

הלכות נידה

יוסף סוראני

(נעזרתי בסיכומיו של הרב דניאל ווסטברוק, ובסיכומיהם של הרבנים עזרא פרידמן ועומר פדור)

סימן קפג - יסודות ספירת הנדה

סעיף א

בין נדה לזבה - השתלשלות דין תורה לימינו

בין נדה לזבה

ישנם זמנים שונים בהם האשה רואה דם, התורה מחלקת בין הזמנים השונים, ונותנת גדרי הלכה לכל זמן בפני עצמו.

ישנם זמנים בהם ראיית האשה תחשב כראיית נדה, וישנם זמנים בהם ראיית האשה תחשב כראיית זבה. לקמן נתייחס למחלוקת הראשונים, כיצד נמדדים זמנים אלו: גם בתוך הזמנים בהם ראיית האשה תחשב כראיית זבה, יש חלוקה ביחס לכמות הימים בהם ראתה את דמה.

במידה וראתה האשה ימים רבים' כלומר ג' ימים רצופים נחשבת האשה כזבה גדולה. במידה וראתה רק יום או יומים, היא נחשבת כזבה קטנה.

לאחר שבארנו את המושגים נבאר מהם הדינים שנתנה התורה לכל אחת מהמציאויות:

נדה - ראתה דם בימי נדתה, צריכה להמתין שבעה ימים ולטבול, ואינה צריכה שבאותם שבעה ימים לא תראה דם.

זבה גדולה - ראתה דם שלושה ימים ברצף שלא בימי נדתה, מחכה שבעת ימים נקיים ללא דם, ורק אח"כ טובלת ונטהרת. [הזבה טובלת ביום השמיני¹ שלא כנדה בליל שמיני (יומא פח.)]

זבה קטנה - ראתה דם יום או ימים ברצף שלא בימי נדתה, צריכה לשמור יום אחד נקי ללא דם, ואח"כ יכולה לטבול ולהטהר.

דיני זבה גדולה וזבה קטנה מפורטים בסוף מסכת נדה דף עג. שם מבואר שר"ע לומר כן מפסוקים ואילו ראב"ע טוען שזוהי הלכה למשה מסיני.

קעת נציג את הפסוקים בפרשת מצורע המחלקים בין טומאת נדה לטומאת זבה:

א. נידה:

וְאִשָּׁה כִּי תִהְיֶה זָבָה, דָּם יִהְיֶה זָבָה בְּבִשְׂרָהּ שִׁבְעַת יָמִים תִּהְיֶה בְּנִדְתָּהּ... (ויקרא טו, יט)

ב. זבה:

וְאִשָּׁה כִּי יִזְוֹב זֹבַב דָּמָה יָמִים רַבִּים (זוהי זבה גדולה) בְּלֹא עֵת נִדְתָּהּ, אוּ כִי יִזְוֹב עַל נִדְתָּהּ - כָּל יָמֵי

זֹבַב טְמֵאָתָהּ כִּימֵי נִדְתָּהּ תִּהְיֶה טְמֵאָה הוּא... (ויקרא טו כה-כח)

וְאִם טָהְרָה מִזֹּבָבָה - וְסִפְרָה לָּהּ שִׁבְעַת יָמִים (נקיים) וְאַחַר תִּטְהַר... (ויקרא טו כח)

מהם ימי נדה ומהם ימי זבה?

הבאנו לעיל שנחלקו ר"א בן עזריה ור' עקיבא, האם פרטי דיני זבה נלמדו מן הפסוקים או הלכה למשה מסיני, וכך אמר ר"א בן עזריה לר' עקיבא במסכת נידה בדף עב:

אמר לו רבי אלעזר בן עזריה לר"ע: אפי' אתה מרבה בשמן [בשמן] כל היום כולו - איני שומע לך, אלא, חצי לוג שמן לתודה, ורביעית יין לנזיר, ואחד עשר יום שבין נדה לנדה - הלכה למשה מסיני.

כלומר, אומר ר"א בן אלעזר בן עזריה שההפרש בין נדה לנדה הוא אחד עשר יום ונלמד ממסורת של הלכה למשה מסיני.

הימים הללו הם הימים עליהם אמרה תורה 'כי יזוב זוב דמה.. בלא עת נדתה' והם נקראים **ימי הזיבה**.

לאחר ימי הזיבה חוזרים ימי הנידה ומספרם - שבעה ימים.

מצינו מחלוקת ראשונים ממתני מתחילים לספור את ימי הזיבה ואת ימי הנדה:

דעת הרמב"ם (איסורי ביאה ו, ו) שהספירה מתחילה מהפעם הראשונה בה האשה רואה דם נדה, עד שתמות, או עד שיעקר וסתה ויעבור ליום אחר². כלומר מימים אלו סופרים שבעה ימים, ולאחר מכן מגיעים ימי הזיבה וחוזר חלילה.

¹ עניין זה יתבאר באריכות בסימן קצז, קחהו משם.

² דיני וסתות יתבארו במקום אחר, רק נבאר כי וסת זהו התאריך הקבוע בו רואה האשה דם, במידה ונעקר תאריך הקבוע ליום אחר, מתחילים למנות את ימי נדתה מהוסת החדש, בימינו כמעט שלא מצוי שיחיה וסת קבוע, ולכן לכאורה זה אינו רלוונטי.

□ **דעת רש"י** (עב: ד"ה 'שבין נדה לנדה', ערכין ח. ד"ה מתני' ביתר פירוט) **והרמב"ן** (הלכות נדה ב, ב, יב) שימי הזיבה נמשכים כל זמן שלא ספרה שבעה נקיים, ואחרי זה חוזרת לימי נדה עד שתראה שוב דם נדה. מהרגע שתשוב ותראה דם נידה יתחילו שבעת ימי נדתה, ורק לאחר מכן יבואו ימי הזיבה (כן כתבו תלמידי רבינו יונה בברכות כא: ד"ה בנות).

כלומר, נחלקו הרמב"ם והרמב"ן בב' נקודות עיקריות:

האחת - לדעת הרמב"ם ימי הזיבה מפסיקים אף אם ממשיכה האשה לראות דם ללא הפסקה, מכול מקום ביום היב' חוזר דמה להחשב כדם נידה, ואילו לדעת הרמב"ן, ימי הנדה יתחילו רק לאחר שהזיבה תסיים את שבעת ימי הנקיים שלה.

השניה - לדעת הרמב"ם ימי הנדה מתחילים מיד בתום היא' יום, אף ללא ראית דם כלל, ואילו לדעת הרמב"ן ימי הנדה יתחילו מן הפעם הראשונה שתראה דם, לאחר ימי הזיבה.

הש"ך (ד) כתב שדעת רוב הראשונים כרש"י וכרמב"ן, ותמה על הלבוש שסתם כדעת הרמב"ם.

החות דעת (ב) כתב שכל מה שכתב הרמב"ם שימי נדתה של האשה מתחילים לאחר ימי זיבה בלי קשר לראייתה, זה נכון למי שאין לה וסת קבוע, אך אשה שיש לה וסת קבוע ודאי מתחילה לספור את ימי נדתה משעת וסתה. אך כתב שמכול מקום לאחר ימי הזיבה, אם תראה דם זה יחשב לה כדמי נדה, אלא שלא תתחיל ספירת ימי נדתה עד שעת ווסתה, ובזה כתב ליישב קושית רבות שהקשה הרמב"ן על הרמב"ם.

תקנת רבי

לשון הגמרא בנדה דף סז.

אמר רב יוסף אמר רב יהודה אמר רב, התקין רבי בשדות: ראתה יום אחד - תשב ששה והוא, שנים - תשב ששה והן, שלשה - תשב שבעה נקיים.

כלומר, רבי הוסיף על דין תורה וגזר דרך הטהרות משותפת לכל הנשים, אשר תפטור גם טהרה של נדה וגם טהרה של זבה.

ראתה יום אחד - תספור ששה ימים ועוד תוסיף את יום הראייה, ובכך גם אם אלו ימי נדתה, היא נטהרת רק לאחר ז' ימים (לא נקיים) - כלומר יום שאינו נקי ווי נקיים), ואם אלו ימי זיבה, כבר די היה לה ביום נקי.³

ראתה שני ימים - שוב תספור ששה ימים ועוד את ימי הראיה.

מדוע שלא תספור חמישה ימים?

רש"י מבאר שיתכן שהיום הראשון הוא אחרון לזיבה, והשני הוא ראשון לנידה, ונמצא שצריכה לספור שבעה ימים לנדה מהיום השני.

תוספות מבארים שיש לחוש שהראיה ביום הראשון, לא הייתה ראיית דם שמטמאת, ונמצא שהספירה של הנדה מתחילה ביום השני.

ראתה שלושה ימים - תספור שבעה נקיים, שמא אלו ימי זיבה גדולה.

מהי הסיבה שהביאה את רבי לגזור את גזירתו?

רש"י מבאר שהטעם שהביא את רבי לגזור את גזירתו היא שהנשים התבלבלו בין זבה לנדה.

רי"ף ורמב"ם (יא, ב):

ובימי חכמי הגמרא נסתפק הדבר הרבה בראיית הדמים ונתקלקלו הוסתות, לפי שלא היה כח בכל הנשים למנות ימי נדה וימי זיבה, לפיכך החמירו חכמים בדבר זה וגזרו שיהו כל ימי האשה כימי זיבתה ויהיה כל דם שתראה ספק דם זיבות. (לשון הרמב"ם).

כלומר, המציאות הייתה שנשים לעיתים התחילו לספור קודם הזמן, ויוצא שכשהתחיל ספירתה האמיתית לא ספרה שבעה ימים, או שבעה נקיים, ולכן הגדירו חכמים את כל הנשים כספק דם זבות.

חומרת 'בנות ישראל' - ר' זירא

המשך הגמרא בדף סו.

אמר ר' זירא: בנות ישראל החמירו על עצמן, שאפילו רואות טפת דם כחרדל - יושבות עליה שבעה נקיים

כלומר, מעבר לגזירת רבי, הוסיפו בנות ישראל על עצמם גזירה נוספת. על כל טיפת דם היוצאת מגופם, יש לספור 7 ימים נקיים כדין זבה גדולה (על אף שמן תורה לא שייך דין זבה גדולה אלא במקרה שרואה ג' ימים רצופים, ואף זה דווקא בימי זיבתה).

³ הסיבה שיש צורך בו ימים נקיים, היא בכדי שיש לחוש שכל ראייה חשה שתראה היא ראית הנדה הראשונה שלה, ולכן גזר רבי שלאחר ראייתה, יהיו ו' ימים נקיים, ובזה פשוט שבסוף ו' הימים, נצבים אנו ביום השביעי לנידותה.

התוספת שנוספה מהנהגה זו, על פני גזירת רבי, הוא יום אחד, במידה וראתה יום או יומים, שלפי גזירת רבי יש לה לספור 6 ימים נקיים בתוספת לימי הראיה, ואילו לפי מנהגם של בנות ישראל יש לספור 7 ימים נקיים.

הר"ן (חידושים סו. ד"ה 'ראתה') **נדרש לשאלה** מדוע נצרכו בנות ישראל להחמיר על עצמם, והרי כפי שביארנו לעיל, גזירתו של רבי פטרה את כל החששות האפשריות בבלבול בין זבה לנדה. **וביאר הר"ן** כדי שלא יטעו בדבר שלפעמים רואה גי' ראיות וחושבת שאלו רק ב' ראיות, ובמצב כזה תספור האשה ו' ימים נקיים במקום ז'.

כיצד נתקבלה חומרא זו?

עיין בשיעורי שבט הלוי שביאר שמתחילה נתקבלה הלכה זו מכוח המנהג, ולאחר מכן עשאוה חכמים כהלכה פסוקה כמבואר בברכות (לא). איזוהי הלכה פסוקה - אמר אביי כי הא דר' זירא'. **בשיעורי שבט הלוי הביא את דברי הרמב"ן בהלכות נדה פרק א** שכתב שחומרא זו הוכשרה בעיני החכמים ועשו אותה כהלכה פסוקה בכל מקום, ולפיכך אסור לאדם להקל בה ראשו לעולם.

איסור נדה בפנויה

הריב"ש (סימן תכה) **כתב** שפשוט שדין נידה שייך גם בפנוייה, כמבואר בפסוק "ואל אשה בנידת טומאתה לא תקרב" - משמע כל אישה. 'ומה שנפלא: איך לא תקנו טבילה לפנויה, כדי שלא יכשלו בה רבים? ואין כאן מקום תמה! שהרי כיון שהפנויה אסורה, כמש"כ. אדרבה! אם היתה טובלת, היה בה מכשול: שהיו מקילין באסורה; כיון שאין אסורה, אלא מדרבנן'. **על פי זה כתב הרמ"א**: 'אין חילוק בין פנויה לנשואה לענין איסור נדה'.

[שאר הדינים המבוארים בסימן זה, יבוארו בע"ה במקומם, כגון דין יציאת דם מהמקור, דין הרגשה, זמון טבילת נדה וזבה ועוד].

לשון השו"ע:

אשה שיצא דם ממקורה, בין באונס בין ברצון, טמאה, והוא שתרגיש ביציאתו. ומיהו משתרגיש בו שנעקר ממקומו ויצא, טמאה אף על פי שלא יצא לחוץ, ואפילו לא ראתה אלא טיפת דם כחרדל, יושבת עליו שבעה נקיים.
הגה: כאשר יתבאר משפטן לקמן סימן קצ"ו. ואין חילוק בין פנויה לנשואה לענין איסור נדה (ריב"ש סימן תכ"ב /תכ"ה/ מביאו ב"י), כי כל הבא על הנדה חייב כרת.

סימן קפד- פרישה מהאשה סמוך לוסת

הקדמה- מהי וסת, והאם דין וסתות הינו מדאורייתא או מדרבנן?

מהי וסת?

- בדרך כלל, אשה רואה דם בזמנים קבועים. עניינה של הוסת, הוא נסיון לצפות מתי תראה האשה דם, ולהימנע מלשמש באותו מועד⁴. (בסימן קפט יבואר בע"ה כיצד נקבעות הוסתות).
 בגמ' מופיעות ב' הלכות מרכזיות הקשורות בעניינה של הוסת.
 א. חובה לפרוש מן האשה עונה אחת קודם וסתה (שבועות יח).
 ב. חובה על האשה לבדוק את עצמה בשעת וסתה שלא ראתה דם (נדה טו-טז). תוספתא פרק ט הלכה ב).

וסתות- דאורייתא או דרבנן?

- כפי שהבאנו לעיל**, בשעת הוסת אנו חוששים לכך שהאשה תראה דם, חשש זה מוליד חובת פרישה סמוך לזמן זה, וכן חובת בדיקה בשעת זמן זה, על מנת לוודא שאכן האשה לא ראתה דם.
נשאלת השאלה, האם יש לחוש לראיית האשה מן התורה, או שזהו חשש שחז"ל הוסיפו לנו.
 דיון זה הינו דיון שנדון במפורש בגמרות. אלא שנחלקו הראשונים ואף האחרונים במסקנה להלכה, ויש לו השלכות רבות, כפי שיבואר בסימן זה ובסימנים אחרים.
 נציג כאן בקצרה את השיטות המרכזיות, ולאחר מכן נביא בתמציתיות, את מקורה של כל שיטה:
- שיטת ר"ת** (הובא בתוספות יבמות סב: ד"ה חייב) **תרומה** (סי' צג) **וב"ח**- החשש לוסתות הינו מן התורה.
 - שיטת האשכול ראב"ד** (בעלי הנפש תיקון הוסתות סימן א), **רשב"א** (תורת הבית ריש ש"ג ח.), **ש"ך** (ה) **ועוד**- החשש לוסתות הינו מדרבנן בלבד.
 - שיטת הרא"ה**- מן התורה יש לחוש לראיית הדם רק משעת הוסת, עד סוף אותה עונה⁵. ומדרבנן גזרו לחוש גם מתחילת העונה, עד שעת הוסת.
 - שיטת החכמת אדם** (בינת אדם, כלל קח סוף סימן א)- מדאורייתא יש לחוש אך ורק לשעת וסתה, ולא לכל העונה, ומדרבנן גזרו לחוש בכל העונה.
 - שיטת הנודע ביהודה** (קמא יו"ד נה) **והחתם סופר** (קע, קעט) **בשם רבו נתן אדלר** - מן התורה צריך לפרוש מן האשה בשעת וסתה, אך אין חובת בדיקה, וזאת משום שאנו חוששים רק שמא תראה הואיל ואין זה עומד כנגד חזקת כשרותה, אך איננו חוששים שמא היא ראתה, ומעמידים אותה בחזקת כשרותה.
 - שיטת ערוך השולחן (ג-ה)**- אף ערוך השולחן מחלק בין חובת הפרישה, שהיא מן התורה לבין חובת הבדיקה, שהיא מדרבנן. **אך טעמו אחר**: מן התורה יש לחוש שמא תראה, הואיל ויש לה חזקה שרואה באותו זמן, אך הואיל והגיע שעת וסתה ולא הרגישה, שוב אין לחוש מדאורייתא לכך שראתה, ולכן חובת הבדיקה הינה מדרבנן בלבד.

וסתות- דאורייתא או דרבנן?- עיון לאור המקורות

כשהראשונים והאחרונים דנו בשאלה, האם החשש של 'וסתות' הינו מדאורייתא או מדרבנן, הם הם התעסקו עם ג' מקורות מרכזיים:

- הגמרא בנדה דף טז. מביאה את מחלוקת של רב ושמואל** בעניין אשה שלא בדקה עצמה בשעת וסתה ובדקה רק לאחר מכן:
דעת רב שלאחר שבדקה ולא מצאה דם הרי היא טהורה.
דעת שמואל שאף אם בדקה ולא מצאה דם, הרי היא טמאה, משום שיש לחוש שהיא ראתה דם ולא הרגישה- ש'אורח בזמנו בא'.
 הגמרא מציגה ב' אפשרויות בהבנת מחלוקתם:
ר' זירא אמר ששניהם מודים שחשש וסתות הינו מן התורה, ולכן בדיקה רגילה אינה מועילה לפוטרה, ומה שאמר רב שאם בדקה ולא מצאה דם, הרי היא טהורה, זה במקרה שבדקה בשיעור זמן של הוסת, שבזה כבר נסתלק החשש שראתה דם (רש"י מציג ב' אפשרויות האם שמואל חולק עליו, או שלא דיבר במקרה זה).

⁴ציטוט מספרו של הרב שלמה לוי שערי אורה
⁵כלומר באותו היום או באתו הלילה.

רב נחמן בר יצחק אמר שרב ושמואל נחלקו בשאלה האם החשש לוסתות הינו מדאורייתא או מדרבנן. במידה והחשש דאורייתא, אם בדקה לאחר מכן ולא מצאה, אין מקום לחשש, ובמידה והחשש מדאורייתא, כל שלא בדקה בשעת הוסת, הרי היא טמאה. הגמרא מביאה שהמחלוקת של רב ושמואל כפי שרב נחמן בר יצחק פרשה, מצויה גם בתנאים:

ר' אליעזר ור"מ סוברים כשמואל, שאם לא בדקה בשעת וסתה, הרי היא טמאה. **ור' יהושע וחכמים סוברים כרב**, שאם בדקה לאחר מכן טהורה.

בפשטות, לאור סוגיא זו היה לנו לכאורה לומר שהחשש לוסתות הינו מדרבנן. זאת על פי הכלל שהלכה כרב ב'איסורי'. וכן במחלוקת התנאים הכלל הוא שיחיד ורבים - הלכה כרבים.

(2) **בגמרא בשבועות דף יח:** הגמרא לומדת מן הפסוק שחייב אדם לפרוש מאשתו, בעונה הסמוכה לשעת וסתה. וכך נאמר שם:

ת"ר: "והזרתם את בני ישראל מטומאתם" - אמר רבי יאשיה: מיכן אזהרה לבני ישראל שיפרשו מנשותיהן סמוך לוסתן - וכמה? אמר רבה: עונה.

ממקור זה לכאורה עולה, כי החובה לפרוש בעונה הסמוכה לוסת הינה מדאורייתא, שהרי למדו כן מפסוק.

(3) **בגמרא ביבמות דף סב:** אומר ר' יהושע בן לוי שחובה על האדם לפקוד את אשתו בשעה שהוא יוצא לדרך.

וביאר שם רב יוסף שכוונתו אפילו בסמוך לוסתה.

לכאורה ממקור זה נראה, כי החובה לפרוש בעונת הסמוכה לוסת הינו מדרבנן כי רק לפי הבנה זו, ניתן להבין כיצד מותר ואף חובה לפקוד את אשתו בעונה הסמוכה לוסת.

א"כ, נמצאנו למדים כי מן הגמרא בנדה טז. (מקור מס' 1) וכן מן הגמרא ביבמות סב: (מקור מס' 3) נראה כי דין ווסתות הינו מדרבנן. אמנם מן הגמרא בשבועות יח: (מקור מס' 2) עולה כי החובה הינה מדאורייתא ונלמדה מפסוק.

כעת נציג כיצד כל שיטה מתיישבת עם המקורות:

שיטות הראשונים:

◆ **האשכול ראב"ד** (בעלי הנפש תיקון הוסתות סימן א), **רשב"א** (תורת הבית ריש ש"ג ח.), סוברים כי וסתות הינם מדרבנן, כמבואר בנדה טז. וביבמות סב: ולשיטתם הגמרא בשבועות יח: אינה סותרת כן, משום שהלימוד מן הפסוק, הינו אסמכתא בלבד. **כן פסקו גם הרי"ף, רמב"ן, ריטב"א, ר"ן, ורוב רובם של הראשונים.**

◆ **ר"ת תרומה ורא"ש** (יבמות ו, ז) מבארים כי החיוב לפרוש מאשתו הינו מן התורה כמבואר בשבועות יח:

לגבי החובה לפקוד את אשתו ביוצא לדרך אף בעונה הסמוכה לוסת, ביארו אותם ראשונים, כי אין הכוונה לפקידה בתשמיש, אלא רק בריצוי דברים.

(יש לציין שברא"ש ובתרומה אין הכרח לפרש שהם סוברים שיש תלות בין חובת הפרישה, לשאלת הבדיקה, ויתכן שידודו שהלכה כרב שאם לא בדקה בשעת וסתה, לא נאסרה, וכן כתב הרא"ש במפורש (נדה א, א) שהלכה כרב, ויש עוד להאריך בדעת הרא"ש.

מכול מקום בדברי ר"ת עולה כי הוא תלה זאת במחלוקת וסתות דאורייתא, וכתב שאף למ"ד שהוא מדרבנן, יש להחמיר בזה.

אך הנו"ב רצה לבאר שר"ת מחלק אף הוא בין פרישה לבדיקה, ועיין ביד יצחק (חלק ג סימן סג) שביאר שכוונת תוס' שאף אם נאמר שאף חיוב פרישה הינו מדרבנן, עוד יש שציינו לכך שבספר הישר (סימן מה), לא מופיע סוף דברי תוס', וניתן לבאר בפשטות שדיבר דווקא לעניין פרישה)

◆ **הרא"ה סובר** (בדק הבית ז שער ב) שיש לחלק בין חיוב הפרישה קודם הוסת, שהוא מדרבנן, לבין הפרישה בשעת הוסת עצמה, עד סוף העונה שהוא מדאורייתא.

לפי פירוש זה עולה שהמחלוקת בנדה טז. האם ווסתות דאורייתא או דרבנן, הוא עד כמה אנו ודאים בכך שתראה בשעת וסתה, במידה והוודאות אינה רבה, חובת הבדיקה לאחר מכן אינה מדאורייתא, ואף חובת הפרישה עד שעת הוסת אינה מדאורייתא, משום שיתכן שלא ראתה, ואף אם ראתה יתכן שכבר טבלה. אך מכול מקום החובה לבדוק לאחר שעת הוסת עד סוף העונה הינו מדאורייתא, וזה נלמד מן הפסוק - 'והזרתם'.

א"כ להלכה נפסק שווסתות אינו דאורייתא, ולכן מדאורייתא חובת הפרישה היא רק משעת וסתה עד סוף העונה.

הרשב"א (משמרת הבית ז שער ב) **כתב על דברי הרא"ה:**

שיבוש הדעת אני רואה כאן, ודמי פומיה כמאן דלא טעם תבשילא מעולם, וכל מי שיש

לו מוח בקודקדו ימצא שטעה במה שכתב כאן.

◆ **נחלקו הפרשנים בדעת הרמב"ם** משום שהרמב"ם לא הביא את ההיתר לפקוד את אשתו בעונת ווסתה במידה ויוצא לדרך, והיה מקום ללמוד מכאן שסבור שחובת הפרישה

הינה מדאורייתא. אמנם לענין בדיקה פסק הרמב"ם (איסורי ביאה פרק ח הלכה יג) שאף אם לא בדקה בזמן ווסתה, ובדקה רק לאחר זמן היא טהורה.
המגיד משנה כתב שדעת הרמב"ם היא שדין ווסתות הינו מדרבנן.
 לפי זה יש אחרונים שפירשו (תורת השלמים קפד, יח, יד מרדכי) שהסיבה שהשמיט את ההיתר לפקוד את אשתו בשעת עונתה כשהוא יוצא לדרך, היא משום שהוא פסק בהלכות דיעות (ד, יט) שאסור לבעול ביום היציאה משום סכנה.
הרמ"א בתשובה (סימן קלב, אות ב) **הציע שהרמב"ם סבר כו"ת** שוסתות דאורייתא. ויש עוד אריכות רבה בדברים האחרונים בזה, ואכמ"ל.

גישות האחרונים:

שיטת הנודע ביהודה (קמא יו"ד נה) **והחתם סופר** (קע, קעט) **בשם רבו נתן אדלר** - הנודע ביהודה סובר שאף למ"ד שווסתות מדרבנן, חובת הפרישה הינה מדאורייתא, אך החשש לאחר וסתה שמא ראתה בוסתה הינו מדרבנן.

בטעם הדבר כותב הנודע ביהודה שמדאורייתא יש לחוש שמא תראה דם בשעת וסתה, הואיל וחזקה 'אורח בזמנו בא' הינו חזקה ככל החזקות שבש"ס ויש לחוש לו, אלא שכנגד חזקה זו נצבת חזקת כשרותה של האשה. **על כן יש לחלק** שאיננו יכולים לומר שהיא טמאה מכוח 'חזקת אורח בזמנו בא' הואיל וזה מערער על חזקתה כשרותה, ולכן 'וסתות הינם מדרבנן'. אך ודאי שיש לחוש שמא תראה דם, שהרי אין זה מערער על חזקת כשרותה, שהרי כל אשה תראה דם בזמן מן הזמנים, ולכן חובת הפרישה הינה מן התורה.
הנודע ביהודה סמך דבריו על הגמרא בגיטין (כח:) שם מבאר רבא שאיננו חוששים **שמא מת הבעל**, ולכן מותר לאשה הנשואה לכהן לאכול בתרומה. אך חוששים **שמא ימות הבעל**, ולכן אם גרשה שעה אחת קודם מיתתו- אסורה לאכול בתרומה.

החתם סופר (קע, קעט) **מצדד בדברי הנודע ביהודה וכותב** שכן קיבל מרבו, והוסיף שזוהי כבר סברא קדומה ומצויה בדעת הרא"ה, שחילק אף הוא בין קודם הוסת לאחר הוסת.
הפת"ש (ג) העיר שאין לדמות בין דברי הרא"ה לשיטה זו, וכל הדמיון ביניהם הוא רק בחילוק בין שמא ראתה לשמא תראה, אך יש חילוק רב ביניהם לדינא שהרי הרא"ה מתיר בתשמיש מדאורייתא קודם שעת ווסתה, שלא כנודע ביהודה.

שיטת ערוך השולחן (ג-ה) - ערוך השולחן מודה לנו"ב שיש חילוק בין פרישה בשעת הוסת לבדיקה לאחריו. אך טעמו אחר: ודאי מן התורה יש לחוש לכך שתראה בשעת ווסת שהרי רוב נשים רואות בשעת וסתן וכל אשה היא מוחזקת שתראה בשעת הוסת, ולכן מחוייב לפרוש, (ואין לסמוך על חזקת טהרתה שאין לך חזקה העולה להשתנות יותר מזו). אמנם במידה ועבר שעת ווסתה, ולא הרגישה, שוב אין לחוש לכך מדאורייתא, וכל החשש הינו מדרבנן בלבד.

כתב ערוך השולחן שכך עולה מדברי הרמב"ם הרא"ש והשאלות, שחובת הפרישה הינה מן התורה, אך חובת הבדיקה הינה מדרבנן.

אך כתב ערוך השולחן: ונהי שאפשר דמן התורה אין צריך לחוש עונה שלימה קודם הוסת, אבל בשעת הוסת ודאי חובה לפרוש מן התורה.

שיטת החכמת אדם (בינת אדם, כלל קח סוף סימן א) - **החכמת אדם כתב** שהחובה לפרוש בשעת הוסת ממש היא מהתורה, והחיוב לפרוש בכל העונה הינו מדרבנן, (וכסוף דברי הערוך השולחן שהבאנו לעיל).

[**הרב עובדיה יוסף** (טהרת הבית ח"א סימן ב עמוד מח במהדורה הישנה) הביא שדבריו סותרים את דברי הראב"ד והרשב"א במפורש שכתבו שאף בשעת וסתה ממש, זה מדרבנן, ותמה בזה גם על החיד"א (שיו"ר ברכה קפד, א) שכתב שהחיוב לפרוש סמוך לוסתה כחצי שעה הוא מדאורייתא.

עוד הקשה הרב עובדיה שבסימן קפז סעיף יב נפסק שהחיוב לגרש אשה הרואה מחמת תשמיש, הינו מדרבנן, ולשיטתו היה צריך להיות דאורייתא, שזהו שעת וסתה ממש].

שיטת הפרדס רימונים והחזו"א (יו"ד פ, ז) - כל דין ווסתות הינו מדרבנן. מדאורייתא אין לחוש לחזקת הוסת, הואיל וזוהי חזקה שעשויה להשתנות.

הכרעת הפוסקים

הב"י כתב במקומות רבים שדין ווסתות הינו מדרבנן.

השו"ע עקבי בזה, על כן בסעיף י פסק שמותר ליוצא לדרך לפקוד את אשתו בתשמיש, וכן פסק בסעיף ד שאם יש ספק אם ראתה לפני או אחרי הנץ, הולכים לקולא משום שדין ווסתות הינו מדרבנן.

אף הרמ"א לא השיג על השו"ע בסעיף ד בענין ספק אם ראתה לפני או אחרי הנץ, אך בסעיף י לענין היוצא לדרך כתב שהמחמיר שלא לפקדה רק בדברי רצוי - תע"ב"י.

[**המהרש"ל** (עמודי שלמה עמ' נז ד"ה ואע"פ) **התקשה בדברי הסמ"ג** (לאיון קיא לו ב) שהוא מקורו של הרמ"א, וכתב שהיות ווסתות הינם מדרבנן, אין שום הצדקה לכך שלא יפקוד אותה שהרי מחוייב מדאורייתא - "עונתה לא יגרע" **בשולחן ערוך הרב כתב** שוודאי מודה הרמ"א שוסתות מדרבנן, אך מ"מ מחמיר מכוח שיש סבירות גבוהה שתראה דם בזמן זה].

הש"ך (ה) כתב שהסכמת רוב הפוסקים והאחרונים שדין ווסתות הינו מדרבנן, וכן מבואר בט"ז (ב).

סעיף א

בדיקת האשה קודם התשמיש מעיקר הדין וממידת חסידות

הקדמה- חובת הבדיקה לבעלת וסת קבוע ולמי שאין לה וסת קבוע
בסימן קפו יבואר בע"ה באריכות האם מחוייבת האשה לבדוק את עצמה קודם תשמיש ולאחר תשמיש, כאן נביא בתמצות את עקרי הדברים הרלוונטים לסעיף שלנו:
מבואר בגמ' בנידה בדף יא.- : שמחוייבת אשה לבדוק את עצמה, קודם התשמיש.
שם מחלק רב יהודה בשם שמואל שמדובר דווקא באשה העוסקת בטהרות, אך בלאו הכי אינה מחוייבת לבדוק את עצמה.

אמנם בהמשך מביאה הגמ' מחלוקת תנאים לגבי אשה שאין לה וסת, אם אסורה כלל לשמש (דעת ר"מ), או שמוותר לה לשמש על ידי בדיקה קודם התשמיש ולאחריו (ר' חנינא בן אנטיגנוס).
רב יהודה בשם שמואל פסק כדעת ר' חנינא בן אנטיגנוס, שמוותרת לשמש על ידי ב' בדיקות.
ונחלקו הראשונים בעקבות פרשנות הגמ', אם פסיקת רב יהודה אמר שמואל השניים נאמרו דווקא לגבי עוסקת בטהרות, אך כשלא עוסקת אינה צריכה בדיקה כלל, או שפסק כן אף באשה רגילה שלא כדבריו הראשונים.

□ **רש"י** (יב: ד"ה 'מאן דמתני') **סבר** שגם דברי רב יהודה אמר שמואל השניים נאמרו לגבי האשה העוסקת בטהרות, וכל שאינה עוסקת בטהרות אינה מחוייבת בבדיקה כלל.

□ **הרמב"ם** (איסורי ביאה פרק ד הלכה טז) **והרא"ש** (נדה פרק א סימן ה) **סוברים** שאשה שאין לה וסת מחוייבת בב' בדיקות- קודם תשמיש ואחר תשמיש.

□ **הרי"ף** (כתובות ס:) **סובר** שאשה שאין לה וסת קבוע חייבת לבדוק את עצמה ג' פעמים אחר נישואיה, לפני תשמיש ולאחריו (זאת לשיטת הבי"י, עיין סימן קפו), וזאת בכדי לבדוק אם היא רואה דם מחמת תשמיש. לאחר ג' פעמים שלא ראתה- אינה צריכה לבדוק את עצמה לעולם.

השו"ע בסימן קפו (סעיפים א-ב) **פסק כדעת הרי"ף** שאשה שאין לה וסת קבוע, צריכה לבדוק את עצמה ג' פעמים אחר נישואיה, לפני תשמיש ולאחריו. (עיין בסימן קפו שהש"ך מבאר אחרת את הרי"ף)

עד כאן עסקנו באשה שאין לה וסת קבוע, אך באשה שיש לה וסת קבוע, **דעת כמעט כל הראשונים** שאינה צריכה לבדוק את עצמה כלל, וכפשוטו דברי רב יהודה אמר שמואל הראשונים.

אמנם הרמב"ם כתב (איסורי ביאה פרק ד הלכה טז) אף לגבי נשים שיש להן וסת קבוע- 'הצנועות אין משמשות אלא עד שיבדקו עצמן תחלה קודם תשמיש', ולגבי בדיקה לאחר תשמיש כתב שמחוייבת מעיקר הדין.

הבי"י כתב שמוסכמת הפוסקים היא שלא כדעת הרמב"ם, ואשה שיש לה וסת קבוע, אינה צריכה לבדוק כלל, לא קודם תשמיש ולא לאחר מכן. [אך עיין בזה בסוף הפסקא הבאה ובסימן קפו]

האם יש עניין שהאשה תבדוק את עצמה בשעת תשמיש?

לשון הגמרא בדף יב.

בעא מיניה רבי זירא מרב יהודה: אשה מהו שתבדוק עצמה לבעלה?

אמר ליה: לא תבדוק!

ותבדוק - ומה בכך?

אם כן לבו נוקפו ופורש.

ר' זירא התלבט האם טוב שהאשה תבדוק את עצמה בשעת התשמיש שאינה רואה דם.

והשיב לו ר' יהודה שלא תבדוק, משום שעל ידי כך יהיה לבו של בעלה נוקפו ויפרוש מלבא עליה.
נחלקו הראשונים האם כוונת ר' יהודה שלא תעשה בדיקה כלל, בין קודם תשמיש ובין לאחר תשמיש, או שדווקא לאחר תשמיש לא תבדוק:

רבינו שמחה (הובא בהגהות מימוניות פרק ד אות כ) סבר שאין אשה רשאית להחמיר על עצמה לבדוק אחר תשמיש, אבל לבדוק קודם תשמיש רשאית. וכפי שכתוב בדף יג. "כל היד המרבה לבדוק בנשים משובחת".

אמנם תוספות (יב: ד"ה בעי, וד"ה לבו) **כתבו** שהכוונה שלא תבדוק קודם תשמיש, שאז יחשוב שהרגישה, ולא יבוא עליה.

הטור כתב כדברי תוס' ועולה מדבריו שאין לבדוק כלל בשעת תשמיש, לא לפניו ולא לאחריו.
שיטות אלו יפרשו שמה שכתוב בנידה יג.- 'כל היד המרבה לבדוק בנשים משובחת', זה שלא בשעת התשמיש.

השו"ע פסק אף הוא שאינה צריכה בדיקה לפני התשמיש, אבל שלא בשעת תשמיש - הרי זה משובח.
הרמ"א כתב ביתר פירוט שאין לה להחמיר לבדוק עצמה - לא לפני תשמיש ולא לאחר תשמיש, שלא יהא לבו נוקפו ופורש.
הש"ך (ד) הבין בדברי השו"ע שפסק כרמב"ם שאין לה לבדוק קודם תשמיש אך לאחר מכן תבדוק, וכתב שמבואר בקפו שלדעת הרמ"א אין לה לבדוק אף לאחר תשמיש (יש לציין שמדברי הבי"א אצלנו עולה שסבר שאין צורך בבדיקה לאחר תשמיש, וכן סתם בסימן קפו בתחילה כדיעה זו, ורק לאחר מכן הביא את דעת הרמב"ם).

אשה שאין לה וסת קבוע, האם צריכה לבדוק בתוך ל' יום, או שווסתה היא עונה בינונית?

בסימן קפט יבואר שסתם אשה חוששת ליום ה' לראייתה כווסתה. זמן זה נקרא עונה בינונית. **וכתב הש"ך (ב)** שבתוך שלושים יום היא נחשבת שלא כשעת ווסתה, ומובן מדבריו שאינה מחויבת בבדיקות כלל, ואף לא בבדיקה של אשה שאין לה וסת קבוע, שביארנו שלדעת הר"י צריכה לבדוק ג' פעמים ולדעת הרמב"ם לעולם.
הפתי"ש (א) הביא את דברי הכרתי ופתי (א) שתמה עליו, וכתב שפשוט שאין להחשיב את העונה בינונית כווסתה לקולא, ולהקל עליה מלבדוק שלא בזמן זה, ולא נאמר דין עונה בינונית אלא לחומרא שמחויבת לבדוק בשעת ווסתה.
החוות דעת והסדרי טהרה כתבו לקיים את דברי הש"ך, וכתבו שהש"ך אמר כן רק קודם שעברו ג' פעמים והוכח שאין לה וסת קבוע, ובזה סבר הש"ך שיש להניח שדינה כמו רוב נשים שרואות לאחר ל' ווסתה לאחר ל' יום.⁶
 לשון השו"ע:

רוב הנשים יש להם וסתות (פי' זמן קבוע אורח כנשים) לראות בזמן ידוע, כגון מעשרים לעשרים יום או משלשים לשלשים יום, וכל אשה שיש לה וסת קבוע, בא עליה שלא בשעת וסתה ואינה צריכה בדיקה לפני תשמיש.
 (רמב"ם) הגה: גם אין לה להחמיר לבדוק עצמה, לא לפני תשמיש ולא לאחר תשמיש, שלא יהא לבו נוקפו ופורש (טור ומרדכי ריש הלכות נדה ורוב הפוסקים).
אבל שלא בשעת תשמיש, כל המרבה לבדוק הרי זו משובחת:

סעיף ב

פרישה בשעת הווסת

הבאנו בהקדמה שהגמרא בשבועות דף יח: לומדת מן הפסוק "והזרתם את בני ישראל מטומאתם" שחייב אדם לפרוש מאשתו, בעונה הסמוכה לשעת וסתה.
הגמרא שואלת שם וכמה?
ועונה רבה: עונה.

בגמרא בדף סג: מצינו שנחלקו התנאים כמה זמן צריך לפרוש בשעת הוסת:
דעת ר' יהודה היא, שאם היה רגילה לראות דם ביום העשרים בשעשה השישית, אסורה לשמש בשש שעות הראשונות. ואם לא ראתה עד אז אסורה גם בשש שעות האחרונות-כלומר בפועל אסורה כל היום כולו.

ואילו ר' יוסי סבר שמותרת בשש שעות הראשונות וחוששת רק בשעה השישית.
רבא פסק בגמרא כדעת ר' יהודה שיש לחוש לכל היום.
הגמרא מקשה שדברי רבא סותרים את דבריו בשבועות יח: שם כתב שיש לפרוש עונה סמוך לוסת, וסברה הגמרא שהכוונה עונה בנוסף לעונת הווסת, ואילו כאן פסק רבא שדי לפרוש בעונת הווסת.

ומתרצת הגמ' שאף בשבועות התכוון רבא לכך שצריכה לפרוש דווקא באותה עונה.
כפי שצינו בהקדמה ישנה מחלוקת ראשונים, האם פרישה הסמוכה לווסת הינה מדאורייתא או מדרבנן.

וכן הבאנו שהב"י כתב במקומות רבים שחובת הפרישה מדרבנן, ולכן גם התיר בשו"ע בסעיף ד ליוצא בדרך לשמש עם אשתו בשעת ווסתה.

וכן הבאנו שיסג' אחרונים רבים שחשבו שהפרישה הינה מדאורייתא (נודע ביהודה, חת"ס, ערוך השולחן) על אף שחובת הבדיקה אינה מדאורייתא, וכן שיש שסברו שאמנם חובת הפרישה מדרבנן,

⁶ אך יש מקום לעיין אם בכוונתם שצריכה לעקור את העונה בינונית ושג' פעמים לא תראה בעונה בינונית, או שדי שלא תקבע וסתה בעונה בינונית. בלשון הסדרי טהרה יותר פשוט שדי שלא תקבע ווסתה בעונה בינונית ובחוות דעת יש להסתפק, עיין שם.

אך בשעת הוסת ממש החיוב הינו מן התורה (חכמת אדם, שירי ברכה כתב כן גם לגבי חצי שעה הסמוכה, וכן הציע ערוך השולחן).
בפשטות, חובת הפרישה היא בעונה הסמוכה לווסת, וכדעת רבא, ולקמן נביא ב' דיעות מיוחדות בראשונים שנותנים לכאורה זמנים קצת שונים.

עונת אור זרוע

האור זרוע כתב (חלק א סימן שנח):

מורי אב"י העזר"י אמר לי שרגילים לפרוש סמוך לוסתה כ"ד שעות שאם רגילה לראות ביום, פורש ממנה כל הלילה שלפניו, ואם רגילה לראות בלילה פורש ממנה כל הלילה והיום שלפניה.
כלומר, **האור זרוע כתב בשם רבו** שרגילים לפרוש 24 שעות סמוך לווסת, כלומר להוסיף עונה נוספת על העונה הסמוכה לווסת.

הב"י כתב שאין טעם ושורש לדברים אלו, והביא את דברי האגור שכתב (סיי אלף שנח) שדברי האור זרוע הינם חומרא יתירה.

הב"ח כתב שאכן זו חומרא ואינה מעיקר הדין, אך יש לנהוג כן שאין ספק שכך היתה קבלה בידי מפי הזקנים, וסיים: 'וכך שמעתי בימי חרפי שהירא דבר ה' נהג מעולם בחומרא זו'.

הט"ז (ב) כתב 'ותמוה הוא להחמיר על מה שמפורש בתלמוד לקולא בפרט בווסתות דרבנן'.
הש"ך (ז) סבר שיש להחמיר דין זה מעיקר הדין, וביאר שכל מה שמבואר בגמרא שדי לפרוש באותה עונה, הוא באשה שיש לה שעה קבועה שבה היא רואה, אך כשאין לה שעה קבועה, כל העונה הראשונה נחשבת כשעה אחת, ויש לפרוש בעונה הסמוכה לה.
הפתי"ש (ז) הביא שהחוות דעת (ג) כתב שיש להקל בזה.

למעשה, רוב האחרונים הקילו ופסקו שאין להחמיר לפרוש את עונת או"ז (תורת השלמים, סדרי טהורה, חכמת אדם (כלל קח סימן), כרתי ופילתי (סוף ס"ק ד) ערוך השולחן (כ), והטהרת בת ישראל (וכן הסכים החזו"א בהערות בסוף הספר למעשה)

אמנם החתם סופר כתב (יו"ד קעט): 'ואם הוכחות הש"ך אינה מכרחת, א"כ על כרחך היה לראב"ן ואור זרוע ראייה אחרת, ואנחנו לא נדע לדחות גאונים בגילי דחיתתא'.

אף האגרות משה (יו"ד ח"ג סימן מח) **ושבט הלוי** (עמוד כא) **והבן איש חי** (פרשת צו אות א) כתבו להחמיר בזה.

הרב אליהו בדרכי טהרה (עמ' נט) **כתב** "וראו להחמיר ולפרוש מתשמיש עונה אחת קודם העונה האסורה בגלל שבימינו נחלשו הגופות וסדירות הוסת נתונה לשינויים ע"י גורמים חיצוניים, ויש חשש סביר שהאשה תקדים לראות עונה אחת".

הרב עובדיה יוסף (טהרת הבית, ח"א עמ' נה ד"ה ומה שכתבנו) **כתב** שאין להחמיר כן כלל.

עונת האביאסף

כתבו הגהות מיימוניות (פרק ד' אות ט) **בשם אביאסף** שבימי ניסן ותשרי עונה הינה, יום או לילה, אך בימי תמוז וטבת שהם קצרים, העונה הינה חצי יום וחצי לילה.

וביאר הב"י שכנראה סבר האביאסף שעונה נמדדת כ24 שעות, ולא לפי אותה עונה.

הב"י כתב שאין לחוש לשיטה זו מאחר שהפוסקים לא הזכירוהו, וגם מלשון הגמרא משמע שהקפידא הינה על יום ולילה ולא על השעות, **וכן פסק בשו"ע**.

הש"ך (ז) הביא שהב"ח והמעדני יו"ט (פ"א סימן ב) תמהו על הב"י, שהרי בגמרא בדף סה: נאמר בפירוש לגבי העונות שנותנים לתינוקת לבעול על דם בתולים, שמחשבים כן על פי שעות, וכתב הש"ך שמצא שאף הראב"ן (סימן ש"ח) כותב כדברי האביאסף.

וכתב הש"ך שאין ראייה מסתימת הפוסקים לכך שלא סברו כאביאסף, הואיל והם דיברו בסתם חודש ולא בתקופת תמוז וטבת, והביא דוגמאות מדינים שונים שמחשבים לפי שעות כגון ק"ש (או"ח נ"ח) חמץ בערב פסח (א"ח ברמ"א סימן תמ"ג סעיף א), ועוד.

הט"ז (ב) דחה את ראיית הב"ח מהגמרא בדף סה: וכתב שבמקרה של תינוקת, לא ניתן לתלות בלילה ממש, משום ששם התירו לתלות את הדם בדם בתולים, והעניין תלוי בשעות ולא ביום או לילה, עיי"ש.

הט"ז כתב גם כן שחישוב השעות לפי האביאסף יוצא לא הגיוני. שאם נחשב את השעות לאחר שעת וסתה, הרי תהיה אסורה גם לילה אחרי יום וסתה וזה נגד הש"ס, ואם נחשב לפני, תהיה מותרת ביום וסתה משעת וסתה והלאה וחלילה לומר כן, ואף אם נחשב שש שעות לפני ושש אחרי, ייצא שהיא תהיה מותרת חלקים מעונות וסתה במקרים מסוימים.

על כן הסיק הט"ז ש'אין לנו לנקוט כן אלא הלכה פסוקה בידינו שאסורה כל היום בין ארוך בין קצר'.

הדרישה כתב שבתקופת תמוז וטבת לדעת האביאסף מחשבים העונה מחצות היום עד חצות הלילה והפוך, וכן כתב המעדני יום טוב.

והש"ך בנקודות הכסף כתב שמוסיפים את השעות החסירות מעונה הקודמת או שגורעים את השעות שמיותרות מתחילת העונה.

הערוך השולחן (יט) כתב שאין לחשב כאביאסף אלא לפי יום ולילה וכהכרעת הט"ז.

ובשיעורי שבט הלוי כתב שחומרא זו לא נתקבלה, והטעם משום שגורם לטעות בחישוב השעות, וכל שבוע או שבועיים החשבון משתנה, ולכן לא קבלו עליהם להחמיר, אך מכול מקום המחמיר קדוש יאמר לו.

ממה צריך לפרוש בשעת הוסת?

הרשב"א כתב (תורת הבית הארוך ב"ז ש"ב ד: וקצר ריש ש"ג ח.) שהפרישה בשעת הוסת היא מתשמיש בלבד, ומוותר בשאר קריבות, וכתב שכן דעת רש"י והראב"ד (בעה"ט שעה"פ כב ז' / כו). והביא הב"י שכן דעת הרמב"ן (פ"ח הי"י) והגהות מימוניות (אות ח).

אך הביא הרשב"א שיש מי שהורה שהיא אסורה בכל הקריבות כנדה. הטור פסק כדברי הרשב"א שמותרת בשאר קריבות.

הב"י הביא שלכאורה היה ניתן להוכיח שדעת ר"ת היא שאסורה אף בשאר קריבות, מכך שפירש בעניין היוצא לדרך שצריך לפקוד את אשתו בשעת וסתה, שהכוונה לשאר קריבות, ומשמע שאם לא היה יוצא לדרך, היה אסור אף בזה.

אך הב"י יצא דחה זאת וכתב שהחידוש הוא בכך שחייב לפקוד את אשתו. אמנם תרומת הדשן (סי' ר"ף) אסר כל מיני קריבה.

ו**כתב הב"י שנראה שהתרומת הדשן לא ראה** שדעת רוב הפוסקים אינה כן, והראיה שלא דן בדבריהם, ודן רק בדברי ההגהות מיימונית ודחק בדבריו.

על פי דבריו בב"י, פסק השו"ע שאין צורך לפרוש משאר קריבות.

הב"ח כתב שהמחמיר תבוא עליו ברכה.

הט"ז (ג) כתב שיש לאסור כן מן הדין והוכיח כן מדברי הרא"ש שכתב בעניין אבילות שיש להחמיר בחיבוק ונישוק מפני שהוא מביא לידי חשק, וכתב הט"ז שכשיוצא לדרך האיסור פשוט יותר, היות והחשק גדול יותר.

הש"ך (ו) כתב שההכרעה היא שאין איסור בקריבה ונישוק, אך הביא את דברי הב"ח שהמחמיר תבוא עליו ברכה.

הפת"ש (ה) הביא שהרדב"ז בתשובה (קסג) הכריע אף הוא שמותר חבוק ונישוק, וכתב שאין לחדש חומרות על ישראל והלואי שישמרו מה שמוטל עליהם.

אשה שזמן וסתה משתנה וכן אישה שיודעת שיש ימים מסויימים בהם היא

רואה - ימי מבוכה'

הדרכי משה (ג) הביא את דברי ההגהות מימוניות שכתבו שאשה הרואה וסת בתוך כמה ימים, כגון, בין יום כ' לכ"ג - יפרוש ממנה כל הימים הללו, שהרי בכל יום יכולה לראות. וכן פסק רמ"א.

המעדני מלך הקשה שהרי הרמ"א בסימן קפט סעיף יג פסק שאשה הרואה וסתה במשך כמה ימים, אינה פורשת אלא ביום של תחילת הראייה.

הש"ך בסימן קפט ס"ק לט תמה על המעדני מלך וכתב שהרמ"א לא דיבר על ראייה רצופה של כמה ימים, וכוננת הרמ"א היא, שכאשר יש לאישה וסת קבוע ושינתה, חוששים גם ליום הנוסף

כוסת שאינו קבוע.

החוות דעת (ד) תמה על הש"ך שאין שום חידוש בדבריו, שהרי נפסק במפורש בסימן קפט סעיף יד מכוח הברייתא בדף סד. שאם היתה רגילה לראות יום עשרים, (ויש לה בזה וסת קבוע), ושינתה

ליום שלשים, זה וזה אסורים'. (בשיעורי שבט הלוי כתב לתרץ שבדברי הש"ך יש חידוש גדול יותר, משום שהיה מקום לומר שבמקום שההפלגה קטנה אין לחוש 22 הימים, משום שנראה כאילו הוסת הקבוע נשאר בעינו ורק התרחב קצת)

על כן כתב החוות דעת שכוונת הרמ"א לומר שבמדה ושנתה את וסתה בימים מועטים, יש לחוש שהיום העקרי של הוסת הוא יום הוסת הקודם, והיום שראתה בו עכשיו הוא המשך שלו, ולכן

צריכה לחוש לכל הימים בהם רואה דם, שמא הוא היום העיקרי.

הנודע ביהודה סובר (מהדורה קמא סימן מו) שמדובר באשה שאין לה וסת קבוע, אלא רואה בטווח מסויים של ימים. ימים אלו מכונים "ימי מבוכה" - וראוי לחוש לכולם.

דבריו מבוססים על פסק השו"ע בסימן קפו סעיף ג, שם נפסק מכוח תרומת הדשן שאשה שיש לה ימים מסויימים שיודעת שבהם היא רואה, אינה צריכה לבדוק עצמה בתשמיש של שאר

הימים. הנודע ביהודה סבר שהוא הדין לחומרא, שצריכה לפרוש בכל אותם ימים.

החוות דעת כתב (ד) שלפי הנודע ביהודה אין לדבר סוף, וכי אם רואה בתוך טווח של 20 יום -

תחוש לכל הימים הללו?

[ובסיכומיו של עז"פ ועופ"ל כתבו שניתן לענות בפשטות, שהרמ"א דיבר בסך הכל על יומיים שלושה, שזהו זמן קצר ומסתבר שתראה קצת לכאן או לכאן. ובאמת מצינו בש"ס פעמים רבות טווח של שלוש. ועוד שיש להתייחס לימים אלו כוסת קבוע וממילא לא מחמירים בימי הפלגה ובינונית].

האם יש חובת פרישה בוסת הגוף?

הב"י הביא את דברי הראב"ד שכתב (בעלי הנפש שער הוסתות) שאין חובת פרישה בוסת הגוף, ובזה יש לה לחוש בעת וסתה בלבד, אם רואה ביום קבוע בצירוף וסת הגוף.

הראב"ד הביא ראיה לדבריו מהמנה בדף סג: שם כתוב שרבי יוסי אומר אף ימים ושעות וסתות ומשמע שאמר ר' יוסי לר' יהודה כשכשם שאתה מודה לי שבוסתות הגוף אין חוששים אלא לשעת הוסת, הוא הדין לוסת שעות, ומשמע שלעניין וסת הגוף, אף ר' יהודה מודה.
אך כתב הראב"ד אם היא רגילה לראות אחר הוסת אסורה מן הוסת ואילך כל היום וצריכה בדיקה אחר הוסת כדי לטהר הוסת וכדי להתירה לבעלה אחר אותה עונה אבל קודם הוסת מותרת בלא בדיקה.
השו"ע הביא דין זה בסימן קפט, והרמ"א הביא דין זה כאן.

האם צריכה אשה ללבוש לבנים בעונת וסתה?

חומרא זו לא הוזכרה בראשונים.
אמנם הפת"ש בסימן קצ ס"ק כב כתב בשם עמודי כסף שיש לשים בגד לבן ב"ימי נדתה",
ודבריו אינם מובנים שהרי בימים אלו היא טמאה ומה התועלת בכך.
בדי השולחן הסביר שהכוונה לעונת וסתה.
אף האגרות משה (ג, מח) **כתב:** 'ועצה טובה שתלבש בגד לבן הסמוך בהידוק יפה לגופה כל אותה עונה'.

האם יש מקום להחמיר יותר בכתמים בשעת הוסת?

כתב התשב"ץ (תפ"א) שאם מצאה כתם בעונת וסתה ועשתה בדיקה ומצאה טהורה - אין מקום להחמיר יותר מדין כתם.
אבל שבט הלוי מחמיר בכתם בעונת וסתה. טענתו שהיום נשים רואות ללא הרגשה, ומאוד מצוי שאישה תראה בתחילת וסתה כטיפות קטנות, ולאחר מכן תראה ראייה גמורה.
למעשה, פסק השבט הלוי לגבי כתם ביום הוסת שבעלי הנפש מחמירים ובדיקה מעכבת. ואולי גם בוסת שאינו קבוע צריכה בדיקה מדינה, משום שיש פה רגלים לדבר.

מה דין הרגשה בשעת הוסת?

כתב בספר חקר הלכה שיש להחמיר אם יש הרגשה בעונתה, אע"פ שלא מצאה כלום (כדעת תרומת הדשן בסימן קצ סעיף א) ואין לצרף קולות כמובא שם בפ"ת, משום שכאן מסתבר להחמיר שמא זו תחילת וסתה.
שבט הלוי מקבל את דעתו לגבי הרגשה של זיבת דבר לח פנימית אבל אם זה הרגשה מבחוץ יש להקל.

חל ליל טבילתה בשעת הוסת?

הפת"ש (ד) הביא את דברי התפארת למשה שכתב שאשה שרואה כל 15 יום, וזמן ראייתה 7 ימים, ויוצא שלעולם ליל טבילתה יוצא בזמן וסתה, אין לאסור אותה על בעלה עולמית, ויש להתירה בליל טו, הואיל ווסתות דרבנן. וכתב שזהו כש"כ במציאות שראייתה ביום, שאין להחמיר עליה עונת אור זרוע.
הפת"ש דייק מדבריו שבמציאות שיכולה להתנקות, קודם עדיף שלא תחכה 6 ימים משימושה ודי בהמתנת 4 או חמשה ימים, ומכול מקום יש להעדיף את החומרא הזו על פני החומרה של עונת אור זרוע.
עוד הביא שהחת"ס כתב (סימן קט) שבעת הצורך יש מקום להקל ולא לחוש לא"י וראב"ן כי כל טעמם לחוש לעונה שלפני הוא רק משום 'לא פלוג'.
כפי שאנו רואים בחת"ס משמע שלא הקל אלא בעונת אור זרוע, וזאת משום שהוא סבר שווסתות דאורייתא.
בהמשך ס"ק כב הביא הפת"ש דיון במקרה שחל ליל טבילת הכתם בעונת הוסת שהכנסת יחזקאל מתיר והמנחת יעקב מסתפק.
והביא הפת"ש חבל אחרונים (ס"ט וח"ד ושאלת יעבץ ותשובת גבעת שאול ונוב"י) שהחמירו בזה אפילו בטבילת ראייה גמורה במקרה חד פעמי (והחת"ס אסר אפילו אם זה גם כשיוצא לדרך ויתבאר למטה) וזהו לשיטתו שהפרישה מהתורה היא.
מכול מקום הביא הפת"ש מתשובת אבן שהם שמותרת לטבול כדי לנהוג שאר מיני קורבה דמצוה הוא, אבל ערוך בשולחן (מג) מחמיר גם בזה דבקל יבוא לידי איסור.

לשון השו"ע:

בשעת וסתה, צריך לפרוש ממנה עונה אחת, ולא משאר קריבות אלא מתשמיש (המטה) בלבד.

אם הוא ביום, פורש ממנה אותו היום כולו אפילו אם הוסת בסופו, ומותר מיד בלילה שלאחריו, וכן אם הוא בתחלתו, פורש כל היום ומותר כל הלילה שלפניו.

וכן הדין אם הוא בלילה, פורש כל הלילה ומותר ביום שלפניו ולאחריו, בין שקבעה וסת בג"פ או בפ"א.

הגה: וכל זה לא מיירי אלא בוסת התלוי בימים אבל לא בוסת התלוי בשינוי הגוף (ב"י בשם הראב"ד), וע"ל סימן קפ"ט.

ואשה שמשנית וסתה להקדים ב' או ג' ימים או לאחר, כשמגיע זמן וסתה צריך לפרוש ממנה ב' או ג' ימים קודם או אחריו. (הגהות מיימוני פ"א דהלכות איסורי ביאה). וע"ל סי' קפ"ט:

סעיף ג

חובת פרישה מזבה וקטנה

כתב הרשב"א (תורת הבית בית ז' תחלת שער ג) שקטנה שלא הגיעה לימי הנעורים ולא הביאה סימנים אינה צריכה לפרוש סמוך לוסתה כל זמן שלא קבעתו בשלש פעמים.

וביאר הרשב"א בטעם הדבר, שהיא מוחזקת שאינה ראויה לראות, ולכן יש להחשיב את ראיותיה כמקרה עד שתחזק שלוש פעמים.

וכתב הב"י שבסימן קפט (סעיף כח) יתבאר שהוא הדין לגבי זקנה שנתסלקו דמיה.

השו"ע פסק את דברי הרשב"א להלכה.

כתב הט"ז (ו) שאין חובת פרישה בקטנה אף בשעת הוסת עצמה.

הפתי"ש (ט) הביא שבסימן קפט נחלקו האחרונים, האם די שתראה ג' פעמים דם, או שצריכה לקבוע וסת של ג' פעמים באותו היום:

מדעת הט"ז בס"ק מג משמע שסובר שדי שתראה ג' פעמים.

הש"ך בנקודות הכסף חולק וסובר שצריכה לקבוע וסת של ג' פעמים באותו יום.

הסדרי טהרה והחוות דעת הסכימו לדעת הט"ז שדי בכך שתראה ג' פעמים.

לשון השו"ע:

במה דברים אמורים, בגדולה, אבל בקטנה שלא הגיעה לימי הנעורים, ולא הביאה סימנים, אין צריך לפרוש סמוך לוסתה כל זמן שלא קבעתו ג' פעמים. והוא הדין לזקנה שנתסלקו דמיה:

סעיף ז

המסופקת מתי ראתה- מתי תפרוש?

כתב הראב"ד (בעלי הנפש ריש תיקון הוסתות סימן א) שהרגילה לראות בזמן הנץ, ואינה יודע אם קודם הנץ או לאחריו:

יש מחמירים לאסורה כל היום וכל הלילה.

ויש מקילים שאינה אסורה אלא ביום.

הראב"ד הכריע הוא כדברי המקילים.

וכתב הרא"ש (פרק ט סימן ב השני) שטעם המקילים הוא, משום שוסתות הינם מדרבנן, ולכן זהו ספק מדרבנן, ואין לחוש אלא ליום שהוא ודאי בימי נדתה.

השו"ע פסק כדעת המקילים, שאינה אסורה אלא ביום.

הב"ח כתב שראוי להחמיר מכוח ספק שתפרוש בשתי העונות שלא כדעת השו"ע.

וכתב הש"ך (יד) שלפי מה שכתב בס"ק ז (שיש להחמיר בעונת אור זרוע), כל שכן שיש להחמיר במציאות זו.

הש"ך (יג) כתב שלדעת השו"ע והרא"ש אם רגילה לראות בין השמשות ולא קים לן אי קודם או לאחר הלילה אינה אסורה אלא בלילה.

הפתי"ש (י) הביא את דברי החוות דעת שביאר בכונת הש"ך שאם לא ברור אם ראתה קודם שקיעת החמה, או לאחר מכן. משום שלענין וסתות לאחר שקיעה יש להחשיב זאת כלילה.

לשון השו"ע:

אם רגילה לראות בהנץ החמה, ולא קים לן שפיר אי קודם הנץ החמה או אחריו, אינה אסורה אלא ביום:

סעיף ה

וסת הנמשכת מהלילה עד היום

נחלקו הראשונים כיצד יש להתייחס לראיה שנמשכת כמה ימים :
הראב"ד (תיקון הוסתות סימן א) **סבר** שיש להחשיב את כל הראיות כראיה אחת, וכולם נחשבות כשעת וסתה.

הרז"ה (בהשגות על בעה"נ שם אות יא) **סבר** שיש להתחשב רק בשעת הראיה הראשונה בלבד. **וכן דעת הרא"ש** (פרק ט סימן ג).

הראב"ד דן שם בשאלה מה הדין במקרה שראתה וסת מתחילת הנץ עד לאחריו ומביא בזה ג' שיטות :

א. יש לה לפרוש ב' עונות שלמות, הואיל וכל הראיה נחשבת כזמן הוסת, והיות ודעת ר' יהודה היא שיש לאסור את כל שעת הוסת, לא די באחד מהימים.

ב. יש לה לפרוש עונה ראשונה וכל זמן הוסת של העונה השניה.

שתי גישות אלו סוברות שכל שעה שרואה דם מוגדרת כשעת הוסת.

ג. יש לה לפרוש רק בעונה הראשונה, מפני שרק עונה זו נחשבת כשעת וסתה.

הראב"ד הכריע כשיטה השנייה שפורשת בעונה הראשונה וכל שעת הוסת של העונה השניה.

הראב"ד מביא ראיה לדבריו מהמשנה בנדה (פרק ט משנה ט) שם נאמר :

היתה למודה להיות רואה עם הנץ החמה - אינה אסורה אלא עם הנץ החמה.

רבי יהודה אומר : כל היום שלה.

הגמרא מבארת שמדובר במציאות שרגילה לראות בסוף הלילה, ומדובר שרואה עם הנץ ממש, ולא יתכן שלא תראה קצת גם ביום, ואומר ר' יהודה : "כל היום שלה", משמע שאינה צריכה לפרוש כל העונה. (ראיות אלו הינם רק כנגד הסוברים שצריך לפרוש ב' עונות שלמות).

במחלוקת העקרונית בין הרז"ה לראב"ד הכריע השו"ע בסעיף ו ובעוד מקומות, כדעת הרז"ה שיש להחשיב את הוסת רק בתחילת הראיה.

אמנם כאן, פסק השו"ע כדעת הראב"ד שיש לה לפרוש בשעת הוסת אף בעונה השניה.

כתב הט"ז (ט) שיש לומר שהשו"ע נקט שבמידה והוסת מתמשך זמן מרובה אין מחשיבים בוסת אלא את הראיה של היום הראשון, אך במידה ונמשך זמן מועט עדיין יש להחשיב זאת כחלק מהוסת, אך כתב שצריך עיון מנין למד השו"ע לחלק כך.

הערוך השולחן (כט) כתב שאין צורך בחילוק מיוחד, ומכיון שזהו "זמן מועט - לא חיישינן ליה, מה שאין כן" במידה והוא זמן מרובה - "מוקמינן אעיקרא דדינא". (כלומר העיקר כרז"ה, אך אין סיבה שלא להחמיר כראב"ד בדבר מועט).

כתב הש"ך (טו) שלדעת השו"ע אף במידה והתחילה לראות ביום קודם שקיעה וסיימה לאחריה, צריכה לחוש לכל היום ולשעת הראיה בלילה.

הש"ך הוסיף שלפי שיטתו שיש להחמיר לפרוש כאו"ז, תצטרך האשה לפרוש יממה שלימה של תחילת הראיה, ואת המשך הראיה בלבד בעונה הבאה.

הפת"ש (יא) הקשה על דברי הש"ך שהרי הש"ך כתב שאף האור זרוע מודה שבמידה ויש לה שעה קבועה שבה היא רואה, אין לחוש לעונה שלפניה.

הפת"ש תירץ : וצ"ל דסמך עצמו עמי"ש בנה"כ הבאתיו לעיל דנשי דידן אין להם שעה קבועה וכן מצאתי בח"ד ודוחק. (לא הבנתי את התירוץ שהרי אנו עוסקים במציאות שיש לה שעה קבועה).

לשון השו"ע :

אם רגילה לראות ראייה מקודם הנץ החמה עד אחר הנץ החמה, אסורה בלילה וביום כשיעור הנמשך בו :

סעיף ו

ווסת הנמשכת כמה עונות

הבאנו כבר בסעיף הקודם שנחלקו הראב"ד והרז"ה כיצד יש להתייחס לראייה מתמשכת :

דעת הראב"ד שכל זמן הראיה נחשבת כשעת הווסת ויש לחוש לכל העונות.

הטור הביא שהרמב"ן סבר שיש לחוש לכל הימים אך נראה שטעמו אחר, והוא שיש לדון כל ראיה בפני עצמה, ועל כן כתב שאפילו נעקר יום הראשון, חוששת לשאר הימים עד שיעקרו כולם (וכתב הפרישה שלפי הראב"ד יש לחוש לכל הימים, הואיל ולא נעקרה ווסתה).

עוד כתב נ"מ לעניין מציאות שרואה מקצת עונה שניה אם צריכה לחוש לכולה, שלדעת הרמב"ן צריכה לחוש לכולה, היות וזו ראיה בפני עצמה, ולראב"ד לא צריך, אך לכאורה נ"מ זו אינה מוכרחת וניתן לסבור כראב"ד ואעפ"כ להצריך לפרוש עונה שלימה כמבואר בסעיף הקודם).

דעת הרז"ה שיש להתייחס לזמן הראיה הראשון, ולחשוש רק לעונתו.

הרא"ש (פרק ט סימן ג השני) **פסק כרז"ה**.

הרא"ש הביא ראיה לדעת הרז"ה מהגמרא בנידה בדף יא:, שם מבואר שאשה אינה צריכה לבדוק בשעת נדתה, וזאת כדעת ר"ל שאשה אינה צריכה לחשוש לוסת בשעת נדתה. ולפי שיטת הראב"ד היה לבדוק בכל אופן, בכדי לדעת כמה יהיה וסתה פעם הבאה, (שלשיטת הראב"ד אם רואה כמה ימים בימי נדתה, צריכה לחוש לכל הימים הללו כימי ווסתה).

הרשב"א (בדק הבית הארוך ב"ז ש"ג) **פוסק אף הוא לדעת הרז"ה**, ומתמודד עם גמרא שלכאורה מוכיחה כנגד שיטתו:

בגמרא בנידה בדף י: נאמר שתנוקת שרואה דם אפילו שופעת כל שבעה, נחשבת ראייתה כראיה אחת, ואם פסקה כשתי ראיות.

א"כ עולה שבמידה ופסקה ראייתה, נחשבת ראייתה השנייה כראיה בפני עצמה.

הרשב"א דוחה ראיה זו וכותב שכל דברי הגמרא נאמרו לגבי החזקתה של אותה קטנה כרואה דם, ובזה יש להחשיב כל ראיה בפני עצמה, אך לעניין קביעת וסתות, זה נחשב כראיה אחת בלבד.

כשיטת הרז"ה הכריעו גם הריטב"א, רבינו ירוחם, הטור, **וכן פסק השו"ע, וכן פסק הרמ"א בסימן קפט סעיף ג.**

האם צריכה לחוש לכמה ימי ראיה רצופים במידה והיה קצת הפסק ביניהם?

החוות דעת הקשה (הובא בפת"ש בקצרה ס"ק יב), שלכאורה לפי שיטת הרז"ה, ייצא שאשה תקבע וסת ביום הראשון, בעוד באמת יום זה הוא יום זיבה או דם טהור, ורק לאחר מכן תהיה ראייתה ראיית נדה ויוצא שלא תפרוש ביום וסתה האמיתי!!

על כן כתב החוות דעת (ז) לחדש שאם ראתה דם בעונה אחת והפסיקה, ולאחר מכן ראתה שוב, וכן הלאה - חוששת לכל הימים, שאיננו יודעים מהו היום האמיתי לוסתה. אמנם, אם רואה ברצף, כשהיא מדלפת או שופעת, הרי שהדם בא ממעין פתוח ומהווה בוודאי המשך ישיר של הראיה הראשונה, על כן חוששת לתחילת הראיה בלבד.

החוות דעת סייג את חומרתו וכתב שזה דוקא במציאות שהימים שבתחלת ראייתה לא הוקבעו אבל אם הוקבעו כגון שראתה ג"פ בר"ח ונמשך עד ב' או ג' לחדש, אינה חוששת להראיות שבתוך נדתה ומיד שעברה עונה ראשונה מותרת אף בפוסקת.

עוד כתב שאין חוששים לראיות שבתוך ימי נדה אלא במידה והוקבעו.

עוד כתב, שאם יש ספק אם ראייתה היתה רצופה ממש או שהפסיקה, די לה לחוש ליום הראשון בלבד, משום שיש כאן 'ספק ספיקא' ספק אם בכלל פסקה, ואפי' פסקה - ספק אם זו הראיה העיקרית.

הרב עובדיה (טהרת הבית עמ' סט) **הביא שהרבה חלקו על החוות דעת**, והוכיח מן הרשב"א שאף במידה והפסיקה, די לה בראייתה הראשונה.

קביעת וסת בראיה רצופה, כשפעם השלישית התחילה ראייתה ביום השני לראייתה הרגילה

כתב הפת"ש (יב) שאם ראתה ב' פעמים באותם ימים ובפעם השלישית התחילה ראייתה ביום השני לראייתה הרגילה, לא קבע וסת לשני או לשלישי שהולכים תמיד אחר תחילת ראיה, וב' הפעמים הראשונים התחילה ראייתה קודם.

לשון השו"ע:

אם וסת נמשך ב' או ג' ימים, ששופעת או מזלפת, אינה צריכה לפרוש אלא עונה הראשונה של הוסת, וכיון שעברה עונה ולא ראתה, מותרת:

סעיף ז

האם למעוברות ומניקות יש וסת?

מעוברת ומניקה לעניין בדיקה ופרישה סמוך לוסת

לשון המשנה בנדה דף ז. -:

רבי אליעזר אומר - ארבע נשים דיין שעתן: בתולה, מעוברת, מניקה וזקנה.

אמר רבי יהושע אני לא שמעתי אלא בתולה, **אבל הלכה כרבי אליעזר...**

ובגמרא דף ט.

בעא מיניה ההוא סבא מר' יוחנן: הגיע עת וסתה בימי עבודה ולא בדקה - מהו? קא מיבעיא לי אליבא דמ"ד וסתות דאורייתא. מאי? כיון דוסתות דאורייתא - בעיא בדיקה, או דלמא: כיון

דדמיה מסולקין, לא בעיא בדיקה?

א"ל, תניתוה: רבי מאיר אומר, אם היתה במחבא והגיע שעת וסתה ולא בדקה - טהורה...
הכא נמי - דמיה מסולקין, ולא בעיא בדיקה.
במשנה מבואר שהיות ומעוברת ומניקה הינן מסולקות דמים, אף אם יצא להם דמים, אין לחוש שיצא לה דם לפני כן, ואינה מטמאת אלא מאותה השעה ואילך - דייקן שעתין.
הגמרא מביאה שהסתפק סבא אחד האם צריכה לבדוק בשעת וסתה.
ר' יוחנן פשט לו שאינה צריכה לבדוק, היות ודמיה מסולקים.
הרא"ש (פרק א סימן ד) **כתב** שהוא הדין שאינה צריכה לפרוש סמוך לוסתה.
הטור הוסיף דין זה אף לגבי מניקה, **וכן כתב רבינו ירוחם וכן כתב הרשב"א**.
וכן פסק השו"ע.

מהי הגדרת מעוברת?

במשנה יש מחלוקת מהי הגדרת מעוברת לעניין זה:
ר' אליעזר אומר משהוכר עוברת.
ר' יוסי אומר רק לאחר שעברו עליה ג' עונות שלא ראתה דם.
רוב הפוסקים פסקו כדעת חכמים שמהוכר עוברת - דיה שעתה.
אמנם הרשב"א מביא שהר"ה פסק כר' יוסי שיש לחכות ג' עונות ללא ראייה, וכתב שאין הלכה כמותו.
הגמרא בהמשך מבאר את גדר - הכרת עוברת.
וכמה הכרת העובר?
סומכוס אומר משום רבי מאיר: שלושה חדשים, ואף על פי שאין ראייה לדבר - זכר לדבר,
שנאמר: **"וַיְהִי כַּמִּשְׁלֹשׁ חֳדָשִׁים... הִנֵּה הָרָה..."**
השו"ע כאן סתם וכתב שמהוכר עוברת, דינה כמעוברת.
ובסימן קפט סעיף לג הביא את הגדרתו של סומכוס שזאת לאחר ג' חודשים להריונה.

מהי הגדרת כניקה?

מניקה - עד שתגמול את בנה.
נתנה בנה למניקה, גמלתו או מת:
רבי מאיר אומר: מטמאה מעת לעת,
וחכמים אומרים: דיה שעתה...
הגמרא בדף ט. מביאה מחלוקת בין ר"מ לתנאים אחרים (ר' יהודה, ר' יוסי ורשב"א). **בהגדרת מניקה**:
דעת ר"מ היא שהגדרת המניקה תלוי אך ורק בהנקה ולכן אם מת בנה בתוך כד' חודש, דינה ככל אישה (וכפי שמוכר בשמו במשנה), על כן כתב ר"מ שאם המשיכה להניק אף ארבע וחמש שנים דינה כמסולקת דמים.
ודעת שאר התנאים היא שהאשה נחשבת כמניקה בכד' החודשים הראשונים, בין תניק ובין לא תניק, ולאחר מכן דינה כאשה רגילה אף במידה ותניק.
מבואר שם שדעת ר"מ היא שכל שהיא מניקה, הדם נעכר ונעשה חלב, ולכן הכול תלוי בהנקה.
ודעת שאר התנאים היא שהדם מסתלק בעקבות מצבה של האשה לאחר הלידה שאבריה מתפרקים, ולכן לאחר כד' חודש דינה ככל אדם, מפני שנפשה חוזר, ואין הדבר תלוי כלל בחלב.
השו"ע פסק כשאר התנאים שהגדרת מניקה, היא כל אשה בתוך כד' חודש לנדתה.

