

טומאת הנידה - הסתר וגילוי

אפיונים לספרות ההדרכה והקיצורים העברית

בהלכות נידה

במחצית הראשונה של המאה העשרים

חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה

מאת

חני פרנק

מוגש לסנט של אוניברסיטת אריאל בשומרון

אייר ה'תשע"ח

אוניברסיטת אריאל בשומרון

טומאת הנידה - הסתר וגילוי

אפיונים לספרות ההדרכה והקיצורים העברית

בהלכות נידה במחצית הראשונה של המאה העשרים

חיבור זה הוגש כחלק מדרישות התואר
"דוקטור לפילוסופיה"

מאת

חני פרנק

עבודה זו נכתבה בהנחיית פרופ' לאה בורנשטיין-מקובצקי

מוגש לסנאט אוניברסיטת אריאל בשומרון

אייר ה'תשע"ח

תודות

”הודו לה’ כי טוב כי לעולם חסדו”

מודה אני לבורא העולם שזיכני להיוולד בדור בו גם נשים זוכות להיות מיושבות בית המדרש ולעסוק בתורה. השילוב של שנות לימודי האקדמיים עם שנות לימודי התורניים הניב את המחקר הזה.

תודה לפרופ' לאה בורנשטיין מקובצקי על הליווי וההנחיה במהלך עבודת התזה והדוקטורט, תוך ירידה לפרטים הקטנים ביותר.

ברצוני להודות לאוניברסיטת אריאל על המלגה האישית אשר שימשה עבורי גב כלכלי במהלך המחקר.

תודה למדרשת נשמת בירושלים, בה זכיתי ללמוד להיות יועצת הלכה, ולמורי הרבנים והרבניות ולחברותי יועצות ההלכה, על כל התורה שיש בי בזכותם.

תודה למכון שלום הרטמן ולראשי וחברי בית המדרש שבו, על הליווי והתמיכה במהלך המחקר. חלק מעבודתי אני חבה לכם.

תודה לחברותי ולידידי במעגלים השונים בחיי, על האוזן הקשבת, התמיכה והעידוד הרב, וביניהן במיוחד הנהלת ועמיתות המכון למנהיגות הלכתית ע"ש סוזי ברנפלד, על הסבלנות, האפשרות, התורה וההארות שהארטן לי.

תודה להוריי היקרים, על התמיכה והעידוד לעסוק בלמידה ובמחקר כל השנים. על הדגם שהצבתם לי ועל כל האמונה שאתם מאמינים בי לאורך כל הדרך. חלב שינקתי מכם, מפעפע בי עד היום. יאריך ה' ימיכם ושנותיכם בבריאות ובכוחות רבים להמשך עשייה ומחקר פורה.

תודה גם להורים של יואל, אישי, על העידוד, התמיכה, פתיחת הבית והלב לאורך הדרך.

וכמובן, ליואל, שותפי לחיים, ללימוד ולעשייה, ולילדינו היקרים: אלישבע, יוסף מנחם, שרה, נריה, הלל אחיה ותהילה אורה. תודה לכם על כל הסבלנות, העידוד והתמיכה, על השעות שהסתדרתם בלעדי ועל מי שאתם!

חני פרנק

עלי זהב, תשע"ח

תוכן העניינים

תוכן העניינים

9תקציר
15מבוא
26סקירת המחקר בנושא הנידה
32הגדרות הלכתיות לאישה שטמאה בטומאת הנידה
33ספרות ההדרכה בהלכות נידה במחצית הראשונה של המאה העשרים
42פרק א : ספר טהרת ישראל מאת הרב ישראל יצחק ינובסקי
42מבוא
44הקדמת הספר : הגדרת מטרות וקהל היעד
46מבנה הספר
48שיטת הפסיקה בספר
48הפנייה לשאלת חכם
49פסיקה מחמירה
56פסיקה שנותנת מרחב תמרון ללומד הספר
57פסיקה לקולא
65מעמד האישה
65היחס לאישה הנידה
69חומרה / קולא
71בין אישה לבעלה
75ענישה לנשים
80על נשים והיחסים ביניהן
91יחס לרופאים ולפרוצדורות רפואיות ואחרות בנות זמנו
99סיכום הפרק : טהרת ישראל מאת הרב ינובסקי
101פרק ב : טהרת ישראל מאת החפץ חיים
101מבוא
104שער הספר והקדמתו
105מבנה הספר ונושאו
108הלכות נידה
117סיכום הפרק : טהרת ישראל מאת החפץ חיים
119פרק ג : טהרת ישראל מאת הרב יחיאל מיכל טוקצינסקי
119מבוא
123מבנה הספר

124הלכות נידה
148סיכום הפרק : טהרת ישראל מאת הרב יחיאל מיכל טוקצינסקי
150פרק ד : ספרי הרב יוסף חיים בעל 'בן איש חי'.....
150מבוא
152הספר חוקי הנשים
162הלכות נידה
181סיום הספר 'חוקי הנשים'
183סיכום הפרק : ספרי הרב יוסף חיים בעל 'בן איש חי'.....
185נספח לפרק ד – השוואת בן איש חי וחוקי הנשים
200סיכום ביניים – הספרים שנכתבו לנשים בעשור הראשון של המאה העשרים
203פרק ה : ההגינה והבריאות של האישה העבריייה מאת משה אפשטיין
203מבוא
203המבנה וההקדמות לספר
211התפתחות מינית ושמירת הברית
212מניעת היריון
214נידה – הגדרות תורניות וביולוגיות
215מחקרים מדעיים
225טבילה במקווה טהרה
227נידה ומחלת הסרטן
230הספרות העברית העתיקה
233שלום בית
236הלכות נידה
249דיני ייחוד
249שלוש מצוות של האישה העבריייה
253סיכום הפרק : ההגינה והבריאות של האישה העבריייה מאת משה אפשטיין...
255פרק ו : טהרת בנות ישראל מאת החכם שלמה קצין
255מבוא
256מבנה והקדמת הספר
263סדר ההלכות בספר
264הלכות נידה
309סיכום הפרק : טהרת בנות ישראל מאת החכם קצין
311פרק ז : טהרת בנות ישראל מאת הרב יצחק יהודה ב"ר שרגא עזריה ספיר
311מבוא

314הלכות נידה
323סיכום הפרק : טהרת בנות ישראל מאת הרב ספיר
325פרק ח : טהרת בת ישראל מאת הרב ד"ר קלמן כהנא
325מבוא
327סדר הספר
331פתיחת הספר
336ההקדמה לספר
340מכתב/ים והערה מהחזון איש
342הלכות נידה
380סיכום הפרק : טהרת בת ישראל מאת הרב ד"ר קלמן כהנא
383סיכום העבודה
385שאלת חכם
386נשים כמורות הלכה
386עדויות למציאות ההיסטורית
388פסיקה לפי עדות
390ספרות הקיצורים
393ביבליוגרפיה
393מקורות
398מחקרים
407אתרי אינטרנט
409נספח 1 : השוואת הנושאים בספרים שנחקרו בעבודה
422נספח 2 : הסיפור שמופיע בחלקו הראשון של הספר מאת הרב ספיר
IIAbstract

תקציר

תקציר

במחקר להלן מובאים אפיונים לספרות ההדרכה והקיצורים העברית בהלכות נידה שמתפתחת באופן מואץ במחצית הראשונה של המאה העשרים דרך סקירת כשמונה ספרי הדרכה כאלו. מאז ומתמיד התקיימו הצורות הבאות של העברת הידע ההלכתי בנושא דיני הנידה:

א. אפיק מסירת הידע על ידי נשות המשפחה: אם לבתה, חמות לכלתה, שכנה לשכנתה וכדומה. האפיק הנשי הזה נחלש בתמורות הזמן של מאתיים השנים האחרונות בארצות אירופה, הגם שלא התבטל, ובמאה וחמישים השנים האחרונות בחלק מארצות האסלם. תמורות אלו נבעו מהשפעת המודרנה והחילון שפשטו בציבור היהודי, ונעמוד עליהן בהמשך.

ב. העברת הידע בעל פה לתלמידים בבתי המדרש, בישיבות ובמקומות נוספים שבהם ישבו ללמוד הלכה.

ג. העברת הידע באמצעות ספרי פסיקה המיועדים לתלמידי חכמים ולמורי הוראה, ולציבור הרחב שהייתה לו מסוגלות לקרוא את ההלכות ולהבינן. ברי שספרים אלה כתובים בז'אנרים שונים. למשל, ספרות השו"ת שמיועדת בעיקר לשימושם של מורי ההוראה ובתי הדין הרבניים.

מחברי ספרי הקיצורים חיברו את ספריהם עבור הציבור הרחב. להלן נתייחס לשאלה האם ייעדו אותם לשני המינים. בד בבד תרמה ספרות הקיצורים גם לשימורם של ספרי הפוסקים שנכתבו בדורות הקודמים, שהרי ספרות הקיצורים מתבססת ברובה על פוסקי הדורות הקודמים כאשר דבריהם נכתבים מחדש בדרך של פסיקת הלכה.

למן ראשית העת החדשה, ובעיקר לאורך המאה העשרים אנו מוצאים יותר ויותר ספרי הלכה שנכתבים כהדרכה לעם, המסכמים ומביאים את 'ההלכה למעשה' לידיעת הציבור. כלומר, מתפתחת מסורת העברת ידע חדשה - ידע המועבר לעם באמצעות ספרים מז'אנר יחסית חדש. המחקר הנוכחי מפנה את תשומת הלב להתפתחות ספרות ההדרכה בהלכות נידה. הוא מאפיין כל ספר על קהל היעד שלו, מטרות כתיבתו, מבנהו הפנימי וההלכות הכתובות בו. כמו כן המחקר משתדל לעקוב אחר עדויות היסטוריות לתמורות ביחס לאישה הנידה בתקופה הנידונה בו שמופיעות לעתים בספרי הקיצורים הללו.

מטרת המחקר לאפיין את ספרות הקיצורים העוסקת בטומאת הנידה במחציתה הראשונה של המאה העשרים. נבחן האם נראה שהפוסק מצפה שהאישה תקרא בעצמה את ספר ההדרכה ותוכל באופן עצמאי לנהוג כנדרש, ללא תלות בבעלה או במורה הוראה, או שמא כללי ההלכה שניסח היו מיועדים לבעל ולמורה ההוראה שיורו לה כיצד לנהוג. נראה באיזו מידה קיימת אפשרות נוספת, שהפוסק מנסה לתת לאישה ידע בסיסי שיאפשר לה להבין מה עליה לשאול את מורה ההוראה. בין המאפיינים תיבחן גם גישתו של כל מחבר לנושא הזוגיות כפי שעולה מכללי ההלכה שניסח, ונלמד על אודות גישתו המחמירה או המקלה בהלכות דיני הנידה. ניתן לשער שתגובת קהל הקוראות לספרי הקיצורים הללו לא הייתה חייבת להיות בהכרח בהתאם לתפיסתם של המחברים. סביר להניח כי ככל שמדובר בנשים ששולטות היטב בשפה העברית, הן נעזרו בספר ההדרכה ונהגו בהתאם לכלליו, ורק במקרים שבהם התלבטו הסתייעו בבעליהן או במורה ההוראה.

מטרה נוספת של המחקר היא לעסוק בניחות ההלכות אצל כל אחד מן המחברים, וללמוד מניסוח ההלכות עד כמה האריך או קיצר בהן והאם עשה זאת במתכוון, ולדון בהשלכות המעשיות שיכולות להיות לצורת הכתיבה שלו בהקשר הזה.

העבודה במחקר הזה הייתה מורכבת, כיוון שהספרים הנידונים בו נכתבו על תשתית של ספרות עתיקת יומין, שהתפתחה בתקופות שונות ובמקומות שונים, וכספרות הלכתית מטרתה לשמר את ההלכות הידועות. לכן, אף אם משתנה המציאות הכללית, פעמים רבות לוקח לעולם ההלכה זמן להגיב לשינויים ולהתאים את פסיקותיו אליהם. להלכה מבנה וכללים ידועים וקבועים ולכן כל שינוי בה הוא תהליך ארוך טווח. במחקר כאן נמצאו מצד אחד דוגמאות להתמודדות המעשית של תלמידי החכמים כותבי הספרים עם השינויים שהמציאות החדשה הביאה עמה בתחומים רבים, אך מצד שני נמצאו גם תחומים אחרים בהם המחברים הללו מקפידים לעמוד על משמר המסורת הקדומה ואינם משנים את פסיקתם.

עולה אם כן שספרות הלכתית עממית שנכתבת ומופצת בלשון שגם מי שאינם תלמידי חכמים יכולים להבינה, היא מהפכה של ממש בתחום הפצת הידע בקרב הציבור הרחב שנדרש לידע זה. כדי לעקוב אחר התפתחותה של המהפכה הזו, ניתנה במחקר הדעת על השאלות הבאות:

א. כיצד בונים ומעבירים ידע כזה לעם?

ב. האם הרבנים שכותבים את הספרים האלה, מוכנים באמת לתת בידי העם, ובמיוחד בידי הנשים שהן בעיקר האמונות על קיום ההלכות הללו, את האפשרות להכריע במצבן ההלכתי?

ג. האם הספרים הללו, שנכתבו במחציתה הראשונה של המאה העשרים, נוסחו בצורה מוצלחת ובבהירות, על מנת שציבור הנשים הנזקקות להדרכה בהלכות נידה, תוכלנה להבין את מצבן ההלכתי בלי תיווך של בעליהן או של מורה ההוראה? נתייחס בהרחבה לאורך הדיון לניסוחים מוצלחים יותר ופחות ולמשמעותם ההלכתית והפרקטית.

הספרים השונים והמגוונים שנבחרו למחקר מייצגים גישות שונות של הפוסקים לנושא המורכב הזה. סוגה ספרותית זו טרם זכתה לתשומת לב מספיק רחבה, ומכאן חשיבותו ותרומתו הרבה של המחקר הנוכחי. אין בו יומרה למחקר סוציולוגי, כי אם למחקר הלכתי היסטורי. הוא עוקב אחר התפתחות ההלכה לאור יצירת ז'אנר חדש בתוכה, ודן בעמדותיהם של יוצרי ספרות הדרכה זו כלפי קהל היעד שלהם (בעיקר נשים) והערכת מידת השפעתם על קהלם.

הזווית המחקרית כאן אף היא ייחודית: הספרים הנחקרים נבחנו בעין נוספת, עינה של יועצת הלכה העוסקת גם ביעוץ הלכה לנשים בפועל. עיסוקי כיועצת ההלכה מאפשר לי לבחון את הספרים מתוך הכרות רחבה ועמוקה עם השאלות שנשים שואלות, ובעיקר עם נקודות התורפה שבעטיין נשים מתקשות לעתים קרובות בהבנת השפה והמבנה ההלכתי, ולאילו טעויות הן מגיעות בעקבות זאת. לכן במהלך קריאת ספרי ההדרכה והקיצורים עוקב המחקר גם אחר ההשלכות המעשיות שיכולות להיות לצורת הניסוח של כל אחת מההלכות הכתובות בהם. המבט הזה מייצר קריאה מחודשת ושונה של הטקסטים ההלכתיים.

המחקר דן, כאמור, בכשמונה ספרי הדרכה שונים בהלכות נידה. ארבעת ספרי ההדרכה הראשונים, נכתבו בעשור הראשון של המאה העשרים. שלושה מתוכם אף נקראו באותו השם, 'טהרת ישראל', על אף שהם חוברו לקהלים שונים, במבנה שונה זה מזה וכמובן, על ידי מתברים שונים שגרו במקומות שונים.

הראשון שבהם הוא ספרו של הרב ישראל יצחק ינובסקי, שהתחבר בפראגה, רובע של ורשה בפולין. ספרו הוא הספר הארוך, הגדול והמפורט ביותר מבין כל הספרים שנחקרו כאן. הוא גם הספר היחיד שקהל היעד המפורש שלו הוא גברים ולא נשים, כיוון שלפי תפיסת העולם של הרב ינובסקי, נשים אינן יודעות לקרוא ולכן הגברים צריכים ללמוד את הספר וללמדו בעל פה לנשים.

הספר מתאים גם לתלמידי חכמים, שכן יש בו אוסף נבחר של דברי הפרשנים האחרונים שעל פיהם הרב ינובסקי פוסק וכן הפנייה למקורות שמהם הוא שואב את פסיקתו.

שני הספרים הנוספים נושאי השם 'טהרת ישראל' הם ספריהם של החפץ חיים והרב יחיאל מיכל טוקצינסקי. ספרו של החפץ חיים נכתב בראדן הסמוכה לוילנה, ובעיקרו הוא אינו ספר הלכות, אלא ספר מוסר, שרק בסופו מובא קיצור הלכות נידה לנשים. הספר כתוב בעברית ומתורגם לידיש לרוחבו. בספר אנו מוצאים ציפייה מפורשת של החפץ חיים מהנשים ללמוד את ההלכות המובאות בו ואף ללמד אותן לנשים שאינן יודעות לקרוא ולכלות צעירות. זאת על אף שחלק ניכר מההלכות כתוב בקיצור רב מדי, וחסרים בו נושאים בסיסיים וחשובים בהלכות נידה, כגון הלכות כתמים והאבחנה ביניהם. החפץ חיים מדגיש במהלך הספר גם את הצורך לשאול שאלת חכם בכל מקרה של ספק.

ספרו של הרב טוקצינסקי, לעומת ספרו של החפץ חיים, נכתב בארץ ישראל בשנת 1902, והוזמן מן הרב ראובן אלאשווילי עבור נשות קווקז שאינן אמונות על השפה היידישית בה כתוב הספר 'מעין טהור'. את הספר 'מעין טהור' שכתב הרב טייטלבוים, הכיר הרב אלאשווילי כספר הדרכה לנשים, אך ביקש לתרגמו לעברית, כדי שיוכלו להשתמש בו גם נשים שאינן דוברות יידיש. לשם כך הוא הזמין מהרב טוקצינסקי, בן ארץ ישראל, ספר הדרכה לנשות ארצו. ספרו של הרב טוקצינסקי ארוך ומפורט יותר מספרו של החפץ חיים, ומכיל רק הלכות. עם זאת, בדומה לספרו של החפץ חיים, ההלכות מובאות כרשימת הנחיות לביצוע, ללא מקורות קדומים ודיון בהם. ברי שעל אף שהספר הוזמן בתחילת המאה העשרים עבור נשות הקווקז, הוא בדומה ליתר הספרים הנסקרים שנכתבו בעברית, יועד להיות ספר הדרכה בעברית לכלל הנשים היהודיות ובמיוחד לנשות ארץ ישראל, שחלק ניכר מהן עלה מחוץ לארץ, בעיקר מאירופה המזרחית, אך גם ממערב ומרכז אירופה, מצפון אפריקה, מסוריה, מעיראק ומתימן. חלק מהנשים הללו לא שלטו היטב בעברית וודאי שלא יכלו להבין כראוי את הנכתב. על כן אין אנו יודעים אם ואילו ספרי הדרכה קראו אותן נשים שחיפשו דרכים לעמוד על מצבן ההלכתי. הדעת נותנת שאלו מהן שלא הבינו היטב את הדברים, או שלא היו מסוגלות לקוראם, פנו לבעליהן, אם שלטו בהלכה וידעו לקרוא היטב את החיבור, או שפנו למורה הוראה.

הספר הרביעי מהעשור הראשון אינו ספר יחיד, אלא ספרותו ההלכתית בהלכות נידה של רבי יוסף חיים מבגדד. במחקר עסקתי בשלושה סוגי ספרים שהוא כתב בתחום:

א. ספרו 'חוקי הנשים', ספר שנכתב בערבית ותורגם עם השנים לעברית. המחקר התרכז בעיקר בפרק השלושים ותשעה בספר הזה, בו סיכם הרב יוסף חיים את הלכות נידה לנשים.

ב. הלכות 'בן איש חי', בחלקו העוסק בהלכות נידה, שנכתבו בעברית לכלל העם, קרי, גברים ונשים על פי דרשותיו בבית הכנסת.

ג. ספר השאלות והתשובות שכתב, ספר 'רב פעלים'. את תשובותיו הבאתי בהשוואה להלכות שעולות ב'חוקי הנשים' ובהלכות בן איש חי.

מההשוואה של כל ספרותו בנושא עולה כי כתיבתו לנשים מתאפיינת בקיצור ובמיעוט פרטים, וההיבט הלמדני נעדר לחלוטין מכתבתו. פסיקתו של רבי יוסף חיים בהלכות נידה מאופיינת בנטייה לחומרה, על פי מנהגי בגדד ובעקבות פסיקת רבי משה איסרליש (הרמ"א) האשכנזי.

קבוצת הספרים הבאה שהובאה במחקר כאן היא ספרות שנכתבה בעברית בשנות השלושים של המאה העשרים.

הראשון שבהם, ספרו של משה אפשטיין, היחיד מבין כל כותבי הספרים שנחקרו שלא ידוע עליו שהיה רב ושימש ברבנות. משה אפשטיין מנסה בספרו לשכנע את ציבור הנשים להקפיד על שמירת הלכות טהרת המשפחה לאור הוכחות מדעיות שהוא מביא, שלטענתו מוכיחות שזוגות שמקפידים על כך זוכים לבריאות רבה יותר בהשוואה לזוגות שזונחים את ההלכה. בסופו הוא מביא קיצור הלכות נידה והלכות נוספות, לתועלת הקוראות.

שני הספרים הבאים, אף הם משנות השלושים של המאה העשרים, זכו לאותו השם, 'טהרת בנות ישראל'. שניהם נכתבו על ידי רבנים שחיו בארץ ישראל, החכם שלמה קצין, יליד ירושלים, בן עדות המזרח ממשפחת הרבנים קצין מחלב, שגדל בירושלים בקרב חכמי חלב, והרב יצחק יהודה ספיר האשכנזי, יליד פולין. ספרו של החכם קצין מקיף, ועוסק כולו בהלכות באופן מפורט. הספר מחולק לשני חלקים, בחלק הראשון ההלכות כתובות כסדרן, ובחלק השני מובאות הפניות למקורות הפסיקה שלו. ניכרת בפסיקתו מחויבות גדולה לפסיקת ה'בן איש חי' שקדם לו ושהלך בפסיקתו גם אחר פסיקת הרמ"א. מכאן שעל אף היות החכם קצין בן עדות המזרח, שמוצא משפחתו מארם צובה, הספר שכתב פוסק לרוב לפי הפסיקה האשכנזית ולא לפי פסיקת מרן רבי יוסף קארו ב'שולחן ערוך'.

ספרו של הרב ספיר שונה מאוד משל קודמו. החלק המוקדש בו להלכות קצר מאוד, ועיקרו סיפור מהמלבי"ם שמטרתו לעודד נשים להתחזק בשמירת טהרת המשפחה. בכך הוא דומה מעט לספרו של החפץ חיים. דמיון נוסף לספרו של החפץ חיים הוא גם בשפת הכתיבה של הספר: עברית עם תרגום צמוד ליידיש. אולם הוא נבדל ממנו בכך שההלכות נכתבו בו בקיצור נמרץ ולא קיימת התייחסות לנושאים מרכזיים וחשובים בהלכות נידה.

הספר האחרון שהמחקר בחן, הוא ספרו של הרב קלמן כהנא 'טהרת בת ישראל' שמהדורתו הראשונה יצאה לאור בשנת תשי"ג. הספר נכתב בארץ בתקופת המנדט הבריטי עבור נשים שמקפידות בשמירת המצוות, כדי להדריכן כיצד לקיים את ההלכות באופן מדויק יותר. הרב כהנא היה מתלמידיו הקרובים של ה'חזון איש' שאף כתב מכתב תמיכה בספר. קרבה זו אולי מסבירה את התיימרותו של הרב כהנא לשקף בספרו את פסיקתו של ה'חזון איש' בהלכות נידה. ספרו יצא בשמונה מהדורות שונות לאורך כשלושים וחמש שנים. המחקר עקב אחרי השינויים בין המהדורות, שינויים שהוכנסו כתגובה למאורעות הזמן ולהערות שקיבל המחבר מתלמידי חכמים אחרים. במחקר נמצא שעל אף שהרב כהנא שאף לכתוב את הדינים בספרו באופן ברור כדי למנוע את הצורך בפניית הנשים לחכמים, בפועל הוא הפנה אותן פעמים רבות אליהם.

מתוך העיון בספרים הללו עולה תמונה רחבה ומפורטת של הסוגה הספרותית המתרחבת ומתחדשת במאה העשרים - ספרות קיצורים והדרכה לעם הכתובה עברית בהלכות נידה. לספרות זו, כפי שצינו, יתרונות רבים. היא מפיצה את הידע ההלכתי לעם ישראל ומחזקת בכך את שמירת המסורת, הן זו שבכתב והן זו שבעל פה, ואת קיום ההלכה כנדרש. אולם לצד היתרונות החשובים, לספרות הקיצורים יש גם חסרונות, שהבולט בהם הוא הכתיבה המקוצרת שמחסירה לעתים פרטים חשובים ועשויה להטעות את הלומדים אותה. כמו כן מהמחקר עלה שהקיצור גרם לפוסקי ראשית המאה העשרים לפסוק לחומרה, כיוון שהם לא רצו להכריע במחלוקות גדולות שנחלקו בהן בני הדורות הקודמים. לחומרות אלו יש לעתים השלכות משמעותיות על הזוגיות, על פרייה ורבייה ועל עוד נושאים חשובים.

עם זאת, מן המחקר כאן עולה שפריצתה של הספרות הזו לעולם, התפתחותה והתרחבותה השפיעה רבות על יכולותיהן של נשות ישראל בתקופה המודרנית, לשמור על טהרת המשפחה כהלכתה. העדות לכך היא השפעתם הרבה של הספרים הללו הן על לומדי ולומדות ההלכה עד היום, והן על כותבי הספרים החדשים בתחום, הנעזרים בהם ומפנים אליהם את קוראיהם.

מבוא

מחקר זה מהווה מעין מחקר המשך לתזה שכתבתי בעניין ההלכה 'הוחזקה נידה בשכנותיה'.¹ בעבודת התזה הראיתי את הרקע וההתפתחות במפרשים הראשונים השונים ובפסיקה בשולחן ערוך, של דברי רב יהודה בגמרא בכתובות דף עב ע"א: "אמר רב יהודה הוחזקה נידה בשכנותיה בעלה לוקה עליה משום נידה". כמו כן הבאתי דוגמאות לפסיקת הלכה שממנה משתמע שמציאות בה שכנות האישה הנידה יודעות מה מצבה ההלכתי, לעיתים אף יותר מבן זוגה, התקיימה לאורך שנים רבות, גם לאחר הפסיקה בשולחן ערוך. במחקר הנוכחי ביקשתי להרחיב את היריעה מבחינה כרונולוגית, ולהוסיף דוגמאות רבות המראות את היחס לאישה הנידה בדורות האחרונים תוך כדי התמקדות בשאלות האם וכיצד הן מצביעות על שינוי במציאות שצוינה לעיל. יחד עם זאת, עם התקדמות העבודה, החלטתי לצמצמה לסוגה ספרותית אחת, שמתפתחת באופן משמעותי לאורך המאה העשרים: ספרות ההדרכה והקיצורים העברית בהלכות נידה. התרכזתי במחציתה הראשונה של המאה העשרים משתי סיבות:

א. משום שנראה כי רוב ספרי ההדרכה שנוצרו בתקופה זו זכו לפופולריות בעם,² אך גם נתפסו כספרי הלכה חשובים בקרב צבור תלמידי החכמים.³ חיבורים אלה יצרו את הגל של ספרים מסוגה זו שנכתבו בארץ ובארצות הברית במחציתה השנייה של המאה.

ב. ספרים אלה (חוץ מאחד) נכתבו בעברית, ולעתים עם תרגום צמוד ליידיש, ומכאן שהם יועדו בעיקר לציבור רחב ששלט בעברית או ביידיש. הדעת נותנת שרוב הקוראות של הספרים העבריים היו נשים דתיות בנות היישוב החדש שרכשו את השפה העברית, דיברו בה וכתבו בה וקראו עיתונים וספרים בעברית. בנות היישוב הישן ברובן קראו יידיש וניתן לשער שבחברה המאוד פטריארכלית של היישוב הישן, למרות הקמת מוסדות חינוך חרדיים לבנות מגזר זה בתחילת המאה העשרים שבהם הן רכשו מעט השכלה, הן נעזרו בספרות מסוג זה שהייתה כתובה או מתורגמת ליידיש ואולי גם נזקקו לעתים קרובות לפתרונות של מורי הוראה. מרגלית שילה ציינה

¹ חני פרנק, מאינטימיות נשית קהילתית לאינטימיות זוגית: גלגולי הלכת 'הוחזקה נידה בשכנותיה' בדורות האחרונים, עבודת גמר לתואר מוסמך בהנחיית פרופ' לאה בורנשטיין מקובצקי, אוניברסיטת אריאל תשע"ג. (להלן: פרנק, מאינטימיות נשית).

² כפי שניתן יהיה לראות בהמשך העבודה, חלק מהספרים יצאו בכמה וכמה מהדורות, דבר שיש בו כדי להעיד על הצורך בהם. בחלקם ישנה התייחסות מפורשת לתפוצת הספרים ולאחדה שעוררו בעם.

³ גם בכך נדון בהמשך, תוך כדי הבאת ראיות להתייחסויות של תלמידי חכמים מאוחרים יותר לחלק מהספרים הללו.

כי "פתיחת שערי ההשכלה לנשים לא שינתה את הערכתה המגדרית של החברה היהודית השמרנית... לא נסדקה התפיסה הדוגלת בעליונות הגבר..."⁴.

עם השינויים בחברה הכללית והיהודית שחלו בעת החדשה, חל גם שינוי ביחס של החברה היהודית לאישה הנידה. ניתן להדגים שינוי זה ממקורות רבים ומגוונים ובתוכם גם עדויות ממקורות הלכתיים המתייחסים לאישה הנידה ולהלכות הקשורות במצבה כנידה. בתחילה רציתי לעקוב אחר השינויים הללו ולהראות את התפתחותם במקורות ההלכתיים השונים. אולם תוך כדי איסוף החומר התברר לי שמדובר בהיקף החורג מן האפשרות להעמיק בו בעבודת דוקטור, ולכן, כאמור, התמקדתי בסופו של דבר רק בספרות ההדרכה והקיצורים של הלכות נידה. ספרות זו, כפי שנראה בהרחבה בהמשך, נכתבה בעיקרה כהוראה לעם ולא כחלק מדרכי הלימוד של בית המדרש. עם זאת סביר לשער שלפחות חלק מהמחברים ציפו שגם תלמידי חכמים ומורי הוראה יעיינו בספרי ההדרכה הללו. במהלך הדיון בסוגה זו השתדלתי לתת את הדעת גם על שאלת התמורות ביחסה של החברה היהודית לאישה הנידה תוך בחינת אופן השתקפותן בה, במידה ואכן היו קיימות. אולם, כיון שהספרות הזו כמעט ולא זכתה להתייחסות מחקרית מעמיקה, עבודתי העיקרית במחקר זה הייתה בראש ובראשונה לאפיין את הסוגה הספרותית הזו על מרכיביה השונים, תוך שימת דגש על שאלת מעתק הידע מספרות הלכתית רבנית לספרות שמונגשת לשכבות רחבות של העם. ההתמקדות בסוגה הספרותית הזו, צמצמה את תחום המחקר גם מבחינת היקף זמנו למחצית הראשונה של המאה העשרים, מראשיתה ועד סוף שנות הארבעים, תקופה שבה התפתחה הספרות הנדונה, בעיקר זו הכתובה עברית,⁵ באופן נרחב ביותר.

כיון שמדובר, כפי שאסביר להלן בהרחבה, בסוגה ספרותית חדשה יחסית, שמת לי למטרה במחקר בעיקר לאפיין את הסוגה הזו, לבחון בה תתי ז'אנרים, לאפיין גם אותם ולעמוד על טיב היחסים בין פסיקת ההלכה המקובלת בספרות ההלכתית המוכרת והידועה, כשולחן ערוך ונושאי כליו המרובים, לבין ספרות קיצורים שמתמצנת מטבע הדברים את ההלכה בהתאם לנצרך לקהל היעד הרחב.

שאלה משמעותית נוספת שעמדה לנגד עיניי במחקר כאן היא ניסיון לבחון את כוונת הפוסק בכתבתו בכל אחד מפרטי ההלכות שהוא מציג, ולשער, לאור ניסיוני המקצועי וכפי שאפרט להלן,

⁴ מרגלית שילה, נסיכה ושבויה, חיפה ולוד תשס"ב, עמ' 210. על חינוך הבנות ראו שם, עמ' 106-210.
⁵ ספרי מצוות לנשים ביידיש נכתבו כבר מראשית העת החדשה, כפי שעולה ממחקרה של ימימה חובב, עלמות אהבוך: חיי הדת והרוח של נשים בחברה האשכנזית בראשית העת החדשה, ירושלים תשס"ט, עמ' 431-438. (להלן: חובב: עלמות). הספרים הנחקרים כאן אמנם מושתתים בחלקם על הספרים כתובי היידיש הללו, אך הם נבדלים מהם ומחדשים ומוסיפים עליהם. את הבחירה לחקור רק את הספרים כתובי העברית ואת ההבדלים המשמעותיים בינם לבין הספרים שקדמו להם אסביר בהרחבה בהמשך העבודה.

עד כמה אכן יכלה הכוונה הזו להיות מובנת על ידי קהל הקוראים והקוראות שאליהם כיוון הפוסק את הדברים.

מכל האמור עולה ששאלת המחקר שעמדה לפניי הייתה בעיקר אפיונים ומאפיינים של צורות הדרכה פופולריות ועממיות בעברית בתחום הלכות נידה, תוך בירור מידת השגתם את המטרה שלשמה נכתבו.

אחת הסוגיות המעניינות בתמורות ביחס לנשים בדורות האחרונים היא השינוי הגדול שנוצר ביחס לזוגיות שבין איש לאשתו. המציאות המוכרת לנו כיום היא שקיים 'סוד זוגי', שבונה אינטימיות בין בני הזוג, ושאליו כמעט ואין חדירה לגורם חיצוני.⁶ מציאות זו שונה מאוד מהמציאות המשתקפת מהמקורות שהבאתי הן בעבודת התזה שזכרה לעיל, והן בחלק מהמקורות שאציג במחקר הנוכחי. מכאן, שכאשר ניגשתי אל המקורות במחקר, שאלתי גם איזו מציאות מתבטאת בהם: האם בא בהם לידי ביטוי הסדר של "העולם הישן", בו הקרבה והאינטימיות הייתה פעמים רבות יותר בין אישה לשכנתה ולבנות משפחתה, או המציאות המתחדשת, בה האינטימיות היא דווקא בין בני הזוג. לשאלה חשובה זו יש השלכות גם על הפסיקה ההלכתית, כפי שהראיתי כבר בעבודת התזה הנ"ל. כשנקרא את המקורות ההלכתיים בעבודה הנוכחית, נבחן האם מתבטאת בהם תמורה ביחסם של פוסקי הלכות נידה לאישה בכלל ולמצבה כנידה בפרט. ברי שכל מחבר בהתאם לבית גידולו ומקום ישיבתו, התייחס או רמז לתמורות החברתיות שעלו בעת שכתב את ספרו. לאורך העבודה אדגים זאת. ברם, לעיתים נראה כי מחבר שמרן מאוד כמעט ולא הושפע מתמורות אלו ולרוב התעלם מהן. על פי רוב החזיקו מחברים אלה בתפיסה הפטריארכלית, כפי שנדגים בהרחבה. עם זאת, כיון שהציבור הדתי והמסורתי שהקפיד על דיני הטהרה היה מגוון, הן בארץ והן בתפוצות, וחלק ניכר ממנו שחי במזרח אירופה, בארצות המזרח ובארץ ישראל עבר תהליכים מואצים של מודרנה וחילון, ניתן לשער שהיחס לזוגיות של חלק ניכר מן הציבור שקרא את ספרי ההדרכה, בעיקר הציבור הפתוח יותר לערכי המודרנה, היה שונה מתפיסת הזוגיות של מחברי ספרי הקיצורים הללו.

תוך בדיקת מאפייני ספרות ההדרכה נבחן אם מישהו מהמחברים לא שינה במשהו את פסיקת ההלכה, מתוך התחשבות בשינויים בתפיסת הזוגיות ובשינויים אחרים בחברה היהודית בתקופה הנידונה. בעניין זה ניתן לדלות מידע בעיקר מהקדמות הספרים, ואפשר ללמוד מהן על הדרך שבה

⁶ למעט במקרים בהם מתעורר קושי, שמצריך פנייה לעזרת אדם נוסף. אם זה רופא, יועץ זוגי או מיני, או כמובן, בהקשר ההלכתי, רב או יועצת הלכה. אולם גם הפנייה לגורם כזה תישמר על פי רוב בסוד ולא תהיה נחלת השכנות, המשפחה או הקהילה. כאמור, כבר עמדתי על תמורה זו בהרחבה בעבודת התזה שלי שזכרה לעיל.

השקיפו המחברים (דוגמת הרב קלמן כהנא) על יחסי האישות ודרישתם לנהלם מתוך הקפדה מלאה על כללי ההלכה והצניעות.

שאלות בנוגע לתמורות שחלו במשפחה ובמעמד האישה במוצאי ימי הביניים ובעת החדשה נידונו במחקרים רבים, הן כאלו הדנים בחברה הנוצרית והמוסלמית והן כאלה הדנים בעולם היהודי. הלכות נידה אמנם נוגעות לחיים האינטימיים בחדרי חדרים, אולם כיוון שסביר להניח כי התקיימו יחסי גומלין בין יהודים ללא יהודים, ניתן לשער שההתפתחות בחברה הלא יהודית ביחס לאישה הנידה השפיעה גם על היחס לאישה הנידה בקהילות ישראל. לכן אני מנסה לתת את הדעת כאן גם על נושא מורכב זה, תוך ניתוח המקורות בזהירות מרבית בניסיון להבחין כיצד יחסי גומלין אלה מתפתחים. עם זאת, עבודתי עוסקת בעיקר בניתוח התפתחות ההלכה והשפעתה על עיצוב החברה, ומטבע הדברים השאלות הללו עומדות ברקע העבודה, ופחות במרכזה.

באופן ספציפי יותר, גם נושא היחס למיניות עבר בעת החדשה תמורה מרחיקת לכת, בכל החברות. נקודת הציון המחקרית הבולטת ביותר בהקשר זה היא מחקריו של מישל פוקו.⁷ בעקבות פוקו, שהדגיש את הטאבו שנוצר סביב נושא המיניות במאתיים השנים האחרונות, נכתבו מחקרים רבים על נושא זה בחברות שונות. בסקירת המחקר להלן אוסיף מילים אחדות על נושא המיניות,⁸ כיוון שכמו עניין הזוגיות, אף הוא נושק להלכות נידה. במידה והדברים יתבקשו, נבחן במהלך העבודה אם קיימת בספרי ההדרכה הנחקרים התייחסות לארוטיקה נשית.⁹ אולם בעבודת המחקר עצמה אעסוק בנושא המיניות אך ורק אם הוא יופיע באופן מפורש כחלק מהעיסוק ההלכתי בהלכות נידה - מושא מחקרי.

בחירתי לעסוק דווקא בספרות קיצורים הלכתית מאפשרת קריאה של הנושא של היחס לאישה הנידה מזווית שלא נחקרה עד כה. כפי שנראה בסקירת המחקר להלן, עסקו החוקרים באישה הנידה במחקריהם מהיבטים שונים. אולם דווקא התקופה שבה אני דנה מתוך זווית קריאת המקורות הייחודית שאני מציגה, לא נדונה עד כה. מחקרי מאפיין כאמור את ספרות ההדרכה והקיצורים ההלכתית, ולכן המקורות העיקריים שאעסוק בהם יהיו מקורות הלכתיים. מקורות

⁷ מישל פוקו, תולדות המיניות: כרך ראשון: הרצון לדעת, (תרגום: גבריאל אש), תל אביב 1996; הנ"ל, תולדות המיניות: כרך שני: השימוש בתענוגות, (תרגום: הילה קרס), תל אביב 2008.

⁸ ראו להלן..

⁹ כבר נלמד במחקרה של חוה וייסלר על היעדר התייחסות לארוטיקה נשית בספרי המוסר של החברה האשכנזית במאה השמונה עשרה.

Chava Weissler, "The Religion of Traditional Ashkenazic Women, Some Methodological Issues", *AJR Review*, 12 (1987), pp. 73-94.
שילה מחילה מסקנה זו גם על קהילת היישוב הישן. שילה, נסיכה, עמ' 114-115.

אלה נכתבו בתקופה המדוברת על ידי גברים בלבד, שהרי רק הם עסקו בפסיקת הלכה ובכתיבתה. כיוון שכך, את קולות הנשים שאליהן מופנים הספרים בהם נעסוק, לא נוכל לשמוע מפהו, אלא רק דרך כתיבתם של הפוסקים שדנו בכל הנוגע להן.

במהלך המחקר אתן את הדעת על מידת ההשפעה של פוסקי ההלכה דרך פסיקתם. כמו כן אבחן את מצבה של האישה הנידה בחברה כפי שהוא משתקף בספרים הנחקרים, ואבדוק במידת האפשר האם הם מייצגים את היחס של החברה היהודית כולה למצבה של האישה כנידה, ואת הזוגיות של בני הזוג בעקבות כך. בד בבד אשאל כמובן את השאלה עד כמה השינוי החברתי הכללי שחל בחברה היהודית ממוצאי ימי הביניים ועד שלהי המאה העשרים ביחס לנשים בכלל ולאישה הנידה בפרט משפיע על השיח של פוסקי ההלכה במחציתה הראשונה של המאה העשרים, אם בהיבט הלשוני של כתיבתם, ואם בהיבטים הרגשיים והנפשיים העולים מן הפוסקים. העבודה מקיפה את הפסיקה האשכנזית והספרדית ואבחן במהלכה גם אם השינויים החברתיים בתפוצות השונות באים לידי ביטוי נרחב גם בפוסקים של פוסקי ההלכה השונים.

העוסק בהלכה יודע שקיים בה מרחב תמרון בין דעות וגישות שונות, חלקן מקלות יותר וחלקן מחמירות. מטבע הדברים, גם בספרים שנחקרים כאן ניתן למצוא גישות שונות לפסיקה ההלכתית. ככל שמצאתי פסיקות מיוחדות לקולא ולחומרה בתוך הספרים, הצבעתי על כך, ואף השתדלתי לאפיין גישות שונות של הפוסקים מן ההיבט הזה. עם זאת, וכפי שאני מראה במהלך העבודה, מעתק הידע מספרות הלכתית רחבה וענפה לספר קיצורים שפונה לשכבת אוכלוסייה שאינה בקיאה במרחב ההלכתי הגדול, גורם פעמים רבות לאחד את הפסיקות המקובלות ולנטייה לפסוק לחומרה, כדי למנוע טעויות בקיום ההלכה.¹⁰

כפי שציינתי לעיל, מלכתחילה התכוונתי לעסוק בסוגות שונות של ספרות ההלכה, ולהתפרס על מספר שנים רב, אך הגעתי למסקנה כי מחקר כזה יהיה שטחי ולא מחקר מעמיק. לשמחתי, תוך כדי המחקר גיליתי סוגה ספרותית יחסית חדשה, שמתפתחת בעיקר במחצית השנייה של המאה התשע עשרה ותופסת תאוצה רבה במהלך המאה העשרים. הספרות הזו היא ספרות ההדרכה העממית בתחום ההלכה. במחקר זה אני מתמקדת אך ורק בספרות ההדרכה העממית בהלכות נידה הכתובה עברית (ההלכות המכונות יותר ויותר 'הלכות טהרת המשפחה') מלבד החריג של ספר 'חוקי הנשים' שנכתב בערבית. נראה להלן שספרות הדרכה כזו לא הייתה קיימת רק בתחום

¹⁰ אדגיש שלא בכל דוגמה שאני מביאה מתוך הספרים הנחקרים התייחסתי לשאלת הפסיקה לקולא ולחומרה, כיון שאין מטרת עבודתי לאפיין את הספרים הנחקרים רק מהזווית הזו. מובן שבמקרים בהם החומרה והקולא משמעותיים הבאתים ואף הסברתי אותם בהרחבה.

הייחודי הזה, אך בתחום של טהרת המשפחה היא רווחה והתפשטה הרבה יותר מאשר בהלכות אחרות, ועל כך עוד ארחיב להלן. כיוון שספרות זו הולכת ומתרבה עם השנים, בחרתי לתחום את המחקר רק לספרות שיצאה לאור במחצית הראשונה של המאה העשרים. בתקופה זו יצאו לאור הרבה 'הדרכות' בתחום הלכות נידה, ובמהלך המחקר השתדלתי לדגום את רוב הסוגים השונים של ספרי ההדרכות הללו. מפאת ריבוי החומר, בבואי לדון בו דיון עומק, נאלצתי לצמצמו לדוגמאות מייצגות. בבחירת הדוגמאות השתדלתי לבחור בספרים שמייצגים תתי ז'אנרים בתוך הסוגה הכללית יותר. מספר קריטריונים הנחו אותי בבחירת הספרים הנחקרים:

- א. ספרות שמיועדת לתחום המסוים הזה ועוסקת בעיקר בו.
- ב. מרחבים גאוגרפיים שונים.
- ג. ספרות כתובה עברית, או מתורגמת לעברית.¹¹ הבחירה לעסוק כמעט רק בספרים שכתובים עברית קשורה ישירות לשאלת מעתק הידע שהזכרתי לעיל. כיון שהספרות ההלכתית בכללה נוצרה והתפתחה בעיקר בשפה העברית, שאלת השימוש בשפה העברית משמעותית כאן ביותר, כפי שאסביר בהרחבה בהמשך. בנוסף, נראה שדווקא הספרות הכתובה עברית היא זו שמהווה את עיקר ההשפעה על הספרות המאוחרת יותר שנכתבה אחריה במהלך השנים. כיוון שעם ישראל חזר לארצו ורבים מבניו מתרכזים היום בארץ ישראל ומדברים עברית, עיקר ההשפעה של הספרות טמונה בזו הכתובה עברית או מתורגמת לעברית. ניתן לראות השפעה זו בשימוש שעושים בספרות שנחקרת כאן בספרים שנכתבים במחצית השנייה של המאה העשרים.¹²

¹¹ למעשה, הספר היחיד שנדון בעבודה זו שתורגם מאוחר יותר לעברית ולא נכתב בעברית במקורו, הוא הספר 'חוקי הנשים' של רבי יוסף חיים מבגדד, המכונה 'בן איש חי'. בספר הזה עסקתי תוך השוואתו להלכות ה'בן איש חי' הכתובות עברית, הכולל גם הלכות נידה. חשיבות העיסוק בספרו הערבי ובהשוואה להלכות הייתה כפולה: הן מצד מעמדו של הבן איש חי כפוסק משפיע מאוד על קו הפסיקה המאוחר לו, השפעה שמוכחת גם במהלך המחקר הזה והן מצד הכתיבה שלו מצד אחד לנשים (בספר 'חוקי הנשים') ומצד שני לכל העם (בהלכות בן איש חי), כתיבה זו, המאפשרת השוואה מעניינת תוך עיסוק בשאלה כיצד הוא בחר להדריך נשים בלבד לעומת הדרכתו לכל העם.

¹² דוגמה אחת לכך ניתן להביא למשל מהחבורת 'הליכות הבית', לרב א"ח נשר (אדלר), שיצאה לאור בירושלים בשנת תשי"י. היא עומדת ממש על הגבול העליון של הזמן שהצבתי למחקר זה ומשום כך, וכן משום שהיא אינה עוסקת רק בהלכות נידה אלא גם בהלכות נוספות, לא מצאתי לנכון להכלילה במחקר. החוברת פותחת בהקדמה מאת שלושה רבנים: הרב צבי פסח פרנק שראה אותה וכתב לה 'הסכמה', והרב בעל 'החפץ חיים' והרב קוק, שהקדמותיהם הועתקו מהספר 'טהרת ישראל' של 'החפץ חיים' (שחקרתי בעבודה זו) ומיאגרת הטהרה של הרב קוק. גם בסוף הפרק העוסק בהלכות נידה הדגיש המחבר:

ההלכות נלקטו, מלבד מהשלחן-ערוך והפוסקים, גם מספר טהרת ישראל מהחפץ-חיים זצוק"ל, מאגרת הטהרה ממרן הגראי"ה קוק זצוק"ל ומספר טהרת ישראל מהגרי"מ טוקצינסקי שליט"א.

שניים מהספרים הללו נידונו בעבודה כאן וזו דוגמה אחת לראיה להשפעתם על הכתיבה המאוחרת להם. הספרון השלישי, אגרת הטהרה של הרב קוק לא נידונה בעבודה, כיון שאין בה עיסוק בפרטי הלכות נידה.

ד. מוטיבציות שונות שהביאו את הכותבים לכתוב ספרי הדרכה וגיוון בצורה הספרותית

(תת הז'אנר) של מאפייני הספר.¹³

ספרות הלכתית עממית שנכתבת ומופצת בלשון שגם מי שאינם תלמידי חכמים יכולים להבינה, היא מהפכה של ממש בתחום הפצת הידע. במהלך המחקר אני מנסה לשרטט את התפתחותה תוך נתינת הדעת על שתי השאלות הבאות:

א. כיצד בונים ומעבירים ידע כזה לעם?

ב. האם הרבנים שכותבים את הספרים האלה, מוכנים באמת לתת בידי העם, ובמיוחד בידי הנשים שהן המקיימות העיקריות את ההלכות הללו, את האפשרות להכריע במצבן ההלכתי?

הספרים השונים והמגוונים שבחרתי מייצגים, כפי שנראה להלן, גישות שונות של הפוסקים לנושא מורכב זה. המורכבות גדולה עוד יותר בהתחשב בעובדה שהפוסקים נשענים על חומרים שקדמו להם. הניסיון לפרק ולהבחין בין החומרים הקדומים לבין החידושים של הפוסקים בראשית המאה העשרים אינו פשוט כלל ועיקר. להלן נסקור את המחקר שנכתב בתחום, ונראה שסוגה ספרותית זו טרם זכתה לתשומת לב מספיק רחבה,¹⁴ ומכאן חשיבותו ותרומתו הרבה של מחקר זה. הזווית המחקרית שבחרתי לבחון בה את הספרים המייצגים אף היא ייחודית למחקר הנוכחי. אין כאן יומרה למחקר סוציולוגי, כי אם למחקר הלכתי היסטורי. חשוב היה לי לתת את הדעת על התפתחות ההלכה לאור יצירת ספרות חדשה בתוכה, ולדון בעמדותיהם של יוצרי ספרות הדרכה זו כלפי קהל היעד שלהם (בעיקר נשים) ולהעריך את מידת השפעתם.

את הספרים הנחקרים אני בוחנת בעין נוספת. חוץ מעולם המחקר, אני עוסקת גם בייעוץ הלכה לנשים בפועל.¹⁵ ניסיוני כיועצת הלכה מאפשר לי לבחון את הספרים בעין של מי שמכירה את השאלות שנשים שואלות, יודעת מה הן נקודות התורפה שבהן מתקשות נשים לעתים קרובות בהבנת השפה ההלכתית ומונחיה הייחודיים, ואילו טעויות הן טועות בעקבות זאת. השאלות הרבות שמגיעות לפתחי, מביאות אותי לכך שבמהלך קריאת ספרי ההדרכה והקיצורים אני

¹³ כיוון שיש הרבה ספרונים דומים בז'אנר, בחרתי מתוכם דוגמה אחת מייצגת, כדי שלא להלאות ומפאת הדימוין שלהם זה לזה.

¹⁴ ליתר דיוק, ניתן לומר שהמחקר העיקרי שנכתב על הספרות הייחודית הזאת הוא מאמרן של ניצה ינאי ותמר רפפורט, "נידה ולאומיות: גוף האישה כטקסט", בתוך: התשמע קולי? (תשס"א), עמ' 213-224 (להלן: ינאי ורפפורט, "נידה ולאומיות"). אולם הוא עוסק בחוברות שיצאו לאור בהוצאה מסוימת אחת, לאורך המחצית השנייה של המאה העשרים. אני עוסקת כאן בספרים ובהוברות שקדמו להן. ישנם הבדלים נוספים מהותיים בין המחקר שלי למחקרן ועל כך עוד להלן.

¹⁵ יועצות הלכה הן נשים שהוכשרו בלימוד הלכתי מעמיק בהלכות נידה על ידי פוסקי הלכה, ובמקביל זכו להכשרה אינטנסיבית בנושאי בריאות האישה. מי שעברה בהצלחה את המסלול כולו מוסמכת כיועצת הלכה. יועצות הלכה מעניקות שירות ייחודי לאישה המחפשת כתובת נשית לבירור נושאים הלכתיים אינטימיים. ניתן לקרוא עוד על מפעל יועצות ההלכה באתר: <http://www.yoatzot.org/hebrew/resources/default.asp?id=3264>.

מחפשת גם את ההשלכות המעשיות שיכולות להיות לצורת הניסוח של כל אחת מההלכות הכתובות בהם. השתדלתי במהלך העבודה להביא גם את המבט הזה, וברי לי שהוא מאפשר קריאה מחודשת ושונה של הטקסטים הללו.

עיקר המקורות שבהם אני עוסקת בעבודה זו, אם כן, הם ספרים וחוברות הדרכה שנדפסו והופצו לעם. נאפיין אותם ביתר פירוט בהמשך. אולם, הוספתי בעת הצורך גם השוואה למעט מקורות מספרות השו"ת, אשר עוסקת מטבעה בשאלות אקטואליות בנות הזמן שעולות בפני הפוסק, ושאותן הוא מתעד. אמנם היו פוסקים שכדי לכתוב ספר פסיקה העדיפו להביא דוגמאות משלהם, ולשם כך המציאו, במקומות שבהם הם לא נשאלו, שאלות שמאפשרות להם את הדיון התיאורטי שבו הם עוסקים. אך רובם הגדול והמכריע של ספרי השו"ת אכן מבוססים על שאלות מעשיות, וממילא יש בהם שפע של עדויות ריאליות על אודות החיים היהודיים בכול דור ודור. מובן שספרות השו"ת יכולה לקדם את המחקר מאוד ואף לשפוך אור על מידת ההשפעה של התרחשויות החיים והשאלות שהגיעו אל הפוסקים, כרקע לבחירתם לכתוב את ספרי ההדרכה באופן שבו הם כותבים אותם. במיוחד מעניינים ספרי שו"ת שנכתבו על ידי אותם פוסקים שכתבו גם את הספרים הנחקרים.¹⁶

ציר הזמן והשלכותיו: השנים בהן עוסק מחקר זה מתמקדות בתקופה רצופה בשינויים מרחיקי לכת, מבחינת החברה היהודית המסורתית, משום שהחברה היהודית עוברת תהליכי חילון ומודרנה. כבר במאה השמונה עשרה החל תהליך של שינויים באורחות חיי המשפחה והקהילה על ידי תנועת החסידות מחד גיסא ותנועת ההשכלה מאידך גיסא. גם ההתעוררות הלאומית, הן היהודית והן של החברה הכללית בארצות אירופה במאה הי"ט עוררה שינויים נוספים, וכמובן, השפיעו על החברה גם מגמות העיור והתיעוש.¹⁷

כיוון שבחרנו להביא במחקר בעיקר ספרות שנכתבה עברית, ורובה גם יצאה לאור בארץ ישראל, מובן שבולטת השפעתה של תנועת העלייה הגדולה לארץ על הזיקה לשמירת ההלכה בידי גברים

¹⁶ כפי שנראה בגוף העבודה, קיים רק ספר אחד כזה, הלא הוא שו"ת רב פעלים (ירושלים תרס"א-תרע"ג) שנכתב ע"י רבי יוסף חיים, מחבר 'הלכות בן איש חי' ו'חוקי הנשים'. נזכיר אותו בהרחבה בהמשך. גם הרב ינובסקי, שספרו 'טהרת ישראל' נדון בפרק הראשון, כתב ספר שו"ת בשם 'קונטרס התשובות' (ורשה תרפ"ג). אולם בכל השו"ת שלו אין שאלה אחת בהלכות נידה, ולכן הוא לא סייע לי במחקר כאן. עם זאת, בדיון ברקע הרחב לפסיקת ההלכה בספרים השונים, הבאתי הפניות לא מעטות גם לספרות השאלות והתשובות, וכן לספרות הלכתית רחבה שהתחברה במאות השנים שקדמו לספרים הנחקרים.

¹⁷ ראו למשל: אבריאל בר-לבב, רון מרגולין ושמואל פיינר (עורכים), תהליכי חילון בתרבות היהודית, רעננה תשע"ג; ירון צור, "בעיות בהשכלת היהודים בארצות האסלאם: תוניסיה כמקרה מבחן", בתוך: שמואל פיינר וישראל ברטל (עורכים), ההשכלה לגוניה, ירושלים תשס"ה, עמ' 201-222; צבי זוהר, מסורת ותמורה- התמודדות חכמי ישראל במצרים ובסוריה עם אתגרי המודרניזציה 1880-1920, ירושלים תשנ"ג. בנוסף מידע רב בנידון מצוי בסדרה: קהילות ישראל במזרח במאות התשע עשרה והעשרים בהוצאת מכון בן צבי (סדרה ארוכה ומגוונת שיצאה לאורך השנים).

ובידי נשים. עלייה זו היא חלק מהגירה המונית של יהודים, רובם המכריע ממזרח אירופה. רוב המהגרים היהודים הגרו לאמריקה, בעוד עשרות אלפים עלו לארץ. למן 1881 ואילך הגיעו לארץ אנשי העלייה הראשונה ולאחר מכן בשנים 1904-1914 עלו לארץ עולי העלייה השנייה. בשנים 1919-1923 עלו לארץ עולי העלייה השלישית. הרוב המכריע של העולים בשלושת העליות הגיעו ממזרח אירופה ורק מיעוטם הגיעו מארצות האסלאם. רבים מן העולים היו אנשים צעירים שרצו להמשיך בחיים מסורתיים, אך חלקם מרדו בעולם הערכים הישן ואימצו את ערכי הסוציאליזם והציונות. החל משנות השלושים של המאה העשרים, במהלך העליות הרביעית והחמישית, הצטרפו לארץ עוד מאות אלפי עולים נוספים.¹⁸

הקמת בתים חדשים, פעמים רבות בריחוק מבית ההורים שבגולה, ותנועת החילון הגדולה שאפיינה עולים רבים, השפיעו אף הן על המוטיבציה מצד הפוסקים לחזק את שמירת ההלכה הן בקרב נשים יוצאות משפחות דתיות שהקימו בתים כאלה והן בקרב נשים אחרות שזנחו את שמירת המצוות. הפוסקים ניסו לחזק את הנשים הללו ולהביאן להקים בית יהודי שומר הלכות נידה. את הדברים הללו ניתן למצוא מפורשות בהקדמות ובפתיחות הספרים, בין אלו שנידונים כאן בעבודה ובין אלו שלא פירטתי במחקרי, מפאת קוצר היריעה. הדעת נותנת שהדברים מוסבים אל נשים שהייתה להן מוטיבציה לשמור על הלכות נידה, ובעיקר חיו במקומות שבהם הייתה נגישות למקווה טהרה, אך יש לשים לב שלפחות לפי ההצהרות של חלק מכותבי הספרים, ברור שהם כיוונו את דבריהם גם לנשים שהתרחקו מהמסורת, מתוך רצון להשיבן לשמירת הלכות טהרה.¹⁹ קשורים לכך היחסים המורכבים בין היישוב הישן והעולם הרבני לבין העולים והמתיישבים החדשים. למסעות הרבנים ובראשם הרב אברהם יצחק הכהן קוק והרב יוסף חיים זוננפלד היו השפעות מסוימות גם בתחום שיפור המקוואות וממילא שמירת טהרת המשפחה.²⁰ מי שדאגו עוד לחיזוק שמירת טהרת המשפחה לאור השינויים הגדולים שהביאה איתה תקופת העלייה לארץ היו נשים דתיות שהשתייכו לתנועת המזרחי. בנוסף למלחמתן בפריצות ובזנות, הן

¹⁸ נושא העליות נידון במחקר בהרחבה רבה. סיכום תמציתי שלו מצוי בספרו של מרדכי נאור, ספר העליות: מאה שנה ועוד של עלייה וקליטה, גבעתיים 1991. כמו כן מצוי מידע רב בספר העלייה הראשונה (עורך מרדכי אליאב, ירושלים תשמ"ב), ספר העלייה השנייה (בעריכת ברכה חבס ואליעזר שוחט, תל אביב תש"ז) וספר העלייה השלישית (בעריכת יהודה ארוז, תל אביב תשכ"ד); ראו עוד: גור אלרואי, אימיגרנטים: ההגירה היהודית לארץ ישראל בראשית המאה העשרים, ירושלים 2004, וכן מצוי חומר רב בנושא בספרים נוספים שאין כאן המקום לפרטם.

¹⁹ ראו למשל בהמשך העבודה, בפרק העוסק בספרו של משה אפשטיין, שכותב בהקדמתו למהדורה השנייה ששאפתו היא שספרו יגיע לכולם וישכנע לשמור את ההלכות.

²⁰ ראו: יהושע קניאל, המשך ותמורה: היישוב הישן והיישוב החדש בתקופת העלייה הראשונה והשנייה, ירושלים תשמ"ב, עמ' 237. מוטי זעירא, קרועים אנו: זיקתה של ההתיישבות העובדת בשנות העשרים אל התרבות היהודית, ירושלים תשס"ב, עמ' 187, 190.

פעלו רבות גם למען שמירת הטהרה כערך יסודי בתחיית עם ישראל.²¹ ראויות לציון בכללן גם הנשים שחיו בקיבוצים הדתיים, שעל פי עדויות שמופיעות במחקר, מסרו נפשן על שמירת טהרת המשפחה על אף הקושי הגדול שנגרם מחמת המגורים במקומות יישוב מחוסרי מקוואות.²²

הציר הגיאוגרפי: הפזורה היהודית נפוצה על פני ארצות רבות בעולם. בכול מקום כזה התפתחה החברה היהודית תוך שמירה על המבנה הבסיסי של החיים היהודיים, אך כמובן שחדרו אליה גם השפעות חיצוניות מהחברה הנוכרית הסובבת, בנוסף לתהליכי חילון ומודרניזציה מואצים.

לצורך המחקר, נבחין במקומות שבהם נכתבו ונוצרו ספרי ההדרכה השונים שנראה להלן, וננסה לעמוד על השינויים ההלכתיים ביניהם, ונבדוק האם הם נובעים דווקא מהתפתחות פנימית הלכתית, או שמא מהשפעתה של הסביבה.

העם היהודי בפזורותיו נחלק בחלוקה כללית לשתי עדות מרכזיות: עדות אשכנז, הכוללות את מרכז אירופה ומזרחה וכן את יוצאי אירופה, ועדות המזרח, הכוללות את היהודים היושבים בארצות מוסלמיות בעיקרן (אך לעתים גם באירופה, ובעיקר בארצות הבלקן) ושרבים מהם נמנו עם צאצאי מגורשי ספרד ששימרו את שפת הלאדינו ושחיו לצד יהודים אוטוכטוניים דוברי ערבית. מובן שנדודי היהודים ממקום למקום תרמו להעברת מסורות מאשכנז לעדות המזרח וכדומה, במיוחד במקומות דוגמת ארץ ישראל וארצות הברית, אליהם הגיעו יהודים שיצאו משני ענפים מרכזיים אלה. שתי עדות נוספות שיש להן ייחודיות משלהן הן עדת התימנים ועדת האיטלקים. המסורות של התימנים לפעמים דומות מאוד למסורות של עדות המזרח, בעיקר אצל אלו המכונים 'שאמים', ולפעמים נוטות יותר לפסיקה לפי הרמב"ם – אצל אלה המכונים 'בלדים'.²³ המסורת האיטלקית מורכבת ממסורות מקומיות קדומות (המשמרות לעתים מסורות ארץ ישראליות השונות מההלכה הבבלית), בצד השפעות אשכנזיות ולעתים גם ספרדיות, וכן היא

²¹ ראו: לילך רוזנברג פרידמן, מהפכניות בעל כרחן, נשים ומגדר בציונות הדתית בתקופת היישוב, ירושלים תשס"ה, עמ' 116-118.

²² הנ"ל, עמ' 208-210.

²³ רבות נכתב על יהודי תימן, ואין כאן המקום לפרט ולהאריך, כיון שבספרות שבעבודה זו לא היה קשר למנהגים וההלכות הנהוגים בתימן. לעיון ראשוני ראו, דרך משל: שלמה דב גויטיין, התימנים: היסטוריה, סדרי חברה, חיי רוח, ירושלים תשמ"ג; הרב יוסף קאפח, הליכות תימן: חיי היהודים בצנעא ובנתיה, ירושלים תשכ"ג.

מגיבה באופן בולט לשינויי הזמן וכך מחדשת מסורות עצמאיות שהתפתחו באיטליה בעקבות השינויים התרבותיים בחברה הנוצרית הסובבת אותה.²⁴

מובן שגם בתחומים הגאוגרפיים של עדות אשכנז יש הבדלים בין האזורים השונים באירופה בהם חיו היהודים. לא דומות מסורותיהם של יהודי מזרח אירופה לאלו של היהודים שחיו במרכזה ובמערבה. קהילות של יהודי גרמניה, ובראשן פרנקפורט דמיין, גם הן בעלות ייחודיות משלהן. בהולנד הייתה קהילה יהודית אשכנזית במקורה וגם קהילה פורטוגזית גדולה. גם ליהודי הונגריה ייחודיות משלהם, וכן על זו הדרך ניתן למנות תפוצות נוספות. מובן שאותה תופעה ניתן למצוא גם בקהילות עדות המזרח. לא דומה מסורת הפסיקה של יהודי בגדד לזו של יהודי מצרים, או תורכיה, או תוניס וג'רבה, מרוקו, חלב ואחרות. אולם בכל זאת ניתן יהיה למצוא קו מאחד בין קהילות רבות אלו, במיוחד למן אמצע המאה השש עשרה, לאחר פרסומו והתקבלותו הנרחבת של ספר הישולחן ערוך לר' יוסף קארו, שהתקבל ברוב עדות המזרח, והתקבלות הגהות הרמ"א עליו, שמשמרות את הנוהג של יהודי ארצות אשכנז.

קהילה גדולה אחת, שגדלה והתעצמה בתקופה הנידונה במחקר היא קהילת יהדות ארצות הברית. הספרות בהלכות טהרה שנכתבה עבורה נכתבה בעיקר אנגלית וביידיש.²⁵ בקהילה זו כמעט לא עסקתי במחקר זה מחמת קוצר היריעה: דיון בספרות ההדרכה בארצות הברית היה עלול להאריך מאוד את המחקר. משום כך בחרתי להתמקד בספרות ההדרכה בעברית, שכן אחרי בדיקה התברר לי שזו השפיעה על התפתחות ההלכה באופן הרבה יותר מכריע מספרות ההדרכה האנגלית. אבל במקרה של ספר אחד באנגלית שאכן השפיע על ספר הדרכה עברי, הבלטתי זאת בעת הדיון בספר העברי.²⁶ נזכיר עוד שהספרות האנגלית והיידיש השפיעה ככל הנראה השפעה מועטה יחסית על הספרות ההלכתית שנכתבת בשפה העברית לאורך השנים שאחרי תחום המחקר שלנו כאן, וקשה למצוא ציטוטים שלה בספרים אלו, שלא כמו הספרות העברית הנידונה במחקר זה.

²⁴ ראו: ראובן בונפיל, הרבנות באיטליה בתקופת הרניסאנס, ירושלים תשל"ט; דוד מלכיאלי, "יצירה וסוגיה בספרות ההלכה באיטליה בעת החדשה", פעמים 87/86 (תשס"א), עמ' 258-296; רוני ויינשטיין (עורך), קהילות ישראל במזרח במאות התשע עשרה והעשרים: איטליה, ירושלים תשע"ב.

²⁵ מי שעוסקת במחקר של קהילה הזו היא החוקרת בת' ונגר. מאמרה על ספרות הדרכה בטהרת המשפחה, שמזכיר רק ספרות שנכתבה ביידיש או באנגלית (או תורגמה לאנגלית, כספרו של הרב קלמן כהנא שמובא במחקר הנוכחי), מוכיח באילו שפות נכתבת ספרות זו בארצות הברית. ראו: Wenger Beth S. "Mitvah and Medicine: Gender, Assimilation, and the Scientific Defense of 'Family Purity'", *Jewish Social Studies*, 5, (Jan 31, 1999): pp. 177-202. (להלן: Wenger 1999).

²⁶ הוא ספרו של הרב דוד מילר The Secret of the Jew לאור בארה"ב ב 1930 ויוזכר עוד רבות להלן, בפרק העוסק בספרו של משה אפשטיין.

ספר נוסף שראוי לציון בשל תפוצתו הגדולה בארצות הברית, אמנם בשנים שאחרי קו הגבול של מחקרי הוא ספרו של הרב משה טנדלר, 'פרדס רימונים' (Pardes Rimonim), שיצא לאור באנגלית בראשית שנות השבעים בארצות הברית ותורגם לעברית על ידי חתנו, הרב שבתי רפפורט.

סקירת המחקר בנושא הנידה

ישנם מחקרים לא מעטים שעוסקים באישה הנידה. חלקם מחקרים אוניברסליים כלליים שעוסקים ביחס לאישה הנידה בתרבויות של עמים שונים,²⁷ וחלקם ספציפיים לתחום של האישה הנידה היהודיה.²⁸ רובם הגדול של המחקרים אינם תורמים באופן מדויק למחקרי. חלקם עוסקים בהגדרות הלכתיות ובגרסאות למסכת נידה בתלמוד, וככאלה הם אינם מענייני.²⁹ חלקם עוסקים בתקופת ימי הביניים, שאף היא אינה כלולה בתחום מחקרי.³⁰ עם זאת אתיחיס במחקרי למקורות מימי הביניים שכן מהווים תשתית חשובה לעבודתי. משום שמקורות אלה נסקרו בהרחבה בעבודת התזה שכתבתי אסתפק כאן בהצגת המסקנות שעלו מהם ובהפניה לתזה.

²⁷ יש הבדלים משמעותיים בין מחקרים ישנים יותר, למחקרים חדשים בתחום המגדר. ראו לשם הדגמה את הדיון להלן בהערה במאמריה של רחל אדלר. מחקרים שהשפיעו רבות גם על חוקרות המגדר שזכיר בהמשך הם למשל המחקרים הבאים:

Ricoeur Paul, *The Symbolism of Evil*, Boston 1967;

Durkheim Emil, *The Elementary Forms of Religious Life*, New York 1954;

Kristeva Julia, *Power of Horror: An Essay on Abjection*, trans. By Leon Roudiez, New York 1982;

Douglas Mary, *Purity and Danger: Analysis of Pollution and Taboo*, London and New York, 1966.

²⁸ ראו לדוגמה במחקרים של: Neusner Jacob, "From Scripture to Mishnah: The Origin of Tractate

Niddah", *Journal of Jewish Studies* 29, (1978), pp: 135-148.

Biale Rachel, *Women and Jewish Law*, New York 1984.

Wasserfall Rahel, "Menstruation and Identity: The meaning of Niddah for Moroccan Women Immigrants to Israel", in Howard Eilberg-Schwartz (ed.), *People of the Body*, New York 1992, pp. 309-327.

וכן באוסף המאמרים שערכה רחל וסרפל בספר: Wasserfall Rahel (ed.), *Women and Water: Menstruation in Jewish Life and Law*, Hanover 1999. רוב המאמרים בספר עוסקים בחז"ל ובימי הביניים, או מביאים מחקרים אנתרופולוגיים שעוסקים בקבוצות מחקר ספציפיות, אך יש בו כדי לצייר תמונת מה של הנושא.²⁹ נציין כאן כמה דוגמאות:

דב זלוטניק, "טבילת נידה במימי חיים", בתוך: "י"מ תא שמע ודניאל בויארין (עורכים), עטרה לחיים: מחקרים בספרות התלמודית והרבנית לכבוד פרופ' חיים זלמן דימיטרובסקי, ירושלים תש"ס, עמ' 360-370. המחבר בוחן דילמה מתקופת הגאונים והראשונים בשאלה האם נידה, בהיותה נחשבת כזבה, חייבת בטבילה במים חיים דווקא (מי מעיין) או שמספיקה לה טבילה במקווה; אברהם אופיר שמש, "הכנינה והפשפש, הגריס והתורמוס בהלכות נידה", תחומין כו (תשס"ו), עמ' 205-214. הוא דן בהגדרות השונות של כתם שמתמא על פי גודלו, ביחס למציאות השונה בימי חז"ל ובימינו; מאמר נוסף באותה חוברת של תחומין הוא מאמרם של הרב יואל קטן ואשתו, הד"ר חנה קטן, שמעודד נטילת הרמונים לשם סידור המחזור לפני החתונה: יואל וחנה קטן, "חופת נידה: היבטי רפואה והלכה", תחומין כו (תשס"ו), עמ' 427-437. מאמר זה יוכל אולי לשמש כמקור לתפיסת עולם של בני דורנו ביחס לנידות האישה, אך בודאי שאין בו דבר הנוגע למחקר אקדמי.

נציין מחקרים אחדים העוסקים בעיקר בההדרת טקסטים:

אלעזר הורביץ, "פירוש רבינו חננאל למסכת נדה בגניזת קאהיר", הדרום נא (תשמ"א), עמ' 39-109;

מאיר גרוזמן, "כל היום שלה" [נדה ט, ח-ט], בר אילן יחי' (תשמ"א), עמ' 132-135;

יוסף פאור, "על גרסה אחת למסכת נדה מתקופת הסבוראים אצל הרמב"ם", תרביץ סה, (תשנ"ו), עמ' 721-728;

דוד מצגר, "עוד על ב' מהדורות של חי' הריטב"א למסכת נדה", סיני קיד (תשנ"ד), עמ' רסט-רעא;

ישעיה א שטינברגר, "השלמה לתוס' הרא"ש מסכת נדה", מוריה 14 ג-ד (תשמ"ה), עמ' ב-ה;

עדיאל ברויאר, "כללי נדה לרא"ה: מהדורה מתוקנת", המעין נד, (תשע"ד), עמ' 7-17.

תרצה זכורה מיטשם, משנה מסכת נידה עם מבוא, מהדורה ביקורתית עם הערות בנוסח, בפרשנות ובעריכה ופרקים בתולדות ההלכה ובריאות, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשמ"ט.

³⁰ כפי שכתבתי לעיל, בעבודת התזה שכתבתי עסקתי גם בימי הביניים וכעת אני מתמקדת בעת החדשה בלבד. מחקר בולט בתחום, שעוסק בימי הביניים, הוא מחקרה של בטחה הר שפי: הר-שפי ב', נשים בקיום מצוות בשנים 1350-1050 – בין הלכה למנהג, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ג. גם אלישבע באומגרטרן עוסקת רבות בחקר נשים בימי הביניים. אולם ראוי לציין שבספרה, אמהות וילדים (ירושלים תשס"ה), על חיי משפחה באשכנז בימי הביניים, נושא הנידה כמעט ואינו מוזכר, ובעמודים 122-123 ו-186 הוא נזכר בדרך אגב, וממש לא כנושא נידון בפני עצמו. דוגמה נוספת דומה מאוד לזו ניתן למצוא בספרה של רות למדן, עם בפני עצמן, תל אביב תשנ"ו, העוסק בנשים יהודיות בארץ ישראל, סוריה ומצרים במאה השש עשרה. בהקדמתה לספר מאריכה המחברת להסביר שהיא מנסה לשרטט בו דמות של אישה יהודיה "מהשורה", לא מהבולטות באופן מיוחד. ואף על פי שספרה עוסק רק בנשים מתקופה שבה העולם הדתי של הנשים היה חלק מהותי מאורח חייהן, היא מתייחסת לטומאת הנידה של האישה והשלכותיה על מצבה החברתי, הזוגיות שלה וכו' בעמודים ספורים בלבד (בעמודים 63-65).

דוגמא לנושא ממוקד שדווקא נדון במחקר הוא המנהג של נשים נידות שלא להיכנס לבית הכנסת. אמנם מדובר במנהג ולא בהלכה, אבל כיוון שהוא נכלל בכמה מספרי הקיצורים אעסוק בו במידת הצורך.³¹ הוכיח זאת ידידיה דינרי³² שסקר בהרחבה את השתלשלות המנהג, שהחל ככל הנראה בתקופת הגאונים, אך התחזק מאוד בימי הביניים באשכנז. בהמשך עסקו בכך גם ש"ד כהן וישראל מ' תא שמע.³³ תא שמע, כדינרי לפניו, סוקר אף הוא את השתלשלות המנהג, אך ממקד אותו הרבה יותר בסביבת אשכנז של ימי הביניים, כמקום שבו נתנו לו הפוסקים גם ביטוי הלכתי. דבר זה מסתבר, לדעת תא שמע, שכן באשכנז של ימי הביניים ניתן הרבה יותר תוקף למנהג, גם אם אין מקורו בדין ברור בתלמודים, יותר מאשר בארצות המזרח. בסביבות שנות ה-2000 כמה חוקרות החלו לעסוק במנהג זה, בעיקר מנקודת מבט מגדרית, דוגמת יהודית בסקין, בטחה הר-שפי ואלישבע באומגרטרן,³⁴ והוא ממשך להעסיק חוקרים גם בימים אלה.³⁵

ישנם עוד מספר מחקרים שנעשו בעיקר על ידי חוקרות מגדר, שחוקרות את העת החדשה ובעיקר את יהדות זמננו, בהיבטים מגדריים וסוציולוגיים. מחקרים אלה, שהם בדרך כלל מחקרים איכותניים, נעשים לרוב בשיטת הראיונות וממילא מתמקדים נקודתית בקבוצה נחקרת מסוימת ולא מעידים בהכרח על הכלל. ברם יש למחקרים אלה חשיבות לנושא מחקרנו, כיוון שהם מגדירים את היחסים בין המינים ויחסי זוגיות שונים. עם זאת מחקרים אלה גם לוקים בחסר:

³¹ נראה להלן כמה מספרי הקיצורים שמזכירים את המנהג הזה: הרב ינובסקי; הרב טוקצינסקי; רבי יוסף חיים והחכם שלמה קצין.
³² ידידיה דינרי, "חילול הקודש ע"י נידה ותקנת עזרא", תעודה ג, מחקרים בספרות התלמוד ובפרשנות חז"ל ובלשון המקרא, תל אביב (תשמ"ג), עמ' 17-37.
³³ ישראל משה תא שמע, "הלכה, מנהג ומציאות באשכנז, 1100-1350", ירושלים תשנ"ו, עמ' 280-289; הנ"ל, "מקדש מעט – הסמל והממשות", בתוך: שולמית אליצור, משה דוד הר, אביגדור שאן, וגרשון שקד (עורכים), כנסת עזרא – ספרות וחיים בבית הכנסת, אסופת מאמרים מוגשת לעזרא פליישר, ירושלים תשנ"ה, עמ' 359-360; Shaye J. D. Cohen, "Purity and Piety: The Separation of Menstruants from the Sancta", S. Grossman and R. Haut (eds.), *Daughters of the King: Women and the Synagogue*, Philadelphia 1992, pp. 103-116; Shaye J. D. Cohen, "Purity, Piety and Polemic: Medieval Rabbinic Denunciations of 'Incorrect' urification Practices", R. Wasserfall (ed.), *Women and Water – Menstruation in Jewish Life and Lore*, Hanover-London 1999, pp. 82-100.

³⁴ יי בסקין, "מבט חדש על האשה היהודיה באשכנז בימי הביניים", בתוך: ר' לויין-מלמד (עורכת), הרימי בכח קולך – על קולות נשים ופרשנות פמיניסטית בלימודי יהדות, תל אביב 2001, עמ' 79-84; עבודתה של בטחה הר שפי שהוזכרה לעיל; אלישבע באומגרטרן, "ויפה הן עושות": מבט חדש על מנהג נשים שלא להיכנס לבית הכנסת בימי נידותן באשכנז בימי הביניים", בתוך: א' ריינר ואחרים (עורכים), תא שמע – מחקרים במדעי היהדות לזכרו של י"מ תא שמע, אלון שבות תשע"ב, עמ' 85-104.

Judith Baskin, "Women and Ritual Immersion in Medieval Ashkenaz The Sexual Politics of Piety", L. Fine (ed.), *Judaism in Practice from the Middle Ages through the Early Modern Period*, Princeton 2001, pp. 30-142; Jeffrey M. Woolf, "Medieval Models of Purity and Sanctity: Ashkenazic Women in the Synagogue", M. J. H. M. Poorthuis and J. Schwartz (eds.), *Purity and Holiness – The Heritage of Leviticus*, Leiden-Boston-Köln 2000, pp. 263-280; Charlotte E. Fonrobert, *Menstrual Purity, Rabbinic and Christian Reconstructions of Biblical Gender*, Stanford 2000
³⁵ שמחה עמנואל, "נידה בבית הכנסת: מקורות חדשים", בתוך: אברהם פרויגר (עורך), דרכי דניאל: מחקרים במדעי היהדות לכבוד הרב פרופסור דניאל שפרבר, רמת גן תשע"ז.

חוקרות אלה הן מתחום הסוציולוגיה ואינן נשות הלכה, ולעיתים קרובות הן אינן מדייקות בקריאה של טקסט הלכתי, וממילא ניתוחו והבנתו על ידן שגויים. דוגמה לכך ניתן למצוא במחקרה של רחל וסרפל,³⁶ שחקרה קבוצת נשים עולות ממרוקו והגדירה באמצעותן את מושג הנידה כסמל שמבטא את זהותן היהודית של הנשים, ולא רק כמצווה שיש לקיימה.³⁷ הנשים במחקרה הביעו הזדהות מוחלטת בין היותן נשים יהודיות לבין היותן שומרות נידה. בנוסף, וסרפל מציינת בסוף מאמרה את פרשנותה, לפיה שמירת הנידה מהווה משאב כוחני ביחסי הזוג, שביסודם הם פטריארכליים ואינם שוויוניים.³⁸ בבסיס טענותיה מונחת ההנחה שנשים שומרות הלכות נידה כיוון שההלכות הללו מאפשרות להן משחקי כוח ותימונים מול הגברים, בתרבות שבה הגברים נתפסים כעליונים ושולטים. הנחה זו נובעת לדעתי מחוסר הבנת העמדה הדתית הבסיסית שמביאה את הנשים לשמור על ההלכה, ומכאן גם הפרשנות המוטת של החוקרת לגבי מושאות מחקרה.

הזכרנו לעיל את השפעתו הגדולה של פוקו על שיח המיניות. בימינו השיח הפוקויאני תופס את מרכז הבמה ומפנה את תשומת הלב להפיכת גוף האישה לגורם שמממש אירועים, ערכים, סיפורים וסמלים בעלי משמעות תרבותית.³⁹ זאת במקום להתרכז בחוויה הסובייקטיבית הנשית שקושרת את הריטואל הדתי להזדמנויות רוחניות.⁴⁰ אבל בתחילת המאה העשרים עדיין רווח הצורך להראות את הקשר בין הדת לבין התבונה בהשפעת הנאורות ולכן המאמץ של המסבירים הופנה לקשר בין הריטואל הדתי לבין הצרכים הקיומיים של הפרט הדתי, כפי שנוכל לראות

³⁶ מאמרה התפרסם פעמיים בעברית ופעם אחת באנגלית: רחל וסרפל, "הנידה כסמל זהות וכמשאב כוחני", משפחות בישראל תשנ"א, עמ' 239-255 (להלן: וסרפל); "הניל", "הנידה כסמל זהות וכמשאב כוחני", בתוך: אורית אבוהב; אסתר הרצוג; הרוי גולדברג; עמנואל מרקס (עורכים), ישראל: אנתרופולוגיה מקומית, תל אביב 1998, עמ' 377-391;

Rahel Wasserfall, "Menstruation and Identity: The Meaning of Niddah for Moroccan Women Immigrants to Israel", Howard Eilberg-Schwartz (ed.), *People of the Body: Jews and Judaism from an Embodied Perspective*, New York 1998, pp. 309-327.

³⁷ וסרפל עמ' 243: "מעניין לציין שהנשים המבוגרות ציינו את הנושא 'חינוך' כמצווה ולא הדגישו את המקווה כמצווה. על פי תפיסתנו ניתן להיכשל בחינוך אך לא במקווה."

³⁸ שם, לדוגמה, בעמ' 251: "הגבר הוא זה הזקוק לאשתו, ובכך רוכשת האשה כוח גם בתחומים אחרים, כמו חלוקת המשאבים, השפעה בהחלטות משפחתיות וכו'". יש לציין שהדרך בה הופכת שמירת הנידה למשאב כוחני על פי מחקר זה, אינה ביכולת של האישה לסרב ללכת לטבול, אלא דווקא בהסכמתה לטבול לפני תום שבעת הימים הנקיים, כאשר הגבר מבקש זאת ממנה.

³⁹ ראו: Susan Sered, *What Makes Women Sick?: Militarism, Maternity and Modesty in Israeli Society*. New England: Brandeis University Press, 2000. Chapter 4, "The Ritualized Body: Brides, Purity and the Mikveh," pp. 104-121.

⁴⁰ כפי שמתארת רחל אדלר במאמרה: Elizabeth Koltun (ed.), *The Jewish Woman*, New York 1976, pp. 63-71. יש לציין שרחל אדלר חזרה בה בשנת 1992 מהתיאוריה שהציגה במאמרה, בטענה שהסברים כאלה עדיין משאירים את האישה משועבדת לגבר ולצרכים המיניים שלו, ולכן הדיבורים על מחזוריות קוסמית אינם מועילים כל עוד ההלכה אינה משתנה וההתנהגות בפועל נשארת כזו שמשעבדת את האישה. ראו: Adler Rachel, "In Your Blood, Live: Re-visions of a Theology of Purity", *Tikkun* 8, no. 1 (1993), pp. 38-41.

במחקר הנוכחי, ובניגוד לרוב המחקרים המודרניים שעוסקים במאה העשרים בלי התייחסות מספקת להבדלים המשמעותיים לאורך המאה, כפי שצינתי כעת.

מחקר אחר, אף הוא מתחום הסוציולוגיה והמגדר, רואה את הדברים מזווית ראייה סימבולית. במאמרן⁴¹ סוקרות ניצה ינאי ותמר רפפורט חוברות הדרכה בתחום טהרת המשפחה, וקוראות אותן בקריאה שהופכת כל מושג המוזכר בהן לסמל כללי של מושגים מעולמות אחרים. קריאה זו גורמת לשתי החוקרות להתייחס לפרטי ההלכות הכרוכים בשמירת מצוות מעמדה חיצונית מאוד, ויוצרת תחושה אצל הקורא שהן אינן מבינות באמת את הסיבה שגורמת לאדם שומר הלכה להקפיד על הלכות טהרת המשפחה, ובעיקר הן אינן מבינות את דרך תפקודה של ההלכה ודרכי פסיקתה. כמו כן הן אינן מפרידות בין חוברות שחוברו בציבור החרדי לכאלו שחוברו בציבור הדתי לאומי, שני ציבורים דתיים ביהדות זמננו אשר השקפות העולם השונות שלהם גורמת אצלם לתפיסות סימבוליות שונות של אותם פרטים. לכן מאמרן, שהיה יכול לקדם מחקר מסוג המחקר שלי, לא מאפשר לי להשתמש בו באופן משמעותי. להלן מספר הבדלים משמעותיים בין מחקרי כאן למחקרן :

- א. אני בוחנת כאן ספרות מוקדמת יותר, מהמחצית הראשונה של המאה העשרים. בעוד הן בוחנות ספרות שברובה הגדול יצאה לאור במחצית השנייה של המאה העשרים.
- ב. הן חוקרות אך ורק חוברות קצרות שהוצאו לאור על ידי הוצאה אחת, המרכז הארצי לטהרת המשפחה בישראל.⁴² אחד הקשיים במחקר שלהן הוא שהן לא אפיינו את המרכז הזה, שהוקם על ידי רבנים חרדיים ומנוהל כל השנים על ידם. כנגד זה, הספרים ששימשו אותי כאן הם מסוגים שונים, מאזורים גאוגרפיים שונים, של מחברים שונים ושל הוצאות שונות. במחקרי השתדלתי לאפיין כל ספר בהתאם למקום ולזמן בו הוא יצא, ולהשוותו על בסיס מגבלות אלו עם הספרים האחרים.
- ג. במחקרן הן התייחסו לכל החוברות שהן בחנו כאילו נכתבו בידי איש אחד, בן הציונות הדתית. בפועל כתבו את החוברות אנשים שונים, בעלי השקפות שונות. החוקרות התעלמו מעובדה זו וכלל לא אפיינו את השונות בין החוברות. כאן פעלתי בדרך הפוכה. קודם בחנתי כל ספר לגופו, ומתוך הבחינה המדוקדקת ניסיתי למצוא גם מכנים משותפים לסוגה הספרותית כולה.

⁴¹ ניצה ינאי ותמר רפפורט, "נידה ולאומיות".

⁴² על מטרת המרכז הארצי לטהרת המשפחה בישראל ניתן לקרוא למשל בירחון בית יעקב 95 (ניסן תשכ"ז), עמ' 13: "פיזור מקוואות טהרה על פני המדינה: מפעולות המרכז הארצי לטהרת המשפחה".

ד. כפי שכתבתי, מחקרן בוחן אך ורק סימבולים, וקורא את ההלכות בשפה החוץ הלכתית. מכאן הן מגיעות למסקנות שאת כל אחת מהן אפשר להפריך בקלות, אם מבינים את השפה ההלכתית והשתלשלותה לאורך הדורות. לעומתן, השתדלתי מאוד במחקרי לבחון את ההלכות עצמן, מתוך הסגנון והמבנה הפנימי של שפת ההלכה. בנוסף, כאישה שעוסקת בהוראת הלכה לנשים, הוספתי את הזווית המעשית של מי שיודעת כיצד נשים שומרות הלכה קוראות את ההלכות הללו בפועל. מחקר כזה לא נעשה עד היום ומכאן חשיבותו הרבה.

ה. במחקרן הסימבולי, מעלות החוקרות את הטענה שכל החוברות יוצרות שלושה מנגנוני כוח של פרטנות, עמימות ושרירותיות. מעבר לעצם הדיון האם בכלל הטענה הזו נכונה, אפילו לגבי החוברות שהן כתבו, ניתן לפרש את הדוגמאות שהן מביאות למנגנוני הכוח הללו גם בדרך אחרת. בהמשך מחקרי אתמודד גם עם הסוגיה של פירוט יתר לעומת חוסר פירוט ועמימות הלכתית, ולהשלכות המעשיות שנובעות מכל אחת מהתופעות הללו. ברם לא אעמיס על ההשלכות הללו סמלים מעולם אחר, אלא אשתדל להראות מה הן יוצרות וכיצד הן מבטאות את עמדתן של הפוסק כלפי הנשים, מתוך עולם ההלכה עצמו.

מחקר נוסף שיש לציין בהקשר זה הוא מאמרו של יונה סטיינברג,⁴³ שבחן את השינוי במינוח מ"הלכות נידה" ל"הלכות טהרת המשפחה", מתוך ניסיון של רבנים מודרניים לקרב את הציבור לשמירת ההלכות, כשהם מודעים לכך שככל שציירו את התוצאות של שמירת ההלכות כתורמת לבריאות ולשלום הבית והמשפחה, ויבליטו פחות את המקורות הקדומים שדיברו על טומאת הנידה והצורך בריחוק ממנה, כך יש יותר סיכוי שדבריהם יתקבלו בציבור. הקושי בתיאוריה שהוא מציג הוא שלפי דבריו המונח "טהרת המשפחה" הוא מונח חדש יחסית, שמופיע לקראת סוף המאה העשרים, בעוד שעולה מעבודתי כאן שהמונח הזה נכנס לשימוש הרבה קודם לכן, בזמן שמושגי הטומאה והרעל היו נפוצים מאוד, עובדה שגם תעלה להלן. ואין זה מפתיע, כיון שגם במקורותינו הקדומים ניתן למצוא יחס דיאלקטי לאישה הנידה, כאשר יש מקורות שמתייחסים לאישה נידה כמנודה ואילו מקורות אחרים מתייחסים לטומאתה כתיאור מציאות בעלת משמעות רוחנית מסוימת, שאין לה קשר לממשות פיזית, ואף מבליטים את ההיבט החיובי של טומאת הנידה כמחזקת את הזוגיות.⁴⁴

Steinberg Jonah, "From A 'Pot of Flith' To A 'Hedge of Roses' (And Back): Changing Theorizations of Menstruation in Judaism, *Journal of Feminist Studies in Religion*, vol 13, No. 2 (1997), pp. 5-26.
⁴⁴ ראו לדוגמה: תלמוד בבלי מסכת נדה דף לא עמוד ב

אחד המחקרים הבודדים שרלוונטי לנושא המחקר שלי, הוא מאמרה של איריס בראון (הויזמן).⁴⁵ במאמרה, דנה המחברת בדרך שבה פסיקת ההלכה בדיני טהרת המשפחה מבטאת את היחס לאישה הנידה ולטומאתה. אולם בראון מתרכזת במקרה מבחן מסוים מאוד שאינו משקף את הפסיקה המקובלת אצל רוב הפוסקים בזמננו. היא מודעת לכך ומדגישה שדרך הפסיקה המחמירה של האדמו"ר מקלויזנבורג בונה ומבצרת את המערכת הפטריארכלית והחברתית שעליה הוא מנסה לשמור בכל מאודו בעולם מודרני ומשתנה. לטענתה, הפך האדמו"ר את טומאת הנידה למרכיב המרכזי במהותה של האישה היהודיה, מרכיב שאין לה עליו שליטה ואין לה אפשרות לשנותו, בהיותו נובע מהטבע הפיזיולוגי שלה. לכן גם כל שינוי חיצוני בתפקידי האישה ותמורות הזמן לא יוכלו להשפיע עליה וממילא היא תישאר בנחיתותה הנצחית לעומת הגבר. אך למרות היותו מקרה מבחן קיצוני, טוענת בראון שאין מדובר בתופעה שולית, אלא בתופעה שיכולה להעיד על חסידויות נוספות, ובמיוחד אלו ההונגריות, וכיוון שהאדמו"ר הוא פוסק נחשב במקומו, פסיקתו המחמירה תהיה תנא דמסייע למי שיחפש דרכי פסיקה דומות.

נושא נוסף וקרוב לנושאי המחקר הנוכחי הוא, כפי שהזכרתי לעיל, עניין המיניות. אחד הספרים שעוסקים בחברה היהודית בהקשר הזה הוא הספר 'מיניות וגוף בשיח הציוני דתי החדש' מאת יקיר אנגלנדר ואבי שגיא.⁴⁶ בספר מתארים המחברים תהליכים ביחס למיניות כפי שהם מתבטאים בעיקר דרך שאלות ותשובות של גולשים ורבנים מהציונות הדתית ברשת המקוונת. ניתן לראות עד כמה ספר זה הושפע מהתיאוריות של פוקו: הוא מתיימר לעסוק בשאלות של גוף ומיניות, אך בסופו של דבר מתמקד בתופעות שונות של מיניות אוטרקית (גברית ונשית) ובמיניות חד מינית, אך כמעט ואינו מזכיר את הזרם המרכזי של המיניות בשיח הציוני דתי: מיניות של גבר ואישה שנשואים כדת משה וישראל. כמו כן ראוי לציין שהספר, שעוסק בהלכות שקשורות למיניות, לא מזכיר כלל וכלל את הלכות נידה, שיש להן כמובן השפעה מרובה על מיניות בני הזוג. השאלה של השפעת הלכות נידה על המיניות, ובמיוחד בעידן של תמורות ביחסים בין המיניים באופן כללי בעולם, היא שאלה מעניינת מאוד, אך דורשת מחקר בפני עצמו. כאמור, לא נוכל להתייחס אליה בצורה מקיפה בעבודת מחקר זו, שמתמקדת כאמור בהלכות הנידה עצמן

תניא, 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.
וכן: רש"י יחזקאל פרק לו פסוק יז
בן אדם בית ישראל יושבים על אדמתם וגו' כטומאת הנדה - המשילה הכתוב לנדה שבעלה מצפה מתי תטהר ותאב לשוב אליה.

⁴⁵ איריס בראון (הויזמן), "טומאת נידה ומעמד האשה – פסיקתו של האדמו"ר מצאנז קלויזנבורג כמקרה מבחן", דעת 61 (תשס"ז), עמ' 113-133.
⁴⁶ יקיר אנגלנדר ואבי שגיא, גוף ומיניות בשיח הציוני-דתי החדש, ירושלים תשע"ג.

והשינויים שחלים בהן. עם זאת אתייחס לנושא בסעיף קצר בדיון על המיניות בו אראה את השפעת הלכות נידה על הזוגיות בחברה היהודית בתקופה בה עוסק המחקר.

הגדרות הלכתיות לאישה שטמאה בטומאת הנידה

בספר ויקרא, פרק ט"ו מופיעות הגדרות לסוגי טומאה שונים באיש ובאישה הקשורים באברי הרבייה שלהם. הטומאה הראשונה בפרק זה שמופיעה ביחס לאישה נחשבת לטומאה קלה מאוד, ממנה נטהרים כמעט מיד והיא נגרמת משכבת זרע שנמצאת באישה ששכבה עם איש:

וְאִשָּׁה אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אִישׁ אֹתָהּ שִׁכְבַּת זָרַע וְרָחֲצוּ בַמַּיִם וְטָמְאוּ עַד הָעֶרְב (ויקרא טו, יח).

בטומאה זו נטמאים שני בני הזוג, והיא תשפיע רק על האפשרות שלהם לבוא למקדש או לאכול מאכלים מקודשים (כגון תרומה, אם הם כוהנים).

הטומאה הבאה שמוזכרת לגבי אישה היא טומאת הנידה:

וְאִשָּׁה כִּי תִהְיֶה זָבָה דָּם יִהְיֶה זָבָה בְּבִשְׂרָהּ שִׁבְעַת יָמִים תִּהְיֶה בְּנִדְתָּהּ וְכָל הַנִּגַּע בָּהּ יִטָּמָא עַד הָעֶרְב (ויקרא טו, יט).

בטומאה זו נטמאת אישה בעת קבלת מחזור הווסת הסדיר שלה. טומאתה נמשכת שבעה ימים, שבסופם היא חייבת בטבילה במקווה טהרה, כדי לשוב ולהיות טהורה. טומאה נוספת של אישה הדומה לטומאת הנידה היא כאשר היא רואה דם בדרך שמטמאת אותה שלא בזמן המחזור, כגון כתמים המטמאים או דימום שופע בזמן אחר. טומאה זו נקראת טומאת זבה. בעוד טומאת הנידה היא חלק ממחזור החיים הבריא של האישה, הזיבה נתפסת כמחלה. ההלכה יצרה גדרים מיוחדים לקביעת הזמן המדויק שבו הופעת דימום הופכת אישה לזבה, ועיקרה בדימום המופיע באחד עשר הימים המתחילים עם תום השבוע של ימי הנידות.⁴⁷ בדרכים המדויקות לספירת הימים הללו יש שיטות שונות של הפוסקים, ולא נפרט אותן כאן: לדיוננו הן אינן חשובות, כי כבר במשך מאות שנים מחמירים הפוסקים עם הנידה כמו עם הזבה, כפי שנסביר בסמוך. כמו כן, ההלכה הקדומה מבחינה בין הופעה קצרה של דימום, הנמשך יום או יומיים בלבד ('זבה קטנה'), לבין דימום הנמשך שלושה ימים ומעלה ('זבה גדולה'): ההופעה הקצרה מחייבת שמירה של יום אחד ללא דימום, ומיד אחריו אפשר לטבול ולהיטהר. כנגד זה, בדימום ארוך יותר בולט ההבדל העיקרי בין הנידה לזבה, העולה מפסוקי התורה: הנידה יכולה לטבול ולהיטהר מיד בתום שבעה

⁴⁷ המקור לכך כבר במשנה מסכת נדה פרק ד משנה ז: "כל אחד עשר יום בחזקת טהרה".

ימים מתחילת הדימום (כמובן בתנאי שהדימום פסק בסוף היום השביעי, אפילו אם הוא עדיין נמשך ביום השביעי עצמו), ואילו הזבה שראתה דם במשך שלושה ימים רצופים ומעלה חייבת לספור 'שבעה נקיים' – שבעה ימים ללא דימום כלל, ורק אחריהם היא אמורה לטבול ולהיטהר. כדי להשיג את הטהרה המלאה, המאפשרת גם כניסה למקדש ואכילת קודשים, היא חייבת גם להביא קרבנות כפרה (הלכה שכמובן איננה רלוונטית בימינו, בהיעדר מקדש וקרבנות).

הקושי בהבחנה בין נידה לזבה גרם להופעת חומרה המקובלת בספרות ההלכה מאז ימי אמוראי בבל, ומכונה 'חומרא דרבי זירא'. על פי חומרה זו כל ראיית דם, אפילו של יום אחד, הופכת אישה לזבה גדולה וחייבת לספור שבעה נקיים כדי להיטהר. מקור הדברים בבבלי נדה סו ע"א: "אמר ר' זירא בנות ישראל החמירו על עצמן שאפילו רואות טפת דם כחרדל יושבות עליה שבעה נקיים". בספרות ההלכה נתקבעה חומרה זו, ומובן מאליו שכל ספרי ההדרכה בנויים על פיה.

מהפסוק בתורה לגבי אישה זבה: "וספרה לה שבעת ימים ואחר תטהר" (ויקרא טו, כח) למדו חכמים שאישה נאמנת לומר אם היא טמאה או טהורה. "וספרה לה – לעצמה". כלומר, בניגוד לחזקות רבות שנקבעות בחזרתיות של שלוש פעמים, חזקת הטומאה והטהרה של האישה נקבעת על פי החלטתה, בשל ידיעתה את מצבה הפיזיולוגי. היא נאמנת לומר נטמאתי והיא נאמנת לומר נטהרתי, וכל עוד לא נתפשה כשקרנית, אין מי שיכול לערער על החלטתה.

ברור אפוא שלנשים ניתנה סמכות משמעותית מאוד בקביעת מצבן ההלכתי. ספרות ההדרכה באה לסייע לנשים לממש סמכות זו מתוך ידע והבנה, אם כי לעתים קרובות היא מגבילה אותן ודורשת מהן לפנות לסמכות גברית גבוהה יותר ('שאלת חכם'), בעיקר כדי לפרש את מעמדן ההלכתי של הפרשות שונות ('כתמים'). במתח בין האצלת סמכות הפרשנות לנשים לבין הניסיון להגבילן ולהזיקן לסמכות ההלכתית של הגבר המומחה ניתקל לאורך כל הדיונים שבהמשך המחקר.

ספרות ההדרכה בהלכות נידה במחצית הראשונה של המאה העשרים

בבסיס קיומו של עם ישראל עומדת ההנחה שיחד עם התורה שבכתב קיבלו ישראל גם את התורה שבעל פה. היחסים ביניהן ודרך התפתחות התורה שבעל פה אינם מעניינו של מחקר זה. היו נקודות ציון משמעותיות בדרך, כמו עריכת המשנה וסידורה בידי רבי יהודה הנשיא, פרשנות המשנה בספרות התלמודית והמשכה בספרות הגאונים, כתיבת 'משנה תורה' על ידי הרמב"ם, החלוקה לארבעה טורים על ידי רבינו יעקב בן הרא"ש ועוד. מקובל בעולם הפסיקה לקבוע שאחת

מנקודות הציון המשמעותיות ביותר ביחס להתפתחות ההלכה, הייתה כתיבתו של הספר 'שולחן ערוך' בידי רבי יוסף קארו ועריכת 'המפה' עליו בידי הרמ"א במאה הטי"ז.

גם לאחר התקבלותו של 'שולחן ערוך' כספר הפסיקה המרכזי המשיך הידע ההלכתי בהלכות נידה להימסר בעם בצורות שונות: ספרות שנכתבה בעקבות 'שולחן ערוך' ובתגובה אליו; ספרות מקוצרת שמיועדת להמונים; ידע שעובר בעל פה בתוך המשפחה, ספרי שאלות ותשובות⁴⁸ ועוד.

במהלך המאה התשע עשרה ובעיקר לאורך המאה העשרים אנו מוצאים יותר ויותר ספרי הלכה שנכתבים כהדרכה לעם. הספרים הללו נכתבו בשפות שונות, לפי קהל היעד ומקום המגורים של הנמענים שלהם. עד המאה העשרים כמעט שלא נכתבו ספרים כאלה בעברית, כיון שהעברית לא הייתה השפה המדוברת של העם. עם תחייתה של השפה העברית אנו מוצאים פריחה של ספרות הדרכה שיוצאת לאור דווקא בשפה הזו, לצד המשך הופעתה של ספרות הדרכה בשפות אחרות. סביר להניח שספרי ההדרכה שיצאו לאור בעברית יועדו בעיקרם לציבור שומר המסורת לגוונים שחי בארץ, אך ברי שהם היו בשימוש בקהילות חו"ל בקרב ציבור ששלט בעברית, בעיקר גברים יהודים שרכשו השכלה הלכתית בסיסית בבתי מדרש לסוגיהם שהתקיימו הן בארצות אירופה והן בארצות האסלאם (ואף בארצות הברית), גם אם מדובר בתקופת לימודים שארכה שנים ספורות בלבד.⁴⁹ בקהילות שונות בארצות האסלאם במאה העשרים, כגון סוריה, עיראק, לוב, תוניסיה ומרוקו, גם נפוץ מאז מלחמת העולם הראשונה ואילך לימוד העברית בחוגי העשרה בקרב האוכלוסייה ובמסגרת בתי ספר עבריים בקהילות. חלק מן המורים היו מורים מארץ ישראל, שליחי התנועה הציונית וחיילים מארץ ישראל ששירתו בצבא הבריטי. בשל תהליך החילון שעברו קהילות מזרח אירופה במאתיים השנים שקדמו לשואה, ותהליכי חילון שעברו חלק מארצות האסלאם מאמצע המאה התשע עשרה ואילך, יש לשער שבמחציתה הראשונה של המאה העשרים נזקקו לספרי ההדרכה בעברית בעיקר חרדים וציונים דתיים במזרח אירופה ששלטו בשפה העברית, מעט משכילים דתיים בארצות האסלאם, ובעיקר נכתבה ספרות זו עבור הציבור הארץ ישראלי שהשתייך ליישוב החדש.

⁴⁸ רשימה של ספרי שו"ת מובאת אצל שמואל גליק בספריו: קונטרס התשובות החדש – אוצר ביבליוגרפי לספרות השאלות והתשובות מראשית הדפוס ועד תש"ס, כרכים א-ד, ירושלים תשס"ו – תש"ע. ריכוז של רוב ספרות הפסיקה והשו"ת ניתן למצוא באופן מקוון ב'פרויקט השו"ת' של אוניברסיטת בר-אילן.

⁴⁹ על עולם הישיבות מצוי מחקר נרחב. ראו למשל: בצלאל לנדוי, "ישיבות ליטא ופולין, מוולוז'ין עד השואה", מחניים 1963; עמנואל אטקס ושלמה טיקוצ'ינסקי, ישיבות ליטא – פרקי זכרונות, ירושלים תשס"ד; שאול שטמפפר, הישיבה הליטאית בהתהוותה, ירושלים 2005; מרדכי ברויאר, אוהלי תורה, ירושלים 2003. מידע רב על לימוד העברית והחינוך בבתי מדרש בארצות האסלאם במאות התשע עשרה והעשרים מצוי בפרקים על החינוך והספרות הרבנית בסדרת ספרי הקהילות בהוצאת מכון בן צבי שהזכרתי לעיל.

ספרות זו יוצרת מעתק של הידע, מידע שנמצא בידי אליטה מסוימת של העם, לידע שמיועד לסכם ולהביא את 'ההלכה למעשה' לידיעת הציבור.⁵⁰ כלומר, מתפתחת מסורת העברת ידע מחכמי התורה אל העם באמצעות ספרים. ניתן לשאול מדוע הואצה התפתחות תופעה זו דווקא במאה העשרים, אך זהו נושא למחקר בפני עצמו שאינו מעניין מושא מחקרי.⁵¹ אני מעוניינת להפנות את תשומת הלב להתפתחות הספרות ההדרכתית העברית⁵² בהלכות נידה. ספרי ההלכה שעליהם מבוססים ספרי הקיצורים כתובים בעברית, המעורבת לעתים במונחים ארמיים. בספרי הקיצורים בעברית שבחרתי לחקור דנתי בדרך העברת הידע משפת ההלכה המובנת רק לתלמידי חכמים לעברית שבפי הציבור הרחב. דיון זה התרחב מאוד, ולא אפשר לי לכלול גם דיון בספרי קיצורים שנכתבו בשפות אחרות (יידיש או אנגלית): העברת הידע משפה לשפה יוצרת מהלכים שונים ומחייבת להרחיב את הדיון לכיוונים חדשים, מעבר למה שהתאפשר לי בגבולות עבודה זו. אני מקווה שעבודתי תפתח פתח למחקר המשך שיעסוק גם בספרים אלה.

כפי שכתבתי לעיל, אחת הזוויות הייחודיות מאוד של המחקר הזה, היא יכולתי כיועצת הלכה לקרוא את המקורות הן מהמבט ההלכתי, המכיר ויודע את השתלשלות ההלכה, והן מהמבט העממי, זה המכיר ומבין כיצד קוראי המקורות ההלכתיים מבינים אותם. זוגות שומרי תורה ומצוות שמתחננים היום⁵³ יכולים ללמוד את הלכות נידה לקראת חתונתם מכמה וכמה ספרים. המרכזיים שבהם המוכרים בציבור הדתי לאומי, עמו אני עובדת הינם: "דרכי טהרה" של הרב מרדכי אליהו, שיצא לאור לראשונה בשנת תשמ"ד, "איש ואישה" של הרב אלישיב קנוהל, שמהדורתו הראשונה נדפסה בשנת תשס"ג, 54 והספר "תורת הטהרה" של הרב דוד יוסף, שהוא

⁵⁰ ז'אנר ספרות מסכמת בנושא הלכתי מסוים היה קיים בהחלט בימי הביניים, עד כתיבת השולחן ערוך. בתחום המחקר שלי, הלכות נידה, ניתן לציין בהקשר זה למשל את הספר 'תורת הבית' של הרשב"א, 'בעלי הנפש' של הראב"ד, 'הלכות נידה לרמב"ן' ועוד. אולם מעת חיבור השולחן ערוך ופריסת המפה של הרמ"א עליו, לא הגיעו לידינו וכנראה לא נכתבו ספרי הלכה בז'אנר זה, עד ראשית המאה התשע עשרה, עת כתב ר' אברהם דנציגר את ספריו 'חיי אדם' (נדפס לראשונה בתק"ע), 'חכמת אדם' ועוד. אולם גם ספריו אלו, כמו גם ספרי 'ערוך השולחן' שהחל לצאת לאור כמה עשרות שנים אחריהם (החל מתרמ"ד ואילך) וכמובן קיצור שולחן ערוך של ר' שלמה גנצפריד שנדפס לראשונה בתרכ"ד, אינם ממוקדים בנושא הלכתי ייחודי אחד, אלא מתפרסים על נושאים שונים בדומה לשולחן ערוך. החידוש שהתהווה בסביבות ראשית המאה העשרים הם ספרי הדרכה לעם בנושא הלכתי ספציפי ולא בנושאים רבים.

⁵¹ יתכן לומר שכתובת ספרות שנועדה בעיקרה לנשים הואצה בתקופה זו משום שנשים הפכו אורייניות יותר: עד לקראת המאה העשרים רבות מהנשים גם במזרח אירופה וגם בארצות האסלאם לא למדו כלל קרוא וכתוב, וממילא אי אפשר היה לכתוב ספרות הדרכה למענן, אם כי קיומה של הספרות היידית כבר מראשית העת החדשה מעידה שעדיין היה קהל נמענות גם לספרים כאלו.

⁵² כפי שהזכרתי לעיל, נכנס לעבודתי חריג אחד, הוא הספר חוקי הנשים שנכתב ערבית. ראו לעיל הסבר אודות חריג זה.

⁵³ בחרתי להביא דווקא את נקודת המבט של הציבור הציוני דתי, כיוון שזהו הציבור שבתוכו ועמו אני עובדת כיועצת הלכה מעשית.

⁵⁴ הרב אלישיב קנוהל נפטר בה' באייר תשע"ח, ערב מסירת העבודה לשיפוט. ספר קרוב לבית מדרשו של הרב קנוהל, שאף הוא מתיימר להיות ספר הדרכה לחתנים וכלות, הוא ספרו של הרב שלמה לוי, 'שערי אורה'. אך בפועל הוא מרחיב הרבה יותר ומניסיוני המעשי, קשה לחתנים וכלות להתמודד עם כמות המקורות והדיונים שהוא מביא, ולכן הוא קשה לשימוש כספר הדרכה. מי שהשווה בין הספרים הללו הוא הרב ד"ר אביעד אברהם סטולמן במאמרו: "טהרת המשפחה הדתית הלאומית", בביקורת ספרים שפרסם באקדמות יד, טבת (תשס"ד), עמ' 219-243. באותו

קיצור של ספר ארוך ומפורט שכתב אביו, הרב עובדיה יוסף, 'טהרת הבית'. הספר תורת הטהרה נדפס לראשונה בשנת תשס"ט.⁵⁵ אך לזוגות מכל גוונים של הציבור שומר המצוות שהתחננו בארץ לפני כשניים שלושה דורות היו אפשרויות אחרות. בעבודתי כאן ניסיתי להתחקות ולעמוד על האפשרויות הללו ולאפיין את הספרות ההדרכתית שהתפתחה לפני הספרים המוכרים היום, מתחילת המאה העשרים ועד מחציתה של מאה זו.

את ספרות ההדרכה שחקרתי ניתן לחלק בחלוקה ראשונית לשני סוגים עיקריים המובחנים על פי קהל היעד שלהם, ומתוך כך גם בהגדרת מטרות הכתיבה המוצהרות של המתברים:

א. ספרות שמיועדת לשכנע נשים שנחלשו בשמירת טהרת המשפחה לשוב ולהקפיד על ההלכות הללו.

ב. ספרות שמיועדת לציבור שומר המצוות. מטרת הכתיבה של ספרות זו היא הענקת מידע הלכתי לקראת קיום ההלכות (לחטנים ולכלות), בצד מידע לאנשים נשואים שכבר מקפידים על ההלכות, האמור להציע פתרונות לבעיות שמתעוררות ולאפשר לדייק יותר בפרטי הדינים. בתוך כל אחת משתי הקבוצות הללו ניתן למצוא סוגים שונים של צורות כתיבה.

הקבוצה הראשונה מאופיינת בכך שההלכות שמובאות בסופה אינן עומדות במוקד הדיון של הספר.⁵⁶ כל ספר עוסק בעיקרו בשכנוע, ורק בסופו מביא המחבר קיצור של הלכות נידה. במהלך העבודה נוכל לראות את ההשלכות שיש לכתיבה מקוצרת כל כך ואת ההבדלים בין הספרים השונים ששייכים לקבוצה הספרותית הזו, בעיקר מהבחינה ההלכתית אך גם מבחינת המסרים ודרכי הבעתם. כאן נציין רק שבקבוצה זו ניתן למצוא שלוש צורות שכנוע שונות:

גיליון הופיעו גם תגובתיהם של הרב שלמה לוי (שם, עמוד 245-250) והרב אלישיב קנוהל (עמ' 251), וכן תגובה לתגובות של סטולמן (בעמ' 253-255).

⁵⁵ נושא הטהרה במחציתה השנייה של המאה העשרים בקרב האורתודוקסים המודרניים נחקר על ידי מרק גיטרמן. המחקר שלו מתבסס על שאלון שהעביר בקרב חמישים ושלושה מתפללי בית כנסת אחד ומתשובותיהם הוא מסיק את מסקנותיו, שיש הקפדה רבה יותר בשמירת הלכות הרחקות שנתפסות כקרובות למעשה הביאה עצמו, כיחסי אישות וחיבוק ונישוק, ופחות הקפדה על ההרחקות הרחוקות יותר כהעברת חפצים מיד ליד, מגע קל בכתף וכד'. כיון שמדובר בקבוצת נחקרים קטנה וממוקדת מאוד קשה לדעת עד כמה מחקרו יכול לייצג מציאות בציבור, אם כי הדעת נותנת שיש ממש בדבריו. זאת ועוד, הבחירה לבחון מידת שמירת טהרה דווקא בקרב גברים, שההלכות האלה נוגעות להם רק בהיבט מסוים מאוד, היא בחירה תמוהה במקצת. ראו: Mark A. Guterman, "Identity conflict in Modern Orthodox Judaism and the laws of family purity", *Method and Theory in the Study of Religion*, 18,1 (2006), pp. 92-100.

⁵⁶ ישנם ספרי שכנוע נוספים שלא הבאתים כאן, משום שהם אינם מביאים הלכות בכלל. כיוון ששאלת המחקר שעניינה אותי היא שאלת מעתק הידע מספרות הלכתית "רבנית" לספרות שמופצת בכל שכבות העם, ספרים כאלו לא נכללו בעבודתי. לספרים כאלו שלא נכנסו ניתן לשייך דרך משל את 'איגרת הטהרה' של הרב קוק, שהועתקה מאוחר יותר גם לספרים המביאים את ההלכות בקיצור.

1. ספר מוסר – כזה הוא ספרו של הרב ישראל מאיר הכהן מראדין ('החפץ חיים'), ספר 'טהרת ישראל'. חשיבותו הגדולה היא הן בגדלותו התורנית של כותבו והן בכך שהוא יחיד מהסוג הספציפי הזה. יחד עם זאת, השפעתו ניכרת כשלושים שנים ואילך לאחר יציאתו לאור, כאשר מתפרסמות בארץ על ידי ארגונים שונים חוברות שכנוע בשמירת הלכות טהרת המשפחה שמורכבות בעיקר מציטוטים החל מה'חפץ חיים' דרך איגרות של רבנים שונים שחיו במחצית הראשונה של המאה העשרים.⁵⁷

2. סיפור – ספרו של הרב יצחק יהודה ספיר, 'טהרת בנות ישראל', שמביא סיפור ארוך מהמלב"ים, נמנה עם צורת השכנוע הזו. במידה מסוימת גם בספרו של ה'בן איש חי', 'חוקי הנשים', ישנם סיפורי שכנוע שונים, אך הם דווקא אינם קשורים לתחום של טהרת המשפחה, ולכן נראה שהוא פחות שייך לסוג הספציפי הזה. מבין ספרי ההדרכה שחקרתי לא ראיתי ספר נוסף שנוקט בדרכו זו של הרב ספיר, ולכן היה לי חשוב להביאו כאן במחקר.

3. הוכחות מדעיות – ספרו של משה אפשטיין, 'ההגינה והבריאות של האשה העבריה על פי מסקנות המדע האחרונות', מביא הוכחות ממחקרים בני זמנו לתועלת הגדולה שצומחת לנשים ששומרות טהרת המשפחה. ספר זה מייצג ספרים נוספים בני תקופתו שאף הם נקטו בגישה זו. הראשון שבהם הוא ספרו האנגלי של הרב דוד מילר, סוד נצחיות ישראל.⁵⁸ האחרים, דוגמת החוברת 'הוד שבקדושה',⁵⁹ מאוחרים להם ומצטטים מספרו של אפשטיין, ולכן בחרתי לחקור אותו כאב טיפוס שמייצג גם את הספרים האחרים.

⁵⁷ נזכיר כאן שני ספרים כאלה:

1. ספרו של הרב יהודה האגר, 'טהרת המשפחה', שראה אור בשנת תש"ג בארץ ישראל. אורך החיבור עשרים ושניים עמודים, ורובו מכיל דברי שבח וקריאות בעד שמירת טהרת המשפחה מאת רבנים ידועים באותה התקופה, כרבנים הראשיים לישראל ועוד, ורק בארבעה עמודים מביא המחבר בקצרה את הלכות נידה. מובן שזהו מועט שאינו מכיל את כל הדינים. בשני העמודים האחרונים חוזר המחבר ומביא איגרת מאת הרב יצחק אייזיק הרצוג, איגרת שנמצאת בכמה וכמה מהחוברות והספרים שיצאו לאור בתקופה זו. מבחינת היחס בין קיצור ההלכות להקדמות הארוכות שבאות לפניו, נראה שהספר הזה מתאים מאוד לתת הז'אנר מסוגו של הספר של הרב ספיר שאני מנתחת בעבודתי כאן, אם כי ההבדל ביניהם הוא במהות ההקדמה.

2. הספר הליכות הבית של הרב אליהו חיים נשר, ראה אור בשנת תש"י, ממש בקו הגבול העליון של מחקר זה. הזכרתיו לעיל בהערה 13 כמי שמצטט את החפץ חיים בספרו 'טהרת ישראל' שניתוחו יובא להלן בהמשך העבודה. הספר פותח בשלוש איגרות טהרה, מהרב צבי פסח פרנק, החפץ חיים והרא"ה קוק. אחרי האיגרות הוא מפרט את הלכות נידה והלכות נוספות שנתפסות כחלק מההלכות שמיועדות לנשים: חלה, הדלקת הנר, מליחה וסדר הפרשת תרומות ומעשרות.

⁵⁸ נזכר לעיל.

⁵⁹ שלוש דוגמאות לספרים שהשתמשו בחומרים של הרב אפשטיין ניתן למצוא:

1. בספר 'הוד שבקדושה' שיצא לאור בשנת תרצ"ה על ידי הוועד לטהרת המשפחה שע"י הסתדרות החרדים בתל אביב, שערך וכתב הרב מנחם מ. כשר. הספר פותח באיגרת טהרה של הרב אברהם יצחק הכהן קוק, שהיה עוד בחיים כשיצא הספר (נפטר באותה שנה), וכולל עד עמוד 55 שלו הסברים רעיוניים ומדעיים. אלו האחרונים לקוחים לפי דברי המחבר הן מהספר האנגלי של הרב דוד מילר שהוזכר לעיל והן מספרו של הרב אפשטיין (מן הכתוב שם משתמע שגם הרב אפשטיין העתיק את דבריו מספרו של הרב מילר, אך אין לכך זכר בספרו של הרב אפשטיין עצמו, כפי שנראה להלן בגוף העבודה בפרק שיעסוק בספרו). הלכות נידה נמצאות בחוברת 'הוד שבקדושה' בעמודים 55-61 בלבד. בעשרת העמודים האחרונים של הספר מתאר המחבר את גישתו של הרמב"ם לחיזוק שמירת הטהרה בישראל. על כן ניתן לומר שגם ספר זה, שייך לתת הז'אנר של ספרות שמרחיבה בשכנוע

הספרות מהקבוצה השנייה שמנתי כאן, זו המיועדת לציבור שומר המצוות, מאופיינת בעיקר בכך שרובה ככולה מורכבת מהלכות. עמודי ההלכות בספרים אלה רבים יותר וההלכות מפורטות בהם פירוט נרחב הרבה יותר מההלכות שמובאות בספרות מהקבוצה הראשונה. ספרים אלה עניינו אותי מאוד בעבודתי, שכן בהם שאלת מעתק הידע ודרך מסירתו באה לידי ביטוי הרבה יותר מובהק. גם בתוך הקבוצה הזו ניתן למצוא שלושה סוגים עיקריים שונים:

1. ספר מפורט ומדורג – הוא ספרו של הרב ישראל ינובסקי, 'טהרת ישראל'. זה גם הספר היחיד שלא נכתב עבור נשים אלא עבור הגברים שילמדו אותו וילמדו לאחר מכן את נשותיהם את ההלכות המעשיות. כפי שארחיב בפרק העוסק בו, הרב ינובסקי מרכז בספרו פירוט נרחב מאוד של ההלכות, ומסכם בו דיונים הלכתיים רבים שהתפתחו בהלכה במהלך הדורות. חלוקת הספר לשלושה חלקים עיקריים, ששלושתם נמצאים בכל עמוד: ההלכות הבסיסיות למעלה והסברים, הרחבות ומקורות בתחתית העמוד, מתווה דרך ללימוד ההלכה עבור נמענים שונים, בעלי בתים (שכנראה קראו רק את החלק העליון) ותלמידי חכמים שמסוגלים להבין גם את הדיונים ההלכתיים שבקטעי ההרחבה שבחלק התחתון.

2. ספר הלכות קצר עם מקורות והרחבות בסופו – דומה לספר זה אך גם שונה ממנו, הוא ספרו של החכם שלמה קצין, ספר 'טהרת בנות ישראל', שנחלק לשני חלקים עיקריים: בחלק הראשון מובאות ההלכות בקצרה כסדרן. בחלק השני הוא מסביר את מקורותיהן של ההלכות שהביא בחלק הראשון. הוא שונה מספרו של הרב ינובסקי בשלושה היבטים עיקריים:

א. קהל היעד שלו הן גם נשים ולא רק גברים, ודאי שלא כאלה שהם בעלי רקע למדני.

ומקצרת מאוד בהלכות, בדומה לספרו של הרב ספיר שיידון בעבודה זו, אך יחד עם זאת גם מתאימה לתת האנר של ספרות הלכתית שנתמכת על ידי המדע.

2. בספר 'אל האשה העבריה', שראה אור בהוצאת 'ועד טהרת המשפחה' בירושלים בשנת תש"ה. הספר פותח בהקדמה שקוראת לבנות ישראל להקפיד ולשמור על טהרת המשפחה, ממשיך כבעשרה עמודים של דינים ובסופם מובאת איגרת של הרב הראשי הרב ד"ר יצחק אייזיק הרצוג. שאר עמודי הספר עוסקים בהוכחות מדעיות בריאותיות לתועלת שיש בשמירת הלכות טהרת המשפחה, על פי ספרו של הרב אפשטיין, שקטעים ממנו הובאו בספר 'הוד שבקדושה'. קטעי המדע והבריאות בספר 'אל האשה העבריה' נפתחים במעין התנצלות על הבאתם:

פרקים אלו מגדולי חכמי הרפואה, לא נמסרו כאן בכדי לתת "טעם והסברה" לחוקי הטהרה והטבילה, קטן מאד היה נראה ענין הטהרה – לגבי מה שהיא באמת – אילו רק אלו היו נמוקיה, למרות חשיבותם המרובה מצד ענינם הרפואי, ולא היתה הטהרה כ"כ ענין חמור ויסוד קדוש ישראל...

אולם נמסרו בזה קצת מדברי גדולי המדע, כדי לסתום את פיות קלי הדעת, אשר רגילים לבטל בלגלוגם הזדוני והטפשי את מה שלמעלה משכלם הפעוט, יראו נא איך נשתוממו גדולי החוקרים האלה למצוא תופעות מליאות – בדיני הנדה והטהרה הישראלית – גם בחלק הטבעי הגלוי והפשוט, המובן לשכל האנושי. שבכל זאת לא הכל פשוט וידוע לכל, יתרגלו נא להסתכל על כל החיים בהשקפה אחרת רצינית ידעו שאינם "יודעי הכל". וביחוד במה שנוגע לעניני היהדות.

בספרו של הרב הושע זקס, 'טהרה בישראל', שראה אור בירושלים בשנת תש"ט, בהוצאת מרכז טהרת המשפחה בישראל. הספר פותח בארבעה עמודי הלכות נידה ובהמשכו העתקה מחוברות שונות שעוסקות בעניני בריאות ומדע שקשורים לטהרת המשפחה, ביניהם חומרים רבים שהובאו בספרו של הרב אפשטיין.

ב. כנראה כתוצאה מההגדרה הזו של קהל היעד, ההלכות שמובאות בחלקו הראשון כתובות מאוד בקצרה, בלי התייחסות לפרטי הפרטים שעלו בפוסקים בדורות שלפניו, כפי שהרב ינובסקי הביא בספרו.

ג. גם המקורות שמביא החכם קצין מובאים יחסית בקצרה ומסתמכים על מקורות שונים מאוד ממקורותיו של הרב ינובסקי.

בנוסף, חשיבות הכנסתו של הספר למחקר הנוכחי החכם קצין משתייך לעדות המזרח, שהיה להן ייצוג חלקי מאוד בספרי ההדרכה והקיצורים בתקופה הנידונה. מבין הספרים האחרים שנכתבו בתקופה הנחקרת כאן לא מצאתי ספר דומה לו.

3. ספר הדרכה וקיצורים ללא מקורות – לסוג הזה נכנסים הן ספרו של הרב טוקצינסקי, 'טהרת ישראל', והן ספרו של הרב קלמן כהנא, 'טהרת בת ישראל'. עליהם ניתן להוסיף גם את ספרו של הרב בן ציון לכטמן, 'טהרת המשפחה'⁶⁰ ואת ספרו של הרב במברגר, 'אמירה לבית יעקב',⁶¹ שמפאת קוצר היריעה לא יכולתי להכניסם למחקר הנוכחי. בחרתי דווקא בשני הראשונים בשל תפוצתם הרבה והשפעתם הגדולה על הספרות המאוחרת יותר, זו שנכתבה במחצית השנייה של המאה העשרים. זאת ועוד, הרב טוקצינסקי נודע בגדלותו התורנית והשפעתו ההלכתית בנושאים שונים קיימת באופן משמעותי עד היום. הרב קלמן כהנא, מלבד התפוצה הגדולה של ספרו, היה תלמיד היחזון אישי והתיימר לבטא בספרו את פסקיו, ובכך להביא לציבור דרך הלכתית של פוסק גדול וידוע מאוד בדורו, וגם בכך חשיבות ספרו שגרמה לי להכניסו למחקר כאן.

פרק נוסף בעבודתי עוסק במקבץ ספרותי שמשלב בתוכו במידת מה את שתי הקבוצות הגדולות שהזכרתי כאן, הוא הפרק העוסק בכתיבתו ההלכתית בהלכות נידה של רבי יוסף חיים מבגדד,

⁶⁰ חוברת מאת הרב בן ציון לכטמן, 'טהרת המשפחה' שיצא לאור ביפו-תל אביב בשנת תרצ"ט. זו היא חוברת קטנה, בת שנים עשר עמודים, ללא כל הקדמות, שסוקרת בקצרה את הלכות נידה, החל מדיני הכלה ועד הצורך להיות צנועה בליל הטבילה. החוברת מסתיימת במילים:

בזכות שמירת טהרת המשפחה תקיים הבטחת הנביא בשם ה': וטהרתי אותם והיו לי לעם ואני אהיה להם לא-לקים וכו', וישבו על הארץ אשר נתתי לעבדי ליעקב אשר ישבו בה אבותיכם וישבו עליה המה ובניהם ובני בניהם עד עולם וכו' וכרתי להם ברית שלום וכו' עד בהיות מקדשי בתוכם לעולם (יחזקאל לז).

הרב בן ציון לכטמן, כותב החוברת, היה תלמיד חכם גדול, והוא הוסמך לרבנות על ידי הרב איסר זלמן מלצר. הרב קוק המליץ עליו לכהן כרב בארץ ישראל, אך הוא לא מצא בארץ משרה רבנית ולכן עבר ללבנון והיה שם הרב הראשי ללבנון. שם הוא נתן מענה גם לקהילה האשכנזית וגם לקהילה הספרדית בבירות. עם זאת, בחוברת שהוציא בהלכות נידה לא ניכרת השפעת הפסיקה הספרדית, ובהלכות הקצרות שכתב הוא הביא את הפסיקה האשכנזית כפסיקה היחידה בתחום.

⁶¹ הספר 'אמירה לבית יעקב' שיצא לאור בגרמניה באותיות עבריות בשנת 1853, על ידי רבה של קהילת וירצבורג ונדפס באותה מתכונת עד תרס"א (1901) בשמונה מהדורות. רק בשנת 1911 הוא יצא לאור באותיות לטיניות על ידי נכדו שהסביר את הצורך בכך בגלל שינוי העיתים, על אף שהמחבר התנגד בזמנו לפרסם את הספר באותיות לטיניות, קרוב לוודאי משום שאין למסור דברי תורה לגויים. החיבור תורגם לעברית בשנת תש"ה בידי קרוב משפחתו של המחבר, הרב ד"ר שמחה הלוי במברגר שנפטר בתש"ח בבני ברק.

הוא ה'בן איש חי'. אמנם כתיבתו בנושא הזה לא יותדה רק להלכות הספציפיות של הלכות נידה, אלא הובאה בתוך נושאי הלכה נוספים, אך בחרתי בכל זאת להביאו כאן משתי סיבות עיקריות:

א. השפעתו על פסיקת ההלכה בהלכות נידה גדולה מאוד ויעידו על כך הן ספרו של החכם קצין המובא בעבודה זו והן ספרו המאוחר יותר של הרב מרדכי אליהו, 'דרכי טהרה', שלא היה שייך למסגרת הזמן שנחקרה בעבודה הנוכחית, אך מאמץ את פסיקתו של ה'בן איש חי' כמעט בכל הנושאים.

ב. ההשוואה בין ספרו שנכתב ייעודית לנשים לבין ספרו שנכתב לכל העם, אפשרה מבט רחב על דרכי מסירת הידע לקהלים שונים על ידי אותו פוסק, והעשירה את הדיון המחקרי.

ראינו אפוא שספרי הדרכה העוסקים בהלכות נידה בלבד הם סוגה חדשה יחסית. ככל הנראה ראשיתה של סוגה זו במספר ספרים בידיש ובגרמנית, שיצאו לאור במהלך העת החדשה באירופה. ספרים אלה נחקרו, כפי שצינו לעיל, בידי ימימה חובב במחקרה על חיי הדת והרוח של נשים בעת החדשה.⁶² במחקרה היא דנה בין השאר ביחסים המורכבים בין הרבנים, הן אלה שכותבים את הספרים והן אלה שמתנגדים לכתיבתם, לבין ציבור הנשים שהספרים מופנים אליהן. מורכבות זו עולה לא מעט אף במהלך מחקרי. ברם, חובב מקדישה לספרים אלה חלק קטן מאוד מעבודתה, ובוודאי שאינה מאפיינת אותם ואינה דנה בהתפתחות ההלכתית שעולה מהם. ספרי היידיש הללו, כפי שנראה להלן, השפיעו כנראה השפעת מה על הספרים שיצאו לאור אחריהם, אך השפעתם על קהל הנשים החיות בארץ לאורך השנים, ובעיקר אלו מן היישוב החדש שספרי ההדרכה בעברית מכוונת אליהן, הייתה מן הסתם מועטת ביותר. את הספרים הנדונים כאן בחרתי בין השאר כיוון שהם השפיעו השפעה מכרעת על פסיקת ההלכה בספרות שמאוחרת להם, אותה תיארתי בקצרה לעיל.

ראוי לציון מיוחד בהקשר זה הספר 'חופת חתנים' לרב רפאל בן חזקיהו מלדולה,⁶³ שיצא לאור באיטליה בשנת תקנ"ו (1796).⁶⁴ הוא נכתב עברית ומקיף את כל ענייני החופה וההכנות לחתונה, בעיקר מהזווית ההלכתית, וכולל בתוכו גם הלכות נידה. אפשר היה לכאורה להתחיל את המחקר מספר זה, שנראה כניצן הראשון של הספרות שנחקרת כאן, אך כיון שזהו הספר היחיד בזמנו

⁶² חובב: עלמות, עמ' 431-438.

⁶³ חכם רפאל מלדולה (1754-1882) היה רבה הראשי של ליוורנו ולאחר מכן היה הרב הספרדי של לונדון.

⁶⁴ ספר נוסף מבית מלדולה, ספרו של הרב יעקב מלדולה, 'ספר אשת חיל', יצא אף הוא באיטליה, כעשור לפני הספר חופת חתנים (בשנת 1782), כתוב חציו בעברית וחציו באיטלקית, אך הוא כולל תפילות ובקשות ולא כולל הלכות ולכן אינו קשור לנושא הנחקר כאן.

שנכתב בעברית העדפתי להגביל את המחקר בחיתוך זמן משמעותי ומצומצם יותר, של המחצית הראשונה של המאה העשרים, שבה הייתה פריחה גדולה של ספרות ענפה ורבה בתחום.

חשוב לציין שכתובת ההלכות בעברית אינה מבטיחה בהכרח את הבנתן על ידי הנשים דוברות העברית שכן להלכה המקורית מונחים וסגנון מיוחדים לה. השאלה אם לפוסק ההלכה חשוב להביא את פסיקתו לידיעת הנשים בשפה המובנת להן או שהוא כותב בשפת ההלכה, היא שאלה מעניינת שתידון שוב ושוב לאורך העבודה.

בפרקים הבאים נאפיין כל אחד מהספרים הנבחרים, נבחן את דרכי עיצובם וסגנונם ונעמוד על תרומתם לגיבושה של ספרות ייחודית זו. כמו כן נצביע בכל פרק על פסקים ייחודיים ודרכי פסיקה שמאפיינים את כותב הספר שבו אנו עוסקים.

פרק א

ספר טהרת ישראל מאת הרב ישראל יצחק ינובסקי

מבוא

הרב ישראל יצחק בן הרב אליהו ינובסקי כתב ספרות הדרכה ענפה בהלכה.⁶⁵ לא ידוע עליו הרבה, למעט העובדה שהיה אב בית דין ומורה צדק בפראגה (רובע של ורשה) בראשית המאה העשרים. ממה שכתב בחלק מהפתיחות של ספריו עולה שמצבו הכלכלי לא היה מהמזהירים, ואת הוצאת ספריו מימנו אנשי פראגה, בגבולות יכולותיהם הכלכליות. כך נראה שחלק מספריו נותרו בכתב יד ולא זכו לצאת לאור. עם זאת, מכתביו ההלכתיים הרבים שכן ראו אור בדפוס, עולה שהרב ינובסקי היה בקיא גדול בהלכה ובפוסקים הראשונים והאחרונים. הוא דאג לסדר את כתביו ההלכתיים כך שיהיו נגישים לכל 'בעל בית', באמצעות מבנה מדורג ומסודר של ההלכות. ברוב כתביו חוזר המבנה של עיקר ההלכה בראש הדף, ולמטה הפניות להרחבות ופולפולים וכן למראי מקומות. כתיבתו במבנה הזה ייחודית וחדשה והייתה ראויה למחקר בפני עצמו, אלא שלא בזאת בחרתי לעסוק כאן. להלן נפרט את המבנה של ספרו 'טהרת ישראל', שכאמור, אינו ייחודי רק לתחום זה של ההלכה. בהקדמותיו לספרים השונים שכתב, חוזר הרב ינובסקי על כמה עקרונות שוב ושוב:

א. הוא כותב שאמנם הרבה מפלפלים בדברי תורה, אך בפועל לא יודעים מספיק הלכה למעשה. כך למשל נמצא בהקדמת ספרו 'אור ישראל' על הלכות פסח:

יודעים הנבונים וכל שכן הגאונים שעיקר לימוד התורה הוא לידע מצותיה בכל פרטיה כי אמת שהשם יתברך שמח בפלפולא אבל אין זה רק כמו שהאב משתעשע ושמח כשמדבר בנו איזה דבר חכמה, אבל אין

⁶⁵ להלן ספריו הידועים לנו: ספר 'אור ישראל' על הלכות פסח, והוסיף לו מאוחר יותר את ספר 'דברי הגאונים' שמהווה השלמה ל'אור ישראל'; ספר 'טהרת ישראל' על הלכות נידה שאעסוק בו בהרחבה בהמשך; ספר 'ברכות ישראל' על הלכות ברכות; ספר 'הדרת ישראל' על הלכות ארבעה מינים. מלבד זאת הוא חיבר גם את ספר 'עטרת ישראל' על משניות שבת; 'ספר המקנה' על ענייני מכירת חמץ וספר 'קונטרס התשובות' – שו"ת שהוא נשאל והשיב עליהן במהלך השנים. בנוסף, ראו אור פסקיו על משניות אבות (בשם 'פסקי המשנה') בתוך ספר פרקי אבות שמביא את פירושי ר"ע מברטנורא ועיקר תו"ט ופירושים בשם מנחת יצחק ולקוטי יצחק מאת הרב יצחק זאלער מוורשא (נדפס לראשונה בפייעטרכוב תרפ"א ובהמשך במהדורות נוספות), וכן ספרון קטן בשם "סדר אפית המצות" שראה אור בירושלים תשל"ג, והוא צילום מתוך ספרו אור ישראל חלק א'. כמו כן הקדמתו לספרנו 'טהרת ישראל', בשם 'קונטרס שער הטהרה' יצאה לאור שוב על ידי שאול מענדל וויגדער בחוברת לכבוד נישואי בנו בברוקלין בשנת תש"ע ושנתיים מאוחר יותר שוב על ידי אותו מחבר שהכניסו בתוך הספר 'שמורות עיני' שערך והוציא לאור בברוקלין תשע"ב.

בהקדמה לספרו 'הדרת ישראל' מציין הרב ינובסקי שמוכנים אצלו לדפוס גם הספרים: 'משנת השבת' על הלכות שבת; 'זבחי ישראל' על הלכות שחיטות; 'בדיקות ישראל' על הלכות בדיקות הריאה; 'הוראות ישראל' משנת הוראה על יורה דעה; 'פסקי אבלות'; 'שלום לישראל' משנת הדיינים על חושן משפט ו'אלפי ישראל' על הלכות ספרי תורה, תפילין ומזוזות. אולם כל הספרים שברשימה האחרונה הזו לא מצאתי שהגיעו לדפוס וכנראה הוא לא זכה להוציאם לאור.

זה תכלית אהבתו לבנו רק כשרואה שבנו הולך בדרך הישר ומקיים כל מצוות אביו.

ב. כדי ללמוד הלכה יש צורך לסדר את ההלכות באופן מאורגן ומסודר, כדי שהלומד ירכוש את הידע שלו בהדרגה.

ג. כל אדם, גם מפשוטי העם, יכול לדעת הלכה על בוריה. לשם כך צריך התמדה ולמידה יום יום. הוא מבטיח לכל מי שילמד את ספריו ההלכתיים בפרק זמן מסוים, שיהיה בקיא בהלכות הנוגעות לאותו ספר 'כאחד הגדולים'. כך הוא מציע ללמוד בספרו 'אור ישראל':

ולדעתי מי שיחזור בזה הספר הפנים כמה פעמים והטעמים ודרך תשובה איזה פעמים יהיה בקי בהלכות פסח כאחד מן המופלגים ודי בשעה או שתים בכל יום מפורים עד אחר הפסח. ואפילו לבעלי בתים פשוטים טוב מאוד הפנים שיהיה בקי בהלכות פסח.

וכיוצ"ב גם בספרו 'ברכות ישראל':

ובטוח אני בעזרת ה' יתברך שמי שילמוד בכל סעודה וסעודה בכל יום ויום לערך עשרה דינים יהיה בקי בברכת הנהנין כאחד מן הגדולים ויקויים בו מה שכתוב ואברכה מברכך.

וכן בהקדמה לספרו 'הדרת ישראל':

ובטוח אני בעזרת ה' יתברך דמי שילמוד מראש חודש אלול בכל יום דין אחד יהיה בקי ומבין בהד' מינים כאחד מן הגדולים ויקיים מצותיה כדברי תורה בכל פרטיה.

וגם אצלנו, בספר 'טהרת ישראל' חוזר המחבר על עיקרון זה:

ובטוח אני בעזרת השם יתברך שמי שילמוד בזה דף אחד בכל יום אף מאנשים פשוטים יהיה בקיאים בהלכות וסתות והלכות נדה כאחד מהגדולים.

הקדמותיו לרוב ספריו ההלכתיים האחרים קצרות יחסית. רק הקדמתו לספר 'טהרת ישראל' ארוכה הרבה יותר. יכולות להיות לכך סיבות שונות. אמנה שתיים מהן שנראות לי סבירות ביותר: 1. חשיבות שמירת טהרת המשפחה, שנחשבת כאחד העמודים החזקים ביותר ששמרו על עם ישראל לאורך הגלות.

2. העובדה שמי שאמונות בעיקר על שמירת ההלכות הינן נשים ולא גברים. כפי שנראה מיד, הספר פונה אל הגברים, ויתכן שהמאמץ שמשקיע המחבר בהקדמה בשכנוע הגברים שהם צריכים ללמוד אותו נובע מתפיסה שהלכות אלו אינן שייכות לגברים. המחבר מנסה "לשכנע" בהקדמתו את הגברים שעליהם ללמוד הלכה למעשה הלכות אלו. נראה לקמן מדוע.

הקדמת הספר: הגדרת מטרות וקהל היעד

בארבע הפסקאות הראשונות של ההקדמה הוא פותח בשבח הלכות טהרת המשפחה ועד כמה חשוב והכרחי להקפיד בהן ולשומרן. בפסקה החמישית הוא מתמודד עם הקושי שיש בהן. הוא מאפיין הלכות אלו כ'עיקר תורה שבעל פה', משום שהן מסורות לשמירה בעיקר לנשים, שאינן יודעות לקרוא ספרות הלכתית וממילא המסורת עוברת אליהן בעל פה. אולם, הוא מבין שמסורת הידע בזמנו כבר לא נמסרת כפי שהיה בעבר מאם לבת, והוא מציע להעביר את האחריות על העברת המסורת וידיעתה לאחריות האיש כלפי אשתו. וכך הוא כותב שם בפסקה ה':

ה והנה הברטנורא פירש על משנה דאבות פ"ג הנ"ל שכתב דפתחי נדה הן הן גופי הלכות ר"ל (רצה לומר) שהן עיקר תורה שבע"פ שמקבלים עליה שכן עכ"ל (עד כאן לשונו). ולכאורה אינו מובן אמאי הן עיקר תורה שבע"פ? ונ"ל לע"ד דר"ל (ונראה לי לעניות דעתי דרצה לומר) דבאמת התורה שבע"פ הותרה לכתוב בימי רבי הקדוש וא"כ לא נקרא תורה שבע"פ משא"כ (מה שאין כן) דיני נדה הם תלויים בנשים העיקר, וידוע שבכתב א"א (אי אפשר) להאשה לידע כלל שאפי' תלמוד כמה פעמים אינה יודעת על בירור. וע"כ (ועל כן) צריך כל איש ואיש ללמד לאשתו בע"פ (בעל פה) כל פעם מעט מעט עקרי דיני וסתות ונדה עד שתהי' ידיעה לה היטב האיך להתנהג משום שדיני וסתות הם הרבה ורחבים מני ים וא"א (ואי אפשר) לה לידע בבירור אא"כ (אלא אם כן) שהבעל מלמדה בכל פעם מעט מעט להלכה בע"פ וע"כ כתב הברטנורא שזה עיקר תורה שבע"פ.

ברור שהמחבר מתאר כאן מציאות שבה הנשים אינן בקיאות בלשון ההלכה ובפרטיה, והן אמורות ללמוד אותה במסורת שבעל פה. יתכן גם שבזמנו ובמקומו היו נשים שלא ידעו קרוא וכתוב. וברור שהלימוד המורכב של ההלכה בעיון לא היה מסור להן. נשאלת השאלה מי מלמד

אותן את המסורת ההלכתית. לדעת הרב ינובסקי ברור שהאחריות על הלימוד של האישה את ההלכות המסורות לה חלה על בעלה. אולם, מהמשך דבריו בפסקה הבאה בהקדמה עולה מציאות שונה לגמרי:

ו והנה אספרה את שברון ועצבות לבי אשר באו לפני כמה וכמה נשים שיש להם בנים גדולים ולא היו יודעים כלל שצריך להכניס בהפסק טהרה העד לפנים וסברו שסגי בקנוח בחוץ. ויש שסברו שיום הפסק טהרה הוא בכלל ז"נ (שבעה נקיים) וספרו רק ששה ימים אחר הפסק טהרה וטבלו. ויש מהם שאבותיהם ובעליהם הם תלמידי חכמים גמורים ויראים ושלימים ובקשו שאתן להם תשובה ע"ז (על זה). ויש שלא ידעו שצריך ז"נ רק תיכף שפסקה מלצאת דם טבלו אוי לאזנים שכך שמעו. וכ"ז (וכל זה) היה מחמת חסרון ידיעה וכ"ש (וכל שכן) דיני וסתות ודאי א"ל (אין להן) ידיעה ואביהם ובעלם ודאי לא היו יודעים מזה מחמת שלא הי' משגיחים ע"ז כלל וסוברים דמסתמא יודעים מזה ועושים כדן.

הרב ינובסקי מתאר כאן מציאות שבה האבות והבעלים תלמידי חכמים, וסומכים על נשותיהם שיודעות את הדין, אך משאלות שהן שואלות את הרב, מסתבר שאינן יודעות אפילו הלכות בסיסיות ביותר בהלכות נידה, כמו החובה לספור שבעה נקיים כדי להיטהר מטומאת הנידה, או החובה לבדוק בדיקה פנימית בעומק. לכן הוא קורא לבעלים לשים לב האם נשותיהם יודעות את ההלכה, ולא לסמוך על כך שהן למדו זאת בעצמן, וללמד אותן את מה שאינן יודעות.

האם באמת הנשים במקומו ובזמנו של הרב ינובסקי, קרי, פולין של ראשית המאה העשרים, לא ידעו לקרוא והמסורת הייתה חייבת לעבור אליהן בעל פה? ברור שהיו נשים רבות שידעו לקרוא וכתוב בתקופתו, וגם קודם לכן.⁶⁶ נשים אלו ידעו בעיקר לקרוא יידיש, אך כפי שעולה ממחקרה

⁶⁶ ראו ספרה של איריס פרוש, נשים קוראות: יתרונה של שוליות, תל אביב תשס"א. ספרה אמנם עוסק בעיקר בהשפעת תנועת ההשכלה וחלקן של הנשים הקוראות בהתפתחותה ותפוצתה. ברם, במבוא לספרה, בעמ' 14-15, היא מתייחסת למערכת החינוך המסורתית בחברה היהודית במזרח אירופה וכותבת כך:

מערכת החינוך המסורתית בחברה היהודית במזרח אירופה נמנעה מהוראת הלשון העברית ודקדוקה. למעשה, היא פעלה ליצירת בערות מכוונת בלשון זו ומנעה מרוב הגברים שלמדו בה את כישורי האוריינות הדרושים לקריאת ספרות עברית מודרנית. המוכשרים שבהם, אלה שנועדו להיות תלמידי חכמים, למדו היטב לשון חז"ל, ואילו רובם המכריע למדו לקרוא עברית קריאה מכנית, כדי מילוי חובותיהם הדתיות, אך לא מעבר לכך. גברים אלה יכלו לקרוא את לשון המקרא והתפילה, אך כמעט לא הבינו את אשר הם קוראים. הנשים, לעומת זאת, לא זכו למסגרת לימודים מחייבת וממוסדת. אלה מביניהן שלמדו לקרוא – והן לא היו מעטות – עשו זאת בדרך כלל במסגרות בלתי פורמליות שבהן הן למדו לקרוא יידיש.

של איריס פרוש, בראשית המאה העשרים היו יותר ויותר נשים שקראו עברית. עם זאת, רובן הגדול עדיין קראו בעיקר יידיש, ומיעוטן אפילו לא קראו בכלל. ניתן לראות זאת אפילו מספר נוסף בן זמנו וכמעט בן מקומו של הרב ינובסקי, שנדון בו להלן.⁶⁷ לכן נראה לי שמוכרחים לפרש שהרב ינובסקי התייחס לחוסר יכולתן של הנשים בזמנו להתמודד עם השפה ההלכתית. בנקודה הזו הוא יכול היה לכאורה לבחור לכתוב בשפתן, כפי שבחר 'החפץ חיים' בספר שלו ואדון בו להלן. אולם לא זו הייתה בחירתו. מתוך הבנת מבנה הספר ותוכנו נוכל להסביר זאת.

מבנה הספר

לאחר ההקדמה, פותח הרב את ספרו בחיבור הנקרא 'שער הטהרה', שבו הוא אסף כלשונם ממש 'מעיקר ענייני טהרה' מתוך ש"ס בבלי וירושלמי, מדרשים וספרי מוסר.

לב הספר הוא החיבור 'חוקת הטהרה', שמסודר על פי סדר הסימנים והסעיפים ב'שולחן ערוך'. הוא צמוד באופן מדויק לנושאי הסעיפים של 'שולחן ערוך', אך בתוכם מחלק את הכתוב לאותיות משנה (שממשיכות בסדר עולה בין הסעיפים בתוך כל סימן), כשבדרך כלל הוא מוסיף ומרחיב מאוד את הדין הבסיסי שנכתב ב'שולחן ערוך'.⁶⁸ בתוך 'חוקת הטהרה' יש הפניות לשני חלקים נוספים שמופיעים למטה:⁶⁹

יד אליהו – המקורות מהפוסקים לדין שמובא שם.

באר יצחק – טעמי ההלכה וביאורים עליה.

לאחר החיבור הזה, שהוא עיקר הספר, מופיע קונטרס נוסף:

לאור דבריה של פרוש, מתבררת המהפכה הגדולה שיצר הרב ינובסקי בהוציאו לאור את ספריו: הוא פתח את שערי לימוד התורה גם למי שלא הוכשרו להיות תלמידי חכמים. השאלה, לאור דבריה, האם היה ביכולתם של הגברים בני זמנו להבין את שכתב? קשה לדעת מהי התשובה, אך יש לשער שאם הוא בחר לכתוב אותם עברית ולא יידיש, כנראה שבמציאות שהוא הכיר בזמנו גברים היו מסוגלים לקרוא עברית. יש לזכור שהוא פרסם את ספרו בראשית המאה העשרים, בתקופה מאוחרת מעט לזו שפרוש חוקרת בספרה הנ"ל.

גם שאול שטמפפר עסק בנושא זה. במאמרו: "ידיעת קרוא וכתוב אצל יהודי מזרח אירופה בתקופה החדשה", בתוך: תמורות בהיסטוריה היהודית החדשה – קובץ מאמרים שי לשמואל אטינגר, ירושלים תשמ"ח, עמ' 459-483, הוא מתאר את ההתלבטות כיצד והאם ניתן לדעת עד כמה ידעו יהודים לקרוא ולכתוב. הוא גם מתייחס שם להבדלים בין ידיעת קריאה לידיעת כתיבה. במאמרו הוא מסיק כי נשים ידעו לקרוא ביידיש יותר מאשר בעברית. וכך הוא כותב שם (עמוד 463):

היה קל ללמוד, לקרוא יידיש, הכתובה בצורה פונטית, והספרות השלמה המיועדת לנשים כמו 'צאינה וראינה' מלמדת, שהיה ציבור גדול של קוראות יידיש. מה שקשה לקבוע הוא גודלה של הקבוצה.

⁶⁷ הספר 'טהרת ישראל' לרבי ישראל מאיר הכהן מראדין, המכונה גם 'החפץ חיים', על שם ספר אחר שלו.

⁶⁸ בציטוטים שלי מהספר בתוך העבודה הפניתי בכל מקום לסימן, סעיף ואות.

⁶⁹ ההפניות מצוינות כ"סעיפים קטנים" באותיות קטנות בכתב רש"י ובסוגריים עגולים. הן משותפות לשני חלקי הפירוש שנמצאים ביחד (אותה אות מפנה גם לזה וגם לזה) וכך גם ציטטתי מהן כאן.

יסוד הטהרה – שבו כל מקורות ההלכות מהש"ס ירושלמי ובבלי ותוספתות, מחולקים לפי סדר הסימנים והסעיפים ב'שולחן ערוך'.

ומתחתיו, שורש הטהרה – ציטוטים של רש"י ומפרשי הירושלמי שצוטטו ביסוד הטהרה.

סדר הלימוד לפי הרב ינובסקי אמור להיות לכל סימן וסימן קודם כל יסוד הטהרה עם שורש הטהרה, ולאחר מכן חוקת הטהרה עם יד אליהו ובאר יצחק.

הרב ינובסקי הוסיף לספר גם מפתח של כל הדינים כדי שאפשר יהיה למצוא אותם בקלות. במפתח ניתן להשתמש גם לחזרה על החומר ולראות אם בקיאים בו היטב.

באופן כללי זהו מבנה קבוע שחוזר על עצמו בספריו ההלכתיים של הרב ינובסקי. המבנה מדורג ומנסה להנגיש גם לאנשים שאינם למדנים את החומר הלימודי שנלמד בבתי המדרש. מספריו עולה כי הוא תלמיד חכם ובקיא גדול בספרות ההלכה ובפסקי ההלכה של הראשונים והאחרונים. הוא בוחר להביא את הרוחב הספרותי הזה, אך מכניס אותו בחציו התחתון של העמוד ובנספחים, כדי להקל על הלומדים שמעוניינים רק בפסק ההלכה למעשה ללא הבאת ההשתלשלות שלו.

עם זאת, גם החלק העליון של העמוד כתוב בשפה הלכתית מקורית, ואשר על כן, אדם שאינו אמון על שפה זו יתקשה להבין אותה. זו הסיבה כנראה שהוא כותב שנשים אינן יכולות לקרוא בספרו אלא נוקות לתיווך של בני זוגן. שאלה מעניינת היא עד כמה גברים בתקופתו היו אמונים על השפה ההלכתית והבינו אותה לאשורה. סביר להניח שרק תלמידי חכמים ובעלי בתים למדנים הבינו לשון זו.

כפי שאפשר להבין, הרב ינובסקי נשען ומתבסס על מקורות רבים שקדמו לו. עיקר פסיקותיו אינן חידושים שלו, אלא כוללות ניתוחים והכרעה בדברי ראשונים ואחרונים. עם זאת, החידוש הגדול שבספרו נעוץ בהחלטות שלו בספר, מה מהעושר התורני הגדול שנאסף עד זמנו ייכנס כהלכה כתובה וברורה לציבור הלומדים. בהערות ב'יד אליהו' וב'באר יצחק' הוא מביא עוד מחלוקות ומסביר את החלטותיו. העדות הטובה ביותר לגודל העבודה שלו ולערכה הרב ניתנת באזכורים של ספרו בספרים שנכתבו אחריו, עד דורנו אנו.⁷⁰

⁷⁰ ראו לדוגמה אצל הרב שמואל הלוי וואזנר מבני ברק (1913-2015) בספרו 'שיעורי שבט הלוי', הרב מרדכי אליהו בספרו 'דרכי טהרה' (ירושלים, 1929-2010), הרב אלישיב קנוהל בספרו 'איש ואישה זכו שכינה ביניהם' (כפר עציון, 1948-2018) ועוד.

כיוון שספרו של הרב ינובסקי ארוך מאוד, ומלא וגדוש, לא אוכל לעבור על כל הסעיפים ודרכי הפסיקה שלו בספר, כפי שאעשה בספרי הקיצורים הקצרים שאביא בהמשך העבודה. אתמקד בספרו בכמה נקודות עיקריות:

- שיטת הפסיקה בספר, כולל פסיקה לחומרה ולקולא והשפעתה.
- מעמד האישה וענייני זוגיות.
- על נשים והיחסים ביניהן.
- יחסו לרופאים ופרוצדורות רפואיות ואחרות בנות זמנו.

שיטת הפסיקה בספר

הפנייה לשאלת חכם

כפי שהראינו לעיל, הרב ינובסקי פונה בספרו לכל העם (הגברים). לכן במידה מסוימת מפתיע לראות שהוא יחסית ממעט בספר להפנות את הלומדים לשאלת רב. ההפניות נמצאות כמעט רק בסימנים המסוימים שעוסקים במראות הדמים ובכתמים, בהם אין ברירה אלא להפנות את הלומד לשאלת רב, ששימש תלמידי חכמים ולמד מהם כיצד לפסוק במראות אלו. סביר מאוד שהסיבה לכך היא הפירוט הרב של הכתיבה ההלכתית. זו גם הדרך עליה הוא מצהיר בהקדמותיו: לתת ללומד בספריו את מרחב הידע לקבוע בעצמו את פסיקת ההלכה. יתרה מכך, מפתיע מעט למצוא בדבריו את המובאה הבאה (סימן קפז, סעיף ה אות פד):

היכא שיודעת שאין דם מכתה שוה לדם ראייתה שוב חייבת לראות בכל פעם שזב ממנה דם אם הוא שווה לדם המכה או למראה דם הוסת רק דיש להקל שתוכל האשה בעצמה לראות וא"צ (ואינה צריכה) להביא בכל פעם להמורה.

אמנם ב"ד אליהו' הוא מביא פוסקים שבשם הוא כותב את הדברים, ואמנם יש כאן היתר לאישה לראות ולהחליט בעצמה בלי להראות למורה הוראה רק במקרה מסוים שהיא כבר מכירה את דמיה, אך עדיין יש כאן פתח לסמוך על הנשים עצמן, יותר ממה שיכול היה להיות מצופה.

ביוצרו את הז'יאנר הזה, שכותב הלכות לעם במבנה מדורג ומאפשר לכל אחד לפסוק ולהחליט עבור עצמו ועבור אשתו, בעצם פותח הרב ינובסקי כאן ערוץ חדש של ידע הלכתי: לא ידע שעובר במסורות על פה הלכה למעשה בבית, לא ידע שנלמד בבית המדרש, אלא ידע כתוב בספר הלכה

למעשה, שמנחה את הלומד בו כיצד לחיות את חייו ההלכתיים. למיטב ידיעתי ז'אנר כזה כמעט לא היה נפוץ עד תקופתו.⁷¹ אמנם, גם הרמב"ם במפעל המשנה תורה, גם רבנו יעקב בן הרא"ש בחיבור 'ארבעה טורים' שלו, וכמובן רבי יוסף קארו ב'שולחן ערוך' והרמ"א שפרס את המפה עליו, לכאורה עשו מלאכה דומה. אך מגוון הפירושים, הפלפולים והפסקים שהצטברו במאות השנים שחלפו מאז חיברו את חיבוריהם, אינם מאפשרים לפסוק הלכה רק על פי חיבורים אלו והצריכו פסיקה שמתחשבת בהשתלשלות ההלכתית מאז. נראה לי שזוהי ייחודו הגדול של המפעל ההלכתי של הרב ינובסקי.

פסיקה מחמירה

כפי שראינו לעיל, מבנה הספר מדורג. מבנה זה משפיע גם על שיטת הפסיקה. בחציו העליון של העמוד הרב ינובסקי פוסק הלכה למעשה, ונמצא לפעמים שהוא פוסק שם את הדעה המחמירה ביותר בנושא הנידון. לעומת זאת, כאשר מעיינים בהערות ב'באר יצחק' ובהפניות ב'יד אליהו', ניתן למצוא פתחים רבים להקל. נביא לכך כמה דוגמאות:

דוגמה 1: מוך דחוק בעונת וסתה

בסימן קפד סעיף ט אותיות סו-סז, (עמוד 35). בחוקת הטהרה הוא פוסק כך:

סו: ונשי דידן שא"ל (שאין להן) שעה קבוע ביום הוסת וכן בעונה
בינונית צ"ב (צריכות בדיקה) כל העונה היינו שתשים מוך דחוק ויהיה
מונח שם כל העונה...

סז: במשנית וסתה ב' או ג' ימים... צריך שיהא מוך דחוק שם כל הב' או
ג' ימים וצריך ללמוד זה באפשר בניקל תוך ביתו.

סימן קפד עוסק בדיני קביעת וסתות. ככל העולה מהפוסקים, נראה שעל פי רוב בימים עברו נשים היו בעלות וסת קבוע, היינו, שהיו מקבלות מחזור ביום ובשעה קבועים בחודש. עם השנים השתנו הטבעים ורוב הנשים הפסיקו להיות עם מחזור מסודר כל כך, וגם אלו שרואות וסת יחסית בתדירות קבועה, לא מדייקות לראות בשעה קבועה. הרעיון של בדיקה בעונת הוסת הוא לבדוק

⁷¹ אמנם היו כמה ספרי קיצורים מסכמים שנכתבו לפניו, כמו ספריו של הרב אברהם דנציגר (1748-1820): חכמת אדם, חיי אדם וכד', אבל עד כמה שאני מצאתי, בכל זאת יש שני חידושים משמעותיים בספריו של הרב ינובסקי:
א. ספרים שונים ורבים לכל נושא הלכתי בפני עצמו, כגון פסח, ברכות, טהרת המשפחה וכד'.
ב. הכתיבה המדורגת, שבה פסיקת ההלכה בראש העמוד ומתחתיה ההפניות למקורות הפסיקה וההסברים שהביאו אותו לפסוק כפי שפסק.

האם האישה קיבלה את הווסת במועד הצפוי לה. לנשים שלנו היום (נשי דידן בלשוננו), שאינן רואות בשעה קבועה, או שהווסת שלהן יכולה להגיע בהפרש של יומיים או שלושה ימים צפויים, פוסק הרב ינובסקי שתטמנה מוך דחוק⁷² בתוך הנרתיק במשך כל הזמן הצפוי להגעת הווסת, כדי שתדענה אם אכן הגיעה הווסת או לא בתוך הימים האלו. זוהי פסיקה מחמירה מאוד. בתלמוד הבבלי ברור שאישה לא יכולה לבדוק את עצמה לאורך זמן כיוון שאינה יכולה שיהיו 'ידיה בין עיניה'⁷³ לאורך זמן. הרשב"א בתורת הבית חידש את הרעיון של מוך דחוק, שאישה תשים כל בין השמשות, כדי שכך יהיו 'ידיה בין עיניה' לאורך זמן. חידושו התקבל ב'שולחן ערוך' כהנהגה טובה שאדם ינהיג בתוך ביתו בבדיקת הפסק טהרה בלבד, וגם על כך העיר הרמ"א שזוהי חומרה לכתחילה. מהניסיון של הפוסקים ושל יועצות ההלכה אנו יודעים שחומרה זו לעיתים רבות מביאה נשים לסבל בשל הבד שמייבש את הלחות הטבעית של הנרתיק וגורם לפצעים. במקרים כאלה מורים לנשים שלא לשים מוך דחוק גם בתהליך הבדיקה של הפסק הטהרה. ההצעה שאישה תשים מוך דחוק במשך יום או ימים שלמים לא עלתה ב'שולחן ערוך' ובנושאי כליו הקדומים. כפי שהרב ינובסקי מביא במקורותיו להלכה זו, ביד אליהו, מי שהציע אותה היה הרב מליסה, רבי יעקב לורברבוים,⁷⁴ בעל ה'חוות דעת' בביאורים שלו ל'שולחן ערוך' (יורה דעה סימן קפד, סעיף קטן ט):

(ט) צריכות בדיקה. נראה דאם יש לה שעה קבועה ביום הוסת דאינה צריכה בדיקה רק אותה שעה ולא כל העונה... אמנם אם אין לה שעה קבועה ביום וסתה, וכן במשנית ב' או ג' ימים, צריכה שתהיה לה מוך דחוק כל משך השינוי.

וכן כתב ה'חוות דעת' גם בחידושים שלו להלכות נידה, סימן קפד סעיף קטן כג. את ה'חוות דעת' הזה הביא גם בעל 'ערוך השולחן'⁷⁵ בסימן קפד סעיף לח וכן בעל ה'פתחי תשובה'⁷⁶ בסימן קפד סעיף קטן יז. כנראה בשל כך כתב הרב ינובסקי את הדבר כהלכה פסוקה בחוקת הטהרה, גוף הספר למעלה. אולם כבר ביד אליהו הוא מפנה לבאר יצחק ושם הוא כותב כך (ס"ק קמד):

⁷² מוך דחוק הוא כינוי לבד קטן לבן שמכניסה האישה בדוחק לתוך הנרתיק שלה והוא נשאר שם זמן מה, כדי לוודא שלא יצאה שום הפרשה מטמאת מהרחם שלה.

⁷³ "ידיה בין עיניה" הוא ביטוי נקי לבדיקה מתמשכת בנרתיק האישה.

⁷⁴ רבי יעקב לורברבוים (1770-1832), היה בעיקר רב העיר ליסא בפולין וראש הישיבה שהקים שם. נפטר בסטריי שבאוקראינה.

⁷⁵ הרב יחיאל מיכל אפשטיין, היה ראש הישיבה ורב הקהילה בנובהרדוק. 1829-1908.

⁷⁶ הרב אברהם צבי הירש אייזנשטט. כיהן כרב בכמה קהילות בליטא. 1813-1868.

ומביאו (את החוות דעת. ח.פ.) גם הפי"ת (פתחי תשובה) יז ועה"ש (וערוך השולחן) ל"ח (לחם חמודות) אבל לא נמצא בשאר פוסקים וכמדומה לי שאין שום נשים נוהגין כן בפרט בזה"ז (בזמן הזה) שהוא דור חלוש וכמה נשים שואלין דגם בעת הפסק טהרה כבד להם מאוד לתחוב העד בפנים ועי' (ועיינו) ב"י (בית יוסף) קצ"ו מה שכתב דמקלקל השריטות דפנים ע"ש (עיין שם) כל בה"ש (בין השמשות) מכ"ש (מכל שכן) כל העונה ע"כ נ"ל (על כן נראה לי) דאין לך דיעבד יותר מזה ואין להחמיר שיהי' מונח כל העונה ודי בבדיקה לבד... ולפמ"ש (ולפי מה שכתבתי) ודאי בנשי דידן שהם מחלשים בזה ודאי הוה כדיעבד ופשוט להקל דאם תחמיר יוכל לבוא לידי מכשולות אחרים כידוע דעי"ז (דעל ידי זה) נתקלקל הוסת ודרכה כנ"ל.

וכן בבירור בסעיף קטן כמה שם :

ע"ל (עיין לעיל) ס"ק קמ"ד שכאן קיל יותר ונשי דידן א"צ (אין צריכות) מוך דחוק כל העת.

יוצא מדוגמה זו, שמי שיקרא בספרו רק את החלק העליון, בלי להיכנס לביאורים ולמקורות, יבוא להחמיר מאוד ואף יכולות לצאת מחומרה זו תקלות, כפי שהוא בעצמו כתב בסוף ס"ק קמד. נראה לי שהסיבה שבכל זאת הוא בחר להביא את הפסיקה המחמירה למעלה, היא משום שפוסקים חשובים כמו החוות דעת ובעקבותיו ערוך השולחן והפתחי תשובה פסקו זאת להלכה לפחות לכתחילה, והוא לא רצה לפסוק כנגד דעתם. מעניין שהוא לא בחר לציין למעלה שלא כל הפוסקים החמירו כך, או בכלל שזו חומרה.

דוגמה 2 : בגד הסמוך לגוף חייב להיות לבן

בסימן קצ סעיף י אותיות נו-נז כותב הרב ינובסקי כך :

נו : אשה שרצונה שלא להתקלקל את עצמה בכתמים תלבוש בגד צבוע אף לכתחילה רק החלוק התחתון סמוך ממש לגוף לא יהיה צבוע לכתחלה.

נז : אין אשה מותרת לעשות איזהו פעולה למען תוכל לתלות בו הכתם
אשר תמצא כגון להתעסק בכוון בכתמים ובכל דבר שתולין כדי לתלות
בו.

שני הפסקים מחמירים מאוד ביחס להלכה המובאת בנושא זה ב'שולחן' ערוך ונראים כמעט
סותרים אותה. ר' יוסף קארו ב'שולחן ערוך' (יורה דעה סימן ק"צ) סעיף י כתב כך :

וכן כתם שנמצא על בגד צבוע, טהורה.

והוסיף עליו הרמ"א שם :

לפיכך, תלבש האשה בגדי צבעונין, כדי להצילה מכתמים.

יוצא מכאן שלבישת בגד צבעוני, שיגרום לכך שכתמים שאישה מוצאת עליו לא יטמאו אותה, היא
לכתחילה ומסייעת להציל אותה מכתמים. כלומר, אישה בהחלט יכולה לעזור לעצמה שלא
להיטמא מכתמים, וכדאי לה לעשות פעולות שימנעו כתמי דם שיימצאו על בגדיה מלטמא אותה.

גם לגבי תלייה, נכתב ב'שולחן ערוך' שם, בעקבות המשנה והגמרא, בסעיפים יח-יט כך :

סעיף יח : כיוון שכתמים דרבנן, מקילין בהם ותולה בכל דבר שיכולה לתלות.
כיצד, שחטה בהמה חיה או עוף, או נתעסקה בכתמים, או ישבה בצד
המתעסקים בהם, או שעברה בשוק של טבחים ונמצא דם בבגדיה, תולה בה
וטהורה. אפילו לובשת ג' חלוקים זה על זה, ונמצא אפילו בתחתון, טהורה.
אבל אם נמצא על בשרה, אינה תולה אלא א"כ (אם כן) יש לה מכה בגופה או
תולה בה, אפילו על בשרה אם הוא במקום שאפשר לדם לנטף משם. ואפילו
נתרפאת, אם אפשר לה להתגלע ולהוציא דם ע"י (על ידי) חיכוך, תולה בה,
ואף על פי שעכשיו עלה עליה קרום ואינה מטפטפת (רשב"א ומרדכי וסה"ת
וסמ"ג).

