

בס"ד

**הלכות נידה בחיבורי ההלכה של צרפת
מבית מדרשו של רש"י ועד לסמ"ק**

חיבור לשם קבלת התואר "דוקטור לפילוסופיה"

מאת

שולמית בן שעה

המחלקה לתלמוד

הוגש לסנט של אוניברסיטת בר-אילן

אדר א' התשע"ו

רמת גן

עבודה זו נעשתה בהדרכתו של ד"ר יהודא ד. גלינסקי

מהמחלקה לתלמוד של אוניברסיטת בר אילן

הקדמה ושלמי תודות

"כשאני יושב ללמוד הנני נמצא תכף ומיד בחבורת חכמי המסורה. היחס ביננו הוא אישי. הרמב"ם מימיני, ר"ת משמאלי, רש"י יושב בראש ומפרש, ר"ת מקשה, הרמב"ם פוסק, הראב"ד משיג. כולם הם בחדרי הקטן, יושבים סביב לשולחני. המה מביטים עלי בחיבה, משתעשעים עימי בסברא ובגמרא מעודדים ומחזקים אותי כאב. אין תלמוד תורה רק פעולה דידקטית, אין עסק בדברי תורה רק עניין פורמלי טכני המתגשם בהמצאות וחילוף ידיעות. היא חווייה כבירה של נפש בנפש. אלה שמסרו את התורה ואלה שקיבלו אותה מזדמנים לפונדק הסטורי אחד... כשאני מיישב את דברי הרמב"ם או הר"ת הנני רואה את פניהם המאירות, המביעות נחת רוח. הנני מרגיש תמיד כאילו הרמב"ם והר"ת מעניקים לי נשיקות על מצחי ולוחצים את ידי. כאמור אין זה דמיון. זוהי חווייה עמוקה מאוד. זוהי חוויית מסורת תורה שבע"פ".

דברים אלו שכתב הרב סולובייצק זצ"ל במסתו המופלאה "ובקשתם משם", ליוו ומלווים אותי לאורך כל הדרך בעיסוקי בדברי תורה שבעל פה. "קטונתי מכל החסדים ומכל האמת אשר עשית את עבדך"; לא מובנית מאלה הזכות לשבת ספונים בבית המדרש ולעסוק שנים לא מעטות בכתביהם של ראשונים.

עמל של לימוד; לדייק, לבחון היטב; מה בדיוק יצא מתחת ידו של המחבר; כתב יד אחד ומשנהו, דפוס ראשון ודפוסים מאוחרים יותר, לצלול פעם אחר פעם לעולמם של גדולי עולם, לנסות ולהבין, מה מסתתר מאחורי שמם; מאחורי חיבורם; לראות איך עולמות שלמים חיו, פעלו, למדו תורה, מסרו מאב לבן-מרב לתלמיד, האמינו, התמודדו, נאבקו, מסרו את נפשם ועיקר העיקרים איך תורתם חיה ופועלת עד ימינו אלה.

אם נמשיך את דבריו של הרב סולובייצק נציין עוד כי העסק בדברי תורה, הגם שהוא בא בכלים של אקדמיה, אינו רק מחקר פורמלי שעלול להיות חיצוני לנפש האדם, אלא הוא חווייה כבירה של מפגש נפש בנפש, מוסרי התורה ומקבלי התורה מזדמנים לפונדק אחד – ומעבירים זה אל זה מסורת שאין דומה לה.

"יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם". מודה להי"ת על שלא הסיר חסדו מאיתי וסייע לי לשבת ולכתוב עבודה זו ולהביאה לקו הגמר.

עבודה זו לא היתה נשלמת לולי עזרתם של רבים וטובים. בראש ובראשונה ד"ר יהודא גלינסקי, שהנחה, הדריך ועמד לרשותי לכל דבר ועניין למן השלבים הראשונים ביותר של מחקר זה ועד לסיומו ולא הניח את הדפים מידו עד לתיקונם השלם. ישלם ה' שכרו ויזכה לכל מילי דמיטב.

תודה לפרופ' אלישבע באומגרטרן שליוותה אותי בצורה משמעותית בתחילת הדרך וסייעה גם בהמשך בכל שהתבקשה והכל בשמחה ומאור פנים. תודה לפרופ' רמי ריינר ולפרופ' שמחה עמנואל על עזרתם בכל פרט ובכל עניין. תודה לרב ד"ר יואל פרידמן שסיים את עבודתו על ספר התרומה תוך כדי שעמלתי על עבודתי וסייע לי רבות מתוך הדברים שלמד וחקר ומתוך תורתו הכוללת. תודה מיוחדת לד"ר פנחס רוט על הזמינות והסיוע בכל דבר קטן וגדול, על העין הטובה, העידוד והאכפתיות. תודה לד"ר רבקה רביב שהנחתה אותי בעבודת ה MA ולא פסקה מלעודד, לתמוך ולסייע גם במהלך כתיבת חיבור זה.

זכיתי לגדול בבית שינקתי בו אהבת תורה ומסירות נפש על תורה יחד עם חלב אמי. מודה על הזכות ומאחל להורי היקרים, לסבי ולסבתי רוב נחת מכל יוצאי חלציהם.

תודה גדולה ומיוחדת, אחרונה וחביבה לבני ביתי. אישי היקר הרב שמעון נ"י שדחף, שעודד, שתמד, שסייע, שהגיה והעיר, שכל ששלי – שלו הוא. ולילדי היקרים שחוו יחד איתי תקופות לא פשוטות והמשיכו כל העת לעודד, להתפלל ולתמוך ללא לאות. ישלם ה' שכרם.

ויהי רצון שנזכה להמשיך אנו וצאצאנו ללמוד וללמד, לשמור

ולעשות ולקיים את כל דברי תלמוד תורתך

באהבה.

תוכן

א	תקציר
1	פרק המבוא
1	א. מטרת המחקר
2	ב. מצב המחקר
4	ג. דברי רקע היסטוריים, ספרותיים וטקסטואליים
5	ג1) ספרות דבי רש"י
5	ג2) ספר יראים
7	ג3) כתבי ההלכה של ר' אלעזר מוורמס
7	ג4) ספר התרומה
9	ג5) סמ"ג
10	ג6) סמ"ק
11	ד. שיטת המחקר
12	ה. מבנה העבודה
13	פרק ראשון - הלכות נידה דבי רש"י
14	א. פתיחה
14	א1) מה היה לפני רש"י?
15	א2) החיבורים הנכללים בספרות דבי רש"י
17	א3) מי כתב את הקובץ?
18	ב. הלכות נידה דבי רש"י
19	חלק ראשון - הלכות נידה
30	חלק שני – בשמחת חתן נעלה
33	ג. מאפיינים מרכזיים – הלכות נידה דבי רש"י
33	ג1) השימוש במקורות קודמים
35	ג2) מבנה הקובץ
36	ג3) מה מופיע בקובץ ומה נעדר ממנו
37	ג4) 'הלכות נידה' ופירושו של רש"י לתלמוד
37	ג5) מגמתו של הקובץ
39	ג6) התייחסות לנוהג במקומו
44	סיכום
46	פרק שני - ספר יראים
46	א. מבנה החיבור
46	חטיבה ראשונה – דאורייתא

49	חטיבה שניה – דרבנן
56	סיכום הצעתנו למבנה הקובץ
57	ב. שיטתו ההלכתית של הרא"ם
57	ב1) לקולא או לחומרה – עדותו של המחבר
58	ב2) סוגיות הלכתיות בהם ניכרת זהירותו היתירה של המחבר
63	ב3) מאפיינים "חסידיים" של החיבור
68	ב4) היבטים הלכתיים נוספים בחיבור
76	ב5) מקומה של תורת רבינו תם בחיבור
81	ב6) הרא"ם – בין רבינו תם לעולמם של חסידי אשכנז הראשונים
82	סיכום
85	פרק שלישי - הלכות נידה בכתביו של ר' אלעזר מוורמס
85	א. הלכות נידה שברוקח
85	א1) סימן שיז – הלכות נידה
87	א2) סימן שיח
87	א3) סימן שיט
88	א4) הקבוצה השניה של הלכות נידה
88	א5) מבנה ספר הרוקח
92	א6) היבטים ייחודיים ברוקח
96	ב. מעשה רוקח
99	ג. בין הרוקח למעש"ר
99	ג1) מבנה הקובץ
99	ג2) מקורות
100	ג3) תוכן הלכתי
103	ג4) מי קדם?
106	ד. שיטתו של ר' אלעזר
106	ד1) היחס למקורות חוץ הלכתיים
108	ד2) סמיכות עניינים
109	ד3) ספר חסידים והרוקח
110	ד4) פרישה סמוך לוסת
111	ד5) לחומרא או לקולא?
112	סיכום
114	פרק רביעי - ספר התרומה
115	א. מבנה הקובץ
115	א1) סדר הנושאים

118	2) התרומה וספרות ההלכה דבי רש"י
119	3) מבנה החיבור והרציונל מאחוריו
120	ב. תוכן החיבור
120	1) מבנה כללי: סימנים – חיבור ארוך – פסק
121	2) הפסק
132	3) החיבור הארוך
135	4) תפקידו של הפסק ביחס לחיבור הארוך
138	5) הסימנים
142	ג. עניינים הלכתיים
142	1) שלא יהיו יותר מחמישה ימים בין בדיקה לבדיקה
144	2) העברה מיד ליד
145	3) שינה במיטה אחת
146	4) דין אמתלא
147	5) דיני כתמים
148	6) תליה במכה
148	7) דין יולדת בזוב והכרעתו ביחס לרבינו תם
155	8) רואה מחמת תשמיש
156	9) טבילה
157	ד. עצמאותו ההלכתית של רבינו ברוך
158	ה. שיר הפתיחה להלכות נידה ודמותו של ר' ברוך
159	סיכום
161	פרק חמישי – ספר מצוות גדול
161	א. החלוקה לשני חלקי החיבור
163	ב. לאווין
163	1. הנושאים
165	2. שיטת פסיקתו של הסמ"ג
165	2א) הסמ"ג והרמב"ם
168	2ב) הסמ"ג – בין התרומה לרמב"ם
177	2ג) השפעת ר' יהודה שיריליאון על החיבור
179	2ד) פסיקה כמנהג המקום
184	ג. עשין
184	1. מבנה
184	2. בין העשין ללאווין
192	ד. האם הלכות נידה שבחלק הלאווין נכתבו כיחידה עצמאית?

193	ה. קיצור סמ"ג (ספר סימני תרי"ג מצוות)
197	סיכום
200	פרק שישי - הלכות נידה בסמ"ק ובהגהות
200	א. מניין המצוות בהלכות נידה
203	ב. מטרת החיבור
204	ג. שיטת מניין המצוות
207	ד. הסמ"ג והסמ"ק – השוואה וייחודיות
208	1. מבנה הלכתי
210	2. השמטות
210	3. שינויים ומגמותיהם
218	סיכום
220	ההגהות על הלכות נידה בסמ"ק ומגמתם
229	סיכום
235	רשימה ביבליוגרפית
250	נספח א' - רשימת הפסקים בתרומה
252	נספח ב' - השוואת נושאים תרומה – סמ"ג – סמ"ק
255	נספח ג' - הלכות נידה לר' אברהם מטול
	תקציר אנגלי
	I.

תקציר

במחקר זה ביקשנו לבחון את ההתפתחות שחלה בגיבוש ההלכות הקשורות לנידה החל מספרות ההלכה שיצאה מבית מדרשו של רש"י ועד אחרוני חכמי ההלכה שישבו על אדמת צרפת לפני הגירוש ב-1306, סמ"ק ור' פרץ. השתלשלות הלכתית זו נבחנה בשני מישורים עיקריים: בתוכן ההלכתי ובאופן בו החומר מוגש לקורא. בנוסף ביקשנו לבחון מה והאם יכולה ללמד אותנו בדיקה מדגמית זו לגבי התפתחות כלל ספרות ההלכה בצרפת: השווה והשונה בין החיבורים, הקשרים האפשריים ביניהם ומידת העצמאות של כל מחבר ומחבר.

בפרק א' עסקנו בהלכות נידה בספרות דבי רש"י. חשיבותו של קובץ זה בהיותו הקובץ הראשון הידוע לנו שנכתב בצרפת כמונוגרפיה הלכתית הממוקדת בהלכות נידה. קובץ זה מוקם בתבנית כמעט זהה ב'איסור והיתר', 'מחזור ויטרי' וכן בחיבורים מאוחרים יותר. הקובץ מחולק לשני חלקים מרכזיים: בראשון מרכזים רוב הלכות נידה וטבילה ואילו החלק השני עוסק בדינייה של הכלה, טהרתה קודם לנישואים ומייד לאחריהם ובו מופיעה גם ברכת הבתולים. מבנהו של הקובץ הוא על פי סדר המחזוריות הטבעית למן הרגע בו האשה רואה דם אוסר ועד לטהרתה במקוה, בכך שונה מבנהו של קובץ זה מהחיבורים הקודמים המוכרים לנו בפרט התלמוד וחיבורים מתקופת הגאונים. אחד המאפיינים הייחודיים במבנהו של הקובץ הוא בחלוקת דיני הרחקות לשני חלקים, הראשון שבהם ממוקד במנהגי ההרחקה מן הנידה ובעיקר המנהגים הנובעים מחשש טומאה או סכנה בעוד שהשני ממוקד בדיני התלמוד שביסודם החשש מפני הרגל עבירה בין בני הזוג. ייתכן והדבר משקף את האמביוולנטיות ביחסו של רש"י ובית מדרשו אל מנהגי הרחקה אלו. בקובץ לא ניכר כמעט בכלל שימוש במקורות קדומים מלבד התלמוד ומעשים שארעו בסביבתו של רש"י. בולט במיוחד מבחינה זו הוא העדרו של כל אזכור להלכות גדולות וייתכן והדבר מעיד על התפיסה בבית מדרשו של רש"י לפיה התלמוד הוא הגורם ההלכתי המשמעותי ביותר. מספר נושאים הלכתיים נעדרים מן הקובץ או מופיעים בו בצמצום והשילוב בין נתון זה לבין חוסר ההתייחסות של מחבר הקובץ לפירושי רש"י לתלמוד מוביל להשערה כי מגמתו של הקובץ לא היתה לתלמידי חכמים אלא לכל אדם המסוגל לעיין בו; על כן הופיעו בו רק העניינים הפשוטים ולא השאלות הסבוכות יותר הנצרכות להוראת חכם. בחנו את המקומות בקובץ בהם מובאים פולמוסים של רש"י עם סביבתו המעידים על נחרצותו של רש"י כנגד מנהגי טעות וכנגד הלכות קדומות שאינן מתיישרות עם הדין התלמודי. פולמוסים אלו, בין השאר, הפכו את רש"י לגורם מרכזי בעיצובם של הלכות נידה.

בפרק ב' בחנו את הלכות נידה שבספר יראים לר' אליעזר ממיץ. הקובץ בנוי, כמבנהו של הספר כולו, על פי חומרת הדין והראנו כיצד מבנה הקובץ משקף את תפיסתו של המחבר לגבי אופן השתלשלותן של הלכות נידה החל מעיקר הדין בתורה ועד לפרטי הדינים דרבנן. מבדיקה זו מסתבר כי כוונת המחבר לא הייתה ללמד את הקורא הלכה למעשה מהם הדינים הרלוונטיים בנידה, שאם כן היה מצופה שמבנה הדברים יהיה שונה ובנוי באופן מעשי יותר, אלא כוונתו ללמד את הקורא פרק בתהליך השתלשלות ההלכה והתהוותה. בחנו את תפיסת

עולמו ההלכתית של המחבר. ראינו מאפיינים היכולים להעיד על זיקתו לעולמם של חסידים אשכנז הראשונים הן בדמיון בינו לבין ספר היראה של ר' שמואל החסיד, ביטויי היראה לאורך החיבור, ונטיה לחומרא ולזהירות יתר גם בדברים המפורשים בתלמוד להקל. בחנו את שאלת יחסו של ר' אליעזר לרבינו תם ועמדנו על כך כי כמה וכמה עניינים הלכתיים המיוחסים לרבינו תם נעדרים לחלוטין מספר יראים. דבר זה הוביל אותנו להשערה כי היראים למד אצל רבינו תם בתחילת דרכו אך לאחר מכן התרחקה דרכו מרחק רב מעמדותיו ההלכתיות, כאשר יש מקום להניח כי לפחות בחלק מן המקרים הוא לא היה מודע אליהן. עוד ראינו כי בכל המקרים בהם שונה שיטתו היראים משיטתו של רבינו תם, תואמת שיטתו של הראשון את דעת הלכות גדולות.

בפרק ג' עסקנו בהלכות נידה שבכתבי ההלכה של ר' אלעזר מוורמס. על אף היותו של ר' אלעזר אשכנזי במובהק, ובשונה ממיקודה של עבודה זו במרחב הצרפתי, היותו של ר' אלעזר תלמידו של בעל היראים וההשפעה האפשרית שלו על סמ"ק הובילה אותנו לבחון את הלכות נידה שלו בעבודה זו. שני קבצים מרכזיים בכתביו של ר' אלעזר עוסקים בהלכות אלו: הרוקח והמעשה רוקח (מעש"ר). סקרנו את תוכנם של שני הקבצים ועמדנו על מספר הבדלים ביניהם, הן הבדלים מבחינת המבנה והסגנון והן מבחינת המסקנה ההלכתית. בחנו את השאלה מי מבין הקבצים קדם, כאשר מספר גורמים הובילו אותנו למסקנה כי לכל הפחות מהלכות נידה נראה יותר כי המעש"ר מאוחר יותר. אחד המאפיינים של כתבים אלו הוא השילוב של חומר אגדי מובהק בתוך הקונספט ההלכתי; בחלק מן המקרים מדובר בחומר אגדי תלמודי ובחלק אחר מדובר בחומרים חוץ תלמודיים כדוגמת הברייתא דנידה. מיעוט החומרים ההלכתיים הידועים לנו המשוייכים לאלה המוגדרים כחסידי אשכנז והזיקה בין ר' אלעזר לחסידים הובילה אותנו לבחון את ההתייחסויות ההלכתיות הנוגעות לנידה בספר חסידים. עניין הלכתי אחד מרכזי מופיע בספר חסידים ומודגש גם ברוקח עוסק בדין פרישה סמוך לווסת ובדין זה ברורה נטייתו לחומרא של המחבר. לעומת דין זה בשאר פרטי הדינים להלכה קשה לעמוד על מגמות ברורות לחומרא, כפי שאולי היינו מצפים מחסיד כר' אלעזר, ושמנו לב כי בעוד שנטייתו העקרונית של המחבר לתוספת של זהירות דבר הבא לידי ביטוי באמירות המפוזרות בקובץ, כמעט ואיננו פוגשים החמרה בפרטי הדינים ובכך מסתבר ניתן להצביע על הבחנה עקרונית שערך הרוקח בין שני עולמות, עולם ההכרעה ההלכתי שמבוסס על הדין התלמודי ועולם החסידות והפרישות היתירה.

בפרק הרביעי עסקנו בהלכות נידה שבספר התרומה לר' ברוך בן יצחק. כמבנהו של הספר כולו גם בהלכות נידה שבתרומה ניתן לעמוד על שלושה חלקים כאשר לכל אחד מהם מאפיינים עצמאיים: חלק החיבור הארוך, חלק הפסק וחלק הסימנים. הבנת מבנה החיבור כמו גם בירור דעתו של המחבר להלכה מוכרחת להביא בחשבון את שלושת המרכיבים הללו. בשל הקושי בהבנת מבנה הקובץ ביררנו באריכות את מבנה כל אחד מהחלקים בהלכות נידה תוך מגמה לעמוד על מסקנתו ההלכתית של המחבר הנובעת משילובם של שלושה מרכיבים אלו יחד. בחנו את רשימת הפסקים שבספר התרומה ועמדנו על כך שהפסקים מחדדים את האמירות ההלכתיות המשמעותיות בעיני המחבר בפרט אלה שלא היו ברורות כל צרכן אותה התקופה. הסימנים מקבילים ברובם לפסקים אך אין זהות מלאה ביניהם ובכך ניתן לאפיין

את חלק הסימנים לכל הפחות בהלכות נידה במגמה כפולה: תקציר החידושים ההלכתיים שבחיבור יחד עם תוכן עניינים לכלל הנושאים המופיעים בו. עוד ראינו כי קובץ זה בנוי שלא על פי סדר התלמוד בניה אלא על פי סדר 'המחזוריות הטבעית' ובכך שונה הקובץ ממבנהו הרגיל של החיבור הבנוי על פי הסדר התלמודי. מבנה זה דומה למבנה של הלכות נידה דבי רש"י אם כי אין זהות מלאה בסדר הנושאים בשני קבצים אלו. לצורך השלמת התמונה ביחס בין שני הקבצים בחנו את הזיקה בין הלכות נידה שבתרומה לפירושי רש"י לתלמוד וראינו כי בעוד שפירושי רש"י תופסים מקום מרכזי בהלכות נידה שבתרומה כמעט ולא ניתן לעמוד על השפעה של הלכות נידה דבי רש"י על האחרון. עמדנו על מספר עניינים הלכתיים בהם מופיע חידוש של המחבר או שהם מסייעים לעמוד על שיטתו ההלכתית. החידוש המרכזי בעניינים אלו הוא שבהם מתבררת יותר חשיבותו של ספר התרומה לא רק כחיבור מלקט המאגד את דברי התוספות, בפרט אלה מבית מדרשו של הר"י, למקום אחד, אלא גם כספר פסיקה בו באה דעתו של המחבר לידי ביטוי מ"בין השורות".

בפרק החמישי בחנו את הלכות נידה שבסמ"ג לר' משה מקוצי. בעקבות חלוקתו העקרונית של הרמב"ם גם הלכות נידה שבסמ"ג מחולקות לשני קבצים מרכזיים: בחלק הלאווין ובחלק העשין. בחלק הלאווין מרוכזות רוב הלכות נידה במבנה כמעט זהה למבנה בספר התרומה, ואילו בחלק העשין מופיעות הלכות נידה הרלוונטיות לענייני טהרות. התרומה והרמב"ם היוו שני גורמים בעלי השפעה רבה על הקובץ ובחנו את הזיקה ואת השינויים אותם ערך סמ"ג ביחס אליהם. ככלל עמדנו על כך כי במקרים רבים מסקנתו של סמ"ג מושפעת ממסקנת הרמב"ם אך מבנה הדברים וכן סגנונם דומה יותר לספר התרומה. עמדנו על הקושי באפיון השפעתו של ר' יהודה שיריליאון על תוכנם של הלכות נידה בסמ"ג, וכן בחנו שלושה מקרים בהם באה לידי ביטוי התייחסותו למנהג מקומו. מספר נושאים הלכתיים נכללים בחלק הלאווין ובחלק העשין. ראינו כי לא בכל פרטי המקרים הללו זהה חלוקתו של הסמ"ג לחלוקתו של הרמב"ם ועמדנו על המשמעות ההלכתית הנגזרת מחלוקת הנושאים באופן זה. ממבנהו של החיבור נראה כי הלכות נידה שבחלק הלאווין נכתבו במקורם כקובץ עצמאי ובשעת כתיבת החיבור השלם שולבו במקומם. להשלמת התמונה בחנו את החיבור 'קיצור סמ"ג' או 'ספר סימני תרי"ג מצוות' לר' אברהם בן אפריים מחכמי צרפת ואת ההבדלים המרכזיים בינו לבין הסמ"ג עצמו.

הפרק השישי עסק בהלכות נידה שבסמ"ק לר' יצחק מקורביל. הלכות נידה מחולקות בסמ"ק לשלוש מצוות שונות: חובת הפרישה סמוך לווסת, פרישה מאשה שראתה באמצע תשמיש, והקובץ המרכזי העוסק בהלכות נידה המכיל בתוכו את רוב הנושאים ההלכתיים שנידונו בקבצים קודמים. חלוקה זו של הלכות נידה לשלוש מצוות שונות מייחדת את הסמ"ק הן מבין מוני המצוות והן מבין הקבצים ההלכתיים אותם בחנו בעבודה זו. עמדנו על המאפיינים הייחודיים במניין מצוות זה ועל היות הדבר אחד ממאפייניו כמקורב לתפיסות העולם של חסידי אשכנז. ציינו כי על ידי הגדרת שתי המצוות הנוספות כמצוות העומדות בפני עצמן יוצר סמ"ק מעין מעטפת הבאה להרחיק את האדם מאיסור הנידה. היותו של סמ"ק מבוסס על סמ"ג היוותה את הבסיס להשוואה מדוקדקת אותה ערכנו בין הלכות נידה שבשני קבצים אלו. בחנו את הדומה והשונה בשני הקבצים מבחינת סדר העניינים ותוכנם ועמדנו על כך כי

בחלק מן המקרים השינוי אותו עורך סמ"ק תואם את שיטת היראים. לסיים סקרנו את הגהות רבינו פרץ על סמ"ק. איתור ההגהות בתוך דברי סמ"ק דורש מלאכה רבה היות ובחלק מכתבי היד, בפרט אלה המאוחרים יותר, שולבו ההערות כחלק מגוף החיבור. בבחינה מדוקדקת של כתבי היד איתרנו 8 הגהות של רבינו פרץ ועוד שתי הגהות שנראה כי מקורן במגיה מאוחר יותר. הגהותיו של רבינו פרץ נועדו ככל הנראה לדייק יותר את המסקנה ההלכתית הנובעת מדברי סמ"ק.

לסיכום העבודה העלנו כמה מסקנות. ראינו כי בחלק מן המקרים היוו הלכות נידה יחידה מובחנת, נפרדת ולעיתים עצמאית בתוך החיבור ההלכתי ככל הנראה בשל חשיבותם. הדגשנו כי חשיבות גיבוש הקובץ כקובץ עצמאי באה בשל העובדה כי המסכת התלמודית מכילה בתוכה גם את דיני הנידה כטמאה לענייני טהרות, בד בבד עם היותה אסורה לבעלה לאישות. מגמת הקבצים ההלכתיים הייתה למקד את ענייני הנידה אך ורק לענייני אישות ועל כן גיבוש מבנה הקובץ מחדש, שלא כסדר התלמוד, הוא משמעותי במיוחד. בחנו את קהלי היעד השונים אליהם פונים המחברים. סקרנו את תהליך ההשתלשלות ההלכתית של הלכות נידה וגיבוש עקרונות הלכתיים הרלוונטיים עבורנו עד היום. ניסינו לעמוד על מגמות לקולא ולחומרא בקבצים השונים והגורמים שהשפיעו על מגמות אלה, בחנו את שאלת העצמאות או אי העצמאות של כל מחבר ומחבר ועמדנו על כך כי על אף שאין אף אחד מן החכמים שמבטל את דעתו באופן מוחלט בפני מי מקודמיו, האופן בו הוא מבטא את דעתו שונה מהותית מאחד לחברו. לסיכום דנו בשאלת הזיקה בין החיבורים וראינו כי בעוד שבין חלק מן החיבורים ניתן לעמוד על זיקה ישירה כדוגמת היחס בין התרומה – סמ"ג – סמ"ק, במקרים אחרים ניכרת זיקה סמויה כגון בין היראים לסמ"ק. מסקנתנו המרכזית בסיומה של עבודה זו היא כי גם בבחינת אותו מרחב גאוגרפי והסטורי ובנושא הלכתי מוגדר כהלכות נידה, אין ספק כי כל אחד מן החיבורים הוא בעל מאפיינים ייחודיים וככזה הטביע את חותמו הייחודי הן באותה התקופה והן לטווח הרחוק.

פרק המבוא

הספרות ההלכתית העוסקת בהלכות נידה באשכנז וצרפת זכתה למחקר לא מועט אך לא נעשה עד כה ניסיון לבחון לעומק את היחסים בין החיבורים השונים. מגמתו של מחקר זה תהיה לבחון דרכי כתיבת הלכה בימי הביניים וגיבוש קבצים הלכתיים לאורך תקופה במרחב הצרפתי¹ של בעלי התוספות,² תוך התמקדות בקבצים העוסקים בהלכות נידה.

א. מטרת המחקר

מטרתנו המרכזית תהיה לבחון את ההתפתחות שחלה בגיבוש ההלכות הקשורות לנידה החל מספרות ההלכה שיצאה מבית מדרשו של רש"י ועד אחרוני חכמי ההלכה שישבו על אדמת צרפת לפני הגירוש ב-1306, סמ"ק ור' פרץ. ההשתלשלות ההלכתית תיבחן בשני מישורים עיקריים: א. בתוכן ההלכתי ב. באופן בו החומר מוגש לקורא.

מטרה משנית תהיה לבחון מה והאם יכולה ללמד אותנו בדיקה מדגמית זו לגבי התפתחות כלל ספרות ההלכה בצרפת. בין השאר נבחן את השווה ואת השונה בין החיבורים, את הקשרים האפשריים ביניהם ואת מידת העצמאות של כל מחבר ומחבר. כמו כן נבחן האם אכן מדובר בתהליך של התפתחות כשלב הבנוי על גבי שלב וקובץ מאוחר יותר מתייחס לקדום ממנו או שמדובר בגישות עצמאיות.

הלכות נידה העסיקו לא מעט את אנשי ההלכה וככאלה נידונות על ידי רוב החכמים המוכרים לנו מתקופה זו. סיבה אפשרית לכך היא היותן של הלכות אלה נוגעות לתחום הרגיש שבין איש לאשתו יחד עם חשיבותן ההלכתית זאת בפרט בשלב המעבר בין הקפדה על ענייני טומאה וטהרה כפי שנהגו בימי המקדש ולאחריו למציאות בה טהרתה של הנידה נוגעת אך ורק לתחום הקשר שבינה לבין בעלה.³ גם היותן מופקדות בידי האדם הפשוט, או ליתר דיוק בידי אשתו, בד' אמות פרטיות ואינטימיות גרמה לצורך הגדול ליצירת קבצים הלכתיים ממוקדים הלכה למעשה. כל זאת מעבר להיותן משמעותיות מבחינת תוכן ומייחדות את העולם היהודי.⁴ רגישותן של הלכות אלו מזמינה ריכוז של תופעות הראויות למחקר, כמו תוספת סייגים וחומרות, עניינים אגדיים ומיסטיים והתמודדות מול מנהג המקום. אמנם בשנים האחרונות נכתבו לא מעט מחקרים הנוגעים להלכות נידה, אך רובם ככולם התמקדו

¹ בהתמקדותנו במרחב הצרפתי דווקא חשוב "להביא בחשבון כי עד לפני כמה עשרות שנים התקבלה כאקסיומה המשוואה לפיה הספרות הפסיקתית פרי יצירתם של בעלי התוספות באשכנז עולה לאין ערוך על זו הצרפתית: באשכנז נכתבו ספרי הלכה בעוד שבצרפת הושקע מירב הלימוד בסיכום המפעל של בעלי התוספות. שמחה עמנואל עמד על טעות זאת בעקבות זיהוי המחודש של רבינו ברוך בעל ספר התרומה כצרפתי ולא כאשכנזי, ראו עמנואל, ר' ברוך, לאורך המאמר. ובספרו שברי לוחות הוא מציין כי: "מפעל הפסיקה הצרפתי... אינו נופל בחשיבותו מזה האשכנזי... מפעל (זה) הניב כמה וכמה ספרים, והראשון שבהם הוא ספר התרומה." שברי לוחות עמ' 6.

² על השאלה האם כל חכמי אשכנז וצרפת באותה התקופה מוגדרים כבעלי התוספות ועל השגתו על אורבך בעניין זה ראו תא-שמע, הלכה, מנהג ומציאות, עמ' 18-19.

³ בעניין זה ראו וולף, Medieval Ashkenaz, פרק רביעי, וכן באומגרטרן, Practicing Piety, שדנה במיוחד בפרק הראשון בספר בנוהל הטהרה אצל היהודים ושאינם יהודים, אצל גברים ואצל נשים.

⁴ ראו בעניין זה עוד באומגרטרן, "Marking the flesh". על ההשוואה בין שמירת הנידה לבין ברית המילה ראו ר' יוסף בכור שור בראשית יז יא: "ודם נידות שהנשים משמרות... הוא להם דם ברית".

בסקירות רוחניות, קרי, נושא מסוים בהלכות אלו כפי שבא לידי ביטוי לאורך תקופה, מקום, או בזיקה לנושאים משיקים. ככל שראינו, לא נכתב אף מחקר הבוחן חיבור העוסק בהלכות נידה בתקופה זו כיחידה העומדת בפני עצמה וההתפתחות שחלה בכתיבת ההלכה בנידון⁵ ועל חסר זה באה עבודתנו לענות.

ב. מצב המחקר

כבסיס לעבודתנו שימש ספרו של א"א אורבך 'בעלי התוספות', העוסק ישירות כמעט בכל הדמויות והחיבורים העומדים במרכז דיונו.⁶ רקע כללי **לספרות דבי רש"י** מופיע במבואו הארוך של שלמה בובר לספר האורה,⁷ וכן במאמרו של אברהם אפשטיין.⁸ עבודתו של פנחס רוט על ספר הפרדס שימשה גם היא חומר משמעותי לצורך איתור הקבצים המקוריים ביותר.⁹ בדמותו של ר' אליעזר ממיץ בעל **ספר יראים** עסק אביגדור אפטוביצר במבוא לספר ראבי"ה¹⁰ וכן משה רייך במאמרו "מבוא ליראים השלם".¹¹ אברהם (רמל) ריינר בעבודתו על רבינו תם, ייחד כמה עמודים לדמותו של ר' אליעזר ובמיוחד לקשריו עם רבו – רבינו תם.¹² בספר **הרוקח** עסק גם כן אפטוביצר בספרו מבוא לראבי"ה.¹³ וכן שמחה עמנואל בהקדמתו ל'דרשה לפסח', המרחיב על דמותו של הרוקח ועל חיבורי ההלכה שלו.¹⁴ כמו כן נכתבה עבודתו של רועי זק העוסקת בהלכות איסור והיתר בספר הרוקח. על **ספר התרומה** כתב שמחה עמנואל, ובמיוחד משמעותי מאמרו: 'ואיש על מקומו מבואר שמו'¹⁵ בו הוא מאפיין לראשונה את ר' ברוך כאיש צרפת בשונה מהגישה המקובלת עד אז. עם תחילת עבודתו זאת אושרה עבודתו של יואל פרידמן המוקדשת כולה לספר התרומה, עבודה זו שימשה בסיס מתודולוגי עבורנו לעבודה על הלכות נידה שבחיבור. בדמותו של **סמ"ג**, עסקו ג'פרי וולף¹⁶ ויהודא גלינסקי¹⁷ במחקריהם השונים העוסקים בדמותו של המחבר ובמאפיינים שונים בחיבור וכן מחקריו של ישראל מרדכי פלס על המהדורות השונות של החיבור ומפרשי הספר.¹⁸ בדמותו של **הסמ"ק** עסק משה גידמן בספרו התורה והחיים, וכן שמחה עמנואל בספרו שברי לוחות. כמו כן נכתב בעניינו מאמרו של אפרים קנרפוגל המרחיב על אפיונו

⁵ לגבי תקופה מאוחרת יותר אך בהקשר זה ראו פראם, My Dear Daughter, העוסק בחינוך נשים ובמצוות הנידה בפולין במאה ה-16, וכן ששר, "מקומן", העוסק במאות ה-17-19 בנושאים אלו.

⁶ אורבך, בעלי התוספות, בעמודים הבאים: ר' אליעזר ממיץ בעל ספר יראים עמ' 154-164, ר' אלעזר בעל הרוקח עמ' 388-411, ר' ברוך בעל התרומה עמ' 346-361, ר' משה מקוצי בעל סמ"ג עמ' 465-479, ר' יצחק מקורביל בעל סמ"ק, עמ' 574-571 ורבינו פרץ בעל ההגהות, עמ' 575-581. בנוסף יש לציין את ספריהם הכוללים של אייזיק הירש ווייס – דור דור ודורשיו, וחיים טשרנוביץ – תולדות הפוסקים, ובחלק מהנושאים גם ספרו של משה גידמן – התורה והחיים. הנוגעים מי יותר ומי פחות בדמויות בהם אנו עוסקים.

⁷ האורה, מהד' בובר, במבוא עמ' 3-167.

⁸ עפשטיין, "ר' שמעיה", "תשובה ירושלמית".

⁹ רוט, "הפרדס", בפרט עמ' 9-19 וכן 123-125.

¹⁰ אפטוביצר, מבוא, עמ' 312-315.

¹¹ ריינר, "רבינו תם", עמ' 105-113.

¹² אפטוביצר, מבוא, עמ' 316-318.

¹³ עמנואל, דרשה לפסח, לאורך המבוא עמ' 1-66.

¹⁴ עמנואל, "ר' ברוך".

¹⁵ וולף, "להשפעת הסמ"ג".

¹⁶ ביניהם: "רבינו משה מקוצי", "דע את אלוקי אביך", "ול להיות לפניך" וכן "R. Moses".

¹⁷ פלס, "הסמ"ג ומהדורותיו", וכן "הסמ"ג השלם ומפרשיו".

כחסידי צפון צרפתי,¹⁸ וכמה עמודים בספרה של שרית שלו-עיני.¹⁹ בהגותו של רבינו פרץ על סמ"ק עסק לאחרונה שבח שולמן בעבודתו לתואר שני שבחן בין השאר את היחס בין ההגות לבין החיבור כולו.²⁰

המחקר בתחום ההלכתי של הלכות נידה עסק בעיקרו בהשתלשלותן של הלכות שונות וכן במנהגים שונים הקשורים בהרחקתה ובטומאתה של הנידה. המאמרים החלוצים בתחום היו מאמריהם של **ידידיה דינרי**²¹ ו**ישראל משה תא שמע**²² שהתמקדו בדיני הרחקות. **שמחה עמנואל**²³ עסק במנהג האשכנזי הקדום של ירחיצת הביניים,²⁴ **יוסף (ג'פרי) וולף** כתב על נושא בית הכנסת באשכנז והתייחס שם לכניסת הנידה לבית הכנסת,²⁵ **אלישבע באומגרטרן** במאמרה "ויפה הן עושות..." מביאה ביבליוגרפיה מקיפה לחומרים שנכתבו בתחום הלכות נידה ועוסקת בעניין כניסה לבית הכנסת ונגיעה בכתבי הקודש בימי הנידות,²⁶ בנושא זה עוסק גם הפרק הראשון בספרה החדש.²⁷ **מאיר גרוזמן** עסק במחקריו בנושא ימי טוהר ודם טוהר והראה כי בנושאים אלה ניתן למצוא עדות משמעותית להתפתחותן של החמרות ולחדירתן לתוך עיקר הדין,²⁸ **בטחה הר שפי** בעבודתה 'נשים בקיום מצוות', הקדישה פרק אחד להלכות נידה בה היא מקדישה מקום משמעותי לדיון בתרומתו של רש"י לעיצוב ההלכה. **תרצה מיטשם**, כתבה מבוא למשנה מסכת נידה,²⁹ ספרה של **שרון קורן**,³⁰ מוקדש כולו לעניין הנידה ובו היא בוחנת את ההתייחסות בתורת הסוד היהודית לנשים ולגופן. לענייננו שימש הספר

¹⁸ קנרפוגל, "R.Isaac".

¹⁹ עיני, Jews among Christians, עמ' 15-16.

²⁰ שולמן, הגהות.

²¹ דינרי, "מנהגי טומאת הנידה" וכן "חילול הקודש". דינרי חילק בין איסורים הקשורים במונח "טומאה" לבין איסורים שכוונתם למנוע את "חילול הקודש". בשני העניינים הוא מראה כי פעמים רבות מדובר במנהגים עממיים שאין להם כל קשר להלכה וחדרו לתוכה מסיבות שונות על אף שפעמים רבות חכמים התנגדו להם. בין השאר הוא מעלה בעניין זה את השפעתה של הברייתא דנידה, על האמביוולנטיות שבה, שהייתה בעלת מעמד משמעותי בעולמם של חסידי אשכנז ונראה לדבריו כי דרכם היא חדרה לתוך עולמה של ההלכה.

²² תא-שמע, "הרחקות הנידה". בין השאר עוסק תא-שמע במנהג הרחצה במים שאובים בתום ימי הנידות רחצה שנועדה להבחין בין הראיה לימי הליבון ונראה עדויות לקיומה בספרות דבי רש"י וברוקח. בנוסף הוא מחדד נקודה משמעותית ביחס לדבריו של דינרי על אותן הרחקות "חוץ תלמודיות". לדבריו יש להבחין בין העולם הגאוני – ספרדי שאכן לא קיבל הרחקות אלו להלכה לבין עולם הפסיקה האשכנזי שדן בהם כנושא הלכתי של ממש.

²³ עמנואל, "שבעה נקיים".

²⁴ עמנואל, "שבעה נקיים", עמ' 254, מגדיר מנהג זה כמנהג אשכנזי קדום ששימר את ההבדל ההלכתי בין ימי הראיה לימי הליבון, ו"שגם מאבקם של חכמי ההלכה נגדו במשך 500 שנים לא הצליח לבערו כליל מן העולם".

²⁵ וולף, "בית הכנסת באשכנז".

²⁶ באומגרטרן, "ויפה הן עושות", עמ' 86-87, מציינת כי הנושא הפך לפופולארי בשנים האחרונות כאשר היא מחלקת בין מחקרים שעסקו בהתפתחות ההלכה לבין מחקרים שעסקו בנושא על מנת להבין טוב יותר את עולמן של הנשים. לדבריה יש להגדיר מנהגים אלו כמנהגים שמקורם בנשים עצמם ושהתקבלו מאוחר יותר באופן זה או אחר על ידי חכמי ההלכה וכן לבחון את ההקשר התרבותי בנוגע למנהג הנשים ביחסן אל הקודש בהקשר למנהגים דומים בעולם הנוצרי, וכהלך רוח כללי בימי הביניים.

²⁷ באומגרטרן. Practicing piety.

²⁸ גרוזמן, "ימי טוהר" וכן "דם בתולים", לדבריו על אף שבכלל הלכות נידה חל תהליך של "השתלשלות עניינים, שינויי הלכה ותוספת מגבלות וחומרות" ענין זה בא לידי ביטוי באופן מיוחד במקרים השונים של דם טוהר, ולמעט הלכה אחת בה לדבריו חל תהליך של השתלשלות לקולא, בכלל דינים אלו התהליך הוא הפוך, עד לקביעת חלק מרכזי מן ההחמרות השונות בשולחן ערוך.

²⁹ מיטשם, נידה. מיטשם סוקרת מספר סוגיות הנוגעות בעיקרן להיבטים פיזיולוגיים העולים מתוך המסכת ומנסה לברר את תפיסותיהם של חכמי המשנה בנושאים אלו, כמו כן היא מציעה התחלה של מהדורה ביקורתית למסכת זו.

³⁰ קורן, Forsaken.

במיוחד להבנת תורתם של חסידי אשכנז בנושאים אלו.³¹ לאחרונה יצא ספרו של ג'פרי וולף העוסק במבנה החיים הדתיים בימי הביניים באשכנז ומקדיש כמה עמודים להלכות נידה.³² כמו כן ספרו של אדוארד פארם עוסק בספרות ההלכה של הנידה אם כי בתקופה מאוחרת יותר.³³

ג. דברי רקע היסטוריים, ספרותיים וטקסטואליים

בתוך מאה וחמישים שנה התחוללו שתי מהפכות בהלכה – זו של רש"י וזו של רבינו תם ור"י. הראשונה באה לידי ביטוייה בספרות ההלכתית הידועה בשמה 'ספרות דבי רש"י', והשנייה בספרות של בעלי התוספות.³⁴ מהפיכה כזו, כפי שניסח זאת חיים סולוביצ'יק, "מולידה בהכרח מהפכה גם בפסיקה, שהרי הפסקים המקובלים היו מיוסדים על פירושי התלמוד, ומשהופרכו הפירושים פג תוקפם של הפסקים..."³⁵.

בתקופה זו גם הולכת ומתגבשת כתיבה הלכתית מסודרת סביב נושאים הלכתיים מוגדרים אצל חכמים החיים בארצות נוצריות. בהלכות נידה תופעה זו משמעותית במיוחד בשל העובדה כי המסכת התלמודית העוסקת בנידה משלבת את שתי ההתייחסויות לנידה – היותה אסורה לבעלה לענייני אישות והיותה טמאה לענייני מקדש וטהרות. על מנת ליצור קובץ העוסק בענייני נידה ורלוונטי רק לאישות הכרחי לקחת מתוך המסכת את החלקים הרלוונטיים, להשמיט את השאר ולהוסיף עניינים הנוגעים לנידה שאינם מופיעים במסכת זו אלא במסכתות אחרות.³⁶ תהליך זה מתחיל ככל הנראה כבר בתקופת הגאונים³⁷ אך מתעצם במיוחד בתקופה בה אנו עוסקים. לגבי הלכות נידה ידוע לנו על מונוגרפיה של רב סעדיה גאון על הלכות נידה שנכתבה בערבית,³⁸ ממספר אזכורים בכתבים בהם אנו עוסקים כאן מסתבר כי היא היתה ידועה לחכמי צרפת.³⁹ חיפוש אחר מקורות קדומים מראשוני אשכנז הקדומים מעלה כי על אף שסביר להניח כי חיבורים מונוגרפיים בנושאים שונים היו קיימים⁴⁰ לא

³¹ ראו קורן, Forsaken, עמ' 28-60. בין השאר מצביעה קורן על ההשפעה הברורה, לדבריה, של ספרות ההיכלות על מרכיביה השונים על החסידים בפרט בעניינים אלו וכן על התפתחות המשמעות הסימבולית של הגדרת הנידה כ'טמאה' שחרגה בהרבה מההגדרה ההלכתית של המושג במקורו בהקשר למקדש.

³² וולף, medieval Ashkenaz, בפרט עמודים 139-145.

³³ מאה 16 בפולין. ראו פראם, My Dear Daughter.

³⁴ סולוביצ'יק, היין, עמ' 349.

³⁵ שם, עמ' 120. בעניין זה ראו גם גלינסקי, "French Halakhic Literature", בפרט עמ' 19-21.

³⁶ לדוגמה היחס בין האיש לאשתו בימי הנדיות, קרי דיני הרחקות, לא נידונים כלל במסכת נידה אלא במסכתות שבת וכתובות. דין אמתלא ונאמנות אשה מקורם בכתובות ודין טבילה בליל תשעה באב – מקורו במסכת תענית, חלקים נרחבים מדיני חציצות מצויים במסכת מקוואות והלכות אישות מפוזרים על פני התלמוד כולו.

³⁷ כבר בהלכות גדולות (שבידינו כיום) ניתן לראות התחלה לכך כאשר הברכה על הטבילה שמקורה בפסחים וכן חלק מדיני הרחקות, שמקורן בכתובות מופיעים כחלק אינטגרלי מהלכות נידה, ראו הלכות גדולות, ונציה, עמ' פה. בעניין זה ראו ברודי, צהר, עמ' 148. לגבי המבנה של הלכות גדולות והאפשרות לפיה בגרסאות מסוימות החיבור היה בנוי על פי נושאים ולא על פי סדר התלמוד, ראו שויקה, הלכות גדולות, במיוחד עמ' 358 – 357.

³⁸ כתאב 'טומאה וטהרה', ככל הנראה יש בו חלק העוסק בנידה. כמו כן נמצאו עוד כמה קטעים בגניזה שטרם נחקרו ועוסקים ככל הנראה בנידה. זאת כמובן מעבר לספרות ההלכה הקלאסית המוכרת לנו מתקופת הגאונים. תודה לד"ר דיוויד סקלר על עזרתו בעניין.

³⁹ בתוספות נידה סז ע"א, וכן ראו בהמשך בדברי היראים עמ' 81; ספר התרומה, דין יולדת, להלן עמ' 50 ואילך, במקרים אלו מופיעות התייחסויות של רס"ג להלכות נידה אך יש לברר עוד את הזיקה אליהם. על המונוגרפיות ההלכתיות בתקופת הגאונים ראו ברודי, צהר, פרק חמישי, על העלמם של המונוגרפיות הללו בדרך כלל כאשר עבר מרכז הכובד לארופה הנוצרית ראו שם, עמ' 148.

⁴⁰ כפי טענתו של בן גדליה, חכמי שפיר, בפרט עמ' 74.

מצאנו עדויות משמעותיות לקבצים כאלה שעסקו בהלכות נידה,⁴¹ אם כי ייתכן שהיו כאלה שאבדו מאתנו ולא השאירו אחריהם כל זכר.

1ג) ספרות דבי רש"י

תחילת הדיון בעבודתנו יעסוק בספרות דבי רש"י.⁴² ריבוי החיבורים הנכללים בספרות דבי רש"י ומיעוט המחקר בעניין חייב בדיקה מדוקדקת של החיבורים המקוריים על מנת לעמוד על הנוסח הקדום ביותר של הלכות נידה שבהם. בסיכומי של התהליך, שמפורט בהרחבה בפנים, מסתבר כי הלכות נידה המקוריות ביותר והמשקפת נאמנה את דעתו של המחבר כפי יצאה מתחת ידו מצויות בכ"י ששון 535 של מחזור ויטרי ועל כן הוא ישמש כנוסח הבסיס לעבודתנו. במקביל אליו נבחן שני כתבי יד של הלכות נידה שבאיסור והיתר, כת"י פרנקפורט וכת"י אוקספורד 563 ששימש בסיס לספר האורה חלק ב' של בובר.⁴³ במהלך המחקר ננסה לבחון את היחס בין השפעת פירושו של רש"י לתלמוד לבין הספרות ההלכתית שיצאה מבית מדרשו ולבחון האם היו לאחרונים השפעה על הדורות הבאים.

2ג) ספר יראים

ר' אליעזר בר' שמואל (הרא"ם), מחברו של ספר יראים, נולד סביב שנת 1140,⁴⁴ חי בצפון מזרח צרפת, בעיר מץ הסמוכה לאשכנז. ר' אליעזר היה מגדולי תלמידיו של רבינו תם, ובתקופת שהותו באשכנז⁴⁵ העביר את תורתו לתלמידיו שרובם ככולם היו לאחר מכן מגדולי החכמים שם, ועל כן נחשב כאחד המקשרים והמתווכים בין שני מרכזי תורה אלו.⁴⁶ בד בבד עם היותו תלמיד רבינו תם ניבחנו את האפשרות כי היראים היה מושפע גם מהרעיונות

⁴¹ גם עמנואל, שברי לוחות, לא מציין מקורות משמעותיים לכך. גם בחיבורים ההלכתיים המוכרים לנו מתקופה זו בפרט מעשה המכירי, בשר על גחלים וספר הדינים לא מצאנו חלקים מקיפים העוסקים בהלכות נידה. ראו בעניין חיבורים הלכתיים אלו גרוסמן, חכמי אשכנז, בפרט עמ' 420-421.

⁴² בקביעתנו נקודת מוצא זו כפתיחה לעבודתנו אנו הולכים בעקבות דבריו של פרופ' חיים סולובייצ'יק הטוען כי "מפעלו של רש"י הוא הוא שאפשר את השלב הבא בתולדות ההלכה". סולובייצ'יק, היין, עמ' 131. אמנם דבריו מכוונים בעיקר לפירושו של רש"י לתלמוד, אך ברור מדבריו כי רש"י טבע יסודות מוצקים להלכה כפי המוכרת לנו כיום. לדבריו העולם ההלכתי באשכנז הקדומה היה שונה מכל מה שידוע ומוכר לנו, תלמידיו של רש"י נצרכו לחבר "מורי דרך" כמעט בכל תחומי החיים משום שהבינו כי פירושו של רבם מצריכים בדק בית באורח החיים המקובל עד אז. לדבריו הספרות דבי רש"י היא לא פחות ממחפכה שוות ערך למהפכה של בעלי התוספות. ראו עוד שם עמ' 349.

⁴³ ראו בהרחבה על כתבי היד השונים ובירור המהדורה בה השתמשנו להלן עמ' 15-17.

⁴⁴ לפי חשבונו של רייך במאמרו "מבוא ליראים השלם" הוא היה לכל הפחות כבן שלושים כאשר נפטר רבינו תם. רבינו תם נפטר בד' אלפים תתקל"א, 1171 למנינם, כך שהרא"ם נולד בסביבות 1140. לעומתו מקדים אפטוביצר, מבוא לראבי"ה, את שנת לידתו 1110-1120 וכתוצאה מכך טוען כי לא הרא"ם הוא החתום על תקנות שו"ם, שזמן חתימתם הוא 1220, אלא מדובר ברא"ם אחר, שם, עמ' 313. רייך דוחה את טענתו של אפטוביצר ראו עוד שם.

⁴⁵ המהרש"ל, שו"ת מהרש"ל, סימן כ"ט, מתאר תקופה מסוימת בה שהה הרא"ם במגנצא, בה לימד כמה מתלמידיו: הראבי"ה - רבינו אליעזר בן ר' יואל הלוי, ר' שמחה בר' שמואל (משפירא רבו של ה"אור זרוע) ור' ברוך ממגנצא כאשר אליהם ניתן להוסיף את ר' אליעזר מוורמס בעל הרוקח. ראו עוד אפטוביצר, עמ' 313, ריינר, "רבינו תם", עמ' 110, לעומתם ראו אורבך, בעלי התוספות, עמ' 156. על קשריו הקרובים של הרא"ם עם הראבי"ה ראו ריינר שם. על קשריו המורכבים יותר של הרא"ם עם ר' ברוך ומסקנתו כי ר' ברוך התחרה עם הרא"ם על ישיבה בבית הדין של מגנצא ולכן לא ניתן לכנותו "תלמידו וקרובו של הרא"ם" ראו אפטוביצר, עמ' 314.

⁴⁶ ראו הערה קודמת ובפרט ריינר, "רבינו תם", עמ' 105 ואילך. וכן אורבך, בעלי התוספות, עמ' 154.

החסידיים שאפיינו מאוחר יותר את המשתייכים לחוגיהם של 'חסידי אשכנז',⁴⁷ ואת ההשפעה האפשרית של שני אלו על תורתו ובפרט על הלכות נידה.

ספר יראים בנוי במתכונת של ספר מצוות⁴⁸ הכולל את כלל המצוות דאורייתא, שמטרתו להקנות ללומדיו יראת שמיים ומודעות אישית לנוכחות ה' בחיי היום יום.⁴⁹ את המצוות מחלק ר' אליעזר לשבעה עמודים כאשר כל אחד מהם כולל סוג מסוים של מצוות. כל אחד מהעמודים מחולק לזוים – 'זוים העמודים'. ידיעת המצוות היא גורם מנחה ביצירת המבנה הפנימי של כל מצווה ומצווה. כל אחת מן המצוות מורכבת מאבות ותולדות – עיקר המצווה מן התורה ותולדותיה מדרבנן,⁵⁰ מבנה זה של הספר הגיוני ביסודו אך החלוקה הולכת ונעשית מטושטשת כאשר מגיע סידור הפרטים במסגרת הכללים, כלומר איזו מצווה נכנסת בכלל זה ואיזו מצווה נכנסת בכלל זה, וכתוצאה מכך קשה למצוא בספר הלכה פסוקה בעניין מסוים.⁵¹ למרות מבנהו המורכב של החיבור השתמשו בו הפוסקים הרבה והוא נחשב כאחד מספרי ההלכה המרכזיים בתקופה זו.⁵²

לספר יראים נשאר כתב יד אחד ויחיד, כת"י פריז שנדפס על ידי א"א שיף וילנא, תרנ"ב,⁵³ והוא יהווה את הבסיס לעבודתנו.⁵⁴

⁴⁷ קנרפוגל, סוד מאגיה ופרישות, עמ' 65 ובמיוחד הערה 171 מגדיר את ר' אליעזר כ'קדם חסידי', וראה גם דבריו של סולובייצק היוצא כנגד שיוכו של ר' אליעזר לחוגם של החסידים, סולובייצק, Piety, עמ' 476, וכן אורבך, בעלי התוספות, עמ' 161. ככלל קנרפוגל נוטה לאפיין רבים מבעלי התוספות כמושפעים מההנהגות ומהתפיסות המסטיות שאפיינו את חסידי אשכנז וספרו הנ"ל בנוי כולו על יסוד זה. הכרעתו החד משמעית היא כי: "הנהגות סגפניות, עיסוקים מיסטיים ותורות מאגיות נכללו בבירור בחייהם הרוחניים של בעלי התוספות מהמאה הי"ב והי"ג. אף שבעלי התוספות היו ידועים בראש ובראשונה בזכות הישגיהם בתחום לימוד התלמוד, רבים מהם הכירו את היסודות העיוניים והמעשיים של תחומים אחרים אלה... שיקולים של פרישות וחסידות השפיעו לפעמים השפעה של ממש על פירושיהם לתלמוד של בעלי התוספות ועל פסיקותיהם..." קנרפוגל, שם, עמ' 184. סולובייצק לעומתו במאמרו שם טוען נחרצות כי השפעתם של אותם המתקראים 'חסידי אשכנז' היתה מצומצמת מאוד וודאי שחכמים רבים אינם שייכים כלל ועיקר לתורתם של החסידים. בעבודה נבחן מאפיינים שונים של החכמים ובפרט ספר יראים וסמ"ק ואת שיוכם האפשרי להשפעת תורתם של חסידי אשכנז. כמו כן תבחן תורתו של הרוקח עצמו שנחשב כאחד מחסידי אשכנז המובהקים. ייתכן כי דווקא בהלכות נידה יהיה ניתן להבחין בהשפעות ממוקדות בשל רגישותן של הלכות אלה כפי שצינו לעיל. דיון מעניין בנושא זה ראו גם קיל, תורתם המוסרית דתית, המעלה הצעה חשובה בשאלה באילו עניינים התמקדה נטייתם של החסידים להחמרה, ובאילו לא.

⁴⁸ במניין המצוות נוקט המחבר כשיטתו של ספר הלכות גדולות. ראוי לציין כי היראים לא מגיע לתרי"ג מצוות. בסיום חיבורו הוא מציין מדוע: "סיימתי מצוות ותולדותיהן כאשר השגתי בעצת דעתי... וכלתים בארבע מאות שישים וארבעה כי בכמה מקומות כללתי שתיים כאחד..."

⁴⁹ ראו עוד אורבך, בעלי התוספות, עמ' 160, וכן גלינסקי, "R. Moses", עמ' 306 על ייחודו של הספר. אחד הדגשים אותם מדגיש גלינסקי הוא כי אין מדובר רק ב"ספר מוסר" להחדרת יראת שמים אצל קוראי ספרו אלא בחיבור המכיל גם אלמנטים למדניים-עיוניים מובהקים וכן קבצים הלכתיים מגובשים וכל זה בנוסף להיותו "ספר מצוות".

⁵⁰ כפי שמגדיר המחבר בתחילת חיבורו: "וקראתי בשם למצות הכתובות "אבות" ולתוספת חכמים אשר הוסיפו על הכתב למען לא יעקר קראתי "תולדות". ויתבררו גזירות החכמים על מה הם תלויות. ומהם האבות המולידים התולדות." יראים השלם, עמ' 50.

⁵¹ גלינסקי, "R. Moses", עמ' 307. טבען של מצוות שהן קשורות במגוון רחב של היבטים וככאלה ניתן למקמם בהקשרים שונים. שיטת החלוקה של היראים גרמה לכך שמצוות רבות עלולות למצוא את עצמן פזורות על פני מקומות שונים בספר. כדוגמה לכך נותן גלינסקי במאמרו את מצוות הפסח שפזורות על פני שמונה (!) מקומות שונים בספר. ראו שם.

⁵² בין השאר מביאים ממנו המרדכי, הגהות מימוניות, תשובות מהר"ם ופסקי מהר"ם ריקנאטי.

⁵³ אפטוביצר מבוא עמ' 314.

⁵⁴ לצורך נוחות השימוש באופן שוטף יעשה בהוצאה החדשה של ספר יראים השלם, מכון תורה שבכתב (להלן יראים השלם) המבוסס על מהדורתו של שיף (להלן יראים, מהד' שיף). בנוסף בחנו את ספר 'קיצור יראים' שנערך על ידי ר' בנימין ברי אברהם הרופא, אחיו של בעל שיבולי הלקט. קיצור זה שימש עבורנו גורם להשוואה

ג3) כתבי ההלכה של ר' אלעזר מזורמס

ר' אלעזר מזורמס, מראשי חסידות אשכנז חי בין 1160 ל-1230.⁵⁵ כתבי ההלכה של ר' אלעזר חריגים בעבודה זו בהיות מחברם אשכנזי ולא צרפתי, עם זאת הוא היווה גורם רב משמעות לדורות הבאים.⁵⁶ בחנו את הלכות נידה שלו בעבודה זו מתוך מגמה לבחון האם גם בכתיבתו ההלכתית הוא השפיע על חכמי צרפת שבאו אחריו.⁵⁷ סקירה קצרה של תולדותיו ובתי המדרש בהם למד ר' אלעזר מעידה על שני מוקדים מרכזיים מהם הוא שואב את תפיסת עולמו: עולם הלמדנות האשכנזי מחד ועולםם של חסידי אשכנז מאידך.⁵⁸ יכולו הספרותי של ר' אלעזר היה גדול מאוד.⁵⁹

בעבודתנו על כתבי ההלכה של ר' אלעזר עסקנו בשני חיבורים מרכזיים הנוגעים להלכות נידה: הרוקח ומעשה רוקח (להלן: מעש"ר). בספר הרוקח התבססנו בהמלצתו של פרופסור שמחה עמנואל על דפוס ראשון, פאנו רס"ה ובמידת הצורך השתמשנו גם בכת"י פריז.⁶⁰ בעבודה על המעש"ר התבססנו בהמלצתו של עמנואל על כת"י סיני שההדירה אמשה קוזמה שהוא הנוסח הקרוב יותר לנוסח המקורי שיצא מתחת ידיו של המחבר.

ג4) ספר התרומה

ספר התרומה נכתב על ידי ר' ברוך בר' יצחק, מבעלי התוספות,⁶¹ חכם צרפתי,⁶² מתלמידיו המובהקים של ר"י הזקן, נולד בערך בשנת 1150 ונפטר ב-1211.⁶³ ספר התרומה נכתב סביב

במקומות מסויימים כיוון שיתכן כי בפני המקצר עמדו כתבי יד שונים מכתב היד היחיד שנשאר בידנו. חשוב לציין כי מחבר ה'קיצור' ערך שינויים בספר המקורי, הן במבנה והן בתוכן. ראו בעניין זה בהקדמתו של בובר לשיבולי הלקט, עמ' 6 הערה ל"א. וכן ראו התנצלותו של ר' בנימין בסוף ה'קיצור', קיצור יראים, עמ' אחרון (לפני הכריכה). כפי שנציין בפרק השני במספר מקרים בהערות שוליים ישנם לא מעט שינויים בתוכן הדברים בין החיבור המקורי לספר המקוצר עד כי נראה לעיתים כי מקצר הספר הרשה לעצמו לעשות בחיבור כבתוך שלו. ברוב המקרים בהם עסקנו קיימת מחלוקת בדין ונראה כי עמדתו ההלכתית של המקצר שונה מעמדתו של מחבר הספר. ייתכן כי המקצר רצה ליישר קו בין דברי היראים לדברי ראשונים אחרים, ולכן שינה במקומות הנתונים במחלוקת. עם זאת נדגיש כי הצעה זו אינה מוחלטת ולוקה בחסר בשל העובדה כי אין לנו את כתב היד שעמד לפני המקצר עצמו שיתכן וכבר בו היה נוסח הדברים שונה מזה המוכר לנו היום. נציין כי ספר קיצור יראים נערך באיטליה, פנחס רוט מעלה בעבודתו על ספר הפרדס שינויים נוספים שנעשו בסביבה האיטלקית ביחס לספרי ראשונים מתוך מגמה להתאים את הדברים המופיעים בהם להקשר ההלכתי האיטלקי. עבודתו ממוקדת בעיקר בעבודים של הספרות דבי רש"י אך הוא מצביע על עיקרון שניתן לראות את יישומו גם כאן, עיבוד מחדש של נוסח כתבי הראשונים על פי הנוהג האיטלקי. דומה כי ביחס בין היראים לבין קיצור יראים אנו נתקלים בתופעה דומה. ראו רוט, "הפרדס", עמ' 94-102.

⁵⁵ כך לשיטתו של עמנואל, דרשה לפסח, עמ' 58.

⁵⁶ ראו בעניין זה אורבך, בעלי התוספות, עמ' 409 וכן בהרחבה קנרפוגל, "R.Isaac", לאורך המאמר.

⁵⁷ אורבך אפיין את פעולתו המרכזית של ר' אליעזר כ"שילובה של תורת הנגלה והנסתר והכנסת משנת הסוד של חסידי אשכנז לתוך ניסוחה של ההלכה והרצאתה". אורבך, בעלי התוספות, עמ' 388.

⁵⁸ בין רבותיו ניתן למצוא את אביו, הריב"ק ממגנצא, ור' משה הכהן, וכן ר' אליעזר ממיץ מחברו של ספר יראים. כמו כן, שהה ר' אליעזר כנראה זמן רב בפייירא שם למד מפי רבו המובהק בתורה ובהלכה ר' יהודה ברי' קולונימוס, ושם גם קיבל דברים בתורת הסוד מר' יהודה החסיד, בן דודו של אביו.

⁵⁹ בעניין זה ראו במאמרו המקיף של עמנואל, "חיבוריו ההלכתיים", עמ' 203 ואילך וכן בקצרה קטן, "רבינו אלעזר".

⁶⁰ שהוא כתב היד היחיד השלם של הרוקח. ראו להלן פרק שלישי הערה 3, עמ' 87.

⁶¹ אורבך, בעלי התוספות, עמ' 354, מציין כי מלבד ספר התרומה מצויים בידנו גם תוספות ר' ברוך למסכת זבחים, וכן תוספות של מסכת נידה המיוסדות על תוספות ר' ברוך בהם ניגע בגוף העבודה.

⁶² בעניין שיוכו המוטעה של ר' ברוך לאשכנז ראו הערה 1 בדבריו של עמנואל. גם אורבך מציין הסתייגות כלשהי ביחסו של המחבר לבני אשכנז, בדברו עליהם כאילו הוא אינו אחד מהם: "והשתא יש סמך לבני אשכנז" וכו', ראו אורבך, בעלי התוספות, עמ' 347.

⁶³ אורבך, בעלי התוספות, עמ' 352, כך ע"פ רשימה שבכת"י גינצבורג. שם הערה 47.

שנת 1204.⁶⁴ והוא חיבורו העיקרי של ר' ברוך. הספר עוסק במספר עניינים הלכתיים ביניהם: איסור והיתר, נידה, גיטין, חליצה, עכו"ם, ספר תורה, תפילין, הלכות א"י ושבט.⁶⁵ ספר התרומה נחשב כספר הפסיקה הראשון של בעלי התוספות⁶⁶ וככלל ניתן לומר כי הספר בנוי בשיטתם הדיאלקטית: הן באופן החשיבה, הן בפסיקה והן באופן הניסוח.⁶⁷ הספר עצמו נחשב כמעין אוסף של תוספות על התלמוד⁶⁸ שיש בהם רלוונטיות הלכתית ואוריינטציה מעשית.⁶⁹ בעבודה נבחן אמירה זו. דבריו של החיבור בנויים רובם ככולם על יסוד דבריו של ר"י הזקן מבעלי התוספות.⁷⁰ ר' ברוך הקדים לחיבורו "סימנים שהם רמזים",⁷¹ סימנים אלו משמשים כמעין תקציר הלכתי שניתן ללמוד ממנו את ההלכה⁷² ועל אפיונם נעמוד במהלך העבודה.

מספר התרומה נותרו כתבי יד רבים המעידים על היקף התפשטותו של החיבור.⁷³ נוסח הדפוס של ספר התרומה בעייתי מאוד עד שכמעט ובלתי ניתן להבין ממנו את אופיו ומגמתו של הספר כאשר הבעיה המרכזית בדפוס נוצרה מהכלאה בין שני חלקי הספר, הסימנים וגוף החיבור; כלומר, הכנסת הסימנים לתוך גוף הטקסט באופן שקוטע את רצף הטקסט לקרעים קרעים.⁷⁴ כתוצאה מכך המעיין ברצף הטקסט של הדפוס ובפרט בחלוקתו לסימנים השונים לא מבין כלל את אופי החלוקה של החיבור. דבר זה שונה מהותית בכתבי היד הקדומים בהם מופיעה חלוקה ברורה לנושאים, וכן הבחנה בין גוף החיבור לבין חלק הפסק כפי שנדון בהמשך. בעבודתו של פרידמן על ספר התרומה הוא מנתח את כתבי היד⁷⁵ ומוכיח כי היו לחיבור מספר מהדורות שיצאו לאור על ידי המחבר עצמו.⁷⁶ במהלך עבודתו בחנו את שלושת

⁶⁴ בספר התרומה סימן קל"ה וכן ברשימה שבכת"י גינצבורג 109, ראו פרידמן, התרומה, עמ' 1 וכן אורבך, בעלי התוספות, עמ' 352.

⁶⁵ בבחירתם של נושאים אלו, ואלו בלבד, עולה השאלה מדוע כלל המחבר דווקא נושאים אלו בחיבור. בספרים אחרים בהם אנו עוסקים בעבודה זו התשובה פשוטה: ספר יראים וכן סמ"ג הם ספרי מצוות – וככאלה הם מקיפים או שואפים להקיף את כלל המצוות דאורייתא. סמ"ק גם הוא ספר מצוות אך רק מצוות הנוהגות הלכה למעשה בזמנו ולכן מתוך סמ"ג – הגדול, צמצם בעל סמ"ק את ספרו רק למצוות המעשיות. ספרות דבי רש"י נכתבה ככל הנראה כקבצים ייעודיים העוסקים בנושאים נבחרים ולא כחיבור מקיף ולכן ניתן להבין ביתר קלות השמטה או הבאת עניין כזה או אחר. רק בבואנו לעסוק בספר התרומה שאינו ספר מצוות אך ברור כי הוא חיבור העומד בזכות עצמו, נשאלה השאלה מדוע הכניס המחבר בתוך חיבורו נושאים מסוימים והשמיט אחרים. בעבודתו על ספר התרומה, עמ' 158-160, מציע פרידמן כי התרומה התייחס רק לאותם נושאים בה הוא עסק בלימודו ובפועל אלו אותם נושאים שיתכן והוא כתב בעניינם תוספות לתלמוד. בעבודתו לא מצאנו מענה לשאלה זו, אך עצם העלאת השאלה עשוי להדגיש את החשיבות אותה ראה המחבר בדיון נידה ואת זיקתו להלכות אלו.

⁶⁶ ראו עמנואל, "ר' ברוך", עמ' 439, גלינסקי, French Halakhaic Literature, עמ' 7-9.

⁶⁷ פרידמן, התרומה, עמ' 149.

⁶⁸ סולובייצקי, יינס, עמ' 26. בין השאר מציין סולובייצקי כי נראה כי המחבר לא ניסה לחבר טקסט בעל מבנה קוהרנטי ובעבודתו הסתפק בנושאים נבחרים בלבד וללא מגמה מקיפה. כמו כן ראו סולובייצקי, היין, עמ' 119.

⁶⁹ גלינסקי, "Between Ashkenaz and Tsarfat", עמ' 79 מדגיש כי דברי תוספות שהם פרשניים, ספרותיים או היסטוריים בלבד – לא ימצאו את מקומם בחיבור.

⁷⁰ אורבך, בעלי התוספות, עמ' 349. ראו גם סולובייצקי, יינס, עמ' 26, המציע לראות את ספר התרומה כ"תוספות ר' ברוך שכתב לפני הר"י".

⁷¹ כדברי המחבר עצמו בהקדמה.

⁷² על הסימנים ראו פרידמן, התרומה, עמ' 141-148.

⁷³ לרשימת כתבי היד ראו פרידמן, התרומה, עמ' 9-13.

⁷⁴ בעניין זה ראו פרידמן, "על המהדורה החדשה של ספר התרומה", עמ' 96-100.

⁷⁵ ראו פרידמן, התרומה, פרק ראשון ושני.

⁷⁶ באופן כללי בעניין המהדורות לחיבורים השונים ראו להלן עמ' 11 הערה 101. לגבי המהדורות של ספר התרומה ראו עמנואל, "ר' ברוך", עמ' 428 הערה 22, וכן בהרחבה פרידמן, התרומה, עמ' 17-18.

כתבי היד המרכזיים על פי פרידמן, כאשר במקביל אליהם בחנו עוד מספר כתבי יד לבחינת ולאיתור אחד מחלקי המרכזיים של החיבור, חלק הפסק.⁷⁷ כחלק מעבודת ההכנה לקראת בירור הלכות נידה ערכנו מכל אלו מהדורה אקלקטית והיא זו ששימשה אותנו למחקר עצמו. במקומות בהם היו שינויים משמעותיים בין כתבי היד ציינו את הלשון בכל אחד מהם.

5ג) סמ"ג

ספר המצוות או בכינויו ספר מצוות גדול (סמ"ג) נכתב על ידי ר' משה מקוצי, מבעלי התוספות שבצרפת,⁷⁸ תלמידו של ר' יהודה שיריליאון מפריז, ומבין הגדולים שבעלי התוספות במאה הי"ג. ר' משה שימש כמעין דרשן נודד שכמותו לא מצינו עד כה בחוגם של חכמי צרפת. עיקר פעילותו הייתה כנראה בקרב יהודי ספרד.⁷⁹ בנדודיו פגש ר' משה את ה'משנה תורה' לרמב"ם שהשפיע השפעה מכרעת על החיבור ומהווה את הבסיס למבנהו וכן לרבים מדבריו.⁸⁰ בנוסף התבסס ר' משה הרבה בכתיבתו על ספר יראים ועל ספר התרומה שקדמו לו.⁸¹ החיבור מורכב משני חלקים: עשה ולא תעשה, כאשר סדר המצוות הפנימי בכל אחד מן החלקים וכן המבנה הפנימי של כל אחת מן המצוות מקביל ברובו לסדר המצוות שבמשנה תורה לרמב"ם תוך שינויים שמטרתם להקדים את המצוות הנוהגות בזמן הזה.⁸² סמ"ג מהווה את החיבור ההלכתי המקיף הראשון הידוע לנו שנכתב בצרפת.⁸³

מהדורת מכון ירושלים של סמ"ג והעבודה החשובה שנעשתה בה היוותה עבורנו בסיס למחקר בחלק הראשון. במקומות בהם היו הבדלים בין המהדורות פנינו לבחינת כתבי היד וצינו את כתב היד עליו מתבסס השינוי.⁸⁴ בחלק העשין השתמשנו בנוסח דפוס ונציה והשוונו אותו בקטעים הרלוונטיים לנוסח שני כתבי יד.⁸⁵

⁷⁷ ראו רשימת כתבי היד פרק רביעי, עמ' 116-117.

⁷⁸ תוספותיו של ר' משה למסכת יומא הגיעו לידינו, אורבך, בעלי התוספות, עמ' 477-478, ראו עוד קנרפוגל, סוד מאגיה ופרישות, עמ' 48.

⁷⁹ מגמתו המוצהרת בדרשותיו הייתה: "לגלות ירושלים אשר בספרד ולשאר גלויות אדום להמשיך ליבם לעבודת אלוהי ישראל ואחר כן הייתי דורש להם בעניין המצוות" (בהקדמה לחלק 'העשין'). ראו בהרחבה גלינסקי, רבינו משה מקוצי, עמ' 82-115, וכן אורבך, בעלי התוספות, עמ' 467.

⁸⁰ ראו וולף, "להשפעת הסמ"ג", לאורך המאמר ובפרט עמ' 33-36. גלינסקי במאמרו "קום עשה" וכן במאמרו "R. Moses", מציין כי השפעת הרמב"ם הייתה אחד המניעים המרכזיים לכתיבת החיבור ברצותו של המחבר להביא בפני חכמי צרפת ספר מצוות הדומה למשנה תורה אך בלי החסרונות הידועים. לדברי וולף לאורך המאמר ובפרט עמ' 37 ואילך הדבר היה משמעותי ביותר גם לאור התנגדותם של חכמי צרפת למשנתו הפילוסופית של הרמב"ם.

⁸¹ ראו אורבך, בעלי התוספות, עמ' 473-474 וכן ראו דוגמאות לעניין, סמ"ג, מכון ירושלים, בפרט עמ' 13. את ייחודו של הספר מיטיב לתאר ד"ר י' גלינסקי: "מתקבל הרושם הברור שלספר מבנה ספרותי משלו – חיבור הלכתי עיוני על פי דגם משנה תורה לרמב"ם, אבל רוחו היא משל בעלי התוספות ר"ת ור"י ותלמידיהם". גלינסקי, "רבינו משה מקוצי", עמ' 12.

⁸² אורבך, בעלי התוספות, עמ' 472.

⁸³ נקודה חשובה זאת מציין גלינסקי במאמרו "קום עשה". עוד על הספר ראו תא-שמע, כנסת מחקרים ד', עמ' 259.

⁸⁴ לפי מסקנתו של פלס היו לספר מצוות גדול לפחות שלוש וורסיות שונות שיצאו תחת ידי המחבר. ההשוואה בין המהדורות השונות מלמדת על כיוון אחד של שינוי בין המהדורות: העתקה ממקור מסוים במהדורה הראשונה, ושינוי או הוספה על פי מקור אחר במהדורות שלאחר מכן. ראו בעניין זה פלס, "הסמ"ג ומהדורותיו", עמ' קח. וכן מבוא לסמ"ג, עמ' 17. עוד כתב כי בשינויים בין המהדורות ירד המחבר ל"פרטים ולפרטי פרטים של תיקון סגנון או שינוי ביטוי כדי שלא יטעו בדבריו" ו"כל אלו מורים על כוונת מכוון של רבינו לערוך את חיבורו שנית לתקנו ולהגהו ועל עיסוק, מתוכנן, שיטתי ומסודר שלו בכך, פלס, הקדמה לכרך ב, עמ' 18. יש להעיר כאן כי על אף שאין חולק על עיקרון זה יש להתייחס לשינויים אלו בזהירות ראויה ולבחון האם

ג6) סמ"ק

ר' יצחק בר' יוסף מקורביל, נפטר ב1280, בעל תוספות מצפון צרפת, חתנו של ר' יחיאל מפאריס. ר' יצחק היה ככל הנראה פוסק מובהק שלא לימד בישיבה וכמעט שלא עסק בפרשנות התלמוד ואין לו בעולמו אלא ד' אמות של הלכה. יחד עם חברו ובן עירו, רבינו פרץ, נחשב כפוסק האחרון שקם ליהדות צרפת בימי הביניים.⁸⁶ ר' יצחק היה תלמיד בישיבתם של 'חכמי איוורא' שבצרפת הצפונית, ישיבה שכלל הנראה הושפעה מתורתם של 'חסידי אשכנז'.⁸⁷ תלמידיו ראו בו חסיד גדול ואכן ניכרים מאפיינים חסידיים בחיבורו.⁸⁸ את חיבורו חיבר כי רצה לתת לציבור הרחב ספר לימוד בהלכה הנוהגת בימיו,⁸⁹ כדוגמא לכך שימש לו סמ"ג לר' משה מקוצי, ולמעשה מהווה סמ"ק את אחד מספרי הקיצורים, אם לא הקיצור המרכזי של ספר מצוות גדול.⁹⁰ על מאפייניו של סמ"ק כספר קיצור ועל היחס בינו לסמ"ג נעמוד באריכות בעבודה.

החיבור כונה בפי המחבר 'עמודי גולה'⁹¹ ולא כשמו המקובל כיום 'ספר מצוות קטן'.⁹² הגדרה זו חשובה כיוון שלסמ"ק חסרים המאפיינים המרכזיים של ספר מצוות, בין השאר אין בו מניין מצוות כולל⁹³ ואף לא נראה שהמחבר ראה עצמו מחויב למניין מצוות כזה.⁹⁴ השם 'עמודי גולה' לעומת זאת מגדיר היטב את מטרת הספר, והיא להביא בפני הלומד את המצוות היסודיות המשמעותיות בזמן הגלות. ר' יצחק חילק את המצוות לשבעה עמודים כנגד שבעת

מדובר בכוונתו של המחבר עצמו או בשיבושים שיצאו תחת ידיהם של המעתיקים. תקציר הסקירה של כתבי היד נמצאת שם עמ' 23-24 וכן להלן פרק חמישי, הערה 1, עמ' 163.

⁸⁵ ראו רשימת כתבי היד פרק חמישי הערה 1.

⁸⁶ עמנואל, שברי לוחות, עמ' 211.

⁸⁷ תא-שמע, "רבינו יונה", עמ' 196. וכן קנרפוגל, סוד מאגיה ופרישות, עמ' 44-45: "קיימות עדויות נרחבות לכך שהאחים מאיוורא ניתלו בחסידי אשכנז". תא-שמע, שם, עמ' 200, אף מציין כי ישיבה זו היוותה מרכז לחסידות זאת על אדמת צרפת. וכן ראו בהרחבה קרפוגל, "R.Isaac".

⁸⁸ קנרפוגל מציין כי ניתן להצביע על כמה וכמה קווי דמיון חסידיים מובהקים בינו לבין ר' יהודה החסיד ותלמידו ר' אלעזר מוורמס, דמיון שמעיד על השפעה של ממש ביניהם. כמו כן קיימות כמה וכמה מקבילות בין משנתם של חסידי אשכנז לבין ניסוחים של ר' יצחק אך אין עדויות למגע אישי כלשהו בינו לבין דמויות מרכזיות בקרבם עם זאת כמה מן המקבילות בין דבריהם מרמזות על כך שיתכן שר' יצחק קרא את ספר חסידים ואת ספר הרוקח ואולי גם הגיעו לידי חיבורים אחרים של חסידי אשכנז. נוסף על כך יש לציין את לימודיו של ר' יצחק בישיבת איוורא ישיבה שהושפעה מדרכם של חסידי אשכנז. קנרפוגל, סוד מאגיה ופרישות, עמ' 59. וכן קנרפוגל, "R.Isaac", עמ' 212.

⁸⁹ אורבך, בעלי התוספות, עמ' 571. כמו כן ראו גידמן, התורה והחיים, עמ' 64-65 המציין כי אחד המניעים המרכזיים לכתיבת הספר הוא השבר הגדול ביהדות צרפת בעקבות שריפת התלמוד.

⁹⁰ זה אינו הקיצור הראשון של סמ"ג וקודם לו הספר 'קיצור סמ"ג' – הנקרא בפי מחברו: 'ספר סימני תרי"ג מצוות' לר' אברהם בן אפרים. ראו עוד תא-שמע, "דברים על הסמ"ג", כנסת מחקרים, ד, עמ' 264 וכן בדיונונו בנושא להלן, פרק חמישי, עמ' 196-198.

⁹¹ וכך הוא כותב בקולופון בסיום החיבור: "ברוך צורי אשר זיכני לגמור, כן יזכני לשמור ולעשות, וללמוד וללמד כל האמור... וקראתים עמודי גולה..." (כך הנוסח בכת"י נימס. בנוסח הדפוס מופיע נוסח מעט שונה אך גם בו מוזכר השם עמודי גולה: "נשלם מלאכת שבעת הימים שבח והלל לחי העולמים וקראתים עמודי גולה..."). גם בעדות התלמידים מופיע רק השם השני: "ולפי שנחלקו המצות לשבעה חלקים נגד ז' ימי בראשית שהם עמוד עולם לפיכך קרא לספר זה עמודי גולה. ע"כ לשון הר"י משטראש"בורק הנ"ל. לפי שכתוב בו מצות הנוהגות בגולה חוצה לארץ..." בנוסח ההקדמה לחיבור מופיע שם אחר שלא ברור האם גם הוא שם בו כינה המחבר את חיבורו: שבעת עמודי עולם: "זה ספר המצות הנוהגות בזמן הזה שהצבתים בו" עמודים קראתיו שבעה עמודי עולם". ייתכן וכינוי זה רומז על זיקתו של החיבור אל היראים, שגם הוא כזכור מחולק לשבעה עמודים. ראו לעיל עמ' 6.

⁹² שם זה מופיע, אולי לראשונה, בדברי ר' חיים אור זרוע ביחס להגהותיו של רבינו פרץ על "ספר המצוות הקצר", שו"ת מהר"ח אור זרוע, סימן ק"א. נראה כי אפיונו של הספר כספר מצוות דווקא היא בשל העובדה כי הוא בונה את חיבורו סביב מצוות התורה ולא לפי נושאים.

⁹³ כפי שאנו מכירים מספרי מצוות אחרים: סמ"ג, יראים, וכד'.

⁹⁴ בעניין זה ראו עוד בהמשך, פרק שישי, עמ' 206-209.

ימי השבוע, על מנת שיוכל כל אדם לעבור על החיבור בשבוע אחד – עמוד בכל יום.⁹⁵ בחלוקה זו הוא מושפע מר' אליעזר ממץ בספר יראים,⁹⁶ אם כי חלוקתו את המצוות שונה.⁹⁷ תאריך כתיבתו של סמ"ק מתועדת בכמה מכתבי היד של הספר: 'והוא חיבר הספר שנת ל"ז לפרטי' (1276-1277).⁹⁸ החיבור זכה לתפוצה גדולה, בין השאר בשל פעולותיו האקטיביות של מחברו,⁹⁹ והפך לאחד מספרי ההלכה הנפוצים ביותר באשכנז לפני עידן הדפוס. חכמי דורו של ר' יצחק וחכמי הדורות הבאים הרבו להשתמש בו ולהגיה את הגהותיהם על גיליונותיו. בעיקר התפרסמו הגהותיו של חברו ובן עירו - רבינו פרץ.

כתבי היד של סמ"ק רבים מאוד. בהמלצתו של יהודא גלינסקי העוסק בתחום מזה שנים בחרנו מספר כתבי יד שנחשבים כטובים ומקוריים ביותר ואליהם הוספנו בשלב השני עוד כמה כתבי יד לבחינת הגהותיו של רבינו פרץ. ראוי לציין כי קיים קושי גדול באיתור ההגהות, כיוון שפעמים רבות סימון ההגהה נעלם במהלך הזמן וההגהה נכנסה כחלק אינטגרלי מהחיבור עצמו. מכתבי היד ערכנו שתי מהדורות אקלקטיות, הראשונה התבססה על כתבי היד המקוריים ביותר, שקרובים ככל הנראה לזמן חיבורו של החיבור והועתקו עוד קודם לתחילת פעילותו של רבינו פרץ ואילו במהדורה השנייה הופיעו כתבי היד בהם נמצאות ההגהות. הציטוטים במהלך הפרק על סמ"ק מתבססים על המהדורה שערכנו. במקרה בו יש שינוי משמעותי בין כתבי היד נוספה הערה מתאימה.

ד. שיטת המחקר

השלב הראשון במחקר היה איתור המהדורה המקורית ביותר לחיבור כפי שתואר לגבי כל אחד מהחיבורים.¹⁰⁰ בבדיקה זו פעמים רבות נמצא מספר מהדורות לאותו החיבור שנוצרו כחלק מתהליך הפצת כתבי יד בימי הביניים.¹⁰¹ במקרים אחרים ובמיוחד בסמ"ק נמצא גם הגהות שנוספו על גבי החיבור עצמו מאוחר יותר, במקרה כזה נצרכה עבודה נוספת להבחנה בין דעת המחבר לדעת בעל ההגהות וכן תשומת לב לשאלה כיצד הבינו הבאים אחריו את דבריו של המחבר ומה הניע אותם להוסיף את הגהותיהם.

⁹⁵ כך לפי דברי המחבר עצמו בהקדמה.

⁹⁶ אורבך, בעלי התוספות, עמ' 572.

⁹⁷ בעניין מבנהו של הספר ראו אורבך, בעלי התוספות, עמ' 572. טשרנוביץ' מציין כי בשל חלוקה זו "הסידור של הספר מבולבל מאוד ואינו לא ספר לימוד ולא ספר פסקני", תולדות הפוסקים, עמ' 94. אף אורבך מציין כי יש בחלוקה זו מן המשוונה, בעלי התוספות, עמ' 572.

⁹⁸ כת"י אוקספורד 876 דף א1; כת"י סינסינטי 152, דף ז' ע"א וראו עוד עמנואל, שברי לוחות, עמ' 198, הערה 51.

⁹⁹ כפי שמופיע באופן מפורש בהקדמה לחיבור. עמנואל מציין כי המאמצים שעשה ר' יצחק מקורביל להפצת ספרו ותוכנית הפעולה שזים לשם כך הם ייחודיים ויוצאי דופן ואין בידינו עדויות על אף חכם אחר בימי הביניים שנהג בדרך דומה. עמנואל, שברי לוחות, הערה 53, וכן אורבך, בעלי התוספות, עמ' 573.

¹⁰⁰ מיותר לציין כי נוסח הדפוס של כתבי הראשונים פעמים רבות משובש עד כדי שלא ניתן לעמוד על כוונת המחבר ללא שימוש אינטנסיבי בכתבי היד.

¹⁰¹ על אופן העתקת כתבי יד בימי הביניים ראו שפיגל, כתיבה והעתקה, עמ' 92-93, תא-שמע, "The open book", עמ' 17-24, גלינסקי, "רבינו ירוחם", בפרט עמ' 148. גלינסקי במאמרו מחדד את ההבחנה בין "מהדורות מעתיק", שהן תוצר של פעילותו של המעתיק והשלב בו הוא מעתיק את היצירה, לבין "מהדורות מחבר" – מהדורות שהן החלטה יזומה של המחבר להוציא לאור יצירה משופרת. בחינת השינויים בין המהדורות משמעותית להבנת דעתו של המחבר, לבחינת בית היוצר בו הוא עבד ולשינויים שחלו בדעתו.

לאחר עבודת הכנה זו, פנינו לבחינת המבנה של החיבור,¹⁰² בחנו את היקף הנושאים אליהם הוא מתייחס, את הסדר הפנימי של הנושאים ואת המקורות עליהם הוא מבסס את דבריו. הפננו תשומת לב ליחס בין הקובץ לבין קבצים קודמים ובחנו האם הוא מתבסס עליהם וכיצד, מהם השינויים שהוא עורך וכן הלאה. כמו כן הפננו תשומת לב לדמותו הייחודית של החכם¹⁰³ כפי הידוע לנו ממקורות אחרים או מהקדמותיו ולזיקה בינו לבין הידוע לנו על רבותיו ותורתם בעניינים הרלוונטיים. שמנו לב כי בכל אחד מן החיבורים באו לידי ביטוי דגשים שונים, כדוגמת ביטויים ייחודיים, מילים או מושגים בעלי משמעות, מעשים שארעו, היבטים הלכתיים שלא הופיעו בחיבורים קודמים וכד'. כל אחד מאלה תרם לגיבוש מאפייניו הייחודיים של הקובץ. בחנו גם את השאלה מי היה קהל היעד אליו פנה המחבר, כיצד הוא הגיש את הכרעותיו ההלכתיות לקהל וכן את מניעיו לכתיבה¹⁰⁴ וכיצד השפיעו אלה על אופיו של החיבור. מפאת קוצר היריעה ואופיה של העבודה לא נעסוק בהקשר ההסטורי והמגדרי ובהחלט יש מקום להוסיף ולעשות זאת כמחקר המשך.

ה. מבנה העבודה

מבנה העבודה יהיה מסודר על פי סדר כרונולוגי כאשר החריג היחיד הוא ר' אלעזר בעל הרוקח שפעל קצת אחרי התרומה, אך הקדמנו אותו כדי לסמוך אותו לרבו, ר' אליעזר בעל ספר יראים. **הפרק הראשון** יעסוק בקובץ 'הלכות נידה' בספרות ההלכה דבי רש"י, **הפרק השני** יתמקד בהלכות נידה בספר יראים, **הפרק השלישי** יעסוק בהלכות נידה שבשני הקבצים של ר' אלעזר מוורמס. **פרק רביעי** יעסוק בהלכות נידה שבספר התרומה: בחיבור עצמו ובסימנים, **פרק חמישי** יבחן את הלכות נידה שבסמ"ג על שני חלקיו, הלכות נידה שבחלק הלאווין והלכות נידה שבחלק העשין ואת החיבור 'קיצור סמ"ג' (ספר סימני תרי"ג מצוות), **והפרק השישי** והאחרון יבחן את הלכות נידה שבשלושת המצוות הרלוונטיות בסמ"ק כולל הגהות רבינו פרץ עליהן. **פרק הסיכום** יוקדש להשוואה בין הקבצים בחיבורים השונים ולהצעת הנלמד מכך ביחס להתפתחות ספרות ההלכה בצרפת בתקופה זו.

¹⁰² פעמים רבות נגלה כי המבנה הוא חלק מרכזי ביצירתו של המחבר ומביא לידי ביטוי את תפיסת עולמו. בעניין זה ראו בהרחבה שליטא, שערים בהלכה, על ערכו של ספר זה ראו שפיגל, כתיבה והעתקה, עמ' 503, הערה 79. עניין זה יהיה בעל משמעות רבה בעבודה.

¹⁰³ על משמעות דמות החכם הניצבת מבעד לחיבור ההלכתי כתב טברסקי, מבוא, עמ' 71: "ידיעות אלו (המידע ההיסטורי העולה מדברי המחבר ומדברי בני דורו ש.ב.) מחייבות ראשית כל להפקיע את... (המחבר) מן התחום האנונימי של תקופתו, המערפל ומטשטש את דמותו, כדי לשרטט את דיוקנו בקווים אישיים... דור דור וחכמיו חכם חכם וסגולותיו". נקודה זו משמעותית במיוחד כאשר אנו סוקרים מספר חכמים העוסקים בתחום ההלכתי מסוים וממוקמים באותו מרחב תרבותי ובאותה תקופה היסטורית. אפיונו של כל אחד מהם כחכם בעל "סגולה" בפני עצמו, יכול לסייע לנו באפיון תרומתו הייחודית לנושא הנידון.

¹⁰⁴ שאלת המניעים מתבססת על העובדה כי בעלי התוספות ברובם לא חיברו ספרי הלכה ועיקר עיסוקם היה בפיתוח שיטתם בלימוד התלמוד. מספר ספרי ההלכה שהתחברו על ידיהם בתקופה זו עומד ביחס הפוך למספרם של בעלי התוספות עצמם. ראו מהרש"ל, בהקדמה לים של שלמה למסכת בבא קמא. אם כן, השאלה מה מניע אחדים מבעלי התוספות לחבר ספרי הלכה בשונה מחבריהם היא שאלה מעניינת ובעלת משקל.

פרק ראשון - הלכות נידה דבי רש"י

טרם נפנה לעיונו בהלכות נידה דבי רש"י, בהם אנו פותחים את עבודתנו זאת, נקדים מספר מילים על הספרות דבי רש"י בכללה, על אופייה של ספרות זאת, על החידוש שבה, ומתוך כך ננסה לברר יותר את אופיו של הקובץ העוסק בנידה בתוככי ספרות זאת.

ספרות ההלכה דבי רש"י נוצרה ברובה בבית מדרשו של רש"י על ידי תלמידיו ותלמידי תלמידיו. ספרים אלו מהווים בסיס בעל חשיבות רבה להשתלשלות עולם ההלכה בתקופה בה אנו עוסקים. תורתו של רש"י ובפרט פירושו לתלמוד שינה את עולם ההלכה וכיוון שכך היה צורך להגדיר מחדש פרקים הלכתיים רחבים.¹ המהפכה שיצר רש"י היוותה את התשתית עליה פעלו לאחר מכן בעלי התוספות והייתה בעלת השפעה הן על תולדות ההלכה והן על עיצובה עד ימינו אלה. כותב על כך חיים סולובייצק: "נוסח הגמרא 'מברקי', טקסט של ראשי פרקים כביכול, והדיון בו איננו מתחבר מאליו למשא ומתן שכל חלקיו משתלבים יפה זה בזה. החסר במהלך הסוגיה רב מאוד ולכן היא לא תהיה מובנת מאליה".² חסרון זה בטקסט התלמודי בא לידי השלמה בעזרת פירושו של רש"י: "את החסרים הללו מילא רש"י בצמצום לשון מופלא. בכל מהלך פירושו הוא בונה גשרים זעירים מעל לפערים הקטנים המרובים שבסוגיה, וכך הלומד מרגיש שאכן, חוליה אחת מתחברת באופן הדוק עם חברתה..." ובהמשך: "הכל הכירו כי הבעיה המרכזית שעמדה בפני בעלי ההלכה מאז חתימת התלמוד והיא הפיכת הסוגיה שלכאורה היא מעשה פסיפס לחטיבה לכידה, נפתרה על ידי רש"י פתרון מוחלט". ואם כך "מפעלו זה של רש"י הוא הוא שאפשר את השלב הבא בתולדות ההלכה".

מדברים אלו ואחרים ברור אם כן מה הייתה תרומתו של רש"י בלימוד התלמוד, אך מה הייתה המשמעות של מהפכה זו לעולם ההלכה למעשה? כותב סולובייצק:³

לא רק פרשן היה רש"י אלא אף פוסק, ושמה פוסק בעל כורחו, לא שהוא ניסח את פירושו למטרת פסיקה אלא שלעיתים הביאו פירושו לידי תפיסה חדשה של הסוגיה וממילא לידי מסקנות שונות מן המקובל והרווח. צא וראה. תלמידיו חיברו מורי דרך כמעט בכל תחומי אורח חיים ואף לעניינים מסוימים ביורה דעה כגון הלכות נידה. חיבורים אלו באים בספרות דבי רש"י... לשם מה נכתבו אם לא משום שהבינו תלמידיו שפירושו מצריכים בדק בית באורח החיים המקובל ומתוך רצון להדריך את העם בנתיב המצוות...

אם כן מהפכתו של רש"י היתה כפולה, הן בלימודו של התלמוד והן במשמעויות ההלכתיות הנגזרות מכך. יחד עם זאת, בשונה מפירושו של רש"י שהתקבע לדורות כפירוש שאין דומה לו, ספרות ההלכה דבי רש"י לא זכתה ליחס דומה.⁴

¹ על ספרות ההלכה שקדמה לרש"י ראו בקצרה בפרק המבוא. לעיל עמ' 4-5.

² סולובייצק, יינם, עמ' 28-29. וכן משם לקוחים המשך הציטוטים בפיסקה זו.

³ היין עמ' 348.

א. פתיחה

1א) מה היה לפני רש"י?

כיצד התנהל עולם קיום ההלכה של יהודי אשכנז וצרפת הצפונית אותם הימים? אברהם גרוסמן מציין כי "הז'אנר הספרותי של כתיבת ספרי פסקים לא היה מקובל בגרמניה ובצרפת הצפונית במאה הי"א. לא מצינו כל ספר הלכות כולל שנכתב באותם ימים, למעט ספרי מנהגים ומונוגרפיות קצרות"⁴ ונראה כי מהנתונים הקיימים בידינו כיום אין חולק על קביעתו זו.⁶ כמובן אין הכוונה כי לא היו קיימים ספרים בספריותיהם של יהודי אותה תקופה,⁷ וברור לנו השימוש בספרים כגון הלכות גדולות וכד',⁸ אלא שלא היו קיימים ככל הנראה ספרי הלכה סדורים המנגישים את ההלכה למעשה כפי שמתחיל להתפתח במיוחד בצרפת⁹ החל מתקופה זו ואילך.¹⁰

את השינוי שחל בתקופה זו מתאר ישראל תא שמע:¹¹

בניגוד למאה הי' הדוממת – ולא כל שכן לפנייה – שמסורותיה עברו מדור לדור בעל פה, מאב לבנו ומרב לתלמידו, כנתונים מחייבים, אך בצורה בלתי מנומקת וללא משא ומתן של ממש, העמידה המאה הי"א את המשא והמתן ההלכתי המנומק על יסוד התלמוד הבבלי ויתר ספרות חז"ל כאבן הבוחן העיקרית לתקפותה של עמדה הלכתית זו או אחרת. היה בזה צעד ראשון, אך בעל חשיבות עקרונית, לקראת ערעור מעמדו המסורתי של המנהג.

קיומם של המסורות העוברות בע"פ אינו כמובן רק עניין טכני: האם ההנחיה ההלכתית כתובה בספר, או מועברת בעל פה, אלא עניין מהותי הרבה יותר, וקשורה במעמדו של המנהג הרווח אל מול הטקסט הכתוב.¹² דומה כי חידושו של רש"י נמדד לא רק מצד גדולתו אלא מצד השינוי אותו הוא ביקש לכוון בהוויית החיים שסביבו: להשתית את הדברים על הכתוב

⁴ סולובייצק, היין עמ' 348-349, טוען כי הסיבה לכך היא שמיד לאחריה קמה המהפכה בדמות כתיבתם ההלכתית של בעלי התוספות שדחקה החוצה את החידוש הגדול של רש"י ותלמידיו.

⁵ גרוסמן, חכמי צרפת, עמ' 236-237.

⁶ את הסיבות לכך הוא תולה בצרכים המצומצמים של אותו הדור בגרמניה ובצרפת, כלומר בקיומם של קהילות קטנות וזיקה ישירה של תלמידים אל מוריהם וממסורת לימודית בה הוא דן בהרחבה. פרק ז', 'חכמי צרפת'.

⁷ בעניין זה עסק בהרחבה תא-שמע במאמרו 'ספרייתם, ו'קליטתם'. ראוי לציין כי תא-שמע במאמרים אלו מתייחס לספרייתם של תלמידי החכמים אך נראה כי היה קיים פער בין המנהג הרווח בציבור כולו לבין ה"ספריה", על פער זה דומה שרש"י מתחיל לגשר בהופכו את התלמוד, קרי, הספר, לעומד בבסיס קיום ההלכה למעשה.

⁸ על מקומו ותפקידו של הלכות גדולות ראו בהמשך פרק זה.

⁹ אחד המאפיינים להתחלת כתיבתו של ז'אנר ספרותי זה הוא כתיבת ה'מחזורים' שמחזור ויטרי הוא ככל הנראה רק אחד מהם. בעניין זה ראו גרוסמן, חכמי צרפת, עמ' 395-403. כמו כן ראו גודשמידט, מחזור ויטרי, עמ' 19-20 ובמיוחד הערות 2-5. שם מופיעה סקירה של מספר 'מחזורים' שנכתבו כפי הנראה בצרפת אותם הימים.

¹⁰ הראשונים שבהם הם ה'מחזורים', ראו הערה קודמת, ובשלב מאוחר יותר ספרים של ממש כגון ספר התרומה בו נעסוק בהמשך.

¹¹ תא-שמע, הלכה, מנהג ומציאות, עמ' 15. יש לבחון האם תיאור מצב זה נכון רק למרחב האשכנזי או שזו היתה תמונת המצב בכל הפזורה היהודית.

¹² לסוגיה זו ראו תא-שמע, מנהג אשכנז הקדמון, בפרט עמ' 49-59. וכן לגבי דרכו של רש"י במלחמתו במנהגים אלו להלן עמ' 40-45.

ופחות על המנהג הרווח שפעמים סותר ממש את מנהג התלמוד¹³ עדות מרכזית לכך מצויה בספרות דבי רש"י. עיון בתכנים של חיבורים אלו מעלה מקרים רבים¹⁴ בהם מתעמת רש"י עם המנהג הרווח בבואו לכוון את הנוהג הנכון והרצוי על פי דברי התלמוד. כיצד נהג רש"י בדרכו זו? האם יצא בתוקף כנגד מנהגי מקומו או שפעל בדרך אחרת? שאלה זו תעסיק אותנו בהמשך פרק זה.

2) החיבורים הנכללים בספרות דבי רש"י

בירור מעמיק לגבי מקורותיהם של קבוצת החיבורים המכונה 'ספרות דבי רש"י' מעלה כי שני החיבורים המקוריים ביותר הם ספר 'איסור והיתר' ו'מחזור ויטרי'.¹⁵ שני חיבורים נוספים השייכים לפי המקובל לקבוצה זו הם ספר האורה¹⁶ וספר הפרדס,¹⁷ אך כבר יצאו עוררין על מקורותיהם ונראה כי הם עיבוד מאוחר יותר של הקבצים המקוריים שיצאו מבית מדרשו של רש"י. בין כך ובין כך כתבים הלכתיים אלו לא נכתבו על ידי רש"י עצמו, אם בגלל עיסוקו האינטנסיבי בפירוש התלמוד¹⁸ ואולי בשל סיבות אחרות,¹⁹ אלא על ידי תלמידיו של רש"י ובראשם רבי שמעיה.²⁰ מבחינת אופיים ניתן להגדיר חיבורים אלו כ"פסקי תלמידים" שמטרתם לסכם את המסקנות ההלכתיות של תורת רבם יותר מאשר חיבור הלכתי של ממש.²¹ טענה זו תיבחן בהמשך בהקשר להלכות נידה.

לפי המוסכם במחקר החיבור המקורי ביותר²² מבין ארבעתם הינו "איסור והיתר" לרש"י, חיבור זה מורכב מאוסף של פסקים, תשובות ומסקנות בנושאים הלכתיים שונים בעיקר מענייני אורח חיים ויורה דעה, שנראה כי רובם המכריע יצא מתחת ידיו של ר' שמעיה.²³

¹³ על עמדתו זו של רש"י ראו בהרחבה תא-שמע, מנהג אשכנז, עמ' 49-59 וכן בהמשך עמ' 40-45.

¹⁴ ראו הכהן, 'תשובות רש"י'.

¹⁵ 'סידור רש"י' הוא החלק ההלכתי של מחזור ויטרי ללא החלק הליטורגי. ראו בעניינו תא-שמע, 'מחזור ויטרי', עמ' 89 וכן גולדשמידט, מבוא למחזור ויטרי, עמ' 28.

¹⁶ הוצא לאור על ידי שלמה בובר על פי כתב יד חיד"א ועוד כתבי יד, מבואו הארוך של בובר וההשוואה שהוא עורך בין ספר האורה לספר 'איסור והיתר' היווה בסיס בבואנו אל פרק זה. להלן האורה, מהד' בובר. סולובייצק טוען כי עיבודו של הספר נעשה בפרובאנס, ראו סולובייצק, 'ינס', עמ' 41 וכן הערה 2; רוט, 'הפרדס', עמ' 125 הערה 18.

¹⁷ על עניינו של ספר הפרדס ראו רוט, 'הפרדס', רוט מגיע למסקנה כי ה'פרדס' הוא החיבור המאוחר מכולם המשקף מציאות ספרותית מעובדת יותר שנערך ככל הנראה באיטליה לכן ספר הפרדס וליקוטי הפרדס לא יכללו במסגרת עיקר דיוננו. בפרק זה נעזרתי רבות בתובנותיו ומסקנותיו של פנחס רוט על כלל הספרות דבי רש"י וכן בעניינים נוספים ואני מודה לו על כך.

¹⁸ אפשטיין, 'ר' שמעיה', עמ' 4.

¹⁹ לדעת ליפשיץ, רש"י, עמ' ק"ל – קל"א, הגורם להימנעותו של רש"י מכתובת פסקים הייתה הענווה היתירה שאפינה אותו. גרוסמן, חכמי צרפת, עמ' 236, חולק על דעתו של ליפשיץ בטענה כי רש"י לא נמנה עם יראי ההוראה והסיבה להימנעותו מכתובת פסקים לדעתו היא בצרכים המצומצמים של אותו הדור ובהמשכה של מסורת לימודית אשכנזית – צרפתית.

²⁰ על מקומו המרכזי של ר' שמעיה בעריכת קבצים אלו ראו אפשטיין, 'ר' שמעיה, במיוחד עמ' 5 ואילך, וכן גרוסמן, חכמי צרפת, עמ' 238. לא ברור מי היה היוזם לכתובת מונוגרפיות אלה, האם ר' שמעיה או שרש"י עצמו כפי שמשמע מדבריו של אפשטיין, שם, עמ' 4.

²¹ דברים ברוח זו נשא ד"ר ד"ר י' גלינסקי בהרצאתו על 'הלכה וחברה: ייחודה של ספרות ההלכה של צפון צרפת במאה הי"ג', בקונגרס העולמי למדעי היהדות, אב 2009. בדבריו בהרצאה הוא מעלה ספק ביחס לשינוי של מחזור ויטרי לקטגוריית 'פסקי תלמידים' כיוון שהוא "משוכלל בהרבה מ"פסקי תלמידים" עד היותו "חיבור הלכתי" בגלל השלד של 'סדר ר' עמרם' שנותן לו מבנה ומצד היקף הנושאים ההלכתיים וקהל היעד אליו הוא מכוון, יחד עם זאת באופיו נשאר המחזור סיכום תורת הרב.

²² לדברי גרוסמן, חכמי צרפת, עמ' 406-407, מקורותיו של החיבור באה לידי ביטוי במיוחד באוטנטיות בה הוא מספר על מנהגיו ומעשיו של רש"י על פסקיו ועל תשובותיו.

²³ גרוסמן, חכמי צרפת, עמ' 406.

במהדורת פריימן²⁴ של 'איסור והיתר' לא מופיעות הלכות נידה, סביר להניח כי זאת בשל העובדה הפשוטה כי הוצאתה לאור של מהדורה זו נקטעה בעיצומה. עם זאת בכתב יד פרנקפורט עליו התבסס ככל הנראה²⁵ פריימן מיד לאחר המילים: "נשלם 'איסור והיתר' יסוד רבינו שלמה בר יצחק" מופיעות הלכות נידה לרש"י. הופעתן של הלכות נידה **לאחר מילות הסיום** של 'איסור והיתר' יכולה ללמד אותנו על נפרדותו של קובץ זה ותתברר עוד בהמשך. מקור נוסף ל'איסור והיתר' הוא כתב יד אוקספורד 563.²⁶ תחילתו של כתב יד זה מקבילה לספר האורה אך בהמשכו מופיעים דינים נוספים המקבילים ל'איסור והיתר'. בשל הקבלתו של כתב היד ל'אורה' השתמש בו בובר במהדורתו כאשר את הדינים הנוספים שברובם לא הופיעו בכתבי היד המקבילים הוא הכניס בחלק ב' של הספר. בהשוואה שערך בובר בין קטעים נוספים אלו לכתב היד של איסור והיתר²⁷ הסתבר כי כלל דינים אלו החל מהלכות נידה ואילך נמצאים "גם בספר 'איסור והיתר' כ"י מרש"י"²⁸ ולכן הוא מגדיר אותם כחלק ב' של ספר האורה.²⁹ ראוי לציין כי שלום אלבק טוען כי כל חלק ב' של ספר האורה, מהדורת בובר, אינו חלק מספר האורה: "...באמת היא מחברת בפני עצמה אשר מוצאה גם כן מתלמידי רש"י ז"ל אבל אין לה שום ייחוס לספר האורה כלל".³⁰ ואכן נראה כי מחברת זו היא 'איסור והיתר'.³¹ נמצא כי בבואנו לעמוד על כתבי היד של הלכות נידה בספר 'איסור והיתר' נמצאים בפנינו שני כתבי יד מרכזיים, הראשון שבהם הוא כתב יד פרנקפורט³² והשני הוא הקובץ הנמצא בכתב יד אוקספורד 563 ששימש בסיס לספר האורה של בובר.³³

בהשוואה אל הלכות נידה שב'איסור והיתר' נבחן את הלכות נידה שב'מחזור ויטרי', גם ספר זה כאמור מהווה ליקוט של פסקים בייחוד מפסקי רש"י ותלמידיו.³⁴ המחזור נערך, כנראה,

²⁴ פריימן, מקיצי נרדמים, ברלין תרצ"ו. הדפסתו של חיבור זה לא נשלמה, בגלל פטירת המוציא לאור באותה שנה או משום שהמו"ל נוכח לדעת שחיבור זה נכלל ב"ספר האורה", חלק ב. שמו של פריימן אינו נזכר בספר, אולם בהערותיו מפנה הוא את המעיין לדבריו בספרים אחרים שהוציא. ככל הנראה כתב היד ממנו הדפיס פריימן הוא כתב יד 'מרצבכר' (במכון לתצלומי כתבי יד B247) המועתק מכת"י פרנקפורט, Frank UB Oct. 69 במכון לתצלומי כתבי יד F25909. כתב יד זה מתואר במבוא לספר האורה עמ' 40-60.

²⁵ פריימן לא כתב מבוא למהדורתו ככל הנראה בשל הסיבות שתוארו לעיל. ההנחה שמקורה של מהדורת פריימן בכתבי היד הללו מסתברת מהשוואת הנוסחים ומופיעה במפעל הביבליוגרפיה העברית של הספרייה הלאומית תחת הכותר 'איסור והיתר' לרש"י.

²⁶ ספר האורה, OX 563 (Cat. Neubauer), במכון לתצלומי כתבי יד F19434 (עמודים 90-107 בכתב היד).

²⁷ עמודים 35-39.

²⁸ בובר, עמ' 31.

²⁹ ראו עוד ראו עמנואל, תשובות הגאונים החדשות, עמ' כח-כט.

³⁰ אלבק, מחוקקי יהודה, עמ' 13. לשאלה האם נכללו הלכות נידה בספר האורה התייחס בובר במבואו, ראו האורה, מהד' בובר, עמ' 10, מסקנתו שם כי לא בכל כתבי היד של ספר האורה יש הלכות נידה ועל כן הוא ממקם גם אותם בחלק ב'.

³¹ כך כותב סולובייצק בנחרצות בהקדמתו לספרו יינס, עמ' 17: "החלק השני של ספר האורה נדפס בשם 'ספר האורה חלק ב'", ואולם השם מוטעה. חיבור זה נדפס מכתב יד אחר לגמרי, ואין הוא אלא ספר איסור והיתר של רש"י בסדר שונה מזה שבעותק שבספריה העירונית והאוניברסיטאית של פרנקפורט".

³² לעיל הערה 24.

³³ כתב יד פ מתוארך למאה ה-15 וכתובתו איטלקית. כתב יד א 563 כתיבה ספרדית מאות ה-13-14. כתב יד נוסף שיש בו את 'איסור והיתר' וייתכן והוא מקורי יותר בגלל היותו אשכנזי, נושא את השם 'ליקוטי דינים' אך אין בו את הלכות נידה לרש"י. בסיומו של הקובץ הזה מופיעות הלכות נידה שלקוחות מהסימנים של ספר התרומה. זהו כתב היד הקדום ביותר שמצאתי ל'איסור והיתר', כתיבתו כאמור אשכנזית והוא מתוארך למאות ה-13-14 במידה ואכן קובץ זה משקף את 'איסור והיתר' המקורי יותר בהחלט ייתכן כי קובץ 'איסור והיתר' לא כלל במקורו את הלכות נידה לרש"י.

³⁴ על המהדורות השונות של מחזור ויטרי ועל התוספות המאוחרות שנוספו אליו ראו בהרחבה תא-שמע, 'מחזור ויטרי'.

בידי ר' שמחה מויתרי תלמידו של רש"י או אחד ממשפחתו.³⁵ כ"י ששון 535³⁶ הוא כתב היד העתיק ביותר של המחזור שבידינו. לפי הערכות פוליאוגרפיות³⁷ יש לקבוע את זמנו לאמצע המאה ה-12 ואם כן זמנו של כתב היד "קרוב עד כדי שנים אחדות ממש לזמן חיבור הספר עצמו".³⁸ מבחינה אחת זהו כתב היד החשוב ביותר מבין כתבי היד – אין בו הוספות מאוחרות, והוא מכיל כמעט את כל ההלכות ונוסחי התפילה.³⁹ הלכות נידה מופיעות בו מיד לאחר סיום ענייני חג הסוכות ולפני הלכות קידושין. נוסח כתב יד זה יהווה את המקור המרכזי עבורנו להלכות נידה שבמחזור ויטרי.⁴⁰ ראוי לציין כי הראשונים ובמיוחד בעלי התוספות מציינים את המקור להלכות נידה דבי רש"י במחזור ויטרי.⁴¹

חשוב לציין כי מלבד הלכות נידה יש חלקים רבים משותפים בין ספר 'איסור והיתר' לבין 'מחזור ויטרי' ובדרך כלל נוכל למצוא בשני הספרים את אותם קבצים הלכתיים מופיעים כמעט מילה במילה. לא יהיה מפתיע אם יסתבר ששני חיבורים אלו שימרו את קבציו השונים של ר' שמעיה בצורה די מדויקת, כמובן שההבדל ביניהם הוא בהיות 'מחזור ויטרי' בנוי סביב הסידור בעוד ש'איסור והיתר' בנוי כקובץ עצמאי. כמו כן יש יותר חומר שקיים ב'מחזור ויטרי' מאשר ב'איסור והיתר', אך בתחומים המשותפים להם – ניכר דמיון רב.⁴²

כאמור, בעבודתנו נתמקד בהלכות נידה המופיעות ב'איסור והיתר' כתב יד פרנקפורט 69 (להלן כת"י פ) וכתב יד אוקספורד 563 (א), וב'מחזור ויטרי' כתב יד ששון 535 (ש).⁴³

א3) מי כתב את הקובץ?

אנו רואים אם כן שני מקורות לקובץ העוסק בהלכות נידה: 'איסור והיתר' ו'מחזור ויטרי'. אפשרות נוספת במאמרו על ר' שמעיה תלמידו ומזכירו של רש"י מציין את היחס בין החיבורים: "בדרך כלל יש לקבוע, כי הדברים המובאים בשם רש"י גם ב'מחזור ויטרי'... מקורם בכתבי

³⁵ אפשטיין, ר' שמעיה, עמ' 17 וכן עמנואל, 'מחזור ויטרי'. תא-שמע במאמרו הנ"ל מאחר את זמן חיבורו של המחזור ומייחס אותו לר' שמחה נכדו של רבינו שמחה מויתרי – חברו של רבינו תם, ראו שם עמ' 83. עמנואל חולק נחרצות על תא-שמע ומוכיח באופן וודאי שמי שחיבר את המחזור הוא ר' שמחה מויתרי תלמידו של רש"י עצמו שחי לא יאוחר מהשנים הראשונות של המאה ה-12. וראו עוד תגובתו של תא-שמע לעניין, תא-שמע, 'תגובה'.

³⁶ נקנה על ידי קלגסבלד מפריז ב11.75, מספרו במכון לתצלומי כתבי יד F 9278.

³⁷ כך דעתו של פרופסור מ' בית-אריה. ראו תא-שמע, 'מחזור ויטרי', עמ' 87.

³⁸ תא-שמע, שם.

³⁹ תיאור מלא של כתב היד ניתן למצוא ששון, אהל דוד, עמ' 305-313, התיאור של הלכות נידה בעמ' 310.

⁴⁰ במקביל אליו בחנו את נוסח מהדורת הורוויץ שנדפס על פי כתב יד ל (F5872), שהוא הנוסח שנדפס לראשונה והוא גם המוכר ביותר. ההשוואה בין כתבי היד מלמדת על שינויים רבים שנוספו בכתב יד ל ומעידים על איחורו היחסי. בנוסף ההשוואה בין המהדורות השונות מלמדת כי רוב ההבדלים שהיו קיימים בין 'מחזור ויטרי' - מהדורת הורוויץ לנוסח 'איסור והיתר' נעלמים כאשר משתמשים בכת"י אוסף ששון.

⁴¹ תוספות כתובות ס"א ע"א, וכן בבלי, נידה ס"ו ע"ב. הלשון שם היא "במחזור ה"ר שמריה" ויש לבחון האם מדובר בר' שמריה ובמחזור אחר או בשיבוש לשון.

⁴² תודה לד"ר י' גלינסקי על הערתו. דברים אלה כותב בובר, עמ' 40: "והנה באשר שמתי עיני בהכתב יד מ'איסור והיתר' מצאתי כי הוא לקוח כמעט כולו מן מחזור ויטרי רק המסדר סידר אותו בלי סדרים והכל בעירובי אחר ובסדר אחר ממחזור ויטרי...".

⁴³ שיבולי הלקט, חלק ב' עמ' 157. בהצעת המחקר ביקשנו להתייחס בהשוואה אליהם גם לשיבולי הלקט' חלק ב' ולהלכות נידה שבתוכו. במהלך העבודה הסתמן כי שיבולי הלקט הוא גירסה מאוחרת להלכות נידה ואין בה חשיבות בבואנו לעמוד על הקובץ המקורי כפי שיצא סמוך ככל הניתן לרש"י, לכן לא תופיע בפני עצמה ההשוואה לשיבולי הלקט אלא במקרים בהם היא רלוונטית לבירור הנושא.

תלמידיו של רש"י.⁴⁴ כיצד נכתבו קבצים אלו? בדברי ר' יצחק מווינה, בעל ה'אור זרוע', על דין מליחה, מופיעה עדות בעניין: "מעשה זה הועתק מפסקי רבינו שלמה שסידר הר"ר שמעיה זצ"ל לפניו⁴⁵ ומכתיבת הרב רבינו שמחה מוויטרי זצ"ל – וידוע שפירשו או הוא או ה"ר שמעיה לפני רבינו שלמה זצ"ל",⁴⁶ אפשטיין מביא דברים אלו ומציין כי "רוצה ר' יצחק להשמיענו שכל מה שמובא ב"מחזור ויטרי" בשם רש"י העתיקו או ר' שמחה או ר' שמעיה בנוכחותו של רש"י".⁴⁷ לדברי אפשטיין גם הלכות נידה נערכו על ידי ר' שמעיה ומשם הובאו ב'מחזור ויטרי'.⁴⁸ ואכן נראה כי הקובץ העוסק בהלכות נידה נכתב בסמיכות רבה מאוד לרש"י, אולי אפילו בנוכחותו. בין השאר בגלל שמרובים בו העדויות ממקור ראשון על הנעשה בסביבתו של רש"י וכן ייחוסו לו ולתלמידיו על ידי הבאים אחריו.⁴⁹ קובץ זה שולב ככל הנראה מאוחר יותר בחיבורים דבי רש"י⁵⁰ ובפרט במחזור ויטרי, איסור והיתר וכן ספר האורה.⁵¹ היותו של הקובץ קובץ אחד ששולב במקומות שונים מסתבר במיוחד מהזהות המלאה בין המופעים השונים של הקובץ בחיבורים אלו⁵² זאת כמובן מלבד שינויים נקודתיים ותוספות שנוספו במהלך הזמן.⁵³ על היותו של הלכות נידה קובץ העומד בפני עצמו כבר עמד בובר בכותבו ביחס לספר האורה כי "אין ספק כי הוסיפו אחר כך הלכות נידה מרש"י שהיו בקונטרס מיוחד..."⁵⁴ קובץ זה שמפאת אופיים של הלכות נידה, היה קובץ שמיש ונצרך לכל מצא את מקומו הן ב'מחזור ויטרי' מעצם היותו של המחזור מצוי בבית הכנסת ונגיש לציבור והן ב'איסור והיתר'.⁵⁵

ב. הלכות נידה דבי רש"י⁵⁶

נפנה כעת לסקירת הרצף ההלכתי של הלכות נידה "דבי רש"י" וננסה לעמוד על עניינים שונים העולים מתוך מבנה הקובץ. בהמשך הפרק ניכנס לעומקם של מספר עניינים מתוך מגמה לעמוד על עקרונות בחיבור.

⁴⁴ אפשטיין, ר' שמעיה, עמ' 18-19.

⁴⁵ ההדגשה כאן ובהמשך שלי ואין במקור.

⁴⁶ אור זרוע חלק א' סימן תע"א.

⁴⁷ אפשטיין, שם, עמ' 19-20.

⁴⁸ אפשטיין, שם, עמ' 20, אפשטיין מוכיח זאת מהאור זרוע שם מופיע "ראיתי כתוב בפסקי הלכות נידה ואפילו במסירת המפתח או שום דבר מידו לידה היה ר' פורש" ודברי האור זרוע על כך: "וכן פירש הרב רבינו שמעיה שהיה רבינו שלמה ניהר שלא ליתן מפתח מידו לידה".

⁴⁹ לגישה שונה ראה בן גדליה, שפיר, עמ' 229.

⁵⁰ ייתכן שהיה מדובר בשני קבצים: קובץ העוסק בהלכות נידה, וקובץ העוסק בהלכות כלה כפי שיתברר עוד בהמשך.

⁵¹ למשל בכתב יד וינה, F 1466, שהוא ספר האורה על אף שהכותרת בתוך הקובץ היא איסור והיתר. לא ערכנו השוואה מלאה לקובץ זה אך מבדיקה ראשונית מסתבר כי מדובר באותו קובץ עצמו.

⁵² גם בשיבולי הלקט מופיע קובץ זה כאשר בבסיסו הוא זהה למופעים האחרים עם שינויים מסויימים שנוצרו כתוצאה מהתאמתו לפסיקה האיטלקית.

⁵³ ליפשיץ, "רש"י", עמ' רנ"ה, מעלה ספק על שייכותו של קובץ הלכות נידה לאיסור והיתר, בעוד שהלכות נידה הם קובץ מגובש ומובנה באיסור והיתר מופיעים עניינים ופסקי דינים קצרים.

⁵⁴ באורה, מהד' בובר, עמ' 10.

⁵⁵ ככל הנראה שיוכו ל'איסור והיתר' מאוחר יותר וראו לעיל הערה 33.

⁵⁶ לנוחות המעיין מצ"ב שוב רשימת הקיצורים של כתבי היד, כפי שבוארו בהרחבה לעיל: איסור והיתר, כת"י אוקספורד 563 קיצורו א; כת"י פרנקפורט קיצורו פ. מחזור ויטרי כת"י ששון קיצורו ש; כת"י לונדון שהיווה את הבסיס למהדורת הורוויץ קיצורו ל.

הלכות נידה דבי רש"י מחולקים לשני קבצים מרכזיים. **החלק הראשון** שבהם פותח במילים "נידה דאורייתא הכי פירושא"⁵⁷ ובו מרוכזים רוב הלכות נידה וטבילה. **החלק השני** פותח במילים "בשמחת חתן נעלה"⁵⁸ עוסק בתהליך הטהרה קודם החתונה.⁵⁹ בשלושת כתבי היד שבדקנו כולל קובץ זה את הלכות קידושין והוא מסתיים במילות סיום אופייניות: "סליק הלכות נידה".⁶⁰

חלק ראשון - הלכות נידה

הלכות נידה כוללות את הנושאים הבאים: א. נדה דאורייתא; ב. נדה בזמננו – חובתה בשבעה נקיים; ג. כתמים; ד. פרישה סמוך לווסת; ה. הרחקות; ו. דין הפסק טהרה ושבעה נקיים; ז. המשך דיני הרחקות; ח. חובת החפיפה; ט. דיני חציצה; י. אופן הטבילה; יא. זמן הטבילה; יב. זמן החפיפה; יג. היתר לטבול בכל נהרות שבעולם; יד. יולדת; טו. מילות סיכום על משמעותה של הנידה.

א. נידה כתמים ווסתות

הקובץ הראשון מתחיל בהגדרת הנידה מדאורייתא: "נידה דאורייתא הכי פירושא..."⁶¹ – לבן זמננו נראית התחלה זו מובנית מאליה, וכי במה יתחיל מחברו של חיבור אם לא בהגדרת הנושא בו הוא עוסק? אך בעולמם של חכמים, בהגדרה ראשונית זו כפתיחה לחיבור יש חידוש גדול; אף אחד מבין הקודמים לקובץ זה לא התחיל כך את הלכות נידה! המשנה והגמרא בעקבותיה מתחילה בסוגיית 'ארבעה נשים דיין שעתן', זיקתה המרכזית של סוגיה זו היא לדיני טהרות, אך גם בהקשר שלה להלכות נידה היא אינה מגדירה את הנידה אלא את אותן הנשים **שאינן חוששות לנידתן** מסיבות שונות. ספרי הגאונים המוכרים לנו גם הם לא פתחו בהגדרת הנידה: ספר הלכות גדולות נאמן לסדר המשנה והתלמוד ומתחיל באותה סוגיה תלמודית של ארבעה נשים⁶² ואילו ספר הלכות פסוקות מתחיל בדין יולדת ובפסוק "אשה כי תזריע". על כן ברורה הייחודיות בספרות דבי רש"י המתחילה את המונוגרפיה ההלכתית בהגדרת הנושא.⁶³

תחילת הדיון הוא בדין נידה דאורייתא, דין זבה קטנה וזבה גדולה והשוואה ביניהם. הדיון עד כאן נערך בקיצור נמרץ ומיד לאחר מכן מופיעה השינוי לימינו וחומרת ר' זירא. מיד לאחר

⁵⁷ בלשון מחזור ויטרי, מהדורת הורוויץ: "אלו הם הלכות נדה כקנה וקידה. ארוכות באין מידה: לרבנא שלמה ב"ר יצחק ז"ל" לעומת זאת בכת"י ש לא מופיעה פתיחה מיוחדת. הלכות נידה במחזור ויטרי כת"י ש מופיעות מיד בסיומם של הלכות סוכות וקודם הלכות מילה. בעמודים 388-403, בספר האורה חלק ב' (להלן: איסור והיתר), עמ' 165 – 178 לאחריהם מופיעים דיני קידושין.

⁵⁸ כת"י ש עמ' 401. בכת"י פ – "בשמחת חתן וכלה".

⁵⁹ חלק זה נמצא מיד לאחר החלק הראשון באיסור והיתר, במחזור ויטרי כת"י ש וכן בשיבולי הלקט. לעומתם במחזור ויטרי מהדורת הורוויץ הוא מופיע מספר סימנים קודם לכן בסימן תס"ו. על חלוקה זו לשני חלקים האריכה במחקרה אביטל דוידוביץ – אשד, ראו דוידוביץ, בתולים, ונתייחס לכך בהמשך.

⁶⁰ כך בכתב יד ש. בכת"י פ "סליקו הלכות נידה", ואילו בכת"י א: במילים הדרן ומיד אח"כ מופיעות הלכות פסח לרש"י. להלכות קידושין עצמן לא נתייחס במסגרת עבודה זו.

⁶¹ כת"י ש, צח, עמ' 388.

⁶² הלכות גדולות, ונציה, עמ' פד.

⁶³ אם כי ייתכן כי היתה קיימת מונוגרפיה קודמת שהיתה בנויה כך, אולי אפילו המונוגרפיה של רב סעדיה גאון שידוע לנו על הימצאותה בצרפת מאוחר יותר או מקורות אחרים שאינם ידועים לנו כיום. ראו בעניין זה בפרק המבוא, עמ' 4 הערה 39.

מכן מופיעים דיני כתמים. הגדרת המחבר לדיני כתמים בזמן הזה ברורה לחלוטין: "וכל דין כתמיה נוהג בזמן הזה כמו שמפורש במסכת נידה בין להקל בין להחמיר".⁶⁴ לאחר מכן עובר המחבר לדיני ווסתות. המחבר מתייחס אך ורק לווסת הזמן, כלומר לקביעת ווסת על פי זמנים קבועים בהם האשה רגילה לראות. בזמן עונת הפרישה הוא מחייב את האשה לפרוש מבעלה, לבדוק את עצמה תדיר, ללבוש חלוק לבן ולהציע מצעים לבנים על מטתה. אם האשה תראה דם באותה עונה היא אסורה כמובן לבעלה עד שתיטהר. לעומת זאת אם היא לא ראתה כלום היא אינה צריכה לשמור יותר מאותה עונה כלל. בעניין זה מציין המחבר את דברי הגמרא לפיה חובת הפרישה היא רק באותה עונה ובעונה קודם מותרת.⁶⁵ לאחר הדיון בדבר חובת הפרישה סמוך לווסת מציין המחבר כי "מכאן ואילך, מאחר שהיא בחזקת טהרה אינה צריכה שתבדוק את עצמה בשעה שבא בעלה לשמש"⁶⁶ שהרי הגמרא כבר דנה בדין 'הבא מן הדרך' שנשותיהן להן בחזקת טהרה ומסקנתו כי אשה אינה צריכה לא לבדוק ולא לפרוש מבעלה עד שמגיעה שעת וויסתה.

ב. הרחקות

מכאן עובר המחבר לדיני הרחקות. דינים אלו מחולקים לשניים. החלק הראשון שבהם⁶⁷ מביא רצף של הרחקות מן הנידה: היותן של הנידה היולדת והמפלת טמאות לקוץ חלה, איסור לגעת באחד מאיבריו, שאסורות להתקשט ולהתנאות לפני בעליהן, שאסור להרבות עימהן שיחה מפני הרגל עבירה, דינים של כלים שהנידה נגעה בהם,⁶⁸ נתינת כלים מיוחדים לנידה להשתמש בהם בימי ליבונה, נשים שמונעות מלהיכנס לבית הכנסת בימי נידותן.⁶⁹ לאחר קבוצת הרחקות אלו מופיע דין מעוברת ומניקה שראו דם שהן כשאר נשים ודין הפסק טהרה ושבעה נקיים. לאחר שבעה נקיים מופיעה החלק השני העוסק בדיני הרחקות הכולל קבוצת דינים תלמודיים: איסור האכילה והשינה המשותפת, דין מזיגת הכוס, הצעת המיטה והרחצת פניו ידיו ורגליו ומנהגו של רש"י שלא להעביר מידו לידה.

נעניין בתוכן של דיני ההרחקות בשני המוקדים ונבחן את הגישה העולה כאן לדינים אלו.

ההרחקה הראשונה היא האיסור על הנידה להפריש חלה: "הנידה והיולדת והמפלת טמאות לקוץ חלה".⁷⁰ איסור זה מנוגד לדין התלמוד לפיו: "אמר רבינא: הילכך, נדה קוצה חלה".⁷¹ הסבר התלמוד הוא כי חלה אינה נטמאת בנגיעה ולכן אין מניעה שהנידה תפריש חלה עבור

⁶⁴ שם, עמ' קצ"ט, 389.

⁶⁵ הגדרת המחבר כאן לעונה שונה מהגדרתו של רש"י בפירושו לתלמוד וראו בהמשך פרק רביעי, עמ' 120.

⁶⁶ כת"י ש, עמ' 390.

⁶⁷ שם, עמ' 390-391.

⁶⁸ עניין זה הביא אלפנבין, תשובות רש"י, סימן של"ו בחלק השלישי של ספרו תחת הכותרת "תשובות – פסקי רבינו שלמה". יש מקום לבחון מדוע בודד אלפנבין דווקא עניין זה כפסק ייחודי של רש"י וייחד לו מקום בפני עצמו, ואם רצה לציין את חידושו של רש"י בתחום מדוע לא ציין עניינים אחרים כדוגמת האיסור להעביר שום דבר מידו לידה שכבר התוספות מייחסים אותו לרש"י? ויש עוד לעיין בדבר.

⁶⁹ עניין הכניסה לבית הכנסת בימי הנידות נידון ארוכות במחקר, בין השאר עסקו בו: דינר, תא-שמע, וולף, רשימת הספרות שעסקה בנושא ניתן למצוא בפתחת מאמרה של אלישבע באומגרטן, 'ויפה הן עושות', במיוחד הערות 3, 4 וכן בספרה החדש באומגרטן, Practicing piety, בפרק הראשון.

⁷⁰ כך בכל עדי הנוסח שבדקנו. וראו בהערות של בובר, האורה, מהד' בובר, עמ' 167, הערה יד.

⁷¹ בבלי, בכורות כז א.

הכהן. עניין זה מודגש אף יותר מדברי התוספות במקום: "דהא בנגיעה אמרו דלית לן בה ולגמרי שרי ליגע". המעניין הוא שגם ספר 'איסור והיתר' עצמו וגם 'מחזור ויטרי' במקום אחר מביאים את דין הגמרא לפיה נידה "קוצה חלה"! כך בספר 'איסור והיתר':⁷²

אמר שמואל אין תרומת חוצה לארץ אסורה אלא במי שטומאה יוצאה עליו מגופו, והני מילי באכילה, אבל בנגיעה לא. אמר אביי הלכך **נדה קוצה לה חלה** ואכיל לה כהן קטן שאינו רואה קרי.

ובדומה לכך גם ב'מחזור ויטרי'.⁷³ בשני המקורות הללו לא מופיעה שום הסתייגות של המחבר. נראה שהסגנון "טמאה לקוץ חלה" המופיע בכל עדי הנוסח⁷⁴ מתאים לסגנון הברייתא דנידה האוסר על האשה לבשל ולאפות לבעלה לפי שהיא 'טמאה ומטמאה'.⁷⁵ עם זאת יש לשים לב ללשון "**טמאה** לקוץ חלה" ולא "**אסורה** לקוץ חלה", כלומר הבעיה אינה בתחום ההלכתי אלא בטומאה אותה מעבירה הנידה לחלה אותה הפרישה. נראה כי גם הגישה המחמירה על הנידה שלא להפריש חלה, לא היתה יכולה לאסור זאת עליה, שהרי אם היא בכל זאת תכין בצק, לא יהיה ניתן לאכלו ללא הפרשת חלה! טענה זו מופיעה בגירסת הברייתא שבספר הכלבו: "נהי דאסורה לביתה כלום נפטרת מן המצוות דאמר רבא נדה קוצה לה חלה כיוון דחייבת להפריש אי אפשר להפריש בלא ברכה...".⁷⁶ עם זאת נראה כי מופיע לנו כאן שריד להלכה קדומה או לנוהג קדום הקשור בדיני טומאה וטהרה ומנוגד לדין התלמודי.

לאחר מכן מופיע איסור הנגיעה,⁷⁷ איסור לקשט ולהתנאות לפני בעליהן, ואיסור להרבות בשיחה מפני הרגל עבירה. מקורם של שלושה דינים אלו בספרות חז"ל, איסור הנגיעה מוסכם על דעת כל⁷⁸ לעומתו האיסור להתקשט ולהתנאות בפני הבעל נמצא במחלוקת תנאים שהרי דעת ר' עקיבא שאם לא תכחול ולא תפקוס נמצאת מתגנה על בעלה! וכאן, מכריע המחבר כדעתם של זקנים ראשונים ולא כדעת ר' עקיבא.⁷⁹ האיסור להרבות בשיחה מקורו בדברי המשנה באבות, לפיה אסור להרבות שיחה עם האשה ולפי הגישה לפיה איסור זה חל דווקא בימי נידותה.⁸⁰

שלושת הנושאים הבאים מובאים בדברי המחבר תוך הסתייגות המופיעה בתוך הדברים. הראשון הוא היחס לכלים שהנידה נוגעת בהם. לדברי המחבר כלים שהנידה נוגעת בהם בזמן

⁷² איסור והיתר, מהד' פריימן, סימן כב דין תרומה.