האם מעוברות ומניקות צריכות לפרוש בשעת וסתן ממש?

הפרישה כתב שאף מעוברות ומניקות צריכות לפרוש בשעת וסתן ממש, ודייק כן מלשון הטור שכתב שאינן צריכות לפרוש סמוך לוסתן, ומשמע שבוסתן ממש צריך.
הש"ך (כ) כתב שאין זה דיוק גמור, ומהמשך לשון השו"ע משמע לא כך שכתב שאפילו בתוך וסתה מותרת בלא בדיקה (אמנם בטור באמת כתב שלאחר וסתה מותרת בלא בדיקה).

מעוברות ומניקות שקבעו וסת, ומה הדין במקרה שראו פעם אחת?

כתב הש"ך (יט) בשם המהרש"ל (בהגהותיו לטור) ונ"ל דמיירי שלא קבעה וסת שלש פעמים בימי עיבורה או בימי מניקתה אלא שחוששת לוסתה הראשונה ודו"ק עכ"ל
בפשטות עולה מדברים אלו, שרק במידה וראתה ג' פעמים בימי עבודה חוששת לוסת שאינו קבוע.
וכתב על כך הש"ך: ועיין לעיל סימן קפ"ט ס"ל"ג.
ונראה שכוונתו למה שמשמע שם שיש לחוש לוסת שאינו קבוע אף בפעם אחת, וכן ביאר הפת"ש (יד).
ותמה הפת"ש על תורת השלמים שמשמע ממנו שהש"ך מצדד בדברי מהרש"ל מכוח דברי השו"ע שם.

מעוברת - כד חודש או שנתיים?

הש"ך (יח) כתב שדין מעוברת הינו שנתיים, וחודש העיבור אינו מן המניין. הפת"ש (יג) הביא שהכרתי ופילתי חלק וסבר שיש להחשיב את חודש העיבור, ואין לה אלא כד חודש.

לשון השו"ע:

אם הגיע וסתה בימי עיבורה, משהוכר עובריה, או בימי מניקתה שהם כ"ד חדשים משנולד הולד, אפילו מת הולד, אין צריך לפרוש סמוך לוסתה, ואפילו בתוך וסתה מותרת בלא בדיקה. (וע"ל סוף סימן קפ"ט).

סעיף ח

חרדה מסלקת דמים

לשון המשנה בנדה דף לט:

הגיע שעת וסתה ולא בדקה - הרי זו טמאה.

ר"מ אומר: אם היתה במחבא, והגיע שעת וסתה ולא בדקה - הרי זו טהורה, מפני שחרדה מסלקת את הדמים.

ר"מ סובר שאשה שלא בדקה בשעת וסתה טמאה, על אף שתבדוק לאחר מכן. לקמן יבואר שזאת משום שהוא סבר שוסתות דאורייתא, ואנו לא פוסקים כן.

מכול מקום אף ר"מ מודה שאם הייתה האשה במחבא, טהורה ואיננו חוששים שראתה דם, משום שחרדה מסלקת דמים.

כפי שביארנו, להלכה נפסק שבלאו הכי, אשה אינה נאסרת בעקבות שלא בדקה.

נחלקו הראשונים האם יש השלכה לדברי ר"מ אף להלכה, לעניין השאלה אם צריכה לכתחילה לבדוק:

הרשב"א סבר שאינה צריכה בדיקה אפילו לכתחילה, היות והיא מסולקת דמים, והוכיח כן מכך שהגמ' לומדת את דינה של המעוברת מדין מחבוא, ומעוברת פטורה מבדיקה אף לכתחילה.

הרמב"ן סובר (הלכות נידה ה, כד) שצריכה לבדוק לכתחילה ככל הנשים.

הטור פסק כדעת הרמב"ן שצריכה לבדוק לכתחילה.

הב"י מקשה על שיטה זו מכוח ראיית הרשב"א שהגמ' למדה דין מעוברת מדין מחבוא.

ועונה הב"י שיתכן לשיטה זו אף מעוברת צריכה בדיקה לכתחילה, אך נתקשה א"כ מדוע פסק הטור שמעוברת אינה צריכה פרישה סמוך לוסתה.

ותירץ הב"י שיתכן שלמד שדברי הגמרא נאמרו למ"ד וסתות דאורייתא, ועסקו רק בדיעבד, ובאמת להלכה שוסתות דרבנן, מעוברת אינה צריכה בדיקה אף לכתחילה, והגמ' דימתה ביניהם רק לעניין דיעבד, ולמ"ד שוסתות דרבנן ושניהם צריכות בדיקה לכתחילה.

ובטעם החילוק בין מעוברת לאשה במחבוא ביאר הב"י שבאשה במחבוא אין הדבר ברור שתהיה מסולקת דמים, ולכן לכתחילה יש לחוש ולבדוק.

הב"ח כתב שלטור הייתה גרסא אחרת בגמרא והספק היה בעניין בדיקה לכתחילה באשה ולמדו כן מכך שבאשה במחבוא הקלנו בדיעבד.

הט"ז (יא) כתב לתרץ שפשוט שכל הסילוק של הנמצאת במחבוא הוא בשעת הפחד, ולכן לאחר שיצאה מן הפחד צריכה לבדוק ככל אשה, ולעומת זאת מעוברת היא מסולקת דמים ואינה צריכה בדיקה כלל. (מכול מקום מבואר בדבריו שבשעת הוסת אסורה אף כשהיא במחבוא משום שיש לחוש שבשעה שתזקק לבעלה יצא הפחד מלבה)

לפי דבריו יוצא שהנמצאת במחבוא מחוייבת לבדוק, דווקא במידה ויצאה קודם שנגמר ווסתה, אך אם כבר נגמר שעת וסתה במחבוא דינה כמעוברת שאינה צריכה בדיקה אף לאחר מכן.

השו"ע פסק: 'היתה נחבית במחבוא מפני פחד, והגיע שעת וסתה - אינה חוששת לוי, ולא הזכיר כלל שצריכה בדיקה לכתחילה.

אמנם הרמ"א כתב שאם לא עבר הוסת מחוייבת לבדוק, אך אם עבר הוסת טהורה בלא בדיקה.

כתב הפת"ש (טו) שהשיטה המצריכה בדיקה, אוסרת גם תשמיש אף בהיות במחבוא, שמא יצא הפחד מליבה והתבסס על דברי הט"ז שהבאנו לעיל.

עוד הביא הפת"ש את דברי החוות דעת שאם ראתה במחבוא אין זה מצטרף לענין קביעות וסת.

הרמב"ם השמיט דין זה

לשון ערוך השולחן בסעיף לו:

ויותר מזה אני מתפלא על הפוסקים שלא העירו שברמב"ם לא נמצא כלל דין זה לא דין

דהיתה במחבוא ולא דין דמעוברת ומניקה שא"צ בדיקה בשעת הוסת וברור הוא שטעמו דאין

הלכה כר"מ כמ"ש בפ"י המשנה וכ"כ הרע"ב ע"ש וכיון דבגמ' למדו דין מעוברת ממחבא ממילא דגם בזה אין הלכה כמותו ולפ"י לדעתו כולן צריכות בדיקה לעת ווסתן:

לשון השו"ע:

היתה נחבית במחבא מפני פחד, והגיע שעת וסתה, אינה חוששת לו.
הגה: וי"א דוקא אם עבר הוסת ולא בדקה ולא הרגישה, טהורה בלא בדיקה. אבל לכתחלה צריכה בדיקה. (וכך משמע בב"י).

סעיף ט

חובת הבדיקה בשעת הוסת

הבאנו לעיל בהקדמה בענין 'וסתות- דאורייתא או דרבנן' שבגמ' בנידה דף טז. מבואר שנחלקו רב ושמאל בענין אשה שלא בדקה עצמה בשעת וסתה ובדקה רק לאחר מכן:

דעת רב שלאחר שבדקה ולא מצאה דם הרי היא טהורה.
דעת שמואל שאף אם בדקה ולא מצאה דם, הרי היא טמאה, משום שיש לחוש שהיא ראתה דם ולא הרגישה- שיאורח בזמנו בא'.

הבאנו שם שמצינו מחלוקת זו גם בתנאים, וחכמים סברו כרב שיכולה לבדוק אח"כ.
הב"י כתב שדעת כמעט כל הראשונים (התוספות טז. ד"ה ורב נחמן, הרשב"א הרמב"ם בפרק איסורי ברכה הל' יג – יד, והמ"מ כתב שכן הסכימו כל המפרשים) היא, שניתן לבדוק בדיקה מאוחרת, ונימק הכרעה זו בכמה נימוקים: הכלל הוא שהלכה כחכמים מול ר"מ, הלכה כרב באיסורי, וכן נחלקו שם ר' יהושע ור' אליעזר, והכלל הוא שהלכה כר' יהושע.

אמנם הביא הב"י שהיראים (השלם ס"י כו) **כתב** שיש לפסוק כדעת ר' זירא שם בגמרא שפירש שאף רב מודה שאסורה במידה ולא בדקה, ומה שאמר רב שאם בדקה ולא מצאה דם, הרי היא טהורה, זה במקרה שבדקה בשיעור זמן של הוסת, שבזה כבר נסתלק החשש שראתה דם (הובא שם בהקדמה).

וכתב הב"י (אות ז סוד"ה אמר ר' יוחנן) שאין נראה כן מדברי כל הפוסקים.
הדרכי משה (ד) הוסיף שהגהות שערי דורא כתב שאף הסמ"ק פסק כיראים.
השו"ע פסק כדבריו בב"י שאם עבר הוסת ולא בדקה ולא הרגישה, היא טהורה.
הש"ך (כג) כתב שהב"ח כתב להחמיר כדעת היראים שהלכה כר' זירא שרק במקרה שבדקה בשיעור זמן הוסת מותרת, אבל לאחר מכן אסורה אף אם בדקה.
הפתי"ש כתב (יט) ש"האחרונים כתבו שאין לחוש לחומרא זו".

לא בדקה בשעת וסתה, האם צריכה לבדוק לאחר מכן?

מפשטות הסוגיא נראה די מפורש שאף השיטות הסוברות שאם לא בדקה בשעת וסתה, לא נטמאה, מודות שצריכה לבדוק לאחר מכן, וכך לשון רב בגמרא:

אשה שיש לה וסת, והגיע שעת וסתה ולא בדקה, **ולבסוף בדקה:**
אמר רב: בדקה ומצאת טמאה - טמאה, טהורה – טהורה.

ואכן כך סברו תוס' (טז. ד"ה ורב נחמן) **והראב"ד והרשב"א והטור.**
אמנם הב"י הביא שהר"ן כתב (שבועות ה. ד"ה וגרסי) **שלדעת הרי"ף** (שם ד:) **והרמב"ם** (איסורי ביאה פרק ד הלכה ט) במידה ולא בדקה בשעת וסתה, אינה צריכה לבדוק שוב אח"כ.⁷

וביאר הר"ן שכל מה שאמר רב בלשון זו, היא מפני ששמואל סבר שאף במקרה שתבדוק, תיאסר, אך הוא עצמו סבר, שאינה צריכה בדיקה כלל, וגם את לשונם של ר' יהושע וחכמים שאמרו 'תבדקי' פירש הר"ן לשיטתם שהכוונה שהחומר היחיד בוסתות הוא הבדיקה בשעת הוסת, אבל אחרי זה אין בבדיקה תועלת.

השו"ע סתם בתחילה שאם עברה ולא בדקה, טהורה היא בלא בדיקה, וכדעת הרמב"ם.
אך לאחר מכן כתב שיש אומרים שאסורה עד שתבדוק (והתנה זאת במידה ויש לה וסת קבוע וכפי שנראה לקמן)

ובסימן קפט סעיף ד פסק השו"ע שבמידה ויש לה וסת קבוע אסורה לשמש עד שתבדוק ותמצא טהורה, וכדעת שאר ראשונים.

אף הרמ"א בסימן שלנו כתב שהמנהג כדעת הראשונים שחייבת לבדוק אף לאחר זמן.
הגר"א (כה) מעיר שגם מסעיף יא עולה שחייבת לבדוק. שם כתב השו"ע שאם בא אחר הוסת - אסורה עד שיברר שטהורה או שעברו ימים שתוכל לטבול וזהו כדעת תוס' והרשב"א.

⁷ הרי"ף והרמב"ם למדו כן מהסוגיא של הבא מן הדרך שתבאר לקמן, שם אומר רבה בר בר חנה שהבא מן הדרך, מותר באשתו אפילו הגיע שעת ווסתה ולא צריך לחשוש לראיית דמה, הואיל ודין וסתות הינו מדרבנן, וכנראה שהם הבינו שמדובר שהגיע לאחר עונת וסתה, ושוב אינה צריכה בדיקה, עיין רמב"ן טו. ועיין לקמן סעיף שלא פשוט שאכן כך סברו הרי"ף והרמב"ם.

האם אשה שאין לה וסת קבוע צריכה לבדוק שלא בשעת וסתה?

הבאנו לעיל שסבר הרשב"א שאשה שלא בדקה בשעת וסתה, צריכה לבדוק לאחר מכן. **אך הרשב"א סייג את דבריו וכתב** שזה דווקא באשה שיש לה וסת קבוע, אך אם אין לה וסת קבוע, במידה ולא בדקה אינה צריכה בדיקה כלל. וביאר בטעם הדבר שכיון שאין לה וסת קבוע האיסור עונה הינו מדרבנן, וכן כתב המ"מ (איסורי ביאה ח' הי"ג) בשם הרמב"ן (פ"ה הי"ט): **עוד כתב הרשב"א** שעונה בינונית דינה כווסת קבוע ואסורה עד שתבדוק. **השו"ע** בהביאו את השיטה שסוברת שחייב לבדוק אף שלא בזמן, כתב כדברי הרשב"א שזה דווקא יש לה וסת קבוע, או שהוא יום ל' אף על פי שאינו קבוע.

מה היחס בין פטור בדיקה לאחר שעת וסת לחובת בדיקה קודם תשמיש?

הפרישה הקשה שלפי דעת הרא"ש שצריך בדיקה לפני ואחרי תשמיש לאשה שאין לה וסת קבוע (כמבואר לעיל סעיף א ויבואר ביתר פירוט בע"ה לקמן סימן קפז), אין לכאורה נ"מ לכך שאין צורך בבדיקה למי שוסתה אינו קבוע, שהרי מכל מקום היא חייבת בדיקה לפני תשמיש? **הט"ז (יג) כתב** לתרץ שיש חילוק בין ב' סוגים של וסתות שאינן קבועות: **וסת אינו קבוע כלל** - כאשר כל פעם רואה בזמנים אחרים - הבדיקה מעכבת ואסורה בתשמיש.

וסת שאינה קבוע בתוך קבוע - כלומר, היה לה וסת קבוע, ופעם-פעמיים ראתה בתאריכים אחרים חוששת גם להם, ולכן צריכה בדיקה בתאריכים אלו, אך אם לא בדקה אינה צריכה לבדוק לאחר מכן, וכן אינה צריכה לבדוק קודם תשמיש, היות ויש לה וסת קבוע.

הסדרי טהרה והחוות דעת תרצו באופן אחר: לשיטתם יש הבדל בין בדיקה לפני תשמיש שהוא בקינוח בלבד, על מנת לבדוק אם ראתה כעת. ואילו בדיקה בשעת הווסת הינה בדיקה של חורין וסדקים, שהרי משווים בדיקתה לאשה שיש לה וסת קבוע.

הלחם ושמלה כתב שאין שום סתירה בשו"ע, והשו"ע סובר שאין צורך כלל בבדיקה סמוך לתשמיש, ולא כתב את דעת הרא"ש והרמב"ם אלא בכדי לחלק כבוד לדעתם, ולכן פשוט מדוע נקט בשאר מקומות שמי שאין לה וסת קבוע אינה צריכה לבדוק כלל לאחר שעת וסתה. כראיה לדבריו הוא מביא את דברי הב"י בהקדמתו שהלכה כשני עמודי הוראה אלא במקום שכל הפוסקים חולקים עליו בזה ובסימן קפו בבית יוסף כותב מפורש: **"ואם אין לה וסת קבוע לדעת כל הפוסקים חוץ מהרמב"ם ז"ל והרא"ש ז"ל אינה צריכה בדיקה כלל**.

כמה בדיקות צריכה לעשות בעונת וסתה?

השו"ע לא נקט כמה בדיקות צריכה לעשות בעונת וסתה, וסתם שצריכה בדיקה כשגיע הוסת. **וכתב בשיעורי שבט הלוי (ד)** שנראה מלשונו שדי בבדיקה אחת.

אמנם יש לציין שבתוספתא (נדה פרק ט הלכה ב) **כתוב** לעניין בדיקה בוסת קבוע: אין מחייבין אותה שתהא ידה בעינה כל היום אלא בודקת פעמים לווסתה.

טהרת הבית (ח"א עמ' קכו) **כתב** שעיקר הבדיקה תהיה קרוב לסוף העונה, וטוב שתהיה הבדיקה בתחילת העונה וגם בסופה.

בשיעורי שבט הלוי כתב שכיון ששכיח שהוסת יגיע בכל אחד משעות היום, טוב שתבדוק עצמה ג"פ בג' זמנים ביום, אפשר להקל בפעם א' בסוף היום. **לקמן נתייחס לדעת החוות דעת שצריכה לשים מוך דחוק כל היום**.

האם צריכה לשים מוך דחוק כל היום?

הפת"ש (יז) הביא שהחוות דעת כתב שאשה שיש לה שעה קבועה ביום הוסת - תבדוק רק באותה שעה. ואם אין לה שעה קבועה, וכן בעונה בינונית, צריכה שתשים מוך דחוק ויהיה שם כל העונה. וכתב שנשות ימינו אין להם שעה קבועה (וכתב שאם היא משנה ווסתה ב' או ג' ימים צריכה מוך דחוק בכל אותם הימים).

כדברי החוות דעת כתבו ערוך השולחן והלחם ושמלה.

הרב עובדיה יוסף דוחה את דבריו לאור דברי התוספתא שהבאנו לעיל, ממנה עולה שדי בבדיקה פעמיים ביום.

הרב מרדכי אליהו (דרכי טהרה ו, ט) **כותב** שניתן להשתמש בטמפון במקום מוך דחוק או בפד או בבגד תחתון לבן, ועדיף להשתמש בהם כשיש חשש לפצע.

אף ר' משה פיינשטיין (יו"ד ג, מח) **כתב:** תבדוק עצמה כמה פעמים ועצה טובה שתלבש בגד לבן הסמוך בהידוק יפה לגופה כל אותה עונה.

אופן הבדיקה

הפת"ש (טז) כתב בשם החוות דעת שצריכה לבדוק בדיקת חורין וסדקין, בדומה לבדיקה המחוייבת בשבעת ימי הנקיים, וכפי שיבואר לקמן בסימן קצו. **אף הרב עובדיה יוסף הסכים לכך** וכתב שכן הסכימו כל האחרונים.

וגם הרב משה פיינשטיין כתב בתשובה הנ"ל שצריכה לבדוק בחורין ובסדקים.

עשתה בדיקה ואבד העד, או שהטילה מים בשעת ווסתה

כתב הפת"ש (יח) בשם החוות דעת שאם עשתה בדיקה ואבד העד ואיננה יודעת מה התוצאה - אנו חוששים שבזמן הבדיקה עצמה היתה הרגשה ולא חשה בכך משום הרגשת עד. **כמו כן סבר החוות דעת** שאם הטילה מים בשעת וסתה - ג"כ טמאה אם לא בדקה מייד - שמא הרגשת מי הרגלים הכחישו את הרגשת הוסת. **המהר"י ענגיל דחה את דברי החוות דעת וכתב** שמעיקר הדין אין צורך לבדיקה, ואין להחמיר עליה במידה ואבד. **אף הרב עובדיה** (טהרת הבית דף ק"ל) **והשבט הלוי** (קפ"ד טו, ה) הקילו בזה. וביאר בשבט הלוי שמעיקר הדין מותרת האשה אף בלא בדיקה ואפילו כשיש לה וסת קבוע, ואף המחמירים, אין זה מספק ודאי, אלא רק שדורשים לברר במידת האפשר, והיות שכאן אי אפשר ודאי שאינה נאסרת, ועוד האריך בזה.

עקירת וסת כשלא בדקה

הפת"ש (יח) כתב בשם החוות דעת שאם היה לה וסת קבוע, ולאחר מהם גי פעמים לא היה ולא בדקה, לא נעקר וסתה. **וכן פסק ערוך השולחן**. **עוד כתב החוות דעת** שאם ראתה פעמיים באותו תאריך, ובפעם הבאה לא ראתה אך גם לא בדקה אם תראה בפעם הרביעית באותו תאריך, תקבע וסת, אעפ"י שבפעם השלישית לא ראתה, כיון שלא בדקה. **הפת"ש כתב לסייג** את דבריו דווקא לוסת קבוע, אך וסת שאינו קבוע ודאי נעקר בפעם אחת, וסיים בצ"ע.

היה לה וסת הגוף שאינו קבוע, אם מותר ללא בדיקה?

כתב הפת"ש (כ): ודע דכל זה מיירי בוסת הקבוע לימים לחודא, אבל בוסתות שע"י מקריים שבגופה כיון שהרגישה במקריים הללו בדקה אפילו בוסת שאינו קבוע אסורה לשמש עד שתבדוק כמ"ש הט"ז בסי' קפ"ט ס"ק ל"ח עיין שם.

לשון השו"ע:

שאר נשים, צריכות בדיקה כשיגיע הוסת. עבר הוסת ולא בדקה ולא הרגישה, טהורה בלא בדיקה.
ויש אומרים שאסורה עד שתבדוק, אם יש לה וסת קבוע, או שהוא יום ל' אף על פי שאינו קבוע.
(והכי נהוג, וכן הוא לקמן סימן קפ"ט):

סעיף י

היוצא לדרך

בגמרא ביבמות דף סב: אומר ר' יהושע בן לוי שחובה על האדם לפקוד את אשתו בשעה שהוא יוצא לדרך. **וביאר שם רב יוסף** שכוונתו אפילו בסמוך לווסתה. **עוד כותבת הגמרא** שהיוצא לדבר מצוה אינו מחוייב בזה. **בפשטות, עולה מגמרא זו,** כי אשה לא נאסרה בתשמיש על בעלה אף בשעת וסתה, במידה והוא יוצא לדרך. בהקדמה בארנו שגמרא זו מתבארת לפי הסוברים, שחיוב הפרישה הינו מדרבנן, ולא גזרו במציאות זו. **אך ר"ת, תרומה והרא"ש** (יבמות ו, י) **מבארים** כי החיוב לפרוש מאשתו הינו מן התורה כמבואר בשבועות יח: **על כן הם ביארו** כי אין הכוונה לפקידה בתשמיש, אלא רק בריצוי דברים. **השו"ע סתם כדברי הגמרא ולא פירש.** **הרמ"א פסק** שמעיקר הדין יש להקל אף בתשמיש, אך כתב שהמחמיר תבוא עליו ברכה, וזאת בעקבות דברי הסמ"ג. **כבר הבאנו לעיל בהקדמה שהמהרש"ל בביאורו על הסמ"ג** נתקשה כיצד ניתן להחמיר כנגד מצווה דאורייתא של עונה, ולכן הסיק המהרש"ל למסקנה שיש להחמיר ולא לצאת לדרך בשעת ווסתה.

הש"ך (כז) כתב שאף לדעת הב"ח שסובר שבד"כ יש להחמיר בחבוק ונשוק בשעת וסתה, במקרה של יוצא בדרך פשוט שאין להחמיר, כיון שיש אומרים שהמצוה מתקיימת אף בחיבוק ונישוק. (אמנם עיין לעיל סעיף ב שהבאנו שלדעת הט"ז (ג), כל שכן שיש להחמיר ביוצא לדרך שמביא לידי חשק) [כבר בהקדמה ציינו שהרמב"ם לא הביא את הגמרא הנ"ל, והבאנו שיש שסברו שזאת משום שסבר שווסתות דאורייתא, ואסור בפקידתה, ויש שסברו שזאת משום שפסק בהלכות דיעות שיש סכנה בריאותית בביאה לפני יציאה לדרך].

האם צריך הבעל להמתין לטבילתה?

הנמוק"י ביאר את הגמרא באופן שונה מכפי שבארנו בתחילה. לדעתו כשאמר אמרה שמחוייב לפקוד את אשתו כשיוצא לדרך, הכוונה שחייב להתעכב ולא לצאת לדרך עד טבילתה. על כך שאלה הגמ"י: עד כמה? והשיבה שכל עוד תטבול בתוך העונה צריך להמתין. **הרמ"א הביא את דברי הנמוק"י בשם יש אומרים.** **כתב הפת"ש (כה)** שאם טבילתה ייצא סמוך לווסתה, אינו צריך להמתין.

אם רשאית האשה לסוע בעונה הסמוכה לטבילתה?

כתב הפת"ש בשם החת"ס (סימן קסב) שאשה העומדת עונה סמוך לטבילתה ורוצה ליסע עם אביה למצות סנדקאות בלי רצון ורשות בעלה - לא נכון לעשות כן מכמה טעמים.

מה נחשב כיוצא לדרך?

כתב הפת"ש (כד) בשם התשובה מאהבה (ח"א סי' ל"ד) ששיעור היוצא לדרך הוא יב מיל. **בשיעורי שבט הלוי** (ג) כתב שהרבה טועים בדבר וחושבים שכוונתו לשיעור של יוצא לדרך, וגם הטהרת ישראל בס"ק עח סבר כן, והוא טעות ולא כתב כן אלא לגבי האסור לבעול ביום יציאה לדרך מטעמו של הרמב"ם בהלכות דעות.

וכתב שיעקר ההגדרה היא כפי שכתב היעב"ץ (בהגהות על יבמות סב) שהכוונה לשיעור זמן שלא היה חוזר לאותו עונה שהוא היה רגיל בה. כגון טיילים שהם בכל יום, לכן אם יציאתם הם מעל יום אחד חייב לפקוד או ת"ח שעונתו מע"ש לע"ש אם ביציאתו לא יחזור עד שבת חייב לפקוד וכן על זו הדרך.

ועוד כתב בשיעורי שבט הלוי שכשנוסע לחו"ל פשוט שיש השתוקקות אע"פ שחוזר קודם העונה כיון שהמרחק יוצר השתוקקות והוא הדין ביוצא לצבא. אך זה דווקא כשלא לן לפחות לילה אחת בבית.

לשון השו"ע:

הרוצה לצאת לדרך צריך לפקוד אשתו אפילו סמוך לוסתה.

הגה: ואפילו בתשמיש שרי. (טור בשם י"א ובי"י בשם רש"י וראב"ד ורשב"א ור"י רוחם). ומ"מ המחמיר שלא לפקדה רק בדברי רצוי, תע"ב (בי"י בשם סמ"ג). וכבר נתבאר דכל מיני קורבה ואהבה שרי, מלבד תשמיש. ואם הולך לדבר מצוה א"צ לפקוד אשתו. (המ"מ פ"ד דא"ב ובהגהות ש"ד). וי"א אם אדם רוצה לילך לדרך, ואשתו נדה ותטבול תוך עונה אחת, צריך להמתין. (נ"י פרק הבא על יבמתו).

סעיף יא

החייב לוודא עם אשתו שהיא טהורה קודם תשמיש?

לשון המשנה בדף טו.

כל הנשים בחזקת טהרה לבעליהן. הבאין מן הדרך - נשיהן להן בחזקת טהרה.

ובגמרא:

למה ליה למתני "הבאין מן הדרך"? סד"א: הני מילי - היכא דאיתיה במתא, דרמיא אנפשה ובדקה, אבל היכא דליתא במתא - דלא רמיא אנפשה - לא. קא משמע לן.

במשנה מבואר שאדם יכול לבוא על אשתו מבלי לוודא שהיא טהורה. הגמרא מבארת שהמשנה טרחה לכתוב זה לבאים מן הדרך בכדי לחדש שאף במציאות שהבעל לא היה בעיר, אנו סומכים שאשתו טהורה, ואין לחוש שלא הקפידה בבדיקות וכדו', מחמת שלא היה בעיר.

אמנם ריש לקיש מסייג דין זה, בזה הלשון:

אמר ריש לקיש משום רבי יהודה נשיאה: והוא שבא ומצאה בתוך ימי עונתה.

כלומר, הבעל יכולה לסמוך על כך שאשתו טהורה, דווקא בתוך לי יום לראייתה הקודמת, שבהם היא אינה אמורה לראות דם. אך אם הוא בא לאחר לי יום, אינו רשאי לבוא עליה מבלי לוודא עמה קודם שהיא טהורה, הואיל ורוב הנשים רואות דם בסוף עונתם (כך פירש רש"י).

הגמרה ממשיכה ומביאה מחלוקת מה הדין במציאות שהגיע וסתה: **רב הונא אומר** שהיא אסורה הואיל ודין וסתות הינו מן התורה. **ורבה בר בר חנה אומר** שהיא מותרת הואיל ודין וסתות הינו מדרבנן. **רש"י ביאר** שהם נחלקו במציאות של אשה שיש לה וסת קבוע, שלדעת רב הונא אם הגיע שעת וסתה קודם שחזר, אסור לה לשמש עמה מבלי לשאול אותה, משום שיש לחוש שכבר ראתה, ולדעת רב בר בר חנה אין לחוש לכך, שעל אף שהצריכה חכמים לבדוק בשעת וסתה, אף אם לא בדקה אין לנו להחזיקה בטומאה. **[כתב הרמב"ן:** ואף על גב דאמרינן לקמן תבדוק ומשמע דאסורה עד שתבדוק וכיון דכי לא בדקה מחזיקין לה בטומאה עד שתבדוק: איכא למימר הכא בבא מן הדרך הקלו דכיון דאיכא תביעה אין לך בדיקה גדולה מזו, א"נ כיון דלא ידעינן תולין שמא בדקה ומצאה טהור או שלא ראתה והיתה טהורה משו"ה מותרת] **ממשיכה הגמ' ומביאה את דברי רב שמואל בשם ר' יוחנן שאומר:** אשה שיש לה וסת - בעלה מחשב ימי וסתה ובא עליה. **כלומר,** ר' יוחנן אומר כי ההיתר לבוא עליה לאחר שהגיע שעת וסתה, הוא רק במידה שהגיעו מספיק ימים לכך שתוכל להטהר. כאשר הגיעו ימים אלו, אשתו מותרת לו משום ספק ספיקא- ספק ראתה ספק לא ראתה, ואף אם ראתה יתכן שכבר טבלה. **נחלקו הראשונים** האם דין זה של ר' יוחנן נכון דווקא לסוברים שדין וסתות הינו מדאורייתא, אך לסוברים שהוא מדרבנן, מותר לבוא עליה אף קודם שהגיע זמנה להטהר, או שדין זה נכון אף לסוברים שדין וסתות הינו מדרבנן. **הרמב"ן והרשב"א כתבו** שאף ר' יוחנן סבר שוסתות דרבנן, ורק מכוח זה התיר על סמך ספק- ספיקא, ועל כן דין זה נכון אף להלכה, ואף שנפסק שדין וסתות הינו מדרבנן. **אמנם המ"מ** (איסורי ביאה ד, ט) **והר"ן** (שבועות ה. ד"ה וגרסי') **למדו מדברי הר"ף** (שבועות ד:) **והרמב"ם** (שם) **שהם סברו** שר' יוחנן אמר כן מפני שסבר שדין וסתות הינם מדרבנן, אך להלכה מותרת האשה, אף שלא היה לה זמן להטהר, וכפשט דברי רבה בר בר חנה: "אפילו הגיע שעת וסתה - נמי מותרת"⁸. **הרמב"ן** (נידה טו) **כתב על דברי הר"ף והרמב"ם הללו:** 'וזו קולא גדולה טוב לפני האלהים ימלט ממנה'. **מעין זה כתב הר"ן.** **הר"ן כתב על דעת הרמב"ם** שזו קולא יתירה, שלא לחוש לא לוסת ולא לעונה כלל. **השו"ע פסק כדעת הרמב"ן והרשב"א** שאשה שיש לה וסת לימים לבד והגיע שעת וסתה - אסור לבא עליה עד שישאלנה. ואם אין לה וסת, יש להחשיב את יום הלי' כשעת וסתה. אך אם שהתה מספיק זמן שתספור ותטבול מותר לבוא עליה מבלי לשאול אותה. **הט"ז (טז) ציין** שמבואר בגמרא שכל ההיתר הוא רק במידה ואינו יודע שראתה, ויש ספק- ספיקא, אך אם יודע שראתה חייב לשאול אותה. **הש"ך (ל) כתב** שאם הגיע קודם שעת וסתה, או קודם לי' למי שאין לה וסת קבוע, אין צריך שישאלנה כלל (כן עולה מן הגמרא שהבאנו לעיל). **הפת"ש (כז) הביא את דברי החוות דעת** שבמקרה שמחוייב לשאול אותה אם היא טהורה, לא די שהיא ערה ותשכב אצלו וצריך שישאלנה בפה.

האם מותר לבא עליה כשהיא ישנה?

מבואר בש"ס שיכול לבוא עליה בין ערה ובין ישנה. **אך כתבו תוס'** שאין הכוונה ישנה ממש משום שמבואר בנדריים שאסור לבוא על אשתו כשהיא ישנה, אלא מדובר כשהיא לא מספיק ערנית להשיב שהיא טהורה.

⁸ וז"ל הרמב"ם בפרק ד הלכה 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 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. ועיין במשנת משה שכתב שאדרבה מלשון הרמב"ם משמע שלאחר שהגיע שעת וסתה אסורה, שלא הזכיר בשום מקום התיר לאחר שעת וסתה, ואדרבה כתב שמותרת רק במידה ויש לה וסת קבוע, ומשמע שזאת משום שיכול לסמוך על כך שלא ראתה שלא בזמנה, אך לאחר זמנה מהיכי תיתי להתיר, עיי"ש. (ולא עיינתי בדברי הר"ף אך גם בדבריו, לא מצאתי דבר מפורש.

לאחר מכן מצאתי שכן כתב ערוך השולחן בזה הלשון:

ולעני"ד נראה ברור דאדרבא הרמב"ם מחמיר בזה דאם רק הגיע זמן וסתה אסור בלא שאלה אפילו כשביכולתה להטהר והוא מפרש דבזה יש מחלוקת בגמ' ופסק כהמחמיר דז"ל הש"ס שם אמר ר"ל משום ר"י נשיאה והוא שבא ומצאה בתוך ימי עונתה וכו' ואח"כ לקמן איתא שם א"ר שמואל משמיה דר' יוחנן אשה שיש לה וסת בעלה מחשב ימי וסתה ובא עליה דוודאי טבלה וא"צ לשואלה [רש"י ט"ו ב ד"ה מחשב] וס"ל דר"י פליג על ר"ל דר"ל אומר דווקא כשלא ומצאה בתוך ימי עונתה כלומר כשלא הגיע עדיין שעת וסתה אבל בהגיע זמן וסתה אסור בכל ענין ואף על גב דקיי"ל כר"י לגבי ר"ל מ"מ הכא כיון דלאו דידיה אומר ר"ל אלא משמיה דר' יהודה נשיאה אין הלכה כר' יוחנן:

האם גם בקטנה שבושה לטבול יכול לסמוך שנטהרה?

הגמרא מביאה ששאל רב שמואל בר ייבא את ר' אבא האם ר' יוחנן מתיר לבוא אף על ילדה 'דבזיזא למטבלי' לאחר שכבר יכלה להטהר (ע"פ פירוש הרשב"א ושאר שניפסקו להלכה). והשיב לו ר' אבא שההיתר של ר' יוחנן אינו מחמת ודאי אלא מחמת ספק ספיקא. **רש"י פירש** שהשאלה היא האם יכול לסמוך על כך שהקטנה נטהרה על אף שהיא שבושה מלכת לטבול, והשיב לו ר' אבא, שלעולם אין ודאות שהיא אכן טהורה והיות ויש כאן ספק ספיקא, יש להתיר והוא הדין בילדה. **כפירוש רש"י כתב הטור**.

האם יכול לסמוך שגם יולדת שחוששת מפני הצינה נטהרה?

הבאנו לעיל את פירוש רש"י לשאלת רב שמואל בר ייבא. **תוס' (טו. ד"ה 'אפילו ילדה')** בשם ר"ח ור"ת **כתבו** שפירוש רש"י אינו מיושב. **על כן פירשו** ששאלת רב שמואל היא האם יכול אדם לסמוך שאשתו יולדת טהורה על אף שהיא חוששת מלטבול מפני הצינה. **והשיב לו ר' אבא** שכל התירו של ר' יוחנן הוא בספק ספיקא, ולכן יולדת שהיא ודאי טמאה, אינה מותרת לבעלה עד שישאלנה. **בתחילת סימן קפה כותב שו"ע** שאשה שבחזקת טומאה - חייב לשאול אותה, ולא לסמוך על זה שטבלה. עולה שגם פירושם של תוספות נתקבל להלכה. לשון השו"ע:

אשה שיש לה וסת לימים לבד, והגיע שעת וסתה, אסור לבא עליה עד שישאלנה. ואם אין לה וסת, יום ל' לראייתה הוא כהגיע שעת וסתה. ואם שהתה אחר הוסת שיעור שתספור ותטבול, יבא עליה ואין צריך לשאול:

סעיף יב**אשה שיש לה וסת ע"י קפיצות וימים, אם יכול לשמש מבלי לבדוק לאחר וסתה?**

בסעיף הקודם הבאנו את דברי המשנה בדף טו. שקובעת שאדם יכול לבוא על אשתו מבלי לוודא שהיא טהורה. **כמו כן הבאנו לעיל** שנחלקו רב הונא ורבה בר בר חנה אם דין וסתות הינו מדאורייתא או מדרבנן, **ושם בארנו שמחלוקת זו הולידה את המחלוקת אם יכול לבוא עליה על שכבר הגיע ווסתה.** **רב הונא אומר** שהיא אסורה הואיל ודין וסתות הינו מן התורה. **ורבה בר בר חנה אומר** שהיא מותרת הואיל ודין וסתות הינו מדרבנן לבוא על אשתו לאחר שהגיע שעת ווסתה.

רב אשי מביא אפשרות נוספת, בה מחלוקתם לעניין וסתות הולידה מחלוקת אחרת: **לפי אפשרות זו אף רב הונא מודה** שיכל לבוא על אשתו כשהגיע שעת וסתה, אך זאת דווקא כשווסתה תלויה בימים ובקפיצות, והיות ויתכן שלא קפצה וכלל לא הגיעה וסתה, מותר לבעלה לבוא עליה.

ורבה בר בר חנה סבר שאף כשווסתה תלוי בימים בלבד, יכול לבוא עליה משום שדין וסתות הינו מדרבנן וכמבואר בסעיף הקודם.

לאור דברי הגמרא הנ"ל כתב הרשב"א שכל מה שנפסק בסעיף הקודם, שלאחר שהגיע שעת וסתה, יכול לבוא עליה בלי לשאול דווקא כשהיה לה אפשרות להטהר. זאת במידה ווסתה תלויה בימים בלבד. אך במידה ווסתה תלויה גם במעשה, יכול לבוא עליה אף קודם שיכלה להטהר שהרי לפי אפשרות זו של רב אשי- אף לדיעה הסוברת שדין וסתות הינה דאורייתא, הדין כן. **וכן פסק השו"ע.**

מי שיש לה וסת לקפיצות ולימים, אם צריכה לחוש לעונה בינונית?

הרשב"א סייג את דינו וכתב שמכול מקום מי שיש לה וסת לקפיצות ולימים, צריכה לחוש לעונה בינונית, משום לא ייתכן שלא תראה לעולם, ואם לא ראתה בקפיצה בזמן הרגיל שלה, יש לחוש שתראה בעונה הבינונית שלה, ואף בלא קפיצה. (ובזה חמור וסת לקפיצות ולימים מוסת הימים לבד - שאם וסתה הוא אחר עונה בינונית, למשל אינה חוששת לעונה בינונית).

הב"י הביא שכן דעת הרמב"ן שהרי ההגהות מימוניות כתב בשמו (פרק ד אות ה) שאם היה לה וסת הגוף ואין לה וסת יום קבוע הרי היא טהורה עד העונה כמי שאין לה וסת, ומשמע דווקא עד העונה וכדברי הרשב"א, וכתב הב"י שאמנם הרשב"א כתב כן לגבי קפיצה והרמב"ן כתב כן לגבי וסת הגוף, נראה שהרשב"א לא כתב כן דווקא לגבי קפיצה והוא הדין לשאר וסתות הגוף.

(החילוק בין קפיצה לשאר וסתות הגוף הוא שקפיצה היא זאת שיוצרת את הוסת כמבואר בגמ' - שעל ידי מעשה היא באה, אך שאר וסתות הגוף כגון פיהוק ועיטוש אינם יוצרות את הוסת, אלא מעידות על כך שהוסת באה (קפיצות)-

סיבה, שאר ווסתות הגוף- סימן) ויתבארו הדברים לקמן בסימן קפט סעיפים יז ומעלה, וההבדל המרכזי ביניהם שלשיטת הרבה ראשונים וסת הקפיצות אינו נקבע שלא בצמידות ליום מסויים בניגוד לוסת הגוף) **וכן פסק השו"ע** שבכל וסתות הגוף צריכה לחשוש לעונה בינונית במידה ולא ראתה עד אז. **הש"ך (לב) האריך להשיג על הב"י ועל פסק השו"ע וכתב** שוודאי שווסת הגוף בצירוף יום קבוע, כמוה ככל ווסת ואינה צריכה לחוש לעונה בינונית. **וכתב הש"ך** שמדוייק בדברי ההגהות מימוניות שכל דברי הרמב"ן נאמרו דווקא במציאות שווסת הגוף אינה תלויה ביום, ובזה באמת יש לחוש לעונה בינונית. **הש"ך כתב שדוחק לומר** שאף הב"י התכוון לוסתות הגוף שבאות על ידי מעשה. **אמנם הפת"ש (כח) כתב שאחרונים רבים** (תורת השלמים, סדרי טהרה, כרתי ופלת) סברו שהב"י התכוון דווקא לוסתות הגוף שבאות על ידי מעשה, **וכן כתב ערוך השולחן (נב).** **החוות דעת (טו) תירץ באופן אחר**, והוא- שהב"י דיבר במציאות שלא הוחזקה ממש שרואה על ידי ווסת הגוף וימים, כגון שראתה ג' פעמים בר"ח לאחר פיהוק, אך לא היו אלו ג' פעמים ברצף, והיו גם ראשי חודשים שלא פיהקה ולא ראתה, וכמה פעמים שפיהקה שלא בר"ח ולא ראתה **הערוך השולחן (נב) ובדי השולחן** פסקו את דברי החוות דעת להלכה שבמקרה זה צריכה לחוש לעונה בינונית. (יש להעיר שלכאורה דברי הרמב"ן פשוטים שהרי לדעתו אף בווסת הימים לבד, אם הוא קודם לעונה בינונית, ועברה ולא ראתה, חוששת לעונה בינונית, ונראה שסבר כן אף בווסת הגוף, ולא קשיא מידי, וצ"ע על שאר הפוסקים שלא הרגישו בזה)

לשון השו"ע:

היה לה וסת לימים (טור בשם רשב"א) ולוסת מוסתות הגוף (ב"י בשם הגהות מיי" פ"ד בשם רמב"ן), כגון קפיצה וכיוצא בה, כיון שהוסת תלוי במעשה, אימור לא קפצה ולא ראתה, אבל חוששת לעונה בינונית שהיא ל' יום (ב"י בשם רשב"א וטור לקמן סי' קפ"ט):

סימן קפה - נאמנות האשה על טהרתה

סעיף א

נאמנות האשה על טהרתה

המשנה בכתובות עב. דנה בדיני מורדת בבעלה, ומבארת שהמשמשותו נדה הרי היא בגדר מורדת. הגמרא נתקשתה להבין באיזה מציאות מדובר, וזה לשון הגמרא שם: ומשמשותו נדה" - היכי דמי? אי דידע בה - נפרוש! אי דלא ידע - נסמוך עילוה! דא"ר חיינא בר כהנא אמר שמואל: מנין לנדה שסופרת לעצמה? שנאמר: "וספרה לה שבעת ימים" - לה - לעצמה!

כלומר, הגמרא מתקשה כיצד ניתן לגלות שהאשה שמשותו באיסור בלא שידע מכך, שהרי אם לא ידע מכך והיא אמרה לו שהיא מותרת, היא נאמנת על כך. דין זה נלמד מפסוק שהאשה יכולה לספור לעצמה (הגמי' מסיקה שאטענה שחכם התיר אותה ונמצא ששיקרה, או שהוחזקה נידה בין שכנותיה).

א"כ עולה מכאן, שלאשה יש נאמנות לומר שהיא טהורה. **אף מן הברייתא בנדה דף יב.** עולה שיכול הבעל להסתמך על דברי אשתו שהיא טהורה, וכך נאמר שם:

הניחן בחזקת טומאה - לעולם היא טמאה, עד שתאמר לו טהורה אני. **כתב הרא"ש** (פ"ז סי' ט) שאפילו בגדיה מלוכלכים בדם נאמנת לומר שעברה בשוק של טבחים או שנתעסקה בדם צפור, **וכן כתב רבינו ירוחם** (נכ"ו ח"ד רכד:), **וכן פסק הרמ"א**.

האם יכול לסמוך על כך שהאשה שוכבת לצדו מבלי לשאול אותה? **הפת"ש** (א) הביא שהחוות דעת כתב שצריכה לומר בפירוש 'טבלתי' ואינו מספיק במה ששוכבת אצלו.

ערוך השולחן (ד-ה) כתב שאין דבריו מסתברים. **אבל בדי השלחן** החמיר בזה. **הרב מרדכי אליהו פסק** (דרכי טהרה יב, יג) 'אם האשה צנועה ומתביישת לומר לו טבלתי וכדומה - יכולה לרמוז לו ברמז מוסכם ביניהם. **הבאר משה כתב** שבמקרה שהבעל יודע שאשתו ספרה נקיים והלכה לטבילה - גם החו"ד יודה שדי בכך שמקרבת עצמה אליו ואין צורך באמירתה.

הכשילה את בעלה אם סומכים עליה להבא? **הפת"ש** (ב) הביא את דברי החוות דעת שכתב שאשה שהכשילה את בעלה באיסור נדה. במידה והכשילה - אינה נאמנת בשעת וסתה, אבל נאמנת לומר טבלתי שלא בשעת וסתה. ובחורף אינה נאמנת לומר טבלתי, ואפשר שכן הדין במקום שנותנים שכר בעד הטבילה.

זינתה בנידות - האם נאמנת? **עוד מבואר בחוות דעת הנ"ל** שאם זינתה בנדות, עדיין נאמנת משום שכשהייתה פנויה לא היה פת בסלה וע"כ הלכה אחר היצר. **ערוך השולחן הוסיף טעם אחר** שכשהייתה פנויה התביישה לטבול.

נאמנות האשה כשדבריה אינם מתאפשרים במציאות **כתב הטור:** "האשה שהיא בחזקת טמאה - אסור לו לבא עליה עד שתאמר לו טבלתי ומ"מ כשאומרת לו טבלתי נאמנת". **הב"י דייק מדברי הטור** שמאמינים לה רק כשדבריה מתיישבים עם המציאות, ולא שתאמר שלא הייתה טמאה, או שטבלה קודם זמנה. **על פי זה פסק הרמ"א** שמאחר שעברו ימים שאפשר לה למנות ולטבול - נאמנת. **הש"ך** (א) כתב שאם הבעל לא יודע אם עברו הימים או לא - סומך עליה. **כתב הט"ז** (א) שאף אם דרכה תמיד ללבוש לבנים בו' לראייתה ועכשיו אומרת שלבשה בה' לראייתה, מ"מ נאמנת כיון שיתכנו דבריה.

לשון השו"ע: **האשה שהיא בחזקת טמאה, אסור לו לבא עליה עד שתאמר לו: טבלתי.**

הגה: ומאחר שעברו ימים שאפשר לה למנות ולטבול, נאמנת. אפילו רואה בגדים מלוכלכים בדם, נאמנת לומר, בשוק טבחים עברתי, או נתעסקתי בצפור וכדומה לזה. (ב"י בשם הרא"ש ורבינו ירוחם):

סעיף ב

הוחזקה נידה בין שכנותיה

בגמרא בכתובות שהובא לעיל מבואר שאם הוחזקה האשה נדה בין שכנותיה- בעלה לוקה עליה, וזה לשון השו"ע:
ואם הוחזקה נדה בשכנותיה, שראוה לובשת בגדים המיוחדים לימי נדותה, חשיבה כודאי טמאה:

סעיף ג

אמרה טמאה אני וחזרה ואמרה טהורה אני

לשון הגמרא בכתובות כב.
בעא מיניה שמואל מרב: אמרה טמאה אני, וחזרה ואמרה טהורה אני, מהו?
אמר ליה: אף בזו אם נתנה אמתלא לדבריה - נאמנת.
תנא מיניה ארבעים זימנין, ואפילו הכי- לא עבד שמואל עובדא בנפשיה.
בגמרא מתואר ששמואל שאל את רב אם נאמנת אשה לומר שהיא טהורה, כאשר בתחילה טענה שהיא טמאה, ורק לאחר מכן חזרה בה.
רב השיב לו שאם יש לה 'אמתלא'- כלומר סיבה טובה, מדוע חזרה מדבריה, היא נאמנת.
הגמרא מתארת ששמואל שינן את דברי רב 40 פעמים, ואעפ"כ לא נהג כן הלכה למעשה.
הר"ן (כתובות ט: ד"ה לא עבד) **הרשב"א, והרמב"ם** (ד, י) **פסקו כדעת רב** שיכולה לחזור בה כשיש לה 'אמתלא'.
הב"י ציין שהרי"ף (כתובות ט:) **הביא ששמואל לא נהג כן הלכה למעשה.**
וביאר הב"י שכוונת הרי"ף אינה לפסוק שאין לה לסמוך על חזרתה במידה שיש לה 'אמתלא', אלא ללמד שמי שרוצה להחמיר על עצמו- מדת חסידות היא לו, ואין זו חסידות של שטות.
השו"ע פסק שנאמנת לחזור על ידי אמתלא.
הרמ"א הוסיף שמי שרוצה להחמיר על עצמו, מידת חסידות הוא לו, וכביאור הב"י ברי"ף.

חזרה תוך כדי דיבור ללא אמתלא

הב"י הביא שרבינו ירוחם כתב שאם חזרה בה תוך כדי דיבור, נאמנת אף ללא 'אמתלא'.

אם יכולה לחזור בה לאחר כדי דיבור ללא 'אמתלא' במגו שהייתה אומרת

שאכן הייתה טמאה וטבלה?

הפת"ש (ד) הביא שהחוות דעת כתב שאינה יכולה לחזור בה ללא אמתלא לאחר כדי דיבור, אפילו כשיש לה מגו שיכלה לומר שאכן הייתה טמאה וטבלה.
ערוך השולחן (יז) ביאר בטעם הדבר, שזהו מיגו כנגד עדים, שהרי התורה האמינה לדבריה הראשונים כעדים.

באלו אמתלאות נאמנת לחזור בה?

כתב הרמב"ם (ד, י) שאם טענה שדבריה הראשונים היו בדרך שחוק אינה נאמנת.
כדוגמא ל'אמתלא' טובה כתב הרמב"ם שטענה שלא רצתה להגיד לו שהיא טהורה מפני שהיו עמה עוד אנשים.
הטור כתב דוגמא נוספת ל'אמתלא' טובה כגון שטוענת שלא היה לה כוח באותו זמן ולכן אמרה שהיא טמאה.
הב"י ציין שדברי הטור כתובים בירושלמי במפורש (כתובות פ"ב ה"ה) שם מתואר שאשתו של שמואל טענה 'אמתלא' זו, ופסק רב שהיא נאמנת.
התרומה (סימן צא) והאור זרוע (הובא במדכי שבועות תשמב) **הביאו דוגמא נוספת ל'אמתלא' טובה** כגון שאמרה סבורה הייתי להיות נדה אבל עכשיו בדקתי עצמי ומצאתי שמחמת מכה או חבורה בא אלי הדם.

הד"מ (א) הביא 'אמתלא' נוספת בשם מהר"י וייל (סימן כב) כגון שטוענת שאמרה לו שהיא טמאה מחמת שהייתה בקטטה אתו.

אמרה שהיא טמאה מחמת קטטה ולאחר מכן נשכבה לידו

המהר"י וייל הוסיף לחדש שבמקרה שהיא אמרה שהיא טמאה מחמת קטטה, אף אם לא אמרה כן במפורש שהיא טהורה, אלא לאחר הקטטה באה ושכבה אצלו, הוא אינו צריך לשאול אותה אם היא טהורה ויכול להניח בפשטות שאמרה כן בתחילה מחמת הקטטה. וכן פסק הרמ"א.
 הש"ך (ד) כתב בשם הב"ח שאין בכוונת המהר"י וייל לומר שכשאמרה במפורש שהיא טמאה, שדי בכך ששוכבת לידו, ודבריו נאמרו דווקא כשאמרה בתחילה שהיא חוששת לשינוי וסת. אך כשאמרה בתחילה במפורש שהיא טמאה, ודאי צריך שתאמר במפורש שהיא טהורה.
 וכתב הש"ך שנראה שאף הרמ"א לא התכוון לפסוק שאין צורך באמירה במפורש, אלא בא לומר שלא נחשוב ששכיבה לצדו, אינה כלום, אך מכול מקום צריך לשאול אותה.
 התורת השלמים (ד) כתב שבאמת משמעות לשון הרמ"א, אינה כן.
 ערוך השולחן (יב) מצדד בדבריו וכותב שלפי פירוש הש"ך, לא מובן מה שאמר שהיא נאמנת בשתיקה, שהרי אין כאן שתיקה שצריך לשאול אותה.
 וכתב ערוך השולחן שיתכן שכוונת הש"ך לומר שעל אף שאינו מחוייב לברר, אם אפשר יש לברר.
 עוד כתב ערוך השולחן שנראה לו שהרמ"א והמהר"י וייל התירו דווקא במציאות שהבעל הכיר מקודם שמה שאמרה שהיא טמאה, היה מחמת האונס, אבל אם מתחלה לא הבין שאמרה זה מפני הכעס אלא שעתה כשבאה אצלו הכיר כן, צריך להוציא האמתלא מפיה, וכתב שלפי זה יתכן שאין כלל מחלוקת בין הב"ח לרמ"א. כדברים הללו כתב בדי השולחן.

טענה שהיא טמאה במשך ל יום

הפתי"ש (ה) הביא שהדגול מרבבה כתב בשם הב"ש (יט, ב) שאם במשך ל' יום טענה שהיא טמאה, שוב אינה נאמנת לומר שהיא טהורה, ואף ע"י 'אמתלא'.
 הפתי"ש כתב שהוא הוכיח בדרשתו שאם בסיבת האמתלא מבואר שנצרכה להסתיר זאת במשך ל' יום נאמנת.
 הערוך השולחן (יח) השיג על דברי הב"ש וכתב שלעולם נאמנת ע"י אמתלא היות ויש לה מיגו, ועל אף שהבאנו בשם הערוך השולחן לעיל שאינה נאמנת במגו, על כל פנים אריכות הזמן אינו מגרע מכוחה, והאריך להשיג בזה על הב"ש.

טענה שטענה בז' נקיים וכיום יום טבילתה

כתב הפתי"ש (ז) בשם החת"ס (קפה) שאם אמרה שטענה בחשבון הז' נקיים ובאמת הלילה ליל טבילתה, מעיקר הדין נאמנת, אך יש לבעל נפש לחוש שיצרה תקפה, אך אם אמרה כן יום או יומים לפני טבילתה, אין לחוש שלא נחשדו בנות ישראל על כך.

הוחזקה נדה בשכנותיה - אם נאמנת ב'אמתלא'

כתב הטור בשם הרמב"ן שאם הוחזקה הנדה בשכנותיה, לא מועילה 'אמתלא' (בהגהות והערות העירו שלא נמצא כן בפירוש הרמב"ן ויתכן שדיקו מכך שבמקרה זה לא הזכיר דין אמתלא) וכ"כ הר"ן (ט: ד"ה לא עבד) בשם הרשב"א.
 הרשב"א הוכיח כן מהמבואר בכתובות (עב). שכשהוחזקה נדה בשכנותיה בעלה לוקה עליה, ולמד הרשב"א שדין זה נאמר בסתמא ואף כשיש לה אמתלא.
 המ"מ כתב (ד, י) שנראה שכן דעת הרמב"ם, (ולא נימק מנין למד כן ברמב"ם).
 הטור תמה על דברי הרמב"ן שלא יתכן שמציאות של חזקה על ידי שכנותיה, חזקה יותר ממקרה שאמרה במפורש שהיא טמאה, שבזה נאמנת ב'אמתלא'.
 הב"י כתב שהרשב"א הרגיש בקושיא זו ותירץ, שיתכן שאשה תאמר שהיא טמאה מסיבות שונות, אך לא מסתבר שתקום ותעשה מעשה ללבוש בגדי נדה בעקבות כך.
 השו"ע פסק כדברי הרשב"א.

האחרונים הקשו מדוע כאן נפסק שלא ניתן לחזור ע"י אמתלא כשעשתה מעשה, ואילו בסימן א ביו"ד נפסק שהטבח שעשה סימן בראש הכבש שהוא טריפה נאמן לטעון שאינו טריפה באמתלא שכתב כן בכדי לא יקחו ממנו אחרים.

ותירץ הדרישה ששם הואיל ולא היה יכול לגרום שלא יקחו ממנו ללא מעשה נאמן אף אם עשה מעשה, ואילו כאן יכלה לומר שהיא טמאה ולא הייתה צריכה לעשות מעשה. (וכן סבר הקצות בסימן פא ס"ק יז).

הש"ך (ד) כתב בעקבות דברי הדרישה שבמידה ולא היה באפשרותה להסתפק באמירה, היא נאמנת על אף שעשתה מעשה.

הש"ך הביא ראיה לדבריו מתשובת הרמ"א (ב) שכתב שאשה שילדה פעמיים בחודש הח' וחששה שזה קרה לה בעקבות עין הרע ולכן לבשה בגדי נדות, נאמנת, וכתב הש"ך שאמנם היה מקום

לדחות ראייה זו, משום ששם הבעל הסכים עמה לעשות כן, מכול מקום מלשונו עולה, שאף אם לא היה יודע מכך, היא הייתה נאמנת.

הט"ז (ב) השיג על תשובת הרמ"א הנ"ל מדוע דן בעניין 'הוחזקה נדה בשכונתיה, והרי במקרה שלו, אין כלל גדר של הוחזקה נדה בשכונתיה, הואיל והודיעה לבעלה מראש שהיא אינה טמאה. **בנקודות הכסף כתב לשיטתו**, שהרמ"א האריך בזה בכדי להתיר אף במקרה שהבעל לא ידע.

ואכן מדברי הט"ז עולה שהוא יסבור שאף במקרה שלא יכלה לעשות באופן אחר, אינה נאמנת באמתלא, וכפי שיבואר להלן:

הט"ז כתב מכוח דברי המהר"ל מפראג שהסיבה שאינה נאמנת במקרה שהוחזקה נדה בשכונתיה, הוא משום שעשתה כן בפני כל העולם, ולא יכל לסמוך שאחר כך תודיע להם שאין הדבר כן.

מכוח דברי המהר"ל מפראג הסיק הט"ז שאף אם אמרה שטמאה היא בפני רבים שוב אינה נאמנת באמתלא.

הפתי"ש (ג) הביא שהתורות השלמים והכרתי ופילתי חלקו על הט"ז וסברו שנאמנת אף כשאמרה בפני רבים.

עד כאן מצאנו ב' טעמים מדוע אינה נאמנת באמתלא כשהוחזקה נדה בשכונתיה:

- א. **דעת הש"ך והדרישה** - משום שיכלה להסתפק בדיבור, ועשתה מעשה.
 - ב. **דעת המהר"ל מפראג והט"ז** - הודיעה הדבר בפני רבים, וכעת אינה יכולה לתקן מעשיה.
 - ג. **בכרתי ופילתי (ב) הציע טעם שלישי** - מעיקר הדין יש להאמינה באמתלא על אף שעשתה מעשה, אלא שבדבר שהוא נוגע אליה, כבר אסרה על עצמה וישויה אנפשיה חתיכה דאיסורא, ובזה לא מועיל אמתלא.
- על פי זה כתב הכרתי ופילתי** שמוכן מדוע בסימן א נפסק שטבח שעשה סימן בראש כבש שהוא טריפה נאמן באמתלא לשאר העולם, אך יתכן שבאמת שלעצמו יהיה הדבר אסור מכוח 'שויה אנפשיה'.

הוחזקה בנידתה - אם יכולה לטעון שטעתה ונמצא שזו דם מכה

הפתי"ש (ג) הביא שהכרתי ופילתי ותורת השלמים כתבו שכשהוחזקה בנדתה לא מועילה לה אמתלא שטעתה וגילתה לבסוף שזהו דם מכה.

הפתי"ש התקשה שזה סותר את טעמו של הש"ך שהרי לא שייך לומר שלא היה לה ללבוש בגדי נדות, וסברה שהיא נדה וכדין לבשה בגדי נדות (לשיטתו, יש להעיר - שלכאורה דבריהם אינם תואמים גם את טעם הט"ז שלא שייך לומר שלא הייתה אומרת דבר לכל העולם שלא יכלה לתקנו, שהרי חשבה שהיא נדה, אך קושייתו לכאורה מעיקרא ליתא כמבואר בכרתי ופילתי שטעמו שכשעושה מעשה מתישבת הרבה ומדקדקתו היטב, ולכך אינה נאמנת בשום אופן, ונראה שטעם זה שייך בין לדברי הט"ז ובין לדברי הש"ך, ודוק)

טענה שחכם התיר לה, והוא טוען שאסר

המשנה בכתובות עב. דנה בדיני מורדת בבעלה, ומבארת שהמשמשתו נדה הרי היא בגדר מורדת. **הגמרא נתקשה להבין באיזה מציאות מדובר**, שהרי אם לא ידע מכך והיא אמרה לא שהיא מותרת, היא נאמנת על כך.

אחד מתירוצי הגמרא היא שמדובר במציאות שטענה שחכם התיר אותה, 'ואזיל שייליה' ומסתבר ששיקרה.

הר"ן (שם לב: ד"ה ודאמרינן) **כתב בשם הרמב"ן** (ח"י שבועות לב: ד"ה הא דאמרינן) שהכוונה שהאשה שאלה את אותו חכם, והוא הכחישה, והוא נאמן להכחישה.

הרשב"א (ח"י מכת"י כתובות עב. ד"ה ומשני) **חולק ואומר** שמדובר במציאות שיש עדים שאומרים שהאשה הייתה עמהם בזמן שטוענת ששאלה את החכם.

הב"י כתב שנראה שהרשב"א אינו חולק על דינו של הרמב"ן אלא לעניין חיוב כתובה, שמכוח דבריו אין לפטור את הבעל מהכתובה מדין - 'מורדת', אך אף הרשב"א מודה שבמקרה זה, אסורה האשה על הבעל.

וכן פסק הרמ"א שנאמן החכם שהתיר לסתור את דברי האשה.

הט"ז (ג) כתב שדווקא אותו חכם נאמן, אבל עד אחר אינו נאמן לסתור את האשה, מפני שהתורה האמינה לה, ועוד שגם לענין זנות, לא נאמן עד אחד לאוסרה.

לשון השו"ע:

אמרה לבעלה: טמאה אני, ואחר כך אמרה: טהורה אני, אינה נאמנת. (אם הוא לאחר כדי דבור) (ב"י בשם רבינו ירוחם).

ואם נתנה אמתלא לדבריה, כגון שאומרת שלא אמרה לו כן, תחלה אלא מפני שלא היה בה כח לסבול תשמיש, או טענה אחרת כיוצא בזה, נאמנת.

הגה: ומכל מקום מי שרוצה להחמיר על עצמו, שלא להאמין לה, מדת חסידות הוא. (ב"י), אבל מדינת נאמנת, אפילו בשתיקה אח"כ רק שהיא באה ושוכבת אצל בעלה

והוא יודע ומכיר שמה שאמרה תחלה: טמאה אני, עשתה מחמת קטטה שהיה לו עמה, (מהרי"ו סימן כ"ב), וכדומה לזה.
אבל אם ראוה לובשת בגדים המיוחדים לימי נדותה, ואח"כ אמרה: טהורה אני, אף על פי שנתנה אמתלא לדבריה, אינה נאמנת.
 (אמרה: פלוני חכם טהר לי כתם, והחכם אומר שהיא משקרת, החכם נאמן, וטמאה היא). (ב"י בשם הרמב"ן ורבינו ירוחם):

סעיף ז

שימוש עם הטהורה ואמרה לו – נטמאתי

לשון המשנה בשבועות דף יד:

היה משמש עם הטהורה, ואמרה לו נטמאתי ופירש מיד - חייב, מפני שיציאתו הנאה לו כביאתו.
מבואר במשנה שאם שימש את אשתו וגילה תוך כדי שנטמאת, אסור לו לפרוש ממנה מיד, ואם פירש ממנה מיד, חייב כרת משום שיש לו הנאה ביציאה כמו בכניסה.
כתב הרמב"ן בהלכות נדה: כיצד יעשה? נועץ צפרני רגליו בקרקע ושוהה ואינו מזדעזע עד שימות האבר ואח"כ נשמט ממנה. **וכן פסק השו"ע.**
הסמ"ג (לאוין קיא דף לז ע"ג) **כתב** ומזדעזע ומפנה לבו בפחד ורתת גדול עד שימות האבר ואחר כך נשמט ממנה.
וכתב הב"י שאין כוונתו שיזדעזע פיזית, אלא רק ימלא פחת ורתת מהקב"ה על העבירה שבאה לידו. **הרמ"א פסק את דברי הסמ"ג.**

האם צריך כפרה כששמשו שלא בשעת וסתה ומצאה דם?

המרדכי (שבועות, תשל) **הביא שהמהר"ם** (דפוס פראג ס"י תרכב) **נשאל** על כפרה של אשה ששמשה בלא בשעת וסתה ולמחרת מצאה דם על הסדין.
והשיב המהר"ם שהיא אנוסה שהרי לא החמירו עליה לבדוק אלא בזמן ששיש טהרות.
אף הרמב"ם כתב (שגגות ה'ו) שהבא על אשתו שלא בשעת וסתה וראתה דם שניהם פטורים מקרבן חטאת מפני שזה כאונס הוא ולא שוגג.
הב"י כתב שכנראה כוונתו במידה ובדקה קודם תשמיש, אבל אם לא בדקה קודם תשמיש, אין זה אונס לשיטתו שדרך הצנועות לבדוק אף במקרה זה (כמבואר בסימן קפד ויבואר לקמן בסימן קפו).

האם צריך כפרה כשנמצאה נדה ופרשו באיבר חי

כתב המרדכי (שבועות ס"י תשנד) **בשם מהר"ם** שאם נמצאה אשתו נדה בשעת תשמיש ופירש באיבר חי, שגג האיש בכרת וצריך לכפר באופן הבא:
 יתענה כל שבוע יום אחד מי אייר עד ראש השנה, ואוכל בשר ושותה יין אם ירצה, ואם לא יוכל להתענות יתן י"ב פשיטים לצדקה אבל אשתו אינה צריכה כפרה.
הד"מ (ב) כתב שכנראה לתרומת הדשן בפסקיו (סימן ס) **הייתה גרסא אחרת** בתשובת מהר"ם ממנה עולה שיש לצום פעמיים בשבוע, ואם אינו צם יתן בכל יום יב פשיטים, וכן עולה שאסור בבשר ויין בליל התענית. (התורת השלמים הסתפק אם כוונה בלילה הקודם לתענית או בלילה אחריו והסיק בשם המהרש"ל שראוי להחמיר ב' הלילות).
הרמ"א פסק כגריסת תרומת הדשן.
הפת"ש (יב) הביא שבאו"ח בסימן תקסח פסק הרמ"א שצום שלשה ימים רצופים נחשב כמו ארבעים יום.
ושם כתב המגן אברהם שמ"מ יותר טוב שיצום ימים מפוזרים שבכל עת יהיה לבו נכנע ויהיו חטאיו נגדו תמיד.
עוד הביא שהחת"ס (סוף סימן קנה) **כתב** שהמקובלים כתבו להתענות 72 יום, אך הם דברו במזיד ואם חטא ב' פעמים בכניסה ויציאה יתענה ב"פ כסדר הזה, ובמידה והאשה צריכה כפרה יש להקל עליה משום שנשים תשושות כוח בתעניתם.

נזכרו בזמן תשמיש שזהו שעת וסתה

כתב הפת"ש (י) בשם החוות דעת שאם זכרו באמצע תשמיש שהוא שעת וסתה, צריכים לנהוג כאילו ראתה דם באמצע.
ערוך השולחן (לב) השיג על החוות דעת בשם הפרדס רימונים וכתב שכיון שעיקר האיסור הוא, שמה תראה בשעת תשמיש ועדיין לא ראתה, עדיף שימהר ויפרוש.

שלא בשעת וסתה - אם יש לפרוש באבר מת חמת הרגשה בלבד עוד כתב הפת"ש בשם החוות דעת שאם שמשה שלא בשעת וסתה, אין לפרוש באבר מת מחמת הרגשה בלבד משום שניתן לומר שזוהי הרגשת שמש.
ערוך השולחן השיג אף על דברים אלו בשם הפרדס רימונים וכתב שכל מה שתולים בהרגשת שמש זה לחומרא ולא לקולא.

מותי האשה חייבת בכפרה?

כתב הפת"ש (יד) בשם הנודע ביהודה ג' חילוקים מתי האשה מחוייבת בכפרה ומתי לא :

א-אשה שיש לה וסת ושמשו בשעת וסתה ובעונה הסמוכה אם עברה ושמשה ומצאה אח"כ על עד שלו אפילו בדקה לפני תשמיש צריכים שניהם כפרה ואין כאן אונס.

ב-אשה שאין לה וסת כלל שלזו הרמב"ם והרא"ש מצריכים אותה בדיקה תמיד לפני התשמיש כמבואר בס"י קפ"ו ס"ב ואם לא בדקה אין זה אונס.

ג- אין לה וסת ובדקה - אם אמרה לו נטמאתי ופרוש ממני הרי גם היא רצונה בפרישה הרי הרצון והנאה נחשבים גם לה למעשה, וק"ו אם סייעה בהפרישה שגם היא נשמטת מתחתיו ואף היא חייבת.

אמנם אם אמרה לו רק נטמאתי ולא אמרה פרוש ממני א"כ מה שהודיעה לו התכוונה שימתין עד שימות האבר, ואם פירש באבר חי היא נחשבת אנוסה ואינה צריכה כפרה והוא צריך כפרה וזוהי עסקו השו"ע והרמ"א.

לשון השו"ע:

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

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

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

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

ואם לא יוכל להתענות יפדה כל יום בממון שיתן לצדקה כפי ערך ממון שיש לו כי עשיר יתן יותר קצת מעני ויש מחמירין בתשובתו. וכל המרבה לשוב זכות הוא לו. (פסקי מהרא"י סימן ס').

והאשה אינה צריכה כפרה. ואם שמשה שלא בשעת וסתה ומצאה אחר התשמיש דם אפילו נמצא על עד שלו מקרי אונס אפילו לא בדקה תחלה. ואינם צריכים כפרה לא הוא ולא היא (מרדכי והרא"ש כלל כ"ט בשם מהר"ם).

סימן קפו- בדיקות בשעת תשמיש

סעיף א

חובת הבדיקה בשעת תשמיש לאשה שיש לה וסת קבוע

מבואר בגמ' בנדה בדף יא.- : שמחוייבת אשה לבדוק את עצמה, קודם התשמיש. **שם מחלק רב יהודה בשם שמואל** שמדובר דווקא באשה העוסקת בטהרות, אך בלאו הכי אינה מחוייבת לבדוק את עצמה.

אמנם בהמשך מביאה הגמ' מחלוקת תנאים לגבי אשה שאין לה וסת, אם אסורה כלל לשמש (דעת ר"מ), או שמוותר לה לשמש על ידי בדיקה קודם התשמיש ולאחריו (ר' חנינא בן אנטיגנוס).

רב יהודה בשם שמואל פסק כדעת ר' חנינא בן אנטיגנוס, שמותרת לשמש על ידי ב' בדיקות. **ונחלקו הראשונים בעקבות פרשנות הגמ'** אם פסיקת רב יהודה בשם שמואל השניים נאמרו דווקא לגבי עוסקת בטהרות, אך כשלא עוסקת אינה צריכה בדיקה כלל, או שפסק כן אף באשה רגילה שלא כדבריו הראשונים.

- **רש"י** (יב: ד"ה 'מאן דמתני') **סבר** שגם דברי רב יהודה אמר שמואל השניים נאמרו לגבי האשה העוסקת בטהרות, וכל שאינה עוסקת בטהרות אינה מחוייבת בבדיקה כלל.
- **הרמב"ם** (איסורי ביאה פרק ד הלכה טז) **והרא"ש** (נדה פרק א סימן ה) **סוברים** שאשה שאין לה וסת מחוייבת בב' בדיקות- קודם תשמיש ואחר תשמיש.
- **הרי"ף** (כתובות ס:) **סובר** שאשה שאין לה וסת קבוע חייבת לבדוק את עצמה ג' פעמים אחר נישואיה, לפני תשמיש ולאחריו (זאת לשיטת הב"י, עיין לקמן), וזאת בכדי לבדוק אם היא רואה דם מחמת תשמיש. לאחר ג' פעמים שלא ראתה- אינה צריכה לבדוק את עצמה לעולם.

מחלוקת זו תבואר לקמן ביתר אריכות.

מכול מקום עולה שכל הדיון הוא למי שאין לה וסת, אך לכאורה פשוט שבמידה ויש לה וסת אינה מחוייבת בבדיקה וכן דעת כמעט כל הראשונים שאינה צריכה לבדוק את עצמה כלל, **עוד נראה בגמ' בדף יב.** שלא רק שאינה מחוייבת בכך, אלא שיתכן שגם אסור לה לבדוק:

שם התלבט ר' זירא האם טוב שהאשה תבדוק את עצמה בשעת התשמיש שאינה רואה דם. **והשיב לו ר' יהודה** שלא יבדוק, משום שעל ידי כך יהיה לבו של בעלה נוקפו ויפרוש מלבא עליה. **נחלקו הראשונים** האם כוונת ר' יהודה שלא תעשה בדיקה כלל, בין קודם תשמיש ובין לאחר תשמיש, או שדווקא לאחר תשמיש לא תבדוק:

רבינו שמחה (הובא בהגהות מימוניות פרק ד אות כ) סבר שאין אשה רשאית להחמיר על עצמה לבדוק אחר תשמיש, אבל לבדוק קודם תשמיש רשאית. וכפי שכתוב בדף יג. "כל היד המרבה לבדוק בנשים משובחת."

אמנם תוספות (יב: ד"ה בעי, וד"ה לבו) **כתבו** שהכוונה שלא תבדוק קודם תשמיש, שאז יחשוב שהרגישה, ולא יבוא עליה.

השו"ע בסימן קפז פסק אף הוא שאינה צריכה בדיקה לפני התשמיש.. אבל שלא בשעת תשמיש- הרי זה משובח. (לקמן נתייחס ביתר פירוט ללשון השו"ע).

והרמ"א כתב ביתר פירוט שאין לה להחמיר לבדוק עצמה - לא לפני תשמיש ולא לאחר תשמיש, שלא יהא לבו נוקפו ופורש'.

אמנם הרמב"ם כתב (איסורי ביאה פרק ד הלכה טז) אף לגבי נשים שיש להן וסת קבוע- שמחוייבת בבדיקה לאחר תשמיש, ולגבי בדיקה קודם תשמיש כתב שאמנם אינה מחוייבת מעיקר הדין, אך 'הצנועות אין משמשות אלא עד שיבדקו עצמן תחלה קודם תשמיש'.

הב"י כתב שמוסכמת הפוסקים היא שלא כדעת הרמב"ם, ואשה שיש לה וסת קבוע, אינה צריכה לבדוק כלל, לא קודם תשמיש ולא לאחר מכן.

הר"ן (חידושים נדה יב: ד"ה 'מאן דמתני') **הביא מקור לדברי הרמב"ם** מהמשנה בדף יד. שם נאמר: **דרך בנות ישראל משמשות בב' עדים אחד לו ואחד לה והצנועות מתקנות להן שלישי להתקין את הבית.**

רוב הראשונים הבינו שמשנה זו מדברת באשה העסוקה בטהרות. אך הר"ן ביאר שהרמב"ם סבר שדין זה נאמר לגבי כל אשה.