סעיף יט : כשם שתולה בה כך תולה בבנה ובעלה אם נתעסקו בכתמים או
אם יש בהם מכה, לפי שדרכם ליגע בה. אבל אם היו עסוקים בדם ולא נמצא
בהם דם, אינה תולה בהם א"כ היו עסוקים בדבר שדרכו לינתז כגון שחיטה
וכיוצא בה. הגה : וה"ה אם שכבה במטה עם נשים שיש להם מכות בגופן, תולה בהן
כמו בבנה ובעלה (מרדכי ה"נ ובש"ד).

עולה מלשון הישולחן ערוך, שכל דבר שיש בו סבירות כלשהי שהדם בא ממנו, גם אם הדבר יחסית רחוק, האישה יכולה לתלות בו את מציאת הדם על בגדיה, ולא צריכה לחשוש שהוא בא דווקא מן המקור באופן שטיטמא ממנו. חשוב להדגיש בהקשר זה גם את העובדה שמהתורה אישה נטמאת דווקא בהרגשת יציאת הדם מבשרה, כלומר, הרגשה פנימית מתוך גופה. מציאת כתם שנמצא ללא הרגשה היא סייג שהוסיפו חכמים. אלא שאת הסייג הזה הם הגבילו לתנאים מסוימים. אחד התנאים הוא שהכתם חייב להיות על בד או חפץ לבן ולא על צבעוני. לכן בגדים צבעוניים יכולים להציל את האישה מלהיטמא מהכתמים. תנאי אחר הוא שאין סיבה חיצונית לתלות בה את הכתם. לכן מובן מתוך הישולחן ערוך, שלא ייתכן לאסור על האישה להתעסק בדברים שהיא תוכל לתלות בהם אחר כך את כתמיה. ומכאן תימה על הרב ינובסקי שפסק שאסור לה לעשות כן.

ביבאר יצחק' וביד אליהו' שם הוא מסביר שאין להחמיר אם כבר עשתה מעשה ולבשה בגד צבעוני צמוד לגוף, ויש לטהר כתם במצב כזה, אבל עומד על דעתו שלכתחילה אין לעשות כן. ולגבי עיסוק בדברים שיכולה לתלות בהם כתמיה הוא מסביר בס"ק קכח בבאר יצחק כך:

דבשלמא בלובשת בגדי צבעונין לא באה כלל לשום איסור דלא גזרו חז"ל על בגדי צבעוניים א"כ מותרת ללבוש בגדי צבעוניים גם לכתחלה משא"כ (מה שאין כן) בזה אסור כיוון דהכתם טמא רק היכא שיש מקום לתלות מטהרינן לה א"כ תינח בדיעבד אבל לכתחלה אסור דאין עושין ספק דרבנן לכתחלה.

ביד אליהו הוא מפנה לגבי שני הנושאים בעיקר לרב שלמה קלוגר בחיבורו 'מי נדה'.⁷⁷ אלא שהרב קלוגר בעצמו שם אינו מכריע להיתר או לאיסור אלא מראה פנים לכאן ולכאן:

ולעניין אם מותרת אשה להתעסק בהם כדי לתלות בו הכתמים כמו שמותרת ללבוש בגדי צבעונין עיין בחדושי לש"ס דף ט"ו ע"א בתוס' ד"ה אמר רב למפרע שם הראתי פנים בזה לכאן ולכאן.

יוצא מכאן שלגבי לבישת צבעונין התיר הרב קלוגר בסופו של דבר, ולא סייג בלבישת חלוק תחתון לבן, וגם לגבי העיסוק בכתמים לא הכריע להלכה שאסור. נכון הדבר שלגבי לבישת חלוק תחתון לבן מפנה הרב ינובסקי גם לחתם סופר, אך היחתם סופר' שם (יורה דעה סימן קסא) אינו פוסק

⁷⁷ את החיבור 'מי נדה' חיבר הרב שלמה קלוגר (1783-1869). הוא היה רב, דרשן ודיין בערים בפולין וגליציה. חיבר כמאה וחמישים חיבורים תורניים, ביניהם גם אלפי תשובות ופירושי ל'שולחן ערוך' בשם 'חכמת שלמה'. ידוע בכינוי 'המהרשי"ק' או 'מרש"ק'.

ללבוש חלוק תחתון אלא מחמיר שכתם על בגד צבעוני שסמוך לגופה מטמא גם בפחות מגודל גריס. זו אמנם חומרה מחודשת, אך עדיין לא כזו שמחייבת ללבוש לבן, אלא אדרבה, מאפשרת ללבוש כל בגד שהוא, כיוון שממילא כתמיה הסמוכים לגופה יטמאו אותה.

יוצא מכל זה שחומרותיו של הרב ינובסקי בדין הכתמים כאן אמנם נסמכות על דברי האחרונים שקדמו לו, אך צירופן יחד יוצר הלכה מחודשת ומחמירה. מובן הדבר שאישה שסובלת מדימומים בלתי סדירים ומכתמים רבים, אם תנהג כדבריו, עלולה למצוא את עצמה אסורה על בעלה כל ימיה. מעניין שהוא חשש יותר לאיסור דרבנן של טומאת כתמים מלהתיר אישה לבעלה.

כמה חומרות נמצאות גם בסימן קצ"ה, העוסק בהרחקות שבין איש לאשתו כשהיא נידה. באופן כללי בסימן זה נמצא גם כמה וכמה מובאות על יחסו הכללי לנשים נידות, כפי שנראה בהמשך הפרק, בחלק העוסק במעמד האישה.

דוגמה 3 - העברת תינוק בין בני זוג האסורים זה על זה

בישולחן ערוך יורה דעה סימן קצ"ה סעיף ב נפסק כך:

לא יגע בה אפילו באצבע קטנה, ולא יושיט מידו לידה שום דבר ולא יקבלנו מידה, שמא יגע בבשרה.

מתוך האיסור להעביר חפצים ביניהם, הזכיר ה'פתחי תשובה' שאסור להעביר גם תינוק, אם הוא קטן ואינו יכול לצאת בעצמו מחיקה לאביו, או שהוא חולה או כפות, שמא ייגעו זה בזו תוך כדי העברת התינוק.

על כך כותב הרב ינובסקי בסעיף ב אות ו:

ואפילו אינו חולה ולא כפות ואינו קטן ויוכל לצאת בעצמו מחיקה לאביו יש להחמיר לכתחלה.

אמנם כאן הוא לא כתב את החומרה כדין גמור, אלא בלשון 'יש להחמיר לכתחלה', אך ודאי שיש כאן חומרה על מה שכבר הוסיפו קודמיו. זאת בנוסף לעובדה שמדינא דגמרא לא מצינו בכלל את האיסור להעביר חפצים ביניהם בתקופת הנידות. זהו חידוש שהתפתח בתקופת רבותינו הראשונים, אך התקבל להלכה בשולחן ערוך וכך נוהגים. התוספת של התייחסות לתינוק שאינו עובר מאחד לשני כאל חפץ נזכרת מאוחר מאוד. ועל כך עוד להוסיף שגם תינוק שעובר בקלות מיד

ליד יהיה אסור להעביר, זו כבר תוספת משמעותית. אמנם ביד אליהו הוא מביא מקורות לכך שאין זה חידוש שלו,⁷⁸ אך בכל זאת להחליט לכתוב את זה למעלה, זו החלטה שיש לה משמעות. את ההסבר להחלטתו הוא מביא בבאר יצחק שם ס"ק כ :

דאינו ענין לחי נושא את עצמו ולא פלוג רבנן דעשו הרחקה מפני שהיא עמו בתדירות ע"כ צריך זהירות יתירה כדי שלא יכשלו.

דוגמה 4 - לינה בשתי מיטות מחוברות בתקופת הנידה

בירה דעה סימן קצ"ה סעיף ו' בשולחן ערוך מובא כך :

לא יישן עמה במטה, אפילו כל אחד בבגדו ואין נוגעין זה בזה. הגה :
ואפילו יש לכל אחד מצע בפני עצמו, ואפילו אם שוכבים בשתי מטות והמטות
נוגעות זו בזו, אסור (מרדכי פ"ק דשבת בשם הר"מ).

על פסיקת הרמ"א בהגהה, שגם אם מדובר בשתי מיטות שונות שנוגעות זו בזו אסור לישון בהן ביחד, מעיר פתחי תשובה שם בסעיף קטן י"א כך :

ולי נראה דהרמ"א לא אמר דבר זה אלא דוקא במטות שלהם שלא היה מוקף נסרים למעלה כמו שמשמע לעיל סי' ק"צ ס"ק כ"ה ולקמן סי' ש"א סק"ב ואז כשהיו המטות נוגעות זו בזו היה נראה כמטה אחת ארוכה אבל במטות שלנו העשויים כתיבה מוקף בנסרים למעלה מותר.

על אף דברי ה'פתחי תשובה', שבדרך כלל מתקבלים להלכה, כותב הרב ינובסקי באותיות הגדולות בחקת הטהרה, סעיף ו אות כו כך (עמוד 279) :

ואפילו במיטות שלנו המוקפים בנסרים למעלה דלא נראין כאחד מ"מ המנהג שלא לנגוע זב"ז.

ורק ביד אליהו הוא מזכיר שה'פתחי תשובה' מתיר, אבל מסביר את פסיקתו בכך שהמנהג להחמיר, ולכן הוא בחר לפסוק כמו המנהג ולא כפי שכתב ה'פתחי תשובה'.

⁷⁸ הוא מזכיר שם שה'פתחי תשובה' מתיר במקרה כזה ואילו 'גבעת שאול' ו'ערוך השולחן' מחמירים. וגם כאן אנו רואים שרק מי שאמון על קריאה וניתוח של הפרשנות שלו בחלק התחתון של העמוד יוכל לקבל החלטה מושכלת האם הוא מעוניין להחמיר כדבריו או להקל.

הדוגמה הזו יכולה ללמד אותנו מאפיין של הספר כולו, שמשתדל מאוד בחלקו העליון לא להיכנס בכלל למחלוקות ולדעות שונות בהלכה, אלא להכריע כדעה אחת, כדי שידע העם כיצד לנהוג. אולם כפי שראינו כאן, שיטה זו גורמת לפעמים לנקיטה דווקא בדעה המחמירה.

אולם החומרה היותר גדולה שהוא מביא בעניין הלינה המשותפת של זוג שאסורים זה על זה היא לגבי מידת ההרחקה שצריך להרחיק בין המיטות. באות הבאה, אות כז שם, הוא כותב:

אבל ברוחב צריך שירחיק המיטות זמ"ז (זו מזו) כל כך שלא יוכלו ליגע
איש באשתו או להיפך בלילה כשישנו על המיטות ע"י הושטת ידיהם חוץ
למיטה.

ומעניין שלדין זה, שלא כדרכו, הוא לא נותן מקור ביד אליהו, אלא רק כותב שם: "כנ"ל (כן נראה לו) פשוט". מסתבר, שמידת הרחקה כזו, שלא כתובה בשום מקור לפניו, היא חומרה אישית שלו, אך יש מי שאחריו הביאה להלכה, לפחות כדרך היותר רצויה לנהוג בה.⁷⁹

פסיקה שנותנת מרחב תמרון ללומד הספר

למרות קביעה זו, הנכונה לרוב הספר, אסייג מעט את הדברים ואציין שלעיתים הרב ינובסקי בוחר דווקא להביא שתי אפשרויות פסיקה גם בחוקת הטהרה, כמו למשל בסימן קפד סעיף ב (עמוד 24):

המחמיר לעצמו לפרוש כל הג"י (השלושה ימים) תע"ב (תבוא עליו
ברכה) והמיקל לאחרים דא"צ (דאין צריך) לפרוש אלא ביום זה שראתה
לא הפסיד.

⁷⁹ ראו לדוגמה בספר 'שיעורי שבט הלוי' של הרב שמואל וואזנר מבני ברק (1913-2015), שבו הוא כותב שלכתחילה רצוי להרחיק אמה בין המיטות, ורק אם גודל החדר אינו מאפשר זאת, ירחיקו פחות, עד כמה שאפשר. ומזכיר שם גם את המנהג של קהילות חסידים שונות להעמיד תיבה בין המיטות, כדי להרחיק הרחקה מספקת וברורה ביניהם (עמ' רסד):

שיעור ההרחק בין המיטות כתב בפת"ש (פתחי תשובה) (סקי"א) דמעיקר הדין סגי בהפרש משהו, אבל מהנסיון נראה שגם זה גורם מכשול, דאע"פ שיש כאן היכר שלא יגעו אך עלולים להכשל ולנגוע זב"ז (זה בזו) או ע"י הכרים וכסתות, ומהאריז"ל הק' (ומהאר"י ז"ל הקדוש) מובא שיעור כדי שהכרים וכסתות לא יגעו זב"ז, וכן מסתבר מאד, וי"א כדי מעבר אדם בין המיטות, וי"א כדי שלא יגיעו בהושטת יד, וי"א מרחק אמה, ונהגו לשים תיבה או ארון קטן בין המיטות. ולכתחילה יש להפסיק שיעור אמה, ובחדרים קטנים וכפי שמצוי היום א"א (אי אפשר) להחמיר בהפרש 60 ס"מ ויש להשתדל להרחיק כשיעור רוחב אדם, או שיעור שלא יגיעו בהושטת יד, ובשעת הדחק אפשר לסמוך על המקילים כפשטות הרמ"א והפוסקים דנוגעות בלבד אסור...

גם הרב מרדכי אליהו בספרו 'דרכי טהרה' מזכיר את ההנהגה הזו, ומפנה בהערת השוליים לספרנו, טהרת ישראל של הרב ינובסקי (פרק ה סעיף ז, עמ' נ):

וראוי להרחיקם כך שלא יוכלו הבעל והאשה לנגוע אחד בשני ע"י הושטת יד תוך כדי שינה.

וכן מופיע בספר כמה וכמה פעמים שלמיקל יש על מי לסמוך והמחמיר תבוא עליו ברכה. בדרך כלל בצירוף המושג 'המיקל לאחרים'. בספר הדרכה שמכוון לעם, מעניין לשאול למי הוא מתכוון ב'אחרים'? משתמע מכאן שאף הוא מודע לכך שהספר שלו, בשפה ההלכתית מאוד שהוא בחר לכתוב אותו, ישמש גם מורי הוראה ותלמידי חכמים ולא רק את פשוטי העם. כנראה אפוא שכוונתו היא שתלמידי חכמים יחמירו לעצמם, אך כאשר ישאלו אותם אנשים אחרים כיצד לנהוג הם יכולים להקל להם.

פסיקה לקולא

אולם הרב ינובסקי אינו פוסק בספרו רק לחומרה, אלא מביא בו גם כמה קולות משמעותיות, והן התקבלו להלכה אצל חלק מהפוסקים אחריו, ובכך הקל על נשים את שמירת הטהרה. נביא כמה דוגמאות לקולות כאלו:

דוגמה 1: מראה דמי בשולי העד

בסימן קפ"ח סעיף א אות טו כותב הרב ינובסקי כך:

אם יצא מאשה ליחה ואינו נוטה לאדמומית כלל ואח"כ נראה בתוכו קו אדום או רק בקצוות יש לטהר.

ובבאר יצחק שם, ס"ק לט-מ, הוא מאריך להסביר:

לט: דמובן שע"פ הטבע כל דבר לח יש לו נענוע קצת עד שנתייבש לגמרי ולפ"ז כל המראה השטוח נדחפו קצתם לקצתם עד הקצוות ונמצא שבהקצוות נתחברו כל עמקי הלחלוחית שעל פני כולו ולכן בכל המשך דיהה מראיתו ובהקצוות נתחברו כולם ונהפכו למראות אחרות מיהו עכ"פ אין זה עיקר המראה אלא מאוסף ממקומות שונות ולדוגמא אם נחזור ונפשטנה ע"פ (על פני) כולו לא יתראה האודם כלל וא"כ למה נטמאנה.

מ: זה לשון הגבעת פנחס⁸⁰ דהרבה פעמים שמעורב טיפת אודם בלובן ומתבטל ממש בתוכו ואח"כ כשנתייבש נדחה הסמיכות שבהכתם

⁸⁰ תשובות גבעת פנחס לרב פנחס הלוי איש הורוביץ (1731-1805), שהיה רב קהילה בפרנקפורט דמיין. מכונה גם 'בעל ההפלאה' על שם חיבור אחר שלו. חיבר ספר שו"ת גבעת פנחס, שנדפס ביוזפוב תרמ"ו.

לצדדים סביב כדרך הכתמים ואז נתגלה אודם בקצוותיה ולא מחמת לקותא כלל וצ"ע (וצריך עיון) בכוונתו אי מחמיר דשמא היה בה ג"כ ט"ד (טיפת דם) או דמיקל דשמא נתערב בה אח"כ ואין גוף הספר לפני ואפשר כוונתו כמ"ש (כמו שכתב) עה"ש (ערוך השולחן) וכמ"ש (וכמו שכתבתי) בסקל"ט (בסעיף קטן ל"ט).

ביד אליהו הוא מפנה גם ליתשובות גבעת פנחס' וגם ל'ערוך השולחן'. לשונו של 'תשובות גבעת פנחס' בתשובה נ"א (דף כה עמוד א) היא :

וגם נראה דהרבה פעמים כשמעורב טיפת אודם בלובן ומתבטל ממש בתוכו ואח"כ כשמתייבש ונדחה הסמיכות שבכתם לצדדיה סביב כדרך הכתמים נתגלה אודם בקצוותיה ולא מחמת לקותא כלל.

הרב ינובסקי כותב בבאר יצחק שהספר אינו לפניו והוא לא יודע האם בעל ההפלאה התכוון במילותיו אלו להקל בגלל האודם בשוליים או דווקא להחמיר, שמא האודם מכסה טיפת דם שנעלמה בהם. אולם הספר כן נמצא לפנינו ואנו יכולים לעיין וללמוד את כוונתו של המשיב. השאלה שהוא נשאל הייתה (שם דף כד עמוד א) :

לעניין שאלתא באשה עצובת רוח אשר היה מסולקת דמים כסדרן וע"י תחבושת ורפואות נפתח מקורה בדמים מרובים ומאז הוקבע לה ווסת בדמים מועטין ושלא בשעת וסתה כפעם בפעם נמצא דמים מרובים משונים במראיתן מדם וסתה ופעמים מעורבין במראה דם לבן וכעת נתקלקלו ביותר רק שמרגשת קצת כאב בראותה שלא בשעת וסתה ולפעמים רואה מראה לבן ואח"כ משתנה לאודם זהו תורף השאלה.

השאלה אינה עוסקת במישרין בעד בדיקה שיש אודם בשוליים של המראה שעליו. אדרבה, היא עוסקת בכתמים שאישה רואה ימים ספורים אחר טבילתה, שפעמים רבות הם נראים בהתחלה בצבע לבן ואחרי זמן מה משתנה מראיהם לאדום. אגב הדיון בשאלה הזו, מסביר שם בעל ההפלאה שפעמים רבות מוצאים על המראות שוליים מאדימים כשהמראה עצמו לבן. מתוך עיון

בדבריו שם בתשובה, ברור שהוא נוטה להקל במראה שוליים כזה, ובכך הוא בהחלט מהווה סיוע לדברים שכתב כאן הרב ינובסקי.⁸¹

אולם, כפי שכתבתי לעיל, ספרו של בעל ההפלאה לא עמד לפני הרב ינובסקי אלא רק הציטוט של דבריו שהתגלגל אליו ככל הנראה בלי הספר, ולכן הוא לא יכול היה להסתמך עליו להלכה. מי שפוסק במפורש ששולי העד האדומים אינם אוסרים את העד, הוא בעל 'ערוך השולחן' (בסימן קפח סעיף טו), שגם אליו מפנה הרב ינובסקי שם הן ב'באר יצחק' והן ב'יד אליהו':

והנה טעם המחמיר בזה נראה משום דסוף סוף הלא עינינו רואות דאחר זמן נראה בהקצוות כאדום ובאמת כמה פעמים ראינו כן אמנם גם זה א"ש (אתי שפיר = יוצא נכון) דמובן שע"פ הטבע כל דבר לח יש לו נענוע קצת עד שנתייבש לגמרי ולפי"ז כל המראה השטוח נדחפו קצתם לקצתם עד הקצוות ונמצא שבהקצוות נתחברו כל עמקי הלחלוחית שעל פני כולו ולכן בכל המשך דיהה מראיתו ובהקצוות נתחברו כולם ונהפכו למראה אחרת מיהו עכ"פ אין זה עיקר המראה אלא מאוסף ממקומות שונות ולדוגמא אם נחזור ונפשטנה על פני כולו לא יתראה האודם כלל וא"כ למה נטמאנה.

נראה אם כן שהנושא של שוליים אדומים בהפרשה שנראית על עד בדיקה נמצא במחלוקת הפוסקים. במקרה זה בחר הרב ינובסקי להקל בעקבות אלו שהקלו לפניו, והדבר יכול לסייע לנשים רבות להיטהר. עם זאת, כיוון שמדובר בנושא שבד"כ אישה אמורה להביא לפני רב שרואה מראות, הפסיקה של הרב ינובסקי בספר לאו דווקא סייעה לנשות זמנו, כיוון שכל רב פוסק בזה כפי שקיבל ולמד מרבותיו. כתיבתו בהקשר זה הועילה יותר לדורות שאחריו. אציין שאני מכירה אישית רבנים שזכיתי ללמוד ולשמש אצלם שהפנו אותי בהקשר הזה לספרו של הרב ינובסקי ולפסיקתו בעקבות הפסיקה של 'ערוך השולחן'.

⁸¹ בפסקה שקודמת לפסקה שממנה ציטטתי את הדברים של גבעת פנחס, מופיע חידוש משמעותי נוסף שלו, הוא מתיר לסמוך על הרופאים ונותן נאמנות מוחלטת לדבריהם: והרופאים נאמנים להקל וכ"ש להחמיר. כפי שנראה להלן, יחסו של הרב ינובסקי לדברי הרופאים שונה ממה שמובע כאן. יתכן שאילו היה החיבור גבעת פנחס לפניו, אולי יחסו לרופאים אף הוא היה משתנה במעט.

דוגמה 2 – בדיקה בהפסק טהרה ויום ראשון של שבעה נקיים בלבד

בגמרא במסכת נידה מובאת מחלוקת תנאים, ובעקבותיה מחלוקת אמוראים, מהו מספר הבדיקות המינימלי שמחויבת אישה לבדוק בשבעת הימים הנקיים. רב אומר שמספיקה בדיקה אחת ורבי חנינה מחייב שתי בדיקות, אחת ביום הראשון מהשבעה והשנייה ביום השביעי. רבותינו הראשונים נחלקו כדעת מי לפסוק. רובם נטו לפסוק כרב, וגם בדעתו נחלקו האם יש לבדוק את האחת שהוא מחייב דווקא ביום הראשון או ביום השביעי, או שגם בדיקה אחת באמצע שבעת הימים הנקיים מועילה. מיעוטם של הפוסקים הראשונים פסקו כרבי חנינה, שיש לבדוק דווקא שתי בדיקות, אחת ביום הראשון ואחת ביום השביעי. להלכה כתב השולחן ערוך, בסימן קצו סעיף ד, כך:

בכל יום מז' ימי הספירה צריכה להיות בודקת לכתחלה פעמים בכל יום, אחת שחרית ואחת סמוך לבין השמשות (טור בשם סה"ת וע"פ);

ואם לא בדקה בכל השבעה אלא פעם אחת, לא שנא בדקה ביום ראשון של השבעה או ביום השביעי או באחד מהאמצעים, מאחר שבדקה ביום שקודם השביעי ומצאה טהורה, עלו לה...

וי"א שצריך שתבדוק ביום ראשון מהשבעה וביום השביעי, ואין להקל.

רוב המפרשים בעקבותיו פסקו שכיוון שאף על פי שהוא הביא בדעה הראשונה שלו את הפסיקה המקלה כרב, כיוון שבדעת יש אומרים שהביא באחרונה סיים במילים 'ואין להקל', הוא התכוון לכך שאכן אין להקל בפחות משתי הבדיקות, אחת ביום הראשון ואחת בשביעי. אולם היו נשים שהתקשו מאוד להיטהר ולהוציא בדיקות נקיות בשבעה נקיים, ולכן היו פוסקים שנאלצו להתמודד עם קשיים אלו, ואף לשקול לפסוק כרב. כזה היה הרב שלמה קלוגר, שהזכרנו לעיל.⁸² בחיבורו 'קנאת סופרים', בתשובות שמביא בסוף החיבור, בתשובה מ"ה, הוא עונה לשאלה הבאה:

הנה ע"ד (על דבר) שאלתה במר נפשה כי אינה יכולה לטבול לבעלה כי ברוב פעמים ביום זי"ן לנקיים כשבדקת שחרית מצאת כמין חוטין אדומים ואין בידה לעמוד על הבחינה להבחין אם נתמעכין או לא.

⁸² לעיל הזכרנו את חיבורו 'ימי נדה' וכאן אנו פונים לספרו 'קנאת סופרים'.

השאלה היא על אישה שתמיד איננה מצליחה להוציא בדיקה שהיא בטוחה שהיא טהורה ביום השביעי לשבעת הנקיים. איננו יודעים מהם אותם חוטים אדומים שהיא מוצאת ומדוע היא מוצאת אותם דווקא ביום זה. בכל מקרה ברור שאם מחמירים אתה כרבי חנינה אין לה סיכוי להיטהר לבעלה. לכן היה חייב הרב שלמה קלוגר למצוא לה מוצא, וזה אשר השיבה:

...מוכרח אני להשיבה הנה לדעתי די לה בהפסק טהרה ובבדיקת יום ראשון נקי ויותר לא תבדוק אף ביום זי"ן הנה דעת המחבר דעה ראשונה דדי בבדיקת יום ראשון רק אח"כ הביא דעת המחמירין וסיים דאין להקל והנה מלשונו שכתב דאין להקל מורה דהוי רק חומרא בעלמא וכן הוי לשון הסמ"ג... מוכח דאינו איסור מדינא רק חומרא...

אם כן, בשעת דחק גדולה כל כך, כשאין מוצא, התיר הרב קלוגר לאותה אישה להסתפק רק בבדיקת יום ראשון. הדברים אלה של הרב קלוגר הביא להלכה גם 'פתחא זוטא',⁸³ שהרב ינובסקי מרבה להפנות אליו, והוא הביא שם עוד פוסקים שנוטים להקל במקרים דומים של שעת הדחק. אחרי אלו הזכיר הרב ינובסקי בספרו את המקרה הספציפי הזה כפתח להקל בבדיקות שבעה נקיים, וכך הוא כותב שם, בסימן קצו סעיף ד אות לג כך:

אשה שרוב פעמים ביום הז' תמצא חוטין אדומים ואין בידה לעמוד על הבחינה להבחין אם נמעכין אם לא די לה בהפסי"ט (בהפסק טהרה) ובבדיקת יום ראשון נקי ויותר לא תבדוק אף ביום הז' וא"צ (ואינה צריכה) לבדוק בשביל החוטין.

ברי לנו שהמקרה שהגיע לפני הרב שלמה קלוגר היה מקרה ספציפי מאוד. ההחלטה של הרב ינובסקי להכניס את המקרה הפרטי לתוך 'חוקת הטהרה', החלק העליון של ספרו, ולא להזכירו רק בהערת שוליים, פותחת פתח ללומדים להקל במקרים של שעת הדחק ולבדוק אפילו רק בדיקה אחת בכל שבעת הימים הנקיים.

⁸³ נדפס במונקאטש בשנת תרס"ב. חיברו הרב פנחס חיים בן הרב אברהם הלוי הורוויץ. היה חסיד צאנו שעבר לוויזניץ. ספרו 'פתחא זוטא' מרחיב ומוסיף על החיבור 'פתחי תשובה'. כותב על סדר השולחן ערוך.

בסימן קצח העוסק בפירוט רב בכללי ניקיון הגוף לקראת הטבילה, כך שלא יהיה על האישה שום דבר שחוצץ בין גופה לבין המים, כותב הרב ינובסקי בסיום סעיף כז, אות צח, את הדברים הבאים:

בדיני החציצה לא טוב היות האדם להחמיר יותר מדאי ולחפש אחר ספיקות לפסול טבילתה בדבר הקל דא"כ אין לדבר סוף אלא אחר שחפפה ראשה וסרקה במסרק וחפפה ורחצה כל גופה ונוזהרת לבלתי תגע בשום דבר חוצץ ותעשה טבילתה בפשיטות אבריה וכל גופה לא יכניס אדם ראשו בספיקות החמורות אשר אין להם קץ וסוף.

ביד אליהו הוא מביא לכך מקורות מרבותינו הראשונים והאחרונים, החל מהרמב"ן וכלה ב'ערוך השולחן' ובספרי אחרונים נוספים. הבאת הדברים חשובה מאוד, שכן ניסיוני המעשי וניסיונם של אנשי מקצוע רבים מראה, שנשים שסובלות מהפרעה טורדנית-כפייתית (OCD) נוטות להחמיר על עצמן מאוד בעת ההכנות לטבילה,⁸⁴ ואחת הדרכים הטובות ביותר לעזור להן להתמודד עם ההפרעה היא להסביר להן את הלכות החפיפה והחציצה באופן הרגיל ביותר, בלי חיטוט יתר במעמקי הגוף בחיפוש אחר חציצות. לכן ניסוח כעין זה של הרב ינובסקי, שלא להחמיר יותר מדי ולחפש אחר ספיקות, עשוי לעזור להן מאוד.

⁸⁴ על ההפרעה והשלכותיה לחיים הדתיים ראו:

אביגדור בנש"ק, כפייתיות וחרדה על רקע דתי – מדריך לטיפול, ארון הספרים היהודי, תשע"א. הספר הוא מדריך טיפולי, פחות מחקרי, אם כי ניתן למצוא בו גם את ההסבר והרקע להפרעה. בעמ' 150-155 הוא מתייחס לתופעת ההתנהגות הכפייתית בהכנות לטבילה ובעת הטבילה עצמה ומציע פתרון טיפולי לנשים הסובלות מכך.

מיכל וינקר, סול יברובסקי ויוסף מרגי, "הפרעה טורדנית-כפייתית (Obsessive Compulsive Disorder) בקהילה החרדית: היבטים תרבותיים באבחון וטיפול", הרפואה 8 (תשע"ד), עמ' 463-466.

Tali Vishne, Sagit Misgav, Michael E. Bunzel "Psychiatric disorders related to menstrual bleeding among an ultra-orthodox population: case series and literature review", *International Journal of Social Psychiatry*, 54(3) May 2008, pp. 24-219.

במאמרם של רוזמרין, פירוסיקי וסיאב, הם חקרו את ההשפעה של ההפרעה הטורדנית על שגונות בתפילה:

David H. Rosmarin, Steven Pirutinsky, Yedidiah Siav, "Recognition of Scrupulosity and Non-Religious OCD by Orthodox and Non-Orthodox Jews", *Journal of Social and Clinical Psychology* 29,8 (2010), pp.

930-944. למרבה הפתעתם תוצאות המחקר שלהם היו הפוכות ממה שהם שיערו, דווקא המתפללים הדתיים אורתודוקסיים התייחסו הרבה יותר בחומרה לתופעות של שגעון בתפילה וראו צורך בטיפול במצבים כאלו. צריך לשים לב גם לכך שהמחקר היה מורכב ברובו מאמריקאים ואולי גם זה היטה את התוצאות.

בנוסף, ישנן כמה נשים ששיתפו במצבן על גבי המרשתת. שתי עדויות כאלה נמצאות באתר של מרכז עדן:

<http://theedcenter.com/%D7%9C%D7%90-%D7%A8%D7%A6%D7%99%D7%AA%D7%99-%D7%9C%D7%A2%D7%9B%D7%91-%D7%A8%D7%A7-%D7%A9/?lang=he>

<http://theedcenter.com/%D7%9B%D7%90%D7%A9%D7%A8-%D7%94%D7%A6%D7%99%D7%A4%D7%95%D7%A8%D7%A0%D7%99%D7%99%D7%9D-%D7%A0%D7%A7%D7%A6%D7%A6%D7%95%D7%AA-%D7%9B%D7%9E%D7%A2%D7%98-%D7%A2%D7%93-%D7%96%D7%95%D7%91-%D7%93%D7%9D-%D7%96/?lang=he>

<http://mikve.net/content/961> וסקירה של הנושא בעברית: <http://mikve.net/content/961>

מהתורה אישה נטהרת מטומאת נידתה במוצאי היום השביעי לראייתה. לעומתה, זבה גדולה⁸⁵ נטהרת ברגע שמפסיק הדימום שלה, אחרי שספרה שבעה ימים נקיים מדימום. עם יציאת ישראל לגלות לאחר חורבן הבית השני, ואבדן של חלק ממסורות הפסיקה שהיו בידי העם לפני כן, החמירו להחשיב כל ראיית דם כאילו אישה ראתה אותה בזיבה, ולכן כל אישה שרואה דם חייבת להפסיק בטהרה ולספור שבעה ימים נקיים לפני שתוכל לטבול. את שבעת הימים הנקיים היא יכולה להתחיל לספור אחרי שפסק הדימום ולא לפני שעברו ארבעה או חמישה ימים מתחילת ראיית הדם,⁸⁶ תלוי בפסיקה לפי השולחן ערוך או הרמ"א. בני אשכנז היוצאים ביד רמ"א, פוסקים שרק ביום השישי לראיית הדם יכולה האישה להתחיל לספור שבעה נקיים.

את ההכנות לטבילה על האישה לעשות ככל האפשר סמוך לטבילתה. לכן כאשר חלה טבילתה בליל שבת היא תתכוון לטבילה ביום שישי סמוך לשבת, ותטבול לאחר כניסת השבת. אם חלה טבילתה במוצאי שבת היא תוכל לחלק את ההכנות בין יום שישי למוצאי שבת, בזמן שנוח לה, אך תצטרך להקפיד לסיימן במוצאי השבת כדי לטבול ללא חציצות. מציאות מיוחדת היא שאישה צריכה לטבול במוצאי יום טוב שחל לאחר השבת, או בליל שבת שחל לאחר יום טוב. במקרה כזה, כותב הרב ינובסקי, בסימן קצט, סעיף ו, אות כה :

חל ליל טבילתה במוצש"ק (במוצאי שבת קודש) והוא יו"ט (יום טוב) שא"א
(שאי אפשר) לחוף אז תחוף בע"ש (בערב שבת) ותעשה שעת טבילה כלקמן
סקפ"ד עד סקצ"א. רק בה"ג (בהאי גוונא = במקרה כזה) טוב יותר שתלבש
לבנים⁸⁷ ביום ד' לראייתה אם לא שמשה בלילה שלפני ראייתה.

ההיתר הזה אינה פסיקה מחודשת שלו, אלא הוא נשען על אחרונים שקדמו לו, אליהם הוא מפנה ביד אליהו. הראשון שבהם הוא השל"ה⁸⁸ (דף קא ע"א), שנשאל מאישה שאירעה לה טבילה

⁸⁵ זבה גדולה היא מי שרואה שלושה ימים או יותר דימום אוסר, באחד עשר הימים שאחרי שבעת ימי נידתה, ימים שאמורים להיות מוגדרים כלא ראויים לראיית דם.

⁸⁶ הסיבה לכך היא שמא תפלוט שכבת זרע, שמטמאת במשך שלושה ימי חיות הזרע, תוך כדי ספירת הנקיים, והזרע יסתור את תהליך טהרתה. ההבדל בהקשר זה בין הפסיקה לפי מרן בשולחן ערוך לבין הפסיקה של הרמ"א נובע מההחמרה של הרמ"א 'גזרינן לא שמשה אטו שמשה', כלומר, שגם אם האישה לא שימשה בכלל וגם אם שימשה לפני ראיית הדם בכל מקרה היא צריכה להמתין חמישה ימים, וכך מהחשש שמא שימשה בין השמשות, שזהו זמן מסופק אם שייך ליום הקודם או ליום שאחריו.

⁸⁷ הביטוי 'תלבש לבנים' מכוון לבדיקת הפסק הטהרה והתחלת ספירת ימי שבעה נקיים.

⁸⁸ השל"ה הוא כינויו של רבי ישעיהו ב"ר אברהם הלוי הורוויץ (איש הורוויץ), על שם ספרו 'שני לוחות הברית' ('של"ה'). השל"ה (1590-1630) נולד בפרג ושימש בה ובעוד ערים שונות באירופה ברבנות. בשנת שפ"ב (1622) עלה ארצה ומונה לרבה של ירושלים. לאחר התעמרות של השלטון המוסלמי הוא נאלץ לעבור לצפת ואח"כ לטבריה, שם נפטר.

במוצאי שבת שהוא ליל יום טוב, והדימום שלה היה קצר מספיק בשביל להצליח להפסיק בטהרה ביום הרביעי לראייתה. השלי"ה שם התיר במקרה שהזוג לא שימשו לפני שהאישה נטמאה, ולכן הוא הסכים לפתוח את חומרת הרמ"א שנקט שגם במקרה שהאישה לא שימשה ואין סיכוי שתפלוט שכבת זרע יש להחמיר כאילו שימשה. את השלי"ה הביאו להלכה גם 'מנחת יעקב'⁸⁹ ('תורת השלמים' ס"ק כ) וגם 'סדרי טהרה'⁹⁰ (קצו ס"ק מב). שניהם הביאו את השלי"ה בלשונו, אלא שה'סדרי טהרה' אף הוסיף עליו והתיר להפסיק בטהרה ולהתחיל לספור שבעה נקיים כבר ביום הרביעי אפילו במקרה שהאישה שימשה סמוך לקבלת מחזור הווסת:

ואין לשנות. כתב במנחת יעקב [תורת השלמים ס"ק כ] וזה לשונו, כתב השלי"ה דף ק"א ע"א וזה לשונו, מעשה בא לידי באשה אחת שהיה יום רביעי לנדתה, אבל לא שמשה עם בעלה בלילה שקודם ראייתה, והתרתי לה ללבוש לבנים ביום רביעי ולהתחיל ולספור ביום חמישי, וטעמי היה אף על פי שתרומת הדשן החמיר שלא להתחיל ולספור עד יום ששי לראייתה, ואנו מחמירים חומרא על חומרא אף שלא שמשה קודם ראייתה, מכל מקום במעשה זו לא רציתי להחמיר, כי הוא חומרא דאתי לידי קולא, כי אם היתה מתחלת למנות מיום ששי אז היה חל ליל טבילתה בליל שבת שאחר יום טוב, ומוטב שנניח חומרא זו כדי לקרב החפיפה לטבילה ותטבול בליל יום טוב, עכ"ל [שלי"ה]. וכן נראה לי, אף דאין לשנות המנהג, מכל מקום היכא דיש צד להקל בלא שמשה אין להחמיר, ובפרטות שכבר כתבתי לעיל ס"ק ט"ו דמקצת גדולים פוסקים סבירא להו דאף בשמשה אין פליטתה סותרת אחר שלש עונות, עכ"ל:

ולענ"ד נראה דבנדון כזה אף בשמשה יש להתיר שתפסוק בטהרה ביום רביעי לראייתה ותמנה שבעה נקיים מיום חמישי וכו'.

כפי שניתן לראות, אף על פי שהרב ינובסקי מפנה ביד אליהו ל'סדרי טהרה' הנ"ל, הרי ב'חוקת הטהרה', היינו החלק העליון של הספר, הוא העדיף להתיר רק במקרה שבו האישה לא שימשה

⁸⁹ הוא רבי יעקב ריישר. ראו עוד להלן.

⁹⁰ רבי אלחנן ב"ר שמואל זנוויל אשכנזי (1713-1780). נולד בגרמניה ושימש כרב בקהילות שונות בפולין. קבור בדנציג. התפרסם בעיקר בזכות ספרו 'סדרי טהרה' על הלכות נידה שנדפס כמה שנים אחרי פטירתו, הספר כולל גם את החלק 'שיורי טהרה' על הלכות חציצה וטבילה, ו'חידוד הלכות' - חידושים על מס' נידה.

לפני כן, אך עדיין יש כאן פתח להיתר במקרים שבהם צריך להקדים את ספירת הנקיים ולא להמתין חמישה ימים.

מעמד האישה

את הדיון הזה אני בוחרת לפתוח בתזכורת מההקדמה של הרב ינובסקי, בה הוא הלך על כך שהרבה מן הנשים אינן יודעות הלכות בסיסיות בהלכות נידה וטועות בהן. חזרה על הדברים הללו ניתן למצוא גם בתוך הספר עצמו, בסימן קצו, בסעיף י, העוסק בדרישה ששבעה נקיים יהיו רצופים ללא מראה דמי אוסר. בסוף אות נה הוא כותב כך:

ויש נשים בורות שחושבות שאין סותר אלא אותו יום בלבד וצריך להזהיר ע"ז (על זה) מאוד שלא יטעו ח"ו (חס ושלום / חס וחלילה).

כאן הוא מכנה אותן נשים בורות. המציאות שהוא מתאר היא שנשים שרואות דם או שחכם מטמא להן כתם⁹¹ באמצע שבעה נקיים, חושבות שנפסל להן רק אותו יום, והן ממשיכות לספור שבעה נקיים מהיום הבא, במקום לדעת שצריכות הפסק טהרה מחדש, כי הדימום פסל את ספירתן עד כה. הכינוי 'נשים בורות' יכול להשתמע ככינוי גנאי, אך דווקא בהקשר הנוכחי הוא מדויק ומשקף מציאות שבה נשים לא למדו מספיק הלכה וממילא לא היו בקיאות בה מספיק.

היחס לאישה הנידה

בסימן קצה, העוסק בדברים שאסורים על האיש ואישתו כשהיא נידה, מביא הרב ינובסקי כמה וכמה "הלכות" שאינן כתובות בשולחן ערוך, וברור שמקורן בספרות שונה. מכולן יחד עולה שהוא התייחס לאישה הנידה כמנודה, כלומר כמי שיש להתרחק ממנה לא רק כדי שלא לחטוא איתה, אלא בעיקר כי היא יכולה לגרום לנזק. זו תפיסה שהייתה מקובלת מאוד בחברות שונות בעת העתיקה ובימי הביניים.⁹² מעט מפתיע למצוא אותה בכזו עוצמה גם בספר שיוצא לאור בראשית המאה העשרים. נביא לכך כמה דוגמאות:

⁹¹ ציינתי כתם כי זו הלשון של הרב ינובסקי שם, אך ברור שהכוונה היא גם לעד בדיקה שנפסל, תופעה מצויה מאוד, בעיקר בימים הראשונים הסמוכים להפסק הטהרה.

⁹² היחס השלילי לנידה מקורו קדום מאוד. הוא מופיע בהלכות ארץ ישראליות מתקופת הגאונים (ספר המעשים, 'ברייתא דנידה'), השפיע מאוד על קהילות איטליה ובעקבותיהן קהילות אשכנז בימי הביניים, והגיע גם לספרד. ניתן למצוא ביטוי מפורש לכך בפירוש הרמב"ן לבראשית לא, לה:

והנכון בעיני כי היו הנדות בימי הקדמונים מרוחקות מאד, כי כן שמן מעולם "נדות" לריחוקן, כי לא יתקרבו אל אדם ולא ידברו בו כי ידעו הקדמונים בחכמתם שהבלן מזיק, גם מבטן מוליד גנאי ועושה רושם רע כאשר בארו הפילוסופים, עוד אני עתיד להזכיר נסיונם בזה (ויקרא יח יט), והיו יושבות בדם באהל לא יכנס בו אדם, וכמו שהזכירו רבותינו בברייתא של מסכת נדה, תלמיד אסור לשאול בשלמה של נדה, רבי נחמיה אומר אפילו

בסעיף ה אות כה שם הוא כותב :

אסור לילך אחרי אשתו נדה ולדרוס עפרה ואסור ליהנות מאשתו נדה
ממעשה ידיה.

בס"ק טז ב'יד אליהו' הוא מפנה ל'ספר צדיק תמים'. ככל הנראה הכוונה ל'ספר צדיק תמים : איך
יתנהג האדם משכבו ועד קומו ... וכוונות התפלות'.⁹³ וביבאר יצחק' הוא רק מסביר את הסיבה
לזה : "שהיא טמא כמת". הגדרת האישה הנידה כטמא מת יוצרת קונוטציה שלילית מאוד לגביה
וגם רצון להתרחקות. גם הרעיון שההליכה אחריה ודריכה בעפר שעליו היא דרכה מזיקה, או
שההנאה ממעשה ידיה מסוכנת, יוצר תדמית שלילית מאוד שלה.⁹⁴ מצד שני, אם האדם לא נהנה
ממעשה ידיה של אשתו הנידה, לפחות בזמן הנידות שלה היא כנראה יכולה לנוח ולעבוד פחות
ממה שהיא רגילה, ומצב של מנוחה בעת הנידות יכול בהחלט להקל עליה את ההתמודדות עם
הדימום החודשי. אולם כל האיסור על הנאה ממעשה ידיה סותר הלכה מפורשת מדינא דגמרא
ועד פסיקת השולחן ערוך שאומרת שכל מלאכות שהאישה עושה לבעלה נידה עושה לו, חוץ מכמה
מלאכות מסוימות שנחשבות כחיבה שעלולה להביא לידי איסור. את ההתמודדות של הרב
ינובסקי עם ההלכה הזו הוא פותר בסעיף י אות לו, שם הוא כותב כך :

כל מלאכות שהאשה עושה לבעלה נדה עושה לו מדינא. ומ"מ המחמיר שומר
מצרות נפשו. ויש מקומות שנוהגים שהנדה לא תעשה שימוש הבית וכל צרכי
הבית מתעכבים בכל.

ההסבר שלו ביבאר יצחק' לדין הגמרא שנידה עושה לבעלה מלאכות והוא יכול להנות ממעשה
ידיה הוא :

לפי שראו את העם שלא יסבלו יותר מחמת חסרון שפחות.

הדבור היוצא מפיה הוא טמא, אמר רבי יוחנן אסור לאדם להלך אחר הנדה ולדרוס את
עפרה שהוא טמא כמת כך עפרה של נדה טמא, ואסור ליהנות ממעשה ידיה :
נציין שהרמב"ן מתאר את הריחוק מהנידה כמצב שבו התנהגו איתן "בימי הקדמונים", לאו דווקא כתיאור מציאות
מימיו בספרד. עם זאת, מחקרים שונים מראים שבחברה הנוצרית והיהודית עדיין התייחסו בשלילה וריחוק לנשים
נידות גם בימי הביניים. ראו : שולמית שחר, המעמד הרביעי, תל אביב תשמ"ג; אברהם גרוסמן, והוא ימשול בך?
האישה במשנתם של חכמי ישראל בימי הביניים, ירושלים תשע"א; חובב, עלמות, עמ' 60-74, 145-151.
⁹³ ספרו של הרב יהודה ליב בן יצחק ליפשיץ, פירדא תנ"ט.
⁹⁴ ראו להלן בפרק הדין בספרו של משה אפשטיין, שתפיסות כאלה נתפסו כ"מדעיות" במחצית הראשונה של המאה
העשרים, ונשענו על מחקרים גם מהמאה התשע עשרה. עם זאת, הרב ינובסקי אינו מזכיר מחקרים אלה ואין
אפשרות לדעת האם הכיר אותם.

אמנם שם ב'באר יצחק' הוא מפנה לרב הונא בתלמוד הבבלי⁹⁵ מסכת כתובות דף ס"א, אולם בגמרא כל מה שמוזכר בשם רב הונא הוא הדין הפשוט שנידה עושה לבעלה את כל המלאכות כמו אישה רגילה, למעט אותן המלאכות של החיבה, אך ממש לא תולה את העניין דווקא בחסרון שפחות. אמנם ההקשר התלמודי שם הוא מספר השפחות שאישה מכניסה לבית בעלה כשהיא נישאת, אך דברי רב הונא שם לאו דווקא קשורים לזה. ב'יד אליהו' הוא מפנה לר"י מיגאש⁹⁶ ל'ברכי יוסף'⁹⁷ ול'פתחא זוטא'. נראה שהוא מצא את הדברים ב'פתחא זוטא' ומעתיקם משם. ה'פתחא זוטא' אמנם מזכיר את הדברים גם בשם השל"ה, אך אותו הרב ינובסקי משום מה לא הזכיר. בכל מקרה, גם הבחירה להכניס את הדברים הללו לכאן, ממשיכה לבנות את התפיסה שאישה נידה היא מנודה ויכולה להזיק וכדאי להתרחק ממנה.

הדברים אף מתחזקים יותר ממה שהוא כותב בסעיף ז אות לב:

ואין לשום אדם להסתכל פני אשה נדה בשעה שהדמים מצויים בה.

גם הדברים הללו מובאים ב'פתחא זוטא'. הוא מעתיקם מ'ספר חסידים'⁹⁸, שם בסימן תתשכ"ו נכתב:

בשעה שאדם כועס אל יסתכל אדם בו כי עם ראיית עינים מלאך רע עומד וממהר לנקום על צערו ועוד קשה לשכחה שמשכח תלמודו. וגם פני הנדה בשעה שדמים מצויים בה.

⁹⁵ תלמוד בבלי מסכת כתובות דף סא עמוד א:

ארבע (שפחות, שאישה מכניסה לבעלה. ח"פ) - יושבת בקתדרא. אמר רב יצחק בר חנניא אמר רב הונא: אף על פי שאמר יושבת בקתדרא, אבל מוזגת לו כוס, ומצעת לו את המטה, ומרחצת לו פניו ידיו ורגליו. אמר רב יצחק בר חנניא אמר רב הונא: כל מלאכות שהאשה עושה לבעלה - נדה עושה לבעלה, חוץ ממוזגת הכוס, והצעת המטה, והרחצת פניו ידיו ורגליו.

⁹⁶ רבי יוסף ב"ר מאיר הלוי אבן מיגאש) נודע בקיצור: ר"י מיגאש, ספרד (1077-1141). היה מגדולי הרבנים בספרד, ראש ישיבה ופוסק הלכה נודע. היה תלמידו הבולט של הר"ף.

⁹⁷ 'ברכי יוסף' הוא ספרו של רבי חיים יוסף דוד אזולאי (החיד"א), בן למשפחה שמוצאה בקשטיליה ובמרוקו. נולד בירושלים 1748 ונפטר בליוורנו בשנת 1806. ביהדות המזרח ובאיטליה נחשב הרחיד"א כגדול רבני דורו. ספרו 'ברכי יוסף' כולל הערות וביאורים על ה'שולחן ערוך'.

⁹⁸ ר' יהודה ב"ר שמואל החסיד משפירא נולד בערך בשנת 1140, לאביו ר' שמואל החסיד בן רבי קלונימוס הזקן ממגנצא, צאצא למשפחת רבנים מפורסמים. אביו היה מגדולי הדור וראש ישיבה בשפירא, והיה רבו המובהק בנגלה ובנסתר. השפעתו של ר' יהודה היתה גדולה מאוד, ומתלמידיו היו גדולי הדור הבא. חיבר ספרים רבים בכל מקצועות התורה, רובם לא הגיעו לידינו. נפטר בשנת 1217 ברגנשבורג. ספרו המפורסם הוא 'ספר חסידים', הכולל מוסר, מנהג והלכה, ביאורי תפילה ופירושים שונים. הספר מוזכר פעמים רבות אצל ראשוני אשכנז המאוחרים. כאן ציטטתי מהנוסח המקובל של ספר חסידים (דפוס בולוניה), על פי מהדורתו של ראובן מרגליות, ירושלים תשי"ז.

על ספר חסידים נכתבו מחקרים רבים. נזכיר כאן רק כמה מתוכם, אלו שנראה שמתאימים יותר למושא מחקרנו: יצחק בער, "המגמה הדתית-חברתית של 'ספר חסידים'", ציון 3 (תרצ"ח), עמ' 1-50;

דבורה מצה, "דמות האישה ב'ספר חסידים': אהבה, משפחה, חינוך וייעוד", הגיגי גבעה ו (תשנ"ח), עמ' 67-89. אפרים שהם-שטינר, "שמאל דוחה וימין מקרבת" - על אנשים חריגים בראי ספר חסידים", בתוך: שולמית וולקוב (עורכת), מיעוטים זרים ושונים: קבוצות שוליים בהיסטוריה, ירושלים תשס"א, עמ' 133-159; חגי בן ארצי, "הפרישות בספר חסידים", דעת 11 (תשמ"ג), עמ' 39-45; אברהם גרוסמן, "האישה במשנתם של חסידי אשכנז", על בריאה ועל יצירה במחשבה היהודית (2005), עמ' 85-96.

כלומר, ספר חסידים משווה את הנידה שדמים מצויים בה לאדם שכועס. שוב, השוואה שמוסיפה לבניית התדמית השלילית של האישה הנידה. עם זאת יצוין שכאן מוזכר בפירוש שהאיסור הוא רק כאשר הדמים מצויים בה, כלומר, בזמן הדימום עצמו. משתמע מכאן שברגע שהנידה מפסיקה בטוהרה ומתחילה לספור שבעה נקיים, אין בעיה להסתכל בפניה. מובן שלפי ההלכה אין שום הבדל בין אישה שדמים מצויים בה לאישה נידה בימי ליבונה, היינו ימי ספירת שבעת הנקיים. ההגדרות ההלכתיות הן חד משמעיות: אישה טהורה אחרי ספירה וטבילה כדין עד שתראה שוב דימום שיאסור אותה לבעלה, וכל עוד לא נטהרה מהדימום הזה היא טמאה נידה. אין הגדרות הלכתיות של חצי טמאה נידה, ואין שום משמעות האם הדם כרגע שותת ממנה או שהיא כרגע ללא דימום, אך עוד לא טבלה ולכן עדיין טמאה בטומאת הנידה. לכן ברור שאין כאן היבט הלכתי אלא יותר מחשבתי או מיסטי. ההעתקה מספר חסידים הידוע ביחסו המיסטי אכן מתאימה לרוח הדברים.

שתי מובאות נוספות בסימן זה קשורות לדרך בה התמודדו נשים עם הדימום היוצא מהן, לפני המצאת הבגדים התחתונים ועמם התחבושות והטמפונים הסופגים את הדימום. בנושא זה עסקתי בהרחבה בעבודת התיזה שלי וניתן למצוא עליו חומר נוסף שם. לנושא הנידון כאן נביא כמה מקורות מ'טהרת ישראל' של הרב ינובסקי, מהם עולה שהבגדים של הנשים בעת נידתן התלכלכו מדם, ואף היו מצבים בהם דם הנידה לכלך את הרצפה, מאין יכולת טובה להתגונן מפניו. ניתן היה להביא את המקורות הללו גם בהמשך הפרק, בחלק העוסק בעדויות על מנהגים וצורות חיים בזמנו, אך בחרתי להביאם דווקא כאן שכן להערכתי בגדיהן המלוכלכים בדם של הנשים הנידות היו אחת הסיבות העיקריות לפיתוח היחס המנדה אותן.

בסעיף יז, הסעיף האחרון בסימן, באות נ כותב הרב ינובסקי כך:

מדינא מותרת אשה נדה לברך ולהתפלל בשם אף שדם נדות עליה... גם יזהרו

שלא יזוב דמה ממנה בבהכ"נ (בבית הכנסת).

החשש שמא יזוב ממנה הדם בבית הכנסת וילכלך אותו יכול להיות סביר רק כאשר אין אמצעי הגנה מספיקים מפני הדימום הרב של הנידה. הדברים מתחזקים גם מאחד הסעיפים הקודמים, סעיף ח, בו מעתיק הרב ינובסקי את דברי השולחן ערוך שראוי להאשה שתייחד לה בגדים לימי

נדותה. אולם ב'באר יצחק' שם הוא דוחה בשם 'תורת השלמים'⁹⁹ את הטעם של 'שולחן ערוך' שאישה תיחד בגדים לימי נדותה כדי שיהיו זוכרים שהיא נדה, ומביא במקומו את הטעם שלא תתגנה על בעלה 'דבאם תלבש בגדים בימי טהרה שלבשתה בימי נדתה תתגנה על בעלה'. יכול להשתמע מהדברים שהיא תתגנה על בעלה בבגדי הנידה שהיא לובשת כיוון שהם מלוכלכים בדם. ייתכן שזהו ההסבר לכך, אך ייתכן גם שזו העתקה מלשון התלמוד במסכת נידה. הוא מפנה בהערתו שם גם ל'ערוך השולחן' שמיטיב להסביר את היחס בין ההלכות השונות ב'שולחן ערוך' ואת הסיבה שמשתמשים בטעם הזה או האחר.¹⁰⁰

חומרה וקולא

ראינו לעיל שהרב ינובסקי משאיר מקום לבחירת הלומד אם להחמיר או להקל על עצמו בהלכות מסוימות. אולם מסתבר שהבחירה להחמיר נתונה רק בידי הגברים ולא בידי הנשים, וגם אצל הגברים מדובר בעיקר בידי תלמידי החכמים. ניתן לראות זאת בכמה מקומות. למשל, בסימן קפח אות טז הוא כותב כך:

אין האשה תוכל להחמיר ע"ע (על עצמה) בכתם שטיהר לה חכם אבל

הבעל ת"ח (תלמיד חכם) רשאי להחמיר ע"ע בכתם שטיהר חכם אבל

צריך לדקדק שלא יבוא חומרא זו לידי קולא...

⁹⁹ רבי יעקב בן יוסף ריישר, יליד פראג, היה רב בכמה וכמה קהילות, ביניהן קהילת ריישא. חיבר כמה חיבורים, ביניהם 'תורת השלמים' על הלכות נידה (1670-1733).

¹⁰⁰ וזה לשון ערוך השולחן יורה דעה סימן קצה סעיפים כא-כב:

כתב רבינו הב"י (הבית יוסף) בסעי' ח': ראוי לה שתייחד לה בגדים לימי נדותה כדי שיהיו שניהם זוכרים תמיד שהיא נדה, עכ"ל (עד כאן לשונו). ובסעי' ט' כתב: בקושי התירו לה להתקשט בימי נדתה אלא כדי שלא תתגנה על בעלה, עכ"ל. והקשו עליו הא בס"פ (בסוף פרק) אף על פי [כתובות ס"ה ב] מפורש בגמ' טעם אחר על בגדים לימי נדתה כדי שלא תתגנה על בעלה ופירש"י שכשיראנה בימי טהרתה בבגדים שלבשה בימי נדותה תתגנה עליו ומניין לו לומר טעם זכירה [מנ"י וס"ט וכו"ו] ונדחקו בזה ע"ש (מנחת יעקב וסדרי טהרה וכתתי ופלתתי ונדחקו בזה עיין שם) ולענ"ד (ולעניות דעת) נראה דלכן הסמיך רבינו הב"י (הבית יוסף) שני דינים אלו ז"ל"ז (זה לזה), דבאמת שני גמ' אלו סותרים זא"ז (זה את זה), דשם אמרו שתלבש בגדים מיוחדים לימי נדותה כדי שלא תתגנה עליו וכן אמרו [שם ע"ב א] הוחזקה נדה בשכנותיה וכו' ופירש"י שראוה לובשת בגדי נדות ומסתמא לובשת בנדותה בגדים גרועים ולא מקושטים וזהו היפך מדברי הגמ' בשבת [ס"ד ב] והדוה בנדתה זקנים הראשונים אמרו שלא תכחול וכו' ולא תתקשט בבגדי צבעונין עד שבא ר"ע ולימד א"כ אתה מגנה על בעלה וכו' ע"ש (עיין שם), הרי להיפך דבזה שלא תלך בימי נדתה מקושטת תתגנה בעיניו ואם אתה אומר שתתקשט בימי נדותה בקישוטיין אחרים זה לא מסתבר דלאו כ"ע (כוליה עלמא) עשירים נינהו: סעיף כב: ועיקרן של דברים כן הוא, דדיעות שונות יש בבני אדם. יש מי שכשרואה אשתו מקושטת בימי נדותה כבימי טהרתה מתגנה עליו, ולהיפך כשרואה אותה בימי נדותה בבגדים פשוטים היא מתגנה עליו, ולכן הברירה ביד כל אחד לעשות כרצונו. ולכן בפרק אף ע"פ, דמירי במשרה את אשתו ע"י שליש (כלומר: הפרק העוסק באדם שאינו גר עם אשתו וסועד אתה, אלא מפרנס אותה באמצעות אדם שלישי) אמרו חז"ל שיכולה לכופו ליתן לה הבגדים הישנים לימי נדותה כדי שלא תתגנה בעיניו, כלומר שיכולה לומר שמכרת אותו שהוא בעל טבע זה. ובשבת אמר ר"ע להיפך, אם תעשה כלל בזה מתגנה על בעלה, כלומר לפי טבעי כמה בני אדם. ולכן מצד זה אין דין קבוע ולכן הסמיך רבינו הב"י וכן הטור שני דינים אלו סמוכים ז"ל"ז, וזהו שכתב ראויה וכו', כדי שיהיו זוכרים וכו', כלומר מהראוי ליבחר דרך זה כדי לזכור ימי נדותה מפני שבאמת בקושי התירו וכו' אך אין אנו יכולים לכופו זהו נגד טבעו, שמטעם זה התיר ר"ע. אבל אם אינו נגד טבעו טוב שיברורו להם דרך זה כדי שיזכרו על ימי נדתה:

וב'באר יצחקי (ס"ק מ"א-מ"ב) הוא מבאר את הסיבה לכך :

(מ"א) דמשועבדת לבעלה וצריכה להציל לו מיצה"ר (מיצר הרע)
כמבואר בגמרא.

(מ"ב) דמדריגות הבעלה בעבודת השית"ב (השם יתברך) שמחה לאשתו
אף דהשתא (שעכשיו) צווחת.

תפיסת העולם שלו בהקשר זה היא חד משמעית: האישה נועדה לשרת את האיש, וממילא ההתחשבות הראשונה היא בצרכיו, והוא זה שיש לו זכות לקבוע אם להקל או להחמיר. אם האישה תקל במקרה זה היא עלולה להכשיל את בעלה שילך לרעות בשדות זרים או למצוא את סיפוקו בעצמו, וכיוון שתפקידה להצילו מיצר הרע, היא אינה יכולה להחליט להחמיר אף על פי שהחכם טיהר. לעומתה, האיש יכול להחליט שהוא מעדיף להחמיר, וחומרה כזו נתפסת כמדרגה גבוהה יותר בעבודת ה' שלו. לאישה אין פתחון פה, היא אינה יכולה למחות וצרכיה הגופניים אינם נחשבים בשיקול הדברים, ואפילו אם היא אומרת שאין זה נוח לה, אין באמירתה כלום. אדרבה, מצופה ממנה לשמוח שבעלה מתעלה בעבודת ה' שלו. התיאור שיוצא מכאן הוא של זוגיות פטריארכלית לחלוטין. האישה משמשת ככלי בידי בעלה וההחלטה על מצבה ההלכתי נתונה לגמרי בידי.

את לשון הדברים הללו הוא לא חיבר בעצמו. הם נכתבו כבר במקורות שקדמו לו: 'פתחא זוטא' שאומר שאישה צריכה להציל את בעלה מיצר הרע.¹⁰¹ כמו כן ה'חתם סופר',¹⁰² שמביאו גם ה'פתחי תשובה' בסעיף קטן ב בסימן קפת, אומר ברוח דומה שמדריגות הבעל בעבודת השם יתברך הן שמחה לאשתו. עם זאת הבחירה לכתוב ולצטט דווקא פוסקים אלה יכולה להראות עם איזו גישה מזדהה הרב ינובסקי.

דוגמה נוספת לגישתו כלפי יחס בני הזוג זה לזה מצויה בסימן קצ סעיף ה אות כה :

ת"ח שרוצה להחמיר בכתם פחות מכגריס ועוד הנ"ל שטיהר החכם
הרשות בידו אבל האשה אין לה להחמיר לעצמה בזה בלא רשות בעלה.

וב'באר יצחקי שם, סעיף קטן נו הוא מבאר את הסיבה :

¹⁰¹ המקור הראשוני של תפיסה זו נמצא בתלמוד הבבלי, מסכת יבמות, דף ס"ג עמוד א: "דיינו שמגדלות את בנינו ומצילות אותנו מן החטא".
¹⁰² רבי משה סופר (שרייבר) (1762-1839) פעל בפרשבורג ונחשב לאב הרוחני של האורתודוקסיה החרדית. ידוע בכינוי חת"ס סופר על שם ספרו 'חידושי תורת משה'.

משום דאדעתא דהכי נשאת לו או דלמעט העונה לא מקרי מחלה כל
העונה וע"כ אף שהאשה לא תרצה בזה יוכל להחמיר ע"ע (על עצמו).
וצ"ל (וצריך לומר) דזאת עדיפא ממוחלת וחזרה בו...

גם כאן המקור לכך הוא ב'פתחא זוטא'. נראה כאן שתפיסת העולם שמציג הרב ינובסקי, בהמשך
לפוסקים שהוא נשען עליהם היא, שהאישה משועבדת לבעלה, וממילא אינה יכולה להחמיר
בדברים שתהיה להם משמעות לגביו. לדבריו הבעל יכול להחמיר על עצמו, גם בדברים שיש להם
משמעות לגבי אשתו ואפילו אם היא אינה חפצה בחומרה זו. ההגבלה היחידה לתלמיד חכם
בקבלת חומרה על עצמו היא שייזהר שלא תהיה החומרה מביאה לידי קולא.

בין אישה לבעלה

בהמשך לתפיסה שראינו בספר, לפיה האישה משמשת ככלי שרת בידי בעלה, חוזרים בספר כמה
וכמה פעמים מקורות שמראים שלפי הרב ינובסקי, האישה הינה תחת רשות בעלה, והוא שנותן
לה את הרשות לעשות את חפצה. נראה זאת במקומות הבאים:

בסימן קפד, באות מט כותב המחבר:

רק שתבדוק קודם תשמיש תיכף ולאחר תשמיש תיכף ע"י צווי הבעל.

לא אכנס כאן לדיון ההלכתי הארוך לגבי הצורך בבדיקות קודם ולאחר תשמיש. הבאתי כאן
מובאה זו כדי להדגיש שוב את האחריות שנותן הרב ינובסקי לאיש, לצוות על אשתו לשמור את
מה שהיא צריכה לשמור, וממילא לוודא שהיא עושה זאת.

באותו סימן בסעיף קטן פד (דף כא עמוד א') מצטט הרב ינובסקי את 'פתחי תשובה' שכתב בשם
ה'חתם סופר':

וכל שכן שהיא אסורה ליסע אפי' לברית מצוה בלי רשות בעלה.

אמנם זהו ציטוט של מה שאמרו לפניו, אך הבחירה להביא ציטוט זה, ובמיוחד שאין לו שום קשר
ישיר להלכות שהוא עוסק בהן, יכולה אף היא להצביע על תפיסת עולמו לגבי היחס שצריך להיות
בין האישה לבעלה.

בסימן הבא, סימן קפה, בסעיף ה אות כג, הוא מביא בשם 'שפתי חכם',¹⁰³ תמונה מעט מורכבת יותר :

אסור להבעל לשאול לאשה נדה גמורה שמא טעית... אבל באם רואה שהיא מקלת באיזה דבר חובה עליו לומר לה הבעל למה תעשה כזאת.

אמנם מצד ההלכה הפשוטה, זו הנלמדת בסימן קפה, האישה נאמנת לומר על עצמה מה מצבה ההלכתי, ואף אחד לא יכול לערער על קביעותיה,¹⁰⁴ אך נראה מכאן שקיים גם החשד שמא האישה לא באמת מקפידה על הכל כראוי, ולכן הוא פותח פתח לבעל לחשוד באשתו שאינה מקפידה מספיק, או שהיא מקלה מדי, ומתיר לו לשאול אותה על כך.

מעניינת גם המובאה הבאה, מסימן קצב סעיף ב אות כ :

השושבינים רגילים להודיע להחתן אם הכלה שמרה ז"נ (שבעה נקיים) וטהורה אי לא ע"כ (על כן) א"צ (אין צריך) החתן לשאול להכלה קודם שיגע בה אי טהורה.

הרמ"א בסימן קצ"ב סוף סעיף ב מורה כך :¹⁰⁵

וכל חתן ישאל לכלה קודם שיגע בה, אם שמרה ז' נקיים.

על כך מעיר הש"ך¹⁰⁶ בסעיף קטן ד :

ועכשיו לא נהגו כך ונראה שסומכין על מה שהשושבינים רגילים להודיע להחתן אם היא טמאה.

בעקבותיו פסק כך גם הרב ינובסקי. אלא שהבחירה להעתיק את הש"ך יכולה ללמדנו שההיתר לחתן לגעת בכלתו הטרייה בלי לברר עמה שהיא אכן הקפידה לשמור ולהיטהר כדין לפני החתונה, לא באה אצל הרב ינובסקי מכך שהוא סומך על הנשים וחושב שכך צריך להיות היחס אליהן, אלא

¹⁰³ 'שפתי חכם' הוא אחד משני החלקים של ספר 'פרדס רימונים' לרב משה יצחק אביגדור (1801-1865). הרב אביגדור היה רב ופוסק ליטאי, כיהן כרב בכמה ערים בליטא, ביניהן, קובנה ושקלוב. ספרו 'פרדס רימונים' הוא ביאור על 'שולחן ערוך' יורה דעה הלכות נידה, שנחלק לשני חלקים: 'מקשה זהב' ו'שפתי חכם'.

¹⁰⁴ וכבר במבוא לעבודה זו הרחבנו בהסבר הנושא.

¹⁰⁵ בשם הגהות שערי דורא – ספרו של רבי ישראל איסרלן (מהרא"י), בן המאה החמש עשרה (על אודותיו ארחיב להלן באזכור חיבורו 'תרומת הדשן'), שכתב אותו על ספרו של רבי יצחק בן רבי מאיר הלוי מדורא, שחי בסביבות 1400 (נחלקות הדעות במחקר מתי בדיוק) בגרמניה.

¹⁰⁶ ר' שבתי ב"ר מאיר כהן (1621-1662), מגדולי הפוסקים בליטא. נשא לאישה את נינתו של הרמ"א. היה חבר בית הדין של וילנא ולאחר פרעות ת"ח-ת"ט נדד לעיר הליטוי שבצ'כיה, בה התמנה לרב, אך נפטר זמן קצר לאחר הגיעו לשם. חיבר ספרים רבים וחשובים, הידוע בהם הוא 'שפתי כהן', (בקיצור 'ש"ך'), ועל שמו כונה 'הש"ך') על שו"ע יו"ד. יצא לאור בהיותו בן עשרים וארבע שנים בלבד.

נובעת מכך שהוא סומך על השושבינים שיידעו מה מצבה של הכלה ויודיעו עליו לחתן. לפי דברי הש"ך זה היה חלק מתפקידם של השושבינים, ולכאורה עולה מכאן שתפקיד זה נשמר עד ימיו של הרב ינובסקי, שאם לא כן, כיצד היה מביא אותו בספר הלכה למעשה, ועוד בחלק ההלכות הכתוב למעלה?

שתי מובאות מעניינות מתייחסות לכוחן של הנשים בעיכוב הטבילה מסיבות שונות. שתי המובאות נמצאות כמעט בזו אחר זו, תחת אותו סעיף. בראשונה לא מובאת הסיבה, אלא רק המציאות של דחיית טבילה, וכך כותב הרב ינובסקי בסימן קצו סעיף ב אות ב:

אם בעלה בעיר מצוה לטבול בזמנה שלא לבטל מפריה ורביה אפ"י(לו)

לילה אחד ואם לא תטבול מיד עבירה היא בידה.

ביבאר יצחקי ס"ק הוא מרחיב וכותב:

ואף שהיא טובלת לאחר זמן באות רוחות ומטמאין אותה מיד.

ומכאן ברור שהכוונה שלו לעניינים מיסטיים ולא להלכה פשוטה. גם מקורותיו ביד אליהו נראים מקורות יותר קבליים, בראשם הנהגות בשם האר"י ז"ל וכד'.

מצד שני, מעט אחרי דברים אלו, באות ד, מביא הרב ינובסקי, ביחוקת הטהרה', כלומר, בחלק העליון, חלק ההלכות, סיפור שלכאורה סותר מעט את הדברים:

מעשה באשה אחת שלא רצתה לטבול עד שיתן לה בעלה מעות לקנות בגדים ואחר שנתן לה קנתה ספרים במעות הללו והלוח לאחריים ללמוד ואח"כ (ואחר כך) נתעברה וילדה בן ת"ח (תלמיד חכם) ובנים שהיה לה מקודם היו כולם עמי הארץ.

ברור שהסיפור הובא כיוון שהאישה כאן מזכה את נכסי בעלה לעשות בהם מצוות. אולם הוא מפתיע יחסית לגישתו הכללית של הרב ינובסקי, כפי שלמדנו עליה עד כה. הרי אותה אישה דוחה את טבילתה, ומתעכבת לכאורה רק כדי להוציא מבעלה מעות לקנות בגדים! נראה סביר שאילו סוף הסיפור היה שהיא הלכה וקנתה לה בגדים, לא היה מגיע אלינו הסיפור הזה, ואם היה מגיע, היה מתייחס הרב ינובסקי לעניין בשלילה. אולם רק כיוון שהאישה בסיפור הצליחה להערים על בעלה ולגרום שיוולד לו בן תלמיד חכם, מובא הסיפור לחיוב. ועדיין ברור שהציפייה הזוגית שעולה בו מבוססת על דרכי הערמה ולא על דיבור ישיר ומתוכנן של האישה לבעלה, מה שיכול

בהחלט להעיד על הזוגיות הצפויה אפילו בראשית המאה העשרים. הסיפור אינו סיפור שהרב ינובסקי הכיר אישית: הוא הביא אותו ממקורות שקודמים לו,¹⁰⁷ אך שוב, הבחירה להביאו כאן יש בה להעיד על תפיסותיו של מי שמביא אותו, ובמיוחד כשהוא בוחר להביאו בחלק העליון, משל היה זה חלק אינטגרלי מההלכות עצמן.¹⁰⁸

המובאה האחרונה שאביא כאן בנושאים שבין אישה לבעלה היא אפשרות שמביא הרב ינובסקי למקרה לווסת הגוף שבאה מתוך "אונס", כלומר במעשה שנעשה שלא כדי לגרום לדימום. הרב ינובסקי, בסימן קפד סעיף יב אות צט, מביא דוגמאות לסוגי וסת הגוף שבאים ב"אונס"¹⁰⁹ כזה וכן לסוגים שבאים שלא מתוך מעשה:

וסת הגוף התלוי במעשה הנקרא אונס הוא קפיצה או אכילת שום ובצל
ופלפלין או שאר דברים חמים או שהכה בעלה לה או שנשאה משא כבד
או שאר מעשה שהיא עושה ואינו תלוי במעשה הוא פיהוק ועיטוש.

רוב הדוגמאות שמביא הרב ינובסקי מוכרות מלשון ההלכה.¹¹⁰ אולם הוא מוסיף כאן עוד שתי דוגמאות: 'או שהכה בעלה לה או שנשאה משא כבד'. נשיאת המשא יכולה אף להיות ברצונה, רק שהיא לא תחשוש שתגרום לדימום (בדומה לקפיצה). אולם הכאת בעלה כמובן אינה ברצונה. הפשטות שבה הרב ינובסקי מזכיר אפשרות זו, בלי להעיר על כך שזו מציאות שלילית ולא רצויה, אומרת דרשני. ליד המילים 'או שהכה בעלה לה' הוא מפנה בס"ק רכג ל"יד אליהו', שם הוא כותב שהמקור לכך הוא ברז"ה תוס' שע"ה מ"ד. מדברי הרב ינובסקי קשה להבין היכן בדיוק נמצא המקור לכך. אולם 'שולחן ערוך הרב', בס"ק מ"ד בסימן קפד כותב שהתוספת הזו מובאת ברז"ה,¹¹¹ הרב זרחיה הלוי,¹¹² שמצא אותה בתוספתא וציטט אותה משם.¹¹³ רוב הפוסקים

¹⁰⁷ מקור הסיפור הוא בספר 'מקוה ישראל' עם 'ליקוטי רימ"א', שחיבר הרב ישראל מתתיהו אוירבך, רב בפולין וגליציה (תקצ"ט – תרס"א), שחיבר עוד כמה וכמה ספרים. שם בסימן ח' בליקוטים בסק"ב, הוא מביא את הסיפור הנ"ל שמצא כתוב בספר הנהגות ישרות להאר"י ז"ל, שזהו מקור קבלי.

¹⁰⁸ זאת בניגוד לרב אוירבך, שהביא את הסיפור רק באותיות הקטנות למטה ולא כחלק מהרצף ההלכתי שנמצא בחלק העליון של ספרו.

¹⁰⁹ הכוונה כאן כמובן אינה לאונס במובן המיני או הפלילי שאנו מייחסים לו כיום, אלא לדבר שנעשה שלא בכוונה תחילה.

¹¹⁰ בשו"ע סימן קפד סעיף יב מוזכרת בהקשר זה רק קפיצה. האחרונים שמפרשים אותו, כגון 'תורת השלמים' ו'פתחי תשובה', מזכירים גם אכילת שום ופלפלין ושאר מאכלים חמים.

¹¹¹ 'בעלי הנפש' שער תיקון הוסתות - השגות הרז"ה סימן ג סעיף יט:
וכן מפורש בתוספתא (נדה פ"א ה"ב) אי זהו אונס חלתה או קפצה או הכה אותה בעלה
או נשאה משאוי כבד וראתה זהו אונס.

¹¹² הרב זרחיה הלוי מגירונה. היה מחשובי רבני פרובנס במאה הי"ב. כתב את פירוש 'בעל המאור' על הרי"ף וכן השגות על ספר 'בעלי הנפש' לראב"ד.

¹¹³ תוספתא מסכת נדה פרק א הלכה ד:
ואיזהו מאונס חלתה וראתה קפצה וראתה הכתה בעלה וראתה נשאת משא כבד
וראתה זה הוא אונס.

האחרונים לא הביאו את הנוסח הזה והשאלה מדוע הרב ינובסקי בחר לצטט מתוכם דווקא את שולחן ערוך הרב.¹¹⁴ יתכן שהסיבה היחידה לכך היא שהוא ראה בכך מקור חשוב וצורך לשמר את לשון התוספתא הקדומה ואת דברי הרז"ה. אולם נראה לי שלאור כל מה שראינו עד כה על יחסו לנשים, ולאור המובאות שנראה מיד, נוכל לומר שאולי הוא באמת לא ראה במציאות של בעל שמכה את אשתו מציאות חריגה כל כך.¹¹⁵

לפני שנעבור לדיון בנושא של ענישה לנשים, ולריכוך מה של יחסו לנשים כפי שהשתקף מהמובאות האחרונות שהבאנו, נזכיר מובאה אחת שדווקא יכולה להראות שבכל זאת סמך הרב ינובסקי מעט על הנשים. בסעיף ב בסימן קפד, באות לח, כותב הרב ינובסקי כך:

אך ראוי ללמוד להנשים בענין כזה שירגילו עצמם לכתוב זמן ויום ראות דם באותן הימים אולי תמצא בהן ענין קביעות או עכ"פ תדע באיזהו יום מצוי לראות ואז תפרוש באותו זמן.

עיקר עניינו כאן ללמד את הנשים לכתוב את היום שהן מקבלות את המחזור, כדי לבדוק האם יש להן קביעות. לא משתמע שהוא חושב שניתן ללמדן את כל דיני הפרישה וחישוביהן, אבל לאחר שהוא כתב בהקדמת ספרו שהנשים אינן יודעות לקרוא (ראו לעיל), כאן אנו מגלים שהן כן יודעות לכתוב, ואולי אפילו לשער מתי אמור להגיע הווסת ומתי עליהן לפרוש.

ענישה לנשים

בכמה מקומות בספר מציין הרב ינובסקי שיש מצבים בהם צריך להטיל עונש על האישה. נביא לכך שלוש דוגמאות:

דוגמה 1 – טעתה במניין שבעה נקיים יום אחד וטבלה ושמשה

בסעיף קצו, סעיף יב אות פו, מביא הרב ינובסקי בשם ערוך השולחן את הדין הבא:

בכל דינים מסעיף זה אם עשתה בשוגג א"צ (אין צריכה) תשובה אך אם היא קרובה למזיד יש להטיל עליה איזה תשובה.

¹¹⁴ ר' שניאור זלמן ב"ר ברוך (1745-1813), שכיחן בסוף ימיו בעיר לאדי, ועל שמה הוא נקרא. מייסד חסידות חב"ד. ספרו 'שולחן ערוך הרב' הוא עיבוד ותימצות של 'שולחן ערוך' וכן מביא הלכות מפוסקים, ראשונים ואחרונים ומקובלים שאינם מופיעים ב'שולחן ערוך'.

¹¹⁵ התופעה של הכאת נשים היא תופעה עתיקת יומין ונמצאת במקורות שונים. דוגמאות למקורות כאלו ניתן למצוא בספרו של אברהם גרוסמן, והוא ימשול בך, שהזכרנו לעיל: בעיקר בעמ' 41-42; 263-265; 321; 389. וכן בפרק העשירי (עמ' 373-397) בספרו הנוסף של הנ"ל, חסידות ומורדות: נשים יהודיות באירופה בימי הביניים, ירושלים 2001.

הרב ינובסקי כאן מחלק בין מי שטעתה לבין מי ש"טעתה בכוונה" או הזידה, ולא רצתה לטבול ביום הנכון. על הקרובה למזידה אומר הרב ינובסקי שצריך להטיל תשובה. אך הוא אינו מפרט ומסביר מי הוא זה שצריך להטיל עליה תשובה, או מה התשובה שיש להטיל עליה.

דוגמה 2 – לבישת בגדים מוכתמים בכוונה בימי ספירתה

בסימן קצ העוסק בדיני כתמים, בסעיף מד, פוסק ה"שולחן ערוך" כך:

לבשה חלוק בימי נדתה ולא בדקתו, ולבשתו בימי טהרתה ונמצא בו כתם,
תולה שמימי נדותה הוא.

ובסימן קצו סעיף י העיר הרמ"א:

יש אומרים דבשלשה ימים ראשונים של ימי הספירה אם מצאה כתם אין
תולין אותו להקל כמו שתולין שאר כתמים, דג' ימים ראשונים צריכים
להיות נקיים... אבל אח"כ דינו כשאר כתם, וכן נוהגין. ודוקא כתם שהוא
יותר מכגריס ועוד, אבל פחות מכגריס ועוד תולה בכינה אפילו בג' ימים
ראשונים... וה"ה (והוא הדין) אם היה לה מכה בגופה ויודעת שמוציאה דם,
תולה בה אפילו ביתר מכגריס... אלא שאין מקילין בשלשה ימים
הראשונים לתלות במכה שאין ידוע שמוציאה דם או בשאר דברים שתלין
בהם כתם, כמבואר לעיל סימן ק"צ.

בימי שבעה נקיים מלכתחילה אישה חייבת ללבוש חלוק נקי ובדוק מכתמים, ולא להמשיך ללבוש
את הבגד המוכתם בדם מימי נידותה.¹¹⁶ וכפי שראינו ברמ"א בסימן קצו סעיף י, בשלושת הימים
הראשונים של שבעת הנקיים נוטים פחות לתלות שכתם בא ממקור חיצוני אחר. לכן, על סעיף מד
שלעיל, שואלים הש"ך ובעקבותיו גם בעל 'תורת השלמים', האם אישה שלבשה חלוק שאינו בדוק
ומוכתם בדם נידתה בימים הראשונים של שבעת הנקיים, תוכל לתלות את הכתמים שהיא רואה
בחלוקה בכתמים מימי נידתה, או שהיא צריכה לחשוש שמא נולד כתם דם חדש והיא לא מזהה
שהוא חדש. על המצב הזה כותב הרב ינובסקי, בסימן קצ סעיף מד אות ריב כך:

¹¹⁶ שולחן ערוך יורה דעה סימן קצו סעיף ג:

ביום שפסקה מלראות ובדקת עצמה כאמור, תלבש חלוק הבדוק לה שאין בו כתם,
ובלילה תשים סדינים הבדוקים מכתמים, ומיום המחרת תתחיל לספור שבעה נקיים.

אם לא שפשעה שלא לבשה בגדים נקיים בימי ספירתה אז ראוי לקונסה שלא לתלות בג"י הראשונים.

הוא מפנה בהערות שם גם ל'פתחא זוטא'. הוא חוזר לדיון של קודמיו, ודן אם לבשה חלוק שהיא לא מזהה האם הכתמים שעליו מימי נידתה או מימי טהרתה, שצריך להחמיר בשלושת הימים הראשונים של שבעה נקיים, אלא אם כן היא מזהה את הכתמים שלה בוודאות ויודעת שהם מימי נידתה. התוספת של הרב ינובסקי על כל קודמיו היא ההגדרה שלה כפושעת שצריך לקונסה. מדוע הגדיר אותה הרב ינובסקי דווקא בלשון זו? אולי גם עניין זה הוא חלק מתפיסתו הכוללת לגבי נשים, והרצון שלו למנוע אותן מלעשות מעשים שאינם לפי הדין. ייתכן שהוא חשב שלשון חריפה כזו תגרום לנשים להיזהר במעשיהן. אולם יש לזכור שאת הספר הוא כתב לגברים (ראו לעיל), ואם כך, האם הוא כותב לגברים שיחנכו את נשותיהן ויקנסו אותן?

דוגמה 3 – כפרה ועונש מר

הדוגמה האחרונה כאן תוביל אותנו כבר היישר לקטגוריה הבאה, של יחסי נשים ביניהן. אולם נזכיר אותה כבר כאן, כיוון שבאים לידי ביטוי בה שני ביטויי עונשים שונים, כפרה ועונש מר.

בסעיף ד בסימן קפה בשולחן ערוך כותב מרן ר' יוסף קארו כך :

היה משמש עם הטהורה ואמרה לו : נטמאתי, ופירש מיד, חייב כרת,
שיציאתו הנאה לו כביאתו. כיצד יעשה, נועץ צפרני רגליו בארץ,
ושוהה בלא דישה, עד שימות האבר, ופורש באבר מת.

בלשון השולחן ערוך איננו מוצאים התרגשות יתר או חרדה גדולה על המקרה המצער, אלא רק מיעוט התענוג מהתקלה שהאישה נטמאת תוך כדי התשמיש, ועל כן הדרישה לפרוש באבר מת. כבר הרמ"א בהגהותיו לשולחן ערוך שם, הוסיף אפשרויות לכפרה על התקלה :

וימלא פחד ורתת על העבירה שבאה לידו (ב"י בשם סמ"ג).

ולא יסמוך עליה, רק יסמוך על רגליו וידיו, שלא יהנה ממנה.

ואם פירש ממנה בקשוי ובשוגג, שלא ידע שאסור לפרוש ממנה, יתענה מ' יום, ואינן צריכין להיות רצופים, רק כל שבוע שני ימים, כגון שני וחמישי, ובליל התענית אסור בין ובשר.

ואם לא יוכל להתענות, יפדה כל יום בממון שיתן לצדקה, כפי ערך ממון שיש לו, כי עשיר יתן יותר קצת מעני, ויש להחמיר בתשובתו.

וכל המרבה לשוב, זכות הוא לו. (פסקי מהרא"י סימן ס')

והאשה אינה צריכה כפרה.

ואם שמשה שלא בשעת וסתה, ומצאה אחר התשמיש דם, אפילו נמצא על עד שלו, מקרי אונס, אפילו לא בדקה תחלה.

וא"צ כפרה לא הוא ולא היא (מרדכי והרא"ש כלל כ"ט בשם מהר"ם).

מלשון הרמ"א: "ואם שמשה שלא בשעת וסתה", משמע שהרמ"א סובר שהמקרה שהשו"ע דיבר עליו הוא כשהם שימשו בעונת וסתה, כנראה אחרי שוידאו שהיא טהורה, ולכן פתאום ראתה דם ונטמאה תוך כדי תשמיש. אולם זה אינו כתוב במפורש בשו"ע. יתכן שמכך נובע ההבדל בין היחס של השו"ע לרמ"א בחומרת המקרה הזה והצורך בכפרה עליו.

על הסעיף הזה כתב הרב ינובסקי כעשרים סעיפי משנה. מאות ל עד אות מח, הוא מוסיף וריאציות שונות למקרים שהביאו השו"ע והרמ"א, והמילה החוזרת אצלו ברוב הסעיפים היא "כפרה". נראה שהעיסוק בכפרה העסיק אותו בהחלט, וזה מסתדר במידה רבה עם הנטייה שלו להביא מקורות קבליים וכד', כפי שכבר ראינו לעיל.

מתוך כל הסעיפים האלה חשוב לי להביא כאן שניים:

באות מא בסעיף קפה סעיף ד הוא כותב כך:

היכא דצריך כפרה אין חילוק אף אם לא הגיעו לעשרים שנה רק משנעשו בני מצוה בשנים וסימנים צריכים כפרה.

מדבריו עולה שגם נערים קטנים שנישאו מחויבים לשמור על ההלכות ואף לכפר על מעשיהם בתענית או בצדקה, במידה ושגגו. מובן שבזמנו גיל הנישואין אכן היה במקרים רבים נמוך.

באות מה שם הוא מביא את המקרה הבא:

אשה שמצאה כתם והראתה לחמותה ואמרה שהיא טמאה ושוב הראתה למרשעת אחת ואמרה שאם הכתם חולף הולך ע"י רוק הרי היא טהורה

וסמכה עליה ושמשה עם בעלה שניהם צריכין כפרה ואין להחמיר עליהם
טפי מסקק"ז (יותר מסעיף קטן ק"ז)¹¹⁷ והמרשעת צריכין לעונשה בעונש
מר.

ביד אליהו הוא מפנה לתשובה של החת"ם סופר, שמובאת ב'פתחי תשובה' על סעיף ד שם. אולם
כשפותחים את ה'פתחי תשובה' ואת ה'חתם סופר' מוצאים שהוא לא העתיק את הסיפור כולו,
אלא רק את רובו:¹¹⁸

שם אודות אשה שמצאה כתם והראתה לחמותה ואמרה שהיא טמאה ושוב
הראתה למרשעת אחת ואמרה שאם הכתם חולף הולך ע"י רוק הרי היא
טהורה... וסמכה האי שטיא על המקילה ושמשה עם בעלה ושוב נודע הדבר
לחמותה וצוחה כי כרוכיא. וכתב דפשיטא דתרווייהו צריכים כפרה ומכ"ש
(ומכל שכן) המרשעת הזאת שהורה רעה להכשיל אחרים שראויה לעונש מר
ומ"מ (ומכל מקום) אף שהם קרובים למזיד אין להחמיר עליהם טפי
מהמבואר ברמ"א ס"ס (סוף סימן) קפ"ה כיוון דליכא אלא איסור דרבנן.

מעניין לראות שהרב ינובסקי השמיט כמה חלקים:

- א. הרב ינובסקי אינו מכנה את האישה שטיא או שטית (לשון חתם סופר).
 - ב. אצל הרב ינובסקי הדבר לא נודע לחמות והיא לא צווחת על כך.
 - ג. הרב ינובסקי כותב שצריכין להעניש את המרשעת, ואילו החתם סופר והפתחי תשובה
נקטו לשון 'ראויה לעונש מר'.
 - ד. את ההמשך, שמדובר באיסור דרבנן אף שהוא קרוב למזיד, לא מביא הרב ינובסקי
למעלה. ב'באר יצחק' בס"ק קי, הוא כן מביא עניין זה.
- בסיפור כאן רואים מציאות שבה אישה שואלת את חמותה. זו מציאות שנמצא אותה בעוד
ספרים, והיא אכן משקפת את התקופה שבה נהגה הכלה להיוועץ בחמותה שנתפסת כבעלת ניסיון
וידע בהלכות טהרה. כמו כן ניתן לראות התייעצות של האישה עם אישה נוספת. כאן היא מכונה

¹¹⁷ סקק"ז נמצא כמה אותיות קודם, באות מב בעמוד הקודם ושם כתוב כך:

אשה שפשטה חלוקה בלילה קודם השינה ולמחר לבשה חלוקה בעודה על משכבה ומצאה בו
כתם ואין לה במה לתלות והיא שלא בעונה הסמוכה לוסתה והיא לא ידעה בלילה והיתה עם
בעלה באותו הלילה המיקל שא"צ (שאינה צריכה) כפרה לא הפסיד... והבעל שמחמיר
לעצמו... באפשר תע"ב (תבוא עליו ברכה).

¹¹⁸ פתחי תשובה על שולחן ערוך יורה דעה הלכות נדה סימן קפה סעיף ד ס"ק ט"ו. לא ציטטתי כאן גם את החתם
סופר מפאת אורכו, וכן מפני שהפתחי תשובה סיכם אותו.

"מרשעת" כיוון שהיא מטעה אותה. האם הטעתה אותה בכוונה? אולי לא ידעה את הדין נכון? ברור שהרבנים רואים את המקרה בחומרה, והרב ינובסקי מתבטא באופן חריף ש"צריכין" להעניש את המרשעת. את המילים "עונש מר" אמר כבר החתם סופר לפניו. איזה עונש מר? אין אנו יודעים. בכל מקרה נראה שהם מצפים שמסיפור כזה ילמדו נשים לא להקשיב לחברותיהן. ציפייה כזו נפגוש גם בספרים הבאים שנחקור. אולם יחד עם זאת עולה השאלה האם היא אכן הייתה אמורה להקשיב לחמותה? ושמה החמות הייתה מטעה אותה? מעניין מאוד שלא הייתה סופר' ולא הייתה תשובה' ולא הרב ינובסקי מעירים על כך שהאישה הייתה צריכה לבוא עם הכתם אל מורה ההוראה ולשאול אותו. הם מקבלים כמובנת מאליה את המציאות שהיא שואלת את חמותה. אולי נוכל ללמוד מכך שעל פי רוב נשים באמת לא היו רגילות לשאול רבנים אלא נעזרו בראש ובראשונה בסביבתן הנשית הקרובה ולמודת הניסיון.

מובאה נוספת של הרב ינובסקי בעניין זה עצמו, של נשים שבדקות כתמים (אם כי לא מצויה כאן ענישה), נמצאת בסימן קצ' סעיף לא, שעוסק בסממנים שבימי חז"ל היו בידיהם, שבאמצעותם הם בדקו את הכתמים. הרב ינובסקי קובע שבימיו כבר אין מכירים את הסממנים האלו ולכן לא מועילה העברת הכתם בשום סממן כדי לטהר אישה לבעלה. על כך הוא מוסיף באות הבאה, אות קכט:

אין לסמוך כלל על אמירת הנשים בענין בדיקת הכתמים.

ביד אליהו הוא מפנה ל"שו"ת דב"ש ואחרונים". כלומר, הוא לא מביא בפירוט מי עוד אומר זאת. עושה רושם שזו בעיקר הדרישה שלו, אך ייתכן בהחלט שאמרו זאת עוד אחרונים לפניו.

על נשים והיחסים ביניהן

הדיון האחרון מביא אותנו ישירות אל כמה דוגמאות נוספות שניתן כאן ליחסים שבין נשים שונות בחברה שומרת המצוות שהרב ינובסקי הכיר בשלהי המאה התשע עשרה ובראשית המאה העשרים בפולין. נשים לב שהרב ינובסקי מרבה לצטט אחרונים שקדמו לו, אולם שכפי שכבר הערתי בפרק הזה, הבחירה שלו לצטט ולהביא דווקא אותם כחלק מתיאור ההלכה, יש בה כדי ללמדנו שהוא ראה במציאויות המתוארות אצלם מציאויות מוכרות, ואולי אף רצויות.

בשני סעיפים קרובים בסימן קצ מזכיר הרב ינובסקי את הדין המגדיר מהו עד הבדוק (כזה שכתם עליו יטמא את האישה) ועד שאינו בדוק. בשני המקומות באה ההגדרה עם הצירוף "היא או חברתה":

בסעיף לו, באות קס המגדירה מהו עד שאינו בדוק, הוא כותב כך:

איזה נקרא עד שאינו בדוק שהוא עד בינוני... כל שהוא נוטלתו ממקום מוצנע שדרכן של נשים להצניע ולהכין להם עדים ואין מוליכות אותן בשוק ולא מתעסקות בהן בכתמים וכגון שאשה אחת לקחה עד ממקום שידעה שחברתה הצניעה שם עדים רק שלא ידעה בבירור אם חברתה בדקה את העד זה וכן אם האשה הזאת בעצמה הצניעה את עדיה במקום מוצנע ולקחה משם עד ובדקה א"ע (את עצמה) בו ואינה מכרת בודאי אם בדקה את העד קודם שהניחתו שם...

חשוב לציין שבישולחן ערוך¹¹⁹ אין בכלל הגדרה של עד שאינו בדוק,¹¹⁹ אלא רק הגדרה של עד הבדוק, וכמובן נמצא רק הדין של מי שבדקה בעד שאינו בדוק. הרב ינובסקי בחר כאן, בעקבות הט"ז¹²⁰ שכתב בשם 'תרומת הדשן',¹²¹ ובעיקר בעקבות 'ספר מלבושי טהרה'¹²² שקדם לו, שפיתח והאריך בלשון 'תרומת הדשן' והט"ז, להביא הגדרה של עד שאינו בדוק וגם להוסיף לה דוגמאות שונות מחיי המעשה. משתמע שהבחירה התאימה למציאות שהוא מכיר מסביבתו, שבה נשים השתמשו לבדיקות בעדים שהיו "בשותפות" עם נשים אחרות, חברותיהן וכד'. זו מציאות שבחיים המודרניים היום נראית הרבה פחות מצויה, כיוון שרוב הנשים היום מקפידות לשמור את בגדיהן, ועוד יותר מכך את בגדיהן התחתונים ואמצעי ההגנה מפני הדימום שלהן, בפרטיות ובמקום מוצנע, שחברותיהן אינן יודעות עליו וממילא אינן לוקחות אותם משם. עדיין ניתן לחשוב שגם

¹¹⁹ סעיף לו בשו"ע הוא סעיף קצר עם הערה מעט יותר ארוכה של הרמ"א:

בדקה עצמה בעד שאינו בדוק לה, אפילו הניחתו שמור בתיבתה ומצאה עליו דם, (אינה) טמאה (אלא) אם יש בו כגריס ועוד (טור בשם הרא"ש וע"פ).

הגה (רמ"א): ודוקא בעד בינוני, דהיינו שאין חזקתו בדוק ולא מלוכלך (ד"ע), אבל אם בדקה עצמה בעד שחזקתו מלוכלך, כגון שלקחה עד ממקום שדמים מצויין שם, שחזקתו שכבר היו בו כתמים, ובדקה עצמה בו ונמצא עליו כתם, טהורה אפילו יותר מכגריס.

¹²⁰ ר' דוד הלוי (1586-1667), נולד בלודמיר שבפולין והיה חתן של ר' יואל סירקיס בעל ה"ח. מונה לרבה של פוזנן ואח"כ לרבה של אוסטרהא, שם הקים ישיבה גדולה. בפרעות ת"ח-ת"ט ניצל בנס, גלה מפולין ונדד במקומות שונים. בשנת תי"ד (1654) חזר לפולין ומונה לרב בלבוב. היה חבר בוועד ארבע ארצות. ספרו 'טורי זהב' על שו"ע יו"ד נדפס לראשונה בשנת ת"ו (1646), והפך במהרה לנושא הכלים העיקרי של שו"ע יו"ד, לצד הפירוש ישפתי כהן (ש"ך)..

¹²¹ רבי ישראל איסרלן בן פתחיה אשכנזי המכונה גם מהרא"י, גרמניה. נולד ברגנסבורג ב 1390 ונפטר בווינה נוישטאדט (אוסטריה) ב 1460.

¹²² הרב דוד צבי אוירבך (1743-1805), כיהן ברבנות בקרמניץ ומוהילב-פודולסקי. היה מכונה "רבי דוד צבי הגדול" והיה חמיו של רבי נתן מברסלב. הספר מלבושי טהרה, עם פירוש 'באר מים חיים', נדפס בוורשה בשנת תרכ"ב.

בתקופתו של הרב ינובסקי נשים כבר לא שיתפו בכך חברות, והוא מביא את הלשון הזו רק כי היא כתובה בפוסקים שלפניו. אולם דווקא משום שה'שולחן ערוך' לא הביאה, ובדומה לו נהגו גם כל האחרונים שהמשיכו אותו, אני נוטה לחשוב שהרב ינובסקי הביא זאת כדוגמאות מעשיות. ואם כן אפשר ללמוד שבתקופתו, בפולין של ראשית המאה העשרים, נשים חיו בדרך כלל בשותפות ובאינטימיות גדולה עם נשים אחרות.

עדות דומה לכך נמצאת גם שני סעיפים מאוחר יותר, בסעיף לח, אך שם זו באמת העתקה דומה ללשון ה'שולחן ערוך', ויש בה פחות כדי ללמדנו, ויותר סביר שגם אם זו לא הייתה מציאות זמנו של הרב ינובסקי, הוא לא רצה לוותר על הדין שנפסק ב'שולחן ערוך' והביאו.

דוגמה 2 – כובסת

עוד בסימן קצ מביא הרב ינובסקי דיון ארוך בשאלה אם ניתן לסמוך על נאמנותן של כובסות שמעידות לגבי כתמים שנמצאו על בגדים שניתנו להן לכביסה.¹²³ באופן כללי העולה מדבריו שם הוא שעל כובסת גויה אין סומכים בשום אופן ובשום מצב, גם לא במצב שהיא מסיחה לפי תומה. לעומת זאת, בכובסת יהודיה הדבר תלוי בסיטואציה. בכל מקרה עולה מכאן בצורה מאוד ברורה השותפות של הכובסות בחיי המשפחה, בכללן משרתות נוכריות שהועסקו בבתים יהודיים רבים, והעובדה שלא הייתה בושה בבירור הופעת הכתמים של הנשים בתוך החברה הנשית. אמנם גם כאן כמובן הרב ינובסקי מסתמך על מקורות שקדמו לו, אך משתמע שהסתייעות בכובסות בחיי המשפחה בפולין בראשית המאה העשרים הייתה נפוצה. נראה להלן שגם אצל הרב יוסף חיים מבגדד ניתן למצוא שאלות שנשאל לפי עדות של כובסות.

דוגמה 3 – טבילה עם אשה אחרת

סימן ר, העוסק בברכת הטבילה, הוא סימן בן סעיף אחד בשולחן ערוך:

כשפושטת מלבושיה, כשעומדת בחלוקה, תברך: אשר קדשנו במצותיו וצונו על הטבילה, ותפשוט חלוקה ותטבול; ואם לא ברכה אז, תברך לאחר שתכנס עד צוארה במים; ואם הם צלולים, עוכרתן ברגליה ומברכת.

¹²³ עניין זה כולו נדון אצל הרב ינובסקי בסעיף מו הארוך מאוד, בו מובאות כל האפשרויות של טהרה וטומאה בענייני כביסת בגדים ועדויות עליהם. לא הארכתי בכך כאן, כיוון שלהלכה אין ייחוד, רק לשאלת המציאות שאותה ציינתי כאן.

הגה (רמ"א): ויש אומרים שלא תברך עד אחר הטבילה... וכן נוהגים
שלאחר הטבילה, בעודה עומדת תוך המים, מכסית עצמה בבגדה או
בחלוקה, ומברכת.

את הסעיף הזה מנסח הרב ינובסקי אחרת לגמרי, והוא פותח אותו כך :

האשה צריכה לברך אקב"ו (אשר קדשנו במצוותיו וציוונו) על הטבילה רק
בהיא טמאה מחמת כתם נכון שלא תברך על הטבילה רק שתטבול עם אשה
אחרת שטמאה נדה והיא תברך על הטבילה ותוציא אותה אבל בחוזר'ת)
וטובלת מפני איזה חומרא כגון שכחה ליטול צפורן טובלת בלי ברכה...

כפי שניתן לראות השולחן ערוך והרמ"א לא הפרידו בין מי שטובלת מחמת כתם לטובלת מחמת
ראייה שאוסרת מדאורייתא. הרב ינובסקי מביא ביד אליהו מחלוקת אחרונים האם אישה
שטובלת מחמת כתם צריכה לברך. הוא מסביר את השיקולים של צדדי המחלוקת ב'באר יצחק'
ס"ק ב:

וטעם שמצריכין לברך על כתם אף שטבילתה הוא רק דרבנן מ"מ (מכל
מקום) גם על דרבנן שייך וצונו כדכתיב לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך
בשבת כ"ג א' ואפי' (לו) על ספק כתם מברכת ואין טבילה בלא ברכה אם לא
מחומרא הטבילה (ה) (עה"ש – ערוך השולחן) וטעם שכתבו שלא לברך
דרמב"ם ודעימיה (ואלו שאיתו) סוברים דכל דבר שהוא מדרבנן ועיקר
עשייתן מפני הספק כמעשר דמאי אין מברכין וכיוון שסדר"ב (שספק
דרבנן) לקולא ע"כ (על כן) נכון כמ"ש (כמו שכתבתי) בפנים.

עולה מדבריו שיש כאן מחלוקת ביחס לספק דרבנן. הפתרון שהוא מביא, על פי ספר מלבושי
טהרה, בעצם מנסה לצאת ידי כל הצדדים במחלוקת. אולם, הוא לא לוקח בחשבון את השאלה
האם לאישה יהיה נוח לספר לחברתה שהיא צריכה לטבול מכתם, ואיך בכלל אמורה אישה לדעת
שגם חברתה טובלת, כדי שהיא תטבול אחריה? ייתכן שניתן ללמוד מכך שנשים ידעו זו על
טבילתה של זו ולא הסתירו מידע זה זו מזו, וממילא לא הייתה בעיה. אבל אם כן, נמצינו שוב
למדים שהאינטימיות בין נשים בראשית המאה העשרים הייתה עדיין מאוד קרובה ומשתפת.
אמנם ניתן לומר גם שהמציאות של מקוואות ציבוריים גדולים יצרה מפגשים בין נשים בעל

בעלה נידה, והשיב תשובה מקומית ולא תשובה לאורך זמן. השו"ת גם משווה אותה מיד בפתיחת התשובה לאישה שוטה שחייבת בבדיקות של חברותיה:

הנה בודאי אין להאמינה כי נחשדת לאותו דבר אך תוך ימי עונתה מותר לבוא עליה ודינה כנשתטית שמבואר בשו"ע [יו"ד סי' קצ"ו סעיף ח'] שחברותיה בודקות אותה בעת וסתה ולאחר כך:

הרב ינובסקי השמיט את ההקבלה שלה לשוטה, וגם ב'באר יצחק' אינו מביא הקבלה זו. במקום זאת ב'באר יצחק' הוא מצטט את 'ערוך השולחן' שכתב בסעיף ג בסימן קפה:

ודע דבדור הזה בעוה"ר (בעוונותינו הרבים) הרבה יש להבעל להשגיח על טהרת אשתו כפי השמועות ששמענו לדאבון לבבנו שרבתה המינות בין הנשים קלי הדעת ולכן מי שיראת ד' נגע בלבו ישגיח היטב על זה:

ולאחר הציטוט הזה הוא מפנה גם להקדמת ספרנו, שבה הוא הלין על הפער בין הידע שחייב להיות מנת חלקן של הנשים לבין מה שהן יודעות ומקיימות בפועל. מעניין מאוד שהוא בחר להעתיק מ'ערוך השולחן' רק את סיום הסעיף, והתעלם מההתחלה שלו, בה הוא פוסק הרבה יותר לקולא מההלכה שהוא בחר להביא ב'חוקת הטהרה':

אבל אם הכשילה פעם אחת את בעלה באיסור נדה נ"ל ברור דשוב אינה נאמנת ומחוייב הבעל להעמיד לה עדים או שיוודע בעצמו שהלכה למקוה אחרי הימים הראוים לה כפי שיעור וסתה ולא דווקא עדים כשרים דזה א"א (אי אפשר) אלא אשה אחת שתראה בעת שתטהר עצמה דאין לנו רק להסיר ממנה הנאמנות עד שתשוב בתשובה שלימה בלי הערמה ואז תשוב לנאמנותה ודבר זה תלוי בראיית עיני הבעל.

ערוך השולחן דורש רק שהבעל יודא שהאישה טובלת בזמן, אך לא מצריך אותה לעבור בדיקה על ידי נשים אחרות שיוודאו האם הגיעה הווסת שלה ביום שהיא אמורה להגיע, וגם יבצעו עבודה את בדיקת הפסק הטהרה והיום הראשון משבעת הנקיים. יחד עם זאת, גם מערוך השולחן וגם מספרו של הרב ינובסקי משתמע שברגע שהאישה שימשה עם בעלה נידה ובעצם הכשילה אותו (בהנחה שאמרה לו שהיא טהורה ונמצא ששיקרה), נפגם האמון ביניהם והבעל הוא הממונה לוודא את טהרתה ולהיות אחראי על תהליך התשובה שלה, על מנת שיוכל להחזיר לה את

נאמנותה. דרישה כזו ודאי נתנה כוח רב בידי הגברים, אך יש בה ממידת הצדק, לאחר שהאמון נפגם.

עוד בדיקות על ידי נשים שבאות להעיד על מצבן להלכה, מובאות בסימן קפז, העוסק במצב שבו אישה רואה דם מחמת תשמיש. זהו מצב שההלכה מתייחסת אליו בחומרה רבה, ובמקרה שמסתבר שבאמת התשמיש הוא הגורם לראיית הדם, האיש מחויב לגרש את אשתו, שכן המצב הזה לא מאפשר להם לחיות חיי אישות. אך כדי לברר ממה באמת האישה רואה דם חשוב לברר שאין לה מכה (פצע) בנרתיק, שאולי ממנה בא הדם, ודם שבא ממכה אינו אוסר ואינו מטמא. כך בשולחן ערוך' בסימן קפ"ז סעיף ה. את הסעיף הזה הרב ינובסקי כדרכו מרחיב מאוד להרבה מקרים נוספים, גם מקרים שאינם קשורים לראייה מחמת תשמיש אלא לראיית דם בגלל מכה באותו מקום באופן כללי. בין כל המקרים הללו הוא כותב באות צט כך :

אשה שאינה יכולה לטהר עצמה לבעלה שמוצאת תמיד בבדיקותיה אדמומית אם נבדקה ע"י רופא או ע"י נשים ומצאו ברחמה איזה פצע או חבורה או מכה אע"פ שא"י (שאינו ידוע) אם מוציאה דם מ"מ (מכל מקום) שלא שעת וסתה אפ"י (לו) א"ל (אין לה) וסת קבוע תולה במכתה ואפ"י (לו) עומדת בימי טומאתה אם בהגיע ימי לבונה הפסיקה בטהרה שבדקה א"ע (את עצמה) בחורין וסדקין ונמצאת טהורה אז כל הבדיקות הטמאות וכ"ש (וכל שכן) כתמיה תולין בהמכה וא"צ (ואין צריכה) רק עוד בדיקה אחת טהורה עד שתלך למקוה באיזה יום מז' ימים.

את הקולא הגדולה שלו כאן שמספיק לאותה אישה הפסק טהרה ובדיקה אחת בכל השבעה נקיים הוא הביא מערוך השולחן, שכתב כן גם אצלנו בסימן קפז סעיף סא וגם בהמשך בסימן קצו. גם את הבדיקה ע"י רופא או נשים ערוך השולחן' כבר הזכיר לפניו. נראה אם כן שהייתה זו מציאות רווחת להיעזר בנשים אחרות לבדיקה פנימית, או להסתייע ברופאים. מי היו אותן נשים שבדקו נשים אחרות קשה לדעת. אולי נוכל למצוא לכך רמז בעוד שתי מובאות של הרב ינובסקי באותו סימן, אך לא בטוח. ייתכן גם שהיו אלו נשים אחרות שאין לנו מידע עליהן.

באות קא שם כותב הרב ינובסקי :

אבל אם רק מרגשת כאב בעלמא אין להתירה אא"כ (אלא אם כן) שבדקה בהצדדים ומצאו מקום א' (חד) בהצדדים שכשנוגעים שם כואבת לה מאוד

וניכר להדיא שהכאב הוא בהצדדי(ם) אם אומר רופא מומחה או מילדת מומחת שע"י כאב כזה יכול להיות שמוציא דם לפרקים אז תלוי בעיני המורה להבין ולהשכיל מדבריהם אם לתלות בהכאב אם לאו אם יש שם במקום הזה מראה אדמומית וכיוצא בזה.

כאן הרב ינובסקי לא הזכיר סתם נשים ככאלו שיכולות לבדוק את האישה, אלא התמקד דווקא בבדיקה של רופא או מיילדת מומחית. הרעיון שמי שתבדוק תהיה המיילדת הגיוני מאוד. אולי גם הנשים שהזכיר הרב ינובסקי באות הקודמת שהבאנו היו מיילדות, רק אז תעלה השאלה מדוע הוא לא כתב דווקא מיילדת. ייתכן ש הסיבה היא שקודם העתיק את הדברים מיערוך השולחן ושמר על ניסוחו, וייתכן גם שלא רצה להגביל את הבדיקה דווקא למיילדת, שמא לא תימצא מיילדת לבדוק אותה. ייתכן שהקישור למיילדת נובע גם מההקשר של האותיות הבאות אחר כך שמדברות על סיבוכים שונים בנרתיק וברחם שיכולים לגרום למכה. בסעיף ו אות קה הוא כותב כך:

אם אמרה האם ששמשה¹²⁶ בידים ומצאה בצדדים חבורות ופצעים יש לסמוך עליה.

ביד אליהו' הוא מפנה לתשובת 'חתם סופר' שהביאה 'פתחי תשובה'. השאלה שנשאל הי'חתם סופר' הייתה כזו (שו"ת חתם סופר, יורה דעה חלק ב סימן קנג):

אשה שהי' לה וסת קבוע ששמשה אחר לידתה ג"פ (גי פעמים) רצופים שלא בשעת וסתה שהי' לה מאז והרגישה כאב וצער גדול בשעת תשמיש עד כי ממש א"א לה לסבול התשמיש וכל פעם באמצע התשמיש מרגשת זיבת דבר לח ובודקת עצמה מיד ומוצאת דם והרופא מומחה עכו"ם אומר שנשאר לה מכה מחבלי לידה ואמה של האשה בדקה בחדרי בטנה במשמוש ידים ואומרת שמוצאת שם חבורות ופצעים ונסתפק מעלתו מה יהי' דינה של אשה זו?

העובדות בשאלה כאן הן שמדובר ביולדת, שבדק אותה רופא גוי מומחה ואמר שנשארה לה מכה מהלידה. גם אם היולדת בדקה אותה ואמרה שהיא מוצאת שם חבורות ופצעים. כבר בעל 'פתחי תשובה', ובעקבותיו הרב ינובסקי, השמיט את העובדה שמדובר ביולדת, וגם את בדיקת הרופא

¹²⁶ כך במקור. נראה שצריך להיות "שמששה".

הנוכרי השמיטו. הרב ינובסקי ב'חוקת הטהרה' כותב רק את המשפט שציטטתי לעיל. את המשך דברי ה'פתחי תשובה' הוא מביא בהרחבות למטה ב'באר יצחק'. אולם גם שם הוא אינו מזכיר שמדובר ביולדת. אמנם גם ה'פתחי תשובה' עצמו אינו מזכיר זאת, אך הוא פותח ב"עין בשו"ת חתם סופר", וממילא כנראה ציפה שיפתחו את הספר ויראו שזה היה המקרה. מצאנו כאן אישה נוספת שמתערבת בבדיקה: אם היולדת, וגם נכתב במפורש שהיא בודקת אותה במשמוש ידיים. עד כמה אמהות היו קרובות לבנותיהן בשביל לבדוק אותן בבדיקה אינטימית כזו לא נוכל לדעת רק ממקור אחד, אך יש בו כדי לסייע לנו לחשוב שקרבה כזו נתפשה כאפשרית.

הרב ינובסקי כן מזכיר יולדת בסעיף י אות קלד :

אשה שראתה ג"פ (שלוש פעמים) רצופין אחר לידה ולא עברה ושמשה
ובדקה ומצאו שהוכו הצדדים שלה ע"י לידה הוה כמכה ותולין בזה אבל
צריך לדעת שהקלקול הזה מוציא דם ובל"ז (ובלי זה) צ"ע (צריך עיון) אי
להתיר.

גם קטע זה לקוח מתוך 'ערוך השולחן', ואולי לכן גם השימוש הסתמי ב"בדקה" בלי לציין מי הם הבודקים או הבודקות, בדומה קצת לבדיקת הנשים שהעתיק מ'ערוך השולחן' לעיל. על כל פנים נראה שגם במקרה הזה, השימוש בבדיקה פיזית חיצונית מצוי ומשמש לקביעת ההלכה.

נסיים את החלק הזה של בדיקת הנשים בסיום של סעיף יא אות קמב, שבה הרב ינובסקי מביא מצב מורכב של אישה הרואה מחמת תשמיש, אך מסיים את הדיון שלו כך :

אך כל זה לפי ההנחה שזהו דם מקור אבל טוב ליעצה שתשאול לבקיאות
אולי ימצאו בצדדים במקום הרגש כאב.

משתמע ממנו אפוא שהיו נשים שהיו בקיאות וידעו לבדוק נשים אחרות אם יש להן חבלות שיכולות להוציא דם, וממילא על פיהן מטהרים אישה לבעלה.

דוגמה 5 - בגדי נשים

הדיון בבגדים שנשים נהגו ללבוש לפני המצאת התחתונים במאה העשרים הוא דיון מעניין, כיוון שממנו נובעים כמה דינים. גם דיני כתמים שאישה רואה על בגדיה, היכן היא רואה אותם וממה הם יכלו לנבוע, וגם דינים שמגדירים אותה כנידה כגון 'הוחזקה נידה בשכנותיה', הגדרה שכפי שהזכרתי לעיל, עסקתי בה בהרחבה בעבודת התזה שלי. לאור זאת לא אכנס לדיון הזה מחדש

כאן. גם בפרק זה ראינו כבר התייחסות לנושא, וכאן רק ארחיב אותו מכמה מובאות מסימן קצ, הסימן שעוסק בדיני כתמים, ומתוכן ננסה להבין עד כמה שאפשר אילו בגדים תחתונים נהגו הנשים בזמנו של הרב ינובסקי ללבוש. הדיון בנושא הזה צריך להיעשות בזהירות מרובה, כיוון שכפי שראינו כבר לאורך הפרק, הרב ינובסקי נוטה להסמיך את דבריו על מקורות שקודמים לו, ועל כן צריך לבחון כל מובאה כזו, האם היא כתובה לפני כן, ואז לא בטוח שהיא משקפת את המציאות שהרב ינובסקי הכיר, או שמא, הוא אכן מתאר את מציאות ימיו.

בסעיף יב באות עד כותב הרב ינובסקי כך :

למטה מהחגור שהוא סינר שהנשים חוגרות לצניעות והוא כמין מכנסים קטנים או במקום החגור עצמה טמאה... ואפילו נמצא לצד חוץ.

לעומת זאת, באות עו הוא כותב :

לבשה ב' או ג' חלוקות זה על זה ונמצא כתם על העליון לבדו וליכא (אין) במה לתלות ג"כ (גם כן) טמאה ודוקא ג' כתונות התחתונות אבל במלבושים גמורים ובפרט מלבושים שלנו אינה חוששת בעליון וטהורה אף שנמצא בצד פנימי.

בבאר יצחק אות קעח הוא מסביר :

דדוקא בכתונת דיש הטעם דסקקע"ז (דסעיף קטן קע"ז)¹²⁷ משא"כ במלבושים דנשים שלנו חוגרות בבגדיהן דאין דרכם להתקפל שיבא תחת התורפה ואי מגופה על הכתונת היה לה להמצא וא"א בשום פנים שיבא דם מאותו מקום על בגדיה העליונים ול"ש (ולא שייך) בהם דין כתמים.

ביד אליהו' באות קע"ח הוא מפנה לכמה וכמה אחרונים, שהאחרון שבהם הוא פתחא זוטא. אפילו הוא לא מזכיר אותם "מלבושים גמורים, מלבושים שלנו" שהזכיר הרב ינובסקי. נראה מכאן שאולי באמת השתנה הביגוד בראשית המאה העשרים, בזמנו של הרב ינובסקי, וגם נשים כבר לא לבשו בגדים עליונים מוכתמים בכתמי נידה. אולם קשה להבין מדבריו הקודמים לאיזו מציאות של לבישת בגדים הוא בדיוק מתכוון. מצד אחד הוא מזכיר שהנשים חוגרות סינר שהוא

¹²⁷ סעיף קטן קע"ז בבאר יצחק : דאמרינן שמא נקפל התחתון למטה ונפל הדם על העליון גם העליון נקפל צד חוץ לפנים שהבגדים עשויים להקפל.

מעין מכנסים קטנים, וזה נשמע מאוד מתאים לתיאור של תחתונים שאנו מכירים היום. אולם התיאור של החגור הזה כמעין מכנסים קטנים הוא תיאור עתיק מאוד, שכן כך כבר פירש רש"י במסכת בבא קמא. ואם כן, אולי דווקא אין הכוונה לתחתונים ממש, שכן לא ידוע לנו על מציאות של בגד כזה בתקופתו של רש"י. מצד שני הוא מדבר על מציאת כתם על חלוקים תחתונים, וזו דווקא מציאות מוכרת עד המאה העשרים, שרק בה התחילו להיות נפוצים הרבה יותר התחתונים הצמודים לגוף. בהיתר של הרב ינובסקי כאן 'מלבושים הגמורים', המכונים בפיו גם 'מלבושים שלנו', נשמע שהוא מתייחס ללבישת בגד עליון מכובד על החלוקים התחתונים, ובו הוא כותב שאין סיכוי שיהיה כתם מגופה של האישה על הבגד הזה, בלי שיעבור קודם לכן את החלוקים התחתונים.

בסעיף יח בסימן זה, אות צג, מביא הרב ינובסקי את הדין החשוב בדיני כתמים, שתולים בכל דבר שאפשר לתלות, גם אם הוא יחסית רחוק מלהיות הגיוני, ובלבד שיש לו היתכנות. בתוך כך הוא מסיים את הכתוב באות זו במילים:

ואפ"י (לו) לובשת ג' חלוקים זה על זה ונמצא אפ"י (לו) בתחתון תולין וטהורה

ואפ"י (לו) בבגדים שלנו.

ומסביר שם בבאר יצחק:

רכה: כי אפשר שנקפלו בגדיה וניתז על התחתון או מלמטה מבין רגליה

ניתז עליה.

רכו: דשייך במ הטעם שני דסקרכ"ה (של סעיף קטן רכה)

כל זה נכתב כבר לפני הרב ינובסקי, ב'סדרי טהרה', שמביאו פתחי תשובה ומזכירם פתחא זוטא. אולם הבחירה של הרב ינובסקי להעתיקם מורה לא רק על החשיבות שהוא רואה בהם, אלא אולי היא יכולה להעיד שזו המציאות שהייתה עדיין מוכרת בזמנו. האם הוא היה פוסק שניתן לתלות גם בכתם בבגד תחתון צמוד לגוף ממש? קשה לדעת.

בסעיף מח אות רכג הוא מזכיר בהקשר זה עוד הערה על כך שהשתנו מנהגי לבושי הנשים במהלך השנים:

ובזה"ז (ובזמן הזה) שא"א (שאי אפשר) לידע באשה בחגורה שאינן הולכות

חגור...

ההקשר שם הוא של שתי נשים שלבשו אותו חלוק ומצאו בו כתם, מי אמורה להיטמא מהכתם הזה. ראוי לציין שהוא מביא בפשטות שבזמנו כבר השתנתה המציאות והנשים אינן חוגרות באותו חגור שנהגו בו פעם (הוא החגור שעדיין לא הוברר לנו מה בדיוק הוא היה), אך מצד שני מהזכרת לבישת אותו חלוק, גם לאישה קצרה וגם לארוכה, והחלפתו ביניהן בלי לכבסו בין לבישה ללבישה, משתמע לכאורה שהייתה זו מציאות מצויה. עם זאת גם כאן עלינו להיזהר, כיוון שייתכן שהוא פשוט כותב את לשון ההלכה שלפניו, בלי להתייחס לשאלה עד כמה הלכה זו מתאימה גם למציאות זמנו. ביד אליהו' על המשפט הנ"ל הוא מפנה לסדרי טהרה שקדם לו, אך ה'סדרי טהרה' שם אינו מזכיר את המציאות שנשים אינן חוגרות, אלא דווקא דן בפשיטות בהלכה זו כמציאות מוכרת.¹²⁸

יחס לרופאים ולפרוצדורות רפואיות ואחרות בנות זמנו

ראינו כבר לעיל אזכורים של רופאים אצל הרב ינובסקי. ננסה לתת עוד כמה דוגמאות ליחסו אליהם.

סימן קצא עוסק בדין של מי שרואה דם בעת הטלת מי רגליים. זו מציאות מצויה מאוד, שיכולות להיות לה סיבות שונות, ביניהן דימום מהרחם שהתערבב עם מי הרגליים, דימום מטחורים או ממכות אחרות באזור הנרתיק, דימום ממחלות כליות ודלקות בדרכי השתן וכדומה. לכן, אין זה מפתיע שבסימן זה מצאנו כמה פעמים שהרב ינובסקי מזכיר רופאים. כך הוא כבר בסעיף א באות ה:

אשה שאינה יכולה לטהר מחמת שבעת דחיקת צרכיה יצא ממנה דם דרך הפרוזדור ונאמר לה ע"פ (על פי) רופא שהדם הוא מן המורידין (ורידים)¹²⁹ ויש לה וסת קבוע וטענות בבירור שיודעת במישוש שיש לה מלפנים פלאממען (להבות), אני מניחה שמדובר בצריבה) כמו ששכיח אצל בעלי המורידין ולאחריהן הדין דתשאל עוד לדאקטער שיבדוק... ואם גם הוא יאמר שהוא מורידין ומשם בא הדם יוכל להתירה ולטהרה.

¹²⁸ וראו על כך עוד להלן, בפרק העוסק בספרו של משה אפשטיין, שאף הוא מביא בהלכות הקצרות את עניין החגור. ¹²⁹ טחורים בגרמנית - Hämorrhoiden; בפולנית - hemoroidy; וביידיש - כעמערודז. לפיכך נראה ש"המורידין" הם תעתיק של המילה בגרמנית לטחורים. גרמנית הייתה שפת הרפואה והגיוני מאד שהוא השתמש במילה בגרמנית. אולם כיוון שהוא כותב שהדם בא מן הפרוזדור, שהוא כינוי מקובל בחז"ל לנרתיק, ולא מפי הטבעת, נראה שהוא מדבר על תופעה של ורידים בולטים (מעין טחורים) בפות, תופעה מוכרת בעולם הרפואה.

הסיבה שהרב ינובסקי כאן אינו מאמין לרופא הראשון שאמר שיש כאן חולי שממנו בא הדם, ואין הדבר קשור לנידות, אינה חוסר אמון: פוסק כמו ה'פתחא זוטא' שפסק כ'שבות יעקב'¹³⁰ שהחמיר וטען שבמצבים כאלה חייבים לשמוע עדות של שני רופאים ולא מספיק להסתמך על רופא אחד כדי להתיר את האישה.¹³¹

לעומת הדין הזה, לעניין הקרטין, שהן חתיכות מעין חול וחצץ אדום, שאישה מוצאת לאחר הטלת מי רגליים, הרב ינובסקי דווקא מקל יותר ומתיר לסמוך בזה גם על רופא גוי שהוא יחיד. כך באות טו שם:

ומ"מ צריכה לכתחילה להראות לרופא מומחה אף שהרופא הוא עכו"ם אם הוא אומר שדרך הקרטין אלו לבוא מן הכליות טהורה היא.

וכן באות כב:

ואם אי אפשר לבדוק הקרטין מחמת קטנותן או שבדקה אותן ונימוחו צריכה האשה הזאת לשאל פי רופא מומחה ואפי' (לו) עכו"ם ולהראות לו אלו הקרטין ואם אמר יאמר הרופא שהקרטין אלו אין דרכן לבוא מן המקור דמי האשה אלא מן הכליות ג"כ (גם כן) טהורה.

בבאר יצחק הוא מסביר את הסיבה שבגינה הוא מקל כל כך בקרטין הללו (ס"ק עז):

דאמירת הרופא מומחה הוי כמו חזקה ואע"ג (ואף על גב) דלא מהני נגד רוב מ"מ (מכל מקום) בקרטין דלא שכיח שיצא מהמקור כלעיל וגם נמצא גם במר"ג (במי רגלים) ע"כ (על כן) יש להקל.

מסתבר אפוא שכשאישה מוצאת דבר שמצד אחד המראה שלו הוא אדום ונראה טמא, אך לרוב מקורו בבעיות כליות ונדיר למצוא כזה דבר מגיע מהרחם, הרבה יותר קל לסמוך על הרופא שמאשר שאכן המקור מהכליות ולהתיר אותה. הסיבה לדעתי שכאן הוא מוכן לסמוך על הרופא בקלות היא שכל מה שהיא מוצאת הוא בבחינת כתם חיצוני, שמוצאת אותו מחוץ לנרתיק, ולכן הוא לא חושש לספיקות דאורייתא ומוכן להקל. זאת לעומת מצב שבו נמצא דם בפנים, והרופאים מתעקשים שמקורו מהכליות, שבו הוא אינו מוכן לסמוך עליהם בשום אופן, כפי שהוא כותב באות כד:

¹³⁰ שבות יעקב הוא ר' יעקב ריישר, המחבר של 'תורת השלמים' שהזכרנו לעיל.
¹³¹ שו"ת שבות יעקב, חלק א סימן סה.

אם נמצא דם בפנים והרופאים אפיי(לו) רופאים ישראלים אומרים שלפי בקיאותם יודעים היטב שזה הדם אינו בא אלא מן הכליות או משאר מקומות שלא תטמא האשה בראיית דם אין לסמוך עליהם בשום אופן.

ובבאר יצחק הוא מסביר זאת (בס"ק פא ע"פ מלבושי טהרה):

כיוון דקיי"ל (דקיימא לן = מקובל עלינו) דרוב דמים הנמצאים באשה הם באין מהמקור א"כ (אם כן) אף שהרופאים אומרים בברי שאין זה דם נדות אמירת הרופאים לא נחשב אלא כמו חזקה שמוחזק להם ע"פ (על פי) אומדנא המוכח שכן הוא וחזקה נגד רובא (רוב) לא מהני (לא מועיל).

כלומר, כיוון שיש כלל הלכתי שרוב דמים שאישה רואה באים מהרחם, לא נוכל במצב שבו היא רואה את הדם בנרתיק לומר שהוא בא מבחוץ ונכנס פנימה, אפילו אם זו טענת הרופאים. מסתבר שהוא מוכן לסמוך עליהם ועל הידע שלהם עד גבול מסוים, שכן הוא מבין כי הידע שלהם מצטבר מניסיון של מה שקורה אצל נשים אחרות ואינו ידע מובהק לגמרי.

באותו כו הוא כן מוצא פתח להקל על ידי שני רופאים ישראלים, שעדותם מצטרפת לעדות האישה:

אפיי(לו) בנמצא דם והרופא אומר שדם זה הוא בא מן הכליות והאשה הזאת יש לה כאב ג"כ (גם כן) כנגד הכליות ומבחנת היטב שהכאב הזה אינו דומה לכאב שיש לה בשעת וסתה שמתעורר לצאת דם נדות ג"כ (גם כן) יש לצדד ולהקל בזה ע"פ (על פי) שני רופאים ישראלים שהוחזקו בכשרות שאומרים שברי להם שאין זה דם נדות ויש להתיישב בזה הרבה והוא די ש לה וסת קבוע והדם זה בא שלא בשעת וסתה ע"י (על ידי) הרגשת כאב.

ברור שהסיבה להקל כאן היא בעיקר עדות האישה שיודעת מהי הרגשתה בזמן יציאת דם הווסת שלה, ומעידה שהדם שהיא רואה עכשיו אינו מגיע עם אותה ההרגשה, ואף על פי כן הוא מצריך שני רופאים דווקא יהודים יראי שמים, כדי להתיר אותה. ב'באר יצחק' הוא מסביר שהסיבה לתנאים הרבים היא "לבלתי יהי(ה) מכשול כרת ח"ו (חס ושלום)".

דוגמא נוספת לפרוצדורה רפואית שהייתה בזמנו היא הדוגמה של הטבעת (המכונה בייגעלא) ברחם. בסימן קצו סעיף ו אות מו הוא כותב כך:

אשה שהרופאים נותנים טבעת של שעה או של עצם דק וכדומה הנקרא בייגעלא בבית הרחם שלה וקשה לה ליקח אותו מהרחם דעי"ז (דעל ידי זה) גדול כאבה מאוד וגם יש חשש סכנה בדבר זולת בעת תכרע ללדת מוכרחין להסיר הטבעת ממנה כדי שלא יעכב יציאת הולד יש להתיר אשר בעת שתפסוק בטהרה תדיח היטב בפנים ותבדוק ע"י (על ידי) עד או מוך נקי באמצע הפרוזדור עד פי המקור וכו'.

המציאות המתוארת כאן היא ככל הנראה של אישה עם צניחת הרחם או פתיחתו, שהדרך לפתור את הבעיה הייתה על ידי קשירת צוואר הרחם והעאלתו למעלה. הבעיה ההלכתית כאן היא שבמקרה כזה האישה לא תוכל לבדוק בכל חדרי בטנה, כיוון שהטבעת הזו תפריע לה להגיע לכל המקומות. במקרה כזה מתיר הרב ינובסקי, בעקבות כמה וכמה פוסקים מן האחרונים, לבדוק בכל מקום שהיא מגיעה אליו חוץ מהחלק שקשור, ולהסתפק בזה.

שני ענייני זמנו אחרונים שנוכיר כאן, במיוחד כיוון שנראה את הדיונים עליהם גם בהמשך בחלק מספרי הפסיקה הבאים, הם בנושא חימום המקווה וענייני חציצה בשערות, שמלמדים אותנו כמה מנוהגי זמנו של הרב ינובסקי בפולין.

חימום המקווה

הרב ינובסקי בסימן קצו סעיף ב כותב כך :

מותרת לטבול בליל שבת אם לא יכלה לטבול קודם לכן ואפילו במים חמים נהגו גדולי דורינו להתיר... אך נכון הדבר שלא לנהוג קולא בזה להחם חמין למקוה בשבת ואם אינם נזהרין הבלנין בזה מוטב שיעלים העין ויהיו שוגגין לא מזידין... אבל עכ"פ ראוי לגעור בבלנין שע"פ רוב עושין איזה שעות ע"ש (ערב שבת) קודם לילה המים חמין מאוד מאוד עבור אנשים חשובים שחביבים מים חמין מאוד ועי"ז (ועל ידי זה) כשהנשים טובלין ליל שבת ע"פ רוב המקוה חם מאוד עד שע"ז (שעל ידי זה) יש נשים ע"פ (על פי) רוב שטבילתן קשה מאוד לטבול כראוי כידוע ויש נשים שפחדו מאוד ממים חמין ועי"ז (ועל ידי זה) מעבירין זמן טבילה כמו ששאלו לי כמה נשים ע"כ (על כן) המשגיח ע"ז (על זה) ומונע רק שיהיה חם ממוצע ודאי שכרו הרבה מאוד כידוע.

נציין שהוא לא נכנס כאן בכלל לשאלה האם מותר לחמם את מי המקווה. ככל הנראה פשוט לו שאין בכך כל בעיה, אף על פי שכפי שנראה להלן הדבר לא היה פשוט לכל הפוסקים בכל מקום. הדיון מבחינתו הוא באפשרות לטבול במים חמים בשבת, שהרי ישנה גזירת חז"ל שלא להתרחץ במים חמים בשבת כדי שהבלנים האחראים על חימום המים במרחצאות לא יחממו אותם בשבת ויאמרו שהם חיממו אותם מערב שבת. הרב ינובסקי, בעקבות שו"ת נודע ביהודה¹³² ופוסקים נוספים בעקבותיו שהובאו ב'פתחי תשובה', מתיר לטבול במים חמים, מזהיר שעדיף שיהיו פושרים, אך גם מודע לעובדה שהבלנים שאחראים על חימום המים במקווה אינם שועים לאזהרות הרבנים ומחממים את המקווה מאוד. גם אצל ה'נודע ביהודה' השתמע שהבלנים אינם שומעים לו, אך הוא השלים עם המצב.¹³³ ככל הנראה המצב החמיר במקומו של הרב ינובסקי בראשית המאה העשרים, שכן הוא מתאר תופעה שבה הבלנים מחממים את המים יותר מדי, באופן שהנשים עצמן אינן סובלות את החום ופוחדות לטבול, וזה מצב שקשה להשלים איתו. לכן הוא מנסה לעודד באופן חיובי שמי שישגיח שהתופעה לא תקרה, שכרו יהיה הרבה מאוד. אנו למדים כאן עוד שהמקוואות בזמנו היו צמודים לבתי המרחץ הציבוריים שגם הגברים השתמשו בהם, וחימום המים נעשה כנראה באותה המערכת, שכן הסיבה שהוא כותב שהבלנים מחממים כל כך את המים היא בשביל "אנשים חשובים שחביבים מים חמים מאוד", ואינם מתחשבים בנשים שצריכות אחרי כן לטבול במים שהתחממו בשבילן יותר מדי.

חציצה בשערות

הנושא האחרון שאעסוק בו בפרק הזה הוא ענייני חציצה בשערות. בסימן קצח בסעיף ו' הבא אחרי כמה סעיפים שעסקו בחציצות בשער הראש, כותב רבי יוסף קארו ב'שולחן ערוך' כך:

שער שכנגד הלב ושזקן הנדבק זה בזה מחמת זיעה, חוצץ; שבראש ושבבית השחי, אינו חוצץ; ושבאותו מקום, באיש אינו חוצץ; ובאשה, בנשואה חוצץ, בפנויה אינו חוצץ.

ומוסיף עליו הרמ"א בהגהה:

ואותן שיש להן כמין קליעות שערות דבוקות זו בזו, ונעשית בלילה על ידי שד וסכנה להסירם, לא חייצי.

¹³² הרב יחזקאל בן יהודה לנדא (1713-1793), רב בפולין ובפראג. נודע מאוד בזכות שלושת ספריו: שו"ת נודע ביהודה, צ"ח (ציון לנפש חיה) ופירוש 'דגול מרבבה' שזכה שיידפס על דפי ה'שולחן ערוך' כאחד מנושאי כליו.

¹³³ שו"ת 'נודע ביהודה' מהדורא תניינא - אורח חיים סימן כד: וכן אני מזהיר את הבלנין כאן שיתנו החמין למקוה בעוד היום גדול כדי שבכדי שתחשך בין כך לא יהיו רק פושרין... ואמנם הבלנין לפי הנראה אינן נוהרין בזה ואני מעלים עין מזה ומוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין. דברי אוהבו הדי"ש:

ניתן מיד להבחין שמרן בשולחן ערוך התייחס גם לשערות בשאר הגוף, ואילו הרמ"א התמקד בהגהתו בשערות הראש. את הסעיף הזה פיתח הרב ינובסקי באריכות, והביא בו עניינים שונים הקשורים הן למנהגי חציצה בשערות הגוף והדרך לטפל בהן והן להגהת הרמ"א וקליעות שערות דבוקות בשער הראש. ברור שהסעיפים שהוא מפתח נשענים על הרחבות הפוסקים שלפניו, וכפי שהוא מביא הן ב'באר יצחק' והן ב'יד אליהו'. עם זאת, כאשר הוא בוחר להביאם כאן ב'חוקת הטהרה' כחלק אינטגרלי מההלכה שכל אדם צריך ללמד את אשתו, משתמע שהוא הכיר בפרוצדורות הללו כמציאות בת זמנו וכנראה אף האמין שכך צריך לנהוג. אביא כאן את הסעיף הזה כולו בשלמותו ואעמוד על העניינים העולים מתוכו:¹³⁴

אות כא: שיער שכנגד הלב ושבזקן הנדבק זב"ז (זה בזה) מחמת זיעה חוצץ.

אות כב: שיער שבראש ושבבית השחי [תחת אצילי ידיה] הנדבקין זב"ז (זה בזה) מחמת זיעה אינו חוצץ [ואפי'לו] הכלות שטובלת ושערותיהן ארוכות ועומדין לקוץ אחר בעילת מצוה אין קפידא] רק באשה נשואה יש להחמיר דגם שערות של בית השחי כהנ"ל (כהנזכרות לעיל) דחוצץ.

הרב ינובסקי מזכיר כאן מנהג לקצוץ את שערות הכלות הטריות לאחר בעילת המצווה. המקור לכך בעיקר ב'חתם סופר' וב'פתחא זוטא'. מעניין שבזמנו הוא כנראה הכיר את המנהג הזה, ואולי אף נהגו כך במקומו. זהו מנהג שונה ממנהג המוכר לנו כיום במספר חסידויות כגון חסידויות סאטמר ובעלז, שמגלחים את ראש הכלות עוד לפני הטבילה הראשונה במקווה מחשש לחציצה שתהיה בשיער, וכיוון שהכלה צריכה להיות טהורה עוד לפני החופה, מבוצע הגילוח לפני כן ולחתונה היא חובשת פאה. מסתבר מתוך הדברים כאן שבימיהם הנוהג היה לגלח או לקצר את השערות רק לאחר בעילת המצווה.

אות כג: שער שבאותו מקום באיש או באשה נשואה בנדבקו חוצץ [אף שאין בעלה מקפיד ע"ז (על זה)] אבל בפנויה אינו חוצץ ועיין באר יצחק הנ"מ (הנפקא מינה) לדידן (לנו) באיש או בפנויה¹³⁵ [ויש נשים שנהגו

¹³⁴ מפאת האורך דילגתי על המקורות שהוא משבץ בסעיף זה בתוך 'חוקת הטהרה'. זו תופעה חריגה יחסית אצל הרב ינובסקי, שכן בדרך כלל הוא מפנה למקורות רק למטה, ביד אליהו וב'באר יצחק', ואילו פה הוא כתב את המקורות בסוגריים כמעט ליד כל אות.

¹³⁵ ב'באר יצחק' ס"ק עח מוסבר שכיוון שהיום איננו מקפידים על טבילה לטהרות ולתרומה, איש ופנויה אינם טובלים. אך בכל זאת השולחן ערוך והרב ינובסקי בעקבותיו מזכירים את הדין של האיש והפנויה משום גר או גיורת שבטבילתם לקבלה לעם ישראל מקפידים כמו בטבילת נשים מנידתן.

להעביר בסם שער בית הערוה ובשכחה המיקל לא הפסיד באם רחצה
אותה יפה יפה ולא נשאר שום זיעה ושום דיבוק].

הרב ינובסקי מזכיר כאן מנהג של נשים להעביר בסם, כלומר במשחה כלשהי שממיסה את השער, את שער בית הערוה. לגבי השער הזה היו דעות שונות בפוסקים האם הוא אוסר או לא. ברור לפי פשט לשון ה'שולחן ערוך' והעקרונות ההלכתיים של דיני חציצה שמה שיכול להיות אסור בו הוא רק הלכלוך שנדבק בו, אך אם האישה מקפידה לנקות את השערות האלה היטב באופן שאין בהם לכלוך יהיה מותר לה להשאירן. עם זאת, היו מקומות שנהגו שכולן מסירות אותו, אולי כי היה קשה להן למצוא דרך לנקות היטב ואולי כי זה נחשב לדבר יפה בזמן.¹³⁶ כאן פוסק הרב ינובסקי שאצל אישה שנוהגת בדרך כלל לגלח את שיער הערוה בסם, אך במקרה שכחה, אם רחצה יפה אינו חוצץ וטבילתה עולה לה.

אות כד: אותן שיש להן כמין קליעות שערות דבוקות זב"ז (זו בזו) ונעשית בלילה ע"י (על ידי) שד וסכנה להסירם לא חייצי ונקרא מאצעפ או מאהר לאקען או קאלטיניס וצריכה להשהותם במים עד שיכנס בהם המים היטב וצ"ע (וצריך עיון) דיעבד בלא שהה והמיקל לא הפסיד ואם נבלע בהם חוטין וא"א (ואי אפשר) להסיר החוטין אם אינם נראים מבחוץ אין חוצץ [ויש להקל אף שקליעות שערות הנ"ל הם בכל שערות הראש או רובו].

הדברים הכתובים כאן וגם באותיות הבאות כבר קשורים כמובן להגהת הרמ"א שהבאתי לעיל. נראה ממה שהרב ינובסקי כותב כאן שהוא הכיר באותו שד שמדביק את השערות ויש סכנה להסירן כמציאות ממשית ולא כאמונה טפלה, כפי שייתכן שיהיו מי שיראו את הדברים בימינו. הראייה כמוכח מהיעדר הלכה זו בספרי הקיצורים של פוסקי זמננו.¹³⁷

אות כה: אשה שחלתה ואמרו הרופאים שא"ל (שאין לה) תקנה אא"כ (אלא אם כן) שתעשה לה קאלטיניס ע"י (על ידי) פיזר סמים כתושין ועי"ז (ועל ידי זה) נסתבכו השערות צריכין לישראל רוב שערותיה שלא יהא

¹³⁶ עדות מאוחרת יותר לשינוי מנהגי היופי בהקשר השארית או הסרת השיער במקומות שונים בגוף ניתן למצוא בשו"ת 'תבואות שמ"ש' לרב שלום משאש. ראו עוד להלן בפרק על ספרו של החכם קצין.

¹³⁷ ראו למשל בספרו של הרב מרדכי אליהו, 'דרכי טהרה', ש"מתרגם" את הדבק בשערות למציאות זמננו (פרק טז, עמ' קנא):

אשה שנדבקה שערותיה ע"י תרופה או פצע וכד' וקשה לה להתירם, ואדרבא, נוח לה שהם מדובקים, כי בהפרדם יכאב לה מאוד, צריכה לשאול שאלת חכם. בהערה שם הוא מפנה לרמ"א אצלנו בסעיף ו ולפוסקים בעקבותיו.

נקלעים אבל ברוב שער וכ"ש (וכל שכן) בכל השער אפי' (לו) לא מקפדת
הוי חציצה וצ"ע (וצריך עיון) בשעה"ד (בשעת הדחק) באין נקלעים כל
השער רק רוב שער אם להקל דיעבד דאינו חוצץ.

אות כו: אשה שהיה לה כאב ראש ועשתה ע"י (על ידי) עשב מקלעות
בשעה וע"י? (ועל ידי זה) נתרפאה אינה חוצצת וצ"ע (וצריך עיון) בכל
שערה כן.

שני המקרים האחרונים שהובאו כאן, עוסקים באישה שסבלה מחולי שמשנתמע שהוא חולי
ממשי, והרופאים מצאו רפואה בסיבוך השערות. הרב ינובסקי בעקבות הפוסקים נותן מקום
לתרופות שמציעים הרופאים כל עוד אינן מסבכות את כל השיער או את רובו, אך בהסתבך רוב
השערות או כולן הוא משאיר את הדין ב"צריך עיון". זו אינה פסיקה מקובלת אצלו. בדרך כלל
ברוב הספר הוא הכריע הלכה למעשה אם להחמיר או להקל. כנראה שכאן חשב שבמקרה כה
נדיר תצטרך האישה לשאול רב מה לעשות, אך משום מה הוא לא הפנה מקרה זה בפירוש לשאלת
חכם, אלא רק השאיר את הדברים בלי הכרע.

אות כז: אשה שחלתה ראשה וצוה לה רב א' (חד) שתסיך ראשה במשקה
הנעשה מעשבים ונעשה רוב שערות ראשה קאלטיניס ומאז הקיל מחלתה
והרופאים אומרים שתוכל להפריד שיערה ולא יזיק לה אך היא אומרת
שבשום אופן לא תפריד כי כן צוה לה הרב הנ"ל אינה חוצצת.

המקרה שהביא כאן יוצר התנגשות בין דברי הרופאים לבין הרב. לכאורה השאלה היא שאלה
רפואית, אך האישה פונה דווקא לרב והוא שנותן לה את המענה הרפואי. כאשר הרופאים
(שכנראה הסכימו עם הפתרון שהרב הציע בהתחלה) אומרים שאין יותר צורך בתרופה, האישה
מעדיפה להמשיך לחשוש לדברי הרב. בהתנגשות הזו, הרב ינובסקי מסכים איתה.

אות כח: ואם דובקת השערות בשערה לצורך רפואה ודאי חוצץ כ"ז (כל
זמן) שלא נפל השערה ומכל מקום ביש סכנה להסיר המיקל שאינה חוצצת
אין לערער עליו באם רק מיעוט שערות.

האות האחרונה מתייחסת לחציצה ממשית בשערות, כזו שניכרת במישוש, ובה הרב ינובסקי נוטה
להחמיר, באופן מובן. אולם גם כאן הוא נותן מקום למציאות שמוגדרת כסכנה (וכבר ראינו לעיל

שלא ברור אם הסכנה היא פיזית או רוחנית – סכנת שדים), אבל כל זה בתנאי שאין מדובר על רוב שיער אלא רק על מיעוט.

סיכום הפרק: טהרת ישראל מאת הרב ינובסקי

ראינו בפרק זה ספר שנכתב בפולין בעברית בעשור הראשון של המאה העשרים והיווה במידה רבה את התשתית לרבים מהספרים שנכתבו אחריו במהלך המאה הזו. הספר היה בבחינת חידוש גדול, בהיותו מקיף מאוד, צמוד ל'שולחן ערוך' אך מרחיב אותו בהרבה מאוד מקרים על פי הפוסקים האחרונים (בעיקר בני המאות השמונה עשרה והתשע עשרה). ברור מתוך הקריאה בספר שהרב ינובסקי שכתב אותו היה למדן ובקיא גדול בפוסקי זמנו, בעיקר האשכנזים. הוא מיעט מאוד להביא פוסקים מבני עדות המזרח.

הראינו את מבנה הספר וכיצד הוא משתדל לפנות לכל שכבות העם, גם פשוטיו, אך רק לציבור הגברים. הוא אף מצהיר על מגמה זו בהקדמתו. הספר כתוב בצורה מדורגת, כאשר ההלכה למעשה כתובה למעלה, ולמטה הוא מביא הרחבות. דרך ההרחבות יכולנו להתחקות בקלות יחסית אחרי מקורותיו ולברר את דרכי פסיקתו.

עמדנו על כך שיש הלכות מסוימות שהוא נוטה בהן לחומרה, ואם הלומד לא יעיין היטב במקורותיו ובדיונים שהוא מביא בתחתית העמוד, הוא כנראה עשוי לחשוב שחומרות אלו הן עיקר הדין. מאידך גיסא, ניתן לומר אותם דברים גם על קולותיו, שנכתבות למעלה כעיקר הדין ממש.

ראינו מקורות שונים בספר בהן התבטאה גישתו כלפי הנשים. ככלל נראה שהוא חושש מהן, במיוחד בעת נידותן, וניכרת השפעה מיסטית שמוכרת מימי הביניים על יחסו לאישה הנידה. גם יחסו לזוגיות הרצויה בין בני הזוג היה מורכב. ראינו שהוא מאמין באופן בולט בעליונות האיש על אשתו, ותפקידה בעיניו הוא לשמש אותו, ומתוך כך גם לא ראינו התייחסות שלילית שלו לאלימות כלפי נשים מצד בעליהן וכדומה.

עוד הראינו בפרק זה את יחסי הנשים ביניהן בזמנו, יחסים שכפי שהוא מתאר אותם מתאימים מאוד למציאות הקדומה, שמוכרת לנו ממקורות קדומים יותר. עמדנו על כך שיתכן שהדברים נובעים מהצמידות למקורות שקודמים לו, אך הצטברותם וחוסר ההערות לגבי מציאות משתנה, מייצרים תחושה של שימור העבר בלי הכרה בשינויי הזמן. מאידך גיסא, הראינו במקומות שונים מודעות לחידושי הדור ולפרוצדורות שנהוגות בזמנו.

ככלל, ניתן לסכם ולומר שעולה מתוך הספר דמותו של רב שמשמר מאוד את שקדם לו, אך עצם כתיבת חיבורו ופרסומו הוא בבחינת חידוש עצום בעולם היהודי.

פרק ב

טהרת ישראל מאת החפץ חיים

מבוא

ר' ישראל מאיר הכהן נולד בשנת תקצ"ט (1839) בעיירה ז'טל ונפטר בעיר ראדין (אז פולין, כעת ביילורוסיה) בסוף שנת תרצ"ג (1933). בצעירותו למד בישיבה בוויילנא, והתפרסם כעילוי וצדיק. רוב ימיו ישב בעירו ראדין, והתפרנס מחנות שהחזיקה אשתו. הוא מעולם לא נשא בשום מישרה רבנית; הקים ישיבה קטנה בראדין, שנהייתה במשך השנים אחת הישיבות החשובות בליטא. הוא כתב חיבורים רבים בהלכה ובמוסר, והם פירסמו אותו מאוד, והשפעתם גדולה עד היום. חיבורו ההלכתי הראשון היה ספר 'חפץ חיים' על הלכות לשון הרע, ועל שמו כונה ר' ישראל מאיר כבר בחייו, וכך הוא מכונה עד היום, 'החפץ חיים'.¹³⁸ כמו כן הוא כתב ספרות תורנית רחבה, בהם חיבורו הגדול והידוע מאוד 'משנה ברורה', על חלק אורח חיים של ה'שולחן ערוך'.¹³⁹ בנוסף אליו החפץ חיים חיבר עשרות ספרים קטנים וקונטרסים בענייני הלכה והנהגה שונים, שאחד מהם הוא הספר שמעסיק אותנו כאן, חיבור בשם 'טהרת ישראל'. על החפץ חיים נכתבו מחקרים אקדמיים ותורניים, שלא נוכל לסקור את כולם.¹⁴⁰ להלן נזכיר רק כתיבה ספציפית על יחסו של החפץ חיים לנשים, שכן אנו עוסקים כאן בסקירה של ספר שלו שנכתב במיוחד עבורן. חשוב להדגיש לפני כן שספר 'טהרת ישראל' אינו הספר היחיד שהוא כתב לנשים. בנוסף אליו הוא כתב גם את הספר 'גדר עולם', שמיועד לעודד נשים להקפיד לכסות את ראשן, ובאופן כללי להתלבש ולנהוג בצניעות. כמו כן ישנן כמה וכמה איגרות שכתב החפץ חיים לנשים. אחת מהן היא איגרת שנכתבה בידי

¹³⁸ להלן במהלך כל העבודה נקרא לו בעיקר בכינוי הידוע 'חפץ חיים'.

¹³⁹ ספר 'משנה ברורה' התפשט במהירות עצומה בעם ישראל. הוא מהווה עד היום ספר הפסיקה העיקרי בחלק אורח חיים בציבור האשכנזי, ונחשב ספר הלכה חשוב ביותר לכל עם ישראל. בהכנת החיבור הזה 'החפץ חיים' עסק במשך כ"ח שנים, וכל כרך נדפס מיד בסיום הכנתו (ורשה תרמ"ד [1884] - פיוטרקוב תרס"ז [1907]). הוא חיבר עוד חיבורים הלכתיים ואחרים רבים, ביניהם בולט ספרו 'ליקוטי הלכות' על סדר קדשים. רוב חיבוריו נאגדו ביחד בכמה כרכים תחת הכותרת 'כל כתבי החפץ חיים'.

¹⁴⁰ ראו: בנימין בראון, "'הבעל בית': ר' ישראל מאיר הכהן, 'החפץ חיים'", בתוך: בנימין בראון וליאון ניסים (עורכים), הגדולים: אישים שעיצבו את פני היהדות החרדית בישראל, ירושלים תשע"ז, עמ' 105-151. בראשית המאמר סוקר בראון את הביוגרפיות והכתיבה על 'החפץ חיים' עד אליו. ראו שם במיוחד בעמ' 105 הערה 1. וכן עד עמ' 109, בסיכום הביוגרפי המקוצר.

נזכיר כאן עוד שתי נקודות מבט אחרות שנכתבו על החפץ חיים (והן כמובן מעט מזעיר מכל שנכתב עליו): אליקים רובינשטיין, "הלכה ומוסר לכל נפש: על חייו ופועלו של 'החפץ חיים'", בתוך: יצחק אילן הלוי שטיינברג (עורך), ברכה לאברהם: אסופת מאמרים לכבוד הרב אברהם הלוי שטיינברג במלאת לו שישים שנה, ירושלים תשס"ח, עמ' 461-475. במאמרו שם סוקר השופט רובינשטיין את התרשמותו והתפעלותו מדמותו של החפץ חיים, מנקודת מבט של "בעל בית" כפי שהוא מגדיר את עצמו בתחום התורני. הוא נעזר בסקירתו גם במאמרים שקדמו לו, בעיקר במאמרים של פרופ' בנימין בראון, אך מתייחס לדמות שלא זכה להכיר מנקודת מבט רחוקה בזמן וקרובה בנפש.

הרב ניסן וקסמן, "במחיצתו של 'החפץ חיים' זצ"ל (ארבעים שנה לפטירתו)", בתוך: שנה בשנה תשל"ד, עמ' 419-432. הרב וקסמן מספר במאמר על גישותיו עם החפץ חיים לפני שחזר לבית הוריו באמריקה, ועל הרושם שהותירו בו המפגשים. אני מזכירה אותו כאן, כי הוא מאפשר הצצה "קרובה" מאוד לדמות שאנו עוסקים בה כאן.

ל'נשים שאננות'.¹⁴¹ 'נשים שאננות' היה שמה של אגודת נשים שייסד החפץ חיים במטרה שיעסקו בצרכי צדקה וחסד בקהילה. נפגוש אותן גם בהמשך הפרק. חוץ מהן נזכיר כאן גם שתי איגרות נוספות, 'איגרת טהרת המשפחה בישראל', ו'איגרת טהרת המשפחה'. האיגרת הראשונה נכתבה על ידי החפץ חיים ורבה הנערץ של וילנה, הרב חיים עוזר גרודינסקי, בשנת תרפ"ח.¹⁴² באיגרת זו הם כותבים בזעקה ובצער רב על השמועה ששמעו שברוסיה הקומוניסטית, עם הרס בתי התפילה ובתי המדרש היהודיים, נהרסו ונסגרו גם מקוואות הטהרה. הם מזכירים ששמירת טהרת המשפחה בישראל הייתה תמיד המצווה שישראל מסרו עליה את נפשם, וכואבים שבדור האחרון נפרצו פרצות במצווה זו. אולם בניגוד ללשון החמורה שהחפץ חיים משתמש בה באיגרת השנייה שפורסמה בעניין זה, וכן בספר 'טהרת ישראל', באיגרת זו הלשון רכה יותר. אני מניחה שהסיבה לכך היא שהשניים מבינים שנשים ברוסיה הפסיקו לטבול מתוך כורח המציאות ולא מבחירה חופשית. האיגרת נועדה לחזק את כל הרבנים והעסקנים שיכולים להשפיע על פתיחה מחודשת של המקוואות שם, ועל עידוד הנשים למצוא את הדרך לטבול כדין. האיגרת השנייה התפרסמה לקראת סוף קובץ האיגרות והמאמרים בתוך כל כתבי החפץ חיים.¹⁴³ בנו של החפץ חיים, שערך את הספרים, מסביר מדוע הוא מדפיסה שוב, אף על פי שכבר התפרסמה במקומות רבים:

המאמר טהרת המשפחה כבר נדפס זה הרבה פעמים ונדבק בכותלי בתי כנסיות בכל תפוצות ישראל, אך מפני נחיצותו הגדולה בכל עת וזמן. אמרתי לקובעו בספר למען יעמוד ימים רבים, וכאשר הדפיסו מר אבא זצ"ל בשתי הלשונויות עברית וזשארגאן (ז'רגון, יידיש), כן הדפסתיו כעת שלא לשנות.

מתוך דבריו אנו למדים שהמאמר הופץ על כתלי בתי כנסיות בארצות רבות בעברית וביידיש, וכן שהבעיה הייתה מוכרת במקומות רבים. המאמר עצמו ארוך הרבה יותר מהאיגרת הקודמת שראינו (בערך פי ארבעה) ומונה סיבות רבות מדוע נשים הפסיקו לטבול כדת וכדין ומסתפקות ברחיצה באמבט בביתן. כמו כן הוא כותב בלשון חמורה מאוד ומתריע על העונשים הצפויים לאותם שאינם שומרים טהרת המשפחה ולנשים שאינן טובלות כדין. מהבחינה הזו דומה האיגרת הזו מאוד לספר שנעסוק בו בהמשך. אותן נקודות שמתפתחות באריכות בספרנו, כתובות באיגרת זו בקיצור.¹⁴⁴ מובן שבספרנו באות נקודות נוספות (כגון הפרק על זירוז הבעל את אשתו לשמירת

¹⁴¹ כל כתבי החפץ חיים, ירושלים תש"ן, אגרות ומאמרים סימן ב – מאמר לנשים שאננות.

¹⁴² שם, סימן טו – על טהרת המשפחה בישראל.

¹⁴³ שם, סימן קיח – טהרת משפחה.

¹⁴⁴ הוא פותח את האיגרת באבחנה שרבים מאלו שאינן מקפידות יותר על שמירת טהרת המשפחה כדין אינן עושות זאת בזדון ולהכעיס (עבריינים אידיאולוגיים) בלשונו של פרופ' בראון שנביא להלן), אלא מחמת חסרון ידיעה על

המצוות ומה יעשו אם אחד מבני הזוג חפץ בשמירת המצווה והשני מסרב), ובמיוחד בולט ספרנו בהלכות נידה שהוא הביאן בקצרה בסוף. זו גם הסיבה שבחרתי להביאו ולהאריך עליו את הדיבור כאן, בניגוד לכתבים האחרים, שאין כאן המקום להאריך בהם.

פרופ' בנימין בראון מוכיח שתלמוד תורה היה ערך עליון במשנתו של החפץ חיים, עד כדי כך שהוא עשה כל מאמץ לדחות בעבורו כל ערך אחר שהתנגש בו. מתוך ההבנה הזו, הוא קורא מחדש את הפסק הידוע של החפץ חיים שהתיר לנשים ללמוד תורה, ובזכותו קמו בתי הספר הראשונים של בית יעקב על ידי שרה שנירר. לימים התברר שכל מהפכת לימוד התורה לנשים שצוברת תאוצה גוברת והולכת בדורות האחרונים התחילה במהלך הזה.¹⁴⁵ היה מקובל לטעון שהחפץ חיים התיר לנשים ללמוד תורה בדיעבד, כיוון שהן למדו חכמות חיצוניות והוא חשש שיתרחקו משמירת המצוות אם לא יתירו להן גם ללמוד תורה. פרופ' בראון שולל את הטענה הזו. לדבריו, החפץ חיים באופן כללי היה יהודי שמרן, ונטה להגיב בשמרנות לתמורות הזמן. הסיבה לדעת בראון שהוא התיר לנשים ללמוד תורה היא שהוא ראה בתורה ערך עליון, שמנחה את אורח חייהם של כל היהודים "דכולא בה". לכן הנשים מחויבות ללמוד אותה, כדי שהתורה תנחה גם אותן ותעזור להן להתמודד עם האתגרים השונים של זמן. פרופ' בראון חוזר על טיעון זה גם במאמר מאוחר יותר שלו,¹⁴⁶ שבו הוא סוקר את דמותו של החפץ חיים מבחינות רבות, ושם הוא גם מראה שייחסו של החפץ חיים לנשים באופן כללי היה פחות פתוח לשינוי בתפקידן המסורתי ובהתייחסות ההלכתית אליהן מייחסם של פוסקים אחרים בני זמנו ושקדמו לו, דוגמת 'ערוך השולחן' וה'מגן אברהם'. יחס כזה נמצא במידה מסוימת גם בספר שנעסוק בו להלן, אם כי נצטרך לבחון את השאלה האם אנו צריכים לקרוא את היחס שלו לנשים רק על פי הפסקה האחת מהספר שבראון בוחר לצטט

חומר העיון, או שנמשכות על ידי החברה הסובבת ובושות מפניה. לאחר מכן הוא מונה את העונשים החמורים שעלולים לבוא על מי שאינם מקפידים על הלכות אלו: כרת או מוות כערייריים; כריתת הנפש מעם ישראל; אש הגיהנם; מות הילדים; כתם על הילדים שיהיו 'פסולי חיתון' – בני נידה; מיתה בשעת הלידה ואף פגיעה באומה כולה. הוא גם מגדיר את העיון הזה כגילוי עריות – אחת העבירות שעליהן נאמר 'יהרג ואל יעבור'. בשאר האיגרת הוא מיצר מאוד על כך שעל אף שמצבם של היהודים מאפשר בקלות לשמור את המצווה, הם עצמם עוזבים אותה מרצונם, ועל כך זעקתו הגדולה. את האיגרת הוא מסיים בקריאה לראשי הקהל שבכל עיר ועיר לעשות כל מאמץ לשפר את התחום הזה, כולל עצה פרקטית לדאוג למקוואות מחוממים ונוחים, שיגרמו לנשים לרצות להגיע לטבול בהם.

¹⁴⁵ בנימין בראון, "ערך תלמוד תורה במשנת 'החפץ חיים' ופסיקתו בעניין תלמוד תורה לנשים", דיני ישראל, כד (תשס"ז), עמ' 79-118. לענייננו חשוב בעיקר הפרק האחרון של המאמר, העוסק בפסיקתו בעניין תלמוד תורה לנשים, בעמ' 110-118. פרופ' בראון בעצמו מעיד שהמאמר נכתב בעקבות עבודת התזה של איריס בראון. וראו על כך עוד: איריס בראון, תלמוד תורה לנשים בתפיסה האורתודוקסית במאה ה-20, עבודת גמר לתואר מוסמך, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשנ"ו. בעמ' 30-34 היא דנה בגישתו של החפץ חיים ללימוד תורה של בנות ישראל ושם היא מסבירה גם שהדרך הטובה ביותר בעיניו הייתה כפי מסורת הדורות שבת לומדת מאמה, והצורך להקים מוסדות חינוך לבנות שילמדו אותן תורה הוא בעקבות קלקול הדורות.

¹⁴⁶ בראון, "היבעל בית", עמ' 133-139.

במאמרו הנ"ל,¹⁴⁷ או שמא נגלה שכשקוראים את כל ההלכות שהוא כתב לנשים בספרנו נמצא תמונת מצב מורכבת יותר.

שער הספר והקדמתו

את שער ספרו הקטן של 'החפץ חיים', ספר טהרת ישראל, שנדפס בקראקוב בשנת תרס"ד (1904), מעטרות השורות הבאות:

ספר טהרת ישראל

בו יבואר גודל השכר לנשים הנוהגות לזהר בענייני הטבילה כדין וכדת התורה. ולהיפך גודל העונש ח"ו למי שמקילין עצמן בזה. גם יבואר בו כמה דינים נחוצים בעניינים אלו ומוטל על כל איש לראות שתהיה אשתו בקיאה היטיב באלו הלכות.

מתחת לקו חוצה, כמה מילים ביידיש ברוח אותם הדברים, שמסבירות מדוע הוא בוחר לתרגם את הספר ליידיש ולהוציאו בשתי השפות יחדיו, עברית ויידיש באותו עמוד.¹⁴⁸ המבנה של קו חוצה בין עברית ליידיש מאפיין את כל הספר. מבנה זה מבהיר שהוא פונה ליהודים הפשוטים, ובעיקר לנשים. אלו ואלו לאו דווקא שולטים ושולטות בשפה העברית, אך היידיש שגורה על פיהם בהיותה שפת האם שלהם.

כבר משער הספר ברור לקורא בו שהספר עוסק בעיקר בענייני הטבילה, ואילו הלכות הטהרה הן נספחות לו. ואכן, בהקדמה לספר כותב ר' ישראל מאיר מראדין שאת ספרו הוא כותב משום שהוא שמע שיש בנות עשירים שיש להן אמבטיה בבית, ולכן אינן הולכות עוד לטבול במקווה כשר, אלא מסתפקות בטבילה באמבטיה שבביתן או אפילו במקלחת (רחצת ט' קבין):

ועתה בעוה"ר (בעוונותנו הרבים) הנה הגיע לאזנינו שמועה מבוהלה אוי לאוזן שכך שומעת ולמשמע אוזן דאבה נפשינו שבעיירות הגדולות התחילו מקצתן לפרוץ בענין איסור נדה החמורה שנשים הילדות בנות עשירים אינן טובלות עצמן כלל במקוה כי

¹⁴⁷ שם, עמ' 137, וכן הוא מזכיר פסקה זו במאמרו 'ערך תלמוד תורה', בעמ' 111.

¹⁴⁸ זה מה שכתוב שם ביידיש:

און בכדי אלע זאלין פארשטיין דיא הייליגע אין זיסע רייד וויא אפ צו קערין זיך פון שלעכטען וועג און צו גיווינען זיך צו גיין אין דעם אייבערשטינס וועג האבען מיר דאס מעתיק גיווען אויף עברי טייטש. און אויך איז דא פאראן דיא גייטיגע דינים פון הלכות נדה וואס מיא דארף זיין זייער וויסען.

תרגום:

ובכדי שכולם יבינו את הדברים הקדושים והמתוקים איך להפוך את עצמנו מדרכים רעות ולזכות ללכת בדרך הטובה העתקנו את זה ליידיש. וגם סידרנו כאן את הדינים הנחוצים של הלכות נדה שצריך מאוד לדעת אותם.

יש להן אמבטאות (וואנעס) בביתן וחושבות כי די להן זה במקום טבילה ומקצתן התחכמו עוד בהטלת ט' קבין עליהן...

בהמשך הדברים הוא גם מקונן על כך שהדור הגיע לידי כך, אך מסביר שאם אכן זו המציאות אל לו לחשות, ולכן הוא כותב את הספר:

והאמת כי קשה עלי הדבר מאוד לדבר בענין הזה כי נפשי תשתוחח בקרבי מדי העלי על רעיוני למה הגיענו בדור האחרון הזה שנצטרך לדבר ולזרז לדברים פשוטים כאלה אשר אף אנשים הנבערים מדעת או אפילו אנשים אשר רוח החופש קצת יפעמם בדורות הקודמים ח"ו לא נתנם לבם לעבור בשאט נפש על איסור החמור הזה אבל מה נעשה אם הגיענו לידי כך אין אנו רשאים לחשות.

הוא תמה כיצד יתכן שנפרץ איסור חמור כזה ומתחיל לענות על כך בעצמו כבר בהקדמה:

והתבוננתי כי סיבת הפרצה הזאת בכללו היא אחת קרירת הדת. שנקררה בעו"ה (בעוונותינו הרבים) בעולם וירד מטה מטה מן הקל אל החמור עד שהגיעה להקל באיסורין החמורות שבחמורות ובפרטן אתה מוצא ששה סיבות לזה: אמונה והשגחה ידיעה הפקר לעג בושה יאוש וסימנו 'אויה לבי'.

מבנה הספר ונושאי

בפרקי הספר הוא מפתח את הסיבות האלו, כפי שניתן לראות מתוכן העניינים שלו:

- פרק א – רפיון האמונה
- פרק ב – רפיון אמונה בהשגחה
- פרק ג – חסרון ידיעה
- פרק ד – עוד בעניין חסרון ידיעה
- פרק ה – מפיתוי היצר שיש בזה מחמת הפקר
- פרק ו – לעג המתלוצצים
- פרק ז – בושה (בטבילה)
- פרק ח – עוד בעניין בושה בטבילה
- פרק ט – עוד בעניין בושה בטבילה

- פרק י – ייאוש
- פרק יא – צריך הבעל לזרז את אשתו לטבול
- פרק יב – גודל שכר השומר עצמו מעוון
- פרק יג – כמה עניינים עיקריים בהלכות נידה

רוב הספר אכן עוסק בהסבר מדוע דווקא בדור שלו יש רפיון בשמירת הלכות טהרה ושכנוע בהבנה כמה זה נורא, ומדגיש את חומרת העבירה של אלו שמזלזלים בהלכות טהרה.

בפרק האחרון הוא מביא בקיצור נמרץ סיכום הלכות נידה. הסיכום מאופיין בהרבה הפניות לשאלת חכם, אולי כיוון שקוצר המצע אינו מאפשר לו להכריע במקרים מורכבים. אך הפניות כל כך מרובות לשאלת חכם יכולות להיות מלבד עניין טכני של אי הכרעה בהלכה גם עניין מהותי. לאחר שראה שנשים אינן מקפידות על הלכות חמורות, הוא מעדיף להשאיר את השליטה על קיום ההלכות, שהן מצוות בהן דווקא בידי הרבנים. כלומר, מצד אחד הוא דורש מהן ללמוד היטב את ההלכות, וכפי שהראינו, אף פונה אל הבעלים שלהן שיוודאו זאת. מצד שני, הוא מצפה שבהלכות רבות הן לא יסתפקו בידע שלהן אלא ישבו וישאלו את הרב. אפשרות זו מתחזקת מסעיף ב' בפרק י"ג, פרק הלכות נידה, בו הוא כותב כך :

כל אשה שצריכה לשאול שאלה בענייניה איננה רשאת לשאול אצל אשה אחרת כ"א (כי אם) אצל מורה הוראה. ולמע"ה (ולמען השם) שאשה לא תרהיב בנפשה לפסוק איזה דין.