⁷³ מחזור ויטרי, מהד' הורוויץ, סימן תע"ד.

⁷⁴ האורה, מהד' בובר, עמ' 167, הערה י"ד, מציין כי בלשון איסור והיתר לא מופיעה המילה טמאות. לא ברור לאיזו מהדורה התכוון בובר כיוון שבכל כתבי היד שבדקנו – הלשון טמאות מופיע.

⁷⁵ ברייתא דנידה, פרק א' הלכה ב'. בעניינה של הברייתא ראו מרינברג, La Baraita de-Niddah המציע מהדורה מדעית לברייתא, וכן ראו קורן, Forsaken, עמ' 28-42 הדנה בתפיסה של הברייתא ביחס למושג הנידה ולדם הנידות.

⁷⁶ ברייתא דנידה, מהד' הורוויץ, נוסחה שלישית, עמ' 43.

⁷⁷ בדין זה יש שוני בלשון בין איסור והיתר למחזור ויטרי, בעוד שב'איסור והיתר' כת"י א, עמ' 167: "אסורות ליגע באחד מאבריו" בכת"י ש "אסורות לבעליהן ליגע באחד באבריהן". בין כך ובין כך ברור הדין.

⁷⁸ כך עולה מהמעשה בתלמיד, בבלי, שבת י"ג ע"א.

⁷⁹ ראו עוד בעניין זה בהמשך עמ' 42.

⁸⁰ ראו להלן בדיונו אודות עניין זה בפרק העוסק ברוקח עמ' 97-98 וכן הערה 76; עמ' 103; עמ' 106 הערה 129.

הזה טהורים הם אצל בעלה ומותר לגעת ולהשתמש בהם כיוון שאין דיני טומאה וטהרה בימינו. בדבריו כורך המחבר דין זה עם דינים אחרים: "אבל מחמירים אנו על עצמנו ואין אנו אוכלים מקערה שלה ולא משיורי מאכלה ולא יושבים על מושבה ולא מקבלים כלום מידה אלא על ידי אחר".⁸¹ אמנם, לפי המחבר אין צורך להקפיד על הרחקה מן הכלים כיוון שאין דיני טומאה וטהרה בזמן הזה אבל אנחנו מחמירים על עצמנו בשלושה עניינים אלו. בדבריו אלה יוצר המחבר זיקה הדוקה בין דיני טהרות לחובת ההרחקה מן הנידה, כאשר גם דין שלכאורה לא היינו סומכים לדיני טהרות, כגון ההקפדה על המסירה מידו לידה הופך כאן ליחידה אחת יחד עם דינים אלה. עוד עולה השאלה "מפני מה אנו מחמירים על עצמנו" האם מפני שאנו נוהגים בטהרות או מסיבה אחרת? עונה על כך המחבר בהמשך, כלל המנהגים הללו נוהגים לא מפני ענייני טומאה וטהרה אלא מפני הרגל עבירה. ועל אף שמעיקר הדין הכלים טהורים:⁸²

ונוטנין אנו לה כלים וקערה מטפחת וסדינין וכרים וכסתות להשתמש בימי נידותה. ולעת טהרתה מכבסת במים אותן בגדים שיש עליה כתם ושאר כלים שישבה בהם מדיחן במים ודיה: ומנהג זה יפה לנהגו כן מפני הרגל עבירה, אבל איסור טומאה ליכא.

אמירת המחבר היא כי טוב להקפיד על מנהג זה⁸³ מפני הרגל עבירה אך לא מפני הטומאה שבדבר. בשני סעיפים אלו ברורה האמביוולנטיות שבדברי המחבר, מצד אחד הכלים טהורים אך מן הצד השני אנחנו נותנים לה כלים מיוחדים לימי נידותה, וכך גם האמירה לפיה: כי אמנם אין בכך טומאה אך אנו מקבלים מנהג זה על עצמנו.⁸⁴ ברור כי אנו עדים בדברים אלו לעיצובם המחודש של דיני ההרחקה מן הנידה – המעבר מהקפדה על עניינים שנהגו מדין טהרות להקפדה על הדברים מדין הרגל עבירה ולמורכבות של מעבר זה כאשר מחד לא ברור האם יש להמשיך באותו המנהג ומאידך, במידה וכן, לא ברור מאיזה טעם יש לנהוג בו.

העניין האחרון בחלק זה הוא הימנעות הנשים מלהיכנס לבית הכנסת, גם כאן מופיעה אותה האמביוולנטיות שתיארנו, מצד אחד המחבר מסביר ומנמק מדוע אין טעם במנהג זה:⁸⁵

ואינם צריכות לעשות כן. דמה טעם הם עושות. אם מפני שסבורות הן שבית הכנסת יהי כמקדש. אפי' לאחר טבילה למה נכנסות בו. והלא מחוסר כיפורים שטבל והעריב שמשו אם נכנס בו בכרת. וא"כ אל תכנסו בו לעולם עד שתביאו קרבן לעתיד לבא.

⁸¹ כת"י ש, עמ' 390.

⁸² שם, עמ' 390-391.

⁸³ יש מקום לבחון מהו בדיוק המנהג אליו מתכוון המחבר, האם כוונתו לכל האמור לעיל מהמילים "ונוטנין אנו לה" או שכוונתו רק למנהגה של הנידה להדיח את אותם כלים שהשתמשה בהם במים.

⁸⁴ בעבודת המסטר שלי הרחבתי על שינוי הטעם, מעבר מאיסור מפני הטומאה לאיסור מדין הרגל עבירה. ראו בן שעה, 'הרחקות', פרק ח', בפרט עמ' 73-81.

⁸⁵ כת"י ש שם.

ואם כמקדש לא יכנסו⁸⁶ ועוד שהרי כולנו בעלי קירים וטמאי נפש ושרץ ונכנסין שם
הא למדת שאינו כמקדש. ויכולות הן ליכנס.

אך מיד לאחר מכן הוא מציין כי "אבל מ"מ מקום טהרה הוא ויפה הם עושות". מופיעה כאן
במפורש ההסתייגות העקרונית מעצם המנהג ותהיה על טעמו, שהרי לא ניתן להשוות בין בית
כנסת למקדש כיוון שאין לנו קורבנות ולכן בכל מקרה הטהרה אינה שלמה, כמו כן גם אם
נרצה אין לנו יכולת להקפיד על שאר ענייני הטהרה (ואולי גם אם תהיה לנו יכולת, כגון אם
נקפיד על דינם של שאר בעלי טומאות כגון בעל קרי וכד' – מי יוכל להיכנס לבית הכנסת??)
ומסקנת המחבר כי אין מניעה ונידה יכולה להיכנס. עם זאת המחבר מקבל את המנהג
להימנע מכך כחומרה בעלמא ולא כדבר המתחייב מעיקר הדין.⁸⁷

נחרוג כעת מסקירת הנושאים לפי סדר הופעתם בספר ונדון קודם בחלק השני של דיני
הרחקות המופיע **לאחר** דין שבעה נקיים. בחלק זה מתייחס המחבר לאופן ההתנהגות עם
הנידה בימי שבעת הנקיים. על ההבדל בין שתי תקופות אלו כותב המחבר בפתיחת חלק זה:⁸⁸

ועוד יש בני אדם שקורין לאותם ז' ימים אחרונים ימי ליבונה. לפי שרוחצה במים
חמים. ומתלבנות בבגדים נאים. וכולם אינן פורשות עכשיו מן הטומאה ואוכלות
ושותות עם בעליהן. ועושין לבעליהם כל מלאכה שהאשה עושה לבעלה. מזיגת כוס.
והצעת המטה. והרחצת פניו ידיו ורגליו באותו ליבון שלהם.

המחבר מדגיש את חובת הזהירות גם בימי הליבון שהרי האשה עדיין בגדר זבה כל זמן שלא
ספרה שבעה נקיים וטבלה. בהקשר לכך מביא המחבר את המעשה בתלמיד שמת בחצי ימיו
והוא מעמיד את חומרת דינו של אותו התלמיד בכך שלא הקפיד על דיני ההרחקות בימי
הליבון כפי שהקפיד בימי הנידות.⁸⁹ המחבר מציין את חומרת ההקפדה על טבילה ועל טבילה
דווקא, שאע"פ ש"מתרחצת בחמין ומתלבנת באותם ז' נקיים והן נקיים לבנים בלא ראיית
דם אעפ"כ אינה יוצאת מידי טומאתה עד שתטבול. לפי שלא מצינו שום טהרה במים חיים
ושאובים. ואע"פ שעשתה כל כך אסורה ליגע לבעלה".⁹⁰ נזכיר כי את איסור הנגיעה ציין
המחבר כבר בחלק הראשון של דיני הרחקות והוא מופיע כאן פעם נוספת.

⁸⁶ בכת"י א: "ואם אינו כמקדש תכנסו", כת"י פ: "ואם אינו כמקדש תכנסו ותכנסו".

⁸⁷ התייחסות רחבה לעניין כניסת נידה לבית הכנסת על פי הספרות דבי רש"י ראו רוט, 'הפרדס', עמ' 94-97. רוט
מעלה בדבריו את ההבדל בין הנוסח באורה חלק ב' שנידון כאן לנוסח בספר הפרדס וזהו אחד ההוכחות שלו
לאיחורו של ספר הפרדס ביחס לשאר הספרות דבי רש"י. הוא מציין את הלגלוג המסוים של רש"י בנשים
הנוהגות כך ואת ההסתייגות שלו מראיית בית הכנסת כמקום שווה ערך למקדש משני טעמים: היותו פחות
מהמקדש בשל היעדרם של הקורבנות ולכן ההשוואה בעניין הטהרה אינה רלוונטית, ובו בעת החשש להרחקת
כלל בעלי הטומאה מבית הכנסת, דבר שקשה להעלותו על הדעת. רוט מציין את האריכות הרבה בעניין המופיעה
ביאסור והיתר' וב'מחזור ויטרי' המביעה את הסתייגותו של רש"י מהרחקה יתירה זו בעוד שבפרדס הסתייגות
זאת הושמטה, והמשפט היחיד שנותר מכל הקטע הוא: "מקום טהרה הוא להם ויפה הן עושות" כלומר יש
מקום להנהיגה זו כחומרה בעלמא אך לא כדבר מחייב. כמו כן ראו דינרי, 'חילול הקודש', בפרט עמודים 28-29.
מחקר רב נכתב על דין זה ראו עוד פרק ראשון, עמ' 20 הערה 69.

⁸⁸ כת"י ש, עמ' 392.

⁸⁹ הסיבה לחוסר ההקפדה הוא במה שנקרא 'רחיצת הביניים', דהיינו רחיצה שהתבצעה בסיומם של שבעת ימי
הנידה דאורייתא ולפני תחילתם של שבעת הנקיים. בעניין זה ראו בהרחבה בן שעיה, 'הרחקות', עמ' 125-127.

⁹⁰ כת"י ש, עמ' 393.

מיד לאחר מכן מופיע דין מלאכות שאשה עושה לבעלה וההסבר לאיסורם של מלאכות אלו דווקא: "שיש חימוד בזו המלאכה יותר משאר מלאכות ומתוך חימוד באים לידי עבירה"⁹¹ ושוב האזהרה כי כל זמן שלא טבלה דינה בכרת ו"אסורה ליקרב אצל בעלה לעולם עד שתטבול"⁹². בהקשר לכך מופיע פעם נוספת דין המסירה מיד ליד: "כך ראיתי את ר' נוהג. ואפילו במסירת מפתח או שום דבר מידו לידה היה פורש"⁹³.

מכאן עובר המחבר לדון בשאלת טעמה של הטהרה שעושות הנשים בחמין, שהרי נידה כמובן צריכה טבילה ולא רחצה בחמין. טענתו היא כי רחיצה זו "נשים בדאווה מתוך ליבם"⁹⁴ בגלל שבשעת נידותן היו לובשות בגדים מכוערים כדי שיתגנו על בעליהן ולא יבואו לידי הרגל עבירה ואחרי שפסקו מנידותן היו רוחצות ולובשות בגדים נאים "לפי שהיה קשה להם להתגנות כל כך"⁹⁵. אותם נשים מצאו הצדקה למנהגם זה בכך שכתוב "ימי ליבון האשה", כלומר ימים לבנים ונקיים, וממילא כיוון שכבר הקלו בעצמן בימים אלו היו משרתות את בעליהן. והמחבר מדגיש: "אסור לעשות כן... וישר כח האשה שאינה מתלבנת ואינה רוחצת ומתגנה לעולם על בעלה עד הטבילה..."⁹⁶ באמירה זו מסתיימים דיני הרחקות ומכאן עובר המחבר להכנות לטבילה.

חלוקת דיני ההרחקות לשני חלקים מעניינת ומתמיהה כאחד. מדוע ראה המחבר לנכון לחלק את דין ההרחקה מן הנידה לשני חלקים שונים ומדוע דין הפסק טהרה ושבעה נקיים מופיעים באמצעם? חלוקה זו מופיעה בכל המהדורות כך שלא ניתן לומר שמדובר בטעות מעתיק אלא בכוונה תחילה. נדגיש עוד כי חלוקה זו ייחודית לספרות דבי רש"י ואינה מופיעה בשאר החיבורים שנראה בהמשך.

נראה כי חלוקה זו רומזת על המנהג המקובל שבין אם המחבר הסכים לו או התנגד לו, הוא לא יכל או לא רצה להתעלם מקיומו. מנהג זה נעוץ בהבחנה הרווחת ביחס אל הנידה בין ימי הראיה, כלומר ימי הנידות, לימי הנקיים. או במילים אחרות להבחנה בין מנהג ההרחקה מן הנידה שנבע מרתיעה מדם הנידות, מחשש טומאה או מחשש סכנה⁹⁷ להרחקה מן הנידה שנובעת מחשש הרגל עבירה. על חלוקה זו עמדו כבר דינרי⁹⁸ ותא שמע⁹⁹ במאמריהם לפני כמה עשרות שנים, אך ההתבוננות בספרות דבי רש"י כאן מאירה את העניין מזווית חדשה. מנהגי ההרחקה הרווחים מן הנידה נהגו **אך ורק בימי ראיית הווסת**; החשש שדם הנידה מקולל או מהווה סכנה גרם להרחקה יתירה מאשה הרואה דם. לעומת זאת דיני ההרחקה התלמודיים נבעו מחשש הרגל עבירה, כלומר כסייג על מנת שבני הזוג לא יגיעו לידי איסור, ולכן נהגו

⁹¹ שם.

⁹² שם, עמ' 394.

⁹³ שם. הסבר הכפילות בעניין זה בעמוד הבא.

⁹⁴ שם, עמ' 394.

⁹⁵ שם.

⁹⁶ שם.

⁹⁷ מונחים אלו התבררו על ידי דינרי במאמרו, 'טומאת הנידה', וכן בספרה של קורן, Forsaken. כמו כן עסקתי בנושא תוך השוואה למקורות בספרות הראשונים בעבודתי, בן שעה, 'הרחקות', פרק ה' עמ' 82 ואילך.

⁹⁸ דינרי, טומאת הנידה, במיוחד עמ' 309.

⁹⁹ תא-שמע, הרחקות.

לאורך כל ימי האיסור עד שהאשה השלימה את שבעת הנקיים וטבלה במקווה. החלוקה המופיעה כאן מאמתת הבדל יסודי זה: ראשית עצם החלוקה של דיני ההרחקה לשתי קבוצות שאינן סמוכות זו לזו – יוצרת הבחנה ברורה בין שתי קבוצות של הרחקות שנהגו בזמנים שונים. שנית מיקומם של דיני שבעה נקיים בתווך, בין קבוצת ההרחקות הראשונה לשניה, שמשתמע ממנה כי החלק הראשון של דיני ההרחקות רלוונטי אך ורק לימי הראיה בעוד שהחלק השני מתייחס לכלל ימי האיסור. עיקרון זה נרמז בדברי המחבר עצמו: בתחילת החלק השני הוא מציין כי "ועוד יש בני אדם שקורין לאותם ז' ימים אחרונים ימי ליבונה. לפי שרוחצה במים חמים. ומתלבנות בבגדים נאים. וכולם אינן פורשות עכשיו מן הטומאה ואוכלות ושותות עם בעליהן".¹⁰⁰ ייתכן שהביטוי "אינן פורשות מן הטומאה" משמעו שאין בימים אלו פרישה מן הטעמים שהוזכרו קודם, כלומר לא בשל טומאה וטהרה גם לנוהגים כך כדין או שלא כדין בתקופה זו ולא בשל חשש סכנה וכד' וממילא נטיית הציבור היא להקל בימי הליבון יותר מבימי הראיה. אין ספק כי המחבר מוחה על הבחנה זו והוא כותב זאת מפורשות, יחד עם זאת עצם העמדת הדברים כפי שהם מופיעים בחיבור משקפת מציאות רווחת שעל אף שהמחבר לא מקבל אותה הוא כאמור לא היה יכול או לא רצה להתעלם מקיומה.¹⁰¹ בהמשך פרק זה נברר את התייחסותו של המחבר למנהג רווח זה.

דין אחד מתוך דיני ההרחקות מופיע פעמיים והוא ההקפדה שלא למסור מידו לידה. בהקפדה זו ישנו שינוי לשון, בעוד שבחלק הראשון של ההרחקות מופיע: "אבל מחמירים אנו על עצמנו... ולא מקבלים כלום מידה אלא על ידי אחר",¹⁰² בחלק השני עניין זה מופיע משמו של רש"י: "כך ראיתי את ר' נוהג. ואפילו במסירת מפתחו"¹⁰³ או שום דבר מידו לידה היה פורש".¹⁰⁴ ניתן לשער כי הכפילות כאן מצביעה על המטרה הכפולה של דין המסירה מיד ליד – מבחינת הנוהג הרווח מדובר בהיבט שקשור בהרחקה הכללית מן הנידה, לפחות להבנת הציבור שגם כך נוהג במנהגי הרחקה שאינם הלכתיים, אך לשיטתו של המחבר כאן ההימנעות ממסירה מיד ליד היא בעלת היבט הלכתי מובהק ונועדה להרחקה מדין 'הרגל עבירה'. לכן המחבר מדייק ומביא את הנוהג משמו של רש"י בחלק השני: "כך ראיתי רבי נוהג אפילו במסירת מפתח או שום דבר מידו לידה היה פורש".

דין שמופיע רק בהבלעה הוא דין השינה במיטה אחת בימי ההרחקה. המחבר מביא את המעשה בתלמיד בתוכו מופיע גם איסור השינה במיטה אחת, לעומת זאת הסוגיה העוסקת בנושא לא מופיעה כלל בחיבור:¹⁰⁵

¹⁰⁰ כת"י ש עמ' 392.

¹⁰¹ עדות נוספת להתייחסות של רש"י לשתי רמות הקפדה בדיני הרחקות ניתן למצוא בבבלי, כתובות סא ע"א שם מפרש רש"י כי "מיחלפא ליה בימי ליבונה", כלומר הקולא שנהגה אשתו של שמואל להעביר לו את הכוס ביד שמאל, כלומר בשינוי, מדבר על ימי ליבונה דווקא. כלומר יש מקום להקל יותר בימי הליבון מאשר בימי הראיה.

¹⁰² כת"י ש עמ' 390.

¹⁰³ זה הנוסח בכת"י ש, במהדורות אחרות 'מפתח'.

¹⁰⁴ כת"י ש עמ' 394.

¹⁰⁵ כת"י ש עמ' 392.

בימי נידותיך מהו אצליך. אמרה לי אכל עמי ושתה עמי **וישן עמי בקירוב בשר**. ולא עלתה דעתו לדבר אחר. אמרתי לה ברוך המקום שהרגו. שלא נשא פנים לתורה. שהרי אמרה ואל אשה בנדת טומאתה לא תקרב. כי אתא רב דימי אמר מיטה אחת הוא. במערבא אמרי סינר מפסיק בינו לבינה.

בלשון המעשה כאן יש שני גורמים מרכזיים לחטאו של התלמיד: אכילה ושתיה משותפת, ושינה. סוגיית האכילה נידונה בהרחבה מספר שורות קודם מתוך הסוגיה התלמודית. לעומת זאת סוגיית השינה לא נידונה מעבר לציטוט זה כלל.¹⁰⁶ אם נדייק במילים שבאזכור לעיל, על פי דברי אשתו של התלמיד הבעיה בקשר שביניהם היתה קירוב הבשר בזמן השינה. הדיון האמוראי בהמשך מביא שתי דעות, דעת רב דימי – הבעיה היתה בשינה באותה המיטה, גם אם לא היה קירוב בשר. לעומת זאת הבעיה לדעת בני "מערבא" היתה השינה בקירוב בשר כאשר רק בגד מפסיק ביניהם. עיון בגרסא שבשיבולי הלקט¹⁰⁷ מעלה כי לא מופיעים בו דברי רב דימי אלא רק דעת ארץ ישראל (במערבא). בכך נראה כי הבעייתיות לשיטת שיבולי הלקט היא בשינה בקירוב בשר ואין בעיה בעצם השינה באותה המיטה יחד. בכל מקרה, ברור כי בשתי הגרסאות דין השינה המשותפת לא מופיע כדין בפני עצמו.¹⁰⁸

ככלל, נראה כי מיקומם של דיני הרחקות מן הסוג השני בסיומם של דיני שבעה נקיים הוא בעל אמירה חשובה, ומטרתו להדגיש כי דיני הרחקות אלו וחיובם עד למועד הטבילה, אינם רק נוהג רווח כזה או אחר, אלא דין של ממש ואין הבדל בחובת קיומו בין ימי הראיה לימי הליבון.

האבחנה בין שני סוגים של הרחקות ייחודית רק לכאן ואינה מופיעה בחיבורים הבאים אותם נבחן בעבודה זו. ככלל ניתן לומר כי מנהגי ההרחקה מהסוג הראשון נדחים מן ההלכה עד כדי כך שפעמים רבות הם אינם מופיעים כלל. לעומת זאת בספרות דבי רש"י כפי שראינו, מופיעה אמביוולנטיות מסוימת: מצד אחד האמירה כי אין לנהוג ברבות מהרחקות אלו אך מן הצד השני הן מקבלות מקום מכובד בתוך החיבור. כיצד ניתן להבין סתירה זו? עיקר נאמנותו של רש"י היתה לתלמוד¹⁰⁹ ולכן לכאורה היינו מצפים כי מנהגים שאינם עולים בקנה אחד עם המסקנה התלמודית לא יופיעו בתוך תורתו להלכה¹¹⁰ עם זאת ניתן להניח כי לא רצה הוא או תלמידיו להתעלם מתופעה רווחת בציבור בדבר הרחקתה של הנידה ממניעים שאינם הלכתיים. על כן הובאו מנהגים אלו בתוך כתביו, במקומם המדויק, שהרי מנהגי ההרחקה הללו נהגו רק בימי ראיית הווסת ולא בימי שבעת הנקיים והוא מתייחס אליהם כל אחד ועינו.

¹⁰⁶ הדבר תמוה מאוד שהרי יש אריכות גדולה בבבלי, שבת יג ע"א, בעניין זה, עם זאת כאמור בספרות דבי רש"י כל היחידה הזאת נעדרת ומופיע רק המעשה בתלמיד.

¹⁰⁷ במבוא ציינו כי על אף שבהצעת המחקר ביקשנו לבדוק גם את הקובץ שבשיבולי הלקט, בתהליך העבודה הסתבר כי מדובר בקובץ מאוחר בדומה לפרדס שמקורו ככל הנראה איטלקי. דומה לד"ר פנחס רוט על עזרתו בבירור הנושא. על חיבור זה ראו בהקדמותיו של חסידה, שיבולי הלקט, כך ראשון ושני.

¹⁰⁸ דיון מעמיק בנושא זה ראו להלן בפרק שני, יראים, עמ' 70-74 וכן בפרק רביעי, התרומה, עמ' 144-146.

¹⁰⁹ ראו גרוסמן, חכמי צרפת, עמ' 157 וכן ריינר, 'הלכות גדולות', עמ' 100, 121 וכן בהמשכו של פרק זה.

¹¹⁰ בדיוק כשם שבחיבורים המאוחרים יותר שעסקנו בהם בעבודה זו אין אזכור כלל לרבים ממנהגים אלו!

בחנו אם כן את כלל דיני הרהקות המופיעים בשני מקומות שונים. נחזור כעת לסדר של הספר ולדיני הפסק טהרה ושבעה נקיים שכאמור ממוקמים בתווך, בין שני החלקים של דיני ההרהקות.

ג. הפסק טהרה ושבעה נקיים

תחילת הדיון בעניין¹¹¹ הוא באמירה כי מעוברות ומניקות שראו דם דינן כשאר הנשים בין לשבעה נקיים ובין לטבילה, לאחר מכן מניין שבעה נקיים מלמחרת יום שפוסקת ושלא כמנהגן של בנות כותים. בעניין זה מופיעה עדות מסביבתו של רש"י על אנשים שחלקו עליו בדין זה וסברו כי יום הפסק הטהרה נספר כיום הראשון של שבעת הנקיים ותשובתו אליהם כי אם כך בניהם ממזרים¹¹² ובכל מקרה שבעת הנקיים מתחילים רק מלמחרת יום שפוסקת בו. עניין זה ילובן בהמשך בהרחבה. עניין נוסף המודגש כאן הוא שימי הנידה שאינה רואה בהם עולים לה לספירת שבעה נקיים, שהרי, מדאורייתא אשה לא יכולה לטבול בטרם חלפו שבעה ימים מראייתה הראשונה, חומרת בנות ישראל שנתקבעה להלכה על ידי ר' זירא הוסיפה שבעה נקיים על ימי הראיה בכל מקרה, המחבר כאן מדגיש כי שבעה נקיים אלו יכולים להיספר באותם ימים שהיא נידה מדאורייתא ובלבד שאינה רואה בהם דם. דין זה זהה לדין יולדת בזוב, כאשר גם שם יולדת יכולה להתחיל בספירת שבעה נקיים בעודה בימי לידתה 'שאינה רואה בהם' ואם שם מותר על אף שמדובר בטומאה דאורייתא, כאן קל וחומר שהרי מדובר בספק האם היא נידה או זבה ולפיכך "מותר ימי השבעה שאינה רואה בהם למניין ז' נקיים"¹¹³ עניין זה מהווה להבנת המחבר תשובה לאומרים שהן "צריכות להמתין בשבעה ושבעה"¹¹⁴ – כלומר להתחיל את ספירת שבעת הנקיים רק לאחר תום ימי טומאת הלידה.

ד. טבילה

מיד לאחר דיני ההרהקות עובר המחבר לדיני ההכנות לטבילה והטבילה עצמה. החוליה המחברת בין שני הדינים הוא מנהג הנשים להקל בימי הליבון בגלל רחיצת הביניים שנהגה בין ימי הנידות לימי הליבון.¹¹⁵ לרחיצת ביניים זו לדברי המחבר יש עוד "רעה חולה"¹¹⁶ והיא

¹¹¹ כת"י ש עמ' 391.

¹¹² ההגדרה של ממזר כבן הנידה מעניינת ומצריכה בירור. אנו יודעים שאכן זו היתה שיטתו של ר' עקיבא; בבלי, יבמות, מט ע"א: "מתני'. איזהו ממזר? כל שאר בשר שהוא בלא יבא, דברי ר' עקיבא; שמעון התימני אומר: כל שחייבים עליו כרת בידי שמים, והלכה כדבריו", אנו רואים כי כבר המשנה דוחה את שיטת ר' עקיבא להלכה. עדות אחרת מצויה בנוסח ליקוטי הפרדס של הברייטא דמסכת נידה: "אמרו חכמים בכמה עניינים נקרא האדם ממזר. ואלו הם י' ממזרים ואינם ממזרים" ואחד מהם "בני הנידה". ראו עוד ברייתא דמסכת נידה עמ' 43 הערה ב'.

¹¹³ כת"י ש עמ' 391.

¹¹⁴ שם, עמ' 392.

¹¹⁵ רחיצת הביניים נהגה כחלק מהנהג המקובל להפריד בין ימי הראיה לימי הליבון ואולי היוותה שלב נוסף בהשתלשלות ההלכתית בעקבות מנהג הנשים לטבול פעמיים, פעם אחת בסיום ימי הנידה דאורייתא ופעם נוספת בסיומם של שבעת הנקיים. עוד על רחיצת הביניים ראו בן שעה, 'הרהקות', עמ' 122-127.

¹¹⁶ כך בלשונו עמ' 394.

שהנשים מקפידות יותר ברחיצה זו שלאחר ימי הנידות, עד ששכחו את עיקר הרחיצה "סמוך לטבילה":¹¹⁷

וכמעט שבאות לידי ממזרות גמור שהרי אותה רחיצה רחוקה מן הטבילה וכבר יבשו עליהן כל חבורות וגרבים. וחוצצין. ואין עולה להן טבילה ומשמשות בהן. נמצאו נבעלות בנידותן. ובועליהם בועלי נידות וכולן במזיד בהכרת.

ואם כן ההתייחסות אל מנהג זה בחומרא: "ולפיכך מצווה להשכיח אותו מנהג ולהשפילו ולהעלות עליהם."¹¹⁸ נרחיב בעניין זה בהמשך.

מכאן עובר המחבר לרצף דיני ההכנות לטבילה על פי פשט הגמרא: החובה ללבן ולרחוץ גופה בחמין סמוך לטבילה, לשרות שערותיה ולחופפן, רבדי דכוסילתא, דין שטבלה ועלתה ונמצא עליה דבר חוצץ האם צריכה לשוב ולטבול. בעניין זה מופיעה טעות נוספת של אותם שטועים באותה חפיפה ואומרים "דהא דבעינן סמוך לחפיפה טבילה"¹¹⁹ מדובר רק על חפיפת הראש ולכן אינם מצריכים סמוך לטבילה חפיפה בגוף¹²⁰ והתשובה לדבריהם שהמונח חפיפה משמש פעמים רבות גם לחפיפת הגוף ולא דווקא לחפיפת הראש. עניין זה עולה מהמעשה באשתו של ריש גלותא שלא רצתה לטבול בגלל מריבה עם בעלה ורב נחמן בא לפייסה ושואל אותה מה מונע ממנה לטבול היום שהרי לא חסרים לה עבדים, מים, וגיגיות (טשטקי) לשבת בהן¹²¹ ואם כן עולה מסיפור זה כי חובת ההכנה לטבילה כללה גם את חפיפת הגוף כולו ולא חפיפת הראש בלבד.¹²² לאחר דיון זה ממשיך המחבר ברצף: חובתה של האשה לפרכס את ראשה ולנקר את שיניה, גילוח הציפורניים והשיניים ודין בית הסתרים.

הדיון שלאחר מכן עוסק בסוגיית "לית הלכתא" העוסקת בהקפדה על דיני חציצה בטבילת האשה לבעלה, דעתו של המחבר כאן היא שגירסת "לית הלכתא ככל הני שמעתתא" שמבטלת למעשה את כל העניינים שהוזכרו קודם וממקמת אותם כרלוונטיים לטהרות בלבד – היא **שיבוש גמור ואינה נכונה**.¹²³ חיזוק לדבר הוא מביא מספרו של ר' יצחק בר מנחם ששם לא מופיעה גירסא זו. כתוצאה מכך, יש להקפיד על כל ההנהגות הרשומות שם להלכה, גם בטבילת אשה לבעלה ולא רק לטהרות.¹²⁴

¹¹⁷ שם.

¹¹⁸ שם. במהדורת בובר: "ולהשפילו ולעשות לו גדר".

¹¹⁹ כת"י ש עמ' 394.

¹²⁰ בשני המקורות מופיע ניסוח תמוה בהמשכו של משפט זה: "ואינם מצריכים סמוך לטבילה חפיפה בגוף אבל על שפת הים מצריכים חפיפה בראש" ועיין האורה, מהד' בובר, עמ' 171 הערה מ"ו ומעבר לכך לא מצאתי הסבר למשפט תמוה זה.

¹²¹ בבלי, נידה סז ע"ב-סח ע"א.

¹²² בעניין זה ראו אלפנבין, תשובות רש"י, סימן של"ז, עמ' 343. וכן בהמשך הפרק עמ' 44-45.

¹²³ שם, עמ' 395.

¹²⁴ דיון נרחב בסוגיה זו ובהשפעתו של רש"י על עיצוב ההלכה בעניין ראו הר שפי, נשים, עמ' 138-139.

שוב מופיעה מנהג בעניין הטבילה – הפעם מדובר במנהג נכון להבנת המחבר: "וכן הנהיגה אחותו מרת בללט¹²⁵ משמו את בנות עירה לחטוט את שיניהם קודם טבילה"¹²⁶ ותשובת רש"י שמתייחסת לדיון זה כפרט מתוך כלל דין בית הסתרים: "צריכות נשים בעת טבילתן לחטוט שיניהן אף על גב דבית הסתרים אין צריכין ביאת מים מקום הראוי לבוא מים בעינן..." תשובתו רש"י זו מופיעה עם הפתיחה: "וכן השיב רבינו נשמתו עדן והא לך תשובתו"¹²⁷ והחתימה: "שלמה בר יצחק".¹²⁸

הדינים הבאים הם: חובת האשה להסיר מעליה כל גלד וחבורה וגרב שלא יחצוץ, דין מכה של הקזה, חולי שבעין ולפלוף שבעין, פותחת עיניה ביותר או עוצמת עיניה ביותר, אופן הטבילה, דין נימא (שערה) קשורה והחיוב שלא יהיה דבר חוצץ בינו לבין המים והכלל: "כל שמקפיד עליו חוצץ".

הנושא הבא הוא זמן הטבילה שהוא בסיום היום השביעי לנקיים – ליל שמיני. הסברא לטבול ביום היא מדין "מקצת היום ככולו" שתקף בעניינים הלכתיים שונים, ובפרט בעיקרון לפיו זבה דאורייתא אכן טובלת בבוקרו של היום השביעי. בכל מקרה הלכה למעשה מכריע מחבר הקובץ כדברי הגמרא שאינה טובלת ביום מפני הספק, ולדבריו "מפני הספק" הכוונה לחשש שמא תשמש אחר טבילתה, בעיצומו של היום השביעי, תראה לאחר מכן דם ואז יתברר למפרע כי אין לה שבעה נקיים כלל והיא שימשה באיסור.¹²⁹ מסקנתו כי "הלכך לא תטבול אלא סמוך לשקיעת החמה או בליל שמיני". מעבר לכך האשה אינה רשאית לטבול כלל ביום גם אם מדובר ביום השמיני מדין סרך ביתה. היוצא מן הכלל היחיד בעניין טבילה ביום הוא במקום שיש אונס ולא ניתן כלל לטבול בלילה. במקרה זה היא יכולה לטבול מהיום השמיני ואילך. המחבר מצטט את הגמרא הדנה בעניין ומכריע כי זמן הטבילה לא חייב להיות בלילה אלא אפילו סמוך לשקיעת החמה (כלומר קודם השקיעה!) כיוון שבמקרה זה עד שהיא תחזור הביתה ותשמש עם בעלה כבר תשקע השמש וממילא אין מקום לחשש טבילה ביום שהוזכר לעיל. עניין זה משמעותי ביחס לחומרות המובאות מאוחר יותר משמו של רבינו תם לפיו יש להקפיד שהאשה תצא מהבית(!) אחר צאת הכוכבים וכד'.¹³⁰

מתי אם כן זמן החפיפה הנכון לקראת הטבילה? עד כאן עסקנו בחציצות ובזמן הטבילה אך חלק משמעותי מההכנות לטבילה הוא חובת החפיפה. מדוע חובת החפיפה מופיעה כאן ולא קודם לכן מיד אחר דיני החציצות וקודם הטבילה? לכאורה מבחינת הסדר ההגיוני, כלומר סדר תהליך הטהרה של האשה היה ראוי להקדים נושא זה. נראה כי בעניין זה נצמד המחבר לסדר התלמוד, שהרי במסכת נידה מופיע תחילה החיוב שלא תטבול ביום ורק לאחר מכן זמן

¹²⁵ מדובר כנראה באחותו של ר' יצחק בר מנחם שהוזכר לעיל. ראו ספר האורה, מהד' בובר, עמ' 173, הערה ס בסוף.

¹²⁶ כת"י ש, עמ' 394-395.

¹²⁷ במהדורת הורוויץ לא מובאת פתיחה זו.

¹²⁸ תשובה זו תידון עוד בהמשך.

¹²⁹ דעת רש"י מופיעה גם בפירושו לתלמוד, נידה סז ע"ב.

¹³⁰ ראו להלן פרק שני, עמ' 77-78.

החפיפה האידיאלית.¹³¹ גם בעניין זמן החפיפה מכריע המחבר כדינא דגמרא לפיו כאשר "אי אפשר" לסמוך חפיפה לטבילה כגון במוצאי שבת שהוא יום טוב וכד' אז ניתן להקדים את החפיפה, הטעם שנותן המחבר לא מופיע בגמרא ולפיו "דמוטב שתקדים חפיפה יום או יומיים משתאחר לשמש עם בעלה יום אחד ותבטל מפריה ורביה".¹³²

הדיון שלאחר מכן עוסק בדין טבילה בנהר ומסקנת המחבר כי: "האידינא לא חיישינן שמא רבו הנוטפים על הזוחלין ומטבלינן בכל נהרות שבעולם בין בימי ניסן בין בימי תשרי".¹³³

ה. יולדת וסיום הקובץ

לאחר מכן פונה המחבר לעסוק בדין יולדת, האמירה הראשונית היא כי מחמירים על כל יולדת כיולדת בזוב ולכן מצריכים אותה לספור שבעה נקיים, לאחר מכן נוהג דין דם טוהר. דם טוהר זה - טוהר לגמרי, האשה אינה צריכה לפרוש מבעלה ומותרת לשמש אפילו ביום ראיתה "בלא שום טבילה".¹³⁴ בנוסף יולדת יכולה לספור את שבעת הנקיים בתוך ימי טומאת הלידה אם אינה רואה בהם והלכה בדין זה כרבה ולא כאב"י.¹³⁵ לאחר תום ימי דם הטוהר צריכה לפרוש מבעלה ואסורה לשמש כל אותו הלילה אפילו אינה רואה.¹³⁶ סיכום הקובץ הוא בדברי אגדה:¹³⁷

...כשם שהשאור יפה לעיסה כך דמים יפין לאשה.. כל אשה שדמיה מרובים – בניה מרובים.. מפני מה אמרה תורה נידה לשבעה מפני שרגיל בה וקץ בה אמרה תורה תהא טמאה שבעה כדי שתהא חביבה עליו ביום טבילתה כיום הכנסתה לחופה...

דברים אלו, החותמים את הקובץ, מקורם בספרות חז"ל¹³⁸ אך מיקומם כאן, בסיומו של הקובץ, נותנים מימד נוסף של משמעות ותוכן להלכה.

חלק שני – בשמחת חתן נעלה

א. החלוקה לשני קבצים

הקובץ השני עוסק כאמור בדיני כלה וטהרתה – לקראת הנישואין, מדין דם חימוד ולאחריהם מדין דם בתולים. קובץ זה מופיע בכתבי היד המקוריים מיד לאחר "הלכות נידה". יש לקובץ כותרת ייחודית משלו ונראה כי ייעודו לעסוק בתקופת זמן מובחנת השונה

¹³¹ בבלי, נידה, דפים סז-סח. ניתן להציע גם אפשרות נוספת והיא כי ניתן להציע כי הסדר המופיע כאן הוא מן הכבד אל הקל. או אולי מעיקר הדין דאורייתא אל עניינים שנוספו מאוחר יותר. במילים אחרות, עיקר דין הסרת החציצות וכן החובה לרחוץ את כל בשרה וכמובן זמן הטבילה וכו' הם מעיקר הדין, זמן החפיפה לעומת זאת הוא הזמן הראוי והמומלץ אך בכל מקרה הוא אינו מעכב ולכן הוא מופיע אחרון.

¹³² כת"י ש, עמ' 399.

¹³³ שם, עמ' 400.

¹³⁴ שם.

¹³⁵ זאת עוד לפני הפולמוס הגדול בדבר דעתו של רבינו תם שסבר בעניין שהלכה כאב"י ואינה יכולה לספור ז' נקיים בתוך ימי לידתה. דיון על שיטתו של רבינו תם והתקבלות או אי התקבלות שיטתו ראו להלן פרק שני עמ' 78-79; פרק רביעי עמ' 149-156; פרק חמישי עמ' 181-182.

¹³⁶ במהדורת הורוויץ מופיעה כאן תוספת הנוגעת לדם יולדת.

¹³⁷ כת"י ש, עמ' 401.

¹³⁸ בבלי, כתובות, י ע"ב, ילקוט שמעוני פרשת תזריע, רמז תקמ"ז.

מבחינות שונות מדיני נידה הרגילים.¹³⁹ הקובץ כולו כולל בתוכו את דיני הקידושין וחתימתו רק לאחריהם במילים "סליק הלכות נידה".¹⁴⁰ עיון בכתבי היד הראשוניים והמקוריים של החיבור, מעלה כי הקובץ העוסק בדיני כלה מופיע בכל כתבי היד, למעט במהדורת הורוויץ,¹⁴¹ מיד לאחר הלכות נידה. במהדורת הורוויץ מופיע קובץ זה מספר סעיפים קודם להלכות נידה דבר העלול לעורר את החשד שמא מדובר בקובץ שונה ושמה במקורם נכתבו קבצים אלה בנפרד.¹⁴² עם זאת מעיון בכתבי היד המקוריים נראה כי אין הדבר כך והקבצים אכן נכתבו בסמיכות זה לזה. חיזוק נוסף לכך הוא שבכת"י ש שהוא כת"י המקורי ביותר, מילות הסיום: "סליק הלכות נידה"¹⁴³ מופיעות בסיום הקובץ השני ובכך הופכות את היחידות השונות לחטיבה אחת. כבר ציינו לעיל את איחורה של מהדורת הורוויץ כך שנראה כי אין לסמוך עליה בבחינת מבנה המקורי של החיבור.

בתהליך ארגון הקבצים ההלכתיים אם כן סביר מאוד לייחד חלק ייעודי מיד לאחר דיני הנידה וקודם ענייני הקידושין לתהליך הטהרה של הכלה ובכך להפריד בין דיני הנידה המתקיימים לאורך כל החיים לבין דיני הכלה, המתקיימים אך ורק בתחילת הנישואין. כיוון שמדובר בשתי תקופות זמן מובחנות יש היגיון רב ביצירת הבחנה ביניהם. מה גם שנראה כי מגמתו של הקובץ בכללותו להיות קובץ שימושי ונגיש, כך שסביר להקצות חטיבה ייחודית למקבץ ההלכות הרלוונטיות לתחילתן של חיי הנישואין, כולל הלכות הטהרה והלכות

¹³⁹ בעבודתה על הבתולים תולה אביטל דוידוביץ-אשד את ההפרדה לשני קבצים כחלק מתהליך של התגבשות רצף סדור הנוגע לבעילת המצווה: "לצד ספרות הפרשנות והפסיקה המסורתיות פרח במרחב האשכנזי בימי הביניים טיפוס חדש של ספרות הלכתית, סידורים ומחזוריים שארגנו את ההלכה בקבצים הסדורים סביב לוח השנה ומחזור החיים. במסגרת ספרותית זאת התגבש גם רצף סדור הנוגע לבעילת המצווה. רצף זה, שב מופיע בספרי הלכה ומנהג אשכנזים בתבנית קבועה למדי: הרצף פותח בדרך כלל בשלבי הכנתה של הכלה הבתולה לקראת אובדן בתולה, קובץ הנחיות הנוגע למגע המיני עצמו ומפרט את הפעולות הצריכות להתבצע מיד עם סיומו. הסדר הימי ביניימי עומד בניגוד בולט לאופיו האגבי והספוראדי של הדיון החז"לי בבעילת מצווה והוא מבנה את בעילת המצווה כריטואל מובחן" (עמ' 193). לטענתה קיומו של קובץ עצמאי הסובב סביב תחילת חיי הנישואין הוא הוכחה נוספת למקומם המרכזי של הבתולים (ראו במיוחד עמ' 197-198). אכן במקרה של הספרות דבי רש"י, כדבריה, אנו עדים לקובץ הסמוך להלכות נידה אך ייתכן בהחלט כי מבחינות מסויימות הוא עומד בפני עצמו ומוכוון לענייניה של הכלה. עם זאת פרשנותה לפיה הטקס מוכוון לאובדנם של הבתולים – תמוה, שהרי תהליך ההכנה של הכלה לקראת נישואיה, הכולל את דין דם חימוד, ספירת שבעה נקיים וטבילה, המופיע באריכות בקובץ זה אינו נוגע רק לכלה הבתולה אלא לכל כלה באשר היא, כולל כלה גרושה, אלמנה או כל כלה אחרת שמסיבה כלשהי אבדו בתולה, בחינת הקובץ לפרטיו (ללא הלכות קידושין) מעלה כי 40 אחוז בלבד רלוונטי רק לכלה בתולה בעוד שכל השאר נכון לכל כלה באשר היא. מעבר לכך המושג בעילת מצווה אינו בהכרח מתפרש דווקא כבעילת הכלה **הבתולה** אלא כחיי האישות הראשונים אחר הנישואין אצל כל אישה. נראה כי המצווה ב"בעילת המצווה" אינה 'אובדן הבתולים' כפי שמציגה זאת דוידוביץ (במיוחד בעמודים ה"ל), אלא יחסי האישות בפעם הראשונה בין בני הזוג שמהווה את השלמת מעשה הנישואין. אמנם קיימת סמיכות טבעית בין המושג "בעילת מצווה" לדיני דם בתולים שהרי ברוב המקרים ב"לכתחילה ההלכתית" חיי האישות הראשונים מתקיימים בכלה בתולה, אך מעיון במקורות ובירור המושג "בעילת המצווה" ניכר כי ה"מצווה" אינה קשורה בהכרח בכלה בתולה אלא בעצם חיי האישות הראשונים אחר הנישואין המשלימים את מעשה הקידושין. עיקרון זה בולט בין השאר בחיוב ההלכתי שהחופה תהיה ראויה לביאה, ומדובר בכל חופה לאו דווקא של בתולה! ראו שו"ע אבן העזר סא, א-ב. עם זאת בירור זה מצריך הרחבה רבה ולא נוכל לעשות זאת כאן. תודה לרב שבת רפפורט על עזרתו בבירור העניין.

¹⁴⁰ לנוסחאות שונות ראו הערה 60.

¹⁴¹ במהדורת הורוויץ החלק העוסק ב"שמחת חתן נעלה" מופיע בסימן תס"ו ואילו הלכות נידה בסימנים תצ"ח – תצ"ט. ראוי לציין כי גם בובר בהערותיו להלכות נידה, במיוחד עמ' 176 הערה ק' והערה א' מציין כי "במחזור ויטרי (הקטע "בשמחת חתן נעלה" ש.ב.) מוקדם להלכות נידה שהוא בסימן תצ"ח – תצ"ט והובא בסימן תס"ו". נראה כי מחזור ויטרי בו השתמש בובר הוא מהדורתו של הורוויץ (ניתן לראות זאת בעמוד 43 "ובמחזור ויטרי המאמר משובש ותיקן הרה"ג הרש"ה", וכן ניכר מהשוואת מספרי העמודים. לא ראיתי אמירה מפורשת של בובר בעניין זה) ואם כך ברור מקור טענתו.

¹⁴² נראה כי דוידוביץ הסתמכה על מהדורה הורוויץ, ודומני כי זה אחד הגורמים שגרמו לה לחשוב כי מדובר בקובץ עצמאי לחלוטין בשל מיקומו מספר סימנים קודם להלכות נידה.

¹⁴³ כת"י ש, עמ' רי"א.

הקידושין ולסמוך אותן להלכות נידה. כמובן שכיוון שדיני נידה רלוונטיים למקרים רבים יותר מאשר דיני כלה נכון להקדימם, מה גם שהכלל לפיו 'תדיר ואינו תדיר – תדיר קודם' – מחייב להקדים את דיני הנידה התדירים לדיני כלה התדירים פחות – בדיוק כשם שעשה המחבר.

ב. תכני הקובץ

תחילת הקובץ בחובתה של הכלה לספור קודם הנישואין "שמא מחמת תאוות חימוד ראתה דם"¹⁴⁴ שהרי "דרך אישה לחמד קודם חופה ימים או עשור"¹⁴⁵. חשש החימוד מצריך את האישה לספור שבעה ימים נקיים כדי שתוכל לטבול קודם חופתה. ראוי להדגיש כי דין זה קיים אף בכלה צעירה שעוד לא ראתה דם מעולם. בשבעה נקיים אלו על הכלה ללבוש בגדים לבנים, לפרוש סדין לבן על מיטתה ולבדוק את עצמה פעם או פעמיים ביום. אם שבעת הנקיים הללו עברו ללא ראיית דם הכלה טובלת בלילה שקודם לליל נישואיה, שהוא לילה קודם "בעילת המצווה". סיבה נוספת לטבילתה של הכלה היא שעל פי רוב הכלה ראתה את דם הווסת בעודה בבטוליה ולא נטהרה ממנו וגם מסיבה זו נצרכת ספירת שבעה נקיים. בין כך ובין כך, אם הכלה לא שמרה שבעה נקיים יהיה עליה להמתין שבעה ימים אלו בטרם בעלה יוכל לבוא אליה. המחבר מביא את המקור לדין דם חימוד מהמעשה ברבינא ורב חביבא. סיכום עניין זה הוא בדין לפיו "צריכה טבילה חמורה"¹⁴⁶ במים חיים קודם כניסתה לחופה"¹⁴⁷.

לאחר מכן מופיעה חובת הפרישה אחר בעילת מצווה. הפרישה לאחר בעילת המצווה היא בכל מקרה של **כלה בתולה**. הפרישה עצמה היא רק מתשמיש אך בני הזוג אינם צריכים להקפיד על שאר ההרחקות. יתירה מכך, המחבר מציין כי כיוון שחובת הפרישה היא דרבנן ומדאורייתא דם בתולים טהור, ומשום שמדובר בכבוד חתנות, לא רצו להרחיקם יותר. הסיבה לאיסור דם בתולים מופיע מיד בהמשך: "דאי אפשר למכה בלא צחצוחי זיבה"¹⁴⁸. כלומר החשש הוא שיתערבב בדם הבתולים שהוא דם מכה, גם דם המגיע מהרחם ובכך האישה תיאסר. המחבר מביא בסמוך את דברי ר' זירא על חומרת בנות ישראל לשבת על כל טיפת דם שבעה נקיים ומציין את הסמיכות התלמודית בין חומרת ר' זירא לדינה של הכלה.¹⁴⁹

¹⁴⁴ כת"י ש, עמ' 401.

¹⁴⁵ שם.

¹⁴⁶ המושג טבילה חמורה בא להבחין בין טבילה קלה כטבילת בעל קרי לטבילה שחיובה חמור – מעיקר הדין. ראו הסברו של הנימוקי יוסף יבמות טו ב: "והכי משמע בירושלמי דמקשה היאך תעלה **טבילה קלה** שהיא לשם קרי ל**טבילה חמורה** שהיא טבילת גרות מטומאת עובד כוכבים."

¹⁴⁷ כת"י ש, עמ' 402.

¹⁴⁸ שם.

¹⁴⁹ תשובה בדין איסור דם בתולים מופיעה גם בתשובות רש"י סימן ע"ה, עמ' 100 – 99. מקורה של תשובה זו בתשובות חכמי צרפת ולותיר סימן נ"ב. ייחוסה של התשובה לרש"י מוטל בספק ובהערות בתחצ"ו מופיע: "נראה שהתשובה מאחר מתלמידיו של ר' יצחק הלוי ואולי הוא מרש"י". אין עדות לתשובה זו באף אחד מהמקורות שבחנו בעניין הלכות נידה דבי רש"י.

הדין הבא הוא בדבר בעילת מצווה בשבת שמותר לכתחילה ואפילו אם יצא דם בתולים¹⁵⁰ והשאלה היא מדוע, האם נידון המעשה כ"מקלקל" שהרי "הבתולה חשובה מן הבעולה" או כ"לא מתכוון" שהרי הוא מכוון להנאת עצמו ולא להוצאת דם.¹⁵¹ המחבר ממשיך בשאלה מה יהיה הדין בראיית דם בבעילה שניה? ומכריע: "פורש ממנה מיד ואע"ג דטהורה דדם בתולים טהור".¹⁵²

לאחר מכן דן המחבר בחיוב החתן לקרוא קריאת שמע לילה ראשון ועד לבעילת המצווה. בספר 'איסור והיתר' וב'מחזור ויטרי' מופיעה בסיום דיני דם בתולים ברכת הבתולים:¹⁵³

הרואה דם בתולים אומר בא"י אמ"ה אשר צג אגוז בגן עדן שושנת עמקים בל ימשול
זר במעיין חתום על כן איילת אהבים זרע קדש שמרה בטהרה וחוק לא הפרה. בא"י
הבוחר באברהם ובזרעו אחריו מקדש בני ישראל.

ברכה זו מופיעה בכל עדי הנוסח של הלכות נידה דבי רש"י למעט בספר הפרדס ובשיבולי
הלקט, את העדרה משם ניתן להבין כתוצר של ההתנגדות לאמירתה של ברכה זו.¹⁵⁴ לא
נתברר עדיין בתולדות המחקר תולדותיה של דעיכת הברכה הזאת, אך ברור כי בצפון צרפת
היא היתה קיימת עוד דורות לאחר רש"י¹⁵⁵ ועדויות לקיומה אנו מוצאים עד למאה ה-16
דבברי הרמ"א על השולחן ערוך.¹⁵⁶

ג. מאפיינים מרכזיים – הלכות נידה דבי רש"י

אחת השאלות המעניינות העולות במחקרו של קובץ ראשוני בקובץ זה,¹⁵⁷ היא שאלת
הלוגיקה של מחבר הקובץ, מה הביא אותו לכלול בחיבור דווקא עניינים אלו ולהשמיט
אחרים, לבנות את רצף הדברים באופן בו הם מסודרים, למקם נושא מסוים דווקא במקום
זה ולא במקום אחר וכן הלאה. עד כאן ניסינו לעמוד על מבנה הקובץ, ננסה כעת להתבונן על
הקובץ בכללותו, ולנסות לעמוד על דברים הנלמדים מתוך כך.

1א) השימוש במקורות קודמים

נתחיל בבחינת המקורות הקודמים המשמשים בקובץ זה. בהלכות נידה לא מופיעים כמעט
מקורות נוספים מלבד התלמוד ומקרים שאירעו בסביבתו של רש"י. יוצא מן הכלל הוא

¹⁵⁰ כמובן ששאלה זו משמעותה לדין חובל והאם מותר לעשות חבורה בשבת.

¹⁵¹ דוידוביץ האריכה בניתוח עניין זה והמעברים לדעתה בין האיסור על בעילת בתולה בשבת מדין מתקן כלי
להיתר בכך. לקט המקורות שהיא הביאה בעניין הוא בעל חשיבות גם אם אין מקבלים את הניתוח העקרוני
שלה. ראו שם עמ' 221-226.

¹⁵² כת"י ש, עמ' 403.

¹⁵³ שם.

¹⁵⁴ ראו רוט, 'הפרדס', עמ' 102.

¹⁵⁵ ראו בעניין זה בהרחבה תא-שמע, 'בתולים', בפרט עמ' 182-185; לנגר, 'The Birkat Betulim', בפרט עמ' 85-
66; קוטנר, 'אשר צג', בפרט עמ' 179-182.

¹⁵⁶ אבן העזר, הלכ' קידושין סימן סג, סעיף ב.

¹⁵⁷ איננו יודעים וככל הנראה גם אין לנו דרך לדעת האם התבסס מחבר הקובץ על קבצים שקדמו לו. כפי
שראינו בפרק המבוא ייתכן והיו קיימות מונוגרפיות קדומות בנושא זה אצל הגאונים אם כי לא ברור האם הם
הגיעו לאשכנז. בנוסף ייתכן והיו קיימות מונוגרפיות קדומות שהתחברו באשכנז עצמה. בין כך ובין כך נראה כי
קובץ זה הוא קובץ ראשוני מאוד בהיותו מתבסס אך ורק על תמצית דברי התלמוד ועל מעשים ופסיקות מבית
מדרשו של רש"י.

אזכור יחיד של החיבור האבוד 'בשר על גבי גחלים'.¹⁵⁸ בשונה מדעת רוב החוקרים מציג גרוסמן כי 'בשר על גבי גחלים' נתחבר על ר' יעקב בן יקר, רבו של רש"י. אחת הסיבות לדעתו היא בכך שהחיבור נזכר אך ורק על ידי חכמי אשכנז וצרפת ולו היה מתחבר על ידי גאוני בבל, כפי שהציעו החוקרים לפניו, סביר כי היינו מוצאים עדויות לקיומו גם בתפוצות אחרות. לענייננו, האזכור היחיד בהלכות נידה ל'בשר על גבי גחלים' הוא בלימוד גזירה שווה לעניין חומרתה של טבילת הנידה: כשם שזבה אינה יוצאת בידי טומאתה עד שתטבול והיא בכרת, כך גם הנידה.¹⁵⁹ כאמור, מלבד חיבור זה לא מופיע אזכור למקורות קדומים יותר מלבד התלמוד.

העדרם של מקורות קדומים בולט במיוחד בשל העדר כל אזכור לספר הלכות גדולות שהיה נפוץ ושמיש ביותר באשכנז אותה התקופה. במאמרו של 'הלכות גדולות' נדרש רמי ריינר לשאלה זו:¹⁶⁰

החיבור היחיד אותו ראה (רש"י – ש.ב.) כמחייב הוא התלמוד. ערכם ההלכתי של מתווכים, ספרים כתובים או מורים חיים נמדד לא על פי פסיקתם אלא על פי צדקת דרכם התלמודית. תפיסה זו אפשרה לרש"י לחזור אל המקור הראשון הסמכותי, הוא התלמוד, ולחלוק על כל רבותיו, כמו גם על ספרי פסיקה מקובלים דוגמת הלכות גדולות בשעה שהללו לא כיוונו לפי הבנתו לפשטו ולמסקנתו של תלמוד.

דברים אלו משמעותיים במיוחד להבנת התורף של הספרות בה אנו עוסקים. בשונה מקבצים אחרים שיידונו בעבודה זו בולט כאן לעין העדרם של מקורות נוספים מלבד התלמוד עצמו או מנהגים שונים שנהגו בסביבתו של רש"י ודבריו של רש"י עליהם. דבר זה תואם במדויק את דבריו של ריינר על המקום המרכזי, ואולי במידה מסוימת הבלעדי שנתן רש"י לתלמוד: "כפרשן מובהק של התלמוד ראה רש"י בתלמוד את ספר ההלכה האחרון והמכריע, וכאשר היה משוכנע בצדקת פירושו לא היה אדם או חיבור שיכול היה לשנות את האמת ההלכתית הנובעת מהבנתו את הטקסט הסמכותי".¹⁶¹

ניתן לראות המחשה לעיקרון זה בדיני כתמים. לשון המחבר בדין זה אינה משתמעת לשני פנים: "וכל דין כתמיה נוהגין בזמן הזה כמו שמפורשין במסכת נידה בין להקל בין להחמיר".¹⁶² לשון זו מעידה באופן הברור ביותר על תפיסת עולמו של המחבר בעניין – הקובץ היחיד המשמעותי והמכריע להלכה הוא התלמוד ורק התלמוד.

העדרו של הלכות גדולות מהחיבור משמעותי מבחינה זו במיוחד היות והיחס לחיבור זה כגורם מחייב היה שונה מהותית בין חכמים שונים אותה התקופה. בעניין זה האריך ריינר

¹⁵⁸ בכת"י ש, עמ' 394.

¹⁵⁹ בעניין חיבור זה ראו גרוסמן, חכמי אשכנז, עמ' 254-257 וכן האורה, מהד' בובר, עמ' 20.

¹⁶⁰ ריינר, 'הלכות גדולות', עמ' 112.

¹⁶¹ ריינר, שם, עמ' 121.

¹⁶² כת"י ש, עמ' 389.

במאמרו הנ"ל, ולענייננו נציין כאן רק את המילים בהם הוא מאפיין את תפיסתו של רש"י בעניין זה:¹⁶³

רש"י הרחיב אפוא מאוד את השימוש בספר הלכות גדולות, אולם האם גם העצים את סמכותו של ספר זה? האם ההרחבה הכמותית באה לידי ביטוי איכותי וה"ג הפך לאוטוריטה הלכתית בעיניו של רש"י? התשובה לשאלה זו היא שלילית באופן מוחלט. רש"י באופן ברור ומוצהר לא ראה את הלכות גדולות כספר הלכה שמחייב אותו. הזכרתי כבר קודם לכן שבמונוגרפיות ההלכתיות שלו לא הזכיר רש"י ולו פעם אחת את הלכות גדולות ועובדה זו מדברת בעד עצמה.

בעבודה זו ראינו עניין זה גם מזווית אחרת. לא זו בלבד שהלכות גדולות לא מוזכר בהלכות נידה דבי רש"י ואין התאמה בהכרעות ההלכתיות של שני החיבורים¹⁶⁴ - אין התאמה אפילו בין **מכלול הנושאים** בשניהם.¹⁶⁵ במילים אחרות, לא רק שספר הלכות גדולות לא נתפס בעיני רש"י ותלמידיו כמחייב מבחינת ההכרעה ההלכתית שבו אלא גם היקף החומר והנושאים הנכללים בו לא נתפסו כמודל עבורם.¹⁶⁶

בהקשר זה ראוי לציין שבמהדורת הורוויץ של 'מחזור ויטרי' מופיעים שלושה אזכורים בשם הגאונים.¹⁶⁷ כפי שכבר כתבנו, אל לנו לטעות מהימצאותם של תוספות אלו שהרי הן אינן מופיעות בנוסח המקורי של המחזור כפי המשתקף מכת"י הקדומים שבדקנו¹⁶⁸ ונשארנו באמירה הראשונית כי עיקר נאמנותו של רש"י לתלמוד בלבד ושום דבר אחר, כולל ספרות הגאונים לסוגיה השונים, לא היווה מבחינתו גורם מחייב.

ג) מבנה הקובץ

נפנה לבחינת מבנהו של הקובץ. נקדים ונאמר כי כפי שראינו עד כאן הקובץ סוקר את הנושאים המרכזים בהלכות נידה בסגנון הלכתי מתומצת המכיל בתוכו את תמצית הדין התלמודי. עיקר הקובץ מתרכז בהיבטים המעשיים של הלכות נידה ומתייחס רק באופן

¹⁶³ ריינר שם, עמ' 113.

¹⁶⁴ בין השאר, הכרעתו של רש"י לחייב חפיפה בכל הגוף אינה תואמת את דעת בה"ג שחפיפה היא בשיעור, דין שינה במיטה אחת שאסור לדעת רש"י אינו מופיע כלל בהלכות גדולות, וראו דיני הרחקות בהלכות גדולות, ונציח, עמ' פה.

¹⁶⁵ בין השאר: נאמנות אשה, רואה מחמת תשמיש, דם במי רגלים, כתם על צבעוני – מופיע בהלכות גדולות אך לא מופיע בספרות דבי רש"י. וראו עוד בהמשך הערה 169.

¹⁶⁶ לפי ריינר, שם, רש"י הרבה להשתמש בהלכות גדולות אך השימוש העיקרי אותו הוא עשה היה בהיותו מקור נוסח מדויק לתלמוד. כמו כן ראו ריינר, 'מהלכה לפרשנות' עמ' 322.

¹⁶⁷ האחד מופיע בלשון: "ובתשובות גאונים מצאתי" שעוסק במניין ימי הנידה, וכנגד דעת האומרים כי צריכה ארבעה עשר יום, ומיד בהמשך "עוד מצאתי בתשובות" תשובה העוסקת בתהליך הטהרה ופותרת במילים "כך נמסר בידינו וכן מנהג בנקיי דעת" תשובה זו אינה מופיעה לא בשיבולי הלקט ולא בספר 'איסור והיתר'. מקור נוסף מספרות הגאונים נמצא גם הוא במחזור ויטרי בלבד ופותח במילים: "ת' ואני הכותב מצ' בה"ג דרב יהודאי גאון" ועוסק בנושא דם טוהר. מלבד האזכור האחרון המופיע משמו של רב יהודאי גאון יש לבחון האם שני המקורות האחרים הם משל הגאונים או שמקורם בקדמוני אשכנז.

¹⁶⁸ ראו לעיל עמ' 16-17.

מתומצת מאוד לנושאים שאין להם משמעות הלכתית למעשה, כמו למשל דין נידה דאורייתא.

במהלך תיאור מבנה הקובץ עד כה ציינו מספר הערות הנוגעות להגיון של המבנה. נדגיש כעת את הדברים וננסה לעמוד על הייחודיות שבהם. הסדר הקלאסי לכל נושא הלכתי בו עסקו חכמים הוא **סדר התלמוד**. סדר זה המבוסס על סדרן של המשניות וערוך על פי הגיון פנימי של עורך המשנה. סדר זה אינו נותן מענה בהכרח לצרכים המשתנים. בהלכות נידה בולט הדבר בשל המעבר של הלכות אלו מנוגעות לענייני טומאה וטהרה לנוגעות בענייני אישות בלבד. מעבר זה ממקם את טומאת הנידה, ההרחקה ממנה ותהליך טהרתה שבעבר נגעה גם לענייני מקדש וקודשיו לרלוונטיות אך ורק במערכת היחסים שבין איש לאשתו. בספרות התלמודית הלכות נידה נוגעות לשני עניינים אלו כאחד, לדיני טהרות ולענייני אישות. חורבן המקדש וההתרחקות מהקפדה על דיני טומאה וטהרה הפכה כאמור את דיני הנידה לרלוונטיים אך ורק לענייני אישות ולכן היה צורך לבנות את סדרם מחדש. מה האופן הנכון לעשות זאת? הלכות נידה בספרות דבי רש"י יוצרים מבנה לוגי שייתכן והוא חדשני, אם כי ייתכן כי והוא מבוסס על קובץ קדום שאינו ידוע לנו כיום. מבנה לוגי זה בנוי על **סדר המחזוריות הטבעית**, למן הרגע בו האשה נאסרת בעקבות ראיית דם אוסר, דרך אופן ההתנהגות בינה ובין בעלה בימים אלו, תהליך הטהרה והטבילה במקווה. באופן זה יכול הקובץ ההלכתי ללוות את הקורא צעד אחר צעד למן ראיית הדם ועד להיטהרות. מבנה זה הוא חידוש גדול בהיותו מנתק את הלכות נידה מההקשר המקורי של דיני טהרות ומעמיד אותה רק במערכת הזוגית, מעבר לכך הוא יוצר הגיון לוגי בתהליך כולו. במקביל ישנו מערך נפרד הקשור בדינה של הכלה, גם כאן מופיע קובץ מובנה מסודר באופן תהליכי למן רגע תחילת ההכנה לנישואין ועד לאחר ליל הכלולות. הגיון זה עלה באופן ברור ביותר בסקירה שערכנו לעיל. נבחן כעת את רשימת הנושאים שבקובץ ונראה האם ניתן להסיק מהרשימה משהו על קהל היעד אליו מכוון קובץ זה.

ג3) מה מופיע בקובץ ומה נעדר ממנו

כפי שראינו עד כאן רובם של הנושאים המרכזיים הנוגעים בנידה ובתהליך טהרתה וכן ביולדת ובכלה מופיעים בקובץ. עם זאת ישנה רשימת נושאים שאינה מופיעה בו ויש לברר את הסיבה לכך.

הנושאים הנידונים הם: נידה וזבה דאורייתא, חומרת ר' זירא, דיני כתמים, קביעת ווסתות, פרישה סמוך לווסת, חיוב בדיקות לבעלה, דיני הרחקות שפורטו לעיל, ראיית דם על ידי אשה מעוברת או מניקה, הפסק טהרה ושבעה נקיים, הכנות לטבילה: חציצות וחפיפה, זמן החפיפה, אופן הטבילה, זמן הטבילה, דין יולדת, ימי דם טוהר.

מבט ברשימה זו מחדד את העובדה כי אכן רוב רובן של הלכות נידה וטבילה נמצאות בקובץ זה. עם זאת מספר עניינים שייתכן והיינו מצפים שיופיעו, אינם מצויים כאן. חלק מעניינים אלו הם נושאים הלכתיים שלמים וחלק פרטים מסוימים של עניינים שכן הוזכרו בקובץ. העניינים שנעדרים מהקובץ הם: דין פולטת שכבת זרע, אמתלא, רואה מחמת תשמיש, נאמנות אשה, דם במי רגלים, וכן דינה של אשה שלא בדקה את עצמה במהלך שבעת הנקיים

כהלכה. היעדרם של עניינים אלו תמוה.¹⁶⁹ ישנם דינים שניתן לתלות את העדרם בהיותם בעלי זיקה לתחומים הלכתיים אחרים. כדוגמת דין נאמנות אשה ודין אמתלא שקשורים בנושאי נאמנות בכלל ומופיעים במסכת כתובות. במקרים אלו ניתן להבין מדוע המחבר לא מיקם אותם בהלכות נידה. עם זאת דין דין 'רואה מחמת תשמיש' וכן דין 'דם במי רגליים', קשורים בקשר ישיר להלכות נידה זאת מלבד העובדה הפשוטה שמקורם במסכת נידה, ואם כך עולה ביתר שאת השאלה מדוע הם לא מופיעים בספרות ההלכה דבי רש"י. כדי לענות על שאלה זו כדאי לעיין בעוד נושא בעייתי והוא חוסר ההתייחסות המפורשת של בעל הקובץ לפירושי רש"י לתלמוד.¹⁷⁰

ג4) 'הלכות נידה' ופירושו של רש"י לתלמוד
כדרכם של שני חיבורים המשתייכים לבית אב אחד היינו מצפים כי תהיה התאמה מסוימת בין שני קבצים אלו, אולי אפילו הפניה מאחד למשנהו. לעומת זאת בהלכות נידה לא מופיעה ולו פעם אחת הפניה לפירושו של רש"י לתלמוד. הדבר בולט במיוחד בהשוואה לכתבים מאוחרים יותר. למשל, בספר התרומה מופיעים מספר מקומות בהם מזכיר המחבר את פירושו של רש"י לתלמוד ומביא אותם להלכה ביניהם רואה מחמת תשמיש ודין יוצא לדרך.¹⁷¹ עניינים אלו לא מופיעים כלל בהלכות נידה דבי רש"י. במקרה אחד מבין אזכורים אלו מופיע הבדל הלכה למעשה בין פירוש רש"י להלכות נידה שנתייחס אליו בהמשך,¹⁷² אך בשאר המקרים בולט לעין ההעדר המוחלט של הנושא שפורש על ידי רש"י, הובא בתרומה, ונעדר לחלוטין מהלכות נידה דבי רש"י. מדוע אם כן תלמידיו שערכו את הקובץ, אולי אפילו בנכחותו של רבם הגדול, נמנעו מלהביא את כלל הנושאים בהם הוא עסק והרלוונטיים לאותו עניין?

ג5) מגמתו של הקובץ
ניתן לשער כי העדרם של דינים אלו מהספרות דבי רש"י, ובמיוחד ההדגשה לפיה רש"י עצמו לא התעלם מדינים אלו אלא עסק בפירושם, קשורה לעניינו ומטרתו של הקובץ. רש"י עצמו אכן עסק והקיף מרחבים עצומים בתורה ובכללם את כלל עניני הנידה כפי שעולה מפירושו וכפי שראו זאת הבאים אחריו. לעומת זאת תלמידיו בבואם לכתוב את 'הלכות נידה' לשיטתו ראו לנגד עיניהם את צורך הציבור והוא ליצור קובץ של עניינים הלכתיים רלוונטיים להלכה למעשה עבור כל אדם הבא לקיים נושא הלכתי זה, אפילו אם הוא היה נצרך לחבר מלומד יותר להסביר לו את הכתוב. לאדם מלומד אבל שאינו מבין בתלמוד, וגם לרעהו המלומד יותר שלמד תלמוד בצעירותו אין ככל הנראה קובץ נגיש המדריך אותם בהלכות נידה, וכיוון שכך נצרכת עריכה של קובץ ממוקד העוסק בנושא. נזכור כי הלכות נידה הן הלכות שכיחות

¹⁶⁹ תמיהה זו מתחזקת בשל נוכחותם של חלק מהנושאים הללו בהלכות גדולות למשל. כפי שצינו לעיל הערה 165, המצאותם של עניינים הלכתיים אלה בהלכות גדולות מעלה כי עוד בתקופות שקודם לרש"י דינים אלה כבר היוו חלק מהקונספט הכללי של הלכות נידה ואם כך, העדרם כאן בולט יותר. כמו כן בחיבורים המאוחרים לרש"י שנעסוק בהם בהמשך בהחלט נמצא התייחסות לחלק נכבד מעניינים הלכתיים אלו.

¹⁷⁰ על היחס בין פרשנות לפסיקה כתב לאחרונה באריכות פרידמן בעבודתו על ספר התרומה. ראו פרידמן, התרומה, פרק רביעי, וכן ראו פיק, 'פירוש רש"י ותשובותיו'.

¹⁷¹ ראו להלן פרק רביעי, עמ' 119-120.

¹⁷² בהגדרת "עונה" ראו להלן פרק שני, עמ' 119.

במיוחד הרלוונטיות לכלל הציבור ברמת שימוש יום יומי. האדם הנזקק לקובץ הדרכה הלכתי אינו בהכרח יודע לפסוק הלכה ישירות מהדיון התלמודי וזקוק לקובץ הלכתי שידריך אותו בכך. מטרתו של הקובץ אם כן אינו להיות כלי עזר או מדריך הלכתי ביד פוסק ההלכה להכרעה בשאלות שיבואו לפניו אלא לעסוק בעיקר הדין כהנחיה לכלל הציבור לכתחילה. על כן ניתן לשער כי מקרים היוצאים מן הכלל, על אף שאינם נדירים, לא יופיעו בקובץ זה. בחינה מדוקדקת של העניינים הנעדרים מהקובץ מעלה כי אכן עניינים אלו מהווים כעין חריגה מהסדר השכיח והיומיומי: דין 'נאמנות אשה' קשור בשאלה האם ניתן לסמוך על האשה במקרה שראתה מראה ואיבדה אותו, או כשהחכם טיהר לה מראה מסוים והיא רואה את אותו מראה פעם נוספת, דין 'אמתלא' קשור באשה שהטעתה מסיבות כלשהן את בעלה באומרה לו שהיא נידה בעוד שהיא היתה טהורה, דין 'רואה מחמת תשמיש' הוא מקרה יוצא דופן שמצריך התייחסות הלכתית ספציפית ודין יוצא לדרך עוסק במקרה הספציפי של אדם היוצא לדרך בשעת עונת הפרישה שלו מאשתו. גם דין שכחה בבדיקות שבעה נקיים עונה על מקרה של בדיעבד ולכן גם הוא לא יופיע בקובץ. דינים אלו הם אמנם חלק מהותי מהלכות נידה אך אינם נצרכים לכל אדם. אדם שיייתקל בהם, יפנה אל הרב או אל מורה ההוראה והוא יפסוק לו ישירות מהדיון התלמודי תוך שימוש אפשרי בפירוש רש"י עליו.

להנחתנו זאת ניתן לצרף גם את הקיצור הגדול בדיני כתמים. דינים אלו תופסים נפח רב בדיונים התלמודיים¹⁷³ אך הם מופיעים בספרות דבי רש"י בקיצור נמרץ. למעשה מופיע בהם רק דין ש"כתם אינו מטמא אלא רק מכגריס ועוד" בשילוב האמירה: "וכל דין כתמיה נוהג בזמן הזה כמו שמפורש במסכת נידה בין להקל בין להחמיר". המחבר לא ראה לנכון לפרט יותר מכך וסביר להניח כי הסיבה לכך היא אותה סיבה שתוארה קודם: ייעודו של הקובץ אינו בהכרח להיות כלי עזר ביד פוסק ההלכה אלא לשמש כקובץ נגיש למקרים הקלאסיים עבור הציבור. חיזוק נוסף לטענה זו ניתן לראות במיקומו של הקובץ ב'מחזור ויטרי', מחזור זה היה מונח בבית הכנסת, שימש את הציבור כולו והיה נגיש עבורם למען ידעו את סדרי התפילה, ענייני הזמן וכן הלאה, כאשר מיקומם של הלכות נידה בו יכול להעיד על כך שגם הלכות אלו יועדו ככל הנראה למגמה זו. אם אכן כך מובנת גם השאלה מדוע אין קישורים בין פירושו של רש"י לתלמוד להלכות נידה דבי רש"י היות ואכן אין צורך להפנות מקובץ אחד למשנהו בשל ייעודם לקהל יעד שונה.

אם כן כאמור הצעתנו היא כי מטרתו של הקובץ להיות קובץ הוראה לכתחילה הנגיש לציבור כולו, בין זה המלומד יותר לזה המלומד פחות בין אלו שיכולים לקרוא את הקובץ בעצמם לבין אלה שזקוקים לתיווך בנגישות אליו. הפוסק הבקי בספרות התלמודית אינו עתיד להסתמך על קובץ זה בבואו לענות על שאלות מורכבות כיוון שהתלמוד והסוגיות הרלוונטיות בו מונחות ונגישות עבורו בפרט לאחר שנכתב פירושו של רש"י עליהם. לעומת זאת הציבור בכללותו, שאולי אף אינו יודע קרוא וכתוב, אינו בקי בספרות התלמודית או לפחות אינו יודע כיצד לפסוק ממנה הלכה למעשה ולכן זקוק לספר הדרכה הלכתית-הלכה למעשה, למען ידע

¹⁷³ ראו בין השאר בבלי נדה נו ע"ב-נט ע"א וכן ראו דיונו בהמשך ובפרט בפרק שני עמ' 58-60; פרק חמישי עמ' 174-178.

את הדרך לקיום ההלכה בנושאים אלו. על כן אין צורך להתייחס לאותם מקרים פחות שכיחים המצריכים ממילא פסיקה אישית מיוחדת.

הכרעה ברורה האם השערה זו נכונה או לא, תוכל להתקבל רק מבחינה מדוקדקת של כל הספרות דבי רש"י והשוואת התכנים ההלכתיים שבה לפירושי רש"י לתלמוד, אך בכל מקרה אנו עדים לתהליך מרתק של השתלשלותו של קובץ הלכתי. השתלשלותו של קובץ מתחילה בשאלה מה נכלל או מה אמור להיכלל בקובץ זה, כיצד לבנות אותו וכן הלאה.¹⁷⁴ דומה כי ניסיון להתחקות אחר תחילת התהליך, על פי הידוע לנו כיום ותוך הסתייגות גדולה בשל ידיעתנו אודות ספרים רבים שאבדו מאיתנו,¹⁷⁵ מוביל אותנו אל הספרות דבי רש"י, ונראה כי ספרות זו היא הניסיון הקדום ביותר הידוע לנו לסדר את הלכות נידה בסדר לוגי על פי התהליך המחזורי הטבעי, תוך הכרעה מה שייד לקובץ זה, מה נצרך בו וכן הלאה.¹⁷⁶

ג6) התייחסות לנוהג במקומו

מה שמופיע בהרחבה בחיבור, מלבד העניינים ההלכתיים העקרוניים הוא פולמוסים ישירים או עקיפים של רש"י עם סביבתו. מפולמוסים אלו עולה עדות מעניינת על הנוהג הרווח סביבותיו של רש"י ועל מאמציו לשנות נוהג זה על מנת שיתאים להבנתו את דברי התלמוד. נעניין בעדויות אלו:

1. הפסק טהרה

כבר בתלמוד מופיעה עדות למנהגם של הכותים להחשיב את יום הפסק טהרה כיום הראשון של שבעת הנקיים מדין "מקצת היום ככולו",¹⁷⁷ ואמירת התלמוד לפיה זה אחד הגורמים לכך ש"בנות כותים נידות מעריסתן". כאן מופיע עדות קיומו של נוהג זה בסביבתו של רש"י.

תחילה מופיע הדין אליבא דתלמוד:¹⁷⁸

נדה שפסקה, סופרת שבעה נקיים כמפורש למעלה. ואותן ז' שהיא מונה לא מיום שפוסקת לראות מתחלת למנותם אלא חוץ מאותו יום שפוסקת, שזה מנהג כותיים שסופרת אותו יום שפוסקת ולפיכך טמאים... ולפיכך בנות ישראל נוהגות למנות שבעה נקיים חוץ מאותו יום שפוסקת בו, שאם רואה אפילו יום אחד מונה שבעה והוא, שנים ז' והם, שלשה ז' והם.

¹⁷⁴ הערה זאת נכונה בעיקר לאדם בן זמננו המניח לעיתים כי כל אותם העניינים המובאים בספרי האחרונים סביב נושא הלכתי מסוים בוודאות שייכים מקדמת דנן לאותו הנושא. כמוכן שהנחה זו אינה נכונה בהתייחס לתקופה בה אנו עוסקים.

¹⁷⁵ בעניין זה ראו במיוחד עמנואל, שברי לוחות, במיוחד עמ' 12-20.

¹⁷⁶ הטענה בדבר ראשוניותם של הלכות נידה דבי רש"י תישאר תמיד בספק שמא ברגע כלשהו ימצא קובץ קדום שנראה כי היווה בסיס לחיבור. התייחסות לקבצים שהיו קיימים בתקופה שקודם לכן ראו בפרק המבוא עמ' 5-4, עם זאת הספרות דבי רש"י מאופיינת בסגנון המקורי שלה, דהיינו, עיון בקובץ מעלה כי מדובר בעיקר בארגון מחודש של תמצית הסוגיות התלמודיות, בתוספת עדויות על מנהגיו ותשובותיו של רש"י. סגנון מקורי זה נראה כדבר שהתהווה בבית מדרשו של רש"י.

¹⁷⁷ בבלי, נידה לג ע"א.

¹⁷⁸ כת"י ש, עמ' 391.

לאחר מכן, דברי האנשים החולקים על רש"י ושסוברים כדעת אותם כותים שבתלמוד: "וכבר היה אנשים שחלקו על רבינו שלמה בר יצחק נשמתו עדן בכך, שהיו אומרים מיום שפוסקת בו סופרתו למנין שבעה."¹⁷⁹ ותשובתו של רש"י אליהם:¹⁸⁰ "והשיב להם רבינו אם כן בניכם ממזרים"¹⁸¹ הן שעל כן בנות כותיים נדות מעריסתן, לפי שיום שפוסקת בו סופרתו למנין שבעה."¹⁸² והם משיבים לו מדין "מקצת היום ככולו": "והשיבו לו מן התשובה שלאחריו שהשיב רב אחא ואמר אנא נספריניה דהא קיימא לן מקצת היום ככולו."¹⁸³

בשלב זה מופיע תשובתו של רש"י אליהם ובה מסתיים הדיון:¹⁸⁴

ואמר להם רבינו והלא תשובת רב אחא בצדו שהשיבו רבא באם כן וכו', ואתם העידו שאם רואה אפילו יום אחד מונה שבעה נקיים. ואותו יום שפוסקת בו לא תמנה כלל, ואם לשני ימים שבעה והם, וכן לשלשה שבעה והם, וכן כל ימיה עד שתראה שבעה נקיים..

לענייננו, מלבד הדיון ההלכתי עצמו מזדמן לנו כאן מעין חלון הצצה אל בית מדרשו של רש"י ואולי גם אל קהילתו או אל אנשי מקומו. דברים שעבור הראשונים שאחריו מתקבלים כאקסיומה, שאין עליה דיון, בסביבתו של רש"י הם אינם מובנים מאליהם. ונראה כי רש"י משקיע מזמנו לדיון עם אנשים סביבותיו סביב עניינים אלו.

האם האנשים איתם רש"י מתעמת הם תלמידי חכמים או שהם מפשרי העם? לכאורה מנוסח הדיון נראה כי מדובר לכל הפחות באנשים מלומדים הבקיאיים בנפקא מינות התלמודיות. עם זאת, ברור כי מסקנתם אינה מסקנת התלמוד עצמו. ייתכן ויש כאן עדות לקיומה של אותה הלכה אשכנזית קדומה שאינה תואמת במדויק את הדין התלמודי ושכנגדה יוצא רש"י.¹⁸⁵

2. ימי שבעה נקיים

דוגמא נוספת לכך היא בדינם של ימי שבעת הנקיים.¹⁸⁶ בשונה מהדוגמא הקודמת כאן אין מדובר בעדות על שיח ממש בין רש"י לבין סביבותיו אלא בעדות על מנהג נפוץ ורש"י ובית מדרשו עמלים ליצור בו תיקון:¹⁸⁷

¹⁷⁹ שם.

¹⁸⁰ תשובה זו לא מופיעה בתשובות רש"י של אלפבין, ייתכן כי להבנתו של העורך אין מדובר בתשובה שנכתבה אלא בשיג ושיח שלו בע"פ עם השואלים ועדות לכך נרשמה על ידי תלמידיו.

¹⁸¹ לעיל הערה 112.

¹⁸² כת"י ש, ש, שם.

¹⁸³ שם.

¹⁸⁴ שם.

¹⁸⁵ בעניין זה ראו סולובייצק, היין, פרק תשיעי, במיוחד עמ' 340-343.

¹⁸⁶ לעניין זה מוקדש מאמרו של עמנואל, שבעה נקיים, ראו שם. על מיקומם של דינים אלו ועל היותם ממוקמים בתווך בין שתי קבוצות של הרחקות ראו לעיל עמ' 20-27, כאן נתמקד בסוגיית המנהג.

ועוד יש בני אדם שקורין לאותן שבעה ימים האחרונים ימי ליבונה לפי שרוחצה במים חמים ומתלבנות בבגדים נאים וכולן אינן פורשות עכשיו מן הטומאה ואוכלות ושותות עם בעליהן, ועושין לבעליהם כל מלאכה שהאשה עושה לבעלה.

ההפרדה בין ימי הראיה לימי הנקיים מוכרת לנו גם מחכמים מאוחרים יותר כדוגמת רבינו תם.¹⁸⁸ כאן עולה המנהג בכל עוצמתו באמירה "וכולם אינן פורשות עכשיו מן הטומאה..." והתייחסותו התקיפה של המחבר לכך. בהמשך לכך עולה מנהג רחיצת הביניים במים שאובים שמפריד בין ימי הנידות לימי שבעת הנקיים, על פי נוהג זה רחצו הנשים את עצמן בסיום ימי הראיה, ואולי בסיום ימי שבעת ימי נידה דאורייתא, ומכח רחיצה זו הקלו על עצמן בהנהגתן עם בעליהן בימי שבעת הנקיים. לנוהג זה שתי סכנות עיקריות: עצם ההקלה בימי הליבון שהוזכר לעיל, אך גם כיוון שמנהג רחיצה נעשה קבע, התחילו הנשים לשכוח "עיקר רחיצה סמוך לטבילה שנעשית כהלכתה", וממילא כאשר הן באות לטבול הן אינן חופפות כדין וטבילתן אינה כשרה.¹⁸⁹ הדבר חמור כל כך לשיטת המחבר עד שהוא מציין: "וישר כח האשה שאינה מתלבנת ואינה רוחצת ומתגנה לעולם על בעלה עד הטבילה".¹⁹⁰ נציין כי אמירה זו נוגדת את דעת ר' עקיבא הפוסק מפורשות שהאשה אינה צריכה להתגנות על בעלה: "והדוח בנדתה, זקנים הראשונים אמרו: שלא תכחול ולא תפקוס ולא תתקשט בבגדי צבעונין, עד שבא רבי עקיבא ולימד: אם כן אתה מגנה על בעלה, ונמצא בעלה מגרשה".¹⁹¹ וכאן הנחייתו של המחבר לשבח אשה שמתגנה על בעלה! האם אחז המחבר כשיטה התלמודית של אותם 'זקנים ראשונים'? איני בטוחה שזו המסקנה המתבקשת. ייתכן כי מדויק יותר יהיה להגיד כי אמירה זו היא חלק ממגמתו של המחבר ליצור את היחס הנכון לחומרתו של איסור הנידה וכפי שיורחב עוד בהמשך. והמחבר ממשיך:¹⁹²

ועוד יש רעה חולה שדבקו בה. שמתוך שנהגו באותה רחיצה שעושות בימי ליבון שלהן. התחילו לעשותה קבע. ושכחו עיקר רחיצה סמוך לטבילה שנעשית כהלכתה, וכמעט שבאות לידי ממזרות גמור, שהרי אותה רחיצה רחוקה מן הטבילה, וכבר יבשו עליהן כל חבורות וגרבים. וחוצצין, ואין עולה להן טבילה, ומשמשות בהן. נמצאו נבעלות בנידותן. ובעליהם בועלי נדות. וכולן במזיד בהכרת. ולפיכך מצוה להשכיח אותו מנהג. ולהשפילו. ולהעלות עליהם. שמתוך שעשו אותה קבע התחילו לומר לא אלו מטהרין אלא אלו מטהרין.

¹⁸⁷ כת"י ש, עמ' 392.

¹⁸⁸ ראו ספר הישר, שו"ת, עמ' 134, סימן נט, עוד על טבילת הביניים ורחיצת הביניים ראו בן שעה, 'הרחקות', עמ' 127-122.

¹⁸⁹ וראו בעניין זה דבריו של תא-שמע, מנהג אשכנז, עמ' 51: "לדעת רש"י בדו הנשים מנהג לעצמן... מפני שקשה היה להן לעמוד בלחץ הנפשי של כיעורן הממושך. בזה כשלעצמו אין רע... אכן בשלב מאוחר יותר ראו הגברים ברחיצה זו את תחילת ימי הליבון הנזכרים בתלמוד... ונשתלשל מזה טשטוש תחום הנידות ופריצת גדר בדברים שבינו לבניה... לדעת רש"י נתרבה נזקו של מנהג-נשים זה כל כך, עד שהגיע העת להתערבות מורי ההלכה לביטולו..."

¹⁹⁰ כת"י ש, עמ' 394.

¹⁹¹ בבלי, שבת, סד ע"ב.

¹⁹² כת"י ש, עמ' 394.

נשים לב כי יחסו של המחבר למנהג חריף מאוד: "מצווה לשכוח אותו ומנהג ולהשפילו". כמו כן בולטת בדבריו ההדגשה הרבה של חומרת העניין: "אין עולה להן טבילה", "נבעלות בנידות", "בועליהן בועלי נידות", "כולן במזיד בהכרת". ניכר שהמחבר שם את כל כובד משקלו ברצונו למנוע מנהג טעות זה ולעצב את דיני הנידה באופן הנכון על פי דרכו.¹⁹³

האם מאבקו של רש"י בעניין זה הוא כנגד "מנהג נשים" או כנגד נוהג הלכתי מבוסס? עמנואל, במאמרו 'שבעה נקיים', מביא ראיות שונות להיותה של ההבחנה בין ימי הראיה לימי הליבון הנחיה הלכה למעשה של חכמים עד המאה ה-11.¹⁹⁴ בין השאר מביא עמנואל "תשובת גאונים לענייני נידה" המצויה בספר הפרדס המיוחסת להערכתו לר' יהודה הכהן, מחכמי אשכנז הראשונים ובה מבדיל המחבר באופן ברור בין ההרחקות בימי הנידות להרחקה בימי הליבון: "ואם ראתה ז' ימים ופסקה לערב רוחצת, ויושבת ז' נקיים ומוזגת לו את הכוס ומצעת לו מיטה כל ז'".¹⁹⁵ מתשובה זו משמע באופן ברור כי ישנה הבחנה הלכה למעשה בין ימי הראיה לימי הליבון. דברים דומים מצויים בתשובה אשכנזית נוספת המיוחסת כנראה לר' שלמה בר שמשון שנהרג בוורמייזא בשנת תתנ"ו: "מאחר שנהגו העולם כר' זירא... אין לפרוש ממנה ממגע ומאכילה עמה כי אם ז' ראשונים משעת ראייה.. אבל בימי ליבון ימים ספורים לא הזהירו לאכול וכל שכן בזמן הזה שאין זבות ממש..."¹⁹⁶ עדויות נוספות להבחנה בין ימי הנידות לימי הליבון מביא עמנואל מתשובות גאונים העוסקות בהרחקות מהסוגיה בכתובות ולדבריו: "הגאונים כולם הסכימו שיש חילוק בין ימי הנידה לימי הליבון ושמה שאסור באלה הותר באלה".¹⁹⁷ המהפך כהגדרתו של עמנואל בהתייחסות לימי הנידות והליבון כחטיבה אחת חל לקראת סוף המאה ה-11 כאשר האזכור הראשון לחלותו מצוי בדבריו של ר' יצחק אבן גיאת: "ורבנן קשישי לא שני להו בין נידה לשאר יומי נקיים"¹⁹⁸ ואצל רש"י בהלכות נידה שלפנינו.

נמצא אם כן כי יציאתו של רש"י גם במקרה זה אינו רק כנגד מנהג עממי רווח כפי שעלול להשתמע מנוסח הדברים: "ועוד יש בני אדם", "ועוד יש רעה חולה אשר דבקו בה...", "...יש לשכוח אותה מנהג ולהשפילו" **אלא מנהג שמאחוריו תפיסה הלכתית מבוססת שהשתרשה עמוקות בתודעה**.¹⁹⁹ הקושי אתו מתמודד המחבר הוא במציאת הביסוס לאותו הנוהג והוא מייחס אותו למנהג נשים רווח לרחוץ ולהחליף את בגדיהן בסוף שבעת ימי הנידה שהביא לטעות בהלכה: "לפי שבשעת נידותם היו מחליפות בגדיהן ולבושות בגדים המכוערים כדי שיתגנו על בעליהן, ולא יבואו לידי הרגל עבירה. ואחר שהיו פוסקות מנדותם היו רוחצות

¹⁹³ חיזוק נוסף לשיטתו זו של רש"י ניתן לראות מפירושו לתלמוד. על הסוגיה התלמודית העוסקת בהרחקת חפיפה מטבילה, נידה סז ע"ב-סח ע"א, מפרש רש"י את המילים "ותמה על עצמך היאך האשה וכו'": שהרי **בקושי** התירו להרחיק חפיפתה מטבילתה".

¹⁹⁴ עמנואל, שבעה נקיים, עמ' 247.

¹⁹⁵ כת"י מוסקווה, ספריית המדינה, גינצבורג 705, דף 185ב-187א. עמנואל, שם, עמ' 235-236.

¹⁹⁶ שם, עמ' 237-238.

¹⁹⁷ שם, עמ' 239-240.

¹⁹⁸ אוצר הגאונים סימן תנו-תנח, עמנואל, שם, עמ' 242.

¹⁹⁹ שורשו של המנהג ככל הנראה עמוק עד כדי כך שניכרים שרידים לו עד ימי השל"ה במאה ה-16, המציין כי עדיין יש הנוהגים במנהג זה להבחין בין ימי הנידות לימי הליבון. ראו של"ה, שער האותיות דף ק"א ע"א, ראו עוד עמנואל, שם, עמ' 254.

ולובשות בגדים נאים, לפי שהיה קשה להן להתגנות כל כך".²⁰⁰ צורך זה של הנשים יכול אולי להסביר מדוע נהגו הנשים כפי שנהגו אך בכל מקרה אינו יכול להסביר כיצד פסקו כן כל גדולי החכמים עד המאה ה-11! חוליה חסרה זו מוסברת על ידי רבינו תם באמצעות מנהג הנשים לטבול פעמיים: פעם אחת בתום ימי הנידודות דאורייתא, אז יצאה האשה מדין נידה, ופעם נוספת בסיומם של שבעת הנקיים. נוהג זה יכול להסביר את היסוד ההלכתי להקל בדיני הרחקות לאחר הטבילה הראשונה שהרי האשה כבר יצאה מדין נידודות דאורייתא.²⁰¹

מדוע יוצא רש"י כנגד נוהג זה דווקא בתקופה זו? כותב על כך תא שמע:²⁰²

לדעת רש"י בדו הנשים מנהג לעצמן... מפני שקשה היה להן לעמוד בלחץ הנפשי של כיעורן הממושך. בזה כשלעצמו אין רע... אכן בשלב מאוחר יותר ראו הגברים ברחיצה זו את תחילת ימי הליבון הנזכרים בתלמוד... ונשתלשל מזה טשטוש תחום הנידודות ופריצת גדר בדברים שבינו לבניה... לדעת רש"י נתרבה נזקו של מנהג-נשים זה כל כך, עד שהגיע העת להתערבות מורי ההלכה לביטולו...

ואם כך גם אם ביסודו היה לנוהג זה בסיס, אם כמנהג ואם כהלכה קדומה, ההשלכות הבעייתיות שלו שהובילו לפריצת הגדרים ההלכתיים: להקלה בדין שבעה נקיים מחד, ולזלזול בחובת הרחיצה סמוך לטבילה מאידך הובילה ליציאתו התקיפה של רש"י כנגדו.

3. דין חפיפה

לעומת שני המקרים הקודמים בהם יוצא המחבר באופן נחרץ כנגד המנהג, יש לנו עדות גם למנהג נשים שיסודו בהלכה והוא מאמצו לתוכה. כאן לא מופיעה רק עדות בעל פה אלא תשובה שלמה משמו של רש"י הסמוכה למנהג זה:²⁰³

וכן הנהיגה מרת בללט²⁰⁴ אחותו משמו את בנות עירה לחטוט שיניהן קודם טבילה.

וכן השיב רבינו נשמתו עדן. והא לך תשובתו:

צריכות נשים בעת טבילתן לחטוט שיניהן²⁰⁵

אף על גב דבית הסתרים אין צריכין ביאת מים מקום הראוי לבוא מים בעינן... ואין לנו לטהרה עד שיבוא מקוה ישראל לזרוק עלינו מים טהורים לטהרנו: שלמה בר יצחק נ"ע.²⁰⁶

²⁰⁰ ראו עוד עמנואל, שם, עמ' 246.

²⁰¹ לעיל הערה 188.

²⁰² תא-שמע, מנהג אשכנז, עמ' 51.

²⁰³ הנוסח להלן הוא נוסח האורה, בובר, עמ' 173, נוסח זה קל יותר ולכן הבאנו אותו.

²⁰⁴ כך גם נוסח כת"י ש. ראו עוד בובר, האורה, עמ' 173 הערה ס על כינויים אחרים לאשה זו. מרת בללט היא אחותו של ר' יצחק בר מנחם מאורליאן. באופן כללי על פסיקת הלכה על פי נשים ראו בר לבב, מנהג יפה.

²⁰⁵ במחזור ויטרי כת"י ש, עמ' 396-397: "צריכות נשים לחציצות שיניהם קודם טבילתה".

בתת פרק העוסק ב"דרכו של רש"י בעיצוב דיני הנידה וטהרתה", עומדת הר שפי על המקום הקריטי אותו תפס רש"י בעיצוב ההלכה סביב ענייני הנידה. היא מציינת כמה סוגיות ביניהם הגדרת מושג החפיפה שכולל לפי רש"י את הגוף כולו, הקפדה על כלל דיני החציצות כולל אלו הכלולות בסוגיית "לית הלכתא"²⁰⁷ וההדגשה היתירה של הזהירות שלא להרחיק חפיפה מטבילה.²⁰⁸ הר שפי טוענת כי השורש העומד ביסודו של השינוי אליו מגיב רש"י, כרוך במעבר מהקפדה על דיני טהרת הנידה כקשור בשאר ענייני טומאה וטהרה ועל פיו ההרחקה מן הנידה היתה נפוצה ומקובלת לעיצוב של דינים אלו כקשורים אך ורק למערכת היחסים שבינו לבין. מעבר זה לדבריה היה ממושך ומורכב ביותר וקשור בשינוי טוטאלי של דפוס האיסורים וזמן תקפותם. בעוד שעל פי התפיסה הקודמת פגה תקפותם של חלק מן האיסורים לאחר ימי הראיה הלכה וחדרה ההכרה שהטבילה שבסוף שבעת הנקיים היא הגורם הבלעדי בהעברת מצב הנידות והאיסורים הכרוכים בו. להבנתו, ניתוח זה אינו נותן מענה מלא למצב הקיים באשכנז אליו מגיב רש"י, ואנו חייבים להוסיף לכך את היחס הכללי אל המנהג באשכנז, וכן את הרתיעה המסורתית מן הנידה והקשור בה.²⁰⁹ בין כך ובין כך אין ספק בצדקת דבריה של הר שפי בהמשך: "שינוי התפיסה היה, בלי ספק, תוצאת פסיקתם הנחרצת של אישים רבניים מרכזיים, בראשם רש"י ורמב"ם."²¹⁰ בדמותו של הרמב"ם איננו עוסקים במסגרת עבודה זו אך אין ספק כי העולה מהספרות דבי רש"י על פועלו של רש"י בעיצוב דיני הנידה, ובפרט ביציאתו נגד המנהג הרווח בנושאים שראינו זה עתה, תואם לחלוטין תפיסה זו.

ראינו אם כן שני מקרים בהם מתעמת רש"י ישירות עם המנהג הרווח. לכך ניתן להוסיף את דבריו כנגד מנהג הנשים שלא להיכנס לבית הכנסת בימי הנידות שראינו לעיל, וכן במידת מה את ההפרדה של דיני הרחקות לשני חלקים, הפרדה שהיא אמנם אמביוולנטית אך ללא ספק יש בה אמירה על חובת ההקפדה על דיני ההרחקות גם בימי שבעת הנקיים, בניגוד למנהג הרווח. אין ספק כי מקרים אלו הם בעלי משמעות גדולה בעיצובם המחודש של דיני הנידה בהתאמה לדין התלמודי.

סיכום

לסיכום, בחנו את הקובץ העוסק בהלכות נידה דבי רש"י, קובץ זה שנכתב כקובץ עצמאי צורף בשלבים שונים לקבצים אחרים, מחזור ויטרי, איסור והיתר ואולי גם לספר האורה. הקובץ כלל בתוכו את תמצית הדין התלמודי ואת הוראותיו של רש"י בנושאים אלו. הוא סודר בסדר מעשי ונוח לשימוש על פי מה שכינינו 'המחזוריות הטבעית', כלומר התהליך השכיח לקיומן

²⁰⁶ .ראו שם בהערותיו לעניין שינויי הנוסח. תשובה זו מופיעה גם בקובץ תשובות רש"י ראו אלפנבין, תשובות רש"י, סימן קפ"ז, עמ' 205-206. אלפנבין מביא את המקור לתשובה ממחזור ויטרי ו'איסור והיתר' וכן מציין את קיומה באורה ובפרדס. לעניין חתימת הברכה הוא מציין מספר נוסחים ראו שם הערה 20.

²⁰⁷ ראו בבלי, נידה סז ע"א ותוספות שם ד"ה "פתחה עיניה".

²⁰⁸ הר שפי, נשים, עמ' 134-154.

²⁰⁹ בעניין זה ראו בהרחבה דינרי, "מנהגי טומאת הנידה", לאורך המאמר.

²¹⁰ הר שפי, שם, עמ' 154.

של הלכות נידה: ראייתה של האשה, אופן ההתנהגות בין האיש לאשתו בימי האיסור, תהליך הטהרה והטבילה במקווה. קובץ מיוחד הוקצה לדינה של הכלה ותהליך טהרתה לקראת נישואיה ומיד לאחריהם. עוד מסתמן כי 'הלכות נידה דבי רש"י' נכתבו כקובץ ייעודי שנערך על ידי אדם שמגמתו היתה להנגיש את תמציתם של הלכות נידה יחד עם פסקיו של רש"י באופן זמין ושווה לכל נפש. על כן הובאו בו רק העניינים השכיחים לכל אדם ולא עניינים המצריכים פסיקה ספציפית על ידי מורה הוראה. עוד ניכרת הטוטאליות של השימוש בתלמוד כספר היחיד המכריע. בנוסף בולט לעין בקובץ זה הדיאלוג שבין רש"י לסביבותיו על אודות הנוהג במקומו; נוהג זה ייתכן והיה מבוסס על מסורת הלכתית קדומה אך שלא התאימה לדין התלמודי, ומהדיון התקיף לעיתים ניתן להסיק על מקומו ותפקידו המכריע של רש"י בעיצוב פני ההלכה עד ימינו אלה.

בהמשך נבחן כיצד עיצבה תפיסתו של רש"י בכלל וקובץ זה בפרט אבן דרך משמעותית לשאר הקבצים ההלכתיים העוסקים בהלכות נידה.

פרק שני - ספר יראים

בספר היראים לר' אליעזר ממץ מופיעות הלכות נידה בסימן כ"ו.¹ את עיונו בגופו של הספר נחלק לשני חלקים. בחלק הראשון נעמוד על ייחודו של הקובץ מבחינת מבנהו ובחלק השני, נבחן את דרכו ההלכתית של הרא"ם דרך עיון בסוגיות הלכתיות נבחרות.

א. מבנה החיבור

כבר ציינו בפרק המבוא כי המעיין בספר במבט מן הצד עלול לתמוה על דרך סידורו של החיבור. יתירה מכך, פעמים שהוא אף עלול להגיע למסקנה "כאילו אין כאן שיטה קבועה ומסודרת כל עיקר והכל תלוי במקרה ובנטיית ליבו של המחבר".² עמדנו על כך כי "חוסר הסדר" שבחיבור קשור בכך שחלק מן הנושאים פזור על פני חלקים שונים בספר. דבר זה נכון במבנה הכללי אך מצריך בירור גם בתוככי ההלכות עצמם, ובפרט מתבקש מענה על השאלה מה הביא את המחבר לסדר את הנושאים בסדר בו הוא סידר אותם. למשל עיון בהלכות נדה, בהם אנו עוסקים, מעלה תמיהות רבות, בין השאר עולה השאלה מדוע הלכות טבילה ודיני מקוואות מפוצלים על פני מספר מקומות בקובץ, או מדוע דיני שבעה נקיים מופיעים הרבה לאחר מקומם המתבקש ברצף טהרתה של הנידה וכד'. בהקדמתו מתאר המחבר במפורש את האופן בו הוא בנה את סדר הלכותיו: מההלכות דאורייתא, ועד להלכות דרבנן ובלשון המחבר "מהאבות ועד לתולדות".³ בנוסף, בהלכות נידה עצמן מופיעה חלוקה נוספת בין נידה לטבילת הנידה, ובהמשך בין תולדות הנידה לתולדות טבילת הנידה. את דברינו להלן נחלק על פי אופן חלוקתו של המחבר כאשר החטיבה הראשונה תוקדש לאיסורים והנהגות שהם מן התורה ולאחר מכן לאלו שהם תקנות או גזרות של החכמים.

חטיבה ראשונה – דאורייתא

א. נידה

הקובץ מתחיל בדברי פתיחה העוסקים בחומרת האיסור והעונש⁴ הקשורים בדין לנידה:⁵

נדה. הזהירה עליה תורה באחרי מות דכתיב ואל אשה בנדת טומאתה לא תקרב לגלות ערותה. וענש בסוף הענין כרת שעליה כתוב ונכרתו הנפשות העושות. וענש גם בקדושים תהיו דכתיב ואיש אשר ישכב את אשה דוה וגלה את ערותה את מקורה הערה והיא גלתה את מקור דמיה ונכרתו שניהם מקרב עמם. ונדה נקראת כשהדם יוצא ממקורה.

¹ כפי שצינו במבוא לצורך נוחות העיון ההפניות בפרק זה הם לספר יראים השלם, מכון תורה שבכתב (להלן: יראים השלם) במקום בו היה צורך ציינו גם למהדורת שיף (להלן יראים, שיף).

² טשרנוביץ, תולדות הפוסקים, חלק ב', עמ' 81.

³ "וקראתי בשם למצוות הכתובות "אבות" ולתוספת חכמים אשר הוסיפו על הכתב למען לא יעקר קראתי "תולדות", יראים השלם, עמ' 50.

⁴ ככלל, כך בנוי המבנה הפנימי של כל עמוד כאשר ה'וויס' הם לפי חומרת העונש.

⁵ יראים סימן כו, עמ' סו.

הרא"ם מתחיל את דבריו בהלכות נידה בעצם האיסור של טומאת הנידה: "ואל אשה בנית טומאתה לא תקרב..."⁶ ובחומרת דינה ההלכתי שהיא בכרת: "ונכרתו הנפשות העושות",⁷ וכן "ונכרתו שניהם מקרב עמם".⁸ לאחר מכן עובר המחבר להגדיר מהי הנידה, ומביא את מקור הדברים בפסוק "ואשה כי תהיה זבה דם יהיה זובה בבשרה שבעת ימים תהיה בניתה".⁹ בפיסקה זאת המחבר מבסס ראשית כל את חומרת דינה של הנידה ורק לאחר מכן פונה להגדרתה, זאת בהתאם לשיטתו לאורך החיבור כולו. את דבריו בחלק זה הוא מבסס על פשט הפסוקים ומצטט אותם בזה אחר זה.

הנושא ההלכתי הראשון לאחר הגדרת הנידה הוא חמשת מראות הדמים,¹⁰ חמישה גוונים של מראה אדום שאסורים מדאורייתא. הלימוד על חמישה גוונים דווקא מקורו במדרש הפסוקים העוסקים בניתה ובילדת ובביטוי "דמיה" המופיע בפסוקים אלה:¹¹

בחמשה מראות דם היוצאים מן החדר נעשתה נדה כדתן בפ' כל היד 'חמשה דמים טמאים באשה האדום והשחור וקקן כרכום וכמימי אדמה וכמזוג'¹² דכל הני יש להן אדמימות ואדום נקרא דם **דכתיב** ויראו מרחוק את המים אדומים כדם. ומן הדין לא היה לנו לאסור אלא אדום גמור אדום למעלה משאר אדומים **דכתיב** דם יהיה זובה בבשרה ובאדום גמור היה לנו להעמידו ואין באנו להוסיף עלינו להביא ראיה אבל מרבה דאחרים בנדה פ' כל היד [שם] מדמיה דמיה האמורין במקרא **דכתיב** בקדושים תהיו והיא גלתה את מקור דמיה, **וכתיב** באשה כי תזריע ביולדת וטהרה ממקור דמיה. ויולדת נקראת נדה **דכתיב** כימי נדת דותה טמא, ומעוט דמיה שנים הרי כאן ד' ואף על גב דחמשה דמים תנן אמרינן שחור אדום הוא אלא שלקה.

נשים לב כי הלימוד לעניין מראות הדמים אינו מופיע מפורשות בתורה כפי העניינים שהופיעו בחלק הקודם אלא הוא נובע מהשוואת הפסוקים זה לזה. עוד נשים לב למילה 'דכתיב' המעידה על ביסוס הדברים בכתוב, החוזרת בקטע זה מספר פעמים. לאחר מכן דן המחבר בהבדל בין נידה וזבה מהתורה שהוא הלכה למשה מסיני, מתי ראיית דם אצל האשה נחשבת כדם נידות ומתי ראיית הדם נחשבת כדם זיבות וכן מהו ההבדל בין זבה קטנה לזבה גדולה. בעניין זה מגלה המחבר במפורש את מבנה דבריו באומרו: "וכך הוא משפט נידה וזבה **מן התורה**"¹³ ולאחר מספר שורות הוא מביא את המקור לכך בברייתא משמו של ר' אלעזר בן

⁶ ויקרא יח, יט.

⁷ שם יח, כט.

⁸ שם כ, יח. דיון מפורט על האזכורים הרבים יחסית של דין הכרת יופיע בהמשך.

⁹ שם טו, יט.

¹⁰ יראים, עמ' סז.

¹¹ יראים, שם.

¹² בבלי, נידה, יט ע"א.

¹³ יראים, עמ' סח.

עזריה ש"אלו הדינים... הלכה למשה מסיני", והוא אף כמעין מתנצל ש"יען שהברייתא ארוכה ומדרש המקרא לא כתבתיה".¹⁴

ברייטא זאת מלמדת אותנו דינים נוספים אותם מציין המחבר כעת:

1. שהדם מטמא מהרגע שהוא יוצא מן המקור אפילו לא יצא לחוץ – הלימוד מדברי הפסוק "בבשרה":¹⁵ "בעוד הדם בבשרה טמא".¹⁶
2. כמות הדם – "בכעין החרדל ובפחות מכך".
3. דינה של הזבה שגם היא בכרת והלימוד מהפסוק בזבה "כל ימי זוב טומאתה כימי נידת טומאתה יהיה לה".¹⁷

נשים לב כי המחבר עבר עד כאן באופן שיטתי על דינה של הנידה, הזבה והיולדת מדאורייתא, החל בדינים המפורשים בפסוקים, דרך מדרש הפסוקים ורק לאחר מכן דן בדברים שתוקפם דאורייתא אך הם אינם מופיעים במפורש בפשט הפסוק אלא מקורם בהלכה למשה מסיני.

ב. טבילת הנידה

בשלב זה עובר המחבר לטבילה במקווה: "לאחר פסיקתה לנידות או לזיבות צריכה שתטבול".¹⁸ ישנו פער ברור בין בסיס החיוב מדאורייתא לבין ההלכה למעשה וכאן אנו נפגשים בפער זה. לכאורה מבחינת הרצף המתבקש קודם שנגיע לחיוב הטבילה יש מקום לדון בחובת שבעה נקיים (גם לנידה!),¹⁹ בהכנות לטבילה וכד'. אך היות והיראים מביא בשלב זה רק את הדין דאורייתא פרטי הדינים האחרים לא כאן מקומם והם יופיעו בהמשך.

מהו המקור לחיובה של הנידה לטבול? בתורה לא מפורש חיוב הטבילה לנידה²⁰ והרא"ם מתבסס בעניין זה על דרך לימודו של ההלכות גדולות²¹ שישנו היקש בין נידה לזבה ובין טבילת הזבה לטבילת הנידה²² וכיוון שכבר הוזכרה חובת הטבילה שוב הוא מדגיש כי האשה אינה יוצאת מחיוב כרת עד שתטבול.²³ גם אופן הטבילה לדברי היראים, שצריך להכניס כל גופו במים, מקורו בתורה, ונלמד מטבילתם של הכהנים²⁴ וכן מהדגשת "כל בשרו במים",²⁵ וכן מקורם של מי המקווה ודיני מקוואות בכלל. דיני חציצה המופיעים לאחר מכן – מקורם בהלכה למשה מסיני. הם מופיעים משמו של ר' יצחק: "דבר תורה רובו ומקפיד עליו חוצץ"

¹⁴ יראים, עמ' סט.

¹⁵ ויקרא טו, יט.

¹⁶ יראים, שם.

¹⁷ ויקרא טו, כה.

¹⁸ יראים, עמ' ע.

¹⁹ חיוב שבעה נקיים לזבה כבר הוזכר קודם לכן, יראים עמ' סט.

²⁰ על אף שאין ספק שהחיוב הוא דאורייתא והשאלה היא כיצד ללמוד חיוב זה.

²¹ בעניין מקומו של הלכות גדולות בחיבור ראו להלן עמ' 81.

²² טבילת נידה מהיקש לזבה, וטבילת זבה מהלימוד "ואחר תטהר" – אחר מעשה תטהר – ש"מאחר והמעשה סתום יש לנו להעמיד בדבר שראינו שתלה הכתוב הטהרה במקום אחר והיינו טבילה", יראים עמ' ע.

²³ זוהי הפעם השלישית בה מזכיר המחבר דין כרת וכפי שנדון עוד בהמשך.

²⁴ "כי אם רחץ את בשרו במים ובא השמש וטהר – מה ביאת שמשו כלו כאחת אף ביאתו במים אלו כאחת".

²⁵ דין זה נאמר ביחס לטבילת בעל קרי, ויקרא טו, טז.

ומופיעים פעמיים בבבלי. בשני המקומות מופיעה לאחריהם גזירת חכמים ש"גזרו על רובו שאינו מקפיד משום רובו המקפיד, ועל מיעוטו המקפיד משום רובו המקפיד".²⁶ היראים מפריד מימרה זאת לשני חלקים. את החלק הראשון הוא ממקם כאן כחלק מדין תורה ואת חלקה השני הוא ממקם בהמשך²⁷ כחלק מדין דרבנן. שוב מתבהרת החלוקה המבדילה באופן ברור בין האבות – דאורייתא לבין התולדות – דרבנן. המחבר חותם חלק זה בדין טומאת הלידה ובדין ימי טוהר לילודת שגם הם דין תורה.²⁸

נסכם אם כן את שראינו עד כאן. המחבר מציג לנו בחלק זה, שהוא החלק הראשון של דבריו בעניין הנידה, את יסודם של דיני נידה וזבה ואת אופן טהרתן על פי דין תורה. דינים שנוספו מדרבנן ואף גזרות דרבנן הסמוכות והקשורות לדין התורה לא מופיעים בחלק זה וכך נוצרת חלוקה ברורה בין הדינים דאורייתא לדינים שהתווספו מאוחר יותר. גם בתוך דיני התורה הוא מקדים את הדברים שנלמדו ישירות מפסוקים מפורשים כגון חיובה של הנידה בכרת, לדינים שנלמדו באופן עקיף יותר, כמו הלימוד על חמישה סוגי הדמים. רק לאחר מכן הוא מציין דינים שהם הלכה למשה מסיני ואין להם מקור מפורש בפסוק כמו אחד עשר יום שבין נידה לנידה או שאין חציצה פוסלת אלא ברובו המקפיד וכד'. בגלל דקדוקו של המחבר להביא בחלק הראשון אך ורק את דין התורה לא יופיע בו דין שבעה נקיים לנידה למשל, היות ותקנתו מדרבנן, לעומת זאת דין שבעה נקיים לזבה שהוא דאורייתא אכן הופיע.²⁹

לאחר שהמחבר מסיים לדון בדיני נידה, זבה וילודת מדאורייתא הוא ניגש ל"תולדות הנדה והילודת".³⁰ גם בחלק זה, בדיוק כמו בחלק הקודם, הוא מחלק בין תולדות הקשורות בנידה עצמה לבין תולדות הקשורות בתהליך טהרתה.

חטיבה שנייה – דרבנן

א. תולדות הנידה והילודת

הנושאים בהם מטפל המחבר בחטיבה זו מסודרים בסדר זה: א. יולדת שאסורה לשמש בסוף ימי טוהר וזמן הפרישה שהוא עונה; ב. ווסתות – מה הדין בהגיע וויסתה ולא בדקה; ג. כתמים; ד. דם בתולים; ה. חומרת ר' זירא; ו. דין יולדת שצריכה שבעה נקיים וכיצד סופרת אותם; ז. פולטת שכבת זרע; ח. יום שפוסקת בו אינו עולה למניין שבעה; ט. טבילה רק במוצאי היום השביעי לנקיים; י. דין כלה שצריכה לישיב ז' נקיים; יא. הרחקות; יב. חובת הפרישה בזמן הווסת וסוגי הווסתות; יג. חובת הבדיקות בשבעה נקיים ואופן ביצוע הבדיקה; יד. משפט סיכום ופתיחה לתולדות טבילת הנידה.

²⁶ בבלי, עירובין ד, ע"ב; סוכה ו, ע"א.

²⁷ יראים, עמ' קט"ז.

²⁸ ויקרא יב, ב-ה. היינו יכולים לחשוב כי דין דם טוהר צריך להיות בחלק הראשון של החיבור – בסוגי הדמים. עם זאת נראה כי היות ודם טוהר – טהור גם בימי הרא"ם, לשיטתו, אין מקום לכלול דין זה בדין הנידה עצמה ולכן אכן ראוי יותר להכניס זאת בפרק העוסק בטהרתה.

²⁹ יראים, עמ' סט.

³⁰ הביטוי תולדות מופיע כאן בגוף הטקסט: "ותולדות הנידה והילודת..." יראים, עמ' פא.

מה הם היסודות שעל פיהם סידר המחבר את רצף הנושאים בהלכות אלו? מה הביא אותו להחלטה למקם נושא מסוים במקום אחד ונושא נוסף במקום אחר? כמובן שלא ניתן לעמוד על דעתו של המחבר באופן וודאי אך למרות זאת ננסה להבין גם אם באופן חלקי את דרכו בחלוקתו את הקובץ באופן זה. נקדים ונאמר כי הצעתנו לעיל מתבססת על ההנחה לפיה יש מגמה למחבר במיקומו את פרטי הדינים באופן בו הוא בחר למקם אותם, למשל, בחינת תהליך ההשתלשלות ההלכתית: חומרת ר' זירא (נושא ה) היא חומרא העומדת בפני עצמה אך נגזרות ממנה מספר השלכות הלכתיות (נושאים ו-י), השלכות אלו ימוקמו מיד לאחריה. דיני הרהקות (נושא יא) נוגעות לציבור מסוים של נשים ועל כן הם יובאו מיד לאחר הדיון בנשים אליהן הן נוגעות, לעומת זאת דין פרישה סמוך לווסת (נושא יב) אינו מחייב את בני הזוג לנהוג בדיני הרהקות ולכן הוא יובא רק לאחריהם כעניין בפני עצמו. נעניין בתוכנם של הדברים אך נקדים ראשית לכל את דינה של היולדת החותם את החלק הקודם ופותח חלק זה ובכך מתוודך בין דין התורה לדין דרבנן.

א. יולדת

הנושא האחרון בחלק הקודם, חלק האבות דאורייתא, היה כזכור שלילדת יש דין נידה. במקביל לכך יש אצל היולדת הבחנה בין שני סוגי דמים: דם לידה שאוסר³¹ ודם טוהר שטהור.³² מסקנת הגמרא בעניין זה³³ היא כי גם אם לא היה שינוי ממשי באופיו של הדם או בזמן יציאתו מן הגוף מדובר בשני דמים שונים שקיימת נקודת זמן של מעבר ביניהם. עיקרון זה נכון למעבר בין ימי טומאת הלידה לימי דם טוהר אבל נכון במקביל גם בסיומם של ימי דם טוהר כאשר האשה חוזרת לסדרה הרגיל והדם שהיא רואה חוזר להיות מטמא. בשל החשש בו האשה לא תשים לב לסיומם של ימי דם טוהר ותשמש עם בעלה תוך כדי ראיית דם קבעו חכמים כי בסיום ימי דם טוהר ליולדת יש לפרוש עונה אחת. חוליית המעבר בלשונו של היראים בין דין התורה לדין דרבנן ממוקמת בתוך סוגיה זו: "ותולדות הנדה והיולדת ליולדת היולדת על דם טוהר אסורה לשמש בסוף ימי טוהר..."³⁴ כאשר החלק הראשון הנוגע לדין דם טוהר מופיע בחלק הראשון – דין תורה, ואילו חובת הפרישה ממוקמת בדין דרבנן. בתוודך, כאמור, מופיע משפט המעבר. ניתן לשער כי היות ומדובר במקרה ברור המסביר את הסיבה דאורייתא לתקנתם של חכמים בחר בו המחבר להוות את חוליית המעבר מדין תורה לדין דרבנן ובלשונו: מהאבות לתולדות.

א. ווסתות

לאחר דין פרישה בסיומם של ימי טוהר מופיע דין ווסתות שכהכרעת הרא"ם הן דאורייתא, אך לא מדובר בדין תורה אלא כדבריו "סומכין עליהן כאילו הן דאורייתא דאורח בזמן בא".³⁵ נקודת המוצא ההלכתית לאמירה זו היא כי על האשה לבדוק את עצמה בזמן בו

³¹ 7 ימים ללידת זכר ו14 יום לאחר לידת נקבה.

³² 33 ימים לזכר, 66 ימים לנקבה וכפי שמפורש בפסוקים.

³³ כרב ש"מעין אחד הוא התורה טמאתו והתורה טהרתו" ראו בבלי, נידה לה, ע"ב.

³⁴ יראים, עמ' פא.

³⁵ יראים, עמ' פה.

אמורה להגיע וויסתה³⁶ כאשר הבדיקה היא הקובעת את מעמדה ההלכתי – אם מצאה מראה אוסר היא טמאה ואם מצאה מראה טהור – טהורה. השאלה היא מה יהיה הדין אם עבר זמן הווסת³⁷ והאשה לא בדקה את עצמה אך גם לא ראתה שום מראה אוסר? בשאלה זו נחלקו האמוראים, היראים מכריע כאן כדעת ר' זירא שגם אם האשה בדקה לאחר זמן ומצאה מראה טהור היא טמאה כיוון ש"ווסתות דאורייתא"³⁸. אך כאן עולה השאלה, הרי אנחנו נמצאים כעת בחלק התולדות מדרבנן, ואם אכן דיני ווסתות הן דאורייתא מדוע המחבר לא ממקם אותם בחלק הקודם? ייתכן והתשובה לכך טמונה במילים שצינו לעיל "סמכין עליהו כאילו הן דאורייתא". הביטוי 'כאילו הן' מוביל לדיוק שאין מדובר כאן בדין דאורייתא ממש אלא בדין שקרוב להיות דאורייתא.³⁹ דיוק זה יכול להסביר את הסיבה למיקום אותו בחר הרא"ם לסוגיה זו שנתונה במחלוקת בין דאורייתא לדרבנן ולכן אמנם נמצאת בחלק התולדות אך סמוכה מאוד לדיני התורה. נציין שדיני ווסתות יופיעו פעם נוספת בהמשך הקובץ, שם נדרש לשאלה מה הביא את המחבר לחלק דינים אלו לשני מקומות נפרדים.

א3. כתמים ודם בתולים (נושאים ג-ד לעיל)
לאחר דיני ווסתות דן המחבר בדין כתמים. דין זה הוא אחד מגזרות חכמים המשמעותיות ביותר בענייני הנידה וניתן להגדירו כאחת התולדות המרכזיות של דיני נידה מדרבנן,⁴⁰ ובהמשך בגזירה נוספת של חכמים בדבר דין דם בתולים. נשים לב כי בשני המקרים מדובר בדמים שהיו טהורים מדין תורה אך חכמים אסרו אותם. אזכורם של דינים אלו קודם לדיון בדבר 'תקנת ר' זירא' ייתכן ובא ללמד כי יש כאן מספר גזירות חכמים שאינן תלויות זה בזה. ובמילים אחרות, גזירת כתמים וגזירת דם בתולים הן גזרות העומדות בפני עצמן ועניינם המרכזי הוא חומרת דין הנידה והצבת סייגים על מנת לא להגיע לאיסור על ידי זהירות יתירה בדמים שלא נאסרו מהתורה.

א4. חומרת ר' זירא והשלכותיה (להלן נושאים ה-י)
לאחר דין דם בתולים מופיעה חומרת ר' זירא שיסודה בחומרת בנות ישראל: "והאידנא שווניהו רבנן לכולהי נשים ספק זבות... וטעמא דאמר ר' זירא בנות ישראל הן החמירו על עצמן וכו'".⁴¹ מלבד קביעתה של חומרה זו להלכה והחלת דין שבעה נקיים בכל מקרה של ראיית דם, נראה כי יש לחומרה זו גם מספר השלכות הלכתיות:

³⁶ נדגיש כי מדובר כאן ב'וסת קבוע' – כלומר האישה בטוחה באופן וודאי שזה הזמן בו היא אמורה לראות.
³⁷ נשים לב כי המינוח כאן ובכלל בדברי חכמים למילה ווסת היא אינה הראייה בפועל אלא הזמן בו אמורה ראיית הדם להגיע.
³⁸ כלומר אנו מניחים בוודאות שהופיע מראה אוסר אלא שהוא אבד וכד' כיוון ש"אורח בזמנו בא".
³⁹ וראו בהערות ליראים השלם עמ' פד ד"ה וסת המציע כי הסיבה לכך היא מדין חזקה שהיא דאורייתא. כלומר העובדה שהאשה ראתה בקביעות של למעלה משלוש פעמים את וויסתה בזמן מסויים זה היא זאת שהופכת את הווסתות לדין תורה כדין חזקה.
⁴⁰ דיון מפורט בדיני כתמים יופיע בהמשך.
⁴¹ יראים, עמ' פח.

א. גם יולדת נחשבת כיולדת בזוב וצריכה לשבת שבעה נקיים.⁴² – עד לתקנת ר' זירא יולדת היתה צריכה להיטהר על פי דיני יולדת מהתורה ולשבת שבעה נקיים רק בידה והלידה אירעה בימי זיבתה. לאחר חומרת ר' זירא גם היולדת שלא ילדה בימי זיבה צריכה לשבת שבעה נקיים.

ב. דין פולטת שכבת זרע (להלן פש"ז) – עד לחומרת ר' זירא לא היתה רלוונטיות לדין פש"ז לעניין שבעה נקיים כיוון ששבעה נקיים היתה יושבת רק זבה גדולה שכבר ראתה דם לפחות שלושה ימים בהם בכל מקרה נפלטה מגופה שכבת הזרע. רק לאחר התקבלות החומרא, במצב בו על כל טיפת דם האשה יושבת שבעה נקיים, יש מקום לחשוש שחיי האישות ארעו מעט קודם ראיית הדם ואם כן יש צורך להמתין לימי פש"ז טרם תחל ספירת הנקיים.⁴³

ג. דיוק בתהליך הספירה - יום שפוסקת בו אינה סופרתו למניין שבעה.⁴⁴

ד. למרות שמדובר בספק זבות בכל מקרה אינה טובלת אלא רק במוצאי היום השביעי⁴⁵ – חומרת ר' זירא החילה על כל אשה הרואה טיפת דם דין זבה גדולה לספירת שבעה נקיים, אך גם זמן הטבילה שונה מנידה לזבה ובעוד שהנידה חייבת לטבול במוצאי היום השביעי לראייתה, הזבה יכולה מעיקר הדין לטבול ביום השביעי לספירת שבעה נקיים.⁴⁶ בכל זאת שלב נוסף בהתפתחות דין הנידה הוא החלת מועד הטבילה של הזבה על הנידה ובכך יישור קו לחומרא בין כלל הנשים.

ה. החובה לשבת שבעה נקיים גם על דין דם חימוד – דין זה מהווה שלב נוסף לחומרא, בעוד שעד כה דיברנו על דמים שיוצאים מן האשה והחלת חובת השבעה נקיים על כולם, דם חימוד הוא "דם פוטנציאלי", כלומר אין הכרח שהכלה אכן ראתה דם אלא עצם החשש שמא הכלה ראתה אותה מחייב אותה לעבור את כל תהליך הטהרה כנידה.⁴⁷

נראה כי לא סתם רצף דינים אלו ממוקם מיד לאחר חומרת ר' זירא כיוון שניתן לראות באופן ברור את ההשלכה הישירה של החומרא עליהם ואם כן ניתן לשער כי לפי הבנת המחבר אין מדובר כאן בגזרות עצמאיות אלא בעניינים הנובעים באופן ישיר או עקיף כתוצאה מהחומרא ולכן הם ממוקמים כאן.

⁴² יראים, עמ' פח-צ. במקום זה נמצא הדיון בדבר השאלה הידועה האם ימי לידה שאינה רואה בהם יכולים להיחשב לספירת זיבתה וההבדל בין רבינו תם לשאר הראשונים עניין שיידון עוד בהמשך.

⁴³ בתוך גופה של האשה ששימשה עם בעלה נמצאת שכבת הזרע שלו. שכבת זרע זאת שורדת בגוף האשה עד שלושה ימים. לאחר מכן שכבת הזרע מסרחת ואינה ראויה להוליד ולכן פליטתה אינה מטמאת (בבלי, שבת פו ע"א). מבחינה הלכתית פליטת שכבת הזרע במהלך שלושת הימים הראשונים סותרת את ספירת שבעת הנקיים כדין בעל קרי (בבלי, נידה כב ע"א) לכן לא ניתן להתחיל במניית שבעת הנקיים לפני שנוודא כי לא קיימת בגופה של האשה שכבת זרע כלל.

⁴⁴ יראים, עמ' צג. עניין זה הוזכר באריכות רבה בספרות דבי רש"י כולל הפולמוס בין רש"י לסביבתו. כאן אין זכר לפולמוס מעין זה ונראה מכך כי הדין מוסכם על הכל. ייתכן ודבר זה הינו תוצאה של מאבקו של רש"י בעניין או לחילופין שהיה הבדל בין הנוהג הרווח באשכנז מקום מושבו של היראים לצרפת.

⁴⁵ יראים, עמ' צד.

⁴⁶ זבה קטנה וגדולה יכולות מדין תורה לטבול בבוקרו של היום השביעי לשבעה נקיים כיוון ש"מקצת היום ככולו". חכמים גזרו על הזבה שלא לטבול ביום מחשש שמא תשמש באותו היום ותראה לאחר מכן ויתברר למפרע כי בני הזוג עברו על איסור זבה מהתורה, בבלי, נידה עג ע"א.

⁴⁷ נשים לב כי אין זיקה ישירה בין דם זה לדם הנידות הרגיל. גם כלה שאינה רואה דם נידות כיוון שהיא צעירה, מבוגרת או מסולקת דמים מכל סיבה שהיא, צריכה לישב שבעה נקיים על דם חימוד.

א5. הרחקות (נושא י"א לעיל)

הנושא הבא הוא דיני הרחקות הנידה.⁴⁸ מיקומם של דיני הרחקות בחלק התולדות מצביע על הבנתו של המחבר שדינים אלו הם מדרבנן. מיקומו של הנושא דווקא כאן, לאחר תקנות חכמים העוסקות ביולדת, בכתמים ובחומרת ר' זירא ובהשלכותיה, ייתכן ובא להדגיש שדיני הרחקות חלים על כל המציאות והסיטואציות בהן האשה אסורה לבעלה וכוללים בתוכם גם את הימים שהתווספו בשל חומרת ר' זירא, ולמעשה נוצר שוויון ביחס ההלכתי אל האשה בכל אותם המצבים. דיוק זה משמעותי כיוון שהיחס ההלכתי אל האשה הרואה כל אחד מהדמים (נידה, זבה, דם בתולים וכד') שונה על פי דין תורה, אך מדרבנן ישנו שוויון בין כל הדמים וממילא שוויון גם בקשר בין האשה לבעלה בכל אותם המצבים. נראה כי לכן רק אחר שהתברר המצב ההלכתי בו כל הנשים שוות מבחינת איסורן לבעליהן יש מקום לדון בפרטי דיני ההרחקות.⁴⁹

א6. פרישה סמוך לווסת (נושא יב)

בנקודה זו עובר המחבר לדון בדין פרישה סמוך לווסת.⁵⁰ תולדה זו לדברי המחבר היא דאורייתא אך כיוון שאין חייבים עליה כשאר התולדות מיקם אותה המחבר בחלק התולדות ולא בחלק של דיני התורה. ניתן להציע כי מיקום דין פרישה סמוך לווסת לאחר דיני הרחקות מעיד על דעתו של המחבר שבני הזוג הפורשים אמנם אסורים בחיי אישות אך אינם חייבים בדיני ההרחקות.⁵¹

לאחר שביררנו את תולדות הנידה נפנה לעיון בתולדות טבילת הנידה. גם כאן נביא קודם את רצף העניינים ולאחר מכן ננסה לעמוד על ההיגיון העומד ביסודם.

ב. תולדות לטבילת הנידה

חלק התולדות מתחיל במשפט פתיחה: "וכאשר החמירו חכמים ונתנו תולדות לאבות הנדה כך תקנו תולדות לטבילת הנדה לפסול טבילתה מדרבנן",⁵² המחבר שוב מגלה לנו את המבנה הפנימי של הקובץ, כשם שעסקנו עד כה **בתולדות הנידה**, נעסוק כעת **בתולדות טבילת הנידה**. בתולדות הטבילה עוסק המחבר בדיניו של המקוה הכשר והמקום הראוי לטבילה, גזירת חכמים על חציצה (מיעוט המקפיד), זמן הטבילה וחובת העיון, דיני חפיפה והחציצות השונות ואופן הטבילה. בסיום חלק זה מופיע משפט סיכום: **מקצת הלכות נדה ודקדוקיה כתבתי** ישמע חכם ויוסיף לקח.

⁴⁸ יראים, עמ' צז – קא.

⁴⁹ במבנה זה הלך גם הסמ"ק שמיקם את דיני הרחקות בסיום דין של כל הטמאות למיניהן ולפני דיני טבילה. ראו להלן פרק שישי בטבלת ההשוואה בין סדר העניינים בסמ"ק לסמ"ק עמ' 209-210.

⁵⁰ יראים, עמ' קא-קב.

⁵¹ דיני שבעה נקיים מופיעים מיד לאחר מכן. לא הצלחתי לשער מדוע פרטי הדינים הללו נדחקו עד לכאן ולא הופיעו קודם בתוך דין שבעה נקיים עצמו. ויש עוד לעיין בדבר.

⁵² יראים, עמ' קח.

1. דיני מקוואות⁵³ (להלן נושאים א-ז)
הנושא הראשון בחלק זה הוא דיני מקוואות. דינים אלו כוללים בתוכם מספר נושאים ולמען נוחות העיון נמספר אותם: 1. דיני מקווה כשר;⁵⁴ 2. טבילה בנמל⁵⁵ - כולל חלק מדיני חציצה; 3. המשך דיני מקום הכשר לטבילה;⁵⁶ 4. טבילה רק בלילה מדין סרך ביתה;⁵⁷ 5. דברי "אמר רב גידל אמר רב" בעניין אשה שנתנה תבשיל לבנה;⁵⁸ 6. המשך דין מקוואות - מעין שסמוך למשיכתו אין בו מ' סאה;⁵⁹ 7. תקנת עזרא בדין חפיפה.