וביאר הר"ן שהרמב"ם יבאר שמה שכתוב בדף יא: בשם רב יהודה אמר שמואל שאינה מחוייבת בבדיקה- הכונה בדיקה קודם תשמיש, אך לאחר מכן ודאי שמחוייבת.

עוד כתב הר"ן שהוא הדין שיבאר את הסתפקות ר' זירא בדף יב. אם מותרת בבדיקה אחר תשמיש בשיעור וסת בכדי לחייב את בעלה חטאת, ותשובת ר' יהודה שאסורה כדי שלא יהיה לבו של בעלה נוקפו.

השו"ע בסימן שלנו כתב בסתם כדעת רוב ראשונים שאשה שיש לה וסת קבוע - אינה צריכה בדיקה כלל, לא לפני תשמיש ולא לאחר תשמיש. ואדרבה! אין לה לבדוק בפני בעלה בשעת תשמיש, כדי שלא יהא לבו נוקפו. **ולאחר מכן הביא שהרמב"ם הצריך** שגם הבעל וגם האשה יבדקו אחר תשמיש, ושלדעתו, הצנועות בודקות עצמן אף קודם תשמיש. **הרמ"א הכריע במפורש** שלא כרמב"ם וכתב שסברא ראשונה עיקר, וכתב שכן נהגו. **כפי שהבאנו לעיל בסימן קפד** כתב השו"ע שאינה צריכה בדיקה לפני, ושלא בשעת תשמיש כל המרבה לבדוק, הרי זה משובח. **והש"ך בסימן קפד למד מדבריו שהכריע כדעת הרמב"ם** משום שכתב שאינה צריכה בדיקה לפני, ומשמע שצריכה אחריו. (אך בפשטות נראה שסבר כשאר ראשונים וכפי שכתב בב"י שהרמב"ם דעת יחיד).

לשון השו"ע:

אשה שיש לה וסת קבוע, אינה צריכה בדיקה כלל, לא לפני תשמיש ולא לאחר תשמיש. ואדרבה, אין לה לבדוק בפני בעלה בשעת תשמיש, כדי שלא יהא לבו נוקפו.

והרמב"ם ז"ל מצריך לבדוק אחר תשמיש, היא בעד אחד והוא בעד אחד, ולראות בהם שמא ראתה דם בשעת תשמיש. ולדעתו, הצנועות בודקות עצמן אף קודם תשמיש.

(וסברא הראשונה היא עיקר, וכן נהגו). (רוקח והגהות מיימוני ורוב המורים):

סעיף ב

האם אשה שאין לה וסת צריכה לבדוק מחמת תשמיש?

הבאנו לעיל שמבואר בגמ' בנדה בדף יא. - : שמחוייבת אשה לבדוק את עצמה, קודם התשמיש. **שם מחלק רב יהודה בשם שמואל** שמדובר דווקא באשה העוסקת בטהרות, אך בלאו הכי אינה מחוייבת לבדוק את עצמה.

אמנם בהמשך מביאה הגמ' מחלוקת תנאים לגבי אשה שאין לה וסת, אם אסורה כלל לשמש (דעת ר"מ), או שמוותר לה לשמש על ידי בדיקה קודם התשמיש ולאחריו (ר' חנינא בן אנטיגנוס).

רב יהודה בשם שמואל פסק כדעת ר' חנינא בן אנטיגנוס, שמוותרת לשמש על ידי ב' בדיקות. **הגמ' מקשה** - לגבי מה נפסק כר' חנינא בן אנטיגנוס שמוותרת לשמש על ידי ב' בדיקות, אם לגבי עסוקה בטהרות, כבר קיימת מימרא כזאת שאמר ר' זירא בשם שמואל, ואם במידה ואינה עסוקה בטהרות, הרי זה סותר את דברי רב יהודה אמר שמואל הראשונים שפסק שאינה מחוייבת לבדוק את עצמה כלל.

הגמרא מתרצת : 'מאן דמתני הא - לא מתני האי'

נחלקו הראשונים בפרשנות תירוץ זה :

□ **רש"י** (יב: ד"ה 'מאן דמתני') **סבר** שהגמרא תירצה שמה שפסק שמואל כר' חנינא הוא לענין טהרות, ושלא לענין טהרות אינה מחוייבת בבדיקה כלל. ואין קושי בכך שר' זירא פסק בשם שמואל כן לענין טהרות מפני שאלו ב' אמוראים שונים שאמרו בשם שמואל ואין יתור בדבר. אמנם רש"י נדרש להסביר מדוע לשיטתו, דברי רב יהודה בשם שמואל הראשונים והשניים אינם חוזרים על עצמם, מפני שבראשונים בא ללמד שכשאינה עסוקה בטהרות אינה צריכה בבדיקה, ובשניים בא ללמד שכשעסוקה בטהרות מותרת לאחר בדיקות.

לפי פירוש זה יוצא שאף שאין לה וסת, אינה מחוייבת בבדיקה כלל.

כפירוש זה פסקו הסמ"ג, תרומה, רשב"ם ור"י (הובאו בהג"מ ובמרדכי) **רוקח**.

□ **רש"י כתב שיש שפרשו באופן אחר** ושבדברי רב יהודה אמר שמואל שפסק כר' חנינא עוסקים אף במקרה שאינה עסוקה בטהרות, ומכל מקום מחוייבת בבדיקה, ואין להקשות שזה סותר את דברי רב יהודה בשם שמואל הראשונים שאמרו שאינה מחוייבת בבדיקה כשאינה עסוקה בטהרות. זאת משום שמימרות אלו נשנו ע"י ב' אמוראים שונים.

רש"י לא מקבל ביאור זה משום שלא ניתן לומר שאלו ב' אמוראים שונים שהרי שניהם נשנו ע"י רב יהודה בשם שמואל.

הר"ן (יב:) **תירץ** שנחלקו האמוראים בדעת רב יהודה.

הר"ח פסק כפירוש זה וכתב הרא"ש (נדה פרק א סימן ה) שאף שמפסט הסוגיא משמע כרש"י 'לא מלאני לבי להקל, כי דברי ר"ח דברי קבלה הן'.

א"כ לשיטת הרא"ש והר"ח יוצא שאשה שאין לה וסת מחוייבת בב' בדיקות- קודם תשמיש ואחר תשמיש, **וכן פסק הרמב"ם** (איסורי ביאה פרק ד הלכה טז)

הרמב"ם מוסיף שמלבד בדיקות האשה, הבעל צריך לעשות בדיקה אחרי.

□ **הרי"ף** (כתובות ס:) **סובר** שאשה שאין לה וסת קבוע חייבת לבדוק את עצמה ג' פעמים אחר נישואיה אחר התשמיש, וזאת בכדי לבדוק אם היא רואה דם מחמת תשמיש. לאחר ג' פעמים שלא ראתה- אינה צריכה לבדוק את עצמה לעולם.

הראשונים ביארו שלדעתו כל מה אמר רב יהודה בשם שמואל שאשה אינה צריכה בדיקה לבעלה, זה דווקא כשהוחזקה שאינה רואה מחמת תשמיש.

הרא"ש הקשה על שיטתו שלפי דבריו לא מובן מדוע הקשתה הגמ' שדברי רב יהודה אמר שמואל סותרים את דברי ר' חנינא בן אנטיגנוס שמצריך בדיקה, והרי שמואל דיבר קודם תשמיש, ואילו ר' חנינא בן אנטיגנוס דיבר לאחר תשמיש וקודם שהוחזקה.

הב"י תירץ שאכן הרי"ף מצריך בדיקה גם קודם תשמיש. וכן משמע ברמב"ן.

אמנם הראב"ד (בעלי הנפש שער הספירה והבדיקה) כתב שהרי"ף לא מצריך בדיקה קודם תשמיש.

הש"ך (א) כתב שהב"י והרמב"ן ועוד ראשונים לא פירשו נכון את הרי"ף. הש"ך מצביע על קשיים רבים שהעמידו הראשונים בדברי הרי"ף, כגון שאין שום מקור לכך שצריך לבדוק ג' פעמים, וכן מעיר על כך שהרי"ף הביא דין זה בכתובות ולא בנדה.

ופירש הש"ך שהרי"ף מסכים לפרשנותו של רש"י שאין צורך כלל בבדיקה ואף לאשה שאין לה וסת, וכל מה שהצריך הרי"ף ג' בדיקות זה לאשה שראתה פעם אחת לאחר תשמיש.

הש"ך מציין שהראב"ד כתב כך במפורש בדעת הרי"ף והב"י הביא רק את תחילת דבריו.

וכתב הש"ך שעל פי זה מבואר מדוע כתב הרי"ף את דין זה לענין כתובה, בכדי ללמד שלדעת ר' חנינא לא נאסרה על בעלה בראיה אחת, ולכן לא הפסידה כתובתה עד שתראה ג' פעמים לאחר תשמיש, (וכתב הש"ך שאמנם הרי"ף לא הזכיר בכתובות שמדובר כשראתה פעם אחת לאחר תשמיש, אך אין זה קשה מפני שעיקר הדיון שם הוא לגבי כתובה. עוד ניתן לומר שלענין כתובה שהוא ממון, יכול הבעל לומר שכיון שאין לך וסת, איני רוצה ליתן לך כתובה ולשמש עמך אלא בעדים שמא תהיה רואה דם מחמת תשמיש, ומשמש בעדים ג"פ שתהא יוצאת שוב מחשש רואה דם מחמת תשמיש, אבל ודאי אינה חייבת בכך אם הבעל אינו מקפיד בזה).

השו"ע כתב בסתם את דברי הרי"ף על פי הבנתו שאשה שאין לה וסת צריכה לבדוק ג' פעמים ראשונות, קודם תשמיש ואחרי.

לאחר מכן הביא השו"ע שלדעת הרמב"ם והרא"ש- אשה שאין לה וסת קבוע צריכה לבדוק לעולם קודם תשמיש ואחרי, והרמב"ם הוסיף שגם הבעל צריך לבדוק עצמו אחר תשמיש.

כפי שהבאנו לעיל הש"ך כתב שאף הרי"ף מודה לרש"י שאינה צריכה בדיקה כלל, על כן הסיק שכל דעת הפוסקים כן אלא שלא מלאו ליבם לחלוק על הרי"ף, והיות והרי"ף מודה לכך, פשוט שיש לפסוק שאינה צריכה בדיקות כלל, וכתב שכמדומה שכן העם נוהג.

הפת"ש (ב) כתב בשם תורת השלמים שאין להקל כש"ך אלא במקום שנהגו כן.

עוד הביא שהחוות דעת כתב (א) שגם המקילים לא הקילו אלא בבדיקת חורים וסדקים, אבל כולם מודים שצריך קנוח ולהשהות העד על גופה כשיעור וסת.

עוד כתב החוות דעת (ב) שלא נכון מה שכתב הש"ך שכל הראשונים פסקו כרי"ף משום שלא מלאם לחלוק עליו, שהרי כתבו במפורש שלא מלאם ליבם לחלוק על הרי"ף שהצריך בדיקות לעולם, ולכן כולם חייבו לכל הפחות קינוח, ואין להקל בזה, וכתב שכן דעת השו"ע והרמ"א עי"ש.

וכתב החוות דעת שאם היא אשה שאין לה וסת - צריכה ג"פ בדיקה שתתחזק שאינה רואה מחמת תשמיש, וביש לה וסת אינה צריכה בדיקה רק פעם א' אח"כ, ואם לא מצאה שוב א"צ בדיקה. אך אם ראתה אח"כ פ"א בליל תשמיש אפילו במופלג מהתשמיש - מחוייבת שוב בדיקה אחר תשמיש כיון דאתייליד לה ריעותא.

לסיכום:

לשיטת רש"י אין צורך בבדיקה כלל.

דעת הרמב"ם והרא"ש ור"ח: צריכה בדיקה לפני ואחרי, והרמב"ם מוסיף שאף הבעל יבדוק אחרי.

פשוט שיטת הרי"ף: שצריכה לבדוק ג' פעמים ראשונים, **לשיטת הב"י והרמב"ן** צריכה לבדוק גם לפני **ולשיטת הראב"ד** צריכה לבדוק רק אחרי.

הש"ך הסיק שאף הרי"ף מודה לרש"י שאין צורך בבדיקה כלל, וכל דברי הרי"ף נאמרו דווקא באשה שראתה פעם אחת מחמת תשמיש, וכך הסיק להלכה.

תורת השלמים כתב שאין להקל כש"ך אלא במקום שנהגו.

החוות דעת כתב שאף במקום שנהגו צריכה בדיקה בקנוח ולהשהות עד על גופה כשיעור וסת.

והוסיף שאם היא אשה שאין לה וסת - צריכה ג"פ בדיקה שתתחזק שאינה רואה מחמת תשמיש, וביש לה וסת א"צ בדיקה רק פעם א' אח"כ ואם לא מצאה שוב א"צ בדיקה. אך אם ראתה אח"כ פ"א בליל תשמיש אפילו במופלג מהתשמיש - מחוייבת שוב בדיקה אחר תשמיש כיון דאתייליד לה ריעותא.

המשמש מיטתו נוספר פעמים – כיצד בודק?

נחלקו במשנה בדף טז. במי שמשמש מטתו פעמים רבות:

בית שמאי מצריכים 2 עדים על כל תשמיש ותשמיש.

בית הלל אומרים שדיה 2 עדים כל הלילה.

ובגמרא בעמוד ב אמר רבי זירא שגם לדעת בית הלל בעל נפש לא יבעול וישנה בלא בדיקה.

רבא חולק וסובר שבועל ושונה.

הרמב"ם פסק (איסורי ביאה ד, יז)

המשמש מטתו פעמים רבות אינן צריכין לבדוק שני העדים שלהן על כל ביאה וביאה, אלא

מקנה הוא בעד שלו והיא בעד שלה אחר כל ביאה וביאה של כל הלילה ולמחר יבדקו העדים.

כלומר, הרמב"ם הצריך קינוח אחרי כל ביאה.

כתב הב"י שהרמב"ם פסק כר' זירא על פי שיטתו שהמשנה אינה עסקה דווקא בטהרות, והבין

שר' זירא לא התכוון דווקא למידת חסידות אלא שדין זה נכון מעיקר הדין.

כתב הב"י שהרמב"ן והרשב"א סברו שדין זה נאמר דווקא לגבי טהרות.

השו"ע השמיט דין זה, **והרמ"א הביאו** (וצריך עיון אם הביא כן דווקא לדעת הרמב"ם או שהסיק כן להלכה).

אבד העד

עוד מבואר בגמרא שאם בדקה בעד, ואבד אסורה לשמש עד שתבדוק בעד אחר.

רוב הראשונים הבינו שמדובר על עסוקה בטהרות, **אבל הרמב"ם** הבין שמדובר בכל אשה:

אף דין זה הושמט בשו"ע, והרמ"א הביאו.

לשון השו"ע:

אם אין לה וסת קבוע, שלשה פעמים הראשונים צריכין לבדוק קודם תשמיש

ואחר תשמיש, הוא בעד שלו והיא בעד שלה, ואם הוחזקה באותם שלשה פעמים

שאינה רואה דם מחמת תשמיש, שוב אינה צריכה בדיקה כלל, לא לפני תשמיש

ולא לאחר תשמיש.

ולהרמב"ם והרא"ש, כל זמן שאין לה וסת צריכה היא בדיקה לעולם, קודם

תשמיש ואחר תשמיש, והרמב"ם מצריך שגם הבעל יבדוק עצמו אחר תשמיש.

הגה: ואין צריכין לבדוק עצמם אחר כל תשמיש ותשמיש שעושין בלילה אחת,

אלא מקנחין עצמן כל הלילה בעד, ולמחר צריכין בדיקה, ואם נמצא דם טמאה.

(ב"י בשם הרמב"ם פ"ד). קנחה עצמה בעד, ואבדה, לא תשמש עד שתבדוק עצמה,

הואיל ואין לה וסת (שם):

סעיף ג**וסת חצי קבוע****עיקר הדין**

כתב תרומת הדשן (סימן רמז) שאשה שאין לה וסת קבוע, אך לעולם אינה רואה בפחות מזמן

מסויים - אינה צריכה בדיקה כלל לתשמיש בימים שאינה רגילה לראות, ואפילו לדעת ר"ח

המצריך בדיקה באשה שאין לה וסת, כיון שלזו יש וסת, **וכן פסק השו"ע.**

החוות דעת (ג) כתב שלפי קולא זאת, ייצא גם שאם שהיא לעולם אינה רואה בתוך ל' יום, אינה

צריכה לחוש לעונה בינונית ולא שמענו מי שמתיר זאת.

על כן כתב שיש לפקפק בכל היתר זה.

ערוך השולחן (ג) כתב שאין לדמות בין החשש של עונה בינונית, שבזה רוב נשים יש להם עונה

בינונית, ולכן וסת חצי קבוע אינו מבטל זאת. מה שאין לגבי ראייה מחמת תשמיש, שרוב נשים

אינן רואות מחמת תשמיש, ולכן די בווסת חצי קבוע בשביל לבטל את הצורך לבדוק.

אמנם הטהרת ישראל (יב) הרב מרדכי אליהו (דרכי טהרה ז, יח) **והאגרות משה** (ב, עב) פסקו שאינה

חוששת גם לעונה בינונית.

לשון השו"ע:

אשה שאינה רואה בפחות מי"ד ימים אחר טבילתה, אבל לאחר י"ד ימים אין

לה קבע עד י"ד יום, דינה כדין אשה שיש לה וסת:

סעיף ז

יכולה האשה לבדוק גם את מטלית בעלה

לשון השו"ע:

יש לאדם להניח את אשתו שתבדוק בעד שלו, מתוך שנאמנת על שלה, נאמנת על

שלו:

מקור דין זה ברמב"ם הלכות איסורי ביאה פרק ד הלכה יד.

סעיף ח

רואה מחמת תשמיש

לשון השו"ע:

אם ראתה דם מחמת תשמיש שלש פעמים רצופים, אסורה לשמש לעולם עם

אותו בעל, ויתבאר בסימן שאחר זה:

סימן קפז - אשה הרואה מחמת תשמיש

סעיף א

דין הרואה מחמת תשמיש וכיצד נעשית מוחזקת

לשון הברייתא בנידה סה--:סו.

הרואה דם מחמת תשמיש - משמשת פעם ראשונה ושניה ושלישית, מכאן ואילך - לא תשמש, עד שתתגרש ותנשא לאחר.

ניסת לאחר וראתה דם מחמת תשמיש - משמשת פעם ראשונה ושניה ושלישית, מכאן ואילך - לא תשמש, עד שתתגרש ותנשא לאחר.

ניסת לאחר וראתה דם מחמת תשמיש - משמשת פעם ראשונה ושניה ושלישית, מכאן ואילך לא תשמש עד שתבדוק עצמה.

מבואר בבבביתא, שאם הוחזקה האשה שהיא רואה דם מחמת תשמיש אצל בעלה, היא נאסרה עליו, וצריכה להתגרש ממנו, אך מותרת לשאר בני האדם.

במידה ונשאת לגי אנשים והוחזקה שרואה דם מחמת תשמיש אצל שלושתם, הרי היא אסורה לכל אדם, עד שתבדוק את עצמה ויתכן שתגלה שראייתה הינה מן הצדדים, ולא מן המקור ואינה אסורה כלל. (דין הבדיקה יבואר לקמן בסעיף ב. ובסעיף ג יבואר שנחלקו רש"י ותוס' אם בדיקה זו יכולה להעיל להתירה בבעלים הראשונים (תוס') או שלא התירו כן אלא בבעל שלישי (רש"י ע"פ ההבנה המקובלת עיי"ש).

הגמרא מביאה שריש לקיש שאל את ר' יוחנן, מדוע שלא תבדוק עצמה בביאה שלישית של בעל ראשון.

בסעיף ג יבואר שלפי הבנת רש"י (על פי המקובל) **השאלה היא** - מדוע שתתגרש ולא תבדוק, והתשובה היא - יתכן שאצל בעלה השני לא תראה כלל [לפי שאין כל האצבעות שוות], ועדיף לא לסמוך על הבדיקה.

ולדעת תוס' השאלה היא - מדוע שנתיר אותה לבעלה השני בלי בדיקה, והתשובה שיתכן שאצל בעלה השני לא תראה כלל ואין לחייב אותה לבדוק מכוח זה שראתה אצל הראשון.

מכול מקום מדברי שניהם עולה כי אף על פי שהוחזקה כרואה מחמת תשמיש אצל הראשון, אין זה מכריח שתראה כן גם אצל בעל אחר, הואיל ו'לא כל האצבעות שוות'.

מדברי הסמ"ג שיובא לעיל בסעיף הבא מבואר, שלא די בטעם זה לבדו בכדי להתירה לבעלים אחרים, וסיבת ההיתר מבוססת על ספק ספיקא - ספק אם ראייתה היא באמת ראייה מן המקור, או שראייתה מן הצדדים היא, וספק אם ראייתה מחמת תשמיש אצל הבעל הראשון תשליך גם על הבעל השני שהרי אין האצבעות שוות.

א"כ, למדים אנו מגמרא זו שאשה שהוחזקה שראתה דם מחמת תשמיש היא נאסרת לבעלה. איסור זה מותנה במספר תנאים שיבוארו לקמן:

1. **כמות פעמים** - היא צריכה לראות כמות פעמים מסויימת.
2. **סמוך לתשמיש** - ראיית הדם צריכה להיות סמוכה לתשמיש.
3. **רצופה** - הראיה צריכה להיות רצופה.
4. **היכן נמצא הדם** - יש משמעות היכן נמצא הדם - בעד שלה או בעד שלו.

א. כמות הפעמים שצריכה לראות, וכמות הבעלים שצריכה לראות אצלם

האם מותרת האשה לאחר שהוחזקה כרואה מחמת תשמיש אצל ב' בעלים **כפי שהבאנו לעיל מבואר בברייתא שהאשה מוחזקת לאחר ששמשתו פעם שלישית**. האשה נאסרת לכל העולם רק לאחר שהוחזקה שרואה מחמת נידה אצל ג' בעלים.

נחלקו הראשונים האם הסיבה שברייתא זו אסרה רק לאחר ג' פעמים וגי' בעלים היא משום שברייתא זו סוברת כרשב"ג שחזקה נעשית על ידי ג' פעמים (רש"י סו. ד"ה ותנשא, רשב"א) או שאף רבי שסובר בד"כ שחזקה נוצרת כבר עיי' ב' פעמים, יודה שכאן אינה נאסרת אלא לאחר ג' פעמים (תוספות סו. ד"ה יונאמנת).

הסמ"ג כתב (עיי' בהגהות והערות על הטור שיותר ברור דין זה ברוקח) שיכולה להנשא לבעל השני, ומשמע שאסורה לשלישי.

הב"י ביאר שכנראה סבר שרבי חולק, והלכה כרבי הואיל והלכה כרבי מחבריו ונאסרת כבר עיי' חזקה של שניים, ומכול מקום אף רבי מודה שבכדי להיות מוחזקת צריכה להיות מוחזקת שרואה ג' פעמים אצל ב' בעלים, משום שבזה אף רבי מודה (ולא ביאר טעמו)

מכול מקום השו"ע הכריע כדעת רוב הראשונים שנאסרת רק מן הבעל השלישי ואילך.

נאסרת לאחר ג' ראיות או ד' ראיות

לשון הברייתא: "הרואה דם מחמת תשמיש - משמשת פעם ראשונה ושניה ושלישית". **בלשון זו נקטו הטור והשו"ע.**

הפרישה הט"ז והש"ך ביארו שהכוונה שלאחר שראתה פעם אחרת ושמשה, יכול לשמש עוד ב' פעמים, וביחד יוצא משמשת ג' פעמים.

תורת השלמים (ב) כתב שנראה שאכן כך סבר הרמב"ם שכתב (ביאה ד, כ): "מי שראתה דם בשעת תשמיש הרי זו מותרת לשמש כשתטהר פעם שניה, ראתה דם בפעם שניה משמשת פעם שלישית, ראתה דם בשלישית הרי זו אסורה לשמש עם בעל זה לעולם.

אמנם הראב"ד כתב שהראייה הראשונה אינה מן המניין וכפשוטו לשון הברייתא הרואה מחמת תשמיש - משמשת (עוד) פעם ראשונה ושניה ושלישית.

וביאר תורת השלמים שמחלוקת הרמב"ם והראב"ד נובעת ממחלוקתם המבוארת בסימן קפו - אם צריכה סתם אשה לעשות בדיקה לאחר תשמיש:

הראב"ד סובר שאין צורך בבדיקה מחמת תשמיש סתם כך אלא כן ראתה פעם אחת, ולכן הראיה הראשונה הייתה בלא בדיקה, ולכן צריכה לראות ג' פעמים עם בדיקה.

והרמב"ם סובר שלעולם צריכה האשה לעשות בדיקה ואפילו במידה ויש לה וסת, ולכן די בעוד ב' ראיות כי הייתה בדיקה גם בפעם הראשונה.

תורת השלמים (ב) הבין שהשו"ע והטור פסקו כדעת הראב"ד, הואיל ונקטו כלשון הברייתא, ולא שינו כפי ששינה הרמב"ם (ובפרט השו"ע שדרכו תמיד להעתיק את לשון הרמב"ם).

נחלקו האחרונים בהבנת הראב"ד - מה המשמעות לכך שלא עשתה בדיקה בפעם הראשונה: **הכרתי ופלתי (ג)** כתב שהכוונה שלא עשתה בדיקה קודם התשמיש הראשון, ולכן יתכן שהראיה לא הייתה כלל מחמת תשמיש אלא קודם לכן.

ערוך השולחן (יב) דחה דבריו וכתב שלפי שיטתו יוצא שכל שלא בדקה קודם תשמיש אין לה דין של רואה מחמת תשמיש.

על כן ביאר ערוך השולחן בשם הפרדס רימונים (ב) ביאור אחר, והוא: שהיות ולא היה עליה חיוב לבדוק ולראות, אנו מניחים שמן הסתם ראתה כן לאחר זמן, ואין זה בגדר רואה מחמת תשמיש, אבל אם אומרת שמצאה מיד אף הראב"ד יודה שיש לצרף את הפעם הראשונה.

ב. זמן מציאת דם אחר התשמיש המגדירתה כרואה מחמת תשמיש

לשון משנה בדף יד.

נמצא על שלו - טמאין וחייבין קרבן.

נמצא על שלה: - אותיום - טמאין וחייבין בקרבן.

נמצא על שלה לאחר זמן - טמאין מספק, ופטורין מן הקרבן.

איזהו "אחר זמן"? כדי שתדע מן המטה ותדיח פניה.

ואח"כ מטמאה מעת לעת ואינה מטמאה את בועלה, ר"ע אומר: אף מטמאה את בועלה.

עולה מן המשנה כי במידה ונמצא דם בעד שלו, לעולם יש לומר שראתה מחמת התשמיש. אך אם נמצא הדם על העד שלה, יש לחלק:

נמצא בזמן מהיר (אותיום) אחר תשמיש - אנו מניחים שראתה מחמת תשמיש, ובעלה טמא ושניהם חייבים קרבן על כך שבא עליה באיסור.

נמצא לאחר זמן - המציאות מסופקת ואינם מחוייבים להביא קרבן, אך בעלה נטמא ממנה מהחשש שכשהיה אתה הייתה נדה.

הברייתא מבארת שזמן בו יש ספק הוא עד שתדע מן המטה ותדיח פניה, ולאחר מכן, אין כלל לחוש שראתה מחמת תשמיש, ובעלה אינו נטמא.

אמנם ר"ע סובר שאף במקרה זה, היא מטמאה את בעלה.

אמנם, הגמרא (יד, ב) מביאה ברייתא שלכאורה נותנת זמן קצר יותר לזמן הספק: איזהו אחר זמן?

פירש ר' אליעזר ברבי צדוק: כדי שתושיט ידה תחת הכר או תחת הכסת ותטול עד ותבדוק בו! **הגמרא מביאה שהאמוראים הביאו ביאורים שונים לשוב הברייתא עם המשנה:**

רב חסדא ביאר שאכן המשנה נתכוונה בתחילה לשיעור המבואר בברייתא - כדי שתושיט וכו', ולאחר מכן הביאה המשנה שנחלקו ר"ע וחכמים בדבר השיעור הגדול יותר - כדי שתדע מן המטה וכו'. שלדעת חכמים אינה מטמאה בשיעור זה ולדעת ר"ע מטמאה אף בשיעור זה.

רב אשי ביאר שהמשנה והברייתא התכוונו לאותו השיעור, ולשניהם השיעור הוא בכדי שתדע מן המטה ותדיח את פניה, ואם אין עד בידה - כדי שתושיט ידה לתחת הכר או לתחת הכסת ותטול עד ותבדוק בו.

הגמרא מקשה על ביאור רב אשי ונותרת ב'קשיא'.
א"כ לכאורה הלכה צריכה להיות כדעת חכמים על פי ביאורו של רב חסדא שאינה מטמאה אלא בשיעור של בכדי שתושיט וכו'.
אכן כך פסק הראב"ד.

אמנם הסמ"ג (סי' רצג) סמ"ק (סי' רצג) הטור והרמב"ם (שגגות ה, ו) פסקו שכל שלא תרד מן המטה ומצאה דם הרי היא נחשבת כרואה מחמת תשמיש
הב"י תמה על דבריהם שהרי הגמרא השאירה את דברי רב חסדא ב'קשיא'.
וכתב לתרץ שיתכן שכל מה שנאמר שפטורים מקרבן הוא דוקא חטאת, אך מכול מקום חייבים אשם תלוי, ולכן ספק הוא ואסורה.
הב"ח ותורת השלמים (א) כתבו שהם סברו שהלכה כרב חסדא, הואיל והגמ' נותרה ב'קשיא' בלבד (ולא בתיובתא) והוסיף תורת השלמים שמפשטות הסוגיא שאין מחלוקת בשיעור בין רב חסדא לרב אשי, שהרי רב אשי נתן את ב' השיעורים.
השו"ע הכריע כדעת הראב"ד שרק במידה ומצאה בשיעור של 'בכדי שתושיט ידה' היא נחשבת כרואה מחמת תשמיש.

הש"ך (א) האריך להוכיח שבמידה ובדקה אחרי שיעור זה ומצאה דם, אע"פ שלא בדקה קודם אינה נחשבת כרואה מחמת תשמיש. ואם בדקה ולא מצאה דם אפילו אם בדקה פעם שניה בתוך השיעור ומצאה דם, ג"כ אין זה רואה מחמת תשמיש. (הסדרי טהרה הקשה שאין היכי תמצי לדברי הש"ך שבדיקה שטחית אינה מועילה, ואין די זמן לעשות ב' בדיקות רציניות בתוך הזמן האוסרה מחמת תשמיש כמבואר בנדה יב).

עוד כתב הש"ך שלפי זה הדבר פשוט שאשה שראתה ג"פ בבוקר בליל טבילתה כשקמה ממטתה מצאה על כתונת שלה ריבוי דם שהיא מותרת, ואף אם שימשה פעמיים וראתה לאחר זמן דם, ובפעם הבאה ראתה מיד אחר התשמיש - אין אומרים שהתגלה למפרע שגם בפעמים הקודמות ראייתה היתה מחמת התשמיש.

האם בימינו ניתן לשער מהו 'בכדי שתושיט'?

הראב"ד כתב שיש האומרים שהיום איננו בקיאים בזמן, ולכן יש לדון כל ראייה הסמוכה לתשמיש כראיה מחמת תשמיש.

הרמ"א הביא את דבריו בלשון יש אומרים.

הש"ך (ז) הסתפק אם מטעם זה, אנו רק אוסרים אותה על בעלה ראשון, או שמטעם זה גם תאסר לכל העולם במידה ותראה אצל ג' בעלים.

תורת השלמים (ה) כתב שמלשון הראב"ד משמע שמטעם זה יש לאוסרה גם על כל העולם.

השפתי חכם מדייק מדברי הראב"ד להיפך שאין לאוסרה מטעם זה על כל העולם.

הסדרי טהרה (ז) כתב שהספר בעל הנפש אינו לפניו ואף אם צודק תורת השלמים שכך עולה ממנו, עדיין יש להסתפק שמא לא החמיר הרמ"א כמותו אלא לבעל הראשון, משום ששאר ראשונים לא כתבו כראב"ד, ומצינו שמקלים יותר במה שנאסרת לכל העולם, וכפי שיבואר בסעיף ג שכתב המ"מ בדעת הרמב"ם שהבדיקה מועילה דווקא לאחר הבעל השלישי ולא לפני.

ערוך השולחן (טו) כתב שדין הרמ"א נאמר כעיקר הדין ולא כחומרא שהרי לא היינו מוציאים אשה מבעלה מכוח חומרא, ולכן פשוט שכשם שנאסרת בזמן זה מבעלה כך נאסרת לאחר ג' בעלים לכל העולם.

עוד כתב ערוך השולחן (יד): אבל מ"מ אם החכם מבין ברור לפי דבריה שלא היה סמוך כדין, נראה לי דאין לאסור אף לדין.

ג. הראיה צריכה להיות רצופה

כתב הרשב"א (תשובה סימן תתלט) שאשה נחשבת כרואה מחמת תשמיש רק במידה וראתה ג' ראיות רצופים, **וכן פסק השו"ע.**

הרמ"א חזר וכתב זאת שוב.

וכתב ערוך השולחן (טז) שהרמ"א רצה לחדש שאף ראייה שאינה סמוכה, יוצרת הפסק ומפסיקה את הרצף, ובכדי להיאסר צריכה לספור מחדש.

הפת"ש (ג) הביא שכתב החוות דעת שאם היה הפסק בתשמיש שלא בדקה כלל, מצטרפים הראיות.

ד. היכן נמצא הדם?

הבאנו לעיל שמבואר במשנה בדף יד. שאם נמצא הדם על העד שלו, לעולם הם טמאים וחייבים קרבן, ודווקא במידה ונמצא בעד שלה, יש לחלק בין מציאות שנמצא מיד, למציאות שנמצא לאחר זמן.

השו"ע לא הזכיר את החילוק בין מציאת הדם בעד שלה לעד שלו.

אך הרמ"א הוסיף על דברי השו"ע שכתב שאם ראתה ג' פעמים רצופים דם, נאסרת לבעלה שכל שכן במידה ומצאה דם בעד שלו. **הש"ך (ד) ציין לגמרא** שבמקרה זה, היא נאסרת אף במידה ונמצא הדם לאחר זמן המופלג.

אשה שהתחילה לראות לאחר תשמיש, זמן לאחר נישואיה

הד"מ (א) הביא את דברי המרדכי (סיי תשלה א ב) שכתב שאין חילוק בין אשה שנשאת עתה מחדש ובין אשה שנשאה מכמה ימים, ולא כמו שחילק הר"ח. **וכן פסק הרמ"א** שאין לחלק.

האם אישה נאמנת לומר שראתה מחמת תשמיש?

הפת"ש (ג) הביא שהשיבת ציון (לה) **כתב** שאשה נאמנת לומר שראתה מחמת תשמיש ואין לחוש שנתנה עיניה באחר משום שהוא יכול לגלות בעד הבדיקה שלא ראתה, ואינה משקרת בדבר שיכול להתגלות, אבל אם אמרה פעם אחת כן לאחר זמן, יתכן שאינה נאמנת.

הפת"ש תמה על דבריו שלכאורה אין צורך שתאמר כל פעם, ודי שתאמר בפעם השלישית בזמן, מפני שרק בזמן זה היא נאסרת.

עוד כתב שלכאורה חקירתו צריכה עיון שיתכן שאין לחשוש שאינה אומרת אמת, שהרי מעיקר הדין מותרת אף לבעל הראשון ע"י בדיקת שפופרת (יבואר לקמן סעיף ג) ואין זה דומה למקרה רגיל שאומרת טמאה אני לך.

אך הוסיף וכתב שנראה לכאורה שדבריו נכונים שהרי מבואר בסעיף ג שדעת רוב הפוסקים שהרשות בידה לבדוק לאחר ג' ביאות מהבעל הראשון, ואם אינה רוצה רשאית לצאת, וא"כ יש מקום גדול לחוש שנתנה עיניה באחר, והוסיף עוד פרטי דינים המהווים מקום לחוש שהיא תמציא זאת על מנת להתגרש.

ערוך השולחן כתב (יא) שודאי שיש להאמין לה, שהתורה האמינתה. עוד הוסיף שאין לחוש שתאמר שהיא אסורה בכדי להתחתן עם אחר, שהרי גם השני לא ירצה לישא אשה שרואה מחמת תשמיש.

הרואה מחמת תשמיש חולי או וסת והנ"מ

נחלקו האחרונים בסיבה שהרואה מחמת תשמיש נאסרת:

◆ **הנודע ביהודה סבר** (יו"ד קמא סא ועוד תשובות רבות) שזאת משום שהאשה קבעה לעצמה וסת שרואה לאחר תשמיש, בדומה לוסת הקפיצות ומבואר בסימן קפט סעיף יז שוסת קפיצות אינו וסת קבוע אלא חוששת לו כווסת שאינו קבוע, ואף שלדעתו פרישה מן הוסת היא מדאורייתא, פרישה זו הינה מדרבנן. וכן נראה שסבר הש"ך (לה) וכפי שנבאר לקמן.

◆ **הערוך השולחן (א-ד) והלחם ושמלה (ד) סבר** שאין זה מדין וסתות אלא זהו חולי של האשה שרואה מחמת תשמיש.

◆ **החוות דעת (ג) כתב** שזהו ספק ודנים בה כשתיהם.

◆ **נראה שהט"ז (יז) סבר** שראיה מחמת תשמיש הינה כווסת הגוף לכל דבר ולא ווסת הקפיצות ויבואר להלן.

לקמן בסעיף יא נראה כי לכאורה נחלקו הט"ז והש"ך בעניין זה:

הש"ך (לה) מתייחס לראייה מחמת תשמיש כווסת קפיצות, ומבאר כי במידה וראתה פעם אחת יש להתנהג על פי המבואר בסימן קפט בעניין וסת קפיצות, ולא כווסת הגוף, ובזה מבואר מדוע לא חוששת אחר פעם אחת כשאר וסתות הגוף.

בעוד הט"ז (טז) שם סובר שאכן היה לה לחוש לראיה מחמת תשמיש כשאר וסתות הגוף, אלא שהיות וההשלכה של חשש זה יהיה לאוסרה על בעלה עולמית, איננו חוששים לוסת זו, אלא במידה והוחזקה ג' פעמים.

מחקירה זו נגזרו מספר דינים:

הוחזקה כרואה מחמת תשמיש ונכנסה להריון, אם מותרת לבעלה?

דעת הנודע ביהודה שהיא מותרת בשעת הריונה כיון שהסיבה שנאסרה היא מחמת שיש לה וסת, והריון עוקר וסתות.

החוות דעת סבר שהיא אסורה, הואיל ואין זה וסת אלא חולי, ואינו נעקר בהריון.

הנודע ביהודה דן לשיטתו, מה הדין במקרה שראתה ג פעמים בהריונה, וכתב שהדין תלוי במחלוקת הש"ך והט"ז בסימן קפט האם אישה בהריון חוששת לוסת שאינו קבוע (ט"ז ס"ק מה) או שאינה חוששת (ש"ך ס"ק יט).

הסדרי טהרה והכרתי ופילתי כתבו שאשה שהוחזקה מחמת תשמיש ונתעברה וילדה, מותרת לשמש אח"כ לאחר שתטבול בימי טוהר שלה ואם אינה רואה, יש לומר שמותרת לשמש אח"כ

אפילו לאחר שעברו ימי טוהר. (עיי' בסדרי טהרה (נג) שמשמע שסבר שדין רמי'ת כדיו וסת הגוף ולא קפיצות, ואף חמור ממנו).
אמנם בזה חולק הנודע ביהודה וסובר שכשם שימי טהרה אינם קובעים וסת, כך הם אינם עוקרים וסת.
כפי שהבאנו לעיל ערוך השולחן סבר שהאיסור ברואה מחמת תשמיש הוא מחמת חולי, וכתב (ג) שלכן היא אסורה אף בימי הריונה.

אשה שיש לה וסת קבוע

כתב הנודע ביהודה (יו"ד תניינא פח) שאם בשעה שראתה מחמת תשמיש, עדיין לא היה לה וסת קבוע כלל, ואח"כ נקבע לה וסת קבוע, כיון שנקבע לה וסת קבוע שוב אינה חוששת לוסת שאינו קבוע כלל, ומותרת לשמש עם בעלה ואם שוב תראה מחמת תשמיש פעם ראשונה אז פעם השניה תפרוש ליל טבילה ותשמש בלילה שאח"כ, ואם שוב תראה מחמת תשמיש תחזור ותטבול ותשמש פעם שלישית
אך נסתפק הנודע ביהודה מה הדין באשה שיש לה וסת קבוע כבר, אם לאסור אותה מחמת רואה מחמת תשמיש.
החוות דעת (ג) השיג עליו וכתב שלא נאסרה רק מחמת וסת אלא גם מטעם שהיא חולה ועוד שאף אשה שיש לה וסת קבוע צריכה לחוש לוסת שאינו קבוע.
ערוך השולחן (ג) הוסיף להקשות על דברי הנו"ב וכתב שלפי דבריו, לא מובן מדוע צו חז"ל על הרואה מחמת תשמיש להתגרש, ולמה שלא תחכה שמא תקבע וסת, ותחזור להיות מותרת לבעלה.

אשה שרואה דם בשפע, אם רשאית להנשא לאחר לאחר שהוחזקה כרמי'ת?

הפתי"ש (ו) הביא את דברי הנודע ביהודה (תניינא ח"י"ד סי' צ"ג) **שכתב** שבמידה והאשה רואה בשפע דם אין להתירה להנשא לאחר שהוחזקה כרואה מחמת תשמיש, הואיל וכל ההיתר הוא מחמת ספק ספיקא כמבואר בסמ"ג שהבאנו לעיל. וכשיש שפע רב, ברור שהדם הוא מהמקור ואין להתיר מכוח ספק אחד, שמא לא תראה אצל השני 'שאי'ן האצבעות שוות'.
בדרכי תשובה הביא דעת "באר מים חיים" שהקל בזה, וסיים: "המקל בזה אין מזחיחין אותו".

האם זקנה - מסולקת דמים שראתה מחמת תשמיש נאסרת לבעלה?

הפתי"ש (ז) הביא את דברי השבות יעקב (סח) שכתב שזקנה שרואה מחמת תשמיש ומרגישה צער וכאב מותרת לבעלה ואינה צריכה בדיקת שפופרת. אך אם ראתה בילדותה ג"פ מחמת תשמיש אין זה מועיל שהזקינה אח"כ. עוד כתב הפתי"ש יועי' בסעיף ט' ס"ק כ"ו שפקפק בזה וסיים דצריך עיון לדינא'.

הבדי השלחן החמיר בזקנה כאשה רגילה.

וערוך השולחן (לד) סבר כשבות יעקב שיש להקל בזקנה, שזו חזקה אלימה כיון שכבר פסקה לראות וגם מרגישה כאב, אך החמיר במידה וראתה בילדותה.

לשון השו"ע:

אשה שראתה דם מחמת תשמיש מיד, בכדי שתושיט ידה לתחת הכר, או לתחת הכסת, ותטול עד לבדוק בו, ותקנח עצמה, משמשת ג"פ. אם בכל ג' פעמים רצופים ראתה דם, (וכ"ש אם מצאה ג' פעמים דם על עד שלו), (מרדכי וכן כ' ב"י בשם תרומת הדשן וסמ"ג), אסורה לשמש עם בעל זה, אלא תתגרש ותנשא לאחר.

נשאת לאחר, וראתה דם מחמת תשמיש ג' פעמים רצופים, אסורה לשמש גם עם אותו בעל, אלא תתגרש ותנשא לשלישי.

ואם גם עם השלישי ראתה דם מחמת תשמיש ג"פ רצופים, לא תנשא לאחר אלא אסורה לכל עד שתבדוק.

הגה: וי"א שאין אנו בקיאים איזה מקרי מחמת תשמיש, כי אין בקיאים בשיעור הנזכר, ולכן כל שרואה ג"פ סמוך לתשמיש מקרי לדין מחמת תשמיש, ונאסרה על בעלה. (ב"י בשם הראב"ד שכי"כ בשי"א).

ואלו ג"פ צריכים להיות רצופים, אבל אם לא היו רצופים לא נאסרה על בעלה. (ב"י בשם הרמב"ם וכ"כ הרשב"א סימן תתל"ט ומהרי"ו נ"ג) (וכן כתב המחבר בסמוך). ואין חילוק בין אם ראתה ג' פעמים מיד שנשאה, ובין נתקלקלה אח"כ וראתה ג' פעמים. (מרדכי ריש ה"נ ובתשובת הרשב"א סימן תתל"ט ובתוס').

וכל זה לא מיירי אלא בראתה סמוך לתשמיש, אבל אם לא ראתה סמוך לתשמיש, לא נאסרה על בעלה, ומותרת לו לאחר טהרתה תמיד (ב"י בשם סה"ת וסמ"ג) ודינה כמו שאין לה וסת:

סעיף ב

בדיקת שפופרת

הבאנו בסעיף הקודם שמבואר בברייתא בנידה סה:--סו. שאף במידה וראתה האשה ג' פעמים דם אחר תשמיש אצל ג' פעמים- יש לה תקנה, וזאת על ידי שתעשה בדיקה. תפקידה של הבדיקה, הוא לוודא האם הדם שהיא רואה מחמת התשמיש מגיע מהמקור ואין לה תקנה, או שמא ממקורו מהצדדים, ואינה אסורה.

הברייתא מבארת כיצד מתבצעת בדיקה זו וזה לשונה:

כיצד בודקת את עצמה? מביאה שפופרת ובתוכה מכחול ומוך מונח על ראשו, אם נמצא דם על ראש המוך בידוע שמן המקור הוא בא, לא נמצא דם על ראשו בידוע שמן הצדדין הוא בא. **כלומר**, אופן הבדיקה פשוט מאוד, מכניסה האשה שפופרת, ובודקת אם הדם נמצא בראש השפופרת, במידה וכן- הרי שהדם הגיע מן המקור ואסורה, במידה ולא- האשה מותרת. (הב"י מקשה כיצד ניתן לסמוך על הבדיקה, והלא יש לחוש עדיין שהדם הינו מן המקור ומה שלא נמצא דם על ראש המכחול מפני שלא היה עב כמו השמש שאין כל האצבעות שוות או מפני שלא הכניסו בכח שאין כל הכחות שוות כמבואר בגמרא.

ותירץ הב"י שכבר ביאר הסמ"ג שסברא זו שאין כל האצבעות שוות הינה סברא להקל מכוח ספק ספקא כמבואר בסעיף א, ולכן היות ורוב נשים אינן רואות מחמת תשמיש, אנו תולים להיתר במה שניתן ודי ברגלים לדבר שבדקה ולא נמצא דם על ראש המכחול)

כתב הרמב"ם (ד, כב) שמכניסה את השפופרת עד מקום שהיא יכולה ודופקת (נ"א ודוחקת) את המכחול עד שיגיע המוך לצואר בית הרחם, ומבואר בפרק ה הלכות ג- שהכוונה היא- עד מקום שהשמש דש.

כתב הש"ך (י) **בשם משאת בנימין** שאין צורך להכניס השפופרת עם המכחול והמוך רק עד מקום שהיא יכולה ומשערת בעצמה לפי אומד דעתה שהגיע עד מקום שהשמש דש. ואינה צריכה כלל לדחוק השפופרת למקום צר ודוחק ואין לנו לחוש שמא לא הכניסה כשיעור דישה, משום ש"לא ניתנה תורה למלאכי השרת".

הפת"ש (יז) **הביא שהחת"ס** (יו"ד קפא) **חולק וכותב** שצריכה שתכניסוהו בכל האפשרי עד שיגיע לפתח בית הרחם.

הפת"ש (יא) **הביא שתורת השלמים** דייק מן הרמב"ם שקודם תכניס השפופרת ורק אח"כ את המכחול.

הסדרי טהרה הוסיף הוסיף שכך תעשה גם כשתוציא את הבדיקה. - שאם לא תעשה כן, יכול המוך להתלכך מהצדדים.

באיזה סוג שפופרת מושתמשים לבדיקה?

הבאנו שמבואר בברייתא שהאשה בודקת על ידי שפופרת.

הגמ' מקשה על הברייתא:

שפופרת, אפגורי מפגרא לה!

כלומר, השפופרת תוציא דם ותפצע אותה.

הפת"ש (י) **מבאר** ששאלת הגמרא היא, שבדיקה בדבר שעלול לשורטה, יכול לאסרה שלא כדין שיתכן שתוציא דם ויגיע לראש השפופרת, ואנו נטמא אותה בחנם.

ומתיר שמואל:

בשפופרת של אבר, ופיה רצוף לתוכה

הש"ך (ט) **הביא בשם המשאת בנימין** (סוף סימן מט) שניתן להשתמש בכל סוגי המתכות, וכתב הש"ך שנראה לו שניתן להשתמש אף בברזל שאינו שורט.

כתב הפת"ש (י) **שנראה לכאורה** שאם השתמשה בשפופרת של עץ או ברזל זה מועיל בדיעבד, במידה ולא נמצא דם, (זאת לאור פירושו שהובא לעיל, שאם תשרט זה רק יחמיר עליה). אך כתב במידה ונמצא על הצדדים יש להתייחס לזה כאילו לא היה כלל דם (לקמן נביא שהאחרונים הביאו נ"מ בין מציאות שמצאה בצדדים למציאות שלא מצאה דם כלל). **הפת"ש סיים בצ"ע.**

מהו האורך הנדרש של השפופרת?

כתב הפת"ש (יג) **בשם המשאת בנימין והאמונת שמואל** (סימן נז) שצריך להיות כשיעור שמש בינוני (וכ"כ בשו"ת אמונת שמואל).

בדקה ולא מוצאה דם כלל

כתב הש"ך (יא) שגם אם בדקה ולא מצא כלל דם, היא מותרת וכתב שכן משמע מדברי הפוסקים וכן **כתב הב"ח וביאר הב"ח בטעם הדבר**, שאם היה מן המקור, היה צריך להיות גם עכשיו ועל כרחך שהוא מן הצדדים.

ו **כתב הש"ך שכן מבואר בתשובות מיימוניות** (איסורי ביאה ד) **בשם הריצב"א** ושם מנומק שהוא משום שיתכן שכבר נתרפאה.

הסדרי טהרה (ו) הביא שהכסף משנה ניקמ שהיות ורוב נשים אינם רואות מחמת תשמיש אנו תולים להיתרא בכל מה שנוכל.

הסדרי טהרה האריך להשיג על מסקנה זו וכתב שהיות ולא ראתה כלל, אין לנו ראיה שראייתה אינה מן המקור.

עוד השיג על הש"ך שדימה בין דברי הב"ח לתשובות מיימוניות ולכאורה הבדל גדול ביניהם, שלדעת הב"ח אנו מניחים שראייתה מן הצדדים, ולכן אף אם תשוב ותראה ג' פעמים, אין לאוסרה, ואילו התשובות מיימוניות כתב הסיבה היא משום שיש להניח שנתרפאת, ולכן במידה וחזרה וראתה, אין להתירה.

וסיים הסדרי טהרה בזה הלשון: 'מי שירצה להקל אף אם ראתה ג"פ אח"כ יסתור כל הראיות שהבאתי ואח"כ יורה להקל, ודי מי שמקיל עד ג' פעמים'.

הנודע ביהודה (קמא, סימן מו) **חילק אף הוא וכתב** שבמידה וראתה בצדדים מותרת, אף אם חזרה והחזיקה, ואם לא מצאה כלל, וחזרה והחזיקה, יש לאוסרה שוב (וכפי שכתב הסדרי טהרה בדעת תשובות מיימוניות).

אך שם הביא הביא שדעת הרב חיים צנזור להקל אף במידה והחזיקה (וכפי שכתב הסדרי טהרה בדעת הב"ח).

החוות דעת סבר אף הוא שמותרת גם במידה והחזיקה.

הנודע ביהודה מביא נ"מ נוספת בין מציאות שבדקה ומצאה בצדדים, למציאות שלא מצאה כלל והוא לעניין בדיקה בבעל הראשון, שאף המתירים לבדוק בבעל הראשון (יבואר לקמן סעיף ג) יודו שאם לא מצאה דם כלל, אסורה על בעלה הראשון, אך מותרת לאחרים (א"א - שלא גרע מלא בדקה כלל).

בדקה ונמצא שהוא מן המקור - אם יכולה לסמוך על רפואת הרופאים?

כתב הפת"ש (יד) בשם הנודע ביהודה (יו"ד קמא מו) **והחוות דעת** שבמידה ונאסרה ע"י בדיקה זו אין לה תקנה, ואפילו על רפואת הרופאים אין לסמוך אם לא שתפיל חררת דם כמו שיבואר לקמן. אלא שכתב שאם עברה ושימשה ג' פעמים ולא מצאה דם הותרה.

ערוך השולחן (לז) חלק וכתב שזוהי חומרא יתירה.

אם מועילה בדיקה אחר בדיקה?

עוד מבואר בפת"ש הנ"ל בשם הנודע ביהודה שאם בדקה ומצאה שהיא אסורה, לא יועיל שתבדוק שוב, אף אם תמצא טהורה.

וכן הסכים ערוך השולחן (לז)

בדקה ונמצא שהדם בא מן הצדדים, האם היא טמאה טומאת נדה?

הפת"ש (טז) הביא שנחלקו האחרונים בדבר אשה שראתה דם מחמת תשמיש, ולאחר מכן בדקה בשפופרת ומצאה שדם זה בא מן הצדדים, האם היא טהורה, או שמכול מקום צריכה לשבת שבעה נקיים מחמת הדם שראתה קודם:

השל"ה כתב שאינה צריכה לספור שבעה נקיים, שהרי מבואר בברייתא שידוע שהוא מן הצדדים ואינו מן המקור ואין למה לחוש כלל, הנודע ביהודה כתב שכן נראה בתשובת הר"ן (מט) אך הוא עצמו נבדק בזה.

החוות דעת כתב שצריכה לשבת שבעה נקיים, ולא מועילה בדיקה זו אלא לעניין ראיה מחמת תשמיש, וכתב שנאסרת אף מחמת הדם שבבדיקה עצמה (שנמצאו לכאורה שהם מן הצדדים).

ערוך השולחן (לג) הכריע לחלק בין מציאות שלא נמצא דם כלל שצריכה שבעה נקיים לבין מציאות שנמצא דם בצדדים שאינה צריכה.

בדיקות שיכולות רק להתיר ולא לאסור:

הפת"ש (יז) הביא דרכים שונות לעשות בדיקה שיכולה רק להתיר אותה ולא לאוסרה:

□ **באמנות שמואל** הציע בשם חכם אחד, לבדוק במוך ועץ כאורך האבר ובמידה ותמצא

בראש המוך לא תאסר, ואם תמצא בצדדים תחזור ותבדוק באבר, **והסכים עמו החת"ס.**

תורת השלמים כתב שזו בדיקה לא יעילה כי אף אם הדם מהצדדים הוא יגיע לראש

המוך ואין להרבות בבדיקות, אך הסכים שבדיקה זו מועילה.

□ **סדרי טהרה הציע** לעשות כיס מבגד פשתן כמידת שמש, ולמלא את הכיס במוכין בדוחק עד שנעשה עגול ועב, ושיהיה דק מלמעלה ועב מלמטה. וכתב שאם נבדקה ונמצא דם מן הצד יש להתיר לה לשמש עם בעלה.
אמנם, אם לא נמצא דם כלל בבדיקה זו - אין להתיר, כי קשה להכניס דבר רך כ"כ בעומק ושמה לא הכניסה עד מקום שהשמש דש ואילו היה שם היתה מוצאת דם.

שימוש ולא מצא דם, אם מועיל כבדיקה?

הט"ז (ו) ציין לדברי הרמ"א בסעיף י ממנו עולה שאם עבר ושימש ולא מצא דם, הרי זה עדיף מבדיקה.

בדיקה בימי עיבור והנקה

הפת"ש (טז) הביא את דברי החוות דעת שכתב שבדיקת שפופרת צריכה להיות דוקא שלא בימי עיבור והנקה, וכשבדקה עצמה בימי עיבור והנקה - זה מועיל להתירה רק בימי עיבור והנקה ולא בשאר ימים.

וכתב הפת"ש שנראה לפי זה שאם היא בדקה את עצמה בימי עיבור, זה יועיל אף לימי אף לימי הנקה (א"א- משום שסוף כל סוף אנו רואים שבשעה שהיא מסולקת דמים, היא אינה רואה מחמת תשמיש).
ונשאר הפת"ש בצריך עיון בזה.

האם ניתן לסמוך על הבדיקה בזמן הזה?

הראב"ד (בעלי הנפש שער הספירה והבדיקה סימן ג) **כתב** שהיום אין לסמוך על בדיקה זו מבי סיבות:

- ❖ איננו בקיאים.
 - ❖ כבר קיבלו עליהם בנות ישראל שיושבות אף על טיפת דם כחרדל.
 - הרא"ש** (פ"י סימן ג) השיג על דבריו והשיב:
 - ❖ אין צורך בבבקיאות בבדיקה זו.
 - ❖ בנות ישראל החמירו דווקא על דם שהוא מן המקור, וזה אינו מן המקור.
- רוב הראשונים הסכימו עם הרא"ש** שבדיקה זו מועילה אף בימינו.
וכתבו הרשב"א והר"ן שגם הראב"ד יודה שאם בדקה ומצאה טהורה שאין מוציאים אותה מבעלה.
הד"מ (י) הביא שאף המהר"ם מפאדובה (ט) כתב שבדקים בזמן הזה, **וכן פסק הרמ"א.**

לשון השו"ע:

כיצד בודקת?

נוטלת שפופרת (פירוש קנה חלול של עופרת) **של אבר, ופיה רצוף לתוכה, ונותנת בתוכה מכחול ובראשו מוך, ומכנסת אותו באותו מקום עד מקום שהשמש דש. נמצא דם על ראשו בידוע שהוא מן המקור, ואסורה. ואם לאו, בידוע שהוא מן הצדדין, ומותרת.** (ב"י מהרמב"ם)
(ואף בזמן הזה יש לסמוך אבדיקה זו). (טור וב"י לדעת הרמב"ם והרא"ש ורשב"א ורי"ף וכן כתב הר"ן והר"ם פדואה סימן ט):

סעיף ג

האם מועילה בדיקה להתירה לבעל ראשון לאחר שהוחזקה כרואה מחמת תשמיש?

הבאנו בסעיף א שמבואר בברייתא שאם הוחזקה האשה שהיא רואה דם מחמת תשמיש אצל בעלה, היא נאסרה עליו, וצריכה להתגרש ממנו, אך מותרת לשאר בני האדם. במידה ונשאת לגי אנשים והוחזקה שרואה דם מחמת תשמיש אצל שלושתם, הרי היא אסורה לכל אדם, עד שתבדוק את עצמה ויתכן שתגלה שראייתה הינה ראייה מן הצדדים, ולא מן המקור, ואינה אסורה כלל.

הגמרא מביאה שריש לקיש שאל את ר' יוחנן, מדוע שלא תבדוק עצמה בביאה שלישית של בעל ראשון.

וענה לו ר' יוחנן שלא כל האצבעות שוות.

רש"י פירש מהלך הגמרא באופן הבא:

ר"ל שאל: מדוע שתגרש ולא תבדוק.

ר' יוחנן השיב: יתכן שאצל בעלה השני לא תראה כלל [לפי שאין כל האצבעות שוות], 'ומוטב שתתגרש ותתקן ולא תבא לידי כרת'.

התרומה (סימן קו) **והמרדכי** (שבועות תשלה) **הבינו בדעת רש"י** שכוונתו לומר שהואיל ויתכן שתוכל להיות מותרת לבעל השני ללא בדיקה כלל, עדיף שלא תסמוך על הבדיקה שאינה יוצרת וודאות ובכך תנצל מספק כרת.

כלומר, לפי הבנה זו, רש"י סבר כי אסור לאשה לבדוק לאחר שראתה ג' פעמים בבעל הראשון, ואין לה אלא להתגרש, ולא התירו להסתמך על הבדיקה, אלא לאחר ג' פעמים, שאין לה שום תקנה ללא הבדיקה. (אמנם הערוך לנר (סו.) כתב שניתן לפרש בכוונת רש"י שסבר שמותר לה לבדוק אף בבעל הראשון, אך היות ויש לה תקנה אצל בעל אחר, עדיף שלא תבדוק אצל הבעל הראשון ויתכן שתאסר לעולם, ושוב לא תהיה לה תקנה מלבד לחיות עם אדם באיסור כרת ממש.) **תשובות מיימוניות** (איסורי ביאה ג) **בשם הריצב"א דייקו שכן דעת רס"ג.**

אמנם תוספות (סו. ד"ה 'ותבדוק') בשם ר"ת והמרדכי בשם ר"י כתבו שהשאלה היא- מדוע שנתיר אותה לבעלה השני בלי בדיקה, והתשובה שיתכן שאצל בעלה השני לא תראה כלל ואין לחייב אותה לבדוק מכוח זה שראתה אצל הראשון.

ולשיטתם, אם האשה באמת תרצה להבדק בבעל הראשון לאחר שהוחזקה כרואה מחמת תשמיש, הרשות בידה. (וביאר ר"ת שהסיבה שאינה בודקת בראשון, היא משום שאינה רוצה או שאינה יודעת, ולקמן נתייחס האם ניתן להוסיף טעם נוסף והיא שבמדה ותבדק תאסר גם לאחרים, וכתב הערוך לנר שמדברי ר"ת משמע שלא תאסר שלא כתב שהסיבה שאינה רוצה לבדוק היא בכדי שלא תאסר).

המגיד משנה (איסורי ביאה ד כ) **מחדש שהרמב"ם הינה דיעה שלישיית** ולדעתו הבדיקה לא תתיר אותה אף לבעל השלישי, אלא תתיר אותה לבעל הרביעי ודייק כן **מלשון הרמב"ם שכתב** (איסורי ביאה ד, כא):

..נישאת לשלישי וראתה דם כך בשעת תשמיש ג' פעמים, הרי זו תתגרש ואסורה להנשא עד

שתבריא מחולי זה.

משמע שהבדיקה תתיר אותה להנשא לאחר, אך לא תתיר אותה לבעלה השלישי.

לכאורה דברי הרמב"ם צריכים ביאור: מדוע שתאסר לשלישי לאחר שתבדק?

וביאר המגיד משנה שנראה שסבר הרמב"ם שיש לאסור אותה על בעלה עולמית מהחשש שיבוא עליה קודם בדיקה (ומתירים רק לאחר שלישי מטעמו של רש"י, שיטה זו מתיישבת עם לשון התוספתא (ה,ב): עד כמה מותרת לינשא? עד שלוש - יתר מכאן לא תנשא עד שתבדוק עצמה", וכן בלשון הרי"ף: עד כמה מותרת לינשא עד שלשה, יתר מכך לא תנשא עד שתבדוק עצמה, ועיין ערוך השולחן (יז) כתב שאין להוכיח שכן דעת הרמב"ם מפני שנקט לשון הש"ס כדרכו).

וכתב המגיד משנה שאף הרמב"ם יודה שאם בדקה אף בבעל הראשון והשני, מועילה לה בדיקתה.

הב"י כתב שדעת ראשונים רבים כתוספות שמותר לה לבדוק אף בבעל ראשון, הלא הם: **הסמ"ק**

(סי' רצג עמ' שכד) **הרשב"א** (תורת הבית הארוך בית ז שער ב) **הרמב"ן** (בהלכותיו פ"ו הי"ח) **סמ"ג** (לאוין קיא לט) **תרומה** (סי' קו).

וכתב הב"י שלדעתו ניתן לפרש כן אף בדעת רש"י (עיין לעיל שהבאנו כן בשם הערוך לנר).

השו"ע כתב בתחילה שמותר לאשה לבדוק אף בבעל ראשון וכתב שיש אומרים שאסורה לראשון לאחר שהוחזקה, אפילו אם תעשה בדיקה.

הרמ"א כתב שיש לסמוך על הסברא הראשונה להקל.

הש"ך (יד) כתב שיש להחמיר, שהרי לדעת הראב"ד יש להחמיר לעולם ולא לסמוך על הבדיקה בימינו, וכפי שהובא לעיל בסעיף ב.

אך הביא הש"ך שהב"ח והמהר"ם הקילו.

הפת"ש הביא (כ) עוד פוסקים שהקלו, הלא הם: **בשמים ראש** (נג), **רדב"ז** (החדשות סי' ת"י) **מהר"ם מלובלין** (כ"ב) **כנסת יחזקאל** (לב) **אמונת שמואל** (סי' נו) ועוד.

וכן הקל ערוך השולחן (יז) וכן צידד הבדי השלחן (ס) להקל.

הבאנו בסעיף ב שכתב הנודע ביהודה שאף המתירים לבדוק בבעל הראשון יודו שאם לא מצאה דם כלל, אסורה על בעלה הראשון, אך מותרת לאחרים (א"א- שלא גרע מלא בדקה כלל).

פסק הרמ"א (בשם התשובות מיימוניות בשם הריצב"א) שאף המחמירים יודו שבמדה ויש לה כאב וניתן לתלות במכה, שניתן להסתמך על הבדיקה, אף בבעל ראשון.

האם בדיקה בבעל הראשון אוסרתה על בעלים אחרים?

הבאנו לעיל שדעת ראשונים רבים היא, שמותר לאשה לבדוק בדיקת שפופרת בבעל הראשון. יש לברר מה קורה במידה ובדקה ונמצא שאכן הדם הנו מן המקור, האם היא נאסרה לבעלים אחרים:

הב"י הביא שהסמ"ג (לאוין קיא לט): **והתרומה כתבו** (סימן קו) שאם תבדוק היא תאסר אף לבעלים אחרים, ואף שאין כל האצבעות שוות, מכול מקום לא התירו את האשה אלא מכוח ספק- ספיקא: ספק בא הדם מן המקור, וספק אם תראה כן אף בבעל אחר היות ואין כל האצבעות שוות. אך לאחר שבדקה נותרנו עם ספק אחד בלבד: ספק אם תראה כן אף בבעל אחר, ומכוח ספק אחד אין להתיר.

וביארן הסמ"ג והתרומה, שזו הסיבה שהברייתא אמרה שתבדוק רק בשלישי בכדי שלא תאסור עצמה לעולם כבר בבעל הראשון, ומכול מקום הרשות בידה וכפי שהבאנו לעיל. (לעיל הבאנו שבדעת ר"ת משמע שלא תאסר מחמת בדיקה אצל הראשון, ולכן טרח לתת טעמים אחרים מדוע אינה רוצה לבדוק בבעל ראשון).

הפתי"ש (י"ט) הביא שהחוות דעת (ג) כתב שאם בדקה אצל בעל ראשון ונמצא שהדם מן המקור, ועברה ובדקה שוב ולא מצאה כלל דם, אסורה לראשון לעולם, אך מותרת לשני, וזאת לטעמו שיש ב' טעמים לחשש ברואה מחמת תשמיש: שהוא חולי ושהוא ווסת. מחמת חולי די בכך שחזרה ובדקה ולא מצאה בכדי להתירה, אך הבדיקה אינה עוקרת את הוסת שקבעה כלפי בעלה, ולכן היא אסורה כלפיו לעולם, עיי"ש.

לשון השו"ע:

אם רוצה לבדוק עצמה בעודה תחת הראשון, אחר ששמשה שלש פעמים, הרשות בידה, ומותרת לו.

ויש אומרים שאסורה לראשון מתשמיש שלישי ואילך, אפילו בבדיקה.

הגה: ויש לסמוך אסברא ראשונה להקל. (טור ובי"י בשם הסכמת הפוסקים והגהות מיימוני).

ואם הרגישה צער וכאב בשעת תשמיש, לכ"ע יש לסמוך אבדיקה בבעל הראשון (שם בהגה בשם ריצב"א):

סעיף ז

הוחזקה כרואה מחמת תשמיש ויש לה וסת קבוע

מבואר בברייתא בדף סו. שאף אם הוחזקה האשה כרואה מחמת תשמיש, 'אם יש לה וסת - תולה בוסתה'.

נחלקו הראשונים בפירוש דברי הברייתא:

רש"י ביאר שהכוונה שהוחזקה כרואה מחמת תשמיש בתאריכים קבועים, ולכן נאסרת לשמש רק בתאריכים אלו, ומותרת בתאריכים אחרים.

הרמב"ם (ד, כ) **רמב"ן** (הלכות נידה ו, טז), **רשב"א** (תורת הבית הקצר בית ז שער ב), **טור** פירשו שמדובר באשה שיש לה וסת קבוע ששמשה סמוך לוסתה, ובמקרה זה איננו חוששים לכך שראייתה נעשה מחמת תשמיש, ותולים שהייתה צריכה לראות בלאו הכי, היות והגיע שעת וסתה.

המרדכי פירש (שבועות תשלה) שמדובר אשה בעלת וסת שראתה דם מחמת תשמיש שלא בשעת וסתה, ובמקרה זה אנו תולים שראיתה מחמת מכה ולא מחמת תשמיש (דברי המרדכי יבוארו בעי"ז לקמן בסעיף הבא).

הפתי"ש (כא) הביא את פירוש הר"ז שהביאר שמדובר באשה שיש לה וסת הגוף לפיהוק וכדומה, והוא הופיע במהלך התשמיש, ובזה אנו תולים שראיתה מחמת הפיהוק ולא מחמת התשמיש, **ותמה הסדרי טהרה על האחרונים שלא הביאוהו.**

עד כאן הביאורים שהופיעו בראשונים:

הנודע ביהודה (קמא, יו"ד סימן סא) **הציע פירוש נוסף** על פי שיטתו שהובא בסעיף א, והוא שיש לדון את הרואה מחמת תשמיש, כאשה שיש לה וסת הקפיצות.

על פי זה כתב הנודע ביהודה שמדובר באשה שקבע וסת חדש לאחר שראתה מחמת תשמיש, ובזה אנו אומרים שהוסת החדש עקר את ראייתה מחמת תשמיש, כשם שהוא עוקר את וסת הקפיצות.

הבי"י כתב שלהלכה יש לפסוק גם כדעת רש"י שכשרואה בתאריכים קבועים, אינה נאסרת בשאר תאריכים.

וגם כדעת שאר ראשונים שאשה שהוחזקה כרואה מחמת תשמיש סמוך לוסתה אינה נאסרת, ותולים שהייתה צריכה לראות בלאו הכי.

אכן, בסעיף ד פסק השו"ע כשאר ראשונים.

ובסעיף יא פסק כדעת רש"י.

כתב הפתי"ש (כא) בשם הסדרי טהרה שאם שימשה סמוך לוסתה: אפילו אם אח"כ ראתה 2 פעמים מחמת תשמיש מופלג מוסתה, אין זה מצטרף לראייתה הראשונה שהייתה סמוכה לוסתה עד שתראה עוד פעם שלישית מופלג מוסתה.

המושג עונה אחת סמוך לעונת וסתה וראתה מחמת תשמיש

נחלקו האחרונים, מהי ה'היכי תמציי' בו שמשה האשה סמוך לוסתה :
הפרישה כתב שלשיטת ר"ת האוסר תשמיש אף בבא לדרך, צריך לומר שמדובר שראתה עונה הסמוכה לוסתה, שמתרת לשמש, ומכל מקום, תולים אנו שמה שראתה, אינו משום תשמיש, אלא משום שזה סמוך לוסתה, (אך משמע בדבריו שזה דווקא כשרגילה לראות בתחלת היום של וסתה).
הש"ך (טז) חלק על דבריו וכתב שוודאי שבמקרה זה, נאסרה מחמת תשמיש, ואינה יכולה לתלות שראתה מחמת שהיא סמוכה לוסתה.
וכתב הש"ך שלשיטת ר"ת יש לבאר שמדובר במקרה שעברה ושמה על אף החובה לפרוש בשעת תשמיש.

עוד כתב הש"ך שיתכן שר"ת יבאר את הגמרא כרש"י או כמרדכי.
עוד כתב הש"ך שיתכן שמדובר בקטנה שכל שלא קבעה וסת, שבעלה אינו צריך לפרוש סמוך לוסתה עד שתקבע ג' פעמים, וכשראתה ג' פעמים ותולים בתאריך ולא בתשמיש.
הפתי"ש (כא) הביא שתורת השלמים וסדרי טהרה הקלו כפרישה שאף אם ראתה בעונה הסמוכה לעונת וסתה, איננו מחזיקים אותה כרואה מחמת תשמיש.
וכן כתב ערוך השולחן (מ-מא), והביא שכן כתב הכרתי ופאתי (ז) וביאר שהיות ומעיינה מלא ועומד להפתח תיכף... א"כ בנגיעה קלה יכול להיות שנפתח מעיינה, וכתב שמוכרחים לומר כן מפני שאין שום חידוש במקרה ששמה בשעת וסתה ממש.
בבדי השולחן כתב (ביאורים ד"ה 'אם שמה) שאשה שרגילה לראות ביום קבוע אך בשעות שונות, יש יותר צד להקל כדברי הפרישה ולהחשיב את העונה הקודמת כעונת וסתה לעניין שתתלה בו את ראייתה מחמת תשמיש, וסמך דבריו על האשכול (מה) שמשמע ממנו להקל בזה בכל מצב.

לשון השו"ע:

אם שמה סמוך לוסתה, אנו תולין ראייתה משום וסתה ולא חשבינן לה רואה מחמת תשמיש:

סעיף ה**מתי ניתן לתלות שדם האשה הגיע מן המכה לעניין רמ"ת ושאר דברים**

בסעיף זה נעסוק בדיון, מתי ניתן לתלות שראיית הדם של האשה, אינו דם נדה האוסר אותה אלא דם מכה.
ישנם ב' מקורות מפורשים בגמ' על זה, ועוד מקור אחר המבוסס על פרשנותו של המרדכי, אותה הבאנו בסעיף הקודם.
שם הבאנו שפירש המרדכי שמה שאמרה הברייתא בדף סו. שאם ראתה אשה דם לאחר תשמיש ויש לה וסת, היא תולה בוסתה, ופירש שהכוונה שאשה שיש לה וסת וראתה שלא בשעת וסתה, אנו תולים שמה שראתה, אינו דם האוסר אותה, אלא דם מכה, ואינה נאסרת מחמת תשמיש על ידי כך.
עוד נדרש למקור זה בהמשך בהבנת פסקי הרמ"א, אך כעת ניגש לב' המקורות המפורשים בעניין זה:
באותה הברייתא נאמר:

ואם יש לה מכה באותו מקום - תולה במכתה.
 (ואם יש לה וסת - תולה בוסתה).

ואם היה דם מכתה משונה מדם ראייתה - אינה תולה.

ונאמנת אשה לומר מכה יש לי במקור שממנה דם יוצא - **דברי רבי**.

רשב"ג אומר: דם מכה הבא מן המקור - טמא.

ורבותינו העידו על דם המכה הבא מן המקור שהוא טהור.
 מאי בינייהו?

אמר עולא: מקור מקומו טמא איכא בינייהו.

מבואר במשנה שבמידה ויש לאשה מכה, אינה נאסרת אף במידה ורואה מחמת תשמיש, משום שיש לתלות שהדם מגיע מן המכה, ואינו דם נדה האוסר אותה. אך במידה ודם המכה שונה מדם הנדה, אינה יכולה לתלות שהדם הינו דם מכה.

עוד מבואר שנחלקו רבי ורשב"ג בדבר דם מכה היוצא מן המקור.

והעידו רבותינו שאף דם מכה הבא מן המקור, טהור הוא.

ומבואר בגמ' שמחלוקתם הינה לעניין טומאה בלבד, שאע"פ שדם מכה אינו אוסר על בעלה ואינו מטמא, מכול מקום מקור האשה מטמא את הדם.

וכן מופיע בדף טז. מחלוקת בין רבי לרשב"ג האם דם היוצא ממכה בימי נדתה של האשה מטמאה או לא.

ושם הציעה הגמ' ב' פרשנויות בהבנת מחלוקתם:

בתחלה סברה הגמ' לומר שנחלקו אם וסתות דאורייתא או דרבנן: **לשיטת רבי** האשה נאסרת אף כשיש לה מכה, משום שיש חשש שמעורב בו דם נדה, משום שזה שעת וסתה, ודין וסתות הינו מן התורה.

ולשיטת רשב"ג אין לחוש לזה, הואיל ודין וסתות הינו מדרבנן. **לבסוף ביאר רבא** ששניהם מודים שאינה נאסרת באופן הנ"ל, ולא נחלקו אלא לעניין טהרות, האם מטמאה מחמת דם מכה שנמצא במקור, לדעת רשב"ג מטמאה, ולדעת רבי אינה מטמאה, ומכל מקום שניהם מודים שדם מכה, אף אם מקורו מן המקור, אינו אוסר את האשה על בעלה.