כפי שכתבתי, הספר כתוב עברית בחלק העליון של הדף, ומתורגם ליידיש, השפה שבה שלטו רוב יהודי המדינה, בחציו התחתון. דרך כתיבה זו אף היא מורה על כך שהספר מכוון בעיקר לנשים. את ההכוונה לנשים הוא כותב במפורש גם בפרק האחרון, בפתיחה שלו להלכות נידה :

וע"כ הדפסתי בקיצור איזה הלכות הנחוצים מאד לידע למעשה וכל אשה תקח לה מועד לקרותם וליזהר מאד שלא לסור מזה אפילו כמלא נימא. ומי שאינה יודעת לקרות בעצמה להבין תבקש אשה אחרת שתאמר לפניה ותסביר לה הדבר והעיקר שלא תמנע מדבר זה מחמת בושה.

חלקו של האיש בנושא זה הוא לוודא שאשתו אכן בקיאה בהלכות הללו. ומוסיף על כך החפץ חיים עוד המלצה :

וטוב ונכון שקודם שנכנסות בנות ישראל לחופה אבותיה או קרוביה יבררו לה איזה עקרים מהלכה זו אותן הדינים שצריכה להן.

הוא ממליץ אפוא על מעין הדרכת כלות, אך מעניין לראות שמי שאמונים על ההדרכה הם הגברים ולא הנשים. ברם בחתימת הספר הוא מעביר את התפקיד דווקא לנשים:

ומצווה על נשים שאננות¹⁴⁹ בכל עיר ועיר לשום לב על ענין הקדוש הזה שכל כלה בשני שבועות קודם החופה תתודע אצלה אחת מהנשים הנכבדות ותלמדה עקרי ההלכות הכתובות בספר הזה. ומה נכון אם אשת הרב דמתא תשים לב לזה.

מעניין מאוד גם לשים לב שהזמן הראוי והמספיק לדעתו ללימוד כל הלכות נידה הוא שבועיים בלבד לפני החתונה. האם יש בכך כדי לסבר את אוזנו לאיזו רמה של ידיעת הלכה הוא מצפה מהכלות להגיע? והרי אנו יודעים עד כמה ההלכות הללו חדשות לנשים הצעירות העומדות להינשא ועד כמה הן דורשות הפנמה ולימוד. האם הוא סומך על כך שלפני החתונה הן רק ישמעו את עיקרי ההלכות ולאחר מכן ימשיכו להתגורר בסמיכות לנשים שומרות הלכה, אותן הן ישאלו כיצד לקיים כל דבר ודבר?¹⁵⁰

אמנם הספר כולו פונה אל הנשים, מצופה מהן לקרוא אותו ולהעביר את מסריו גם לכאלו שאינן יודעות לקרוא ולבנות הדור הצעיר, אך בשורותיו האחרונות מוסיף החפץ חיים עוד כמה מילים לגבי התפקיד של הגברים בהתרחשות:

והנה כל זה דיברנו אודות הנשים ובנותיהן וכן מוטל על האיש שרוצה ליקח אשה לעצמו או לבנו ידקדק לישא אשה כשרה שתשמור חוקי היהדות מעניני טבילה וכיו"ב. ומה טוב ונכון להתנהג כמו ששמעתי מאנשים הכשרים הנמצאים בחוץ למדינה שבעת שיצטרכו ליקח נשים (לעצמן או לבניהם) ידקדקו להתנות עמהם מתחלה שישמרו חוקי היהדות. ובמקום שמתבוננים שחוקי היהדות לא ישמרו יתרחקו מלהתחתן עמהם אף בכל כסף שבעולם.

¹⁴⁹ 'נשים שאננות' הוא הכינוי לאגודות הנשים שישד החפץ חיים כדי שיעסקו בגמילות חסדים פנים קהילתיים. באסופת כל כתבי החפץ חיים, בחלק המאמרים והאיגרות, מופיעה אגרת שלו אליהן, שנכתבה בעיקר בידיש.
¹⁵⁰ אמנם מעדות אישית שמעתי שעד היום יש קהילות בירושלים שקובעות את התאריך המדויק של החתונה רק לאחר שהכלה מקבלת את המחזור האחרון שלפניה, כדי לוודא שתהיה טהורה בחתונה, באופן שגורם לארגון החתונה תוך שבועיים ימים בלבד. אולם גם בקהילות אלו סביר להניח שדואגות ללמד את הכלות את ההלכות לפני כן, אפילו אם אין להן תאריך מדויק לחתונה. יתכן שדבריו של 'החפץ חיים' כאן הם בגלל הגיל הצעיר של הכלות במקומו ובזמנו, בהנחה שהן לא היו מסוגלות ללמידה מורכבת ואינטנסיבית לאורך זמן ושאלם או חמות תמשיך ללוותן גם אחרי החתונה.

אם כן, 'החפץ חיים' מתמודד בספר בצורה מפורשת עם תופעת החילון שהתפשטה בליטא ובכלל במזרח אירופה בתקופתו,¹⁵¹ אך הוא מודע לעובדה שתופעה זו מתרחשת גם במקומות אחרים. הוא דאג מאוד לכלל ישראל וחשב שכל רבני ישראל מחויבים להתריע ולהוכיח את הקהל שיחזרו בתשובה שלמה וישובו לשמור מצוות. מהאיגרות שלו שהזכרתי לעיל וכן מספרו שאנו עוסקים בו עכשיו, ניתן להבחין שהוא פונה לקהלי יעד שונים. לא הרי הפנייה אל יהודי רוסיה הקומוניסטית שאחרי מלחמת העולם הראשונה (איגרת טהרת המשפחה בישראל מתרפ"ח), יהודים שהשלטונות הרסו את מקוואותיהם ולא אפשרו את המשך תפעולם השוטף, כפנייה אל הנשים בליטא, שבחרות מרצון להפסיק לשמור טהרת המשפחה. פרופ' בנימין בראון במאמרו על מעמדם ההלכתי של "פושעי זמננו" במשנת החפץ חיים,¹⁵² דן בהתמודדות של החפץ חיים עם הסוגיה. בראון מלמד שגישתו ההלכתית השמרנית של החפץ חיים הייתה חמורה ונוקשה לגבי אותם שהחליטו להפסיק לשמור מצוות. במיוחד הקפיד עם העבריינים האידיאולוגיים, שמבחינתו דינם כגויים. אולם הוא מראה שם שגישתו המוסרית חברתיתראתה את האדם העומד לפניו, רחוק ככל שיהיה ורצתה לקרבו ולהשיבו בתשובה שלמה. הספר שאנו עוסקים בו, כמו גם אגרות טהרת המשפחה שהבאנו לעיל, ודאי תומכים בגישה זו, ולכן יש לשער כי כתיבתו את הספר והאיגרות נובעת מהרצון להציל ולשמור ולהשיב בתשובה שלמה את אלו שהתרחקו מהדת מסיבות שונות אותן הוא מונה בכתביו בהתאם לגישתו זו.

החפץ חיים משתדל במהלך הספר כולו לשכנע ולהסביר מדוע כל כך חשוב להמשיך ולשמור את מצוות הטבילה כתיקונה, ובכלל להקפיד במצוות הטהרה. כדי שאכן ימשיכו לשמור את המצווה הוא מדגיש את הצורך להתנות זאת עם הכלות עוד לפני החתונה, ולוודא, גם על ידי נשות הקהילה וגם על ידי הגברים, שאכן הן יודעות מה עליהן לעשות.

הלכות נידה

כפי שכתבתי, את ההלכות הוא מביא בקיצור נמרץ. אך דווקא משום כך מעניין לראות כיצד הוא מצליח לסכם כל כך בקצרה הלכות מפורטות:

¹⁵¹ ראו: אבריאלי בר-לבב, רון מרגולין ושמואל פיינר (עורכים), תהליכי חילון בתרבות היהודית, רעננה תשע"ג, עמ' 187-220, 261-292, 603-607.

¹⁵² בנימין בראון, "מעמדם ההלכתי של 'פושעי זמננו' במשנת החפץ חיים", על דעת הקהל ב (תשע"ב), עמ' 787-831. שם בעמוד 789 בהערה 6, הוא גם מביא סקירה של המחקר שנכתב בשאלת מעמדו של העבריין ההלכתי, כפי שבראון בוחר לכנות את קשת האנשים שבחרו שלא להמשיך במסורת אבותיהם. הוא חוזר על רשימה זו ועל קיצור דבריו במאמר כולו וגם במאמרו "הבעל בית" שהוזכר לעיל, בעמ' 124-132. הרשימה שם בעמ' 124 הערה 83.

הוא פותח בדיני פרישה סמוך לווסת. נושא הפרישה סמוך לווסת, או בלשון פוסקי ההלכה "וסתות", תופס חלק מרכזי בהלכות נידה. כשלושה סימנים לפחות מתוך שלושה עשר הסימנים שב'שולחן ערוך' עוסקים בנושא זה. אולם אולי דווקא משום שהנושא סבוך ומורכב, מקצר בו החפץ חיים מאוד, ומשאיר אותו לשאלת חכם. הוא כותב אך ורק כך:

כל איש מחויב לפרוש מאשתו סמוך לוסתה היינו סמוך לזמן שהיא רגילה לראות. ואפילו עדיין לא ראתה, ואם אין לה זמן קבוע לזה, צריכה לשאול אצל מורה הוראה איך לנהוג עם הפרישה שלה.

אפילו את ההגדרות הבסיסיות, המבהירות כמה זמן צריך לפרוש סמוך לווסת וממה פורשים, הוא אינו מביא. זאת ועוד, בניסוח ההלכה הוא פונה קודם כול אל האיש המחויב לפרוש מאשתו, ואת האישה הוא מפנה למורה הוראה רק אם אין מתעוררת אצלה בעיה. האם חשב החפץ חיים שאכן נשים ישאלו מורה הוראה והוא כבר ירחיב ויסביר להן את כל הפרטים? או שבעליהן ישאלו? ואם לא ישאלו כיצד ידעו? אין ספק שכתובה כל כך קצרה מתמיהה בהקשר הזה.

הדין הבא שהוא מביא הוא דין הרגשה. כאן דווקא הוא מרחיב קצת יותר, אם כי עדיין משאיר הגדרות בסיסיות עמומות. בסימן קפג ב'שולחן ערוך', הסימן הפותח את הלכות נידה כותב ר' יוסף קארו כך:

אשה שיצא דם ממקורה, בין באונס בין ברצון, טמאה, והוא שתרגיש ביציאתו. ומיהו משתרגיש בו שנעקר ממקומו ויצא, טמאה אף על פי שלא יצא לחוץ, ואפילו לא ראתה אלא טיפת דם כחרדל, יושבת עליו שבעה נקיים.

כלומר, כבר בשולחן ערוך הגדיר הרגשה: שתרגיש שנעקר ממקומו ויצא, אף על פי שלא יצא לחוץ – הרגשה פנימית בתוך הנרתיק.

וב'פתחי תשובה' שם המשיך לבאר שיש שלושה סוגי הרגשות שכתובים בפוסקים:¹⁵³

...ודע דשלשה מיני הרגשות יש לענין שתהא טמאה מדאורייתא א' שנזדעזע גופה כמ"ש הרמב"ם פ"ה מהלכות א"ב דין י"ז. ב' שנפתח מקורה כמבואר בס"י קפ"ח ובס"י ק"ץ ס"א. והשלישית נמצא בשו"ת האחרונים ז"ל כשמרגשת שדבר לח זב ממנה בפנים וע' בזה (בתשובת נודע ביהודה חלק יו"ד סי' נ"ה) ובספר ח"ד (חוות

¹⁵³ פתחי תשובה, יורה דעה סימן קפג ס"ק א

דעת) סי' ק"צ סק"א [אמנם בת' ח"ס (בתשובת חתם סופר) חולק ע"ז (על זה) בכמה תשובות והאריך לבאר דזיבת דבר לח לאו הרגשה הוא ע"ש (עיין שם)].

לפי ה'פתחי תשובה' יש שני סוגי הרגשות שכתבו הראשונים ועוד סוג שנחלקו בו האחרונים:

- א. הרמב"ם הגדיר זעזוע כל הגוף שמלווה ביציאת דם כהרגשה שמטמאת.
 - ב. השולחן ערוך בעקבות התלמוד והראשונים הגדיר פתיחת פי מקור (כלומר, פתיחת צוואר הרחם) כהרגשה.
 - ג. נחלקו האחרונים האם הרגשת זיבת דבר לח, כלומר משהו נוזל בתוך הנרתיק, לא מהנרתיק החוצה, גם כן נחשבת הרגשה. ה'נודע ביהודה' וה'חווה דעת' טימאו הרגשה זו, ואילו ה'חתם סופר' חלק עליהם וטען שאינה נחשבת הרגשה.
- את כל זאת סיכם החפץ חיים כך:

כל אשה שמרגשת שנפתח רחמה או שיצתה ממנה ליחה צריכה תיכף לבדוק עצמה בחתיכת בד נקי וכשתמצא איזה דבר לח אם היא לבנה לגמרי טהורה ואם אינו כך או שנפתחה רחמה ובדקה ולא מצאתה אח"כ כלום צריכה לשאול שאלה וכן אם לא בדקה תיכף משנפתחה רחמה צריכה ג"כ לשאול שאלה.

את ההרגשה שכתב הרמב"ם, של זעזוע כל הגוף, ר' ישראל מראדין לא הזכיר כלל. הוא הזכיר רק את ההרגשה של פתיחת הרחם,¹⁵⁴ ויציאת ליחה. אולם בהגדרה "שיצתה ממנה ליחה", קשה להבין האם הוא מתכוון לדבר לח שזב ממנה בנרתיק, או ליציאה של דם מהרחם, שזו ההרגשה שכתב השולחן ערוך? והאם אישה שקוראת הגדרה כזו, לא תחשוב מיד על יציאת ליחה מהנרתיק החוצה, שכך היא תגדיר "יצאה ממני ליחה"? והרי ברור שלהרגשה הזו הוא לא התכוון, שכן כל הפוסקים מסכימים היא שזו אינה הרגשה מטמאת. מניסיוני המקצועי כיועצת הלכה אני יכולה להעיד שנשים רבות מבלבלות את ההגדרה של ההרגשה הפנימית של זיבת דבר לח עם ההרגשה של דבר לח שזב ממנה מחוץ לנרתיק, שוודאי שאינה נחשבת הרגשה כלל. ישנן כאלו שנוטות להחמיר על עצמן ובגלל הרגשות מעין אלו מוסיפות ימי טומאה שפוגעות בזוגיות וביכולת להרות. אין ספק שרק הדרכה מפורטת ומדויקת בנושא זה יכולה למנוע חלק מהטעויות הנפוצות הללו. כתיבה מעין זו עשויה אפוא לגרום לחומרה גדולה במקום שהיה ראוי לפרט ולמנוע טעות. מעניין

¹⁵⁴ הגדרה של פתיחת הרחם באה בסימן קצד סעיף ב בשולחן ערוך יורה דעה, שאת הדין בו מסביר הרמ"א בתירוץ ש"אי אפשר לפתיחת הקבר בלא דם" (הלכה שמקורה בתלמוד הבבלי ושם היא שנויה במחלוקת [נדה כא, ע"א-ע"ב ועוד], אך בבבלי מדובר דווקא ביולדת ולא באישה בזמן וסתה). כלומר, ההנחה היא שלא ייתכן שיפתח הרחם בלי שהפתיחה תלווה ביציאת דם.

עוד לציין שהוא אינו כותב שהאישה צריכה לשאול את הרב שאלה על עצם ההרגשה, אלא דווקא על הבדיקות הנדרשות ממנה בעקבות ההרגשה.¹⁵⁵

טעות נפוצה וחמורה נוספת שעשויה להתגלע כתוצאה מהדברים שכתב היא המחשבה של נשים רבות שכל עוד עד הבדיקה שהן בודקות בו אינו יוצא צח כשלג, הבדיקה טמאה. והרי אנו יודעים מהמציאות שההפרשות הנרתיקיות של נשים יכולות להיות בגוונים שונים. לפי ההלכה הכתובה במפורש ב'שולחן ערוך' יורה דעה סימן קצ"ח, רק כאשר הצבע של ההפרשות הוא אדום או שחור, או בעל גוונים הנוטים להיות אדומים או שחורים, הצבע יטמא, ואילו שאר הצבעים של ההפרשות, כגון צהוב, ירוק וכדומה הם צבעים טהורים. לכן כשכותב כאן 'החפץ חיים' ש"אם היא לבנה לגמרי טהורה", כתיבתו מאששת את המחשבה המוטעית של נשים שרק לבן לגמרי הוא טהור וכל השאר לא. גם טעות כזו היא טעות שלצערי אני נתקלת בה לעתים קרובות, כאשר נשים מחכות ימים על ימים עד שהן נטהרות, כיוון שאינן יודעות שעד הבדיקה אינו צריך להיות לבן לגמרי.

הפועל היוצא של דין הרגשה, שלכאורה היה צריך לבוא ישירות יחד איתו, הם דיני כתמים. אך במקום לתאר את דיני הכתמים והתנאים שבהם הם מטמאים את האישה או שאינם מטמאים אותה, עובר 'החפץ חיים' הישר לנושאים אחרים בהלכות נידה, ואינו מפרט דיני כתמים. אמנם הוא מזכיר כבר בשורה הבאה אפשרות שנטמאה מדם או מכתם, וכן חוזר בהמשך על סיבת הטומאה, מדם או כתם, אך הוא אינו מסביר לנשים מה ההבדל בין טומאה מדם או טומאה מכתם וכיצד נטמאים מכתם.

מדין הרגשה הוא עובר לדיני הרחקה בתקופת הנידה. הוא מסכם בשורות בודדות את רוב דיני ההרחקה שכתובים בפוסקים. יש לציין שדווקא כאן הוא אינו מביא חומרות וגם לא מפנה לשאלות חכם, ומצליח באומנות להביא סיכום תמציתי של העניין. מעניינות השורות האחרונות בסעיף זה, שבהן הוא בכל זאת מתריע שיש עוד הלכות שלא כתב, ובעיקר חוזר על בקשתו מהציבור להיזהר ולשמור את ההלכות כולן:

¹⁵⁵ הסיבה שהוא מחייב לשאול חכם כאשר אישה בדקה מיד לאחר ההרגשה ולא מצאה כלום, היא שגם בכך נחלקו הפוסקים, ולא הכריעו אם דינה כטמאה, בהנחה שאם הרגישה ודאי היה משהו שהספיק ללכת לאיבוד ולכן לא נמצא בבדיקה או שמא אין חוששים לכך. מחלוקת זו שייכת אף היא לדברי הרמ"א שהזכרתי לעיל, האם אפשר לפתוחת הקבר בלא דם.

ולמעשה"ש (ולמען השם) שלא יקילו עצמן בכל אלו הדברים [ועוד בהרבה דברים המובא בגמ' ופוסקים שנדה אסורה לעשות לבעלה] כי הם עבירות גדולות ולא יחטאו ח"ו את ימיהם.

הביטוי 'למען השם' כבר הופיע אצלו קודם לכן, ואנו רואים אותו חוזר שוב ושוב לאורך כתיבת ההלכות, לעיתים אפילו בהכפלה. גם אם אין זו אלא שגרת לשון, נראה לי שיש כאן בכל זאת גם כוונת מכוון, שמדגישה את כתיבתו למען השם, כלומר כדי שישמרו את מצוות ה' יותר כראוי. ייתכן גם שהביטוי החוזר מעיד על סערת נפשו של הכותב, שמבקש להדגיש את החשיבות הגדולה שהוא רואה לדבריו.

מסעיף ה עד סעיף יב הוא מפרט את דיני הפסק הטהרה ושבעת הנקיים. בסיומם, בסעיפים יב-טו הוא מוסיף אף את דיני הכלה שצריכה כבר לפני חתונתה להפסיק בטהרה ולספור נקיים. ההלכות בסעיפים אלו כתובות באופן פשוט וברור. מעניין לציון סעיף יב, בו הוא שוב מזכיר טעות נפוצה שיש לתקן אצל הנשים:

נמצא איזה נשים שאינן יודעות איך להתנהג וכאשר צריכין לעשות הפסק טהרה אינן בודקות עצמן קודם הערב שמש ואומרות שמכוונות במחשבת שתתחיל הפסק טהרה מביום ובלילה עושין הבדיקה. מודיעים אנחנו אותן שהם בחזקת נדות גמורות כשעושין כן ומצוה לפרסם טעותן זאת.

סעיף זה מזכיר מאוד את הקדמתו של הרב ינובסקי, שראינו לעיל, שבה אף הוא קבל על כך שיש נשים שמחשבות את יום הפסק הטהרה כחלק משבעת הימים הנקיים, אף על פי שהוא חייב להימנות בנפרד. אולם כאן נראה שהטעות שלהן קצת שונה, כיוון שהן סומכות על וידוא במחשבה שהדימום פסק כבר ביום הפסק הטהרה, אך את הבדיקה שמוודאת זאת בפועל הן מקיימות רק בלילה, ומתחילות מיד באותו יום שלמחרת הבדיקה הלילית לספור שבעה נקיים. טעותן כאן היא שאינן יודעות שאת הבדיקה יש לעשות לפני שקיעת החמה והלילה כבר נחשב חלק מהיום שאחרי. כלומר, הן יודעות שהפסק הטהרה צריך להיעשות יום לפני תחילת ספירת הנקיים, ורק לא יודעות ממתי מתחיל היום החדש ביהדות.¹⁵⁶

גם בדיני ספירת נקיים אצל כלה הוא מציין דין שיש טועים בו:

¹⁵⁶ סמך לשיטתן ניתן למצוא בדברי החת"ם סופר שהעלה את האפשרות שבמקום בדיקות פיזיות נשים יוכלו לשים לב שאינן מרגישות הרגשת יציאת דם (ראו שו"ת חת"ם סופר, חלק ב', יורה דעה, סימן קעז). אולם כיוון שגם החת"ם סופר העלה את ההצעה הזו להלכה ולא למעשה, לא סביר שזו הסיבה שכך נהגו הנשים, ובמיוחד שכן בפקו פיזית מאוחר יותר. ולכן יוצא 'החפץ חיים' כל כך בתוקף כנגד הנהוג הזה שאיננו תקף הלכתית.

אם באמצע ספירת השבעה נקיים אירע שנתאחר זמן החתונה ולא תהיה בהיום אשר חשבו בתחלה צריכין לשאול אצל מורה הוראה אם צריכה לספור השבעה נקיים מחדש. ומצווה רבה לפרסם זאת כי כמה אנשים אינן יודעין דין זה שצריך לשאל שאלה על דבר זה וסוברים כי כיוון שספרה שבעה נקיים דיה.

הדין הזה הוא דין פשוט בשולחן ערוך, סימן קצב סעיף ג:

אם דחו הנשואין מחמת איזה סבה אף על פי שישבה ז' נקיים צריכה לחזור ולישב ז' נקיים (ולטבול) כשיתפשרו לעשות הנשואין.

נראה ש'החפץ חיים' מודע לכך שלא כולם יודעים דין זה, ומאידך גיסא, שהמציאות של דחיית הנשואין מסיבות שונות היא מציאות רווחת,¹⁵⁷ ולכן הוא מדגיש דווקא אותו.

עוד לגבי ספירת שבעת הימים הנקיים, נדגיש כאן את דבריו של 'החפץ חיים' לגבי מספר הבדיקות שנדרשת האישה לבדוק בימים אלו. בסעיף ט בפרק יג הוא כותב כך:

מיום המחרת שאחר בדיקת הפסק טהרה זו תתחיל למנות השבעה נקיים ומחויבת לבדוק עצמה שתי פעמים בכל יום משבעת הימים שחרית וקודם הערב בחתיכת בד נקיה ולהכניסו בעומק כני"ל ואם כבד לה לעשות כן בכל יום למעה"ש לכה"פ (למען השם לכל הפחות) פעם אחת משבעת הימי נקיים [והעיקר ביום ראשון] מוכרחת לעשות הבדיקה ממש כבדיקת ההפסק טהרה ושאר הבדיקות תעשה איך שתוכל. אך כל אשה צנועה בל תקל עצמה בהבדיקות ותבדוק עצמה היטב כל שבעת הימים ואם לא בדקה עצמה היטב אף באחד משבעת הימים בבדיקה טובה בעומק כמו שצריך להיות ורק הכניסה מעט וקנחה עצמה אינה נחשבת השבעת ימי נקיים לכולם וטבילתה אינה טבילה ועדיין היא נדה גמורה.

להלן בהמשך העבודה, נראה את הפסיקה המקובלת לפני זמנו לגבי דיעבד בבדיקות שבעה נקיים. כאן הוא לא מזכיר בכלל את דין הדיעבד שאישה תבדוק בשבעה נקיים פחות בבדיקות מהנדרש, ומצריך את כולן בבדיקות פעמיים בכל יום. עם זאת, ההקלה היחידה שהוא מוכן להקל היא בטיב הבדיקות, שחוץ מבדיקה אחת לפחות בשבעה נקיים שחייבת להיעשות בעומק כמו בהפסק

¹⁵⁷ מציאות של דחיית נישואין נידונה בפוסקים במקומות שונים. הסיבות מגוונות ופעמים רבות הן פשוט כי האבות של בני הזוג אינם מצליחים להגיע להסכמה על תנאי הנישואין. כפי שנראה להלן, בפרק על 'בן איש חי', היה שם אפילו מנהג לריב על התנאים לפני החתונה, מתוך אמונה שזו סגולה לכך שכל המריבות יסתיימו בזה ולא יהיו יותר מריבות לאחר החתונה.

הטהרה, שאר הבדיקות יכולות להיות קלות יותר, כפי מה שכל אחת מצליחה בקלות.¹⁵⁸ עם זאת, הוא משבח את הנשים שבדקות בעומק לאורך כל השבוע ומכנה אותן בכינוי 'אישה צנועה'.

מכאן וכמעט עד סוף סעיפי פרק ההלכה הוא מסכם את דיני ההכנות לטבילה והטבילה עצמה, גם כאן בקצרה ממש. לדיני חציצה הוא כמעט שאינו מתייחס ומסתפק בסיכום קצרצר שתשגיח האישה שלא יהיה שום לכלוך דבוק אליה. הבלנית נזכרת בהלכות טבילה פעמיים: פעם ראשונה בהקשר להכנות לטבילה, שם הוא מזהיר מפני תופעה שככל הנראה הגיעו לאזניו תלונות מפי נשים או מפי בעליהן, על קיומה:

ומאד יש לזוהר שהאשה העומדת על הטבילה בל תחפו ותדחק בהנשים שיכלו מעשיהן שעיי"ז לא יועלו לעשות הכל כדין והאשה הדוחקת בהנשים שימהרו מעשיהן מחטאת את ימיה בזה ועונה תשא ואסורה להיות עוד ממניית ע"ז אם לא תיטיב מעשיה.

בפעם השנייה מוזכרת הבלנית בתפקידה הרגיל: לוודא שכל גוף האישה נמצא במים בבת אחת. עוד התייחסות מעניינת כאן היא ביחס בין דיני שבת להלכות טבילה. מצורת ההתבטאות שלו עולה שהייתה מציאות רווחת של נשים שטבלו בליל שבת ולא סיימו לעשות את כל המלאכות הנצרכות לקראת הטבילה, וחשבו שהכנות אלו דוחות שבת:¹⁵⁹

¹⁵⁸ המקור לבדיקה קלה יותר נמצא בבית יוסף על הטור יורה דעה סימן קצו סעיף ו, בסיכום מחלוקות הראשונים לגבי כמות הבדיקות בשבעה נקיים וטיבן:

והנראה לי לבעל נפש דכיוון דהרא"ש ורבינו ירוחם והגהות מיימוניות הצריכו שהבדיקה תהיה בענין זה, שיצא את כולם ויצוה בביתו בדביקה שבדקת בהפסקה ובדיקה אחת מבדיקות שבתוך השבעה תהיה בענין שיגיע עד מקום שהשמש דש ושאר הבדיקות אף אם לא יגיע שם לית לן בה שמאחר שרוב הפוסקים פשיטא להו דהלכה כרב דסגי ליה בבדיקה אחת תוך שבעה אף על פי שלכתחלה הצריכו לבדוק בכל יום לענין בדיקה בענין זה שהוא דבר קשה וגם כי רוב הפוסקים אין מצריכים לבדוק בענין זה דיינו לעשות כדברי המצריכים לבדוק בענין זה בבדיקות המוכרחים שהם בדיקת יום ההפסקה ובדיקה אחת בתוך שבעה או בתחלתן או בסופן או באמצען ואף על פי שקצת פוסקים סוברים שצריכה לבדוק בכל יום הלא הם סמ"ג וספר התרומה והם לא הצריכו להכניס עד מקום שהשמש דש הילכך בבדיקות שעושה בששת הימים כמו שרגילות שאינן מגיעות עד מקום שהשמש דש סגי לדברי הכל ומטעם זה אף על פי שסמ"ג וספר התרומה והמרדכי בשם הרוקח מצריכים לבדוק פעמיים ביום נראה דבבדיקה זו הקשה סגי בפעם אחת שתבדוק ביום שהיא בודקת בה והפעם השנית תהיה כשאר בדיקות שהרי המצריכים לבדוק פעמיים ביום לא הצריכו בדיקה עד מקום שהשמש דש הילכך בהכי סגי לכולי עלמא ואמנם נראה לי שצריך לייחד יום אחד בתוך השבעה כדי שיהיה יום מיוחד לבדיקה זו שתדע שתמיד צריכה לבדוק באותו יום באותו ענין ונראה לי שהיום היותר ראוי לייחד הוא היום הראשון כדי שאם תשכח באותו יום מלבדוק בענין זה יהיו לפניך ימים הרבה לתשלומין בעודה תוך שבעה:

וכך גם פסק בשולחן ערוך יורה דעה סימן קצו סעיף ו:

כל בדיקות אלו, בין בדיקת הפסק טהרה בין בדיקת כל השבעה, צריכות להיות בבגד פשתן לבן ישן, או בצמר גפן, או בצמר לבן נקי ורך, ותכניסנו באותו מקום בעומק לחורים ולסדקים עד מקום שהשמש דש ותראה אם יש בו שום מראה אדמומית, ולא שתכניסו מעט לקנח עצמה. ואם יקשה בעיניה מאוד להכניסו כל כך בעומק, לפחות בדיקה של יום הפסק טהרה ובדיקה של יום ראשון מהשבעה תהייה עד מקום שהשמש דש.

הרמ"א הוסיף שם על פי הבית יוסף, שאין הכרח שזו תהיה דווקא בדיקת היום הראשון, אלא אחת מבדיקות שבעת הימים הנקיים.

ואם שכחה ליטול צפרניה ושקעה החמה צריכה לישראל אצל מורה הוראה. והנני מזהירים ומודיעים כי האשה אשר תסרק את שערך או תחתוך צפרניה אחר זמן הדלקת הנרות היא מחללת שבת שיש בזה עון מיתה חס ושלוש ומה שאומרות איזה נשים כי מפני מצות טבילה מותר ליטול הצפרנים או לסרק את שערך גם אחר זמן הדלקת הנר מודיעים אנחנו כי טועות הן בדבר זה כי לא הותר שום איסור מחמת מצוה זו ולמעשה יש שלא להקל על עצמה ובל תחטא את ימיה בעון חלול שבת ח"ו.

את ההתנגשות בין שמירת השבת לטבילה ללא חציצה הוא פותר, כמו שאלות אחרות שעלו בקובץ ההלכות, על ידי שליחת האישה אל החכם מורה ההוראה.

שני הסעיפים האחרונים בסעיפי ההלכות, מוקדשים אחד לסיכום והשני להערת תוספת בדיני יולדת. בסעיף המסכם (סעיף כב), הוא שוב חוזר על כך שהכול נכתב כאן בקיצור, הוא מפנה ללימוד מספרים אחרים מפורטים יותר, ובעיקר מדגיש את הצורך בשינון ההלכות לכל אישה ואישה:

הנה יש עוד הרבה דינים מהלכות נדה הכתובים בספר מעין טהור ועוד בכמה ספרים אשר כל אשה מחויבת ללמוד אותם ולא כאיזה נשים שאומרות שהדינים מספר מעין טהור הוא רק לנשים צדקניות. לא כן הדבר אלא שכל הדינים מספר מעין טהור מחויבת בהם כל אשה ואשה ואסור לסור אפילו מאחד מהדינים אפילו כחוט השערה אם לא בשאלת מורה הוראה ואנחנו כתבנו בזה רק עקרי דינים המצויים ביותר שמחויבת כל אשה ללמוד אותם הרבה להיות בקיאה בהם שלא תכשל בהם ויש כמה נשים עלובות אשר לא ידעו לקרות בספר ומחמת זה נכשלים ר"ל בכמה דברים שהם ח"ו כנדות גמורות. ע"כ אנו מבקשים מאד מאד שאותן הנשים היודעות לקרות בספר ירחמו על אלה הנשים העלובות שלא יחטיאו ימיהם ח"ו

¹⁵⁹ ממקום אחר, בחיבורו 'משנה ברורה' על ה'שולחן ערוך', עולה שהמציאות של המשך ההכנות לשבת בזמן כניסת השבת, הייתה מוכרת לו הן אצל גברים והן אצל נשים, והוא מתריע על כך שהעם עלול לעבור איסורי דאורייתא בגללה:

משנה ברורה סימן רס ס"ק א-ב:

(א) מצוה וכו' - מפני כבוד השבת ומ"מ אין זה חובה גמורה והמקיימה מקבל עליה שכר ושאינו מקיימה אינו נענש עליה. ומאד יש לזהר שלא יבוא ע"י מצות הרחיצה לחשש חילול שבת ובעו"ה הרבה נכשלין בזה בימי החורף כשהימים קצרים שיושבין כמעט עד שחשיכה ואף אם גמר את עצם הרחיצה בהיתר ג"כ מזדמן איסור לידו שפעמים הוא סורק את ראשו בסוף שהיא מלאכה דאורייתא בשבת. גם מצוי שאחר גמר כל הפעולות סוחט האלונטית מהמים שנבלע בו והוא בכלל מכבס וכמו שיבואר לקמן בסימן ש"ב. וראוי לכל מי שנגע יראת השם בלבו למנוע את העם מזה וזכות הרבים יהיה תלוי בו וגם כדי שלא יתפש ח"ו בעונם וכידוע מאמר חז"ל כל מי שיש לו למחות באנשי ביתו ואינו מוחה נתפס בעון אנשי ביתו וכל מי שיש לו למחות באנשי עירו ואינו מוחה נתפס בעון אנשי עירו:

(ב) לרחוץ - וגם על הנשים שייך מצות רחיצה ובימי החורף שהימים קצרים ואין להם פנאי יקימו מצות הרחיצה בפניהם וידיהם ואף לאנשים די בזה כשאין להם פנאי.

ולהודיע וללמד אותן את עקרי הדינים הנחוצים עד שיהיו בקיאים בהן וידעו ליזהר בהם ובזכות זה יזכו לכל טוב ואושר בעולם הזה ובעוה"ב (ובעולם הבא) אמן.

ספר 'מעייין טהור' שהוא מזכיר אותו כאן כספר שאותו צריכות הנשים ללמוד ולהיות בקיאות בו הוא ספר שנתחבר בידיש ויצא לאור באמצע המאה התשע עשרה. חיברו רבי משה טייטלבוים, האדמו"ר מסיגוט-סאטמר, שהיה רב קהילת אוהל בהונגריה. הספר כתוב יידיש והוא עוסק בהלכות נידה ובהלכות נוספות שנוגעות לנשים, כמו הלכות שבת, יו"ט, חלה ועוד. מתוך מה שכותב כאן 'החפץ חיים', מסתבר שהיו שחשבו שהספר מחמיר ולא כותב הלכות כפי שחייבים לקיימן, ולכן לא הקפידו על הלכותיו. הוא דוחה כמובן תפיסה זו וממליץ ללמוד מספר זה את ההלכות. ניתקל בספר הזה גם בחלק הבא של עבודתנו, כשנעסוק בספרו של הרב יחיאל מיכל טוקצינסקי.

עוד נציין לגבי פסקה זו את העובדה שיש במקומו נשים שיודעות לקרוא ויש מי שהוא מכנה אותן 'עלובות' שאינן יודעות לקרוא. האחריות ההדדית הקהילתית שוב עולה כאן בדרישתו מאותן שיודעות לקרוא, ללמד את אלו שאינן יודעות. עובדה זו מעניינת עוד יותר, אם נזכיר את דברינו על ספרו של הרב ינובסקי שהניח שנשים אינן מסוגלות לקרוא את ספרו ולכן האחריות ללמדן מוטלת על הגברים. כפי שכתבתי גם שם, אינני חושבת שבהכרח נשים במקומו של הרב ינובסקי אכן לא ידעו לקרוא, ואילו הנשים במקומו של החפץ חיים כן ידעו, אלא שהשאלה היא מה השפה שבה נכתב הספר שמצופה מהן לקרוא, והאם יש להן מספיק נגישות לשפה ההלכתית שבה הוא כתב. לכן החפץ חיים גם הקפיד לתרגם לידיש את כל מה שכתב, כדי שהחומר יהיה נגיש גם לאלו שאינן קוראות עברית. לעומתו, בחר הרב ינובסקי לכתוב רק בעברית, ובשפה הרבה יותר הלכתית, וממילא השאיר את היכולת לקרוא בספרו בעיקר לגברים בני זמנו. מכאן ששני הספרים אכן משאירים את עיקר הידע ההלכתי בידי הגברים, אך בדרכים שונות: ספרו של הרב ינובסקי מכוון לגברים שיודעים לקרוא עברית והשפה ההלכתית מובנת להם,¹⁶⁰ ואילו ספרו של החפץ חיים מכוון לנשים, אך הוא קצר מאוד, והוא משאיר הרבה מהשאלות ההלכתיות להכרעת הרבנים.

בסעיף כג, האחרון בפרק יג שסקר את ההלכות, מזכיר 'החפץ חיים' את דינה של היולדת, שעל אף שיש בין הנשים מנהג להמתין ארבעים או שמונים יום ללידת בן זכר או בת נקבה, למנהג זה אין

¹⁶⁰ וכפי שכתבתי לעיל, לא ברור לי שאכן רוב הגברים בקהילה היהודית של ראשית המאה העשרים היו אמונים על קריאת שפה הלכתית כזו. ודאי שלא בחלקים המפרטים של 'באר יצחק' ו'יד אליהו'. מחלק גדול מהם אולי יהיה מצופה שיבינו רק את 'חוקת הטהרה'.

תוקף היום; והיולדת יכולה להיטהר מיד לאחר שתפסיק בטהרה ותספור שבעה נקיים כדין, ובלבד שעברו שבוע או שבועיים מיום הלידה, לזכר ולנקבה בהתאמה. מאידך גיסא, הוא מדגיש שאם תראה דם שוב לאחר שכבר טבלה, תהיה שוב אסורה לבעלה, ודין דם טוהר המקראי לא יחול עליה, כיוון שכבר נאסר דם טוהר מימי הראשונים.

כפי שכתבתי בהתחלה, לאחר כל הסעיפים ההלכתיים הקצרים הללו, חותם ר' ישראל מאיר מראדין את ספרו טהרת ישראל. בחתימת הספר הוא חוזר שוב על חשיבות השמירה על דיני טהרת המשפחה ועל ההכרח שאימהות ילמדו את בנותיהן ויפקחו עליהן שלא ייכשלו חלילה באיסור החמור הזה, כיוון שהדבר עלול להביא לנזק בעולם הזה ובעולם הבא לכל צאצאיהן. גם לגברים הוא מבהיר שעליהם למצוא לעצמם ולבניהם כלות שיהיה ברור שישמרו כדת וכדין את כל ההלכות ולא יתפשרו על כך תמורת שום הון שבעולם.

סיכום הפרק: טהרת ישראל מאת החפץ חיים

ראינו בפרק זה, התייחסות לספר מסוג שונה מהספר הראשון שסקרנו. הספר קצר, כתוב עברית ומתורגם ליידיש, ועוסק בעיקרו במוסר ורק בחלקו האחרון בהלכה.

ראינו שהבחירה לכתוב בקיצור נמרץ גורמת למחבר שלא לכתוב הרבה הלכות, כדי לא להאריך ולהלאות את ציבור הקוראים מצד אחד, ומצד שני גם משמרת את המטרה של השארת הרבה מהמידע בידי הרבנים, והנשים נדרשות לשאול אותם כדי לדעת לשמור את ההלכות במלואן.

עד כמה נשמעו הנשים לקריאה של ה'חפץ חיים' לבוא ולשאול על כל פרט? קשה לדעת. לכן גם קשה לדעת עד כמה הקפידו בדורו בשמירת ההלכות ועד כמה התרופפו בשמירתן.

עוד העלינו בפרק הזה את המתח בין הדרישה לשאול רק חכמים, והאיסור על הנשים לשאול זו את זו, לבין הצורך שנשים ילמדו את ההלכות מנשים אחרות, ודרישתו של החפץ חיים שנשים בקיאות בדינים יקחו אחריות על העברת הידע. המתח הזה איננו בא לידי ביטוי מפורש בספר, אך יש להניח שבמציאות הוא בהחלט היה קיים, והגבולות אף הטשטשו בעקבות זאת. גם הנחה זו קשורה במידת שמירת ההלכות בתקופתו ובאפשרות לשמור על המסורת גם במציאות המשתנה במהירות. הסיבה שהחפץ חיים השאיר מתח כזה על כנו ברורה: כשמרן, הוא לא ראה אפשרות אחרת, אלא להשאיר את הידע בידי הרבנים ולדרוש מהנשים לשאול אותם. עם זאת, הוא לא יכול היה לסבול מציאות של נשים שמתרופפות בשמירת המצוות, במיוחד במצווה שהוא מגדיר כזו ששמרה על עם ישראל לאורך הדורות. משום כך הוא מוכן לעשות כל מאמץ לדאוג לכך שהידע

יגיע לידי נשים, גם אם משמעות הדבר שהן ילמדו מנשים אחרות ולא מרבנים, וגם אם זה מחייב לכתוב להן ספר קיצור בשפתן ועל ידי כך לדאוג שיהיה להן מהיכן ללמוד לפחות חלק מההלכות.

פרק ג

טהרת ישראל מאת הרב יחיאל מיכל טוקצינסקי

מבוא

הרב יחיאל מיכל טוקצינסקי נולד בשנת תרל"ב (1872) בליטא. בהיותו ילד צעיר לימים התייתם מאביו, ומאוחר יותר נשלח אל סבו לירושלים, ומאז לא עזב אותה. הוא למד בישיבת עץ חיים, ואף נשא לאישה את נכדתו של ראש הישיבה, הרב בנימין סלנט. לימים, הקים את סניף ישיבת עץ חיים ברחוב יפו בירושלים, עמד בראשו וניהל אותו עד פטירתו בשנת תשט"ו (1955).¹⁶¹ הוא השתייך לזרם החרדי, אך היה קרוב גם לציבור הציוני דתי. חיבר ספרים רבים, הידועים בהם הם ספריו על לוח ארץ ישראל וזמני היום בהלכה, 'גשר החיים' הודן באבלות וספר הודן בשנת השמיטה. ספרים אלה פופולריים מאוד עד ימינו. ספר נוסף שלו שיכול לעניין אותנו כאן הוא ספר בן כשישים עמודים על 'האישה על פי תורת ישראל',¹⁶² שבו הוא מברר את מעמדה של האישה לפי מקורות חז"ל שהוא בוחר להביא. מגוון הנושאים שמעסיקים אותו בספר משקף את השינויים התחוללו במעמדה האישה היהודייה בתחילת המאה העשרים, כאשר נשים התחילו להשתלב יותר ויותר בחיים הציבוריים וביקשו זכות בחירה אקטיבית ופסיבית. בפסקאות רבות בספר הוא מגיב על תופעה זו. חשוב להביא כאן רק פסקה אחת, מתוך הסיכום של הספר הזה, שעוסקת ביחסו ל'טהרת המשפחה':

טהרת המשפחה הישראלית וחיי הצניעות שלה היה בכל התקופות הרבות למופת בעולם וכל יפעת ישראל היתה במהלך חייו הטהורים ודרכו בקדש, ודרישת זכות האשה הבאה מאטמוספירה זרה לרוחנו והמנגדת לה נגוד גמור – אם היא תכנס גם לחיינו תכניס אתה חלילה מהפכה רוחנית באהלי יעקב שנשמרו כל כך זמן בשלמותם, טהרתם וקדושתם. השתתפות האשה באספות בחירות העם קבועות ונמשכות בתערובות המין תהרס את כל גדרי הצניעות וכל קדושת עם הקדש.¹⁶³

¹⁶¹ עוד על אודות הרב טוקצינסקי: דוד תדהר (עורך), "יחיאל מיכל טוקצינסקי", אנציקלופדיה לחלוצי הישוב ובניו, כרך א (1947), עמ' 79-80; אליאב שוחטמן, "לוח ארץ ישראל של הר"מ טוקצינסקי והערותיו של הרב יהושע קניאל", בתוך: מרדכי מנשה לאופר (עורך), ספר היובל קרנות צדיק (לכבוד רבי מנחם מנדל שניאורסון), ניו יורק תשס"ב, עמ' רנז-רסח.

¹⁶² יחיאל מיכל טוקצינסקי, האישה על פי תורת ישראל, ירושלים, הוצאת התור, תר"ף.

¹⁶³ שם, עמ' נז-נח. את הדברים הללו מביא מנחם פרידמן בספרו: חברה ודת: האורטודוקסיה הלא ציונית בארץ ישראל תרע"ח-תרצ"ו / 1918-1936, ירושלים תשמ"ח בעמ' 146 הערה 1. באותה הערה הוא מביא רשימה של מחברים ששללו את זכות הבחירה של נשים ורשימה של אלו שצידדו בזכותן להצביע. הרב טוקצינסקי מובא שם כאחד המתנגדים. על הנושא של זכות הבחירה של נשים כתבו עוד אחרים, אך לא נרחיב בכך כאן, שכן אין זה מענייננו.

העובדה שגם בפסקה שבה הוא מעודד שמירת טהרת המשפחה הוא מכניס את התנגדותו להשתלבותן של הנשים בחיי הכלל ובבחירות למועצות ציבוריות מעידה על רוחו הכללית של הספר. ניכר שהוא משתדל מאוד להוכיח שעל הנשים מוטלת החובה להתכנס ולעשות לביתן ובשום אופן לא להתערב בשום תפקיד ומעשה ציבורי, למעט אגודות צדקה וחסד של נשים בלבד.¹⁶⁴

ספר 'טהרת ישראל' שחיבר ידוע פחות מהאחרים. את הספר הוא הוציא בירושלים בשנת תרס"ב (1902), בהיותו בן שלושים. בהקדמתו לספר הוא מתאר את הסיבה לכתיבתו:

הלכות נדה לכל אדם הן מסורין, ורבים הם הדינים אשר יש מהמון שטועים בהם ואומרים שאינן אלא חומרות ומנהגי פרושין, ואינם יודעים שהן הן גופי הלכות של איסור נדה שהוא בכרת ר"ל. אף גם דינין אלה מסורין ביותר לנשים, וגם נשים מחויבות ללמוד בהן... כי מחסרון למודן נקל להן להכשל ולהכשיל בעון הגדול והחמור, וכל אשה הלומדת תורת הדינים השייכים לה מקבלת שכר על הלימוד ואשרי חלקה עבור זה.

ולתקנת המון העם והנשים ערך זה כבר רב גאון וצדיק אחד (רבי משה טייטלבוים זצ"ל הגאב"ד דק"ק אוהעל באונגארין) ספר יקר בשם "מעין טהור", קבץ בו הדינים הרגילים מהלכות נדה והנהגת האדם בנוגע לאיסור חמור זה והדפיסו בלשון אשכנזית המדוברת, למען יקראו וילמדו כל איש פשוט וכל אשה וידעו דרך ה'.

אבל הני אנשים הפשוטים והני נשים דקאווקאז¹⁶⁵ ודכוותייהו במאי קא זכייין? אלה בני המדינות אשר לשון אשכנזית זרה להם לגמרי (ויותר מובן להם לשון הקודש)

נזכיר רק את הפרק התשיעי בספרה של מרגלית שילה, אתגר המיגדר: נשים בעליות הראשונות, תל אביב 2007, שכותרתו: "תדמית האישה ויחסם של חכמי ההלכה אליה". כותרת המשנה הראשונה דנה בתיאור המקרה של מאבק נשות "הישוב" להשגת זכות בחירה – 1918-1926, ומיד אחרי החלק הזה עוברת שילה לתאר את תדמיתה של האישה בכתביהם של שנים עשר רבנים בני התקופה, ביניהם גם הרב טוקצניסקי על פי ספרו 'האישה על פי תורת ישראל'. בסיום הפרק היא מוכיחה שדעותיהם ההלכתיות של הרבנים ביחס להיתר או לאיסור להשתתף בבחירות נובע ישירות מתדמית האישה היהודייה שהם בונים על פי מקורות היהדות באופן כללי.

¹⁶⁴ ראו למשל שם בפסקאות הסיום של הספר (עמ' נט):

האשה שיש לה כשרון ושאיפה לעול לטובת הכלל כר נרחב לפנייה לעשות גדולות ונצורות גם מבלי שתבא בין בחירי הגברים. שדות רחבות ידיים לפנייה לזריעת צדקה וחסד ובאגודות וחברות נשים ובגזרות השייכות לה.

פעילות של נשים באותה תקופה בירושלים באגודות של צדקה וחסד מתוארת בפירוט בספרה של מרגלית שילה, נסיכה או שבויה, חיפה ולוד תשס"ב, בעמ' 156-170 (להלן: שילה, נסיכה).

¹⁶⁵ הכוונה כאן לגאורגיה, המכונה גם גרוזיה. באותה תקופה הייתה קהילה גאורגית בירושלים ומכאן כנראה הייתה ההיכרות של הרב טוקצניסקי עם בני הקהילה הגאורגית. ראו על כך עוד: יצחק דוד, "יהדות גרוזיה וארץ ישראל", בתוך: רחל ארבל ולילי מגל מגלאשווילי (עורכות), בארץ גיזת הזהב – תולדות יהודי גרוזיה ותרבותם, תל אביב 1992,

באין להם ספר מורה-דרך כעין זה, מי יורה להם דעה איך יתנהגו בנוגע לכל הלכות החמורות האלה התלויות בשערה?

כי ע"כ (על כן) הציע הרב הגדול החכם המופלא צנמ"ס (צנא [= סל] מלא ספרי) יר"א (ירא א-לקים) מרבים ומ"ה (ומורה הוראה) ראובן אליאשווילי¹⁶⁶ הי"ו (ה' ישמרהו ויחייהו) הרב בעיר קוטאיש¹⁶⁷ לפני הצעיר הח"מ (החתום מטה): או להעתיק את ספר מעין טהור מלשון אשכנזית ללשון הקודש ולהגיה ולתקן את הדברים שנכון לתקן ולהגיה [ויש שם שבושים אשר בלא ספק עלו בשגיאה ע"י המעתיקים השונים], או להעריך ספר על דרך הזה שיכלול בו קיצור הענינים והדינים מהלכות נדה.

ולמען המצוה ולמען תועלת וזכות רבים מלאתי את דברי הרה"ג החכם שי' הנז', וערכתי בעזה"י ספר טהרת ישראל כללתי בו העתקת הדינים האמורים בס' מעין טהור, והגהתים ותקנתים, ואספתי בו עוד ענינים ודינים עקרים ונוספות רבות ונחוצות.

על פי דבריו, את היוזמה להוציא לאור את הספר יזם הרב ראובן אליאשווילי, רב בעיר קוטאיש. הוא חיפש ספר שמסכם בצורה טובה את הלכות נידה לנשים שמבינות עברית ולא מצא כזה. הוא מצא רק את ספר מעין טהור הכתוב יידיש, ולכן ביקש מהרב טוקצינסקי שיתרגם את הספר ויתקן ויגיה אותו לטובת נשים שאינן מבינות יידיש. מעניין הדבר, שההנחה היא שהנשים בקווקז וסביבותיה כן יודעות לקרוא עברית, אם כי ייתכן גם שהכוונה הייתה שהגברים יקראו אותו עבור נשותיהם. עובדה מעניינת כאן היא הפנייה דווקא לפוסק אשכנזי שיכתוב ספר לנשות קווקז ולא לפוסק מעדות המזרח. כפי שנראה בדרכו בפסיקת ההלכה בספר שלפנינו, הרב טוקצינסקי בהחלט פוסק לפי הפסיקה המקובלת באשכנז, ואף מחמיר בנושאים מסוימים בחומרות שהתקבלו אצל חלק מהאשכנזים. האם אכן זה היה המנהג גם בקווקז וסביבותיה, לפסוק כמו הפסיקה האשכנזית המחמירה? ומדוע לא פנה החכם אליאשווילי לפוסק מבני עדות המזרח, דוגמת החכם יוסף חיים ('יבן איש חי') שאת פסיקתו נראה בהמשך העבודה? מתוך הספר שלפנינו

עמ' 71-81; גיורא פוזיילוב, העדה הספרדית בירושלים בהתפתחותה בשלהי השלטון העות'מאני, התר"ל – התרע"ד (1870-1914), עבודת דוקטור, רמת גן תשס"א, עמ' 202-209.

¹⁶⁶ החכם ראובן אליאשווילי היה רב בעיר כותאיש, מהערים הבולטות והמרכזיות של גרוזיה בראשית המאה העשרים. במאמרה של לאה בורנשטיין-מקוצבקי, 'קידושין נוסח גרוזיה' (בדפוס), היא מזכירה אותו כמי שניסה לתקן תקנות לשינוי שיטת השידוכין בגרוזיה, כדי למנוע תקלות הלכתיות. אני מודה לפרופ' בורנשטיין-מקוצבקי שהראתה לי את המאמר טרם הדפסתו.

¹⁶⁷ כך בספרו של הרב טוקצינסקי. בדרך כלל נהוג לכתוב את שם העיר 'כותאיש' וכך גם נתייחס אליה בהמשך.

לא ניתן לענות על שאלות אלו, אך יש לפחות לשים את לבנו לדברים. יתכן אולי שהנטייה לפנות לפוסק אשכנזי מירושלים, נבעה מכך שיהודי קווקז נמצאים על הגבול שבין אסיה לאירופה. במהלך המאה התשע עשרה נדדו יהודים אשכנזים מפולין ורוסיה לקווקז, והשתקעו בה. יהודי קווקז אמנם קיבלו אותם בזרועות פתוחות, אך היו חשדנים לגבי המסורת של שמירת המצוות (ואי שמירת המצוות) שלהם. אחד הרבנים האשכנזיים הבולטים שם באותה תקופה היה הרב יוסף אליהו הנקין, שבהיותו צעיר לימים, כיהן במשך מספר שנים כרב בעיר אוני (בגרוזיה המערבית), בשעה שחיו במקום כתשעה עשר אלף יהודים, ולאחר מכן כיהן גם בעיר הקרובה קולאשי (שבחבל כותאיסי).¹⁶⁸ יתכן שהשפעתו במקום הייתה הסיבה לפנייה דווקא לפוסק אשכנזי, שיתרגם ספר שהתחבר בהונגריה עבור נשות קווקז.¹⁶⁹ בנוסף יש לציין שלמן המאה התשע עשרה כבר נהגו רבני גרוזיה לפנות בשאלות בענייני קידושין לרבני ארץ ישראל, ספרדים ואשכנזים כאחד.¹⁷⁰ העדר כל ספר ראוי אחר באותה תקופה, אולי זירז את הפנייה אל הרב טוקצינסקי, שכן כפי שכתבנו לעיל, יצירת ספרות הדרכה בהלכות ספציפיות, הייתה פחות מצויה עד ראשית המאה העשרים.

על כל פנים, הספר שחיבר הרב טוקצינסקי היה אמור להיות תרגום של הספר 'מעין טהור', אך הוא מודה במפורש שהוא גם הכניס בו שינויים, תיקונים ותוספות וממילא עומד לפנינו ספר חדש. גם העברת החומר משפה לשפה יוצרת בו מנגנון חדש ושונה. ביטוי לתחושתו של הרב טוקצינסקי עצמו שספרו איננו בגדר תרגום אלא ספר עצמאי עולה משינוי הכותרות הרצות לאורך הספר: לאחר ההקדמה, בפתיחת ההלכות, הכותרת הרצה במשך כמה עמודים היא: "מעין טהור חדש". לאחר מכן, בתחילת סימן ד', משתנה הכותרת, ועד סוף הספר היא: "טהרת ישראל". נראה שבתחילת הדרך עדיין חשב הרב טוקצינסקי להסתפק בתרגום (גם אם מחודש במקצת תכניו)

¹⁶⁸ הרב יוסף אליהו הנקין (1881-1973) נמנה עם גדולי הפוסקים בארצות הברית במאה העשרים ועמד בראש ארגון 'עזרת תורה'. היה יליד פלך מוהילב ותלמיד ישיבת סלוצק. בשנת 1904 נתמנה לרב באוני, שבה כהן כארבע שנים כרב וכראש ישיבה. לאחר מכן עבר לצחינוואלי (בגרוזיה המזרחית) שם לימד בישיבתו של הרב אברהם חוולס, ובשנת תר"ע (1910) עבר לכהן כרב העיירה קולאשי, בה ישב שלוש שנים. לאחר שהשלטונות סירבו לאפשר לו להמשיך לגור בקולאשי, עבר לאחלציחה (בגרוזיה הדרומית) בה כיהן כרב, וממנה עבר לכותאיסי בה לימד בישיבה מספר חודשים, ובסוף שנת תרע"ג (1913) חזר לרוסיה הלבנה. לאחר מכן היגר לארצות הברית. ראו: איתם הנקין, "מרא דאתרא של אמריקה: הגר"א הנקין: תלדות חייו, דמותו ופועלו", ישרון מאסף תורני, כ (ניסן תשס"ח), עמ' קכה-קעא (להלן: הנקין, הגר"א).

¹⁶⁹ במאמרה הנ"ל מראה בורנשטיין-מקובצקי כי היו מסורות שונות מאוד ליהודי גרוזיה, שלא היו מתאימות לא למקובל אצל היהודים האשכנזים ולא בקרב עדות המזרח. דווקא החכם ראובן אליאשווילי מוצג שם כמי שמנסה לשנות את המנהג העתיק של גרוזיה ולהתאימו למנהגי העדות האחרות, אולם ללא הצלחה מרובה, כי המסורת עתיקת היומין הייתה חזקה מהוראות החכם המקומי. אולם פרט זה יכול אף הוא לשפוך אור על פתיחותו של החכם ראובן אליאשווילי למסורות שונות ועל רצונו לאחד את הנהגתם ההלכתית של יהודי גרוזיה עם שיטותיהם של חכמי היהודים בארצות אחרות. אולי בדיוק מהסיבה הזאת הוא פנה דווקא לחכם אשכנזי, אך כזה היושב בארץ ישראל ומכיר שיטות פסיקה שונות, כדי שיכתוב עבורם את הספר.
¹⁷⁰ ראו בורנשטיין-מקובצקי, "נישואין נוסח גרוזיה".

לספר 'מעיינין טהור', אך תוך כדי כתיבה הבין שהוא יוצר למעשה ספר חדש, ונתן לו שם עצמאי. משום כך גם אני אסקור ספר זה בהמשך בפני עצמו.

מבנה הספר

את הספר מחלק הרב טוקצינסקי לח"י סימנים, שאותם הוא מגדיר: "אשר יעשה אותם האדם וחי בהם"¹⁷¹, בכך הוא כמובן מכוון – בצד הרמז לח"י (18) פרקים – לחשיבות ההלכות הללו כיוצרות החיים של האדם, החי חיי תורה.

סדר הסימנים הוא:

- סימן א – מהלכות צניעות
- סימן ב – דין פרישה סמוך לווסת כשיש לה ווסת קבוע
- סימן ג – דין פרישה באשה שאין לה ווסת קבוע
- סימן ד' – חלקים בין ווסת קבוע לשאינו קבוע
- סימן ה' – שאין לסמוך על אומדן הדעת
- סימן ו' – ראיית דם מחמת תשמיש ומקרה טומאה תחת בעלה
- סימן ז' – הרגישה שנפתח מקורה ולא ראתה, ומציאת כתם
- סימן ח' – מדיני כלה
- סימן ט' – מדיני יולדת
- סימן י' – כיצד יתנהגו הבעל ואשתו בימי נדתה
- סימן י"א – הנהגת נדה בדברים שבקדושה
- סימן י"ב – דיני הפסק טהרה
- סימן י"ג – ספירת שבעה נקיים
- סימן י"ד – מצות הטבילה בעונתה וזמני הטבילה
- סימן ט"ו – דיני חציצה בטבילה
- סימן ט"ז – דיני חפיפה ורחיצה קודם הטבילה
- סימן י"ז – דיני הטבילה

¹⁷¹ ביטוי שהיה ידוע ומקובל. נמצא גם ברשימת הנהגות של מקובלי צפת השונים במאה ה 16. ראו: Solomon Schechter, *Studies in Judaism*, vol. iii, Philadelphia 1908, pp. 292-301.

• סימן י"ח – מדין המקווה

סדר הסימנים באופן כללי נראה תואם למדי את סדר הסימנים בשולחן ערוך. למעט הסימן הפותח, בהלכות צניעות, שאינן נמצאות יחד עם הלכות נידה בשולחן ערוך, אלא בשני חלקים אחרים שלו: בסימן ר"מ בחלק אורח חיים, ובסימן כ"ה בחלק אבן העזר. גם הרב ינובסקי, שהצגנו את ספרו 'טהרת ישראל' לעיל, הוסיף הלכות צניעות לספרו,¹⁷² אך הוא העמיד אותן בסוף, לאחר כל ההלכות. כנגדו, בחר הרב טוקצינסקי לכתוב אותן דווקא בפתיחת החיבור. הוא מתחיל את ספרו בדרישה מהאדם לחיות באופן כללי במחשבה טהורה ובקדושה, כדי שלא להיכשל בדבר עברה. מהלשון שהוא נוקט בה, משתמעת דווקא פנייה לגברים. בסעיפים ב-ג הוא פונה באופן ברור לגברים:

וראוי לאדם להרגיל עצמו בקדושה ומחשבה טהורה גם בשעה שהוא עם אשתו...

הזרע הוא כח הגוף ומאור העינים וכשיצא ביותר הגוף כלה וכוחו תשש... ולכן לא יהא רגיל ביותר עם אשתו.

הקטע הזה הוא העתקה מלשון הרמב"ם בהלכות דעות (פרק ד הלכה י"ט), והביאו גם השולחן ערוך' בחלק אורח חיים (סימן רמ סעיף י"ד). ההחלטה להכניסו כאן מובנת לאור המקורות היסודיים שהביאו אותה. עם זאת נשים לב שאף על פי שהפנייה נוגעת לכאורה גם לנשים, שהרי היא עוסקת בשאלה של תכיפות התשמיש של שניהם, היא מנוסחת כפנייה אל הגברים, כנראה מתוך הנחה שהם הקובעים את תכיפות קיום היחסים. על פי ההקדמה הספר אמור להיות מופנה לנשים, והנה כבר בתחילתו הוא פונה ישירות אל הגברים. בהמשך הלכות צניעות הוא מוסיף עוד מהדינים שיש להקפיד עליהם בעת התשמיש, דינים ששייכים כמובן לאיש ולאשתו יחד.

הלכות נידה

מהלכות צניעות עובר הרב טוקצינסקי להלכות פרישה סמוך לווסת. בניגוד ל'חפץ חיים', שראינו לעיל שקיצר מאוד בהלכות פרישה סמוך לווסת, הרב טוקצינסקי מקדיש להלכות אלו כשלושה - ארבעה סימנים מתוך ח"י הסימנים שבספר. הסימן הראשון מביניהם עוסק באישה שיש לה וסת קבוע והשני בזו שאין לה וסת קבוע. ראוי לציין שאת האישה שיש לה וסת חצי קבוע, כלומר,

¹⁷² הרב ינובסקי הוסיף גם הלכות נוספות בנושאים שאינם קשורים לדברים שבינו לבניה. לא התמקדתי בכל זה כאן, כיוון שאין זה מעניין עבודה זו.

אישה שתמיד רואה אחרי שעובר זמן מסוים מהטבילה, אך לא תמיד באותו הפרש זמן מדויק, או אותו תאריך עברי מדויק הוא מכניס לדיני אישה שיש לה וסת קבוע:

ואשה שאין לה וסת קבוע ביום מיוחד אלא שאין דרכה לראות קודם כ"ז יום ואחר כך רואה פעם ביום כ"ז ופעם ביום כ"ח ופעם ביום כ"ט, הנה עד יום כ"ז דינה בלפני וסת ומותר להיות עמה, ומיום כ"ז אלו הימים שרגילה לראות בהם דינם כזמן וסתה ואסור להיות עמה.

דין פרישה באישה שווסתה חצי קבוע נמצא ב'שולחן ערוך' חלק יורה דעה סימן קפו סעיף ג:

אשה שאינה רואה בפחות מי"ד ימים אחר טבילתה, אבל לאחר י"ד ימים אין לה קבע, עד י"ד יום דינה כדין אשה שיש לה וסת.

סימן קפ"ו עוסק בעיקרו בבדיקות לפני ואחרי תשמיש, כדי לוודא שהאישה אינה רואה מחמת התשמיש. אגב כך, מכניס ה'שולחן ערוך' את דין קביעות וסת לזמן מסוים, אך לא לזמן קבוע ממש. כאן בחר הרב טוקצינסקי להכניס את הדין הזה דווקא בין הלכות אישה שיש לה וסת קבוע, ולא בדין זו שווסתה אינו קבוע בכלל, אולי כיוון שהוא רואה את המצב הזה (שהוא גם במציאות ימינו המצב הנפוץ יותר אצל נשים) כמצב שיותר קרוב לקבוע מאשר ללא קבוע. מצד שני, הוא פוסק שבניגוד לאישה שאין לה וסת קבוע כלל, שצריכה לפרוש מבעלה בשלושה זמנים בלבד: יום השלושים לראייתה הקודמת, יום החודש העברי לראייתה הקודמת וההפלגה (מספר הימים שעברו) מהראייה הקודמת, אישה שיש לה וסת חצי קבוע, צריכה לפרוש מבעלה מהרגע שבו הגיע היום המוקדם ביותר בחודש שראתה בו (כנ"ל בסימן הראשון): "ומיום כ"ז אלו הימים שרגילה לראות בהם דינם כזמן וסתה ואסור להיות עמה." ואילו באישה שאין לה וסת קבוע בכלל הוא כותב בסימן הבא, סימן ג סעיף א כך:

אישה שאין לה וסת קבוע כלל, חשוב אצלה יום השלושים (שהוא זמן לנשים רבות לראות מל' יום לל' יום) כיום וסת קבוע, כגון שראתה כ"ד תשרי ב' לפי בראשית צריכה לחוש ליום ג' חיי שרה... גם צריכה לחוש למחרתו ביום ד' חיי שרה שהוא כ"ד לחודש חשון... עוד צריכה לחוש אחר כל ראייה שתראה שמא היא התחלת קביעות וסת לזמן ההפלגה לראות אחר מספר ימים בשיעור שראייה זאת מופלגת מן הראייה הקודמת...

עולה מדבריו כאן שאישה שאין לה וסת קבוע בכלל חייבת בפרישה מבעלה רק בשלושה תאריכים (שיכולים להצטמצם גם לתאריך אחד או שניים),¹⁷³ ואילו אישה שיש לה וסת חצי קבוע נאסרת על בעלה מרגע שמגיע הזמן המוקדם ביותר שבו עלולה להופיע הווסת. פסק זה תמוה, שכן כיצד תותר לבעלה? ומה יקרה אם הרתה והווסת לא יגיע? מסתמא, כוונתו היא שאישה כזו נאסרת על בעלה עד שתבדוק את עצמה, אך הוא אינו כותב זאת ולא ניתן להבין את הדברים מתוך דבריו. הרי לנו שקיצור הלכות עשוי לעיתים להטעות ולבלבל.

אמנם, לגבי אותה אישה שאין לה וסת קבוע בכלל, והיא צריכה לפרוש בשלושה תאריכים שונים, הוא מודע לכך שצורת החישוב עלולה להיות מסובכת, ולכן כותב בסימן ג' סעיף ב' :

ומפני שבדין זה יש חשבונות שונים לא תסמוך האישה על עצמה אלא על חכם יודע דת ודין, ולכן כל אישה שאין לה וסת קבוע תלך לחכם והוא יורה לה את הדרך איך תתנהג בפרישה סמוך לוסת.

ומוסיף על כך בסעיף הבא, סעיף ג' :

הרוצה לקיים מצות פרישה כתיקונה יזהר לכתוב תמיד¹⁷⁴ את כל יום הראייה כמה הוא בשבוע ובחודש, ואם תלמיד חכם הוא יוכל לחשוב בעצמו ימי וסתה, ואם לאו, יציע חשבונו לפני חכם וידע החכם להשיב לו כהלכה.

עולה אפוא מדבריו שעל נשים ואנשים פשוטים לא ניתן לסמוך בחישוב ימי הפרישה כתיקונם, ואת התפקיד הזה הוא מועיד רק לתלמידי חכמים. מגמה זו משתלבת במגמה הכללית של הספר, שאמנם מביא את ההלכות ומלמד אותן את הנשים, אך לעיתים קרובות מאוד מפנה לשאלת חכם, בדומה לספר הקודם שראינו, של 'החפץ חיים'. אולם, בעוד הספר של 'החפץ חיים' הביא את הלכות נידה באמת בקיצור נמרץ והקדיש להן רק פרק אחד מספרו, לפנינו ספר שעוסק כולו רק בהלכות, ועדיין מעדיף להפנות פעמים רבות לשאלת חכם. הדבר בולט במיוחד על רקע הספר הראשון שנידון בעבודה זו, טהרת ישראל של הרב יונבסקי, שבאופן יחסי מיעט להפנות לשאלת חכם, ועשה זאת כמעט רק בשאלות שנוגעות למראות הדמים, בהן באמת נדרש ידע שנרכש על ידי

¹⁷³ יום החודש העברי יחול במחצית מהחודשים בשנה באותו יום שיחול יום ל' לראייתה. בחודשים אלו, אם הפלגתה הייתה שלוש יום, אזי יתאחדו ימי הפרישה שלה ליום אחד, או יתפצלו ליומיים בלבד.

¹⁷⁴ מילים אלה העתיק הרב טוקצינסקי מבעל החכמת אדם, רבי אברהם דנציג, שכתב בספרו (כלל קיב סעיף מ) כך : הרוצה לקיים מצוות פרישה כתיקונו יזהר לכתוב תמיד יום הווסת ואז יוכל לחשוב ימי וסתה כתיקונו. כך קיבלתי מרבותי וכך הייתי נוהג כל ימי ולא אנה לי כל און ב"ה המקדש עמו. כדאי לשים לב שבעל החכמת אדם, בראשית המאה התשע עשרה, לא חשש בדבריו לכך שאנשים פשוטים לא יוכלו לחשב את הפרישה, אלא להיפך, ציפה מכל אדם להיות מסוגל לחשב את הימים, אם יכתוב אותם לעצמו כראוי.

שימוש מעשי של תלמידי חכם בקיאים, ולא ניתן ללמוד נושא זה רק מהספרים. ושמה הדבר נובע מאורך הספרים או אולי מהיותם מופנים לנשים, לעומת הרב ינובסקי שבמפורש מפנה את ספרו לגברים שילמדו את נשותיהם.

מאפיין נוסף שבולט בספר הוא העדר המקורות עליהם נשענת פסיקתו של הרב טוקצינסקי. הספר בנוי מרצף הלכות, שלא ניתן לדעת מהתוכן מהם מקורותיהן, וכמובן שלא ניתן לדעת מדוע בחר הרב טוקצינסקי לפסוק את ההלכה דווקא כך. אמנם פעמים רבות אפשר לשער מה היה מקורו, אבל אי אפשר לקבוע זאת בביטחון. דוגמאות לכך פזורות על פני כל הספר, אך שתי דוגמאות מובהקות אביא כאן, בהמשך לעיסוק בהלכות פרישה סמוך לווסת:

דוגמא 1: בסימן ב' סעיף ה' כותב הרב טוקצינסקי כך:

בהעונה הסמוכה לוסתה שאסורים בתשמיש אינם רשאים גם בחיבוק ונישוק.

זאת בניגוד לפסיקה הפשוטה בשולחן ערוך יורה דעה סימן קפד סעיף ב:¹⁷⁵

בשעת וסתה, צריך לפרוש ממנה עונה אחת, ולא משאר קריבות אלא מתשמיש (המטה) בלבד.

בחומרה האם להוסיף על הפרישה מתשמיש גם איסור חיבוק ונישוק נחלקים נושאי הכלים על השולחן ערוך, הש"ך והט"ז. הש"ך (שפתי כהן, הרב שבתי כהן, פולין סביב 1650) שם בסעיף קטן ו' כותב כך:

ולא משאר קריבות - משמע אפילו חיבוק ונישוק שרי (מותר) כמו שפסק ב"י (בית יוסף) ממשמעות הפוסקים. ודלא כת"ה (תרומת הדשן). וכ"נ (וכן נראה) דעת הרב (הרמ"א) בסעיף י', וכן פסק הב"ח, אלא שמסיים מיהו נראה דהחמיר באלה תע"ב (תבוא עליו ברכה).

על פי הש"ך ברור שמעיקר הדין המובא ברוב הפוסקים, אין לאסור חיבוק ונישוק, אלא זו חומרה. הוא מביא את דברי הב"ח (בית חדש, ר' יואל סירקיש, שקדם לו קצת), שכתב שמי שמחמיר בחומרה זו תבוא עליו ברכה. כלומר, משתמע מדבריו שראוי למי שרוצה להחמיר בזה, אך מעיקר הדין ודאי אין לאסור חיבוק ונישוק בפרישה.

¹⁷⁵ כפי שאפשר יהיה לראות בדברי הש"ך והט"ז שאביא עוד רגע בהמשך, מי שפסק כך מבין הראשונים היה 'תרומת הדשן'. אמנם רוב הפוסקים לא פסקו כמותו, וכך גם השולחן ערוך, אך בקרב הפוסקים האשכנזים המאוחרים יותר הייתה נטייה לחשוש לדעתו.

לעומתו, הטי"ז שם, בסעיף קטן ג' כותב כך :

ולא משאר קריבות. בב"י (בבית יוסף) כתב דאפילו חיבוק ונישוק מותר ולא חיישינן לביאה כיוון שביאה איסור דרבנן דלא כת"ה (כתרומת הדשן) שכתב לאיסור בחיבוק ונישוק וכתב מו"ח (מורי וחמי = הב"ח) ז"ל המחמיר בזה תע"ב (תבוא עליו ברכה). **ולי נראה שאסור מן הדין לדעת הרא"ש וראיה מסי' שפ"ג** כתב הרא"ש לענין אבילות **שיש להחמיר בחיבוק ונישוק שהוא מביא לידי חשק** והוא הדין נמי הכא.

כלומר, לדעת הטי"ז, יש לאסור מעיקר הדין חיבוק ונישוק בזמן הפרישה, והוא לומד זאת הן מיתרומת הדשן, והן מפסקי הרא"ש בהלכות אבילות. כאן הכריע הרב טוקצינסקי להחמיר כדברי הטי"ז, בלי לאפשר לנשים את הבחירה האם הן מעוניינות להחמיר בדין זה או להקל כעיקר הדין בשולחן ערוך וברוב הפוסקים שלפניו.¹⁷⁶

דוגמה 2: בסימן ד' סעיף ג' כותב הרב טוקצינסקי כך :

אשה שיש לה וסת קבוע קודם שבא הזמן שהיא רגילה לראות בו צריכה להכניס מוך דחוק שיהא מונח שם עד עבור זמן הראייה ואחר כך תוציא המוך ותראה אם לא נמצא עליו טיפת דם, ואם לא עשתה כן ועבר זמן הוסת אף על פי שלא הרגישה כלל אסורה להיות עם בעלה עד שתבדוק עצמה. ואם רחצה את עצמה בזמן וסתה לא מהני לה בדיקה והרי היא בחזקת טמאה.

ובסעיף ד' שם הוא כותב :

ואשה שאין לה וסת קבוע לכתחילה צריכה גם כן בדיקה כשיגיע זמן ראייה הקודמת, אך אם עבר הזמן בלא בדיקה ולא ראתה ולא הרגישה מותרת אחר כך

¹⁷⁶ את הבחירה שלו לכתוב את החומרה של הטי"ז כאילו הייתה דין גמור, ניתן לעמת עם תפיסתו של רב אשכנזי אחר, שהיה רב בקווקז באותן שנים ממש שבהן כתב הרב טוקצינסקי את ספרו הזה, הוא הגרי"א הנקין שנזכר קודם. הוא מעיר באחת מתשובותיו בספרו תשובות איברא (עמ' סו-סז) כך :

ידועים דברי הרמב"ם שהאומר בשר עוף בחלב מדאורייתא הריהו עובר על כל תוסין, אף שגם כל דבר שמדרבנן שייך לדאורייתא מלא תסור, ומעשו משמרת למשמרתי ומשאל אביך ויגדך ועוד, אבל צריך הבדלה בין קודש לקודש ולפעמים יש פלוגתא בגמרא אם הוא משמרת או בכלל כל המוסין גורע. ועיין... תחילתו להחמיר וסופו להקל ועוד.
וק"ו (וקל וחומר) הדברים שלא לפסוק על חומרא שהיא דין, וק"ו בן בנו של ק"ו שלא לומר על הלכה פסוקה להיתר שהוא אסור מדאורייתא, שהוא גורם רעות הרבה, בפרט בענייני טהרת המשפחה, לבד מה שהוא מוציא לעז על הראשונים והוא "מדהה את המים".
אמנם הרב טוקצינסקי כאן לא אסר מדאורייתא הלכה פסוקה, אך נראה שיש כאן הבדלי גישות מעניינים מאוד, בין שני רבנים אשכנזים שמשרתים בדרך זו או אחרת את יהודי גרוזיה, ביחס שלהם לחומרה ודין בהלכות נידה.

אף בלא בדיקה אבל יום השלושים (שהוא זמן עונה בינונית) נחשב אצלה כזמן
וסת קבוע שאף על פי שלא הרגישה בו אסורה עד שתבדוק את עצמה.

גם כאן בולט הפער בין הפסיקה של הרב טוקצינסקי לבין פסיקת השולחן ערוך, ונראים בבירור
העקבות של נושאי הכלים והתפתחות ההלכה לחומרה מימי השולחן ערוך ועד ימיו. זו התפתחות
שחלה באשכנז. השולחן ערוך בדין בדיקה בעונת הווסת כותב בסימן קפד סעיף ט:

שאר נשים, צריכות בדיקה כשיגיע הוסת. עבר הוסת ולא בדקה ולא הרגישה,
טהורה בלא בדיקה. וי"א שאסורה עד שתבדוק, אם יש לה וסת קבוע, או שהוא
יום ל' אע"פ שאינו קבוע. (והכי נהוג, וכן הוא לקמן סימן קפ"ט).¹⁷⁷

על פי דברי השולחן ערוך' בדעה הראשונה שהביא אם עבר זמן הווסת ולא בדקה בדיקה פנימית
טהורה בלא בדיקה. בדעת ה"ש אומרים" אמנם נאסרת עד שתבדוק אם יש לה וסת קבוע, או
שהוא יום השלושים לראייתה הקודמת באישה בעלת וסת שאינו קבוע. אך לפי דברי השולחן
ערוך' גם אישה בעלת וסת קבוע אינה צריכה לשים מוך דחוק¹⁷⁸ את הרעיון לשים מוך דחוק בזמן
וסתה, העלה בעל היחוות דעת',¹⁷⁹ בחידושו לסעיף קפד אות כג:

כשיגיע הוסת. ואם יש לה שעה קבוע ביום הוסת אינה צריכה בדיקה רק אותה
השעה, ואם אין לה שעה קבוע וכן בעונה בינונית צריכה בדיקה כל העונה, דהיינו
שתשים מוך דחוק שיהא שם כל העונה. ונשי דידן אין להם שעה קבוע... וצריכין
בדיקה כל העונה. ובמשנית וסתה ב' או ג' ימים המבואר בסעיף ב' צריך שתהיה
מוך דחוק בין עיניה כל הג' ימים, דכשעת וסתה דמיין. וצריך ללמוד זה תוך ביתו.

ניתן לראות שהרב טוקצינסקי, בדרישתו להכניס מוך דחוק בבדיקת פרישה סמוך לווסת, מחמיר
אף יותר מבעל היחוות דעת'. לדעת היחוות דעת', אישה שיש לה שעה קבועה לראייתה יכולה
להסתפק בבדיקה פנימית, ואילו המוך הדחוק בא רק להוציא מידי ספק את הנשים שיש להן וסת

¹⁷⁷ באותיות הקטנות הגהת הרמ"א.

¹⁷⁸ מוך דחוק הוא עד בדיקה, חתיכת בד לבן, שהאישה דוחקת בתוך הנרתיק, והוא נועד לוודא שבמשך הזמן שהוא
שם אין דימום שיוצא מן הרחם. הראשון שהזכיר בדיקה בצורה זו הוא הרשב"א בתורת הבית, שכתב לעשות כן
בהפסק טהרה בזמן בין השמשות, כדי לצאת ידי הזמן המסופק. להלכה, לכתחילה השולחן ערוך' והרמ"א כתבו שיש
לעשות זאת, כחומרה, אך לא כדין. וכפי שאנו רואים כאן, בדין פרישה סמוך לווסת, לאחר שנפסק שווסתות דרבנן,
ודאי שהם לא החמירו להצריך אישה לדחוק מוך לאורך עונת פרישתה או בזמן וסתה. אוסיף מהניסיון המעשי שלי
כיועצת הלכה, שנשים רבות מתקשות מאוד בבדיקת המוך הדחוק, שמייבש את הלחות הטבעית של הנרתיק ופעמים
רבות אף פוצע אותן וגורם להן אחר כך לקושי בבדיקות שבעת הימים הנקיים, כפי שהסברתי לעיל.
¹⁷⁹ ראו אודותיו לעיל.

בעונה קבועה, אך לא בשעה מדויקת בתוך אותה העונה.¹⁸⁰ לעומתו, הרב טוקצינסקי לא הפריד בהלכותיו בכלל בין מי שווסתה מופיע בעונה או בשעה קבועה, וכתב בסתמא שכל אישה בעלת וסת קבוע צריכה לשים מוך דחוק עד עבור זמן הראייה, בלי להגדיר מהו זמן הראייה. לפי מה שכתב קודם בדיני וסת קבוע, ניתן להבין שהכוונה לעונה שלמה. עם זאת, מובן שדברי היחווה דעת' שמחמיר במי שווסתה משתנה בין ימים שונים שתשים מוך דחוק בכל הימים הללו הם חמורים וקשים עוד יותר מהחומרה לשים מוך דחוק עונה שלמה גם כשיש וסת קבוע לשעה קבועה.

חומרה נוספת שהוא מביא בסעיפים הנ"ל היא שאם אישה בעלת וסת קבוע רחצה את עצמה בזמן וסתה היא בחזקת טמאה גם אם תבדוק. לכך לא מצאתי שום מקור בדברי הראשונים והאחרונים, וגם כאן לא מובן מהו 'זמן וסתה' שאסור ברחצה. במיוחד לא מובן עד מתי תיאסר לבעלה: כיוון שאם בדרך כלל בדיקה יכולה להוציא מידי הספק שמא נטמאה, מדוע כאן היא תיטמא בכל מקרה? ומה יקרה אם היא בהיריון ולא תראה דם כלל בהמשך?

עניין נוסף בדיני פרישה, שבו הוא דווקא מביא שיטה שהיא אמנם הגיונית, אך יחסית מקילה, נוגעת בעניינין של מעוברות ומיניקות שאינן בעלות וסת קבוע. בסעיף ז בסימן ב הוא כותב כך:

מעוברת אחר ג' חודשים וכן מינקת כל כ"ד חודש אחר לידתה אף על פי שהיא אינה מניקה את הילד אינה חוששת לוסתה שהייתה רגילה לראות, אך אם ראתה שוב (בין בעונת וסתה הקודם ובין בזמן אחר) חוששת להראיה כדרך שחוששת לוסת שאינה קבוע ואינה חוששת גם לעונה הבינונית שהוא יום ל'.

דין זה בא מהכלל שמעוברת ומינקת עד כ"ד חודש נחשבות 'מסולקות דמים', כלומר, נשים שאינן אמורות לראות וסת.¹⁸¹ לכן לא שייך שיקבעו וסת קבוע. כיוון שעונה בינונית נחשבת לממוצע

¹⁸⁰ הגדרת "עונה": יום או לילה, מזריחה לשקיעה ומשקיעה לזריחה.

¹⁸¹ במשנה במסכת נדה פרק א משניות ג-ד כתוב:

משנה ג: רבי אליעזר אומר ארבע נשים דיין שעתן בתולה מעוברת מניקה וזקנה אמר רבי יהושע אני לא שמעתי אלא בתולה אבל הלכה כרבי אליעזר.
משנה ד: איזו היא בתולה כל שלא ראתה דם מימיה אף על פי שנואה מעוברת משודע עוברה מניקה עד שתגמול את בנה נתנה בנה למניקה גמלתו או מת רבי מאיר אומר מטמאה מעת לעת וחכמים אומרים דיה שעתה.

הביטוי דיה שעתה מתייחס לאישה שאינה צריכה בדיקה, כיוון שאינה אמורה לראות דם. ראו הסבר מפורט בעמוד הבא. על המשניות האלה לומדת הגמרא בנידה דף ט עמוד א בדין מניקה:

מניקה עד שתגמול וכו'. ת"ר: מניקה שמת בנה בתוך עשרים וארבע חדש - הרי היא ככל הנשים, ומטמאה מעת לעת ומפקידה לפקידה. לפיכך, אם היתה מניקתו והולכת ארבע או חמש שנים - דיה שעתה - דברי ר"מ. רבי יהודה ורבי יוסי ורבי שמעון אומרים: דיין שעתן כל עשרים וארבע חדש. לפיכך, אם היתה מניקתו ארבע וחמש שנים - מטמאה מעת לעת ומפקידה לפקידה. כשתמצא לומר, לדברי ר"מ - דם נעבר ונעשה חלב, לדברי רבי יוסי ורבי יהודה ורבי שמעון - אבריה מתפרקין, ואין נפשה חוזרת עד עשרים וארבע חדש...

הנורמה של נשים שאין להן תאריך קבוע לראיית הווסת, היא מעין הקביעות שלהן, ולכן נשים שאינן אמורות לראות וסת כלל אין להן לחשוש גם לעונה זו.¹⁸² אולם, הפוסקים המאוחרים יותר לא נטו לפסוק כך. שתי סיבות לכך נמצא בפוסקים:

א. חשש שמא אישה תשכח אחרי כ"ד חודש לשוב ולפרוש בעונה הבינונית או בווסת הקבוע שלה.

ב. טענה שהשתנו הטבעים, ואנו רואים היום שמחזור קבוע של אישה חוזר לפני תום כ"ד חודש ללידתה, ולכן היא יכולה לחזור ולקבוע וסת. בדעה זו אווזו למשל הרב וואזנר, בעל 'שיעורי שבט הלוי', כפי שנראה בהמשך.

כפי שכתבתי, הרב טוקצינסקי כאן הולך דווקא בעקבות רוח הדברים המקורית של ההלכה, שמסולקות דמים אינן קובעות וסתות, ומכאן הוא מסיק שגם אינן פורשות בעונה בינונית.

אגב דיני הבדיקות בעונת הפרישה כותב הרב טוקצינסקי גם שתי הנחיות לבדיקות פנימיות של האישה באופן כללי. הראשונה שבהן בסימן ד סעיף ה:

כל אישה המרבה בבדיקות הרי זו משובחת.

דין זה בא מהמשנה במסכת נידה, פרק ב משנה א שאומרת:

כל היד המרבה לבדוק בנשים משובחת.

יש לזכור שהמשניות והגמרא במסכת נידה מדברות על עולם בו הקפידו לאכול חולין בטהרה, ולכן הייתה הקפדה יתירה לדעת מתי אישה נטמאה, שכן ברגע שבו היא נטמאת יש לטמא את כל המאכלים שנגעה בהם עד אותו רגע. הזמן הקובע עד כמה מרחיקים לטמא את המאכלים היא הבדיקה האחרונה שבדקה את עצמה האישה ומצאה טהורה (בלשון המשנה זה מכונה "מפקידה לפקידה") ובכל מקרה לא יותר מעשרים וארבע שעות ("מעט לעת"). לכן המשנה משבחת נשים שמרבות לבדוק את עצמן במהלך היום, ומונעות מהאוכל שהן עוסקות בו להיטמא. אולם מן

הלכה נפסקה לפי חכמים ולא לפי רבי מאיר, ולכן אישה נחשבת "מניקה", כלומר מסולקת דמים בשל הלידה, עד כ"ד חודש מרגע הלידה.

¹⁸² ואכן כך גם נפסק להלכה בשולחן ערוך יורה דעה סימן קפ"ד סעיף ז:

אם הגיע וסתה בימי עיבורה, משהוכר עובריה, או בימי מניקתה שהם כ"ד חדשים משנולד הולד, אפילו מת הולד, אין צריך לפרוש סמוך לוסתה, ואפילו בתוך וסתה מותרת בלא בדיקה.

ה"שולחן ערוך" כאן לא מתייחס ספציפית לפרישה בעונה בינונית, אך כפי שהסברתי, הדברים מסתברים מדבריו מקל וחומר: אם אפילו בעלת וסת קבוע, שחזקתה לראות באותו יום חזקה יותר מבעלת וסת שאינה קבוע שחזקתה באה רק מחזקת "רוב נשים", אינה צריכה לפרוש ביום הקבוע לוסתה, בעלת וסת שאינה קבוע לא כל שכן שלא תפרוש בעונה בינונית.

הרגע שבעם ישראל הפסיקו לגמרי להקפיד על אכילת חולין בטהרה,¹⁸³ אין עוד סיבה לעודד את הנשים לבדוק את טהרתן יותר ממה שנדרש לטהרת אישה לבעלה. לכן תמוהה העובדה שאפילו עד ראשית המאה העשרים (ונבחר להלן אם גם במהלך מאה זו), עדיין כותבי הספרות בהלכות נידה ממשיכים לכתוב דין זה כרצוי.¹⁸⁴

ההנחה השנייה שמזכיר הרב טוקצינסקי לגבי בדיקות מופיעה באותו סימן, בסעיף ז:

כל בדיקה וקינוח שלה לא תעשה בשעה ששוכבת אפרקיד.

אפשרות בדיקה פנימית בזמן שכיבה אפרקיד, היינו שכיבה על הגב, מוזכרת בתוספות נידה דף ג עמוד א, שם מובן מהפירוש שהם לא ראו הבדל בין בדיקה בצורה כזו או בדיקה בצורה אחרת, כיוון שהם מסכמים את הדיון ב"לא פלוג" (לא חילקו), משום שאישה מרגישה תמיד ומעיקרא בא הדם.¹⁸⁵ אולם בעל החוות דעת, כשמבאר בסימן קצ"ו כיצד צריכות להתבצע הבדיקות מסתמך על התוספות לאסור בדיקה בשכיבה אפרקיד, וכך הוא כותב בביאורים לסימן קפ"ו, סוף סעיף קטן א:

אכן הקנוח צריך להיות בשעה שאינה שוכבת אפרקיד, דבשעה ששוכבת אפרקיד כתבו התוספות בנדה (דף ג' ע"א ד"ה מרגשת) דליכא למימר בה אי איתא דהוי דם מעיקרא הוי אתי, דכותלי בית הרחם מעמידין הדם בשעה ששוכבת אפרקיד.

¹⁸³ ראו: יאיר פורסטינברג, טהרה וקהילה בעת העתיקה: מסורות ההלכה בין יהדות בית שני למשנה, ירושלים תשע"ו. בפרק האחרון בספרו מוכיח פורסטינברג שאכילת חולין בטהרה כתופעה שרבים נוהגים בה נפסקה כבר בשלהי התקופה התנאית. בתקופת האמוראים היו רק יחידים שעוד הקפידו על כך, עד אשר לא היה עוד אפר פרה אדומה. לאחר מכן המשיכו להקפיד בעדות שונות בעם ישראל (חלקן עד ימינו ממש) על היבטים שונים של טהרה לצורך כניסה לשולי מקום המקדש, אך לא על אכילת חולין בטהרה.

¹⁸⁴ גם הרב יונבסקי הביא את ההלכה הזו ב'חוקת הטהרה', בסימן קפד סעיף ט אות טז. ונראה להלן עוד מבין כותבי הספרים שמצטטים אותה.

¹⁸⁵ את מסכת נידה המשנה פותחת במחלוקת הלל ושמאי וחכמים, בשאלה מתי ייטמו אוכלים שנשים נידות נגעו בהן, האם ברגע שאותן נשים גילו שראו דם, או עוד קודם (ראה לעיל). המחלוקת שם היא זו: שמאי אומר: כל הנשים דיין שעתן, הלל אומר: מפקידה לפקידה, ואפילו לימים הרבה. וחכ"א: לא כדברי זה ולא כדברי זה; אלא: מעת לעת - ממעטת על יד מפקידה לפקידה, ומפקידה לפקידה - ממעטת על יד מעת לעת.

הגמרא שם, מתלבטת מה הטעם לדברי שמאי ומה הטעם לדברי הלל. אחת האפשרויות שהיא מעמידה שם, בדף ג עמוד א היא זו:

ואב"א (ואי בעית אימא = ואם תרצה אמור), היינו טעמא דשמאי: הואיל ואשה מרגשת בעצמה. והלל - כסבורה הרגשת מי רגלים היא.

על הצעת הסברה של שמאי, הואיל ואישה מרגשת בעצמה, מפרש התוספות שם:

מרגשת בעצמה - פי' כשנעקר דם מן המקור ומדלא הרגישה עד עכשיו השתא הוא דחזאי וא"ת וכי בדקה עצמה ומצאה טמאה ולא הרגישה מאי [טעמא דשמאי נימא כמו שלא הרגישה עכשיו כך נימא שמא נעקר מאתמול ולא הרגישה] וי"ל דלא פלוג רבנן הואיל ורוב פעמים מרגשת דהא לטעמא דאם איתא דהוה דם מעיקרא הוה אתי שוכבת אפרקיד מאי איכא למימר אלא לא פלוג רבנן... (תרגום: פירוש כשנעקר דם מן המקור. ומשלא הרגישה עד עכשיו, עכשיו ראתה. ואם תאמר וכי בדקה עצמה ומצאה טמאה ולא הרגישה מהו [טעמו של שמאי: נאמר כמו שלא הרגישה עכשיו כך נאמר שמא נעקר מאתמול ולא הרגישה]. ויש לומר שלא חילקו חכמים בין המצבים הואיל ורוב פעמים מרגשת שהרי לטעמים שאם ישנו דם מעיקרו הוא היה בא כאשר שוכבת פרקדן. מה יש לומר אלא לא חילקו חכמים...)

מכאן ניתן לראות שגם התוספות לא פירשו שבדיקה בעת שכיבה אפרקיד (או שכיבה כזו ללא בדיקה), אינה אמורה להיות בעייתית לנשים.

את הפירוש הזה של החוות דעת הזכיר גם הפתחי תשובה' ביורה דעה סימן קפ"ו סעיף קטן ב' ובעקבותיו כתב זאת כאן הרב טואצינסקי. יש לציין שלא השולחן ערוך, לא הרמ"א ולא נושאי כליהם המוקדמים יותר, כולם לא כתבו שאין לבדוק בדיקה פנימית בעת שכיבה על הגב.

לסיום, אחרי פירוטים שונים של קביעת וסתות ודין מי שאינה מצליחה לקבוע וסת, הוא חותם את הנושא במילים הבאות (סימן ג סעיף ב):

ומפני שבדין זה יש חשבונות שונים לא תסמוך האישה על עצמה אלא על חכם יודע דת ודין ולכן כל אישה שאין לה וסת קבוע תלך לחכם והוא יורה לה את הדרך איך תתנהג בפרישה סמוך לוסת.

כלומר, הוא שולח את הנשים לרב, שיורה להן מתי לפרוש, ואין הוא סומך עליהן שתחלטנה בעצמן. אך הוא מוסיף בסעיף הבא גם פנייה לאנשים (סעיף ג):

הרוצה לקיים מצות פרישה כתיקונה יזהר לכתוב תמיד¹⁸⁶ את כל יום הראיה כמה הוא בשבוע ובחודש, ואם תלמיד חכם הוא יוכל לחשוב בעצמו ימי וסתה, ואם לאו יציע חשבוננו לפני חכם וידע החכם להשיב לו כהלכה.

בדברים אלו הוא מזכיר במידה מסוימת את הרב ינובסקי, שלמדנו כי לא סמך על נשים שיידעו לקיים בעצמן ולהחליט מה הדין, אך כן נתן בגברים יותר אמון בתחום זה, ובעיקר בתלמידי החכמים.¹⁸⁷ כמובן בדבריו הוא מתאים מאוד לדברי 'החפץ חיים', שמלכתחילה כמעט לא נכנס להלכות אלו, אלא שלח ישירות להתייעץ בנושא עם מורה הוראה ועל פי הלשון נראה ששניהם משתמשים במקור אחד.

מדיני פרישה עובר הרב טוקצינסקי לסימן בו הוא מבהיר שאדם לא יכול לבוא על אשתו, שהייתה בספק טמאה או טמאה, עד שתאמר לו שהיא בדקה את עצמה וטבלה כדין.

לאחר מכן הוא דן ברואה דם מחמת תשמיש או שנטמאה בעת שהיו ביחד. במקרה כזה הדין הוא שלא יפרוש מיד באבר חי ברגע שהיא אומרת לו שנטמאת, אלא ימתין שהאבר ימות ורק לאחר

¹⁸⁶ כפי שהזכרתי לעיל בתחילת הפרק הזה, זהו ציטוט מספר חכמת אדם, כלל קיב סעיף מ.

¹⁸⁷ אוסיף הערה מהניסיון המעשי שלי שמראה כי נשים הרבה פעמים אינן יודעות היטב כיצד לחשב וסתות ובודאי לקבוע אותן, כיוון שההדרכות בנושאים הללו לא מספיק ברורות. עם זאת, כאשר מסבירים כראוי לנשים כיצד לעקוב אחרי מחזור הוסת שלהן ומתי הן אמורות לפרוש לפיו, הן בדרך כלל מבינות את הנושא ומחשבות את הזמנים בקלות.

מכן יפרוש, כדי שלא תהיה לו הנאה ביציאה באבר מוקשה. אולם אם הוא לא ידע את הדין ופירש מיד, כותב הרב טוקצינסקי שישאל לחכם מה לעשות כדי לקבל על עצמו תשובה (סימן ו סעיף ב).

בסימן שאחריו עובר המחבר לדיני הרגשה ללא ראייה ומציאת כתם. בסעיף א' הוא כותב את הדין שאישה שהרגישה פתיחת פי מקור חייבת לבדוק את עצמה מיד לאחר ההרגשה. כמו 'החפץ חיים' שראינו לעיל, גם הרב טוקצינסקי כותב בהמשך לכך (סימן ז סעיף א):

ונחוץ לפרסם דבר זה בין הנשים שאם הרגישה שנפתח מקורה מחויבת לבדוק מיד

ואם לא מצאה שום דבר טמאה היא כנידה.

אין לדעת עד כמה מעיד המשפט הזה על כך שהפוסק מכיר מציאות שבה הנשים מרגישות ביציאת הדם שלהן, או שהוא מעתיק זאת ממקור קדום יותר מהתקופה שנשים הרגישו. אציין שהוא כותב בספר שלכאורה נועד לנשים שינחוץ לפרסם דבר זה 'בין הנשים'; ייתכן בהחלט שכמו בסעיף הקודם, המדריך למעשה דווקא את הגבר שאשתו אמרה לו בשעת תשמיש שהיא נטמאה, גם כאן הוא רואה לפניו דווקא קוראים גברים.

גם בנושא זה, בסימן אחד קצר יחסית, הוא מפנה את האישה שלוש פעמים לשאלת חכם. בסעיף ב' הוא כותב כך:

אם הרגישה שזב ממנה דבר לח מחויבת גם כן לבדוק עצמה מיד וכשבדקה ומצאה מראה טהור טהורה היא ואם מראה טמא טמאה היא, אלא אם לא מצאה שום דבר תשאל על זה שאלת חכם. גם אם לא בדקה את עצמה מיד אלא לאחר זמן (בין כשהרגישה זיבת דבר לח ובין כשהרגישה פתיחת מקור) אז אפילו כשמצאה מראה טהור צריכה לעשות שאלת חכם.

בקושי להגדיר זיבת דבר לח עסקנו כבר לעיל, בדברי 'החפץ חיים'. כאן אנו רואים שחוזרת על עצמה אותה תופעה, שבה הוא מזכיר מושג שנשים יכולות בקלות להבינו שלא על פי המכוון בו, ולנהוג חומרה וטומאה בעצמן בלא שנטמאו.

בהמשך הוא עובר לדיני כתמים. דיני כתמים אמנם ארוכים, אך יש בהם כמה כללי יסוד שרק אם כולם מתמלאים האישה נטמאת. אף על פי כן בוחר הרב טוקצינסקי שלא להביא בפני הנשים בספרו את הכללים הללו, אלא רק כותב באופן כללי מאוד (שם סעיף ד'):

אשה שמצאה בימי טהרתה (אף על פי שלא הרגישה כלום ואפילו אם היא מעוברת או מינקת) על חלוקה או על סדין מיטתה (ומכל שכן על בשרה) איזה כתם שיש בו כמו אדמומית או שחרורית או כמראה זהב וכדומה צריכה להראותו לחכם, וכשהחכם אמר שהוא מראה טמא יש לה כל דיני נידה האמורים מסימן יו"ד והלאה.

כלומר, כל אישה שרואה כתם שנראה של דם, לא משנה מה גודלו, על מה ראתה אותו ומה צבעו המדויק בתוך טווח הצבעים המצוינים, צריכה למהר לחכם ולהראות לו אותו. גישה כזו משאירה את האחריות על שמירת הדין בידי החכם ולא נותנת את המידע המלא לנשים.

ויתר על כן, בסעיף הבא, סעיף ה':

ובכל דבר שאלה לא תסמוך את עצמה על דברי נשים כי אם על חכם ומורה הוראה.

כלומר, גם אם חברותיה אומרות לה שהן יודעות מה הדין שלה, אסור לה לסמוך עליהן אלא רק על חכם ומורה הוראה. נראה שבסעיפים אלו הוא מבטא באופן ברור שגם אם ספרו בא לחזק את הידע של הנשים והיכולת שלהן לשמור הלכות נידה, הוא עדיין מעדיף לשמור את רוב האחריות אצל תלמידי החכמים ולא לאפשר לנשים יותר מדי חופש פעולה עצמאי בתחום.¹⁸⁸

הסימן הבא בספר עוסק בדיני כלה. כמו בספר 'טהרת ישראל' של 'החפץ חיים', שנדון לעיל, גם בספרו של הרב טוקצינסקי, בסעיפים ב-ג בסימן ח', הוא מתייחס למציאות של ביטול החתונה מסיבות שונות, והצורך לספור שוב שבעה נקיים בעקבות השינויים:

ב) אם לאחר שספרה ז' נקיים ביטלו השידוך ולמחר נתפשרו שוב לעשות החתונה צריכה לספור ז' נקיים אחרים, ואף על פי שבדקה עצמה גם בימים שבינתיים ולא ראתה לא מהני אלא תספור מחדש מיום שהוגבל עוד הפעם זמן החתונה.

¹⁸⁸ יתר על כן, דבריו כאן מסתדרים עם תפיסתו הכוללת לגבי נשים, שככלל לא אמורות להשתכלל בלימוד התורה, כפי שהביע אותה בספרו שהזכרתי לעיל, על האישה על פי תורת ישראל. שם בעמ' נח הוא מסכם את שכתב לפני כן בפרק ז' כך:

או שתלמדנה ותדענה גם הן את למודי התורה, ואין מוסרין דברי תורה לרשות הנשים. אותו רבי אליעזר הגדול שאשתו הייתה כל כך חכמה וגדולה בתורה, ושהיה נושא ונותן איתה בדברי תורה – אמר: ישרפו דברי תורה ואל ימסרו לנשים. אם ימסרו לרשות הרבים של הנשים היה יהיה לצור מכשול ולא לסם חיים.

ג) כן גם אם לאחר שספרה הנקיים הוסכם לתת לה חתן אחר תחת הראשון, וכן אפילו אם לאחר שנתרצה שתנשא לאחר חזרו ונתפייסו שתנשא לחתן הראשון בכל זה צריכה לספור ז' נקיים אחרים.

הנה, שוב עדות לכך שביטול הנישואין ודחייתם בכמה ימים מסיבות שונות, ואפילו החלפת חתן באחר, הייתה מציאאות נפוצה בראשית המאה.¹⁸⁹

בסעיף האחרון באותו סימן, סעיף ח', כתוב כך:

לאחר שהיה החתן אצל הכלה הבתולה, טמאה היא מדם בתולים כנידה, ואחר שפרש ממנה אסור לבוא עליה פעם שנייה... ונחוץ שההורים או השושבינים יזהירו על זה.

מעניין התפקיד של ההורים או השושבינים כאן, המתפקדים לכאורה כמדריכי החתנים או הכלות של ילדיהם.¹⁹⁰

בסימן הבא, סימן ט', העוסק בדיני יולדת, לאורך רוב הסימן אין המחבר מכריע את ההלכה אלא שולח את הנשים לשאלת חכם. בראשיתו אמנם מובאת ההגדרה הראשונית של דיני יולדת, שנטמאת לפחות שבוע לזכר ושבועיים לנקבה וצריכה לספור שבעה נקיים. לאחר מכן הוא מזכיר את המנהג שנהגו במקומות מסוימים להמתין עם הטבילה שלאחר הלידה ארבעים יום לאחר לידת בן ושמונים יום לאחר לידת בת:

ויש מקומות נוהגים שאף אם יכולה ליטהר אינה טובלת תוך ארבעים יום ללידת זכר ותוך שמונים יום ללידת נקבה אך ברוב קהילותינו אין נוהגים כן.

ב) וראוי שכל רב בעירו ישגיח שתהיה תקנה קבועה ותדענה כל היולדות מתי יכולות ליטהר ולטבול אחר לידתן. ויש עיירות אשר אין השגחה על היולדות, זו תתנהג בכה וזו תתנהג בכה, וכן לא ייעשה.

¹⁸⁹ כך עולה גם ממחקרו של אבישור (שיידון להלן במסגרת הדיון על 'בן איש חי'). גם במאמרה של בורנשטיין-מקובצקי שהבאתי לעיל היא מראה כמה וכמה מקרים שבהם כבר נקשרו בקשר שידוכין ובסוף רצו לבטלם. במקרה של יהודי גרוזיה, עלתה שאלה בספק קידושין, ולכן לעתים הצריכו את האישה לקבל גט עוד לפני שהנישואין התממשו בפועל. דווקא מרגלית שילה, בספרה נסיכה ושבוייה, בפרק השני המוקדש כולו לחתונה, אינה מתייחסת לביטול קשרי שידוכין בין המשפחות (שם, עמ' 59-94).

¹⁹⁰ על פי הגמרא בכתובות דף יב עמוד א, תפקידם המקורי של השושבינים היה לאמת את היות הכלה בתולה, ומי שלא נהג להעמיד שושבינים, לא הייתה לו טענת בתולים. משתמע מהדברים כאן שעד זמנו של הרב טוקצינסקי השתנה נוהג זה, והשושבינים היו המלווים של החתן והכלה, אך לא תפקדו בתור עדים לבתוליה של האישה.

כאן אמנם ההפניה היא לא לשאלת חכם, אלא הרב פונה אל רבני הערים שידאגו להבהיר ליולדות את מנהג המקום, שעל פיו ינהגו לאחר לידתן. מדובר בהשגחה על היולדות לא במובן הפיזי של התאוששות והחלמה אחרי הלידה, אלא דווקא במובן הרוחני, של טבילתן לטהרה.

בניגוד לדברי 'החפץ חיים' שהובאו לעיל בדין זה, שהדגיש שאין להמתין ארבעים או שמונים יום אחר הלידה עד הטבילה, אלא יש להיטהר מיד כשפוסק הדם, הרב טוקצינסקי איננו מתנגד למנהגן של נשים להמתין ארבעים או שמונים יום, ורק תולה את ביצועו במנהגו של כל מקום. כך הוא תומך בעקיפין בחומרה שאיננה מעיקר הדין כלל.

בשני הסעיפים הבאים, בנוגע להפלה ולהגדרת טומאה בלידה, שאלות שאליהן לא התייחס 'החפץ חיים' כלל, הרב טוקצינסקי אינו פוסק הלכה אלא מפנה ישירות לשאלת חכם כשאישה נתקלת במצבים אלו:

ג) כשהפילה דבר מה על (צ"ל אל) תסמוך על עצמה אלא תשאל לחכם מורה הוראה וכאשר יאמר כן תעשה.

ד) כשישבה על המשבר והרגישה חבלי לידה ואחר כך פסקו צירי הלידה אף על פי שלא ראתה דם צריכה היא לשאול לחכם אם עדיין טהורה היא לבעלה.

בסימן י' עוסק הרב טוקצינסקי בהתנהגות הבעל ואשתו בזמן שהיא נידה. בסה"כ הוא מביא את ההלכות כפשוטן בשולחן ערוך, בתוספות נקודתיות של נושאי הכלים האשכנזיים המאוחרים יותר. לקראת סיום הסימן, בסעיף יח, הוא מביא לראשונה בספר, חילוק בין המנהג של האשכנזים והספרדים בהלכות טהרת המשפחה:

לא ישבו הבעל ואשתו נדה על ספסל אחד כשהספסל מתנדנד, ואם אדם אחר מפסיק ביניהם נוהגין להתיר. וכן לא ישבו יחד בעגלה אחת לנסוע דרך טיול אם לא כשאחר מפסיק ביניהם. ואם צריכין לנסוע מעיר לעיר וכדומה מותרין ובלבד שלא יגעו זה בזו, [והספרדים נוהגין היתר בישיבה על ספסל אחד ועגלה אחת אף שאין אחר מפסיק ובלבד שלא יגעו זה בזו].

אכן, הפער הזה בפסיקה בין הספרדים לאשכנזים נובע מכך שהשולחן ערוך לא הזכיר דין זה כלל, ולכן הספרדים שקיבלו את פסיקותיו לא קיבלו זאת עליהם כאיסור, ואילו הרמ"א מביא דין זה ולכן האשכנזים קיבלו אותו. כך נמצא ביורה דעה, סימן קצ"ה סעיף ה':

לא ישב במטה המיוחדת לה, אפילו שלא בפניה. הגה: ואסור לישוב על ספסל ארוך שמתנדדת ואינה מחוברת לכותל, כשאתו נדה יושבת עליו, (מרדכי פ"ק דשבת בשם צפנת פענח בשם רש"י). ויש מתירים כשאדם אחר מפסיק ויושב ביניהן (אגודה פרק התינוקת ות"ה סימן רנ"א). וכן לא ילך עם אשתו בעגלה אחת או בספינה אחת, אם הולך רק דרך טיול כגון לגנות ופרדסים וכיוצא בזה; אבל אם הולך מעיר לעיר לצרכיו, מותר אף על פי שהוא ואשתו הם לבדן, ובלבד שישבו בדרך שלא יגעו זה בזה (כל זה בת"ה סימן רנ"א).

גם בסימנים הקודמים שהבאנו היו מחלוקות בין השולחן ערוך והרמ"א, אך בהן הוא לא בחר להדגיש זאת בעוד שכאן בחר להדגיש. אולי ההדגשה באה דווקא משום שאין מדובר במחלוקת אלא בתוספת של הפסיקה האשכנזית. עם זאת, איננו יודעים מה היה מנהגם של יהודי קווקז בנושא זה, כיוון שאנו קוראים רק את מה שכותב עבורם הרב האשכנזי מירושלים.

שאלת חכם מופיעה בסימן זה רק פעם אחת, גם היא בנושא שהשולחן ערוך והרמ"א נחלקו בו, והוא דין חולה. הרב טוקצינסקי כותב על זה בסימן יט כך:

כשאחד מהם חולה רחמנא ליצלן וצריך שישמשהו ישאלו שאלת חכם איך יתנהגו.

בשולחן ערוך הנושא מתחלק לשלושה סעיפים:

סעיף טו: אם הוא חולה ואין לו מי שישמשנו זולתה, מותרת לשמשו רק שתזהר ביותר שתוכל להזהר מהרחצת פניו ידיו ורגליו והצעת המטה בפניו.

סעיף טז: אשה חולה והיא נדה, אסור לבעלה ליגע בה כדי לשמשה, כגון להקימה ולהשכיבה ולסמכה. (וי"א דאם אין לה מי שישמשה, מותר בכל (הגהות ש"ד והגהות מרדכי פ"ק דשבת בשם הר"מ), וכן נוהגין אם צריכה הרבה לכך).

סעיף יז: אם בעלה רופא, אסור למשש לה הדפק. הגה: ולפי מה שכתבתי דנוהגין היתר אם צריכה אליו דמשמש לה, כ"ש דמותר למשש לה הדפק אם אין רופא אחר וצריכה אליו ויש סכנה בחליה (כך דקדק הב"י מלשון הרמב"ן סימן קכ"ז).

ניתן לראות שאם הוא חולה, לא נחלקו השולחן ערוך והרמ"א, ושניהם התירו לה לשמשו במה שיצטרך. לעומת זאת, כשהיא חולה, אסר השולחן ערוך על בעלה לשמשה, ואפילו אם הוא רופא אסור לו למשש לה את הדופק. לעומתו, הרמ"א התיר במקרה שאין מי שישמשנה במקומו.

ייתכן שלשם הקיצור הרב טוקצינסקי העדיף שלא להיכנס להבדלים בין הוא חולה או היא חולה, וגם לא למחלוקת השולחן ערוך והרמ"א בדין זה, ולכן העדיף לשלוח את הזוג לשאול חכם כיצד לנהוג. אולם צריך לשים לב שמשמע הדברים שהוא בוחר שלא להעביר את הידע והיכולת להחליט לבני הזוג.

הסעיף האחרון בסימן זה, סעיף כא, עוסק בלבישת בגדים מיוחדים בימי הנידות. השולחן ערוך כתב זאת שם בסעיף ח במילים אלו:

ראויה לה שתייחד לה בגדים לימי נדותה, כדי שיהיו שניהם זוכרים תמיד שהיא נדה.

לעומתו, כתב הרב טוקצינסקי:

יש נשים צנועות שנוהגות ללבוש בימי נידתן בגדים מיוחדים.

מצד אחד, הוא מביא זאת בלשון מנהג של נשים צנועות, ומצד שני, הוא אינו מפרט את הסיבה ללבישה זו. הבחירה שלו לשלב בין המילה 'צניעות' למילה 'בגדים' מעוררת שאלה למה הוא כיוון בדבריו כשבחר בסמנטיקה זו, שאלה שלא מצאתי דרך להשיב עליה.

בסיום סימן קצ"ה בשולחן ערוך, הסימן שעוסק בדיני ההרחקות בעת הנידה, שהזכרנו, בסעיף האחרון, סעיף י"ז שהזכרתי לעיל, מוסיף הרמ"א כך:

ועיין בא"ח סימן פ"ח אם מותר לנדה ליכנס לבית הכנסת ולהתפלל.

ובחלק אורח חיים סימן פ"ח, הסימן שפותח ב"כל הטמאים קורין בתורה וקורין ק"ש ומתפללין" הוא מרחיב את הדברים:

הגה: יש שכתבו שאין לאשה נדה בימי ראייתה ליכנס לבית הכנסת או להתפלל או להזכיר השם או ליגע בספר, (הגהות מיימוני פ"ד), וי"א שמותרת בכל, וכן עיקר (רש"י הלכות נדה), אבל המנהג במדינות אלו כסברא ראשונה. ובימי לבון נהגו היתר. ואפילו במקום שנהגו להחמיר, בימים נוראים וכה"ג (וכהאי גוונא) [וכגון

זה), שרבים מתאספים לילך לבית הכנסת, מותרין לילך לבהכ"י כשאר נשים, כי הוא להן עצבון גדול שהכל מתאספים והן יעמדו חוץ (פסקי מהרא"י סי' קל"ב).

מבחינת דיני טומאה וטהרה אין שום הבדל בין אישה שרואה דם שיוצא ממנה בפועל, לבין אישה שנטמאה מראיית דם, אך עדיין לא טבלה וממילא היא בחזקת טומאתה עד שתטבול. לכן למנהג שאוסר על נשים נידות להיכנס לבית הכנסת, או להתפלל, או להזכיר שם ה' או לגעת בספר התורה, בעת ראיית הדם שלהן בפועל, אין בסיס הלכתי. זהו מנהג שנהגו בו בעיקר נשים במדינות אשכנז ואיטליה, אך גם בעדות המזרח היו נשים שנהגו בו. ייתכן שהסיבה לכך הייתה חוסר יכולת של הנשים לשמור עצמן נקיות (כיוון שלא היו בגדים צמודים לגוף), וממילא נשים הרגישו שהן אינן מספיק נקיות כדי לעסוק בדברים שבקדושה. כיוון שמדובר בסך הכל במנהג שהיה נהוג במקומות מסוימים, מפתיע מעט למצוא סימן שלם שהרב טוקצינסקי הקדיש לנושא זה. בסימן י"א הוא מביא שלושה סעיפים:

(א) נהגו הנשים כי בימי זיבת נדתן אין הולכות לבית הכנסת ואין מסתכלות בספר תורה, אך בימי ספירת הנקיים לא נהגו בחומרא זו.

(ב) בעת שרבים הולכים לבית הכנסת כמו בימים נוראים... הולכות לבית הכנסת אף בימי נדתן.

(ג) גם אין הולכות בימי נדתן אל בית עלמין אפילו כדי להתפלל שם.

נראה מהדברים שהרב טוקצינסקי ראה את המנהגים בנושא זה כרווחים והתייחס אליהם כמנהג ישראל שדין הוא, וממילא כתב אותם כמנהגים מחייבים לכל דבר ועניין.

שני הסימנים הבאים עוסקים בדיני הפסק טהרה ושבעה נקיים. בסימנים אלו מופיעות הרבה הפניות לשאלת חכם, אך לא רק על מראה הבדיקות הפנימיות, אלא גם סביב שאלת הזמן המדויק לעריכת הבדיקה. אף על פי שבשולחן ערוך מפורש שבדיעבד גם בדיקה לפני זמן מנחה קטנה עולה להפסק טהרה (אם אינה מפסיקה ביום שבו החלה לראות את הדם), הרב טוקצינסקי מעדיף לשלוח את האישה לשאול חכם האם אכן תעלה לה הבדיקה במקרה כזה.¹⁹¹ כך גם במקרים אחרים שבהם הזמן המדויק שעשתה בו את ההפסק איננו הזמן הרגיל.

¹⁹¹ לעומתו, החפץ חיים אפילו לא כתב על אודות האפשרות לעשות הפסק טהרה שלא בשעה שסמוכה לשקיעה ממש. הוא הפנה בסעיף שעוסק בכך רק לשאלת חכם אם עשתה את ההפסק בין השמשות (פרק יג, עמ' 37):

שני נושאים נוספים שמופיעים בסימן על הפסק הטהרה, סימן י"ב, שבהם הפסיקה של הרב טוקצינסקי מפתיעה לעומת פסיקת השולחן ערוך, הם המוך הדחוק והיום שממנו ואילך כבר מותר להפסיק בטהרה :

בדיקה בעזרת מוך דחוק, היינו חתיכת בד שדוחקת האישה בנרתיק והוא נמצא בו בזמן המסופק של בין השמשות, כדי לוודא שאכן הדימום פסק באותו יום, היא בדיקה שלא הוזכרה בדינא דגמרא. ואף יותר מזאת, כלפי רבי יהודה שאומר במשנה מסכת נידה פרק י' משנה ב': "כל שלא הפרישה בטהרה מן המנחה ולמעלה - הרי זו בחזקת טמאה", מביאה לנו הגמרא (נידה סח, ב) את הברייתא הבאה :

תניא, אמרו לו לר' יהודה: אלמלי ידיה מונחות בעיניה כל בין השמשות יפה אתה אומר, עכשיו אימר, עם סלוק ידיה ראתה, מה לי הפרישה בטהרה בז' מן המנחה ולמעלה, מה לי הפרישה בטהרה בראשון.

כלומר, לא עלה על דעתם של חכמי התלמוד שיש דרך שתהיה "ידיה בעיניה כל בין השמשות". את הרעיון לדחוק מוך שיוודא את הנקיות בין השמשות הציע לראשונה הרשב"א בספרו 'תורת הבית' בספרד (במאה השלוש עשרה). ר' יעקב בן הרא"ש, 'בעל הטורים', בטור יורה דעה סימן קצ"ו, לא הביא את דבריו, ועל כך תוהה ה'בית יוסף', ר' יוסף קארו, (מחבר 'שולחן ערוך'), בפירושו על הטור שם :

ולי מה יקרו דברי הרשב"א שכתב בתורת הבית הקצר (ב"ז ש"ה כד). וז"ל לעולם ילמד אדם בתוך ביתו שתהא האשה בודקת יום הפסק טהרתה במוך דחוק ושיהא שם כל בין השמשות שזו הבדיקה מוציאה מידי כל ספק עכ"ל ורבינו שהעתיק דבריו לא ידעתי למה השמיט תיקון זה שהוא כאילו ידיה בין עיניה כל בין השמשות...

ואכן בשולחן ערוך, בסימן קצ"ו סעיף א' הוא כותב :

בדיקת ההפסק טהרה צריכה להיות סמוך לשקיעת החמה שהוא ערך שעה קודם הלילה. ואם היה בין השמשות צריכה לשאול שאלה אצל מורה הוראה. ובסוגריים שם הוא מוסיף: ומה שכתוב בספר מעיין טהור אחר בין השמשות הוא טעות הדפוס. ואכן אנו רואים כאן, שהרב טוקצינסקי בתרגומו ועיבודו של הספר 'מעיין טהור' כתב לבדוק לפני שקיעת החמה ולא אחר בין השמשות.

ולעולם ילמד אדם בתוך ביתו שתהא בודקת ביום הפסק טהרתה במוך דחוק ושיהא שם כל בין השמשות, שזו בדיקה מוציאה מידי ספק.

אך הרמ"א הוסיף על דבריו את המילים "להחמיר לכתחלה", שעוד פחות מחייבות מלשונו של ר' יוסף קארו שגם היא לא מובאת בתורת דין גמור, אלא כהנהגה שאדם צריך להנהיג בביתו.

לאחר כל זה מפתיע שהרב טוקצינסקי מוסיף על הסעיף שמסביר כיצד להפסיק בטהרה עם מוך דחוק את הסעיף הבא (סימן י"ב סעיף ו):

ואם לא הניחה מוך דחוק אלא פסקה בטהרה על ידי בדיקה לחוד, תהא הבדיקה דווקא סמוך לבין השמשות ואם הייתה הבדיקה קודם זמן מנחה קטנה צריכה שאלת חכם [גם יש אופנים אשר אפילו בדקה את עצמה סמוך לבין השמשות, אם אך לא הפסיקה בטהרה בהנחת מוך דחוק מקודם בין השמשות עד לאחר בין השמשות צריכה גם כן שאלת חכם. ולכן נכון כי לכתחילה תעשינה פסיקת טהרה רק במוך דחוק כבסעיף ה'].

הרב טוקצינסקי העדיף להכליל את כל המקרים הנזכרים בשולחן ערוך כחריגים, כמו בדיקת שחרית או בדיקה ביום הראשון לראייה וכדומה, כמקרים מסופקים שדורשים שאלת חכם, והעדיף לחייב את הנשים לעשות את בדיקת ההפסק במוך דחוק, שיוציא אותן מידי הספקות. מלבד החומרה היתרה בעניין המוך הדחוק, גם השליחה המרובה לשאול חכם גורמת למניעת ידע הלכתי מן הנשים והשארית הידע בידי החכמים שיכריעו בכל דבר קטן. הנשים נותרות אפוא תלויות בגברים פוסקי ההלכה, שיכריעו מה מצבן ההלכתי כמעט בכל רגע נתון.

כפי שכבר הערתי בנושא זה לעיל, ניסיוני המעשי כיועצת הלכה לימדני שנשים רבות מתקשות בבדיקת המוך הדחוק והוא גורם להן ליובש ולפצעים שמקשים עליהן אחר כך לבצע את בדיקות הטהרה כדבעי. לכן, כתיבה שלא מבחינה בין המקרים בהם המוך הדחוק מחויב יותר או פחות (כאשר ברור, כפי שכבר כתבנו שלכל הדעות הוא בגדר חומרה ולא דין גמור), יכולה להביא נשים רבות להאריך את ימי הטומאה שלהן ולקצר את הימים שהן טהורות לבעליהן. נמצא אפוא שהחומרה מביאה לידי קולא במצוות דאורייתא חשובות אחרות כ'פרו ורבו' ושלוש בית.

לפי פסיקת השולחן ערוך, ברגע שבו אישה פוסקת מלראות דם היא יכולה להפסיק בטהרה, בלי קשר ליום שבו התחילה לראות. תחילת ספירת שבעת הנקיים תהיה תלויה בזמן האחרון ששימשה עם בעלה, כדי שלא תפלוט שכבת זרע תוך כדי הספירה ובכך תסתור את ספירתה.

כלומר, בפשטות אין חובה להצמיד את הפסק הטהרה לספירת שבעת הימים הנקיים. זאת ועוד, גם בדין פולטת שכבת זרע נחלקו הרמ"א ובעל השולחן ערוך בדבר מספר הימים שיש להמתין מחשש פולטת שכבת זרע והאם תמיד חייבים בהמתנה זו.¹⁹² אולם, הרב טוקצינסקי בסעיף ח' בסימן י"ב כותב:

פסיקת טהרה אינה יכולה לעשות קודם סוף יום חמישי לתחילת ראיתה, ואין חילוק בין שראתה דם כל החמישה ימים ובסוף יום החמישי פסקה ובין שראתה רק יום אחד, ואפילו ראתה טיפת דם אחת או מצאה רק כתם בימי טהרתה צריכה להמתין ה' ימים היינו יום הראייה ועוד ד' ימים. ואפילו התחילה לראות בסוף יום אף אחר שהתפללה ערבית או אחר קבלת שבת אם אך עדיין היה יום נחשב מקצת היום ההוא ליום אחד ותמתין עוד ד' ימים, ובסוף יום החמישי לראייתה תפסוק בטהרה וממחרתו מיום השישי תתחיל לספור ז' נקיים...

יש היגיון בכך שבספר אשר מקצר מאוד, הוא לא ירחיב ויביא את חילוק הדין בין האשכנזים לספרדים בנושא זה, וגם לא יפריד את הפסק הטהרה משבעת הנקיים, כדי לא ליצור בלבול. עם זאת, יש לשים לב שבכך מחמיר הרב טוקצינסקי על הנשים והחומרה עלולה לגרום לנשים להתעכב בטהרתן. הוא אף אינו כותב להן שמדובר כאן בחומרות שלא כולן מעיקר הדין, ודאי לא לקהילות שפוסקות הלכה לפי השולחן ערוך ושלא קיבלו על עצמן את מנהגי האשכנזים. וראו על כך עוד להלן בדיון על פסיקת רבי יוסף חיים ה'בן איש חי'.

¹⁹² בשולחן ערוך יורה דעה סימן קצו סעיף יא נכתב כך:

הפולטת שכבת זרע בימי ספירתה, אם הוא תוך ו' עונות לשמושה סותרת אותו יום. לפיכך המשמשת מטתה וראתה אחר כך ופסקה, אינה מתחלת לספור שבעה נקיים עד שיעברו עליה ו' עונות שלימות שמא תפלוט; לפיכך אינה מתחלת לספור עד יום ה' לשמושה, כגון אם שמשה במוצאי שבת אינה מתחלת לספור עד יום ה', דקיי"ל אין שכבת זרע מסריח עד שיעברו עליו ששה עונות שלימות מעת לעת; ואם שמשה במוצאי שבת ופלטה ליל ד', קודם עת שימושה במוצאי שבת, עדיין היא עומדת בתוך עונה ששית לשמושה וסותרת, הילכך יום ה' יהיה ראשון לספירתה. הגה: ותפסוק יום ד' לעת ערב, ויום ה' עולה למניין. ויש שכתבו שיש להמתין עוד יום אחד, דהיינו שלא תתחיל למנות עד יום הששי והוא יהיה יום ראשון לספירתה, דחיישינן שמא תשמש ביום הראשון בין השמשות ותסבור שהוא יום, ואפשר שהוא לילה, ואם תתחיל למנות מיום חמישי יהיה תוך ששה עונות לשמושה, על כן יש להוסיף עוד יום אחד דמעתה אי אפשר לבא לידי טעות (ת"ה סימן רמ"ה והאגור בשם ר"י מולין ושי"ד וכ"כ מהר"א"י ומהר"ק שורש ל"ה), וכן נוהגין בכל מדינות אלו, ואין לשנות. ויש נשים שנהגו להחמיר עוד להמתין עד שבעה ימים (שם בת"ה), ואין טעם בדבר והמחמיר יחמיר והמיקל נשכר להקדים עצמו למצוה. ויש שכתבו שעכשו אין לחלק בין שמשה עם בעלה ללא שמשה, וכל אשה שרואה, אפילו כתם, צריכה להמתין ה' ימים עם יום שראתה בו ותפסוק לעת ערב ותספור ז' נקיים (שם בת"ה בשם א"י ומהר"ק) וכן נוהגין במדינות אלו ואין לשנות (סה"ת וסמ"ג).

כלומר, לפי דברי הרמ"א (בהגהה) שתי חומרות יש כאן: א. החומרה שמא שמשה בין השמשות ואינה יודעת מתי בדיוק שמשה, שבשלה יש להוסיף לספירה שלפני ספירת הנקיים יום נוסף. ב. "גזרינן לא שמשה אטו שמשה": כלומר, שבכל מקרה אישה תמתין חמישה ימים לפני ספירת הנקיים, בין אם שמשה עם בעלה לפני ראיית הדם ובין אם לאו. את שתי החומרות הללו לא פסק ר' יוסף קארו בשולחן ערוך.

ראינו לעיל אצל 'החפץ חיים', שכתב שיש לבדוק כל יום משבעת הימים הנקיים, אך אפשר להקל למי שקשה לה לבדוק בעומק כמו בהפסק טהרה את כל הבדיקות הללו, שתבדוק כך רק פעם אחת בהפסק טהרה, ואת יתר הבדיקות בימי שבעה נקיים תעשה בדיקות קלות. מעין דין זה כותב גם הרב טוקצינסקי בסימן י"ג סעיף ד בספרו :

גם הבדיקות של שבעת ימי הנקיים תהיינה כבדיקת הפסק טהרה כדין שכתבנו בסימן הקודם סעיף ד' ואם הבדיקות קשים לה אזי תבדוק עצמה בדיקות טובות כדין רק ביום הראשון וביום השביעי מימי הספירה, ובשאר ז' הימים תבדוק עצמה בדיקות קלות. ובדיעבד אם בדקה באחת משבעת הימים רק בדיקה אחת כדין (לבד בדיקה של הפסק טהרה) וכל שאר הבדיקות היו קלות סגי, אולם אם כל בדיקות שבעת הימים היו קלות אף שהבדיקה של הפסק טהרה היתה כדין הרי היא כנידה.

אלא שלא כמו 'החפץ חיים', שהסתפק בכתיבת הלכה זו, ולא הוסיף עליה את האפשרות בדיעבד לבדוק פחות בדיקות בכלל, מוסיף הרב טוקצינסקי את האפשרות הזו בסעיף ה, הסעיף הבא :

אם על ידי אונס או על ידי שכחה לא בדקה עצמה כלל ביום אחד או בימים אחדים באמצע שבעת ימי הנקיים, אם אך בדקה עצמה ביום הראשון וביום השביעי (ואם אך בדיקה אחת בשבעה ימי הנקיים וגם הבדיקה של הפסק טהרה היו כדין) מהני בדיעבד.

בשולחן ערוך, יורה דעה, סימן קצו, סעיף ד, מובא הדין לכתחילה ובהמשך שתי דעות לגבי אפשרות של דיעבד :

בכל יום מז' ימי הספירה צריכה להיות בודקת לכתחלה פעמים בכל יום, אחת שחרית ואחת סמוך לבין השמשות (טור בשם סה"ת וע"פ) ;

ואם לא בדקה בכל השבעה אלא פעם אחת, לא שנא בדקה ביום ראשון של השבעה או ביום השביעי או באחד מהאמצעים, מאחר שבדקה ביום שקודם השביעי ומצאה טהורה, עלו לה.

אבל אם לא בדקה בכל הז', וביום השמיני בדקה ומצאה טהורה, אין לה אלא יום ח' בלבד ומשלמת עליו.

וי"א שצריך שתבדוק ביום ראשון מהשבעה וביום השביעי, ואין להקל.

כלומר, האפשרויות של דייעבד לפי דברי השולחן ערוך :

א. בדיקה אחת בלבד בכל שבעת הימים הנקיים (כמובן, חוץ מבדיקת הפסק הטהרה).

ב. בדיקה ביום הראשון וביום השביעי.

שתי האפשרויות שהביא לדייעבד, הן דעת רב ורבי חנינא בגמרא מסכת נידה, ומחלוקת הראשונים כדעת מי מהם לפסוק.

על האפשרות השנייה, דעת י"ש אומרים, כותב השולחן ערוך 'ואין להקל'. לכן הפסיקה המקובלת בעקבותיו היא שזהו המינימום הנדרש כדי לצאת ידי חובה בדייעבד, וכך נראה שפוסק כאן הרב טוקצינסקי. אולם הוא מפתיע בסוגריים שהביא תוך כדי דיבור, כאשר הוסיף שאפילו אם בדקה רק בדיקה אחת בשבעה נקיים עולה לה בדייעבד, שזו פסיקה שנויה במחלוקת, והוא מכריע בה דווקא לקולא.

בסיום סימן י"ג העוסק בספירת שבעת הנקיים, מביא הרב טוקצינסקי מנהג טוב של נשים, ששומרות בעזרתו על מניין ימי הנקיים :

ט) יש נשים כשרות אשר בכל בדיקות שחרית מבדיקות ז' ימי הנקיים הן אומרות מספר היום לספירתה, ביום ראשון אומרות "היום יום אחד" וביום השני "היום יום שני" וכן הלאה עד יום השביעי, ותבוא עליהן ברכת טוב.

ה'פתחי תשובה' יורה דעה סימן קצו ס"ק ד, על דברי השולחן ערוך שצריכה לבדוק בכל יום מימי שבעת הנקיים מביא את המחלוקת הבאה :

ד) ימי הספירה הגאון הקדוש בעל של"ה בדף ק"א הצריך שבימי ספירת הנקיים תמנה בכל יום ותאמר היום יום כו' כדכתיב וספרה לה. אך (בתשובת נודע ביהודה תניינא חלק יו"ד סי' קכ"ג) חולק עליו ועיי' (בתשובת מהר"ם בר ברוך דפוס פראג סי' רנ"ב /רצ"ב/) שכתב ג"כ דאינה סופרת דלא דמי לעומר ע"ש וכן (בתשובת הרדב"ז ח"א /ח"ד/ סי' כ"ז) כתב ג"כ שאין צריכה להוציא המספר בשפתיה ע"ש הטעם :

לכן כנראה בחר הרב טוקצינסקי לסכם את הדברים בבחינת מנהג טוב של נשים כשרות, בלי להכריע במחלוקת זו להלכה.

את הסימנים העוסקים בהפסק טהרה ובשבעה נקיים מסיים הרב טוקצינסקי בהנחיה כללית לנשים להשגיח בנושא זה בתוך המשפחה:

כל אישה תשגיח על בתה ועל כלתה שתעשינה הבדיקות וענייני הטהרה כדין, וכן הבת תשאל לאמה או לחמותה או לשכנתה הכשרה שתורה לה דרך ה' תלך בה.

זהו סעיף שיכול היה גם לחתום את הספר, אך הרב בחר לשבצו דווקא כאן. מעניין שבענייני הדרכת הלכות לנשים הרב מאפשר ואף ממליץ לנשים להיעזר זו בזו, בדיוק הפוך מענייני פסיקת הלכה, שבהם הוא אסר על נשים באופן מוחלט לשאול את הנשים האחרות בסביבתן, כפי שראינו לעיל.

חמשת הסימנים האחרונים בספר עוסקים בהלכות ההכנות לטבילה, דיני חציצה והטבילה עצמה. גם הם מאופיינים בריבוי הפניות לשאלות חכם. בסעיף י"ג בסימן י"ד אף מגיעה הנחייה שהוא כותב לחכם עצמו, מה שלא הופיע בספר עד עתה:

אם על ידי אונס אינה יכולה ללכת לטבילה בלילה מותרת לטבול ביום שאחר זמן ליל טבילתה כגון ביום ח', אלא שצריכה להציע את אונסה לפני חכם מורה הוראה **ואם הוא אונס יתיר לה**. (אך להרחיק החפיפה מהטבילה ושתהיה גם הטבילה ביום **לא יתיר לה החכם אפילו כשהיה אונס**). וכל זה ביום ח' אבל ביום ז' לספירתה אינו מועיל אונס כי לא מהני הטבילה ביום שקודם ליל טבילתה. [ואם יקרה מקרה של אונס גדול שאם לא תטבול ביום ז' לא יהיה לה עוד באפשרות לטבול לא בלילה ולא בימים הבאים אחרי כן, בכהאי גוונא תשאל למורה הוראה שיורה לה מה תעשה].

ניתן לראות כאן שהרב טוקצינסקי לא מסתפק כהרגלו בשליחת האישה אל החכם, אלא כותב מתי החכם יכול להתיר לאישה לטבול ביום השמיני ומתי לא. בולטת כאן גם עמדתו המחמירה של הרב טוקצינסקי לגבי טבילה ביום השביעי, אותה הוא אוסר מכל וכל (סעיף י"ב):

כשעברה וטבלה ביום אם הטבילה הייתה ביום ז' לא מהני כלל וצריכה לטבול עוד הפעם בלילה...

זאת בניגוד לעמדות של פוסקים אחרים, כפי שנראה בספרים המאוחרים יותר בהמשך.

עוד התייחסות מחמירה יחסית שלו, אותה הוא כותב בפשטות כעיקר הדין, היא זו המובאת בסימן הבא, סימן ט"ו בסעיף ו':

צואה שתחת הציפורן חוצץ, גם הצפרנים של הידים ורגלים נהגו לטלן ואם לא נטלתן חוצצין.

כלומר, כיוון שיש מנהג ליטול את הציפורניים, ממילא הן נעשות חציצה אם לא ניטלו. זאת בניגוד לפסק השולחן ערוך ביורה דעה סימן קצ"ח סעיף כ':

דוקא בצק שתחת הציפורן חוצץ, אבל הציפורן עצמה אינה חוצצת. ואפילו אם היתה גדולה ועומדת ליחתך ופורחת ועוברת מכנגד הברש, אינה חוצצת. הגה: מיהו כל זה דוקא שאין צואה או בצק תחתיו בשעה שטבלה. ומאחר דכבר נהגו ליטול הצפרנים, אפילו אם צפורן אחת נשאר בידה וטבלה, צריכה טבילה אחרת. (הגהות ש"ד) וכן נוהגין.

אמנם נדמה שהסימוכין למה שכתב הרב טוקצינסקי נמצאים בדברי הרמ"א שהמנהג ליטול את הציפורניים הופך אותן לחוצצות, אך הרמ"א כתב דווקא אם נשארה בידה ציפורן אחת,¹⁹³ שאז גילתה דעתה שהתכוונה לקוץ ושכחה, אך מלכתחילה לומר שהציפורניים חוצצות, זה לא משתמע גם מדברי הרמ"א. השלכה לחומרה זו תהיה כמובן למנהג הדור החדש לגדל את הציפורניים משום יופי. כנראה שבמקומו ובזמנו של הרב טוקצינסקי, בירושלים של ראשית המאה העשרים, עדיין לא נהגו לגדל הציפורניים ליופי, וממילא הוא לא נתקל בשאלה זו. אמנם בהמשך הוא אכן מתייחס גם לדין שכחה ציפורן אחד. ובעיקר מפנה בענייני ציפורניים, כדרכו, לשאלת חכם.

עוד שלושה עניינים אחרונים, הקשורים לרפואה, מוזכרים בסוף סימן ט"ו ומעניין לראות כיצד הוא מתייחס אליהם (סעיפים כח-ל):

כח) אישה שנפלו שיניה ועשו לה שינים תחובות תחלצם קודם הטבילה, ואם קשה לה לחלצן תשאל למורה הוראה.

כט) האישה שמוכרת בשביל רפואה, לסתום נקבי שיניה בכסף או בזהב... לכל הפחות תעשה זאת על ידי מומחה שתהיה סתימה מעליותא וישרה וחלקה. אבל

¹⁹³ וכפי שכבר העירו ודנו בכך המפרשים שם באריכות. עיין ש"ך ועוד.

אם הסתיימה לא נעשתה בטוב כגון שמוכנת לנפול או שתצטרך להסירה או כגון שאינה חלקה ובולטת מעט מחוץ לעצם השן, תשאל על זאת שאלת חכם.

(ל) גם אישה הנושאת טבעת ברחמה לרפואה תשאל שאלה כיצד תתנהג בטבילתה.

בשלושת הסעיפים ההכרעה הסופית היא של החכם שיכריע מה הדין במקרה של קושי. בסעיף האחרון הזכיר גם הוא את הטבעת ברחם, אותה כבר ראינו אצל הרב ינובסקי לעיל, אך הפעם בהקשר של חציצה ולא כהפרעה לבדיקות פנימיות.

בסימן האחרון בספר, סימן י"ח, שבו הוא עוסק בדיני המקווה, הוא מפנה הרבה מאוד להתייעצות עם חכם, ובעיקר מדגיש (סעיף ט):

בכל מקום שעושין מקוה אין לעשותה כי אם על ידי רב גדול בתורה.

והוא דורש אף את השגחת הרב על החלפת המים וניקיון בור הטבילה (שם סעיף י):

וכל רב בעירו צריך שיעמוד הוא או ימנה משגיחים תלמידי חכמים שיעמדו בעת שיחליף הבלן את מי המקוה וישגחו בעת ירידת המים הכשרים להמקוה. והרב או המשגיחים החכמים יורו להבלן ולהאישה העומדת על הטבילה את העניינים שצריכים לדעת ויצינו להם סימנים (בכותלי המקוה וכדומה) עד כמה צריך להיות גובה המים.

את הספר הוא מסיים בדין טבילה בנהר, ומתיר זאת רק במקום שאין מקוה כשר ולאחר שאלת רב מורה הוראה. הסיום של הספר במילים "רב מורה הוראה" אכן יכול לאפיין את הספר כולו, כפי שכבר הדגשתי פעמים רבות.

סיכום הפרק: טהרת ישראל מאת הרב יחיאל מיכל טוקצינסקי

ראינו בפרק זה סוג נוסף של ספר קיצורים בהלכות נידה. לא ספר ארוך ומפורט כמו ספרו של הרב ינובסקי, וגם לא ספר מוסר שבסופו הלכות מקוצרות, כמו ספרו של 'החפץ חיים'. ספרו של הרב טוקצינסקי הוזמן על ידי יהודי הקווקז שחיפשו ספר הלכות קצר, ולא היו בקיאים בלשון היידיש, שבה כבר היה ספר כזה, ולכן ביקשו תרגום או כתיבה מחודשת שלו. על פי הקדמת המחבר הספר נכתב לתועלת האנשים והנשים.

ראינו שהספר מאופיין בהרבה מאוד הפניות לשאלות חכם. הפניות אלו אינן מותירות את הידע המלא בידי הנשים, אלא משאירות את רוב הידע בידי תלמידי החכמים.

יחסו של הרב טוקצינסקי לציבור הנשים ואמונו בהן מורכב ודומה מאוד למה שראינו אצל 'החפץ חיים'. מצד אחד, הוא אוסר על נשים מכל וכל לסמוך על דברי חברותיהן ביחס לפסיקת הלכה ומתרה בהן שהן חייבות להיות דווקא בקשר עם תלמיד חכם מורה הוראה ולסמוך עליו. מצד שני הוא מצפה מהן ללמד אישה את רעותה ולהשיגח זו על זו, ובמיוחד אם על בתה, שישמרו את פרטי ההלכות כראוי.

ראינו בהלכותיו כמה מקרים שבהם הוא פסק דין לחומרה, אף במקום שיש פוסקים שמקילים, ללא רמז שיש כאן מחלוקת הפוסקים. לעומתם, ראינו גם מקרים בהם הוא פסק לקולא, לעיתים עם הערה לדין מחמיר יותר ולעיתים ללא.

ביחס שבין הפסיקה הספרדית לפסיקה האשכנזית ראינו שהרב טוקצינסקי ברוב המוחלט של הלכותיו הולך בעקבות הפסיקה האשכנזית, ורק במקרים ספורים הוא מזכיר הבדלים בין הפסיקות.

ולסיום, כפי שכתבתי לעיל, הסיום של הספר במילים "רב מורה הוראה" אכן יכולות לאפיין את רוח הספר כולו.

פרק ד

ספרי הרב יוסף חיים בעל 'בן איש חי':

הלכות נידה בכתבי רבי יוסף חיים מבגדד - בתוך ספר חוקי הנשים, הלכות נידה

בספר הדרשות 'הלכות בן איש חי' ותשובותיו בשו"ת 'רב פעלים'

מבוא

כאמור לעיל, נדון כאן גם חיבורו של ה'בן איש חי' 'חוקי הנשים', על אף שהוא נכתב בערבית ותורגם לעברית מאוחר יותר, בשל היותו משקף רבים ממנהגי עדות המזרח, בעיקר מנהגי בבל, בשל הלימוד החשוב העולה מן ההשוואה שלו לחיבוריו העבריים של ה'בן איש חי', וכן בהיותו אחד מהמקורות החשובים לפסיקתו של ספר הקיצורים של חכם שלמה קצין שיובא בהמשך.

ר' יוסף חיים בן ר' אליהו (1835-1909), מגדולי הפוסקים בני עדות המזרח בעת החדשה, הידוע בעיקר בכינויו 'הבן איש חי' על שם ספרו, חי בבגדאד.¹⁹⁴ הוא חיבר ספרים רבים,¹⁹⁵ היה מקובל, דרשן, מנהיג, ואחד הפוסקים הבולטים בקרב יהדות ארצות האסלאם. אחד מספריו המרכזיים הוא דרשות 'בן איש חי' על התורה, אותן דרש במשך שנתיים בשבתות בבגדד, ובהן הוא שילב רעיון קצר מתוך הפרשה, ואחר כך לימד הלכות. בשנה השנייה, בפרשיות צו ושמיני, הוא דרש בהלכות נידה. כמו כן הוא כתב תשובות רבות לשאלות שנשאל בענייני הלכה, והשאלות והתשובות הללו קובצו בספר בשם 'רב פעלים', שיצא בכעשרים כרכים.¹⁹⁶ בנוסף, אף הוא, כמו הרב טוקצינסקי ו'החפץ חיים', כתב ספר הדרכה שמיועד לנשים. הספר נדפס בעשור הראשון של המאה העשרים. ספר זה, 'חוקי הנשים', יצא במקור בערבית, בשם 'קאנון אל נסא', ונדפס עוד בחיי המחבר, בשנת תרס"ו (1906).¹⁹⁷ בשנים הבאות נדפסו כמה מהדורות נוספות של הספר בערבית והייתה לו תפוצה רחבה. הספר תורגם לעברית רק בסוף שנות השבעים של המאה העשרים, עת ראשי מכון אוצר המזרח החליטו שחבל שהוא יאבד והשקיעו בתרגומו. לאחר מכן הופיעה מהדורה נוספת בעברית בשנת תשס"ב (2002), כמאה שנים לאחר הדפסת הספר לראשונה.

¹⁹⁴ על חייו ופועלו ראו: אברהם בן יעקב, יהודי בבל, ירושלים 1979. וכן: נחם אילן, "קאנון אלנסא (חוקי הנשים) – חיבורו היחיד של הרב יוסף חיים לנשים בערבית יהודית", פעמים 109 (סתיו תשס"ז), עמ' 33 הערה 1.

¹⁹⁵ אילן שם בהערה 2 מעיר שבן יעקב מנה שישים ושמונה ספרים!

¹⁹⁶ ראו: צבי זוהר, האירו פני המזרח: הלכה והגות אצל חכמי ישראל במזרח התיכון, תל אביב תשס"א, עמ' 41.

¹⁹⁷ הספר הזה עניין חוקרים שונים, והם הזכירו אותו מזוויות כאלו ואחרות. אולם רובם התייחסו אליו רק בדרך אגב, מהזווית המחקרית של מושא מחקרם. היחיד שבאמת ניסה לסכם את העולה מן הספר הזה בצורה מקיפה הוא נחם אילן במאמרו הנ"ל. (עמ' 33-57), שבו ניתן למצוא הפניות גם לשאר החוקרים שהזכירו את הספר. הייחוד שבהתייחסותי כאן לספר, כתוספת על מחקרו של נחם אילן היא בהדגשת הפרק העוסק בהלכות נידה, ובהשוואה בין התוכן שלו לבין 'הלכות הבן איש חי' והשו"תים שלו.

הספר מכיל חמישים ושמונה פרקי מוסר ועצות ותפילות ובקשות לנשות ישראל, כולל חידות לשעשוע, ופרק ל"ט מתוכו מסכם את הלכות הנידה והטהרה. כאן אעסוק בעיקר בהלכות נידה שמופיעות בפרק השלושים ותשעה ב'חוקי הנשים' ואשווה אותן להלכותיו ב'דרשות' ולפסקיו המופיעים בספרי השו"ת.¹⁹⁸ התמקדתי בעיקר בספר זה מכמה סיבות:

א. מעניין להשוות את סיכום ההלכות שלו בהלכות טהרה לסיכומים הקצרים של החפץ חיים והרב טוקצינסקי שראינו לעיל. רבי יוסף חיים חי באזור גאוגרפי אחר, וננסה לראות כיצד הוא בוחר להגיש הלכות אלו בספר שמיועד לנשים.

ב. כיוון שהספר יצא במקורו בערבית, לכאורה הוא לא עמד כספר הדרכה לפני הנשים בציבור הציוני דתי בארץ. עם זאת, דווקא נשים בנות ארצות האסלאם היו ידועות בקשר החזק שלהן לארץ ישראל. אמנם נחלקו במחקר האם ניתן להגדיר קשר דתי זה כציונות או לא,¹⁹⁹ אך ההגדרה הזו אינה עיקר כאן. מטבע הדברים עם עלייתן ארצה אך טבעי היה שבנות עדות המזרח ישתלבו ברובן בציונות הדתית, אם לא מתוך מודעות אידאולוגית, לפחות באופן מעשי (כשומרות מסורת שאינן חרדיות, לעתים בנות מושבים או שכונות עירוניות מעורבות). בהביאן עמן את הספר 'חוקי הנשים' יכולות היו הנשים העולות מעיראק לתרום לשיח הנשים בענייני טהרה והלכה.

ג. הרב יוסף חיים היה ידוע כפוסק בעל השפעה רבה בכל התפוצות. פסיקותיו נוטות לשלב גם קבלה ואפילו הוא פוסק לעיתים בניגוד לפסיקת השולחן ערוך, ולעיתים מזומנות הוא פוסק כרמ"א האשכנזי וכנושאי כליו.²⁰⁰ בכך פסקיו מאפשרים פסיקה עדתית משולבת, אם כי נוטה לחומרה, שיכולה להוות דגם למשפחות מהציבור הציוני דתי, שבו יש פתיחות גדולה לנישואין בין בני מוצא שונים.

ד. הבחירה לתרגם את הספר לעברית אף היא מעמידה אותו כספר שיכול להיות ספר הדרכה לציבור שחי בארץ. השאלה אם הוא מתאים לשינויי הזמן שעברו מעת פרסומו ועד עת תרגומו והפצתו בעברית צריכה אף היא להישאל והיא בהחלט מטרידה, כפי שנראה להלן. אמנם הדיון בנקודה אחרונה זו שייך יותר לפרק העוסק בספרות שנות השבעים ואף מאוחר מכך,

¹⁹⁸ בסוף הפרק הבאתי השוואה של הנוסח של ההלכות בדרשות לעומת הנוסח של חוקי הנשים, עם הפניות לשו"ת 'רב פעלים'.

¹⁹⁹ ראו: אסתר מאיר גליצנשטיין, "הציונות בעיראק: מלאומית יהודית לציונות מגשימה", בתוך: אלון גל (עורך), הציונות לאזוריה, כרך ב, ירושלים תש"ע, עמ' 71-123, ובמיוחד בפתיחת המאמר שם, בחלקים שעוסקים באסכולות השונות במחקר (עמ' 71-80).

²⁰⁰ על פסיקת ההלכתית של הרב יוסף חיים ראו: שמואל מונדני, הרב יוסף חיים ומשנתו ההלכתית כפי שהיא משתקפת ב"בן איש חי", עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשס"ה. (להלן: מונדני)

אך כיוון שכאן אני דנה במקור זה בהשוואה לספרים האחרים בני התקופה, אקדיש חלק מהדיון כאן גם לשאלת הדפסתו המאוחרת יותר.

הספר חוקי הנשים

כדי להבין מה הייתה מטרתו של הרב יוסף חיים בכתיבת הספר חוקי הנשים והוצאתו לאור נעתיק את הקדמתו הקצרה לספר:

אמרו החכמים: דברי מוסר והתוכחה – יחזקו הבריות, ברוחניות ובגשמיות, ויעשו להם קיום, כמלח לגבינה ולבשר, ואם לא יתמיד ויחזור על הדברים כמה פעמים, ויאחזם בחוזק וישמרם בליבו – לא ירוויח מהם דבר.

ועוד, מי שאינו מתבונן על דרכיו, במלאכתו ובמעשיו, ובדברים אשר ירמסם תחת רגליו, ולא ירגיש בהם – יכשל במכשולים אשר עונותיהם רבים, ויביא לעצמו אבדון והפסד בעולם הזה ובעולם הבא.

וכן אמר התנא (אבות ב,ו): "אין בור ירא חטא". מפני שעינו עצומה, יבלע התולעת, ויבצע הרע בידו, ולא ידע היכן נתן והיכן יוליך. **ולכן צריכות הנשים להיות אצלן ידיעות בחלק ממצוות ההלכה, המוטלים עליהן בכל שעה, כדי שידעו הדרך אשר ילכו בה, ויתבוננו במעשה המוטל עליהם לעשותו.** ועל זאת חיברתי זה הספר אשר מפורשים בו מדברי המוסר והתוכחה והמצוות, ויתר הדברים השייכים לנשים, וקראתיו

"חוקי הנשים"

ולפחות צריכות לחזור עליו פעם אחת בשישה חדשים. והקדוש ברוך הוא יעזריכן ותתפשו כוח הדברים ויפעלו בליבותיכם, ובאתי לומר אליכם: שלום עליכם! עליכם השלום!

הצעיר יוסף חיים ח"ר אליהו ח"ר משה חיים יצ"ו

כפי שראינו בספרים הקודמים, גם ספר זה נכתב מתוך ציפייה של המחבר שנשים יקראו אותו וילמדו בו בקביעות. בעניין זה אכן קיימת עדותו של המוציא לאור של המהדורה החדשה ביותר,

הרב יוסף מזרחי, שנשים רבות באמת היו מתכנסות לעיתים מזומנות ולומדות בו יחד. וכך הוא מעיד בהקדמתו למהדורה העברית החדשה שכאמור, יצאה לאור בתשס"ב:

שבכל בית מדי שבת ומועד ולפעמים גם בחול, היו מתאספות נשות המשפחה וכל אשה הייתה קורא פרק או קטע מהספר, כד שבכל ששה חודשים היו מסיימות את כל הספר, וכך חוזר חלילה עד שהיו יודעות אותו כמעט בעל פה.

לפי דברי המו"ל שם, הוצאת המהדורה העברית נועדה "כדי לחדש מסורת אבותינו להיות הנשים קוראות בספר זה בימי שבת ומועד". הרב מזרחי כותב על מהדורה זו:

ועוד הוספנו לנקד את הספר ולהדפיסו באותיות גדולות, על מנת שיהיה קל לקרותו ולהבינו, ובמיוחד שספר זה מיועד לנשים.

דבריו תמוהים, שכן נשים וגברים, במאה העשרים ואחת בישראל, קוראים ספרים בקלות גם בלי אותיות גדולות וניקוד. הדברים נראים תמוהים יותר תוך העיון בתוכן הספר: מתברר שהספר כולו מכוון את הנשים להיות מוצנעות, משרתות את בעליהן וכדומה. הקו הזה מקבל ביטויים רבים לכל אורך הספר. למשל, בפרק א' (עמ' יח-יט במהדורה החדשה) הוא כותב כך:

נשים, שמענה ממני אלו הדברים, כי גדולי חכמינו שאלו בבית המדרש: שם "עשיר" על איזה אדם נאמר? והשיב רבי עקיבא ואמר: על אדם שיש לו אשה טובה במעשיה.

וכן הנשים שמענה ממני ואספר לכם בענייני המעשים: מעשה ראשון, והוא הדבר העיקרי, אין למעלה ממנו במשל: צריכה האישה הכשרה להיות תמימה, שלמה מכל צדדיה, צנועה זריזה ונקייה, ולא ימצא שום כתם בצניעותה, ולא קצת חיסרון בדרכיה.

ובהמשך שם:

דברי המוסר בעניינים אלו, נחוצים לכל בני האדם, הן לאנשים והן לנשים... ופה באתי לומר לכם, כי השטן תחילת הסתתו תתחיל אצל הנשים, אם יוכל על האישה, יפתה אותה ויטמאה, ואם לא יוכל עליה, יכשיל האנשים בה. לכן צריכה כל אישה ואישה, לשמור כללי הצניעות, כדי שתנעל הדלת בפני השטן, ותהרוס מצודתו, ותחתוך קשרי כבליו.

ובהקשר זה מביא את הסיפור הבא (עמ' כ-כא):

ועוד אספר לכם הנשים, חכם אחד היה מזמן רב, לא היה כמותו בימיו, וכשמבקש דבר מיד תתמלא בקשתו. והיתה לו בת יפה, מאירה כירח בליל מלואה, נסתרת נשמרת ונחבאת תוך אהלו. יום אחד ראה אביה, אדם אחד הנוקב את הכותל כדי לראותה, צעק אביה ואמר: מה מעשיך כאן? השיבו: אדוני! אם לא זכיתי לקחתה, הניחני להנות ולראות ביופיה. כששמע האב דבריו אלה, בא אצל בתו, ואמר: בתי יקירתי! מדוע יתבלבלו לבבות האנשים ביפך, אבקש תמותי ואקברך. ולא תהיי מכשול לבריות, וינצלו מהסתת השטן ועצותיו. הדברים יצאו מפיו פתאום, ומיד נפטרה הבת הכשרה, כאשר איחל לה אביה, ה' ירחם על נשמתה.

סיפור זה אומר דרשני אפילו לתקופתו של רבי יוסף חיים. שכן מה אמורות ללמוד הנשים ממעשה כזה? הרי אין להן עצה ותבונה, כי גם כשהן נסתרות באוהל ואינן רואות אור שמש עדיף להן שלא יהיו בין החיים לבל יכשילו את הגברים!

הסיבה שהוא מביא סיפור זה נעוצה ככל הנראה בהמשך דבריו שם, בשלוש פסקאות שבהן הוא מלין על מצב צניעות הנשים בדורו:²⁰¹

נשים איתנות ומושרשות, יש לי תלונה על הבנות המיוחסות, בדבר אשר הנני רואהו בזמננו פה עירנו בגדד, מנהג הנשים, מתבישות מכל איש אשר הוא זר להם, ויכסו מממנו פניהם, ואף אם הוא אדם זקן, טוב שבטובים, גם תתחבא מפניו,

²⁰¹ על החשש מפני פגיעה בצניעותן של הבנות בבגדד וההתמודדות עם שמירתה בעידן המודרני, עם פתיחת בתי הספר של כ"י"ח בבגדד, ראו: נילי גבאי, "חינוך בנות בקהילה היהודית בבגדאד", בתוך: פעמים 82 (תש"ס) עמ' 94-118, ובמיוחד עמ' 101-103. גבאי מזכירה שהחשש לפגיעה בצניעותן של הבנות, בגין דרישתו של מנהל בית הספר של כ"י"ח שהבנות יחבשו רק כובע ולא רעלה, גרם לרבנים להחרים את בית הספר ולסגור את המוסד. גם, בספרו של אהרון רודריג: חינוך חברה והיסטוריה – "כל ישראל חברים" ויהודי אגן הים התיכון 1860-1929 (ירושלים תשנ"א), עולה הפער שנוצר בין החברה המסורתית לבין בוגרות בית ספר כ"י"ח שנוהגות לפי מנהגי אירופה. בתעודה של מורה מבית ספר כ"י"ח בבגדד שמפורסמת בספר הנ"ל בעמודים 91-93, מתארת כותבת המכתב, הגב' ג' דואק, בשנת 1903, חתונה וחי נישואין של אישה בשם רגינה, שלמדה בבית הספר של כ"י"ח. במכתב עולה בבירור הפער שנוצר בין מנהגייה החדשים של הכלה, שחונכה בבית הספר לנהוג במנהגי אירופה, לעומת המנהגים המסורתיים של החתן ומשפחתו:

סוף כל סוף מגיע החתן. הרב מברך. איזה ניגוד בין שני הצעירים! היא, בשמלת סאטן לבנה בעלת שובל ארוך, פרחי הדורים, צעיף של טול מכסה על פניה, כל כולה כלה אירופית, לבד מעדיים אחדים מיותרים, שלא יכלה לסרב לעונדם. הוא, ב'זיבוך' (תלבושת מקומית) מרוקם בזבז וכפתן רחב על כתפיו. נראה שלא למד בבית הספר, ולא היה אפוא סיפק בידו להיעשות תרבותי במעט. אך מה חשיבות יש לכך? הנה אשתו יצאה ידי חובת שניהם...

אין היא מחביאה עצמה מפני המבקרים, גם אם באו לבקר את בעלה. היא לא שכחה את בית הספר. היא באה כפעם בפעם לראות את חברותיה משכבר, בהסכמת בעלה... ברור לכל שכותבת המכתב, מתארת את המציאות דרך נקודת מבטה השיפוטית של מי שרוצה לראות את החברה המסורתית משתנה. ברם הנושאים שהיא מעלה במכתבה יכולים בהחלט להסביר חלק מהדברים שבוחר הרב יוסף חיים, באותן שנים ממש, לכתוב לנשים, כשהוא מעוניין לשמור עליהן מפני חידושים כאלו בדיוק. גם עידית שרונ, במאמרה "לבוש היהודים בבגדד", בתוך: חיים סעדון (עורך), קהילות ישראל במזרח במאות התשע עשרה והעשרים: עיראק, ירושלים תשס"ב, עמ' 193-194, מתייחסת לסוגיה ומוזכירה בהקשר לכך את הרב יוסף חיים ביחוקי הנשים.

ולא תעמוד מולו. השבח להולך במנהגי מדינתו. אבל נמצא דבר מוזר, כאשר יכנס לבית אדם זר, נושא חבילת מטפחות וגרבים, ושמיכות ומעילים... לא יסתרו הנשים ממנו, וישאו ויתנו עמו כאילו היה אחד מהם, ובפעמים ושלוש נעשה בן ביתם, ויתרגל ויתחיל להיכנס גם לחדרם, והם אינן יודעות מהיכן הוא, אולי עינו רעה ולבו חורש מזימה. פלא כי עם הזמן התנהגו במנהגי הצניעות, ועם האדם הזר "בעל השפם", הצניעות מהם והלאה.²⁰²

עוד אתלונן – נמצאת אישה מסותרת, מחזיקה בדרכי הצניעות, השבח לה, יאריכו ימיה. אבל כשנמצאת עם קרוביה, ובני ביתה, מחזיקה בדרכי הצניעות בקלות, גם בחלישות וגם בקלישות... כי עולה בדעתך, כי בפני קרוביהן ומשרתיהן, ואשר גדלים בבתיהן, אינן צריכות ללכת בדרכי הצניעות.

וכן בכל אלו הדברים לא די להן, אלא ימצא בחלק מהמקרים, ישחקו עם קרוביהם ואנשי ביתם, לא רק בדברים, אלא ישחקו בגופם... ישוחחו ביניהם כאילו שניהם נשים, ואינם יודעים את מעשה השטן... ולפי חוקי התורה, צריכה כל אישה ואישה לשמור צניעותה, ודרכיה והליכתה, ומצות מוסריותה עם אחיה, ובני חמיה, וכל קרוביה, ומשרתיה והגדלים בביתה, בדרכי הצניעות בשלמות, ללא שום שינוי וחיסרון.

מכל הקטעים הללו עולה ששמירת הצניעות בבגדד לא עלתה בקנה אחד עם תפיסת ה'בן איש חי' את הצניעות. אולי בשל כך הוא בחר להביא את הסיפור הכל כך קיצוני שהבאנו לעיל. האם סיפור כזה גרם לנשים להזדעזע ולקבל על עצמן שמירת צניעות גדולה יותר? לא אוכל לדעת, ועדיין הבאת סיפור כזה נותרה קשה בעיניי.

עוד תפקיד שמדגיש ה'בן איש חי' שהוא מתפקידי האישה הוא חינוך בניה ובמיוחד חינוך של הבנות. בפרק השלישי הוא כותב שהאישה צריכה לשים לב לחנך את בניה להתנהג כראוי, לא להכותם יותר מדי: "ואם הוצרכה להכות בניה, צריכה להתבונן היכן תוריד ידיה..." (עמ' לב). ובעיקר להקפיד עמם בברכות ותפילה ושישבו לפניה ויכתבו או יקראו ולא יחברו לפרחחים שבחוץ. על הבנות היא מצווה להשגיח השגחה יתירה "היות והבנות, דתם ותרבותם נדרשת מאמם, היות וכל הזמן יושבת אתם" (שם). הוא מדגיש שם בעמ' לד שחובת החינוך של הילדים

²⁰² מציאות דומה מתוארת בספרה של דורית רביניאן, סמטת השקדיות בעומריגיאן, תל אביב 1995, עמ' 44 ואילך. אמנם התיאור הוא של כפר פרסי קטן, אך הדמיון בולט.

(בנים ובנות) היא מקטנותם, בזמן שיושפעו ממנה והרגלים שירכשו בקטנות יישארו עמהם בבגרותם. ההוראות לגבי חינוך הבנות הן מפורטות ונוגעות בתחומים רבים (עמ' לד-לה):

ועוד תתן דעתה על בתה, בלימוד מלאכה, תפירה סריגה וקליעה, ודימוי והרכבת כלים וגזרתם, וכל הדברים עושה האישה לבעלה, כדי שתשיאנה כשהיא מושלמת בכל מלאכותיה. ולא תניחנה בטלה, ותעסיקה בעבודות הבית, ובדברים הנחוצים, כדי שתהיה שלמה, וכשתלך אצל בעלה ימצאה בכל הדברים תמימה.

צריכה למנעה מתפנוקים, וממשחקי הנערים הצעירים. תמנעה מהשחוק וההיתולים, ומדברים בטלים ומלים רעים. ובכל זמן תוכיחה, ובאזניה דברים תשמיע. תזהירה על ניקיון גופה, ותלמדה על מיעוט השינה.

לכך שעל אישה טובה למעט בשנתה הוא נותן סיבות שונות:

היות והאישה לאחר היותה מוכרחת למעט בשנתה, כי כמה בנות למדו עצמן בשנה יתרה בצעירותן, והכבידה ורבתה שנתן, ולאחר שילדו ילדיהן, חנקום תוך שנתם, בשעה שהיו משכיבות אותם, והן ישנות על מטתן.

וכל אישה אשר שנתה קלה, תהיה בעיני בעלה יפה ואהובה, היות ותתעורר בקריאה ראשונה שיגראוה, וזר לא יוכל להתקרב אצל מיטתה, היות ותתעורר מקול צעדיו קודם שיקרב אליה.

ניתן להניח שהחשש מפני זר שיקרב אל האישה בשנתה היה חשש מצוי בבגדד, משום הנוהג לישון בימות הקיץ על הגגות,²⁰³ מקום שיכלו להתקרב אל הנשים הישנות תוך כדי שנתן בקלות, ואף לעולל להן רע. עם זאת, ראוי לציין שהציפייה היא שהאישה תתעורר בקלות מזר שקרב אליה, אך אין ציפייה שהאיש יתעורר בעת שמתקרב זר אל אשתו. את הפרק הזה הוא מסיים במילים:

וכן הנשים הלואי ותבואכם הקנאה, ותבינו כמה צריכה האישה לתת דעתה על בתה, מיום אשר תולידה עד שעת חופתה. ותשמרה מכל דבר חיסרון, ותסתירה מכל דבר שיפגע בכבודה, ותשגיח שיהיו מעשיה מכל הבחינות טובים, ודרכיה

²⁰³ עדות לכך מהספרות ניתן למצוא הן בספרו של סמי מיכאל (יליד 1926), ויקטוריה, תל אביב תשע"ג, בראשית הפרק השני, שם הוא מתאר את המציאות של השינה על גגות בגדד בלילות, וכן בספרו של אלי עמיר (יליד 1937), מפריח היונים, תל אביב תשנ"ג. כבר בפתחת הספר הוא מתאר שעדיין לא עלו לגגות, ובהמשך, למשל בעמ' 165, הוא מתאר את השינה על הגג כמציאות מוכרת. אמנם הם מתארים תקופות מעט מאוחרות יותר בבגדד, מהעשורים הבאים של המאה העשרים (בעיקר שנות הארבעים והחמישים), אך אין סיבה לחשוב שהמציאות בתחום זה השתנתה מימי הבן איש חי.

שלמים ומוצלחים, והנהגותיה הנהגות הצדיקים. ויהיו אביה ואמה מאושרים,
וישמחו עם השמחים.

אולם בכך הוא אינו חותם את כתיבתו על תפקיד האישה בחינוך הילדים, אלא מוסיף בנושא זה עוד כהנה וכהנה בפרקים הבאים, בעיקר בהדגשה על הכנת הבת להיות כשרה ומוכנה לנישואין.
בפרק החמישי הוא מלין על נישואי קטינות, תופעה שראה שנפוצה בבגדד והייתה פסולה מאוד בעיניו (עמ' מח):²⁰⁴

ולכן אומר תלונתי ואפרשה, בדבר אשר אנחנו רואים בעינינו, בזאת עירנו: תחילה הבת מזמן שהחלה להגדיל קומתה, תתחיל איתה אמה, ותטרדנה בעיני שידוכה – ואף אם היא קטנה בשנותיה וחייה, ואינה ראויה להריון והולדה, אף אם אינה מושלמת, ולא בעלת דעה ברורה, ולא תבין מצבה וענינה, ואינה בוגרת, ואין לה יציבות, ובכל דבר אשר תלמדה תשמע ותשכח, ולא תדע בעיני הנשים...

הוא טוען בפרק זה שבעיקר האם היא זו הדוחפת להשיא את בתה מוקדם, ולכן הוא מוצא לנכון להרחיב על כך את הדיבור ולהזהיר בזאת דווקא את הנשים. תלונה נוספת שהוא מביא בפרק זה נוגעת לכך שהנשים אינן בודקות מספיק את השידוך לבנותיהן, הן מצד חפצן להשיאן במהרה, וגם בהסתנוורן מהעושר של האבות של אותם בחורים, ומזה מגיעה תקלה גדולה (עמ' נ):

ימצאו בחורים צעירים, ובמלאכה עצלים, בטלים וכסילים, ובדעת עניים, ומחינוך משוללים, ובמעשה רע מחוברים, אבל אבותיהם מכובדים, עשירים וידועים. ומשפחת הבת יתפתו לאלה המעלות, ויתנו בתם לבחור כזה, ויאבדו בנותיהם וירוויחו הפסד, ולאחר מכן יבלבלו ראשם. והיו צריכים לתת דעתם כי השאת הבת

²⁰⁴ את המלחמה של רבני בגדד בתופעת נישואי הקטנות מתאר דוד ששון (1792-1864) בספרו 'מסע בבל' (מהדורת מאיר בניהו, ירושלים תשט"ו), בעמ' ר:

בימים עברו, היו הבנות מתחתנות בגיל תשע שנים והנערים בני חמש עשרה שנה. הרבנים ראו צורך לבטל מנהג זה ותיקנו שלא תערך חופה אלא אם כן מלאו לכלה שלוש עשרה שנה" בהערת השוליים שם הוא מביא לכך כמה מקורות.