בחלק הראשון עוסק המחבר באריכות גדולה בדיני המקום הכשר לטבילה. בחלק השני דן המחבר בסיטואציה בה הבעיה אינה בכשרותו של המקווה מבחינת המים שבו אלא גורמים אחרים עלולים למנוע מהאישה לטבול כראוי, למשל בטבילה בנמל יש חשש שהאשה תחשוש שאנשים אחרים יראו אותה ולכן לא תטבול כראוי.⁶⁰ בחלק השלישי ממשיך המחבר בדיני המקום הכשר לטבילה כאשר המשך הדברים בחלק זה מופיע בחלק השישי. החלק הרביעי עוסק בזמן הטבילה, ואילו החלק החמישי הוא משפט קצר המהווה ציטוט של הגמרא שאשה שנתנה תבשיל לבנה וטבלה בלא לעיין שמא נשאר עליה דבר חוצץ מן התבשיל לא עלתה לה טבילה, חלק זה נראה כשייך יותר לדיני חציצה שראינו בחלק השני אך במקומו כאן הוא נראה מנותק לחלוטין מכל הקשר שהוא. ערבוב הנושאים וחוסר הסדר בחלק הזה אומר דורשני ומעלה את התמיהה האם אכן כך הם הדברים שיצאו תחת ידי המחבר?

הוספת דיני מקוואות לחלק זה מובנת שהרי קודם שנעסוק בדיני הטבילה עצמה יש לברר מהו המקום הראוי לטבילה. אך יחד עם זאת לא ברור מדוע דיני מקוואות מפוצלים לשניים⁶¹ ומדוע מופיע דין סרך ביתה (נושא 4) ודין נתנה תבשיל לבנה (נושא 5) ביניהם. המבנה של חלק זה באופן שקשה לעמוד לענ"ד על מניע הגיוני לכך מעלה את האפשרות שאולי חל שיבוש בסדר הדברים בתהליך העתקת כתבי היד.⁶² אם אכן כך נראה כי הפיצול בדיני מקוואות אינו במקור וחלק 6 צריך להופיע מיד אחר חלק 3 כיוון שהוא עוסק באותו נושא או לחילופין חלק

⁵³ על אף שככלל איננו עוסקים בעבודה זו בדיני מקוואות ואכן בחלק המקוואות המצוי באבות לא נגענו כלל, כאן אי אפשר לעשות כך היות ודיני חציצה שלובים בתוך דיני מקוואות עצמם. לכן נביא את הדברים בסקירה כללית ונתמקד בהיבטים הרלוונטיים לענייננו.

⁵⁴ מהמילים "שכל מקווה חסר" (יראים, עמ' קח) עד – "דהא ר' אליעזר קדים לרב פפי טובא." (יראים, עמ' קי"א).

⁵⁵ מהמילים "ואמרו חכמים" (יראים, עמ' קיא) עד – "ולא יטבלו כראוי" (יראים, עמ' קכ"א).

⁵⁶ מהמילים "מקוואות ביומי דניסין" (יראים, עמ' קכ"א) עד "בעינן המשכה ורוב" (יראים, עמ' קכ"ז).

⁵⁷ מהמילים: "ובשלהי נידה" (יראים, עמ' קכז) עד "דרב אחא בר יעקב" (יראים, עמ' קכ"ח).

⁵⁸ פסקה קצרה בת משפט אחד, יראים, עמ' קכ"ח.

⁵⁹ מהמילים "ומעיין" (יראים, עמ' קכט) ועד למילה "קטופריס", (יראים עמ' קל).

⁶⁰ בבלי, נידה סז ע"ב. הסוגיה התלמודית העוסקת בכך לא הכריעה מה טעם האיסור לטבול בנמל – האם החשש פן יראו אותה או שבנמל יש ריבוי של טיט שעלול להוות חציצה בטבילה.

⁶¹ הפיצול בין נושא 1 ל3 מובן היות ועל אף שנושא 1 אינו מופיע במקורו בתלמוד שלנו נושאים 2 ו3 מופיעים בסמיכות זה לזה ולכן מסתבר כי היות ורצה המחבר לעסוק בדיני המקוואות הוא הביא את דברי הגמרא בשלמותם.

⁶² אנו יודעים כי פעמים רבות סדר הדפים בכתבי היד השתבש או שהערות שנכתבו בשולי הדף נכנסו לפנים הספר שלא במקומם וייתכן כי לפנינו יש דוגמא למקרה כזה. חשוב לציין כי הדבר שונה מהותית מחוסר הסדר עליו הצביעה טשרנוביץ, ראו מבוא, עמ' 11 הערה 97. טענתו של טשרנוביץ היתה על חוסר חלוקת הנושאים בצורה בהירה ופיצול נושאים מסויימים לכל אורך מרחבי החיבור וכנגד טענה זו אנו מנסים להוכיח את ההיגיון שעומד בסדר של המחבר שאמנם ייתכן ואינו מתאים עם ה"סדר" אליו היינו מצפים, אך ההיגיון וודאי וודאי שיש בו. לעומת זאת כאן נראה כי העניין שונה.

4 אינו במקומו וחלקים 5 ו-6 צריכים להופיע מיד אחר חלק 3 כרצף הדברים בגמרא. עם זאת קשה עד בלתי אפשרי בכלים שבידינו כעת לעמוד באופן וודאי על כך. מהיראים השלם נשאר בידינו כתב יד אחד בלבד, כת"י פריז, ממנו העתיק שיף את מהדורתו. בכתב היד עצמו קשה לזהות סימנים לשיבוש כזה אך ייתכן כי בכתבי היד שקדמו לו ושמהם הועתק אכן כך קרה.

22. דיני חפיפה (נושאים ח-י)

לאחר שהתברר מהו המקום הראוי לטבילה מגיע הדיון בדבר ההכנות הנדרשות לקראתה. בנושא זה תוקנו מספר תקנות תלמודיות שמובאות כאן. תחילה תקנת עזרא בדבר חיוב החפיפה קודם הטבילה ובירור הזמן האידיאלי לחפיפה האם בלילה או ביום (נושא ח),⁶³ בירור מה כוללת החפיפה שתיקן עזרא – האם רק חפיפת השיער או גם חפיפת הגוף (נושא ט), לאחר מכן דברי רבא שתהא מדיחה בית קמטיה במים (נושא י).⁶⁴ ניתן לשער כי בשל היותה של תקנת רבא זו מאוחרת מבחינה כרונולוגית לתקנת עזרא המחבר מיקם אותה לאחריה.

33. אופן הטבילה, חציצה ודין הקפדה (נושאים י"א – י"ג)

לאחר שהמחבר גמר לדון במקום הראוי לטבילה ובהכנות לקראת הטבילה, הוא מברר מה יהיה הדין במקרה בו האשה עולה מטבילתה ומצאה דבר חוצץ והאם יהיה עליה לחזור ולטבול. סוגיה זו מתבססת בתלמוד גם על המעשה בשפחתו של רבי ממנו לומדים שני דברים: האחד החיוב להקפיד שלא תהיה חציצה גם בבית הסתרים (נושאנו הנוכחי), והשני מתי מחזירים אשה לטבול (הנושא הבא, נושא יא) ולכן היא מהווה חוליית קישור קטנה בין שני הנושאים הללו. הנושא האחרון בענייני טבילה בפרט ובהלכות נידה בכלל הוא אופן הטבילה (נושא יב). בעניין זה מופיעה סוגיה תלמודית⁶⁵ המתארת את אופן הטבילה הרצוי. הראשונים נחלקו האם סוגיה זו שייכת לדיני טהרות או שהיא חלה גם בענייני אישות - באשה הטובלת לבעלה. דעת היראים בסוגיה היא כי רק חלק ממנה, החלק המביא את דברי ריש לקיש – שאשה לא תטבול אלא דרך גדילתה ודברי ר' יוחנן שעצמה עיניה ביותר או פתחה עיניה ביותר לא עלתה לה טבילה הם להלכה גם לבעלה. מיד לאחר מכן הגמרא ממשיכה ובעקבותיה ממשיך המחבר לנושא הבא (נושא יג) דין חציצה בשיער: "נימא אחת קשורה חוצצת"⁶⁶ וכו' ומעניין זה עובר המחבר לדין שאת תחילתו ראינו כבר בחלק האבות⁶⁷ – גזרת חכמים להגדרת חציצה גם בדבר שהוא על רוב הגוף אפילו שאינו מקפיד עליו וגם בדבר שהוא על מיעוט הגוף אם מקפיד עליו.⁶⁸

⁶³ יראים, עמ' קל-קל"ב.

⁶⁴ יראים, עמ' קל"ג-קל"ד.

⁶⁵ בבלי, נידה, סז ע"א.

⁶⁶ שם.

⁶⁷ יראים, עמ' פ.

⁶⁸ זהו חלקו השני של הדיון שהופיע בחלק מדאורייתא כהלכה למשה מסיני.

סיכום הצעתנו למבנה הקובץ

לסיכום, ראינו כי עיון מדוקדק בקובץ עשוי להעיד על מהלך לוגי ברור שמטרתו לצייר את המבנה של הלכות נידה וטבילה למן מקורם מדאורייתא ועד לפרטי הדינים מדרבנן. נראה כי פרטי הדינים, הן בחלק דאורייתא, והן בחלק התולדות, סודרו באופן הזה מתוך מגמה להצביע על אופן התהוות ההלכה כפי המוכרת לנו כיום. בדיוננו עד כה ניסינו להצביע ולו במעט על הגיון פנימי זה. כמובן דברינו הם בגדר הצעה בלבד, ובהחלט ייתכן כי המשך המחקר בתחום יוכל להוליד כיווני מחשבה נוספים.

נראה אם כן כי כוונת המחבר לא הייתה ללמד את הקורא הלכה למעשה מהם הדינים הרלוונטיים בנידה, שאם כן היה מצופה שמבנה הדברים יהיה שונה ובנוי באופן מעשי יותר, אלא כוונתו ללמד אותנו פרק בתהליך השתלשלות ההלכה והתהוותה. טענה זו משמעותית במיוחד לאור המסקנות העולות מההתבוננות במבנהו של הפרק וכן מהאזכורים המרובים בדבר מקורו של כל אחד מן הדינים: בתחילת הקובץ מובאים רוב הפסוקים הקשורים בנושא מדאורייתא, לאחר מכן הלכה למשה מסיני, תולדות, מנהג כשר, תולדה שהיא מדאורייתא, וכד'. נראה כי זהו אחד המאפיינים הייחודיים של חיבור זה שמשרטט את תהליך השתלשלותה של ההלכה וממילא אכן נכון יותר להגדירו כספר מצוות ולא כחיבור הלכתי.⁶⁹

⁶⁹ לעיל במבוא עמ' 6 וכן הערה 49 שם.

ב. שיטתו ההלכתית של הרא"ם

עיינו עד עתה במבנהו של הקובץ ובמסקנות העולות מכך, ננסה לעמוד עתה על מאפיינים מרכזיים בשיטתו ההלכתית.

ב1) לקולא או לחומרה – עדותו של המחבר

העניין הראשון שנעסוק בו הוא נטיתו להחמיר או להקל ונשאל את עצמנו האם בכלל ניתן להצביע על מגמה כזאת.

בתשובות הראב"ה מובאת תשובה שנידונה באריכות אצל אורבך⁷⁰ ואצל ריינר⁷¹ ביחס למעשה שארע במגנצא והדיון בו גרר משא ומתן ממושך עם כמה מחכמי אשכנז. בתוככי תשובה זו שאינה קשורה ישירות לנושא דיונו משאיר לנו הרא"ם עדות לשיטתו בנושא זה:⁷²

"ואין לך דבר בישראל שאין אדם יכול לדבר ולהפך לפניו אחרים, אף כי אינם נראים. אך ליבי ישר יודע מה שיש בין עקל לעקלקלות ואין לו לאדם לאסור דבר אם לא ימצא ראיה שאסרו חכמים... ושיטתי כל היכא שאיכא לאקושי לקולא ולחומרה לקולא מקשינן..."

האם הודעה זו – שצריך תמיד להקל דווקא ולא להחמיר היא אכן שיטתו של הרא"ם גם בתוככי ספרו או דווקא בתשובותיו?⁷³ נבחן את שאלה זו משני היבטים, הן מההיבט הטרימינולוגי, המונחים בהם השתמש המחבר, והן מבחינת התוכן ההלכתי.

חומרת החיוב בעונשה של הנידה שהיא בכרת מופיע ארבע פעמים לאורך הקובץ.⁷⁴ האזכור הראשוני לכך בדברי המחבר הוא מיד בפתיחת דבריו: "ענש בסוף העניין כרת",⁷⁵ כאשר הוא מתבסס שם על שני פסוקים. הפסוק השני הוא הפסוק העוסק בגילוי עריות עם הנידה בפרשת קדושים: "ואיש אשר ישכב את אשה דוה וגלה את ערותה את מקורה הערה והיא גלתה את מקור דמיה ונכרתו שניהם מקרב עמם."⁷⁶ אך הוא מביא פסוק נוסף אותו הוא מציין קודם לכן, פסוק המופיע בסוף פרשת אחרי מות כסיכום לכל פרשיית העריות: "כי כל אשר יעשה מכל התועבות האלה ונכרתו הנפשות העושות מקרב עמם"⁷⁷ פסוק זה אינו מיוחד בתורה דווקא לנידה אלא מהווה סיכום כללי לכל פרשת העריות. למרות זאת הביא המחבר פסוק זה כאן, אך לא רק כאן; פסוק זה מופיע בחלק נכבד מהמצוות המופיעות בעמוד הראשון – עמוד

⁷⁰ אורבך, בעלי התוספות, עמ' 156-158.

⁷¹ ריינר, רבינו תם, עמ' 111-113.

⁷² ראב"ה, חלק א', עמ' 438.

⁷³ לצורך מענה מלא על שאלה זו מתבקש מחקר מקיף על כל ספר יראים ואפיון שיטת הפסיקה שלו. גם החיבורים שעסקו בדמותו של היראים כדוגמת אורבך, טשרנוביץ וכד' לא חקרו באופן שיטתי את הספר ויש עוד עבודה רבה בעניין זה.

⁷⁴ בכלל אזכור עונש הכרת והעונשים בכלל אופייני ליראים. באופן כללי כל אחד משבעת העמודים מתחלק לוויים על פי רמת חומרת העונש אך המחבר לא הסתפק רק בחלוקה הכללית אלא טרח להדגיש שוב ושוב את העונש בתוך המצוות עצמם.

⁷⁵ יראים, עמ' סו.

⁷⁶ ויקרא כ, יח.

⁷⁷ ויקרא יח, כט.

העירות.⁷⁸ בפעם השלישית מופיע דין כרת בדינה של הזבה: "והזבה בכרת כנידה"⁷⁹ ובפעם רביעית בדיני טבילה דאורייתא שלעולם אינה יוצאת מחוב כרת עד שתטבול.⁸⁰ אמנם, היראים ככלל נוטה להדגיש לאורך החיבור את חומרתו של כל אחד מהאיסורים, אך השוואת מאפיין זה ובפרט ההדגשה המרובה של חיוב כרת באיסור נידה ייחודי ליראים על פני שאר החיבורים בעבודה זו ודומני שהיא מהווה גורם משמעותי באפיון דמותו.

ב2) סוגיות הלכתיות בהם ניכרת זהירותו היתירה של המחבר
מלבד האזכורים של ה"כרת", אחד המאפיינים של היראים הוא הריבוי היחסי⁸¹ של ביטויים ודגשים המצביעים על זהירות יתירה, חסידות ויראת חטא עד כדי מגמה מובהקת של זהירות מעבר לשורת ההלכה עצמה. ככלל המחבר מעמיד את גזרותיהן של חכמים בהלכות הנידה בהגדרה ההלכתית של חומרה: "כאשר החמירו חכמים ונתנו תולדות לאבות הנידה כך תקנו תולדות לטבילת הנידה..."⁸² ביטויי הזהירות היתירה הללו מופיעים בעיקר בחלק העוסק בתולדות כפי שנראה מיד.⁸³ מדוע הזהירות היתירה מודגשת דווקא שם? האם בגלל שדווקא שם עלול האדם להקל לעצמו כיוון שאין מדובר בדין תורה? האם ביטויי ההחמרה מטרם לתת תוקף מיוחד לתקנותיהם של חכמים? אולי תקנותיהם של חכמים מגנות כסייג על דיני התורה ולכן עלינו להקפיד יותר בתקנותיהם? נעיין במקומות השונים הפזורים לאורך הלכות נידה בהם מופיעים ביטויים אלו.

א. כתמים

האזכור הראשון לחומרא בדיני כתמים מוזכר לגבי מקום הופעת הכתם על הגוף. על פי הדין התלמודי ראיית כתם על גבי הגוף נאסרה על ידי חכמים רק אם הוא מופיע על גבי מקומות בהם ברור כי הכתם הגיע מתוך גופה של האשה.⁸⁴ המחבר מפרט את רשימת המקומות ודינם ולכאורה בכך נשאר נאמן לדברי הסוגיה התלמודית, אך מיד לאחר מכן הוא מציין כי "אותם מקומות שפרשו חכמים יורו למבינים על שאר מקומות להזהר בכל מקום שלה",⁸⁵ כלומר יש מקום להיזהר גם במקומות שלא נאסרו במפורש. יוצא אם כן כי למרות שמפשט הגמרא נראה כי רשימת המקומות באה לצמצם את האיסור ולמקד את גזרת חז"ל בכתמים רק במקומות מסוימים בגוף דברי הרא"ם הופכים את התמונה ומרחיבים את הזהירות מהאיסור גם למקומות שלא נגזר עליהם.

⁷⁸ ייתכן והדבר מאפיין את שיטתו, לשכנע בחומרת הדין על ידי חזרה על אותו העניין או הפסוק שוב ושוב. תודה לד"ר י' גלינסקי על הערתו.

⁷⁹ יראים, עמ' סט.

⁸⁰ יראים, עמ' עב.

⁸¹ היחסיות במקרה זה היא ביחס לחיבורים האחרים בהם אנו עוסקים בעבודה זו. כמובן שהשוואתו לחיבורים אחרים כדוגמת החיבורים המיוחסים לחסידי אשכנז תצביע על מגמה אחרת. וככל הנראה זה אחד המאפיינים הייחודיים שלו בהיותו עומד בין המקורבים לחסידות לבין בעלי התוספות. ראו להלן עמ' 81-82.

⁸² יראים, עמ' קח.

⁸³ הביטוי להחמיר ביחס לגזרותיהם של חכמים בהלכות נידה מופיע כבר בתלמוד במקומות שונים ודוגמא משמעותית לכך היא: "לא אמרו חכמים את הדבר להקל, אלא להחמיר! אמר רבינא: לא להקל על דברי תורה - אלא להחמיר על דברי תורה" נידה נט ע"א. עם זאת יש ריכוז משמעותי של ביטויים כאלו ביראים באופן יחסי לראשונים אחרים.

⁸⁴ בבלי, נידה נז ע"ב.

⁸⁵ יראים, עמ' פ"ו.

האזכור השני לחומרא נוגע לגודלו של הכתם. דברי ר' חנינא בן אנטיגנוס⁸⁶ ממקדים את איסור כתמים רק בכתם הגדול מגודל גריס. הסיבה לכך היא הנוכחות המרובה של המאכולות (כעין כינים קטנות) שטיפות דמיהן דומות לדם האשה ויכולות לגרום לכך שהאשה תאסר בראיית דם אע"פ שהדם לא יצא מגופה. גודלו של דם המאכולת הוא כגודל גריס (גרגר) של פול ולכן טיפת דם שגודלה פחות מכך לא נאסרה בדין כתמים. כלל זה התקבל להלכה באופן גורף וללא ערעור.⁸⁷ דברי המחבר כאן מצמצמים היתר זה כיוון שלדבריו אין דם מאכולות שכיח בימיו ולכן יש להיזהר יותר "לפי שיקול הדעת": "ואנן לא בקינן שפיר מהו גריס של פול הלכך צריך להזהר בכתמין לפי שקול הדעת שאין דם מאכולות ופרעושים רבה".⁸⁸ נשים לב כי המחבר לא מערער על תוקפו של דין זה אך מוסיף דגש על הזהירות היתירה שצריך לנהוג בו בגלל שכיחותם הנמוכה של המאכולות בימיו. פסיקה זו שונה מהותית מנטייתם של ראשונים אחרים לצמצם את גדרו של איסור כתמים. הלשון שראינו ברש"י למשל היא: "וכל דין כתמיה נוהגין בזמן הזה כמו שמפורשין במסכת נידה בין להקל בין להחמיר".⁸⁹ כלומר הדין הוא דין התלמוד ואין להקל או להחמיר מעבר לכך.⁹⁰ כך גם בשאר החיבורים שנבחנו בהמשך.⁹¹ הסיבה ליסוד להקל הוא בשל היותו של דין כתמים גזירה דרבנן, הגזירה היתה רק בכתם הגדול מגריס, מקובל כי אין גוזרים גזירה לגזירה ולכן אין להחמיר בדין זה. שיטתו של היראים כאמור הפוכה ולדבריו יש מקום לזהירות רבה יותר.⁹²

האזכור השלישי לחומרא מופיע בסיומם של דיני כתמים, ומצטרף לרושם המתקבל עד כאן בדבר הזהירות היתירה בדינים אלו. המחבר חותם את הדיון בדיני כתמים במילים: "ואין אנו בקיאים עתה במראה ה' דמים שאפילו ראשונים שלבן גדולים היו יראים לראות... הלכך אם יש בכתם מעט אודם צריך לחוש".⁹³ שוב חוזרת ההדגשה על הזהירות היתירה שצריך לנהוג בדיני כתמים ולחשוש לכל כתם אפילו אם יש בו מעט אדמומיות.

הרושם העולה מדברי המחבר בנושא זה מעלה נטייה ברורה להחמרה בדינים אלו. כאמור נטייה זו שונה מהותית מנטייתם של ראשונים אחרים להקל בדין זה בגלל היותו דין דרבנן והכלל הידוע לפיו אין גוזרים גזירה לגזירה. גישתו של הרא"ם מעלה שאלה כללית יותר ביחס לדיני כתמים – האם יש עניין להחמיר בהם מתוך זהירות יתירה אף יותר מדין חכמים, או שהיות ומדובר בדין דרבנן אין להחמיר יותר מתקנות חכמים עצמם. מסקנתו של היראים בסוגיה זו ברורה, מבחינתו דין כתמים הוא סייג שצריך לנהוג בו בזהירות יתירה ולהחמיר

⁸⁶ בבלי, נידה נח ע"ב.

⁸⁷ עניין זה הוכרע כבר בתלמוד עצמו: "אבל נראין דברי ר' חנינא בן אנטיגנוס מדברי ומדבריהם, שהיה אומר: עד כמה היא תולה - עד כגריס של פול, ולדבריו אנו מודים", בבלי, נדה שם.

⁸⁸ יראים עמ' פ"ו.

⁸⁹ ראו לעיל פרק ראשון, עמ' 38-39.

⁹⁰ בהלכות גדולות אין פירוט של דיני כתמים אך מופיע דין שבגד צבוע לא מטמא משום כתם כיוון שתקנת חכמים לנשים ללבוש בגדי צבעונים הוא על מנת להקל על כתמיהם, ראו הלכות גדולות, ונציה, עמ' פה. כלומר האזכור היחיד בענייני כתמים הוא לקולא.

⁹¹ ראו למשל בסמ"ג, להלן פרק רביעי, עמ' 148-149; פרק חמישי עמ' 174-178 וכן בפרק שישי המשווה בין שיטת הסמ"ק לסמ"ג בעניין ומעלה את השאלה שמא הושפע הסמ"ק מתפיסתו של היראים בנושא זה, עמ' 215-214.

⁹² בפתי תשובה, סימן קצ סעיף ד, ס"ק ט. תמה על הפוסקים שלא הביאו כלל את דברי היראים. ראו שם.

⁹³ יראים, עמ' פז.

יותר מתקנותיהם של חכמים. הוא כמובן אינו מבטל את יסוד הקולא בדיני כתמים, למשל שהגזירה חלה רק על גודל גריס ומעלה וכד' (ראוי לציין שהוא גם אינו יכול לעשות זאת כיוון שמדובר בדינא דגמרא) אך הוא מסייג אותו ומנחה לפעול על פיו בזהירות רבה מאוד.

ב. פולטת שכבת זרע⁹⁴

המחבר מקדיש דיון ארוך לסוגית פולטת שכבת זרע (להלן פש"ז).⁹⁵ המסקנה הראשונית המתבקשת מדיון ארוך זה היא שדין זה לא היה עדיין מקובל במקומו כהלכה מחייבת.⁹⁶ דין פש"ז משקף יפה את תהליך הבירור ההלכתי של המחבר והפער בין מסקנתו מעיקר הדין לבין זהירותו היתירה. נביא בקצרה את עיקרי הדברים בלשונו של המחבר. הדגשנו את המקומות בהם הוא מגלה את דעתו בין הסוגיות השונות:⁹⁷

פולטת ש"ז יש לדקדק אינה סותרת ואפרש הדקדוקים בקוצר... ולפי פירוש זה יש לומר דפולטת אפילו קבלה מן הטהור סתרה יום אחד הלכך יש לחוש לדברי הגאון בסותרת ופולטת במקום ששפעה ג' ימים שיש לומר ימי בזבה קיימא כולו ספק זיבות שוינהו רבנן דקיי"ל שראוי להזריע עד שש עונות שלמות...**הלכך מנהג כשר** אשה ששמשה סמוך לראייתה ושפעה ג' ימים ובסוף ג' ימים פסקה שלא תתחיל ספירת ז' נקיים ברביעי לראיתו תאחר עד מלאת ג' ימים ו' עונות לשמושה שיבא ש"ז לידי סרחון שמא תפלוט ותסתור. **ואין להביא ראיה להתיר** מדאמרין ביוצא דופן... **הלכך יפה ונעים להחמיר בספירת פולטת... ובשופעת אחד או ב' ימים נראה שאין לחוש** דהא זבה היא ודי לה בספירת יום אחד ואע"ג דאמר ר' זירא בנות ישראל הן החמירו על עצמן שאפילו רואות טיפת דם כחרדל יושבות עליו ז' נקיים דספק זיבות גדולות שווינהו, התם היינו טעמא דגזרינן רואה יום אחד אטו רואה ג' ימים או ד' או ה' ימים אבל בסתירת פולטת דליכא למיחש ולמיגזור אלא אטו רואה ג' ימים, אבל בד' או בה' ליכא למיגזור שהרי כבר בא לידי סרחון י"ל שלא החמיר ולא גזר ר' זירא על זאת. **פרשתי צדי היתר ואיסור והמחמיר בכולן ינוחו ברכות על ראשו ויאריך ימים ושנים.**

הדיון ההלכתי הדיאלקטי ארוך וכולל מספר דיוני משנה ביניהם: האם כל שכבת זרע סותרת או שרק שכבת זרע של הזב, האם פולטת היא בבחינת "רואה" או "נוגעת", וההשלכות של כך, וכן הלאה. בפעם הראשונה שבה הוא מגלה את דעתו היא כי אכן לפי הפירוש של רש"י הפש"ז סותרת יום אחד ולכן "מנהג כשר" לא להתחיל בספירת ז' נקיים עד ליום הרביעי לראיה. לאחר מכן הוא מעלה אפשרות נוספת לדחות דין זה במקרה בו האשה "אזלא בכרעא" כלומר הסתובבה ברגליה ושכבת הזרע כבר נפלטה מן הגוף ולכן אין עוד חשש שמא היא תיפלט פעם

⁹⁴ כל דין פש"ז נעלם לחלוטין מקיצור יראים - הספר הנדפס. וראו בעניין זה פרק המבוא, הערה 54.

⁹⁵ ראו הסבר על דין זה לעיל עמ' 52 הערה 43.

⁹⁶ זאת בשונה למשל מסגנון הדברים בספר התרומה בעניין.

⁹⁷ יראים, עמ' צ-צג.

נוספת.⁹⁸ אך בכל זאת הוא מציין כי "יפה ונעים להחמיר בספירת פולטת". מיד לאחר מכן הוא שוב מסייג את דבריו ואומר כי ברואה יום או יומיים אין לחוש כיוון שהאשה ממילא אינה זבה גדולה ולכן מעיקר הדין היא לא הייתה חייבת כלל בספירת ז' נקיים. ואם כן עיקר דין פולטת הוא רק ברואה שלושה ימים⁹⁹ ועם זאת שוב מופיעה כמסקנה הסתייגות "פרשתי צדי היתר ואיסור והמחמיר בכולן ינוחו ברכות על ראשו ויאריך ימים ושנים".¹⁰⁰ מדין זה עולה האמביוולנטיות שבדברי המחבר, כאשר מצד אחד הוא מביא את הדיון ההלכתי "הטהור" שאינו מחייב להחמיר בדין זה, לעומת זאת עומדת נטייתו האישית לחומרה וזוהי גם המלצתו כסיכום: "המחמיר בכולן ינוחו ברכות על ראשו..."

עדות בספר הרוקח מחדדת לנו מכיוון אחר את דעת הרא"ם בסוגיה:¹⁰¹

פולטת זרע הורה רא"ם אשה ששמשה יום א' וראתה בו ביום ופסקה אפילו יום ג' צריכה ליזהר אם תפלוט זרע בלא דם יום ג' או יום ד' היא סותרת... אבל מיום ד' כשעברו ו' עונות שלמות אינה סותרת ז' נקיים אם לא בראיית דם...

הרוקח, שהיה כזכור מתלמידיו של הרא"ם,¹⁰² מביא לנו הוראה ששמע מפי רבו ומסקנתה להחמיר בפש"ז שלא תתחיל בספירת שבעה נקיים עד לסוף ימי פליטת הזרע. נשים לב כי בעוד שבחיבור עצמו מביא המחבר צדדים להקל או להחמיר וממליץ להחמיר, מהרוקח עולה שכך הורה הרא"ם הלכה למעשה. עם זאת נשים לב כי בדברים שברוקח הוא אינו אוסר על האשה להתחיל בספירת ז' נקיים לפני תום ששת העונות השלמות (שלושה ימים מעת לעת) אלא רק לשים לב ובמידה ואכן תיפלט שכבת זרע מגופה רק אז היא תסתור.

דין פש"ז הוא דוגמא מובהקת לעניין שככל הידוע לנו, לא התברר די צרכו עד לימי היראים. בספרות דבי רש"י למשל לא מוזכר כלל עניין זה, לעומת זאת הן ביראים והן בספר התרומה שנראה בהמשך מופיעה אריכות דברים בעניין. אריכות דברים זו מביאה לידי ביטוי את ההתלבטות בבירור הדין ואת תהליך הבירור של הסוגיה אצל המחבר.

דומה כי שתי הדוגמאות שראינו עד כה, הן סוגיית הכתמים והן דין פש"ז נותנות את הרושם בדבר נטייתו החזקה של היראים לפרישות יתר וליראת חטא. ודומה כי החשש להתקרב לאיסור גורמת לפסיקותיו להיות זהירות הרבה יותר ועם מגמה מובהקת לחומרה.

ג. ייחוד עם הנידה

את דיני ההרחקות מסיים המחבר בדין ייחוד עם אשתו הנידה:¹⁰³

⁹⁸ בכך למעשה הוא דוחה את האפשרות שהאשה תפליט בעצמה את הזרע, דבר שמהווה פתח להקל ומופיע למשל בספר התרומה, פסק י, פרק רביעי עמ' 148-149.

⁹⁹ כיוון שברואה יותר מכך ממילא כבר בא שכבת הזרע לידי סרחון וגם אם נפלטה מגופה היא אינה מטמאת.

¹⁰⁰ יראים, עמ' צג.

¹⁰¹ רוקח, דפוס ראשון, עמ' 5 ע"א. על שיטת הסימון ברוקח ראו פרק שלישי, עמ' 86 הערה 3.

¹⁰² ככל הנראה בזמן שהותו במגנצא, ראו להלן עמ' 67.

¹⁰³ יראים, עמ' ק-ק"א.

ואע"פ שהחמירו בנדה יותר משאר עריות לענין אכילה ושתייה, לענין יחוד הקלו בה שאסור משאר עריות מותר בנדה... וטעמא שאי אפשר לו שלא להתייחד עם אשתו נדה ואין גוזרין גזירה על הצבור אלא א"כ רוב הצבור יכולין לעמוד בה.

עיקרו של הדין המופיע כאן לפיו הותר ייחוד בנדה אינו חידוש וכבר הופיע בתלמוד, אך לעומת הדין התלמודי שמתיר בפשטות ייחוד עם אשתו הנדה מתוך אמון מלא בזוג: "התורה העידה עלינו סוגה בשושנים, שאפילו כסוגה בשושנים - לא יפרצו בהן פרצות."¹⁰⁴ הניסוח ביראים מתמיה. אף על פי שהוא מתחיל בכך שלמרות שהחמירו בנדה בשאר דברים לענין ייחוד הקלו בה: אע"פ שהחמירו בנדה יותר משאר העריות לענין אכילה ושתייה לענין ייחוד הקלו בה שאסור משאר העריות מותר בנדה...¹⁰⁵, ונשים לב למינוח "הקלו" כלומר היתר ייחוד באשתו הנדה הוא קולא(!) אך מעבר לכך ההסבר שהוא נותן הוא: (א.) אי אפשר לו שלא יתייחד עם אשתו הנדה, (ב.) שאין גוזרין גזירה על הציבור אלא אם כן רוב הציבור יכולים לעמוד בה. מהסבר זה משתמע כי היה ראוי לאסור ייחוד באשתו הנדה ורק בדיעבד בגלל שאי אפשר ובגלל שהציבור לא יעמדו בכך הקלו בענין זה!! כאמור, ניסוח זה נראה כסותר גם את העמדת הדברים בגמרא עצמה. בגמרא מי שמציע לאסור ייחוד בנדה הוא 'מין', ורב כהנא משיב לו: "והיינו דאמר ליה ההוא מינא לרב כהנא: אמריתו נדה שרי לייחודי בהדי גברא, אפשר אש בנעורת ואינה מהבהבת? - אמר ליה: התורה העידה עלינו סוגה בשושנים, שאפילו כסוגה בשושנים - לא יפרצו בהן פרצות."¹⁰⁵ ייחודיות ניסוחו של היראים בולט גם ביחס לסגנונו של הרוקח המתיר את הייחוד בפשטות: "ייחוד מותר לייחוד עם אשתו נדה כדאיתמר בסנהדרין בפרק אחד דיני ממונות גבי סוגה בשושנים וכן בערובין בפרק הדר שאין להיות בקילעא שאיש ואשתו שרוי בתוכה ואפילו אשתו נדה."¹⁰⁶ אם כן, גם בדין זה בולטת זהירותו היתירה של המחבר והחשש שמא יש לאסור גם דבר שהותר מפורשות בתלמוד.¹⁰⁷

7. חפיפת השיעור

כפי שכבר ציינו לעיל הרא"ם בונה את הקובץ על פי תהליך ההשתלשלות ההלכתית. אחד מהשלבים המרכזיים בהשתלשלות ההלכתית הנוגעת לדיני הטבילה היא תקנת עזרא המחייבת את הטובלת לחפוף קודם לטבילתה. הרא"ם דן בתקנה זו ומסיים את דבריו בכך ש"הוזקקו נשים לחוף כל גופן בחמין ומנהג כשר וטוב הדבר והמעבירו ימתח על העמוד."¹⁰⁸ מקור הביטוי "והמעבירו ימתח על העמוד" בתוספתא למסכת ראש השנה ובמקורו שם נאמר

¹⁰⁴ בבלי סנהדרין לו ע"א: "והיינו דאמר ליה ההוא מינא לרב כהנא: אמריתו נדה שרי לייחודי בהדי גברא, אפשר אש בנעורת ואינה מהבהבת? - אמר ליה: התורה העידה עלינו סוגה בשושנים, שאפילו כסוגה בשושנים - לא יפרצו בהן פרצות."

¹⁰⁵ בבלי, סנהדרין, לו ע"א.

¹⁰⁶ רוקח, דפוס ראשון, 5 ע"א.

¹⁰⁷ כניסוחו של היראים מתנסח גם תוספות הרא"ש (שבת יג ע"א): "אף אשתו נדה. אף על גב דייחוד שרי כדרשינן סוגה בשושנים אפילו הכי הוא בבגדו והיא בבגדה אסור, אף על גב דייחוד אשת איש אסור מדאורייתא והוא בבגדו והיא בבגדה אינו אסור אלא מדרבנן אפילו הכי גבי נדה מחמירין טפי בהוא בבגדו והיא בבגדה מבייחוד משום שאין גוזרין גזירה על הציבור אלא א"כ יכולין לעמוד בה ואי אפשר להעמיד שומר או לייחד בית לנדוטה..."

¹⁰⁸ יראים, עמ' קל"ג.

הביטוי כנגד הבייתוסים שביקשו להטעות את חכמים בקידוש החודש. פירוש רש"י על הגמרא שם מבאר: "ימתח על העמוד - למלקות, כדאמרין במסכת מכות (כב, ב): כופת שתי ידיו על העמוד."¹⁰⁹ ביטוי זה, סביב ענייני ההכנות לטבילה, מופיע גם בספר הישר לרבינו תם: "גם לחוף בע"ש ולטבול בשחרית באלה ושמטא יהיו כל השומעין לך אם אתה התרת דברים הללו כתבתי, ואם לא ישמעו אלינו נגזור ונחרים בכל קהילותינו על כל השומעין לך **והשוכר ימתח על העמוד**".¹¹⁰ נראה כי החפיפה שקודם הטבילה ואולי גם הטבילה עצמה היוותה אתגר מיוחד וקושי לא פשוט עבור הנשים שגרם להן לזלזל בכך מבחינות שונות, לא לחפוף כלל או לחפוף במים קרים. בשל קושי זה מחד ובשל חשיבות החפיפה לכשרות הטבילה מאידך בא ככל הנראה השימוש בביטוי חריף זה אצל היראים ואצל רבינו תם.¹¹¹

למעשה השילוב בין הדברים שראינו, הניסוחים לחומרה בדיני כתמים ובדיני פש"ז, האזכורים הרבים של חומרת הנידה בכת, ההוא אמינא שאולי היה מקום להחמיר בייחוד עם הנידה והביטוי "ימתח על העמוד" יוצרים רושם בדבר נטייתו של המחבר לחסידות ולפרישות יתירה. כדי לברר סוגיה זו ננסה לבחון האם היתה למחבר זיקה כלשהי לתפיסות עולמם של חסידי אשכנז הראשונים שגם הם כידוע התאפיינו במגמות דומות.¹¹²

ב3) מאפיינים "חסידיים" של החיבור

כפי שכבר ציינו חוקרים שונים וכפי שעולה מעיוננו בהלכות נידה, מספר היבטים בספר יראים מעלים את ההשערה כי היתה קיימת זיקה כלשהי בין מחבר הספר לבין תפיסת עולמם של חסידי אשכנז.

א. הטענה כנגד העיון התלמודי

בהקדמתו לספרו טוען המחבר כנגד עמל הפלפול על ידי לומדי התורה והעדר הבירור הבסיסי בדבר שורשי המצוות: "כי עניי¹¹³ תורה עמלם בפלפול הקושיות על סוגיית התלמוד והילוכו,

¹⁰⁹ רש"י, ראש השנה, כב ע"ב. גם הרמב"ן משתמש בביטוי זה באותו עניין בחידושי למסכת נדה דף סו עמוד ב: "וה"נ משמע בהא דאמרין לקמן עבדי חסרת דודי חסרת שסטקי חסרת משמע דשטיפת כל גופא עבדא מדצריכה עבדי דודי ושסטקי, וכן החמירו בנות ישראל על עצמן והמעביר מנהג זה ימתח על העמוד." וכן הריקנאטי סימן תקפד: "ולפי שיש שיער בגוף לבד שיער הראש הורגלו כל הנשים לחוף כל גופן בחמין אף על גב דמן הגמ' משמע דחפיפה אינה אלא בראש ומנהג כשר וטוב הוא ומעבירו ימתח על העמוד:" וכן בספר החינוך: ספר החינוך מצוה קעה: "ועזרא ובית דינו תיקנו שתהא חופפת בכל מקום שיער שבה במים חמים, ומסרקה או מפספסת שערוניה בדיה או במסרק אם יש לה יפה יפה, כדי שאם היו שערוניה נקשרים תתיר אותם. ובנות ישראל החמירו על עצמן לשטוף כל גופן בחמין, וכל המשנה ממנהגן ימתח על העמוד." ייתכן והמקור לאזכור ביטוי זה אצל חכמים אלו הוא ביראים שהוא הראשון שמבניהם. אם כי ייתכן שאזכור ביטוי זה היה קיים גם בכתבים נוספים שאינם בידינו.

¹¹⁰ ספר הישר, שו"ת, סימן מו, ד, עמ' 88. ראו שם הערה ב' לעניין המילה "שוכר".

¹¹¹ תודה לד"ר יואל פרידמן על הערתו. בנקודה זו יש מקום לברר מה היה מצבם של המקוואות ובתי המרחץ באשכנז ובצרפת בימי הביניים. נפגשתי בעניין עם יונתן אדלר חוקר מקוואות שנמצא נכון לכתבת שורות אלו בתחילת מחקרו בעניין. לדבריו מסיור שלו במקוואות שנמצאו באזורים אלו עולה תמונה של מקוואות חפורים בעומק הקרקע מתוך מגמה להגיע למי תהום שימלאו את המקווה (בשונה מהמקוואות שלנו היום שמתבססים על מי גשמים). לדבריו אין סימן לתנור כלשהו או לאופציה אחרת לחימום המקווה, על אף שלא ניתן להסיק שלא היה כזה. קור המים לעדותו עצום כך שבחלק מהמקרים "לא ניתן שלא לצעוק כאשר נכנסים לתוכם". אנו יודעים גם מכיוונים אחרים על נשים שלא טבלו כלל בימות החורף, או שנצרכו לשכנועים מרובים על מנת לטבול בתנאים אלו וראו בעניין זה ששר, "מקומן", בפרט עמ' 79-88, על רקע זה לא קשה להבין את הטון התקיף בו משתמשים חכמים אלו להדגיש ולהזהיר בכל תוקף את חשיבות ההכנה לטבילה שסביר להניח שגם היא לא בהכרח נעשתה בתנאים אידיאליים.

¹¹² ראו סולוביצקי, 'Three themes'. על מאפייניהם של חסידי אשכנז הראשונים ראו עפשטיין, "ר' שמואל החסיד", בפרט עמ' רנ"ד-רנ"ה.

¹¹³ כך ע"פ הגהתו של אפשטיין, תרביץ, י"ב, תש"א, עמ' 190 הערה 6 וכן אורבך, בעלי התוספות, עמ' 160.

ושורשי המצוות לא ישימו על ליבם מה ציווה יוצר, איככה יקיימו חוקיו ומשפטיו ותהי יראתם מצוות אנשים מלומדה ויראת הצור לא ישימו נגדם".¹¹⁴ לטענתו לומדי התורה לא מציבים את יראת ה' כדגש מרכזי בחייהם בכלל ובשעת הלימוד בפרט ויראתם הופכת למצוות אנשים מלומדה. מעבר לחסרונה של יראת ה' גם רמת החיוב הבסיסית של קיום המצוות לוקה אצלם בחסר: "המצוות אשר הונהגו"¹¹⁵ ישמורו – ובאשר לא הונהגו נשכחו מהם". טענה כבדת משקל זאת מביאה את ר' אליעזר לחבר את ספרו בכלל ולבנות אותו במתכונת של ספר מצוות בפרט.¹¹⁶ הקדמתו זו גם מבהירה לנו את החשיבות בספר בו מופיעות כל המצוות ולא רק המצוות המעשיות על מנת שנדע: "מה ציווה יוצר" – כלומר ראייה כוללת על כלל מצוות התורה. בעיני המחבר, יותר מלימוד תורה ויותר מקיום ההלכות המעשיות, ישנה חשיבות בהיכרות עם כלל המצוות, בלימודם ובידיעתם.

הטענה כנגד עמל העיון התלמודי אינה ייחודית רק לרא"ם.¹¹⁷ כבר עמדו על כך סולוביצקי¹¹⁸ ותא שמע¹¹⁹ בהתייחסותם למגמתו של ספר חסידים לתיקון העניין. בין השאר כותב תא-שמע: "...גם את הנעשה בתחום תלמוד התורה העביר ספר חסידים תחת שבט ביקורתו... במשנתו החינוכית של ספר חסידים (מקופלת) ביקורת על דרך התוספות שנשתכלל ונתחדשה במשך המאה הי"ב בצרפת (בעיקר) ובאשכנז".¹²⁰ תא שמע מצביע על הדמיון בין ספר יראים לספר חסידים בטענות הללו. לדבריו כבר אפשרי עמד על ביקורת זאת "אלא שלא הדגיש כי ספר חסידים הוא אבי ביקורת זו ומעוררה ולא אחד מדובריה בלבד".¹²¹

ב. ביטויי יראה

מלבד שמו של הספר "יראים"¹²² חוזרים בספר שוב ושוב ביטויים של יראה המייחדים את החיבור מהותית מספרי מצוות אחרים. השורש י.ר.א. עצמו חוזר בחיבור למעלה ממאה פעמים בהקשרים שונים זאת מלבד המצווה הייחודית ליראת ה'.¹²³ למעשה נראה כי שורש זה מופיע בחלק נכבד מהמצוות בחיבור. ישנם מקומות שבהם מיקומם של ביטויי היראה

¹¹⁴ הקדמת המחבר, יראים עמ' 49.

¹¹⁵ בנוסח הדפוס – הונהג. בכתב היד ממנו העתיק שיף האותיות מטושטשות קמעא אך נראה כי הנוסח המדויק יותר הוא 'הונהגו' או 'הונהג' כפי שציין. ותודה לד"ר י' גלינסקי על הערתו.

¹¹⁶ למעשה מאז ספר המצוות של בעל הלכות גדולות לא נכתבו ספרים הידועים לנו במתכונת כזאת.

¹¹⁷ חשוב להדגיש כי במקביל לטענה העקרונית כנגד עמל הפלפול והמיקוד במצוות המעשיות, ספר יראים מלא וגדוש בעיון תלמודי על פי תורתם של בעלי התוספות וייתכן וזהו אחד ממאפייניו הייחודיים בעומדו בתווך בין עולמם של החסידים לבין בית המדרש של רבינו תם וכפי שנראה בהרחבה בהמשך.

¹¹⁸ סולוביצקי, 'Three themes', עמ' 339-357.

¹¹⁹ תא-שמע, מצוות תלמוד תורה'.

¹²⁰ תא-שמע, שם, עמ' 120.

¹²¹ תא-שמע, שם.

¹²² על עצם שם זה כבר העיר קנרפוגל בספרו סוד מאגיה ופרישות, עמ' 49, הערה 105, כי "עצם שמו מעיד על נטיה לחסידות".

¹²³ ספר יראים, סימן תה: "יראת השם. כתוב בפרשת ואתחנן את ה' אלהיך תירא פי' של יראת ה' שלא להזכיר אדם שם שמים לבטלה דאמרין בתמורה פי'א אזהרה למוציא ש"ש לבטלה דכתיב את ה' אלהיך תירא ומוזה המקרא למדנו שיהא אדם מערער בהגיעו לדבר מצוה שבמחשבת הלב היא היראה דתניא ויראת מאלהיך דבר המסור ללב נאמר בו ויראת. וגדולה היא יראת ה' שהרי אדם יכול לקיימה אלף פעמים ביום שבכל שעה ורגע זוכר אדם את המצוה וחרד לבו עליה לקיים את ה' אלוהיך תירא."

ברור ולכן קשה להוכיח את יראתו של המחבר מכך¹²⁴ אך במקומות רבים אחרים אין קשר ישיר בין המצווה לבין יראת ה' ואף על פי כן מודגשים שם ביטויי היראה. למשל בדין מגדף: "תן לב ונפש ליראה את השם הנכבד והנורא אשר צוה..."¹²⁵ וכן במצוות כלאיים: "לא תזרע שדך כלאים. ויראת מאלהיך צוה והזהיר בפי קדושים שדך לא תזרע כלאים"¹²⁶ וכן מקרים רבים נוספים. בנוסף בולט במיוחד האופן בו המחבר פותח כל אחת מן המצוות. הביטויים השגורים בפיו הם 'ציווה והזהיר',¹²⁷ 'הזהיר הכתוב',¹²⁸ 'הזהיר היוצר',¹²⁹ וכד' וכן 'ציווה יוצרנו', 'ציווה הב"ה', וכו'. בעוד שפתיחת המצווה בפועל 'ציווה' מובנת בהיות החיבור ספר מצוות (אותן מצווה הקב"ה על ישראל) הפועל "הזהיר" ייחודי מבחינה זו ומעלה לנו שוב את הדגש על יראת ה' אצל המחבר,¹³⁰ במיוחד בשל מיקומו המרכזי בפתיחת חלק נכבד מן המצוות. גם אצל חסידי אשכנז חשיבותה של יראת ה' מודגשת מאוד הן בפעמים הרבות בהן היא מופיעה בספר חסידים¹³¹ והן בהגדרתה בתוך הספר כגדולה מן הכל.¹³²

ג. היראים וספר היראה לר' שמואל החסיד

תא שמע מזכיר את ר' אליעזר ממין כ"חברו של ר' יהודה החסיד"¹³³ וכמי שהושפע גם הוא מרוחו, אך אולי יש מקום להטיל ספק בקביעה זו. ר' אליעזר היה כבן גילו של ר' יהודה החסיד¹³⁴ ונראה כי אין הכרח להניח כי הוא הושפע ממשנתו של ספר חסידים עצמו. עם זאת הטענה כנגד שיטת הלימוד של בעלי התוספות מופיעה גם קודם לר' יהודה החסיד בספר המיוחס לאביו, ר' שמואל החסיד,¹³⁵ ספר היראה¹³⁶ וניתן להבחין בקווים מקבילים בינו לבין ספר יראים. שני החיבורים הללו הם מהראשונים המוכרים לנו שהשמיעו את הטענה כנגד שיטת הלימוד של בעלי התוספות. ספר היראה דומה בשמו ליראים, אך שונה בעניינו. בעוד

¹²⁴ למשל ביראת המקדש: "אל הפרכת לא יבא. ואל המזבח לא יגש. צוה יוצרנו ליראה ממקום שכינתו" יראים סימן ש"ל. או במצוות המלך לכתוב לו ספר תורה: "וקרא בו כל ימי חייו ימי חייו הימים כל ימי חייו הלילות למען ילמד ליראה את ה' אלהיו", יראים, סימן תמ"ד.

¹²⁵ יראים, סימן רל"ו.

¹²⁶ יראים, סימן ש"צ.

¹²⁷ לדוג' סימן לד, לו, מג, קיט, קכ, קנ, קעח, ריג, ריח, שיב, שעד, שעה, שפג, שפז, שצ, שצד.

¹²⁸ סימן נג, נט, סג – סח, עה, עו, עח, פ, פא, פב, פז.

¹²⁹ סימן נד, עא, עד, עז, קיח, שכד, שכח.

¹³⁰ הביטוי הזהיר כפתיחה למצוות מוכר לנו גם מספר "וזהיר" שחובר על ידי מר חפץ אלוף בסוף תקופת הגאונים. ספר וזהיר השתמש גם הוא בספר הלכות גדולות, והוא היה מוכר באשכנז ובצרפת. חלק נכבד מהמצוות שלו הוא פותח בביטוי "וזהיר" או "וזהיר". היראים מרבה כאמור להשתמש גם הוא בפתיחה זו על אף שהוא אינו מזכיר את החיבור ולו פעם אחת. האם ישנה השפעה כלשהי של חיבור זה על היראים? וצ"ע.

¹³¹ לדוג': ספר חסידים, מרגליות, סימן יב: "יראה שורש החסידות", סימן יג: "אדם שהוא ירא שמים לבסוף דבריו נשמעים", סימן רצ"ב: "אם תראה איש מפולפל ואין בו יראת ה' אל תתן אל ליבך ללמוד לפניו" וכו'.

¹³² ספר חסידים, מרגליות, סימן קנח: למד גדול מכל האותיות כי לימוד היראה גדול מן הכל שנאמר מי יתן והיה לבבם זה להם ליראה אותי וגו' הרי לפניו גדול מן הכל לכך גדול למד מכל האותיות ושמה גדול מכל, וכתב אשרי איש ירא את ה' במצוותיו חפץ מאוד".

¹³³ תא-שמע, שם, עמ' 104.

¹³⁴ הרא"ם נולד ככל הנראה סביב שנת 1140, ראו בפרק המבוא, עמ' 5 הערה 44, שנת פטירתו של ר' יהודה החסיד היא 1217, ראו דן, ר' יהודה החסיד, עמ' 11, כך שמסתבר שהם חיו פחות או יותר באותו טווח של שנים.

¹³⁵ ייחוסו של החיבור לר' שמואל החסיד מקובל על החוקרים ומתבסס על שלושה דברים: (א) עדותו של ר' גדליה דון יחיאל בעל שלשלת הקבלה, (ב) בראש כת"י פארמה מופיעה המילה שמואל, (ג) "סוד יראי אלוקים" – שלושת מילים אלו המופיעות בראש החיבור הן בגימטריא 773 כמניין "שמואל". שיטת זו של רמז היתה מקובלת בקרב חסידי אשכנז ואפשר להסיק מכך כי ר' שמואל הוא מחברה של חטיבה זו. ראו עוד דן, חסידות אשכנז בתולדות, עמ' 176 וכן עפשטיין, ר' שמואל החסיד, שם.

¹³⁶ יש להבחין בין ספר היראה הזה לבין ספר היראה המאוחר יותר המיוחס לר' יונה גירונדי. ספר היראה הנוכחי ממוקם בראש ספר חסידים וראו אודותיו עפשטיין, שמואל החסיד, עמ' 36-37, וכן דן, תולדות תורת הסוד, כך ה', עמ' 124 – 125.

שהיראים הוא ספר מצוות המפרט את מצוות התורה ואת פרטיהם ההלכתיים, ספר היראה הוא ספר מוסר העוסק בענייני יראת ה'. יחד עם זאת ניכרים קווי דמיון ביניהם. הדגש המרכזי בשני החיבורים הוא על יסוד יראת ה', והחשש פן עמלי תורה בקיאים בחכמה אך אינם נזהרים ביראה. ביטוי זה מופיע בשתי ההקדמות כמעט באותו הלשון, ביראים: "ממנו ילמדו ליראה את ה'" וביראה: "למען ילמדו ליראה את ה'" וכן "למען יזהר הירא את דבר ה'". בשני החיבורים מופיעה טענה מרכזית כנגד עסק הפלפול, ביראים: "עניי תורה עמלם בפלפול הקושיות על סוגית התלמוד והילוכי ושרשי המצות לא ישימו על לבם מה צוה יוצר", וביראה: "כי יש בדורי חכמים בתורה ובכל חכמה ומעשים ובעלי יראה יותר ממני אלא מרוב חכמתם מפלפלים בתלמוד אשר אין קץ לחכמתה." דמיון נוסף בין החיבורים הוא בשימוש בפועל ז.ה.ר, ביראה: "ויותר מהמה בני הזהר", ביראים: "הזהיר הבורא"¹³⁷ וכד'. כמובן ישנו דמיון משמעותי בשמות שני החיבורים: היראה והיראים, המחזקים שניהם את המודעות לענייני יראת ה', וכן במספר שבע המופיע בשתי ההקדמות. המספר שבע משמעותי גם במבנהו של ספר היראים המחולק כאמור לשבעה עמודים.

הדמיון בין שתי ההקדמות על אף השוני המהותי באופים של הספרים יכול להוביל להשערה כי ר' אליעזר פגש את ספר היראה והושפע ממנו. יחד עם זאת ייתכן כי הטענה העקרונית כנגד עולם העיון התלמודי המופרז שיצא מבית מדרשם של בעלי התוספות, והצורך לחזק את ענייני יראת ה' עלה באופן משמעותי באותה התקופה ומבחינה זו גם ר' שמואל החסיד וגם ר' אליעזר מגיבים לאותה הבעיה בכתבם איש איש את ספרו ואין הכרח שקיימת השפעה כלשהי ביניהם.¹³⁸ עם זאת נראה כי יש מקום להניח כסברא הראשונה, שאכן במידת מה הייתה קיימת השפעה של תורתו של ר' שמואל החסיד על היראים. הדמיון באופיה של ההקדמה ובנוסח הביטויים, ייחודו של היראים מבחינות שיתוארו בהמשך על פני כתביהם האחרים של בעלי התוספות, וכן מאפיינים חסידיים נוספים של ר' אליעזר מצטרפים לרמיזה על קיומה האפשרי של זיקה כזאת. וכבר ראינו כי גם תא שמע עצמו טען כי כל אותם שהביעו ביקורת זאת "נמנים על חוג חסידי אשכנז או קרובים אליהם ברוחם".¹³⁹

ד. הרא"ם וחסיד אשכנז

האם אכן היה קשור הרא"ם אל עולמם של חסידי אשכנז הראשונים? או שמא היה חסיד, אך חסיד לא "אשכנזי"? קנרפוגל מגדיר את הרא"ם כ'קדם חסידי'.¹⁴⁰ כפי שכבר ציינו הרא"ם היה כבן גילו של ר' יהודה החסיד ולכן קשה לטעון כי הוא הושפע ישירות ממשנתו או ממשנת ספר חסידים. עם זאת השפעות חסידיות היו ידועות כאמור באשכנז עוד הרבה לפני ר' יהודה

¹³⁷ ניסוח זה הוא ניסוח משמעותי בחיבור ומצוות רבות פותחות בו.

¹³⁸ ראו בעניין זה קנרפוגל, סוד מאגיה ופרישות, עמ' 49, הערה 105.

¹³⁹ תא-שמע, 'מצוות תלמוד תורה', עמ' 120.

¹⁴⁰ קנרפוגל, שם, עמ' 65 הערה 171. על ההבחנה בין חסידות "רגילה" לחסידות אשכנז ראו סולובייצק, "piety", לאורך המאמר.

החסיד. נראה כי בסוגיה זו נאים דבריו של קנרפוגל בסכמו את הפרק בספרו העוסק בתורתם של החסידים:¹⁴¹

מספרם של אלה הידועים ונחשבים כתלמידים מובהקים של חסידי אשכנז (שלא לדבר על היעדרם של קהילות או יישובים של חסידים) עומד בסתירה למידת תפוצתם הרחבה של כמה מערכיהם... בין אם היו חסידי אשכנז מקורם של ערכים אלה ובין אם לאו, הצלחנו למצוא דפוסים שונים של חסידות ושל פרישות בחוגים רבניים הן בצפון צרפת והן באשכנז...

דומה שר' אליעזר עונה על הגדרה זאת. ניתן להבחין ללא ספק בזיקות שונות בינו לבין תפיסות חסידיות אך קשה להצביע על זיקה ישירה בינו לבין החסידים עצמם. מהיכן שאב ר' אליעזר את תפיסתו אלה? קנרפוגל מעלה כי גם בסביבתו של רבינו תם עצמו חדרו השפעות חסידיות כאלה ואחרות¹⁴² וייתכן שהם אלה שהשפיעו על הרא"ם. נוסף על כך ניתן לציין את נוכחותו המסוימת של הרא"ם במגנצא. כידוע קיימת זיקה ברורה בין התפיסה החסידית לבין ישיבת **מגנצא** עוד בדורות קדומים.¹⁴³ המהרש"ל מתאר תקופה מסוימת בה שהה הרא"ם במגנצא, בה לימד כמה מתלמידיו ביניהם ר' אליעזר ממיץ,¹⁴⁴ כבר ציין רמי ריינר כי מלשונו של המהרש"ל ניתן להצביע על נוכחות משמעותית של הרא"ם במגנצא¹⁴⁵ ולא רק על ביקור ארעי.¹⁴⁶ האם ייתכן כי הרא"ם ספג במגנצא כמה מהנהגותיו החסידיות? האם בה אולי נחשף לתורתו ואולי גם לדמותו של ר' שמואל החסיד? האם ייתכן כי כשם שר' אליעזר שימש כצינור¹⁴⁷ להחדרת תורתו של רבינו תם לקהילות הוותיקות באשכנז כך הוא גם ספג בה את תורתם של החסידים? מידי השערה לא יצאנו.

לסיכום תת פרק זה נשים לב כי בניגוד לדבריו של היראים עצמם איתם פתחנו שמגדיר את שיטתו ההלכתית "לקולא", עיון בחיבור הן בביטויים בהם הוא משתמש והן במסקנותיו ההלכתיות מצביע על נטיה לפרישות וזהירות יתירה גם במותר. ייתכן ונטייה זו לפרישות

¹⁴¹ קנרפוגל, שם, עמ' 57.

¹⁴² קנרפוגל, שם, עמ' 136.

¹⁴³ במגנצא ניתן למצוא בין יתר חכמיה את ר' יעקב בן יקר שהיה ידוע גם בזכות ענוותנותו הרבה, התבטלותו העצמית ופרישותו, ולעניינו, כאמור, הוא זה שהחמיר בדיון דם טוהר ופסק שחלים עליו האיסורים החלים על דין נידה, וכן את ר' יצחק הלוי, מורו של רש"י שהיה מקיים את צום יום הכיפורים במשך יומיים. ראו בעניין זה עוד קנרפוגל עמ' 23-24. במהלך המאה הי"ב התחזקה השפעתה של שיטת הלימוד בוורמייזא, שיטה שעודדה את התפתחות הלימוד הדיאלקטי של בעלי התוספות ודחקה את הכתבים האשכנזים הקדומים יותר. בכלל זה צומצמה גם מידת השפעתה של מגנצא. ראו בעניין זה תא-שמע, ספרייתם, עמ' 535-540. וכן קנרפוגל, סוד מאגיה ופרישות, עמ' 135.

¹⁴⁴ שו"ת מהרש"ל, סימן כ"ט: בימיו היה ר' אליעזר ממיץ במגנצא ואלו שמשו לפניו ר' אליעזר בן ר' יואל הלוי הנקרא אבי העזרי ור' שמחה בר' שמואל ור' ברוך.

¹⁴⁵ נוסח הביטוי: "בימיו היה", "ואלו שימשו לפניו" וכו'. בעניין זה דנו החוקרים, לדברי אורבך אין יסוד להשערות על שבתו של הרא"ם במגנצא, וכן ראו אפטוביצר, מבוא, עמ' 313 שטוען כי "יש לפקפק הרבה במסורת זו (בדבר מגוריו של הרא"ם במגנצא ש.ב.) בין השאר בגלל שהרא"ם אינו בין החתומים על תשובות חכמי מגנצא, אך ריינר הראה כי אין מקום לחלוק על דברי המהרש"ל הללו, ושיבתו במגנצא מסתברת גם מסיבות אחרות כפי שיתברר עוד בהמשך. ראו ריינר, 'רבינו תם', עמ' 112.

¹⁴⁶ ריינר מחזק עדות זאת ממעשה שמוא בדברי הראב"ה לפיו הרא"ם גם פסק במגנצא ככתובת ראשונית במקרה מסוים. ריינר, 'רבינו תם', עמ' 12.

¹⁴⁷ ריינר, 'רבינו תם', עמ' 112-113.

יתירה מקורה בהשפעתם של חסידי אשכנז הראשונים, שכפי שראינו יש מקום להניח שר' אליעזר היה קשור באופן זה או אחר אל תפיסת עולמם. עם זאת ייתכן כי דווקא הגדרתו של הספר כספר מצוות ולא כספר שמוכוון הלכה למעשה ממש היא זו שאיפשרה למחבר לשרטט קווי החמרה שהרי הרלוונטיות המעשית של הספר עשויה להיות נמוכה, ויש עוד לבחון עניין זה.

ב4) היבטים הלכתיים נוספים בחיבור

א. דיני הרהקות

לעומת המגמה הברורה לחומרה בהלכות שראינו קודם, למשל בדיני כתמים וכד', בדיני הרהקות נראה שדעת המחבר נוטה דווקא לצמצום האיסורים. דיני ההרהקות אצל היראים כוללים מספר עניינים:

- איסור אכילה ושתיה עם אשתו הנידה (כולל היתר שהיא תשתה אחריו - כיוון שיצרו של איש גדול יותר ומהרהר אחריה, אם מריקים כוס ששתתה בו לכוס אחר וחוזרים ומריקים לראשון מותר)
- כל מלאכות שאשה עושה לבעלה נידה עושה לבעלה חוץ ממזיגת הכוס והצעת המיטה והרחצת פניו ידיו ורגליו (כולל דיוק שבמזיגת הכוס נאסרה רק מזיגה עם הושטה ומזיגה בלא הושטה מותרת)
- הושטת שאר דברים מותרת אך שלא יגע בבשרה
- היתר ייחוד בנידה כיוון שזו גזירה שרוב הציבור אינו יכול לעמוד בה¹⁴⁸

נעניין בהרהקות אחת לאחת.

אכילה ושתיה משותפת

הדין הראשון המופיע בדיני הרהקות בחיבורנו הוא איסור אכילה ושתיה משותפת:¹⁴⁹

והנדה יען שהיא רגילה עם בעלה החמירו בה יותר משאר עריות כדתנן בשבת פ"א לא יאכל הזב עם הזבה מפני הרגל עבירה, וה"ה שלא ישתה, שהרי שנינו שם שענשו התלמוד על מה ששותה¹⁵⁰ עם אשתו נדה כדתניא התם בימי ליבונך מהו אצלך אמרה אכל עמי שתה עמי¹⁵¹ והשיב אליהו ברוך המקום שהרגו ועל כל מה שאמרה הענישו שאם לא כן למה הוזכר בברייתא שותה ואם הבעל שותה תחילה מותרת אשתו לשותות אחריו דלא יאכל תנן וה"ה לא ישתה תנן, לא תאכל ולא תשתה לא תנן, וטעמא שיצרו של איש גדול יותר מהרהר אחר שתייה, ואם מריקים כוס ששתת

¹⁴⁸ ראו לעיל עמ' 61-62.

¹⁴⁹ יראים, עמ' צז-צט.

¹⁵⁰ בקיצור יראים מופיע: "ששכב" (!) וראה בדבר הקיצור בפרק המבוא, עמ' 6 הערה 54. וכן בהמשך, עמ' 71 הערה 161 על השינוי אותו עורך הקיצור ביחס לדין השינה באותה המיטה.

¹⁵¹ בלשון התלמוד: "ושכב עמי בקירוב בשר" – חלק זה של המשפט לא מופיע ביראים ולא בכדי.

בו לכוס אחר וחוזרים ומריקים לכוס ראשון מותר מאחר שיש שינוי בהרקת כוסות
אין זה עמה.

בדין זה מופיעים מספר עניינים: איסור האכילה והשתיה המשותפת, המקור לאיסור ב'מעשה
בתלמיד', היתר בשתיה בשינוי שגון שאשתו שותה אחריו, טעם הקולא שיצרו של האיש גדול
יותר, היתר בהרקת הכוסות. איסור זה הוא הדין הראשון המופיע בדיני הרחקות ולא לחינם.
נראה בהמשך כי לשיטת היראים דין זה הוא אחד הדינים החמורים והמרכזיים ביותר.

האור זרוע מביא מעשה ברא"ם עצמו בעניין זה: "ומורי אבי העזרי אמר לי שרבינו אליעזר
ממץ שהיה שותה מכוס שהייתה שותה אשתו נידה רק שלא היה מקבלו מידה וכו' יעו"ש".¹⁵²
מעשה זה קשה! הרי מדברי היראים ראינו כי המחבר אסר לשתות מאותו הכוס שאשתו
הנידה שתתה ממנה ואף נימק את האיסור בכך שיצרו של האיש גדול יותר והוא "מהרהר
אחר השתיה", וכאן מופיע מעשה לפיו ר' אליעזר שתה מכוס של אשתו הנידה! א"א שף
בהערותיו תועפות רא"ם הבין כי "הרא"ם היה שותה מכוס שהייתה שותה אשתו נידה אחר
הרקת שהריקו כוס ששתתה בכוס אחר ואח"כ הריקו בכוס ראשון..."¹⁵³ לפי הבנה זו יוצא
שבאופן מעשי הרא"ם אכן נהג כשיטתו ההלכתית. אם כך מדוע מנסח האור זרוע את מעשיו
של הרא"ם באופן הזה? נראה כי כוונתו של האור זרוע לחדד את ההבדל בין שיטת היראים
לבין שיטתו עצמו "שאין אנו אוכלים לא מקערה שלה ולא משירי מאכלה"¹⁵⁴ ואילו ליראים
בשירים אין בעיה אם קיים השינוי של הורקה מכוס לכוס. בין כך ובין כך עולה כי הרא"ם
אסר רק הושטת כוס יין מידו לידה. עניין זה מתברר יותר בהלכה הבאה.

הושטה מיד ליד

מיד לאחר דין האכילה המשותפת מביא הרא"ם את המשנה בכתובות העוסקת במלאכות
שהאשה עושה לבעלה, והוא מסביר משנה זו לפי הבנתו ההלכתית:¹⁵⁵

ובכתובות פרק אע"פ אמרינן כל מלאכה שהאשה עושה לבעלה נדה עושה לבעלה חוץ
ממזיגת הכוס והצעת המטה והרחצת פניו ידיו ורגליו. **פי' מזיגת הכוס ומושטת לו
אבל מזיגה בלא הושטה שרייא**, דהא שרינן התם כדאמרינן מחלפא ליה בשמלא,
ומנחא ליה אשרשיפא,

ואחרי שאין איסור אלא בהושטה והזכירו מזיגת הכוס למדנו שאין איסור אלא
כששניהם יחד מזיגה והושטת כוס מזיגתה בלא שינוי, **אבל בהושטת שאר דברים
שלא בכוס מזיגה מותרת אך שלא יגע בבשרה**.

¹⁵² אור זרוע, הלכות נידה, סימן ש"ס, עמ' קג.

¹⁵³ יראים, עמ' צט.

¹⁵⁴ אור זרוע שם.

¹⁵⁵ יראים, עמ' צט. פסקה זו הכוללת את הסוגיה בכתובות לעניין שלוש מלאכות ואת הדיון בעניין ההושטה
מיד ליד אינה מופיע בספר יראים הנדפס (הקיצור) כלל. השמטה זו אומרת דורשני ונראה כי היא באה ליישר
קו" בין הפסיקה ביראים לבין הנוהג הנפוץ באיטליה בזמן עריכת הקיצור וראו פרק המבוא עמ' 6, הערה 54.

והצעת המטה אמרין התם בפניו אסירא שלא בפניו שריא.

שלושה דברים נאסרו באופן מפורש בגמרא: מזיגת הכוס, הצעת המיטה והרחצת פניו ידיו ורגליו. מזיגת הכוס לדברי הרא"ם כוללת את המזיגה וההושטה גם יחד ואם כך מסקנתו היא כי הושטה של שאר דברים – מותרת. ההוכחה של היראים פשוטה, ממעשה נשות האמוראים שמזגו את הכוס לבעליהן אך לא הגישו אותה באופן הרגיל ניתן ללמוד כי הבעיה היא רק כאשר המזיגה וההושטה נעשות כאחד אך מזיגה בלא הושטה או הושטה בלא מזיגה מותר.

פסיקה זו של היראים שונה מהותית מההלכה כפי הנלמדת מבית מדרשו של רש"י שהחמיר שלא להושיט מידו לידה שום דבר ואפילו מפתח שמא יגע בבשרה, הלכה שהתקבלה בעקבותיו אצל רוב הפוסקים בצרפת ובאשכנז.¹⁵⁶ היראים לא מתייחס כלל לעניין זה. ייתכן כי הוא לא היה מודע למנהג רש"י זה או שלא ראה את עצמו מחוייב אליו, מה גם שלהבנתו מנהג זה אינו מתאים עם הנלמד מהדיון התלמודי. בין כך ובין כך יש לנו כאן רמז על היחס בין ספר יראים לבין הספרות דבי רש"י ונראה להיראים לא ראה בספרות דבי רש"י גורם מחייב לכל הפחות בכל הקשור בהלכות נידה. לעומת זאת רש"י עצמו כן היווה סמכות עבורו והוא מזכיר מספר פעמים את פירושו לתלמוד.¹⁵⁷

העניין האחרון המופיע בדברי היראים בדיני ההרחקות הוא דין ייחוד עם אשתו הנידה שעסקנו בו קודם לכן, כאשר בדן זה כפי שצינו ניתן להצביע דווקא על נטייה לזהירות יתירה.¹⁵⁸

שינה במיטה אחת

איסור השינה במיטה אחת נחשב אצל הפוסקים המאוחרים כאחד האיסורים הברורים והמוחלטים בדיני הרחקות. עם זאת בכתבי הראשונים העניין אינו חד משמעי. ראינו כבר בפרק הקודם כי בספרות דבי רש"י דין השינה במיטה אחת מופיע בהבלעה תוך כדי הדיון במעשה בתלמיד. אצל היראים דין זה לא מופיע בכלל.¹⁵⁹ בדברים שלהלן ננסה לעמוד על שיטתו של המחבר בעניין זה.

א. הסוגיה

הבסיס ההלכתי לדיון בדבר איסור השינה במיטה אחת נמצא בסוגיה בשבת יג ע"א. ננסה להבין את שיטת היראים בפרשנות הסוגיה וננסה לברר מכך את דעתו להלכה בעניין. כידוע סוגייתנו מורכבת משלושה חלקים:

¹⁵⁶ ראו לעיל פרק ראשון, עמ' 25-26.

¹⁵⁷ בדן פש"ז, בדן טבילה ביום השביעי.

¹⁵⁸ ראו לעיל עמ' 61-62.

¹⁵⁹ גם בסמ"ק דין זה לא מופיע ונראה כי הוא הולך לשיטת היראים בעניין והדברים עוד יתבררו בעז"ה במקומם.

א. דיון בדין דעות ושינוי באכילה על השולחן ובשינה באותה מיטה וההכרעה כי אם יש דעות ויש שינוי הרי שאין איסור.

ב. ההיקש לאשת רעהו – "מה אשת רעהו הוא בבגדו והיא בבגדה אסור אף אשתו נידה כן", ודברי ר' פדת שחולק ואוסר אך ורק קירבה של גילוי עריות לעומת דעת עולא שאוסר כל קירבה.

ג. המעשה בתלמיד שמת בחצי ימיו ובירור הסיבה למותו.

מתוך סוגיה זו מביא היראים רק את פתיחת הסוגיה בדיון אודות אכילה ושתייה שראינו לעיל. חלקה השני של הסוגיה לא מופיע כלל ואילו המעשה בתלמיד מופיע גם הוא אך ורק בהקשר לאכילה ושתייה. ואם כן הדיון בנושא השינה המשותפת אינו מופיע כלל בחיבור.

נוסח המעשה בתלמיד הוא המקור לרובם של דיני הרוחות אך בעניין זה מופיע הבדל משמעותי בין היראים לרוב הראשונים. בעוד שראינו כי אצל היראים ה'מעשה בתלמיד' מתייחס אך ורק לאכילה ושתייה משותפת. אצל רוב הראשונים מופיע: "אכל עימי ושתי עימי **וישן עימי בקירוב בשר**".¹⁶⁰ כלומר להבנת היראים בשונה מרוב הראשונים הבעייתיות במעשה שגרמה למותו של התלמיד אינה השינה אלא האכילה והשתייה!¹⁶¹ עניין זה מתחזק גם בעדותו של הרוקח, תלמידו של היראים. הרוקח מעיד שאמר לו ר' אליעזר כי הבעייתיות במעשה בתלמיד היתה באכילה ובשתייה המשותפת ועליהם נענש, השינה המשותפת לא מוזכרת כלל בעניין זה: "ואמר לי רבי אליעזר ממיץ לפי שאותו תלמיד אכל ושתי עם אשתו ידע אליהו מפני מה נענש וממה שהוזכר בברייתא אכל עמי ושתי עמי ש"מ שיש עונש על האכילה ועל השתייה".¹⁶² אם כן יש בפנינו עדות ישירה של תלמידו של הרא"ם המעידה על דעתו שהבעיה במעשה היתה האכילה והשתייה המשותפת ואין מקור ממנו לאיסור שינה.

מה אם כן הייתה אכן דעתו של ר' אליעזר? האם אכן לשיטתו אין איסור בשינה באותה המיטה עם אשתו הנידה? ננסה לעמוד על דעתו באמצעות שאלה שהופנתה על ידו לרבינו תם.

א. דעת רבינו תם בסוגיית שינה באותה המיטה

תשובה נ"ח בספר הישר עוסקת בדינה של הנידה.¹⁶³ ר' אליעזר שואל במכתבו שלוש שאלות את מורו הגדול ובשאלתו השניה הוא מבקש את דעת רבו בעניין ההבדל בין ימי הנידות לליבון, בתוך שאלתו מובא בהבלעה מסוימת דין השינה במיטה אחת. נעניין בדבריו:¹⁶⁴

ועל נידה בימי ליבונה איך אתם נוהגים לאכול ולשתות עימה אם יִשְׁנָה היא בכלל גזירת חוץ ממזיגת הכוס וכו' אף בימי ליבונה. כי יש אומרים שאינה באותו הכלל.

¹⁶⁰ כנוסח הבבלי, שבת יג ע"ב. ראו בן שעה, 'הרחקות', עמ' 14-23.

¹⁶¹ כגירסא זו כותב גם קיצור היראים: "דתניא התם בימי ליבונך מהו אצלך אוכל עימי ושתי עימי והשיב אליהו ברוך המקום שהרגו". לעומת זאת בשאלתו של היראים לרבינו תם המופיעה בהמשך כן מופיע נוסח "וישן עימי", כלומר גירסה זו כן עמדה לפניו. ונראה כי הכרעתו של היראים בעניין זה היתה שהשינה לא היוותה בעיה בסיפור ולכן הוא לא מציין אותה כלל בספרו.

¹⁶² רוקח, עמ' 4 ע"ב.

¹⁶³ לגבי ייחוסה של תשובה זו לרבינו תם ראו בהמשך פרק זה הערה 187.

¹⁶⁴ ספר הישר, שו"ת, סימן נ"ח, עמ' 133.

וראיתם מדתנא דבי אליהו וישן עימי בקירוב בשר ומדשקלי ביה אמוראי סברי למימר דווקא אישן עמי קאי ברוך המקום שהרגו שלא נשא פנים לתורה. ותמיה לן דהאי דשקלי וטרי בישן עימה במיטה משום דעלה איכא למשקל ולמיטרי אבל באכל ושתה עימה מאי איכא למימר. פשיטא דעל שולחן אחד קאכלי ולעולם כ"ש דקפיד אאכל ושתה **דחמירא אכילה ושתיה על שולחן אחד משינה בסינר** כדמוכחא כולה שמעתתא דהתם איכא דעות ואיכא שינוי והכא דיעות איכא שינוי ליכא. ועוד מאי שנא משום בגדים לבנים שלובשת פקע איסור כרת מינה הא קיימא לן תהא בנידתה עד שתבוא במים.

שאלתו של הרא"ם אמנם עוסקת בהבדל בין ימי הנידות לליבון אך חלק עיקרי ממנה יכול להעיד על דעתו בעניין השינה המשותפת.¹⁶⁵ לדבריו, באופן כללי, ובלי קשר להבדל האופציונאלי בין הימים השונים, אכילה ושתיה חמורים יותר מאשר שינה במיטה אחת: "פשיטא דעל שולחן אחד קאכלי ולעולם כ"ש דקפיד אאכל ושתה **דחמירא אכילה ושתיה על שולחן אחד משינה בסינר** כדמוכחא כולה שמעתתא" והנימוק לדבריו הוא שבניגוד לאכילה ושתיה על אותו השולחן ששם יש דעות (שני אנשים) אך אין שינוי ולכן הדבר אסור, בשינה באותה המיטה יש גם דעות וגם שינוי כיוון שהם ישנים בסינר (בגדים!) ואם כך ייתכן והדבר מותר.

תשובתו של רבינו תם עוסקת בהבדל בין ימי הנידות לליבון במצב בו קיימת 'טבילת ביניים',¹⁶⁶ כלומר טבילה לאחר שבעת ימי הנידות בנוסף על הטבילה בסיומם של שבעת הימים הנקיים, ורק לאחר טבילת הביניים ספירת שבעה נקיים כחומרת ר' זירא. בסיום דבריו הוא מתייחס לדבריו של הרא"ם ביחס לשינה המשותפת:¹⁶⁷

והא דבדקה אליהו לההיא בימי ליבון נביא היה וידע עניינם. והא דמסקי עלה דיין עמי אמוראי להשמיעך שכך היה מעשה ולא קירוב ממש ואפילו הכי נענש עלי ואסור לעשות. ואם לא שפירשו אמוראים הייתי מתיר בסינר מפסיק וכל אותם עניינים שמפרש שם.

מתשובתו של רבינו תם נראה כי היה מקום להתיר שינה במיטה משותפת על ידי 'סינר מפסיק' כלומר כאשר אין קירוב בשר ובשונה מאופן השינה הרגיל, אך היות ופירשו האמוראים – אסור לעשות כן. ייתכן וההוא אמינא של קושיית הרא"ם כלפי רבינו תם היא דעתו של רבינו תם עצמו המובאת בתוספות לשבת יג:

ומפרש רבינו תם דפליגא דר' פדת דכיון דלא אסרה תורה אלא קריבה של גילוי עריות בלבד אם כן אין לנו לאסור ולגזור אלא כעין שאסר הכתוב דהיינו דיעות בלא שינוי

¹⁶⁵ בשאלה זו אנו יכולים לסגור את המעגל בדבר דעתו של הרא"ם בסוגיה שכפי שראינו לעיל אינה באה לידי ביטוי בספר עצמו.

¹⁶⁶ בעניין זה ראו מאמרו של עמנואל, 'שבעה נקיים', עמ' 244-245.

¹⁶⁷ ספר הישר, שם, עמ' 134.

כגון לא יאכל הזב עם הזבה אבל הוא בבגדו והיא בבגדה דאיכא דיעות ושינוי לא יסבור ר' פדת דאפילו באשת איש הוא בבגדו והיא בבגדה שרי ...

מנוסח דברי התוספות משמע שאכן לדעת רבינו תם היה מקום להתיר שינה משותפת בדיוק מאותה טענה של הרא"ם שיש כאן דיעות ושינוי כאחד! נמצא אם כן שאכן יש הבדל בין בירור הדיון ההלכתי לבין ההלכה למעשה, הלכה למעשה לא רצה רבינו תם לפסוק כדעה המקלה על אף שבהווא אמינא ההלכתית שלו אכן היה מקום להקל.¹⁶⁸

האם קיבל היראים את דעת רבינו תם? מהשמטת עניין זה מהספר ייתכן כי התשובה שלילית עם כל הבעייתיות שיש להוכחה משתיקה.¹⁶⁹

סיוע לכך שרי' אליעזר ככל הנראה לא קיבל את דעת רבינו תם, הוא בכך שגם בעל הלכות גדולות, ספר שהשפיע רבות על היראים, השמיט דין זה מספרו ומצמצם את הרחקות הנידה רק לאיסור האכילה המשותפת ולמלאכות שהאשה אינה עושה לבעלה:¹⁷⁰

וכל ימי טמאה אסיר ליה למיכל על פתורא דגברא, דתנן כיוצא בו לא יאכל הזב עם הזבה מפני הרגל עבירה. אמר רבי יצחק ברבי חנינא אמר רב הונא כל מלאכות שהאשה עושה לבעלה נדה עושה לבעלה חוץ ממזיגת הכוס והצעת המטה והרחצת פניו ידיו ורגליו...

נדגיש כי מבחינת הלכות גדולות דיני הרחקות הנידה מסתכמות באיסור אכילה משותפת, כמופיע במפורש בתלמוד מסכת שבת, ואיסור מזיגת הכוס, הצעת המטה והרחצת פניו ידיו ורגליו שמקורן במסכת כתובות. נראה כי אכן אלו היו ההרחקות היחידות שעמדו לנוכח עיניו של ההלכות גדולות. זאת מהסיבה הפשוטה שבדינים אלו הוא חורג ממנהגו ומביא בתוך הלכות נידה את דיני הרחקותיה שמקורן במסכתות אחרות, ובכל זאת אלו, ואלו בלבד, ההרחקות שהוא מציין.

מסתבר אם כן כי השמטת היראים את דין השינה במיטה אחת יכולה להעיד על דעתו שאכן אין איסור בשינה כזאת הלכה למעשה. אמנם ככלל מהשמטת עניין קשה להוכיח את דעתו

¹⁶⁸ ראו גם הרמב"ן בחידושו שבת יג ע"א; טהרת הבית, הרב עובדיה יוסף, חלק ב', עמ' קמ"ט; בן שטיינ, הרהקות, עמ' 31-35. בעניין היחס בין רבינו תם כפוסק לרבינו תם כפרשן ראה ריינר, 'רבינו תם ובני דורו', עמ' 19 שמניח כהנחת יסוד שאין לחלק בין שני מימדים אלו.

¹⁶⁹ אין כאן המקום לדון בשיטתם של ראשונים אחרים בסוגיא וכבר פירטתי חלק מהם בעבודתי, בן שטיינ, 'הרחקות', אך לא נוכל שלא לציין כי איסור השינה במיטה אחת היה רחוק מלהיות מוכרע אצל כולם. לשיטת הרמב"ן לדוגמא היכן שאין ייחוד וחשש ביאה הרי שהותרה קירבה גם באחת מן העריות ולפיכך אם יש שינוי הרי שגם באשתו נידה לא נאסר משום קירבה. חדושי הרמב"ן על מסכת שבת דף יג ע"א. לעומת זאת להלכה פוסק הרמב"ן לאסור שינה משותפת וכדבריו: "ולא ישכב עמה על מטה אחת אע"פ ששניהן בכסותן ואינן נוגעין זה בזה", הלכות נידה פרק ח' הלכה ג'. רבינו ירוחם לעומת זאת פוסק להתיר שינה במיטה אחת רחבה גם להלכה: נדה לשכב עמה אפילו הוא בבגדו והיא בבגדה אסור בשבת וכן אסור לישן על מטתה של נדה אפילו בשעה שאינה במטה... אבל יש לחלק בזה אם המטה היא רחבה ואינן מתקרבים זה לזה ודאי מותר שלא אסרו אלא קריבה... ובלבד שתישן היא בכלי מצע מיוחד לה והו' בכלי מצע מיוחד לו ע"כ. רבינו ירוחם - תולדות אדם וחווה נתיב כו חלק ד. הבית יוסף מביא את דברי רבינו ירוחם כתגובה על דברי המרדכי בשם המהר"ם לאסור שינה בשתי מיטות צמודות זו לזו, על דברים אלו הוא מעיר כי מדברי המרדכי משמע שלא ראה את דברי רבנו ירוחם שכתב לחלק בין מיטה רחבה שאינם מתקרבים זה לזה. ראו בית יוסף, יורה דעה סימן קצה.

¹⁷⁰ הלכות גדולות, ונציה, עמ' פה.

של המחבר, אך דומה כי צירוף הדברים: התייחסותו לדיון ההלכתי בסוגיה הרלוונטית, נוסח המעשה בתלמיד שהוא מצטט, העובדה שגם בהלכות גדולות נשמט עניין זה ודיונו עם רבינו תם בעניין מצטרפים להצביע על דעתו זו. ראינו גם כי היראים אינו בודד בשיטתו זו וישנם ראשונים אחרים שנטו גם הם לכך. עם זאת עדיין קשה מדוע לא הזכיר המחבר שום דבר ביחס לדיון זה, למשל כרבינו ירוחם שמותר במיטה רחבה,¹⁷¹ או כדברי רבינו תם שחייב להיות שינוי מדרך השינה הרגילה כגון שישנו עם בגדים וכד' ומדי ספק עדיין לא יצאנו.¹⁷²

ב. פרישה סמוך לווסת¹⁷³
דיני הווסתות מחולקים אצל המחבר לשני חלקים, החלק הראשון שעסקו בו לעיל, הופיע בתחילת חלק התולדות¹⁷⁴ ועסק בהגדרת ווסתות כדאורייתא: "דאורח בזמנו בא", ולכן חיוב הבדיקה בעונת הווסת. לאחר מכן עסק המחבר בעניינים שונים בהרחבה ורק לאחר דיני הרחקות מופיעים דין פרישה סמוך לווסת וסוגי הווסתות השונים.

נעניין בחלק השני העוסק בדין פרישה סמוך לווסת ונראה את ייחודו של המחבר בעניין זה:¹⁷⁵

ועוד יש תולדה אחרת והיא מדאורייתא, ויען שאין חייבין עליה כ'¹⁷⁶תולדה הראיתיה תולדה. דתניא... והזהרתם את בני ישראל מטומאתם אמר ר' יאשיה מכאן אזהרה לבני ישראל שיפרשו מנשותיהן סמוך לווסתן וכמה אמר רבא עונה. פי' אותה עונה שהיא רגילה לראות מט"ו לט"ו ביום אסורה כל יום ט"ו ואם בלילה אסורה ליל ט"ו שהעונה הוא או יום או לילה. ואם אינה רגילה לראות בתחילת העונה לעולם אינה אסורה אלא אותה העונה.

וזה הדין באשה שווסתה ימים אבל באשה שווסתה לסמנים אחרים ולא לימים כדתנן "ואלו הן ווסתות מפהקת ומעטשת חוששת כפי כריסה בשפולי מעיה כמו צמרמרת אוסרין וכל כיוצא בה וכל שתקבענה ג' פעמים הרי זה ווסת". הלכתא מי שווסתה בסמני גופה ולא לימים או באכלה שום וראתה אכלה פלפלין וראתה מותרת עד שיגיעו אותם הסמנים.

¹⁷¹ ראו לעיל הערה 169.

¹⁷² גם בקיצור היראים, דין שינה במיטה אחת לא מופיע כדין העומד בפני עצמו אלא מוזכר על ידי שינוי של מילה אחת מנוסח דברי החיבור המקורי: במקום הנוסח המופיע ביראים: "שענשו התלמוד על מה ששונה עם אשתו הנידה", מופיעה בקיצור יראים המילה "על ששכב עם אשתו הנידה". לשון זו קשה, שהרי אם אכן ראה הרא"ם מחברו של היראים לאסור שינה או שכיבה עם אשתו הנידה במיטה אחת מדוע לא ציין זאת מפורשות כפי שציין את שאר דיני ההרחקות שלו מלבד זאת פשט הנוסח ביראים עצמו בהקשר שבו בדבר נכתב, אינו רומז על דין שינה בכלל אלא רק על האכילה והשתיה המשותפת! ניתן לשער כי העדרו של דין השינה הפריע למקצר ואולי התיקון שהוא עשה בא לרמוז ולו במעט על דין זה. בעניין השינה במיטה אחת ראו גם בפרק העוסק בספר התרומה עמ' 146-147 בבירור דעתו של ר"י בעניין.

¹⁷³ דיני הווסתות בחיבור מתחלקים לשני חלקים. החלק הראשון הופיע לעיל, בתחילת חלק התולדות ועסק בזכור בדין אשה שעברה זמן וויסתה ולא ראתה בו והדיון האם ווסתות הן דאורייתא או דרבנן. כאן עוסק המחבר בפרישה סמוך לווסת. נראה כי המחבר התייחס לשני חלקים אלו כשני חלקים נפרדים

¹⁷⁴ יראים, עמ' פד-פה.

¹⁷⁵ יראים, עמ' קא-קב.

¹⁷⁶ הגהה על פי תועפות רא"ם על פי כתב היד.

לשון המחבר בפתיחת דין זה קשה: "ועוד יש תולדה אחרת והיא מדאורייתא, ויען שאין חייבין עליה כתולדה הראייתא תולדה".¹⁷⁷ מהי הגדרתו של המחבר למצווה זו? האם מדובר בדין דאורייתא או בדין דרבנן ומה משמעות הלשון הזאת בפתיחת הדברים? נזכור כי קודם, בחלק העוסק בדיני ווסתות¹⁷⁸ התייחס המחבר לווסתות כדאורייתא,¹⁷⁹ ולכן גם מיקם אותם, לפי הבנתנו, סמוך מאוד לחלק הדאורייתא וכלשונו: "סמכין עליהו כאילו הן דאורייתא". האם גם חובת הפרישה סמוך לווסת תהיה מדאורייתא? דיוק במילות הפתיחה של המחבר ילמד אותנו את מסקנתו בדין זה: אכן פרישה סמוך לווסת היא מדאורייתא, אך אין חייבים עליה קורבן, כמו שאר התולדות שאין חייבים עליהם קורבן, ולכן היא מופיעה בחלק התולדות.¹⁸⁰

הנקודה האחרונה המוזכרת בדברי המחבר היא הווסתות עצמם. הרא"ם מונה כמה סוגי ווסתות:

ווסת לימים – ווסת המגיע בקביעות של תאריך מסוים או הפלגה מסוימת מהווסת הקודם, **ווסת הגוף** – ווסת המגיעה לאחר שקדמו לה תופעות פיזיות מסוימות, **ווסת אכלה שום וראתה** – שהיא ווסת ייחודית התלויה במעשה אקטיבי של האשה; אכילה של דבר מסוים גורמת לה לראיית הווסת.

נסכם אם כן את דיני ווסתות לרא"ם:

- בפתיחת דיני דרבנן¹⁸¹ הוא מביא את דין חזקת ווסתות ומגדיר אותן – "כאילו הן דאורייתא דאורח בזמנו בא".
- בחלק השני, שעסקנו בו כעת, הוא עוסק בדין פרישה סמוך לווסת שגם היא כהגדרתו דאורייתא אך היות ואין חייבין עליו (קורבן) הוא מופיע בחלק התולדות.
- בנוסף, בחלק השני הוא מפרט את סוגי הווסתות השונים.

נראה כי הטעם לחלוקת דיני ווסתות לשני חלקים קשורה במטרת החיבור ובחשיבות אותה נותן המחבר להבחנה המדויקת במקור החיוב: דיני ווסתות והגדרתם כדאורייתא מחילה על זמן הווסת דין תורה של ממש גם אם האשה לא ראתה דם. אך חיוב הפרישה סמוך לווסת

¹⁷⁷ לשון זו "תולדה דאורייתא" מופיע מספר פעמים בדברי המחבר בדיני שבת, שם הגדרת התולדות הן דאורייתא. הסמ"ג, בחלק הלאווין סימן ס"ה, מהד' מכון ירושלים, עמ' ק"י: גם הוא משתמש במינוח זה והוא מציין הבחנה בין תולדה דאורייתא לתולדה דרבנן: "כל מקום שתמצא חייב חטאת הוא באב או תולדה דאורייתא וכל מקום שתמצא פטור אבל אסור היא תולדה דרבנן". כלומר יש הבחנה בין תולדות דאורייתא לתולדות דרבנן שמשמעותן היא בעונש המוטל על העובר עליהן.

¹⁷⁸ לעיל עמ' 50-51.

¹⁷⁹ הגדרת ווסתות דאורייתא באה לומר כי יש קביעות מוחלטת לזמן הופעת הווסת. לכן אם הווסת אמורה להגיע בזמן קבוע, היא בהכרח תגיע באותו הזמן ובמקרה והיא לא הגיע נניח כי האשה ראתה דם רק שהיא לא שמה אליו לב ולכן היא נאסרה.

¹⁸⁰ גם קיצור היראים – הספר הנדפס, מבין כך את כוונתו של היראים. נוסח הדברים אצלו מעט שונה אך רומז על אותה המשמעות ואף באופן מפורש יותר: "ועוד יש תולדה אחרת והיא מן התורה" – ניסוח זה כאמור מחדד יותר את כוונתו של הרא"ם לאמר שאכן דין פרישה סמוך לווסת הוא מדאורייתא.

¹⁸¹ ראו לעיל עמ' 24.

שונה והוא כהגדרת המחבר "תולדה" כלומר נגזרת של חומרת דין ווסתות – ולכן חומרתו שונה. על כן אין הכרח שהם יהיו ממוקמים באותו המקום.

נציין כי דין פרישה סמוך לווסת והשאלה האם הוא מדאורייתא או מדרבנן מצוי במחלוקת ראשונים. נראה כי הראשונים שנטו לקבוע דין זה כדאורייתא מקושרים באופן זה או אחר עם חסידי אשכנז.¹⁸² בנוסף אף אחד אחר מבין הראשונים שאנו עוסקים בתורתם לא פירט את סוגי הווסתות השונים. פירוט זה ייחודי ליראים ויש עוד לבחון מה הוא מלמד על תורתו.

ב) מקומה של תורת רבינו תם בחיבור

ראינו בסוגיית השינה באותה המיטה בתוך דיני הרחקות את השאלה שהפנה ר' אליעזר לרבינו תם בעניין ועמדנו על כך שדעת רבינו תם בסוגיה כפי שבאה לידי ביטוי בתשובתו לא באה לידי ביטוי בחיבור. סוגיה זו משמעותית לשאלת הקשר ביניהם, האם התעלם ר' אליעזר מדברי רבו בצורה מודעת? אולי התשובה הגיע לאחר שסיים לכתוב את ספרו? מה היתה בכלל הזיקה בין היראים לבין רבינו תם? האם בסוגיות אחרות כן באה שיטתו לידי ביטוי בחיבור? ר' אליעזר היה תלמידו של רבינו תם ואולי מתלמידיו הגדולים,¹⁸³ מהמכתבים המועטים שנשתמרו ביניהם עולה קירבה בין הרב לתלמיד ומופיעים ביטויים כגון: "ואהבתך כמער איש ולויות"¹⁸⁴ מעורה בכליות, ואתה שלום וביתך שלום,¹⁸⁵ "ושלומך אדוני יגדל נצח ואהבתך בלבי יתד לא תמוט ואתה שלום וביתך שלום"¹⁸⁶ מהרב לתלמיד, וכן מהתלמיד לרב:¹⁸⁷

שאל הרב ר' אליעזר מר"ת... כי לא מצאה נפשי מנוח אשר ייטיב לי מיום צאתי מבית אבי רכב ישראל. ואחלי אליעזר לפני הנביא אשר ברמרוג רבינו יעקב אביר הרועים. מי יתנני לו לעבד ונפשי לו לשפחתה לרחוץ רגליו כאשר הייתי באמנה אתו. והנני היום באין חזון נפרץ ותאבי לשותות מים מבור בית לחם בשערי.

לעומת זאת שמו של רבינו תם מופיע רק פעם אחת לאורך הקובץ העוסק בהלכות נידה.¹⁸⁸

¹⁸² על עניין זה נעמוד בהרחבה בפרק העוסק בסמ"ק. הסמ"ק שגם הוא בעל נטייה חסידית מובהקת הגדיל לעשות וקבע את דין פרישה סמוך לווסת כמצווה בפני עצמה. ראו להלן עמ' 202-203.

¹⁸³ בטיב מערכת הקשרים בין הרא"ם לרבינו תם עסק ריינר, "רבינו תם- רבותיו ותלמידיו בני אשכנז", עמ' 113-105.

¹⁸⁴ מקור הביטוי בבלי, יומא, נד ע"א, ונאמר במקורו אודות הכרובים שעל ארון הברית המעורים זה בזה.

¹⁸⁵ ספר הישר, שו"ת, תשובה נז, עמ' 131. על פי אורבך רק תשובה זו הופנתה לר' אליעזר, ראו עמ' 154.

¹⁸⁶ ספר הישר, שו"ת, תשובה נט, עמ' 135. על פי ריינר, רבינו תם, עמ' 108, גם תשובה ע"ו בספר הישר נשלחה לרא"ם וגם היא מבטאת את אותה יחס מיוחד שתואר לעיל, שם, עמ' 171: "מה עצמת ונעמתי לי מאוד החבר ר' אליעזר. ולולי נפנתי הארכת במקצת שבחך בפניך, אך עסק תשובתך מנעני." ראוי לציין כי חתימתה של תשובה זו הביאה את רוזנטל, מהדירו של ספר הישר, למסקנה כי לא הרא"ם הוא זה שכתב את השאלה. לשון החתימה הוא "ושלום רבותינו וביתם ושלום מורי רבי יצחק בן רבינו לנצח כנפש אליעזר בן שלמה." והיות ומקובל כי על החוקרים ובכללם על רוזנטל כי שמו של אביו של ר' אליעזר הוא שמואל ולא שלמה הרי שהוא נתקל בקושי בייחוסה של התשובה לרא"ם. וכבר דחה רייך את טענתו זו בשתי טענות והמרכזית ביניהם היא שאת דברי החיבה והערכה המרובים שבתשובה ניתן לייחס רק לתלמיד מוכר ואהוב שידוע לנו גם ממקורות אחרים ולא לחכם שאיננו מכירים אותו משום מקום אחר. ראו עוד רייך הערה 18 וכן ריינר עמ' 108.

¹⁸⁷ ספר הישר, שו"ת, סימן נח, עמ' 131-132. לדברי ריינר, גם שתי תשובות נח-נט מיוחסות לר' אליעזר, ראו ריינר עמ' 107-108 וכן רייך עמ' שס"ב – שס"ג.

¹⁸⁸ בענייני מקוואות: "דחיישין לרביית נוספין. פי' רבינו יעקב ז"ל דלא קי"ל הכי אלא..." לעומת זאת לאורך הספר שמו של רבינו תם מופיע פעמים רבות. בין השאר מופיעים ביטויים כגון: "ולמדני רבינו יעקב ז"ל..." סימנים סג, ע, שצ"ט, או "השיב רבינו יעקב בר מאיר ז"ל על זה" סימן סו, וכן "וכך שמעתי מרבינו יעקב ז"ל" סימן רג ובדומה רע"ד, שצ"ט. ביטויים אלו מעידים על הזיקה החזקה בין התלמיד לרבו כאשר בהשוואה

מעבודתנו כאן נראה כי על אף הקשר הקרוב בין הרא"ם לרבינו תם הבא לידי ביטוי בחילופי השו"ת ביניהם, היראים אינו מביא לידי ביטוי את פסיקותיו של רבינו תם להלכה ואף לא נאמן לדרכו באופן פרשנותו את הסוגיות. יתירה מכך, דווקא כתבים הלכתיים אחרים של חכמים שלא למדו בעצמם אצל רבינו תם כדוגמת התרומה מביאים לידי ביטוי באופן מלא הרבה יותר את שיטותיו ההלכתיות של רבינו תם.¹⁸⁹ לא ברור האם הכיר הרא"ם את שיטתו של רבינו תם בנושאים אלו ובחר במודע שלא לפסוק כמוהו, או שמא שיטתו של רבינו תם בסוגיות הרלוונטיות לא היתה ידועה לו כלל. נעניין במספר סוגיות הלכתיות בהם ידועה לנו עמדתו של רבינו תם ממקורות אחרים ובפרט מספר התרומה ומספר מצוות גדול.¹⁹⁰ במקביל נבחן את עמדותיו של הרא"ם באותם הנושאים.

א. דיני טבילה המיוחדים לרבינו תם

נתחיל באזכור שני עניינים הלכתיים המופיעים בספרות הרבנית בצרפת במאה ה-13 מייד אחרי היראים ואף על פי כן לא מוזכרים בחיבור:

א. שצריכה לשוב מביתה אחר הטבילה כשיהיה חשיכה.¹⁹¹

ב. שאסורה לטבול בשבת בבוקר אפילו במקום שהתירו לטבול ביום מפני שאלו שתי

קולות – הרחקת חפיפה מטבילה, וטבילה ביום.¹⁹²

היינו מצפים כי הרא"ם כתלמידו של רבינו תם יציין עניינים הלכתיים אלו, אך לא. שני האזכורים הללו וכן אחרים לא מופיעים בכלל ביראים לא משמו של רבינו תם ולא באופן אחר: לא מוזכר בכלל דין שצריכה לחזור לביתה אחר הטבילה כשיהיה לילה וממילא גם לא מחלוקת הרשב"ם ור"ת בעניין זה,¹⁹³ וכן לא מוזכר דין שאסורה לטבול בשבת בבוקר.

חסרונם של עניינים אלו בולט כיוון שהם התקבלו בדורות הבאים כמיוחדים לרבינו תם,¹⁹⁴ והיינו מצפים שהם יופיעו אצל תלמידו. דינים אלו הם דינים בהם דעתו של רבינו תם מושמטת מן החיבור אך גם לא מופיע דעה המתנגדת אליה. לעומת זאת במקרים אחרים דעת היראים שונה מהותית מדעתו של רבינו תם וגם בהם דעתו של רבינו תם נעדרת. כמה אפשרויות יכולות להיות לכך, ייתכן שהדברים נאמרו או נוסחו באופן בו אנו מכירים אותם על ידי רבינו תם לאחר עזיבתו של ר' אליעזר, ייתכן גם שר' אליעזר שמע את הדברים אך

אליהם ניתן להבחין כי בהביאו משמם של חכמים אחרים משתמש הרא"ם בלשון מרוחקת יותר למשל ורש"י פירש וכד'. עם זאת מציין רמי ריינר כי לא תמיד הקפיד בעל היראים לרשום את מקור הדברים. למשל בעוד שהראב"ה מציין כי "וכן שמעתי ממורי ממיץ שאמר לו רבינו תם פה אל פה", הרא"ם לא מזכיר זאת משמו של רבינו תם כלל.

¹⁸⁹ סיבת הדבר כי התרומה כידוע הוא תלמידו המובהק של הר"י ואכן הר"י עצמו ליווה את רבינו תם עד סוף ימיו.

¹⁹⁰ כידוע אין ספר המרכז את פסיקותיו ההלכתיות של רבינו תם על פי נושאים ולכן נצרך לחפש אחר פסיקותיו אלו בחיבורים אחרים המזכירים דברים משמו כדוגמת ספר התרומה והסמ"ג, ובמקביל בתוספות על הסוגיות הרלוונטיות בתלמוד.

¹⁹¹ התרומה סוף סימן ק"א, סמ"ג עמ' קנ"ג – קנ"ד.

¹⁹² תוספות, נידה ס"ז, ע"ב, ד"ה 'משום'; תרומה סוף סימן ק"א; סמ"ג עמ' קנ"ד.

¹⁹³ האם רק לשוב לביתה כשיהיה לילה או גם לצאת ממנו בלילה.

¹⁹⁴ כך בבית יוסף יורה דעה סימן קצט סעיף ז: "כתבו התוספות והרא"ש בפרק תינוקות שרבינו משולם התייר בעירו לחוף בערב שבת ולטבול ביום שבת כי היו יראות לטבול בלילה ושלח לו רבינו תם דתרי קולי בהדי הדדי לא מקילין..." וכן בעניין השני בטור יורה דעה סימן קצז: "ור"ת היה אומר שאין צריך להחמיר כל כך ולהמתין עד שתחשך ביום ח' רק שתטבול סמוך לחשכה ותבא לביתה משתחשך דתו ליכא סרך בתה" וכן בבית יוסף שם.

חלק עליהם ועל כן הוא לא הביא אותם בחיבורו. נעיין בסוגיות אלו על מנת לחדד את שיטתו של המחבר.

ב. ראיית דם טוהר אחר תום שבעה נקיים וקודם הטבילה

לשיטתו של רבינו תם יולדת שראתה דם טוהר אחר שספרה שבעה נקיים אך קודם שטבלה – אינה נאסרת על בעלה ויכולה לטבול כמתוכנן. דעתו זו של רבינו תם מופיעה בראב"ה, אך שם גם מופיע התנגדותו של הרא"ם לשיטה זו:¹⁹⁵

... [ושאלו] לרבינו תם... אם ספרה שבעה נקיים בימי טוהר ואחר כך ראתה קודם טבילה בימי טוהר מאי... והשיב [דבר] הפשוט הוא דלא סתרה, כיון שאילו טבלה אפילו הדם שתראה אחר כך טהור, דדם טוהר הוא, השתא נמי לא סתרה... ועם הרב מורי ממי"ץ נשאתי ונתתי בדברים הללו, והיה אומר דצריכה ספירה אחריתא, ומחק מספר הישר שלו פסק הרבינו תם שפסק.

הראב"ה מביא את דעת רבינו תם, את ההסתפקות שלו עצמו לגבי דעה זו, את השיח בינו לבין הרא"ם ולסיכום עדות על כך שהרא"ם לא הסכים עם דעתו זו של רבינו תם ומחק עניין זה מהעותק של ספר הישר שאצלו. תגובה חריפה זו של הרא"ם על פי עדותו הישירה של הראב"ה משקפת באופן ברור את עצמאותו של הרא"ם גם ביחס לרבו הגדול. בספר יראים לא מופיע כלל דין זה.¹⁹⁶

ג. ימי לידה שאינה רואה בהם אם עולים לספירת זיבותה

הדוגמא המובהקת והבולטת ביותר להבדל בין הפסיקות השונות הוא בדין יולדת בזוב. נציין בקצרה את דעתו של רבינו תם.¹⁹⁷ אשה יולדת נחשבת מבחינה הלכתית כאילו ילדה בימי זיבה ולכן היא תהיה חייבת בשבעה נקיים אחר הלידה ככל זבה אחרת. לדעת רבינו תם לא ניתן לספור שבעה נקיים אלו בתוך ימי טומאת הלידה (שבעה לזכר או ארבעה עשר יום לנקבה כדין תורה) ולכן יש להמתין שיעברו ימים אלו ורק לאחריהם ניתן לספור שבעה נקיים.¹⁹⁸ רבינו תם יחיד בדעה זו וראשונים אחרים חלקו עליו. נעיין בדברי היראים בסוגיה:¹⁹⁹

ויולדות נמי חשבינן לה יולדות כזוב וצריכה שתשב ז' נקיים, וימי נדה ולידה שאינה רואה בהם **עולים לה** לספירת זבותה.. וכן ראיתי בהלכות גדולות של רב יהודאי גאון שפסק שעולין. ועוד אביי ורבא פליגי בפ' בנות כותים אביי אמר אינה עולה ורבא

¹⁹⁵ ראב"ה, חלק א', סימן קע"ט.

¹⁹⁶ ראו בעניין זה ריינר, 'רבינו תם', עמ' 107 וכן הערה 375.

¹⁹⁷ מקורה בתוספות למסכת נדה דף ל ע"א: "שמע מינה תלת - הוה מצי למינקט שמע מינה דימי לידה שאינה רואה בהן אין עולין לספירת זיבתה אלא אר"ת דפשיטא ליה להשי"ס שאין עולין דקי"ל כאביי בסוף פרק בנות כותים והוא למי"ד מיע"ל קג"ם ולקמן נפרש בע"ה..." דיון מקיף בסוגיה זו ראו בפרק רביעי, עמ' 149-156.

¹⁹⁸ תוספות מסכת נדה, לו ע"א, ד"ה אביי.

¹⁹⁹ בתוספות רא"ם תוספת "נקיים", אך בכת"י עצמו לא מופיעה מילה זאת. הלשון כאן מעט קשה אך משתמע כי מגמתו להוכיח כי שבעת הנקיים יכולים לחול בכל מקרה מיד אחר תום ראייתה, אפילו בתוך ימי נידה אם אינה רואה בהן.

אמר עולה. אביי ורבא הלכה כרבא בר מיע"ל קג"ס והוא עד זומם ולא זאת. **וכך אנו נוהגין** שעולין בין ימי לידה בין ימי נדה, הלכך שופעת ד' ימים או ה' די לה בז' ימים...

הרא"ם מביא את הקביעה ההלכתית לפיה יולדת נחשבת כיולדת בימי זיבה ולכן חייבת גם כן שבעה נקיים, שבעה נקיים אלו ניתן לספור גם בתוך ימי טומאת הלידה אם לא רואה בהם דם והיראים מביא מספר הוכחות לכך. מסקנתו כי בכל מקרה שבעת הנקיים במקרה כזה יכולים לחול בין בימי נידה בין בימי לידה שאינה רואה בהם ושלא כדעת רבינו תם. הרא"ם מבסס את דעתו מכיוונים שונים: הוא פותח בהוכחת טענתו מהסוגיות, מחזק את דבריו בכך שגם בהלכות גדולות מופיע עניין זה,²⁰⁰ ממשיך בכך שזהו המנהג במקומו וחותר בביסוס תלמודי נוסף. הדבר המעניין שבתוך רצף דבריו של הרא"ם הוא אינו מזכיר כלל את דעת רבו, האם ייתכן שהוא לא היה מודע אליה? האם ייתכן שהיא התגבשה מאוחר יותר, אולי לאחר שעזר הרא"ם את בית המדרש של רבינו תם? יחד עם זאת אריכות הלשון בדברי היראים כאן, ופילפולו באופן הדומה לתוספות מעלה את האפשרות שהדבר מכוון על מנת להורות הלכה בשונה מדעת רבו הגדול, וכדי לבסס את דעתו זו הוא האריך בלשונו.

ד. סוגיית לית הלכתא

סוגיית לית הלכתא²⁰¹ עוסקת בהנהגות שונות הנוגעות לאופן הטבילה. לגירסת רבינו חננאל בסיומה של הסוגיה מופיעים המילים "ולית הלכתא ככל הני שמעתתא דכי איתמר הני לטהרות אבל לבעלה טהורה כי הא דאמר ריש לקיש אשה לא תטבול אלא דרך גדילתה."²⁰² כלומר לגירסה זו חלק ניכר מאותן ההנהגות לא רלוונטיות כלל לטבילתה של הנידה לבעלה. הראשונים התחבטו בהיבטים ההלכתיים של סוגיה זו. רש"י לדוגמא דוחה את גירסת לית הלכתא ובכך מחמיר על כל הדינים הנהוגים שם להלכה, לעומתו דעת רבינו תם לקבל גירסה זו ולדחות חומרות אלה מן ההלכה לעניין בעלה:²⁰³

אבל רבינו תם פירש שנראה כגירסת הספרים ואיתא נמי בפ"י ר"ח והלכות גדולות ובהלכות נדה שפירש רב סעדיה... אבל הנך חומרי דכלי חרס וסילתא ונמל ומפצי ומפשלת וריבדא ולפלוף שמחמירות יותר מן המשנה דקתני בפ"ט לפלוף שבתוך העין אינו חוצץ ומשמע בין לח בין יבש אינו חוצץ מדלא מפליג ובסילתא ופתחה עיניה ועצמה **ובכל הנך חומרי לית הלכתא כוותיהו אלא בהך חומרא דריש לקיש דאיתא אפי' לבעלה.**

גם בסוגיה זו דעת היראים שונה מדעתו של רבינו תם. היראים מבין גם הוא שעניינה של סוגיה זו הוא לטהרות אבל לדבריו לכתחילה אפילו לבעלה צריכה לעשות:²⁰⁴

²⁰⁰ וכבר ציינו בפרק המבוא את מרכזיותו של הלכות גדולות בתחום מושבו ופעילותו של הרא"ם.

²⁰¹ בבלי, נידה סז ע"א.

²⁰² תוספות, נידה סז ע"א, ד"ה פתחה.

²⁰³ תוספות שם.

²⁰⁴ יראים, עמ' קלד-קלה. פיסקה זו נשמטה ביראים הנדפס – קיצור יראים.

ואמר ר"ש בן לקיש אשה לא תטבול אלא דרך גדילתה והיינו דאמר ר' יוחנן עצמה עיניה ביותר או פתחה עיניה ביותר לא עלתה לה טבילה. ומסקינן הני מילי לטהרות אבל לבעלה לא ונמי לכתחילה אפילו לבעלה צריכה לעשות דאמר דיעבד קאי.

על אף הקיצור שבדברי היראים, הבאים אחריו הבינו את דבריו כמחייב הקפדה לכתחילה על כל הפרטים שבסוגיה כן בסמ"ג "רואה אני את דברי הר"ר אליעזר שאומר דאף לגירסא זו אינו אומר לית הלכתא אלא בדיעבד אבל לכתחילה צריך לזהר בכולן".²⁰⁵

ראינו אם כן מספר סוגיות בהם ברורה לנו דעת רבינו תם ממקורות אחרים, אך היראים לא מתייחס כלל לדעתו ולפסיקתו של רבינו תם בתוככי דבריו. נזכור כי בדיון שערכנו לעיל בדיון שינה באותה במיטה בימי ההרחקות בחנו את שאלתו של היראים לרבו ואת תשובת רבינו תם אליו. ראינו את כי הרא"ם מצדד להקל בדיון זה ואת תשובת רבינו תם אליו שאוסר בגלל גזירת האמוראים. דומה כי צירוף הדיון שם לסוגיות המופיעות כאן מעלה שני דברים. ראשית ייתכן בהחלט כי היראים לא היה מודע לפסיקותיו של רבו בכל הנושאים הללו. לימודו אצל רבו בתחילת דרכו וקשרי השו"ת המסויימים ביניהם, לא הובילו לזהות מוחלטת בין הרב לתלמיד כפי שניתן לראות אולי בחיבור הבא בו נעסוק, ספר התרומה. על כן הרא"ם, על אף היותו 'תלמיד מובהק' של רבינו תם, לפחות בתחילת דרכו, לא משקף את כלל עמדותיו ההלכתיות של רבו. שנית, ייתכן כי הדבר מעיד על עצמאותו ההלכתית של הרא"ם שגם בסוגיה בה היתה ידועה לו דעתו של רבינו תם, שינה במיטה אחת, ועל אף שהוא פונה אליו לבירור עמדתו ההלכתית בעניין, בתוך החיבור הוא אינו מביא לידי ביטוי את תשובת רבו.

מבדיקת הסוגיות עולה כי בכל הסוגיות בהן קיים ניגוד בין פסיקתו של היראים לדעת רבינו תם – תואמת דעת היראים את דברי בעל ההלכות גדולות. ביסוס מניין המצוות על הלכות גדולות מופיע בדברי המחבר עצמו בסיום החיבור,²⁰⁶ בחינת הספר לפרטיו מלמדת שאכן כך הדבר גם בירידה לפרטים. ולמעשה גם במקומות בהם היינו מצפים שהמחבר יביא לידי ביטוי את דעת רבו, הוא מעדיף על פניה את דעת בה"ג וראינו מספר מקרים ברורים לכך: דין טבילה בלילה – מופיעה בבה"ג בדיוק כמו ביראים: סוגיית הגמרא כמובן נטולת החומרות המאוחרות יותר של זמן היציאה מביתה, דין ספירת שבעה נקיים ביולדת: בשונה מדעת רבינו תם וכדעת בה"ג: "והיכא דלא חזאי דם בתוך ימי לידתה לזכר ולנקבה עולין לה לספירת זיבתה, וכן המנהג לעולם וכן הלכה",²⁰⁷ שינה במיטה אחת – לא מוזכרת בכלל בהלכות גדולות ואינה מוזכרת כלל ביראים, בניגוד לדעת רבינו תם הסובר שיש להחמיר בדיון זה. וכן סוגיית לית הלכתא – בה בה"ג מביא את דברי הסוגיא להלכה ואינו מזכיר את גירסת "לית הלכתא", כך שמשמע כי זוהי אכן דעתו להלכה גם לבעלה. הרא"ם אמנם אינו מכריע לגמרי

²⁰⁶ "סיימתי מצות ותולדותיהן כאשר השגתי בעצת דעתי וחשבתים כאשר מצאתים בספר רב יהודאי גאון ז"ל" יראים, מהד' שיף, עמ' ער.

²⁰⁷ הלכות גדולות, סימן מב, דיני יולדת, דפוס ונציה, עמ' פו-פו.

כך, וייתכן כי הוא קיבל במידה מסויימת את גירסת רבינו חננאל, אך בכ"ז הוא חש להלכות גדולות ומציין כי כל תוקפה של גירסה זו היא בדיעבד ולכתחילה יש לחוש לכל העניינים הכתובים שם. זאת בשונה מדעת רבינו תם שקיבל את הגירסא להלכה.

אם כן, בכל המקרים שבדקנו מסורת הפסיקה של דעת רבינו תם אינה מופיעה ביראים, ונראה כי הבסיס ההלכתי לשיטתו במקרים אלו הוא ההלכות גדולות.²⁰⁸

(6) הרא"ם – בין רבינו תם לעולמם של חסידי אשכנז הראשונים
מעיונו עד כה נראה כי אחד ממאפייני הייחודיים של הרא"ם העולים מתוך הלכות נידה הוא בהיותו עומד בתווך בין תורת רבינו תם ועולמם של בעלי התוספות מחד לבין מגמות חסידיות קדומות מאידך ודומה שספר יראים, פרי יצירתו, מיטיב לשקף שני ממדים אלה. הסבר אפשרי לכך יכול להיות בהבנת ההיסטוריה האישית של הרא"ם. מסתבר כי הרא"ם למד בשחר ימיו אצל רבינו תם, וייתכן והיה מתלמידיו הראשונים,²⁰⁹ עם זאת בגיל צעיר הוא נדד לכיוון אשכנז, למגנצא.²¹⁰ תורתו של רבינו תם אם כן משוקעת אצלו בבסיס התפתחותו התורנית ומשמעותית בהבנת התשתית של תפיסת עולמו²¹¹ וכיוון שכך גם נקל להבין את מערכת היחסים הקרובה ביניהם שבאה לידי ביטוי במכתבים שראינו, אך תורתו עצמה כפי שבאה לידי ביטוי בספרו התרחקה מרחק רב מדעותיו ההלכתיות של רבו.²¹² נראה כי בבואו לכתוב את ספרו הוא מתבסס בעיקר על הספרות הקדומה ובעיקר על ההלכות גדולות שהיו ספר יסוד באשכנז בכלל וגם בקרב המקורבים לתפיסות החסידיות.²¹³ עוד נראה כי אין דיאלוג בינו לבין תפיסותיו של רבינו תם כיוון שרובן אינן מופיעות כלל בחיבור ולו בדרך רמז. וניתן להסיק בזירות רבה כי אין הכרח לומר שהוא אכן הכיר את דעותיו של רבינו תם בסוגיות אלו, וגם אם הכיר, לא הרגיש עצמו מחויב אליהן.²¹⁴

עם זאת הדברים שאמרנו עד כה נכונים להלכות נידה. השלמת התמונה ביחס בין שני הדמויות תוכל להיות רק בהשוואה מלאה של מכלול ספר יראים לתפיסתו של רבינו תם בכל סוגיה וסוגיה.

²⁰⁸ עם זאת ראוי לציין כי היראים לא נאמן לחלוטין להלכות גדולות ולמשל עניין כתם על בגד צבעוני שמופיע מפורשות בבה"ג נעדר מהיראים. בנוסף יש לבחון האם הזיקה להלכות גדולות והגדרת היראים כספר מצוות הם אלה שהובילו להתרחקות היראים מפסיקותיו של רבינו תם ולא שהיראים התכוון לחלוק על דברי רבו. תודה לפנחס רוט על הארתו.

²⁰⁹ כך כותב אפטוביצר, מבוא, עמ' 312. ריינר מציין את שנות לימודיו של הרא"ם אצל רבינו תם בסוף שנות השלושים – תחילת שנות הארבעים של המאה ה-12, בהיות רבינו תם פחות מגיל 40. ראו ריינר, 'רבינו תם', עמ' 110.

²¹⁰ ראו לעיל עמ' 67.

²¹¹ סוגיה זו משמעותית בדרך העיון תלמודי, בעמידתו בין תפיסת בעלי התוספות לתפיסות חסידיות וכד'.

²¹² הראב"ה מעיד על עצמאותו של הרא"ם ביחס לרבינו תם: "ועם הרב מורי ממיץ נשאתי ונתתי בדברים הללו והיה אומר דצריכה ספירה אחריתא ומחק מספר הישר שלו פסק הרבינו תם שכתב" ראב"ה חלק א' סימן קע"ט.

²¹³ על הזיקה של חסידי אשכנז אל הלכות גדולות ראו תא שמע, קליטתם, עמ' 200. וכן התייחסויות בספר חסידים, למשל מהד' ויסטינצקי, תשמ"ה: "...כגון מור יהודאי גאון כיוון שראה שהלבבות מתמעטות עשה הלכות גדולות בקוצר כי אמר טוב מלא כף נחת ממלא חפניים עמל שזהו תורת חכם מאחר והוא מסדרה בקוצר שידע האדם כי אדם שעוסק בתלמוד ושוכח טוב שילמוד הלכות גדולות ויחזור שידע המצוות"; מהד' ויסטריצקי תתכג-תתכד: "אלא כיון שאדם רואה שאין בנו זוכה לתלמוד ילמוד לו הלכות הגדולות ומדרשים וקריאה". נראה כי בדברים אלו ואחרים מעמיד בעל ספר חסידים את הלכות גדולות כספר יסוד בעולמו של אדם יהודי.

²¹⁴ כמו שראינו בסוגיית השינה במיטה אחת.

סיכום

דומה כי מסקנתנו הראשונית מפרק זה הוא בראיית מבנה הקובץ כביטוי למהותו של החיבור. במילים אחרות, היראים כתב את ספרו כספר מצוות. הגדרה זו אינה פרוצדורלית בלבד אלא נוגעת במהותו של החיבור שתכליתו אינו בהכרח להורות הלכה למעשה אלא להראות את עניינה של המצווה ותהליך השתלשלותה למן התורה ועד לפרטי העניינים דרבנן. אדם הבא ללמוד הלכה למעשה עלול אמנם להתקשות בכך בחיבור כיראים, אך אדם הרוצה להבין את מקורה של המצווה, את תהליך השתלשלותה וכן הלאה ימצא בחיבור את אשר חפץ. עניין זה שונה מהותית מחיבורים אחרים בהם אנו עוסקים במסגרת עבודה זו. כפי שראינו בפרק הקודם, הספרות דבי רש"י בנויה על בסיס סדר שהגדרנו אותו כסדר ה'מחזוריות הטבעית', כלומר התהליך הטבעי אותו עוברת האשה מהיום בו היא נאסרת דרך אופן הנהגתה עם בעלה ועד לטבילה במקווה. מבנה כללי זה חוזר על עצמו עם שינויים קלים בכל החיבורים בהם אנו עוסקים. היראים שונה מהותית מבחינה זו ונראה שסיבת העניין היא במהותו של הקובץ חלק מספר מצוות כפי שהגדרנו לעיל.

יתירה מכך, המסרים אותם חפץ המחבר להעביר משוקעים במבנה הקובץ ובאופן בו הוא ממקם כל אחד מן הנושאים. התבוננות ממוקדת תוך שימת דגש לכל פרט בפני עצמו, מגלה בו רבדים נוספים, חלקם סמויים מן העין, המתגלים דווקא דרך האופן בו מסודרים פרטי הדברים. איני בטוחה שכיוונתי עד תום לרבדים אלו, וללא ספק מבטים נוספים של אנשי תורה ומחקר יכולים להציף רבים נוספים. עם זאת דומה כי הטענה בדבר חוסר הסדר בספר,²¹⁵ לפחות לגבי הלכות נידה, נופלת בעקבות עבודתי זו. המשמעות שבמבנה באה לידי ביטוי במיוחד במבנה ההלכות דאורייתא אל מול ההלכות דרבנן, ותשומת הלב לדיוק שבמיקומם של הפרטים; בין השאר בסדר הדינים מדרבנן, במיקום דם טוהר בפתח דיני דרבנן ועוד לפני הדמים האסורים – כאילו מוציא אותו מכלל הדמים האסורים, במיקומם של דין כתמים ודם בתולים קודם חומרת ר' זירא, כאומר שאלו גזרות נפרדות שאינן קשורות בחומרת ר' זירא, בהשלכותיה של חומרת ר' זירא המפורטות מיד לאחריה בין השאר בדינה של יולדת שכתוצאה מהחומרה צריכה גם היא לשבת שבעה נקיים או דין פש"ז שהופך להיות רלוונטי רק מרגע תחולתה של החומרה. כך גם מיקומם של דיני הרחקות שמופיעים מיד לאחר חומרת ר' זירא וקודם לדין פרישה סמוך לווסת כאומר שדינים אלו חלים על כל האסורות על בעליהן בין כתוצאה מדין תורה או בין כתוצאה מחומרה דרבנן אך אינם חלים בזמן פרישה סמוך לווסת, וכן הלאה. ייתכן ודבר זה רמוז בדברי המחבר בהקדמתו וברצונו "להודיע מצוות אלוקי שורשים וענפים... ויתבררו גזירות החכמים על מה הם תלויות ומהם האבות המולידים התולדות ולא יצאו הדברים מעורבבים כי אם כל דבר אל עבר פניו ילך".

²¹⁵ כטענתו של טשרנוביץ' בספרו תולדות הפוסקים, לעיל הערה 2.

בהקשר זה גם הולכות ומתבהרות ההרחבות שבחיבור אל מול הקיצור שבו. בפרק המבוא ציינו כי החיבור מכיל בתוכו קבצים למדניים בסגנון דיאלקטי לצד הלכות מעשיות.²¹⁶ עיונו בהלכות נידה מחדד יותר את ההבחנה בין השניים ובעקבות כך מתחדדת גם השאלה ואולי גם התשובה אליה – מתי בחר המחבר להאריך ומתי לקצר. ייתכן כי בסוגיות שעוד טרם נתברר בהן הדין בתקופתו או לחילופין בסוגיות בהן הוא רוצה לבסס את דעתו בניגוד לאחרים הרחיב המחבר עד מאוד ונכנס לדברי עיון למדניים ודיאלקטיים, לעומת זאת עניינים אחרים בהם ההלכה הייתה בהירה בעיניו צוינו בקצרה. המקרה הבולט ביותר לכך הוא בדין פש"ז²¹⁷ שם התחבט הרא"ם בהכרעת הדין ולכן הדיון בעניין זה ארוך באופן יחסי, כך גם הדיון בדבר הטבילה במקום טיט,²¹⁸ ודין טבילה ביום השביעי.²¹⁹ לעומת זאת עניינים אחרים שהם מוסכמים על רוב הפוסקים או שהוכרעו במפורש בגמרא מופיעים באופן קצר הרבה יותר: ביניהם חובת שבעה נקיים לכלה מדין דם חימוד,²²⁰ חיוב פרישה סמוך לווסת,²²¹ חיוב טבילה דווקא בלילה מדין סרך ביתה²²² וכד'.²²³

לגבי קהל היעד של החיבור די ברור כי החיבור יועד עבור בני חבורת הלומדים, ובחינת הקובץ לפרטיו מחדדת יותר מסקנה זו. החיבור אינו בנוי כקובץ הלכתי נגיש הלכה למעשה, להיפך. החיבור כאמור בנוי כספר מצוות שמסייע לקורא המלומד להבחין ברמת החיוב בפרטי כל אחת מן המצוות. קורא שאינו בקי בעולם הלימוד לא ימצא בספר את ידיו ואת רגליו. לעומתו, המלומד, יפיק מהספר תועלת מרובה ביכולת להבחין ראשית בתהליך ההשתלשלות ההלכתית ושנית ברמת החיוב של כל אחד מפרטי המצוות.²²⁴

עמדנו על אפיון דמותו של המחבר ושני העולמות מהם הוא שואב את מקורותיו – רבינו תם ועולמם של בעלי התוספות מחד ועולמם של חסידי אשכנז הראשונים מאידך ועמדנו על מאפיינים שונים לכל אחד מעולמות אלו. מחד הסגנון הדיאלקטי של בעלי התוספות ומאידך מאפיינים חסידיים מובהקים: ריבוי ההזהרות, הדגשת עונש הכרת, דמיון לספר היראה לר' שמואל החסיד, וכן הלאה. בחנו גם בהרחבה את הזיקה בינו לבין רבינו תם, הקשר ביניהם שבא לידי ביטוי במכתבים מחד יחד עם המרחק בהכרעות ההלכתיות מאידך והצענו כי רבינו תם היווה דמות מרכזית עבור ר' אליעזר בבסיס התפתחותו התורנית אך בהמשך עם התרחקותו הפיזית נוצר גם מרחק בתפיסת העולם ביניהם.

²¹⁶ עמ' 6 הערה 49.

²¹⁷ יראים, עמ' צ – צג, לעיל עמ' 52.

²¹⁸ בסוגייה זו לא הארכנו בגוף העבודה כיוון שהיא עוסקת בדיני מקוואות שאיננו עוסקים בהם כעת, עם זאת למעיין מן הצד אריכות הלשון בנושא זה בולטת מאוד בפרט בהשוואה למקומות אחרים בחיבור מהם המחבר מקצר הרבה יותר. ראו יראים, עמ' קיב – קטז.

²¹⁹ יראים, עמ' צד-צו; גם דין בדיקות בשבעה נקיים דומה במעט בסגנון זה ראו יראים, עמ' קב-קד.

²²⁰ יראים, עמ' צו.

²²¹ יראים, עמ' קא-קב.

²²² יראים, עמ' קכז-קכח.

²²³ כמובן לצורך בחינת אמירה זו באופן וודאי יש לבחון את שאר חלקי הספר ולברר היטב את היחס בין החלקים העיוניים לצורך הפסיקה המעשית.

²²⁴ לעניין זה כמובן יש משמעות גדולה כאשר יש צורך לפסוק הלכה למעשה.

עניין נוסף שעלה במהלך בחינת הקובץ הוא ההשפעה האינטנסיבית של בה"ג על ההכרעות ההלכתיות בהלכות נידה. דבר זה שונה מהותית ממקומו של בה"ג בספרות דבי רש"י אבל תואם את הידוע לנו על ר"ת וממשיכו בצרפת.²²⁵ בנוסף לא מצאנו אזכורים של הספרות דבי רש"י ביראים: מחזור ויטרי או איסור והיתר לא נזכרים כלל בקובץ והאזכורים היחידים הם של רש"י על התלמוד. ייתכן וגם עניין זה מושפע כתוצאה מהמרחק של היראים ממרכז ההתרחשות הצרפתית.

מה מאפיין את שיטת פסיקתו של הרא"ם? הצבענו על כמה דגשים בניסיון לתת מענה לשאלה זו, ראינו את נטייתו לדקדקנות ולחומרה מחד, והדגשנו בהקשר זה את אזכורי הכרת, את החמרתו בדיני כתמים ובדיני פש"ז, וביטויים נוספים לחומרה הפזורים בחיבור. מצטרפת לנטייה זו גם הגדרתו את דין פרישה סמוך לווסת כדין דאורייתא דבר שמאפיין את תפיסתם של הקרובים אל חסידי אשכנז. מן הצד השני ראינו את אמירתו עצמה: "וכל היכא דאיכא לחומרה ולקולא, לקולא מקשינן",²²⁶ את צמצומם של דיני ההרחקות, ואת היתר דין דם טוהר. נראה כי שני מימדים אלו משמשים יחד בשיטתו של היראים: הנאמנות לעיקר דין התלמוד מחד, כפי שספג אולי בבית מדרשו של רבינו תם, אך גם הנטייה לזהירות יתירה במקומות בהם לפי דעתו נצרכת זהירות כזאת כאשר ייתכן כי נטייה זו היא בהשפעתם של חסידי אשכנז.

דומה כי לא סתם היווה היראים אבן דרך מרכזית בתולדות השתלשלותה של ההלכה.²²⁷ העמדת הדברים בספר, מיקומם של פרטי הדינים במקומם המדויק – דאורייתא או דרבנן, וכן מיקומם של פרטי הדינים הקשורים זה בזה, ההרחבה והעיון התלמודי הדיאלקטי במקומות שעוד טרם נתבררו כל צורכם עד ימיו יחד עם הקיצור והדיוק בסוגיות המוסכמות גרמה לחיבור, על אף שקשה למצוא בו הלכה פסוקה למעשה, להיות אבן דרך מרכזית עליה התבססו הפוסקים בדורות הבאים.

²²⁵ ראו ריינר, הלכות גדולות, בפרט עמ' 119-121.

²²⁶ ראו לעיל עמ' 57.

²²⁷ הסמ"ג לדוגמא מתבסס רבות על היראים וכן הסמ"ק ונחזור לעניין זה בהמשך עבודתנו בעז"ה.

פרק שלישי - הלכות נידה בכתביו של ר' אלעזר מזורמס

ר' אלעזר מזורמס, תלמידו של ר' אליעזר בעל היראים ומחסידי אשכנז המובהקים. על אף היותו של ר' אלעזר אשכנזי במובהק, הזיקה הברורה בינו לבין היראים מחד, והשפעתו האפשרית על הסמ"ק מאידך¹ הובילה אותנו לבחון את הלכות נידה שלו בעבודה זו.

ר' אלעזר, "איש רב פנים היה, הוא כתב חיבורים רבים בפרשנות המקרא, בפרשנות המדרש והתלמודים, בפרשנות סידור התפילה והפיוטים, בהלכה, במוסר ובתורת הסוד..."² השילוב בין היותו של ר' אלעזר איש הלכה מובהק להיותו מחסידי אשכנז המובהקים גרם לייחודו של ספר הרוקח בהיותו משלב בין דיונים הלכתיים לבין עניינים אגדיים. בפרט בהלכות נידה שילוב זה עשוי להיות ייחודי בשל רגישותן של הלכות אלו בחומרתן ההלכתית ובריבוי הסייגים והחומרות שהתווספו אליהם. להלן נבחן שני קבצים הלכתיים העוסקים בהלכות נידה שיצאו מתחת ידיו של ר' אלעזר: ה'רוקח' וה'מעשה רוקח' (להלן: מעש"ר). לצורך הבנת התמונה השלמה נסקור בקצרה את רצף הנושאים המופיעים בקבצים אלו, לאחר מכן נעמוד על מאפיינים ייחודיים לכל אחד מהם ולבסוף ננסה לאפיין את המאפיינים הייחודיים להלכות נידה כפי העולה משניהם יחד.

א. הלכות נידה שברוקח³

בספר הרוקח מופיעות הלכות נידה בסימנים שי"ז – שי"ט.⁴ לאחריהם מגיעים קבצים של הלכות בנושאים אחרים: הלכות ברכות,⁵ תפילה, סעודה, הבדלה, חלה, פדיון הבן, ציצית וקדיש. לאחר הדיונים בכל הנושאים הללו מופיעים סימנים שע"ב – שע"ח העוסקים בהלכות מקוה, טבילה וחציצה. וסימן שע"ט, העוסק באריכות בדינים הנוגעים לחפיפה לקראת טבילה ולטבילה של אישה נידה.⁶

א1) סימן שיז – הלכות נידה

תחילת סימן שי"ז בברכה מיוחדת העוסקת בנידה.⁷ הנושא הראשון הוא דיני כלה הכולל את דין חופת נידה, דין אבלות בחתן וכלה וההיתר לבעול בעילת מצווה בשבת. תוך כדי רצף הדברים מופיע דין לבשת חלוק לבן וסדין לבן⁸ דבר שיחזור על עצמו שלוש פעמים במהלך

¹ ראו קנרפוגל, סוד מאגיה ופרישות, עמ' 158.