אם תולים במכה רק כשידוע שהמכה מוציאה דם?

א"כ נמצאנו למדים שבמידה ויש לאשה מכה, ניתן לתלות את הדם במכה, ואינה נאסרת לבעלה, אף במידה וראתה דם מחמת תשמיש, ולהלכה הדין כן אף עם המכה נמצאת במקור.

הב"י מציג שיש לכאורה מחלוקת ראשונים, מתי ניתן לתלות שהדם שיצא, הינו מן המכה, האם זה דווקא במציאות שידוע שאותה מכה מוציאה דם, או די בכך שידוע שיש לאשה מכה:

הרשב"א כתב (תורת הבית הארוך בית ז' סוף שער ד) שיכולה לתלות שמקור הדם הוא מן המכה, אפילו אם אינה מרגשת ממש שהדם שותת ויורד מן המכה, שהרי אין עיניה במכה לדעת שהדם יורד כעת מן המכה.

אמנם ההגהות מימוניות (פרק יא אות ח) **כתב בשם התרומה** (סימן צב ד"ה יודין) שאשה שיש לה מכה באותו מקום, ואינה יודעת אם היא מוציאה דם - אינה יכולה לתלות שמקור הדם הוא במכה כמבואר בברייתא שהאשה נאמנת לומר: 'מכה יש לי באותו מקום שממנה יוצא הדם', כלומר היא צריכה לדעת שאותה המכה אכן מוציאה דם.

הב"י הבין שנחלקו הרשב"א והתרומה: לדעת הרשב"א די שהאשה יודעת שיש לה מכה, ולדעת התרומה, האשה צריכה לדעת שמכה זו מוציאה דם, **וכן הבינו הט"ז (י) והב"ח**.

הש"ך (כד) השיג על הבנת הב"י וכתב שאף הרשב"א מודה שצריכה האשה לדעת שמכה זו מוציאה דם, וכל כוונת הרשב"א היא שאינה צריכה לדעת שבאותו הזמן הוציאה המכה דם, אך כל זה שלא בשעת וסתה וכפי שהתבאר להלן.

השו"ע סתם וכתב שאם יש מכה באותו מקום, תולין בדם מכתה.

ונראה שפסק כרשב"א על פי שיטתו שאין צורך שידעו שמכה זו מוציאה דם.

לגבי פסיקת הרמ"א ניתן מספר הקדמות:

הב"י הביא את דברי תרומת הדשן (פסקים סימן מז) שקיבל את חומרתו של התרומה שאין לתלות במכה כשלא ידוע שיוורד ממנה דם. אך מכול מקום הקל במקרה שהיה לפניו מכוח ב' סיבות:

א. בשעת בדיקה האשה לא מצאה דם בשום מקום, מלבד במקום המכה.

ב. יש לאשה וסת קבוע, והיא ראתה שלא בשעת וסתה. כאן ניתן להסתמך על דברי המרדכי שהבאנו בתחילת הסעיף, שסבר שכשיש וסת קבוע, תולים שבשאר הזמנים שרואה דם מחמת תשמיש - דם מכה הוא.

הד"מ (*ו) כתב על דברי תרומת הדשן שכן פסק בהגהות שערי דורא (עט. אות ו) בשם מהר"ל (סימן קעג) שכשיש לה וסת ניתן לתלות במכה כשראתה שלא בשעת וסת, אפילו כשאינה יודעת שמכתה מוציאה דם. (נראה ששם הקל המהרי"ל אף מבלי חסינין הראשון של תרומת הדשן - שלא מצאה דם מלבד במקום המכה).

הדרכי משה (*ג) בשם השערי דורא (הלכות נידה סימן ו) **כתב** שבמידה ולא ידוע שהדם הוא מן המקור, ניתן לתלות במכה אף כשאינה יודעת שהמכה מוציאה דם ואף שאין לה וסת קבוע, משום שיש ספק ספיקא - ספק הדם מן המקור, ואף אם הוא מן המקור, שמא דם מכה הוא.

נראה שהרמ"א אימץ את דברי תרומת הדשן המהרי"ל והשערי דורא גם יחד ולכן סייג את פסק השו"ע וכתב שניתן לתלות במכה אף שאינה יודעת בודאי שיצא לה דם, רק במידה ויש לאשה וסת קבוע, וכפי שכתב התרומת הדשן (בצירוף סייג מסוים) והמהרי"ל (ללא סייג נוסף).

והוסיף וכתב את דברי השערי דורא שבמידה ולא ידוע שהדם הגיע מן המקור, ניתן להסתמך על דם מכה אף שאין לה וסת קבוע ואף שלא יודעת שהמכה מוציאה דם, משום ספק ספיקא.

אך כתב הרמ"א שבמידה וידוע שהדם הגיע מן המקור, לא ניתן לתלות במכה, אלא אם כן יש לה וסת קבוע, או שידוע בודאי שהמכה מוציאה דם.

הט"ז (י) הקשה על מה שעולה מדברי הרמ"א שבמידה ויש לה וסת קבוע ניתן לתלות במכה אף כשידוע שהדם מן המקור, ואף שלא ידוע שהמכה מוציאה דם, והרי מתרומת הדשן עולה במפורש שאין לסמוך על דברי המרדכי לבדו, ולא סמך על דבריו, אלא בצירוף שמקנחת ורואה דם רק באותו מקום.

והציע שנראה שפסק שלא כתרומת הדשן, משום שהתרומת הדשן חשש לדיעה שדין וסתות הינו מדאורייתא, והרמ"א נקט שהוא דרבנן.

אמנם הט"ז האריך להתקשות בזה שהרי בסעיף ז פסק השו"ע את דברי תרומת הדשן כפשטם והרמ"א לא השיג, ואף בסימן קצא סעיף א כתב להחמיר בעניין אשה הרואה דם במי רגלים, שאין לסמוך לבד על כך שיש לה וסת קבוע שלא בשעת וסתה אלא בצירוף הכנסת מוך נקי למקור עיי"ש. **וכתב הט"ז שהב"ח הכריע** כדעת הרמ"א, על אף שאין זו דעת תרומת הדשן, הואיל והרשב"א מקל אף יותר מזה.

הט"ז השיג עליו וכתב שאין לזנוח את דעת תרומת הדשן והשערי דורא שלא סמכו על המרדכי לבדו ואף הרמ"א הביא דבריהם מקומות שונים כמבואר לעיל, ואלו 'אחרונים שאנו שותים מימיהם תמיד'.

הש"ך (כ) כתב שכל ההנחה שהרמ"א פסק שלא כתרומת הדשן שגויה, ומבוססת על חוסר הבנת שיטת המרדכי. הב"ח והט"ז סברו שהמרדכי התיר שלא בשעת וסתה במידה ויש לה מכה אך לא ידוע שיוצא ממנה דם, והבינו שעל כך כתב תרומת הדשן שאין לסמוך על המרדכי. אך האמת היא שהמרדכי הקל שלא בשעת וסתה באשה שיש לה וסת קבוע, אף שלא ידוע שיש לה מכה כלל. ובזה כתב תרומת הדשן שאין לסמוך על המרדכי, אבל אף תרומת הדשן מודה שבמידה וידוע שיש לה מכה ויש לה וסת קבוע, ניתן לתלות במכה אף שלא בשעת וסתה, ואף שלא ידוע שיוצא מן המכה דם. [נביאר יותר בנקודות הכסף שכל טעם של תרומת הדשן עומד בפני עצמו: ניתן להסתמך על מכה שאין ידוע שמוציאה דם כשיש לה וסת קבוע ושלא בשעת וסתה, כמבואר ברמ"א פה, וכן ניתן להסתמך על מכה שאין ידוע שמוציאה דם במידה וכשבדוקת רואה דם רק שם ויש לה כאב כפי שנפסק בשו"ע סעיף ז, ואף אם נאמר שלא סמך תרומת הדשן על כל טעם בפני עצמו, זה רק לעניין שבעה נקיים, אבל לעניין לאוסרה על בעלה, ודאי שיש לסמוך].

תליה במכה לעניין ראית דם רגילה וספירת ימי נקיים

אך כתב הש"ך שנראה שלא סמך הרמ"א על היתר זה, אלא לצורך התרת אשה לבעלה, ולא שתאסר כרואה מחמת תשמיש, אך עדיין יש להצריך את הרואה שלא בשעת וסתה (כשיש לה וסת קבוע) ויש לה מכה שלא ידוע שמוציאה דם, לשבת שבעה נקיים.

וזה שלא כב"ח שהקל למעשה אף לעניין שבעה נקיים.

הפת"ש (כז) הביא שהכנסת יחזקאל (סימן לד) כתב שכל מה שכתב הש"ך שהרואה דם שלא בשעת וסתה ויש לה מכה שאינו ידוע אם מוציאה דם, שצריכה לספור שבעת ימים נקיים, זה כשראתה שלא בשעת תשמיש, אלא סתם כך. אך אם ראתה מחמת תשמיש, והתרנוה לבעלה, אין טהרה לחצאין, ואינה צריכה לספור גם שבעת ימים נקיים.

וכתב הפת"ש שבאמת 'קצת נראה כן מדברי הש"ך שהביא הבאר היטב' (והוא בס"ק כד, אך בס"ק כ משמע די מפורש לא כך, עיי"ש).

הסדרי טהרה חלק וסבר שצריכה שבעה ימים נקיים אף באותו דם שראתה לאחר תשמיש, וכן כתבו בשו"תים נוספים.

הנודע ביהודה (חי"ד סי' מ"א) האריך להוכיח שלא כש"ך ושדעת הרמ"א היא שטהורה לגמרי ואינה צריכה שבעה ימים נקיים.

ערוך השולחן כתב (נז): 'מ"מ נלע"ד דהסומך גם בזה על הרמ"א לא הפסיד דסברותיו ברורות ונקיות'.

ראתה לאחר תשמיש ואין לה וסת קבוע ולא ידוע שהוא מן המקור

הבאנו לעיל שכתב הרמ"א בשם השערי דורא שאם אין לה וסת קבוע יכולה לתלות אפילו במכה שאינה ידועה שמוציאה דם במקום שספק הוא אם הדם בא מן המקור או מן הצדדים, מכוח ספק ספיקא.

הש"ך (כב) כתב שהרמ"א הוציא דין זה מכך שכתב השערי דורא 'שאשה שיש לה מכה באותו מקום ואינה יודעת אם המכה מוציאה דם, אם מרגשת בעצמה שהדם בא מן הרחם טמאה ואינה יכולה לתלות במכה, ואם יודעת שבא מן המכה טהורה שתולה במכה' והבין ממה שכתב 'אם מרגשת בעצמה שהדם בא מן הרחם טמאה' שזה דוקא כשהיא יודעת שהוא בא מן הרחם, אך אם אינה יודעת - טהורה.

אך כתב הש"ך שהאמת שהשערי דורא כתב כן רק בכדי לומר שבכתם יכולה לתלות במכתה רק במידה והיא אינה יודעת שהוא בא מן הרחם, אך לא בכדי להקל בראיה. והוכיח כן מדברי ההגהות מימוניות שמבואר כן בדבריהם.

עוד השיג הש"ך על עצם הסברא, וכתב שאין זה ספק ספיקא כלל, שהרי הספק ספיקא הוא: ספק אם הדם מן המקור, ואף אם הוא מן המקור, שמא דם מכה הוא. ובעצם זהו ספק אחד, האם זה דם נדה הבא מן המקור [ספק ספיקא זה, מכונה - ספק משם אחד].

הפת"ש ציין (כח) לנודע ביהודה שקיים את פסק הרמ"א, ושם כתב שאין זה ספק משם אחד, שהרי במידה והדם בא מהמקור, אף אם הוא מן המכה הרי הוא טמא מפני שמקורו טמא.

החוות דעת (ח) ביאר באופן אחר וכתב שהרמ"א דיבר כשידעה ודאי שלא הרגישה ומשום ספק דרבנן. (וכתב שמוכרחים לומר כן שלא יתכן שיתיר הרמ"א בבדיקה מכוח ספק ספיקא, שלפי זה היה לו להתיר בכל בדיקה עיי"ש).

בסדרי טהרה כתב שיש להתיר ס"ס אפילו בשם אחד, ומשום רוב.

מוצאה דם בשעת כאב ומוצאה גם לאחר מכן

כתב הט"ז שאם בשעת הכאב מוצאת דם יכולה לתלות במכה, ולכן אף אם לאחר שיפסוק הכאב מוצאת דם, יכולה לתלות שזה מתמצית אותו הדם שהיה בשעת הכאב, (ונראה שסמך על תשובת הר"ן בעניין הרואה קרטין אדומים במי הרגלים שלה, עיין לקמן סימן קצא, ומה שהשיגו על דברי הט"ז בזה, שהר"ן הקל בעיקר מחמת שראתה במי הרגלים).

מכה שנשים אחרות רגילות לראות דם

עוד כתב הט"ז קולא אחרת והיא שבמידה ויש מכה שרגילין נשים אחרות לראות דם ממכה כזו אף על פי שזו אינה יודעת, יש לתלות במכה.

האם ניתן לתלות בדם מכה בשעת וסתה

עוד כתבו ההגהות מימוניות בשם התרומה שאשה בשעת וסתה, אינה יכולה לתלות בדם מכה, אפילו במידה שהיא יודעת שהיא מוציאה דם 'שאם לא כן לעולם לא תהא טמאה'.
עוד כתב שאם רואה דם כתם יכולה לתלות במכה אף בשעת וסתה. (וכתב הש"ך שזאת גם במכה שלא ידוע שהיא מוציאה דם).

הב"י ציין שאף הסמ"ג (לאוין קיא לט.) **והסמ"ק** (סו"ס רצג) פסקו שבשעת וסתה לא ניתן לתלות במכה.

וכתב הב"י שהרשב"א והרמב"ם חלוקים בזה :

שהרי כתב הרמב"ם (פרק ח' הי"ד) 'אשה שראתה דם מחמת מכה שיש לה באותו מקום אף על פי שראתה בשעת וסתה היא טהורה והדם טהור שהוסתות מדבריהם'.
ואף הרשב"א (שם) **כתב** שהיות ווסתות מדרבנן, אין לאוסרה מספק.

הרשב"א הביא ראיה לדבריו מהגמרא בדף טז. שהובאה לעיל, שם ביאר רבא שכולם מודים שוסתות דרבנן, ולא נחלקו רבי ורשב"ג אלא לענין טומאה, אם דם מכה מטמא היות והמקור טמא.

וכתב הרשב"א שאין להקשות כיצד אנו מתירים אשה בשעת וסתה, והרי אף שלא ראתה כלל אנו חוששים שראתה, והרי כאן נמצא דם לפנינו! משום שהיות שזהו דין דרבנן, לא נאסרה כשלא ניתן לברר, ודוקא כשאין לה מכה, ניתן לברר אם ראתה דם, או לא.

השו"ע סתם ולא כתב כדברי התרומה שאין לתלות במכה בשעת וסתה, ונראה שפסק כפי שהבין ברשב"א וברמב"ם, שניתן לתלות במכה אף בשעת וסתה.

הרמ"א פסק את דברי התרומה שבשעת וסתה אין לתלות בדם מכה וכן בעונה בינונית למי שאין וסת קבוע, אך בכתם ניתן לתלות במכה, אף בשעת וסתה.

הש"ך (כו) חלק על דברי הב"י וכתב שאכן דעת הרשב"א היא שאף בשעת וסתה יכולה לתלות בדם מכה.

אך דעת הרמב"ם אינה כן, ולא כתב הרמב"ם כן אלא במקרה שיודעת בבירור שהדם זב ממכתה באותו הרגע, ובמציאות זו אף התרומה ושאר ראשונים מודים, שאינה נאסרת במקרה זה.

וכתב הש"ך שהרשב"א הינו דעת יחיד ונגד כל הפוסקים.

הפת"ש (לב) הביא שכתב החוות דעת (י) שמיום ל והלאה אם ראתה טמאה, וכתב שזו סברא פשוטה שלא יתכן שלא תטמא מעתה לעולם.

ראתה בלא הרגשה אם יכולה לתלות במכה בשעת וסתה

הבאנו לעיל שפסק הרמ"א שלענין כתמים ניתן לתלות במכה אף בשעת וסתה

הפת"ש (לא) הביא שכתב החוות דעת (ט) שלענין ראיה שלא בהרגשה מחמירים כדין ראיה ולא כדיו כתם, (וכוונתו שראתה ממש שיוצא מגופה, ולא היה לה הרגשה)

אמנם הנודע ביהודה כתב (תניינא ק) שרק במידה והיא מרגישה שדם בא ממקור אינה יכול לתלות בשעת וסתה.

האם ניתן בימינו לתלות דם במכה?

הב"י הביא את דברי הרמב"ן שכתב (הלכות נדה פרק ג הלכה ז) שבימינו לא ניתן לתלות בדם מכה, הואיל ואיננו יודעים להבחין בין הדמים השונים, ומבואר בברייתא שאם היה דם מכתה משונה מדם ראיתיה, אינה יכולה לתלות בו.

הרא"ש (נדה פרק י סימן ג) **השיג על דבריו בב' טענות :**

א. אין צורך כל פעם להשוות בין הדמים, ורק במידה ונודע שדם זה משונה, אין לסמוך עליו.

ב. אף בימינו ניתן להבחין אם ב' הדמים דומים זה לזה, או לא.

הרשב"א הסכים לדברי הרא"ש (תורת הבית הארוך בית ז סוף שער ז) וכתב שגם מהרמב"ם עולה שניתן לתלות בדם מכה בימינו.

מכול מקום בתורת הבית הקצר (שם) **כתב** שהמחמיר תבוא עליו ברכה. **וכן כתב רבינו ירוחם** (נכ"ו ח"ב רכא:) שנכון להחמיר אף על פי שהוא דבר גדול להוציא אשה מתחת בעלה.

השו"ע והרמ"א לא ציינו שאין לסמוך על תליית מכה בימינו, ואף לא מצד חומרא. **בב"י ציין שמדברי הטור** יש סתירה לכאורה, אם יש צורך לוודא מתחילה אם הדמים זהים או שונים.

ובט"ז (ט) תירץ בשם הפרישה, שבמידה ובי' הדמים לפנינו, חובה לבדוק, מפני שכל שאפשר לברר צריך לברר, כמבואר ביו"ד סימן א שבמידה והשוחט לפנינו יש לברר שאכן הבהמה נשחטה כדין.

תליה במכה בתוך ימי הנקיים - אם צריך להשוות את הדמים מעיקר הדין?
הפת"ש (כד) הביא מחלוקת אחרונים האם בתוך שבעת ימי הנקיים, יש צורך להשוות דמים מעיקר הדין:

הנודע ביהודה (קמא, יורה דיעה מא) **כתב** שבתוך שבעת ימי הנקיים צריכה להשוות בין הדמים, משום שבימים אלה, היא אינה בחזקת טהרה.

אמנם הברית אברהם (קונטרס פתחי נדה) **והמאיר נתיבים** (סימן נו) **כתבו** שגם בימי ליבונה היא בחזקת טהרה ואינה צריכה לבדוק.

החוות דעת (ה) כתב שצריכה להשוות דמים, ולא רק בשבעת ימי הנקיים, אלא לעולם כל שלא ראתה אחר תשמיש, ורק לאחר תשמיש אינה צריכה לבדוק משום שדינו ספק ספקא-שמא דם מכה דומה לדם הנדה, ואף אם הוא שונה, שמא נשתנה צבעו מחמת השמש. (אך הסכים עם המשגיגים על הנו"ב שאשה נחשבת בחזקת טהרה בשבעת ימי הנקיים, וכן כתב החת"ס בתשובות רבות).

דחקה אצבע במכה והוציאה דם ומראהו שונה מראייתה מחמת תשמיש

הפת"ש (כג) הביא את דברי הנודע ביהודה (קמא, יו"ד סוף סימן נו) **שכתב** שעל אף שנאמר שאם דם מכתה שונה מדם ראייתה מחמת תשמיש, לא ניתן לתלות במכה, מכול מקום זה דווקא בדם מכה שיוצא מעצמו, אך במידה ודחקה אצבע בכח הוציאה הדם מן המכה שלא בעונתו, אף אם יצא משונה, ניתן לתלות את הדם במכה, אך שוב לא ניתן לקרוא למכה זו, מכה שודאי המוציאה דם, אלא יש לדונה כמכה שאינה מוציאה דם.

דין זקנה שרואה מחמת תשמיש

כתב הפת"ש (כה) בשם צלעות הבית (של הבית מאיר) שדין זקנה כדין אשה שיש לה וסת, ויכולה לתלות שדמה יוצא ממכה, אף כשאינה יודעת שמכה מוציאה דם. ותמה על תשובת פנ"י (סימן ו) שלא כתב כך.

מי שיש לה וסת חצי קבוע לעניין ראייה מחמת תשמיש

הפת"ש (כו) הביא את דברי החוות דעת שאשה שאין לה וסת קבוע, אך יש לה וסת חצי קבוע, כלומר- שאינה רואה עד אחר י"ד יום אחר טבילתה, נראה שעד י"ד יום דינה כדין אשה שיש לה וסת לעניין ראייה מחמת תשמיש, כשם שפסק השו"ע בסימן קפו סעיף ג מכוח דברי תרומת הדשן שאינה צריכה בדיקה מחמת תשמיש בימים אלו.

אשה שלא בדקה בשעת וסתה ולאחר מכן בדקה ומצאה דם, האם צריכה

שבעה נקיים או שיכולה לתלות בדם המכה שאינו ידוע שמוציא דם?

הפת"ש (כו) הביא שהסדרי טהרה הסתפק באשה שיש לה וסת קבוע ועבר עליה שעת וסתה ולא בדקה ולא הרגישה ואח"כ בדקה עצמה ונמצאה טמאה מה דינה, האם יכולה לתלות במכה שאינה יודעת אם מוציאה דם כדין אשה שיש לה וסת קבוע שלא בשעת וסתה, או שהיות ולא בדקה בשעת וסתה יתכן שדם זה הינו מחמת וסתה.

ביאר הפת"ש שספק זה רלוונטי רק לעניין ספירת שבעת ימי הנקיים, ושלא כש"ך שסבר שבמצאות זו לא ניתן לתלות במכה לעניין שבעה נקים, שהרי לעניין רואה מחמת תשמיש, יש ימה נפשך שהרי במידה וזהו דם וסתה, אין זה דם מחמת תשמיש, ואם זה לא שעת וסתה, ניתן לתלות במכה.

אם ניתן לתלות במכה נפאת כאב שמחמת תשמיש

כתב הפת"ש (כז) 'לענין אם כאב לו כאב בשעת תשמיש אי תולה בה כבר דברו בזה בשו"ת הרבה והסכמת אחרונים דכאב אינו כמכה ואינו תולה בה עד שיברר בודאי שכאב זה בר דמים הוא. **ובסדרי טהרה כתב** שמכול מקום, במידה ויש לה מכה ואינה יודעת אם היא מוציאה דם, מועיל הכאב בכדי שנתלה שהדם הגיע מחמת המכה, **וכן כתב בכנסת יחזקאל** (סימן לה).

אשה שרואה דם בתשמיש ואנו תולים שראייתה מחמת מכה, אם צריך לפרוש באבר מות?

הפת"ש (כז) הביא את דברי החתם סופר (סי' קס) : שכתב: 'אחר כל הקולות ברואה מחמת תשמיש להתירה לבעלה בספירת נקיים, מ"מ צריך הוא לפרוש באבר מת וליחוש שמא ראתה דלא התרנו אלא שלא תתגרש ומכיון שהתרנו לו הכניסה די.

לשון השו"ע:

אם יש מכה באותו מקום, תולין בדם מכתה. ואם דם מכתה משונה מדם ראייתה, אינה תולה בדם מכתה.

הגה: וכל זה באשה שיש לה וסת קבוע, ואז יכולים לתלות שלא בשעת וסתה במכתה, אף על פי שאינה יודעת בודאי שמכתה הוציאה דם. (כך משמע בפסקי מהרא"י סימן מ"ז ובהגהות ש"ד).

וכן אם אין לה וסת קבוע, והוא ספק אם הדם בא מן המקור או מן הצדדין, תלינן במכה מכח ספק ספיקא, ספק מן הצדדין או מן המקור, ואת"ל מן המקור, שמא הוא מן המכה.

אבל אם ידוע שבא מן המקור, אף על פי שיש לה מכה במקור, אינה תולה במכה, אם אין לה וסת קבוע, אלא אם כן יודעת בודאי שמכתה מוציאה דם. (כן משמע במרדכי ה"נ ובהג"מ פ"א דא"ב) (ועיין ס"ק כ"ב). ומ"מ בשעת וסתה, או מלי יום ללי יום, אינה תולה במכתה, דאל"כ לא תיטמא לעולם. (ג"ז שם ובב"י בשם סמ"ג וסמ"ק). וכתמים, תולה בה בכל ענין (במרדכי).

סעיף ו

נאמנות אשה לומר שיש לה מכה

מבואר בברייתא שהבאנו בסעיף הקודם שנאמנת אשה לומר שיש לה מכה (עיין ב"י וב"ח וסדרי טהרה אם רש"י בברייתא חולק על זה, מכול מקום להלכה פשוט שנאמנת) **כתב הרמ"א בשם מהר"י וייל** (סימן כה): שאף במידה ואומרת שהיא יודעת שדם זה אינו מן המקור - נאמנת.

אחרונים רבים פקפקו על פסק הרמ"א (דגול מרבבה, חוות דעת, ותורת השלמים (כה) וציינו שהמהר"י וייל הסתפק בזה וכתב זאת כאפשרות בלבד.

וביאר תורת השלמים שיתכן שאין להאמין לאשה בזה, היות והיא אינה בקיאה בכך, וכן יתכן שאין להאמין לה, הואיל ויש תקנה על ידי בדיקה.

ומכל מקום סיים תורת השלמים שכשיש עוד צד להקל, יש לסמוך עליו. וכן כתב בכנסת יחזקאל (סימן לד, הובא בפת"ש ס"ק לו).

לשון השו"ע:

נאמנת אשה לומר: מכה יש לי באותו מקום שהדם יוצא ממנה. (וכן אם אומרת: ברי לי שאין דם זה בא מן המקור, נאמנת וטהורה). (מהר"י וייל סימן כ"ה).

סעיף ז

בשעת בדיקה מוצאת דם במקום אחד בלבד וכשנוגעת במקום כואב לה

הבאנו בסעיף ה את דברי תרומת הדשן (פסקים סימן מז) שקיבל את חומרתו של התרומה שהובאה לעיל, שאין לתלות במכה כשלא ידוע שיורד ממנה דם. אך מכול מקום הקל במקרה שהיה לפניו מכוח ב' סיבות:

א. בשעת בדיקה האשה לא מצאה דם בשום מקום, מלבד במקום המכה, וכואב לה רק שם.

ב. יש לאשה וסת קבוע, והיא ראתה שלא בשעת וסתה. כאן ניתן להסתמך על דברי המרדכי שהבאנו בתחילת הסעיף, שסבר שכשיש וסת קבוע, תולים שבשאר הזמנים שרואה דם מחמת תשמיש - דם מכה הוא.

בפשטות, לא התיר תרומת הדשן אלא בצירוף ב' הטעמים גם יחד.

אך הבאנו בסעיף ה שכתב הש"ך בנקודות הכסף שכל טעם עומד בפני עצמו, ואף נאמר שלא סמך התרומת הדשן על כל טעם בפני עצמו, זה רק לענין טומאת נדה ושבעה נקיים, אך לענין לאוסרה על בעלה ודאי שיש לסמוך.

מכול מקום אף אם נבאר כש"ך, נראה פשוט שלא התיר תרומת הדשן אלא כשיש מכה ידועה ואין ידוע שהיא מוציאה דם, כמבואר בדבריו.

אך מלשון השו"ע קצת משמע שהקל אף כשאין ידוע שיש מכה כלל, ושניתן לתלות במכה רק מכוח הטעם הראשון לבדו שבדקה ולא מצאה דם אלא באותו מקום וכואב לה רק שם.

וכתב ערוך השולחן (סו) שהשו"ע כתב כן לשיטתו שסבר שכשיש מכה, ניתן לתלות בה, אף כשאין ידוע שמוציאה דם, ואין צורך כלל להתרים אלו.

אמנם הפת"ש (לו) הביא את דברי הנודע ביהודה (מו) שכתב שדין זה עוסק באשה שיש לה מכה רק שלא ידוע שהיא מוציאה דם, וכפשוטו דברי תרומת הדשן, (עיי"ש בתשובה שהאריך בזה).

וזה לשון השו"ע:

אם כל זמן שהיא בודקת בכל החורים והסדקים אינה מוצאה כתמים, כי אם במקום אחד בצדדין, יש לתלות שממכה שבאותו צד בא. וכל שכן אם מרגשת בשעת בדיקה, כשנוגעת בצד המקום ההוא כואב לה קצת, ובשאר חורין וסדקים אינה מרגשת כאב כלל.

סעיף ח

אם ניתן לרפאות את הרואה מחמת תשמיש

כתב התרומה (קז): 'אם יש רופא שסבור לרפאותה לעצור הדם מלבא בתשמיש - טוב הדבר לנסות הרפואה לאחר פעם ראשונה או שנייה קודם שהחזקה. אבל לאחר פעם שלישית שכבר הוחזקה - צריך עיון אם תוכל לסמוך על הרפואה אפילו הוא רופא מומחה בדבר זה ולשמש אחרי כן פעם רביעית.

הב"ח כתב לבאר את התלבטותו של התרומה, שלכאורה אם האשה בחזקת איסור, לא יועיל עדותו של מומחה להתירה, אך יש עדיין מקום להסתפק שמא יש לסמוך על עדות הרופא, היות והיא אינה מוחזקת ממש באיסור, שהרי יש ספק אם ראייתה הינה מן המקור או מן הצדדים.

אמנם התשובות מיימוניות (איסורי ביאה ג) כתבו בשם הריצב"א שאם רופא יהודי אמר שהוא ריפא את האשה, היא יכול לשמש על סמך דיבורו בלבד, וסמך דבריו על המבואר בירושלמי בשבת (פרק ו הלכה ב) שנאמן הרופא לומר קמיע זה מומחה וריפאתי בו שלש פעמים.

אך במידה וגוי אומר כן, לא ניתן להתירה, ואף אם הוא מומחה לרבים משום ש'פיהם דבר שוא'. (תהלים קמד ח)

והוסיף שאף אם עשתה רפואה על ידי גוי ורואה האשה שפסק דם וסתה וראיה שלה, וניכר שהועילו הרפואות, יכולה לסמוך על זה, היות וידוע לנו שניתן לרפא ראייה מחמת תשמיש כמבואר בגמרא בנדה סו. שהאשה מתרפאת ע"י הבעתה.

א"כ עולה לכאורה שהריצב"א חולק על התרומה וסובר שדי שרופא יהודי אומר לה שהיא התרפאה, ומותרת לשמש, ולא הצריך שירפא אשה אחרת שהתחזקה.

השו"ע מביא מתחילה את דברי התרומה שצריכה להתרפא קודם שתחזק כרואה מחמת תשמיש, ובמידה שכבר הוחזקה יש מסתפקים אם מותר לסמוך על הרפואה לשמש אח"כ.

לאחר מכן כתב שיש מי שמתיר כשאמר לה רופא ישראל: נתרפאת. עוד כתב שאם תראה האשה שפסק דם וסתה וראייתה על ידי הרפואות, וניכר שהועילו - יש לסמוך אף על גוי.

רופא שריפא אשה שעוד לא הוחזקה

הש"ך (כח) הביא שהב"ח הסיק (אף לשיטת התרומה) שבמידה והרופא הצליח לרפא אשה אחרת שעוד לא הוחזקה, ניתן לסמוך עליו אף לגבי אשה שהוחזקה.

הפת"ש (לח) והחוות דעת תמהו על הב"ח - כיצד יש לסמוך על רופא שריפא אשה שטרם הוחזקה, והרי כל שלא הוחזקה, אנו מניחים שיתכן שהייתה מפסיקה לראות בלאו הכי.

החתם סופר (סימן קעה) כתב ליישב קצת את דברי הב"ח שהיות וחזקת ראייה מחמת תשמיש הינה חזקה גרועה שהטבע עלול להשתנות ע"י שינוי מאכלים ומקומות וזמנים ושנותיו של אדם, ולכן אין חוששים לשיטת התרומה במידה ורופא הצליח לרפא אשה שהוחזקה כרואה מחמת תשמיש רק ב' פעמים.

הערוך השולחן (סט) הביא שהפרדס רימונים כתב שיש לסמוך על חזקה של 2 וכדעת רבי. וכתב ערוך השולחן שלשיטתו יוצא שרופא שריפא אשה שראתה פעם אחת אין לסמוך על רפואתו.

אמנם ערוך השולחן חלק וסבר שהואיל ויש ספק אם ניתן לסמוך על הרופאים, די ברגלים לדבר בכדי לסמוך עליהם, ולכן אף אן ריפא הרופא אשה שראתה דם מחמת תשמיש פעם אחת, יש גגלים לדבר שרפואתו מועילה, וניתן להסתמך עליו.

לסמוך על רופא כשיש רגלים לדבר

כתב הפת"ש (לה) בשם הרדב"ז (חלק א סימן תי) שאם יש רגלים לדבר כגון שכל ימיה היתה משמשת בלא צער ועתה התשמיש קשה לה - "קרוב בעיני שסומכת על רופא מומחה שאמר שנתרפאת ותשמש פעם ד"י".

לשון השו"ע:

אם תרצה להתרפאות, צריך שיהיה קודם שתתחזק. אבל לאחר שתתחזק, יש מסתפקים אם מותר לסמוך על הרפואה לשמש אח"כ. ויש מי שמתיר אם אמר לה רופא ישראל: נתרפאת. ואם תראה האשה שפסק דם וסתה וראייתה על ידי הרפואות, וניכר שהועילו, יש לסמוך אף על עו"ג.

סעיף ט

רפואת אשה נוראיה מחמת תשמיש על ידי הבעתה והפלת חררת הדם

לשון הגמרא בנידה סו.

ההיא דאתאי לקמיה דרבי, אמר ליה לאבדן: זיל בעתה אזל בעתה, ונפל ממנה חררת דם. אמר רבי: נתרפאה זאת.

הגמרא מתארת שאשה הרואה מחמת תשמיש באה לפני רבי, וצווה רבי לאבדן להפחידה, ועשה כן ונפלה ממנה חררת דם, ואמר רבי 'נתרפאה זאת'.

הטור הביא שהרמב"ן כתב (הלכות נדה פרק ו הלכה יט) שכיום אין מתירים אשה על ידי הבעתה ולא על ידי בדיקת שפופרת.

הב"י תמה על שאר הפוסקים שהשמיטו דין זה, וכתב שיתכן שסוברים כרמב"ן שכיום אין לסמוך על זה.

הדרכי משה (ה) השיג על מה משמע מהב"י ששאר פוסקים מודים שאין שום היתר לאחר שראתה דם, שהרי הפוסקים הביאו את דין הבדיקה על ידי שפופרת, אך הסכים שלענין חררת הדם סבר שלא ניתן לסמוך על זה כיום, שיתכן שאיננו בקיאים בדין זה דווקא, וכן שיש לה תקנה על ידי שניתן לברר זאת על ידי בדיקת שפופרת.

הב"י ציין שאף הרמב"ן כתב שאם עשתה רפואה זו, אין להוציא אותה מיד בעלה עד שתבעל ותחזור לקלוקלה, וכן הוא בראב"ד (בעלי הנפש שער הספירה והבדיקה סימן ג) **השו"ע פסק כדברי הרמב"ן והראב"ד**.

הש"ך (כט) הביא ב' אפשרויות בפירוש דברי הראב"ד והרמב"ן והשו"ע:

- אין לעשות רפואה זו לכתחלה על ידי כך ורק אם עשתה אין להוציאה מבעלה.
 - בעודה תחת בעלה יכולה לעשות בדיקה זו לכתחילה ורק אם התגרשה ואחר כך עשתה רפואה זו אין מתירין אותה לינשא.
- נראה שהט"ז (יג) נקט כפירוש השני.**

נבהלה ויצא ממנה שפע דם, אם יש לומר שנתרפאה כרפואת חררת הדם?

הפת"ש (לט) הביא את דברי הנודע ביהודה (תניינא סימן צג) שאשה שבשעת תשמיש הרגישה זיבת דבר לח וקפצה בבהלה מן המטה והיה שופע ממנה דם הרבה, אינה יכולה לסמוך על כך שנתרפאה. וכתב שאף שבש"ע כתב באם הפחידה כו' שאין מוציאים אותה מבעלה, דעת הראשונים לא נראה כן, ועכ"פ אין להקל אלא כאותו מקרה ממש המתואר בגמרא, אבל 'הבהלה אינה ביעותא וגם שפע דם אינו כמו חררה'.

לשון השו"ע:

הפחידה פתאום ונפל ממנה חררת דם, נתרפאת ומותרת לבעלה. ואם חזרה וראתה מחמת תשמיש, אפילו פעם אחת, בידוע שלא נתרפאת. ובזמן הזה אין מתירין ע"י רפואה זו (הרמב"ן וראב"ד בס' ב"ה). ומיהו אין מוציאים אותה מבעלה אחר רפואה זו, עד שתבעל ותחזור לקלוקלה (ראב"ד שם):

סעיף י

פרישה מהרואה מחמת תשמיש, קודם שהחזקה בכך

ראתה מחמת תשמיש פעם אחת

כתבו ההגהות מיימוניות (ד, ל) בשם מהר"ם שאשה שראתה פעם אחת או פעמיים מחמת תשמיש, צריכה לחוש פעם אחת באותו הזמן, כגון אם ראתה בלילה שני של טבילתה, צריכה לפרוש ממנו בלילה השני של טבילתה הבא, ואם לא ראתה שוב, אינה צריכה לפרוש עוד.

הפת"ש (מ) הביא שהנודע ביהודה (תניינא סוף סימן פז) **כתב** שזקינה אינה צריכה לחוש לזה אפילו פעם אחת.

השו"ע פסק את דינו של המהר"ם כלשונו, שאם ראתה פעם או פעמים מחמת תשמיש, צריכה לחוש וכו'. אך אינה צריכה לפרוש פעם שלישית היות ולא קבעה וסת (הפת"ש (מג) כתב בשם החוות דעת שזה דווקא כשלא ראתה בפעם השנייה, שמכול מקום צריכה לעקור וסתה פעם אחת).

האחרונים (טי"ז, חו"י) התקשו בלשון זו, והקשו, כיצד נוצרת מציאות שתשמש פעם שניה והרי צריכה לחשוש כבר לפעם הראשונה?

החוות דעת (טו) תירץ שהפעם השנייה הייתה באיסור.

ערוך השולחן (עח) דחה דבריו וכתב שקשה להגיד שהשו"ע עסק באנשים רשעים, על כן פירש שמדובר שבפעם הראשונה ראתה מחמת תשמיש, ולכן אף אם ראתה בפעם השנייה ללא תשמיש, צריכה לחוש ליום זה אף בפעם הבאה, משום שלא נוצר הפסק שנאמר שלא תחוש, ואדרבא אם בלא תשמיש ראתה כל שכן שהייתה רואה ע"י תשמיש כיון שבפעם הראשון היה ע"י תשמיש, ויש לומר שהקדים הדם לבא.

מכול מקום כתב הפת"ש (מב) שאשה אינה חוששת במידה וראתה לליל טבילתה שלא מחמת תשמיש, ורק בצירוף שראתה כן מחמת תשמיש צריכה לחוש. (ופשוט שאף ערוך השולחן מודה לזה, ולא כתב לחוש בלא תשמיש, אלא במציאות שבפעם הראשונה ראתה לאחר תשמיש ויש לחוש שהקדים הדם לבוא)

מדוע צריכה לחוש לראיה בליל שני לטבילתה אחר תשמיש?

בסימן קפט יתבאר בע"ה שאיננו חוששים לוסת הקפיצות לבדו (וסת-סיבה) וחוששים לו רק ביום בו קרה. לפי זה, לכאורה דינו של מהר"ם אינו ברור, שהרי כאן איננו חוששים ליום בו ראתה, אלא ליום השני לטבילתה, ולא מצינו וסת כעין זו.

החוות דעת מבאר שזהו וסת מיוחד הנקבע בצירופם של ב' מעשים יחד - טבילה ותשמיש - ואע"פ שאין זה מורכב מימים - שני מעשים חזקים יותר מסתם אונס, לכן חוששים לו.

ערוך השולחן (עז) כתב לפי שיטתו שהובאה בראש הסימן שהרואה מחמת תשמיש אינה קובעת וסת אלא חולי, והסיבה שחוששים לליל שני לטבילתה, הוא משום שאנו רואים באשה זו שיש לה בגופה איזה מחלה והסיבה נעלמת מאתנו ולכן חוששין שמא המים גורם לה המחלה שבכל עת שתלך למים נתרופפו מקורותיה ולכן בביאתו היא רואה דם שידוע שמים קרים או חמים פועלים פעולה עזה על החולי... ולכן אין זה דמיון כלל לכל ענייני וסתות דזהו מחלה ולא וסת וצריכין אנו לחוש לכל מה שהשכל מחייב.

הרואה אחר תשמיש בליל שלישי או רביעי לטבילתה

כתב הפת"ש (מג) בשם החוות דעת שאם ראתה אחר תשמיש, אחר ג' או ד' ימים לטבילה - אינה צריכה לחוש בפעם הבאה, כי הטבילה רחוקה ולא מסתבר שהיא משפיעה על ראייתה בתשמיש.

הרואה אחר תשמיש לאחר טבילה - אם מועילה בדיקת שפופרת להתירה?

עוד כתב הפת"ש (מג) בשם החוות דעת (טו) שלא מועילה בדיקת שפופרת להתירה בליל טבילתה, הואיל ובדיקת שפופרת מועילה לסלק חשש חולי, אך כאן כשרואה לאחר תשמיש וטבילה, אנו חוששים לוסת, ווסת אינה נעקרת על ידי בדיקת שפופרת

אמנם לקמן הביא הפת"ש (מה) שדעת העמודי כסף שניתן לבדוק בשפופרת אף באשה הרואה אחר תשמיש אחר טבילה.

אך הגביל זאת העמודי כסף וכתב שבדיקה זו צריכה להיות דוקא אחר טבילתה, שאל"כ ניתן לומר שמה שלא נמצא דם, הוא משום שלא טבלה, אך כתב שאם בדקה ונמצא מן הצדדים, מועילה בדיקתה אף כשלא נעשתה לאחר טבילה.

ובדי השולחן הביא (ביאורים ד"ה כאילו ראתה) **שהפרדס רימונים כתב** שאינה מועילה בדיקת שפופרת מטעם אחר, והוא שכל החשש הוא שהאשה רואה לאחר טבילה מחמת חימוד שלא שימשה שבוע ימים, והשפופרת לא תוכל להוות תחליף לזה.

לשון השו"ע:

הרואה דם בשעת תשמיש, מותרת לשמש פעם שנית כשתטהר. מיהו מיחש חיישינן חדא זימנא אחר ראייתה, כגון ראתה פעם אחת או פעמים בליל של טבילתה, כשתגיע טבילה אחרת (צריכה לפרוש) ליל של טבילתה, ואין צריך לפרוש ליל של טבילה שלישית, דכל מידי דלא קבעה וסת לא חיישינן אלא חדא זימנא:

הוחזקה ג פעמים שרואה מחמת תשמיש סמוך לטבילתה
כתב הרשב"א (א, תתלט) שאשה שהורגלה שלוש פעמים לראות סמוך לטבילתה כל שעת התשמיש, אין לה תקנה לישאר תחת בעלה. אלא תתגרש לאלתר ואסור להשהותה אף אם הבעל אינו רוצה לבא עליה משום שיש לחוש שיבוא עליה, כיון שזהו איסור וסתות בלבד שהוא מדרבנן.
וכן פסק הרמ"א, וביאר שהיא נחשבת כאילו ראתה שלוש פעמים רצופים.
הציור המופיע בדברי הרשב"א אינו ברור מספיק: שהרי אם בכוונתו לומר שג' פעמים ברצף לאחר טבילה ראתה דם בתשמיש ללא כל הפסק באמצע, לכאורה אין שום חידוש בדבריו, וכן לא מובן לשון הרמ"א שכתב שהיא נחשבת כאילו ראתה שלוש פעמים רצופים, שהרי באמת ראתה ג' פעמים רצופים, ואם בכוונתו שהיו ביאות בנתיים שלא ראתה בהם דם, לא מובן כיצד זה יתכן, והרי כל פעם שטבלה, היא חזרה ונטמאה, ומתי יכלה לשמש?

מצינו ג' מודלים בפרשנות דברי הרמ"א בזה:

- 1. הבנת תורת השלמים (ל) וחוות דעת (יז) בדעת הט"ז** - מדובר באשה ששמה בטומאה בין לבין ולא ראתה, ואעפ"כ יש לאוסרה, הואיל ובכל פעם שתטבול היא תראה דם.
החידוש בשיטה זו שניתן להחזיק אשה כרואה מחמת תשמיש, אף שהיו ביאות של היתר בנתיים, וזו כוונת הרמ"א באומרו שיש להחשיבה כאילו ראתה ג' פעמים ברצף.
עוד כתב תורת השלמים שלפי שיטה זו כל הסיבה שיש לאוסרה היא משום שהטבילה בהכרח מתנה עמה ראייה מחמת תשמיש, ולכן במידה והאשה ראתה ג' פעמים לאחר טבילתה באותו יום, אין הכרח שהטבילה היא זאת שמתנה את ראית הדם, ולכן ניתן להתיר אשה זו בתשמיש, ביום אחר לטבילתה.
[האמונת שמואל (א) ביאר באופן שונה וכתב שהביאות שהיו בנתיים היו שלא באיסור, ומדובר שראתה פעמיים באותו לילה, ובדקה רק בבוקר וראתה דם רק בביאה הראשונה.
 ומכיל מקום אף הוא מודה, שיסוד דברי הרמ"א הם שאף שהיו ביאות בנתיים, יש לאוסרה מחמת שראתה בכל פעם של ביאה לאחר טבילת הוסת, ויוצא שהיסוד הוא שקבעה את ראייתה דווקא בליל טבילה לאחר ביאה, ולפי זה נראה שידור לתורת השלמים שאם תמיד ראתה באותו יום לאחר טבילה, ניתן להתירה ביום אחר, וכן כתב תורת השלמים בדעתו].
- 2. השולחן ערוך הרב** (סימן מא, קונטרס אחרון ג) **ביאר בדעת הט"ז** בדומה לביאור הראשון, שאע"פ שהיו ביאות בנתיים יש לאוסרה.
אך הוא ביאר שהט"ז סבר שהאשה לא היתה רואה אלא בטבילה של וסת ולא בטבילה שלאחר ראיית הדם מחמת תשמיש. ולכן בביאות אלו לא ראתה דם ושמה בהיתר.
מכל מקום סבר השולחן ערוך הרב שלאחר שהוחזקה כרואה מחמת טבילה של וסת ותשמיש, אנו אומרים שהביאה הראשונה שלאחר טבילת הוסת מוציאה את דמי המקור שלא נתנקתה האשה לגמרי, ולכן יש לאוסרה אף במידה וראתה ג' פעמים באותו יום לטבילתה. **זאת שלא כהבנת תורת השלמים החוות דעת והאמונת שמואל**, וכתב שכן עולה גם מסתימת הרמ"א שלא חילק בזה,
- 3. הבנת החוות דעת (יז) בדעת ש"ך** שמדובר באשה שראתה ג' פעמים לאחר הביאה הראשונה שלאחר טבילתה ולא שמה בנתיים כלל, וחידשו הרשב"א והרמ"א שאיננו מחשיבים את הטבילה כגורם לדם כלל, אלא תולים את ראייתה בביאה בלבד, ולכן אף אם האשה ראתה ג' פעמים לאחר טבילה מחמת תשמיש באותו יום לטבילתה, כגון ביום ראשון לטבילה או ביום שני לטבילה, אסורה לעולם ואין להתירה בימים אחרים לטבילתה.
לפי פירוש זה כתב החוות דעת שזה דווקא במציאות שראתה ג' פעמים ברצף לאחר תשמיש, אך במידה והיו ביאות בנתיים שלא ראתה בהם דם, לא נאסרה האשה.

א"כ לסיכום:

♦ **ראתה מחמת תשמיש ג' פעמים לאחר טבילה אך שמה בנתיים ולא ראתה דם:**
דעת תורת השלמים, חוות דעת בט"ז והאמונת שמואל ושולחן ערוך הרב - לאוסרה, כל שראתה לאחר טבילה.
לדעת החוות דעת בש"ך - אין לאוסרה אלא לאחר ג' פעמים רצופים של ראייה מחמת תשמיש.

♦ **ראתה ג' פעמים באותו יום לטבילתה:**

דעת תורת השלמים, חוות דעת בט"ז, האמונת שמואל - מותרת בימים אחרים. דעת שולחן ערוך הרב והחוות דעת בש"ך - אסורה לעולם.

[פירוט - כיצד שיטות אלו יצאו מלשונות הט"ז והש"ך?]

הט"ז (יד) ביאר שהמקרה של הרמ"א בשם הרשב"א אינו דומה לפסק השו"ע שהובא לעיל בשם המהר"ם, משום ששם תלוי החשש באותו לילה דווקא, ואילו כאן יש חשש מחמת ביאה ראשונה שאחר הטבילה אע"פ שהוא לאחר זמן רב.

עוד כתב שכוונת הרשב"א והרמ"א לומר שאף אם היו בנתיים ביאות של היתר, היא נאסרת, הואיל וסוף כל סוף, היא רואה מחמת תשמיש כל ביאה שאחר הטבילה. ובה מבואר מה שכתב הרמ"א שהיא נחשבת כאילו ראתה רצופים- (א"א - כלומר, אעפ"י שבפועל היו ביאות טהורות בין לבין).

יש להבין מה כוונת הט"ז באומרו שהיו ביאות של היתר בנתיים, והרי כל עוד היא טמאה היא אסורה לבעלה, ואם מדובר שטבילה, הרי היא ראתה דם ושוב חזרה ונטמאה.

תורת השלמים והחוות דעת פירשו שכוונתו שהאשה עברה ושימשה בטומאה קודם שטבלה. אמנם האמונת שמואל (א) כתב שמדובר כששמה ב' פעמים בלילה אחת, ולא בדקה עד הבוקר, ומצאה דם בעד של תשמיש ראשון ולא של שני.

מכול מקום לשיטת שניהם עולה שאף ששמה בנתיים, יש לאוסרה.

עוד כתבו החוות דעת ותורת השלמים שלשיטת הט"ז במידה וראתה מחמת תשמיש לאחר ליל טבילה, תמיד באותו היום של ליל טבילה, לא נאסרה אלא בלילה זה בלבד.

אך שולחן ערוך הרב פירש שמדובר באשה שרואה דם רק לאחר טבילה של וסתה בצירוף התשמיש, אך אינה רואה דם כשנטהרת מראיה מחמת תשמיש.

והשיג על דברי האמונת שמואל ותורת השלמים, וכתב שפשוט שאין הדבר תלוי באיזה יום ראתה לטבילה, וכל שהחזקה שרואה מחמת טבילת וסת נאסרת לעולם, שהביאה הראשונה שלאחר טבילת הוסת מוציאה את דמי המקור שלא נקתה לגמרי, ולכן יש לאוסרה אף במידה וראתה ג' פעמים באותו יום לטבילתה, וכן עולה מהרמ"א שלא ציין שזה דווקא שראתה באותו יום לטבילתה.

(וביאר שטעו בהבנת דברי הט"ז במה שכתב שההבדל בין דין זה לדין השו"ע הוא ששמה תלוי החשש באותו לילה דווקא ובמקרה של הרמ"א החשש הוא מחמת ביאה ראשונה אע"פ שהוא זמן רב אחר הטבילה, והם הבינו ששם החזקה ליום אחד בטבילה, ואילו במקרה של הרמ"א לא החזקה ליום מסויים, אך הפשט בט"ז הוא שלעולם יש לתלות בביאה הראשונה אף שנעשתה לזמן רב, עיי"ש בדבריו שהאריך בזה).

הש"ך (ל) ביאר בדברי הרמ"א שכוונתו שהיא כאילו ראתה ג' פעמים רצופים בלא טבילה, שודאי יבלאו הכי אי אפשר למצוא שלוש פעמים רצופים שהרי צריכה לטבול בכל פעם, ודבריו אינם ברורים.

ובנקודת הכסף נראה שהבין (וכן ציינו תורת השלמים ושולחן ערוך הרב) כדעת הט"ז שמדובר שהאשה עברה ושמשה בנתיים ללא טבילה.

אמנם החוות דעת הבין שכוונת הש"ך לומר שאפילו אם ראתה ג' פעמים רצופים לאחר טבילה, באותו היום בחודש, היא אסורה, ואיננו אומרים שראייתה תלויה ביום ולא ביאה ומתירם אותה בתשמיש יום אחרי, אלא אנו מניחים שראייתה מחמת התשמיש שאחר הטבילה ואסורה לעולם.

ולפי דבריו הש"ך לא יודה לט"ז במקרה ששמה בנתיים ולא ראתה, מפני שבמקרה זה אין להחזיקה כרואה מחמת תשמיש, הואיל והיו ביאות טהורות בנתיים.

ראתה לאחר לידה כל פעם לאחר טבילה ותשמיש וטבלה במים קרים

החתם סופר (סימן קפג) סבר כדעת החוות דעת שאף אשה שראתה מחמת טבילה וביאה ג' פעמים אותו היום, אינה יכולה לשמש ביום אחר, ומכול מקום סמך על היתר זה במקרה מסויים בו נצטרפו אליו קולות רבות נוספות:

המקרה היה בדבר אשה שראתה מחמת תשמיש אחר לידה ראשונה על עד הקינוח כמה פעמים בלילות טבילתה, אלא שטבלה במים קרים "והאשה פחדה מאד מקרירות המים עד שבכל פעם אחזתה רתת וכאב", עד שבאחרונה חממו מי המקוה ומ"מ ראתה". הוא התירה בלילה השני שלאחר הטבילה, מכמה צדדים:

1. שהתה עמו כמה שנים ולא ראתה מחמת תשמיש ואין זה תחלת תשמישה (ולדעת ר"ח אין במציאות זו דין רואה מחמת תשמיש, עיין לעיל סעיף א)

2. יש לה וסת וראתה שלא בשעת וסתה (שיטת המרדכי שבמציאות זו יכולה לתלות במכה, על אף שלא ידוע שיש לה מכה, עיין לעיל סעיפים ה-ו)

3. היא נמצאת לאחר לידה ראשונה ויתכן שנתקלקלו צדדיה ע"י הלידה ולא מן המקור הוא (נתייחס להיתר זה לקמן בסעיף שלנו).

4. הטעם העיקרי - האשה רתתה מפחד המים הקרים והרגישה על ידי זה כאב בבטנה וזה גורם לפריסת נדה כמבואר בנדה ע"א. ואעפ"י שגם אחר שחיממו את מי המקוה ראתה - צריך עוד פעמיים במים חמים כדי להחזיקה כרואה מחמת תשמיש.

על אף כל ההתרים האלה כתב החת"ס שכשתשמש, יפרוש בעלה באבר מת "כי מה לנו להכניס בספק כרת על מגן".

וכתב החת"ס שבמדה ולא תראה שוב, תשמש כך לעולם בליל ב' אחר טבילתה בחמין דוקא. ואם תרצה לבדוק בשפופרת בכדי להיות ככל הנשים צריכה לבדוק דוקא אחר טבילתה במים קרים באותו לילה ולא תראה עליו כדי שיתעקר כמו שנתחזקה.

לשון הרמ"א עד כאן:

ואם ראתה ג"פ, כל פעם בביאה ראשונה שאחר טבילתה, אסורה לבעלה כאילו ראתה ג"פ רצופים, שהרי אי אפשר לה לטבול ולשמש עמו, שהרי היא רואה כל פעם אחר טבילתה. (תשובת רשב"א סימן תתל"ט מביאה ב"י)

הרואה מחמת תשמיש לאחר לידה

הד"מ (ח) מביא את דברי ההגהות שערי דורא (סי' טז) שהביא את תשובת ר' יוחנן בן מהר"ר מתתיהו שנשאל בדבר אשה שסמוך לאחר לידתה ראתה מחמת תשמיש ושוב לא ראתה יותר, ואח"כ חזרה וראתה שנית לאחר טבילה מחמת תשמיש וכן בפעם שלישית. ולאחר טבילה שלישית כשבועיים פירסה וראתה מעצמה וטבלה ולא ראתה יותר מחמת תשמיש, וכן אירע לה לשלוש ולדות בענין זה בלא שינוי ולא בא השואל לשאול עד אחר לידה שלישית.

והשיב שפשוט שהיא מותרת ותמה על המהרי"ל (שו"ת מהרי"ל החדשות סי' ק אות ג) שהחמיר בזה. בתשובת המהרי"ל מבואר שהחמיר בזה, משום שאף אם נאמר שתשמיש מועיל כמו בדיקת שפופרת, והותרה לאחר לידה שניה, מכול מקום, היא הוחזקה שוב כרואה מחמת תשמיש בלידה השלישית.

אמנם דעת ר' יוחנן היא שניתן לסמוך במקרה זה על שיטת הר"ח שהובאה בסעיף א שסבר שאין דין רואה מחמת תשמיש כשלא ראתה בתחלת הנשואין, ואע"ג שאין ההלכה כן, כאן יש לתלות במכת הלידה.

וכתב רבינו יוחנן שאם היה המהרי"ל רואה את שיטת הר"ח, הוא לא היה מחמיר בזה.

הד"מ (ח) מעלה שתי אפשרויות ביחס למה נשאלה השאלה:

או שהתירה לביאה שאחר הלידה הרביעית, שאין אומרים שנקבע לה וסת לראות אחר הלידות. או שהתירה לביאה רביעית שאחר הלידה השלישית.

אך כתב שמכל מקום פשוט שאם כבר שימשה בפעם הרביעית לאחר הלידה השלישית, ולא ראתה, שהיא מותרת, ולזה אין צורך לטעמים המופיעים בתשובה.

ומכל מקום הסתפק הד"מ האם במקרה שבא עליה במזיד, יש לקונסו.

והסיק שנראה שאין מוציאים אשה מבעלה מכוח קנס, ובזה איננו אומרים שלא יהיה חוטא נשכר.

על פי דברים אלו פסק הרמ"א שאם ראתה ג' פעמים בביאה ראשונה שלאחר לידתה, או שראתה אחר כל לידה ג' פעמים ובנתיים לא ראתה, יש שהתירו משום שיש לתלות בחולשתה מכוח לידתה ושראייתה מן הצדדים, אך זאת דווקא לאחר שכבר הוחזקה בביאות של היתר.

אבל אם ראתה ג' פעמים רצופים אחרי הלידה, אין לתלות במכה, וצריכה האשה בדיקת שפופרת בכדי להיות מותרת על בעלה.

ומכל מקום, סיים הרמ"א שאם עברה ושמשה, היא מותרת על בעלה, משום שתשמיש עדיף מבדיקת שפופרת.

בפשטות, מדברי הרמ"א עולה כי אף אם האשה הוחזקה ג' פעמים בג' לידות שונות, מותרת בתשמיש לאחר ג' פעמים של הלידה השלישית, הואיל ובין הלידות ביאותיה היו ללא דם.

ואכן כך ביאר הש"ך (לא) בדעת הרמ"א.

אמנם הט"ז (טו) כתב שמוכרחים לומר שיש טעות סופר ברמ"א, ולא יתכן שנתיר אשה לאחר שהוחזקה ג' פעמים ללא שהיו לה אח"כ ביאות ללא דם, וכתב שגם מתשובת ר' יוחנן מבואר שלא התיר במקרה זה, ור' יוחנן דיבר במציאות שראתה לאחר כל לידה רק פעם אחת, ומאז שמשה ולא ראתה, ורק בזה התיר ר' יוחנן.

[עיי' בש"ך בנקודות הכסף שביאר באופן קצת שונה את דעת הרמ"א וכן בערוך השולחן (פח-פט) ושם ביאר שהרמ"א דיבר גם במציאות שראתה פעם אחר לאחר כל לידה וגם במציאות שראתה ג' פעמים לאחר כל לידה, עיי"ש]

האם ההיתר במודה וראתה רק ג פעמים לאחר לידה מטהרה אף מו נקיים?

הבאנו לעיל שפסק הרמ"א את דברי ר' יוחנן שבמידה וראתה ג' פעמים לאחר לידה ולאחר מכן לא ראתה, וכו' אינה אסורה כרואה מחמת תשמיש.

והביא הפת"ש (מו) שכתבו החוות דעת והסדרי טהרה, שמכול מקום צריכה לשבת שבעה נקיים ואיננו תולים זאת במכת הלידה.

לא ראתה בביאה ראשונה לאחר לידה אם יכול לתלות במכה?

עוד הביא הפת"ש (מו) בשם החוות דעת שאם לא ראתה בביאה ראשונה שאחר לידה, אלא ג"פ אח"כ - אין לתלות במכת לידה, שהרי בפעם הראשונה לא ראתה.

לשון הרמ"א:

ואם אירע לה שראתה ג' פעמים בביאה ראשונה שאחר לידתה, או ראתה אחר כל לידה ג' פעמים, ובנתיים לא ראתה:

יש שכתבו להקל להתיירה לבעלה, כי תלינן הראייה בחולשתה עדיין מכח לידתה, שהוכו הצדדים מכח לידתה, ולכן רואה סמוך ללידה ולא אחר כך, ותלינן בלידה כמו שתלינן במכה. (הגהות ש"ד סימן מ"ז ותשובת רבי יוחנן).
 וכל זה אם כבר עברה ושמשה בין לידות הראשונות שהוחזקו ביאות של היתר, אחר ביאות של איסור.
 אבל אם ראתה ג' פעמים רצופין אחר לידה, לא תלינן בלידה, אלא צריכה בדיקת השפופרת. (כך משמע שם).
 מיהו כ"מ שצריכה בדיקה, אם עברה ושמשה, ולא ראתה, מותרת, דתשמיש זה שלא ראתה בו, עדיף מבדיקת השפופרת כנ"ל (ד"ע).

אשה הרואה דם מחמת תשמיש לאחר לידה בתוך ימי הטוהר

כתב הש"ך (לב) שנראה שכל דברי הרמ"א כאן באשה שרואה לאחר ימי הטוהר נ"ל לזכר וס"ו לנקבה] אבל תוך הזמן הזה כיון שמן הדין דם טוהר הוא (יבואר בע"ה לקמן סימן קצד) נראה שאין להוציא אשה מבעלה בשביל כך, שבזה לא החמירו בדם טוהר.
הפתי"ש (מז) הביא שהכרתי ופלתי חלק על הש"ך, וטעמו הוא שהיות ולהלכה אנו אומרים שלמעין אחד לדם טוהר ולדם טמא, אלא שהתורה טימאתו והתורה טהרתו (נדה לה: רמב"ם איסורי ביאה ו, ה) על כן נראה שכשם שרואה דם טוהר מחמת תשמיש, כך תראה דם טמא.
אמנם הנודע ביהודה (תניינא יו"ד צה) **הצדיק את דברי הש"ך וכתב** (תניינא צא) שיש להקל אפילו כשיש ספק אם היא בימי דם הטוהר שלה, הואיל ודין ראייה מחמת תשמיש נדונה כוסת הקפיצות שהיא מדרבנן (לשיטתו).

האם תשמיש מוטל ראייה מחמת תשמיש בג פעמים או די בפעם אחת?
הבאנו לעיל שפסק הרמ"א, שאף אם הוחזקה כרואה מחמת תשמיש, אם עבר ושימש, היא מותרת שבדיקת תשמיש עדיפה משפופרת.
הש"ך (לג) הביא שהאפי רברבי סבר שהתשמיש מוטל ראייה מחמת תשמיש, רק לאחר ג' פעמים. אך הש"ך השיג עליו וכתב שדי בפעם אחת.

סעיף יא

נתחזקה לראות מחמת תשמיש בדילוג

הב"י הביא את דברי המהר"ם בתשובה (בתוך תשובות הרשב"א תתלח) **שכתב** שאשה שראתה מחמת תשמיש, ולאחר חצי שנה ראתה עוד פעם ממת תשמיש, צריכה לחשוש לדילוג זה בעוד חצי שנה, ואם קבעה דילוג זה ג' פעמים חוששת לו עד שיעקר ג"פ כמו בוסתות. **וכן פסק השו"ע**.

הרואה לאחר תשמיש, אם צריכה לחוש לוסת החודש

הש"ך כתב (לה) שכשם שחוששת לוסת הדילוג, כך צריכה לחשוש לוסת החודש, ואסורה בחודש הבא לשמש באותו היום, ולאחר מכן שוב אינה חוששת.
ערוך השולחן (פד) כתב שלדעתו אין לחוש לוסת החודש כלל, הואיל וראייה מחמת תשמיש הינה חולי, ואינה שייכת לכלליות הוסתות, ואין לחוש אלא להפלגה, שהיות ולא מצאה דם אלא לאחר זמן רחוק, ושוב חזרה לראות רק לאחר אותו הזמן, יש מקום לחוש שהזמן גורם. וכתב שגם מסתימת הגמי והפוסקים נראה שאין לחוש לוסת החודש.

כיצד יכולה הרואה מחמת תשמיש לעקור את וסת החודש וההפלגה?

הדגול מרבבה תמה על מה שעולה מלשון השו"ע וכן מהש"ך שהאשה אינה חוששת אלא לפעם אחת, שהרי לכאורה, היות ואנו חוששים שהיא רואה מחמת התשמיש בצירוף היום בחודש או ההפלגה, לא נעקר חשש זה עד שתשמש באותו הזמן, וכל שלא שמשה באיסור, צריכה לחוש לאותו יום בחודש לעולם, וכן לאותה הפלגה לעולם. אמנם כתב הדגול מרבבה שאת דברי השו"ע ניתן לקיים שכל שלא שמשה באותה הפלגה, יוצא שמעולם לא הוחזקה בו, עיי"ש.
הפתי"ש (מח) הביא שגם החוות דעת סבר שאינה יכולה לעקור חשש זה אלא במידה שעברה ששמשה באיסור, וכל שלא שמשה, אסורה באותו היום בחודש לעולם, וכן באותה הפלגה.
בדי השלחן (רעז, ציונים רעט) **הביא שדעת הלחם ושמלה להקל** בזה והסיק אף הוא להקל בזה.

כיצד עוקרת וסת קבוע של הפלגה וראיה מחמת תשמיש
כתב השו"ע: ואם קבעה וסת לראיית דם מחמת תשמיש שלש זימני וסת שוה, מותרת לשמש בין וסת לוסת. אך ימי הוסת פורשת עד שיעקר שלש פעמים.
הפתי"ש (נ) הביא שכתב החוות דעת שדי שפעם אחת תשמש ולא תראה בשביל לעקור וסתה, ומה שהצריך השו"ע ג' פעמים, הוא בכדי שאף אם תחזור ותראה, לא תצטרך לחוש שוב לוסת זה עד שיקבע מחדש.

הרואה מחמת תשמיש מלבד בליל טבילה ובתחילת ימי טהרתה
הפתי"ש (מט) הביא את דברי החתם סופר שכתב (סימן קעד) שאשה שראתה כמה שנים מחמת תשמיש ובתוך כאב, אבל לא בליל טבילה ובתחילת ימי טהרתה, אלא אח"כ. והיא תולה בכח בעלה כי רב, וביקשה ממנו שיכנס בנחת ואז לא ראתה, אבל לפעמים אינו מעמיד על עצמו.
ופסק שמוותרת לו בליל טבילה ובשיעור אחריו שהיא מוחזקת לא לראות בו, אבל אחרי זה אסורה.

לשון השו"ע:

אשה שראתה מחמת תשמיש, ולאחר חצי שנה חזרה וראתה מחמת תשמיש, מותרת לבעלה, שהרי לא קבעה בג' וסתות שוים, ולא בדילוג.
מיהו חוששת לאחרון פעם אחד, וכשיגיע חצי שנה מיום ראיית דם האחרון, אסורה עונה אחת. ואם קבעה וסת לראיית דם מחמת תשמיש שלש זימני וסת שוה, מותרת לשמש בין וסת לוסת. אך ימי הוסת פורשת עד שיעקר שלש פעמים.

סעיף יב

אם מותר להשהות את אשתו שהחזקה כרואה מחמת תשמיש

בסעיף י כבר הבאנו את דברי הרשב"א בתשובה (תתלט) **שכתב** כתב שאשה שהורגלה שלוש פעמים לראות סמוך לטבילתה כל שעת התשמיש, אין לה תקנה לישאר תחת בעלה. אלא תגרש לאלתר ואסור להשהותה אף אם הבעל אינו רוצה לבא עליה משום שיש לחוש שיבוא עליה, כיון שזה איסור וסתות בלבד שהוא מדרבנן.
ובתשובה נוספת (תתמ) **זייק הרשב"א כן מדברי הרמב"ם** (אישות פרק כה הלכה ח) שכתב שהרואה דם מחמת תשמיש אסורה לישיב עם בעלה,
אך הרשב"א סייג דבריו וכתב שנראה שכל זמן שאינו חפץ לישא אשה אחרת ורוצה להשהותה ע"י שלישי ובשכונה אחת ולא ילך אצלה אלא בעדים, אין צריך לגרש אם אינה באה מחמת טענה אבל אם רצה לישא אחרת יוציא ויתן כתובה.
הש"ך הביא שכתב המהר"ם מפדובה (סימן י) שאם הוא לא דר בשכונתה אין צורך בעדים, אבל אם לא קיים פריה ורביה כופים אותו להוציא.
הפתי"ש (נא) הביא שהבית מאיר בספרו צלעות הבית (סימן יג) **הסתפק** מה הדין באשה שאינה יכולה ליטהר כלל אם מותר להשהותה בלי עדים, משום שאיסוק זה חמור לו יותר ולא חוששים שיעבור.
ערוך השולחן (צא) כתב שאסור אף במקרה זה.
הפתי"ש (נב) ציין שמבואר ברמ"א באבן העזר (סימן א סעיף ג) שבזמן הזה הזה נהגו שלא לכוף בעניני הזוגים אף למי שלא קיים פריה ורביה.

לשון השו"ע:

הרואה מחמת תשמיש ג' פעמים, אסור להשהותה אף אם אינו רוצה לבא עליה, אלא א"כ רוצה להשהותה ע"י שלישי. ולא ילך אצלה, אלא בעדים:

סעיף יג

מתי ניתן לתלות שראיית הדם בתשמיש, הינו דם בתולים?

כתב הב"י שנראה שהבועל את הבתולה וראתה דם בשעת תשמיש אפילו כמה פעמים אין מחזיקין אותה כרואה דם מחמת תשמיש, משום שתולים את דמה בדם הבתולים, וכתב שכן עולה מן התוספתא (נדה פרק ט הלכה ז) שם כתוב שכולן נבדקות על ידי שפופרת, חוץ מן הבתולה שדמיה

טהורים, ועל כרחך התוספתא דברה במציאות שראתה ג' פעמים, שאם לא כן אין שום צורך בבדיקת שפופרת.

אך כתב הב"י שבמידה ופסקה פעם אחת ולא ראתה, שוב אין לתלות את דמה בדם הבתולים. **הב"י כתב** שיש ללמוד כן גם מהמשנה בנדה דף יא: שם מבואר שנחלקו בית שמאי ובית הלל בדבר תינוקת שלא הגיע זמנה לראות וניסת:

בית שמאי אומרים: נותנין לה ד' לילות.

ובית הלל אומרים עד שתחיה המכה, ומבואר בדעתם שכל שלא פסקה מלראות תולים את דמה בדם הבתולים.

הב"י מודע לכך שהדמיון לגמרא זו אינו מלא, משום שכיום אנו מטמאים דם בתולים וכן שם מבואר שאם לילה אחד לא שמשה, היא טמאה.

מכול מקום כתב הב"י שנראה לעניין להחזיקה כרואה מחמת תשמיש, ניתן להקל בזה, משום שרוב הנשים אינן רואות מחמת תשמיש, והרואות הינן מיעוט מן המיעוט.

אך סיים הבית יוסף שהוא חושש מלהתיר, אלא אם כן יהיו ידים מוכיחות שהוא דם בתולים:

השו"ע התיר ראייה מחמת תשמיש בבתולה, עד שתפסיק מלראות פעם אחת, ולא סייג זאת כלל.

הרמ"א בשם המהר"ם מפאדובה (סימן ט) **סייג את היתרו של השו"ע** וכתב שאם אין לה צער כלל בשעת התשמיש, הרי היא כשאר נשים, ולא ניתן לתלות שדמה הינו דם בתולים.

הט"ז (א) כתב שראיית הב"י מן המשנה בדף יא: אינה עומדת, משום ששם מדובר בתינוקת שלא הגיע זמנה לראות, ושם כתבו שאם ראתה פעם אחת בבית אביה קודם הנישואין, אין לה אלא בעילת מצווה.

וכתב הב"י שיתכן שלכן חשש הב"י מלהתיר בשופי, ולא התיר אלא במציאות שיש ידים מוכיחות שהוא דם בתולים, וזה כדברי המהר"ם מפאדובה שהביא הרמ"א שיש להתיר רק במידה ויש לה צער בשעת תשמיש.

אך הביא הט"ז שהב"ח ערער על חומרת הרמ"א וכתב שאין לשמוע לחומרא זו כיון שאין לה ראייה, ובגמרא נאמר עד שתחיה המכה.

וכתב הט"ז שלאור מה שכתב, פשוט שדברי הרמ"א נכונים, שהרי הגמרא עוסקת במי שלא הגיע זמנה לראות.

הש"ך (לז) כתב אף הוא שחומרת הרמ"א במקומה ואף הב"י הצריך ידים מוכיחות, ושכן סבר המשאת בנימין (סימן מז).

לא ראתה בביאה הראשונה, אך ראתה בביאות הבאות:

הפת"ש (נד) הביא את דברי החוות דעת שכתב שאם לא ראתה דם בביאה הראשונה, שוב לא ניתן לתלות דמה בדם בתולים. וכן אם לא בדקה עצמה פעם אחת, שוב אינה יכולה לתלות בדם בתולים, שמא כבר פסקה מלראות.

בתולה שנשאת וראתה מחמ"ת פעמים רבות ופסקה פעמיים וחזרה לראות

הפת"ש (נג) הביא את דברי הנודע ביהודה (תניינא סימן צד) שדן בבתולה שנשאה וראתה כמה פעמים דם מחמת תשמיש ויש לה צער וכאב ובתוכם היו שתי ביאות שלא ראתה בהם דם אך אחר ביאות הללו ראתה ג"פ והיא אומרת שמה שלא ראתה אז לפי שלא היה ביאה גמורה. ופסק שמוותרת לבעלה אחר הטבילה ואין להחשיב זאת כפסקה מלראות, כיון שבאותן ב' פעמים לא היה ביאה גמורה אמרינן לכך לא ראתה, ומ"מ לא רצה לסמוך ע"ז לחוד רק בצירוף קולות אחרות וגם בלילה הראשונה של הטבילה לא יזדקק לה בעלה ע"ש.

רואה מאז בתוליה מחמת תשמיש פעמים רבות בכאב רב, האם יש לפוטרה משבעה נקיים?

הפת"ש (נג) הביא שהפנים מאירות (חלק ג סימן כא) **הביא דעת רב אחד** שחכמים אסרו דם בתולים רק במציאות שכיחה, אך כשממשיכה לראות זמן רב אחר החתונה - אין זה שכיח ואינם צריכים אפילו לפרוש.

הפנים מאירות מתנגד לכך ומצריכה טבילה. ואדרבה - אפ"י עשתה בדיקת שפופרת ולא ראתה במכחול - צריכה טבילה, כיון שחכמים אסרו דם בתולים אפ"י בא מהצדדים.

בסופו של דבר הורה להקל בזה שעשתה בדיקה שזהו ס' דרבנן - שמא בא ממכה אחרת ולא מבתולים.

בתולה שראתה מחמת תשמיש כמה פעמים בלילה ללא צער

הפת"ש (נה) הביא שהנודע ביהודה (תניינא צב) כתב שקשה להתיר אשה שראתה מחמת תשמיש בלילה ללא צער, אף אם נקבל את טענתה שמאז בתוליה היא רואה דם (ואף שהייתה נשואה לאדם אחר, לא שמשה עמו משום שלא היה לו כוח גברא ונאמנת בזה), על אף שהב"ח הקל בזה, משום שרוב האחרונים לא קיבלוהו.

אך **מכול מקום כתב הנודע ביהודה** ניתן להקל במציאות שיש לה וסת קבוע ומשמשת שלא בשעת וסתה שבזה יש לצרף לדעת הבי"ח את דעת המרדכי שסובר שבמקרה זה לעולם תולים את דמה במכה.