גם החוקר אברהם בן יעקב, בכרך השני של ספרו 'מנהגי יהדות בבל בדורות האחרונים', (להלן: בן יעקב מנהגי כרך שני) בעמ' 55-74, התייחס באריכות לנושא הזה. הוא מביא שם מקורות רבים המראים על התערבות לתיקון ואיחור גיל הנישואין לגילאי העשרה הן מצד הממשלה, הן מצד הקהילה והן מצד הרבנים.

וכן יצחק אבישור בספרו החתונה היהודית בבגדאד ובבנותיה, חיפה תש"ן, הקדיש את הפרק השני (עמ' 32-35) לנושא גיל הנישואין.

אברהם חיים פריימן, בספרו: סדר קידושין ונישואין, ירושלים תשכ"ה, בפרקו על בגדד של תקופת מחקרנו עמ' רצד-רצח), כותב כי דווקא הגברים היו האחראים העיקריים לשידוכי הבנות, אך גם הוא מזכיר את ההתערבות של האמהות בנושא. ובעיקר מביא אף הוא תקנות ומקורות, מהם מתוך שו"ת רב פעלים של הרב יוסף חיים בעצמו, על נישואי קטינות וניסיונם של הרבנים להתמודד עם התופעה. בתקנה מאמצע המאה התשע עשרה שהוא מזכיר שם בעמ' רצז, קבעו את גיל הנישואין לבנות בהדרגה לפי עמדת המשפחה: "לבנות האמידים גיל עשר שנים, לבנות הבינונים אחת עשרה ולבנות העניים שתיים עשרה שנה."

ראו גם: אברהם בן יעקב, "מעגל החיים", בתוך: חיים סעדון (עורך), קהילות ישראל במזרח במאות התשע עשרה והעשרים: עיראק, ירושלים תשס"ב, עמ' 164-167.

היא עם הבחור ולא עם אביו, ואם הבן כבהמה, נהרסה הבת בו, ומה יועיל הון
אביו ועשרו, אם חינוך לא חנכו...

במקרים כאלו, שבהם ההורים מסתנוורים מעושר משפחת החתן ולכן בוחרים בו, במקום לשים
לב למידותיו הטובות, הוא תולה בהורים עצמם את הקלקולים שתתקלקל הבת לאחר החתונה
בעקבות נישואיה לאדם עם מידות מגונות:

בת אשר תפול בכאלה בורות ודומיהם, חטאה יהיה בצוארי אביה ואמה, היות
והבת קודם נישואיה, מרוב ביישנותה יהא סגור פיה, ולא תעיז לדבר מילה, גם
אין לה ידיעות נחוצות, וסומכת על אביה ואמה.

על פי דברים אלו, רבה אחריות ההורים בבחירת השידוך לבנותיהן, וכפי שהוא כתב בראשית
הפרק, בעיקר רבה אחריות האם, כיוון שהיא משיאה את בעלה ללכת בעצתה בנושא זה.

הדברים הללו מתאימים מאוד גם לחתימת הספר 'טהרת ישראל' של החפץ חיים שראינו לעיל,²⁰⁵
בה הוא כותב שכל איש שרוצה ליקח אישה לעצמו או לבנו צריך לדקדק לישא אישה שתשמור
חוקי היהדות כפי שצריך, ולהתרחק ממי שלא ישמרו היטב את המצוות "אף בכל כסף שבעולם."
רק ההבדל ביניהם ברור, כאשר משתמע שאצל החפץ חיים עושר משפחת הכלה הוא המסנוור,
ואילו אצל רבי יוסף חיים דווקא עושר משפחת החתן עומד על הפרק. הסיבה לכך אצל רבי יוסף
חיים ברורה מתוך המציאות שהייתה ידועה בבגדד. בספרו על החתונה היהודית מתאר אבישור
שבבגדד הייתה נהוגה נדוניה גדולה מאוד שהורי הכלה היו צריכים לממן.²⁰⁶ זה הכביד מאוד על
ההורים, וזו לדעתו גם הסיבה שהורים הצטערו בלידת בת. אבישור מראה שם שרוב הוצאות
החתונה נפלו על הורי הכלה. יתכן שזו הסיבה שהם חיפשו חתנים עשירים, שהוריהם ישאו עמהם

²⁰⁵ החפץ חיים חותם בנושא זה את ספרו הנ"ל, ואלו דבריו שם:

וכן מוטל על האיש שרוצה ליקח אשה לעמו או לבנו ידקדק לישא אשה כשרה שתשמור חוקי
היהדות מענייני טבילה וכיו"ב. ומה טוב ונכון להתנהג כמו ששמעתי מאנשים הכשרים הנמצאים
בחוץ למדינה שבעת שיצטרכו ליקח נשים (לעצמן או לבניהם) ידקדקו להתנות עמם מתחלה
שישמרו חוקי היהדות. ובמקום שמתבוננים שחוקי היהדות לא ישמרו יתרחקו מלהתחתן עמהם
אף בכל כסף שבעולם למען לא יטמאו את נפשם ויפגמו את זרעם. ועל אלה השמים לב לשמור
חוקי ד' ומצותיו אמר הכתוב אשרי איש ירא את ד' במצותיו חפץ מאוד גבור בארץ יהיה זרעו וגו'.

²⁰⁶ יצחק אבישור, החתונה היהודית בבגדאד ובבנותיה, חיפה תש"ן, עמ' 53-66. וראו עוד שם בפרקי הסיום של
הספר.

בעול החתונה ולא ישאירו אותם לעמוד במעמסה לבד.²⁰⁷ זאת ועוד, אצל החפץ חיים החשש הוא מכלה שלא תקפיד במצוות, לעומת החשש מחתן שיקלקל את כלתו אצל רבי יוסף חיים.²⁰⁸

בפרק השביעי הוא מדבר על תפקיד האישה להיות אחראית לכל ענייני המטבח, כולל כשרות האוכל וניקיונו, ואפילו אם יש לה משרתים רבים (עמ' נד-נה):

האישה, כל המאכל והמשתה מסור בידה, ואף אם יש לה משרתים רבים, עדיין כל דבר הוא נתון תחת השגחתה. ובעלה, מגישים האוכל והמשתה לפניו, ולא ידע מה הניחו לו, וכל מה שנעשה בו...

אין לאיש עסק בעניינים אלו, ולא ידע מה נעשה במלאכות הבית וסביבותיו. היות ומכלול אלו הדברים מסורים בידי זוגתו, והם תחת השגחתה, ואחריותם בצוארה, לכן האישה, לא תהא עצלה ונחשלת.

חלוקת התפקידים בעיני רבי יוסף חיים מאוד ברורה וחד משמעית: לאיש אין עסק בכל ענייני המטבח, והוא אוכל ושותה את אשר מוגש לפניו בלי לחקור דבר. גם בפרק ארבעים ושניים בספר הוא מפרט דיני כשרות המטבח לנשים, ומדגיש גם שם שאלו עסקי הנשים, כיוון שרק הן מופקדות על הכנת המאכלים. מובן שחלוקת התפקידים המסורתית הזו רווחה בכל הארצות בתקופתו של רבי יוסף חיים ולא אפיינה רק את המשפחה הבגדדית.

בהמשך לכל הנ"ל, בפרק התשיעי, בדברו על האהבה בין האיש והאישה, הוא מסביר לנשים כיצד עליהן לנהוג עם בעליהן (עמ' נח-נט):

עוד שמענה, נשים, צריכה האישה לחלוק לאישה כבוד והערכה, כחלוק כבוד למושל, היות והאיש בביתו מושל, ואפילו אם הוא עני, היא תראהו כעתיר נכסים. תבצע מלאכותיו ותשרתהו, תקבל הדרכתו ותשמע לדבריו, תבטל רצונה ותעשה רצונו, תעזוב דעתה ותסכים לדעתו, תעשה בקשתו ותלך בעצתו, תקבל שלטונו

²⁰⁷ שם עמ' 60, מזכיר שתי כתובות מ 1913 שבהן חלק החתן היה גבוה מחלק הכלה.
²⁰⁸ ראו למשל שם, עמ' 30, בתרגום לעברית של כתבה מאת עורך שבועון בבגדד, שהתפרסם בשנת תרנ"ח (1898). המסמך כולו מתאים מאוד לדרך ההתייחסות הבגדדית ללידת הבנות, ואצטט ממנו רק את משפט אחד העוסק בחתנים:

אם החתן יצא בן אדם טוב כל פעם שיש לו עניין (עם אשתו) מקלל הוא את אביה ואבי אביה, ומשפחת אביה בזויה בפיו בכל עת. ואם החתן יצא בן אדם לא טוב אין צורך לשאול שאלות, ישקה אותם מרורים נוסף ללקיחת כל כספם שהיה להם ולבסוף אין מנוחה.
בנושא הנדוניית והכספים בחתונה בבגדד ראו: בן יעקב מנהגי כרך שני, עמ' 53-270.

ולא תשנה דבריו, תקבל תשובתו ותעשה למענו, תעשה מלאכתו בידיה בכל
יכלתה...

עוד מחויבת האישה להתנהג עם אישה לפי רוחו... אם תכוונתיו רגזניות לא תרגז
ממנו. ואם צעק עליה, לא תקפיד בלבה...

אם בא מהשוק עיף, ומצאתו מתוח... לא תתעצב ולא תתבלבל, היות והאיש הוא
בעל מקח וממכר, ועסקיו מרובים, וברוב המקרים יזדמנו לו מכשולים... וישתבשו
הליכותיו עם בני ביתו וזוגתו.

כלומר, על האישה להתאים עצמה למצבי הרוח של בעלה, ולהבין אותו גם כשאינו נוהג בה יפה,
שכן הוא עובד קשה מאוד בחוץ. והוא מוסיף וכותב לנשים עד כמה שהן זכו שאינן צריכות לעסוק
במלאכות החוץ הקשות (עמ' נט):

התבוננו הנשים, איך הצילכן הבורא הרחום מיגיעות ודאגות הזמן, ומבעיות
המסחר במקח וממכר, ואינכן יודעות באיזה אופן קשים הדברים, היות ואינכן
טועמות מרירות המסחר ודאגתו, ואינכן נפגשות עם דברים רעים וקשים.

וכל זה מוביל אך בקלות ליחסו של רבי יוסף חיים למצבים של אלימות במשפחה (עמ' ס-סא):

נשים, שמעו דברי ובינו עצתי. אמת כי האיש אינו מורשה לרגוז על בת זוגתו,
אסור לו לקללה, ולא יבזה, ולא ירים ידו עליה. ואם הקניטה בדברים או נשא ידו,
עונו גדול לפני הבורא ואצל עבדיו. אבל בכל זאת, אם חטא והרגיזה, ואף אם
הרים ידו, צריכה האישה להאריך אפה, ותנמיך עצמה ותעביר הדבר, לא תבכה
ולא תזיל דמעה, ולא תוציא ברגזה דברים קשים בלשונה, היות ובמהרה יעלו
לשמים דבריה ודמעוניה, ותשפיע על בעלה ותזיקו, ונזק לבעלה יחזור עליה,
ואשר יבואהו יבואה, כי גוף אחד יחשב גופו וגופה.

הקטע הזה עלול לגרום לאסון לאישה בת ימינו, כיוון שידוע היום שהעצה הגרועה ביותר שניתן
לתת לאישה מוכה הוא להשתופף עוד יותר תחת בעלה, שכן השתופפותה רק מחזקת את כוחו
המדומה ונותנת לו גושפנקה להמשיך באלימות כלפיה. יתכן בהחלט שבבגדד של הימים ההם אכן
זו כן הייתה עצה ראויה, ולו מהסיבה הפשוטה שאשה גרושה הייתה יכולה למצוא עצמה בחוסר
כל, ולפעמים היה עדיף לה בעל אלים שמפרנס אותה, ובלבד שלא תושלך עירומה לרחוב. גם

התרבות המוסלמית בה חי היבן איש חי' עודדה אלימות נגד נשים לשם חינוכו, וממילא ניתן להבין את הגישה המקלה יחסית של היבן איש חי' לתופעה זו. ודווקא משום כך ראוייה לציון התנגדותו העקרונית החריפה לאלימות כזו, שאין מקומה אצל יהודים. הוא רק מייעץ לנשים שבכל זאת בעליהן מכים אותן שלא להתנגד אלא לסלוח להם על המכות. אולם, כפי שהזכרנו לעיל, הספר יצא לאור בתרגום ובהוצאה לאור מחודשת בימינו אנו. ועל זאת יש לתמוה מדוע לדעת המו"ל אכן נכון להוציא ספר שאלו הנחיותיו? הרי זה עלול להכשיל נשים נוספות ולגרום להן להיות קרבנות לאלימות לאורך זמן?

ייתכן שהתשובה לכך היא שהמוציא לאור לא רצה לצנזר את דברי המחבר, אך הדברים מעלים תמיהה על החלטתו להוציא שוב את הספר לאור, ולכל הפחות יכול היה להעיר על כך בהערה קטנה. אני מניחה שההערה לדמותו של הבן איש חי גרמה לכך שהדבר לא נעשה.

גם המשך הספר עוסק הרבה בתפקידים המסורתיים המיועדים לאישה, ומנסה לחנך אותה להיות האישה הטובה ביותר, צנועה, נקייה, יפה (רק לבעלה), זריזה, חסכנית וכו'. תקצר היריעה כאן מלהביא את כל הדברים. בהקשר לדבריי על הפער בין זמן צאת הספר המקורי בראשית המאה העשרים, לבין זמן צאתה לאור של המהדורה המתורגמת והמחודשת בישראל בשנות האלפיים, אוסיף רק עוד אנקדוטה אחת. בפרק נ"ז בספר הוא מתאר את מהלך חיי האדם, בדגש מיוחד על ימי ההיריון. בתיאור מהלך ההיריון הוא מביא כמה וכמה "אמונות" כמו רפואיות, שכבר לפני שנים הוכחו שאין הן נכונות. וכך דרך משל הוא כותב (בעמי רלה):

האישה בהריונה, אם התאוותה לאיזה מאכל, והתגברה תאוותה עליה, צריכים

לתת לה לאכול ממנו. כי אם לא תאכל, יוכל להיות כתם בגוף הוולד כצבע המאכל

שהתאוותה. וברובם, אם גרדה בגופה בשעה שהתאוותה, יהיה הכתם בגוף הוולד

מקביל למקום אשר גרדה בגופה.²⁰⁹

מפרק ל"ט ואילך, מונה רבי יוסף חיים כמה וכמה הלכות שנשים חייבות לקיימן. בשלושת הפרקים הראשונים בפרקי ההלכות הוא עוסק בשלוש המצוות שעל פי המסורת ניתנו במיוחד

²⁰⁹ ברי שדברים אלו אינם מתאימים לידוע בימינו. מספיק לפתוח את אחד המדריכים הנפוצים ביותר להדרכת האישה בזמן ההריון, 'המדריך הישראלי להריון ולידה', של ד"ר עמוס בר וטלי רוזין. שם בפרק העוסק ב"נכון / לא נכון" בעמוד 251, הם כותבים כך:

יש קשר בין צורת כתמי הלידה של התינוק, לבין חשקיה של אמו בזמן ההריון. קישקוש מוחלט.

לא כל כתם לידה שמופיע על גוף התינוק, גם אם הוא נראה ממש כמו תות שדה או מאה גרם גרעיניים לבנים, צריך לעורר רגשי אשם. גם אם רצית תות שדה ולא קיבלת, לא זו הסיבה לכתם הלידה הדומה בצורתו לתות שהופיע על תינוקך. שהרי אם האמונה הזאת היתה נכונה, איך היו נראים התינוקות של אלה שרצו אבטיח?

לנשים: הפרשת חלה, נידה והדלקת הנר בשבת. לאחר מכן הוא דן במצוות עשה שהזמן גרמן, שנשים פטורות מהן אבל מותרות לקיימן. וממשיך לעוד כמה וכמה מצוות שכל יהודי חייב בהן, עם דגש על מקומן של הנשים. כאן נעסוק רק בהלכות המובאות בפרק ל"ט, הפרק העוסק בהלכות נידה, שקשורות לנושא מחקרנו. כיוון שרבי יוסף חיים כתב את הלכות נידה בספר נוסף שלו, 'הבן איש חי', נשתדל להשוות את הדברים המופיעים כאן גם למקבץ של הלכות נידה שמופיע בתוך הספר השני.²¹⁰

מטבע הדברים, כיוון שהספר עוסק בענייני נשים באופן כללי, ולא ממוקד בהלכות, ההלכות המובאות בו נכתבות בקיצור נמרץ. בכך הוא מזכיר מאוד את הספר 'טהרת ישראל' של החפץ חיים שעסקנו בו לעיל. אולם דווקא הסוגה הזאת גורמת לו להיות מעניין: לראות מה בחר המחבר להדגיש ומה הוא השמיט בכתבו בקיצור את הלכות נידה הרחבות.

הלכות נידה

רבי יוסף חיים פותח את הפרק על הלכות נידה, כמו כמה ספרים שכבר ראינו לעיל, בדיני וסתות. הוא מזכיר את דין הווסת הקבוע כדבר הידוע והנפוץ יותר ומתייחס רק אליו. לדין וסת חצי קבוע, לשלוש הפרישות שיש לפרוש בווסת שאינו קבוע או שהוא חצי קבוע ולדין עונה בינונית אין הוא מתייחס כלל (עמ' קלג-קלד):

רוב הנשים, יש להם זמן ידוע וקבוע בדם הנידה שאינו משתנה. ומפורסם וידוע כי אסור לאישה להיות עם בעלה בזמן נידתה. ואם זמן וסתה ביום, צריכה לפרוש ממנו בלילה שלפני היום ההוא, ורק מהזיווג תפרוש. אבל מותר לה למסור לו חפץ ותיקח ממנו, כל עוד ולא ראתה דם.

לעומת הקיצור הניכר כאן, ב'הלכות בן איש חי' הוא מקדיש לנושא שישה סעיפים. שם הוא גם מביא את שתי הדעות שביניהן הוא בוחר באחת, לפרישה בעונה הסמוכה לעונת וסתה. לפי דברי רבא בגמרא²¹¹ מובן שהפרישה סמוך לווסת היא בעונת הווסת עצמה. כלומר ביום או בלילה, שבו

²¹⁰ גם הלכות ה'בן איש חי' אינן מופיעות כקובץ הלכות נידה בנפרד, או כקובץ הלכות בכלל. הספר הוא אוסף דרשות לפרשיות השבוע, שבהן הוא שילב בכל שבת גם הלכות. הדרשות מקובצות משתי שנות דרשה. הלכות נידה נמצאות בתוכו בשנה השנייה של הדרשות, בפרשיות צו ושמיני.

²¹¹ בבלי נידה דף סג עמוד ב: והתניא: (ויקרא ט"ו) והזרתם את בני ישראל מטומאתם, מכאן א"ר ירמיה: אזהרה לבני ישראל שיפרשו מנשותיהן סמוך לוסתן. וכמה? אמר רבא: עונה.

האישה צפויה לראות את הווסת. היאור זרועי²¹² כתב בשם רבו,²¹³ שיש להוסיף עונה אחת קודם לעונה זו ולפרוש כ"ד שעות.²¹⁴ כאן פוסק רבי יוסף חיים כמותו, במידה ומדובר בעונת יום. כלומר, אם האישה צפויה לראות את הווסת ביום, היא צריכה לפרוש מבעלה בלילה שלפניו. יש לשים לב שזו אינה בדיוק פסיקת היאור זרועי, שכן רבי יוסף חיים מזכיר פרישה רק בלילה שלפניו ולא בעונת הווסת עצמה, כשהיא חלה ביום. יתכן שהסיבה לכך היא שהפרישה היא מתשמיש בלבד, ולפי תפיסתו תשמיש המיטה אפשרי רק בלילה ולא ביום.²¹⁵ בנוסף, הוא לא כתב שיש לפרוש גם ביום שקודם העונה, אם העונה היא עונת לילה. מסתבר אם כן שהוא אכן חושב שפרישה מתשמיש רלוונטית רק בלילה שכן אין משמשים ביום. כפי שכתבתי, ב'הלכות בן איש חי' הוא מביא בראשונה את דעת השולחן ערוך שיש לפרוש רק בעונת וסתה, ולאחר מכן מביא את דעת היאור זרועי ופוסק שיש לנהוג לפי הדעה הזו, ומשמע שם שאין זה משנה אם מדובר בעונת יום או בעונת לילה.²¹⁶ שם הוא גם מסביר את הסיבה להחמיר כפי פסק היאור זרועי – כיוון שבימינו הגופים חלשים. מן הסתם כוונתו לכך שלא ניתן בימינו לדייק בזמן הראייה של הווסת שלא באה תמיד באותה עונה. ברם, תמוהה החלטתו שלא להתייחס בספרו לנשים כלל למצב של וסת חצי קבוע, המצב השכיח יותר בימינו. ב'הלכות בן איש חי' הוא כמובן כן מתייחס (אמנם בקיצור) גם למצבים אלו.

בפסקה הבאה בפרק ל"ט ב'חוקי הנשים' הוא מתייחס לזמן הפסק הטהרה ודרך עשייתו. כאן פסיקתו שונה הן מפסיקת השולחן ערוך והן מפסיקת הרמ"א. וכך הוא כותב בעמ' קלד שם :

כל אישה אשר ראתה דם נדתה, תפרוש **ששה ימים** מיום אשר ראתה. וצריכה

ביום השישי לרחוץ במים פושרים לפי הצורך, ואחר כן תחליף הבגדים הנחוצים.

²¹² ר' יצחק ב"ר משה מווינה שבאוסטריה (1180-1250). היה רבם של המהר"ם מרוטנבורג ושל עוד מאחרוני בעלי התוספות. הוא מפורסם על - שם ספרו 'אור זרועי', אחד מספרי הפסיקה החשובים שנכתבו בידי ראשוני אשכנז. הספר מכיל פסקים, פירושים ותשובות לפי נושאים, בערך לפי סדר המסכתות שבתלמוד.

²¹³ ר' אליעזר ב"ר יואל הלוי המכונה ראב"ה (מגנצא 1140- קלן 1220), וכינויו 'אבי העזרי' הוא על שם ספרו, שכולל לקט רחב היקף של פסקים, דיונים ופירושים ב - 1155 סימנים, לפי סדר מסכתות התלמוד.

²¹⁴ ספר אור זרוע חלק א - הלכות נדה סימן שנח :

ומורי אב"י העזרי"י אמר לי שרגילים לפרוש סמוך לוסתה כ"ד שעות שאם רגילה לראות ביום פורש ממנה כל הלילה שלפניו ואם רגילה לראות בלילה פורש ממנה כל הלילה והיום שלפניה.

²¹⁵ לפי ההלכה המקובלת ישנה אפשרות לשמש ביום, בתנאי שיש חושך מוחלט בחדר, או שהוא תלמיד חכם שאז מותר לו להאפיל בטליתו, כלומר, להתכסות בסדין או שמיכה עד מעל הראש. וכן נמצא ב'שולחן ערוך', אורח חיים סימן ר"מ סעיף י"א :

וכן אסור לשמש ביום, אלא אם כן הוא בית אפל.

ומגיה הרמ"א :

הגה : ותלמיד חכם מאפיל בטליתו וש"י (טור).

²¹⁶ בן איש חי שנה שניה פרשת צו :

א. כל הנשים יש להן וסת קבוע, יש רואה כל שלשים יום, ויש רואה כל כ"ה יום וכיוצא בזה, ואמרו בגמרא והזרתם את בני ישראל מטומאתן, א"ר יאשיהו מכאן אזהרה לבני ישראל שיפרשו מנשותיהן סמוך לוסתן, וכמה, אמר רבא עונה, והעונה היא יום או לילה, שאם וסתה בלילה, אף על פי שרגילה לראות סוף הלילה צריך לפרוש ממנה מתחלת הלילה, וי"א דעונה זו היא לפני העונה שהוסת בה, דהיינו אם וסתה ביום צריך לפרוש ממנה כל הלילה שלפניו, ומרן ז"ל ס"ל כדיעה הראשונה, אך צריך לחוש לדיעה זו הב', בפרט בימים אלה שהגופים הם חלשים :

ועשרים דקות קודם שקיעת החמה, תבדוק בצמר גפן, ותשאיר הצמר גפן במקום הצריך, ולא תוציאו עד שיעבור רבע שעה מקריאת המוגרב נקריאת ה"מואזין" לתפלת הערב, שהוא כ 10 דקות אחרי השקיעה. הרי שרק לאחר כ 25 דקות מהשקיעה תוציא הצמר גפן.²¹⁷ ואחר כך תוציאנו ותצניעהו בתוך קופסא ליום המחרת בבוקר, ותבדוק את הצמר גפן לאור היום, היות ואסור לבדוק לאור הנר.

כבר כתבתי לעיל, בדיון בפסיקה של הרב טוקצינסקי, את דין פולטת שכבת זרע, שמשליך על היום שבו אישה יכולה לעשות הפסק טהרה, ועל המחלוקת בנושא בין השולחן ערוך והרמ"א. כבר למעלה הערתי שכשהרב טוקצינסקי כותב שכל אישה תפסיק בטהרה לא לפני היום החמישי לראייתה, הוא מחמיר כדברי הרמ"א, ונשים שאינן פוסקות כמנהגי האשכנזים עשויות להתעכב בטהרתן בשל פסיקה זו. ולכן בולטת אף יותר החומרה הגדולה שמביא כאן רבי יוסף חיים, כאשר הוא כותב להמתין שישה ימים מראשית הדימום ועד הפסק הטהרה. לפי דבריו, זהו מנהג של אנשי עירו בגדד, שהיה נהוג בארצות אסלאם נוספות. ההסבר היחיד שמצאתי למנהג הזה נמצא בספר 'ברית כהונה' של הרב כאלפון משה הכהן, מגדולי רבני גירבה.²¹⁸ שם הוא מסביר שכיוון שלרוב הדימום נמשך לפחות חמישה ימים, ולעיתים אף יותר מכך, העדיפו להמתין מלכתחילה עוד יום נוסף להפסק טהרה, ולא לדחוק את הקץ, כדי שהאיש לא ילחץ את האישה לעשות הפסק טהרה בדוחק. אינני יודעת אם הסבר זה נכון, אך זהו התירוץ היחיד שנתקלתי בו למנהג הזה, שאין לו שום יסוד בהלכה.

אולם ב'הלכות הבן איש חי' הוא מביא מנהג נוסף, להפסיק בטהרה רק ביום השביעי לדימום. דווקא מנהג זה יכול להיות מוסבר על ידי המנהג שרווח לפני שנים רבות לטבול פעמיים: בסיום שבעה ימים לדימום, כפי הדין דאורייתא, ושוב בסיום ספירת הנקיים. למנהג זה היה היגיון להפסיק בטהרה רק ביום השביעי, לפני הטבילה הראשונה, ויתכן שגם אחרי שהפסיקו לטבול שתי טבילות עדיין שימרו את המנהג להמתין שבעה ימים עד הפסק הטהרה. סמך נוסף למנהג זה ניתן להביא ממדרש תנחומא שמביאו גם רבי כאלפון משה הכהן בספרו 'ברית כהונה' הנזכר לעיל:

²¹⁷ המובא בסוגריים המרובעים הוא תוספת של המו"ל למהדורה המקורית של רבי יוסף חיים, שהרגיש בכך שנשים בימינו לא תמיד חיות בקרבת מואזין שקורא לתפילות, וממילא לא ידעו למה הכוונה.

²¹⁸ הרב כאלפון משה הכהן, ברית כהונה, גירבא תשי"ג, יורה דעה, מערכת נ' אות ב', דף נ"ג ע"א-נ"ד ע"ב. הרב כאלפון משה הכהן (מוהרמ"ך) (1874-1950), היה רבה הראשי של גירבה ומגדולי רבני תוניס. השאיר כתבים תורניים רבים. ראו: צבי זוהר, "אשרור דתי של הציונות כתנועה לאומית חילונית: פרק במשנת הרב כלפון משה הכהן", ישראל 2 (תשס"ג), עמ' 111.

כי יזוב זוב דמה ימים רבים. שלשה ימים הן, כיצד האשה הזו נטמאה שבעת ימים, ונטהרת ביום השמיני, אם ראתה דם באותו יום, שומרת יום כנגד יום ונטהרת, חזרה וראתה ביום (השמיני) [התשיעי] שומרת אותו יום ונטהרת, [חזרה וראתה ביום העשירי שומרת אותו ונטהרת], הרי שלשה ימים שהן ימים רבים, אבל אם ראתה דם ביום אחד עשר, שהוא יום רביעי לטהרתה, חוזרת לטומאתה ושומרת שבעת ימי נדתה מתחילה, שכך שנו חכמים אחד עשר יום שבין נדה לנדה הלכה למשה מסיני, לפיכך האשה צריכה שתהא שומרת חמשה עשר יום, כיצד היא עושה, שומרת שבעת ימי נדתה, ואחר כך סופרת שבעה ימי נקיים, ונטהרת ביום השמיני, וטובלת טבילה חמורה אחר שקיעת החמה, והיא מותרת לבעלה, שנאמר ואם טהרה מזובה [וספרה לה שבעת ימים ואחר תטהר] [ויקרא טו כח].²¹⁹

המדרש כאן התחיל מהדין דאורייתא שמסביר כיצד אישה הופכת לזבה גדולה שתהא צריכה לשבת שבעה נקיים לזיבתה, אך במפתיע, עבר בסוף ל"הלכה" שבמקום לשמור שלושה ימים של זבה (ורק במקרה של זבה ולא במקרה של נידה!) ואחריהם עוד שבעה ימים נקיים, האישה צריכה שתהא שומרת ט"ו יום עד שתותר לבעלה, שבעה ימי נידה ועוד שבעה נקיים. במדרש הדברים אינם ברורים, אך ככל הנראה הוא משמר מנהג קדום, הגם שבפשטות ההלכה אין לו סמך והיגיון. על כל פנים, גם ביחוקי הנשים' (עמ' קלד-קלה) וגם ב'הלכות הבן איש חי' מציין רבי יוסף חיים שרק מי שזה מנהגה תנהג כך, אך בסתם המנהג בבגדד להפסיק בטהרה ביום השישי לראיית הדם.²²⁰ וכך הוא כותב ביחוקי הנשים':

²¹⁹ מדרש תנחומא (בובר) פרשת מצורע סימן טו.

²²⁰ בן איש חי שנה שניה פרשת צו סעיף ז:

ואינה יכולה למנות ז' נקיים ולטבול, אלא דוקא אם עברו עליה ששה ימים מיום שראתה בו, ויש מחמירים אחר ז' ימים, וכל אחד יעשה כמנהגו בזה, ופה עירנו בגדא"ד רוב העיר מנהגם למנות אחר ששה ימים, אך יש משפחות שמנהגם אחר שבעה ימים, ועל כן אשה אשר משפחתה נוהגים למנות ז' נקיים אחר שבעה ימים, והיא מן פעם ראשונה שנשאת רוצה לנהוג כאותם משפחות דנהגו אחר ששה, יכולה למעבד הכי, כיוון דלא נהגה עדיין כמחמירין, ואם יש אשה שנהגה כבר כמחמירין, ועתה מתחרטת מחמת סיבות הכרחיות, יכולה לעשות התרה על מנהג שלה בשבעה, ותנהג אחר ששה. מיהו בעלה לא ישב עם המתירין להתיר לה.

היוצא מכאן שמי שמתחילה מקבלת על עצמה את מנהג העיר יכולה לנהוג בו, ומי שכבר נהגה במנהג השני המחמיר יותר, ורוצה לשנות חייבת לעשות התרת נדרים. עם זאת, בהלכות שם הוא מסייג את הדין של המתנת שישה או שבעה ימים טרם ספירת הנקיים, רק בטהרה מטומאת הנידה, אבל בטהרה מטומאת כתם הוא כותב בסעיף ח' כך: כל זה ברואה דם נדה שהרגישה בו שיצא, אבל אם ראתה כתם על בגדיה, תספור ז' נקיים אחר שעברו עליה חמשה ימים מיום שמצאה הכתם על בגדיה. וכן ה"ה כלה שנטמאה בדם בתולים ולא פרסה נדה, די לה בחמשה ימים כדין הכתם, אבל אם זו הכלה פרסה נדה ג"כ, דינה כשאר נדות דעלמא, שסופרת אחר ששה או אחר שבעה כמנהג המחמירין:

בעירנו בגדד יש נשים, שמנהגם לפרוש שבעה ימים לפני שבעה נקיים, ויחליפו בגדיהם בסוף היום השביעי לפי הכללים אשר פרשנו למעלה, אבל רובם מחליפים ובודקים בסוף היום השישי לתחילת ראייתם.

בכל אופן נודיעכם, כי אישה אשר מנהגה להחליף ביום השביעי, תישאר לפי מנהגה, ואסור לה לשנות מנהגה. ואם יש לה איזה צורך ומבקשת לשנות מנהגה, ולהחליף בגדיה ולבדוק ביום השישי, צריכה לעשות התרה למנהגה אשר נהגה בו.

וכן אישה הנשאת, ורוצה להתנהג כמו נשים המחליפות ביום השישי, תוכל לנהוג כמותן, ואפילו אם משפחת אביה מנהגם ביום השביעי, היות והיא נוהגת בפעם הראשונה, בנישואיה הראשונים, מורשית להחליף ולבדוק בסוף היום השישי.

ניתן לראות כאן שהוא מחמיר מאוד בשמירה על המנהג שהיה נהוג אצלם, ואינו מזכיר כלל את האפשרות המובאת בפשטות בשולחן ערוך וברמ"א להפסיק בטהרה כבר ביום הרביעי או החמישי לראיית הדם. אין צורך להכביר מילים על הקושי להרות שעלולה פסיקה כזו לגרום לנשים שאורך המחזור שלהן קצר יחסית, והביוץ שלהן חל פחות משבועיים ימים לאחר תחילת הדימום. נשים כאלו יבייצו בתוך הימים הנקיים וממילא לא יוכלו להרות, כיוון שהטבילה שלהן תחול לאחר הביוץ, והביאה שתוכל להפרות את הביצית תהיה מאוחרת מדי מבחינתן. תופעה זו מכונה בלשוננו 'עקרות הלכתית'. אני יכולה רק לשער שרבי יוסף חיים לא הכיר את התופעה ולא היה ער לקיומה, שכן קשה להניח שהוא היה ממשיך לשמור על המנהג של אנשי עירו לספור שבעה נקיים כל כך הרבה ימים אחרי תחילת הדימום אילו היה מכיר את התופעה. ואם אכן הכיר, אולי בכל זאת העדיף לשמר את המנהג בספר כללי שכתב, אך כשהגיעה לפניו שאלה ספציפית שממנה היה מובן שהמנהג הזה יכול לעכב קיום מצוות 'פרו ורבו', הוא אולי פסק להקל ולהפסיק בטהרה מיד בסיום הדימום. בחיפוש בשו"ת שכתב 'רב פעלים', לא הצלחתי למצוא פסיקה מקילה שלו בעניין זה בגלל עיכוב בפירוש, אלא רק פסיקות מקילות אחרי ראיית כתם או דם בתולין, כאשר הטומאה לא הייתה טומאת דם וסת. וכך הוא כותב בשו"ת רב פעלים חלק ב, יורה דעה סימן יז:

שאלה. אשה מצאה כתם ביום שלישי בשבת, וביום שישי בשבת שהוא יום רביעי לראיית הכתם בסוף היום, בדקה לעשות הפסק בטהרה, והתחילה למנות ז"נ = ז' נקיים = מיום שבת, ואשה זו יודעת מנהג העיר שאפילו בכתם עושין הפסק בטהרה בסוף יום חמישי, אך זאת אמרו לה חברותיה, מאחר שבעלה לא היה

בעיר ולא שמשה, יכולה לעשות הפסק בטהרה בסוף יום רביעי, והנה ביום השביעי של שבעה נקיים אי"ל נשים שלא עשתה כדן ובאה לשאול ממני איך תעשה, כי כבר שלמו לה ז"נ, והיא אין דרכה לבדוק כל יום מן ז"נ, אלא ביום ראשון ויום אחרון בלבד, ואם תבטל ז"נ אשר ספרה, ותספור ז"נ מחדש, קשה הדבר עליה מכמה סיבות, כי יתקרב הוסת שלה, ועוד סיבות אחרות.

תשובה. הנה ברור המנהג פה עירינו להמתין בכתם חמשה ימים, ויעשו הפסק בטהרה בסוף יום חמישי, וכן נוהגים בדם בתולים, ואף על גב דזו חומרא יתירה שאין בה טעם, ודי לעשות הפסק בטהרה ביום רביעי, דבשלמא מה שנהגו בפרסה נדה לעשות הפסק בטהרה בסוף יום שישי לראייתה, ויש שנוהגין לעשות הפסק בטהרה בסוף יום שביעי, וכמפורש בהג"ה בסי' קצ"ו, **התם איכא טעמא לחומרות אלו, מפני כי רוב הנשים כאשר פורסים נדה תמשך ראייתם ארבע וחמש ימים, ויש יותר, לכך החמירו, אבל במצאה כתם ליכא האי טעמא ולמה החמירו, אך מ"מ כיוון דנהגו להחמיר בכך, צריכין להזהר בזה, ואין להקל להם, וזה המנהג נעשה עליהם דין ממש, ומצינו כי מנהג זה ישנו בשאר מקומות ג"כ, וכמפורש בספר זכור לאברהם ח"ג, באות נו"ן דף פ"ט, שגם במקומו יש מנהג זה בכלות בדם בתולים, ועיין בט"ז סי' ק"ץ סק"ד מ"ש שם מהרי"ל, ועוד עיין מ"ש בסי' קצ"ו סק"ה ע"ש.**

והנה בנידון השאלה בהשקפה הראשנה אמרתי, אם נבטל ספירת שבעה נקיים אשר ספרה צריכה להמתין מלטבול עד אחר ז' ימים אחרים, כי שאלה ממני שאלה הנז' ביום השביעי של ז"ן, וטבילת מצוה תתעכב בזה הרבה, ועוד כי אומרת שיש לה סיבות אחרות שקשה לה לבטל ז"ן אלו שספרה אותם, והיא לא עברה על המנהג במזיד, כדי שנאמר ראוי לקנסה בזה, אלא הנשים הטעו אותה, שא"ל ענין שלה שאני, מפני שלא שמשה, ולא היה בעלה בעיר, ואין מנהג זה בכה"ג (בכהאי גוונא), ולכן אמרתי אף על גב דעדיין לא טבלה, נחשב זה בדיעבד מאחר דנ"ד (דנדון דידן) הוא בכתם, וגם לא שמשה עם בעלה...

וכאן הוא ממשך ומחזק את דבריו מפוסקים נוספים. כולם אשכנזיים. והוא ממשך וכותב (ומביא בהמשך פוסקים נוספים):

וא"כ בני"ד דהוי כתם, וגם לא שמשה, וגם שנדחה הטבילה שבעה ימים, ודאי יש להורות בשופי שלא לסתור מנינה, ותסמוך על הפסק בטהרה שעשתה בסוף יום רביעי...

מוכח דיש להקל בני"ד לסמוך על ז"ן אשר כבר ספרה לה, והשי"ת יאיר עינינו באור תורתו, אכ"ר.

המעניין בתשובה שלו שהוא מזכיר את המנהג של העיר לספור שישה או שבעה ימים לפני הנקיים בדרך אגב, בלי להדגישו, והוא מדגיש דווקא את ההלכה שכתב הרמ"א, להפסיק בטהרה ביום החמישי לראייתה. את ההלכה של הרמ"א, הוא הזכיר בהלכות ה'בן איש חי' רק לגבי אישה שנטמאה מכתם ללא הרגשה או מכלה שנטמאה מדם בתולים ללא וסת, כמו בנידון השאלות שמובאות כאן בשו"ת שלו. כאן הוא נדרש להקל גם בחומרת הרמ"א להמתין יום נוסף על ארבעת הימים שכתובים בשולחן ערוך, ולהסתפק בהפסק טהרה שנעשה ביום הרביעי לאיסור האישה על בעלה.

באותו מקור הוא מוסיף עוד פסק שלו בשאלה נוספת, על אודות כלה שנטמאה מדם בתולים ואם תמתין חמישה ימים לפני ספירת הנקיים, תצטרך לטבול בעונת וסתה :

אחר זמן בא לפני מעשה אחת פה עירינו בגדאד יע"א, בכלה אחת שבעל אותה החתן בליל חופתה, ונטמאה מדם בתולים, והיא יש לה וסת קבוע לדם נדה, ואם תספור שבעה נקיים לדם בתולים אחר חמשה ימים, תזדמן טבילתה סמוך לוסתה, ואם נדחה הטבילה לגמרי שלא תטבול סמוך לוסתה, ותשאר עד אחר שיבא הוסת ותספור ותטבול, דא עקא כי החתן רוצה ליסע לעיר אחרת לצורך גדול, ויתעכב שם משך ששה חדשים, ולא אפשר להמתין, על כן רוצין שתעשה הפסק בטהרה בסוף יום רביעי לדם בתולים, ותספור ז"ן מיום חמישי, ואז תהיה טבילתה בלילה שקודם לילה הסמוכה לוסתה.

ואמרתי, כיוון דמעיקר הדין שפסק מרן ז"ל בש"ע בפרסה נדה ממש, הוא לעשות הפסק בטהרה בסוף יום רביעי לראייתה, ותספור ז"ן מיום חמישי, אך מור"ם ז"ל הביא חומרא דנהגו להמתין עוד יום אחד, ותספור מיום שישי, ועוד הוסיף חומרא לספור מיום שביעי, ועוד חומרא אחרת לספור מיום שמיני, ופה עירינו נהגו בפרסה נדה לספור מיום שביעי, ויש קצת נהגו לספור מיום שמיני, ורק בדם

בתולים ובכתם נהגו לספור מיום שישי, וזה המנהג הוא חומרא יתירה בדם בתולים ובכתם, כאשר כתבתי בתשובה הנז"ל (הנזכרת לעיל), כי בפרסה נדה איכא טעמא לאותם חומרות, אבל בדם בתולים ובכתם ליכא טעמא, ורק מוכרחים לעשות כפי המנהג, עכ"ז בכה"ג (עם כל זה בכהאי גוונא) דאיכא טעמא רבא, שאם תספור מיום שישי תהיה טבילתה סמוך לוסתה, וזה אי"א להתיר, ואם נבטל טבילה זו לא תטבול אלא עד אחר חמשה חדשים, כי החתן מוכרח לנסוע, והוא לא בעל עדיין את כלתו, אלא רק בליל חופתה, ודבר זה קשה מאד, **ובפרט להבחורים בזה"ז** (בזמן הזה), על כן אמרתי בכה"ג יש להתיר, שתעשה הפסק בטהרה בסוף יום רביעי לדם בתולים, ותספור ז"ן מיום חמישי, כדי שתטבול בלילה שקודם הלילה הסמוכה לוסתה, כי בכה"ג יש להתיר לעשות ע"פ הדין שפסק מרן ז"ל בפרסה נדה, וכאן הוא רק דם בתולים... וכמ"ש הט"ז סי' קצ"ו סק"ה, דאיכא טעמא לחלק בין דם נדה לבין דם בתולים, והשי"ת (וה' יתברך) יאיר עינינו באור תורתו, אכי"ר (אמן כן יהי רצון).

מכאן שגם בתשובותיו, כאשר התיר את המנהג והסכים לחזור לדין מרן רבי יוסף קארו בשולחן ערוך, עשה זאת רק כאשר האישה נטמאה ונאסרה בגלל כתם שראתה, או כלה מדם בתולים, אך לא מצאנו בתשובות היתר בשל קשיי פוריות.

בהדרכה להפסק טהרה ב'חוקי הנשים' שהבאתי לעיל ניתן לראות חומרה נוספות של רבי יוסף חיים: הכנסת המוך הדחוק כחלק אינטגרלי מהפסק הטהרה. כפי שכבר הסברתי בפרקים הקודמים, הכנסת המוך הדחוק אינה מחויבת כחלק מתהליך הטהרה, ואין היא אלא חומרה שהוסיף הרשב"א ואשר התקבלה מאוחר יותר להלכה. אולם גם כשהיא התקבלה להלכה היא ודאי לא מחויבת באותה המידה שהבדיקה הפנימית בהפסק טהרה מחויבת, וממילא כשיש סיבה להתיר שלא להכניס מוך דחוק עושים זאת. גם בהלכות היבן איש חי הוא מביא את דין המוך הדחוק, וכותב אמנם שיש מצבים להקל בו, אך לא מפרט אותם גם שם, אלא להיפך, כותב שיש להחמיר בזה (בן איש חי שנה שניה פרשת צו סעיף יב):

העושה הפסק בטהרה במוך דחוק באותו מקום, צריך שיהיה מונח המוך באותו מקום כל בין השמשות עד שיהיה ודאי לילה, ולא כאותם בורים שמכניסין המוך בשעה בדיקה ומוציאין אותו תיכף, אלא צריך שישאר מונח שם, ואחר שיהיה ודאי לילה אז תוציא את המוך משם ותצניעו בקופסא עד הבוקר, כדי שתבדקוהו

לאור היום... יען כיוון דהיא מוציאה אותו אחר שיהיה ודאי לילה חשך היום וא"א לבדקו לאור היום, וגם לאור הנר אין לבדוק לכתחילה... וצריך להזהר הנשים בדבר זה להניח המוך באותו מקום כל בין השמשות עד ודאי לילה, ואף על גב דמר"ן ז"ל התיר בדיעבד אם הוציאה אותו מיד, עכ"ז (עם כל זה) מודה דלכתחילה צריך להזהר בזה, ועוד דהגאון סדרי טהרה העלה מדברי הרמב"ם ז"ל וכמה רבוותא דאפילו בדיעבד מעכב:

כפי שהערתי בדיון לעיל, ספר קיצורים שמכניס את דין המוך הדחוק כשווה לדין הבדיקה הפנימית בהפסק טהרה עשוי להאריך את ימי הטומאה של נשים ולפגוע ביכולתן להרות. ניכר שפסיקתו של ה'בן איש חי' בעניין זה מחמירה מאוד ומושפעת מהפוסקים האשכנזים המחמירים ביותר. עם זאת, אין זה כלל גורף לגבי כל פסקיו: פסיקתו של רבי יוסף חיים מורכבת יותר, כפי שהוכח במחקר מקיף,²²¹ ולא באתי כאן אלא להצביע על הבעייתיות שבפסיקותיו בעניין הפסק הטהרה.

בעניין מספר הבדיקות שאישה צריכה לבדוק בשבעה נקיים יש הבדל בין דרך הצגתו את הדברים בספר 'חוקי הנשים', לזו שבהלכות 'בין איש חי'. בספרנו 'חוקי הנשים', בעמ' קלד הוא כותב כך:

צריכה בכל יום מאלה השבעה נקיים, לבדוק בצמר גפן במקום הצריך וכפי שצריך. ואם שכחה או נעשה לה אונס ולא בדקה, אלא רק ביום הראשון וביום האחרון מהשבעה, מותר לה לטבול. אבל מצותה אינה כתקנה, כי המצוה כתקנה הוא – שצריכה לבדוק בכל יום מאלו השבעה נקיים.

לעומת זאת, בהלכות ה'בן איש חי', שם, סעיף יג, הוא כותב כך:

בכל יום משבעה נקיים תבדוק פעמיים, אחת בשחרית ואחת סמוך לבין השמשות, ובדיעבד אם בדקה רק ביום ראשון וביום השביעי סגי לה, אך בדיקה של הפסק בטהרה לא תועיל להשלים בעד בדיקה של יום ראשון, אלא צריכה לבדוק ביום ראשון מלבד בדיקה של הפסק בטהרה, והנה פה עירנו בגדא"ד יע"א, יש הרבה נשים נוהגין דלא עבדי בדיקה בכל יום כאשר כתבנו, אלא עבדי ביום ראשון וביום השביעי וכתבתי בס"ד בטה"ק רב פעלים דיש להם על מה שיסמכו, אבל ראוי שכל

²²¹ ראו: מונדני. ובמיוחד עמודים 124-126; 128; 131-134, בהם הוא עוסק בפסיקה על פי הרמ"א, ומביא דוגמאות ספציפיות מהלכות נידה.

אדם יזהיר את אשתו שתבדוק בכל יום כאמור לעיל, ואותם בורים שאין עושין בדיקה ביום ראשון וביום השביעי, אלא רק סומכין על הבדיקה של הפסק בטהרה לבד, עתידין ליתן את הדין ואוי להם.

ההבדל בין שני החיבורים הן בצורת הניסוח בספר שמיועד לנשים והן בפסיקת ההלכה ברור. בספר המיועד לנשים, מדגיש רבי יוסף חיים את הדין לכתחילה, שיש לבדוק בכל יום משבעת הימים הנקיים בבוקר ולפני השקיעה. הוא מזכיר אמנם את הדין בדיעבד, שאם בדקה רק ביום הראשון וביום האחרון משבעת הימים הנקיים מותרת לטבול, אך כותב על כך ש'מצוותה אינה כתקנה'.²²² הביטוי הזה יכול ליצור ייסורי מצפון אצל נשים שהולכות לטבול כאשר הן יודעות שהן לא קיימו את הדין כראוי. יתכן שדווקא את ייסורי המצפון האלה הוא מעוניין ליצור אצלן, כדי לשנות את המנהג שהוא מודע לו, שקיים בבגדד, שנשים מלכתחילה בודקות רק ביום הראשון וביום האחרון מהשבעה, ואינן מקפידות לבדוק בכל הימים האחרים. ב'הלכות הבן איש חי' הוא בוחר בעיקר להדגיש שנשים שאינן בודקות כלל בשבעה נקיים, אלא רק סומכות על הפסק הטהרה שעשו, ודאי אינן מקיימות את הדין כראוי ועליהן הוא כותב 'ואוי להן'. כלומר, משתמע שבהלכות הוא מעדיף להתמקד במחאה על מי שאינה מקיימת את הדין בכלל, ואילו על מי שמקיימת אותו בדרך של דיעבד הוא כותב שיש לה על מי לסמוך, אף על פי שבעלה צריך להזהיר אותה לבדוק כראוי לכתחילה בכל יום. ואילו בספר לנשים הוא מעדיף להדגיש מאוד את הדין הראוי מלכתחילה, ואת האפשרויות שבדיעבד להשאיר בהדגשה שאין זה נכון לנהוג כך.

בהלכות 'בן איש חי' הוא הפנה לשו"ת 'רב פעלים' שחיבר, ושם אכן הוא התייחס לשאלה זו בדיוק, מתוך המציאות שהכיר בעירו. אביא כאן את הפתיחה שכתב שם ביחס לזה, בחלק ב' מיורה דעה סימן טז, כיוון שהפתיחה הזו יכולה לשפוך אור נוסף על מה שהבאתי לעיל:

בענין בדיקת האשה בשבעה נקיים, הדבר מפורש בש"ע (בשולחן ערוך), דלכתחילה צריך שתהיה בודקת בכל יום מן השבעה בדיקה מעליא, ובדיעבד סגי בבדיקה של יום ראשון, ושל יום שביעי, שהוא תחילתן וסופן של ז' נקיים, וכך הייתי דורש בציבור תמיד, להזהירם שיבדקו בכל יום לכתחילה, וכן היה מנהגו של עט"ר (עטרת ראשי) הרב מו"ר (מורי ורבי) אבי זלה"ה (זכרו לחיי העולם הבא), להזהיר

²²² רבי יוסף חיים פוסק כאן כדעת יש אומרים ב'שולחן ערוך', כפי שהבאנו לעיל, אך מוסיף על כך את הביטוי "שלא כתקנה" שכנראה בא לבטא מצב של דיעבד. דיון נוסף בפוסקים הראשונים והאחרונים הוא האם נדרשים דווקא היום הראשון והיום השביעי של הנקיים, או שמא מספיקה בדיקה אחת או שתי בדיקות בתוך הימים הנקיים, ואין צורך דווקא בתחילה ובסוף. לדיון זה לא התייחס כאן רבי יוסף חיים בכלל, ולכן לא נדון בו כאן.

הנשים בזה בדרוש שבת תשובה, או שבת הגדול, ותליית (ותודה לאל יתברך) יש כמה משפחות פה עירינו, שהם נזהרים בדבר זה לבדוק בכל יום, אך רוב ככל אין נזהרים בזה, כי חוששים לעצמן פן ברבוי הבדיקות יתקלקלו, לכן אין בודקים אלא ביום ראשון וביום השביעי שהוא בדיעבד, ומחמת דבהאי פחדא יתבי (שבזה הפחד יושבים), **אין שומעין לעשות מה שהורו המורים לכתחלה**, וכל זה הוא עצת היצה"ר (היצר הרע), מיהו אם באמת בודקים בתחלתן וסופן של ז' נקיים דהוי רק בדיעבד, הוא חצי נחמה, אך יש שוטין שהם מפחדים לבדוק בסוף הז"ן, ורק בודקים בתחלה ביום ראשון בלבד, או שבודקים ביום אחרון בלבד, ואין בודקין ביום ראשון, אלא רק בדיקה של הפסק בטהרה, ונצטערתי על דבר זה כי לא ידעתי אם יש למצוא להם איזה סמך קל בדבר זה, כדי שנעלים עין מזה ונשתוק, כי לפעמים יזדמן שהאשה תבא לשאול איזה שאלה בענין נדה או מענין טבילה, ונדע להמורה מתוך דבריה שעשתה מעשה, וטבלה ע"י בדיקה אחת ביום ראשון בלבד.

בהמשך התשובה שם הוא מאריך להוכיח שאמנם לדעתנו יש על מה לסמוך בדיעבד כשנשים בודקות רק ביום הראשון משבעת הימים הנקיים, כדי ללמד זכות על נשות עירו שאינן מקפידות. אך בסוף התשובה הוא מדגיש שכיוון שהבית יוסף החמיר בזה אין מקום להקל. נראה שמשפט המפתח כאן הוא שהנשים אינן שומעות למורה ההוראה. משפט זה יכול להסביר את כתיבתו ב'חוקי הנשים' ש'מצוותה אינה כתיקונה', כדי לגרום לנשים הקוראות את הספר להתחיל לשמוע לו, מורה ההוראה, ולבדוק כראוי.

בספר 'חוקי הנשים' בעמ' קלה מוסיף רבי יוסף חיים דין נוסף שאף הוא נכתב בפשטות, אף על פי שיש דיונים בפוסקים לגביו, וגם בו הוא מחמיר. בדיוק כמו הרב טוקצינסקי, שראינו לעיל, גם רבי יוסף חיים פוסק שטבילה ביום השביעי לפני הלילה פוסלת את הטבילה ואינה עולה לה. כיוון שהסברתי עניין זה קודם לא ארחיב בו כאן.

גם טבילה ביום השמיני אין הוא מתיר בפשטות, וכותב שבמידה ואישה נאנסת לטבול דווקא ביום ולא בלילה, היא יכולה לעשות זאת רק כאשר היא תקבל לכך היתר מחכם מורה הוראה (עמ' קלו):

כל אישה אשר תבקש לאחר טבילתה, ולטבול ביום השמיני ביום, אין לה רשות לעשות כן, אלא רק אם יש לה סיבה מוכרחת לזה. ואם אין לה סיבה מוכרחת, אסור לה לטבול ביום, ואפילו אם תדחה טבילתה, ותטבול ביום השמיני. ואם יש לה סיבה הכרחית, אסורה לטבול מעצמה, אלא צריכה לבוא אצל החכם, ותאמר לו הסיבה, והוא ירשה לה.

יש לציין שזו פעם ראשונה בחלק ההלכות שעוסק בהלכות נידה שהוא מפנה אישה לשאלת חכם, זאת בניגוד לשני הספרים הקודמים שראינו, שהפנייה לשאלת חכם הייתה נפוצה בהם הרבה יותר.

בסוף עמ' קלה ב'חוקי הנשים' מופיע קטע שמתאים מאוד למציאות ימיו של רבי יוסף חיים, אך כמובן שאינו שייך לסוף המאה העשרים, שבה הספר יוצא במהדורה מתורגמת מחדש:²²³

הכלה, אפילו אם עדין היא קטנה בשנים, ועוד לא ראתה מימיה דם נידה, גם צריכה לאחר שייקבע יום החופה בתאריך מסוים, להחליף כפי הכללים שבארנו לעיל, ותספור שבעה ימים אשר שמם "שבעה נקיים", ואחר כך תטבול ותלך אצל בעלה.

הבאתי לעיל את תלונתו של רבי יוסף חיים על כך שהאמהות מזרזות את בנותיהן להינשא בעודן קטינות ואינן ראויות עדיין ללדת. כאן אנו רואים ביטוי נוסף למציאות רווחת זו, תוך כדי הדיון ההלכתי.

בעמ' קלח, בדיני ההרחקות בין האיש לאישה בתקופת נידתה, הוא מוסיף הלכה שאינה כתובה בשולחן ערוך ובנושאי כליו, אלא נובעת מחומרה שכתב הרמ"א, אך מתאים אותה למציאות ימיו בבגדד:

וכן אסור להם לשבת שניהם על מחצלת חדשה, ואפילו שאינם יושבים סמוכים יחד, היות ומחצלת חדשה, תזוז ותנווד כאשר יושבים עליה. אבל מחצלת ישנה אשר אינה נעה ונדה, מותר להם לשבת שניהם עליה, אם הם רחוקים ואינם סמוכים יחד.

²²³ מובן שהמהדיר, כאשר הוא בוחר להוציא לאור את הספר מחדש, אינו יכול לצנזר אותו בהתאם לתקופתו, אך מובאה זו שוב מחזירה אותנו לשאלה מדוע בכלל לבחור להוציא לאור ספר שנכתב בתקופה מסוימת, ושאינו מתאים לתקופה בה הוא יוצא לאור שוב, כאשר מטרתו על פי ההקדמה היא להיות ספר הדרכה מעשי, ולא זיכרון היסטורי.

בהגההת הרמ"א לשולחן ערוך יורה דעה סימן קצה סעיף ה, מופיע הדין הזה כך :

ואסור לישב על ספסל ארוך שמתנדדת ואינה מחוברת לכותל, כשאתו נדה
יושבת עליו, ויש מתירים כשאדם אחר מפסיק ויושב ביניהן.

דין זה נהגו רק האשכנזים, וכפי שראינו לעיל בדיון בספרו של הרב טוקצינסקי, שמזכיר אותו
בספרו, אך כותב שהספרדים לא נהגו בו. ה'בן איש חי', כדרכו בפסיקה, פוסק בהלכות נידה כפי
מנהגי האשכנזים, למרות מגוריו בארצות האסלאם. אולם הוא עוד מגדיל עשות כאן ומתאים את
המציאות של ספסל המתנדנד שבדברי הרמ"א למציאות המוכרת יותר בבגדד : מחצלת ישיבה
שזזה בקלות. הוא מבדיל כאן בין מחצלת ישנה לחדשה, כאשר לפי דבריו מחצלת חדשה נוטה
לזוז יותר וישנה פחות.²²⁴ נציין שבספר ההלכות שלו 'בן איש חי', הוא כתב את שני הדינים, הן
הדין של הספסל המתנדנד והן הדין של המחצלת, ואף הביא שם את ה'בית יוסף' שכותב
שהספרדים לא נהגו כן, אך העיד שבבגדד כן החמירו בספסל מתנדנד. ואלו דבריו 'בן איש חי',
שנה שניה פרשת צו אות כג :

ואם יש ספסל ארוך שאינו מחובר לכותל, ומתנדנד כשיושבין עליו, אסור לישב
עליו שניהם, אף על פי שאין נוגעין זב"ז (זה בזו), ואף על פי דמר"ן ז"ל בב"י כתב
חומרא זו דישיבת הספסל שמעתי שנוהגים בה האשכנזים אבל הספרדים לא נהגו
בה, הנה המנהג פשוט בעירנו מקדם קדמתה שלא לישב עליו שניהם אפילו אין
נוגעים זב"ז, ויש מתירים אם יש אדם אחר יושב ומפסיק ביניהם, ואם הוא כבד
הרבה שאינו מתנדנד מותרים לישב עליו אפילו אין אדם מפסיק ביניהם כל שאין
נוגעים זב"ז. ואסור לישב על מחצלת חדשה אפילו אין נוגעים זב"ז, מפני
שמתנדדת.

בעמוד קלט פותח רבי יוסף חיים את העיסוק שלו בדיני החפיפה, החציצה והטבילה במילים אלו :

האשה לא תטהר מטמאתה בדם הנידה, ולא תהא מותרת לבעלה, אלא עד
שתטבול כל גופה עם כל שערות ראשה, באיזה כיסוי אשר תכסה, ותטבול
במקווה אשר יש בו מים בכמות הנחוצה.

לשון הפתיחה מזכירה את הפתיחה לדיני הטבילה בטור יורה דעה סימן קצ"ז סעיף א :

²²⁴ גם בעניין זה הספר מתאים לבגדד של ראשית המאה העשרים, אך פחות מתאים לישראל של שנות האלפיים.

אין האשה עולה מטומאתה עד שתטבול כראוי, במקום הראוי ואחר ימי ספירתה.

אולם השינויים ניכרים לעין. ברור שהפתיחה של הטור עמדה מול עיניו ולכן הוא פתח כפי שפתח, אך הוסיף פרשנות למילים 'תטבול כראוי' ו'במקום הראוי'. את המילים 'אחר ימי ספירתה' הוא השמיט, מן הסתם כיוון שכבר דן בזה באריכות לפני כן. המילים הכי פחות מובנות בתוך הפירוש שהוא נותן ל'תטבול כראוי' הן 'באיזה כיסוי אשר תכסה'. לאיזה כיסוי הוא מתכוון? כיסוי כל הגוף? כיסוי שערות ראשה? וממתי נשים אמורות לטבול עם כיסוי? לרוב דווקא מעדיפים שהאשה תטבול כשהיא עירומה לגמרי, ללא שום כיסוי, אפילו אם הוא כיסוי רופף שתיכנס בו למים. קשה להבין למה הוא התכוון, במיוחד שגם שביהלכות בן איש חי, פרשת שמיני שנה שנייה, הוא לא מזכיר כיסוי כזה בכלל.²²⁵ וכך הוא פותח את הלכות הטבילה בסעיף א' שם:

אין האשה עולה מטומאתה עד שתטבול את כל גופה עם כל שערותיה בבת אחת,

במי מעין או מקוה שיש בהם ארבעים סאה...

ייתכן אולי לפרש שהכוונה ב'חוקי הנשים' לכיסוי שהאשה מכסה את ראשה בחוטי רשת רופפים כשאין הבלנית יכולה לראות אם כל שערותיה נכנסות לתוך המים, בשל החושך שבמקווה. כפי שכותב מרן רבי יוסף קארו בשולחן ערוך, יורה דעה, סימן קפ"ח סעיף מ:

צריך לעמוד על גבה יהודית גדולה יותר מ"ב שנה ויום אחד, בשעה שהיא טובלת,

שתראה שלא ישאר משער ראשה צף על פני המים.

ואם אין לה מי שתעמוד על גבה, או שהוא בלילה, תכרוך שערה על ראשה בחוטי

צמר או ברצועה שבראשה, ובלבד שתרכס, או בשרשרות של חוטים חלולות, או

קושרת בגד רפוי על שערותיה.

אך אין זה מחויב כלל, במיוחד משום שהוא אינו מפרש יותר דין זה של כיסוי ראש האשה.

אדרבה, בהמשך בעמ' קמא הוא כותב במפורש:

צריכה לקחת עמה למקוה אשה יהודיה, או שהגיל שלה יותר משנים עשרה שנה,

כדי שתראה טבילתה שנעשית כהלכה, ולא יתגלה לחוץ דבר מגופה אשר לא

נתכסה במים. היות ואם צפה שערה אחת משערותיה מעל המים, לא הועילה

טבילתה ולא נטהרה.

²²⁵ לא בפתיחה שאותה אני מצטטת כאן ולא בהמשך ההלכות.

כלומר, הוא מזכיר במפורש את הדין שתלווה אותה למקום הטבילה אישה יהודייה חייבת במצוות (בת יותר משנים עשרה שנה), שתוודא שכל גופה היה בתוך המים. הוא אינו מתייחס כלל לאפשרות שהיא לא תצליח לראות את הטובלת ולצורך בכיסוי הראש כדי לוודא שכל השערות בתוך המים. עוד מתחזק הקושי שאין מדובר דווקא בכיסוי בזמן הטבילה עצמה ממה שכותב רבי יוסף חיים בעמ' קמ"ב ב'חוקי הנשים':²²⁶

וטוב מאוד אם יניחו על ראשה מגבת בשעת הברכה, ויסירוה מעליה אחרי הברכה, ותטבול.

אם את המגבת שעל ראשה בזמן הברכה יש להסיר לאחר הברכה (וראו על כך עוד להלן), משתמע שאין הכוונה לטבילה עם כיסוי ראש. לכן עדיין לא ברור לאיזה כיסוי הוא התכוון כשכתב שתטבול בכל כיסוי שתתכסה בו בעת הטבילה.

כיוון שנזכרה כאן האישה המשגיחה על הטובלת, נוסף עוד שתי הערות קטנות בעניינה:

1. ברור שהאחריות על אודות מי שתשגיח עליה חלה על האישה הטובלת, כשנקודת ההנחה היא שבמקווה לא נמצאת באופן טבעי מישהי כזו, לעומת המציאות המוכרת לנו כיום, שבכל מקווה מצויה בלנית האחראית על תפעול המקום וגם על ההשגחה על הנשים הטובלות בו.

2. באותו סימן בשולחן ערוך, בסעיף מ"ח, מוסיף הרמ"א הגהה בלשון זה:

ויש לנשים ליזהר כשיוצאות מן הטבילה שיפגע בה חברתה, שלא יפגע בה תחילה דבר טמא או חיה ובהמה; ואם פגעו בה דברים אלו, אם היא יראת שמים תחזור ותטבול (שערי דורא וכל בו ורוקח).

אף על פי שרבי יוסף חיים נוטה בהלכותיו בתחום זה לפסוק לפי פסיקת האשכנזים, את העניין הזה הוא דווקא לא הזכיר כלל, לא ב'חוקי הנשים' ולא ב'הלכות בן איש חי'. זהו בעצם "תפקיד" נוסף שיש לאישה שנמצאת במקום הטבילה, שתהיה הדבר הראשון הכשר שהאישה פוגעת בו, לפני שיהיה סיפק בידיה לפגוש דבר טמא. לכך כנראה לא חשש רבי יוסף חיים.

לעניין ברכת הטבילה פוסק רבי יוסף חיים בדיוק כפי שפוסקים האשכנזים, לטבול טבילה אחת, ולאחר מכן לברך את ברכת הטבילה ואז לחזור ולטבול. כך בעמ' קמא-קמב:

²²⁶ וכן הוא כותב ב'הלכות בן איש חי', פרשת שמיני, סעיף י"ט: וטוב להניח סודר על ראשה בשעת הברכה, ותסיר אותו חברתה מעליה אחר הברכה, ותטבול.

וכשתטבול, תטבול תחילה טבילה אחת כהלכה, ואחר תברך... ולאחר הברכה
תטבול טבילה שניה, ואז תהיה מתוקנת כהלכה.

ועל כך הוא מוסיף את מנהג בגדד :

ובעירנו בגדד מנהג הנשים לטבול לאחר הברכה שלוש טבילות, כדי שינצלו מכל
ספק ופקפוק.

ביהלכות בן איש חי' בסעיף י"ט מזכיר את פסק מרן בשולחן ערוך, אך פוסק כמו האשכנזים וזו
לשונו שם :

אף על גב דכתב מר"ן ז"ל לברך על הטבילה קודם שתטבול, מנהג פשוט כמ"ש
מור"ם ז"ל שתטבול תחילה טבילה אחת בלא ברכה, ואח"כ בעודה במים תברך
אקב"ו על הטבילה, ואחר הברכה תטבול שנית, ותשגיח יפה בטבילה שניה זו
שתהיה כהוגן כדת וכהלכה. ופה עירנו בגדא"ד יע"א נוהגים הנשים לטבול אחר
הברכה ג"פ, ויפה עושין, שבזה יוצאין ידי חששות הנזכרים בעינים ובפה ובשחיית
הגוף וכיוצא, שאם לא נעשית יפה באחת, תעלה יפה בשנית, או בשלישית. וטוב
להניח סודר על ראשה בשעת הברכה, ותסיר אותו חברתה מעליה אחר הברכה,
ותטבול.

ראוי לציין בהקשר זה את הדיון בפוסקים לגבי האפשרות לברך ברכה בעירום. לפי פסק השולחן
ערוך אין בכך בעיה. האישה מברכת טרם כניסתה למים בעודה עטופה ומכוסה. הרמ"א, שפסק
לברך לאחר טבילה אחת, כתב שתתכסה בבגדה ותברך. העירו עליו נושאי הכלים שאינה חייבת
להתעטף, אלא מספיק שתעכור את המים ברגליה, ואם הם צלולים, שתפריד בין הלב לערווה (וגם
על כך יש מחלוקת אם הדבר בכלל נצרך בערוות אישה שהיא מכוסה). את כל הדיון הזה לא הזכיר
רבי יוסף חיים בדבריו כלל, ופטר את הנושא אך ורק בהזכרת המנהג להניח על ראש הטובלת
מגבת או סודר ל"כיסוי ראש" בזמן הברכה.

מנהג מעניין שמציין רבי יוסף חיים גם בספרו 'חוקי הנשים' וגם ב'הלכות בן איש חי', נמצא בעמ'
קמב :

ישנם נשים הנוהגות בימי הקור לשפוך עליהן מים חמים אחרי הטבילה, בשעה שיוצאות מהמים, ועדין רגליה מונחות במקוה, אין שום מניעה לכך מצד ההלכה, ובמשפחתנו ישנו המנהג הזה.

דווקא ב'הלכות הבן איש חי' הוא מזכיר זאת כמנהג בגדד, אך לא כמנהג משפחתי כפי שציין כאן.²²⁷

לגבי האפשרות של חימום המקוה הוא מביא ב'חוקי הנשים', שלא כהרגלו, הסבר מדוע התיר לעשות זאת, אף על פי ש'השולחן ערוך' אסר זאת משום גזרת מרחצאות:

וכן יש חכמים גדולים המתירים לחמם מי המקוה באמצעות מכונה אשר בה אש, בימים הקרים. ובכל זאת, מרן מחבר השולחן ערוך לא הסכים לכך, ואחר כך מצאנו בספרו של הרב יאשיהו פינטו עליו השלום, אשר היה מתלמידי מרן עליו השלום, והעיד כי מרן עליו השלום התיר לעשות דבר זה במקומות הקרים.²²⁸ ולכן אנחנו במדינתנו גם התרנו לעשות דבר זה במקוה, כדי שיתחממו המים בימים הקרים. ועשה אדם אחד כך בביתו, וכמה נשים טובלות בביתו, ולוקח מהם שכר על זה.

וב'הלכות בן איש חי' כתב על כך בסעיף י"ח שם:

ויש מקומות שעושין מאכני"ה אצל המקוה לחמם המים שבו, כדי שתטבול בחמין ממש, והנה אף על גב דיש הרבה גדולים מתירים בכך, מ"מ מרן ז"ל שקבלנו הוראותיו פסק כדעת המחמירין, משום גזרת מרחצאות, והארכתי בזה בתשובה בסה"ק רב פעלים.²²⁹ אמנם אח"כ פסקתי להתיר דבר זה בעירנו ע"פ דברי הרי"ף ז"ל בספרו נבחר מכסף סי' י"ז, שכתב שם עדות מגדולי הדור שגם מר"ן ז"ל עשה מעשה לחמם המקוה, הפך ממה שכתב בש"ע סי' ר"א סעיף ע"ה, יע"ש. וכתב לי ידידנו הרה"ג מהר"א מני נר"ו (נטריה רחמנא ופרקיה) על מנהג עה"ק (עיר

²²⁷ בן איש חי שנה שניה פרשת שמיני סעיף י"ח:

ובמקום שנהגו לשפוך עליה מים חמים אחר הטבילה, ביציאתה מן המקוה בעוד רגליה במים, לחמם גופה, אין למחות בהם. ופה עירנו בגדא"ד נוהגים היתר בזה.

²²⁸ בשו"ת נבחר מכסף, לרב יאשיהו פינטו (1565-1648) המוזכר כאן, מתלמידי ר' יוסף קארו שהיה רב בסוריה (ישב בעיקר בדמשק), בתשובה בחלק יורה דעה סימן י"ז, אכן בא הסבר ארוך להיתר לחמם את המקוואות, אך הוא דווקא אינו כותב זאת במיוחד בשם מרן אלא באופן כללי יותר:

ובפרט כי רבותינו רבני צפת תו' מימי קדם בהיותה מליאה ועומדת על תילה התירו לעשות מעשה לכתחלה לחמם המקוה.

²²⁹ הרב יוסף חיים, שו"ת רב פעלים, יורה דעה חלק ד' סימן ט"ו.

הקודש) ירושלים תוב"ב, דהאשכנזים הי"ו אפילו בימי הקיץ מחממים המקוה להנשים, כי חוששים פן מחמת הקור אינם טובלים כראוי, והספרדים הי"ו כשטובלין במקוה אשר בתוך המרחץ שאינו כ"כ קר מחמת הבל המרחץ, טובלין בצונן. אכן לפעמים שבית המרחץ סגור או ביוקר, הולכים לטבול במקוה של האשכנזים שהוא חם עכ"ד נר"ו (עד כאן דבריו נטריה רחמנא ופרקיה).

ניתן לראות מכל זה שבידי רבי יוסף חיים הייתה עדות על כך שגם רבי יוסף קארו פסק למעשה אחרת ממה שכתב בשולחן ערוך. החשש שנשים יירתעו מלטבול במקוואות הקרים מאוד בבגדד, הביאו להקל ולאפשר את חימום המקווה למי שרוצה בכך. עם זאת, מהלכותיו עולה שחימום המים במקוואות לא היה נפוץ במיוחד במקומו, אלא היה תלוי באנשים פרטיים שיתקנו תיקון זה, ויוכלו אף לקחת תשלום על הטבילה. משתמע מכאן גם שהטבילה ב'בורות' הציבוריים הייתה חינם אין כסף. בספרו של אברהם בן יעקב הוא דן באריכות בנושא ומשער שהאדם שהמציא ראשון את חימום בור הטבילה היה אליהו נקאר, בעקבות מקרה של כלה צעירה שטבלה ערב חופתה בימות הקור וחלתה ומתה.²³⁰ סיפור זה יכול בהחלט לשפוך אור נוסף על אזכור הנושא אצל הרב יוסף חיים גם בספרו 'חוקי הנשים', גם ב'הלכות בן איש חי', וכמובן בספר השו"ת שלו, 'רב פעלים'.

נציין כאן שגם בספרים הקודמים שהבאנו לעיל עלה נושא זה לדיון, אך לא בכולם: החפץ חיים, אף על פי שהעילה לכתיבת ספרו הייתה טבילה באמבט, לא הזכיר את העניין של חימום המקוואות או הרחצה במים חמים לאחר הטבילה בהן בכלל. הרב טוקצינסקי הזכיר זאת במשפט אחד, בסעיף שלפני האחרון בספרו, סעיף יא בסימן יח:

במקומותינו נהגו להקל לחמם את המקוה, ובליל שבת לא יהיו המים חמין הרבה אלא פושרין.

נושא אחרון שנעסוק בו בהלכות נידה שבי'חוקי הנשים', היא "הלכה" שמביא רבי יוסף חיים כאן, בפרק ל"ט בספרו, אף על פי שאינה הלכה פסוקה אלא מנהגים שנשים במקומות מסוימים קיבלו על עצמן, בעיקר בקרב האשכנזים. בעמ' קמג הוא כותב כך:

האישה בימים אשר רואה דם נידה, אסור לה להפסיק מלהתפלל ומלברך, אלא צריכה להתפלל ולברך כנהוג. אבל לבית הכנסת לא תלך בימים שרואה בהם דם,

²³⁰ בן יעקב, מנהגי יהדות בבבלרך שני, עמ' 287-290.

וכשנפסק דם נידה ממנה, תלך. אבל בימי חודש אלול ותשרי, אשר נקראים "ימים נוראים", תוכל ללכת לבית הכנסת גם בימים שרואה בהם.

וב'הלכות בן איש חי' הוא לא הזכיר נושא זה בכלל, כפי שנושא זה לא נזכר בכלל ב'שולחן ערוך'. כפי שהזכרתי לעיל, בפרק ה' בפרק ה' בספרו של הרב טוקצינסקי, מקור האיסור לנידה להיכנס לבית הכנסת הוא בהגהת הרמ"א בשו"ע או"ח פח; הרמ"א כותב שיש אוסרים על הנידה גם להתפלל או לגעת בספרי קודש. הוא אמנם מציין שיש מתירים זאת, אך מציין ש'המנהג במדינות אלו' (במזרח אירופה) הוא לאסור. עם זאת, בעקבות בעל 'תרומת הדשן', אף הוא מתיר לנידה להיכנס לבית הכנסת בימים הנוראים.

הרבה נכתב אודות המנהג הזה שהיה נהוג בחלק מארצות אשכנז.²³¹ יש בו קושי משתי סיבות:

א. ההפרדה בין 'ימי ראיתן', כלומר הימים שבהם האישה רואה דם שיוצא ממנה בפועל, לבין 'ימי ליבון', שהם ימי שבעת הנקיים שהאישה סופרת עד שהיא טובלת, אינה עומדת במבחן ההלכה. מבחינה הלכתית, מצב הטומאה של האישה נמשך כל עוד היא לא טבלה במקווה טהרה.²³² ולכן החלוקה הזו מפתיעה, כיוון שאין לה שום בסיס הלכתי בהלכות טומאה וטהרה.

ב. לדעת כל הפוסקים נשים חייבות בתפילה.²³³ המנהג שנשים באשכנז קיבלו על עצמן שלא להתפלל ולא להזכיר את השם בימי ראיתן, סותר את חובתן ההלכתית להתפלל.

נראה אם כן שזו הסיבה שכאשר רבי יוסף חיים התייחס למנהג הזה והביא אותו בסוף הלכות נידה בספרו 'חוקי הנשים', הוא פתח קודם כל בהלכה שאישה נידה, גם בימי ראיתן, חייבת בתפילה ובברכות כרגיל. רק לאחר מכן הוא בחר להביא את המנהג שלא ללכת לבית הכנסת בימי

²³¹ לסקירה של הנושא הזה ראו לעיל במבוא לעבודה זו.

²³² ומבחינה זו, מאז שנאסרה טבילת רווקות, כל הבחורות הרווקות, מרגע שקיבלו את המחזור הראשון ועד שהן טובלות לטהרתן לפני החתונה, הן 'טמאות נידה'. בנושא טבילת רווקות ראה עוד: צבי זוהר, "זוגיות על פי ההלכה ללא חופה וקידושין", בתוך: אקדמות יז (תשס"ו), עמ' 11-31. ואת התגובות למאמרו באותו גיליון: הרב יהודה הרצל הנקין, "אחריתה מי ישורנה", שם, עמ' 33-40; הרב שמואל אריאל, "פילגשות אינה 'חברות'", שם, עמ' 41-66; מיכל טוקצינסקי ורחל שפרכר פרנקל, "תזהירים מן הפילגוש", שם, עמ' 67-75; ולבסוף את תגובתו של צבי זוהר למגיבים: צבי זוהר, "תשובה למגיבים", שם עמ' 77-82. ממילא, האוסרים על נשים עד שהן טובלות לטהרתן להיכנס לבית הכנסת, לכאורה צריכים לאסור על כל הבתולות הרווקות מרגע שהן מקבלות את המחזור הראשון שלהן להיכנס לבית הכנסת, ופסק כזה לא שמענו מעולם. הדבר רק מחדד את הבעייתיות שנוצרת במנהג זה, שכפי שנראה להלן, אין לו יסודות בהלכה הסדורה, אלא הוא מנהג נשים שחלק מראשוני אשכנז תמכו בו בצורה זו או אחרת.

²³³ לעומת גברים שחייבים להתפלל שלוש פעמים ביום, נחלקו הפוסקים בכמה תפילות נשים חייבות, אך לית מאן דפליג שכולן חייבות לכל הפחות בתפילה אחת ביום, גם אם די להן בפנייה אל הקב"ה בבקשה ולא בתפילה שנוסחה קבוע. ראו: שרגא פישרמן, "תפילת הבנות", בתוך: מיכאל שטיגליץ (עורך), טל לישראל: פרקי חינוך לבת, מרכז שפירא תשס"ה, עמ' 234-247, ובמיוחד בעמ' 238. וכן: יעקב הדני, "מתפללת", בתוך: שמואל גליק (עורך), זכר דבר לעבדך – אסופת מאמרים לזכר דב רפל, ירושלים תשס"ז, עמ' 103-119. בהערות 7-9 שם הוא מביא סקירת מחקר נוספת בנושא.

ראיית הדם, והתיר, על פי היתרו של בעל יתרומת הדשן בימים נוראים כן ללכת, אפילו אם רואה דם.

את הדיון בהלכות נידה בפסיקתו של ה'בן איש חי' לא אוכל לסיים בלי להסב את תשומת הלב להלכות חשובות בהלכות נידה שרבי יוסף חיים החליט משום מה שלא לכתוב את כללי הפסיקה בהן לא בספרו 'חוקי הנשים' ולא ב'הלכות בן איש חי': דיני כתמים. הנושא של דיני כתמים הוא אחד הנושאים הנשאלים ביותר בהלכות נידה. ההבחנה איזהו כתם דם שאישה מוצאת מטמא אותה ואיזה כתם שעל אף שהיא מצאה אותו היא תהיה טהורה היא הבחנה חשובה מאוד, ויש לכך גם כללים ברורים. על אף כל זאת רבי יוסף חיים לא כתב את הכללים הללו, ורק הזכיר שיש מציאות של מציאת כתם אגב הלכות אחרות, כמו ימי ההמתנה בין ראיית כתם לספירת שבעה נקיים ועוד. העובדה הזו תמוהה אף יותר, כשבוחנים את השאלות שנשאל בשו"ת 'רב פעלים' שלו: רבי יוסף חיים מביא בספר השו"ת שלו כשלושים ושש שאלות שהוא נשאל בהלכות נידה, ומתוכן כשש שאלות – שישית מכלל השאלות - עוסקות בדיני כתמים! אף על פי כן הוא התעלם מהנושא הזה לחלוטין בקיצורי הלכות נידה שכתב, והעדיף שלא ללמד את העם. איני יודעת מדוע הוא עשה זאת. הרושם העולה בי הוא שהעדיף להשאיר את הנושא בידי הרבנים, כדי שישאלו אותם ולא יחליטו בעצמן. אולם כיצד ידעו שעליהן לשאול? זו שאלה שאין לי עליה מענה. אוכל רק לומר מניסיוני המעשי, שהרבה נשים שאינן בקיאות מספיק בדיני כתמים מחמירות על עצמן ומטמאות כל כתם ויכול להיגרם כתוצאה מכך סבל גדול לבני הזוג.

סיום הספר 'חוקי הנשים'

בהמשך ספרו 'חוקי הנשים' מביא רבי יוסף חיים כדרכו בקיצור וללא מראי מקומות, כפי שעשה בפרק ל"ט שסקרנו עתה, עוד הלכות שנשים מקיימות. לא נעסוק בהן כאן, שכן אין הן מענייניו של מחקר זה. בנוסף הוא כולל בספר תפילות לנשים, סיפורים וקובץ של שישים חידות, אותו הוא מסכם במילים הבאות:

הגשתי לפניכם, הנשים, ישמרכם הרחמן, שישים פרקי מילים, כדי שתשתעשעו ותהנו בהם, ותפתרום ותבינו רמיזתם בשעות הבטלה והמנוחה עם בעליכם ובניכם, ובזה תוכר חכמתכם, ותרבה בינתכם, ובינת בניכם. אבל אבקשכם, ליזהר בכבוד הדברים וכבוד מחבריהם. ולא ימצא אצלכם פרוש הדברים ורמיזתם בהסבר חיצוני ודברי נערות, אשר יבזה המילים וישפילם. ואומרים המושלים,

ההסבר האמיתי יונח בכיכר העיר, יעידו עליו אנשים ונשים, מהקטנים ועד הגדולים בשנים. מספיק ברמז זה למבינים, ותמיד יהיו שלמים.

כלומר, על אף כל תפקידיה של האישה שראינו בספר, עדיין הרב מצפה שיהיו לה "שעות בטלה ומנוחה" וכדי למלא אותן בתוכן הוא צירף עבורה את החידות, שאמורות לחדד את חכמתה ובינתה, שכמובן ישפיעו על חינוך בניה, שזו המטרה העיקרית.

את הספר סיים רבי יוסף חיים בלי לתת פתרון לחידותיו. אולם במהדורה העברית בה עסקתי כאן, בחרו להוסיף פתרונות, כפי שכותב המוציא לאור בעמ' רנז שם :

הודעה

אדוננו ומורנו המחבר, עליו השלום, לא חשב לפתור את החידות, אבל לאחר מיתתו ביקשו קבוצת אנשים מקהילתנו מהמשפחה שימצאו להם את הפתרונות, כדי לפרסמם, ועשו בקשתם ונדפסו ופרסמו בין האנשים, ולכן הדפסנום שוב פעם.

ואכן, לחמישים ותשע החידות הראשונות מובאים בסוף הספר פתרונות (שכאמור, לא רבי יוסף חיים כתבם), אך על החידה השישים נכתב שם: "לא מצאנו עליה תשובה."

סיכומו של רבי יוסף חיים לספרו 'חוקי הנשים' מובא בעמ' רנה :

בסוף דבריי אשלח דרישת שלומי, לנשות היקרות מעמי. ואאחל להם, ואתפלל עליהם, עם בעליהם ובניהם, יאריכו ימיהם בטוב ובבריאות, ושמחה וששון והנאה ונעימות, וטוב לב ומנוחת הראש בשלמות, ובכל טובה וברכה המצויה בעולם. שלום עליכם, שלום לילדיכם וביתכם, שלום לכל הנלוים אליכם ולרכושכם, ומה ששייך לכם. אמן אמן אמן. מאדון העולמים.

על אף הנעימה החברית והאווהבת שמשמעת בדבריו של רבי יוסף חיים כלפי הנשים, אי אפשר שלא לחוש שבכל זאת הבנים והבעלים חשובים בעיניו יותר מאשר הנשים עצמן. הבנות אינן מוזכרות כלל בדברי ברכתו האחרונים. כפי שכבר הערתי לעיל הרבה פעמים, אכן מתאימה כנראה תפיסה זו לבגדד של ימי ה'בן איש חי', אך פחות מתאימה לישראל של סוף המאה העשרים. נראה שהוצאת המהדורה המחודשת של הספר הזה נבעה בעיקר מהערצה גדולה למחברו, תופעה טבעית

שניתן למצוא לא פעם, כאשר בוחרים להוציא ספרים של חכמים קדומים מתוך הערצה למחבריהם,²³⁴ גם אם אין הם מתאימים למציאות החיים המשתנה.

סיכום הפרק: ספרי הרב יוסף חיים בעל 'בן איש חי'

במוקד פרק זה העמדתי את הספר 'חוקי הנשים' שכתב רבי יוסף חיים מבגדד, והדגשנו בעיקר את הלכות נידה שכתב בפרק השלושים ותשעה בספרו. את הלכות הנידה שלו השוונו פעמים רבות להלכות נידה שהוא כתב בספר הדרשות שלו 'בן איש חי'. לעת מצוא גם הבאנו מפסיקתו בספר השו"ת שלו 'רב פעלים' והראינו את היחסים והקשרים בין שלושת הספרים השונים. ראינו שפסיקתו של ה'בן איש חי', מלבד היותה מושפעת כמובן מפסיקת מרן רבי יוסף קארו בשולחן ערוך, מושפעת מאוד גם מפסיקת הרמ"א האשכנזי, וכי בכמה וכמה מחלוקות יסודיות בהלכות נידה רבי יוסף חיים פוסק לחומרה כמו הרמ"א, מתוך תפיסה שבהלכות נידה יש להחמיר. כמו כן ההשפעה החזקה ביותר על פסיקתו היא של מנהגי בגדד שהוא מכיר, ואותם הוא מחזק מאוד ומדגיש את הצורך בשמירתם. ההדגשה הזו אצלו היא גם לבני בגדד שיצאו ממנה ובנו קהילות ברחבי העולם, בעיקר באזור הודו (בומביי).

ההבדל בין הספרים השונים בולט. בספר השו"ת, הוא יוצא מתוך השאלה המעשית שנשאל, ודן ומרחיב את היריעה הלמדנית כדי להגיע לפסיקת ההלכה. ב תשובותיו של רבי יוסף חיים ניתן לראות השפעה הן של פוסקים מעדות המזרח והן של אחרונים שונים מעדות אשכנז.

הלכות נידה שבספר 'בן איש חי' כתובות בקיצור יחסי, אך עדיין יש בהן הרחבות, בעיקר בנושאים שהרב יוסף חיים נשאל בהם, ובמיוחד אם הם קשורים למנהגי בגדד שביקש לחזקם. זהו אמנם ספר קיצורים, אך ככזה הוא אינו קצר במיוחד. מקורות הפסיקה שלו מובאים מדי פעם בגוף הדברים, בקיצור.

לעומת ספר ההלכות, בספר 'חוקי הנשים' הקיצור בולט הרבה יותר. ניכר שכיוון שהכתיבה מיועדת לנשים, הוא חוסך מהן כל אזכור של מקורות, כותב הרבה פחות פרטים הלכתיים, ולא נכנס בכלל לדיונים בשיקולי פסיקה. הוא פוסק הלכות וכותב אותן בצורה חדה וחתוכה.

²³⁴ אך עדיין, במיוחד לפי דברי הקדמת המהדיר שהבאנו לעיל, לא מן הנמנע שמאחורי המוטיבציה להוצאת הספר מחדש בימינו אנו עמדה גם השאיפה לנסות ולהשיב את הגלגל לאחור, ולמצב את הנשים של תקופתנו שוב בעמדה בה היו בימי רבי יוסף חיים.

הצבעתי גם על כך שבשני הספרים האחרונים נושא הלכתי חשוב הושמט : כל נושא דיני הכתמים. שיערתי שאולי בנושא זה העדיף הרב יוסף חיים להשאיר את הידע בידי הרבנים ולא להעבירו לנשים, אך השמטת כל העניין נותרה תמוהה.

עוד ראינו בפרק זה את יחסו הכללי של הרב יוסף חיים לנשים. ראינו שיחסו מושפע מאוד מתפיסת העולם בארצות האסלאם בכלל ובבגדד בפרט לגבי תפקידי האישה בחברה. עם זאת, הצבענו גם על התמודדות עם העובדה שאנשים אינם שמחים בלידת בנות והשתדלותו כמורה רוחני לעם לעודד את רוח הנשים, לכוונן לשמחה במי שהן ולהבין שיש להן תפקיד חשוב מאוד לעם ישראל.

נספח - השוואת 'בן איש חי' ו'חוקי הנשים' עם הפניות ל'רב פעלים'

נושא	בן איש חי שנה שנייה פרשת צו	חוקי הנשים פרק ל"ט	הפניות ל'רב פעלים'
פרישה סמוך לווסת בווסת קבוע הגדרת עונה	א. כל הנשים יש להן וסת קבוע, יש רואה כל שלשים יום, ויש רואה כל כ"ה יום וכיוצא בזה, ואמרו בגמרא והזרתם את בני ישראל מטומאתן, א"ר יאשיהו מכאן אזהרה לבני ישראל שיפרשו מנשותיהן סמוך לוסתן, וכמה, אמר רבא עונה, והעונה היא יום או לילה, שאם וסתה בלילה, אף על פי שרגילה לראות סוף הלילה צריך לפרוש ממנה מתחלת הלילה, וי"א דעונה זו היא לפני העונה שהוסת בה, דהיינו אם וסתה ביום צריך לפרוש ממנה כל הלילה שלפניו, ומרן ז"ל ס"ל כדיעה הראשונה, אך צריך לחוש כדיעה זו ה', בפרט בימים אלה שהגופים הם חלופים:	רוב הנשים יש להם זמן ידוע וקבוע בדם הנדה שאינו משתנה.	
ממה פורשים וכמה זמן פורשים?	ב. הפרשה זו היא דוקא מתשמיש המטה, אבל שאר קריבות אין צריך לפרוש, מיהו מחבוק ונשוק צריך לפרוש, מאחר דאסור לו לבא עליה איך יעשה חבוק ונשוק ויגרה בעצמו תאות היצר, ושומר נפשו ירחק מזה. וכן אם דרכו לישן עמה בימי טהרתה בכר וסדין אחד, הנה כל היכא דוסתה בלילה לא ישן עמה בכר אחד, כי שמה תראה בתוך שינה ולא תרגיש אלא עד אור הבוקר, ונמצא הוא ישן עמה בקירוב בהיותה פורסת נדה, לכן צריך להזהר בזה:	ומפורסם וידוע כי אסור לאישה להיות עם בעלה בזמן נידתה. ואם זמן וסתה ביום, צריכה לפרוש ממנו בלילה שלפני היום ההוא, ורק מהזיווג תפרוש. אבל מותר לה למסור לו חפץ ותיקח ממנו, כל עוד ולא ראתה דם.	גיד – כפרה לזוג ששכחו והיו ביחד בעונת פרישה וראתה דם.
שינוי וסת	ג. אם נשתנה וסתה, דהיינו היה וסתה לראות כל שלשים יום, ושינתה וראתה יום כ"ח או כ"ט, אז אחר שתטבול מן הראיה של וסת זה ששינתה בו צריכה לחוש בפעם הזאת לוסת השינוי שהוא יום כ"ח או יום כ"ט, ותפרוש בהם מתשמיש דחיישינן שמה גם בפעם הזאת תראה ביום כ"ח או ביום כ"ט, וכן ה"ה אם השינוי היה לאחור דהיינו ששינתה לראות יום ל"א או יום ל"ג:		
ימי המבוכה	ד. אשה שראייתה נמשכת ב' או ג' או ד' ימים, שהיא שופעת או מזלפת בהם, הנה סברת מרן ז"ל דיום התחלת ראייתה הוא העיקר שצריכה לחוש לו לפרוש מתשמיש, וכיוון שעברה עונה ולא ראתה מותרת, וכתב הרב לחם ושמלה, דדעת הראב"ד והרמב"ן דחוששת לכל ימי משך הוסת שכל יום ויום וסת בפ"ע הוא, ולכן אפילו נעקר יום הראשון חוששת לשאר הימים עד שיעקרו כולם, ויש לחוש לדבריהם ע"כ, וכן עיקר, דיש לחוש לדבריהם, מיהו אם עברה ושמשה בהם ואירע תקלה שנטמאת בשעת תשמיש, אינו נידון כמי שבא על אשתו בשעת וסתה, וני"מ טובא לענין התיקון שצריך לעשות לזה האיסור:		
וסת חצי קבוע ועו"ב	ה. אשה שאין לה וסת קבוע, אז שלשים שאחר ראייתה הוא לה כמו וסת קבוע, וצריך לפרוש מתשמיש, וכל אשה שיש לה וסת קבוע אינו נעקר אלא בשלשה פעמים, והמעוברת לאחר שלשה חדשים מתחילת עיבורה, וכן המניקה, אינם חוששין לוסת, ותזהר האשה שלא תרחץ ביום זמן הוסת הקבוע לה, דחוששין שמה אורח בזמנו בא, וירד ברחיצה ולא הרגישה:		

נושא	בן איש חי שנה שנייה פרשת צו	חוקי הנשים פרק ל"ט	הפניות ל'רב פעלים'
טבילה בליל פרישה	ו. כלה שאירע טבילתה בליל חופתה בעונה שהוסת בה, אף על פי שזו הבעילה הראשונה בעילת מצוה קריוה רבנן, אפי"ה אסור לבא עליה באותו הלילה, ואפילו אם וסתה הוא בסוף הלילה והוא משמש בתחילת הלילה, נמי אסור, וכאשר הורה הגאון נודע ביהודה מ"ב סי' קי"ח:		
פש"ז בנידה	ז. כל אשה אינה נטהרת לבעלה אפי"כ תספור תחלה ז' נקיים, ואפילו ראתה טיפת דם כחרדל. ואינה יכולה למנות ז' נקיים ולטבול, אלא דוקא אם עברו עליה ששה ימים מיום שראתה בו, ויש מחמירים אחר ז' ימים, וכל אחד יעשה כמנהגו בזה, ופה עירנו בגדא"ד רוב העיר מנהגם למנות אחר ששה ימים, אך יש משפחות שמנהגם אחר שבעה ימים, ועל כן אשה אשר משפחתה נוהגים למנות ז' נקיים אחר שבעה ימים, והיא מן פעם ראשונה שנשאת רוצה לנהוג כאותם משפחות דנהגו אחר ששה, יכולה למעבד הכי, כיוון דלא נהגה עדיין כמחמירין, ואם יש אשה שנהגה כבר כמחמירין, ועתה מתחרטת מחמת סיבות הכרחיות, יכולה לעשות התרה על מנהג שלה בשבעה, ותנהג אחר ששה. מיהו בעלה לא ישב עם המתירין להתיר לה:	כל אישה אשר ראתה דם נדתה, תפרוש ששה ימים מיום אשר ראתה.	ד, יח ד, כ
פש"ז בכתם ובדם בתולין	ח. כל זה ברואה דם נדה שהרגישה בו שיצא, אבל אם ראתה כתם על בגדיה, תספור ז' נקיים אחר שעברו עליה חמשה ימים מיום שמצאה הכתם על בגדיה. וכן ה"ה כלה שנטמאה בדם בתולים ולא פרסה נדה, די לה בחמשה ימים כדין הכתם, אבל אם זו הכלה פרסה נדה ג"כ, דינה כשאר נדות דעלמא, שסופרת אחר ששה או אחר שבעה כמנהג המחמירין:		ב, יז – כתם ב, יז - כלה
פש"ז 7 בטובלת ע"ש	ט. אותם שנהגו להחמיר לספור ז' נקיים אחר שבעה לראייתם, אם נזדמן טבילתם בליל יום טוב שני או בשבת שלאחר יום טוב, ותהיה רחוקה הטבילה מן החפיפה הרבה, אז תוכל אותה הפעם לעשות כאותם שנוהגים לספור אחר ששה, כדי שתטבול בערב יום טוב אחר החפיפה תיכף, כן תעשה באותה הפעם דוקא שנזדמן כך, ואינה צריכה התרה על מנהג שלה שנהגה אחר שבעה, כיוון דאינה עושה כן אלא רק באותה הפעם שנזדמן כך, ועיין תשובה מאהבה ח"ב, וכאשר כתבתי בס"ד בסה"ק מקבציאל. וכתבתי עוד אם זו האשה הנוהגת לספור ז"י אחר שבעה לראייתה נזדמנה טבילתה ליל שבת, ואם תטבול מוכרחת להכשל בכמה איסורים של קליעת שער וכיוצא, כי היא אשה חדשה ומוכרחת להתקשט בפני בעלה, בזה ובכיוצא בזה בדברים שיש בהם חלול שבת, ואם תספור אחר ששה לראייתה תהיה טבילתה בליל ששי שהוא חול, מותר לה לספור אותה הפעם דוקא את ז"י אחר ששה לראייתה:		
ה"ט: רחצה והחלפת בגדים	י. קודם ספירת ז' נקיים, צריכה לעשות הפסק בטהרה, דהיינו ביום ששי לראייתה או ביום שביעי להמחמירים, צריכה לעת ערב לבדוק עצמה במוך דחוק, ותלבש לבנים ונקיים, ומנהג כשר לרחוץ כל גופה במים חמין קודם הפסק בטהרה, ואם לא אפשר לה, אז די שתרחץ פנים של מטה בלבד:	וצריכה ביום השישי לרחוץ במים פושרים לפי הצורך, ואחר כן תחליף הבגדים הנחוצים.	

נושא	בן איש חי שנה שנייה פרשת צו	חוקי הנשים פרק ל"ט	הפניות לרב פעלים'
זמן ה"ט	<p>יא. זמן בדיקה זו של הפסק בטהרה, הוא חצי שעה קודם קריאת המגרי"ב שקורא בסוף שעה י"ב ממש, ואם האשה היא דרכה להתפלל, צריכה לעשות הפסק בטהרה קודם שתתפלל ערבית, שאם התפללה ערבית אינה יכולה לעשות הפסק בטהרה, וכן אם הדליקה נרות שבת או יום טוב, אינה יכולה לעשות הפסק בטהרה אף על פי שעוד היום גדול:</p>		
מוך דחוק	<p>יב. העושה הפסק בטהרה במוך דחוק באותו מקום, צריך שיהיה מונח המוך באותו מקום כל בין השמשות עד שיהיה ודאי לילה, ולא כאותם בורים שמכניסין המוך בשעת בדיקה ומוציאין אותו תיכף, אלא צריך שיסאר מונח שם, ואחר שיהיה ודאי לילה אז תוציא את המוך משם ותצניעו בקופסא עד הבוקר, כדי שתבדקהו לאור היום, וכמ"ש רמ"א ז"ל בהג"ה סי' קפ"ו ס"ב בבדוקת את העדים אחר תשמיש, וכמ"ש רש"י ז"ל בנדה דף ט"ז והתוספות שם בד"ה אימא ע"ש, יען כיוון דהיא מוציאה אותו אחר שיהיה ודאי לילה חשך היום וא"א לבדוק לאור היום, וגם לאור הנר אין לבדוק לכתחילה וכמ"ש מר"ן בבי" ס"י קצ"ו, והביאו מור"ם בהגה"ה ס"ד יע"ש, וצריך להזהיר הנשים בדבר זה להניח המוך באותו מקום כל בין השמשות עד ודאי לילה, ואף על גב דמר"ן ז"ל התיר בדיעבד אם הוציאה אותו מיד, עכ"ז מודה דלכתחילה צריך להזהר בזה, ועוד דהגאון סדרי טהרה העלה מדברי הרמב"ם ז"ל וכמה רבנותא דאפילו בדיעבד מעכב:</p>	<p>ועשרים דקות קודם שקיעת החמה, תבדוק בצמר גפן, ותשאיר הצמר גפן במקום הצריך, ולא תוציאו עד שעבור רבע שעה מקריאת המוגרב [קריאת הימואזין לתפילת הערב, שהוא כ 10 דקות אחרי השקיעה. הרי שרק לאחר כ 25 דקות מהשקיעה תוציא הצמר גפן]. ואחר כך תוציאנו ותצניעו בתוך קופסא ליום המחרת בבוקר, ותבדוק את הצמר גפן לאור היום, היות ואסור לבדוק לאור הנר.</p>	
בדיקות ז"נ	<p>יג. בכל יום משבעה נקיים תבדוק פעמיים, אחת בשחרית ואחת סמוך לבין השמשות, ובדיעבד אם בדקה רק ביום ראשון וביום השביעי סגי לה, אך בדיקה של הפסק בטהרה לא תועיל להשלים בעד בדיקה של יום ראשון, אלא צריכה לבדוק ביום ראשון מלבד בדיקה של הפסק בטהרה, והנה פה עירנו בגדא"ד יע"א, יש הרבה נשים נוהגין דלא עבדי בדיקה בכל יום כאשר כתבנו, אלא עבדי ביום ראשון וביום השביעי וכתבתי בס"ד בסה"ק רב פעלים דיש להם על מה שיסמכו, אבל ראוי שכל אדם יזהיר את אשתו שתבדוק בכל יום כאמור לעיל, ואותם בורים שאין עושין בדיקה ביום ראשון וביום השביעי, אלא רק סומכין על הבדיקה של הפסק בטהרה לבד, עתידין ליתן את הדין ואוי להם:</p>	<p>לאחר שסיימה הבדיקה, בסוף היום השישי, כאשר הסברנו, חייבת לספור אחרי הבדיקה שבעה ימים. וביום השביעי אסור לה לטבול, אלא דוקא אחר קריאת מוגרב בעשרים דקות תטבול ותטהר. ואם טעתה וטבלה ביום השביעי ביום, צריכה לחזור ולטבול. ואלה שבעת הימים נקראים "שבעה נקיים". צריכה בכל יום מאלה השבעה נקיים, לבדוק בצמר גפן במקום הצריך וכפי שצריך. (מתא"ט פאות 16) ואם שכחה או נעשה לה אונס ולא בדקה, אלא רק ביום הראשון וביום האחרון מהשבעה, מותר לה לטבול. אבל מצוותה אינה כתקנה, כי המצווה כתקנה הוא – שצריכה לבדוק בכל יום מאלו השבעה נקיים. בעירנו בגדד יש נשים, שמנהגם לפרוש שבעה ימים לפני שבעה נקיים, ויחליפו בגדיהם בסוף היום השביעי לפי הכללים אשר פרשנו למעלה, אבל רובם מחליפים ובדקים בסוף היום השישי לתחילת ראייתם. בכל אופן נודיעכם, כי אישה אשר מנהגה להחליף ביום השביעי, תישאר לפי מנהגה, ואסור לה לשנות מנהגה. ואם יש לה איזה צורך ומבקשת לשנות מנהגה, ולהחליף בגדיה ולבדוק ביום השישי, צריכה לעשות התרה</p>	

הפניות ל'רב פעלים'	חוקי הנשים פרק ל"ט	בן איש חי שנה שנייה פרשת צו	נושא
	<p>למנהגה אשר נהגה בו. וכן אישה הנשאת, ורוצה להתנהג כמו נשים המחליפות ביום השישי, תוכל לנהוג כמותן, ואפילו אם משפחת אביה מנהגם ביום השביעי, היות והיא נוהגת בפעם הראשונה, בנישואיה הראשונים, מורשית להחליף ולבדוק בסוף היום השישי. (מתאים ח' פד'רות)</p> <p>אלו השינויים שהזכרנו – כי יש נשים המחליפות ביום השישי, זה רק לגבי הימים שקודם השבעה הנקיים, אבל ימי השבעה הנקיים אשר לפני הטבילה, ימים אלה אסור לה לחסר מהשבעה אפילו יום אחד. וכל נשות ישראל בכל הערים ובכל המקומות שוות בזה, ואין שום הבדל ביניהן כלל. ואלה נקראים 'שבעה נקיים', ולא יחסרו אפילו יום אחד. ואם חסרה יום אחד וטבלה, אינה נטהרת, ותישאר נידה כשהיתה.</p> <p>וכן אם טבלה ביום השביעי מהשבעה נקיים מבעוד יום, אינה נחשבת טבילה, וצריכה לחזור ולטבול, כאשר הסברנו למעלה.</p>		
		<p>יד. אם אחר שספרה ז' נקיים שלמים כראוי, נעשה לה אונס ולא טבלה ליל ח', ונתאחרה טבילתה ארבע או חמש לילות, די לה באותם שבעה נקיים ששמרה אותם בשלמות, ויכולה לטבול, ועיין ש"ך סי' קפ"ז סעי' ח' ע"ש, ולא דוקא נתאחרה ארבע או חמש לילות, אלא אפילו אם נתאחרה יותר, יכולה לטבול על סמך אותם השבעה נקיים, דכן כתב הרמב"ם ז"ל בפ"ד מהל' איסורי ביאה הלכה ז', נתאחרה ימים רבים ולא טבלה כשתטבול לא תטבול אלא בלילה וכו' וע"ש:</p>	דחיית טבילה
		<p>טו. כל בדיקות אלו, בין בדיקת הפסק בטהרה, בין בדיקה שבשבעה ימים נקיים, צריך להיות בצמר גפן או בבגד פשתן לבן יסן, כי פשתן הישן הוא לבן ביותר מן פשתן החדש, ועוד, כי החדש קשה ואין הדם נדבק בו, ועוד, מתוך שהוא קשה חוששת שמא יסרך ואינה בודקת בו יפה. ופה עירנו בגדא"ד כל הנשים דרכן לבדוק בצמר גפן, וצריך שתכניסנו יפה בעומק בחורים ובסדקים עד מקום שהשמש דש, ובדיעבד אם בדקה יפה בחורין ובסדקין בעומק כפי כחה, אף על פי שלא הגיע למקום שהשמש דש סגי לה, והבתולות שבודקות קודם נישואין דפתחן סתום וא"א לבדוק עד מקום שהשמש דש, יבדקו יפה כפי מה שאפשר, אבל קינוח בעלמא אין זה בדיקה, ועיין חכמת אדם וחונך בית יאודה ומחצית השקל ועוד:</p>	דרך הבדיקות ובמה בודקים?
		<p>טז. אם ספרה שבעה נקיים וטבלה כראוי, ואחר שבאה לביתה וישבה עם בעלה, פרסה נדה באותה לילה קודם ששמשה עם בעלה, הרי זו פוסקת בטהרה ליום המחרת ותמנה שבעה נקיים ותטבול, ואין צריכה להמתין חמשה ימים קודם ספירת ז' נקיים, וכאשר הורה כבר הגאון פני יהושע ז"ל, כיון דלא שמשה עדיין, ואף על גב</p>	פשי"ז בטבלה ועוד לא הייתה עם בעלה ונטמאה או בטבלה לפני תום הנקיים

נושא	בן איש חי שנה שנייה פרשת צו	חוקי הנשים פרק ל"ט	הפניות ל'רב פעלים'
	<p>דבעלמא אנחנו מחמירים בלא שמשה דגזרינן אטו שמשה, מ"מ בכהאי גוונא דהוא מילתא דלא שכיחא שתפרוס נדה בליל טבילתה, לא גזרינן, ולא בעינן חמשה ימים קודם ז' נקיים כיוון דעדיין לא שמשה, ודלא כהגאון נו"ב מה"ת סי' קכ"ה דהצריך חמשה ימים, דהא כמה גאוניו ורבני אשכנז וספרד הסכימו כסברת הגאון פני יהושע, ועיין סדרי טהרה ובית מאיר וחכמת אדם, ועיין עוד להרב תשובה מאהבה ועוד אחרונים, וכן אנחנו מורין :</p> <p>ואם טעתה במנין השבעה, שלא היו אלא ששה, וטבלה ושמשה עם בעלה, ונדוע לה שחסרה יום אחד, צריכה להמתין ששה עונות שלימות, דהיינו ארבעה ימים עם היום שטבלה בו, ואח"כ תמנה יום נקי אשר חסר לה ותטבול, אך סתירה של אחר שבעה כגון שספרה ז' נקיים שלימים וטבלה טבילה פסולה, הן מחמת חציצה או פיסול אחד, אף על פי ששמשה עם בעלה אינה צריכה להמתין ששה עונות, אלא טובלת טבילה שנית כראוי בכל לילה שתראה, דהא כבר ספרה ז' נקיים שלימים, רק שהיתה מחוסרת טבילה שלא טבלה כראוי :</p>		
דעת בז"נ	<p>ז. אף על גב דכתיב וספרה לה, והאגודה ושלי"ה ס"ל דצריכה לספור בפה, מ"מ רבים חלקו בזה וס"ל במחשבה סגי, וכן עמא דבר. אך שבעה ספורים גמורים בדעתה בעינן, אבל אם התחילה לספור בדעתה ז' נקיים, ובאמצע חזרה בה, שעלה בדעתה שלא לטבול מחמת איזה סיבה כגון שבעלה רצה לילך למקום אחר, או שנתקוטטה עם בעלה והלכה לבית אביה, ואחר ב' או ג' ימים בטלה הסיבה וגמרה בדעתה לטבול, בטלו אותם מקצת השבעה שספרה מקודם, וצריכה לספור שבעה מחדש :</p>		
כלה דם חימוד טבילה ביום	<p>יח. אשה שמכינה עצמה לנשואין, צריכה לספור ז' נקיים משום דם חימוד, בין שהיא קטנה דעדיין לא ראתה דם נדה, בין שהיא זקנה שפסקה מלראות, וצריכה לבדוק בשבעה נקיים אלו כמו בשבעה נקיים של דם נדה, כי החזיקו אותה חז"ל כמו נדה ממש. ואם ספרה ז' נקיים ונדחו הנשואין מחמת איזה סיבה, ואח"כ נתפשרו ונתרצו לעשות הנישואין, צריכה לספור ז' נקיים מחדש, מפני שנולד לה חימוד חדש. ומחזיר גרושתו ג"כ צריכה לספור ז' נקיים, אפילו גירשה כשהיא מעוברת או מניקה והחזירה בעודה מעוברת או מניקה, דצריכה ז' נקיים משום חימוד :</p>	<p>הכלה, אפילו אם עדין היא קטנה בשנים, ועוד לא ראתה מימיה דם נידה, גם צריכה לאחר שיקבע יום החופה בתאריך מסוים, להחליף כפי הכללים שבארנו לעיל, ותספור שבעה ימים אשר שמם "שבעה נקיים", ואחר כך תטבול ותלך אצל בעלה.</p> <p>הכלה מוכרחים להטבילה ביום, מבעוד יום, ולסיבה זו יאחרו טבילתה ביום אחד נוסף, דהיינו יטבילה ביום השמיני, ולא יטבילה ביום השביעי. ואם יש אונס ומוכרחים שתטבול ביום השביעי מהשבעה נקיים, מותר להם בשל כך, היות וזו הפעם הראשונה אשר היא טובלת לחופתה, ומסתמא היא אינה הולכת אחר הטבילה לבית בעלה החתן, אלא בלילה. ואם הלכה הכלה לבית החתן ביום, אסור לה לטבול ביום השביעי מהשבעה הנקיים מבעוד יום, אלא צריכה לטבול בלילה. או יעכבו הטבילה ביום נוסף, ותטבול ביום השמיני.</p> <p>כל אישה אשר תבקש לאחר טבילתה, ולטבול ביום השמיני ביום, אין לה רשות לעשות כן, אלא</p>	

נושא	בן איש חי שנה שנייה פרשת צו	חוקי הנשים פרק ל"ט	הפניות ל'רב פעלים'
		רק אם יש לה סיבה מוכרחת לזה. ואם אין לה סיבה מוכרחת, אסור לה לטבול ביום, ואפילו אם תדחה טבילתה, ותטבול ביום השמיני. ואם יש לה סיבה הכרחית, אסורה לטבול מעצמה, אלא צריכה לבוא אצל החכם ותאמר לו הסיבה, והוא ירשה לה. <i>(מתאים לאת י' פדרשות)</i>	
דם בתולים	יט. הכונס את הבתולה בועל בעילת מצוה, ואף על פי שדם בתולים שותת ויורד גומר ביאתו ואינו חושש, אבל לאחר שגמר ביאתו, פורש עצמו ממנה והיא טמאה, ואפילו לא מצאה דם טמאה, דחוששין שמא יצא טיפת דם וחפהו שכבת זרע, על כן מחזיקין אותה כנדה גמורה, כ"כ מר"ן ז"ל בשה"ט, אך מור"ם ז"ל כתב ויש מקילין אם לא ראתה דם, ונהגו להקל אם לא גמר ביאה רק הערה בה ולא ראתה דם, אבל אם בא עליה ביאה ממש, צריך לפרוש ממנה אף על פי שלא ראתה דם עכ"ל, ובדברי הרמב"ם ז"ל בפ"ה מהלכות אי"ב מפורש דגמר ביאה הוא הכנסת האבר לפניו מן הלול ע"ש, וזה יהיה בהכנסת כל האבר, והנה פה עירנו בגדא"ד יע"א נהגו להקל אם לא ראתה דם, אך אם יודע הבעל בעצמו שעשה גמר ביאה, אין להקל וצריך לפרוש ממנה אף על פי שלא ראתה דם. ובשבת מותר לבעול הבתולה אף על פי שעושה חבורה:		ב, יח – בעל בשוגג בדם בתולין
יולדת	כ. היולדת בין ילדה וולד חי בין מת, טמאה טומאת לידה שבעה ימים לזכר, וי"ד ימים לנקבה, וזו היא טומאת לידה הכתובה בתורה, וימים אלו דאחר לידה, אף על פי שהם ימי טומאה עולים לה לשבעה נקיים אם ספרה בהם כראוי ושמרה אותם בשביל שבעה נקיים, ובלבד שלא תטבול קודם י"ד לנקבה, אלא תמתין עד ליל ט"ו ותטבול, וכל זה הוא מדינא, אך יש מקומות נוהגים שאין טובלות תוך מ' יום לזכר, ושמונים לנקבה, ופה עירנו בגדא"ד יע"א יש מקצת נשים שנהגו בכך, אבל רוב הנשים לא נהגו בזה, אלא כל זמן שתראה עצמה שיכולה לעשות הפסק בטורה אחר ז' לזכר וי"ד לנקבה, סופרת ז' נקיים וטובלת בין לזכר בין לנקבה, ולכן אנחנו מורים פה עירנו מי שנהג בארבעים ושמונים ישאר במנהגו, מיהו אם אלו המחמירין בארבעים ושמונים קשה עליהם דבר זה מחמת איזה סיבות הכרחיות, יכולין לעשות התרה על חומרא זו, ואז יעשו כמנהג רוב הנשים שבעיר זו, וכתבתי בס"ד בתשובה בסה"ק רב פעלים, שיש בזה ס"ס, והוא, ספק כמ"ד מנהג בסתמא תולין בטעות ומבטלין ליה, ואת"ל הלכה כמ"ד תולין בגדר וסייג, שמא הלכה כמ"ד דע"י שאלה מותר, וס"ס זה הוא מתהפך, וכיוון שהוא מידי דרבנן סמכין על ס"ס זה להתיר אפילו בהיכא דכל אנשי העיר נוהגים בכך, וכ"ש בהיכא דרוב העיר לא נהגו בכך דיש להתיר לאותם המיעוט ע"י שאלה, וכיוון דאין מנהג קבוע בעיר הוי מנהג יחידים, ועיין תשובה מאהבה יו"ד תשובה שס"ו, שכתב דמצוה להתיר מנהג	היולדת, ופסקה מלראות דם – אם ילדה בן זכר, צריך שיעברו עליה שבעה ימים לאחר לדתה, ואז תחליף ותספור שבעה נקיים ותטבול. ואם הביאה בת, צריך שיעברו עליה ארבעה עשר יום לאחר לדתה, ואז תחליף ותספור שבעה נקיים ותטבול. ואלו ארבעה עשר יום לבת, ושבעה ימים לזכר, לא תחסר מהם. וכל נשות ישראל שוות בזה, ומפורשת בתורה ומורחבת. אבל דבר זה היה בשנים קדמוניות, כאשר היה גופם חזק, ויכולות לפסוק מלראות דם, וסופרות שבעה נקיים אחר ארבעה עשר יום לבת, ושבעה ימים לזכר. ובדורות האחרונים חלשו הנשים, ואינן יכולות להיטהר מראיית הדם בימים מועטים, לכן לא תוכלנה לספור שבעה נקיים לאחר ארבעה עשר יום לבת ושבעה לזכר. וימצאו נשים, שנטהרות אחרי עשרים יום, ויש אחרי ארבעים יום ויותר. לכן נעשה דבר זה תלוי בגוף האישה, בכל עת שתמצא שנפסק מראה הדם ממנה, ויש ביכולתה לספור שבעה נקיים, תחליף ותספור שבעה נקיים ותטבול. המפלת, אם הפילה לפני מלאת ארבעים יום להריונה, אין לה דין יולדת, אלא דינה כדין כל שאר הנשים הרואות דם נידה, תפרוש ימים המפורשים לעיל, ותחליף ותספור שבעה נקיים. ואם הפילה לאחר מלאת ארבעים יום מהריונה,	א, ל – תלייה בדם טוהר ב, כג – 40 ו 80 יום (ג, טו) – יולדת שהראתה לחמותה דם שראתה בלילה שאחרי טבילתה.

נושא	בן איש חי שנה שנייה פרשת צו	חוקי הנשים פרק ל"ט	הפניות לרב פעלים'
	<p>זה עי"י שאלה, ועיין פלתי ע"ש, וכתבתי שם דאע"ג דק"ל אין מתירין הנדר עד שיחול, היינו דוקא בנדר אבל מנהג מתירין קודם שיחול, וכמ"ש מהר"י עיינאש ז"ל בבית יאודה ח"ב סי' צ"ז, והביאו בשו"ב אות ז' יע"ש, וכתבתי עוד שם דדור החדש שלא נהגו עדיין בחומרא זו, יכולים לנהוג כרוב אנשי העיר, אף על פי שאמותיהם נהגו בזו החומרא של ארבעים ושמונים, ועיין פתחי תשובה סי' רי"ד סק"ד מ"ש בשם זכרון יוסף יע"ש: ודע דאפילו אותם שנהגו להחמיר בארבעים ושמונים, אין להם חומרא זו אלא ביולדת ולא במפלת, ועיין סדרי טהרה סי' קצ"ד סק"ו, ותשובה מאהבה ח"ב שהביא דברי הגאון חכם צבי ז"ל וקלסיה יע"ש, מיהו דין טומאת לידה שהוא ז' לזכר וי"ד לנקבה ישנו גם במפלת. וכל שהפילה תוך מי יום כגון שברור לה כן מחמת שלא שמשה קודם, אין נהג בה דין טומאת יולדת, אלא דינה כשאר נדות:</p>	<p>יש לה דין יולדת כזכר למעלה.</p>	
<p>נאמנות אישה</p>	<p>כא. האשה שהיא בחזקת טמאה, אסור לבעלה לבוא עליה עד שתאמר לו טבלתי, ואין צריך שתאמר לו בפה מלא, אלא כל שעברו ימים שאפשר לה למנות ולטבול, והיא באה ושכבה אצלו די בזה, וכ"ש הרב לחם ושמלה, ודלא כהרב חוות דעת ז"ל. ואם הוחזקה נדה בשכנותיה, כגון שראוה לובשת בגדים המיוחדים לימי נדתה, חשיבה טמאה ודאי, ואם אמרה לבעלה טמאה אני ואחר כדי דיבור אמרה טהורה אני, אינה נאמנת, ואם נתנה אמתלא לדבריה נאמנת, ואפילו שבעלה יודע מדעתו האמתלא, צריך שתאמר לו האמתלא בפירוש, ולא מהני האמתלא אלא בהיכא דאמרה טמאה אני ולא עשתה מעשה, אבל אם לבשה בגדים המיוחדים לנדתה, אפילו אמרה אמתלא אינה נאמנת. ופה עירנו בגדאד אין דרך שיאמרו הנשים כפיהם על טומאתם, אלא אם בא למסור לה חפץ מושכת ידה ואינה מקבלתו, ואם בא לילך בצדה ליגע בה והיא מרחקת עצמה, ומוזה יבין שהיא טמאה, לכן אם עשתה כך צריך שתאמר האמתלה בפירוש:</p>	<p>כל אישה הסופרת שבעה נקיים, אינה חייבת לספרם בפיה, אלא תספרם בדעתה ומספיק. וצריכה מתחילת השבעה ימים עד סופם לתת דעתה בהם, שיהיו שמורים אצלה ממראה דם, ואפילו ממראה דם קל, או כתם קטן, ולא תיכשל משמירת עצמה בהם כלל. <i>(אתאיט אלא יז פדרשות)</i></p>	<p>א, לב א, לד א, לה</p>
<p>הרחקות</p>	<p>כב. אף על פי שבעלה מותר להתיחד עמה בימי טומאתה, מ"מ לא ישחוק עמה בדברים המרגילים לערוה כל זמן שלא טבלה, ואפילו לזרוק חפץ מזה לזה אסור. ואם יש בידה נר דולק והבעל מדליק סיגאר"ה של טאבאק"ו מן השלהבת, או מדליק נר שבידו מן נר שבידה, אסור הרב יד אליהו ז"ל, וכן מהרש"ק ז"ל בשיירי טהרה נמי אסור בזה. ואם יש נוצה על בגדיה והוא נופח להסירה ברוח פיו, אסור הרב מנחת יעקב ז"ל, והגם דהאחרונים התירו בנפיחה, נכון להחמיר. מיהו ודאי אסור שתניף עליו במניפה להביא לו רוח קר, כי זה הוי דבר חיבה אף על פי שאינה נוגעת בו: וכן אין אוכלין על שלחן אחד, אא"כ יש שנוי שיהיה שום דבר מפסיק בין קערה שלו לקערה שלה, כגון לחם שאין אוכלין ממנו, או קנקן שאין שותין בו כדי שיהיה היכר בזה, ויש מתירין בהיכא דהיא</p>	<p>האישה, כל עוד ולא טבלה, אסורה על בעלה, ואסור לו ליגע בה אפילו באצבע קטנה. ואפילו אם ישליך חפץ מאצלו אליה או מאצלה אליו, אסור. וכן אסור לו לאכול ולשתות ממה ששירה בקערה. אבל אם אדם אחר אכל או שתה משיוריה לפני בעלה, מותר לבעלה לאכול ולשתות משיוריה לאחר זה האדם. ואם העבירו את שיוריה לכלי אחר, מותר לבעלה לאכול ולשתות את</p>	<p>ב, יט – שיורי מאכלה ג, יב – תשמיש חולה</p>

נושא	בן איש חי שנה שנייה פרשת צו	חוקי הנשים פרק ל"ט	הפניות ל'רב פעלים'
	<p>משנה מקומה שאינה יושבת במקום שרגילה לישב בזמן טהרתה, וכן יש מתירין אם כל אחד אוכל מקערה שלו, ויש מתירין אם יש עוד אחרים מסובין על השלחן, ועל כן יש לסמוך להתיר בתנאים אלו במקומות שרגילים בכך, וקשה עליהם מאד הדבר הזה שתאכל היא לבדה חוץ לשולחן. ואותם שדרכם להניח כל הבשר בקערה גדולה, וכן כל המרק בקערה גדולה, וכן האורז והם יש להם כל אחד קערה לפניו, ונוטלין כל או"א מן המסובין בכף מן הקערות הגדולות ומניחין בקערות שלפניהם, ואז אוכלים כל או"א מקערה שלפניו, שרי בכה"ג, דחשיב בזה כל אחד אוכל בקערה בפ"ע:</p> <p>גם יזהר הבעל שלא ישתה משיורי הכוס ששתתה היא ממנו, וכן לא יאכל משיורי מאכל שלה, ואם הפסיק אדם אחר ביניהם, או שהורק מכלי אל כלי אפילו שהוחזר לכלי הראשון מותר, ודוקא הבעל אסור לשתות ולאכול משיורים שלה, אבל היא מותרת לאכול ולשתות משיורים שלו. ואם אכלה ושיירה או שתתה ושיירה והלכה לה, מותר לבעלה לאכול ולשתות השיורין, דכיוון שהלכה לה אין כאן חיבה. ואם בא הבעל לאכול השיורין אחר שהלכה והתחיל לאכול, וקודם שגמר אכילתו וחזרה ובאה, מותר לסיים אכילתו בפניה, כן העלה הגאון מהר"ם ביד אליהו, וכן העליתי אנא עבדא בשה"ק רב פעלים, והבאתי בס"ד כמה ראיות בזה להתיר:</p>	<p>שיורי מאכלה.</p>	
<p>מיטה המיוחדת לה ו"ספסל" המתנדנד</p>	<p>כג. לא ישב במטה המיוחדת לה אפילו שלא בפניה, וכ"ש דאסור לישן על מטתה, וה"ה דאסור לישב על כרים המיוחדים לה, אבל מותר ליגע בהם ואפילו בסדין שעליו הדם מותר ליגע, והיא מותרת לישב על מטתו, אבל לישן על מטתו אסור, ואם יש ספסל ארוך שאינו מחובר לכותל, ומתנדנד כשיושבין עליו, אסור לישב עליו שניהם, אף על פי שאין נוגעין זב"ז, ואף על פי דמר"ן ז"ל בב"י כתב חומרא זו דישיבת הספסל שמעתי שנוהגים בה האשכנזים אבל הספרדים לא נהגו בה, הנה המנהג פשוט בעירנו מקדם קדמתה שלא לישב עליו שניהם אפילו אין נוגעים זב"ז, ויש מתירים אם יש אדם אחר יושב ומפסיק ביניהם, ואם הוא כבד הרבה שאינו מתנדנד מותרים לישב עליו אפילו אין אדם מפסיק ביניהם כל שאין נוגעים זב"ז. ואסור לישב על מחצלת חדשה אפילו אין נוגעים זב"ז, מפני שמתנדנדת, ולא ילכו שניהם בעגלה אחת או בספינה קטנה אם הולכים בשביל טיול, אבל אם הולכים לצורך, מותר, אפילו אם לבדם יושבים, ורק שלא יהיו נוגעים זב"ז:</p>	<p>אסור לבעלה לשבת על מיטה המיוחדת לה, אפילו אם אינה נמצאת, אבל מותר לו ליגע במטתה. והיא מותרת לה לשבת במטתו, אבל אסור לה לישן במיטה המיוחדת לו. וכן אסור להם לשבת שניהם על מחצלת חדשה, ואפילו שאינם יושבים סמוכים יחד, היות ומחצלת חדשה, תזוז ותנוד כאשר יושבים עליה. אבל מחצלת ישנה אשר אינה נעה ונדה, מותר להם לשבת שניהם עליה, אם הם רחוקים ואינם סמוכים יחד. אם רוכבים שניהם על עגלה, והולכים לאיזה צורך, או נוסעים יחד לאיזה עניין נחוץ, צריך לשבת ביניהם אדם זר. ואם אין אדם זר, יניחו ביניהם איזה חפץ גדול ועבה כמו חבילת בגדים, או כר ודומה להם. וזה יהיה סימן להזכירם כדי שלא יגעו אחד בשני.</p>	
<p>מקומות המכוסים. מציגת הכוס.</p>	<p>כד. לא יסתכל במקומות המכוסים שבה אפילו בעקבה, אבל מותר להסתכל במקומות הגלויים שבה, ואף על פי שנהנה בראייתו, ולא תמזוג לו כוס יין בפניו, ולא תניחנו לפניו על השלחן, אלא תניחנו על הארץ או על הספסל, או תמסרנו לאדם אחר, ושלא בפניו מותרת להניחו על השלחן ג"כ, ויש מחמירים גם בקערה של מאכל המיוחדת לו דוקא שלא</p>	<p>אסור לה למזוג כוס יין לבעלה בפניו, ואסור לה להניח כוס יין על השולחן בפניו. אבל מותר לה למסור הכוס לאחד מהמסובין, והוא יניחו על השולחן לפניו. ואם אין שם אדם אחר, מותר לה להניח הכוס על הקרקע או על מקום אחר, ובעלה יקחהו ויניחהו לפניו על השולחן. אם בעלה שתה כוס של ברכת</p>	

נושא	בן איש חי שנה שנייה פרשת צו	חוקי הנשים פרק ל"ט	הפניות ל'רב פעלים'
	תניחנה לפניו על השלחן, וטוב לחוש לדבריהם היכא דאפשר, ועיין חכמת אדם, וכשם שאסור לה למזוג לו הכוס לפניו, כן הוא אסור למזוג לה, וכן אסור לשלוח לה כוס של ברכה, וכן נמי אסור לשלוח לה כוס המיוחד לה כגון ליל פסח:	המזון, אסור לו לשלוח לה הכוס שתשתה שיריו, כנהוג, ואפילו אם היא תשתהו שלא בפניו.	
הצעת המיטות. בשמים. קול זמר. מים בכלים.	כה. אסור להציע לו מטתו בפניו, ודוקא פריסת הסדינים והמכסה שהוא דרך חיבה, אבל כרים וכסתות שהם טורח ואינם דרך חיבה, שרי, וכתב הרב לחם ושמלה כי לדעת כמה פוסקים גם זה אסור ע"י, ונ"ל דנכון להחמיר בזה היכא דאפשר, וכל זה דוקא בפניו, אבל שלא בפניו מותר, אעפ"י שהוא יודע שהיא המצעת אותם שרי. ואסור להריח בבשמים שלה אף על פי שהסירתם מעליה, וכתב ברכ"י רמז לדבר סוגה בשושנים שעושה סייג גם בשושנים. ואסור לשמוע קול זמר שלה, ועיין לחם ושמלה סק"ד, ופה עירנו מנהג הנשים לזמר להילד בקול נעים כדי שישן, וכדי שלא יבכה, וצריך להזהר בזה אם אשתו נדה, אך אם הילד בוכה הרבה וצריך לזמר זה שמלומד בכך, ואין מקום לבעל לילך שם, נראה דיש להקל. ואסור לתת לפני בעלה קיתון של מים, והכלים שירחץ בהם פניו ידיו ורגליו, מפני שהוא דרך חיבה, ואפילו המים צוננים, וכנ"ז בש"ך בשם רבינו יונה ז"ל, וכל האזהרות הנז"ל הם שייכים גם בשבעה נקיים כל זמן שלא טבלה עדיין והמזהיר והנזהר עליהם תבא ברכת טוב:	אסור לה לפרוש בפניו הכסת והשמיכה על מטתו, אבל בהעדרו, מותר לה לפרשם. ויותר טוב שאפילו המזון ושאר כלי המיטה לא תפרשם בפניו, אלא בהעדרו. אסור לה להביא לפניו כלי מים עם גיגית כדי שירחץ פניו וידיו. ואפילו אם המים קרים ואינם אפילו פושרים, אסור הדבר. בכל אלו הדברים צריכה ליזהר בהם כל הימים, כל עוד לא טבלה.	
	בן איש חי שנה שנייה פרשת שמיני		
גודל המקווה	א. אין האשה עולה מטומאתה עד שתטבול את כל גופה עם כל שערותיה בבת אחת, במי מעין או מקוה שיש בהם ארבעים סאה, וצריך שיעלה בתשבורת מ"ד אלף וקי"ח אצבעות ועוד חצי אצבע פחות רביע, וצריך לעשות החשבון באצבעות דוקא ולא לשער במשקל, כי המדידה היא העיקר, ועיין שירי ברכה, וצריך שיהיו המים שבחריץ גדול יותר משיעור הנז', בכדי שאחר שתטבול ויפחתו המים מכניסתה בו, ישארו המים שיעור מ' סאה הנז', מיהו אף על פי שיש שם הרבה יותר מארבעים סאה, אם אין גבוהים מעל לטבורה זרת שהוא י"ב גודלים, אסור לטבול בו לכתחילה:	האישה לא תטהר מטומאתה בדם הנידה, ולא תהא מותרת לבעלה, אלא עד שתטבול כל גופה עם כל שערות ראשה, באיזה כיסוי אשר תכסה, ותטבול במקוה אשר יש בו מים בכמות הנחוצה. אם יש בבור המים [=מקוה], מים רבים יותר מהכמות הנחוצה, אבל הבור שטוח ביותר, והמים אשר בו אינם בגובה שנים עשר גודלים מעל לטבורה, מקוה זה אסור לטבילה. ואם אין בכל העיר בור מים אשר בו יעלו המים מעל לטבורה, ויש רק בור זה השטוח, מותר לה לטבול בו, היות ואין מקוה אחר, אבל בתנאי שיש בו מים בשיעור הצריך, ותוכל לכסות כל גופה במים שבמקוה, ואפילו אם בדוחק, מותר לה לטבול בו, היות ואין מקוה אחר. ואם אין בו מים בשיעור הנחוץ לפי ההלכה, וכן אם לא יכסו המים כל גופה בפעם אחת, אסור לה לטבול. ואם טבלה, לא נטהרה, ואינו נחשב לה לטבילה.	בכד – מקווה מלא בשלג שהופשר בכה – סתימה בכ"אך
מי המקווה	ב. מקוה זה שהוא כשר לטבילת נדה, היינו שהמים באים מן מי גשמים ונופלים מאליהם לתוך המקוה, אבל מים שאובים ע"י אדם שנתנם לתוך המקוה פסולים. מיהו יש מקומות שהמים באים ונמשכים מן הנהר לתוך הצינורות, ע"י מכונה שמדליקים אש תחת הדוד ומעלה הבל בתוך המכונה ויתגלגל, ועי"כ יעלה המים לתוך הצינורות שהם פתוחים משני		

נושא	בן איש חי שנה שנייה פרשת צו	חוקי הנשים פרק ל"ט	הפניות ל'רב פעלים'
	עבריהם והמים נופלים מאליהם תוך הצינורות, וכתבתי בזה תשובה באורך בסה"ק רב פעלים להתיר המקוה הנעשית בכך, אף על גב דזה נעשה מכח האש אשר האדם מדליק בידיים, אין בזה פיסול, משום דעליית המים היא נעשית ע"י שלשה כוחות בזא"ז, ואפילו דהגאון תב"ש מחמיר בכח כוחו מודה בשלשה כוחות, ופה עירנו תהילות לאל שיש לנו בורות מים חיים בכמה חצירות שבעיר שבהם טובלים הנשים וזה עדיף ממקוה בכמה פרטים, ועיין שאלת יעבץ ח"א דאוותה נפשו מאד לבאר מים אשר מוכשר לזבין, אף על גב דקיי"ל כמ"ד דמקוה כשר לטבילת נדה יע"ש:		
חציצה	ג. לא יהיה עליה דבר חוצץ אפילו כל שהוא, ויש דברים חוצצין לכתחלה דוקא ובדיעבד טבילתה כשרה, ויש חוצצין גם בדיעבד, על כן אם טבלה ונמצא עליה איזה דבר תשאל למורה כדי לדעת אם זה חוצץ בדיעבד או לאו:		
ציפורניים	ד. בצואה שתחת הצפורן, יש חילוק בין אם הוא כנגד הבשר לבין אינו כנגד הבשר, ולפי שאין יכולין לכוון מה נקרא כנגד הבשר, נהגו הנשים ליטול הצפרנים בין של ידים בין של רגלים, ואם שכחה אפילו צפורן אחת וטבלה צריכה טבילה אחרת, בד"א אם הרגישה בצפורן קודם ששמשה עם בעלה, אבל הרגישה אחר ששמשה עם בעלה אם יש צואה בצפורן שלא כנגד הבשר, תטבול טבילה אחרת, ואם הצואה היא כנגד הבשר בלבד, לא תטבול טבילה אחרת, כן אנחנו מורין פה עירנו יע"א מאבותינו, מיהו אם שכחה צפורן של רגלים דוקא, כתבתי בסה"ק מקבציאל דישי להתיר בזה משום ס"ס, ועיין פתחי תשובה סק"ח דבצפרני רגלים יש להקל ע"ש, וכל זה בצואה אבל אם יש בצק תחת הצפורן אפילו כנגד הבשר דוקא, הרי זה חוצץ וצריכה טבילה אחרת בכל גוונא:	קודם הטבילה צריכה לקוץ ציפורני ידיה ורגליה. ובסוף היום השביעי מהשבעה נקיים, קרוב לזמן הטבילה, תחפוף ראשה ותרחץ כל גופה במים חמים. ובשעת הרחיצה כשהיא עודנה באמבט המים, תסרוק במסרק כל שערות ראשה, כדי שלא יהיו שערותיה קשורות או דבוקות זו בזו. ולאחר שתרחץ ותנקה ראשה ושערותיה, תרחץ גופה ותנקהו מכל לכלוך. ואסור שיהיה כל לכלוך בעפעפי עיניה, לא יהיו שערות עפעפיה דבוקות, וכן תנקה היטב בין אצבעות רגליה מכל לכלוך המצטבר שם.	
נטילת ציפורניים בשבת ויו"ט ע"י א"י	ה. אם יש לה נפח על מקום הצפורן ואינה יכולה לחתוך, וגם אינה יכולה לחטט, אם היא נפוחה כ"כ שאין הטיט שתחת הצפורן נראה, אינו חוצץ. ואם בשבת ויו"ט שכחה ליטול צפרניה מבע"י ונזכרה אחר שקדש היום, מנהגינו להתיר לקוץ אותם ע"י גוי, וילמדו את הגויה שהיא תקח את ידי האשה כדי לקוץ, ותזהר גם כן שלא תעשה עם הגויה סיוע:		
בית הסתרים שיניים	ו. חציצה לאו דוקא על גופה, אלא אפילו בבית הסתרים שאין המים באים שמה, מ"מ צריכין להיות ראויין לביאת מים, לפיכך צריכה לנקות שיניה, ואם טבלה ונמצא אח"כ דבר בין שיניה, לא עלתה לה טבילה. ולכן נוהגין שלא לאכול בשר ביום לכתם לבית הטבילה, מפני שהבשר נכנס בין השיניים יותר משאר אוכל, וחוששין שמה לא ינקרום יפה. ובשבת ויו"ט דמוכרחים לאכול בשר, יזהרו לנקות יפה יפה. ותזהר כל יום הטבילה שלא לעסוק בבצק וכיוצא מדברים הנדבקים שאינם עוברים מן הגוף בנקל, וער"ש או עריו"ט שמוכרחת לעסוק בזה, תזהר לרחוץ יפה אחר כל עסק, ותשים דעתה על זה. ותזהר שלא לאכול בין חפיפה לטבילה שום מאכל כלל:	תסיר לכלוך אשר בנחירי חוטמה ותנקה אזניה. במיוחד הנשים אשר מנקות שערות ראשם בעפר הגופרית, ומצטבר מהעפר הזה באוזניהן, צריכות להשגיח על כך. וכן ימצא שיהיו כינים מתים הנדבקים בשערותיהן בראשיהן, גם צריכה לנקותם ולהסירם. (אתאיס יא פגדלות) נשים רבות מנהגם לא לאכול בשר ביום אשר צריכות לטבול בלילה שאחריו, ויפה זה המנהג. אבל אם נזדמן חג, וצריכה לאכול בשר, צריכה ליזהר לנקות שיניה היטב בקיסם דק המיוחד לכך. אם חלה טבילתה במוצאי שבת, או במוצאי יום טוב, תרחץ גופה מיום	ב, כב – שערות עיניים ב, כח – תפרים ג, טז – כני"ל תפרים

נושא	בן איש חי שנה שנייה פרשת צו	חוקי הנשים פרק ל"ט	הפניות לרב פעלים
		השישי היטב, ותסרק שערותיה. וצריכה בליל טבילתה לחזור ולרחוץ מעט לפני הטבילה, וכן גם תסרק שערותיה. (מתאים לאות י' מדרשות)	
שיער של בית הערוה	ז. אם שכחה להעביר שער של מקום ערוה וטבלה, אם כבר רחצה אותו מקום היטב קודם טבילה, ולא נשאר שום זיעה ושום דיבוק בשערות, אינו חוצץ בדיעבד, ועיין שו"ב (שירי ברכה) סק"ב:		ג,יח – העברת שיער בית הערוה
רפואת שיניים - שן תותבת	ח. אשה שיש לה שן תותבת של עצם או של כסף, שמעמידין אותו במקום השן שנפל ממנה כדי שלא תתגנה, העליתי בסה"ק רב פעלים, דאם אין דרכה להסירו לפעמים כדי לנקותו, אינו חוצץ, ויכולה לכתחילה לטבול בעודו עליה, אבל אם דרכה לפעמים להסירו כדי לנקותו, נכון להסירו קודם טבילה, כמ"ש הרב מאורי אש יו"ד סי' ע"ה וע"ו, ורק אי איכא טרחה גדולה בהסרתו, שצריכה לילך אצל האומן להסירו לה, מפני שהוא קבוע בחוט כסף, וצריך אומן להסירו ולהחזירו, ויש לה בושה בדבר זה שתתפרסם טבילתה, יש לסמוך על סברת המתירים לטבול בשן זה בכל גוונא, ואין לחוש לסברת הגאון ושאל ומשיב קמא ח"ג סי' כ"ז שאסר וחלק על המתיר, וכאשר הארכתי בס"ד בסה"ק הנז', ודחיתי כל ראיות שלו. ועוד הבאתי שם דבריו בשואל ומשיב תניינא ח"ג סוף סי' ק"ח, שנראה שחזר בו הרב מסברתו הנז' שהתיר שם בעינים, אף על פי שלפעמים מסירה אותה יע"ש:		ד,יג – שיניים
סתימה	ט. אשה שהתיך לה הרופא עופרת בתוך נקב השן שלה לרפואה, אף על גב דהרב חכמת אדם ס"ל דהוי חציצה, ופירש טעמו בבית אדם אות י"ב, הנה יש להשיג על ראיות שלו, והעיקר כהגאון שואל ומשיב תניינא ח"ג סי' ק"ח דפליג על חכ"א והתיר בזה, יע"ש. וכן בספר חוקי דעת כתב, דהמאיר נתיבים למהרש"ך החליט להתיר יע"ש. וכן הרב נחל אשכול שהוא חיבור על ספר האשכול בהלכות מקואות סי' ס"ה אות ו' ואו האריך להתיר בזה יע"ש. ועל כן העליתי בס"ד בתשובה בסה"ק רב פעלים לסמוך על המתירין, ובפרט שהוא מידי דרבנן:		
חולי אוזן	י. אשה שיש לה חולי אוזן, והרופא אמר אם יכנסו המים באזנה יזיק לה מאד, העליתי בסה"ק רב פעלים דאין לה לעשות תקנה לעצמה, להניח צמר גפן באזנה כדי שלא יכנסו המים, כי בזה הוי חציצה, אלא תעשה כאופן שעשה הרב שיבת ציון ז"ל סי' מ"ב, שתד חברתה עמה למקוה, ותעמוד רחוק ממנה, ותטביל חברתה את ידה במקוה, ואח"כ תתחב חברתה את אצבעה באזני האשה הזאת, ותזהר שלא תתחב בחוזק אלא ברפיון קצת, אבל היא עצמה לא תניח אצבעה באזנה, כי א"א להגביה ידיה בשעת טבילה:		ב,כו – אזניים
חפיפה	יא. צריכה להזהר לעשות החפיפה ביום השביעי סמוך לטבילה, וקודם החפיפה תחתוך צפרני ידיה ורגליה, ותסיר שער בית השחי וערוה בכל אופן שיהיה, הן ע"י חוט, הן ע"י תער הן ע"י סם, באופן שתסיר כל השער כולו מעיקרו, ואח"כ		

נושא	בן איש חי שנה שנייה פרשת צו	חוקי הנשים פרק ל"ט	הפניות ל'רב פעלים'
	<p>תעסוק בחפיפה. וכך היא תרחץ ראשה במים חמין, ואפילו בפושרין או חמי חמה סגין. ותסרק שער ראשה במסרק היטב, שלא יהיו השערות דבוקין ומקושרין. והסריקה תהיה בשעת רחיצה בחמין, שבזה יהיה השער מנוקה היטב, ואח"כ תרחוץ בחמין שער ריסי עיניה, ותשפשף בידיה להפריד השערות של ריסי עיניה, שלא יהיו נדבוקין ומקושרין, ובפרט אשה שיש לה מיחוש בריסי עיניה, שדרכם להיות דבוקים זע"ז, שצריכה לשים לבה על נקיון שלהם היטב. ותזהר שלא יהיה לפלוף בעיניה, הן מבפנים הן מבחוץ, אפילו לח. ואח"כ תרחוץ כל גופה בחמין, ותשטוף בשעת חפיפה גופה ושערה, ותסיר כל לחלוחי צואה שעל בשרה שהם מחמת זיעה, וגם תרחוץ היטב בין אצבעות רגליה מן האבק שנדבק שם, ותנקס יפה בין כל אצבע ואצבע, ולא תשכח אחת מהם. ותעיין היטב ותבדוק בכל גופה, בכל מקום שאפשר לה לבדוק, שלא יהיה עליה דבר חוצץ. וכן לפעמים יש מיני כנים מתים דבוקים בשער, ותשגיח היטב עליהם להסירם. וכן צריכה להסיר הצואה מתוך החוטם בפנים מה שאפשר, אבל מה שהוא למעלה בתוך החוטם, לא חייץ. וכן צריכה להסיר צואת האוזן ולנקותה יפה. ויש נשים שדרכן לשפשף ראשן בטיט שקורין בערבי טיין כאו"א, כדי לנקותו היטב, ומכח השפשוף בטיט זה יכנס מן הטיט בתוך האוזן וידבק שם במקום שהוא נראה לכל, לכן צריך שתשים לב לרחוץ אזניה במים חמין אחר השפשוף, שמא נשאר שם מן הטיט הזה:</p>		
מסרק בבית הטבילה + עיון	<p>יב. אף על פי שסרקה וחפפה בביתה, תשא מסרק עמה לבית הטבילה ותסרוק שם קודם טבילה, ואף על פי שחפפה כראוי ועיינה גופה כראוי בשעת חפיפה, עכ"ז אחר שתפשוט חלוקה לטבול, בעודה עומדת על שפת המקוה, צריכה לעיין ולבדוק גופה בכל מקום שאפשר לראות, וגם תמשמש בידיה בראשה וגבה לבדוק אם יש שם דבר חוצץ. ועיון ובדיקה זו היא מדאורייתא, ולכן צריך להזהר בה מאד שלא תשכחנה:</p>	<p>בכל זמן אשר תטבול, תיקח עמה המסרק למקוה, ותסתרק לפני כניסתה למים, והגם שסרקה שערותיה בזמן רחיצתה ביום, בכל זאת צריכה להסתרק לפני שתרק לטבול. ורק אם טבילתה חלה בליל שבת או בליל יום טוב, בהיות שיוודת למקוה בשעה שחל השבת או היום טוב, אינה צריכה להסתרק, אלא תסמוך על מה שהסתרקה ביום. וכן לפני שתיכנס במים, והיא עודנה עומדת במדרכות המקוה, צריכה לבדוק גופה היטב אם יש עליו איזה לכלוך. וכן תבדוק צפורני ידיה ורגליה, אולי שכחה ציפורן אחת מהם ולא קצצתו. ובדיקה זו לפני שתדל למים, נחוצה מאוד לפי דיני התורה.</p>	
טבילה בזמנים מיוחדים	<p>יג. חל טבילתה בליל מוצאי שבת שא"א לה לחוף ביום, תחוף בערב שבת, ותחזור במוצאי שבת לחוף ולסרוק מעט בחמין. וכן אם חל טבילתה במוצאי יום טוב. וכן אם חל יום טוב ביום ה"א וא"ו, וחלה טבילתה במוצאי שבת, תחוף ביום ד' שהוא ערב יום טוב, ותקשור שערותיה ותשמרם שלא יתבלבלו. ותזהר באותם הימים שבין חפיפה לטבילה, שלא ידבק בה מאומה מן מאכל ומשקה שדרכן להדבק בבשר, ואם היא עקרת הבית וצריכה לעסוק בידיה וליגע בדברים הנדבקים, תרחוץ את ידיה אחר כל פעם</p>		

נושא	בן איש חי שנה שנייה פרשת צו	חוקי הנשים פרק ל"ט	הפניות ל'רב פעלים'	
	שעוסקת. ובליל טבילתה, אם הוא חוה"מ תעשה חמין ותרחוץ ותסרוק קודם טבילה, ואם הוא שבת אחר יום טוב, תעיין היטב ותבדוק גופה ושערות ראשה שלא יהא דבר חוצץ, ותדיח בית הסתרים במים חמין שהוחמו ביום טוב, אבל לא תרחוץ כל גופה. ותנקה שינייה קודם טבילה שלא ישאר בשר ולא שום פירורין ותטבול:			
בלגית	יד. צריך לעמוד על גבה יהודית גדולה בת י"ב שנה ויום אחד בשעה שטובלת, כדי שתראה שלא ישאר שער אחד משערות ראשה צף על פני המים, ואם יש ספק שמה נשאר משהו בחוץ, אפילו בדיעבד לא עלתה לה טבילה. ולא תאחז בה חברתה בשעת טבילה, ובשעת הדחק שצריכה לכך, אז חברתה תטבול ידה תחלה במקוה, ותאחז בה ברפיון:	צריכה לקחת עמה למקוה אישה יהודיה, או שהגיל שלה יותר משתים עשרה שנה, כדי שתראה טבילתה שנעשית כהלכה, ולא יתגלה דבר מגופה אשר לא נתכסה במים. היות ואם צפה שער אחד משערותיה מעל המים, לא הועילה טבילתה ולא נטהרה. אסור שתאחז בה חברתה בשעה שהיא נכנסת מתחת למים. ואם היא פוחדת מאוד מהמים ומוכרחים לתופסה, צריכים לעשות באופן זה: תחילה צריכה חברתה לטבול ידה במי המקוה, ואחר כך תחזיקנה החזקה רפויה, ואסור לה להחזיקה בחוזק.		
צורת הטבילה	טו. לא תטבול בקומה זקופה, מפני שיש מקומות אשר מסתתרים בה ע"י כך, ואל תשחה הרבה עד שידבקו סתריה זביז, אלא שוחה מעט עד שתחת דדיה יהיה נראה כדרך שנראה בשעה שמניקה את בנה, ואינה צריכה להרחיק ירכותיה זו מזו יותר מדאי, וגם לא להרחיק זרועותיה מהגוף יותר מדאי, ויהיו כדרך שהם בעת הילוכה:	בשעה שהיא טובלת במים, לא תמתח קומתה הרבה, ולא תתכופף הרבה. אלא תתכופף מעט, עד שייראה מתחת לדדיה, כמו שייראה בשעה שמניקה את בנה. לא תצמיד רגליה הרבה, ולא תפריד ברכיה הרבה, אלא תפרידם כמו בעת הליכתה.		
בית הסתרים בטבילה	טז. אינה צריכה לפתוח פיה כדי שיכנסו המים, ולא תקפוץ אותו יותר מדאי, אלא תשיק שפתותיה זו לזו דיבוק בינוני. ואף על גב דאם קרצה שפתותיה לא עלתה לה טבילה, כמ"ש בסעיף כ"ז, מ"מ אם קרצה שינייה, לא הוי חציצה, כמ"ש פ"ת סעי"ק י"ג בשם חמודי דניאל. ולא תעצים עיניה ביותר, דעיי"כ נעשים קמטים למטה, וגם לא תפתח עיניה ביותר, דנעשים קמטים למעלה, אלא תסגרם ברפיון:	ולא תסגור שפתיה בחוזק, אלא תסגרם סגירה בינונית. אבל את שינייה אם חברתם, אין בכך דבר. לא תעצום עיניה בחוזק ולא תפתחם, אלא תעצמם ברכות. וכשתטבול, תטבול תחילה טבילה אחת כהלכה, ואחר תברך: ברוך אתה ה', א-להינו מלך העולם, אשר קדשנו במצותיו, וצונו על הטבילה. ולאחר הברכה תטבול טבילה שניה, ואז תהיה מתוקנת כהלכה. ובעירנו בגדד מנהג הנשים לטבול לאחר הברכה שלוש טבילות, כדי שינצלו מכל ספק ופקפוק. מאוד טוב אם לפני הברכה תקרא פסוק: ויהי נועם א-דני א-להינו עלינו, ומעשה ידינו כוננה עלינו, ומעשה ידינו כוננהו: ותחזור עליו שתי פעמים. וטוב מאוד אם יניו על ראשה מגבת בשעת הברכה, ויסירוה מעליה אחרי הברכה, ותטבול. (מתאיט פאות יט פהפ)		
טבילה ביום	יז. לא תטבול ביום, ואפילו אם טובלת ביום השמיני, ורק היכא דאיכא אונס גמור שאינה יכולה לטבול בלילה, תטבול ביום השמיני, אבל ביום השביעי לא תטבול בשום אופן. והכלות בטבילה ראשונה, שטובלין קודם החופה שא"א לטבול בלילה, טובלין ביום השמיני, ובשעת הדחק כגון שאם יתאחרו עוד		א, לא – כלה ד, יט – כלה ד, כא – בה"ש	

נושא	בן איש חי שנה שנייה פרשת צו	חוקי הנשים פרק ל"ט	הפניות לרב פעלים'
	תהיה הביאה סמוך לוסתה, או שיש להם הכרח אחר, מותר שתטבול הכלה טבילה הראשונה שקודם החופה שעדיין לא הלכה אצל בעלה, ביום השביעי, דיש לסמוך על המתירים בזה כי רבים המה, וכמ"ש בשה"ק מקבציאל. ומה שהתרנו לטבול ביום השביעי, זה אינו אלא לכלה בטבילה הראשונה דוקא:		
חימום המקווה ורחצה אחרי הטבילה	יח. לא תעמוד על שום דבר המקבל טומאה בשעת טבילה, לכן אם המקוה עמוק הרבה, אין מביאין כלי וכופין אותו על גביו כדי שתעמוד עליו, אלא מסדרים אבנים גדולות זעג"ז ועומדת עליהן. ובמקום שנהגו לשפוך עליה מים חמים אחר הטבילה, ביציאתה מן המקוה בעוד רגליה במים, לחמם גופה, אין למחות בהם. ופה עירנו בגדא"ד נוהגים היתר בזה. ויש מקומות שעושין מאכני"ה אצל המקוה לחמם המים שבו, כדי שתטבול בחמין ממש, והנה אף על גב דיש הרבה גדולים מתירים בכך, מ"מ מרן ז"ל שקבלנו הוראותיו פסק כדעת המחמירין, משום גזרת מרחצאות, והארכתי בזה בתשובה בשה"ק רב פעלים. אמנם אח"כ פסקתי להתיר דבר זה בעירנו ע"פ דברי הרי"ף ז"ל בספרו נבחר מכסף סי' י"ז, שכתב שם עדות מגדולי הדור שגם מר"ן ז"ל עשה מעשה לחמם המקוה, הפך ממה שכתב בש"ע סי' ר"א סעיף ע"ה, יע"ש. וכתב לי ידידנו הרה"ג מהר"א מני נר"ו על מנהג עה"ק ירושלים תוב"ב, דהאשכנזים הי"ו אפילו בימי הקיץ מחממים המקוה להנשים, כי חוששים פן מחמת הקור אינם טובלים כראוי, והספרדים הי"ו כשטובלין במקוה אשר בתוך המרחץ שאינו כ"כ קר מחמת הבל המרחץ, טובלין בצונן. אכן לפעמים שבית המרחץ סגור או ביוקר, הולכים לטבול במקוה של האשכנזים שהוא חם עכ"ד נר"ו:	ישנם נשים הנוהגות בימי הקור לשפוך עליהן מים חמים אחרי הטבילה, בשעה שיוצאות מהמים, ועדין רגליה מונחות במקוה, אין שום מניעה לכך מצד ההלכה, ובמשפחתנו ישנו המנהג הזה. וכן יש חכמים גדולים המתירים לחמם מי המקוה באמצעות מכונה אשר בה אש, בימים הקרים. ובכל זאת, מרק מחבר השולחן ערוך לא הסכים לכך, ואחר כך מצאנו בספרו של הרב יאשיהו פינטו עליו השלום, אשר היה מתלמידי מרן עליו השלום, והעיד כי מרן עליו השלום התיר לעשות דבר זה במקומות הקרים. ולכן אנחנו במדינתנו גם התרנו לעשות דבר זה במקוה, כדי שיתחממו המים בימים הקרים. ועשה אדם אחד כך בביתו, וכמה נשים טובלות בביתו, ולוקח מהם שכר על זה.	ב, כו – מים חמים ד, טו – חימום המקווה
זמנה של ברכת הטבילה	יט. אף על גב דכתב מר"ן ז"ל לברך על הטבילה קודם שתטבול, מנהג פשוט כמ"ש מור"ם ז"ל שתטבול תחילה טבילה אחת בלא ברכה, ואח"כ בעודה במים תברך אקב"ו על הטבילה, ואחר הברכה תטבול שנית, ותשגיח יפה בטבילה שניה זו שתהיה כהוגן כדת וכהלכה. ופה עירנו בגדא"ד יע"א נוהגים הנשים לטבול אחר הברכה ג"פ, ויפה עושין, שבוה יוצאין ידי חששות הנזכרים בעינים ובפה ובשחיית הגוף וכיוצא, שאם לא נעשית יפה באחת, תעלה יפה בשנית, או בשלישית. וטוב להניח סודר על ראשה בשעת הברכה, ותסיר אותו חברתה מעליה אחר הברכה, ותטבול. וטוב לומר פסוק ויהי נועם וכו' קודם הברכה:		א, לז – ברכת הטבילה
צניעות בטבילה אין בעלה בעיר מקווה עמוק	כ. צריך שתהיה האשה צנועה להסתיר טבילתה מבני אדם, ומי שאינה שאינה צנועה בכך, עליה נאמר שוכב עם בהמה. ואם בעלה בעיר, מצוה לאשה לטבול בזמנה, ואין לבטל לילה אחת מן פו"ר, צא ולמד מיהושע ע"ה. והמאחרת טבילתה כדי לצער את בעלה, עונשה גדול מאוד, ועיין חתם סופר י"ד סי' ק"ע וקצ"ו. ואם אין בעלה בעיר והגיע זמן טבילתה. לא תטבול. ואם יש לה הכרח	צריכה האישה להסתיר טבילתה מהבריות, ולא תתן שירגישו בני ביתה. ואשר תגלה עצמה, ולא תהיה צנועה בדבר זה, יאמר על בעלה כאילו שוכב עם בהמה. אם המקוה מלימיו עמוקים הרבה, יניחו אבנים בקרקעיתו, ותעמוד עליהם. ויזהרו שיהא גובה המים מעל טבורה שנים עשר גודלים. ואסור להניח גיגית או כלי אחר	ד, טז – טבילת רווקות ונשואות לר"ה ויוה"כ

נושא	בן איש חי שנה שנייה פרשת צו	חוקי הנשים פרק ל"ט	הפניות ל'רב פעלים'
	<p>לטבול מחמת איזה סיבה, כתב שבות יעקב ז"ל ח"יג סי' ט"ז, דמנהגם שתניח בלילה אצלה במטתה תינוק, וגם תניח תחת הכרים סכין או יע"ש. ונסתפקתי אם מנהגם זה הוא אפילו אם בעלה בעיר, ורק אותה לילה ישן בבית אחר, וכן אם נתאחר לבא אחר ב' וגי' לילות, אם צריכה לעשות כן בכל לילה, או דוקא בלילה ראשונה, ומן הספק, החושש לזה יעשה בכל גוונא, והבוטח בה' חסד יסובבנו:</p>	<p>שתעמוד עליו, היות וכל דבר ששם כלי עליו ומקבל טומאה, אסור לה לעמוד עליו ולטבול. (אתאיט אלא יח קדרלות) טוב מאוד אם תתן צדקה לפני הטבילה, ואפילו דבר מועט. האישה בימים אשר רואה דם נידה, אסור לה להפסיק מלהתפלל ומלברך, אלא צריכה להתפלל ולברך הנהוג. אבל לבית הכנסת לא תלך בימים שרואה בהם דם, וכשנפסק דם נידה ממנה, תלך. אבל בימי חודש אלול ותשרי, אשר נקראים "ימים נוראים", תוכל ללכת לבית הכנסת גם בימים שרואה בהם.</p>	
כתמים			א, ל – תלייה בדם טוהר א, לג – זקנה א, לו – מכנס שאינו בדוק ב, כא – מכנסיים שאינם בדוקים ג, יג – טחורים ג, טו – כפרה
מניעת הריון			ד, יד – סכנת נפשות ד, יז – סכנת נפשות

סיכום ביניים

הספרים שנכתבו לנשים בעשור הראשון של המאה העשרים

סקרנו בשלושת הפרקים האחרונים שלושה ספרים שנכתבו לנשים בעשור הראשון של המאה העשרים. ספרים כאלה ככל הנראה היו ז'אנר מחודש יחסית בעולם היהודי, שכן לא מצינו לפנייהם ספרי הלכה שנכתבו במיוחד לנשים, להוציא ספרים בודדים ביידיש. כל אחד מהשלושה נכתב באזור גאוגרפי אחר וממניעים אחרים, ובמידה מסוימת גם בשפה אחרת. מבין שלושתם, הספר היחיד שנכתב כספר הלכה בלבד, ולא כספר מוסר שמשולבות בו הלכות נידה, הוא ספר 'טהרת ישראל' של הרב טוקצינסקי. למרות השוני ביניהם, ניתן לראות מספר מאפיינים משותפים לשלושתם:

שלושת הספרים מקצרים מאוד בהלכות נידה. קיצור זה גורם להם להשאיר הלכות שונות עמומות ללא פירוט מספיק המבהיר את ענייניהן, פירוט שמאפשר לנשים להבין באמת כיצד עליהן לשמור את ההלכה. ראינו דוגמאות שונות לכך במהלך הפרק.

קיצור ההלכות גרם לשניים מבין שלושת מחברי הספרים, 'החפץ חיים' והרב יחיאל מיכל טוקצינסקי, להפנות את הנשים על כל צעד ושעל לשאלת חכם מורה הוראה. משמעות הדבר היא שאף על פי שהם נראים כמעניקים סמכות לנשים ללמוד את ההלכות ולהיות מסוגלות להחליט בעצמן מה דינן, בפועל הם משאירים את הסמכות בידי הרב מורה הוראה, ומשאירים את הנשים תלויות בפסיקתו ובהוראתו. כנגד זה, אצל רבי יוסף חיים מצאנו רק הפנייה בודדת לשאלת חכם, במקרה ייחודי ולא שכח.

יתר על כן, כל מחברי הספרים שראינו מזהירים את הנשים מלסמוך על פסיקת אישה לשכנתה או לחברתה, ודורשים שבכל שאלה תסמוך האישה רק על מענה הלכתי ממורה הוראה מוסמך ולא מנשים שסביבה.

תפקיד הנשים בסביבה, אליבא דכל המחברים, הוא להפיץ את תוכן ספרם בין כל הנשים, להתכנס בחבורות לקוראו, ולדאוג שגם נשים שאינן יודעות קרוא וכתוב ידעו מה כתוב בו. עם זאת, אצל הרב טוקצינסקי העניין מובלט פחות מאשר אצל רבי יוסף חיים ו'החפץ חיים'.

שלושת המחברים גם מדגישים את הצורך של הכלות ללמוד היטב את ההלכות הללו לפני נישואיהן. האחריות על הדרכת הכלות מוטלת אליבא דשלושתם בראש ובראשונה על הוריהן או

על קרוביהן. דגש מיוחד מושם על אם שאמורה ללמד את בתה ולהשיג עליה גם לאחר נישואיה. 'החפץ חיים' מטיל את האחריות על כך גם על השכנות ועל אשתו של המרא דאתרא המקומי.

שלושת המחברים מדגישים בהקשר זה גם שלבעל יש תפקיד וחלק חשוב בהדרכת האישה לשמירת טהרת המשפחה. הרב טוקצינסקי כותב במפורש שספרו מיועד לא רק לנשים אלא גם לאנשים שילמדו את נשותיהם הלכות אלו. רבי יוסף חיים ו'החפץ חיים' מדגישים מאוד את ההקפדה הנדרשת בבחירת כלות ראויות לבנים שיהיו ממשפחות טובות ושיהיה ברור שיקפידו על קלה כתמורה (אצל 'החפץ חיים'), וכן שהחתנים יהיו ממשפחות ראויות, שיאפשרו לנשותיהן לשמור על ההלכות כראוי (אצל רבי יוסף חיים). שניהם מזהירים מפני הליכה שבי אחרי עושר המשפחות על חשבון קיום המצוות כתקן.

בשלושת הספרים ראינו ביטויים לרוח התקופה שבה הם נכתבו, כאשר כותביהם מתמודדים עם מציאות של חילון, ירידה רוחנית ופחות הקפדה בשמירת המצוות ממה שלדעתם היה בדורות הקודמים. התמודדותם עם הירידה הזו מתבטאת בספר בשני אופנים. מצד אחד הם מטיפים מוסר במיוחד לגבי הלכות מסוימות שהם יודעים שרוב הנשים אינן מקפידות בהן כראוי, ומצד שני, פסיקת ההלכה בשלושת הספרים נוטה לחומרה.

הנטייה לחומרה בפסיקה קשורה ככל הנראה גם לז'אנר של ספר קיצורים, ללא הפנייה למקורות וללא דיון בפוסקים הקודמים. כאשר מתקיים דיון כזה, ניתן להביא את המרחב שקיים בפסיקת ההלכה ולאפשר ללומדים את הספר להכריע לנהוג לקולא או לחומרה על פי המציאות שלפניהם. בספר קיצורים מעין הספרים שלפנינו, ובמיוחד שהם מופנים לנשים שנתפסו בימים ההם כמי שאינן מסוגלות ללימוד הלכתי מעמיק, מעדיפים המחברים לפסוק לחומרה כדי לצאת ידי כל הספקות, ולא "לסבך" את הנשים בפרטי הלכות שסביר מאוד שהן לא תדענה כיצד לשמור עליהן.

מאפיין נוסף לכל המחברים שראינו הוא הפסיקה על פי הרמ"א האשכנזי, וההכרעה לפי הפוסקים האשכנזים במקומות שנחלקו בהם השולחן ערוך' והרמ"א. המחויבות לדין האשכנזי מובנת מאליה אצל 'החפץ חיים', שכותב באירופה המזרחית. היא מפתיעה במיוחד אצל רבי יוסף חיים מבגדד, שכותב בארצות המזרח, ועם זאת, מחויב מאוד לפסיקת הרמ"א. ואילו אצל הרב טוקצינסקי היא מובנת, לאור מקורו האשכנזי, והעובדה שהוא מעבד ספר שנכתב במקורו בידיש. ברם כיוון שספרו מכוון לנשים בקווקז ומן הסתם גם בארץ ישראל, מקום מושבו של הכותב, היה ניתן לצפות שבכל זאת הוא יתייחס יותר להבדלים בין הפסיקה ה'אשכנזית' לזו המכונה

'ספרדית'. בספרו מצאנו רק ציון אחד להבדלי הפסיקה, בדין ספסל המתנדנד (בדיני הרחקות). דין זה היה מעניין במיוחד, שכן רבי יוסף חיים פסק בו דווקא כמו הרמ"א, אך "תרגם" את המציאות של ספסל המתנדנד למציאות חייו בבגדד, בה ספסלים מתנדנדים ככל הנראה לא היו מצויים, אך מחצלות לשיבה על הרצפה היו מצויות כנראה יותר מספסלים. על כן הוא פסק שאין לאיש לשבת יחד עם אשתו הנידה על מחצלת חדשה שנוטה לזוז בקלות, אך על מחצלת ישנה אין בעיה שישבו יחד.

עם כל מחויבותו לפסיקת הרמ"א מצאנו אצל רבי יוסף חיים מבגדד מדי פעם אזכורים למנהגים מיוחדים לעירו, גם אם הם סותרים את פסיקת הרמ"א. על פי רוב מדובר במנהגים שנוטים יותר לחומרה, כגון בדין ימי ההמתנה שנדרשים לפני שאישה יכולה להתחיל לספור את ימי הנקיים.

מובן שמצאנו גם הבדלים בפסיקת ההלכה בין הספרים. רובם של ההבדלים הללו אינם גדולים, והם נובעים בחלקם מרמת הפירוט של הספר ובחלקם נובעים מהתייחסות המחבר. עמדנו על הבדלים אלו לאורך הפרקים.

פרק ה

ההגייונה והבריאות של האשה העבריה על פי מסקנות המדע האחרונות מאת משה אפשטיין

מבוא

המחבר, משה בן בצלאל יעקב אפשטיין, חי בין השנים תרל"ה-תשט"ו (1875-1955). חיבר שבעה ספרים, אחד באנגלית, שלושה ביידיש ושלושה בעברית.²³⁵ ספריו נדפסו בירושלים, בתל אביב ובניו יורק. הם עוסקים בחיבור בין הספרות היהודית העתיקה לדור שבו הוא חי, אותו הוא מגדיר כתחילת זמן של לעתיד לבוא – עת הגאולה. הוא מתמקד בעיקר בלימוד של מחקרים מדעיים בני זמנו שמוכיחים לדבריו את אמיתות חוקי התורה. מתמונתו, שמופיעה בספרו היידי "תורה בעשטעטיגט פון וויסענשאפט", עולה דמות של אדם משכיל, שאינו נראה כרב בחזונו החיצונית.²³⁶ וכן נראה מההתייחסויות אליו שמשה אפשטיין לא היה רב, אלא אדם בקיא בתורה ובמדע שלקח על עצמו לחבר בין שני התחומים. במקום אחד בספר שנחקר כאן הוא מכליל את עצמו עם "אנשי הרפואה"²³⁷ אך לא מצאתי מעבר לכך שום אזכור ושום התייחסות אליו כאיש רפואה.

הספר שאנו עוסקים בו יצא לאור בשתי מהדורות: המהדורה הראשונה יצאה לאור בירושלים בחודש מנחם אב בשנת תרצ"ב. לאחר מכן הוא נדפס במהדורה נוספת עם הרחבות ותיקונים בתל אביב בשנת תרצ"ה.