² עמנואל, דרשה, עמ' 1. בתחום ההלכה ידוע במיוחד חיבורו 'הרוקח' אך בנוסף לספר זה כתב ר' אלעזר מזורמס שורה של חיבורים בהלכה שאבדו מאיתנו. ראו עוד עמנואל, שם.

³ כפי שצינו בפרק המבוא, התבססנו בעיסוקנו ברוקח בהמלצתו של פרו' שמחה עמנואל על דפוס ראשון של הרוקח, פאנו רס"ה. ההפניות להלן הם למהדורה זו על פי מפתח המספור שיובא מיד. במידת הצורך השתמשנו גם בכתב יד פריז שהוא כתב היד השלם היחיד שידוע כיום. ראו בעניין כת"י זה קטן, "רבינו אלעזר", עמ' ז-ח. כיוון שבדפוס ראשון לא מופיעים מספרי עמודים קבענו את מספרי העמודים באופן שרירותי להלכות נידה. מספרנו את העמודים וסימנו בכל דף את שתי העמודות המופיעות בו. הלכות נידה יחלו על פי שיטה זו החל מעמ' 1 ע"ב ועד לעמ' 9 ע"א.

⁴ מספור הסימנים אינו מופיע בכתב יד פריז אלא רק במהדורת הדפוס.

⁵ הלכות ברכות מופיעות שלוש פעמים כל פעם במקום אחר. דבר המצריך עיון בפני עצמו.

⁶ תודה לתרצה קלמן ששיתפה אותי בעבודה שעשתה על הלכות נידה שברוקח.

⁷ ראו להלן עמ' 93.

⁸ ההדגשה היתירה של חובת הסדין הלבן מופיע גם בראבי"ה סימן קפ"ג שמחייב זאת גם בשבעת הנקיים וגם בעונת הפרישה. עם זאת ראו בדרכי משה קצו:ג המציין כי זהו המקור הראשון לחיוב לפרוש סדין לבן על מיטתה של הנידה.

הסימן, וחובת הבדיקה פעמיים ביום. גם דין קביעת ווסתות וחובת הפרישה והבדיקה בעונת הווסת, וכן דין שכתמים נוהגים בזמן הזה, פולטת שכבת זרע והיתר הרחיצה⁹ משולבין בתוך דינה של הכלה. לאחר כל אלה מביא המחבר קטע שלם המועתק כמעט מילה במילה מספר התרומה ופותח במילים "ומצאתי בספר התרומה"¹⁰ הקשור בדין פולטת. לאחר מכן הוא פונה לעסוק חיוב הבדיקה באישה שאין לה ווסת, בדיני ווסתות, חובת הפרישה סמוך לווסת ומציין אמירה כללית ביחס לנידה שאינה קשורה לאישות: "לא ממצעין ולא מתמצעין בין נשים ואשה בין שתי אנשים ואם תחילת נידתה היא הורגת אחד מהם"¹¹. לאחר מכן מופיעים חמשת מראות הדמים ודיני כתמים, אופן הבדיקה בשבעה נקיים ושוב חובתה של האשה ללבוש חלוק לבן וסדין לבן על מיטתה. מכאן עובר המחבר לדיני הרחקות שיידונו ביתר הרחבה בהמשך. באמצע דיני הרחקות מיד לאחר האיסור על האישה לישב על שולחן בעלה הוא מביא איסור על אשה שטבלה שלא תיכנס למרחץ לאחר¹² טבילתה שלא תשפוך על עצמה ג' לוגין שאובין ביום זה וכן דין שכחה בבדיקות שבעה נקיים, לאחר מכן שוב דיני הרחקות. לאחריהם מופיעה התייחסות נוספת לדין פולטת שכבת זרע¹³ שבמרכזה הוראתו של הרא"ם להיזהר בפולטת שלושה וארבעה ימים ולאחר מכן דין שהאשה נאמנת בספירתה. בעניין זה מסתיים החלק הקודם ומופיע משפט פותח חדש: "חפיפה וניקור שיניים" בתחילת חלק זה דן המחבר בסדרת עניינים הלכתיים העוסקים בטבילה ובהכנות לקראתה כאשר נראה כי בפסקה זו השתדל המחבר להכניס את כל ההלכות המעשיות בהלכות טבילה ורחיצה, בלי דיון על כל אחד מהדינים ובקיצור ככל הניתן.¹⁵ לאחר מכן דן המחבר בדין "טבילה בזמנה מצווה".

השילוב של דברי אגדה בתוך החיבור בולט בשלב זה בשתי פסקאות ויידון בהרחבה בהמשך¹⁶ הפסקה הראשונה עוסקת בדינה של אישה שעלתה מן הטבילה והפסקה השניה ב"קידוש התשמיש"¹⁷. לאחריהם נסוב הדיון על דין רואה מחמת תשמיש, וכן דין אמתלא. בתוך דין זה מופיעה התייחסות למנהג הנשים שאינן הולכות לבית הכנסת בשעת ראייתן ולדבריו "אין בו איסור"¹⁸. המשך הסימן בדין טבילה שלא בכוונה ודין יולדת ונפל וסיום הסימן בדברי אגדה

⁹ ראוי לציין כי היתר הרחיצה כמונע את הצורך בהמתנת ימי פולטת שכבת זרע אינו מופיע ביראים.

¹⁰ רוקח, הלכות נידה, עמ' 2 ע"ב.

¹¹ רוקח, הלכות נידה, עמ' 4 ע"א.

¹² לשון המחבר: "צריכה ליזהר ביום טבילתה מליכנס למרחץ" – רוקח, הלכות נידה, עמ' 4 ע"ב, אך ברור שהכוונה לאחר הטבילה שאם לא כן אין משמעות לחובת החפיפה קודם הטבילה.

¹³ רוקח, הלכות נידה, עמ' 5 ע"א.

¹⁴ רוקח, הלכות נידה, עמ' 5 ע"ב. משפט זה מופיע ככותרת בדפוס ראשון. לעומת זאת בכתב יד פריז זו לא כותרת אלא שורה מודגשת המופיעה בסיומו של הנושא הקודם והפותחת נושא חדש.

¹⁵ בין השאר נידונים בחלק זה: זמן החפיפה, אופן החפיפה (דברי רבא לא בנתר ולא בחול וכו'), חובת הדחת בית הקמטים, גילוח הציפורניים וניקור השיניים, איסור טבילה בנמל, דין גלד, לפלוג שבועין, כחול על גבי העין, שצריכה להיזהר שלא לפתוח עיניה ביותר או לעצום עיניה ביותר, שער הראש, דין מקפיד ואינו מקפיד וחובת רחיצת כל הגוף, טבילה דווקא בלילה מדין סרך ביתה, היתר לטבול ביום ח'. קטע תמציתי זה מזכיר במעט את מגמתם של חסידי אשכנז להביא את ההלכה למעשה בקיצור ממש בלי פלפול ואולי זה אחד המקומות בהם יישם הרוקח עיקרון זה.

¹⁶ רוקח, הלכות נידה, עמ' 5 ע"ב – 6 ע"א.

¹⁷ רוקח, הלכות נידה, עמ' 6 ע"א.

¹⁸ רוקח, הלכות נידה, עמ' 6 ע"ב.

על משמעותן של הלכות נידה: "מפני מה אמרה תורה נידה לשבעה מפני שרגיל בה וקץ בה..."¹⁹ וכן "כל אשה שדמיה מרובין בניה מרובין". בדברים אלה נחתם סימן שי"ז בספר הרוקח.¹⁹

2א) סימן שיח

סימן שיח²⁰ יוצא דופן במהלך הלכות נידה שברוקח. הסימן מופיע לאחר המילים: "הלכות נידה בקוצר למען ירוץ קורא בו לידע וליזהר עליה"²¹ והוא מופיע באופן מובחן מהסימן הקודם. בסימן מופיעות רוב ההלכות שנאמרו כבר בסעיף הקודם אך באופן קצר ומתומצת מאוד.²² הדיונים המופיעים באריכות בסימן שי"ז מופיעים כאן בקצרה כמשפט אחד ולעיתים אף פחות מכך. גם סדר הדברים נשמר. חזרה וסיכום אלה נכונים עד לסוף השליש הראשון העוסק בחובת ההכנה לטבילה.²³ לאחר מכן עובר המחבר לרצף עניינים הלכתיים הנוגעים לטבילה ולהכנות לקראתה. הראשון שבהם הוא החובה לסמוך את החפיפה לטבילה ככל הניתן²⁴ לאחר מכן ברכת הטבילה (זהו המקור היחיד ברוקח הדין בעניין זה),²⁵ אופן הטבילה, הזהירות מלפגוש כלב או סוס שהופיע כבר בסימן הקודם, והנחייה לפיה "משמשת עם בעלה בטהרה ובקדושה ובחיבה בלא אור הנר",²⁶ באמירה זו כולל המחבר הן את ערכם של חיי האישיות והאופן בו הם נעשים, והן את האמירה לפיה יש להחשיך את החדר. לאחר מכן מופיע דין סרך ביתה והאיסור לטבול ביום. לאחר מכן דיני יולדת השונים במסקנתם ההלכתית מהנאמר בסימן שיז ויתבררו בהמשך. לקראת סוף הסימן "מצאתי במעשה הגאונים",²⁷ ציטוט מתוך הברייתא דנידה²⁸ של דברי אגדה על חשיבות שמירת הנידה, וכן הנהגות כגון: לא תבשל לבעלה, לא תפרוס את המיטה, אסורה ליכנס בבית הכנסת וכד'.²⁹

3א) סימן שיט

סימן שיט²⁹ ממשיך את דיני יולדת איתם עצרנו בסוף סימן שי"ז ובדיוק באותו העניין.³⁰ לאחריהם מופיע: "הלכות ווסת"³¹ העוסקות שוב בדיני ווסתות ומתמקד באשה המשנה וויסתה, שוב מופיע הדין שאשה אינה צריכה לבדוק כיום לבעלה כלל, וגם אם רוצה אסורה לבדוק,³² ולאחר מכן דין מעוברת שראתה דם שצריכה טבילה כשאר הנשים, אזהרה לפרוש מנשים סמוך לוויסתן ולסיום מעשה באשה שטבלה ומצאה דם בין שיניה.

¹⁹ רוקח, הלכות נידה, עמ' 7 ע"א.

²⁰ רוקח, שם, בתחתית העמוד.

²¹ זה הלשון בכת"י פריז. בדפוס ראשון: "הלכות נידה בקוצר למען ידע קורא בו לידע וליזהר".

²² שני עניינים שנוספו כאן ולא הופיעו בסימן שי"ז הם פטור החתן מקריאת שמע לילה ראשון.

²³ רוקח, הלכות נידה, עמ' 7 ע"ב.

²⁴ עניין זה מופיע באריכות רבה בסימן שע"ט וכאן הוא מתומצת מאוד.

²⁵ רוקח, הלכות נידה, עמ' 8 ע"א.

²⁶ שם.

²⁷ רוקח, הלכות נידה, עמ' 8 ע"ב. הקטע הזה לא נמצא בחיבור 'מעשה הגאונים' שבידינו אם כי ייתכן והוא היה קיים שם בחלקים שאינם בידינו. בין כך ובין כך המקור לדברים אלו מופיע גם בברייתא דנידה וייתכן ומעשה הגאונים לקח אותו משם. ראו בעניין חיבור זה גרוסמן, חכמי אשכנז, בפרט עמ' 374-375.

²⁸ ברייתא דנידה, פרק ב' הלכה ו'.

²⁹ רוקח, הלכות נידה, עמ' 8 ע"ב.

³⁰ דבר המחזק כפי שנציין בהמשך את נבדלותו של סימן שי"ח.

³¹ המופיעה באופן בולט הן בדפוס ראשון והן בכת"י פריז.

³² משמו של רש"י ור' שמעיה.

(4א) הקבוצה השנייה של הלכות נידה
סימנים שעב - שעט

סימנים שע"ב – שע"ח³³ עוסקים בהלכות מקוה, טבילה וחציצה: סימן שע"ב עוסק בדיני מקוואות ולא מזכיר כלל את הנידה, סימן שע"ג עוסק בדיני חציצה וכולל התייחסות לכל אדם הטובל לטומאתו בין אם הוא גבר ובין אם היא אשה. בתוך סימן זה מופיעות מספר התייחסויות רלוונטיות במיוחד לנידה: החובה לקנח את הזרע באותו המקום, דין בית הסתרים שחוצץ בנשואה ואינו חוצץ בפנויה, נתנה שיערה בפיה, החובה להדיח בית קמטיה במים, רשימת הדברים החוצצים, ומעשה בשפחתו של רבי שעלתה מהטבילה ונמצא עצם בין שיניה והצריכה רבי טבילה אחרת ולסיכום החיוב לרחוץ את השיער. סימן שע"ד עוסק בדין **החפיפה** בין השאר נידון בו אופן החפיפה וזמנה. סימן שע"ה עוסק בחציצה באדם ועיקר העיסוק בסעיף הוא **בדברים שאינם חוצצים וכן בירור דין הקפדה**. סימן שע"ו עוסק בחציצה בכלים. הסוגיות הרלוונטיות בו לנידה הם באספלנית שעל גבי המכה, חיתוך הציפורניים, טבילה בחול המועד לעניין הסרת הציפורניים, ודין טבילה ועלתה ונמצא עליה דבר חוצץ מה תעשה. סימן שע"ז עוסק שאלה ששאל ר' אלעזר בר שמואל מוורנא בדיני טבילה והתשובה אליו. סימן שע"ח עניינו בחילוקים **בהכשר המקוה**. לעומת אלה סימן שע"ט מתמקד ספציפית בהכנותיה של האשה לקראת הטבילה. תחילת הסימן בתקנת עזרא שתהיה האשה חופפת וטובלת וכן תקנות נוספות בעניין החפיפה: לא תחוף בנדר, בחול והחובה לחפוף דווקא במים חמים, החובה להדיח את בית קמטיה ודין הרחקת חפיפה מטבילה.

למעשה נראה כי למעט סימן שע"ט, סדרת סימנים זאת לא נכתבה באופן מכוון לנידה הטובלת אלא לכל אדם הטובל לטומאתו. כחלק מהטמאים באופן כללי, נמצאת גם הנידה, אך היא רק חלק מכלל הטמאים ועל כן הסעיפים הללו אינם מתייחסים באופן ספציפי אליה.

(5א) מבנה ספר הרוקח

נסכם אם כן את מבנה הדברים בספר הרוקח בהלכות אלו. תחילה ניכר באופן משמעותי החלוקה הכללית לשני גושי הלכות: החלק הראשון סימנים שע"ז – שי"ט המכילים בתוכם את עיקרי הדינים המשמעותיים לנידה בתוספת הלכות טבילה וחציצה בתמציתיות וכן דיני אישות. והחלק השני, סימנים שעב – שעח, העוסקים בדיני חציצה, חפיפה, מקוואות וכו' סימנים אלה נוגעים לכלל הטובלים אך מתייחסים באופן טבעי לא מעט לדין הנידה. נראה כי חלוקה זו הולמת את דעתו של ר' אלעזר על חיוב הטבילה גם לבעל קרי³⁴ וכן למקום המרכזי אותו העניקו חסידי אשכנז לטהרתו של האדם.³⁵ חלוקתו של הרוקח כאן חריגה על רקע תקופתו. כידוע אחרי החורבן עיקר דיני הטבילה מכוונים אל האשה הטובלת לנידתה ולא אל כלל הטמאים שהרי טומאתם אינה רלוונטית ללא מקדש. על כן אצל רוב רובם של הראשונים

³³ ראו רוקח דפוס ראשון. לא מספרנו סימנים אלו והם מובאים כאן רק להשלמת התמונה.

³⁴ רוקח הלכות ברכות סימן שכ"א: "בעל קרי. ב' ג' דברכות בעל קרי מהרהר בלבו ירוש' מהרהר בברכות אבל ק"ש וברכת המזון יוציא בשפתיו וקיימא לן ב' ב' דקדושין דברי תורה אין מקבלין טומאה כר"י בן בתירה אבל לתפלה צריך טבילה. דתנן היה עומד בתפלה וזכר שהוא בעל קרי יקצר...".

³⁵ ספר חסידים, מהד' מרגליות, סימן רמח: "שצריך טבילה וטהרה למתפלל וכתוב באו על גבים לא מצאו מים וכתוב וה' לא רצם". וכן סימנים קע"ה, שע"א. ראו עוד בעניין זה תא-שמע, 'מקדש מעט', עמ' 362, וכן וולף, medieval Ashkenaz, עמ' 139-145; באומגרטרן, Practicing piety, עמ' 21-50.

הלכות חציצה וטבילה הם חלק בלתי נפרד מהלכות נידה ואינם מופיעים בנפרד,³⁶ לעומת זאת הרוקח מחלק כאמור בין דינים אלו, כאשר לדידו, דיני הטבילה אינם קשורים באופן בלעדי לדיני הנידה אלא נכונים לכל אדם המקפיד על טהרתו ולכן הוא כלל אינו סומך בין שתי קבוצות דינים אלו. עם זאת כיוון שבדברי התלמוד הדברים שלובים זה בזה, ניתן למצוא עניינים רבים המופיעים ביחס לטבילתה של האשה או ביחס לטבילתו של האיש ונוגעים – לשניהם. על פי רוב נראה כי דינים אלו יופיעו ברוקח בהרחבה בחלק השני ויוזכרו רק בתמציתיות בחלק הראשון.

הבעייתיות במבנה

הסקירה המהירה שערכנו מדגימה את אחת הבעיות הבולטות לעין בהלכות נידה שבספר הרוקח והיא אי הסדר הקיצוני לעיתים הקיים בו, ובמיוחד החזרות המרובות על אותו עניין בסימנים שונים ובהקשרים שונים.³⁷ בעיה זו בולטת לעין כבר בתחילת הסימן כאשר בתוך דינה של הכלה מכניס המחבר רצף עניינים הלכתיים שמוזכרים בקצרה ואינם קשורים ישירות לדינה של הכלה: לבישת חלוק לבן וסדין לבן על המיטה, חובת הבדיקה פעמיים ביום, שאשה אינה צריכה לבדוק את עצמה לבעלה כלל, חובת הפרישה וקביעת ווסת בשלוש פעמים ודין כתמים. כל העניינים הללו מופיעים בפיסקה קצרה כנמשכים אחרי דינה של הכלה בבעילת המצווה. לו היה המחבר מסתפק בזאת ייתכן והדבר לא היה בולט אך בהמשך החיבור יופיעו כלל הדינים הללו בהרחבה דבר דבר במקומו ומיקומם בתחילת החיבור סביב דינה של הכלה מעורר תמיהה.

גם מקומה של הפיסקה הלקוחה מספר התרומה בדין פולטת שכבת זרע תמוה. מיקומה ואורכה של פסקה זו מהווה חריגה משמעותית מאופיו של הטקסט שמתאפיין בפיסקאות קצרות הממוקדות בנושא מסוים. כמו כן זהו המקום היחיד בהלכות נידה כאן בו מופיע ציטוט כה ארוך מה גם שהדבר בולט במיוחד בכך שמדובר בציטוט הלקוח מאחד מבני דורו שקדמו אליו רק במעט.³⁸

חריגה נוספת מופיעה בעיצומו של דין פרישה סמוך לווסת, שם לאחר חובתה לפרוש מבעלה ביום הצפוי לווסת מופיע: "ומשפוסקת מלראות היא לובשת חלוק לבן ובודקת תדיר, וסדין לבן שיהא ניכר הדם, ואם ראתה אסורה עד שתטבול ואם לא ראתה אינה צריכה לבדוק יותר".³⁹ נוסח זה קשה מאוד שהרי באשה שפורשת סמוך לוויסתה אין מה לדבר על ראייה, שהרי היא עוד לא ראתה, ואם כוונת המחבר לומר שהאשה צריכה ביום הפרישה ללבוש חלוק לבן וסדין לבן וכו' למה השתמש בנוסח "ומשפוסקת מלראות"? יתירה מכך נראה שיש כאן

³⁶ כך בתרומה, ביראים, בספרות דבי רש"י: "והאידנא נהגו עלמא בבעל קרי בתשעה קבין אבל ברחיצה, בין ביום הכפורים בין בחול, והני מילי לתפילה, דצריך רחיצה בתשעה קבין, אבל לדברי תורה לא צריך רחיצה, בנהוג עלמא כרבי יהודה בן בתירא. ולא צריך לברוכי על הטבילה" (ספר האורה חלק א' ב) נציין כי גם הרוקח לא מציין ברכה בחלק השני העוסק בטבילה, והברכה על הטבילה מופיעה אצלו רק בהקשר לנידה בסימן שי"ח.

³⁷ בעניין ההבדל בין אשכנז לצרפת בעניין זה ראו עמנואל, שברי לוחות, עמ' 7-8.

³⁸ בעל התרומה כתב את חיבורו בסביבות שנת 1202, כאשר הוא נפטר ב1211 ראו במבוא עמ' 7 והערך 63. הרוקח נפטר כשלושים שנה אח"כ בסביבות 1240, שאלת מועד כתיבת החיבור עלומה ותידון ביתר הרחבה בהמשך. בכל מקרה ספר התרומה נכתב רק מספר שנים (ובכל מקרה לא יותר מ30 שנה) קודם לכתיבת הרוקח, וזהו המקור היחיד בהלכות נידה בו יש מובאה ארוכה ממחבר בין דורו.

³⁹ רוקח, הלכות נידה, עמ' 3 ע"ב.

חזרה נוספת על העיקרון של חלוק לבן שכבר הוזכר קודם לכן, ומדוע יש צורך לחזור ולהזכירו פעם נוספת?⁴⁰ אזכור החלוק הלבן חוזר בפעם השלישית בתוך דין שבעה נקיים,⁴¹ ונראה כי הפעם השלישית היא המקום היחיד בו העניין מוזכר במקום המיועד לו לכתחילה.

בתוך דיני הרחקות מופיעה חריגה נוספת בסדר. דיני הרחקות מתחילים⁴² במעשה בתלמיד ובדין אכילה ושתייה אך מיד לאחריהם מופיע דין שאשה לא תיכנס למרחץ ביום הטבילה וגם שתיזהר לא לשפוך על עצמה מים שאובים, דין זה הוא מצד החשש שמא יחשבו שלא מי המקווה מטהרים אלא מים אחרים, אך מיקומו של דין זה בעיצומם של דיני הרחקות תמוה. לאחר מכן, חוזר המחבר לדיני שבעה נקיים ודן בדין שכחה בבדיקות ורק לאחר כל זאת חוזר הדין לדין הרחקות:⁴³ איסור נגיעה, ישיבה על כסא ארוך וכן הלאה. מדוע נקטעים דיני הרחקות בעיצומם בעניין אחר?

מיד לאחר דיני הרחקות חוזר שוב המחבר לדין פולטת שכבת זרע, שכבר דנו בו בתחילת הסימן (בציטוט מספר התרומה), והפעם הוא מביא את היראים בהתייחס לעניין זה.

סימן שיח גם הוא קוטע לחלוטין את הרצף הטבעי בין סימנים שיז' לשי"ט, ונדון בו מיד. אך גם בסימן שי"ט שלכאורה ממשיך את רצף הדברים מסימן שי"ז מופיעה חזרה על דיני ווסתות שכבר נידונו לפחות פעמיים בסימן שי"ז וכאן חוזרות פעם נוספת.

לעומת זאת, חשוב להדגיש כי על אף חוסר בסדר הניכר לעין בהיכנס דבר לתוך דבר וכד', ניכר המבנה הבסיסי של החיבור מבחינת התכנים ההלכתיים שבו: ההתחלה בהלכות כלה יכולה לרמוז על כוונתו של המחבר לכך שמדובר בסיטואציה הראשונה בה האשה נדרשת להקפיד על הלכות אלו, לאחר מכן דיני בעילת מצווה שזה למעשה השלב הבא בחייה של הכלה, דיני פולטת שכבת זרע שמשליכים ישירות על יכולתה של הכלה להיטהר, שאלת חובת הבדיקה של אשה לבעלה ודיני ווסתות, המהווים צמתים חשובים בשאלת חובת הפרישה של הכלה כאשר עוד טרם ראתה את הווסת שלה. לאחר מכן דיני מראות הדמים, כתמים ודיני שבעה נקיים – דיני הרחקות הנוהגים לאורך כל תקופה האיסור ולאחר מכן דיני טבילה, דין העולה מן הטבילה, דיני תשמיש ורואה מחמת תשמיש ולבסוף דין יולדת. ואם כן למעט החריגות הנזכרות נראה כי יש כאן תיאור תהליכי של התהליכים העוברים על האשה באופן רציף מרגע היותה כלה, דרך תהליכי האיסור והטהרה, טבילה וחי אישות ועד ללידה.

⁴⁰ אם נגיד שתוספת החזרה היא להדגיש שחובת לבישת החלוק הלבן היא גם ביום הפרישה ולא רק בשבעה נקיים חזרנו לשאלתנו הראשונה מדוע הניסוח הוא "ומשפוסקת מלראות"?

⁴¹ רוקח, הלכות נידה, עמ' 4 ע"ב.

⁴² רוקח, הלכות נידה, שם.

⁴³ רוקח, הלכות נידה, עמ' 5 ע"א.

סיכומו של דבר – המעיין בתוכן הדברים בהלכות נידה שבספר הרוקח ימצא קובץ שניתן לשער שיש לו תכנון בסיסי אך מופיעות בו גם סטיות רבות מהרצף. ניתן להניח כי מדובר על תכנון בסיסי משולב בכתיבה אסוציאטיבית או בקובץ שלא נערך עד תום.⁴⁴

האם היה סימן שיח עצמאי?

סגנונו השונה של סימן שי"ח ומיקומו באופן הקוטע את הרצף הטבעי של הנושאים מעלים תמיהה על מקורותיו של סימן זה ועל מיקומו הראשוני. לתמיהה זאת מצטרף השינוי שיש בדינה של היולדת בין סימן שיז לשיח. נזכור כי הסימן הקודם (שיז) **הסתיים** בדין יולדת. הסימן הבא (שיט) **פותח** בדין יולדת כרצף טבעי לסימן שי"ז, וסימן שי"ח נמצא באמצע כתמצית מסוימת של הלכות נידה שמופיעה לא במקומה. עם זאת לא רק שהסימן קוטע את הרצף אלא שמופיע בו שינוי בדין ביחס לשאר ספר הרוקח: בסימן שיז דעתו של הרוקח היתה שימי לידה שאינה רואה בהם עולים לה לשבעה נקיים כלומר שיוולדת יכולה לספור שבעה נקיים תוך כדי ימי טומאת הלידה ובלבד שתטבול לאחריהם. לעומת זאת בסימן שיח מופיע שספירת שבעת הנקיים היא **רק לאחר** שיחלפו ימי טומאת הלידה(!): "הלכך אין האשה טהורה לבעלה אף בימי לידתה עד שתמנה ז' ימים לזכר או יד לנקבה, ותמנה ז' נקיים לאחר ז' לזכר או יד לנקבה"⁴⁵ בלשון הדברים כאן יש כפילות והיא אינה ברורה כל צרכה וניתן לשער כי התבצעה כאן עריכה מאוחרת, כאשר מישוהו הוסיף את החלק השני של המשפט. אזכור נוסף בכיוון זה מופיע גם בהמשך: "כל אשה שמנתה לאחר ימי טומאה ז' לזכר וי"ד לנקבה וגם ספרה ז' ימי נקיים מדם."⁴⁶ גם כאן ניתן לשער שהמילה 'לאחר' נוספה ואינה מקורית ובנוסף המקורי היה: "כל אשה שמנתה ימי טומאה.. וגם ספרה ז' ימים נקיים מדם" – כלומר שימי נקיים אלה כדעת המחבר יכולים להיות תוך כדי ימי היולדת. כיוון שדעתו של הרוקח ברורה מהמקומות האחרים בהם הוא עוסק בנושא⁴⁷ נראה שדעתו של הרוקח היא כנוסח המופיע בסימן שי"ז ולא כפי שמופיע בנוסח סימן שי"ח שבידינו.

אם כן נראה כי סימן שי"ח היווה יחידה נפרדת שלא הייתה חלק מהחיבור המקורי, מחבר הפסקה ניסה ללא ספק לסדר בקובץ קצר וענייני את עיקרי דיניה של הנידה ותהליך טהרתה אך בכל מקרה נראה שלא זה מקומו המקורי של סימן זה. האם כתיבתו השוטפת של ר' אלעזר יצרה גם את הסימן הזה כתמצית של הלכות נידה? האם נכתב סימן זה כסיכום להלכות נידה שברוקח? אולי כקובץ קצר העומד בפני עצמו? מי היה זה שהכניס סימן זה לכאן? מי ערך אותו? אין ספק כי הסימן קשור במכלול ספר הרוקח בשל הקבלת העניינים בינו לבין הסימנים האחרים. עם זאת נראה כי הסימן לא נכתב במקורו במיקומו זה. בין אם נכתב על ידי ר' אלעזר עצמו ובין אם נכתב על ידי מישוהו אחר כתמצית דברי הרוקח נראה כי הוא נכתב כקובץ מובחן ובשלב כלשהו נכנס למיקומו הנוכחי. חיזוק לכך ניתן למצוא בכתב יד

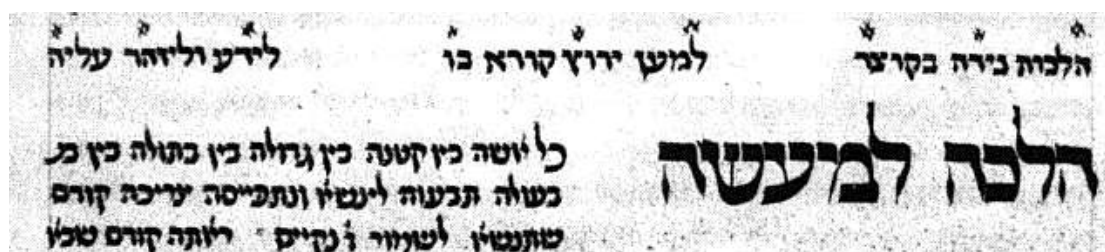
⁴⁴ דבר זה יכול להסתדר עם עיקרון "שפעת הכתיבה" של ר' אלעזר. ראו עוד הערה 78. כמו כן יש מקום לשער כי בשלב כלשהו הוכנסו בדברי הרוקח גם חומרים צרפתיים. בעניין זה ראו סולובייצ'יק, היין, עמ' 126, הערה 21, ייתכן שדוגמא לכן ניתן לראות בסעיף הבא. תודה לפנחס רוט על הארתו.

⁴⁵ רוקח, הלכות נידה, עמ' 8 ע"א.

⁴⁶ שם.

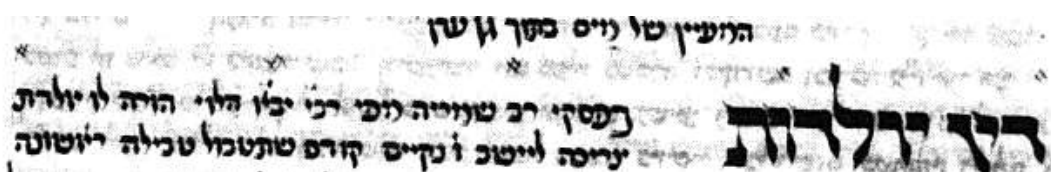
⁴⁷ למשל: "או בתוך יד לנקבה לא ראתה, ז' ימים האחרונים הן ז' נקיים מדם וטובלת ליל ט"ו" הרי שהמעש"ר מתיר באותה פיסקה מפורשות שז' הנקיים יהיו תוך כדי ימי היולדת!

פריז שם הקובץ מסומן הן בתחילתו והן בסופו בכוכביות המבדילות אותו מרצף הדברים. כך בתחילת הסימן:



* * * * *
הלכות נידה בקוצר למען ירוץ קורא בו לידע וליזהר עליה

וכך בסופו לפני דינה של היולדת:



המעין של מים בתוך גן עדן

* * * * *

דין יולדות

סימון זה מחזק את דברינו שאכן מדובר בקובץ העומד בפני עצמו שנכנס בשלב מאוחר יותר וקטע את רצף הדברים של המחבר.

6א היבטים ייחודיים ברוקה

לאחר שסקרנו את מבנה הקובץ נעמוד על מספר היבטים ייחודיים הקיימים בו ובפרט היבטים המחדדים את ייחודיות שיטתו ההלכתית של ר' אליעזר כפי העולה מתוך חיבור זה. בהמשך נראה כי במעש"ר התמונה עתידה להיות שונה לחלוטין.

• ברכה על הנידה – ברכת המצוות על מצוות הנידה מופיעה בתחילת סימן שי"ז בספר

הרוקה. ברכה זו אינה מוכרת לנו ממקורות אחרים.⁴⁸ משמעות הברכה היא על ההבדלה מהטומאה והציווי להישמר מהנידה: "בא"י אלוקי ישראל מן העולם ועד העולם אשר קדשנו במצוותיו וצונו והבדלנו מטומאה והזהרנו לשמור מן הנידות

⁴⁸ גם גרונר בספרו 'ברכות שנשתקעו', לא מביא זכר לברכה זאת או ברכה הדומה לה.

ומן הזיבות".⁴⁹ לא ברור האם מהווה הברכה רק כמעין פתיחה לחיבור או שהמחבר אכן טבע כאן נוסח של ברכת המצוות, אז תשאל השאלה – מתי אמור האדם לברך אותה.

• **דיני כלה** - לפי הרוקח חובת הפרישה מכלה אחר בעילת מצווה היא רק מתשמיש כיוון שדם בתולים ביסודו טהור: "פורש ממנה מעט ולא להרחיקה כנידה"⁵⁰ וכן מיד לאחר מכן: "ופורש רק מתשמיש דאינה נטמאה אלא מדרבנן", ולמעשה לפי ספר הרוקח לא חלים דיני הרחקות בין החתן לכלה אחר בעילת מצווה אלא רק פרישה מחיי אישות. נזכור שהדעה לפיה יש שינוי בין הכלה לנידה רגילה והכלה אסורה רק בתשמיש הופיע כבר בספרות דבי רש"י.⁵¹ אך בכל מקרה אינה מופיעה בכתבים שלאחר מכן.

• **חיוב הבדיקה באשה שאין לה ווסת**⁵² מעלה הבדל בין ההכרעה ההלכתית של הרוקח לפיה אשה כזו אינה צריכה בדיקה לבין האמירה בסיום דבריו בעניין כתמים לפיה: "כל היד המרבה לבדוק בנשים משובחת".⁵³ למעשה מכריע פה המחבר כי על אף שאין חובת בדיקה יש שבח לכל אשה המרבה לבדוק. השבח למרבה לבדוק מופיע אמנם גם בהלכות גדולות אך שם הדגש הוא על המשך המימרא שעניינה- "היד המרבה לבדוק באנשים תיקצץ", כלומר הדגש אינו על חובת הבדיקה באשה אלא הקפדה על הימנעות הגבר מאחיזה באברו.⁵⁴

• **ימי שבעה נקיים** – הרוקח שם דגש על אופן הבדיקה: "ובודקת אותו מקום בחוריו וסדקיו פן תדבק שם טיפה כחרדל..." כמו כן המחבר מציין את המנהג לרוחץ קודם הבדיקה: "יש שרוחצות פניה של מטה".⁵⁵ אמירה זו משתמעת כמנהג בלבד אך הבאים אחריו למדו שהרוקח מחייב רחיצה זו מעיקר הדין.⁵⁶ כמו כן זכור יש דגש משמעותי על לבישת חלוק לבן והנחת סדין לבן על המיטה בימי הנקיים.

⁴⁹ רוקח, הלכות נידה, עמ' 1 ע"ב. כנראה שר' אלעזר חידש לא מעט ברכות בין השאר ברכה על לימוד תורה המופיעה ב'ספר השם', דן, כרך שישי עמ' 561, וכן ברכה בתחילת הלכות טרפות ראו עמנואל, דרשה, עמ' 5, כמו כן מופיעה גם ברכת הבתולים, רק שהיא בשונה מקודמותיה מוכרת לנו גם ממקורות אחרים.

⁵⁰ רוקח, הלכות נידה, עמ' 2 ע"א.

⁵¹ ראו לעיל פרק ראשון, עמ' 32-33. בספר יראים אין התייחסות ספציפית להרחקות של כלה אחרי בעילת מצווה אך מדיונו לעיל הצבענו על כך שדיני הרחקות מופיעים לאחר כל "תולדות הנידה", כך שנראה שדעת המחבר היא שדיני הרחקות רלוונטיים לכל המקרים בהם אשה אסורה על בעלה כולל בכלה. ראו לעיל, פרק שני, עמ' 53.

⁵² רוקח, הלכות נידה, עמ' 3 ע"ב.

⁵³ רוקח, הלכות נידה, עמ' 4 ע"א.

⁵⁴ לשון הלכות גדולות, דפוס ונציה, עמ' פד: "כל היד המרבה לבדוק בנשים משובחת, באנשים תיקצץ. מאי טעמא, נשים דלאו בני הרגשה ניהו משובחת, אנשים דבני הרגשה ניהו תיקצץ. תניא ר' אליעזר אומר כל האוחז באמה ומשתיין מים מביא מבול לעולם..." כמוכח הדין תחילתו תלמודי, אך ברור כי בהקשר בו חלים דיני טהרות יש חשיבות גדולה לבדיקות תדירות על מנת שלא לטמא טהרות שעסוקה בהם. כאשר לא חלים דיני טהרה וטהרה בדיקה מיותרת עלולה להרחיק בין בני הזוג ולכן חז"ל מסתייגים מכך.

⁵⁵ רוקח, הלכות נידה, עמ' 4 ע"ב.

⁵⁶ מרדכי, סימן תשלז.

• **יולדת**⁵⁷ – בדין זה פוסק ר' אלעזר כדעתו של היראים שהכריע כרבא **ושלא** כדעת רבינו תם שהכריע כאביו, ולשיטתו ימי לידה שאינה רואה בהם עולים לספירת זיבתה. מעניין כי הוא אינו מפתח דיון בכלל בנושא זה על אף הדיון האינטנסיבי בסוגיה זו במרחב שסביבו (התרומה, היראים), ייתכן והדבר מאפיין את גישתו החסידית להביא קובץ של הלכה למעשה.⁵⁸ בנוסף הוא מחמיר שאשה שספרה שבעה נקיים וראתה דם קודם שטבלה צריכה לשבת שבעה נקיים פעם נוספת,⁵⁹ גם זאת בשונה מפסיקתו של רבינו תם.⁶⁰ נראה שבסוגיה זו נאמן המחבר לדעת רבו הרא"ם בעל היראים. היראים, כזכור, לא מתייחס כלל לדעת רבינו תם והעלו את השאלה האם הוא אכן היה מודע לפסיקותיו בעניין.⁶¹ נראה שניתן לאפיין כאן באופן ברור את השפעתו של היראים על הרוקח, ואת העדרה של פסיקת רבינו תם משושלת פסיקה זו לפחות בתחום זה. בנוסף ראוי לציין כי הרוקח מקבל לחלוטין את דין ימי טוהר להלכה ואינו רומז לנטייה כלשהי להחמיר בהם ולאסור אותם.

• **דיני הרחקות** - ההרחקות המופיעות ברוקח הם: איסור אכילה ושתייה, נגיעה, איסור לישיב על כסא ארוך שהיא יושבת עליו, מזיגת הכוס, הצעת המיטה והרחצת פניו ידיו ורגליו, איסור להסתכל במקום התורף, ולא להרבות שיחה בטילה. ולבסוף הנחייה עקרונית: "מפני שמותר לייחד עימה צריך לזהר בכל החומרות".⁶² לעומת זאת דין העברה מיד ליד משמו של רש"י – לא מופיע כאן כלל, וכן לא מופיעה התייחסות ישירה לאיסור שינה באותה המיטה.⁶³

• **היתר שתיה זה לאחר זה** - על אף החומרא באכילה ושתייה אותה מדגיש הרוקח הוא מסייג המחבר דין זה ומציין כי **אם הבעל שותה תחילה** מותרת אשתו לשתות אחריו, מסקנתו זו נובעת מדיוק בדברי הברייטא שנאמר "לא יאכל ולא ישתה" בלשון זכר אבל "לא תאכל ולא תשתה" לא נאמר.

• **מעשה בתלמיד ודין נגיעה** - המחבר מביא שתי גירסאות למעשה בתלמיד: הראשונה מופיעה בתחילת דיני הרחקות והיא כלשון הגמרא בשבת: "אכל עימי ושתה עימי ושכב עימי בקירוב בשר",⁶⁴ בפעם השניה מביא המחבר גירסא נוספת של המעשה בתלמיד שמקורה בתנא דבי אליהו ולפיה הבעייתיות במעשה היתה בכך שהאשה נגעה בבעלה על אף שלא "עלתה על דעתו דבר אחר", כלומר תשמיש: "שמה הבאת לו שמן בידך ונגעת בו אפי' באצבעו קטנה, אמרה לו חיי ראשי רחצתי לו

⁵⁷ התייחסותו כאן לדין יולדת כפי שעולה מסימן שי"ז. כזכור ציינו כי בדין זה מופיע הבדל בין סימן שי"ז לשיח אך הדגשנו כי נראה שבסימן שיח מדובר על עריכה מאוחרת.

⁵⁸ ראו בעניין זה בכלל ובדגש על ספר יראים בפרט, תא-שמע, מצוות תלמוד תורה, בפרט עמ' 119-120.

⁵⁹ הנימוק לכך הוא כפי שמופיע בפרק בנות כותים "היולדת שלא טבלה בית הלל אומר מטמא לח ויבש, דבטבילה תלה רחמנא", והלכה בבית הלל – מעש"ר, עמ' 64.

⁶⁰ נזכיר כי פסיקתו של רבינו תם בעניין כללה שני עניינים: פסיקה כאביו שימי לידתה אינם עולים לספירת זיבתה, ושם ראתה קודם שטבלה אינה צריכה לטבול שוב כל זמן שכבר השלימה שבעה נקיים. ראו בעניין זה לעיל, פרק שני, עמ' 79. בשני עניינים אלה פוסק הרוקח הפוך מדעתו.

⁶¹ ראו לעיל פרק שני, עמ' 81-82.

⁶² רוקח, הלכות נידה, עמ' 5 ע"א.

⁶³ שני איסורים אלו יופיעו במעש"ר – בהמשך.

⁶⁴ בבלי, שבת יג ע"א, רוקח, הלכות נידה, עמ' 4 ע"ב.

רגליו וסכתי לו שמן...⁶⁵ והוא מציין את דברי המדרש המסביר את המשמעות של "לא תקרב", ככל דבר קירבה בין בני הזוג גם אם אין מדובר בתשמיש. כמו כן איסור הנגיעה מופיע בספר הרוקח פעמיים: בתחילת דיני הרהקות⁶⁶ ובחלק השני שלהם מיד לאחר דין שבעה נקיים. ייתכן כי חזרה זו באה לחדד את חומרת דיני ההרהקות גם בימי הליבון, ולכן לאחר שהמחבר מביא את דיני שבעת הנקיים הוא מציין שוב כי "אסור ליגע בה בימי ליבונה".

- **הרהקות משמו של רש"י** – הרוקח מביא איסור משמו של רש"י לשבת על כסא ארוך שהיא יושבת עליו. בעיונו בספרות דבי רש"י לא ראינו עניין זה וכאן אנו נפגשים בו לראשונה. המחבר מציין כי המקור לדברים אלו הוא בצפנת פענח.⁶⁷ דבר זה מפתיע כיוון שהאמירות המוכרות לנו משמו של רש"י הן בהנהגתו שלא להעביר מידו לידה שום דבר כפי שניתן לראות בספרות דבי רש"י, בלשון התוספות וכן בתרומה.⁶⁸ דין מסירה מיד ליד לא מופיע ברוקח כלל ונראה כי הוא לא היה מוכר לו. לעומת זאת כאן נמצאת בפנינו מסורת אחרת שהיא ככל הנראה כן עברה משמו של רש"י והגיע אל הרוקח לעניין הישיבה על אותו הספסל יחדיו.

- **שינה במיטה אחת** – דין השינה באותה המיטה מופיע רק בלשון המעשה בתלמיד ולא מוזכר כאחת מן ההרהקות בפני עצמו. כמו כן בסיום דיני הרהקות מציין המחבר שוב את איסור האכילה וכן מדגיש כי אפילו אם יש "היכרא דמוכח" כגון הוא בבגדו והיא בבגדה שאסור. משפט זה כזכור מקורו בסוגיה העוסקת בדין השינה במסכת שבת.⁶⁹ אזכור אגבי זה קשה מעט, שהרי מדוע לא ציין המחבר בפשטות שאסורה לישון עימו על המיטה כמו שציין לגבי האיסור ליגע בה או האיסור לאכול עימה? נזכור כי גם היראים לא ציין את איסור השינה באותה מיטה כאחד מדיני הרהקות, וייתכן שהרוקח כתלמידו אחז בדרכו זו.⁷⁰

- **איסור על ריבוי שיחה בטלה עם אשתו הנידה** – אזכור זה מבוסס על המשנה באבות, אך בתוספת הסבר: "באשתו נידה אמרו קל וחומר באשת חברו".⁷¹ המילה נידה לא מופיעה במשנה שבידינו אך בפירוש המיוחס לרש"י⁷² מופיע: "ובאבות דר' נתן של צרפת"⁷³ מוקים לה באשתו נידה ובאבות דר' נתן של ארץ ישראל אפילו

⁶⁵ רוקח, הלכות נידה, עמ' 5 ע"א. המקור בסדר אליהו רבא, פרשה טו, עמ' 76. ראו טבלת השוואה בין הגירסאות השונות למעשה בן שעה, 'הרהקות', עמ' 15-16 וכן בניתוח הגירסאות בעמודים שלאחר מכן.

⁶⁶ רוקח, הלכות נידה, עמ' 4 ע"ב.

⁶⁷ הצפנת פענח הוא כפי המסתבר חיבורו של הראב"ן הידוע גם בכינויו "אבן העזר", ראו אורבך, בעלי התוספות, עמ' 177. בנוסף בכתבי היד מופיעה כאן גם לשון: "העתקה מהראב"ן".

⁶⁸ ראו בדיונו בעניין פרק ראשון עמ' 21-24; פרק רביעי עמ' 120 וכן עמ' 145-146; תוספות נידה סו ע"ב, ד"ה 'אם סמוך'.

⁶⁹ בבלי, שבת, יג, ע"א-ע"ב. דנו בסוגיה זו בהרחבה בפרק הקודם, פרק שני, עמ' 70-74.

⁷⁰ ראו הערה קודמת.

⁷¹ רוקח, הלכות נידה, עמ' 5 ע"א.

⁷² אבות המיוחס לרש"י, הנדפס.

⁷³ באבות דרבי נתן שבידינו, אין זכר לנוסח כזה ובכולם "באשתו אמרו" בלבד. ראו בקר, אבות דרבי נתן, עמ' 92-93.

טהורה".⁷⁴ חלק מן המפרשים התנגדו לגירסא זו כיוון שהיא מצמצמת את איסור השיחה עם נשים בכלל⁷⁵ וממקדת אותו אך ורק באשתו הנידה אך בד בבד לענייננו היא מרחיבה עוד את דיני ההרחקות. מעניין לציין כי אמנם המקור מיוחס לאבות דר' נתן "של צרפת", אך הראשונים המרכזיים המציינים נוסח זה הם הרוקח ורבינו יונה,⁷⁶ ואצל שאר הראשונים (הצרפתים!) בהם אנו עוסקים הוא אינו מופיע כלל. ניתן להניח כי על אף קיומו של נוסח כזה ניתן לאפיין את החכמים שאחזו בו כחכמים בעלי נטיה חסידית שהשתמשו בו במידה מסוימת להרחבת דיני ההרחקה מן הנידה.

ראינו אם כן מספר מאפיינים ייחודיים לשיטתו של הרוקח בהלכות נידה. כדי לעמוד על שיטתו של המחבר חובה עלינו לבחון את כתביו הנוספים העוסקים באותו העניין. נפנה כעת לעיין בקובץ השני העוסק בהלכות נידה שיצא על ידי אותו המחבר עצמו.

ב. מעשה רוקח

בחיבור הנקרא "מעשה רוקח"⁷⁷ מופיע קובץ העוסק בהלכות נידה. עצם היצירה של שני חיבורים העוסקים בעניינים חופפים מעלה תמיהה. אם נשווה זאת לשאר הכתבים בהם אנו עוסקים בעבודה זו נראה כי בכולם מדובר על חיבור מרכזי שנכתב על ידי מחבר מסוים וככל הנראה נערך על ידו מספר פעמים לפי חידושים שהתבררו לו ועל פי הבנתו המתחדשת. לעומת זאת אצל ר' אליעזר ברור כי מדובר בשני חיבורים שונים שיצאו תחת ידו וכל אחד מהם מתאפיין באופן שונה מרעהו. מה מניע אדם כר' אלעזר לכתוב מספר חיבורים על אותו עניין בדיוק? מה היה הראשון שביניהם? מה הייתה דעתו האחרונה? מה הכרעתו להלכה במקומות בהם הוא כותב דברים שונים? לצערנו אין בידינו הכלים כיום להכריע מי מהחיבורים קדם⁷⁸

⁷⁴ ראו שרביט, מסכת אבות, עמ' 67. שאלת הנוסח המדויק של המשנה כאן העסיקה את מפרשי המשנה וביניהם ר' יעקב בן שמשון הסובר כי: "באשתו נידה לא גרסינן", הרשב"ץ במצטט את רש"י ועוד. כמו כן בחלק מעדי הנוסח מופיע בהמשך "כל המרבה שיחה עם האשה כשהיא נידה". שם, עמ' 68.

⁷⁵ שכמובן משמעו שיחה בדברים בטלים ואכמ"ל.

⁷⁶ פירוש רבינו יונה על אבות פרק א משנה ה: "ואל תרבה שיחה עם האשה - ששיחת הנשים מביאה לידי הרהור עבירה וביטול תורה באשתו אמרו קל וחומר באשת חבירו באשתו נדה אמרו ק"ו באשת חבירו ר"ל שלא ירבה דברים עם אשתו נדה שמא יתגבר עליו יצר הרע ויבוא לידי פשיעה".

⁷⁷ להלן מעש"ר. שם זה כידוע אינו שמו המקורי של החיבור אלא ניתן לו על ידי ר' אפרים זלמן מרגליות בהקדמתו לחיבור. כתב היד ממנו העתיק מרגליות והוא שהיווה את הבסיס לנוסח הנדפס, אינו בידינו היום. ראו עוד הקדמת מרגליות, מעשה רוקח הנדפס, עמ' ב. על שייכותו של המעש"ר לר' אלעזר מוורמייזא ראו עמנואל, דרשה, עמ' 35. בדבריו שם מביא עמנואל ראשונים שצטטו מתוך המעש"ר וייחסו אותו במפורש לר' אלעזר. על פי המלצתו של שמחה עמנואל עמו התייעצתי טרם כתבתי פרק זה, מקוצר היריעה נתמקד אך ורק בקובץ מעשה רוקח שבכת"י סיני שההדירה אמשה קוזמה. המעש"ר שבתוך כתב יד זה נתגלה על ידי עמנואל רק בשנים האחרונות על אף שכתב היד ידוע כבר למעלה מ-270 שנה. המעש"ר שבתוך כתב היד נעלם מעיני החוקרים עקב אחת מטעותיו של הסופר שכתב בראש חטיבה זו "כאן מתחילים קצת מסימני אבי העזרי" ואיש לא שם לב לטעותו, עמנואל, דרשה, עמ' 17-18.

⁷⁸ לדעתו של אורבך, בעלי התוספות, עמ' 401, "קרוב לוודאי שספר מעשה רוקח נכתב אחר ספר הרוקח", לדעתו מעשה רוקח היווה השלמה לספר הרוקח בקובץ ליקוטים ומעשים. לעומתו שמחה עמנואל, מגוף ראשון לגוף שלישי, עמ' 457, תיארך את הרוקח לשנות חייו האחרונות של המחבר, ואם כך ייתכן כי "מעשה רוקח" קדם לו. לעומת זאת במעשה רוקח נמצא בידי המחבר כבר הראב"ה, כך שנראה כדעתו של אורבך שהמעשה רוקח' אחרון. רועי זק בעבודתו על הרוקח (להלן זק, רוקח) מאפיין את המעשה רוקח כקובץ ליקוטים שעמד לפני המחבר בבואו לחבר את חיבורו הגדול, זק, רוקח, עמ' 208. ההכרעה בדבר קדימותו של אחד החיבורים משמעותית במיוחד לבירור ידעתו האחרונה של המחבר בנושאים בהם הוא עוסק להלכה אך כפי שצינו אין בידינו הכלים היום לעשות זאת. בין כך ובין כך ההבחנה שערך אורבך בין החיבור ההלכתי בדמות הרוקח לקובץ ליקוטים ומעשים במעש"ר (אורבך, בעלי התוספות, עמ' 401) אינה נכונה לגבי הלכות נידה בהם קשה לאבחן

ואין לנו אלא לעיין בדברים כפי המצויים בידינו היום, לסקור את ההבדלים ולהכין את הקרקע להמשך מחקר ברגע שיתבררו גילויים חדשים.⁷⁹

נסקור בקצרה את רצף הנושאים במעש"ר ולאחר מכן ננסה לעמוד על שינויים בין הרוקח למעש"ר, תחילה שינויים מבניים ולאחר מכן שינויים בפרטי הדינים להלכה.

הלכות נידה במעש"ר⁸⁰ מתחילות בהעתקה מספר הראב"ה בדין כלה (סימנים תקנ"ב – תקנ"ג). לאחר מכן, סימן תקנ"ד פותח בדיון אודות אשה שתבעה לינשא ונתפייסה, חובת שבעה נקיים, דין חופת נידה, אבלות של חתן או כלה, בעילת מצווה בשבת וחובת הפרישה מדין דם בתולים. מיד לאחר מכן פונה המחבר לסוגי הווסתות וחובת הפרישה סמוך לווסת. מודגשת כאן חומרת הפרישה סמוך לווסת, חומרה הבאה לידי ביטוי במימרא התלמודית על העונשים הניתנים למי שאינו פורש.⁸¹ בהקשר זה מופיע גם דין היוצא לדרך בו מדגיש המחבר כי חובת פקידה זו היא "בדברים טובים בלא תשמיש" ולסיום דין הבא מן הדרך. לאחר מכן דן המחבר בדין חמישה דמים בתוכה מובלעת חומרת ר' זירא ובדיני כתמים.⁸² גם כאן מופיעה ההמלצה שראינו ברוקח: "כל היד המרבה לבדוק בנשים משובחת" וכן אופן הבדיקה והדגשת חובת הפסק הטהרה קודם לבדיקות שבעת הנקיים. מכאן עובר המחבר לדיני הרחקות: האיסור לאכול עם בעלה, דברי זקנים ראשונים "שלא תכחול ולא תפקוס" והסתייגותו של ר' עקיבא מכך, דברי רש"י שאסור לו לשבת על כסא ארוך שהיא יושבת עליו ושאסור לבעל לקבל מידה מפתח או כל דבר אחר פן יגע בה ודין הגמרא בכתובות לפיה כל מלאכה שאשה עושה לבעלה נידה עושה לו. כמו כן מופיע המנהג שהאשה אינה נוגעת בכל דבר מאכל ומשתה בימי ראייתה אבל בימי ליבונה מותרת לגעת, אבל "יזהר שלא ייקח ממנה שום דבר אפילו בימי ליבונה ואל ידבר עימה דברי תפלות שלא יבוא לידי הרגל עבירה ואפילו ליתן בה עיניו יותר מדי ייזהר." שימור הקשר בין האיש לאשתו גם בימי האיסור מופיע בהמשך: "הלן בקילעא שאיש ואשתו שרויין בתוכה עליו הכתוב אומר נשי עמי תגרשון מבית תענוגיה, אמר רב יוסף לא נצרכא אלא אפי' אשתו נידה". האזכור האחרון הקשור בדיני

את היחס בין שני החלקים באופן זה ובשני החיבורים יש מזה ומזה. שוחחתי בעניין עם שמחה עמנואל ולדבריו עלינו להבין את הרוקח לפי דעתו ולא לפי דעתנו. הרוקח התאפיין בכתיבתו האין סופית, מעיין מתפרץ של כתיבה. אי לכך גם אם בתקופה קודמת הוא כבר כתב משהו על עניין מסוים אין זה מונע ממנו תקופה לאחר מכן לכתוב את הדברים בשנית וממילא ייתכנו שינויים גם בדעתו להלכה. ובכל מקרה מידי ספק – לא יצאנו.

⁷⁹ תמיהה זו כבר העלה עמנואל בסיום הקדמתו לדרשה לפסח וכך כתב: "עדויות שונות... מלמדות כי ר' אלעזר איש העט היה... עדויות אחרות מלמדות כי מנהגו של ר' אלעזר היה לתקן, לשנות ולשכלל את דבריו... לא אחת אף הגיעו לידינו שני חיבורים מקבילים – ואף יותר – שכתב ר' אלעזר באותו הנושא, וקשה עלינו להחליט אם חיבורים נפרדים הם, או שהאחד הוא עיבודו וגילגולו של השני... שאלה זו מתעוררת עתה גם בנוגע לחיבורים שכתב ר' אלעזר בהלכה השערים בהלכות טריפות נקראו במאה הי"ג בשם 'רוקח'... לעיל מצאנו כי גם קטעים מספר מעשה רוקח הובאו בידי הראשונים בשם 'רוקח' והשם 'מעשה רוקח' הוא כזכור חידושו של המהדיר, ראו לעיל הערה 77. נראה איפוא כי הראשונים הכירו רק ספר אחד שכתב ר' אלעזר בהלכה, הוא ספר הרוקח, אך כל אחד מהם מכוון לספר רוקח אחר. ועתה עומדים אנו ותמהים האם כתב ר' אלעזר שלושה חיבורים נפרדים, שכולם עוסקים בהלכות טריפות, שצוינו אצל הראשונים בשם רוקח משום שכך נתכנה המחבר בפייהם על שם ספרו העיקרי, או שמא 'מעשה רוקח' והשערים הם אכן חלק מספר הרוקח, שנכתב אם כן במספר מהדורות?" עמ' 62-64. כאמור תהייה זו עולה גם בהלכות נידה.

⁸⁰ עמ' 45-66, סימנים תקנב – תקפד, במהדורתו של קוזמה מקבילים לסימנים קעא – רא במעשה רוקח הנדפס.

⁸¹ כת"י סיני עמ' 49 למעלה.

⁸² בהעתקה של כת"י סיני מופיעה כותרת "הרואה כתם שלא הרגישה". יש לבחון האם היא הועמדה כך גם בכתב היד עצמו.

הרחקות הוא ממסכת נדרים : כל הצופה בנשים סופו שבא ידי עבירה" ואזהרה לעניין אשתו הנידה שלא יראה בה יותר מדי ולא יקל בה ראשו יותר מדי.

הנושא הבא הוא דין פולטת שכבת זרע,⁸³ שהאשה נאמנת בספירתה⁸⁴ ולאחר מכן דיני חפיפה והכנות לטבילה.⁸⁵ דינים אלו חופפים פחות או יותר לרשימה המופיעה ברוקח. אך בסיומם מופיע דיון לגבי זמן הברכה שחייב להיות קודם הטבילה, דיון זה לא הופיע ברוקח כלל מלבד אזכור קצר בדבר חיובה של הנידה לברך בזמן טבילתה.⁸⁶ לאחר מכן מופיע דיון בדיני מקוואות, ולאחריו חובת הטבילה דווקא בלילה,⁸⁷ סימן תק"ע מביא מספר המקצועות את דינה של אשה שפגעה במיני בעלי חיים כשחזרה מטבילתה ומה תעשה וכן מעשה ר' אלישע כהן גדול.⁸⁸ לאחר מכן מופיעים דיני תשמיש⁸⁹ כל זאת בדומה לדברים שראינו ברוקח. מיד לאחר מכן מופיע דיון קצר בעניין דחיית טבילה וחומרת עניין זה, בהקשר זה מציין הרוקח כי "יש נשים טובלות בזמן אפילו אין בעליהן עמהן",⁹⁰ חומרת דחיית הטבילה מופיעה גם ברוקח אך האזכור לגבי נוהג הנשים לטבול גם כשבעליהן אינו בעיר אינו מופיע שם. לאחר מכן מופיע בקצרה דין אשה הרואה מחמת תשמיש ודין אמתלא.⁹¹ בהמשך אותו סעיף, מופיעות הרחקות נוספות המובאות בספר המקצועות שלענייננו נכנה אותן "חוץ הלכתיות", ביניהן שהנידה לא תקצוץ ציפורניה שמא ידרוך עליהם בעלה "ויהיה מלא שחין" וכיו"ב. בסיום הסעיף מופיע דין נידה שטבלה באונס והשאלה האם טבילה צריכה כוונה.

סימן תקפ"א פותח במשנת "ארבעה נשים דיין שעתן" ומזכיר שוב את דין בתולה כשלאחריו דן המחבר בדין יולדת בדומה לדברים שראינו ברוקח. סימן תקפ"ג עוסק בדין המפלת. סימן תקפ"ד אוגד בתוכו את דין הבתולה והיולדת ומהווה כמעין סיכום בחיובן של כלל הנשים למנות ז' נקיים.⁹² הסימן האחרון מביא את דברי הגמרא לפיה "כל אשה שדמיה מרובים בניה מרובים" בדומה למשפט הסיום של סעיף ש"ז ברוקח, ומשפט הסיום : "כל המיקל בהלכות נידה מקלקל וכל המחמיר תבוא עליו ברכה".

נפנה לבחינת השינויים בין שני הקבצים.

⁸³ מהד' קוזמה, עמ' 54.

⁸⁴ מהד' קוזמה, שם.

⁸⁵ שם, עמ' 54-56.

⁸⁶ ברוקח סימן שיח, במעש"ר מהד' קוזמה, עמ' 56.

⁸⁷ מהד' קוזמה עמ' 56-57.

⁸⁸ שם עמ' 57-58.

⁸⁹ שם, עמ' 58-60.

⁹⁰ עמ' 60-61.

⁹¹ עמ' 61-62.

⁹² הלשון בסימן זה קשה והוא מצריך עיון בפני עצמו.

ג. בין הרוקח למעש"ר

1ג) מבנה הקובץ

מבחינת המבנה של הלכות נידה אין ספק כי הקובץ במעשה רוקח מעובד וערוך יותר מאשר הרוקח עצמו. כבר עמדנו לעיל על כך שמבנה החיבור בהלכות נידה שברוקח קשה מאוד להבנה. ישנן חזרות רבות וכן פיצול בין עניינים דומים. לעומת זאת מבנה הדברים במעש"ר מובנה ומסודר, כל עניין מתוחם לכשעצמו, רצף הדברים ברור, וככלל החיבור נראה ערוך ומסודר לאין ערוך יותר מהרוקח. הדבר בולט במיוחד כאשר בוחנים את המקומות בהם מופיעה חפיפה של נושאים; בעוד שברוקח רבות הכפילויות ונושא אחד יכול להופיע בכמה וכמה מקומות,⁹³ במעש"ר רצף הנושאים ברור וכמעט ואין חזרה על אותו נושא יותר מפעם אחת. הבדל משמעותי נוסף בין שני החיבורים הוא במבנה הכללי שלהם. בעוד שברוקח מחלק המחבר בחלוקה ברורה בין הלכות נידה להלכות טבילה וחציצה, כאשר האחרונות מתייחסות לכל אדם הטובל לטומאתו ולא רק לטבילתה של האשה, וכן ישנה הפרדה ברורה בין שני החלקים והם מופיעים במרחק זה מזה, במעשה רוקח אין הבחנה שרירותית בין החלקים אלא הם מופיעים כרצף אחד ורובם ככולם ממוקדים אך ורק בטהרתה של האשה. גם הנושאים המופיעים בהרחבה בספר הרוקח הנוגעים לדיני המקווה צומצמו מאוד במעש"ר עד כדי שהם מהווים רק כמעין מבוא למקום הטבילה לאשה ולא קובץ הלכתי העומד בפני עצמו.

2ג) מקורות

מהם המקורות בהם השתמש המחבר בכל אחד מן החיבורים? נקדים ונאמר כי מקורות תלמודיים הם עיקר בניינו ומנינו של כל אחד מבין החיבורים. מעבר לכך משתמש המחבר גם במקורות נוספים:

ברוקח מופיעים: קטע ארוך הלקוח בשלמותו מהתרומה מופיע בדין פולטת שכבת זרע,⁹⁴ ציטוט מספר הישר על מנהג הנשים לטבול פעמיים,⁹⁵ ציטוט ממעשה הגאונים דברי אגדה על דין הנידה⁹⁶ וציטוט מדברי ר' שמריה מפי יב"א הלוי בדין יולדת.⁹⁷ חלק ממקורות אלו שולבו היטב בחיבור והוכנסו לגוף הטקסט ממש. לעומת זאת חלקם האחר: ספר התרומה והקטע ממעשה הגאונים "הודבקו" במקום המתאים: הקטע מהתרומה בהמשך הדיון של דין פולטת, והקטע ממעשה הגאונים בסיום דיני טבילה אך לא שולבו כחלק מובנה בטקסט. בנוסף

⁹³ למשל דין שצריכה להציע סדין לבן על מטתה מופיע ארבע פעמים, או דין פולטת שכבת זרע שמופיע פעמיים בשני מקומות שונים פעם אחת כציטוט מהתרומה ופעם שניה מהיראים וכן דין יולדת שמופיע בפעם הראשונה בסיומו של סימן שי"ז, בסימן שיח ובסימן שיט, בדיקות שבעה הנקיים שמופיעים פעם נוספת בעיצומם של דיני הרחקות ועוד.

⁹⁴ רוקח, הלכות נידה, עמ' 32-33.

⁹⁵ רוקח, הלכות נידה, עמ' 45.

⁹⁶ רוקח, הלכות נידה, עמ' 38.

⁹⁷ תחילת סימן שיט, רוקח, הלכות נידה, עמ' 8 ע"ב.

נזכרים ברוקח פירושי גאונים קדמונים,⁹⁸ שאילתות,⁹⁹ רש"י,¹⁰⁰ רשב"ם,¹⁰¹ הריב"ק משפירא,¹⁰² אביו הריב"ק,¹⁰³ ר' אליעזר ממץ.¹⁰⁴

גם במעש"ר אנו מוצאים מובאות מספרים קודמים שברובם לא שולבו בתוך הטקסט ממש:¹⁰⁵ כבר בפתיחת הקובץ מופיעה העתקה מספר הראב"ה¹⁰⁶ על דינה של הכלה וקצת דיני הרחקות, לאחר דיני הרחקות מופיעה העתקה מהראב"ן – מצפנת פענח על מנהגי ההרחקות שנשים נוהגות בעצמן: שלא לבשל ולאפות בנידותן, וכן על המנהגים השונים בהבדלה בין ימי ראייה לימי ליבון, בהמשך מובאה מספר המקצועות – על דינה של האשה העולה מן הטבילה ופגשה מיני בעלי חיים,¹⁰⁷ ציטוט נוסף מספר המקצועות¹⁰⁸ בשאלה האם נידה יכולה לעלות לבית הכנסת ולהתפלל והעתקה מהלכות גדולות בתוך דין יולדת.¹⁰⁹ בנוסף משתמש המעש"ר גם בדברים משל הגאונים,¹¹⁰ שאילתות,¹¹¹ הלכות גדולות,¹¹² פירוש רש"י,¹¹³ היראים – רבו,¹¹⁴ אביו – הריב"ק,¹¹⁵ הראב"ן¹¹⁶ והראב"ה.¹¹⁷

ג(3) תוכן הלכתי

כפי שראינו מבחינת התוכן ההלכתי של החיבורים יש חפיפה רבה ביניהם ולא קשה לראות כי סביר מאוד שהם אכן נוצרו על ידי אותו המחבר. עם זאת ישנם שינויים לא מעטים, בחלקם דברים שנוספו או נעדרו בקובץ אחד על אף אזכורם בקובץ האחר ובחלקם עניינים בהם מופיע שינוי של ממש בדיון. נבחן מקרים אלו:

השמות והוספות

א. ברכה על הנידה – ברכת המצוות על מצוות הנידה מופיעה רק ברוקח ואינה מופיעה במעש"ר. כאמור, היא גם אינה מוכרת לנו ממקורות אחרים. האם ר' אלעזר הוסיף

⁹⁸ בדיון טבילה, סימן שע"ט.

⁹⁹ בדיני הרחקות וכן בסימן שע"ט בדיני חפיפה.

¹⁰⁰ בדיני הרחקות, בדיון חפיפה.

¹⁰¹ שם.

¹⁰² בדיון כלה בתחילת החיבור.

¹⁰³ שם באותו עניין, וכן בהמשך לקראת סיום דינה של הכלה.

¹⁰⁴ בדיני הרחקות עמ' 4 ובדיני פש"ז עמ' 5א.

¹⁰⁵ עניין זה בולט עד כדי שבמעשה רוקח הנדפס הן לא מובאות כלל. בנוסף ייתכן זה הוא שגרם לטענה

לפיה המעש"ר הוא אוסף של ליקוטים שהיווה בסיס לספר הרוקח. ראו לעיל הערה 78.

¹⁰⁶ הראב"ה סימן קפ"ג. בספר הרוקח הנדפס, מהדורת שניאורסון חלק זה לא מופיע כלל.

¹⁰⁷ מובאה זו נראית שהיא אכן במקומה והוכנסה על ידי המחבר כיוון שהיא מקבילה לאותו מקור ברוקח.

¹⁰⁸ עמ' 62, מהדורת קוזמה

¹⁰⁹ שם, עמ' 64.

¹¹⁰ שם, עמ' 63.

¹¹¹ שם, עמ' 52.

¹¹² שם, עמ' 64.

¹¹³ שם, עמ' 48.

¹¹⁴ בלשון "קבלתי ממורי" בדיני הרחקות שם, עמ' 51, ובלשון 'מצאתי בספר יראים' בדיון פולטת שכבת זרע –

עמ' 54.

¹¹⁵ שם, עמ' 51.

¹¹⁶ בלשון החיבור: "את זה העתקתי מצפנת פענח", שם, עמ' 52.

¹¹⁷ בפתיחת הקובץ, ליתא במעש"ר הנדפס, עמ' 45-46.

אותה מאוחר יותר, או לחילופין השמיט אותה בחיבורו האחרון? שאלה זו תלויה כמובן בשאלה איזה חיבור קדם ותידון בהמשך.

- ב. הרחקות משמו של רש"י: ברוקח הופיעה רק הרחקה אחת משמו של רש"י: שלא לישב על ספסל ארוך, בעוד שההרחקה השניה, המוכרת יותר, שלא להעביר שום דבר מידו לידיה, לא הוזכרה כלל. לעומת זאת במעש"ר מופיעות שתייהן.¹¹⁸
- ג. "אל תרבה שיחה עם האשה" – "באשתו נידה אמרו". העמדת המשנה באבות כאיסור על ריבוי שיחה עם הנידה מופיע רק ברוקח אבל לא במעש"ר.

הבדלים הלכתיים

א. **דין דם בתולים** ואיסורה של הכלה לאחר בעילת מצווה שונה בין הרוקח לבין המעש"ר. בעוד שברוקח מעיקר הדין לא חלים דיני הרחקות בין החתן לכלה אחר בעילת מצווה אלא רק פרישה מחיי אישות במעש"ר אין שום אזכור לשינוי בין כלה לנידה רגילה ונראה כי על החתן והכלה לנהוג בכל דיני הרחקות ככל נידה. השאלה המתבקשת היא כמובן מהי דעתו האחרונה של ר' אלעזר בעניין? האם אכן הכלה אחר בעילת המצווה אסורה רק בתשמיש אך מותרת בכל קירבה אחרת אל בעלה כדברי הרוקח או שהיא אסורה ככל נידה אחרת כשיטת המעש"ר? האם קיבל רבינו את דעת שאר הראשונים לפיה אין לחלק בין דם לדם ובכל מקרה כלה אחר בעילת מצווה אסורה לבעלה כנידה? או שהשינוי בדעתו, אם אכן חל כיוון שהחליט להחמיר על הכל כדין "בעל נפש"י?¹¹⁹ ואולי דווקא דעתו האחרונה של המחבר היה להקל על דינה של הכלה? כמובן שדיון זה גם הוא קשור בשאלה מה החיבור שקדם. בין כך ובין כך עצם ההוא אמינא להקל בדינו של דם בתולים לא מופיע יותר בכתבים בהם אנו עוסקים לאחר הרוקח.

ב. **דין שינה במיטה אחת** – מתברר מההשוואה בין הרוקח למעש"ר ומעלה גם הוא תמיהה על דעתו האחרונה של המחבר בעניין, בעוד שברוקח איסור השינה במיטה אחת לא מוזכר באופן מפורש (בדיוק כשם שהוא נעדר מהיראים) במעש"ר מופיע דין זה במהלך הדיון ב'מעשה בתלמיד': בדבר הסיבה לעונשו של התלמיד מחלק המחבר בין דברי רבו, ר' אליעזר ממיץ לבין דברי אביו: בעוד שלדברי רבו עונשו של התלמיד הוא על כך שאכל ושתה עימה, לפי דברי אביו הריב"ק, אמנם יש איסור לאכול עימה אך התלמיד נתחייב על כך **שישן עימה במיטה** (!). עניין זה מהווה הבדל משמעותי בין הרוקח לבין המעש"ר, ברוקח מופיעים רק דברי היראים שהתלמיד נענש על האכילה והשתיה ומלבד הבאת הברייתא עצמה אין אזכור לשינה המשותפת כדין בפני עצמו. לעומת זאת במעש"ר דברי אביו של המחבר מופיעים מפורשות ומסיטים את חומרת המעשה מהאכילה אל השינה וממילא המשמעות היא שעל פי המעש"ר שינה משותפת נאסרה.

¹¹⁸ עניין זה יכול להיות חיזוק להשערתנו בדבר איחורו של המעש"ר וכפי שנראה בהמשך.

¹¹⁹ כפי הלשון ברוקח.

ג. **כניסה לבית הכנסת** – מופיע ברוקח בכמה ניסוחים. בסימן שיז: "מנהג נשים בעוד שרואה אינה הולכת לבית הכנסת ואין בו איסור" כלומר הדגש הוא על כך שאם אשה נמנעת מלהיכנס לבית הכנסת בנידונה אין בכך איסור. לעומת זאת בסימן שיח מופיע בלשון אחר בתוך הציטוט ממעשה הגאונים: "אסורה ליכנס לבית הכנסת עד שתטבול במים שהרוק מטמא בניה" בספר מעש"ר מופיע ציטוט מתוך ספר המקצועות שמתיר לאשה להיכנס לבית הכנסת רק אחר שטבלה:¹²⁰

בספר המקצועות שאלו מקמי בר' חנינא בכלה רבתי, נדה מהו למיעל לבי כנישתא וצלויי, ואמ' שנייה כסות' ופסק דם נידה וטבלה שפיר דמי לעלויי לבית כנישתא וצלויי ולית ביה איסורא דהא בעל קרי וזה מותרין לקרות בתורה ולשנות בתורה ולהתפלל...

נשים לב כי יש כאן אמנם היתר לנידה להיכנס לבית הכנסת אך זאת רק לאחר שטבלה! עוד נשים לב כי אין מדובר בטבילה בסוף ימי הנקיים אלא בטבילה בסיום ימי הנידות דאורייתא.¹²¹ בנוסף יש כאן השוואה להיתר לימוד תורה לבעל קרי אך בשונה מהנידה, אין כאן חיוב לבעל קרי לטבול כתנאי לעיסוקו בתורה! על סתירה זו עמד דינרי במאמרו "חילול הקודש ע"י נידה ותקנת עזרא" והוא מנמק זאת בהתפתחות שהיתה באשכנז בהקשר לטבילתו של בעל קרי.¹²² בכל מקרה מסתבר כי על פי הדברים כאן אסורה הנידה להיכנס לבית הכנסת ללא טבילה. דבר זה כמובן סותר את דברי ר' אליעזר ברוקח שראינו לעיל.¹²³

נראה כי על אף שהניסוח שונה ממקום למקום דעתו של הרוקח נוטה להחמיר על האשה שלא ללכת לבית כנסת בעוד היא בנידתה. יחד עם זאת הוא אינו אומר זאת במפורש בלשונו אלא נעזר במקורות אחרים שאומרים זאת בין אם זה ספר המקצועות או מעשה הגאונים.¹²⁴ דעתו זו שונה מדעת רש"י ותלמידיו שיצאו חוצץ כנגד הימנעות הנשים מכניסה לבית הכנסת, וכן שונה מהעדרו של דין זה ביראים. נראה כי בדין זה ניתן לזהות באופן ברור את המגמות של הברייתא דנידה שחדרו לתוך הלכות נידה כאן.

ד. **חובת הבדיקות בימי שבעת הנקיים** - בעוד שברוקח הופיע כמנהג "יש רוחצות פניה של מטה", הלשון במעש"ר שונה ולדבריו נראה כי ניתן להסתפק ברחיצת פניה של מטה ובלבישת בגדים לבנים והדבר מספק להשלמת שבעת הנקיים גם אם האשה לא ביצעה את הבדיקות. הלשון בכת"י סיני אינו משתמע לשני פנים בעניין זה: "ואם אינה רוחצת אלא פניה של מטה ולובשת בגדים לבנים, דיי לה

¹²⁰ מהד' קוזמה, עמ' 62.

¹²¹ כך עולה מלשונו של ספר המקצועות במקום אחר, ראו דיונו של דינרי בעניין, "חילול הקודש", עמ' 19-20.

¹²² דינרי, "חילול הקודש", עמ' 30.

¹²³ ראה לעיל עמ' 87 והערה 18.

¹²⁴ ראו קורן, Forsaken, עמ' 49 הטוענת כי הרוקח הוא הראשון המכניס עניין זה לתוך ההלכה.

בכך".¹²⁵ היות וחובת הבדיקות מפורשת בתלמוד לשונו של המעש"ר קשה ואם לא ימצאו מקורות אחרים שיכולים לחזק את הדבר כנראה שנצטרך לסבור כי מדובר בשיבוש בלשון.

ה. **שימור הקשר בין האיש לאשתו גם בימי האיסור** "הלך בקילעא שאיש ואשתו שרויין בתוכה עליו הכתוב אומר נשי עמי תגרשון מבית תענוגיה, אמר רב יוסף לא נצרכא אלא אפי' אשתו נידה". מקור זה הוזכר גם ברוקח אך שם הוא מופיע כהיתר לדין ייחוד ובתוספת אזהרה: "מפני שמותר לייחד עימה צריך ליזהר בכל החומרות" ואילו במעש"ר כמקור המחזק את האמון הניתן בבני הזוג: "התורה העידה עלינו סוגה בשושנים פי' אפילו עומדת כשושנה אדומה לא יפרצו בה פרצות".

ו. **פולטת שכבת זרע - ברוקח הובא עניין זה פעמיים**; פעם ראשונה בציטוט מספר התרומה ופעם שניה ציטוט מספר יראים. במעש"ר הציטוט מהתרומה אינו מופיע כלל אך הלימוד מהיראים מופיע כאן בדיוק באותו מיקום כמו ברוקח – מיד בסיומם של דיני הרחקות. מסקנתו כאן כי יש להמתין שיעברו ו' עונות שלמות ולאחר מכן יכולה לספור שבעה נקיים ואינה סותרת.

ג) מי קדם?

מעיון במבנה של הלכות נידה שברוקח ובמעש"ר, נראה כי הלכות נידה שבמעש"ר מעובדות ומגובשות יותר ולכן גם מאוחרות יותר.¹²⁶ אמנם ההעתקות המצויות בתוך הקובץ¹²⁷ עלולות לגרום למחשבה שהקובץ הוא אכן קובץ "ליקוטים" שעמד לפני המחבר בבואו לכתוב את חיבורו כפי שהגדיר רועי זק,¹²⁸ אך אם נפריד בין אותם הליקוטים לבין עיקרו של הקובץ, ברור כי מבנה הדברים במעש"ר ערוך ומגובש יותר. מעבר למבנה הקובץ ניתן לאפיין מספר שינויים היכולים להעיד על איחורו, הראשון שבהם הוא שאלת השפעת הראב"ה על החיבור השני הזיקה להלכות נידה דבי רש"י והאחרון, תוספת של נימוקים לדין, כפי שנראה מיד.

השפעת הראב"ה

במעש"ר ניתן לזהות מספר שינויים ברמה ההלכתית שניתן לתלות אותם בהשפעתו של הראב"ה. נבחן מקומות אלו:

דין בתולה – ציינו לעיל כי בעוד שברוקח אוסר המחבר את הבתולה אחר בעילת מצווה רק בתשמיש אבל לא בשאר הרחקות, במעשה רוקח לא מופיעה אבחנה זאת והבתולה אחר בעילת מצווה אסורה ככל נידה אחרת. הדיון הזה מופיע בראב"ה בתחילת סימן קפ"ג, שם

¹²⁵ מהדורת קוזמה עמ' 51. כך משתמע גם ממעשה רוקח הנדפס. לעומת זאת ראו במהדורת 'זכרון אהרון' על הבעייתיות שבה שהדברים מופיעים באופן אחר שמשמעותם הפוכה: "וצריכה לבדוק.. ואם אינה רוחצת בפניה למטה, ולובשת בגדים לבנים די לה, וסופרת מיום שפוסקת." עמ' מט.

¹²⁶ כפי שכבר סבר אורבך, בעלי התוספות, עמ' 401-402.

¹²⁷ בהלכות נידה: העתקה מהראב"ה, העתקה מהראב"ן והעתקה מהלכות גדולות. אך ראינו שגם ברוקח מופיעים כמה וכמה העתקות מסוג זה. ראו לעיל עמ' 100-101.

¹²⁸ להלן הערה 131.

הראב"ה מביא את רבינו שמואל שסובר כדעה הראשונה, דוחה את דבריו ומציין כי אין להפריד בינה לבין נידה אחרת (כיוון שהיא חייבת בשבעה נקיים ממילא נדון אותה ככל נידה) ייתכן כי השינוי בדעתו של ר' אלעזר, בהנחה שאכן חל, בא בעקבות דעתו של הראב"ה בעניין.

דין שינה במיטה אחת – ציינו קודם כי ברוקח לא מופיע דין זה כלל ואילו במעש"ר הוא מופיע מפורשות. גם כאן נראה שיש השפעה של הדיון הארוך בעניין בראב"ה סימן קע"ג שאמנם מכניס את השינה בתוך הדיון על האכילה אך מציין "כלל דבר איני רואה בו היתר כלל עד שתטבול".¹²⁹

לפי אפטוביצר¹³⁰ הראב"ה היה בן גילו של הרוקח, השערתי היא שר' אלעזר כתב את חיבורו הראשון – הרוקח פחות או יותר במקביל לזמן חיבורו של הראב"ה, וכשהגיע לידו החיבור של הראב"ה הוא עדכן, ערך והכניס את השינויים למעש"ר. מעבר לשינויים ההלכתיים שראינו ראייה נוספת לדבר הוא במיקומו של החלק העוסק בנידה מתוך הראב"ה בפתיחתו של המעש"ר. דבר זה כשלעצמו אינו יכול להוות הוכחה לאיחורו של המעש"ר אך השילוב בינו לבין השינויים ההלכתיים יכולים לחזק את כיוון השערתנו זה.¹³¹

דינים מבית מדרשו של רש"י

במעש"ר נוסף דין נוסף בהשפעת בית מדרשו של רש"י, שניתן להניח כי הגיע למחבר מאוחר יחסית וכפי שנראה להלן. בספר הרוקח מופיע האיסור לישב על כסא ארוך שהיא יושבת עליו.¹³² במעש"ר מופיע בנוסף לדין זה¹³³ גם הדין "שלא להעביר שום דבר מידו לידה".¹³⁴ עיון במקורם של הדינים בספרות דבי רש"י מלמד כי בעוד שמקורו של הדין "שלא להעביר" בספרות דבי רש"י ברור,¹³⁵ דין "שלא לישב" מופיע אמנם משמו של רש"י אך לא נמצא בספרות דבי רש"י שבידינו. המחבר במעש"ר מביאו מתוך ה"צפנת פענח", אך גם בצפנת פענח שבידינו קטע זה לא נמצא.¹³⁶ בכל מקרה ברור כי על אף ששני הדברים קשורים באותו העניין מקורותיהם שונים, לכן סביר כי בעוד שהדין הראשון על איסור הישיבה על כסא ארוך שמיוחס לרש"י ומופיע בראב"ן נמצא הן ברוקח והן במעש"ר ואכן סביר להניח שהראב"ן

¹²⁹ ראו בכיוון זה את דבריו של רועי זק על דברי הראב"ה בעניין, עמ' 237-238. גם דין "אל תרבה שיחה עם האשה" שמדבר באשתו נידה, שמופיע ברוקח ולא במעש"ר יכול להתברר בעניין זה כיוון שגם דין זה לא מופיע בראב"ה.

¹³⁰ וכן אורבך, בעלי התוספות, עמ' 388.

¹³¹ רועי זק מעלה בעבודתו, הרוקח, עמ' 274-275, בדיוק הפוך, ולדעתו המעש"ר קדם לרוקח. הוא מסביר את דבריו בכך שהרוקח ביקש לעצמו קובץ בסיסי להתלות בו וככזה מצא את הראב"ה, ולאחר מכן כשהגיע לידו ספר התרומה הוא מצא אותו מתאים יותר לעניינו ולכן נעדר לחלוטין הראב"ה מהרוקח ונמצא רק מהמעש"ר. טענתו זו יכולה אולי להסביר את הקושי בדבר המצאו של הראב"ה רק במעש"ר אך בשום אופן אינה יכולה להסביר את העדרו של אחד מהדינים דבי רש"י מהרוקח והמצאו רק במעש"ר כפי שנראה מיד. כמו כן אין בכך הסבר למבנה הלא מגובש של הרוקח בהלכות נידה. עם זאת הכרעה בדברים תוכל לבוא רק מהשוואה מלאה של שני החיבורים זה לזה.

¹³² ברוקח, הלכות נידה, עמ' 5 ע"ב.

¹³³ במעש"ר, עמ' 52.

¹³⁴ שם.

¹³⁵ מחזור ויטרי, כתי"י ש עמ' 390.

¹³⁶ הלכות הרחקות בראב"ן ראו ספר ראב"ן, סימן שיט, מהדורת דבליצקי עמ' רע"ז – רע"ח.

עמד לפני הרוקח בבואו לכתוב את שני ספריו,¹³⁷ הדין השני העוסק בהושטה מיד ליד שמקורו בספרות דבי רש"י ואינו מופיע בצפנת פענח, לא היה לפני ר' אלעזר כשכתב את הרוקח אלא הגיע אליו רק מאוחר יותר ולכן הוא נוסף רק במעש"ר.¹³⁸ ואם כך מצאנו ראיה נוספת לאיחורו של המעש"ר. אם לא נגיד כך יהיה עלינו להסביר מדוע השמיט ר' אלעזר אחד מן הדינים משמו של רש"י, על אף שקיבל וציין אותו קודם לכן.

היבט ייחודי במעש"ר - נימוקים לדין

במעש"ר מציין הרוקח במספר מקומות נימוקים 'פסיכולוגיים' – נפשיים' לדין בביטויים כגון: "לא האמינו חכמים לחתן...", "בדין חופת נידה, וכן ש"יצרו תוקפו יותר מבימי ראייתה", באיסור לאכול עם בעלה בפרט בימי הליבון. אזכורים אלו ייחודיים למעש"ר וכן מפתיעים במידת מה ומעידים על היות מחבריהם איש הלכה הרגיש לטבע האדם ובוחר את פסיקתו ההלכתית גם במשקפיים אלו. בנוסף ייתכן והדבר רומז על קהל היעד אליו פונה הרוקח ועל כך שהוא עושה מאמץ לדבר על ליבם ולשכנע אותם בחשיבות דבריו.¹³⁹ תוספות אלו יכולות להוות חיזוק נוסף לדעתנו לפיה המעש"ר מאוחר יותר בכך שיש בהם גם נימוק לדין ולא רק הדין בעצמו. תוספת כזאת עשויה להעיד על התגבשות תפיסתו של המחבר לא רק ברמה ההלכתית אלא גם בהנחלתה לציבור.

קושי מרכזי אחד שנותר הוא בהמצאותו של ספר התרומה ברוקח והעדרו מהמעש"ר.¹⁴⁰ ניתן היה להניח כי המצאותו ברוקח מעידה דווקא על היותו של הרוקח מאוחר יותר¹⁴¹ אך לאור הדברים שהעלנו עד כה נראה דווקא להיפך. ציינו כבר לעיל כי הקטע מספר התרומה חריג בהיקפו ונוסף על כך גם היותו חופף מבחינת התוכן שבו לקטע מספר יראים שמופיע מעט לאחר מכן, מה עוד שאזכור ספר התרומה מופיע רק פעם אחת בהלכות נידה ורק במקום זה ואם כך אין זה מן הנמנע שקטע חריג זה נוסף ככל הנראה שלא על ידי המחבר מאוחר יותר ולא הופיע במקורו ברוקח¹⁴² ולפחות לא בוורסיה הראשונה של החיבור אם אכן היתה קיימת כזאת.

נפנה כעת לבחינת שיטתו ותפיסת עולמו של ר' אלעזר כפי העולה משני הקבצים שבחנו.

¹³⁷ על הימצאותו של דין זה, ורק זה, בראב"ן מעיד המרדכי, מסכת שבת רמז רלח, מהד' ירושלים עמ' טו: "ובספר צפנת פענח כתב בשם רש"י שאסור לישב על כסא ארוך אשר היא יושבת עליו". על העדרם של קטעים מהראב"ן שבידינו ראו אורבך, בעלי התוספות, עמ' 178, וכן עמנואל, שברי לוחות, עמ' 153.

¹³⁸ הנחה זו מתבססת על העובדה שעל אף הקירבה והקשר בין המרכזים ספרות דבי רש"י נכתבה על ידי תלמידיו של רש"י בצרפת ולכן סביר כי היא לא היתה זמינה באופן ישיר לרוקח שישב במרחב האשכנזי אך בהחלט ייתכן כי היא הגיע מאוחר יותר. אם לא נניח כך נתקשה בשאלה מדוע בחר המחבר להביא רק אחד מדיניו של רש"י ומשמו של רש"י ולא הביא גם את הדין הנוסף הקרוב לו באותו העניין.

¹³⁹ תודה לד"ר י' גלינסקי על הארתו בעניין.

¹⁴⁰ קושי נוסף הוא בהשמטת הברכה על הנידה המופיעה ברוקח. ייתכן והדבר בא כחלק מהתגבשות עמדתו ההלכתית לפיה אין צורך לברך ברכה זו וכחלק מ"יישור קו" עם הפוסקים סביבו, בדיוק כשם ששינה את עמדתו ביחס להרחקות מהכלה הבתולה או בתוספת איסור השינה במיטה אחת. אך יש עוד לעיין בדבר.

¹⁴¹ וכפי שאכן הניח זק, ראו לעיל הערה 131.

¹⁴² רעיון זה העלה כבר זק, הרוקח, עמ' 273.

ד. שיטתו של ר' אלעזר

(17) היחס למקורות חוץ הלכתיים

הכנסת יסודות מתחום האגדה לתוך ההלכה הוא אחד מאפיוניו של הרוקח כפי שכבר ציין אורבך.¹⁴³ ויותר מכך: "ר' אלעזר מוורמזא משמר, יותר מכל חכם אחר, את מסורת חכמי אשכנז הראשונים, שחסידי אשכנז במאה הי"ג ראו את עצמם כממשיכי דרכם".¹⁴⁴ נבחן מספר מקומות בהם הרוקח מכניס יסודות אלה בתוך הלכות נידה.

בעיצומו של סימן שי"ז מיד לאחר דיני פרישה סמוך לווסת מופיע הדין שלא לעבור בין שתי נשים תוך הדגשה יתירה של מצבה הביולוגי של האשה: לא ממצעין ולא מתמצעין בין נשים ואשה בין שתי אנשים ואם תחילת נידתה היא הורגת אחד מהם", המקור לעניין זה הוא תלמודי¹⁴⁵ אך רוקח הוא היחיד מבין החכמים בהם אנו עוסקים שמכניס זאת כעניין הלכתי בתוך הלכות נידה. בסוף סימן שי"ז מופיעים דברי אגדה נוספים אם כי אין בהם מימד הלכתי מחייב ביניהם דברי ר' מאיר "מדוע אמרה תורה נידה לשבעה", וכן "כל אשה שדמיה מרובים בניה מרובים".

דינה של אישה שעלתה מן הטבילה ופגשה במיני בעלי חיים מופיע בהרחבה יתירה בחיבור:¹⁴⁶

פוגעת

כל אשה שטבלה ופגע בה כלב ושמשי עם בעלה בניה מכוערין ופניהם דומין לכלב.

פגעה בחמור יהא טפשיין כלבב החמור.

פגעה בעם הארץ בניה עמי הארץ משום הכי יתיב ר' יוחנן אשערי טבילה

בפרק שלישי דברכות שלא יפגעו בכלב ובחמור ובחזיר

אבל מי שפוגע באשה שסלקה מטבילה אמר בפ' ערבי פסחים נימא הכי סומך בוז על

נדיבים ויתעם בתוהו לא דרך.

חכמות

פגעה בסוס תעלה ותשמש.

אלמד לך לידע במי פגעה.

כל אשה שבניה הולכים ואוכלין בשוק אמו פגעה בכלב.

והרוק יורד על זקנו ולשונו נפסק מלדבר אמו פגעה בחמור.

ואם אין ממש בדבריו ומשכח לימודו אמו פגעה בעם הארץ.

ואם בנה נאה ודיבורו נאה ולומד הכל אמו פגעה בסוס.

וכן ניהוגו של אותו בן לומד ומשפיל קומתו ונשמעין דבריו.

ואם מהפך יד ליד ומהפך לשונו דע כששימש אביו עם עמו נשק לאמו ויצא מפיו.

מי שאינה זהירה בנדתה קוברת בניה ובעלה

¹⁴³ אורבך, בעלי התוספות, עמ' 388.

¹⁴⁴ תא-שמע, 'הרחקות', עמ' 170.

¹⁴⁵ בבלי, פסחים, קיא ע"א.

¹⁴⁶ רוקח, הלכות נידה, עמ' 5 ע"ב – 6 ע"א.

המשמש עם הנדה בניה לוקין בצרעת.
המשמש לאור השמש כנגד השמש בניה לוקין בבהרת.
כנגד הירח בניה לוקין בבוהק ולבסוף בצרעת.
כנגד הכוכבים בניו לוקין בלשונם בלגלוג.
המדבר בתשמיש דברים מכוערים בניו אלמים.
חישבה באיש אחר בתשמישה בניה חרשים.
נדה שגילח' ציפורניה ודרס עליהן בעל או אדם אחר לוקה עליהן בשחין.
מעשה באלישע כהן גדול שלא היו בניו מתקיימין מפני שלא היתה אשתו מי שפוגעה
כשעולה מן הטבילה וכו'. עד שפגע בה מיטטר"ון שר הפנים ושמשה עם בעלה בשמח'
ונתעברה את ר' ישמעאל והיו דיוקנו דומה לו.
המקור לדברים אלו הוא ב"ברייתא דנידה"¹⁴⁷ והרוקח הוא היחיד המכניס חלקים ממקור זה
לתוך קובץ הלכתי. אחד הדברים המרכזיים העולים ממקומו של קטע זה ברוקח הוא ביחס
בינו לבין סביבתו. במילים אחרות, אותו היקף של דיון המוקדש לריבוי הפרטים העוסקים
בטבילה ובהכנות לקראתה – עניינים שמקורם בתלמוד, הוא בדיוק כפי היקף הדיון המוקדש
להנהגות בדבר האשה העולה מן הטבילה – עניין שמקורו בברייתא דנידה. בולט אם כן
המקום המרכזי אותו מעניק המחבר למקור אגדי – מיסטי כברייתא דנידה.¹⁴⁸
לאחר מכן מופיע פיסקה העוסקת ב"קידוש התשמיש"¹⁴⁹ ובה לקט של דברי חז"ל על ההנהגה
הראויה בשעת חיי האישות. בין השאר נידונים בחלק זה הנושאים הבאים: המקדש עצמו
בשעת תשמיש הווין לה בנים זכרים, איסור לשמש לאור היום או לאור הנר ועונשו של העושה
כן, מי שהקיז דם ושימש מיד, מי שבא מבית הכסא ושימש, תשמיש מעומד או מיושב, לא
ישיח שיחה יתירה עם אשתו אלא אם צריכה להתרצות, מגלה טפח ומכסה טפחיים, זהירות
מבני 9 המידות: אסנ"ת משגע"ח, איסור לשמש מיטותיהן לפני כל, שבח למשהים עצמם על
הבטן, וכן "יבעול וישנה", ישמח אשתו לדבר מצווה, יקדש עצמו בשעת תשמיש ויבקש
רחמים ממי שהבנים שלו, אין אשה מתעברת אלא סמוך לטבילתה או סמוך לוויסתה וחובת
הסתרת הטבילה.

גם כאן בולט ייחודה של הפיסקה בהכנסתו של חומר אגדי לתוך קובץ הלכתי מובהק ובכך
בעצם הגדרתו לא רק כחלק מהלכות המוגדרות כ"הלכות נידה" אלא גם הפיכת מימרות אלה
למחייבות הלכתיות. נדגיש כי שתי הפסקאות הללו משולבות בתוך הלכות נידה על אף
שלפחות השניה מביניהן אינה קשורה ישירות בהלכות הטהרה אלא בענייני אישות. הכנסתם
לתוככי הלכות נידה, על אף היותן חומר אגדי במובהק מעניק להן תוקף הלכתי בעל משמעות
הלכה למעשה.

¹⁴⁷ ברייתא עמ' 1-3 וראו עוד בהמשך.

¹⁴⁸ קטע זה מופיע בשלמותו גם בליקוטי פרדס, דין שנה ראשונה, אך ממסקנתו של פנחס רוט בעבודתו, עמ' 52, מסתבר כי ליקוטי פרדס מאוחר הרבה יותר ואינו שייך לבית מדרשו של רש"י, ולכן הוא ללא ספק אינו המקור לרוקח.

¹⁴⁹ רוקח, הלכות נידה, עמ' 6 ע"א.

בסוף סימן שי"ח מופיע פסקה שתחילתה "מצאתי במעשה הגאונים"¹⁵⁰, ובה ציטוט מתוך הברייתא דנידה¹⁵¹ של דברי אגדה על חשיבות שמירת הנידה, על שכרה של "המשמרת נידותה" ועל עונשם של אלה שאינם עושים כן. וכן הנהגות כגון: לא תבשל לבעלה, לא תפרוס את המיטה, אסורה ליכנס בבית הכנסת וכד'.

כפי שצינו מקורם של רוב הקטעים הללו הוא חוץ תלמודי, הברייתא דנידה, מדרש עשרת הרוגי מלכות ו'ספר המקצועות.¹⁵² הרוקח אינו מציין את הברייתא דנידה כמקור לדבריו אלא מביא את המצטטים ממנה. הברייתא דנידה¹⁵³ היתה ידועה בקרב חכמי אשכנז ורוב הראשונים שהשתמשו בברייתא בכתביהם ההלכתיים הם בעלי זיקה לחסידי אשכנז,¹⁵⁴ ומקובל לומר כי הברייתא דנידה הפכה לחלק ממסורת ההלכה האשכנזית הקדומה והתקבלה בה ללא עוררין.¹⁵⁵ בעבודתנו עולה כי בעוד שהברייתא דנידה קיבלה מקום של כבוד באשכנז בכלל ואצל בעל הרוקח בפרט, בכתבים ההלכתיים שבצרפת אין היא נזכרת כלל.

ד(2) סמיכות עניינים

תופעה מעניינת נוספת ברוקח שגם היא מעידה על שילובם של עניינים "חוץ הלכתיים" בתוך הקונספט ההלכתי ניתן לראות בסמיכות עניינים המופיעה בו. במספר מקרים המחבר מסמך בין עניינים שונים זה לזה ובכך מעניק להם משמעות זהה. נדגים עניין זה באחד מהקטעים שהובאו לעיל מהברייתא דנידה תוך תשומת לב לתופעה זו. נדגיש כי הסמיכות כאן מופיעה בברייתא דנידה עצמה והרוקח מביא אותה כלשונה, אך בהמשך הוא פועל באופן הזה גם ביחס לעניינים אחרים.¹⁵⁶

המשמש עם הנדה בניה לוקין בצרעת. המשמש לאור השמש כנגד השמש בניה לוקין בבהרת. כנגד הירח בניה לוקין בבוהק ולבסוף בצרעת. כנגד הכוכבים בניו לוקין בלשונם.

¹⁵⁰ רוקח, הלכות נידה, עמ' 8 ע"ב. הקטע הזה לא נמצא בחיבור 'מעשה הגאונים' שבידינו אם כי ייתכן והוא היה קיים שם בחלקים שאינם בידינו. בין כך ובין כך המקור לדברים אלו מופיע גם בברייתא דנידה וייתכן ומעשה הגאונים לקח אותו משם.

¹⁵¹ פרק ב' הלכה ו'.

¹⁵² בעניינו של ספר זה ובעניין הזיקה בינו לבין הברייתא דנידה ראו אסף, ספר המקצועות, בפרט עמ' 11.

¹⁵³ התפרסמה על ידי הורוויץ בשם "ברייתא דמסכת נידה" בתוך קובץ בשם "תוספתא עתיקתא". הורוויץ, הקדמה לברייתא, מאפיין את הברייתא כחיבור שנכתב על ידי רבותינו התנאים והאמוראים כחיבור מקביל להלכות נידה שבמשנה ובתלמוד על פי "מנהגם של חסידים שנהגו הקפדה מופלגת בדיני טומאה וטהרה". לעומתו טוען אפטוביצר, מחקרים בספרות הגאונים, עמ' 166, כי הברייתא הינה "מעשה זיוף קראי", טענתו מתבססת על הערבוב בגדול בברייתא בשמות התנאים והאמוראים ובסדרם הכרונולוגי. שאול ליברמן נוטה לאזן בין השניים ולדבריו, שקיעין, עמ' 22: "ברייתא זו נכתבה כנראה על ידי בן ישראל שהיה שייך לכת שלא התנהגה כתורה וכהלכה ועם זאת בברייתא מרובות דעות הקראים. תא-שמע, 'מקדש מעט', מקבל עקרונית את דעתו של ליברמן שהברייתא אינה משוייכת לחוגי הקראים והוא מדגיש את נוכחותה הבלעדית אצל יהודי איטליה ואשכנז או אצל המקורבים אליהם. טענתו היא כי חוגים אלו נטו "לאמץ את מסקנות הברייתא תוך הסתייגות מעמדתה העקרונית", עמ' 360. תא-שמע מעלה כי החמרה זו בענייני הנידה גרמה לאשכנזים לצמצם עד למינימום את מועדי נשיאת הכפיים של הכהנים כיוון שהברייתא מפליגה מאוד בחומרת כהן שנושא את כפיו בעוד אשתו נידה. שם, הערה 29. ראו עוד מרינברג, La Baraita de-Niddah, וכן מרינברג, Niddah, בפרט פרק שישי.

¹⁵⁴ הבולטים שבהם הם הרוקח והאור זרוע.

¹⁵⁵ וולף, 'בית הכנסת באשכנז', עמ' יט. ובדומה תא-שמע, 'הרחקות', עמ' 165.

¹⁵⁶ רוקח, הלכות נידה, עמ' 8 ע"א. וכן בדומה בברייתא דנידה עמ' 3.

הסמיכות בין "המשמש עם הנידה" לבין המשמש "לאור השמש" או "לאור הלבנה" מתאים להקשר הכולל של הברייתא דנידה המחמירה מאוד בעניינים שלא התקבלו בקונספט ההלכתי המקובל אך גם מחדדת מאוד את סמיכות העניינים ככלי מתודי להעברת מסר. בעוד שדין נידה הוא דין כרת דאורייתא, תשמיש לאור השמש, הירח או הכוכבים אולי אינו ראוי מדיני צניעות אך וודאי שאינו שקול בחומרתו לתשמיש עם הנידה. לעומת זאת הסמיכות בין שני העניינים מעניק להם משמעות וחומרה זהה. סמיכות זאת כאמור מקורה בברייתא דנידה אך היא מובאת כפי שהיא בדבריו של הרוקח. בעניין זה ראוי לציין שבשונה מהמובאות האחרות בהם מציין הרוקח במפורש את המקור ב"מעשה הגאונים" ב"ספר המקצועות" וכיו"ב, בכל דין "פוגעת" לא מופיע מקורו של הדין וייתכן שיש בכך רמז לכך שהרוקח מאמץ מקור זה בשלמותו לתוך כתיבתו ההלכתית.¹⁵⁷ דוגמא זו היא דוגמא מובהקת להכנסת חומר אגדי לתוך הקונספט ההלכתי והפיכתו בכך למחייב ולבעל חומרא גדולה.

מקרה נוסף של סמיכות עניינים הוא בסוף סימן ש"ח בו מופיעה סמיכות בין מקור בברייתא דנידה על חשיבותה של שמירת הנידה: "אמהות ראשונות שהיו משמרות נידתן מיד נענות"¹⁵⁸ לבין הדין: לכך בנידתה אינה נותנת כחול בין עיניה ולא בתכשיטין" שמקורו באבות דרבי נתן.¹⁵⁹ – היוצא מסמיכות זאת הוא שמשמעותה של שמירת הנידה היא בהימנעות מאיפור (נתינת כחול בין עיניה) או מענידת תכשיטים בימי הנידות, שוב, סמיכות שהיא יצירתו של המחבר והיא מעצימה בכך את חומרתו של העניין.¹⁶⁰

3ד) ספר חסידים והרוקח

כאמור, השימוש האינטנסיבי בחומר חוץ הלכתי כ'ברייתא דנידה' מאפיין את הרוקח ואת חסידי אשכנז בכלל. עם זאת, למעט כתביו ההלכתיים של הרוקח כמעט ולא ידועים לנו חומרים הלכתיים נוספים שנכתבו על ידי חכמים אלו. גם עיון בתוך ספר חסידים מעלה כי על אף שקיימות בספר עשרות רבות של התייחסויות לנשים,¹⁶¹ מעטות יחסית ההתייחסויות אל הלכות נידה.¹⁶² נדגיש כי יש להבחין בין התייחסויות אל טומאת הנידה וחובת ההרחקה ממנה לבין העיסוק בתוכן של הלכות נידה עצמן; כלומר, בעוד שלטומאת הנידה וחובת ההרחקה ממנה ניתן למצוא התייחסויות בספר חסידים, הלכות נידה לפרטיהן כמעט שאינן נידונות בו. ייתכן ועניין זה הוא חלק ממהותו של ספר חסידים שבמוצהר אינו ספר הלכה

¹⁵⁷ בעניין זה יש מקום לדיון הרמנויטי. האם כאשר מחבר מסוים מציין דין יחד עם מקורו הדבר מסמן את ההתייחסות המסוייגת שלו לדין זה?

¹⁵⁸ ברייתא, הלכה ו' עמ' 19.

¹⁵⁹ המקור באבות דרבי נתן נוסח א פרק ב: "יכול תרחץ פניה ותכחול [את] עיניה ת"ל והדוה בנדתה. כל ימים שבנדתה תהיה בנדוי. מכאן אמרו כל המנולת עצמה בימי נדתה רוח חכמים נוחה הימנה וכל המקשטת עצמה בימי נדתה אין רוח חכמים נוחה הימנה".

¹⁶⁰ דיון זה קשור בשימוש בכלים הרמנויטיים בחקר ההלכה ויש הרבה מה להאריך בכך.

¹⁶¹ ראו גרוסמן, 'האשה במשנתם', עמ' 89.

¹⁶² בין השאר מופיעות בספר חסידים ההתייחסויות הבאות. ביחס לטבילה: כל המקפיד עליו חוצץ וכל שאינו מקפיד אינו חוצץ וכן לתשעה קבין, מהדורת ויסטינצקי, תתשפ"א, "ונשים רגילות לטבול ג' פעמים", שם תתשפ"ב, האיש המשיא את ביתו יצווה לה שלא תעבור זמן טבילתה, מהדורת מרגליות תק"י, צריכה טבילה קודם נישואין אע"פ שלא ראתה דם, ויסטינצקי תתשכ"ב. בעניין ההרחקה הכללית מן הנידה: לא להסתכל בנידה בשעה שהדמים מצויים בה, מרגליות תתשכ"ו, כיצד צריך להתנהל האיש מול אשתו כאשר ידוע שהיא אינה מקפידה על שמירת הנידה, תתש"ז, זהירות בראיה מחמת תשמיש באשה שאין לה ווסת קבועה, מהד' ויסטינצקי תתשפ"ג; מהד' מרגליות תתשכ"ג.

אלא חיבור אשר נכתב עבור החסיד "אשר לבו חפץ באהבת בוראו לעשות כל רצונו ואינו יודע לשום על לב הדברים כולם ומאיזה דבר צריך להיזהר ואיך **להעמיק** (ההדגשה שלי ש.ב.) לעשות רצון בוראו".¹⁶³

4ד) פרישה סמוך לווסת

על רקע ההתייחסות המינימלית להלכות נידה בספר חסידים בולט במיוחד הקטע מצ"ב העוסק בדין פרישה סמוך לווסת:¹⁶⁴

מעשה בחסיד אחד כשהיה סמוך לאחר וסת אשתו וכבר עבר יום אחד ולא ראתה דם הי' מתפלל תפלת המנחה ומשמש קודם שקיעת החמה או קודם עמוד השחר ואחר ששימש מטתו היה רוחץ במים חמין מטיבירו ולמטה ולא היה הולך באותו חלוק שמשמש מפני שאי אפשר לש"י שלא יגע בבגד או היה משמש ערום שכך אמרו הוא בבגדו והיא בבגדה יוציא ויתן כתובה. **ולמה היה משמש קודם שקיעת החמה או קודם עמוד השחר לפי שאחר הוסת היה ירא לשמש בתחילת הלילה שמא תהא נדה בלילה ולא פרש עונה והתורה אמרה והזרתם את בני ישראל מטומאתם יום או לילה, ואילו היה משמש ביום שמא באותו יום תראה דם לכך היה משמש קודם שקיעת החמה אמרו לו לא היית צריך להחמיר כל כך ולאותו רגע בין שימוש מטה לשקיעת החמה ובין שימוש מטה לעמוד השחר אין לחוש דמלתא דלא שכיחא היא ולפי שיש נשים שמתעברות סמוך לווסתן לכך היה משמש אחרי הוסת. והרבה בני אדם מתים תינוקות שלהם מפני שלא נשמרו מפרישות עונה או נשיהם לא נזהרו בטבילה...**

מדוע מכל הלכות נידה בחר ספר חסידים לתאר ולהדגיש דווקא את דין הפרישה סמוך לווסת? נראה כי דין הפרישה סמוך לווסת מביא לידי ביטוי באופן משמעותי את הדגש אותו נתנו חסידי אשכנז לחובת ההרחקה והזהירות מן הנידה. שרון קורן בספרה¹⁶⁵ מרחיבה על כך שהספרות של חסידי אשכנז הדגישה מאוד את חובת ההרחקה מן הנידה והחסידים ראו בכך גורם משמעותי ביכולת שלהם להגיע למדרגות גבוהות בעבודת הא-ל. נראה כי מבחינה הלכתית הרחקה זו באה לידי ביטוי בזהירות המופלגת שלהם בדין פרישה לקראת הוסת כפי שבא לידי ביטוי במעשהו של החסיד שראינו קודם. זהירות זאת מסתברת מאוד כאשר מבינים את עיקרו של דין הפרישה; המעבר מהרגע בו האשה מותרת לרגע בו היא אסורה בדין כרת יכול להיות מעבר של רגע. הלכות פרישה סמוך לווסת מדגישות את חובת הזהירות מן הרגע הזה על מנת להרחיק את האדם מן העבירה. חסידי אשכנז שהבינו היטב את חומרת דין הנידה הבינו כי הלכות הפרישה קריטיות עבורם על מנת להתרחק יותר מהחשש לעבירה ונראה כי לכן הם נתנו להם מקום מיוחד.¹⁶⁶

¹⁶³ ספר חסידים, מרגליות, א.

¹⁶⁴ ספר חסידים, מהד' וויסטינצקי, תתשפ"ד; מהד' מרגליות, סימן תקט.

¹⁶⁵ קורן, Forsaken, בפרט פרק שלישי המוקדש כולו לנושא, עמ' 43-60.

¹⁶⁶ עניין זה יידון בהרחבה בפרק העוסק בסמ"ק שאימץ את גישתם של חסידי אשכנז בעניין זה ואף הגדיר את מצוות הפרישה סמוך לווסת כמצווה בפני עצמה.

הרוקח גם הוא מדגיש מאוד את חומרת הפרישה סמוך לווסת: "מי שאינו פורש מאשתו סמוך לווסתה בנים זכרים מתים ואם פורש הווין לה בנים זכרים ראויין להוראה."¹⁶⁷ נוסח דבריו של הרוקח דומה מאוד למה שראינו לעיל בספר חסידים.¹⁶⁸ אמנם מקור הדברים הוא בבבלי שבועות¹⁶⁹ אך הוא הראשון מבין החכמים בהם אנו עוסקים שמזכיר עניין זה בספרו ההלכתי ונראה כי ישנה כאן השפעה ישירה של החומרא אותה ייחסו חסידי אשכנז לדין זה. גם בדין יוצא לדרך מכריע הרוקח כי מדובר בפקידה בדברים ולא בתשמיש, כלומר אדם היוצא לדרך בזמן פרישה מאשתו אינו יכול לבוא עליה כפי שהבינו ראשונים אחרים בסוגיה¹⁷⁰ ועליו לפייסה בדברים. חומרת הפרישה סמוך לווסת תהיה משמעותית גם בהמשך עבודה זו בסמ"ק.

ד(5) לחומרא או לקולא?

במהלך בחינת החיבורים ראינו מספר יסודות בעלות נטיה לחומרא ולזהירות יתירה. עניין זה בולט במיוחד בתוך דיני הרחקות: ראשית עצם ההכללה: "כל דבר שמרגילתו לדבר בינו לבניה אסור", הכללה הרומזת לנו על הזהירות היתירה שצריכה לנהוג להבנת המחבר בין איש לאשתו בתקופת איסורם. וכן בסיום לאחר היתר הייחוד עם הנידה: "מפני שמותר לייחד עימה צריך לזהר **בכל** החומרות", וכן בעניינים פרטיים: "ואפילו ליתן בה עיניו יותר מדי **ייזהר**" או באיסור להרבות שיחה בטילה עם אשתו הנידה.

ביטויים לזהירות יתירה מופיעים גם במקומות אחרים: בדין בתולה, על אף ההיתר בכל קירבה למעט תשמיש מסייג הרוקח במילים: "ובעל נפש יחמיר פן יקרב אל פתח ביתה", וכן בדין "כל היד המרבה לבדוק בנשים משובחת" – שיש בה המלצה לריבוי בדיקות, כדבר בעל ערך כשלעצמו,¹⁷¹ וכן ריבוי האזהרות בחובת הפרישה סמוך לווסת. נשים לב כי בנוסף על כל אלו מופיעות האזהרות היתירות על הריחוק מהנידה ועל דקדוקי הטבילה ודקדוקי ההנהגות בזמן התשמיש שמקורם בספרות החוץ הלכתית כברייתא דנידה. משפט הסיכום של הלכות נידה במעש"ר גם הוא מעיד על נטייתו של המחבר לחומרא: "כל המיקל בהלכות נידה מקלקל וכל המחמיר תבוא עליו ברכה".

¹⁶⁷ רוקח, הלכות נידה, עמ' 4 ע"א.

¹⁶⁸ את ההבחנה בין תפיסותיו ואמירותיו של ר' יהודה החסיד לבין אלו של תלמידו ובמידת מה ממשיך דרכו – ר' אלעזר מתאר קנרפוגל: Another useful distinction ... contrasts the sectarian approach favored by R. Judah he-Hasid, which entailed more radical forms of atonement and pietism, with the personalist program advocated by R. Eleazar of Worms, which was more compatible with existing societal customs and institutions. Ostensibly, R. Eleazar's pietistic and penitential regimens would have been easier to follow than those of R. Judah, תפיסת עולמו של הרוקח ביחס אל הנידה יש לעבור על כל המובאות העוסקות בנושא גם בספריו שאינם הלכתיים. שרון קורן מתייחסת בספרה למספר מובאות כאלה, אך להשלמת התמונה נראה שיש לסקור באופן שיטתי את כלל ספריו וכן להשוות את תפיסתו ביחס לנידה לתפיסתו ביחס להרחקה מהטומאה בכלל ובפרט לדינו של בעל קרי.

¹⁶⁹ בבלי, שבועות, יח ע"ב.

¹⁷⁰ ראו פרק רביעי עמ' 119; פרק חמישי עמ' 189.

¹⁷¹ אמנם כפי שצינו כפי שצינו המשנה קושרת בין שני חלקים במשפט זה – נשים יכולות להרבות בבדיקות בעוד שגברים – לא. העמדתו של חלק זה של המשנה בפני עצמו ברוקח הוא בעל אמירה משמעותית.

לעומת זאת במקומות רבים אחרים לא מופיעה נטייה לחומרא למרות שאולי היינו מצפים שיהיה כן. למשל על אף ההמלצה "כל היד המרבה לבדוק בנשים משובחת", המחבר אינו מחייב אשה שאין לה ווסת לבדוק עצמה כלל(!), גם בדיני כתמים לא מופיע שום הערה מיוחדת להחמרה כפי שראינו למשל ביראים¹⁷² וכן הלאה. לכאורה היינו מצפים מחסיד כר' אלעזר לתוספת החמרה גם בפרטי הדינים ולא רק באזהרות הכלליות לגבי חומרת דין הנידה וחובת ההרחקה ממנה, אך כאמור כמעט ואיננו פוגשים דבר זה בתוככי הדיון ההלכתי.¹⁷³ נראה כי ניתן להצביע על הבחנה עקרונית שערך הרוקח בין שני עולמות, עולם ההכרעה ההלכתי שמבוסס על הדין התלמודי ועולם החסידות והפרישות היתירה. כאיש שעולמו ההלכתי מעוגן היטב בתוככי התלמוד הוא אינו יכול לסטות מההכרעות התלמודיות המקובלות ולכן לא נמצא בחלקים ההלכתיים המובהקים בספריו סטיה מהדין התלמודי בדברים הנוגעים לנושאים הנידונים בתלמוד. לעומת זאת תוספות שמקורן בעולמם של חסידי אשכנז, שבו בהחלט יש מקום לתוספת של חסידות ופרישות יתירה, בהחלט יימצאו בחיבור. יסודות אלו יבואו לידי ביטוי בשני היבטים: ראשית באזהרות על חובת ההרחקה מן הנידה וחומרת איסור הקירבה אליה המשולבות בתוך הקובץ ושנית בדגש המופיע בחלקים שונים בקובץ על ענייני הטבילה, קדושת התשמיש וההנהגות הנכונות הראויות בו.

סיכום

השוואה בין הלכות נידה שבכתביו ההלכתיים של הרוקח לספר חסידים, מעלה כי בעוד שספר חסידים, שהוא אולי ספרם המובהק ביותר של חסידי אשכנז, לא עסק כמעט בכלל בהלכה, ספריו של ר' אלעזר מוורמס מחסידי אשכנז המובהקים הם ספרי הלכה של ממש. הייחודיות שבספריו היא בהיותם מצד אחד חיבור הלכתי שאינו פחות במעלתו משאר חיבוריהם ההלכתיים של בני דורו, אך בו בעת אפיונו כאיש חסידי אשכנז הבא לידי ביטוי במיוחד בהכנסת חומר אגדי לתוככי כתביו ההלכתיים יחד עם תוספת של אזהרות להרחקה מהחטא. איפיונו כחסיד אשכנז יש בו כדי לבלבל את המעיין שאינו בקי בתוכן הדברים; אין הכוונה כי עיקרו של הספר מיסטי ואין לראות בו ספר הלכה, אלא להיפך, עיקרו וענינו המרכזי של החיבור, לפחות מהעולה בהלכות נידה, הוא חיבור הלכתי כשאר חיבורים הלכתיים אחרים, וכקומה נוספת באים העניינים האגדיים וחופפים מעליו.

עמדנו על קיומם של שני כתבים הלכתיים הנוגעים להלכות נידה שיצאו תחת ידי המחבר וניסינו לעמוד על אפיונים שונים לכל אחד מהם. ציינו כי מעבודתנו זאת נראה כי המעשה רוקח מעובד יותר ומשוכלל יותר מאשר הרוקח עצמו ולכן נראה כי הוא גם מאוחר יותר אך בכל מקרה לא ניתן להגיע למסקנה כוללת על בסיס בדיקה מדגמית זאת. מבחינה הלכתית ניתן להבחין בזיקה ישירה בינו לבין דברי ר' אליעזר ממיץ – בעל היראים, רבו ובקו פסיקתי שונה מהפסיקה העולה למשל מפסיקתו של רבינו תם ובהמשך בעל ספר התרומה. נציין

¹⁷² ראו לעיל עמ' 58-60.

¹⁷³ ראינו אפיון מאוד דומה בספר יראים.

בקצרה כי המאפיינים המשותפים המרכזיים, מעבר להיבטים ההלכתיים שצוינו בתוך רצף הדברים, הם בסגנון המשותף המכניס היבטים של זהירות יתירה לתוככי החיבור ההלכתי. מעבר לכך כפי שצינו ניתן לעמוד על מאפיינים ייחודיים לחיבור, כדוגמת דגשים הלכתיים ייחודיים, הכנסת נימוקים מתחום נפש האדם, ברכה ייחודית וכן הלאה.

האם כתב הרוקח קיצור לחיבורו? סימן שי"ח ברוקח נראה כקובץ מקוצר, ממוקד ותמציתי – תמצית הלכות נידה בסגנון המזכיר קצת את הסימנים של התרומה.¹⁷⁴ נראה כי סימן זה עמד כסימן בפני עצמו ובשלב כלשהו הוכנס לתוך החיבור במקום שנחשב אולי מתאים מצד העורך אך קטע את רצף הדברים המקורי. בנוסף ייתכן ואותו עורך הוא זה שהכניס שינויים מסויימים בפרט בדין יולדת לתוככי הסימן.

נראה כי החיבור מכוון להורות הלכה לציבור כולו ואינו מיועד דווקא לתלמידי חכמים, ניתן לראות זאת בסגנון התמציתי של החיבור, בהעדרם הכמעט מוחלט של דיונים דיאלקטיים וכן במעש"ר בהכנסת נימוקים מתחום נפש האדם שנראה כי מגמתם לשכנע את קהל היעד. בנוסף ייתכן כי סימן שי"ח נועד להיות קובץ תמציתי ומרוכז עוד יותר משאר החיבור על מנת להנגישו לקהל רחב יותר. סביר להניח כי הדבר תואם את מגמתם של חסידי אשכנז לכוון את לימוד התורה להלכה למעשה.¹⁷⁵

ראינו כי קטע אחד ברוקח מועתק מספר התרומה והעלנו ספק האם קטע זה אכן נכתב במקורו בחיבור. ספר התרומה אליו נפנה את עיונו כעת שונה במהותו ועניינו מספר הרוקח על אף שנכתב בתקופה כמעט מקבילה.

¹⁷⁴ יש לבחון האם בנושאים הלכתיים אחרים ערך הרוקח ג"כ קיצור. אם נמצא קיצורים נוספים סביר להניח שגם סימן שי"ח נכתב כקיצור על ידי הרוקח עצמו. אם לא, יש מקום לשקול כאופציה שהקיצור נערך על ידי מי מתלמידיו.

¹⁷⁵ ראו תא-שמע, "מצוות תלמוד תורה", עמ' 119-120 וכן לעיל, פרק שני עמ' 82 הערה 213 על הזיקה של חסידי אשכנז ללימוד הלכה למעשה בדרך של הלכות גדולות.

פרק רביעי - ספר התרומה

החלק העוסק בהלכות נידה בספר התרומה לר' ברוך בן יצחק, תלמיד ר"י, משתרע על פני 23 סעיפים, החל בסעיף פו (דין נידה וזבה דאורייתא) ועד סעיף קט (דין אשה הרוצה להינשא) ובו נעסוק בעבודתנו.¹

כפי שצינו במבוא וכפי שהראה יואל פרידמן בעבודתו,² לספר התרומה, כספרים אחרים בכתביהם של הראשונים, היו מספר מהדורות שיצאו תחת ידי המחבר. ההבדלים בין המהדורות באים לידי ביטוי הן בשינויים מקומיים והן בתוספת של קטעים שלמים במהדורות המאוחרות יותר. בתוך הלכות נידה ניתן להצביע על שני קטעים שהתווספו מאוחר יותר ונדון בהם בהמשך. נוסח הדפוס של התרומה קטוע ומבולבל מאוד ובולטת ביותר העובדה שהמספור לקטעים השונים קוטע כל נושא בעיצומו: למשל סימן פו מסתיים בחומרת בנות ישראל לישב שבעה נקיים על כל טיפת דם וסימן פז פותח באותו עניין בדיוק ורק אחר כך ממשיך לדין הפסק טהרה, וכן במקרים רבים. הסיבה לכך היא כאמור, הכנסת הסימנים לתוך גוף הספר אך לא בתחילת הנושא אלא באמצעיתו, על פי רוב בסמיכות לחלק הפסק. כאמור בכלל נושאים אילו עסק פרידמן בהרחבה ובעבודה זו נסתמך על מסקנותיו ונבחן את הלכות הנידה שבתרומה במספר כתבי יד – שהם לדעתו המקוריים והשלמים ביותר ומשקפים ככל הנראה את הוורסיות השונות שיצאו תחת יד המחבר: כת"י לונדון הספריה הבריטית 518, (Cat. Margoliouth) Lon BL 518 (מספרו במכון לכת"י F4892);³ כת"י לונד 3, Lund L.O. 3 (מספרו במכון לכת"י F34099);⁴ כת"י ותיקן 145, (F224) Vatican 145.⁵ בנוסף השתמשנו בשלושה כתבי יד נוספים לבירור הפסקים. כתבי יד אלו, על אף שהם אינם מתוארכים הוכרעו ע"י פרידמן כמקוריים באופן יחסי לכתבי היד האחרים ששרדו:⁶ כת"י ביהמ"ל, RAB. 1115 (מספרו במכון לכת"י F43223);⁷ כת"י פירנצה, MAGL. III 38 (מספרו במכון לכת"י F11965);⁸ כת"י פרמא פלטינה, PARM. 2897 (מספרו במכון לכת"י F13970).⁹ את ששת כתבי היד הללו ניתן לאור עבודתו של פרידמן לחלק לשלושה ענפים מרכזיים. הענף הראשון שניתן להגדירו כמהדורה קמא של החיבור בגלל שהוא הנקי ביותר מתוספות הוא כתב יד לונדון (להלן כת"י ל), הענף השני כולל בתוכו את כת"י בית המדרש לרבנים (ב),

¹ לנוחות המעיין קיצורי כתבי היד בפרק זה הם: לבירור מהדורה קמא: כת"י לונדון (סימונו להלן: ל). לבירור המהדורה השנייה: כת"י ביהמ"ל סימונו: ב; כת"י פירנצה סימונו: פי; כת"י פרמא פלטינה סימונו: פר. לבירור מהדורה בתרא: כת"י לונד 3 קיצורו ל3; כת"י ותיקן 145 קיצורו ו. ראו בהרחבה אודות כתבי יד אלו להלן.

² פרידמן, התרומה, פרקים א-ב.

³ בכתב היד מופיע קולופון המעיד על תאריך כתב היד לשנת 1254, כחמישים שנה אחר כתיבת החיבור.

⁴ בעל קולופון משנת 1285.

⁵ מתוארך לאמצע המאה ה-13 ראו Benjamin Richler, Hebrew Manuscript in the Vatican Library Vaticano 2008, Catalogue, Città del 21, p.101.

⁶ פרידמן, התרומה, עמ' 27.

⁷ מאה י"ד כתב ספרדי.

⁸ מאה י"ד אשכנזי.

⁹ כתב אשכנזי, נכתב בשנת 1300 בערך.

פירנצה (פי) ופרמא (פר), והענף השלישי כולל את כת"י וטיקן (ו) ולונד 3 (ל).¹⁰ קביעה זו באה על סמך בירור הקטעים הנוספים המצויים בכל אחד מחלקי החיבור; כתבי היד שיש בהם עקביות בהימצאם או בהעדרם של הקטעים הנוספים הוגדרו כמקוריים ביותר וסווגו לעיל לענפים השונים.¹¹

מטרתנו בפרק זה תהיה לחלק את החלק העוסק בדיני הנידה לנושאים על פי הרמזים המצויים בכתבי היד ובכך לנסות ולו במעט להוציא את הדברים סדורים כפי כוונתו המקורית של המחבר. אופן חלוקה זו יסייע לנו לעמוד הן על מבנה הדברים והן על מסקנותיו של המחבר בכל נושא ונושא.

א. מבנה הקובץ

1א) סדר הנושאים

את הלכות נידה בונה המחבר לפי רצף הנושאים הבא:

- נדה וזבה – חיוב דאורייתא
- חומרת רבי זירא
- הפסק טהרה שבעה נקיים + בדיקות
- הרחקות
 - נגיעה
 - העברה מיד ליד
 - כל מה שיש להחמיר בימי נידתה יש להחמיר בימי ליבונה
 - שינה
- אמתלא
- כתם
- דין אשה שיש לה מכה באותו מקום – נוסף בכתבי היד המאוחרים
- פרישה סמוך לוסת
- וסתות
- בדיקה לפני תשמיש
- פולטת שכבת זרע
- מפלת
- יולדת
- טבילה
 - הרחקת חפיפה מטבילה
 - טבילה רק בלילה
 - אופן הטבילה

¹⁰ בכתבי יד אלו נכלל גם כתב יד נוסף, כת"י קמברידג', ADD 66 אך בשונה מכתבי היד האחרים נעדר ממנו לחלוטין ציון ה'פסק' ולכן לא עסקנו בו. החלוקה לענפים זו שונה מעט בסימנים, אך אין לכך משמעות לענייננו כעת.

¹¹ בנושא זה עסק הפרק הראשון בעבודתו של פרידמן, התרומה, ויש לעיין בו להשלמת התמונה. בקצרה נאמר כי פרידמן מצא כ-68 קטעים שנוספו או נשמטו בחלק מכתבי היד. קטעים אלו הוא הגדיר כמקרי מבחן לבירור ענפי הנוסח של החיבור. לאחר שהוא הפריד את הקטעים שהם ללא ספק תוספת מאוחרת, הוא ניסה לאתר כתבי יד בהם קיימת עקביות בהוספתם או בהעדרם של אותם קטעים נוספים. הסבר על שיטת עבודתו ראו עמ' 19-22. בהלכות נידה קיימים בסה"כ שני קטעים נוספים כאלה, אחד מהם מופיע בסימנים בדין דם במי רגלים וראו לגביו פרידמן, שם, עמ' 75, והקטע השני עוסק בדין מכה ויופיע בהמשך. נציין עוד כי החלוקה לענפים שונה בסימנים אך אין לכך משמעות לענייננו כעת.

- מצאה חציצה אחרי הטבילה
- חפיפה
- שלא תרחץ במים צוננים
- חציצות
 - שתסיר כל גלד ומכה
 - לפלוף שבעין
 - בית הסתרים
 - ציפורנים
 - קוץ
- דם במי רגלים
- רואה מחמת תשמיש
- טבילה בליל ט באב
- כלה שצריכה שבעה נקיים לפני נישואיה

אורבך ציין שבאופן כללי "בכל הלכה והלכה מסודרים הדינים לפי סדר הפרקים שבמסכת הנדונה, ומכאן חזרות לא מועטות שאתה מוצא בו".¹² בהלכות נידה ברור שאין הדבר כך. כפי שכבר ציינו,¹³ הלכות נידה שבתלמוד משלבות בין ענייני טהרות לענייני אישות. כתוצאה מכך, כאשר בטלו דיני טהרות, קשה לעמוד מתוך דברי התלמוד על ההלכה למעשה. תפקידם של הפוסקים בראשית הדרך ואולי גם לאחר מכן, היה לבנות סדר הגיוני להלכות נידה, שיהיה מבוסס כמובן על דברי התלמוד אך מסודר דיו כדי להורות הלכה למעשה לרוצה לדעת מתוך הספר כיצד לנהוג. לכן ברור כי אין התאמה בין סדר התלמוד בנידה לסדר הלכותיו של התרומה. נדגים עניין זה בטבלה להלן:

סדר הנושאים בספר התרומה	המקור התלמודי
דין נידה וזבה דאורייתא	
חומרת ר' זירא	נידה סו ע"א
הפסק טהרה שבעה נקים	יום שפוסקת בו אינו מן המניין – יא ע"ב שכחה בבדיקות - נידה סח - סט
דיני הרחקות	שבת יג ע"א, כתובות ס"א ע"א
דין אמתלא	כתובות כב ע"א
דיני כתמים	נידה נז - נט
דין אשה שיש לה מכה (נוסף בכת"י מאוחרים)	נידה טז ע"א
פרישה סמוך לוט	נידה סג ע"ב
דין היוצא לדרך	יבמות סב ע"ב

¹² אורבך, בעלי התוספות, עמ' 150.

¹³ ראו לעיל, פרק המבוא עמ' 4.

בדיקות לפני תשמיש	נידה יב
פולטת שכבת זרע	נידה לג
הנושא את הבתולה	נידה סה ע"ב
יולדת	נידה סו ע"א
	היושבת על דם טוהר אסורה לשמש – פסחים ק"ג
	אשה היולדת שראתה קודם שטבלה – ל"ה ע"ב
	אין לידה סותרת בזיבה – ל"ז ע"א
חפיפה	נידה סח ע"א
טבילה רק בלילה	סז ע"ב
אופן הטבילה	סז ע"א
מציאת חציצה אחר הטבילה	סו ע"ב
חציצות	נידה ס"ז (+מסכת מקוואות)
דם במי רגלים	נידה נט ע"ב
הרואה מחמת תשמיש	נידה סה ע"ב ואילך
טבילה ליל ט באב	תענית יג ע"א
כלה	נידה סו ע"א

מטבלה זו עולה באופן ברור כי לא סדר התלמוד הוא זה שעמד בבסיס תפיסתו של המחבר בבניית מבנהו של החיבור בשונה מהמבנה של שאר חלקי הספר. כאמור, הסטיה מסדר התלמוד כמעט מחוייבת המציאות בהלכות נידה וראינו במהלך העבודה מספר אפשרויות לסידור החומר ההלכתי הרלוונטי בנושא זה.¹⁴ הספרות דבי רש"י היא המקור הראשון הידוע לנו שיצר סדר שכינינו אותו סדר "המחזוריות הטבעית", כלומר סדר ההלכות בהתאמה לתהליך הנורמטיבי הטבעי העובר על האשה מרגע ראייתה מראה אוסר, דרך אופן ההתנהגות בינה ובין בעלה בימי האיסור, תהליך הטהרה, ההכנות לטבילה והטבילה במקווה.¹⁵ התרומה גם הוא בנוי בסדר זה במבנה הכללי שלו, אך השוואה מדוקדקת מגלה כי אין התאמה בפרטי הדינים בין הסדר בתרומה לסדר בקובץ הלכות נידה דבי רש"י. לצורך הבירור של עניין זה נקדים ונשאל האם בכלל הכיר התרומה את ספרות ההלכה דבי רש"י?

¹⁴ בפרק השני ראינו את ספר היראים שסידר את החומר ההלכתי לפי חומרת הדין – מדאורייתא ועד לפרטי הדינים מדרבנן, מבנה זה ייחודי. שאר החיבורים מסודרים על פי רציונל אחר כפי שנראה בהמשך.
¹⁵ ראו בהרחבה לעיל, פרק ראשון עמ' 36.

א2) התרומה וספרות ההלכה דבי רש"י

מחזור ויטרי מוזכר בהלכות נידה שבספר התרומה פעם אחת בלבד.¹⁶ האם בעל התרומה הכיר את מחזור ויטרי? סביר להניח שכן. מחזור ויטרי הוא אחד החיבורים הצרפתיים הבודדים שקדמו לתרומה, כך שסביר כי המחזור היה מוכר לר' ברוך. האם עמד מחזור ויטרי לנגד עיניו של ר' ברוך בעת שכתב את ספרו? הנחתי היא שאין הכרח בכך. ובכל מקרה לכל הפחות בנוגע להלכות נידה מלבד אזכור בודד לא ניכר שימוש משמעותי של ר' ברוך במחזור.