וכשאינן לה וסת קבוע אך לעולם שמש בליל ראשון לטבילתה, יכולה לשמש בלילה שני לטבילה, ואם לא תראה שם דם תהיה מותרת לשמש גם בליל טבילה, ובאם תראה גם בתשמיש הזה שהוא ליל שני לטבילה חזר דינה כשאר נשים שאין להקל אלא אם יש לה צער ויש לה וסת, ואף שבשאר נשים שראו ג"פ מחמת תשמיש אין להקל אף אם היה כל הג"פ בליל טבילה מ"מ בזו שיש לתלות בבתולים יש להתיר.

בתולה שנשאת ורואה כמה פעמים דם, אם נאמנת לומר שהדם מהמקור הפת"ש (נה) הביא את דברי החתם סופר (קמו) שהניח בפשטות שבתולה שנשאת נאמנת לומר שדמה מן המקור, ולאסור עצמה על בעלה.
הפת"ש כתב שלכאורה לפי השיבת ציון שהובא בסעיף א אין להאמינה, הואיל ולדעתו יש להאמין לה רק במציאות שאין לחוש שנתנה עינה באחר, כגון שהוא דבר שיכול להתגלות **ומכול מקום כתב לפי** שכתב הפת"ש בעצמו שם שיש להאמינה משום שמעיקר הדין, הרואה מחמת תשמיש מותרת על ידי בדיקת שפופרת ואין זה דומה למקרה רגיל שאומרת טמאה אני לך.

סעיף יז

אשה שאינה יכולה לטבול

הבי"י הביא את דברי התשב"ץ (ח"א סי' מו) שכתב: אשה שיש לה מכות ופצעים שהמים הקרים מזיקים לה יעשו לה תקנה לטבול כמו שהיו עושים לכהן גדול ביום הכיפורים עשיות של ברזל (יומא לד:). ואם אי אפשר בתקנה זו תצא מתחת בעלה כדי שלא יתבטל מפריה ורביה כדין אשה שרואה מחמת תשמיש שכתבו המפרשים שצריך לגרשה אם אין לו אשה אחרת.
וכן פסק השו"ע:

אשה שיש לה מכות ופצעים שאינה יכולה לטבול, תצא מתחת בעלה, כדי שלא יבטל מפריה ורביה.

סימן קפח- מראות הדם

סעיף א

הבחנה בין דם טהור לדם טמא

המשנה בנדה יט. מבארת את 5 סוגי הדמים שמטמאים את האשה ואלו הן : האדום, והשחור, וכקרן כרכום, וכמימי אדמה, וכמזוג.

המשנה בהמשך מבארת את הסוגים השונים :

- איזהו אדום** - כדם המכה.
- שחור** - כחרת, עמוק מכן - טמא, דיהה מכן - טהור.
- וכקרן כרכום** - כברור שבו.
- וכמימי אדמה** - מבקעת בית כרם ומיצף מים.
- וכמזוג**- שני חלקים מים ואחד יין, מן היין השרוני.

המשנה ממשיכה ומביאה מחלוקת בין בית שמאי לבית הלל בדבר צבע של מימי התלתן ומימי בשר הצלי :

בית שמאים מטמאים מראות אלו.
ובית הלל מטהרים.

הגמרא (יט, א) מבררת את המקור לכך שיש כמה מיני דמים המטמאים :

מנלן דאיכא דם טהור באשה? דלמא כל דם דאתי מינה טמא!
אמר רבי חמא בר יוסף אמר רבי אושעיא: אמר קרא: "כי יפלא ממך דבר למשפט בין דם לדם" - בין דם טהור לדם טמא...
וממאי דהני טהורין והני טמאין?
אמר רבי אבהו, דאמר קרא: "ויראו מואב את המים אדומים כדם" - למימרא דדם אדום הוא. אימא אדום ותו לא!
א"ר אבהו, אמר קרא: "דמיה" "דמיה" "גילתה את מקור דמיה", "וטהרה ממקור דמיה" - הרי כאן ארבעה. והא אגן חמשה תנן! אמר רבי חנינא: שחור - אדום הוא, אלא שלקה.
המשך לשון המשנה:
עקביא בן מהללאל מטמא.
וחכמים מטהרין.
ר' מאיר סובר שאינו מטמא ככתם אלא כמשק, (רש"י-כרוקה וכמי רגליה שאם נוגעין בו אדם וכלים וטהרות באותו דם ירוק שראתה בימי נדותה שהיתה נדה מדם אדום)
רבי יוסי אומר: לא כך ולא כך.
הרשב"א הרא"ש כתבו שהלכה כחכמים, וכן פסק השו"ע שמראה ירוק טהור.
התוספות כתבו (יט: ד"ה הירוק) שצבע ירוק הכוונה כאתרוג ולא ירוק ככרתי שצבע זה אינו נוטה לאדמומיות כלל.
הרא"ש (נדה ב, ד) **כתב באופן דומה** שהכוונה לצבע הדומה לחלמון ביצה או לזהב הנוטה למראה אדמומית. וכן כתבו הר"ן (שבועות ג. ד"ה ומראית) והרשב"א (תורת הבית הארוך תחילת בית ז).

האם ניתן בימינו להורות במראות?

הגמרא בדף כ. - מתארת כיצד אמוראים שונים היו מבחינים בין הדמים השונים :
הגמרא מתארת שר' יוחנן נמנע מלבדוק דם, מפני שכל מה שהיה מטהר, היה ר' חנינא מטמא וכן להפך.
לעומת זאת ר' אלעזר לא נמנע מלבדוק.
הראשונים (ראב"ד על הרמב"ם, רשב"א, רא"ש, ר"ן) **כתבו** כי בימיהם כבר אין בקיאים במראות דמים ועל כן אין מבחינים בין 5 הדמים.
הרמב"ם (איסורי ביאה ה, יב) מתאר את הדרך בה צריך לבחון את מראות הדמים. ולא כותב שדין זה אינו נכון בזמנינו.
הראב"ד משיג וכותב: 'כל מה שכתב בזה אין בו הלכה למעשה שאין לנו עכשיו דם טהור אלא כל מראה אדמומית טמא'.

המגיז משנה כתב שאף הרמב"ם מודה לזה כמבואר בפרק יא, שם מתאר הרמב"ם את השינויים הקיימים בין דין תורה, לדין בימינו אנו. (אמנם עיין במרכבת המשנה שכתב שאין הכרח שהרמב"ם מודה לזה).

מכול מקום כמעט כל הראשונים מודים שאף בימינו ניתן להבחין במראה לבן וירוק. **הב"י הבין בפשטות בדעת הראשונים** שלא התירו להורות בימינו אלא בלבן וירוק, אך לא במימי בשר ותלתן, ונתקשה שהרי חכמים התירו אף בזה. **ותירץ הב"י** שאיננו מורים בהם כיוון שהם נוטים לאדום, ואף שלדעת עקביא בן מהלל, אף הירוק נוטה לאדום, מכול מקום דעת חכמים שאינו נוטה כלל, ולכן אנו מורים בו. **עוד כתב הב"י** שמה שכתבו הראשונים שאנו מורים בלבן, אין הכוונה דווקא ללבן, והוא הדין לכל מראה שלא ניתן להסתפק בו שדומה לאדום. **קעת נבאר צבעים שונים בהם דנו הפוסקים:**

לבן כהה

תרומת הדשן כתב (רמז) כתב שיש להחמיר בצבע לבן כהה ולמד כן **מהסמ"ק** (ריש סי' רצג) **וספר הלכות נידה**, שאינם מחלקים בין מראות דמים ומחמירים, כביכול, בכולם - כנגד **הרא"ש והרמב"ם**, המתירים בירוק ולבן. בנוסף, הוא דן במקרה שהרגישה ובדקה ומצאה לבן - האם ניתן לומר שהרגשתה הייתה משום המראה הלבן, או שהיה אדום ואבד. למרות שנראה לו להקל (כיון שסמ"ג והלכות נידה סתומים ורא"ש ורמב"ם מפורשים להקל), בכל זאת מחמיר משום שמדובר בכרת, ובנוסף, ישנו חשש שאנשים יבואו להקל במה שאסור. רק במקרה שאין הרגשה ומדובר בצבע בעלמא - כתב שאפשר להקל. **הב"י כתב** שדבריו הינם חומרות יתירות ואין להחמיר בלבן כהה.

חום

הפתי"ש (א) הביא שדעת הסדרי טהרה והשאלת יעב"ץ (א, מד) היא שניתן להורות אף במראה חום שהוא כעין מראה ערמוניים וכמשקה הקפה, וטהור הוא. **אמנם בדי השולחן (ו) הביא שדעת הלחם ושמלה והבית שלמה** להחמיר בזה, היות ויש לו נטייה למראה טמא. **הבדי השולחן הסיק** שיש להקל בזה בפרט בזמן הזה שיש כמה חולשות לנשים ורגילים במראות הללו ואם נחמיר עליהם, לא יוכלו להיטהר לבעליהן, אך הזהיר מכך שצריך שימוש בזה, מפני מראה הדם עצמו כשמתייבש קרוב מאוד למראה חום.

ירוק

עוד הביא הפתי"ש (ב) את דברי השל"ה שכתב שהמהרש"ל השאיר את דינו של הירוק בצ"ע משום שמהר"ם מינץ כתב בשם הגדולים לאסור אף ירוק אם הוא כמראה השעוה ומכ"ש כמראה הזהב, וכתב שניתן להקל בו רק בצירוף צדדים אחרים המוכיחים שהאשה אינה בנדות. **והסיק** שיש להחמיר בו בהרגשה, ובכתם יש להקל, ובקינוח ממנה בלי הרגשה יש לצדד כך וכך והכל לפי ראות הענין. **הסדרי טהרה כתב** שהאחרונים לא חשו לזה ולכן השמיטוהו ומכול מקום בעל נפש יחמיר לעצמו לפי ראות הענין. **הד"מ (א) כתב בשם המרדכי** (תשלח) שמראה בל"א (כחול) גע"ל (צהוב זהב) גרי"ן (ירוק) כולן הן בכלל ירוק וכשר.

אפור

מבואר בגמרא שמן הדין לא נאסר אלא שחור כענבים השחורים וכדיו היבש אבל כזיתים השחורים וכזפת וכעורב טהור. **אך כתב הר"ן (יט)** שבימינו מחמירים על כל גוון שחור ואפילו דהוי מאוד. **בסדרי טהרה** (סימן קצ סוף ס"ק נב) שיש להחמיר בשחור דהוי, רק בראיה גמורה, ולא בכתם. **השבט הלוי כתב** (שבט הלוי חלק ה סימן קו אות ו ובשיעורי שבט הלוי עמוד צד) שצבע האפור טהור, ואין קשר בין אפור לשחור והם שני צבעים שונים לגמרי.

התיר חכם לאשה והבעל חושש שהמראה אדומדם אם רשאי להחמיר לעצמו **הפתי"ש (ב) הביא את דברי החתם סופר** (סימן קמט) **שכתב** שרשאי אדם להחמיר על עצמו, אף בכתם שהתיר חכם לאשה במידה והוא חושש שהוא אדומדם ואין לומר שאינו רשאי להפקיע שעבודו מאשתו, משום שכך דרכם של פרושים ואף שבשעת נשואין לא היה עדיין מתנהג בפרישות, מכול מקום זקני ת"ח כל זמן שמזקינין יתכן שיתנהגו בפרישות.

חכם שטימא בלילה, וביום נראה לו שהוא טהור**לשון הגמרא בנדה כ:**

רבי ראה דם בלילה - וטימא, ראה ביום - וטיהר.

המתין שעה אחת - חזר וטימא.

אמר: אוי לי שמא טעיתי!

שמא טעיתי? ודאי טעה!

דתינא: לא יאמר חכם אילו היה לח היה ודאי טמא, אלא אמר אין לו לדיין אלא מה שענינו רואות.

מעיקרא אחזקיה בטמא כיון דחזא לצפרא דאשתני אמר ודאי טהור הוה, ובלילה הוא דלא אתחזי שפיר.

כיון דחזא דהדר אשתני אמר: האי - טמא הוא, ומפכח הוא דקא מפכח ואזיל.

הגמרא מביאה מעשה ברבי שראה דם בלילה וטימא, ובבוקר ראה אותו עוד פעם וטיהר, ובעוד שעה חזר וטימא.

ומבאר הגמרא, שבבוקר כשראה שהוא טהור חשב שבלילה לא ראה טוב מחסרון אור, ושוב ראה שחזר לאדמומיתו, והבין שראה טוב בלילה אלא שעבר האדמומית.

הגמרא מבאר כן בכדי לבאר מדוע רבי לא עבר על הכלל שאין לחכם אלא מה שענינו רואות ואין לו לדמות מה היה קודם.

הפתי"ש (א) הביא שכתב הגבעת שאול (סוף סימן ג) שלמעשה אם כתם נראה טמא בלילה וביום נראה טהור יש להקל.

והלבושי שרד כתב עליו שאם אחר שעה חזר לאדמומיתו טמא כמעשה דרבי.

הסדרי טהרה כתב שניתן להקל רק במידה והסתפק כבר בלילה, אבל אם בלילה פסיקתו הייתה ודאית, שוב אינו יכול לטהר.

ערוך השולחן (טז) הכריע כסדרי טהרה וכתב שכן עולה מהגמרא.

האם ניתן לראות דמים בלילה?**המשך הגמרא:**

רבי בדיק לאור הנר,

רבי ישמעאל ברבי יוסף בדיק ביום המעונן ביני עמודי.

אמר רב אמי בר שמואל: וכולן אין בודקין אותן אלא בין חמה לצל.

רב נחמן אמר רבה בר אבנה: בחמה, ובצל ידו.

הרמב"ם (איסורי ביאה ה, יב) **פסק** כדברי רב נחמן שצריך לבדוק בחמה ובצל ידו, אך סייג זאת הרמב"ם בזה הלשון: "ולא כל הרואה צריך לכל אלו הדברים בכל עת שיראה אלא טביעות עין יש לחכם בדמים".

השו"ע לא הזכיר גמרא זו כלל.

מהגמרא הנ"ל לכאורה עולה כי ניתן לראות מראות בלילה,

נדמה כי יש סתירה לזה מהגמרא במגילה דף יד. שם אמר דוד לאביגיל שאין רואים דמים בלילה וביאר רש"י שצריך להבחין מראיתו, אם מחמישה דמים הטמאים באשה הוא.

ערוך השולחן (יא) כתב בתחילה לחלק בין הימים בהם הבחינו בין הדמים האדומים, שהיה צורך באור יום, לבין ימינו, שאיננו מבחינים בין הדמים האדומים.

אך כתב (יב) שאין זה יבאר את הסיפור עם רבי, שהרי בימיו הבחינו בין הדמים, וכתב שרבי סבר לחלק שאין לראות לאור הלבנה, אבל אור הנר הרי הוא כיום.

ירוק שלאחר זמן נעשה אדום בקצותיו (והוא הדין לשאר מראות שמשנתנים לאדום)

הבאנו לעיל שהגמרא הביא ברייתא, שם נאמר:

לא יאמר חכם אילו היה לח היה ודאי טמא, אלא אמר אין לו לדיין אלא מה שענינו רואות.

מבואר שאנו דנים בדמים לפי הזמן בו הם נראים.

מכול מקום הב"ח כתב שאין להורות במראה ירוק עד שיתייבש משום שלפעמים כשמתייבש קצותיו אדומות, ומתגלה למפרע שזהו אדום שלקה.

הש"ך (ג) כתב שלא נוהגים כן ואין לנו להחזיק בריעותא.

הט"ז (א) האריך לתמוה על דברי הב"ח, והקשה עליו מספר קושיות:

א. **בסימן קפו סברו הרא"ש והרמב"ם** שצריכה אשה שאין לה וסת לבדוק עצמה לפני תשמיש, ולשיטת הב"ח מה תועיל בדיקתה, והרי צריכה להמתין.

ב. **מבואר בברייתא** שלא יאמר חכם אלו היה לח, היה ודאי טמא אלא אין לו לדיין, וכתב הט"ז שהוא הדין להיפך שלא יאמר שכשיתייבש יהיה אדום, והאריך להוכיח כן מסיפורו של רבי.

ג. **כתב כדברי הש"ך** שאין להחזיק בריעותא והוכיח כן מסימן נב.

הפתי"ש (ג) כתב שהסדרי טהרה ותורת השלמים חלקו אף הם על הבי"ח. **והחכם צבי** (סימן מו) **כתב יותר מזה**, שאפילו אם באמת לאחר מכן נמצא אדמומית, אינה טמאה משום שיש ללכת אחר שעת יציאה מהגוף, **והסכים עמו החוות דעת**. **אמנם בזה השיג עליו השבות יעקב** (ב, עד) **וכתב** שעל אף שאין להחזיק בריעותא, מכול מקום אם נתגלה לאחר מכן אדום ודאי יש לטמא, וכתב שכן מוכח מהמקרה של רבי. **היעב"ץ** (שאלת יעב"ץ א, יב) **בנו של החכם צבי כתב** שהוא עצמו חושש להורות כדעת אביו. **אמנם הסדרי טהרה כתב** שראית השבות יעקב אינה מוכחת. **ערוך השולחן** (יד-טו) **הקל כדעת החכם צבי וכתב** שמלבד טעמו של החכם צבי שאין ללכת אלא אחר שעת היציאה מן הגוף, יש טעם נוסף והוא שבקצוות נתחברו כל עמקי הלחלוחית שעל פני כולו ולכן...נתחברו כולם ונהפכו למראה אחרת, והמראה המקורי אינו אדום. **עוד הביא ערוך השולחן שהסדרי טהרה כתב** טעם אחר להקל והוא ששינוי האויר עם הבגד גרמו להתאדם. **ערוך השולחן לא קיבל טעם זה**, משום שטעם זה אינו מבאר, במה נשתנו הקצוות משאר המראה.

האם ניתן לברך על הטבילה כשטמאו מראה מספק?
הפתי"ש בסימן קצד (סוף ס"ק ב) הסתפק האם יש לברך על הטבילה במקום שטמא החכם את המראה מספק.

מראה לבן אחר רחיצה

כתב הבי"ח בשם מהר"י מרגלית, שהאשה שיצאה ממנה סמיכות לבן ועב לאחר שרחצה במרחץ כמו ב' וגי' שעות - טמאה, שדרך הדם להתלבן מחמת רחיצה. **הט"ז (א) תמה על דבריו** וכתב שלא נמצא בתלמוד ובפוסקים רמז לזה, והביא ראיות כנגדו, וסיים "והמחמיר יחמיר לעצמו ולא יורה כן לאחרים כלל".

הרגישה ומצאה כתם טהור ובתוכו נקודה אדומה

כתב הפתי"ש (א) בשם הגבעת שאול (סימן סז) שאם הרגישה ובדקה בחלוקה ומצאה כתם טהור גדול, ובתוכו נקודה אדומה קטנה והחלוק לא היה בדוק האשה טהורה משום שיש לתלות את ההרגשה במראה טהור והדם במאכולת. **והביא הפתי"ש שר' מרדכי מטיקטין פקפק בכך**. (ועיינו לקמן סימן קצא בדיונו של תרומת הדשן שאם הרגישה, על אף שלא מצאה דם, היא טמאה, ובדיון האחרונים במקרים של הגבעת שאול ודומיו).

לשון השו"ע:

כל מראה אדום, בין אם היא כהה הרבה, או עמוק, טמאים. וכן כל מראה שחור. ואין טהור אלא מראה לבן וכן מראה ירוק, אפילו כמראה השעווה או הזהב, וכ"ש הירוק ככרתי או כעשבים. (מרדכי). (וכן מראה שקורין בל"א בלו"א בכלל ירוק הווא),

ואפילו יש בו סמיכות דם והוא עב הרבה, ואפילו הרגישה שנפתח מקורה, ובדקה מיד ומצאה מראות הללו, טהורה (ד"ע דלא כת"ה סימן רמ"ו דמגמגם בזה). הגה: וכן עיקר. (בי"י וטור), דלא כיש מחמירין לטמאה אם יש בו סמיכות והוא עב. (ת"ה סימן רמ"ו).

(ואם הרגישה שנפתח מקורה, ובדקה מיד ולא מצאה כלום, ע"ל סימן ק"ץ):

סעיף ב

נאמנות האשה על פסק הרב

לשון הגמרא בנדה כ:

איבעיא להו: כזה טיהר איש פלוני חכם מהו!

תא שמע: נאמנות אשה לומר כזה ראיתי ואבדתי, שאני התם - דליתיה לקמה.

תא שמע: דילתא אייתא דמא לקמיה דרבה בר בר חנה - וטמי לה.

הדר אייתא לקמיה דרב יצחק בריה דרב יהודה - ודכי לה.

והיכי עביד הכי? והתניא: חכם שטימא - אין חברו רשאי לטהר, אסר - אין חבירו רשאי להתיר! מעיקרא טמוייה הוה מטמי לה, כיון דא"ל: דכל יומא הוה מדכי לי כי האי גונא, והאידינא הוה דחש בעיניה - דכי לה.

ומי מהימני? אין, והתניא: נאמנת אשה לומר כזה ראיתי ואבדתי. כיון דאמרה ליה דכל יומא מדכי לה כי האי גונא, והאידינא הוא דחש בעיניה - הדר דכי לה, אלמא: מהימנא לה!
רב יצחק בר יהודה - אגמריה סמך.
מגמרא זו מבואר שנאמנת אשה לומר שראתה מראה כזה ואבדתו, והחכם יתיר על פי דבריה.
אך הסתפקה הגמרא אם נאמנת להעיד שחכם התיר במראה כזה, או שהיות והמראה לפנינו, אין לסמוך על דבריה, וחובה עלינו לבדוק בעצמינו.
הגמרא מנסה להוכיח מסיפור על ילתא, שהאמין לה רב יצחק בר יהודה על כך שמתחילה היה רבה בר חנה מטהר לה מראה כזה ורק היום אסר לה.
ודחתה הגמרא שרב יצחק בר יהודה סמך על עצמו, שהיה ברור לו שהדבר מותר, אך בלאו הכי לא היה סומך על דבריה לבדה.
הרשב"א והטור בתורת הבית פסקו שאין לסמוך על אשה שאומרת שחכם התיר לה מראה כזה, וביארו שכשם שהחכם מסופק במראה זה, כן יש לחשוש שהיא אינה יודעת בבירור שכזה ממש התיר לה החכם.
הב"ח והש"ך ציינו שרש"י פירש שהספק הוא האם אשה אחרת יכולה לסמוך על עדותה של אותה אשה שחכם התיר לה מעין זה, ולכן יש להחמיר אף בזה.
הפת"ש (ו) הביא שהסדרי טהרה כתב שאף האשה עצמה אינה יכול לסמוך על כך שחכם התיר לה כעין זה.
עוד הביא הפת"ש את דברי תורת השלמים שכתב שאף אם הביאה האשה את ב' המראות לפני חכם ואמרה שעל מראה זה התיר לי חכם אחר והוא כעין זה, ונראה לאותו החכם שאכן ב' המראות זהים אין לו להתיר, היות והמראה לפנינו אינו יכול לסמוך על עדות האשה, והוכיח כן מהגמרא שלא העמידה את המקרה של ילתא במציאות זו.

האם חכם יכול להורות בדמי אשתו?

התוספות (ד"ה כל יומא) **התקשו** מדוע ילתא לא הראתה את המראות לרב נחמן בעלה, וכתבו שיתכן שלא היה בקיא בהם, או שחששה שיחמיר על עצמו.
אך כתבו שאין לומר שאינו רשאי להורות בדמי אשתו שהרי במסכת נגעים (ב, ה) מצינו מחלוקת בעניין נגעי עצמו, ולא מצאנו בעניין דמי אשתו.
הש"ך (ז) הביא את דברי תוס' שנאמן אדם להורות בדמי אשתו, וכתב שכן כתבו האגודה והמהרש"ל.
הפת"ש (ו) הביא שהחכמת אדם (כלל קט סעיף ו) **כתב** שאם אירע שאלה בטבילה אינו יכול להורות כיון שכבר 'אתחזק איסורא'.
דברי החכמת אדם מבוססים על שיטת הר"ש בנגעים שעד אחד אינו נאמן במקום שאתחזק איסורא.
אמנם ערוך השולחן (כב) ציין לדבריו בסימן יח סעיף מח שהכריע שנאמן אדם על עצמו, אף במקום ש'אתחזק איסורא'.
הבדי השלחן (כז) כתב שיש להחמיר אם לא בשעת הדחק, אלא בדין המפורש בשו"ע ובפוסקים שאין זה נקרא הוראה.
ובשבט הלוי (חלק ה ס"ק ו אות ז) **כתב** שכבר הורו כל הפוסקים להתיר בזה, והביא ג' טעמים לזה:
א. אין הלכה כר"ש בעניין אתחזק.
ב. אין להחשיב את הנדה כאתחזק, משום שבימי נדה לא לעולם תראה, ובימי ספירה בידה לטבול.
ג. **כתב המהר"ח אור זרוע** שכשם שהאמינה התורה לאשה (וספרה לה) כך האמינה לבעלה.

לשון השו"ע:

נאמנת אשה לומר: כזה ראיתי, ואבדתי. אם הוא מראה לבן או ירוק, טהור. אבל אם הביאו לפנינו דם, והחזקנוהו בטמא, או אפילו נסתפקנו אם הוא טמא או טהור, והיא אומרת: חכם פלוני טיהר לי כיוצא בזה, אין סומכין עליה.

סעיף ג

ראיית דם בשפופרת ובחתיכה היוצאת מגוף האשה

הגמרא בדף כא: הסתפקה מה הדין באשה שרואה דם בשפופרת (רש"י- הכניסה קנה חלול באותו מקום ונמצא בתוכו דם).
ומסיקה הגמרא שטהורה היא. דין זה נלמד מן הדרשה- 'בבשרה' ולא בשפופרת.
הגמ' מקשה על כך מדברי ר' יוחנן משום רשב"י שאמר שאשה שמפילה חתיכה, טמאה במידה ודם אגור בתוכה, ומדוע שלא יהיה דין דם זה כדין דם היוצא בשפופרת.

הגמרא מתרצת שדרכה של אשה לראות דם בחתיכה ואין דרכה לראות בשפופרת. (לקמן נעמוד על משמעות דברי הגמרא בזה).

הגמרא מנסה לטעון כי השאלה האם דם שפופרת מטמא נתונה במחלוקת תנאים:

הברייתא מביאה מחלוקת בין ת"ק לחכמים בדבר אשה שהפילה חתיכה:

דעת ת"ק שאע"פ שהיא מלאה דם, כל שאין עמה דם טהורה, יש עמה דם טמאה.

וחכמים אומרים שאין זו דם נדה, אלא דם חתיכה. (לאחר שינוי נוסח שעושה הגמרא)

הגמרא מקשה במה נחלקו חכמים על ת"ק, ולכאורה שניהם מודים שהדם הנמצא בחתיכה טהור.

על כן רצתה הגמרא לומר שנחלקו ב'פלאי פלוי' (רש"י- שיש בה שורות שורות ביקועים מבחוץ והדם שם):

דעת ר"א לטמא בזה, היות והדם לא נמצא בתוך החתיכה.

ודעת חכמים לטהר, משום שאין זה דם נידה.

ולפי זה יוצא שר"א סובר שהסיבה שיש לטהר דם שאינו בבשרה, הוא משום שאינו נוגע ברחם, ולכן הוא הדין בשפופרת.

לעומת זאת דעת חכמים היא שסיבת ההיתר הינה משום שדם היוצא עם החתיכה אינו נדה, והיתר זה לא שייך בשפופרת.

אביי דוחה זאת ואומר שכולם מודים שדם היוצא בשפופרת טהור. והמחלוקת היא דווקא לגבי דם בחתיכה, האם דרכה לראות דם בחתיכה או לא. (שיטתו תבואר לקמן)

רבא דוחה ואומר ששניהם מודים שדם שפופרת טהור, ואף דם חתיכה טהור, אלא שדעת ר"א לטמא את החתיכה משום שנטמא מן המקור, והמקור מטמא, ודעת חכמים שאין המקור מטמא.

נחלקו הראשונים בהבנת תירוץ של אביי:

שיטת רש"י:

רש"י סבר שאביי נשען על העמדת הגמרא הקודמת שנחלקו בדם הנמצא בבקעים:

דעת ר' אליעזר היא שהדם הנ"ל טמא, היות וזהו הדם המצוי בבשרה.

דעת חכמים היא, שהוא אינו טמא, משום שאין זה דם נידה, שאין דרכה של האשה לראות דם נדה כשמפילה חתיכה.

שיטת תוס' (כב. ד"ה כי פליגי)

תוספות סוברים שאביי אינו מקבל את העמדת הגמרא הקודמת, ולדעתו נחלקו בדם המצוי בבשר עצמו.

דעת ר' אליעזר היא, שאע"פ שדם שאינו בבשרה אינו מטמא, יש לטמא את הדם המצוי בחתיכה ויש להחשיבו כנמצא בבשרה ממש, מפני שדרכה של אשה לראות דם בחתיכה, ולכן החתיכה אינה מהווה חציצה בין הדם לבשר.

לעומתו סברו חכמים שאין דרכה של אשה לראות דם בחתיכה. על כן החתיכה מהווה חציצה בין הדם לבשר, והאשה איננה טמאה.

השר מקוצי (הובא ברא"ש פ"ג סי' ב)

השר מקוצי מפרש אף הוא כדברי רש"י שדברי אביי נסובים על העמדת הגמרא שנחלקו בדם הנמצא בבקעים.

אך לדעת השר מקוצי, המחלוקת אינה נסובה סביב השאלה האם הדם היוצא עם החתיכה הינו דם נדה, אלא האם זו דרך הנשים לראות דם נידה עם החתיכה.

דעת ר' אליעזר שדרכה של אשה לראות ועל כן זהו דם נדה.

ודעת חכמים שאין דרכה לראות, ועל כן, על אף שהיא ראתה, ועל אף שדמה דם נדה, אין הוא מטמא.

בדברי הרמב"ם משמע שסבר כשר מקוצי משום שכתב (איסורי ביאה ה, טז): 'עד שתראה בבשרה כדרך שהנשים רואות ואין דרך אשה לראות בשפופרת'. משמע שהסיבה שהותרה שפופרת אינה משום חציצה, ואף לא משום שזהו לא דם נדה אלא משום שהיציאה אינה כדרכה. (עיין לקמן האם השר מקוצי מודה לטעם של חציצה)

העולה מכל האמור

כל הראשונים מודים שאשה הרואה בשפופרת טהורה.

דם שירד עם החתיכה:

לדעת תוס' אף חכמים סוברים שהוא אסור, ולא נחלקו אלא בדם המצוי בחתיכה.

ולדעת רש"י והשר מקוצי לדעת חכמים אף דם היורד עם הבשר טהור. לרש"י משום שאינו דם נדה, ולשר מקוצי הטעם הוא משום שהוא יורד שלא כדרכו.

יצא דם כדרכו דרך השפופרת לדעת השר מקוצי

נחלקו האחרונים בדעת השר מקוצי, האם לשיטתו, הסיבה שטהורה בדם היוצא מהשפופרת הוא משום שהוא יוצא בחציצה, או שאף בזה, הטעם הוא משום שאין דרך הדם לצאת ע"י שפופרת. הנ"מ למחלוקת היא, בדבר מציאות שהשפופרת גורמת לפתיחת המקור, ולהוצאת דם באופן טבעי.

דעת שולחן ערוך הרב היא (קפח קונטרס אחרון) **שלדעת השר מקוצי** כל ההיתר הוא משום שהדם יורד שלא כדרכו, ולכן במקרה זה, האשה תהיה טמאה ולא התיר השר מקוצי, אלא במציאות של שפופרת דקה, שלא גרמה להוצאה טבעית של הדם.

אמנם אחרונים רבים חלקו עליו (דברי חיים יו"ד ב סג, אמרי יושר ב, עונג יו"ט פד, עא פתחי נידה סימן מ אות א, מנחת שלמה תניינא עב) **וסברו** שאף השר מקוצי מודה שכל שלא נגע הדם בבשר, אינו טמא. **וביאר ר' שלמה זלמן אויערבך בשיטה זו** שסבר השר מקוצי שעצם היציאה בלא נגיעה בבשר, נחשבת כיציאה שלא כדרכה, ע"ש.

פסיקה להלכה

השו"ע והטור פסקו שדם בשפופרת ובחתיכה טהור משום שאין דרכה לראות כן, כלומר פסקו דעת השר מקוצי, שהטעם שהאשה אינה טמאה, היא משום שאין דרכה לראות כן.

אשה שרחמה נפל

הרא"ש כתב שהשר מקוצי פסק שאשה שנעקר רחמה וכמין חתיכות בשר היו נופלות לה בבית החיצון - טהורה, כיון שאין דרך נשים לראות באופן זה, וזאת על פי שיטתו שלא נאסר דם שיצא שלא כדרכו.

אמנם נחלקו הפוסקים מהי המציאות עליה דיבר השר מקוצי :

הב"י כתב שמדברי הטור ורבינו ירוחם (נתיב כו חלק א) **עולה שהבינו** שמדובר כשראתה דם ממש ומכול מקום טיהר אותה, משום שהוא תלה שהדם הגיע מהחתיכות שבבית החיצון וכשנעקר לא היה דם אלא בחתיכה.

אך כתב הב"י שמלשון הרא"ש עצמו משמע שמדובר שהדם היה בתוך החתיכות עצמם, אך היו גם בסדקים, אבל אף השר מקוצי לא היה מתיר במציאות שהייתה רואה דם ממש, ואין לתלות במכה, משום שהמכה נמצאת במקור עצמו.

וכתב הב"י שצריך לדחוק ולומר שאף כוונת הטור ורבינו ירוחם היא שמדובר שהדם בא עם החתיכה ולא בפני עצמו ומה שכתבו ש"לא היתה פוסקת מלראות" כוונת שלא פסקה מלראות חתיכות בשר, ולא שלא פסקה מלראות דם. (לקמן נביא עוד מביאורו של הב"י בדברי השר מקוצי הקושר לגודל החתיכות, ונבאר זאת לאחר שנדון בדן פתיחת הקבר).

הדרכי משה (ג) תמה על דברי הב"י שהרי פשוט שניתן לתלות דם מכה אף במקור, כמבואר בסימן קפז (וזוהי גמרא ערוכה בנדה סו. נאמנת אשה לומר מכה יש לי במקור), וכתב שפשוט שכך יש לבאר את דברי השר מקוצי וכפי שעולה מלשון הטור ורבינו ירוחם.

הט"ז (ה) כתב מדברי השר מקוצי עולה שטעם ההיתר אינו משום מכה, אלא משום שאין דרכה לראות דם באופן הנ"ל.

על כן ביאר הט"ז שאף אם יצא דם נדה ממש יחד עם החתיכות יש לטהר, הואיל ואין דרך אשה לראות דם יחד עם חתיכות.

אף הב"ח והש"ך הסכימו עקרונית עם פירוש זה, אך הם סברו שניתן להתיר דם נדה רק בין ווסת לווסת, וגם רק במידה ובדקה בשעת הנפילה לבית החיצון, ולא היה דם ורק לאחר מכן היתה רואה דם כל זמן שהחתיכות בבית החיצון.

וביאר הב"ח שלדעת רש"י אין אפשרות להתיר אף במציאות זו מן החשש שמא דם זה שבחתיכות הוא מן המקור שנעקר, ודם נדה הוא.

השו"ע פסק כביאורו בב"י בזה הלשון: 'וכן אשה שנעקר מקור שלה, וכמין חתיכות בשר נופלים בבית החיצון, טהורה'.

הרמ"א הוסיף כפי שהבין הוא: 'אפילו ראתה דם, כל זמן שהחתיכות בבית החיצון שלה, טהורה, משום שיש לתלות את הדם במכה'.

כבר הבאנו שדעת הט"ז הב"ח והש"ך שאף בלא תליה במכה טהורה.

אלא שלדעת הש"ך והב"ח צריכה בדיקה לאחר הנפילה וגם שיהיה שלא בשעת הוסת. **ולדעת הט"ז** מותרת בכל ענין.

פירוש מיוחד בדברי השר מקוצי - צניחת רחם

עד כאן ביארנו שמדובר באשה שנפל לה חתיכות מתוך רחמה.

אמנם הכרתי ופלתי (ב) והמעיל צדקה (לד) כתבו שמדובר בצניחת הרחם ממש, שנופל הרחם עד בין רגליה, ואינה יכולה להטהר כיון שהרחם נפתח ויוצא דם, וכן בבדיקה ובתשמיש.
וכתב בשיעורי שבט הלוי (עמוד צח) **כתב** שלנשים אלו לא הייתה תקנה, עד שבא ה'כרתי' ופירש שלזה כיון הר"ש מקוצי, ובמקרה זה מותרת האשה אף כשיוצא ממנה דם נדות.
הנודע ביהודה (קמא יו"ד נח) **כתב** שזהו דבר שאין הדעת סובלתו.
אמנם החתם סופר (יו"ד קמה) **כתב** בתחילה שהכרתי ופלתי והמעיל צדקה האירו עינינו בפירוש הר"ש, אך כתב שדעת הרמב"ם אינה כן, ולמעשה הקל כדבריהם רק במידה ואין לה הרגשה.
[הנודע ביהודה כתב (סוף סימן פח) **הוי זהיר ברוחך שלא לקפוץ להורות בדברים כאלו בלתי שאלה מגדולי הדור כי אין הוראה זו כהוראת נט"פ... הם דברים השכיחים ורוב הקמים להורות בקיאים בהם משא"כ בפתחי נדה ובדבר שאינו שכיח].**

אין פתיחת הקבר ללא הדם

מבואר במשנה (כא, א) שנחלקו ת"ק ור' יהודה בדבר אשה שהפילה חתיכה.
דעת ת"ק: אם יש עמה דם - טמאה, ואם לאו - טהורה.
ר' יהודה אומר: בין כך ובין כך טמאה.
הגמרא מסיקה שנחלקו ת"ק ור' יהודה בשאלה, האם יכולה להיות מציאות של פתיחת הקבר (רחם) בלא דם.
דעת ת"ק שיתכן פתיחת קבר בלא דם, ועל כן האשה טהורה.
דעת ר' יהודה שלא תתכן פתיחת קבר בלא דם, ולכן כל שיצאה ממנה חתיכה ונפתח רחמה אסורה אף במידה ולא ראינו שיצא דם.
הרמב"ם פסק כת"ק שכל שאין עם החתיכה דם, היא טהורה.
אמנם רוב הראשונים פסקו (תוס', ראב"ד, רמב"ן, רשב"א, רא"ש פרק ג סימן א) **כר' יהודה** שאין פתיחת קבר בלא דם, ולכן כל שנפל חתיכה מתוכה - טמאה.
פסק זה של הראשונים לכאורה סותר את פסיקת השו"ע שהבאנו לעיל מכוח השר מקוצי והברייתא של ר"א חכמים, שם פסקנו כחכמים שעל אף שיצא דם עם החתיכה, האשה טהורה, והגדיל השר מקוצי וכתב שהוא הדין כשנפל חתיכות מן המקור כמבואר לעיל, ולא כתבו שהיות ויצאו חתיכות טמאה, משום שאין פתיחת קבר בלא דם.
כנראה בעקבות שאלה זו כתב הטור שדוקא בחתיכות קטנות שיוצאים מן האשה, אנו אומרים שדם היוצא עמהן טהור, אבל במידה ויצא ממנה חתיכות גדולות, טמאה היא בלאו הכי משום שאי אפשר לפתיחת הקבר בלא דם.
תירוץ זה לכאורה רמוז גם כן בדברי התוספות (כב: ד"ה ליפלו) **והרשב"א** (תורת הבית בית ז סוף שער א ארוך וקצר) **והרא"ש** (פי"ג סי' ג) שהתייחסו לדברי הגמ' שהקשתה שסוף דברי המשנה שהבאנו כותבת שהמפלת דמים בלא דם טהורה שזה כנגד ר' יהודה שהרי אין פתיחת קבר בלא דם, ומשיב ר"ל שאכן דין זה שלא כר' יהודה, וציינו הראשונים הללו שהגמרא לא הקשתה כן על דברי המשנה שכתבה שאם הפילה כמין קליפה, כמין שערה, כמין עפר, כמין יבחושין אדומים ולא נמוחו טהורה, ומשמע שסברה שבדברים קטנים כאלו, יתכן שיפתח הקבר ללא דם.
אלא שהעיר הב"י שהרא"ש התייחס ליחס בין דעת ר' יהודה שאין פתיחת קבר בלא דם, לבין מחלוקת ר"א ות"ק שם מבואר שיכולה להפיל חתיכה ולהשאר טהורה, ולא תירץ כתירוץ של הטור, אלא כתב שאכן להלכה מודים האמוראים שהאשה טהורה משום שאין פתיחה בלא דם, וכל מה שביארו שם, הוא שהדם עצמו אינו מטמא, ונ"מ לענין שפופרת.
וכתב שיתכן שהרא"ש תירץ כן בשביל לומר שאף אם לא נחלק בין חתיכות גדולות לקטנות ניתן לתרץ את היחס בין הסוגיות, **ונותר הבית יוסף בצריך עיון.**
השו"ע פסק כדברי הטור לחלק בין חתיכות קטנות לגדולות.

צורת הוולד

נחלקו הראשונים האם הכלל שאי אפשר לפתיחת הקבר בלא דם" קשור לצורת הוולד:
השאלות (תזריע, פה), **כתב** שדווקא כשנגמרה צורת הוולד (יום ארבעים ליצירת הולד) נפתח המקור היטב ויוצא דם, אבל בפתיחה קטנה יותר - אפשר בלא יציאת דם.
כתב הב"י שמדברי הרא"ש והרשב"א משמע שאפילו לא נגמרה צורת הולד יוצא דם.
כתב הסמ"ג (לאוין קיא דף לו ע"ד) לכל הפחות אנחנו שאין אנו בקיאים בגמר צורת הולד יש לנו לפסוק דאי אפשר לפתיחת הקבר בלא דם.
השו"ע פסק שאף נפל שלא נגמרה צורתו מטמא משום פתיחת קבר.

האם יש לחלק בין פתיחת קבר מבחוץ או מבפנים?

ראינו כי פסקו רוב הראשונים שאין פתיחת קבר בלא דם.
עוד הבאנו שהב"י דן כיצד דין זה מתיישב עם הדין שיש להתיר דם היוצא עם חתיכה, ולהלכה חילק בין חתיכה גדולה לקטנה.
נראה שהם סברו שבשפופרת אין בעיה בזה משום שהיא קטנה.

כן עולה במפורש מלשון הטור שכתב 'ודוקא חתיכות קטנות דומיא דשפורת'. וכן כתב הבי"י ששפורת צריכה להיות דקה מן הדקים. (אמנם העיר ערוך השולחן (כו) שאין צורך לזה שהיות והדם יוצא רק בתוך השפורת אינו מטמא)

א"כ יוצא לפי זה כי אין מקום לחלק בין פתיחת הקבר שבאה מבפנים לבין פתיחה הבאה מבחוץ. וכן כתב הפת"ש בסמן קצד ס"ק ד בשם הנודע ביהודה (יו"ד סוף סימן קכ) שאין לחלק בבדיקת רופא שהיא מבחוץ, ויש לחוש לכל פתיחת קבר.

אמנם החזו"א (סימן פג ס"ק ב) **רצה לדייק מהב"י** שהיות והוא דן בפתיחת הקבר רק לגבי חתיכות, משמע שסבר שבשפורת אין בעיה משום שהיא פתיחה מבחוץ (ובשיעורי שבט הלוי עמוד צט תמה עליו עיי"ש).

הרב עובדיה יוסף (טהרת הבית סימן יא הלכה ז) **מקל למעשה** בכל פתיחה הנעשית מבחוץ מכוח ספק ספקא- שמא הלכה כרמב"ם (יש פתיחת הקבר בלא דם), ואף אם אין הלכה כרמב"ם, שמא נאמר שרק מבפנים נאסרת ולא מבחוץ. (ועל אף שהספק הראשון כנגד השו"ע והספק ספקא אינו מתהפך וזאת כפרי חדש, שאין צורך שהתהפך).

מהו השיעור של פתיחת קבר?

במציאות, רוחבו של צוואר הרחם הוא 3-5 מ"מ. **יש האומרים** שכל מכשיר מעל לרוחב זה נחשב פתיחת הקבר. כך כתב הרב אריאל בהסכמה לשערי אורה.

אך האג"מ (או"ח ח"ג סימן ק) כתב שזה לערך 3/4 אינץ' שהוא בערך 1.9 מ"מ, ולומד זאת ממשנה באהלות. כתוב שם שפתיחת הקבר זה רוחב פיקה, הוא מבין כי פיקה זה רוחב אצבע, אצבע-2 ס"מ=20 מ"מ. פחות מכאן (19 מ"מ) טהורה.

כיצד מוודאים שהחתיכות אינו דם שקרש?

בסעיף הבא יבואר כי על מנת לוודא שהחתיכות היוצאות מן האשה אינן דם שקרש, יש להטילן במים פושרים, ולוודא שאינן נימוחו, וכן פסק השו"ע בסעיף שלנו.

לשון השו"ע:

הכניסה שפופרת והוציאה בה דם, טהורה. וכן אם ראתה דם בחתיכה, אפילו היא מבוקעת והדם בבקעים, בענין שנוגע בבשרה, טהורה, כיון שאין דרך לראות כן. וכן אשה שנעקר מקור שלה, וכמין חתיכות בשר נופלים בבית החיצון, טהורה. הגה: אפילו ראתה דם, כל זמן שהחתיכות בבית החיצון שלה, טהורה, דתלינן הדם בחתיכה זו, הואיל וידעה ודאי שנעקר מקורה, ומחמת מכה היא. (כן משמע בטור ורבינו ירוחם והרא"ש).

והוא שהטיל החתיכות במים פושרין, ולא נמוחו.

ודוקא חתיכות קטנות דומיא דשפורת, אבל חתיכה גדולה, טמאה, אפילו לא ראתה כלום, לפי שאי אפשר לפתיחת הקבר בלא דם, אפילו בנפל שלא נגמרה צורתו:

סעיפים ז-ו

דם יבש ובריות

הגמרא בדרך כב. הסתפקה האם דם יבש מעיקרו מטמא. **הגמרא פושטת** ספק זה מהמשנה, שם נאמר שהמפלת כמין קליפה, כמין שערה, כמין עפר או כמין יבחושין, תטיל למים ואם נמוחו טמאה.

מבארת הגמרא שאם נמוחו, מתברר שזהו דם יבש וטמא, ואם לא נמוחו, הרי הן בריות בפני עצמו.

ביארו הרא"ש והרמב"ן שאנו מניחים שהגיעו מחמת מכה או שומא שבמעיה כמבואר בסיפורי הגמרא שם.

דם יבש שאינו נימוח

כתב הראב"ד שאם ידוע שהוא דם יבש, אין צורך בבדיקה, ואף אם אינו נמוח, האשה טמאה, וכן דעת הרשב"א, וכן כתב המגיד משנה (ה, יד) בדעת הרמב"ם.

אמנם הרז"ה השיג על הראב"ד וכתב שאם הדם אינו נימוח, היא טהורה, **וכן צידד הרא"ש. הרז"ה הביא ראיה לדבריו מהגמרא בדרך נד: שמשווה בין דם יבש לבריות, ולומדת את 2 הדינים מאותו פסוק.**

השו"ע סתם כדעת הראב"ד, וכתב ביש אומרים את דעת הרז"ה.
הש"ך (יז) כתב שבירושלמי משמע כדעת הראב"ד, שאף כשאנו נמוח טמאה, וכן משמע בבבלי,
ותימה שנתחבטו בזה הגדולים.

כיצד נעשית הבדיקה?

במשנה מבואר שיש להטיל את הבריה במים, ולראות אם היא נמוחה.
וכתב ריש לקיש (כב:) שצריך לעשות כן דווקא במים פושרים.
נסתפקה הגמרא אם צריך להשרותם במים מעת לעת, כשם שמצריכים כן בשרץ ונבילה, או שאין צורך בזה משום שהדם רך.
הפוסקים כתבו שיש להחמיר מספק.

כמה זמן צריכים להיות המים פושרים?

בדף נו. נחלקו התנאים אם מספיק שיהיו המים פושרין בתחילה או שצריך שיהיו פושרים מעת לעת.
הפוסקים הכריעו כרשב"ג שצריכים המים להיות פושרים מעת לעת.

מהי הגדרת מים פושרים?

כתב הרא"ש בשם העיטור והרשב"א ששיעור החימום הוא כמו מים ששאבו בקיץ מן הנהר, או מן המעיין ועמדו מעט בבית.
הראשונים למדו כן מהגמרא בחולין נה: לענין בדיקה לטריפות.
עוד נתנו הגדרה נוספת שהשיעור הוא כמו שבני אדם שותים ונותנים באזניהם.
וכתבו הרשב"א והריטב"א בסוגיא שהוא כשיעור הרוק.

מועכתו ברוק על גבי ציפורן ולא נימוח

הבאנו לעיל שהמשנה כתבה שעל מנת לבדוק בריה, יש להטילה במים, ולראות אם היא נמוחה.
הגמרא מביאה ברייתא שם רשב"ג נתן בדיקה אחרת: שצריכה למעוך אותו ברוק על גבי הציפורן.
הגמרא מבארת שנחלקו ת"ק ורשב"ג, האם מעיכה על ידי הדחק נחשבת מעיכה, ויש להחשיב זאת כדם, או כל שלא נמוח במים, טהור.
להלכה נפסק כת"ק שדי להטילו במים.
אך כתב הרשב"א שמכול מקום אף ת"ק יודה שאם מעכתו ברוק, ולא נמוח, ודאי אינו דם.
המגיד משנה כתב (איסורי ביאה ה, יד) שהיה מקום לדחות דבריו ולומר שלת"ק אין בדיקה זו מועילה כלל.
ומכול מקום כתב המגיד משנה שהעיקר כדעת הרשב"א, וכן פסק הרמ"א.

בריה שיש בה לחלוח של דם

כתב הרשב"א שבריה שיש בה לחלוח דם טמאה, ולא מועיל בה בדיקה, וכתב הב"י שדבריו פשוטים.
הרמ"א פסק בשם תרומת הדשן שאם נמוחו קצת מהשערות טמאה.

בדקה ג פעמים בריות אלו ולא נמוחו, אם צריכה לבדוק כל פעם?

כתב הרמ"א שנראה לו שאם בדקה ג פעמים בדרך זה ולא נמוחו אין צורך לבדוק עוד, ודווקא באשה שיש לה וסת ושלא בשעת וסתה.
ותמה הש"ך דלא מצינו חילוק בזה בין שעת וסתה ללא בשעת וסתה, וכן הביא מהאפי רברבי שאין לחלק כיון דאינו דם.
הפת"ש (יא) כתב בשם העמודי כסף שכוונת הרמ"א שע"י בדיקה ג"פ יש לטהר אותה אפילו אם תראה דם עמו אח"כ, ובזה כתב דדוקא שלא בשעת וסתה.

לשון השו"ע:

סעיף ד:

כל דם היוצא מן האשה, בין לח בין יבש, טמאה. ולא עוד, אלא אפילו יצא ממנה צורת בריה, כמין קליפות או כמין שערות או כמין יבחושים אדומים, טמאה. והוא שיהיו נמוחים בתוך מעת לעת, על ידי ששורים אותם במים פושרים, ויהיו המים פושרים כל משך מעת לעת שהם בתוכו. ושיעור החימום, כמו מים

שנשאבו בקיץ מהנהר או מהמעין, ועמדו בבית, שחום הבית מחממתן. וכחימום של אלו כך הוא שיעור פושרים בימות החורף. (וסתם פושרים אינן חמין יותר מחמימות הרוק) (ביי בשם ריטב"א פ' המפלת). ואם הם קשים כל כך, שאינם נמוחים בתוך מעת לעת, טהורה, אפילו הם נמוחים על ידי מיעוד שממעכן בצפרניו. (ואם מעכן בצפרניו ולא נימוחו, טהורה ואין צריך לבדוק ע"י שריה). (המ"מ פ"ה וכ"כ הבי"י בשם הרשב"א).

סעיף ה:

במה דברים אמורים שאם לא נימוחו טהורה, בזמן שהם יבשים גמורים, שאין עמהם דם כלל. אבל אם יש עליהם שום לחלוח דם, טמאה. הגה: והוא הדין אם נתמעכו או נימוחו קצתן, וקצתן לא נימוחו, דטמאה. (פסקי מהרא"י סימן מ"ז).

מיהו נראה לי דאם בדקה ג' פעמים, כל מה שראתה ולא נימוחו כלל, שוב אינה צריכה לבדוק מה שהיא רואה אח"כ, כדרך זה, שהרי הוחזקה שדברים אלו אינן דם, רק באים ממכה שבגופה. ודווקא באשה שיש לה וסת, ושלא בשעת וסתה, כמו שנתבאר גבי מכה, לעיל סימן קפ"ז:

סעיף ו:

במה דברים אמורים שצריך בדיקה בשרייה, במפלת כמין קליפות ושערות, אבל חתיכת דם, אף על פי שקשה ואינו נימוח, טמאה. ויש אומרים שגם לזה צריך בדיקה בשרייה, אם היא חתיכה קטנה כשיעור שפופרת הקנה דק שבדקים (ד"ע).

סימן קפט- חישוב הווסתות

הקדמה – מהי וסת וכיצד היא נקבעת (חלק מסעיף ב)

בסימן קפד ביארנו שוסת הינו הזמן שבו אנו צופים שיתכן והאשה תראה את דמה. לגבי זמן זה נאמרו בגמ' ב' הלכות מרכזיות:

- א. חובה לפרוש מן האשה עונה אחת קודם וסתה (שבועות יח:).
- ב. חובה על האשה לבדוק את עצמה בשעת וסתה שלא ראתה דם (נדה טו-טז). תוספתא פרק ט הלכה ב).

שם התייחסנו לשאלה האם מקור הלכות אלו מהתורה, או שהוא מדרבנן:

הבאנו שהמוסכמה היא שנפסק להלכה שדין וסתות הינו מדרבנן.
אך מכול מקום. אחרונים רבים (נו"ב, חת"ס, ערוך השולחן ועוד) **סברו** שמקור חובת הפרישה מן האשה מן התורה, ורק חובת הבדיקה המאפשרת לשמש לאחר זמן זה, היא מדרבנן.

בסימן זה יבואר כיצד קובעת האשה וסת. כלומר, באלו זמנים צריכה האשה לחוש שדמה עתיד לבוא ולהמנע מתשמיש ולבדוק את עצמה. וכך לשון המשנה דף סג:

היתה למודה להיות רואה יום ט"ו ושינתה להיות רואה ליום כ' - זה וזה אסורין.

שינתה פעמיים ליום כ' - זה וזה אסורין.

שינתה ג' פעמים ליום כ' - הותר ט"ו, וקבעה לה יום כ', שאין אשה קובעת לה וסת - עד שתקבענה ג' פעמים, ואינה מטהרת מן הוסת - עד שתעקר ממנה ג' פעמים.

ובגמרא דף סד.

שאיין האשה קובעת לה וסת עד שתקבענה - א"ר פפא: לא אמרן - אלא למקבעה, אבל למיחש לה - בחדא זימנא חיישא.

הב"י ביאר שהמשנה כאן עוסקת בב' סוגי וסתות:

א. **וסת החודש** - האשה קובעת את וסתה בתאריך מסויים בחודש, (וסת זו תתבאר לקמן סעיף 1).

ב. **וסת ההפלגה** - האשה קובעת את וסתה בהפרשים קבועים, כלומר שהיא רגילה לראות דם כל 29 יום וכל כיוצא בזה. (וסת זו תתבאר לקמן סעיף ב)

ממשנה זו אנו למדים את הדרך בה נקבעת וסת.

♦ **וסת שאינה קבועה** (מונח של הראשונים) - נוצרת בעקבות ראית דם של אשה בתאריך מסויים או בהפלגה מסויימת פעם אחת (והוא הדין לכל וסת אחרת). מכאן ואילך צריכה האשה לחוש לתאריך זה בחודש אחר, ולהתנהג בו כשעת וסתה, אמנם במידה ובפעם הבאה לא ראתה באותו התאריך, שוב אינה צריכה לחוש לו. הסיבה היא - האשה מעולם לא הוחזקה בתאריך זה כשעת ראייתה. כלומר, וסת שאינו קבוע נקבע לאחר פעם אחת בלבד, וכן נעקר לאחר פעם אחת בלבד.

♦ **וסת קבועה** - נוצרת בעקבות ראית דם של האשה ג' פעמים באותו תאריך (וכן לשאר סוגי הוסתות כמבואר לעיל), במידה ונקבע לאשה וסת קבוע, הוא אינו נעקר, אף אם פעם או פעמיים לא ראתה באותו הזמן, ולא יעקר אלא לאחר ג' פעמים.

ישנן עוד 'נפקא מינות' בין וסת קבועה לשאינה קבועה, לגבי חובת הבדיקה במידה ולא בדקה האשה בזמן, ועוד נ"מ, ויבוארו בע"ה במקומן.

סעיף א

עונה בינונית

בסעיף זה יבואר כי אשה שאין לה זמן קבוע בו היא עתידה לראות דם, צריכה לחוש ליום ה' לראייתה, משום שרוב הנשים רואות ביום השלושים לראייתם, זמן זה מכונה - עונה בינונית.

כעת נתחקה אחר מקור הדין ופרטיו:

במשנה בדף טו. מבואר שאדם יכול לבוא על אשתו מבלי לוודא שהיא טהורה.

הגמרא מבארת שהמשנה טרחה לכתוב זה לבאים מן הדרך בכדי לחדש שאף במציאות שהבעל לא היה בעיר, אנו סומכים שאשתו טהורה, ואין לחוש שלא הקפידה בבדיקות וכדו', מחמת שלא היה בעיר.

אמנם ריש לקיש מסייג דין זה, בזה הלשון:

אמר ריש לקיש משום רבי יהודה נשיאה: והוא שבא ומצאה בתוך ימי עונתה.

וביאר רש"י את דברי ר"ל: הבעל יכול לסמוך על כך שאשתו טהורה, דווקא בתוך לי יום לראייתה הקודמת, שבהם היא אינה אמורה לראות דם. אך אם הוא בא לאחר לי יום, אינו רשאי לבוא עליה מבלי לוודא עמה קודם שהיא טהורה, הואיל ורוב הנשים רואות דם בסוף עונתם.

דברי רש"י מבוססים על הגמרא בנדה דף ט: שם נאמר:

וכמה עונה? אמר ריש לקיש משום רבי יהודה נשיאה: עונה בינונית, שלשים יום.⁹

מכוח דברים אלו כתב הרשב"א (תורת הבית הארוך בית ז' שער ג) שאשה שאין לה וסת קבוע, אסורה לבעלה ביום השלושים לראייתה האחרונה, ודין זמן זה כדין וסת קבוע, שאסורה לבעל עד שתבדוק (זה שלא כפי שכתבו הראשונים בדעת הר"ף והרמב"ם שלדעתם, אם לא בדקה בזמן, שוב אינה צריכה לבדוק אף בווסת קבוע).

יש להעיר שבסימן קפד סעיף יא הבאנו שביארו הר"ן והמ"מ שהרמב"ם והר"ף הבינו שהגמרא לא עסקה כלל בעונה בינונית, אלא התירה לשמש בלא בדיקה בכל זמן שאינו עונת וסתה.

וכן לא מציינו בשום מקום שהרמב"ם הזכיר דין של עונה בינונית, (לקמן נראה שהש"ך מתייחס לזה ומוכיח את שיטתו שעונה בינונית, הינה עונת החודש).

בשולחן ערוך הרב בקונטרס ערוך סעיף א נוגע בנקודה זו וכותב שאף הרמב"ן לא הזכיר דין עונה בינונית, אלא לענין בדיקה, ולא לענין חובת הפרישה.

בהלכותיו כתב שולחן ערוך הרב שאין לנו אלא דברי השולחן ערוך.

אך בקונטרס אחרון כתב 'והלכך אין למחות ביד המקילין כיון שיש להם על מה שיסמוכו בפרט להקל בדברי סופרים.'

האם צריכה האשה לחוש לעונה בינונית כשיש לה ווסת קבוע?

מדברי רש"י בפירושו לסוגיא עולה לכאורה, כי יש לחוש לעונה בינונית, אף אם יש לאשה וסת קבוע.

אמנם הרשב"א (תורת הבית הארוך בית ז' שער ג) **השיג עליו בזה, וכתבו שבמידה ויש לאשה וסת קבוע, היא אינה צריכה לחוש לעונה בינונית.**

לרמב"ן (נדה טו. ד"ה 'יהוא) **ולר"ן** (שבועות ד: ד"ה וגרסי' בפרק) **יש שיטה ממוצעת:** במידה ווסתה הקבוע של האשה הוא מעל לי יום, היא אינה צריכה לחוש לעונה בינונית, משום שעד שעת וסתה יש להחשיבה כמסולקת דמים. אך אם ווסתה הקבוע הוא קודם לי יום, ולא ראתה עד לי, צריכה לחוש ליום לי, שהרי על אף שלא ראתה בזמן ווסתה, ודאי עתידה היא לראות בזמן מסויים, ועל כן יש לה לחשוש שזמן שרוב נשים רואות כשאר הנשים.⁹

השו"ע פסק כדעת הרשב"א שיש לחוש לעונה בינונית, רק במידה ואין לה וסת קבוע.

החוות דעת (לב), **בית מאיר** (א) **לחם ושמלה, סוגה בשושנים כתבו** שיש לפסוק כרמב"ן ובמידה ועונתה תוך לי יום ולא ראתה, צריכה לחוש לעונה בינונית.

אמנם המהרש"ל פסק כרשב"א שאין לחלק בכך, וכל שיש לה וסת קבוע, היא אינה חוששת לעונה בינונית, **וכן פסקו הסדרי טהרה** (יב ד"ה ועוד נראה) **ושולחן ערוך הרב** (ב)

האם עונה בינונית נעקרת בפעם אחת?

הבאנו לעיל שפסק השו"ע בעקבות הרשב"א שאשה שאין לה וסת קבוע, צריכה להתייחס לעונה הבינונית כוסת קבוע, לקמן בסעיף ד יבואר שלכן במידה ולא בדקה בשעת העונה מחוייבת לבדוק קודם לכן, לפני שתשמש.

נחלקו האחרונים האם יש להתייחס לעונה בינונית כוסת קבוע, אף לענין עקירתה:

◆ **הלבוש (טז) סבר** שדינה כוסת קבוע לכל דבר, ואינה נעקרת בפעם אחת, ונעקרת בג' פעמים.

◆ **הפת"ש (ב) הביא את דברי תורת השלמים (ד) והחכמת אדם (ק"ב, ג)** שכתבו שעונה בינונית נעקרת בפעם אחת בלבד. וכן כתב ערוך השולחן (ט).

אחרונים רבים דנו בהבנת מחלוקת זו.

יש שפירשו שלדעת הלבוש צריכה האשה להתייחס ליום הל לראייתה, אף במידה ולא ראתה בו, כלומר: אם ראתה בא' ניסן, עונתה הבינונית היא לי ניסן, ואף אם לא ראתה בזמן זה אלא בב' אייר, היא חייבת לפרוש אף בכט אייר, שהיא עונתה הבינונית ביחס ללי ניסן ואף בב' סיון שהיא עונתה הבינונית ביחס לראייה האחרונה בפועל. ועל זה השיג תורת השלמים, וסבר שלאחר שלא ראתה פעם, אחת שוב אינה צריכה לחוש לאותו היום, אך מכול מקום צריכה לחוש לעונה הבינונית החדשה (ויען יוסף יו"ד קכ, דברי יציב יו"ד עה).

⁹ עיין בספרו של הרב שלמה לוי- 'שערי אורה' שתלה מחלוקת זו בשאלה, האם חוששים לעונה בינונית משום שרוב נשים קובעות וסתם לעונה בינונית, או משום שרוב הנשים רואות עד לי יום. לשיטתו הרשב"א סבר כטעם הראשון שרוב נשים קובעות וסת בלי יום, לכן אין זה שייך למי שיש לה וסת קבוע. אמנם לפי השיטות שיש לחוש לזמן האחרון בו רואות הנשים, אי"כ אף אשה שיש לה וסת קבוע, צריכה לחוש לו, במידה והיא לא ראתה בשעת וסתה הקבוע.

אמנם יש שפירושו שהלבוש רצה לומר שצריכה לחוש ליום ל' מראייתה האחרונה, רק עד ג' פעמים, ובמיגה ובכל ג' הפעמים הללו, לא ראתה ביום ל' שוב אינה צריכה לחוש לראייתה כלל. ותורת השלמים סבר שדי בפעם אחת שלא ראתה לאחר ל' בכדי שלא תחוש יותר לעונה בינונית לעולם. (פרי דעה בשער השמיני ד"ה ודע דהעטרת זהב, מנחת יצחק ו פב).

יש לציין שהחוות דעת (סי' קפו ס"ק ג, קפט סוף ס"ק יב) **סבר** שעונה בינונית אינה נעקרת לעולם, אלא אם כן יש לאשה ווסת קבוע, ולכן אף במידה ויש לה וסת 'חצי קבוע', כלומר שג' פעמים אינה רואה אלא לאחר ל', עדיין צריכה לחוש לעונה בינונית.

זהו שלא כדעת פוסקים רבים (טהרת ישראל קפו יב) הרב מרדכי אליהו (דרכי טהרה ז, יח) והאגרות משה (ב, עב, טהרת הבית סוף סימן ג והביא סיעתא מדברי הריטב"א בדף טו). שהקלו לזה הלכה למעשה מכוח דברי תרומת הדשן שנפסקו להלכה בסימן קפו סעיף ג, ופסקו שבמצב זה אינה צריכה לחוש אף לעונה בינונית.

האם עונה בינונית הינה עונת החודש? ואם העונה ביום ה-30 או ה-1-3?
כפי שכבר ביארנו בהקדמה, ישנה עונה הקרויה 'וסת החודש', כלומר שהאשה צריכה לחוש ליום בחודש שבו ראתה דם. כבר לאחר פעם אחת צריכה לחוש לווסת זו כדין וסת שאינה קבועה.

א"כ, יש להדרש ליחס שבין עונה בינונית לעונת החודש:
הב"י כתב שאלו ב' וסתות שונות, והאשה צריכה לחוש לשתיהן, הנ"מ היא בחודש מלא, בו וסת החודש תהיה ביום לא, בעוד עונה בינונית תקבע ליום ל'.

כלומר, לדעת הב"י בל' יום של העונה בינונית אנו מכלילים הן את יום הראיה והן את יום הפרישה, וכך נקבע זמן פרישתה ל' יום מזמן ראייתה.

לדברי הב"י הסכימו הדרכי משה, הב"ח, הפרישה והלבוש, הט"ז והחכם צבי (סימן קיד, הובא בפת"ש ס"ק י).

אמנם הש"ך (ל) האריך להשיג על כך וסבר שאין כלל הבדל בין עונה בינונית לעונת החודש. ושניהם נקבעים על פי תאריך החודש. על כן, במידה והחודש מלא, זמן פרישתה הוא לא' יום מיום ראייתה, וכשהוא חסר, זמן פרישתה הוא ל' יום.

ואלו טענותיו וראיותיו:

א. **הרמב"ן והטור פירטו** לאיזה ימים צריכה אשה לחוש שאין לה וסת קבוע, וכתבו רק את וסת החודש וההפלגה ולא ציינו לעונה בינונית.

ב. **הראשונים כתבו** שעונה בינונית היא ל' יום, כוונתם שצריכה לחוש שתראה לאחר ל' יום, כלומר ביום הל"א, שהוא זמן של עונת החודש בחודש מלא. הש"ך דייק כן מהראשונים. על פי זה כתב הש"ך שיוצא שדוגמאות הראשונים לעונת החודש, הינם גם בזמן עונה בינונית, כגון הרואה בר"ח ניסן תחוש לר"ח אייר, והלא בלאו הכי צריכה לחוש לו משום עונה בינונית.

ג. לא ניתן לחייב את האשה לפרוש גם ביום הל' משום שסתם נשים רואות בל', וגם בעונת החוש מאותה סיבה בדיוק, והרי זו תפיסת החבל ב'שתי ראשים', ויש לקבוע יום אחד שבו הנשים רואות בסתם!?

ד. **הראב"ד בספרו בעלי הנפש** לא הזכיר כלל דין עונה בינונית. ואילו הרשב"א בתורת הבית בשער הוסתות הזכיר רק את דין עונה בינונית ולא את עונת החודש.

ה. **נפסק בסעיף כז** שג' עונות היינו צ' יום ואם כדברי שאר אחרונים צריך להיות פ"ז יום. **הפת"ש (י) הביא את דברי החוות דעת** ס"ק יב) **שהאריך לדחות את דברי הש"ך** במה שכתב שוסת החודש ועונה בינונית הינם אותו היום.

אך מכול מקום צידד במה שכתב הש"ך שעונה בינונית הינו ביום ה-לא, מפני שאין לחשב את יום הפרישה בתוך הל' יום.

ערוך השולחן (ז-ח) נקט כדעת הש"ך שעונה הבינונית ווסת החודש אינם אלא דבר אחד.

בדי השלחן (ח) כתב שראוי להחמיר בשני הימים, ובשעת הדחק רק ביום ל'.

[לכרתי ופלתי יש שיטה חדשה בזה, והוא שעונה בינונית אינה וסת, ויש לחוש לה לכל היום וכל הלילה. הבדי השלחן (ז) והטהרת בת ישראל החמירו כדעת הכרתי].

לשון השו"ע:

כל אשה שאין לה וסת קבוע, חוששת ליום ל' לראייתה, שהוא עונה בינונית לסתם נשים, ואם יש לה וסת קבוע לזמן ידוע מכ' לכ' או מכ"ה לכ"ה, חוששת לזמן הידוע.

סעיף ב

וסת ההפלה

הבאנו לעיל בהקדמה את דברי המשנה בדף סג: המבחינה בין וסת קבועה לוסת שאינה קבועה. השו"ע פסק משנה זו כאן, בעניין ווסת הפלגה.
כפי שכבר ביארנו, וסת ההפלה הינה וסת הנקבעת בהפרשים קבועים, כלומר שהאשה רגילה לראות דם כל 29 יום וכל כיוצא בזה.
רוב הראשונים סברו (תוספות סד. ד"ה 'איתמר, ראב"ד בעלי הנפש שער ו נא, רשב"א בית ז שער ג ועוד) שווסת ההפלה יכולה להקבע כווסת קבועה, רק לאחר ד' פעמים של ראייה, מפני שרק במציאות זו ניתן ליצור ג' הפלגות בין ראייה לראייה.
אמנם הרא"ה סבר (בדק הבית, בית ז שער ג) שדי לקבוע את ווסת ההפלה בג' ראיות. **השו"ע פסק** כדעת רוב ראשונים, שווסת ההפלה נקבעת רק לאחר ד' ראיות.

כיצד מחשבים וסת הפלגה לאשה שמשנה את וסתה הקבוע?

בגמרא בדף לט: נחלקו האמוראים, מה הדין בדבר אשה ששינתה את וסתה פעם אחת, כיצד יש לקבוע לה וסת שאינו קבוע בעניין ההפלה:
רב פפא סובר שיש למנות את ההפלה משעת וסתה הקבועה, עד ראייתה החדשה.
רב הונא בריה דרב יהושע סובר שמונים מהראייה האחרונה (על אף שאינה בשעת וסתה) עד הראייה הבאה.
רוב הפוסקים נקטו **רב הונא בריה דרב יהושע**, שמונים מראייה לראייה, ובהמשך הסימן יבוארו פרטי הדנים בעניין זה.
 לשון השו"ע:

כיצד קובעתו?

כגון שתראה ד' פעמים, וביניהם ג' זמנים שווין. כגון שראתה היום, ולסוף כ' יום פעם אחרת, ועוד לסוף עשרים יום, ועוד לסוף כ' יום - וזה נקרא וסת ההפלגות. ולכך צריכה ד' ראיות, שראייה ראשונה אינה מן המנין, לפי שאינה בהפלגה.

ואפילו קודם שקבעתו שלש פעמים חוששת, שמיד אחר שראתה פעם אחת לסוף כ' - חוששת מכאן ואילך כשיגיע כ', וכן בראיית הימים שהיא לימים ידועים לחדש, מיד אחר שראתה פעם אחת ליום ידוע לחדש, כגון כ"א או כ"ה בו - חוששת לפעם אחרת לזה היום, ואסורה לשמש כל אותה העונה. והוא הדין לשאר מיני וסת שצריכה לחוש להם כן, חוץ מוסת הדילוג, וכמו שיתבאר בסימן זה.

ולא אמרו שצריך לקובעם ג"פ, אלא לענין עקירה, שכיון שקובעתו בשלוש פעמים אינו נעקר בפחות מג' פעמים, שכל זמן שלא עקרתו ג"פ צריכה לחוש לו. אבל ליאסור, אפילו בפעם אחת חוששת לו פעם שנייה. ומיהו אף על פי שחוששת לו, נעקר בפעם אחת, אפילו קבעתו ב' פעמים. שאם ראתה ב' ימים ליום ידוע, ובשלישית לא ראתה, אינה חוששת לה עוד.

סעיף ג

וסת לשעות

בדף סג: מצינו שנחלקו התנאים כמה זמן צריך לפרוש בשעת הוסת:
דעת ר' יהודה היא, שאם היה רגילה לראות דם ביום העשרים בשעה השישית, אסורה לשמש בשש שעות הראשונות. ואם לא ראתה עד אז אסורה גם בשש שעות האחרונות-כלומר בפועל אסורה כל היום כולו.
ואילו ר' יוסי סבר שמוותרת בשש שעות הראשונות וחוששת רק בשעה השישית.
רבא פסק בגמרא כדעת ר' יהודה שיש לחוש לכל היום.
בפשטות, ניתן ללמוד מגמרא זו שווסת נקבעת לימים ולא לשעות.
אמנם כתב הראב"ד (בעלי הנפש שער הוסתות) שהתנאים נחלקו דווקא באשה שרואה ביום ידוע ובשעה קבועה. אך אף ר' יהודה מודה שבמידה ויש לאשה שעה קבועה בלבד, צריכה לחוש לאותה שעה בכל יום שתראה, ושוב אינה צריכה לחוש לוסת שאינה קבועה.

עוד הוסיף הראב"ד שוּסַת זו נעקרת בפעם אחת בלבד, ואפילו בלא בדיקה. **הראב"ד הביא ראיה לשיטתו מהגמרא בדף סו:** שם מסופר על אשה שראתה כל פעם שיצאה מהמקוה ונכנסה לשערי העיר, והורה לה ר' יוחנן להבעל על שפת הנהר, וכך השכנות לא יראו אותה ולא יתקנאו בה (עיין בפרשנים אם העין הרע גרמה לה לראות, או שראתה מחמת שנתביישה) הראב"ד למד מכאן שעל אף שהיה לה זמן קבוע, התירה ר' יוחנן, קודם השעה שהייתה רגילה לראות בו.

הרז"ה (בהשגותיו על בעלי הנפש) **השיג עליו וכתב** שלא לא מצינו וסת כזה בש"ס, ודחה את ראייתו מהגמרא בדף סו: ששם מדובר באשה שהיה לוּסַת שנוצר ממעשה, ולא וסת שעות. השו"ע פסק את דברי הראב"ד להלכה.

הט"ז (ד) ותורת השלמים (ה) הבינו בפשטות שהשו"ע אינו עוסק באשה שרואה בשעה מסוימת אלא לאחר מקרה מסויים, כגון אחר טבילתה.

אמנם החוות דעת (א) וערוך השולחן (י) הבינו את דברי השו"ע כפשוטו שמדובר בוּסַת לשעות, אך אינה צריכה לחוש לה בכל יום ויום, אלא בימים המועדים לראייתה. ולשיטתם רצה הראב"ד לחדש שר' יהודה סבר שצריכה לחוש לכל היום דווקא כשיש לה יום קבוע, אך כשיומה אינה קבוע וחוששת ליום זה רק מדין וסת שאינו קבוע (כגון וסת החודש וההפלה וכיו"ב) ושעתה קבועה, אינה חוששת אלא לאותה השעה, (וכתבו שכן יש לבאר בדעת הט"ז, וא"כ הוא הדין בתורת השלמים ועיין שבפשטות כוונתם למה שכתבנו ודוק).

המקור חים (אוצר המפרשים) **פירש את דברי השו"ע כפשוטו ממש** שצריכה לחוש לשעה זו בכל יום שהוא.

לשון השו"ע:

אם קבעה וסת לשעות ולא לימים, אינה חוששת אלא שעתה בלבד, והוסת הזה הוא נעקר בשעה אחת, ואפילו בלא בדיקה.