המבנה וההקדמות לספר

הספר (המכונה בפי המחבר 'חוברת') נפתח בתודה למוציא לאור אפרים אפרתי, ובעמוד הבא מובאים דברים אחדים מהמוציא לאור שמשבח מאוד את המחבר. לפי דבריו, משה אפשטיין כתב

²³⁵ אלה הספרים שלו שראו אור (למעט הספר שאנו עוסקים בו כאן): משה און דאס פאלק, אדער, גלות און בעפרייאונג: אין ציווי טהיילען..., ניו יארק תר"ע (תרגום לעברית של שם הספר: משה והעם, און, גלות וגאולה: בשני חלקים) די אידישע נחמה: די אידעע פון הושענות, ניו יארק 1921 (תרגום לעברית של שם הספר: הנחמה העברית: הרעיון של הושענות)

Torah Verified by Science, New York 1928 (תרגום לעברית של שם הספר: תורה מוכחת ע"י מדע) תורה בעשטעטיגט פון וויסענשאפט: וויסענשאפטליכע אויפקלעהרונג, ניו יארק תרפ"ט (תרגום לעברית של שם הספר: תורה מוכחת מדעית: חקירה מדעית) מלחמת גוג ומגוג והגאולה: מי המה "גוג ומגוג"? תל אביב תרצ"ט משה אפשטיין (עורך), קול מבשר, תל אביב תש"ב חוקי התורה והבריאות: לפי מסקנות האחרונות של המדע, תל אביב תש"ט ²³⁶ ראו [תמונתו כאן](#).

²³⁷ משה אפשטיין, ההגייונה והבריאות של האשה העבריה, ירושלים תרצ"ב, עמ' ל. משה אפשטיין, ההגייונה והבריאות של האשה העבריה, מהדורה שנייה, תל אביב תרצ"ה, עמ' לט.

ביידיש כמה חוברות שמצאו חן בעיניו בגין התמודדותן עם המודרנה, ומתוך כך שמחתו על הזכות לסייע בידו להוציא לאור את החוברת הזו.

במהדורה השנייה מופיעות "מילים אחדות" של המחבר עצמו, שמתארות את התפוצה הגדולה שזכתה לה המהדורה הראשונה ואת הסיבה להוצאת מהדורה שנייה תוך שלוש שנים (עמ' ה):

בגשתי עתה להוצאה השנייה של ספרי זה, הקטן בכמותו וגדול באיכותו, הנני שמח לציין את העובדה, שההוצאה הראשונה נפוצה כולה בארצנו במספר אכ"ז (אכזמפלים = עותקים) גדול במשך זמן קצר בערך. ועוד יותר יחד ללבי על שהרבנות בערי ארצנו ובמושבות הראשיות הכירו בנחיצותה ובערכה לתועלתה הרבה וכניסוה לתוך חוג פעולתם להפיצה בדרך "מתנה" שהם נותנים אותה לכל זוג המתחתן אצלם. בדרך זו הם לוקחים חלק גדול במצוה הגדולה "לזכות את הרבים" ולהכניס טהרה, קדושה ובריאות לבתי ישראל, וזכות הרבים תלויה בהם והקב"ה ישלם שכרם. ביחוד ראוייה לתהלה הרבנות הראשית בתל אביב, שהיו המתחילים במצוה, עשוה לאינסטיטוציה לדבר תמידי והפיצו בשנה אחת כאלף אכ"ז. תקותי תאמצני שהרבנים ומסדרי קדושין בכל פינות הארץ יחקו את המעשה הטוב הזה ויקחו חלק פעיל במפעל הגדול הזה וברכת הדורות הבאים עליהם תבוא. חלק מצער הופץ ע"י מתנדבים אחדים שקנו מספר אכ"ז ופיצו חנם בסביבתם. תבוא עליהם ברכה. ומאות אחדות חלקתי חנם בעצמי. זכרה לי אלק' לטובה.

אך עם כל השמחה על התפוצה לה זכתה המהדורה הראשונה, הוא מוסיף ומסביר מה יש עוד להרחיב ולעשות בתחום של הפצת שמירת טהרת המשפחה שהוא מנסה לקדם (עמ' ו):

אמנם כל זה איננו מספיק כי לע"ע (לעת עתה) השגנו רק חלק קטן מהם ויתר העם כמעט שאיננו יודע על קיום הספר הזה. והלא רבים מן העם זקוקים לו כי רבים רבים מאד מזלזלים במוסד הקדוש הזה של "נדה-טבילה" מאי דעת ומהשפעת הכפירה וההפקרות של הסביבה. ועלינו למצוא את הדרך להשיג את כולם, עד שלא יהיה בית בישראל שלא ילמדו בו לדעת את חשיבות המצוה הזאת. הדבר הזה יוכל להעשות ע"י נדיבי לב וחברות נשים שינדבו את ההוצאות הדרושות להוצאת הספר הזה ברבבות אכ"ז בלשוננו העברית ובשפות אחרות ולהפיצו חנם.

כי לדאבוננו רק מעטים באים אל ב"מ (בית מסחר) הספרים לקנות ספרים כאלה ואין כמעט מול"ים (מוציאים לאור) להם לולא הדרך שבחרנו מי יודע אם היינו משיגים את מטרותנו. ומטרתנו היא – שהדי במרומים – אך לזכות את הרבים. כי בתור עסק וריוח – הלא כמעט רק את הוצאת הדפוס פדיתי מהמכירה. ואם לא זכיתי לעשר ויכולת להפיצו חנם למאות אלפים אכ"ז יבואו נא אחרים ויזכו במצוה הגדולה הזאת.

משתמע שאפשטיין חיפש בעלי אמצעים שיתרמו להוצאת ספריו והפצתם. השאיפה שלו היא להגיע לכל בית בישראל, ומכאן משמע שהוא היה משוכנע שדבריו משכנעים מספיק כדי לגרום לכל הקוראים אותם לשמור את מצוות הטהרה. בסיום דבריו למהדורה השנייה, אותה הוציא בתל אביב, הוא מסביר שוב מהי דרכו ושיטתו בספרו וקורא לכולם להתעורר ולהשיב לב התועים לשמירת המצוות (שם):

שיטתי היא להוכיח, לשכנע, להסביר. כי אלפי מקואות אפילו היותר יפות, סניטריות והגיאות לא יועילו להביא את האשה אליהן אם לא תבין ולא תדע את ערך הדבר ותועלתו ונחיצותו לה ולכל משפחתה. זוהי שיטתי בכל ספרי על חקי תורתנו הקדושים והנחוצים, שלצערנו וחרפתנו, דורנו – דור הדעה כביכול – מזלזל בהם באמתלא שלא ידע ולא יבין את טעמי הדברים ותועלתם.

הנני מודה ל"עושה חסד" על חסדו הגדול שזכני בדבר הגדול ל"זכות את הרבים". ותפילתי שיזכני ויחנני ויעזרני להוציא לאור במהרה את כל ספרי, הנחצים כ"כ (כל כך) לבני דורנו זה והמחכים לאפשרות להוציאם לאור. ואסיר תודה אהיה לכל מי שיבוא לעזרתי בענין הזה.

וכאן מקום אתי שוב להעיר ולעורר את אחינו החרדים לקום לעבודה ולפעולה מעשית להחיות רוח ישראל סבא בהמון הטועה ותועה רחל"צ (רחמנא לצלן).
חזקו ואמצו!

בעמוד הבא, תחת הכותרת "ברור דברים", מסביר המחבר את הסיבה שבגללה החליט לכתוב את החוברת. בפסקה הראשונה הוא מאריך לבאר שעל אף שאנו מחויבים לשמור את התורה כחוק א-להי, גם אם איננו מבינים אותו, יש טעם גדול בהשתדלות של האדם לברר לעצמו את טעמי המצוות (עמ' ו מהד' 1 ; ח מהד' 2):

ישנם בעמנו אנשים ישרים וצדיקים החושבים שאסור לנו לבקש טעמים במצוות ונמוקם עמם, שאפשר שיפול טעות בטעם, או הטעם יבטל או לא יתקיים ואז יבטלו גם את קיום המצוה, וביחוד מפני שאנו מחויבים לשמור את חקי התורה אך ורק מפני שהם חקי אלהים,²³⁸ הטעם האחרון הוא צודק מאד. ובזה גדול הוא עמנו שהקדים נעשה לנשמע. אמנם החובה לחוד והלמוד, הבנת הדבר לחוד. כל התלמוד הוא באור, טעם לחקי ומשפטי תורתנו. ר' שמעון היה דורש טעמי המצוות, "מה טעם אמרו" וכו' חקי תורתנו והמצוות הם אמנם חקים, גזרות מלפני הקב"ה אבל גם "עצות טובות" מלפניו. ועצה היא דבר שניתן להבין. התורה בעצמה נתנה טעמים למצוות רבות "כי לא בשמים היא", להבין ולהשכיל - - כדי לשמור ולעשות. מלבד זאת, יש במדרש מפרש שבחקי תורתנו יש חקי הטבע. "אם בחקתי תלכו, חקים שחקקתי לכם במעשה בראשית". ובפרשת חקת אומר המדרש:²³⁹ "והיה ביום ההוא לא יהיה אור יקרות וקפאון יהיה". דברים המכוסין מכס בעוה"ז (בעולם הזה) עתידין להיות צופים לעוה"ב... (לעולם הבא) דברים שלא נגלו למשה נגלו לרבי עקיבא וחביריו. ו"העץ יוסף"²⁴⁰ מפרש: התחלת המזמור הזה מבשר בטעמי המצוות הנעלמים כעת שיגלו לע"ל (לעתיד לבוא) ויתחפכו חלק החקים לתואר משפטים שישפטם השכל במלתא בטעמא (מ"ר במדבר י"ט). [במהד' השנייה הוסיף כאן את המשפט שהשמיט במהדורה הראשונה וציון בסוף הספר בהשמטות שהוא נשמט: כמובן יש עוד טעמים, סודות ורמזים – והיה גם זה לאחד מהם.]

על פי פירושו של "העץ יוסף" הוא מסביר בפסקה השנייה של דברי ההקדמה שלו, שהתקופה שבה הוא חי היא תחילת הזמן של "לעתיד לבוא" ולכן מתחילים להתגלות בה טעמי המצוות על פי חוקי הטבע. ולכן המטרה של ספרו היא להראות כיצד מתיישבות מסקנות המדע האחרונות עם פסוקי התורה העתיקים (שם):

ואנחנו עומדים עתה בתחלת התקופה של "לעתיד לבוא", שטעמי חקי תורתנו התחילו להתגלות מעט מעט ע"י תגליות חקי הטבע. ופעולתי בספרי היא להוסיף

²³⁸ במהדורה השנייה שינה לאלקים.

²³⁹ מדרש במדבר רבה, פרשת חוקת, יט, ה; ומקורו בפסיקתא דרב כהנא ד,ז.

²⁴⁰ את פירוש עץ יוסף כתב הרב חנוך זונדל בן יוסף, שנפטר בפולין בשנת 1859. הוא עסק הרבה במדרשי אגדה וכתב עליהם פירושים שונים. ביניהם פירוש עץ יוסף למדרש רבה. ראו: מדרש במדבר רבה עם פירוש עץ יוסף, ורשה תרכ"ז.

שמסקנות המדע אפילו היותר אחרונות ישנן כבר בתורתנו

לפני שלשת אלפים שנה בפסוקים קצרים. ועלינו לדעת ולהבין שיש

בעמנו היום מספר גדול מאד שרגילים כבר לשטת למוד של הבנת כל דבר ודבר על

אפנו. הלא כלנו מאמנים שתורתנו היא "חכמתכם ובינתכם לעיני כל העמים".

ואלה שרוצים להעלות את תורתנו אל השמים לעשות את כולה לדבר שאין בה

שכל וטעם הם בבחינת "לא תוסיפו" וגורמים, לפי דעתי העניה, רעה לבני דורנו

זה. [והוסיף במהדורה השנייה: ולחלול שם תורתנו.]

אין ספק שההקדמה הזו מתאימה מאוד לתוכן הספר עצמו. כפי שנראה להלן, עיקר עיסוקו של אפשטיין בספרו הוא בניסיון לשכנע נשים לשמור ולהקפיד על הלכות נידה, כשהוא מאריך להוכיח שההלכות הללו מתאמתות על פי מחקרים מדעיים בני זמנו. בעמודיו האחרונים של הספר הוא מביא גם קיצור הלכות לנשים, שהראשונות שבהן הן הלכות נידה, ומשום כך בחרתי להביא את ספרו כאן. כפי שהזכרתי במבוא לעבודה זו, תת הז'אנר של ספר הדרכה שמתבסס על המדע, הופך עם השנים לתת ז'אנר נפוץ, והמרכז לטהרת המשפחה מפיץ לאורך השנים חוברות שונות שמעתיקות ומשכפלות את ההוכחות המדעיות הללו, במטרה לשכנע נשים להקפיד על שמירת ההלכות. ספרו של אפשטיין הוא בין החלוצים והראשונים שמפתח את הרעיון הזה ומכאן חשיבותו.²⁴¹

כיוון שכפי שכתבתי, הספר הזה הפך לאב טיפוס לחוברות רבות נוספות, בחרתי להאריך כאן במבנה הספר ובצורות ההוכחה שהוא מביא, ובכך להביא בפני הקוראים תת סוגה נוספת של ספרות ההדרכה שנפוצה במחצית הראשונה של המאה העשרים.

במהדורה הראשונה הוא מביא אחרי דברי ההקדמה את תוכן העניינים של ספרו, ואילו במהדורה השנייה הוא הדפיס את התוכן בפתח החוברת ממש, עוד לפני עמוד השער הפנימי. נביא כאן את התוכן כפי שהוא מופיע בשתי המהדורות, זו מול זו, כדי לראות כיצד הגדיר המחבר את כותרות

²⁴¹ אפשטיין אינו הראשון בזמנו שמתייחס להוכחות מדעיות. קדם לו בשנתיים הרב דוד מילר, בספרו האנגלי: The Secret of The Jew, שיצא לאור בשנת 1930 בארצות הברית. הספר של מילר, בן מאות עמודים, מקיף בהרחבה את כל הנושא של הלכות נידה וטבילה. בין השאר הוא מקדיש חלקים בספרו גם להקשרים המדעיים של הלכות אלו. עם זאת, אין עיקר עיסוקו בתחום המדעי, וחלק ניכר מספרו עוסק גם בהלכות עצמן. על אף שהספר של מילר יצא לאור כשנתיים לפני צאת ספרו של אפשטיין, זה האחרון אינו מזכיר את מילר במהדורה הראשונה של ספרו. אולם, כפי שנראה להלן, במהדורה השנייה של ספרו של אפשטיין, שיצאה לאור כשלוש שנים מאוחר יותר, ניכר שהוא כבר הכיר את ספרו של הרב מילר והוא מצטט ומזכיר אותו.

הפרקים שהוא עוסק בהם בספרו ואת ההבדלים בין המהדורות השונות, הבדלים שאדון בהם בהמשך הפרק :

מהדורה ראשונה	מהדורה שנייה
1. אל האשה העבריה.	אל האשה העבריה
2. סקירה כללית על חיי המשפחה: תורת היוגיניק בזבוז הכח המיני חשמל הגוף וחיי-משפחה.	בגלוי או בסתר
3. בגלוי או בסתר.	סקירה כללית על חיי המשפחה
4. נדה עפ"י התורה והתלמוד.	נדה
5. נדה עפ"י המדע: מהות הנדה: מבנה אברי האשה: רעל הנדה: ²⁴²	נדה עפ"י התורה והתלמוד
6. נדה ומחלת הסרטן, ומחלות אחרות.	נדה עפ"י המדע
7. מחזור דם הנדה.	מבנה כלי הלדה
8. סימני אזהרה לימי הנדה.	מחזור דם הנדה
9. ימי הטומאה וימי הטהרה.	סימני אזהרה מקדימים לימי הנדה
10. הטהרה.	שבעת ימי הטהרה
11. נדה ושלוש בית.	טבילה למה?
12. דיני הנדה.	נדה ומחלת הסרטן
13. שלש מצות האשה: נדה, חלה, הדלקת הנרות.	ספרותנו העתיקה על האשה העבריה
14. דיני מליחת הבשר.	נדה, שלום בית וקיום המין
15.	מקצת מהדינים שכל אשה מחויבת לדעת
16.	דיני הפסקה
17.	דיני טבילה וחציצה
18.	דיני יחוד
19.	שלש מצוות של האשה העבריה
20.	דיני מליחת הבשר

פרקי הספר קצרים מאוד, ורובם באורך של עמוד – שניים לכל היותר.

את הפרק הראשון הוא פותח בקריאה לאישה העבריה, קריאה שהוא חוזר עליה שוב בסיום :

אשה עבריה, היי קדושה ובריאה!

²⁴² במהדורה השנייה כתובה רק הכותרת עד 'על פי המדע', בלי כל המפורט בנקודותיים. הנקודותיים שבסעיף זה נמצאות במקור במהדורה הראשונה.

אשה עבריה, לב אישך בידך.

בידך שלום בעלך.

בידך בריאותם, כשרונותיהם, קדושתם ואריכות ימיהם של דורותיך הבאים.

בידך הקיום, הטהרה, הקדושה והשלום של לאומך

אשה עבריה, הטהרי, התקדשי וקדשי!

לאחר מכן הוא מסביר ומפרט את קריאתו, על ידי הסבר בשבח מעלת האישה שהיא "עקרת הבית" ויסוד המשפחה. אך כל זאת רק כאשר היא שומרת את חוקי התורה. לקראת סיום הפרק הזה הוא כותב במפורש נגד השפעת המודרנה (עמ' ט מהד' 1; י מהד' 2):

אל לאשה העבריה להרשות לנפשה להיות מושפעת מהדעות הכוזבות, המתעות והמדיחות של דורנו הבלי-אל! אל לה להיות נשאת בזרם העת ע"י מלים מצלצלות ומליצות ריקות של "מודרניזם", "פרוגרס", "המאה העשרים" וכדומה. כל אלה הם אך מלים, מושגים, המשמשים לעתים קרובות מאד, לכסות עינים, למעשי להטים, למסוה, לכסות בהם את הנבלות והתועבות היותר גדולות בעולם.

ומצד שני – תפיסתו אינה תפיסה "חרדית", השוללת את החדש מן היסוד, כפי שהוא ממשיך שם ומבאר את שיטתו (שם):

לא להבדל מהחיים אני אומר. לא לפרוש מן התבל אני דורש. איננו מחויבים להחזיק בכל מיני נושנות, כמו למשל במנהגי מלבושים עתיקים ובדברים חצונים של מאות שנים לפנינו, שברובם אף הם היו לא יהודיים מקוריים, רק שאולים ממדות הגוים של הימים ההם. אולם איננו רשאים להרשות לעצמנו להיות מושפעים מרעיונות ודעות זרים המהרסים את עולמנו היהודי, את יסודי תורתנו הנצחית, את יסודי המוסר שלנו, כי חקינו הם טבעיים, נצחיים. תורתנו היא טובה ונכוחה לכל הדורות ולכל הזמנים. מוסרנו הוא תמיד חדש רענן וחדש. הם חיינו וסוד נצחיותנו, ובהם נחזיק ונחיה.

פתיחותו לרעיונות חדשים וכדומה ניכרת בגלוי בספר שלפנינו. הוא תומך את דבריו במחקרים מודרניים בני זמנו ומבסס עליהם את ספרו. אך ניכר שהוא מוכן להשתמש בהם רק במידה שהם עולים בקנה אחד עם השקפתו התורנית, וכפי שנראה עוד להלן.

בפרק הבא, אותו הוא כינה 'בגלוי ובסתרי', הוא מתמודד עם קושיה אחרת שיכולים להקשות על ספרו, והיא עצם הבחירה לכתוב בצורה גלויה על עניינים אינטימיים. תשובתו לקושיה הזו נחלקת לשתיים: ראשית, הוא מסביר שגם רבותינו דיברו באופן גלוי ובדברים ברורים על ענייני החיים וענייני האישות האינטימיים, אלא שעשו זאת בלשון נקיה וצנועה. והוא מבהיר ש"מנהג אבותינו בידינו: ללמוד וללמד, אפילו לילדים, עניינים אינטימיים" כמו המסכתות שבסדר נשים ועוד. ושנית, הוא מתאר שצעירי הדור שלו כבר בקיאים גם כך באותם עניינים ולא מתוך הגמרא (עמ' יא מהד' 1; יב מהד' 2):

רבים הם מבני דורנו הצעירים והצעירות, שאין כל רז בענייני חייהם-המשפחה סתום מהם, לדאבוננו, "יודעי הכל" הם, לא מתוך הגמרא ולא מתוך הספרות העתיקה...

והוא מסביר שהוא הולך בדרכו של הד"ר יעקב סמיטליין²⁴³ מארצות הברית, שהיה מרצה בענייני אישות ונידה בהרצאות נפרדות לגברים ולנשים, והיה מבאר עניינים אלה בדברים ברורים ולא ברמזים. וכאן הוא בוחר לצטט מתוך הרצאתו של הד"ר סמיטליין שנדפסה בספר²⁴⁴. את הדברים הללו הוא כותב שכבר ציטט בספרו היידי 'תורה בעשטעטיגט פון וויסענשאפט' (תורה מוכחת מדעית),²⁴⁵ וכאן הוא מביא מהם שוב והדברים מדברים בעד עצמם (שם ובעמוד הבא אחריו):

על שאלה חיונית וחברתית כזו נחוץ לדון מתוך רציניות וגלוי לב. ביחוד בימינו אלה בעת שסכנת רקב מוסר והתנוונות גופנית אורבת לבני דורנו הצעיר. הסתרת המחשבות, חצי-דברים ורמזים אך מעוררים את הדמיון והסקרנות...

כל נערה וכל אשה צריכות לדעת את האנטומיה של מבנה גויתן. הן צריכות לדעת את תקופות החיים הנורמליים של האשה ואת הגלויים והשנויים שכל תקופה

²⁴³ בספר הוא כותב "סמיטהליין" על אף שהוא מוכר יותר כפי שכתבתי כאן.

²⁴⁴ רוב הציטוטים שמביא אפשטיין מהספרות המדעית אינם מובאים במלואם כפי שמקובל אצלנו כיום. אף על פי כן אני מעדיפה כאן להביאם כפי שהוא הביא אותם, כדי לשמור על האותנטיות של הספר שלו. יחד עם זאת, את רוב המחקרים שהוא מזכיר מביאה גם בת' ונגר במאמרה ושם היא מפנה להפניות מדעיות מדויקות יותר:

(Wenger 1999). מאמרה של ונגר עוסק בדיוק בנושא הנידון בפרק זה, ספרות שמביאה את המדע כהוכחה לתרומת היהדות לבריאות האישה. היא טוענת שם שהספרות הזו יצאה לאור בתקופה מסוימת מאוד בהיסטוריה היהודית, רק בין שתי מלחמות העולם. אולם דבריה אינם מדויקים, שכן כפי שנראה להלן, ספרו של אפשטיין וספרים אחרים בסגנונו, כאלו שמתמכים על הממצאים "המדעיים" שהוא מזכיר, ממשיכים להתפרסם בעברית לאורך כל המאה העשרים ועד ימינו אנו יכולים למצוא אזכורים של המחקרים הללו באתרי אינטרנט שונים. יתכן שהסיבה שווגר לא שמה לבה לכך היא שהיא לא מזכירה במחקרה ספרות שנכתבה עברית, ואכן גם את ספרו של אפשטיין בעברית היא אינה מזכירה ואינה מצטטת אותו. היא מזכירה את אפשטיין במאמרה פעם אחת, ומביאה מספרו היידי שיצא לאור לפניו. ראו ונגר בהערה 29. על כל פנים, ההפניה להרצאתו של ד"ר סמיטליין שמזכיר כאן אפשטיין, כפי שהוא מביאה היא:

Smithline Jacob, Scientific Aspects of sexual Purification, Jewish Forum, June 1930, New York.
²⁴⁵ אפשטיין משה, תורה בעשטעטיגט פון וויסענשאפט: וויסענשאפטליכע אויפקלעהרונג, ניו יורק תרפ"ט.

מביאה. האשה צריכה לדעת את השפעת פעולותיה על רחשותיה (Emotions) וגם את שלמות ואשר החיים המוכתרים בזר פרחים של אם.

התפתחות מינית והתמודדות עם שמירת הברית

אך טבעי הדבר שאחרי דברים אלה עובר אפשטיין בפרק הבא בספרו לסקירה כללית של תהליך ההתבגרות של האדם.²⁴⁶ הוא מגדיר את גיל 12-13 כגיל שבו מתעוררת התאווה המינית, תקופה שהוא מכנה אותה כ"תחילת התקופה של חיי-משפחה".²⁴⁷ על אף שהיינו מצפים בשלב זה שהוא יסביר כעת את האנטומיה של האישה, הוא אינו עושה כן, אלא מאריך להסביר מדוע היצר המיני חשוב לקיום העולם. וגם בהמשך הפרק הזה, שהוא ארוך יחסית, הוא מתמודד בהרחבה עם ההרגל של בנים בגיל ההתבגרות להוציא זרע, ואת הנושא הזה הוא תוקף בחריפות, בטענה ש"חמר המין (הזרע) הוא מיץ החיים בגוף האדם... כשהמיץ הזה יתחיל להתמעט – יתחיל האדם להזדקן".²⁴⁸ (עמ' יד מהד' 1; טז מהד' 2) והוא ממשיך שם וכותב:

כדבר הזה יקרה גם לצעירים כשמבזבזים את אונם בלי חשבון ומעצור. הם מאבדים את כח גברם וקומטים בלי עת. נשים צעירות בלות טרם זמן, ילדים המקדימים "לחיות" ונופלים בחטא אונן, במלאם את תאותם בדרך אי-טבעי – מסכנים לפעמים את חייהם. גדולם יעצר אפילו בעת שמזונותיהם טובים. כשרונותיהם יחלשו. ואם לא יחדלו מהרגל עונם יוכלו להגיע לידי הפרעות הגוף והנפש רציניים מאד.

ולכן הוא מתריע ש"אבות ומחנכים מחויבים לעמוד על המשמר ולהשגיח על הילדים השגחה מעולה, כדי שלא יפלו בהרגל המזיק הזה". לכאורה על פי הטענה שלו כאן, שבזבוז של הזרע והוצאתו "לבטלה" גורמת להזדקנות מוקדמת, היינו מצפים שלא תהיה לכך תרופה, שהרי החומר התבזבז. לכן טענתו מיד בהמשך שתשובה יכולה להועיל גם במקרה כזה מפתיעה בהיותה לכאורה פחות מדעית מהלשון שהוא השתמש בה עד כה, אם כי מתאימה מאוד לשפת התורה (עמ' טו מהד' 1; יז מהד' 2):

²⁴⁶ נשים לב שבתוכן העניינים שהביא בספרו, לא מנה אפשטיין את שני הפרקים הבאים כפרקים בפני עצמם, על אף שניכר שהם בהחלט עומדים בפני עצמם וגם מקבלים כותרות חדשות.

²⁴⁷ הגדרה זו תמוהה במידת מה, שכן בתקופתו כבר עלה גיל הנישואין. התמיהה מתחזקת, כפי שנראה, בפרקו על הלכות נידה, שם הוא מזכיר הלכות שקשורות לנישואי קטינות.

²⁴⁸ המקור לדבריו נמצא ברמב"ם הלכות דעות פרק ד, הלכה יט:
שכתב זרע היא כח הגוף וחיי ומאור העינים וכל שתצא ביותר הגוף כלה וכחו כלה וחיי אובדים הוא שאמר שלמה בחכמתו אל תתן לנשים חילך, כל השטוף בבעילה זקנה קופצת עליו, וכחו תשש, ועיניו כהות, וריח רע נודף מפיו ומשחיו ושער ראשו וגבות עיניו וריסי עיניו נושרות ושער זקנו ושחיו ושער רגליו רבה שיניו נופלות והרבה כאבים חוץ מאלו באים עליו...

אם יחדל האדם מן ההרגל הרע הזה בעוד מועד, אז יש לו תקוה להשיב את כחותיו אליו. תשובה מועילה תמיד. אלקים שם באדם מחסן גדול של כחות לרפא את הריסות הגוף ולהשיב את הכחות, או חלק מהם, שנאבדו ע"י עוונות והרגלים רעים, אם יעזבם האדם בזמן.

בניסוח שבחר בו אפשטיין לתאר את תהליך התשובה של אדם שמבקש להפסיק להוציא זרע לבטלה, ניתן לראות שהוא נזהר מאוד, כנראה מתוך המודעות המדעית שלו, ולכן כותב פעמיים שהדרך להשיב את הכוחות היא בעיקר אם חדלים מהמנהג בעוד מועד ועוזבים אותו בזמן.

לסיכום של הפרק הזה, נראה שעל אף שמתוך הציטוט שהוא הביא מדברי ד"ר סמיטליין התעוררה ציפייה שהוא ירחיב כעת בתהליך התבגרותה של האישה, הוא בחר להתמקד קודם כל דווקא בהתמודדות היצרית של הגברים בגיל הנעורים.

מניעת הריון

כותרת הפרק הבא היא "יוגניק". נראה שכוונתו לתנועת האאוגניקה (eugenics)²⁴⁹ שהייתה נפוצה בזמנו.²⁵⁰ עיקריה של השיטה היא ניסיון קידום רבייה ברנית, כזו שבוחרת רק במשובחים ובמוצלחים להמשיך לרבות, כדי להשביח את החברה האנושית, ושוללת מהפחות מוצלחים את אפשרות הרבייה. ביסודות השיטה אם כן, גם עידוד למניעת הריון, לפי העניין והמצב הגנטי של בני הזוג. הרעיונות הללו אומצו על ידי התנועה הנאצית, ומובן הדבר שלאחר מלחמת העולם השנייה התנועות האאוגניות כמעט ונעלמו מהעולם. אפשטיין תפס כנראה את העידוד למניעת הריון כיסוד השיטה, וכנגד התופעה הזו הוא יוצא בחריפות (שם):

יש הרבה זוגות נשואים היום, ברצונם להחלץ מעול משפחה גדולה, ובכ"ז (בכל זאת) להמשיך את תענוגת בשרם של חיי המין, נופלים באותו העון. הם חיים באופנים אי-טבעיים ואינם יודעים שבנפשם הוא. דרך חיים כזו תהרוס את עצביהם. הגברים מתחילים לסבול מחלאים רעים שונים מהפרעת העצבים

²⁴⁹ נכתבו על תנועה זו מחקרים רבים. ניתן לראות ריכוז של דוגמאות שלהם במאמרו של שחלב סטולר-ליס ושפרה שורץ, 'ההיגיינה של חיי האישה לתקופותיה' מגדר, לאומיות ועבודה בכתביה של רופאת הנשים ד"ר מרים אהרונובה (1889-1967), עיונים בתקומת ישראל: מגדר בישראל (א), בעריכת גדעון כ"ץ ומרגלית שילה, באר שבע תשע"א, עמ' 85-105, (להלן: סטולר-ליס ושורץ).

²⁵⁰ סטולר-ליס ושורץ שם, בעמ' 90, מתארות את מידת השפעתה של התנועה האאוגנית ביישוב היהודי הארץ ישראלי טרום מלחמת העולם השנייה. כדי להוכיח עד כמה התנועה רווחה ביישוב בארץ ישראל באותה תקופה הן מביאות את השימוש של אפשטיין בספרו במונח 'יוגניק':

הרעיונות האאוגניים היו כה רווחים ומוכרים בתקופת היישוב עד שב1932 יצא ספר הדרכה לנשים דתיות ששלל את השימוש באמצעי מניעה כשהוא משתמש במושג 'יוגניק'.

וחולשת-גברא. והנשים המתקוממות נגד הטבע ומשתמשות באמצעים מלאכותיים שונים, כדי למנוע הולדת ילדים חדשים, מסכנות את נפשן לעתים קרובות.

כפי שניתן לראות, הוא מתאר את הסיבות למניעת הריון לא כרצון לרווח בין הלידות, ואף לא יוצא בחריפות נגד הרעיון של השבחת הגזע, אלא רואה במניעת ההריון רצון אנוכי של אנשים שמחפשים עונג במקום עול. אולי משום כך, בניגוד לרוח התשובה שהוא הביא בסוף הפרק הקודם, כאן הוא מזהיר מפני העונש הצפוי למי שעוברים על כך ומונעים הריון. לפי דבריו הבורא כיוון זאת בטבע האדם שהוא ייענש באופן טבעי על מניעת ההריון, והטבע, בניגוד לבורא, אינו מוחל ואינו חומל (עמ' טז מהד' 1; יז מהד' 2):

הבורא שם בטבע את הכח להעניש את החוטאים נגדו. והטבע הוא שופט קשה ואכזרי. לא יחמול ולא ימחול. אי אפשר לפייסו, כי חרש ואלם הוא.

כדי להסביר איך הטבע "מעניש" על מניעת הריון, הוא מתאר תיאור ארוך של כוחות חשמליים שנמצאים בגוף האדם ושביחבור בין איש לאישה מתאחדים יחד הכוחות האלה, שאחד מהם חיובי והשני שלילי ומזינים אלו את אלו. ברגע שמפריעים לאיחוד שלהם באמצעי מניעה יש הפרעות לגוף, ביחוד במערכת העצבים, הדם והלב. וכך הוא כותב (עמ' טז-יז מהד' 1; יח מהד' 2):

כל מעצור והפרעה בזרם החשמל שבגוף יפריע את ההרמוניה, את השלום של הגוף וגורמים למחלות שונות. אמצעים מלאכותיים נגד ההולדה, כמו גומי וכדומה, יפריעו בעד התאחדות זרמי החשמל וגורמים להפרעות בגוף, ביחוד בשטת העצבים, הדם והלב. כי המוח והעצבים הם המקור של החשמל היבש, האלקטרוני. והלב עם ורידי הדם מכילים את שטת החשמל הכימאי או הלח. שני מיני הזרמים האלה מתקרבים ומתאחדים בקצות העצבים והקפילרים (ורידי הדם הדקים).

מתוך ההסבר הזה הוא תוקף ישירות את תורת האאוגניקה (עמ' יז מהד' 1; יח מהד' 2):

ע"פ השקפה זו, ההשתמשות בתורת ה"יוגניק" היא עון וחטא נגד ד' ונגד הטבע ומביאה נזק רב לבני אדם.

האדם מחויב לחיות לפי חקי הטבע – חקי אלקים.

עד כאן הוא תיאור תיאורים ביולוגיים רבים בלי להסתמך על מדענים ספציפיים. בהקשר הנוכחי הוא מגייס לראשונה לתמיכה בתיאוריו שלושה רופאים שונים, שטענו שנשים שאינן מונעות הריון סובלות פחות ממחלות ב"מקומות ידועים" כלשונו.

נידה – הגדרות תורניות וביולוגיות

לפני שהוא מתחיל בהגדרת נידה על פי התורה ואחר כך בעיסוק המדעי בנושא זה, הוא פותח פתיחה קצרה של הגדרת המושג "נידה" וההתייחסות אליו בדורו (עמ' יז מהד' 1; יט מהד' 2):

אחת התכונות המיוחדות של האשה הוא דם הנדה המתגלה בה (אם בדרך נורמלי)
פעם בחודש.

ובמהדורה השנייה הוא מרחיב משפט זה ומוסיף (עמ' יט):

פעם בחודש העברי או של הלבנה, ז.א. (זאת אומרת) פעם בשמונה ועשרים יום.

את המשפט הזה הוא הוסיף ככל הנראה כדי להתאים את דבריו להלכות פרישה סמוך לווסת, שאצל מי שאינה מקבלת מחזור בפרקי זמן מדויקים ממש, צריכה לפרוש ביום השלושים לראייתה, המכונה "עונה בינונית" וביום החודש העברי שראתה בו בפעם הקודמת. אלא שהתרגום שלו לדבריו "פעם בשמונה ועשרים יום" אינו עולה עם הלכות פרישה בקנה אחד, שכן את החודשים העבריים מונים עשרים ותשעה או שלושים ימים. עושה רושם שהוא ניסה כאן לאחד בין דברי הרופאים המונים את הווסת של אישה כעשרים ושמונה ימים לבין ההלכה שבנויה על החודש העברי.²⁵¹

והוא ממשיך ומראה שם את הצורך בחיבור בין המדע לתורה כנגד הלעג של בני דורו על חוקי התורה (עמ' יח מהד' 1; יט מהד' 2):

בדורנו זה, דור של השכלה זלה, התפארות ריקה והתגאות שוא במודרניזם (פתגם ערפלי), דור של הפקרות, התכחשות, לעג בורי והתול עבריני לאמונה ודת כמשפט קדום, פנטיסמוס ונסיגה לאחור – חקי הנדה הם ללעג ולקלס. הבה נראה עד כמה צדקו חכמי הלעג וידעני-כל המהתלים והמבטלים האלה.

²⁵¹ אעיר כאן ששמעתי פעם מרופא נשים ידוע שגם הרופאים יודעים שמחזור נורמלי של אישה אורך כשלושים יום ולא עשרים ושמונה, אלא שהם מעדיפים למנות עשרים ושמונה, כדי שיהיו בדיוק ארבעה שבועות מלאים. בדרך כלל הדבר נצרך במניין שבועות היריון.

כי אמנם בשנים האחרונות קמו אנשי מדע מפורסמים שחקרו את כל ענין-הנדה ויגלו גדולות ונצורות, סודות הטבע וחקים קבועים, חקי הטבע, שעל פיהם בוארו והולבנו כמעט כל דבר התורה והתלמוד בענין הזה. ואנחנו עומדים משתאים ונוכחים מה נכבדים ונחוצים הם לאדם, לאיש ולאשה, בחיי המשפחה. כמה מן החכמה והמדע האחרונים יש בהם!

ומתוך דברים אלו הוא מגיע לעסוק בטומאת הנידה ובהסברים מדעיים לטומאה זו על פי המדע שהוא מכיר מזמנו.

הוא פותח בפסוקי התורה שמתארים שכל דבר שאישה נידה נוגעת בו טמא, ומביא בהמשך להם גם מעט מדברי התלמוד. הוא מודע לכך שמושג הטומאה הוא מושג שקשה להסבירו ובכל זאת מנסה להסבירו כך (עמ' יט מהד' 1; כא מהד' 2):

קשה לבאר בימינו אלה את המושג "טמא" "טומאה" "לטמא". אמנם אפשר לבאר זה במובן מכשיר להתדבקות מחלות או מכשיר להזיק.

ובמהדורה השנייה הוא מוסיף למשפט הזה ומסיימו כך:

וגם אי ניקיון, ההפך מ"טהרה".²⁵²

ובתוספת של המשפט הזה כאן הוא בעצם כבר רומז לכיוון שהוא עומד להעביר אליו את מושגי הטומאה והטהרה, כמושגים של ניקיון ולכלוך, לאו דווקא רוחני אלא אפילו פיזי. ומכאן הוא עובר לפרק "נדה על פי המדע", בו הוא מביא מחקרים של מדענים בני זמנו, שהתעניינו בנושא הנידה והעלו טענות על ההיזק שיכול להיות בה. הוא תומך את דבריו מכאן ואילך במראי מקומות למחקרים בני זמנו.

מחקרים מדעיים

בתחילתו של פרק זה יש הבדל גדול בין המהדורה הראשונה של ספרו למהדורה השנייה שיצאה לאור כשלוש שנים מאוחר יותר. במהדורה הראשונה הוא פותח במחקרו של פרופ' דוד יי מאכט, מאוניברסיטת ג'ונס הופקינס בבולטימור, כפי שנראה להלן. במהדורה זו הוא גם אינו מזכיר את ספרו של הרב דוד מילר, שיצא לאור באנגלית שנתיים לפני צאת ספרו זה בעברית. ואילו

²⁵² ייתכן שבנקודה זו השפיעה עליו השפה האנגלית, שבה 'טהרה' היא purity וטומאה היא impurity (שלילת הטהרה); אבל imprity היא גם זיהום, סיאוב, חוסר ניקיון.

במהדורה השנייה הוא פותח בקטע ארוך אחר, שהערת השוליים בראשיתו מפנה לספרו של הרב מילר:

הפרגרפים (סעיפים) המסומנים בפרק הזה רובם לקוחים מספר The Secret of The Jew by Rabbi David Miller, Oakland, Cal. וספרים אחרים.

הוא מזכיר בקטע זה הן את הסטטיסטיקות של חקירות מדעיות שמוכיחות לטענתו שהרבה ממחלות הנשים, במיוחד אלו שקשורות לאברי הרבייה, שכיחות אצל נשים יהודיות פחות מאשר אצל נשים נוכריות, ומונה בהקשר הזה את המחלות, ומציע סיבה לשכיחותן הנמוכה (עמ' כב מהד' 2):

המחלות הרגילות באברי האשה יש למיין: העתקת או נפילת הרחם, דלקת, גידול, סרטן וזבות... וזהו כמעט כלל שהן מלוות בהפרעות עצביות. סבת רובן אפשר לעקב ולמצוא בחיי המין או בהתרגשות מינית הבאים ע"י שינה במטה אחת או בטווי חבה בימי הנדה – דברים האסורים עפ"י דיני ישראל.

והוא מסביר את הסיבה לכך שכל גירוי מיני אצל האישה בתקופת נידותה עלול להביאה לחולי:

עצבי הגוף הם כמו רשת מחוברים כחוטי הטלגרף. גרוי העצבים של חלק גוף אחד עובר ומגרה את העצבים של חלקים שונים אחרים.

הוא משווה זאת לכאב שיניים שגורם פעמים רבות לכאב בכל חלקי הראש, וכותב שבעניין הזה הדבר יותר רציני מכאב שיניים, כי מדובר באברים עוד יותר עדינים, רגישים ומסובכים.

וכאן הוא מביא מחקר של פרופ' מאכט אותו הביא גם הרב מילר בספרו (בעמ' 176), וייתכן, כפי שכתבתי לעיל, שההיכרות שלו עם הספר של הרב מילר, שהגיעה כנראה רק אחרי שיצאה המהדורה הראשונה של ספרו לאור, היא שגרמה לו להתוודע למחקר הנוסף, או להכרה שראוי וכדאי להביא גם את המחקר הזה בספרו, שכן הוא מביא מחקר אחר של פרופ' מאכט, על "רעל הנידה", בהמשך הספר במהדורה השנייה שלו, אבל במהדורה הראשונה הוא פותח איתו את הפרק הזה.²⁵³ אין להתפלא על כך שככל הנראה אחרי שהוא התוודע למחקר הנוסף של מאכט הוא החליט להוסיפו עוד לפני המחקר על רעל הנידה שהביא במהדורה הראשונה של ספרו, שכן

²⁵³ וראו על כך עוד להלן. אמנם גם הרב מילר הזכיר את המחקרים של פרופ' מאכט בכמה מקומות שונים בספרו, הן בעמ' 176 כפי שהזכרתי כאן, והן יותר בהרחבה בעמ' 95 ושוב בהערת שוליים בעמ' 327 בספרו, אך בסך הכול הוא מעניק למחקרו של מאכט פחות משקל ממה שנותן להם אפשטיין בספרו.

המחקר שהוא מזכיר מוכיח לטענתו את היכולת של הרחם לספוג רעלים ונגעים שבאים איתו במגע ולהעבירם לכל חלקי הגוף. הוא טוען שאמת זו משפיעה כפל כפליים על האישה בימי נידתה.

לאחר מכן הוא מביא ציטוט ארוך מהרופאה מ"ק סטופאס, שגילתה לדבריה את המחזוריות הרגשית של נשים שמתאימה למחזוריות החודשית שלהן, ואת הפוטנציאל שיש בריחוק בימים בהם יש צורך בריחוק כזה, סביב ימי המחזור ומעט אחריו, כדי לאפשר לנשים ליהנות ולהשתוקק בחיי הנישואין שלהן. גם כאן הדברים מובאים בדומה מאוד לדברים שמובאים ומצוטטים באריכות בספרו של הרב מילר.²⁵⁴ וכך הוא מצטט ממנה (עמ' כד מהד' 2):

בחיי הנישואין שלי, היא כותבת, שלמתי בעד הבורות שלי מחיר נורא, עד שאני מרגשת, שהדעת שרכשתי במחיר כזה, מחויבת להמסר לשרותה של האנושות. היא "גלתה" שלאשה יש עונת גאות מינית ריתמי (קצוב, עונת התעוררות האהבה), שאלמלי נשמרו עונותיה לא רק היה הענג והאשר שלה בטוח, אלא שגם האגדה ע"ד (על דבר) תהפוכת אפיה וקפריסה היתה בטלה ומבוטלת. אנחנו למדנו את אורך גלי המים, הקול והאור; אבל הילמדו בני ובנות האדם את חקי ה"גאות המינית" (עונת אהבה) של האשה ואת חקי התקופיות של התחדשות תשוקתה וחמדתה?

אפשטיין ממשיך לצטט ממנה עוד על הקשר בין הגעגוע התמידי הרגשי של האישה לבעלה, לבין ההתגברות של התשוקה והחשק הפיזי לדבוק בו, ועל הקשר בין כל אלו לבין מחזור הירח. הוא ממשיך לצטט מדבריה ומגדיל את האותיות להדגשה משמעותית בפני הקורא:

בקשר לזה מעניין לציין את מצוות חקת משה ביחס לחיי המין. כי התורה שמה עונש קשה של כרות לא רק על חיי המין ב"שעת" הנדה, אלא שהגינה על האשה מקרבת בשר גם זמן ידוע אחרי עונת הוסת.

והוא מסביר את דבריה אלו ומוסיף עליהם:

הטבע – עבד אלקים – נפרע מן העברניים באופן אבטומטי, בדרך תכוף או אטי.

ז.א. (זאת אומרת) היא מוכיחה שהתקופה "שבועיים" הוא אותו הזמן של חוק היהדות "חמשה ימי טומאה ושבעה ימי טהרה" לכל הפחות, בהוספת יום אחד של זהירות לפני הוסת לערך. והיא מוסיפה:

²⁵⁴ מילר מזכיר את סטופס לראשונה בעמ' 65 ובעיקר מתמקד בדבריה בעמ' 86-93.

בענין רב גליתי שאלה שסדרו את חייהן עפ"י דרך זו הם מאושרים. חיי המין בשעה שאין לאשה חפץ ותשוקה מזיקים מאד לאבריה העדינים ולכל שטת עצבי בכלל. והיא מזהרת את הגברים שאפילו לא יתקרב איש לאשתו מבלי לשדלה מקדם, כדי שתהיה מוכנת לזה באופן פיסי. וזה ישפיע לטוב לא רק על בריאות אשתו, כ"א (כי אם) גם על בריאותו וכח תענוגו. גם אהבתו תהיה רעננה. כי גם לגבר נחוץ זמן שבועים כדי להשיב לו את אונו.

חיי המין בימי הנדה היא תועבה, נגד הטבע והמוסר, זהו מין אונס, חמס וענוי לאשה מצד הגבר. גבר כזה הוא בלי"ס (בלי ספק) אדם שפל ומשפיל את ערכו בעיני אשתו.

היא מתנגדת לא רק למטה אחת אלא גם לחיי הזוג בחדר אחד, כי זה גורם להתמאסות צד אחד על השניה ולהפרעת שלום בית, והיא דורשת חדר מיוחד לכל צד-זוג, כשיש אפשרות לזה.

הדברים הללו, שאפשטיין הביא במהדורה השנייה של ספרו בשם ד"ר סטופאס, לכאורה אין מקומם כאן, בתחילת הפרק על נידה על פי המדע, שכן היא עוסקת יותר בהיבטים הרגשיים ובתשוקות המיניות של האישה. לכאורה הם היו מתאימים הרבה יותר להיכלל בסוף ספרו, בפרק הדין בשלום בית. בנוסף, בפסקה האחרונה של דבריו הוא כותב את המלצתה שבני זוג יישנו בחדרים נפרדים בזמנים בהם תשוקתה של האישה יורדת, על אף שההלכה היהודית אינה דורשת זאת בשום אופן. הוא אינו מתייחס לפער שיש בין המלצתה לחוקי התורה. נראה שהוא נעזר בדבריה גם כאשר הם אינם תואמים אחד לאחד את ההלכה היהודית.

אחרי הדברים הללו הוא חוזר גם במהדורה השנייה למקום שבו הוא פתח את הפרק הזה במהדורה הראשונה של ספרו ומצטט את מחקרו של מאכט (בתרגום שלו מאנגלית לעברית).²⁵⁵ וכך הוא פותח את דבריו (עמ' כ מהד' 1; כז מהד' 2):

ישנה אמונה מפורסמת אצל בני אדם מכל העמים העתיקים, מימי הביניים ומזמננו, שאשה בימי נדותה היא טמאה, מזוהמה ומגאלה, מפיצה רעל או מדבקת מחלות

²⁵⁵ המקור באנגלית אליו הוא מפנה בהערת שוליים הוא: *A Pharmacological Study of Menstrual Toxin*, Journal of Pharmacology and Experimental Therapeutics, Vol 22 (1924), pp. 413-466. כפי שניתן לשים לב, הוא לא הביא בהפניה את שם הפרופ' כפי שכותבים אותו באנגלית. באופן כללי נראה שהוא השתדל להביא הפניות למקורותיו, אך ההפניות אינן מדויקות. בשם המאמר כפי שהוא מופיע במהדורה הראשונה של ספרו חלה טעות הקלדה: Menatruual במקום Menstrual, אולם במהדורה השנייה הטעות תוקנה. אך גם במהדורה זו הוא לא הוסיף את שם הכותב באנגלית.

לבני אדם אשר תגע בהם. למשל, אמונה ידועה היא שאם תגע הנדה בפרחים יבולו, פירות – יתקלקלו. בצק נלוש על ידה – לא יעלה.

וכאן מוסיף אפשטיין במהדורה השנייה של ספרו הערת שוליים (שם):

ידוע הדבר שהנשים נזהרות לבלי להתעסק בכבישת מלפפנים בימי הנדה, מפני שירקבו. יש אמונה אצל נשים שמבט הנדה יכה את המראה.

דברי פרופ' מאכט אינם הוכחה מדעית כמקובל בימינו. הוא תומך יתדותיו באמונות העממיות לגבי רעלנים שיש בדם הנידה ושלדבריו היא גם מפרישה אותם דרך גופה. טענתו היא שמלבד דברי התורה הידועים בנושא זה, העובדות שבהרבה תרבויות עתיקות, ולעתים אפילו עד ימינו, מאמינים באותה תורת רעלנים, וכן שמפעלים שונים ברחבי העולם נמנעים מלהעסיק נשים בעת וסתן, כדי שלא יקלקלו את הנעשה במפעל,²⁵⁶ מספיקות כדי להוכיח את קיומם של אותם רעלנים שהנידה מפרישה.²⁵⁷

אפשטיין, בהמשך לפרופ' מאכט, מזכיר גם מאמר של חוקר בשם פרופ' ב. שיק מגרמניה²⁵⁸ משנת 1920 שנקרא "רעל הנידה".²⁵⁹ הוא כותב כי פרופ' שיק קיבל פעם ממטופל זר פרחים, ונתן אותם לעוזרת שלו לשים במים. למחרת הוא ראה שהפרחים נבלו, והעוזרת הסבירה זאת כיון שהיא נגעה בהם בעת וסתה. המקרה הזה עורר אותו לבדוק מה קורה אם אישה בעת וסתה נוגעת בפרחים באמצעות כפפות והוא גילה שכך הם לא נבלו. אולם הוא לא המשיך בניסיונותיו. מי שהמשיכם היה פרופ' מאכט, שבדק זאת באמצעות רופאים ורופאות אחרים. אפשטיין מביא (בעמ' כב-כג במהדורה הראשונה ובעמ' ל-לא בשנייה) את תוצאות המחקרים הללו, שעיקרם מדבר על "רעל" חזק בשם מנוטקסין שנמצא בדם הנידה, והוא הגורם לנבילת פרחים, לאי תפיחת בצק ועוד.

²⁵⁶ אפשטיין מעיר על כך בהערת שוליים שבה הוא מוכיח זאת גם מכך שבבתי חולים מתוקנים מחייבים את האחיות ללבוש כפפות סטריליות, וכן מכך שיש פראים שמושחים את חיצייהם בדם הנידה כדי שהחיצים יהיו מורעלים. הוא מסיים את הערת השוליים במילים "זה נתאמת על ידי המדע". במהדורה הראשונה הוא מוסיף להערה הפנייה לספרו הגרמני של פרופ' זוק ובמהדורה השנייה הוא מתרגם את שם הספר לעברית ומפנה ל "האם והילד" לפרופ' ב"ה זוק, דף 66, אך אינו כותב שמדובר בספר גרמני, ומוסיף: אמנם המקור ישן אבל דבריו האמתיים חדשים תמיד, כי נצחיים הם.

²⁵⁷ כפי שהזכרתי לעיל, אפשטיין אינו היחיד בזמנו שמפנה למחקרו של פרופ' מאכט ולאחרים. קדם לו בשנתיים הרב דוד מילר. אלא שעיקר הוכחתו של מילר היא שהתורה באופן כללי, לא רק בהלכות נידה, הקפידה על היגיינה משמעותית, כגון הפסוק בתורה שמחייב "ויתד תהיה לך על אזנך" ועשיית צרכים מחוץ למחנה. באופן ספציפי גם הלכות נידה הן חלק מהמכלול שדורש היגיינה ששומרת על האדם. בנוסף, הוא מרחיב להסביר את חולשת האישה בעת נידתה ואת התועלת שיש לה מן ההלכות שמרחיקות אותה מאישה בזמן חולשתה ונותנות לה זמן להתאושש. וכמו כן הוא מדבר על הקשר למחלת הסרטן, כפי שנראה להלן שגם אפשטיין בספרו מביא. אולם בעמ' 176 בספרו הוא מזכיר גם את מחקרו של פרופ' מאכט ואת ה"רעל" שמצא בדם הנידה כהוכחה מדעית נוספת.

²⁵⁸ המילה גרמניה מופיעה בא' בסופה במהדורה הראשונה ובה' במהדורה השנייה.

²⁵⁹ למאמרו של פרופ' שיק הוא אינו מפנה הפנייה מלאה, אלא מביא רק את שנת הפרסום, 1920, ואת שם המאמר:

Des Menstruationsgift.

אפשטיין מרחיב את דבריו שם בהערת שוליים, כשהוא מתבסס על ספר גרמני בשם "האם והילד" לפרופ' זוק, שכבר נזכר אצלו קודם. במהדורה השנייה של ספרו הוא הרחיב את הערת השוליים הזו והחליט לצטט מתוך הספר ציטוטים שלדעתו מוסיפים לכתוב (עמ' לא מהד' 2):

אגב אורחא אני חושב לנכון להעתיק קצת מדבריו ע"ד (על דבר) ההיגיאנה של האשה. הסופר הנכבד הזה מתמרמר מאד על אשר לא מלמדים לתלמידות הגימנסיא את הדברים שהן צריכות לדעת בתור נשים. בעת הוסת, הוא אומר, דרושה זהירות ושמירה מיוחדת. הצטננות או סבה אחרת יכולות לגרום מחלת אברי המין. נחוץ להזהר מכל דבר שיכל להגביר את זרם הדם אל שטח האגן. כי התפרדות הדם מביא רקבון וחידיקים. רקודים, רכיבה על סוס או אפנים, תפירה ממושכה על מכונת תפירה ברגלים, התרגזות, הליכה ארוכה – אסורים בהחלט. גם הרמת משאות, עבודה גופנית או רוחנית קשה, נדודי ליל – מזיקים. גם הבטלה מזקת כי תחליש את הגוף. עשון טבק מזיק מאד לאשה, הרבה יותר מאשר לגבר, ויוכל לגרום להפלה ואפילו לעקרות (שם צד 69). כל מיני ד' זגפקציה²⁶⁰ וזריקות אינם מביאים תועלת רק להפך מגרים את האברים, ומרבים שם את הדם וגורמים לדלקת (צד 77).

אציין שרשימת הוראות התנהגות כזו לאישה הנידה לא מצאתי באף אחד מספרי ההדרכה שעברתי עליהם, למעט אצלו ואצל אלה שכתבו בעקבותיו.

בהמשך הוא מביא עוד שני חוקרים שווייצריים, לייבהרט והוסי,²⁶¹ שפרסמו את ניסיונותיהם שעשו על רקמת בעלי חיים ומצאו שלדם הנידה יש השפעה חזקה עליה.

בעמ' לב-לג במהדורה השנייה, הוא מוסיף על המהדורה הראשונה ציטוטים מעוד חוקרים, אליהם נחשף ככל הנראה בשלוש השנים שמפרידות בין שתי המהדורות:

ראשון הוא מצטט את ד"ר גסטון קוטטה,²⁶² אליו הפנה אותו ד"ר ש. רוזין מירושלים (עמ' לב במהד' השנייה):

²⁶⁰ חסרה אות בספר בין האות ד להמשך המילה ולא הצלחתי לפענח למה הוא מתכוון. ייתכן שהוא התכוון לכתוב: דזינפקציה, פעולת חיטוי. זה מתאים במדויק להקשר, אך זה אינו מסביר את הרווח בין האות הראשונה לבאה אחריה.
²⁶¹ זה המקור שהוא מפנה אליו: Lehardt A. and Hussy, Zeit Geburt und Genck, (1922) Lxxxiv, 715.
²⁶² ההפניה שלו שם בעמ' לב במהדורה השנייה היא ל: Gaston Cotte, *Trouble Fonctionnelles de L'appareil G`enital de la femme*, Paris (1831), p.178

הבעיה של התקרבות מינית בימי הנדות, כמעט שאין כדאי להתוכח עליה, אם כי יש בשדרות מסוימות של המון העם אמונה שהיא האמצעי היותר טוב נגד עקרות, אני חושב למיותר לגמרי להלחם נגדה בהוכחות פיסיוולוגיות ואין כדאי לאבד זמן על הצד המחפיר והבלתי נורמלי של חיי המין. זה מעמיד בסכנה את שני המינים, כגון: סכנת הדבקות (Infection) מצד אחד וסכנת אביונה (Orgasm), התרגשות נפשית וזרמת דם הנדה בחזרה לצנורות הדם ולשטח הבטן – מצד שני.

העברים השכילו להתקדם ולהזהר מזה באופן ממשי עפ"י חקי תורת משה, בהכירם את האשה לטמאה במשך ארבעה עשר יום ואח"כ היא מחויבת לטבול במקוה.

בנוסף, הוא מזכיר שני גניקולוגים שלא הביאם במהדורה הראשונה, יאשקה ופנקוף,²⁶³ שטענו כי בזמן הווסת זרם דם הנידה מציף את הגנונקוקים (חיידקי הזיבות) שנמצאים תמיד בחלק העליון של אברי המין לחלקים התחתונים של אברי האישה ולכן הגבר יכול להידבק ממנה בהם.

במהדורה הראשונה הוא מסיים את הפרק הזה באמירה כללית על חולשת האישה הנידה ותחושת החולי שלה, אותה הוא מתכוון להסביר בפרק הבא שעוסק בשאלה מה היא נידה ומה השפעתה על "בניית כלי הלידה", כלשונו (עמ' כד מהד' 1, לג מהד' 2):

לכל הנשים ידועות הן האי נעימות והמצב החולני המלוים את ימי נדותן: חלוף של קור וחום, דלקת ורידים שונים, צבית השדים, שלשול, הקאה, לחץ רוחני וסמנים אחרים.

במהדורה הראשונה הוא מסיים מיד בפסקה נוספת שחותמת את הפרק, אך במהדורה השנייה הוא הוסיף כאן עוד שתי פסקאות שמצוטטות מחוקר נוסף בשם ד"ר סטוקל (עמ' לג מהד' 2):²⁶⁴

אצל הבתולה הצעירה והנשואה בימי הנדה הכחות הנפשיות נחלשות הרבה והמוח דורש מנוחה. כשרון העבודה והפעולה של המח יוקטן ויפחת הרבה באופן סוביקטיבי ואוביקטיבי.

כל הנשים בימי הנדות נמצאות במצב מרוגז והתרגשות, שתוק האינציאטיבה,²⁶⁵ התעיפות מהירה מעבודה רוחנית או גופנית. ז.א. (זאת אומרת) דרוש לה מנוחת הגוף והנפש וקרבת בשר בשעת החלשת המוח (ז.א. החלשת כל שיטת העצבים)

²⁶³ שם הוא מפנה ל: "Lehrbuch der ginecologie" Yashke und Pankof.
²⁶⁴ ההפניה שהוא מביא לסטוקל היא: "Stachel, "Ginekologie Hygien des Frau".
²⁶⁵ היוזמה.

גורם להפרעות רציניות בגוף בכלל ובתפקידים (פעולות) המיניים בפרט. ידוע שיש קשר חזק בין מצב הבריאות המיני הנפשי והגופני של האישה.

הוספת הפסקאות הללו, בחתימת הפרק על הקשר בין נידה למדע, יכולה להסביר לנו גם את ההבאה של דבריה של ד"ר סטופאס לעיל, שכן בפסקאות כאן הוא מבאר את הקשר שקיים בעיניו בין גוף לנפש וכמובן הקשר של כל זה לבריאות ולמיניות של האישה.

הפסקה שבה הוא חותם סופית את הפרק בשתי המהדורות, ובה הוא מטרים את הדברים שיעסוק בהם בפרקים הבאים (עמ' כד-כה מהד' 1 ; לג-לד מהד' 2), היא :

מנתחים וגיניקולוגים יודעים לספר ע"ד (על דבר) שנויים אנטומיים המתרחשים בכלי המין של הנשים בימי נדוּתן. לפעמים יתהוו גם שנויים בגדלו ופעולתו של הפיקא בגרגרת (Thyroid Gland), באיכות הדם, במרוץ הדם, וביחוד בלחץ הדם וכו'. גם התרגזות ודכאות הרוח הן תופעות רגילות.

על כל זה נדבר בפרקים הבאים.

ממרחק כשמונים וחמש השנים שחלפו מעת שהוציא אפשטיין את ספרו, ועם ההתקדמות העצומה של המדע וידיעותיו על גוף האישה, ללא ספק רוב ההוכחות שנחשבו מדעיות בזמנו של אפשטיין כבר הופרכו מכל וכל. לכן, מרתק למצוא שכל אותם שמות ומחקרים שהוא הזכיר כאן, דוגמת ד"ר סמיטליין, פרופ' מאכט וד"ר שיק, המשיכו לכבב בחוברות שיצאו לאור לאורך המאה והופצו בין נשים כדי לגרום להן לשמור ולהקפיד בדיני טהרת המשפחה, ואפילו נמצאים כ"עובדות מדעיות" בכמה וכמה אתרים ברחבי המרשתת,²⁶⁶ כולל למשל באתר הרשמי של המועצה הדתית (רבנות) תל אביב-יפו.²⁶⁷

בשלושת הפרקים הבאים, לפני שהוא מביא קיצור הלכות נידה, עוסק אפשטיין בעוד שלושה עניינים שקשורים לסיבות שבעטיין כדאי לשמור הלכות טהרת המשפחה :

²⁶⁶ ראו למשל [באתר רציני](#), שמתיימר לתת הסברים רצינוליים למצוות התורה. הפתיחה בסוגריים בראשית המאמר, שמדגישה שחלק מהדברים מיושנים, הוספה לאחר שהפניתי את תשומת לבם לעובדה שהחומר שהם מביאים אינו מתאים לעובדות המדעיות הידועות בימינו. ואף על פי כן הם מצאו לנכון רק להוסיף את האמור, אך לא לוותר על המאמר.

וכן למשל ניתן לראות [באתר אלף בינה](#), שמביאים את המחקרים שהזכרנו כאן, ללא אזכור שנות הוצאתם לאור. את השפעת השימוש ב"מחקרים" הללו בימינו ניתן לראות בשני המקומות הבאים:

1. [בפרוים](#) שעוסק בגניקולוגיה שאלה מישהי את הרופאים על חוברת שהציגו לה בעת ויכוח על הצורך לשמור על מצוות נידה, שבה עלו כל ה"הוכחות" שהובאו כאן. הרופא בתשובתו אליה שולל מכל וכל את הדברים.
2. [בבלוג](#) שהעלה אדם, כנראה שאינו שומר מצוות, הוא מלין על כך שחברתו הייתה אצל מדריכת כלות שהביאה בפניה את המחקרים הללו כהוכחה לצורך בשמירת טהרת המשפחה. הוא משתמש בזה כדי לצאת כנגד התורה וחוקיה ה"פרימיטיביים" כלשונו.

²⁶⁷ ראו [כאן](#) בסעיף 3 העוסק בבריאות הגבר.

בפרק העוסק ב"כלי הלדה" של האישה הוא מתאר תיאור קצר של אברי הרבייה של האישה ומקומם בגוף, וכן את סדר המחזור החודשי. בהערה שצמודה לכותרת הפרק הוא מפנה למחקרו של ד"ר סמיטלין שהזכירו גם לעיל.²⁶⁸ הוא טוען שהרחם נמצא חופשי בגוף ותלוי על מיתרים חלשים, ולכן הוא יכול ליפול בקלות לתוך ה"פרוזדור", דהיינו הרחם, בלשונם של חז"ל. בתארו את המחזור החודשי הוא מביא שלוש שאלות שעשויה אישה צעירה לשאול לגבי שמירת ההלכות הללו (עמ' כו מהד' 1; עמ' לה מהד' 2):

א. מדוע אני נחשבת לטמאה בימי הנדה? האמנם אני חולה בימים האלה?

ב. מדוע עלי לספור שבעה ימי טהרה אחרי הפסקת דם הנדה והתחלת זוב-הלובן?

ג. מדוע אני מחויבת לטבול דוקא במקוה שלא תמיד היא נקיה וסניטרית, בעת שיש

לי אמבטיה נקיה בהחלט בבית? והלא אני יכולה להשתמש גם במזלף?

ובעמודים הבאים הוא מתיימר להשיב לכל שלוש השאלות הללו.

על השאלה הראשונה הוא משיב בחיוב. לפי דבריו אישה בימי נדתה היא חולה באמת. הוא מסביר את הרגשת הדכדוך וההשפעות האחרות שיש לתסמונת הטרומ וסתית (PMS)²⁶⁹ שמלווה את האישה לקראת המחזור שלה ואת ימי הדימום עצמם כמחלה של ממש. לטענתו, גם שבעת הימים שלאחר המחזור, הימים המכונים בלשונו "זוב הלובן", הם ימים בהם הרחם בונה את הרירית ("קרום" בלשונו) מחדש, ולכן גם ימים אלו הם ימי הבראה ממחלה ונכללים בתחום "המחלה". בקטע הזה ההבדל בין המהדורות מזערי, והוא בעיקר במשפט האחרון בשתי המהדורות:

במשך חמשת ימי הנדה יחרב ויעבר כמעט כל הקרום העליון של הרחם.

המהדורה הראשונה חותמת אותו בתוספת הסוגריים (עמ' כו):

(וכן תנוח הרחם במשך י"ד יום בחדש).

ואילו במהדורה השנייה הושמטו הסוגריים הללו, ובמקומם נוספו המילים (עמ' לו):

או חלקים ממנו.

²⁶⁸ זו הפנייתו: .Scientilfic Aspercts of Sexusl Purification, by Dr. Jacob Smitline. (1930) New York.
²⁶⁹ הוא אינו משתמש בביטוי הזה, הלקוח מלשון ימינו, אלא בלשון "שלשת ימי הצביה" או "ימי צביה מוקדמת". ומתאר בפירוט רב את המיחושים השונים שנשים מרגישות באותם ימים.

אינני יודעת להסביר את השינוי הזה בין המהדורות. יתכן שהוא היה מודע לכך שכאשר הוא מדבר במשפטים שקדמו לכך על שלושה ימי הקדמה לווסת, ארבעה או חמישה ימי דימום, ושבעה נקיים, המניין אינו עולה בדיוק לארבעה עשר יום, ולכן העדיף לשנות. כמו כן הוא העדיף להדגיש שלא כל רירית הרחם נופלת אלא רק חלק ממנה.

בקטעים הבאים הוא מאריך להסביר שהתקרבות של בני הזוג בימים הללו מפריעה את התחדשות הקרום ורפואתו ויכולה לגרום מחלות הן לאיש והן לאישה (עמ' כח מהד' 1, לז מהד' 2):

התקרבות המיניים במשך הימים האלה תפריע בעד התחדשות הקרום ורפואתו, ותוכל לגרום דלקת הרחם ושיבת זוב-הנדה וגם קטר (כרטס) לאברי הגבר.

מכאן עולה שהוא ענה כך גם על השאלה השנייה שהוא הציב, שהסיבה לצורך בספירת שבעה נקיים היא כדי להבטיח שרירית הרחם של האישה תיבנה כראוי ללא הפרעה. וכך הוא מסכם (שם) את התשובות לשתי השאלות הראשונות:

כדי למנוע התקרבות הזוג במשך ימי הנדה יש לנו חקים קבועים בתורתנו הכתובה והמסורה ומנהגים מקובלים איך להתנהג בכל הימים האלה. מהיום שהאשה תחל להרגיש קרבת הוסת עד אחר טבילתה אסור לבעלה (לזר תמיד אסור) לנגוע בה, והאשה לא תציע את מטתו בפניו, כדי להשמר ממכשול.

למי שבקי בהלכה, עולים בפסקה הזו שני קשיים:

א. מדין תורה רק אישה זבה צריכה לספור שבעה נקיים, ואילו נידה רגילה, סופרת רק שבעה ימי ראייה וטובלת מיד לאחריהם. ואכן, את דין התורה הוא מזכיר מיד אחרי הפסקה הזו, אך הוא מדגיש דווקא את הפסוק השני בדין הנידה, הפסוק שאומר שכל מה שהנידה תיגע או תשב עליו בעת נידתה יטמא.²⁷⁰ אך הוא אינו מתייחס לקושי על דבריו שעולה מהפסוקים המפורשים, שכן אם יש צורך בשבעה נקיים לכל אישה שראתה דם מחזור, מדוע התורה בעצמה לא חייבה בכך את כל הנידות אלא רק את הנשים הזבות, כלומר אלו שרואות דם במשך יותר ימים מראיית הנידה הרגילה או בזמנים שהמחזור אינו צפוי להגיע?

²⁷⁰ מסתבר שהוא מביא את הפסוק הזה כדי להראות שהתורה מתאימה לדברים שהביא קודם בדבר "רעל הנידה". הקושי כאן גדל עוד יותר: בימינו, כל עוד אין מקפידים על טהרות, אין משמעות לפסוקים הללו, כיון שכולנו טמאי מתים וממילא טומאת מגע ומשכב של הנידה אינה משפיעה עלינו. מה עוד, שהטומאה הזו עוברת לכאורה רק לאחר שהנידה טבלה, ואילו אותו רעל שהוא דיבר עליו השפעתו קיימת רק בימי המחזור עצמם, כיון שהוא נובע מהדימום עצמו, ואין צורך בספירת שבעה נקיים ובטבילה כדי להעבירו. מכאן שאין לו קשר לאותה טומאה עליה מדברים הכתובים.

ב. אפשטיין כותב שמהיום שאישה מרגישה התחלה של קרבת ווסת היא נאסרת על בעלה בכל מגע. דא עקא, שאין ההלכה כך. דיני פרישה סמוך לווסת מפורטים וסבוכים, ולא כל הרגשת תסמונת טרום וסתית, המבשרת על כך שהווסת קרוב, מטמאה את האישה ואוסרת אותה על בעלה. זאת ועוד, גם בימי הפרישה עצמם נאסרת האישה רק ביחסי אישות, ולמחמירים גם בחיבוק ונישוק, אך לא מצאנו שהיא נאסרת עליו בכל דיני ההרחקות, כפי שלכאורה עולה מדבריו של אפשטיין כאן. ואכן, גם אפשטיין בעצמו, בהלכות שהביא בקצרה בהמשך הספר, וכפי שנוכל לראות בהמשך, לא הזכיר שם הלכה כזו.

מכל האמור נראה שרצונו של אפשטיין להוכיח את אמיתות דברי התורה על ידי המדע שהוא מכיר בזמנו גרם לו להפריז על מידותיו ולכתוב את הדברים בחוסר דיוק הלכתי ובלבד שיסתדרו עם השקפתו כאן. ואכן הצבת מטרתו באופן ברור באה מיד בשתי הפסקאות הבאות (עמ' כט מהד' 1; לח מהד' 2):

העובדות המנוסות והבדוקות של מדע הרפואה המודרנית מתאימות לחקי תורתנו, ומאשרות אותם ומוכיחות את כל דברי חכמינו שהבאנו למעלה.

ספרות הרפואה תלמדנו שהזדוגות הזוגות צריכה להמנע בכל משך ימי הנדה. ראשית מפני שזהו נגד חקי ההיגיינה והמוסר, כי האשה חולה גם טמאה בימים ההם וההזדוגות קשה לה ונגד טבעה. ושנית מפני שזה יכול לגרום דלקת ומחלות שונות ואפילו מחלת הסרטן בכלי הלידה של האשה וגם דלקת או קטר בכלי הלידה של האיש.

יש לציין שהקטעים הללו חופפים בשתי המהדורות, למעט סיום הקטע האחרון, בו הוסיף אפשטיין במהדורה השנייה גם אפשרות שהגבר יסבול מזיבות (Gonorrhoea).

טבילה במקווה טהרה

בפרק הבא עובר אפשטיין להשיב לשאלה השלישית שהציב, שאלת הצורך בטבילה במי מקווה דווקא, ומדוע לא מספיק להתנקות באמבטיה או במקלחת.

ההסבר ה"מדעי" של אפשטיין לשאלה זו הוא זה (עמ' ל מהד' 1; לט מהד' 2):

כלי הלידה, כפי שכתוב למעלה נמצאים במצב תלוי ורופף בתוך אגן הירכיים. ביחוד הרחם עלולה לזוז, לנטות לפניו ולהשען על השלחופית. שלחופית מלאה תדחוק

אותה לאחור או למטה ואז נפילתה אפשרית. כל אשה יודעת זאת בעצמה או רופאה הגיד לה. צואר או פי הרחם יבוא אז אל תוך הפרוזדור – מצב אי-נורמלי. לעתים תבוא אל הרופא אשה מלובשה בגדים יפים, למראה-עין מנוקה ומטוהרה באמבטאה ובמזלף, כדי שלא היא ריח רע נודף ממנה. היא בטוחה שהיא טהורה ונקיה בתכלית הנקיון. ובכ"ז היא מתאוננה על דבר-מה. אולם הרופא, אחרי בדיקתו בכלי ה"ספקיולוס" יגלה שפי-הרחם מלא ריר או דם קרוש, בהרחיקו זאת יורגש ריח רע ורקבון, ובל"ס (ובלי ספק) היו שם די חידקים מכל המינים, לאיזה תועלת בא המזלף? אנחנו, אנשי הרפואה יודעים שכותלי הפרוזדור נוגעים זה בזה והקרום הרירי מלא קמטים – דבר העושה את השטיפה הגמורה במזלף לבלתי אפשרית. עוד לא נוצר המזלף שיוכל לנקות את רחם האשה בשלמות.

תורתנו וחכמנו ז"ל ידעו את כל הדברים האלה. ידעו שבאופן אחר מלבד טבילה אין המים יכולים להגיע אל כלי-הלידה של האשה ולטהרם, ידעו שגם המזלף לא יצליח בזה. ולכן חייבו לטבול, ושערו את שעור המקוה, כדי שהאדם יוכל להטבל בעמידה ולכסות את כל גופו [במהד' השנייה נוסף: "בארבעים סאה"]. לפי חקי הטבילה צריכה האשה לעמוד ברגליה על קרקע המקוה בידיים פתוחות ורגלים מפורדות מעט. בגחנה בכח בעת טבילתה תבלוט הרחם ותכריח (עפ"י חק הכובד) כמות מים לחדור אל תוך התעלה. המים אז מרחיבים ומישרים את כל הלידה ומנקים אותם בתכלית הנקיון – דבר שאי אפשר באופן אחר. המים צריכים לכסות גם את השער [במהד' שנייה: "שער הראש"]. כי רעל הנדה (בלשון התורה: טומאה) נמצא גם בשער...

הבאתי פסקה זו בכל אריכותה, כיון שהדברים מדברים בעד עצמם. בפסקה זו ניתן לסכם את התיאוריה המרכזית שהעמיד לפנינו אפשטיין בעקבות דבריו של ד"ר סמיטלין בהוכחה המדעית לכאורה לנכונות התורה. הוא גורס טומאה כסוג של רעל שיש לנקותו, והדרך לעשות זאת היא דווקא על ידי הטבילה במים, שצורתה אמורה להביא את המים לכל מקום גם בתוך האיברים הפנימיים של האישה ועד צוואר הרחם. אולם, גם כאן אין הדברים מסתדרים עם ההלכה הידועה והפשוטה. האיברים הפנימיים כמו חלל הפה והנרתיק מכונים בפי ההלכה "בית הסתרים". ודינו של בית הסתרים שהוא צריך להיות ראוי לביאת מים, כלומר נקי מחציצות, אך אין צורך שיבואו בו המים. לכן נראה ששוב, הרצון להוכיח את הדברים בדרכו גורם לו גם כאן לחוסר דיוק הלכתי.

בסיומו של הפרק הזה הוא מתייחס לשאלת הניקיון וההיגיינה של המקוואות. בשאלה זו הוא חד משמעי מאוד וטוען שמוכרחים להחזיק את המקוואות בניקיון מוחלט ולטהר את מימי המקווה בחומרי טיהור כגון כלוריד של סיד או "אולטרא פיוליט", חומרי הטיהור שהיו נהוגים בזמנו. בנוסף, הוא ממליץ להחליף את מי המקווה בכל שש שעות או לבנות מספר מקוואות שכל אישה תוכל לקבל מקווה משלה.²⁷¹

כאן במהדורה השנייה הוא מוסיף את המשפט (עמ' מא): "עד כאן מדברי הד"ר סמיטליין. ואני מוסיף:".

וכך מסתבר לקוראים שאת הדברים שהוא הביא בפרק הזה, גם במהדורה הראשונה, הוא העתיק מד"ר סמיטליין, אלא שלא ראה צורך לציין זאת במהדורה הראשונה, ואילו עתה הדגיש זאת. ורק כעת הוא עובר להוסיף הסברים משלו.

ההמלצה הראשונה שלו היא לבעלי בתים אמידים לבנות בביתם מקווה. ההמלצה הזו מופיעה גם במהדורה הראשונה וגם בשנייה. ייתכן שהרעיון לבנות מקווה בתוך הבית היה אפשרי אצל יהודים אורתודוקסים אמידים באמריקה של הימים ההם, שכן הרב מילר בספרו מביא תמונה של חדר שינה יהודי שבו שתי מיטות שניתן להפרידן ומקווה בתוך החדר.²⁷²

נידה ומחלת הסרטן

בפרק הבא אפשטיין מרחיב את מה שהזכיר קודם, על הקשר בין נידה למחלת הסרטן. לאחר הקדמה על כוחה של המודה, ובפרט של המודה הלועגת לחוקי הדת ולהלכות טהרת המשפחה, הוא שולח את הקורא שמעוניין בהרחבה של הדברים הקצרים שהוא מביא כאן לקרוא בספרו היידי "תורה בעשטעטיגט פון וויסענשאפט" או באנגלית "Torah Verified by Science". הוא מוסיף בסוגריים שהוא מקווה שיעלה בידו להדפיס את ספרו זה גם בעברית.²⁷³ כל הפרק הזה מבוסס על מחקר של רופא בשם ד"ר הרמן מ' ווינברג מניו יורק,²⁷⁴ שבחן את מספר הנשים שעברו במרפאתו ולקו בסרטן הרחם וסיווג אותן ליהודיות ונוכריות. לדבריו הוא מצא שהיהודיות חלו

²⁷¹ גם כאן יש שינוי נוסח קטן בין המהדורות. במהדורה הראשונה הוא כתב "מספר מקוואות בשביל אשה במחיר מצער" ואילו במהדורה השנייה הוא כתב: "מספר מקוואות קטנות בשביל אשה אחת במחיר מצער". ככל הנראה חשב שהמשפט שכתב בתחילה פחות מובן ולכן הרחיב אותו.
²⁷² ראו: מילר, עמ' 426.

²⁷³ היה ניתן לחשוב שאכן עלה הדבר בידו כחמש עשרה שנים מאוחר יותר, בשנת תש"ט, כשהוציא לאור את ספרו: "חקי התורה והבריאות: לפי מסקנות האחרונות של המדע", אלא שהספר העברי קטן וקצר בהרבה מהמקור האנגלי שלו, ואינו מתייחס כלל להלכות נידה אלא רק לענייני מאכלות אסורות וכשרות.

²⁷⁴ ההפניה שלו היא למקור הבא: Dr. Hiram N. Weinberg, *The Relative rarenes of Cancer in The Jewish Women*, 1919.

בסרטן הרחם הרבה פחות מהנוכריות, וכן מצא גם עוזרו של ד"ר ווינברג, ד"ר י"ס רובין שחקר את הנושא. הוא מדגיש שההבדל בין היהודיות לנוכריות התבטא רק בסרטן באברי ההולדה הפנימיים, אך לא בסוגי סרטן אחרים. מסקנתו של ד"ר ווינברג הייתה ששמירתה הדייקנית של האשה העבריה את חקי תורתנו בכל מה שנוגע לחיי המשפחה היא ששומרת עליה מפני מחלה באותם אברים.²⁷⁵

אחרי שהוא מביא את דברי הד"ר ווינברג, במהדורה הראשונה בספרו הוא עובר לקראת סיום הפרק לחיזוק המסקנות של ד"ר ווינברג בעזרת ראש הרופאים ומנהל הסנטוריום של חולי שחפת בדנבר, קולורדו בארצות הברית, הד"ר חיים טפיוואק. רופא זה, בעקבות מחקרו של ד"ר ווינברג, כתב סדרה של מאמרים ב"פארווערטס" הניו יורקי ובסיום דבריו קרא לבנות ישראל להיטהר ולהיות קדושות. אולם במהדורה השנייה של הספר, לפני שהוא מזכיר את ד"ר טפיוואק, הוא מוסיף כמה פסקאות, על פי ספרו של הרב מילר, שהוא מתרגם ממנו קטעים ומביאם כאן (עמ' מז-מח):

גם ראש רופאי ביה"ח הלונדוני, בהרצאתו לפני "אגודת אמת הקטולית, הודיע שבביה"ח הנ"ל עשו חקירה במספר שוה של חולות נוצריות וחולות עבריות והוכח שהעבריות סבלו במחלת הסרטן בבית הרחם רק 2% בעת שבין הנוצריות היו 8-6%²⁷⁶ חולות במחלה זו. הסבה היא בל"ס (בלי ספק) טהרת חיי המשפחה העברית – נדה וטבילה²⁷⁷ (The Secret of the Jew. P.177).

החקירה והדרישה הוכיחה שגם בכלל מחלות המין, המחלות החברותיות – חרפת החברה המודרנית – אינן שכיחות בין הנשים העבריות. האחוז הקטן הנמצא בין נשי ישראל הוא באלה שאינן נזהרות בחקי טהרת המשפחה. האשה החרדית מוגנת ממחלות כאלה. היא גם יותר בריאה ובעלת כח התנגדות. בין נשי ישראל יש ב 80% פחות עקרות מאשר בין נשים מעמים אחרים.

²⁷⁵ ישנם כמה שינויי נוסח קטנטנים בין המהדורה הראשונה לשנייה בפרק הזה:
א. במשפט האחרון בפסקה הראשונה בעמ' לד במהד' 1 כתוב: "ולא אפילו תגרם אמונת הכפירה הזו לאסון, למחלות ולהשמדה..." ואילו במהד' 2 בעמ' מג כתוב: "ולא אפילו אמונת הכפירה הזו תגרם לאסון, למחלות..."
ב. בעמ' לו במהד' 1, באמצע הפסקה השנייה, כתוב: "מקרי 'סרטן' של הסרויק (כלי הלידה באגן היו: בעבריות 32, או מקרה אחד על 937 חולות ונכריות – 33 או מקרה אחד על כל 61 חולות." ואילו במהד' 2 בעמ' מה כתוב: "מקרי 'סרטן' בכלי הלידה היו: בעבריות 32, או מקרה אחד על 937 חולות", בלי פירוט של מספרי החולות הנוכריות. בסוף הספר, בדף המשמטות והתיקונים הוא מציין שזו טעות דפוס ושצריך להשלים את המשפט על פי המהדורה הראשונה.
ג. הערת השוליים באותו עמוד במהד' 1 נפתחת במילים: "את ההבדל הערכי", ואילו במהד' 2 השמיט את המילה "את" בראש המשפט.

²⁷⁶ בספרו של מילר: 8.6%.

²⁷⁷ המילים "נדה וטבילה" מורות שזהו אכן תרגום מילולי של ספרו של מילר, שלאורך כל ספרו משתמש בצמד המילים הללו כדי לתאר את הלכות נידה. ההפניה שלו לעמוד 177 בספר שם היא לעמוד 177 ואילך.

העובר העברי במעי אמו מחנך בכח חיים לתנגדת יותר מעוברים אחרים.

פלא גדול הוא שהחסון נגד מחלות ומיעוט מקרי מות בין ילדי ישראל איננה לסגולה למזרי ישראל, ילדי מתבוללים, מתקנים (Reformed Jews) או מתחפשים (הקוראים לעצמם חפשים מדת), אפילו כשהם חיים בסביבה יותר נוחה. זוהי עובדה חיה, מופת מוכיח, שהסגולות המיוחדות האלה של ילדי ישראל אינן גזעיות, רק תוצאות דרך החיים, שמירת חקי התורה בכלל וחקי טהרת המשפחה בפרט ע"י הוריהם.

היהודי היודע את חקי תורתנו הנעלים בקראו את הספר הזה או ספרים דומים לו, ירגיש רגש מוזר: לבו יחד בקרבו על שהעולם הגדול הכיר סוכ"ס (סוף כל סוף) בחכמת תורתנו העתיקה, אך גם יתמה שחקותיה הפשוטים האלה, שהיו מקימים בתמימות בכל יום, היו זמן רב כזה לבטול וללעג, ורק בזמן האחרון קמו לתחיה בתור "תגליות חדשות". נתקים בנו מקרא שכתוב: "אבן מאסו הבונים היתה לראש פינה". אמנם לבו ידאב בראותו שרבים מבני עמנו היום מתעלמים מחקי חיים אלה, ממאסים בם ומבטלים אותם בשאט נפש להותם ולאסון האומה... (שם).

כשקוראים את הדברים הללו מובן מאוד מדוע הוא מצא לנכון להוסיפם במהדורה השנייה של ספרו, שהרי הם תומכים תמיכה גדולה בכל מה שהביא לפני כן.

את דבריו בעניין המדע הוא מסכם כך (עמ' לח מהד' 1; מט מהד' 2):

אלה הנה חקי הטבע בחקי התורה. וככה מאשר המדע מבלי כונה את חקי התורה והתלמוד. רופאים אחרים, כעברים כנכרים, גלו עוד מחלות רבות הנגרמות ע"י הנדה. אולם אני חושב שהעובדות שהבאתי כאן מספיקות להוכיח את כל אשה ואיש ישראל, עד כמה חשובים לנו חקי טהרת המשפחה.

הנני בטוח שע"י המדע יגלו עוד תגליות לחקים אחרים בעניני המצוה הזאת. הספרים העתיקים שלנו מדברים הרבה ע"ד השפעת הנדה על הרוח, כחות הנפש וגם המדות של הילדים. ומי יאמר שלא צדקו! אפשר שגם הנדה וטומאתה המתערב בדם העובר משפיע על הילד ומכשירו לידי מחלות שונות²⁷⁸ המופיעות אפילו בימי

²⁷⁸ במהד' השנייה הוסיף כאן את המילים: "גופניות ורוחניות".

העמידה והזקנה. כי רעל דם הנדה מוליד חולשה בדם העובר הפועלת בו גם בגדלו. תופעה כזו ידועה בצאצאי חולי העגבת (סיפיליס) שלפי דברי ורפאים רבים המחלה הזו בהורים, אפילו אחרי הרפאם ממנה, מחלישה את דם צאצאיהם עד דור רביעי ויותר ומכשירה אותם למחלות קשות בגילים שונים. לפי התלמוד יש לדם הנדה פעולה רעה מאד, גם על הגוף, וגם על הרוח של הילד.

הטענה שאיננו רואים הבדל בין ילד לילד אינה טענה. כי אפשר שיש הבדל אלא שאנחנו איננו בקיאים בדבר. ישנם עוד דברים רבים שאיננו יודעים. ויש דברים רבים שלא היו ידועים לב"א (לבני אדם) במשך אלפי שנים ולבסוף נגלו. ורעל הנדה אחד מהם. התבוננות והסתכלות וחקירה ודרישה של אנשי המדע ע"ד (על דבר) פעולת הנדה על הצאצאים חשובים מאד.

הספרות העברית העתיקה

בחלק הבא של הספר יש הבדל גדול מאוד בין שתי המהדורות של הספר. בעוד שבמהדורה הראשונה עבר כאן הרב אפשטיין לפרק האחרון של החלק המחשבתי של ספרו, לפני חלק ההלכות שבו, הרי שבמהדורה השנייה, בעמ' נ, הוא הוסיף פרק נוסף שכותרתו: "ספרותנו העתיקה על האשה העבריה". חלק קטן מהפרק הזה מופיע במהדורה הראשונה בהמשך הספר, בשינויי נוסח קלים בין המהדורות, אחרי החלק של הלכות נידה, בעמ' מח, תחת הכותרת: "שלוש מצוות של האשה העבריה". אותה כותרת נמצאת גם במהדורה השנייה, בעמ' סה, עם פתיחה אחרת, שהרי את הפתיחה שהביא במהדורה הראשונה לחלק הזה הוא כבר כתב בפרק החדש שנעסוק בו כעת.

בפתח הפרק הזה, ובדומה לדברים שכתב במהדורה הראשונה אחרי הלכות נידה כפי שכתבתי, הוא מדגיש את ההבדל בין היחס של אומות העולם לנשים ליחס של חכמי ישראל אליהן (עמ' מח ואילך מהד' 1; נ ואילך מהד' 2, התוספות במהד' השנייה מופיעות בסוגריים מרובעים):

יחס תורתנו והתלמוד אל האשה הוא שונה מיחס כל "העולם" אליה. [כגובה השמים על הארץ כן גבהה השקפת היהדות על השקפת אוה"ע (אומות העולם) על האשה והנישואין].

כל בני האדם בתבל או החניפו לאשה או שעבדוה. עשוה אלילה או לילת, שדה, קדושה או קדשה, מכשפה. ובכלל היתה לגברים למין שעשוע, צעצוע, בובה. [במהד' 2: מצד אחד עשוה לצעצוע, בובה, כלי שעשועים ותענוג לגבר ומצד שני שעבדוה

כשפחה]. יש עמים [וחוגים] שהאשה אצלם משועבדת, משפלה על עפר ונחשבת לבריה טמאה. ויש שבטים (בטיבט ואפגניסטן) שהאשה היא המושלת בכפה, נשאת [או נושאת] לגברים רבים והיא מתיחסת אליהם כערבים אל נשותיהם הרבות...

[לא כן היא השקפת היהדות על האשה]. התורה והתלמוד [העמידוה במקומה הנכון שהיא תופסת בטבע. הם] מתארים את אופי האשה לפי תכונותיה הטבעיות. לא חונפים [לה] ולא משפילים אותה. נותנים לה את כל הכבוד והכרת ערכה [במהד' 2: ומכירים בערכה] על כל מעלותיה ויתרונותיה ואינם מכסים על חסרונותיה [במהד' 2: מגרעותיה]. [בכל אופן, "אשת חיל – עטרת בעלה ורחוק מפנינים מכרה". "שקר החן והבל היופי – אשה יראת ה' היא תתהלל" (משלי לא). "נזם זהב באף חזיר – אשה יפה וסרת טעם" (מש' יא, כב). "אשה רעה מר ממות".] בכל אופן, זכויותיה בתור אדם ואשה מוגנות בשלמות.

כאן יש הבדל בולט בין שתי המהדורות, כאשר במהדורה הראשונה הוא כתב בקצרה כמה מילים על מאפייני האישה העבריינה במקורות, ובמהדורה השנייה כנראה חשב שהדברים לא מספיק מובנים ומתיישבים על הלב, ולכן הרחיב אותם הרבה יותר.

וכך מופיע במהדורה הראשונה (עמ' מט):

הפסוק "והוא ימשול בדך" (עליך או בקרבך) לא נאמר בתור חוק או מצוה שהבעל ישעבד את האשה, אך זוהי תוצאה טבעית מחציו הראשון של הפסוק: "ואל אישך תשוקתך". התשוקה החזקה שהטבעה בלב האשה אל האיש מכניעה אותה אליו פחות או יותר בכח או בפועל, בנפשה ולפעמים גם בגופה. זהו חלק הטבע. בזמן שהאשה היא "הגבר" לא טוב לשניהם וגם כל המשפחה סובלת מזה, כי זהו נגד הטבע. אמנם אלקים בעצמו פקד לאברהם: כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה".

האשה העבריינה יכולה להתרומם למעלה האנושית היותר נשגבה, לנבואה.

יש הרבה מאמרים בתלמוד המחייבים את הבעל לכבד את אשתו יותר מגופו. הוא מחויב להלבישה ולהכשיטה ויש לה בזה דין "קדימה" ממנו.

אחרי שהוא כתב שחוק הטבע הוא שהאיש ימשול באישה והיא תיכנע בפניו, הוא הביא את הפסוק שבו הקב"ה מצווה לאברהם לשמוע בקול שרה, פסוק שלכאורה סותר את הדברים הללו, והוא לא מסביר מספיק כיצד הם מתיישבים. כמו כן הוא הזכיר שיש הרבה מאמרים בתלמוד שמחייבים לנהוג כבוד בנשים, אך לא הביא מהם בכלל. כנראה שכשהוא ערך את המהדורה השנייה של ספרו הוא הבין שדבריו אינם מובנים מספיק ולכן הוסיף את הפרק על ספרותנו העתיקה והרחיב בו הרבה יותר, וגם כתב את הפסקאות שהביא במהדורה הראשונה בהרחבה גדולה הרבה יותר כדי שיהיו מובנות (עמ' נא ואילך במהד' 2):

האשה העבריה תופסת מקום חשוב בדברי ימינו. האמהות של עמנו הן סמל הצדקות, הצניעות והקדושה. הקב"ה בעצמו אומר אל אברהם: "כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה". האשה העבריה יכולה להתרומם למדרגה האנושית היותר רמה, לנבואה וגם למנהיגה באומה: מרים, דבורה, חולדה ועוד. בעת שזה לא כבר בערך שרפו בצרפת את העלמה ג'ון די ארק, שמסרה נפשה במלחמה נגד אויבי ארצה, בתור מכשפה...

יש הרבה מאמרים בתלמוד המחייבים את הבעל לכבד את אשתו יותר מגופו. הוא מחויב להלבישה ולהכשיטה לפי כבודה ויש לה בזה דין "קדימה".

הפסוק: "והוא ימשל בדך" (בר' ב, ט"ז) עליך או בקרבך, לא נאמר בתור חק ומצוה, גזרה או קללה, אך הוא תוצאה טבעית מחציו הראשון של הפסוק: "ואל אשך תשוקתך". אלה המה דברים כהויתם, חק הטבע, היחס הטבעי שבין הגבר והאשה. התשוקה שהטבעה בלב האשה אל האיש היא יותר חזקה ואשה (מלשון אש) מאשר בגבר לאשה. אש תאווה פנימית עצורה בה כאש צורבת והיא מכניעה אותה אליו, פחות או יותר בכוח או בפועל, בנפשה ולפעמים גם בגופה. הוא המשפיע והיא המושפעה, והוא, הגבר, ימשול בה, בנפשה ונשמתה ובכל ישותה תמיד. (וכן הוא גם הגבר "הרודף נשים". כל ישותו "אשה" ונשים משלו בו" (ישע' ג וד). זהו חוק הטבע שהטביע הבורא בנפש האשה למטרת קיום המין. החוק הזה מכריחה להיות לאם. בלעדו לא היתה מרוצה לסבול חבלי לידה ולא היה מקום למצות "פרו ורבו". כל התחכמות וכל התפלספות הן לשוא. חוק הטבע הוא, חק אלקים שאין בכחנו לשנותו או לבטלו. אם מוצא חן בעינינו אם לא, אם טוב ורצוי הוא לפלוני אלמוני אם לא – עלינו אך להשתעבד לו. כי כל שטיה וכל מרד נגדו מביא אך אסון ליחיד

ולמשפחה, לחברה ולעם. ואין לנו אלא לקימו, להסתגל אליו ולהשתמש בו באופן היותר טוב ומאושר. בשעה שהאשה היא "הגבר" שניהם אומללים וגם המשפחה והצבור סובלים מזה כי זהו נגד הטבע.

נראה, שמאחר שהוא לא מצא מחקרים רפואיים ומדעיים שמגדירים את טבע האישה כפי שהוא הגדירה, הוא העדיף לכתוב את הדברים מעצמו, כשהוא נסמך על אוסף מקורות שהוא אסף. כדי לבסס את דבריו עוד יותר הוא מביא מיד בהמשך (עמ' נב-נג) פסקה נוספת שמסבירה בהמשך לזה את דברי חז"ל על נשים. הוא מוסיף ומבאר בפסקה זו שיש בחז"ל גם גישות שמביאות את המגרעות של הנשים, אך הוא בוחר להביא דווקא את אלו שמגדירים את תפקידיה בעיניו:

חכמינו ז"ל בעלי התלמוד, שהלכו בדרך האמת ולא החניפו לאיש, תארו את האשה כמו שהיא וקבעו את מקומה הנכון במשפחה, בחברה ובאומה לפי טבעה. ויש יסוד להאמין שהאשה מרגשת את עצמה מאושרת אך ורק במקומה הטבעי בתור אשה ואם. וכל "הדברים היפים" נגד זה הם אך פרזות ריקות, הבל ורעות רוח ואגיטציה²⁷⁹ מזיקה. אפשר שאין אף אחד בין חכמי הנפש שחדר לתוך תוכה של נפש האשה כמו בעלי התלמוד. אנחנו נביא פה מקצת ממאמריהם הרבים המדברים על האשה מצד הטוב שבה ביחס אל חיי המשפחה, עד כמה שהם נחוצים לעינינו. את מאמריהם על מגרעותיה נניח למתעניינים באופי האשה בכלל:

מכאן ואילך, לאורך שלושה עמודים (עד אמצע עמ' נה), הוא עובר לצטט מאמרים רבים כמו "דרכה של אשה להיות יושבת בתוך ביתה" וכיוצא בזה. בסיום המקור האחרון בפרק הזה הוא חוזר לפרק האחרון של החלק המחשבתי של ספרו, וההבדלים בין המהדורות שוב אינם גדולים.

שלום בית

בפרק האחרון והקצר בספרו של אפשטיין, נדה, שלום בית וקיום המין, הוא מתייחס לסיבות לשכנוע נשים לשמור הלכות טהרת המשפחה לפני שהוא כותב עבורן כמה הלכות. ניתן לחלק את הפרק הזה לשני חלקים עיקריים: חלקו הראשון מנסה להשיב לשאלה מדוע דווקא על האישה הוטל בטבע לסבול מטומאה ותופעות בלתי נעימות שקשורות בהיותה נידה. חלקו השני עוסק בהטבה לשלום הבית שטמונה בשמירת הלכות טהרת המשפחה.

²⁷⁹ תעמולה.

בחלקו הראשון של הפרק פותח אפשטיין ומסביר שאיננו יכולים לדעת את כל המטרות של בורא הטבע (כלשונו) בחוק הזה. ובכל זאת הוא מנסה להסביר זאת בשני הסברים :

ההסבר הראשון מתבסס על דברי התלמוד הבבלי במסכת נידה דף לא עמוד ב, שם כתוב ש"אין אשה מתעברת אלא סמוך לוסתה, שנאמר הן בעון חוללתי".²⁸⁰ מכאן לומד אפשטיין שהנידות היא הכנה נחוצה ליצירת הוולד. הוא מביא בהערת שוליים שם גם הפנייה לכך שברפואה בזמנו סברו שהזריעה והווסת יבואו כמעט בעונה אחת ומסתמך על ספר בשם "אם וילד" לפרופ' זוק (שכבר הובא קודם), דף 60.²⁸¹ מדובר בספר גרמני שהיה ככל הנראה מקובל בתקופתו.²⁸²

ההסבר השני שהוא מביא, ולדעתו זה הסבר הגלוי יותר, הוא שלאדם אין תקופה קבועה לחיי המין שלו, וכדי לשמור עליו שלא יבזז את כוחותיו החיוניים וכדי שלא יהיה כחיה פרוצה, הקב"ה טבע באישה את הטבע שגורם לה להתרחק מאישה תקופות מסוימות וזה יתן לו זמן להחליף כוח.

בחלקו השני של הפרק הוא מביא מובאה נוספת מהתלמוד הבבלי שנוכר לעיל, והיא אמרתו של רבי מאיר: "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".²⁸³ אפשטיין מסביר שמי ששומרים את הלכות נידה לא ימאסו זה בזו, כיון שיש להם מספיק זמן של פרישות שגורם להם להתגעגע ולאסוף כוחות ומרץ מיני חדשים. מכאן הוא מסיק שחוקי התורה הם "האמצעי היותר טוב לשלום בית".²⁸⁴

והוא מסיים את החלק הזה של ספרו בדברים הבאים (עמ' מא-מב מהד' 1; נז-נח מהד' 2):

²⁸⁰ אפשטיין כתב בציטוט שלו: נדה ל וציטט כך: " אין אישה מתעברת אלא קרוב לזמן נידתה", בגמרא זו מובאת מחלוקת. המובאה המלאה מהתלמוד הבבלי שם היא:

ואמר רבי יצחק אמר רבי אמי: אין אשה מתעברת אלא סמוך לוסתה, שנאמר הן בעון חוללתי. ורבי יוחנן אמר: סמוך לטבילה, שנאמר ובחטא יחמתני אמי.

ניתן לראות מכאן שהתלמוד בעצמו לא הכריע בשאלה מתי אישה מתעברת, סמוך לטבילתה או סמוך לוסתה. וברור וידוע בימינו אלה שאישה מתעברת סמוך לטבילתה, שאמורה לחול פחות או יותר בהקבלה לביוץ שלה, ולא סמוך לווסת הבא, שהוא זמן שוודאי אינה יכולה להתעבר בו.

²⁸¹ בהערת השוליים המדוברת, במהדורה השנייה, אחרי ההפניה לפרופ' זוק, הוא הוסיף את משפט ההסבר: "זוהי סבת רגש האהבה המיוחד שהאשה מרגישה אז (עין פרק "נדה עפ"י המדע)".

²⁸² על ספר זה ראו לעיל. ספרי הדרכה להורים בעברית יצאו לאור לראשונה בשנים 1933-1934, ועל כן הוא התקשה להסתמך עליהם, שכן מדובר באותן שנים ממש שבהן הוא הוציא את ספרו. על ספרות הדרכה להורים בארץ באותה תקופה ראו: שיר פינס, תדע כל אם עבריה, "ספר השנה: האם והילד": הדרכת הורים בשנות השלושים ביישוב העברי,

בתוך: היסטוריה ותאוריה 21 (2011). גישה מקוונת: <http://journal.bezalel.ac.il/he/protocol/article/3299>

²⁸³ כאן הוא אכן מביא הפנייה נכונה למקור בתלמוד הבבלי, מסכת נידה, דף לא ע"ב.

²⁸⁴ כך מובא בעמ' מא במהדורה הראשונה. ואילו במהדורה השנייה הוא שינה ללשון רבים: "האמצעים היותר טובים לשלום בית".

בסוף עלי להעיר על דבר אחד: אינני אומר שבחבורת הקטנה הזו דליתי את כל החמר שיש בענין הזה, או ישבתי ותרצתי את כל האבעיות, השאלות והקושיות שיש לשאול על דין או מנהג בענין הזה. כמובן עוד נשאר אי-איזו ענינים שלא בוארו ולא פורשו בחוברת זו. אפשר מפני שהמדע עוד לא הגיע אליהם, ואם הגיע אפשר שאני לא הגעתי אל העובדות המדעיות, כי נעלמו ממני. אולם אחרי כל מה שנאמר בחוברת זו, יכולים ומחויבים אנו להאמין, שכשם שהרבה מהדברים שהובאו בחוברת זו לא היו ידועים לעולם לפני דור אחד והמדע לא נגע בהם, כן ישנם עוד דברים רבים שהמדע לא הגיע עוד אליהם ובעתיד הקרוב או הרחוק יגלה טעמם ונמוקם גם הם. ועוד זאת: עלינו לדעת ולזכור, שתורתנו איננה ספר מדעי ולא כל דבר אפשר לבאר עפ"י חקי ההיגיינה והרפואה. ישנם דברים רבים שמקורם הוא סוד מסודות הבריאה והטבע או בענין הקדושה והטהרה. עלינו רק לדעת שיש לנו על מי להסמך, שדברי תורתנו בענין הזה, כמו תמיד, הם אמתים וישרים, נכוחים ונכונים, ועלינו אך לקימם ולעשותם.

והוא מסיים את דבריו באותה קריאה שבה הוא פתח את ספרו מיד לאחר תוכן העניינים, כפי שהבאתיה לעיל.

לכאורה, כאן יכול היה להסתיים ספרו של אפשטיין ואף הוא הרגיש בכך. אלא ששתי סיבות גרמו לו להמשיך ולכתוב עוד למעלה מעשרה עמודים ולהוסיפם לספרו. הראשונה – טכנית. נותר לו מקום בגיליון ולכן החליט להוסיף. השנייה מהותית יותר והיא לתועלת הנשים שקוראות בספר ומשתכנעות, כדי ללמדן בסופו גם את דרך הקיום של הדברים שכתב עליהם. וכך הוא מסביר זאת בלשונו (עמ' מג מהד' 1; נט מהד' 2):

ספרי זה הקטן בכמותו נגמר בדף הקודם. ספרי זה כפי שהקורא יכל לשפוט, איננו לא ספר דת ולא ספר דינים, כ"א (כי אם) הסברה והארה בענין חיוני חשוב מאד בחיי האדם. עד כמה שהצליח בידי ועד כמה שיצאתי בו ידי חובתי אני מניח לקורא הנכבד ולמבקרים לשפוט לשבט או לחסד. אני עשיתי את שלי כפי רוח מבינתי ומצפוני, לפי זה אין לכאורה מקום בו לדינים והלכות.

אמנם אני חושב שההלכות והדינים בעניני האשה כמו כל חקי התורה וההלכות שלנו יש להם ערך לא פחות מעצה טובה או פתקת-רפואה של רופא מומחה. מלבד

זאת, גם כדי שלא להוציא את הניר הנשאר חלק וכדי להקל על רוב הנשים הקוראות בספרי זה, את החפוש וקריאת הדינים השייכים לאשה בספרים המיועדים לכך, אמרתי שכדאי להעתיק בזה מקצת מהדינים היותר נחוצים שעל כל אשה [במהד' השנייה שינה: בשביל הנשים הרוצות] לדעתם.

אך הוא מודע לכך שקיצר כאן מאוד ולכן מוסיף בסוף דבריו שם את הבקשה הבאה:

אולם על הקוראה לדעת שלא כל הדינים בענין הזה נעתקו כאן. ולכן במקרה של איזה ספק או שאלה אל תסמוך על שקול דעתה, רק תפנה לרב או מומחה בענינים האלה.

הלכות נידה

את כל ההלכות שהוא בחר להביא מתוך הלכות נידה, מביא אפשטיין בפחות מארבעה עמודים. מובן הדבר שבקוצר יריעה כזה אי אפשר להביא את כל הדינים, אך עם זאת הוא משתדל באותם עמודים להקיף לפחות את העקרונות. הדינים מסודרים לפי שלושה פרקים עיקריים שכותרותיהם:

- מקצת מהדינים שכל אשה מחויבת לדעת – עמ' מג מהד' 1; נט מהד' 2.
- דיני הפסקה – עמ' מה מהד' 1; סא מהד' 2.
- דיני טבילה וחציצה – עמ' מו מהד' 1; סב מהד' 2.

לקראת סוף עמ' מז במהד' 1 ועמ' סג במהד' 2 עובר אפשטיין לדיני יחוד, שאינם שייכים להלכות נידה.

תחת כל אחת מהכותרות מסדר אפשטיין את ההלכות לפי סעיפים. אולם הסעיפים אינם תמיד באים ברצף א-ב, ולעיתים מדולגת אות אחת. הדבר נראה כטעות דפוס, אך משום מה זה לא תוקן גם במהדורה השנייה.

ההלכה הראשונה שהוא בוחר לפתוח בה היא:

אשה שיצאה ממנה דם כחרדל יושבת עליו שבעה נקיים. בנשים כל המרבה לבדוק הרי זו משובחת.

תחת סעיף אחד הביא כאן אפשטיין שתי הלכות שונות. הראשונה עוסקת בדרך שבה אישה נטמאת. אמנם היא מזכירה מאוד את לשון הטור והשולחן ערוך בפתיחת הלכות נידה, יורה דעה סימן קפג, אך גם שונה ממנה מעט. כפי שהזכרנו לעיל, הטור והשולחן ערוך בעקבותיו כתבו שאישה שיצאה ממנה טיפת דם כחרדל יושבת עליה שבעה נקיים (על פי בבלי נידה סו ע"א), וברור מדבריהם שההשוואה לחרדל הינה בעיקר בכמות הקטנה כגרגר חרדל. כנגד זה, מלשונו של אפשטיין עלולות הנשים להבין בטעות שהחרדל משמש כדימוי לצבע של הדם המטמא, וזה עלול לגרום לחומרות יתרות, שכן צבע החרדל הוא צהוב, והפרשה בצבע זה עשויה גם להיות טהורה.

ההלכה השנייה שהוא מביא בסעיף הראשון, היא הכלל שנשים צריכות להרבות בבדיקות. כפי שראינו בפרק שעסק בספרו של הרב טוקצינסקי, הכלל הזה הוא כלל תלמודי שהשולחן ערוך הביאו להלכה, וכך גם חלק מהפוסקים האחרונים שבחרו להזכירו. עם זאת, לכלל הזה אין פירוט ברור, ואדרבה, ניסיונם של מורי הוראה מוכיח שנשים שמרבות בבדיקות ללא צורך עשויות לאסור את עצמן למשך תקופות ארוכות בלי שיש דימום שמצדיק זאת, ולכן ההמלצה הידועה כיום היא לבדוק את הבדיקות הנדרשות על פי דין, אך לא מעבר לכך. הבחירה בספר שמקצר כל כך להביא בכל זאת הלכה זו – עלולה להביא נשים להמשיך את תקופות האיסור שלהן יותר ממה שצריך, דבר שעשוי לפגוע גם בשלום הבית שלהן.

הסעיף השני בהלכות מזכיר שאישה שיש לה וסת קבוע, בשעת וסתה בעלה צריך לפרוש ממנה עונה אחת או לילה או יום. זה כל מה שבחר אפשטיין להביא מדיני וסתות הארוכים והסבוכים. אמנם, זהו הדין הבסיסי ביותר, אך לפי הידוע בימינו, נשים רבות וסתן אינו קבוע עד כדי כך וממילא הדין הזה לא יהיה רלוונטי עבורן. הבחירה להביא דווקא את דין הווסת הקבוע היא ככל הנראה לשם הקיצור, וכבר ראינו כיצא בה בפרקים הקודמים, וכפי שהראינו שם, בחירה זו מותירה נשים רבות בלי הידע שמתאים למצבן. דין נוסף בדיני וסתות שהוא אינו מזכיר כאן הוא חובת הבדיקה בשעת הווסת, כדי שאישה תותר לבעלה במידה והווסת לא הגיע בזמנו. נראה שהקיצור אכן גרם לו רק להזכיר מושגים כלליים, ללא פירוט מינימלי שמאפשר לנשים לדעת כיצד עליהן לנהוג בפועל במצבים שונים.

בסעיף השלישי הוא מתייחס למראות הדמים, ומזכיר בקצרה אילו צבעים טמאים ואילו טהורים. אגב כך הוא מזכיר גם את הדין, שאם הרגישה שנפתח מקורה וראתה אחד מהצבעים הטהורים היא טהורה. הוא אינו מרחיב מעבר לזה בדיני הרגשה, למעט התייחסות ספציפית אחת בסעיף הבא.

הסעיפים הרביעי והחמישי עוסקים בדיני כתמים. הסעיף הרביעי ארוך יחסית, והוא כולל בתוכו התייחסות לכמה אפשרויות של מציאת כתמים :

א. "כל כתם כגריס שנמצא בבשרה או בבגדיה אפילו לא הרגישה" - אפשרות זו כתובה בצורה שאינה בהירה מספיק. מהו אותו גודל גריס? ומדוע הוא כותב "כגריס"? האם ניתן ללמוד מכך שגם מעט פחות מגריס מטמא? בהלכה גודל הגריס אמנם מופיע, אך גם מפורט שמדובר בגריס של פול, כלומר שטח יחסית גדול, וכן שמדובר בגריס ועוד, כלומר אפילו כתם בגודל גריס של פול אינו מטמא, עד שיהיה בו יותר מגריס.

ב. "אפילו בדקה עצמה ונמצאת טהורה" – כלומר, גם אם לאחר מציאת הכתם בדקה בדיקה פנימית ומצאה טהורה, הכתם יאסור אותה, אם היה בו שיעור האוסר. אולם, אפשטיין כאן, כנראה שוב מפאת הקיצור, אינו מציג את האפשרות של תלייה בכתם, שהיא אפשרות חשובה מאוד, שאם תמצא במה לתלות את הכתם, כגון בפצע שיש לה וכדומה, הכתם לא יטמא אותה.

ג. "כתם פחות מגודל גריס, אפילו הרבה כתמים קטנים מהשעור אין מצטרפין ותולין אותם בסבה אחרת, והיא טהורה." – מכאן ניתן להבין ש"כגריס" שהוזכר קודם אינו פחות מגריס, אך עדיין אין הגדרה באיזה גריס מדובר. כמו כן הדין שכתמים קטנים מהשיעור אינם מצטרפים לאסור נכון במקרה שהכתמים נמצאו בבגד, אך במקרה שהכתמים נמצאו על בשרה, הדין שנוי במחלוקת המובאת ב"שולחן ערוך". וכך נכתב בשו"ע יורה דעה סימן קצ סעיף ח :

אם אין בכתם במקום אחד כגריס ועוד, אף על פי שיש שם טיפין הרבה סמוכין זה לזה עד שאם נצרפם יש בהם יותר מכגריס, טהורה, שאנו תולין כל טיפה וטיפה בכנה עד שיהא בו כגריס ועוד במקום אחד. וי"א דהני מילי (ויש אומרים שאלו הדברים) כשנמצאו על חלוקה, אבל אם נמצאו על בשרה, מצטרפין לכגריס ועוד.

ניתן לראות כאן שה"שולחן ערוך" הביא את הדין שכתמים אינם מצטרפים בדעה הראשונה שלו, ובדעת "יש אומרים" הוא הביא את הדעה המבחינה בין בגד לבשר. וכן נפסק בפשטות בפוסקים האחרונים, שאם אישה מוצאת כמה כתמים קטנים על בשרה, הם מצטרפים לכגריס ועוד ועשויים לאסור אותה. יתכן שאפשטיין כאן, מפאת הקיצור, הביא את עיקר הדין בבגד, כיון שכתמים על בגדים מצויים יותר מאשר על הבשר. אך יוצא מכאן שהבחירה שלו לקצר הביאה אותו גם להקל כדעה הראשונה בשולחן ערוך.

ד. מיקום הכתם על החלוק. בנושא זה דווקא מאריך אפשטיין מעט יותר, והוא כותב (עמ' מד מהד' 1; ס מהד' 2) כך:

אם נמצא הכתם (כגריס) על חלוקה למטה מהחגורה, טמאה; למעלה מהחגורה – טהורה. (ואין חלוק בין נמצא בחלוק מלפניה או לאחריה או מהצדדים, מפני²⁸⁵ שהחלוק חוזר הנה והנה והכל דינה כנ"ל).

אפשטיין כאן מביא את ההלכה מתוך ה'שולחן ערוך', שאם הכתם נמצא על החלוק יותר גבוה מגובה החגורה, הסבירות היא שהוא לא הגיע מאותו מקום, ולכן הוא טהור. אולם, במקום שבו הקיצור כל כך בולט, להביא באריכות את השאלה של מיקום הכתם על החלוק כיוון שהוא זז, זו בחירה מפתיעה מעט, שכן דיני כתמים ארוכים ומסועפים, ויש עוד הרבה מה להביא מהם. לדין החלוק אין משמעות גדולה במיוחד בעיקר כאשר נשים לובשות בגד תחתון צמוד לגוף, כיון שאם יצא מהן כתם מאותו מקום, הוא יעבור קודם אל הבגד הסמוך לגוף. התחתונים הומצאו במאה העשרים. האם ייתכן שאפשטיין לא היה מודע לקיומם, ולכן השאיר את דין מיקום הכתם כפי שהוא? קשה לדעת.

בסעיף החמישי הוא מביא שתי הלכות נוספות שקשורות לכתמים:

שלש נשים שישנו במטה אחת ונמצא דם תחת אחת מהן כולן טמאות.
נמצא דם בשתן צריך שאלת חכם.

ההלכה הראשונה אמנם ידועה עוד מימי התלמוד ונפסקה בשולחן ערוך, אך ניתן לשאול שוב, עד כמה היא משקפת את מציאות ימיו של אפשטיין בשנות השלושים של המאה העשרים בישראל ובארצות הברית? האם אכן המציאות של שלוש נשים נשואות שישנו במיטה אחת ללא בגדים תחתונים הצמודים לגוף עדיין שכיחה? האם לא ישנה כל אישה בדרך כלל בחדרה עם בעלה? אילו היה זה ספר הלכות מפורט, כיטהרת ישראל^ל של הרב ינובסקי שראינו לעיל, היה ניתן להבין גם שילובן של הלכות שפחות מתאימות למציאות ימיו של הכותב. ברם, בחוברת שבה הוא מביא קיצור דינים לנשים, הבאת הלכה מעלה תמיהה על הבחירה של הכותב, ובכך היא מצטרפת לעניין מקום הכתם על החלוק שהוזכר קודם.

²⁸⁵ במהדורה השנייה שינה ל"לפני".

בהלכה השנייה, המתארת מציאות של דם בשתן, אמנם אפשר לפרט יותר, אך בספר קיצורים ניתן להבין שבמקרה כזה מעדיף הכותב להפנות לשאלת חכם שיפסוק על פי המקרה הספציפי, שכן פעמים רבות ניתן לתלות במחלות דם בשתן שונות, ולכן יש להבין את המצב של כל אישה ואישה. נציין שזו הפעם היחידה בספרו שהוא מפנה לשאלת חכם, למעט ההפניה הכללית שראינו בפסקת הסיום של הפרק שקדם לפרק ההלכות.

שתי הפסקאות האחרונות בפרק הזה עוסקות בדיני ההרחקות שצריכים בני הזוג להתרחק זה מזו כדי שלא יבואו לידי מגע אסור בימי הטומאה. לכאורה מתבקש היה שהפסקאות הללו ימוספרו כסעיף ו של הפרק, אך משום מה בשתי המהדורות אין מיספור (עמ' מד מהד' 1; ס מהד' 2):

בימי נדות האשה [במהד' 2 נוסף: גם בשבעת ימי הטהרה], חייב בעלה לפרוש ממנה עד שתספור ותטבול. לא יאכל ולא ישתה עמה ולא יושיט מידו לידה²⁸⁶ או איפכא. כללו של דבר, הם מחויבים להמנע מכל דבר שיכול לעורר את רגשות המין כדי שלא יבואו לידי עברה. בקושי התירו לה להתקשט בימי נדותה. אסור לה להציע מטתו בפניו או למזוג לו את הכוס וכן להפך.

אם הוא חולה ואין מי שישמשנו, היא מותרת לשמשו רק שתזהר מלנגוע בו. וכן להפך.

התוספת שהכניס אפשטיין בתחילה הפיסקה מתבקשת לאור דבריו ה"מדעיים" לאורך הספר על הרעל המצוי בדם הנידה בעת נידותה, שכן ניתן היה לחשוב שכל ההרחקות יחולו רק בזמן הדימום שהוא לכאורה הזמן המסוכן יותר. לכן ככל הנראה הוא דאג להדגיש שאיסורי הקרבה חלים גם בימי שבעת הנקיים. ייתכן גם שהוא הושפע מהסיפור שבתלמוד הבבלי מסכת שבת דף יג עמוד ב על תלמיד חכם שלא נזהר מההרחקות בימי ליבונה של אשתו ומת.

במשפט האחרון הוא הכריע בפשטות במחלוקת בין השולחן ערוך לרמ"א, אם כאשר האישה חולה מותר או אסור לבעלה לשמש אותה. ה"שולחן ערוך" פסק לאסור (שולחן ערוך יורה דעה הלכות נדה סימן קצה סעיף טז):

אשה חולה והיא נדה, אסור לבעלה ליגע בה כדי לשמשה, כגון להקימה ולהשכיבה ולסמכה.

²⁸⁶ במהדורה השנייה כתוב, כנראה בטעות, "לידר".

ואילו הרמ"א פסק להתיר, במקום צורך גדול (שם בהגהת הרמ"א):

וי"א דאם אין לה מי שישמשנה, מותר בכל, וכן נוהגין אם צריכה הרבה לכך.

כאמור, אפשטיין הביא בפשטות שמותר לבעל לסעוד את אשתו החולה, והצריך רק זהירות במגע, ובתנאי שאין מישהו אחר שיכול לעשות זאת. ראוי להדגיש שהרמ"א בדבריו הזכיר כתנאי גם שאין לה מי שישמשנה' וגם את הצורך הגדול שלה בתשמיש שלו; ואילו אפשטיין, אולי מפאת הקיצור, הביא רק את ההסתייגות הראשונה ולא התייחס לצורך הגדול.

הפרק הבא עוסק בדיני הפסקה. נכללים בו גם תהליכי הטהרה (ובמידה מסוימת גם הטומאה עצמה) של כל אישה, כולל יולדת וכלה, ואגב כלה הזכיר גם את דין הפרישה לאחר ביאה ראשונה בבתולה.

הוא פותח את ההלכות בפרק הזה בלי מספור של הסעיף, במילים הללו (עמ' מה מהד' 1; סא מהד' 2):

ביום שפוסקת מלראות בודקת את עצמה לאור היום במוך או במטלית לבנה, לובשת חלוק לבן, פורשת סדינים לבנים וליום²⁸⁷ המחרת תספור שבעה נקיים. באלו הימים צריכה לבדוק עצמה פעם או פעמים. מנהג יפה הוא כשפוסקת בטהרה שתרחץ, לכה"פ (לכל הפחות) פניה של מטה, ותלבש לבנים.

ההנחיה שהאישה יכולה לבדוק כבר ביום שפוסקת מלראות, בלי להתחשב במספר הימים שעברו מתחילת ראייתה, מפתיעה, וכנראה קשורה לקיצור ההלכות. זהו אמנם ביטוי שלקוח מלשון ה'שולחן ערוך',²⁸⁸ אך ב'שולחן ערוך' עצמו, בהמשך אותו הסימן, מפורש הדין של 'פולטת שכבת זרע'²⁸⁹ שצריכה להמתין ארבעה או חמישה ימים (מחלוקת 'שולחן ערוך' ורמ"א) לפני שיכולה להתחיל לספור שבעה נקיים. דווקא על לבישת לבנים הוא חזר פעמיים, בהתחלה בלשון דין ובסוף בלשון מנהג. וגם כאן הוא מזכיר דווקא חלוק, ולא מכנס או בגד אחר צמוד יותר לגוף, מה שעשוי להורות על כך שיתכן שהבגדים הללו לא היו מאוד נפוצים בתקופתו, אם כי ייתכן שהוא שאב אותם גם כן משפת ההלכה שהתעצבה בתקופות קדומות יותר ובחר שלא להתאימה למציאות ימיו.

²⁸⁷ במהדורה השנייה תיקן ל'ומיום', שזה ביטוי מבהיר ומדויק יותר.

²⁸⁸ ראו: שולחן ערוך יורה דעה סימן קצו תחילת סעיף א ובלשון הזו ממש בתחילת סעיף ג שם.

²⁸⁹ ראו שם סעיף יא ואילך.

במהדורה השנייה של הספר הוא הוסיף כאן משפט נוסף, שעומד כפסקה בפני עצמה (עמ' סא):

אשה צעירה תלמוד את אופן הבדיקה מאמה או מאשה מומחה אחרת.

זאת כנראה מתוך הבנה שקשה לדעת כיצד מבצעים את הבדיקות רק מקריאה בספר, בדומה לדברים שהבאנו מספרו של "החפץ חיים" לעיל.

סעיף ז עוסק בדיני יולדת (עמ' מה מהד' 1; סא מהד' 2) וכך הוא פותח:

יולדת, אפילו לא ראתה דם, טמאה כנדה. היולדת זכר יושבת שבעה ימי לידה ושבעה נקיים והיולדת נקבה יושבת י"ד ימי לידה ושבעה נקיים [במהד' השנייה השמיט את סוף המשפט מ"והיולדת נקבה"] ואח"כ תטבול והיא מותרת לבעלה אם היא כבר נרפאה.

גם בסעיף הזה, כנראה מפאת הקיצור, נקט אפשטיין בחוסר דיוק. לדבריו, יולדת טמאה שבעה או ארבעה עשר יום בטומאת לידה ואחריהן עוד צריכה לספור שבעה נקיים, אלא שמדין תורה יולדת בכלל אינה צריכה לספור שבעה נקיים, ואילו חכמים החמירו שכל יולדת תספור אותם, שמא ילדה כשהיא טמאה זבה, כשאיחדו את כל הדינים של נידה וזבה. אולם, שבעת הנקיים שסופרת יולדת יכולים להיכלל בימי הלידה שהיא סופרת. וכך אכן נפסק להלכה בשולחן ערוך, יורה דעה סימן קצד סעיף א:

יולדת, אפילו לא ראתה דם, טמאה כנדה; בין ילדה חי, בין ילדה מת ואפילו נפל. וכמה הם ימי טומאתה, עכשיו בזמן הזה כל היולדות חשובות יולדות בזוב וצריכות לספור שבעה נקיים; נמצאת אומר שיולדת זכר יושבת ז' ללידה וז' לנקיים לזיבה, והיולדת נקבה יושבת שבועים ללידה וז' נקיים לזיבה. ימי לידה, שהם ז' לזכר וי"ד לנקבה, אם לא ראתה בהן עולים לספירת זיבתה.

מובן שכל האמור לעיל לא ייתכן אם האישה עדיין מדממת ולא הצליחה לעשות הפסק טהרה כראוי, אך את הבהרת הדין הזו לא ציין אפשטיין בדבריו.

בהמשך הסעיף הזכיר אפשטיין בסוגריים את המנהג המובא ברמ"א, להמתין ארבעים ושמונים יום (לזכר ונקבה בהתאמה) לפני שיולדת נטהרת (שם):

(יש נוהגין להמתין ארבעים יום לזכר ושמונים לנקבה. אך הרמב"ם וה"יורה דעה" אין דעתם נוחה מזה. רק ליל הארבעים או השמונים נכון לפרוש; מפני שאז היא עלולה לראות דם).

כינויו "יורה דעה" מכיון ככל הנראה לישולחן ערוך, אולם ב"ישולחן ערוך" כלל לא נזכר המנהג הזה. כנגד זה, בחיבורו 'בית יוסף' על ספר הטור אכן התייחס ר' יוסף קארו לנושא בהרחבה (בעקבות הטור שציטט את הרמב"ם), ואכן משתמע מדבריו שכמו הרמב"ם אף הוא סובר שאין לנהוג כן,²⁹⁰ ולכן הוא כנראה לא הזכיר את המנהג ב"ישולחן ערוך". הרמ"א, שידע שיש המקפידים על כך, הזכיר זאת בהגותו לישולחן ערוך, אך אף הוא כותב שיש לנהוג כן רק אם היה מנהג לפני כן.²⁹¹ סיום ההערה של אפשטיין, שעליהם לפרוש בליל הארבעים או השמונים, הוא דין שמוזכר בנושאי הכלים על השולחן ערוך, על אף שהרמ"א פסק באחת מתשובותיו שאין בכך צורך.²⁹²

הסעיף הבא, סעיף ח, עוסק בדיני הכלה. הוא מחולק לשלוש פסקאות שכל אחת מהן עוסקת בנושא נפרד מדיני הכלה.

הפסקה הראשונה עוסקת בטהרת הכלה לפני החתונה (עמ' מה מהד' 1; סא מהד' 2):

כלה צריכה לספור שבעה נקיים לפני יום הנשואין, בין גדולה בין קטנה,²⁹³ אפילו בדקה עצמה ונמצאת טהורה, ואח"כ תטבול. אם נדחו הנשואין, צריכה לחזור ולספור שבעה נקיים ולטבול לפני הנשואין.

שני הדינים שהוא מזכיר כאן מעניינים, וכבר הזכרנו אותם במהלך העבודה: העובדה שהוא מזכיר נישואי קטנה והעובדה שהוא בוחר להתייחס לדחיית נישואין. האם מורה הדבר על כך שהוא הכיר מצבים כאלה בזמנו, בשנות השלושים של המאה העשרים בארצות הברית ובארץ ישראל? קשה לדעת, אך מסתבר יותר שכפי שראינו בסעיפים הקודמים הוא פשוט המשיך להעתיק דינים

²⁹⁰ ראו: פירוש בית יוסף לספר הטור, יורה דעה סימן קצד, ד"ה "ומ"ש רבנו בשם הרמב"ם".

²⁹¹ ראו על כך דיון בפרק על ספרות ההלכתית של ה'בן איש חי'.

²⁹² נביא כאן את דברי הרב צבי הירש ב"ר שלמה שפירא (פולין 1850-1913), בפירושו 'דרכי תשובה' ל"ישולחן ערוך", שמסכם את העניין שם בסעיף קטן יא:

(יא) מותרת לבעלה. עבאה"ט (עיין באר היטב) סוף סק"ג מ"ש (מה שכתב) מתשובת הרמ"א שא"צ (שארין צריך) לפרוש ליל מ"א או פ"א ועיי' בש"ך סק"ד שסיים דמ"מ (דמכל מקום) נראה דבעל נפש יחמיר לפרוש ליל מ"א וליל פ"א עיין שם ועיי' באה"ט (באר היטב) להלן סוף סק"ה שהביא מדברי הט"ז דאין אנו נוהגין לפרוש ליל מ"א וליל פ"א וכ"כ בתוה"ש (וכן כתב בתורת השלמים) סוף סק"א שהביא ג"כ דברי הש"ך בזה וסיים מדברי הט"ז סק"ב דלית מאן דחש לה (שארין מי שחושש לה) עיין שם ועיי' בתפארת צבי סוף סק"א שהביאו וסיים שדברי התוה"ש (התורת השלמים) לאו שפיר הוא ושדברי הש"ך נכונים דבעל נפש יחמיר לעצמו בזה עיין שם...

²⁹³ במהדורה השנייה הקדים את המילים "בין גדולה ובין קטנה" לראשית המשפט, מיד אחרי המילה "כלה".

שונים ממקורותיו, גם אם הם היו פחות רלוונטיים בתקופתו. עם זאת, הבחירה לעשות זאת דווקא בספר שבו הוא מביא בקצרה רק מבחר קטן של הלכות ובקיצור תמוהה.

הפסקה השנייה בדיני הכלה מתייחסת לחופת נידה (שם):

כלה שלא טבלה לפני החופה צריכה להתרחק מבעלה ולא להתיחד עמו בחדר לבד
אפילו ביום. וכן אם ראתה אחר הטבילה.

גם במשפט הזה הוא מתייחס בקיצור למצב שעלול לקרות לקראת נישואין. לא מובן מדבריו מדוע כלה לא טבלה לפני החופה, לאחר שהוא כתב שעליה לספור ולטבול קודם לכן, וכן קשה להבין מתי בדיוק היא ראתה אחר הטבילה, לפני החופה או לאחריה? כמו כן הוא בחר שלא לפרט כיצד בדיוק נוהגים החתן והכלה שלא להתייחד. אך בספר שמקצר כל כך מובן שהוא בחר שלא להיכנס לכל הפרטים, במיוחד כשבדרך כלל כאשר כלה נישאת כשהיא נידה, הרב שעורך את החופה מודע לדבר ומנחה את הזוג כיצד לנהוג.

הפסקה האחרונה בסעיף על דיני הכלה כבר מתייחס לשלב שאחרי החתונה, כאשר הזוג נמצאים ביחד בפעם הראשונה וצריכים לפרוש זה מזו מיד אחרי הבעילה (שם מהד' 1; עמ' סב מהד' 2):

הכונס בתולה אפילו קטנה יפרוש מיד אחר קיום המצוה. ביום הרביעי לפנות ערב
תבדוק את עצמה, תלבוש לבנים ותתחיל למנות ז' נקיים מיום המחרת.

גם כאן מפתיעה במידת מה הדגשתו "אפילו קטנה" ועולה השאלה האם היא מורה על מציאות.

בפרק האחרון שעוסק בהלכות נידה בספרו דן אפשטיין בדיני טבילה וחציצה.

הוא פותח בדין ש'טבילה בזמנה מצוה'. במהדורה השנייה הוא הוסיף משפט לפתיחת הסעיף הראשון (עמ' סב):

האשה טובלת בסוף יום השביעי בלילה.

המשפט הזה מתבקש, כדי להגדיר את מועד הטבילה המדויק, וכנראה הרגיש אפשטיין בחסרונו במהדורה הראשונה של הספר ולכן הוסיפו בשנייה.

בהמשך הסעיף הוא מסביר שאם הבעל בעיר מצווה עליה לטבול "בעונתה". הביטוי "בעונתה" הוא ביטוי הלכתי שספק עד כמה הובן לקוראת הפשוטה. הקוראת את המהדורה השנייה, אחרי

משפט ההבהרה שנוסף, יכלה להבינו ביתר קלות. והוא מוסיף בסוגריים דיון קצרצר על אפשרות הטבילה בליל שבת (עמ' מו מהד' 1 ; סב מהד' 2) :

(ומותרת לטבול בליל שבת. אם לא יכלה לטבול מקודם. ואם אין הבעל בעיר או אם היה אפשר לה לטבול קודם לכן, יש אומרים שאסורה לטבול בליל שבת).

בסוגריים כאן הוא הכניס שני מצבים חריגים שונים :

א. טבילה בליל שבת כשהבעל לא נמצא.

ב. טבילה בליל שבת כשיכלה לטבול קודם.

את שניהם הוא כורך ביחד וכותב שיש אומרים שאסור לה במצבים אלו לטבול בליל שבת. אולם הדבר אינו פשוט, כיון שבמקרה שהבעל לא נמצא אין כל היתר לאישה לטבול בליל שבת והיא צריכה לדחות את טבילתה. ואילו במקרה השני, הדבר תלוי בסיבת הדחייה לליל שבת ושנוי במחלוקת הפוסקים.²⁹⁴ יתר על כן, כשהוא כותב שיש אומרים שאסור לה, כיצד תדע האישה מה עליה לעשות? נציין שיכול היה אפשרי להפנות במצב כזה את הטובלת לשאלת חכם, אך נראה שהוא נמנע כמעט לחלוטין מהפנייה כזו, אחרי שכבר כתב בפתיחת דבריו שיש להיוועץ במורה הוראה בכל שאלה שלא ברורה או לא כתובה כאן.

גם הסעיף הבא מביא דין כללי בלי לתת לאישה את יכולת ההכרעה ויחד עם זאת בלי להפנותה למורה הוראה שיפסוק לה מה לעשות (שם) :

אסור לאשה לטבול ביום, אפילו ממתנת עד יום ח' או ט'. אם יש אונס יכולה לטבול

ביום ח' אבל לא ביום ז' ואם עברה וטבלה מעוד יום אפילו בז' עלתה לה טבילה.

אין כאן הגדרה מה נקרא מצב של אונס ומתי בכל זאת מתאפשר לטבול ביום, וכך אישה לא יכולה להבין מדוע אף על פי שאסור לטבול ביום השביעי, אם טבלה בכל זאת הטבילה עלתה לה. בלי הדיון ההלכתי וההסבר של ההיגיון שעומד מאחוריו, הדברים נראים סתומים למדי. עם זאת, ראוי לציין, שהוא בהחלט מדייק למדי מבחינת הפסיקה בפועל.

²⁹⁴ ראו: רמ"א על שולחן ערוך יורה דעה סימן קצז סעיף א:

הגה: ומותרת לטבול ליל שבת... אם לא יכולה לטבול קודם לכן... ודוקא אם בעלה בעיר, אבל בלאו הכי אסור... ואם היה אפשר לה לטבול קודם לכן, כגון שהיה אחר לידה או שלא היה בעלה בעיר ובא בערב שבת, "יא שאסורה לטבול... וכן נהגו במקצת מקומות, אבל במקום שאין מנהג אין להחמיר; ובמקום שנהגו להחמיר, גם במוצאי שבת לא תטבול דמאחר שהיה אפשר לה לטבול קודם לכן אין מרחיקין הטבילה מן החפיפה.

נוסף בעקבות מקור זה עוד, שאפשריין כלל לא דן בשאלת הטבילה במוצאי שבת, שכפי שרואים ברמ"א כאן, אף היא אינה פשוטה להיתר.

בסעיף השלישי הוא מסכם את החציצות השונות שיכולות לחצוץ בין גוף האישה למי המקווה, וכיצד היא יכולה להימנע מהן על ידי הכנה ראויה (שם):

לפני הטבילה תסרוק את שערותיה שלא יהיו קלועים, ותחתוך את צפרניה (לא נחוץ לחתוך את הצפרנים עד שפוך דם) ותזהר שלא יהא דבר חוצץ כל שהוא. אפילו רטיה שעל מכה חוצץ. כל מיני תכשיטים כמו נזמים, טבעות וכו'. אם הם רפויים אינם חוצצים. (אולם לכתחילה לא תטבול בדבר שאינו חוצץ). צריך לנקות את השנים שלא יהיה בהן דבר חוצץ, אבל איננה צריכה לפתוח את פיה, אף לא תקפוץ אותו ביותר.

אפשטיין מתייחס כאן הן לשערות הראש והן לשאר הגוף כיחידה אחת, בלי להבדיל ביניהן. הוא אינו נכנס לשאלות של הקפדה ורוב, אלא מונה את הדברים העיקריים שיכולה להיות בהם חציצה:

- שער הראש – שלא יהיה קלוע. אין הוא מזכיר לגביו קשרים בשיער.
- ציפורניים – צריך לקצוץ, אך מעיר שלא עד זוב דם. נראה שהוא הכיר נשים שמחמירות יותר מדי ומזיקות לעצמן.
- רטייה על המכה – חוצצת. אין התייחסות לדם שבתוך המכה, גלדים וכדומה, נושא שנידון בהלכה בהרחבה.
- תכשיטים – מצד אחד הוא כותב שאם הם רפויים אינם חוצצים, ומצד שני הוא אומר שלכתחילה לא תטבול בהם. זאת בניגוד לספרי קיצורים אחרים שכאשר הם מזכירים תכשיטים, הם מורים להסירם לפני הטבילה.²⁹⁵
- שיניים – הוא מזכיר שצריכה לנקות אותן היטב, אך מסביר גם שאין צורך שמי המקווה ייכנסו לתוך הפה. אגב כך הוא מזכיר שבעת הטבילה אסור לה לסגור את הפה יותר מדי אלא הסגירה צריכה להיות רפויה.

בסעיף הבא, שהיה אמור להיות ממסופר באות ד', שכן הוא הסעיף הרביעי בפרק זה, אך הוא ממסופר באות ה',²⁹⁶ כותב אפשטיין את הדין שלפני הטבילה צריכה האישה לרחוץ ולהדיח כל גופה במים חמים. דווקא רחצת הגוף במים חמים היא התפתחות הלכתית יחסית מאוחרת, על אף

²⁹⁵ ראו למשל בספרו של הרב טוקצינסקי, טהרת ישראל, סימן טו סעיף כז: תהא נזהרת להסיר קודם הטבילה הטבעות והנזמים.

²⁹⁶ כך בשתי המהדורות!

שהתקבלה להלכה כמנהג ישראל. מדין תורה אישה הייתה צריכה רק לעיין בגופה שאין בו חציצות, אך דווקא את העיון הזה אין אפשטיין מזכיר כלל.

בסעיף הבא מובא הדין שכל גופה של האישה יהיה במים בבת אחת כולל כל שערותיה. שתי נקודות עיקריות עולות בעקבות הדין הזה:

1. גובה מי המקווה – הוא מפרט בהקשר הזה שהגובה של מי המקווה צריך להיות מעל הטבור של האישה זרת, אלא שהגדרתו לזרת היא חצי אמה של ו' טפחים.²⁹⁷ האם הוא מצפה שאישה תמדוד מידות אלו בהגיעה לטבילה? האם היא יודעת כמה הוא טפח ומהי אמה? יתר על כן, המשך המשפט שלו הוא (עמ' מז מהד' 1; סג מהד' 2):

ויש מי שאומר שאעפ"י שאין בגובה מי המקווה די לטבול כל גופה א"כ כשפניה וגופה כבושים בקרקע, שפיר דמי.

גם כאן הוא מביא דעה נוספת בלי לתת לאישה הסבר כיצד עליה להכריע במחלוקת, ועוד מסיים את דבריו במילים הארמיות "שפיר דמי", שספק גדול אם הקוראת את ספרו בשנות השלושים של המאה העשרים ידעה את מובנה. נראה שהוא נסחף כאן עם הדין והלשון המוכרת לו משפת ההלכה, בלי לתת את הדעת על כך שיייתכן שקוראותיו לא יבינו את כוונתו.

2. בלנית – הוא אינו משתמש בלשון זו, אלא מזכיר שצריך שתהיה בעת הטבילה אישה שתראה שכל השערות נכנסו לתוך המים (שם):

צריך שבעת הטבילה תהיה שם עדה, אשה למעלה מי"ב שנה ויום אחד שתראה שהמים יכסו את כל שערותיה.

גם כאן הוא משתמש בלשון ההלכה, אשה בת י"ב שנה ויום אחד, אך אינו מזכיר את לשון ה"שולחן ערוך" שיש צורך באשה כשרה דווקא. מכל מקום, על דבריו תפקידה היחיד של אותה אישה הוא לוודא שכל הגוף נמצא בתוך המים כולל כל השערות, אך אין לה תפקידים נוספים.

סעיף ז' עוסק בטבילה בימים מיוחדים, כגון מוצאי שבת שהוא יום טוב, וכן טבילה בליל שבת שחל אחרי שני ימים טובים. בכל המצבים האלה הוא מסביר שהיא צריכה לחפוף ולהכין את גופה כבר לפני כניסת החג או השבת ולקשור את שערותיה באופן שלא יסתבכו עד הטבילה. ורק כאן

²⁹⁷ וראו על כך עוד להלן בדיון בספרו של הרב ספיר.

ובהקשר הספציפי הזה שבו יש מרחק של זמן ניכר בין ההכנות לטבילה לטבילה עצמה, הוא מזכיר גם את הצורך בעיון לפני הטבילה (שם):

ובשעת טבילתה תבדוק את כל גופה ואת שערותיה.

אולם גם במשפט הזה הוא אינו משתמש במונח ההלכתי "עיון" אלא ב'בדיקה', מונח שאולי היה נהיר יותר לקוראותיו.

הסעיף הבא עוסק בברכת הטבילה. ראינו לעיל בכמה מהספרים שסקרנו, שהנושא של ברכת הטבילה נמצא במחלוקת בין השולחן ערוך' לרמ"א. כאן מביא אפשטיין רק את הפסק של השולחן ערוך' (שם):²⁹⁸

את הברכה על הטבילה תברך אחרי שתפשוט את מלבושיה ותשאר בחלוקה. ואם לא ברכה תברך אחר שתכנס עד צוארה במים.

אולם, כפי שראינו לעיל, מנהג בנות אשכנז לברך במים לאחר שטבלו טבילה אחת,²⁹⁹ ואילו הוא מביא כאן רק את מנהג בנות ספרד, בלי להזכיר שקיים בכלל מנהג אחר.

הסעיף האחרון שהוא מביא בפרק זה, החותם את הלכות נידה בספר, מגדיר את מקום הטבילה (שם):

הטבילה תהיה במעין או [מי³⁰⁰] מקוה שיש בהם ארבעים סאה מים בלתי שאובים.

האפשרות שהוא מעלה לטבול או במעין או במקווה אמנם תואמת את לשון השולחן ערוך, שמציע את שתי החלופות, אך עשויה לגרום לתקלות, כאשר במעין לא יהיו די מים מרוכזים במקום אחד. ניתן היה לצפות שאפשטיין, במיוחד לאור כל מה שכתב לפני כן על האפשרויות שהוא מציע

²⁹⁸ זו לשון השולחן ערוך ביורה דעה סימן ר סעיף א: כשפושט מלבושיה, כשעומדת בחלוקה, תברך: אשר קדשנו במצותיו וצונו על הטבילה, ותפשוט חלוקה ותטבול; ואם לא ברכה אז, תברך לאחר שתכנס עד צוארה במים; ואם הם צלולים, עוכרתן ברגליה ומברכת. את המים העכורים לא הזכיר כאן אפשטיין, אבל שאר דבריו לקוחים ישירות מלשון ר' יוסף קארו בשולחן ערוך'.
²⁹⁹ וכך מעיר הרמ"א על השולחן ערוך' שם:

הגה: ויש אומרים שלא תברך עד אחר הטבילה (טור בשם בעל הלכות גדולות והוא בה"ג דף פ"ה ע"ב ורש"י ורמב"ן סימן שכ"ח וש"ד), וכן נוהגים שלאחר הטבילה, בעודה עומדת תוך המים, מכסית עצמה בבגדה או בחלוקה, ומברכת.
וראו על כך עוד בנושאי הכלים על אתר שדנו במנהג של הנשים היום שאינן לובשות חלוק בתוך המים, אלא מפרידות בין הלב לערווה בחיבוק זרועותיהן ומברכות עירומות.
וראו דיון בפרק על ספרו של הרב ינובסקי ובפרק על ספרותו ההלכתית של ה'בן איש חי', שם הראיתי שרבי יוסף חיים פסק כפסיקה האשכנזית, ואילו כאן מחבר אשכנזי מביא את פסיקת בעל השולחן ערוך'.
³⁰⁰ כך נוסף במהדורה השנייה.

לבניית מקוואות, יעודד נשים לטבול אך ורק במקווה. נראה שזו עוד דוגמה לדרכו להימשך אחר לשון מקורותיו בכלל, והישולחן ערוך' בפרט, בלי להתחשב במציאות שבימיו.

במילים אלו הוא מסיים, כאמור, את הלכות נידה שהוסיף לספרו. לאחר מכן הוא הוסיף עוד שלושה פרקי הלכות בכמה נושאים שונים: פרק על דיני ייחוד, פרק על שלוש מצוות של האישה העבריייה ופרק על דיני מליחת הבשר. כיון שהפרקים הללו אינם עוסקים במושא מחקרנו, לא אדון כאן בפרטי ההלכות שהוא מביא, אלא רק אתאר את הסיבות שהוא נותן לצירופם לספרו, ואתיחס לשינויי נוסח במידה וקיימים כאלה בין המהדורות.

דיני ייחוד

במהדורה הראשונה הוא פותח ישירות בדיני ייחוד, ללא שום הקדמות ובלי להסביר מדוע הביא אותם. במהדורה השנייה כנראה חשב שיש צורך להסביר מדוע חשוב לו לעסוק בנושא הזה בספרו, שעסק בעיקר בהיגיינה ובבריאות של האישה ובדיני נידה, ולכן הוסיף את הפסקה הבאה כהקדמה לדיני ייחוד (עמ' סג-סד):

כשאנו עומדים בעניני חיי המשפחה אשוב לא למותר לתת מקום גם לדיני ייחוד, שכ"כ הרבו חז"ל להזהיר על זה, כי כמו גדר לכרם הנחוץ גם בשביל אנשים ישרים שלא יעברו לרשות היחיד ולא יקלקלו את נכסיו, כן עשו חז"ל גדרים וסיגים מסביב לעקרי התורה, כדי שלא יבואו ב"י (בני ישראל) לנסיון ולא יעברו על עברות חמורות. ואמנם נסיון יום יורנו כמה תקלות צרות ומכשולים, קנאת גבר ואשה וריב משפחה נגרמים ע"י (על ידי) אי זהירות בדיני הייחוד.

תחילתה של הפסקה מתאימה גם לרוב ההלכות שעסק בהן עד כה – גדרים להרחיק את האדם מאיסורי תורה חמורים. סופה של הפסקה מתייחסת ישירות לנושא הנידון – אי הקפדה על דיני ייחוד עלולה לגרום לצרות ותקלות בחיי המשפחה.

מעבר לפסקה הזו אין בפרק על דיני הייחוד כל הבדל בין שתי המהדורות.

שלוש מצוות של האישה העבריייה

כפי שכבר כתבתי לעיל, בפתיחה של הפרק שאפשטיין הוסיף למהדורה השנייה של ספרו, העוסק בספרותנו העתיקה על האשה העבריייה, נמצא קטע ארוך ומורחב, שבמהדורה הראשונה נמצא בפתיחת הפרק הנוכחי, העוסק בשלוש המצוות שהאישה העבריייה מחויבת בהן. לכן, כשהוא מגיע

לפרק זה במהדורה השנייה, הוא נדרש להוסיף פסקה אחרת שתקדים את עיסוקו בשלוש המצוות של הנשים, במקום ההקדמה שהעתיקה בהרחבה לפרק המוקדם יותר. וכך הוא מוסיף במהדורה השנייה (עמ' סה) :

יש נשים צדקניות בישראל המרגישות צער ועלבון על שקפח הקב"ה את חלקן בתורה ופטרן מהרבה מצוות שהגבר זכה בהן. אל נא בנות ישראל כשרות, אל צער, הנחמנה! כי לא מפני שפלותכן עשה ד'³⁰¹ ככה, כ"א (כי אם) מפני תעודתכן הנשגבה, הכבדה והכבודה בחיים לא פחות מתעודת הגבר. זכותכן גדולה מאד וחשובות אתן בעה"ב (בעולם הבא) כמו הגברים.

תחילת הפיסקה משתמעת כלקוחה היישר מטענות של נשים פמיניסטיות בעולם התורה הרווחות בימינו אנו. אולם לשמוע עדות על קיומה כבר בראשית המאה העשרים יש בכך מן ההפתעה. אמנם בתקופתו של אפשטיין היו ידועות כמה דמויות של נשים מנהיגות שנקטו בהשקפת עולם פמיניסטית-דתית, כעדה פישמן מיימון ואחרות,³⁰² אך רוב הנשים הפמיניסטיות באותה עת לא נשארו בדרך כלל בתחומי האורתודוקסיה. כיוון שאפשטיין מכנה את הנשים הטוענות כך "נשים צדקניות בישראל" קשה להאמין שהוא מכוון בדבריו לנשים הידועות הללו. אולם דווקא ה"נחמה" שמנחם אפשטיין את הנשים על טענותיהן, שהן מיועדות לתפקיד אחר, ובעולם הבא הן יהיו חשובות כמו הגברים, אכן מתאימה מאוד לדעות שהושמעו בימיו, כאשר טענות מהותניות בשם הביולוגיה והתפקידים שהיא יוצרת היו מקובלות מאוד, כפי שראינו גם אצלו לאורך הספר. אמנם בעולמנו אנו, כמעט מאה שנים אחרי שהוא כתב את ספרו, נחמה כזו לא תתקבל בשום אופן, אך יתכן שבעת שכתב את ספרו היא עוד התקבלה, כי הייתה ממילא מקובלת בעולם. ברם, אין לנו עדות כיצד הגיבו הנשים שקראו את ספרו למקרא דבריו.

מיד אחרי הפיסקה הזו הוא מוסיף במהדורה השנייה את המשפט: "התורה כפי שהוכחנו בפרקים הקודמים" ומפנה בהערת שוליים לפרק שהוסיף במהדורה זו על הספרות העתיקה. ומכאן ואילך הוא חובר לדיון הספציפי על מצוות נשים חייבות בהן, כפי שמופיע במהדורה הראשונה בסוף עמ' מט. וכך הוא מסביר את הדברים (עמ' מט-נ מהד' 1 ; סה-סו מהד' 2) :

³⁰¹ בדרך כלל בספרו כינה אפשטיין את שם ה' באות ה' עם מקף, ואילו מכאן ואילך הוא פעם משתמש באות ד' ופעם באות ה'. אין שינוי בין המהדורות בפעמים שהוא מחליט לשנות ולא מצאתי חוקיות בדבר.
³⁰² על דמותה המיוחדת ועל התפיסות הפמיניסטיות דתיות שייצגה עדה פישמן מיימון ראו מאמרה של עינת רמון, "ה'מאור שביהדות' באספקלריה פמיניסטית: מקורות ישראל בדרכה הרעיונית ובנאומיה בכנסת של חברת מפא"י עדה פישמן-מיימון", עיונים בתקומת ישראל: מגדר בישראל, 2011, עמ' 731-770.

התורה מעמידה את האשה במקומה הטבעי לפי תעודתה הטבעית מאת ה' – להביא לעולם חיים חדשים, דורות חדשים, להיום אם – תעודה נשגבה ביותר ועדינה ביותר בעולם. ובתור אם איננה יכולה למלאות את אותן החובות שעל הגבר למלאות. מנהג דורנו, שהאשה תופסת מקום הגבר בחברה ובכל ענין עבודה ועסק עושה את חיינו לאי-טבעיים באמת וגורם לתוצאות לא טובות. ולכן שחררה התורה את האשה מרוב חובות הדת. ביחוד ממצוות עשה שהזמן גרמא (מצוות לא תעשה היא מחויבת לקיים כמו הגבר), כמו מצוות סוכה, תפלה קבועה, ציצית וכדומה. שלפי טבעה, תכונתה ותעודתה איננה יכולה לקימם. זהו המובן האמתי של הברכה: "שלא עשני אשה" הגבר מברך ונותן תודה לה', על אשר שם עליו יותר חובות, יותר מצוות לקימם, והאשה מברכת את ד' על "אשר עשאה כרצונו". כי רצון הקב"ה הוא הטוב היחידי והאמתי שיש בעולם.

בקטע הזה הוא שוב חוזר על אחד הנושאים שהוא הדגיש לאורך כל הספר: שלאשה יש ייעוד שונה משל האיש, בעיקר ייעוד של היותה אם, וזה חלק מהטבע שלה, וגם התורה מתאימה בדיוק לטבע הזה.

בפיסקה הבאה הוא מסביר במה שווה האשה לאיש מבחינת התורה (עמ' נ מהד' 1; סו מהד' 2):

מובן הדבר שבכלל האשה מחויבת לקיים את חקי התורה כמו האיש: כל המצוות של "לא תעשה", חלק המשפט והצדק, דיני כשר וטרפה, דיני טהרת המשפחה וכו'.

אך הוא מדגיש שיש שלוש מצוות שניתנו לה במיוחד (שם):

אולם ישנן שלש מצוות שהן כולן בחלקה של האשה או נמסרו לה עפ"י תנאי החיים,

והן: מצות נדה, חלה והדלקת הנר בערב שבת ומועד.

את עניין הנידה הוא ביאר בהרחבה לאורך הספר. כעת הוא מבאר את שתי המצוות האחרות שניתנו לנשים: חלה והדלקת הנר. בשתי המצוות הללו מצווה האיש כמו האשה, והוא מודע לכך.

וכך הוא כותב (שם):

חלה היא באמת מצוה השייכת לאיש כמו לאשה ז.א.: לאדם המתעסק באפית הלחם.

אבל הוא מסביר מדוע זו מצווה שמיוחדת לנשים:

אולם בימינו אלה שרק האשה מתעסקת באפית לחם בבית, נמסרה לה גם המצוה של "הפרשת חלה".

וכך גם לגבי הדלקת הנר (עמ' נא מהד' 1; סו-סז מהד' 2):

ברכת הנרות היא אחת המצוות החשובות לכבוד שבת וחג, שגם היא נמסרה לאשה אעפ"י (אף על פי) שהאיש מחויב בה כמו האשה, מפני שהאשה כיושבת בית יש לה יותר אפשרות לקיים את המצוה הזאת וגם כדי לזכות אותה ולכבדה במצוה.

וכאן הוא עובר להסביר בהרחבה רבה את הרעיון של השבת בכלל וחשיבות שמירתה וההקפדה עליה.³⁰³ נראה שהוא מנצל בדרך אגב, כיוון שכבר הגיע לדבר על נרות שבת, את ההזדמנות שנקרתה לו לחזק גם נושא זה. והוא מסיים את הקטע הארוך על השבת במילים הללו (עמ' נג-נד מהד' 1; סט מהד' 2):

כל הבית, כל החדרים שמשתמשים בהם בשבת, ביחוד חדר האוכל, צריכים להיות מוארים יפה. האור ימלא את כל פנות ביתו של היהודי. האשה העבריה "עקרת הבית", כשהיא מקימת את התורה, היא האור של כל הבית, של כל המשפחה. ולה נמסרה הזכות והכבוד להדליק נרות היהדות לכבוד מצות היהדות היותר גדולה – השבת.

לאחר מכן הוא מפרט את דיני הדלקת הנרות בקצרה.

הפרק האחרון שחותם את ספרו עוסק כאמור, בדיני מליחת בשר. בשתי המהדורות הוא לא מקדים ומסביר מדוע הביא דינים אלה, אלא רק מפרט דינים בלי שום הקדמות או סיכומים. הוא מסיים את דבריו במילים שמתייחסות למצב הכשרות בימיו (עמ' נה מהד' 1; עא מהד' 2):

בימינו אלה, כשרוצים לקנות בשר כשר, צריך לדעת ממי קונים. כי לדאבונו ולבשתנו לא כל קצב הוא בחזקת כשר. יש די מכשולים במכירת הבשר. השלט

³⁰³ אציין כאן כמה שינויים קלים בין שתי המהדורות: בסוף עמ' נב במהדורה הראשונה, כתוב: "ובלי בטחון בד", ואילו באותו קטע בעמ' סח במהד' השנייה השמיט את וו החיבור וכתב: "בלי בטחון בד". בפסיקה הראשונה בעמ' נג במהדורה הראשונה ישנם שני שינויים קלים: "אפילו דבר שאיננו מלאכה" לעומת עמ' סט במהדורה השנייה: "דבר שאינו מלאכה", וכן: "ואין אדם מישראל" לעומת המהדורה השנייה ששוב השמיט בה את וו החיבור וכתב: "אין אדם מישראל". בהמשך אותה הפסקה, במהדורה הראשונה כתוב: "ובתור שבת של קדושה מחויבים לחגגה בכל הוד וההדר שאפשר, מחויבים לקבלה כאורח נכבד וחשוב". ואילו במהדורה השנייה כתוב: "ובתור שבת של קדושה מחויבים לקבלה כאורח נכבד וחשוב", תוך השמטה של חלק המשפט שמדבר על החיוב לחגוג בכל הוד וההדר.

”כשר” איננו³⁰⁴ מספיק, רק נחוץ לחקור ולדעת אם הקצב הוא יהודי כשר וירא שמים.

במילים אלו מסתיים הספר. בשתי המהדורות מופיעה בעמוד האחרון של הספר רשימת תיקונים והשמטות. במהדורה הראשונה הרשימה קטנה יחסית. במהדורה השנייה היא ארוכה בהרבה. רוב התיקונים הם של כתיב מלא או חסר והשמטות של אותיות בהדפסה. במקום אחד מופיעה בכל אחת מהמהדורות גם השמטה של שורה.

סיכום הפרק: ההגינה והבריאות של האשה העבריייה מאת משה אפשטיין

ראינו שספרו של אפשטיין הוא היחיד מבין כל הספרים הנדונים בעבודה זו שלא ידוע על מחברו שהיה רב או כיהן ברבנות. הספר נכתב כדי לשכנע נשים בישראל להקפיד על הלכות נידה על ידי הבאת הוכחות ממחקרים מדעיים בני זמנו. טענתו של אפשטיין בספרו היא שהמחקרים הללו מראים בבירור שמי שמקפידים על הלכות אלו יהיו בריאים ויישמרו ממחלות יותר ממי שאינם מקפידים, וגם צפוי להם שלום בית יותר מאשר לאחרים. רוב הספר עוסק בהוכחות המדעיות שמושוות לפסוקי התורה ולדברי חז”ל, תוך הדגשה עד כמה המחקרים המודרניים מוכיחים את הידע שידעו חז”ל ושנכתב בתורה אלפי שנים לפניהם. הראינו גם שהגישה הזו מאפיינת גם ספרים אחרים שכתב אפשטיין הן לגבי נידה והן בתחומים אחרים, בידיש ובאנגלית.

ראינו עוד שעיקר ספרו של אפשטיין אינו עוסק בפרטי הלכות נידה עצמן, אך הוא בכל זאת בוחר להוסיף לקראת סוף הספר, לתועלת הקוראת, ומוסיף עליהן גם עוד כמה מצוות שנחשבות מצוות שמיוחדות לנשים.

בפירוט הלכות נידה ראינו שהוא מקצר מאוד, אך עם זאת מצליח בסך הכול להעביר לקוראת את עיקרי הדינים. הוא נצמד מאוד ללשון הישולחן ערוך, וממעט להפנות לשאלת מורה הנראה, כנראה משום שהוא מקדים לפרטי ההלכות הקדמה שבה הוא מדגיש שהוא לא הביא את כל ההלכות ולכן, על האישה בכל דבר שאינה בטוחה לשאול תלמיד חכם ששייב לה.

בנוסף, ספרו של אפשטיין במהדורתו הראשונה היה יצירה ראשונית שלו, עם העתקה מספרי מחקר שקדמו לו. במהדורה השנייה נחשפנו קודם כל לתפוצה הגדולה שזכתה לה ככל הנראה המהדורה הראשונה, וגם לחשיפה של אפשטיין לספר שיצא לאור בארצות הברית ב 1930, ספרו

³⁰⁴ מהד' 2 – אינו.

של הרב דוד מילר. אף הרב דוד מילר הביא בספרו בין השאר מחקרים בדומה לדרכו של אפשטיין ולכן הוא מפנה אליו הרבה וגם מצטט ממנו קטעים.

כפי שהראינו, ספרו של אפשטיין זכה להיות אב טיפוס לעוד ספרים שיצאו לאור אחריו ומזכירים אותו גם בהמשך, על אף שלא היה רב גדול וידוע כפי שהיו כל מחברי הספרים שראינו עד כה. הראינו גם שעד היום ניתן למצוא ברשת האינטרנט את שרידים ממה שכתב ופרסם אפשטיין ב-1935, על אף שמסקנות המחקר המדעי המקובל היום שונות מאוד מאלו שהופיעו במחקרים שהוא נסמך עליהם, וגם שיטות המחקר השתנו מאוד. כך למשל המחקר שתולה את סיבת כמות הנשים הנוכריות שחלו בסרטן הרחם בכך שהן לא שמרו הלכות נידה כנשים היהודיות, אינו מוכיח את הסיבה שהוא מביא אלא משער אותה, בעוד שניתן היה לתלות את התופעה אולי גם בסיבות אחרות, כגון וולדנות וכדומה. המחקר היום מנסה להוכיח סיבה ותוצאה (ע"י מחקר ניסויי רנדומלי) ולא מסתפק בהשערות אסוציאטיביות כאלו שהובאו במחקר הנ"ל.³⁰⁵ ומדוגמה זו ואחרות נוכל ללמוד שאותם מחקרים כבר אינם נחשבים מוכחים מדעית בימינו.

מן הסקירה המפורטת של הלכות נידה עלו כמה מסקנות מעניינות:

א. נראה שאפשטיין מעתיק לעתים את לשון מקורותיו כמות שהם, בלי שיהיה ברור עד כמה הוא התייחס למציאות ימיו והאם היא הייתה שונה מזו שהייתה בעת כתיבת ההלכות (כך למשל לגבי כתמים על החלוק; לגבי כלה קטינה; לגבי טבילה במעיין ועוד).

ב. הקיצור הרב גורם לעתים להשמיט פרטים חשובים ומהותיים, ולעתים קרובות אין בספר מידע מספיק המבהיר את ההלכות.

במקרים אחדים ניכרת נטייתו של אפשטיין לפסוק לקולא ואף למנוע מנשים להחמיר יותר מדי. הדבר בולט במיוחד בהוראותיו בדיני חציצה, כאשר הוא מתיר בפשטות לטבול בלי להסיר תכשיטים רפויים, ואף מלמד את הנשים שאין הן צריכות ליטול את ציפורניהן עד זוב דם.

³⁰⁵ ראו לדוגמה [באתר מכון דוידסון](#) מבית מכון ויצמן למדע, שם מתמודדים מדעית ובשפה השווה לכל נפש עם השאלה האם הווסת רעילה והאם היא גורמת לסרטן. איני מביאה כאן מחקרים רפואיים משום שאין זה תחום ההתמקצעות שלי, אך רופאי נשים ששאלתי על המחקרים שהוזכרו בעבודה זו, אמרו לי שאין אפשרות להפריכם משום שהשיטה שהם נוקטים בה אינה מקובלת על המחקר המדעי כיום.

פרק ו

טהרת בנות ישראל מאת החכם שלמה קצין

מבוא

חכם שלמה קצין נולד לאביו חכם שאול קצין באדר תרס"ט (1909) בירושלים.³⁰⁶ אביו עלה לארץ מחלב (אר"ץ – ארם צובה) כשהיה בן עשרים ושבע שנים בלבד וקבע את מושבו עם הקהילה החלבית בירושלים. ראשית תורתו של החכם שלמה קצין הייתה מאביו המקובל, מחבר הספרים 'אמרי בינה' ו'פרי צדיק', ולאחר מכן הוא למד בישיבת 'פורת יוסף' בירושלים, אצל הרבנים יעקב עדס ועזרא עטיה. פרט ללימודיו לרבנות הוסמך גם כשוחט וכמוהל ונדע בשליטתו בשפות וכדרשן בחסד עליון. הוא הוסמך לרבנות בידי הראשון לציון, החכם בן-ציון מאיר חי עוזיאל זצ"ל. תחילה שימש ברבנות בשכונות 'נחלת-אחים' ו'נחלת-ציון' בירושלים. לאחר מכן נתבקש מאת ראשי הקהל במצרים לכהן שם כרב ואב בית דין, וקיבל את ברכתם של הרבנים הראשיים מירושלים ותל-אביב. עם קום מדינת ישראל חזר ארצה וכיהן כרב וכדיין ביפו, שם ייסד את בית הכנסת הגדול הגדול 'שיבת ציון'. מיפו עבר לבני-ברק ושימש כמורה הוראה ודיין בבית הדין הרבני בתל אביב. הוא נפטר ביום ו' במרחשוון תשמ"ג (1982). הוא כתב ארבעה ספרים: 'כרם שלמה', 'דברי שלמה', 'טהרת בנות ישראל' ו'ניצוצי אור'.

וכך נכתב עליו בשו"ת קציני אר"ץ:

רוב שנותיו ישב רבי שלמה על כסא הרבנות והדיינות במקומות שונים בארץ, ואף למצרים הרחוקה הגיע. שנים רבות שימש כדיין בבית הדין הרבני של תל אביב. הירבה להפיץ תורה, ובכל מקום שבקשו ממנו לשאת מדברותיו, קם והלך שמה, ורבים החזיר למוטב.³⁰⁷

נראה שאף ספרו, טהרת בנות ישראל, יצא לאור בהמשך למגמה זו של הפצת תורה ושכנוע בנות ישראל להקפיד ולשמור את הלכות טהרת המשפחה כתיקונן. הדברים אף נאמרים מפורשות ב'אגרת טהרת המשפחה בישראל' שהוסיף בסוף הספר.

³⁰⁶ ראו בהקדמות לשו"ת קציני אר"ץ, לרבי יעקב קצין, אחיו של החכם שלמה קצין, בעמ' 54 שם (הוצאת מכון אהבת שלום ירושלים, תשנ"ה), וכן ירון הראל, ספרי אר"ץ, ירושלים תשנ"ז, עמ' 412.

³⁰⁷ שם.

החכם קצין קיבל לספר כמה הסכמות מגדולי הדור הספרדים והאשכנזים בתקופתו. הרב אברהם יצחק הכהן קוק, שהיה אז הרב הראשי לארץ ישראל; הרב יוסף צב"י דושינסקיא, רב ואב"ד הקהילה האשכנזית החרדית בירושלים; הרב בן ציון א' קואינקה והרב אברהם פילוסוף, שניהם ראשי אבות בתי דין לעדת הספרים בירושלים וחברי הרבנות הראשית לארץ ישראל.

מבנה והקדמת הספר

הספר טהרת בנות ישראל מחולק לשני חלקים עיקריים:

חלק א' – קיצור הלכות נידה

חלק ב' – שורשי ויסודי הדינים

בשונה מרוב הספרים האחרים שנכתבו בתחום, אלו שראינו ואלו שעוד נראה, שרובם פונים לנשים וכותבים בקיצור נמרץ את ההלכות בלי להביא את המקורות של פסיקתם בכלל, בחר החכם שלמה קצין להוסיף את המקורות האלו ולנמק את פסיקתו בספר. אלא שהוא העדיף, ככל הנראה כדי שלא להלאות את הקורא או הקוראת הבלתי מנוסים, להביא קודם כל את ההלכות, ובסוף להוסיף את המקורות לדבריו בעבור מי שירצה להבין מדוע כך פסק. ייתכן שהבחירה בצורה כזו של הגשת הדברים כבר נעוצה בכותרת של דברי הקדמתו לספר:

קריאה נאמנה! לאחביי!³⁰⁸

אחים קדושים נאמנים! ובנות ישראל הכשרות!

מכאן אנו כבר יכולים ללמוד שהספר מכוון הן לאנשים והן לנשים. אולם בהמשך דבריו בהקדמתו לספר הוא מבאר יותר למי הוא מיועד:

ולכן כל איש ואיש ובעיקר הנשים עליהם ראשית כל להיות בקיאים בהלכות נדה הנחוצים מאד להם לסדר ההנהגה בעת אשר האשה איננה טהורה וסדר טהרתה כדת.

ראוי ונחוץ לכל איש מישראל שומר התורה ומצותיה ללמוד בהלכות הללו יפה פעמים אחדות ולבאר וללמד אותם לאשתו כדי שתהיה רגילה בהם לידע איך להתנהג עפ"י עיקר הדין כדת ואל יסמוך שום אדם לומר כי אשתו

³⁰⁸ לאחביי – לאחינו בית ישראל.

בקיאה ממה שהיא למדה מהנשים יען שזה אינו מספיק ומי יודע אם הנשים שלמדה היו בקיאות יפה וגם הן צריכות ללמוד היטב ולכן ראוי לבאר דינים הללו להודיע קצת מעיקרי דיני התורה הקדושה ומנהגי רבותינו הנהוגים בתפוצות אחינו ישראל.

אנו רואים כאן דמיון לדברים של הרב ינובסקי בהקדמתו לספרו 'טהרת ישראל', אם כי יש גם שוני בין הדברים. הרב ינובסקי היה נחרץ מאוד בחוסר ידיעת ההלכה אצל נשים, וגם בקביעה שהן לא יוכלו לקרוא את הספר שכתב. לכן מראש הוא ייעד את הספר אך ורק לגברים, שיקראו וילמדו מתוכו את הנשים בעל פה, מעט מעט כל פעם. לעומתו, הרב קצין כאן פונה בפתיחה לאנשים ולנשים כאחד, אך מסביר שחשוב שהאיש ילמד יחד עם אשתו את ההלכות. ייתכן בהחלט שהוא התכוון לכך שהלימוד יהיה לימוד משותף מתוך הספר. הספר כתוב בצורה בהירה ותמציתית, שבהחלט מאפשרת לזוג ללמוד אותו יחד. לפי כל זה, את חלק ב' של הספר נראה שהרב קצין הוסיף בשביל מי שירצה לעיין יותר, בעיקר אנשים שמבינים בספרות הפסיקה, כדי לתת תוקף לדבריו והסבר לפסיקות שלו בחוברת.

החוברת יצאה לאור בארבע מהדורות. הראשונה יצאה לאור בירושלים בשנת תרצ"ה. שתי המהדורות הבאות יצאו כעשרים שנה לאחר מכן, בשנים תשט"ו ותשט"ז, לאור הביקוש. המהדורה הרביעית והאחרונה יצאה לאור בשנת תשכ"ז, כעשר שנים לאחר צאת המהדורות הקודמות לה. בגופי ההלכות כל ארבע המהדורות שוות זו לזו, והרב קצין לא שינה כלום מהוצאה להוצאה. ההבדלים ביניהן מתבטאים בהבדלים של מיקום תוכן העניינים בהתחלה או בסוף ובתוספות שנוספו על מה שהודפס בתחילה. אבל הפורמט הבסיסי של שני חלקים שמביאים דינים ולאחר מכן ביסוס להם, נשאר בכל המהדורות כלשונו. ייתכן שהסיבה לכך היא דווקא הבחירה של הרב קצין להוציא לאור את ספרו בצורה שאינה מביאה לצורך להתווכח עם פסיקותיו ולחלוק עליהן,³⁰⁹ כיוון שהוא הביא את הנימוקים והסיבות להכרעותיו ההלכתיות.