כדי לברר את העניין יש לעיין ביחסו של התרומה לרש"י בכלל. בחנו את המקומות המרכזיים¹⁷ בהם התרומה מתייחס לפסיקתו ההלכתית של רש"י בהלכות נידה:

- דין היוצא לדרך – לפי פירוש רש"י לתלמוד¹⁸ ביוצא לדרך ניתן להתיר תשמיש אפילו בעונת הווסת, לדעת התרומה אסור: "היוצא לדרך חייב לפקוד את אשתו אמר רבא לא נצרכא אלא סמוך לוסתה, לא להתיר את התשמיש קאמר **כדפי' רש"י** מ"כ דהא מן התורה אסור מדכתיב והזרתם את בני ישראל אלא לדבר אלי' דברי רצוי ופיוסין קאמר ולא חיישינן שמא יבא עליה"
- הגדרת עונה – בפירוש רש"י לתלמוד הגדרת עונה היא יום ולילה,¹⁹ לעומת זאת הרשב"ם פירש שעונה היא יום או לילה בלבד. התרומה מכריע לפי פירוש הרשב"ם. מעניין לראות כי בהלכות נידה דבי רש"י הגדרת עונה היא כהגדרת הרשב"ם ולא כהגדרת פירוש רש"י לתלמוד! נעניין בלשון התרומה: "היושב' על דם טוהר אסורה לשמש וכמה אמר רבא עונה ופי' רבינו שמואל לילה אחד כגון ליל מ"א או ליל פ"א **ובשם רש"י פירש** לילה ויום ואינו נראה".
- הרחקת חפיפה מטבילה - על מנת שהחפיפה תעשה בשעות היום ובשעת הצורך כשאי אפשר לחפוף ביום מותר לחפוף בלילה, התרומה מקבל את דברי רש"י: "**ופירש רבי שלמה**"²⁰ מ"כ ותמה על עצמך היאך אשה כו' פי בקושי התירו להרחיק טבילתה מחפיפתה אלא משום דהכי עדיף טפי לחוף ביום דאי חייפא שפיר ופי' הא דאפשר לחוף ביום כגון בחול חופפת ביום היכא דלא אפשר לחוף אלא בלילה... חופפת ליל טבילת' במוצאי שבת".
- רואה מחמת תשמיש – האם מותרת לבדוק את עצמה תחת בעלה הראשון, התרומה דוחה את פירושו של רש"י מהסיבה שזוהי "חומרא גדולה": "**פירש רש"י**"²¹ מכ דהכי פריך תלמודא מעיקרא תבדוק עצמה בביאה שלישית ואמאי תתגרש ומשני אין כל האצבעות שוות וכיון דמהאי טעמא מצינן להתירה לשני בלא בדיקה מוטב שתתגרש ותנשא לאחר עד שתתחזק בגי' אצבעות ולא תשאר לראשון בשגגת כרת.

¹⁶ בסה"כ בחיבור הוא מוזכר 3 פעמים: הלכות איסור והיתר סימן נ"ה, הלכות שבת סימן רי"ו, והלכות נידה כאן.

¹⁷ כאשר רש"י הוזכר מספר פעמים ביחס לעניין אחד הבאנו רק את אחד האזכורים.

¹⁸ בבלי, יבמות סב ע"ב.

¹⁹ בבלי, פסחים קי"ג ע"ב.

²⁰ תוספות, נידה, סח ע"ב וכן במחזור ויטרי.

²¹ תוספות, נידה, סו ע"א.

משמע לפירושו דלראשון אסור' מתשמיש שלישי ואילך ואפי' בבדיקה פן תהא בשגגת כרת וזהו חומרא גדולה.

בכל המקורות הללו ברורה ההתייחסות אל רש"י כאל סמכות הלכתית משמעותית בין אם מקבלים את דבריו ובין אם לאו, אך בכל המקרים הללו ברור כי הסמכות ההלכתית נובעת מפירושו של רש"י לתלמוד.²² המילים המודגשות הן "ופירש רש"י", כלומר הדגש הוא על פירושו של רש"י לתלמוד ופסיקת ההלכה מתוך כך.

כאמור, במקרה אחד בלבד בהלכות נידה יש אזכור ממחזור ויטרי: "מיהו הרב רבינו שמחה פירש בשם ר"ש במחזור שלו שפי' בו הלכות נדה ופירש דחפיפה שייך בכל גוף." לשון זו מופיעה במחזור ויטרי עצמו וכן בדברי התוספות על התלמוד.²³ היות ואנו מצויים עדיין בימי יצירת התוספות עצמם²⁴ סביר להניח שהתרומה הכיר מקור זה או מ'מחזור ויטרי' עצמו או שהדברים נאמרו או נכתבו בבית המדרש של הר"י ומשם הוא לקח אותם.

מקור נוסף שיש להתלבט לגבי מקורו הוא בדברי התרומה לעניין איסור מסירה מיד ליד: "וגם רש"י מ"כ היה נזהר מלהושיט מידו לידה שום דבר לא מעות ולא מפתח" עניין זה מוזכר במחזור ויטרי ומוזכר גם בתוספות לנידה. האם את העיקרון הזה של רש"י ראה התרומה במחזור ויטרי עצמו והעתיקו משם? או שמא מדובר בעיקרון ש"הסתובב" בבית מדרשם של בעלי התוספות, אולי אפילו נכתב בקבצי תוספות קדומים, והועתק מהם אל התרומה? לא ידוע. בכל מקרה ברור כי למעט אזכור אחד מפורש מ'מחזור ויטרי' רוב האזכורים משמו של רש"י מקורם בפירוש רש"י על התלמוד, על אף שהם מופיעים ברובם גם בהלכות נידה דבי רש"י. סביר אם כן כי הקובץ המרכזי בו השתמש התרומה הוא התלמוד עם פירוש רש"י שעליו. הלכות נידה דבי רש"י היו מוכרים לו, אך נראה כי מרכזיותם היתה נמוכה לאין ערוך ממרכזיותו של פירוש רש"י לתלמוד.

א(3) מבנה החיבור והרציונל מאחוריו

נחזור למבנה החיבור. מה הביא את ר' ברוך לחרוג מהרגלו²⁵ ולכתוב את התרומה שלא כסדר התלמוד? ייתכן כי בשל חשיבותם של הלכות נידה רצה ר' ברוך שהן יתפקדו כמונוגרפיה מעשית, נגישה לציבור. הדגם אותו ראה ר' ברוך בהלכות נידה דבי רש"י, בין אם עמדו ממש לנגד עיניו, ובין אם הוא עיין בהם רק בעבר, יכול היה לשמש דוגמא טובה לקובץ שימושי בו ניתן בקלות רבה יחסית למצוא את הנושא הנדרש וייתכן בהחלט כי דגם זה השפיע עליו בבואו לכתוב את חיבורו. עם זאת אין הכרח כי הוא יחוש מחויב מסיבה כלשהי לסדר

²² בעניין זה ראו פרידמן, התרומה, עמ' 212.

²³ בבלי, נידה סו ע"ב ד"ה 'אם סמוך'.

²⁴ על פי המהרי"ל יש זיקה ברורה בין התוספות לנידה לבין התרומה: "ובנידה ייסד על פי תוס' ר' ברוך שירפונטיין בעל התרומה", שו"ת מהרי"ל החדשות מהדורת סף סימן רי"א, עמ' שני"א – שני"ב. אורבך מעמיד את דברי המהרי"ל רק במקרה ספציפי אליו המהרי"ל מתייחס ובכל מקרה לא מדובר להבנתו על זיקה בין כלל התוספות לנידה לבין התרומה. את התוספות לנידה הוא ממקם כ'תוספות טוך' המבוססות על 'תוספות שגף' אך הוא מציין כי קיימים מספר הבדלים ביניהם. בעלי התוספות עמ' 674-675.

²⁵ כפי שציין אורבך, לעיל הערה 12.

המדויק בהלכות נידה דבי רש"י, שהרי כבר ציינו כי לא קובץ זה היה הקובץ המשמעותי עבורו בכתיבת חיבורו. ואם כך לא נמצא בהכרח הקבלה בסדר הדינים בשני החיבורים.

מהו אם כן ההגיון במבנה הדברים? נראה כי ר' ברוך בנה את דבריו לפי סדר המחזוריות הטבעית החל מטומאת הנידה ועד לטהרה במקוה. בתוך הרצף הדברים התחיל ר' ברוך מהמצב הרגיל, ראיית דם כתוצאה מדם נידה ותהליך הטהרה: הפסק טהרה ושבעה נקיים + דיני הרחקות, לאחר מכן הוא ציין מקרים נוספים המשפיעים על מצבה של האשה: אשה שאמרה שהיא טמאה על אף שלא ראתה דם (אמתלא), כתמים, פרישה סמוך לווסת ווסתות, דין פולטת שכבת זרע, דין מפלת ודין יולדת. רק לאחר שסיים עם כלל מצבים אלו פנה לעסוק באופן הטבילה המשותף לכולם. לאחר מכן מופיע דין דם במי רגלים – שלפסיקתו הוא דם טהור ולכן ככל הנראה לא הופיע בחלק הראשון של הדמים האוסרים, דין רואה מחמת תשמיש שאמנם הוא מן הדמים האוסרים אך יש הגיון למקומו לאחר דיני הטבילה כיוון שראיית הדם במקרה זה היא בחיי האישות שאחר טבילתה של האשה. דיני כלה חותמים את הקובץ בעניין שהוא מחד חלק מהלכות נידה אך הוא מיוחד לתקופה מובחנת של החיים.²⁶

ב. תוכן החיבור

(1) מבנה כללי: סימנים – חיבור ארוך – פסק

הלכות נידה שבספר התרומה כחיבור בכללותו בנויות משני חלקים מרכזיים העומדים כל אחד בזכות עצמו, **החלק הראשון** בחיבור שהוא מבחינה מסוימת אחד מהחידושים העיקריים שבחיבור הוא חלק הסימנים בהם מופיעה ההלכה למעשה בצורה מתומצתת וללא הדיון ההלכתי. **החלק השני** הוא ספר עיון הלכתי מבית מדרשם של בעלי התוספות, אך רק דבריהם שהם בעלי השלכה מעשית. החלק השלישי הוא חלק הפסק,²⁷ המסכם את המסקנה ההלכתית – השורה התחתונה, בסיומו של הדיון בחיבור הארוך. חלוקה זו לחלקים שונים מופיעה במפורש בדברי המחבר בהקדמתו:²⁸

אני ברוך בר רבי יצחק כתבתי ספר זה ויבין וישכיל הרואה **בסימנים** שהם רמזים אם יראה בהם מעין שאלתי גם שם ימצא מפורש בהרבה מקומות בירור הדבר בקוצר עם קצת ראיות דרך קצרה. אמנם בתוך הספר למקום אשר יורנו הסימן ללכת ולראות שם ימצא הכל לבירור ראיות וטעמים באורך ככל הצורך. וגם שם סוף כל הלכה והלכה חוזר ומפרש בקוצר **הפסק** עם ראיות למען ירוץ קורא בו.

²⁶ גם בספרות דבי רש"י ראינו כי הלכות כלה מופיעות כקובץ בפני עצמו הסמוך להלכות נידה אך יש לו גם מאפיינים ייחודיים. לעיל פרק ראשון, עמ' 31-33.

²⁷ על עניין זה עמד פרידמן בהרחבה ראו בפרט פרידמן, התרומה, עמ' 143-149.

²⁸ לחלק זה נתייחס בהרחבה בהמשך.

בהקדמתו זו²⁹ ציין המחבר את מבנהו הייחודי של החיבור המורכב ממספר חלקים. חלק **הסימנים**: "הרואה בסימנים שהם רמזים" – בהם מופיע "בירור הדבר בקוצר עם קצת ראיות דרך קצרה", **גוף הספר** שבו "ימצא הכל לבירור ראיות וטעמים באורך ככל הצורך", ובסיום – בסוף כל הלכה והלכה חוזר ומפרש בקוצר **הפסק** "עם ראיות למען ירוץ הקורא בו".

מעבודתנו על כתבי היד עולה באופן ברור כי הדרך הטובה ביותר להבין את מבנה החיבור בכללותו היא על ידי בחינת חלק הפסק. לכן נתחיל מבירור הפסקים, אפיונם ותפקידם, ורק לאחר מכן נפנה לבחינת החיבור בכללותו.

ב2) הפסק

א. תפקידו

בסיום חלקים רבים בחיבור הארוך מופיע 'פסק'. כפי שראינו כבר בהקדמה, המחבר עצמו מצביע על קיומו של הפסק כגורם משמעותי בחיבור: "וגם שם סוף כל הלכה והלכה חוזר ומפרש בקוצר הפסק עם ראיות למען ירוץ קורא בו". כלומר, מטרתו של הפסק להכריע בתמציתיות מהו הדין בשילוב ראיות קצרות על מנת להקל על הקורא והמעייין בספר. בעניין זה כותב פרידמן:³⁰

החיבור הארוך הוא הרובד המופשט יותר. הוא מקביל לפרשנות התוספות של ניתוח הסוגיה, יישוב סתירות עם סוגיות מקבילות בתלמוד כדרכם של בעלי התוספות... בחלק השני, ה'פסק', יש כבר ירידה מן הפסק העקרוני אל החיים המציאותיים והתייחסות למקרים מעשיים שקרו וכן לתופעות רגילות בחייהם... לא נמצא בחלק ה'פסק' סיכום הלכתי מפורט של כל המסקנות ההלכתיות שנובעות מן הסוגיה.. לא נמצא את המסקנות הפשוטות, שכן הספר אינו משמש מדריך הלכתי לבעל הבית. בחלק ה'פסק' נמצא רק התייחסויות למקרים מיוחדים ומורכבים יותר או למנהגים שנהגו...

אם כן הפסק מהווה את המסקנה והסיכום הלכה למעשה לחלק החיבור הארוך. לדברי פרידמן לא בכל הלכה יופיע פסק, אלא רק במקום שהייתה נצרכת הכרעה אם כיון שהדין לא

²⁹ לדברי פרידמן לספר התרומה היו שתי הקדמות. ההקדמה האחת היא הקדמה לחיבור עצמו המתחילה במילים "זה הספר ספר התרומה", וההקדמה השנייה היא הקדמה לחלק הסימנים המתחילה בשמו של המחבר. לדבריו נראה כי ההקדמה הראשונה נכתבה כהקדמה לספר, ואילו כאשר התגבש חלק הסימנים כחלק בפני עצמו נוספה ההקדמה השנייה המיועדת לחלק זה ומגדירה את ייחודו. חיזוק לדבריו של פרידמן ניתן לראות מכך שבכתב יד ל לא מופיעה כלל ההקדמה לחלק הסימנים אלא רק ההקדמה לחיבור עצמו ואכן הדבר תואם את העובדה כי בכתב יד ל הסימנים עוד טרם התגבשו כקובץ העומד בפני עצמו ולכן עדיין לא נכתבה ההקדמה אליהם. הוכחה נוספת לכך ששתי הקדמות אלו נכתבו בנפרד הוא הסדר השונה שלהם בכתבי היד. בכתב יד ל3 מופיעה קודם ההקדמה לסימנים: "אני ברוך בר יצחק", בכת"י ו מופיעה קודם ההקדמה לחיבור. בנוסף בכתב יד ו שתי ההקדמות כתובות בגודל כתב שונה כאילו רצה המעתיק לציין שהן אינן זהות במהותן.

³⁰ פרידמן, התרומה, עמ' 144.

היה מוכרע קודם לכן או שישנה מחלוקת בה המחבר בוחר לגלות במפורש את דעתו או דעת רבו וכד'.³¹

חשיבותו של הפסק מתבררת יותר גם מהבנת מיקומו ההסטורי של ר' ברוך. אין ספק כי תרומתם המרכזית של בעלי התוספות לדורות היה במפעלם הפרשני העצום.³² ספר התרומה הוא ספר הלכה למעשה מבית היוצר של אחד מתלמידיהם הגדולים, וככזה הוא מהווה חוליית מעבר משמעותית מפרשנות לפסיקה, ממפעלם הפרשני של בעלי התוספות לפסיקה הלכה למעשה. כותב על הצורך בכך כותב שמחה עמנואל:³³

הבנתם החדשה של ר"ת ושל תלמידיו את סוגיות התלמוד הביאה לפסיקת הלכה חדשה במאות רבות של סוגיות ונושאים, עד שספרי ההלכה הקיימים – הן אלו של הגאונים והן אלו שנכתבו בבית מדרשו של רש"י – התיישנו ואיבדו את ערכם כמעט לחלוטין, ויהודי אשכנז וצרפת מצאו את עצמם ללא ספר הלכה מעודכן.

לאור חידושיהם הגדולים של בעלי התוספות היה צורך להנגיש את הפסיקה הלכה למעשה לציבור לכן, מגמתו של ר' ברוך, כאיש תוספות מובהק, היא לסכם את מסקנותיהם ההלכתיות של בעלי התוספות ובפרט הפסיקות מבית מדרשו של הר"י למען יוכל להיות כלי עזר בידי הרוצה לקיים הלכה למעשה את הדינים שהתחדשו. דבר זה הופך את החיבור למשמעותי ביותר בהיותו לא רק סיכום הלכה למעשה לחידושיהם של בעלי התוספות אלא גם ספר הפסיקה המקיף הראשון שלהם.³⁴ ככזה מתחדד יותר ערכו של חלק הפסק בהיותו ממקד את הפסיקה למעשה העולה מתוך הדיון ההלכתי.³⁵

ב. זיהוי הפסקים ואפיונם

ב1. הקושי באיתור הפסק

כבר עמד פרידמן על הבעייתיות באיתור ה'פסק' בספר התרומה עד כדי החשש האפשרי שמא 'הפסק' אינו מקורי אלא תוספת של המעתיקים,³⁶ כמובן שבספר התרומה אין ספק במקוריותו של הפסק כיוון שהמחבר הגדיר בהקדמתו את הפסק כחלק בלתי נפרד מהחיבור.³⁷ אכן איתור הפסקים בספר בכלל ובהלכות נידה בפרט אינה מלאכה קלה. לצורך מלאכה זאת נעזר בכתבי היד הראשוניים ובמילה 'פסק' המופיעה בהם אך נשתמש גם במטבעות לשון המאפיינות את הפסק, כפי שנרחיב מיד. בנוסף נשים לב כי בכתבי היד המקוריים מופיע בדרך כלל גם רווח מסוים לפני הפסק, ועל פי רוב הוא פותח פסקה חדשה

31 כבר טשרנוביץ עמד על כך באופן זה או אחר: "וכשהסוגיא מתבהרת לו כשמלה הוא מסיק פסק הלכה ומעמידו על המילה 'פסק'." טשרנוביץ, עמ' 50.

32 מפעלם הפרשני העצום כבר נדון במחקר ולא נאריך במסגרת זאת. המרכזי שבהם הוא כמובן אורבך בספרו 'בעלי התוספות'.

33 עמנואל, ר' ברוך, עמ' 424.

34 פרידמן, התרומה, עמ' 7.

35 על ההבדלים בין אשכנז לצרפת בעניין זה ראו גלינסקי, "Between Ashkenaz and Tsarfatz", לאורך המאמר ובפרט עמ' 84-85.

36 ראו פרידמן, התרומה עמ' 145 ובפרט הערה 61.

37 פרידמן, התרומה עמ' 144-145.

כפסקת סיכום.³⁸ מלבד קיומו או אי קיומו של ציון ה'פסק' נציין עוד כי אין אחדות מלאה בין כתבי היד במיקומה של המילה פסק ולעיתים הוא מופיע בכתב יד מסוים מספר שורות לאחר מכן. מלבד הקושי לאתר במדויק את התחלת ה'פסק', קשה גם לתחם אותו, כלומר לסמן במדויק היכן הוא מסתיים; מה נכלל בפסק ומה מחוצה לו. ובכלל בעוד שקיימת בכתבי היד הראשוניים מילת הפתיחה לפסק, אם לשון 'פסק' במפורש בחלק מכתבי היד ואם לשון 'הילכך' בכתבי יד אחרים, אין באף אחד מכתבי היד ציון ברור וחד משמעי³⁹ לסיומו של חלק זה ולמעבר לחלק הבא.

2. מילות הפתיחה

מהן מילות הפתיחה האופייניות לפסק? כותב פרידמן כי:⁴⁰

ניתן לזהות את קטעי הפסק במטבע לשון די קבוע כגון 'הילכך', 'השתא', 'אם כן', 'שמענין', 'מתוך כך', 'מכאן משמע'. המילה הבולטת ביותר היא המילה הילכך שמופיע בכת"י לונדון 46 פעמים בתחילת פסק.

בפסקים שבהלכות נידה בולטות מספר מילות פתיחה. המילה 'הילכך' מופיעה ב-8 מהמקרים (25%) בתחילת הפסק, ופעמיים⁴¹ באמצעיתו. המילים 'שמענין' ו'השתא' מופיעות כל אחת פעמיים. האם מילים אלו אופייניות רק ל'פסק' או שהן מופיעות בעוד מקומות בחיבור? בדקנו בהלכות נידה ומצאנו כי המילה הילכך אמנם מאפיינת מאוד את הפסק אך היא מופיעה גם במקומות אחרים בחיבור ולא רק בפתיחת הפסק, בעיקר במקומות בהן מופיעה הכרעה הלכתית לאחר דיון מסוים. המילה השתא אינה מאפיינת בהכרח את הפסק והיא מופיעה לאורכו של החיבור בהקשרים נוספים. לעומתן המילה שמענין מופיעה רק כחלק מן ה'פסק'. לכן נראה כי לא ניתן להסתמך על מילים אלה כהוכחה יחידית לקיומו של פסק, אך הן יכולות בהחלט להיות גורם מסייע במקומות בהם יש ספק.

3. הפסק בכתבי היד

פרידמן מציין כי "החלוקה בין ה'חיבור הארוך' לבין ה'פסק' נשמרה כראוי רק בכתבי היד הקדומים: ל ול3"⁴² להלן נראה כי מלבד כתבי יד אלו נשמר ציון הפסק בהלכות נידה⁴³ בצורה סדירה גם בכתב יד ב, ובכת"י פי. לעומתם, בכת"י פר מופיעה תופעה מעניינת ובעוד שבתחילת הלכות נידה כמעט ולא מופיע המילה 'פסק', לקראת סופם הוא שב ומופיע

³⁸ על השארת רווח בין עניינים כותב הסמ"ג בסוף ההקדמה לספר המצוות חלק לא תעשה כותב: "וגם סדרתים בפרשיות קטנות ליתן רווח להתבונן בין פרשה לפרשה". בכלל על השארת רווח כדרך סימון מקובלת ראו שפיגל, כתיבה והעתקה, עמ' 497-499.

³⁹ בחלק מכתבי היד מופיעים מילים נוספות מודגשות שנראה שהן פותחות את החלק הבא אך אין חפיפה בין כתבי היד בעניין זה, כך שנראה כי המעתיקים עצמם התלבטו בשאלה היכן אכן מסתיים הפסק ומתחיל החלק הבא בחיבור.

⁴⁰ פרידמן, התרומה, עמ' 144.

⁴¹ להלן פסקים יא וטו.

⁴² שם, עמ' 144.

⁴³ לא בדקתי האם הדבר כך גם בשאר ספר התרומה וראוי לבחון זאת להשלמת התמונה בדבר אופים של כתבי היד.

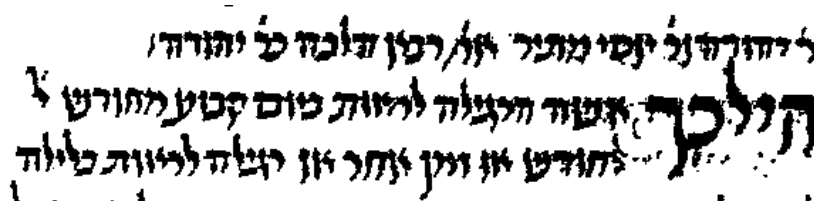
בתאימות גבוהה לשני כתבי היד הקודמים. עם זאת בתחילת כתב יד פר מופיע במקום המילה 'פסק' המילה המתחילה חלק זה בהדגשה. בעניין זה בדקנו גם את כתב יד ו בו על אף שנעלם כמעט כליל ציון הפסק, השוואה בינו לבין כתבי היד בהם הפסק כן מופיע מראה כי גם בו בעוד שהמילה 'פסק' נעלמה, במקומה מופיעה המילה הראשונה של הפסק בצורה מודגשת.

נדגים את פתיחת הפסק בשני כתבי יד :

בכתב יד ל3, מופיעה המילה פסק ובנוסף מילת הפתיחה של הפסק : הילכך :⁴⁴



בכתב יד ו, בו אמנם נעדרת המילה 'פסק', אך המילה הילכך הפותחת את הפסק מופיעה בהדגשה ובנוסף בולט הרווח שלפניה :⁴⁵



44. הגדרת המחבר למיקומו של הפסק

על מנת לאתר את מיקומו ותיחומו המדויק של הפסק נעזר במילות ההקדמה של המחבר שכבר ראינו לעיל : "וגם שם סוף כל הלכה והלכה חוזר ומפרש בקוצר הפסק עם ראיות למען ירוץ קורא בו." ממילים אלו עולות כמה הבנות חשובות על המבנה אותו רצה המחבר ליצור :⁴⁶

האחת, הפסק עתיד להופיע בסוף-כל-הלכה כלומר, מיקומו הוא בסוף ההלכה והוא עתיד להופיע בסיומה של כל הלכה והלכה.

השניה, הפסק מכיל בתוכו ראיות, כלומר הוא אינו רק המסקנה הסופית אלא מכיל את תמצית הדיון ההלכתי.

⁴⁴ להלן פסק א.

⁴⁵ להלן פסק ח.

⁴⁶ נציין כי אל לנו לקבל כמובן מאליו את יישומו של עיקרון זה בחיבור עצמו. ייתכן וזו היתה הגדרת המטרה של המחבר אך לא בהכרח היא יושמה באופן מלא.

לפי הבנות אלו ניתן להניח כי הפסק עשוי להיות ארוך כיוון שהוא עשוי לכלול בתוכו את תמצית הראיות ובשל מיקומו בסיום הנושא – סביר להניח כי הוא נמשך עד לתחילתו של הנושא הבא. להלן נראה שעל אף שדברי המחבר בהקדמתו זאת נכונים ברוב המקרים קיימים כמה יוצאי דופן בהם יופיע פסק ללא חיבור ארוך לפניו וכמו כן נראה דוגמא אחת בה לא מופיע פסק בסיום ההלכה.

ג. רשימת הפסקים

להלן נציין את רשימת הפסקים בהלכות נידה שבתרומה. בכל פסק נציין את תוכנו וכן האם הוא אכן 'פסק' וודאי, או שיתכן וציון הפסק אינו מקורי אלא נוסף מאוחר יותר.⁴⁷ רשימת פסקים זאת תהיה אבן דרך מרכזית ברצוננו להבין את מבנהו של החיבור, את עמדותיו ההלכתיות של המחבר ואת חידושו המרכזיים.

א. הפסק הראשון מביא את חומרת ר' זירא להלכה וכן עוסק בדין תהליך הטהרה בזמן הזה: שצריכה שבעה נקיים, הפסק טהרה, בדיקות וכו'. הפסק מסומן בכל כתבי היד, במילה פסק או הילכך מודגש, ומסתיים במילת הפתיחה של החלק הבא: "אמנם".⁴⁸

ב. הפסק השני מסומן כפסק רק בכתב יד ב ופי. שני כתבי היד הללו שייכים לענף ב'.⁴⁹ פסק זה עוסק בדינה של אשה ששכחה חלק מבדיקות שבעה נקיים.

ג. גם פסק ג עוסק בנושא זה אך הוא מדגיש עניין נוסף והוא שלא יעברו יותר מה' ימים בין בדיקה לבדיקה. ככל הידוע לנו בעל התרומה הוא הראשון שהדגיש עניין זה.⁵⁰ גם בפסק זה מופיעה המילה 'פסק' רק בשני כתבי היד ב ופי, אך בנוסף עליהם גם בכתב יד ו המילה הילכך מודגשת. בכתב יד זה מופיעה המילה 'הילכך' בתחילת הפסק, דבר המחזק את הנחתנו שבמקרה זה אכן מדובר בפסק.

האם גם פסק ב' וגם פסק ג' הם פסק לדעת המחבר? לא נראה סביר שאכן שני הפסקים הם 'פסק' כיוון שהם אומרים כמעט את אותו הדבר, אך מאידך, סביר כי אחד מהם כן יהיה פסק כיוון שנצרכת בסוגיה זו הכרעה הלכתית. עניין חיוב הבדיקות לא היה מוסכם בכל המרחב באותה התקופה ועל כן מתבקשת הכרעה. מהו אם כן הפסק המקורי? להשערתי מבין שני הפסקים, רק פסק ג' הוא אכן 'פסק', ראשית בגלל הימצאותה של המילה הילכך בתחילתו, מילה שאינה מופיעה בפסק ב, ובמיוחד בגלל הופעתה המודגשת בכת"י ו, המשתייך לענף ג, בנוסף על שתי הופעותיה בכתבי היד בני ענף ב'. לעומת זאת פסק ב' המסומן כפסק רק בשני כתבי יד שהם מאותו ענף, וגם אין בו מילות פתיחה אופייניות – לא יהיה כזה אלא נראה כי הוא חלק מגוף החיבור הארוך.

ד. הפסק הבא – עוסק באיסור הנגיעה וההעברה מיד ליד עם אשתו הנידה. ציון ה'פסק' מופיע בארבעה כתבי יד מענפים שונים: ל, לז, ב ופי, ולכן מסתבר כי הוא אכן 'פסק'.

⁴⁷ בנספח 1 יוכל המעוניין להתבונן בטבלה מפורטת הסוקרת את ציוני הפסק בכתבי היד השונים.

⁴⁸ המילה 'אמנם' – מופיעה בהדגשה בכת"י ל, ואחרי נקודותיים בכת"י ו.

⁴⁹ כפי שהגדיר זאת פרידמן לעיל הערה שגיאה! הסימניה אינה מוגדרת..

⁵⁰ תודה לרב דוד ארונובסקי על עזרתו בבירור העניין.

גם מבחינת החידוש בתוכנו נראה כי יש בדברים אלו מן החידוש הנצרך, שהרי דין איסור העברה מיד ליד הוא מהנהגתו של רש"י ועוד לא נתקבל כעניין מחייב להלכה אותה התקופה. בנוסף נשים לב כי זוהי דוגמא ראשונה לפסק שלא קודם לו חיבור ארוך אלא ענייננו ההכרעה ההלכתית בלבד עם תמצית הדיון, זאת בשונה מהפסקים הקודמים להם קדם חלק 'החיבור הארוך'. להדגמת העניין צירפנו את פתיחת הפסק מכת"י ל3. שימו לב למילות הסיום של העניין הקודם: התחלה וסוף של בדיקות שבעה נקיים, ומיד לאחריהם פסק הפותח את דיני ההרחקות:



ה. הפסק הבא – שני בדיני הרחקות, עוסק באיסור השינה במיטה אחת עם אשתו הנידה. הפסק עצמו מסומן כפסק בכל כתבי היד שבדקנו אם במילה פסק ואם במילה שמעין המופיעה באופן מודגש. דומה כי הזכרת העניין כפסק באה להדגיש כי דין זה אינו מובן מאליו על אף פשט סוגיית הגמרא הדנה בכך.⁵¹

ו. הפסק הבא עוסק בדין אמתלא פסק זה מופיע בלשון 'פסק' בשלושה כתבי יד: ל, ב ופי המשתייכים לענף א ולענף ב. על אף המצאותו בשלושה כתבי יד המשתייכים לענפים שונים, התלבטנו מה החידוש שיש בפסק זה שהרי תוכנו הוא בעיקר ההתלבטות התלמודית בנושא, ייתכן שהחידוש הוא בעצם הבאת הסוגיה שמקורה בכתובות בעיצומם של הלכות נידה ובכך שיוכה הלכה למעשה להלכות נידה.

ז. בשני כתבי יד המשקפים את הענף השני: ב ופי, מופיעה המילה 'פסק' בדין כתם – גם כאן התלבטנו האם אכן מדובר ב'פסק', הן בשל העובדה כי ציון הפסק מופיע רק בשני כתבי יד מאותו ענף, ושנית כיוון שקשה לעמוד על החידוש ההלכתי בתוכנו מעבר להבאת הסוגיות התלמודיות בנושא.⁵²

ח. הפסק הבא עוסק בדין פרישה סמוך לווסת. פסק זה מסומן בלשון 'פסק' בארבעה מכתבי היד: ל, ל3, ב ופי, בשני כתבי היד האחרים מופיעה המילה 'הילכך' מודגשת. החידוש שבו למיטב הבנתי הוא ההכרעה בדין היוצא לדרך שנאסר בתשמיש ממש אם זה קרוב לוויסתה. נזכור כי פסיקתו של רש"י⁵³ בעניין זה המוזכרת גם בלשון

⁵¹ עניין זה מתחבר לדיון בעניין ביראים, שם ראינו כי היראים עצמו ובמידה מסויימת גם הרוקח לא התייחסו לשינה באותה המיטה כחלק מדיני ההרחקות. ראו לעיל פרק שני עמ' 70-76; פרק שלישי עמ' 101-102.

⁵² ראו להלן בדיונו על פסק ז.

⁵³ יבמות סב ע"ב.

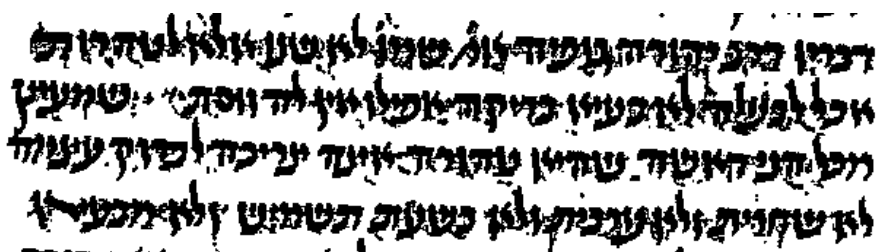
התרומה היא שביוצא לדרך הותר תשמיש גם בעונת הווסת. התרומה מתנגד לכך ולכן מסתבר לציין זאת בלשון 'פסק'.

ט. ה'פסק' הבא מופיע בדין בדיקות האשה לבעלה. הוא מסומן בלשון פסק בארבעה מכתבי היד: ל, 33, בי ופי, בכתב יד פר מופיעה המילה 'שמעינן' בהדגשה, לעומתם בכתב יד ו אין שום אזכור לפסק. מסקנתו של הפסק היא שאשה שהיא טהורה אינה צריכה לבדוק עצמה כלל לבעלה. דין זה הוא לשיטתו של הר"י ובשונה מדעת רבינו תם.⁵⁴

דוגמא זו היא דוגמא יפה לתהליך היעלמותם של הפסקים. נראה כיצד מופיעה פסק זה בכת"י ל 33 :



וכיצד הוא נעלם לחלוטין בכת"י ו :



י. הפסק שלאחר מכן נוגע לעניין הבא ועוסק בדין פולטת שכבת זרע שצריכה להמתין בטרם תתחיל בתהליך הטהרה. המילה 'פסק' מופיעה בארבעה מכתבי היד : ל, 33, ב ופי. בשני כתבי יד ו ופ מופיעה בהדגשה המילה הילכך. סיומו של הפסק במקרה זה אינו ברור. האם הפסק הוא כל מה שכתוב אחר כך עד לדין בתולה? ואם כך יוצא פסק באורך של כארבעה עמודות?⁵⁵ בעיצומו של הפסק מופיעה המילה אמנם,

⁵⁴ לשון התרומה: "ורבי יעקב מוקי פיסקא דאמר רב יהודה אמר שמואל לבעלה ופליג על רבה בר ירמיה דאמר משמיה דשמואל לבעלה לא בעיא בדיקה אפי' אין לה ווסת והיינו לא מתני הא דקאמר וקשה ע"ז דבריו דר"י גופיה אמר משמיה דשמואל לא שנו אלא לטהרות אבל לבעלה לא בעיא בדיקה אפי' אין לה ווסת". לא מצאתי דין זה משמו של רבינו תם במקורות מקבילים ויש עוד לבחון את הדבר.
⁵⁵ ראו הדגמה למטה.

המודגשת בשני כתבי יד,⁵⁶ מילה זו פותחת את ההיתר לרחיצה לצורך הפלטת הזרע. ייתכן ולפנינו דוגמא לפסק המורכב משני חלקים: עיקר הדין שצריכה להמתין בטרם תחל בתהליך הטהרה ודין נוסף שאם רוצה לקצר את תהליך ההמתנה תוכל לרחוץ את אותו המקום. מבחינת החידוש ההלכתי שבדבר שני העניינים נצרכים ויש בהחלט מקום להבין את ההדגשה השונה של כל אחד מהם בתוך אותו הפסק עצמו. בכל מקרה, ברור כי המחבר מכריע כאן את דין פולטת שכבת זרע להלכה ובכך מחייב את האשה להמתין פרק זמן בטרם תחל בתהליך הטהרה אף אם פסק דם הווסת קודם לכן.⁵⁷

להלן דוגמא היקף הפסק בכת"י לז, שימו לב למילה אמנם בתחילת השליש התחתון של העמודה השניה:



יא. הפסק הבא מופיע בדין בעילת בתולה ודם בתולים ציון הפסק אינו מופיע בכתבי היד מענף ב' כלל, אלא רק בכתבי היד מענפים א וג'. לפי כת"י ל ולז לפסק זה לא קודם "חיבור ארוך". בכת"י ו לעומת זאת המילה 'הילכך' המודגשת מופיעה מספר שורות לאחר תחילת הנושא ומשאירה בכך את המבנה של חיבור ארוך (שמקרה זה הוא קצר מאוד) שרק לאחריו פסק. סיומו של הפסק בתחילת הנושא הבא המודגש במילים "פרק תינוקת".⁵⁸

יב. בדין יולדת ישנו הבדל משמעותי במספר הפסקים המופיעים בתוככי הנושא. בעוד שבכת"י ל מסומנים שלושה פסקים בנושא זה בכתבי היד האחרים הסימון שונה.

⁵⁶ כת"י ו וכת"י פ

⁵⁷ גם ביראים ראינו כי דין פולטת שכבת זרע מופיע באריכות גדולה מאוד ודומה שיש כאן עניין משותף ואכן מדובר בדין שעוד טרם נתברר עד תומו באותה תקופה.

⁵⁸ בכת"י ל מופיע כאן עיטור מיוחד.

תחילת נושא היולדת הוא במילים 'פרק תינוקות' המסומנים בהדגשה ובעיטור. הפסק הראשון מופיע כעמודה אחר תחילת הנושא ועניינו שבזמן הזה שאנו לא בקיאות בגמר יצירת הוולד, וכל אשה יולדת נחשבת כיולדת בזוב וצריכה שבעה נקיים. ולאחר מכן יש לה ימי דם טוהר. פסק זה מסומן בלשון פסק בארבעה כתבי יד: ל, ל3, ב ופי ובלשון הילכך מודגש בשני הפסקים הנותרים. לכן ניתן להניח בסבירות גבוהה שאכן מדובר בפסק מקורי.

יג. הפסק השני בדין יולדת מופיע מיד בתום הפסק הראשון ומסומן במילה פסק בשלושה כתבי יד: כת"י ל המסמן את ענף א' וכתבי יד ב ופי מענף ב'. אין בפסק זה מילות פתיחה אופייניות. הפסק בא לומר כי יולדת שראתה קודם שטבלה ולאחר שבעה נקיים לא סתרה ויכולה לטבול כמתוכנן. הפסק מסתיים לאחר כעמודה בתחילת הנושא הבא.⁵⁹

יד. הפסק השלישי בדין יולדת מסומן כפסק רק בכת"י ל. הוא מופיע ממש באמצעיתו של נושא ומתחיל במילים "וזה דברי רב סעדיה גאון". במקרה זה יש תופעה מעניינת. על אף שהמילה פסק לא מופיעה, המילים "וזה דברי רב סעדיה גאון" מופיעים בהדגשה יתירה בשלושה כתבי יד בני ענף ב': ב, פר ופי. דומני כי ההבדל בין ציוני הפסקים במקרה זה הוא בעל משמעות מרכזית בהבנת עמדתו של המחבר בעניין ועל כך נרחיב בהמשך.

טו. הפסק הבא עוסק בזמן החפיפה לקראת הטבילה: שמונת לרחוץ ולחוף בליל טבילתה. ציון הפסק מופיע בארבעה מכתבי היד: ל, ל3, ב ופי. בכתב יד ו המילה הילכך מודגשת אך היא מופיעה בהדגשה רק מספר שורות לאחר תחילת הפסק בכתבי היד האחרים. בכת"י פי מופיע בנוסף לפסק גם הדגשה של המילה הילכך כמו בכת"י ו. תחילתו של הפסק מספר שורות מאוחר יותר בכת"י ו מתמצת במעט את הפסק לשורת המסקנה הסופית אם כי אין שינוי מבחינת תוכנם של הדברים. סיומו של הפסק בתחילת הדיון בדין טבילה בלילה.⁶⁰

טז. הפסק הבא מופיע בסיום דין טבילה בלילה ומדגיש שבכל מקרה הטבילה בליל שמיני. המילה פסק מופיע בארבעה כתבי יד: ל, ל3, ב ופי. בכת"י ו המילה הילכך מודגש ובכת"י פר מופיע לשון "הילכות" מודגש. סיומו של הפסק בתחילתו של הפסק הבא.

יז. לפסק שלאחר מכן העוסק באופן הטבילה אין חלק ארוך לפניו הוא מצוין כפסק בארבעה כתבי יד: ל, ל3, ב ופי. בכת"י ו אין שום סימון לפסק במקום זה,⁶¹ ובכת"י

⁵⁹ 'פרק בנות כותים' מופיע בהבלטה ובעיטור.

⁶⁰ פתיחת הדין מודגשת בכתב יד ל באות א גדולה הפותחת את המילים "אמר ר' יוחנן", בכת"י ל3 ובכת"י ו יש רווח בין סיום הפסק לבין מילים אלו.

⁶¹ בכת"י ו לא מופיע סימון מודגש אלא רווח קטן המסומן בנקודתיים בסיום הפסק הקודם, רווח כזה גם מופיע בסיומו של חלק זה ולפני המעבר לנושא הבא.

פר מופיעה מילת הפתיחה "וצריכה" באופן מודגש אך אין סימון אחר לפסק. סיכומו של הפסק הוא בתחילת הנושא הבא.⁶²

יח. הפסק הבא הוא סיכומו של הדיון בדבר מציאת חציצה אחר הטבילה ודיני החפיפה והוא מדגיש את הצורך לעשות חפיפה בכל הגוף וכו'. הפסק מסומן בארבעה כתבי יד: ל, ל3, ב ופי, ב'הילכך' מודגש בכת"י ופר. סימומו של הפסק קשה לאיתור ונראה כי הפסק מסתיים רק בתחילתו של הפסק הבא כיוון שאין שום סימן בולט לתחילת נושא חדש.⁶³

יט. הפסק הבא עוסק בצורך לחתוך את ציפורניה סמוך לטבילה. הפסק מסומן כפסק בארבעה כתבי יד ל, ל3, ב ופי ובהדגשה בכת"י פי. בכת"י ו אין שום סימן לפסק.

כ. פסק זה עוסק בדין קוץ התחוב בבשרה בשאלת חציצה בטבילה, הפסק מסומן כפסק בחמישה כת"י, למעט כת"י ו בו לא מופיעה סימון כלל. הסימון בכת"י פר מעניין היות ועד כאן לא ראינו בכתב יד זה את המילה פסק כלל, אך מכאן והלאה הוא שב להופיע. פסק זה מסתיים בתחילתו של הפסק הבא.

כפי ששמנו לב שלושת הפסקים האחרונים עוסקים כולם בחציצות בטבילה. שני הפסקים האחרונים מסומנים בפסק עצמאי בכל כתבי היד למעט כתב יד ו. בכת"י זה אין סימון ייחודי לשני פסקים אלו ואף אין סימן המבדיל בינם לבין החלקים שקדמו להם. האם אכן מדובר במספר פסקים עצמאיים או ברצף של פסק אחד? דומה כי בעניין זה יוכלו לבוא לעזרתנו הסימנים שנעסוק בהם בהמשך בהם מוקדש סימון שונה לכל אחד מפסקים אלו לכן נראה כי מבחינת המחבר אכן מדובר בכמה הדגשות שונות ולא ברצף הלכתי כזה או אחר העוסק בחציצות בטבילה.

כא. הפסק הבא עוסק בדין דם במי רגלים. פסק זה מסומן כפסק בחמשת כתבי היד למעט כת"י ו.⁶⁴ סימומו של הפסק לפני תחילת הנושא הבא.⁶⁵

כב. הפסק הבא חותם את דין רואה מחמת תשמיש. הוא מודגש כפסק בחמשת כתבי היד. בכת"י ו לא מופיע המילה פסק אלא לשון "השתא" מודגשת.

כג. הפסק הבא (!) עוסק בטבילה בט' באב וביום הכיפורים ואין לפני חלק ארוך. הפסק מסומן כפסק בכת"י ל בלבד. בכתבי יד אחרים יש סימון מודגש להתחלת נושא אך אין סימון לפסק.

כד. הפסק האחרון בהלכות נידה עוסק בטהרתה של הכלה. הוא מסומן במילה פסק בכל בחמישה כתבי יד. בכת"י ו הוא מופיע בלשון הילכך מודגש.

⁶² "טבלה ונמצא עליה דבר חוצץ".

⁶³ ניתן אולי לסמן את סימומו של הפסק הקודם בדברים: "כל זה פירש מורי רבינו בתשובה אחת", ואם כך גם לפסק הבא יהיה קודם דיון ארוך המתחיל במילים "ובמסכת מקוואות תנן". אך יחד עם זאת אין המעבר כאן הכרחי ובהחלט ייתכן כפי שכבר ראינו שיש כאן שני פסקים סמוכים זה לזה. בכתבי היד אין סימון משמעותי באף כתב יד למעבר בין החלקים

⁶⁴ נראה שבכת"י ו משהו השתבש בהעתיקה בחלק זה כיוון שתחילת נושא זה סמוכה לחלק הקודם וללא הפסק ביניהם וכן סימון הפסקים בנושא חציצות שונה מכל כתבי היד האחרים.

⁶⁵ נושא זה מודגש באופן בולט במילה תנו בכת"י ל ובכת"י ו, וברוח בין סיום הפסק לנושא הבא בכת"י ל3.

רשימת פסקים זאת משקפת לנו ראשית כל את המבנה הכללי של הלכות נידה בתרומה. נשים לב כי על אף ההבדלים המסוימים בין כתבי היד בציון ובמיקום הפסק – קיימת אחידות יחסית בסימוני הפסק בכתבי היד השונים. למעט מקרה אחד (פסק כג) בו מופיע ה'פסק' רק בכתב יד אחד, ציון שאר הפסקים מופיע לפחות בשני כתבי יד מענפים שונים ויותר מכך. נתון בסיסי זה מחזק את הוודאות בכך שציון ה'פסק' הוא אכן מקורי ויצא תחת ידי המחבר ורק בכתבי יד מאוחרים יותר הוא נשמט.

בכמה פסקים (פסקים ב, ג, ז, יד, כג) קיימת התלבטות – האם אכן זהו פסק שיצא תחת ידי המחבר, או שמא מדובר בתוספת שנוספה מסיבה זו או אחרת על ידי המעתיקים או על ידי אדם אחר שמסיבה זו או אחרת בחר לציין את לשון הפסק. נבחן שוב את המקומות המסופקים:

ההתלבטות הראשונה היא בדין שיכחה בבדיקות שבעה נקיים (פסקים ב וג). כבר ציינו ברצף דברינו לעיל כי נראה כי פסק ג' הוא המקורי ואילו פסק ב' אינו בהכרח 'פסק'. הסיבה לכך היא הכפילות בתוכנם של הפסקים, העדר מילת פתיחה אופיינית בפסק ב' וקיומה בפסק ג', והעובדה כי ציון הפסק מופיע רק בפסקים מענף ב'.

ההתלבטות השנייה היא בדין כתמים, פסק ז', גם כאן הפסק מופיע רק בשני כתבי היד מענף ב' וללא מילות פתיחה אופייניות. יתירה מכך, אחד הדברים שצינו בראשית דברינו⁶⁶ הוא כי המחבר לא ציין 'פסק' – בכל מקום, אלא רק במקומות בהם הוא ראה צורך בשל חידוש ההלכתי או ההדגשה ההלכתית הנצרכת בהם. בשונה ממקומות אחרים בהם ברור לנו חידושו ההלכתי של המחבר, בדיני כתמים יש להסתפק האם יש חידוש של המחבר או שהוא רק מלקט את עיקרי הדינים התלמודיים למקום אחד. על כן אין הכרח שהוא ישתמש בלשון 'פסק'.

ההתלבטות השלישית היא בדין יולדת, פסקים יב-יד. הפסק הראשון נראה באופן וודאי כפסק, גם הפסק השני נראה כך ולו בשל העובדה כי הוא מופיע בשני ענפים שונים בכתבי היד. הפסק השלישי, דברי רס"ג, מסומנים כפסק רק בכת"י ל, דבר המעלה חשד כי סימן הפסק אינו מקורי.

גם במקרה **הספק הרביעי**, טבילה בליל ט' באב, פסק כג, נראה כי אין מדובר בפסק היות והסימון מופיע אך ורק בכת"י ל.

סיכומו של דבר, בירור הפסקים מעלה כי לפנינו 20 פסקים וודאיים בהלכות נידה ועוד ארבעה פסקים מסופקים.

לסיכום, נראה כי ניתן לזהות את הפסק על פי ארבעה מאפיינים – המילה פסק, מילות פתיחה אחרות אופייניות, מיקום בסיכום הנושא, נקודת חידוש הלכתית. לא בכל פסק מופיעים כל

⁶⁶ ע"פ דבריו של פרידמן, ראו לעיל עמ' 122.

המרכיבים הללו, אך כפי שצינו ככל שמופיעים מאפיינים רבים וברורים יותר, הסבירות שאכן מדובר בפסק שיצא מתחת ידי המחבר כפסק – גדל.

כעת לאחר שבחנו את הפסקים שבחיבור, יקל עלינו להתבונן על מבנהו של החיבור בכללותו, ולאחר מכן נשוב לבחון את היחס בין החלקים השונים.

3) החיבור הארוך⁶⁷

כפי שכבר ציינו קודם, המעיין בחיבור כפי המופיע בנוסח הדפוס המצוי יקשה עליו מאוד להבין את מבנה הדברים וממילא גם את תוכנם, בחינת החיבור על פי כתבי היד ובפרט איתור מיקומם המדויק של הפסקים, מאיר באור חדש את החיבור בכללותו. להלן נעמוד על מבנהו של החיבור על פי כתבי היד שבחנו ולאור בחינת הפסק, נציין כיצד מאופיין המעבר מנושא לנושא, סיכום הנושא וכד'.

הלכות נידה מתחילות בפסוק "ואשה כי תהיה זבה בבשרה שבעה ימים תהיה בניתה.." ולאחר מכן דן המחבר בדין נידה וזבה דאורייתא. בסיום הדיון מופיע משפט סיכום "עד כאן פ' דין נידה וזבה היאך מן התורה וגם טבילתן" משפט זה מופיע בצורה ייחודית - בהקטנה מסוימת בכת"י ל ועם סימון עליון בכת"י ל3 כפי שניתן לראות כאן:



ההמשך מתחיל במילים אבל ר' זירא כאשר הפתיחה מודגשת.⁶⁸ כחצי עמודה לאחר מכן מופיע לראשונה פסק,⁶⁹ בתוך הפסק נכללת חומרת ר' זירא וכן חובת הפסק הטהרה ושבעת הנקיים. נראה כי הפסק נמשך עד למילה 'אמנם' המודגשת⁷⁰ ובכך כולל בתוכו בתמצית את עיקר תהליך הטהרה בזמן הזה.

המילה 'אמנם' המודגשת בכת"י ל ול3⁷¹ פותחת את הדיון במקרה של בדיעבד. מה יקרה כאשר האשה שכחה ולא בדקה, בסיום הדיון מופיע פסק.⁷² מיד לאחר נושא זה פונה המחבר לעסוק בדיני ההרחקות. נראה כי רשימת ההרחקות של המחבר מתחלקת לשני חלקים. בחלק הראשון עוסק המחבר בשלוש הרחקות: איסור נגיעה, הושטה מיד ליד והושטת כוס של יין

⁶⁷ על אף שלצורך בחינת הפסקים ובשל הקושי באיתורם נעזרנו בשישה כתבי יד שונים. בחלק זה נעבוד אך ורק עם שלושת כתבי היד המרכזיים של החיבור שהם המקוריים והשלמים ביותר: ו, ל3 ול.

⁶⁸ האות א' מופיעה בהדגשה בכת"י ל, המילה אבל מודגשת בכת"י ל3, ואילו בכת"י ו אין הדגשה אך מתחילה בחלק זה פסקה חדשה.

⁶⁹ ראו לעיל פסק א'.

⁷⁰ למרות שהיה ניתן לצפות שהמחבר יפריד בין חומרת ר' זירא לחיוב הבדיקות, בכתבי היד שבדקנו אין רמז לחלוקה כזאת, ונראה שאכן הוא כולל כיחידה אחת את כלל הנושא ועובר לנושא הבא רק כדיון של בדיעבד, מה קורה כשהאשה לא בדקה.

⁷¹ בכת"י ו מופיע לפני המילה "ואמנם" נקודותיים.

⁷² ראו דיונונו לעיל לגבי הספק בפסקים ב, ג.

והוא מבסס את דבריו על המעשה בתלמיד שמת בחצי ימיו. לאחר מכן מופיע סימן למעבר לחלק שני בדמות מילות פתיחה מודגשות⁷³ או מעבר פיסקה.⁷⁴ בחלק זה עוסק המחבר באיסור השינה במיטה אחת בהתבסס על הדיון במסכת שבת.⁷⁵ כל אחד מהחלקים מסתיים בפסק.⁷⁶

הנושא הבא הוא דין אמתלא, אשה שאמרה לבעלה שהיא טמאה וחזרה ואמרה שהיא טהורה – מה דינה, והאם היא נאמנת. דיון זה מקורו בסוגיה בכתובות, והמחבר משבץ אותו כאן. בחלק מכתבי היד מופיע בתחילת הדיון המילה 'פסק' (לעיל פסק ו'). גם בכתבי היד בהם לא מופיעה המילה פסק מילות הפתיחה לנושא זה מודגשות וברור כי מדובר בנושא חדש.⁷⁷ לאחר מכן מופיעים דיני כתמים. תחילת הנושא במילה 'הנה' המודגשת בכל כתבי היד. נושא זה כולל את דין תליה בכתמים, גודל גריס וצורת הכתם. בעיצומו של הדיון מציין המחבר אמירה שהיא יחידאית בספר התרומה: "כל זה שנינו פרק הרואה כתם וכן הלכה".⁷⁸ דומה כי המחבר רוצה מחד להדגיש כי כך הלכה אך מאידך לציין כי אין מדובר בחידוש שלו או של אחד מרבותיו אלא בדינא דגמרא ממש. כפי שביררנו לעיל נראה כי בנושא זה אין 'פסק'.⁷⁹

בנקודה זו מופיע הבדל משמעותי בין כתבי היד. בכתבי היד המאוחרים יותר: ו ול3, מופיע כאן חלק נוסף העוסק בדין מכה. מילת הפתיחה לחלק זה מודגשת. בכת"י ל הנחשב כמהדורה קמא של החיבור, חלק זה לא מופיע כלל.⁸⁰ עיקרו של חלק זה הוא בשאלה אם אשה שיש לה מכה באותו מקום יכולה לתלות כל דם שהיא רואה בדם מכתה, והאם מדובר גם בזמן וויסתה או לא. החידוש ההלכתי המשמעותי העולה מכאן הוא ששלושה ימים ראשונים אינה תולה במכתה.⁸¹

לאחר דיני כתמים ותליה במכה פונה המחבר לעסוק בדין פרישה סמוך לווסת. תחילתו של דין זה בפסוק "והזרתם את בני ישראל מטומאתם", כאשר הפתיחה מודגשת.⁸² בסיומו של הנושא מופיע פסק הפותח בלשון הילכך. הפסק, כולל בתוכו את חובת הפרישה, ואת דין היוצא לדרך. לאחר מכן פונה המחבר לחיוב הבדיקות של האשה לבעלה ולדין אשה שאין לה ווסת אם מותרת לבעלה. נראה כי נושא זה כולל בתוכו שני חלקים שבסיכומם מציין המחבר פסק אחד. שני החלקים מתחילים כל אחד במילת פתיחה מודגשת,⁸³ אך מסקנתם משותפת

⁷³ כת"י ו

⁷⁴ כת"י ל ול3. ייתכן שהעמדה זו של הדברים היא יצירתו של המעתיק ולא של המחבר עצמו. עם זאת הופעת מעבר כלשהו בשלושה מכתבי היד נראה כי היא מעידה על מקוריותם של הדברים.

⁷⁵ מעניין כי בתוככי הדיון המחבר מביא רק את הדיון התלמודי ובלי להזכיר את המעשה בתלמיד בהקשר זה. רק לבסוף כסיוע נוסף בתוך הפסק הוא מציין מעשה זה כאומר שהתלמיד נענש על כל מה שעשה.

⁷⁶ פסקים ד, ה.

⁷⁷ דיון מקיף בהיבטים ההלכתיים של נושא זה בהמשך.

⁷⁸ בכת"י ו משפט זה פותח פסקה ומופיע בהקטנה. בשאר כתבי היד אין סימון בולט למשפט זה.

⁷⁹ ראו לעיל הדיון בפסק ז'.

⁸⁰ דיון מפורט על חלק זה ועל מקומו בכתבי היד השונים ראו פרידמן, התרומה, עמ' 75-71.

⁸¹ בעניין זה ראו בהרחבה פרידמן, התרומה עמ' 75-71.

⁸² בכת"י ל רק האות הראשונה מופיעה בהדגשה, בכת"י ו ול3 המילה כולה מודגשת.

⁸³ 'תנן' ו'יתנו' המופיעות פעמיים.

והיא שאשה שהיא טהורה אינה צריכה לבדוק את עצמה כלל לבעלה ואין זה משנה אם יש לה ווסת קבוע או אין לה ווסת קבוע.

הנושא שלאחר מכן הוא דין פולטת שכבת זרע. נושא זה ארוך במיוחד ותופס כמעט 9 עמודות בכת"י ל ול3.⁸⁴ תחילתו במילים פרק בנות כותים המודגשות בכל כתבי היד. בעיצומו של הנושא מופיע פסק⁸⁵ המסכם את מסקנתו של המחבר לפיה אשה שראתה דם לא תוכל להתחיל לספור עד יום חמישי לשימושה. לאחר כעמודה וחצי מופיעה המילה ואמנם. מילה זו מודגשת כנושא חדש בכל כתבי היד⁸⁶ ומתחילה תת נושא הדן בשאלה האם במקרה בו האשה תרחוץ את עצמה ותפליט את הזרע ניתן יהיה לקצר את ימי ההמתנה? התלבטנו האם יש כאן המשך של הפסק, ובעצם הפסק עצמו מחולק לשני חלקים, או שיש כאן נושא חדש שאין לאחריו פסק.⁸⁷

הנושא הבא הוא דין בתולה ודם בתולים. בסוגיה זו ישנו הבדל בין כתבי היד במיקומו של הפסק כפי שראינו בדיון לעיל לגבי פסק יא. מיקום ה'פסק' הוא בעל משמעות לשאלה האם יש בחלק זה חיבור ארוך (לפי כת"י ו) ואחריו פסק, או רק פסק.⁸⁸

נושא היולדת מורכב וארוך ויפורט בהרחבה בהמשך. לכן לא נעסוק בו כאן למעט אזכור העובדה כי הוא תופס 16 עמודות בחיבור ובכך הוא מהווה את הנושא הארוך ביותר בתוך הלכות נידה. לאחר דין יולדת מגיע הדיון בדין חפיפה וטבילה. נושא זה מתחיל במילים 'כך אמרו' המודגשות בכל כתבי היד. הדיון הראשוני הוא הרחקת חפיפה מטבילה ומה יהיה הדין כשצריכה לטבול במוצאי שבת. בהמשך מופיע פסק הפותח במילה השתא.⁸⁹ זמן הטבילה דווקא בלילה הוא הנושא הבא. נושא זה מתחיל במילים אמר ר' יוחנן המופיעות בהדגשה.⁹⁰ בהמשך מופיע פסק המכריע כי תמיד צריך לטבול בליל השמיני.⁹¹ הנושא הבא הוא אופן הטבילה. נושא זה מתחיל בציון המילה פסק⁹² ללא חלק ארוך המקדים לו ועוסק בצורה בה על האשה לטבול וכן בדין בית הסתרים. לאחר מכן מתחיל נושא חדש המתחיל במילים 'אמר

⁸⁴ נזכור כי גם ביראים היה נושא זה ארוך באופן יחסי ועמדנו על כך כי אריכות העניין באה בשל היותהנושא לא מבורר עדיין בתקופתם.

⁸⁵ פסק י לעיל.

⁸⁶ בכת"י ו ול המילה "ואמנם" מודגשת. בכת"י ל3 המילה מופיעה בפתיחת שורה חדשה בהזחה מסויימת מעין מעבר פסקה עדין. וברור שגם לפני המעתיק של כתב יד זה היה כאן סימון למעבר נושא מסויים.

⁸⁷ לי נראה יותר כאפשרות הראשונה לאור לדברי המחבר בהקדמה לפיהם הפסק יופיע תמיד בסיומו של נושא ולא באמצעיתו וכיוון שמתוכן הדברים נראה שמדובר בהמשך החידוש ההלכתי ובאותו עניין ולכן לא נראה שמתחיל נושא חדש. עם זאת המשמעות היא שלפנינו דוגמא לפסק ארוך מאוד (כמעט ארבעה עמודות) שכולל בתוכו גם דיון הלכתי וזו תופעה חריגה לכל הפחות במה שבדקתי לגבי הלכות נידה ויש עוד לבחון את הדבר.

⁸⁸ כמובן שקיימת גם האפשרות שאין כאן פסק כלל לפי כתבי היד מענף ב' בהם לא מופיעה המילה פסק.

⁸⁹ פסק טו וראו בדיון שם כי בחלק מכתבי היד הפסק מתחיל מספר שורות לאחר מכן.

⁹⁰ בכת"י ל3 יש רווח קטן לפני מילים אלו. בכת"י ו ובכת"י ל המילים מודגשות. נשים לב כי בתוככי חלק זה מופיע בכתב יד ל שלוש פעמים מילים מודגשות, כבא לומר כי עניין זה כולל שלושה חלקים: 'אמר ר' יוחנן', 'אתקין רב אידי בר אבין' (טבילה ביום השמיני), 'אמר לו רב פפא לאביו'. בכת"י ו לעומת זאת אין הדגשה מיוחדת אך מופיע רווח לפני 'אתקין רב אידי'. בכת"י ל3 אין סימון לאף אחת ממילים אלו.

⁹¹ בכת"י ל האות ו מופיעה בהדגשה לפני דברי רבינו משולם לקראת סיומו של הפסק. אך אין סימן להבלטת של נושא או מילים אלו בכלל בכתבי יד אחרים ולכן ספק אם יש בכך משמעות מיוחדת.

⁹² למעט בכת"י ו אין סימון מודגש למעט רווח קטן לפני תחילת הנושא.

רבא⁹³ ובו דיון בדינה של אשה שטבלה ולאחר הטבילה נמצא עליה דבר חוצץ שמסקנתו המופיעה בפסק היא כי צריך לעשות חפיפה בכל הגוף. המשך הדיון הוא בפרטי החציצות ובכך מופיעים שני נושאים: שצריכה לחתוך ציפורניה ומה הדין אם יש קוץ תחוב בבשרה.⁹⁴ בנושא זה מסתיים הדיון בדין חציצות בטבילה.

הנושא הבא הוא דינו של דם שנראה בתוך מי הרגלים של האשה. ברוב כתבי היד הוא מהווה 'פסק' בלבד ולא מופיע לפניו דיון בחיבור הארוך. זאת למעט כת"י ו' בו לא מופיעה המילה פסק ואף לא סימון ייחודי אחר לתחילתו של הנושא. לאחר מכן מופיע דין רואה מחמת תשמיש. גם כאן מדובר בנושא ארוך יחסית, כשמונה עמודות בכת"י ל', פתיחתו במילים תנו רבנן המופיעות בהדגשה⁹⁵ ולקראת סופו מופיע פסק הפותח במילה השתא. מיד לאחריו מופיע דין טבילה בליל יום הכיפורים ובליל תשעה באב.⁹⁶ הנושא האחרון הוא דין טהרתה של הכלה. הוא מתחיל במילים 'אמר רבא' המופיעות בהדגשה.

סיכום מבנה החיבור הארוך

מבנה החיבור הארוך כפי העולה מהדברים שהובאו לעיל, על פי מיקומם של הפסקים ועל פי כתבי היד, מלמד אותנו רבות על הסדר והשיטתיות שבחיבור.⁹⁷ כתבי היד בכללם ובפרט כתב יד ל' בו שמנו את עיקר עיוננו בחלק זה מדגישים באופן שיטתי את מילות הפתיחה או לפחות את האות הפותחת כל נושא חדש, גם הפסק המסומן במילה 'פסק', מופיע ברוב המקרים ומסייע ליצור את קו הגבול לסיומו של הנושא. ראוי לציין כי כתבי היד שבדקנו אחידים ברוב המקרים באפיון המסגרת – הפתיחה והסיום של כל אחד מן הנושאים אם כי הם עושים זאת באופנים שונים. ברור כיצד הטשטשה מסגרת זו; בעוד שבכתבי היד המשקפים את הנוסח הקדום, כת"י ל' ול3, תחילת כל נושא מודגש באופן בולט, בכתבי היד המאוחרים יותר פתיחת הנושא אמנם מסומנת אך בסימון בולט הרבה פחות, ולעיתים מדובר רק ברווח קטן בין המילים.⁹⁸

ב) תפקידו של הפסק ביחס לחיבור הארוך

עיון בפסקים תוך השוואה לחיבור הארוך מעלה מאפיינים שונים ומחדד יותר את תפקידו ומקומו של הפסק:

הפסק כמסכם - חלק מן הפסקים בהלכות נידה מתאפיינים בכך שהם מהווים סיכום לדיון בחלק הארוך ומדגישים את נקודת החידוש ההלכתי שבו, כאלה הם למשל הפסקים הבאים: הפסק העוסק בשכחה בבדיקות שבעה נקיים שמדגיש שלא יחלפו יותר מחמישה ימים בין

⁹³ א מודגשת בכת"י ל', בל3 מסומן כתחילת פסקה חדשה, בו מופיע רווח קטן לפני מילים אלו.

⁹⁴ ורק לשבר את האוזן הדיון בקוץ רלוונטי מאוד גם בימינו לעניין תפריים למיניהם.

⁹⁵ המילה "תנו" מודגשת הן בכת"י ל' והן בכת"י ל3, בכת"י ו' מופיע רווח לפנייה.

⁹⁶ כבר דנו לעיל בשאלה האם אכן יש כאן פסק או שלא.

⁹⁷ נקודה זו משמעותית במיוחד בשל הבעייתיות הגדולה בנוסח הדפוס של התרומה. ראו בעניין זה במבוא, עמ' 8.

⁹⁸ על אף ששפיגל, לעיל הערה 38, ציין כי זוהי שיטת סימון אופיינית בכתביהם של ראשונים, אנו רואים טשטוש בכך בתהליך ההעתקות בין כתבי היד, ובעוד שבחלק מכתבי היד הרווח ברור ובהיר, בכתבי יד אחרים הרווח יכול להיות קטן וזעיר ורק במקצת יותר גדול מאשר המופיע באופן שוטף בין מילים. נקל אם כן להבין כיצד הפך רצף הטקסט למקשה אחת בנוסח הדפוס עד כדי שלא ניתן להבין את מבנהו המקורי.

בדיקה לבדיקה (פסק ג), איסור השינה במיטה אחת (פסק ה), חובת בדיקות האשה לבעלה, שמסקנתו של המחבר מהדיון היא כי האשה בזמן הזה לא צריכה לבדוק את עצמה (פסק ט), דין טבילה דווקא בלילה (פסק טז), ראיית דם מחמת תשמיש (פסק כב). כל אלו מסכמים את הדיון בחיבור הארוך ומדגישים את החידוש ההלכתי של המחבר אך אין בהם תוספת על פני האמור כבר בחלק הארוך.

הפסק כמוסיף - לעומת אלה ישנם פסקים בהם המחבר מוסיף עניין שלא נידון כלל בחיבור הארוך אך הוא מהווה תוצר ישיר של הדיון: כך האזכור משמו של רבינו תם שלא לחפוף ביום שישי ולטבול בשבת בבוקר המופיע בפסק טז. פסק זה אמנם נגזר מהדיון בדבר הרחקת חפיפה מטבילה אך הוא מופיע רק בפסק ולא בחיבור הארוך. כך גם בדין פולטת שכבת זרע (פסק יי) בו נכלל דיון ארוך בעצם חובת ההמתנה לימי פליטת הזרע⁹⁹ בטרם תתחיל האשה בספירת שבעה נקיים. הפסק מסכם את הדיון בהכרעה כי יש להמתין ימים אלו ולכן לא ניתן להתחיל בספירת שבעה נקיים בטרם יחלפו שש עונות, אך בתוך הפסק מופיע גם עניין נוסף והוא ההיתר לקנח היטב, לרחוץ ולהפליט את הזרע כך שלא יהיה צורך להמתין וניתן יהיה להתחיל בתהליך הטהרה מיד וכן התייחסות לנשים שמקלות לספור מיד לאחר הראיה. עניין זה, כאמור, לא מופיע כלל בחיבור הארוך אלא רק בפסק וללא ספק מהווה אמירה בעלת חידוש של המחבר. דוגמא נוספת היא בפסק ח' העוסק בדין פרישה סמוך לווסת, בו המחבר מוסיף בפסק את דין היוצא לדרך שלא הוזכר בחלק החיבור הארוך.

הפסק כמדגיש את הנקודות המשמעותיות בעיני המחבר – בפסק ח' ניתן לראות גם תופעה נוספת והיא השמטה של חלק מהפרטים שהובאו בחיבור הארוך ולא מובאים בפסק: למשל בדין פרישה סמוך לווסת. בחיבור הארוך מופיעים בעניין זה הנושאים הבאים:

- המקור בפסוק לחובת הפרישה סמוך לווסת
- חיוב הפרישה – עונה
- אשה שרגילה לראות עם הנץ מתי זמן פרישתה
- אשה שרגילה לראות כל 20 יום (ווסת ההפלגה)

מתוך נושאים אלו בפסק מופיעים שני דברים, הראשון שבהם מתי פורשת אשה שיש לה ווסת קבוע שזהו בעצם המשכו של נושא ד' שבחלק הארוך ונוסף על כך דין היוצא לדרך שלא הוזכר קודם כלל. עצם חיוב הפרישה, זמן הפרישה והדיון התלמודי בדבר אישה שרגילה לראות עם הנץ לא מופיעים בפסק. יוצא אם כן כי המחבר מביא בפסק בנושא זה רק את הדברים בהם יש לו חידוש או אמירה בעלת משמעות.

דוגמא נוספת לכך שהמחבר מתייחס לפסק כהזדמנות להדגיש את הנקודות המשמעותיות ביותר, תוך וויתור על פרטים שאין בהם חידוש הוא בדין דם טוהר שמופיע כחלק מדין יולדת. דין דם טוהר מופיע מפורשות בחיבור הארוך: "ואחרי שתספור טובלת ומשמשת עד מלאות

⁹⁹ 72 שעות מעת לעת.

יום הארבעים יום משילדה זכר או עד מלאת שמנים לנקבה". לעומת זאת היתר דם טוהר מופיע בפסק אך לא כעומד בפני עצמו אלא בהבלעה וכחיזוק לעניין אחר: ואשה היולדת בזמן הזה וספרה ז' נקיים כמשפטה ... וראתה קודם שטבלה אינה סותרת כלום כיון שלא ראתה באמצע הספירה וגם עדיין עומדת בימי טוהר בתוך מ' לזכר או בתוך פ' לנקבה". כך גם חובת הפרישה בסיום ימי דם טוהר שמופיעה בחלק הארוך אך לא מופיעה בחלק הפסק. דין ימי טוהר הוא כמובן דין פשוט, שמקורו בתורה ואין בו מחלוקת או חידוש כלשהו, לכל הפחות בכל הנוגע לתקופה זו, כך גם חובת הפרישה בסיומם של ימי דם טוהר שמופיעים בתלמוד ומוסכמים על כל הדעות, לכן לא כולל אותם המחבר בפסק. לעומת זאת ראיית דם טוהר בסיום ספירת שבעה נקיים וקודם הטבילה – אינו דין פשוט כלל ולכן הפסק מתמקד בו.

דוגמא נוספת היא בדיני טבילה. דין "טבלה ועלתה ונמצא עליה דבר חוצץ" נידון בהרחבה בחיבור הארוך. הדיון מתייחס לשאלה מתי צריכה לחזור ולטבול, וכן מה ההגדרה המדויקת של חפיפה וכיצד צריכה האשה להתכונן לטבילה. הפסק לעומת זאת מתמקד רק בהנחיה "להחמיר ולעשות חפיפה בכל הגוף וכן ראשה..."

במקרים האחרונים שהבאנו מתברר שוב באופן ברור תפקידו של הפסק שאינו רק סיכום לחלק החיבור הארוך אלא תפקידו להדגיש את הנקודות בהן מופיעה אמירה בעלת חידוש הלכתי; אם על ידי חידוד הנקודה המשמעותית בדברים שנידונו כבר, ואם כתוספת. אם כן אל נתבלבל ממיקומו של הפסק בסיומו של כל אחד מן הנושאים. הפסק אינו רק דרך מתודית לסכם את הנושא, אלא אמצעי מרכזי בידי המחבר להדגיש את הנקודות המשמעותיות ביותר עבורו. בכך אנו מחזקים את דבריו של פרידמן שטען כי הפסק "אינו משמש מדריך הלכתי לבעל הבית",¹⁰⁰ כלומר אין בו סקירה של כלל הנושאים ופרטיהם, אלא הוא מתמקד אך ורק בנקודות החידוש ההלכתיות של המחבר: אם בסיכום ובהבהרת כלל הנושא המצריך הבהרה, אם בהדגשת אחד העניינים בתוך הנושא שיש בו צד של חידוש, ואם בתוספת של חידוש על גבי הידוע לנו כבר.

לאור כל האמור לעיל עולה כי לפסק יש מעמד חשוב בפני עצמו, ואולי אף חשוב יותר מהחלק הארוך של החיבור. עם זאת לעומת פרידמן שניסח זאת בלשון חותכת: "נמצאנו למדים שהחיבור הארוך בשביל הפסק הוא בא ולא להפך", וכן "הפסק עיקר והחיבור הארוך טפל לו".¹⁰¹ נראה לענ"ד כי הדברים מרוככים יותר. על אף חשיבותו הגדולה של הפסק, החיבור הארוך אינו רק תוצר לוואי שלו אלא יש לו ערך חשוב בפני עצמו. ייתכן כי החלקים השונים של החיבור באים לענות על מגמות שונות של המחבר. נראה כי מגמתו של החיבור הארוך היא לגבש את תורתם של בעלי התוספות סביב נושא הלכתי מסוים, דבר שאין חולק על נצרכותו אותה התקופה. נוסף על כך הניעה אותו מגמה נוספת והיא להוציא אל האור, להדגיש את החידושים ההלכתיים ולגבשם לכלל הלכה למעשה, ולצורך מגמה זו שימש אותו חלק הפסק

¹⁰⁰ פרידמן, התרומה, עמ' 144.

¹⁰¹ פרידמן, התרומה, עמ' 198-199. ראוי לציין שדבריו של פרידמן לא תואמים את דבריו של המחבר עצמו בהקדמתו. בהקדמה המחבר מציין את קיומו של הפסק אך בכל מקרה לא מגדירו כמטרת העל של החיבור אלא בלשון "וגם שם בסוף כל הלכה והלכה חוזר ומפרש בקוצר הפסק עם ראיות למען ירוץ קורא בו..."

ולאחר מכן גם חלק הסימנים. נמצא אם כן ששתי מגמות אלו שלובות בחיבור והן תלויות ומשלמות זו את זו: הדיון הדיאלקטי המובנה סביב הנושא ההלכתי בחלק החיבור הארוך, ותמצית החידושים ההלכתיים בחלק הפסק ובסימנים.

נפנה כעת לעיון בחלק הסימנים, שהיוו יחידה נפרדת בספר התרומה.

5) הסימנים

מהקדמת המחבר עולה כי הסימנים הם מעין רמזים, המהווים את קיצור העניינים המופיעים בגוף הספר.¹⁰² ייחודיות הסימנים של התרומה הוא בהיותם כוללים בתוכם גם את תמצית הראיות וניתן לראותם כעין קיצור של החיבור.¹⁰³ סימנים - רמזים - מפתחות כעין אלה מחדדות יותר את גישתו ההלכתית של המחבר עד שאנו מוצאים כי הבאים אחריו פעמים רבות מצטטים מהמפתחות ולא רק (או לא בכלל) מגוף החיבור עצמו.¹⁰⁴ יוצא אם כן כי מעמד המפתחות הוא כמעמדו של גוף הספר ומתוכם ניתן ללמוד גופי תורה כמו מהספר עצמו.

מה היחס בין הסימנים לבין החיבור הארוך והפסק? האם הסימנים הם תקציר של החיבור הארוך, או תקציר של הפסק, או שמא, לא זה ולא זה? פרידמן טוען בעבודתו כי הסימנים הם תקציר של חלק הפסק ולא תקציר של החיבור הארוך.¹⁰⁵ להלן נטען שאין זה מדויק והסימנים מתפקדים כעין מיקום ביניים – בין תוכן עניינים לתקציר החידושים שבחיבור. נציין עוד כי בחינת הסימנים עתידה לסייע לנו בבירור הכרעתו של המחבר בפסקיו וכפי שיתברר להלן בחלק העוסק בתכנים ההלכתיים בחיבור.

ברוב המקרים מופיעה הקבלה בין הפסקים לבין הסימנים. אך הקבלה זו אינה מוחלטת. בטבלה שלהלן נבחין ביחס בין הסימנים לפסק המקביל להם.

פסקים מקבילים	סימנים ¹⁰⁶
אין פסק	נידה ¹⁰⁷ וזבה דאורייתא וטבילת נידה ביום וזבה בלילה ואפילו במי גשמים מכונסים שאין נובעין ¹⁰⁸
פסק א' תהליך הטהרה בזמן הזה	בזמן הזה רואה אפילו טיפה אחת או כתם דם בחלוק או בסדין סופרת ז' נקיים מלבד יום שפסקה בו ולערב יום שפסקה בו תבדוק עצמה להפריש בטהרה ולמחרת תתחיל לספור ז' נקיים רצופין

¹⁰² לביא, המפתחות, עמ' 6-7.

¹⁰³ על עניין זה כבר עמד גלינסקי, ארבעה טורים, עמ' 224. אפיון זה של הסימנים שונה ממפתחות אחרים בכתביהם של ראשונים שברוב המקרים מטרתם להיות תוכן עניינים בלבד, כפי המוכר לנו בספרים כיום. כמו כן במקרים רבים קיימים מפתחות לחיבור מסויים אך המפתחות לא נכתבו על ידי המחבר עצמו אלא מי מתלמידיו או מלומדי ספרו. בעניין זה ראו עוד לביא, המפתחות, וכן שפיגל, כתיבה והעתקה, עמ' 558.

¹⁰⁴ למשל בבית יוסף, יו"ד סימן צ"ה, "אבל בעל ספר התרומה כתב במפתחותיו", זאת בעוד שידוע לנו כי לפני הב"י היה גם גוף הספר עצמו. שפיגל, כתיבה והעתקה, עמ' 558-560 וכן ראו לביא, שם, עמ' 9.

¹⁰⁵ בחלק הסימנים הוא כותב 'בקוצר' רק את החלק השני של החיבור הארוך, לאמור חלק ה'פסק'. עמ' 144.

¹⁰⁶ הלשון כאן היא לשון כת"ח ל. במקום שיש שינויים ציינו זאת.

¹⁰⁷ בכת"י ל מופיע בתחילת כל סימן המילה דין.

¹⁰⁸ בכת"י ו נובעין.

פסקים ב-ג הימצאותו של סימן אחד בלבד מחזק את הנחנו שאכן מדובר כאן בפסק אחד ולא בשני פסקים.	שלכתחילה בודקת ערב ובוקר כל ז' ימי הספירה ואם שכחה ולא בדקה רק יום ראשון ויום שביעי מותרת ואם לא בדקה בשביעי עד השמיני מחלוקת רב ור' חנינא תחילתו אע"פ שאין סופו לכך צריך לכל הפחות שלא יהא יותר מחמישה בין בדיקה ראשונה לבדיקה האחרונה
פסק ד	שאסור ליגע לאשתו כל ימי נידתה אפי' באצבע קטנה ויש נוהרים אפילו להושיט לה שום דבר ...
פסק ה	אשה נידה וכן בימי ספירתה אסורה לישון עם בעלה אפילו הוא בבגדו והיא בבגדה ואסורין לאכול על שולחן אחד ...
פסק ו	אשה שאמרה לבעלה שהיא נידה ואחרי כן אמרה לו שמחקת היתה דאינה נאמנת וצריך לפרוש הימנה ואם נתנה אמתלא לדבריה נאמנת
פסק ז?	אשה שמצאה כתם ולכלוך דם בחלוקה טמאה ואם יש לה מכה או גרב שאם יסיר הקליפה תוציא דם תולה בה וטהורה
נושא זה מופיע רק בכתבי היד המאוחרים. ¹¹⁰ באף אחד מכתבי היד אין סימון לפסק מקביל אלא רק תוספת בחיבור הארוך. ¹¹¹	ואם מרגשת שיש לה מכה באותו מקום ואינה יוצאה דם אם יש כתם על בגדה תולה בה וכשר ואם ספרה ג' ימים נקיים ומוציאה כתם כשר אבל ימים הראשונים של ספירה נראה שבעיני נקיים בלא ספק שתדע שפסק דם המקור אבל אם בדקה עצמה באותו מקום ומוציאה דם או מרגשת שהדם יוצא מן הרחם טמא ואין לתלות במכה אם אבל אם פיקחת לידע שדם אינו מאותה המכה גם דם שבשעת בדיקה טהור כדתני נאמנת אשה לומר מכה יש לי באותו מקום שממנה יוצא הדם אלמא כשיודעת שדם יוצא מן המכה נאמנת וטהור דם של בדיקה אבל כתם של בגדה אינה תולה בה ואפילו כשיודעת בוודאי שהמכה מוציאה דם אינה תולה בה דם בשעת ווסת דא"כ לא היתה טמאה לעולם ¹⁰⁹
פסק ח	אשה שרגילה לראות ליום קבוע ויש לה ווסת כשיבוא אותו יום צריך לפרוש הימנה או יום או לילה...
פסק ט	אשה שטהרה שאינה צריכה לבדוק את עצמה בשום פעם בין יש לה ווסת בין אין לה ווסת דכל לבעלה לא בעי בדיקה ¹¹²
פסק י	אשה ששימשה ואחר כך תוך שלושה ימים ראתה דם או כתם אינה יכולה לספור ז' נקיים למחרת אלא צריכה להמתין ג' ימים אחר יום תשמיש ואחר כך תתחיל לספור ... ואם רוצה להתחיל ולספור למחרת ראיית הדם או כתם אם תרחוץ בחמין תקנח עצמה יפה במטלית או במוך ...
פסק יא	דין נושא הבתולה קטנה או נערה או גדולה בועל בעילת מצוה ופורש אם רואה דם בשעת תשמיש אף על פי שהוא דם בתולים צריך כמו כן להמתין לאחר

¹⁰⁹ תוספת בכת"י ו ול3, וכן בפי, לא מופיעה בכתב יד ל.

¹¹⁰ בכתב יד ו מופיע דין זה ברצף לסימן הקודם וללא מילת 'דין' בפתיחתו. בכת"י ל3 מופיע דין זה – בסימון דין, סימן אחד מאוחר יותר.

¹¹¹ ראו על תוספת זאת להלן עמ' 149.

¹¹² הסדר של הסימנים שונה מהסדר של גוף הכתוב. בסימנים בדיקות לפני תשמיש מופיעות אחרי פש"ז ובגוף הכתוב להיפך.

	תשמיש שלושה ימים ואז תתחיל לספור ז' נקיים או תרחץ בחמין ותקנה עצמה ותספור למחרת.
פסק יב	אשה יולדת בין וולד בן קיימא בן נפל אי אפשר לפתיחת הקבר בלא דם וחשובה כאילו ילדה בזוב וצריכה לספור ז' נקיים ומותרת לבעלה אחרי כן ...
פסק יג	דין אשה יולדת שספרה ז' נקיים וקודם שטבלה ראתה אין כאן חששא ובשביל כן לא סתרה מנינא ...
פסק יד?	כל ¹¹³ דין יולדת ומשפטה וימי לידה שאינה רואה בהם עולים לה לספירת זיבתה וכן שאילתות דרב אחאי והלכות גדולות דרב יהודאי גאון ורב אלפס ורבי חננאל ורבי שלמה ורבי שמואל וחולק עליהם ר' יעקב ... וכן לשון רב סעדיה גאון ¹¹⁴
פסק טו	לרחוץ בחמין ולחוף ביום השביעי ולשהות שם עד הערב ובלילה תטבול ואם חל טבילתה ליל מוצאי שבת ...
פסק טז	דין טבילה שצריך אף בזמן הזה בלילה שאחר יום השביעי אבל ביום לא תטבול אפי' ביום השמיני ובתשיעי משום סרך ביתה ...
פסק יז	טבילה שצריך את ירכותיה מעל גופה ושלא יגעו זה לזה ולפשוט זרועותיה מעל גופה ואצבעותיה להרחיק זה מזה ...
פסק יח	חפיפה שצריך לעשות בכל גופה ובראשה ...
פסק יט	לחתוך ציפורניה להסיר הטיט שתחת הציפורן ואם הוא חול המועד תגלחנה שפחתה הגויה ...
פסק כ	אשה שיש לה קוץ תחוב בבשרה ולא הוסר כולו אם נראה שהוא כל כך בעומק אינו חוצץ או קרם העור אחרי כן עליו
פסק כא	אשה שהשתינה ומצאה דם בתוך מימי רגלים טהורה ¹¹⁵
פסק כב	אשה שרואה דם מחמת תשמיש ...
פסק כג?	אשה שחל ליל טבילתה ליל ט' באב אסורה לטבול עד הלילה שאחרי ¹¹⁶ ...
פסק כד	הרוצה להינשא בין בתולה בין אלמנה הין גדולה בין קטנה צריכה לבדוק עצמה ולספור ז' נקיים קודם שיבוא אליה החתן ...
	סליקו דיני הלכות נידה ¹¹⁷

באופן כללי עולה מהטבלה כי הסימנים מקבילים ברוב הפעמים לפסק. עם זאת לא בכל המקרים זה המצב. דוגמא אחת משמעותית מצאנו בסימן הראשון שעל פי כל כתבי היד אין לו פסק מקביל וכן דוגמאות נוספות לסימנים שלא ברור כי אכן קיים להם 'פסק' או שרק קיימת מקבילה בחיבור הארוך, והם מסומנים בטבלה בסימן שאלה (סימנים ז', יד, כג).

¹¹³ בכת"י ו' וכן בפי מופיע בפתיחת הסימן "דין לשון רב סעדיה גאון"

¹¹⁴ החלוקה לשלושה סימנים בדין יולדת משותפת לכל כתבי היד. הרחבת עניין זה בהמשך.

¹¹⁵ לא מופיע בכת"י ו'

¹¹⁶ מכאן ואילך לא מופיע בכת"י ו'

¹¹⁷ המילים "ואלו הראיות" מופיעות בכת"י ל' בו הסימנים סמוכים לגוף החיבור.

יתירה מכך, כבר עמדנו לעיל על כך שפרטים רבים, שלא היה בהם חידוש בעיני המחבר לא הופיעו בפסק. האם פרטים אלה כן מופיעים בסימנים? נבחן זאת בשלושה מקרים:

- בדין פרישה סמוך לווסת ציינו כי הפסק לא מזכיר בכלל את עצם חיוב הפרישה. הסימן המקביל כן מציין זאת: "שרגילה לראות ליום קבוע ויש לה ווסת כשיבוא אותו יום צריך לפרוש הימנה".
- דין ימי טוהר ביולדת מוזכר כאמור רק כבדרך אגב בפסק, אך בסימנים הוא מופיע מפורשות כעניין העומד בפני עצמו: "ומותרת לבעלה אחרי כן ואפילו רואה דם דדם טוהר הוא עד מלאת ארבעים לזכר ושמונים לנקבה".
- לעומת זאת בדין עלתה מהטבילה ומצאה דבר חוצץ – הסימן הוא תקציר של הפסק ולא כולל בתוכו את תורף הדברים שבחיבור הארוך.

יוצא אם כן כי אין אחדות מלאה בין הסימנים לפסק, ומאידך לא ניתן לומר כי הסימנים הם תקציר של הפסק או של החיבור הארוך. דומה, כי מבחינת המחבר שני חלקים אלו נערכו בנפרד ואינם תלויים זה בזה. הדבר קשור במגמה השונה שלהם, בעוד שהפסק – מהותו לחדד ולהבהיר את נקודת החידוש בפסיקתו או בפסיקתם של רבותיו בעניין הנידון ולהוות פסיקה הלכה למעשה, הסימנים מהווים כמעין תקציר העניינים ההלכתיים של החיבור והם יחידה העומדת בפני עצמה. לכן, כאמור גם עניינים בהם לא נדרש פסק כיוון שאין בהם חידוש משמעותי יצטרכו להופיע בסימנים היות ולא ניתן להשמיטם מהמדריך ההלכתי. אם כך מגמתם של הסימנים כפולה:¹¹⁸ מצד אחד להוות את תקציר התוכן ההלכתי, או מדויק יותר תקציר החידושים ההלכתיים, בהיותם חופפים לפסק, אך בו בעת גם להוות תוכן עניינים לכלל הנושאים המופיעים בחיבור.¹¹⁹

אם אכן זאת מסקנתנו, ניתן בהחלט לומר כי לא צריכה להיות חפיפה מלאה בין הסימנים לפסק, וייתכנו בהחלט מקומות בהם המחבר ציין את הדין בסימנים אך לא ציינו כ'פסק'. וממילא, ייתכן בהחלט כי סימני הפסק שהתלבטנו לגבי מקוריותם, אכן אינם מקוריים, וציון הפסק נוסף בשלבים שונים, אולי כדי ליצור התאמה בין שני חלקי החיבור.

כמי הכרעה? מהי דעתו האחרונה של ר' ברוך, האם כפסק או כסימנים? מה יהיה הדין לו נמצא אי התאמה ביניהם? ברור כי הסימנים נכתבו לאחר כתיבת החיבור הארוך. דבר זה מוכח מההפניות שמצויות שם לחלקים האחרים של החיבור.¹²⁰ לדברי פרידמן המגמה של הסימנים לא היתה מגובשת די הצורך עד לאחר שהחיבור כבר היה מוכר ונפוץ, ורק לאחר

¹¹⁸ דבר שפרידמן לא הדגיש בעבודתו.

¹¹⁹ אנו רואים מקרים בהם הועתקו רק הסימנים של התרומה בהלכות נידה ללא החיבור הארוך וללא שאר הסימנים. כך למשל בכת"י 'ליקוטי דינים' שמופיע בו איסור והיתר דבי רש"י ללא הלכות נידה ומיד לאחר מכן הסימנים של הלכות נידה של התרומה (בספריה הלאומית - F 53147) כך גם בכלבו בסיום הספר מופיעות הלכות נידה לבעל התרומה שהם חלק הסימנים של הלכות נידה. ראו כלבו, הוצאת אברהם דוד, חלק שמיני, עמ' קצט – רמג.

¹²⁰ ראו דוגמאות לכך פרידמן, התרומה עמ' 150.

מכן נוצר צורך בשימוש בסימנים הן כמפתח לכל החיבור ובמיוחד כחיבור עצמאי מקוצר,¹²¹ ואם כן הסימנים הם המשקפים את המהדורה בתרא של החיבור ו"יש לראות את הסימנים כהכרעה המעשית הסופית".¹²² בין כך ובין כך, מבדיקת הלכות נידה עולה כי החידוש המרכזי בחיבור בא לידי ביטוי בשני חלקים אלו: הפסק והסימנים אך באופנים שונים. חידושו ההלכתיים של המחבר באים לידי ביטוי בפסק. ואילו המדריך ההלכתי בדמות הסימנים רחב יותר מבחינת היקף הנושאים שבו והוא הופך את החידושים ההלכתיים להיות חלק אינטגרלי ממדריך 'הלכה למעשה' לרוצה לקיים את ההלכה. לעומת אלו הדיון ההלכתי הדיאלקטי שבחיבור הארוך הוא משמעותי אך אינו ייחודי, וניתן בהחלט להגדירו כאוסף של תוספות המסודרים לפי סדר לוגי בנושא הנידון. אך הפסק, וכן הסימנים מעלים את החיבור קומה נוספת ומייחדים אותו כבעל אמירה הלכתית פסיקתית – הלכה למעשה, ממוקדת ומדויקת שלא נשארת רק בדיון אלא מנכיחה אותו בחיים המעשיים.

ג. עניינים הלכתיים

לאחר שביררנו בהרחבה את מבנהו של החיבור, את החשיבות של חלקיו השונים ואת הדגשים ההלכתיים הבאים לידי ביטוי בפסקים ובסימנים נבחן כעת כמה מחידושו ההלכתיים המרכזיים. לצורך כך נשווה בין המופעים השונים לכל אחד מן הנושאים בדבריו של המחבר: החיבור הארוך, הפסק והסימנים וננסה לעמוד על גישתו ההלכתית כפי הבאה לידי ביטוי מההשוואה ביניהם. לא נתייחס לכלל הנושאים אלא רק לאלה שיש בהם נקודת עניין הלכתית או אחרת: נדון בבדיקות שבעה נקיים ובחידושו של המחבר בעניין זה, בדין העברה מיד ליד שמתגבש כגורם מחייב להלכה בתקופה זו, בדין שינה במיטה אחת שלא היה מוסכם על כל המחברים אותה העת, בדין אמתלא בו יש הבדל משמעותי בין הבבלי לירושלמי, בדין כתמים המבררים את עמדת המחבר כמקל או מחמיר, בדין יולדת ובשאלת היחס של המחבר לעמדתו ההלכתית הייחודית של רבינו תם, בדין רמ"ת המברר את יחסו של המחבר לשיטותיהם של רש"י ור"י ובדין טבילה המבררים יותר את היחס בין הפסק לסימנים.

1א) שלא יהיו יותר מחמישה ימים בין בדיקה לבדיקה

כבר התנאים¹²³ דנו בחובת הבדיקות בימי שבעה נקיים, הגמרא מביאה את דבריהם של רב ור' חנינא בשאלת "תחילתן אע"פ שאין סופן" ולהיפך. כלומר מה יהיה הדין באישה שהתחילה את שבעת הנקיים ובדקה את עצמה ביום הראשון (תחילתן) אך לא בדקה כלל בהמשך הימים ואף לא ביום השביעי (סופן) או באשה שבדקה ביום האחרון (סופן) אך לא בדקה את עצמה ביום הראשון (תחילתן). הסוגיה התלמודית מביאה את דעותיהם של רב: "תחילתן אע"פ שאין סופן" – כלומר מספיקה בדיקה אחת ביום הראשון כדי שיהיה ניתן להשלים את שבעת הנקיים. ואת דעתו של רב חנינא: "תחילתם וסופן בעינן", כלומר

¹²¹ בשלב זה, לדברי פרידמן נכתבה ההקדמה השנייה המיועדת לחלק הסימנים עצמו, בה מבהיר ר' ברוך את מגמות החיבור ובמיוחד את מגמת חלק הסימנים. ראו לעיל הערה 29.

¹²² פרידמן, התרומה עמ' 151.

¹²³ בבלי, נידה סח ע"ב במשנה וכן בבריתא שם.

חייבת להיות בדיקה ביום הראשון וביום השביעי. הסוגיה לא הוכרעה והראשונים הסתפקו בדין זה.

בדברי התרומה מופיע דיוק נוסף, שלפי בדיקתנו¹²⁴ הוא המקור לכך - לא רק שדעת ר' חנינא שתחילתן וסופן בעינן היא זו שנפסקה להלכה¹²⁵ אלא שמשמעותה גם שיש להקפיד שלא יהיו יותר מחמישה ימים בין בדיקה לבדיקה. כלומר, חייבת להתבצע בדיקה לפחות ביום הראשון וביום האחרון ואסור שיעברו יותר מחמישה ימים בין בדיקה לבדיקה. מהי משמעותו של הדיוק הזה? הרי התרומה היה יכול לציין בפשטות שלא תפחות מבדיקה ביום הראשון ובדיקה ביום השביעי, מהי המשמעות של התוספת "שלא יעברו יותר מחמישה ימים בין בדיקה לבדיקה"? נראה כי מטרתו של התרומה להדגיש את המסגרת של שבעת הימים הנקיים - שמהווים יחידה אחת שבתחילתם בדיקה ובסופם בדיקה וסה"כ שבעה ימים ולא יותר.¹²⁶ התרומה החלטי בפסיקתו זו והיא מופיעה הן בסימנים והן בפסק. להלן נשווה את הנוסח בין שני המקומות:

סימנים	פסק
שלכתחילה בודקת ערב ובוקר כל ז' ימי הספירה ואם שכחה ולא בדקה רק יום ראשון ויום שביעי מותרת ואם לא בדקה בשביעי עד השמיני מחלוקת רב ור' חנינא תחילתו אע"פ שאין סופו לכך צריך לכל הפחות שלא יהא יותר מחמישה ימים בדיקה ראשונה לבדיקה האחרונה.	הילכך¹²⁷ לעולם אף בדיעבד יצטרך שלא יהיה יותר מחמישה ימים בין בדיקה לבדיקה מלבד יום שפסקה שצריכה לבדוק לערב כדי להפריש בטהרה.

הן בפסק והן בסימנים ברורה המסקנה החד משמעית שלא יהא רווח של יותר מחמישה ימים בין בדיקה לבדיקה אך קיים הבדל בין הלשונות; הלשון בפסק חריפה יותר: "לעולם אף בדיעבד" לעומת הלשון בסימנים: "לכך צריך לכל הפחות שלא יהא יותר מחמישה ימים" שהיא לשון עדינה יותר ויכולה להשתמע כהנחיה לכתחילה.

¹²⁴ ככל שבדקנו אין מקור אחר לאבחנה זאת. בבה"ג, בספרות הגאונים ובספרות דבי רש"י, אין אזכור לכך, וראו בהלכות נידה למרדכי סימן תשל"ז שמייחס את מקור הדברים לתרומה וכן בדרכי משה על הבית יוסף, סימן קצ"ו, ד ס"ק א.

¹²⁵ ראו בית יוסף קצ"ו, ו.

¹²⁶ יש מקום לדון באריכות על משמעותה של אמירה זו ומהי הנפקא מינה של בעל התרומה בכך. האחרונים ובראשם הנודע ביהודה (סימן קכח) לקחו עיקרון זה ודנו ממנו קולא מסויימת, לפיה כל עוד לא חלפו חמישה ימים בין בדיקה לבדיקה - ניתן להשלים את שבעת הנקיים. לכן לדוגמא אם האשה בדקה את עצמה ביום הראשון וביום השמיני ובנוסף בדקה באחד הימים האמצעיים - אמנם אין לה בדיקת יום ראשון ויום אחרון אך כיוון שלא חלפו יותר מחמישה ימים בין בדיקה לבדיקה הנקיים עלו לה והיא תוכל לטבול. עם זאת נראה לי קשה להניח שזו היתה כוונתו המקורית של בעל התרומה, ונראה יותר לומר שהוא התכוון לשבעת הנקיים כחטיבה אחת שתחילתם וסופם בבדיקה והם נמשכים לא יותר משבעה ימים. ייתכן גם לומר שכוונתו לכך ששבעת הנקיים הם יחידה עצמאית ואין הכרח שהם יהיו סמוכים להפסק הטהרה. יחידה עצמאית זו תחילתה וסופה בבדיקה וגם אם לא מדובר בימים ראשון ושביעי אלא בימים שני ושמיני או שלישי ותשיעי וכד', הרי הם נחשבים שבעה נקיים כל עוד לא חלפו יותר מחמישה ימים כאמור. ותודה לרב דוד ארנובסקי על הארותיו בעניין זה.

¹²⁷ נציין שוב כי אין כאן סימון פסק בכל כתבי היד.

¹²⁸ בכת"י ו "אפילו בדיעבד"

באופן כללי על ההבדל בין לשון הפסק לבין הסימנים עמד פרידמן בעבודתו וציין כי מגמות לקולא ולחומרא משמשות באופן דו צדדי בחיבור, כאשר לעיתים הפסק מבטא מגמה לחומרא ביחס לסימנים ולעיתים להיפך. דוגמא זו היא דוגמא לניסוח חד וחותר יותר בפסק ונוח יותר בסימנים. ייתכן והסיבה לכך היא כהצעתו של פרידמן:

כשדנים על מנהג קיים או על מציאות שמבחינת התנאים המעשיים קשה מאד להחמיר, יש מקום לשקול ולהכריע על פי סברות מקלות. לכן יש מקרים שבהם ר' ברוך חשב להחמיר כאשר הוא דן עליהם במסגרת ה'פסק', אך כשהגיע ל'סימנים', והוא היה צריך לכתוב את ההדרכה המעשית ואת ההכרעה הסופית, אזי המציאות ותנאי החיים הכתיבו להכריע עפ"י הסברות המקלות.¹²⁹

ייתכן ולפנינו דוגמא לכך. בתחילה התרומה מביא את דברי ר"י שדייק ממהלך הסוגיה שסתמא דתלמודא נוקט כרב, והאשה מותרת גם אם בדקה את עצמה רק ביום הראשון, אך בהמשכה הוא מסביר שאין הכרח לכך ולכן הוא מכריע בפסק שיש להחמיר והאשה אסורה במקרה כזה, ו"לעולם אף בדיעבד"¹³⁰ יצטרך שלא יהיה יותר מחמישה ימים בין בדיקה לבדיקה. יחד עם זאת בסימנים הוא מנסח זאת בלשון עדינה יותר שעשויה לפתוח פתח להקל אם יש נסיבות המצדיקות זאת: אמנם "צריך" כלשון לכתחילית, אך בדיעבד – ייתכן ויש על מה לסמוך להקל.

2ג) העברה מיד ליד

דין העברה מיד לידה הוא חלק מדיני הרחקות. הבסיס של דין העברה מיד לידה הוא באיסור נגיעה - המוסכם לכל הדעות, והוא מהווה סייג נוסף על מנת להתרחק מאיסור נגיעה עצמו:

סימנים	פסק
שאסור ליגע לאשתו כל ימי נידתה אפי' באצבע קטנה ויש נזהרים אפילו להושיט לה שום דבר ולכל הפחות שום דבר מאכל ומשתה טוב ונכון ליזהר שלא להושיט מידו לידה וכן בימי ליבונה וספירתה עד שתטבול.	פסק ¹³¹ וכל אותן הימים שהיא טמאה אסורה ליגע בבעלה אפי' באצבע קטנה כדא' אמר לה אליהו... אפילו באצבע קטנה לא נגע בי ואפי' ליתן מידו לידה המפתח או חפץ אחר יש נזהרים. וגם רבי שלמה מ"ב היה נזהר מלהושיט מידו לידה שום דבר לא מעות ולא מפתח וקצת משמע כן שאסור דהא אמרינן פ' אע"פ (כתובות ס"א ע"א) אביי מנח אבי סדיא רבא אשרשיפא אבל מידו לידה לא היה עושה אך מורי רבי אומ שאין משם ראייה לאסור כי אם בהושטת כוס של יין שהוא דברי חבה . וגם בסדר אליהו כתי

¹²⁹ פרידמן, התרומה עמ' 145.

¹³⁰ כך בשלושת כתבי היד שבדקנו.

¹³¹ ציון ה'פסק' מופיעה בכת"י ל ובכת"י 33 ואינו מופיע בכת"י ו.

<p>דאמר לה שמא הבאת לו הפך שמא הבאת לו השמן ... ביד. אמר' לו חס ושלוש משמע שלא היה מקפיד אלא מדי דמאכל ומשתה והמחמיר לזהר שלא להושיט שום דבר מידו לידה תבא עליו ברכה...¹³²</p>	
--	--

מקורו של הדין במעשה משמו של רש"י שהחמיר שלא להעביר שום דבר מידו לידה. ר"י מסתפק במקור לדעתו של רש"י ומעלה את הסברא כי כל דין הושה מידו לידה נאמר רק בכוס של יין.¹³³ על אף שבעל התרומה מציין את דעתו של רש"י ואת הסתפקותו של הר"י במקור לכך הוא מכריע להחמיר כרש"י. ההבדל בניסוח בדין זה בין הפסק לסימנים בולט. הדין בשם רש"י, והדברים בהם מסתפק הר"י מופיעים בפסק: "אפילו ליתן מידו לידה המפתח יש נזהרים וגם רש"י היה נזהר... אך מורי רבי אומר שאין משם ראיה לאיסור..." אך דעתו של המחבר נוטה להחמיר כדעת רש"י:¹³⁴ "המחמיר להיזהר... תבוא עליו ברכה..." בסימנים הדבר מפורש וברור יותר: הסתפקות הר"י לא מופיעה כלל בסימנים, אלא "יש נזהרים" כאמירה כללית וללא ציון מקור ההנהגה ברש"י, וכן "טוב ונכון להיזהר" – כהמלצה ראויה לכתחילה. נראה כי הכרעתו של התרומה במקרה זה נוטה להחמיר כרש"י ומהשוואת הפסק לסימנים הדבר מתבהר יותר.¹³⁵

3) שינה במיטה אחת

צינו כבר לעיל כי בפסק על פי רוב יופיע חידוש כלשהו של המחבר. לכן, כאשר מופיע לשון 'פסק', עלינו לברר מהו חידושו ההלכתי של המחבר בדברים אלו. הדוגמא שלפנינו מחדדת יותר עניין זה. בדיני הרחקות מופיעים שני פסקים הנוגעים לאופן ההתנהגות בין האשה לבעלה בימים בהם הם אסורים זה על זה. **הפסק הראשון** שראינו לעיל, עוסק בדין מסירה מיד ליד. נראה כי החידוש בפסק זה ברור, אותה תקופה עוד טרם הוכרע באופן חד משמעי דין העברה מיד ליד והמחבר עצמו מביא את הדעות לכאן ולכאן בעניין זה. **הפסק השני**, בו אנו עוסקים כעת, עוסק באיסור השינה במיטה אחת. מקורו של דין זה בדיון התלמודי במסכת שבת, ולכאורה היינו יכולים לחשוב שאין בו חידוש כיוון שהוא מוכר לנו כידינא דגמרא' (שבת יג ע"א), מדוע אם כן מציין אותו המחבר כ'פסק'? נראה כי אכן דין השינה במיטה אחת לא היה מוכרע אותה התקופה. כפי שראינו בפרקים הקודמים, בבירור דעתם של רש"י, היראים והרוקח בנושא, איסור השינה במיטה אחת אינו חד משמעי. הגדרת דין זה כ'פסק' בפי המחבר יוצרת מחד הכרעה להלכה אך מאידך מעידה על ההתלבטות שהיתה בעניין. לעניין זה מצטרפת גם תשובה משמו של ר"י הזקן, רבו המובהק של בעל התרומה, המעידה על התלבטות מסויימת זו. התשובה עוסקת בדיני אבלות אך משיקה לענייננו:

¹³² לשון כת"י ל.

¹³³ דעת ר"י זו מופיעה גם בתוספות ר"י הזקן ותלמידו לשבת עמ' יג-יד.

¹³⁴ ייתכן שעל אף הסתייגותו הנטיה להחמיר כרש"י היתה גם אצל הר"י עצמו וראו בעניין זה תוספות ר"י הזקן ותלמידו על אתר, ובמיוחד בהערה 47.

¹³⁵ ראו בעניין זה עוד פרידמן, התרומה, עמ' 148.

בתשובות רבותי צרפתי כתוב: לישן אֶבֶל עם אשתו הוא בבגדו והיא בבגדה, נרא' לי כיון דבמזיגת לו כוס ומצעת מיטה ורחצת כו'¹³⁶ כל שכן הוא בבגדו והיא בבגדה שמותר. דהא בנידה שרי לה טפי ממזיגת כוס אבל קרוב בשר אין להתיר...¹³⁷

מסקנת התשובה בעניין אבלות אינה רלוונטית עבורנו כעת, אך מן התשובה עולה באופן ברור ההתייחסות לשינה משותפת כקלה יותר מאשר הרחקות אחרות ולכן האפשרות להקל בה במצבים מסוימים. כמו כן יש כאן הבחנה ברורה בין שינה משותפת: "הוא בבגדו והיא בבגדה" לבין "קירוב בשר": שינה היא בבגדו והיא בבגדה קלה יותר ולכן במקרים מסוימים יש להתיר אבל קירוב בשר "אין להתיר". הבחנה זו יחד עם התשובה בכללה מעידה על ההתלבטות שהיתה בהכרעתו של דין זה בתקופה הנידונה. בין כך ובין כך מכריע ר"י כאן לאסור שינה במיטה אחת.¹³⁸

ג4) דין אמתלא

בדין אמתלא עולה הבדל מעניין בין הפסק לבין הסימנים. עיקרו של הדין כי אשה שאמרה לבעלה שהיא טמאה ולאחר מכן אמרה לו שהיא טהורה – אינה נאמנת אלא אם כן נתנה סיבה מספקת למה אמרה שהיא טמאה. הן בבבלי והן בירושלמי מופיעה בהקשר זה דמותו של האמורא שמואל. בבבלי הלשון היא "תנא מיניה ארבעים זימנין, ואפ"ה לא עבד שמואל עובדא בנפשיה".¹³⁹ כלומר שמואל שמע דין זה ארבעים פעמים מפי מורו ואף על פי כן לא נהג כן בעצמו. בירושלמי לעומת זאת מופיע המעשה במלואו אך אין בו את הסימנת המופיעה בבבלי:

כדא שמואל בעא איזדקוקי לאיתתיה אמרה ליה טמיאה אני למחר אמר' ליה טהורה אני אמר לה אתמול אמרת טמיאה שמירון טהורה אמרה ליה לא הווה בחיילי היי שעתא אתא שאל לרב א"ל מכיון שהביאה מתלא לדבריה נאמנת.¹⁴⁰

הסיפור ומסקנתו בשתי הגירסאות שונה מהותית. בבבלי הדגש הוא על כך ששמואל החמיר על עצמו על אף ששמע דין זה 40 פעם מרבו ואילו בירושלמי הסיפור מסתיים בכך שהיות והאישה נתנה אמתלא – הרי היא נאמנת והם מותרים. אין בירושלמי שום אזכור לכך ששמואל היה מחמיר על עצמו! התרומה לא רואה כאן שתי גירסאות שונות אלא מביא את הירושלמי כהשלמה לכותרת הסיפור המופיעה בבבלי.¹⁴⁰ כמוכן המשפט החותם בבבלי מהפך את מסקנת המעשה בירושלמי ומעצב מציאות של עדיפות להחמיר על אף שמעיקר הדין

¹³⁶ בבלי, מועד קטן כ ע"ב.

¹³⁷ תשובה זו מופיעה באור זרוע, הלכות אבלות, סימן תלז. הנוסח שכאן עובד על ידי ד"ר פנחס רוט ופרופ' אברהם (רמי) ריינר בהשוואה לכתבי יד ועוד טרם יצא לאור. תודה לד"ר רוט ששלח אלי תשובה זו.

¹³⁸ ייתכן כי אף דעת הר"י עצמו למסקנה היתה שהדבר אסור וראו תוספות ר"י הזקן, עמ' ב-ח שם ניכרת מגמה להחמיר בכך.

¹³⁹ בבלי, כתובות כב ע"ב. וכן בכת"י ותיקן 112, Ebr. Vatican, Bibliotheca Apostolica, וכן Vatican, Bibliotheca Apostolica, Ebr. 113, Vatican, Bibliotheca Apostolica, Ebr. 487.11.

¹⁴⁰ תלמוד ירושלמי (ונציה) מסכת כתובות פרק ב דף כו.

¹⁴⁰ ספר תרומה הנדפס תחילת סימן צא.

האשה מותרת. בפסק התרומה מביא תחילה את דברי הבבלי, ומשלים את הסיפור מתוך הירושלמי, כך שנראה כי יש בהחלט מקום להחמיר ודברי הירושלמי מטרותם רק להשלמת התמונה. לעומת זאת בסימנים לא מופיע כלל דעת הבבלי להחמיר, אלא עיקר הדין – "אם נתנה אמתלא לדבריה – נאמנת".

ג(5) דיני כתמים

בדיני כתמים מופיעים שני עניינים הממקדים את דעת המחבר לקולא. ראשית, נוסח דבריו בדין כתם הפחות מכגריס:

ואם הכתם פחות של מכגריס פול ר' חנינא בן אנטיגנוס או' תולה במאכול' ואף על פי שלא הרגה תולה בה וטהורה שאין לך מטה שאין בה כמה טיפי דמים אם כן לא תמצא אשה שטהורה לבעלה לכך עד כגריס תולה במאכולת וטהורה כל זה שנינו פ' הרואה כתם וכן הלכה.

תוכן הדברים לקוח מתוך מסכת נידה בהעמדה מעט שונה, אך ר' ברוך מוסיף לעניין תוקף משלו בקביעת עניין זה כדין "כל זה שנינו פרק הרואה כתם **וכן הלכה**". שנית, הכרעתו של המחבר בדין כתם משוך:

לא שנא אם הכתם עגול ול"ש אם הכתם משוך וארוך טהור אם אין בו כגריס אף ע"פ שלפי פשוטה של הלכה משמע שאם ארו' טמא בכל שהו זה יהיה חומר' גדולה מ"מ טהור.

לפי פשוטו של הדיון התלמודי משמע שאם הכתם ארוך, ברור שהוא יצא מגופה ולכן הוא טמא בכלשהו, למרות זאת אם אכן כך נפסק – זה יהיה חומר' גדולה ולכן יש להתיר גם בכתם משוך אם הוא קטן מגריס. בהמשך מופיע עיקרון זה פעם נוספת והמחבר מדייק כי אף לשיטת ר' אליעזר שמחמיר בכתם משוך מדובר דווקא בעד שבדקה בו אבל בכתם שנמצא בחלוק או בסדין אין להחמיר.

אם כן בשתי נקודות הלכתיות אלו נטייתו של המחבר לקולא. הדבר בה לידי ביטוי הן בתוכן הדברים והן בסגנון הלשון: "אם כן לא תמצא אשה שטהורה לבעלה", "זה יהיה חומר' גדולה" וכד'. הכרעה זו לקולא בולטת משמעותית בהשוואה בין לשון זאת לדברי ר' אליעזר ממיץ ביראים על דיני כתמים – שם ניכרת נטייתו הברורה של המחבר לחומר',¹⁴¹ וכמה וכמה פעמים הוא מציין כי יש להיזהר ולהחמיר בדיני הכתמים בגלל שאיננו יודעים בדיוק מהו גודל גריס וכד'.

¹⁴¹ ראו לעיל פרק שני, עמ' 58-60. הדגשנו שם כי באופן כללי בולטת נטייה להקפדת יתר ביראים אך בדיני כתמים היא באה לידי ביטוי באופן משמעותי ביותר תוך הבאת ארבע אזהרות שונות לעניין.

ג6) תליה במכה

הקטע המרכזי ביותר שנוסף בכתבי היד בענף השלישי הוא קטע העוסק בדין תליה במכה. הוא מופיע בכת"י ו, ל3 וקמברידג' ונידון בהרחבה בעבודתו של פרידמן. לפיכך נביא כעת בקצרה רק את עיקרי הדברים. החידושים העיקריים בחלק זה הם בהבחנה בין מכה המוציאה דם למכה שאינה מוציאה דם, הבחנה בין שלושה ימים ראשונים של נקיים לבין הימים האחרונים וההכרעה כי בשעת וויסתה גם אם האשה יודעת שמכתה מוציאה דם - טמאה. ההבחנה בין שלושה ימים ראשונים להמשך השבעה נקיים מקורה בדברי התרומה כאן.¹⁴² פרידמן מצביע על הסתירה הקיימת בין התוספות בניה לפיהם ניתן לתלות במכה אם ידוע שמוציאה דם גם בשעת וויסתה¹⁴³ לדברי התרומה לפיהם אינה יכולה לתלות במכה בשעת וויסתה שאלמלי כן "לא תטמא לעולם". לדברי פרידמן בסוגיה זו ניתן לראות את ההבחנה בין הפרשנות לפסיקה. בעוד שמן הבחינה הפרשנית בדברי התוספות הללו המיוחסים לר"י או לרבינו ברוך עצמו יש מקום לטהר אשה כזו, להלכה ראה לנכון ר' ברוך להחמיר מהחשש שהובא בדבריו.¹⁴⁴

ג7) דין יולדת בזוב והכרעתו ביחס לרבינו תם

עמדנו לעיל על ההבדלים במספר הפסקים בדינה של היולדת.¹⁴⁵ נראה כי הקושי באיתור הפסק מעיד על קושי בהבנת הכרעתו ההלכתית של המחבר בדין זה. נברר להלן את דעתו של המחבר בדינה של היולדת.

דין יולדת בתרומה כתוב באריכות גדולה מאוד ומחולק למספר חלקים. כפי שכבר שמנו לב, אריכות גדולה בדברי המחבר משקפת נושא שלא מבורר להבנתו די הצורך, או שאינו מוכרע עד ימיו ולכן הוא רואה לנכון להאריך בו ולבררו עד תום. נראה שדין יולדת בזוב, ובמיוחד החלק האחרון בנושא זה עונה על הגדרה זו וכפי שנראה להלן.

על פי הסימנים קיימים שלושה חלקים בדין יולדת:

- הכלל הבסיסי כי כל יולדת נחשבת כיולדת בזוב וצריכה לספור שבעה נקיים וכן דין ימי טוהר ופרישה בסיומם. לא מצוין בדין זה התייחסות לשאלה ממתי היא יכולה להתחיל בספירת ימי הנקיים.
- יולדת שראתה בסיום שבעה נקיים קודם שטבלה שיכולה לטבול כיוון שמדובר בדם טוהר.¹⁴⁶
- דין יולדת ממתי יכולה לספור שבעה נקיים – מחלוקת חכמים – רבינו תם.

¹⁴² ראו בעניין זה בהרחבה כלבו, מהדורת אברהם דוד, חלק ח', עמ' רה-רו הערה 570.

¹⁴³ בבלי, נדה טז ע"א ד"ה ומר.

¹⁴⁴ פרידמן, התרומה, עמ' 71-75.

¹⁴⁵ פסקים יב-יד, לעיל עמ' 130.

¹⁴⁶ ראו בעניין זה עוד להלן בדיונו בסמ"ג, פרק חמישי, עמ' 187-188.

מחלוקה בסיסית זו עולה הרציונל לפיו בנה המחבר את דבריו. המחבר פתח בדינים המוסכמים על הכל: העיקרון הבסיסי לפיו אשה נחשבת כיום כיוולדת בזוב, דין ימי דם טוהר וחובת הפרישה בסיומם. לאחר מכן עוסק במקרה ספציפי של ראיית דם בסיומם של ימי שבעת הנקיים וקודם הטבילה. רק לבסוף הוא פנה לעסוק במחלוקת הגדולה האם ימי לידה שאינה רואה בהם עולים לה לספירת שבעה נקיים ובחלק זה מופיעה גם האריכות הגדולה בדבריו. כידוע, בסוגיה זו חלק רבינו תם על רוב הפוסקים. המקור של הסוגיה במחלוקת אביי ורבא במסכת נידה:

תניא, רבי מרינוס אומר: אין לידה סותרת בזיבה. איבעיא להו: מהו שתעלה? אביי אמר: אינה סותרת ואינה עולה, רבא אמר: אינה סותרת ועולה.¹⁴⁷

הברייתא בשם ר' מרינוס מצינת כי ימי טומאת הלידה אינם סותרים את ספירת שבעת הנקיים שהאשה התחילה בהם קודם ללידתה. הגמרא מקשה על ברייתא זאת, האם ימי טומאת הלידה יכולים לעלות, כלומר להיחשב כימים נקיים אם האשה לא רואה בהם דם? דעת אביי כי ימי טומאת הלידה אינם עולים. כלומר אשה צריכה להשלים את ספירת שבעת הנקיים, או להתחיל אותם מהתחלה רק כעבור ימי טומאת הלידה. לעומתו סובר רבא כי ימי טומאת הלידה עולים, כלומר אם האשה לא ראתה בהם דם היא יכולה להחשיב אותם לספירת שבעה נקיים.

כלל בידינו כי כי בכל מחלוקות אביי ורבא הלכה כרבא לבד מיע"ל קג"ם.¹⁴⁸ ואם כך פסקו רוב הראשונים ביניהם רש"י, רבינו חננאל, רי"ף, הלכות גדולות, שאילתות ורס"ג,¹⁴⁹ כי נפסקה הלכה כרבא וימי לידה שאינה רואה בהם עולים לה לספירת זיבתה. כתוצאה מכך יולדת יכולה להתחיל בספירת שבעה נקיים ברגע שיגמר דם הלידה.¹⁵⁰ לעומתם סובר רבינו תם כי הלכה כאביי, ולי של ראשי התבות יע"ל קג"ם – היא דין לידה.¹⁵¹ לכן לשיטתו יולדת יכולה להתחיל לספור שבעה נקיים רק לאחר שעברו ימי טומאת הלידה.

כיצד מכריע התרומה בסוגיה זו? נציין כבר כעת כי קשה מאוד לגלות את דעתו של בעל התרומה בסוגיה זו. הוא מביא את דעת הראשונים ומציין כי רבינו תם אינו חושב כמותם אך אינו מגלה את דעתו שלו באופן מפורש. להלן ננסה לעמוד על עקבות לדעתו וכן נשים לב להבדלים בין כתבי היד השונים שייתכן כי הם משקפים תהליך התפתחות בדעתו.

עקבות לדעתו:

¹⁴⁷ בבלי, נידה לו ע"א.

¹⁴⁸ בבלי, קידושין נב ע"א, בבא קמא, עג ע"א, בבא מציעא, כ"ב ע"ב, וכן מפורשות בתוספות פסחים קג ע"א: "הלכתא כרבא - משום אמוראין אצטריך לפסוק כרבא ולא משום אביי דקיי"ל בכולי גמרא כרבא לגבי אביי בר מיע"ל קג"ם."

¹⁴⁹ זו הרשימה המופיעה בתרומה.

¹⁵⁰ במקרה כזה היא תוכל לטבול רק לאחר שיחלפו ימי טומאת הלידה ובכל מקרה לא לפני שבעה ימים לזכר ושבועים לנקבה.

¹⁵¹ בשונה משאר הראשונים שהכריעו כי ל היא ילחי העומד מאליו.

בחלק העוסק בדין זה מופיעה סקירה שיטתית של הדעות: בראש ובראשונה רש"י לאחר מכן דעת רבינו תם, דברי רס"ג ולאחריה דיון ארוך של המחבר. ננסה לעמוד על מספר שינויים בין כתבי היד שיכולים לכוון אותנו להכרעתו ההלכתית של המחבר בעניין זה. להלן נציין שלושה הבדלים משמעותיים בסוגיה זו בנוסח הדברים ולאחר מכן נדון בכל אחד מהם בפני עצמו:

כת"ל	כת"י ו	כת"י ל3
פסק		פסק
הילכך לכל הפירושי' בזמן הזה אנן דלא בקיאינן בגמר יצירת הולד אשה שילדה בין וולד של קיימא בין נפל אי אפשר לפתיחת הקבר בלא דם והרי חשובה כאלו יולדת בזוב מדרבי זירא דא' בטפת דם כחרדל יושבות ז' נקיים	הילכך לכל הפירושי' בזמן הזה אנן דלא בקיאינן בגמר יצירת הולד אשה שילדה בין וולד קיימא בין נפל אי אפשר לפתיחת הקבר בלא דם והרי חשובה כאלו יולדות בזוב מדרבי זירא דא' בטפת דם כחרדל יושבות ז' נקיים	הילכך לכל הפירושי' בזמן הזה אנן דלא בקיאינן בגמר יצירת הולד אשה שילדה בין וולד של קיימא בין נפל אי אפשר לפתיחת הקבר בלא דם והרי חשובות כאלו יולדות בזוב מדרבי זירא דא' בטפת דם כחרדל יושבות ז' נקיים
וא"כ לאחר שבעת ימים לזכר או לאחר שבועים צריכה לספור ז' נקיים	וא"כ לאחר שבעת ימים לזכר או שבועים לנקבה צריכה לספור ז' נקיים	שלא תראה בהם כלל שהדם אי' קרוי דם טוהר עד שתטבול לאחר שבעה לזכר
פסק		
ואשה היולדת בזמן הזה וספרה ז' נקיים כמשפטה	ואשה היולדת בזמן הזה וספרה ז' נקיים כמשפטה	ואשה היולדת בזמן הזה וספרה ז' נקיים כמשפט
לאחר ז' ימים לזכר או יד לנקבה		
בשביל חשש יולדת בזוב כדפירשת לעיל וראתה קודם שטבלה ...	בשביל חשש יולדת בזוב כדפירשת לעיל וראתה קודם שטבלה ...	בשביל חשש יולדת בזוב כדפירשת לעיל וראתה קודם שטבלה ...
פסק		
וזה דברי רב סעדיה מ"כ...	ואלה דברי רב סעדיה גאון.	ואלה דברי רב סעדיה מ"כ.
...שכך שנו חכמים ימי לידתה שאינה רואה בהן עולין לספירת זיבתה. וכן נמי אם פסקה ב' ימים או ג' מתוך ז' של זכר או ארבעה עשר לנקבה מוספת עליהן שאר ימים בימי טוהר שלה. ומותרת לבעלה.	...שכך שנו חכמים ימי לידה שאינה רואה בהן עולין לספירת זיבתה. וכן נמי אם פסקה ב' ימים או ג' מתוך ז' של זכר או שבועיים של נקבה מוספת עליהן שאר ימי נקיים בימי טוהר שלה. ומותרת לבעלה.	... שכך שנו חכמים ימי לידה שאינה רואה בהן לספירת זיבתה. וכן נמי אם פסקה ב' ימים או ג' מתוך ז' של זכר או שבועיים של נקבה מוספת עליהן שאר ימי נקיים בימי טוהר שלה. ומותרת לבעלה.

<p>וכן הלכה וכן אם לא פסקה ז' נקיים אחר שבעה לזכר או י"ד לנקיבה ובאו ימי טוהר עדיין היא בטומאתה כל ימי טוהר כיון דלא פסקה ז' נקיים לא בימי טומאה ולא בימי טהרה וכן הלכה למעשה שאין לסור ממנה ימין ושמאל ע"כ דברי לשון רבינו סעדיה גאון מ"כ.</p> <p>וסובר נמי ימי לידתה שאינה רואה בהם עולין לספירת זיבתה.</p>	<p>וכן הלכה וכן אם לא פסקה ז' נקיים אחר שבעה לזכר או י"ד לנקיבה ובאו ימי טוהר עדיין היא בטומאתה כל ימי טוהר כיון דלא פסקה ז' נקיים לא בימי טומאה ולא בימי טהרה וכן הלכה למעשה שאין לסור ממנה ימין ושמאל ע"כ דברי לשון רבינו סעדיה גאון מ"כ.</p> <p>וסובר לגמרי דימי לידה עולין לספירת זיבתה.</p>	<p>וכן הלכה אבל אם לא פסקה ז' נקיים אחר שבעה לזכר או י"ד לנקיבה ובאו ימי טוהר עדיין היא טמאה כל ימי טוהר כיון דלא הפסיקה ז' נקיים לא בימי טומאה ולא בימי טהרה וכן הלכ למעשה שאין לסור ממנה ימין ושמאל ע"כ דברי לשון רבינו סעדיה גאון מ"כ.</p> <p>וסובר לגמרי ימי לידתה שאינה רואה בהן עולין לספירת זיבתה.</p>
<p>וכן סובר רש"י ורבינו חננאל וכן רב אלפס וה"ג דרב יהודאי. וכן שאלתות דרב אחאי כולם פוסקים כרבא דימי לידתה עולין לספירת זיבתה</p>	<p>וכן רש"י ורבינו שמואל ורב אלפס וה"ג דרב יהודאי. וכן שאלתות דרב אחאי כולם פוסקים כרבא דאמר עולין</p>	<p>וכן סובר רבינו שלמה ורבי חננאל וכן רב אלפס וה"ג דרב יהודאי. וכן שאלתות דרב אחאי כולם פוסקים כרבא דאמר ימי לידתה עולין לספירת זיבתה</p>
<p>זזהו למ"ד של יע"ל קג"ם...¹⁵²</p>	<p>ור"ת חולק עליהם ופוסק כאביי דאמ אין עולין זזהו למ"ד של יע"ל קג"ם...</p>	<p>ור"ת מפרש דהלכה כאביי דאין עולין זזהו למ"ד של יע"ל קג"ם...</p>

נעיין בהבדלים אחד לאחד :

בכת"י ל: " **לאחר** שבעת ימים לזכר או **לאחר** שבועים צריכה לספור ז' נקיים שלא תראה
כלום בהם, המילה לאחר מופיעה בכת"י ל פעמיים בהקשר זה ומראה לכאורה כי התרומה
מכריע כדעת רבינו תם שלא ניתן להתחיל בספירת שבעה נקיים עד **לאחר** שיחלפו ימי טומאת
הלידה. גם בכת"י ו מופיע עיקרון זה בניסוח מעט שונה: "וא"כ **לאחר** שבעת ימים לזכר או
שבועים לנקבה צריכה לספור ז' נקיים"¹⁵³ לעומת זאת בכת"י ל3 המשקף את מהדורה בתרא
לא מופיעה שורה זו כלל.¹⁵⁴

בכת"י ל מופיעה המילה פסק ולאחריה תמצית עיקר הדין. בתוך הפסק מדגיש המחבר שוב
כי: "אשה היולדת בזמן הזה וספרה ז' נקיים כמשפטה **לאחר** ז' ימים לזכר או יד לנקבה
בשביל חשש יולדת בזוב" המילים '**לאחר ז' ימים**' אינם מופיעים בכתב יד ו ולא בכתב יד ל3.

בהמשך לאחר דברי רב סעדיה גאון מופיעים דברי המסכימים עם דעתו ולאחר מכן דברי
רבינו תם. ישנו הבדל במינוח בין כתבי היד השונים בהתייחס לרבינו תם. בעוד שבכת"י ל

¹⁵² המילים "ורבי תם פירש הלכה כאביי דאין עולין" – מופיעות כהערה בצד.

¹⁵³ וכן בכת"י קמברידג'.

¹⁵⁴ במבט ראשון השמטה זו יכולה להיות מפני הדומות: המילים שבעה נקיים נמצאים בסיומה של השורה
הקודמת וכן בסיומה של שורה זו. אך על פי שאר השינויים זה נראה כי אין ספק שמדובר בהשמטה מכוונת.

קודם לדברי רבינו תם מופיעות המילים: רבינו תם "מפרש". בכת"י ו – רבינו תם "חולק עליהם ופוסק". כלומר מודגש יותר שרבינו תם חולק על רוב הראשונים. בכת"י ל3 המילים "ור"ת חולק עליהם ופוסק" – נשמטו לחלוטין. האם במקרה?¹⁵⁵

יוצא אם כן שכת"י ל3 הוא העקבי ביותר בהסרה של כל האמירות שיכולות לרמוז לכך שנפסקה הלכה כרבינו תם. כת"י ל3 משקף מהדורה בתרא של החיבור,¹⁵⁶ ואם כך ייתכן בהחלט כי שינויים אלו משקפים את דעתו האחרונה של המחבר.¹⁵⁷

מה קורה בנוסח הסימנים והפסק בסוגיה זו?

כפי שצינו, הסימנים הם הוורסיה האחרונה שיצאה תחת ידיו של המחבר. במילים אחרות, בהנחה שדעתו ההלכתית של המחבר עברה שינויים לאורך כתיבת החיבור הארוך, הסימנים קרובים לשקף את דעתו האחרונה. אם כך מה קורה בסימנים בדין זה? כבר ציינו בתחילת דברינו את המבנה של הסימנים בדיני היולדת והזכרנו כי המחלוקת הגדולה אינה מוזכרת כלל בסימן הראשון אלא רק באחרון. הסימן הראשון מביא את עיקר הדין לפיו יולדת צריכה לספור ז' נקיים. לא מופיע ולו ברמז הדיון בשאלה מתי צריכים להיות שבעת הימים הנקיים הללו, ויוצא אם כן כי לפי הלכה זו אין מניעה שהם יהיו בכל זמן, כולל בתוך ימי טומאת הלידה. הסימן השני עוסק בדין צדדי של ראיית דם בסיום שבעת הנקיים וקודם הטבילה, ואילו הסימן האחרון פורס את המחלוקת. גם כאן לשון הדין ברורה מאוד: "דין יולדת ומשפטה וימי לידה שאינה רואה בהם עולים לה לספירת זיבתה וכן שאילתות..." כך גם בנוסחאות אחרות של הסימן המגדירות את הדין כ"דין רב סעדיה גאון"¹⁵⁸ – ודומה כי עניין זה מעיד יותר מכל כי זוהי אכן דעתו של המחבר. רק בסוף הסימן מופיע "וחולק עליהם רבינו יעקב".

חיזוק נוסף להכרעתו זו של המחבר יכולה להתברר מאזכור המילה פסק בכת"י ל. ראינו כי באופן חריג, בכתב יד זה מופיעה המילה 'פסק' גם ליד דברי רב סעדיה גאון בתוככי החיבור הארוך. דברי רב סעדיה המובאים בשלמותם ובתקיפותם – מכריעים כי הלכה אינה כאבני וימי לידה שאינה רואה בהם עולים לספירת זיבתה. על אף החשש שמא מדובר בתוספת של

¹⁵⁵ ראוי לציין כי הן מופיעות כחוספה בצד אך בגוף הטקסט עצמו הן אינן קיימות.

¹⁵⁶ פרידמן, התרומה עמ' 40.

¹⁵⁷ ראוי לציין כי על אף שניתן להסביר חלק מן השינויים באופן מקומי – כדוגמת השמטה מפני הדומות וכד', ריכוז השינויים בכתב יד אחד המשקף את המהדורה בתרא של החיבור משמעותי יותר ודומני שיותר מרמז לאמור לעיל. אפשרות נוספת היא כי השינוי בין כתבי היד אינו נובע משינוי בדעת המחבר אלא בתוספת של המעתיקים כפי שבא לידי ביטוי בכת"י ל ו' שהם אלה שהכניסו את מנהג צרפת לתוך החיבור. תודה לפר' רמי ריינר על הארתו.

¹⁵⁸ כפי הנוסח בכת"י ו ופי.

מעתיק, אזכור המילה פסק לצד דברים אלה, באופן חריג באמצעותו של נושא,¹⁵⁹ יכולה לחזק את ההשערה כי אכן זוהי עמדתו ההלכתית של המחבר.¹⁶⁰

מדוע המורכבות הגדולה בדין זה?

כבר ציינו בתחילת דברינו כי השורה התחתונה בדברי ר' ברוך לא ברורה די הצורך. אולי ר' ברוך עצמו הסתפק כמי להכריע ולכן יש הבדלים בין כתבי היד השונים? אולי בהתחלה הוא כן נטה להחמיר כדעת רבינו תם? האם כתב יד ל3 משקף את דעתו האחרונה? ובכלל מה היה היחס בין רבינו ברוך, מחבר התרומה, לרבינו תם? ומדוע, אם אכן נכונה מסקנתנו כי דעתו ההלכתית שונה מדעתו של רבינו תם, היסס כ"כ לחלוק עליו?

רבינו תם היה מורו של הר"י, רבו הגדול של המחבר, וברורה למעלה מכל ספק ההערכה וההערצה ששררה בצרפת כולה ביחס אליו. עם זאת פרידמן מעלה בעבודתו כי ר' ברוך לא היסס "מלהקשות עליו קושיות, לסתור את דבריו ולהתנגד לפסקיו" והוא מביא דוגמאות למקרים בהם יוצא התרומה במפורש כנגד דבריו של רבינו תם למשל במילים: "ולא היא", או מקשה עליו בלשון ותימא מניין לו זה?¹⁶¹ לעומת זאת, בדין יולדת לא מופיע אף אחד מביטויים אלו, ולהיפך, נראה שלא רק שהמחבר לא רצה לצאת מפורשות כנגד רבינו תם, אלא אף שלפחות בוורסיות הראשונות היתה לו הנָא אמינא להחמיר כדבריו. רק כך כמדומני ניתן להבין את המורכבות בניסוח הדברים. כדוגמא לכך נענין שוב בנוסח הדברים שהובאו כבר לעיל, ובמיוחד תוך תשומת לב למילים המודגשות:

ע"כ דברי לשון רבינו סעדיה גאון מ"כ. וסובר לגמר ימי לידתה שאינה רואה בהן עולין לספירת זיבתה. **וכן סובר** רבינו שלמה ורבי חננאל וכן רב אלפס וה"ג דרב יהודאי. **וכן** שאלתות דרב אחאי **כולם** פוסקים כרבא דאמר ימי לידתה עולין לספירת זיבתה **ור"ת מפרש** דהלכה כאביי דאין עולין וזהו למ"ד של יע"ל קג"ם.¹⁶²

התרומה מנסה לדחות את דעת רבינו תם אך בכל מקרה לא יוצא נגדו. הוא מסיים את דבריו בטענה כי לשיטת רבינו תם נצריך את האשה לטבול פעמיים האחת בסיום ימי טומאת הלידה ורק לאחר מכן נצריך אותה לספור שבעה נקיים לזיבתה. אך הוא לא מציין את הבעייתיות במסקנה זו במילים מפורשות וכיו"ב, ולהיפך, בחלק מכתבי היד בפרט אלה המשתייכים לוורסיות הראשונות נראה שהוא אף נטה לפסוק כך להלכה ולפחות כחומר.

¹⁵⁹ נזכיר כי לעיל כבר ציינו כי הפסק יופיע דווקא בסיום הנושא כפי שכותב ר' ברוך עצמו בהקדמתו וכן לאורך כל החיבור.

¹⁶⁰ דוגמא נוספת להדגשת הכרעתו של המחבר הוא בכת"י פי בו המילים: "וכן סובר רבינו שלמה מאור הגדול ורבינו חננאל ורבונו שמואל וכן רב אלפס והלכות גדולות דרב יהודאי גאון וכן שאלתות דרב אחאי כולן פוסקים כרבא ימי לידתה עולין לספירת זיבתה" מסומנות במין נקודת כוכבית עליהם. אמנם גם כאן ייתכן כי מדובר בטעות בהעתקה, אך נראה כי הקושי האובייקטיבי בהבנת עמדתו ההלכתית של המחבר היה גורם משמעותי לסימונם של המקומות בהם מתבררת עמדתו.