סעיף ז

בדיקה ביום הוסת – קבוע ושאינו קבוע

בסימן קפד סעיף ט ביארנו את דיני חובת הבדיקה ביום הווסת כמבואר בנדה דף טז. **שם כתב הב"י שדעת כמעט כל הראשונים** (התוספות טז. ד"ה ורב נחמן, הרשב"א הרמב"ם בפרק איסורי פרק ח ה' יג – יד, והמ"מ כתב שכן הסכימו כל המפרשים) **שצריך לבדוק ביום הווסת, ואם לא בדקה ביום הווסת צריכה לבדוק לאחר מכן, קודם שתשמש.**

(מלבד שיטת היראים (השלם ס"י כו) **שסבר** שאם לא בדקה ביום הוסת, לא תועיל בדיקתה ולאחר מכן. **ומלבד שיטת הר"ף והרמב"ם** על פי הר"ן שסברו שאם לא בדקה בשעת ווסתה, שוב אינה צריכה לבדוק) **וכתבו הרשב"א** (בית ד' סוף שער ב) **והטור** שדווקא במידה ויש לה וסת קבוע, מחוייבת לבדוק אף לאחר שעת ווסתה, אך אם אין לה ווסת קבוע, אם לא בדקה בשעת ווסתה, שוב אינה צריכה לבדוק.

אמנם כתב הרשב"א שאשה שאין לה וסת קבוע, עונתה הבינונית נחשבת כווסתה הקבועה, ועל עוד לא בדקה לאחר עונה זו אסורה בתשמיש. (הטור לא הזכיר זאת כאן, וכתב הב"י שסמך על מה שכתב בסימן קפד, וכאן שעונה בינונית דינה כוסת קבוע למי שאין לה ווסת קבוע).

[הט"ז (ה) התקשה מכך שבסימן קפו סעיף ב פסק השו"ע שאשה שאין לה וסת קבוע צריכה לבדוק קודם ואחר תשמיש, ואילו כאן כתב שאינה צריכה בדיקה, ותיירץ שכאן מדובר באשה שהיה לה וסת קבוע, אלא ששנתה מווסתה. הט"ז כתב כן לשיטתו שסבר שהכרעת השו"ע כרמב"ם וכרא"ש, אך נראה שעיקר שפסק כר"ף שדי בבדיקה ג' פעמים ראשונה, וא"כ ניתן לתרץ שדיבר במציאות שכבר בדקה בג' פעמים הראשונות] לשון השו"ע:

עוד יש חילוק בין קבעתו ג' פעמים ללא קבעתו ג' פעמים:
שהקבוע אף על פי שעברה עונתה ולא הרגישה, אסורה לשמש עד שתבדוק ותמצא טהורה.

ושלא קבעתו ג"פ, אם הגיע זמן הוסת ולא בדקה ולא ראתה, כיון שעברה עונתה, מותרת.

ועונה בינונית, שהיא לל' יום, דינה כוסת קבוע (הרשב"א):

סעיף ה

וסת הדילוג להפלגה

לשון הגמרא דף סד.

איתמר, ראתה יום חמשה עשר לחדש זה, ויום ט"ז לחדש זה, ויום שבעה עשר לחדש זה.
רב אמר: קבעה לה וסת לדילוג.
ושמואל אמר: עד שתשלש בדילוג.
נימא רב ושמואל בפלוגתא דרבי ורשב"ג קמיפלגי:
דתניא, ניסת לראשון – ומת. לשני – ומת. לשלישי לא תנשא – דברי רבי.
רשב"ג אומר: לגי – תנשא, לדי לא תנשא.
 לא, דכ"ע – כרשב"ג, והכא בהא קמיפלגי; רב סבר – חמשה עשר ממנינא, ושמואל סבר – כיון דלאו בדילוג חזיתיה לאו ממנינא הוא.
מבואר בגמרא שניתן לקבוע וסת ע"י דילוג. כלומר שראתה פעם אחת בטו לחודש, וחודש לאחר מכן בט"ז לחודש, וחודש לאחר מכן ב"ז לחודש. ובכך נקבע לאשה וסת שכל חודש רואה חודש ויום מן הפעם הקודמת.
אלא שנחלקו האמוראים, אימתי קובעת וסת:
דעת רב כפי שכתבנו למעלה שדי בדילוג מט"ו לט"ז ומט"ז ל"י, על אף שבפועל, לא דילגה אלא פעמיים, משום שלשיטתו יש להחשיב גם את היום הראשון בו נעשה הדילוג, כחלק מהספירה. ואילו שמואל סבר שיש לספור רק את כמות הדילוגים, ולכן יש צורך ב' ראיות.
הראשונים כתבו שכשם שניתן לקבוע וסת ע"י דילוג של יום בחודש, כך ניתן לקבוע וסת ע"י דילוג של הפלגה, כלומר שפעם ראשונה הפלגה כט יום ולחודש אחר מכן ל יום וכן על זו הדרך.
נחלקו הראשונים כדעת מי לפסוק לגבי כמות הימים שצריכה האשה לקבוע:
 הר"ח והראב"ד (כן כתבו הרא"ש [פרק ט סימן ג] והרשב"א [תורת הבית הארוך בית ז שער ג]) פסקו כרב משום שהלכה כמותו באיסורים.
ואילו הרמב"ן (הלכות נדה פרק ה הלכה יג) **והמ"מ בשם הרמב"ם** (איסורי ביאה ח, ו¹⁰) פסקו כדעת שמואל משום שהגמרא הביאה ברייתא לשיטתו.
הטור כתב שדעת הרא"ש כשמואל, וכתב הב"י שאין זה מפורש בדבריו, אלא שהביא את דברי הפוסקים כשמואל לבסוף.
עוד הביא שהרשב"א הכריע כשמואל, אך כתב שיש להחמיר כדעת ר"ח והראב"ד.
 לעניין דילוג בוסת החודש הביא השו"ע את ב' הדיעות וסיים בדברי הרשב"א שיש לחוש לשיטת רב.

אמנם כאן סתם השו"ע שלאחר ד' ראיות קבעה וסת להפלגה.
הש"ך (ח) הט"ז (ו) והפרישה (לז) הבינו שהשו"ע פסק כדעת רב, ולעניין הפלגה צריך ד' ראיות בכדי שיווצרו ג' הפלגות בדילוג, וכאן לא שייך לומר שדי בג' ראיות, שהרי אין הוסת תלויה ביום אלא בהפלגה, ולא היו אלא ב' הפלגות. אך לדעת שמואל יש צורך בה' ראיות, בכדי שיהיו ג' דילוגים [ועיין בפרישה שצ"ן לסתירה בזה בדברי הטור ועיין הגהות והערות נו שמציין שברמב"ן משמע שדי בד' ראיות אף לשמואל וכן כתב בלחם ושמלה ס"ק י, אף שצ"ן שבהגהות מרדכי כתוב במפורש שצריך לדעת שמואל, ע"ש].

האם ניתן לקבוע דילוג של כמה ימים כל פעם?

הרשב"א (משמרת הבית בית ז שער ג) **המגיד משנה** (ח, ו) **והטור פסקו** שניתן לקבוע דילוג של מספר ימים כל פעם.
אמנם הרא"ה (בדק בית בית ז שער ג) **פסק** שלא ניתן לקבוע אלא בדילוג של יום אחד.
השו"ע פסק כרשב"א ודעימיה' שניתן לקבוע וסת אף בדלוג של כמה ימים.

האם ניתן לקבוע וסת של דילוג אחורנית (למפרע)

כתב הש"ך (ט) שניתן לקבוע וסת אף בדילוג למפרע כגון שראתה בראשונה ביום ל ולאחר מכן בט וכן על זו הדרך.
אמנם הפת"ש (ג) הביא שהכרתי ופלתי (ו) מפקפק בזה משום שהוא נגד הטבע.
ערוך השולחן (יט) כתב שמפורש בבעלי הנפש כש"ך שניתן לקבוע וסת אחורנית.
אך מכול הגביל זאת ערוך השולחן וכתב שנראה שקובעת אחורנית רק עד יח יום ולא יותר משום דשם כלים י"א יום שבין נדה לנדה שהיא מוחזקת בתזקת טהרה.

אם ניתן לקבוע וסת דילוג של דילוג?

כתב הש"ך (יב) שלא ניתן לקבוע וסת באופן שדלגה יום א' ואח"כ ב' ואח"כ ג' וכו', ודייק כן מלשון השו"ע שכתב 'שבכל ענין שתהא משוה ראיתיה קבעה לה וסת', ובאופן זה, היא אינה משווה ראיתיה.

לשון השו"ע:

¹⁰ אמנם בגרסא המדוייקת משמע שפסק כרב, אך יש לעיין בהלכה זו ואין לי הפנאי לזה.

פעמים שתהיה ההפלגה שקובעת בהם הוסת, בדילוג. כגון שראתה היום, וראתה שנית לסוף ל', ושלישית לל"א, ורביעית לל"ב, קבעה וסת לדילוג של הפלגות. בין שהרחיקה דילוגה הרבה, בין שלא הרחיקה אלא יום אחד, קבעה וסת לדילוג השוה. שבכל ענין שתהא משוה ראייתה, קבעה לה וסת.

סעיף ו

ווסת החודש והשבוע

וסת החודש

הגמרא בדף לט: כשמחשבת קביעת וסת, היא נותנת דוגמא של קביעת וסת מר"ח לר"ח. **מכאן למד הרשב"א** (תורת הבית בית ז' שער ג) שניתן לקבוע וסת על פי קביעות בר"ח. **עוד כתב הרשב"א** שיכולה לקבוע בכל תאריך בחודש. **וכן עולה מן הגמרא בדף סד.** (הובאה בסעיף ה) שחשבה כן בעניין וסת הדלוג לימי החודש. **הרשב"א והראב"ד** תפסו כי ווסת זו נקבעת על פי ימי החודש, ואף שיש חודשים חסרים ויש מלאים הולכים אחר היום בחודש כגון ב' אייר, ג' אייר וכדו'. **אמנם הרמב"ן בחידושי** (נדה סד). **כתב שלא מסתבר לומר כן וכך כתב:** 'וכי הוסת מזל יום גורם או מזל שעה גורם שיהא תלוי ביום השבוע או ביום החדש, שהרי להפלגות שוות הדין נותן כן שכבר נתמלאת סאתה של זו וכן דרכן של נשים כולן, וכן של אנשים בחלאים של הפסקות שהן באין בהפסקות שוות או בשעת המולד של לבנה ובמלואה אלא שיהא שיפורה גורם תימא הוא. **על כן כתב:** ולפי דעתי בעניותי לא יפה כוונו הראשונים בחלוקי הוסתות שאני אומר אין וסת אלא להפלגה שוה לפי שהאורח בזמנו הוא בא מתמלא ונופצת לזמן הקבוע שכן טבען של בני אדם. וזו שאמרנו בט"ו בחדש זה וי"ו בחדש זה וי"ז בחדש זה בחדשים השווים הוא או במלאים או בחסרים וההפלגה שלה שוה היא ליום ל"ב, והדילוג שהורו בו אינו אלא דילוג הימים לומר שהיא קובעת וסת לדלג ליי"ח ליי"ט ולכ' וכן לעולם'. **כלומר,** לפי הרמב"ן אין כלל מציאות של וסת החודש, והגמרא התכוונה לוסת ההפלגה. **אמנם בהלכותיו כתב הרמב"ן** שיש לחוש לוסת החודש, וכדעת שאר ראשונים. **אמנם הרא"ה בבדק הבית** (בית ז' שער ג) **הציע פשרה** שלא מדובר כאן בווסת ההפלגה, אלא באמת בוסת החודש, אלא שהחודש אינו נקבע, לפי קביעת בית הדין, אלא על פי המולד. **השו"ע סתם** כדעת הרשב"א שהולכים אחר ראש החודש. **וכתב הש"ך (יג)** שפשט הטור הפוסקים כדעת הרשב"א ו'דעימיה' שהוסת נקבעת על קביעת חכמים ולא על פי המולד.

כיצד חוששים ליום החודש כשחודש אחד מלא ואחד חסר?

הפרי זעה העלה ב' אפשרויות לחוש ליום החודש, כשראתה בל' בחודש:

- יש להתייחס אליו כסוף החודש הקודם, ובחודש הבא במידה והוא חסר חוששת לכט.
- האשה חוששת אליו רק בחודש מלא ולא בחסר.

אמנם ערוך השולחן (כח) כתב שיש להתייחס לשני ימי ראש חודש כיום אחד, שהרי כל חודש אינו מגיע לשלמות ויש בו מקצת מהחודש הבא. על כן אם תראה בל', והחודש הבא חסר, תחוש לא. ואם תראה בא בחודש חסר, והחודש הבא מלא, תחוש ליום ל וליום א.

הרב מרדכי אליהו (דרכי טהרה פרק ז' סעיף יא) כתב שאף שאם חל ביום ל יש לחוש ליום א בחודש הבא, אך לא התייחס למקרה ההפוך כשחל ביום א, והחודש הבא מלא.

וסת ימי השבוע

הרשב"א (תורת הבית הארוך בית ז' שער ג) **כתב** שניתן לקבוע וסת ליום קבוע בשבוע. **הרשב"א למד כן מהגמרא בדף יא.** שם נאמר: 'קפצה וראתה שלש פעמים קבעה לה וסת לימים' ורב אשי העמיד מקרה זה במציאות שקפצה ביום ראשון וחזרה וקפצה ביום ראשון, ובשבת קפצה ולא ראתה, וביום ראשון ראתה ולא קפצה, ומשמע שהוסת תלויה ביום ולא בקפיצה. **כתב הש"ך (יד) בשם הב"ח** שהכוונה היא שאם ראתה בא' בשבת, ולאחר ג' שבועות ראתה שוב בא' בשבת, צריכה לחוש ליום זה לאחר ג' שבועות. **וכתבו הב"י והש"ך (טו)** שבכדי לקבוע וסת זו, אין צורך בד' ראיות כווסת ההפלגה, ודי בג' ראיות, הואיל והוסת תלויה בימים ולא בהפלגה. **הפתי"ש (ד) מקשה** במה שונה ווסת הימים בשבוע לוסת ההפלגה, והרי מדובר באשה שקובעת לאותו יום לאחר ג' שבועות, וזוהי הפלגה שווה.

ומסיק הפת"ש שהנ"מ היא שבשביל הפלגה יש צורך בד' ראיות, ובווסת ימי השבוע די בג' ראיות והביא שכן כתבו תורת השלמים והסדרי טהרה. עוד כתב שהסדרי טהרה הביא עוד נ"מ רבות ביניהם.

ראתה ד פעמים באותו היום בהפלגה קבועה, ועקרה וסתה למה חוששת? כתב החוות דעת שלאחר שכבר ראתה ד' פעמים, יש להתייחס לווסתה רק כווסת ההפלגה, ולכן אם עקרה וסתה פעם אחת, חוששת מכאן ואילך לאותו הפלגה, ולא ליום הקודם לאחר ג' חודשים שראתה. הכרתי ופלתי שאיר דין זה בצ"ע. ערוך השולחן (טו) ובדי השולחן (מה) הכריעו בפשיטות כחוות דעת.

לשון השו"ע:

כשם שקובעת וסת בהפלגה מימים שוים ושאינם שוים, כך קובעת בימי החדש ובימי השבוע שוים ושאינם שוים. כיצד? ראתה ג"פ באחד בשבת או בה' בשבת, או באחד בניסן ובאחד באייר ובאחד בסיון, או בה' בניסן ובה' באייר ובה' בסיון, קבעה לה וסת באחד בשבת או בה' בו, ובאחד בחודש או בה' בו, אף על פי שאחד מלא ואחד חסר, אין מדקדקין בכך:

סעיף ז

דילוג ביום החודש

בסעיף ה הבאנו את מחלוקת האמוראים בענין קביעת וסת על ידי דילוג בווסת החודש. לדעת רב הוסת נקבעת ע"י ראיות ג' פעמים כגון טו, טז, יז. ולדעת שמואל אין הוסת נקבעת אלא לאחר ד' פעמים. הבאנו שדעת הר"ח והראב"ד לפסוק כרב. ודעת הרמב"ן והמ"מ בדעת הרמב"ם לפסוק כשמואל. השו"ע לפי הבנת הש"ך ועוד אחרונים סתם בסעיף ה כדעת רב, ואף כאן הביא את ב' השיטות וכתב שיש להחמיר כדעת רב, שקובעת וסתה ע"י ג פעמים בלבד. הב"ח הט"ז (ט) והש"ך (יט) ציינו שלכאורה אם נוקטים כדעת רב יש בזה גם צד קולא, שע"י ג' ראיות כבר אינו חוששת לווסתות אחרות שאינו קבועות על כן כתבו שיש לנקוט כחומרת שתי השיטות: לקבוע וסת לאחר ג' פעמים לחומרא, אך אינה עוקרת ווסתה שהיו לה, אלא לאחר ד' ראיות.

דילגה מווסת קבוע עוד ג' ראיות

עוד מבואר שם בגמרא שרב מודה שבמידה והראיה הראשונה שייכת לווסתה הקבוע, היא אינה מצטרפת לדילוג וצריכה עוד ג' ראיות נוספות. וכן מבואר שם שאף שמואל מודה שבמידה והיה לה וסת קבוע, וראתה ממנו עוד ג' ראיות, די בזה בשביל לקבוע וסת הדילוג. הט"ז (ח) והש"ך (יח) הבינו שיכולה לקבוע וסת בג' ראיות בנוסף לווסת הקבוע שלה רק במידה ויום הוסת הקבוע הינו חלק מן הדילוג כגון ווסת הדילוג ביום י בחודש, ולאחר מכן דלגה ליום יא, יב, יג. לשיטתם לא ברור לכאורה מה החידוש בדברי שמואל, והרי סוף כל דילגה בד' ראיות, וביצעה ג' דילוגים. וביארו הש"ך והט"ז שהחידוש הוא שלא נאמר שאין להחשיב את ראיית וסתה כחלק מהסדרה כשם שאנו אומרים כן ביחס לדעת רב. אמנם הדרישה (יב) סבר ששמואל מודה שיכולה לקבוע וסת הדילוג ע"י ג' ראיות, במידה ויש לה וסת קבוע, אף אם יום הוסת אינו מצטרף לדילוג.

קבעה וסת הדילוג ולא ראתה חודש אחד למה חוששת בחודש הבא? כתב הפת"ש (ה) בשם החוות דעת שאפילו אם דלגה חודש אחד, ממשיכה באותה סדרה שהיתה קודם, כלומר אם דלגה עד יט, ולא ראתה בחודש הבא, חוששת בחודש לאחר מכן ליום כ' בחודש.

לשון השו"ע:

כיצד קובעת בימי החדש בדילוג, כגון שראתה בט"ו בניסן וט"ז באייר וי"ז בסיון, לא קבעה וסת עד שתראה ב"ח בתמוז, שאין ראייה ראשונה מצטרפת, כיון שאין ההפלגות שוות.
ומיהו אם היה לה וסת קודם שהתחילה, ואח"כ שינתה וראתה בדילוג ג' פעמים, קבעה וסת בדילוג. לפי שאף הראשונה בדילוג ראתה אותה, שדילגה מוסת הקבוע לה (רמב"ם ורמב"ן כשמואל וטור לדעת רא"ש אבל בפרק שור שנגח ד' וה' פסק רא"ש כרב וכן הוא ברמזים שם)
וי"א שאע"פ שלא ראתה אלא בט"ו בניסן וט"ז באייר וי"ז בסיון, קבעה וסת וחוששת ל"ח בתמוז וי"ט באב, וכן לעולם. ויש לחוש לדבריהם ולהחמיר:

סעיף ח

סדרת דילוגים

הבאנו בסעיפים הקודמים את מחלוקת האמוראים בענין קביעת וסת על ידי דילוג בווסת החודש. לדעת רב הוסת נקבעת ע"י ראיית ג' פעמים כגון טו, טז, יז. ולדעת שמואל אין הוסת נקבעת לא לאחר ד' פעמים.
זוהי הפרשנות של רוב הראשונים לגמרא זו.
אמנם הר"ח (בגליון ב"ק לו): פירש את מחלוקת רב ושמואל באופן אחר: לשיטתו לא נחלקו רב ושמואל לגבי דילוג רגיל אלא לגבי סדרת דילוגים, כלומר שראתה ג' פעמים בג' חודשים בדילוג של יום או יומים, וחזרה וראתה באותן דילוגים עצמם ג' פעמים. ה"תוס' ושאר ראשונים השיגו על פירוש זה בגמרא.
אך מכול מקום כתב הרשב"א שדינו של הר"ח נכון, וניתן לקבוע וסת של סדרת דילוגים קבועה. אף הטור והשו"ע פסקו את דינו של ר"ח להלכה, וכתבו שבמידה וראתה ג' פעמים סדרה של ג' דילוגים, קבעה לה וסת.
הפרישה כתב שלפי שמואל, היא צריכה לראות בפעם הראשונה של הדילוגים ד' ראיות, שהרי כך פירש הר"ח בדעת שמואל, ועל לחוששים לדעת שמואל, צריך לחשוש לד' ראיות.
הש"ך (כ) כתב שמלשון השו"ע והטור משמע שלא חששו לזה, וביאר בטעם הדבר, שהטור והשו"ע לא פסקו את דינו של ר"ח, אלא פסקו שקבעה וסת באופן הנ"ל, לא מדין וסת הדילוג, אלא וסת החודש רגילה, שהרי כל אחד מימם אלו הוחזקו ג' פעמים.
הפתי"ש (ו) הביא את דברי תורת השלמים שכתב שדברי הש"ך אינם מוכחים וצריך לחוש לבי הימים, כפי שכתוב האחרונים להכריע במחלוקת רב ושמואל הנ"ל.
אף ערוך השולחן (כ) צידד בדעת הפרישה, וכתב שהטור דיבר במציאות שהייתה לה וסת קודמת שבזה אין צורך בג' ראיות חדשות.

האם ניתן לקבוע סדרה קבועה של פעמיים דילוג כתבו הב"ח הט"ז (י) והש"ך (כא) שכשם שניתן לקבוע סדרת דילוגים של 3,3,3, כך ניתן לקבוע סדרת דילוגים של: 2,2,2 וכתב הש"ך שכן מבואר בספר בעלי הנפש.

לשון השו"ע:

ראתה ג' פעמים בג' חדשים, בדילוג, וחזרה וראתה באותם דילוגים עצמן: אם נהגה כן ג"פ, הרי זה וסת קבוע לדילוג חלילה.
כיצד? ראתה ט"ו בניסן וט"ז באייר וי"ז בסיון, וחזרה חלילה וראתה ט"ו בתמוז וט"ז באב וי"ז באלול.
ועוד חזרה וראתה ט"ו בתשרי וט"ז בחשוון וי"ז בכסליו, קבעה לה וסת לדילוג חלילה, וחוששת לעולם ט"ו לחודש זה וט"ז לחודש זה וי"ז לחודש זה.

סעיף ט

וסת הסירוג

כתב הראב"ד (תיקון הווסתות סימן ג) שאשה יכולה לקבוע וסת סירוג, כלומר במידה ותראה בתאריך בחודש, חודש כן וחודש לא, כך יקבע וסתה.

הראב"ד הציג מחלוקת האם וסת זו נקבעת בג' פעמים כוסת החודש רגילה, או שלדעת שמואל יש לקובעה רק לאחר ד ראיות כדין וסת הדילוג.
הראב"ד עצמו מצדד בדעה שניתן לקבוע ווסת זו לאחר ג' פעמים בלבד.
 השו"ע סתם כדעת הראב"ד בסעיף זה ויותר מפורש בעיף יב.
אמנם הדרישה כתב שלדעת שמואל, אינה קובעת וסת זו אלא לאחר ד' פעמים. וכן כתב הט"ז בס"ק יא. (אך סותר עצמו בס"ק יב וצ"ע).
הש"ך (כב) השיג על הפרישה וכתב שכאן אין שום סיבה לומר שצריך ד' ראיות, שהרי רואה כל פעם אותו היום, ומה זה משנה שמדלגת כל פעם על אחת, והביא שהב"ח סבר כדבריו.

האם חוששים לוסת הסירוג כוסת שאינו קבוע

כתב הראב"ד שאין חוששים לוסת הסירוג כוסת שאינו קבוע, וחוששים לו רק במדה ויקבע, וכפי שיבואר לקמן בעניין וסת הדילוג, והשו"ע פסק דין זה כאן וחזר עליו בסעיף יב.
עיין בש"ך (כו) ולשונו אינה ברורה וגרסאות רבות עברו עליו כמבואר בתורת השלמים (כ). ולא נאריך בדבריו והמעייין יעיין.
ומכול מקום ישנה שאלה שלכאורה עולה מדבריו שראוי לתת עליה את הדעת, מדוע אין לחוש לוסת הסירוג של פעם אחת, הרי סך הכול מדובר בוסת הפלגה, שהרי הפלגה בראייתה חודשים שהם 59 יום וכיוצא בזה.
החוות דעת (חידושים יט) (הובא בפתי"ש ח) **תירץ** שדין השו"ע נאמר דווקא במקרה שהפלגה הראשונה הייתה בב' חודשים והשניה בחודש מלא ובחודש חסר, שבזה אין לחוש להפלגה היות והיא אינה שווה, אבל אין הכי נמי שאם ההפלגות שוות יש לחוש להפלגות.
 אמנם ערוך השולחן (כה) כתב שאין לחוש לוסת הפלגה של חודשי, הואיל ורוב נשים רואות כל חודש.

היה לה וסת קבוע לחודשים והתחילה לסרג ממתני קובעת וסת לסירוג?

כתב הש"ך (כו) שאם החזיקה לראות בחודשים, והתחילה לסרג, צריכה ד' ראיות של סירוגים, ואין להחשיב את החודש הראשון, כלומר אם ראתה בראשי חודש שבט אדר ניסן וסרגה סיוון ואב, לא קבעה וסת לסירוגין, ואף שנאמר ששמואל מודה שכשיש לה וסת קבוע די בג' ראיות, זה רק במידה ודלגה ג' פעמים, וכאן חודש ניסן לא סירג כלל.

כיצד עוקרים את ווסת הסירוג?

הפתי"ש (ז) הביא את דברי החוות דעת שכתב אם הוחזקה לסירוג וראתה ג' פעמים שלא בסירוג, הוחזקה לוסת החודש שלא לסירוג, אך לא מועילה עקירה של וסת הסירוג במידה ולא ראתה ג' פעמים בר"ח, ובכדי לעקור בלא ראייה צריך שלא תראה ו פעמים בר"ח,

לשון השו"ע:

ראתה באחד בניסן ובאחד בסיון ובא' באב, קבעה לה וסת לר"ח לדילוגים.
אבל ראתה באחד בניסן ובאחד באייר ובאחד בתמוז, ובאחד בסיון לא ראתה, לא קבעה לה וסת.

סעיף י

ראתה בט"ו, ט"ז וי"ח

בגמ' יש ברייתא שהיא לכאורה פשוטה, וסת הדילוג אינה נקבעת במידה והיה רק דילוג אחד, ולכן אם ראתה כא, כב וכד, לא קבעה וסתה.
הטור כתב דין זה במציאות שראתה ט"ו ט"ז ויח, וכן העתיק השו"ע.
נראה שהש"ך (כד) הבין שאין הכוונה לדין זה שאין בו חידוש, אלא למציאות שהיה לה וסת קבוע ליי"ד וע"פ שהיו ב' דילוגים, אינה קובעת דילוגה מכוח וסת קבוע, ואף דין זה מבואר בגמרא אלא בציוור של טו, טז ויז.

לשון השו"ע:

ראתה ט"ו בניסן וט"ז באייר וי"ח בסיון, לא קבעה לה וסת, כיון שסירגה בחודש השלישי ולא ראתה עד י"ח בו.

סעיף יא

האם יש ווסת הדלוג שאינו קבוע?

כתבו הרשב"א (תורת הבית הארוך בית ז' שער ג') **והטור** שאין חוששים לוסת הדילוג אף כווסת שאינו קבוע, וחוששים לה רק לאחר שהוחזקה בזה ג' פעמים.

הרשב"א דייק כן מן הברייתא בדף סד. שם כתוב:

היתה למודה להיות רואה יום ט"ו ושינתה ליום י"ו זה וזה אסורים שינתה ליום י"ז הותר י"ו ונאסר ט"ו וי"ז

כלומר, מבואר שאף שדילגה פעמיים מוטו ליי"ו ומיי"ו לז' אין חוששים שתדלג ליח, הואיל ולא קעה כן ג' פעמים.

כדברי הרשב"א כתבו ראשונים רבים. אמנם כתב המ"מ שדעת הרמב"ם אינה כן, אך כתב הב"י שאין זה מוכרח, ומכול מקום רוב הראשונים סוברים כרשב"א.

וכן פסק השו"ע בזה הלשון:

דילגה פעם אחת או שתים, אינה חוששת לדילוג, אף על פי שחוששת לשאר וסתות בפעם אחת, אינה חוששת לוסת הדילוג, עד שתקבענו.

סעיף יב

דין וסת הסרוג ושאין חוששים לו באינו קבוע

פרטי דין זה התבארו בסעיף ט קחהו משם. לשון השו"ע:

וסת הסירוג, ראיה ראשונה מן המנין, לדברי הכל, ואף על פי שהרחיקה ראיותיה.

אלא שלענין חשש וסתה בתחלה הוא שוה לדילוג, שאינה חוששת אלא מר"ח לר"ח הסמוך לו. כגון שראתה בר"ח ניסן, חוששת לר"ח אייר, ואם לא ראתה עד ר"ח סיון, חוששת לר"ח תמוז, הסמוך לו, ואם לא ראתה בר"ח תמוז, אינה חוששת לר"ח אב, אף על פי שהם הפלגת ב' חדשים כעין ההפלגה הראשונה, מפני שהפסקת החדש השני ביטלה ראיית הראשון, וראיית החודש השלישי היא התחלת וסת, וחוששת לר"ח הסמוך, ולא יותר:

סעיף יג

אין הוסת נקבעת אלא בעונה אחת

כתב הטור: "אין האשה קובעת לה וסת אפילו ראתה שלשה חדשים זה אחר זה, אלא אם כן יהיו כולן בעונה אחת ביום או בלילה, אבל אם היתה הראשונה ביום החודש, והשנייה בלילה והשלישית ביום, לא קבעה לה וסת."

מקור דין זה מן הראב"ד (בעלי הנפש תיקון הוסתות) **וכן פסק השו"ע.**

האם וסת ההפלגה נדונה אף היא רק לפי עונה

הפת"ש (ט) הביא שהפוסקים נסתפקו בדין זה של הראב"ד, האם גם בווסת ההפלגה, אין לחוש אלא לעונה, וא"כ לאיזו עונה:

❖ **כתב הנודע ביהודה** (תניינא יו"ד פג) **בשם 'גדול אחד' - הרב דוד טעביל שיף אב"ד לונדון** שאף בווסת ההפלגה הכול תלוי בעונות, ולכן אם ראתה ביום ראשון, ולאחר ד' שבועות ראתה בליל ראשון (כלומר מוצ"ש), היא צריכה לחוש עוד ד' שבועות ליום שבת, כלומר היא צריכה לחוש תמיד לעונה אחת לפני הראיה האחרונה.

❖ **הנודע ביהודה סבר** (ההבנה המקובלת עיין פת"ש) שבווסת ההפלגה מחשבים את הימים, ולאחר שמחשבים את הפלגת הימים צריכה לחוש לאותה עונה שראתה בפעם הקודמת, שאם ראתה ביום - חוששת ליום, ואם ראתה בלילה - חוששת ללילה. כלומר ראתה ביום ראשון ולאחר ד' שבועות בליל ראשון, תחוש לליל ראשון ד' שבועות לאחר מכן.

❖ **ערוך השולחן (כו) כתב** שבמקרה שלא ראתה באותה עונה, אינה חוששת כלל לוסת ההפלגה.

◆ **שיעורי שבט הלוי הבין בנודע ביהודה** כדברי ערוך השולחן שאינה קובעת וסת במידה ולא ראתה באותה עונה, אך סייג זאת לעניין קביעת וסת קבוע, אך בשאינו קבוע, חוששת לפי ימים ובעונה האחרונה, עיי"ש.

לשון השו"ע:

אין האשה קובעת לה וסת, אפילו ראתה שלשה ר"ח זה אחר זה, אלא אם כן יהיו כולם בעונה אחת, ביום או בלילה.
ואם ראתה שלש פעמים ביום, והרביעית בלילה, או שלש פעמים בלילה והרביעית ביום, חוששת ביום ובלילה מפני חשש הוסת הראשון ומפני חשש השני, שהוא האחרון, ואם ראתה פעמים ביום ופעמים בלילה, שלא על הסדר, (ולא קבעה אחד מהן ג"פ). או שתראה הראשונה ביום, וג' האחרונות בלילה, או הראשונה בלילה והג' אחרונות ביום, או שלש בזה ושלש בזה, חוששת לאחרונה בלבד.

אם צריך לחוש לוסת מוקדמת על אף שכבר ראתה דם, ובאלו אופנים?

כתב הרמב"ן (הלכות נדה פרק ה הלכות כא - כג)

ולעולם חוששת חששות הללו לוסת החודש ולהפלגה עד שתקבע לה אחד מהם שלש פעמים כדינו.

כיצד? ראתה באחד בניסן ובעשרים בו חוששת לאחד באייר מפני ראש חודש ניסן. ואם לא ראתה חוששת לתשעה בו לשיעור הפלגה של עשרים.

ראתה בתשעה בו או שלא ראתה חוששת לעשרים באייר שמא בימי החודש תקבע וסת, שהרי ראתה בעשרים בניסן.

וכך היא חוששת לשניהם עד שתקבע וסת ההפלגה בארבע ראיות, או וסת החודש בשלש, או (כצ"ל כמו שמסיק הב"י, וכמ"ש הבי"ח והט"ז) עד שתעקר האחד בעקירת פעם אחת."

הרמב"ן קובע כלל: לעולם צריכה האשה לחוש לוסת החודש וההפלגה, אלא אם כן תקבע לעצמה ווסת קבוע.

אך בדברי הרמב"ן טמון חידוש גדול יותר- אשה יכולה לראות דם, ואעפ"כ להמשיך לחוש לשעת וסתה שקדמה לראיה זו, שהרי כתב הרמב"ן 'ראתה בתשעה בו או שלא ראתה חוששת לעשרים באייר', כלומר אע"פ שראתה בתשעה בו שהוא שיעור הפלגתה, עדיין צריכה לחוש לעונת החודש שלה.

הב"י התקשה בזה, מדוע שלא תעקר וסת החודש, והרי כבר ראתה בווסת הפלגתה, ותירץ שיתכן שראייתה הינה דמים יתרים, ועדיין יש לחוש ששעת ווסתה האמיתי, הוא וסת החודש.

א"כ, נמצאנו למדים שאשה יכולה לחוש לשעת וסתה הקודם על אף שכבר ראתה דם. אמנם נחלקו הפוסקים עד כמה להרחיב דין זה:

◆ **הב"י סבר** שכל שלא הגיע שעת וסתה, אין וסתה נעקר, אף אם ראתה בין לבין דם.

אמנם הב"י מסייג זאת במקרה שראתה ביום החודש ואח"כ הפליגה בפחות מכך וחזרה לראות ליום החודש שבמקרה זה, היא אינה צריכה לחוש להפלגתה, משום שאנו מניחים שיעקר ווסת הוא החודש ומה שראתה בינתיים הוא דמים יתרים.

הב"י למד כן מכך שהרמב"ן כתב: 'ואם לא ראתה (ביום החודש) חוששת לתשעה בו לשיעור הפלגתה', משמע שאם הייתה רואה ביום החודש, שוב הייתה נעקרת ווסת הפלגה.

מדברי הב"י אנו למדים דין נוסף: לדעתו וסת ההפלגה אינה נעקרת, אף אם ראתה שוב באמצע, ואין לומר שכבר עקרה הפלגתה וראתה בפחות מכך, ולכן נדרש הב"י לטעם שגילינו שווסת החודש, הוא ווסתה העיקרי, ולא הסתפק בכך שאינה צריכה לחוש להפלגתה, הואיל וכבר ראתה בהפלגה מועטת יותר.

◆ **הדרכי משה (א) השיג על דברי הב"י וסבר** שלעולם כל שלא הגיע שעת ווסתה אין וסתה נעקר, ואף במקרה שראתה ביום החודש צריכה עדיין לחוש להפלגתה. לשיטתו אין לדייק מדברי הרמב"ן שאם ראתה בחודש שוב אינה חוששת להפלגתה, והסיבה שכתב הרמב"ן שאם לא ראתה חוששת להפלגתה, הוא בכדי לחדש שאף שנעקר כבר וסת החודש צריכה לחוש לווסת ההפלגה של אותה הראיה.

מכול מקום אף מדברי הד"מ אנו רואים שאשה שראתה בהפלגה מועטת מהפלגתה הקודמת, צריכה עדיין לחוש להפלגה הגדולה יותר.

◆ **הב"ח הפרישה והש"ך (לא) סברו שדברי הב"י נכונים אך לא מטעמו:** במידה וראתה ביום החודש, שוב אינה צריכה לחוש להפלגה, אך אין זה משום שאנו מגלים שווסתה הוא יום החודש, ואף אם הייתה רואה ביום אחר שפחות מהפלגתה הקודמת, שוב אינה חוששת להפלגה הגדלה יותר, היות וכבר עקרה את הפלגתה, שהרי ראתה בזמן קצר יותר,

כלומר, לשיטתם וסת הפלגה תמיד תיעקר במידה ותראה דם באמצע משום שוסת קצר, עוקר וסת ארוך, ורק בעניין וסת החודש, יש לחוש לווסתה אף במידה וראתה באמצע.

הט"ז (יח) סבר כד"מ שלעולם כל שלא הגיע לוסתה, אין וסתה נעקר ואין לחלק בזה בין וסת החודש לווסת הפלגה.

אלא שלדעת הט"ז האשה צריכה לחוש להפלגתה שקבעה לה בין משעת הפלגה המאוחרת ובין משעת הפלגה המוקדמת. כלומר: אם קבעה לה הפלגה של 20 יום, וראתה לאחר 12 יום, היא צריכה לחוש מיום ה-12 לעוד 20 יום וכן מיום ה-20 לעוד 20 יום, (ומשמע שאיננו חוששת להפלגה של 12 יום משום שאנו מתייחסים לראיה זו כדמים יתרים בלבד וצ"ע).

הבית מאיר ושולחן ערוך הרב (מג) סוברים כט"ז שיש לחוש לראייתה האחרונה ולימי הפלגה שקבעה לה, כלומר שביום ראייתה החדש תשמר את הפלגה הקודמת של 20 יום.

ובשו"ע הרב (מד) מבואר שמכול מקום צריכה לחוש באותו ראיה גם להפלגה החדשה, שאם הפליגה 12, צריכה לחוש גם לאחר 12 יום, (וכן משמע בבית מאיר שכתב שכשם שראתה לקרב כך נראה שאפשר שתראה להפלגה הרחוקה ומשמע שיש לחוש לשניהם) **אך בניגוד לט"ז הם אינם חוששים ליום ראייתה הישן, אלא אך ורק ליום ראייתה החדש**

תמצות הדברים והלכה למעשה:

ראתה הפלגה קצרה בתוך הפלגה ארוכה:

לדעת הבי"י צריכה לחוש להפלגה הארוכה, אלא כן ראייתה באמצע הייתה ראיית החודש, ובזה ניתן לתלות שראיית הפלגה הקודמת הייתה דמים יתרים וממילא נעקרה הוסת הבאה.

לדעת הד"מ לעולם צריכה לחוש להפלגה הבאה, משום שוסת קצרה אינה עוקרת וסת ארוכה **אף הט"ז סבר כן** וכתב שלכן צריכה לחוש גם ליום הראיה החדש וגם לישן ובשניהם ע"פ הפלגה הישנה.

הבית מאיר ושולחן ערוך הרב קיבלו שהפלגה אינה נעקרת, אך סברו שמכול מקום אין לספור אלא מיום הראיה החדש.

לעומתם הש"ך הב"ח והפרישה, סברו שהפלגה קצרה, עוקרת הפלגה ארוכה, ולעולם מונה הפלגה מראיתה האחרונה על פי הפלגתה האחרונה.

באחרוני זמננו נותרה המחלוקת בעינה:

הרב מרדכי אליהו (דרכי טהרה ז, טו-טז) סבר שהעיקר כדעת הש"ך שוסת קצר עוקר ארוך ולעולם צריך למנות מראייתה האחרונה והפלגה האחרונה

אמנם בשיעורי שבט הלוי כתב (קפט, יד, שו"ת שבט הלוי ב פא) **שיש לחוש לדעת הבית מאיר**, אך אף הוא הקל במקרים מסויימים כגון חתנים בשנה ראשונה, ע"ש.

אם ניתן לקבוע וסת קבוע של הפלגה כשיש באמצע הפלגות קטנות

כשם שנחלקו הפוסקים, אם הפלגה קצרה עוקרת הפלגה ארוכה בווסת שאינו קבוע, כך נחלקו בעניין קביעת וסת קבוע, כגון במקרה שאשה ראתה באופן קבוע בהפלגה של ל' יום, אך בתוך הל' יום ראתה עוד ראיות קטנות:

לדעת הש"ך (מ) לא קבעה ווסתה, משום שהפלגות הקטנות, עקרו את הפלגות הגדולות. **אמנם הבית מאיר והט"ז סברו** שקבעה לה וסת לשלושים יום, משום שהפלגות הקטנות, אינן עוקרות את הפלגות הגדולות.

ובסעיף הבא נראה שבזה חלקו עליו אף החוות דעת והסדרי טהרה, וכתבו שאף לסוברים שוסת קצר עוקר ארוך, כאן שכבר ראתה ב' פעמים, וחזרה רק לאחר הקצר שוב לראות בהסלגתה הקבועה, ודאי שאין הוסת הקצר מונע ממנה מלקבוע וסת של ארוך.

ראתה קודם ל יום לראייתה הראשונה אם צריכה לחוש לעונה בינונית?

הט"ז (יז) כתב לפי שיטתו שהפלגה קטנה אינה עוקרת הפלגה ארוכה, שאשה שאין לה וסת וראתה קודם ל' יום, צריכה לחוש ליום הל' יום מדין עונה בינונית.

הפתי"ש (י) הביא שהסדרי טהרה והחוות דעת השיגו עליו וכתבו שאפילו לדעת הט"ז הסובר שהפלגה הקטנה אינה עוקרת הפלגה גדולה, ודאי שאין זה שייך לדין עונה בינונית, שהרי טעם עונה בינונית הוא מפני שלא יתכן שלעולם לא תראה, ועל כן היות וראתה שוב אין לחוש לעונה בינונית.

לשון הרמ"א:

הגה: האשה שראתה, חוששת לוסת החדש ולהפלגה, עד שתקבע וסת החדש בג"פ, או וסת הפלגה בד"פ, או שתעקר אי מהן. כיצד, ראתה בא' בניסן וכ' בו, חוששת לאחד באייר, מפני ר"ח ניסן. ראתה באחד באייר או לא ראתה בו, חוששת לט' באייר, שהוא יום כ' מראיית יום כ' שראתה. ראתה בט' באייר או לא ראתה, חוששת לעשרים באייר, שמא קבעה לה וסת כ' לחדש, שהרי ראתה עשרים לחדש ניסן.

מותי וסת אחת מבטלת את חברתה?

פסק הרמ"א על פי הרמב"ן שאם אשה קבע וסתה אחת, נתבטלו וסתיה האחרים שאינה קבועים **הפת"ש (יב) הביא את דברי החוות דעת שכתב** שזה דווקא בב' ווסתות שונות, כגון הפלגה וחדש, אך אם נקבע לה יום אחד בחודש, וראתה באחר חוששת לשניהם כיון שניתן לקבוע וסת בתוך וסת כפי שיבואר בע"ה לקמן בסעיף לב.

לשון הרמ"א:

וכן היא חוששת לעולם עד שתקבע וסת א' כדינו, דאז אינה חוששת לשני שלא נקבע, או עד שאחד מהן נעקר, אז אינה חוששת לו, אעפ"י שלא נקבע השני (הכל בטור בשם רמב"ן).

אין חוששים לוסת הסירוגין והדילוגים עד שתקבע ג פעמים

כך פסק הרמ"א כאן, וכבר נפסק בשו"ע בסעיפים ז, יא-יב קחהו משם.

לשון הרמ"א:

ואינה חוששת לוסת הדילוגין, עד שתקבענו. כיצד? ראתה ט"ו בניסן, חוששת לט"ו באייר. לא ראתה בט"ו באייר, אינה חוששת לט"ז בו. ראתה ט"ז בו, חוששת לט"ז בסיון ואינה חוששת לשבעה עשר בו. ראתה י"ז בו, חוששת לי"ז בתמוז ואינה חוששת לי"ח בו. ראתה י"ח בתמוז, קבעה לה וסת דילוגין לימי החודש וחוששת לי"ט באב. (ג"ז ממשמעות הטור). וכן בדרך זה בהפלגה ודילוגין, כי אין חלוק ביניהן. רק י"א כי בדילוג חדש, הראייה הראשונה מן המנין, כמו שנתבאר.

ראייה מתמשכת לעניין קביעת וסת ליום אחד מהם

הבאנו בסימן קפד סעיף ד שנחלקו הראשונים כיצד יש להתייחס לראיה שנמשכת כמה ימים: **הראב"ד** (תיקון הוסתות סימן א) **סבר** שיש להחשיב את כל הראיות כראיה אחת, וכולם נחשבות כשעת וסתה.

הרז"ה (בהשגות על בעה"נ שם אות יא) **סבר** שיש להתחשב רק בשעת הראיה הראשונה בלבד. וכן דעת הרא"ש (פרק ט סימן ג).

וכן הבאנו שהשו"ע בסימן קפד הכריע כדעת הרז"ה והרא"ש שאין לחוש אלא לעונה בינונית. **הבאנו שם שכתב הטור שדעת הרמב"ן כראב"ד** שיש לחוש לכול עונת הווסת. **אך טעמו קצת שונה**, והוא שיש להתייחס לכל ראיה בפני עצמה, ועל כן כתב שאפ"י נעקר יום הראשון חוששת לשאר הימים עד שיעקרו כולם.

על פי זה כתב הרמב"ן:

אשה שראתה ראייה מתמשכת של טו, טז, יז, יח.

חודש לאחר מכן טז, יז, יח.

וחודש לאחר מכן רק ביז.

צריכה לחוש ליום יז כוסת.

הרמ"א מביא את דעתו כאן וכותב שיש חולקים וסוברים שלא קבעה וסת כלל, הואיל ואין מתחשבים אלא בשעת הראיה הראשונה, וכתב שדעתם עיקר.

לשון הרמ"א:

ראתה ט"ו בניסן והמשיכה ראייתה ד' ימים, וביום ט"ז באייר ראתה והמשיכה ראייתה ג' ימים, ובסיון התחילה לראות בי"ז בו, י"א שחוששת לדילוג ולוסת שוה, שהרי שילשה לראות ג"פ בי"ז לחדש, (הטור והרמב"ן) וי"א שאין כאן וסת שוה כלל, דהולכין תמיד אחר תחלת הראייה, וכן עיקר. (בית יוסף בשם הרז"ה והרשב"א והרא"ש והראב"ד בס' בה"נ מביאו ב"ח סוף סעיף כ').

סעיף יז

לשון הברייתא דף סד.

היתה למודה להיות רואה יום עשרים, ושינתה ליום שלושים זה וזה אסורין.
הגיע יום עשרים ולא ראתה מותרת לשמש עד יום שלושים וחוששת ליום שלושים.
הגיע יום שלושים וראתה, הגיע יום עשרים ולא ראתה והגיע יום שלושים ולא ראתה והגיע יום עשרים וראתה, הותר יום שלושים ונאסר יום עשרים מפני שאורח בזמנו בא.
ברייתא זו אינה ברורה די ונחלקו הפרשנים בהבנתה:

- **רש"י הרא"ש** (עפ"י ב"י) **והראב"ד פירשו** שמדובר באשה שוסתה הקבוע הוא העשרים בחודש, ושינתה פעמיים את וסתה ליום שלושים, ובחודש השלישי לא ראתה כלל, וחזרה בחודש הרביעי לראות ביום העשרים, לא נעקר וסתה, וחוששת ליום העשרים כוסתה הקבוע.
- **הב"י ציין שהטור למד מדבריהם** שאף אם תראה בפעם האחרונה ליום אחר, כל שלא קבעה וסת חדשה, אם חזרה וראתה ביום הוסת (הפלגת עשרים) לא נעקר וסתה.
- **הרמב"ן** (חידושים סד.) **פירש** שהברייתא דברה בוסת ההפלגה. כלומר, הייתה הפלגתה עשרים, ושינתה פעמים לשלושים. ודלגה פעם אחת, וחזרה לראות בהפרש של עשרים. **אך נתקשה הרמב"ן בביאור זה**, משום שלא ניתן לחזור ולקבוע וסת הפלגה של עשרים, במידה ולא חזרה וראתה, שהרי לא היה לה ממה להפליג.
- **ותירץ הרמב"ן** שמדובר שעברו 40 יום מראייתה הראשונה, ומכול מקום אנו מחשיבים כאילו ראתה בעונתה הקבועה לאחר 20 יום משום שרגלים לדבר שחוזרת למנין הראוי.
- **הרז"ה גרס בסוף ברייתא באופן אחר**: הגיע יום שלושים וראתה, הגיעה יום עשרים וראתה (ולא כגרסתינו שלא ראתה), הגיע יום שלושים ולא ראתה, ולא גרס שהגיע יום עשרים וראתה) הותר יום שלושים ונאסר יום עשרים מפני שאורח בזמנו בא' ולשיטתו הברייתא עוסקת באשה שהיה לה הפלגה קבוע של 20, לאחר מכן ראתה פעמיים בהפלגת שלושים. צריכה לחוש להפרש של 20 משום שוסת קבוע אינו נעקר, אלא לאחר ג' פעמים, ואינה חוששת להפרש של 30 הואיל ולא הוחזקה בזה אלא פעמים, ודי בעקירה של פעם אחת.

הטור והשו"ע כתבו את דין הברייתא בזה הלשון:

ואם לאחר ששינתה פעם או פעמיים ליום שלושים ראתה לסוף עשרים חזר וסת של עשרים למקומו והותר יום שלושים.
דברי הטור והשו"ע צריכים ביאור, משום שהם סתמו וכתבו ששנתה רק פעם או פעמיים ליום שלושים, ולא ציינו שהיה יום שלא ראתה כלל, וזה לכאורה לא מתיישב עם אף פירוש וגרסא בברייתא, והוצעו ב' פירושים מרכזיים בהבנת פסק השו"ע:
הט"ז (כח) סבר שהטור פירש כר"י שהברייתא דיברה בוסת החודש, ולכן בזה, אף אם הייתה הפסקה של חודש, לא עקרה וסתה, אבל בוסת ההפלגה אין הדבר כן, שהרי הפלגתה גודלת, ושוב אינה חוזרת להפלגתה הרגילה (כקושיית הרמב"ן¹¹), ולכן כתב הטור דין זה דווקא במציאות שלא היה הפסק בהפלגה.
הט"ז כתב לאור שיטתו בסעיף הקודם שהחידוש בדין זה הוא שאם ראתה בהפלגה של כ, שוב אינה צריכה לחוש להפלגת ל', על אף שבד"כ וסת קצר אינו עוקר וסת ארוך.
הש"ך (מ) הביא שאף המעדני מלך ביאר כך בדברי הטור.
אמנם הש"ך השיג על פירוש זה וכתב שמלבד שהפירוש צריך עיון, אין כלל חידוש בדין, וזאת לשיטתו, שאף אם לא הייתה קובעת, לא הייתה צריכה לחוש לוסת ארוך לאחר שעקרתו בוסת קצר.
בש"ך עצמו משמע שביאר את דברי הטור כפירוש רש"י שמדובר בוסת החודש, ושלא ראתה פעם אחת.
אך בנקודות הכסף ביאר שהטור פירש כרמב"ן, ומדובר באופן שהייתה הפסקה באמצע, ולא ראתה אלא לאחר הפלגה של נ ימים.
לפי הש"ך עולה שאף במידה וראתה ב פעמים באותה הפלגה, וראתה ראייה באמצע וחזרה וראתה שוב בהפלגתה הקבועה, לא קבעה וסת, משום שוסת קצר עוקר וסת ארוך.
אמנם הפת"ש (יג) הביא שהחוות דעת והסדרי טהרה השיגו עליו בזה, וכתבו שלשלאם כבר ראתה ב' פעמים בהפלגה קבועה, ולאחר עוד ראייה חזרה להפלגתה הקבועה, ודאי שקבעה וסת.

לשון השו"ע:

¹¹ הט"ז ביאר הכל בדעת הרמב"ן וכנראה לא ראה דבריו שפירש שאף באופן זה חוזרת להפלגתה הקבועה

היתה רגילה לראות יום עשרים, (ויש לה בזה וסת קבוע), ושינתה ליום שלשים, זה וזה אסורים, וכשיגיע יום כ' לראיית שלשים, אסורה משום וסת הראשון, ואם לא תראה בו חוששת ליום ל'. שינתה פעמים ליום ל' זה וזה אסורים. שינתה ג"פ ליום ל', הותר יום כ' ונאסר יום ל'. ואם לאחר ששינתה פעם או פעמים ליום ל' ראתה לסוף כ', חזר וסת של כ' למקומו והותר שלשים.

סעיפים טו-טז

עקרה וסתה או הפסיקה וחזר לזמן וסתה

עקרה וסתה וחזרה לשעת וסתה

כתב הטור שאשה שהיה לה וסת קבוע לכ ושנתה ל' ולאחר מכן ללב ולאחר מכן ללד, נעקר וסתה, ואין לה וסת כלל.

ומכול מקום אם חזרה וראתה בשעת וסתה, חזרה לוסתה הראשון, משום שאין הוסת נעקר, אלא עיי וסת קבוע אחר, וכפי שהבאנו לעיל בסעיף הקודם שכך הבין הטור בשיטת רש"י והראב"ד עיי"ש.

וביאר הבי"י שאינה חוששת לדילוג של ל-לב ולב-לד, משום שאין חוששים לדילוג עד שתדלג ג פעמים.

וכתב הש"ך (מב) שכוונת שהיות וזהו ווסת לדלוג בהפלגה צריך דילוג בהפלגה ג' פעמים וזה נעשה רק עיי"ד ראיית נוספות על וסתה הקבוע: ל-לב, לב-לד, לד-לה.

אך כתב הש"ך שזה דווקא לדעת שמואל כמבואר בסעיף ה שסובר שבדלוג רגיל צריך ג' דילוגים, אבל לדעת רב שדי בבי' דילוגים, אף כאן כבר קבעה וסת לדלוג בהפלגה.

וכתב בדי השולחן (קמד) שלכן יש לחוש לחומרת שניהם.

וכתב הבי"י שמכול מקום צריכה לחוש לעונה בינונית.

הש"ך (מג) הוסיף שצריך לחוש גם להפלגה האחרונה.

פסקה נוראית ג' פעמים וחזרה וראתה

כתב הטור שאשה שיש לה וסת קבוע ליום כ בחודש: "והפסיקה ולא ראתה משעבר עליה יום עשרים ובדקה ולא ראתה שוב אינה חוששת לעולם, חזרה לראות, חוששת ליום עשרים מראייה זו, שעדיין לא נעקר וסת הראשון ממקומו בין אם פסקה מלראות או ששינתה בראיות שאינו שוות, שלעולם לא יעקר וסת הראשון ממקומו עד שתקבענו בשלש ראיות שוות."

הבי"י והדרכי משה הארוך ביארו שהטור מדבר במקרה שלא ראתה שישים יום, כלומר שעקרה את וסתה ג' פעמים, אך לא על ידי ראייה אחרת, אלא על ידי חוסר ראייה, ופסק בזה הטור, שאינה צריכה לחוש ליום העשרים, אך במידה וראתה שוב ביום עשרים, חזרה וסתה למקומה, הואיל והיא איננה נעקרה על ידי ראיות אחרות. ואיננה חוששת אלא לעונה בינונית.

הבי"י הביא שמקור הדין לכך שיכולה לעקור ווסתה בהפסקה ללא ראיות בגמרא בנדה דף ז: שם סבר ר' אליעזר שכל אשה שעברו עליה ג' עונות נחשבת מסולקת דמים ודיה שעתה.

הבי"י תמה על הטור וכתב שאין הלכה כר"א אלא בשעת הדחק.

וכתב הט"ז (לא) שלפי פירוש זה עולה שעד שעברו ג' עונות, צריכה לחוש להפרשי העשרים יום, על אף שלא ראתה בהם, וכן ליום החודש במידה וראייתה הייתה בכ' בחודש.

אמנם הביא הט"ז שהמהרש"ל ביאר באופן אחר שהטור מדבר בוסת ההפלגה והכוונה שהפסיקה רק פעם אחת ולא ראתה, ואינה צריכה לחוש לשום עונה, היות ויש לה וסת קבוע של הפלגה, ואינה יכול למנות לו, משום שלא ראתה.

עוד כתב שאם לא הפסיקה ג' עונות, ולאחר מכן ראתה, חוששת גם להפלגה הגדולה האחרונה וגם להפלגתה הקבועה ב-20, אבל אחר ג' עונות אינה חוששת אלא להפלגתה הקבועה כיון שהיא מסולקת דמים, ואנו תולים שחזרה לוסתה הקבועה.

כלומר, לדעת המהרש"ל די בראייה אחת בכדי לחזור ולחוש להפלגה, על אף שכעת לא ראתה בהפלגה עיי"ב ראיות, וזאת בניגוד לבי"י שהבין שעד שלא תחזור ותפליג, אינה חוששת לוסתה הקבוע.

כתב הט"ז שהב"ח קילס את דברי מהרש"ל.

אך הט"ז האריך להשיג על שיטה זו וכתב שהטור לא חילק בין הפסק של עונת הפלגה להפסק של עונת החודש.

הט"ז עצמו ביאר כדעת הבי"י שהטור דיבר בהפסקות של ג' פעמים, אלא בניגוד לבי"י, סבר הט"ז שבמידה והפסיקה ג' עונות, די שתראה בכל זמן שהוא בכדי לחזור לווסתה ואף שלא בזמן

הפלגותיה וכדעת מהרש"ל. ה"ט"ז נימק זאת בכך שיש לדמות זאת למה שכתב הרמב"ן בדין מעוברת שכשתחזור לראות פעם אחת אף שלא בשעת וסתה, צריכה לחוש לווסתה, ורק במידה ושינתה ראיותיה צריכה לשוב לראות בשעת וסתה, בכדי להחזיר את ווסתה הקבוע.

הש"ך בנקודות הכסף חלק על ה"ט"ז וכתב שלאחר שעברו עליה ג' עונות בלא ראיה, אינה חוזרת לווסתה בלא ראיה חדשה. וכפי שפירש הב"י. אך בעיקר הדין פירש כמהרש"ל שלאחר שלא ראתה פעם אחת בהפלגתה, אינה צריכה לחוש ליום ההפלגה.

הפת"ש (טו) ביאר כש"ך שצריכה לשוב ולראות בהפלגה זו, בכדי לחדש את ווסתה, ולכן צריכה בראיות בכדי ליצור הפלגה.

ערוך השולחן (מב) פסק כש"ך שבוסת ההפלגה אין לחשוש לימי ההפלגה במידה ולא ראתה פעם, משום שאין ממה להפליג. ובכדי לחזור לראייתה, צריכה לראות הפלגה מחודשת.

החוות דעת (כ) הסכים עם פירוש הש"ך והמהרש"ל שלאחר שלא ראתה פעם אחת, שוב אינה חוששת להפלגה הבאה, אף בשונה מהם סבר החוות דעת שמכול מקום צריכה לחוש לעונה בינונית, ולהפלגתה הגדולה, כלומר שאם לא ראתה שישים יום ולאחר מכן ראתה, צריכה לחוש להפלגת שישים יום.

סיכום השיטות:

היה לה וסת קבוע, והפסיקה ג' פעמים למה חוששת וכיצד חוזרת לווסתה:

הב"י סבר שצריכה לחוש לג' ימי הפלגתה אף אם לא ראתה בהם, ולאחר ג' פעמים חוזרת לוסת הקבוע רק לאחר ב' ראיות והפלגה.

המהרש"ל סבר שלאחר פעם אחת שלא ראתה, שוב אינה חוששת להפלגתה הקבועה, ואף אם הפסיקה ג' פעמים, וחזרה ראתה חוזרת לוסתה הראשון. ואינה חוששת להפלגתה הגדולה, (ואם הפסיקה פעם או פעמים חוששת גם להפלגה הגדולה וגם להפלגתה הקבועה)

ט"ז סובר כב"י שצריכה לחוש לג' ימי הפלגתה אף אם לא ראתה, אך כמהרש"ל שחוזרת לוסתה אף אם לא ראתה ג' פעמים בראיה אחת בלבד וללא הפלגה.

הש"ך וערוך השולחן סובר כמהרש"ל שאינה חוששת להפלגתה במדה והפסידה פעם אחת (אך אם חזרה קודם ג חוששת לה ולהפלגתה החדש ואם הפליגה ג פעמים וראתה, חוששת רק להפלגתה הקבועה), וכב"י שאם לא ראתה ג' פעמים, אינה חוזרת לוסתה עד שתפליג פכם אחת כהפלגתה הקבועה, על ידי ב' ראיות.

החוות דעת סבר כש"ך וכמהרש"ל שאינה חוששת להפלגתה לאחר פעם אחת, אך לשיטתו צריכה לחוש לעונה בינונית ולאחר שתראה תחוש להפלגתה הגדולה.

לשון השו"ע:

סעיף טו:

שינתה ראיותיה ולא השוה אותם, כגון ששינתה פעם אחת ליום ל' והשני לל"ב, והג' לל"ד, נעקר וסת הראשון ואין לה וסת כלל.

ואם חזרה לראות ביום הוסת הראשון, חוזר לקביעותו הראשון וחוששת לו תמיד עד שיעקר ממנה שלש פעמים. וה"ה להפסיקה מלראות שלש עונות, ואחר כך חזרה לראות ביום הוסת הראשון:

סעיף טז:

כיוצא בזה דין עקירת וסת ר"ח.

כיצד? היתה רגילה לראות בר"ח, ועבר עליה ר"ח ולא ראתה, חוששת לר"ח עד שיעברו עליה שלשה ר"ח. עברו עליה שלשה ר"ח ולא ראתה, אינה חוששת להם. חזרה וראתה בר"ח, חזר הוסת למקומו.

שני חודשים שלא ראתה בוסת החודש וונתעברה ושוב לא ראתה פעם אחת הפת"ש (ט) הביא את דברי הנודע ביהודה (ויד"ד תניינא סוף סימן פו) כתב שאם אשה לא ראתה בעונת החודש שלה ב' פעמים ונתעברה ולאחר מכן חזרה וראתה, נשאלת השאלה אם עקרה את עונת ווסתה.

והשיב הנודע ביהודה שלפי הדיעות בסעיף לד, שהווסת שלפני שהתעברה מחייבה אף לאחר מכן, הוא הדין שניתן לעוקרו, ולשיטה שאינו מחייבה, מכול מקום אינו מחוייבת לווסת זו, אך במידה ותושב וטראה, חזרה וסתה שהרי לא עקרתה ע"י וסת אחרת.

סעיפים ז'-ח

וסת הקפיצות (וסת הגוף- סיבה)

לשון הגמרא בדף יא.

א"ר הונא: קפצה וראתה קפצה וראתה קפצה וראתה קבעה לה וסת. למאי? אילימא לימים, הא כל יומא דלא קפיץ לא חזאי! אלא לקפיצות. **והתניא** כל שתקבענה מחמת אונס אפילו כמה פעמים לא קבעה וסת. **מאי לאו** לא קבעה וסת כלל?!

לא, לא קבעה וסת לימים לחודייהו ולקפיצות לחודייהו אבל קבעה לה וסת לימים ולקפיצות. לימים לחודייהו פשיטא!

אמר רב אשי כגון דקפיץ בחד בשבת וחזאי, וקפיץ בחד בשבת וחזאי, ובשבת קפצה ולא חזאי, ולחד בשבת חזאי בלא קפיצה, מהו דתימא איגלאי מילתא למפרע דיומא הוא דקגרים ולא קפיצה, קמ"ל דקפיצה נמי דאתמול גרמא, והאי דלא חזאי משום דאכתי לא מטא זמן קפיצה. **לישנא אחרינא א"ר הונא** קפצה וראתה, קפצה וראתה, קפצה וראתה, קבעה לה וסת לימים ולא לקפיצות.

היכי דמי?

א"ר אשי דקפיץ בחד בשבת וחזאי וקפיץ בחד בשבת וחזאי ולחד בשבת חזאי בלא קפיצה, דהתם איגלאי מילתא דיומא הוא דקא גרים.

הגמ' דנה בדבר קביעת ווסת של קפיצות, ונחלקו הראשונים בהבנת מהלך הגמרא ובמסקנתה.

□ **הרז"ה פירש** (השגות לבעלי הנפש תיקון הוסתות סימן ג אות יט) שרב הונא סבר שניתן לקבוע וסת ע"י קפיצה לבדה, אף שלא בימים קבועים.

הגמרא הקשתה על רב הונא מדברי הברייתא הקובעת שלא ניתן לקבוע וסת שנוצר מחמת אונס כגון קפיצות.

ותירצה הגמ' שהברייתא דיברה במציאות שראתה ג' פעמים בימים קבועים על ידי קפיצה, ולכן אינה יכולה לקבוע את ווסתה מכוח הקפיצות לבד, אלא מכוח הקפיצות והימים.

כלומר, לפי הרז"ה ניתן לקבוע וסת אף לקפיצות בלבד, ודווקא כשראתה בימים שווים, צריכה לחוש אף לימים.

כדברי הרז"ה משמע ברש"י שפירש שרב הונא דיבר כשראתה בימים שונים, **וכך הבינו הרשב"א** (בית ז שער ג). **וכן דעת הרמב"ן** (הלכות נדה ו ג).

□ **ר"ח תוספות** (ד"ה אלא) **ורשב"א** (בית ז שער ג) **ביארו** שרב הונא סבר שניתן לקבוע וסת לקפיצות ולימים.

הגמרא כתבה שלא ניתן לומר שתקבע לימים בלא קפיצות, שהרי יתכן שהראיה תלויה בקפיצות, וכן לא יתכן שתקבע לקפיצות בלבד, שהרי מבואר בברייתא שאין קובעים וסת לקפיצות.

על כן תירצה הגמ' שקובעת וסתה לימים ולקפיצות יחד.

א"כ עולה מדבריהם, שלא ניתן לקבוע וסת לקפיצות בלבד וראתה בימים שונים, ורק כשראתה באותם ימים, קובעת וסתה לימים ולקפיצות.

□ **הרמב"ם כתב** (איסורי ביאה ח, ה):

כל וסת שנקבע מחמת אונס אפילו ראתה בו כמה פעמים אינו וסת שמפני האונס ראתה, קפצה וראתה קפצה וראתה קבעה לה וסת לימים בלא קפיצות, כיצד קפצה באחד בשבת וראתה דם, ולאחר כ' יום קפצה באחד בשבת וראתה דם, ולאחר י"ט קפצה ביום השבת ולא ראתה דם ולאחר שבת ראתה בלא קפיצה, הרי נקבע אחד בשבת אחר כ', שהרי נודע שהיום גרם לה לראות ולא הקפיצה, וכבר נקבע יום זה ג' פעמים וכן כל כיוצא בזה.

המגיד משנה למד מתחילת דבריו שאינה יכולה לקבוע וסת לקפיצות בלבד, ומסוף דבריו שיכולה לקבוע לימים, שהרי כתב שקבע לימים בלבד רק שנודע שהיום גרם ולא הקפיצות, ומשמע שאם הקפיצות גרמו, קובעת לימים ולקפיצות

[**אך יש להעיר שמפשוט הרמב"ם משמע** שקפיצות אינן קובעות וסת כלל, ואף בצירוף ימים, וכל כוונת הרמב"ם היא, שאם ראתה תמיד בימים ובקפיצות, לא נקבע וסתה אף לימים שיתכן שהאונס הוא זה שגרם.

כפירוש זה ביאר מרכבת המשנה (חעלמא) וכתב שהרמב"ם פסק כלישנא בתרא, שקפצה לימים ולא לקפיצות, אלא שאם תמיד גם קפצה לא קבעה וסת כלל, והוא פשוט].

הטור סתם כדעת הרז"ה שניתן לקבוע וסת לקפיצות בלבד.

הב"י השיג עליו שזה כנגד ראשונים רבים.

ובשו"ע נקט לשון הרמב"ם והוסיף את ביאור המגיד משנה, שניתן לקבוע וסת לימים ולקפיצות.

האם יש לחוש לוסת הקפיצות כווסת שאינו קבוע?

כתב הב"י בשם ההגהות מימוניות (איסורי ביאה פרק ח אות ג) שאע"פ שאיננו חוששים לווסת הקפיצות ללא ימים, מכול מקום, במידה וראתה ג' פעמים לאחר קפיצות, בימים שונים, יש לחוש לזה כדין וסת שאינו קבוע, **וכן פסק הרמ"א**.

בפשטות נראה שחשש זה קיים רק כאשר ראתה ג' פעמים.

אך הש"ך (מח) כתב שאף אם ראתה פעם או פעמיים צריכה לחוש להפלגה וחודש הבאים בקפיצה, מחשש שתקבע וסתה המורכב מימים ומקפיצות. ועוד שלא גרע הפלגה בלא קפיצה מהפלגה בקפיצה.

ערוך השולחן (מו-ג) תמה על כל דין הרמ"א וההגהות מיימוניות, שהרי אין סברא לחוש לוסת שאינה יכולה להקבע כוסת קבוע לעולם, והרי כל הסברא לחוש לוסת שאינו קבוע, הוא כי וסת זו עלולה להקבע.

על דינו של הש"ך כתב ערוך השולחן שודאי גרעה הפלגה בקפיצה מהפלגה שלא בקפיצה, ואינה חוששת להפלגה וקפיצה כלל, שהרי אנו מניחים שמחמת האונס ראתה, ולא מחמת הקפיצה. **מכול מקום סיים ערוך השולחן:** "ומ"מ למעשה חלילה לי לחלוק".

ראתה פעמיים ביום וחודש בקפיצה, אם צריכה לחוש לחודש הבא במידה ולא קפיצה?

הש"ך (מח) כתב שאם ראתה פעמיים באותו יום בחודש לאחר קפיצה, חוששת לחודש הבא רק לאחר קפיצה, אך כל שלא קפיצה אינה חוששת, שאנו אומרים שמה שראתה, מחמת קפיצה הוא, ואין זה דומה לוסת הגוף-סימן, כגון ע"י פיהוק שבזה חוששים ליום החודש, אף מבלי שפיהקה. **וכתב הפת"ש (יט) בשם החוות דעת** שהש"ך מדבר באשה שיש לה וסת קבוע או שראתה בינתיים שאז אין לחוש ליום החודש מטעם עונה בינונית, אבל במקום שהחשש הוא מטעם עונה בינונית כגון שאין לה וסת וגם לא ראתה בינתיים ודאי שצריכה לחוש.

רואה בשעה קבועה לאחר קפיצה

כתב הפת"ש (יט) בשם החוות דעת והכרתי ופלתי שאם יש לה שעה קבועה שרואה כגון בשעה ג' אחר הקפיצה, אינה חוששת אלא באותה שעה, וכן אם הקפיצות היו בשעות מכוונות אינה חוששת אלא קפיצה באותה שעה.

ראתה פעמים ביום קבוע ובקפיצות, ובחודש הבא יום לפני קפיצה ולא ראתה, ובאותו היום ראתה ולא קפיצה.

בגמרא שהובאה לעיל מבואר שיש ב' לשנות בגמרא:

ב'לישנא הראשונה' רב הונא טוען שקובעת אשה וסת לקפיצות (ונחלקו הראשונים אם זה בנוסף לימים או בפני עצמו)

וביארה הגמ' שאינה קובעת וסת לימים לחוד אף במידה וראתה ב' פעמים ביום קבוע ובחודש הבא קפיצה יום לפני יום הוסת ולא ראתה, וביום הוסת ראתה ללא קפיצות, משום שיש להניח שהקפיצה שהייתה יום לפני, היא זאת שגרמה לווסת יום אחרי.

אמנם בלישנא השניה רב הונא טען שקובעת וסת לימים ולא לקפיצות.

ומבאר הגמ' שמדובר במציאות שראתה בב' החודשים הראשונים בימים ובקפיצה, ובחודש השלישי ראתה באותו יום ללא קפיצה והתגלה שהיום הוא הקובע ולכן קובעת וסת לימים בלבד. (רוב הראשונים הבינו בלישנא בתרא שבמידה והייתה רואה גם בפעם השלישית על ידי קפיצה, היא הייתה קובעת וסת לימים ולקפיצות, והבאנו בשם מרכבת המשנה שהרמב"ם הבין, שאם הייתה קופצת אף ביום זה, לא הייתה קובעת וסת כלל, משום שהינו תולים בקפיצות, וקפיצות אינן קובעות וסת (זהו תוספת פירוש לדברי מרכבת המשנה אך נראה מחוייב בדבריו, ע"ש).

יש לשאול האם הלישנא השניה חולקת על הלישנא הראשונה, והאם לשיטתה, אם קפיצה בפעם השלישית יום לפני, ובאותו היום ראתה ללא קפיצה, קובעת לוסת וקפיצות, או ליום הוסת בלבד.

הרשב"א והראב"ד הבינו שאף הלישנא השניה מודה לזה, וקובעת וסת לימים וקפיצות.

אך הרמב"ם פסק שבמקרה זה קובעת וסת לימים בלבד.

הרמב"ן כתב שמסתבר לקולא שקובעת וסת רק לימים ולקפיצות יחד, אך מכל מקום ביטל דעתו לדעת הרמב"ם.

השו"ע סתם כדעת הרמב"ם, שחוששת לוסת הימים אף בלא קפיצה.

הש"ך (מט) תמה על השו"ע והרמ"א שלא הזכירו כלל את דעת שאר הראשונים שחולקים על הרמב"ם וסוברים שחוששת ליום בצירוף הקפיצה, והרי שיטת הרמב"ם הינה חומרא דאתי לידי

קולא, מפני שלדעת הרמב"ם די בגי' פעמים שלא תראה בכדי לעקור וסת זו, ואילו לדעת שאר ראשונים, לא עוקרת את וסתה עד שיהיו גי' פעמים וקפיצה שבהם אינה רואה.
הפת"ש (כ) הביא את דברי החוות דעת שכתב שאם בכל גי' הפעמים קפצה יום לפני ראייתה לדברי הכל קבעה וסת רק לימים.
עוד הביא הפת"ש את דברי הנודע ביהודה (תנינא יו"ד סוף סימן צג) **שכתב** שלדעת הש"ך ודעימיה ניתן לתלות את הראיה בקפיצה, רק במידה וקפצה יום לפני, אך לא במידה וקפצה מספר ימים לפני ראייתה.

בוסת לקפיצות ולימים חוששים לכל אותה עונה
 כן כתב הש"ך (ו)

האם ניתן לקבוע וסת של קפיצה + וסת הגוף סימן?
הפת"ש (יח) הביא את דברי הכרתי ופילתי שמתלבט אם ניתן לקבוע וסת בצירוף של קפיצה יחד עם וסת הגוף.

קבעה וסת לקפיצה ולהפלגה וראתה בנתיים
כתב הפת"ש (כא) בשם החוות דעת (כד) שבוסת המורכב מהפלגות וקפיצות אם ראתה בינתיים בלא קפיצה לא בטלה ההפלגה.

לשון השו"ע:

סעיף יז:

כל וסת שנקבע מחמת אונס, (כגון שקפצה וראתה), אפילו ראתה בו כמה פעמים, (אם לא קבעה אותן לימים) (תוספות ורשב"א ור"ח), אינו וסת, שמפני האונס ראתה.

(ומ"מ חוששת לו כמו לוסת שאינו קבוע) (הג"מ פ"ח).

קפצה וראתה, קפצה וראתה, קבעה לה וסת לימים, בלא קפיצות. כיצד? קפצה באחד בשבת וראתה דם, ולאחר כ' יום קפצה באחד בשבת וראתה דם, ולאחר י"ט יום קפצה ביום השבת ולא ראתה דם, ולאחר השבת ראתה בלא קפיצה, הרי נקבע אחד בשבת אחר כ', שהרי נודע שהיום גרם לה, ולא הקפיצה, וכבר נקבע יום זה ג"פ. וכן כל כיוצא בזה.

סעיף יח:

קפצה ביום ידוע, כגון בר"ח או באחד בשבת, וראתה בו, ואירע כן בגי' ר"ח או בגי' אחד בשבת, קבעה לה וסת וחוששת לכל פעם שתקפוץ באותו זמן. ואם אח"כ הגיע א' בשבת ולא קפצה, או שקפצה בשני בשבת, אינה חוששת, שהרי לא קבעה אלא לקפיצות של אחד בשבת:

סעיף יט

וסתות הגוף – סימן

לשון המשנה בדף סג.