דברי ההקדמה שהבאנו לעיל באים לאחר פתיחה קצרה בדבר החומרה הגדולה שיש בהלכות נדה והאיום בעונש כרת על בני הזוג שאינם מקפידים בפרטי הלכות אלו:

אל יקל בעיניכם ח"ו שום הלכה או אפילו דקדוק שבהלכות נדה וטהרתה, כי כל כלל או פרט מאלו הדינים הן הן הדברים התלויים בשערה, ובאין מבין

³⁰⁹ כפי שנראה בהרחבה להלן, בפרק על הספר 'טהרת בת ישראל' של הרב קלמן כהנא.

משחית נפשו ונפש בניו אחריו ח"ו, ועונשו חמור מאד באיסור כרת ר"ל למי שאינו נזהר כראוי בכל פרט ופרט.

הדברים שהוא כותב אמנם כבדי משקל, אבל יש לציין שזוהי רק הפתיחה, וככזו, היא דווקא קצרה מאוד ולא מרחיבה יותר מדי בעונשים והפחדות. לאחר מכן הוא מבהיר למי מיועד הספר, ובפסקה שלפני האחרונה הוא מפרט באילו נושאים במיוחד על האיש להקפיד ובאילו חייבת להקפיד האישה:

וראוי לשמור ולהזהר מאד האיש בעיקרי ההרחקה מאשתו בזמן נדתה... וכן האשה צריכה לזהר מאד בהרחקה מבעלת בזמן נדתה, ובשמירת חוקי הטהרה והטבילה לפי הדין במקוה מים ארבעים סאה מכונסין, כי לעולם אין האשה נטהרת עד שתטבול במקוה הכשר, ואפילו רחצה בכל מימות שבעולם ובכל מיני אמבטיאות שבעולם, אינם מועילים כלל ועיקר לטהרה מידי טומאתה, והרי היא עדיין נדה גמורה בהחלט, עד שתטבול במקוה כראוי ואז תטהר... ובזה תזכה לזרע כשר זרע קודש שומרי התורה ומצותיה, ומוצאי חן בעיני א-לקים ואדם בטהרה וקדושה כל הימים.

ניתן לראות שאת הדגש אצל האיש הוא שם על דיני ההרחקות מהאישה בעת נידתה. הוא לא יכול שלא להזכיר שגם לאישה יש חובה להקפיד על כך ולהיזהר בדינים אלו. אולם עליה מוטל עול רב יותר בשמירת כל חוקי הטהרה והוא מדגיש גם זאת בקצרה, אך את עיקר הדגש הוא בוחר לשים במיוחד על מצוות הטבילה במקוה כשר, כנגד רחצה במקומות אחרים. בכך הוא בהחלט מזכיר את הדגש הרב שראינו אצל 'החפץ חיים' בספרו, שהתעורר לכתוב בעקבות תופעה של בנות ישראל שהחלו לוותר על הטבילה ולהסתפק ברחצה באמבטיות או מקלחות ביתיות במקומה. ברם הרב קצין אינו מאריך בכך מאוד ומסתפק בפסקה שהבאנו כאן. בסיום הפסקה הוא גם מבטיח שכר לנשים שישמרו את הדינים: הן תזכינה לזרע שומרי תורה.

אולם הוא אינו חותם את הקדמתו בפסקה הזו, אלא ממשיך ומסיים בעוד פסקה 'כללית' יותר, שמתייחסת לאחריות של כל פרט ופרט מישראל על הציבור כולו:

ובזה נזכה להיות דור כשר בקיום התורה ומצותיה דור טהור וקדוש לפני אבינו שבשמים לכוון את בית קודשינו ותפארתינו ויקוים בנו נבואות החוזה

מלאכי זכרו תורת משה עבדי וכו' הנה אנכי שולח לכם את אליהו הנביא לפני
בוא יום ה' הגדול והנורא בב"א.

הוא בוחר לחתום את דבריו באמונתו ששמירת כל המצוות, ובכללן המצוות שהוא מביא בחוברת
זו, יכולה לקרב את הגאולה ולסייע בבניין בית המקדש. נראה שהוא מעדיף את הדרך החיובית של
הבטחת השכר על פני ריבוי האזהרות מהעונשים שיושתו על מי שאינו מקיים את חוקי התורה.
ניתן לחוש בנימה אופטימית זו של דבריו גם בחתימתו:

כ"ד (כה דברי) החותם בתקוה רבה פה עיה"ק (עיר הקודש) ירושלים ת"ו
(תבנה ותכונן).

הבוטח בחסד א-ל רם ונשגב.

מיד לאחר ההקדמה, בכל המהדורות, מביא המחבר שש הלכות מהלכות צניעות, שאינו מכניסן
תחת הכותרת 'טהרת בנות ישראל', כלומר, הלכות נידה, אלא כמעין הקדמה נוספת להן. שש
ההלכות מגבילות את האדם בתשמיש עם אשתו³¹⁰ והשדר העולה מהן הוא שאף על פי שהפעולה
מותרת על פי ההלכה, יש להשתדל למעט בכך ולא להרבות בתשמיש. לא ארחיב על כך כאן כיוון
שאין זה עניינה של עבודה זו.

הבדל בולט בין ארבע המהדורות הוא אופן יציאת הספר לאור. בשלוש מתוך ארבע מהדורות
הספר הוא כרך אותו יחד עם ספרים אחרים שלו, כל פעם עם ספרים אחרים. רק המהדורה
השלישית, שיצאה לאור כשנה לאחר צאת המהדורה השנייה, כנראה מתוך ביקוש שהיה דווקא
לספר זה (אם כי זו רק השערה ולא מצאתי סימוכין לכך), זכתה לצאת לאור כחוברת עצמאית.
מעניין היה לבחון, לו היה ניתן, האם התפוצה של הספר התרחבה וגדלה עקב כריכתו עם ספרים
אחרים, או שדווקא להפך, הכריכה עם ספרים אחרים ייקרה את מחירו וממילא הוא הגיע אל
פחות אנשים ונשים. עוד כדאי לשים לב, שהבחירה לכרוך את הספר עם ספרים אחרים, אחד
מהם ספר מוסר והאחרים ספר שו"ת ודרושים, מכוונת אותו לקהל קוראים גברי יותר מאשר
לקהל הנשי. נראה שלכך התכוון המחבר כפי שניכר מלשון ספרו. הוא חשב שהספר נועד יותר
לאנשים, שילמדו את נשותיהם, ולא לנשים עצמן. עם זאת, מגופי ההלכות המקוצרים שנראה
להלן משתמע בהחלט קיצור נמרץ שאינו פונה לקהל למדני אלא לקהל שמעוניין לדעת הלכה
למעשה את שעליו לעשות.

³¹⁰ בהתאם להלכות המצויות בפוסקים, אך יותר בהתאמה לעולה מסימן ר"מ בחלק אורח חיים של השולחן ערוך.
ואכן הוא מפנה לסימן זה בסוף ההלכה השישית.

את הסיבה להוצאת כל אחת מהמהדורות הבאות של הספר, הוא אינו כותב בהקדמה, אלא בשער הפתיחה של הספר, יחד עם מקום ההוצאה ופרטי הספר האחרים.

במהדורה השנייה, הוא הדגיש שזוהי הוצאה שנייה מתחת לכותרת הספר 'טהרת בנות ישראל' והוסיף את המילים הבאות לעמוד השער:

נדפס פעם ראשונה בירושת"ו (בירושלים תבנה ותכונן) בשנת תרצ"ה היות כי
מלפני שנים כבר נגמר, ורבים הפונים ומבקשים ספר זה לכן לזא"הר (לזכות
את הרבים) הודפס שנית בתוספת אגרת הטהרה.

במהדורה השלישית נהג באופן דומה, כאשר ציין תחת הכותרת שזוהי הוצאה שלישית והוסיף את המילים:

נדפס פעם ראשונה בירושת"ו בשנת תרצ"ה והיות כי מלפני שנים כבר נגמר,
ורבים הפונים ומבקשים ספר זה לכן הודפס שנית שנת תשט"ו לפ"ק (לפרט
קטן) וכעת לזא"הר יצא לאור בהוצאה שלישית שנת תשט"ו.

וכן על זו הדרך במהדורה הרביעית, אך בה פירט גם יותר את שאר הספרים שהוציא לאור:

המוציא לאור ספר פרי צדיק להרה"ג (הרב הגאון) החסיד כמוהר"ש (כמורנו
הרב רבי שאול) קצין זצ"ל (זכר צדיק לברכה) וס' כרם שלמה ב' חלקים,
ודברי שלמה ב' חלקים שו"ת, הלכה ואגדה. נדפס בירושלים ת"ו (תבנה
ותכונן) בשנת תרצ"ה. ושנית בשנת תשט"ו בתוספת אגרת הטהרה, ושלישית
בשנת תשט"ז, והיות כי כולם מלפני שנים נתבקשו והתחלקו בקרב הציבור,
וחלק גדול אשר לומדים בהם יום יום, ורבים הפונים ומבקשים ספר זה לכן
לזכות אה"ר הודפס פעם רביעית.

למטה נוספה הערה:

להשיג הספר ע"י בן המחבר האברך היקר החה"ש (החכם השלם) ר' מאיר
קצין הי"ו (ה' ישמרהו ויחייהו). רחוב הראב"ד – בני ברק.

זאת בניגוד למהדורות הקודמות בהן הייתה כתובה כתובת המחבר עצמו. אות הוא לכך שכבר הזקין כשהוציא את המהדורה הרביעית והשאיר לבנו לעסוק בהפצת ספרו.

ננסה לסכם בטבלה את ההבדלים הקטנים בין ההוצאות השונות :

מהדורה ראשונה תרצ"ה יצא בכרך אחד עם ספר ניצוצי אור, בחלקו הראשון של הספר	מהדורה שנייה תשט"ו יצא בכרך אחד עם ספר דברי שלמה חלק ב', בחלקו השני של הספר	מהדורה שלישית תשט"ז יצא כחוברת בפני עצמו	מהדורה רביעית תשכ"ז יצא בכרך אחד עם ספר ניצוצי אור וספר בארחות החיים, נמצא בתוך בין שניהם
פתיחת 'זכור' (מעין ברכות למי שסיעו בהוצאה)	אזהרה ובקשה	אזהרה ובקשה (כמו במהדורה הראשונה)	הסכמות רבנים
הסכמות רבנים	הקדשות זיכרון : • לאביו של המחבר • לאחיין שלו	הקדשות זיכרון : • לאביו של המחבר • לאחיין שלו	לוח הסימנים (תוכן)
הקדשת זיכרון לאביו של המחבר	הסכמות רבנים	הסכמות רבנים	הקדמה
אזהרה ובקשה שלא להדפיס הספר ללא רשות בעברית, אך כן להפיצו בשפות אחרות	הקדמה	הקדמה	מהלכות צניעות
לוח הסימנים (תוכן)	מהלכות צניעות	מהלכות צניעות	הלכות
הקדמה	הלכות	הלכות	שרשי ויסודי הדינים
מהלכות צניעות	שרשי ויסודי הדינים	שרשי ויסודי הדינים	סיום : נשלם ספר וכו'
הלכות	סיום : נשלם ספר וכו'	סיום : נשלם ספר וכו'	
שרשי ויסודי הדינים	אגרת טהרת המשפחה בישראל	אגרת טהרת המשפחה בישראל	
סיום : נשלם ספר טהרת בנות ישראל	לוח הסימנים (תוכן)	לוח הסימנים (תוכן)	

			בעזר היוצר מטהר עמו ישראל
--	--	--	------------------------------

במהדורה הראשונה בלבד פתח הרב קצין את ספרו במילים הבאות :

זכור רחמיך ה' וחסדיך, לעמך ונחלתך, המשתדלים והמסייעים, בעבודת
הקודש הלזו, למלאות לכל אחד, משאלות לבו לטובה, בכל מילי דמיטבא,
וברכות שמים מעל, ואורך ימים, ושנות חיים, בטוב ובנעימים, כ"ר אמן.

מעניין שבכל שלוש המהדורות הבאות של הספר הוא ויתר על הפתיחה הזו.

מהטבלה שלעיל מעניין לראות גם שהוא בחר לסדר את הדברים בסדר מעט שונה בין המהדורות,
אך על עיקר הספר, ההלכות עם החלק השני של שרשי ויסודי הדינים, הוא שמר באותה מתכונת.

עוד שינוי בספר בין המהדורות הוא ב'אזהרה ובקשה' שהכניס המחבר בכל שלוש המהדורות
הראשונות שלו, ואילו במהדורה הרביעית השמיט אותה. זו אזהרה שנפוצה מאוד גם במזרח
אירופה :

אזהרה ובקשה

הנני מזהיר בזה לכל בר ישראל לבלתי יקרב להדפיס ספר זה בלשון הקדש
מבלי רשותי, ויזהר וישמר שלא ילכד בארור משיג גבול, והעובר ע"ז (על זה)
נח"ש (נדוי חרם שמתא) כרוך על צוארו, ויענש מדינא דמלכותא, אך
להדפיסו בשפות אחרות, הנני מבקש מאת כל מי שירצה להשתדל להדפיסו,
לזכות את אחינו בני ישראל, וחפץ ה' בידו יצלח, ישא ברכה מאת ה' וצדקה
מא-להי ישעו, אומנם יזהר לבלתי הוסיף שום דבר זולתי בהסכמת רבני
וגאוני הזמן, והמתרגם יהיה נאמן רוח וחכים יתקרי לבל ישל בלשונו,
ושומע לי ישכון בטח ושמ"ר (ושאנן מפחד רעה)³¹¹ ועליו תבוא ברכת טוב.

מעניין הרעיון להוציא את ספרו בשפות אחרות בלי בקשת רשות וזכויות יוצרים. האם ייתכן
שבחר שלא לחזור על האזהרה הזו במהדורה הרביעית של הספר, כיוון שהרגיש בה שהיא
האחרונה, ומכאן ואילך לא היה אכפת לו אם יוציאוה שוב גם ללא רשותו? ואולי הספר לא נפוץ

³¹¹ משלי א, לג.

בתפוצה גדולה וממילא הוא לא חשש לוותר על זכות זו? ייתכן וחש גם שקהל היעד שלו, כנראה יוצאי חלב, הלך והצטמצם.

אולם, על אף כל ההבדלים הקלים הללו, את החלק החשוב ביותר בספר גופו, כולל אפילו את ההקדמה שלו, ובעיקר את לשון ההלכות ומקור הדינים, הוא לא שינה בין המהדורות, והוציא אותן באותה לשון בדיוק בה יצאה המהדורה הראשונה, ללא תיקונים ושינויי נוסח.

סדר ההלכות בספר

בגוף הספר שישה עשר סימנים. ההלכות מובאות בו באופן שמזכיר את סדר הופעתן בשולחן ערוך, אך הכותרות שהמחבר נתן להן שונות מעט וגם הסדר אינו מובהק כמו בשולחן ערוך:

סימן א – צריך לפרוש מהאשה קודם לווסת, מתאים לסימנים קפ"ג וקפ"ד בחלק יו"ד בשו"ע, אך נכנס בהם גם סימן קפ"ט.

סימן ב – דין וסת זקנה ומעוברת, מתאים לסימן קפ"ט.

סימן ג – דין נאמנות האשה ואם ראתה דם מחמת תשמיש, מתאים לסימן קפ"ה וגם לסימנים קפ"ד וקפ"ז.

סימן ד – אימתי האשה נאסרת על בעלה, מתאים הן לסימן ק"צ והן לסימן קפ"ח.

סימן ה – דיני כלה, מתאים לסימן קצ"ב.

סימן ו – דין דם בתולים, מתאים לסימן קצ"ג.

סימן ז – דיני יולדת, מתאים לסימן קצ"ד.

סימן ח – התנהגות הבעל עם אשתו בזמן נדתה, מתאים לסימן קצ"ה.

סימן ט – דין ז' נקיים ובדיקתה, מתאים לסימן קצ"ו.

סימן י – מקרה טומאה, מתאים לסוף סימן קצ"ו, לסעיפים שעוסקים בפולטת שכבת זרע.

סימן יא – מדיני טבילה וזמנה, מתאים לסימן קצ"ז.

סימן יב – מדיני טבילה וחציצתה – מתאים לסימן קצ"ח.

סימן יג – מדיני חפיפה ורחיצה לפני טבילתה – מתאים לסימן קצ"ט.

סימן יד – מדיני טבילה והיאך תטבול – חוזר לסימן קצ"ח ומתאים גם לסימן רא.

סימן טו – ברכת הטבילה – מתאים לסימן ר.

בספר ניתן לראות כחמש עשרה הפניות לשאלות חכם. מצד אחד, ממוצע של הפנייה לכל סימן, ומצד שני, לעומת הספרים האחרים שראינו ועוד נראה, יחסית זהו לא מספר גדול מאוד בספר קיצור. נראה להלן גם באילו נושאים הוא מעדיף להשאיר את המידע בידי החכם ולא להרחיב ולתת אותו בידי האישה.

עוד מאפיין של הספר הוא נטייה לפסוק גם לפי חומרות האשכנזים, ולא להיצמד לפסיקתו של רבי יוסף קארו בשולחן ערוך. זאת על אף שמחבר הספר הוא חכם ארץ ישראלי שמקור משפחתו בעיר חלב (ארם צובה). הסיבה לכך מתגלה בעיון בחלק השני של הספר, בו פותח לפנינו החכם קצין את שורשי ויסודי הדינים שהביא בספר. בסעיפים רבים הוא חותם: 'וכן כתב ברב פעלים' או 'בבן איש חי' או בסתם, 'וכן כתב רבי יוסף חיים'. מסתבר שמחויבותו לפסקי ה'בן איש חי' גדולה מאוד, וכפי שכבר הראינו לעיל, בדיון בספרו של ה'בן איש חי' 'חוקי הנשים', הייתה לפוסק זה נטייה חזקה לפסוק לפי הפסיקה האשכנזית. ידועה השפעתו של 'הבן איש חי' על מרחבים גדולים מחוץ לבבל וכן ידועה השפעתו על חכמי חלב.³¹² כאן בספר ניכרת השפעה זו באופן בולט מאוד, ועוד נראה זאת בהמשך.

הלכות נידה

סימן א – פרישה סמוך לווסת

בסעיף א' עוסק המחבר במה שמוטל על הזוג לעשות כאשר לאישה יש ווסת קבוע. הוא אינו פותח בהגדרה כיצד אישה קובעת וסת, אלא מתחיל בהנחת היסוד שווסתה כבר קבועה. כך משתמע אמנם גם בשולחן ערוך, אך מעניין שהרב קצין לא בחר להסביר מהו וסת קבוע וכיצד קובעים אותו בספר שפותח בהלכות נידה לנשים. בסעיף הזה הוא פוסק בפשטות לפי הדין בשולחן ערוך שהם צריכים לפרוש זה מזו רק ביעונת וסתה', היינו אם רואה ביום יפרשו ביום, ואם בלילה – בלילה. אולם לקראת סוף הדיון הוא מביא את חומרת ה'אור זרוע' שמופיעה בש"ך ובנקודות

³¹² ראו לעיל בפרק על ה'בן איש חי' ובהפניות שהובאו שם.

הכסף, וה'בן איש חי' אף פסק אותה להלכה, שיש להחמיר גם בעונה אחת קודם העונה שרגילה לראות בה. אך לעומת ה'בן איש חי', הוא מביא את העניין בלשון 'טוב לנהוג כן', ולא כדין גמור:

וטוב לפרוש ממנה גם יום שלפני הוסת... וטוב לנהוג כן יען כי יש מחמירין
ואומרים שצריך לעשות כן.

גם בסעיף ב' הוא ממשיך בכיוון דומה. הוא מביא את עיקר הדין שהפרישה היא רק מתשמיש ולא משאר קריבות, אך מיד מסייג בחומרה לגבי חיבוק ונישוק:

אך בחיבוק ונישוק המחמיר תע"ב (תבוא עליו ברכה). וטוב להחמיר יען כי
יש אוסרין.

ה'אוסרים' במקרה הזה הם ה'ט"ז, ה'בן איש חי' ובעל 'זכור לאברהם', הוא ר' אברהם אלקלעי משלוניקי (1749-1811). נראה שהוא חושב שיש לחשוש לשיטתם וכי נכון להחמיר בדברים אלו, גם אם לא נאסרו בשולחן ערוך.

חומרה נוספת בהקשר זה הוא מביא שלא כחומרה, אלא כדין גמור, אף על פי שהמחמיר בזה הוא ה'בן איש חי', וזוהי החומרה שלא לישן עמה בכר ובסדין אחד:

וכן לא ישן עמה בכר וסדין אחד וצריך ליזהר בזה.

בסעיף ג' הוא מתייחס לאישה שאין לה וסת קבוע, אך מקצר מאוד בדינה, ומכל שלושת התאריכים המשוערים שבהם היא עשויה לראות את הווסת, שבהם כתבו הפוסקים שיש לפרוש, הוא מזכיר רק את המרכזי מכולם, עונה בינונית, שהוא יום שלושים לראייתה. בסעיף ה' הוא חוזר שוב למי שיש לה וסת שאינו קבוע, וכותב שיש בזה הרבה חילוקי דינים, ולכן מפנה את כל אותן נשים שאין וסתן קבוע לשאלת חכם.

בסעיף ד' הוא אומנם מנסה לתאר בקצרה כיצד אישה קובעת וסת, אך אינו מתייחס למצבים המורכבים של שינוי וסת, עקירת וסת וכדומה.

הנושא של פרישה סמוך לווסת, שנחשב אחד הנושאים היותר סבוכים בהלכות נידה, ושהשולחן ערוך עצמו הקדיש לו כמה סימנים ארוכים, זכה אפוא בספר זה לקיצור נמרץ, כאשר רוב המצבים שנשים יכולות להיתקל בהם נותרו ללא מענה ברור. נראה שרצונו של הרב קצין לכוון את האישה להתייעץ עם חכם בדינים אלו. אולם כאן יש לשאול האם מדרך כתיבת ההלכות שנכתבו כאן ברור

מספיק לאישה מה לא הובא לידיעתה ועד כמה עליה לשאול שאלות, או שאישה תנסה בכוחות עצמה לשמור את הדברים בערך, כפי שהבינה אותם מהכתוב, בלי לדעת שהיא מאבדת בדרך הלכות חשובות שלא נכתבו. אמנם, כפי שכתבתי, בסעיף האחרון בסימן הוא מפנה ללימוד משאלת חכם, אך יתכן שאישה שווסתה מגיע בסביבות תאריך מסוים תחשוב שזו כבר נחשבת לה לקביעות, ולא תחשוב שהקביעות אמורה להיות מדויקת מאוד, ולכן לא תשאל חכם, ולא תדע את הדין המדויק להלכה. הדעת נותנת שהמחבר סמך על כך שהאישה תשלח את בעלה לשאול שאלת חכם. הספר שמהדורתו הראשונה ראתה אור בתקופת המנדט הבריטי בשנת 1935 יועד לנשים, בעיקר חלבויות שחיו בארץ, והמחבר ככל הנראה היה סמוך ובטוח שכך ינהגו הנשים שחיו עדיין בחברה פטריארכלית. אולם מניסיוני כיועצת הלכה, כשמונים שנה לאחר שהדברים נכתבו, אני יודעת שפעמים רבות נשים מעדיפות לחשוב שהן מבינות את הדין בעצמן ומתביישות אף לשלוח את הבעל לשאול. במיוחד תקף מצב זה במקרים שבהם נדמה לאישה שההלכה מובנת לה ופשוטה לקיום. אני נתקלת במקרים כאלו יום יום, ובמיוחד בדיני פרישה סמוך לווסת, שכבר הערתי במהלך העבודה על כך שרבות בהם הטעויות של נשים.

הכותרת של הסימן הבא, סימן ב', מבלבלת מאוד: "דין וסת זקנה ומעוברת". הסימן עצמו עוסק בכך שלזקנה ומעוברת בד"כ אין וסת, ועיקרו בכלל בדין מינקת שלא נזכרה בכותרת. הדינים בסימן זה כתובים בפשטות, כפי שנפסקו בשולחן ערוך, ובבהירות מרשימה.

הסימן השלישי עוסק בענייני נאמנות האישה, וכפי שכבר כתבתי הוא מתאים בעיקר לדינים שמופיעים בסימן קפ"ה. על סימן זה הרחבתי מאוד בעבודת התזה שלי. מעניין מאוד שהחכם קצין בחר להתייחס לסימן זה, בניגוד לכל ספרי ההדרכה האחרים לנשים שראינו ושנראה בעבודה זו. הספר היחיד הנוסף שהבאנו כאן שהביא את הנושא של נאמנות האישה הוא ספר 'טהרת ישראל' של הרב ינובסקי, שהוא ארוך ומקיף ומסודר בדיוק לפי סדר הסימנים בשולחן ערוך, ולכן הגיוני ששם הוא מופיע. ספר זה, כאמור לעיל, לא היה מיועד לנשים אלא לאנשים שילמדו את נשותיהם את הדין העיקרי. החכם קצין בחר כאן להכניס את סעיפי הסימן הזה בהתאמה גדולה לדין בשולחן ערוך. השאלה עד כמה הם היו רלוונטיים למציאות זמנו בארץ ישראל היא שאלה מעניינת. בספר קיצור והדרכה מעשית נצפה לכך שיובאו רק הלכות מעשיות. האם כאשר החכם קצין מביא להלכה ש"אם לבשה בגדים המיוחדים לנדתה אפילו באמתלא אינה נאמנת", הוא מעיד על כך שהמציאות בזמנו הייתה שנשים לבשו בגדים מיוחדים לנידתן? מאידך גיסא, החכם

קצין לא השתמש כאן בלשונו המדויקת של השולחן ערוך. נראה את הדברים בלשונו ובלשון השולחן ערוך ונבחין בהבדלים שביניהם:

בסימן ג' סעיף א' כותב הרב קצין כך:

האשה שאמרה לבעלה טמאה אני ואח"כ אמרה טהורה אני אינה נאמנת, ואם נתנה טעם וראיה לדבריה שאמרה טמאה אני מחמת איזו סיבה והכרח אז נאמנת, ואפילו שבעלה יודע אמתלא זו צריך שתאמר לו בפירוש, ואינו מועיל האמתלא אלא דוקא כשלא עשתה מעשה, אבל אם לבשה בגדים המיוחדים לנדתה אפילו באמתלא אינה נאמנת.

לעומת זאת, בשולחן ערוך, יורה דעה, סימן קפ"ה סעיפים ב-ג כתוב כך:

סעיף ב: ואם הוחזקה נדה בשכנותיה, שראוה לובשת בגדים המיוחדים לימי נדותה, חשיבה כודאי טמאה.

סעיף ג: אמרה לבעלה: טמאה אני, ואחר כך אמרה: טהורה אני, אינה נאמנת. (אם הוא לאחר כדי דבור) (ב"י בשם רבינו ירוחם). ואם נתנה אמתלא לדבריה, כגון שאומרת שלא אמרה לו כן, תחלה אלא מפני שלא היה בה כח לסבול תשמיש, או טענה אחרת כיוצא בזה, נאמנת. הגה: ומכל מקום מי שרוצה להחמיר על עצמו, שלא להאמין לה, מדת חסידות הוא (ב"י), אבל מדינא נאמנת, אפילו בשתיקה אח"כ רק שהיא באה ושוכבת אצל בעלה והוא יודע ומכיר שמה שאמרה תחלה: טמאה אני, עשתה מחמת קטטה שהיה לו עמה (מהרי"ו סימן כ"ב), וכדומה לזה. **אבל אם ראוה לובשת בגדים המיוחדים לימי נדותה, ואח"כ אמרה: טהורה אני, אף על פי שנתנה אמתלא לדבריה, אינה נאמנת...**

נראה מכאן, שאף על פי שהחכם קצין מתייחס לאפשרות שאישה לבשה בגדים המיוחדים לנידותה, הוא לא התייחס בדבריו בכלל למציאות של 'הוחזקה נדה בשכנותיה' שמתוארת בסעיף ב' בשולחן ערוך, אלא רק למציאות ההלכתית של 'עשתה מעשה' שמתוארת שם בסעיף ג'. יחד עם זאת, עדיין נותרת השאלה האם הכתיבה שלו כדבר המובן מאליו, שייתכן שעשתה מעשה ולבשה בגדי נידותה, מהווה עדות למציאות חברתית מוכרת ורווחת בזמנו, או שמא זו רק העתקה של לשון השולחן ערוך, העתקה שאינה מחוברת למציאות זמנו.

סעיפים ב, ג פשוטים ומחוברים ללשון השולחן ערוך שם. אך סוף סעיף ב' הוא דווקא פסיקה על פי ה'בן איש חי' שפסק כ'לחם ושמלה' מאת ר' שלמה גאנצפריד, ובניגוד ל'חוות דעת'.

סעיף ד' לכאורה אינו שייך לכאן, אלא לסימן הראשון שבספר. הוא עוסק בשאלה מתי איש יכול לבוא על אשתו בלי לשאול אותה על מצבה ההלכתית. הוא אמנם קשור לדיני נאמנות האישה, אך מקומו בדיני פרישה סמוך לווסת, משום ששאלה זו תלויה בשאלה האם לאישה וסת קבוע או לא. מעניינת הבחירה של הרב קצין לשזור סעיף זה דווקא כאן ולא בדיני הפרישה.

סעיפים ה-ו עוסקים במי שאירעה להם תקלה וראו דם וסת תוך כדי התשמיש. כאן פוסק החכם קצין שהם צריכים תהליך של כפרה ותשובה, ושולח להיוועץ בחכם אם יש קושי למצוא דרך תשובה שמתאימה למצבם. יש כאן היגיון רב בשליחה לחכם, כיוון שסביר להניח שבני הזוג חשים אשמה במה שקרה, ועל החכם תוטל המשימה, מלבד הצעת דרך הכפרה, גם להרגיעם ולעודדם. הוא מתייחס לשתי אפשרויות שונות:

א. למי שתוך כדי תשמיש רגיל הרגישו ביציאת הדם.

ב. למי ששכחו את יום הווסת ושמשו באותו היום.

ברור שהדין של המקרה השני חמור הרבה יותר, שכן מן הדין הם לא היו אמורים לשמש. אולם כאן הוא מחמיר גם במקרה נוסף: לא רק אם הם ראו את הדם מיד לאחר התשמיש הוא כותב שהם צריכים כפרה כעוברי עבירה, אלא גם כאשר היא מצאה דם רק למחרת בשעת וסתה. חומרה זו מצויה בשו"ת 'רב פעלים' של ה'בן איש חי', שמביא זאת בשם 'הלבושי'. שוב אנו רואים כאן את נטייתו של החכם קצין לפסוק לפי שיטתו של ה'בן איש חי'.

סעיף ז' והאחרון בסימן זה מתייחס לנושא שקשור בכלל לסימן קפ"ז – דין אישה הרואה מחמת תשמיש. דין זה מסובך מאוד ולכן הרב קצין מפנה גם בו לשאלת חכם. ניתן להניח שהוא בחר לשבצו כאן, אגב הסעיף הקודם שעסק במי שאירעה עמהם תקלה וראו דם בעת תשמיש.

הכותרת שנתן החכם קצין לסימן ד' היא: "אימתי האשה נאסרת על בעלה". אולם את הסימן עצמו אפשר לחלק לשניים: חלק א' – הדרך שבה אישה נטמאת; חלק ב' – שאלת חכם במראות הדמים. בחלק הראשון הוא כותב מאוד בקיצור, בלי שום חלוקה לדין הרגשה או כתם והפירוט של דיני כתמים, אלא כותב בסתם, שברגע שאישה ראתה דם כלשהו היא נטמאת. בסעיף ב' הוא אף מוסיף לכך שאם הרגישה שנפתח מקורה חייבת בבדיקה, ורק אם תמצא משהו טהור בבדיקה

זו היא טהורה. בחלק השני של הסימון, סעיפים ג-ד שלו, הוא מטמא כל כתם אדום או שחור, ולגבי כל צבע אחר, אפילו לבן או ירוק, שלכולי עלמא הם צבעים טהורים, הוא שולח אותה להראות אותו לחכם והוא יוכל לטהר אותו. זוהי חומרה מרחיקת לכת, שבה לא משאיר החכם קצין שום אפשרות לאישה להחליט לגבי מצבה ההלכתי בעצמה. ויותר מכך, בסעיף הבא, סעיף ד, הוא מדגיש:

אין להאשה לסמוך על עצמה או על חברותיה בשום ספק שיש לה, ואף אם היתה פעם אצל חכם וטיהר לה כזה אין לה לדמות זה לזה, [כי בנקל ישתנה הדין], וצריכה בכל מן ספק, לפנות ישר לחכם להורות לה הדין ולא להקל בשום ספק, יען כי בזה היא ובעלה יבואו לעבור על איסור כרת החמור מאד וגורמת סכנה לבניה ולעצמה ח"ו.

כלומר, לא רק שהאישה אינה יכולה להחליט בעצמה, אלא שגם לאחר שכבר קיבלה פסיקה מחכם לגבי צבע מסוים, היא אינה יכולה לסמוך על עצמה ולהתיר, אפילו לא לעצמה וודאי שלא לחברתה, לסמוך על פסיקה זו ולהשתמש בה בעתיד. פסיקה כזו משאירה הרבה כוח בידי החכמים. אמנם בשרשי ויסודי הדינים מביא החכם קצין מקורות לפסיקה שלו כאן, שאינה מאפשרת לנשים לסמוך על עצמן במראות הדמים, ברם אותם מקורות לא התייחסו לצבעים שהוא שולח עליהם לשאלת חכם, אלא למראות מסופקים, שבאמת יש ללמוד ולשמש תלמידי חכמים זמן רב עד שלומדים להבחין מה מהם מותרים ומה אוסרים.

נשים לב גם לסוף סעיף ג, שבו הוא עמל לשכנע את הנשים שאין להן מה להתבייש בשאלת חכם:

ואין האשה צריכה להתבייש בזה שהיא לוקחת הדם לחכם, יען כי היא צריכה לידע הדין ותורה היא, והדבר מגיע לאיסור כרת, וכבר נהגו כמעט כל הנשים כשיש להן שום ספק במראית דם מוליכות אותו לחכם ומראות אותו לפניו ומטמא או מטהר וכן בשאר ספיקות בדיני נדה תשאל לחכם.

ניתן לראות את המאמץ שעושה החכם קצין כאן לשדל את הנשים לשאול שאלת חכם, שלא תרגשנה שיש בזה בושה, אלא להיפך, שתבנה שבשאלותיהן הן ממשיכות את מסורת הדורות ונמנעות מעבירה על איסורים חמורים.

בכל מקרה ניתן לראות שאת כל החומר שמופיע בשולחן ערוך יורה דעה סימן ק"צ באריכות רבה, הוא סיכם כאן בכמה שורות בודדות, והשאיר את כל שאר המידע בנושא לשאלת החכם וממילא לקשר היומיומי של האישה אתו.

הסימן הבא מעניין מאוד, שכן הוא עוסק בדיני הכלה, ורובו דן במצבים של דחיית הנישואין מסיבות שונות, ובאילו בדיקות חייבת כלה שנדחו נישואיה.

הסימן מפרט מצבים שונים של דחיית הנישואין ויש בכך להפתיע, במיוחד לאור הקיצור הנמרץ של דיני כתמים. במציאות החיים השוטפת, דיני כתמים הם מציאות רווחת הרבה יותר מהמצב החד פעמי, שבדרך כלל אינו קורה כלל, של דחיית נישואין. לכן מתמיהה החלטתו להרחיב את הדיון דווקא בנושא הזה, לעומת הקיצור בדיון בתופעה היותר נפוצה. לכאורה יכול היה לכתוב שבמקרה של דחיית הנישואין יפנו לחכם שיסביר להם כיצד לנהוג, מה עוד שזוג לפני חתונה ממילא נמצא בקשר עם הרב שמחתן אותם. יוצא מן הכלל בסימן זה הוא סעיף ה', שעוסק בחופת נידה וכיצד מתמודדים עמה. מובן שגם סימן זה, אם היה משאיר אותו להוראת חכם היה זה דבר מובן, שכן הרב המחתן בוודאי מודע למצבו ההלכתי של זוג כשהכלה מגיעה נידה לחופתה.

הסימן הבא עוסק בדין דם בתולים, שאוסר את החתן והכלה מיד לאחר ביאה ראשונה. בסעיף ב' מציג החכם קצין שתי אפשרויות להתחלת ספירת שבעה נקיים לאחר שהכלה נאסרה מדם בתולים:

צריכה שתפסוק בטהרה לאחר חמשה ימים דהיינו ביום החמישי לעת ערב
תבדוק עצמה ותפסוק בטהרה ותמנה ז' נקיים מיום המחרת, וביום השביעי
לעת ערב כעבור ז' נקיים אז בליל שמיני תטבול, ויש נוהגות שבסוף היום
הרביעי פוסקות בטהרה ומתחילות מיום החמישי לספור ז' נקיים (וכל זה
הוא דוקא בכלה אבל בנדה עיין להלן סי' ט').

כפי שנראה להלן בסימן ט', אכן בעניין זה פוסק החכם קצין כפסיקת הרמ"א, שקיבל אותה הי'בן איש חי, שניתן להפסיק בטהרה ולספור שבעה נקיים רק ביום החמישי לראיית הדם. הי'בן איש חי פוסק כך גם לגבי כלה, ואכן זו האפשרות הראשונה שמביא החכם קצין. אולם כיוון שאפילו בין הפוסקים האשכנזים יש מי שהקל לכלה, שתוכל לפסוק בטהרה ולספור כבר מהיום הרביעי,

מביא החכם קצין גם שיטה זו להלכה,³¹³ אך הוא מדגיש שרק כלה יכולה לנהוג כן. זאת על אף העובדה שרבי יוסף קארו בשולחן ערוך פסק לכתחילה לכל אישה שתוכל לפסוק בטהרה ולספור שבעה נקיים כבר ביום הרביעי לראייתה. כפי שצוין קודם, החכם קצין היה ממשפחה ידועה בארם צובה, של רבנים נודעים, ובארם צובה היו מחויבים לפסקי ר' יוסף קארו ורבני העיר הלכו בעקבות הוראותיו.³¹⁴ ההסבר היחיד שניתן לתת לפסיקתו המחמירה של החכם קצין כאן, המנוגדת ל'שולחן ערוך', היא ההשפעה הרבה שהייתה ל'בן איש חי' גם על חכמי חלב, כנגד דרכי הפסיקה המקובלות שלהם לפני שהתפשטה השפעתו. במקרה הייחודי הזה, כפי שכבר הראיתי, הוא מודע לכך שגם בין הפוסקים האשכנזים יש שמקילים יותר מה'בן איש חי', ולכן הוא מביא גם את שיטתם כאפשרות נוספת לפסיקה.

בסימן הבא, סימן ז', כותב החכם קצין את דיני היולדת והמפלת, אם כי בכותרת הסימן הוא מזכיר רק את היולדת.

בסעיף ב' הוא עוסק במנהג שמצוי במקומות רבים, שלא לטבול אחרי הלידה במשך הימים המוגדרים בתורה כ'דם טוהר', היינו, ימים בהם האישה מותרת לבעלה ואסורה לבוא במקדש. מדובר על ארבעים יום לאחר לידת זכר ושמונים יום לאחר לידת נקבה. על פי הדין הפשוט בשולחן ערוך, מיד לאחר שהיולדת נטהרה מהלידה (מינימום שבוע לאחר לידת זכר ושבועיים לאחר לידת נקבה), היא מותרת לבעלה, כל עוד היא אינה רואה עוד דימום שאוסר אותה.³¹⁵ הרמ"א מזכיר שם את המנהג שלא לטבול עד שעוברים ימי 'דם טוהר' לזכר או לנקבה, וכותב שבמקום שנהגו לשמור על המנהג הזה חייבים להמשיך לשמור עליו, ואילו במקומות שלא נהגו, אין להחמיר ולנהוג על פיו.³¹⁶

³¹³ כך בט"ז יורה דעה סימן קצג ס"ק ד :

ולא תתחיל למנות עד יום ה' כו'. מצאתי בשם מהר"ל מפראג דאע"פ דהשתא נהוג עלמא דהנדה מתחלת למנות מיום הששי כמבואר ס"י קצ"ו מ"מ במתחלת למנות אחר ביאה ראשונה של בתולים מתחלת למנות מיום ה' וכן הורה הלכה למעשה.

³¹⁴ ראו למשל בספר 'בית דינו של שמואל', מהדורת לאה בורנשטיין-מקובצקי, ירושלים תשע"ז, ממנו עולה במפורש שדרכי הפסיקה של רבי שמואל לאניאדו וחכמי דורו בני המאה השמונה עשרה היו צמודות לפסקי ר' יוסף קארו ב'שולחן ערוך'.

³¹⁵ זו לשון השולחן ערוך ביוורה דעה סימן קצד :

יולדת, אפילו לא ראתה דם, טמאה כנדה; בין ילדה חי, בין ילדה מת ואפילו נפל. וכמה הם ימי טומאתה, עכשיו בזמן הזה כל היולדות חשובות יולדות בזוב וצריכות לספור שבעה נקיים; נמצאת אומר שיוולדת זכר יושבת ז' ללידה וז' לנקיים לזיבה, והיולדת נקבה יושבת שבועים ללידה וז' נקיים לזיבה. ימי לידה, שהם ז' לזכר וי"ד לנקבה, אם לא ראתה בהן עולים לספירת זיבתה; ואם שלמו ז' נקיים בתוך י"ד לנקבה, הרי זו אסורה עד ליל ט"ו; ואם טבלה קודם לכן, לא עלתה לה טבילה.

כפי שנראה להלן בדברי החכם קצין, הוא אינו כותב את הדין שימי שבעת הנקיים יכולים להיכלל בימים שטמאה מדין יולדת (ז' לזכר וי"ד לנקבה). אני מניחה שהסיבה לכך היא שאין זה דבר נפוץ שיוולדת תיטהר כל כך מהר. אולם, כיוון שגם דין המפלת בכלל דין היולדת, ואצלה ייתכן מצב כזה, יש לתמוה מדוע בחר להשיט דין זה.

³¹⁶ לשון הרמ"א (שם) :

בהתאם לכך, החכם קצין כותב גם בספרו :

אם ילדה זכר טמאה ז' ימים ללידה, ואם ילדה נקבה טמאה ארבע עשר ימים ללידה, לאחר ז' לזכר וי"ד לנקבה תפסיק בטהרה, ותספור ז' נקיים ותטבול ומותרת לבעלה, וזה דוקא כשרואה עצמה שנטהרה לגמרי אז יכולה לאחר ז' לזכר וי"ד לנקבה לפסוק בטהרה ולהתחיל בז' נקיים, אבל אם רואה שום טפת דם בתוך ז' נקיים או אפילו לאחר שטבלה הרי היא טמאה (כי כבר פשט המנהג בכל ישראל שאין בועלין על דם טהר של יולדת) ודינה כשאר נדה לכל דבר, ויש איזה מקומות שנהגו שאין טובלין תוך מ' יום לזכר ושמונים לנקבה, אך יש גם רבים שלא נהגו כן, אלא בכל זמן שרואה עצמה שיכולה לפסוק בטהרה ודוקא לאחר ז' לזכר וי"ד לנקבה סופרת ז' נקיים וטובלת, ומי שנהג בארבעים ושמונים ישאר במנהגו, ואם קשה עליהם בזה מאיזו סיבות הכרחיות יכולין לעשות התרה לחומרא זו, ורק בזה שהוא חומרא להמתין ארבעים ושמונים יום משום כן מועיל התרה, משא"כ בשאר מנהגים אין לשנות כו"ע (כלל ועיקר) ואין מועיל להם שום התרה שבעולם, אלא חשובים ממש כתורה, ודע שאפילו אותם שנהגו ארבעים ושמונים אין להם חומרא זו אלא ביולדת ולא במפלת, מיהו דין טומאת לידה שהוא ז' לזכר וי"ד לנקבה כאמור ישנו גם במפלת.

החכם קצין כורך אפוא כאן כמה דברים יחד, בלי נקודה אחת בסוף כל קטע, רק פסיקים שמחלקים את המשפטים. ננסה לחלק את דבריו :

- א. לאחר לידה יש טומאת יולדת, היינו, ז' לזכר וי"ד לנקבה. לאחר שהם עוברים, והדימום של הלידה נפסק, האישה פוסקת בטהרה וסופרת ז' נקיים וטובלת וטהורה לבעלה.
- ב. אם האישה ראתה דימום, אפילו אם כבר פסקה בטהרה, ואפילו אם כבר טבלה, היא נטמאת שוב וצריכה שוב לספור ולטבול. זאת כיוון שכבר נאסר דם טהור בכל תפוצות ישראל.

מיהו יש מקומות שנהגין שאין טובלין תוך מ' לזכר ושמונים לנקבה, (בית יוסף בשם מהרי"ק שהביא התניא ובאגודה פרק ע"פ ובמהרי"ל), ואין להתיר במקום שנהגו להחמיר (ריב"ש); אבל במקום שאין מנהג, אין להחמיר כלל רק מיד שלא ראתה דם אחר ז' לזכר וי"ד לנקבה וספרה ז' נקיים, מותרת לבעלה (ת"ה סימן רנ"ה). אבל אם חזרה וראתה, אפילו טפת דם כחרדל, טמאה אף על גב דמדאורייתא דם טהור הוא כבר פשט המנהג בכל ישראל שאין בועלין על דם טהור (ב"י ואגור וטור ופוסקים בשם הגאונים), ודינו כשאר דם לכל דבר.

ג. מקומות שנהגו בהם שלא לטבול עד שיעברו מ' או פ' יום לזכר או לנקבה מחויבים לנהוג כפי מנהגם, ומקומות שלא נהגו לא ינהגו כך.

ד. גם במקומות שנהגו את המנהג הנ"ל, אם יש קושי משמעותי ניתן לעשות התרה למנהג ולהפסיק לנהוג בו.

ה. האפשרות להתיר את המנהג הוא דווקא למנהג הייחודי הזה, אך לא לשאר מנהגים, עליהם יש לשמור ככל דין.

ו. חומרת המנהג הנ"ל הוא דווקא ביולדת אבל לא במפלת.

מקורותיו לעיקר הדברים מסעיף ג ואילך, המתייחס למנהג הנ"ל, הם שוב אצל רבי יוסף חיים, בתשובותיו בספרו 'רב פעלים' ובספר הדרשות שלו 'בן איש חי'. בספר הדרשות, פרשת צו שנה שנייה אות כ', הוא מביא מקורות ופולפולים לצורך להשאיר את המנהג. מאוד ברור שהחכם קצין נשען עליהם כאן, ורק הסיר בכתיבתו את המקורות שהביא שם ה'בן איש חי':

היולדת בין ילדה ולד חי בין מת, טמאה טומאת לידה שבעה ימים לזכר, וי"ד ימים לנקבה, וזו היא טומאת לידה הכתובה בתורה, וימים אלו דאחר לידה, אף על פי שהם ימי טומאה עולים לה לשבעה נקיים אם ספרה בהם כראוי ושמרה אותם בשביל שבעה נקיים, ובלבד שלא תטבול קודם י"ד לנקבה, אלא תמתין עד ליל ט"ו ותטבול, וכל זה הוא מדינא, אך יש מקומות נוהגים שאין טובלות תוך מ' יום לזכר, ושמונים לנקבה, ופה עירנו בגדא"ד יע"א יש מקצת נשים שנהגו בכך, אבל רוב הנשים לא נהגו בזה, אלא כל זמן שתראה עצמה שיכולה לעשות הפסק בטהרה אחר ז' לזכר וי"ד לנקבה, סופרת ז' נקיים וטובלת בין לזכר בין לנקבה, ולכן אנחנו מורים פה עירנו מי שנהג בארבעים ושמונים ישאר במנהגו, מיהו אם אלו המחמירין בארבעים ושמונים קשה עליהם דבר זה מחמת איזה סיבות הכרחיות, יכולין לעשות התרה על חומרא זו, ואז יעשו כמנהג רוב הנשים שבעיר זו, וכתבתי בס"ד בתשובה בסה"ק רב פעלים, שיש בזה ס"ס (ספק ספקא), והוא, ספק כמ"ד מנהג בסתמא תולין בטעות ומבטלינן ליה, ואת"ל (ואם תמצוי לומר) הלכה כמ"ד (כמן דאמר) תולין בגדר וסייג, שמא הלכה כמ"ד דע"י שאלה מותר, וס"ס זה הוא מתהפך, וכיוון דהוא מידי דרבנן סמכינן על ס"ס זה להתיר אפילו בהיכא דכל אנשי העיר נוהגים בכך, וכ"ש בהיכא דרוב העיר לא נהגו

בכך דיח להתיר לאותם המיעוט ע"י שאלה, וכיוון דאין מנהג קבוע בעיר הוי מנהג יחידים, ועיין תשובה מאהבה יו"ד תשובה שס"ו, שכתב דמצוה להתיר מנהג זה ע"י שאלה, ועיין פלתי ע"ש, וכתבתי שם דאע"ג דק"ל אין מתירין הנדר עד שיחול, היינו דוקא בנדר אבל מנהג מתירין קודם שיחול, וכמ"ש מהר"י עייאש ז"ל בבית יאודה ח"ב סי' צ"ז, והביאו בשו"ב אות ז' יע"ש, וכתבתי עוד שם דדור החדש שלא נהגו עדיין בחומרא זו, יכולים לנהוג כרוב אנשי העיר, אף על פי שאמותיהם נהגו בזו החומרא של ארבעים ושמונים, ועיין פתחי תשובה סי' רי"ד סק"ד מ"ש בשם זכרון יוסף יע"ש :

ודע דאפילו אותם שנהגו להחמיר בארבעים ושמנים, אין להם חומרא זו אלא ביולדת ולא במפלת, ועיין סדרי טהרה סי' קצ"ד סק"ו, ותשובה מאהבה ח"ב שהביא דברי הגאון חכם צבי ז"ל וקלסיה יע"ש, מיהו דין טומאת לידה שהוא ז' לזכר וי"ד לנקבה ישנו גם במפלת. וכל שהפילה תוך מ' יום כגון שברור לה כן מחמת שלא שמשה קודם, אין נוהג בה דין טומאת יולדת, אלא דינה כשאר נדות :

אולם ראוי לציין שדווקא רבי יוסף חיים בספרו 'חוקי הנשים', שעסקנו בו לעיל בהרחבה, לא מביא בכלל את המנהג הזה, ורק מדגיש שכל יולדת נטהרת ברגע שהיא מצליחה להפסיק בטהרה לאחר שבוע לבן או שבועיים לבת.³¹⁷ בדומה ל'חוקי הנשים', גם בספרו של ה'חפץ חיים' לא מצאנו מנהג זה, אך לעומתו, הרב טוקצינסקי בספרו התייחס למנהג וציין שיש שנוהגות לפיו ויש שלא, והדגיש שצריך שהרב הממונה בכל קהילה יקבע מנהג אחיד לכולן. הרב ינובסקי בספרו התייחס למנהג הזה כמעט בדרך אגב, וכתב שרוב הנשים אינן נוהגות כך, אולם הוא ממליץ בשל החלשות הגופים לכל הנשים לא להזדרז להיטהר לאחר הלידה.³¹⁸ נראה להלן גם את התייחסותו של הרב כהנא לנושא.

³¹⁷ ראו דיון על כך לעיל בפרק ה'בן איש חי', שם ראינו שבהלכות 'בן איש חי' ובשו"ת רב פעלים התייחס לכך בפירוט, אך בספר לנשים 'חוקי הנשים' לא הזכיר את המנהג הזה וכתב רק את הדין הפשוט שברגע שמפסיק הדימום מהלידה יכולה לספור ולטבול.

³¹⁸ אלו דברי הרב ינובסקי (טהרת ישראל, סימן קצד סעיף א אות ד) :
וכ"ז באם היא בריאה בכל כוחה ובאת לשאול ע"ז ורוצית לטבול בזמן הנ"ל אבל באינה בריאה בכל כוחה ויש ח"ו איזה חשש שתבוא ע"ז ח"ו לחולשה ר"ל כידוע בזה"ז דהדור חלוש ודאי שב ואל תעשה עדיף ותוכל להמתין מלטבול לערך עשרה שבועות אחר לידתה וכפי הבנתה לפי כחה אף שהיא נקייה וכ"ש במקום שיש מנהג להמתין מ' לזכר ופ' לנקבה רק במדינתנו אין מנהג וגם ל"ש מנהג בזה ד"ל דהוא מחמת חולשת.

לסעיף ג' העוסק בחיוב לשמור על המנהג הוא מביא בישרשי ויסודי הדינים' עוד שני מקורות מעניינים. הראשון שבהם הוא מתוך ספר התקנות של ירושלים,³¹⁹ שבו, על פי עדותו, כתוב בשם פוסקים האחרונים שבירושלים עצמה אין בזה מנהג קבוע ויש נוהגים להחמיר ויש נוהגים להקל. הדבר מסתבר, כיוון שירושלים של ראשית המאה העשרים קיבצה אליה יהודים מתפוצות שונות, וממילא כל אחד מהם הביא את מנהגו עמו. המקור השני הוא משו"ת יש"א אי"ש של רבי יעקב שאול אלישר, המכונה יש"א ברכה, שהיה הראשון לציון ואב בית הדין בירושלים (1893-1906). בשו"ת שלו, בחלק יורה דעה סימן ד' הוא דן בשאלה האם חייבים לשמור על המנהג הזה, או שמא יש לנהוג כפי שכותב השולחן ערוך ולבטל את המנהג. וכך נשאל:

איש הא-להים אתה ודברו בפיך אמת יבוא דברך אלינו ויורנו על ענין היולדת לזכר או לנקבה אנחנו נוהגים מ"א לזכר ופ"א לנקבה ויש מחמירין תשעים לנקבה ועכשיו בא אחד חכם ואמר להם היולדת כמו הנדה טובלת ליל ט"ו ומותרת לבעלה והראה להם שלחן ערוך יורה דעה סימן קצ"ד סעיף א' ורוב הקהל לא האמינו לדבריו ולא שמעו בקולו. אדוננו הרב הגדול הגאון יבאר לי בחסדו שאלתי זאת ותבוא תשובת אדוננו בכתב מבואר כדי להסיר המכשול מנגד עינינו אשר שם החכם לפנינו והמקום ב"ה לעד יעזור אותך על תלמוד תורתו וידיעת יחודו לעולם ולעולמי עד ויקוים בימיו ובימינו מקרא שכתוב ונתתי את תורתך בקרסם ועל לבם אכתבנה.

הצעיר יאודה עזרא יאודה

בתשובתו שם יוצא הי"ש"א ברכה' בשצף קצף כנגד אותו חכם שניסה להניא את הקהל מלשמור על מנהגם ולהחזירם לשמור על הדין הכתוב בשולחן ערוך בלבד. הוא מסביר שם באריכות מדוע יש לשמור על מנהגים בכלל, וגם על המנהג הזה בפרט, וגם מתייחס שם לשיטת הרמב"ם שיצא כנגד המנהג הזה וכתב שהוא מנהג של שטות. הי"ש"א ברכה מסביר באריכות מדוע למרות זאת במקומות שנהגו על פי מנהג זה מכבר הימים חשוב מאוד שימשיכו לשמור עליו. נביא רק מקצת מדבריו בהם הוא מסביר עד כמה אין להקל ולפרוץ את המנהג הקיים ומדוע:

³¹⁹ הרב יעקב שאול אלישר, ספר התקנות, ירושלים תרמ"ג. הספר כולל גם תקנות עתיקות יותר. כאן מדובר בתקנה מז' בדף סד עמוד 5:
לטבול תוך מ' לזכר ופ' לנקבה בירושלם ליכא מנהג קבוע ויש נוהגים להחמיר וי"נ (ויש נוהגים) להקל ואיש משענתו בידו כי כן קבלו מהראשונים.

הראת לדעת שזה החכם שהורה לכם דברי מרן ז"ל בש"ע הנז' צריך כפרה שעשה שלא כהוגן ושלא כשורה להורות להם היתר בדבר שנהגו מימות אבותיהם שקבלו עליהם לשמור כל ימי טוהר מ' לזכר ופ' לנקבה שלא לבעול בימים הללו מנהג ותיקים הוא... כמו שאמרו מנהג מבטל הלכה רק שיהיה מנהג ותיקין... ולע"ד (ולעניות דעת) נראה דבר פשוט דאפי' היה כן שהם סבורים שמשום איסור גמור הוא מ"מ (מכל מקום) מאחר שאבותיהם נהגו כן משום סייג והרחקה גם הם חייבים לנהוג ואי אפשר להם לישאר מאחר שכבר הוקבע המנהג משום סייג והרחקה... יש מקומות שנהגו הנשים שאין טובלות כלל תוך מ' לזכר ופ' לנקבה מפני שהן חוששות כיוון שהוא כ"כ קרוב ללידתה הדמים מצויים בהן... במקום שנהגו להחמיר נהגו ואין להתיר שמא יבואו להקל בנדות כיוון שכבר הורגלו להחמיר ואתה בא להקל להם יבואו להקל יותר...

סוף דבר אמינא בשאלה זאת המוצגת לפני דחיוב מוטל על כל בני העיר העי"א (העליון יברך אותם / ה' עליהם יחיו אמן) לנהוג כמנהג אבותיהם כאשר נהגו עד היום הזה ואין פוטר אותם וזה החכם שהורה להם כפי מ"ש (מה שכתב) מרן בש"ע לא חש לקמחיה ולגבי דידי צריך כפרה וכמ"ש הרב ב"ח (בית חדש) ז"ל דנקרא פורץ גדר...

כשרואים את דבריו של בעל י"ש"א ברכה', אליהם הפנה החכם קצין בשרשי ומקורי הדינים, ניתן להבין מדוע הוא מרחיב כל כך את הדיבור על המנהג הזה, על אף שבעירו, ירושלים, לא כולם נהגו בו. עם זאת, שלא כ"ש"א ברכה', החכם קצין פתוח יותר להקל למי שהמנהג קשה לו ולהתיר לו לשמור רק את מה שמחויב מעיקר הדין בשולחן ערוך. הסיבה לכך היא פסיקתו של ה'בן איש חי' שבעת הצורך ניתן להתיר את המנהג הספציפי הזה.³²⁰ אם משווים את דבריו שם בספר לפסיקה של החכם קצין כאן אפשר לראות ממש בעין עד כמה הושפע החכם קצין מדברי ה'בן איש חי', וכמעט שהעתיקם כלשונם.

את דין המפלת הוא כותב בפשיטות. אך היות שלעיתים יש שאלות סבוכות בדיני מפלת, במקרים בהם ההפלה לא הייתה ברורה, כגון שלא ברור מה נפל או תוך כמה זמן מראשית ההיריון וכדומה,

³²⁰ ראו לעיל בפרק על ה'בן איש חי'.

הוא מפנה בכל המקרים המסובכים יותר לשאלת חכם מורה הוראה. הפנייה זו הגיונית מאוד, בהתחשב בהיות הספר ספר קיצורים.

בסימן הבא, סימן ח', עוסק החכם קצין בהנהגות הבעל עם אשתו בזמן נידתה, הלכות שמאחר יותר קיבלו את שם הקוד 'דיני הרחקות'. בסעיף ג' הוא כותב את האיסור המוטל על שני בני הזוג לאכול יחד על שולחן אחד ללא היכר. הוא נותן דוגמאות להיכר ובסוף מסיים במילים:

ויש מתירין כאשר היא משנה את מקומה שאינה יושבת במקום שרגילה
לישב בזמן שהיא טהורה, וכן יש מתירין בשולחן ארוך אם עוד אחרים
אוכלים עמהם ומפסיקים ביניהם.

המשפט האחרון לגבי השולחן הארוך אינו פשוט. בשרשי ויסודי הדינים הוא מאריך לבאר מהי שיטת הרא"ש שעל פיה הוא פוסק. את הדיון הוא מסיים:

אך מ"מ (מכל מקום) נ"ל (נראה לי) דיש להקל בשולחן ארוך אם יש שום צורך
משום דנ"ל דעת הרא"ש דסגי (שדי) בשולחן גדול...

כלומר, לאחר כל הדיון, נראה שהוא פוסק ששולחן ארוך מותר גם ללא היכר, אם יש צורך בכך. אבל בהלכות הוא לא כתב כך, אלא כתב שמותר בשולחן ארוך ללא היכר רק אם עוד אנשים אחרים אוכלים עמהם.

בסעיף ח', הוא עוסק בדיון של ישיבה יחד על ספסל אחד, וכך הוא מנסח את הדברים:

אסור לו לישב על הספסל שהיא יושבת עליו אף שהוא ארוך אם הספסל
מתנדנד, ויש מתירין אם אחר מפסיק ויושב ביניהם, וכן אם הספסל כבד
ואינו מתנדנד מותרין לישב עליו אפילו שאין אדם אחר מפסיק ביניהם,
ובלבד שלא יגעו זב"ז, וכן אסור לו לילך עם אשתו בעגלה אחת כשאין אדם
ביניהם, אם הוא רק דרך טיול לגנות ופרדסים וכיוצא בזה, אבל כשהוא
הולך מעיר לעיר לצרכיו מותר אפילו לגנות ופרדסים וכיוצא בזה, אבל
כשהוא הולך מעיר לעיר לצרכיו מותר אפילו שאין אדם אחר מפסיק ביניהם
ובלבד שלא יגעו זב"ז, ויש מתירין בספסל אחד אף שמתנדנד ואף שאין אדם

אחר ביניהם, (אך האשכנזים נהגו איסור בזה וכן בבבל נהגו איסור בזה³²¹)

ובלבד שלא יגעו זב"ז.

כפי שראינו לעיל,³²² הדין הזה מצוי רק ברמ"א, ומרן בשולחן ערוך לא הביאו. בפירוש ה'בית יוסף' של מרן רבי יוסף קארו לספר הטור, הוא כותב במפורש שהספרדים לא נוהגים בזה.³²³ אולם ה'בן איש חי' הביא בספרו שבבבל כן נהגו להקפיד על חומרה זו מזה שנים רבות, ולכן בוחר החכם קצין לכתוב את הדברים כאן בפשיטות כדין גמור, אך מוסיף בסוגריים לקראת סוף הסעיף שזהו דין שהאשכנזים ויהודי בבל נהגו בו. ב'שרשי ויסודי הדינים' הוא מביא את לשון הבית יוסף ומפנה ל'בן איש חי', הן לספר והן לתשובה בשו"ת 'רב פעלים' שלו. משתמע אם כן שהחכם קצין העדיף להביא בעניין זה את שתי האפשרויות, על אף שיש אצלו הדגשה מסוימת לפסיקה האשכנזית ובמיוחד לזו של רבי יוסף חיים מבבל,³²⁴ אך השאיר גם את האפשרות להקל לבני עדות הספרדים, שלא נהגו להחמיר בזאת.

ההפנייה ל'רב פעלים' מעניינת, כיוון שהשאלה שהוא נשאל שם בשו"ת היא לגבי בני העיר בומביי, שהם יוצאי בגדד במקור, אך כבר שנים יושבים בבומביי, ויש ביניהם אנשים שרק אבות אבותם מבגדד, אך הם ילידי המקום, שנוהגים כמו הספרדים, ובעניין זה הם מתלבטים האם הם צריכים לשמור על מנהג בגדד או לא.³²⁵ הסיבה לשאלה היא כיוון שהם אימצו את מנהגי הנימוס האנגליים של הליכה בקרון אחד איש ואשתו לבדם. וזו לשון השאלה בשו"ת רב פעלים חלק ג - יורה דעה סימן יז :

אם מותרת האשה כשהיא בנדתה לישוב על העגלה בספסל אחד עם בעלה בלבד, באופן שיזהרו שלא ליגע זה בזה גם בלבושיהם כי הנה מפורש בש"ע יו"ד בדברי מורי"ם סי' קצ"ה דיש אומרים שצריך להיות מפסיק ביניהם אדם אחד או תיבה אבל תרומת הדשן התיר בהולכים לאיזה צורך בלא

³²¹ לעניין שני סוגי מושבים מיטלטלים שנהגו הנשים העשירות לנסוע בהם לקברו של יחזקאל הנביא ראו אברהם בן יעקב, מנהגי יהודי בבל בדורות האחרונים, ירושלים תשנ"ג, עמוד 64. משתמע משם שהמנהג היה שרק נשים נוסעות בו, וממילא אינו שייך לענייננו.

³²² בדיון על הספר 'חוקי הנשים' מאת ה'בן איש חי'.
³²³ וכן הוא כותב בבית יוסף יורה דעה סימן קצה, לאחר שמביא כמה חומרות אשכנזיות בנושא זה: וחומרא זו דשיבת ספסל שמעתי שנוהגים בה האשכנזים אבל הספרדים לא נהגו בה:

³²⁴ הוא לא התייחס לפסיקה של רבי יוסף חיים מבבל, שפוסק גם שדין מחצלת חדשה כדין ספסל מתנדנד שאסור לשבת עליו יחד. נראה שהסיבה לכך היא משום שמחצלות ככלי ישיבה היו פחות נפוצות במקומו ובזמנו, ולכן לא חש צורך לכתוב גם את דיון כפי שפסק אותו ה'בן איש חי'.

³²⁵ אברהם בן יעקב, בספרו: יהודי בבל בתפוצות (ירושלים תשמ"ה), כותב בפרק הרביעי העוסק ביהודי בבל ומשפחת ששון בבומביי, שיהודי בבל הגיעו לבומביי בראשית המאה התשע עשרה, לאחר שנתדלדל המסחר בסוראת, שם ישבו קודם לכן. בהמשך הפרק (עמ' 110) הוא מתאר את מספר היהודים בבומביי בראשית המאה העשרים, ובתוכם הוא מונה כחמש מאות מיהודי בגדד מבין כל היהודים יושבי בומביי. מהנתונים שהוא מביא בפרק זה בספרו עולה שיהודי בגדד בבומביי היו קבוצה משמעותית שם, אך לא היו רוב בקהילה. מכאן מתעצמת שאלת המחויבות למנהג הבגדדי, אחרי ישיבה של דורות בארץ אחרת ובקרבת יהודים בעלי מסורות שונות ממסורת בגדד בשאלה שבה אנו דנים כאן.

הפסק אדם אם לא נוגעין זב"ז, ורק אם הולכים לטייל בגנות ופרדסים אסור, ומרן בב"י כתב בזה"ל וחומרא זו דישיבת ספסל שמעתי שנוהגים בה האשכנזים אבל הספרדים לא נהגו בה עכ"ל, על כן באנו לשאול אנחנו תושבי עיר במב"י מה נעשה בדבר זה של העגלה כי קשה עלינו חומרא זו, כי לפי נמוס האנגליז (האנגלים) כשהולך אדם לטייל ממקום למקום או לעשות וזית"א (ביקור) תרכב אשתו עמו ביחד בעגלה ואין זה מן הכבוד והנימוס שירכבו כל אחד בפ"ע (בפני עצמו), גם אין זה מן הכבוד שירכב אדם אחר עמהם להפסיק ביניהם. ואנחנו בני ספרדים ולא בני האשכנזים, כי אנחנו היינו מתושבי בג"דאד יע"א ודרנו פה עיר במב"י יע"א, ויש ג"כ פה אנשים שנולדו פה במב"י ואבותם היו מעיר בג"דאד יע"א.

לאחר דיון ארוך, מגיע רבי יוסף חיים למסקנה שאמנם אנשי בומב"י שיש להם שורשים בגדדיים מוכרחים לשמור על המנהג שמקובל בבגדד, אך אם הם רוצים להפסיק לשמור עליו הם יכולים לעשות התרה בפני שלושה אנשים שאינם בגדדיים ולהפסיק להחמיר את החומרה הזו:

הנה כי כן לענין הלכה יש להורות דאנשי במב"י שהם מאנשי בגדא"ד או שאבותיהם מאנשי בגדא"ד יעשו התרה על חומרא זו של ישיבת העגלה אפילו הולכים לטייל ויתירו להם ג' אנשים שאינם מאנשי בגדא"ד ופתח וחרטה של זו הוא ברור וכמפורש בשאלה דקשה עליהם חומרא זו מכמה סיבות כל זה כתבתי בנחיצה רבה כחותה על הגחלים ועלה בדעתי למצוא עוד ספק אחד בד"ן ההתרה הנז' ולא היה לי פנאי להאריך יותר ודי בזה שכתבנו והשי"ת ברחמיו יאיר עינינו באור תורתו אכ"י"ר (אמן כן יהי רצון).

כאשר מביא החכם קצין את ההפנייה דווקא ל"רב פעלים" הנ"ל, הוא מחזק את כוחו והתקבלותו של הרב יוסף חיים במקומות שונים בעולם, לאו דווקא רק בבבל עצמה. לכאורה הוא רומז שגם בני עדות המזרח בארץ הקודש ראוי שיקבלו על עצמם את הפסיקה של הרב יוסף חיים שפסק בעקבות האשכנזים, אך יש להם גם על מה שיסמוכו אם ירצו להמשיך לנהוג לפי השולחן ערוך.

בסעיף י' הביא החכם קצין את המנהג הפשוט שמובא בשולחן ערוך על לבישת בגדים מיוחדים לימי נידתה, אך שינה מעט את הניסוח. בשולחן ערוך יורה דעה סימן קצה סעיף ח כתוב כך:

ראויה לה שתייחד לה בגדים לימי נדוטה, כדי שיהיו שניהם זוכרים תמיד
שהיא נדה.

לעומת זאת החכם קצין ניסח :

יש שרגילות לייחד בגדים לימי נדטה כדי שיהיו שניהם זוכרים שהיא נדה
ומנהג יפה הוא.

כלומר, הוא שינה מלשון המנהג הראוי, למנהג שמקובל אצל חלק מהנשים, והוסיף את הציון
שלו, שזהו מנהג יפה, ומכאן שכדאי לנהוג אותו. נראה שבסביבתו נשים מעטות נהגו בבגדים
מיוחדים לימי נידה.

סעיף יב מתייחס לדין הגשת קערה מיוחדת עבורו לשולחן, האם היא אסורה כמו מזיגת הכוס או
שאין להקיש ביניהם. החכם קצין מציין שיש מי שאוסר, ושולח ב'שרשי ויסודי הדינים' לב"ח
ולש"ך שאסרו זאת.³²⁶ אולם הוא לא פסק כך כדין גמור, אלא כתב בלשון ש"טוב לעשות בזה
שינוי אם אפשר", כיוון שכך פסק ה'בן איש חי' שגם אליו הוא מפנה.³²⁷

את סיכום הסימן הזה, שמובא בסעיף י"ז, הוא ודאי כתב בהשראת הסיכום של השולחן ערוך
לסימן קצ"ה העוסק ב'דיני הרחקות', אך ניסח אותו באופן שונה מאוד. בשולחן ערוך, שהביא את
הסיכום לא בסוף הסימן, אלא בסעיף י"ד, ארבעה סימנים לפני הסוף, נכתב כך :

כל אלו ההרחקות צריך להרחיק בין בימי נדוטה בין בימי ליבונה, שהם כל
ימי ספירתה, ואין חילוק בכל אלו בין רואה ממש למוצאת כתם.

³²⁶ כך מביא הש"ך בשם הב"ח וכן הוא פוסק ביורה דעה סימן קצה ס"ק יג :

כתב הב"ח מ"כ בדרשות מהר"ש מאוסטרייך דשלא כדין עושין הבעלי בתים שמניחין
נשותיהם לישא הקערות וכיוצא בהן על השלחן מידי דהוה אמזיגת הכוס עכ"ל מיהו למ"ש
הגמ"י בשם רא"מ דמזיגה בלא הושטה או הושטה בלא מזיגה מותר אפי' בלא שינוי ה"ה
בקערה דליכא אלא הושטה דשרי וכן למ"ש הרשב"א (והב"י לדעת ה"ה) דמזיגת יין במים
דוקא אסור אבל שאר משקים אי נמי מזיגה מן הכלי כמו שאנו עושים שרי ה"ה בקערה אין
קפידא ועוד נראה דאפי' את"ל דנתינת הקערה על השלחן ה"ל כמזיגת הכוס מ"מ אף
במזיגת הכוס אין איסור אלא בכוס המיוחד לבעלה בלבד דאיכא חיבה אבל להביא הקערה
על השלחן שכל בני בית אוכלים ממנה אין קפידא אף על גב שגם בעלה אוכל עם בני ביתה
מאותה קערה דליכא הכא חיבה והכי נקטינן אבל להביא קערה המיוחדת לבעלה אסורה
וכדמוכח מתנא דבי אליהו וממ"ש סה"ת דאף בהושטה בלבד כשאין בו שינוי אסור במאכל
ובמשתה ע"כ ולפי זה משמע דמחמיר ג"כ בשאר משקים :

³²⁷ בן איש חי, שנה שנייה, פרשת צו אות כד :
ויש מחמירים גם בקערה של מאכל המיוחדת לו דוקא שלא תניחנה לפניו על השלחן, וטוב
לחוש לדבריהם היכא דאפשר.

כלומר, היה חשוב למרן להדגיש שיש לשמור על כל זה בכל זמן שהיא טמאה נידה, לא משנה ממה נטמאה, או באיזה שלב של תהליך טהרתה היא נמצאת. אולם הוא לא נכנס כאן להגדרות של עונשים על אי שמירה וכדומה. החכם קצין העדיף לנסח את הדברים אחרת:

כל אלו ההרחקות הנ"ז (הנזכרות) לעיל צריך להרחיק בין בימי נדתה בין בימי הליבון שהוא ספירת ז' נקיים, ואפילו עברו חדשים ושנים כל זמן שלא טבלה עדיין היא בנדתה, וצריך לזהר מאד בכל אלו ההרחקות שאמרנו כי יש לחוש פן יכשל בהם והוא קרוב לעונש כרת החמור ב"מ (בר מינן), וצריך לקרוא בהלכות אלו להיות בקי בהם יפה ולקיימם כהלכתם.

מהניסוח של החכם קצין יכול להשתמע שעונש כרת מגיע לזוג שאינו שומר דיני הרחקות. ברם ברור לכל מי שמכיר את הסוגיות ההלכתיות, שדינים אלו נוצרו כגדר וסייג להלכה החמורה ביותר שעונשה כרת – האיסור לאיש לשכב עם אישה נידה. אפילו לגבי חיבוק ונישוק דרך תאוה באישה נידה יש מחלוקת ראשונים, האם האיסור הוא דאורייתא³²⁸ או דרבנן,³²⁹ ובכל מקרה גם מי שפוסקים שזהו איסור דאורייתא, אינם רואים אותו בכלל כרת, אלא בכלל 'לאוי'. אמנם נכון שהחכם קצין כותב ש"הוא קרוב לעונש כרת החמור", אך כפי שראינו כעת, קשה להגדיר הרחקות אלו גם כקרובות לכרת. יתכן שהוא התכוון לכך שעצם השמירה על הלכות נידה היא בגדר הרחקה מחיוב כרת, אך אם זו כוונתו, מדוע הוא כותב זאת דווקא כאן? ויותר מכך, הוא מזהיר ש'כל אלו ההרחקות שאמרנו כי יש לחוש פן יכשל בהם', כלומר הוא מדבר על ההרחקות המיוחדות שהובאו בסימן זה ואותן הוא מגדיר כקרוב לכרת. אולי ניתן לומר שהמפתח להבנת דבריו מצוי במשפט האמצעי בסעיף זה: "ואפילו עברו חדשים ושנים כל זמן שלא טבלה עדיין היא בנדתה". משתמע שהוא הכיר מציאות של נשים שלא הקפידו ללכת ולטבול כל חודש, וכנגדן הוא מזכיר את עונש 'כרת' החמור כל כך. בעצם הוא מזכיר כאן שאותן נשים מחויבות גם בשמירת דיני הרחקות, וכל עוד שלא תלכנה לטבול הן לא תוכלנה להיות בקרבה ממשית לבעליהן. אולי כדי לקרב נשים כאלו לחזור ולשמור הלכות טהרה כתיקנן הוא החליט להביא בסיום הסימן הרחבה כה מקיפה. אך גם

³²⁸ ראו רמב"ם הלכות איסורי ביאה פרק כא הלכה א:

כל הבא על ערוה מן העריות דרך איברים או שחבק ונשק דרך תאוה ונהנה בקרוב בשר הרי זה לוקה מן התורה, שנאמר לבלתי עשות מחקות התועבות וגוי' ונאמר לא תקרבו לגלות ערוה, כלומר לא תקרבו לדברים המביאין לידי גילוי ערוה.

"הרי זה לוקה מן התורה" פירושו איסור לאו, כלומר איסור שאסור לעשותו שהעונש עליו הוא מלקות, אך לא איסור כרת.

³²⁹ ראו השגות הרמב"ן לספר המצוות מצות לא תעשה שנג:

... אבל כפי העיון בתלמוד אין הדבר כן שיהיה בקריבה שאין בה גלוי ערוה כגון חבוק ונישוק לאו ומלקות... אבל אין זה עיקר מדרש בלאו הזה אלא קרא אסמכתא בעלמא. והרבה מאד כן בסיפרא ובסיפרי. ודע כי הקריבה לאשה בכתוב תאמר על הביאה כענין (דברים כב) ואקרב אליה ולא מצאתי לה בתולים וכתוב (ישעי' ח) ואקרב אל הנביאה ותהר ותלד בן...

דברים אלו נשאו קשים, ומתוך העיון ב'שרשי ויסודי הדינים' משתמעת דווקא מציאות שבה הקלו בתקופת הליבון, היינו בימי ספירת הנקיים, וחשבו שהימים האלו פחות חמורים מימי ראיית הדם. על המילים 'והוא קרוב לעונש כרת', הוא מפנה לסיפור בבבלי מסכת שבת דף יג:

תני דבי אליהו: מעשה בתלמיד אחד ששנה הרבה וקרא הרבה, ושימש תלמידי חכמים הרבה, ומת בחצי ימיו. והיתה אשתו נוטלת תפיליו ומחזרתם בבתי כנסיות ובבתי מדרשות, ואמרה להם: כתיב בתורה כי הוא חייך ואורך ימך, בעלי ששנה הרבה וקרא הרבה, [עמוד ב] ושימש תלמידי חכמים הרבה - מפני מה מת בחצי ימיו? ולא היה אדם מחזירה דבר. פעם אחת נתארחתי אצלה והיתה מסיחה כל אותו מאורע. ואמרתי לה: בתי, בימי נדוּתך מה הוא אצלך? אמרה לי: חס ושלו, אפילו באצבע קטנה לא נגע בי. - בימי לבוניך מהו אצלך? - אכל עמי, ושתי עמי, וישן עמי בקירוב בשר, ולא עלתה דעתו על דבר אחר. ואמרתי לה: ברוך המקום שהרגו, שלא נשא פנים לתורה, שהרי אמרה תורה ואל אשה בנדת טומאתה לא תקרב.

הוא כותב שבסיפור התלמיד נענש בעונש כרת, אך אין זה כתוב בסיפור! ועוד יותר מכך קשה, שכן רוב המפרשים מפרשים סיפור זה שאותה אישה הייתה טובלת למניין דאורייתא,³³⁰ היינו במוצאי היום השביעי לראייתה, וכל מה שאותו תלמיד הקל, לא היה כי אם דווקא בדברי חכמים שהחמירו את חומרת שבעת הימים הנקיים לכל אישה. ועל חומרת שבעה נקיים ודאי שלא ניתן לומר שהעובר עליהם מתחייב בכרת, שהוא עונש חמור רק ברובד של דאורייתא. אין זאת אלא שהרצון שלו לחזק את שמירת הדינים הללו היה כל כך חזק, עד כי כתב דבר שאינו מתיישב עם ההלכות הידועות. אך אין זה פוגם בשמירת ההלכה, שכן בין אם העונש הוא לאו, איסור דרבנן, או כרת, בכל מקרה יש להקפיד לשמור את הדין.

ב'שרשי ויסודי הדינים' מזכיר בקצרה עוד שני דינים שהחליט שלא להכניסם בתוך הסימן עצמו, והם: א. הדין אם הוא או היא חולים וכיצד נוהגים ב'הרחקות' במקרה כזה.

ב. המנהג המובא ברמ"א (שעסקנו בו בפרקים הקודמים בהרחבה), לגבי תפילה וכניסה של נשים נידות לבית הכנסת.

³³⁰ ראו למשל בתוספות מסכת שבת דף יג עמוד ב: ור"ת פירש שהיו רגילים לטבול שתי טבילות אחת לסוף שבעה לראייתה שהיא טהורה מדאורייתא בהך טבילה ואחת לסוף ימי ליבון לכך היה מיקל אותו האיש.

בסימן הבא, בהמשך ההתאמה לסדר המופיע ב'שולחן ערוך', עובר החכם קצין לכתוב את דין ז' נקיים ובדיקתה. הוא מתחיל כמובן בהפסק טהרה, אם כי לא מכניסו כעניין בפני עצמו בכותרת של הסימן.

בסעיף א' הוא מביא את הדין המפורש ברמ"א, שאישה מתחילה לספור שבעה נקיים החל מהיום השישי לראייתה, היינו, היא יכולה להפסיק בטהרה ביום החמישי לראייה. על אף היותו חכם ספרדי הוא לא מביא בכלל את הדין הפשוט בשולחן ערוך, שניתן להפסיק בטהרה כבר ביום הרביעי לראייה. גם ב'שרשי ויסודי הדינים' הוא מביא כמה וכמה פוסקים אשכנזים שה'בית יוסף' מזכיר בפירושו, וכותב "וכן המנהג בכל אשכנז", אך אינו מזכיר את הדין בארצות האסלאם. יתר על כן, שוב, בעקבות ה'בן איש חי', הוא מזכיר באריכות את המנהג בחלק מתפוצות ישראל, מנהג שהיה נפוץ מאוד בבבל, להתחיל לספור שבעה נקיים רק אחרי שעברו שישה או שבעה ימים מתחילת ראיית הדם, ופוסק שאישה שנוהגת כך אינה יכולה לשנות ממנהגה, ואם היא מוכרחת מסיבה כלשהי להקל בזה, היא חייבת לשאול שאלת חכם. לעיל בדיון בדברי ה'בן איש חי' עצמו, הארכנו בנושא זה וראו עוד שם.

בסעיף ב' הוא מסייג מעט את הפסיקה המחמירה שלו בסעיף הקודם, שוב, בעקבות ה'בן איש חי', ומתיר למי שנטמאה מראיית כתם להמתין רק חמישה ימים ולא שישה או שבעה, וכן לכלה. לגבי כלה כתבנו לעיל שהוא אפשר אפילו להמתין רק ארבעה ימים.

בסעיף ג' הוא מדגיש שכמובן אישה אינה יכולה להפסיק בטהרה עד שהדימום שלה פסק, וכל עוד היא רואה דם לא תוכל לפסוק בטהרה, אלא תצטרך להמתין עד שעד הבדיקה יצא בלי שום מראה אדום. בסוף הסעיף הוא מוסיף משפט נוסף בסוגריים: "אך לפני הזמנים הנז' (הנזכרים) לעיל אינה יכולה לפסוק בטהרה". נלמד בעבודה זו שדין הפסק טהרה אינו מוכרח להיות צמוד לתחילת ספירת הנקיים, ולפי הדין הפשוט בתלמוד ובשולחן ערוך, ניתן לפסוק בטהרה בלי קשר לזמן תחילת הנקיים. כאשר הוא הוסיף את הסוגריים האלה, הוא בעצם החמיר כנגד דין זה. ב'שרשי ויסודי הדינים' הוא גם לא כתב הפנייה לשום מקור שגרם לו להחמיר בכך.

בסעיף ד' כותב החכם קצין את הדין הפשוט שהפסק טהרה צריך להיות לפני שקיעת החמה. אולם הוא מוסיף שאם האישה רגילה להתפלל ערבית, וכן כשהדליקה נרות שבת, אינה יכולה להפסיק לאחר מכן בטהרה, אפילו אם עוד היום גדול והיא קיבלה שבת או התפללה בשעה מוקדמת. אכן כך גם פוסק ה'בן איש חי' בהלכותיו. אולם בספרו 'חוקי הנשים' שראינו לעיל הוא אינו מתייחס

למציאות כזו. ר' יוסף קארו בשולחן ערוך כתב רק שצריכה לעשות הפסק טהרה קודם בין השמשות,³³¹ ולא התייחס בכלל לאפשרות של תפילת ערבית בעוד היום גדול, שתשפיע על האפשרות להפסיק בטהרה אחריה. הדבר מסתבר, שכן ר' יוסף קארו חי בצפת שבארץ ישראל, בה זמן בין השמשות קצר יחסית ולא נמשך זמן רב, וגם מגיע בסוף היום בזמן סביר, ולכן ככל הנראה לא היה יותר מדי צורך להקדים ולהתפלל מעריב בעוד יום. אולם באירופה זמן בין השמשות אורך זמן רב, וצאת הכוכבים מאוחר מאוד בלילה, ולכן נהגו פעמים רבות להתפלל ערבית בעוד היום גדול (אחרי זמן פלג המנחה, כי לפני כן אי אפשר), וכך יכלו ללכת לישון בשעה נוחה.³³² זו הסיבה שמהרא"י, בעל 'תרומת הדשן', החמיר שלא יתכן שכאשר כבר התפללו ערבית, תוכל אישה לפסוק בטהרה ולהתייחס אל היום כיום הקודם.³³³ את הפסק שלו הזכיר הרמ"א בהגהותיו על השולחן ערוך שם, והביא גם את ספר 'האגור' בשם מהר"י מולין, שחלקו על 'תרומת הדשן' ופסקו שניתן להפסיק בטהרה, אפילו אם כל הקהל כבר קיבלו עליהם שבת. וכך כותב הרמ"א:

וי"א אם התפללו הקהל ערבית ועוד היום גדול, אינה יכולה לבדוק או ללבוש לבנים ולהתחיל ולמנות מיום המחרת, מאחר דהקהל כבר עשו אותו לילה (ת"ה = תרומת הדשן), י"א דמותר אפילו עשו הקהל שבת (אגור בשם ר"י מולין); ונוהגין לכתחלה לזוהר, ובדיעבד אין לחוש.

בסופו של דבר פוסק הרמ"א שלכתחילה עדיף להיזהר ולהספיק להפסיק בטהרה לפני שמתפללים הקהל ערבית, אבל בדיעבד יכולה להפסיק גם עד השקיעה, אפילו אם התפללו קודם. לכן הפסיקה של ה'בן איש חי' ושל החכם קצין בעקבותיו מחמירה כאן מאוד ויכולה להוסיף לאישה ימי

³³¹ שולחן ערוך, יורה דעה, סימן קצו סעיף א: ובדיקה זו תהיה סמוך לבין השמשות.

³³² ראו יעקב כ"ץ, "מעריב בזמנו ושלא בזמנו, דוגמא לזיקה בין מנהג, הלכה וחברה", ציון לה (תש"ל), עמ' 35-60. הוא דן שם במנהגים השונים באשכנז לגבי תפילת ערבית בבית הכנסת, מבעוד יום ובזמנה אחרי צאת הכוכבים. הוא מראה את השתלשלות המנהג, ויחסם של פוסקי ההלכה אליו, על פי הנהוג בחברה לגבי זמן אכילת סעודת הערב בתקופות השונות בהיסטוריה. מדבריו עולה שאכן בתקופתו של בעל תרומת הדשן עוד נהגו באשכנז להתפלל מעריב קודם שקיעת החמה.

³³³ תרומת הדשן סימן רמח:

שאלה: הא דמסקינן יום שפוסקת בו אינה עולה לספירת שבעה נקיים ובעינן שבעה שלמים שאינם חסרים אפילו משהו, אם כבר התחילו הקהל להתפלל ערבית ועוד היום גדול יכולה להפסיק באותה שעה ולא אמרינן הואיל ועשו הקהל ליום זה לילה לענין ערבית יחשב כיום של מחרת ולא תועיל לה הספירה ביום זה, או דלמא תועיל דהא מ"מ לאו לילה הוא יועיל או לאו?
תשובה: יראה דיש להחמיר דלא תפסיק בטהרה אלא קודם תפילת ערבית, אבל לאחר תפילת ערבית הואיל והתפללו כבר, או אפי"א אם היא לא התפללה אלא הקהל התפללו כבר, עשו אותו מקצת היום לילה לענין תפילה, שוב אין לעשותו יום לענין הפסיק (הפסק) בטהרה, שהרי לעולם צריכה להפסיק בטהרה קודם הלילה של יום תחילת הספירה, שאם תמתין אפי"א רגע אחד בלילה שוב אין היום עולה למנין ז'...

טומאה שבהם תהיה אסורה על בעלה, אם לא תספיק להפסיק בטהרה לפני שמתפללים הקהל ערבית, או שהדימום שלה ייפסק רק זמן מה לאחר מכן.³³⁴

בסעיף ו' מזכיר החכם קצין את דין המוך הדחוק, שעסקנו בו לעיל בהרחבה. כאן הוא אינו מגדירו בשם הידוע הזה, אך ברור מדבריו שאליו הוא מכוון. הוא גם אינו מתמיר שהכנסתו היא חלק הכרחי בבדיקת הפסק הטהרה, אלא כותב:

ובדיעבד אם לא הניחתו שוב כל בין השמשות רק בדקה עצמה היטב
כאמור והוציאה אותו מהני, אך לכתחילה צריך לזהר בזה ונחוץ לפרסם
לנשים דבר זה.

משתמע מדבריו שיתכן שלא כל הנשים מכירות ויודעות שצריך לכתחילה לשים מוך דחוק ולכן צריך לפרסם זאת. לא ניתן לדעת מי יפרסם. האם הנשים שקוראות את הספר? הרב? או שמא הבעלים של הנשים הקוראים בספר?

בסעיף ח' מתייחס החכם קצין למספר הבדיקות שעל האישה לבדוק בימי הנקיים. לכתחילה הוא כותב כמובן את הדין הבסיסי, שעליה לבדוק פעמיים בכל יום מהשבעה. והוא מוסיף על כך:

ואם בדקה רק ביום הראשון וביום השביעי משבעה נקיים מהני,
ובדיעבד אם בדקה היטב (כדין האמור בסעיף ה') רק באחד משבעת
הימים בתחילתן או באמצען או בסופן (וטוב שיהיה בתחילתן) סגי לה...

כאן הוא מקל מאוד, יחסית לפסיקה המקובלת בעקבות דברי ר' יוסף קארו בשולחן ערוך.³³⁵ ב'שרשי ויסודי הדינים' הוא מפנה הן ל'פתיחי תשובה'³³⁶ וכמובן לפסיקתו של ה'בן איש חי' בשו"ת

³³⁴ מצד אחר, כפי שעולה מהמאמר של כ"ץ שהזכרתי לעיל, בזמנם של ה'בן איש חי' והחכם קצין כבר היה פחות מקובל להתפלל מעריב ממש בעוד היום גדול, ולכן יכול להיות שהדין כאן לא יקשה מאוד על נשים, כי מדובר בשעה קלה ולא בכמה שעות מראש.

³³⁵ כפי שראינו לעיל בדיונו על דברי הרב טוקצינסקי בנושא שבעה נקיים, ה'שולחן ערוך' (יו"ד קצו, ד) מעלה שלושה מצבי דיעבד:

בכל יום מז' ימי הספירה צריכה להיות בודקת לכתחלה פעמים בכל יום, אחת שחרית ואחת סמוך לבין השמשות (טור בשם סה"ת וע"פ); ואם לא בדקה בכל השבעה אלא פעם אחת, לא שנא בדקה ביום ראשון של השבעה או ביום השביעי או באחד מהאמצעים, מאחר שבדקה ביום שקודם השביעי ומצאה טהורה, עלו לה. אבל אם לא בדקה בכל ה'ז', וביום השמיני בדקה ומצאה טהורה, אין לה אלא יום ח' בלבד ומשלמת עליו. וי"א שצריך שתבדוק ביום ראשון מהשבעה וביום השביעי, ואין להקל.

שלושת המצבים שעולים מכאן:

א. בדקה רק בדיקה אחת בכל ז' נקיים (ראשון, אמצע או שביעי).
ב. לא בדקה בכלל בשבעה נקיים, אבל בדקה בהפסק טהרה וביום השמיני. במקרה כזה נפסלו לה שבעת הנקיים והיום השמיני הופך ליום ראשון וצריכה לספור אחריו עוד שישה ימים ורק אז לטבול.
ג. בדקה ביום הראשון וביום השביעי ולא בדקה באמצע.
הוא פוסק בסוף ש"אין להקל" ולכן הפסיקה המקובלת אצל רוב הפוסקים בעקבות דבריו היא שהאפשרות השלישית שהציע היא זו שנפסקה להלכה, ושני המצבים הראשונים נפסלו.

ירב פעלים.³³⁷ אמנם יש לציין שה'פתחי תשובה' הביא שם את תשובת החתם סופר,³³⁸ שהתיר בדיעבד רק במצב שבו אישה כבר לנה עם בעלה ואז הוא פקפק בכשרות טבילתה, שמא שכחה לבדוק ביום השביעי. בתשובה של ה'בן איש חי' בשו"ת 'ירב פעלים', הוא אכן מתיר בדיעבד אם אישה בדקה רק ביום הראשון או השביעי, שהטבילה עלתה לה. אולם ראוי לציין שבהלכות ה'בן איש חי' (שנה שנייה פרשת צו אות יג) הוא לא חוזר על היתר זה, גם לא בדיעבד:

בכל יום משבעה נקיים תבדוק פעמיים, אחת בשחרית ואחת סמוך לבין השמשות, ובדיעבד אם בדקה רק ביום ראשון וביום השביעי סגי לה, אך בדיקה של הפסק בטהרה לא תועיל להשלים בעד בדיקה של יום ראשון, אלא צריכה לבדוק ביום ראשון מלבד בדיקה של הפסק בטהרה, והנה פה עירנו בגדא"ד יע"א, יש הרבה נשים נוהגין דלא עבדי בדיקה בכל יום כאשר כתבנו, אלא עבדי ביום ראשון וביום השביעי וכתבתי בס"ד בסה"ק רב פעלים דיש להם על מה שיסמכו, אבל ראוי שכל אדם יזהיר את אשתו שתבדוק בכל יום כאמור לעיל, ואותם בורים שאין עושין בדיקה ביום ראשון וביום השביעי, אלא רק סומכין על הבדיקה של הפסק בטהרה לבד, עתידין ליתן את הדין ואוי להם:

אמנם הוא מפנה כאן בהלכות לאותו שו"ת רב פעלים הנ"ל, אך יש לשים לב שבעוד שבשו"ת הוא התיר במפורש בדיעבד גם למי שעושה רק בדיקה אחת בשבעה נקיים (מלבד הפסק הטהרה) שתצא בזה ידי חובתה, הרי שכאן בהלכות הוא מתיר רק כדין השולחן ערוך שהתיר בדיעבד בדיקה אחת ביום הראשון ובדיקה אחת ביום השביעי, ולא רק אחת מהן. לכן, כשהחכם קצין

³³⁶ פתחי תשובה יורה דעה סימן קצו ס"ק ז:

וביום הז' ואין להקל [עייין (בתשו' חתם סופר ס"י קע"ח) שכתב דבדיעבד שכבר לנתה אצל בעלה יש להקל אך כ"ז בבדקה בודאי בא' או בז' אבל אם לא בדקה בהם רק מאחד מהאמצעים יש לחוש אפילו בדיעבד ע"ש]:

³³⁷ שו"ת רב פעלים, חלק ב יורה דעה סימן טז.

³³⁸ שו"ת חתם סופר חלק ב (יורה דעה) סימן קעח:

שלום לתלמידי חביבי הרבני המופלג מו"ה (מורה הוראה) דוד נ"י. גי"ה (גושפנקת ידו הקדושה) הגיעני אתמול וקראתיו ומיד נעלם ממנו אבל ידעתי קצת מה היה כתוב בו אודות אשה שלא בדקה בז' וכבר לנתה אצל בעלה ובעלה מסופק אם לא התרשלה ולא בדקה גם בראשון ראוי לגעור בזוג זו שניהם כא' לא טובים הספק הזה איננו מבית יראי ה' כי שכחה פ"א לבדוק ליבא דאינשי אינשי אבל להיות לב הבעל נוקף על אשתו אולי גם ביום הראשון לא בדקה מחמת התרשלות והאיך ס"ד בכך ואיך יעלה על הדעת.

מ"מ בעיקור הדין רוב הפוסקים היינו רמב"ם וראב"ד ורמב"ן ורז"ה ורשב"א ורא"ה והרא"ש והטור כולם פה א' פסקו כרב ראשון או אחרון אך הראב"ן והסמ"ג והתרומות ומטו ב' בשם תוס' פ"ק דביצה מספקו להו אולי הלכה כר"ח דראשון וז' בעי' והרב"י כ' שאין להקל נגדם בא"י כרת מ"מ נ"ל בדיעבד שכבר לנתה אצל בעלה לא שבקינן ספיקא דדהו מפני ודאי דרוב פוסקים הנ"ל דפסקו כרב בודאי.

אך כל זה בבדקה בודאי בא' או בז' אבל בבדיקת האמצעי דהרז"ה והרא"ה מהאוסרים וגם הרשב"א בתה"א מסיק להחמיר עכ"פ בודאי חזי לאצטרופי להראב"ן וסייעתו לחוש אפי' בדיעבד.

מתיר בדיעבד רק בדיקה אחת כמו ההיתר של ה'רב פעלים', הוא בהחלט הולך לפסיקה מקילה מאוד, שלא מצינו דוגמתה באף אחד מהספרים האחרים שנזכרו בעבודה זו.

סעיפים ט-י, כפי שמעידים עליהם גם 'שרשי ויסודי הדינים', הם ניסיון לניסוח מחדש של דברי השולחן ערוך והרמ"א ביורה דעה, סימן קצו סעיף י:

השבעה נקיים צריך שיהיו רצופים שלא תראה דם בהם, שאם ראתה דם אפילו בסוף יום השביעי סתרה כל הימים וצריכה לפסוק בטהרה ולחזור ולמנות שבעה נקיים. הגה: יש אומרים דבשלשה ימים ראשונים של ימי הספירה אם מצאה כתם אין תולין אותו להקל כמו שתולין שאר כתמים, דג' ימים ראשונים צריכים להיות נקיים... אבל אח"כ דינו כשאר כתם, וכן נוהגין. ודוקא כתם שהוא יותר מכגריס ועוד, אבל פחות מכגריס ועוד תולה בכינה אפילו בג' ימים ראשונים... וה"ה (והוא הדין) אם היה לה מכה בגופה ויודעת שמוציאה דם, תולה בה אפילו ביתר מכגריס ועוד (סברת הרב וכן משמע לשון המרדכי), אלא שאין מקילין בשלשה ימים הראשונים לתלות במכה שאין ידוע שמוציאה דם או בשאר דברים שתלין בהם כתם, כמבואר לעיל סימן ק"צ.

במקום הסעיף הזה כתב החכם קצין כך:

ט) צריך שכל שבעת הימים יהיו נקיים שלא תראה בהם דם, ואם בתוך שבעת נקיים ראתה בהם אפילו טפת דם או כתם, ואפילו בסוף יום השביעי, בטלו הימים הקודמים שספרה לפני ראייתה וצריכה לפסוק שוב בטהרה ולחזור ולמנות ז' נקיים ממחרת יום שראתה.

יו"ד) אם בתוך ז' נקיים ראתה כתם ויש לה במה לתלות כגון שהיה לה מכה ויודעת שמוציאה דם, או אם הרגה פשפש וכדומה שיש לה שום סבה לתלות בה הכתם צריכה לשאול לחכם להורות לה הדין.

מסעיף ט יכולה אישה לחשוב שבכלל אין דין כתמים בשבעה נקיים. גם סעיף י' לא מספיק מפשט את הדין, שכן עולה ממנו שרק כאשר יש לה במה לתלות את הכתם יש טעם בכלל שתשאל חכם. והרי אפילו לפי הרמ"א שהביא את השיטה שאין לתלות בג' ימים הראשונים במה שאינו ידוע לנו, ודאי שאין דין זה חל על כל שבעת הימים אלא רק על שלושת הראשונים, וגם אז רק לאלו

שפוסקים לפי השיטה הזו, שאינה מוסכמת על כל הפוסקים. יש לציין שלא נראה מלשון השולחן ערוך שאין דיני כתמים חלים בשבעה נקיים, אלא שרק אם ראתה בדרך שאוסרת (דם בהרגשה או כתם לפי כללי איסור כתמים שמבוארים באריכות בסימן קצ), אז תיפסל ספירתה והיא תצטרך לפסוק בטהרה ולהתחיל לספור מחדש. יוצא אם כן, שהחכם קצין כתב כאן את הדברים באופן שיכול להכשיל נשים רבות, שיראו כתם קטן שאינו אוסר בשבעה נקיים, ולא יידעו אם אפשר לתלות אותו במשהו. הן גם לא יידעו שהן צריכות או יכולות לפנות לחכם ולשאל אותו על כתם כזה, שכן את הפנייה לחכם צמצם החכם קצין רק לגבי כתם שיש במה לתלות אותו, ויתחילו שוב ושוב לספור מחדש, ויתקשו להיטהר לבעליהן. התמיהה כאן מצטרפת לתמיהה שהזכרנו לעיל, כאשר הוא בחר שלא לפרט בכלל את התנאים שמתירים באמצעותם כתמים, כמבואר באריכות בסימן קצ בשולחן ערוך, והפנה כל שאלה לגבי כתם בלי הרגשה לשאלת חכם.

הכותרת של סימן י' היא 'מקרה טומאה'. כותרת שקשה להבין ממנה במה יעסוק הסימן. בפועל, ארבעת סעיפי הסימן עוסקים בארבעה עניינים שונים. אומנם שלושת הראשונים קשורים במידה מסוימת לדין 'פולטת שכבת זרע' שבגללו יש להמתין ארבעה או חמישה ימים לפני ספירת הנקיים, אך כולם דנים במקרים יוצאים מן הכלל ויחסית נדירים, שהדין הזה לא יחול בהם בצורתו הפשוטה. כנראה שזו הסיבה שהוא הגדיר את הכותרת של הסימן כ'מקרה'.

סעיף א' עוסק בדין אישה שספרה וטבלה כראוי, אך ראתה טיפת דם שאסרה אותה לאחר הטבילה ולפני שהספיקה להיות ביחסי אישות עם בעלה. במקרה הספציפי הזה מתיר החכם קצין (כמו פוסקים רבים לפניו) שלא גזרינן 'לא שמשה אטו שמשה' כגזרת תרומת הדשן, ומתירים לה להפסיק בטהרה ולספור שבעה נקיים חדשים מיד, בלי להמתין חמישה ימים ל'פולטת שכבת זרע'. אכן כך פסק גם ה'בן איש חי'³³⁹ ולכן אף החכם קצין פוסק כך, אע"פ שהיו מי שהחמירו בזה, דוגמת הנודע ביהודה ואחרים.

³³⁹ בן איש חי שנה שניה פרשת צו אות טז :

אם ספרה שבעה נקיים וטבלה כראוי, ואחר שבאה לביתה וישבה עם בעלה, פרסה נדה באותה לילה קודם ששמשה עם בעלה, הרי זו פוסקת בטהרה ליום המחרת ותמנה שבעה נקיים ותטבול, ואין צריכה להמתין חמישה ימים קודם ספירת ז' נקיים, וכאשר הורה גבר הגאון פני יהושע ז"ל, כיוון דלא שמשה עדיין, ואף על גב דבעלמא אנחנו מחמירים בלא שמשה דגזרינן אטו שמשה, מ"מ בכהאי גוונא דהוא מילתא דלא שכיחא שתפרוס נדה בליל טבילתה, לא גזרינן, ולא בעינן חמישה ימים קודם ז' נקיים כיוון דעדיין לא שמשה, ודלא כהגאון נו"ב מה"ת (נודע ביהודה מהדורה תניינא) סי' קכ"ה דהצריך חמישה ימים, דהא כמה גאונים ורבני אשכנז וספרד הסכימו כסברת הגאון פני יהושע, ועיין סדרי טהרה ובית מאיר וחכמת אדם, ועיין עוד להרב תשובה מאהבה ועוד אחרונים, וכן אנחנו מוריין :

וראו על כך עוד לעיל בדברי הרב ינובסקי, שאף הוא פוסק להקל.

בסעיף ב' הוא עוסק במקרה אחר, גם הוא לא אמור להיות שכיח, של אישה שטעתה בספירת שבעת הנקיים וטבלה לפני שסיימה לספור שבעה נקיים ושמשה עם בעלה, ועתה צריכה להשלים את ספירת הנקיים שלא השלימה. במקרה כזה היא צריכה להמתין ו' עונות לשימושה, כלומר עד היום החמישי לטבילתה, ואז להשלים את שהחסירה בשבעה נקיים ולטבול שוב.

בסעיף ג' הוא פוסק שבמידה וכבר סיימה את ספירת הנקיים ורק בטבילתה נמצא פסול וצריכה לטבול שוב, אפילו אם כבר שמשה עם בעלה, אינה צריכה להמתין אלא יכולה לטבול מיד. ההיגיון בסעיפים אלו הוא שפליטת שכבת הזרע קוטעת את רציפות שבעת הנקיים, אך היא אינה בבחינת טומאה שמפריעה לטבילה עצמה.

סעיף ד' אינו קשור בכלל לפליטת שכבת הזרע, אלא לרציפות של שבעת הימים הנקיים באופן כללי. בראשיתו הוא פותח בכך שמן הדין היא אינה צריכה למנות בפיה את שבעת הימים הנקיים, אך מביא את המנהג שטוב לעשות כן. בהמשך הוא מדגיש שאישה חייבת להיות במודעות שהיא כרגע באמצע הימים הנקיים, גם אם אינה מונה את הימים בפיה, ואם הסיחה דעתה ממניין שבעת הנקיים והפסיקה לספור אותם, חייבת לחזור ולמנות מההתחלה. גם את הדין הזה הוא מביא מתוך פסיקתו של ה'בן איש חי' שמביא דוגמאות למצבים כאלה:

אך שבעה ספורים גמורים בדעתה בעיני, אבל אם התחילה לספור בדעתה ז' נקיים, ובאמצע חזרה בה, שעלה בדעתה שלא לטבול מחמת איזה סיבה כגון:

א. שבעלה רצה לילך למקום אחר

ב. או שנתקוטטה עם בעלה והלכה לבית אביה

ואחר ב' או ג' ימים בטלה הסיבה וגמרה בדעתה לטבול, בטלו אותם

מקצת השבעה שספרה מקודם, וצריכה לספור שבעה מחדש.³⁴⁰

אמנם את הדוגמאות הללו בחר החכם קצין שלא להביא, אך את העיקרון הוא השאיר.

החל מסימן י"א הוא עובר להלכות טבילה. את ההלכות הללו הוא פותח בסעיף א'. סעיף זה מעוצב באופן בולט ושונה מכל סעיף אחר בספר. הוא פותח במשפט קצר: "בגמר השבעה נקיים

³⁴⁰ שם, אות יז.

צריכה לטבול במקוה כשר" ובסופו הוא כותב נקודותיים ופותח מרכאות, באותיות בגופן מוגדל, עם קו תחתיהן להדגשה :

לעולם אין האשה נטהרת עד שתטבול במקוה שיש בו שיעור
מ' סאה ואפילו רחצה בכל מימות שבעולם ובכל מיני
אמבטיות שבעולם אינם מועילים כלל לטהרה מידי טומאתה
והרי היא עדיין נדה גמורה בהחלט עד שתטבול במקוה כראוי

את הסעיף הוא מסיים במילים : "ואז תטהר ומותרת לבעלה".

בישרשי ויסודי הדינים הוא מפנה לסעיף א' בסימן קצ"ז בשולחן ערוך חלק יורה דעה. לכאורה ניתן היה לחשוב שהציטוט שהביא לקוח משם, אך אין הדבר כך. אמנם הרעיון העקרוני דומה אך אין אלו מילותיו של השולחן ערוך שם :

אין הנדה והזבה והיולדת עולות מטומאתן בלא טבילה, שאפילו אחר כמה שנים חייב כרת הבא על אחת מהן אלא אם כן טבלו כראוי במקוה הראוי.

התוספת שהוסיף כאן החכם קצין בולטת בעיקר באמבטיות. יתכן שהסיבה שבחר כל כך להדגיש משפט זה דווקא היא אותה הסיבה שראינו לעיל בדיוננו על ספר 'טהרת ישראל' של היחפץ חיים', שכתב את ספרו כנגד תופעה שהתחילה להתפשט בזמנו, שנשים התחילו לרחוץ באמבטיה במקום לטבול במקוה. ייתכן שגם החכם קצין הכיר תופעה דומה ולכן בחר להדגיש דווקא מילים אלו, שיהיה ברור לנשים שהדרך היחידה שלהן לעלות מטומאתן היא טבילה במקוה מים כשר.

גם בסעיף ב' הוא מפנה לשולחן ערוך, אם כי יש לשים לב שגם כאן הוא שינה את הנוסח באופן שיוצר הבנה אחרת. על השאלה האם יש או אין בזמננו, לאחר התקבלות החלת דין זבה ושמירת שבעה נקיים על כל אישה נידה, מצוות טבילה בזמנה, כבר דנו לעיל. השולחן ערוך פסק בסימן קצ"ז סעיף ב' :

אם בעלה בעיר, מצוה לטבול בזמנה שלא לבטל מפריה ורביה אפילו לילה אחת.

כלומר, מובן מדברי השולחן ערוך, שהמצווה לטבול בזמן היא מדין מצוות פרו ורבו ולא מדין מצוות הטבילה עצמה. הראיה לכך היא גם שהוא הוסיף את המילים 'אם בעלה בעיר', שכן אם הוא היה פוסק ש'טבילה בזמנה מצווה' מצד עצמה, המצווה הייתה חלה על האישה גם אם בעלה אינו בעיר. לעומתו, כתב החכם קצין בסעיף ב' :

אם בעלה בעיר מצוה שתטבול בזמנה תיכף בסוף השבעה נקיים ולא
לאחר אפילו לילה אחת.

מצד אחד, כאשר הוא הוסיף את המילים 'אם בעלה בעיר', נראה שגם הוא מסכים לכך שאין מצווה מצד עצמה לטבול בזמן. אבל הלשון של המשך הסעיף משתמעת כאילו זהו פסק מוחלט ואכן יש מצווה לטבול בזמן, אף על פי שראינו שהשולחן ערוך פסק, וכך התקבל אצל כל הפוסקים, שאין 'טבילה בזמנה מצווה'. נראה שהסיבה שהחכם קצין ניסח כך את הדברים היא שהוא רצה לוודא שאכן נשים יקפידו לטבול בזמן ולא ישתהו וידחו את טבילתן, ועל-כן הוא העדיף לנסח זאת בלשון 'מצווה', שכבר שגורה לגבי טבילה בזמנה.

כפי שראינו לעיל, הרב ינובסקי והרב טוקצינסקי הזכירו אף הם את הדין הזה. הרב ינובסקי העתיק ממש את לשון השולחן ערוך, אך הוסיף עליו את האיסור לטבול כשאין בעלה בעיר, ואילו הרב טוקצינסקי, כמו החכם קצין, רק הזכיר שלא לבטל מצווה, אך לא הזכיר בדבריו מצוות פרייה ורבייה. לעומתם, ה'בן איש חי', הן בהלכות שלו והן ב'חוקי הנשים', וכן ה'חפץ חיים', לא הזכירו בכלל את דין הטבילה בזמנה. כפי שנראה להלן, גם הרב קלמן כהנא ניסח ניסוח מורכב לדין זה.

בסעיף ו' בסימן זה שולח החכם קצין לשאלת חכם, למי שיש לה אונס ואינה יכולה לטבול בלילה אלא רק ביום, ומבקשת לטבול ביום השמיני :

אסורה לטבול ביום וזמן הטבילה היא דוקא בלילה, ואפילו איחרה עד יום שמיני או תשיעי אסורה לטבול ביום רק בלילה אחר צה"כ (צאת הכוכבים), ואם יש לה אונס והכרח כגון שסוגרין שערי העיר בלילה, או שיש פחד גנבים ולסטים וכדומה לזה אזי יכולה לטבול ביום השמיני אבל צריכה לשאול בזה לחכם באיזו הכרח שרי, וזה דוקא בטובלת בשמיני אבל ביום שביעי לא תטבול בשום אופן כלל.

לכאורה, אם ממילא הוא שולח אותה לשאלת חכם, יכול היה החכם קצין לכתוב שאם יש לה אונס תשאל לחכם, ולהשאיר לו להחליט האם האונס מצדיק אפשרות טבילה ביום שמיני, או אולי אפילו להתיר טבילה ביום שביעי לקראת הלילה. אולם כאן הוא לכאורה מתערב בהחלטת החכם וכותב באופן חד משמעי שלא ניתן להתיר טבילה ביום השביעי בכלל. ב'שרשי ויסודי הדינים' הוא מפנה לשני פוסקים, האחד הוא שו"ת "ומצור דב"ש" שכתב הרב רפאל אהרן בן שמעון, בנו של ראש עדת המערביים בירשלים, הרב דוד בן שמעון המכונה 'צוף דב"ש'.³⁴¹ התשובה שהוא מפנה אליה עוסקת בשאלה ששלח לאביו הרב חיים חזקיהו מדיני שמשנת 1867 ואילך כיהן כרב של קרסובזר שבחצי האי קרים, לגבי נשים במקומו שהתרגלו לטבול כולן ביום השביעי, והוא ניסה מאוד להחזירן למוטב ולהורות להן לטבול בלילה, ואפילו לקח את המפתח של המקווה מהבלנית האחראית לביתו, כדי שהיא תוכל לפתוח את המקווה רק בהוראתו. אולם הנשים עמדו בשלהן, ולא היו מוכנות לטבול בלילות ואף הפסיקו לטבול בגלל זה, ודרשו למצוא להן היתר לטבול דווקא ביום. בשאלתו הוא מפלפל בהלכה ומסביר מדוע הוא אינו מוצא שום דרך להתיר להן טבילה ביום. בצר לו הוא פנה לרב דוד בן שמעון בתקווה שזה יוכל למצוא היתר, אך גם הוא אינו מתיר את הטבילה ביום בשום אופן.³⁴²

הפוסק השני הוא אחיו של החכם קצין, הרב יעקב קצין (1900-1994), בספרו 'משמרת הקידושין'. הוא נשאל שם על אודות אישה שהגיעה למקום שבו המקווה נפתח רק ביום לכמה שעות ובכלל לא נפתח בלילה. עוד הוא נשאל שם על אודות אישה שכמה בני בית גרים יחד בביתה והיא בושה ללכת למקווה בלילה, מפחד שירגישו בה, או אישה שיש לה בנים גדולים והיא חוששת שהם ישימו לבם שהיא משמשת עם בעלה ויהיה בזה חוסר צניעות. לאישה הראשונה הוא פוסק שאם לא תוכל לשנות את שעות הטבילה לשעות הלילה, תטבול ביום השמיני. אמנם, הוא מתיר במקרה שיש אונס גם ביום השמיני (כגון יום אידם של הגויים), שלא לדחות עד היום התשיעי, אלא לטבול ביום השביעי, אבל בכל מצב אחר הוא אינו מתיר זאת. גם לאותן שבושות מפני בני ביתן או בניהן הגדולים הוא מתיר לטבול ביום השמיני, אך לאלו הוא אינו מתיר בשום אופן להקדים ולטבול

³⁴¹ שו"ת ומצור דב"ש, חלק יורה דעה סימנים ט-י.

³⁴² יש לציין שאת השאלה הזו הפנה הרב מדיני לא רק לר' דוד בן שמעון, אלא גם לעוד שני תלמידי חכמים נוספים: הרב אהרן עזריאל, מחבר 'כפי אהרן', ולרב אליהו סלימן מני, רבה של העיר חברון, ורבו בתורת הנסתר וחברו לספסל הלימודים של הרב יוסף חיים מבגדד. בספרו 'אור ליי מספר הרב מדיני שהפנה את השאלה לשלושתם ומביא בקיצור את תשובותיהם. גם בספרו 'כפי אהרן' מביא הרב אהרן עזריאל באורך את תשובתו לרב מדיני (חלק א' סימן ט'). ובספרו 'שדי חמד' כרך ט' סימן קכ"ט, מביא הרב מדיני שהבעיה נמשכה לאורך שנות כהונתו בקרסובזר, ואף על פי שהאחראים לבית המרחץ והמקווה היו החל מהשנה העשרים ושלוש לכהונתו יראי שמים, ולא הניחו לנשים לטבול ביום. הנשים עצמן איימו שלא יבואו לטבול כלל. ולכן הרב מדיני שוב מפנה את השאלה, הפעם לשני תלמידי חכמים נוספים, הנצי"ב מוולוז'ין והרב שלמה הכהן (מוהרש"ל) מוילנה, בעל 'בניין שלמה' ו'הגהות חשק שלמה'. בעקבות זאת מובנת יותר הדגשתו של החכם קצין את האיסור לטבול ביום.

ביום השביעי, גם במקרה של קושי כיום אידם של הגויים וכיוצ"ב.³⁴³ נראה שהפסק החד משמעי של בעל 'צוף דבש' בתוספת הפסק של אחיו, הביאו את החכם קצין לכתוב את הדברים באופן כל כך חד משמעי. כפי שנראה להלן, גם הרב קלמן כהנא, בספרו 'טהרת בת ישראל', כתב דברים דומים בסעיף זה.

ב'שרשי ויסודי הדינים' דן החכם קצין גם בדין מי שעברה וטבלה ביום שביעי, האם בדיעבד עלתה לה הטבילה. הוא מפנה לכמה פוסקים, אשר סוברים שבדיעבד ניתן להתיר לה את טבילתה. מובן הדבר מדוע הוא לא רצה לכתוב דין זה בתוך גוף הספר עצמו, על מנת לא לתת רעיונות לנשים שיעברו ויטבלו ביום שביעי ולאחר מכן יסמכו על כך שיתירו להן את טבילתן.

בסעיף ז' הוא הזכיר על פי הרמ"א ופסק ה'בן איש חי' שרק לגבי כלה ניתן להתיר בכל זאת לטבול ביום, ואפילו ביום שביעי, וזאת מתוך הנחה שממילא לא תתראה עם החתן עד עת החופה בלילה.

בסימן הבא, סימן י"א, עוסק החכם קצין בדיני חציצה בטבילה. לאחר כמה סעיפים ראשונים שבהם הוא מביא את הדינים הפשוטים בדומה לדרך שבה הם כתובים בשולחן ערוך, בסעיף ו' הוא כותב כך:

צריכה להעביר שער שבאותו מקום (והאשכנזים לא קפדי ע"ז).

השולחן ערוך, שהעתיק מילה במילה את דברי הטור,³⁴⁴ בחלק יורה דעה סימן קצ"ח סעיף ו כתב כך:

שער שכנגד הלב ושבזקן הנדבק זה בזה מחמת זיעה, חוצץ; שבראש
ושבבית השחי, אינו חוצץ; ושבאותו מקום, באיש אינו חוצץ; ובאשה,
בנשואה חוצץ, בפנויה אינו חוצץ.

הרמ"א על אתר אינו חולק על דברי השולחן ערוך ולכאורה נראה שמסכים עמו. גם נושאי הכלים המרכזיים של השולחן ערוך אינם מעירים על כך, למעט הט"ז, שכותב שם בסעיף קטן י:

בנשואה חוצץ. לפי שהיא מקפדת שלא תתגנה על בעלה וכתב ב"י (בית
יוסף) דלא היה צריך הטור לכתוב דין הפנויה שאינה חוצץ דאין נפקא

³⁴³ הרב יעקב קצין, משמרת הקידושין, ירושלים תרפ"ה, עמ' מא-מד.

³⁴⁴ טור יורה דעה, הלכות נדה סימן קצח:
שער שכנגד הלב ובזקן הנדבק זה בזה מחמת זיעה חוצץ שבראש ובבית השחי אינו חוצץ
ושבאותו מקום באיש אינו חוצץ ובאשה בנשואה חוצץ ובפנויה אינו חוצץ

מיניה לדידן ומו"ח (ומורי וחמי = הב"ח, בית חדש) ז"ל תיקן אותו דקמ"ל
(דקא משמע לן, שבא להשמיע לנו) אם היתה נשואה דומיא (בדומה ל)
דפנויה שאין בעלה מקפיד על זה אפי"ה (אפילו הכי, אפילו כך, במצב זה)
חוצץ דאזלינן (שהולכים) בתר (אחרי) רוב נשואות ועל כן אמר דוקא פנויה
אינו חוצץ ולא שום נשואה :

נראה שגם הט"ז דן בשאלה מדוע כתבו הטור ובעקבותיו השולחן ערוך שבפנויה השיער אינו חוצץ,
הרי ממילא טבילת פנויות נאסרה לאחר שהפסיקו להקפיד על אכילת חולין בטהרה בעם
ישראל,³⁴⁵ ולא דן בעצם השאלה מדוע יחצוץ שיער הערווה, שהרי הוא חלק מגופה ומחובר אליו.
וגם הט"ז אינו כותב שהאשכנזים לא נהגו להעביר את שיער הערווה משום חציצה, כפי שכותב
זאת החכם קצין כאן. מסתבר, שכל הדין של שיער הערווה נובע ממידת ההקפדה שהייתה לנשים
על שיער זה. כך גם עולה מלשון השולחן ערוך, ומההסבר שמסביר הט"ז: שבזמנם היה מקובל
להעביר שיער זה ואישה שלא נהגה כן הייתה מתגנה על בעלה, ולכן הנשואות הקפידו להעבירו,
בפרט כאשר הן מתחברות לבעליהן לאחר הטבילה. ומתוך ההקפדה הזו של הנשים, התייחסו
לשיער הזה כאל שיער שחוצץ בטבילה. אולם ברור שאם המנהג השתנה, ורוב הנשים אינן
מקפידות להסירו, אלא רק לנקותו היטב ולהפריד את הקשרים בו, הוא כבר לא ייחשב כחציצה
שהרי סוף סוף הוא מחובר לגוף האישה וכל עוד אינו מלוכלך או קשור אין סיבה שיחצוץ. ואכן
בישרשי ויסודי הדינים מביא החכם קצין מחלוקת הפוסקים בזה, האם במידה ולא העבירה את
השיער, אלא רק רחצה וניקתה אותו יפה יפה וגם סירקה אותו (בידיה או במסרק) תצטרך לחזור
ולטבול. הוא מביא שם את הש"ך בראשית סימן קצ"ט שממנו עולה שאין חובה להעביר את
השיער הזה, אלא רק לנקותו ולסרקו היטב, ומכאן מסיק שכיוון שמפוסקים אשכנזים מוכח שלא
היה מנהג אצלם להעביר שיער זה ולכן אישה יכולה לטבול איתו לכתחילה, לנשות עדות המזרח,
שבהן נהגו להסיר את השיער הזה, לפחות בדיעבד, יותר לא לחזור על הטבילה אם לא נהגה כן.
בסוף הוא מפנה לספר זכור לאברהם, לרבי אברהם אלקלעי,³⁴⁶ הנ"ל שכותב על זה כך:³⁴⁷

שער שבאותו מקום חוצץ ועיי להר' אדמת קדש ח"ב סי' יו"ד שהוצרך
לאשה שלא העבירה שיער ע"י סם כנהוג לחזור ולטבול פ"ב (פעם שנייה)

³⁴⁵ ראו שו"ת הריב"ש, סימן תכה, שבירר דין זה בהרחבה.
הריב"ש, רבי יצחק בר ששת (1326-1408), נולד בברצלונה שימש ברבנות בקהילות רבות בספרד, וברח לצפון אפריקה
לאחר פרעות קנ"א, ושם שימש כרב וכאב בית דין בעיר אלג'יר.
³⁴⁶ ר' אברהם אלקלעי, יליד 1780, חי בשלונקי ובדופניצה שבבולגריה. ב 1810 עלה לארץ ישראל ושנה לאחר מכן
נפטר בה.
³⁴⁷ זכור לאברהם, חלק א, יורה דעה אות נ.

אע"פ שסרקה במסרק יפה יע"ש (יעוין שם) והרב שדה הארץ ח"ג סי' ד'
ג"כ כתי' (כתב) דצריכה לטבול ב' (שנית) אם לא הסירה שער בית השחי ע"י
סם אפילו שהסירה ע"י מספריים אלא דכתב דאם כבר שמשה דא"צ
(דאינה צריכה) לטבול שנית ע"ש (עיין שם). (ועי' בח"ג ד"צ ע"ב)

מתוך הספר הזה נראה שבאמת הייתה הקפדה של נשים להסיר את השיער הזה, ודווקא בסם,
שכנראה הסיר אותו הכי טוב. ולכן החמירו הפוסקים שהוא מביא שם שאם לא הסירה אותו
תחזור ותטבול. מסתבר שבזמנו של החכם קצין נשתנה המנהג הזה אצל הנשים האשכנזיות ולכן
הוא כותב שהן אינן חייבות להסירו, אך עדיין הוא מחייב את הנשים הספרדיות להקפיד על כך.

סמך נוסף לדברים ניתן למצוא אצל פוסק מאוחר יותר, הרב שלום משאש ממרוקו ולימים רבה
הראשי של ירושלים.³⁴⁸ בשו"ת שלו, תבואות שמ"ש, הוא מתייחס מפורשות בשנת 1955 להשתנות
מנהג הנשים עם השנים, שינויים שמשנים את התייחסות ההלכה להלכות חציצה:³⁴⁹

בעניין מה שנהגו להסיר שער בית השחי קודם טבילת מצוה, אם הוא מעכב
הטבילה מהדין או לא. גם אם אישה אחת אינה רוצה להתנהג במנהג זה
לעולם, ותיכף שגדלה אינה רוצה להסירו, אם רשאית או לא.

תשובה. לכאורה נראה פשוט דאין שום צד איסור בדבר, דהנה מר"ן ז"ל
בשולחן ערוך סימן קצ"ח סעיף ו', שהוא מקור דין זה, לא הזכיר כלל מדין
השער עצמו אם הוא חוצץ או לא, רק הזכיר אם היה מדובק זה בזה מחמת
זיעה אם הוא חוצץ לשער או לא, ובזה עצמו התיר בבית השחי, משום דאין
דרכם להקפיד על דבוקו, ואסר בבית הערוה שדרכן להקפיד עיין שם.
משמע דגוף השער עצמו פשוט הוא שאינו חוצץ אפילו בבית הערוה וכל שכן
בבית השחי, וטעמא דמילתא, משום דשערה כגופה דמי, וכל דבר שמגופה,
ודאי דאין חובה להסירו.

הן היום בהעתיקי לתשובה הנזכרת לספחה אל שאר תשובותי, אנו עומדים
בשנת תשט"ו, שכבר זרח אור ממשלת צרפת במארוקו, ורבתה הדעת
והנקיון, וכל מיני קשוטי האנשים והנשים, ובכלל זה נשתנה המצב גם

³⁴⁸ הרב שלום משאש (1913-2003) היה רבה הראשי של העיר קזבלנקה שבמרוקו, אחר כך רבה הראשי של מקנס,
מרוקו, ולימים הרב הראשי הספרדי של ירושלים, מ 1978 עד פטירתו.
³⁴⁹ שו"ת תבואות שמ"ש, יורה דעה סימן נ"ג.

בענין הצפורן והשערות הנזכרות, דהרבה נשים נהגו לגדל הצפרנים יותר מדאי ולשפע אותם כיתדות ומנקין אותן כראוי וצובעין אותן בצבע אדום לנוי, וגם שער בית השחי רוב הנשים מניחין אותו ליופי, וגם שער בית הערוה הרבה נשים מקפידות להניחו ולא להסירו, ובודאי שסורקין אותו כראוי ומנקין אותו יותר משערות הראש, ובפרט כאשר רוצות להתחבר לבעליהן, ובכן נראה פשוט דכולי עלמא יודו... דאם שכחה אותו או אפילו לכתחילה אם רוצה להתנהג כן לגדלו כדור החדש, דיכולה שפיר לעשות כן, שהרי טעמייהו דרבנן משום שרוב הנשים נהגו להסירן, ואם כן היום שנתבטל מנהג זה מהרבה נשים, ונשתרבב המנהג להיפך, אם כן פשיטא דכולם יודו להתיר לעשות כן לכתחילה וכל שכן בדיעבד, רק שיש להוסיף להזהיר על הרחיצה והנקיון כראוי כדי לצאת ידי כל ספק. זהו הנראה לי, ולרח"פ [ולראיה חונה פה] עי"ת [עיר תהילה] דאר לבידא יע"א [יגן עליה א-להים], הצעיר קש וחשש. ע"ה [עבד ה'] שלום משאש ס"ט.

כפי שראינו לעיל, הרב ינובסקי מתייחס אף הוא למנהג להעביר את השיער הזה בסם, אבל פוסק שגם אם נוהגת בכך, אבל שכחה, יש לה על מי לסמוך להקל. ראינו לעיל שביחוקי הנשים לא הזכיר דין זה בכלל, אך בספר ההלכות שלו 'בן איש חי' הזכיר בקצרה שבדיעבד אם לא העבירה שער בית הערוה עלתה לה הטבילה.³⁵⁰ הרב טוקצינסקי ו'החפץ חיים' אף הם לא הזכירו עניין זה כלל.

בסעיף ז' שם כותב החכם קצין כך:

צריכה לנקות היטב צואת החוטם, וכמו כן לנקות צואת האזן כל מה שאפשר לה, וכן לנקות היטב בין אצבעות ידיה ובפרט ליזהר לנקות בין אצבעות רגליה, כמו כן תזהר לנקות היטב כל מן לפלוף (צואת העין) שבעין.

ב'שרשי ויסודי הדינים' הוא כותב על סעיף זה:

³⁵⁰ גם בספר ההלכות הוא אינו כותב שצריך להעביר השערות, אלא ניתן ללמוד זאת מלשון הדיעבד אם לא העבירה (בן איש חי שנה שניה פרשת שמיני, אות ז):
ז. אם שכחה להעביר שער של מקום ערוה וטבלה, אם כבר רחצה אותו מקום היטב קודם טבילה, ולא נשאר שום זיעה ושום דיבוק בשערות, אינו חוצץ בדיעבד, ועיין שיו"ב סק"ב:

מילי דסברא נינהו וברירי³⁵¹ ויש שמבוארין בסי קצ"ח בשה"ט (בשולחנו
הטהור = שולחן ערוך) יע"ש (יעוין שם).

לאחר מכן הוא מביא מה הדין של אישה שאסור לה על פי הוראת רופא להרטיב את האוזן, ואת
העצה שנותן לאישה כזו ה'בן איש חי' בשו"ת 'רב פעלים' שלו.³⁵² העצה היא שחברתה תרטיב ידיה
במי המקווה ותסתום לה את האוזניים. וכן קבע באישה שיש לה מחלת עיניים שאסור לעינה
להירטב פן יאבדו את מאורן, שיעשו תקנה זו. הפתרון למחלת העיניים הוא על פי שו"ת שיבת
ציון³⁵³ שמובא בפתחי תשובה.³⁵⁴ בשו"ת 'רב פעלים' הקיש מצואת העין לצואת האוזן.

אולם יש לשים לב שכל מה שהוא כתב מסברא אינו מצוי בשולחן ערוך. הדין היחיד שמובא
בשולחן ערוך מכל מה שציין בסעיף זה הוא סעיף ז' ביורה דעה סימן קצ"ח:

לפלוג (פי' צואת העין) שחוץ לעין, חוצץ אפילו הוא לח; ולפלוג שבעין אינו
חוצץ, ואם היה יבש, חוצץ; והוא שהתחיל להוריק.

ברור שהשולחן ערוך מתייחס דווקא ללכלוכים שנגרמים כתוצאה מחולי, ולא דווקא ללכלוך
הרגיל בעין, וברור גם שהוא לא הזכיר בכלל לא צואת החוטם ולא צואת האוזן.³⁵⁵ כמו כן
כשהשולחן ערוך מזכיר את אצבעות הידיים והרגליים זה רק בהקשר לנטילת הציפורניים והסרת
הלכלוך שתחתיהן ולא בהקשר ללכלוך שבין האצבעות. ניתן להבין שהחכם קצין הזכיר כאן את
הפרטים הללו, שנראו לו כפרטים שנשים מקפידות עליהם ולכן יחצצו, אך יתכן גם שזו בדיוק
הסיבה שהשולחן ערוך לא הזכיר פרטים אלו משום שהנשים בזמנו ממש לא הקפידו במקומות

³⁵¹ מילים מסברא, כלומר מההיגיון הם וברורות.

³⁵² שו"ת רב פעלים יורה דעה חלק ב סימן כ"ז.

³⁵³ לרבי שמואל בן הרב יחזקאל לנדא, בעל ה'נודע ביהודה'. היה רב בפראג. נפטר 1834.

³⁵⁴ פתחי תשובה, יורה דעה, סימן קצח סעיף קטן טו:

עי' (בשו"ת שיבת ציון סי' מ"ב) באשה אשר לה כאב עינים ר"ל וצוה עליה רופא מומחה
שלא יבואו מים כלל על עיניה אפילו מחוץ לעינים פן תאבד מאור עיניה איך תנהג האשה
ההיא בחפיפה וטבילה ודעת השואל להמציא לה תחבולה לעשות לה אגד רפוי על עיניה
בעת טבילה ואף שכתב הב"ח בשם ש"ד דגבי שירים ונזמים יש לגזור לכתחלה רפוי אטו
אין רפוי וכ"כ הרמ"א לעיל ס"א בהגה"ה דוקא בשירים ונזמים שהם עליה תמיד כו' והרב
המחבר נר"י אין דעתו מסכמת להך תקנה דאדרבה אפילו מאן דסובר בשירים ונזמים דלא
גזרינן אטו אינו רפוי היינו דשם ליכא תועלת והנאה לאשה אם טובלת במהודקין משא"כ
בנ"ד שיעקר פעולת האגד להגין שלא יבואו מים על העינים יש לחוש שתהדק מפני הפחד
אך יש לה תקנה אחרת שתתן ידיה על עיניה ותדיח הידים תחלה שתהיינה טופח ע"מ
להטפוח וכמ"ש לקמן סעיף כ"ח אך הנחת ידים לא תהיה מהאשה עצמה דאם תכוף את
הידיים למעלה נעשו קמטים ונתכסה הבשר שבתוך הפרק במקום חיבור היד והזרוע
וכמ"ש סעיף ל"ה דהטבילה צריך להיות כמו שהיא הולכת רק אשה אחרת תרד עם
האשה לתוך המקוה ותעמוד לאחוריה בריחוק קצת שלא תגע גופה בגוף האשה הטובלת
ותדיח ידיה במים ותכסה עיני האשה הזאת ברפיון קצת ותטבול...

³⁵⁵ צואת האוזן מוזכרת בכמה וכמה מקורות קדומים, אך באף אחד מהם היא לא מוזכרת בהקשר להלכות חציצה
בטבילה. ראו: א' שטיינברג (עורך), אנציקלופדיה הלכתית רפואית, כרך ב, ירושלים תשס"ו, ערך אוזן, עמ' 93,
שמזכיר שצואת האוזן אינה מעכבת לקריאת שמע ותפילה, וכן שם כרך ג, ערך חציצה בטבילה, עמ' 547-552, שדן
באריכות בחציצה באוזן ולא מזכיר בכלל את צואת האוזן כחציצה.

אלו ולכן הוא לא חשב שיש בהם חציצה, וממילא לא היה צורך להזכירם. נעיר עוד שהוא כתב בסעיף זה שבמיוחד עליה להקפיד על הניקיון בין אצבעות רגליה וזה עוד יותר תמוה, שכן הפתחי תשובה מביא במפורש בשם מורנו הרב רבי דניאל, שאין להקפיד כל כך בציפורני הרגליים שיהיו נקיות, כיוון שאין דרך נשים להקפיד בהן.³⁵⁶

בסעיף י"א מעדיף החכם קצין שלא להיכנס לסוגי המכות שיכולות להיות לנשים והאם הן חוצצות או לא, שזה תלוי בתהליך הריפוי של המכה, האם כבר הגלידה או לא, האם היא יבשה לגמרי או לחה וכדומה, ולכן הוא כותב פשוט:

אם יש לה מכה צריכה לשאול לחכם כיצד תעשה.

בזה הוא אינו מאפשר לנשים גישה אל הידע שנוגע לגופן באופן ישיר, אלא מעדיף במקומו את השארת הידע בידי החכם ושליחת האישה אליו במקרה כזה.

בסעיף יג הוא דן בנטילת הציפורניים. ברור מדבריו שיש לנוטלן ואסור לשכוח אפילו אחת מהן. גם כאן הוא אינו מזכיר את דברי הפתחי תשובה שראינו עתה, שמביא את האפשרות להקפיד פחות בציפורניים של הרגליים, אלא כותב על הידיים והרגליים כאחד. בסוף הסעיף הוא מביא בסוגריים מנהג מעניין:

ובמקומות רבים נהגו ליחד אשה אחת לבדוק אם נטלו הצפרנים היטב כראוי וכן אם הסירה כל מן לכלוך וכדומה ומנהג כשר ויפה הוא.

מנהג כזה ודאי שאינו מוזכר בשולחן ערוך, אם כי הוא מוכר בימינו לכל מי שטובלת במקוואות הטהרה המורשים במדינה, כמעשה שחלק מהבלניות נוהגות לעשות.³⁵⁷ יתרה מזאת, הט"ז, בהערותיו על השולחן ערוך אף כותב במפורש (סימן קצ"ט סעיף קטן ד):

³⁵⁶ פתחי תשובה, יורה דעה סימן קצח, סעיף קטן י:

ראיתי בכתבי הרב הגדול מהר"ר דניאל זצ"ל שדעתו להקל בצפרני הרגלים שאינה צריכה טבילה אחרת הגם שאינה יודעת אם היה נקי וכתב שאפשר אפילו יודעת שלא היה נקי א"צ טבילה אחרת שברגלים אין דרכן של הנשים להקפיד:
ואכן כך מופיע בספר 'חמודי דניאל', לרב דניאל בן יעקב מהורדנה (ליטא, נפטר ב 1807), סימן קצ"ח סעיף י"ח:
בטור כתב צואה שתחת הציפורן ובצק. ובב"י כתב הטעם שדרך הכלות והנשואות להקפיד. ולפ"ז י"ל דדווקא בצפורני ידיה אבל בציפורני רגליה אין דרך להקפיד כלל אם יש שם טיט או צואה, לכך נראה דאם שכחה ליטול ציפורן אחת, אפי' לא שמשה א"צ טבילה אחרת. ואפשר אפי' יודעת שלא היה נקי וצ"ע ע"ש.

³⁵⁷ מקורות מאוחרים יותר למנהג שנותן 'סמכות' לבלנית הממונה על הטבילה ליעיין במקום הנשים ולעזור להן לוודא שאין עליהן חציצות מצויים בדינו. לדוגמא:

• שו"ת אגרות משה, חושן משפט, חלק א, סימן מא:
האשה שממונה להשגיח על הטבילה צריכה לידע מה להשגיח שהחפיפה תהיה בטוב ולא יהיו חציצות, ולראות שכל הגוף והשערות יהיו במים. וגם שתהיה בסבר פנים יפות לכל הנשים להמשיכן לקיים מצות נדה וטבילה. ותהיה מוחזקת לנאמנת ויראת השי"ת. ואף

דהא לא הצריכו בזה שתראה לחברתה אלא דוקא בטבילה אמרו שתעמוד עליה אשה אחרת ולא בחפיפה ועיון.

נראה שאנו מוצאים כאן את שרשיו הראשוניים של מנהג שהתפתח להרחיב את סמכויות הבלנית לעיין במקום האישה! אמנם הוא כותב שזהו מנהג מקובל במקומות רבים, ואולי אכן היה מנהג כזה, אך לא מצאנו עדות לכך בכתובים, עד שבא הרב קצין וכתבו כאן.³⁵⁸

לקראת סיום הסימן מסכם החכם קצין בסעיף יד כך :

אם לא נמצא אלא מי שאינה מכסה שערותיה מצד שהרבה נשים מזלזלות בעוה"ר, יש למנותה אם מוחזקת שהיא זהירה באיסור נדה ובטבילה כדין, דלא נעשית שוודה לאיסור נדה החמורה, וגם שיש להחשיבה כשוגגת כיוון שהרבה מזלזלות בעוה"ר.

• הרב משה שטרנבוך, תשובות והנהגות כרך ד, ירושלים תשס"ב, סימן רא :

בדיקת אשה לפני טבילה במקוואות בארץ ישראל בירושלים ובני ברק, נהוג שהאשה העומדת על הטבילה לא מסתפקת בבדיקת השערות בשעת הטבילה שכולם בתוך המים שזהו עיקר החיוב וכמבואר בש"ע, רק לפני הטבילה בודקת את הצפרנים, הראש, היד והרגל ושאר הגוף אם אין דבר החוצץ. ואחת האחראיות טענה נגד נוהג זה, ולדבריה במקוואות בחו"ל, גם אצל החרדים, העומדת על הטבילה בודקת רק אם כל השערות בתוך המקוה, ולא בדיקה מדוקדקת בכל גופה, וטוענת שלמנהג זה אין כל יסוד בפוסקים והדבר גורם להבאות לטבול עיכוב רב, ומביאה דיעות שטענו שכדאי לבטל חומרה זו.

ונראה שהמנהג הוא של וותיקין, ועובדה היא שהנשים הבודקות מאשרות שמוצאות לפעמים חששות חציצה, מה שהאשה בעצמה לא מרגישה, ו"כל נגעים אדם רואה חוץ מנגעי עצמו" (לשון חז"ל). ואף דבש"ע ובפוסקים הדבר לא הוזכר, אולי אז הטובלות דקדקו על עצמן ביותר וכמבואר בפוסקים שעסקו בחפיפה לכל הפחות שעה ובדקו בעצמם היטב היטב ולא הוצרכו לבדיקה נוספת, אבל היום נתרבו כאלו שאינן בודקות בעצמן במתינות כראוי, ועל כגון זה נאמר דור דור ודורשיו, ואם פה בעיה"ק נהגו לדקדק בזה, יש לחזקם ולעודדם ולא לבטל המנהג ח"ו, ואדרבה גם בחו"ל ראוי ללמד את העומדת על הטבילה להקפיד בזה.

וביותר היום שבי"ה נתרבו בעלי-תשובה וישנן כאלו שעודן בתחילת תהליך התשובה ולא הורגלו עדיין להקפיד כראוי וצריכות באמת בדיקה, ואם באנו לומר זאת צריכה בדיקה וזאת ותיקה ואינה צריכה בדיקה, עלול לביישה, ומהאי טעמא לבד היה כדאי כל התקנה שהנהיגו בעיה"ק שכל אשה ואשה עוברת בדיקה מדוקדקת בגוף ובצפרניים ובכל מקום אם אין חציצה, משא"כ בזמנם שהיו כולן חרדיות וממשפחות חרדיות שאז לא היה צורך בתקנה זאת.

וביותר נראה כיוון שהמנהג נוסד לתקן ולחזק, חייבין מן הדין להמשיך בו ולא להרפות ממנו ח"ו, ואדרבה נראה שראוי לנהוג כן בכל מקום. ומרויחים בזה מעלה נוספת, שאם אח"כ מצאה איזה חציצה ומסופקת בכשרות טבילתה, תוכל לתלות שהעומדת על גבה היתה בודאי רואה, וענין זה הוא סיבה נוספת שכדאי להחזיק במנהג זה. סוף דבר יש לחזק המנהג במקומות שכבר נהגו כן, ואם לא נהגו, אף שאין בש"ע יסוד להחמיר, זהו מנהג טוב שראוי להנהיגו ובמיוחד בזמנינו וכמ"ש.

• וכן כותב הרב עובדיה יוסף ב'משמרת הטהרה' שעל הספר 'טהרת הבית', עמוד קעב :

והגאון מהר"ח מצאנו היה קורא את הבלניות המשגיחות על טבילות הנשים במקוה, מדי חדש בחדשו, ומסביר להן כל מה שצריך להשיג היטב על כל עניני הטבילות שיהיו כהלכה. והובא בשו"ת משנה שכיר (חיו"ד סי' קלד). וכתב, שכן ראוי לכל בעלי הוראה לנהוג כן. וכ"כ בספר לבושי שרד (סעיף פט), שראוי לכל מורה להזהיר תמיד את האשה הבלנית שעומדת על הנשים בעת טבילתן, ולומר לה כל דיני החציצה והטבילה. ע"ש. ובפרט צריך שתזהר "בעיון הגוף" של הטובלות, שעיון הגוף דבר תורה הוא, וכדק"ל בש"ע (סי' קצט סעיף ח) : "שאפילו אם חפפה והתרחצה ולא עיינה בכל גופה, לא עלתה לה טבילה, שעיון הגוף דבר תורה הוא", ולא רבים יחממו לדעת הלכה זו. וכן אני נוהג להזהיר לעשות כן והמזהיר והנזהר ירבו שלומם כנהר.

³⁵⁸ וראו הרב יהושע ון דייק, "נוכחות בלנית בשעת טבילת האשה מנדתה", תחומין לו (תשע"ז), עמ' 202-208, שמביא את השתלשלות הדין שתהא בלנית משגיחה על טבילת האישה, ומביא בשם הרב עובדיה יוסף שעל הבלנית אף לסייע לטובלת לעיין בגופה לפני הטבילה. אך ודאי לנו שהרב עובדיה מאוחר בהרבה לרב קצין, וגם במאמר שם אין למצוא ראיות כתובות לתפקיד הבלנית כמעיינת במקומה של האישה.

יש עוד דברים רבים שחוצצין בטבילה ולכן תזהר מאד שלא יהא שום דבר ושום לכלוך או זיעה כלל על בשרה ולא בשערותיה בשום מקום, ואם נסתפקה בשום דבר צריכה לשאול לחכם.

הסעיף זה סותר במידה מסוימת את האמור בשולחן ערוך יורה דעה סימן קצ"ח סעיף יב:

לכלוכי צואה שעל הבשר מחמת זיעה, אינם חוצצין; נגלד כגליד, חוצץ.

אולם סביר להניח שהחכם קצין ניסח אותו כך, כדי לא להיכנס למחלוקת בשאלה האם הלכלוך הוא רק מחמת זיעה או שהוא כבר נגלד כגליד, ובמיוחד שבסעיף הבא שם בשולחן ערוך נכתב:

מלמולין שעל הבשר, חוצצין.

ניתן לומר שכדי שלא להסביר איזה לכלוך בדיוק חוצץ ואיזה לא, העדיף החכם קצין להכליל את כל הלכלוכים, כולל אלו שמחמת זיעה שבפשטות אינם חוצצים, ולהצריכה לשאול חכם אם לא תהיה בטוחה בדבר.

את הסימן חותם החכם קצין בדין אישה שיש לה שן מכסף או זהב. ב'שרשי ויסודי הדינים' הוא מביא שהדין שכתב הוא על פי הפסק של ה'בן איש חי' בשו"ת 'רב פעלים' שלו, ובשו"ת 'שאל האישי'.³⁵⁹ עוד הוא מרחיב שם את הדיון גם לחציצות נוספות ברפואת שיניים כגון אישה שיש לה סתימה או שיניים תותבות, וגם כאן פוסק את הדין על פי 'רב פעלים' ו'שאל האישי' שהזכיר. יש להסב את תשומת הלב לכך שאת הפרטים הללו הוא השאיר לחלק השני של הספר, ולא כתב אותם בגוף ההלכות. דהיינו, רוב הסיכויים הם שנשים שקראו את הספר ולמדו ממנו את ההלכות, לא ידעו דין זה.

הסימן הבא עוסק בדיני חפיפה ורחיצה לפני טבילה. הוא פותח בחזרה קצרה על מה שנאמר בסימן שקדם לו, שכן הוא שוב נכנס לפרטי נטילת הציפורניים, הסרת שיער בית השחי והערווה, סירוק השיער וכו'. אלא שהפעם הוא כותב זאת מהזווית המעשית: ההכנות עצמן לטבילה, ולא מדין החציצה בפני עצמה.

דיני החפיפה עברו התפתחות הלכתית עם השנים. מדאורייתא מספיק לעיין, דהיינו לראות שכל הגוף הוא ללא חציצות. עזרא הסופר תיקן 'שתהא אישה חופפת וטובלת'.³⁶⁰ כלומר, חפיפת שיער

³⁵⁹ לרבי יעקב שאול אלישר, המכונה 'ישא ברכה'. נדפס בירושלים תרס"ט.

³⁶⁰ כך פשוט בתלמוד בבלי מסכת בבא קמא דף פב עמוד א:

הראש במים חמים. בתקופת הראשונים הרחיבו את תקנת עזרא למנהג לרחוץ את כל הגוף במים חמים.³⁶¹ החכם קצין מגדיר את תקנת עזרא באופן שונה:

צריכה להזהר לרחוץ היטב לפני שתטבול ותרחץ במים חמין כל גופה...
ותרחץ ראשה במים חמין (או אפילו פושרין ואפילו בחמי חמה) **ומתקנת עזרא לסרוק שער ראשה יפה במסרק**, שלא תהיינה שערותיה נדבקות זו בזו ואף שיערה לא תהיה דבוקה בחברתה, **והסריקה תהיה בשעת רחיצה בחמין** כי בזה יהיה השער מנוקה היטב, ואח"כ תרחץ שער ריסי עיניה ותפריד השערות של ריסי עיניה... ואחר כך תרחוץ כל גופה בחמין מראש ועד סוף ותשטוף בשעת חפיפה גופה ושערה...

אם היה החכם קצין בונה את הסעיף בעקבות פסיקת השולחן ערוך, בלי להזכיר את תקנת עזרא, לא היינו באים לתמוה על דבריו. אלא שבניגוד לשולחן ערוך שלא הזכיר את ההדרגה בהתפתחות הלכות חפיפה,³⁶² החכם קצין כן הזכיר את תקנת עזרא, אך כתב שהיא הייתה לסרק את השערות שמא נקשרו, ולא דווקא לחפוף אותן במים חמים. ועוד, הוסיף החכם קצין שצריכה גם לרחוץ ולהפריד שער ריסי העיניים, שזה לא נזכר בפוסקים, אלא רק לגבי לפלוף שבעין שצריך להוציאו (כפי שראינו לעיל). בשרשי ויסודי הדינים הוא אינו כותב מהיכן לקח את ההדגשה דווקא על שער הריסים.

בסעיף ג עוסק החכם קצין במקרה שבו האישה הפרידה בין החפיפה לטבילה, והתכוונה לטבילתה בביתה, ולאחר מכן יצאה והגיע לבית הטבילה:

אם רגילה לעשות החפיפה והרחיצה בביתה אף על פי שסרקה וחפפה יפה בביתה, תקח עמה מסרק לבית הטבילה ותסרוק שם קודם הטבילה, וכמו

עשרה תקנות תיקן עזרא: **...ושתהא אשה חופפת וטובלת...**
ושתהא אשה חופפת וטובלת - דאורייתא היא! דתניא: (ויקרא י"ד) ורחץ את בשרו במים - שלא יהא דבר חוצץ בין בשרו למים, את בשרו - את הטפל לבשרו. ומאי ניהו (ומה הוא)? שער!
אמרי (אמרו): דאורייתא לעיוני דלמא מיקטר (לעיין שמא נקשר), אי נמי מאוס (או שמא נמאס, התלכלך) מידי משום חציצה, [עמוד ב] ואתא איהו (ובא הוא = עזרא) תיקן חפיפה.
³⁶¹ כך למשל מתאר הרא"ש את ההתפתחות הזו (רא"ש מסכת נדה הלכות מקוואות סימן לו):
...ומשני (ושונים, מתרצים) מדאורייתא לעיוני דלמא מיקטר (לעיין שמא נקשר), ועזרא תיקן חפיפה. ולישנא דמיקטר (ולשון שנקשר) לא שייך אלא בשער, אבל שאר הגוף לא בעי (צריך) הדחה כלל... ונהגו בנות ישראל לחוף כל גופן ומנהג כשר הוא.
³⁶² זוהי לשון השולחן ערוך, יורה דעה, סימן קצט סעיף א:
צריכה להדיח בית השחי ובית הסתרים שלה במים, (ולא בשאר משקין) (מהרי"ק שורש קנ"ט),
ולסרוק שיער ראשה יפה במסרק שלא תהיינה שערותיה נדבקות זו בזו;
וכן צריכה האשה לעיין בעצמה ובבשרה ובודקת כל גופה סמוך לטבילתה, שלא יהא עליה שום דבר מיאוס שחוצץ;
ותחוף כל גופה, ותשטוף במים חמין בשעת חפיפת גופה ושערה.

כן אחר שתפשוט חלוקה לטבול בעודה על שפת המקוה צריכה לעיין שוב ולבדוק גופה בכל מקום שאפשר ותזהר יפה בזה.

לפי דבריו עולה שעל האישה שהתכוננה בביתה להקפיד על עוד לפחות שני שלבים בהגיעה למקווה: עליה לסרק את שערותיה שוב ודווקא אחר פשיטת החלוק בעמדה על שפת המקווה עליה לעיין שוב ולבדוק את גופה. השלב הראשון אכן כתוב במפורש ב'שולחן ערוך', חלק יורה דעה סימן קצט סעיף ג', בתור מנהג כשר, כלומר לא כדין גמור:

וכן מנהג כשר שאף על פי שחפפה, תשא עמה מסרק לבית הטבילה ותסרוק שם.

ואכן ב'שרשי ויסודי הדינים' מפנה החכם קצין לשם. אולם השלב השני לא כתוב דווקא לגבי מי שמתכוננת לטבילה בבית, ובכל מקרה לא כתוב שהעיון חייב להיות דווקא אחרי שפושטת את החלוק על שפת המקווה. כל שכתוב הוא כחלק מדיני החפיפה (שם סעיף א):

וכן צריכה האשה לעיין בעצמה ובבשרה ובודקת כל גופה **סמוך לטבילתה**, שלא יהא עליה שום דבר מיאוס שחוצץ.

ב'שרשי ויסודי הדינים' הוא מפנה על זה לט"ז בס"ק ז.³⁶³ אולם הט"ז הזה אינו קשור ישירות לענייננו. לעומת זאת, נראה שהתכוון החכם קצין לט"ז בס"ק ג:

וכן צריכה האשה לעיין כו'... דעיון הראש ר"ל חפיפת הראש שהוא לנו במקום עיון מדאורייתא ולמד הטור מדברי הרמב"ן שזכר אצל עיון הגוף סמוך לטבילה ואצל חפיפת הראש לא זכר כן אלא ודאי שגבי חפיפה לא הקפידו שיהיה ממש סמוך לטבילה. וכ"כ (וכן כתב) ב"י בשם הר"ן וז"ל (בית יוסף בשם הר"ן וזה לשונו) ומשום דחפיפה מדרבנן בעלמא היא מקילין בה כדאמרינן לקמן האשה חופפת בע"ש (בערב שבת) וטובלת במ"ש

³⁶³ ט"ז יורה דעה סימן קצט ס"ק ז:

ותסרוק מעט. נראה דאף לשאלתו סגי בהכי דאע"פ דלדידהו עיקר החפיפה בלילה וא"כ צריכה לחוף הרבה לכתחלה מ"מ מודים כאן דמהני חפיפה דע"ש לצרף להך חפיפה מועטת דסגי בהכי:

הט"ז כותב כאן על דברי הרמ"א בסעיף בשולחן ערוך שמדבר על טבילה במוצאי שבת: שולחן ערוך יורה דעה הלכות נדה סימן קצט סעיף ד:

חל טבילתה במוצאי שבת, שא"א לחוף מבעוד יום, תחוף בליל טבילתה. הגה: ומ"מ מנהג יפה הוא שתרחץ היטב בערב שבת, ובמוצ"ש תחזור ותחוף ותסרוק מעט (טור).

בעקבות הצעת הרמ"א להפריד בין עיקר החפיפה שתעשה במצב כזה ביום שישי, לבין סיום ההכנות במוצ"ש, מסביר כאן הט"ז שאף לדברי השאלתו שכתבו שעיקר החפיפה צריך להיות בלילה מלכתחילה, במקרה הזה גם הם יסכימו שהחפיפה של ערב שבת תספיק, אם תצטרף אליה חפיפה מועטת נוספת במוצ"ש.

(במוצאי שבת) כו' עכ"ל (עד כאן לשונו). והטור לא נתכוין לקולא זאת כי זה אין צריך ללמוד מדברי הרמב"ן אלא גמרא ערוכה היא **מכל מקום קמ"ל** (קא משמע לן – בא להשמיענו) **כאן דאף במקום שמרחקת החפיפה מהטבילה עכ"פ העיון לא תרחיק כלל** וכמו שמסיק ב"י אחר כך בסימן זה.

אמנם הט"ז כאן מדגיש שגם כאשר מרחיקה האישה את החפיפה מהטבילה היא חייבת לעיין שוב סמוך לטבילה, אך אינו כותב בשום אופן שהעיון עצמו חייב להיעשות כשהיא עומדת עירומה על שפת המקווה. אני מדגישה הבדל זה משום שנשים רבות אינן חשות בנוח לעמוד זמן רב ללא כיסוי בנוכחות אישה נוספת, ובד"כ על שפת המקווה הבלנית כבר נוכחת, ולכן הנחייה כזו, שמצטרפת גם להנחייה שאישה אחרת תעיין בשבילה (ראו לעיל), עשויה להיות קשה מאוד לנשים, במיוחד לכאלו שכל המעמד לא קל להן. ואם כבר בט"ז עסקינן, נוסיף לכאן רק עוד את דבריו בס"ק ד', שמסקנתם מקשה עוד יותר על דברי החכם קצין כאן :

ותחוף כל גופה. מלשונו משמע דבעינן (שצריך) תחילה עיון ובדיקה בכל גופה ואח"כ תעשה חפיפה בכל גופה והוא תמוה דאמאי לא סגי (שמדוע לא מספיק) בחפיפת כל הגוף לחוד דהרי אז בודקת ג"כ (גם כן) דאין לך בדיקה גדולה מזו דאע"פ שאינה רואה במקום שחופפת סגי בהכי (מספיק בכך) דא"כ (שאם לא כן) היאך תעשה בראשה ובמקומות שא"א (שאי אפשר) לה לראות דהא **לא הצריכו בזה שתראה לחברתה אלא דוקא בטבילה אמרו שתעמוד עליה אשה אחרת ולא בחפיפה ועיון** אלא דבר פשוט שעל ידי המשמוש שפיר הוה (יפה הוא) עיון דבר תורה ומכ"ש (ומכל שכן) לפי תקנת עזרא בחפיפה ושטיפה. ונראה דסיפא הוה כאן פירושא דרישא (שהסוף הוא כאן פירוש ההתחלה) דמה שכתב תחילה שצריכה לעיין בעצמה כו' דהיינו דין תורה וע"ז מסיק אחר כך שתחמיר עליה במקום העיון תעשה חפיפה בכל הגוף **ודבר פשוט שאם היא מעיינת ובודקת עצמה בשעת החפיפה דיה בכך ואין צריך בדיקה מיוחדת דוקא**.

יוצא מדברי הט"ז כאן שעצם החפיפה המדוקדקת כבר מוציאה את האישה ידי חובת העיון בגופה, ולכן רק במקום שבו היא מרחיקה מעט את החפיפה מהטבילה, היא תצטרך לעיין שוב; אך אם חפפה ורחצה כל גופה והסירה כל החציצות ומיד נכנסה לטבול, אינה חייבת בכלל לחזור ולעיין. וזה תימה הן על דברי החכם קצין שראינו לעיל שהציע שאישה תעיין ותבדוק אותה

במקומה והן על דבריו כאן, שעליה לעיין שוב דווקא על שפת המקווה. דברים אלו בשום אופן לא אמרם הטי"ז, שהוא תלה בו את דבריו.

הסימן הבא, סימן י"ד, שעוסק בדינים מדיני טבילה וצורת הטבילה, חוזר בעצם בעיקרו לדינים נוספים מסימן קצ"ח בחלק יורה דעה שב'שולחן ערוך'. בסעיף ו' שם כותב החכם קצין:

אם מרגישה שיש בקרקעית המקוה טיט אסור לה לטבול, וצריכה להודיע לבעלת המקוה שיוציאו הטיט, או שיניחו עליו חבילי זמורות ותעמוד עליהן ותטבול.

הדין כאן פשוט והוא מובא ב'שולחן ערוך' שם, סעיף ל"ג.³⁶⁴ אולם החכם קצין הוסיף כאן על דברי ה'שולחן ערוך' הנחיה שכנראה שייכת יותר למציאות זמנו: שצריכה להודיע לבעלת המקוה, כלומר, יש מי שאחראית על המקוה והאישה צריכה לדעת את הדין וליידע אותה כדי שהמקוה יהיה כשר כהלכה. החכם קצין גם החמיר כאן כשיטת 'יש אומרים' שהביא ב'שולחן ערוך', על אף הגהת הרמ"א שרוב הפוסקים מתירים בדיעבד אם טבלה בלי להוציא את הטיט או לתת עליו זמורות.

שאר ההלכות המובאות בסימן זה בסך הכל פשוטות כפי שנפסקו ב'שולחן ערוך'. יוצא דופן סעיף י"ג, הסעיף האחרון בסימן, שלא ברור מדוע בחר החכם קצין לכתבו דווקא כאן:

כל מן ספק שהיא מסתפקת בו צריכה לשאול על זה לחכם, ולא לסמוך על דברי חברותיה או אחרים רק כפי שיורה לה החכם.

כבר ראינו לעיל, בסימן ד סעיף ד, סעיף דומה לזה, בו מזהיר החכם קצין את האישה מלסמוך על דברי חברותיה במקום לשאול לחכם. שם ההקשר היה מראות הדמים. משתמע שכאן, לקראת סוף הספר, כחלק מסיכום דיני הטבילה, הוא חוזר על הוראה זו שוב, כנראה כדי לחזק אותה. אולם לא ברור מדוע הוא כתב אותה בסיום הסימן הזה ולא בסיום הסימן הבא שהוא הסימן האחרון של הספר. ראוי לציין שב'שרשי ויסודי הדינים' הוא הפנה למקורות שונים בסימן ד' לעיל וכאן בסימן י"ד. שם הוא הפנה לבאר היטב בסימן קפ"ח והפתחי תשובה שם וכן לבית יוסף בראשית סימן קפ"ח שמביא את הדברים בשם הרשב"א. ההקשר שם מובן, שכן סימן קפ"ח עוסק

³⁶⁴ שולחן ערוך, יורה דעה, הלכות נדה סימן קצח סעיף לג: לא תטבול במקוה שיש בקרקעיתו טיט, משום חציצה, אלא אם כן תתן עליו זמורות וכיוצא בהם, דבר שאינו מקבל שום טומאה; ואם טבלה, י"א שלא עלתה לה טבילה (ראב"ד ורש"י אבל רוב הפוסקים מתירין).

במראות הדמים. כאן הוא הסתפק רק בהפנייה קצרה לנודע ביהודה, בלי לציין מקור מדויק. בחיפוש שערכתי בנודע ביהודה לא מצאתי זאת.

סימן ט"ו, הסימן האחרון בספר, עוסק בברכת הטבילה. בסעיף ב', לאחר שהביא בסעיף א' את נוסח ברכת הטבילה הוא פוסק בפירוש כדעת הרמ"א כנגד דעת מרן רבי יוסף קארו ב'שולחן ערוך':³⁶⁵

אף שכתב מרן לברך קודם שתטבול, המנהג פשוט כמ"ש מור"ם ז"ל שתטבול תחילה טבילה אחת כראוי בלא ברכה ואח"כ בעודה במים (עד צוארה), תברך על הטבילה ואחר הברכה תטבול שנית, ותזהר יפה גם בטבילה שניה זו שתהיה כהוגן כדת וכהלכה ויש שנוהגות לטבול אחר הברכה ג' פעמים.

ב'שרשי ויסודי הדינים' הוא מפנה לכך שהמנהג פשוט כמו הרמ"א משום שכך כתב ה'בן איש חי'. כלומר, לא ניתן לדעת מדבריו האם אכן כל העדות פסקו בנושא זה כמו הרמ"א כנגד פסיקת ה'שולחן ערוך', אלא יוצא מכאן שזוהי פסיקת ה'בן איש חי' שכתב שזה המנהג. גם המנהג שהוא מביא לטבול אחר הברכה ג' פעמים הוא מה'בן איש חי', ויוצא אם כן שהסעיף הזה כמעט העתיקו כלשונו משם (בן איש חי פרשת שמיני שנה שנייה אות י"ט):

אף על גב דכתב מר"ן ז"ל לברך על הטבילה קודם שתטבול, מנהג פשוט כמ"ש מור"ם ז"ל שתטבול תחילה טבילה אחת בלא ברכה, ואח"כ בעודה במים תברך אקב"ו על הטבילה, ואחר הברכה תטבול שנית, ותשגיח יפה בטבילה שניה זו שתהיה כהוגן כדת וכהלכה. ופה עירנו בגדא"ד יע"א נוהגים הנשים לטבול אחר הברכה ג"פ, ויפה עושין, שבוה יוצאין ידי חששות הנזכרים בעינים ובפה ובשחיית הגוף וכיוצא, שאם לא נעשית יפה באחת, תעלה יפה בשנית, או בשלישית. וטוב להניח סודר על ראשה בשעת

³⁶⁵ השולחן ערוך בחלק יורה דעה, סימן ר, מביא את שתי האפשרויות, אם כי נותן העדפה לאפשרות הראשונה של ברכה בעודה לבושה מחוץ למים ורק לאחר מכן טבילה. אפשרות שניה אצלו היא ברכה בתוך המים לפני הטבילה. הרמ"א מביא שנהוג לברך לאחר טבילה ראשונה ולטבול טבילה נוספת לאחר הברכה: כשפושטת מלבושיה, כשעומדת בחלוקה, תברך: אשר קדשנו במצותיו וצונו על הטבילה, ותפשוט חלוקה ותטבול; ואם לא ברכה אז, תברך לאחר שתכנס עד צוארה במים; ואם הם צלולים, עוכרתן ברגליה ומברכת. הגה: ויש אומרים שלא תברך עד אחר הטבילה (טור) בשם בעל הלכות גדולות והוא בה"ג דף פ"ה ע"ב ורש"י ורמב"ן סימן שכ"ח ושי"ד), וכן נוהגים שלאחר הטבילה, בעודה עומדת תוך המים, מכסית עצמה בבגדה או בחלוקה, ומברכת.

הברכה, ותסיר אותו חברתה מעליה אחר הברכה, ותטבול. וטוב לומר

פסוק ויהי נועם וכו' קודם הברכה:

השינוי הוא בקיצור שקיצר כאן החכם קצין את דברי ה'בן איש חי', כשהסתפק בכך שכתב שיש נשים שנוהגות, ולא כתב שזה דווקא מנהג בגדד, וכן לא הביא את ההסבר שהביא ה'בן איש חי' לטבילות המרובות לאחר הברכה. ב'שרשי ויסודי הדינים' כתב בקיצור את ההסבר הזה.

מאוחר הרבה יותר, יצא הרב עובדיה יוסף³⁶⁶ כנגד הפסיקה הזו, וטען שבכל עדות המזרח חייבים לקיים את דברי ר' יוסף קארו ב'שולחן ערוך', ומי שהנהיג כרמ"א בעניין זה, עשה זאת כנגד הדין, וצריך לבטל את המנהג שהנהיג. ב'משמרת הטהרה' על ספרו 'טהרת הבית' הוא מאריך להוכיח שדעת רוב הראשונים היא כפי שר' יוסף קארו כתב ב'שולחן ערוך', ושהמנהג כרמ"א עשוי להכשיל את הנוהגת אותו בברכה לבטלה. הוא לא פסק ליוצאי אשכנז לנהוג בניגוד לדעת הרמ"א שכותב שכך נוהגים, אך התנגד מאוד לאותם בני עדות המזרח שקיבלו עליהם בעניין זה את הפסק של הרמ"א.³⁶⁷

מסעיף ה עד סעיף ח עוסק החכם קצין בעוד כמה עניינים שקשורים לטבילה, כגון הצנעתה, כיצד תנהג כשבעלה אינו בעיר ועוד. בסעיף ה', בו, בעקבות הרמ"א, הוא כותב שעל האישה להצניע טבילתה משכנותיה ומההולכים ברחוב עד כמה שאפשר, הוא מסיים במשפט שלא מצאתיו כתוב בפוסקים העיקריים:

וכמו כן ראוי להסתיר טבילתה מבעלה עד הלילה.

גם ב'שרשי ויסודי הדינים' הוא מפנה רק לרמ"א, אך לא כותב מהיכן הביא המלצה זו. ברור שאין כוונתו לכך שהיא אמורה להסתיר את טבילתה מבעלה אחרי הטבילה עד הלילה, משום שנפסק להלכה, וכך אף הוא הזכיר לעיל, שזמן הטבילה הוא רק בלילה ולא ביום. משתמע אם כן שכוונתו היא שהאישה צריכה להסתיר מבעלה את הגעת מועד הטבילה באותו יום, ולספר לו שהיא טבלה או שהיא הולכת לטבול רק סמוך לטבילה עצמה.

בסעיף האחרון, סעיף ח, הוא כותב דין שבו הוא פוסק לפי ההלכה הפשוטה שהביאה הרמ"א ב'שולחן ערוך', אך בניגוד לפסק של ה'בן איש חי' שהבאנו לעיל בדיוננו על ספרו 'חוקי הנשים':

³⁶⁶ הרב עובדיה יוסף, טהרת הבית, חלק ג, עמוד רב ושם במשמרת הטהרה באורך עד עמוד רכ.
³⁶⁷ עמדתו תמוהה בנחרצותה, כיוון שגם השולחן ערוך' כותב שלכתחילה יש לברך 'עובר לעשייתה', כלומר, לברך ואחר כך לטבול, אך מביא את האפשרות שאם לא ברכה תברך בעודה במים לאחר הטבילה, בלי להזכיר חשש של ברכה לבטלה.

לאחר שטבלה אסורה לחזור ולרחוץ או לשפוך על גופה מים, אך מותרת ליכנס למרחץ כדי שתתחמם.

כפי שראינו כבר, ה'בן איש חי' הזכיר מנהג במשפחתו לשפוך מים חמים על הטובלת בעודה עומדת על שפת המקווה לאחר הטבילה. זאת בניגוד לרמ"א שכתב בסוף סימן רא בחלק יורה דעה בשולחן ערוך ש'מותרת ליכנס למרחץ כדי שתחמם עצמה (מרדכי); אבל לחזור ולרחוץ אח"כ, יש אוסרים (מרדכי בשם ר' שבט), וכן נהגו'. בעניין זה קיבל החכם קצין את המנהג המוזכר ברמ"א כנגד פסק ה'בן איש חי'. ב'שרשי ויסודי הדינים' הוא שולח לרמ"א ומציין שיש חולקים ומתירין, אבל לא מציין שמדובר ב'בן איש חי'.

את החלק הזה, שהוא גוף הספר, הוא מסיים בפסקה שאינה פונה לנשים עצמן, אלא דווקא לציבור, כדי לעורר את אחריותו על שמירת הלכות הטהרה:

ראוי והגון ונחוץ לכל קהלה שתמנה מורה מיוחד להשגיח תמיד על שיעור מקוה הטהרה, ושיעור מי המקוה וסדר הכשרו, וגם להורות סדרי הלכות נדה, (וראוי להזהיר תמיד להאשה העומדת על הטבילה בכל דיני וסדרי הטבילה להשגיח ע"ז) ודבר זה נחוץ מאד כי הוא עונש כרת החמור ועון גדול מאד, וגם דבר זה הוא יסוד טהרת המשפחה וקדושת עם ישראל קדושים בני קדושים:

הפנייה כאן פותחת במילים 'ראוי והגון ונחוץ', שאינן משתמעות כדין גמור, אלא כהנהגה טובה ונצרכת, ומחולקת לשלושה חלקים:

- א. לקהילה – שתמנה מומחה מטעמה שבקיא בהלכות מקוואות.
- ב. לקהילה או למורה ההוראה – שידאגו לידיעת ההלכות על ידי הבלנית, מי שמפעילה את המקוואות בפועל. מעניין שפנייה זו כתובה בסוגריים. משתמע כאילו היא אמורה להיות פועל יוצא של מינוי מורה הוראה שמשגיח על כשרות המקווה.
- ג. פנייה שנראית כללית יותר – ששבה ומזכירה את עונש הכרת. לכאורה משתמע שהעונש הזה הוא כאשר טובלים במקווה שאינו כשר, השאלה על מי יחול העוון, על הטובלת שלא ידעה מה מצב הכשרות של המקווה בו טבלה או על הקהילה כולה שלא מינתה משגיחים ראויים? בכל מקרה, פסקה זו חותמת את החלק הזה של הספר, ונראה שנועדה להדגיש את היסוד החשוב של קדושת עם ישראל, שנבנה מתוך שמירת טהרת המשפחה. החתימה

בפסקה מעין זו, בוודאי אינה מכוונת רק לסכם את דיני המקוואות, אלא לסכם גם את כל הנאמר לפני כן, בדבר החשיבות של ההקפדה על כל דיני טהרת המשפחה. בסוף החלק הבא בספר, חלק 'שרשי ויסודי הדינים', הוא מתייחס גם לפסקה זו, אך לא שולח למקורות כתובים שעליהם הוא נסמך כשכתב פסקה זו, אלא מביא את המקור לכך בתורת מנהג ישראל בארץ ובגולה:

ראוי והגון וכו' במקומות רבים בתפוצות אחינו בני ישראל בארץ ובגולה נהגו למנות מורה מיוחד ע"ז (על זה) ובהזדמן שום ספק להנשים שואלות אותו הדין (עיין מ"ש לעיל ס' ד' סעיף ג' ד'). ומורה להן הדרך אשר ילכו בה וראוי לכל קהלה להזדרז לזכות ברב או מורה כזה ולהאיר ולהזהיר להן דרך הישר והאמת והצדק ודרך עץ החיים:

כפי שכתבתי, ניכר שאין כאן הפנייה למקורות אלא למנהג ידוע למנות רב קהילה או מורה הוראה שמקובל על הציבור. זו מעין השלמה גם לכל ההפניות שלו לשאלות החכם בספר, מעין יצירת המנגנון שמאפשר את הפנייה של האישה למורה הוראה, ואכן הוא גם מפנה כאן בסוגריים לסעיפים בגוף הספר, שבהם הוא הרבה במיוחד בהפנייה לשאלות כאלו. עם זאת, בפסקה הזאת לא מוזכרת בכלל אותה אישה הממונה על המקוואות, אלא ההתרכזות היא באופן כללי יותר, בצורך של הקהילה ברב ומורה הוראה שיורה לה את דרך ההלכה, ואפילו בלי להתייחס בפרט דווקא להלכות טהרת המשפחה.