¹⁶¹ סימנים קי"א וקל"ג וכן דוגמאות נוספות פרידמן, התרומה, עמ' 214-215.

¹⁶² לשון כ"י ל וראו שינויים לעיל.

נראה כי השלמת התמונה עשויה להתברר יותר בעקבות דברי הסמ"ג. הסמ"ג מתבסס בנוסח דבריו בחיבור הן על התרומה והן על הרמב"ם.¹⁶³ בעניין יולדת נאמן הסמ"ג לדברי התרומה על אף המורכבות שבהם; הוא מקשה מכיוונים שונים על דעתו של רבינו תם בין השאר מתוכן הדברים, מכך ש"כל הקדמונים" לא פסקו כמוהו ואעפ"כ חותם את דבריו בכך שנהגו בצרפת להחמיר כרבינו תם – הואיל והדבר "יצא מפיו".¹⁶⁴ ולענייננו, מדברי הסמ"ג עולה כי המנהג המקובל בצרפת היה להחמיר כרבינו תם "הואיל ויצא מפיו". התרומה לא רוצה לערער על כך, לפחות לא באופן מפורש, ולכן הוא לא כותב מפורשות את דעתו אלא היא מתבררת מבין השיטין. על בסיס זה ניתן להבין את ההבדלים בין כתבי היד. במהדורה הראשונה מביא המחבר את המנהג הנפוץ במקומו – להמתין עד שיעברו ימי טומאת הלידה ורק לאחר מכן להתחיל בספירת שבעה נקיים. רק לאחר מכן, אולי כדי ליצור הרמוניזציה בחיבור ולדייק עוד יותר את דעתו השונה מדעת רבינו תם הוא השמיט את החלקים הללו בתחילת הדברים והביא את המחלוקת רק לקראת סיומם. כך גם ניתן להסביר את לשון הסימנים. בסימן הראשון מוזכר שהאשה צריכה לספור שבעה נקיים כיוון שהיא נחשבת כיולדת בזוב אך לא מוזכר כלל מתי היא צריכה לספור אותם ואין התייחסות כלל למחלוקת רבינו תם. רק בסימן האחרון העוסק בנושא מובאת המחלוקת וגם שם לשון הדין הוא ש"ימי לידה עולים לה... ורבינו תם חולק".

למנהג צרפת בעניין זה ניתן להביא סימוכין גם מדברי חכם צרפתי אחר והוא בעל ספר הנייר¹⁶⁵ הכותב בעניינינו:¹⁶⁶

ורבי יעקב חולק עלי' ופוסק כאב"י דאמ' אינן עולין והביא כמה ראיות לדבריו ולראיותיו יש להקשות דהא קים לן הלכה כרב דאמר מעין אחד הוא וקימא לן כבית הלל דאמר ביומי וטבילה תלא רחמנא, ואם כן מאחר שמעין אחד א"כ היא בטומאתה עד שתטבול. ולדברי ר"ת היתה צריכה שתי טבילות, אחד כשכלו ימי לידתה ז' לזכר או י"ד לנקיבה שתוכל לספור אחר כך ז' נקיים בטהרה ואחת אחר הספירה להתיירה לבעלה דאם לא טבלה עדין היא בטומאתה מאחר שמעין אחד הוא, והילך אחר הרוב, אומנם מקצת חכמים החמירו לעצמם כר"ת מאחר שיצא מפיו."

דבריו של בעל ספר הנייר דומים מאוד לדברי התרומה. גם הוא פוסק עקרונית כדעת הרוב שפוסקים כרבא, דן בדעת רבינו תם ובקושי שלדבריו יצטרכו שתי טבילות ומציין שמקצת החכמים (ככל הנראה בצרפת) החמירו לעצמם כר"ת מאחר שיצא מפיו.¹⁶⁷

¹⁶³ ראו להלן פרק חמישי, עמ' 182-183.

¹⁶⁴ סמ"ג, עמ' קיז וראו לעיל הערה קודמת.

¹⁶⁵ על דמותו של המחבר ראה במבוא של המהדיר, הרב גרשון אפעל, במיוחד עמ' 14-16, הממקם אותו בצרפת אחרי הסמ"ג אם כי לא לגמרי ברור זמנו או מקומו המדויק.

¹⁶⁶ סמ"ג, מכון ירושלים, עמ' קנד.

¹⁶⁷ מעניין לראות את התפתחותו של מנהג צרפת זה. בעוד שהסמ"ג מציין כי "כך נהגו בצרפת", בעל ספר הנייר מגדיר את המנהג כמנהגם של "מקצת חכמים". בעניין התפתחויות של המנהג צרפת ראו פלס, מנהגי צרפת, עמ' שה – שז ושיח.

לסיכום, נראה אם כן כי דעת רבינו ברוך תואמת את דעתם של ראשונים אחרים ובשונה מדעתו של רבינו תם. עם זאת כיוון שזה המנהג בצרפת, הוא אינו יוצא נגדו ואף לא מתבטא נגדו בשום אופן שהוא. רק דקדוק בתוככי הדברים, השוואת הסימנים לגוף החיבור, השוואה בין כתבי היד ועיון במקבילות אצל ראשונים אחרים עשויים לשפוך אור על התמונה במלואה.¹⁶⁸

ג8) רואה מחמת תשמיש

אשה שרואה דם שלוש פעמים מיד לאחר חיי אישות עם בעלה – אסורה עליו אך יכולה להתחתן עם איש אחר. הסיבה לכך הסיכוי שמא עם בעלה החדש לא תראה דם כיוון שאין כל "האצבעות שוות". הגמרא מציעה אפשרות נוספת לאשה כזו והיא בדיקה במכחול, כלומר בדיקה פנימית שמטרתה לוודא האם הדם מגיע מהרחם – ואז היא אכן אסורה לבעלה, או שיתברר כי הדם מגיע ממקומות אחרים בגופה – ואז היא תהיה מותרת. האם אשה כזו יכולה לבדוק את עצמה כבר בהיותה אצל הבעל הראשון ולהתיר את עצמה לבעלה על ידי בדיקה כזו? בשאלה זו נחלקו הראשונים. נעיין בדיון זה אצל התרומה ונשווה בין הפסק לבין הסימנים:

סימנים	פסק
אשה שרואה דם מחמת תשמיש אם נמצא על שלו או בדקה עצמה כשיעור ווסת או אחר זמן כשיעור זמן כשיעור זמן חיוב אשם תלוי תשמש עוד שניה ושלישית ואם רואה בענין זה אסור' לשמש אלא א"כ תבדוק בשפופרת של אבר ובתוכ' ובראשו מוך אם אין דם בראשו טהורה דלא מן המקור בא אלא מן הצדדין ומותרת לבעלה ואם נמצא דם בראש המוך בידוע שמן המקור בא וטמאה בין לבעלה ¹⁶⁹ בין לינשא לשני ...	פסק השת' אסקינ' אשה שרואה דם מחמת תשמיש מותרת עוד לשמש פעם שניה אחר שתיטור ואם עדיין ראת דם מחמת תשמיש מותרת עוד פעם שלישית ואם עדיין ראת דם מחמת תשמיש לפי רבי שלמה מ"כ אסורה לשמש עוד לבעל ראשון אפי' בבדיקה הכנסת כמכחול בשפופרת של אבר דהוחזקה לו בשלוש פעמים וגם יכולה למצוא היתר לעצמה להתגרש ולהינשא לשני בלא בדיקה אבל לפי הפשט שאמר מורי רבי מותרת לראשון על ידי בדיקה שתשים שפופרת של אבר באותו מקום ובתוכה מכחול ובראשה מוך ואם נמצא דם בראש המוך נתברר הדבר שמן המקור בא ואסורה ואם לא נתברר דבר שמן הצדדים בא ומותרת...

התרומה מביא בחיבור הארוך ובפסק את שיטתם של רש"י ושל הר"י. לשיטת רש"י היות והאשה הוחזקה בשלוש פעמים של ראיית דם לבעל הראשון מעתה ואילך היא אסורה לו ואפילו אם תבדוק את עצמה. לעומת זאת לדעת הר"י אם האשה תבדוק את עצמה אפילו אחר שלוש פעמים ותמצא שהדם אינו בא מן המקור אלא מן הצדדים היא תהיה מותרת לבעלה הראשון. ישנו הבדל מעניין בין הפסק לבין הסימנים המחדד יותר את הייחודיות של כל אחד מהם. בפסק התרומה מביא את שתי הדעות: תחילה את דעת רש"י ולאחר מכן את דעת הר"י: "אבל לפי הפשט שאמר מורי רבי מותרת לראשון על ידי בדיקה". בסימנים לעומת

¹⁶⁸ תודה לרב דוד ארונבסקי על עזרתו בבירור סוגיה זו.

¹⁶⁹ כך על פי הסימנים בכת"ו.

זאת לא מופיעה כלל דעת רש"י ודעת הר"י מופיעה בפשטות כהנחיה לכתחילה: אם מצאה שלוש פעמים (בהיותה תחת הבעל הראשון) אסורה לשמש אלא אם כן תבדוק ואם אין דם בראשו מותרת לבעלה. כלומר בעוד שהמעין בפסק יראה את שתי הדעות ויניח שדעת המחבר נוטה יותר לדעת הר"י, לשון הסימנים אינה משאירה ספק וברור כי המחבר הכריע כר"י להקל לה להישאר עם בעלה ושלא כדעת רש"י.

ג(9) טבילה

ההכנות לטבילה, הנקראות בלשון ההלכה "חפיפה" צריכות להיות סמוכות לטבילה כדי לוודא שהטבילה תעשה כהלכה וללא חציצה בין הגוף למים. מה יהיה הדין במקרה בו נוצר הכרח להרחיק את החפיפה מהטבילה?

סימנים	פסק
ובמקום שיראים בלילות מפני פריצים או שומרי העיר מותר לטבול ביום השמיני ואפילו במקום גנבי ושומרי העיר אסור לרחוץ בחמין ולחוף ערב שבת שהוא שביעי ולטבול בשבת שהוא יום שמיני תרתי קולי בהדי אהדרי לא עבדינן.	אבל במקום שיש לירא ללכת בלילה... מותר לילך ביום השמיני... רבי משולם התיר בעיר שהיה לחוש משום גנבי ואבולי לאשה אחת שתחוף מערב שבת שהיה שביעי שלה ולטבול למחרת ביום השבת שהיה שמיני שלה ורבי יעקב אסר משום דתרי קולי בבת אחת לא אשכחן...

בעניין זה יש שני דינים הכרוכים זה בזה. הראשון שבהם הוא החיוב הבסיסי של האשה לטבול בלילה. השני הוא הדין שיש לסמוך חפיפה לטבילה. בכל אחד מהדינים הללו ניתן להקל בשעת הצורך כאשר היסוד לקולא מופיע כבר בתלמוד. אך האם יהיה ניתן להקל בשניהם יחד? לדעת ר' משולם – התשובה חיובית. במקרה שיש צורך לטבול ביום ונוצר מכך הכרח להרחיק את החפיפה מהטבילה כגון בטבילה בשבת בבוקר – מותר לעשות כך, לעומת זאת לדעת רבינו תם – שתי קולות ביחד "לא עבדינן", ולכן אסור למעשה לטבול בשבת בבוקר כיוון שלא ניתן לחפוף בסמוך לטבילה.

בפסק מופיעות שתי הדעות הן של רבינו משולם והן של רבינו תם: "ורבינו משולם התיר... ורבינו תם אסר..." בסימנים לעומת זאת מופיעה רק דעת רבינו תם כעיקר הדין. נראה אם כן כי דעתו של התרומה בשורה הסופית הלכה למעשה היא כרבינו תם לאסור טבילה במקרה כזה ולא כרבינו משולם. עם זאת ייתכן בהחלט כי הבאת דבריו של רבינו משולם בפסק באה לפתוח את הפתח להקל במקרים בהם רואה החכם צורך לעשות זאת. על כן, בסימנים, העשויים להיות זמינים לכל לא תופיע דעה זו, אך בפסק הנגיש יותר לעיונם של חכמים – היא בהחלט תופיע.

ראינו אם כן כיצד בחינת היחס בין הסימנים לפסק מסייעת לנו לברר את הכרעתו של ר' ברוך בסוגיות הנידונות, זאת מעבר לדיוקים ההלכתיים עצמם המופיעים בדבריו.

ד. עצמאותו ההלכתית של רבינו ברוך

בהקדמתו מדגיש המחבר את המקורות עליהם הוא בונה את ספרו: "הכל מפורש כאשר הראוני מן השמים",¹⁷⁰ ולא מדעתי ומלבי עשיתיו כי אם מפי רבותי קדושי עליון, ואיש על מקומו מבואר שמו. "לעדו של המחבר אם כן מקורותיו הם מדברי רבותי "קדושי עליון", ומטרתו להורות הלכה למעשה מדבריהם.¹⁷¹ אין ספק כי המרכזי מרבותיו אלה הוא רבו, ר"י הזקן,¹⁷² ודברי החיבור בנויים בעיקרם על יסוד דבריו. בין השאר שמו של הר"י מוזכר רבות בחיבור¹⁷³ וגם במקומות בהם אין הוא נזכר במפורש בשמו הוא מופיע כ'מורי רבי' וכד'.¹⁷⁴ האם היה ר' ברוך מלקט בלבד? האם עמדותיו שלו באות לידי ביטוי בחיבור או שהוא מבטל את עצמו כליל לעומת רבותיו? חיים סולובייצק תיאר את החיבור כ"תוספות ר' ברוך שכתב לפני הר"י"¹⁷⁵ עד כי ניתן לשער כי אין בחיבור אמירה ייחודית של המחבר.¹⁷⁶ על דברים אלו חלק פרידמן שציין מספר מקרים לאורך החיבור בהם חולק ר' ברוך על דעת הר"י ומכריע באופן עצמאי. יתירה מכך הוא טוען כי "אין פוסק בעולם אשר יתבטל ויבטל את דעתו כלפי רבו בכל דבר ועניין"¹⁷⁷ נראה כי מעיונו עד כה עולה כי גם בהלכות נידה ניתן להבחין באופן ברור בעצמאותו ההלכתית של המחבר המביא לידי ביטוי את עמדתו שלו תוך כדי בירור הסוגיות:¹⁷⁸ ראינו זאת בדין העברה מיד ליד בה הוא פוסק כרש"י וככל הנראה בשונה מדעתו של הר"י זאת לעומת דיני רואה מחמת תשמיש בהם הוא פוסק כר"י ולא כרש"י, ייתכן וניתן להבחין בכך גם בדין ראיית דם מכה, בו הכרעתו ההלכתית של ר' ברוך שונה מדברי התוספות המיוחסים לר"י, אם כי העלנו את ההשערה שמא ניכר כאן הפער בין פרשנות לפסיקה ולא מדובר בהבדל בינו לבין רבו. בנוסף ראינו זאת גם בתהליך גיבוש עמדתו בנושא יולדת ושלא כרבינו תם. דוגמאות אלו אינן מספקות בשביל להגיע להכרעה ברורה בדבר עמדותיו ההלכתיות של רבינו ברוך ביחס לרבותיו, אך הן בהחלט מצביעות על כך שספר התרומה משקף לא רק את דעת רבותיו של המחבר אלא גם את דעתו שלו עצמו. עם זאת אין ספק כי

¹⁷⁰ נראה כי הביטוי "הראוני מן השמים" היה שגור על לשונם של חלק מן הגאונים והראשונים: "כך הראוני מן השמים", "כמו שהראוני ממרום". נראה כי מקורו של ביטוי זה במאמרם של חכמים (אבות ו,א): "הלומד תורה לשמה... מגליו לו מן השמים רזי תורה" וכוונתו אינה דווקא להשראת רוח הקודש או להשגת דברים במראה או בחלום אלא לאמונת החכמים לפיה אדם זוכה להשגת דברים בדרך של סיעתא דשמיא מיוחדת: "סימן הוא לאמונת הגאונים שיש ואדם זוכה לעזרת שמים בדרך טבעית או להארה בסתרי הלב הבאה ממרום בדרך נס בלי רב או עוזר", השיל, על רוח הקודש, עמ' רז – רח. וכן ראו טברסקי, Rabad, עמ' 295.

¹⁷¹ בנדיקט, עמ' 78 הערה 11, פרידמן, התרומה, עמ' 135.

¹⁷² אור זרוע חלק א סימן תנג, מהרש"ל, ים של שלמה, חולין פ"ח, סימן ס"ד. וכן ראו עמנואל, ר' ברוך, בפרט עמ' 424-425, ווייס, דור דור ודורשיו, כרך ד', עמ' 308, פרידמן, התרומה עמ' 219.

¹⁷³ אורבך, בעלי התוספות, עמ' 349.

¹⁷⁴ דוגמאות ופירוט לעניין זה ראו פרידמן, התרומה, עמ' 219.

¹⁷⁵ יינס, עמ' 26.

¹⁷⁶ בדומה לכך ראו אורבך, בעלי התוספות, עמ' 350, הטוען כי ערכו של ספר התרומה אינו במקורותיו, בחידושי או במבנהו אלא "בהרצאת הדברים הקלה והפשטה ובזיקתו המתמדת לפסק ההלכה" דומה כי אורבך ראה את ר' ברוך כמלקט מדברי רבותיו ואת עיקר תפקידו כמנגיש הדברים לציבור.

¹⁷⁷ פרידמן, התרומה עמ' 223.

¹⁷⁸ בעניין היחס בין הרב לתלמיד ראו תא-שמע, הספרות הפרשנית, עמ' 103-107. תא-שמע עוסק אמנם בר"ש משאנץ וביחס בין תוספותיו לתוספות ר"י הזקן אך נראה כי ניתן ללמוד מכך במידת מה גם על היחס בין דברי ר' ברוך בספר התרומה לר"י.

דעתו מתגלה בעיקר "בין השורות" בהיותו מבליט פעם דעה זו ופעם דעה אחרת ולא באופן מפורש.

ה. שיר הפתיחה להלכות נידה ודמותו של ר' ברוך

להשלמת התמונה סביב הלכות נידה לא נוכל שלא להתייחס לשיר פתיחה להלכות אלו המופיע בחלק מכתבי היד.¹⁷⁹ כבר ציין פרידמן כי בספר התרומה ככלל קיימת תופעה של שירים קצרים בפתיחתם ובסיומם של פרקים ונושאים הלכתיים ואף העלה את הספק בדבר מקוריותם של חלק משירים אלו. כאן נראה כי אין ספק במקוריות השיר כיוון ששמו של המחבר רמוז פעמיים בראשי התיבות. נעיין בשיר ונראה כיצד הוא תורם לנו להבנת דמותו ועולמו של ר' ברוך.¹⁸⁰

שכולה וגלמודה	בגלות פזורה
והשב העבודה	רצה שוועתה
וגדל את כבודה	והרם קרנה
כמרקחת קדה	כמקטר קטרת
בהתחילי את הלכות נידה	יערב שיחי ואשמח בתוך עדה
ודעה שים בתוך קרבי	בדתך אל פתח ליבי
הרוך רשע ותום עוצבי	ראה אויבי לחם קרבו
בנה ביתך שכון קרבי	והבא איש שמו תשבתי
בעת קראי היה קרובי	כבודך תן עלי כרובי

מה רוצה לומר לנו ר' ברוך בשיר זה? ומדוע הוא ממוקם בין הלכות חלה להלכות נידה? נראה כי המעבר בין הלכות חלה להלכות נידה מביא את המחבר להתייחס להבחנה בין מצוות התלויות בארץ למצוות שהן חובת הגוף וחלות גם בגלות. לכן בסיומם של הלכות חלה כותב ר' ברוך: 'הוא יבנה בחמלה העיר על תילה...' ¹⁸¹ כציפייה לבניין ירושלים, ואילו בתחילת הלכות נידה הוא כותב 'בגלות פזורה שכולה וגלמודה...' ¹⁸² - אזכור הגלות. השיר כולו בנוי על עיקרון הכמיהה לארץ ישראל ולגאולה שלמה: עם ישראל מצוי בגלות (בגלות פזורה שכולה וגלמודה) ותפילת המחבר שירצה הקב"ה את שוועת עמו וישיב את העבודה למקדש ("רצה שוועתה והשב עבודה"), שירום קרן ישראל ויגדל כבודו (והרם קרנה ותגדל את כבודה) שבא לידי ביטוי בהקטרת הקטורת במקדש (כמקטר קטורת). גם תפילתו של המחבר שהאל יפתח

¹⁷⁹ בכת"י ניו יורק ביהמ"ד לרבנים וכן בפר ובפי.

¹⁸⁰ השיר כאן הוא על פי נוסח הדפוס הדומה לנוסח בכת"י קמברידג'. בכת"י ל הנוסח שונה, נוסף בו בית בתחילה ונשמט בית בסוף. השוואת הנוסחים ראו פרידמן, התרומה עמ' 140.

¹⁸¹ נוסח המופיע בכת"י ל.

¹⁸² פרידמן, התרומה עמ' 140.

את ליבו טרם שהוא מתחיל לעסוק בהלכות נידה קשורה בגאולת ישראל (בדתך אל פתח ליבי... ראה אויבי ואת מריבי... והבא איש ושמו תשבי) וכן סיום דבריו לזכות לקרבת ה' בכל עת אשר יקרא אליו.

אמנם תופעת השירים בפתיחת וסיום חיבורים מסוימים מוכרת לנו ממחברים נוספים. בין השאר ר' יוסף בכור שור כתב שירים כאלה בסיום פרשיות מסוימות או בסיום ספרים בתורה. למשל שירו בסוף פרשת יתרו גם הוא עוסק בכמיהה לבניין המקדש: "אשר שם משטרו יקבץ כרועה עדרו וישכלל היכל דבירו ומקדשו יבנה ועירו ברוב חסדו והדרו..."¹⁸³ יחד עם זאת דומה כי אצל ר' ברוך תופסת ארץ ישראל מקום מיוחד. ר' ברוך חולם לעלות לארץ ישראל ואף עולה אליה,¹⁸⁴ הוא גם כותב פרק מיוחד בתוך ספרו הקשור בהלכותיה,¹⁸⁵ אם כן מתאים שיציין גם במקומות נוספים את קושי הגלות ואת הציפייה לגאולה. הכמיהה הזאת לארץ ישראל משלימה לנו פן נוסף בדמותו של חכם שהוא איש הלכה, בעל תוספות מובהק, תלמיד נאמן של רבו שמביא לידי ביטוי בתוך ספרו היבטים עמוקים בעולמו.

סיכום

בחינה מדוקדקת של הקובץ העוסק בהלכות נידה בתרומה מאיר באור חדש קובץ זה ואולי אף את החיבור בכללותו. אם למעיין מן החוץ נראה הקובץ כאוסף של "תוספות" על נידה, בחינת החיבור באופן מדוקדק לפי כתבי היד מגלה את ההיגיון הפנימי בסידור וניתוח הדברים ומדגישה באופן ברור את מסקנותיו ההלכתיות. ראינו כי לצורך כך חיוני לעבוד עם כתבי היד ובפרט המוקדמים שביניהם כיוון שנוסח הדפוס משובש במיוחד ומקשה על הבנת הלוגיקה של הקובץ.

חלוקת הקובץ לשלושה חלקים: חיבור ארוך, פסק וסימנים הוא אחד החידושים הגדולים של ר' ברוך ומעיד על המאמץ אותו הוא השקיע ברצותו להנגיש את החיבור לקהלים שונים: אם מטרת החיבור הארוך לסכם את דברי התוספות סביב נושא מסוים, מטרת הפסק להדגיש את החידושים ההלכתיים ואילו מטרת הסימנים היא ליצור קובץ נגיש לרוצה לדעת הלכה למעשה כיצד לנהוג. התבססנו על דבריו של פרידמן הרואה בסימנים "מהדורה בתרא" של החיבור, וראינו כיצד הדבר בא לידי ביטוי במסקנות ההלכתיות העולות מהם לגבי הלכות נידה.

עסקנו במבנה הנושאים בחיבור, וראינו כי באופן כללי המבנה הוא מהטומאות ועד לטהרה במקווה. ציינו התאמה מסוימת של מבנה הדברים בתרומה ביחס למבנה של הלכות נידה דבי רש"י במיוחד מבחינת המבנה הלוגי של הקובץ הבנוי על פי המחזוריות הטבעית מהיום בו

¹⁸³ ר' יוסף בכור שור, שמות כ, כג. מהד' הכתר, עמ' 188. תודה לד"ר י' גלינסקי על הערתו. לדברי גלינסקי המקומות האלה הם ההזדמנות שלהם להתבטאות בנושאים הכאובים הקרובים ללבם.

¹⁸⁴ אורבך, בעלי התוספות, עמ' 352. פרידמן מעלה את השאלה האם אכן הגיע ר' ברוך לא"י כיוון שאיננו מוצאים שום עדות לכך שהוא אכן היה שם. יחד עם זאת אין ספק שהוא תיכנן לעלות ואף החל בדרכו, כאשר ההוכחה המרכזית לכך היא נוכחותו וחתירתו על תקנות קנדיאה. בעניין חשיבותה של קנדיאה, היא האי כרתיים כמקום ריכוז של יהודים מקהילות שונות ראו בהקדמתו של קאסוטו, תקנות קנדיאה וזיכרונותיה, בעיקר עמודים ט-י, בעניין נוכחותו של ר' ברוך שם ראו פרידמן, התרומה, 227-230.

¹⁸⁵ ראו ספר התרומה, הלכות ארץ ישראל.

האשה נאסרת דרך אופן הטהרה, דיני הרחקות ולסיום הטבילה במקווה. לעומת זאת אין התאמה מלאה במיקומם של פרטי הדינים. הצענו כי ר' ברוך פגש את הספרות דבי רש"י אך דומה כי היא לא "היתה מונחת על שולחנו" במהלך כתיבת התרומה.

הכרעותיו ההלכתיות של המחבר מתבררות במיוחד מחלק הפסק ומהשוואתו לסימנים. לאורך החיבור ראינו מספר מקרים בהם המחבר מתלבט בין דעות שונות ונראה כי אינו מכריע אך עיון בפסק ובסימנים והשוואה מדוקדקת ביניהם מלמד שהמחבר גילה את דעתו לבסוף. ברובן של פעמים אלו דעתו מתבררת היטב, אם כאשר הוא מכריע מפורשות בין הדעות ואם כאשר הוא בוחר להביא רק אחת מהן בשורה הסופית בדבריו. בכל מקרה הולך ומתברר מתוך עיון בתוכני הכתוב כי ר' ברוך במפורש לא רק ליקט ויצר "אוסף של תוספות", אלא בנה מארג של בירור ואמירה הלכתית בכל נושא ונושא.

חזקה מאוד גם ענוותנותו של ר' ברוך. לא סתם נטען כי אין בדבריו חידוש כלשהו. כלל החידושים בדבריו וההכרעות ההלכתיות מסתתרות "בין השורות" ומתבהרות רק מדקדוק בכתוב. הדבר משמעותי במיוחד לאור עיוננו בספרות דבי רש"י למשל שם בכל עניין בו עלה חידוש הלכתי מבית מדרשו של רש"י על הפרק, תלמידיו של רש"י הדגישו זאת באופן הבולט ביותר כך שלא ניתן לפספס את החידוש שבעניין. לעומת זאת כאן דעתו של המחבר מובאת בזהירות רבה תוך הבלטת הדעה הנכונה לפי דעתו, כך למשל ראינו בדיון על דינה של היולדת ונטייתו שלא לקבל את דעת רבינו תם, בדיון העברה מיד ליד וכן הלאה. לא מצאנו זיקה בין התרומה לבין היראים וייתכן שהיראים לא הגיעו עדיין לידי ר' ברוך בעת שכתב את ספרו.¹⁸⁶ אין פלא אם כן כי דבריו של התרומה שימשו אבן דרך מרכזית לדורות הבאים,¹⁸⁷ ואחד המרכזיים שבהם הוא הסמ"ג בו נעיין בפרק הבא.

¹⁸⁶ כך גם כותב פרידמן, התרומה, עמ' 158. פעם אחת מצויין ספר יראים בתרומה אך זאת רק בקטע בדפוס שהושמט על ידי הצנזורה ומצוי גם בחלק מכתבי היד המאוחרים. פרידמן מכריע כי קטע זה לא הופיע במקורו בספר התרומה אלא נוסף מאוחר יותר על ידי מעתיק או מגיה חיצוני. הדבר משמעותי במיוחד לאור העובדה כי זהו האזכור היחיד של ר' אליעזר ממיץ בכל החיבור. ראו פרידמן, התרומה, עמ' 25.

¹⁸⁷ על השפעתו ומקומו של ספר התרומה אצל החכמים הבאים אחריו ראו פרידמן, התרומה, פרק שישי עמ' 234 ואילך.

פרק חמישי – ספר מצוות גדול

הלכות נידה שבסמ"ג מופיעות בשני חלקי הספר, בחלק העשין ובחלק הלאווין, בדגשים שונים. בדברינו נבחן את הקובץ העוסק בהלכות נידה בשני החלקים, נעמוד על מקורותיו של הסמ"ג, על שיטת עבודתו וננסה לאפיין את ייחודה.¹

א. החלוקה לשני חלקי החיבור

המצוות הנוגעות לנידה וזבה מופיעות בספר הסמ"ג שלפנינו הן בחלק העשין והן בחלק הלאווין. בכל מקום הגדרת המצווה שונה: המצווה העוסקת בנושא בחלק הלאווין היא מצווה קי"א.² בחלק העשין המצוות העוסקות בנושא הן מצוות רמ"א, רמ"ב ורמ"ג.³ חלוקה זו של הסמ"ג בין מצוות העשה ללא תעשה שבנידה מקבילה באופן מדויק לחלוקתו של הרמב"ם **ברשימת המצוות**⁴ בין מצוות העשה צ"ט, ק' וק"ו, לפיהן הנידה היולדת והזבה **טמאות ומטמאות** לבין מצוות לא תעשה שמ"ו, **"שלא לגלות ערוות הנידה"**. וכן לחלוקתו **במשנה תורה** בין דיניה של הנידה המופיעים בהלכות **'מטמאי משכב ומושב'** בספר 'טהרה' לדיני נידה המופיעים בהלכות **'איסורי ביאה'** בספר 'קדושה'. חלוקה זו מבחינה היטב בין היותה של הנידה (והזבה) טמאה, וכשאר בעלי טומאות אסורה בקירבה אל הקודש לבין היותה של הנידה (והזבה) אסורה על בעלה כחלק משאר דיני עריות. חלוקתו של הסמ"ג זהה. **בחלק הלאווין** במצווה קי"א מתמקד המחבר ב"הלכות נידה" במבניות ובחלוקת נושאים המוכרת לנו פחות או יותר מהחיבורים הקודמים בהם עסקנו בעבודה זו⁵ ובשונה ממבנה דבריו של הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה. במילים אחרות, על אף שעצם החלוקה בדיני הנידה בין טהרות לבין אישות זהה לחלוקתו של הרמב"ם, המבנה הפנימי כלומר סדר ההלכות וכן פרטי הדינים אינם בהכרח זהים. בחלק העשין לעומת זאת מבנה ההלכות שונה ומושם דגש על ענייני טומאה וטהרה בדומה לרמב"ם בהלכות מטמאי משכב ומושב על אף שגם שם קיימים מספר הבדלים שנדון בהם בהמשך.

¹ בפרק זה בחלק הלאווין התבססנו על העבודה שנעשתה בהוצאה החדשה של ספר מצוות גדול, מכון ירושלים כרך ב', עמ' צח – קפ. ההפניות לסמ"ג להלן מכוונות למהדורה זו. במקרה בו היה הבדל בין כתבי היד ציינו את כתב היד המדויק, הרשימה שלהלן מתאימה עם הרשימה שבמהדורת מכון ירושלים, עמ' 24. מהדורה קמא: כת"י פריז מאזרין 1, Paris Maz 4472, מספרו במכון לכת"י F4411 (קיצורו להלן ז); כת"י וטיקן 144 Vatican 144 מספרו במכון לכת"י F 223 (קיצורו להלן ט); כת"י פריז 374 374 Paris BN מספרו במכון לכת"י 3531F (קיצורו להלן פ); כת"י שטרסבורג 3639, מספרו במכון לכת"י F7582 (קיצורו ש); למהדורה אמצעית: כת"י פריז 370 370 Paris BN מספרו במכון לכת"י F20241 (קיצורו להלן ב); כת"י ניו יורק ביהמ"ל Rab 675 (קיצורו להלן ה). למהדורה בתרא: כת"י פרמא 93 Parma 3278 שהוא כתב היד המתוארך הקדום ביותר של הסמ"ג שהגיע לידינו, מספרו במכון לכת"י F12322 (קיצורו להלן א). למהדורה בתרא דבתרא: כת"י לונדון 506, (קיצורו להלן ל). בחלק העשין השתמשנו בעיקר בכת"י Lon BL 506 (Cat. Margoliouth) מספרו במכון F4855 (קיצורו להלן ל). בחלק העשין השתמשנו בעיקר בכת"י ב, ראו בהמשך עמ' 186 ואילך.

² בכת"י ט מופיעה הכותרת "אלו הן הלכות נידה", ראו בעניין זה בהמשך עמ' 194-195.

³ בנוסף מופיעה מצווה עשה נוספת והיא חובתה של הזבה להקריב קורבן והגדרתה כ"מחוסרת כפרה" עד להקרבנו של קורבן זה. היות ומצווה זו חורגת מתחום עיונו, לא נעסוק בה בעבודה זו.

⁴ כידוע, בידי הסמ"ג לא היה את ספר המצוות של הרמב"ם אלא את רשימת המצוות שלו המופיעה בפתיחה למשנה תורה. ראו חידושי ר' אליהו מזרחי על הסמ"ג הלכות חמץ וכן אורבך, בעלי התוספות, עמ' 472 והערה 24.

⁵ בעיקר בדומה לתרומה כפי שנראה בהמשך.

בתחילת ספר מצוות גדול מופיעים רמזים שמשימים כמעין תוכן עניינים למצוות שבספר.⁶ רמזים אלו מדגישים יפה את ייחודו של כל חלק. ברמזים לחלק העשין מופיע: "שתהא הזבה טמאה ומטמאה לאחרים שני שבעת ימים תהיה בנדתה כל הנוגע בה יטמא",⁷ "שתהא הנדה טמאה ומטמאה לאחרים שני שבעת ימים תהיה בנדתה כל הנוגע בה יטמא",⁸ וכן "היולדת טמאה כנדה"⁹ הגדרת המצווה היא עניין **הטומאה**: הנידה - טמאה ומטמאה, הזבה - טמאה ומטמאה וכן היולדת טמאה כנידה. גם הפסוקים אותם מביא המחבר משקפים נאמנה את הגדרת המצווה מבחינתו. פסוקים אלו מופיעים כחלק מפרק טו בספר ויקרא, העוסק בדיני הטמאים בטומאות היוצאות מן הגוף: הזב, בעל קרי, נידה וזבה, ובהיותם של אלו מטמאים לאחרים איש על פי דרגתו. עוד נציין כי הטומאה היא "לאחרים", כלומר האדם הטמא מטמא את ה'אחרים' הטהורים, אין כאן עניין דווקא בקשר בין איש לאשתו אלא מדובר על חלק ממארג כולל של דיני טומאה וטהרה כפי שנהגו בתקופת המקדש ולאחריו והשלכותיה המרכזיות הן בקרבתו של בעל הטומאה אל הקודש.

לעומת זאת בחלק הלאווין הגדרתו של המחבר את המצווה שונה: "ואל אשה בנדת טומאתה לא תקרב לגלות ערותה"¹⁰ שם בארנו הלכות נדה ו**טומאתה לבעלה וטהרתה**.¹¹ בהגדרה זו מלבד המילה טומאה המוכרת לנו כבר ממצוות העשה, בולטת לעין תוספת המילה "לבעלה", בעוד שהטומאה במצוות העשה היתה לאחרים, כאן מדובר על טומאה לבעלה. ואכן גם בהלכות עצמם כפי שנראה בהמשך הדגש המרכזי הוא על איסורה של הנידה לבעלה וההשלכה של טומאה זו על מכלול מערכת האישות שביניהם ולא על טומאתה לענייני מקדש וטהרות. גם הפסוק אותו מביא המחבר ברמז למצווה שונה מהפסוקים שראינו קודם. הפסוק המופיע בויקרא: "ואל אשה בנדת טומאתה לא תקרב לגלות ערותה"¹² הוא חלק ממכלול איסורי עריות ואינו קשור כלל לענייני מקדש וקודשיו.¹³ ברור אם כן שייחודו של חלק זה הוא בהיותו של הלכות הנידה חלק ממערכת של חיי אישות וללא זיקה לענייני טומאה וטהרה. ראיה נוספת לחלוקה זו שאף שאינה מהווה הוכחה של ממש יש בה רמז לחיזוק העניין הוא בהיבט הטרמינולוגי. בעוד שבחלק הלאווין מופיעה המילה "בעלה" בהקשריה השונים קרוב לשלושים פעמים, בחלק העשין היא מופיעה רק פעם אחת.¹⁴

כפי שצינו בעקבות הרמב"ם גם הסמ"ג מחלק את דיני הנידה לשתי קבוצות של הלכות: טומאת הנידה ואיסורה לבעלה, חלוקה זו מחייבת לחלק גם את פרטי הדין לשני מקומות

⁶ רמזי מצוות העשה מופיעים בכת"י ב בתחילת הקובץ ורמזי מצוות לא תעשה בתחילת חלק הלאווין. בסמ"ג, מכון ירושלים, מופיעים רמזי הלאווין בעמ' יד-לו.

⁷ בכת"י ב מופיע כמצוות עשה רמ"א.

⁸ ויקרא טו, יט. זה הלשון בכת"י ב עמ' 174

⁹ בכת"י ב מצווה רמ"ג.

¹⁰ ויקרא יח, יט

¹¹ זה נוסח כת"י ב וכן בכת"י א.

¹² ויקרא יח, יט.

¹³ ראוי לציין שפסוק זה אינו מדבר דווקא באיסורה של האשה הנידה לבעלה אלא באיסורה של אשה נדה בכלל לכל אדם, איסור שהוא בחומרה של איסור כרת.

¹⁴ מעניין לציין שאת המינוח "טומאה" לא ניתן לבדוק באופן הזה היות ומינוח זה עבר הסבה ממינוח המתייחס לטומאה כחלק מנושא מוגדר של דיני טומאה וטהרה למינוח שהוא בעל משמעות גם בנושא של אישות "טמאה לבעלה".

שונים. לצורך כך היה צורך לדייק בהקשר התלמודי ובהקשר המעשי של כל פרט ופרט מדינים אלו ולמקמם בהתאם. לדוגמא אין חולק כי דיני העברת הטומאה, וטומאתו של הנוגע במשכב או במושב עליו ישבה הנידה שייכים לחלק העשין העוסק בטהרות ולא לחלק הלאווין העוסק באישות, וכן המושג "טומאה למפרע" והיותה של הנידה מטמאה טהרות שהתעסקה בהן מעת לעת וכו' שייך גם הוא לחלק זה. גם בחלק הלאווין ניתן להבחין בהלכות בעלות זיקה מוחלטת לדיני האישות כדוגמת דיני הרחקות ולכן אין ספק כי מקומן בחלק זה ולא בחלק העשין. אך חלוקה זו אינה פשוטה בכל מקום. ישנן הלכות המשיקות לשני התחומים, או שמקורן נמצא בתחום מסוים אך הן הוסבו גם לתחום המקביל לו. בחלק מן המקרים הובאו הלכות אלו פעמיים בהקשרים השונים כאשר בכל מקום הודגשו העניינים הרלוונטיים בהקשר המסוים הזה. כך למשל חובתה של האישה לבדוק את עצמה לבעלה אם היא בודקת את עצמה לטהרות, וכפי שנדון בעניינו בהמשך. בחלק מן המקרים החלוקה של הסמ"ג זהה לחלוקתו של הרמב"ם אך לא בכל המקרים זה המצב. נוסף על כך ישנם נושאים הלכתיים שלמים שלא הובאו על ידי הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה כדוגמת דיני טבילה וחציצה אך כן הובאו בחלק הלאווין על ידי הסמ"ג. במקרים אלו יש לשאול מדוע מוקמו דינים אלו רק בחלק הלאווין והרי הם רלוונטיים לשני החלקים גם יחד, שהרי אין הבדל בין חובתה של הנידה להיטהר לבעלה לחובתה של הנידה להיטהר לצורך טהרות? שאלות אלו ינחו אותנו בעיון בפרטי הדינים לאורך הפרק.

נפנה לעיון בחלק הלאווין ובדגשים העולים בו ולאחר מכן נפנה לחלק העשין. בסיום נשווה בין ההיבטים השונים של שני החלקים.

ב. לאווין

1. הנושאים

נפתח בסקירה קצרה של מבנה החיבור וחלוקת נושאים בחלק הלאווין על מנת להתרשם ממבנה הקובץ ולנסות ולעמוד על מקורותיו.

חלק הלאווין מתחיל בהגדרת דין נידה דאורייתא, דין חמישה דמים טמאים ודיני מראות הדמים, הבדל בין נידה לזבה וסיבת השינוי להיום,¹⁵ וחובת הטבילה בלילה (או שלא תבוא לביתה אלא בלילה). לאחר מכן פותח הסמ"ג בדין: "הלכה למעשה" ובו הוא מפרט את דין הפסק טהרה ושבעה נקיים הלכה למעשה, כולל דין שכחה בשבעה נקיים. ולאחריהם פונה המחבר לדיני הרחקות:¹⁶ נגיעה, העברה מיד ליד, הושטת כוס יין, חשיבות ההקפדה על ההרחקות גם בימי הליבון ולא רק בימי הנידות, שינה במיטה אחת, אכילה משותפת, מזיגת הכוס, הצעת המיטה והרחצת פניו ידיו ורגליו. לאחר דיני הרחקות פונה המחבר לעסוק בדיני אמתלא,¹⁷ בדיני כתמים,¹⁸ בדיני פרישה סמוך לווסת ויוצא לדרך,¹⁹ בדיקות לפני תשמיש²⁰

¹⁵ סמ"ג, עמ' קט-קי"א.

¹⁶ שם, עמ' קיח-קי"א.

¹⁷ שם, עמ' קכ"א – קכ"ג.

¹⁸ שם, עמ' קכג – קכ"ו.

ורואה מחמת תשמיש.²¹ לאחר מכן מופיע דין פולטת שכבת זרע והיתר רחיצה להפלטת הזרע,²² בו מתבסס המחבר על דברי התרומה אך בקיצור יחסי,²³ ולאחר מכן פונה לדינם של נשים שעניינם חורג מסדר נידה הרגיל: בתולה, יולדת ומפלת. בתוך דיני היולדת הוא דן במספר עניינים: דין דם קושי, טומאת לידה בנפל, פרישה בסוף ימי דם טוהר, ראיית דם אחר ספירת שבעה נקיים וקודם הטבילה,²⁴ והסוגיה האם ימי לידה שאינה רואה בהם עולים לה לספירת זיבתה והכרעה כדעת רבינו תם. לאחר מכן פונה המחבר לדיני טבילה. בעניינים אלה המחבר מתחיל בדין הרחקה חפיפה מטבילה ובשאלה מתי הזמן האידיאלי לחפיפה.²⁵ לאחר מכן חיוב הטבילה דווקא בלילה,²⁶ אופן הטבילה,²⁷ דין חפיפה²⁸ ודיני חציצות.²⁹ לאחר מכן דין ראיית דם במי רגליים³⁰ ורואה מחמת תשמיש,³¹ לאחר מכן טבילה במוצאי ט' באב,³² חיוב הכלה להיטהר קודם נישואיה ודין חופת נידה,³³ דיון קצר בדיני מקוואות,³⁴ דין מפלת,³⁵ ולבסוף התייחסות קצרה לדין דם טוהר.³⁶

בגדול, להוציא מספר הבדלים תואם מבנה זה למבנה ספר התרומה בהלכות נידה. על התועלת במבנה זה הרחבנו בפרקים הקודמים, ורק בקצרה, העמדת הלכות נידה על פי סדר ה'מחזוריות הטבעית' יעילה מאוד לרוצה לבקש נושא כלשהו מתוך הקובץ: ההתחלה מאיסור הנידה, דרך תהליך הטהרה (הפסק טהרה – שבעה נקיים), אופן ההתנהגות בין האיש לאשתו בימי האיסור (דיני הרחקות) ועד לטבילה במקווה. כאשר בתוך במקומות שונים משובצים דינים אחרים: יולדת, רמ"ת וכד'. סדר זה הופיע כבר בספרות דבי רש"י, בשינויים מסויימים בספר התרומה והסמ"ג מאמצו, ככל הנראה, בעקבות התרומה.

¹⁹ שם, עמ' קכ"ז – קכ"ט.

²⁰ שם, עמ' קכט – קלג.

²¹ שם, עמ' קל"ד.

²² שם, עמ' קל"ז.

²³ שם, עמ' קל"ה – קל"ח.

²⁴ ולשיטתו כרבינו תם האשה אינה נאסרת מדם זה ויכולה לטבול.

²⁵ שם, עמ' קל"ט – קנ"א.

²⁶ שם, עמ' קנ"ב – קנ"ה.

²⁷ שם, עמ' קנ"ו – קס"א.

²⁸ שם, עמ' קס"ב – קס"ה.

²⁹ ביניהן: גלד ומכה, צואה שתחת הציפורן, לפלוג שבעין, גזירת הציפורניים קודם הטבילה (והדין בחוה"מ),

קוץ וחץ, שם, עמ' קס"ה – קס"ח.

³⁰ שם, עמ' קס"ח.

³¹ שם, עמ' קסט – קע"ה.

³² שם, עמ' קע"ה – קע"ו.

³³ שם, עמ' קע"ו – קע"ז.

³⁴ שם, עמ' קע"ז – קע"ח.

³⁵ שם, עמ' קע"ח – ק"פ.

³⁶ שם עמ' ק"פ.

2. שיטת פסיקתו של הסמ"ג

נפנה לעיון בתוכן הדברים. נציין ראשית כל כי השינויים אותם עורך ר' משה במקורות עליהם הוא התבסס כמו גם הבחירה שלו איזו דעה להביא באיזה מקום ואיך לבטא אותה היא בעלת משמעות גדולה להבנת שיטתו ההלכתית.³⁷

2א) הסמ"ג והרמב"ם

כבר בפתיחת הלכות נידה בולטת השפעתו המכרעת של המשנה תורה על החיבור בתוכן ההלכתי שבו.³⁸ החלק הראשון שבחיבור העוסק בדין נידה דאורייתא מועתק כמעט במלואו מלשון הרמב"ם, על אף שהסמ"ג אינו נאמן באופן מוחלט להקשר הדברים שם. לדוגמא על אף שדיני מראות הדמים מקושרים ברמב"ם לדין שאלת חכם, הסמ"ג לא מתייחס כלל לדין זה אלא משאיר את דיני מראות הדמים לכשעצמם. התבססו של הסמ"ג על הרמב"ם נידון בהרחבה במחקר ועל כן נציין כאן רק את עיקרי הדברים בקצרה:³⁹

(1) באופן הפשוט ביותר ניתן לראות מקומות בהם הסמ"ג כמעתיק מילה במילה את דברי הרמב"ם בהלכותיו תוך תוספת של המקורות לדבריו.⁴⁰ העתקה זו מגיעה עד לכדי פרקים שלמים אותם הוא מביא כמעט בשלמותם בחיבורו.⁴¹

(2) מקומות בהם הסמ"ג מעתיק מילה במילה אך מכניס תוספות שאינן דווקא המקורות להלכה אלא דגשים אחרים אותן ראה לנכון להוסיף על דברי הרמב"ם. בשני המקומות הללו הסמ"ג לא מציין את המקורות לדבריו ורק השוואה מדוקדקת בין לשון הרמב"ם ללשונו של המחבר יכולה לאפשר לנו לעמוד על תופעה זו. על תופעה זו בהלכות נידה נעמוד בהרחבה להלן.

(3) במקומות אחרים מביא המחבר את דעת הרמב"ם בעיקר כאשר הוא חולק על הפסיקה המקובלת במקומו דברים אלו מובאים באופן מפורש תוך אזכור מקורם מפי "רבינו משה".⁴²

מעבר להיבטים אלה בחינת החיבור לפרטיו מגלה כי השפעתו של הרמב"ם משמעותית אף יותר וכפי שנראה בהמשך.

³⁷ ראו סמ"ג, מכון ירושלים, כרך א', עמ' 13: "אין הסמ"ג ספר ליקוטים גרידא, המעתיק קטעים מזה ומזה; יש בסמ"ג עבודה מופלאה ומיוחדת במינה בשילוב דברי הראשונים, שבליקוטים ובהעתיקם ובשילובם יחד השקיע המחבר מתורתו בלא להרבות בדברים". ואכן ככל שמעינינו לעומק בדבריו של המחבר מבחינים כי פעמים רבות על ידי הוספת מספר מילים, שינוי במילה ואפילו באות מביא המחבר את דעתו ומשנה את המיקוד של הנושא ולעיתים אף את פסק ההלכה. ונראה מספר דוגמאות לכך בהמשך.

³⁸ ראו מהרש"ל סימן ל"ה: "גזע הסמ"ג הוא הרמב"ם ויניקתו ממנו". וכן ראו אורבך, בעלי התוספות, עמ' 473-471; גלינסקי, 'רבינו משה מקוצי', עמ' 10.

³⁹ על שתי התופעות הראשונות עמד אורבך, בעלי התוספות, עמ' 473 את התופעה השלישית ציין אותה בנדיקט, לדרכו של חכם, עמ' 4, וראו בהמשך בהרחבה.

⁴⁰ נביא מספר דוגמאות לכך בהלכות נידה: בסוגיית מעיין אחד הוא, סמ"ג, עמ' ק"א, מוסיף הסמ"ג את דברי רב בגמרא, בדין שומרת יום כנגד יום מוסיף הסמ"ג את דברי הגמרא במגילה, סמ"ג עמ' ק"ד.

⁴¹ הדוגמא המשמעותית ביותר בהלכות נידה היא עמ' צח-קה בסמ"ג, שהם העתקה כמעט מלאה של הלכות איסורי ביאה מפרק ה' הלכה ז' ועד פרק ו' הלכה יא. יש כמוכן מקרים נוספים אך ההיקף בהם קטן יותר.

⁴² ראו בהמשך עמ' 169 וכן הערה 48.

התבססותו של הסמ"ג על הרמב"ם אמנם אינה חידוש, אך התבוננות באופיים של השינויים אותם עורך הסמ"ג יכולה ללמד אותנו לא מעט על מאפייניו הייחודיים של החיבור. נענין בהקשר זה בדין "המשמש עם הטהורה ואמרה לו נטמאתי":

סמ"ג	רמב"ם הלכות איסורי ביאה פרק ד
אדם שהיה משמש מטתו עם הטהורה ואמרה לו נטמאתי לא יפרוש מיד... אלא כיצד יעשה נועץ צפורני רגליו בקרקע ושוהה ⁴³ ומזדעזע ⁴⁴ ומפנה לבו בפחד ורתת גדול ⁴⁵	היה משמש עם הטהורה ואמרה לו נטמאתי לא יפרוש מיד... אלא כיצד יעשה נועץ צפורני רגליו בקרקע ושוהה ואינו מזדעזע ⁴⁶

הסמ"ג מעתיק כמעט מילה במילה את לשון הרמב"ם אך בשני הבדלים משמעותיים. בעוד שהרמב"ם בהנחיותיו המעשיות לאותו האדם שאשתו הטהורה נטמאה באמצע התשמיש, מציין כי הוא צריך להיות בבחינת "שוהה ואינו מזדעזע", כלומר לא מזיז את עצמו כדי שלא יהנה מהאשה שנאסרה עליו, והזעזוע מתפרש כחוסר תנועה של הגוף. בדברי הסמ"ג בנוסח הדפוס מופיע "ומזדעזע" ולא "אינו מזדעזע" וכן "ומפנה לבו בפחד ורתת גדול", שני שינויים שנוגעים לא רק להנחיה המעשית מה לעשות אלא גם לתחושותיו של האדם שארע לו חטא כזה. משמעות הביטוי "מפנה ליבו בפחד ורטת גדול" – ברורה; אדם שארע לו אונס כזה אכן מתמלא פחד על העבירה שעבר בה. אך מהי משמעות ההזדעזעות המופיעה בלשון הסמ"ג? מבחינה הלכתית הרי לא ייתכן לומר כי עליו להזדעזע פיזית כיוון שאז הוא נהנה מהאשה האסורה עליו, אם כן משמעות המילה חייבת להיות או הוראה הלכתית – מעשית שלא להזדעזע, או שההנחיה היא כן להזדעזע וכוונת הזעזוע היא לזעזוע פנימי נפשי מעצמת החטא. אם נקבל את נוסח הדפוס המופיע לעיל, המשמעות ברורה – ומצטרפת לשורה הבאה בדבר תחושותיו של האדם, להבנה זאת הזעזוע הוא נפשי ואין לו משמעות מבחינה פיזית.⁴⁶ בין כך ובין כך ברור שהסמ"ג מוסיף את המימד הרוחני – נפשי של ההלכה; מה האדם אמור להרגיש בסיטואציה כזאת. מימד זה אינו מופיע ברמב"ם המתמקד בהנחיה ההלכתית מה לעשות. הדיון לגבי ההזדעזעות רלוונטי לבירור נוסח הרמב"ם שעמד בפניו, ולהבנתו את משמעות דברי הרמב"ם עצמו. עם זאת הדיאלוג אותו הוא מנהל מול דברי הרמב"ם ברור,

⁴³ נוסח דפוס ונציה.

⁴⁴ סמ"ג, עמ' קלד.

⁴⁵ בחלק מכתבי היד מופיע נוסח "ומזדעזע" וייתכן כי זהו הנוסח שעמד בפני הסמ"ג. וענין רמב"ם מהד' פרנקל הלכות איסורי ביאה עמ' כ' בשינויי הנוסחאות.

⁴⁶ בכת"י ב, פ, ש: ושוהה ומזדעזע ומפנה ליבו – כנוסח הדפוס. בכת"י ז וט המייצגים את המהדורה המקורית ביותר מופיע: "ושוהה ומזדעזע ומפנה ליבו" – וייתכן כי ו' החיבור באה לחלק בין שני המימדים: שהיה – משמעותה פיזית – שלא לזוז, ובנוסף – זעזוע נפשי. בנוסח כת"י א המשמעות שונה מעט, ו' החיבור המחברת בין שתי המילים נשמטה וממילא משתנה גם המשמעות: "ושוהה ומזדעזע מפנה ליבו" – המהדירים במהדורת מכון ירושלים עמדו על כך כי זהו הנוסח גם באחד מכתבי היד של הרמב"ם (כת"י ששון 1043 ראו בסמ"ג, עמ' רצז הערה 415) והכוונה להבנתם "ושוהה מְהֻזְעֵזֵע". כלומר הזעזוע הוא פיזי והשהייה היא שהיה מהזדעזעות כלומר – לא להזדעזע.

ובין אם הוא מקבל את המשמעות של דבריו או משנה אותם, המחוייבות שלו לרמב"ם מחד והעצמאות שלו מאידך ברורה.⁴⁷

צינו לעיל כי האופן השלישי בו הסמ"ג מביא את הרמב"ם היא כאשר ישנה מחלוקת בינו לבין פסיקת בעלי התוספות. במקרים אלו הסמ"ג מביא את הדברים משמו של "רבינו משה".⁴⁸ בהלכות נידה כאן משמעות זאת מופיעה פעם אחת בסוגית טבילה ביום. במהלך הדיון מביא הסמ"ג את הסוגיא, אח"כ את פירוש רש"י וכן חיזוק לדבריו מתשובתו של רבינו יעקב (תם) אל רבינו משולם. לאחר מכן הוא מביא את דעת הרמב"ם, תחילה הוא מבסס אותה אך לאחר מכן הוא סותר את דבריו ומתרחץ באופן אחר את הגמרא העוסקת בעניין. הלשון בה הוא משתמש: "וקשה לפירוש. וצריך לפרש אותה דהמפלת..." באה להקשות על פירוש הרמב"ם, בסיכומו של דבר הוא לא מציין באופן ברור את דעתו להלכה אך מהשתלשלות הדברים נראה כי מסקנתו היא כמסקנתו של רש"י ורבינו תם ולא כדעת הרמב"ם.⁴⁹

סקרנו אם כן בקצרה מספר אופנים בולטים לעין בהשפעת המשנה תורה על החיבור ובשינויים אותם עורך הסמ"ג בהתאמת שיטת הרמב"ם לתפיסת עולמו. יחד עם זאת דומה כי השפעתו של הרמב"ם היתה עמוקה יותר. ונראה כי בפעמים רבות בהם הסמ"ג משנה מפסיקות של בעלי התוספות ובמיוחד מפסיקות של בעל התרומה, שכפי שנראה להלן היה גם הוא בעל השפעה רבה על החיבור, ניתן להבחין באופן עקבי למדי כי השינוי בפסיקה בא בעקבות דעתו השונה של הרמב"ם. במקומות אלו הסמ"ג אינו מציין שזוהי דעת הרמב"ם, אך מבסס את דעתו, השונה כאמור מפסיקת בעלי התוספות, באופן שיתאים לדעתו של הנשר הגדול. נציין כי על אף שקשה להוכיח אמירה זאת בשל ההסוואה שלה בתוך החיבור עצמו, דומה שכמות הפעמים בהם מתרחשת תופעה זו מעידה בהכרח על קיומה. לצורך כך חובה עלינו לעיין ראשית כל במקומו של ספר התרומה בחיבור.⁵⁰

⁴⁷ עניין זה מתחבר לאמירתו של וולף, 'להשפעת הסמ"ג', עמ' 37 לפיו ר' משה ניסה להתאים את הרמב"ם לעולמו האינטלקטואלי - הרוחני. אמנם וולף מעמיד את הדברים ברעיון העומד בעצם חיבור הספר: הסופיות של הרמב"ם לעומת התפיסה הפתוחה והמאפשרת יותר של הסמ"ג אך דומה כי את העיקרון ניתן לראות בביטוי שונה גם במקרה כאן. התפיסה ההלכתית המעשית של הרמב"ם בזווית המיוחדת של הסמ"ג.

⁴⁸ בהלכות נידה כאן משמעות זאת מופיעה רק פעם אחת בסוגיא שתובא להלן. עם זאת לאורך החיבור כולו ניתן למצוא מופעים רבים לכך. לדוגמא בדין מצוות הוכח תוכיח, ספר מצוות גדול עשין סימן יא: "והלכה כרבי יוחנן לגבי כולו כדאיתא בפרק קמא דביצה, **ורבינו משה** כתב כרב ולא נתברר טעמו:", וכן בהלכות שכחת יעלה ויבוא בברכת המזון: ספר מצוות גדול עשין סימן כז: "שכח ולא אמר יעלה ויבא אם נזכר קודם שיתחיל ברכה רביעית אומר ברוך שנתן ראשי חדשים לעמו ישראל לזכרון ברוך אתה ה' מקדש ישראל וראשי חדשים כך כתוב בהלכות גדולות **אבל רבינו משה** כתב שאינו חותם בה". ראוי לציין שהסמ"ג מרבה לצטט את רבינו משה גם בהקשרים נוספים ולא בהכרח במקום בו יש מחלוקת. למשל **כמקור** עליו הוא מתבסס: לדוג בהלכות תפילין, ספר מצוות גדול עשין סימן כב: "ואלו החסרות והמליאות כמו שכתב **רבינו משה** מתוך ספר קדמון שהיה במצרים...", או כחזוק לגרסאות אחרות שעמדו לפניו לדוגמא בדיני ברכות: ספר מצוות גדול עשין סימן כז: "הפלפל והזנגביל יבשים אין טעונים ברכה... ויש גירסא אחרת בספרים... וכן **פוסק רבינו משה** וכן יש בהלכות גדולות ועיקר: " כמו כן ראוי לציין כי מספר המופעים של הביטוי "רבינו משה" בחיבור כולו (272) גבוה יותר ממספר המופעים של הביטוי רבינו שלמה (238), אם כי הוא מעט נמוך יותר ממספר המופעים של רבינו יעקב (תם) (334). נראה ששקלול נתונים אלו יחד עם המופעים הרבים בהם הסמ"ג מצטט מתוך הרמב"ם ללא הזכרת שמו מחזק יותר ויותר את מקומו המשמעותי של המשנה תורה בחיבור.

⁴⁹ כבר בנדיקט עמד על כך שכאשר הסמ"ג משתמש בלשון "רבינו משה" הוא בא להשיג על הרמב"ם וראו בנדיקט, 'לדרכו של חכם', עמ' 4.

⁵⁰ מהי הסיבה לתופעה זו? מדוע לא הזכיר הסמ"ג מפורשות כי הוא מביא מתוך דברי הרמב"ם? השערה בתשובה לשאלה זו מופיעה בהקדמה של הרב פרייס למהדורתו לסמ"ג. לדבריו הדבר נבע מהמחלוקת סביב

2ב) הסמ"ג – בין התרומה לרמב"ם

ההשפעה הראשונית של התרומה על החיבור, שכבר ציינו קודם, היא במבנה של החיבור שתואם ברובו להלכות נידה שבתרומה. מעבר לכך בדיוק כשם שחלקים שלמים מועתקים מלשונו של הרמב"ם ניתן למצוא גם חלקים לא מועטים שמועתקים מלשון התרומה. נדגיש כי מבדיקה מדוקדקת של לשון הסמ"ג מסתבר כי בפני הסמ"ג עמדו הן החיבור הארוך בתרומה והן הסימנים. פעמים רבות הוא מעתיק מלשון החיבור הארוך אך מעדכן את דבריו על פי מסקנת הסימנים ונראה דוגמאות לכך בהמשך. עם זאת בשונה מהתרומה, הסמ"ג מתרכז בעיקר הדברים ונמנע לחלוטין מפלפול הלכתי בסגנון בעלי התוספות. להלן נעניין בדוגמאות לאורך החיבור לדיאלוג אותו מנהל הסמ"ג מול דברי התרומה ונציע כי ניתן לראות במקרים רבים כיצד חודרת השפעתו של הרמב"ם לתוך הדברים גם בלי שהוזכרו מפורשות.

דין שכחת בדיקות בשבעה נקיים

הדוגמא הראשונה עוסקת בדינה של אשה ששכחה חלק מן הבדיקות בימי הנקיים. בשני החיבורים השאלה הראשונה המובאת במקרה זה היא שאלת המשנה לגבי דינה של אשה שבדקה רק ביום הראשון וביום השביעי לשבעת הנקיים, כאשר המסקנה להלכה מפורשת בגמרא והיא דעת ר' אליעזר ש"הרי אלו בחזקת טהורין".⁵¹ לאחר מכן מופיע הדיון שלא הוכרע בגמרא מה יהיה הדין אם האשה בדקה רק ראשון ושמיני – האם הלכה כרוב שניתן להקל מדין "תחילתן אע"פ שאין סופן" או כר' חנינא ש"תחילתן וסופן בעינן". מסקנתו של ספר התרומה היא שאסורה לטבול ומסקנתו של הסמ"ג היא ש"ראוי להחמיר". נעניין בחלק האחרון של הדיון בכל אחד מן החיבורים תוך תשומת לב לרושם השונה העולה מכל אחד מהם:

סמ"ג	תרומה – חיבור ארוך
והואיל ולא נתברר הלכה כדברי מי ראוי להחמיר כדברי רבי חנינא שלא יהא יותר מחמשה ימים בין בדיקה לבדיקה מלבד יום שפסקה בו שצריכה לבדוק לערב כדי להפריש בטהרה	...מיהו אין לסמוך על הדקדוק זה אלא לעולם אף בדיעה יצטרך שלא יהיה יותר מחמשה ימים בין בדיקה לבדיקה מלבד יום שפסקה לערב כדי להפסיק בטהרה
ואם בדקה עצמה לערב של יום שפוסקת בו כדי להפסיק בטהרה ולמחרת שהוא יום ראשון לא בדקה וגם ביום זה לא בדקה עד יום השמיני בזה אפילו רב מודה שאינו מועיל כלום שהרי אין כאן לא תחילתן ולא סופן	אבל אם בדקה עצמה לערב של יום שפוסקת בו כדי להפסיק בטהרה ולמחרת שהוא יום ראשון לא בדקה וגם יום השביעי לא בדקה עד יום השמיני בזה אפי' רב מודה דאינו מועיל כלום דהא הכא לא תחילתן איכא ולא סופן איכא.

הרמב"ם על אדמת צרפת. לטענתו הסמ"ג פגש את כתבי הרמב"ם כבר על אדמת צרפת בהיותו בחור צעיר והפך למעריך נלהב של הרמב"ם. דא עקא, אותה תקופה פרצה המחלוקת סביב כתביו של הרמב"ם על אדמת צרפת עד שדנו את ספרי הרמב"ם לשריפה. הסמ"ג הבין בחכמתו שלא יועיל כלל אם יצא בפומבי נגד תרומות זאת על הרמב"ם ולכן החליט ש"אין עצה אחרת אלא להעתיק את היד החזקה ולשנות מעט בסגנון". בין אם נקבל טענה זו כפשוטה ובין אם לאו מעיון בחיבור ומהסוואת דברי הרמב"ם ותורתו באופנים שציינו לעיל עולה כי ללא ספק הייתה למחבר מטרה בכך. הרי ר' משה לא נמנע מלהזכיר דבר בשם אומרו ורבות רבות הדמויות אותם הוא מציין בשמותם בחיבור, ובולטת השאלה מדוע הרמב"ם מוסיפה עד כדי כך. נראה שללא ספר הייתה למחלוקת סביב הרמב"ם מחד ולהערכתו של ר' משה מקוצי את הרמב"ם מאידך ולניגוד שנוצר ביניהם על אדמת צרפת בעת הזאת מקום בכך. ראו עוד סמ"ג, מהד' פרייס, עמ' 4-5.

⁵¹ בבלי, נידה ז ע"ב.

	ובספר חפץ פוסק רב ור' חנינא הלכה כרב, ומכל מקום מאחר שאין זה פסק מבורר ראוי להחמיר בדבר: ⁵²
--	--

אין ספק כי הסמ"ג התבסס על דברי התרומה בחיבור הארוך בכתבת חלק זה בדבריו. עם זאת מההשוואה בולט ההבדל באופן הכתיבה וניסוח הדברים בין שני החיבורים וכן בשיטתם להלכה. מבחינת אופן הצגת הדברים בולט לעין ההבדל בין התמציתיות בדברי הסמ"ג לבין האריכות והסגנון הייחודי לבעלי התוספות המופיע בלשון ספר התרומה. הסמ"ג מביא את תמצית הסוגיא: המחלוקת בין רב לר' חנינא ולא נכנס כלל לדיון התלמודי. לאור הבנתו את המחלוקת הזאת הוא מציין את מסקנתו להלכה. לעומתו התרומה מביא דיון הלכתי ארוך בסוגיה התלמודית, מגיע למסקנה מסוימת אך דוחה אותה ומציין כי "אין לסמוך על דקדוק זה". מבחינת המסקנה ההלכתית ישנו הבדל הן בהגדרת הדין והן באופן בו הוא מוצג. השורה הראשונה, בה מופיעה הגדרת המקרה, משותפת לשני החיבורים. לאחריה התרומה מציין את הדין "אסורה לטבול בלילה שלאחרי כן" ורק לאחר מכן מביא את הדין ההלכתי. הסמ"ג לעומתו משנה ומביא קודם את עיקרי הדיון ההלכתי ורק לאחר מכן את מסקנתו כי כיוון ש"הואיל ולא נתברר הלכה כדברי מי ראוי להחמיר כדברי רבי חנינא שלא יהא יותר מחמשה ימים בין בדיקה לבדיקה". שינוי זה אינו שינוי מתודי בלבד אלא מבטא להבנתי את היחס ההלכתי לסוגיה השונה בין שני המחברים. לשיטת התרומה בחיבור הארוך ובפסק המסקנה ההלכתית לאיסור היא מוחלטת והיא נקודת המוצא לדבריו זאת על אף הדיון שהוא יביא בהמשך שמסקנתו לכאורה תהיה שונה. המסקנה לאיסור מופיעה הן בפתיחת הדברים והן לאחר מכן בסיומם. לעומת זאת אצל הסמ"ג היחס ההלכתי לסוגיה עדין יותר: הוא מציין אמנם כי "ראוי להחמיר" אך אינו משתמש בלשון "איסור". חשוב להדגיש כי סגנון עדין יותר ביחס לדין זה, בדומה לנוסח דברי הסמ"ג מופיע בלשון הסימנים של התרומה, כפי שראינו לעיל.⁵³ נראה אם כן כי על אף שהסמ"ג מתבסס על ספר התרומה כמקור לחלק הארי שבדבריו, ייתכן והוא משנה את המשתמע מהדברים בעקבות הסגנון השונה העולה מהסימנים.

יחד עם זאת נראה כי הסמ"ג עצמו עדיין הסתפק בדבר ובמהדורה בתרא הוא מוסיף בשם ספר חפץ⁵⁴ שפוסק כי הלכה כרב להקל, ומדגיש פעם נוספת כי "ומכל מקום מאחר שאין זה פסק מבורר ראוי להחמיר בדבר."

נראה כי את הפער בפסיקה להלכה בין הסמ"ג לתרומה, ואת ניסוחו של הסמ"ג שראוי להחמיר לעומת ניסוחו של התרומה שאסור, ניתן לתלות גם במסקנתו של הרמב"ם בסוגיה זו. הרמב"ם פוסק במפורש כרב: "וכן אם בדקה ביום ראשון מימי הספירה ומצאה טהור

⁵² סמ"ג עמ' קטז-קיו. הקטע האחרון, החל מהמילים "ובספר חפץ" לא הופיע במהדורה קמא.

⁵³ בסימנים: "לכך צריך לכל הפחות שלא יהא יותר מחמישה בין בדיקה ראשונה לבדיקה האחרונה" לעומת הפסק: "הילכך לעולם אף בדיעבד יצטרך שלא יהיה יותר מחמשה ימים בין בדיקה לבדיקה". ראו לעיל עמ' 145-144.

⁵⁴ על עניינו של ספר חפץ ראו עמנואל, מגנזי ארופה, בפרט עמ' 207-217; אפטוביצר, 'ספר חפץ'; וכן לוין, ספר מתיבות במבוא.

וביום הח' ומצאה טהור הרי זו בחזקת טהרה, בדקה ביום ג' לזיבתה ומצאה שפסק הדם ולא בדקה ביום ראשון מימי הספירה ובשביעי בדקה ומצאה טהור ה"ז בחזקת טהרה".⁵⁵ אמנם הסמ"ג לא פסק להקל כרמב"ם אולי כי לא רצה לשנות באופן מפורש ממסקנתו של התרומה,⁵⁶ אך ללא ספק הוא פתח פתח לפסיקה שונה על פי ספר חפץ שהובא במפורש ואולי גם על פי הרמב"ם שכפי שצינו ייתכן ועמד ביסוד מסקנתו. מאוחר יותר נראה כי הסמ"ק הולך צעד נוסף קדימה, מתחבט בדבר, אך נראה שמסקנתו לקולא.⁵⁷

הרחקות:

רשימת ההרחקות של הסמ"ג ממוקדת ועניינית וכוללת בתוכה 6 הרחקות. רשימת ההרחקות זהה לרשימתו של התרומה ומסודרת כסדר התרומה:

1. איסור נגיעה "אפילו באצבע קטנה".
 2. העברה מיד ליד
 3. "הושטת כוס של יין שהוא דבר של חיבה"
 4. שינה במיטה אחת אפילו הוא בבגדו והיא בבגדה
 5. אכילה על השולחן שאשתו אוכלת א"כ יש שינוי
 6. איסור מזיגת הכוס, הצעת המיטה בפניו, רחיצת פניו ידיו ורגליו אפילו בשפיכת מים גם כשאינה נוגעת בו.
- נבחן את ההרחקות אחת לאחת:

1. העברה מיד ליד

למעט ההרחקה השנייה בסמ"ג – הושטת המפתח, כל ההרחקות מתאפיינות בהגדרת "איסור": אסורה ליגע בבעלה", הושטת כוס של יין "שאסור מיד ליד", "אסורה לישון עם בעלה" וכד'. לעומת זאת ההרחקה השנייה שמקורה בחומרת רש"י מופיעה בלשון "זהירות", ולא כהנחיה לכל אדם אלא כציון חומרתו של רש"י ש"היה נזהר". עיון מדוקדק בשינויים שעשה המחבר ביחסו לדברי התרומה יכולים ללמדנו על גישתו לגבי הרחקה זו:

א. על מי חלה הזהירות? התרומה מציין כהנחיה כללית כי "יש נזהרים" ורק לאחר מציין את מקור הדין בכך ש"גם רש"י נזהר".⁵⁸ וכן בסיום מופיעה הנחיה כללית – "והמחמיר לזהר מלהושיט לה שום דבר מידו לידה תבא עליו ברכה". הסמ"ג מסתפק בלציין את זהירותו של רש"י: "ואפילו ליתן מידו לידה את המפתח או חפץ

⁵⁵ רמב"ם, איסורי ביאה, פרק ו הלכה כב.

⁵⁶ ייתכן ויש כאן ראייה נוספת לנאמנותו למנהג מקומו כפי שיידון בהמשך עמ' 181-185.

⁵⁷ ראו להלן פרק שישי, עמ' 213.

⁵⁸ עניין זה בולט במיוחד בהשוואה בין לשון הסימנים ללשון התרומה בחיבור הארוך כפי שראינו לעיל עמ' 147-146. כפי שראינו שם הסימנים מדגישים יותר את דעתו של התרומה להחמיר בדין זה. לעומת זאת בלשון הסמ"ג בולט הנטייה להקל.

אחר היה רבינו שלמה נזהר. " ולא מביא שום אזכור לחיוב בעניין זה על שאר בני האדם.⁵⁹

ב. לאחר ציון הקפדתו של רש"י מציע התרומה אפשרות לביסוס הנהגתו של רש"י מתוך הסוגיה בכתובות לפיה היו נשות האמוראים מניחים לבעליהן את הכוס בסמיכות ולא מעבירות אותו מיד ליד. לאחר מכן הוא מסתייג ואומר בשם 'מורו' הר"י כי אין משם ראיה לאיסור אלא רק בהושטת כוס של יין. הרושם הנוצר מדברי התרומה הוא כי ייתכן למצוא מקור למנהגו של רש"י מסוגיה זו אך דברי מורו שאין משם ראיה. לעומתו הסמ"ג משנה את סדר הדברים, ומקדים את הדין שעיקר האיסור בהושטת כוס יין למנהגן של נשות האמוראים:⁶⁰

ואפילו ליתן מידו לידה את המפתח או חפץ אחר היה רבינו שלמה נזהר

אע"פ שמתוך ההלכה לא למדנו אלא הושטת כוס של יין שהוא דבר של חבה שאסור מיד ליד

כדאמרין בפרק אף על פי רבא מנח ליה אבי סדיא רב פפא לשרשיפא הוא ספסל.

דומה שהסמ"ג רצה לנתק את הזיקה האפשרית בין מנהג נשות האמוראים לבין חומרתו של רש"י, על מנת למנוע את ההבנה כאילו רש"י החמיר על עצמו בגלל דברי הסוגיא, זיקה שמשתמעת מתוך הדיון של התרומה, ולהשאיר את חומרתו של רש"י כחומרא שהוא החמיר על עצמו מסיבה כלשהי (אולי בשל החשש מאיסור נגיעה או כל כיוצא בזה) בעוד שהסוגיא מדברת בבירור על הושטת כוס של יין בלבד.

ג. התרומה מביא ראיה אפשרית נוספת מתוך אחת הגרסאות למעשה בתלמיד "שמא הבאת לו הפך שמא הבאת לו השמן ונגע בך."⁶¹ כמקור אפשרי לאיסור העברה מיד ליד ואילו הסמ"ג מביא גרסא זו אך מוסיף הסתייגות לפיה "שמן לסיכה הוא דבר של חיבה" וכרוצה לומר שגם מכאן אין ראיה לאסור כל הושטה מיד ליד אלא רק בדבר שהוא דבר של חיבה.

ד. התרומה מציין כמסקנה כי "והחמיר ליהרר מלהושיט לה שום דבר מידו לידה תבא עליו ברכה." בעוד שהסמ"ג מתעלם מאמירה זו.

⁵⁹ אנו הבאנו את הדברים כביטוי לכך שלשיטת הסמ"ג יש פחות מקום לחומרה זאת. לעומת זאת ייתכן להבין בדיוק ההפוך כבעין קל וחומר: "אם רש"י היה נזהר – קל וחומר שעלינו להיזהר". עם זאת דומה כי הרושם הכללי של הדברים מעלה כפי הסברה הראשונה. ותודה לד"ר י' גלינסקי על הארתו.

⁶⁰ סמ"ג, עמ' ק"ח.

⁶¹ נוסח זה אינו מופיע בכל הגרסאות של המעשה בתלמיד, אך כנראה שזהו הנוסח שעמד הן בפני התרומה והן בפני הסמ"ג. בעניין הנוסחים השונים של המעשה בתלמיד עסקתי בעבודת המסטר שלי, בן שעה, 'הרחקות', עמ' 14-23.

נראה אם כן כי הסמ"ג הדגיש באופנים שונים את דעתו כי בדין הושטה מיד ליד מדובר בחומרא של רש"י בלבד ואין לכך מקור בסוגיות התלמודיות.⁶² וייתכן וגם כאן עומדת ביסוד דעתו שיטת הרמב"ם שאינו מציין דין זה כלל. נראה כי מגמתו של הסמ"ג בשונה מהתרומה היא לצמצם את איסור ההושטה מיד ליד לדין ולהגדירו כנוהג רק בהושטת כוס של יין ולא להרחיבו כפי שעשה התרומה.

2. שינה ואכילה משותפת

בפרקים הקודמים דנו באריכות בסוגיית השינה המשותפת.⁶³ ראינו כי דין זה נעדר לחלוטין מהספרות דבי רש"י ומהיראים והתלבטנו לגבי דעתו של הרוקח בעניין. הסמ"ג אוסר שינה במיטה אחת ומעניינת ההשוואה בינו לבין ספר התרומה בעניין זה. ספר התרומה מביא תקציר של כל שלבי הסוגיא, למעט דברי ר' פדת, ומכריע כי "שמעין מהכא שאסורין לישון במיטה אחת ואפילו בבגדיהם". לעומתו הסמ"ג מביא רק את החלק השני בסוגיא, ההשוואה לאשת רעהו, גם הוא ללא דברי ר' פדת, וגם הוא מכריע מכאן כי שינה משותפת אסורה. יוצא שדעת הסמ"ג הוא כי המקור לאיסור השינה המשותפת הוא בהשוואה בין אשתו נידה לאשת רעהו, השוואה שנלמדת מהפסוק ביחזקאל: "וְנָתַתְּ אִשְׁתְּךָ לְרַעְיוֹנָהּ לֹא טָמֵא וְאֵל אִשָּׁה נָדָה לֹא יִקְרָב:"⁶⁴ תליית הדין בהשוואה זו סוגרת את הפתח להקל בדין השינה המשותפת אם ישנו שינוי, ונראה שדעת הסמ"ג היא כי שינה משותפת אסורה בכל מקרה גם אם ישנו שינוי מאופן השינה הרגיל.

החלק הראשון של הסוגיה העוסק באפשרות של שינוי מהדרך הרגילה לא הופיע בסמ"ג בהקשר לשינה, על אף שזהו פשט הסוגיה. חלק זה מופיע בהמשך דברי הסמ"ג ביחס לאכילה המשותפת:⁶⁵

גם אסור לבעל לאכול על השולחן שאשתו אוכלת עליו כשהיא נדה אלא א"כ יש שינוי, לחם או קנקן בין קערה שלו לקערה שלה כמו ששינוי לא יאכל הזב עם הזבה מפני הרגל עבירה, וגם בפרק קמא דשבת מדמה דבר זה לשני בני אדם שמכירין זה את זה שאסורין לאכול על שלחן אחד זה בשר וזה גבינה אלא אם כן יש ביניהם שינוי והפסק להכירא.

דבריו של הסמ"ג כמעט וזהים לדברי ספר התרומה בסוגיה זו. להבנתו של התרומה ובעקבותיו הסמ"ג דין השינוי נוגע לאכילה המשותפת. עם זאת בעוד שהתרומה הביא את הדיון ההלכתי בשלמותו גם בעיסוקו בנושא השינה, הסמ"ג השמיט דיון זה שם והביא אותו

⁶² ועיין מהרש"ל מהדורת ירושלים עמ' קי"ט, ד"ה ובסדר אליהו.

⁶³ ראו לעיל פרק שני, עמ' 70-76; פרק רביעי עמ' 147.

⁶⁴ יחזקאל יח, ו.

⁶⁵ סמ"ג, עמ' קכ.

רק בדין האכילה. בכך משאיר הסמ"ג את הפתח להקל על ידי דין השינוי רק באכילה בעוד שנראה כי שינה משותפת נאסרה לשיטתו בכל מקרה.⁶⁶

דין אמתלא

בדיונו בספר התרומה ראינו את ההבדל בין נוסח הבבלי לנוסח הירושלמי בדין אמתלא.⁶⁷ התרומה מביא את שני הנוסחים, הוא מציין תחילה כי "שמואל מחמי" היה ולא עבד עובדא בנפשיה" – כשיטת הבבלי ולאחר מכן את גירסת הירושלמי וכן ציינו כי בסימנים לא מופיעה כלל דעת הבבלי לחומרא. הסמ"ג, כסימנים, מתעלם ממסקנת הבבלי ומגירסתו למעשה שמואל ומביא רק את גירסת הירושלמי לעניין זה ובכך מכריע חד משמעית להקל. מסקנתו ההלכתית כמסקנת הירושלמי שאם נתנה אמתלא לדבריה נאמנת. ייתכן ובנוסף על השפעת הסימנים ניתן לזהות גם כאן את השפעת הרמב"ם אשר פוסק בפשטות כי אשה שנתנה אמתלא לדבריה גם בעניין זה – נאמנת.⁶⁸

דיני כתמים – התפתחות שיטתו של הסמ"ג לקולא

דיני כתמים מקורם גם כן בספר התרומה בשינויים קלים. ננסה לעמוד על שיטתו של הסמ"ג בסוגיה זו ולבחון לאור זאת את שיטתו ההלכתית ביחס לדברי ספר התרומה.

דיני הכתמים מופיעים מיד לאחר דין אמתלא, ברצף זהה לדברי התרומה. התחלת הדיון הוא בדיני תליה בכתמים, כלומר בירור ההנחה האם ייתכן והכתם שהאשה ראתה הגיע ממקור אחר ולכן על אף הכתם האשה טהורה. לאחר מכן עובר התרומה לשאלת בירור גודלו של הכתם, והחל מאיזה גודל הכתם אוסר. בין שני דינים אלו מוסיף הסמ"ג משפט שלא מופיע בתרומה ומהווה כמעין כלל: "מפני שאיסור כתמים מדברי סופרים שנאמר דם יהיה זובה בבשרה, ולא כתם, הלכו בהן להקל".

גמרא מפורשת מציינת כי גם אם אין לאשה במה לתלות את הכתם הרי שעל כתם שקטן מגריס לא גזרו חכמים. "הרגה מאכולת - הרי זו תולה בה. עד כמה תולה? רבי חנינא בן אנטיגנוס אומר: עד כגריס של פול, ואף ע"פ שלא הרגה".⁶⁹ בהמשך אותו הדף נחלקו חכמים מה יהיה הדין אם הגודל של הכתם הוא כגודל גריס בדיוק: האם כדעת רב הונא ש "כגריס - אינה תולה, פחות מכגריס – תולה" או כדעת רב חסדא ש "כגריס - תולה, יתר מכגריס - אינה תולה".⁷⁰ הסוגיא בגמרא לא הוכרעה. שיטת התרומה היא כרב הונא שעד – ולא עד בכלל, כלומר רק בפחות מגודל גריס ניתן לתלות במאכולת בעוד שבגודל גריס בדיוק וכל שכן ביותר מכך לא ניתן לתלות. כשיטה זו של התרומה פוסק הסמ"ג במהדורה קמא שלו. לעומת זאת במהדורה בתרא משנה הסמ"ג את דעתו ומקל בגודל גריס. עם זאת הסמ"ג לא משנה את נוסח דבריו מן היסוד אלא מצביע על השינוי בדעתו בעיקר בשינויים קלים בלשון, שינויים

⁶⁶ ראוי לציין כי אין בכך כדי לומר כי התרומה נטה להקל בשינה משותפת. ייתכן והבאתו את דברי הסוגיה בשלמות היא כשיטתו התלמודית בכלל לסקור את כלל מרכיבי הסוגיה. ויש עוד לבחון עניין זה.

⁶⁷ לעיל פרק רביעי, 147-148.

⁶⁸ איסורי ביאה, פרק ד הלכה י.

⁶⁹ בבלי, נדה נח ע"ב.

⁷⁰ בבלי, נידה, שם.

שהופכים את המשמעות לחלוטין. נעיין בנוסח שתי המהדורות ובהבדלים ביניהם וננסה להבין את השינוי שחל בדעתו של המחבר:

מהדורה קמא:⁷¹

ואם אין מכה וגרב לא בה ולא באחד ששכב עמה...

אם הכתם גדול כגריס⁷² של פול טמאה...

ואם הכתם פחות מכגריס של פול...

לכך עד כגריס⁷³ תולה בדם מאכולת היא פרעוש וטהורה

כל זה שנינו בפרק הרואה כתם וכן הלכה.

ככל הנראה מדובר בהעתקה מנוסח התרומה שעמד לפני הסמ"ג אע"פ שהוא שונה במעט מנוסח התרומה שלפנינו.⁷⁴ הדגש להלכה הוא שכתם בגודל גריס לפי מהדורה זו – מטמא. לעומת זאת מהדורה בתרא אומרת דבר שונה לחלוטין:⁷⁵

...אם הכתם גדול מכגריס של פול טמאה...

לכך עד כגריס וכגריס בכלל תולה בדם מאכולת

היא פרעוש וכנה וטהורה

ולא כמו שפי" בספר התרומה, דעד ולא עד בכלל.

כל זה שנינו בפי' הרואה כתם וכן הלכה.

וכן גם בפרק כל היד אומר דלא כספר התרומה דאומר דצריך כגריס ועוד להוציא מספק דם מאכולת, וכן סוברים רב חסדא ורבי חנינא ורבי ינאי בפרק הרואה כתם וכן הלכה.⁷⁶

ברור אם כן שהסמ"ג שינה דעתו לחלוטין. בתחילה סבר כתרומה שבגודל גריס בדיוק אינה תולה, ומאוחר יותר הוא סותר את מסקנתו זו ומגיע למסקנה כי "עד – ועד בכלל", כלומר גם בגודל גריס עצמו ניתן לתלות וטהורה.⁷⁷

⁷¹ ראו במבוא עמ' 9 הערה 84; פרק חמישי הערה 1.

⁷² נוסח כת"י ז ו.

⁷³ נוסח כת"י ז, ט, פ.

⁷⁴ סמ"ג, עמ' קכ"ד, הערה 201.

⁷⁵ הנוסח כאן הוא הנוסח המופיע כמהדורה בתרא בסמ"ג, עמודים קכ"ג-קכ"ה. בקטע זה השינויים מתבססים על נוסח כת"י א.

⁷⁶ סמ"ג, עמ' קכג – קכ"ה.

⁷⁷ סוגיה זו יכולה להוות הוכחה למהדורות השונות שיצאו תחת ידיו של הסמ"ג עצמו. ראינו לעיל נוסח שתי מהדורות: קמא ובתרא שהבדל משמעותי בדיון קיים ביניהם. אך מסוגיה זו עולה כי בנוסף אליהם קיימת גם מהדורה אמצעית, מהדורה שנראה כי יצאה תחת ידי הסמ"ג היות ומצוי בה משפט בגוף ראשון – בלשון המחבר: במקום הדברים שהופיעו לעיל: "ולא כמו שפי" בספר התרומה, דעד ולא עד בכלל", מופיעות המילים: "מכאן אני סותר מה שכתב בספר התרומה דדוקא פחות מכגריס תולה". ככל הנראה את המהדורה ה"אמצעית" הזו מייצגים כתבי היד ב ו. ראו לעיל הערה 1, וכן בסמ"ג, עמ' קכד, הערה 208.

מסוגיה זו עולה באופן ברור התהליך אותו עובר המחבר כאשר תחילת דבריו היא העתקה מלשונו של ספר התרומה ולאחר מכן עריכת שינויים בפרטי הדין אשר משנים את מסקנת התרומה לחלוטין. כך שבפועל בעוד שבסיס דבריו הוא דברי התרומה, המסקנה הסופית להלכה הפוכה לחלוטין ממסקנתו של התרומה אף כי היא מולבשת בתוך דבריו(!). ייתכן וגם כאן ניתן לראות את השפעת פסיקתו של הרמב"ם. הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה כותב כי: "ותולה במאכולת שמא בעת שישבה נהרגה מאכולת ודם זה דם מאכולת הוא, ועד כמה עד כגריס, אבל אם מצאה הכתם יתר מכגריס אינה תולה במאכולת ואפילו היתה מאכולת רצוצה בכתם הואיל והוא יתר מכגריס אינה תולה במאכולת."⁷⁸ אמנם הרמב"ם לא מתייחס ישירות לגודל גריס אך מניסוח דבריו נראה שדעתו להקל לתלות בגודל גריס בדיוק.

סוגיה נוספת בדיני כתמים היא סוגיית עיר שיש בה חזירים.⁷⁹ מסוגיה זו ניתן לברר יותר את שיטתו של הסמ"ג בכלל דיני כתמים. נדגיש כי סוגיה זו לא הופיעה עד כה בכתבי ההלכה בהם אנו עוסקים על אף שהיא מופיעה בגמרא. לעומת זאת הרמב"ם דן בעניין זה וכפי שנראה להלן. הגמרא מעלה כי בעיר שיש בה חזירים אין חוששים לכתמים. הסיבה לכך היא כדברי רש"י שחזירים – "אוכלים שקצים ורמשים ומתיזים דם". ראוי לציין כי הגמרא לא מסייגת את הדין. התוספות מביאים את דברי הרשב"ם הממשיך לאור דברי הגמרא להרחיב את ההיתר בעיר כזאת עד לקצה: "אומר רשב"ם דאפי' יותר מכגריס ואפי' מן החגור ולמטה ואפילו לא נתעסקה ואין לה מכה שיש לה להגלע ולהוציא דם"⁸⁰ אך לאחר דברי הרשב"ם מביאים התוספות את הסתייגותו של הר"י מהיתר גורף זה: "מיהו אור"י דאין לסמוך על זה עכשיו להקל כשמוצאה כתמים במקום שאין רגילות ליגע בהן חזירים וכן מנהג דלא תלין ומיהו במקום שיש רגלים לדבר שיש לתלות בחזירים וכיוצא בהן תלין כדקאמר הש"ס".⁸¹ נראה שניתן להתייחס לסוגיה זו כמקרה מבחן ליחס הכללי לכתמים. שתי אפשרויות עולות מכאן: הראשונה, מגמה להקל בכתמים עד כדי לפטור לחלוטין כל כתם בעיר שיש בה חזירים, כפי פשט דברי הגמרא וכפי דבריו של הרשב"ם, לעומת זאת נטיה לסייג היתר זה ולהגבילו בתוך דיני תלייה הרגילים: כלומר להקל בעיר של חזירים רק אם על פי הקריטריונים האחרים יש סיבה לחשוב שהכתם אכן הגיע מהם, כפי דברי הר"י. התרומה לא מציין בכלל דין זה. ניתן להציע כי הסיבה לכך היא היותו תלמידו המובהק של הר"י שכאמור נטה להכליל דין עיר שיש בה חזירים בתוך דיני תליה הרגילים ואם כך אין מקום לייחד דיון מיוחד על מקרה זה, גם היראים לא מביא דין זה כלל. לעומתם הרמב"ם מציין כי "עיר שיש בה חזירים או שהם באין לה תמיד אין חוששין לכתמיה הנמצאין בחלוקה."⁸² ולענייננו, הסמ"ג במהדורה קמא לא מביא דין זה כלל. לעומת זאת במהדורה בתרא הוא מוסיף פיסקה

⁷⁸ פרק ט הלכה כג.

⁷⁹ בבלי, נדה דף נח ע"ב.

⁸⁰ תוספות, נידה שם.

⁸¹ תוספות שם. בהגהות מיימוניות מופיעים הדברים בנוסח שונה מעט ודומים יותר לדבריו של הסמ"ג: הלכות איסורי ביאה פרק ט הלכה כז ס"ק י: "פרשב"ם אפילו יתר מכגריס ואפילו למטה מן החגור ואפילו אין לה מכה שיכולה להתגלע ולהוציא דם אמנם אין מנהג כ"כ להקל בכתמים אלא במקום שיש הוכחה ע"כ:"

⁸² איסורי ביאה, פרק ט הלכה כח.

שלמה בעניין זה שמקורה בדברי הרשב"ם אך מסייג אותה על פי הר"י ש"אין מנהג להקל כל כך בכתמים אלא במקום שיש הוכחה שעברה ביניהם".⁸³

הסוגיה האחרונה לענייננו המשמעותית לבירור דעתו של הסמ"ג היא סוגיית "בדקה קרקע עולם".⁸⁴ סוגיה זו דנה באשה שבדקה את הרצפה קודם שהתיישרה עליה ומצאה שהיא נקיים ולאחר שהתרוממה ממושבה ראתה על הארץ דם כך שברור שהדם בא ממנה, אך למרות זאת היא טהורה. סוגיה זו מפורשת בגמרא משמו של שמואל בגלל דין "כל דבר שאינו מקבל טומאה אינו מקבל כתמים", והיות והקרקע לא מקבלת טומאה האשה נותרה טהורה. הסמ"ג מביא במפורש סוגיה זו, לעומתו הן התרומה והן היראים לא מביאים כלל דין זה. ללא ספק זהו אחד המקורות המרכזיים ליחס המקל של חכמים לכתמים. העדרו של דין זה מדברי התרומה והיראים ומיקומו המרכזי של הנושא בסמ"ג מחדד עוד את ההבדל ביניהם ביחס לנושא.

סיכומו של עניין, ראינו אם כן כי למרות העקביות של הסמ"ג המסדר את דבריו כשיטת ספר התרומה ישנם ארבעה שינויים שמגמתם להקל בדיני כתמים היות ומקורם דרבנן.⁸⁵ שלושה מהשינויים מופיעים רק במהדורות המאוחרות יותר של החיבור ולא במהדורה קמא: השינוי הנוסף הוא באותו משפט ראשון שצינו שהגדרנו ככלל העוסק ביחס הכללי לדיני הכתמים ושמופיע כבר במהדורה הראשונה של החיבור. נראה לומר כי אותו משפט הוא המשפט המגדיר את שיטתו העקרונית של הסמ"ג ביחס לכתמים: "מפני שאיסור כתמים מדברי סופרים שנאמר דם יהיה זובה בבשרה, ולא כתם, הלכו בהן להקל".⁸⁶ כלומר בגלל שאיסור כתמים הוא מדברי חכמים, ומדאורייתא כלל לא היה צורך לנהוג בהם איסור "הלכו בהם להקל". ובמילים אחרות נטייה לצמצם את האיסור בדיני כתמים רק לאותם גדרים שאסרו חכמים וככלל נטייה להקל בהם ככל הניתן.⁸⁷ צמצום עקרוני זה בא לידי ביטוי באופנים שונים, אך נראה כי דעתו ההלכתית של המחבר הלכה והתבררה יותר ויותר לאורך המהדורות, אם בתחילה, במהדורה הראשונה הופיע כלל זה אך בפרטי הדין נשאר המחבר נאמן לשיטת התרומה, בהמשך הוא משנה גם את פרטי הדין לאור דעתו זו, ואכן ראינו שלוש דוגמאות לכך: גודל גריס בדיוק, שהסמ"ג מקל בניגוד לשיטת התרומה, דין עיר שיש בה חזירים, שעמדנו על כך כי היא באה לברר סוגיה עקרונית הרבה יותר של דיני תליה ושאינה מופיע כלל בתרומה, ודין קרקע עולם שגם הוא אינו מופיע כלל אצל קודמיו. בכל הפרטים של דין זה מקבל למעשה הסמ"ג את דעת הרמב"ם בסוגיות הללו בניגוד, לפחות בחלק מן המקרים, לדעת קודמיו בצרפת. ראוי לציין כי גישה זו להקל בדיני כתמים מנוגדת מהותית לשיטתו של היראים בנושא. ראינו כי היראים נוטה להחמיר בדיני כתמים כל כמה שאפשר

⁸³ סמ"ג, עמ' קכ"ו.

⁸⁴ בבלי, נידה, נז ע"ב.

⁸⁵ זאת כמוהו לאור הכלל כי ספק דרבנן לקולא.

⁸⁶ סמ"ג, עמ' קכ"ג. וכך בכל כתבי היד.

⁸⁷ עניין זה מצטרף לסוגיה שעסקנו בה קודם ביחס לדינו של גודל גריס בדיוק. גם שם ראינו את מגמתו של התרומה להחמיר לעומת מגמתו של הסמ"ג להקל.

בביטויים שונים, ומעניין לראות כי בסוגיה זו הסמ"ג מתעלם מהותית משיטתו של היראים בעניין.⁸⁸

ג2) השפעת ר' יהודה שיריליאון על החיבור

הכרעותיו של ר' רבו של ר' משה, ר' יהודה שיריליאון,⁸⁹ מוזכרות שלוש פעמים בקובץ. ידוע לנו על תוספות למסכת נידה שכתב ר' יהודה אך הם לא בידינו כיום. סביר להניח כי כשם שהסמ"ג התבסס על התרומה בחיבורו כך הוא הושפע באופן משמעותי מדברי מורו ר' יהודה, אך מלבד העדויות המצויות בידינו בתוך דבריו של הסמ"ג אין לנו שום דרך לבחון עניין זה. נסקור את האזכורים של ר' יהודה בקובץ וננסה להסיק מהם משהו על מקומו של ר' יהודה בחיבור. הסמ"ג מזכיר את ר' יהודה שלוש פעמים בהלכות נידה בכינוי מורי: בדין בדיקות שאשה אינה חייבת לבדוק את עצמה לבעלה כלל: "וכן כתב מורי במסקנא":⁹⁰ מילים אלו מופיעות לאחר הציטוט מדברי בעל ספר התרומה ומחזקות עוד יותר את מסקנתו להלכה. בדין טבילה דבילה והכרעה כרשב"ם שתצא מביתה דווקא שיהיה לילה, כפי שנראה בהרחבה מייד, והאזכור האחרון הוא "כך ראה מורי בפירוש ר"ח",⁹¹ בסוגית הגדרת חובת החפיפה האם בגוף או בראש וכחזוק לעמדתו ההלכתית של הסמ"ג. נראה כי מהופעות אלה עולה כי הסמ"ג ראה בר' יהודה אילן גדול להתלות בו וכחזוק בר סמכא לדבריו. עם זאת ניתן לשער כי לו נדע יותר על פסיקתו ההלכתית של ר' יהודה נוכל לאתר מקומות נוספים בסמ"ג בהם הוא התבסס על דבריו. נעיין באחת הסוגיות המרכזיות בעניין זה.

הדיון התלמודי אוסר על טבילה הנידה ביום ואפילו ביום השמיני, מדין "סרך ביתה".⁹² הראשונים נחלקו בפרטי הדין: האם הטבילה עצמה צריכה להיות בלילה אחר החשיכה, או שמא החזרה לבית או היציאה ממנו צריכה להיות בלילה. לדעת הרשב"ם הטבילה צריכה להיות אחר החשיכה. לעומתו דעת רבינו תם היא שהאשה צריכה לשוב מן הטבילה כשתהיה חשיכה ואין משמעות לשאלה מתי טבלה בפועל. התרומה מציין רק את דעת הרשב"ם שיש "לטבול אחר חשיכה". בסמ"ג יש הבדל בין המהדורות: במהדורה קמא⁹³ הוא מעתיק את דברי ספר התרומה ומוסיף עליהם את דעת רבינו תם שמצריך שכאשר תשוב לביתה יהיה חשיכה. לעומת זאת במהדורות האחרות נמצאים שינויים מסויימים המחזקים את דעתו:

⁸⁸ לעיל פרק שני, עמ' 58-60.

⁸⁹ על מקומו של ר' יהודה, דמותו וכו' ראו אורבך, בעלי התוספות, עמ' 320-344.

⁹⁰ סמ"ג, עמ' קל"ג.

⁹¹ שם, עמ' קס"ב.

⁹² "סרך ביתה" – חשש פן הבת תראה את אמה הולכת לטבול ביום ולא תדע שמדובר ביום השמיני ותסיק מכך שמותר לטבול ביום ואפילו ביום השביעי. ההשלכה של דין זה הוא איסור גורף על טבילה ביום למעט מקרים מיוחדים המתוארים בגמרא. ראו בבלי, נידה דף נז ע"ב.

⁹³ כך בכתב יד א.

ספר התרומה	סמ"ג מהדורה קמא ⁹⁴	סמ"ג מהדורה בתרא ⁹⁵
רבי שמואל היה מצרי לטבול אחר חשיכה.	רבינו שמואל היה מצריך לטבול אחר חשיכה	רבינו שמואל היה מצריך ללכת לטבול אחר חשיכה ⁹⁷
	ורבנו יעקב לא היה מצריך רק כשתשוב מן הטבילה יהיה חשיכה	ורבנו יעקב לא היה מצריך רק כשתשוב מן הטבילה יהיה חשיכה ומורי כתב שנכון להחמיר כרבינו שמואל משום סרך בתה שלא תאמר [הבת] שאמה מבעוד יום טבלה. ⁹⁸

מעבר לשינוי בדין שבא לידי ביטוי בתוספת המילה ללכת, התוספת המשמעותית במהדורה בתרא היא בתוספת דבריו של ר' יהודה שיריליאון, המכונה "מורי" שנכון להחמיר כרבינו שמואל. נראה כי במהדורות האחרונות הסמ"ג מתאמץ להוציא תחת ידו נוסח מתוקן שיבהיר ללא כל ספק את דעתו שיש ללכת ולטבול אחר חשיכה משום חשש 'סרך' ביתה'. לעומת זאת לא לגמרי ברור מה הייתה דעתו הראשונית, האם סבר כתרומה וכדעת הרשב"ם שהטבילה צריכה להיות אחר חשיכה? אם כן מדוע הוסיף את דעת רבינו תם שלכאורה מקל יותר שרק חזרתה הביתה יכולה להיות אחר חשיכה? האם הוא אכן התלבט בדבר? מה הביא אותו לשנות את דעתו, האם הוא שמע את דברי מורו רק לאחר כתיבת המהדורה הראשונית של החיבור? בין כך ובין כך שיטת הסמ"ג שנקבעה לדורות בדברי הבאים אחריו היא שהציאה מן הבית צריכה להיות אחר החשיכה. כך כתב הבית יוסף, ונראה כי עמדה לפניו אחת המהדורות האחרונות של החיבור:⁹⁹

...וכן נראה ממה שכתב המרדכי בפרק שני דשבעות רשב"ם היה מצריך ללכת לטבול לאחר חשיכה ורבינו תם לא היה מצריך רק כשתשוב תהיה חשיכה עכ"ל וכן כתב סמ"ג... ולדברי רשב"ם נראה מדברי המרדכי וסמ"ג שצריך שלא תצא מביתה ללכת לבית הטבילה עד שתחשך ... אבל מדברי הרא"ש נראה דלא קפיד רשב"ם אלא שלא לטבול עד שתחשך אבל בזמן יציאה מביתה לא קפיד וכתב סמ"ג ומורי כתב שנכון להחמיר כרבינו שמואל ע"כ.

⁹⁴ זהו הנוסח בכת"י א שהוא גם הקרוב ביותר לנוסח דברי התרומה.

⁹⁵ סמ"ג, עמ' קנ"ד.

⁹⁶ כת"י פ – בגוף כתב היד מופיע כנ"ל: מצריך לטבול אחר חשיכה, ובין השורות נוספה המילה "ללכת", כת"י ז – "מצריך ללכת אחר חשיכה" – ככל הנראה המעתיק לא הבין שהמילה ללכת היא תוספת וחשב שהיא אמורה להחליף את את המילה לטבול ולכן השמיט אותה ראו מהדורת מכון ירושלים עמ' ש"ג הערה 463.

⁹⁷ על פי מהדורת מכון ירושלים, כך בדפוס רומא – "מצריך ללכת לטבול אחר חשיכה". על הבעייתיות בדפוס זה ראו סמ"ג, מהדורת שלזינגר, חלק ל"ט, עמ' 9.

⁹⁸ תוספת זו אינה מופיעה בכתבי יד ז, ט ו.ש. ראו מהדורת מכון ירושלים, עמ' קנ"ד הערה 412 בשם עץ חיים שכותב שמורי הוא ר' ברוך. עם זאת נראה כי אין מדובר כאן בבעל התרומה על אף שהקטע זהה במיקומו לסדר הדברים בתרומה וכן עיקר הנוסח, אך המשפט "ומורי אמר" אינו מופיע באף אחד מכתבי היד של התרומה שבדקנו, וסביר כי הסמ"ג לא התכוון בכך לר' ברוך עצמו אלא לר' יהודה שיריליאון כאשר ייתכן כי המקור של ר' יהודה הוא בר"י ומשם גם התגבשה תפיסתו זו של התרומה.

⁹⁹ בית יוסף, יורה דעה, סימן קצז.

נראה כי השפעת ר' יהודה שיריליאון היתה משמעותית בהכרעתו של הסמ"ג בדין זה, ובמקרה דנן, אף יותר מדעת הרמב"ם בעניין שלשיטתו הטבילה עצמה צריכה להיות בלילה ולא מוזכרת בדבריו שום אמירה לגבי זמן היציאה מן הבית.¹⁰⁰ מעניין לראות כי לעומת דיני כתמים בהם בולטת דעתו של הסמ"ג לקולא ביחס לדברי התרומה וניכרת השפעת הרמב"ם על העניין, במקרה זה השינוי בדעתו של הסמ"ג חל לוחומרא וככל הנראה בהשפעת רבו.

אין ספק כי דיונו עד כאן מחדד מחד את מקורות ההשפעה של הסמ"ג, הרמב"ם, התרומה ור' יהודה שיריליאון אך בד בבד מחדד את ייחודו של הסמ"ג כפוסק עצמאי המכריע בכל דבר ועניין לפי שיקול דעתו.

2ד) פסיקה כמנהג המקום

עד כמה התייחס המחבר למנהג מקומו? האם יש לכך משקל בחיבור? האם תמך במנהגם או יצא נגדו? האם קיבל אותו להלכה? נענין בשלושה מקרים בהם מתייחס המחבר במפורש לעניין זה.

דין דם טוהר בזמן הזה – עדותו של המחבר על המנהג במקומו
הדוגמא הראשונה והפשוטה ביותר בה מתייחס הסמ"ג למנהג המקום הוא בדין דם טוהר, עניין המופיע בסיומם של הלכות נידה:¹⁰¹

חומרא גדולה החמירו על עצמן בבבל ובארץ ישראל ובספרד ובארץ המערב, היא ממלכת מרו"ק, שאין נותנין דמי טוהר ליולדת כלל וכל דם שרואה בתוך מלאת סופרת ז' נקיים כמו אחר מלאת, אבל בלונברדיא"ה ואשכנז ואגפיה וצרפת וארץ האי בועלין על דם טוהר כדין התלמוד, שחומרא דרבי זירא אינה אלא בדם טמא ולא ביושבת על דמי טהרה.

אין ספק כי הכרעת הסמ"ג היא כי דם טוהר טהור גם בזמנו. לעניין זה יש משמעויות הלכתיות רבות שמופיעות בדיונו בדין יולדת.¹⁰² מעניין לראות כי בכל מהלך הדיון ההלכתי בדין יולדת לא מציין המחבר כלל את דעת הסוברים כי דם טוהר אינו טהור ורק בסיום הלכות נידה הוא מציין עניין זה וכאמור אינו פוסק כמוהו.

דין יולדת בזוב

המקרה השני עוסק באופן טהרתה של היולדת. שיטת רוב הראשונים ביניהם היראים והתרומה היא שהלכה נפסקה כרבא "שאינה סותרת ועולה" כלומר שהאשה יכולה להתחיל את ספירת שבעת הנקיים בתוך ימי טומאת הלידה אם אינה רואה בהם. לעומתם סובר רבינו תם כי הלכה כאב"י.¹⁰³ בדיונו על שיטת התרומה ראינו כי על אף שלא קל לעמוד על דעתו של ר' ברוך נראה כי הכרעתו היא כדעת רוב הראשונים שימי לידה שלא רואה בהם עולים לה

¹⁰⁰ רמב"ם, איסורי ביאה, י"א, י"ד: "אם ראתה יום אחד סופרת אחריו ז' נקיים וטובלת בליל ח' שהוא ליל שני שלאחר נדתה ומותרת לבעלה".

¹⁰¹ סמ"ג, עמ' קפ.

¹⁰² סמ"ג, עמ' קמא ואילך.

¹⁰³ ראו בעניין לעיל, פרק שני עמ' 79.

לספירת זיבתה וצינו את ההתלבטות שלו ביחס לדעת רבינו תם ואת השינויים בהתגבשות הנוסח הסופי של דבריו שמעידים ככל הנראה על התלבטויותיו בעניין זה.¹⁰⁴ גם דעת היראים היא שלא כרבינו תם.

הסמ"ג מביא את הסוגיית התלמודית בדומה מאוד לניסוחו של התרומה. לאחר מכן הוא מביא את פירוש רש"י לסוגיה. לשיטת רש"י כל המחלוקת בין רבא לאבבי היא רק בהבנת שיטתו של ר' מרינוס ולשניהם אין ספק שהדין להלכה הוא כדברי הברייתא "שימי לידתה שאינה רואה בהן עולין לה לספירת זיבתה"¹⁰⁵ היוצא מפירוש זה להבנתו של הסמ"ג את דברי רש"י היא כי: "לפירוש זה אין לנו כוח לפסוק כרבא מאחר שלא נחלקו כי אם בדעת רבי מרינוס." בשלב הבא מביא המחבר את שיטת השאלות, רס"ג, רבינו חננאל, רי"ף והלכות גדולות, שפוסקים הלכה כרבא.¹⁰⁶ ולאחר מכן הוא מציין את דעת רבינו תם "וחולק רבינו יעקב על כולן ואומר שהלכה כאבבי." לאחר מכן הוא מציין כי גם הר"י חולק על רבינו תם ולבסוף מציין שוב כי שיטת רבינו תם חולקת על כל הקדמונים:¹⁰⁷

ודוחה ר"י ראייה זו שלכך לא אמר זה הש"מ מפני שאין מחלוקת בדבר זה, שלאבבי לדברי הכל אין עולין ורבא נמי מודה דלרבי אליעזר אין עולין ואותה ברייתא כרבי אליעזר ולכך לא חש לאומרו, ואדרבה קשה לפירוש רבינו יעקב למה אין אבבי עצמו מביא אותה ראייה דברייתא דטועה לדבריו, ועוד שכל הקדמונים והגאונים וסדר תנאים ואמוראים פירשו דלמ"ד של יע"ל קג"ם היא למ"ד של לחי העומד מאליו...

ולמרות כל זאת, ולמרות שדעת רוב הראשונים שונה, וכל הקושיות שהוקשו על רבינו תם מציין הסמ"ג כי "ואעפ"כ נהגו בצרפת"¹⁰⁸ להחמיר כרבינו יעקב לומר שאין עולין הואיל והדבר יצא מפיו.¹⁰⁹

מהי מסקנתו ההלכתית של הסמ"ג? האם בהיותו איש צרפת הוא מקבל להלכה את המנהג הצרפתי להחמיר כרבינו תם היות "והדבר יצא מפיו"? בפשט הדברים נראה שאכן זוהי מסקנתו. יחד עם זאת עיון מדוקדק יכול להוביל אולי למסקנה אחרת. הנקודה המשמעותית

¹⁰⁴ ראו לעיל עמ' 150-156.

¹⁰⁵ בבלי, נידה, נד ע"א, בדברי הסמ"ג "ברייתא בסוף פרק בא סימן".

¹⁰⁶ מעניין לראות כי במקרה זה הוא לא מציין כלל את דעת הרמב"ם שפסק כך גם הוא על אף שברור שהוא היה מודע לשיטתו בעניין.

¹⁰⁷ סמ"ג, עמ' קי"ז.

¹⁰⁸ הביטוי "נהגו בצרפת" – יחידאי בסמ"ג באופן זה. בכלל הביטוי "בצרפת" מופיעה בסמ"ג כ-18 פעמים כאשר באחוז גבוה מהם מדובר על "רבותינו שבצרפת" (14 פעמים) והביטוי מעיד על זיקה וחיזוק למנהג הצרפתי. בפעמים האחרות המילה צרפת מופיעה כעדות על מנהג המקום, פעם אחת מנהג שונה בצרפת בסדר התפילה: "ובצרפת שביעי קורא חובת היום ואחר כך אומר קדיש והמפטיר חוזר וקורא מה שקרא שביעי" (עשין יט), ועוד פעמיים כעדות על מנהג שונה בצרפת בגלל המציאות השונה: בדין מים אחרונים: "ואנו עכשיו בצרפת לא נהגנו במים אחרונים מפני שאין מלח סדומית מצוי בינינו" (עשין כז) ובדין כלאיים: "וכתב רבינו שמשון בר' אברהם שיש להתיר בצרפת מפני שהקנבוס בזול יותר וגם חזק יותר לתפור" (לאוויין רפג). דומה שבדוגמאות אלו מדובר על היבט ענייני של שוני בין המנהג הצרפתי לבין המנהג במקומות אחרים בגלל מציאות שונה. לעומת זאת במקרה דנן מדובר על מנהג שונה בצרפת שאינו נובע מציאות שונה אלא מסמכותו של רבינו תם: "הואיל והדבר יצא מפיו". לכאורה היינו מצפים בהקשר כזה לאמירה בסגנון האמירות שראינו קודם: "רבותינו שבצרפת אמרו וכד", אך לא כך. נראה כי ניסוח זה מעיד על הסתייגותו של המחבר ממנהג הלכתי זה וכפי שנכתב בגוף הדברים.

¹⁰⁹ סמ"ג, שם.

בדיון זה הוא היחס בין המהלך של הדיון כולו לבין המסקנה הסופית. ונראה כי יש פער בין מהלך הדיון כולו שנראה כי מסקנתו להיתר לבין האמירה הסופית (שנהגו בצרפת להחמיר כרבינו תם). ראוי לציין בעניין זה היא כי בכל המהדורות מהלך הדברים דומה פחות או יותר. ואם כך ניתן לומר כי כבר בשעת כתיבת הדברים ברורה למחבר "השורה הסופית" כדעת רבינו תם.¹¹⁰ היינו מצפים אם כן שאם זוהי אכן המסקנה המוחלטת להלכה, הרי שמהלך הדיון יהיה לנסות ולהוכיח מסקנה זו מתוך הסוגיה ולחזקה. אך לא. מהלך הדיון בסמ"ג מוביל כאמור להיתר כדעת רוב הראשונים בעוד שמסקנתו הסופית לאיסור עלולה להפגיע.

מה הייתה מגמתו של ר' משה בסגנון הכתיבה הזה? האם ייתכן לומר כי זוהי אכן הייתה מגמתו של המחבר להראות את הפער בין מגמתה של הסוגיה ההלכתית והמגמה בפוסקים לפסוק כאביי¹¹¹ ולמרות דבריהם לקבל את מנהג המקום לפסוק כרבינו תם? האם ייתכן לומר כי הסמ"ג מנסה להעביר כאן מסר כפול? מצד אחד את דעתו ההלכתית לפסוק כרבא כפי רוב הראשונים (בשונה מהמסקנה הסופית) ומצד שני את מנהג מקומו כאביי, לפי רבינו תם? האם ייתכן עוד כי הסמ"ג ראה את עצמו כפוסק לכלל ישראל, אולי בעקבות דרשותיו בספרד ולכן העמיד כך את הדברים? ושאלה נוספת שעולה כאן היא מהי מסקנתו של המחבר עצמו?¹¹² עניין זה ייתכן ויתברר יותר לאור הסוגיה הבאה.

הרחקת חפיפה מטבילה

הסוגיה התלמודית¹¹³ עוסקת בשאלה בדבר הרחקת החפיפה מהטבילה: מתי זמן החפיפה האידאלי ומה יהיה הדין במקום בו לא ניתן לעשות כן. בסוגיה זו הסמ"ג מעתיק את נוסח דבריו של התרומה ואת המחלוקת בין רש"י (שטוב יותר לחפוף ביום) לשאילתות (שטוב יותר לחפוף סמוך לטבילה). אך בשונה מהתרומה שהסתפק בבירור הדין,¹¹⁴ הסמ"ג מקדיש פעמיים מקום לבירור מנהג הנשים "שלנו". בפעם הראשונה לאחר הצגת דברי רש"י והשאילתות הוא מציין כי מנהג הנשים במקומו מהווה יציאת ידי חובת שתי הדעות: "ולפי זה הפירוש נשים שלנו שחופפות תמיד ביום הואיל ונכנסות שם בחמין בעוד היום גדול ושוהות שם עד הערב חשובה חפיפה זו כאילו היא בלילה לדברי הכל."¹¹⁵ ובפעם השנייה לאחר שהוא מברר את דעת רבינו תם הוא מציין בשנית כי "ולכל הפירושים מנהג נשים שלנו

¹¹⁰ שהרי בסוגיות אחרות ראינו שינוי בדעת המחבר בין המהדורות השונות.

¹¹¹ זוהי גם שיטתו של הרמב"ם, הלכות איסורי ביאה פרק ז הלכה יא: "ימי לידתה וימי נדתה אם לא ראתה בהן דם הרי אלו עולין לה לספירת שבעת ימים נקיים ואם ראתה בהן דם אין עולין לה ימי הראייה ולא סותרין כל הימים, אלא משלמת על הימים שספרה כשיפסוק הדם, שאין סותר הכל אלא ראיית של זוב אבל אלו סותרין יומן בלבד".

¹¹² עניין זה בולט במיוחד ביחס לדברי התרומה. מדברי התרומה קשה מאוד להבין כיצד הוא הכריע בסוגיה ורק צירוף הפרמטרים השונים בדבריו, לשון הפסק, לשונות הסימנים השונים בעניין יכולים לרמוז על דעתו. בסמ"ג הדברים ברורים ומחודדים הרבה יותר.

¹¹³ בבלי, נידה סח ע"א.

¹¹⁴ לשון התרומה סימן ק', "השתא לכל הפירושים מותר לרחוץ ולחוף בליל טבילתה אלא שלפי רש"י עדיף טפי לרחוץ ביום הסמוך לטבילה כדי שלא תמהר עצמה. ולפי שאלתות דרב אחאי אדרבה אסורה לרחוץ בחמין ולחוף ביום כי אם בלילה היכא שיכולה לחוף בלילה הילכך טוב ונכון שתכנס בחמין ביום בעוד היום גדול ותחוף עצמה בנחת ולא בחפז ולא תצא עד הערב".

¹¹⁵ סמ"ג, עמ' קמ"ט.

שחופפות ביום ורוחצות בחמין עד הערב וטובלות בלילה מנהג כשר הוא.¹¹⁶ הבדל נוסף בין נוסח הדברים בתרומה לנוסח בסמ"ג הוא בהגדרת המנהג בעוד שהביטוי המופיע בתרומה לגבי מנהג הנשים הוא "שטוב ונכון להיכנס בחמין בעוד היום גדול ולחפוף בנחת ולא לצאת עד הערב."¹¹⁷ לפי הסמ"ג מדובר במנהג כשר: "מנהג נשים שלנו שחופפות ורוחצות בחמין עד הערב וטובלות בלילה מנהג כשר הוא."¹¹⁸ המהרש"ל מדייק בניסוח של הסמ"ג ולדבריו הגדרת "מנהג כשר" הוא "ולא לעשות בעניין אחר."¹¹⁹

בולט לעין ההבדל בין שני המקרים שהבאנו. בשני המקרים הללו הסמ"ג מתייחס למנהג מקומו. בעוד שבדין יולדת הנוסח מסויג מאוד, והמנהג מתואר כ"מנהג בצרפת" – נוסח מרוחק¹²⁰ שלא מעיד על כך שהמחבר עצמו גר שם(!) במקרה כאן המנהג הוא "מנהג נשים שלנו" ובולטת התייחסותו החיובית של המחבר למנהג. יתירה מכך, בעוד שכאן כל מהלך הדברים של הסמ"ג בא לחזק את מנהג הנשים, בדוגמא הקודמת מהלך הדברים היה הפוך מהמסקנה.¹²¹

הבדל זה כמדומני יכול לסייע לנו לחדד את יחסו של המחבר לסוגית יולדת בזוב. דומה כי שם בולטת בדברי הסמ"ג קבלתו את דברי רבינו תם כעין אילוץ מסוים. מסקנתו האישית המתבקשת ממהלך הסוגיה נראית הפוכה אך היות ואלו היו דבריו של רבינו תם וכך התברר המנהג במקומו – צרפת, הוא מקבל את הדברים. הסמ"ג לא מסתיר את דעתו האישית, ועל אף שהוא חותם את הסוגיה בדברי רבינו תם, ונראה מכך שזוהי מסקנתו, העיון במהלך הדברים וכן ההשוואה למקומות אחרים בהם הוא מתייחס למנהג הנשים כמו בסוגיה דנן, מלמדת אותנו שאולי מסקנתו האמיתית אכן הייתה יכולה להיות שונה, ואולי במקומות שאינם צרפת, ברור שדעת הסמ"ג תהיה לפסוק כשאר הראשונים.¹²²

כמדומני שהלימוד מכאן הוא לימוד חשוב ורומז על חדשנותו ופסיקתו העצמאית של ר' משה מחד אך על הכרתו את מקומו אל מול קודמיו מאידך. הסמ"ג לא מבטל את דעת רבינו תם על אף שנראה שמסקנתו באופן וודאי שונה והוא מקבל את המנהג במקום שנוהגים כך.

דומה כי שלושת המקרים שראינו מדגישים מחד את הנאמנות של הסמ"ג למנהג מקומו אך גם את ההתייחסות המסוייגת במקרה שהדברים לא נראים נכונים להבנתו. בכל מקרה

¹¹⁶ שם עמ' ק"נ. זה הנוסח בכל המהדורות.

¹¹⁷ תרומה, סימן ק.

¹¹⁸ סמ"ג, שם.

¹¹⁹ מהרש"ל, ד"ה "ולכל הפירושים" מכון ירושלים עמ' ק"נ וכן עיין שם בהערה 391 שמבאר עוד את העניין.

¹²⁰ ראו לעיל הערה 108.

¹²¹ כמובן שצריך להתייחס לעניין זה בזהירות הראויה. ברור שיש הבדל הלכתי בין שני המקומות: מנהג הנשים בטבילה בכל מקרה יוצא ידי חובת כל השיקולים ההלכתיים לעומת זאת בסוגית יולדת יש צורך להכריע כאחת מן הדעות, כאשר רבינו תם – יחידאי. יחד עם זאת נראה לי שיחד עם ההסתייגות הזאת יש בהחלט מקום ללימוד משתי הסוגיות הללו ביחס לשיקוליו ולאופן פסיקתו של המחבר.

¹²² ראוי לציין בהקשר זה כי הבית יוסף למשל ציטט את הסמ"ג אך לא תלה את הדברים בדעתו או במסקנתו אלא בהיותו מקור לדברי רבינו תם. ונראה שגם לבית יוסף עצמו לא היה נראה שזוהי אכן מסקנתו של הסמ"ג עצמו להלכה.

שלושת המקרים הללו מדגישים את היותו של הסמ"ג פוסק שמנהג מקומו הוא גורם משמעותי עבורו בשיח ההלכתי. נציין עוד כי בחיבורים שראינו עד כה לא היה ניכר עניין זה.¹²³ בספרות דבי רש"י הובא הנוהג על פי רוב כדבר שאינו נכון ויש לצאת נגדו ולעצבו כפי הדין התלמודי, ואילו ביראים ובתרומה כמעט ולא היתה התייחסות למנהג המקום. כאן ניכר באופן ברור המקום אותו נותן המחבר למנהג.

נפנה כעת לעיון בחלק העשין, למאפייניו הייחודיים וכן לסוגיות המקבילות בין שני החלקים ולאחר מכן נסכם את לימודנו בהלכות נידה בסמ"ג על שני חלקיו.

¹²³ שונה מכך גם ר' אברהם מטול שנותן משמעות רבה למנהג המקום. ראו נספח ג.

ג. עשיין

1. מבנה

ציינו כבר לעיל את ההבדל בין שתי המצוות בסמ"ג העוסקות בדיניה של הנידה והזכרנו בקצרה כי בעוד שמצווה קי"א בחלק הלאווין שעסקנו בה לעיל עוסקת בהלכות נידה הלכה למעשה, כפי שנוהגות בזמנו של המחבר, המצוות בחלק העשיין, מצוות רמ"א – רמ"ג,¹²⁴ ממוקדות בדיניה של הנידה כטמאה ומטמאה בהתייחס לדיני טומאה וטהרה כפי שנהגו בתקופת המקדש, בכך היה נאמן הסמ"ג לחלוקתו העקרונית של הרמב"ם על אף שבפרטי הדינים יש שוני ביניהם. מטבען של הלכות נידה, חלק מן הדינים נוגעים בשני המימדים גם יחד ולפיכך נראה מספר מקומות בהם כופל הסמ"ג את הדיון בנושא בשני החלקים וכפי שנראה מיד. להלן נבחן את קובץ העשיין בכלליותו ולאחר מכן ניגע בכמה הבדלים בין שני החלקים המשמעותיים לענייננו.¹²⁵

כרמב"ם גם הסמ"ג מאחד בחלק זה את העיסוק בארבעה בעלי טומאות – זב, נידה, זבה ויולדת. אך בשונה מהרמב"ם, טרם כניסתו לפרטי הדינים מביא הסמ"ג את המקורות לדיון. תחילה מופיעים הפסוקים הרלוונטיים לכל אחד מבעלי הטומאות על פי סדר התורה: דינו של הזב (ויקרא טו, ב - יב), לאחריו דינה של הנידה שמופיעים בתורה באותו הפרק בפסוקים הבאים (יט – כד), דינה של הזבה (פסוקים כה-כו) ולבסוף דיני יולדת שאמנם בתורה הופיעו כמה פרקים קודם אך דומה שהמחבר מיקמם כאן בגלל הגדרת דינה בתורה "כימי נידת דוותה תטמא" שחייבה את הקדמת דין הנידה אליה. לאחר מכן מציין המחבר כי: "והא לך פירושן ומשפטן על פי התורה שבעל פה. וכבר בארנו במעשה הקרבנות עניין קרבנותיהן וגם טומאת הזב בראיות והזבה בימים."¹²⁶ לאחר מכן מחלק המחבר את דבריו לארבעת החלקים – ארבעת סוגי הטומאות. הדיון בהלכות נידה וזבה מתחיל בתמצית דברי המדרש בתורת כהנים: "והא לך פירוש פרשת הזבה..."¹²⁷ ובסיום הדברים: "עד הנה בארנו בשיטת תורת כהנים". לאחר מכן עובר המחבר לבאר על פי "הלכות מסכת נידה"¹²⁸ ומכאן ואילך הרי הוא כמעתיק מתוך דברי הרמב"ם בהלכות מטמאי משכב ומושב על פי סדר ההלכות, אך בדילוגים וההערות כדרכו. מבנה זה זהה בכל אחד מן החלקים: הזב, הנידה והזבה: מדרש וציטוט כמעט עקבי מהרמב"ם לפי סדר דבריו.

2. בין העשיין ללאווין

כאמור הדיון בחלק העשיין מתמקד בענייני טומאה וטהרה, כאשר תוך כדי הדיון מופיעים באופן מתבקש וטבעי דיונים הנוגעים גם לשאר דיני הנידה, כלומר להשלכה מתוך כך למרחב חיי האישות. יחד עם זאת כפי שכבר ציינו, לא ניתן לחלוטין להפריד בין השניים שהרי דינים

¹²⁴ דפוס ונציה, עמ' רל"ז ע"א – רל"ח ע"ב, כת"י ב עמ' 321-325.

¹²⁵ כיוון שהגדרת העבודה היא הלכות נידה בהגדרתם המקובלת, כנוגעים לדיני אישות, לא נרחיב בחלק זה ובפרט לא בחלקיו הנוגעים לדיני טומאה וטהרה.

¹²⁶ כת"י ב, עמ' 322 ע"ב.

¹²⁷ המקור בתורת כהנים פרשתא ה'.

¹²⁸ כת"י ב, החל מעמוד 323 ע"ד.

רבים נוגעים לשני המימדים; לדיני הטהרה ולזיקתה לבעלה. במקרים אלו יהיה צורך להחליט איזה דין להביא באיזה חלק. ברוב המקרים היה הסמ"ג נאמן לשיטת הרמב"ם בעניין, אך כפי שנראה מיד במקומות מסויימים הוא שינה לפי הבנתו ההלכתית. היות ורוב הדינים המוזכרים בחלק זה אינם רלוונטיים לעניינים בהם אנו עוסקים לא נאריך בהם אלא נסתפק בדיון על הנושאים המשיקים וננסה לחדד את האופן בו מיקם הסמ"ג כל אחד מפרטיהם.

(א) יולדת שלא טבלה אחר שבעה ימים

הדוגמא הראשונית שנביא היא דין דם טוהר ביולדת. דם זה אינו אוסר את האשה על בעלה אך מטמא לעניין טהרות. כפי שנראה להלן בעקבות הרמב"ם גם הסמ"ג כופל סוגיה זו בשני החלקים בהעתקה כמעט מלאה. נשים לב כי המילים המודגשות הם תוספת של הסמ"ג על דברי הרמב"ם:

רמב"ם הלכות מטמאי משכב ומושב פרק ה, הלכה ב	סמ"ג עשין	סמ"ג לאווין	רמב"ם הלכות איסורי ביאה פרק ז הלכה ח
יולדת שלא טבלה אחר שבעה לזכר וי"ד לנקבה כל דם שתראה אף ע"פ שהוא בתוך ימי טוהר הרי הוא כדם הנדות ומטמא לח ויבש, לא תלה הכתוב בימים בלבד אלא בימים וטבילה.	יולדת שלא טבלה אחר שבעת ימים לזכר וארבעה עשר לנקבה כל דם שתראה אע"פ שהוא בתוך ימי טוהר הרי הוא כדם הנדות לטהרות בלבד ומטמא לח ויבש ולא תלה הכת' בימים בלבד אלא בימים ובטבילה כדאיתא במסכת נדה . ¹²⁹	האשה היולדת בזמן הזה וספרה שבעת ימים נקיים כמשפטה ולא טבלה, ואחר כך ראת דם הרי זו טובלת ומותרת לבעלה מיד, שכל ימי טוהר אינן ראויין לא לנדה ולא לזבה, אבל עצמו של דם טמא ומטמא כדין דם הנדה עד שתטבול כן אומרים בית הלל בפרק בנות כותים שמטמא לח ויבש . ¹³⁰	ספרה שבעה ימים נקיים ולא טבלה ואח"כ ראתה דם ה"ז טובלת ומותרת לבעלה מיד שכל ימי טוהר אינן ראויים לא לנדה ולא לזיבה אבל עצמו של דם טמא ומטמא כדין דם הנדה עד שתטבול.

סוגיה הלכתית זאת דנה בדינה של היולדת שספרה את ימי טומאת הלידה אך לא טבלה לאחריהם וראתה דם טוהר. להלכה פוסק הרמב"ם ובעקבותיו הסמ"ג כי דם זה מטמא לעניין טהרות אך מוגדר כדם טוהר לבעלה. הדגשים השונים ביחס לאותו הדם משתקפים יפה בלשונו של הסמ"ג: בחלק העשין מציין הסמ"ג כי: "יולדת שלא טבלה אחר שבעת ימים לזכר וי"ד לנקבה כל דם שתראה אע"פ שהוא בתוך ימי טוהר הרי הוא כדם הנדות **לטהרות בלבד** ומטמא לח ויבש" כלומר הדם עצמו מטמא אותה לעניין טהרות, והמחבר מדגיש, כאשר הוא מוסיף בכך על הרמב"ם, כי הטומאה היא "לטהרות בלבד". לעומת זאת בחלק הלאווין

¹²⁹ נוסח כת"י א.

¹³⁰ סמ"ג, עמ' קמ"ב-קמ"ג.

הניסוח שונה ושם עולה בבירור כי היא יכולה לטבול ותהיה מותרת לבעלה מיד **על אף ראיית הדם**, היות והדם מוגדר כדם טוהר: "...הרי זו טובלת ומותרת לבעלה מיד...".

דוגמא זו מדגימה בפשטות את הדגשים השונים בכל אחד מחלקי החיבור ואת האמירות ההלכתיות השונות, הרלוונטיות לכל אחד מן החלקים בפני עצמו.

במקרה הבא נראה הבדל מסוג אחר, הבדל שאינו באמירה הלכתית שונה אלא באופן הצגת הדברים.

ב) חובתה של האשה לבדוק את עצמה

האם אשה חייבת לבדוק את עצמה לפני חיי אישות עם בעלה? הגמרא בנידה כורכת דין זה עם חובתה של האשה לבדוק את עצמה לפני עיסוק בטהרות. טענתם של חכמים היא כי לא ייתכן לחייב אשה לבדוק את עצמה לטהרות אך לא להצריכה לבדוק לפני חיי אישות עם בעלה.¹³¹ סוגיה זו מופיעה בשני החלקים בסמ"ג כיוון שהיא נוגעת הן לטהרות והן לאישות. הקטע המופיע בחלק העשין מבוסס על דברי הרמב"ם בעניין¹³² ואילו החלק המופיע בחלק הלאווין מבוסס על ספר התרומה ואילו דעת הרמב"ם בעניין לא מופיעה כלל וכפי שנברר מיד. נביא את הדברים בשלמותם בשל חשיבותם לענייננו:

עשין	לאווין
<p>חכמים תקנו להן לבנות ישראל להיות בודקות עצמן בכל יום שחרית מפני טהרות של ערבית וערבית מפני טהרות של שחרית וכל אוכלת תרומה בודקת בשעה שאוכלת בתרומה, וכל אשה בודקת בשעה שעוברת לשמש את מטתה מפני הטהרות,</p> <p>אבל אם לא היתה עוסקת בטהרות אינה צריכה בדיקה לבעלה שכל הנשים שיש ווסת בחזקת טהרה לבעליהן כדמסקינן בפ"ק דנדה.¹³³</p>	<p>שנינו בפרק ראשון דנידה שהאשה צריכה לבדוק עצמה פעמים ביום בשחרית ובין השמשות ובשעה שהיא עוברת לשמש את ביתה ובגמרא אמר רב יהודה אמר שמואל לא שנו אלא באשה עסוקה בטהרות שמתוך שצריכה בדיקה לטהרות צריכה בדיקה גם לבעלה</p> <p>אבל אינה עסוקה בטהרות אינה צריכה בדיקה לבעלה, ואומר שם מאי קמ"ל תנינא, בפרק שני, כל הנשים בחזקת טהרה לבעליהן, אי מהתם הייתי אומר באשה שיש לה ווסת קמ"ל שמואל אפילו אין לה ווסת. ומקשה והא אמרה שמואל חדא זימנא דאמר רב ירמיה בר אבא אמר שמואל אשה שאין לה ווסת אסורה לשמש עד שתבדוק והעמדתה דווקא בעסוקה בטהרות ומתרץ חדא מכלל חברתה איתמר ואומר שם תניא נמי הכי בד"א לטהרות אבל לבעלה מותרת בד"א כשהניחה בחזקת טהורה אבל אם הניחה בחזקת טמאה לעולם היא בטומאתה עד שתאמר לו טהורה אני, ומסתמא זאת הברייתא מדברת אפילו באין לה ווסת שלא מצא התנא חילוק להחמיר כי אם בהניחה בחזקת טומאה. ואף על פי שיש ברייתא לפנינו שמחלקת בעניין זה, אבל אם הניחה בחזקת טומאה וכי ומעמיד אותה שם דווקא ביש לה ווסת אין חושש</p>

¹³¹ החשש הוא שמא תטמא את בעלה ויבואו לאכול טהרות בטומאה. ראו ערוך לנר נידה יא ע"ב.

¹³² רמב"ם, מטמאי משכב ומושב ד, ז.

¹³³ נוסח כת"י א.