כל אשה שיש לה וסת - דיה שעתה.

ואלו הן הוסתות: מפקת, ומעטשת, וחוששת בפי כריסה ובשפולי מעיה, ושופעת, וכמין צמרמורות או חזין אותה, וכן כיוצא בהן. וכל שקבעה לה שלשה פעמים - הרי זה וסת. **ממשנה זו למדו הרא"ש והרשב"א ושאר ראשונים** שניתן לקבוע וסת על ידי מעשה בגופה. **כתב הטור**, שוסתות אלו נקבעות דווקא במקרה שתרגיש פעמים רבות באותו הזמן, אבל פיהוק או עיטוש של פעם אחת, אינו קובע וסת, משום ש'זה דרך כל האדם ואין שינוי אלא אם עושה כן הרבה פעמים זה אחר זה'. (ומקורו ברא"ש פרק ט סימן א ובתוספות דף סג. ד"ה מעטשת)

האם וסת הגוף נקבע דווקא בצמידות לימים?

עוד למדו רוב הראשונים כי וסת זה יכולה להקבע בפני עצמה ולא דווקא בצמידות ליום מסויים.

זאת על אף, שלדעת הרבה ראשונים, וסת הקפיצות אינו נקבעת לבדה אלא בצמידות ליום מסויים.

הרשב"א מסביר בטעם הדבר שבקפיצות עיקר ראייתה נעשה ע"י האונס, כלומר המעשה הוא הגורם לוסת, ואין מעשה קובע לבדו וסת. אמנם בוסת הגוף, הראיה נוצרת מצד עצמה, והמעשה בגוף רק מגלה שהראיה עתידה לבוא.

אמנם המגיד משנה (איסורי ביאה ח, א) **כותב** שאמנם כל המפרשים סוברים כך, אך מדברי הרמב"ם עולה שהוא סובר שוסת הגוף אינה וסת בפני עצמה, אלא אלו מקרים הנמשכים אחר הוסת הקבוע בימים, ומגלים על השעה המסויימת בה תראה, ונפקא מינה שיש למודה לראות תיכף שבא המקרה ההוא ויש לאחר שעה ואינה חוששת אלא לשעה שהיא רגילה לראות. אך הם אינם קובעים וסת מצד עצמם.

המגיד משנה למד כן מלשון הרמב"ם (הלכות א-ב):

יש אשה שיש לה וסת ויש אשה שאין לה וסת אלא לא תרגיש בעצמה עד שיצא הדם ואין לה יום קבוע לראייתה, **וזהו שיש לה וסת** היא שיש לה יום קבוע, או מכי יום לכי יום, או מכ"ד יום לכ"ד יום, או פחות או יותר. **וקודם שיבוא הדם תרגיש בעצמה**, מפקת ומתעטשת וחוששת פי כריסה ושיפולי מעיה ויסתמר שערת בשרה או ייחם בשרה וכיוצא במאורעות אלו, ויבוא לה וסתות אלו או אחד מהן בשעה הקבועה לה מיום וסתה.

השו"ע נקט כדעת רוב הראשונים, שניתן לקבוע וסת הגוף אף בלא צמידות ליום מסויים.

קבעה אשה וסת גוף בצמידות לימים, אם חוששת לכל אחד בנפרד?

כתבנו לעיל שדעת רוב הראשונים (למעט הרמב"ם ע"פ המ"מ) שוסת הגוף נקבעת אף בלא צמידות לימים.

אמנם כתבו הרא"ש והטור שניתן לקבוע וסת זו אף בצמידות לימים, ובמקרה שקבעה באופן זה, אינה חוששת אלא במידה שבאו שניהם יחד.

הב"י כתב שעל אף שניתן לקבוע וסת מורכב של שניהם יחד, מכול מקום עדין צריכה לחוש לכל אחד מהם בנפרד מדין וסת שאינו קבוע, ואם תרגיש שלא באותו יום צריכה לחוש לזה, וכן אם יגיע היום ולא תרגיש.

הב"י כותב שהנ"מ בין חשש כוסת קבוע לחשש כוסת שאינו קבוע, הוא שבוסת שלא קבוע אם לא בדקה ולא ראתה הרי זו בחזקת טהורה, אבל מכל מקום צריכה לחוש לו כדרך שחוששת לוסת שאינו קבוע.

הב"י דייק כן מדברי הטור והרשב"א שכתבו: פיהקה בראש חודש וראתה וחזרה ופיהקה בתוך ימי החודש חוששת לאותו הפיהוק ואסורה לשמש עד שתבדוק שכל וסת בין של ימים בין של גוף חוששת לו בפעם אחת.

בשו"ע עצמו לא רמוז כלל מדברי הב"י הללו ואדרבה מלשונו היה ניתן להבין להיפך, שכתב השו"ע שבמידה וקבעה וסת לשניהם יחד 'אם הגיע העת ולא בא המיחוש, או שבא המיחוש בלא עתו – אינה חוששת.

ברמ"א משמע שאינו סובר כדברי הב"י משום שכתב שעד תקבע וסת לשניהם צריכה לחוש לשניהם כוסת שאינה קבועה, ומשמע שלאחר מכן, אינה צריכה לחוש לכך.

וכתב הט"ז (לו) שהב"י והרמ"א נחלקו בעניין זה.

החוות דעת (כג) כתב שמחלוקת הרמ"א והשו"ע תוביל למחלוקת נוספת:

במידה ובפעם הרביעית קפצה יום לפני וסתה ולא ראתה, וביום וסתה ראתה בלא קפיצה:

לדעת השו"ע יתברר מחמת היום בלבד, הואיל ועדיין הוא חושש שכל אחד בפני עצמו הוא הגורם, **אך לדעת הרמ"א** אין זה מברר כלום שכבר קבעה וסתה כוסת לכל דבר שרואה דווקא מחמת שתיהם יחד, ואין וסת זו נעקרת, אלא לאחר ג' פעמים שלא תראה בשניהם יחד, כדין כל וסת קבוע.

הפרישה והש"ך (נו) צידדו כדברי הרמ"א שלאחר שקבעה וסת בשניהם יחד, אינה חוששת לאחד מהם בנפרד כלל.

הפתי"ש (כד) הביא את דברי החוות דעת (כו) שכתב שהכרעת הש"ך תמוהה, וודאי שיש לחוש ליום אף בלא הרגשה כמבואר בסעיף כה שחוששת לכל היום כולו.

וכתב שאף הרמ"א והט"ז לא דברו, אלא לעניין ההרגשה לבד, שאינה חוששת לה כלל אלא ביומה הקבוע.

ערוך השולחן (נו) צידד בדברי החוות דעת, וכתב שאכן דברי הש"ך תמוהים.

סוגי ההרגשות היוצרות וסת גוף

ראינו לעיל את דברי המשנה שמתארת את ההרגשות השונות היוצרות וסת הגוף. ונחלקו הפרשנים במושג מפקת, והטור כתב שכולם אמת שכל שינוי חוש הגוף סימן להתעוררות הדם. אף השו"ע פסק את שלושתם (עיי' בלשון השו"ע לקמך)

ולגבי מתעטשת, ביאר הטור שהוא דרך מטה, והביא הטור עוד וסת גוף של 'צירי הקדחות' או ש'ראשה ואיבריה כבדים עליה' ומקורו בגמרא סג: [בעניין וסת האכילות עיין לקמן סעיף ג].
כתב הפת"ש (כג) שהגמרא מזכירה וסת הגוף נוספת של: 'שופעת דם טמא מתוך דם טהור', וביאר שהפוסקים לא הביאו זאת משום שכיום איננו מבחינים בין הדמים השונים.
אך הביא שבשו"ת פנ"י חלק יורה דעה פירש שהכוונה שראתה תחלה כעין מוגלא ואחר זה דם וכתב הפת"ש בשם הסדרי טהרה שלדינא נכונים דברי הפנ"י.

לשון השו"ע:

יש קובעת וסת על ידי מקרים שיארעו בגופה כגון שמפקת, דהיינו כאדם שפושט זרועותיו מחמת כובד, או כאדם שפותח פיו מחמת כובד, או כאדם שמוציא קול דרך הגרון, וכן אם מתעטשת דרך מטה, או חוששת בפי כריסה ובשיפולי מעיה, או שאחזה צירי הקדחת, או שראשה ואיבריה כבדים עליה, בכל אחד מאלו אם יארע לה שלשה פעמים, וראתה, קבעה לה וסת, שבכל פעם שהיא חוששת מהם, אסורה לשמש. ומיהו בפיהוק או עיטוש של פעם אחד אין הוסת נקבע, אלא כשעושה כן הרבה פעמים זה אחר זה. ואם אירע לה שלשה פעמים, שבכל פעם עשתה כן הרבה פעמים, הרי זה וסת. וכל אלו הוסתות שבגופה אין להם זמן ידוע, אלא בכל פעם שיקרה לה זה המקרה, הוא וסת. ואם בא וסת הגוף לזמן ידוע, כגון מר"ח לר"ח או מכ' יום לכ' יום, קבעה לה וסת לזמן ולמיחוש הוסת, ואינה חוששת אלא לשניהם ביחד, ואם הגיע העת ולא בא המיחוש, או שבא המיחוש בלא עתו אינה חוששת. הגה: ודוקא שקבעה לה וסת לשניהם ביחד, אבל מתחלה חוששת לכל אחד בפני עצמו, כי אינה יודעת איזהו מהן תקבע, וכמו שנתבאר לעיל גבי וסת הדילוג וימים, או מהפלגה וימים, וכן יתבאר בסמוך.

סעיף כ

וסת גוף וימים שאינם קבועים

אשה שראתה וסת גוף וימים ועוד לא קבעתם, כיצד אנו מבררים אם וסת הגוף עיקר, או וסת הימים, או שניהם יחד:

כתבו הרשב"א, הרא"ש והטור שאם ראתה פעמיים דם בוסת של פיהוק ויום ר"ח. אם ראתה בפעם השלישית, בר"ח בלא פיהוק, אנו מניחים שוסתה הוא וסת הימים בלבד, ואם ראתה בפיהוק שלא בר"ח, אנו מניחים שוסתה וסת הגוף בלבד, ואם ראתה בר"ח ובפיהוק, קבעה וסת לגוף וימים.

כלומר, הראיה השלישית, היא זו שתקבע, אם וסתה וסת הגוף או וסת הימים, או שניהם גם יחד. **עוד כתבו** שבמידה ובפעם השלישית פיהקה בערב ר"ח ולא ראתה, ובר"ח ראתה בלא פיהוק, קבעה וסת לימים ולגוף גם יחד, כלשנא הראשונה בגמרא שהובאה בסעיף הקודם.
לכאורה השו"ע סותר עצמו, שהרי בסעיף הקודם פסק כרמב"ם שלא כלישנא זו, ושלא ניתן לחבר בין הפיהוק של ערב ר"ח לראיה בר"ח.

אך כתבו הט"ז (לב) והש"ך (נט) שדווקא לגבי וסת הקפיצות, פסק השו"ע שלא ניתן לחברם, אבל בוסת הגוף יותר מסתבר שהפיהוק של אתמול קשור לראיה של היום.

לשון השו"ע:

פיהקה ב' פעמים בר"ח, וראתה ואחר כך פיהקה שלא בר"ח וראתה, הוברר הדבר שאין ר"ח גורם אלא הפיהוק. וכן אם בפעם השלישית ראתה בר"ח בלא פיהוק, הוברר הדבר שאין הפיהוק גורם אלא הר"ח.
אבל אם פיהקה ב' פעמים בר"ח, ובפעם השלישית פיהקה בכ"ט לחדש, ולא ראתה, ובר"ח ראתה בלא פיהוק, קבעה לה וסת לפיהוק של ר"ח, שפיהוק של אתמול גרם לראייה של ר"ח:

סעיף כא

וסת הגוף שלא קבוע, ולא בדקה בשעת הוסת, אם מותרת בתשמיש לאחר מכן?

השו"ע מפרט כאן כיצד תחוש האשה לוסת הגוף וימים שאינו קבוע. **ונתקשו האחרונים בלשונו**, שכתב שצריכה בדיקה בזמן שפיהקה ואסורה לשמש עד שתבדוק, והרי מבואר בסעיף ד שבוסת שאינו קבוע, אם לא בדקה בשעת הוסת, אינה צריכה לבדוק, ומותרת בתשמיש אף ללא בדיקה?

הט"ז (לה) סבר שוסת הגוף שונה משאר הוסתות כיון שדרך הטבע לפהק בשעת ראייה, יש ריעותא לפנינו שהיא טמאה.

אמנם הש"ך בנקודות הכסף כתב שכוונת השו"ע, שהיות והפיהוק הינו זמן קצר, צריך לחדד שאסורה בתשמיש בסמוך לזמן הפיהוק, אך אם עבר זמן מולג מהפיהוק, מותרת בתשמיש אף במידה שלא בדקה.

ערוך השולחן (נט) הביא ביאורים שונים ללשון השו"ע ולבסוף כתב: ולמעשה צ"ע כיון שהאחרונים הסכימו להחמיר וכתבו דזהו הרגשה דידה'

בכל העונה השייכת לוסת הגוף בלא תשמיש, אך אם עברה עונה זו, שוב אינה צריכה בדיקה. " והבין הט"ז מזה דאפילו אחר עונת הפיהוק אסורים לשמש עד שתבדוק, והקשה מסעיף ד דמבואר דל"צ בדיקה אחר העונה בוסת שאינו קבוע. ותירץ דבוסתות הגוף חמור יותר כיון שדרך הטבע לפהק בשעת ראייה יש ריעותא לפנינו שהיא טמאה.

בדי השלחן (רכח) כתב: 'טוב להחמיר ולעשות אז בדיקה, אבל אם רחצה כבר פניה של מטה קודם שבדקה טהורה.

לשון השו"ע:

פיהקה בר"ח וראתה, וחזרה ופיהקה בתוך ימי החדש, חוששת לאותו הפיהוק ואסורה לשמש עד שתבדוק. שכל וסת בין של ימים בין של הגוף חוששת לו בפעם אחת, ויש לחוש שמא תקבע וסת לפיהוק בלא זמן ידוע. ואם בדקה ונמצאת שלא ראתה, אינה חוששת עוד לפיהוק גרידא אבל חוששת לראש חדש, שמא תקבע לראש חדש:

סעיף כב

וסת הפלגה וגוף שאינם קבועים

לשון השו"ע:

וכן הדין בימים. אם פיהקה היום, ופיהקה לסוף ל', אם תפהק אפילו שלא ביום שלשים חוששת לאותו פיהוק שמא תקבע לפיהוק גרידא. פיהקה בתוך שלשים, ולא ראתה, אין צריכה לחוש עוד לפיהוק גרידא אבל צריכה לחוש לסוף שלשים, וכן צריכה לחוש ליום הקבוע בחדש שפיהקה בו, שמא תקבע וסת לימים.

סעיף כג

צירוף וסתות הגוף ודין וסת האכילה

כתבו הרשב"א והמגיד משנה ובעקבותיהם הטור והשו"ע שוסתות הגוף אין מצטרפים וצריכה לקבוע דווקא אחת מהן ג' פעמים.

וסת האכילות

המשנה בדף סג. מביאה סוגי וסתי הגוף שונים, ולאחר מכן כותבת 'וכן כל כיוצא בהן'. **הגמרא בדף סג:** מבאר שביטוי זה בא לרבות את האשה שראשה כבד עליה, ואבריה כבדים עליה ורותתת, וגוסה (מתעוררת להקיא- רשב"א)

הגמרא ממשיכה ודנה בחידושו של שמואל בשם חכמים החולקים על המשנה (דעתם לא נפסק להלכה) וסוברים שוסת הימים נקבעת ביומים, ווסת הגוף ביום אחד בלבד, ומה שלא מנו חכמים בשלושה, ושואלת הגמרא מהם אותם וסתות שלא מנו חכמים.

רב יוסף השיב שהכוונה למי שראשה כבד עליה וכו'.

הקשה אביי שאין שום חידוש בזה, שהרי אף במשנה מבואר שיש לחוש לוסתות אלו. על כן חידש אביי שמדובר במי שאכלה שום וראתה, בצלים וראתה, כססה פלפלים וראתה.

[הגמרא הנ"ל טעונה בירור רב, שלכאורה קושיית אביי, אינה מובנת שהרי ודאי יש חילוק בדעת חכמים הסוברים שווסתות הגוף מוחזקים בפעם אחת ואילו וסתות אלו בגי', ומה השייכות לכך שדין זה נמנה במשנה, והרי לדעת המשנה כל הוסתות מוחזקות רק לאחר ג' פעמים.]

אחרונים רבים הותירה קושיא זו בצריך עיון (רש"י סו, ד"ה זו, מי נדה ד"ה אמר אביי).
אמנם הלחם ושמלה (מג) ביאר גמרא זו באופן מחודש, ונביאה לקמן לאחר דברי הבי"י.

הבי"י כתב שלכאורה מגמרא זו עולה כי ניתן לקבוע וסת ע"י אכילה ככל וסתות הגוף השונות.

והביא את דברי תוספות שכתבו (סג: ד"ה אכלו) שווסתות אלו אינם נחשבות כוסת הקפיצות שאינם באות על ידי טורח אלא ממילא.

עוד הביא הבי"י שהרשב"א חולק וסובר שדין ווסת האכילה כדין וסת הקפיצות, וכשם שלא ניתן לקבוע וסת קפיצות בלא ימים, הוא הדין שלא ניתן לקבוע וסת אכילה שלא בצירוף ימים.

[הלחם ושמלה (מג) ביאר שכוונת הבי"י לתרץ שלדעת הרשב"א כל מה שאמר שמואל שניתן לקבוע וסת זה ע"י ג פעמים, הוא דווקא לשיטות שווסת הגוף רגיל נקבע בפעם אחת, אבל להלכה היות ווסת הגוף רגיל נקבע בגי' ווסת הקפיצות אינו נקבע לעולם שלא בצירוף של וסת היום.]

ואני מוסיף שיתכן שכוונת הבי"י לבאר שהרשב"א התכוון שווסת זה נקבע ע"י ג פעמים בצירוף ימים ונראה לי שדברי נכנסים יותר טוב בלשון הבי"י, עיין בזה ודוק.]

אך נתקשה הבי"י בדעת הטור שהשמיט וסתות אלו והרי הוא סבר שווסת קפיצות נקבע לבדו, אף בלא ימים.

וכתב הבי"י שכנראה סבר הטור שהיות שמואל דיבר בשיטת חכמים שאינה להלכה, אף וסתות אלו, לא נקבעו להלכה, (לכאורה הכוונה שאינם נחשבות כווסתות כלל, ואף לא כוסת הקפיצות).

[הלחם ושמלה (מג) העלה ליישב את דברי הטור והרשב"א על פי הגמרא לאור הקושיא שהצבנו לעיל, והיא שלא מובן מה הקשה אביי על רב יוסף.]

וביאר הלחם ושמלה שדברי שמואל בשם חכמים באו להביא את השגתם על המשנה בדרך מן הפחות מחודש למחודש, ובתחילה אמרו שווסת המים נקבעת בשנים ולא בשלושה, עוד חידשו שווסת הגוף נקבע ביום אחד ולא בשלושה, ולאחר מכן אמרו שכל מה שלא מנו חכמים בשלושה, לפי שיטת רב יוסף שמדובר במי שראשה כבד, אין בזה כלל מחלוקת על דברי המשנה, ואף התנא שבמשנה מודה שמחזיקה בהם ג' פעמים, ולכאורה כאן היה לחכמים לומר את הרבותא הגדולה ביותר?

על כן סבר אביי שצריך לומר שמדובר בווסת האכילה, שלדעת המשנה, לא ניתן להחזיק בה כלל, וחידשו חכמים שניתן להחזיק בה בגי' פעמים וזהו החידוש הגדול ביותר.]

לאור זאת מובן שהרשב"א יבאר שלדעת התנא במשנה נפסק להלכה דין וסת האכילה כוסת הקפיצות רגיל שאינו נקבע בלא צירוף של ימים, ולדעת הטור שווסת הקפיצות נקבע אף ללא ימים, מבואר מגמ' שווסת זו גרעה ממנה, והיא אינה נקבעת אף בימים, ודבריו נפלאים, על אף שהיה מקום לעיין ולחפש פשט אחר בדברי הגמ'.

א"כ מצאנו ג' שיטות לגבי וסת האכילות:

א. תוס- דינו כוסת הגוף סימן ונקבע בגי' פעמים.

ב. רשב"א- דינו כווסת הקפיצות ונקבע בגי' פעמים רק בצירוף ימים.

ג. טור ע"פ הבי"י- אינו נחשב כווסת כלל.

הרמ"א מביא בלשון יש אומרים ויש אומרים, את דעת תוס' שדינו כווסת הגוף רגילה, ואת דעת הרשב"א שדינו כווסת הקפיצות.

האם ניתן לקבוע וסת אכילה לאחר אכילה של ג' דברים שונים.

הבי"י דייק מלשון הרא"ש (נדה פרק ט סימן א השני) ורבינו ירוחם (נכ"י ח"א דף רכ ע"ד) והמרדכי (שבועות תשלג) שהם הבינו שניתן לקבוע וסת אכילה, על אף שאכל פעם אחת שום וראתה, פעם אחת בצלים וראתה, פעם אחת פלפלין וראתה, הואיל וסוף כל סוף קבעה וסתה שרואה לאחר אכילת דברים חמים (כלומר חריפים). [זאת בניגוד לווסתות הגוף האחרים כגון פיהוק שהבאנו לעיל שאינם נקבעים אלא בגי' פעמים של אותה הוסת].

הרמ"א הביא דיעה זו בלשון יש אומרים'.

הפת"ש (כו) הביא את דברי החוות דעת שכתב שאם אכלה שאר דברים חריפים ולא ראתה, לא נעקר וסתה לגבי הדברים הספציפים אותם אכלה, אבל אם אכלה שום גי' פעמים ולא ראתה נעקרה וסתה מהכל.

בשיעורי שבט הלוי (עמוד קמג ס"ק ה) למד מווסת האכילות שאשה שלוקחת כדורים כדי לסדר את וסתה, צריכה לחוש לראייתה בשעה שהם אמורים לגרום לראית דם, בין אם זה בהפסקה, ובין אם זה תרופות הגורמות לוסת, עיי"ש.

לשון השו"ע:

כל אלו הוסתות שנקבעים על ידי מקרה אין אחד קובע עם חבירו, אלא כל שפיהקה שלש פעמים וראתה, קבעה וסת. אבל אם פיהקה פעם אחד ונתעטשה שתי פעמים, אין מצטרפים.

הגה: אכלה שום וראתה, אכלה בצל וראתה, אכלה פלפלין וראתה, יש אומרים שקבעה לה וסת לראיה ע"י כל אכילת דברים חמים. (הרא"ש פרק האשה ומרדכי ריש שבועות). וי"א שכל זה שתראה ע"י מאכל דינו כמו שתראה ע"י קפיצה ושאר מעשה שהיא עושה, שמקרי ראייה ע"י אונס ואינה קובעת וסת אלא עם הימים.

(ב"י לדעת הרשב"א) וי"א שדינו כוסת שתראה על ידי מקרה שבגופה וקובעת אותו אפילו בלא ימים שוים. (ב"י בשם תוספות):

סעיף כז

אשה שיש לה וסת הגוף- סימן, כמה זמן צריכה לחוש לראיה לאחר ההרגשה?

לשון המשניות סג.:-

כל אשה שיש לה וסת - דיה שעתה. ואלו הן הוסתות: מפקת, ומעטשת...
היתה למודה להיות רואה:

בתחלת הוסתות, כל הטהרות שעשתה בתוך הוסתות - טמאות.
בסוף הוסתות - כל הטהרות שעשתה בתוך הוסתות טהורות.

מבואר במשנה שכשיש לאשה וסת גוף קבוע, היא חוששת לראייתה רק בשעה שבה היא למודה לראות.

על פי זה כתב הרא"ש בשם הראב"ד שיש לחוש לוסת הגוף רק בשעתה, שאם רגילה לראות ע"י פיהוק, חוששת רק לשעת הפיהוק.

מבואר ברשב"א שאם רואה עם הוסת מיד הרי זו חוששת לכל המשכת הוסת שאף על פי שלא ראתה עכשיו בתחלת הוסת שמא תראה באמצעו או בסופו. היתה למודה להיות רואה בסוף הוסת אינה חוששת עד סוף הוסת.

עד כאן עסקנו במציאות שראייתה הינה בתוך הזמן שמרגישה וסת הגוף, אלא שיתכן שרואה בתחלת הרגשתה, או בסופו.

אך נחלקו הראשונים בדבר מציאות שהיא רגילה לראות בתוך זמן והרגשתה וממשיכה לראות גם לאחר הרגשתה:

כתב הרשב"א שיש מגדולי המורים (והוא הראב"ד **בעלי נפש**) שכתב שמצב זה היא אסורה מתחלת הוסת עד סוף כל אותה עונה.

יש מי שהורה (רז"ה **בהשגותיו על הראב"ד**) גם בזה להתיר לאחר הוסת. [וכן נראה דעת הרמב"ן שכתב בעניין וסת הקפיצות (הלכות נידה פ"ו הי"ד) כיצד? היתה רגילה בהן לאחר קפיצה מיד או בקרוב לה שעה ושתיים משעבר אותו זמן בודקת ומשמשת את ביתה. ולשיטתו אין חילוק בין וסת הקפיצות לוסת הגוף ע"ש.].
הרשב"א הכריע כשיטת הראב"ד, היות והיא למודה לראות לאחר הוסת.

הב"י נתקשה שלכאורה מחלוקת הראב"ד והרז"ה הינה אותה מחלוקת המבוארת בסימן קפד סעיפים ה-ו כיצד יש להתייחס לראיה שנמשכת כמה ימים: שהראב"ד סבר שיש להחשיב את כל הראיות כראיה אחת, וכולם נחשבות כשעת וסתה, ואילו הרז"ה סבר שיש להתחשב רק בשעת הראיה הראשונה בלבד. וכן דעת הרא"ש (פרק ט סימן ג). ושם הכריע הרשב"א כרז"ה שאין מתחשבים אלא בשעת וסתה הראשון, וא"כ אף כאן אין לחוש אלא לשעת וסתה, ולא לזמן שמתמשך אח"כ.

ותירץ הב"י שנראה שטעמו של הרשב"א שאף על פי שאין הולכין אלא אחר התחלת הוסת אין שיעור התחלת הוסת פחות משיעור ששיעור חכמים דהיינו עונה.

הש"ך (סב) הביא שהב"ח תירץ באופן אחר, והוא כפי שתרצו בדברי השו"ע בסימן קפד סעיף ה שבראיה שמתמשכת בפחות מכמה ימים, חוששים גם להמשך הראיה ולכן אם ראתה ביום אחד והמשיכה קצת ביום השני, חוששים גם קצת לאותו ביום.

הש"ך דחה דבריו שהרשב"א עצמו חולק על דין זה שם, ועוד ששם חוששים רק לקצת מהיום הבר, ופה דרש הרשב"א לחוש לכל העונה בה נתמשכה הראיה.

השו"ע פסק כראב"ד וכרשב"א שאם נמשכה ראייתה לאחר ההרגשה, צריכה לחוש לכל העונה.
הש"ך (סב) כתב שנראה שאם דרכה להתחיל לראות קודם הווסת שצריכה לפרוש כל אותה עונה שלפני הווסת.

דבריו לכאורה אינם מובנים, שכיצד יכולה לפרוש קודם וסתה, והרי אינה יודעת מתי תראה.
ובבדי השולחן (רסט) מבואר שכוונתו שאם רגילה לראות קודם הווסת ואחר כך, אף אם באותו פעם ראתה רק בשעת ההרגשה מכול מקום יש לאוסרה גם לאחר ההרגשה, ואין לומר היות ובתחלה ראתה רק בתוך ההרגשה הוא הדין לבסוף ע"ש.

עוד נראה שהסתפק הש"ך במדה ורגילה לראות קודם הוסת ולא לאחר מכן, אם יש לאוסרה אף לאחר מכן משום שאנו רואים שראייתה אינה מכוונת דווקא להרגשה ונשאר בצ"ע (עיין בלשונו ובבדי השולחן).

לשון השו"ע:

וכולם, אין חוששין להם אלא לשעתה.

כיצד? היתה רגילה לראות עם התחלת הוסת מיד, אסורה כל זמן המשכת הוסת. היתה רגילה לראות בסופו, אינה אסורה אלא בסופו.

במה דברים אמורים? בזמן שכל הראיה מובלעת בתוך הוסת, אבל אם אין כל הראייה מובלעת בתוך הוסת, אלא נמשכת גם אחר הוסת, אסורה מתחלת הוסת עד סוף עונה אחת:

סעיף כה

וסת לגוף ולימים – אם צריכה לחוש לכל העונה, או רק כשתרגיש

כתבו הרשב"א והרא"ש בשם הראב"ד שבמדה וקבעה האשה וסת לגוף ולימים, היא צריכה לחוש לכל העונה כמו בוסת הימים.

וכן פסק השו"ע

אמנם בדברי הראב"ד בספר בעלי הנפש מפורש להיפך ושצריכה לחוש רק בשעת הוסת. **הרז"ה שם השיג על דבריו וכתב** כדברי הרא"ש והרשב"א (בשם הראב"ד) שבמקרה זה צריכה לחוש לכל העונה.

האחרונים נתקשו בסתירה בין דברי הראשונים בשם הראב"ד לבין דברי הראב"ד עצמו, והעלו בזה מספר אפשרויות, עוד התקשו בכך שהרמ"א בסימן קפד פסק כדברי הראב"ד בבעלי הנפש שחוששת לשעת הוסת בלבד:

❖ **הב"ח** נשאר בתימה ולא תירץ.

❖ **הט"ז (לט) כתב לתרץ** שדברי הראשונים בשם הראב"ד (והשו"ע כאן) נאמרו לאחר ההרגשה ובה מודה הראב"ד שצריכה לחוש לכל העונה מזמן ההרגשה ואילך.

ואילו הראב"ד בבעלי נפש (והרמ"א בסימן קפד) כתב שאינה צריכה לחוש לאותה עונה קודם שהרגישה

❖ **הש"ך בנקודות הכסף כתב** לתרץ שדברי הראשונים בשם הראב"ד (והשו"ע כאן) נאמרו במקרה שיש לה וסת קבוע לימים ובוסת הגוף.

ואילו דברי הראב"ד בבעל הנפש (והרמ"א בסימן קפד) נאמרו במידה ואשה רואה באופן קבוע בר"ח ובוסת הגוף אך לא דווקא בכל ר"ח רואה, ובה דינה כוסת שאינו מורכב, ולכן חוששת לשעת הרגשתה בלבד.

❖ **תורת השלמים (מז) כתב** שדברי הראב"ד בבעלי הנפש ברור מללו שאינה חוששת אלא לשעת וסתה, ומה שכתבו הרא"ש בשמו, הם דברי הרא"ש בעצמו, ולגבי פסק הרמ"א בסימן קפד, כתב שהרמ"א פסק כן רק לגבי וסת הגוף שאינו תלוי בימים.

לפי זה יוצא שאין צורך לשום חילוק, ולהלכה, במידה ויש לה וסת מורכב לימים ולגוף חוששת לכל העונה כפסק השו"ע כאן.

כדבריו כתב ערוך השולחן (סג) וכתב שדברי הש"ך והט"ז בזה דחוקים.

לשון השו"ע:

אם אחד מאלו בא לזמן ידוע, אז ודאי אסורה כל עונת הוסת, כמו וסת ימים גרידא:

סעיף כו

דיני וסת הגוף כוסת הימים

לשון השו"ע:

כשם שחוששת לוסת הימים בפעם אחת, כך חוששת לוסת הגוף בפעם אחת. כיצד, היתה מפהקת פעם אחת, וראתה, כשתפק פעם אחרת, חוששת לו.

וכשם שוסת הימים שאינו קבוע נעקר בפעם אחת, שאפילו ראתה שני פעמים ליום ידוע אם הגיע זמן שלישי ולא ראתה, נעקר לגמרי, כן הוא וסת הגוף.

וכשם שוסת הימים הקבוע בג' פעמים צריך עקירה ג' פעמים ובדיקה, כן הוא וסת הקבוע בגוף.

ומאימתי עקירתו? משיקרה מקרה, ולא תראה. היה המקרה לזמן ידוע, אינו נעקר אלא אם כן בא המקרה שלש פעמים בזמנו, ולא ראתה, אבל במקרה לבדו, או זמן לבדו שלא ראתה בהם, אינו נעקר:

כתב הפת"ש (כז) בשם הסדרי טהרה שלא ניתן לעקור וסת המורכב מימים ומוסת הגוף ע"י שלא תראה ג' פעמים באותו הזמן במידה ולא הרגישה את וסת הגוף שלה, אך מכול מקום מועילה עקירה זו שלא תחוש לכל העונה.

סעיף כז

תינוקת שהגיע זמנה לראות

רקע:

הגמרא בתחלת מסכה נדה דנה בדיני טומאה של נדה. שם מבואר שאשה שראתה דם נדה צריכה לחוש שראתה כבר לפני, וכל מה שנגעה בו מעת לעת- נטמא.

הגמרא בדף ט. דנה בחומרא זו של חשש טומאה למפרע ביחס לאשה שלא אמורה לראות דם- [מסולקת דמים] כגון קטנה וזקנה.

דיני טומאה וטהרה אינם שייכים בימינו, אך מכול מקום למדו הראשונים מדין זה לגבי הגדרתן של מסולקות הדמים, והשליכו מן השאלה לגבי טומאתה למפרע, לגבי השאלה אימתי קובעת לה וסת לעניין פרישה בשעת וסתה וחובת הבדיקה וכדו'.

המשנה בדף ז. מביאה מחלוקת בעניין היחס לנשים שלא אמורות לראות דם, וזה לשונה:

רבי אליעזר אומר: ארבע נשים דיין שעתן: בתולה (המשך המשנה: איזו היא בתולה - כל שלא ראתה דם מימיה), מעוברת, מניקה, וזקינה.

אמר רבי יהושע: אני לא שמעתי אלא בתולה.

אבל הלכה כר' אליעזר.

דעת ר' אליעזר שכמותו נפסק להלכה היא: שארבעת הנשים הללו אינם מטמאות אלא משעת ראיתם, הואיל והן אינן מורגלות בראיית דם, ולכן אין לנו לחוש שראו קודם לכן.

כפי שכתבנו לעיל, הראשונים למדו מדין זה, שאותם נשים אינן צריכות לחוש לשעת וסתן, היות ואין לנו לחוש שיראו פעם נוספת, שהרי הן מסולקות דמים.

אשה שחדלה לראות, ולאחר זמן חזרה וראתה:

המשנה מביאה מחלוקת ממתי יש להתייחס לאשה כמסולקת דמים לעניין שלא תטמא למפרע: **לדעת ר' אליעזר** כל אשה שפסקה ג' פעמים מלראות, נחשבת כמסולקת דמים ואינה מטמאה אלא מזמן ראיתיה והלאה.

ולדעת ר' יוסי רק מעוברת ומניקת נחשבות כמסולקות דמים לאחר ג' פעמים שפסקו מלראות. **בגמרא מופיעה ברייתא** שם מבואר שהכריע רבי שהלכה כר' אליעזר רק בשעת הדחק, ולא סתם כך, משום שרבים חולקים עליו.

עיקר הדין:

הגמרא מביאה ברייתא העוסקת בתינוקת, [כלומר קטנה שעוד לא ראתה דם מחזור מעולם, והגיעה כבר לימי הנעורים אך עוד לא הביאה סימנים], ממתי יש להתייחס אליה כאשה בעלת ראייה קבועה לעניין שתטמא למפרע (ולגבינו לענין חובת פרישה ובדיקה בשעת וסתה).

הברייתא כותבת שתינוקת שלא הגיע זמנה לראות וראתה, כל עוד לא רואה ג' פעמים, אינה חוששת לטומאה, אלא משעת ראיתיה, אך ברגע שהיא רואה ג' פעמים, דינה ככל הנשים ומטמאה מעת לעת (ולגבינו, יש לה וסת ככל אשה רגילה).

הברייתא ממשיכה ואומרת שאע"פ שברגע שראתה ג' פעמים דינה כשאר נשים, מכול מקום במידה ושוב לא ראתה אלא עד ג' עונות (לצורך העניין 90 שהם ג' עונות של 30) חזר להיות דינה כמסולקת דמים ודיה שעתה.

והוא הדין במידה ושוב לא ראתה אלא עד ג' עונות, עדיין דינה כמסולקת דמים ודיה שעתה. אבל במידה וכבר פעם שלישית שאינה רואה עד ג' עונות, דינה ככל הנשים ומטמאה מעת לעת, שהרי כבר ג' פעמים אנו רואים שפסקת ג' עונות ולאחר מכן חוזרת ורואה.

הגמ' שואלת מה הדין במקרה שראתה ג' פעמים (לצורך הענין בהפרש של 30), ולאחר מכן הפסיקה ג' פעמים (כלומר 90 יום) וחזרה וראתה בעונות.

ופירש הרשב"א שהגמרא שואלת כך: עד כאן למדנו בברייתא שאם הייתה מפסיקה ג' עונות (90 יום) וחוזרת ורואה, ושוב מפסיקה רק לאחר ג' עונות (90 יום) היא עדיין נחשבת כמסולקת דמים עד שתקבע זאת בג' פעמים, אך לא מבואר מה הדין במקרה שהפסיקה ג' עונות (90 יום) וחזרה וראתה, ולאחר מכן שוב ראתה בעונות הרגילה (30 יום).

והשיב רב גידל שאין זה משנה אם חזרה וראתה בעונות מופלגות של ג' פעמים, או שחזרה לעונות רגילות וכל שהפסיקה ג' פעמים, אינה חוזרת לדין אשה רגילה עד שתשוב ותראה ג' פעמים. **הגמ'** **שואלת** האם דין זה נכון גם במציאות שפסקה פעמיים מלראות ג' פעמים (90 יום) ולאחר מכן ראתה בעונה רגילה (30 יום).

והשיב רב גידל שבראיה השניה שלאחר הפסקת ה90 השניות (הקרויה בדבריו ראייה ראשונה עיין רש"י ועיין מהרש"א שהתקשה בזה), היא עוד אינה מטמאה מעת לעת, משום שהוחזקה רק פעמיים בראיה לאחר שהפסיקה, אך לאחר שתראה בעונתה לאחר 30 יום חוזרת לדין אשה רגילה שכבר הוחזקה ג' פעמים בראיה (פעמיים לאחר 90 ופעם לאחר 30).

הגמ' לומדת מהדין האחרון של רב גידל, שברייתא זו סוברת כרבי, שניתן להחזיק בבי' פעמים, ומכול מקום סוברת כר' אליעזר שלא רק במעוברת ומניקה אנו אומרים שאם פסקה ג' פעמים, שוב אינה נחשבת כרואה דמים.

לכאורה לא ברור מדוע ברייתא זו הינה לדעת רבי, והרי האשה ראתה לאחר הפסקתה ג' פעמים וכמו שביארנו?!

וביאר הרשב"א שהראיה הראשונה לאחר ההפסקה אינה יכולה להצטרף לכתחילה לחזקה משום שיתכן שהיא במקרה, משום שכל שלא הגיע זמנה לראות הרי היא כמי שאין לה דמים, ולכן רק לאחר שראתה עוד ראיות ניתן לסמוך אף על ראייה הראשונה.

ולפי זה הסיק הרשב"א שאין מחלוקת בין רבי לרשב"ג בזה, ואף רשב"ג מודה שהיות והוחזקה בג' ראיות מהפסקתה, יש לה חזקה שרואה דם כאשה רגילה. (וזה שלא כגדולי המפרשים שסברו שלדעת רשב"ג צריך ד' ראיות והראשונה אינה נחשבת כלל).

בפשטות עולה מדברי הרשב"א כי האשה יכולה להתחיל ולמנות את ראיית דמה מן הראיה הראשונה לאחר שהפסיקה, אלא שישנם ב' מקומות בהם נראה שהרשב"א סותר דבריו בעניין זה:

א. **כתב הרשב"א:** 'ופעם ראשונה קרי לאותה ראייה ראשונה שראתה לאחר שעברו עליה ג' עונות דעכשיו יוצאות ג' הפלגות שוות מביניהן'.

מראש דבריו נראה כפי שבארנו עד כה, שמהראיה הראשונה לאחר ההפסקה אנו מונים את דמה, אך בסוף כתב שיוצא מכאן ג' הפלגות שונות, וזה אינו, שהרי מהראיה הראשונה עד הפלגת 90 יום הרי ב' ראיות והפלגה אחת, ולאחר עוד הפלגת 90 יום, יוצא ג' ראיות וב' הפלגות.

ב. **הרשב"א בתורת הבית הקצר כתב** שההפרש בין קטנה לאשה רגילה, היא שבמידה ועקרה וסתה ג' עונות, שוב חזרה להיות כמסולקת דמים ואינה חוששת לוסתה אף אם תראה דם אינה חוששת עד שתחזור ותקבענו ג' פעמים לפי שאינה בת דמים ונתגלה שהדמים הראשונים מקרי היו.

וכתב הבי"י שמשמע שאם וסתה, הינו וסת הפלגות, אינה חוזרת לחוש לוסתה, עד שתקבענו, וקביעת וסת הפלגות נוצר רק לאחר ד' ראיות שבזה יש ג' הפלגות.

לאור קושיות אלו כתבו הבי"י והב"ח שצריך לדחוק בתחילת דברי הרשב"א ולבאר שהראיה הראשונה שהוא מדבר עליה, היא הראיה הראשונה שבא לאחר הראיה שלאחר ההפסקה, וממילא באמת אינה חוזרת לחוש לדמה עד שתראה ד פעמים בג' הפלגות.

השו"ע פסק את כל דברי הרשב"א להלכה, על פי הבנתו בב"י.

הט"ז (מג) האריך להשיג על דבריהם וביאר עד כמה הדבר דחוק בכל דברי הרשב"א (ואכן נראה שכך הדבר).

על כן כתב הט"ז שיש להבחין בין קביעת וסת קבוע שבזה באמת אינה יכולה לקבוע, עד שתראה ד' פעמים בג' הפלגות, לבין חזרה למצב של אשה שיש לה דמים, שבזה די בג' ראיות אף שאינם קבועות מהפסקתה בכדי להחזירה למצב של ראית דמים, וחוששת לוסת שאינו קבוע כשאר נשים. **וביאר הט"ז** שבדברי רב גידל הראשון שלאחר ההפסקה הגדולה של 90 יום ראתה לאחר 30 יום, יוצא שלאחר עוד ראייה אחת של 30 כבר תוחזק כבעלת דמים מכאן ואילך על אף שאין לה וסת קבוע, וצריכה לחוש לוסת שאינו קבוע. ואף בדברי רב גידל השני שלאחר ההפסקה הראשונה של 90 יום חזרה וראתה לאחר 90 יום ולאחר מכן לאחר 30 יום, הוחזקה כרואה דמים על אף שאין לה וסת קבוע, וחוששת מכאן ואילך לוסת שאינו קבוע.

וכתב הט"ז שמכול מקום מובן לשון הרשב"א שאם ראתה כמו במקרה של הברייתא: ג' פעמים של 30 ולאחר מכן הפסיקה 90 יום ושוב חזרה וראתה, **וזאת ראייתה הראשונה, וחזרה והפליגה 90 יום שזאת ראייתה השניה, וחזרה והפליגה 90 יום שזאת ראייתה השלישית.** יוצא שאמנם הראיות נמנות רק לאחר ההפסקה הראשונה והם ג', אבל לעניין קביעת הפלגתה יכולה למנות אפילו מהראיה שקודם ההפסקה הראשונה, כלומר מהראיה השלישית של קביעת וסת הראשונה, ובה מבוואר מה שכתב הרשב"א שג' ראיות יוצרות ג' הפלגות.

אחרונים רבים הסכימו לעיקר דברי הט"ז במה שכתב לחלק בין קביעת וסת, לבין ראיית ג' ראיות באשר הם שבזה חוזרת להיות בעל דמים. הלא הם הש"ך בנקודות הכסף הסדרי טהרה, החוות דעת, ועוד.

אך מכול מקום האחרונים השיגו עליו בב' דברים:

א. **הש"ך בנקודות הכסף כתב** שאמנם צודק הט"ז שבג' ראיות באשר הם, נחשבת היא בעלת דמים, ונ"מ לענין שמטמאה למפרע ולענין וסת קבוע שיש לצרף את ראייתה הראשונה, (א"א-ו וסת החודש יכולה לקבוע וסת כבר בג הראיות הראשונות וכן הוא בגר"ז) אך מכול מקום לא צדק הט"ז במה שכתב שמרגע שראתה ג' פעמים חוששת לוסת שאינו קבוע, על אף שלא קבעה וסת, אלא במידה וווסתה הוא ההפלגות, לא חוששת לוסתות כלל עד ד' ראיות וג' הפלגות.

אמנם החות דעת והסדרי טהרה הסכימו עם הט"ז בזה, וכן הסיק בדי השולחן (שא) להלכה, שכל שראתה ג' פעמים חוששת לוסת שאינו קבוע.

ב. **הסדרי טהרה ועוד תמהו על מה שכתב** שבג' הפלגות שונות, מצטרפת ההפלגה אף אם הראיה שקודם ההפסקה הראשונה, וזה אינו שהרי רק מן הראיה שלאחר הפסקה אנו מתחילים להתחשב בדמה והוא הדין לענין ההפלגה, וכתבו שצריך לשנות את הגרסא ברשב"א ולגרוס ש שעברו עליה ג' עונות דעכשיו יוצאות ב (במקום ג) הפלגות שוות מביניהן.

קטנה שראתה ג' פעמים כל 20 יום, ולאחר מכן לא ראתה 60 יום, האם חזר דינה להיות כמסולקת דמים?

למדנו עד כה, כי מן הגמרא עולה שקטנה שראתה ג' פעמים כעונה בינונית של ל' יום ולאחר מכן 90 יום לא ראתה, חזר דינה להיות כמסולקת דמים.

וכתבו הפרישה והש"ך (סו) שזה דווקא במציאות זו שראייתה היא ל' יום, אך ראיתה פחותה מכך, ועברה ג' פעמים כשיעור וסתה הקצר ולא ראתה, היא איננה נחשבת כמסולקת דמים. ורק במידה שתפסוק ג' עונות בינונית תחשב כמסולקת דמים, משום שאנו רואים שפסקה ממנה הטבע של שאר נשים.

ערוך השולחן (עט) כתב שמלשון הרשב"א והטור והשו"ע בסעיף לא, לא משמע כן, עיי"ש. לשון השו"ע:

תינוקת שלא הגיע זמנה לראות, והיא קטנה שלא הגיעה לימי הנעורים אפילו הביאה שתי שערות, וכן אפילו הגיעה לימי הנעורים אם בדקה ולא הביאה שתי שערות, היא קובעת וסת כשאר נשים בשלש ראיות בשאר הוסתות, ובארבעה בוסת ההפלגות.

אלא שיש הפרש בינה לגדולה שאף על פי שהוחזקה רואה וקבעה לה וסת, אם פסקה ג' עונות בינוניות שהם צ' יום ולא ראתה, אינה חוששת לוסת הראשון כלל, וחזרה לקדמותה. ואפילו חזרה לראות באותן עונות שהיתה למודה (פי' נהוגה) לראות בהן, אינה חוששת עד שתחזור ותקבענו ג' פעמים, לפי שאינה בת דמים ונתגלה שדמים הראשונים מקרה היה.

ראתה ג' ראיות בג' עונות מכוונות שלא פיחתה ולא הותירה, נתגלה שדילוג הראשון אינו סילוק דמים, אלא שינוי וסת. לפיכך, ראייה ראשונה שממנה התחילה (לדלג) מצטרפת לג' ראיות אחרונות, ונמצאו ד' ראיות וג' הפלגות ביניהם מצ' לצ'.

אבל אם פיחתה או הותירה, שלא היו הראיות מכוונות, אז אי אפשר לראשונות להצטרף, ועד שתראה ד' ראיות מכוונות אינה קובעת וסת להפלגות.

סעיף כח

דין זקנה לענין וסת

הבאנו בסעיף הקודם שמבואר שזקנה הינה מסולקת דמים, וזאת שג' פעמים לא ראתה דם. ולמד הרשב"א שכשם שאינה מטמאה למפרע כך אינה קובעת וסת, וכפי שכתבנו לעיל לגבי קטנה. **הרמ"א הוסיף** שזקנה וקטנה אינן חוששות לוסת שאינו קבוע, ופשוט.

לשון השו"ע:

וכן זקנה שעברו עליה שלש עונות משהזקינה, ולא ראתה, הרי זו מסולקת דמים ואינה חוששת לוסתה הראשון.

(וקטנה וזקנה אינן חוששות לוסת שאינו קבוע) (ב"י בשם הרשב"א):

סעיף כט

מי מוגדרת זקנה?

הגמרא בדף ט. - : מביאה מחלוקת בהגדרת זקנה לעניין זה :
רב יהודה אומר שההגדרה היא : כל שחברותיה אומרות עליה שהיא זקנה.
ר' שמעון אומר שההגדרה היא : כל שקורים לה 'אמה' בפניה ואינה בושה.
נחלקו ר' זירא ורב שמואל בר רב יצחק בדעת ר' שמעון :
האם הגדרת זקנה היא שאינה מקפידה על מה שקורא לה אמא (חד אמר).
או שכל שאינה מתביישת בכך שקוראים לה אמא (חד אמר).
התוספות (ט : ד"ה כל) הביאו מהירושלמי שאין הדבר תלוי בדעתה, אלא הכוונה שכל שראויה להקרא אמא.

הפוסקים נקטו להלכה כדעת ר' שמעון שההגדרה היא : כל שקוראים לה אמא ואינה בושה.
וביאר הב"י שפסקו כן משום שהלכה כר' שמעון מול ר' יהודה, ועוד שנחלקו האמוראים בדבריו.
הט"ז (מה) השיג על טעמו הראשון של הב"י וכתב שאדרבה הכלל הוא שהלכה כר' יהודה מול ר'
שמעון, ועוד שמבואר בתורת הבית שאין זו מחלוקת תנאים כלל, אלא רב יהודה האמורא מול
ריש לקיש.

הרמב"ם (איסורי ביאה ט, ה) **פסק** שההגדרה היא כל שאינה מקפידה להקרא אמא.
הב"י זייק שכן דעת הרשב"א בתורת הבית.
אמנם הטור והשו"ע כתבו שאינה חוששת, וביאר הט"ז שחוששים לדעה שזה דוקא במידה והיא
אינה בושה.
אמנם הגר"א (מז) כתב שהטור לא חולק על הרמב"ם וחוששת היינו מקפדת, ולא חששו שזה עד
שלא בושה כל משום שדין וסתות הינו מדרבנן.

לשון השו"ע :

**איזו היא זקנה, כל (שזקנה כל כך שראויה) (טור) שקורין לה אימא בפניה מחמת
זקנותה ואינה חוששת :**

סעיף ל

דין זקנה

בברייתא בדף ט : מבואר שזקנה שחזרה וראתה ג' פעמים, אחר הפסקת ג' עונות היא מטמאה
למפרע כדין הקטנה המבואר בסעיף הקודם, ומכן למדו הראשונים שהוא הדין לענין קביעת וסת.
השו"ע פסק שזקנה יכול לחזור לוסתה באופן הנ"ל.
וכך פסק השו"ע :

חזרה וראתה, דינה כדין תינוקת שלא הגיע זמנה לראות.

סעיף לא

זקנה שפסקה מלראות וחזרה לעונותיה הרגילות

כתב הרשב"א בתורת הבית הארוך (בית ז שער ג) שזקנה שפסקה מלראות וחזרה לעונותיה הרגילה,
אפילו פעם, חזרתה לוסתה הראשון, שלא כדין הקטנה המבואר בסעיף כז.
הרשב"א הוכיח כן מכך שהגמרא לא שאלה לגבי זקנה מה הדין בזה, כשם ששאלה לגבי קטנה.
השו"ע פסק כדברי הרשב"א.

לשון השו"ע :

**חזרה לראות בעונות קטנות שהיתה למודה להיות רואה בהן, חזרה לקביעותה
הראשון.**

**אם וסת ההפלגות חזרה לקדמותה, אם תהיה ההפלגה כמו שהיתה למודה
תחלה, אם בשאר הוסתות, אפי' בפעם אחת חוזרת לקדמותה, שהרי נתגלה
שדילוג הראשון לא סילוק דמיה היה אלא מקרה.**

ובזה חמור דין הזקנה מדין הקטנה שלא הגיע זמנה לראות :

סעיף לב

קביעת וסת בימי נדות מדין תורה

המשנה בדף יא. אומרת שאשה אינה צריכה לבדוק בימי נדתה **הגמרא מקשה על כך** מדוע שלא תבדוק שמא תקבע וסת באותו הזמן. **ומביאה שריש לקיש סבר** שאשה אינה קובעת בימי נדתה. **אמנם ר' יוחנן סובר** שאשה קובעת וסת בימי נדתה. **הגמ' מקשה שלכאורה דברי ר' יוחנן סותרים את המשנה** שבהם עולה שאין צורך לבדוק, ומשמע שאינה קובעת וסת. **ר' יוחנן תירץ** שלא החמיר בעניין קביעת וסת אלא כשראתה ממעין סתום ולא כשראתה ממעין פתוח. (יתבאר להלן) **הגמרא בדף לט: מביאה ב' אפשרויות** להבנת המחלוקת בין ר' יוחנן לר"ל: **רב פפא פירש** שאם ראתה פעמיים ממעין פתוח, כלומר שראתה בב' בחודש בימי נדתה, ולאחר מכן ראתה בה בחודש שכבר היה מעיינה פתוח, כך ב' פעמים, ובפעם השלישית ראתה רק בה בחודש מבלי ראה קודמת, כלומר שמעיינה סגור. לדעת ר' יוחנן קובעת וסת ולדעת ר"ל אינה קובעת וסת. **אמנם רב הונא בריה דרב יהושע סבר** שבמקרה זה אף ר' יוחנן מודה שלא קובעת וסת, שהרי פעמיים ראתה בימי נדות כשמעיינה היה פתוח. **וסבר רב הונא בריה דרב יהושע**, שרק במקרה שראתה ב' חודשים רק בא בחודש, כלומר שמעיינה סגור, ורק בפעם האחרונה הקדימה וראתה גם ב-כה וגם ב-א, קובעת וסת. **הגמ' מסיקה להלכה כדעת רב הונא בריה דרב יהושע**, שגם ר' יוחנן מודה שצריכה לכל הפחות ב' ראיות ממעין סגור.

קביעת וסת בימי זיבה

במשנה בדף לח: נאמר: כל אחד עשר יום בחזקת טהרה. **וביאר שמואל שכוונת המשנה לומר** שאינה קובעת לה וסת בימי זיבתה. **אמנם בגמרא בדף יא.** שהבאנו לעיל אמר ריש לקיש שקובעת אשה וסת בימי זיבתה ואינה קובעת בימי נדתה. ונראה שאף ר' יוחנן לא חלק אליו אלא לעניין ימי נדתה. **יש מן הראשונים** (תוספות לט. ד"ה ירב', רו"ה בהשגות לבעלי הנפש שער הוסתות אות יג) **שסברו** שריש לקיש ור' יוחנן חולקים על פרשנות שמואל במשנה, ולשיטתם אשה יכולה לקבוע וסת בימי זיבה, וכן פסקו להלכה. **אך הראב"ד** (בעלי הנפש שער הוסתות יג) **והרשב"א** (בית ז' שער ג) **כתבו** שאין כלל מחלוקת בין האמוראים בעניין זה, וכולם מודים שאין אשה קובעת וסת בימי זיבה, אלא במקרה שראתה ב' פעמים ממעין סתום, כלומר שראתה ב פעמים בימי נדה ובפעם השלישית יצאה הראיה בימי זיבה כגון שראתה ב' חודשים בח לחודש, ובפעם השלישית ראתה בא ובח, ויוצא שהראיה של ח הנה בימי זיבה.

בגמרא בדף לט: מובא שנחלקו האמוראים האם צריכה אשה לחוש לראיה שראתה בימי זיבה כדין וסת שאינו קובע, על אף שאינה קובעת וסתה. **רב פפא סבר** שחוששת לוסת. **ורב הונא בריה דרב יהושע סבר** שאינה חוששת. **הרמב"ם** (איסורי ביאה פרק ח הלכה ט) **והראב"ד פסקו** (בעלי הנפש שער הוסתות) כרב פפא שצריכה לחוש לוסת. **והרשב"א כתב בשם הפוסקים** שהלכה כרב הונא בריה דרב יהושע שאינה חוששת אף לוסת שאינו קבוע.

האם קובעים וסת בימי נידה וזבה בזמן הזה?

כתב הראב"ד (בעלי הנפש שער הוסתות) שאף שבימינו שאיננו מבדילים בין נדה לזבה, מכול מקום לעניין וסתות שדינם דרבנן, אנו מבחינים בין נדה לזבה, ואף בימינו אין אשה קובעת וסת בימי נדה לזבה. **אמנם דעת רוב הראשונים אינה כן** (רמב"ן לט. ד"ה ולפי דעתי, ובהלכות נדה ה, טז. רשב"א בתורת הבית ז, ג, הרא"ה שם, הר"ן לט. ד"ה אבל) ולשיטתם כיום איננו מבחינים כלל בין ימי נדה לזבה, והאשה קובעת בכל הימים באותה מידה. **אכן השו"ע והרמ"א לא הזכירו כלל שיש חלוקה לעניין קביעת וסתות בין ימי נדה לימי זבה.**

הש"ך (עא) כתב שכל מה שאמרו הראשונים שאיננו מבחינים בין ימי נדה לימי זבה, הינו לחומרא, שקובעת וסת, אך לא לענין קולא, ובמידה וקבעה וסת בימים אלו, עדיין צריכה לחוש לוסת שאינו קבוע כדין אשה שאין לה וסת.

תורת השלמים והסדרי טהרה חלקו עליו וכתבו שאיננו מבחינים היום כלל בין ימי נדה לזבה. **אמנם ערוך השולחן (עה) צידד** בדברי הש"ך.

(ועיין לחם ושמלה ס"ק ג ובפרדס רימונים בפתחה לסימן זה חלק א אות יז ביאר לשיטות שסוברות שאין מבחינים אף לחומרא - כיצד ביטלנו דין וסתות מפני שאיננו מבחינים).

דין השו"ע עצמו – קביעת וסת בתוך וסת

כתב הטור בשם הרמב"ן שאשה יכולה לקבוע וסת בתוך וסת כגון שקבעה וסת לר"ח, ומראה רביעית עד שישית ראתה גם בר"ח וגם בכחודש, וצריכה לחוש לשניהם.

נראה שהראב"ד הינו המקור לדין זה והוא כתב שעל אף שכעת הוסת של ר"ח הינה בימי זיבה, היא איננה נעקרת, הואיל וקבעתו מתחילה. **וכן פסק השו"ע.**

[אמנם עיין בט"ז (מו) ובסדרי טהרה שגרסו שמדובר שראתה גם בב' בחודש וגרסתם צ"ע]

הפת"ש (כת) הביא את דברי הנודע ביהודה (קמא יו"ד סוף סימן סא) **שהסתפק** במידה וראתה ג' פעמים בר"ח ולאחר מכן בכחודש ושוב ר"ח, האם צריכה לחוש ליום כ, או שהיות ונקבע וסת לר"ח נעקר החשש מיום כ כשם שנפסק בסעיף יג שכשנקבע יום אחד, נעקר השני, או שזה דווקא במקרה שהווסתות אמורות לבא יחד, ולכן כשבא אחת לבדה, זה מעיד על שהווסת השניה אינה עיקר, ואינו קשור למקרה שלנו, ונשאר בספק.

לשון השו"ע:

פעמים שהאשה קובעת לה וסת בתוך וסת. כיצד? ראתה שלש פעמים בראש חודש, ורביעית בב' [כ] לחודש ובר"ח וכן בחמישית ובששית, הרי קבעה שתי וסתות:

סעיף לג

דין מעוברת ומניקה

לשון המשנה בנדה דף ז. -:

רבי אליעזר אומר - ארבע נשים דיין שעתן: בתולה, מעוברת, מניקה וזקנה.

אמר רבי יהושע אני לא שמעתי אלא בתולה, אבל הלכה כרבי אליעזר...

ובגמרא דף ט.

בעא מיניה ההוא סבא מר' יוחנן: הגיע עת וסתה בימי עבודה ולא בדקה - מהו? קא מיבעיא לי אליבא דמ"ד וסתות דאורייתא. מאי? כיון דוסתות דאורייתא - בעיא בדיקה, או דלמא: כיון

דדמיה מסולקין, לא בעיא בדיקה?

א"ל, תניתוה: רבי מאיר אומר, אם היתה במחבא והגיע שעת וסתה ולא בדקה - טהורה...

הכא נמי - דמיה מסולקין, ולא בעיא בדיקה.

במשנה מבואר שהיות ומעוברת ומניקה הינן מסולקות דמים, אף אם יצא להם דמים, אין לחוש שיצא לה דם לפני כן, ואינה מטמאת אלא מאותה השעה ואילך-דיין שעתן.

מהי הגדרת מעוברת?

במשנה יש מחלוקת מהי הגדרת מעוברת לענין זה:

ר' אליעזר אומר משהוכר עוברת.

ר' יוסי אומר רק לאחר שעברו עליה ג' עונות שלא ראתה דם.

רוב הפוסקים פסקו כדעת חכמים שמהוכר עוברת- דיה שעתה.

אמנם הרשב"א מביא שהר"ה פסק כר' יוסי שיש לחכות ג' עונות ללא ראייה, וכתב שאין הלכה כמותו.

הגמרא בהמשך מבארת את גדר- הכרת עוברת.

וכמה הכרת העובר?

סומכוס אומר משום רבי מאיר: שלושה חדשים, ואף על פי שאין ראייה לדבר - זכר לדבר,

שנאמר: "וַיְהִי כַּמִּשְׁלֹשׁ חֳדָשִׁים... הִנֵּה הָרָה..."

השו"ע סתם בסימן קפד סעיף ז וכתב שמהוכר עוברת, דינה כמעוברת.

ובסימן קפט סעיף לג הביא את הגדרתו של סומכוס שזאת לאחר ג' חודשים להריונה.

מהי הגדרת כניקה?

כניקה - עד שתגמול את בנה.
נתנה בנה לכניקה, גמלתו או מת:
רבי מאיר אומר: מטמאה מעת לעת,
וחכמים אומרים: דיה שעתה...

הגמרא בדף ט. מביאה מחלוקת בין ר"מ לתנאים אחרים (ר' יהודה, ר' יוסי ורשב"י). **בהגדרת כניקה:**
דעת ר"מ היא שהגדרת הכניקה תלוי אך ורק בהנקה ולכן אם מת בנה בתוך כד' חודש, דינה ככל אישה (וכפי שמובא בשמו במשנה), על כן כתב ר"מ שאם המשיכה להניק אף ארבע וחמש שנים דינה כמסולקת דמים.

ודעת שאר התנאים היא שהאשה נחשבת ככניקה בכד' החודשים הראשונים, בין תניק ובין לא תניק, ולאחר מכן דינה כאשה רגילה אף במידה ותניק.
מבואר שם שדעת ר"מ היא שכל שהיא כניקה הדם נעכר ונעשה חלב, ולכן הכול תלוי בהנקה.
ודעת שאר התנאים היא הדם מסתלק בעקבות מצבה של האשה לאחר הלידה שאבריה מתפרקין, ולכן לאחר כד' חודש דינה ככל אדם, מפני שנפשה חוזר, ואין הדבר תלוי כלל בחלב.
השו"ע פסק כשאר התנאים שהגדרת כניקה, היא כל אשה בתוך כד' חודש לנדתה.
הפת"ש (ל) הביא את דברי הכרתי ופלתי והסדרי טהרה שאמרו שאפילו הפילה דינה ככניקה כל שיש לה דין יולדת לענין טומאה.
החוות דעת כתב שאפילו הפילה רוח דינה ככניקה.

האם ניתן לקבוע וסת בזמנים אלו?

נאמר במשנה בדף ז. "אף על פי שאמרו 'דיה שעתה' - צריכה להיות בודקת, חוץ מן הנדה והיושבת על דם הטוהר.

ובגמרא בדף יא: פירשו שזאת משום שאין האשה קובעת וסת בימי טוהר.
הרמב"ן בחידושו למד מכאן שסתם מעוברת וכניקה יכולה לקבוע וסת, ולכן צריכות לבדוק שמא יקבעו וסת בימי טהרתן.

אמנם הראב"ד והרשב"א כתבו שודאי אינה קובעת וסת, שאם הייתה קובעת, לא היה נפסק שאינן מטמאות מעת לעת. וכתבו שלפי אחת האפשרויות בגמ' שם משנה זו אינה שייכת לדיננו כלל.

השו"ע פסק כראב"ד וכרשב"א שאינן קובעות וסת.

הב"ח תמה על הכרעה זו שהיא כנגד הרמב"ן והטור שהביא את דברי הרמב"ן.
והשו"ע (עג) צידד בפסק השו"ע וכתב שהרמב"ן הינו יחיד בזה ועוד שהלכה כ'בתראי', ועוד הריטב"א העיד שכך המנהג, ועוד שדין וסתות הינו דרבנן ויש לילך אחר המקל.

מעוברת וכניקה שראתה דם, אם צריכה לחוש לוסת שאינו קבוע?

הבאנו לעיל שסבר הרשב"א שמעוברת וכניקות, אינן קובעות וסת.
והוסף הרשב"א שבפשוטו נראה שאף אם הן ראו דם, הן אינן צריכות כלל לחוש לווסתן, אף כווסת שאינו קבוע.

אך כתב שיש מגדולי המורים שאומרים (הראב"ד) שחוששת לה כדרך שחוששת לוסת שאינו קבוע וראוי לחוש לדבריהם.

וכן פסק השו"ע שאם ראו דם, צריכות לחוש לו כווסת שאינו קבוע.
וביאר הב"י שדין זה חמור יותר מדין זקנה שבה אנו אומרים שאיננה חוששת כיון שיש לה דם ורק העיבור מעכב, ויחזור למקומו אחר העיבור.

כתב הפת"ש (לא) בשם הסדרי טהרה שמכול מקום הן אינן צריכות לחוש לעונה בינונית.
עוד כתב הפת"ש (ל) בשם הסדרי טהרה שכתב שאף שכתבנו לעיל שמעוברת אינה קובעת וסת, מכול מקום יכולה לקבוע להקל, שאם קבעה לא תחוש לשאר העונות.

לשון השו"ע:

מעוברת, לאחר שלשה חדשים לעיבורה וכניקה כל כ"ד חודש אחר לידת הולד, אינה קובעת וסת.

אפילו מת הולד או גמלתו, דמים מסולקים מהן כל זמן עיבורה וכל כ"ד חודש. ומ"מ חוששת לראיה שתראה כדרך שחוששת לוסת שאינו קבוע:

סעיף לז

בגמרא דף ט.

בעא מיניה ההוא סבא מר' יוחנן: הגיע עת וסתה בימי עבודה ולא בדקה - מהו? קא מיבעיא לי אליבא דמ"ד וסתות דאורייתא. מאי? כיון דוסתות דאורייתא - בעיא בדיקה, או דלמא: כיון דדמיה מסולקין, לא בעיא בדיקה?
א"ל, תניתיה: רבי מאיר אומר, אם היתה במחבא והגיע שעת וסתה ולא בדקה - טהורה...
הכא נמי - דמיה מסולקין, ולא בעיא בדיקה.
במשנה מבואר שהיות ומעוברת ומניקה הינן מסולקות דמים, אף אם יצא להם דמים, אין לחוש שיצא לה דם לפני כן, ואינה מטמאת אלא מאותה השעה ואילך-דיין שעתן.
הגמרא מביאה שהסתפק סבא אחד האם צריכה לבדוק בשעת וסתה.
ר' יוחנן פשוט לו שאינה צריכה לבדוק, היות ודמיה מסולקים.
הרא"ש (פרק א סימן ד) **כתב** שהוא הדין שאינה צריכה לפרוש סמוך לווסתה.
הטור בסימן קפד הוסיף דין זה אף לגבי מניקה, וכן כתב רבינו ירוחם וכן כתב הרשב"א.
אמנם הרמב"ן (הלכות נדה פרק ה הלכה כד) **סבר** שכל מה שנפסק בגמרא הוא שבמידה ולא בדקה קודם לכן, אינה צריכה לבדוק, אבל ודאי שמעיקר הדין צריכה לבדוק בשעת וסתה עד שיעקר ג' פעמים. המגיד משנה (איסורי ביאה פרק ט הלכה ד) דייק שכן דעת הרמב"ם.
השו"ע פסק כדעת הרא"ש והרשב"א, שאינה צריכה בדיקה כלל, וגם אינה צריכה לפרוש בשעת ווסתה.

כיצד מעוברת חוזרת לווסתה הראשון?

נחלקו הראשונים כיצד חוזרת לווסתה הראשונה כשעברו ימי העיבור וההנקה:

- ◆ **דעת הראב"ד** (בעלי הנפש שער הוסתות) **והרמב"ן** (הלכות נדה פרק ו הלכה ז) שכל שלא ראתה דם, אינה חושבת לווסתה הראשון אע"פ שעברו ימי העיבור וההנקה, משום שיש לתלות ולהקל שעדיין לא חזר הדמים למקומם.
 אבל אם חזרה וראתה פעם אחת אפילו שלא בשעת וסתה הראשון, חוזרת לווסתה הראשון, וצריכה לעוקרו ג' פעמים.
- ◆ **הרשב"א** (תורת הבית בית ז שער ג) **האשכול** (סוף סימן לה) **והרא"ה** (בדק הבית שם ד"ה עוד כתב הא דתנן) **סברו** שמיד שעברו ימי הנקתה חוזרת לווסתה הראשון, ואף במידה ולא ראתה דם כלל. אך זה דווקא כשהיה לה וסת הגוף או החודש, אבל אם היה לה וסת הפלגה, אין לה למה לחזור.
- ◆ **הרשב"א** (תורת הבית בית קצר) **כתב בשם גדולי המורים** שאינה חושבת לווסתה אלא כשחזרה לראות בשעת וסתה, ובוסת ההפלגה עד שתראה ב' פעמים בהפלגתה הראשונה.
- ◆ **הרז"ה סבר** (השגות לבעל הנפש שער הוסתות אותיות ח-ט) שנעקר וסתה לגמרי, ואינה חושבת לו, אפילו במידה וראתה באותו הזמן, עד שיקבע ג' פעמים.

הטור הביא את ג' הדיעות הראשונות (מלבד דעת הרז"ה).
השו"ע פסק כרשב"א שמיד שעברו ימי עבודה חוזרת לווסתה הראשון.
הש"ך (עה) כתב שהוא אינו יודע למה השמיט השו"ע את דעת הראב"ד והרמב"ן שהרי רבים הם, ועוד שבוסתות יש לילך כדעת המיקל, וכתב שגם נראה שהטור סבר כמותם משום שהביא את דעתם באחרונה.
הפת"ש (לב) הביא את דברי הנודע ביהודה (תניינא יו"ד פו) שכתב שפשוט שמעוברת ומניקה אינה צריכה לחוש לווסת שאינה קבוע שהיה לה קודם.

לשון השו"ע:

מעוברת, משהוכר עוברת, ומניקה, כל כ"ד חדש, אינה חושבת לווסת הראשון. אפילו היה לה וסת קבוע והגיע תוך הזמן הזה, אינה צריכה בדיקה ומותרת לבעלה. ואפילו שופעות ורואו דם באותן עונות שהן למודות לראות בהן, אינו אלא במקרה.

עברו ימי העיבור וההנקה, חוזרות לחוש לווסתן הראשון. כיצד? היה לה וסת לימים, אם למודה לראשי חדשים, חושבת לר"ח ראשון שהיא פוגעת בו. וכן כל כיוצא בזה.

וכן הדין אם היה לה וסת הגוף או לזמן ידוע.

אבל אם היה וסתה וסת ההפלגות, אי אפשר לחוש עד שתחזור לראות. חזרה לראות אפילו פעם א' חושבת יום ההפלגה שהיתה למודה להפליג:

סימן קצ- דיני כתמים

סעיף א

מהי הראיה המטמאת מהתורה ומהי הראיה המטמאת מדרבנן?

לשון הגמרא בנדה דף נו :

אמר שמואל: בדקה קרקע עולם וישבה עליה, ומצאה דם עליה - טהורה, שנאמר: "בבשרה" - עד שתרגיש בבשרה.

שמואל מייסד הגדרה חשובה: ראיית הדם המטמאת מהתורה, היא רק ראייה המלווה בהרגשה. **הגמרא מקשה על דברי שמואל** מדינים רבים, בהם עולה לכאורה כי דמה של האשה מטמא, אף במידה ולא ראתה אותו בליווי של הרגשה:

ר"מ קובע כי הרואה דם בשעת עשיית צרכיה-אם עומדת טמאה ואם יושבת טהורה.

ברייתא: 'עד שהיה נתון תחת הכר ונמצא עליו דם - אם עגול - טהור, ואם משוך - טמא'.

במשנה בדף יד: נאמר לגבי בדיקות שלאחר תשמיש, שאם נמצא דם על עד של האשה: אם הבדיקה נעשתה מייד לאחר התשמיש - טמאין וחייבין בקרבן. נמצא על שלה לאחר זמן - טמאים מספק, ופטורין מן הקרבן.

בשלושת המקורות הללו אנו רואים התעלמות מכך שלכאורה אין לה להיטמא אף אם ראתה דם, היות והיא לא הרגישה, ואם מדובר במקרה שהרגישה, מדוע שלא תטמא.

הגמרא מתרצת על כל שלושת המקורות הללו תירוץ דומה, 'לעולם דארגשה', אך בכל המקרים האלו היה מקום להסתפק שמא ההרגשה נבעה מדבר אחר -עשיית צרכיה, עד בדיקה, תשמיש (לקמן נתייחס אם בכוונת הגמרא לומר שאף אם הרגישה, אנו אומרים שלא הרגישה, או שלעולם יש להניח שהרגישה).

הגמ' מביאה עוד קושיות ומתרצת, קושייתה האחרונה של הגמרא היא: מבואר במשנה (באותו הדף) שהרואה כתם על בשרה כנגד בית התורפה טמאה, ומשמע שזה גם במידה ולא הרגישה. הגמ' מתרצת על כך ב' תירוץ:

1. **רב ירמיה מדפתי אמר:** 'מודה שמואל שהיא טמאה מדרבנן'.

2. **רב אשי אמר:** 'שמואל אמר כר' נחמיה: כל דבר שאינו מקבל טומאה - אינו מקבל כתמים'. כלומר שמואל טיהר משום שהדם היה על קרקע שאינו מטמא.

תוספות (ד"ה מודה שמואל) **ביארו שאף רב אשי** רוצה לומר שבד"כ שמואל אוסר מדרבנן ובוזה מתניישים הקושיות, אך מכול מקום רצה לבאר את דברי שמואל שבהם משמע שטיהר לחלוטין, וביאר שהיות שזה רק כתם, יש לטהרו במידה ונמצא בדבר שאינו מקבל טומאה. לפי הבנה זו עולה בפשטות, כי ההרגשה הינה תנאי הכרחי על מנת לטמא.

אמנם הסדרי טהרה (צג) הבין שרש"י הבין אחרת את תירוץו של רב אשי, וכך כתב רש"י: טעמא דשמואל... **לאו משום הרגשה** אלא כרבי נחמיה ס"ל דאמר לא הזכירו חכמים גזרת כתם אלא על דבר המקבל טומאה הלכך כל הנך תיובתא לאו קושיא נינהו **דשמואל לא איירי בהרגשה כלל.**

הסדרי טהרה הבין שלדעת רש"י, רב אשי מבאר ששמואל אינו סבור כלל שראיה אינה מטמאת ללא הרגשה, ולדעתו הצורך בהרגשה הוא רק בכדי לוודא שאכן הדם יצא מגופה, ובמקרים שהקשתה הגמ' לא ניתן לתלות שהדם לא יצא מגופה, וממילא היא אכן טמאה מדאורייתא, ורק בנדון של שמואל היא טהורה משום שניתן לתלות שהדם לא יצא מגופה, (בוזה הוא מבאר מה שהקשו על רש"י שמשמע ששמואל עצמו תלה הדבר בהרגשה, ואיך ניתן לומר שרב אשי מפקפק בזה, ולפי פירושו רב אשי מפקפק על כך שההרגשה הינה תנאי לטומאה, אך ההרגשה היא רק אמצעי לביורור שהדם יצא מגופה)

עוד טוען הסדרי טהרה שהלימוד מן הפסוק לדעת שמואל היא, שהתורה טיהרה את האשה במידה שיש ספק, כשם שהתורה התירה ספק ממזר.