את החלק הזה של הספר (שעברנו עליו תוך כדי הדיון הארוך בהלכות) חותם משפט סיום:

נשלם ספר טהרת בנות ישראל

בעזר היוצר מטהר עמו ישראל

אולם, מסתבר שהספר לא נשלם לגמרי. הוא מוסיף בעמוד האחרון שלו עוד איגרת טהרה נוספת, מעין מקור רוחני, שהוא החותם סופית את הספר. גם את 'איגרת טהרת המשפחה בישראל' הזו הוא כתב. כותרתה: "קדושת עם ישראל", והיא פותחת בשלושה פסוקי טהרה:

לפני ה' תטהרו.

קדושים תהיו כי קדוש אני ה' א-להיכם.

והייתם לי סגולה מכל העמים כי לי כל הארץ.

באיגרת הוא מדגיש בלשון מליצית מאוד את החשיבות הגדולה של ההקפדה על שמירת הלכות טהרה דווקא בדור של תחיית ישראל בארצו, דור הגאולה. הוא מלין על כך שיש התמעטות בהקפדה במצוות אלו:

טהרת המשפחה נחלשה בזמננו ולכן מן החובה להזהר בשמירה מעולה על הטהרה והצניעות, ובפרט בתקופתנו זו של התחייה, ובזכות הצנעות והטהרה תתקרב הישועה וכו'.

ביתר האיגרת הוא מעודד מאוד את כל האחים והאחיות שלו, המסורים לה' ולתורתו לקבל על עצמם זהירות ושמירת יתר של המצוות היקרות האלו, כדי שנוכל להמשיך בתהליך הגאולה ולראות בבניין המקדש. כפי שהוא מסיים במילות הסיום של הספר:

הנני מלא אומץ ותקוה מתוך הוקרה ואמונה כי הדברים הללו יעשו רושם כביר והכרה ותשומת לב מרובה הראויה לדברים האמורים שהם עובדים ברום עולם החיים והיהדות.

והבוי"ת (והבורא יתברך) יבנה ביתו המקודש לעמו ויעורר רחמיו המרובים על עמו, ארצו ונחלתו במהרה לישועה ולתחייה קרובה המקווה ולכל ישראל יהיה אור.

- הצב"י (הצעיר בישראל) שלמה ש. קצין

האגרת כולה מזכירה בלשונה את סגנונו המליצי של הרב אברהם יצחק הכהן קוק, שכנאמר לעיל, גם נתן את הסכמתו לספר כולו.

סיכום הפרק: טהרת בנות ישראל מאת החכם קצין

ספרו של החכם קצין יכול היה לשפוך אור על פסיקה ספרדית (אם יש כזו בכלל) בהלכות נידה. כבן למשפחה יוצאת העיר חלב (על אף שהוא עצמו נולד בירושלים), היינו מצפים למצוא בספרו השתקפות לפסיקה המקובלת בחלב בנושא זה. בפועל ראינו את השפעתו הגדולה של רבי יוסף חיים מבגדד, המכונה 'בן איש חי', על פסיקתו של החכם קצין, כאשר ברוב הספר משוקעים פסקיו, וכפי שכבר הבהרנו קודם – פסקים אלה מושפעים פעמים רבות מהפסיקה האשכנזית של הרמ"א ואינם על פי ר' יוסף קארו ב'שולחן ערוך'. עם זאת, ראינו גם מקומות שונים שבהם פסק החכם קצין באופן עצמאי, ואפילו כנגד פסיקת ה'בן איש חי'.

כמו-כן ספר זה מייצג צורה נוספת של ספר קיצורים שמופץ לעם: ספר שמצד אחד מקצר מאוד בהלכותיו ומביא אותן בלשון שכל איש ואישה יוכלו לקוראו, ויחד עם זאת פותח בחלקו השני את שורשי ויסודי הדינים שהביא, כדי שתלמידי חכמים ומי שירצו להבין מניין הגיע החכם קצין לפסיקתו יוכלו ללמוד ולהעמיק בו. מכאן שהספר מכוון לכל שכבות האוכלוסייה.

ראינו בספר דוגמאות שונות להתמודדותו של החכם קצין עם הלכי הזמן. בדרך כלל ראינו שהוא נוטה לפסוק לחומרה, כנראה מתוך תפיסה שכך הוא יסייע לבצר את שמירת הטהרה בישראל.

פרק ז

טהרת בנות ישראל מאת הרב יצחק יהודה ב"ר שרגא עזריה ז"ל ספיר

מבוא

הרב יצחק יהודה ספיר (סטאליאר) נולד בפולין. על פי עדותו כיהן ברבנות בקוזינצא.³⁶⁸ בשנת 1903 הוא התמנה לרב בעיירה ראצק (ראצ'קי) שבמחוז ביאליסטוק בצפון מזרח פולין.³⁶⁹ הוא כיהן בה ברבנות כעשרים שנה, עד לעלייתו ארצה בשנת 1923. בשנות כהונתו ברבנות בחו"ל הספיק להוציא לאור כמה ספרים,³⁷⁰ בהם 'שרגי טובא' ו'שרגי נפיש', שהם ספרי דרשות לזמנים שונים. לפי הקדמתו לראשון שביניהם, 'שרגי טובא', לאחר שהוא דרש דרשות רבות שנשאו חן בעיני הציבור, התעוררו לבקשו לכתוב את הדרשות כדי שכל דורש יוכל לעשות בהן שימוש. ספר זה יצא בכמה מהדורות, לאחר שכל פעם המהדורה הקודמת אזלה והיה ביקוש למהדורה נוספת.

לאחר עלייתו ארצה עברת את שם משפחתו מסטאליאר לספיר. הוא התמנה לחבר משרד הרבנות בפתח תקווה, לצד הרב ישראל אריה ספיר. מסתבר שלמרות שם המשפחה העברי הדומה של השניים לא היה קשר משפחתי ביניהם. לאחר שעלה אביו של הרב ישראל אריה, הרב יעקב משה ספיר, לארץ, הוא פינה את מקומו ברבנות פתח תקווה, ומעתה עבד הרב יצחק יהודה לצד הרב יעקב משה ספיר, ככוח עזר לרבה של העיר, הרב ישראל אבא קטרוני (ציטרון).³⁷¹ גם בארץ חיבר הרב יצחק יהודה וסידר כמה וכמה ספרים, בהם הספר 'גיא חיזיון', בשנת תרפ"ט, ספר הספדים לרב קטרוני, שנפטר בפתאומיות בגיל ארבעים ושש בלבד. ספרון נוסף שלו הוא הספר 'טהרת בנות ישראל', בו נעסוק בפרק זה. גם הרב קטרוני, שהרב ספיר עבד לצידו, וגם הרב ספיר בעצמו, היו קשורים מאוד לראייה קוק וסייעו לו להקים את מוסד הרבנות הראשית בארץ. ניתן לראות את הקשר ביניהם גם בפתח הספר שאנו עוסקים בו, שזכה להסכמה של הרב קוק, כפי שנראה להלן. הרב יצחק יהודה ספיר נפטר בתרצ"ד (1934) בפתח תקווה.

³⁶⁸ כך הוא חותם בעמוד 7 בסוף הקדמתו לספרו 'גיא חיזיון': "חבר משרד הרבנות בפתח תקווה ומקודם רב בקוזניצא וברצקי."

³⁶⁹ ראו עוד באתר מורשת יהדות פולין: <http://moreshet.pl/he/node/510>

³⁷⁰ נראה שספרו הראשון הוא הספר 'אלומת עלומים', שהוציא בשנת תרמ"ב, ביחד עם יעקב במו"ה שלמה נחמן. מסתבר שכבר בשנה זו היה יתום מאביו שכן שמו הכתוב שם הוא "אייזיק לייב במו"ה שרגא עזריה ז"ל."

³⁷¹ לשכת הרבנות בפתח תקווה נוסדה ביום ז' בכסלו תרפ"ב (8.12.1921) ובה שני רבנים: הרב יצחק יהודה ספיר והרב יעקב משה שוחט ספיר. הם כיהנו לצידו של רב העיר, הרב ישראל אבא קטרוני, כאשר העיר גדלה ורב העיר לא עמד לבדו בעומס המשימות שעמדו לפתחו. לשכת הרבנות הניחה את היסודות לקביעת סמכות התורה בענייני הציבור והיחיד. ראו: אריה חשביה, אם ועיר, פתח תקווה 1878 - 1998, תל אביב תשנ"ח.

ספר טהרת בנות ישראל

הספרון 'טהרת בנות ישראל' נדפס בדפוס השחר ללא ציון שנת הוצאה. הספרון נדפס במתכונת הספר 'טהרת ישראל' של החפץ חיים, עליו למדנו לעיל, כשבחלק העליון של הדף החלק העברי, ובחלק התחתון מופיע תרגום מאת המחבר ליידיש. את ההקדמה לספר הוא כותב בעברית בלבד, וכך הוא מסביר בה את הסיבות לכתיבתו:

הן ידוע היטב מה שכתוב בתורה (ויקרא י"ח י"ט) "ואל אשה בנדת טומאתה לא תקרב". (ושם כ"ט) "כי כל אשר יעשה מכל התועבות האלה ונכרתו הנפשות העושות מקרב עמם" (ואז"ל כרת הוא וזרעו נכרת). ז"א שהשנים של הבעל והאשה שעוברים על זה הם וזרעם נכרתים לפני זמנם. ויותר מסוכנת היא האשה הכורעת לילד, כי אז נשפטת על מעשיה אם לא שמרה הדינים השייכים לה כחק, ואז צריכה לרחמים רבים ובעוה"ר אנו רואים בעתות האחרונות אסונות שונים אצל יולדות. לכן ראינו להו"ל את המחברת הזאת שידעו כמה גדול וחמור העון הזה, וגם קצור דינים היותר נחוצים איך להתנהג מי שרוצה לשמור אותם ולהנצל מאיסור כרת ר"ל. ובזכות זה ישמור הקב"ה אותה ואת בעלה ואת זרעם מכל אסון ויתברכו בכל טוב ובאריכת ימים בענג רב עד עולם.

בהקדמה הוא כותב שאי שמירת טהרת המשפחה גורמת לאלו שאינם שומרים ולזרעם להיכרת לפני זמנם. עונש כרת הוא עונש בידי שמים, שנחשב אחד העונשים החמורים בתורה. הוא נכתב גם לגבי איסור נידה. לדברי הרב ספיר, הוא יתבטא בחיי האנשים שאינם שומרים על איסור נידה וגם בחיי ילדיהם. וכיוון שהוא רואה אסונות שונים אצל יולדות, הוא התעורר לכתוב את החוברת ולחזק את הנשים להקפיד ולשמור דינים אלו. את הספרון הוא חילק לשני חלקים: בחלק הראשון, שכותרתו 'כמה חמור העון הזה', הוא מספר סיפור ארוך³⁷² על אישה אחת ששמעה דרשה של המלבי"ם³⁷³ וממנה התעוררה להצטער על שלא שמרה את דיני טהרת המשפחה, וכיצד

³⁷² הבאתי את הסיפור כולו ככתבו וכלשונו כנספח בסוף העבודה.

³⁷³ הרב מאיר ליבוש ב"ר יחיאל מיכל וייזר (או וייסר; נודע בכינויו מלבי"ם - ראשי תיבות שמו ושם אביו) נולד בעיר וולוצ'יסק אשר בוהלין (מערב אוקראינה) בשנת תקס"ט (1809). בצעירותו למד בעירו, ואח"כ עבר לישיבה בוורשה, שם הוכר כעילוי. מורו בקבלה היה ר' צבי הירש מזידיטשוב. המלבי"ם שימש כרב בכמה קהילות ונודע כדרשן מופלג, ובשנת תר"ך (1860) מונה לרב ראשי בבוקרשט בירת רומניה. הוא הנהיג בה את המאבק נגד המחדשים והרפורמים, ובשנת תרכ"ד (1864) בעקבות תלונותיהם לשלטונות נאסר ואף נידון למוות, ושחרר רק בעקבות התערבותו של סיר משה מונטיפיורי. הוא גורש מרומניה ועבר לשמש כרב בקהילות שונות, האחרונה שבהם קניגסברג שבפרוסיה (היום קלינינגרד, רוסיה). משנת תר"ד (1844) ובמשך כל חייו ונדודיו וצרותיו לא פסק מהכנת פירושו הרחב לכל התנ"ך. זהו פירוש ייחודי ועמוק המבוסס על פירוש פשט הכתובים ועל העיקרון שאין שום חזרה וכפילות בפסוקים, כדי להוכיח

הכינוי של בנה, בן הנידה, שדבק בו בשל מעשי אמו גרם בסופו של דבר למותם הטרגי. הסיפור הוא סיפור נורא, שיש ללמוד ממנו גם על היבטים חברתיים של יחס למי שאינו שומר מצוות בחברה האשכנזית המאוד חרדית במאה התשע עשרה. השאלה העיקרית שעולה מן הסיפור הארוך הזה היא מה רצה המחבר, הרב ספיר, להשיג כשהביא אותו. משתמע מדבריו שהוא רצה לחזק את שמירת הטהרה בישראל. השאלה הגדולה היא האם סיפור כזה, שמראה שלא ניתן באמת לחזור בתשובה שלמה על אי שמירת טהרת המשפחה, הוא זה שיחזק את העניין, או שמא דווקא יגרום לרפיון ידיים למי שעד כה לא שמרה הלכות אלו, והיא תבין מכך שחזרתה בתשובה לא תועיל, ובכל מקרה המעוות לא יוכל לתקון.

מתוך הדברים האלה, עובר הרב ספיר לחלקו השני של הספרון שמטרתו לסייע בחיזוק שמירת טהרת המשפחה של נשים, על-ידי-כך שהוא מסכם בקיצור רב את עיקרי הדינים.

כותרתו היא כזו :

חלק ב' – טהרת בנות ישראל

קיצור דינים

היותר נחוצים לאשה המיטהרת מטומאתה

בהסכם הרב הראשי לארץ ישראל, מוה"ר ר' אברהם יצחק הכהן קוק

שליט"א³⁷⁴

חלק ההלכות קצר מאוד, אינו מחולק לפרקים אלא רק לשלושה עשר סעיפים קצרים. באופן כללי, כל סעיף עוסק בנושא הלכתי אחר, אם כי, כפי שנראה מיד, ישנם כמה סעיפים שהנושא הכללי שלהם משותף. נושאי הסעיפים הם :

א – זמן הפסק הטהרה ביחס ליום שבו נטמאה

ב – זמן הפסק הטהרה וההכנות לביצועו

ג – דרך עשיית הפסק הטהרה

שהתורה ניתנה מן השמים ושהתורה שבעל פה היא חלק בלתי נפרד מן התורה שבכתב. ראו עוד על פעולותיו לחיזוק התורה : יעקב גלר, "על פעולותיו של המלבי"ם להפצת לימוד התורה בבוקארשט", סיני עט (תשל"ו), עמ' פב-צג; הנ"ל, המלבי"ם – מאבקו בהשכלה וברפורמה, לוד תש"ס.
³⁷⁴ השניים היו קרוב לוודאי מיוחדים כמשתמע מן הספרים שהוציא לאור ובראשם גיא חזיון.

ד – ספירת שבעה נקיים

ה – בדיקות בשבעה נקיים

ו – רציפות שבעת הנקיים

ז – דרך הטבילה

ח – זמן הטבילה

ט – דיני כלה

י – דם חימוד

יא – טבילה בערב שבת

יב – מסולקות דמים

יג – גובה המים במקווה

ניתן לראות ששישה מתוך שלושה עשר הסעיפים עוסקים בהפסק טהרה ושבעה נקיים. ארבעה סעיפים נוספים דנים בטבילה, אם כי אין הם מסודרים ברצף. שלושת הסעיפים האחרים עוסקים במקרים מיוחדים. בולטת מאוד העובדה שאין בקובץ כמעט התייחסות לדיני כתמים, לדיני פרישה סמוך לווסת ולדיני הרחקות. באופן מפתיע הוא גם אינו מצייץ שיש הלכות שהוא דילג עליהן ולא כתב אותן בסיכום שלו.

עובדה מעניינת נוספת שבולטת בקובץ היא מספר ההפניות לשאלות חכם. לכאורה, ובמיוחד לאור העובדה שהלכות רבות לא נכתבו בו, ניתן היה לצפות להפניות רבות כאלה. אולם בפועל, הרב ספיר מפנה רק פעמיים לשאלת חכם!

נראה כיצד הוא מסכם כל כך בקצרה את ההלכות, אילו מהן הוא מדגיש ואילו הלכות אין הוא מביא בספרו.

הלכות נידה

בסעיף א' הרב ספיר מגדיר את היום המוקדם ביותר שבו אפשר לעשות הפסק טהרה לאחר שאישה נטמאת מראיית דם או כתם. כרוב הפוסקים לפניו, גם הוא מקבל לחלוטין את פסיקת

הרמ"א שבכל מקרה יש להמתין חמישה ימים (ולא ארבעה כר' יוסף קארו בשולחן ערוך וכפי שראינו באריכות לעיל) לפני ספירת שבעת הימים הנקיים :

כל אשה שנטמאה בין מראי' גמורה בין שרק ראתה כתם. עליה לחכות חמשה ימים להפסק טהרתה. וביום החמישי אם פסקו הדמים אצלה תפסיק בטהרה. למשל: אם נטמאת ביום א' ביום או בלילה השייך ליום א' תפסיק בטהרה ביום ה' לפנות ערב. אבל אם לא פסקה לראות ביום ה' אסור לה להפסיק בטהרה עד יום שתפסוק לראות דם.

כמו שראינו בספרים האחרים לעיל, גם הרב ספיר אינו מבדיל בין הימים שיש להמתין לספירת הנקיים מדין פולטת שכבת זרע, לבין זמן הפסק הטהרה. גם הוא אינו מזכיר את האפשרות ההלכתית להפסיק בטהרה עוד לפני תום חמשת הימים, ורק להמתין בימים שנותרו לתחילת הספירה עצמה. כפי שכבר כתבתי לעיל, האפשרות הזו עשויה לגרום לנשים שמסיבה כלשהי ביום החמישי לראייתן לא התפנו להפסיק בטהרה, להמתין ימים נוספים לחינם, בעוד שבמידה והדימום פסק לפני כן, הן יכלו להפסיק בטהרה גם בימים הקודמים. הדבר יכול להיות חשוב במיוחד עבור מי שנטמאה מכתם, והדימום שלה ממילא לא היה ממושך. יש להניח שהסיבה לכך שהרב ספיר כתב את הדברים היא שכך מקובל לכתוב בספרי ההדרכה הקצרים, וגם כיוון שרצה להקל על נשים לזכור את הספירה שלהן, על ידי הרמז שהוא כותב בסוף שביום בשבוע בו הפסיקה בטהרה זהו גם יום טבילתה בשבוע הבא.

בסעיף הבא שעוסק בזמן ובהכנות לבדיקת הפסק הטהרה הוא כותב כך :

ההפסק בטהרה צריכה להיות קודם ביאת השמש: היא צריכה לרוחץ את אותו מקום ומסביב לו שיהא נקי מאוד ותלבוש חלוק לבן (אם אין לה חלוק לבן תבדוק היטב החלוק שהיא לבושה אם הוא נקי מדם) ולקחת עד (מלשון "בגד עדים". והוא חתיכת בד ישן ורך) ותראה שיהי' העד נקי מדם ומחלודה.

ההגדרה של ביאת שמש ודאי הייתה מובנת לו. השאלה אם גם נשים שקראו את החוברת שלו הבינו שמדובר בשקיעת החמה. כמו כן הוא כותב 'קודם', אך לא מגדיר כמה זמן לפני השקיעה ניתן לעשות הפסק טהרה. ומובן שאין כאן התייחסות לאפשרות (בדיעבד) להפסיק בטהרה כבר בבוקר, כשיש צורך בכך.

הדין של רחצה באותו מקום ולבישת החלוק הלבן מופיע ברמ"א. הוא מופיע שם כמנהג כשר שהתקבל ואין לנהוג אחרת (רמ"א על שולחן ערוך, יורה דעה, קצו סעיף ג) :

ומנהג כשר הוא כשהאשה פוסקת בטהרה שתרחץ ולובשת לבנים ; אמנם אם לא רחצה רק פניה של מטה, די בכך (מרדכי בשם רוקח), וכן נוהגין ואין לשנות ; אבל בשעת הדחק, כגון אשה ההולכת בדרך ואין לה בגדים, תוכל לספור ז' נקיים רק שהחלוק יהיה נקי ובדוק מדם (אגור והגהות ש"ד סי"ט י"ט).

גם רבי יוסף קארו בחיבורו 'הבית יוסף' על הטור הביא את המנהג הזה שמוזכר בראשונים שקדמו לו (בית יוסף יורה דעה סימן קצו סעיף ג) :

כתב המרדכי (שבועות סי' תשלז) בשם הרוקח (סי' שיז ד"ה שבעה, וסי' שיח) דיום שפוסקת תבדוק עצמה לערב ותלבש חלוק לבן שאם תראה עוד שיהא ניכר בחלוקה ובלילה תשים סדינים לבנים במטתה או נקיים מכתמים ומנהג כשר הוא כשהאשה מפסקת בטהרה לרחוץ וללבוש לבנים אמנם אם אינה רוחצת אלא פניה שלמטה דיה בכך עכ"ל וזה לשון האגור (סי' אלף שעא) אשה ההולכת בדרך ואין לה בגדים נקיים ללבוש תספור שבעה נקיים רק שהחלוק נקי מדם ויש חולקים שערים מדורא (הל' נדה סי' יט) עד כאן לשונו :

אבל הוא לא הביא אותו להלכה בשולחן ערוך (שו"ע שם) :

ביום שפסקה מלראות ובודקת עצמה כאמור, תלבש חלוק הבדוק לה שאין בו כתם, ובלילה תשים סדינים הבדוקים מכתמים, ומיום המחרת תתחיל לספור שבעה נקיים.

נראה שכיוון שממילא פסק השולחן ערוך שצריך ללבוש חלוק בדוק שאין בו כתם וגם הביא את הראשונים האחרים בבית יוסף, בפועל המנהג לרחוץ לפני הפסק הטהרה וללבוש לבנים ממש בשבעה נקיים התקבל גם אצל יוצאי עדות המזרח.³⁷⁵

³⁷⁵ הראייה הטובה ביותר להתקבלות המנהג הזה אצל כל תפוצות ישראל היא שהרב עובדיה יוסף, שביסס מאוד את הפסיקה הספרדית דווקא בצמוד להוראותיו של ר' יוסף קארו ב'שולחן ערוך' (וראו על כך עוד אצל הרב בנימין לאו,

עד הבדיקה שהוא אומר שתיקח, לא מוזכר שצריך שיהיה לבן ונקי בכלל, אלא רק נקי מדם ומחלודה. נראה שהקיצור כאן גרם לו לקצר יתר על המידה ולא לכתוב שצריך שעד הבדיקה (כך ודאי לכתחילה) יהיה גם לבן וכמובן נקי לחלוטין. מעניין גם שהוא הזכיר לגביו שצריך שיהיה נקי מחלודה, סוג לכלוך שאינו מוזכר בד"כ בפוסקים, ובוודאי שלא בספרי הקיצורים האחרים. אמנם צבע חלודה עשוי להיות צבע מטעה בדיני טהרה, שכן הוא דומה לצבע של דם, אך הוא לא נזכר בד"כ בהקשר למראה עד הבדיקה בטרם הבדיקה בו.

בסעיף ג מתאר הרב ספיר את דרך הבדיקה בהפסק הטהרה. אחרי התיאור של הבדיקה הפנימית הוא מזכיר את המוך הדחוק, ומתייחס בסוגריים לאפשרות שהמוך הדחוק יזיק לה, ובמקרה כזה מפנה לשאלת חכם. השורות שבהמשך ראויות לתשומת לב מיוחדת:

והאשה שאינה עושה כן, ההפסק טהרה והטבילה שלה אינם מועילים לה כלום. ואם העד של הבדיקה אינו נקי כ"כ מחויבת לדחות ההפסק טהרה שלה ליום אחר עד שתראה שהעד יהי נקי היטב אחר הבדיקה.

השורה הראשונה מזכירה במעט בצורת הביטוי שלה את החלק הראשון של הספר, שבו הוא דיבר על חומרת אי שמירת ההלכות הללו. משתמע מהניסוח כאן שהוא מכיר מציאות של נשים שבאות לטבול בלי לבדוק כראוי לפני כן. אולם, כיוון שהוא כולל בשורה זו גם את הפסק הטהרה ולא רק את הטבילה, ניתן לחשוב שהוא מתייחס כאן דווקא למוך הדחוק, וזו כבר חומרה גדולה מאוד, שכן כפי שראינו כבר בעבודה זו, המוך הדחוק הוא חומרה לכתחילה, אך ודאי שאינו מעכב את הפסק הטהרה, וגם הפסק טהרה ללא מוך דחוק מועיל לטהרה כדין!

גם השורה הבאה, בתמציתיותה, עשויה להאריך מאוד את ימי הטומאה של האישה, בלי לאפשר לה להיטהר בזמן. הפסק טהרה זו בדיקה שבאה לבדוק האם הדימום של האישה כבר פסק. לכן מותר לאישה לעשות כמה וכמה בדיקות ביום הפסק הטהרה, עד שתראה שהיא טהורה. כאשר כותב הרב ספיר שאם עד הבדיקה אינו נקי כ"כ היא מחויבת לדחות את ההפסק, ואינו מציע את האפשרות לבדוק שוב בהפרש של כמה דקות, או לשלוח את עד הבדיקה למורה הוראה שיראה

ממרן עד מרן: משנתו ההלכתית של הרב עובדיה יוסף, תל אביב, 2005), בספרו 'טהרת הבית', בסימן יג העוסק בדיני הפסק בטהרה סעיף ד כותב:

ביום שהאשה פוסקת בטהרה כדי לספור שבעה נקיים החל מיום המחרת, מנהג טוב שתרפץ כל גופה קודם ההפסק בטהרה, או לכל הפחות תרפץ באותו מקום ובין ירכותיה, ואם אי אפשר לה לרחוץ כלל אין זה מעכב. ותלבש בגדים תחתוניים בדוקים ונקיים מכתמים, והכתונת הסמוכה לבשרה תהיה לבנה ונקיה, וכן בלילה תציע על מטתה סדינים לבנים ונקיים מכתמים. ואשה שעלולה לראות כתמים בתוך שבעה נקיים, יכולה ללבוש בגדי צבעונים נקיים, שאינם אוסרים בכתמים הנמצאים עליהם בלי הרגשה, ולאחר שתפסוק בטהרה, תתחיל לספור שבעה נקיים החל מיום המחרת.

האם המראה טמא או טהור, ההנחיה שלו עלולה להביא לידי כך שייקח זמן רב עד שאישה תצליח להיטהר. כבר הזכרנו לעיל בעבודה זו שעיקוב בתהליך הטהרה עשוי לגרום לעקרות הלכתית,³⁷⁶ וכאן כמובן שעשויה להיות לזה השלכה חמורה כזו.

גם לגבי הסעיף הבא, שחוזר על עצמו גם בספרים הקודמים שראינו, כבר התייחסתי בעבודה זו:

מיום המחרת של ההפסק טהרה תתחיל למנות השבעה נקיים. וח"ו לא לחשוב יום ההפסק טהרה במספר של השבעה נקיים. והסימן הוא שבאותו יום שהפסיקה בטהרה, עליה לטבול את עצמה באותו יום בשבוע הבא. למשל אם הפסיקה בטהרה ביום א' צריכה לטבול ביום א' (ר"ל בלילה השייך ליום ב.).

כנזכר לעיל הדגשנו שעקרונית, הפסק הטהרה אינו חייב להיות צמוד לשבעה נקיים, אך מטעמי נוחות העדיפו הפוסקים להצמידו, כדי שנשים לא יתבלבלו בספירתן. ודאי שהכלל שיום הטבילה חל באותו יום בשבוע בו הפסיקה בטהרה מקל על הזכירה. אולם גם כאן מובאת חומרה שאינה להלכה, שבגללה נשים עשויות לדחות את תהליך טהרתן, כאשר גם במציאות שבה יכלו להפסיק בטהרה ולהמתין יום (בעת הצורך) עד לספירת הנקיים הן לא ינהגו כך, אלא יחכו ליום המחרת, שבו הן יוכלו להפסיק בטהרה.

בנוסף לכך, ניתן לראות בסעיף זה את ההדגשה שלו על כך שהפסק הטהרה אינו חלק משבעת הימים הנקיים, ואחריו צריך לספור עוד שבעה ימים שלמים. הדגשה זו הכרחית מאוד להלכה, ומסתדרת עם המציאות שראינו לעיל בהקדמתו של הרב ינובסקי לספרו 'טהרת ישראל', בה הוא כתב שיש נשים שאינן יודעות שיום הפסק הטהרה אינו חלק משבעת הנקיים. מכך שהרב ספיר מדגיש זאת כאן, בריחוק זמן ומקום מהרב ינובסקי, ניתן ללמוד שעדיין רווחה בזמנו המציאות שבה נשים לא הקפידו על דין חשוב זה.

³⁷⁶ נושא העקרות ההלכתית נודע רק בעשרות השנים האחרונות ומאז דובר בו הרבה. אחת הטענות הרווחות היא שרוב המקרים שנוטים להגדירם כעקרות הלכתית אינם נובעים מעקרות הלכתית, אלא מבורות הלכתית, כלומר ממקרים שבהם נשים לא נטהרות מספיק מהר, כי הן מחמירות על עצמן במקומות בהם אין ראוי להחמיר. לכן ספרי קיצורים שמעודדים נשים להחמיר מסייעים לתופעה להתרחב. על הדיונים על אודות הנושא הזה ראו במאמריהן של יועצות ההלכה והרפואים: טובה גנזל, דינה צימרמן ותרצה קלמן, "עקרות הלכתית – אבחון וטיפול הלכתי-רפואי", אסיא כב (תשס"ט), עמ' 63-82; דניאל רוזנק, דינה צימרמן, טובה גנזל, חווה-יעל שרייבר, "העקרות ההלכתית והשלכותיה הרפואיות, הערכיות והלאומיות: עיונים בדיני טהרת הבית היהודי לאור מציאות משתנה", בתוך: טובה כהן (עורכת), להיות אישה יהודיה, ירושלים תשס"ט, עמ' 183-219.

הסעיף הבא, שעוסק בכמות הבדיקות בשבעה נקיים, בנוי בצורה מעניינת. הדין הפשוט מלכתחילה כתוב בראשו, וברור מהדרך שבה הוא מנוסח שזה עיקר הדין. אולם, הרב ספיר לא התעלם גם ממצבים האפשריים בדיעבד, ולכן הוסיף אותם בסוגריים :

ה) היא מחויבת לבדוק את עצמה פעמים בכל יום מן השבעה נקיים בבקר ולפנות ערב קודם שקיעת החמה. הבדיקות תהיינה כמו הבדיקות של ההפסק טהרה. הבדיקות תהיינה לאור היום דוקא לא לאור הנר או המאור. (ולכה"פ תבדוק עצמה ביום ראשון מן הז' נקיים וביום השביעי. אבל אם אף פעם אחת לא בדקה את עצמה באחד משני הימים אסורה לטבול).

כנזכר, ישנה מחלוקת פוסקים גדולה בעניין כמות הבדיקות המינימלית שיש לבדוק בשבעה נקיים. יסוד המחלוקת בתנאים, ובהבנת האמוראים את ההלכה שנפסקה במחלוקת זו. משם התגלגלה המחלוקת לרבתינו הראשונים, שחלקם פסקו שמספיקה בדיקה אחת בכל שבעת הימים; חלקם פסקו שמספיקה בדיקה אחת, אך היא חייבת להיות או ביום הראשון או ביום השביעי; ואילו חלק מהראשונים פסקו שחייבת לבדוק שתי בדיקות בשבעת הנקיים. גם כאן נחלקו האם שתי הבדיקות הללו חייבות להיות דווקא ביום הראשון וביום השביעי או שניתן גם שיהיו באמצעיתם. ר' יוסף קארו בשולחן ערוך הביא את הדעה שבדיעבד מספיקה בדיקה אחת בכל השבעה נקיים, אך הוסיף שיש אומרים שצריך דווקא ביום הראשון ובשביעי ואין להקל. לכן נחלקו רבתינו האחרונים האם יש לפסוק להלכה כדעה הראשונה שהביא, או כדעת היש אומרים, במיוחד שהוסיף לדעה זו את המילים 'ואין להקל'. משום כך יש לשים לב שהרב ספיר כאן בעצם מנסה לאחוז את החבל בשני קצותיו: מצד אחד הוא כותב שלכל הפחות תבדוק ביום הראשון ובשביעי (כדעת היש אומרים' בשולחן ערוך), אך מוסיף שאם לא בדקה אפילו בדיקה אחת בכל שבעת הימים, לא עלתה לה ספירתה ותצטרך לספור מחדש, ומכלל לאו נשמע הן: שאם כן בדקה ולו בדיקה אחת בשבעת הנקיים, תעלה לה ספירתה, כדעת רבים מהראשונים שהובאה בשולחן ערוך כדעה ראשונה. מעניין שהרב ספיר גם כאן אינו בוחר להפנות אותה למורה הוראה שיורה לה מה תעשה אם לא בדקה כראוי, ולכאורה משתמע מדבריו שאישה יכולה לבחור בדיעבד גם לבדוק רק שתי בדיקות בכל שבעת הנקיים אפילו בלי להתייעץ על כך עם מורה הוראה. ייתכן שגם הוראה זו קשורה למציאות שראה בימיו, בה נשים לא מספיק הקפידו בהלכות אלו, ולא רצה להטריחן יותר מדי לשאול בכל נושא.

הסעיף האחרון בנושא הפסק הטהרה ושבעת הימים הנקיים בספרו של הרב ספיר בעצם חוזר על הסעיף הפותח את ההלכות הללו :

ו) אם נטמאת באמצע השבעה נקיים בראי' או בכתם מחויבת להפסיק בטהרה שנית מחדש כמבואר למעלה. רק שאינה צריכה להמתין החמשה ימים שעד ההפסק טהרה כי אם בעת שנמצאת טהורה יכולה להפסיק בטהרה ומיום המחרת תתחיל לספור שבעה נקיים.

גם בסעיף זה בולטת מאוד העובדה שהרב ספיר לא פירט בספרו כלל למה פוסל את שבעת הנקיים, מהו כתם ומהי ראייה, וגם לא שלח לשאול מורה הוראה בנושאים אלו.

בסעיף הבא כבר עובר הרב ספיר להלכות הטבילה, אולם גם בהלכות הטבילה הוא כותב הלכות ספורות בלבד, ואינו נכנס כלל לכל הלכות חציצה. בין ההלכות הללו הוא שוזר את דיני הכלה ומסולקות הדמים. בסעיפים ז-ח הוא כותב על הטבילה עצמה, ומדגיש בהם שצריך להיזהר שכל השערות של האישה הטובלת יהיו במים, וכן מתייחס לזמן הטבילה :

ז) בעת הטבילה היא מחויבת להיזהר היטב שהשערות שלה תהיינה לגמרי תחת המים. כי אם המים לא יכסו אף מעט משערותיה לא תועיל לה הטבילה.

ח) הטבילה צריכה להיות בלילה דווקא, בצאת הכוכבים.

ניתן לראות בסעיף ז' שהוא כותב ש'אם המים לא יכסו אף מעט מהשערות שלה לא תועיל לה הטבילה', אך לא מסביר כמה מעט. אולי מלשון ה'לגמרי', שהביא קודם, ניתן להבין שהוא מדבר על כל השערות כולן, ושאפילו אם שעה אחת נמצאת מחוץ למים הטבילה לא עולה לה.

בסעיף ח' הוא כותב בתחילה שהטבילה צריכה להיות בלילה, אך מדקדק 'בצאת הכוכבים'. אילו הוא כתב 'מצאת הכוכבים ואילך', היה מובן שכל הלילה כשר לטבילה. אך דווקא הלשון הזו עלולה להשתמע שחייבת לטבול דווקא בזמן צאת הכוכבים ולא בשעה מאוחרת יותר. אמנם להלכה נפסק שלכתחילה יש לטבול מיד עם תחילת הלילה, אך בדיעבד לכולי עלמא עולה הטבילה גם אם תטבול מאוחר יותר, ואפילו את ההכנות לטבילה התירו לבצע בלילה, ובלבד שתתכוון בנחת.

בשני הסעיפים הבאים מזכיר המחבר דיני כלה. הוא אינו עוסק בכלל בדיני דם חימוד שעליהם יש סימן שלם בשולחן ערוך וברוב הספרים האחרים שראינו בעבודה זו עסקו בהם בהרחבה. רק מזכיר שכל כלה, גם אם היא כבר מסולקת דמים מזמן, צריכה להפסיק בטהרה ולמנות שבעה נקיים לפני החתונה. ראוי לציין שהוא מזכיר דווקא הפסק טהרה ושבעה נקיים אך לא מזכיר גם את הטבילה המחויבת לאחריהם, נראה שדבר זה היה בעיניו ברור מאליו.

בסעיף י"א, הוא חוזר לדיני טבילה בערב שבת:

יא) אם חל טבילתה ביום ו' תסרוק את ראשה ותחוף את עצמה ותטול צפרניה דוקא קודם ביאת השמש שלא תבוא ח"ו לידי חלול שבת.

אגב הסימן הזה אנו שומעים כאן מהן ההכנות שצריכה האישה לעשות כחלק מההכנות שלה לטבילה, ומכאן גם משתמע שבימי חול היא אכן יכולה להתכונן גם לאחר ביאת השמש, ולטבול מאוחר יותר בלילה, ולא כפי שהשתמע בסעיף ח' דלעיל. עם זאת, גם כאן ההכנות הן כלליות מאוד, ללא שום פירוט שלהן.

בסעיף האחד לפני האחרון עוסק הרב ספיר במסולקות דמים, ודווקא בו הוא שולח שוב את האישה לשאול שאלת חכם:

יב) אשה מעוברת ומינקת וגם זקנה שפסקה וסתה אם נודע לה שבימים מקדם לא התנהגה כדין עליי לעשות שאלת חכם איך להתנהג מעתה, ואם עליי להפסיק בטהרה ולספור ז' נקיים ולטבול?

בספר כל כך קצר, בו הוא מביא בקיצור נמרץ את ההלכות, הוא מוצא לנכון להתייחס לשאלה שהוא אינו כותב את התשובה עליה. משתמע שהשאלה הזו היא שאלה שהוא נתקל בה לא מעט וכיוון שהוא רואה בה חלק ממציאיות רווחת, הוא החליט להתייחס אליה. אולם כיוון שהיא באמת שאלה שדורשת בירור מציאותי, כל אישה לגופה, כיצד התנהגה לפני כן, כדי לפסוק לה כיצד תתנהג עתה, הוא השאיר אותה בהפניה לשאלת חכם.

את הספר שלו הוא מסיים בעוד הלכה מהלכות הטבילה, ובה הוא גם מוצא לנכון לתקן טעות שהשתרשה בספרים אחרים:

יג) המים במקוה צריכים להיות עמוק שיגיע זרת (חצי אמה) למעלה מטבורה (לא כמו שנדפס בספרי ע"ט אפינגער למעלה מטבורה).

הדיון בגובה המים המינימלי שצריך להיות במקווה נובע מהדרישה הלכתית שהאישה תטבול בלי לקמט את גופה יותר מדי, שיבואו המים בבת אחת בכל גופה, ואם יהיו יותר מדי קפלים וקמטים טבילתה לא תהיה כשרה. בשביל לטבול בלי להתכופף, יש צורך שהמים יהיו מספיק גבוהים. דיון זה מתחיל כבר בתשובות הרשב"א, מרבותינו הראשונים.³⁷⁷ בשני מקומות שונים בתשובותיו הוא מזכיר את הגובה שצריך להיות במקווה:

ולא עוד אלא אפי' היה אורך המקוה ורחבו אפי' עשר אמות על י' או יותר **אם אינו גבוה לפחות עד חצי החזה אין טובלין בו** אלא אם כן שוטח כל גופו בקרקע המקוה לפי שאם אינו שוטח יצטרך על כל פנים לכוף קומתו הרבה וירבו הקמטים בבטנו ובירכותיו. וכבר אמרו אשה לא תטבול אלא דרך גדולתה [צ"ל גדלתה], כדתנן האיש נראה כעודר וכמוסק זתים ואשה כאורגת וכמניקה את בנה.³⁷⁸

בתשובה כאן אנו רואים שהגובה המינימלי של מקווה שניתן לטבול בו לכתחילה, בלי להשתטח בכל גופה, הוא עד חצי חזה של הטובלת.

בתשובה אחרת הוא מגדיר את הגובה בדרך אחרת:

שאלת הא דאמרינן (נדה פ"י דף ס"ז) אשה לא תטבול אלא דרך גדלתה. האיש כעודר וכמוסק והאשה נראה כעורכת וכו'. ואם נאמר לטהרות בלבד או אפילו לבעלה?

תשובה הגרסא הראשונה יותר נכונה בעיני. שאין חלוק בין טהרות לבעלה... מכל מקום במקום וותיקין אין ראוי לסמוך על מקוה כזה. שמא לא תטבול בו יפה יפה **עד שיהיה בו ממעל לטבילה [לטיבורה] זרת לפחות.**³⁷⁹

כאן הוא הצריך גובה זרת מעל הטבור. בעקבותיו גם פסק כך רבי יוסף קארו בשולחן ערוך, חלק יורה דעה, סימן קצח, סעיף לו:

צריך שיהיה המקוה גבוה ממעל לטיבורה זרת, לפחות.

³⁷⁷ רבי שלמה בן אדרת, הרשב"א, תלמיד רבנו יונה והרמב"ן, נולד בברצלונה שבספרד בשנת ד"א תתקצ"ה (1235) ונפטר שם בשנת ה"א ע' (1310).

³⁷⁸ שו"ת הרשב"א חלק ג סימן רכד.

³⁷⁹ שו"ת הרשב"א חלק א סימן תתיט.

לכאורה, גובה של זרת, האצבע הקטנה, אינו מגיע עד גובה חצי חזה של אדם. אולם נראה שהיו דרכים שונות לפרש את המילה זרת. יש מי שמפרשה כפשוטה, כלומר האצבע הקטנה ביד של אדם. ורבים מהמפרשים פירשו אותה כאן בגובה של חצי אמה, שהם כשלושה טפחים.³⁸⁰ יש מי שגם הזכיר גובה עשרה או שנים עשר אגודלין.³⁸¹ נראה שהחכם קצין כאן מכריע לפרש חצי אמה, וגם כותב שזה לא כמו שנכתב בספרי עברי טייטש, הספרים שהיו יוצאים לאור בלשון יידיש, שהיו מיועדים לנשים והיו בהם דברי מוסר והלכה ביידיש. בספרים אלו נכתב שהגובה הוא אפינגער, כלומר אצבע. הוא מתריע כאן שיש טעות בספרים אלו וצריך לתקנה לגובה חצי אמה.

אמנם הלכה זו מהלכות המקווה היא חשובה, אך כיוון שעל פי רוב נשים טובלות במקוואות מסודרים, כשמחליטים לכתוב ספר כל כך קצר שרק חלק מההלכות כלולות בו, היה הגיוני אולי שלא להכניס דווקא הלכה נקודתית זו, אלא עדיף היה להקדיש יותר מקום להלכות שלא ישהו הרבה יותר שליטה על הקיום המציאותי שלהן. ניתן לשאול האם הכנסת ההלכה הזו בכל זאת לכאן מראה שבתקופתו של הרב ספיר לא כל המקוואות היו מפקחים ומסודרים מספיק? לא נוכל לדעת, אלא רק לשער.

ובמילים אלו הוא מסיים את הספר כולו, ללא דברי סיכום כלשהם.

סיכום הפרק: טהרת בנות ישראל מאת הרב ספיר

ראינו ספר נוסף שכותב הלכות נידה בקיצור נמרץ, ומתוך הקיצור הוא גם משמיט הרבה הלכות חשובות ומתעלם מהן. באופן מפתיע מעט, הוא גם אינו כותב שיש ללמוד עוד מספרים אחרים. רובו של הספר הוא סיפור שאמור לגרום לקוראת להזדעזע ולהתחיל לשמור את דיני טהרת המשפחה. אם תחליט הקוראת להיענות לקריאתו, תוכל להיעזר בקובץ ההלכות. אלא שכפי שכתבתי, הקובץ מתומצת וקצר מדי, ויהיה לה קשה לקיים את כל הנדרש ממנה בעזרתו. עוד

³⁸⁰ באר הגולה על שולחן ערוך יורה דעה סימן קצ"ח אות ע"ב. וכן בערוך השולחן יורה דעה סימן קצ"ח סעיף פ"ה. וכן בשירי טהרה (אות עד) ופתחי תשובה (סי"ק כה) שהביאו אותו להלכה.

³⁸¹ שם בפתחי תשובה על שולחן ערוך יורה דעה סימן קצח סעיף לו סעיף קטן כא: (כא) זרת לפחות [עיי באר הגולה שכתב שהוא חצי אמה של ר' טפחים ועיי בספר לבושי שרד שכתב דזה אינו ברור כ"כ כי מבואר בירושלמי דיש שני מיני זרת כו' לכן בעת תיקון המקוה ראוי לדקדק שיהא דוקא י"ב גודלין שהוא חצי אמה ואח"כ בהזדמן שמתמעטין המים לא יפחות עכ"פ מ"י גודלין וכתב עוד דראוי לכל מורה להשגיח ע"ז כי לדעת הש"ך ס"ק מ"ט יש בזה חשש פסול דיעבד ע"כ ראוי שיתן לאשה העומדת על הנשים בעת טבילה מדה של עשרה גודלין למען תדע לזוהר בדבר ויזהירנה שאם לא יהיה כ"כ ממעל לטבורה של הטובלת לא תטבול אא"כ תוכל לשכב לארץ בתוך המים כמו דף לא שתקפל קצתה על קצתה ויהיו המים עולין למעלה מכל גופה. וגם בכל דיני הטבילה החיוב מוטל על כל מורה להזהיר תמיד להאשה העומדת על הטבילה ולא יסמוך במה שהזהירה פ"א רק יהיה רגיל בכך ע"ש]:

תופעה שהצבענו עליה היא מיעוט ההפניות לשאלת חכם למרות הקיצור. ואולי מיעוט ההפניות הוא דווקא בשל הקיצור הנמרץ, כפי שדולגו הלכות חשובות.

פרק ח

טהרת בת ישראל מאת הרב ד"ר קלמן כהנא

מבוא

הרב ד"ר קלמן כהנא³⁸² (להלן הרב כהנא) נולד בברודי שבגליציה בכ"ב באייר תר"ע (1910 לסה"נ). התחנך בלבוב הן בחינוך מסורתי אצל "מלמדים" והן בגימנסיה המקומית. הוא המשיך את לימודיו בבית המדרש לרבנים בברלין, ואחר כך למד שם גם באוניברסיטה, וקיבל תואר דוקטור לפילוסופיה על עבודתו על 'סדר תנאים ואמוראים', בהיותו בן עשרים ושתיים שנה בלבד. בגיל בן עשרים ושמונה עלה לארץ ישראל והצטרף כחבר לקיבוץ חפץ חיים וכיהן כרב הקיבוץ במשך שנים רבות.

לרב כהנא היה קשר חזק מאוד עם החזון איש והוא נועץ בו רבות, במיוחד לגבי שאלות של מצוות התלויות בארץ שבהיותו רב של קיבוץ דתי היה עסוק בהן מאוד.

הרב כהנא היה גם פעיל פוליטית. הוא היה חבר במפלגת פועלי אגודת ישראל (פאג"י), והיה מחותמי מגילת העצמאות בהכרזת המדינה וחבר מועצת המדינה הזמנית וסגן שר החינוך והתרבות בתשע ממשלות ישראל. הוא נפטר בי' באלול תשנ"א (20/8/1991).

הרב כהנא חיבר חיבורים שונים בתחומים מגוונים, וכן ערך במשך שנים את גיליונות כתב העת 'המעין'.³⁸³ אחד מחיבוריו הוא ספרו 'טהרת בת ישראל', שיצא לאור לראשונה כספרון קטן בשנת תש"ג. הספר זכה להצלחה גדולה, ויצא בכשמונה מהדורות שונות, החל משנת תש"ג ועד שנת תשל"ט. משנה זו ואילך, ההוצאות הנוספות של הספר הן צילומים של המהדורה השמינית שיצאה בשנה זו. הספר אמנם הודפס פעמים רבות, אך היו גם מי שחלקו עליו והשיגו על ההלכות ועל דרך כתיבתו. הרב כהנא היה קשוב להשגות על ספרו, לעתים קיבל ושינה ממהדורה למהדורה ולעתים לא קיבל את ההשגות והשאיר את הדברים כפי שנכתבו במקור.³⁸⁴ מכאן גם החשיבות של המעקב אחר השינויים בין המהדורות השונות של הספר, כפי שאעשה בהמשך פרק זה. השאלה

³⁸² ראו על אודותיו: דוד תדהר (עורך), אציקלופדיה לחלוצי היישוב ובוניו, כרך יב (1962), עמ' 4044. וכן: שמואל עמנואל, "גאון החזון איש הגשמתו – קווים לדמותו של הרב קלמן כהנא זצ"ל במלאת עשרים שנה לפטירתו", המעין נב (תשע"ב), עמ' 58-60; בנימין זאב כהנא, "ספריו של הרב קלמן כהנא, המעין מב (תשס"ב), עמ' 7-20 (להלן: כהנא, ספריו); בנימין זאב כהנא, "משיירי שולחנו של הרב כהנא", המעין מב (תשס"ב), עמ' 21-28. המעניין לענייננו הוא שם המאמר, שרומז לשם מאמר מקביל של הרב כהנא עצמו, שנים רבות קודם, שהביא "משיירי שולחנו של גאון" (להלן), קרי, של 'החזון איש'. בכך בנו של הרב כהנא רומז להערצתו לאביו וראיתו אותו כפוסק גדול.

³⁸³ ואכן, עיקר החומר על אודותיו נמצא בכתב העת 'המעין', שבו הוא גם פרסם בעצמו מאמרים רבים.

³⁸⁴ כפי שנראה להלן, הרב כהנא עצמו שיקע את המחלוקות עליו במהדורות המאוחרות יותר של ספרו, כאשר הוא הוסיף בפתיחת הספר מכתב משיג אחד ואת התשובות לאותן השגות, שכתב לו החזון איש.

ששתדל לעמוד עליה תהיה האם כל השינויים בין המהדורות נובעים ממחלוקות הלכתיות פנימיות בין תלמידי חכמים,³⁸⁵ או שחלק מהשינויים הוכנסו גם בעקבות שינויים חברתיים והיסטוריים שקרו בתקופה שבה יצאו המהדורות הללו. נפתח בסקירה קצרה של המהדורות השונות של הספר בהתאם לשנת הוצאתן:

מהדורה ראשונה – יצאה לאור כחוברת קטנה בכריכה קשה בשנת תש"ג. בנו, הרב בנימין זאב כהנא, כותב שהחוברת שיצאה במהדורה זו נקראה "הלכות נידה" והשם "טהרת בת ישראל" ניתן לה החל מהמהדורה השנייה.³⁸⁶

מהדורה שנייה – יצאה לאור אף היא כחוברת קטנה בכריכה קשה בשנת תשי"ד.

בשנת תשי"ט פרסם משרד הדתות ספר בשם 'טהרת המשפחה בישראל', שנערך על ידי הרב מרדכי הכהן. הספר בכריכה קשה מכיל מאמרים רבים של רבנים ורבניות בני התקופה, שעוסקים בהיבטים השונים של שמירת טהרת המשפחה במדינת ישראל. בחלק השני שלו, שעוסק בהלכות, הודפס קובץ 'הלכות נדה' של הרב קלמן כהנא, שהוא העתקה מדויקת של המהדורה השנייה של ספרו של הרב כהנא, 'טהרת בת ישראל', מפרק א' עד פרק י"ז בו, ללא ההקדמות לספר וללא שני הפרקים האחרונים שלו, שעוסקים בהלכות צניעות ואיסור מניעת הרייון.

מהדורה שלישית – יצאה לאור אף היא כחוברת קטנה בכריכה קשה בשנת תשכ"ג.

מהדורה רביעית – יצאה לאור באותו פורמט בשנת תשכ"ה.

מהדורה חמישית – יצאה לאור אף היא באותו פורמט בשנת תשכ"ט. במקביל אליה יצאה באותה שנה גם מהדורה של הספר בתרגום לשפה האנגלית.

מהדורה שישית – יצאה לאור בשנת תש"ל בתרגום לאנגלית דף מול דף: עברית בצד ימין ואנגלית בצד שמאל. הקדמת הספר נכתבה באנגלית בלבד. ספר זה עבה יותר מקודמיו ונדפס בכריכה קשה.

³⁸⁵ במאמר משנת תשי"ע עמד הרב פטרובר על חלק מהשינויים בין המהדורות וחשף מתוך כתביו של הרב כהנא וממכתבים שקיבל מתלמידי חכמים חלק מדרך עבודתו של הרב כהנא בין הוצאות של המהדורות השונות. אך השינוי החברתי היסטורי היחיד שהוא נותן עליו את הדעת הוא מותו של החזון איש, ובכך עוד אדון בהמשך. ראו: משה אברהם פטרובר, "על ספר 'טהרת בת ישראל'", המעין נ (תשי"ע), עמ' 77-85 (להלן: פטרובר).
מאמר נוסף שאף הוא פורסם בכתב העת המעין ועוסק במחלוקת עם הרב כהנא הוא מאמרו של הרב שביב, המביא מספר הערות לבירור, שהוא מתעקש שלא לקרוא להן 'השגות', ששלח לרב כהנא בשנת תשכ"ו (כלומר, לאחר צאת המהדורה הרביעית לאור). נעסוק גם בהערותיו בהמשך. המאמר עצמו פורסם שנים רבות לאחר מכן: הרב יהודה שביב, "הערות לספר טהרת בת ישראל", המעין לב (תשנ"ב), עמ' 21-25 (להלן: שביב).
³⁸⁶ כהנא ספריו, עמ' 9.

בשנים תשל"ג ותשל"ז יצאו לאור מהדורות צילום של המהדורה השישית.

מהדורה שביעית – יצאה לאור כספר קטן בכריכה קשה בשנת תשל"ז.

מהדורה שמינית – יצאה לאור כספר מעט יותר גדול בכריכה קשה, בשנת תשל"ט.

על ההבדלים בין המהדורות, התוספות והשינויים נעמוד, כאמור, בהמשך.

סדר הספר

כפי שניתן לראות בטבלה שלהלן, עיקר השינויים בין המהדורות מבחינת סדר הספר הם במיקום
כזה או אחר של פרטיו וכמובן בשינוי או הוספת פרטים.

בכל המהדורות מופיע פתח דבר, קטעים מהזהר בתרגום לעברית, הקדמה וקובץ ההלכות.

פתח הדבר, שבמהדורות הראשונות לא ניתן לו שם רשמי, אלא הודפס כעמוד ללא כותרת, ואילו
מהמהדורה החמישית ואילך קיבל את הכותרת 'עם הספר', ממוקם בכל שש המהדורות
הראשונות מיד בתחילת הספר, או מיד אחרי תוכן העניינים, ואילו בשתי המהדורות האחרונות
הוא מוקם אחרי הציטוטים שהביא מדברי חז"ל. במהדורה השישית הובא פתח הדבר בלשון
האנגלית בלבד, ללא הגרסה העברית המקבילה, אף על פי שהמהדורה עצמה נדפסה עמוד מול
עמוד, עברית ואנגלית.

תוכן העניינים אף הוא עבר שינוי במיקום. עד המהדורה הרביעית הוא פורסם בסוף הספר,
ומהמהדורה החמישית ואילך עבר לתחילתו.

למן המהדורה השנייה ואילך, לאחר פתח הדבר, הוסיף הרב כהנא מכתב והערה של משיג אחד
שהשיג על המהדורה הראשונה של הספר וכתב לחזון איש מכתב וה'חזון איש' ענה לטענותיו. את
דברי המשיג עם התשובות של ה'חזון איש' על ההשגות הוא בחר להוציא לאור כמאמר בכתב העת
'המעין'.³⁸⁷ במהדורה השנייה של הספר הוא הביא רק הפנייה למאמר והדפיס בספר את תשובותיו
של ה'חזון איש' להשגות. לעומת זאת, מהמהדורה השלישית הוסיף הרב כהנא גם את המכתב של
'המשיג' וגם את תגובת ה'חזון איש', ולכן לא הפנה יותר למאמרו בנושא, כיוון שהתוספת שהוסיף
היא כמעט המאמר כלשונו ובמלואו. במהדורה השישית, ששילבה עברית ואנגלית יחד, הוא ויתר
על החלק הזה של המכתב וההשגה.

³⁸⁷ הרב קלמן כהנא, "משיירי שולחנו של גאון", המעיין א (תשי"ד), עמ' 29-38, ולנידון במיוחד החל מחלק ג' של המאמר, בעמ' 35 ואילך.

מהמהדורה החמישית ואילך הוסיף הרב כהנא לספר ציטוטים מדברי חז"ל, אותם הוא העמיד מיד לאחר תוכן העניינים. רק במהדורה השישית החליף בינם לבין ה'פתח דבר' והביא אותם אחריו.

בשתי המהדורות הראשונות של הספר הובאה ההקדמה לפני הציטוט מספר הזוהר ואילו מהמהדורה השלישית ואילך הובא קודם הזוהר ואחריו ההקדמה.

בסיום הספר הובאו החל מהמהדורה השנייה שתי 'הערות נחוצות' ומהמהדורה השלישית ואילך גם הסיומת 'בריך רחמנא דסייען'.

במהדורה השמינית בלבד נוסף גם קובץ קיצור הלכות ייחוד בסוף הספר.

סיכום בטבלה של השינויים בסדר הספר בין המהדורות השונות של הספר :

א	ב	ג	ד	ה	ו (עברית אנגלית)	ז	ח
				תכן	תכן	תכן	תכן
				מדברי חז"ל	מדברי חז"ל	מדברי חז"ל	מדברי חז"ל
פתח דבר	פתח דבר	פתח דבר	פתח דבר	פתח דבר (עם הספר)	פתח דבר (עם הספר)	פתח דבר (עם הספר) באנגלית	פתח דבר (עם הספר)
	מכתב והערה	מכתב והערה	מכתבים והערה	מכתבים והערה	מדברי חז"ל	מכתבים והערה	מכתבים והערה
הקדמה בשם החזו"א	הקדמה בשם החזו"א	מהזוה"ק	מהזוה"ק	מהזוה"ק	מהזוה"ק	מהזוה"ק	מהזוה"ק
מהזוה"ק	מהזוה"ק	הקדמה בשם החזו"א	הקדמה (חדשה!)	הקדמה	הקדמה	הקדמה	הקדמה
הלכות	הלכות	הלכות	הלכות	הלכות	הלכות	הלכות	הלכות
תכן	תכן	תכן	תכן	תכן			הלכות ייחוד

סדר ההלכות בספר, שזהו עיקרו, הוא כדלהלן:

סימן א – מתי נעשית האשה נדה?

סימן ב – התנהגות האשה עם בעלה בזמן נדתה.

סימן ג – דין הפסק טהרה

סימן ד – ספירת שבעת ימים נקיים

סימן ה – מצות הטבילה וזמנה

סימן ו – דיני חציצה בטבילה

סימן ז – דיני טבילה

סימן ח – מדיני המקוה

סימן ט – דין פרישה סמוך לוסת

סימן י – סוגי הוסת

סימן יא – קביעת הוסת

סימן יב – דין אשה שיש לה וסת קבוע

סימן יג – דין אשה שאין לה וסת קבוע

סימן יד – רואה דם בשעת תשמיש ומחמת תשמיש

סימן טו – דין כלה

סימן טז – דין מעוברת ומינקה

סימן יז – דין יולדת

סימן יח – מהלכות צניעות

סימן יט – איסור מניעת הריון

ניתן לראות שארבעה סימנים מתוך תשעה עשר הסימנים שבספר מוקדשים לענייני הטבילה, וחמישה סימנים לפחות מוקדשים לדיני וסתות. נרחיב בהמשך בעניין סדר ההלכות והבחירה מה להביא בהן.

פתיחת הספר

כבר בפתח ספרו, עוד לפני ההקדמה, הרב כהנא מבחין אותו משאר החוברות בנות זמנו שיצאו בנושא טהרת המשפחה:

הופיעו כבר כמה חוברות שבהן מדובר על דיני טהרת חיי המשפחה בישראל, אך ברובן הן מיועדות להחזיר בנים למוטב. חוברתי זו אין לה מגמה זו, אלא היא פונה לאלה המכירים בערך המצווה והחובה לשמור עליהן, ואני פונה בה בעקר לבנות ישראל כשרות, היודעות כי תורתנו תורת חיים היא.

כלומר, הוא התעורר להוציא לאור ספר שמיועד לבנות שומרות מצוות, לא במגמה לשכנע אותן לשמור את המצוות אלא כדי ללמד אותן מה ואיך צריך לשמור.

לאחר מכן הוא ממשיך וכותב מהם הספרים ששימשו אותו בהכנת "החוברת", כפי שהוא עצמו מכנה את הספר שהוציא:

בסדור החוברת השתמשתי מלבד בספרי ההלכה גם בחוברות השונות הדנות בנושאנו ובעקר בספרו של הרה"ג רי"מ טוקצינסקי שליט"א: טהרת ישראל שיצא לאור בירושלם עיה"ק ת"ו ושממנה העתקתי לא מעט כלשונו. כן השתמשתי הרבה בספרו המצוין של הרה"ג ד"ר אליעזר מינץ זצ"ל (בעל גט מסודר) שהופיע בשפה הגרמנית בשם "תורת נשים" ושמש יסוד מוסד לנשי ישראל המטהרות שבגרמניא.

ובכן, אנו רואים כאן חשיבות גדולה נוספת לספר שעסקנו בו לעיל, 'טהרת ישראל' של הרב טוקצינסקי, כאשר חלקים מספרו כבר משוקעים בספר מאוחר יותר. כמו כן מעניינת הפרדה שהוא יוצר בין "ספרי ההלכה", בהם הוא מן הסתם מתכוון לכל הספרות הענפה שהתחברה בישראל במשך הדורות בנושא ההלכתי שהוא עוסק בו, לבין "החוברות השונות", שרובן מיועדות לנשים, ואינן נחשבות לטעמו "ספר הלכה". ספרו של הרב טוקצינסקי עומד ככל הנראה במעמד ביניים בין "חוברת" לבין "ספר הלכה". את הדוגמה לכתיבה הלכתית ברורה לנשים הוא ככל

הנראה שאב מספר זה. מכאן עולה השאלה, שאין הוא נותן עליה תשובה חד משמעית בדבריו: אם כבר קיים ספרו של הרב טוקצינסקי, מדוע הוא מצא לנכון לכתוב ספר חדש? בדברי הפתיחה לספרו במהדורות הבאות הוא מתעורר לכתוב סיבה זו. כך למשל בפתח הדבר במהדורה השלישית של הספר, שיצאה לאור כעשר שנים לאחר צאת המהדורה השנייה, בשנת תשכ"ג. שם, לאחר שהוא חוזר על דברי הפתיחה שכתב במהדורה הראשונה והשנייה הוא מוסיף וכותב:

זכיתי וקירבני מרן בעל חזון איש אליו והטה לי חסד. על ידי כן הגעתי לחבור אוסף דינים זה והרבה מפסקיו של מרן זצ"ל הושקעו בחוברת זו. דברים שהיה לי בהם ספק הבאתי לפניו להכרעה, ועל ידי כן הצלחתי לבצע את אשר לו התכוונתי והוא לא להשאיר דברים יסודיים ללא הכרעה ולא להפנות את המעיין יותר מדי לשאלת חכם בדברים יום-יומיים.

שני הסברים עיקריים נותן כאן הרב כהנא לצורך בספר מחודש:

א. ספר שבו משוקעים פסקי ה'חזון איש'. כזה לא יצא לאור לפניו בהלכות נידה.

ב. ספר שיכריע בדברים יסודיים ולא יפנה את המעיין יותר מדי לשאלת חכם בדברים יום יומיים שדורשים פתרון מייד.

לכמות ההפניות לשאלות חכם שיש בספרי ההלכה שנכתבים "לעם" ולנשים הקדשנו את תשומת לבנו כבר בפרקים הקודמים של עבודה זו. אכן ראינו שבדרך כלל ככל שהספר קצר יותר, מרובות בו ההפניות לשאלות החכם והדברים שנותרים ללא הכרעה ברורה. להלן נראה שאמנם זו הייתה המשימה שהציב לעצמו הרב כהנא כשבא לכתוב את ספרו, אך בפועל מופיעות ביי"ט הפרקים של הספר כעשרים וחמש הפניות לשאלות חכם! נרחיב על כך בניתוח ההלכות בהמשך ונבחן באילו מקרים לא הכריע הרב כהנא והפנה את הנשים לשאול רבנים אחרים.

בהמשך דברי הפתיחה לספר, בכל המהדורות, הוא כותב שספרו הזה היה לנגד עיני כמה רבנים. בראש כל אלו הוא מעמיד את ה'חזון איש' שראה את הכתוב ורבים מפסקיו משוקעים בספר:

תודתי המיוחדת אמורה למרן הגאון החסיד האמיתי חזון איש שליט"א שהרבה מפסקיו הושקעו בספר הזה... יה"ר שיזכני השי"ת גם להבא לקבל הוראות מפי מרן שליט"א ושיריני מתורתו וישפיע עלי מחכמתו.

לפי טענתו של הרב פטרובר במאמרו על הספר 'טהרת בת ישראל', הסיבה לכך שהספר התקבל היא הפסקים של היחזון אישי שמשוקעים בה, וכן העובדה שהוא היה לנגד עיניו. אך התוצאה שנבעה מהמציאות הזו הייתה שבמהדורות הרבות של הספר שיצאו מאוחר יותר, לאחר שהיחזון אישי הלך לעולמו, התקשה הרב כהנא מאוד להכניס שינויים, כיוון שחשש לפגוע בתוקף ההלכתי שהספר קיבל בהיותו לנגד עיני היחזון אישי.³⁸⁸ על הקשר הקרוב בין היחזון אישי לבין הרב כהנא עומד בנימין בראון בספרו 'היחזון אישי'. שם הוא מסביר שהיחזון אישי אכן קירבו אליו, אך לאחר מכן ריחקו, כאשר הוא שימש כחבר כנסת מטעם פא"י ונהג בניגוד להוראתו.³⁸⁹ למרות זאת, הרב כהנא ראה בו ככל הנראה את רבו המובהק עד שהיחזון אישי הלך לעולמו, בט"ו במרחשוון תשי"ד (24 באוקטובר 1953), וגם לאחר מכן. לכן המחויבות שלו לפסקיו של החזון אישי הייתה מוחלטת. אלא שרוב המהדורות של הספר אכן יצאו לאחר מותו של היחזון אישי. ובכל זאת היו השגות על הספר מצד תלמידי חכמים בני דורו. פטרובר במאמרו הנ"ל מתאר כיצד נעזר הרב כהנא בתלמידי חכמים אחרים בני דורו, ונועץ בהם מה כדאי לשנות ומה להשאיר למרות דברי החולקים. מכל זה מראה פטרובר את ייחודו של הספר שלפנינו :

בדורנו אנו מוצאים שני סוגים של ספרי הלכה. יש ספרים שהתחברו ע"י גדולי הדור שהגיעו להוראה באופן שהם יכולים להוציא הלכות מגופי הסוגיות, ואף להשיג על גדולי הדורות שקדמום, וכן להכריע במחלוקות בין הפוסקים שקדמו להם ; אך בדרך כלל גדולי הדור האלו ספריהם כתובים באופן של בירור סוגיות והערות לדברי הפוסקים הקודמים, וצריך הלומד את דבריהם להיות תלמיד חכם כדי להבין את מסקנת הכותב, ולכן ספריהם באופן טבעי אינם מיועדים לציבור הרחב, והרוצה לדעת את ההלכה למעשה זקוק פעמים רבות לשאול 'שאלת חכם'. וישנם ספרי קיצורי הלכות שנכתבים ע"י ת"ח מלקטים שלא הגיעו להוראה, ולכן הם מלקטים את הדעות השונות ללא הכרעה.

ספר טהב"י (טהרת בת ישראל) אינו כזה ואינו כזה. מגמתו של רק"כ (רב קלמן כהנא) בספר טהרת בת ישראל הייתה לכתוב ספר קיצור הלכות באופן שהדברים היסודיים יוכרעו, כדי שהמעין לא יצטרך לשאול שאלת חכם בעניינים היומיומיים. דבר זה התאפשר לרק"כ מאחר והיה סמוך על שולחנו של מרן

³⁸⁸ במאמרו מסביר הרב פטרובר גם מדוע לא נתן החזון אישי "הסכמה" ברורה לספר, כפי שנהוג לתת לספרי הלכה רבים : החזון אישי נמנע באופן שיטתי מנתינת "הסכמות" לספרים.
³⁸⁹ בנימין בראון, החזון אישי – הפוסק, המאמין ומנהיג המהפכה החרדית, ירושלים תשע"א, עמ' 5.

החזו"א שהיה המיוחד בגדולי הדור, והיה לו את כח ההכרעה המיוחד לגדולי ישראל.

כלומר, לפי דבריו של פטרובר, לרב כהנא הייתה יכולת הכרעה ופסיקה לא בשל גדלותו האישית בתורה, אלא בעיקר מתוקף היותו תלמיד הסמוך על שולחנו של 'גדול הדור', שסמכותו נתנה את התוקף להכרעותיו של הרב כהנא בספרו. הדברים הללו אכן מתאימים גם לרוח שנושבת מפתחת ספרו של הרב כהנא בעצמו, שכפי שכתבנו לעיל, הביא בעצמו את תשובות ה'חזון איש' למשיגים עליו, כבר בפתח ספרו, עוד לפני ההלכות שכתב.

במהדורה הראשונה של הספר, כל שהוא מוסיף לאחר שסיים להודות גם למי שעזרו לו להדפיס את הספר, היא הפסקה הכואבת הבאה:³⁹⁰

וביום צאת החוברת הזו חוצה לא אמנע מלבקש רחמים על אמי מורתי מרת חיה איידיל שתי [בת הרב המפורסם, נשיאה דארעא קדישא מהור"ר יצחק אייזיק פופרש זצ"ל מעיר ברודי, ואלמנת אבי מורי מוהר"ר בנימין זאב זצ"ל], אשר נמצאת בארץ המנואצת. יה"ר שתזכה לעלות בקרוב מתוך הרוחה לארצנו הקדושה בתוך שאר אחינו בית ישראל הנמצאים תחת יד הצר, ונזכה כולנו לראות בנחמת עמנו ובנחמת ציון וירושלים, בזכות נשים צדקניות המקימות מצוות הבורא, המוטלות עליהן ומגדלות בניהן ובנותיהן בדרך התורה והמצוה. אמן.

מסתבר שכאשר הוא כתב את הדברים, אמו כבר לא הייתה בין החיים מזה זמן רב, אך הידיעה לא הגיעה לאוזניו ודאגתו מובעת כאן בקול כואב. במהדורה השנייה הוא לא התייחס למות אמו כלל ואילו מהמהדורה השלישית ואילך הוא הקדיש לזכרה את הספר:

לז"נ

אמי מורתי מרת חי' איידיל הי"ד

בת הרב ר' יצחק אייזק פאפירש זצ"ל מבראדי

שנספתה בשואה ביום ב' דחנוכה כ"ו בכסלו תשי"ב

³⁹⁰ גם בנו, ב"ז כהנא, מתייחס להערה זו. ראו: כהנא, ספריו, בעמ' 9.

את פתח הדבר של כל המהדורות הוא חותם בחתימת שמו. השינוי הוא במיקום. במהדורה הראשונה מופיעה החתימה כך :

הצעיר שבכהונה קלמן בן אאמו"ר בנימין זאב זצ"ל. פה כפר סבא קבוץ נוער
אגודתי יום ג' לפי שמות כ"ג טבת תש"ג.

קבוץ נוער אגודתי כפר סבא היה תחנת מעבר לפני שעלו בני קיבוץ חפץ חיים לאדמותיהם. לכן את המהדורה הראשונה הוא הוציא לאור שם. את שאר המהדורות הוא כבר הוציא לאור אחרי שהתיישב דרך קבע עם חברי קיבוצו בחפץ חיים, והחתימה השתנתה בהתאם.

במהדורה השנייה הוא השאיר את הנוסח של פתח הדבר שהדפיס במהדורה הראשונה, למעט הפסקה האחרונה שהזכרתי לעיל, שבה הוא מתפלל על אמו שבאירופה.

במהדורה השלישית של הספר הוא פותח בכמה מילים על המהדורה הראשונה וממשיך בהעתקת פתח הדבר שהיה במהדורות הקודמות :

זכיתי להוציא לאור בשנת תש"ג במחיצתו של מרן הגאון החסיד בעל חזון איש
זצלה"ה מהדורא ראשונה של ספרי זה. בעריכתו השתמשתי, נוסף על ספרי הלכה
המקובלים....

לאחר מכן הוא מוסיף כמה פסקאות נוספות, שבהן הוא מדגיש את הקשר הקרוב שלו לחזון איש ואת תלותו של הספר בו. היחזון איש נפטר במרחשוון תשי"ד, שנת הוצאת המהדורה השנייה של הספר. לפיכך ייתכן בהחלט שהטיוטות למהדורה השנייה הגיעו לעיניו של היחזון איש. במהדורה השלישית הוא כבר מביע את ההתלבטות כיצד לשנות ולחדש על אף שהיחזון איש לא יכול היה לדון איתו בשינויים :

זכיתי וקירבני מרן בעל חזון איש אליו והטה לי חסד. על ידי כן הגעתי לחבור
אוסף דינים זה והרבה מפסקיו של מרן זצ"ל הושקעו בחוברת זו. דברים שהיה לי
בהם ספק הבאתי לפניו להכרעה, ועל ידי כן הצלחתי לבצע את אשר לו התכוונתי
והוא לא להשאיר דברים יסודיים ללא הכרעה ולא להפנות את המעיין יותר מדי
לשאלת חכם בדברים יום-יומיים.

עמדה לי זכות מרן זצ"ל וזכות אבות ונתחבבה חוברת זו על חוגים נרחבים, חדרה
אף לחוגי בני הישיבות ובשנת תשי"ד יצאה לאור במהדורא מורחבת ומתוקנת.

בט"ו במרחשון תשי"ד לקו המאורות ונלקח מאתנו בעוונותינו הרבים מאור עינינו מרן זצ"ל ועל כן לא זכיתי לברר אתו תקונים והוספות שהוספתי. אך לקוחים הם בחלקם מתורתו – זכותו יגן עלינו ועל כל ישראל, ובחלקם מדברי "משנה ברורה" להאי סבא קדישא בעל חפץ חיים זצ"ל.

והנה עתה אזלה אף מהדורא שניה זו. גם במהדורה השלישית השתדלתי לתקן כל הטעון תקון מבלי לזוז מתורתו של מרן זצ"ל.

לאחר שהוא כותב מפורשות שהשתדל לא לזוז מתורתו ומפסקיו של ה'חזון איש', הוא מבהיר שגם מה ששונה בספר נעשה בהתייעצות מלאה עם תלמידי חכמים אחרים:

חוברת זו היתה למראה עיניהם של כמה רבנים עוד לפני הדפסתה הראשונה, ובינתיים נתקבלו אצלי הערות מרובות מצדדים שונים אשר עיינתי בהם עיון רב והתייעצתי בקשר להם עם תלמידי חכמים למדנים מובהקים והשתדלתי לתקן כל הטעון תיקון. תודתי העמוקה נתונה לכל אשר סייעוני הן ע"י עצתם הן ע"י הדרכתם הן ע"י השגותיהם.

והוא מסיים את פתח הדבר בשתי תפילות:

ותפלתי לנותן התורה שלא אכשל בדבר הלכה.

ויהי רצון ונזכה כולנו לראות בנחמת עמנו ובנחמת ציון וירושלים בזכות נשים צדקניות המקיימות מצוות הבורא המוטלות עליהן ומגדלות בניהן ובנותיהן בדרך התורה והמצוה.

השינויים שנכנסו בסיומת של פתח הדבר במהדורה הרביעית מודגשים כאן. בעיקר מעניין שהוא בחר להדגיש שוב את הכפיפות שלו לפסקי ה'חזון איש':

לקט הלכות זה היה למראה עיניהם של כמה רבנים עוד לפני צאתו לאור פעם ראשונה. אחרי ההדפסה הראשונה והשניה נתקבלו אצלי הערות מרובות מצדדים שונים. עיינתי בכלן עיון רב והתייעצתי בקשר להן עם תלמידי חכמים למדנים מובהקים. **במהדורא השלישית שיצאה לאור בשנת תשכ"ג השתדלתי לתקן את כל הטעון תיקון מבלי לזוז מתורתו של מרן זצ"ל.**

תודתי העמוקה נתונה לכל אשר סייעוני הן על ידי הצעתם הן ע"י הדרכתם הן ע"י השגותיהם.

תפילתי לנותן התורה שלא אכשל בדבר הלכה ופי מלא תודה לבורא העולמים שזיכני למסור חוברת זו להוצאה לאור במהדורת הרביעית. ויהי רצון ונזכה כולנו לראות בנחמת עמנו ובנחמת ציון וירושלים בזכות נשים צדקניות המקיימות מצוות הבורא המוטלות עליהן ומגדלות בניהן ובנותיהן בדרך התורה והמצוה.

במהדורה החמישית הודפסה ההקדמה של המהדורה הרביעית בתוספת פסקה נוספת שהובאה לאחר החתימה שהועתקה מהמהדורה הרביעית :

במקביל למהדורא החמישית הנוכחית – שגם בה הוכנסו שינויים קלים – מופיע ספרי הקטן הזה במהדורא מיוחדת בלשון האנגלית. זה שנים נתבעה ממני הדפסת הספר בתרגום לאנגלית והודות למאמצים שהושקעו על ידי המהדירים – הוצאת הספרים פלדהיים בע"מ – מתבצע הדבר כעת.

תודתי אמורה לר' יעקב פלדהיים נ"י, העומד בראש הוצאת הספרים הנ"ל על שקידתו לשוות לשתי המהדורות, המחודשת בלשון הקדש והחדשה באנגלית, את הצורה הנאותה.

ויהי רצון ומאמצינו להחדיר את רוח הטהרה בישראל ישאו פרי ומלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים.

יש לציין כי מהמהדורה החמישית ואילך בכל המהדורות הבאות לא שינה הרב כהנא את דברי הפתיחה והדפיס את אותה הפתיחה כולל התוספת של המהדורה החמישית, בכולן. אף על פי שהיו שינויים משמעותיים גם במהדורות אלו, הוא לא מצא לנכון לכתוב את הקדמתו מחדש או להוסיף בה פסקאות נוספות.

ההקדמה לספר

ההקדמה לספר מתחלקת לשתי תקופות פרסום: בשלוש המהדורות הראשונות ההקדמה היא "משמו של מרן הגאון החסיד האמיתי בעל החזון איש". מהמהדורה הרביעית ואילך הוא שינה את ההקדמה, והוסיף עליה הרבה משל עצמו. בהמשך דבריו שם הוא משלב חלק מההקדמה שהביא בשלוש המהדורות הראשונות, כמובן בשמו של ה'חזון איש'.

ההקדמה בשלוש המהדורות הראשונות

ההקדמה שמובאת בשם ה'חזון איש' מתפרסת על שני עמודים. הוא פותח בה בקביעה שהרבה מצוות ניתנו לישראל, וביניהן חשובות במיוחד – אלו שהעובר עליהן מתחייב בנפשו. איסור נידה הוא אחד מאלו שמתחייבים עליו בכרת – העונש החמור ביותר. לאחר מכן הוא כותב שאמנם ברור לנו שטעמי המצוות עמוקים מהשגתנו, ועדיין כאשר מוצאים טעמים זה הגיוני ומתחבר לכך שהקב"ה נתן את המצוות כך שישפיעו עלינו:

לא לנו הוא לפשפש בטעמי המצוות ולראות הטובות הן. טובתן הובררה על ידי מי שנתנן. – אכן גם בגלוי יכולים אנו לראות לא פעם תועלתיות במצוה ותוצאות חיים שלה. וכשברא הקב"ה את עולמו הסתכל בתורה ובראו. וכן התאים את הטבע וכל הבריאה לחוקי התורה ומזה נובעת התועלת משמירת המצוות גם בדרך ארץ ובהנהגתו של אדם. לכן בעליל אנו יכולים לראות ההשפעה לטובת הפרט והכלל שמשפיע קיום המצוה בדרך טבעית גלויה לעין כל.

מתוך זה הוא מגיע למסקנה שלכן זה רק טבעי שרואים שמצוות נידה השפיעו על בריאות העם היהודי, והוא מפנה את הקורא והקוראת למחקרים שמראים זאת. אך את ההשפעה הזאת הוא מסייג בכך שהמצוות לא ניתנו בסופו של דבר כדי לשמור על הבריאות הפיזית של היהודים, אלא כדי לדאוג ל"בריאותם" הרוחנית:

אך כאמור כל זה הנו רק מתן שכר שבצדה של מצוה, היות ויש התאמה בין חיי הגוף והנפש, וכל היעיל לנפש יעיל הנו גם לגוף. אבל אין חו"ח (חס וחלילה) לחשוב שמצוה זו ניתנה רק מטעמים היגיינים ורפואיים. המצוה הזו, ככל שאר המצוות, מביאה את עם ישראל לקדושתו ולטהרתו, ומכוננת לא כלפי טהרה גופנית, אלא כלפי טהרה רוחנית...

והוא מסיים את ההקדמה בשתי פסקאות, שפותחות שתיהן בפנייה הישירה אל בנות ישראל, שלא תרעינה בשדות זרים ולא תחשובנה שהמצוות האלה ישנות ואינן שייכות לימינו, אלא תמשכנה להקפיד על מסורת הדורות ועל מה ששמרו אמותיהן:

בת ישראל! הגיע הזמן לפשוט בגדי זרים, לזרוק ממך והלאה ילדי נכרים אלה. בראש נטוי ובגאווה תזכרי כי בת ישראל קדושים את, תזכרי אבותיך, אשר מסרו

את נפשם על קדושת עם ישראל, וגם את עצמך, תטעי נטעי נאמנים ותמשיכי במסורת הגדולה והטהרה של עם ישראל.

ההקדמה מהמהדורה הרביעית ואילך

כפי שכתבתי לעיל, מהמהדורה הרביעית ואילך שינה הרב כהנא את ההקדמה לספר. הוא האריך אותה משני עמודים לארבעה עמודים וחצי. רק העמוד האחרון הוא חלק מדברי היחזון אישי שהביא בהקדמה בשלוש המהדורות הראשונות. בפסקאות שלפני כן הוא כותב בעיקר דברים בשם עצמו, ומשלב ציטוטים מהרש"ר הירש.

ההקדמה החדשה פותחת במשפטים הבאים:

חידה סתומה מלאה תעלומות היא תופעת החיים עלי אדמות. אלפי שנים משקיע האדם את מאמציו השכליים לרדת לעומקה של חידה זו; ולמרות מאמצים אלה של מיטב השכל האנושי לא הצליחה עין שכלו לגלות סוד החיים ודרך התהוותם.

בהמשך הוא טוען שבהתגלות הבורא לעיני ישראל במעמד הר סיני הוא גילה לבניו את הרז של תכלית החיים ומה ייעודו של אדם עלי אדמות. כל זה ניתן דרך התורה, שהיא הייעוד והחובה של כל אדם מישראל "ועד כמה שיתמיד האדם לחיות בהתאם לתורה, תכנית העולם ותכנית חיו, מלאים יותר יהיו חיו, מותאמים יותר יהיו לתכליתם."

בהמשך לטענה זו הוא מביא את דברי חז"ל במסכת קידושין דף ל עמוד ב' ששלושה שותפין באדם: הקב"ה, אביו ואמו. ולכן הוא טוען שהאדם שותף לבורא בבריאת החיים החדשים, ומתוך כך ציווי הבורא על ישראל בהקשר ליצירת החיים, היא הדרך הנכונה לקיים שותפות זו:

נותן מתנת החיים, השם ברוך הוא, קבע לנו חוקים בל יינטשו לשותפות זו ביצירת החיים: "איש איש אל שאר בשרו לא תקרבו לגלות ערוה". "ואל אשת עמיתך לא תתן שכבתך לזרע לטמאה בה". "ואל אשה בנדת טומאתה לא תקרב לגלות ערותה" (ויקרא יח). זה הוא המשטר, הסדר, אשר ה' א-לקי כל בשר, אשר כל בן ישראל נולד לעבדו, קבע ברוב חכמתו לקשר בין המינים. על פיו ערך כניסת האדם לעולם הזה. בו ביסס את קדושת התחברות מין האדם העליון, ובו חתם את טהרת הזיווג, אשר מטרתו להנחיל חיים לבחיר היצירה.

וכשם שאין האדם יכול לרדת לסוף טעמה של שום מצוה... כך לא יוכל לרדת לסוף הבנתם של איסרי עריות. ואף אילו יכול היה להכיר הטעמים, הרי לא הטעמים שהבין אותם, הם הנימוק לשמירתם, אלא אך ורק מצות הבורא היא היסוד לקיומם...

אחרי דברים אלו הוא מנסה להסביר בכל זאת צדדים אחדים של החוקים שבאים להסדיר את יחסי האישות וחיי הזוג.

בדומה לרבו ה'חזון איש', הוא מזכיר את התועלת הפיזיולוגית שבשמירת טהרת המשפחה, כאשר ההמנעות מחיי אישות בעת נדה מנעה כמה וכמה מחלות מהעם היהודי. הוא מוסיף גם את דברי חז"ל על ריענון וחידוש התעניינות בני הזוג אלו באלו לאורך השנים, "שתהא חביבה על בעלה כיום כניסתה לחופה". לאחר מכן הוא מביא מדברי הרש"ר הירש שמתאר כיצד כאשר מסירים את הכבלים מחיי האישות עלולים להפכם למעשה בהמות, וכיצד הכבלים שאנו מקבלים על עצמנו יוצרים יחסי אחווה ולא רק יחסי אישות.

מכאן הוא עובר לתאר כיצד לא רק חיי שלמות הם המטרה, אלא העיקר הם חיי קדושה. גם כאן הוא ממשיך ומצטט מהרש"ר הירש שמשווה בין הטהרה למקדש לטהרת אישה לבעלה: "ההיטהרות לכניסה לקדש פנימה היא ההיטהרות המקדשת את חיי הזיווג ומתירה אותם".

אחרי פסקה זו הוא מגיע לשתי פסקאות שמקדימות את הציטוטים שבחר בכל זאת להביא מדברי ה'חזון איש', ובהן טמון אולי ההסבר לשינוי ההקדמה:

"מה רב טובך אשר צפנת ליראיך" (תהלים לא כ). חיים אנו בעולם נטול רסן. להנאה ללא הגבלות עיני רבים. ורבים אלה – הרי עדים אנו, היאך במרוצתם אחרי התאוה ללא רסן, חרב עליהם עולמם.

ומול זה. הבית הישראלי הטהור. בית היודע לרסן את עצמו על ידי חוק התורה. בית היודע לחנך את עצמו, היודע להגביל הגבלות ועל ידי זה מעדן את ההנאה מהחיים, מלמד את האדם ליהנות בסיפוק מלא מתואם לטבעו ומעלה אותו מעלה מעלה בדרכי החיים.

אחר כל זה הוא מביא מדברי ה'חזון איש' את הפתיחה על חשיבות המצוות כנגד כל אברי האדם, ובמיוחד חשיבות המצוות שחיי הנפש תלויות בה, שאחת מהן היא איסור נידה. ומשם מסיים את

ההקדמה בשתי הפסקאות האחרונות שראינו לעיל בדברי היחזון אישי, הפסקאות שפונות ישירות לבנות ישראל ומבקשות מהן לפשוט בגדי זרים ולהישאר נאמנה למסורת הגדולה והטהורה של עם ישראל.

משתמע אם כן, שברבות השנים, עם צאת המהדורות הבאות של הספר, כאשר הוא ראה שהמתירנות הולכת וגדלה בארץ, הוא הרגיש צורך לעדכן את דברי היחזון אישי רבו, ולהאריך יותר להסביר מדוע נחוץ כל כך לשמור על הלכות נידה, שבאות כדבריו כנגד פריצת כל הגבולות המיניים שמשתוללת בחוץ.

מכתבים והערה מהחזון איש

ספרו של הרב כהנא גרר אחריו תגובות של הקהל. אחד מהם, משיג שהוא אינו נוקב בשמו, כתב שבע השגות על הספר. את השגותיו הוא לא שלח לרב כהנא בעצמו, אלא ליחזון אישי, שאותו הוא ראה ככתובת, מה שמוכיח עד כמה נתפס הספר של הרב כהנא כספר של פסקי היחזון אישי. גם היחזון אישי ראה לעצמו חובה להשיב על השגותיו במכתב שהועבר גם לידי הרב כהנא. במהדורה השנייה של הספר פרסם הרב כהנא את מכתבו של היחזון אישי לאותו משיג, בלי לציין מיהו ומה היו ההשגות. זאת בפרק א' של חלק המכתב והערה שהוא מביא. הוא מקדים למכתב את המילים הבאות:

אחרי שפנה מערער אחד למרן זצ"ל אחרי הופעת המהדורה הראשונה של ספרי זה והשיג על כמה דברים שנאמרו בו כתב לו מרן זצ"ל המכתב דלהלן (המוקף בסוגריים נוסף ע"י המעתיק).

בהערת שוליים הוא מפנה למאמר שהוא עצמו פרסם בכתב העת 'המעייני', משיירי שולחנו של גאון, שבו הוא הביא את ההשגות ותשובת היחזון אישי להשגות אלו.³⁹¹ התוספות משלו שהוא מוסיף בסוגריים לנוסח המכתב של היחזון אישי הן הפנייה למקורות שמפנה אליהם היחזון אישי במכתבו, בלי שציין שם מקור מדויק.

במהדורה השנייה של הספר, בפרק ב' של חלק זה הוא מוסיף ומעתיק הערה של היחזון אישי להלכה שהוא כתב בספר במהדורה הראשונה שלו, בדין מוך דחוק בזמן וסתה של אישה בעלת

³⁹¹ הרב קלמן כהנא, "משיירי שולחנו של גאון", המעייני ג (תשי"ד), עמ' 29-38. ולנושא הנידון כאן במיוחד עמ' 35 עד סוף המאמר. במאמר הוא מביא שמונה השגות ולא שבע. השגה אחת היא במקום שלדעת המשיג הרב כהנא החמיר מדי ושאר ההשגות על שהקל. להשגה על החומרה לא ענה היחזון אישי במכתבו, והרב כהנא לא התייחס אליה במהדורה השנייה של הספר. את נוסח החלק השלישי של המאמר כלשונו הוא הכניס רק מהמהדורה השמינית ואילך, אך שם גם הוסיף תוספות שלא נדפסו במאמר.

וסת קבוע. הוא מביא שם משמו של היחזון אישי שאין חובה לכתחילה לשים מוך דחוק במקרה כזה. את ההערה הוא כותב שהוא מצא בשולי הספר שהיה ליחזון אישי. ואכן בנקודה זו הוא שינה את הדין שכתב במהדורה הראשונה כבר במהדורה השנייה של הספר, בעקבות פסק היחזון אישי, ועל כך עוד להלן במקומו.

החל מהמהדורה השלישית של הספר ואילך הוא הרחיב את הפרק הזה, והפך אותו לימכתבים והערה ולא 'מכתב והערה', שכן נוספו לו הערות נוספות שגם אליהן הוא התייחס. כוונתו עדיין רק לכאלה שעמדו לפני היחזון אישי וקיבלו את התייחסותו. את ההערה ששולבה כפרק ב' במהדורה השנייה הוא העביר לפרק ד', ובינה לבין המכתב של המשיג ותשובתו של היחזון אישי עליה הוא הוסיף עוד שני פרקים קטנים. הראשון מביניהם מתייחס לסימן ג' סעיף ד', שעוסק באפשרות להפריד את הפסק הטהרה מתחילת ספירת הנקיים ולעשות אותו בימים שלפני יום ה' לראייתה. הוא דן שם באריכות בדברי מעיר ההערה ובפסקי היחזון אישי שבעקבותיהם הוא בחר שלא לשנות את פסיקתו המתירה, במידת הצורך, להפסיק בטהרה לפני תום היום החמישי לראייתה.

במהדורה השמינית בלבד הוא מוסיף בסיום הפרק השני של חלק זה הערה על כך שלכאורה האשימו אותו שהוא כתב דברים שאין להם מקור, ולאחר שתיאר אותם והביא את מקורם הוסיף בסוגריים כך:

כשערכתי הלכות נדה התכוונתי לערוך הלכות אלה עבור האשה והבת הישראלית ועל כן לא ציינתי מקורות הדברים. ולא עלה על דעתי לבדות דבר מלבי חלילה...

בדברים אלה הוא הציב את קהל היעד באופן מאוד ברור, וגם את התייחסותו לקהל זה: לנשים ובנות בישראל יש להוציא ספר הלכות מקוצר מספיק, ללא מקורות הדברים, שכן המקורות, אליבא דרב כהנא, אינם שייכים אליהן. הדברים מתיישבים לאור העובדה שבזמנו, במיוחד עם צאת המהדורות הראשונות של הספר, נשים כמעט ולא עסקו בלימוד תורה מעמיק, מעבר לחינוך התורני הבסיסי שניתן להן בבתי הספר. יש לציין עוד שאת החלק הזה, של המכתבים וההערה, נראה שהוא לא כיוון לאותן בנות ונשים שמקורות אינם מעניינים אותן, אלא למי שיקרא את הספר ויבחן את "ההכשר" שלו, כדי לשכנע אותו בסמכותו של הכותב.

הפרקון השלישי במספר, השני מבין שני אלו שנוספו החל מהמהדורה השלישית, מתייחס לסעיף ז' בדברי המשיג מפרק א' ותשובות היחזון אישי לאותו משיג. הרב כהנא מציין כאן התייחסות

לשאלה אחרת, שאלת הזרעה מלאכותית באישה שאינה מספיקה לסיים לספור שבעה נקיים ולטבול, לפני תום ספירת הנקיים, תופעה שמכונה בפי העם בימינו 'עקרות הלכתית'. הרב כהנא נשאל על כך ושאל את היחזון איש, וכאן הוא מביא את תשובתו. מתוך התשובה משתמע שאכן הדין של חמישה ימים לפני ספירת הנקיים הוא חומרא בעלמא (בלשונו), ואילו לוותר על חלק מהשבעה נקיים אין אפשרות. ולכן הוא פוסק שמקסימום תפסיק בטהרה ביום הרביעי במקום היום החמישי לראייתה, אך שלא תוותר על שבעת הימים הנקיים.

וכפי שכתבתי לעיל, סוגר את חלק הזה של הספר פרק ד', בו הוא מביא את ההתייחסות לסימן י"ב סעיף ב', שעוסק בנתינת מוך דחוק בעונת פרישה סמוך לווסת, ולשינוי ששינה בו כבר מהמהדורה השנייה, בעקבות ההערות שקיבל. אותו פרק שהופיע כבר במהדורה השנייה כפרק ב' של חלק זה, כפי שנראה להלן.

הלכות נידה

את ההלכות הוא פותח בסימן הראשון שכותרתו: "מתי נעשית האישה נידה?" בסעיף הראשון הוא פותח בהגדרת הזמן, הדרך והשיעור של ראייה מטמאת:

אשה שנעקר דם ממקורה בין בזמן וסתה, בין שלא בזמן וסתה, ואפילו אם נעקר הדם על ידי איזה מקרה, הרי היא טמאה טומאת נדה. ואין בזה שום הבדל, אם ראתה כדרך שרגילה לראות, או שנמצא מראה הדם בשעת הבדיקה על עד בדיקה. ולא נקבע שיעור לדם המטמא אותה, אלא אפילו טפה כל שהיא מטמאת.

כלומר, אליבא דסעיף א' בסימן זה, אישה תאסר בראיית דם בכל זמן שתראה אותו, בכל גודל שתראה. זאת בתנאי שתראה אותו: בדרך שרגילה לראות, או שיימצא על עד בדיקה. המשפט הזה בא כמובן להבחין מדין כתם שיפרט אותו להלן.

בסעיף השני הוא מבחין במראות הדמים, ובסעיף השלישי הוא מגיע לדין הרגשה. אלא שכאן הוא בוחר להביא קודם כל את הדין של מי שהרגישה, בדקה ולא מצאה כלום, ואגב כך גם מגדיר הרגשה באחת משתי דרכים:

1. הרגשה שנפתח מקורה, כדרך שרגיל להיפתח בזמן וסתה.

2. הרגישה זיבת דבר לח.

שתי ההרגשות שהוא מגדיר, אינן תואמות בדיוק את ההרגשות שכתובות בשולחן ערוך. ההרגשה הראשונה היא הרגשת פתיחת פי מקור, אך הוסיף לה את התנאי 'כדרך שרגיל להיפתח בזמן וסתה'. ההרגשה השנייה מוזכרת רק בפתחי תשובה על סימן קפג, והיא הרגשה ששנויה מאוד במחלוקת הפוסקים, האם יש לחשוש לה לאיסור או לא. וכבר הארכנו בכך לעיל, בדיוננו על ספרו של היחפץ חיים'. אך יתרה מכך, אפשר להבין את חששו בהרגשה שמלווה בראיית דם, שבה יש חשש דאורייתא ממש, שהוא בוחר להחמיר כמי שהחמירו בזיבת דבר לח, וכך אכן הוא פוסק בסעיף הבא. אולם בסעיף זה הוא נקט דווקא במצב שבו האישה הרגישה ובדקה ולא מצאה כלום. המצב הזה הובא בשולחן ערוך, יורה דעה, סימן קצ סוף סעיף א בדעת 'יש מי שאומר':

ואם הרגישה שנפתח מקורה להוציא דם ובדקה אחר כך ולא מצאה כלום, יש מי שאומר שהיא טמאה.

דין זה מובא ב'תרומת הדשן', סימן רמו, שם מביא את השאלה הבאה:

שאלה: אשה שהרגישה בעצמה שנפתח מקורה להוציא דם, והלכה ובדקה את עצמה מיד ומצאתה על העד לחלוחית לבן ולא לבן לגמרי אלא כמראית בגד לבן שנפל עליו אבק שהוכחה לבנוניתו יש לטהר האשה או לאו?

ותוך כדי התשובה מביא בעל 'תרומת הדשן' את ההנחה הבאה:

בני"ד (בנידון דידן) יש לטמאות טפי מטעם אחר שהרי הרגישה, ונראה דאשה דהרגישה ובדקה אח"כ ולא מצאתה כלום יש לטמאה, דודאי יצא טיפת דם כחרדל ונתקנח או נימוק.

אחת ההדגשות הבולטות במקורות כאן היא העובדה שהדיון נסוב דווקא על אישה שהרגישה פתיחת מקור. לכן תמוהה עוד יותר החלטתו של הרב כהנא להחמיר בדין 'הרגישה ולא מצאה' גם בהרגשת זיבת דבר לח. זאת במיוחד לאור העובדה שב'פתחי תשובה' על השולחן ערוך שם מאריך מאוד להוכיח שדעת רוב הפוסקים האחרונים שאין להחמיר בהרגשת זיבת דבר לח במקרה כזה, שכן מדובר בספקות שאין מחמירים בהם ולא בעובדה ודאית. לכן, כשכתב הרב כהנא כאן הרגשת זיבת דבר לח בסתמא, הוא הכריע להחמיר במחלוקת הזו חומרה גדולה, בלי להביא את הדעות להקל. הרב שביב, במאמרו על כמה הערות לספר טהרת בת ישראל, מעיר על כך ומשיג עליו שפשוט, במיוחד לאור כל מה שהביא הי'פתחי תשובה', שאין חוששים להרגשת זיבת דבר לח, ודאי

לא במקרה שלא מצאה כלום.³⁹² נציין כבר שגם הכרעתו בסעיף הבא, סעיף ד', להחמיר בהרגשת זיבת דבר לח לדון אותה כדין הרגשת פתיחת פי מקור שמטמאת את האישה מדאורייתא, היא הכרעה שמביאה לידי חומרה גדולה. יתרה מכך, הוא לא האריך להסביר מהי הרגשת זיבת דבר לח. כפי שכבר הערנו בדיון על ספרו של היחפץ חיים, נשים רבות טוענות שמרגישות דבר לח שזב מהן, אך מתכוונות ליציאה של הפרשות (גם טמאות וגם טהורות) מהנרתיק החוצה. ואילו אין חולק בפוסקים על כך שגם הינדוע ביהודה' שהחמיר בהרגשת זיבת דבר לח, החמיר רק על דבר שזב בתוך הבית החיצון (הנרתיק) עצמו, ולא במה שיוצא ממנו החוצה. לכן, כאשר אישה מקבלת לידיה את הספר ורואה שכתוב בו ש'הרגשת זיבת דבר לח' מטמאת אותה, אפילו אם בדקה ולא מצאה כלום, היא עלולה לחשוב שמדובר בהרגשה חיצונית יחסית ולטמא את עצמה הרבה יותר ממה שבאמת נטמאת על פי ההלכה.

גם על ההכרעה של הרב כהנא בהמשך המשפט שהזכרתי מסעיף ג: "אף אם בדקה את עצמה מיד", מעיר הרב שביב שזה נוגד את הפסיקה של ספר 'טהרת ישראל', שפסק שהזמן המינימלי הוא תוך כדי שיעור וסת. ואף על פי שזמן זה הוא זמן קצר מאוד, עדיין אין במשמע 'מיד' כפשוטו.³⁹³ דווקא השגה זו אינה נראית לי הכרחית, כיוון שאילו היה נוקט לשון 'שיעור וסת' היה נאלץ להסביר בהרחבה מה משמעות הביטוי, וכיוון שהכוונה היא לזמן קצר מאוד, העדיף כנראה לנקוט 'מיד' שזוהי מידת זמן יותר ברורה לקוראת הפשוטה.

בשתי המהדורות הראשונות לא התייחס הרב כהנא בסימן הראשון בכלל לדין מעוברת ומניקה לעניין הרגישה ולא מצאה כלום. אולם כיוון שיש על כך דיון ב'פתחי תשובה', העירו לו שהוא היה צריך להתייחס לנושא, ולכן הוסיף מהמהדורה השלישית ואילך הערה שמפנה לסימן י"ב סעיף ד' וסימן ט"ז סעיף ב', שעוסקים במסולקות דמים כגון מעוברת ומניקה. סימן י"ב סעיף ד' דווקא אינו עוסק במעוברת ובמניקה, אלא באישה שיש לה וסת קבוע שהרגישה שלא בשעת וסתה. הסעיף הזה אף הוא לא הופיע בשתי המהדורות הראשונות של הספר ונוסף רק מהמהדורה השלישית ואילך. את סעיף ג' חותם הרב כהנא בקביעה שאם לא בדקה מיד, אלא לאחר שעבר זמן, ולא מצאה מראה טמא, תצטרך לשאול שאלת חכם כדי לדעת מה דינה. כלומר, בנושא זה הוא העדיף שלא להכריע.

בסעיף ד' הוא מגדיר דין כתם. ואגב הגדרת דין כתם, גם נכנסת ההגדרה של הרגשה:

³⁹² שביב, השגה א' בעמ' 21.

³⁹³ שביב, עמ' 22.

אשה שמצאה כתם מדם על גופה, או בחלוקה, או בשאר בגדיה, או בלבני מטתה,
ולא הרגישה פתיחת המקור, או זיבת דבר לח, אם הכתם הוא פחות מכגריס...

כדי להגדיר מהו כתם שלא יטמא, אחד התנאים שהוא מביא הוא שהכתם לא נראה בהרגשת פתיחת מקור או זיבת דבר לח, וכך למדנו שאישה שמרגישה הרגשות אלה טמאה. אך הוא לא מבחין כאן בכלל, לא בסעיפים הקודמים ולא בסעיף הזה, בדרגות החומרה של טומאתה: בראייה בהרגשה אישה נטמאת מדין תורה, לעומת ראיית כתם המטמאה אותה רק מדרבנן ויש לכך השלכות להלכה. אך הוא העדיף לקצר ובמקום לפרט את כל התנאים של דיני כתמים, כתב את העיקריים שבהם, ואת השאר השאיר לשאלת חכם. אולי זו גם הסיבה שלא ציין את דרגת חומרת הדין, כיוון שממילא השאיר את המקרים המסופקים, שבהם עיקר ההשלכות להבדל בין דאורייתא לדרבנן, לשאלות שאישה תציע בפני החכם.

בסעיף זה מעניינת מאוד ההערה שמצויינת בשתי כוכביות ועוסקת בהגדרת גודל 'גריס':

במהדורה הראשונה העיר ש"שיעור הגריס הוא כגודל מיל א"י".

במהדורה השנייה שינה את ההערה וכתב:

שיעור הגריס הוא כגודל מטבע פרוטה ישראלית (והוא קצת יותר גדול מהמטבע של 5 פרוטות).

ואילו מהמהדורה השלישית ואילך כנראה הבין הרב כהנא שגודל המטבעות בישראל משתנה ממהדורה למהדורה, ולכן קשה לסמוך שכל הקוראות יכירו את המטבע שהוא מזכיר,³⁹⁴ ולכן העיר כך: "שיעור כגריס הוא בגודל הזה" וכאן הוסיף ציור של עיגול בגודל גריס, והוסיף בסוגריים: "עיגול בקוטר 19 מ"מ".

גם בסוף הסעיף מחליט הרב כהנא שלא להכריע ולכתוב מה ההלכה במקרה שבו האישה מצאה כתם על בגד הצבוע כמה צבעים, שביניהם יש צבע לבן והכתם גם על הלבן, ושולח אותה לשאול במקרה כזה שאלת חכם. מקרה כזה מובא ב'פתחי תשובה' ליורה דעה סימן קצ ס"ק כ³⁹⁵ כמחלוקת אחרונים וכנראה בשל כך העדיף הרב כהנא שלא להכריע את הדין במחלוקת זו.

³⁹⁴ ואולי גם כבר לא הייתה בשימוש מטבע בגודל מתאים, אך אין זה נראה, שכן האסימונים עם החור, ששימשו לשיחות בטלפון ציבורי, היו בדיוק בגודל גריס. ועד היום אני מכירה רבנים ששומרים בקפידה במגרה שלהם מטבע של אסימון כדי להכריע בדין גודל כתם.
³⁹⁵ פתחי תשובה יורה דעה סימן קצ ס"ק כ:

גם בסעיף ו, בדיון אישה שראתה דם במי רגלים, הוא שולח להוראת חכם.

סעיף ז, העוסק בבדיקה גניקולוגית מכשירנית, לא הובא בשתי המהדורות הראשונות של הספר, ונוסף רק מהמהדורה השלישית ואילך. אף בו שולח הרב כהנא את האישה לברר את דינה אצל החכם ואינו נותן לה כללי פסיקה להכריע בעצמה מה דינה.

ניתן לראות כבר בסימן הראשון בספר, שהמגמה שהוא הצהיר עליה בפתח דבריו, להוציא לאור ספר הדרכה שלא יצריך את האישה בריבוי שאלות חכם, אינה עומדת במבחן המציאות. כבר בסימן זה, על שבעת סעיפיו, קיבלנו חמש הפניות לשאלת חכם!

הסימן השני בספר עוסק בהתנהגות האישה עם בעלה בזמן נידתה. באופן כללי סימן זה מביא את הדינים הידועים בניסוח פשוט. יש להעיר בו על סעיף ה', שבו כותב הרב כהנא כך:

לא תמזוג האשה כוס לבעל, כשהכוס עומד לפניו; אבל אם אינו עומד לפניו מותר לה למזוג, ובלבד שתושיט לו את הכוס דרך שינוי, כמו שיבואר לפנינו. וכן הבעל לא ימזוג לה כוס בפניה, ולא ייחד לה כוס יין לשלוח לה. ואיסור זה הוא גם בכוס של ברכה (ברכת המזון); אך מותר לה לשתות מכוס של קדוש, שקדש עליו הבעל, אך לא ישגר לה באופן מיוחד.

לא תניח האשה בפני הבעל על מקומו שום מאכל ומשקה המיוחד לו, אלא אם כן דרך שינוי, כגון ביד שמאלה, או בריחוק מקום קצת. והבעל יכול להניח אוכלים לפני אשתו. כשהניחה האוכלים או המשקים על מקומו שלא בפניו, אף אם יודע שהיא עשתה זאת, אין בזה משום איסור.

הסעיף הזה מורכב בעצם משני סעיפים שונים, ואפילו לא רצופים, בסימן קצ"ה בחלק יורה דעה בשולחן ערוך:

(כ) בגד צבוע ועיי' בתשובת מעיל צדקה סי' ס"ב בדיון כתם שנמצא על בגד מנומר גוונים הרבה לבנים ושאר צבעים ולא היה כשיעור כתם על נימור לבן אחד אלא שהיה מחובר ועבר עיי' חלק הצבוע צבע תכלת ויוצא על גב הלבן שבצדו באופן שבין שני חלקים שעיי' פספס שני הלבנים היה בין שניהם כשיעור ונסתפק השואל אם מצטרפין לטמא הואיל והפסיק ביניהם הצבע וגם אם כל הצבעים מצילין על הכתמים והעלה דגם כל הצבעים מצילין. ואין הכתם שעל הצבע מצטרף. אבל שני הלבנים מצטרפים כיוון שהכל הוא כתם אחד ומתחבר עיי' הכתם שעל הצבע דעושה חבור לצרף שני הלבנים אהדדי שאם יש בין שניהם כגריס טמאה ובאם לאו טהורה אף על גב שעם חלק הצבע הוא כגריס דחלק הצבע אינו מצטרף להשלים השיעור עיי' והעתיקו גיי' הסי' ס"ק כ"א ובחכמת אדם שם דין יו"ד (ובבה"ט של הרב מהרי"ט סי' תי' לא העתיק יפה) אכן החי"ד כתב דגם מקום הצבוע מצטרף לכשיעור עיי' ועיי' בזה בתשו' תפארת צבי חי"ד סי' כ"ד דעתו גיי' להחמיר דמצטרף עיי' גם (בשו"ת תשובה מאהבה חי"א סו"ס קס"ג) מחמיר בזה וכמיי"ס בס"ק שאחר זה:

סעיף י: כל מלאכות שהאשה עושה לבעלה, נדה עושה לו, חוץ ממזיגת הכוס, שאסורה למזוג הכוס (בפניו), (ב"י וכן משמע ממרדכי פ"ק דשבועות וכ"מ מדברי הפוסקים), ולהניחו לפניו על השלחן אא"כ תעשה שום היכר, כגון שתניחנו על השלחן ביד שמאל או תניחנו על הכר או על הכסת, אפילו ביד ימינה.

סעיף יג: כשם שאסורה למזוג לו כך הוא אסור למזוג לה; ולא עוד, אלא אפילו לשלוח לה כוס של יין אסור, לא שנא כוס של ברכה לא שנא כוס אחר, אם הוא מיוחד לה; אבל אם שותים הם מאותו הכוס ושתית איהי אבתרייהו, לית לן בה.

המקור לכל זה הוא בתלמוד הבבלי, מסכת כתובות, דף סא עמוד א:

אמר רב יצחק בר חנניא אמר רב הונא: כל מלאכות שהאשה עושה לבעלה - נדה עושה לבעלה, חוץ ממזיגת הכוס, והצעת המטה, והרחצת פניו ידיו ורגליו. והצעת המטה, אמר רבא: לא אמרן אלא בפניו, אבל שלא בפניו לית לן בה. ומזיגת הכוס. שמואל, מחלפא ליה דביתהו בידא דשמאלא. אביי, מנחא ליה אפומא דכובא. רבא, אבי סדיא. רב פפא, אשרשיפא.³⁹⁶

מתוך הגמרא, וכן מתוך דברי השולחן ערוך, ברור ופשוט שמדובר על משקים בלבד. ויותר מכך, רוב המפרשים מסבירים שמזיגת הכוס היינו מהילת היין במים בכמות מסוימת, שבה יש חיבה מיוחדת, שכל אישה מכירה את טעמו של בעלה וכיצד הוא אוהב לשתות את יינו. וכן, יין ידוע כמקרב ומעורר חיבה ותאוות בשרים.³⁹⁷ הרב כהנא נצמד לניסוח הפשוט של "אסור למזוג את הכוס", בלי לפרש לאיזו מזיגה הכוונה. מכאן יכולה כל אישה ללמוד שכל מזיגה של משקה לתוך כוס והגשתה לבעלה אסורה, מה שלא מוסכם לדעת כל הפוסקים.

³⁹⁶ תרגום הארמית:

לא אמרן אלא בפניו, אבל שלא בפניו לית לן בה – לא אמרנו אלא בפניו אין לנו בה, לא אכפת; מחלפא ליה דביתהו בידא דשמאלא – החליפה לו אשתו ביד השמאלית; מנחא ליה אפומא דכובא – הניחה לו על פי הקנקן; אבי סדיא – על כר או כסת; אשרשיפא – על שרפרף, על כסא קטן.

³⁹⁷ כך למשל בפירוש 'בית יוסף' לר' יוסף קארו על הטור בסימן קצ"ה ביורה דעה, שמביא כך בשם הסמ"ג, ובשם הרא"ש ועוד:

וכתב סמ"ג (לאוין קיא דף לו ע"ד) ... אף על פי שמתוך ההלכה לא למדנו אלא הושטת כוס של יין שהוא דבר של חיבה שאסור מיד ליד כדאמרין רבא מנחא ליה אבי סדיא רב פפא אשרשיפא אמר רב הונא כל המלאכות נדה עושה לבעלה חוץ ממזיגת הכוס כשהכוס בידו ובסדר אליהו (פט"ו) שכתוב שמא הבאת לו את הפך שמא הבאת לו את השמן ונגע ביד פירוש שעל ידי כך נגע ביד כדמשמע הלשון גם שמן לסיכה הוא דבר חיבה ע"כ וכן כתב בספר התרומה (סי' פט) ומכל מקום כתב שהמחמיר תבוא עליו ברכה: אבל הרא"ש כתב בפרק אף על פי (סי' כד) וזה לשונו... אלא מוזגת לו הכוס כדרך שנותנים מים בתוך הכוס של יין ומניחין על השולחן ומגביה את הכוס ושותה כשהוא צמא ומזיגה זו דרך חיבה היא כשהאשה מוזגת לבעלה ודביתהו דשמואל היתה מוזגת המים ביין ביד שמאל ומנחת הכוס על השולחן...

אמנם גם השולחן ערוך לא פירט לאיזו מזיגה הכוונה, ולכן לא ניתן לתמוה עד כדי כך על הרב כהנא. מה שכן תמוה בניסוח שלו הוא המשך הסעיף שבו הוא אוסר על האישה להניח בפני הבעל על מקומו שום מאכל ומשקה המיוחד לו. אמנם בנושאי הכלים על השולחן ערוך מובא דיון בשאלה האם יש איסור לאישה להניח מאכל באופן מיוחד על צלחתו של בעלה, אך להלכה מקובלים דברי הש"ך שלא לאסור זאת. לכן, כאשר הרב כהנא כתב כאן כפי שכתב נמצא מחמיר מאוד בדין שלא נהגו להחמיר בו. ואכן כך גם משיג עליו הרב שביב במאמרו שנזכר לעיל וכותב: "והנה השוואה זאת של מאכל למשקה צריכה עיון רב."³⁹⁸ לאחר מכן הוא דן בדברי הש"ך שהביא את הר"ש מאוסטרייך, וכן במחלוקת של הטי"ז עליו ומזכיר שילחם ושמלה' גם הוא פסק כך. ובסוף מסכם:

ובספר טהרת ישראל דין י"ד מסכם שבשעת הדחק מותרת להביא מאכל. "וכי"ש להושיט לו חתיכות בשר מהקערה להניח לפניו על הטעלער – המיקל לא הפסיד".³⁹⁹

המורס מזה, שגם אם יש מקום להחמיר בקערה המיוחדת לו, הרי שבסתם מאכל אין מקום לזה (ובמיוחד שזה מהדברים הקשים ביותר ובמיוחד כשנמצאים בחברת בני אדם בסעודה שכל צעד של שנוי יכול להביא למחשבות...).

מדברי הרב שביב עולה שכיוון שמדובר במחלוקת שניתן לפרשה לקולא או לחומרה, היה ראוי להקל בה, מצד ההתנהלות החברתית הצנועה. בתפיסתו של הרב שביב עולה שהציבור עלול להבין מתוך התנהלות הזוג את מצבם ההלכתי וזה מצב שאינו נוח לבריות.⁴⁰⁰

בסעיף יא בסימן ב', פוסק הרב כהנא כך:

אסור להם לשבת בעגלה, באוטו, או בספינה אחת אם נוסעים דרך טיול, אלא אם אחר מפסיק ביניהם, או שיושבים על שני ספסלים. וכשנוסעים שלא לשם טיול, מותר להם אף לשבת בספסל אחד, ובלבד שיזהרו מנגיעה.

³⁹⁸ שביב, עמ' 22.

³⁹⁹ הרב ינובסקי, טהרת ישראל, סימן קצ"ה דין י"ד:

בשעה י"ד מותרת להביא לו מאכל ובא"א באופן אחר מותר אף לא שעה י"ד. וכי"ש להושיט לו חתיכות בשר מהקערה להניח לפניו על הטעלער המיקל לא הפסיד. ולהביאה לו קערה שכל ב"ב אוכלין ממנו לכ"ע מותר. וכן כל תיקון המאכל לכ"ע מותר.

ניתן לראות כאן שוב את השפעתו הגדולה של ספר 'טהרת ישראל' של הרב ינובסקי על הלומדים והפוסקים שבאו אחריו.

⁴⁰⁰ וראו על כך פרנק: מאינטימיות נשית. עסקתי שם במוכנות לשנות הלכות בעקבות השינוי בדורות האחרונים שידיעת איסורם של בני הזוג זה על זה מביישת אותם, בניגוד לדורות הקודמים, שידיעה זו הייתה נחלת הכלל ולא הייתה כל בושה בדבר.

בפסיקה זו הוא אינו מקבל את אחת ההשגות שהשיג עליו המשיג שכתב ליחזון איש' את השגותיו על הספר, והובא בפתיחת חלק מהמהדורות. הסיבה העיקרית שלא קיבל את ההשגה, אלא נשאר בפסיקתו המקלה יחסית, היא שה'יחזון איש' בעצמו במכתב התשובה שלו לאותו משיג כותב:

לפי לשון הספר וודאי אסור לישיב בצפיפות, דוודאי איכא נגיעה, ולא הוזכר בספר אוטו אלא ברישא ובנוסעין לטיול, וזה אסור אפילו יושבין מרווחין. ובסיפא כתוב סתם "ובלבד שיזהרו מנגיעה" וז"א, דבצפיפות אסור. ומי שלומד לקיים וודאי לא ילמוד מזה להתיר במקום דלא אפשר ליזהר מנגיעה.

מתוך דברי היחזון איש' עולה שוב האמון המלא בכך שהספר מיועד למי שלומד לקיים, כלומר, לנשים שזהירות בשמירת המצוות, וכל שהן מחפשות היא הדרך הטובה והנכונה ביותר להקפיד בהן ולשומרן. לכן הוא אינו חושש שהן ינסו להפוך את הדברים ולמצוא בהם קולות שאינן לפי הדין.

בסימן ג בראשית סעיף ג, העוסק בסוג הבד שאיתו בודקת האישה את בדיקת הפסק הטהרה ובדיקות שבעת הנקיים שלה, הוסיף הרב כהנא החל מהמהדורה החמישית ואילך את ההערה:

לבדיקות בשבת וביום טוב יש להכין עדי בדיקה מראש, שהרי אסור לקרוע בשבת וביום טוב.

בהמשך אותו משפט, הוא הוסיף מהמהדורה השלישית ואילך את המילה "בד" בסוגריים מרובעים לפני המילה צמר גפן. באיגרת שמביא הרב פטרובר במאמרו,⁴⁰¹ איגרת שכתב הגאון הרב שמריהו גריינמן, שהיה אחיין של היחזון איש', הוא מתייחס לתיקון "בד" למילה "צמר גפן", ומתפלא על התיקון ועל הצורך בו. לדעתו בדיקה בצמר גפן כפי שהוא מספיק טובה ואין צורך שיהיה זה דווקא בד צמר גפן:⁴⁰²

לשם מה התיקון [בד]? האם הכוונה "ליגנין": [אייזנוואטע]? ולמה לא טוב צמר גפן ממש? זכורני שבמכתבים שעניתי בזמנו מחיפה היה הנידון הזה, אבל איני זוכר הפרטים, אבל כמדומה שפסקו שצמר גפן הוא טוב.

⁴⁰¹ פטרובר, עמ' 81.

⁴⁰² כפי שנראה, הוא מזכיר שהכוונה במילה 'בד' היא ככל הנראה ל'ליגנין', שהוא משהו בדומה למה שאנחנו קוראים היום טישו, ולפני שהיו טישויים הוא היה משווק בגליל עבה. היו גוזרים ממנו ממחטות בגודל הרצוי ואחר כך יושבים להפריד את הליגנין היינו, ליצור ממטות בגודל הרצוי מהמוצר העבה העשוי שכבות רבות. עולה מכאן שליגנין איננו בד ממש, אלא סוג של בד 'חד פעמי'.

אעפ"כ לא חזר בו הרב כהנא מהוספת התיקון בסוגריים מרובעים וכך הוא מופיע למן המהדורה השלישית של הספר ואילך.

הסוגריים העגולים שמביא הרב כהנא בסוף המשפט הזה: "ולא תקח חתיכת בד חדשה, מפני שאין היא רכה, אלא תקח חתיכה משומשת, מכובסה", גם הם תמוהים מעט. ההוראה להשתמש לבדיקה דווקא בבד ישן חלה רק על פשתן, וזאת משתי סיבות שמובאות בפוסקים: או שהפשתן הישן יותר לבן מהפשתן החדש, ולכתחילה צריך להשתמש דווקא בבד לבן, או שבאמת הפשתן החדש קשה יותר ולכן הבדיקה בו עלולה לשרוט את האישה ולהרע את בדיקתה. אולם לא מצינו שיש מי שכתב כך לגבי כל בד, מה עוד שידוע שבדי כותנה רבים אינם קשים כשהם חדשים וממילא טובים לבדיקה גם אם אינם משומשים. ואדרבה, בהיותם חדשים הם פעמים רבות צחים יותר בלובנם וגם מצד זה הם ראויים יותר לבדיקה.

לקראת סיום הפסקה הראשונה של הסעיף כותב הרב כהנא כך:

וטוב, שתבקש הכלה לפני הבדיקה הראשונה, מאשה נשואה שאפשר לסמוך עליה, שתראה לה אופן הבדיקה.

דרישה זו הגיונית מאוד, בהתחשב בעובדה שקשה להסביר צורת בדיקה טכנית בספר כתוב. ויש בו מעין קריאה להדרכת כלות, לפחות בצד המאוד מעשי שלה. עם זאת, הרב כהנא אינו מרחיב בספר את קריאתו להדרכת כלות מלאה. כזכור, ראינו עצה דומה לעיל, גם בספרו של היחפץ חיים'.

בהמשך פוסק הרב כהנא ש"בבדיקה זו מטמא גם מראה כתום כשעווה וכן מראה זהב". הדיון במראות אלו נמצא בשולחן ערוך חלק יורה דעה סימן קפ"ח סעיף א'. בפשטות לשון השולחן ערוך מראה הנקרא בפיהם 'ירוק', שהגדרתו כשעווה או זהב, הוא מראה טהור:

כל מראה אדום, בין אם היא כהה הרבה, או עמוק, טמאים. וכן כל מראה שחור. ואין טהור אלא מראה לבן וכן מראה ירוק, אפילו כמראה השעווה או הזהב, וכ"ש הירוק ככרתי או כעשבים. (מרדכי). (וכן מראה שקורין בלי"א [בלשון אשכנז] בלוי"א בכלל ירוק הוא), ואפילו יש בו סמיכות דם והוא עב הרבה, ואפילו הרגישה שנפתח מקורה, ובדקה מיד ומצאה מראות הללו, טהורה (די"ע דלא כת"ה סימן רמ"ו דמגמס בזה). הגה: וכן עיקר. (בי"י וטור), דלא כיש מחמירין לטמאה אם יש בו סמיכות והוא עב.

(ת"ה סימן רמ"ו). (ואם הרגישה שנפתח מקורה, ובדקה מיד ולא מצאה כלום, ע"ל סימן

ק"ץ).

גם נושאי הכלים המרכזיים של השולחן ערוך אינם חולקים על הקביעה הזו שמראה שעווה או זהב הוא מראה טהור. יותר מכך, לא מצאנו כאן הפרדה בין בדיקת הפסק טהרה לשאר בדיקות או כתמים. לכן עוד יותר עולה הצורך למצוא את המקור לפסיקה של הרב כהנא שמחמיר בצבעים אלו, שהשולחן ערוך פסק בפשטות שהם טהורים, אפילו אם ראתה אותם בהרגשה שהיא דאורייתא. אכן, ספר 'טהרת ישראל' הביא את החילוק בין הפסק טהרה, שמוציא אותה מחזקת טומאה, לבין ראיות אחרות, והוא נוטה להחמיר במראות אלו בהפסק טהרה. וכך הוא כותב בסימן קפח סעיף ד :

מראה געהל כשר רק במראה שעה וכ"ש במראה זהב אפשר שיש להחמיר בהפסק טהרה עכ"פ אף לאחרים וצ"ע. ואפילו בבקשה בעלמא יעיין היטב עכ"פ שלא יהי נוטה לאדמומית.

שם, בי"ד אליהו הוא מביא שיש בנושא זה מחלוקת אחרונים בין המקלים למחמירים, וכותב בסוף שהחכמת אדם מקל במראות אלו, אבל מחמיר בהם רק בהפסק טהרה.

גם בסימן קצ"ו כותב הרב ינובסקי בפשטות שמראה געל כשעווה או כזהב אוסר בהפסק טהרה.

נמצאנו למדים שוב, שבספר מקוצר מאוד, שמטרתנו לפסוק לאישה הלכה שלא תצטרך להרבות בשאלות חכם, הנטייה של המחברים היא לפסוק לחומרה במחלוקות אחרונים, וזאת בלי לציין אפשרות שיש מי שמקל, או להמליץ לשאול חכם על המראה. יוצא מכאן, שנשים שהלכו לפי הפסיקה בספר הזה, יכלו בקלות להמתין ימים על ימים עד שיצליחו להוציא עד נקי לגמרי, שכן ההפרשות הטהורות והטבעיות של חלק מהנשים הן הפרשות צהבהבות וגם כמראה השעווה. נמצא שהחומרה כאן יכולה להביא לידי קולא – שאישה תוסיף ימים רבים לטומאתה ולא תצליח להרות בעקבות כך.

מוך דחוק

את נושא המוך הדחוק כבר ראינו לעיל הן בדיון על ספר 'טהרת ישראל' של הרב ינובסקי והן בדיון על ספר 'טהרת ישראל' של הרב טוקצינסקי. ראינו ששניהם הזכירו אותו הן בקשר להפסק טהרה, שזהו המקום שרבותינו הראשונים הזכירו אותו, והן בהקשר לעונת פרישה סמוך לווסת,

שזה חידוש שרצו לחדש חלק מרבותינו האחרונים. בפרקנו נזכר המוֹך הדחוק כחלק מבדיקת הפסק הטהרה. הרב כהנא מוסיף אותו לאחר שהסביר כיצד לבצע את בדיקת הפסק הטהרה וכותב שהוא בגדר 'מנהג כשר'. והוא מוסיף בסוף הסעיף שלפעמים צריכה מצד הדין ולא מצד המנהג להכניס מוֹך דחוק ומפנה לסעיף ח'. ואכן בסעיף ח' הוא מחייב שתשים מוֹך דחוק אצל מי שעושה הפסק טהרה ביום הראשון לראייתה,⁴⁰³ ואגב כך מזכיר שמי שמפסיקה בטהרה ביום השני לראייתה ואילך,⁴⁰⁴ אינה חייבת, רק יש מנהג לעשות זאת. את המנהג הוא מכנה במהדורה הראשונה 'מנהג חסידות', בשונה מההגדרה בסעיף ג' 'מנהג כשר'. ואכן, המשיג שכתב ל'חזון איש' השגות על המהדורה הראשונה, השיב על כך בהשגה ד' שלו, ועם השגה זו ה'חזון איש' הסכים, ולכן תיקן הרב כהנא מהמהדורה השנייה ואילך את הנוסח בסעיף ח' ל'מנהג כשר'.

גם על סעיף ד' בסימן על הפסק הטהרה השיג המשיג, אך את ההשגה הזו הרב כהנא לא קיבל. הרב כהנא כותב בסימן זה שאין חובה שהפסק הטהרה יהיה צמוד לתחילת ספירת הנקיים; ולכאורה אישה יכולה להפסיק בטהרה ביום שמפסיקה לראות, ואם עוד לא עברו הימים לפולטת שכבת זרע, היינו חמישה ימים לאשכנזים וארבעה לפוסקים לפי השולחן ערוך, היא תמתין עד שהם יעברו ואז תתחיל לספור שבעה נקיים. לדעת המשיג (השגה ב') "הקפידו רבותינו לכתחילה להסמיך ספירת הנקיים להפסק טהרה ואין להקדים להפסיק בטהרה לפני התחלת מניין הנקיים יום או כמה ימים".⁴⁰⁵ ה'חזון איש' ענה למשיג כך:

ביוצאה לדרך, או שיום חמישי שלה חל בט' באב וודאי יש להתיר להפסיק בטהרה ביום שפסקה וכדברי ה'תורת השלמים' [סי' קצ"ו ס"ק י"ג]; וכן טעם ה'צמח צדק' [מובא בתוה"ש שם] לא שייך במתכוונת להפסיק בטהרה בשביל איזה טעם שיש לה.

לכאורה משתמע מדברי ה'חזון איש' שהסכים עם המשיג לגבי מצבים רגילים, שבהם יש לסמוך את הפסק הטהרה לתחילת ספירת הנקיים, והקל רק במקרים יוצאי דופן כגון אישה שיום חמישי לראייתה בט' באב, ואם תפסיק בטהרה יום קודם, לא תצטרך להקל לשטוף את עצמה בט' באב שהוא יום שאסור ברחיצה. אולם ה'חזון איש' מביא כראייה לדבריו גם את 'תורת השלמים'. 'תורת השלמים' בחלק יורה דעה, סימן קצ"ו ס"ק י"ג, דן בחומרת האחרונים שלא להקל בכתמים שנשים רואות בג' ימים הראשונים של שבעת הנקיים. הוא מביא שם שאם הפסיקה בטהרה לפני

⁴⁰³ מצב המוגדר בשפה ההלכתית רואה מ'מעין פתוח'.

⁴⁰⁴ ראייה מ'מעין סתום'.

⁴⁰⁵ טהרת בת ישראל, מהדורה ח', עמ' יב.

שעברו חמשת הימים שעליה להמתין לפני ספירת הנקיים, עולים לה הימים האלו למניין ג' ימים הראשונים :

אין תולין אותו להקל. הטעם שבתוך ג' ימים ראשונים עדיין יש להסתפק אם פסק דם מקור שלה ולאפוקי (להוציא) לאחר ג' כ"כ (וכן כתב) המרדכי והג"ה (והגהות) מיימוני בשם ספר התרומה ולפי"ז (ולפי זה) נראה באשה שמתעסקה בכתמים או שיש לה חבורות ופצעים (והיינו שאינה יודעת שמוציאה דם) ומתיראת שלא תוכל לספור הז' נקיים בנקיות בלא כתם לדין שאין הנשים סופרות ז' נקיים עד אחר יום ה' לשמושה וכמבואר בסעיף י"א נ"ל דיש לה תקנה בדרך זה דהיינו מיד שפסק דמה ביום א' או ב' לראייתה תבדוק עצמה היטב כמו שדרך לבדוק לספירת הז' הנקיים ואחר יום ה' לשמושה שמתחילה לספור הז' נקיים כבר עברה הג' ימים שפסק דמה ותולין בכתמה להקל וק"ל וכה"ג פסק בתשובת צ"צ סי' ס"ה בדברי השואל ומביא שם ראיות ברורות לדבריו ואף שבעל צמח צדק שם מפקפק בזה להחמיר היינו שבדקה שלא במתכוין רק לכבוד שבת וחייש אולי לא בדקה יפה יפה משא"כ אם בדקה במתכוון וע"ש :

מדברי 'תורת השלמים' עולה בפשטות שאישה רשאית להפסיק בטהרה מיד כשפוסק דמה, ואינה צריכה להסמיך את הפסק הטהרה לספירת שבעת הנקיים שלה. ככל הנראה, כיוון שה'חזון איש' הפנה אליו, החליט הרב כהנא בדין זה להשאיר את הדברים המקוריים שכתב ולא לשנות, על אף השגת המשיג.

בסעיף ד' בסימן ג', שינה הרב כהנא החל מהמהדורה החמשית את המילים בסוגריים באמצע הסעיף: "באותם מקומות שנוהגים להתפלל לפני צאת הכוכבים", ל"באותם מקומות שנוהגים להתפלל מבעוד יום". לא מצאתי מדוע נקט לשון אחרת החל ממהדורה זו.

גם את נוסח הפסקה השנייה של סעיף ז' בסימן זה שינה הרב כהנא החל מהמהדורה החמישית. בארבע המהדורות הראשונות הפסקה מופיעה כחלק מהפסקה הקודמת ולא בפני עצמה וזה נוסחה :

ובאותם מקומות שמתפללים מעריב מבעוד יום תזהר להפסיק לפני תפלת מעריב, אך בדיעבד אם הפסיקה בטהרה אחר קבלת שבת, או אחר מעריב, והיה עוד לפני שקיעת החמה, עלה לה הפסק טהרה לאותו יום.

במהדורה השלישית והרביעית הנוסח זהה לנוסח זה, למעט המילה "אך" שמופיעה בשתי המהדורות הראשונות ואינה מופיעה בשלישית וברביעית. שינוי זה יוצר הפסקה קלה במשפט, אך לא מעבר לכך. החלוקה לפסקה נוספת במילה 'ובדיעבד', חלוקה שכפי שכתבתי מופיעה מהמהדורה החמישית ואילך, כבר יוצרת הפרדה והדגשה הרבה יותר ברורה בין הרצוי לכתחילה, למה שעשוי לקרות בדיעבד.

אכן, מהמהדורה החמישית קיבע הרב כהנא את הנוסח ולא שינה אותו יותר ובארבע המהדורות האחרונות, וכמובן במהדורות הצילום שיצאו בעקבותיהן, הנוסח הוא:

ובדיעבד, אם לא הפסיקה בטהרה לפני קבלת שבת, או לפני תפלת מעריב, ועדיין לא שקעה חמה, יכולה להפסיק בטהרה לפני השקיעה, ועולה לה הפסק טהרה לאותו יום.

סעיף י' בסימן זה, שעוסק גם הוא בדיני שבת ולא ישירות בהלכות נידה, נוסף רק במהדורה השמינית של הספר:

אסור לצאת בשבת – מרשות לרשות וברשות הרבים במוך דחוק ששמה באותו מקום לצורך הפסק טהרה. ומותר לצאת במוך דחוק שהתקינה האשה לנידתה שייבלע בו הדם, כדי שלא יפול על בשרה ויצערנה. אבל אם שמה אותו כדי שלא ללכלך הדם את בגדיה אסורה לצאת במוך, אפילו הוא קשור לה, כיוון שאינו דרך מלבוש.

זהו סעיף מעניין מאוד, שכן האיסור שבו מכריח את האישה שמקפידה לשים מוך דחוק להישאר בתוך ביתה ולא לצאת עמו לרשות הרבים, דוגמת בית כנסת וכדומה. כמו כן החומרה שלא לאפשר לאישה לצאת במוכים שהיא מתקינה לה לימי נידותה, שלא יתלכלכו בגדיה, גם כן מקשה מאוד על היכולת של נשים לצאת מביתן בתקופת הנידה. יש לשים לב כמובן שהחומרה היא רק במקום שבו אין עירוב, כך שאסור לטלטל בו חפצים שאינם חלק מפריטי הלבוש של האדם.⁴⁰⁶

בסימן ד' עוסק הרב כהנא בספירת שבעת הימים הנקיים. בסיום הסעיף הראשון של הסימן הוא מוסיף סוגריים שבהן הוא כותב: "אך איננה צריכה להחמיר במוך דחוק". והדבר תמוה, מניין בא הרעיון להחמיר לבדוק במוך דחוק גם בימי הנקיים? יתכן שהסיבה לכך היא המשפט שקודם לסוגריים: "יוצריכות לעשותן כאמור לעיל בבדיקת הפסק טהרה", שממנו יכול היה להשתמע

⁴⁰⁶ נושא זה שייך כמובן לתחום של הלכות שבת שאינן מעניין מחקרי כאן. הזכרתיו בכל זאת, כיוון שהחומרה כאן יוצרת מציאות חברתית לא קלה לנשים.

שהרב כהנא התכוון ששימו מוך דחוק כמו בהפסק טהרה גם בשבעת הנקיים, ולכן הוסיף הערה זו. אולם עדיין השאיר הרב כהנא את הדברים לא ברורים כל צרכם, שכן לעיל הוא כותב שיש לרחוץ לקראת הפסק הטהרה, ועשויה אישה להבין מדבריו שגם בשבעת הנקיים עליה לרחוץ לפחות פניה של מטה, לקראת כל בדיקה. הרגיש בדבר הרב קראוס מאנטוורפן, כפי שמופיע במכתב שהוא שלח לרב כהנא כנראה בשנת תשמ"ט:⁴⁰⁷

בספרו דף לה סי' ד סע' א וצריכה לעשותן וכו'. האם בשעת הבדיקה של ז"נ גם צריך לרחוץ פניה של מטה? ולא זכיתי להבין, אם כן הלא אפשר שתאבד משהו דם, ולמה יועיל הבדיקה?

כמובן שהרב כהנא לא התכוון שתרחץ האישה בשבעה נקיים, שכן רחצה זו עלולה להעלים סימני דם אותם מחפשים דווקא בימים אלו. ואכן כך השיב לו, כחודש לאחר שליחת המכתב:

היה נ"ל שהכוונה ברורה לבדיקת הפס"ט, והיא מבוארת שם סי' ג' סע' ג': הבדיקה של הפס"ט תיעשה כך וכו'. ושם לא הוזכרה רחיצה ולא לבישת בגדים כו' המוזכרים סבע' ג, והם הכנה לבדיקת הפס"ט, ולא בדיקת הפס"ט. ואם תהיה אפשרות אולי אבקש להוסיף: כאמור לעיל סי' ג סע' ג.

אגב: ודאי שבשבעת נקיים אין רחיצה אסורה בשום אופן.

התכתובת הייתה בשנת תשמ"ט, כעשר שנים לאחר שהמהדורה השמינית והאחרונה של הספר יצאה לאור. הספר המשיך להידפס, אך במהדורות צילום ללא שינויים. משום כך לא זכה הרב כהנא להכניס הבהרה זו לספרו, ונותרו הנשים להבין מעצמן שאינן צריכות לרחוץ בבדיקות שבעה נקיים.

בעמוד זה שוב חוזר הרב כהנא ומפנה שלוש פעמים בעמוד אחד לשאלת חכם. זאת שוב בניגוד להצהרה שלו בפתיחת הספר, שהוא כותב את הספר כדי להימנע ככל האפשר מלשלוח נשים לשאול חכם.

⁴⁰⁷ המכתב ותשובתו של הרב כהנא מופיעים אצל פטרובר, עמ' 85.

בסעיף ב', כותב הרב כהנא שאישה שהסיחה דעתה משבעת הנקיים צריכה להפסיק בטהרה מחדש ואז לספור את שבעת הימים מחדש.⁴⁰⁸

כמו בסימן הקודם, גם בסימן זה, נוסף רק במהדורה השמינית סעיף נוסף לספר, סעיף ה':

בקשר לזמן הפסק טהרה, ספירת שבעת נקיים וזמן הטבילה הולכים אחר המקום שנמצאת שם. לכן האשה שהתחילה לספור במקום אחד ועברה למקום אחר בו מקדמת השקיעה או מתאחרת מול המקום שהיתה בו מקודם, אין לה אלא זמן השקיעה במקום שנמצאת. וכמובן שאם עוברת האשה את קו התאריך (הן ההלכותי הן המקובל אצל האומות למנין הימים) אין לשינוי התאריך המתהווה על ידי זה, כל השפעה בקשר למנין שבעה נקיים ואין לה אלא מנין הימים הממשי שבידה.

ניתן להניח שסעיף זה נכנס רק במהדורה המאוחרת, בעקבות שאלות שהופנו לרב כהנא על ידי נשים שהתחילו לנסוע מקצוות שונים של העולם. תרבות הנסיעות לחו"ל התפתחה עם השנים ועם התפתחות יכולת התעופה, וממילא כנראה שעלו יותר שאלות גם בהקשר זה, ולכן נוסף כאן הסעיף הזה.

ארבעת הסימנים הבאים עוסקים בענייני הטבילה במקווה. סימן ה' דן במצוות הטבילה בזמנה. לפני שהחמירו בנות ישראל את החומרה שהתקבלה כהלכה פסוקה, לספור שבעה נקיים על כל טיפת דם שהן רואות ואוסרת אותן, אכן הייתה משמעות גדולה לטבילה בזמנה, שכן נידה טובלת בדיוק בתום שבעה ימים לתחילת ראיית נידתה. אולם, מהרגע שהחמירו לשמור תמיד שבעה ימים נקיים, עלתה השאלה בפוסקים האם הטבילה בימינו נחשבת כטבילה בזמנה. יש סבירות גבוהה להניח שרוב הנשים נטמאות עדיין מדין נידה, ורק כיוון שהן סופרות שבעה נקיים, הן טובלות בפועל כמה ימים יותר מאוחר מהיום שהיו צריכות לטבול מדין תורה. השאלה הנשאלת היא האם הזמן של הטבילה הזו נחשב 'זמנה' וממילא יהיה אסור לאישה לדחות את טבילתה מסיבות שונות, או שכיוון שרוב הסיכויים שמדאורייתא כבר עבר זמן טבילתה של האישה, היא תוכל לדחות את הטבילה מכל סיבה שהיא. להלכה, נפסק בשולחן ערוך שאין טבילה בזמנה מצווה, אלא משום מצוות פרייה ורבייה, וזה לשונו שם בחלק יורה דעה סימן קצ"ז סעיף ב':

⁴⁰⁸ יש לתמוה מדוע הוא מחייב הפסק טהרה חדש ולא מסתפק בשבעה נקיים? הרי לכאורה הפסק הטהרה אינו חייב להיות צמוד לספירה (כפי שראינו לעיל, בדעתו של הרב כהנא שעמד על כך כנגד 'המשיגי')! לא מצאתי הסבר טוב לכך.

אם בעלה בעיר, מצוה לטבול בזמנה שלא לבטל מפרייה ורבייה אפילו לילה אחת.

אולם הרב כהנא פוסק בלשון שונה בראשית סימן ה, סעיף א:

מיד, כאשר כלו שבעת הימים הנקיים, ובעלה בעיר, מצוה שתלך לטבול, ולא תדחה את המצוה ליום אחר.

לפי דבריו, הטבילה תלויה בכך שבעלה בעיר, ואם הוא בעיר, מצוה עליה לטבול מיד. מדבריו משמע שהוא פוסק כך משום שיש מצוה לטבול בזמן, אף על פי שבשולחן ערוך פסק שיש לטבול בזמן רק כדי שלא ליבטל מפרייה ורבייה. כמו כן ברור מדבריו שבמידה ובעלה אינה בעיר היא רשאית לדחות את הטבילה, אך לא ברור מדבריו האם היא צריכה לדחות אותה עד שיגיע בעלה, או שרק רשות היא בידה. אולם ייתכן שבכל זאת אין הבדל ממשי בין דברי הרב כהנא לבין השולחן ערוך, כיוון שהתלייה של מצוות הטבילה בנוכחות הבעל יכולה להיות מפאת מצוות פרייה ורבייה שתתקיים רק בהימצאו.

בראשית סעיף ב' הוא שוב התייחס לשאלה האם בעלה בעיר, אך רק מהמהדורה החמישית של הספר. במהדורות הראשונות הוא כותב בסתמה שמותרת לטבול בליל שבת, אם חל ליל טבילתה בו. לעומת זאת, במהדורה החמישית הוסיף שהיא מותרת לטבול בליל שבת רק "אם בעלה נמצא בעיר".

בסימן הבא, סימן ו', עוסק הרב כהנא בדיני חציצה בטבילה. בסעיף ב' הוא כותב כיצד האישה תתכונן לטבילה באופן שלא יהיה על גופה דבר שחוצץ בינו לבין המים. אחרי שהוא מסביר שהיא צריכה להסיר כל לכלוך מעל גופה וכו', הוא כותב שיש לחתוך את צפרני ידיה ורגליה. משפט זה הוא מתחיל בארבע המהדורות הראשונות במילים 'אחרי כן', שמהן משתמע שיש סדר מסוים שבו על האישה לעשות את הדברים. לעומת זאת, מהמהדורה החמישית ואילך הוא תיקן את הנוסח וכתב 'וכן', משמע שלא משנה הסדר, רק חשוב שתעשה זאת. על הדרישה לחתוך הן את ציפורני הידיים והן את ציפורני הרגליים מעיר הרב שביב, במכתב הנזכר לעיל, מכתב שכתב לרב כהנא בשנת תשכ"ו,⁴⁰⁹ שעל פי הרמ"א והדקדוק שדקדקו בו כמה מהאחרונים, יש להקפיד ליטול רק את ציפורני הידיים ולא את ציפורני הרגליים, כיוון שברגליים אין הקפדה של העולם על הלכלוך המצוי בהן, ולכן אין צורך להקפיד מדי לנקותן. נראה שעל אף שהרב כהנא קיבל את מכתבו, הוא

⁴⁰⁹ כפי שכתבתי לעיל, מדובר במכתב שפורסם בכתב העת 'המעייני' מאוחר יותר. ראו: שביב, עמ' 23-24.

לא שינה במהדורות הבאות את הפסיקה שלו, והשאיר את הדרישה ליטול גם את ציפורני הרגליים כחלק מההכנות לטבילה.

גם בסעיף ג' חוזר הרב כהנא שוב לעניין חיתוך הציפורניים, ואף בו אין הוא מפריד בין ציפורני הידיים לרגליים. ובו הוא מזכיר שאם מצאה לאחר הטבילה ציפורן אחת שלא חתכה אותה, צריכה לשוב ולטבול שנית, אא"כ כבר לנה עם בעלה לילה אחד (בין ששימשו בפועל ובין שלא), כאשר במקרה כזה שולח אותה הרב כהנא לשאול חכם מה לעשות.

בסעיף ז' מתייחס הרב כהנא לחציצות שעשויות להתהוות כתוצאה מפרוצדורות ברפואת שיניים. הסעיף הזה מנוסח בנוסח הבא בכל שבע המהדורות הראשונות של הספר:

שיניים תותבות שאפשר להוציאן ולהחזירן למקומן צריכה גם כן להסיר לפני הטבילה. שיניים תותבות קבועות אינן חוצצות. סתימות קבועות בשיניים אינן חוצצות. סתימות זמניות הן חוצצות ויש להוציאן לפני הטבילה ולנקות מקום הנקב יפה. אם יש לה כאב במקום הסתימה וצריכים להוציאה הרי היא חוצצת.

במהדורה השמינית מצא הרב כהנא לשנות את הנוסח לניסוח הבא:

שיניים תותבות שאפשר להוציאן ולהחזירן למקומן, צריכה להסיר לפני הטבילה. שיניים תותבות קבועות אינן חוצצות. סתימות שיניים זמניות לימים ספורים חוצצות ויש להוציאן לפני הטבילה ולנקות מקום הנקב יפה. בסתימות זמניות לזמן ממושך יותר, יש לעשות שאלת חכם. סתימות קבועות אינן חוצצות. אך אם יש לה כאב במקום הסתימה וצריכים להוציאה, הרי היא חוצצת.

הנוסח נראה לכאורה די דומה בשתי הגרסאות, אך במהדורה האחרונה הוסיף הרב כהנא את ההתייחסות לסתימה זמנית ששמים לזמן ממושך יותר, ולא הכריע בדינה, אלא הפנה לשאלת חכם.

ראוי לציין שבמאמרו של הרב פטרובר, הוא מביא מכתב של הגר"ש (שמריהו) גריינימן, שמתייחס בין שאר הערותיו גם לסעיף זה. הגר"ש גריינימן היה בנו של הרב שמואל גריינימן גיסו של ה'חזון איש', והיה העורך העיקרי של ספרי ה'חזון איש'. הוא היה ביחסי ידידות קרובים עם הרב קלמן כהנא.

וכך כותב לרב כהנא הגר"ש גריינימן:

הנני מציע להשמיט מ"סתימות זמניות שנקבעו" וכו' עד "חכם", וכן ברישא לכמה ימים להשמיט. אגב: שיניים עם יו"ד אחר השי"ן, הוא שגיאת כתיב. וכן ברישא דרישא "מבלי להזקק למומחה" – להשמיט.

נראה שהמכתב נשלח לרב כהנא עוד בתקופת צאת המהדורות של הספר. הרב פטרובר מסיק שם במאמרו גם שהגר"ש גריינימן היה שותף בעריכת והגהת הספר. דווקא הפסקה הזו יכולה אולי להראות שחלקו דווקא לא היה רב בעריכת הספר. הוא מעיר כאן כמה הערות שנראה שהרב כהנא לא קיבל והשאיר כפי שהיו. גם הנוסח שהוא מצטט וכותב להשמיט אינו בדיוק הנוסח שיש לפנינו בכל המהדורות הידועות. האם היה לפנינו נוסח אחר? אולי נוסח שקדם להדפסה? קשה לדעת. על כל פנים, הרב כהנא לא קיבל את ההמלצה שלא להזכיר את הסתימות הזמניות, והשאיר את הדברים כפי שהם מופיעים לפנינו. הוראה זו שלו יכלה לגרום לנשים לעגמת נפש לא קטנה, כאשר הן נדרשו לפי הכתוב בספר להוציא סתימות בשיניים, פעולה שאינה נעימה, וגם כרוכה בהסבר לרופא השיניים מדוע יש להוציא את הסתימה ולהחזירה שוב למחרת.

בנוסף, הוסיף הרב כהנא רק במהדורה השמינית, בסוף הסעיף הנוכחי, התייחסות לעדשות מגע:

עדשות מגע ששמים על העין במקום משקפיים והדרך להסירן בלילה, הן חציצה לענין טבילה וצריך להסירן לפני שטובלת.

בסעיף יא מתייחס הרב כהנא לזמן החפיפה בטבילה בערב שבת. בשתי המהדורות הראשונות הוא כתב כך:

אם חלה טבילתה בליל שבת, תחוף בערב שבת, ותזהר שלא תמשיך עד בין השמשות החפיפה, שלא תבא חלילה לחלול שבת קדש. ואחרי כן תדליק הנרות ותטבול בלילה אחר צאת הכוכבים.

מהמהדורה השלישית ואילך התארך הנוסח והפסקה חולקה לשתי פסקאות:

אם חלה טבילתה בליל שבת, תחוף בערב שבת, ותזהר לסיים החפיפה זמן מה לפני שקיעת החמה שלא תבא, חלילה, לחלול שבת קדש. ותטבול בלילה אחר צאת הכוכבים.

אם בזמן החפיפה עוד היום גדול ויש לה שהות לגמור החפיפה בנחת ולחזור לביתה ולהדליק את הנרות מבעוד יום תדליק הנרות אחר החפיפה (כמובן מבעוד יום)

ותטבול, כאמור, בלילה. אלא שעליה להזהר משנה זהירות מכל לכלוך בין חפיפה לטבילה. וגם צריכה לעיין בכל גופה לפני הטבילה ממש.

משתמע שהנוסח בשתי המהדורות הראשונות נראה לו פחות ברור, ולכן הוא בחר לשנות אותו ולהרחיב מעט יותר, כדי שאישה תדע בדיוק כיצד לתמרן בין ההכנות לטבילה בערב שבת, הדלקת נרות השבת והטבילה שכבר צריכה להיות בשבת עצמה, בלילה.

בסעיף יג במהדורה הראשונה יש חילופי נוסח קלים בין המילים, באופן שאינו משנה משמעות. כמו כן במהדורה זו נכתב שאישה שחל ליל טבילתה לאחר שבת או יום טוב, כאשר שני הימים רצופים, 'תחוף ותרחץ בערב שבת'. ומהמהדורה השנייה ואילך הוסיף שם שיתרחץ ותחוף **ותסרוק** בערב שבת.

באותו עמוד, הסעיף האחרון בסימן, סעיף טו, לא הופיע במהדורה הראשונה והרב כהנא הוסיף אותו מהמהדורה השנייה ואילך:

הטובלת במוצאי תשעה באב תרחץ ותחוף בערב תשעה באב ולמוצאי תשעה באב חופפת מעט קודם הטבילה, כפי שנתבאר בסעיף י"ג. ואם לא חפפה בערב תשעה באב מותרת בדיעבד לעשות כל החפיפה כדין במוצאי תשעה באב.

זהו סעיף מעניין, משום שעקרונית חל איסור רחצה בתשעת הימים, ובעיקר בשבוע שחל בו תשעה באב. הפוסקים האשכנזים המאוחרים כתבו שנהגו שלא לרחוץ גם במוצאי תשעה באב, עד יום עשירי באב בצהריים.⁴¹⁰ אולם לאישה הטובלת מותר כמובן לרחוץ כרגיל, חוץ מביום תשעה באב עצמו שבו נאסרה הטבילה. דין זה נמצא בשולחן ערוך חלק אורח חיים, סימן תקנא סעיף טז:

יש נוהגים שלא לרחוץ מראש חדש, ויש שאין נמנעין אלא בשבת זו⁴¹¹... הגה: ולצורך מצוה שרי; ולכן נדה רוחצת וטובלת (מהרי"ל); ואפי' אם טובלת ליל י" באב, מותר לה לרחוץ בערב ט"ב אם א"א לה לרחוץ ליל י' (אגודה). ונראה דה"ה אשה הלובשת לבנים יכולה לרחוץ מעט כדרכה בשאר שנה, הואיל ואינה עושה לתענוג רק לצורך מצוה.

⁴¹⁰ בשו"ע חלק אורח חיים סימן תקנח מביא רק מנהג כשר שלא לאכול בשר ולא לשתות יין בליל וביום עשירי, כיוון שרובו של היכל נשרף בעשירי. הרמ"א מעיר שהמנהג הוא רק עד חצות של יום עשירי. שניהם לא מזכירים איסור רחיצה, תספורת וכיבוס. המשנה ברורה על אתר מביא שנהגו גם שלא לרחוץ ושאר מנהגי אבלות עד חצות יום עשירי. מכל מקום ברור שחומרת מנהג זה פחותה מחומרת המנהג שלא לרחוץ בשבוע שחל בו תשעה באב.

⁴¹¹ הביטוי 'שבת' משמש כאן למילה שבוע, כלומר יש שנוהגים שלא לרחוץ רק בשבוע שחל בו תשעה באב ויש שהחמירו בזה כבר מראש חודש.

על פי מה שמביא כאן הרמ"א בשם האגודה,⁴¹² לאישה הטובלת לטהרתה מותר לרחוץ, בזמן שנהגו שלא לרחוץ, כיוון שהיא עושה זאת לצורך מצווה ולא לתענוג. עם זאת, בערב תשעה באב הוא מתיר לה להתחיל את ההכנות לטבילה שתטבול במוצאי תשעה באב, רק אם לא תהיה לה אפשרות להספיק לרחוץ לאחר הצום. הרב כהנא כאן כתב את הדין הפוך. לפי מה שכתב, לכתחילה עדיף שתרחוץ בערב תשעה באב, כנראה כדי שתוכל להספיק להתכונן בנחת, ורק אם לא עשתה זאת, בדיעבד היא יכולה לרחוץ ולחוף בליל הטבילה עצמו. מסתבר, שהרב כהנא החליט לפסוק כאן במחלוקת אחרונים בנושא זה כדעת ה'מגן אברהם'⁴¹³ וה'דגול מרבבה'⁴¹⁴ שכתבו שכך היא דעת הש"ך.⁴¹⁵ כל אלו סוברים שחפיפה ביום עדיפה, אפילו אם היא רחוקה יותר מיממה מהטבילה, ובלבד שתחוף שוב חפיפה קלה בליל הטבילה. הסיבה לכך שנהגו כל כך שהחפיפה תהיה ביום דווקא, היא החשש שאישה שחופפת בלילה תהייה 'מהומה לביתה', כלומר, תמהר לחזור הביתה ולא תשקיע מספיק זמן בחפיפה, ולכן לא תחוף כראוי. כשהרב כהנא כתב כאן את הדין לכתחילה כנגד דעת הרמ"א והפוסקים האחרונים הנוספים⁴¹⁶ שהלכו בשיטתו כנגד אלו שהזכרתי כאן, כיוון שבספרו אין הערות והפניות למקורות, הלומדת לא יכולה לדעת שיש מחלוקת בעניין ושיש גם דעות הפוכות לדעה שהוא כתב, בראשן דעת הרמ"א.

⁴¹² ספר האגודה – חיבור מאת הרב אלכסנדר זוסלין הכהן (מהרז"ך), שפעל בפרנקפורט במחצית הראשונה של המאה הארבע עשרה.

⁴¹³ מגן אברהם, סימן תקנד ס"ק י'.

ותרחוץ ותחוף עט"ב ולמוצאי ט"ב חופפת מעט דבעינן סמוך לחפיפה טבילה (ב"י תו') ועסי' תקנ"א סי"ו בהגה ובי"ד סימן קצ"ט ס"ד:

⁴¹⁴ הרב יחזקאל לנדא, דגול מרבבה, אורח חיים סימן תקנא סעיף טז:

אם אי אפשר לה לרחוץ ליל עשרה. הרמ"א לשיטתו ביו"ד סימן קצ"ט סעיף ד' בהג"ה שכתב שהוא רק מנהג יפה, ע"ש, ולכן פסק שאם אי אפשר וכו' דמשמע שאם (אי) אפשר לרחוץ ליל עשרה לא תרחץ בערב תשעה באב. אבל לדעת הש"ך שם ס"ק ו' וס"ק ט' אם כן מע[י]קר הדין תרחוץ בערב תשעה באב אפילו אפשר לה לרחוץ בלילה. ועיין במג"א סימן תקנ"ד ס"ק י'.

⁴¹⁵ הש"ך עצמו לא התייחס בכלל לסיטואציה הנוכחית של טבילה במוצאי תשעה באב, אלא רק לשאלת זמן החפיפה המועדף כאשר הטבילה במוצאי שבת:

ש"ך יורה דעה סימן קצט ס"ק ו':

ולענין דינא נראה דבכל ענין יש לה להשתטף בחמין ביום בע"ש וערב יום טוב וגם לחוף אז ולחזור ולהשתטף ולחוף בליל טבילתה אם הוא חול וכ"כ הפוסקים וכן בחול מנהג כשר שהחפיפה תתחיל מבע"י ותעסוק בחפיפתה עד שתחשך

וכן בהמשך הסימן ב' ש"ך יורה דעה סימן קצט ס"ק ט':

וכבר כתבתי בסק"ו דכך הוא עיקר הדין שתרחוץ ותחוף היטב בע"ש ותרחוץ ותחוף במ"ש ג"כ:

⁴¹⁶ לדוגמא: 'מחצית השקל' (רבי שמואל ב"ר נתן נטע הלוי קעלין, 1724-1806, בוהמיה) מביא את דעת הרמ"א (בדבריו באורח חיים סימן תקנד ס"ק י', על דברי הרמ"א בסימן תקנא) וכותב על דבריו:

מזה משמע דאם אפשר לה לרחוץ ליל י' לא הותר לה לרחוץ עט"ב (ערב ט באב).

מדבריו משמע שהבין ברמ"א שההיתר לרחוץ בערב תשעה באב עבור טבילה שחלה במוצאי הצום הוא רק בדיעבד, וודאי שלא לכתחילה, כפי שכתב הרב כהנא כאן, בעקבות המגן אברהם והדגול מרבבה.

וכך גם הבין הסדרי טהרה (רבי אלחנן ב"ר שמואל זנוויל אשכנזי, אף הוא בן המאה הי"ח, שימש כרב בקהילות שונות בפולין) בדעת הש"ך, שלא התיר לרחוץ בערב תשעה באב (אלא בדיעבד כשאי אפשר לחפוף במוצאי תשעה באב), מפני

המנהג של איסור רחיצה בתשעת הימים, וכך הוא כותב בשיורי טהרה סימן קצט ס"ק יד:

ויש לדקדק דבאורח חיים סימן תקנ"א סעיף ט"ז בהג"ה כתב, אם טובלת ליל י' באב, מותר לה לרחוץ בערב תשעה באב אם אי אפשר לה לרחוץ ליל י', ע"כ. משמע אם אפשר לה לרחוץ בליל י' אסורה לרחוץ בערב תשעה באב, ואמאי, הא לפי מנהג יפה שכתב כאן היה לו להתיר שם שתרחוץ בערב תשעה באב וביו"ד באב. ואפשר מפני שיש שם חשש איסור ברחיצה מפני המנהג שנהגו איסור ברחיצה, לא רצה לדחות מנהג זה מפני מנהג יפה דכאן:

בסימן הבא, סימן ז' שעוסק בדיני הטבילה, ישנם כמה שינויי נוסח קלים, שאינם משפיעים על המשמעות של הדברים. ייתכן שהרב כהנא בחר לשנותם, כי בקריאה שנייה ושלישית השתמע לו שכך מובן יותר:

- סעיף א' במהדורה הראשונה פותח במילים 'בשעה שהאשה טובלת', והחל מהמהדורה השנייה, שינה הרב כהנא לפתיחה: 'כשהאשה טובלת'.
- בסעיף ב' בשתי המהדורות הראשונות הוא פותח את הסימן במילים: 'לא תטבול לא בקומה זקופה', ומהמהדורה השלישית ואילך הוא הוריד את המילה 'לא' השנייה, והשאיר: 'לא תטבול בקומה זקופה' וכו'.
- כל הסעיף מופיע כפסקה אחת ארוכה במהדורות הראשונה ומהמהדורה השנייה ואילך הפריד אותה לשלוש פסקאות שונות.
- בפסקה השלישית באותו סעיף הנוסח במהדורה הראשונה (שבה, כאמור, הוא אינו מופיע כפסקה שלישית אלא כהמשך פסקה ראשונה) הוא: "והעצה היעוצה היא... רטובים ולחים ממי הרחיצה, ותטבול כן, או שלפני שתשתוחח לטבול, תרטיב כל גופה...".
- כבר במהדורה השנייה שינה את הנוסח לגוף יחיד: "והעצה היעוצה היא... רטוב ולח ממי הרחיצה, ותטבול, או שלפני שתשתוחח לטבול...".
- מהמהדורה השלישית הוא החליף את המילה 'שתשתוחח' במילה 'שתשחה'.
- בסעיף ז', שעוסק בברכת הטבילה, במהדורה הראשונה ניסח את הסימן באופן שונה מעט מהמהדורות הבאות:

צריכה לברך: ברוך אתה... לאחר שטבלה כראוי, והנשים נוהגות לטבול עוד פעם אחר הברכה. בעת הברכה אל תסתכל לתוך המים כדי שלא תראה את ערותה. ותשים את ידיה למטה מלבה, כדי להפסיק בין לבה לערותה. ואחר הברכה תסלק ידה, ותטבול עוד פעם. וצריכה להזהר ששתי הטבילות תהיינה כראוי וכהלכה.

במהדורות הבאות כתב אותם דברים בסדר אחר של המשפטים:

צריכה לברך... לאחר שטבלה כראוי. בעת הברכה לא תסתכל לתוך המים, כדי שלא תראה את ערותה. ותשים את ידיה למטה מלבה, כדי להפסיק בין לבה

לערותה. והנשים נוהגות לטבול עוד פעם אחר הברכה. וצריכה להזהר ששתי הטבילות תהיינה כראוי וכהלכה. על כן תסלק את ידיה (ששמה אותם למטה מלבה בשעת הברכה) ותטבול עוד פעם כדין.

בסעיף זה הוא אמנם כותב שהטבילה השנייה, לאחר הברכה, היא מנהג, אך הוא אינו מדגיש את העובדה שבעצם מהדין רק הטבילה הראשונה מחויבת. ואדרבה, מהניסוח שישתי הטבילות תהיינה כראוי וכהלכה, ובמיוחד מהניסוח 'ותטבול עוד פעם כדין', יכול להשתמע שהטבילה השנייה בעלת אותו תוקף הלכתי כמו הראשונה, וזה אינו מדויק, שהרי הוא עצמו כתב שמדובר במנהג של נשים ולא בהלכה פסוקה. הניסוח מהמהדורה השנייה ואילך אפילו מדגיש זאת יותר, על ידי סידור המשפטים כפי שסידר אותם במהדורה זו.

בסעיף ח' הוא מתייחס לאישה שמצאה על עצמה חציצה אחר הטבילה והולכת לטבול שוב, והוא פוסק לה שאף על פי שצריכה להקפיד בכל הדקדוקים של הטבילה גם בטבילה זו, אינה מברכת שוב על הטבילה השנייה. על פסיקה זו חלק הרב שביב, וטען שאם הטבילה הראשונה לא עלתה לה, ברור שהיא חייבת לברך שוב, כיוון שעתה טובלת את הטבילה שתטהר אותה.⁴¹⁷ הרב כהנא כאמור לעיל, קיבל את מכתבו של הרב שביב כבר בשנת תשכ"ו,⁴¹⁸ עוד לפני צאת המהדורה החמישית לאור, אך בחר שלא לשנות את הפסק שלו, בעקבות ההשגה של הרב שביב.

בסעיף י' בסימן זה פוסק הרב כהנא שלאחר הטבילה לא תשפוך על גופה מים חמים. זאת בניגוד לפסיקה שראינו לעיל בספרו של 'הבן איש חי', שכתב שיש להם מנהג בבגדד לשטוף את הגוף במים חמים לאחר הטבילה, וזה מנהג טוב.

בשני מקרים הפנה הרב כהנא בסימן זה לשאלת חכם:

א. במידה והאישה טבלה בקומה זקופה או כפופה ביותר, וקשה לה לטבול שוב.

ב. כאשר אין לה מי שתשגיח על טבילתה (בלנית), שתהיה כשרה.

⁴¹⁷ וזה לשון השגתו של הרב שביב כפי שפורסמה במאמרו:

מהיכן מבין שאין צורך לברך? אמנם בסוף סימן קצ"ח מביא הש"ך סקנ"ט בשם הב"ח שא"צ לברך, אך זה דוקא לענין הדין שם שטבלה בלי כוונה מתוך שיש דעות שא"צ כלל טבילה שנית, הרי שלענין ברכה ספק ברכות להקל (כך מסביר מחצית השקל). אך כשמצאה על עצמה חציצה יש אשר מצד הדין לכו"ע צריכה לטבול שנית, ומדוע לא צריכה לברך? כשם שמצינו שעל טבילה אחר ראית דם טוהר צריכה לברך, למרות שאין ההקפדה בזה אלא משום מנהג (פ"ת סימן קצ"ד סק"ב בשם החת"ס).

⁴¹⁸ כפי שכתבתי לעיל, הרב שביב שלח את המכתב עם השגותיו לרב כהנא כבר באדר תשכ"ו, אך פרסם את ההשגות בפומבי רק שנים רבות מאוחר יותר, במאמרו בהמעין, שראה אור בשנת תשנ"ב.

המקרה השני אכן מורכב מעט הלכתית, ולכן בספר שכותב בסך הכל בקיצור, הגיוני להפנות במקרה כזה לשאלת חכם. המקרה הראשון אמור להיות נדיר מאוד, ולכן עצם ההתייחסות אליו תמוהה מעט, ברם עושה רושם שהרב כהנא לא רצה להשאיר אפילו מקרה נדיר כזה בלי התייחסות, גם אם כל מה שיש לו להציע הוא הפנייה לשאלת חכם.

את הסעיף השני בסימן הבא, שעוסק בדיני המקוה, פותח הרב כהנא גם כן בשאלת חכם, במקרה שבו האישה צריכה לטבול בים או בנהר, במקום במקוה רגיל, שאף הוא חייב להיות, לדעת הרב כהנא, בהכשר של תלמיד חכם.

בסעיף ג' כותב הרב כהנא שהמים לכתחילה צריכים להיות לפחות בגובה של 30 ס"מ מעל טבורה, ובדיעבד אם הם נמוכים יותר, יכולה לטבול לאחר שהרטיבה גופה מחוץ למקווה. הרב שביב מעיר גם כאן וחולק על פסיקתו של הרב כהנא. הוא טוען שהרב כהנא הסתמך כנראה על הט"ז ביורה דעה סימן קצ"ח סעיף קטן ל"ח:

ויש מי שאומר שלא עלתה לה טבילה. ק"ל (קשה להבין) למה יפסול בדיעבד מאי שנא מסעיף ל' דאמרינן מפני שהמים מקדימין הי"נ נימא (הכי נמי נימא – גם כאן נאמר) הכי דהא הקדימו המים לאותן קמטין קודם שנדבקו על ידי הזקיפה או השחיה הרבה ויותר קשה לפי דעת הטור שאפילו בטיט שברגליה אינו חושש כמו שזכרתי לעיל סעיף ל"ג וי"ל דהכא יש חשש שידבקו הקמטים שהם בגוף למעלה מן המים נמצא שבביאתם למים כבר הם מדובקים ולפי"ז אם הכניסה עצמה עד צוארה במים תחילה הוה טבילה בדיעבד בכל גוונא ונ"ל שנכון לכל אשה שתעשה כן שעכ"פ יש בזה צד מעליותא אם תשחה הרבה ולא אדעתה:

הט"ז כאן כותב על דברי השולחן ערוך ביורה דעה סימן קצ"ח סעיף לה, שהוא אינו הסעיף שעוסק בגובה המים שצריכים להיות במקווה כשטובלת, אלא דווקא בצורת הטבילה, שלא תהיה כפופה יותר מדי או זקופה מדי, אותה צורה שאם טבלה בה וקשה לה לחזור ולטבול, הפנה לעיל הרב כהנא לשאלת חכם. הסעיף שעוסק בגובה המים, הוא סעיף לו בשולחן ערוך, הסעיף הבא. וזה לשון שני הסעיפים ברצף:

סעיף לה: לא תטבול בקומה זקופה, מפני שיש מקומות שמסתתרים בה; ואל תשחה הרבה עד שידבקו סתריה זה בזה, אלא שוחה מעט עד שיהיו סתרי בית הערוה נראים כדרך שנראית בשעה שהיא עורכת; ויהיה תחת דדיה נרא' כדרך

שנראה בשעה שמניקה את בנה; ויהיה תחת בית השחי נראה כדרך שנראה כשאורגת בעומדין, ואינה צריכה להרחיק ירכותיה זו מזו יותר מדאי וגם לא להרחיק זרועותיה מהגוף יותר מדאי, אלא כדרך שהם בעת הילוכה; ואם שינתה, כגון ששחתה ביותר או זקפה ביותר, עלתה לה טבילה (ערוך וסמ"ג ורשב"ץ ורמב"ם); ויש מי שאומר שלא עלתה.