<p>לחלק באין לה ווסת והניחה בחזקת טהרה, יש לפרש ששם משמיענו חידוש שבין ערה בין ישנה צריכה שתאמר טהורה אני, אבל אם הניחה בחזקת טהורה אפילו אין לה ווסת אם היא ערה ותבעה אינה בחזקת טמאה דכיון דתבעה אין לך בדיקה גדולה מזו אפילו לטהרות כמו שאומר שם שמאחר שתבעה ומרצה אותה אם ראתה היתה נזכרת ואומרת לו,</p> <p>ועוד יש לפרש דהכא סמיך ארישא דברייתא אחרת השנויה בתוספתא מעוברת ומניקה שראתה דם בועלה טהור למפרע וכל אשה שיש לה ווסת ושאר כל הנשים, פירוש שאין להן ווסת, טמאות במגע, פירוש לטהרות, וטהורות לבעליהן</p> <p>גרסינן לקמן בפרק שני אמר רבי זירא בעל נפש כלומר אדם חסיד לא יבעול וישנה, פירוש בלא בדיקה, רבא אמר בועל ושונה בלא בדיקה שאין צריך בדיקה כי אם לטהרות ואומר שם תניא נמי הכי במה דברים אמורים לטהרות וכו' כמו שאמרנו למעלה, מכל אלה יש ללמוד שאשה אינה צריכה לבדוק עצמה לא שחרית וערבית ולא בין השמשות ולא בשעת תשמיש ואפילו אין לה ווסת וכן כתב מורי במסקנא.¹³⁴</p>	
---	--

בשני החלקים מופיעה אותה נקודת מוצא הלכתית: חובת בדיקה לפני תשמיש מפני טהרות ואותה המסקנה, שאם אינה עסוקה בטהרות אינה צריכה בדיקה לבעלה. עם זאת בחלק הלאווין מופיעה אריכות גדולה בדיון זה (פי חמש מאשר בחלק העשין!). נעייין ברצף הדברים בחלק הלאווין: הסמ"ג פותח בבירור דברי הברייתא שכל הנשים בחזקת טהרה לבעליהן, ומסיק שגם דברי רב ירמיה בר אבא אמר שמואל "שאשה שאין לה ווסת אסורה לשמש עד שתבדוק"¹³⁵ עוסקים דווקא באשה שעסוקה בטהרות אבל לבעלה מותרת. הוכחה נוספת לכך מביא המחבר מסוגיית 'הבא מן הדרך' שאם כשיצא לדרך הייתה אשתו בחזקת טהרה היא מותרת לו כשיחזור ואין חילוק בין אם יש לה ווסת או אין לה ווסת. וכן מדברי רבא: "רבא אמר בועל ושונה בלא בדיקה שאין צריך בדיקה כי אם לטהרות"¹³⁶ וכן הלאה. שורת הוכחות זאת מביאה את המחבר למסקנה כי "מכל אלה יש ללמוד שאשה אינה צריכה לבדוק עצמה לא שחרית ולא בין השמשות ולא בשעת תשמיש ואפילו אין לה ווסת וכן כתב מורי במסקנא".¹³⁷ מסקנתו של הסמ"ג אם כן היא כי אשה שאינה עסוקה בטהרות, בן בעלת וסת קבועה והן בעלת ווסת שאינה קבועה, אינה צריכה לבדוק את עצמה כלל.

מדוע האריכות הגדולה בחלק הלאווין? בחלק העשין האמירה ההלכתית היא מאוד פשוטה – האשה שעוסקת בטהרות צריכה לבדוק את עצמה פעמיים בכל יום, פן תטמא למפרע את הטהרות שהתעסקה בהם. בנוסף אשה שבודקת לטהרות צריכה גם לבדוק את עצמה לפני שהיא באה לשמש עם בעלה ואשה שלא עוסקת בטהרות אינה צריכה בדיקה לבעלה. הנקודה המרכזית של הדיון היא הבדיקה לטהרות ולכן האזכור לגבי חובת בדיקתה של האשה לבעלה

¹³⁴ סמ"ג, עמ' קכ"ט-קל"ג.

¹³⁵ בבלי, נידה טו ע"א.

¹³⁶ בבלי, נידה טז ע"א.

¹³⁷ סמ"ג, עמ' קלב-קלג. בעניין מקומו של ר' יהודה בחיבור ראו לעיל עמ' 179-181.

מופיעה רק כאמירת אגב. לעומת זאת בחלק הלאווין נקודת המוצא של הדיון שם הוא אמנם אותו עניין הלכתי שמופיע גם בעשין, כלומר חובת הבדיקה לטהרות, אך הנקודה המרכזית בדיון היא השאלה כאשר אשה לא עוסקת בטהרות, ולכן מדין טהרות היא אינה צריכה לבדוק, אך בגלל שאין לה ווסת קבוע ייתכן ויש מקום לחייבה להקפיד על כך. היות וכך הסמ"ג מאריך בבירור דינה. מסקנתו ההלכתית היא אמנם אותה המסקנה אך כאן היא מבוססת ומבוררת הרבה יותר.

יחד עם זאת, האריכות הגדולה של הסמ"ג מתמיהה גם בשל העובדה כי הגמרא עצמה כבר הכריעה שאשה שלא בודקת עצמה לטהרות לא צריכה לבדוק עצמה לבעלה. ומדוע מתאמץ הסמ"ג להביא הוכחות רבות כל כך לעניין זה? המהרש"ל בביאורו לסמ"ג כותב: "וכל זה מביא הסמ"ג לחזק הפשט של תניא נמי הכי, כדי שיהא פסק הלכה שאפילו אין לה ווסת אין צריך בדיקה לבעלה היכא דליכא טהרות..."¹³⁸ כלומר לדברי המהרש"ל מגמתו של הסמ"ג היא לחזק את ההלכה כי כל אשה, אפילו אשה שאין לה ווסת קבוע אינה צריכה בדיקה לבעלה. ייתכן ודבריו של המהרש"ל שהאריכות הגדולה באה על מנת: "לחזק את ההלכה" באה לרמז על דבר נוסף. הרמב"ם פוסק מפורשות ההיפך ממסקנת הסמ"ג:¹³⁹

הצנועות אין משמשות אלא עד שיבדקו עצמן תחלה קודם תשמיש, ואשה שאין לה ווסת **אסורה** לשמש עד שתבדוק, לפיכך היא משמשת בשני עדים אחד לפני התשמיש ואחד לאחר התשמיש, אבל אשה שיש לה ווסת אינה צריכה עד לפני תשמיש אלא משום צניעות בלבד, אבל אחר תשמיש הכל צריכין שני עדים אחד לו ואחד לה אפילו מעוברת ומניקה וזקנה, וקטנה לא תשמש אלא בשני עדים אחד לו ואחד לה....

ייתכן ודברי הרמב"ם הללו הם שהניעו את הסמ"ג להאריך בדבריו על מנת להוכיח את דעתו השונה כי אשה אינה צריכה בדיקות לבעלה בכלל אם אינה מתעסקת בטהרות. ייתכן כי הרצון להבהיר באופן שאינו משתמע לשני פנים את דעתו השונה ואולי אף לבסס את פסיקתו המנוגדת לרמב"ם, גרמה לאריכות הגדולה בבירור הסוגיה על מנת להגיע למסקנה מוחלטת. אריכות זאת מופיעה דווקא בחלק הלאווין היות וזהו ההקשר עליו נסובה המחלוקת.¹⁴⁰ ראוי לציין כי בעניין זה מיישר הסמ"ג קו עם שאר הפוסקים הצרפתיים ובניגוד לשיטת הרמב"ם.

נקודה זו משמעותית עבורנו ביותר בבואנו לברר את דיני ווסתות להבנתו של הסמ"ג וכפי שיתברר להלן.

ג) דיני ווסתות

סוגיית דיני ווסתות והקשריה השונים מופיעה גם היא פעמיים בחיבור. המושג 'דיני ווסתות' קשור בתהליך קביעת הראיות אצל האשה, והחובה לחשוש לראיות הקבועות על מנת שלא

¹³⁸ מהרש"ל, מכוון ירושלים, עמ' קלג. ד"ה "ועוד י"ל".

¹³⁹ רמב"ם, איסורי ביאה, פרק ד, הלכה טז, וראו השגת הראב"ד בעניין.

¹⁴⁰ ראוי לציין כי באחד מכתבי היד, כתב יד ט נוספה ההגהה הבאה: "אמנם ר"ת כתב דעכשיו אין לנשים ווסת קבוע כל כך, וראוי להחמיר ולומר לה לבדוק. וכן היה אומר ר"ח מפ"י רבי יחי' זצ"ל". עם זאת מדובר בהגהה יחידאית שאין לה זכר בכתבי יד אחרים, לפיכך נראה כי היא אינה משל המחבר עצמו, בפרט שכאמור הראנו שגישתו בעניין זה שונה באופן שיטתי.

להגיע למצב של ראייה בשעת חיי אישות. במקביל הצורך לקבוע את זמן הראייה ורגע התחלתה נוגע גם לדינה של אשה שעסוקה בטהרות וחוששת לטמא אותם. לכן סוגיא זו מופיעה הן בחלק העשין והן בחלק הלאווין אך בכל מקום היא מופיעה בדגשים אחרים. נעניין בנושא זה וננסה לברר את אופן חלוקתו של הסמ"ג בין שני החלקים:

בחלק הלאווין מתמקד המחבר בכמה עניינים:

א. איסור לבוא על אשתו סמוך לוויסתה שמא תראה דם בשעת תשמיש: "אסור לאדם שיבא על אשתו סמוך לוויסתה שמא תראה דם בשעת תשמיש שנאמר "והזרתם את בני ישראל מטומאתם" וסמך ליה והדוה בנדתה כדגרסינן בפרק האשה"¹⁴¹

ב. זמן הפרישה סמוך לוויסת שהוא עונה: "וכמה, אמר רב יהודה עונה או יום או לילה"¹⁴²

ג. אם לא ראתה בעונת הוויסת עד מתי אסורה לשמש: "עבר וויסתה ולא ראתה אסורה לשמש עד אחר שתעבור עונת הוויסת..."¹⁴³

ד. דין היוצא לדרך והאם מותר לו לבוא על אשתו גם סמוך לוויסתה ומתוך כך המסקנה שוויסתות דרבנן:¹⁴⁴

היוצא לדרך חייב לפקוד את אשתו אמר רבא לא נצרכא אלא אפילו סמוך לוויסתה, אותה פקידה אינה בתשמיש שדבר זה אסור כאשר בארנו אלא מדברי רצוי ופיוסים ואין חוששין שמא יבא עליה אמנם רבינו שמשון איש ירושלים כתב בפרק הבא על יבמתו שאותה פקידה בתשמיש ממש שכן משמע הלשון וקסבר כמאן דאמר בנדה בפרק כל היד וויסתות דרבנן וכוותיה קיימא לן כמו שפוסק בשאלתות פרשת אחרי מות ומדוויסתות דרבנן סמוך לוויסתה נמי דרבנן שבשעה שיוצא לדרך אוקמוה אדאורייתא, שאם בדברים רוצה לומר אפילו באשתו נדה היה מותר. ואע"פ כן המחמיר תבוא עליו ברכה.

ה. דין בדיקה לבעלה – והאם הדבר תלוי אם יש לה או אין לה וויסת.¹⁴⁵

ו. הבא מן הדרך: אשה שיש לה וויסת – שבעלה מחשב ימי וויסתה ובא עליה.¹⁴⁶

שלושת הנושאים הראשונים (א-ג) מבוססים על דברי הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה,¹⁴⁷ לעומת זאת שני הנושאים הבאים (ד, ה) תואמים את דברי התרומה בעניין. הנושא האחרון, דין הבא מן הדרך (ו) מופיע הן ברמב"ם והן בתרומה.

¹⁴¹ סמ"ג, עמ' קכ"ו.

¹⁴² סמ"ג, עמ' קכ"ז.

¹⁴³ שם.

¹⁴⁴ החל מהמילים "רבינו שמשון איש ירושלים" לא מופיע במהדורא קמא, ולא בספר התרומה.

¹⁴⁵ סמ"ג, עמ' קכ"ט.

¹⁴⁶ סמ"ג, עמ' ק"ל.

בחלק העשין מופיעות הסוגיות הבאות:

- א. הבדל בין אשה שיש לה ווסת לאשה שאין לה ווסת לגבי טומאה למפרע.
 - ב. דיני מסולקות הדמים - סוגיית ארבע נשים שדיין שעתן ואינן מטמאות למפרע.
 - ג. חובת הבדיקה בשעת הווסת ואם לא בדקה עדיין טהורה.¹⁴⁸
 - ד. ווסתות דרבנן¹⁴⁹
 - ה. איזה דם ניתן לטהר על ידי מכה – דווקא בדיקה שלא בשעת ווסתה.¹⁵⁰
- בכתב יד א לא מופיעים כל החלקים שצינו, ומייד בסיומו של החלק השלישי מפסיק המחבר את הנושא ועובר לטומאת כתמים.¹⁵¹ לעומת זאת בכת"י ב נוספו נושאים ד וה. כמו כן נושאים א-ג מקורם ברמב"ם בהלכות מטמאי משכב ומושב בעוד ששני הנושאים הבאים לא מופיעים שם אלא באיסורי ביאה.¹⁵²
- שתי שאלות עולות מהתבוננות בחלוקה זו. האחת, מדוע חילק הסמ"ג את פרטי הדינים באופן הזה, האם משמעות הדבר כי הדינים המופיעים בחלק הלאווין רלוונטיים לאישות, בעוד שהדינים המופיעים בחלק העשין רלוונטיים רק לטהרות? שנית, ניכר כי הבסיס לפיו מחלק הסמ"ג את דבריו בעניין זה הוא הרמב"ם אך אין התאמה מלאה ביניהם, מדוע עורך הסמ"ג שינויים אלו?
- נתחיל בחלק הלאווין. כלל הדינים בחלק זה הם בעלי זיקה ישירה למרחב חיי האישות: האיסור לבוא על אשתו סמוך לווסת (נושא א), הגדרת עונה (ב), אם האשה לא ראתה בעונת הווסת עד מתי היא אמורה לצפות לווסתה שיגיע ואסורה בשל כך בחיי אישות (ג). כאמור שלושה נושאים אלו תואמים את דברי הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה. גם דין הבא מן הדרך (ה) מופיע ברמב"ם, אם כי כמה הלכות קודם לקודמים,¹⁵³ אך בעוד שהרמב"ם מעמיד את דין הבא מן הדרך רק באשה שיש לה וסת ולא מדובר בעת ווסתה, התרומה ובעקבותיו הסמ"ג מעמיד את הדין גם באשה שאין לה ווסת.

¹⁴⁷ פרק ד הלכות יב-יג.

¹⁴⁸ שלושת הנושאים הראשונים מופיעים בכתב יד א.

¹⁴⁹ כת"י ב, עמ' 324 ע"א. מופיע בדפוס ונציה.

¹⁵⁰ שם.

¹⁵¹ סמ"ג, עמ' רמ"ג, ע"ב.

¹⁵² האמירה כי ווסתות דרבנן מופיעה בהלכות איסורי ביאה ח, יד והדיון בדיון מכה באיסורי ביאה ח, יד.

¹⁵³ איסורי ביאה ד, ט: "כל הנשים שיש להן וסת בחזקת טהרה לבעליהן עד שתאמר לו טמאה אני או עד שתחזק נדה בשכנותיה, הלך בעלה למדינה אחרת והניחה טהורה כשיבוא אינו צריך לה לשאול לה אפילו מצאה ישנה הרי זה מותר לבוא עליה שלא בעונת וסתה ואינו חושש שמא נדה היא, ואם הניחה נדה אסורה לו עד שתאמר לו טהורה אני".

לעומת זאת הסמ"ג הוסיף שני דינים נוספים: דין היוצא לדרך שחייב לפקוד את אשתו אפילו אם סמוך לוויסתה (ד), דין זה לא מופיע כלל ברמב"ם בסוגיות אלו.¹⁵⁴ וכן הדין כי האשה אינה צריכה לבדוק את עצמה לבעלה אם אינה מתעסקת בטהרות בין אם יש לה ווסת קבוע ובין אם אין לה (ו), כאשר דין זה שונה מהותית מתפיסת הרמב"ם בעניין כפי שראינו בדיוננו לעיל.

בחלק העשין – הדינים ממוקדים בענייני טהרות. נושא הטומאה למפרע (נושא א) אכן מתאים לחלק העשין היות ובדין טהרות אנו נדרשים לדעת ממתי טהרות בהם התעסקה אותה האשה נטמאו. יחד עם זאת לא ברור למשל מדוע דין ארבעת הנשים מסולקות הדמים (ב) מופיע רק בחלק העשין, וכן מדוע מופיע רק בו הדיון על דין המכה (ה).

נראה כי החלוקה אותה עורך הסמ"ג בין שני חלקי החיבור כמו גם השינויים אותם הוא עורך ביחס לדעת הרמב"ם קשורים בתפיסתו ההלכתית השונה המתבססת על הדיון שערכנו לעיל בדין חובת הבדיקה של האשה לאישות: בעוד שהרמב"ם חייב אשה בבדיקות גם לבעלה, הסמ"ג באופן חד משמעי פוטר את האשה שאינה עסוקה בטהרות מבדיקות אלו בעקבות רבו, ר' יהודה שיריליאון. המשמעות היא שאשה מותרת לבעלה כל העת ללא שום חובה לבדוק אלא אם כן היא רואה דם אוסר או שהגיע זמן וויסתה הקבועה. בהתאם לכך נראה גם כי חיוב הפרישה סמוך לווסת להבנת הסמ"ג, מחייב רק פרישה מתשמיש ולא בדיקה. המשמעות הנגזרת מכך כי אשה שאין לה ווסת קבועה או שאין לה ווסת בכלל, כאותם נשים מסולקות דמים, לא רלוונטיים לגביה דיני הפרישה סמוך לווסת(!) ולכן הדיון בדין זה יופיע רק בחלק העשין ולא בלאווין.¹⁵⁵ גם הסוגיה האחרונה שעוסקת בדין דם מכה ושניתן לטהר דם זה דווקא בבדיקה שלא בשעת הווסת מופיעה בעשין, ושלא כרמב"ם, מהסיבה הפשוטה שבמרחב האישותי אשה לא צריכה לבדוק את עצמה כלל אם היא אינה בשעת הווסת ולכן אין טעם להזכיר דין זה בלאווין.

באופן כללי בולטת בדברי הסמ"ג כאן נטייתו לקולא, זאת בפרט בהדגשה הכפולה כי 'ווסתות דרבנן', וביחס לדברי הרמב"ם על חובת הבדיקות לאישות. המקום היחיד בו מסייג הסמ"ג את נטייתו לקולא הוא בדין היוצא אל הדרך (בלאוין) שחייב לפקוד את אשתו, כזכור, סוגיה זו לא הופיעה ברמב"ם והיא נוספה על פי דברי התרומה. שאלת הגמרא היא מהי אותה ה"פקידה" והאם הדבר מותר גם בסמוך לוויסתה. הסמ"ג אומר בפשטות על פי התרומה כי "אותה פקידה אינה בתשמיש שדבר זה אסור כאשר בארנו אלא מדברי רצוי ופיוסים ואין חוששין שמא יבא עליה." ולכן כותב הסמ"ג כאמירה ראשונית שלא מדובר על תשמיש אלא על "דברי רצוי ופיוסים". לעומת זאת בהמשך, וככל הנראה רק במהדורה מאוחרת יותר, הסמ"ג מביא את דברי רבינו שמשון איש ירושלם ש"כתב בפרק הבא על יבמתו שאותה פקידה בתשמיש ממש" כלומר, בגלל שווסתות דרבנן ודין יוצא לדרך הוא דאורייתא – להבנת

¹⁵⁴ ראו מגיד משנה, איסורי ביאה, פרק ד הלכה י"ב: "ולא ידעתי למה לא הזכירוהו רבינו והרמב"ם ז"ל". וכן בחסבר שיטת הרמב"ם בעניין ראו הרב עובדיה יוסף, טהרת הבית, כרך א', עמ' צג – צד.

¹⁵⁵ אמנם גם הרמב"ם מיקם דין זה בחלק העשין, אך דומה שלסמ"ג יש טעם נוסף בעניין התואם את שיטתו בכלל, כפי שהצענו.

רבינו שמשון יהיה מותר גם תשמיש. נראה כי הסמ"ג מסכים עם סברתו של רבינו שמשון; משמעות המילה פקידה היא יחסי אישות, והיות ומדובר בדין דרבנן יהיה מותר גם בסמוך לוויסתה. למרות זאת מציין הסמ"ג כי במקרה זה "ואף על פי כן המחמיר תבא עליו ברכה".¹⁵⁶

דומה שסוגיה זו היא דוגמא משמעותית לסיכום כל הדברים שהעלנו עד כאן. בולטת כאן מחד התבססותו של הסמ"ג על הרמב"ם, בחלוקה העקרונית של פרטי הדין, אך גם על התרומה, בהשלמתם של דיני ווסתות בדין "יוצא אל הדרך" ו"בא מן הדרך" על פי התפיסה המקובלת במקומו. בנוסף בולטת עצמאותו של המחבר שפוסק בכל סוגיה כפי הכרעתו ולא כפוף לאף אחד מקודמיו. וככלל בולטת כאן מאוד נטייתו לקולא בפרט ביחס לרמב"ם בעניין חיוב הבדיקות.

ד. האם הלכות נידה שבחלק הלאווין נכתבו כיחידה עצמאית?

ראינו אם כן מספר סוגיות מקבילות בין חלק העשין לחלק הלאווין וצינו כי עיקר הלכות נידה הרלוונטיות למערכת היחסים שבין אשה לבעלה מצויות בחלק הלאווין. נראה כי חלוקה זו יכולה לרמוז לנו על אופן עריכתו של החיבור.

בילקוט שינויי הנוסחאות במהדורת הסמ"ג השלם, מופיעה ההצעה כי הלכות נידה היו חיבור עצמאי עוד לפני כתיבת שני חלקי הסמ"ג. רמז לכך ניתן לראות בכך שבאחד מכתבי היד של החיבור מיד בתחילת המצווה, ומיד לאחר הפסוקים המביאים בפני המעיין את המקור בתורה, מופיעות מילות הפתיחה: "אילו הן הלכות נידה".¹⁵⁷ גם בסיומן של הלכות אלו במהדורה זו מופיעות מילות הסיום "הלכות נידה נשלם, שבח לאל עולם".¹⁵⁸ במהדורות המאוחרות יותר הושמטו מילות פתיחה וסיום אלו.¹⁵⁹ הנחה זו מתאימה לדבריו של גלינסקי הטוען כי תחילת כתיבתו של החיבור היתה כפרקים בודדים שנועדו לתת מענה לשינויים במרחב הצרפתי ביחס למשנה תורה. בשלב ראשוני זה צורת החיבור עוד לא היתה מוגמרת בעוד שפרקים מסויימים כבר היו כתובים.¹⁶⁰

נראה כי החיבור העצמאי אם אמנם היה כזה התחיל במילים "נידה נקראת כשיוצא דם וכו'" **ללא** הפסוקים בתורה. הפסוקים בתורה נוספו רק לאחר מכן כחלק מתהליך האיחוד בין הקובץ העצמאי למבנה הכללי של החיבור. כחלק מתהליך איחוד זה ועל מנת לשמר את האחידות בחיבור הוצרך המחבר להוסיף את הפסוקים המתאימים כפי שמופיע במצוות

¹⁵⁶ הרמב"ם לא מתייחס ישירות לדין יוצא לדרך וראו מגיד משנה, איסור ביאה, ד, י"ב.

¹⁵⁷ כת"י ט ראו סמ"ג, חלק ב', עמ' רפ"ה, הערה 289.

¹⁵⁸ שם. וראו עמ' שי"א, הערה 544.

¹⁵⁹ בהמשך נראה כי הדבר מאפיין את המעבר בין המהדורות כאשר המחבר שיכלל את חיבורו על מנת להביאו למצב מושלם ככל הניתן.

¹⁶⁰ גלינסקי, 'R. Moses', עמ' 304-305. גלינסקי מנסה להוכיח זאת מתוך העתקת המשנה תורה שהעתיק קרשביה (Karshavaya) בה מופיע אחד מפרקים אלו תחת הכותרת "פרק צרפתי" ובו גם תיאור קצר על מגמת הפרק בפתח הפרק.

אחרות. גם עניין זה יכול לחזק את ההשערה כי מדובר בחיבור הלכתי עצמאי שלא נכתב במקורו בצמידות לפסוקי התורה אלא מגמתו הראשונית הייתה להורות הלכה למעשה את דיניה של הנידה. על פי סברה זו חיבור זה היה מונח בפני המחבר עוד קודם שבא לכתוב את חיבורו הגדול. בתהליך כתיבת החיבור עצמו שילב המחבר קובץ זה במקומו בסדר שתכנן לחיבור והוא קיבל מרגע זה את מקומו כקובץ המרכזי העוסק באיסורה של הנידה על בעלה.

בראשית דברינו בפרק זה העלנו כי החלוקה לשני חלקים מעלה מספר תמיהות במיוחד בפרטי הדינים ואינה תואמת באופן מלא את חלוקתו של הרמב"ם.¹⁶¹ אם אכן נעמיד את הלכות נידה שבלאוויין כקובץ שנכתב בפני עצמו קודם יצירתו של החיבור הגדול ורק לאחר מכן המחבר השלים את חלק העשין העוסק בהקשרה של הנידה לטהרות, תמיהות רבות עשויות להתיישב: על חלקים זהים אין צורך לחזור, ולכן במקום לפרט מההתחלה את דיני מראות הדמים מפנה המחבר לדברים שכבר היו כתובים בחלק הלאוויין, כך גם אין צורך לחזור על תהליך טהרתה של הנידה שכבר הופיע בקובץ שלפניו. אם כן, המחבר בכותבו את חלק העשין מתמקד רק בדינים הנוהגים בהקשר לטהרות אשר הם בעלי ייחודיות בהקשר לחלק זה ובהתאם לתפיסתו ההלכתית.

אם כן מסתבר כי לא זו בלבד שהמחבר חילק את חיבורו לשני חלקים מרכזיים העוסקים הנידה: לטהרות ולבעלה כפי שראינו קודם, **אלא שהחיבור המרכזי העוסק בדיניה של הנידה הוא אותו הקובץ המקורי המופיע בחלק הלאוויין מצוה קי"א**, ששולב מאוחר יותר במקומו במבנה הכללי של החיבור. רק **לאחריו** נכתב חלק העשין העוסק בטומאתה של הנידה וממילא יכול היה המחבר למקד אותו אך ורק בענייני טהרות. כאשר היה צורך ועל מנת לא לכפול דברים זהים בחיבור השלם הפנה המחבר לחלק הלאוויין שכבר עמד בפניו. דבר זה משמעותי במיוחד גם לאור העובדה כי בעוד שיש בחלק העשין הפניה לחלק הלאוויין: "וכבר בארנו במצות הנדה בספר מצות לא תעשה".¹⁶² לא נמצא הפניות מהלאוויין לעשין, ואם כן ראייה נוספת לכך שחלק הלאוויין קדם.

טרם נפנה לסיכום הפרק ולאחריו לספר מצוות קטן המהווה את אחד מספרי הקיצורים המרכזיים של הסמ"ג, נפנה לעיון קצר בספר קיצור אחר שנכתב גם הוא בצרפת, קיצור סמ"ג או ספר סימני תרי"ג מצוות וכפי שנראה להלן.

ה. קיצור סמ"ג (ספר סימני תרי"ג מצוות)

ספר סימני תרי"ג מצוות וסימני הוראות ודינין,¹⁶³ המתקרא 'קיצור סמ"ג',¹⁶⁴ נכתב על ידי ר' אברהם בן אפרים מחכמי צרפת¹⁶⁵ סביב שנת 1271.¹⁶⁶ חיבור זה קדם לסמ"ק אך היה

¹⁶¹ ראו לעיל עמ' 163-165.

¹⁶² דפוס ונציה, דף רל"ז ע"ב, כת"י ב עמ' 473 ע"ב, כת"י א עמ' 288 עמודה ב.

¹⁶³ ראו חבצלת, ספר סימני תרי"ג מצוות, עמ' רפ"ב.

¹⁶⁴ קיצור סמ"ג, עמ' 1.

¹⁶⁵ ראו אודותיו קיצור סמ"ג, מבוא, עמ' 1. אורבך, בעלי התוספות, עמ' 488-492.

¹⁶⁶ שנה זו מצויינת בקולופון של הספר בכת"י פריז 392. וראו תא-שמע בדיונו בעניין, תא-שמע, דברים על הסמ"ג, עמ' 265.

מפורסם הרבה פחות ממנו.¹⁶⁷ לחיבור שלוש נוסחאות מרכזיות.¹⁶⁸ לצורך עבודתנו בחנו שני כתבי יד מרכזיים: **מונטיפיורי**, לונדון Lon Mon 136 136 (להלן כת"י מ) המייצג את נוסח ב',¹⁶⁹ **פרמה** 1941 1941 (להלן כת"י פ) המייצג את נוסח ג.¹⁷⁰ במקביל נעזרנו בנוסח הדפוס של הלכות נידה המבוסס בעיקרו על כת"י ותיקן המייצג את נוסח א של החיבור.¹⁷¹ נסקור את ההתאמה בין דברי הסמ"ג לבין נוסח הקיצור תוך תשומת לב להבדלים בין כתבי היד השונים.

קיצור הסמ"ג ממוקד בהלכה למעשה ולכן כל החלק הראשון בהלכות נידה בסמ"ג העוסק בשורש הדין בתורה לא מופיע כלל בנוסח כתבי היד שבדקנו. לעומת זאת בנוסח הדפוס, שהוא המפותח ביותר, מופיע קטע ארוך יחסית המתמצת את עיקר דין התורה מיד לאחר מכן פונה הקיצור לעסוק בדין הפסק טהרה ושבעה נקיים,¹⁷² ובדיני הרחקות. גם בדיני הרחקות מופיע שינוי משמעותי בין הנוסחים כאשר בנוסח כתבי היד מופיע איסור הושטה מיד ליד, ונתינת הפסק בזמן האכילה בלבד, ואילו בנוסח הדפוס מופיע איסורי ההרחקה בגמרא בכתובות (מזיגת הכוס, הצעת המיטה והרחצת פניו ידיו ורגליו). בכל הנוסחים לא מופיע דין שינה במיטה אחת.¹⁷³ הנושא בקיצור לאחר מכן הוא פרישה סמוך לווסת¹⁷⁴ ולאחר מכן דיני כתמים.¹⁷⁵ בכך משנה הקיצור את סדר הדברים בסמ"ג, שמכניס את דיני פרישה רק לאחר דיני כתמים. ראוי לציין כי זה השינוי היחיד שעושה הקיצור בסדר הדברים בסמ"ג. לאחר מכן חובתה של אשה לטבול בזמן ואפילו אין בעלה בעיר משום טבילה בזמנה מצווה.¹⁷⁶

קטע נוסף שמופיע רק בדפוס עוסק בפטור האשה מבדיקות לבעלה¹⁷⁷ וחובתה לבדוק את עצמה רק בזמן הווסת. דיון זה מופיע אמנם בסמ"ג, אך הקיצור מוסיף משפט "וזמן וסת וימי ספירת ליבונה בודקה". שמדגיש כי על אף הפטור העקרוני מבדיקות לאשה היא חייבת לבדוק בשני מצבים: ימי ספירת הנקיים וזמן הווסת. נשים לב כי בעוד שחובת הבדיקה במועד הראשון ברורה מהסוגיות, מהסמ"ג עצמו ומכל הראשונים האחרים שבדקנו, חובת הבדיקה

¹⁶⁷ הסברו של תא-שמע לכך שספר המצוות הקטן העמיד בצל לגמרי את קיצור הסמ"ג הוא ההבדל באופיו של הקיצור. בעוד שאת קיצור הסמ"ג ניתן להגדיר **קיצור טכני**, בהיותו "מעשה הקיצור בו מתמצה" בדילוג על משפטים ובעיקר על חלקי משפטים ו"למרבית הצער לא תמיד עולה הקיצור הטכני הזה יפה, והרבה פעמים אין להבין כלל מהו שכיוון המקצר בקיצורו, ולפעמים אף אפשר להבין את ההפך ממה שרצה המקצר לבטא." לעומת זאת ספר המצוות הקטן הוא **קיצור ענייני** שאינו מתחשב בנוסח המקור "אלא מוסר בקיצור נמרץ, במילות המקצר, את מסקנותיו של הסמ"ג בפרטי ההלכה שהביא בחיבורו". למסקנתו של תא-שמע, "אין ספק כי עיקרון עריכה חופשי זה הוא הגורם העיקרי לנצחונו (של הסמ"ק) בטווח הארוך". ראו עוד תא-שמע, דברים על הסמ"ג, עמ' 268.

¹⁶⁸ בעניין נוסחאות אלו ראו קיצור סמ"ג, עמ' 6-7.

¹⁶⁹ מספרו במכון לכת"י F 5138.

¹⁷⁰ מספרו במכון לכת"י F 13096. הלכות נידה בכתבי היד מופיעים בכת"י פ עמ' 112 ע"ב – 115 ע"א, בכת"י מ סימנים שני"א-שס"ד.

¹⁷¹ על נוסח הדפוס ועל כתבי היד שהשתמש בהם המחבר ראו קיצור סמ"ג, עמ' 7.

¹⁷² במקביל לעמודים קטז-קיו בסמ"ג, מכון ירושלים.

¹⁷³ דין זה ייעדר גם מהסמ"ק. בעיונו שם, להלן עמ' 214 הצענו כי סיבת ההשמטה היא נוסח היראים, אך ייתכן וניכרת כאן גם השפעה של הקיצור סמ"ג. ויש עוד לעיין בדבר.

¹⁷⁴ סמ"ג, עמ' קכו-קכח.

¹⁷⁵ סמ"ג, עמ' קכג-קכו.

¹⁷⁶ סמ"ג, עמ' לג. ראוי לציין כי נוסח זה הופיע רק במהדורה בתרא של הסמ"ג, ואם כך ייתכן כי אחד מכתבי היד המייצגים מהדורה זו הוא שעמד בפני המקצר.

¹⁷⁷ סמ"ג, עמ' קכט-קלג.

בעונת הווסת לא הודגשה עד כה וודאי שלא בדברי הסמ"ג עצמו, ואם אכן זוהי שיטתו של ר' אפרים בעל הקיצור – יש כאן החמרה גדולה על דברי הסמ"ג.

לאחר מכן דן הקיצור בדין המשמש עם הטהורה שנטמאה באמצע תשמיש,¹⁷⁸ דין פולטת שכבת זרע והיתר הרחיצה לרוצה להימנע מהמתנה,¹⁷⁹ דין יולדת (והכרעה כרבינו תם כפשט הסמ"ג),¹⁸⁰ ודיני הכנה לטבילה, טבילה וחציצה כל זה בהתאם לסדר הדברים בסמ"ג.¹⁸¹ לאחר מכן מופיעים דיני רואה מחמת תשמיש, איסור טבילה בליל ט' באב,¹⁸² דיני כלה,¹⁸³ היתר לטבול בנהרות גם ביומי דניסן,¹⁸⁴ ודין מפלת.¹⁸⁵

אם כן למעט חריגה אחת, סדר הדברים מתאים לסדר הדברים בסמ"ג ומתמצת את עיקר הדברים הלכה למעשה.

למעט הקטעים שנוספו בדפוס, קיים הבדל נוסף בין כתבי היד והוא בציון המקורות לדין. בעוד שבכת"י מונטיפיורי לא מופיעים כלל המקורות לדין, בנוסח כתב יד פרמא הם מופיעים כמה פעמים בסוף הדיון ההלכתי, זאת בעוד שבנוסח הדפוס הם מופיעים בתחילתו. דוגמא מובהקת לכך היא בדין אשה שראתה דם במי רגליים, בנוסח הדפוס: **"שנינו פרק האשה שהישתינה ונמצאת דם טהורה"**, ואילו בנוסח כתב יד פרמא: **"אשה שהישתינה ומצאה דם טהורה. פ האשה"**.

במקום אחד בכת"י פרמא מצינו הפנייה לחלק העשין בסמ"ג, בסוגיית טבילה בזמנה מצווה: **"כדפי בספר הגדול בעשה רל"ג."**¹⁸⁶ הפנייה זו יחידאית בהלכות נידה, אינה מופיעה במקומות נוספים ואינה מופיעה בנוסחאות האחרות שבדקנו.

האם קיימים הבדלים בפסיקה הלכה למעשה? נראה כי במקרים מסוימים ניתן לאפיין בקיצור סמ"ג נטייה להחמרה על דברי הסמ"ג.¹⁸⁷ נבחן כמה מקרים כאלה:

א. בדין בדיקות שבעה נקיים ושלא יהיו יותר מחמישה ימים בין בדיקה לבדיקה

סמ"ג	קיצור סמ"ג
והואיל ולא נתברר הלכה כדברי מי ראוי להחמיר כדברי רבי חנינא שלא יהא יותר מחמשה ימים בין בדיקה לבדיקה ¹⁸⁸	צריכה נדה לבדוק עצמה כשתתחיל לספור, ואחר כך תבדוק עצמה לכל הפחות שלא יהיה

¹⁷⁸ בהתאם לעמוד קלד בסמ"ג.

¹⁷⁹ סמ"ג עמ' קל"ה.

¹⁸⁰ סמ"ג עמ' קמב-קמ"ז, ובפרט עמ' קמ"ז.

¹⁸¹ סמ"ג עמ' קמח-קסח.

¹⁸² סמ"ג עמ' קעה-קעו.

¹⁸³ סמ"ג עמ' קע"ו.

¹⁸⁴ סמ"ג עמ' קעז-קעח. גם בנושא זה יש קטע שנוסף בדפוס שמפרט את טעמו של הדין על פי הסוגיה התלמודית.

¹⁸⁵ סמ"ג עמ' קע"ח-ק"פ.

¹⁸⁶ עמ' 113. הפנייה זו אינה מופיעה בנוסחים האחרים שבדקנו.

¹⁸⁷ בעניין נטייתו של המחבר לחומרא ראו קיצור סמ"ג, עמ' 5.

189	חמשה ימים בין בדיקה לבדיקה.
-----	-----------------------------

נשים לב כי הגדרת הדין אצל הסמ"ג הוא ש"ראוי להחמיר", לעומת זאת בקיצור סמ"ג הדבר נחשב כהלכה מחייבת.

ב. בדין טבילה דווקא בלילה:

סמ"ג	קיצור סמ"ג
רבינו שמואל היה מצריך ללכת לטבול אחר חשיכה, ורבינו יעקב לא היה מצריך רק כשתשוב מן הטבילה יהיה חשיכה. ומורי כתב שנכון להחמיר כרבינו שמואל, משום סרך ביתה שלא תאמר שאמה מבעוד יום טבלה. ¹⁹⁰	צריך להחמיר ולטבול בלילה כדברי רבינו שמואל ואין להקל בדבר ¹⁹¹

גם כאן ההבדל בין הנוסחים ברור, הסמ"ג מביא את שתי השיטות: דעת רבינו שמואל שיש ללכת לטבול אחר חשיכה ודעת רבינו יעקב (תם) שכשתשוב אל ביתה יהיה חשיכה, ולסיום את דעת מורו ר' יהודה¹⁹² שנכון להחמיר כרבינו שמואל. הקיצור סמ"ג מביא את דעת רבינו שמואל בלבד, אך מציין בנוסף כי "אין להקל".

ג. בדין יולדת בזוב:

סמ"ג	קיצור סמ"ג
ואעפ"כ נהגו בצרפת להחמיר לומר שאין עולין כרבינו יעקב הואיל והדבר יצא מפיו. ¹⁹³	נהגו להחמיר ¹⁹⁴ כדברי ר"ת דימי לידה שאינה רואה בהן אינן עולין למניין ז. ¹⁹⁵

כפי שראינו באריכות בדיוננו בסמ"ג¹⁹⁶ ניכר הפער בין דעת הסמ"ג שנוטה לקולא ושלא כרבינו תם, לבין דבריו "שנהגו בצרפת להחמיר". הקיצור סמ"ג משמיט את המילה צרפת ומציין כי "נהגו להחמיר", ובכך הופך את ההחמרה כרבינו תם שנהגה בצרפת לחומרא גורפת שאינה תלויה רק במקום מסוים. יתירה מכך, בנוסח הדפוס הלשון היא: "ונהגו העולם להחמיר", ובכך נוסף נדבך נוסף של החמרה – כנורמה כללית.

¹⁸⁸ סמ"ג, עמ' קיז.

¹⁸⁹ נוסח כתי"י פ.

¹⁹⁰ עמ' קנ"ג-קנ"ד, נוסח מהדורה בתרא.

¹⁹¹ נוסח כתי"י פ. בנוסח הדפוס נוסף: "והחמיר הוא יבורך" וראו עוד בהמשך.

¹⁹² עניין זה הוא אחד משלושת המקומות בהם מופיע ר' יהודה בחיבור וראו בעניין זה לעיל עמ' 179-181.

¹⁹³ סמ"ג עמ' קמ"ז.

¹⁹⁴ בנוסח הדפוס: "נהגו העולם".

¹⁹⁵ כתי"י פ.

¹⁹⁶ ראו לעיל עמ' 182.

נטיה זו לחומרא שמודגשת בנוסח הדפוס מופיעה בעוד שלוש פעמים בנוסח זה:¹⁹⁷

1. בדין פולטת שכבת זרע:

"והמחמיר מצריך ד' ימים קודם שתספור למנין שבעה כדפריש לעיל" – החיוב הבסיסי להמתין ארבעה ימים מופיע בנוסח הסמ"ג עצמו,¹⁹⁸ אך הלשון "והמחמיר מצריך" היא יצירתו של המחבר ואינה מופיעה בלשון הסמ"ג. כמו כן כאמור מדובר במשפט שנוסף בשלב מאוחר יותר ואינו מופיע בנוסח כתבי היד הקדומים, בהם מופיע שיש להמתין 6 עונות ואם תרצה יכולה לקנח את עצמה ולהתחיל בספירת הנקיים מייד. ונראה כי מדובר כאן על נטיה להחמיר יותר מאשר המשתמע בנוסח כתבי היד.

2. יוצא לדרך

אזכור נוסף של מגמה לחומרא שמופיע בדפוס ואינו מופיע בכתבי היד הוא בדין היוצא לדרך, בו מופיע דעתו של ר' שמשון שמתיר תשמיש ביוצא לדרך אפילו בעונת וויסתה. לשון הסמ"ג במהדורה בתרא היא "והמחמיר תבא עליו ברכה" כלומר על אף דעתו של ר' שמשון שמותר תשמיש ביוצא לדרך – ראוי להחמיר. לשון זו אינה מופיעה בכתבי היד של הקיצור אך נוספה בנוסח הדפוס.

3. טבילה דווקא בלילה

ראינו לעיל כי עצם ההדגשה כי הטבילה צריכה להיות דווקא בלילה היא החמרה מסויימת על דברי הסמ"ג שמביא מגוון של דעות. יחד עם זאת בנוסח הדפוס מופיע דגש נוסף לחומרא, ולאחר המילים: "ואין להקל בדבר", מופיע: "והמחמיר הוא יבורך".

אין ספק כי קיצורו של ספר מעיד על מרכזיותו ומעמדו בעיני המקצר ובעיני חכמי דורו.¹⁹⁹ בו בעת השינויים אותם הוא עורך יכולים לשקף לנו משהו בדבר השאלה איך נתפס הספר בעיני חכמי דורו. ייתכן ויש מקום לשער כי כי הנטיה לחומרא שמופיעה בקיצור באה לאזן את נטייתו המובהקת של הסמ"ג לקולא.²⁰⁰

סיכום

אין ספק כי עיון מעמיק בתוכן דבריו מלמד רבות הן על אופן עבודתו של המחבר והן על דמותו ותפיסת עולמו. ראינו את הדואליות בה נוקט המחבר בין עולמם של בעלי התוספות

¹⁹⁷ זאת בנוסף על האזכור שצינו לעיל בדבר חובת הבדיקה של האשה בימי הווסת.

¹⁹⁸ סמ"ג, עמ' קלו-קלז.

¹⁹⁹ ראו בעניין זה תא-שמע, דברים על הסמ"ג, עמ' 263.

²⁰⁰ עניין זה כבר העלה אורבך, עמ' 490: "נראה שמגמתו של המחבר היתה להבליט חומרות אלה בפרט בעניינים שבהם הכריע ר' משה מקוצי לקולא".

מחד לספרו של הרמב"ם מאידך, ואת ההשפעה של שני אלה על עיצוב ספרו. בד בבד עמדנו על העצמאות של המחבר כאשר מחד הוא נסמך על דברי קודמיו אך גם משנה את דבריהם על פי הבנתו ההלכתית ובכך למעשה יוצר מצב מעניין בו למשל השפעת פסיקתו של הרמב"ם מולבשת בתוך דברי ספר התרומה וכד'. מלאכת המחשבת של החיבור באה לא רק בשילוב בין הפסיקות השונות אלא בַּדְיוק אותו מתאמץ המחבר להוציא תחת ידו דבר הבא לידי ביטוי בוורסיות השונות של החיבור. עוד הדגשנו כי עצם החלוקה של הסמ"ג בין העשין ללאווין מקבילה לחלוקתו של הרמב"ם בין איסורי משכב ומושב לאיסורי ביאה והדגמנו כיצד הסמ"ג עמל על חלוקת פרטי הדינים בין שני מוקדים אלו.

עם זאת הדגשנו כי **בסדר ההלכות** שבחיבור דומה הסמ"ג יותר לספר התרומה מאשר לרמב"ם. ייתכן והדבר נובע מכך שהרמב"ם חילק את הלכות נידה בין חלקי המשנה תורה כאשר באיסורי ביאה מופיעה החלק הארי מדיני הנידה משולבים יחד עם שאר איסורי העריות, בהלכות מקוואות מופיעה התייחסות לטבילת הנידה כשאר הטמאים הטובלים לטהרתם וכמובן חלק מהלכות נידה ובפרט דיני ווסתות ופרישה מופיעים במטמאי משכב ומושב. מבחינה זו אין קובץ מרכזי ברמב"ם המרכז את כל הלכות נידה במקום אחד ומבחינה זו הסמ"ג לא רק שהתאים את שיטת הרמב"ם לעולם הצרפתי אלא גם גיבש את פסיקות הרמב"ם בקובץ אחד מרכזי העוסק בנידה, הוא הקובץ בחלק הלאווין. אי לכך ברור מדוע הבסיס למבנהו של הסמ"ג בהלכות אלה אינו הרמב"ם אלא דווקא התרומה שהציע כפי שצינו מבנה נוח לשימוש.

מבחינת תוכנם של הדברים נראה כי לאורך החיבור כולו ישנו כמעין דיאלוג גלוי וסמוי בין הסמ"ג לבין הרמב"ם. וראינו כי במקומות רבים בהם משנה הסמ"ג מפסיקת בעלי התוספות מצאנו מקבילות לפסיקתו המתחדשת ברמב"ם. בנוסף ראינו כי במספר מקרים בהם פוסק הסמ"ג בשונה מהרמב"ם הוא מאריך מאוד כדי לבסס את דעתו וניתן לשער כי הסיבה לכך היא פסיקתו השונה של האחרון. עם זאת בכל המקומות הללו לא מוזכר כלל שמו של רבינו משה בן מימון²⁰¹ לכן הגדרנו זאת כ"דיאלוג סמוי" שמתברר רק מתוך השוואת דברי הסמ"ג למקורותיהם ברמב"ם ובספר התרומה. הרושם המתקבל מחזק את הטענה כי מגמתו של הסמ"ג היתה ליצור משנה תורה צרפתי,²⁰² אך לא זו בלבד שמגמה זו עמדה בעצם ייסוד החיבור אלא דומה כי היא ליוותה את הסמ"ג לאורך כל הדרך.

התייחסותו של הסמ"ג ליראים זניחה יחסית לרמב"ם ולתרומה. יש מקום אחד בו ברורה השפעתו של היראים להלכה, הכוונה לאופן הבדיקות בשבעה נקיים ולהדגשה כי הבדיקה צריכה להיות בחורים ובסדקים, הדגשה שאינה מופיעה בתרומה על אף שהקטע בכללותו

²⁰¹ וכבר ציינו ייתכן והסיבה לכך היא החידוש שבהבאת דעתו של הרמב"ם על אדמת צרפת והרצון שלא לעורר התנגדויות וכן מהפולמוס סביב כתביו של הרמב"ם – ראו בעניין זה וולף, להשפעת הסמ"ג, במיוחד עמ' 34-36.

²⁰² ראו בעניין זה בהרחבה וולף, "להשפעת הסמ"ג"; גלינסקי, "R. Moshe" לאורך המאמרים וכן במיוחד באזכורים לאורך הערות השוליים של פרק זה.

מבוסס על דברי התרומה, אך מעבר לכך לא ניכרת השפעה של ממש של היראים על החיבור בחלק זה לכל הפחות.²⁰³

בדומה לספר התרומה ובשונה מהותית מהיראים, קשה מאוד לזהות בהלכות נידה שבסמ"ג נטייה כלשהי לחסידות כזאת או אחרת.²⁰⁴ סגנונו של ר' משה הוא סגנון של איש הלכה מובהק הדין בסוגיות ומנסה לבררם עד תום, כמעט מבלי להוסיף סייג של זהירות או פרישות כלשהי. העניין היחיד בו ניתן לזהות סימן אופציונאלי לחסידות היתה בדיונו על אופן התגובה של האיש שמסתבר לו בשעת חיי האישות כי אשתו פירסה נידה וראינו כי הסמ"ג מתייחס לזעזוע שאצל הרמב"ם נוגע לתנועתיות של הגוף כזעזוע נפשי מעוצמת החטא. בחנו את הגירסאות השונות בעניין זה וייתכן כי נקודה זו נותנת לנו נקודת מבט מסויימת על חסידותו של ר' משה על אף שאין זה מוכרח. ייתכן כי גם בלי להיות "חסיד" כזה או אחר ככל אדם יהודי שבאה לידו עבירה שעונשה כרת (לעובר בה במזיד) הביע גם ר' משה את יראתו מהחטא בביטוי זה. בין כך ובין כך, ברור כי אין להסיק מאזכור יחיד זה על חסידותו או אי חסידותו של ר' משה.

התבוננות מעמיקה בחיבור מחדדת יותר ויותר את דמותו של ר' משה כפוסק עצמאי ואמיץ שמפעיל את שיקול דעתו בכל פרט ופרט ונאמן אך ורק לאמת עצמה.²⁰⁵ עצמאות הלכתית זאת מתחדדת מאוד מסך כל הנתונים שהזכרנו לעיל ומהאופן בו מנווט הסמ"ג בין פסיקותיהם של הרמב"ם, התרומה ור' יהודה שיריליאון ומהכרעתו בכל מקום לגופו של עניין ובלי מחוייבות מוחלטת לאף אחד מקודמיו. כמו כן בולט המקום אותו הוא מעניק למנהג מקומו וראינו מספר מקרים בולטים לכך.

²⁰³ המגיהים במהדורת מכון ירושלים ציינו כמה מקומות בהם ניכרת השפעה אך מדובר בהשפעה זניחה יחסית, תוספת מקורות או דיון נקודתי וכן הלאה. יש מקום לבחון האם מקומו המינורי של היראים בחיבור נובע מהמרכזיות של הלכות נידה בתרומה, כאשר אם אכן זו הסיבה ייתכן ובנושאים ההלכתיים שהתרומה לא התייחס אליהם תהיה השפעתו של היראים אינטנסיבית יותר.

²⁰⁴ על המחלוקת בין גלינסקי לקנרפוגל בעניין זה ראו קנרפוגל, סוד מאגיה ופרישות, עמ' 53-54. קנרפוגל נוטה לזהות קשרים בין ר' משה לבין חסידי אשכנז בעוד שגלינסקי נוטה לראות בר' משה מאפיינים ייחודיים של חסיד "צפון צרפתי". ראו גלינסקי, ר' משה, עבודת מסטר, עמ' 39-50.

²⁰⁵ ראו בעניין זה בעבודתו של גלינסקי, ר' משה, עבודת מסטר, עמ' 43 ואילך, המאריך בבירור הדגש אותו שם ר' משה על מידת האמת הבאה לידי ביטוי בהקשרים הלכתיים שונים.

פרק שישי - הלכות נידה בסמ"ק ובהגהות

הלכות נידה שבספר מצוות קטן לר' יצחק מקורביל הם הנושא האחרון בו נעסוק במסגרת עבודה זו.¹

הלכות נידה בחיבור מופיעים בשלוש מצוות עשה הממוקמות בתוך העמוד/היום השביעי: "ואלו מצוות התלויות באבר המילה..."² בדפוס קרימונה מצוות אלו הן רפ"ז (לפרוש מאשתו סמוך לוויסתה כדי עונה), רפ"ח (לפרוש מנידה שראתה באמצע תשמיש), ורצ"ג (שלא לבוא אל אשה נידה) שמבחינת אורכו והיקפו מהווה את החלק המרכזי שעוסק בדיני הנידה.³ אחד העניינים הבולטים לעין למעיין בהלכות נידה שבסמ"ק הוא בחלוקה הייחודית אותו יוצר ר' יצחק לשלוש מצוות העוסקות בנידה. נתחיל מבחינת עניין זה ולאחר מכן נבחן כיצד הוא מעיד על מגמותיו של החיבור.

א. מניין המצוות בהלכות נידה

הסמ"ק כספר מצוות מבסס את חיבורו על מנייני המצוות. בהלכות נידה הוא מביא להלכה **שלוש מצוות דאורייתא**: א. לפרוש מאשתו סמוך לוויסתה ב. לפרוש מאשה שראתה באמצע תשמיש באבר מת ג. מצוות לא תעשה – שלא לבוא על הנידה.

המצווה השלישית הפותחת באיסור לבוא על הנידה מקובלת על כלל מוני המצוות כמצווה הבסיסית והמרכזית העוסקת בדין ההרחקה מן הנידה מדאורייתא, מקורה בפסוק: "ואל אשה בנדת טומאתה לא תקרב לגלות ערותה"⁴. לעומת זאת שתי המצוות הנוספות אותן מונה הסמ"ק מפתיעות בהגדרתן כמצוות עצמאיות, ומייחדות את שיטת הסמ"ק כמונה **שלוש** מצוות דאורייתא בנושא זה. על מה התבסס הסמ"ק בחלוקה זו?

בגמרא מופיעים שני מקורות למניין מצוות התורה בדין נידה. **המקור הראשון** הוא במשנה במס' הוריות: "חייבין על עשה ועל לא תעשה שבנדת ומביאין אשם תלוי על עשה ועל לא תעשה שבנדת, איזו היא מצות עשה שבנדת - פרוש מן הנדה, מצות לא תעשה - לא תבא על הנדה."⁵ המשנה כאן מציינת שתי מצוות, עשה ולא תעשה שבעניין הנידה: מצוות **הלא תעשה** היא האיסור לבוא על הנידה, מצוות **העשה** היא המצווה לפרוש מן הנידה. **המקור השני**

¹ כתבי היד בהם השתמשנו בפרק זה הם: **כת"י הספריה הבריטית**, Lon BL 1056 (Cat. Margoliouth), סימונו במכון לתצלומי כתבי יד F4948 (**קיצורו ל**), כת"י זה מופיע בתוך סידור מנהג אשכנז, עמודים 546-640. כתב היד הועתק בערך 1280 עוד בחיי המחבר ר' יצחק, ולפני שר' פרץ כתב את ההגהותיו ולכן חשיבותו ברורה - כל דבר הנמצא בכתב יד זה אנו יכולים להיות בטוחים שהוא אכן מפרי עטו של ר' יצחק ולא משל ר' פרץ. ראו בעניינו של כתב היד עמנואל, שברי לוחות, עמ' 199 וכן הערה 55; **כת"י מילנו**, Milan X 111 Sup, מספרו במכון לכת"י F 12336 (**קיצורו מ**). לצורך בחינת ההגהות השתמשנו בכת"י נוספים ראו להלן הערה 77. בחירת כתבי היד היתה בהמלצתו של המנחה ד"ר יהודה ד. גלינסקי, העוסק רבות בנושא זה ואני מודה לו על הליווי בהכוונה, בקריאה ובפיענוח של כתבי יד אלו בפרט ובעבודה בכלל.

² מייד לאחר סימן רפ"ג בחלק הסימנים, דפוס קרימונה.
³ מספור המצוות שונה בין כתבי היד השונים וגם אין בהכרח התאמה בין רשימת המצוות לבין מיקומם בחיבור עצמו.

⁴ ויקרא יח, יט. פסוק זה הוא הפסוק המשמש למניין המצווה כאן וכן ביראים ובסמ"ג.

⁵ בבלי, הוריות ח ע"ב.

מופיע במסכת שבועות: "ואיזו היא מצות עשה שבנדה שחייבין עליה? היה משמש עם הטהורה, ואמרה לו נטמאתי ופירש מיד - חייב, מפני שיציאתו הנאה לו כביאתו.⁶ כלומר יש מצוות עשה נוספת בנדה והיא המצווה לפרוש מאשה שראתה באמצע תשמיש באבר מת.

במבט ראשוני נראה כי הסמ"ק לקח את שתי הסוגיות הללו כבסיס לשיטתו והגיע מכך לשלוש מצוות דאורייתא העוסקות בדינה של הנדה, אך לא ברור מדוע רק הוא מבין כלל מוני המצוות בהם אנו עוסקים נהג כך.⁷ להלן נעיין במצוות אלו אחת לאחת וננסה לבחון מה הניע את הסמ"ק למניין ייחודי זה השונה ממניינם של שאר מוני המצוות.

1. פרישה סמוך לווסת

המצווה הראשונה המוזכרת בסמ"ק בעניין זה היא המצווה לפרוש מאשתו סמוך לווסתה:⁸

לפרוש סמוך לווסתה

וכמה עונה אותו יום או אותה לילה בלבד

וכן אמרו חכמים שיש לפרוש בסוף מ' יום לזכר ופ' לנקבה ליל פ"א או ליל מ"א

ואמרינן הפורש סמוך לווסתה הוויין לו בנים הראויין להוראה שני להבדיל בין הטמא ובין הטהור וסמך ליה ולהורו את בני ישראל וכל מי שאינו פורש אפילו יש לו בנים כבני אהרון מתים שני והזרתם את בני ישראל⁹

והא דאוי חייב אדם לפקוד אשתו בשעה שיוצא לדרך אפילו סמוך לווסתה ר"ל דברי... שלום ולא חיי שמא יבוא עליה דביאה וודאי אסור כי אין מצווה מפני הרשות.

הסמ"ק כולל כמה עניינים בתוך מצווה זו: עצם הגדרת הפרישה כמצווה, הגדרת העונה כיום או לילה בלבד, חובת הפרישה בסיומם של ימי דם טוהר לילולת, דברי אגדה שייתכן והם הגהה של רבינו פרץ¹⁰ ודין יוצא לדרך.

ראינו כי **עצם הגדרת המצווה** כמצווה דאורייתא הופיעה כבר במסכת הוריות: "...איזו היא מצות עשה שבנדה - פרוש מן הנדה..."¹¹ **המקור בפסוקים** למצווה זו מופיע בגמרא בשבועות: "והזרתם את בני ישראל מטומאתם - אמר רבי יאשיה: מיכן אזהרה לבני ישראל שיפרשו מנשותיהן סמוך לוסתן."¹² רש"י בפירושו להוריות מגדיר את מצוות ה"פרוש מן הנדה" כפרישה סמוך לווסת: "פרוש מן הנדה - כלומר בסמוך לוסתה כדי שלא תהא רואה בשעת תשמיש דכתיב והזרתם את בני ישראל כדמפרש בגמרא..."

⁶ בבלי, שבועות יד ע"ב.

⁷ ראו בספר חרדים מצוות עשה פרק ז', המדגיש כי מצוות אלו ייחודיות לסמ"ק: "(ט) מצוה שיפרוש האיש מאשתו סמוך לווסתה... ממנין תרי"ג לסמ"ק: (י) היה משמש עם הטהורה והרגישה שפירסה נדה... ממנין תרי"ג לסמ"ק ורשב"ץ".

⁸ נוסח כתי"מ למעט הפיסקה הקודמת. ראו הערה קודמת.

⁹ יש ספק האם אכן קטע זה הוא הוספה מאוחרת של בעל הסמ"ק או שמדובר בהגהה של ר' פרץ ולכן הובא קטע זה בהזחה. ראו בדיונו בהמשך עמ' 223-225.

¹⁰ ראו הערה קודמת.

¹¹ בבלי, הוריות, ח ע"ב.

¹² בבלי, שבועות, יח ע"ב.

האם אכן פרישה זו היא מצווה מדאורייתא? ראינו לאורך העבודה כי לא כל הראשונים התייחסו לדין פרישה כדאורייתא. שיטת התוספות על הגמרא בשבועות היא כי סמוך לוויסתה – הוא דין דאורייתא: "ובשבועות מוכיח דסמוך לוסתה מדאורייתא מוהזרתם את בני ישראל וגו'".¹³ זוהי גם כפי שראינו, דעת ספר היראים¹⁴ וכן גם משתמע מלשון הרוקח בסוגיה.¹⁵ קביעה זו שונה מקביעתו הברורה והחד משמעית של הסמ"ג לפיה 'ווסתות דרבנן'.¹⁶ נראה כי הסמ"ק מכריע בסוגיה זו בעקבות היראים והרוקח שסברו כי מדובר במצווה דאורייתא ולפיכך בשל היותו מונה מצוות, הוא נתן למצווה זו את מקומה כמצווה עצמאית וציין אותה בנפרד.¹⁷ יחד עם זאת דומה שיש כאן מימד נוסף וחסידותו של הסמ"ק באה בעניין זה לידי ביטוי. נזכור כי גם ספר חסידים המביא לנו את תורתם של חסידי אשכנז מחמיר מאוד בדין פרישה סמוך לווסת במעשה בחסיד שראינו לעיל,¹⁸ בו בשל החשש ממקרה בו תראה אשתו באותה עונה בה ישמשו, כיוון שכבר עבר זמן וויסתה, החמיר החסיד על עצמו לשמש רק בזמן בו וודאי היא לא תראה באותה עונה - לפני עלות השחר, מיד לקראת תום עונת הלילה, או לפני השקיעה, עם תום עונת היום. מעבר לכך מציין ספר חסידים שם אמירה קשה המבוססת על דברי הגמרא במסכת שבועות: "...כל שאינו פורש מאשתו סמוך לוסתה, אפילו הויין לו בנים כבני אהרן - מתים, דכתיב: והזרתם את בני ישראל מטומאתם והדוה בנדתה, וסמך ליה: אחרי מות".¹⁹ אך מנוסחת באופן חריף הרבה יותר: "הרבה בני אדם תינוקות שלהם מתים מפני שלא נשמרו מפרישות עונה". אין ספק כי ההחמרה היתירה בעניין הפרישה סמוך לווסת מאפיינת דווקא את אותם המשוייכים באופן זה או אחר אל המגמות של חסידי אשכנז.

2. פרישה מאשה שראתה בשעת תשמיש

המצווה השניה היא לפרוש מאשה שראתה באמצע תשמיש באבר מת:²⁰

לפרוש מנידה שראתה בשעת תשמיש באבר מת

אם אמרה לו אשתו בשעת תשמיש נטמאתי ימתין עד שימות אברו ויפרוש

והווי בכלל ואל אשה בנדת טומאתה (ויקרא י"ח) לא תקרב.

המקור להגדרת דין זה כמצוות עשה הוא כפי שראינו במשנה במסכת שבועות²¹ אך נראה כי הסמ"ק פוסק משנה זו להלכה בפשטות, מעמידה כמצווה בפני עצמה ולכן מגדיר מכאן מצוות עשה נוספת.²²

¹³ תוספות, יבמות, סב ע"ב.

¹⁴ ראו דיונו לעיל, פרק שני עמ' 74-76.

¹⁵ לעיל פרק שלישי, עמ' 111-112.

¹⁶ לעיל, פרק חמישי, עמ' 191-194.

¹⁷ אמנם הסמ"ק מונה גם מצוות דרבנן בחיבורו אך הוא מציין אותם ככאלה.

¹⁸ ראו לעיל פרק שלישי, עמ' 111.

¹⁹ בבלי, שבועות, יח ע"ב.

²⁰ נוסח כתי"י נ. במילנו לא מופיע בכלל בגוף הספר אלא רק ברשימת המצוות.

כאמור, השאלה המתחדדת מציון שתי מצוות אלו כמצוות בני עצמן, שאינן חלק מדין נידה הכללי, היא בדבר המניע של המחבר. כלומר, מה מניע אותו להוציא מצוות אלו מהמכלול של הלכות נידה, להגדירן כשתי מצוות נוספות וכל זאת בשונה מאחרים. לצורך בירור זה נעיין בקצרה במטרת החיבור ובשיטת מניין המצוות שלו ומתוך כך ננסה לענות על שאלה זו.

ב. מטרת החיבור

באיגרת שנתלוותה לחיבור מציין המחבר את מטרתו העיקרית בחיבור זה:²³

יען כי בעונות התורה משתכחת, ויראתי שלא ידעו הרבים היטב ביאור המצות המוטלות עלינו כתבתי אלו המצות המוטלות עלינו בזמן הזה... גם לפעמים תבא לידו המצוה ולא ידע איך לעשות על כן כל אדם ישים אל לבו כי אם לא עכשו אימתי...

מדברים אלו עולה המיקוד המרכזי של החיבור במצוות הנוהגות בזמן הזה, מתוך זיקה מעשית לאדם הבא לקיים את המצווה. דאגתו של המחבר היא להשתכחות התורה ולכך שרבים לא ידעו ביאור המצוות המוטלות עליהם למעשה. עניין זה מודגש גם בהמשך האיגרת:²⁴

ואני לא להתגדר עשיתי כי אין גידור בזה כי מעשה הדיוט הוא אך כי עת הצורך הוא פן ישתכחו המצות מפי ישראל, כי אמרו חכמים לא עם הארץ חסיד כי לפעמים אדם סבור לעשות מצוה ועושה עבירה כמעשה דר' עקיבא וצריך כל איש להתחזק בזה כי הקב"ה לא יעמיד לנו עוד נביא להשיב אותנו אם לא נשוב מאלינו כמו שאמר הכתוב עד מתי תתחמקין.

גם כאן עולה מטרתו של המחבר, אשר מניעיו המרכזיים הם החשש פן ישתכחו מצוות מישראל, וחוסר הידיעה של בני אדם כאשר האדם סבור שהוא בא לעשות מצווה ובפועל הוא עושה עבירה.²⁵ מעבר לחוסר הידיעה של בני האדם מופיע בהקדמה עניין נוסף: "וצריך כל איש להתחזק בזה כי הקב"ה לא יעמיד לנו עוד נביא להשיב אותנו אם לא נשוב מאלינו כמו שאמר הכתוב עד מתי תתחמקין הבת השובבה וגו'". האחריות המוטלת על כל אדם מישראל לפי דברים אלו אינה רק אחריות אישית אלא אחריות כללית. שלא כמו בימי קדם בהם

²¹ בבלי שבועות דף יד ע"ב, ראו בעמוד קודם.

²² מצווה נוספת בהקשר זה המופיעה בכת"י נ היא "שלא למנוע עונת אשתו" המבוססת על דברי הפסוק ועונתה לא יגרע" גם בעניין זה אנו מוצאים את השפעתה של תורת חסידי אשכנז. בצוואת ר' יהודה החסיד מופיע עניין זה במפורש: ספר חסידים, מהד' מרגליות, סימן לו: "לא יניח אדם מלזקק עם אשתו לילה שטבלה בו".

²³ הקדמה לסמ"ק, דפוס קרימונה, עמ' 2.

²⁴ שם.

²⁵ מטרה זו של המחבר מופיעה גם בעדות המצויה בידינו מתלמידיו: "הוא וחבריו נתנו דעתם שיש כמה מצות (הכתובים בתורה) שלעולם לא יבאו לידי אדם לקיים אותם ואם יראה אותם האדם כתובים לפניו בספר לכל לכל הפחות נותן דעתו לקיימם ואמרו רז"ל מחשבה טובה הקב"ה מצרפה למעשה..." טקסט זה על ר' יצחק מקורביל ועל ספרו הסמ"ק נמצא רק בכתבי יד מעטים מימי הביניים אבל הודפס בסמ"ק, דפוס קושטא, רס"ט-רע"ו. התעתיק כאן הוא מתוך כהן, כתבי היד, כהן במאמרו השתמש גם בכ"י בודפשט - ספריה לאומית OL.1/5 Budapest - Orszagos Szechenyi Konyvtar fol. 5 בדף 52 בשוליים, בכתובה שונה: רשימה על מחבר הסמ"ק וספרו "מצאתי כתוב מכתב סופר ... ששמו ר' שמואל ב"ר חיים לשון אחד שכתב ... מרדכי בן ... נתן ... בן יצחק משטראשבורק".

הקב"ה העמיד נביאים לישראל להוכיחם על מנת שישבו בתשובה, כיום אין נביאים והאחריות מוטלת עלינו "לשוב מאלינו". ואם כן ניתן להגדיר מטרה נוספת לחיבור והיא לקיחת אחריות על תהליך התשובה והתיקון בעם ישראל. ואולי אף יותר מכך, כפי שרומז המחבר בפסוק אותו הוא מביא מתוך ירמיהו ל"א העוסק בתשובתו הכללית של העם אל ארצו: "עד מתי תתחמקין הבת השובבה"²⁶ – חובתו של כל איש להתחזק בכך מתוך הבנת אחריותו בתהליכי התשובה והתיקון של עם ישראל בכללותו.²⁷

ג. שיטת מניין המצוות

שלושת המצוות העוסקות בנידה במקום המצווה האחת המוכרת לנו מספרי מצוות אחרים מעלה את השאלה מה היו השיקולים במניין המצוות של בעל הסמ"ק. עיון ברשימת המצוות בפתיחת החיבור מעלה רשימה של מצוות רבות שנראות ייחודיות אצלו ושאינן מופיעות אצל רוב המוניס האחרים, כרמב"ם וכסמ"ג לדוגמא ואף לא בספר היראים. מצוות אלו מחדדות את השאלה האם בכלל שאף הסמ"ק להגיע למניין של תרי"ג מצוות דאורייתא? מה היו השיקולים שעמדו לנגד עיניו כאשר בא להגדיר פסוק או עניין מסויים כמצווה? והאם הוא מתבסס ברשימת המצוות שלו על מונים אחרים שקדמו לו? נראה כי בעוד שלרמב"ם למשל היתה מגמה ברורה להגיע למניין תרי"ג מצוות, מגמה שניתן לכנותה מגמה לימודית, ככלי עזר ללימוד תורה,²⁸ הסמ"ק לא ראה עצמו מחוייב למניין כזה, כאשר בין השאר הדבר בא לידי ביטוי בהיותו מונה גם מצוות דרבנן.

מניין המצוות שבסמ"ק דומה לרשימת מצוות אחרת של בן תקופתו שלמד גם הוא בשיבת איורא²⁹ – רבינו יונה גירונדי.³⁰ בין החיבורים של שתי דמויות אלה יש קווים מקבילים שיכולים להצביע על השפעה דומה של הישיבה ממנה ינקו את תפיסת עולמם.³¹ לענייננו

²⁶ ירמיהו פרק לא פס' יח - כא: "כִּי אַחֲרֵי שׁוּבִי נִחַמְתִּי וְאַחֲרֵי הִנָּדְעִי סִפְקִתִּי עַל יָרֵךְ בִּשְׁתִּי וְגַם נִכְלַמְתִּי כִּי נִשְׁאַתִּי חֲרַפְתִּי נְעוּרִי: הִבֵּן יָקִיר לִי אֶפְרַיִם אִם יָלַד שְׁעָשְׂעִים כִּי מִדֵּי דִבְרֵי בּוֹ זָכַר אֶזְכְּרֶנּוּ עוֹד עַל כֵּן הָמוּ מֵעִי לֹו רַחֵם אֶרְחַמֶּנּוּ נָא: יְקֹוֹק: ס הַצִּיבִי לָךְ צִנִּיִּים שְׁמִי לָךְ תִּמְרוּרִים שְׁתִּי לָךְ לְמִסְלָה דִּרְךְ הַלְכִתִּי הִלְכָתְךָ שׁוּבִי תְּתוֹלֵת יִשְׂרָאֵל שְׁבִי אֶל עַרְיֶךָ אֵלֶּה: עַד מִתִּי תִתְחַמְקִין הַבַּת הַשׁוֹבְבָה כִּי בָרָא יְקֹוֹק חֲדָשָׁה בְּאַרְצְךָ נִקְבָה תִּסּוּבֵב גָּבֶר: " פסוקים אלו הם חלק מפרקי הנחמה של ירמיהו, העוסקים בהבטחת ה' לשוב לארץ אחרי הגלות. בחירתו של המחבר להביא דווקא מפרקים אלו מחדדת את הנחתנו כי מגמתו של המחבר הייתה כללית יותר.

²⁷ מטרה זו מובלעת בדברי המחבר אך מסתברת יותר משני המנינים הבאים: הראשון שבהם הוא במיקומו ההיסטורי של המחבר בתקופת השבר שעברה יהדות צרפת בעקבות שריפת התלמוד, ראו בעניין זה גידמן, התורה והחיים, חלק ראשון, עמ' 64-65, והשני הוא חסידותו של המחבר שהצבענו עליה קודם. תא-שמע מצוין כי אחד ממאפייניהם של חסידים אשכנזי הוא "תום ואמונה בגאולה הקרובה והממשמשת ובאה והתלויה במעשיהם של ישראל". תא-שמע, 'דברים על הסמ"ג', עמ' 259, ראוי לציין כי הייתה מסורת כי לסוף ה' אלפים "תכלה אמונת ישו ועתידים ישראל להיגאל", ראו גילת, שתי בקשות, עמ' 55. כמקור לחסידים או כחסיד של ממש ניתן לשער כי ר' יצחק לקח אחריות אישית על תהליכי תשובה אלו וניתן להציע כי מתוך שיקולים אלו פעל באופן כה נחרץ להפצת ספרו בו ייתכן וראה מפתח אפשרי לקירוב הגאולה. וראו בהשוואה לכך סולובייצק, עולם המדרש בפרט עמ' 532.

²⁸ דומה לרמב"ם בעל ספר החינוך. להרחבה על כך ראו קרומביין, החינוך, בפרט בעמודים 125-127.

²⁹ אורבך, בעלי התוספות, עמ' 179 וכן בהרחבה תא-שמע, רבינו יונה, עמ' 166.

³⁰ ייתכן כי בשיבת איורא פגש רבינו יונה את רבי יצחק בעל הסמ"ק, אך אין זה מחייב. קנרפוגל, סוד מאגיה ופרישות, עמ' 65, מגדיר את רבינו יונה כ"חברו ללימודים" של רבי יצחק באיורא אם כי הוא אינו מצוין מקורות לטענתו זו. תא-שמע מצביע על יניקה של הסמ"ק מהספר שערי תשובה בפרט בהתפלגות המצוות בין איברי הגוף השונים, וכן בחלוקת הספר לשבעת ימי השבוע במטרה לאפשר קריאה מסודרת וקבועה של החומר, ונראה כי להבנתו הספר שערי תשובה היה מונח במתכונת זו או אחרת לפני הסמ"ק בבואו לכתוב את חיבורו. אך גם הוא לא מביא עדויות ברורות להנחה זו. תא-שמע, רבינו יונה, עמ' 168, הערה 8. אמנם בהחלט ייתכן כי שניהם הושפעו מאותם מורים בשיבה זו.

³¹ על המאפיינים החסידיים של ישיבת איורא ראו קנרפוגל, german pietism, עמ' 210; קנרפוגל, סוד מאגיה ופרישות, עמ' 40-58; תא-שמע, רבינו יונה לאורך המאמר ובפרט עמ' 171.

משמעותית במיוחד ההקבלה בין רשימת המצוות המופיעה בספרו של רבינו יונה – שערי תשובה, בפתיחתו של הפרק השלישי, וכן בכתביו האחרים, לבין רשימת המצוות המופיעה בסמ"ק, כאשר בשתי הרשימות ניתן למצוא מצוות ייחודיות שלא פגשונו דוגמתן אצל שאר מוני המצוות.³² הקו המשותף המאפיין את מניין המצוות בחיבורים אלו, הוא בהפיכתן של הדרכות התורה והנהגותיה המוסריות והערכיות למצוות דאורייתא. על פי רוב הדרכות אלו הן הדרכות שמתמקדות בחסידות יתירה ובהקפדה מדוקדקת על המצוות בסגנון הדומה לסגנונם הייחודי של חסידי אשכנז.³³ ככל שבדקתי, קו זה ייחודי לשני החיבורים הללו ואינו מופיע באופן משמעותי במקומות אחרים. עם זאת ראוי לציין כי לכל אחד מהמחברים סגנון ייחודי משלו, ועל אף שניתן למצוא כמה וכמה מצוות מקבילות, ההקבלה אינה מלאה.³⁴ השערתי היא כי שניהם לקחו את העיקרון ממקור לימודם המשותף בישיבת חכמי איוורא אם כי כל אחד פיתח אותו בדרכו. חיזוק נוסף לאפיונים המשותפים של שני החיבורים ניתן למצוא בעובדה כי בכמה וכמה כתבי יד מופיעים שני החיבורים בסמיכות זה לזה ובסמיכות לחבורים אחרים של חסידי אשכנז.³⁵ נקודה זאת מחזקת את ההשערה כי מדובר ב"תורה משותפת" בה כל חיבור מתאפיין אמנם בייחודו אך גם בעיני המתבונן בדורות קודמים הייתה זיקה משמעותית בין חיבורים אלו.

מגמה זו של מניין המצוות ניתן להגדיר כמגמה חינוכית. רשימת המצוות מהווה דרך לחיזוק קיום המצוות בציבור. כותב ר' יונה בהקדמתו:³⁶

...והתשובה הגדולה כפי היות גדולים חקרי לב באלה... אין נפשו אל העבד בלתי אחרי ידיעתו כובד פשעו, ואם ידמה בנפשו כי החטא נקל יגדל הקצף עליו. לכן

³² למשל שניהם מונים מצווה "להיכנס לפניך משורת הדין", סמ"ק סימן מ"ט, רבינו יונה שער ג'. זו אינה מופיעה כמצווה עצמאית אצל קודמיהם: הרמב"ם והסמ"ג. כמובן שאין הכוונה ששאר מוני המצוות לא חשבו שהתנהגות כזאת היא עניין ראוי על פי דרכה של תורה, אלא שלא הגדירו אותה כמצווה בעלת תוקף עצמאי מדאורייתא. הרמב"ם אף יוצא מפורשות כנגד הגדרת מצווה זו כדאורייתא, ספר המצוות לרמב"ם שורש ב. מצווה נוספת שמוחזקת לשני החיבורים אם כי היא מצווה קודם גם בסמ"ג היא שלא להתגאות, סמ"ק מצווה כב, שערי תשובה מצווה לד, שני החיבורים כאחד אסרו את מידת הגאווה כאיסור דאורייתא אך כל אחד מהם התבסס על פסוק אחר כמקור למצווה. לפי הסמ"ק המקור הוא באזהרות התורה ערב כניסת בני ישראל לארץ: "פן תאכל ושבעת ורם לבבך ושכחת." (דברים ח, יב – יד) ואילו לדברי השערי תשובה המקור הוא במצוות המלך: "לְבַלְתִּי רוּם לִבִּי וּלְבַלְתִּי סוּר מִן הַמִּצְוָה יָמִין וּשְׂמָאוֹל לְמַעַן יֵאָרֶץ יָמִים עַל מַמְלַכְתּוֹ הוּא וּבָנָיו בְּקֶרֶב יִשְׂרָאֵל." דברים פרק יז. המשותף לשלושת החיבורים במקרה זה הוא בהפיכת אזהרה ערכית – מוסרית למצווה מן התורה. ההבדל במקור המצווה יכול להדגיש את אותה גישה חסידית המשותפת לשלושת החיבורים. העיקרון המנחה מבחינתם הוא שאיסור הגאווה חייב להיות מן התורה ולכן יש לחפש מקור בפסוקים לכך, ולא להיפך. מצוות נוספות הן האיסור "להשהות נקביו" והסמכתו לדין "בל ישקצו": סמ"ק סימן פ: שלא להשהות נקביו דכתיב אל תשקצו את נפשתיכם, רבינו יונה: "המשהה את נקביו עובר משום "אל תשקצו את נפשותיכם", איסור הרהור: הן בסמ"ק במצווה עצמאית (סימן כ"ד) והן ברבינו יונה. בסמ"ג מופיע גם דין זה רק כחלק מאיסורי עריות בכללותם ולא כמצווה עצמאית (לאווין קכ"ו).

³³ ספר היראה לרבינו יונה "מתמקד במידה רבה בחסידות, בתפילה ובמידת הענווה בהתנהגות האישית בתחומים אלה קיימות עדויות נרחבות לכך שהאחים מאיוורא ניתלו בחסידי אשכנז או מוצאים מקבילות קרובות בתוכן ואף בניסוח בין ספר היראה לבין חיבורו של ר' משה מאיוורא... "קנרפוגל, סוד מאגיה ופרישות, עמ' 46-45.

³⁴ שתי מצוות שייחודיות מבחינה זו אצל הסמ"ק ולא מצאתי דוגמתן אצל רבינו יונה הן: סימן נ"ז: "להיות צנוע" שמקורו בפסוק "והיה מחנך קדוש" וככל שחפשייתי לא מצאתי מקבילה בהגדרה זו אצל רבינו יונה שמציין פסוק זה בהקשר לאיסור הזכרת שם שמים אם הוא ערום, וכן סימן ט': "למול ערלת הלב".

³⁵ "יתירה מזו מספר ניכר של מעתיקי כתבי יד העתיקו את ספר היראה (שנקרא גם חיי עולם) יחד עם חיבוריהם של חסידי אשכנז... גישתו של רבינו יונה ועמדותיו כלפי כלפי הסגפנות... דומות להפליא לאלה של ספר חסידים". קנרפוגל, סוד מאגיה ופרישות עמ' 46-45.

³⁶ ספר שערי תשובה לרבינו יונה שער ג'.

יתחייב החוטא להכיר עוצם החטא וענשו... ואחר שילמוד וידע המצוות ומה הן העבירות צריך שילמוד גנות העבירות וההפסד והאבדון הנמצא בהן להרחיק נפשו מהן, ולהוכיח עצמו בזכרון העונשים וליסר זולתו... **ועתה נבאר מעלות חומר המצוות ואזהרות וחלוק העונשים.**

בדברים אלו מגדיר רבינו יונה באופן הברור ביותר את מגמתו ברשימת המצוות: להכין את דרכו של בעל התשובה. אדם כזה צריך ראשית כל לדעת במה חטא ומה חומרתו של החטא, ועל כן הוא חייב לדעת מעלת חומר המצוות ואזהרות וחלוק עונשים. תועלת נוספת היא לצורך המון העם שאינם בקיאים בחומרת כל דין ודין ו"חושבים על כמה פשעים כבדים כי הם קלים" ונכשלים עקב כך.

מגמתו של רבי יצחק בכתבת הסמ"ק דומה מאוד לדברי רבינו יונה, אך הוא מדגיש לא רק את חשיבותו של החיבור לתשובתו של האדם הפרטי³⁷ אלא גם את האחריות הכללית לתהליך התיקון והתשובה של עם ישראל. בין כך ובין כך שניהם כאחד רואים במניין המצוות כלי עזר לחיזוק ההקפדה בקיום מצוות וממילא כלי עזר להנעת תהליך תיקון כללי יותר: דתי וחברתי.³⁸ ואם כן ניתן להגדיר את מגמתם במניין המצוות כמגמה מוסרית – חינוכית: להעלות את רמת ההקפדה בקיום המצוות.³⁹

אם נחזור לשאלה בה פתחנו, דומה כי כעת הדברים ברורים יותר. במניין המצוות נראה כי לא עמדה בראש מעייניו של הסמ"ק השאלה הלימודית בדבר אופן חישוב המצוות דאורייתא, אלא בעיקר מגמתו החינוכית - תורנית להעלות את רמת ההקפדה בקיום המצוות. נראה כי מגמתו זו היתה חשובה בעיניו מספיק כך שהוא החליט לחרוג ממניין המצוות של קודמיו באשכנז-צרפת: בה"ג-יראים וסמ"ג (בהשפעת הרמב"ם).⁴⁰ לענייננו הדבר משמעותי בכך שהוא ראה לנכון להדגיש שתי מצוות נוספות בעניין הנידה ובכך לחזק את חובת קיומן. יחד עם זאת נשארנו בשאלה מדוע הדגיש הסמ"ק דווקא מצוות אלה? נראה כי שתי סיבות לעניין, האחת, השפעת דברי התלמוד עצמו ביחס למצוות אלה והגדרתן כמצוות עשה בנידה⁴¹ ובכך נתנית תוקף משמעותי דווקא להן. השנייה, ניתן לשער כי ייחודן של מצוות אלה הוא בהיותן

³⁷ וכהגדרת שם ספרו "שערי תשובה".

³⁸ קרומבין, החינוך, עמ' 118.

³⁹ קרומבין, החינוך, עמ' 119. המגמות השונות השפיעו כמובן על שיטת מניין המצוות של כל אחד מן המונים. למשל, הכלל השני של הרמב"ם הוא כי לא כל מה שנלמד באחת משלוש עשרה מידות ראוי למנותו. לדבריו לו היו מונים כל דבר שנלמד במידה משלוש עשרה מידות שהתורה נדרשת בהן כי אז היה מגיע מספר המצוות לאלפים רבים. בפועל התוצאה היא ריכוז כמה מצוות או חלקי מצוות תחת מצווה נמנית אחת. הדוגמא אותה נותן הרמב"ם לעניין זה הוא מניית גמילות חסדים, בקור חולים, ניהום אבלים וקבירת מתים כל אחד כמצווה אחת: "ואהבת לרעך כמוך", לעומת זאת הסמ"ק מונה שלוש מצוות בעניין זה: סימן מו לגמול חסדים, סימן מז לבקר חולים, סימן מח לקבור מתים. דוגמא זו מחזקת את העיקרון לפיו ההבדל הוא לא רק בשיטת המניין אלא בגישה העומדת ביסודו. היות ומגמתו של הסמ"ק היא חינוכית, קרי, לחזק את קיום המצוות ובפרט את אותם מצוות שיש חשש שישתכחו ברור מדוע הוא הוצרך למנות כל אחת ממצוות אלו בנפרד. לעומת הרמב"ם שמגמתו לברר את ה"מניין האמיתי" והוא דבק בבירור רשימת תרי"ג מצוות דאורייתא, היה מחויב לעקרונות שקבע בשורשי המצוות ולכן כלל מצוות אלו יחד. יישומה של גישה זו בא לידי ביטוי בשני היבטים: האחד **הרחבת** משמעותם המעשית של מצוות ופסוקים בתורה הרבה מעבר למה שהיינו עשויים לחשוב. והשני **החמרה**, כלומר העצמת חומרתן של כל אחת מן המצוות. ראו בעניין זה עוד קרומבין, שם.

⁴⁰ עניין זה בולט במיוחד ברשימת המצוות המופיעה בכתבי היד השונים וכן במהדורת הדפוס בפתיחת החיבור.

⁴¹ כפי שראינו לעיל עמ' 202-205.

משרטטות את קו הגבול סביב איסורה של הנידה: מצוות הפרישה סמוך לווסת תוחמת את הרגע שלפני זמן האיסור עצמו ומדגישה את חומרתו כדי להימנע מן החטא, והמצווה העוסקת באופן הפרישה מאישה שראתה באמצע תשמיש באה להרחיק את האדם מן העבירה שכבר באה לידו, שלא יחטא בה יותר. נזכור כי ההחמרה במצוות הפרישה סמוך לווסת מאפיינת את המקורבים לדעתם של חסידי אשכנז וככזה ממשיך גם הסמ"ק מגמה זו.

ד. הסמ"ג והסמ"ק – השוואה וייחודיות

עמדנו אם כן על ייחודו של הסמ"ק במניין המצוות שלו, ומתוך כך על כמה וכמה מאפיינים ייחודיים. ניגש כעת לעיון במקורותיו של החיבור ומתוך כך ננסה לעמוד על ייחודו לעומת קודמיו. הסמ"ג – ספר המצוות הגדול לר' משה מקוצי, היווה את הבסיס עליו יצר ר' יצחק את חיבורו; ר' יצחק ליקט את הפסקים מתוך ספר המצוות הגדול, עליהם הוסיף ושינה כפי הבנתו וקבלתו מרבותיו. תלמידיו מיטיבים לתאר את מקומו של הספר הגדול בתוך תהליך יצירתו של הספר הקטן:⁴²

מה עשה הלך ולקח ספר המצוות הארוך שחיבר הרב ר' משה מקוצי תלמידו של הר"ר שמשון (משאנץ) בעל התוספות ולקט ממנו הפסקים, ובמקום שהיה נראה לו לחלק חלק עליו וכת' סברותיו וקבלותיו כל מה שקיבל מרבותיו כי אמרו תלמידיו של הרר"י שכל כך מחשיבים לזה המחבר (הרר"י מקורביל) כמו הרב ר' משה מקוצי בעל ספר המצוות הגדול...

בנוסף על תאור תהליך היצירה, תיאור זה של התלמידים מגדיר לנו באופן משמעותי את מקומו של הסמ"ג בתוך "הספר הקטן" ומגדיר למעשה את הסמ"ק כקיצור ענייני ותמציתי של הספר הגדול. מעניין הדבר שבדבריו של המחבר עצמו באיגרתו עניין זה אינו וודאי כל כך: הסמ"ג מוזכר בהקדמה רק כבדרך אגב כאשר אם מישו לא יבין מצווה מן המצוות בגלל קיצורה הוא יוכל לפנות לספרו של ר' משה מקוצי: "כל איש אשר לא ידע הפירוש יעיין בספר המצוות אשר יסד רבי משה מקוצי".⁴³ על אף שכפי שנראה בהמשך ישנם הבדלים רבים בין שני החיבורים, דברים אלו בעדות התלמידים מבארים לנו היטב מדוע הוגדר הסמ"ק לאורך כל הדרך כאחד מספרי הקיצורים המרכזיים של הסמ"ג אם לא כקיצור המרכזי ביותר.⁴⁴ סוג קיצור זה הוגדר על ידי תא שמע כקיצור ענייני של ספר מצוות גדול בשונה מקיצור טכני כמו קיצורים אחרים.⁴⁵ נקודה זו משמעותית בשל העובדה כי הגדרת הסמ"ק כקיצור הסמ"ג עלולה להטעות במחשבה שמא מדובר בכלי עזר ללימוד הסמ"ג ולא בחיבור בעל אופי עצמאי. אין ספק כי הסמ"ק לא ביטל את דעתו ושיטתו ההלכתית מפני הסמ"ג, אלא הוא מביא אותה לידי ביטוי בתוך דבריו. במילים אחרות ניתן לומר כי בעוד שהפלטפורמה עליו בנוי החיבור

⁴² ראו לעיל הערה 25.

⁴³ בהקדמה לסמ"ק, דפוס קרימונה, עמ' 2.

⁴⁴ תא-שמע, 'דברים על הסמ"ג', עמ' 264.

⁴⁵ ראו תא-שמע, 'דברים על הסמ"ג', עמ' 267 שכותב: "ספרים מקוצרים אינם מצויים כלל בספרותנו לפני המאה ה'י"ג, וגם אז רוב הקיצורים נעשו בידי מחברי הספרים עצמם. שונה מכך הסמ"ג, שמרכזיותו באה לידי ביטוי "לא רק בהעתיקות המרובות ובכמות כתבי היד שלו שהגיעו לידינו אלא גם במספר הרב של ספרי קיצור, הגהות והשגות, גליונות והשלמות, ספרי פירוש וליקוטים שנכתבו סביבו". הקיצור הראשון שידוע לנו הוא הספר 'קיצור סמ"ג' של ר' אברהם בן ר' אפרים שדנו בו לעיל.

הוא ספר המצוות הגדול, בתוכן הדברים שינה ר' יצחק היכן שראה לנכון. נעניין בתוכן הדברים בהלכות נידה שבסמ"ק בהשוואה לספר מצוות גדול ונעמוד על נקודות ההבדל והדמיון ביניהם.

(17) מבנה הלכתי

נתחיל בעיון בסדר ההלכות שבחיבור, תוך השוואה בין הסדר של הנושאים בסמ"ק לסדר הנושאים בסמ"ג. השוואה זו תלמד אותנו הן על המכנה המשותף בין שני החיבורים, והן על ההבדלים אותם עורך הסמ"ק בסדר הנושאים שבחיבורו.

סמ"ג	סמ"ק
דין נידה דאורייתא	
דיני מראות הדמים הבדל בין נידה לזבה וסיבת השינוי להיום	
יום ההפסק אינו ממניין שבעה	
טבילה דווקא בלילה	
דין יום שפוסקת בו מלראות, ספירת שבעה נקיים ובדיקות שבעה נקיים	
הדין אם שכחה אחת מן הבדיקות	
_____	פולטת שכבת זרע
הרחקות	_____
דין אמתלא	
כתמים	
פרישה סמוך לווסת	מופיע כמצווה עצמאית
דין היוצא לדרך	
בדיקות לפני תשמיש	_____
היה משמש עם הטהורה ואמרה לו נטמאתי	מופיע כמצווה עצמאית
פולטת שכבת זרע	הופיע קודם
דין בתולה	יופיע בהמשך
מעוברת ודין דם קושי	_____
יולדת	
פרישה בסוף ימי טוהר	(מופיע במצוות פרישה סמוך

ליוסות)	
המשיך יולדת	הוזכר קודם
הופיע קודם	בתולה
הופיע קודם	הרחקות
זמן החפיפה	
טבילה בלילה (או ביום שמיני במקרה צורך גדול)	
אופן הטבילה (וסוגיית לית הלכתא)	
הכנות לטבילה: חפיפה בכל הגוף וסירוק במסרק	
חציצות	
דם במי רגליים	רק בהגהות
רמ"ת + נאמנות לומר מכה יש לי באותו מקום	
טבילה בטי' באב	רק בהגהות
היתר לטבול במקוואות בימי ניסן	
מפלת	
דין דם טוהר בזמן הזה	

מבלי להיכנס בשלב זה לתוכן הדברים ניתן כבר במבט ראשוני להבחין כי ישנה הקבלה רבה בסדר הנושאים בשני החיבורים: ישנה הקבלה מלאה בחלק העוסק בהגדרת הנידה ותהליך טהרתה, לאחר מכן חריגה נקודתית בה הסמ"ג מביא את דיני הרחקות, ואילו הסמ"ק את דיני פולטת שכבת זרע ולאחר מכן הם ממשיכים יחד לדיני כתמים ולדין אמתלא. בנקודה זו משתנה סדר הדברים, כאשר הסמ"ק מדלג על דיני פרישה ודין 'היה משמש עם הטהורה ואמרה לו נטמאתי', שמופיעות אצלו כמצוות נפרדות כפי שראינו קודם, מדלג על דין פש"ז שכבר הופיע אצלו קודם, מעביר את דין בתולה לאחר מכן וחוזר ליישר קו עם הסמ"ג בדיניה של היולדת. לאחר מכן הסמ"ק מביא את דיני הרחקות שהוזכרו כאמור כבר אצל הסמ"ג קודם לכן, ושוב הם מיישרים קו בענייני טבילה, רמ"ת וכך עד לסוף הדברים.

יוצא אם כן שלמעט חריגות בודדות: פש"ז, בתולה, פרישה סמוך לווסת, ודין רואה בשעת תשמיש, הסדר נשמר באופן עקבי. עקביות ברורה זו מחדדת את השאלה מדוע הסמ"ק שינה מסדר הסמ"ג במקומות ששינה. נציין כי הקבלה זו אינה הקבלה רק לסמ"ג אלא גם למקור המרכזי עליו התבסס הסמ"ג בעניין זה – ספר התרומה.

ד2) השמטות

מעבר לשאלת סדר הדברים עולה השאלה גם לגבי תוכנם. הסמ"ק קיצר מאוד על מנת לתת ספר הלכה נגיש⁴⁶ לכן ברור מדוע במקומות רבים הוא קיצר והשמיט את המקורות שהביא הסמ"ג או את הדברים שאינם להלכה, עם זאת ישנם נושאים שלמים וכן הלכות מסויימות שהוא אינו מציין אותן כלל, חלקן הובאו מאוחר יותר אצל המגיהים השונים וחלקן לא הוזכרו כלל. לכן על אף שלא נהוג להוכיח משתיקה, יש מקום לשאול, האם השמטות אלו הן אכן השמטות מכוונות ומעידות משהו על עמדתו ההלכתית של המחבר בנושאים הרלוונטיים או שהן נובעות מהצורך לקצר והרלוונטיות שלהם לרוב בני אדם, או שמא מדובר על סיבה אחרת שאינה ידועה לנו?

נדגים בקצרה שתי השמטות שנרחיב עליהן עוד בהמשך: סוגיית דם במי רגליים, שמופיעה בהרחבה בסמ"ג, אינה מוזכרת כלל בסמ"ק. רק בכת"י ל השלים המגיה⁴⁷ נושא זה והוא מציין שם כי "הגהה זו מספר רבינו ברוך", האם אכן דעתו ההלכתית של הסמ"ק היא כי אין לחשוש לדם במי רגליים, ולכן הוא לא הכניס דין זה כלל לחיבור? או שמא יש אפשרות אחרת? נושא נוסף הוא איסור שכילה במיטה אחת המהווה חלק מדיני הרחקות. דין זה נעלם לחלוטין מן הסמ"ק ואינו מופיע גם לא בהגהות עליו והדבר מעורר תמיהה במיוחד לאור העובדה כי הוא נידון מפורשות אצל הסמ"ג. חלק מן ההשמטות מתבררות יותר בעזרת הגהותיו של רבינו פרץ, כאשר סביר להניח כי רבינו פרץ⁴⁸ הוסיף דבר שצער לו בחסרונו, ועל ידי כך מתחדדת יותר שאלת כוונתו של הסמ"ק בהשמטות הללו.

ד3) שינויים ומגמותיהם

נעניין בדגשים העולים מההשוואה בין שני החיבורים וננסה לראות האם הם מעידים במשהו על מגמותיו והכרעותיו ההלכתיות של כל אחד מהם. נציין כמובן כי אין מגמתנו לעמוד על כל ההבדלים כי רבים הם, ומעבר לכך לא בהכרח יש להם משמעות לענייננו. ננסה להתמקד בהבדלים שכאמור יכולים לסייע לנו לעמוד במשהו על מגמותיו של המחבר.

א. שיכחה בבדיקות שבועה נקיים

סוגיית שכחת הבדיקות בשבועה נקיים נידונה כבר בפרק העוסק בסמ"ג עצמו. ראינו שם כי הסמ"ג אמנם הולך בעקבות התרומה, אך בעוד שהתרומה אוסר בלשון תקיפה: "לעולם אף בדיעבד יצטרך שלא יהיה יותר מחמשה ימים בין בדיקה לבדיקה..." הסמ"ג נשאר ב"ראוי להחמיר"⁴⁹ והצענו כי הסתפקותו של הסמ"ג נובעת מפסיקתו של הרמב"ם להקל במקרה זה. הסמ"ק מקל אף יותר, הוא מביא את דברי הסמ"ג שנכון להחמיר אך מעלה מספר שאלות

⁴⁶ ראו עוד בהקדמה לסמ"ק, דפוס קרימונה, עמ' 2.

⁴⁷ ככל הנראה בכת"י ל מדובר על מגיה מאוחר יותר לרבינו פרץ. ראו עוד בהמשך עמ' 228.

⁴⁸ על מגמותיו של רבינו פרץ בהגהות ראו להלן עמ' 230.

⁴⁹ סמ"ג עמ' קיז. ראו לעיל עמ' 170-172.

לגביו ונשאר בשאלה: "מיהו שמא סברא אחרת יש."⁵⁰ הסתפקות זאת מובאת בלשון יפה בב"י "וסמ"ק גימגם קצת על מסקנה זו של דסמ"ג..."⁵¹

ב. הרחקות

כפי שראינו בטבלה למעלה, מיקומם של דיני הרחקות שונה בין הסמ"ג לסמ"ק. הסמ"ג נאמן במיקומם של דיני ההרחקות לספר התרומה והם מופיעים אצלו מיד לאחר דיני שבעה נקיים, לעומת זאת בסמ"ק דיני הרחקות נדחקים לסוף דיניהן של כלל הנשים הטמאות, קודם דיני הטבילה. מיקום זה של דיני הרחקות מקביל למיקומם בספר יראים,⁵² וייתכן ומיקום זה בא להדגיש כי דיני ההרחקה חלים על כלל הנשים הטמאות, כולל הבתולה היולדת וכד'.

ישנו דימיון בסדר הדינים ורשימת ההרחקות בין הסמ"ק לסמ"ג. עם זאת ניתן להצביע על כמה הבדלים ביניהם:

א. הגדרת איסור העברה מיד ליד – הסמ"ג מגדיר איסור זה כמנהגו של רש"י וממילא משתמע כמעין מנהג שאינו מוחלט.⁵³ לעומתו הסמ"ק מגדיר עניין זה כדין מחייב: "גם לא יושיטו זה לזה שום דבר", בלי להתייחס לכך שזה היה מנהגו של רש"י. כמובן שהאופן בו מציג את הנושא הסמ"ק מעלה את רמת חומרתו של האיסור ומזכיר לנו את נוסח הדברים במקורם בתרומה, זאת בשונה מיראים שלא הזכיר כלל עניין זה.

ב. איסור מזיגת הכוס וההשלכות של עניין זה: נראה כי שיטת שני המחברים שונה בדיון זה: על פי מהדורת מכון ירושלים, בדברי הסמ"ג הללו⁵⁴ מופיעות בחיבור שתי גירסאות: גירסת הדפוס וכת"י ב (גירסא א'), וגירסת שאר כתבי היד (גירסא ב'). בגרסת הדפוסים וכת"י ב, דברי הגמרא בעניין שלוש מלאכות שהאשה אינה עושה לבעלה בימי הנידוד מופיעים פעמיים: מיד לאחר דין מזיגת הכוס ובסיום דיני הרחקות. לעומת זאת בגירסא ב' דין זה מופיע רק פעם אחת בסיומם של דיני הרחקות. המהדירים במהדורת מכון ירושלים טוענים כי הגירסא המקורית היא גירסת כתבי היד (גירסא ב'), ולא גירסת הדפוסים (גירסא א'), ומקומה המקורי של סוגיה זו בדברי הסמ"ג הוא רק בסיום דיני הרחקות. אך הסמ"ק שכפי שראינו זהה כמעט לחלוטין ברשימת ההרחקות ובסדר הדברים לסמ"ג, משנה רק את מקומו של דין זה וממקם אותו בדיוק במקום בו הוא מוקם כבר בגירסת הדפוסים. ניתן אם כן להציע כי גרסת המהדורה של הסמ"ג שעמדה לנגד עיניו של הסמ"ק היא אותה גרסה א' של הסמ"ג.

לעומת זאת, מעבר למיקום הזהה, דברי הסמ"ק שונים מנוסח הדברים בסמ"ג. בעוד שבסמ"ג מוגדר איסור מזיגת הכוס רק כאשר הכוס בידו, הסמ"ק מגדיר את האיסור

⁵⁰ לשון זו מופיעה כבר בכתב יד הספריה הבריטית שהוא כתב היד הקדום ביותר המצוי בידינו.

⁵¹ בית יוסף, יורה דעה, קצ"ו, ה.

⁵² ראו לעיל פרק שני, עמ' 53.

⁵³ ראו לעיל פרק חמישי, עמ' 146-147.

⁵⁴ סמ"ג עמ' קיח-קכא.

רק כאשר אין שינוי. ואם כן האיסור לשיטתו – איסור למזוג לו את הכוס אלא רק על ידי שינוי. נוסף על כך הושטת הכוס – שבסמ"ג נאסרה, לא רלוונטית לשיטת הסמ"ק כיוון שממילא (כפי שראינו קודם) אסור להושיט מידו לידה שום דבר.

ג. דין שינה במיטה אחת – נעלם לגמרי מהסמ"ק. הדבר בולט כאשר מתבוננים על רשימת ההרחקות. נעיין ברשימה זו, על מנת להדגיש יותר את היעלמו של דין זה.

רשימת ההרחקות - סמ"ק	רשימת ההרחקות - סמ"ג
ואסורה הנדה ליגע אפי' באצבע קטנה לבעלה וכן הוא לא יגע בה	איסור נגיעה
גם לא יושיטו זה לזה שום דבר	העברת מיד ליד
ואינה מצעת לו את המטה בפניו ואינה מוזגת לו את הכוס רק על ידי שינוי ואינה מרחצת פניו ידיו ורגליו	הושטת כוס של יין "שהוא דבר של חיבה"
-----	איסור מזיגת הכוס, הצעת המיטה בפניו, רחיצת פניו ידיו ורגליו
	שינה במיטה אחת אפילו הוא בבגדו והיא בבגדה
ואינם אוכלים על שולחן אחד...	אכילה על השולחן

כבר ראינו בדיונונו על עניין זה ביראים כי לא כל הראשונים קיבלו כמובנית מאליה את איסור השינה במיטה אחת ללא שינוי. עם זאת השמטה זו כאן מפתיעה במיוחד בשל העובדה כי בסמ"ג כן מופיע איסור על שינה במיטה אחת. נראה כי בעניין זה הסמ"ק נאמן לשיטת היראים ולכן לא כולל דין זה בתוך דיני ההרחקות.⁵⁵

ד. **דין אכילה על שולחן אחד** - דין אכילה כאשר אשתו נידה שונה גם הוא בין שני החיבורים:

סמ"ק	סמ"ג
ואינם אוכלים על שולחן אחד ואנן שיש לנו שולחנות גדולים אין להקפיד רק שלא יאכלו בקערה אחת ולשתות בכוס אחד אין להקפיד אחרי שהם שותים זה אחר זה.	גם אסור לבעל לאכול על השולחן שאשתו אוכלת עליו כשהיא נדה אלא א"כ יש שם שום שינוי, לחם או קנקן בין קערה שלו לקערה שלה כמו ששינוי לא יאכל הזב עם הזבה מפני הרגל עבירה, וגם בפרק קמא דשבת מדמה דבר זה לשני בני אדם שמכירין זה את זה שאסורין לאכול על שולחן אחד זה בשר וזה גבינה אלא אם כן יש ביניהם שינוי והפסק להכירא.

לשיטת הסמ"ג אסור לבעל לאכול על השולחן שאשתו הנידה אוכלת אלא אם כן יש שם שינוי.⁵⁶ לעומת זאת הסמ"ק מציין כי אין אוכלים על שולחן אחד ולא מתנה דין זה בשינוי

⁵⁵ אזכור השינה המשותפת לא מופיע גם בהקשר לאשת איש ולמעשה לא מופיע כלל בסמ"ק.

⁵⁶ מקור הדין לדבריו בסוגיה במסכת שבת דף יג המדמה את איסור השינה במיטה אחת לאכילה של שני בני אדם המכירים זה את זה שצריכים שינוי אם רוצים לאכול יחד.

כלשהו. כמובן, שכשיטתו הוא אינו מציין את המקור לדין זה, אך מהמשך דבריו ניתן אולי לנסות לעמוד על כוונתו. הסמ"ק מוסיף הסתייגות לדין זה: לדבריו – אנו, שיש לנו שולחנות גדולים אין להקפיד אלא רק שלא יאכלו בקערה אחת. לכאורה אם החשש הוא כדברי הסמ"ק לטעות, כדין שניים שאכלו על שולחן אחד, הרי שאין זה משנה אם השולחן גדול או קטן, בדיוק כשם שבדין שניים שאכלו על שולחן אחד אין חילוק בעניין גודל השולחן ובשני המקרים יהיה אסור לשניים שמכירים זה את זה לאכול יחד. לעומת זאת אם החשש הוא להרגל עבירה, וודאי שיהיה הבדל בין שולחן קטן, בו בני הזוג יושבים סמוכים זה אל זה לשולחן גדול בו אין חשש כזה. נראה אם כן שדעת הסמ"ק לסייג אכילה משותפת של האיש עם אשתו הנידה נובעת מהחשש להרגל עבירה ולא מהחשש לטעות ולכן שינוי בדרך האכילה הרגילה לא יועיל.

נוסף על כך הסמ"ק מקל בשתיה מאותה הכוס אם אינם שותים יחד אלא זה אחר זה. נראה בהמשך כי רבינו פרץ בהגהותיו החמיר בכך.

ג. כתמים

בדיונונו על שיטת הסמ"ק בכתמים ראינו כי זו אחת הנקודות המרכזיות בהם הוא מבסס את דעתו לקולא. ראינו עוד כי שיטתו בנושא זה התפתחה בתהליך המעבר בין הורסיות השונות שיצאו תחת ידו וציינו ארבעה היבטים שונים המשלימים את התמונה להקל בדיניהם של הכתמים: המשפט הפותח: "כתמים מדרבנן ולכן הלכו בהם להקל" – שמופיע בכל המהדורות, היתר בגודל גריס בדיוק, שהתפתח כפי שראינו במעבר בין המהדורות, ותוספת שני הדינים של רואה דם על הקרקע שישבה עליה, ועיר שיש בה חזירים.⁵⁷

הסמ"ק מביא את שני הדינים האחרונים, אך מחמיר בגודל גריס לאסור כפי שיטתו הראשונית של הסמ"ק. השינוי השני הבולט בהיעדרו הוא השמטת המשפט הפותח שכפי שצינו מטביע את חותמו של הסמ"ק על התפיסה הכללית שלו לגבי דיני הרחקות. השינוי בדברי הסמ"ק לגבי גודלו של כתם כגריס מעלה את השאלה האם ייתכן כי המהדורה שעמדה לפני הסמ"ק היא המהדורה הראשונה של הסמ"ק, בה כזכור פסק הסמ"ק כתרומה להחמיר בכתם כזה, ולכן מופיע השינוי בדיוק.⁵⁸ אך השמטת אותו משפט מהותי, שכאמור מופיע בכל המהדורות, דומה כי יותר מרומזת על כך שאין כאן עניין של מהדורות אלא מופיע כאן שינוי עקרוני בתפיסה לגבי כתמים, ולכן המשפט הושמט ועל כן גם יש שינוי בדינו של כתם כגריס.

ניתן להציע כי המקור לשינוי התפיסה אצל הסמ"ק הוא בשיטתו של בעל היראים שהסתייג מהקלה גורפת בכתמים ולדבריו: "ואנן לא בקינן שפיר מהו גריס של פול הלכך צריך להזהר בכתמין לפי שקול הדעת שאין דם מאכולת ופרעושים רבה".⁵⁹ כפי שראינו בעניין השינה המשותפת וכפי שנראה עוד בהמשך בחלק מן השינויים אותם עורך הסמ"ק ביחס לסמ"ק

⁵⁷ ראו לעיל עמ' 175-179.

⁵⁸ זאת בשונה ממה שאמרנו קודם כי מדין מזיגת הכוס נראה כי דווקא הגירסה המאוחרת יותר היא זו שעמדה בפניו, וייתכן שלא זה ולא זה השינוי נובע מתפיסת עולם מהותית וכפי שיתברר.

⁵⁹ יראים, עמ' פו; לעיל פרק שני עמ' 59.

ניכרת השפעתו של היראים וייתכן מאוד שגם כאן אנו עדים להשפעה כזאת. נראה שאם המקור לשיטת הסמ"ק הוא היראים ניתן בקלות רבה יותר להבין את דבריו. היראים לא ציין כי יש להחמיר בדיני כתמים בכלל אלא הדגיש כי הזהירות מכוונת לתליה במאכולת ולגודל גריס, ולכן נראה כי הסמ"ק דווקא בעניין זה לא קיבל את דעת הסמ"ג לקולא. גם השמטת המשפט מסתברת יותר מכאן לפי שהיא נוגדת מהותית את דברי היראים שטען כי יש להזהר בכתמים זאת בשונה מהסמ"ג שטען כי יש להקל בכתמים. לעומת זאת היראים לא התייחס מפורשות לשתי הסוגיות האחרונות: קרקע עולם, ועיר שיש בה חזירים, ובשתי נקודות אלו פסק הסמ"ק כשיטת הסמ"ג.

אם כן מצויה לפנינו דוגמא בה המקור המרכזי של הסמ"ק הוא במפורש הסמ"ג, והדבר בולט הן בתוכן הדברים והן במבנה שלהם. עם זאת בנקודה המרכזית בה מופיע הבדל בין שיטת הסמ"ג לשיטת היראים, סייג הסמ"ק את נטייתו הגורפת של הסמ"ג לקולא ונראה כי השינוי בדבריו הוא בהתאם לשיטת היראים.

ד. פרישה סמוך לווסת ודין היוצא לדרך

ראינו לעיל כי דין פרישה סמוך לווסת מופיע בסמ"ק כמצווה עצמאית כאחת משלושת המצוות העוסקות בנידה שמקורם מן התורה. לעומת זאת הסמ"ג מביא דין זה כחלק מהרצף ההלכתי שלו לאחר דיני כתמים. אין ספק כי אין מדובר רק בשינוי בסדר הדברים, אלא בשינוי מהותי בהגדרת המצווה.

כבר עמדנו על כך כי לשיטת הסמ"ג דין פרישה סמוך לווסת הוא דרבנן והדבר עולה מתוך דיונו בדין היוצא לדרך.⁶⁰ מבנה הדברים אצלו בהקשר זה מעניין: הסמ"ג מביא את הפסיקה המקובלת במקומו, במקרה זה התרומה, שמסקנתה לאסור ביאה ביוצא לדרך אם סמוך לוויסתה, לאחר מכן הוא מביא גישה אחרת – ומבסס אותה, באופן כזה שנראה כי זוהי דעתו להלכה, ולמרות זאת הוא מציין כי אף על פי כן המחמיר תבוא עליו ברכה. ונראה לשיטתו כי על אף ש"המחמיר תבוא עליו ברכה" מעיקר הדין ההלכה היא כי מותר תשמיש ממש ביוצא לדרך בגלל שווסתות דרבנן וסמוך לוויסתה גם הוא דרבנן. לעומת זאת דעת הסמ"ק היא כי פרישה סמוך לווסת היא דאורייתא ולכן הוא מייחד למצווה זו מקום כמצווה העומדת בפני עצמה. כמובן שהיות וכך הוא גם אוסר ביאה ביוצא לדרך ומציין זאת בלשון חד משמעית: "דביאה ודאי אסור כי אין מצווה מפני הרשות".⁶¹

גם **דין פרישה בסוף ימי דם טוהר** (40 לזכר ו80 אחרי לידת נקבה) ממוקם באופן שונה בשני החיבורים. גם כאן נראה שהבדל זה מבוסס על אותו העיקרון לפיו פרישה זו היא חלק מדיני פרישה בכלל, ולכן הסמ"ג שמבחינתו מדובר במצווה דרבנן הנכללת כחלק משאר דיני הנידה ימקם אותה במקומה על פי הרצף, ולענייננו דיני פרישה בסוף ימי דם טוהר ימוקמו בסוף דיני

⁶⁰ לעיל פרק חמישי, עמ' 191.

⁶¹ זה הנוסח בכת"י מ. בכת"י נ מופיע בלשון ברורה יותר: " אבל ביאה ודאי אסורה כי אין מפני דרך הרשות לעשות שום איסור אפילו דרבנן".

יולדת, והסמ"ק שדין זה עבורו מהווה חלק מדיני פרישה ימקם אותה במקומה כמצווה עצמאית כחלק מדיני הפרישה בכלל.

סיכומו של עניין, ברור מכאן אם כן ששיטת הסמ"ג שפרישה סמוך לווסת היא דרבנן. בשונה ממנו פוסק הסמ"ק שפרישה סמוך לווסת היא דאורייתא, ואף הגדירה כמצווה עצמאית לכל דבר ועניין. נראה שבעניין זה ניתן לראות לא רק את השפעת היראים שהכריע כזכור שפרישה סמוך לווסת היא תולדה – מדאורייתא,⁶² אלא גם את השפעתם הכללית של חסידי אשכנז שנטו להחמיר מאוד בדין זה.⁶³

ה. היתר ברחיצה להפלטת הזרע

בתוך דין פולטת שכבת זרע מביא הסמ"ג את הדרך להיתר בעניין זה: "ואם רצתה להתחיל לספור למחרת ראיית הדם או הכתם, אם תרחץ בחמין ותקנח עצמה יפה במטלית או במוך שתכניס באותו מקום להסיר שכבת זרע אז תוכל להתחיל לספור למחרת",⁶⁴ כלומר, אם אשה רוצה להימנע מהמתנת ד' ימים או 6 עונות קודם שתתחיל בספירת שבעה נקיים, בגלל דין פולטת שכבת זרע, היא יכולה לרחוץ את עצמה היטב בחמין "להסיר שכבת הזרע" ואז תוכל להתחיל ולספור ז' נקיים מהיות שלמחרת. הסמ"ק חולק על היתר זה: "אך יש אומ' שאם כבדה אותו מקום במים חמים שמתחלת למנו' למחרתו וליתה דאין אנו בקיאים בזה". מעניין לראות כי הסמ"ק אינו כותב דין זה במקומו הטבעי תחת דין פולטת שכבת זרע אלא מעביר אותו לדין בתולה. ניתן לשער כי יש בכך מסר כפול: א. אין לרחיצה זו מקום כלל על פי דעתו ולכן היא לא מובאת בתוך הרצף של דיני פש"ז. ב. במקביל לכך, הסמ"ק לא רצה להתעלם ממנה כפי שהוא עשה במקרים אחרים, אולי בגלל שהוא ידע שקודמיו הקלו בעניין, ולכן הוא כן הביא את דעתו אך במקום אחר.

הב"י מביא את העימות הנ"ל בין הסמ"ג לסמ"ק, ולאחר שהוא מביא להיתר את עניין הרחיצה בחמין:⁶⁵

וכך הם דברי סמ"ג וספר התרומה... וכ"כ בספר התרומה וז"ל אם תרצה להתחיל לספור ממחרת הראייה יכולה בזה הענין שתכניס מוך או בגד רך באותו מקום ותקנח יפה יפה להסיר השכבת זרע ואם דואגת שלא תדע לקנח יפה תרחץ בחמין גם תקנח עצמה ולא חיישינן שתפלוט עוד אח"כ בלא הרגשה ואז תוכל להתחיל ולספור מיום המחרת: **אבל סמ"ק כתב יש אומרים שאם רחצה היטב במים חמין אותו מקום שמתחלת למנות למחרתו וליתה דאין אנו בקיאים בזה ע"כ.**

גם כאן ניתן להצביע על עקבותיו של היראים בשינוי שבדברי הסמ"ק. היראים לא מביא אמנם את דין הרחיצה כאמצעי להפלטת הזרע, אך בסיום דיונו בסוגיה זו הוא חותם כי "פרשתי צדי היתר ואיסור והמחמיר בכולן ינוחו ברכות על ראשו ויאריך ימים ושנים." ייתכן

⁶² ראו לעיל פרק שני, עמ' 50-51.

⁶³ ראו בדברי ספר חסידים לעיל, פרק שלישי, עמ' 111-112.

⁶⁴ סמ"ג, עמ' קל"ז.

⁶⁵ בית יוסף, יו"ד קצ"ו.

כי אמירה ברורה זו לפיה ינוחו ברכות על ראשו של המחמיר בדין זה מתאימה מאוד לדברי הסמ"ק לא לקבל את הקולא בדין רחיצה.

ו. טבילה במוצאי שבת - היתר להרחקת חפיפה מטבילה

דיון הלכתי ארוך נמצא סביב סוגיית הטבילה במוצאי שבת – והשאלה מתי במקרה כזה על האשה לערוך את הכנותיה. השאלה גדולה יותר מה יהיה הדין אם במוצאי שבת חל יום טוב, או מקרה דומה בו אשה צריכה לטבול בליל שבת שהוא מוצאי יום טוב. הבעיה כמובן היא כי במקרה כזה לא ניתן לערוך את ההכנות, ואפילו לא את חלקם, באותו ליל הטבילה אלא יש להקדימם כיממה ואולי אף יותר קודם לכן. הסמ"ג מתיר עניין זה בפשטות ולדבריו זה המקרה אותו מתירה הגמרא בגלל ש"אי אפשר אחרת". הסמ"ק לעומת זאת מביא את אותו העיקרון אך למסקנה מסייג את דבריו: "וכן אם אירעה טבילה בליל מוצאי יום טוב אחד בשבת ואירעו שני ימים טובים אחר השבת כל זה מוטב יותר מבטול פריה ורביה."

השורה האחרונה בדברי הסמ"ק משנה את התמונה, אם הגישה ההלכתית הפשוטה שעולה מהסוגיה ושהופיעה בדברי הסמ"ג היא שטבילה במוצאי שבת שהוא יום טוב מותרת בכל מקרה, הסמ"ק הסתייג ונראה כי הוא תולה היתר זה במקרה בו חלה מצוות פריה ורביה. תליית ההיתר בביטולה של מצוות פריה ורביה עלול ליצור מצב בו לא תמיד יהיה ניתן להתיר טבילה בסיטואציה כזאת, שהרי פעמים רבות אין בטבילה משום פריה ורביה: אם מדובר במקרה והאשה כבר מעוברת, או שהיא זקנה וכבר אינה יכולה ללדת או כל כיוצא בזה. ואם כך כאילו בא הסמ"ק ואומר כי אמנם יש היתר אך הוא מוגבל למקרים מסויימים ולא מדובר בהיתר גורף.⁶⁶ כמובן שיש לעיקרון זה השלכות מרחיקות לכת, שהרי באותו מוצאי שבת שהוא יום טוב חל מן הסתם ליל טבילתן של כמה וכמה נשים, אם נאמר כדברי הסמ"ק הרי שיהיה צורך להבחין בין נשים שיותר להן לטבול באותה עת לבין נשים שיאסר עליהן לעשות כן! האם זו אכן כוונת הסמ"ק?

שאלה זו מתעצמת אם נתבונן בגרסאות השונות בכתבי היד. הנוסח שהבאנו לעיל הוא הנוסח של כתבי היד הראשוניים של הסמ"ק: ב, מ, נ. בכתבי היד המאוחרים יותר ל ופז במקום המילה "מוטב" מופיעה המילה "מותר": "כל זה מותר **יותר** מביטול פו"ר"⁶⁷ ובנוסח הדפוס "מותר משום ביטול פו"ר". ההבדל בין הנוסחים משקף אולי את הכוונה המעורפלת בדברי הסמ"ק, כאשר הנוסח הראשוני "מוטב משום ביטול פו"ר" – אינו נוסח מחייב אלא מצביע על העיקרון שהקלו בדין זה בגלל חשיבות הטבילה שחלק ממשמעויותיה היא האפשרות לקיום מצוות פו"ר. לעומת זאת הנוסח המאוחר יותר בלשון "מותר" ובמיוחד נוסח הדפוס לפיו "מותר משום" הוא נוסח מחייב הרבה יותר ולמעשה תולה את ההיתר באפשרות לקיומה של מצוות פרו ורבו ולא בכל מקרה, כפי שצינו קודם.

⁶⁶ אלא אם כן נאמר בסוגיה זו "לא פלוג" והיות והתירו מדין ביטול פרו ורבו לא חילקו, ושלא כדברי ר' איזיק שטיין המובאים בהמשך.

⁶⁷ כת"י ל, בכת"י פז לא מופיעה המילה "מביטול".

ר' אייזיק שטיין בביאורו לסמ"ג כותב עניין זה. לדבריו בדברי הסמ"ק כל ההיתר לטבילה במקרה כזה מותנה בכך שישנה אפשרות לפריה ורביה: "ומשמע שאם הטבילה אינה ראויה לפריה ורביה, כגון שהיא זקנה או שכבר מעוברת אז לא התירו חכמים להרחיק הטבילה מן החפיפה"⁶⁸

ז. בדיקות לפני תשמיש

הסמ"ג מביא דיון ארוך בדבר חובתה של האשה לבדוק את עצמה קודם תשמיש. לעומתו בסמ"ק עניין זה מושמט לחלוטין. דומה שהדבר נובע ממסקנתו של הסמ"ג שדין זה אינו נוהג להלכה כיום כאשר אין טהרות: "מכל אלה יש ללמוד שאשה אינה צריכה לבדוק עצמה לא שחרית וערבית ולא בין השמשות ולא בשעת תשמיש ואפילו אין לה ווסת וכן כתב מורי במסקנא"⁶⁹.

נראה כי מסקנתו הברורה של הסמ"ג שאשה אינה צריכה לבדוק את עצמה היום כלל, שמבוססת הן על הבנתו של ספר התרומה וכן על דברי מורו גרמה לכך שהסמ"ק משמיט לחלוטין דין זה. נוסף על כך, ייתכן כי גם בעניין זה ניתן לעמוד על השפעתו של היראים שגם הוא לא מזכיר כלל דין זה.

ח. הקפדה על טבילה בזמנה

בסמ"ק לא מופיע דין הבא מן הדרך שמסקנתו ההלכתית היא כי על האשה לטבול בזמנה. יחד עם זאת המסקנה שמביא הסמ"ג לפיה מדין זה נובעת המסקנה כי על האשה להקפיד תמיד לטבול בזמנה מובאת במקום אחר משמו של הסמ"ק בפסקי ר"י מקורביל: "ע"מ⁷⁰ כי ביתו של ר"י מאיברא היתה טובלת לעולם בזמנה, אעפ"י שאין בעלה במדינה"⁷¹. נראה כי מסקנתו זו נובעת מדין הבא מן הדרך. יחד עם זאת יש עוד לעיין מדוע הוא לא מביא כאן דין זה.

ט. דם טוהר

מהו יחסם של שני המחברים אל דינו של דם הטוהר? הסמ"ג כותב באופן מפורש כי:⁷²

יולדת בזוב שלא פסק דמה אין לה דם טוהר אלא כל דם שתראה כדם זיבה הוא עד שתספור ז' נקיים אחר שתשלים ז' לזכר ושבעיים לנקבה ואחר כך תטבול, ואפילו ראתה דם אחרי כן בתוך ארבעים יום מלידת הזכר ושמונים מלידת נקבה הכתוב קראם דמי טהרה.

⁶⁸ בסמ"ג, עמ' קנ"א. לא ברור האם דעתו זו של הסמ"ג היא חידוש שלו או מבוססת על דברי קודמיו. לפחות בחיבורים בהם אנו עוסקים לא מצאנו עדות לחומרא כזאת, כך גם לא מופיע עדות לכך באור זרוע או בראבי"ה. ויש עוד לעיין בדבר.

⁶⁹ סמ"ג, עמ' קל"ג.

⁷⁰ משמעות ראשי התבות "עוד משמו", כפי שמופיעה מפורשות בכת"י 877א. ראו עוד לנגה, פסקי ר"י, עמ' 93.

⁷¹ פסק סח, בתוך הרשלה, פסקי ר"י מקורביל, עמ' רמ"ט. וכן בשינויי לשון קלים לנגה, פסקי ר"י, פסק 63. וכבר עמד לנגה בדבריו שם על סדר הפסקים השונה, ראו עמ' 92-93.

⁷² סמ"ג עמ' קמ-קמא.

גם הסמ"ק במקביל – אמנם מקצר אך אומר את אותו הדין: "ואחר כך כל דמים שהיא רואה טהורים עד מלאת מ' לזכר ופ' לנקבה מיום הלידה" אך יחד עם זאת מיידי מוסיף הסתייגות: "אבל בכמה ארצות נהגו שלא לבעול על דם טוהר".

לעומתו הסמ"ג לא מסתייג כאן כלל מהיתרו הגורף לדם טוהר אך בסיום כל הלכות נידה הוא כותב את הדברים הבאים:⁷³

חומרא גדולה החמירו על עצמם בבבל ובארץ ישראל ובספרד ובארץ המערב, היא ממלכת מרוק, שאין נותנין דם טוהר ליולדת כלל וכל דם שרואה בתוך מלאת סופרת לו ז' נקיים כמו אחר מלאת ימי, אבל בלונברדיא"ה ואשכנז ואגפיה וצרפת וארץ האי בועלין על דם טוהר כדין התלמוד, שחומרא דרבי זירא אינה אלא בדם טמא ולא כשיושבת על דמי טהרה.

על אף שמסקנת שניהם אחת ולפיה אכן קיים דין דם טוהר, ניתן לחוש הן במיקום הדברים השונה והן בסגנון כאן בהבדל בין שני המחברים: הסמ"ג אינו מציין את מנהגם של המחמירים בתוך רצף הדברים אלא בסיומם של הלכות נידה. הוא מגדיר נוהג זה שלא לבעול על דם טוהר כ"חומרא גדולה" ואף מביא רשימת מקומות שאין נוהגים בהם בחומרא זו, ונראה שדעתו אינה נוחה מחומרא זו כלל.⁷⁴ הסמ"ק נוהג באופן שונה: הוא מציין את ההיתר ולאחריו: "אבל יש מקומות שהחמירו..". ובעצם בכך נותן לגיטימציה לחומרא זו, על אף שהוא מציין שהדבר בעיקרו מותר.

סיכום

על אף ההבדלים בין שני החיבורים אין ספק כי ככלל ספר מצוות גדול הוא שהיווה את הבסיס לר' יצחק בבואו לכתוב את חיבורו. עם זאת הסמ"ק במפורש לא היווה רק ספר קיצור לספר הגדול אלא הוא בעל אפיונים של חיבור עצמאי. מניין המצוות ומבנה הדברים במקומות מסויימים שונה, גם הפסיקה ההלכתית אינה נאמנת תמיד לסמ"ג וכן הלאה.

מגמתו של הסמ"ק להביא את המצוות הנוהגות כיום מתוך זיקה מעשית לאדם הבא לקיים את המצווה ועל מנת שהמצווה ופרטיה לא ישתכחו ממנו, השפיעה ללא ספק על ההבדל בין שני החיבורים. בעוד שהסמ"ק ממוקד בהלכה הנוהגת בימיו ולכן מקצר בתכלית הקיצור ומוסר רק את המסקנה הסופית – הסמ"ג מביא בדבריו את ההשתלשלות ההלכתית מדין תורה ועד לדין הנוהג כיום. המעניין הוא כי עניין זה בא לידי ביטוי לכל אורכו של החיבור, למשל בהגדרת נידה, דין דם קושי ביולדת וכן הלאה, כאשר מבנהו הפנימי של הסמ"ג הוא לתאר את השתלשלות הדברים ממקורם ועד להלכה כיום בעוד שהסמ"ק כאמור מביא רק את המסקנה.

⁷³ סמ"ג, עמ' קפ. האם ייתכן שדבריו אלה מכוונים גם ביחס לדבריו של הרמב"ם על ה"מנהג בצרפת"? רמב"ם הלכות איסורי ביאה, פרק יא, הלכה ז': "ושמענו שבצרפת בועלים על דם טוהר כדין הגמרא עד היום אחר ספירה וטבילה מטומאת יולדת בזוב ודבר זה תלוי במנהג."

⁷⁴ וכן בשו"ת בנימין זאב סימן קמד ביחס לדברי הסמ"ג: "משמע מדבריו מדקאמר בתחילת אמריו חומרא גדולה מכלל דס"ל דאין איסור בדבר אלא חומרא גדולה והיינו שסיים בדבריו כל אותם המקומות הבעלין על דם טוהר ויישב גזרה דרבי זירא".

הרחבנו על מבנהו הייחודי של החלק העוסק בהלכות הנידה. הסמ"ק למעשה יצר מעטפת לפיה יש שלוש מצוות דאורייתא בנידה: פרישה סמוך לווסת, פרישה מאשה שראתה בזמן תשמיש ואיסור שלא לבוא על הנידה שבו מפורטים הלכות נידה עצמן. מעטפת זו יוצרת למעשה את היחס הכללי אותו רוצה הסמ"ק להטביע כחותם ביחס לזהירות הכללית מן הנידה. ממעטפת זו נראה כי הסמ"ק אכן **החמיר בזהירות הנצרכת ביחס אל הנידה** עד כדי כך שהוא הגדיר שתיים מהן כמצוות עצמאיות. עם זאת **בתוכן ההלכות** עצמו, על אף שהסמ"ק מחמיר יותר מהסמ"ג הוא אינו חריג בהחמרותיו. במילים אחרות, בולטת יותר דמותו של הסמ"ג כמקל ביחס לקודמיו, לעומת הסמ"ק שלא בולט כמחמיר על אף שלא תמיד הוא קיבל את הקולות של קודמו. אם כך ניתן להציע כי בעוד שבמעטפת ההלכתית, קרי הגדרת מצוות ההרחקה מן הנידה וחומרתן הסמ"ק אכן החמיר, ומתוך כך החמרתו היתירה בפרישה סמוך לווסת (שמהווה כפי שכבר ציינו את הסייג המשמעותי ביותר בהרחקה מאיסור הנידה), בתוכן ההלכתי הסמ"ק לא מחמיר במיוחד, כאשר דבר זה בולט לעומת היראים למשל או רבינו יונה וכן הלאה. ייתכן להציע כי הדבר נובע מכך שר' יצחק מייעד את הספר לקהל רחב ככל הניתן, הוא עצמו באופן ייחודי דואג להפצת הספר ומשקיע בכך מאמץ רב.⁷⁵ כפי שהוא מביא בעצמו באיגרת המתלווה לספר:⁷⁶

וכל גבאי עיר ועיר יצוו להעתיק את המצות האלה ולתת השכר מן הקופה ואח"כ יהיו בידיה' למשמרת וכל אשר ירצה להעתיק או ללמוד בו ישאלם ויחזירם בו ביום להם ולהם תהיה הצדקה כי יהיו בטורח, ואם יצטרך לשהות השליח בעיר עבור העתקת המצות יתנו לו שכרו מן הקופה ששה פשי"טורני"ס קטנים ליום וארוחה ולינה מן הבעלי בתי' כמשפט שאר אורחי' ואני לא להתגדר עשיתי כי אין גידור בזה כי מעשה הדיוט הוא אך כי עת הצורך הוא פן ישתכחו המצות מפי ישראל...

ניתן אם כן להציע כי ייעודו של הספר לקהל רחב ככל הניתן השפיעה על אופיו של החיבור מהיבטים שציינו לעיל.

בחלק מן המקרים בהם משנה הסמ"ק מדעת הסמ"ג ניתן לשער שהשינוי הוא בשל דעתו של היראים בעניין כך בהשמטת דין שינה במיטה אחת, החמרה בדיני כתמים באופן יחסי לסמ"ג, פרישה סמוך לווסת, סיוג ההיתר ברחיצה להפלטת הזרע, וכן השמטת דין מים במי רגלים.

הסבר נוסף לשינויים בסמ"ק יכול להיות כי ייתכן שהסמ"ק קיצר במקומות בהם הוכרע בסמ"ג שאין לחשוש להם. כדוגמת מים במי רגליים שלשיטת הסמ"ג אין לחשוש להם, וכן בדיקות סמוך לתשמיש שהוצרכו רק כאשר אותה אישה בודקת גם לטהרות.

⁷⁵ אורבך, בעלי התוספות, עמ' 573.

⁷⁶ ספר מצוות קטן, הקדמה. אותו עניין מופיע בניסוח מעט שונה ברשימה על מחבר הסמ"ק וספרו: "לפי שכתוב בו מצות הנהגות בגולה חוצה לארץ ושלח כתבו בעיירות שמקצת צרפת שיעתיקו זה הספר בכל עיר ועיר כדי שירגילו עצמם במילות שיהיו קורין בפייהם לפי שהם כתובים בזה הספר בקוצר ואם יבא אדם ירצה להעתיקו להוליכו לארץ אחרת שיתנו לו ספוקו מן הקהל עד שיעתיק אותו."

מקום אחד בו הסמ"ק החמיר על אף שנראה כי הסמ"ק נטה להקל ועל אף שהיראים לא התייחס אליו כלל הוא בדין העברה מיד ליד. ייתכן ודין זה לא היה מוכר ליראים אך תאם את תפיסת עולמו ועולמם של חסידי אשכנז בכלל בהיותו מביא לידי ביטוי את הזהירות היתירה הנצרכת בהרחקה מן הנידה ועל כן הסמ"ק קיבל אותו כמחייב להלכה.

בין כך ובין כך ברור כי הקיצור והתמציתיות בסמ"ק, כמו גם פעולתו הנמרצת של המחבר להפצת ספרו היתה בעלת משמעות גדולה להתפשטות הספר ולהיותו מרכזי כל כך בעולם הפסיקה האשכנזי עוד שנים מאוחר יותר. עם זאת לא ניתן להתעלם מגורם מרכזי במיוחד שהעצים עניין זה והוא הגהותיו של רבינו פרץ שהפכו מהר מאוד לחלק בלתי נפרד מן החיבור וכפי שנראה מיד.

ההגהות על הלכות גידה בסמ"ק ומגמתם

א. הגהות רבינו פרץ

רבינו פרץ, הפוסק האחרון שקם ליהדות צרפת, הגיה הגהות רבות על הסמ"ק. הגהות אל מופיעות כבר בכתבי יד קדומים מאוד. לצורך העבודה בדקנו מספר כתבי יד וניסינו לזהות את ההגהות הללו.⁷⁷

נקדים מילה כללית על מיקומם של ההגהות בכתבי היד. בכת"י נ שהוא כנראה הקדום ביותר מבין כתבי היד בהם מופיעות ההגהות, ההגהות ממוקמות בהזחה ובאופן מובחן שלא בתוך רצף הטקסט, לדוגמא:



על פי רוב בסיומה של ההגהה יופיע הלשון: הר"ר או ה'ר' פ'ר'ש'. ככל הנראה משמעותם של ראשי התבות היא "הרב רבינו פרץ שיחיה".

77 כתיב היד שדקנו לצורך ההגהות לפי המלצת המנחה הם: **אוקספורד 877 (Cat. Neubauer), Ox** מספרו במכון לתצלומי כת"י: F 21836 **(קיצורו להלן 877א)**, כתב יד זה משנת 1297. בקולופון שנמצא עליו בטופס הגט (דף 41) מופיע: "שנת חמשת אלפים וחמשים ושבע כאן בלוקש מתא דיתבא על נהר איינדרא" סימתי זה הספר בשנת חמשת אלפים וחמשים ושבע לבריאת עולם בירח סיון בשנים עשר יום לירח סיון לחדש; **כת"י אוקספורד 875 (Cat. Neubauer), Ox 875** מספרו במכון לכת"י F 21834 **(קיצורו 875א)**, כתב יד זה משנת 1299. בקולופון: "אני משה ב"ר יצחק סיימתי ספר המצות עם ההגות מן מורינו רבינו פרץ זלה"ה וספר חיי עולם וספר החסידות ... תמוז שנת חמשים ותשע לפרט"; כת"י **לייפציג, 9 UBL B.H. Leipezig**, מספרו F 30743 **(קיצורו להלן ל)**; כת"י **נימס, 26 Nimes**, מספרו F 4424 **(להלן כת"י נ)**; כת"י **פריז 643 Paris BN** 643, מספרו במכון לכת"י F 11539 **(קיצורו פז)**; כת"י **פרמא 1940 Parma 1940**, מספרו במכון לכת"י F 13095 **(קיצורו פר)**, כת"י זה משנת 1297, וכך מופיע בקולופון שעליו: "וסיימתי אותו ליל יום ד' פרשה תצוה שנת ז"ל יום הגמל יצחק בנו וליל הולדת בנו הקטן ... וגם זה מצאתי כתוב בעיר קורבויל מכתב יד קדוש מורי רבי הרב רבינו פרץ שי". נוסח ההגהות להלן הוא נוסח כת"י נ בשל מקוריותו היחסית של כתב היד, במידה וההגה מסויימת לא מופיעה בו צוין מקורה. נציין עוד כי במהדורות המקובלות מופיעות על סימנים אלו שתי הגהות בלבד של רבינו פרץ.

לעומת זאת בכתבי היד האחרים שבדקנו ההגהה על פי רוב תשולב בתוך הטקסט עם ציון מקדים ומסכם :

כך למשל אותה הגהה בכת"י ל :

יבואו להתחיל לפירוש נקיים "הזהר" ויום שחש
 שחשאימות בו השיש עונות יינו וין הפפירה דן נ
 נקיים רביון דתחילת תוך שש עונות שוב יינו יכול
 להיות מן המיניין רהין בעיני בולן בטהרה "עלה"

לעומת אלה במקרים מסויימים ההגהות הפכו לחלק מהטקסט ממש ולא ניתן לזהותם ללא השוואה לכתבי יד אחרים. נראה מקרים אלו בהמשך.

להלן נבחן את ההגהות על הלכות נידה וננסה לעמוד על מגמתו של רבינו פרץ בהגהות אלו.

1. פרישה סמוך לווסת

ההגהה הראשונה בהלכות נידה מופיעה מיד בסיום המצווה הראשונה - דין פרישה סמוך לווסת. ע"פ כתבי היד שבדקנו ההגהה ארוכה באופן יחסי וכוללת בתוכה כפי שנראה שני חלקים :

ואמר' הפורש מאשתו סמוך לוויסתה היווי ליה בני הראויין להוראה דכ להבדיל בין הקודש ובין החול ובין הטמא ובין הטהור וסמך ליה ולהורות בני וכל מי שאינו פורש אפילו יש לו בנים כבני אהרון מתים שנ והזרת' בני ישראל' מטו' וסמך ליה אחרי מות.

והחלק השני :

ואשה שאין לה ווסת צריך לזהר מאוד.

שני חלקי ההגהה לא מופיעים כלל בכת"י ב ומ ועל כן יש מקום לחשוב שאכן שני החלקים הם מהגהותיו של רבינו פרץ.

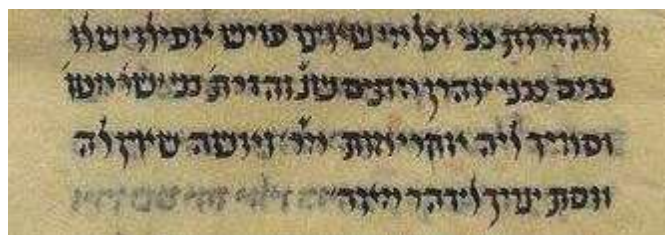
כך גם נראה מכת"י נ בו הלשון הר'ר' פ'ר'ש מופיע בסיום ההגהה :

עוד לזהר הר'ר' פ'ר'ש
 פ'ר'ש הר'ר' פ'ר'ש

"צריך לזהר מאד הר'ר' פ'ר'ש"

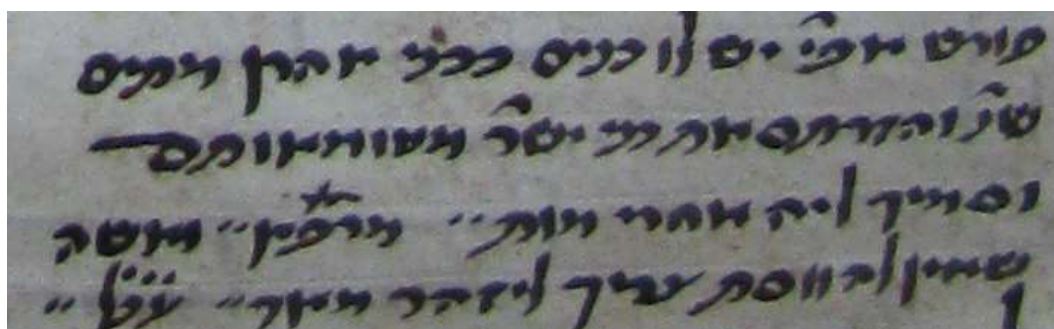
עם זאת בכתבי היד האחרים ציון ההגהה (מ"ר או מרפ"א) מופיע בין שני החלקים הללו דבר המעלה את הספק שמא אולי לא כל ההגהה משל רבינו פרץ.

כך בכת"י פר :



...וכל מי שאינו פורש אפילו יש לו בני' כבני אהרון מתים שנ והזרת' בני ישראל' מטו' וסמך ליה אחרי מות מ"ר ואשה שאין לה ווסת צריך לזהר מאוד.

וכך באופן ברור אף יותר בכת"י א875 :



ייתכן כי להבנתו של המעתיק כאן ההגהה היתה רק המילים : "מרפ"א – ואשה שאין לה וסת צריך לזהר בה מאוד". ומשמעות ראשי התבות היא ככל הנראה : "מורינו רבינו פרץ אומר".⁷⁸

בין אם ההגהה הקיפה את שני חלקי הקטע ובין אם רק את האחרון שבהם ברור כי היתה כאן הגהה של רבינו פרץ שמשמעותה היא כמובן תוספת זהירות על גבי זהירות. לא רק שמצוות פרישה סמוך לווסת לשיטת הסמ"ק היא דאורייתא והוגדרה כמצווה בפני עצמה, במקרה שלאשה אין ווסת קבוע מדגיש רבינו פרץ כי יש להזהר עוד יותר שמא תראה דם בשעת תשמיש.

2. פולטת שכבת זרע

ההגהה הבאה, הראשונה במצוות הנידה, עוסקת בדין פולטת שכבת זרע, ומדגישה כי ימי שבעת הנקיים חייבים להתחיל רק לאחר שעברו שלושת הימים (שש עונות) של פולטת שכבת זרע.

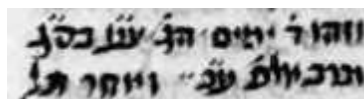
הגהה : ויום שמשלימות בו השש עונות אינו מן הספירה דז' נקיים. כיוון דתחילת תוך שש עונות שוב אין יכול להיות מן המניין דהא בעינן כולן בטהרה, ה'ר' פ"ר"ש.

⁷⁸ כך הציעה לי ד"ר י' גלינסקי שיש לפתוח את ראשי התיבות ואני מודה לו על עזרתו הרבה בהכוונה לכתבי היד ובפיענוחם בפרט בעמודים אלו ובכלל. כדי לזהות באופן וודאי את היקפה של הגהה זו יש לבחון את כלל כתבי היד של הסמ"ק. בשל קוצר היריעה לא נוכל לעשות זאת כעת, אך בכל מקרה ברור כי מדובר בהגהה שהיקפה אינו ברור לנו עד תום.

משמעה של הגהה זו היא כי לא ניתן להתחיל לספור שבעה נקיים מייד בסיומם של ששת העונות של פולטת שכבת זרע אלא יש להמתין עד לסיומו של היום בו חלה העונה האחרונה. רק מהיום שלאחר מכן ניתן להתחיל בספירת שבעה נקיים. לכאורה דיוק זה ברור מהחובה הבסיסית ששבעת הנקיים יהיו שלמים ועל כן יתחילו בתחילתו של יום ולא באמצעיתו, אך רבינו פרץ ראה לנכון להדגיש זאת במיוחד. ייתכן והדבר קשור בכלל בתהליך ההתגבשות ההלכתית של דין פולטת שכבת זרע שכפי שראינו בפרקים הקודמים לא היה מוסכם על ידי כל החכמים בהם אנו עוסקים.

3. פולטת שכבת זרע 2

הגהה נוספת בדין פולטת שכבת זרע, מופיעה בכת"י פא וכן בכת"י א875 ללא ציון הגהה אך אינה מופיעה בכתבי היד האחרים. מיד לאחר וזהו ד' ימים: "הג' צ"ע בס"ג וברב אלפי ע"כ".⁷⁹

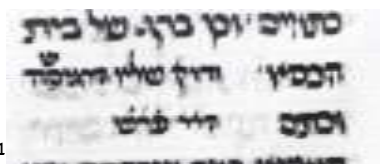


הגהה זו סותרת לכאורה את ההגהה הקודמת, שהרי משמעה של הגהה זו היא הטלת ספק בחיוב להמתין את ימי פולטת שכבת הזרע היות וגם הלכות גדולות וגם הרי"ף לא הביאו דין זה. סביר להניח כי ההגהה יצאה מתחת ידיו של רבינו פרץ בשל נוסח הפתיחה המאפיין מאוד את הגהותיו: "הג' צ"ע". האם ייתכן שהערה הזו היתה המקור במקום אחר והועתקה לכאן? יש עוד לעיין בדבר.

4. כתמים

בדיני כתמים אחרי המקומות בהם לא חוששים לכתמים:

נוסח כת"י נ: "ודוק כשלא הרגישה ה'ר' פ'ר"ש"⁸⁰



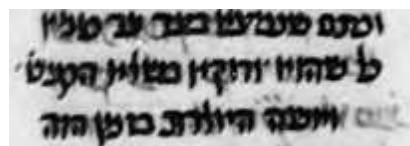
81

בהגהה זו ניתן לראות דוגמה יפה כיצד הגהה נכנסת לגוף הטקסט: מצ"ב נוסח כתב יד פר בו אנו רואים את אותם המילים בדיוק ללא ציון הגהה וכחלק מנוסח הטקסט עצמו:

⁷⁹ בכתב יד פז הלשון משובשת.

⁸⁰ מופיע בכת"י נ, פז. לא מופיע בל. בפא וא נכנס לגוף הטקסט.

⁸¹ הגהה נוספת שמופיעה כאן עוסקת בספירת ז' נקיים ומסומנת בהג' בכתב יד פז. כיוון שנוסח ההגהה מופיעה כבר בכתבי היד המוקדמים, ב ו, ולשון "הג'" לא מופיעה בכתבי יד אחרים. נראה שאין מדובר בהגהה אלא בנוסח המקורי של דברי הסמ"ק עצמו.

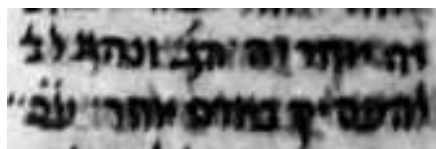


העיקרון הבסיסי בדיני כתמים היא שהגדרתו של כתם היא רק במצב בו אין הרגשה אוסרת. הסמ"ק פותח בעיקרון זה את דבריו בעניין כתמים באמרו כי "אם האשה לא הרגישה ומצאה כתם..." דברי רבינו פרץ כאן מדגישים ומבהירים הגדרה בסיסית זאת פעם נוספת.

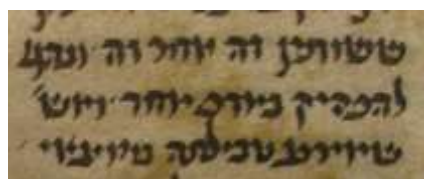
5. הרחקות

בתוך דיני הרחקות. לאחר דברי הסמ"ק: ולשתות בכוס אחד אין להקפיד אחרי שהם שותים זה אחר זה מופיעה הגהה:⁸² "הג' ונהגו להפסיק באדם אחר עכ"ל."⁸³

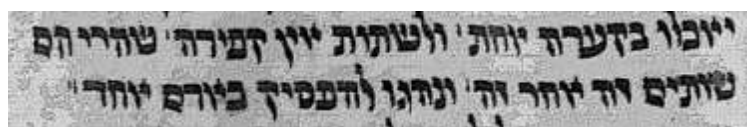
בכת"י פא ופז מסומנת הגהה זו כהגהה, ראו לדוגמא בכת"י פא:



בכת"י ל וא877 ההגהה משולבת. כך בא877:



וכך בכת"י ל:



הגהה זו היא כמובן החמרה על דבריו של הסמ"ק. בעוד שלשיטת הסמ"ק אין מניעה לבני זוג האסורים זה על זה לשתות בכוס אחת אם הם מקפידים לשתות זה אחר זה ולא יחד – דברי ההגהה באים להדגיש כי ראוי להקפיד שמישהו אחר יפסיק ביניהם וישתה בעצמו. בכך למעשה משתנה הדין ומדברי הסמ"ק: ולשתות בכוס אחת אין להקפיד, הדין הופך להיות שראוי **שלא** לשתות בכוס אחת אלא אם כן מישהו מפסיק ביניהם.

⁸² בכת"י נ לא מופיע בכלל.

⁸³ בכת"י פז ההגהה כאן נעלמה. מופיע רק הג' מ"כ ובכך למעשה יש זכר לקיומה של הגהה אך ללא המצאותה של ההגהה עצמה.

6. חציצה בטבילה

בדיני חציצה בטבילה:

לפי זה⁸⁴ אין לאסור מלטבול אשה שיש חטטין של גרנות בראשה ה'ר' פ'ר"ש.⁸⁵

משמעותה של הגהה זו היא דווקא דיוק מתוך דברי הסמ"ק לקולא: אשה שיש לה פצעים (חטטים) רשאית לטבול והדבר אינו מעכב טבילה.⁸⁶

7. גזיזת ציפורניים

הגהה נוספת מופיעה בדין גזיזת ציפורניים בחול המועד:⁸⁷

מיהו בתוספ' מועד קטן מתיר לגלח ציפורניה כדרכה מידי דהוה מהכערת שיער מפניה שלמטה⁸⁸ ה'ר' פ'ר"ש.⁸⁹

גם הגהה זו משמעה לקולא. בעוד שדברי הסמ"ק עצמו משמעם שהיתר גזיזת ציפורניים בחול המועד לטובלת הוא רק אם עושה זאת בשינוי או על ידי גויה, דברי רבינו פרץ באים להתיר גזיזת ציפורניים לצורך טבילה בחול המועד בכל אופן.⁹⁰

8. אורך המכחול – רואה מחמת תשמיש (רמ"ת)

הגהה נוספת מופיעה כהגהה רק בכת"י ל, ואילו בפא היא משולבת בגוף הטקסט עוסקת באורכו של המכחול המשמש לבדיקת רמ"ת. בשאר כתבי היד אין זכר להגהה זו.

הגהה ואורך המכחול נר' לי שיהיה כשיעור אבר בינוני "עכ"ה".

ב. הגהות נוספות

שתי הגהות נוספות מופיעות בכת"י ל בלבד ומועתקות מספר התרומה ונראה כי מקורן אינו ברבינו פרץ אלא במגיה מאוחר יותר:

1. טבילה בליל ט' באב

הגהה ארוכה באופן יחסי:

⁸⁴ בכת"י א: מרפ"א.

⁸⁵ בכת"י פז נכנס נוסח זה לתוך גוף הטקסט.

⁸⁶ בכת"י ל יש סימון הגהה נוספת שנראה לענ"ד כי רחוק מלהיות הגהה: הגהה חוץ לעין מפר"ת דאפי' לח חוצץ עכ"ה. משפט זה מסומן כהגהה רק בכת"י זה.

⁸⁷ מופיעה בכל כתבי היד.

⁸⁸ בכת"י פר: "שיער של בית השחי ובית הערוה".

⁸⁹ בא עם התוספת: מרפ"א כן מסומן כהגהה בכת"י פז ופר.

⁹⁰ בפרוייקט השו"ת מסומנת כאן הגהה של רבינו פרץ על פי מהדורת הרפנס. הגהה זו אינה נמצאת באף אחד מכתבי היד שבדקנו וכנראה היא נוספה מאוחר יותר ושלא על ידי רבינו פרץ.

זו הגהה מספר רבינו ברוך כל חייבי טבילות טובלין כדרכן בין בט' באב בין ביום הכיפורים אומ ר"י בר' שמו נידה שאירע טבילתה ליל ט' באב אסורה לטבול...

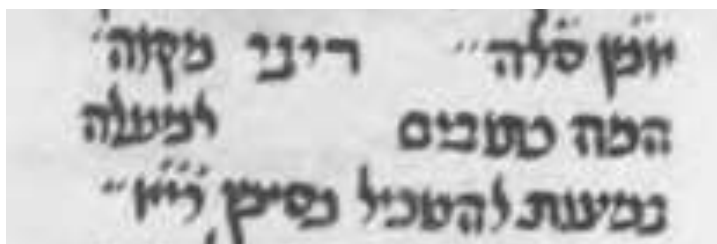
2. דם במי רגליים

תוספת בסוף בדין דם במי רגליים:

ואשה שהשתינה וראתה דם בתוך מי רגליה שנינו...
וטעמ דהת לאו מן המקור הוא בא אלא ממקום "מי רגליים" הגהה זו מספר רבינו ברוך.

ג. דיני מקווה

בחלק מכתבי היד⁹¹ מופיעים בסיומם של הלכות נידה דיני מקווה. בשל העובדה כי בכתבי היד הקדומים שבדקנו: ב, מ, נ לא מופיעים דיני מקוואות, נראה כי מקומם המקורי לא היה כאן ואולי הם אף לא הופיעו בכלל בחיבור במקורו אלא נוספו על ידי תלמיד או מגיה אחר מאוחר יותר. רמז לתהליך אפשרי ניתן למצוא בסיומו של כת"י פר הרומז למיקום אחר של דיני מקוואות:



"דיני מקווה המה כתובים למעלה במצוות להטביל בסימן ר"א". ואכן בכתב יד זה במצוות "להטביל כלים", מופיעים דיני מקוואות.⁹²

עם זאת כפי שצינו בכתבי היד הקדומים דיני מקווה לא מופיעים לא במצוות טבילת כלים ולא בהלכות נידה. ייתכן כי בשלב מסוים הם נוספו למצוות הטבילת כלים ולאחר מכן הועברו לסיום הספר לאחר הלכות נידה או לחילופין נוספו להלכות נידה ובשלב כלשהו עברו למצוות הטבילת כלים. בין כך ובין כך סביר כי הם תוספת מאוחרת יותר. דבר זה בולט גם בשל העובדה כי גם בכתבי היד בהם מופיעים הלכות מקווה לאחר הלכות נידה כדוגמת כתב יד פז יש סימון בולט לסיום הלכות נידה ורק בעמוד שלאחר מכן מופיעים הלכות מקווה, כך שנראה כי גם למעתיק שם היה ברור כי הלכות מקווה אינם חלק אינטגרלי מהלכות נידה:

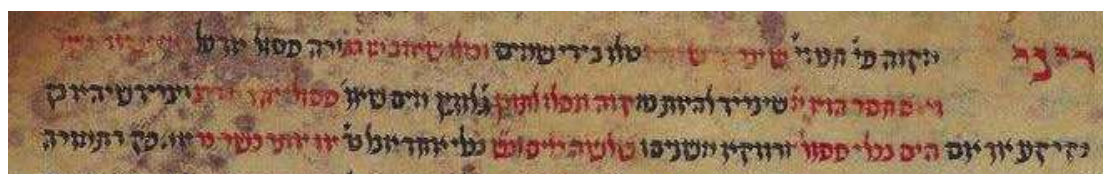
כך בסיום הלכות נידה:

⁹¹ בכת"י פז ול.

⁹² כת"י פר עמ' 144 – 143. גם בנוסח הדפוס מופיעים הלכות מקווה במצווה קצ"ט, המצווה להטביל כלים. בנוסח הדפוס מופיעים שם הלכות מקווה בצורה תמציתית מאוד ובסיומם הפניה לסיום הספר: "ודין מקו' מפורש לקמן בסוף הספר", דפוס קרימונה, עמ' פח – פט.



כך בתחילת הלכות מקוה :



גם בכת"י ל' מופיעים הלכות מקוה תחת כותרת נפרדת :



הגהות – סיכום

"יש הרבה סמ"ק על קלף ובכל סמ"ק יש הגהות מתחלפות לא ראי זה כראי זה, ובכל עיר גדולי הדורות כתבו הגהות כפי דעתם."⁹³ בתת פרק זה התמקדנו בפלח קטן מאוד של כתבי היד של הסמ"ק ובהיקף נושא מצומצם, אך ראינו כמה וכמה הגהות שלהם תפקידים שונים. למעט כתב יד ל בו מצאנו שתי הגהות שאינן של רבינו פרץ התמקדנו בעיקר בכתבי יד בהן מופיעות הגהותיו של רבינו פרץ עצמו.

מעיונו בהלכות נידה נראה כי עיקר תפקידם של הגהות רבינו פרץ היה לדייק יותר את המסקנה הלכה למעשה מדבריו של ר' יצחק. לעיתים יש בהגהות שראינו מימד לחומרא אך לא פחות מכך ניכר גם מימד לקולא או הגהות שמגמתם כאמור להדגיש יותר את המסקנה ההלכתית למעשה. ר' יצחק משטרסבורג המועתק על ידי נינו ר' מרדכי, ציין בהקדמתו את מגמתו של רבינו פרץ בהגהותיו: "נראה לו (לר"פ) שקיצר אבי זה הספר יותר מדי, ולקח זה

⁹³ שם הגדולים, חלק ב' 62 ב. ראו אורבך, בעלי התוספות, עמ' 574.

הספר לפניו וקרא כולו, ובמקום שנראה לו להוסיף על דבריו הוסיף, ובמקום שנראה לו לחלוק חלק, וכתב הוא גם כן סברתו ומה שקבל מקודמיו".⁹⁴ המניע המרכזי להגהות לפי דברים אלו הוא קיצור היתר בו נקט הסמ"ק לדעת רבינו פרץ. בשל קיצור זה ראה רבינו פרץ לנכון להוסיף, לחדד ולדייק יותר במקומות הרלוונטיים לפי דעתו. שבת שולמן שחקר לאחרונה את הגהותיו של רבינו פרץ להלכות תפילה מוכיח כי רוב ההגהות מגמתן להוסיף פרטים הלכתיים משלימים או הוכחות וראיות ורק חלק מההגהות מכילות גם השגה הלכתית עם נפקא מינה הלכה למעשה.⁹⁵ מבדיקת ההגהות על הלכות נידה בעבודה זו ניכרת אותה המגמה. מתוך ההגהות שמצאנו רק שתי הגהות חולקות על הסמ"ק הלכה למעשה. הראשונה לחומרא, הגהה 5 העוסקת בשתיה מאותה הכוס, מחמירה מפורשות על פי הנוהג הרווח על דברי הסמ"ק ולמעשה מבטלת את שיטתו, ושניה לקולא, הגהה 7 בה מתיר רבינו פרץ לאשה לגזור ציפורניה בחול המועד לקראת הטבילה ומקל בכך על מסקנת הסמ"ק. שאר ההגהות מגמתן לדייק יותר את דברי הסמ"ק, להסביר או להדגיש דברים שלא הובהרו די הצורך: ההגהה בדין פולטת שכבת זרע, זהירות מאשה שאין לה וסת, חידוד דין כתמים, היתר בטבילת אשה שיש לה חטטין בראש וכן אורכו של המכחול בדין רמ"ת.

⁹⁴ דפוס קושטא, שנת ר"ע, עמ' ב. ראה עוד שולמן, הגהות, עמ' 90.

⁹⁵ ראו שולמן, הגהות, עמ' 91 בפרט בטבלה שהוא מציג.

סיכום

באותו מרחב גאוגרפי, צפונה של צרפת הקדומה, בטווח של פחות ממאתיים שנה, מימי רש"י ועד לסוף תקופת בעלי התוספות, התחברו למעלה מחמישה קבצים הלכתיים שונים העוסקים בהלכות נידה: הלכות נידה דבי רש"י, ספר יראים לר' אליעזר ממיץ, ספר התרומה לר' ברוך בר' יצחק, ספר מצוות גדול, הוא הסמ"ג, לר' משה מקוצי ויעמודי גולה, הוא ספר מצוות קטן או הסמ"ק לר' יצחק מקורביל. במקביל אליהם באשכנז, לא רחוק משם, כתב ר' אלעזר מוורמס את כתביו ההלכתיים וביניהם הרוקח והמעשה רוקח. בעבודה זו ביקשנו לסקור חיבורים אלו, לשאול את עצמנו במה ייחודם? במה הוסיף, אם אכן הוסיף, כל אחד מהם על חברו? מה היו המאפיינים הייחודיים של כל אחד מהם? האם הם התחברו באופן עצמאי או שהיו תלויים זה בזה? מה היו בתי המדרש השונים בהם הם נוצרו? האם הם הושפעו מתהליכים אחרים בעולם היהודי, חסידות אשכנז לדוגמה או חיבוריו של הרמב"ם? מי היה קהל היעד של כל אחד מהם? לצורך מענה לשאלות אלו בחנו לאורך העבודה כל אחד מחיבורים אלה בפני עצמו תוך השוואתם זה לזה. בחרנו להציג את המסקנות העיקריות לא לפי סדר העבודה, כלומר סדרם הכרונולוגי של הספרים, אלא דווקא לפי הנושאים המרכזיים העולים מתוכה, כאשר בתוך כל נושא נציין את הדברים המרכזיים שעלו מן המחקר לגבי מגוון החיבורים שבדקנו. הנושאים שייבחנו להלן הם: מקומן של הלכות נידה בחיבור, מבנה הקובץ והרציונל המסתתר אחריו, קהל היעד הפוטנציאלי של הקובץ, מאפיינים מרכזיים בתוכן ההלכתי, השפעותיהם של חכמי ההלכה שקדמו לכתיבת הקובץ ועצמאותו של המחבר, ואחרון חביב, שאלת הזיקה בין החיבורים.

א. נפתח בשאלה האם להלכות נידה היה מקום מיוחד בתוך החיבור הכולל? ראינו כי בחלק מן המקרים היוו הלכות נידה יחידה מובחנת, נפרדת, ולעיתים עצמאית בתוך החיבור ההלכתי. עמדנו על כך **בקובץ הלכות נידה דבי רש"י** בו ניכרת עריכה וגיבוש של הקובץ בשונה משאר חלקי החיבור, חלוקתו לשני חלקים לנוחות המעיין והיותו קובץ עצמאי המצטרף בהקשרים שונים לכל אחד מן החיבורים הנכללים בספרות זו. גם **ברוקח** ראינו כי המחבר או חכם סביבו הקדיש בנוסף לשני קבצים נפרדים העוסקים בהלכות נידה ברוקח ובמעש"ר, גם קובץ קיצור, סימן שי"ח ברוקח, שנועד כפי הנראה להיות קובץ תמציתי ונוח לשימוש. ראינו את ייחודו של הקובץ גם בספר **התרומה** בהיות המחבר משנה מהרגלו ומחבר את החלק הזה לא לפי הסדר התלמודי אלא לפי סדר לוגי הנוח יותר לשימוש ולאיתור נושא מסוים, כאשר ייתכן והדבר מעיד על כוונתו של המחבר שהלכות נידה שלו יתפקדו כמונוגרפיה העומדת בפני עצמה כפי שאכן קרה מאוחר יותר לחלק הסימנים העוסק בנידה. גם **בסמ"ג** הצענו כי החלק העוסק בהלכות נידה חובר לפני הספר הגדול כאשר ראינו חיזוק לכך הן בלשונם של חלק מכתבי היד הקדומים וכן מעדויות על 'פרקים צרפתיים' פרי יצירתו של ר' משה שקדמו לחיבור הגדול.

ב. בחנו את מבנה הקובץ והרציונל שמאחורי המבנה. הדגשנו כי החשיבות של גיבוש הלכות נידה כקובץ בפני עצמו באה בשל העובדה כי המסכת התלמודית מכילה בתוכה גם את דיני הנידה כטמאה (לענייני טהרות) בד בבד עם היותה אסורה לבעלה לאישות. מגמת הקבצים ההלכתיים הייתה למקד את ענייני הנידה אך ורק לענייני אישות ועל כן שאלת המבנה

בהלכות אלה משמעותית במיוחד. חשיבותה של ההפרדה בין התחומים השונים בולטת במיוחד **בסמ"ג** שעל אף שהוא מתייחס בספרו לכלל המצוות, כולל אלה הקשורות במקדש ובטהרות, הוא מפריד בין הקובץ המרכזי העוסק בדיני הנידה לאישות בחלק הלאווין, לבין הקובץ העוסק בדיני נידה לטהרות בחלק העשין, וראינו כיצד הוא טורח להפריד את פרטי הדינים בין שני מוקדים אלו.

מבחינת מבנהו של התוכן ההלכתי שבקובץ ראינו שני מודלים. המודל המרכזי שלאור בדיקתנו מתחיל בבית מדרשו של **רש"י**, ממשיך לאחר מכן **בתרומה**, **בסמ"ג** ו**בסמ"ק**. מודל זה בונה את סדר ההלכות כמלווה את בני הזוג מהרגע בו האישה נאסרה ועד לטבילתה במקווה תוך שילוב שאר פרטי הדינים במהלך זה, כינינו מודל זה כסדר ה'מחזוריות הטבעית'. ייחודו של מודל זה הוא בהיותו מודל נוח לשימוש וראינו כי הוא הופך למודל המנצח בהיותו נקבע אח"כ לדורות בטור ובשולחן ערוך. **הרוקח** בונה גם הוא את חיבורו בגדול על פי מודל זה אך הוא מקדים לכך את דיניה של הכלה. ראוי לציין כי העמדת דיני הכלה כעניין בפני עצמו הופיעה כבר בספרות דבי **רש"י**, שם ראינו כי יוחד לעניינה של הכלה קובץ עצמאי, אך בהמשך הנטייה בקבצים ההלכתיים תהיה לאחד את דיני הכלה עם שאר דיני הנידה. בשונה מהחיבורים האחרים ראינו את המבנה אותו מציע ה**יראים** להלכות נידה, כמבנה ספרו בכלל, על פי חומרת הדין ועל פי סדר ההשתלשלות ההלכתית.

ג. קהל היעד - הדיון על היותן של הלכות נידה במקרים מסוימים חלק מובחן בקובץ, ובירור ייחודו של המבנה, מחדדים יותר את הצעתנו בדבר קהל היעד הפוטנציאלי של הקובץ. ייעודה של **הספרות דבי רש"י** בכללה ראוי לעוד מחקר מעמיק, אך דומה כי היותן של הלכות נידה קובץ עצמאי שבין השאר צורף למחזור ויטרי שהיה מונח לפני הציבור בבית הכנסת, ומיקודן הלכה למעשה הן מבחינת תוכן הדברים והן מבחינת המבנה שלהם, מדגיש את ייעודן לציבור כולו ולא רק לתלמידי החכמים. **הרוקח** בהקדמתו מייעד את חיבורו במפורש לציבור הרחב, ואכן נראה כי הלכות נידה ממוקדות הלכה למעשה לפי תפיסתו ההלכתית של מחברו. בעניין זה בולט כי ה**רוקח** הוא היחיד הכולל את דיני חיי האישות בתוך החיבור ובכך מרכז עבור הקורא את כלל הדינים הרלוונטיים לקשר בין איש לאשתו במקום אחד. מחברו של ספר **התרומה** מבחין בהקדמותיו בין מטרת החיבור עצמו לבין מטרת חלק הסימנים, ואכן נראה כי הלכות נידה שבחלק הסימנים כוונו להביא את שורת הדין בפרט לתועלת הקורא שאינו למדן ורוצה לדעת הלכה למעשה כיצד לנהוג, אך גם לתועלת תלמידי החכמים בהיותן משקפות באופן הברור ביותר את מסקנתו ההלכתית של מחברו. לעומת זאת הלכות נידה שבחיבור הארוך אינן מיועדות לציבור בכללו אלא לתלמידי החכמים, בהיותן מביאות את הדיון הדיאלקטי בכל סוגיה וסוגיה ועל אף תפקידו המרכזי של חלק הפסק קשה יותר להסיק מחלק זה הלכה למעשה. **בסמ"ג** ניכר פער בין הגדרתו של המחבר את מטרת חיבורו - כמענה לבקשת הציבור בעקבות דרשותיו, לבין ריבוי המקורות והדיונים הפנימיים הגורמים לספר להיות נגיש פחות. לעומת זאת דווקא הלכות נידה שבו, על תיחומם המדויק אך ורק לענייני אישות תוך השמטת כל דיון שאינו רלוונטי תואמים את מגמתו הראשונית ואכן קובץ זה ממוקד באופן יחסי לשאר החיבור הלכה למעשה, אם כי קשה לומר כי אדם שאינו למדן ימצא בהם בקלות מענה לשאלותיו. מגמתו של **הסמ"ק** תואמת את שהגדיר הוא עצמו, יצירת

חיבור המיועד להיות נגיש לציבור כולו, והלכות נידה שבו על המבנה הייחודי להן ועל הקיצור שבהם תואמים מגמה זו. לעומת אלה נראה כי **היראים** מראש לא כיוון את דבריו אלא לתלמידי החכמים ועל כן מבנהו של הספר בכלל ומבנה הלכות נידה בפרט מקשים מאוד על המבקש למצוא בו הלכה למעשה. לעומת זאת לחכם המבקש להבין את תהליך ההשתלשלות ההלכתית ועיקרי המצווה מבחינה עיונית – הלכות נידה שבקובץ הם בעלי חשיבות רבה. סיכומו של דבר הן מהיותן של הלכות נידה קובץ מובחן והן מהמבנה והסגנון בו נכתב הקובץ ניכר המאמץ אותו השקיעו המחברים השונים בהנגשת הלכות נידה גם אל הציבור שאינם תלמידי חכמים במובהק (להוציא את היראים, כאמור). ייתכן כי החשיבות אותה ראו חכמים בהלכות נידה ובפרט החיוניות בהלכות אלו לחינוך העם הביא אותם לתת תשומת לב ייחודית דווקא לנושא זה בתוך החיבור הכולל שלהם.

ד. מבחינת התוכן ההלכתי שבקובץ ניתן לעמוד על כמה מאפיינים מרכזיים. **בהלכות נידה דבי רש"י** עולה באופן ברור המקום המשמעותי של רש"י בעיצובם של דיני הנידה כפי הנוהגים כיום ובשונה אולי מהנוהג קודם לכן, אם זה המנהג האשכנזי הקדום, או מנהגים עממיים. עיצוב מחודש זה שהוא תוצאה של המקום המרכזי אותו נתן רש"י לתלמוד יחד עם מאבקו חסר הפרשות בדברים שאינם עולים בקנה אחד עם המסקנה התלמודית הביא לכך שהחל מהבאים אחריו נושאים שונים איתם נאלץ רש"י להתמודד כבר משמעותיים הרבה פחות בדיון ההלכתי. **ספרות ההלכה הצרפתית לאחר מכן** אמנם ככל הנראה אינה מתבססת על הקובץ דבי רש"י והדבר בולט באזכורים הבודדים בלבד של הקבצים המשתייכים לספרות זאת, אך בהחלט ניכרת בה הנטייה להעמיד את הדיון ההלכתי לפי דין התלמוד ולאור המסקנות ההלכתיות שיצאו מבית מדרשו של רש"י ובכך גם עיקרי הדין וגם פרטיו תואמים את דין התלמוד. לעומת אלה כיוון פעולתו של **הרוקח** שונה מהותית כאשר הוא מכניס עניינים אגדיים ומיסטיים שבמהותם הם 'חוץ' לתלמודיים' כחלק מהקונספט ההלכתי. עוד בולט **בכתבים ההלכתיים בכללם** תהליך העיבוי של הלכות נידה, כאשר אט-אט מתבררים פרטי הדינים ותופסים מקום משמעותי. ראינו תהליך זה במספר מקרים, בין השאר בהתגבשות דיני פולטת שכבת זרע מנושא בעל עמימות הלכתית לאמירות ברורות הלכה למעשה וכן אופן הבדיקות בשבעה נקיים ומספרם המתגבש במיוחד בתרומה וביראים. כמו כן ראינו נושאים מרכזיים שנמצאים במחלוקת בין החכמים ועקבנו אחרי התפתחותם. בין השאר בחנו את ההתייחסות המורכבת לדין היולדת וההכרעה או אי ההכרעה כרבינו תם כולל האמביוולנטיות בנושא זה בדברי התרומה והסמ"ג למשל. התבוננו בשאלת הכללתו של דין שינה במיטה אחת בדיני הרחקות והאם השמטת עניין זה יכולה לרמוז על עמדתו של מחבר הקובץ בעניין. ראינו את הדעות השונות בהתייחסות לדיני פרישה סמוך לווסת כדרבנן או כדאורייתא, עד העמדתם בסמ"ק כמצווה בני עצמה וכן הלאה.

האם ניתן להבחין במגמות לקולא או לחומרא בקובץ? שאלה זו מורכבת והתשובה אינה חד משמעית. בגדול ניתן לומר כי מבחינת הלכות נידה **ספר יראים** הוא בעל הנטייה הברורה ביותר לחומרא מבין הקבצים אותם בדקנו בעוד **שהסמ"ג** על פי רוב הוא בעל הנטייה הברורה ביותר לקולא. אמירה זו מתבססת לאו דווקא על פרטי הדינים למעשה אלא על הרושם השונה העולה מן החיבורים; בעוד שביראים ראינו ריבוי של אזהרות ותוספת של

זהירות יתירה, באופן מפתיע אף יותר מהרוקח, בסמ"ג עולה רושם הפוך, לפיו בכל מקום בו התרומה למשל הכריע לחומרא, נטייתו של הסמ"ג לסייג את דברי התרומה ולתת צדדים לקולא. המקרה הבולט ביותר לעניין הוא ביחס העקרוני לדיני כתמים האם לחומרא כיראים בגלל ש"איננו בקיאים", או לקולא כפי העולה מהסמ"ג. נטייתו של הסמ"ג לקולא בולטת במיוחד כאשר עוקבים אחר השינויים אותם עורך **הקיצור סמ"ג** הנקרא גם 'ספר סימני תרי"ג מצוות' לר' אברהם בר' אפרים בחיבור. נראה כי על אף נאמנותו העקרונית של האחרון לדברי הסמ"ג הוא נוטה לסייג את אותה הנטייה להקל. הצבענו על כך כי ייתכן ונטייתו זו של הסמ"ג הושפעה מפסיקותיו של הרמב"ם בעניין, אך גם שמנו לב כי בדברים בהם הרמב"ם במפורש מחמיר, כדוגמת חיוב בבדיקות לפני תשמיש, הסמ"ג אינו מקבל את חומרותיו.

האם השפיעה הזיקה או אי הזיקה של תפיסות בסגנונם של חסידי אשכנז על עניין זה? מסקנתנו ממחקר מדגמי זה היא כי אצל חכמי התוספות הייתה אבחנה ברורה בין נאמנותם הבסיסית לדין התלמודי, לפחות בכתביהם ההלכתיים, לבין מנהגי החסידות בהם נהגו או לא נהגו. במילים אחרות, בעוד שבחיבורים המיוחסים לחכמים בעלי הזיקה לחסידות ובמיוחד ביראים, ברוקח ובסמ"ק נמצא נטייה לפרישות יתר ולדקדוק גם בדברים שיש מקום להקל בהם (דיני כתמים לדוגמא, או חובת הפרישה סמוך לווסת) כולל ריבוי של אזהרות באופנים אלו או אחרים על חומרתו של איסור הנידה ובכך ניתן לזהות השפעה חסידית מסוימת, לא נמצא כדין מחייב דברים החורגים מהמוסכמה ההלכתית - תלמודית. נוסף על כך, ניתן לזהות השפעה אפשרית נוספת של תפיסת העולם החסידית בקיצור ובפרקטיות של החיבורים ההלכתיים אצל אלה הקרובים לתפיסת עולמם; מיעוט הדיונים הדיאלקטיים ביראים וברוקח, העדרם המוחלט בסמ"ק וההתמקדות בשורת הדין למעשה תואמת את מגמת של חסידי אשכנז למיקוד הלכה למעשה ושונה עקרונית מגישתם הדיאלקטית של בעלי התוספות כפי העולה מספר התרומה או הסמ"ג.

ה. שאלת השפעותיהם של חכמי ההלכה שקדמו לחיבור הקובץ, והעצמאות או אי העצמאות של המחבר בעבודתו העסיקה אותנו רבות. **בהלכות נידה שבספרות דבי רש"י** לא הצלחנו לברר שאלה זו עד תום בשל מיעוט החומר על הספרות האשכנזית הקדומה. יחד עם זאת מבדיקתנו בספרות המצויה בידינו וכן מראשוניותו של הקובץ וממיעוט האזכורים לקבצים קודמים, נטייתו להניח כי אכן מדובר בקובץ מקורי שהתבסס בעיקר על התלמוד על פי פירושיו של רש"י בתוספת מעשים שאירעו סביבותיו. בין השאר הדבר בולט במיוחד בשל העובדה כי בהלכות נידה כמעט ואיננו מוצאים זכר לחיבור דומיננטי בעולם האשכנזי כדוגמת הלכות גדולות. **ספר התרומה** לעומת זאת מציג תמונה הפוכה לחלוטין ודומה שעל אף שר' ברוך מגלה את דעתו בין השורות, הוא עסוק בעיקר בשכתוב הדיונים הבית מדרשיים בסביבתו של הר"י. לעומתם ראינו את **היראים** ואת יחסו לבית המדרש של רבינו תם. עמדנו מחד על הקשרים הקרובים העולים מחילופי המכתבים ביניהם אך בה בעת הצבענו על העובדה שהלכות נידה שביראים כמעט ואינן משקפות את פסיקותיו של רבו גם בעניינים שנשתמרו לדורות כדבריו של רבינו תם, דין יולדת, דיני טבילה וכד'. אמנם בחלק מן המקרים לא ברור האם ר' אליעזר היה מודע בכלל לפסיקותיו של רבינו תם, אך הצבענו על דוגמא אחת בה ברור לנו שר' אליעזר ידע את דעת רבו, אך הוא פוסק במפורש אחרת. עצמאות הלכתית

זאת יכולה להעיד על ריחוקו של ר' אליעזר מבית מדרשו של רבינו תם בתקופה בה חיבר את חיבורו וחוסר הנגישות לחידושים הלכתיים בימי הביניים, אך גם על עצמאותו ההלכתית ועל השפעות נוספות שהוא ינק מהן. מקרה בולט נוסף הוא **הסמ"ג** שמחד, עולמו הוא עולם של איש תוספות מובהק על הנאמנות לעקרונות של בעלי התוספות ולספריהם ההלכתיים ובמיוחד לתרומה, אך בו בזמן הוא משלב באופן אקטיבי ביותר את פסיקותיו ההלכתיות ואת תפיסת עולמו של הרמב"ם. בפרט בהלכות נידה ניכרים מספר מקרים בהם הוא מסייג את הפסיקה הצרפתית המקובלת על מנת להתאימה לשיטת הרמב"ם. דומה כי אחת המסקנות העיקריות ממחקר זה היא כי אין אף אחד מן החכמים שמבטל את דעתו באופן מוחלט בפני מי מקודמיו אך האופן בו הוא מבטא את דעתו שונה מהותית מאחד לחברו.

ו. האם ניתן לעמוד על זיקה בין החיבורים? בחלק מן המקרים ניתן לעמוד על זיקה ישירה. למשל בין **הסמ"ג לתרומה** ניכרת זיקה כזו והדגמנו זאת בעיקר במבנה הקובץ ובהעתקתם של קטעים שלמים מהתרומה ישירות לתוך הסמ"ג. גם בין **הסמ"ג לסמ"ק** ניתן לראות השפעה ברורה כזו עד כדי כך שבכל מקום בו הסמ"ק משנה מהסמ"ג בחנו את מטרת השינוי. לעומת השפעות ברורות אלה עמדנו גם על השפעות עדינות יותר. ביניהן **השפעת היראים על הסמ"ק**, דבר שקשה להוכיח באופן חד משמעי אך ריכוז המקרים בהם משנה הסמ"ק ממסקנת הסמ"ג ותואמים את שיטת היראים מעלה את הסבירות שאכן כך הדבר. בשונה מהשפעות אלה ראינו כי **הלכות נידה בספרות דבי רש"י** כמעט ולא השפיעו באופן ישיר על הספרות ההלכתית לאחר מכן זאת על אף שפירושיו של רש"י עצמו היו בעלי השפעה רבה. עם זאת שאלנו את עצמנו האם ייתכן כי המבנה של הלכות נידה דבי רש"י כן היה בעל השפעה, אולי סמויה, על התרומה וממנו על הסמ"ג והסמ"ק. בנוסף לא מצאנו השפעה ברורה של הלכות נידה של **הרוקח** על ספרות ההלכה הצרפתית, אם כי ההשוואה לרוקח לימדה אותנו רבות על ייחודה של השנייה. בגדול ניתן לראות שני צירים מרכזיים של קשרים בין החכמים שנידונו בעבודה: **ציר תרומה – סמ"ג ובמקביל יראים – רוקח**. הדבר גם מתאים לאזורים הגאוגרפיים שהיו את עיקר פעולתם של חכמים אלו. **הסמ"ק** משלב בין שני הצירים ועל אף שביסודו הוא נאמן יותר לסמ"ג וממילא לתרומה, נראה כי הוא משנה את הכרעותיו בעקבות דעת היראים.

אם נחזור לשאלות בהם פתחנו, מסקנתנו המרכזית בסיומה של עבודה זו היא כי גם בבחינת נושא הלכתי מוגדר כהלכות נידה, אין חולק על ייחודו של כל אחד מן החיבורים. אם למעיין מן החוץ עולה השאלה בדבר הצורך בכלל של קבוצת חיבורים כזאת, העוסקת באותו נושא הלכתי, באותו מרחב של זמן ומקום, לצולל פנימה לעומקם של דברים אין ספק כי כל אחד מן החיבורים הוא בעל מאפיינים ייחודיים וככזה הטביע את חותמו הייחודי הן באותה התקופה והן לטווח הרחוק. נוסף על כך ההשקעה של כל אחד מן המחברים, בדרכו שלו, בהנגשת הלכות נידה לציבור, בית המדרש השונה בהם צמח כל אחד מהם וההשפעות השונות עליו שבאו לידי ביטוי בתורף דבריו ובגישתו בכלל, הדיאלוג המרתק בין החיבורים עצמם והזיקה או אי הזיקה בין האחד לחברו, כל אלו ועוד נותנים לנו חלון הצצה לאחת התקופות והשלבים המרתקים בהיווצרות ובהתגבשות הלכות נידה בתוככי עולם ההלכה היהודי.

רשימה ביבליוגרפית

א. כתבי יד

ספרות דבי רש"י:

מספרו במכון לתצלומי כתבי יד	שם כתב היד	קיצור	
F19434	Ox 563 (Cat. Neubauer)	אוקספורד 563	א איסור והיתר
F25909	Frank UB Oct. 69	כת"י פרנקפורט 69	פ
F 9278	Sasoon 535, Paris Klag	כת"י ששון 535	ש מחזור ויטרי
F 5872	Lon BL 655 (Cat. Margoliouth)	כת"י לונדון	ל
F 53147	NY JTS 8274		ליקוטי דינים

הרוקח:

F 20238 PARIS BN 363

כתב יד פריז

ספר התרומה:

מספרו במכון לתצלומי כתבי יד	שם כתב היד	קיצור	
F4892	Lon BL 518 (Cat. Margoliouth)	כת"י לונדון	ל מהדורה קמא
F43223	MY JTS 6945	כת"י ביהמ"ל	ב מהדורה שניה
F11965	FIR NAZ Magl. III.38	כת"י פירנצה	פי
F13970	Parm. 2897	כת"י פרמא פלטינה	פר
F34099	Lund L.O. 3	כת"י לונד 3	ל3 מהדורה בתרא
F224	Vatican 145	כת"י ותיקן 145	ו

סמ"ג חלק הלאווין:

מספרו
במכון
לתצלומי

שם כתב היד קיצור

כתבי יד

F4411	Paris Maz 4472	כת"י פריז מאזרין 1	ז	מהדורה קמא
F 223	Vatican 144	כת"י וטיקן 144	ט	
F1353	Paris BN 374	כת"י פריז 374	פ	
F7582		כת"י שטרסבורג 3639	ש	
F 74047	Paris BN 370	כת"י פריס 370	ב	מהדורה אמצעית
-----	Rab 675	כת"י נ.י. ביהמ"ל	ה	
F12322	Parma 3278	כת"י פרמא 93	א	בתרא
F4855	Lon BL 506 (Cat. Margoliouth)	כת"י לונדון 506	ל	בתרא דבתרא

סמ"ג חלק העשין:

מספרו במכון לתצלומי כתבי יד	שם כתב היד	קיצור
F12322	Parma 3278	כת"י פרמא 93
F74047	Paris BN 370	כת"י פריס 370

קיצור סמ"ג:

מספרו במכון לתצלומי כתבי יד	שם כתב היד	קיצור
F 5138	Lon Mon 136	כת"י מונטיפיורי
F 13096	Parma 1941	כתב יד פרמא 1941
F 20243	Paris BN 392	כת"י פריז 392

נוסח הסמ"ק המקורי:

מספרו במכון לתצלומי כתבי יד	שם כתב היד	קיצור
F 4948	Lon BL 1056 (Cat. Margoliouth)	ספריה הבריטית

F 12336 Milan X 111 Sup מילנו מ

כתבי יד ששימשו לבירור ההגהות:

מספרו במכון לתצלומי כתבי יד	שם כתב היד	קיצור
F 21836	Ox 877 (Cat. Neubauer)	אוקספורד 877
F 21834	Ox 875 (Cat. Neubauer)	אוקספורד 875
F 30743	Leipzig UBL B.H. 9	לייפציג ל
F 4424	Nimes 26	ניס נ
F 11539	Paris BN 643	פריז 643 פז
F 13095	Parma 1940	פרמא 1940 פר

ב. תנ"ך וספרות חז"ל

מקראות גדולות הכתר, הוצאת בר אילן, תשע"ב	חמישה חומשי תורה
סדר אליהו רבא, מהד' איש שלום, ירושלים תשכ"ט	סדר אליהו רבא
בקר הנס יורגן, אבות דרבי נתן, מהדורה סינופטית של שתי הגירסאות, (Tubingen) : Mohr Siebeck, תשס"ו	בקר, אבות דרבי נתן

ג. ספרות מתקופת הגאונים

לוי בן ימין מנשה, אוצר הגאונים, ירושלים תשמ"ד	אוצר הגאונים
תוספתא עתיקתא, מהד' חיים מאיר הורוויץ הלוי, פרנקפורט תרמ"ט	ברייטא דנידה, מהד' הורוויץ
Marienberg Evyatar, <i>La Baraïta de-Niddah: un texte juif pseudo-talmudique sur les lois religieuses relatives à la menstruation</i> , École pratique des hautes études (France). Bibliothèque. Section des sciences religieuses, 2012	מרינברג, La Baraïta de-Niddah
הלכות גדולות, ונציה ש"ח	הלכות גדולות, דפוס ונציה
הלכות גדולות על פי כתב יד רומי, מהד' עזריאל הילדסהיימר, ברלין תרמ"ח-תרנ"ב	הלכות גדולות, הילדסהיימר
הלכות פסוקות, מהד' סלימאן ששון, ירושלים תשנ"ט	הלכות פסוקות

ספר והזהיר	ספר והזהיר, מהד' ישראל מאיר פריימן, לייפציג תרמ"א
מעשה הגאונים	מעשה הגאונים, מהד' אברהם עפשטיין, ברלין תר"ע

ד. ספרות ראשונים

אור זרוע, הלכות נידה	ספר אור זרוע השלם לרבינו יצחק בן ר' משה מוינא, נשים א', מהד' אור עציון, מרכז שפירא תשע"ד
איסור והיתר, מהד' פריימן	איסור והיתר, מהד' יעקב פריימן, ברלין תרצ"ו
האורה, מהד' בובר	ספר האורה, מהד' שלמה בובר, למברג, תרס"ה
חידושי הרמב"ן	חידושי הרמב"ן על הש"ס: למסכתות שבועות ונידה, הוצאת מכון התלמוד הישראלי השלם, ירושלים תשל"ו
יראים השלם	ר' אליעזר ממיץ, ספר יראים השלם, הוצאת מכון תורה שבכתב, בני ברק תשס"ח
יראים, מהד' שיף	ספר יראים, מהד' א"א שיף, וילנה תרנ"ב-תרס"ב
כל בו	כל בו, מהד' דוד אברהם, ירושלים תשס"ז
ליקוטי הפרדס	ליקוטי הפרדס, ונציה רע"ט
מחזור ויטרי	מחזור ויטרי, מהדורת שמעון הורוויץ, נירנברג תרפ"ג
מחזור ויטרי, מהד' גולדשמידט	מחזור ויטרי לרבינו שמחה מויטרי, מהד' אריה גולדשמידט, ירושלים תשס"ד
מעשה רוקח הנדפס	ר' אליעזר ב"ר יהודה מוורמייזא, סאניק תרע"ב
מעשה רוקח, מהד' קוזמה	מעשה רוקח לר' אלעזר בן יהודה: על פי כ"י "ספר סיני", מהד' אמשה קוזמה, ירושלים תש"ע
מרדכי	ספר מרדכי השלם לרבינו מרדכי ב"ר הלל, מהד' מכון ירושלים, תשע"ג
מרדכי, הלכות נידה	ספר מרדכי השלם על מסכת סנהדרין מכות שבועות לרבינו מרדכי ב"ר הלל, מהד' הרב יהושע הורוביץ, מכון ירושלים, תשס"ט
סידור רש"י	סידור רש"י, מהד' שלמה בובר, נערך ונסדר לדפוס מאת יעקב פריימאן, ברלין תרע"ב
סמ"ג, דפוס ונציה	ספר מצוות גדול, ונציה ש"ז
סמ"ג, מכון ירושלים	ספר מצוות גדול השלם לרבינו משה ב"ר יעקב מקוצי, מכון שלמה אומן, ירושלים תשנ"ג
סמ"ג, מהד' פרייס	ספר מצוות גדול עם משנת אברהם, מהד' הרב אהרון פרייס, קנדה התשל"ב
סמ"ג, מהד' שלזינגר	ספר מצוות גדול, ירושלים תשמ"ט

סמ"ק, דפוס קרימונא	ספר מצוות קטן , מהד' קרימונא שט"ז
סמ"ק, דפוס	ספר מצוות קטן לר' יצחק מקורביל , מהד' ד' הארפעניס, סאטמר תרצ"ה, ירושלים תשל"ט
ספר הישר, חידושים	ספר הישר לרבינו תם - חלק החידושים , מהד' שמעון שלמה שלזינגר, הוצאת קרית ספר, ירושלים תשי"ט.
ספר הישר, שו"ת	ספר הישר לרבינו תם - חלק השאלות והתשובות , מהד' אפרים זלמן מרגליות, ברלין תרנ"ח
ספר המנהיג	ספר המנהיג לר' אברהם בר' נתן הירחי , מהד' יצחק רפאל, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תשל"ח
ספר הנייר	ספר הנייר , מהד' הרב גרשון אפעל, מכון ירושלים, תשנ"ד
ספר חסידים, מרגליות	ספר חסידים , מהד' מרגליות, ירושלים תשי"ז
ספר חסידים, ויסטינצקי	ספר חסידים , מהד' י" ויסטינצקי וי' פריימן ע"פ נוסח כתב היד אשר בפארמה, ברלין תרנ"א
ספר התרומה	ספר התרומה לר' ברוך ב"ר יצחק מוורמייזא , ורשה תרנ"ז
ספר התרומה, הלכות ארץ ישראל	ספר התרומה - הלכות ארץ ישראל , מהד' הרב יואל פרידמן, מכון התורה והארץ, אשקלון, תשס"ח
פרדס	ספר הפרדס , מהד' עהרענרייך, בודפשט תרפ"ד
פרוש רבינו יונה על אבות	פרוייקט השו"ת
פרוש אבות המיוחס לרש"י, הנדפס	מסכת אבות: עם פירוש (המיוחס) לרש"י , מהד' חיים אלתר פנט, ירושלים תשנ"ה
קיצור יראים	ספר ווי העמודים , הוצאת מעשה רוקח, ליורנו תקצ"ז
קיצור סמ"ג	קיצור ספר מצוות גדול לר' אברהם ב"ר אפרים , מהד' יהושע הורוויץ, הוצאת מקיצי נרדמים, ירושלים תשס"ה
ראב"ן	ספר ראב"ן לרבינו אליעזר בן ר' נתן , הוצאת דוד דבליצקי, בני ברק תשס"ח
רוקח, דפוס ראשון	ספר הרוקח אשר ייסד הרב אלעזר בן יהודה , פאנו רס"ה
רוקח, מהד' שניאורסון	ר' אלעזר מוורמייזא , מהד' ב"ש שניאורסון, ירושלים, תשכ"ז
שו"ת אור זרוע	שאלות ותשובות מהרב חיים אור זרוע , מהד' מרדכי מיכאל יפה, המוסד לעידוד לימוד תורה, ירושלים תשנ"ז
שו"ת מהרי"ל	תשובות מהרי"ל החדשות , מהד' יצחק סץ, ירושלים תשל"ז
ספר ראבי"ה	ספר ראבי"ה , מהד' אביגדור אפטוביצר, מהד' שניה, ירושלים תשכ"ד
שאלות	שאלות דרב אחאי גאון , מהד' שמואל קלמן מירסקי, ירושלים תש"ך-תשל"ז
שו"ת מהר"ח אור זרוע	ספר תשובות מהר' חיים אור זרוע , מהד' מנחם אביטן, ירושלים, תשס"ב

שות מהרש"ל	שו"ת מהרש"ל, הוצאת מכון אבן ישראל, ירושלים תשנ"ו
שיבולי הלקט, בובר	שיבולי הלקט, מהד' שלמה בובר, וילנא תרמ"ז
שיבולי הלקט, חסידה	שיבולי הלקט, חלק השני, מהד' שמחה חסידה, ירושלים תשמ"ח
רמב"ם, פרנקל	משנה תורה לרמב"ם, הוצאת שבת פרנקל, ירושלים-בני ברק, תשס"ו
רמב"ם, קפאח	משנה תורה לרמב"ם, הוצאת הרב דוד קפאח, ירושלים התש"ן
תולדות אדם וחווה	ספר תולדות אדם וחווה, מהד' יאיר חזן, ירושלים תשס"ז
תוספות ר"י הזקן ותלמידו	תוספות ר"י הזקן ותלמידו וראשוני בעלי התוספות על מסכת שבת, מהד' אברהם ויהודה שושנה, ירושלים תשס"ז
תוספות ר' יהודה שיריליאון	תוספות ר' יהודה שיריליאון, מהד' ניסן זקס, ירושלים תשל"ב
תשובות חכמי צרפת ולותיר	תשובות חכמי צרפת ולותיר, מהד' יואל מילר, וויען תרמ"א

ה. ספרות אחרונים וספרות תורנית

טור ושולחן ערוך	טור ושולחן ערוך, הלכות נדה, מכון ירושלים, ירושלים התשמ"ט
נודע ביהודה	לנדא, הרב יחזקאל בן יהודה, שו"ת נודע ביהודה, חלק יורה דעה, מכון ירושלים, ירושלים תשנ"ה
ערוך לנר	עטלינגר הרב יעקב יוקב, ערוך לנר, בני ברק תשס"ד
של"ה	הורוויץ, ר' ישעיהו הלוי, שני לוחות הברית, אמסטרדם ת"ט
שלזינגר, פני משה	שלזינגר, הרב אליקים, פני משה, ירושלים תשנ"ז
שליטא, שערים בהלכה	שליטא, הרב משה, שערים בהלכה, ירושלים, תשמ"ג
טהרת הבית	יוסף, הרב עובדיה, ספר טהרת הבית, ירושלים תש"נ

ו. ספרות מחקר

אורבך, בעלי התוספות	אורבך אפרים אלימלך, בעלי התוספות: תולדותיהם, חיבוריהם, שיטתם, מהדורה חמישית, ירושלים תשמ"ו
אלבק, מחוקקי יהודה	אלבק שלום, מחוקקי יהודה, ברסלוי תרע"א
אלפנבין, תשובות רש"י	אלפנבין ישראל שנהב, תשובות רש"י, ניו יורק התש"ג

אסף, ספר המקצועות	ספר המקצועות עם מבוא והערות, מהד' שמחה אסף, מוסד הרב קוק, ירושלים תש"ז
אפטוביצר, מבוא	אפטוביצר אביגדור, מבוא לספר ראבי"ה, ירושלים תרצ"ח
אפטוביצר, מחקרים בספרות הגאונים	הנ"ל, מחקרים בספרות הגאונים, ירושלים תש"א
אפטוביצר, "ספר חפץ"	הנ"ל, "ספר חפץ וספר מתיבות", תרביץ ד (תרצ"ג), עמ' 127-152
באומגרטרן, Practicing piety	Baumgarten Elisheva, <i>Practicing Piety in Medieval Ashkenaz: Men, Women, and Everyday Religious Observance</i> , Philadelphia 2014
באומגרטרן, "ויפה הן עושות"	באומגרטרן אלישבע, "ויפה הן עושות": מבט חדש על מנהג נשים שלא להיכנס לבית הכנסת בימי נידותן באשכנז בימי הביניים, תא שמע, מחקרים במדעי היהדות לזכרו של ישראל מ. תא שמע, עורכים: אברהם (רמי) ריינר ואחרים, אלון שבות תשע"ב, עמ' 104-85
בנדיקט, "לדרכו של חכם"	בנדיקט בנימין זאב, "לדרכו של חכם", תורה שבע"פ, כ (תשל"ט), עמ' צד-קז
בנדיקט, פרובנס	הנ"ל, מרכז התורה בפרובנס: אסופת מאמרים, ירושלים, תשמ"ה
בן ארצי, "הפרישות"	בן ארצי חגי, "הפרישות בספר חסידים", דעת 11 (תשמ"ג), עמ' 45-39
בן גדליה, שפייר	בן גדליה מתניה יוסף, חכמי שפייר בימי גזרות תתנ"ו ולאחריהן: קורותיהם דרכם בהנהגת הציבור ויצירתם הרוחנית בשלהי המאה ה-11 ובראשית המאה ה-12, עבודה לשם קבלת תואר ד"ר לפילוסופיה, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשס"ז
בן שעה, הרחקות	בן שעה שולמית, "הרחקות האשה בימי נידתה", עבודת גמר, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן, תשס"ו
בסקין, "מבט חדש"	בסקין, יהודית, "מבט חדש על האשה היהודייה באשכנז בימי הביניים", הרימי בכח קולך, עורכת: רינה ליון מלמד, 2001, עמ' 84-72
בסקין, Jewish	Baskin Judith Reesa, <i>Jewish Women in Historical Perspective</i> , Michigan 1991
בסקין, Women and Sexual	Baskin Judith Reesa, "Women and Sexual Ambivalence, in Sefer Hasidim", JQR 96 (2006), 1-8
בסקין, "women in Sefer Hasidim"	Baskin Judith Reesa, "From separation to displacement: the problem of women in 'Sefer Hasidim'", AJS Review 19 (1994), 1-18
בר, "המגמה הדתית – חברתית"	בר יצחק, "המגמה הדתית-חברתית של 'ספר חסידים'", ציון ג (תרצ"ז), עמ' 50-1
בר לבב, "מנהג יפה"	בר לבב ליאורה אליאס, "מנהג יפה הוא לנשים שלנו: פסיקת הלכה על פי נשים בימי הביניים", מסכת ו (תשס"ז), עמ' 85-47
ברודי, צהר	ברודי ירחמיאל, צהר לספרות הגאונים, תל אביב 1998

גולדמינץ, "סמ"ג"	גולדמינץ אברהם יעקב, "ספר מצוות גדול – מהדורות ונוסחאות חדשות", מוריה 30 (תש"ע), עמ' י-טו
גולדשמידט, מבוא למחזור ויטרי	גולדשמידט אריה, מחזור ויטרי לרבינו שמחה מויטרי , מכון אוצר הפוסקים, ירושלים התשס"ד
גידמן, התורה והחיים	גידמן משה, ספר התורה והחיים , דפוס האחים שולדבערג ושותפם, הוצאת אביאסף, תרנ"ז
גלינסקי, ארבעה טורים	גלינסקי יהודא דב, ארבעה טורים והספרות ההלכתית של ספרד במאה ה-14: אספקטיים הסטוריים, ספרותיים והלכתיים , עבודה לשם קבלת תואר ד"ר לפילוסופיה, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשנ"ט
גלינסקי, "דע את אלוך אביך"	הנ"ל, "דע את אלוך אביך ועובדהו: הבנתו של בעל התוספות, ר' משה מקוצי את ההוראה לדעת את השם", מספרא לסייפא 48 (תשנ"ה), עמ' 59-64
גלינסקי, "הרא"ש"	הנ"ל, "הרא"ש האשכנזי בספרד: 'תוספות הרא"ש', 'פסקי הרא"ש', ישיבת הרא"ש", תרביץ עד (תשס"ה), עמ' 389-421
גלינסקי, "ולהיות לפניך"	הנ"ל, "ולהיות לפניך עבד נאמן כל הימים: פרק בהגותו הדתית של ר' משה מקוצי", דעת 42 (תשנ"ט), עמ' 13-31
גלינסקי, "ספר מישרים"	הנ"ל, "ונשתוממתי על המראה בראותי כמה טעויות והשמטות יש בדפוס": לבירור אופיו של מהדורות "ספר מישרים" לר' ירוחם בן משולם", שנתון המשפט העברי כו (תשס"ט-תשע"א), עמ' 147-202
גלינסקי, "פן תשכח"	הנ"ל, "פן תשכח את ה' א-לוהיך: לפתרון חלומו של רבנו משה מקוצי", מספרא לסייפא 44-45 (תשנ"ג), עמ' 233-239
גלינסקי, "קום עשה"	הנ"ל, "קום עשה ספר תורה משני חלקים: לבירור כוונות רבי משה מקוצי בכתיבת הסמ"ג", המעין לה (תשנ"ה), עמ' 23-31
גלינסקי, "רבינו משה מקוצי"	הנ"ל, "רבינו משה מקוצי כחסיד, דרשן ופולמסן: היבטים מעולמו המחשבתי ופעולתו הציבורית" , עבודת מוסמך, ישיבה אוניברסיטה ברנרד רוול 1993
גלינסקי, "French Halakhic Literature"	Galinsky Judah, "Rabbis, Readers, and the Paris Book Trade Understanding French Halakhic Literature in the Thirteenth Century", <i>'Entangled Histories', Knowledge, Authority, and Transmission in Thirteenth-Century Jewish Cultures</i> , Edited by: Elisheva Baumgarten, Ruth Mazo Karras, Katelyn Mesler, to be published in 2016
גלינסקי, "Between Ashkenaz and Tsarfat"	Galinsky Judah, "Between Ashkenaz (Germany) and Tsarfat (France): Two Approaches towards Popularizing Jewish Law", <i>Jews and Christians in Thirteenth Century France</i> , Edited by: Elisheva Baumgarten and Judah Galinsky, New York 2015, 77-92
גלינסקי, "R. Moses"	Galinsky Judah, "The Significance of form: R. Moses of Coucy's Sreading audience and his <i>Sefer Hamizvot</i> ", <i>AJS Review</i> 35 (2011), 293–321
גרוזמן, "דם בתולים"	גרוזמן מאיר צבי, "להשתלשלותו של דם בתולים מטהור לטמא", סידרא ה (תשמ"ט), עמ' 47-62
גרוזמן, ימי טוהר	הנ"ל, תולדותיהן של הלכות נידה המתייחסות לימי טוהר , עבודה לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשמ"א
גרוזמן, ברכות שנשקעו	גרוזמן, ברכות שנשקעו , ירושלים תשס"ד

גרוסמן, האשה במשנתם	גרוסמן אברהם, "האשה במשנתם של חסידי אשכנז", על בריאה ועל יצירה במחשבה היהודית, ספר היוכל לכבודו של יוסף דן , עורכים: רחל אליאור ופטר שפר, 2005, עמ' 85-96
גרוסמן, "הקהילה היהודית"	הנ"ל, "הקהילה היהודית באשכנז במאות ה-10 וה-11", קהל ישראל ב עורכים: אברהם גרוסמן, יוסף קפלן, תשס"ד , עמ' 57-74
גרוסמן, "והוא ימשול בד"	הנ"ל, "והוא ימשול בד- בין תאוריה למציאות", מחקרים בתולדות יהודי אשכנז, ספר יובל לכב' יצחק זימר , עורכים: גרשון בקון, דניאל שפרבר, אהרן גימאני. אוניברסיטת בר אילן תשס"ח, עמ' 57-72
גרוסמן, והוא ימשול בד?	הנ"ל, והוא ימשול בד? האשה במשנתם של חכמי ישראל בימי הביניים , ירושלים תשע"א
גרוסמן, "זיקתה"	הנ"ל, "זיקתה של יהדות אשכנז הקדומה אל ארץ ישראל", שלם ג (תשמ"א) , עמ' 57-92
גרוסמן, חכמי אשכנז	הנ"ל, חכמי אשכנז הראשונים: קורותיהם, דרכם בהנהגת הציבור, יצירתם הרוחנית מראשית ישיבתם ועד לגזירות תתנ"ו (1096) , ירושלים תשמ"ט
גרוסמן, חכמי צרפת	הנ"ל, חכמי צרפת הראשונים, קורותיהם, דרכם בהנהגת הציבור, יצירתם הרוחנית , ירושלים תשנ"ה
גרוסמן, חסידות ומורדות	הנ"ל, חסידות ומורדות – נשים יהודיות באירופה בימי הביניים , ירושלים תשס"א
גרוסמן, "יהדות ספרד ואשכנז"	הנ"ל, "הקשרים בין יהדות ספרד ליהדות אשכנז בימי הביניים", מורשת ספרד (תשנ"ב) , עמ' 174-189
גרוסמן, "יחסם"	הנ"ל, "מאנדלוסיה לאירופה: יחסם של חכמי אשכנז וצרפת במאות הי"ב-הי"ג אל ספרי ההלכה של הרי"ף והרמב"ם", פעמים 80 (תשנ"ט) , עמ' 14-32
גרוסמן, "עולמם הרוחני"	הנ"ל, "עולמם הרוחני והחברתי של חכמי אשכנז וצרפת הראשונים", הקונגרס העולמי למדעי היהדות 11 (תשנ"ד) , עמ' 97-104
גרוסמן, "צרפת הצפונית וגרמניה לפני תתנ"ו"	הנ"ל, "הקשרים בין קהילות ישראל שבצרפת הצפונית ובין אלה שבגרמניה לפני שנת תתנ"ו", אומה ותולדותיה א , ערך: מנחם שטרן, תשמ"ג, עמ' 221-231
גרוסמן, "קווים לדמותה"	הנ"ל, "קווים לדמותה של הרבנות באשכנז הקדומה", רבנות א (תשע"א) , עמ' 437-462
גרוסמן, רש"י	הנ"ל, רש"י , ירושלים, תשס"ו
דוידוביץ, בתולים	דוידוביץ-אשד אביטל, "ומה אתבונן על בתולה?" מושג הבתולים בתרבות היהודית-אשכנזית במרחב הנוצרי בימי הביניים , חיבור לשם קבלת תואר ד"ר לפילוסופיה, אוניברסיטת תל אביב 2014
דינרי, "חילול הקודש"	דינרי ידידיה, "חילול הקודש ע"י נידה ותקנת עזרא", תעודה ג (תשמ"ג) , עמ' 17-37
דינרי, "מנהגי טומאת הנידה"	הנ"ל, "מנהגי טומאת הנידה מקורם והשתלשלותם", תרביץ מט (תש"מ) , עמ' 302-324
דן, חסידות אשכנז	דן יוסף, חסידות אשכנז , תל אביב תשנ"ב
דן, חסידות אשכנז בתולדות	הנ"ל, חסידות אשכנז בתולדות המחשבה היהודית , כרך א' יחידות 1,2,3,4, האוניברסיטה הפתוחה, ת"א תש"ן
דן, "ר' יהודה החסיד"	הנ"ל, "לדמותו ההיסטורית של ר' יהודה החסיד", תרבות וחברה בתולדות ישראל בימי הביניים: קובץ מאמרים לזכרו של ח"ה בן ששון , עורך: ר' בונפיל, ירושלים תשמ"ט, עמ' 893-983

דן, ר' יהודה החסיד	הנ"ל, ר' יהודה החסיד, מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, ירושלים תשס"ו
דן, תולדות תורת הסוד	הנ"ל, תולדות תורת הסוד העברית-ימי הביניים (כרכים ה-ו), ירושלים תשע"א
דן, "תורתם המוסרית והחברתית"	הנ"ל, "תורתם המוסרית והחברתית של חסידי אשכנז", תרביץ נא (תשמ"ב), עמ' 319-325
דנציג, הלכות פסוקות	דנציג נחמן, מבוא לספר הלכות פסוקות , ניו יורק וירושלים, תשנ"ג
הכהן, "תשובות רש"י"	הכהן, אביעד, "תשובות רש"י", רש"י - דמותו ויצירתו , ירושלים תשס"ט, עמ' 227-267
הר שפי, "טבילת נידה"	הר שפי בטחה, "על טבילת נידה בימי הביניים: מעשה והלכה", להיות אשה יהודייה 4 (תשס"ז), עמ' 65-76
הר שפי, נשים	הנ"ל, נשים בקיום מצוות בשנים 1050-1350: בין הלכה למנהג , עבודה לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ב
הרשער, "מנהגי"	הרשער משה, "מנהגי וורמייזא ומגנצא, דבי רש"י ורבותיו ומנהגי אשכנז של הרוקח", גנוזות ב (תשמ"ה), עמ' יא-כח
הרשער, "פסקי ר"י מקורביל"	הנ"ל, "פסקי רבינו יצחק מקורביל בעל הסמ"ק מתוך כתב יד", סיני סז (תש"ל), עמ' רמד-רמט
השל, "על רוח הקודש"	השיל אברהם יהושע, "על רוח הקודש בימי הביניים", ספר היובל לכבוד אלכסנדר מארכס-חלק עברי , ניו יורק תש"י, עמ' קעה-רח
ווייס, דור דור ודורשיו	ווייס אייזיק הירש, דור דור ודורשיו , וילנא תרס"ד
וולף, "בית הכנסת באשכנז"	וולף יוסף (גי'פרי), "בית הכנסת באשכנז בין דימוי להלכה", כנישתא ב (תשס"ג), עמ' ט-ל
וולף, "להשפעת הסמ"ג"	הנ"ל, "להשפעת הסמ"ג על התרבות האשכנזית בשלהי ימי הביניים", סידרא טו (תשנ"ט), עמ' 4-31
וולף, medieval Ashkenaz	Woolf Jeffrey Robert, <i>The Fabric of Religious Life in Medieval Ashkenaz</i> , Boston 2015
זיו, "מנהגי טומאה וטהרה קדומים שרידי הלכות קדומות וטהרה קדומים"	זיו יוסי, "מנהגי טומאה וטהרה קדומים שרידי הלכות קדומות וטהרה קדומים", במנהגי טומאה וטהרה של יהודי אתיופיה , עבודת גמר, אוניברסיטת בר אילן תש"ס
זימר, "גזרות"	זימר יצחק (אריק), "גזרות תתנ"ו בספרי המנהגים בימי הביניים ובעת החדשה", יהודים מול הצלב: גזרות תתנ"ו בהסטוריה ובהסטוריוגרפיה , בעריכת: יום טוב עסיסי ואחרים, ירושלים תש"ס, עמ' 157-170
זימר, עולם כמנהגו	זימר יצחק, עולם כמנהגו נוהג: פרקים בתולדות המנהגים, הלכותיהם וגלגוליהם , ירושלים תשנ"ו
זק, הרוקח	זק רועי, קווים לדרכו ההלכתית של ר' אלעזר בן ר' יהודה מגרמייזא: הלכות איסור והיתר , עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בר אילן תשס"ט
חבצלת, סדר סימני תרי"ג מצוות	חבצלת אברהם יוסף, "ספר סימני תרי"ג מצוות לרבינו אברהם ב"ר אפריים", ספר הזיכרון לר' יצחק ידידיה פרנקל , עורך: הרב דוד ברוך לאו, תשנ"ב, עמ' רפא-שד
חבצלת, "קיצור הסמ"ג למי?"	חבצלת אברהם, "קיצור הסמ"ג למי?", מוריה צא (תשמ"ח), עמ' לד-מ
טברסקי, מבוא	טברסקי יצחק, מבוא למשנה תורה לרמב"ם , ירושלים תשנ"א

Twersky Isadore, <i>Rabad of Posquieres : a Twelfth-Century Talmudist</i> , Cambridge 1962	טברסקי, Rabad
טשרנוביץ' חיים, תולדות הפוסקים , חלק שני, ניו יורק תש"ז	טשרנוביץ', תולדות הפוסקים
Kohn S., "Die hebraeischen Handschriften des Ungarischen Nationalmuseums zu Budapest", <i>MWJ</i> IV (1876), 102-104	כהן, Die hebraeischen Handschriften
Cohen S.J.D, "Purity, Piety and Polemic – Medieval Rabbinic Denunciations of 'Incorrect' Purification Practices", <i>Women and Water – Menstruations in Jewish Life and Law</i> , edited by Rahel R. Wasserfall, Hanover – London 1999, 82-100	כהן, "Purity, Piety and Polemic"
כ"ץ, הלכה וקבלה: מחקרים בתולדות דת ישראל על מדוריה וזיקתה החברתית , ירושלים תשמ"ד	כ"ץ, הלכה וקבלה
לביא יהודה, "המפתחות בכתבי ההלכה של הראשונים", המעין לג (תשנ"ג), עמ' 5-10	לביא, "המפתחות"
הנ"ל, "המפתחות של ספר התרומה", המעין לו (תשנ"ו), עמ' 60	לביא, "המפתחות של ספר התרומה"
לוי בנימין מנשה, מתיבות-תלמוד קטן לסדר מועד, נשים ונזיקין , ירושלים תרצ"ד	לוי, מתיבות
ליברמן שאול, שקיעון , ירושלים תרצ"ט	ליברמן, שקיעון
ליפשיץ אורי, היבטים פילוסופיים בהלכות הרהקות מנדה, נמוקיהן והתפתחותן, מימי התנאים ועד המאה ה-13 , חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשס"ז	ליפשיץ, היבטים פילוסופיים
ליפשיץ אליעזר מאיר, "רש"י", ספר רש"י , עורך: הרב י.ל. מימון ירושלים תשט"ז, עמ' קס"ה-רפה	ליפשיץ, "רש"י"
ליפשיץ אליעזר מאיר, רש"י , ירושלים, תשכ"ו	ליפשיץ, רש"י
לנגה יצחק שמשון, "פסקי ר"י מקורביל (בעל הסמ"ק)", המעין טז (תשל"ו), עמ' 92-104	לנגה, "פסקי ר"י"
Langer Ruth, "The "birkat betulim": a study of the Jewish celebration of bridal virginity", <i>Proceedings - American Academy for Jewish Research</i> 61 (1995), 54-94	לנגר, "The Birkat "Betulim"
מייזליש יצחק, שירת הרוקח - פיוטי ר' אלעזר מוורמייזא , ירושלים תשנ"ג	מייזליש, שירת הרוקח
מיטשם תרצה, משנה מסכת נידה עם מבוא: מהדורה ביקורתית עם הערות בנוסח, בפרשנות ובעריכה פרקים בתולדות ההלכה ובריאות, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים 1989	מיטשם, נידה
מלחי, ירמיהו, "חכמי שפירא ויצירתם הרוחנית", שאנן טו (תש"ע), עמ' 55-71	מלחי, "חכמי שפירא"
Marienberg Evyatar, <i>Niddah</i> , Lorsque, les uifs conceptualisent la menstruation, Paris 2003	מרינברג, Niddah
סולובייציק חיים, היין בימי הביניים – יין נסך: פרק בתולדות ההלכה באשכנז , ירושלים תשס"ח	סולובייציק, היין

סולובייציק חיים, הלכה, כלכלה ודימוי עצמי , ירושלים תשמ"ה	סולובייציק, הלכה כלכלה ודימוי עצמי
הנ"ל, "היוכלו טקסטים הלכתיים לדבר הסטוריה?", נטועים ט' (תשס"ב), עמ' 7-51	סולובייציק, טקסטים
הנ"ל, יננס: סחר ביננס של גויים – על גלגולה של הלכה בעולם המעשה , תל אביב תשס"ג	סולובייציק, יננס
סולובייציק חיים, "לתאריך חיבורו של "ספר חסידים", תרבות וחברה בתולדות ישראל בימי הביניים, קובץ מאמרים לזכרו של חיים הלל בן ששון עורכים: ראובן בונפיל, מנחם בן-ששון, יוסף הקר, תשמ"ט, עמ' 383-388	סולובייציק, "ספר חסידים"
הנ"ל, "ספר חסידים, עולם המדרש וההומניזם של המאה השנים עשרה", תרביץ עא (תשס"ב), עמ' 531-536	סולובייציק, "עולם המדרש"
Soloveitchik Haym, "Catastrophe and Halakhic Creativity: Ashkenaz – 1096, 1242, 1306 and 1298", <i>Jewish History</i> 12 (1998), 71-85	סולובייציק, "Catastrophe and Halakhic Creativity"
Soloveitchik Haym, "History of Halakha – Methodological Issues: A Review Essay of I. Twersky's Rabad of Posquieres", <i>Jewish History</i> 5 (1991), 75-124	סולובייציק, "Methodological Issues"
Soloveitchik Haym, "Three themes in the "Sefer Hasidim"", <i>AJS Review</i> 1 (1976), 311-358	סולובייציק, "Three themes"
Soloveitchik Haym, "piety, pietism and German pietism: "Sefer Hasidim 1 and the influence of "Hasidei Ashkenaz", <i>JQR</i> 92 (2002), 455-493	סולובייציק, "Piety"
עמנואל יונה, "ספר מצוות גדול - סמ"ג – השלם לרבינו משה ב"ר יעקב מקוצי", המעין לד (תשנ"ד), עמ' 47-50	עמנואל יונה, "סמ"ג"
עמנואל שמחה, ר' אלעזר מוורמייזא: דרשה לפסח , ירושלים תשס"ו	עמנואל, דרשה לפסח
עמנואל שמחה, "מגוף ראשון לגוף שלישי: פרק בתרבות הכתיבה באשכנז בימי הביניים", תרביץ פא (תשע"ג), עמ' 431-457	עמנואל, "מגוף ראשון"
עמנואל שמחה, מגנזי ארופה - כרך ראשון , ירושלים תשע"ה	עמנואל, מגנזי ארופה
הנ"ל, "ואיש על מקומו מבואר שמו": לתולדותיו של ר' ברוך בר יצחק", תרביץ סט (תש"ס), עמ' 423-440	עמנואל, "ר' ברוך"
הנ"ל, "חיבוריו ההלכתיים של ר' אלעזר מוורמייזא", תעודה טז-יז (תשס"א), עמ' 203-254	עמנואל, "חיבוריו ההלכתיים"
הנ"ל, "לעניינו של מחזור ויטרי", עלי ספר יב (תשמ"ו), עמ' 129-130	עמנואל, "מחזור ויטרי"
הנ"ל, "שבעה נקיים פרק בתולדות ההלכה", תרביץ עז (תשס"ז), עמ' 233-254	עמנואל, "שבעה נקיים"
הנ"ל, שברי לוחות: ספרים אבודים של בעלי התוספות , ירושלים תשס"ז	עמנואל, שברי לוחות
הנ"ל, תשובות הגאונים החדשות , ירושלים תשנ"ה	עמנואל, תשובות הגאונים החדשות
הנ"ל, "תשובות מהר"ם מרוטנבורג שאינן של המהר"ם", שנתון המשפט העברי כא (תשנ"ח-תשנ"ט), עמ' 149-205	עמנואל, "תשובות מהר"ם"
עפשטיין אברהם, "ר' שמואל החסיד בר' קלונימוס הזקן", דת וחברה במשנתם של חסידי אשכנז , עורך: א' מרקוס, ירושלים תשמ"ז, עמ'	עפשטיין, "ר' שמואל החסיד"

עפשטיין, ר' שמעיה	עפשטיין אברהם, "רבי שמעיה", תלמידו ומזכירו של רש"י, ספר רש"י , עורך: י"ל פישמן, ירושלים תש"א, עמ' שכד-שמד
עפשטיין, "תשובה ירושלמית"	הנ"ל, "תשובה ירושלמית בספר הפרדס", הגרן כו (תרס"ו), עמ' 69-73
פראם, My Dear Daughter	Fram Edward, <i>My Dear Daughter: Rabbi Benjamin Slonik and the Education of Jewish Women in Sixteenth-Century Poland</i> , Cincinnati 2007
פולק, "כללים"	פולאק בנימין וולף, "כללים בדברי רבינו יצחק מקורביל בסמ"ק שלו", מוריה ב (תש"ל), עמ' 57-63
פיק, "פירוש רש"י ותשובותיו"	פיק שלמה זאב, "בין פירוש רש"י לתלמוד לתשובותיו", סידרא כג (תשס"ח), עמ' 107-120
פלס, "הסמ"ג ומהדורותיו"	פלס ישראל מרדכי, "הסמ"ג ומהדורותיו", מוריה 18 (תשנ"ג), עמ' קה-קי
פלס, "הסמ"ג ומפרשיו"	הנ"ל, "הסמ"ג השלם ומפרשיו", מוריה 16 (תשמ"ח), עמ' ה-י
פלס, "מנהגי צרפת"	הנ"ל, 'צרפת, בורגונדי ונורמנדי – הגיוון במנהגי צרפת בפיוטים ובתקיעות', ירושתנו תשס"ח, עמ' שה – שיח
פרידמן, התרומה	פרידמן יואל, ספר התרומה לרבינו ברוך ב"ר יצחק - מגמות, מבנה ונוסח , חיבור לשם קבלת תואר ד"ר לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשע"ג
פרידמן, "על המהדורה החדשה של התרומה"	הנ"ל, "על המהדורה החדשה של 'ספר התרומה'", המעין נא (תשע"א), עמ' 96-100
פרידמן, "הרחקת הנידה"	פרידמן מרדכי עקיבא, "הרחקת הנידה והמינות אצל הגאונים, הרמב"ם ובנו ר' אברהם", <i>Maimonidean Studies</i> 1 (1990), עמ' 21-1.
קוטנר, "אשר צג"	קוטנר ענת, 'ברכת אשר צג: גלגולי ברכה שנעלמה', גרנות ג (תשס"ג), עמ' 179-187
קוטנר, הלילה	קוטנר ענת, הלילה במוצאי ימי הביניים באשכנז , חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר אילן התשס"ח
קורן, Forsaken	Koren Sharon Faye, <i>Forsaken: the Menstruant in Medieval Jewish Mysticism</i> , Boston 2011
קטן, "רבינו אלעזר"	קטן יואל, "רבינו אלעזר מוורמזא בעל הרוקח וספרי ההלכה שכתב", מוריה 24 (תשס"ב), עמ' ו-יד
קיל, "תורתם המוסרית דתית"	קיל ישי, "תורתם המוסרית דתית של חסידי אשכנז: בין סגפנות לחושניות", דעת 73 (תשע"ב), עמ' 85-101
קניאל, "ר' יהודה החסיד"	קניאל אסף, "רבי יהודה החסיד: קווים לדמותו ולתורתו החברתית", שנה בשנה (תשס"א), עמ' 285-313
קנרפוגל, "בין ישיבות בעלי התוספות לבתי מדרשות אחרים"	קנרפוגל אפרים, "בין ישיבות בעלי התוספות לבתי מדרשות אחרים באשכנז בימי הביניים", ישיבות ובתי מדרשות (תשס"ז), עמ' 85-108
קנרפוגל, חינוך	הנ"ל, החינוך והחברה היהודית באירופה הצפונית בימי הביניים , תל אביב תשס"ג
קנרפוגל, סוד מאגיה ופרישות	הנ"ל, סוד, מאגיה ופרישות במשנתם של בעלי התוספות , ירושלים תשע"א

קנרפוגל, "רש"י"	הנ"ל, "היכרותו של רש"י את ספרות ההיכלות ותורת הסוד", בר אילן ל-לא (תשס"ו), עמ' 491-500
קנרפוגל, "R.Isaac"	Kanarfogel Ephraim, "German Pietism in Northern France: The Case of R.Isaac of Corbeil", <i>Hazon Nahum</i> , edited by: Yaakov Elman, Jeffrey S. Gurock, New York 1997, 207-227
קרומביין, "החינוך"	קרומביין אליקים, "דמותו של הרמב"ם בספר החינוך", נטועים טז (תש"ע), עמ' 111-130
רוט, "הפרדס"	רוט פנחס, " ספר הפרדס: לדרכי היווצרותו של ילקוט הלכתי בימי הביניים ", עבודה שוות ערך לעבודת גמר, האוניברסיטה העברית, ירושלים (ניו יורק) תשס"ח
רייך, "מבוא ליראים השלם"	רייך משה, "מבוא ליראים השלם", סיני: ספר היובל , ירושלים תשי"ח, עמ' שני-שע"ב
רינר, "הלכות גדולות"	רינר אברהם (רמל), "להתקבלותו של ספר "הלכות גדולות" באשכנז", לימוד ודעת במחשבה יהודית , עורך: חיים קרייסל, באר שבע תשס"ו, עמ' 95-121
ריינר, "מהלכה לפרשנות"	ריינר, אברהם (רמל), "מהלכה לפרשנות - רש"י והלכות גדולות", רש"י - דמותו ויצירתו ב (תשס"ט), עמ' 311-326
ריינר, "רבינו תם"	הנ"ל, " רבינו תם: רבותיו (הצרפתים) ותלמידיו בני אשכנז ", עבודת גמר, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשנ"ז
ריינר, רבינו תם ובני דורו	הנ"ל, רבינו תם ובני דורו: קשרים, השפעות ודרכי לימודו בתלמוד , עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ב
ריצ'לר, כתבי היד	ריצ'לר בנימין, "על כתבי היד של ספר היראה המיוחס לרבינו יונה גירונדי", עלי ספר ח (תש"מ), עמ' 51-57
שוויקה, הלכות גדולות	שוויקה אהרון, עיונים בספר הלכות גדולות: נוסח ועריכה , חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ח
שולמן, "הגהות"	שולמן שבח, " ייחודו של רבינו פרץ בן אליהו כבעל תוספות ופוסק ", עבודת גמר, בר אילן התשע"ד
שוורצפוקס, צרפת	שוורצפוקס שמעון, יהודי צרפת בימי הביניים , תל אביב תשס"א
שלו עיני, <i>Jews among Christians</i>	Sarit Shalev-Eyni, <i>Jews among Christians: Hebrew Book Illumination from Lake Constance</i> , London 2010
שחר, המעמד הרביעי	שחר שולמית, המעמד הרביעי: האשה בחברת ימי-הביניים , תל-אביב תשנ"א
שפיגל, כתיבה והעתקה	שפיגל יעקב שמואל, עמודים בתולדות הספר העברי: כתיבה והעתקה , רמת גן תשס"ה
שרביט, מסכת אבות	שרביט שמעון, מסכת אבות לדורותיה: מהדורה מדעית מבואות ונספחים , ירושלים תשס"ד
ששר, "מקומן"	ששר נעה, " מקומן של הלכות נידה בחיי היום-יום של יהודי המרחב האשכנזי במאות הי"ז-י"ט ", עבודת גמר, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ז
תא-שמע, בתולים	תא שמע, "ברכת בתולים", התפילה האשכנזית הקדומה , ירושלים תשס"ג, עמ' 181-187
תא-שמע, "דברים על הסמ"ג"	הנ"ל, "דברים על הסמ"ג", כנסת מחקרים ד, ירושלים תשס"ד
תא-שמע, "הלכה, מנהג ומסורת"	הנ"ל, "הלכה, מנהג ומסורת ביהדות אשכנז במאות הי"א-י"ב (עיונים ראשונים)", סידרא ג (תשמ"ז), עמ' 85-161

הנ"ל, הלכה, מנהג ומציאות באשכנז, ירושלים תש"ס	תא-שמע, הלכה מנהג ומציאות
תא שמע ישראל משה, הספרות הפרשנית לתלמוד, חלק שני, מהדורה שניה מורחבת, ירושלים תשס"ד	תא-שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד
הנ"ל, "הרחקות הנידה באשכנז הקדומה: החיים והספרות", סידרא ט (תשנ"ג), עמ' 163-170	תא-שמע, "הרחקות הנידה"
הנ"ל, כנסת מחקרים, ירושלים תשס"ד	תא-שמע, כנסת מחקרים
הנ"ל, על כמה ענייני מחזור ויטרי, עלי ספר יא (תשמ"ד), עמ' 81-89	תא-שמע, "מחזור ויטרי"
הנ"ל, מנהג אשכנז הקדמון, ירושלים תשנ"ב	תא-שמע, מנהג אשכנז
הנ"ל, "מצוות תלמוד תורה כבעיה דתית וחברתית ב'ספר חסידים", שנתון בר אילן יד-טו (תשל"ז), עמ' 98-113	תא-שמע, "מצוות תלמוד תורה"
הנ"ל, "מקדש מעט", כנסת עזרא, אסופת מחקרים מוגשת לעזרא פליישר, עורכים: שולמית אליצור ואחרים, ירושלים תשנ"ה, עמ' 364-351	תא-שמע, "מקדש מעט"
הנ"ל, "ספרייתם של חכמי אשכנז בני המאה הי"א – הי"ב", קריית ספר ס (תשמ"ה), עמ' 298-310	תא-שמע, "ספרייתם"
הנ"ל, "קליטתם של ספרי הרי"ף, הר"ח ו"הלכות גדולות" בצרפת ובאשכנז במאות הי"א –י"ב", קריית ספר נה (תש"ס), עמ' 191-201	תא-שמע, "קליטתם"
הנ"ל, "רבינו אשר ובנו ר' יעקב בעל הטורים: בין אשכנז לספרד", כנסת מחקרים ב, ירושלים תשס"ד, עמ' 167-183	תא-שמע, "רא"ש"
הנ"ל, "חסידות אשכנז בספרד: רבינו יונה גירונדי – האיש ופועלו", גלות אחר גולה-מחקרים בתולדות עם ישראל מוגשים לפרופסור חיים ביינארט למלאת לו שבעים שנה, עורכים: אהרן מירסקי, אברהם גרוסמן, יוסף קפלן, ירושלים תשמ"ח, עמ' 165-194	תא-שמע, "רבינו יונה"
הנ"ל, "תגובה להערה", עלי ספר יב (תשמ"ו), עמ' 132-131	תא-שמע, "תגובה"
Ta Shma Israel M, "The 'Open Book' in Medieval Hebrew Literature; the Problem of Authorized Editions", <i>Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester</i> 75 (1993), 17-24	תא-שמע, "The open book"

נספח א' - רשימת הפסקים בתרומה – לפי כתבי היד השונים

V – סימון להופעתה של המילה פסק בלבד

+xyz - כאשר מופיעה מילה נוספת בהדגשה בנוסף על המילה פסק יכתבו שתיהן

Xyz - כאשר מילה אחרת שיכולה להיות סימון לפסק מופיעה בהדגשה – היא תיכתב

- כוונתו שאין שום סימון מודגש לפסק

פירנצה	פרמא ⁹⁶	ביהמ"ל	ותיקן	לונד 3	לונדון	פתיחת הפסק	
V	הילכך מודגש	V	הילכך מודגש	V	V	הילכך בזמן הזה אם אשה רואה אפילו טיפת דם ולא יותר צריכה לספור שבעה נקיים"	א. דין שבעה נקיים בזמנה"ז
V פסק ואמנם		V "פסק ואמנם"	----	-----	"-----	אם שכחה ולא בדקה עצמה כל הימים...	ב. שכחה בבדיקות שבעה נקיים
V		V פסק הילכך	הילכך מודגש	-	- (המילה הילכך מופיעה רק אינה מודגשת	פסק הילכך לעולם אפילו בדיעבד יצטרך שלא יהא יותר מחמישה ימים בן בדיקה לבדיקה. ⁹⁸	ג. שלא יהא יותר 5 ימים בין בדיקה לבדיקה
V		V "פסק וכל"	----	V	V	וכל אותם ימים שהיא טמאה אסורה לידע בבעלה אפילו באצבע קטנה התקופה. נ	ד. הרחקות 1 נגיעה
V פסק ושמעין	שמעין מודגש	ושמעין מודגש	שמעין ⁹⁹ מודגש	V	V	"ושמעין מהכא שאסורין לישון..."	ה. הרחקות 2 שינה
V		V פסק	-	-	V	"ואשה שאמרה לבעלה טמאה	ו. אמתלא

⁹⁶ דבר מעניין בכת"י זה הוא שבתחילת כתב היד כמעט ואין אזכורים ל'פסק' לעומת זאת החל מאמצע החיבור מופיע הפסק בתאימות גבוהה לכתבי היד האחרים.

⁹⁷ המילה ואמנם מודגשת במקום זה בכת"י לונדון ולונד 3 אך אין הכרח לומר שהיא מילה אופיינית לפסק' וייתכן שהיא מילה המציינת פתיחת נושא חדש.

⁹⁸ לעומת זאת המילה פסק כן מופיע בתחילת הנושא הבא: דיני הרחקות. יש לבחון האם מדובר בטעות מעתיק כיוון שמהעקרון שהמחבר עצמו מטביע הפסק צריך להיות כסיכום לסעיף. מה גם שמדובר כאן בחידוש משמעותי של המחבר עצמו.

⁹⁹ סימון 'שמעין' כפסק מוזכר בדברי פרידמן, התרומה, עמ' 144, כמאפיין בולט לפסק בכתבי יד מסוימים וכשיטה זו אנו הולכים כעת.

		ואשה				אני"	
פסק הנה		פסק הנה	-	-	-	הנה דיברנו ביודעת שראתה דם אבל מצאה כתם..."	ז. כתמים
V	הילכך מודגש	V פסק הילכך	הילכך	V פסק הילכך	V	הילכך אשה הרגילה לראות ביום קבוע כגון מחדש לחודש או זמן אחר"	ח. פרישה סמוך לוסת
V פסק ושמעין	שמעין מודגש	V	-	V	V	"שמעין מכל הני דאשה שהיא טהורה אינה צריכה לבדוק עצמה"	ט. בדיקות לבעלה
V פסק הילכך מודגש	הילכך מודגש	V פסק הילכך	הילכך	V פסק הילכך	V	הילכך נראה למורי רבי דאשה ששימשה ואח"כ ראתה דם... שלא תתחיל לספור ברביעי..."	י. פש"ז
---		-	הילכך הבועל את הבתול ה (כמה שורות אח"כ מודגש)	V	V	"אדם הנושא את הבתולה"	יא. בתולה
V	הילכך מודגש	V	הילכך מודגש	V	V	"הילכך לכל הפירושים אנו בזמן הזה דלא בקיאין בגמר יצירת הוולד..."	יב. יולדת 1
V	ואשה מודגש	V		-	V	ואשה היולדת בזמן הזה וספרה ז נקיים כמשפטה... וראת קודם שטבלה..."	יג. יולדת 2
ואילו דברי רב סעדיה גאון מודגש	וזה דברי מודגש	ואלו דברי רב סעדיה גאון מופיעים בהבלטה אין שום ציון לפסק		-	V	"וזה דברי רב סעדיה גאון" בעניין יולדת	יד. יולדת 3
V בנוסף מודגש	השתא מודגש	¹⁰⁰ V	הילכך (מספר שורות	V	V	והשתא לכל הפירושים מותר לרחוץ ולחוף ליל טבילתה..."	טו. טבילה – זמן החפיפה

¹⁰⁰ אין סימון לפתיחת הנושא מופיע ברצף לנושא שקודם לכן. בנוסף גם המילה הילכך מודגש מספר שורות לאחר ציון הפסק בדומה לכת"י ותיקן.

הילכך כבכת"י ותיקן			אח"כ				
102V	הילכות מודגש	V פסק הילכך מודגש 101	הילכך מודגש	V	V	הילכך האידנא דחשבינן לכולהו בספק זבות לספור שבעה נקיים אפילו טיפה אחת תטבול בליל שמיני..."	טז. טבילה – בליל שמיני
V	וצריכה מודגש	V	-	V	V	"וצריכה להרחיק ירכותיה שלא יגעו זה לזה"	יז. טבילה – אופן הטבילה
V	הילכך מודגש	V פסק הילכך	הילכך	V	V	הילכך מכל מקום נכון להחמיר ולעשות חפיפה בכל הגוף..."	יח. חפיפה בכל הגוף
V	וצריך מודגש	V	-	V	V	"וצריך לחתוך ציפורניה"	יט. ציפורנים
V	103V	V	-	V	V	"ואם יש לה קוץ תחוב בבשרה"	כ. קוץ
V	V	V	-	V	V	"ואשה שהשתינה ומצאה דם בתוך מימי רגליה"	כא. דם במי רגלים
V	V	V	השתא מודגש	V	V	"השתא אסקינן אשה שראתה דם מחמת תשמיש..."	כב. רמ"ת
--	--	-	-	-	V	"כל חייבי טבילות טובלים כדרך..."	כג. טבילה ליל ט באב ויוכ"פ
V	V פסק הילכך	V	הילכך מודגש	V	V	"הלכך כל אשה הרוצה להינשא..."	כד. דין כלה
				17 ציוני פסק	21 פסקים		סה"כ

נספח ב' – השוואת נושאים תרומה – סמג – סמך

תרומה	סמ"ג	סמ"ק
-------	------	------

¹⁰¹ הדגשה נוספת למילה הילכך מספר שורות אח"כ "הלכך אסור לטבול ביום."

¹⁰² גם כאן הדגשה נוספת למילה הילכך ראו הערה 101.

¹⁰³ המילה פסק מופיע דווקא בדין זה על אף שבמקומות אחרים ההדגשה לפסק אינה מופיע במינוח 'פסק' אלא באופנים אחרים.

דין נידה דאורייתא		
חומרת רבי זירא והדין כיום		
חובת הטבילה בלילה		
הפסק טהרה שבעה נקיים + בדיקות		
פולטת שכבת זרע	-----	
	הרחקות	
דין אמתלא		
כתמים		
מופיע כמצווה עצמאית	פרישה סמוך לוסת	
----- —	בדיקה לפני תשמיש	
מופיע כמצווה עצמאית	היה משמש עם הטהורה ואמרה לו נטמאתי	----- ---
כבר הופיע קודם	פולטת שכבת זרע	
יופיע בהמשך	הנושא את הבתולה שיכול לגמור ביאתו	
יולדת		
	בתוך דין יולדת : פרישה בסוף ימי טוהר	
(מופיע במצוות פרישה סמוך לוסת)		
בתולה – שגומר ביאתו ופורש ורחיצה בחמים שאיננו בקיאים בכך		
הרחקות		
הרחקת חפיפה מטבילה		
טבילה רק בלילה		
אופן הטבילה		
חפיפה		
חציצות		
-----	דם במי רגלים	

(רק בהגהות)		
רמ"ת		
----- (רק בהגהות)	טבילה בליל ט באב	
	כלה שצריכה 7 נקיים לפני נישואיה	
היתר לטבול במקוואות בימי ניסן		סליקו לה הלכות נידה
מפלת	וכל שאר מצוות מפורשות בפנים	
	דין דם טוהר בזמן הזה	

נספח ג' - הלכות נידה לר' אברהם מטול

במהלך עבודתי נחשפתי לקובץ הלכתי נוסף העוסק בהלכות נידה מהרב רבי אברהם מטול. קובץ זה מופיע בקובץ תשובות ופסקים מאת חכמי אשכנז וספרד שהוציא לאור אפרים קופפר.¹ ר' אברהם הוא אחיו של ר' אליעזר מטול² והכרותנו איתו בעיקרה היא מקובץ זה.³ המיקוד של הקובץ הוא בהלכות נידה הרלוונטיות לימינו. והוא מגדיר זאת במילים: "נידה של קדמונינו כמה פירקי היא ואנו אין בידינו אלא [] וצורינו יאיר עיננו להעמיד על האמת את הצריך לנו". בקובץ זה מספר מאפיינים ייחודיים שמייחדים אותו מהקבצים האחרים בהם אנו עוסקים בעבודה זו.

אחד המאפיינים הבולטים בחיבור הוא בהתייחסות למנהג המקום: הביטוי "וכן עמא דבר" מופיע שלוש פעמים בחיבור.⁴ ומדגיש כי הנוהג המקובל היה גורם בעל משמעות גבוהה אצל המחבר. כמו כן הוא מחזק את מנהג נשות מקומו גם באופנים נוספים למשל: הוא מציין לשבח את מנהגן של נשים צדקניות "שלא היו אוכלות ביום טבילתן".⁵ וכן את מנהג הנשים שאם מדברות בשעת הטבילה אז חוזרות וטובלות.⁶ בשני מקרים ראינו כי הוא מתנגד לנוהג הרווח, פעם אחת הוא מקבל אותו בניגוד לעמדתו ההלכתית: על אף שמסקנתו בדין בדיקות באשה שאין לה ווסת היא שהאשה צריכה לבדוק את עצמה לבעלה אך היות ומנהג העם הוא כרש"י שאשה כזו אינה בודקת הוא מקבל את מנהגם: "מ"מ הכא עמא דבר כפירוש רש"י וכל רבותי⁷ שווים בדבר". אך במקרה אחר הוא מתנגד נחרצות למנהג שככל הנראה היה קיים, להקפיד על חובת החפיפה רק בשיער ולא בגוף, והוא מציין את חומרת החפיפה בכל הגוף כולו: "ולא תהא כזאת לפוקה ולמכשול להתיירה בלא חפיפת הגוף כולו" ואת תשובת רש"י שהיה מקלל האומרים שאינה צריכה חפיפה אלא בשיער. דברים אלו מזכירים את מגמתו של רש"י שראינו בהלכות נידה שלו לצאת כנגד מנהגי העם שאינם הולמים את מסקנת התלמוד ור' אברהם כאן ממשיך קו זה.⁸ גם בבדיקות שבעה נקיים הוא מציין שרבים טועים בבדיקה זו שצריכה להכניס העד בפנים הרבה: "עד מקום שהשמש דש", ומציין כי רבים "טועים בבדיקה זאת ומקילים להרגיל נשותיהם שלא להכניס העד בפנים ובלא הכנסה בפנים אינה נקראת בדיקה אלא קינוח".

הדיאלוג האינטנסיבי יחסית בקובץ הקצר הזה מול המנהג הרווח, אם בחיזוקו ואם בהתנגדות אליו מייחד את ר' אברהם מבין שאר החכמים בהם עסקנו. כמו כן הביטוי "וכן

¹ מתוך כת"י בודליאנה 692, להלן 'תשובות ופסקים'. תודה לפרופסור שמחה עמנואל שהפנה אותי לקובץ זה. חיבור זה כמעט ולא נידון בספרות המחקר ודברי כאן הם בגדר כיוונים להמשך מחקר בנושא.

² אורבך, בעלי התוספות, 335-336.

³ ר' אברהם מוזכר באור זרוע חלק א' סימן תנ"ח כמתכתב עם רבינו תם.

⁴ עמ' 249 בעניין בדיקה לבעלה; עמ' 254 בדין חפיפה; עמ' 256 בדין חציצה.

⁵ עמ' 255.

⁶ עמ' 256.

⁷ נוסח זה קצת קשה כיוון שקשה להניח שהוא פסק כנגד רבותיו וכנגד מנהג העם. הרב דוד ארונובסקי איתו התייעצתי בעניין זה סובר כי במקור הופיע בכתב היד רבותי שמשמעו "כל הרבנים" ולא דווקא כל רבותיו של המחבר.

⁸ הר שפי מציינת בעקבות סוגיה זו כי: "ר' אברהם מטול ההולך בעקבות בדרכו של רש"י... כתב וודאי כל הגוף צריכה לחוף, כפי דרכו של רש"י בסוגיה זו. ראו הר שפי, נשים, עמ' 135.

עמא דבר" אינו מופיע בשאר הכתבים ההלכתיים בעבודה זו. דמותו מצטיירת אם כן כחכם המחובר אל עולמם של הבריות, שיודע ואולי גם מתעניין מה הנוהג סביבותיו, והתייחסותו ההלכתית ישירה ביחס לכך בתוך דבריו. מאפיין זה הוא אחד המאפיינים של היהדות האשכנזית, בשונה מתורתם של חכמי צרפת.⁹ ובכך בא לידי ביטוי המאפיינים של המחבר כמושפע מתורתם של חכמי אשכנז עימם בא במגע,¹⁰ ואולי אף ניתן לשער כי שהה שם תקופות מסוימות.

ביטויים ייחודיים בקובץ נוגע ליישום הלכה למעשה של הדינים המופיעים בחיבור: בבדיקות שבעה נקיים הוא מציין כי על אף שיש להכניס את בד הבדיקה עד מקום שהשמש דש "לא ניתנה תורה למלאכי השרת והמחמיר תבוא עליו ברכה".¹¹ הביטוי "לא ניתנה תורה למלאכי השרת" הוא ביטוי יחידאי בקבצים בהם אנו עוסקים¹² וניכרת ממנו המודעות של החכם לא רק לשורת הדין ההלכתית אלא גם לאופן יישומה בפועל. יחד עם זאת באמירה זו יש מסר כפול, מצד אחד אשה שלא יכולה לבדוק כל כך בעומק – יכולה להסתפק בבדיקה פחות עמוקה אך מאידך יש שבח למחמיר. ביטוי ייחודי נוסף הוא הביטוי לפי עניות דעתי,¹³ שגם כמוהו לא ראינו בהלכות נידה שבקבצים האחרים בהם עסקנו.¹⁴

בקובץ מופיעים מספר ביטויים חד משמעיים לחומרא: ברחיצה בין ימי הנידות לימי שבעה נקיים ולאחר שהוא מסביר את השתלשלות הדין הוא מציין כי "כל המיקל בהן צריך בדיקה אחריו וכל המחמיר בהן יאריכו לו ימיו ושנותיו", וכן בדין פולטת שכבת זרע שגם בו מופיע כי על אף שהיה מקום להקל המחמיר תבוא עליו ברכה.¹⁵

נציין עוד כי בדיני הרחקות מעבר להרחקות המוכרות לנו מכתבים אחרים מופיעה הרחקה נוספת שלא מופיעה במקומות האחרים והיא שמותרים לשבת יחד ב"שולחנות שלנו" אך צריכים שלא ישבו קרובים זה לזה ושיהא הפסק ביניהם". ההבחנה בין שולחנות שלהם לשולחנות שלנו מוכרת לנו גם מהסמ"ק שמדייק כי האיסור לאכול בשולחן אחד היה דווקא בשולחנות שלהם שהיו שולחנות קטנים, אך לא מופיעה קודם לכן. בנוסף מופיע דין שלא ישבו על כסא ועל מיטה ולא על ספסל יחד אבל אם מדובר בכסא או מיטה הקבועים בארץ ואינם מתנדנדים מותר.¹⁶ המקור לכך הוא משמו של רש"י וראינו אזכור לכך בספר הרוקח ובמעש"ר משמו של ה'צפנת פענח' (הראב"ן), אך שם לא הופיעה האבחנה בין ספסל מתנדנד לשאינו מתנדנד. מעבר לכך לא ראינו הרחקה זו בכתבים אחרים בעבודה וגם לא בספרות דבי

⁹ גרוסמן, עולמם הרוחני. ראו בעניין משמעותו של מנהג המקום אצל הפוסקים האשכנזים גם אורבך, בעלי התוספות, בדבריו על הראב"ן עמ' 175 וכן בדבריו על האור זרוע עמ' 446.

¹⁰ אורבך, בעלי התוספות, עמ' 336.

¹¹ עמ' 246.

¹² ככלל החיפוש אחר מקורותיו של הביטוי מראה כי על אף שהוא מופיע כבר בתלמוד וכן בספרות הראשונים, השימוש בו בהלכות נידה אינו שכיח עד לימי השולחן ערוך ומפרשיו. על כן האזכור של ביטוי זה כעת משמעותי.

¹³ בדין ווסתות דרבנן, עמ' 352.

¹⁴ ביטוי זה מופיע פעמיים במחזור ויטרי בהקשרים אחרים (סימן נז וסימן שיז) אך מצוי פעמים רבות הרבה יותר בקבצים אשכנזים כראב"ה וכמרדכי. ויש מקום לבחון האם הוא מאפיין יותר את בית המדרש האשכנזי. ראו בעניין זה עמנואל, תשובות מהר"ם, עמ' 185.

¹⁵ עמ' 350.

¹⁶ עמ' 348.

רש"י עצמה.¹⁷ ייתכן והדבר מעיד על מסורת אשכנזית שיסודה ברש"י, בראב"ן, והמשכה במרדכי¹⁸ ובתרומת הדשן.¹⁹

כיצד נראתה ספרייתו של ר' אברהם ומיהם רבותיו? הלכות גדולות מוזכר לפחות 5 פעמים בחיבור ודומה כי הוא מקבל בו מעמד משמעותי לדוגמא: בדבריו כי ווסתות הן דרבנן, הוא מסייג את דבריו כיוון שאין בידו קבלה מרביתו אך כחיזוק אחרון הוא מציין כי "בה"ג מצאתי דפוסק כדבריי".²⁰ הוא עמל לתרץ את הלכות גדולות במקום ששונה מדעתו למשל בהמתנת ימי פולטת שכבת זרע בכלה,²¹ הוא מזכיר מספר סיפורי מקרים וכן שאלות שנשאלו: שאלתו של ר' שמואל מוורדוס²² לר"י, מעשה בעיר אחת והדיון המתנהל סביב מקרה זה בין רבינו משולם לרבינו תם,²³ "פעם אחת נשאלה שאלה זו מר' יצחק",²⁴ וכן ביטויים כגון: "ואמר לי תלמיד מריגנשבורק ור' אברהם שמו" שאינם מהווים סיפור מעשה אך מעידים על אותנטיות בכתובה. ככלל "רבתי" תופשים מקום של כבוד בחיבור: מצאנו ארבעה ביטויים כאלה: "אבל כך מקובלני מרבתי שכך היה מנהג הקדמונים",²⁵ "וכל רבותיו שווים בדבר",²⁶ "לא נעשה מעשה מאחר שאין בידי קבלה מרבתי",²⁷ וכן סתם: "מקובלני מרבתי" כבסיס לדין.²⁸ השמות המוזכרים בחיבור הם שמות גאונים: שאילתות, הלכות גדולות, רב יהודאי ורב אחאי, רי"ף, דמויות מבית מדרשו של רש"י: ר' שמעיה בשם רש"י, רשב"ם כמובן רבינו תם ור"י וכן חכמים מאשכנז, ביניהם כאמרו לעיל ר' אברהם מריגנשבורק שבהיותו בחור שולח שאלה למחבר.²⁹ המחבר משתמש בכל הספריה שנמצאת לפניו, גאונים, חכמי אשכנז וחכמי צרפת ועל כן כתיבתו נראית טבעית הרבה יותר מאשר מחברים אחרים המצומצמים רק לתורתו של בית מדרש אחד.

לסיכום, בקובץ ניכרים מספר מאפיינים שונים במהותם ממה שהכרנו עד כה בחיבורים הצרפתיים בהם עסקינן, ביטויים ייחודיים, מסורות הלכתיות נוספות וכן הלאה. ייתכן והדבר מושפע ממקום מגוריו בטול הנמצאת במרכז צרפת,³⁰ וייתכן שיש הבדל במסורות

¹⁷ וראו דיונונו בעניין, פרק שלישי, עמ' 96.

¹⁸ הרמ"א תולה את המקור לכך במרדכי: "הגה: ואסור לישיב על ספסל ארוך שמתנדדת ואינה מחוברת לכותל, כשאשתו נדה יושבת עליו, יורה דעה, קצ"ה, ה. אך במרדכי עצמו לא מופיע החילוק בין ספסל מתנדנד לספסל שאינו מתנדנד.

¹⁹ תרומת הדשן שו"ת סימן רנ"א דן לגבי נסיעה ביחד בעגלה שהיא סלסל מתנדנד. ראו שם.

²⁰ עמ' 353.

²¹ עמ' 350.

²² כך הלשון אצל קופפר. לפי אורבך מדובר בר' שמואל בר' חיים מוורדן, אחד מצעירי תלמידיו של רבינו תם ראו אורבך, בעלי התוספות, עמ' 153. ר' שמואל מוזכר פעמיים. פעם אחת בשאלה ששאל ר' שמואל מר' יצחק בעניין נשים שאין להן ווסת, ובפעם השניה בדין פולטת ש"ז שלדעת ר' שמואל שייכת רק לטהרות ור"י משיב לו שיש להחמיר בדבר.

²³ טבילה בבוקר יום שבת עמ' 256-257.

²⁴ דין קוץ בחציצה בטבילה עמ' 259.

²⁵ המנהג לשתי טבילות עמ' 347.

²⁶ ווסתות, עמ' 349.

²⁷ דיני ווסתות עמ' 353.

²⁸ אכילה על שולחן אחד עמ' 347.

²⁹ על דמותו ראו אפסוביצר עמ' 306 וכן אורבך, בעלי התוספות, עמ' 346.

³⁰ לדבריו של פרופ' עמנואל, העיר מיץ נחשבת לעיתים כגרמניה ולעיתים כצרפת ומסתבר שאפשר לומר כך גם על העיר טול הסמוכה בה עסקינן. לדבריו של פנחס רוט העיר טול היתה עיר קיסרית, כלומר חלק מן המרחב

הפסיקה בין אזור זה לבין אזור צפון צרפת שהוא מקום מושבם העיקרי של בעלי התוספות.³¹
 אך יש עוד להוסיף ולבחון את העניין.

הגרמני, בין כך ובין כך לא מן המפתיע למצוא מאפיינים אשכנזים בדברים כאן. תודה לשניהם על עזרתם בבירור העניין.
³¹ תודה לפרופ' רמי ריינר על הארתו זו. בעניין ההבדלים בין מנהגים שונים בצרפת ראו פלס, מנהג צרפת, עמ' שה – שז ועמ' שיח.

Abstract

In this study, we seek to examine the development reflected in the crystallization of the *halakhot* (Jewish law) pertaining to menstruation (*niddah*), beginning with the halakhic literature that emerged from Rashi's circle and culminating with the last halakhists of France before the 1306 expulsion: Rabbi Isaac of Corbeil (author of *Sefer Mitzvot Katan*) and Rabbeinu Perez of Corbeil. This halakhic evolution is examined on two primary levels: the halakhic content, and the manner in which it is presented to the reader. We also seek to analyze the extent to which this sample investigation is representative of the general development of halakhic literature in France: the similarities and differences between different works, potential links between them, and the degree of independence of each author.

In Chapter One, we address *hilkhot niddah* in the literature of **Rashi's circle**. The importance of this collection lies in its being the earliest known compilation written in France as a halakhic monograph focusing on *hilkhot niddah*. This compilation is found in almost identical form, in *Issur Ve-heter, Maḥzor Vitry*, and in later compilations. The work is divided into two main sections: the first section contains most of the laws of *niddah* and *tevilah* (ritual immersion), while the second section deals with laws pertaining to a bride and her purification prior to marriage and immediately thereafter. It is here that *Birkat Ha-betulim* (lit. "the blessing on virginity") appears.

The collection is organized according to a woman's natural menstrual cycle, from the moment she sees blood that renders her impure until her purification in the *mikveh* (ritual bath). In this respect, the structure of this work differs from that of earlier works known to us, in particular the Talmud and Geonic works. One of the unique characteristics of this work's structure is that the laws of distancing practices (*harḥakot*) are divided into two sections. The first section focuses on practices that distance one from a *niddah*, and is primarily comprised of practices that derive from the fear of ritually impurity or hazard, while the second section focuses on the Talmud's laws, which at their core address the concern that routinization of certain behaviors can lead a couple to sin. It is plausible that this division reflects the ambivalence of Rashi and the members of his circle towards the first type of distancing practices. In general the work makes virtually no reference to earlier sources, with the exception of the Talmud and certain events that transpired in Rashi's surroundings. Noticeably absent in this vein is any mention of *Halakhot Gedolot*. This may attest to the view adopted by Rashi and his circle, namely, that the Talmud is the exclusive and most significant factor in determining *halakha*.

A number of halakhic issues are absent from this collection or are given short shrift. Taken together with the finding that the author of this compilation does not relate to Rashi's commentary on the Talmud, leads us to the hypothesis that this work was not intended solely for advanced Torah scholars, but for anyone capable of studying it; it

therefore contained only straightforward matters, and not the more complex questions that would necessitate the learning of a scholar. We surveyed the halakhic debates that Rashi had with his contemporaries, as recorded in this work, which demonstrate Rashi's assertiveness against mistaken customs and earlier practices that were not corroborated by Talmudic law. These debates were one of the elements that transformed Rashi into a central figure in the shaping of *hilkhot niddah*.

In Chapter Two, we examine *hilkhot niddah* as presented in Rabbi Eliezer of Metz's *Sefer Yere'im*. Consistent with the general structure of the work, the presentation of *hilkhot niddah* is organized according to the severity of the topics discussed. We demonstrate that the organization of these laws reflects the author's view of the development of *hilkhot niddah*, beginning with Biblical law and culminating with the specifics of rabbinic ordinances. In clarifying this, it becomes apparent that the author's intention was not to instruct the reader in the details of practical observance of *hilkhot niddah*, for if that was the case, the topics would be organized differently, in a manner better suited for practical instruction. The author's intention was rather to teach the reader about the process of the development of *halakha*.

We also examine the author's halakhic worldview. We note characteristics that attest to his connection to the world of the medieval German Pietists (*Hasidei Ashkenaz*), including the similarities between his work and that of Rabbi Samuel He-ḥasid's *Sefer Ha-yirah*. Similar expressions to that of *Sefer Ha-yirah* appear throughout the work, and the tendency toward stringency and abundant caution, even regarding matters where the Talmud clearly rules leniently. We consider the question of Rabbi Eliezer's approach towards Rabbeinu Tam, noting that many halakhic positions that are attributed to Rabbeinu Tam do not appear at all in *Sefer Yere'im*. This finding leads us to the assumption that Rabbi Eliezer's period of study under Rabbeinu Tam was at an early point in his career, and he later departed significantly from Rabbeinu Tam's halakhic positions. However, it is reasonable to assume that at least in some instances, he was not aware of Rabbeinu Tam's halakhic positions. We further note that in all instances where Rabbi Eliezer's halakhic rulings differ from those of Rabbeinu Tam, they coincide with those of *Halakhot Gedolot*.

In Chapter Three, our discussion centers on the presentation of *hilkhot niddah* in the halakhic writings of **Rabbi Elazar of Worms**. Though Rabbi Elazar is distinctly German, which departs from this study's focus on the French region, the fact that he was a student of R. Eliezer of Metz and may have influenced *Sefer Mitzvot Ha-katan* led us to examine his presentation of *hilkhot niddah*. Two main collections of his writings address these *halakhot*: *Roke'ah* and *Ma'aseh Roke'ah*. In surveying the content of these two works, we note that there are several key differences between them, both in terms of structure and style and in terms of halakhic conclusions. We address the question as to which of these works is earlier, noting that several factors indicate that the *Ma'aseh Roke'ah* is probably the later work, at least as far as the *hilkhot niddah* section is concerned. One of the characteristics of these compositions is the integration of

distinctly non-legal (aggadic) material within a halakhic work: in some cases Talmudic *aggada*, and in other cases extra-Talmudic *aggada*, such as *Beraita De-niddah*. Because of the relatively few halakhic sources relating to *niddah* known to us from *Hasidei Ashkenaz*, coupled with R. Elazar's affinity towards this group, led us to examine the halakhic treatment of *niddah*-related matters in *Sefer Hasidim* and the connection between that and R. Elazar's treatment of *hilkhot niddah*. One major halakhic issue is both discussed in *Sefer Hasidim* and also emphasized in *Roke'ah*: separation prior to anticipated menstruation. With regard to this rule, the author's inclination toward stringency is apparent. Aside from this ruling though, it is difficult to say that the author adopts stringent halakhic positions in other specific rulings, despite what one may have expected from a pietist like R. Elazar. We note that while the author's primary tendency is toward abundant caution, as expressed through various statements scattered throughout the composition, we see almost no examples of stringency in specific rulings. It therefore stands to reason that one should distinguish between the activity of R. Elazar in the realm of halakhic rulings, which is based on Talmudic law, and the realm of piety and asceticism.

In Chapter Four, we address *hilkhot niddah* as presented in *Sefer Ha-terumah*, by Rabbi Barukh b. Isaac. Consistent with the overall structure of the book, *hilkhot niddah* in *Sefer Ha-terumah* can be divided into three sections, each of which has distinct characteristics: the lengthy composition, the rulings (*psakim*), and the references that functioned as an abridgement (*simanim*). Understanding the structure of this work and discerning the author's halakhic opinion necessitates a careful consideration of these three components. We analyze at length the structure of each of these sections in *hilkhot niddah* in order to ascertain the halakhic conclusions of the author: We consider the list of halakhic rulings (*psakim*) in *Sefer Ha-terumah* and note that the rulings highlight the halakhic statements that the author deems most significant, especially those that were not yet sufficiently clear in his time. The *simanim* largely corresponds to the rulings, but not perfectly. By examining their differences, it is possible to characterize the reference-abridgment, at least in *hilkhot niddah*, as having a dual purpose: a concise version of the work's halakhic innovations and a table of contents for all issues discussed therein.

We also see that with regard to the internal structure of these laws this compilation does not follow the Talmud's order, but rather the order of the natural stages of the menstrual cycle. In this way, the section on the laws of *niddah* differs from the internal structure of other sections of the work, which does follow the organizational structure of the Talmud. This organizational structure roughly parallels that of the works of Rashi's circle, although the correspondence between the order of topics of each work is not exact. To complete the picture of the relationship between these two compilations, we examined the relationship between *Hilkhot niddah* of *Sefer Ha-terumah* and Rashi's Talmudic commentary. We find that whereas Rashi's Talmudic commentary plays a central role in the presentation of these *halakhot* in *Sefer Ha-terumah*, there is no

discernible influence of the halakhic compilations of Rashi's circle upon *Sefer Ha-terumah*.

Finally, we analyze several halakhic issues regarding which R. Barukh presents an innovative approach or those which aid us in understanding his halakhic methodology. Our most significant finding in this area is that *Sefer Ha-terumah* is not just as a work that collects the opinions of the Tosafists, and particularly those in the circle of R. Isaac of Dampierre, but also as a book of rulings in which the author's own opinions find expression between the lines.

In Chapter Five, we analyze the presentation of *hilkhot niddah* in R. Moses of Coucy's *Sefer Mitzvot Gadol* (SMaG). Following the division of Maimonides, *hilkhot niddah* in SMaG is likewise divided into two parts. The prohibition section in SMaG is comprised of the majority of *hilkhot niddah*, structured almost identically to *Sefer Ha-terumah*. The section of positive commandments is devoted to the laws pertaining to ritual purification. Maimonides and *Sefer Ha-terumah* are the two major influences on this compilation, and we analyze SMaG's affinity for them and differences from them. In general, we note that in many instances SMaG is influenced by the Rambam's halakhic decisions, while the structure and style of the work are more akin to *Sefer Ha-terumah*. We demonstrate the difficulty in characterizing the influence of his teacher, Rabbi Judah of Paris, on the contents of SMaG's *hilkhot niddah*, and also analyze three instances that express the author's attitude toward the prevalent practice in his locale. Several halakhic issues are repeated in both the prohibition section and positive commandment section of the composition. We note that the author's division is not entirely identical to the Maimonides's division with regard to specific cases, and we address the halakhic significance that can be derived from this division of the subjects. Based on the organization of this work, it seems that the section of prohibitions was initially authored as an independent compilation, and when the whole work was composed, it was embedded in place. To complete the picture, we consider the work *Kitzur Sefer Mitzvot Gadol – Sefer Simanei Taryag Mitzvot* by Rabbi Abraham b. Ephraim, a French scholar, and the main differences between this work and SMaG itself.

Chapter Six discusses *hilkhot niddah* as presented in Rabbi Isaac of Corbeil's *Sefer Mitzvot Katan* (SMaK). In SMaK, the corpus of *hilkhot niddah* is divided into three distinct commandments: the obligation to separate from a woman immediately prior to anticipated menstruation; the requirement to separate from a woman who sees blood during coitus; and the main compilation, which addresses *hilkhot niddah* and includes most of the halakhic issues that were discussed in earlier halakhic works. This division of *hilkhot niddah* into three different commandments makes SMaK unique, both among the compositions that enumerate the commandments and among the halakhic compilations that we examine in this study. We analyze the unique characteristics of this enumeration of the commandments and the fact that this is one of its features as a work that approximates the worldview of the *Hasidei Ashkenaz*. We note that by describing

the first two commandments as independent commandments, SMaK creates a framework designed to safeguard man from violating the prohibition of *niddah*.

As SMaK is based on SMaG, the latter forms the basis for the rigorous comparison that we undertook between the presentations of *hilkhot niddah* in these two works. We examine the similarities and differences between these two compilations, in terms of the order in which matters are presented and the contents included, and establish that in some of the cases where Smak registers a difference, it corresponds to the opinion of *Sefer Yere'im*. In conclusion, we surveyed Rabbeinu Perez's glosses on SMaK. Identifying these glosses within the text of SMaK is a laborious task, as in many of the manuscripts, specifically later manuscripts, these comments were completely integrated into the text itself. In a careful analysis of the manuscripts, we identified eight comments of Rabbeinu Perez, as well as two additional comments that seem to have been inserted by a later editor. Rabbeinu Perez's comments seemingly serve to clarify the halakhic conclusions that are derived from the words of SMaK.

At the end of this study, we advance several broad conclusions that emerged from this study. We point out that in several instances, *hilkhot niddah* are presented as a separate, discrete, and at times even entirely independent unit within a halakhic work, apparently because of its importance. We emphasize that the significance of compiling this work as an independent unit derives from the fact that the Talmudic tractate contains the laws of *niddah* as they pertain to the laws of ritual purity and impurity and as they pertain to the prohibition of marital relations. The trend in these halakhic compilations is to focus on the laws of *niddah* exclusively in the domain of marital relations, and structuring these compilations differently from the order of the Talmud is especially significant. We examine the different target audiences that the authors intended to reach. We survey the process of the halakhic development of *hilkhot niddah* and the formulation of halakhic principles that remain relevant to us today. We note the tendency towards stringent and lenient rulings in the different halakhic compilations, and the factors that influenced these tendencies. We also analyze the degree of independence, or lack thereof, of each and every author, establishing that while no scholar is willing to completely negate his own halakhic opinion in deference to his predecessors, there are significant differences in the manner in which different authors express their opinions. Finally, we examine the relationships between these different compilations, and determine that while several of these works are clearly connected, for example *Sefer Ha-terumah*, SMaG, and SMaK, in other instances, the relationship is less obvious, such as the connection between *Sefer Yere'im* and SMaK.

Our main conclusion at the culmination of this study is that even within the same geographic region, historical time period, and within the finite halakhic topic of *hilkhot niddah*, there is no doubt that each of these compilations has unique characteristics and elements that left a singular impression both in the time period in which they were written, as well as for generations to come.

Table of Contents

<u>Abstract</u>	ix
<u>Introductory Chapter</u>	1
<u>A. Research Objectives</u>	1
<u>B. State of Research.</u>	2
<u>C. Historical, Literary, and Textual Background</u>	4
C1) The Literature of Rashi's Circle	5
C2) <i>Sefer Yere'im</i>	5
C3) The Halakhic Works of R. Elazar of Worms	7
C4) <i>Sefer Ha-terumah</i>	7
C5) <i>Sefer Mitzvot Gadol</i> and <i>Kitzur Sefer Mitzvot Gadol</i>	9
C6) <i>Sefer Mitzvot Katan</i>	10
D. Research Methods	11
E. Structure of this Work	12
Chapter 1 - <i>Hilkhot Niddah</i> in Rashi's Circle	13
A. Introduction	14
A1) What was Available to Rashi?	14
A2) Works Included in the Literature of Rashi's Circle	15
A3) Who Authored the Collection?	17
B. <i>Hilkhot Niddah</i> of Rashi's Circle	18
Part One: <i>Hilkhot Niddah</i>	19
Part Two: <i>On the Sublime Joy of the Groom</i>	30
C. Main Characteristics of <i>Hilkhot Niddah</i> of Rashi's Circle	33
C1) Use of Earlier Sources	33
C2) Structure of the Compilation	35
C3) What Appears in the Collection, and what is Absent	36
C4) <i>Hilkhot Niddah</i> and Rashi's Talmud Commentary	37
C5) The Purpose of the Compilation	37
C6) Treatment of Local Practice	39
Summary	44
Chapter 2 – <i>Sefer Yere'im</i>	46
A. Structure of the Work	46
First Unit - Biblical Law	46
Second Unit - Rabbinic Law	49
Summary of our Proposal for the Structure of the Work	56
B. The Halakhic Methodology of R. Eliezer of Metz	57
B1) Leniency or Stringency - the Author's Evidence	57

B2) Halakhic Issues in which the Author's Excessive Caution is Apparent	58
B3) Pietistic Characteristics of the Work	63
B4) Additional Halakhic Aspects of the Work	68
B5) The Place of Rabbeinu Tam's Teachings in the Work	76
B6) R. Eliezer of Metz - Between Rabbeinu Tam and the German Pietists	81
Summary	82
Chapter 3 - <i>Hilkhot Niddah</i> in the Writings of R. Elazar of Worms	85
A. <i>Hilkhot Niddah</i> in <i>Roke'ah</i>	85
A1) §317 - <i>Hilkhot Niddah</i>	85
A2) §318	87
A3) §319	87
A4) The Second Collection of <i>Hilkhot Niddah</i>	88
A5) The Structure of <i>Roke'ah</i>	88
A6) Singular Aspects of <i>Roke'ah</i>	92
B. <i>Ma'aseh Roke'ah</i>	96
C. Between <i>Roke'ah</i> and <i>Ma'aseh Roke'ah</i>	99
C1) The Structure of the Compilation	99
C2) Sources	99
C3) Halakhic Content	100
C4) Which Came First?	103
D. R. Elazar's Methodology	106
D1) Attitude Toward Extra-halakhic Sources	106
D2) Juxtaposition of Topics	108
D3) <i>Sefer Hasidim</i> and <i>Roke'ah</i>	109
D4) Separation Prior to Anticipated Menstruation	110
D5) Stringency or Leniency?	111
Summary	112
Chapter 4 - <i>Sefer Ha-terumah</i>	114
A. Structure of the Compilation	115
A1) The Order of Topics	115
A2) <i>Sefer Ha-terumah</i> and the Halakhic Literature of Rashi's Circle	118
A3) The Structure of the Work and its Rationale	119
B. Content of the Work	120
B1) General Structure: Mnemonics, the Long Work, and Rulings	120
B2) The Rulings	121
B3) The Long Work	132
B4) The Role of the Rulings vis-à-vis the Long Work	135
B5) The Mnemonics	138
C. Halakhic Issues	142

C1) So that there are no more than Three Days between Examinations	142
C2) Passing from Hand to Hand	144
C3) Sleeping in One Bed	145
C4) The Status of an Explanation for a Changed Claim	146
C5) The Status of Stains	147
C6) Attributing Blood to a Wound	148
C7) The Status of a Mother who Gave Birth while a <i>Zavah</i> , and his Ruling vis-à-vis Rabbeinu Tam	148
C8) One who Experiences Blood Flow due to Intercourse	155
C9) Immersion	156
D. Rabbeinu Barukh's Halakhic Independence	157
E. The Introductory Poem to <i>Hilkhot Niddah</i> and the Figure of R. Barukh	158
Summary	159
Chapter 5 - Sefer Mitzvot Gadol	161
A. Division of the Work into Two Parts	161
B. Prohibitions (Negative Commandments)	163
1. Subjects	163
2. The Methodology of Rulings in SMAg	165
2a) SMAg and Maimonides	165
2b) SMAg: Between <i>Sefer Ha-terumah</i> and Maimonides	168
2c) The Influence of R. Judah Messer Leon on this Work	177
2d) Ruling in Accordance with Local Practice	179
C. Positive Commandments	184
1. Structure	184
2. Between Positive and Negative Commandments	184
D. Was <i>Hilkhot Niddah</i> in the Prohibitions Section Written as an Independent Unit?	192
E. <i>Kitzur SMAg</i> (<i>Sefer Simanei Taryag Mitzvot</i>)	193
Summary	197
Chapter 6 - Hilkhot Niddah in Sefer Mitzvot Katan and Glosses	200
A. Enumeration of Commandments in <i>Hilkhot Niddah</i>	200
B. The Purpose of the Work	203
C. The Method of Enumerating the Commandments	204
D. SMAg and SMaK: Comparison and Singularities	207
1. Halakhic Structure	208
2. Omissions	210
3. Changes and their Objectives	210
Summary	218
Glosses to SMaK's <i>Hilkhot Niddah</i> and their Purpose	220
Summary	229

Bibliography	235
Appendix A: List of Rulings in <i>Sefer Ha-terumah</i>	250
Appendix B: Comparison of Subjects in <i>Sefer Ha-terumah</i>, SMaG, and SMaK	252
Appendix C: <i>Hilkhot Niddah</i> of R. Abraham <u>of Tulle</u>	255
Abstract	I

This work was carried out under the supervision of

Dr. Judah D. Galinsky, Department of Talmud, Bar-Ilan

University

**The Laws of Nidda in the Halakhic Works of
France**

From the School of Rashi until the Semak

Shulamit Ben Shaya

Department of Talmud

Ph.D. Thesis

Submitted to the Senate of Bar-Ilan University

Ramat-Gan, Israel

February 2016