סעיף לו: צריך שיהיה המקוה גבוה ממעל לטיבורה זרת, לפחות.⁴¹⁹

הרב שביב כותב כאן שהט"ז כתב שטרטיב תמיד את כל גופה קודם הטבילה, כדי שהמים יקדמו למים, ובדיעבד תעלה לה הטבילה גם אם לא ייכנסו המים לבית הסתרים או לקיפולי הגוף, בגלל שתשחה בטעות יותר מדי. הוא מביא זאת כעצה טובה. אך לדעת הרב שביב, הט"ז לאו דווקא התכוון שלכתחילה תוכל לטבול במים שאינם בגובה הראוי, אם כבר הרטיבה את כל גופה לפני כן. הוא מביא עוד אסמכתא לכך שלא לכך הייתה כוונת הט"ז, מהעובדה שהט"ז כתב את דבריו על הסעיף הקודם, ולא על הסעיף הזה, ובסעיף הזה לא העיר כלום. ואילו הפתחי תשובה שהעיר בסעיף הרלוונטי, לא הציע לסמוך על הט"ז מהסעיף הקודם, אלא כתב שניתן לטבול במקוה שמימיו נמוכים יותר מהגובה הנצרך, רק בתנאי שיכולה לשכב על קרקעיתו, כך שכל גופה יכוסה במי המקוה בבת אחת.

אוסף על דברי הרב שביב, שאם אכן הרב כהנא סומך על הט"ז במקרה כזה, שבו מי המקוה אינם מספיק גבוהים, תמוהה עוד יותר העובדה שהוא העדיף לשלוח את האישה ששחתה או זקפה יותר מדי בטבילתה לטבול שוב, או לשאול חכם מה לעשות, במידה שקשה לה, בעוד שיכול היה פשוט לסמוך על הט"ז ולכתוב שאם הרטיבה כל גופה קודם הכניסה למקוה אינה צריכה לשוב ולטבול במידה ששחתה או זקפה יותר מדי. וגם אם הוא חושב שלכתחילה במקרה כזה צריך לטבול שוב, ודאי יכול היה לסמוך על הט"ז במקרה שקשה לה ולא לשלוח אותה לשאלת חכם, שאלה שתמיד מוסיפה טרחה לאישה הנטהרת.

בסימן הבא מתחיל הרב כהנא לעסוק בדיני הפרישה סמוך לווסת. בסימן זה שינוי הנוסח היחיד הוא, שמהמהדורה החמישית ואילך הוא הוסיף סעיף נוסף לסימן, סעיף ה, בו הוא העתיק את העצה של ה'חכמת אדם', שכתב לכתוב תמיד את ימי הפרישה, כדי שלא לטעות בחישובם:

⁴¹⁹ בנושא גובה המים המינימלי במקוה הטהרה עסקנו לעיל, בדיונונו על ספרו של הרב ספיר.

כדי לחשוב ימי הוסת כדין ולקיים מצות פרישה כתיקונה, רצוי לרשום בפנקס תמיד יום הוסת, כהצעת בעל 'חכמת אדם' המוסיף וכותב: כך קבלתי מרבתי וכך הייתי נוהג כל ימי ולא אנה לי כל און. ברוך השם המקדש עמו.

את הסימן הבא, על סוגי הוסת, פותח הרב כהנא דווקא בווסת הגוף, שזהו הווסת שחזקתו פחות חזקה מווסת הזמן. גם הרב שביב תמה על העובדה שהוא בוחר לפתוח דווקא בו.⁴²⁰

סעיף ב, שעוסק בשאלה מהו וסת הגוף, עבר כמה שינויים: המשפט "כשאירעו לה כמה פעמים תופעות כעין אלה", ביחס לווסת הגוף, נוסף רק במהדורה השישית. יתכן שהסיבה לכך היא הערתו של הרב שביב, שלחלק ממנה התייחסתי לעיל (בהערה האחרונה). הרב שביב מעיר שם בעקבות הש"ך, שיש להגדיר וסת הגוף ככזה, רק כאשר התחושה הגופנית של האישה שונה מזו שיש לרוב הנשים, ולא התחושות הרגילות של נשים בזמן המחזור. אולם עדיין הניסוח כאן לא מבהיר את הנקודה הזו, שלדעת הרב שביב, שנסמך על הש"ך והחכמת אדם,⁴²¹ היא הנקודה העיקרית בהגדרת וסת הגוף.

באותו סעיף גם נוסף מהמהדורה השלישית ואילך המשפט בסוגריים המרובעים: [או שחשה בפי כרסה נגד טבורה ובשפולי מעיה בבית הרחם].

גם בסעיף ג יש ניסוח שונה מעט בין שתי המהדורות הראשונות לשלישית ואילך:

בשתי המהדורות הראשונות כתוב: "זאת אומרת, שבין ראייה לחברתה יש אותו מספר ימים כמו בין שניה לשלישית." ואילו במהדורה השלישית ואילך: "זאת אומרת, שיש אותו מספר ימים בין

⁴²⁰ שביב עמוד 24, סוף השגה ז:

ובמיוחד שבספרו וסת הגוף הוא הראשון מבין הוסתות המנויים, כאילו היה השכיח ביותר בעוד שאצל שאר המחברים ובראשם מרן בעל השו"ע נמנה וסת הגוף לאחרונה.

⁴²¹ על דברי השולחן ערוך, לגבי קביעת וסת הגוף, ביורה דעה סימן קפ"ט סעיף י"ט:

יש קובעת וסת על ידי מקרים שיארעו בגופה כגון שמפקת, דהיינו כאדם שפושט זרועותיו מחמת כובד, או כאדם שפוחת פיו מחמת כובד, או כאדם שמוציא קול דרך הגרון, וכן אם מתעטשת דרך מטה, או חוששת בפי כריסה ובשיפולי מעיה, או שאחזה צירי הקדחת, או שראשה ואיבריה כבדים עליה, בכל אחד מאלו אם יארע לה שלשה פעמים, וראתה, קבעה לה וסת, שבכל פעם שהיא חוששת מהם, אסורה לשמש. ומיהו בפיהוק או עיטוש של פעם אחד אין הוסת נקבע, אלא כשעושה כן הרבה פעמים זה אחר זה. ואם אירע לה שלשה פעמים, שבכל פעם עשתה כן הרבה פעמים, הרי זה וסת. וכל אלו הוסתות שבגופה אין להם זמן ידוע, אלא בכל פעם שיקרה לה זה המקרה, הוא וסת.

מעיר הש"ך שם בסעיף קטן נד כך:

אלא כשעושה כן הרבה פעמים כו'. דאל"כ אין הוסת נקבע בכך כי זה דרך כל העולם ואין כאן שינוי:

וכן כותב החכמת אדם בשער בית הנשים כלל קיב סימן כח:

וסת הגוף כיצד. יש קובעת וסת על ידי מקרים שיארע בגופה... בכל אחד מאלו אם יארע לה ג' פעמים שבכל פעם עושה כן הרבה פעמים בזה אחר זה מה שאין רגיל כן בשאר בני אדם קובעת וסת (סעיף י"ט) ואין אחד מצטרף עם חבירו כגון שפיהקה פעם אחת ונתעטשה ב' פעמים אין מצטרפין (סעיף כ"ג):

ראיה ראשונה לשניה, כמו בין שניה לשלישית". ניסוח זה אינו משנה משמעות וכנראה הרב כהנא שינה רק כי חשב שכך הדברים יהיו מובנים יותר.

בסעיף ה' באותו סימן מתייחס הרב כהנא לווסת שתלוי במעשה שהאישה עושה, שלכאורה הוא חלק מווסת הגוף ולא ברור מדוע הוא הכניסו דווקא בסוף הסימן, ולא בצמוד לווסת הגוף שכתב עליו בהתחלה.

את הסימן הוא מסיים בהפנייה לשאלת חכם במקרים בהם אישה מוצאת אצלה וסת מורכב כגון וסת הדילוג וכדומה.

בסימן הבא, סימן יא, העוסק בקביעת הווסת, הוסיף הרב כהנא החל מהמהדורה השלישית של הספר בפסקה השנייה בסעיף א' את ההערה: וכן וסת ע"י מעשה הנזכר בסימן י' סעיף ה'. כפי שהערתי לעיל, תמוהה העובדה שהוא הפריד בסימן הקודם את הווסת שמגיע ע"י מעשה מווסת הגוף, ואולי ההפרדה הזו היא שגרמה לו בשתי המהדורות הראשונות של הספר לא להכניס את הווסת שנגרם ע"י מעשה בתוך קביעות הווסתות. עם זאת, הוא עדיין בחר להוסיף אותו כהערה בתחתית העמוד ולא בגוף הספר עצמו.

בפסקה הרביעית בסעיף זה הנוסח במהדורה הראשונה הוא: "ראתה פעמים באותו תאריך, לא נקבע עדין וסת החדש. ראתה פעמים אחרי אותו מחוש, לא נקבע עדין וסת הגוף". מהמהדורה השנייה ואילך הוסיף הרב כהנא את המילה "שתי" לפני פעמים, כדי להבהיר שמדובר בפעמיים דווקא.

על הסעיף הראשון בסימן יב, שעוסק בדין אישה שיש לה וסת קבוע, הרב שביב חולק פעמיים.⁴²² בהשגה ח' שלו הוא כותב שההבחנה בין מי שלא תבדוק את עצמה לבין 'כל היד המרבה לבדוק משובחתי' צריכה להיות בין שעת התשמיש, שאז אין לה לבדוק את עצמה, ללא שעת תשמיש שבה משובחת מי שמרבה לבדוק. זאת לעומת ההבחנה שהבחין הרב כהנא, בין בפני בעלה ללא בפניו, שמי שבפני בעלה לא תבדוק, ואילו שלא בפניו משובחת מי שמרבה לבדוק. לנושא של 'כל היד המרבה לבדוק' כבר התייחסתי לעיל. אמנם זהו נוהג שמועתק מלשון התלמוד, ומכאן התוקף החזק שלו, אך יחד עם זאת מי שעוסק במענה לשאלות יודע, שפעמים רבות אישה עלולה לקלקל את עצמה ואת חזקת טהרתה אם תבדוק עצמה יותר מהדרוש על פי הדין. בתלמוד במסכת נידה, כשעדיין הקפידו לאכול חולין בטהרה, אכן היה צורך בכך שנשים ימשיכו לבדוק עצמן כמה

⁴²² השגות ח-ט במאמרו של שביב, עמ' 24-25.

שיותר. אולם עם התארכות הגלות, כאשר הפסיקו להקפיד על כך, אין סיבה נראית לעין שאישה תבדוק עצמה יותר מדי. לכן תמוהה העובדה שבעל השולחן ערוך העתיק בספרו את לשון התלמוד בניה, ובעקבותיו גם הפוסקים האחרונים ממשיכים לכתוב את המשפט הזה, שעשוי שלא להשאיר אישה טהורה לבעלה זמן רב.

בהשגה ט' שלו הוא חולק על השימוש של הרב כהנא במילה 'במופלג', וטוען שכאשר אישה עם וסת קבוע רואה דם במופלג מהתשמיש (ובדא קא עסקינן), לכולי עלמא היא לא תיאסר ותצטרך בדיקה בעקבות ראייה זו. נציין שהרב כהנא לא שינה את הניסוח שלו בעקבות ההשגות של הרב שביב. אולי זה גם מה שגרם לרב שביב להוציאן לאור לאחר שנים רבות.

במשפט האחרון של הסעיף הזה השתנה הנוסח מהמהדורה השלישית ואילך. בשתי המהדורות הראשונות כתוב: "ואם ראתה פעם אחת בליל תשמיש, אף שראתה במופלג מהתשמיש, **צריכה** לאחר התשמיש הבא בדיקה, אולי היא רואה מחמת תשמיש". ואילו מהמהדורה השלישית ואילך כתוב: "ואם ראתה פעם אחת... מהתשמיש, לאחר התשמיש הבא **טעונה** בדיקה, אולי היא רואה מחמת תשמיש". לא מצאתי סיבה לשינוי.

הסעיף הבא השתנה מאוד בין המהדורה הראשונה לבאות אחריה. במהדורה הראשונה הנוסח שלו היה:

אשה שיש לה וסת קבוע, קודם שבא זמן וסתה, צריכה להכניס מוך דחוק באותו מקום, שיהיה מונח שם עד שיעבור זמן ראיתה הרגיל, ואחר כך תראה אם אין עליו טיפת דם. ואם לא עשתה כן, אסור להיות עם בעלה כל זמן שלא תבדוק את עצמה. ואם רחצה את עצמה אחרי זמן וסתה, או שהטילה מי רגלים מבלי שבדקה מקודם, אם לא היה בשעת וסתה דבר המונע הרגשתה וגם נתנה דעתה בשעת וסתה ולא הרגישה זיבת דם, הרי היא טהורה. וכשלא נתנה דעתה בשעת וסתה, או נמנעה הרגשתה מאיזו סיבה, לא מועילה לה הבדיקה אחר שעת וסתה, אם רחצה, או הטילה מי רגלים לפני הבדיקה.

פסיקה זו מחמירה מאוד, וכנראה שאכן העירו לרב כהנא על כך שזו אינה הפסיקה המקובלת. על כן הכניס הרב כהנא שני שינויים מהותיים בסעיף זה:

א. הוא הסיר את הדרישה לשים מוך דחוק בעונת פרישה בווסת קבוע. כבר ראינו לעיל שכל הנושא של מוך דחוק הוא חומרה שהתחילה בתקופת הראשונים, ואף היא הובאה בעיקר לעניין הפסק טהרה.

ב. הוא חזר בו מהפסיקה שאם רחצה או הטילה מי רגליים לאחר שעברה עונת הפרישה בלא בדיקה הרי היא אסורה אפילו תבדוק. ופסק במקום זאת שאפילו אם הטילה מי רגליים או רחצה, ברגע שבדקה ומצאה את עצמה טהורה היא טהורה ומותרת לבעלה. ועוד הוסיף שאפילו בדקה בתוך זמן הווסת ולא הספיקה לראות האם העד טהור והוא אבד, יכולה לבדוק שוב ולהיטהר ולהיות מותרת לבעלה.

ואכן, כך כבר במהדורה השנייה הוא שינה לנוסח הבא :

אשה שיש לה וסת קבוע צריכה לבדוק את עצמה בזמן וסתה. לא בדקה בזמן וסתה, בודקת אחר הוסת, וכשמצאה עצמה טהורה, מותרת לבעלה. ואף אם הטילה מי רגליים, או רחצה את בית הסתרים, כל שבדקה אחר זמן הוסת ומצאה טהורה מותרת לבעלה. ואף אם בדקה תוך זמן הוסת ואבד עד הבדיקה לפני שעינה בו, יכולה לבדוק עוד פעם, וכשמצאה טהורה מותרת לבעלה.

מהמהדורה השלישית ואילך הוסיף לנוסח של המהדורה השנייה משפט נוסף :

אשה שיש לה וסת קבוע צריכה לבדוק את עצמה בזמן וסתה. **מצאה עצמה טהורה מותרת לבעלה לאחר עונת וסתה** [ובעונת וסתה אסורה כמבואר לעיל **סימן ט'**]. לא בדקה בזמן וסתה, בודקת אחר הוסת, וכשמצאה עצמה טהורה, מותרת לבעלה. ואף אם הטילה מי רגליים, או רחצה את בית הסתרים, כל שבדקה אחר זמן הוסת ומצאה טהורה מותרת לבעלה. ואף אם בדקה תוך זמן הוסת ואבד עד הבדיקה לפני שעינה בו, יכולה לבדוק עוד פעם, וכשמצאה טהורה מותרת לבעלה.

את סעיף ד' בסימן זה הוא הוסיף רק מהמהדורה השלישית ואילך.

הסימן הבא עוסק בדין אישה שאין לה וסת קבוע. אליו מצטרפים גם דיני מי שוויסתה חצי קבוע, שזו המציאות היותר מצויה בימינו, אך הוא לא הגדיר נושא זה בכותרת.

נוסח הסעיף הראשון בסימן זה עבר שינוי משתי המהדורות הראשונות למהדורה השלישית ואילך. בשתי הראשונות כתב הרב כהנא כך :

אשה שאין לה וסת קבוע, **בשלשה הלילות הראשונים** שמשמשת בהם ושפסק דם הבתולים ממנה (עיין סימן ט"ו סעיף ו' ולהלן), יש לה לבדוק עצמה לפני תשמיש ולאחר תשמיש; וכן הבעל יקנח עצמו לאחר תשמיש. וצריכים לראות, אם לא נמצא על העד טפת דם. **ואת העד אין צריכים לבדוק אחר כל תשמיש, שמשמשים בלילה אחד, אלא יקנחו את עצמם כל אחד בעד שלו, אחר כל תשמיש, ויבדקו את העד למחרת בבקר.** אם הוחזקה באותן שלש פעמים, שאיננה רואה דם מחמת תשמיש, שוב איננה צריכה בדיקה, לא לפני תשמיש, ולא לאחר תשמיש. ואם לאחר שהוחזקה שאינה רואה, ראתה פעם בליל התשמיש, אפילו מופלג מהתשמיש, צריכה לבדוק את עצמה **בשלשה לילות התשמיש** שלאחר זה.

ניתן לראות שגם כאן הוא חוזר ומתעקש על פסיקתו שאפילו ראתה במופלג מהתשמיש היא חייבת בבדיקות לאחר תשמיש, שכן חזקתה שאינה רואה מחמת תשמיש הורעה אפילו במציאות כזו של ראייה במופלג מהתשמיש.⁴²³ אמנם כאן יש היגיון רב יותר בפסיקה המחמירה, שכן אישה שאין לה וסת קבוע יש מי שאומר שתמיד תצטרך לבדוק לפני ואחרי תשמיש,⁴²⁴ שכן לא ניתן לדעת לעולם מהו עת וסתה ומתי תראה פתאום.

מהמהדורה השלישית ואילך הוא החליף את הביטוי "בשלושה לילות" ל"בשלש פעמים". וכן השמיט את המשפט "ואת העד אין צריכים... למחרת בבוקר". בעמוד 4 במאמרו מביא הרב פטרובר התייחסות של הרב כהנא, בהערות שכתב לעצמו, לנושא זה, בו הוא מתלבט האם הניסוח הנכון צריך להיות פעמים או לילות :

⁴²³ וראו על כך לעיל בדיון על בעלת וסת קבוע.

⁴²⁴ כך פוסק הרמב"ם במשנה תורה הלכות איסורי ביאה פרק ד הלכות יד-טז :

הלכה יד : דרך בני ישראל ובנות ישראל לעולם לבדוק עצמם אחר התשמיש, כיצד מקנח האיש עצמו במטלית נכונה לו ומקנחת האשה עצמה במטלית נכונה לה ורואין בהן שמא ראתה דם בשעת תשמיש, ויש לאיש להניח אשתו שתבדוק במטלית שלו מתוך שנאמנת על שלה נאמנת על שלו.

הלכה טו : בגדים אלו שמקנחין בהן צריכין שיהיו של פשתן שחקים ולבנים והם הנקראים עדים בענין זה, והבגד שמקנח בו הוא נקרא עד שלו, והבגד שמקנחת היא בו נקרא עד שלה. הלכה טז : הצנועות אין משמשות אלא עד שיבדקו עצמן תחלה קודם תשמיש, ואשה שאין לה וסת אסורה לשמש עד שתבדוק, לפיכך היא משמשת בשני עדים אחד לפני התשמיש ואחד לאחר התשמיש, אבל אשה שיש לה וסת אינה צריכה עד לפני תשמיש אלא משום צניעות בלבד, אבל אחר תשמיש הכל צריכין שני עדים אחד לו ואחד לה אפילו מעוברת ומניקה וזקנה...

לסי' יג סעיף א: כתוב אצלי "בשלשה לילות הראשונים", וכן בסוף הסעיף "בשלשה לילות". ומלשונות השו"ע, חכ"א (כלל ק"ד דין א), ש"ע הרב (קפ"ו ב), עה"ש (קפ"ו ט"ז) כתוב ג' פעמים, ומזה משמע לכאורה אפילו בלילה אחד. אמנם במקור חיים לשו"ע (ס"ק ה) ומובא בדרכי תשובה (ס"ק ו) נאמר היינו בשלשה לילות ראשונות ומזה נובע גם המשך הדברים, דא"צ לבדוק את העד אחר כל תשמיש – אם זה קאי לשיטת הסוברים שאם אין לה ו"ק צריכה תמיד לבדוק, או שזה מתיחס גם לסוברים שצריכה להחזיק עצמה. ובמקו"ח שם ס"ק ט (מובא בדרכי תשובה ס"ק י"א) כ' דדברי רמ"א אלה מתיחסים לשיטת המחבר דבג"פ הראשונים - כלומר לילות – סגי. והדבר צריך הכרע. וכנראה מה שכתבנו כתבנו על פי המקור חיים והדרכ"ת.

אכן, בלשון השולחן ערוך⁴²⁵ כתוב "פעמים" ולא לילות. ולכן מתלבט הרב כהנא מה היה צריך לכתוב כאן ומדוע בחר במהדורות הראשונות לשנות את לשון השולחן ערוך. הוא כותב כאן בהערה שהוא הכריע שם כדעת ה'מקור חיים' וה'דרכי תשובה'. אולם משינוי הנוסח במהדורה השלישית מסתבר שהוא חזר בו ובחר לשנות לדברי פשט השו"ע ושאר האחרונים⁴²⁶ שהביא בראשית הערתו, שמדובר בשלוש פעמים, אפילו בלילה אחד.

על סעיף ג' בסימן זה מעיר הרב שביב שהיה לו לכתוב בפירוש שיש לחשוש לעונה בינונית רק בפעם אחת כל פעם, ולא בשלוש פעמים כמו בווסת קבוע ממש.

⁴²⁵ שולחן ערוך יורה דעה סימן קפו סעיף ב:

אם אין לה וסת קבוע, שלשה פעמים הראשונים צריכין לבדוק קודם תשמיש ואחר תשמיש, הוא בעד שלו והיא בעד שלה, ואם הוחזקה באותם שלשה פעמים שאינה רואה דם מחמת תשמיש, שוב אינה צריכה בדיקה כלל, לא לפני תשמיש ולא לאחר תשמיש.

⁴²⁶ חכמת אדם, שער בית הנשים כלל קט סעיף א:

ואם אין לה וסת שלוש פעמים ראשונים צריכין לבדוק קודם תשמיש ולאחר תשמיש הוא בעד שלו והיא בעד שלה ואם הוחזקה באותן שלוש פעמים שאינה רואה דם מחמת תשמיש שוב אינה צריכה בדיקה כלל לא לפני תשמיש ולא לאחר תשמיש.

שולחן ערוך הרב, יורה דעה, סימן קפו סעיף ז:

ואף אם תמצוי לומר... אבל העיקר כסברא הראשונה שהביא בסתם כנודע (הלכך בג' פעמים הראשונים אין להקל בלא בדיקת העד לאור הנר).

והשו"ך כתב שדעת הרי"ף כדעת רש"י ותוס' וסיעתם דאפילו אין לה וסת כלל אין צריך בדיקה כלל לא הוא ולא היא אפילו בג' פעמים הראשונים וכמדומה שכן עמא דבר. והמנחת יעקב כתב שבמקום שנהגו להקל יש להם על מה שיסמוכו אבל במקום שאין מנהג אין להקל כלל נגד דעת הש"ע.

ערוך השולחן, יורה דעה סימן קפו סעיף טז:

עד כתב בסעי' ב' אם אין לה וסת קבוע שלשה פעמים הראשונים צריכין לבדוק קודם תשמיש ואחר תשמיש הוא בעד שלו והיא בעד שלה ואם הוחזקה באותם שלשה פעמים שאינה רואה דם מחמת תשמיש שוב א"צ בדיקה כלל לא לפני תשמיש ולא לאחר תשמיש.

בסעיף זה כותב הרב כהנא בפשטות שבעונה בינונית יש להחמיר את חומרת ה'אור זרוע', שכתב שיש לפרוש מעת לעת (כלומר, עשרים וארבע שעות) ולא רק באותה עונה.⁴²⁷ נושא זה הוא במחלוקת הפוסקים האחרונים. אמנם כך פסק ה'כרתי ופלתי',⁴²⁸ אך ה'סדרי טהרה'⁴²⁹ חלק עליהם ורוב הפוסקים קיבלו את דברי ה'סדרי טהרה'. מכאן יוצא שהרב כהנא מחמיר כאן בלי להביא לידיעת הנשים שיש בזאת חומרה שאינה מעיקר הדין.

בהמשך סעיף זה, לקראת סוף הפסקה השנייה שלו, הוא מזכיר שווסת החודש וההפלגה, וכן וסת הגוף, שלא נקבע על ידי שלוש פעמים, נעקר על ידי פעם אחת. לגבי החודש וההפלגה הדברים ברורים. אולם לא נהיר מדוע הוא כותב שיש לחשוש גם לווסת הגוף אחרי פעם אחת ולא אחרי שקובעת אותו בג"פ?

לאחר שהביא את ההגדרות נתן הרב כהנא כמה דוגמאות לדבריו. בדוגמה הראשונה הוסיף החל מהמהדורה השלישית את ההערה הבאה:

ולפי מה שנתבאר בהערה לסימן י' סעיף ד' שיש אומרים שעונה בינונית הוא ל"א לראייתה חוששת גם ליום ג' בסיון.

הערה זו היא כדי להביא גם את שיטת הש"ך לגבי אופן החישוב של העונה הבינונית, האם היא יום ל' או ל"א, תלוי אם החודש מלא או חסר.⁴³⁰ אותה הערה חוזרת על עצמה גם בדוגמה השלישית שבסעיף זה. גם כאן החל מהמהדורה השלישית ואילך.

את הניסוח של הדוגמה השנייה שינה מעט הרב כהנא בין ארבע המהדורות הראשונות:

במהדורה הראשונה כתב כך:

⁴²⁷ וראו על כך לעיל בדיון בדברי הרב ינובסקי.

⁴²⁸ פלתי על הלכות נדה, סימן קפט:

ועוד נראה לומר דהא דאמרינן בסעיף זה דאם קבעה וסת ליום אינה חוששת בלילה וכן להיפוך, הוא [רק] בענין וסת, דזה תליא בלמודה לראות ביום או בלילה, אבל עונה בינונית דאמרינן דרך נשים לראות מלי לל', זה אינו תלוי ביום או בלילה, רק אפילו אם רגילה לראות ביום כשיגיע יומו של ל', כל הלילה ויום אסור, דהא לא משום וסת אתינן עליה, וזה לפעני"ד ברור. ולא נמצא בפוסקים שאף עונה בינונית צריך להיות יום או לילה בשעה שהיא רגילה לראות:

⁴²⁹ סדרי טהרה, סימן קפט ססק"א:

עוד ראיתי בספר כרתי ופלתי דעונה בינונית אסורה כל היום וכל הלילה. ולבי לא כן ידמה, ולעני"ד דאינה אסורה אלא ביום ל' מראיה ראשונה, אם היתה ביום אסורה ביום ואם בלילה אסורה בלילה. אף שכתב [תפארת ישראל] בס"ק ט"ו שזה נראה לו ברור, לא ידעתי שם הכרע לדבריו:

⁴³⁰ ש"ך יורה דעה סימן קפט ס"ק א:

חוששת ליום ל' כו'. היינו לאותו יום החודש. מכאן יוצא שאם החודש מלא, זהו יום ל' לראייתה, ואם הוא חסר, זהו יום ל"א לראייתה הקודמת.

ראתה א' ניסן, ושמנה עשרה בניסן, חוששת לראשון באייר (וסת החדש) ולחמשה באייר, (הפלגה של יח' יום), **ושמנה עשרה באייר (וסת החדש של י"ח בניסן) ולשבעה עשר באייר (עונה בינונית)**. לכל הימים האלה חוששת אף אם ראתה בינתיים, רק לשבעה עשר באייר שהוא עונה בינונית איננה חוששת, אלא אם כן לא ראתה אחר יח' ניסן.

בשתי המהדורות הבאות (שנייה ושלישית) שינה מעט את הסדר וכתב כך :

ראתה א' ניסן, ושמנה עשרה בניסן, חוששת לראשון באייר (וסת החדש) ולחמשה באייר, (הפלגה של יח' יום), **ולשבעה עשר באייר (עונה בינונית),** **ושמנה עשר באייר (וסת החדש של י"ח בניסן)**. לכל הימים האלה חוששת...

החל מהמהדורה הרביעית ואילך השאיר את הנוסח של המהדורה השלישית, רק הוסיף ל' וה' במשפט המודגש :

ולשבעה עשר באייר (עונה בינונית), **ולשמנה עשרה באייר (וסת החדש של י"ח בניסן)**.

נראה שאת השינוי הוא עשה כיוון שחשב שכך הדוגמאות ברורות יותר.

גם סעיף ד' בסימן זה עבר שינויי נוסח בין שתי המהדורות הראשונות למהדורות הבאות. בשתי הראשונות נוסחו היה :

בכל ימים אלה שחוששת להם אסורה לבעלה, **כדרך שנתבאר לעיל**, וכן צריכה לבדוק את עצמה בזמן הזה, **אם אפשר במוך דחוק**. לא בדקה, ולא ראתה, **מותרת לבעלה אך צריכה לבדוק עצמה לפני התשמיש**. **ובעונה בינונית אם לא בדקה עצמה, יש לה דין אשה שלא בדקה את עצמה אחרי וסתה הקבוע, שנתבאר לעיל סימן י"ב סעיף ב'.**

ואילו מהמהדורה השלישית ואילך הנוסח הוא :

בכל ימים אלה שחוששת להם אסורה לבעלה **כמבואר לעיל סימן ט'**, וכן צריכה לבדוק את עצמה בזמן זה. לא בדקה, ולא ראתה, **בודקת אחר הוסת וכשמצאה עצמה טהורה מותרת לבעלה** וכמבואר לעיל סימן י"ב סעיף ב'.

שני שינויים עיקריים לפנינו. האחד, הורדת הדרישה לבדיקה במוך דחוק בעונת וסתה (בווסת לא קבוע). והשני, האיחוד בין שלוש העונות שחוששת להן בעלת וסת לא קבוע, לדין אחד. את השינוי השני יש להניח ששינה הרב כהנא בעקבות השינוי שהכניס לעיל, בסימן י"ב סעיף ב. עדיין יש לתמוה על כך שהרב כהנא מתייחס לעונת וסתה בווסת שאינו קבוע, כמו לעונת וסתה בווסת קבוע, אע"פ שבשו"ע סימן קפ"ט סעיף ד' מפורש שיש להבדיל בין עונה בינונית לשתי עונות הפרישה האחרות:

ושלא קבעתו ג"פ, אם הגיע זמן הוסת ולא בדקה ולא ראתה, כיוון שעברה עונתה, מותרת. ועונה בינונית, שהיא ללי יום, דינה כוסת קבוע (הרשב"א).

אכן, לתמיהה הזו התייחס הרב כהנא במכתב משנת תשמ"ח, שכתב למי שהעיר לו על כך. אולם לשינויים הנ"ל שהבאתי הוא לא התייחס במכתבו, שכאמור עוסק רק בהבדל בין וסת קבוע לווסת שאינו קבוע. את המכתב מביא הרב פטרובר במאמרו:⁴³¹

בס"ד עיה"ק ירושלים ת"ו כ"ד מנ"א תשמ"ח.

אחדשה"ט וש"ת.

אבקש סליחתו על איחור תשובתי. יש לכך גורמים.

ולענין. קשה עתיקא מחדתא. ואודה ואבוש כי אין בידי תשובה מספקת למה שהעיר, וכבר

העירו בענין. ואולי מפני שרוב נשי דידן וסתן קבוע לזמן מסוים שאינו בא ולאחר מכן בא בחילוף ימים, וכן יש מקום לחשוש לא רק ליום ראשון של הוסת לענין שיקבענו אלא גם לימי ההמשך, וכפי שהעיר בבדי השלחן (קפד ס"ק נז) ובזמן הדפסת טהב"י עדיין לא הופיע, וכן אם לי דינו כוסת קבוע - אולי ואולי מתוך חששות אלו נכתב מה שנכתב. (ואין ידי משגת לשנות נוסח שנתנסח בשעתו, בעת שיכולתי לשמוע חו"ד מרן בעל החזו"א זללה"ה.)

*ובעיקר משום שוודאי בשעת הווסת חייבת לבדוק לכתחילה.

והנני בזה דושה"ט וש"ת בידידות.

קלמן כהנא

⁴³¹ פטרובר, עמוד 79.

ניתן לראות שהוא מתייחס רק לתמיהה שהעליתי כאן, אך לא מסביר את השינוי שינה כבר בשנת תשכ"ג, כשהוציא את המהדורה השלישית. הסיבה לטענתו לכך שלא שינה את הכתוב בספר, על אף שייתכן שהיא ראוי לעשות כן, היא שהספר כבר עמד לעיני היחזון איש', שלא העיר על כך, והוא אינו רוצה לשנות מה שהיה לנגד עיניו.⁴³² וכאן עולה השאלה מדוע כן הרשה לעצמו לשנות את השינויים שהצבענו עליהם כאן, בין המהדורה השנייה לשלישית, אף על פי שהיחזון איש' כבר לא היה בחיים, בעוד ששינוי אחר, שעולה מפשט לשון השולחן ערוך, לא הרשה לעצמו לשנות? לא מצאתי תשובה לכך.

הסעיף האחרון בסימן, סעיף ה', אף הוא נוסף מאוחר יותר – רק במהדורה החמישית של הספר, וזה לשונו:

כל המבואר לעיל שקובעת וסת קבוע ועוקרתו וחוששת לוסת שאינו קבוע הוא בראיות ממש; אבל אין בכתמים משום קביעת וסת. אולם מראה דם הנמצא על עד הבדיקה, דינו גם לענין וסתות כראיה ממש.

יתכן שסעיף זה נוסף בעקבות הערות שהעירו לו לספר, והוא לא חשש להכניסו, אף על פי שלא היה לעיני היחזון איש', משום שלא נראה היה לו שיש בסעיף זה הכרעה הלכתית משמעותית.

בסימן הבא, סימן יד, העוסק באישה שרואה דם בשעת תשמיש ומחמת התשמיש, קיצר הרב כהנא מאוד. הוא לא נכנס לפירוט של הדינים הסבוכים של רואה מחמת תשמיש, שממלאים סימן שלם בשולחן ערוך, אלא כתב רק שני סעיפים קצרים, שבשניהם הוא מפנה לשאלת חכם. אכן, מקרים אלו נדירים למדי, וממילא הגיוני שהרב כהנא בחר לקצר בדינם.

סימן טו עוסק בדין כלה. בסעיף א הוסיף הרב כהנא משפט החל מהמהדורה השלישית של הספר: "וכן אף אם היא מסולקת דמים, כגון זקנה". משפט זה אכן מוסיף רלוונטיות לתקופתנו שבה לא מחתנים נשים לפני שראו דם מימיהן ('קטנות' בלשון ההלכה), אך מציאות של אישה שמתחתנת כאשר היא כבר זקנה ואינה רואה יותר דם יכולה להיות מצויה. במאמרו של הרב פטרובר נמצא שהמשפט הוסף בעקבות מכתב שכתב הגרש"ז אויערבך לרב כהנא, שהרב כהנא קיבל את הערותיו וכתב לעצמו גם להוסיף את המשפט הזה בסוגריים.⁴³³

⁴³² וראו על כך עוד לעיל, שזה מה שנתן לספר את תוקפו ואת התפוצה הרחבה שלו. כאשר יש לו מעין "הסכמה".
⁴³³ פטרובר, עמ' 82-83.

בנוסף, באותו סעיף, הוסיף הרב כהנא מהמהדורה השנייה ואילך את הסוגריים המרובעים "[אפילו הקדימה רק יום אחד]".

גם בסימן זה הוא מפנה שתי פעמים לשאלת חכם. בפעם הראשונה במקרה שבו נדחו הנישואין אחרי שכבר הפסיקה בטהרה וספרה וטבלה. מקרה כזה נדיר למדי במציאות ימינו, ואילו בתקופות קדומות יותר היה נפוץ הרבה יותר.⁴³⁴ המקרה השני הוא כאשר כלה צריכה לטבול ביום השביעי לשבעת הנקיים שלה דווקא ביום, מקרה שגם הוא לא נפוץ מאוד, ויש בו דעות שונות להלכה, וכנראה שלא רצה להכריע בו כאן.

בסעיף ו, העוסק בבעילה ראשונה של כלה בתולה, בשתי המהדורות הראשונות, לא מופיעים הסוגריים המרובעים עם המשפט: "[אמנם אם הכניס רוב האבר אף על פי שלא הוציא זרע יעשה שאלת חכם איך להתנהג כי יש בזה הרבה פרטים]". המילה הבאה אחרי הסוגריים בשתי המהדורות הללו היא "אמנם" במקום "ואם" שנכנס במהדורות הבאות. בהמשך אותו משפט, חצי משפט נוסף מהמהדורה השלישית ואילך: "להפסיק בטהרה ביום רביעי לראייתה הראשונה [זאת אומרת לבעילתה]". ובהמשך המילה "לבעילתה" כתובה בשתי המהדורות הראשונות: "לראייתה אחרי הפסק כדין". גם בסוף הסעיף בשתי המהדורות הראשונות משתמש במילה "לראייתה", ואילו מהמהדורה השלישית ואילך נוקט "לבעילתה". יש להניח שהסיבה לתוספות ולשינויים כאן הן הערות שהרב כהנא קיבל, הן לגבי מציאות שבני הזוג אינם בטוחים לגמרי מה דינם לאחר ביאה ראשונה,⁴³⁵ והן לגבי השימוש במילה "בעילתה" במקום "ראייתה", שהרי מה שאוסר אותם זה על זו בביאה ראשונה היא הבעילה ולא דווקא ראיית דם.

בסעיף ז' ישנה השגה של אותו משיג שהזכרנו בתחילה, ששלח השגותיו ליחזון איש', לגבי ההיתר של הרב כהנא לפסוק בטהרה כבר ביום הרביעי לבעילתה, גם בביאה שנייה ושלישית, כל עוד רואה דם מבעילות אלו. היחזון איש' השיב לאותו משיג שבמקרה זה על המחמיר להביא ראייה לדבריו, וזו מן הסתם הסיבה שהרב כהנא לא קיבל את ההשגה.

בסעיף ט' במהדורה ראשונה מופיע "ובפעם שלאחר זה לא ראתה", בעוד שהנוסח בשאר המהדורות הוא "ובפעם שלאחר זה ראתה". וכן בהמשך שם "שנתבאר לעיל סימן ז'" שמופיע בשתי המהדורות הראשונות תוקן לאחר מכן ל"סימן י"ד".

⁴³⁴ כך עולה מספרי פסיקה ושו"ת שונים. וכך גם ראינו בספרים האחרים שחקרנו בעבודה זו, שמוכרים נושא זה כדבר המצוי ביותר. ראו לעיל בדיון על החפץ חיים, שם הבאנו ציטוט מתוך הישולחן ערוך' שדן בכך כמציאות מוכרת. גם אצל הי"ב איש חי' והחכם קצין מצאנו התייחסות לנושא זה.

⁴³⁵ זוהי שאלה נפוצה מאוד אצל זוגות צעירים, שבאמת יותר קל לענות עליה בעל פה לפי שמיעת הסיטואציה המדויקת מבני הזוג. השאלה גם מאפשרת לנשאל להוסיף הדרכה שלעיתים נחוצה מאוד במקרים כאלו.

הסימן הבא עוסק בדין מעוברת ומניקה. זהו סימן קצר בן חמישה סעיפים בלבד, אך הוא עבר כמה שינויים והשגות:

בסעיף א' רק שינה את הנוסח מהמדורה הראשונה, בה בסוף הסימן כתב "אפילו ראתה כתם", לנוסח שנמצא בכל המהדורות האחרות: "ראיית דם, או כתם, ". הרב כהנא פוסק כאן שמעוברת אינה חוששת לעונה בינונית, לאחר שהוכר עוברת, וכן מינקת אינה חוששת לכך, אלא הן חוששות רק כווסת שאינו קבוע. זו הפסיקה הפשוטה, אם כי יש מי שמחמירים להצריך כן לחשוש גם לעונה בינונית.⁴³⁶

הנוסח של סעיף ב' בשתי המהדורות הראשונות היה קצר מאוד:

מעוברת או מניקה שהרגישה פתיחת מקור, או זיבת דבר לח, ובדקה, ולא מצאה כלום, הרי היא טהורה.

החל מהמהדורה השלישית ואילך שינה את הנוסח להרבה יותר ארוך:

מעוברת או מניקה שהרגישה פתיחת מקור, או זיבת דבר לח, ובדקה, ולא מצאה כלום, אם היא רגילה בעת שהיא מסולקת דמים בפליטת מראות טהורות מרחמה, הרי היא טהורה. אך אם אינה רגילה בפליטת מראות טהורות בעת שהיא מסולקת דמים, הרי אם הרגישה פתיחת מקור או זיבת דבר לח דינה כדין שאר נשים המבואר בסימן א' סעיף ג'.

התוספת נמצאת בכתביו של הרב כהנא. כמשתמע שם נראה שהוסיף זאת בעקבות מכתבו של הגרש"ז אויערבך אם כי הוא לא הזכיר נושא זה מפורשות במכתבו.⁴³⁷

את הנוסח של סעיף ד דווקא קיצר הרב כהנא החל מהמהדורה השלישית ואילך. בשתי המהדורות הראשונות נוסף בסוף הסעיף המשפט: "אך אם ראתה ג' פעמים בזמן זה אין לה יותר דין מניקה". מהמהדורה השלישית ואילך הוא השמיט אותו. נראה שההשמטה באה בעקבות הערה במכתבו של הגרש"ז אויערבך.⁴³⁸ הרב שביב לא קיבל את ההשמטה הזו, וטען שצריך לפחות לחייבה

⁴³⁶ כך כותב הרב ינובסקי בטהרת ישראל, סימן קפט סעיף לג אות קעז: מעוברת או מינקת הנ"ל אף שראתה רק פ"א חוששת לראיה שתראה כדרך שחוששת לושת שאינו קבוע ויש להחמיר שגם לחוש לעו"ב (מאותו ראייה שתראה).
ושם ב"ד אליהו מביא מקורות כס"ט ואחרים שמקלים בכך, ואחרים שמחמירים.
⁴³⁷ פטרובר עמ' 83.
⁴³⁸ פטרובר עמ' 83.

בבדיקה כשתגיע עונת וסתה הקבועה, גם אם היא בימי מיניקותה, כיוון שאנו רואים בעינינו שהווסת חוזר באופן קבוע אצל נשים שונות בתקופת הגדרתן כמינקת.⁴³⁹

הסימן האחרון שעוסק בספר הזה בהלכות נידה הוא סימן יז, שעניינו דין יולדת. בסימן זה כמעט אין שינויי נוסח והערות. בסעיף ב' הרב כהנא כתב בסוף הסימן במהדורה הראשונה "ובקהילותנו אין נוהגים כן", ומהמהדורה השנייה ואילך שינה את הנוסח ל"ובמקומותינו". אינני יודעת מדוע שינה, שמא רצה לומר שאין זה קשור לשאלת הקהילה של האדם אלא לארץ מגוריו, וכשכתב "ובמקומותינו" התכוון ליושבי ארץ ישראל.

בסעיפים ג-ד הוא מפנה פעמיים לשאלת חכם, פעם אחת בדין הפלה ופעם שניה בהגדרתה ההלכתית במהלך תהליך הלידה. בשתי השאלות האלו הוא העדיף לא לפסוק, אלא להשאיר לחכם להפעיל את שיקול דעתו.

שני הסימנים האחרונים בספר, וכן שתי ה'הערות הנחוצות' שנוספו לאחריהן, אינם כלולים בתחום של הלכות נידה, אלא בתחומים נושקים להן. כיוון שכבר הבאתי כאן את כל שינויי הנוסח בספר, אסיים בכל זאת רק באזכור של השינויים המופיעים בקטעים אלו, בלא דיון הלכתי ומחקרי נוסף בעניין:

סימן יח עוסק בהלכות צניעות (דיני אישות). סיום סעיף ו שם במהדורה הראשונה במילים: "צריך לכסותה בשני כיסויים". במהדורה השנייה נוסף המשפט: "ואם השם⁴⁴⁰ נראה דרך הזכוכית, צריך לכסותו". ואילו מהמהדורה השלישית ואילך החליף את המפשט הזה הניסוח: "ואם על המזוזה יש כיסוי זכוכית אף שהמזוזה נראית מתוכו נחשב כיסוי אחד ודי בהוספת שני שאינה נראית מתוכו, אבל שני כיסויים של זכוכית אינם מועילים שהרי המזוזה נראית מתוכם".

בסעיף ז: במהדורה הראשונה לא הייתה התייחסות בכלל לימים שאסורים על פי ההלכה בתשמיש. מהמהדורה השנייה ואילך נוסף הסעיף שנוסחו: "תשמיש המיטה אסור ביום הכפורים, בתשעה באב ובימי אבלות שלו או שלה". רק במהדורה השמינית שינה את הנוסח לנוסח ארוך הרבה יותר:

תשמיש המיטה אסור ביום הכפורים ובתשעה באב. ולפי שלבו של אדם גס עם אשתו ובקל יוכל לבא עמה לידי הרגל, לפיכך צריך לנהוג עמה ביום הכפורים,

⁴³⁹ במשך תקופה של כ"ד חודשים מהלידה נחשבת היולדת כמינקת שהיא מסולקת דמים. הרב שביב בסוף מאמרו, סעיף יא בעמוד 5, חולק על פסיקתו של הרב כהנא וחושב שיש אפשרות לקבוע וסת בתקופה זו.
⁴⁴⁰ הכוונה לשם ה'.

אפילו כשהיא טהורה, כל הרחקות שנוהג עמה בימי טומאת נדתה. וכן לא יישן בליל תשעה באב עם אשתו במטה אחת. ויש להחמיר שלא יגע בה, ומי"מ ביום יש להקל, דדוקא ביוה"כ שהנשים מקושטות לכבוד היום יש לחוש לגרוי היצר. ואם גם בתשעה באב הולכות מקושטות, יש להחמיר אף ביום כמו ביוה"כ. חל תשעה באב בשבת נוהגים לאסור תשמיש המטה. אכן אם אירע ליל טבילתה בשבת זו, טובלת ומשמשת.

אבל כל שבעה אסור בתשמיש המטה וגם בחיבוק ונישוק, בין באבילות שלו ובין באבילות שלה. אבל שאר דבר קורבה, כגון מזיגת הכוס והצעת המטה ולאכול בקערה אחת, מותר.

סעיפים ח-ט: לא נמצאים במהדורה הראשונה.

סעיף ט: במהדורה הראשונה, כאמור, אינו מופיע בכלל. בשנייה הנוסח בתחילת הסימן הוא: "בליל שמשמש מטתו, יאמר ברכת המפיל..." ואילו מהמהדורה השלישית ואילך הנוסח הוא: "בלילה שמשמש מטתו, אם משמש לפני השינה, יאמר ברכת המפיל..."

סימן יט עוסק באישור מניעת הריון. משתמע ממנו שהרב כהנא משווה מניעת הריון להפלה מלאכותית, וזה תמוה מאוד.⁴⁴¹ הוא מוכן להתייחס לאפשרות להתיר לזוג למנוע הריון רק במקרה שבו הרופאים טוענים לפיקוח נפש של האישה אם תהרה. ואפילו במקרה כזה שולח (פעמיים בסעיף אחד קצר) לשאלת חכם, ושלא יסמכו רק על הרופאים.

'הערות נחוצות' בסוף העמוד (סוף הספר) נכנסו מהמהדורה השנייה ואילך. הן עוסקות בזמן המילה של מי שנולד בניתוח קיסרי (יוצא דופן) בשבת, שמילתו נדחית ליום ראשון. וכן בשיעור הסכום של הסלעים לפדיון הבן.

הסיומת "בריך רחמנא דסייען" נכנסה החל מהמהדורה השלישית של הספר.

קובץ הלכות ייחוד נוסף רק במהדורה השמינית של הספר. הוא פותח בכמה מקורות מהרמב"ם ומספר החינוך, בשם 'פתיחה להלכות ייחוד'. לאחר מכן עובר הרב כהנא להוסיף את 'קיצור הלכות ייחוד' שהוא עצמו חיבר, וצירף אותם לספר זה. כיוון שגם זה אינו נושא שקשור ישירות להלכות נידה לא אעסוק בו כאן.

⁴⁴¹ שאלת מניעת ההריון היא שאלה גדולה שנמצאת במחלוקת הפוסקים עוד מימי התנאים. כיוון שבעבודה זו אני עוסקת בהלכות נידה, לא ארחיב על כך כאן.

סיכום הפרק: טהרת בת ישראל מאת הרב ד"ר קלמן כהנא

ראינו בפרק זה שספר טהרת בת ישראל עבר גלגולים רבים. בשמונה המהדורות השונות שבהן הוא נדפס, התכתב המחבר עם רבנים שהעירו על ספרו, תוך מחויבות בסיסית ראשונית לרבו הגדול, ה'חזון איש', שראה את המהדורה הראשונה והסכים לכתוב בה.

בלט בספר הפער בין ההצהרה של המחבר, שהוא בוחר לכתוב ספר חדש שיביא הכרעות ברורות בכל הנושאים, וימעיט בצורך לשאול שאלות חכם, לבין ההפניות הרבות שלו לאורך הספר לשאול שאלות חכם, בנושאים רבים שבהם לא היה מעוניין להכריע.

בנוסף, ראינו שגם ספר זה נדפס ללא הערות שמפנות למקורות שקדמו למחבר. הסיבה לכך היא, כפי שהוא מצהיר עליה במפורש, בפתיחה למהדורה השמינית שלו, שהספר מיועד לנשים ויליבא דמחבר הספר, אין המקורות והדיון בהם שייך בהן. אולם ראינו גם את המחירים שיש לבחירה זו. הוא בוחר לפסוק הלכה בקו פסיקה מסוים, בלי להביא לידיעת הקוראת את העובדה שיש מי שפוסקים אחרת, ויש בכלל מחלוקת הפוסקים בנקודות האלו. כמו כן לחולקים עליו היה קשה לדעת מדוע בחר לפסוק דווקא כפי שפסק. ראינו אפילו דוגמה בה הוא עצמו מעיד בכתביו, שאינו זוכר מדוע פסק דווקא כפי שמופיע בספר. ראינו גם מקרים שהערות של רבנים שהתכתבו איתו נכנסו למהדורות השונות וגרמו לשינויים משמעותיים ביניהן, ובד בבד ראינו גם מקרים שבהם הוא העדיף להתעלם מההשגות, ולהשאיר את הכתוב כפי שהוא.

סיכום

בעבודה זו דנו בסוגה ספרותית הלכתית שזכתה לפריחה גדולה במאה העשרים לצד שאר השינויים שמאה זו הביאה עמה. סקרנו כאן מדגם מייצג מתוך ספרות הקיצורים בהלכות נידה, במיוחד זו המיועדת לנשים, שנכתבה בעברית (או תורגמה לעברית) ויצאה לאור במרחבים גאוגרפיים שונים.

בתחילת מאמרו של הרב פטרובר שאותו הצגנו בפרק הדין בספרו של הרב קלמן כהנא, הוא כותב את הדברים הבאים:

בדורנו אנו מוצאים שני סוגים של ספרי הלכה. יש ספרים שהתחברו ע"י גדולי הדור שהגיעו להוראה באופן שהם יכולים להוציא הלכות מגופי הסוגיות, ואף להשיג על גדולי הדורות שקדמום, וכן להכריע במחלוקות בין הפוסקים שקדמו להם; אך בדרך כלל גדולי הדור האלו ספריהם כתובים באופן של בירור סוגיות והערות לדברי הפוסקים הקודמים, וצריך הלומד את דבריהם להיות תלמיד חכם כדי להבין את מסקנת הכותב ולכן ספריהם באופן טבעי אינם מיועדים לציבור הרחב, והרוצה לדעת את ההלכה למעשה זקוק פעמים רבות לשאול 'שאלת חכם'. וישנם ספרי קיצורי הלכות שנכתבים ע"י ת"ח (תלמידי חכמים) מלקטים שלא הגיעו להוראה, ולכן הם מלקטים את הדעות השונות ללא הכרעה.⁴⁴²

לפחות בכל האמור לגבי המחצית הראשונה של המאה העשרים, דבריו של הרב פטרובר אינם עולים בקנה אחד עם ממצאי עבודה זו. במהלך סקירתנו ראינו שמחברי הספרים שעסקנו בהם היו מגדולי הפוסקים בדורם, ואף על פי כן הם כתבו ספרי קיצורים עם הכרעות הלכתיות בדין (מי יותר ומי פחות) ועם בחירה של פסקי ההלכה בשקלול דעותיהם של כל הפוסקים ונושאי הכלים⁴⁴³ שקדמו להם. ראינו אמנם שלא תמיד ההלכות נכתבו באופן המאפשר הבנה של הקוראות באופן ברור, ושיש מבין הפוסקים שמרבים לשלוח לשאלות חכם. עם זאת, אין ספק שהספרות הייחודית הזו, ספרות הקיצורים, תרמה הרבה מאוד לידיעת ההלכות על ידי העם, וברי לי שחלק ניכר מהתקבלותה הוא בזכות תלמידי החכמים הידועים שכתבו אותה.

⁴⁴² פטרובר, עמ' 77-78.

⁴⁴³ נושאי כלים הוא כינוי לפרשנים לספר ה'שולחן ערוך', בעיקר אלו שזכו להידפס במהדורות השונות יחד עם החיבור עצמו.

כתיבה מקוצרת של הלכות שפטיהן ודקדוקיהן רבים ומסובכים היא מעשה אמנות. השאלה מה לכתוב ומה להשמיט, ומהו מחיר ההשמטה, היא שאלה גדולה. במהלך הדיון הסתבר שהפוסקים השונים התמודדו עם הנושא בדרכים מגוונות.

המורכבות גדלה יותר מכוח העובדה שספרות זו נכתבה בעברית, השפה בה ההלכה עוצבה, ואך טבעי שהיא תיכתב בשפתה המקורית. אולם הקהל הרחב שלו היא יועדה לא היה אמון על שפה זו, וסביר להניח שהקוראים ובמיוחד הקוראות לא תמיד יכלו להבין את הכתוב על בוריו. אחת הדרכים להתמודד עם הפער הזה היא להנגיש את ההלכות לקהל היעד בשפתם, פתרון שמצאנו בשניים מהספרים שחקרנו, שבהם בחרו המחברים להביא את ההלכות גם בתרגום ליידיש, השפה המדוברת על ידי העם בארצות מזרח אירופה וביישוב הישן האשכנזי שחי בערי הקודש בארץ. מובן שזו גם הסיבה שבעטיה כתב הרב יוסף חיים מבגדד את ספרו 'חוקי הנשים' בערבית, השפה המדוברת והמובנת לנשים. כזכור, ספר זה נכלל בעבודה זו, כיון שהבאתי אותו כאן בהשוואה לכתבי ההלכתיים האחרים: הלכות בן איש חי ושו"ת רב פעלים, וגם כיוון שכפי שראינו במהלך העבודה, פסיקתו השפיעה באופן משמעותי על הפסיקות של חכמי המזרח הבאים אחריו.

פתחנו את המחקר בדרכו של הרב ישראל יצחק ינובסקי, בספרו 'טהרת ישראל'. זהו ספר הקיצורים הארוך ביותר מכל הספרים שסקרנו, וכפי שראינו, הוא פונה במפורש לגברים שילמדו את נשותיהם ולא ישירות לנשים. ספרו שונה מאוד מיתר הספרים גם בדרך שבה הוא בנוי: בעוד שברוב הספרים שסקרנו נכתבו הלכות מקוצרות ללא מקורות (למעט 'טהרת בנות ישראל' של הרב קצין, שהביא בסוף החוברת מקורות לדינים), הרב ינובסקי הכניס בגוף הטקסט, מתחת לחלק ההלכות, שני מדורים שבאחד הוא מרחיב ומסביר את ההלכות שכתב ובשני מביא את המקורות לדין כפי שהוא הכריע אותן. ספרו של הרב ינובסקי התקבל ועמד לפני רוב בעלי הקיצורים הבאים אחריו, ואת השפעתו ניתן למצוא עד ימינו, בספרים היוצאים לאור כמאה שנה ויותר לאחר שנכתב.

לאחר ספר זה, דנו בעוד שני ספרים בני אותה תקופה, הנקראים אף הם באותו שם: ספרו של בעל 'החפץ חיים' וספרו של הרב יחיאל מיכל טוקצינסקי. שניהם פוסקים אשכנזים, אך הראשון בפולין והשני בארץ ישראל. עם זאת ראינו שהרב טוקצינסקי פונה דווקא לקהל שאינו אשכנזי במוצאו אלא מקווקז. אחד ההבדלים הבולטים בין הספרים הינה מטרת כתיבתם. בעוד שהרב טוקצינסקי התבקש לתרגם לעברית ספר שנכתב ביידיש המוקדש כולו להלכות טהרה ומטרתו ללמד נשים את ההלכות כדי שתוכלנה לקיימן כנדרש, הרי ספרו של 'החפץ חיים' שונה באופיו.

רובו אינו עוסק בהלכה אלא בניתוח של מצב האמונה הירוד בדורו, מצב שגרם לכך שנשים התחילו לזלזל בשמירת מצוות הטבילה. כיוון שכך הוא מעודד נשים לחזור ולהקפיד על שמירת טהרת המשפחה כהלכתה. כדי לאפשר זאת הוא הוסיף בסיום החיבור פרק של תקציר ההלכות, אותו הוא מצפה שנשים ילמדו ואף יעבירו את הידע הזה לנשים אחרות שאינן יודעות לקרוא. ציינו שבשל העובדה שהפרק הזה מופיע בסיום החיבור ולא במרכזו, חלק ניכר מההלכות כתוב בקיצור רב מדי, וחסרים בו נושאים בסיסיים וחשובים בהלכות נידה, כגון הלכות כתמים והאבחנה ביניהם. יחד עם זאת מדגיש כותב הספר את הצורך לשאול שאלת חכם, ולא לסמוך על פסיקתן לכאורה של הנשים האחרות.

בהמשך דנו בכתיבתו ההלכתית של רבי יוסף חיים מבגדד בעניין הנידה. העמדנו במרכז הפרק את ספרו לנשים 'חוקי הנשים'. השתדלנו להשוות בין אופי ההלכות שהוא כתב לנשים לבין אופי ההלכות שהוא כתב על בסיס דרשותיו בבית הכנסת בפני כל הציבור. ראינו שיש פער ברמת פירוט ההלכות, כאשר כתיבתו לנשים מתאפיינת בקיצור ובמיעוט פרטים. כמו כן בלט בכתיבתו לנשים היעדרו המוחלט של ההיבט הלמדני בהשוואה למציאותו של היבט זה בהלכות לציבור בליווי מעט מקורות. עיקר כתיבתו הלמדנית של רבי יוסף חיים נמצאת בספר השו"ת שלו, 'רב פעלים'. הדגמנו מתוך ספר זה במקומות שבהם מסקנותיו המפורטות בשו"ת השפיעו על הפסיקה בספרי הקיצורים שלו, והראינו שאף רבי יוסף חיים התעלם לחלוטין מהלכות כתמים בספרות הקיצורים שלו, וכל ההלכות בנושא הזה נלמדות רק בספרות השו"ת שכתב.

שלושה ספרים מהעשורים הבאים של המאה העשרים היו הספר 'ההגינה והבריאות של האישה העבריייה על פי מסקנות המדע האחרונות', מאת משה אפשטיין, היחיד בין כותבי הספרים שראינו כאן שככל הנראה לא היה רב, ושני ספרי 'טהרת בנות ישראל', האחד של החכם שלמה קצין שנולד בירושלים, בן למשפחת הרבנים קצין מחלב, והשני של רב אשכנזי, הרב יצחק יהודה ספיר מפתח תקווה, שעלה לארץ מפולין. שוב ראינו שני ספרים בעלי אותו שם, עם מאפיינים שונים לחלוטין. ספרו של החכם קצין מקיף ועוסק כולו בהלכות באופן מפורט. ראינו שניכר שהוא כתב את הלכותיו לנשים, אך הוסיף על ההלכות המובאות בחלקו הראשון של הספר, הפניות לשורשי ומקורי הדינים, בחלקו השני. בדרך זו איפשר לנו החכם קצין לעקוב אחר דרכי פסיקתו את ההלכה. מן החכם קצין בן עדות המזרח יכולנו לצפות שספרו יביא לעולם ספרות הקיצורים את פסיקת בני עדות אלו, אולם ציפייה זו אינה מתממשת: ראינו שההשפעה והמחויבות הבולטת

ביותר של החכם קצין הייתה לפסיקתו של 'הבן איש חי' (המתבסס לא אחת על פסיקת הרמ"א) וכי ספרו מהווה כמעט ספר קיצורים לרבי יוסף חיים, עם תוספות משל עצמו.

ספרו של הרב ספיר שונה מאוד משל קודמו. החלק המוקדש בו להלכות קצר מאוד, ועיקרו סיפור מהמלבי"ם שמטרתו לעודד נשים להתחזק בשמירת טהרת המשפחה. בכך דומה ספרו של הרב ספיר לספר 'טהרת ישראל' של החפץ חיים. אולם הוא נבדל ממנו בכך שההלכות נכתבו בו בקיצור נמרץ וללא התייחסות לנושאים מרכזיים וחשובים בהלכות נידה.

כיוון עקרוני דומה מעט לזה שבספרו של הרב ספיר, אם כי בפועל שונה ממנו מאוד, הוא הספר של משה אפשטיין שראינו. הדמיון בין השניים, ובזה הם דומים במידה רבה גם לספרו של 'החפץ חיים', הוא בקיצור ומיעוט ההלכות שנמצאות בסוף הספר, לעומת הנושאים האחרים שהוא מרחיב בהם. כפי שראינו, עיקר עניינו של הספר של אפשטיין היה להוכיח את הנחיצות והתועלת הגדולה שיש בשמירת הלכות נידה לאיש ולאשה שמקפידים עליהם, לאור מחקרים מדעיים בני זמנו. באמצעות ההוכחות הללו מנסה אפשטיין להוכיח את אמיתות התורה בכלל, שלכאורה מתבטאים בה דברים שנכתבו אלפי שנים לפני שהתגלו למדע. ראינו שהמחקרים הללו שהוא מתבסס עליהם מתאימים לתיאוריות שהיו מקובלות בזמנו, על אף שהיום יודעים שרבים מהדברים המופיעים בספר אינם מוכחים ואינם מקובלים כנכונים. על אף זאת ראינו שחלקם ממשיכים עד היום להיות גורם שכנוע לשמירת טהרת המשפחה במקומות מסוימים ברחבי הארץ.

הספר האחרון שעסקנו בו, הוא ספרו של הרב קלמן כהנא, 'טהרת בת ישראל'. הספר נכתב דווקא לבנות ישראל ששומרות מצוות כראוי וממילא אינן זקוקות לעידוד בנושא. לכן הוא מבקש בעיקר להסביר לנשים כיצד לקיים את ההלכות באופן מדויק יותר. עובדה זו מבדילה אותו הבדלה נחרצת מספריהם של הרב ספיר ושל החפץ חיים. הרב כהנא היה מתלמידיו הקרובים של ה'חזון איש' והוא אף קיבל ממנו מכתב תמיכה בספר. קרבה זו אולי מסבירה את התיימרותו של הרב כהנא לשקף את פסיקתו של ה'חזון איש' בהלכות נידה. ספרו יצא בשמונה מהדורות שונות במהלך כשלושים וחמש שנים. עקבנו אחרי השינויים בין המהדורות, שינויים שהוכנסו כתגובה למאורעות הזמן ולהערות שקיבל הרב כהנא מתלמידי חכמים אחרים בני דורו. הבחנו מתי בחר הרב כהנא להתייחס לביקורות ולשנות את דבריו ומתי עמד על דעתו (ודעת רבו ה'חזון איש'). כמו כן ראינו שהרב כהנא שאף לכתוב את הדינים בספרו באופן ברור כדי למנוע את הצורך בפנייה לחכמים, אך בפועל אף הוא הפנה פעמים רבות את נמענות ספרו אליהם.

לאורך כל העבודה, בכל הספרים שנחקרו נדונו שני הנושאים הבאים:

א. שאלת חכם

ב. נשים כמורות הלכה

שאלת חכם

תחת הכותרת הזו העלינו את השאלות הבאות:

- כמה מידע מוכן הפוסק לשים בפני העם?
 - איזה מידע הוא מעדיף להשאיר אצלו?
 - כמה פעמים הוא מפנה את הקורא/ת לשאול חכם במקום להכריע לבד?
- ראינו התייחסויות שונות מאוד בספרים השונים. רוב הספרים אכן הפנו לא מעט לשאלות חכם. נראה לכאורה שמלאכת הקיצור היא הגורמת לצורך בהפניות. עם זאת, ראינו גם ספרים שאינם מרבים בהפניות כאלו. בטבלה שלהלן ניתן לראות עד כמה בולטים ההבדלים בין הספרים:

הספר	טהרת ישראל הרב ינובסקי	טהרת ישראל הרב טוקצינסקי	טהרת ישראל חפץ חיים	בן איש חי הלכות	חוקי הנשים	ההגינה והבריאות משה אפשטיין	טהרת בנות ישראל קצין	טהרת בנות ישראל ספיר	טהרת בת ישראל הרב כהנא
מספר הפניות לשאלת חכם	כ 10	כ 35	כ 8	1	1	2	כ 15	2	כ 25
				חציצה	טבילה ביום שמיני	1 כללית בפתחה 1 דם בשתן			

מסיכום נתוני הטבלה, מתקבל הרושם שכל כותבי הספרים סוברים שחשוב עדיין לשמור על הקשר בין תלמידי החכמים ומורי ההוראה לבין הנשים שומרות ההלכה. עם זאת, בולטת העובדה שספריהם של הרב ינובסקי ורבי יוסף חיים ממעטים להפנות את הנשים לשאלות חכם, ובכך יוצרים את הרושם שהם סומכים על הנשים שתדענה לפנות אליהם בשעת הצורך, ובמקביל גם משתדלים לכתוב את ההלכות בצורה מספיק בהירה שתמנע פניות מיותרות. לעומתם, אצל רוב הכותבים האחרים ההפניות מרובות (ביחס לאורך הספר המוקדש להלכות נידה), וממילא עולה הרושם שהם מעדיפים להשאיר את הידע בחזקתם של החכמים וחוששים לתת אותו באופן מלא

בידי העם. מיעוט ההפניות לשאלת חכם גם אצל משה אפשטיין והרב ספיר נראה כעולה מהקיצור הרב שהם קיצרו בפירוט ההלכות. אפשטיין הסתפק בהפנייה בתחילת דבריו לשאלה בכל מה שהאישה אינה מבינה ואולי משום כך הוא כמעט לא הפנה שוב להתייעצות בגוף ההלכות.

נשים כמורות הלכה

תחת הכותרת הזו דנו במהלך העבודה בשאלות הבאות, ולכולן ראינו התייחסויות משמעותיות בספרים הנחקרים:

- שיתוף נשים סובבות בשמירת ההלכה – האם יש לאישה יכולת להיעזר באמה, חמותה או שכנתה לצורך שמירת ההלכה?
- עד כמה נשים היו מייעצות ומורות לנשים אחרות את הדינים?
- האם הפוסקים שכותבים לנשים מעוניינים לשמר או לבטל מציאות זו?
- האם אישה נאמנת לפסוק לחברתה?
- האם יש אחריות לנשים מבוגרות על שמירת ההלכה על ידי שכנותיהן או הדור הבא שהן מחנכות?

מן הספרים עולה שקיימת דילמה סביב נתינת הידע בידי הנשים: מצד אחד, אי אפשר להעניק להן סמכות מוחלטת, כי השכלתן התורנית החסרה אינה מאפשרת זאת. מצד שני, הן אמונות על קיום ההלכה והעברתה לדורות הבאים. גם בכתיבת ספרי הקיצורים הדילמה הזו נותרת בעינה: ראינו מצד אחד אזהרות חמורות לנשים שלא לשאול את חברותיהן אלא לשאול רק רב פוסק ומורה הוראה. ומצד שני, באותם ספרים עצמם, מובאת פנייה לנשים בבקשה שילמדו את מה שהן למדו בספר גם את שכנותיהן שאינן יודעות לקרוא, או את בנותיהן ואת הכלות הצעירות שבסביבתן. כלומר, לצד כתיבת ספרות הקיצורים, מבינים עדיין המחברים שהספרים לא יהיו נגישים לכל הנשים, ולכן צריך גם להמשיך לחזק ולבסס את העברת המסורת בעל פה מאישה לבתה ולחברתה; ויחד עם זאת להדגיש שיש להפנות את שאלותיהן לרבנים ולא לסמוך רק על הידע שהעבירו להן אותן נשים מכוח המסורת.

עדויות למציאות ההיסטורית

לאורך העבודה השתדלנו להביא עדויות שונות למציאות ההיסטורית שמשקפת מתוך המקורות ההלכתיים. ראינו למשל ש"בודקות הטרהרה", אותן נשים שמוודאות את מצבם הפיזיולוגי של האיברים האינטימיים של אישה כעדות למצבה ההלכתי, פעלו כבר בראשית המאה העשרים

בפולין, ואולי עוד קודם לכן. נתקלנו בדרכי התמודדות עם מקוואות קרים מאוד בימות החורף בבגדד, ועם השאלה כיצד מחממים את מי הנהר הקפוא. עקבנו דרך שינויי הנוסח בספרו של הרב קלמן כהנא אחר קצב השתנות המטבעות בימים שלפני קום מדינת ישראל ובימי ערש הולדתה, ועוד כהנה וכהנה עדויות כדוגמתן.

העדויות המשמעותיות יותר מבחינת מושא מחקרנו הן אלה שלמדנו מהן על יחסם של כותבי הספרים לנשים המיועדות לשמור את ההלכות וכן על השפעת תמורות הזמן על כתיבתם ההלכתית. ראינו את הרב ינובסקי, שיחסו לאישה הנידה כמנודה ובעלת פוטנציאל להזיק בעוד הדמים מצויים בה דומה ליחס שמצאנו אצל חכמי ימי הביניים. יחסי הזוגיות המשתקפים בספרו מבטאים גם הם השקפת עולם פטריארכלית מובהקת. אף על פי שבספרו מובאות גם פרוצדורות רפואיות שהתחדשו בזמנו, נראה שהרב ינובסקי בעיקר שימר מסורות קדומות והיה פחות פתוח לחידושים. עם זאת, כתיבתו, כפי שציינו, ייחודית ומאפשרת גם למי שבית המדרש אינו מקומו הטבעי להיות בקיא בהלכה בזכות המבנה המדורג של ספריו. אלה מאפשרים ללומד לבחור בין הסתפקות בהלכות שכתובות בחלק העליון של העמוד, לבין העמקה והרחבה בהערות המצויות בחלקו התחתון.

בספרו של החפץ חיים מצאנו דוגמאות להתמודדות עם השינויים שהזמן הביא עמו, כגון האמבטיות שנבנו בבתי העשירים וגרמו לנשים מסוימות להפסיק לטבול במקווה הטהרה. שינויים אלו הם שהביאו אותנו לכתוב את ספרו ולנסות באמצעותו לחזק את שמירת מסורת האבות. הרב יוסף חיים מבגדד מבטא בספרו מצד אחד את התפקידים הפטריארכליים והמסורתיים של נשים כמשרתות של האנשים, כפי שהיה נהוג לאורך השנים. עם זאת, בכתיבתו הכללית ניתן בהחלט לראות התייחסות לצרכים המשתנים של הדור החדש: הוא ער לסכנת החילון שפושטת בתקופתו בבגדד ומתמודד עמה, הוא דן באריכות בשאלת חימום המקוואות ומתייחס למנהגי בומביי החדשים, למשל ליציאה בכרכרה של איש ואישתו יחד כשהיא נידה וכדומה.

ראוי לציין שאצל שלושה מחכמי ארץ ישראל שחקרנו את ספריהם כאן, הרב טוקצינסקי, הרב ספיר והחכם קצין, כמעט שלא מצאנו התייחסות לתמורות הזמן בארץ בתקופתם. ספרו של הרב ספיר, אמנם נדפס והופץ בארץ, אך משום תרגומו ליידיש והסיפור הארוך על המלבי"ם שמובא לאורך ספרו, הוא מבטא הרבה יותר את האקלים והלך הרוח באירופה המזרחית, ממנה הגיע, ולא את אקלימה של פתח תקווה, שבה הוא פעל בשנות השלושים של המאה העשרים עת הייתה

העיר בתנופת פיתוח תעשייתי עם אוכלוסייה חלוצית צעירה ומגוונת. ספרו של הרב טוקצינסקי הוזמן מקווקז, כתרגום חדש לספר היידי שהתחבר בהונגריה 'מעין טהור'. אולי זו הסיבה שמנהגי ארץ ישראל פחות בולטים בו. גם אצל החכם קצין מצאנו מעט התייחסויות למנהגי ירושלים והרבה יותר הפניות לפסיקותיו של 'הבן איש חי'. לעומתם, הרב כהנא התייחס לסוגיות שהזמן החדש הביא עמו, אם כי במקרים מועטים ובשולי ספרו. ככלל, ניתן לסכם ולומר שתמורות הזמן אמנם משתקפות מדי פעם בספרי ההדרכה והקיצורים, אך לא באופן גורף ובולט. שונה מכולם הוא ספרו של אפשטיין, שמטרתו המוצהרת הייתה התייחסות למדע בן זמנו ולכך יש הד נרחב בספרו. כפי שראינו, גם התייחסותו למשל לאאוגניקה, תיאוריה ששלטה בזמנו והוא יוצא נגדה, היא אחת העדויות למציאות הסטורית הבאה לידי ביטוי בספרו. לאור קריאת ספרים נוספים ומאוחרים יותר, הרושם שלי הוא שהתמורה המשמעותית יותר חלה במפנה שנות השבעים של המאה העשרים, אך זו אינה התקופה שעסקתי בה כאן, ואני מקווה שעוד אוכל להרחיב בעניין זה במקום אחר.

פסיקה לפי עדות

מאפיין בולט נוסף של ספרי הקיצורים שיצאו במחצית הראשונה של המאה העשרים העולה ממחקרנו הוא שכולם פסקו בעקבות הרמ"א האשכנזי. את רוב הספרים שראינו בעבודה זו חיברו פוסקים אשכנזים. רק שניים מספרי הקיצורים נכתבו בידי בני יוצאי עדות המזרח: רבי יוסף חיים הבגדדי והחכם שלמה קצין, שמוצאו מארם צובה אך הוא חי ופעל בירושלים. ראינו שפסיקתו בהלכות נידה של רבי יוסף חיים נטתה באופן בולט לטובת פסיקותיו של רבי משה איסרליש (הרמ"א) האשכנזי. החכם קצין ראה את עצמו מחויב אף הוא לפסיקתו של רבי יוסף חיים, ומכאן שאף הוא פסק כמו הרמ"א. מתברר אם כן, שלפחות כפי שהדברים משתקפים בספרות הקיצורים, בני עדות המזרח לא נהגו במחצית הראשונה של המאה העשרים לפסוק בהלכות נידה לפי מרן רבי יוסף קארו, אלא החמירו בהן כמו חומרות האשכנזים. הדברים עולים בקנה אחד גם עם מסקנות מחקריהם של צבי זוהר והרב בנימין לאו, שחקרו את דרכי הפסיקה של הרב עובדיה יוסף.⁴⁴⁴ מדבריהם עולה במפורש שהרב עובדיה יוסף חידש את אפשרות הפסיקה

⁴⁴⁴ הרב לאו: ממרן, עמ' 248-265. וראו גם: צבי זוהר, האירו. שם בעמ' 351 זוהר טוען שהגישה של הרב עובדיה, ש'החזרת עטרה ליושנה' היא פסיקה על פי מרן, אינה בדיוק בבחינת חזרה. זאת כיוון שלדבריו: זאת אינה הגישה התורנית הספרדית האותנטית בה"א הידיעה, אלא השקפת עולם ספרדית מסוימת אשר לא הייתה בנמצא בניסוח ובהדגשים אלה עד שעוצבה על ידי הרב עובדיה עצמו.

על פי פסקי מרן גם בהלכות נידה, ולא סבר שצריך להחמיר בהן כדרך האשכנזים. להלן דברי הרב בנימין לאו:⁴⁴⁵

מסורת ביד חכמי ירושלים והמזרח שבדיני עריות (גיטין וקידושין), במקום שמרן הקל ואחרים החמירו, יש ללכת עם המחמירים... מסורת זו התפרשה על ידי פוסקים ספרדים רבים גם בהלכות נידה. הרב עובדיה יצא בחריפות נגד מגמה זו, שמביאה בדרך כלל לחומרות גדולות, והורה לפסוק כמרן גם בהלכות נידה... הוראה זו יצרה הבדלים גדולים בתוך הציבור הספרדי בין מי שפוסק על פי ה'בן איש חי' לבין הנשמעים לפסיקותיו של הרב עובדיה.

חשוב לציין שהרב בנימין לאו לא הביא בספרו, בחלק העוסק בהלכות נידה, שום פוסק בן עדות המזרח שפסק באופן גורף כמרן לפני הרב עובדיה יוסף. דברים אלו מתחזקים גם מעדותו של הרב שלמה לוי, בתגובה לביקורת על אודות ספרו שכתב אביעד סטולמן, שהזכרנו לעיל.⁴⁴⁶ הרב שלמה לוי כותב:

אין ספק שלפני פרסום פסקי הרב עובדיה גם הספרדים נהגו לשמור חמישה ימים לפני תחילת הנקיים. בהביאי את ספרי לרב מרדכי אליהו שליט"א, הוא תמה מדוע אני בכלל מביא דעה שמספיק ארבעה ימים שהרי איש לא נהג כך. גם מו"ח (מורי וחמי) הרב חיים דוד הלוי זצ"ל הביא בספרו רק את הדעות הסוברות שיש להמתין חמישה, שישה, או שבעה ימים ולא הביא כלל את האפשרות של ארבעה ימים. לפני למעלה מעשרים שנה שאלתיו מדוע אינו מציין את דברי הרב עובדיה והיה נראה שהוא תמה על השאלה, שהרי מעולם לא שמענו שמישהו נוהג כפי שפסק הרב עובדיה. גם את פסקי מר"ן השולחן ערוך שנגדו מנהגים שקדמו לו לא קיבלו, וודאי שגם לגבי הרב עובדיה איננו יכולים להמליץ על שינוי המנהג.⁴⁴⁷

מכאן מתחזקת גם מסקנתנו העולה מספרות ההדרכה והקיצורים, שספרות זו כולה נכתבה על פי פסקי האשכנזים, בעקבות המנהג להחמיר בהלכות נידה ולראות אותן כחלק מאיסורי עריות,

⁴⁴⁵ הרב לאו: ממרן, עמ' 258.

⁴⁴⁶ הרב שלמה לוי, "תגובה", אקדמות יד (תשס"ד), עמ' 245-249.

⁴⁴⁷ לוי, שם, עמ' 248.

ומתוך מחויבות לפסקי ה'בן איש חי'. האם היו לפני ימי הרב עובדיה יוסף קהילות בעדות המזרח שנהגו בהלכות נידה כפי הוראות מרן בכל עניין? קשה לדעת, ובכל מקרה אפשר לקבוע שגם אם היו קהילות כאלו, הן לא השאירו הדרכות כתובות לנשים בהלכות נידה.

בצד נקודות אלה, ניתן להגיע גם למסקנה שכל המחברים התמידו בתפיסה השמרנית של הזוגיות, ואיש מהם לא שינה במשהו את פסיקת ההלכה, מתוך התחשבות בשינויים בתפיסת הזוגיות בחברה היהודית בתקופה הנידונה. עם זאת למדנו, בעיקר מהקדמות הספרים, על הדרך בה השקיפו המחברים (דוגמת הרב כהנא) על יחסי האישות ועל דרישתם לנהלם מתוך הקפדה מלאה על כללי ההלכה והצניעות. לא ראינו בספרי הדרכה אלה התייחסות לארוטיקה נשית.

ספרות הקיצורים

לספרות הקיצורים שנתחדשה במאה העשרים ונסקרה כאן, יתרונות רבים. בראש ובראשונה ספרות זו הנגישה לעם את הידע ההלכתי בדרך שהקלה על למידתו וקליטתו. הידע לא נותר עוד בחזקתם של תלמידי חכמים ויושבי בתי המדרש, אלא הפך גם לנחלתם של פשוטי העם המעוניינים לקיים את ההלכות כנדרש ולשמור על המסורת ההלכתית שהועברה לאורך כל הדורות.

עד להוצאתה לאור של ספרות הקיצורים, הידע ההלכתי עבר, כפי שראינו, כתורה שבעל-פה, באמצעות ספרים ושיעורים שנועדו לקהל מצומצם יחסית של מומחים או תלמידי בתי המדרש. במיוחד התמחו פוסקי ההלכה בסיכום המידע בספרי הלכה מקיפים או בשו"תים מפורטים. בד בבד התקיים גם אפיק מסירת הידע על ידי נשות המשפחה: אם לבתה, חמות לכלתה וכדומה. האפיק הנשי הזה נחלש בתמורות הזמן של המאות האחרונות ונוצרה סכנה שגם העברת הידע דרך ספרי ההלכה תיחלש. מחברי ספרי הקיצורים חששו אפוא לשימור המסורת ולקיום ההלכה, ולכן חיברו את ספריהם עבור הציבור הרחב. בד בבד תרמה ספרות זו גם לשימורה של התפתחות ההלכה העיונית בדורות הקודמים, שהרי ספרות הקיצורים מתבססת ברובה על דבריהם של פוסקי הדורות הקודמים כאשר דבריהם נכתבים מחדש בדרך של פסיקת הלכה. דוגמה בולטת לכך ראינו בספרו של הרב ינובסקי, אך גם כותבי הספרים האחרים שיקעו בהלכותיהם את דברי קודמיהם. בכך תרמה ספרות הקיצורים לחיזוק המסורת, הן זו שבכתב והן זו שבעל פה, ולשמירת ההלכה בעם ישראל.

לצד היתרונות החשובים שמנינו, לספרות הקיצורים יש גם חסרונות. ראינו שכתובה מקוצרת, המחסירה לעתים, מעצם טבעה, נושאים ופרטים חשובים בעניין ההלכות, עלולה ליצור הבנה מוטעית שלהן. הכותב, הבקי כל כך בתחום פסיקתו בטוח שהקוראים יבינו את כתיבתו והנחיותיו, אך בפועל אפשר שלשונו אינה מובנת מספיק וההבנה השגויה תכשיל אותם חלילה בקיום ההלכה. בנוסף, הכתיבה המקוצרת, כפי שצינו, גרמה ברוב הספרים לנטייה לחומרה, כיוון שכותביהם לא רצו להכריע במחלוקות גדולות שנחלקו בהן בני הדורות הקודמים. חומרות אלו נכתבו בקיצור, וללומדים אין ידע מספיק וכלים הלכתיים כדי לדעת שאלו חומרות שאינן מעיקר הדין. לחומרות הללו יש לעתים השלכות משמעותיות על הזוגיות, על פרייה ורבייה ועל עוד נושאים חשובים. הדיון בספרים הנחקרים הבליט את נטייתם של רוב כותבי הקיצורים להפנות לשאלות חכם וממילא הם אינם מאפשרים לשואלים לפתור בעצמם את השאלות ההלכתיות. כאשר מדובר בשאלות בנושאים אינטימיים כהלכות נידה, הרצון לשמור על הפרטיות והאינטימיות הזוגית מובן ביותר, וספר שמפנה על כל צעד ושעל לשאלת חכם אינו נותן מענה הולם בהקשר הזה.

ציינתי במבוא את הזווית המיוחדת שיש לי כיועצת הלכה בקריאת הספרים שנחקרו כאן. ספרים אלה ודומים להם מפנים כאמור את לומדותיהם למוסמכי הלכה ושאלותיהן מגיעות לפתחי ולפתחיהן של חברותיי היועצות. משום כך ידיעתי והבנתי את הסוגיות ההלכתיות בעניין הנידה אינן תיאורטיות בלבד אלא באות לידי ביטוי מעשי מידי יום. אני מודעת היטב לקושי הרב הכרוך בפנייה לגורם חיצוני בנושא אינטימי ועדין כל כך. פעמים רבות נתקלתי בנשים שעל אף היכולת המבורכת שיש להן כיום לפנות לאישה, יועצת הלכה, עדיין קשה להן לחשוף מידע אינטימי. סביר מאוד גם להניח שנשים לא מעטות נמנעות, מטעם זה, לפנות אפילו ליועצות הלכה. קל וחומר לגבי בנות דורן של כותבי ספרי הקיצורים, במחצית הראשונה של המאה העשרים, שבה טרם היו יועצות הלכה. ההימנעות משאלה, כמו גם חוסר הידיעה מה לשאול, גורמת לנשים פעמים רבות לתקלות בשמירת ההלכה, לחומרה במקום שאין צורך להחמיר, ולמתחים זוגיים מיותרים. אפילו בדורנו, כאשר ספרות ההדרכה התפתחה והיא נגישה ומובנת יותר מקודמתה, ולנוכח העובדה שיועצות ההלכה הולכות ומתרבות, עדיין רבות הן הנשים שאינן שואלות ונתקלות בקשיים בשמירת הלכות נידה. הפנייה הטבעית של אישה הנתקלת בקושי מעין זה לסביבתה הנשית הקרובה עלתה במהלך הקריאה בספרים, כמו גם ההתנגדות הגדולה של הרבנים כותבי הספרים לפנייה מעין זו. התנגדות זו בוודאי נבעה מהחשש שהנשים העונות לשאלות בענייני הלכה אינן מוסמכות לענות ואינן יודעות את ההלכה על בוריה. אך ייתכן גם לומר שבבסיסה של ההתנגדות

עמד גם החשש מפני איבוד האוטוריטה הרבנית על ההלכה ופיזור בקרב שכבות העם. על המתח בין הצורך בכתיבת ספרים והפצתם לכל שכבות העם ובין הרצון לשמור את הידע ההלכתי בידי הרבנים, עמדנו בהרחבה במהלך העבודה.

למרות כל מגבלותיה, אין ספק שפריצתה של הספרות הזו לעולם, התפתחותה והתרחבותה השפיעה רבות על יכולותיהן של נשות ישראל למן ראשית המאה העשרים ואילך לשמור על טהרת המשפחה כהלכתה. העדות לכך היא השפעתם הרבה של הספרים הללו על לומדי ההלכה ולומדותיה עד היום, וכן השפעתם של ספרים אלה על כותבי הספרים החדשים בתחום, הנעזרים בהם ומפנים אליהם את קוראיהם.

מחקר זה הוא צעד ראשון בחקר ספרות ההדרכה לנשים. מובן מאליו שאי אפשר במגבלותיה של עבודת דוקטור להקיף את הנושא מכל צדדיו וגם להעמיק בו. אני מקווה שהוא יפתח פתח להמשך המחקר בתחום זה. חשוב במיוחד להעמיק בספרים שנכתבו במחצית השנייה של המאה העשרים,⁴⁴⁸ ולבדוק אם יש בהם שינויים בדרך הצגת ההלכות או בכיווני ההדרכה החדשים העולים בהם, תוך השוואה לספרות השו"ת שנכתבה בתקופה זו. כיוון מחקרי נוסף שראוי לפתח אותו היא ספרות ההדרכה והקיצורים שנכתבה בשפות אחרות. כפי שהראיתי בעבודה, יש מי שהתחילו בצעדים ראשוניים של מחקר בתחום הזה, כימימה חובב, בתי ונגר ואחרים, אך עדיין לא מצאתי מחקר הלכתי מעמיק לספרות זו, בדומה למחקר שהצגתי כאן על הספרות העברית. אני מקווה שהפתחים שפתחתי במחקרי ימקדו את תשומת לבם של חוקרים נוספים בספרות חשובה זו, ויפתחו פתח להמשך ההעמקה בה.

⁴⁴⁸ להלן רשימה של הספרים העיקריים:

- הרב משה דוד טנדלר, פרדס רימונים, ירושלים 1973.
- הרב מרדכי אליהו, דרכי טהרה, ירושלים תשמ"ו.
- הרב עובדיה יוסף, טהרת הבית, ירושלים תשמ"ח.
- הרב שמואל וואזנר הלוי, שיעורי שבט הלוי: הלכות נדה (בעריכת ב"מ שנקר), בני ברק תשנ"ח.
- הרב יקותיאל פרקש, טהרה כהלכה, ירושלים תשנ"ח.
- הרב שלמה לוי, שערי אורה, אלון שבות תשס"ד.
- הרב אלישיב קנוהל, איש ואשה זכו שכונה ביניהם, ירושלים תשס"ה.
- הרב זכריה בן שלמה, אורות הטהרה, שעלבים תשע"ג

ביבליוגרפיה

מקורות:

- הביבליוגרפיה אינה כוללת ספרות ראשונית בסיסית כתנ"ך, משנה ותלמוד.
 - תארים כגון הרב, ר' אינם נכללים בסדר הא"ב.
- תוספתא מסכת נדה, מהדורת משה שמואל צוקרמנדל, פאזעוואלק תרמ"א.
- מדרש תנחומא הקדום והישן, מהדורת שלמה בובר, וילנא תרמ"ה.
- מדרש במדבר רבה, עם פירוש עץ יוסף, וורשא תרכ"ז.
- פירוש התוספות למסכת שבת, על פי מהדורת ש"ס וילנא.
- ר' אברהם בן דוד (ראב"ד), בעלי הנפש, מהדורת אפרים אריאל בוקוולד, בני ברק תשנ"ה.
- ר' אשר בן יחיאל (רא"ש), פסקים על הש"ס, על פי מהדורת ש"ס וילנא.
- ר' זרחיה הלוי מגירונה, השגות על ספר 'בעלי הנפש' לראב"ד, בני ברק תשנ"ה.
- ר' שלמה בן אדרת (הרשב"א), שו"ת הרשב"א, חלק א, בני ברק תשי"ח.
- ר' שלמה בן אדרת (רשב"א), תורת הבית הארוך, בתוך 'תורת הבית השלם', מהדורת מכון שולחן מלכים, ירושלים תשס"ח.
- ר' משה בן מימון (רמב"ם), משנה תורה, מהדורת שבתי פרנקל, ירושלים - בני ברק תשל"ז.
- ר' משה בן נחמן (רמב"ן), הלכות נידה, מהדורת זכרון יעקב, ישראל תשנ"ד.
- ר' משה בן נחמן (רמב"ן), השגות לספר המצוות, מהדורת שבתי פרנקל, ירושלים - בני ברק תשנ"ה.
- ר' יצחק ב"ר משה, אור זרוע, זייטומיר תרכ"ב.
- ר' יצחק בר ששת, שו"ת הריב"ש, מהדורת ישראל חיים דייכעש, וילנא תרל"ט.
- ר' ישראל איסרלן (מהרא"י), הגהות שערי דורא, בתוך 'שערי דורא', מהדורת הרב דוד דבליצקי, בני ברק תשע"ו.
- ר' ישראל איסרלן (מהרא"י), תרומת הדשן: פסקים וכתבים, ורשא תרמ"ב.
- ר' יהודה ב"ר שמואל החסיד משפירא, ספר חסידים, מהדורת ראובן מרגליות, ירושלים תשי"ז.
- ר' יעקב בן הרא"ש, ספר הטורים, טור יורה דעה, וילנא תרפ"ד.
- אביגדור, הרב משה יצחק, פרדס רימונים, וילנא תרכ"ט.
- אורבך, הרב דוד צבי, מלבושי טהרה עם ביאורי 'באר מים חיים', וורשה תרכ"ב.

אורבך, הרב ישראל מתתיהו, מקוה ישראל עם ליקוטי רימ"א, לבוב תרמ"ז.
 אייבשיץ, הרב יהונתן בן נתן נטע, כרתי ופלתי על הלכות נידה, קארלסרווא תקל"ג.
 אייזנשטט, הרב אברהם צבי הירש, פתחי תשובה, ירושלים תשכ"ו.
 איש הורוביץ, הרב פנחס הלוי, שו"ת גבעת פנחס, יוזפוב תרמ"ו.
 אליהו, הרב מרדכי, דרכי טהרה, ירושלים תשמ"ו.
 אלישר, הרב יעקב שאול, שו"ת שאל האיש, ירושלים תרס"ט.
 אלקלעי, הרב אברהם ב"ר שמואל, זכור לאברהם, חלק א, זאלקווא תרכ"ח.
 אפשטיין, הרב יחיאל מיכל, ערוך השולחן, ורשא תרמ"ד-תרנ"ג.
 אפשטיין, משה, די אידישע נחמה: די אידעע פון הושענות, ניו יארק 1921.
 אפשטיין, משה, ההגינה והבריאות של האשה העבריה, ירושלים תרצ"ב.
 אפשטיין, משה, ההגינה והבריאות של האשה העבריה, תל אביב תרצ"ה.
 אפשטיין, משה, חוקי התורה והבריאות: לפי מסקנות האחרונות של המדע, תל אביב תש"ט.
 אפשטיין, משה, מלחמת גוג ומגוג והגאולה: מי המה "גוג ומגוג"? תל אביב תרצ"ט
 אפשטיין, משה, משה און דאס פאלק, אדער, גלות און בעפרייאונג: אין ציווי טהיילען... ניו יארק
 תר"ע.
 אפשטיין, משה (עורך), קול מבשר, תל אביב תש"באפשטיין, משה, תורה בעשטעטיגט פון
 וויסענשאפט: וויסענשאפטליכע אויפקלעהרונג, ניו יארק תרפ"ט.
 בן שלמה, הרב זכריה, אורות הטהרה, שעלבים תשע"ג.
 במברגר, הרב שמחה, אמירה לבית יעקב, ירושלים תש"ה.
 גומבינר, הרב אברהם אבלי הלוי, מגן אברהם, ירושלים תשכ"ו.
 ר' דניאל בן יעקב מהורדנה, חמודי דניאל, הורדנא תקי"ע.
 דנציג, הרב אברהם, חיי אדם, ירושלים תשס"ז.
 דנציג, הרב אברהם, חכמת אדם, ירושלים תשנ"ו.
 האגר, הרב יהודה, טהרת המשפחה, ירושלים תש"ג.
 הורוויץ, הרב פנחס חיים בן הרב אברהם הלוי, פתחא זוטא, מונקאטש תרס"ב.
 הכהן, הרב כאלפון משה, ברית כהונה, ג'רבא תש"ג.
 הלברשטם, הרב חיים ב"ר אריה ליב, שו"ת דברי חיים, ניו יורק תשס"ד.
 הנקין, הרב יוסף אליהו, תשובות איברא, ניו יורק תש"י.
 הרב יהודה ליוואי בן בצלאל (מהר"ל מפראג), באר הגולה, פראג שנ"ח.

הרב יוסף חיים, בן איש חי, חלק ההלכות, שנה שנייה, ירושלים תשי"ז.

הרב יוסף חיים, חוקי הנשים, ירושלים תשס"ב.

הרב יוסף חיים, שאלות ותשובות רב פעלים, א-ד, ירושלים תרס"א-תרע"ג.

הרב יוסף קארו, בית יוסף, בתוך ספר הטורים: טור אורח חיים, וילנא תרפ"ד.

הרב יוסף קארו, שולחן ערוך, הוצאת כתובים, ירושלים תשנ"ג.

הרב ישראל מאיר הכהן מראדין, טהרת ישראל, פיעטרקוב תרס"ד.

הרב ישראל מאיר הכהן מראדין, כל כתבי החפץ חיים, ירושלים תש"ן.

הרב ישראל מאיר הכהן מראדין, משנה ברורה, מהדורת לשם, ירושלים תשנ"ו.

הרב רפאל אהרן בן שמעון, שו"ת ומצור דב"ש, ירושלים תרע"ב.

הרב שניאור זלמן ב"ר ברוך, שולחן ערוך הרב, ניו יורק תשס"ג.

וואזנר, הרב שמואל הלוי, שיעורי שבט הלוי: הלכות נדה (בעריכת ברוך מרדכי שנקר), בני ברק, תשנ"ח.

וויגדער, שאול מענדל (עורך), קונטרס שער הטהרה, ברוקלין תשי"ע.

וויגדער, שאול מענדל (עורך), שמורות עיני, ברוקלין תשע"ב.

זאלער, הרב יצחק, ספר פרקי אבות עם פירוש מנחת יצחק ולקוטי יצחק, פיעטרקוב תרפ"א.

זוסלין, הרב אלכסנדר הכהן, ספר האגודה, קראקא של"א.

זנוויל אשכנזי, הרב אלחנן ב"ר שמואל, סדרי טהרה עם שיורי טהרה וחיידוד הלכות, וילנה תר"ס.

זקס, הרב יהושע פישל, הטהרה בישראל, ירושלים תשי"ט.

טוקצינסקי, הרב יחיאל מיכל, האישה על פי תורת ישראל, ירושלים תר"ף.

טוקצינסקי, הרב יחיאל מיכל, טהרת ישראל, ירושלים תרס"ב.

טייטלבוים, הרב משה, מעיין טהור, לעמבערג תרל"ו.

טנדלר, הרב משה דוד, פרדס רימונים, (תרגום: הרב שבתי רפפורט), ירושלים 1973.

יוסף, הרב עובדיה, ספר טהרת הבית עם משמרת הטהרה, ירושלים תשמ"ח.

ינובסקי, הרב ישראל יצחק, אור ישראל על הלכות פסח, ורשה תרע"א.

ינובסקי, הרב ישראל יצחק, ברכות ישראל על הלכות ברכות, פיעטרקוב תרפ"ב-תרפ"ג.

ינובסקי, הרב ישראל יצחק, דברי הגאונים, פיעטרקוב תרע"ג.

ינובסקי, הרב ישראל יצחק, הדרת ישראל על הלכות ארבעה מינים, ורשה תרע"ז.

ינובסקי, הרב ישראל יצחק, טהרת ישראל, בילגורי תר"ע-תרע"ג.

ינובסקי, הרב ישראל יצחק, סדר אפית המצות, ירושלים תשל"ג.

ינובסקי, הרב ישראל יצחק, ספר המקנה על ענייני מכירת חמץ, וילנה תר"ע.
 ינובסקי, הרב ישראל יצחק, עטרת ישראל על משניות שבת, ורשה תרפ"ו.
 ינובסקי, הרב ישראל יצחק, שו"ת קונטרס התשובות, ורשה תרפ"ג.
 יעקובוביץ', אהרון (עורך), אל האשה העבריה, ירושלים תש"ה.
 כהנא, הרב קלמן, טהרת בת ישראל, ירושלים תש"ג.
 כהנא, הרב קלמן, טהרת בת ישראל, תל אביב תשי"ד.
 כהנא, הרב קלמן, טהרת בת ישראל, ירושלים תשכ"ג.
 כהנא, הרב קלמן, טהרת בת ישראל, ירושלים תשכ"ה.
 כהנא, הרב קלמן, טהרת בת ישראל, ירושלים תשכ"ט.
 כהנא, הרב קלמן, טהרת בת ישראל, ירושלים תשל"ל.
 כהנא, הרב קלמן, טהרת בת ישראל, ירושלים תשל"ג.
 כהנא, הרב קלמן, טהרת בת ישראל, ירושלים תשל"ט.
 כשר, הרב מנחם מנדל, הוד שבקדושה, תל אביב תרצ"ה.
 לוי, הרב שלמה, שערי אורה, אלון שבות תשס"ד.
 לורברבוים, הרב יעקב, חוות דעת, פולנאה תקס"ה.
 ליפשיץ, הרב יהודה ליב בן יצחק, צדיק תמים, פיורדא תנ"ט.
 לכטמן, הרב בן ציון, טהרת המשפחה, יפו-תל אביב תרצ"ט.
 לנדא, הרב יחזקאל בן יהודה, דגול מרבבה, פראג תקנ"ד.
 לנדא, הרב יחזקאל בן יהודה, שו"ת נודע ביהודה, ורשה תרנ"א.
 לנדא, הרב שמואל בן הרב יחזקאל, שו"ת שיבת ציון, ורשא תרמ"א.
 לניאדו, הרב שמואל בן שלמה, בית דינו של שמואל, מהדורת לאה בורנשטיין-מקובצקי, ירושלים
 תשע"ז.
 מדיני, הרב חיים חזקיהו, אור לי, אזמיר תרל"ד.
 מדיני, הרב חיים חזקיהו, שדי חמד, ווארשא-פיעטרקוב, תרנ"א-תרע"ב.
 מיכאל, סמי, ויקטוריה, תל אביב תשע"ג.
 מלדולה, הרב יעקב, ספר אשת חיל, ליוורנו תקמ"ג.
 מלדולה, הרב רפאל בן חזקיהו, חופת חתנים, ליוורנו תקנ"ו.
 משאש, הרב שלום, שו"ת תבואות שמ"ש, ירושלים תשל"ט.
 נשר (אדלר), הרב אליהו חיים, הליכות הבית – קצור הלכות לאשה, ירושלים תש"י.

סולמון, הרב יואל משה, ספר התקנות, ירושלים תרמ"ג.

סגל, ר' דוד הלוי, טורי זהב (ט"ז), על שולחן ערוך, מהדורת מכון "שולחן מלכים", ירושלים תשס"ד.

סופר (שרייבר), הרב משה, שו"ת חת"ם סופר, חלק ב, פרשבורג תר"א.

ספיר, הרב יצחק יהודה ויעקב בן שלמה נחמן, אלומת עלומים, וילנה תרמ"ב.

ספיר, הרב יצחק יהודה, גיא חיזיון, פתח תקווה תרפ"ט.

ספיר, הרב יצחק יהודה, טהרת בנות ישראל, תל אביב תרפ"ז.

ספיר, הרב יצחק יהודה, טהרת בנות ישראל, יאאזין תרצ"ז.

עזריאל, הרב אהרון, כפי אהרון, חלק א', ירושלים תרל"ד.

עמיר, אלי, מפריח היונים, תל אביב תשנ"ג.

פיינשטיין, הרב משה, שו"ת אגרות משה, חושן משפט חלק א, ניו יורק תשכ"ד.

פינטו, הרב יאשיהו, שו"ת נבחר מכסף, ארם צובה תרכ"ט.

קלוגר, הרב שלמה, מי נדה, זאלקווא תקצ"ד.

קלוגר, הרב שלמה, קנאת סופרים, לעמברג תר"ז.

קנוהל, הרב אלישיב, איש ואישה זכו שכינה ביניהם, ירושלים תשס"ה.

קעלין, הרב שמואל ב"ר נתן נטע הלוי, מחצית השקל, ירושלים תשע"א.

קצין, הרב יעקב, משמרת הקידושין, ירושלים תרפ"ה.

קצין, הרב יעקב, שו"ת קציני אר"ץ, ירושלים תשנ"ה.

קצין, הרב שלמה, טהרת בנות ישראל וספר ניצוצי אור, ירושלים תרצ"ה.

קצין, הרב שלמה, טהרת בנות ישראל, יפו תשט"ו.

קצין, הרב שלמה, טהרת בנות ישראל, יפו תשט"ז.

קצין, הרב שלמה, טהרת בנות ישראל, בני ברק תשכ"ז.

רביניאן, דורית, סמטת השקדיות בעומריג'אן, תל אביב 1995.

ריישר, הרב יעקב, תורת השלמים, פיורדא תקכ"ג.

ריישר, הרב יעקב, שו"ת שבות יעקב, למברג תרכ"א.

ר' שבתי כהן (ש"ך), על שולחן ערוך, מהדורת מכון "שולחן מלכים", ירושלים תשס"ד.

שטרנבוך, הרב משה, תשובות והנהגות, ירושלים תשנ"ב.

Epstein, Mosheh, *Torah Verified by Science*, New York 1928.

Miller, David, *The Secret of the Jew: His Life - His Family*, New York c1930.

Tendler, Moshe David, *Pardes Rimonim, : A Marriage Manual for the Jewish Family*. New York 1988.

מחקרים:

אבישור, יצחק, החתונה היהודית בבגדאד ובבנותיה, חיפה תש"ן.
אילן, נחם, "קאנון אלנסא (חוקי הנשים) – חיבורו היחיד של הרב יוסף חיים לנשים בערבית יהודית" פעמים 109 (סתיו תשס"ז), עמ' 33–57.
אליאב, מרדכי (עורך), ספר העלייה הראשונה, ירושלים תשמ"ב.
אלרואי, גור, אימיגרנטים: ההגירה היהודית לארץ ישראל בראשית המאה העשרים, ירושלים 2004.
אנגלנדר, יקיר ושגיא, אבי, גוף ומיניות בשיח הציוני-דתי החדש, ירושלים תשע"ג.
ארז, יהודה (עורך), ספר העלייה השלישית, תל אביב תשכ"ד.
אריאל, הרב שמואל, "פילגשות אינה 'חברות'", אקדמות יז (שבט ה'תשס"ו), עמ' 41–66.
באומגרטן, אלישבע, "ויפה הן עושות": מבט חדש על מנהג נשים שלא להיכנס לבית הכנסת בימי נידותן באשכנז בימי הביניים", בתוך: אלחנן ריינר ואחרים (עורכים), תא שמע – מחקרים במדעי היהדות לזכרו של י"מ תא שמע, א, אלון שבות תשע"ב, עמ' 85–104.
באומגרטן, אלישבע, אמהות וילדים, ירושלים תשס"ה.
בורנשטיין-מקובצקי, לאה, "קידושין נוסח גרוזיה" (בדפוס).
בן ארצי, חגי, "הפרישות בספר חסידים", דעת 11 (תשמ"ג), עמ' 39–45.
בן יעקב, אברהם, יהודי בבל מסוף תקופת הגאונים עד ימינו, ירושלים 1979.
בן יעקב, אברהם, יהודי בבל בתפוצות, ירושלים תשמ"ה.
בן יעקב, אברהם, מנהגי יהדות בבל בדורות האחרונים, ב, ירושלים תשנ"ג.
בן יעקב, אברהם, מעגל החיים, בתוך: חיים סעדון (עורך), קהילות ישראל במזרח במאות התשע עשרה והעשרים: עיראק, ירושלים תשס"ב, עמ' 163–167.
בנש"ק, אביגדור, כפייתיות וחרדה על רקע דתי – מדריך לטיפול, ירושלים תשע"א.
בסקין, יהודית, "מבט חדש על האשה היהודיה באשכנז בימי הביניים", בתוך: הרימי בכח קולך – על קולות נשיים ופרשנות פמיניסטית בלימודי יהדות, בעריכת רינה לויין-מלמד, תל אביב 2001, עמ' 79–84.

בער, יצחק, "המגמה הדתית-חברתית של ספר חסידים", ציון 3 (תרצ"ח), עמ' 1-50.

בר, עמוס ורוזין, טלי, המדריך הישראלי להריון ולידה, תל אביב 1998.

בראון (הויזמן), איריס, "טמאת נידה ומעמד האשה – פסיקתו של האדמו"ר מצאנז קלויזנבורג כמקרה מבחן", דעת 61 (תשס"ז), עמ' 113-133.

בראון, איריס, תלמוד תורה לנשים בתפיסה האורתודוקסית במאה ה-20, עבודת גמר לתואר שני, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשנ"ו.

בראון, בנימין, "ערך תלמוד תורה במשנת "החפץ חיים" ופסיקתו בעניין תלמוד תורה לנשים", דיני ישראל כד (תשס"ז), עמ' 79-118.

בראון, בנימין, "הבעל בית: ר' ישראל מאיר הכהן, היחפץ חיים", בתוך: הגדולים: אישים שעיצבו את פני היהדות החרדית בישראל, בנימין בראון וליאון ניסים (עורכים), ירושלים תשע"ז, עמ' 105-151.

בראון, בנימין, החזון איש: הפוסק, המאמין ומנהיג המהפכה החרדית, ירושלים תשע"א.

בראון, בנימין, "מעמדם ההלכתי של פושעי זמננו במשנת החפץ חיים", על דעת הקהל ב (תשע"ב), עמ' 787-831.

ברויאר, מרדכי, אוהלי תורה, ירושלים 2003.

ברויאר, עדיאל, "כללי נדה לרא"ה: מהדורה מתוקנת", המעין נד, ג (תשע"ד), עמ' 7-17.

בר-לבב, אבריאל, מרגולין, רון ופיינר, שמואל (עורכים), תהליכי חילון בתרבות היהודית, רעננה תשע"ג.

גבאי, נילי, "חינוך בנות בקהילה היהודית בבגדאד", פעמים 82 (תש"ס), עמ' 94-118.

גויטיין, שלמה דב, התימנים: היסטוריה, סדרי חברה, חיי הרוח, ירושלים תשמ"ג.

גלר, יעקב, "על פעולותיו של המלבי"ם להפצת לימוד התורה בבוקארשט", סיני עט (תשל"ו), עמ' פב-צג.

גלר, יעקב, המלבי"ם- מאבקו בהשכלה וברפורמה, לוד תש"ס.

גליק, שמואל, קונטרס התשובות החדש – אוצר ביבליוגרפי לספרות השאלות והתשובות מראשית הדפוס ועד תש"ס, א-ד, ירושלים תשס"ו-תש"ע.

גנזל, טובה; צימרמן, דינה; קלמן תרצה, "עקרות הלכתית - אבחון וטיפול הלכתי-רפואי", אסיא כב, א-ב (תשס"ט), עמ' 63-82.

גרוזמן, מאיר, "כל היום שלה" [נדה ט, ח-ט], בר אילן יח/ט (תשמ"א), עמ' 132-135.

גרוסמן, אברהם, "האישה במשנתם של חסידי אשכנז", בתוך: רחל אליאור ופטר שפר (עורכים), על בריאה ועל יצירה במחשבה היהודית, ספר היובל ליוסף דן, טיבינגן (2005), עמ' 85-96.
גרוסמן, אברהם, והוא ימשול בך? האישה במשנתם של חכמי ישראל בימי הביניים, ירושלים תשע"א.

גרוסמן, אברהם, חסידות ומורדות: נשים יהודיות באירופה בימי הביניים, ירושלים תשס"א.
דוד, יצחק, "יהדות גרוזיה וארץ ישראל", בתוך: רחל ארבל ולילי מגל מגלאשווילי (עורכות), בארץ גיזת הזהב – תולדות יהודי גרוזיה ותרבותם, תל אביב 1992, עמ' 71-81.

דינרי, ידידיה אלטר, "חילול הקודש ע"י נידה ותקנת עזרא", תעודה ג (תשמ"ג), עמ' 17-37.
הדני, יעקב, "מתפללת", בתוך: שמואל גליק (עורך), זכר דבר לעבדך – אסופת מאמרים לזכר דב רפל, ירושלים תשס"ז, עמ' 103-119.

הורביץ, אלעזר, "פירוש רבינו חננאל למסכת נדה בגניזת קאהיר", הדרום נא (תשמ"א), עמ' 109-39.

הנקין, איתם, "מרא דאתרא של אמריקה: הגרי"א הנקין: תלדות חייו, דמותו ופועלו", ישורון מאסף תורני, כ (ניסן תשס"ח), עמ' קכה-קעא.

הנקין, הרב יהודה הרצל, "אחריתה מי ישורנה", אקדמות יז (שבט ה'תשס"ו), עמ' 33-40.
הראל, ירון, ספרי אר"ץ, ירושלים תשנ"ז.

הר-שפי, בטחה, נשים בקיום מצוות בשנים 1050-1350 – בין הלכה למנהג, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ג.

ויינשטיין, רוני (עורך), קהילות ישראל במזרח במאות התשע עשרה והעשרים: איטליה, ירושלים תשע"ב.

וינקר, מיכל, יברובסקי סול ומרגי יוסף, "הפרעה טורדנית-כפייתית (Obsessive Compulsive Disorder) בקהילה החרדית: היבטים תרבותיים באבחון ובטיפול", הרפואה 8 (תשע"ד), עמ' 466-463.

ון דייק, הרב יהושע, "נוכחות בלנית בשעת טבילת האשה מנדתה", תחומין לז (תשע"ז), עמ' 208-202.

וסרפל, רחל, "הנידה כסמל זהות וכמשאב כוחני", בתוך: לאה שמגר-הנדלמן ורבקה בר-יוסף (עורכות), משפחות בישראל תשנ"א, עמ' 239-255.

וסרפל, רחל, "הנידה כסמל זהות וכמשאב כוחני", בתוך: אורית אבוהב, אסתר הרצוג, הרוי גולדברג ועמנואל מרקס (עורכים), ישראל: אנתרופולוגיה מקומית, תל אביב 1998, עמ' 377-391.

וקסמן הרב ניסן, "במחיצתו של היחפץ חיים זצ"ל (ארבעים שנה לפטירתו)", בתוך: שנה בשנה תשל"ד, עמ' 419-432.

זוהר, צבי, "אשרור דתי של הציונות כתנועה לאומית חילונית: פרק במשנת הרב כלפון משה הכהן", ישראל 2 (תשס"ג), עמ' 107-125.

זוהר, צבי, האירו פני המזרח: הלכה והגות אצל חכמי ישראל במזרח התיכון, תל אביב תשס"א.

זוהר, צבי, "זוגיות על פי ההלכה ללא חופה וקידושין", אקדמות יז (תשס"ו), עמ' 11-31.

זוהר, צבי, מסורת ותמורה- התמודדות חכמי ישראל במצרים ובסוריה עם אתגרי המודרניזציה 1880-1920, ירושלים תשנ"ג.

זוהר, צבי, "תשובה למגיבים", אקדמות יז (תשס"ו) עמ' 77-82.

זלוטניק, דב, "טבילת נידה במים חיים", בתוך: י"מ תא שמע ודניאל בויארין (עורכים), עטרה לחיים: מחקרים בספרות התלמודית והרבנית לכבוד פרופ' חיים זלמן דימיטרובסקי, ירושלים תש"ס, עמ' 360-370.

זעירא, מוטי, קרועים אנו: זיקתה של ההתיישבות העובדת בשנות העשרים אל התרבות היהודית, ירושלים תשס"ב.

חבס, ברכה ושוחט, אליעזר (עורכים), ספר העלייה השנייה, תל אביב תש"ז.

חובב, ימימה, עלמות אהבוך: חיי הדת והרוח של נשים בחברה האשכנזית בראשית העת החדשה, ירושלים תשס"ט.

חשביה, אריה, אם ועיר, פתח תקוה 1878 - 1998, תל אביב תשנ"ח.

טוקצנינסקי, מיכל ושפרכר-פרנקל, רחל, "תזהירם מן הפילגש", אקדמות יז (תשס"ו), עמ' 67-75.

ינאי, ניצה ורפפורט, תמר, "נידה ולאומיות: גוף האישה כטקסט", התשמע קולי? (תשס"א), עמ' 213-224.

כ"ץ, יעקב, "מעריב בזמנו ושלא בזמנו דוגמא לזיקה בין מנהג, הלכה וחברה", ציון לה (תש"ל), עמ' 35-60.

כהנא, בנימין זאב, "משיירי שולחנו של הרב כהנא", המעין מב, (תשס"ב), עמ' 21-28.

כהנא, בנימין זאב, "ספריו של הרב קלמן כהנא", המעין מב, (תשס"ב), עמ' 7-20.

כהנא, הרב קלמן, "משיירי שולחנו של גאון", המעין א, ג (תשי"ד), עמ' 29-38.

לאו, הרב בנימין, ממרן עד מרן: משנתו ההלכתית של הרב עובדיה יוסף, תל אביב 2005.

לוי, הרב שלמה, "תגובה", אקדמות יד (תשס"ד), עמ' 245-250.

למדן, רות, 'עם בפני עצמן': נשים יהודיות בארץ ישראל, סוריה ומצרים במאה השש עשרה, תל אביב תשנ"ו.

לנדוי, בצלאל, "ישיבות ליטא ופולין, מוולוז'ין עד השואה", מחניים 1963; עמנואל אטקס ושלמה טיקוצ'ינסקי, ישיבות ליטא – פרקי זכרונות, ירושלים תשס"ד.

מאיר גליצנשטיין, אסתר, "הציונות בעיראק: מלאומית יהודית לציונות מגשימה", בתוך: גל אלון (עורך), הציונות לאזוריה, ב, ירושלים תש"ע, עמ' 71-123.

מונדני, שמואל, הרב יוסף חיים ומשנתו ההלכתית כפי שהיא משתקפת ב"בן איש חי", עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשס"ה.

מיטשם, תרצה זכורה, משנה מסכת נידה עם מבוא, מהדורה ביקורתית עם הערות בנוסח, בפרשנות ובעריכה ופרקים בתולדות ההלכה ובריאליה, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשמ"ט.

מלכיאל, דוד, "יצירה וסוגיה בספרות ההלכה באיטליה בעת החדשה", פעמים 87/86 (תשס"א), עמ' 258-296.

מצגר, דוד, "עוד על ב' מהדורות של חי' הריטב"א למסכת נדה", סיני קיד (תשנ"ד), עמ' רסט-רעא.

מצה, דבורה, "דמות האישה ב"ספר חסידים": אהבה, משפחה, חינוך וייעוד", הגיגי גבעה, ו (תשנ"ח), עמ' 67-89.

נאור, מרדכי, ספר העליות: מאה שנה ועוד של עלייה וקליטה, גבעתיים 1991.

סטולמן, אביעד אברהם, "טהרת המשפחה הדתית-הלאומית", אקדמות יד (תשס"ד), עמ' 219-243.

סטולמן, אביעד אברהם, "תגובה לתגובות", אקדמות יד (תשס"ד), עמוד 253-255.

סטולר-ליס, שחלב ושורץ, שפרה, "ההיגינה של חיי האישה לתקופותיה מגדר, לאומיות ועבודה בכתביה של רופאת הנשים ד"ר מרים אהנובה (1889-1967)", בתוך: גלעד כ"ץ ומרגלית שילה (עורכים), עיונים בתקומת ישראל: מגדר בישראל, חלק א', באר שבע תשע"א, עמ' 85-105.

עמנואל, שמואל, "גאון החזון ואיש הגשמתו - קווים לדמותו של הרב קלמן כהנא זצ"ל במלאת עשרים שנה לפטירתו", המעין נב, (תשע"ב), עמ' 58-60.

עמנואל, שמחה, "נידה בבית הכנסת: מקורות חדשים", בתוך: אברהם פריזגר (עורך), דרכי דניאל: מחקרים במדעי היהדות לכבוד הרב פרופסור דניאל שפרבר, רמת גן תשע"ז.

פאור, יוסף, "על גרסה אחת למסכת נדה מתקופת הסבוראים אצל הרמב"ם", תרביץ סה (תשנ"ו), עמ' 721-728.

פוזיילוב, גיורא, העדה הספרדית בירושלים בהתפתחותה בשלהי השלטון העות'מאני, התר"ל – התרע"ד (1870-1914), עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשס"א.

פוקו, מישל, תולדות המיניות: א, הרצון לדעת, (תרגום: גבריאל אש), תל אביב 1996.

פוקו, מישל, תולדות המיניות: ב, השימוש בתענוגות, (תרגום: הילה קרס), תל אביב 2008.

פטרובר, משה אברהם, "על ספר 'טהרת בת ישראל'", המעין נ (תש"ע), עמ' 77-85.

"פיזור מקוואות טהרה על פני המדינה: מפעולות המרכז הארצי לטהרת המשפחה", בית יעקב 95 (ניסן תשכ"ז), עמ' 13.

פורסטנברג, יאיר, טהרה וקהילה בעת העתיקה: מסורות ההלכה בין יהדות בית שני למשנה, ירושלים תשע"ו.

פינס, שיר, תדע כל אם עבריה, "ספר השנה: האם והילד": הדרכת הורים בשנות השלושים בישוב העברי, בתוך: היסטוריה ותאוריה 21 (2011).

פישרמן, שרגא, "תפילת הבנות", בתוך: מיכאל שטיגליץ (עורך), טל לישראל: פרקי חינוך לבת, מרכז שפירא תשס"ה, עמ' 234-247.

פרוש, איריס, נשים קוראות: יתרונה של שוליות, תל אביב תשס"א.

פרידמן, מנחם, חברה ודת: האורטודוקסיה הלא ציונית בארץ ישראל תרע"ח-תרצ"ו / 1936-1918, ירושלים תשמ"ח.

פריימן, אברהם חיים, סדר קידושין ונישואין, ירושלים תשכ"ה.

פרנק, חני, מאינטימיות נשית קהילתית לאינטימיות זוגית: גלגולי הלכת 'הוחזקה נידה בשכונתיה' בדורות האחרונים, עבודת גמר לתואר שני, אוניברסיטת אריאל, אריאל תשע"ג.

צור ירון, "בעיות בהשכלת היהודים בארצות האסלאם: תוניסיה כמקרה מבחן", בתוך: שמואל פיינר וישראל ברטל (עורכים), ההשכלה לגווינה, ירושלים תשס"ה, עמ' 201-222.

קאפח, הרב יוסף, הליכות תימן: חיי היהודים בצנעא ובנותיה, ירושלים תשכ"ג.

קטן, הרב יואל וחנה, "חופת נידה: היבטי רפואה והלכה", תחומין כו (תשס"ו), עמ' 427-437.

קנהל, הרב אלישיב, "תגובה", אקדמות יד (תשס"ד) עמ' 251.

קניאל, יהושע, המשך ותמורה: היישוב הישן והיישוב החדש בתקופת העלייה הראשונה והשנייה, ירושלים תשמ"ב.

רובינשטיין, אליקים, "הלכה ומוסר לכל נפש: על חייו ופועלו של "החפץ חיים", בתוך: יצחק אילן הלוי שטיינברג (עורך), ברכה לאברהם: אסופת מאמרים לכבוד הרב אברהם הלוי שטיינברג במלאת לו שישים שנה, ירושלים תשס"ח, עמ' 461-475.

רודריג, אהרון, חינוך חברה והיסטוריה: "כל ישראל חברים" ויהודי אגן הים התיכון 1860-1929, ירושלים תשנ"א.

רוזנברג-פרידמן, לילך, מהפכניות בעל כרחן, נשים ומגדר בציונות הדתית בתקופת היישוב, ירושלים תשס"ה.

רוזנק, דניאל, צימרמן דינה, גנזל טובה ושרייבר חווה-יעל, "העקרות ההלכתית והשלכותיה הרפואיות, הערכיות והלאומיות: עיונים בדיני טהרת הבית היהודי לאור מציאות משתנה", בתוך: כהן טובה (עורכת), להיות אישה יהודיה, ירושלים תשס"ט, עמ' 183-219.

רמון, עינת, "ה'מאור שביהדות' באספקלריה פמיניסטית: מקורות ישראל בדרכה הרעיונית ובנאומיה בכנסת של חברת מפא"י עדה פישמן-מימון", עיונים בתקומת ישראל: מגדר בישראל, 2011, עמ' 731-770.

שביב, הרב יהודה, "הערות לספר טהרת בת ישראל", המעין לב (תשנ"ב), עמ' 21-25. שהם-שטיינר, אפרים, "'שמאל דוחה וימין מקרבת' – על אנשים חריגים בראי ספר חסידים", בתוך: וולקוב שולמית (עורכת), מיעוטים זרים ושונים: קבוצות שוליים בהיסטוריה, ירושלים תשס"א, עמ' 133-159.

שוחטמן, אליאב, "לוח ארץ ישראל של הרי"מ טוקצינסקי והערותיו של הרב יהושע קניאל", בתוך: מרדכי מנשה לאופר (עורך), ספר היובל קרנות צדיק (לכבוד רבי מנחם מנדל שניאורסון), ניו יורק תשס"ב, עמ' רנז-רסח.

שחר, שולמית, המעמד הרביעי, תל אביב תשמ"ג.

שטיינברג, אברהם (עורך), אנציקלופדיה הלכתית רפואית, ירושלים תשס"ו. שטיינברגר, ישעיה אלכסנדר, "השלמה לתוס' הרא"ש מסכת נדה", מוריה 14 ג-ד (תשמ"ה), עמ' ב-ה.

שטמפפר, שאול, הישיבה הליטאית בהתהוותה, ירושלים 2005.

שטמפפר, שאול, "ידיעת קרוא וכתוב אצל יהודי מזרח אירופה בתקופה החדשה", בתוך: אלמוג שמואל ואחרים (עורכים), תמורות בהיסטוריה היהודית החדשה – קובץ מאמרים שי לשמואל אטינגר, ירושלים תשמ"ח, עמ' 459-483.

שילה, מרגלית, אתגר המיגדר: נשים בעליות הראשונות, תל אביב 2007.

שילה, מרגלית, נסיכה או שבויה, חיפה ולוד תשס"ב.

שמש, אברהם אופיר, "הכינה והפשפש, הגריס והתורמוס בהלכות נידה", תחומין כו (תשס"ו), עמ' 214-205.

שרוני, עידית, "לבוש היהודים בבגדאד", בתוך: חיים סעדון (עורך), קהילות ישראל במזרח במאות התשע עשרה והעשרים: עיראק, ירושלים תשס"ב, עמ' 194-190.

ששון, דוד, מסע בבל, בעריכת מאיר בניהו, ירושלים תשט"ו.

תא שמע, ישראל משה, הלכה, מנהג ומציאות באשכנז: 1100-1350, ירושלים תשנ"ו.

תא שמע, ישראל משה, "מקדש מעט – הסמל והממשות", בתוך: שולמית אליצורואחרים (עורכים), כנסת עזרא: ספרות וחיים בבית הכנסת, אסופת מאמרים מוגשת לעזרא פליישר, ירושלים תשנ"ה, עמ' 360-359.

תדהר, דוד, אנציקלופדיה לחלוצי היישוב ובוניו, תל אביב 1970-1947.

Adler, Rachel, "Tumah and Tahara: Ends and Beginnings", in Elizabeth Koltun (ed.), *The Jewish Woman*, New York 1976, pp. 63-71.

Adler, Rachel, "In Your Blood, Live: Re-visions of a Theology of Purity", *Tikkun* 8, no. 1 (1993), pp. 38-41.

Baskin, Judith Reesa, "Women and Ritual Immersion in Medieval Ashkenaz The Sexual Politics of Piety", L. Fine (ed.), *Judaism in Practice from the Middle Ages through the Early Modern Period*, Princeton 2001, pp. 30-142.

Biale, Rachel, *Women and Jewish Law*, New York 1984.

Cohen, Shaye J. D., "Purity and Piety: The Separation of Menstruants from the Sancta", in S. Grossman and R. Haut (eds.), *Daughters of the King*, Philadelphia 1992, pp. 103-116.

Cohen, Shaye J. D., "'Purity, Piety and Polemic: Medieval Rabbinic Denunciations of 'Incorrect' urification Practices", in: R. Wasserfall (ed.), *Women and Water – Menstruation in Jewish Life and Law*, Hanover-London 1999, pp. 82-100.

Douglas, Mary, *Purity and Danger: Analysis of Pollution and Taboo*, London and New York, 1966.

Durkheim, Emil, *The Elementary Forms of Religious Life*, New York 1954.

Fonrobert, Charlotte Elisheva, *Menstrual Purity, Rabbinic and Christian Reconstructions of Biblical Gender*, Stanford 2000.

Guterman, Mark A., "Identity conflict in Modern Orthodox Judaism and the laws of family purity", *Method & Theory in the Study of Religion* 18,1 (2006), pp. 92-100.

Kristeva, Julia, *Power of Horror: An Essay on Abjection*, translated by Leon Roudiez, New York 1982.

Neusner, Jacob, "From Scripture to Mishnah: The Origin of Tractate Niddah", *Journal of Jewish Studies* 29 (1978), pp. 135-148.

Ricoeur, Paul, *The Symbolism of Evil*, Boston 1967.

Rosmarin, David H., Pirutinsky Steven, Siav Yedidiah, `Recognition of Scrupulosity and Non-Religious OCD by Orthodox and Non-Orthodox Jews`, *Journal of Social and Clinical Psychology* 29, 8 (2010), pp. 930-944.

Schechter, Solomon, *Studies in Judaism*, vol. iii, Philadelphia 1908.

Sered, Susan. *What Makes Women Sick?: Militarism, Maternity and Modesty in Israeli Society*, Hanover N. H., 2000.

Steinberg, Jonah, "From A 'Pot of Flith' To A 'Hedge of Roses' (And Back): Changing Theorizations of Menstruation in Judaism", *Journal of Feminist Studies in Religion* 13, 2 (1997), pp. 5-26.

Vishne, Tali, Misgav, Sagit, Bunzel, Michael E., "Psychiatric disorders related to menstrual bleeding among an ultra-orthodox population: case series and literature review", *Int. J. Soc. Psychiatry*; 54(3) (May 2008), pp. 219-224.

Wasserfall, Rahel, "Menstruation and Identity: The Meaning of Niddah for Moroccan Women Immigrants to Israel", Howard Eilberg-Schwartz (ed.), *People of the Body:*

Jews and Judaism from an Embodied Perspective, New York 1998, pp. 309-327.

Wasserfall, Rahel (ed.), *Women and Water: Menstruation in Jewish Life and Law*, Hanover, NH 1999.

Weissler, Chava, "The Religion of Traditional Ashkenazic Women, Some Methodological Issues", *AJR Review* 12 (1987), pp. 73-94.

Wenger, Beth S., "Mitvah and Medicine: Gender, Assimilation, and the Scientific Defense of 'Family Purity'", *Jewish Social Studies* 5, (Jan 31, 1999), pp. 177-202.

Woolf, Jeffrey M., "Medieval Models of Purity and Sanctity: Ashkenazic Women in the Synagogue", in M. J. H. M. Poorthuis and J. Schwartz (eds.), *Purity and Holiness – The Heritage of Leviticus*, Leiden-Boston-Köln 2000, pp. 263-280.

אתרי אינטרנט:

<http://www.yoatzot.org/hebrew/resources/default.asp?id=3264> : אתר יועצות ההלכה :

<http://theedencenter.com/?lang=he> : אתר מרכז עדן :

<http://moreshet.pl/he/node/510> : אתר מורשת יהדות פולין :

בודקת טהרה – ויקיפדיה :

https://he.wikipedia.org/wiki/%D7%91%D7%95%D7%93%D7%A7%D7%AA_%D7%98%D7%94%D7%A8%D7%94

<http://puah.org.il> : אתר מכון פוע"ה :

<https://rationalbelief.org.il/%D7%94%D7%A1%D7%91%D7%A8%D7%AA-%D7%93%D7%99%D7%A0%D7%99-%D7%9E%D7%A9%D7%A4%D7%97%D7%94-%D7%9C%D7%90%D7%95%D7%A8-%D7%94%D7%A8%D7%A4%D7%95%D7%90%D7%94/>

<https://rationalbelief.org.il/%D7%94%D7%A1%D7%91%D7%A8%D7%AA-%D7%93%D7%99%D7%A0%D7%99-%D7%9E%D7%A9%D7%A4%D7%97%D7%94-%D7%9C%D7%90%D7%95%D7%A8-%D7%94%D7%A8%D7%A4%D7%95%D7%90%D7%94/>

אתר יודעי בינה :

<http://www.abina.co.il/%D7%91%D7%A8%D7%99%D7%90%D7%95%D7%AA-%D7%A0%D7%A9%D7%99%D7%AA/>

אתר סטרמד, פורום גניקולוגיה אונקולוגית: <https://www.starmed.co.il/forum-56/msg-139743>

בלוג מדע אחר באתר תפוז: <http://www.tapuz.co.il/blogs/viewentry/2332777>

אתר הרבנות הראשית תל-אביב יפו:

http://www.rabanut.co.il/show_item.asp?levelId=60160&itemId=234&itemType=0

אתר מכון דוידסון:

https://davidson.weizmann.ac.il/online/askexpert/life_sci/%D7%94%D7%90%D7%9D-%D7%94%D7%95%D7%95%D7%A1%D7%AA-%D7%A8%D7%A2%D7%99%D7%9C%D7%94-%D7%91%D7%AA-%D7%90%D7%9C

נספח 1: השוואת הנושאים בספרים השונים שנחקרו בעבודה

טהרת ישראל הרב כהנא	טהרת בנות ישראל ספיר	טהרת בנות ישראל קצין	ההיגינה והבריאות משה אפשטיין	חוקי הנשים	בן איש חי הלכות	טהרת ישראל חפץ חיים	טהרת ישראל הרב טוקצינסקי	טהרת ישראל הרב ינובסקי
מתי נעשית האשה נדה?	(פש"ז)	מהלכות צניעות	ראיית דם כחרדל אוסרת	פרישה בווסת קבוע	פרישה סמוך לווסת בווסת קבוע הגדרת עונה	א. פרישה סמוך לווסת.	מהלכות צניעות	קפג נגיעה בנידה פנויה, חתן וכלה, ז"נ על ראיית טיפת דם
התנהגות האשה עם בעלה בזמן נדתה.	ה"ט זמן. רחצה לפני לבישת חלוק לבן.	סימן א - פרישה סמוך לווסת	כל המרבה לבדוק משובחת	פולטת שכבת זרע (פש"ז) הפסק טהרה (ה"ט) מוך דחוק	ממה פורשים וכמה זמן פורשים?	ב. שאלה למורה הוראה בלבד ולא לאישה.	פרישה בווסת קבוע	קפד פרישה סמוך לווסת, באיזה קרבות א"צ לפרוש, באיזה אשה א"צ לפרוש סמוך לווסת, אימת צריכה להוציא מפיה קודם ביאה שטהורה ואימת א"צ, וסת נמשך איזה ימים, בדיקת חורין וסדקין שעת וסת או בעונה בינונית, יוצא

טהרת בת ישראל הרב כהנא	טהרת בנות ישראל ספיר	טהרת בנות ישראל קצין	ההגינה והבריאות משה אפשטיין	חוקי הנשים	בן איש חי הלכות	טהרת ישראל חפץ חיים	טהרת ישראל הרב טוקצינסקי	טהרת ישראל הרב ינובסקי
								לדרך.
ה"ט	ה"ט. דרך עשייתו. מוך דחוק.	סימן ב - דין וסת זקנה ומעוברת	מראות הדמים	ז"נ טבילה לאחר צאת הכוכבים	שינוי וסת	ג. בדיקה בעת שמרגישה יציאת דם.	פרישה בווסת שאינו קבוע	סימן קפה בחזקת נידה מתי מותר לבוא לה, נאמנותה בזה אף דבגדיה מלוכלכים בדם, ולא דין אמתלא בזה, לפרוש באבר מת אם נטמאת שעת תשמיש. לא עשה כן. כפרתו ותשובתו בזה. בחשש שמא שמשו בנדה להני"ל.
ספירת ז"נ	ספירת ז"נ	סימן ג - נאמנות אישה ורמ"ת	כתמים : גודל גריס מעל ומתחת לחגורה שלוש נשים במיטה אחת דם בשתן	בדיקות ז"נ. לכתחילה ובדיעבד.	ימי המבוכה	ד. הרחקות.	חילוקים בין ווסת קבוע לשאינו קבוע	סימן קפו בדיקות קודם ואחרי תשמיש ומתי לא. ומתי אסור לבדוק. וסת חצי קבוע. נאמנותה לבדוק עד שלו. ראתה ג"פ

טהרת בת ישראל הרב כהנא	טהרת בנות ישראל ספיר	טהרת בנות ישראל קצין	ההיגינה והבריאות משה אפשטיין	חוקי הנשים	בן איש חי הלכות	טהרת ישראל חפץ חיים	טהרת ישראל הרב טוקצינסקי	טהרת ישראל הרב ינובסקי
								דם מחמת תשמיש.
מצוות הטבילה וזמנה	בדיקות ז"נ לאור היום. לכתחילה ובדיעבד.	סימן ד - אימתי האשה נאסרת על בעלה	הרחקות	פש"ז 7 ימים או 6	וסת חצי קבוע ועו"ב	ה. דיני הפסק טהרה.	שאין לסמוך על אומד הדעת	סימן קפז רמ"ת: ג"פ ורוצה להתרפאות. תלייה בדם מכה וכד'. נאמנותה. נאמנות הרופאים. כתמים. זקנה. ראתה כמה פעמים מ"ת אחר בעילת בתולה. פסקה פ"א באמצע. רמ"ת אחרי לידה. לתלות בדם אמה דבעל. אינה יכולה לטבול מחמת מכות ופצעים ואינה רוצה גט.
דיני חציצה בטבילה	ראייה או כתם בז"נ.	סימן ה - כלה	הפסק טהרה ושבעה נקיים	שינוי מנהג פש"ז ע"י התרת נדרים	טבילה בליל פרישה	ו. ה"ט סמוך לשקיעה.	רמ"ת	סימן קפח מראות הדמים. כיצד יתנהג החכם בראיית דם. להורות בלילה.

טהרת ישראל הרב כהנא	טהרת בנות ישראל ספיר	טהרת בנות ישראל קצין	ההיגינה והבריאות משה אפשטיין	חוקי הנשים	בן איש חי הלכות	טהרת ישראל חפץ חיים	טהרת ישראל הרב טוקצינסקי	טהרת ישראל הרב ינובסקי
								נאמנות אישה בזה. ונגד החכם. חכם א' מטמא וחכם א' מטהר. בעל שירה במראות לאשתו. דם בבקעים. נעקר מקורה. קרטין.
דיני טבילה	שערות במים בעת טבילה.	סימן ו - דם בתולים	יולדת	שינוי מנהג פש"ז בנישואין	פש"ז בנידה	ז. דרך ההפסק.	הרגשה וכתם	סימן קפט סוגי וסתות. מתי וכיצד יחשוש להן. מתי נעקר הווסת שלא יחשוש יותר. מסולקות דמים לעניין וסתות. עצה להנצל מחשש וסתות.
מדיני המקווה	טבילה בלילה. אחר צאה"כ	סימן ז - יולדת	כלה	רציפות ושלמות ז"נ	פש"ז בכתם ובדם בתולין	ה. מוך דחוק.	כלה	סימן קצ דיני קסמים המטמאים. כתם על בשרה. על בגדיה. על עד הבדוק. על עד בינוני. על עד

טהרת ישראל הרב כהנא	טהרת בנות ישראל ספיר	טהרת בנות ישראל קצין	ההיגינה והבריאות משה אפשטיין	חוקי הנשים	בן איש חי הלכות	טהרת ישראל חפץ חיים	טהרת ישראל הרב טוקצינסקי	טהרת ישראל הרב ינובסקי
								שאינו בדוק. תלייה בחברתה. תלייה בזמן הטהרה על זמן הטמאה.
דין פרישה סמוך לווסת	ה"ט וז"נ בכלה ככל אישה אחרת.	סימן ח - הנהגת הבעל עם אשתו בזמן נדתה	טבילה במוצאי היום השביעי	טבילה ביום השביעי אינה טבילה	פשי"ז 7 בטובלת ע"ש	ט. שבעה נקיים.	יולדת	סימן קצא דס במי רגליים. קרטין במ"ר. דרך בדיקתם. נאמנות הרופאים בזה.
סוגי הווסת	"כלה" זקנה ומסולקת דמים	סימן ט - ז"נ ובדיקתה	טבילה בזמנה	קביעת מועד לנישואי כלה וספירת ז"נ.	ה"ט: רחצה והחלפת בגדים	י. בדיקה לאור היום.	הרחקות	סימן קצב ה"ט וז"נ קודם החתונה. מתי מחשבים. דחיית הנישואין. לרחק הטבילה מבעילת מצווה. ספירת קטנה שלא ראתה. בעילת ביום בבית אפל. חופת נידה. פירסה נידה אחר החופה. מחזיר גרופתו לענין ז"נ

טהרת ישראל הרב כהנא	טהרת בנות ישראל ספיר	טהרת בנות ישראל קצין	ההיגינה והבריאות משה אפשטיין	חוקי הנשים	בן איש חי הלכות	טהרת ישראל חפץ חיים	טהרת ישראל הרב טוקצינסקי	טהרת ישראל הרב ינובסקי
								<p>וחופת נידה בשמירה. ביאה ראשונה לאלמנה וגרושה בשבת ויו"ט. לאלמנה בחול בליל ראשון.</p>
קביעת הווסת	טבילה בע"ש	סימן י - מקרה טומאה (ש"ע)	טבילה ביום	טבילת כלה ביום השמיני ודווקא ביום.	זמן ה"ט	יא. רציפות שבעה נקיים.	נדה בדברים שבקדושה	<p>סימן קצג דם בתולים. בעילת מצווה בליל החתונה. מתי סופרים ז"נ אחר בעילה ראשונה. פרישה גם בפעמים הבאות. פרסה נידה אחר בעילה. לישון על מיטתה אחר ביאה ראשונה. ברכת בתולים לחתן. ביאה ראשונה בשבת. אי מהני ייחוד בנידה לחתן וכלה.</p>

טהרת בת ישראל הרב כהנא	טהרת בנות ישראל ספיר	טהרת בנות ישראל קצין	ההיגינה והבריאות משה אפשטיין	חוקי הנשים	בן איש חי הלכות	טהרת ישראל חפץ חיים	טהרת ישראל הרב טוקצינסקי	טהרת ישראל הרב ינובסקי
דין אישה שיש לה וסת קבוע	מסולקות דמים – מעוברת ומינקת וזקנה.	סימן יא - מדיני טבילה וזמנה	חפיפה וחציצה	טבילה ביום השמיני למי שאינה כלה. בדיעבד גמור.	מוך דחוק	יב. נשים שבדקות רק בלילה ומחשיבות אותו לחלק מהיום הקודם (בה"ט).	דיני הפסק טהרה	סימן קצד יולדת ומפלת. היו חבלי לידה והפסיקה. הכנסת אצבע הרופא באותו מקום. או מזלפין לה או מושחין לה שם. פתיחת המקור בלא יציאת שום דבר. יצא דבר דק או משקה. מקשה לילד ונשמע קוד הוולד. בעל שמע שבוכה הוולד בבטן. יוצא דופן.
דין אישה שאין לה וסת קבוע	גובה המים במקווה.	סימן יב - מדיני טבילה וחציצה	טבילת כל הגוף כולו	יולדת.	בדיקות ז"נ	יג. ספירת כלה.	ספירת שבעה נקיים	סימן קצה דברים האסורים בימי נדתה. באחת מהם חולה. הזכרת השם ותפילה ליולדת. ולנידה. הליכת נידה לבה"כ. הסתכלות על ס"ת שעת ההגבהה. לבה"ק

טהרת ישראל הרב כהנא	טהרת בנות ישראל ספיר	טהרת בנות ישראל קצין	ההיגינה והבריאות משה אפשטיין	חוקי הנשים	בן איש חי הלכות	טהרת ישראל חפץ חיים	טהרת ישראל הרב טוקצינסקי	טהרת ישראל הרב ינובסקי
								שעת נדתה.
רואה בשעת תשמיש ומחמת תשמיש		סימן יג - מדיני חפיפה ורחיצה לפני טבילתה	טבילה במוצאי שבת ובמוצאי יום טוב שאחר השבת	מפלת.	דחיית טבילה	יד. ספירת כלה סמוך למועד החתונה הברור.	מצות הטבילה בעונתה וזמני הטבילה	סימן קצו הי"ט לכתחילה ובדיעבד. זמנה. וכיצד. לבישת לבנים וספירת ז"י לכתחילה ובדיעבד. בדיקה לאור הנר. מונח בייגלע באותו מקום. טעתה במניין ז"י או פש"ז. בדיקת חרשית וסומית. כתם בג"י ראשונים של ז"י.
דין כלה		סימן יד - מדיני טבילה והיאך תטבול	ברכת הטבילה	דעת בז"י.	דרך הבדיקות ובמה בודקים?	טו. דחיית הנישואין באמצע ז"י.	דיני חציצה בטבילה	סימן קצז טבילה בזמנה. כליל שבת. טבילה ביום ח' ביום ז'. כלה.
מעוברת ומניקה		סימן טו - ברכת הטבילה	מקום הטבילה	הרחקות. לא ליגע. לא	פש"ז בטבילה ועוד לא הייתה	טז. דיני טבילה.	דיני חפיפה ורחיצה	סימן קצח כל דיני טבילה וחציצתם

טהרת ישראל הרב כהנא	טהרת בנות ישראל ספיר	טהרת בנות ישראל קצין	ההיגינה והבריאות משה אפשטיין	חוקי הנשים	בן איש חי הלכות	טהרת ישראל חפץ חיים	טהרת ישראל הרב טוקצינסקי	טהרת ישראל הרב ינובסקי
				להשליך חפץ.	עם בעלה ונטמאה או בטבלה לפני תום הנקיים		קודם הטבילה	בהטבילה.
יולדת				הרחקות – אוכל ושירי מאכל ומשקה.	דעת בז"נ	יז. הכנות בבית הטבילה.	דיני הטבילה	סימן קצט בדיקת הגוף ובית הסתרים וחפיפה. בשבת. בחול. לכתחילה. דיעבד. ביו"ט.
מהלכות צניעות				הרחקות – מיטה המיוחדת לה.	כלה דם חימוד טבילה ביום	יח. חפיפה.	מדין המקווה	סימן ר ברכת הטבילה. אימת תברך.
איסור מניעת הריון הערות נחוצות				הרחקות – מחצלת חדשה.	דם בתולים	יט. בלנית. כל גופה בבת אחת במים.		
קיצור הלכות ייחוד				הרחקות – עגלה בדרך.	יולדת	כ. דרך הטבילה.		

טהרת ישראל הרב כהנא	טהרת בנות ישראל ספיר	טהרת בנות ישראל קצין	ההיגינה והבריאות משה אפשטיין	חוקי הנשים	בן איש חי הלכות	טהרת ישראל חפץ חיים	טהרת ישראל הרב טוקצינסקי	טהרת ישראל הרב ינובסקי
				הרחקות – מזגת הכוס.	נאמנות אישה	כא. טבילה בליל שבת.		
				הרחקות – כוס של ברכה.	הרחקות	כב. סיכום: עוד הרבה הלכות שיש ללמוד.		
				הרחקות – הצעת המיטה.	מיטה המיוחדת לה ו"ספסל" המתנדנד	כג. יולדת.		
				הרחקות – מים בכלים.	מקומות המכוסים. מזיגת הכוס.	חתימת הספר		
				טבילת כל הגוף במים לטהרה.	הצעת המיטות. בשמים. קול זמר. מים בכלים.			
				כמות המים במקווה.	גודל המקווה			

טהרת בת ישראל הרב כהנא	טהרת בנות ישראל ספיר	טהרת בנות ישראל קצין	ההיגינה והבריאות משה אפשטיין	חוקי הנשים	בן איש חי הלכות	טהרת ישראל חפץ חיים	טהרת ישראל הרב טוקצינסקי	טהרת ישראל הרב ינובסקי
				הכנות לטבילה. חפיפה וחציצה.	מי המקווה			
				ניקוי חוטים ואוזניים.	חציצה			
				כינים.	ציפורניים			
				ניקוי השיניים.	נטילת ציפורניים בשבת ויו"ט עיי א"י			
				טבילה במוצ"ש או במוצאי יו"ט.	שיער של בית הערוה			
				מסרק לבית הטבילה.	רפואת שיניים - שן תותבת			
				עיון במקווה.	סתימה			
				בלנית.	חולי אוזן			
				אחיזת חברתה.	חפיפה			
				צורת הטבילה.	מסרק בבית הטבילה + עיון			

טהרת ישראל הרב כהנא	טהרת בנות ישראל ספיר	טהרת בנות ישראל קצין	ההיגינה והבריאות משה אפשטיין	חוקי הנשים	בן איש חי הלכות	טהרת ישראל חפץ חיים	טהרת ישראל הרב טוקצינסקי	טהרת ישראל הרב ינובסקי
				צורת הטבילה.	טבילה בזמנים מיוחדים			
				צורת הטבילה – עיניים. ברכה.	בלנית			
				טבילה שנייה ושלישית לאחר הברכה. פסוק ויהי נועם.	צורת הטבילה			
				מגבת על הראש בשעת הברכה.	בית הסתרים בטבילה ברכת הטבילה			
				רחצה לאחר הטבילה.	טבילה ביום			
				חימום המקווה.	חימום המקווה ורחצה אחרי הטבילה			
				צניעות	זמנה של ברכת			

טהרת בת ישראל הרב כהנא	טהרת בנות ישראל ספיר	טהרת בנות ישראל קצין	ההיגינה והבריאות משה אפשטיין	חוקי הנשים	בן איש חי הלכות	טהרת ישראל חפץ חיים	טהרת ישראל הרב טוקצינסקי	טהרת ישראל הרב ינובסקי
				בטבילה.	הטבילה			
				מקווה עמוק ביותר.	צניעות בטבילה אין בעלה בעיר מקווה עמוק			
				צדקה לפני הטבילה.				
				נידה בבית הכנסת.				
				מכתב.				

נספח 2: הסיפור שמופיע בחלקו הראשון של הספר מאת הרב ספיר

הגאון מלבי"ם ז"ל כשהיה רב אב"ד בעיר בוקרשט ברומניה בא לדרוש בשבת שובה בביהכ"נ של המתחדשים. הנאספים נגשו אליו ובקשו ממנו שלא ידבר מענין מצות ועבירות שבין אדם למקום, כי הרגישו בעצמם שבחלק הזה כבר פשטו את הרגל, רק ידבר בענינים שבין אדם לחברו, לפי שהם חשבו שבחלק זה הם שלמים ויכולים להתחרות עם החרדים. והבטיח להם למלא את בקשתם. וכשעלה על הבימה החל לצייר איך שירוד הוא האיש העובר עברה לגרום היזק לחברו או אפילו רק צער ועגמת נפש. ועוד יותר מזה גדולה האשמה כשגורם לחברו בושת פנים שרז"ל הקדושים מדמים זה לרציחה ושפיכת דמים. והאריך בציורים הלאה שאינו דומה אם אדם גורם לחברו בזיון לאיזה רגעים למי שגורם לו בזיון וצער לימים רבים. וכן הלאה. עד שבא לידי כך שאם איש אחד גרם צער ובושה עולמית מה גודל העון הזה! ועוד יותר גדל העון אם גרם לחברו צער ובושה אשר ימשך לדורי דורות. ויותר איום הוא הדבר שהעון הזה שעשה נגד חברו הי' בשביל פניה קלה שלו, בשביל דבר קל הערך שהביא לו הנאה זמנית, ובוה הוא מפסיד את האושר של חברו לדורי דורות. ולא עוד שאם האיש הזה שסובל את החרפה שגרם לו הוא קרובו ומיודעו שאז העון גדול עד לשמים. ומי יכול לצייר גודל העון אם האיש הסובל הוא מיוצאי חלציו איך איום ונורא הדבר הזה, הלא הוא רע יותר מנמר ביער, הוא יותר רע משרף במדבר. הן כל חיתו יער אוהבים על כל פנים את יוצאי חלוציהם וזה האיש הוא אכזרי על יוצאי חלציו. לכן אחים ואחיות יקרים: אנו רואים שבעומק ובפנימיות לבבנו עוד בוער הנצוץ של האש הגדולה והאש הקדושה של הר סיני עוד לא כבה חלילה מלבנו, כמו שהראו לנו אלפי נסיונות קדושים המראים שאלה האנשים שהיו לפי מראית עין רחוקים מן היהדות, הראו גבורות נפלאות. הם אבדו את כל המצב שלהם. הנחו את חייהם התענוגיים עם משפחותיהם וילדיהם הקטנים בלי שום מטרה לחיים גשמיים שלא לאבד את תואר בן ישראל, שלא לאבד את קשריו עם היחס הגדול הזה, והמטרה שלהם בתור בני מלכים יוצאי חלצו אבותינו הקדושים בני אברהם יצחק ויעקב. וראינו זאת בעינינו גם בזמננו ההוא (ביחוד ראינו זה עתה בסוף שנת תרפ"ט בארץ הקדושה בהתנפלות הערבים על שכונות ישראל, איך שהחלוצים מסרו את נפשם ממש להגן על עמם ועל ארצם. וגם הצליחו הרבה בזה עד שכל אחד ראה בעיניו שעוד לא כבה בלבם זיק אמונתם ואהבתם לתורתנו הקדושה ולעמנו הנענה). א"כ ציירו בנפשיכם אתם אבות ואמות שיוצאי חלצכם הם יקרים אצלכם כבבת עין ואתם אוהבים אותם כמו חייכם. איך איום ונורא הוא הסתתו של היצר הרע שהוא יכול לסמא את עיני אנשים לעומת יוצאי חלציהם, שיהיו יותר רעים אליהם מן נמרי המדבר להכתים אותם בכתם עולמי בהשם האיום והחשוך "פגום", "בן הנדה". מה יענו האבות כאשר הילדים יתבעו אותם אל

המשפט לאמר: למה הבאתם אותנו לעולם לחרפת ולדראון עולמי? יותר טוב הי' אלו לא באנו לעולם כלל מאשר נהיה נחתמים בכתם חרפתי שמכתים את שמנו הקדוש.

הצהרה הזאת עשתה רושם עז על הצבור עד שנשפכו דמעות כמעייני מים ועובדא אחת ראוי להזכיר מתוצאות הדברים האלה, והיא:

אשה צעירה אחת שהיתה בת השכלה גבוהה והתנהגה באופן מודרני: היתה נוסעת בכל שנה לחו"ל לרחוץ במרחצאות הרחוקים, היא קבלה רפואות מרופאים שונים. היא שמעה לכל אשר צו עליה הרופאים מכל מיני מרפאות, רק הצווי היחידי מה שהתורה הקדושה מצוה עליה שאשה בת ישראל מחויבת להטהר אחרי אשר עבר וסתה, זה לא היה נאות לה לשמוע, כי זה אינו מתאים למצב השכלתה, אבל אחר ששמעה את הצהרתו של הגאון האדיר הזה, הלכה הביתה וסגרה את עצמה בחדר הילדים אצל עריסת ילדה החביב לה ושפכה את לבבה אל עליון בדברים האלה: ילדי אהובי! מה היה לי עליך שאני הכתמתי אותך על ידי התרשלתי להנהגתי הנוגעת אלינו הנשים? ולהחוב הקדוש המוטל על הנשים? השי"ת הרופא הגדול של חולי עם ישראל סדר לנו בתורתו הקדושה מצוה שהיא מרפא לגופנו ומבריא לנשמתנו ונשמת ילדינו ואני ע"י האולת שלי הכתמתי אותי ואת ילדי לעולם. אוי ואבוי! הן כשנעשה בך, חביבי, כתם אדום על פניך לא שקטתי ולא נחתי ונסעתי עמך לחו"ל אל הפרופיסורים הגדולים ולא הי' דבר קשה ממני לעשות למענך עד אשר השגתי טוהר לתואר פניך, ודבר קטן כזה לשמור חובת הנשים שדורש רק מעט טרחה ומעט הוצאות, רק סדר מדויק איזה ימים קבועים ואחר כך הטורח המעט הזה למלא מצות טהרה ע"י סכלותי ואי זהירותי, ובזה עשיתי עליך כתם אדום וכעור לכל גופך מראשך ועד רגליך אשר לא אוכל לנקות אותו כל ימי חיי. ילדי חביבי, יונתי תמתי. מה הי' לי עליך שהנני הרוצחת שלך?! ומאז קבלה עלי' לשמור את חובת נשים כמוטל עלי'.

ועתה אספר לכם עוד מה שנעשה עם הילד הזה. הילד הי' בעל כשרון נעלה ומצוין מאד. כאשר התחיל ללכת לבית הספר נראתה עליו הצטיינות מאד בלמודים, והילדים בני גילו התקנאו בו. פ"א כשנפל איזה ריב בינו ובין ילד אחר בן גילו קראו הילד השני "בן הנדה". ואח"כ נמצאו עוד ילדים שקראו אותו בתואר-הבוז-זה. הילד הלך אצל אמו (אביו כבר מת) ושאלה מה זה "בן הנדה" שקוראים אותו הילדים. כי לבו אומר לו שזה הוא הכנוי של גנאי. אמו לא יכלה ולא רצתה לבאר לו דבר זה. אבל הוא שמר את הדבר עד עת מצוא שיקרה לו להודע מה זה וכן הי'. כאשר גדל מעט נודע לו כל הענין הזה, ויבא אל אמו בבכי: מה זאת אמא עשית לי להכתים את תואר פני כלל ימי חיי! לאמו לא היתה כל מענה בפיה. ולהצילו מבושת שלחה אותו לישיבת ולאזין הקדושה

ללמוד שם. הילד למד בשקידה גדולה ועשה חיל בלמודיו עד שגמר שם את כל הש"ס וידע אותו כולו על בוריו. ובעת סיומו הש"ס קרא להרב ראש הישיבה ולכל התלמידים המצוינים ודרש לפנייהם הדרך על הש"ס אשר כלם התפעלו ממנו. והנה בעת הזאת בא לולאזין גביר אחד ממאהילוב גדול בתורה וירא א-לקים ותכלית בואו למצא שם חתן לבתו המצוינת ביופי ובחכמה. ובמקרה בא לאותו הזמן שסיים העלם הזה את הש"ס ושמע גם את ההדרן הנפלא אשר דרש וייטב בעיניו מאד ויציע לו להתחתן עמו, הילד הזה היה מלא שמחה ומלא רצון מזה כי שמו של הגביר המצוין הזה היה גדול מאד, ועשו קנין ביניהם והגביר לקח אותו אליו הביתה להתראות עם הכלה, שביעת הרצון בבית הגביר הי' אצל כל בני ביתו בכל הפרטים, ואח"כ חזר ולאזינה לשקוד עוד על למודיו עד אשר יקציבו זמן החתונה, מפני שבין החתן ובין הכלה היו עולי ימים והי' מוקדם מעט לעשות החתונה, כאשר בא איזה זמן לפני הרגל קרא הגביר את בתו אליו ואמר לה שתכתוב להחתן בשמו שדורש אותו שיבא ליום טוב, הכלה היתה מלאה שמחה וגיל לדבר הזה כי נפשה היתה קשורה בנפשו בראותה אותו מפלפל בהלכה עם הלומדים דשם כאחד הגדולים. וכן עשתה ותכתוב אליו מכתב בשם אביה שדורש אותו שיבא אל החג. החתן ג"כ נתמלא שמחה מזה וכבר הכין את עצמו לנסיעה. והנה לבית הגביר בא אורח אחד במקרה מן אותו המקום של החתן, ובראותו שבבית הגביר מתעתדים לקבל פני החתן שמחכים לבואו ועושים הכנות גדולות, שאל מי הוא החתן הזה? וכאשר הגידו לו שזהו פלוני ממקום פלוני שלומד בישיבה הק' בולאזין התפלא האורח לאמר: האם זה הבן הנדה הוא החתן שלכם? הגביר בשמעו הדברים האלה נבעת מאד, ושאלו האם זה נכון הדבר שהוא בן הנדה? האורח אשר את דבריו שכן הוא. תיכף קרא הגביר את בתו אליו החדרה ואמר לה: מהרי בתי לכתוב אל החתן שבל יבא אלינו לימי החג. הצעירה נבעתה מדבריו ונשארה עומדת כבול עץ מפחד, אבל היא הבינה שגזרה היא מאת אביה ואין להשיב, במרירות לב יצאה מאת אביה ומלאה אחר דבריו וכתבה אל החתן מכתב במצות אביה שלא יבוא אל ימי החג לבקרו מבלי ידעה עם לדבר רק כי כה נגזרה גזרה מאת אביה. החתן הבין את כל הנעשה ונסע לאמו בבכי ויללה, ואז שמע עוד הפעם את הדברים שדברה אליו אמו אז בשכבו בערש ילדותו בלא הבין הדברים שאמרה לו אז: "אנכי הנני הרוצחת שלך". וכה געו שניהם בבכיה עד שיצתה נשמתם, ונתקים בהם מאמר חז"ל: "כרת הוא וזרעו נכרת".

לשמע המעשה הזה תיקנו בכל הערים אשר דבר המעשה הזה הגיע אליהם, שיעשו פנקס שבו יהיו רשומות אלה הנשים השומרות את טהרתן, (מבלי לפגוע בכבוד האחרות), כדי שמי שרוצה להשתדך דוקא עם חתן או כלה בלתי פגומים, יתודע מן הפנקס הזה אם אבות הצעירים מתנהגים בטהרת המשפחה, כדי שלא ישנו מקרים כאלה עוד.

Abstract

This study presents characteristics of the instructional literature on the Jewish laws of family purity (*niddah*) that were written in the first half of the twentieth century in Hebrew. This period saw significant expansion of this genre, and eight works are surveyed.

The laws of *niddah* were traditionally transmitted in several ways:

1. Through the female members of the family, such as mother to daughter or mother-in-law to daughter-in-law, or through proximate women such as neighbors. This feminine means of instruction weakened over the course of the last two hundred years in Europe, although it never disappeared. In several Jewish communities of Islamic influence, this change began in the last one hundred and fifty years, similarly due to the processes of modernization and secularization that were transforming Jewish life, upon which we will elaborate further.
2. Oral transmission of Jewish law (*halakha*) in the context of a Jewish house of study, either a formal, more established institution, such as a yeshiva, or other smaller forums.
3. Written works of Jewish jurisprudence intended for a learned male audience, either elite jurists or teachers, or lay scholars able to understand the intricacies of the literature. These works included several genres, including responsa compendia, which were used primarily by scholarly instructors and rabbinic courts.

The authors of the guidebooks wrote for the broader public. We will examine further whether they directed themselves toward both genders. At the same time as these authors preserved the tradition of the written legal corpus and based themselves primarily on earlier legal decisors, the guidebooks were innovative since they presented these precedents as authoritative.

From the beginning of the modern period, and primarily through the twentieth century, we find more and more works of *halakha* written for the general public that summarize the *halakha* and give practical instruction. There develops a relatively new genre in which new knowledge is transmitted through books. This

study looks specifically at the instructional literature on the laws of *niddah*. We will examine the characteristics of each guidebook in terms of its intended audience, its goals, its internal structure, and its written legal content. We will also try to follow any changes in attitudes towards the woman who is a *niddah* (state of menstrual impurity), as evidenced occasionally in the guidebooks under study.

The goal of this study is to characterize the instructional literature about menstrual impurity in the first half of the twentieth century. We will examine whether the author expects women to read the book themselves and be able to properly follow the law independently, without the assistance of their husbands or a learned instructor, or whether the book is meant to guide these two groups as to how to instruct the women. We will also explore a third possibility - that the book means to provide more basic information that is meant to enable the woman to know when to ask a learned instructor. Other parameters that will be evaluated is the author's attitude toward the marital relationship and whether the author tends toward stricter or more lenient legal rulings in the laws of *niddah*. One may suppose that the female readers of these guidebooks did not necessarily respond to what they read in the manner that was intended. To the extent that these women understood Hebrew well, one may assume that they used and followed these guidebooks, and only in instances when they were unsure how to proceed did they turn to their husbands or a learned instructor.

Another goal of this study is to analyze the laws in the guidebooks and to determine from the formulation of the *halakha* to what extent the author intentionally or unintentionally abridged or expanded upon the law. We will also try to evaluate to what extent this type of editing affected the practical observance of the law.

The analysis in this study was complex, since the guidebooks are based on ancient literature that developed in different times and places, and the purpose of halakhic literature is to preserve the known laws. *Halakha* often takes time to respond and adjust to changes in social reality. Since *halakha* is based on a fixed systematic set of rules, implementing change is a prolonged process. We find in

this study various examples of rabbinic scholars' practical responses to a fluctuating reality in a myriad of fields. At the same time, we see that the authors of the instructional literature were careful to maintain ancient traditions and preserve authoritative legal rulings.

It follows that popular halakhic literature written for the masses in a language that even the unschooled could comprehend, was a true revolution in the transmission of practical knowledge. In order to track the development of this revolution, this study considers the following questions:

- a. How was this information formulated and transferred to the masses?
- b. Were the rabbis who authored these works truly willing to provide the uneducated, and in particular women, who were entrusted with maintaining the law, with the information enabling independent halakhic observance?
- c. Were these books, which were written in the first half of the twentieth century, written clearly, enabling women to observe the laws of *niddah*, without the need for assistance from their husbands or a learned instructor? Throughout this study we will address this issue and the extent to which the specific formulations successfully present the *halakha* and guide women practically.

The variety of books selected for this study represent different attitudes toward this complex issue. This genre has not been given the attention it deserves, and this is the primary contribution and significance of the present study. There is no pretense here of a sociological study, but rather a historical – halakhic analysis. This study tracks halakhic development in light of the new genre, discusses the authors' view of their target audience (primarily women), and evaluates their influence on that same audience.

The research angle presented here is also unique: the researcher also serves as a halakhic advisor (*Yoetzet Halakha*) who provides women with practical advice on the laws of family purity. My role as a halakhic advisor enables me to approach the literature with a deep and broad knowledge of the types of questions asked by real women, an intimate knowledge of the difficulty women

often have understanding halakhic language and concepts, and the common mistakes that are caused by that gap. As a result, the research often notes practical ramifications of the formulation of each law. This unique viewpoint engenders an innovative reading of the halakhic texts.

As explained above, this study focuses on eight guidebooks for the laws of family purity. The first four works were authored in the first decade of the twentieth century. Three of the works share the same name, *Taharat Yisrael* ('Purity of Israel'), despite the fact that they targeted three different communities and were written by three different authors in three different places.

The first was written by R. Isaac Yanovsky in Praga, a quarter of Warsaw in Poland. This is the longest, most detailed of the books in this study, and the only book whose stated audience is men, and not women. According to R. Yanovsky's perception, women are illiterate, and therefore men must study the book and teach it orally to women. The book is also appropriate for scholarly men, since it includes a selection of citations of *Ahronim* (rabbis from the sixteenth century onward) and references to the sources from which the rulings are drawn.

The two additional books entitled 'Taharat Yisrael' were authored by R. Yisrael Meir Kagan (the Hafetz Haim) and R. Yechiel Michel Tikochinsky. The Hafetz Haim wrote in Lithuania, in the town of Radin, close to Vilna. It is primarily an ethical tract, which includes a brief summary of the laws of family purity at the end of the book. The book was written in Hebrew with a parallel Yiddish translation. Therein, the Hafetz Haim states explicitly that the target audience is women and that literate women are expected to teach young brides and illiterate women. Despite this goal, a significant number of laws were written succinctly and several basic and significant issues (such as the laws of stains) are absent. Throughout the book, the Hafetz Haim emphasizes the need to ask a rabbi in any case of doubt.

R. Yechiel Michel Tikochinsky wrote his guidebook in Israel in 1902, in response to a request from R. Reuven Alashvilli to translate into Hebrew a Yiddish guidebook, *Maayan Tahor*, by R. Teitelbaum, for the use of women from the Caucasus who did not know Yiddish. R. Tikochinsky's book is longer and more

detailed than that of the Hafetz Haim, and focuses only on the laws of family purity. However, like the Hafetz Haim, the laws are written as a list of instructions, without citations or discussion of sources. Although the initial purpose of the book was to provide the women of the Caucasus with a book of their own, the book is similar to the other books in this study in that it was written in Hebrew and was eventually meant to serve the broader population, and particularly women in Palestine, who were mostly immigrants from Eastern Europe, but also included immigrants from Western and Central Europe, as well as North Africa, Syria, Iraq and Yemen. Some of these women did not know Hebrew well and certainly could not properly understand the books themselves. We do not know to what extent women were able to read these guidebooks and determine independently their *niddah* status. It seems likely that those who were unable to read and understand these guidebooks turned to their husbands, and if these men were also similarly uneducated, they turned to a learned instructor.

The fourth book from the first decade is not a single work, but rather a corpus of halakhic works authored by R. Joseph Haim of Baghdad, known as the Ben Ish Hai. In this study I looked at three of these works:

1. *Hukei Nashim* ('The Laws of Women'), a work originally written in Arabic that was eventually translated into Hebrew. The focus here will be primarily on chapter 39, which comprises a summary of the laws of family purity for women.
2. The Laws of *Ben Ish Hai*, specifically the section that deals with the laws of *niddah*. This was written in Hebrew for the general public, both men and women, and is based on sermons delivered in synagogue.
3. *Rav Pe'alim*, a book of responsa (collections of halakhic rulings).

In comparing R. Haim's halakhic rulings in his book of responsa to the laws written in the two popular works, what emerges is that his works addressing women are characterized by succinct formulations and scant detail, and in-depth scholarly analysis is entirely absent. The rulings on matters of the laws of family purity tend toward stringency, based on the Baghdadi customs, and follow the rulings of the European (*Ashkenazi*) R. Moses Isserles (Rem"ā).

The second group of guidebooks in this study were written in the 1930's. The first was written by Moses Epstein, the only author in this study who is not known to be a rabbi or to have served in a rabbinic capacity. Epstein attempts to persuade his intended audience of female readers to be careful to observe the laws of *niddah* properly in light of the scientific evidence that he brings that couples who observe these laws are healthier than those who don't. At the end of the book he summarizes the laws of *niddah* as well as some other laws, for the benefit of the reader.

The next two guidebooks from the 1930's bear the same name, *Taharat Benot Yisrael* ('Purity of the Daughters of Israel'). These books were written by rabbis in Israel: Haham ("the wise") Shlomo Katzin of Jerusalem, a Sephardi (Middle Eastern) rabbi immersed in the tradition of the scholars of Halab in Syria, and R. Isaac Yehudah Sapir, an Ashkenazi rabbi from Poland. Haham Katzin's guidebook is comprehensive and detailed, and focuses only on the laws of family purity. The book comprises two parts: the first lists the laws in order, and the second references sources for the author's rulings. The fealty of the rulings to the rulings of the Ben Ish Hai and the Rem" a is apparent, and despite his Sephardic origins, Haham Katzin generally follows Ashkenazi ruling, instead of the rulings of R. Joseph Karo, the Sephardi author of the authoritative legal work *Shulhan Arukh*.

R. Sapir's guidebook is very different than that of his predecessor. The part dedicated to the laws of family purity is brief, and focuses on a story by the rabbi known as the Malbim that is meant to encourage women to strengthen their commitment to the laws of family purity. In this respect, the guidebook is similar to the Hafetz Haim's work. Another similarity to the Hafetz Haim is the language: Hebrew with a Yiddish translation. However, in contrast, the laws were written succinctly, and central issues of the *niddah* laws are absent from the text.

The final book discussed in the study is R. Kalman Kahana's *Taharat Bat Yisrael* ('The Purity of the Daughter of Israel'), first published in 1943. The book was written during the time of the British mandate in Palestine for women who were committed to keeping *halakha* and was meant to guide them in more punctilious

observance of the law. R. Kahana was a close student of R. Avraham Yeshaya Karelitz (the Hazon Ish), who wrote a letter of approbation. This explains R. Kahana's pretension that his rulings reflect the rulings of the Hazon Ish on the laws of family purity. The book was published in eight editions over the course of 35 years. The study tracks changes from one edition to the next, changes that were inserted as a response to the events of the times and to comments by other rabbinic scholars. The study shows that despite R. Kahana's aspiration to write clearly and minimize the need to turn to a rabbinic authority, in practice he often instructed women to turn to a halakhic authority for advice.

An analysis of these guidebooks presents a broad and detailed picture of a new and expanding literary genre of the twentieth century – guidebooks and instruction manuals for the masses on the laws of family purity. As stated above, this literary genre has many advantages. The direct transmission of information reinforces the maintenance of both oral and written halakhic traditions and facilitates halakhic observance. However, there are also disadvantages, namely, succinct writing which omits important details and might be misleading. The study also shows that the succinct writing led early twentieth century halakhic authorities to be more stringent in their rulings, in order to avoid deciding in matters debated by their predecessors. These stringencies often have significant ramifications on the marital relationship, on procreation, and on other matters of great significance.

Nonetheless, this study shows that the emergence, development, and expansion of this genre had a major effect on the ability of Jewish women to maintain the laws of family purity in the modern era. This is apparent from the significant influence of these guidebooks on those who study these laws to this day, and on modern-day authors of similar guides, who draw from the guidebooks and reference them in their own works.

Ariel University

**The *Tumah* of a Niddah:
Hidden and Revealed Characteristics of the
Early Twentieth Century Hebrew
Instructional Literature on the Jewish Laws
of Menstrual Impurity**

A thesis submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree
Doctor of Philosophy

by

Hanni Frank

This work was prepared under the supervision of
Professor Leah Bornstein-Makovetsky

Submitted to the Senate of Ariel University

April 2018

**The *Tumah* of a Niddah:
Hidden and Revealed
Characteristics of the Early Twentieth
Century Hebrew Instructional Literature on
the Jewish Laws of Menstrual Impurity**

Thesis for the Degree of Doctor of Philosophy

by
Hanni Frank

Submitted to the Senate of Ariel University

April 2018