ערוך השולחן בסימן קפז סעיף מח כתב על דבריו של הסדרי טהרה: 'ואין בכל דבריו שום יסוד לעשות מחלוקת חדשה בין הפוסקים בדבר שלא שערום כל רבותינו, והאריך לבאר שרש"י התכוון בדבריו לדברי תוספות. לשיטת ערוך השולחן, רב אשי בא לבאר את דברי שמואל, שמשמע מדבריו של שמואל שאם מצאה דם על הקרקע, היא טהורה אף מדרבנן, וכך ביאר בלשון רש"י: מה שכתב רש"י על דברי רב אשי= 'לאו משום הרגשה' כוונתו שרב אשי מבאר שהסיבה ששמואל התיר אינה משום שלא הייתה הרגשה שהרי חכמים אסרו כתמים אף בלא הרגשה, וכך יש לפרש גם את המשך דברי רש"י שכתב ששמואל 'לא איירי בהרגשה כלל' כלומר שהסיבה שהתיר שמואל

בקרקה, אינה משום חוסר הרגשה, והסיבה שנימק שמואל את ההיתר משום הרגשה, כוונתו שהיות ומן התורה אינה מטמאה ללא הרגשה, וכל הטומאה הינו מדרבנן, לא גזרו חכמים בדבר שאינו מקבל טומאה.

א"כ נמצאנו למדים כי מדברי תוספות יוצא, שהרגשה הינה תנאי מעכב לטומאה מדאורייתא. ובדעת רש"י נחלקו הסדרי טהרה וערוך השולחן.

מדברי הרמב"ם עולה שההרגשה הינה תנאי לטומאה וכך לשונו (ט,א): "אין האשה מיטמאה מהתורה... עד שתרגיש" משמע שההרגשה היא תנאי, וכל שלא הרגיש אינה טמאה מן התורה.

השו"ע בסימן קפג סעיף א פסק כלשון הרמב"ם.

רוב ככל הפוסקים סברו שהרגשה הינו תנאי המחייב לטומאה.

מדוע חכמים טמאו ראייה אף ללא הרגשה?

א"כ נמצאנו למדים כי רוב הפוסקים סברו שמן התורה האשה אינה מטמאת ללא הרגשה.

מכול מקום חכמים טמאו את האשה אף ללא הרגשה, אך בהגבלות מסוימות.

נחלקו רש"י (לדעת הסדרי טהרה דווקא בדעת ר' ירמיה מדיפתי) **ותוספות** מהו הטעם שחכמים טמאו ראייה ללא הרגשה:

רש"י כתב שחכמים גזרו שהאשה טמאה אף בלא הרגשה, מן החשש שהאשה הרגישה ולא שמה לב.

תוספות כתבו שחכמים גזרו גם כשהיא יודעת בודאות שהיא לא הרגישה בכדי שלא יטעו אנשים בין דם עם הרגשה לדם ללא הרגשה. (וכתב הסדרי טהרה שלדינא יודה שרש"י שטמאה אף שודאי אין הרגשה, הואיל ולדעת רב אשי, יכולה אשה להטמא אף ללא הרגשה, ויש לחוש שהדם יצא מהמקור).

הרמב"ם (איסורי ביאה ט, ב) **כתב**:

ומדברי סופרים שכל הרואה כתם דם על בשרה או על בגדיה אף ע"פ שלא הרגישה אף על פי שבדקה עצמה ולא מצאה דם הרי זה טמאה וכאילו מצאה דם לפניו בבשרה, וטומאה זו בספק שמה כתם זה מדם החדר בא.

הרמב"ם מבאר שחכמים אסרו ראיית דם אף ללא בשרה, ואפילו דם שנמצא על בשרה או בגדיה נחשבים כאילו הגיעו מגופה, ויש לחוש שמן החדר בא (כלומר מן המקור).

הכסף משנה התקשה והרי זהו ספק ספיקא- שמה לא בא מגופה, ואף אם בא מגופה, ספק שאינו מן החדר.

ותירץ הכסף משנה שיתכן שהחמירו בזה אף בספק ספיקא הואיל והוא ספק חמור (כתב הרב עובדיה יוסף בטהרת הבית [חלק א פרק א עמוד ב], שאין ללמוד מכאן שלא ניתן להקל בנדה אף בספק ספיקא, אלא שחכמים גזרו אף בזה, אבל בשאר ספק ספיקא בנדה יש להקל ודלא כזכרון יוסף יו"ד סימן ט שפלפל בזה).

עוד כתב הכסף משנה שיתכן שחכמים גזרו שכל שאין לה במה לתלות, יש להחשיב זאת כדם שהגיע בוודאיות מגופה, ושוב אין זה אלא ספק אחד, אם הגיע מהחדר או מהעליה.

ה"ט"ז כתב (ב) שהיות ורוב הדם מגיע מן המקור, אין זה ספק ספיקא.

מהי הרגשה?

הגמרא אינה מפרטת איזה סוג הרגשה אוסרת.

רש"י כתב בדף ג. על דברי הגמרא 'אשה מרגשת מעצמה' - 'יודעת מעצמה כשיוצאת דם ממנה'.

וכתב בשו"ת שב יעקב (יורה דעה, מ):

והנה קשה לי להבין ההרגשה שזכרה בגמרא ובפוסקים, ושאלתי לנשים ואין פותר לי, אלא רק

שמרגישות שזב מהן דבר לח, אבל בגמרא (נדה נז): מוכח שההרגשה היא אחרת, ולא סגי

בהרגשת זיבת דבר לח, וכן כתב הרמב"ם (איסורי ביאה ה, יז) שמרגיש גופה ומזדעזעת, ולפי זה

נראה שהרגשת זיבת דבר לח לא חשיבא הרגשה.

כלומר, השב יעקב מנסה להבין מהי ההרגשה המטמאת, ולא מצא אצל הנשים שום הרגשה מלבד

זיבת דבר לח, וכתב שמוכח מהגמ' ומהרמב"ם שאין זו ההרגשה המטמאת, וכוונתו לרמב"ם

שכתב בעניין אשה שהטילה מי רגלים, שאף שהרגשה זעזוע בכל גופה, יתכן שהוא מחמת מי

הרגלים, ומשמע שההרגשה אינה זיבת דבר הלח. וכן משמע כן בגמרא עצמה שדנה האם בהוצאת

מי רגלים הייתה הרגשה, והרי ברור שהייתה הרגשה של זיבת דבר לח, אלא על כרחך שהכוונה

להרגשה אחרת.

החיי אדם (בינת אדם בית הנשים סימן ז ז-יג) **דחה ראייה** זו וכתב שניתן לומר שדווקא כשהטילה מי

רגלים, היא צריכה להרגיש הרגשה אחרת מלבד זיבת דבר לח, וכן נראה ברמב"ם שכתב את

ההרגשה של זעזוע הגוף, דווקא ביחס לאשה שהטילה מי רגלים.

ולכן העלה החיי אדם לדינא שאף הרגשת זיבת דבר לח נחשבת כהרגשה.

החיי אדם הלך בזה בעקבות רבו הנודע ביהודה שכתב (קמא יו"ד נה) שזיבת דבר לח נחשבת

כהרגשה.

פוסקים רבים מסכימים עם הנודע ביהודה והחיי אדם שזיבת דבר לח נחשבת הרגשה ונביא חלקם: **אמרי אש** (יו"ד סב) **ערוגת הבושם** (סימן טו אות ד) **דברי חיים** (ב, סו) **אבני נזר** (יו"ד רכג) **בית יצחק** (ביו"ד טו אות ד) **אגרות משה** (יו"ד חלק ד סימן יז).

אמנם החתם סופר (יו"ד קסז) **השיג על הנודע ביהודה 'ודעימיה'** והאריך להוכיח שזיבת דבר לח אינה נחשבת כהרגשה.

עיקר ראייתו של החתם סופר ושל אחרונים נוספים כנגד הנודע ביהודה היא מהגמרא בדף ג. שם משמע שהישנה מתעוררת מצער ההרגשה, ולא נראה שזיבת דבר לח הוא הצער המעיר אותה, בפרט שרואה באופן מעט ואינה שופעת.

אף הערוך לנר (נדה נו:) **השיג על הנודע ביהודה וכתב** שלא ראה בשום אחד מן הפוסקים שיאמר כן, וכתב שיסוד הוא, שהרגשה האוסרת, היא דווקא הרגשה המלווה בצער, כמבואר בנדה ג..

אף ערוך השולחן (קפג סג והלאה) **השיג על הנודע ביהודה מאותו הטעם**. **נמצאנו למדים עד כה כי כולם מודים** שזעזוע גוף הינה ההרגשה המטמאת את האשה, ונחלקו הפוסקים בדבר הרגשת זיבת דבר לח.

מדברי תרומת הדשן (סימן רמו) **עולה הגדרה נוספת** להרגשה והיא פתיחת פי המקור. התרומת הדשן כתב שאם הרגישה פתיחת פי המקור ולא מצאה דם, היא טמאה.

השו"ע הביא את דבריו בלשון יש מי שאומר (נתייחס לדין זה לקמן). **נראה שאין חולק על תרומת הדשן**, בעצם ההגדרה שהרגשה זו, הינה הרגשה המטמאת את האשה.

א"כ מצאנו ג' סוגי הרגשה, שתיים מוסכמות, והשלישית מוטלת במחלוקת:

1. **פתיחת פי המקור.**
2. **זעזוע הגוף.**
3. **מחלוקת בזיבת דבר לח.**

בשיעורי שבט הלוי (ב) כתב שאשה שהרגישה זיבת דבר לח ולא ראתה, הרי היא טהורה, אך אם הרגישה ומצאה לאחר מכן, טמאה.

הרב עובדיה יוסף (טהרת הבית א, ד) **הקל יותר וכתב** שאף אם הרגישה וראתה דם, אין לה אלא דיני כתם.

האם לנשים בימינו יש הרגשה (מלבד זיבת דבר לח)?

כפי שהבאנו לעיל השב יעקב ואחרונים נוספים כתבו שבפועל אשה איננה מרגישה הרגשה נוספת מלבד הרגשת זיבת דבר לח, **וכן כתב המהרש"ך** (סימן ס) שהרבה נשים אינן מרגישות אלא זיבת דבר לח.

ערוך השולחן (סא) יצא נגד הנחה זו בשצף קצף וכך כתב:

והבל יפצה פי הנשים האלה ולא ידעי מאי קאמרי ורבותינו נאמנים עלינו יותר מהן וגם אינן משקרות בדבריהן אלא שאינן מבינות ודע דכל דבר מותרות שבגוף שהגוף צריך לדחות הטביע הקדוש ברוך הוא בטבע הגוף שכשיגיע זמן דחיפתם לחוץ שיפתחו אז נקבי הפליטה שעד כה היו סתומים ולצורך דחיית המותרות נתפתחו ויוצאים לחוץ כמו יציאה לגדולים ולקטנים וצואת החוטם ובאשה נתוסף גם הדמים מהמקור לדחיפת המותרות..ובשעת הפתיחה יש הרגשה וקצת צער עד שמפני זה גם יקיץ משנתו כדברי רבותינו ז"ל. וכמו שבאנשים אם נשאלו לכמה בני אדם איך תרגיש בהתחלת הטלת מי רגלים המשכיל המבין דבר יאמר שמרגיש שנפתח המקום והמי רגלים יוצאים ורווח לו, ומי שאינו מבין לא יאמר רק שמרגיש שמי רגלים מתחילים לצאת כמו כן הנשים האלה אינן מבינות זאת אבל פשיטא שלכולן כן הוא רק גם זה מובן שאין כל הטבעיות שוות יש שקלה אצלן הפתיחה ויש שקשה להן הפתיחה.. **והאריך בזה מאוד, ע"ש.**

(בפועל, דברי ערוך השולחן צריכים לעמוד במבחן ביקורתם של הנשים, ונדמה כי נשים רבות חולקות על הגדרתו בהרגשה, ואינן מדמות זו להרגשת יציאת מי רגלים וכדו' שהיא הרגשה נשלטת.)

האם הרגשה של זיבת דבר לח מהפרוזדור החוצה, נחשבת כהרגשה?

הבאנו לעיל שאחרונים רבים סברו שזיבת דבר לח, נחשבת כהרגשה המטמאת, ויש שחלקו עליהם.

החוות דעת (א) הבין בדעת הנודע ביהודה שאף זיבת דבר לח מהפרוזדור מטמאת.

החוות דעת תמה עליו שהרי ברגע שיצאה מהמקור לא הייתה הרגשה, והתורה טהרה דם זה, וכיצד ישוב ויטמא כשייצא מן הפרוזדור.

ובשו"ת צמח צדק (לויבאוויטש צז אות יא) כתב שאף הנודע ביהודה לא התכוון לזה. וכן כתב האמרי האש (יו"ד סב) שיציאה מן הפרוזדור אינה נחשבת כהרגשה, **וכן כתבו אחרונים רבים.**

האגרות משה כתב (ד, יז ס"ק ז) **שיש לנקוט להלכה כדעת הנודע ביהודה** משום שהנשים אינן יודעות להבחין אם זיבת הדם מגיע מן הפרוזדור, או מן המקור, מן העליה. וכבר כתב הרמב"ן שאין בקיאות לזה בימינו, ואף שהחוו"ד והנו"ב דנו בזה 'אנן גריעי טובא מינייהו', כלומר בתקופתנו ודאי כבר לא ניתן לזהות.

האם ישנן הרגשות נוספות שיכולות להחשב כהרגשה?

כתב ערוך השולחן (נט):

וראיתי מי שמפרש כוונת הרמב"ם שכיון בהרגשה זו למה שכתב בפ"ח [הלי ב'] דקודם שיבא הדם תרגיש בעצמה מפהקת ומתעטשת וכו' ולא נראה לי כלל דא"כ פשיטא שאין זה עניין להרגשת מי רגלים ועד ואבר ועוד דהרי בשם גופה כתב הרמב"ם ז"ל דזהו רק באשה שיש לה וסת אבל כשאין לה וסת לא תרגיש בעצמה עד שיצא הדם ע"ש.

כלומר, ערוך השולחן מביא שיש שלמדו מהרמב"ם שכל הרגשה הנלוות ליציאת הדם כוסתות הגוף שהובאו בסעיף הקודם, מוגדרות כהרגשה, ואם ראתה בזמנך, טמאה מדאורייתא.

ערוך השולחן השיג לשיטתו שההרגשה היחידה המטמאת היא ההרגשה הטבעית של הגוף כשבא לצאת ממנו הדם, והביא ראיות לכך שהרגשות אלו אינן נסותרות מהרגשת עד שמש וכדו' (נדמה כי ראיות ערוך השולחן סותרות רק את האפשרות שזו ההרגשה היחידה, אך אין זה סותר את העובדה, שיתכן שאף הרגשות אלו נחשבות כהרגשה, והגמרות אינן עוסקות באשה שיש לה הרגשה מעין זו, ואף ברמב"ם מבואר שהרגשה זו אינה מצויה אצל רוב נשים וכך לשונו שם: 'יש אשה שיש לה וסת ויש אשה שאין לה וסת אלא לא תרגיש בעצמה עד שיצא הדם ואין לה יום קבוע לראייתה, וזהו שיש לה וסת היא שיש לה יום קבוע, או מכו' יום לכו' יום, או מכו"ד יום לכו"ד יום, או פחות או יותר... וקודם שיבוא הדם תרגיש בעצמה, מפהקת ומתעטשת וחוששת פי כריסה ושיפולי מעיה ויסתמר שערת בשרה או יחס בשרה וכיוצא במאורעות אלו, ויבואו לה וסתות אלו או אחד מהן בשעה הקבועה לה מיום וסתה...'

הרמב"ם אמנם עוסק בדיני וסתות אך משהו את הרגשת וסת הגוף להרגשת האשה בשעת יציאת דם, שזו ודאי ההרגשה האוסרת ומשמע שלא חילק ביניהם, ומכול מקום העירני ר' איתן ווגנר שברמב"ם עולה שההרגשה זו, מטמאת רק במידה והיא צמודה ליום קבוע, וממילא נראה שאין לזה רלוונטיות לימינו שלרוב הנשים, אין יום קבוע לראיה. אמנם נראה שהציץ אליעזר שיובא לקמן לא חיבר בין ההרגשה ליום וצי"ע.]

וכן פסק הרב אליהו בדרכי טהרה שהרגשות אלו אינן מטמאות.

אמנם הציץ אליעזר (ו כא) אימץ הגדרה זו בשתי ידיים וכתב שלפי הרמב"ם הרגשת הצער בשעת הדם כגון ווסתות הגוף, הן ההרגשות המטמאות והרגשה זאת ישנה באמת גם בזמן הזה בכל הנשים... 'הצד השווה שבהן שמרגישות הרגשה של וכיוצא במאורעות אלו לפני או עם קבלת הוסת', וכתב שכל הרגשת צער בעת יציאת הדם מוגדרת כהרגשה.

מצאה דם לאחר תשמיש, בעד בדיקה או במי רגלים אם יש לחוש

שהרגישה?

הבאנו לעיל את דברי הגמ' בדף נו: שדנה בדברי שמואל שאמר שאשה אינה מטמאה ללא הרגשה. **הגמרא הקשתה עליו מג' מקרים** בהם האשה נטמאת לכאורה מבלי להתייחס להרגשתה בשעת תשמיש, בעד בדיקה (לאחר תשמיש) ובמי רגלים.

הגמרא מיישבת את ג' במקרים בישוב אחד:

לעולם - דארגשה, ואימור הרגשת מי רגלים הוא... ואימור הרגשת עד הוא... ואימא הרגשת שמש הוה.

בפשטות, הגמרא מיישבת שמדובר במקרה שהרגישה, ועדיין יש מקום לתלות שהייתה סיבה אחרת להרגשתה, כלומר במציאויות אלו ניתן להקל יותר, ואף במידה והרגישה לתלות את ההרגשה בדבר אחר.

נחלקו האחרונים האם סברא זו נאמרת גם לחומרא, שאף שלא הרגישה, יש לחוש שהרגישה והרגשת שמש/עד/מי רגלים הטעו אותה.

ובזה יש ב' אפשרויות:

אפשרות ראשונה היא לפרש שאכן כוונת הגמרא היא לומר שמדובר באופן שהרגישה ואעפ"כ אנו אומרים שיתכן שזו הרגשת שמש/עד/מי רגלים, אך הוא הדין שבמציאויות שאין במה לתלות נאמר כן אף לחומרא.

אפשרות שניה היא לפרש שכוונת הגמרא עצמה באומרה לעולם- דארגשה', היא שאנו מניחים שהיא הרגישה על אף שהיא לא הרגישה ואנו מניחים שהרגשת שמש/עד/מי רגלים הטעו אותה.

הראשונים שדנו בזה הינם השב יעקב (לו) והג"ר גבריאל אב"ד דמיץ:

הרב גבריאל אב"ד דמיץ סבר שסברא זו נאמרה לקולא בלבד, אך לחומרא איננו אומרים כן, וכל שלא הרגישה אין זה דאורייתא כלל.

לעומתו השב יעקב סבר שסברא זו נאמרה אף לחומרא.

הכרתי ופלתי (קפג א) צידד בצד הסובר שסברא זו נאמרה לחומרא, אך הוא טען שכך יש לפרש את הגמרא וכאפשרות השניה שהבאנו.

הפלתי כתב שדין זה נתון במחלוקת ראשונים:

לדעת תרומת הדשן (פסקים סימן מז) **הרמב"ם** (איסורי ביאה פרק ט הלכות א-ב) **ותוס' בנדה** (נז: ד"ה אימור) סברא זו נאמר לחומרא: **ולדעת הגהות מיימוניות** (איסורי ביאה ד, כ) ותוס' בשבועות (יח. ד"ה והא) סברא זו נאמרה להקל ולא להחמיר.

ראיתו מתרומת הדשן הוא ממה שכתב בעניין הרואה מחמת תשמיש שאף שאין לה הרגשה אין להקל בה מחמת שלא הרגישה, ומשמע שסבר שהרגשת השמש מטשטשת את הרגשתה **ראיתו מהרמב"ם היא מדבריו בפרק ט הלכה א שם כתב:** אין האשה מתטמא מהתורה... עד שתרגיש... ואם לא הרגישה ובדקה ומצאה דם לפני בפרוזדור הרי זו בחזקת שבא בהרגשה כמו שבארנו. ולמד מדבריו שיש כאן דין תורה, ומשמע שאנו מניחים שהרגישה. (אמנם יש לדייק בפשטות שאין כוונתו לומר שהרגישה כעת, אלא עצם מציאות דם בפרוזדור מעידה על שבשעת היציאה הייתה הרגשה, ונתייחס לזמן לקמן בדברי ערוך השולחן).

[ועיין עוד כיצד הוכיח כן מתוספות]

לעומת זאת הוכיח הכרתי מדברי הגהות מיימוניות להיפך ממה שכתבו שאין צורך לבדוק אחר תשמיש משום שכל שלא הרגישה, טומאתה רק מדרבנן (אחרונים רבים דחו ראייה זו, שלא כתב כן אלא במציאות שלא ידוע שראתה דם, אך כשידוע שראתה דם, ודאי יש לתלות שהרגישה, סדרי טהרה סז ד"ה והנה ראיתי, חתם סופר קפג א, רע"א סימן סב ד"ה ולענ"ד).

ישנם אחרונים שקיבלו את דברי הכרתי לדינא, אך סברו שדברי הגמרא נאמרו בין לחומרא ובין לקולא (בינת אדם ח, שב יעקב לו שהובא לעיל).

השולחן ערוך הרב הסיק לדינא באופן דומה, אך ביאורו בגמרא שונה, לשיטתו הרמב"ם ורש"י אכן סברו שדברי הגמרא נאמרו כסברא להקל, ואף במידה והרגישה אנו תולים שלא הרגישה, אך זאת רק בכדי לפוטרה מקרבן, הואיל ואין ודאיות שהרגישה, אך מכול מקום אף אם לא הרגישה, נותר הדבר בספק שמא הרגישה, ולכן טמאה מדאורייתא מספק, עיי"ש מדבריו.

ערוך השולחן (נד- נה) כתב לבאר שאכן יש לפרש דברי הגמרא כפשוטם שסברא זו נאמרה לקולא, וכל שאומרת שלא הרגישה וראתה כעת, אנו אומרים שראתה דם שלא בהרגשה, ולכן במידה שראתה מחמת תשמיש וטוענת שלא הרגישה, הם אינם חייבים קרבן, במידה ובדקה ממש סמוך לתשמיש, אך מכול מקום כל שבדקה לאחר זמן ונמצא דם עמוק בבשרה יש להניח שלפני כן כשיצא מן המקור, הוא יצא בהרגשה, ולכן טמאה מכאן ולהבא מדאורייתא (עניין זה מדויק ברמב"ם כפי שהבאנו לעיל שהסיבה שמטמאת בבדיקה, היא משום שאנו מניחים שדם הנמצא בפרוזדור מקורו ביציאה עם הרגשה).

הנטע שעשועים (יו"ד כא) **עומד כנגד כל השיטות הסוברות** שיש להחשיב בדיקת עד כראיה מדאורייתא, וסובר שדם על עד מטמא מדרבנן בלבד כפשט דברי הגמ', שאין להניח שהרגישה בשעת הבדיקה אף במציאות שהייתה לה הרגשה וכל שכן כשלא הייתה לה, וכתב על הכרתי: 'לא ידעתי מה ראה על ככה להסב לשון השי"ס לדרך זרה שאינה במשמעות הלשון, ואדרבה מוכח להיפך'.

אף הלחם ושמלה (קפג, ב קצ ב) **סבר כנטע שעשועים** שאם יודעת בבירור שלא הרגישה, אינה טמאה אלא מדרבנן.

הרב עובדיה יוסף (טהרת הבית א, ה) **כתב** שנראה לו עיקר כדעת הנטע שעשועים שאם אמרה ברי לי שלא הרגשתי טמאה רק מדרבנן, וכן הכריע להלכה.

עוד פסק שאף אם לא אמרה כן, במידה וקינחה אינו מגיע עד הפרוזדור, טמאה מדרבנן בלבד, כמבואר ברמב"ם ובשאר פוסקים עיי"ש. (יש עוד להרחיב בסוגיא זו ועוד חזון למועד).

הרגישה פתיחת פי מקור ולא מצאה דם

הב"י הביא את דברי תרומת הדשן (רמו) **שכתב** שאשה שהרגישה שנפתח מקורה ולא מצאה כלום, טמאה, משום שאין לה במה לתלות את דמה ויש לחוש שמא יצא טיפת דם כחרדל ונתקנח או נמוק.

עיקר טענתו של תרומת הדשן היא, שכשהאשה מרגישה יש לחוש מדאורייתא לכך שראתה, א"כ לא ניתן להפריך חשש זה במידה ולא מצאה דם. תרומת הדשן מוכיח שהחשש להרגשה הינו מן התורה, מכך שהגמרא בדף נז: שואלת על אשה הרואה לאחר זמן של תשמיש, שאם מדובר במקרה שהרגישה, ודאי שיש לחייב את האיש והאשה קרבן. מכאן עולה שהחשש מכוח הרגשה הינו מדאורייתא, וכבר ביארנו בתחילת סימן קפד שהגמרא אומרת שלמ"ד שוסתות דאורייתא, אם בדקה לאחר זמן ולא מצאה דם טמאה, וכתב תרומת הדשן שהוא הדין לעניין הרגשה.

הדרכי משה בסימן קפח ס"ק ב תמה על ראיתו של תרומת הדשן וכתב שכל מה שניתן ללמוד מהגמרא בנדה נז: שבמדה וראתה דם והייתה הרגשה, יש להגדיר מדאורייתא את ראיתה כראיה המטמאת, אך בגמ' לא מוזכר שהרגשה לבדה גורמת לחשש דאורייתאי של ראית דם.

וכתב הדרכי משה: 'גם לא ראיתי לאחד מן הפוסקים שכתבו לטמאותה בהרגשה בלא ראיה כלל ולכן דבריו צריכים עיון'.

הפתי"ש (ז) הביא שהרדב"ז (חלק א סימן קמט) חלק מפורשות על דברי תרומת הדשן, **היעב"ץ כתב** (ב, סה) שהמקל לסמוך על הרדב"ז בזה, נשכר.

אמנם כתב הפת"ש שהסדרי טהרה צידד בדברי תרומת הדשן, סותר את הקושיות כנגדו, והביא ראיות לדבריו מן הסוגיות. השו"ע פסק את דברי תרומת הדשן בלשון: 'יש מי שאומר'.

הרגישה ובדקה בתוך שיעור וסת ולא מצאה דם. החוות דעת כתב שלכאורה אף תרומת הדשן צריך להודות שבמידה ובדקה בתוך שיעור וסת ולא מצאה דם, שהיא טהורה, כשם שאנו אומרים כן בעניין וסתות, אף למ"ד וסתות דאורייתא. אך **כתב** שמלשון תרומת הדשן משמע שאינה טהורה אף כשבדקה בתוך שיעור וסת, והאריך לבאר שלמסקנה למ"ד וסתות דאורייתא, לא מועיל בדיקה אף בתוך שיעור וסת. **אמנם הכרתי ופלתי (ג) סבר** שאכן בדיקה בתוך שיעור וסת מועילה. **ערוך השולחן כתב (ו) שהעיקר כדעת החוות דעת**, ואין להקשות על תרומת הדשן ממקורות שונים, הואיל ועיקר מקורו של תרומת הדשן הינו מכוח הסברא והראיות 'הם להעדפא בעלמא כדרך בעלי תשובות', והסברא אומרת שלעולם יש לחוש שיצא דם ולא ראתה.

מעוברות ומניקות שנפתח מקורן ולא מצאו דם. הפת"ש (ז) הביא את דברי תורת השלמים שכתב שנשים שהן בחזקת מסולקות דמים כגון מעוברות, אף אם נפתח מקורן ולא מצאו כלום טהורות. **הסדרי טהרה צידד בדבריו וביאר** שיש לתלות שהוציאה ליחה לבנה או ירוקה וכ"כ החכם אדם. **אמנם החתם סופר (קסח) נטה להחמיר בזה. וכתב הפת"ש** שלא ראה החת"ס את דברי הסדרי טהרה שיישב את הסברא להחמיר בזה. **כפי שהבאנו לעיל היעב"ץ סבר** שיש להקל בכל דין זה וק"ו במעוברת ומניקה.

נפתח מקורה ומצאה טיפת דם יחד עם מראות טהורות בסימן קפח כתב הפת"ש (א) בשם הגבעת שאול (סימן סז) שאם הרגישה ובדקה בחלוקה ומצאה כתם טהור גדול, ובתוכו נקודה אדומה קטנה והחלוק לא היה בדוק האשה טהורה משום שיש לתלות את ההרגשה במראה טהור והדם במאכולת. **וכתב הפת"ש בסימן שלנו ס"ק ו שהחוות דעת כתב** שהיא טמאה, היות ורוב פתיחות המקור למראות טמאות, והראיה היא- שאנו מטמאים אותה אפילו במידה שלא מצאה כלום. **עוד כתב החוות דעת** שאפילו אם ראתה מראות טהורות על עד שהוא בודאי מלוכלך בדם טמאה כשהרגישה, ולא נטהרת עד שידועת בבירור שלא ראתה על העד. **וכן סבר החתם סופר (קט) אך** כתב שזה דווקא בהרגשת זעזוע גוף, או פתיחת מקור, אך לא בהרגשת זיבת דבר לח, אף אם נקבל את דברי הנודע ביהודה שזה נחשב כהרגשה, מכול מקום אין בהרגשה זו בכדי להוציא אותה בחזקת טהרתה, ולכן אם מצאה טיפי דמים אינה נטמאת אף כשלא מצאה בה כלל מראות טהורות. **ובסימן קפ** כתב החת"ס שאם מצא מראות טהורות בעד שאינו בדוק, אין זה מועיל להתיירה שיתכן שהגיעו מראות אלו מן העולם, אך בכתונת, ניתן להקל משום שאין מראות כשרות מצויים בו. **וכתב הפת"ש בס"ק ז שכל הדיון הנ"ל הוא לדעת תרומת הדשן**, אך לחולקים עליו ניתן לתלות במראות טהורות אף כשהייתה הרגשה וראתה טיפי דם, ודייק כן מדברי הפנים מאירות (חלק ג סימן יג) אך מכול מקום כתב שאם ראתה רק טיפת דם אפילו כחרדל, אין להקל בזה, אף לפי השיטות המקילות.

הרגישה שנפתח מקורה ובדקה מיד ובבוקר לא מצאה כלום כתב הפת"ש (ז) בשם הנודע ביהודה (תניינא חי"ד סי' קי"ט) שכתב שאשה שהרגישה שנפתח מקורה ובדקה מיד בתוך שיעור וסת והניחה העד עד הבוקר ובבוקר לא מצאה כלום יש לטהרה, ויש לתלות, שהיה מראה טהור ונתייבש על העד, וסברא זו מסתברת יותר מלומר שהיה אדום ונמוק. **ערוך השולחן (יג) חוכך בזה להחמיר. בדי השלחן (ביאורים ד"ה שהיא טמאה) נשאר בצ"ע על דין זה.**

הרגישה ובדקה לאחר זמן רב ומצאה טיפין של דם בלא מראה טהור הפת"ש (ג) הביא את דברי השב יעקב (מה) שכתב שאשה שהיה מתעטשת בחוזק וכח וע"י כח גדול של העיטוש ניתז ממנה למטה מי רגלים לפי דעתה, ולא יכלה לבדוק עצמה עד זמן רב, ובלילה ראתה כתם קטן פחות מכשיעור גריס, אינה צריכה לחוש לו כלל ואף לדעת תרומת הדשן שסבר שאם הרגישה ולא ראתה טמאה, מפני שתרומת הדשן לא דיבר במציאות שלא בדקה זמן רב שהרי הדבר שכיח שע"י עטוש בכח נתזין ממנה מי רגלים.

תלמידו של השב יעקב בספרו תפארת צבי כתב (קפג א) שזה דווקא כשהרגישה שיצא ממנה כמה טיפין ומצאה רק כתם אחד, אבל אם הרגישה כאילו יצא ממנה מעט ולא ידעה מה, אף אם מצאה כתם פחות מגריס יש לתלות שדם זה הגיע מאותה הרגשה וטמאה.

החכמת אדם (כלל קיג דין ג) הקלו בדין זה בלא סייג

הסדרי טהרה והחתם סופר (קנ הובא בפתי"ש סי"ק ו) **הקלו יותר** וכתבו שלעולם יש להקל במידה והרגישה רק זיבת דבר לח ואף שמצאה טיפי דם קטנים. ובחכמת אדם כתב כן בצורה יותר מסויגת שנשים הרגילות לראות ליחה לבנה, יש לתלות בזה אף מבלי לבדוק, ומשמע שרק במידה ורגילה בזה.

הפתי"ש בס"ק ז הביא שבנו של הנודע ביהודה בהגהותיו על הנודע ביהודה (תניינא יו"ד קיט) **הקל עוד יותר** וכתב שכל דברי תרומת הדשן נאמרו במידה והייתה הרגשה של פתיחת המקור וזיבת דבר לח גם יחד.

אשה שמסופקת אם הרגישה ולא מצאה דם

כתב הנודע ביהודה (נו"ב תניינא יו"ד קיט) שבמקום שיש ספק שמא הרגישה, ניתן להקל, היות וזהו ספק ספיקא- ספק הרגישה, ספק לא הרגישה, ואף אם הרגישה ספק אם יצא דם.

תמצות קצר בעניין הקולות שנאמרו בדינו של תרומת הדשן

הבאנו שלדעת תרומת הדשן, אשה שהרגישה, ולא מצאה לאחר מכן דם טהורה **וכן פסק השו"ע**.

הבאנו שהרדב"ז והיעבץ ערערו על דין זה.

אמנם פוסקים רבים קיבלו דין זה בסייגים רבים, ונמנה אותם כעת בקצרה (ואת החולקים על סייגים אלו):

1. **הרגישה ובדקה בתוך שיעור וסת ולא מצאה דם:**
לדעת הכרתי טהורה, ולחוות דעת וערוך השולחן אינה טהורה.
 2. **מעוברות ומניקות-**
לדעת תורת השלמים והסדרי טהרה טהורות.
החת"ס צידד להחמיר בזה.
 3. **מצאה טיפת דם יחד עם מראות טהורות:**
החוות דעת והחתם סופר החמירו בזה.
הגבעת שאול הקל, וכתב הפתי"ש שאף החוות דעת יודה שלחולקים על תרומת הדשן יש להקל.
 4. **הרגישה שנפתח מקורה ובדקה מיד ובבוקר לא מצאה כלום:**
הנודע ביהודה הקל משום שיש לתלות שהיה מראה טהור ונתייבש.
ערוך השולחן חכך להחמיר.
 5. **התעטשה והרגישה שיוצא ממנה דבר לאחר מכן מצאה טיפין של דם**
השב יעקב הקל.
- תלמידו תפארת צבי** צמצם זאת למציאות שהרגישה שיצא ממנה כמה טיפין ומצאה רק כתם אחד.
- החכמת אדם הקל מבלי להגביל זאת.**
- הסדרי טהרה והחתם סופר הקלו** בכל הרגשה של זיבת לח.
- ובן הנודע ביהודה החמיר** רק בזיבת דבר לח יחד עפ פתיחת המקור.

6. **אשה שמסופקת אם הרגישה ולא מצאה דם-** הנודע ביהודה הקל משום ספק ספיקא.

האם חומרת כתמים נאמרה לגבי טהרות בלבד או שייכת גם לימינו?

כתב הראב"ד (בעלי הנפש תחילת שער הכתמים):

והרי אני נזקק תחלה לאותן שאומרים (הלא הוא חמיו הר"א אב"ד בספר האשכול) שאין הכתמים נוהגים בזמן הזה.

וראייתם כי הכתמים מדרבנן הם כמו שאמרו במשנה (נדה נח ב) דם יהיה זובה בבשרה ולא הרואה כתם. וכן מעת לעת שבנדה דרבנן, וכשם שאין מעת לעת אלא לטהרות כך אין הכתמים אלא לטהרות, וכשהיא מטמאה את בועלה ועושה משכבות ומושבות הכל לטהרות, כמו שאמר ר' עקיבא (יד א) במעת לעת שבנדה שמטמאה את בועלה לטהרות ועושה משכבות ומושבות לטמא טהרות אבל לבעלה אין בה איסור.

והבל הוא בידם שהרי אמרו בברייתא (נט א) לא אמרו כתמים להקל על דברי תורה אלא להחמיר על דברי תורה, כלומר לעשות סייג לתורה, אלמא לענין איסור נדה נאמרו...

ועוד שהרי אמרו בפרק הרואה כתם (נח ב) לדברי אין קץ לדברי חברי אין סוף, לדברי אין קץ שאין לך אשה שטהורה לבעלה שאין כל מטה ומטה שאין עליה כמה טיפי דמים.

להלכה פסק השו"ע כדברי הראב"ד שדיני כתמים שייכים אף לעניין איסור אשה לבעלה.

כתב החת"ס (יו"ד קפב) **שמעיקר הדין צדקו דברי האשכול**, שלא נתקנה תקנה זו, אלא מפני טהרות ואגב כך אסרו גם את האשה לבעלה, ומן הדין היה לנו לבטל דין זה היום, אלא שאיננו יכולים לבטל ידבר שנאסר במנין.

אך מכול מקום יש נ"מ לזה, שלכאורה מן הדין היום היה צריך להחמיר יותר בכתמים מפני שאין לנו מאכולת כגודל שהיה בזמן חז"ל. אך אין לנו להחמיר בזה, משום בלאו הכי היה לנו לטהר כל הכתמים, ושיעור קטן לא נאסר מעולם.

אמנם המהר"ש קלוגר (שיירי טהרה תשובה ט, יט) **כתב שדברי החת"ס תמוהים** ולשיטתו היה לנו להקל אפילו בגודל של תורמוס, שהרי במקום שמצויים פשפשים התירו עד תורמוס, והסתפק האם יש להחמיר היום אף בכתמים, או שאף בזה יש לילך אחר המקל, וכתב שהוא בעצמו מחמיר בזה. **וכן החמיר הרב פעלים** (יו"ד לו).

הרב עובדיה יוסף (טהרת הבית סימן ח סעיף ב) **כתב שיש להקל בזה** בכל עניין ואפילו בבית נקי.

האם צריך הפסק טהרה לכתמים?

לשון הגמרא בנדה נג:

בעי מיניה ר' זירא מר' אסי: כתמים צריכין הפסק טהרה או לא?

אשתיק ולא א"ל ולא מידי.

זימנין אשכחיה דיתיב וקאמר..

א"ל: מכלל - דכתמים צריכין הפסקת טהרה?

א"ל: אין.

והא זימנין סגיאיין בעא מינדך ולא אמרת ולא מידי, דלמא אגב שיטפך אתיא לך?

א"ל: אין, אגב שיטפאי אתיא לי.

בגמרא מבואר שהסתפק ר' זירא, האם כתם מצריך הפסק טהרה.

ולמסקנה נפסק כי כתם צריך הפסק טהרה.

נחלקו הראשונים בהבנת הספק ובפשיטתו:

מדברי רש"י (ד"ה 'צריכין, ד"ה 'דיתייב') **נראה שהבין** שהספק הוא במידה ואשה ראתה כתם, ולאחר מכן ראתה דם, אם יכולה למנות את דם נדתה משעת ראיית הכתם, ומדובר בדין תורה שאין צורך בשבעה נקיים.

תוס' (ד"ה 'צריכה') **השיגו על פירוש זה** שלא יתכן שתוכל להתחיל לספור משעת הכתם שהוא מדרבנן ולא משעת הראייה האמיתית שלה שהיא מדאורייתא.

תוס' עצמם פירשו, שהספק בעניין טומאה של כתם, אם צריכה לחוש לו משעת הכיבוס האחרונה או מעת לעת, ואם הדבר תלוי בבדיקה, ואינו עניין לימינו, על כן לא נבארו כן.

נראה שאף הרמב"ם (איסורי ביאה ט, טו-יח) **למד שדברי הגמ' אינם שייכים לימינו** (על כן לא נבאר את האופן של הספק לשיטתו).

אמנם ראשונים רבים הבינו שהספק הוא בימינו לאחר חומרת של ר' זירא, המגיד משנה (איסורי ביאה ט, טו) **והר"ן** (ד"ה 'ואמר') הביאו ב' אפשרויות לספק בימינו:

שיטת הראב"ד היא (בהשגות) שהספק הוא האם חומרת ר' זירא חלה אף על כתם, וצריכה לספור שבעה נקיים כזבה גדולה, או שדי שתספור שבעה נקיים כדין נידה, ועיקר הספק, אם יכולה לטבול ביום השביעי למציאת כתמה או בשמיני, ונפסק שטובלת בשמיני.

שיטת הרמב"ן (הלכות נדה ד, נז) **והרשב"א** (ד"ה 'ולי נראה) שפשוט שהיה לר' זירא שצריכה לספור שבעה נקיים, אלא שהסתפקו אם הצריכו שתעשה בדיקה קודם שבעת הנקיים גם בכתם.

(אמנם המעיין בראשונים ובראב"ד בבעלי הנפשוסף שער הכתמים, יראה שנראה ששני הפירושים אחד הם: אם דינה של הרואה כתם כנדה, או שחלים עליה כל חומרת ר' זירא, והמעין יעיין.)

מדברי הראשונים הנ"ל עולה כי דין כתם דומה לדין ראייה רגילה, לענין הפסק טהרה שבעת ימי נקיים וכו'.

הבאנו שראשונים אחרים כגון רש"י תוספות ורמב"ם פירשו את הגמרא באופן אחר, ונותר לנו לשאול, האם הם יחלקו על הדין היוצא מן הראשונים, שדינו של כתם כדין ראייה לכל דבר:

רבינו ירוחם כתב (נתיב כו סוף חלק ב) שלא מצאנו פוסק שחולק על הנחה זו שדין כתם כדין ראייה לענין הפסק טהרה וז' ימים נקיים.

הב"י כתב שנשמט מרבינו ירוחם דעת הרמב"ם (שכבר הבאנו שביאר את הגמרא באופן אחר) שכתב (איסורי ביאה יא, יא) שאשה הרואה כתם, נוהגת רק כגזירתו של רבי (עיין לעיל סימן קפג) ובמדה וראתה כתם יום או יומים בלבד, סופרת כנגדם ששה ימים (נקיים) ואם ראתה כתם ג' ימים רצופים נוהגת כדין זבה גדולה ז' ימים נקיים.

הראב"ד לשיטתו השיג על הרמב"ם וכתב שזהו שיבוש גדול, וכתב: 'וזהו שאמרנו כתמים צריכין הפסק טהרה ונקיים בעינין ואחר יום מציאה היא מונה'.

השו"ע פסק כדעת רוב הראשונים שבכתמים צריכה לספור שבעת ימים נקיים והפסק טהרה כדין ראייה רגילה.

כתם בבגד האיש

כתב הפת"ש (ב) בשם הפנים מאירות (חלק ב סימן קכז) שלא גזרו על כתם הנמצא בבגד האיש, אפילו נמצא על חלוקו לאחר תשמיש אם לא שקנח עצמו בו שאז ודאי טמאה היא.
וכתב הפת"ש **שהראה לו** (לפת"ש) **הרב יחיאל העליר שנעלם מהפנים מאירות תוספתא מפורשת** בפרק י שמבואר שהיא טמאה גם שנמצא על חלוק של האיש.

לשון השו"ע:

דבר תורה אין האשה מטמאה ולא אסורה לבעלה עד שתרגיש שיצא דם מבשרה, וחכמים גזרו על כתם שנמצא בגופה או בבגדיה, שהיא טמאה, ואסורה לבעלה אפילו לא הרגישה ואפילו בדקה עצמה ומצאה טהורה. וצריכה הפסק טהרה, שתבדוק עצמה ותמצא טהורה, ואח"כ תמנה שבעה נקיים חוץ מיום המציאה (כאילו ראתה ודאי, וכמו שיתבאר לקמן סימן קצ"ו).
ואם הרגישה שנפתח מקורה להוציא דם ובדקה אחר כך ולא מצאה כלום, יש מי שאומר שהיא טמאה:

סעיף ב**דין קטנה לעניין כתם**

לשון הברייתא בנדה דף ה.

כל הנשים כתמן טמא למפרע,

ונשים שאמרו חכמים דין שעתן - כתמן טמא למפרע - דר"מ,

רבי חנינא בן אנטיגנוס אומר: נשים שאמרו חכמים דין שעתן - כתמן כראייתן.

ותינוקת שהגיע זמנה לראות - יש לה כתם, ושלא הגיע זמנה לראות - אין לה כתם.

ואימתי הגיע זמנה לראות - משהגיעו ימי הנעורים.

הגמרא עוסקת בראיית דם של נשים לעניין טומאה, ומבארת שכתם של אשה רגילה, כמוהו כראייתה ומטמא מעת לעת, (ונחלקו התנאים בכתם של מסולקות דמים אם חמור מראייתם, ומכול מקום לא גרע מראייתם ולכל הפחות מטמא מכאן ולהבא).

לעניין תינוקת, חילקה הגמרא בין זו שהגיע זמנה לראות, שאנו מתייחסים לכתם שלה כראיה, לבין תינוקת שלא הגיע זמנה לראות, שאיננו מתייחסים לכתם שלה כלל.

וביאר רש"י שאפילו כשאין לה במה לתלות את דמה, שלא עברה בשוק של טבחים מכול מקום אנו תולים שעברה וילאו אדעתה, משום שבגופה אין לתלות כלל ועיקר, שהרי דין כתמים הינו מדרבנן, ולא גזרו חכמים אלא במי שמצוי בו דם.

המשנה מבארת מהו הגדר של תינוקת שהגיע זמנה לראות, והוא - משהגיעו ימי הנעורים.

לדין המשנה יש רלוונטיות להלכה: עד שהגיעה לימי הנעורים, איננו מתייחסים לכתם שלה כדם נדה כלל, ואינה נאסרת, ומשהגיע לימי נערות, אנו מתייחסים לכתם שלה, כדם לכל הדבר.

נחלקו הראשונים בהבנת הגדר - משהגיעו ימי הנעורים -.

רש"י ביאר שמדובר בנערה שהביאה ב' שערות או לחילופין שהיא בת 12 ויום אחד על אף שלא הביאה סימנים.

אמנם הרשב"א (תורת הבית תחילת שער ד) **סבר** שבשביל להחשב כאחת שהגיעה לימי הנעורים, היא צריכה לב' ההגדרות גם יחד - גיל 12 ושתביא ב' שערות.

אך מודה הרשב"א שדי שתגיע לגיל 12 בכדי שנחוש שכבר הגיעה לימי הנעורים, על אף לא נבדקה שאכן הביאה ב' שערות.

הרמב"ם (איסורי ביאה ט, ה) **סתם וכתב** דין זה בקטנה ולא פירט מהי קטנה, המגיד משנה כתב שכבר ביאר הרמב"ם בהלכות אישות פרק ב הלכה א שהגדרת קטנה היא בסימנים ובשנים גם יחד וכדעת הרשב"א.

וכתב **הב"י** שמכול מקום לא התבאר מדברי הרמב"ם, אם צריך לבדוקה שהביאה סימנים, או שניתן לסמוך על כך שהביאה, וכתב שמסתבר שאף בזה סובר הרמב"ם כרשב"א שאין צורך בבדיקה כדין המבואר בדף מו. בעניין מיאו ן שכשהספק הוא מדרבנן, אין צורך לבדוקה (ראייצ הרשב"א).

השו"ע פסק כדעת הרשב"א שגדר קטנה הוא שהביאה ב' סימנים והגיע לגיל 12, ומכול מקום אין צורך לבדוקה שהביאה ב' סימנים.

האם יש הבדל בקטנה בין בתולה לבעולה

כתב הטור שאין הבדל בין קטנה שהיא בתולה לקטנה שהיא בעולה, ואף בעולה אינה חוששת לכתם.

הב"י כתב שמקורו של הטור הוא מהמשנה בדף ז. שם נאמר לעניין טומאה מעת לעת- איזו היא בתולה - כל שלא ראתה דם מימיה, אף על פי שנשואה.

השו"ע פסק כדברי הטור.

המהרש"ל חלק על דין זה וכתב שבימינו כל אשה שיש לה בעל חוששת לכתם, כשם שמחמירין בדם בתולים.

הב"ח חלק על ראיית המהרש"ל וכתב שאין לדמות דם בתולים לכתם, שהרי בדם בתולים אנו מחמירים על כל קטנה כדיני אשה רגילה אפילו בקטנה שלא הגיעה לימי הנעורים ולא ראתה מעולם, מה שאין כן בכתם.

מכול מקום הסכים הב"ח עם המהרש"ל לדינא משום שהמנהג הוא שלא לחלק בנשואה שלא יבואו לידי טעות, ועל כן אין להקל.

הב"ח הסכים דאין להקל מן המנהג, אבל כתב דאין ראייה מדם בתולים דשם הדם מגופה הוא, וגם דייק מהגמרא דאין להקל אלא בכתם הנמצא בבגדיה ולא בנמצא בגופה.

הט"ז (ד) הביא את דברי מהרש"ל.

הש"ך (ג) השיג על המהרש"ל וכתב שלא גזרו כתמים בקטנה כלל, ואין שום מקום לחלק בין בתולה לנשואה, ואין לדמות לדם בתולים, ששם רצו חכמים להשוות בין קטנה לגדולה, שאין הכל בקיאים להבחין וחתן יצרו תוקפו.

ואף על הב"ח השיג המהרש"ל וכתב שנראה שאין מנהג בזה, ואף המהרש"ל לא דיבר אלא על המנהג של דם בתולים, ואם היה מנהג, היה הרמ"א מביאו, ועוד שהדבר ידוע שבדבר שאינו מצוי, לא שייך בו מנהג.

האם יש לקטנה דין כתם כשהדם הגיע מגופה באופן ודאי?

הב"ח כתב שאין להקל בקטנה בכתם שנמצא על גופה, שהרי במשנה הקלו רק במציאות שסדיניה מלוכלכים, ולא אמרו יותר מכך שאפילו כשנמצא הדם בגופה, אין לה כתם.

הש"ך (ג) הביא את דברי הב"ח יחד עם דברי המהרש"ל שהובאו לעיל, והשיג עליהם כמבואר לעיל שלא גזרו כתם בקטנה כלל, ומשמע שהשיג אף על דינו של הב"ח מטעם זה, **וכן דייק הפת"ש (ח). וכתב שדעת הלחם חמודות ותורת השלמים כדעת הש"ך,** שאף בגופה אין לה דין כתם, כל עוד לא הייתה הרגשה.

אמנם החוות דעת השיג וכתב שלא הקלו אלא במקום שיש לתלות שהבאנו לעיל שכתב שאף שלא עברה בשוק של טבחים, אנו מניחים שעברה שם.

ערוך השולחן (יב) הכריע כש"ך שאין לאשה דין כתמים כלל.

לאחר כמה ראיות תיאסר אף הקטנה בכתמים?

לשון הגמרא בנדה י.

כתם שבין ראשונה ושניה - טהור.

שבין שניה ושלישית:

חזקיה אמר: טמא.

רבי יוחנן אמר: טהור.

חזקיה אמר: טמא, כיון דאילו חזיא - מטמאה, כתמה נמי - טמא.

ורבי יוחנן אמר: טהור, כיון דלא אתחזקה בדם - כתמה נמי לא מטמינן לה.

מתקיף לה ר' אלעאי: וכי מה בין זו לבתולה שדמיה טהורין? א"ל ר' זירא: זו - שירפה מצוי, וזו - אין שירפה מצוי.

אמר עולא א"ר יוחנן משום ר"ש בן יהוצדק: תינוקת שלא הגיע זמנה לראות וראתה, פעם ראשונה ושניה - רוקה ומדרסה בשוק טהור, כתמה נמי טהור, ולא ידענא אם דידיה אם דרביה.

למאי נפקא מינה?

למיהוי דבריו של אחד במקום שנים.

כי אתא רבין וכל נחותי ימא אמרוה כר"ש בן יהוצדק.

מבואר בגמרא שקטנה אינה מטמאה בכתם, אף לאחר שראתה בראיה ראשונה, ונחלקו האמוראים במציאות שכבר ראתה ב' ראיות, ולאחר מכן ראתה כתם:

דעת חזקיה היא שבמציאות שו כתמה מטמא.

ולדעת ר' יוחנן אין כתמה מטמא עד שתראה ג' ראיות.

נחלקו הראשונים, האם מחלוקתם נסובה דווקא סביב דעת ר"מ שניתן להחזיק ע"י ב פעמים בלבד, או שמחלוקתם נכונה אף לדעת ר"ן המצריך ג' פעמים בשביל להחזיק:

- **רא"ש** ותוספות סברו שהמחלוקת היא לפי דעת רבי, שחזקה טוען שהיות והחזקה כבר כאשה שרואה, אף כתמה מטמא, ודעת ר' יוחנן היא שעל אף שכבר החזקה, אין כתמה מטמא עד שהחזקה תבוא לידי מעשה, שתראה פעם שלישית ותהיה טמאה.
- לשיטתם יצא שלהלכה שאנו פוסקים כדעת רשב"ג** דעת ר' יוחנן היא שהקטנה אינה מטמא בכתם עד הראיה הרביעית.
- הרשב"א סבר שהמחלוקת היא בדעת רשב"ג שמצריך ג' ראיות בשביל להיות מוחזקת בראיה, ומכול מקום סבר חזקה שכבר בראייתה השלישית כתמה מטמא, היות ואם הייתה רואה כעת, כבר היינו מחזיקים אותה כרואה דם, ואילו ר' יוחנן סבר שאינה מטמא אלא לאחר הראיה השלישית.
- אף הרמב"ם** (ביאה ט, ה) **פסק** שמטמאה לאחר שלוש ראיות.
- השו"ע פסק כדעת הרשב"א והרמב"ם** שכתם מטמא לאחר ג' ראיות.

תינוקת שהגיעה זמנה לראות נכתי מטמאה בכתם?

הבאנו בתחילת הסעיף את דברי המשנה האומרת שתינוקות שהגיעה זמנה לראות מטמאה בכתם (ורק כשלא הגיע זמנה לראות אינה מטמאה בכתם)

כתב הרשב"א שיש מפרשים שתינוקות שהגיעה זמנה לראות לא נאסרת אלא לאחר שראתה מראות בהרגשה.

אמנם הרשב"א ועוד ראשונים חולקים וסוברים שכל שהגיעה זמנה לראות, היא מטמאה בכתמים מיד.

השו"ע סתם כדעת הרשב"א ו'דעימיה' שכל שהגיע זמנה לראות מטמאה בכתם.

לשון השו"ע:

לא גזרו בתינוקות שלא הגיע זמנה לראות, דהיינו שהיא פחותה מי"ב, אפילו הביאה שתי שערות, וכן אפילו היתה יתירה מי"ב אם בדקה ולא הביאה ב' שערות, בין שהיא בתולה בין שהיא בעולה, ואפילו אם ראתה כבר ב"פ. אבל לאחר שראתה שלש פעמים חוששת לכתם:

סעיף ג

הרואה ברצף- מתי יש להחשיב את ראייתה כב' ראיות?

המשך הגמרא בדף י :

אמר רב חלקיה בר טובי: תינוקות שלא הגיע זמנה לראות, אפילו שופעת כל ז' - אינה אלא ראייה אחת.

אפילו שופעת - ולא מבעיא פוסקת? אדרבה, פוסקת הויה לה כשתי ראיות!

אלא: תינוקות שלא הגיע זמנה לראות, ושופעת כל ז' - אינה אלא ראייה אחת.

אמר רב שימי בר חייא: מדלפת אינה כרואה.

והא קחזיא!

אימא: אינה כשופעת אלא כפוסקת.

מכלל דשופעת (נמי) - כי נהרא?

אלא אימא: אינה אלא כשופעת

הבאנו לעיל בסעיף ב שנפסק להלכה, שקטנה שלא הגיעה דמה לראות מטמא בכתם רק לאחר שכבר ראתה ג' ראיות. הגמרא דנה במציאות שראתה במשך כמה ימים, אימתי מחשיבים זאת כראיה אחת רצופה, ואימתי מחלקים בין הראיות.

למסקנת הגמרא עולה שאם היא שופעת במשך כמה ימים, זה נחשב כראיה אחת בלבד, ואף במידה והיא מדלפת, ורק במידה שהיא פוסקת, אנו מחלקים בין הראיות השונות.

מהי הגדרתה של המדלפת?

הב"י כתב שמדברי רש"י עולה- שמדובר שרואה טיפה אחר טיפה, ומשמע שאם פסקה מעט וחזרה וראתה אפילו באותו היום, אנו דנים זאת כג' ראיות שונות, **כדברי רש"י פסק אף הרשב"א.**

אמנם הרמב"ם (איסורי ביאה ט, ה) **כתב:** כתמה טהור עד שתראה דם ג' וסתות" וכתב הב"י שנראה שהוא סובר כי מדלפת אינו דוקא טיף טיף כרש"י, אלא כל ראייה של אותה הוסת קרויה מדלפת.

השו"ע הביא את דברי רש"י ורשב"א בסתם שבמידה והיא פוסקת, יש להחשיב זאת כג' ראיות אף באותו היום.

לאחר מכן הביא את דברי הרמב"ם בלשון ויש מי שאומר שאין כתמה טמא אלא א"כ ראתה דם שלשה וסתות.

הרמ"א כתב שיש להחמיר כסברא הראשונה.

נחלקו הנושאי כלים, האם לפי הדיעה הראשונה בשו"ע (רש"י ורשב"א) אף במידה ורואה את דמה באופן שהיא שופעת ופסקה קצת, יש להחשיב זאת כבי ראיות, או שבמקרה זה, אף שיטה זו תודה שאין זו אלא ראייה אחת.

הב"ח והש"ך (ד) סברו שכשהאשה שופעת דם, אף אם הפסיקה יש להחשיב זאת כראיה אחת. **לעומתם סבר הט"ז** שאף במידה והאשה ראתה באופן שופע ופסקה, יש להחשיב את הראיה הבאה כראיה חדשה, ואף שאמרה הגמ' שאין אשה שופעת כמה ימים, כוונתה דווקא לשבעה ימים, אבל הפסקה של כמה ימים תתכן.

הט"ז הביא ראייה לדבריו מכך שהגמרא אמרה שהשופעת מותרת, פוסקת אסורה, ומשמע שהמילה פוסקת מוסבת על השופעת, ואף במידה והשופעת פוסקת היא מותרת. לשון השו"ע:

היתה שופעת כמה ימים, או שהיתה מזלפת טיף אחר טיף בלא הפסק, אינו אלא כראיה אחת עד שתפסיק.

אבל אם פסקה מעט, וחזרה וראתה שלש פעמים אפילו ביום אחד, הרי זו מוחזקת בדמים וכתמה טמא.

ויש מי שאומר שאין כתמה טמא אלא א"כ ראתה דם שלשה וסתות. ויש להחמיר כסברא הראשונה. (היא סברת רש"י ורשב"א והטור).

סעיף ז

קטנה שראתה ג' פעמים ופסקה מלראות- לעניין כתם

הגמ' בדף ט: מביאה ברייתא בענין טומאה מעת לעת, שם נאמר שקטנה שהוחזקה לראות, ועברו ג' עונות חזרה לקדמותה, ואם ראתה אז דיה שעתה עד שתראה ג' פעמים (ברייתא זו הובאה באריכות לעיל בסימן קפט סעיף כז).

כתב הרשב"א שדין זה נכון אף לעניין כתמים שאם פסקה מלראות ג' פעמים, שוב אין לכתמה דין כתם.

הטור והשו"ע פסקו את דברי הרשב"א להלכה.

לשון השו"ע:

תינוקת שלא הגיע זמנה לראות וראתה ג"פ, ופסקה מלראות שיעור שלש עונות, שהם צ' יום, חוזרת לקדמותה וכתמה טהור עד שתחזור ותראה שלש פעמים:

סעיף ה

תליית כתם במאכולת (כינה)

הבאנו לעיל בסעיף א את דברי שמואל שקבע שלא נאסרה ראית דם מן התורה, אלא במידה ומלווה אליה הרגשה, וחז"ל גזרו לאסור אף ראית דם ללא הרגשה, אך הקלו בהם במצבים שונים. קולא מרכזית בדיני כתמים, היא שאנו תולים את הדם בכל דבר שניתן לתלות בו.

בסעיף זה נדון אימתי תולים שמקורו של הכתם הוא מן המאכולת (כינה).

וזה לשון המשנה בדף נח:

ותולה בכל דבר שהיא יכולה לתלות; שחטה בהמה חיה ועוף, נתעסקה בכתמים, או שישבה בצד העסוקין בהן,

הרגה מאכולת - הרי זו תולה בה.

עד כמה תולה?

רבי חנינא בן אנטיגנוס אומר: עד כגריס של פול, ואף ע"פ שלא הרגה.

וזה לשון הגמרא שם:

הרגה מאכולת. הרגה - אין, לא הרגה - לא. מתני' מניי רשב"ג היא:

דתניא, הרגה. תולה, לא הרגה - אינה תולה - דברי רשב"ג.

וחכמים אומרים: בין כך ובין כך - תולה.

אמר רשב"ג: לדברי אין קץ, ולדברי חברי אין סוף.

לדברי אין קץ - שאין לך אשה שטהורה לבעלה, שאין לך כל מטה ומטה שאין בה כמה טיפי דם מאכולת.

לדברי חברי אין סוף - שאין לך אשה שאינה טהורה לבעלה, שאין לך כל סדין וסדין שאין בו כמה טיפי דם.
אבל נראים דברי ר' חנינא בן אנטיגנוס מדברי ומדבריהם, שהיה אומר: עד כמה היא תולה - עד כגריס של פול, ולדבריו אנו מודים.
 ולרבנן דאמרי תולה, עד כמה?
אמר ר"נ בר יצחק: תולה בפשפש - ועד כתורמוס.
מצאנו ג' שיטות מתי ניתן לתלות במאכולת:
דעת ת"ק (רשב"ג של משנתינו) שרק במדה שהרגה מאכולת, היא יכולה לתלות בדם מאכולת.
חכמים אומרים שלעולם יכולה לתלות, ומבואר בגמרא שלשיטתם ניתן לתלות שמא הרגה פשפש שהוא בשיעור תורמוס שגדול בהרבה מכינה.
שיטת ר' חנינא בן אנטיגנוס היא ממוצעת: ניתן לתלות דווקא בכינה בשיעור גריס, אך זאת אף על פי שלא הרגה.
רשב"ג כתב שנראים דברי ר' חנינא בן אנטיגנוס, משום שלפי דעתו שלו (רשב"ג) לא תהיה אשה שמוותרת לבעלה, משום שבכל טיפה יש כמה טיפים של דם מאכולת. ולדעת חכמים אין אשה שלא תהיה מותרת, היות והם מתירים אף בטיפות גדולות.
דעת כמעט כל הפוסקים שהלכה כר' חנינא בן אנטיגנוס שיש לתלות בדם מאכולת, אף במידה ולא הרגה.

אם ניתן לתלות בגריס עצמו או רק בפחות מכך?
נחלקו האמוראים אם ניתן לתלות דווקא בפחות בגריס, או שאף בגריס ניתן לתלות אך לא יותר מזה:
אמר רב הונא: כגריס - אינה תולה, פחות מכגריס - תולה.
ורב חסדא אמר: כגריס - תולה, יתר מכגריס - אינה תולה.
פסקו רוב הפוסקים שהלכה כרב חסדא, וניתן לתלות אף בשיעור של גריס.

מהו שיעורו של גריס?
 לגבי שיעורו של גריס נאמר במשנה בנגעים (פרק ו משנה א):
 גופה של בהרת כגריס הקלקי מרובע מקום הגריס תשע עדשות מקום עדשה ארבעה שערות נמצאו שלשים ושש שערות
כלומר, שיעור גריס הינו 36 שערות.
הרמב"ם (איסורי ביאה פרק ט הלכה ו) **למד** שהוא הדין לשיעור גריס של כתמים, וכן פסק השו"ע.
ופסק הרמ"א שהכוונה לשערות המצויות בגופו של האדם.
אמנם בדרכי משה (א) כתב שהכוונה לשערות הראש.
הפת"ש (יא) הביא שהמאיר נתיבים (חלק א סימן ט) כתב שהעיקר כדברי הרמ"א שמשערים בשערות הגוף.
אמנם ערוך השולחן (כג) כתב שהעיקר כדברי הד"מ שמשערים בשערות הראש, שגם בראש יש הפרש משהו בין שיער לשיער, אך לא בשערות הגוף שבהם יש ריחוק הרבה משיער לשיער.
כתב בבדי השלחן (נג) שבפועל משערים את הגריס בעיגול בקו אמצעי של 18 מ"מ (בערך כמטבע של 10 שקל).

באיזה גריס משערים את הכתם?
הבאנו לעיל שנחלקו רב הונא ורב חסדא אם ניתן לתלות עד גריס, אך לא בגריס או שניתן לתלות אף בגריס עצמו.
רב חסדא הקל אף בגריס עצמו, וסבר שלמרות שבד"כ אנו אומרים שכיש לנו שיעור עד דבר מסויים, הכוונה - עד ולא בכלל, כאן אנו אומרים עד ועד בכלל, משום דברי ר' אבהו שאמר כל שעורי חכמים - להחמיר, חוץ מכגריס של כתמים - להקל.
הראב"ד (בעלי הנפש שער הכתמים) **הרמב"ן** (הלכות נדה פרק ד הלכה ד) **והרשב"א** למדו מדברי ר' אבהו הנ"ל שניתן להקל בכל גריס שיזדמן לו אפילו הוא גדול.
וכן פסק השו"ע.
הב"ח (י) והכרתי ופלתי (ז) כתבו שנראה שהרמב"ם חלוק על הראב"ד בזה, הואיל והוא כתב שיעור מדוייק לגריס כמובא לעיל.
אמנם אף הרשב"א והרמב"ן כתבו כשיעורו של הרמב"ם ואעפ"כ כתבו את דינו של הראב"ד.

שיעור גריס בימינו
הפת"ש (יא) הביא את דברי היראים שכתב (כו) שעכשיו אין אנחנו בקיאים בשיעור גריס ולכן צריך לשער בשיקול דעת כמה ראוי לתלות במאכולת.
הפת"ש תמה על כך שלא הביאו הפוסקים את דבריו.

ועיין לעיל בסעיף א שהבאנו את דברי החת"ס והחולקים עליו בשאלה אם כיום יש לתלות רק בכינה קטנה יותר, הואיל ובפועל לא מצויות אצלנו כינות בגודל הזה.

היה הדם צרור, אם דנים כמו שהוא או כמו שהיה לו להתפשט?

כתב הפת"ש (ט) שהסדרי טהרה (סא) חקר איך משערים כתם שבו הדם נצרר במקום אחד, האם כמו שהוא עתה שהוא פחות מכגריס, או שצריכים להחמיר לשער כמו שהיה מתפשט כצבע בעלמא והיה יותר מכגריס וטמאה.

והסיק הסדרי טהרה שאין אנו צריכים לשער רק כמות שבא לפנינו, ואך במידה והיה פחות מגריס והתפשטות לכלוכו של גוף הכתם שנצטבע מגוף הכתם, יש לטמאה, מפני שלא חלקו חכמים.

ומכול מקום כתב הסדרי טהרה שהכל לפי ראות עיני המורה אם הדם צבור במקום אחד הרבה יש לדון אותו כאילו נתפשט.

האם ניתן לתלות כתם שחור במאכולת?

כתב הפת"ש (יב) בשם המעיל צדקה (סוף סימן כ) שבכתם שחור אין לתלות במאכולת. **הסדרי טהרה הצדיק את דינו, אך תמה עליו שהרי הדבר מפורש בראב"ד** שאין תולים במאכולת אלא בכתם אדום.

לשון השו"ע:

לא גזרו על הכתם אלא אם כן יש בו כגריס ועוד, ושיעור הגריס הוא כט' עדשים

(גי' על גי') (טור), **ושיעור עדשה כד' שערות** (אגור בשם מהרי"ל) (שהוא ל"ו שערות

כמו שהן קבועות בגופו של אדם) (תשובת מהרי"ו סימן כ"ב /ס"ב/).

וכל זמן שאין בו כזה השיעור אנו תולין לומר דם כנה הוא, אף על פי שלא הרגה

כנה. אבל כשיש בו כזה השיעור אין תולין בכנה, בין אם הוא מרובע או אם הוא

ארוך. ואם נזדמן לה גריס יותר גדול מזה השיעור, משערין בו:

סעיף ז

מתי ניתן לתלות כתם בפשפש?

הבאנו לעיל בסעיף ה מחלוקת תנאים משולשת במה תולים כתם, האם רק במאכולת במידה והרגה מאכולת, או במאכולת אף אם לא הרגה, או שניתן לתלות אפילו בפשפש שהוא גדול הרבה יותר.

להלכה נפסק כשיטה הממוצעת שאנו תולים במאכולת אף אם לא הרגה.

מכל מקום כתב הרא"ש (נדה פרק ח סימן ו) שיש מצבים שניתן לתלות אף בפשפש (שהוא שיעור תורמוס), והוא במידה והרגה פשפש או הריחה ריחו.

הב"י כתב שכדברי הרא"ש משמע גם ברשב"א, אלא שבדבריו משמע יותר מכך, והוא שבמקום שהפשפים מצויים, היא יכולה לתלות בהם, אף במידה ולא הרגה אותם.

וכתב הב"י שנראה שהרא"ש לא הקל עד כדי כך, אך כתב שיש לדחות שאף הוא מודה במציאות שהפשפש מצוי, כפי שמשמע בלשונו שרק במציאות שלא שכיח אין לתלות.

המגיד משנה (איסורי ביאה ט, כג) **כתב שהרמב"ם והרמב"ן** לא הזכירו את היכולת לתלות בפשפש בשום אופן, וכתב שיתכן שלדעתם אין לתלות בפשפש כלל כל עוד אין האשה מריחה אותו, משום שמבואר בגמרא שכל המולל פשפש מריח בו.

אמנם הב"י עצמו כתב שנראה שהרמב"ם (א"א- והוא הדין הרמב"ן) יודה לכל הפחות לדינו של הרא"ש שניתן לתלות בפשפש במידה והרגה פשפש, ולא כתב כן משום שדין זה אינו מוזכר בש"ס.

השו"ע פסק שניתן להקל לתלות בפשפש במידה והרגה פשפש או הריחה פשפש.

וכתב הב"ח שאין להקל כדעת הרשב"א במקום שמצוי בו פשפים, מבלי שהרגה אותו או הריחה אותו.

אמנם הש"ך (יא) והט"ז (ט) הקילו לגמרי כהרשב"א, וכתבו שנראה שאף הרא"ש יודה בזה. ועוד שאף רבינו ירוחם כתב כן, ועוד שיש להקל בכתמים.

האם ניתן לתלות בשיעור של יותר מתורמוס

כתב הטור שאף אם הרגה פשפש, אין לתלות ביותר מתורמוס.

וכתב הב"י שכן יש ללמוד מתליה במאכולת, שמבואר בגמרא שאין תולים ביותר ממאכולת אחת וכפי שיבואר בסעיפים כו- כז.

וכתב הב"י שלכאורה היה מקום להקל במידה והריחה ריח לתלות אפילו ביותר מפשפש אחד, כיון שלא ידוע כמה היו.

ומכל מקום כתב שאין להקל בדבר כל כך, שהרי 'סתם סדינים הרבה מאכולות מתמעכות בהן ואפילו הכי לא תלין ביותר מכגריס שהוא שיעור מאכולת אחת'.

לשון השו"ע:

אם הרגה פשפש או הריחה ריחו, תולה בו עד כתורמוס (פירוש מין ממיני הקטניות שהוא מר ובלע"ז לופינו):

סעיפים ו, ח, ט

נמצא כתם על בשרה

הבאנו בסעיף ה שניתן לתלות דם המצוי בבגד האשה (כתם) שמקורו מן המאכולת (כיתה). **נחלקו הראשונים האם** גם בכתם של בשרה יש להקל בפחות מגריס ולתלות במאכולת, או שבבשרה אין להקל בזה.

שיטת הרמב"ם (איסורי ביאה פרק ט הלכה ו) שאין מקלים בפחות מגריס, אלא בכתם הנמצא על בגדה, אבל כתם הנמצא על בשרה אין לו שיעור. **ואילו דעת הראב"ד, הרמב"ן והרשב"א** היא שאף בבשר, אם הוא פחות בגריס ניתן לתלות במאכולת.

מכול מקום אף לשיטת הראב"ד, הרמב"ן יש הבדל בין ראייה על הבשר לראיה על בגד, לענין טיפות של דם שכל אחת מהם פחות מגריס, אך יחד שיעורם גריס, שאם הם נמצאים על בגד אין הם מצטרפים יחד, והאשה נשארת טהורה, ואילו בבגד נצרף את הכתמים יחד ונטמא את האשה. **אמנם מדברי הרשב"א עולה שיטה שלישית והיא** שניתן להקל בפחות מגריס אף בבשרה, ואף אין לצרף טיפים יחד לענין זה.

עיקר מחלוקתם נסובה סביב הבנת הגמ' בדף נח. והיחס בינה לבין הברייתא בדף נט. וכפי שיבואר להלן:

בברייתא בדף נט. נאמר:

כתם ארוך- מצטרף. טיפין טיפין אין מצטרפים.

מברייתא זו עולה שאין לצרף טיפין של כתמים הפחותים מגריס, על אף שיחדיו גודלם עולה על גריס.

אמנם בדף נח. נראה במבט ראשון כי הגמרא התלבטה באותו מקרה ממש, והמסקנות מהסוגיא הנ"ל קצת שונות, וזה לשון הגמרא שם:

בעי רבי ירמיה: כשיר מהו, כשורה מהו, טיפין טיפין מהו, לרוחב ירכה מהו?

ת"ש: על בשרה ספק טמא ספק טהור - טמא. על בשרה - מאי לאו כי האי גוונא? לא, דלמא דעביד כרצועה

ר' ירמיה מתלבט בצורות שונות של ראיית דם האשה (כשיר, כשורה, לרוחב ירכה) ולקמן יתבאר בע"ה צורות אלו, מכול מקום מבין התלבטויות, מתלבט ר' ירמיה אף בטיפין טיפין, לכאורה זה אותו מקרה בו הכריע הברייתא בדף נט. שאינם מצטרפים, אמנם הגמרא כאן אינה פושטת את ספיקון מגמרא זו, ואדרבה מביאה ראייה מברייתא האומרת כי על בשרה ספק טמא ספק טהור- טמא, הגמרא אמנם דוחה ראייה זו ואומרת שניתן לבאר שהברייתא עוסקת ברצועה (וביאר רש"י- לאורך שפל הדם לאורך היד שכן דרכו לירד ברצועה, ולכן במקרה זה אין לתלות להקל) מכול מקום רוב הראשונים מסיקים שזוהי דחיה בעלמא, ולענין דין, אין להקל במקרים בהם הסתפק ר' ירמיה. א"כ, נדרשים אנו להבין את היחס בין ב' הגמרות הללו:

□ **ראשונים רבים סברו** (ראב"ד רמב"ן ועוד) שההבדל בין ב' הגמרות פשוט ועולה מתוך דברי הגמרא, והוא שהברייתא בדף נט. שהקלה בטיפין טיפין, עסקה בראיה על בגד, ואילו הגמ' בדף נח. עסקה בראיה בבשרה של האשה, ובזה אין להקל, כשם שספק טמא בבשרה-טמא.

□ **אמנם הרשב"א כתב** שלא זהו ההבדל בין ב' הגמרות, אלא הברייתא בדף נט. עסקה בטיפין קטנים והתלבטה האם יש לצרפם יחד, והסיקה שאין לצרפם יחד, ואילו הגמ' בדף נח. עסקה בטיפין הגדולים מגריס, והשאלה היא האם יש להקל בהם, הואיל וצורתם מוכיחה עליהם שלא הגיעו מתוך מקורה של האשה, והמסקנה היא שאין להקל בזה, במידה והם נמצאים על בשרה. כביארו של הרשב"א נראה שביאר גם הרמב"ם שהכריע שאין אומרים 'אילו נטף מן הגוף לא היה כזה שכל דם הנמצא במקומות אלו מחמירין בו אף על פי שהוא ספק'. משמע שהספק לא היה על הגודל, כי אם על האופן בה הוא ירד.

הבנת היחס בין הגמרות עלול להשפיע על השאלה: אם ניתן ללמוד מהתלבטותו של ר' ירמיה בדף נח. אם ניתן להקל בפחות מגריס דם הנמצא בבשרה:

לכאורה לפי הראשונים שביארו שהספק הוא האם יש לצרף טיפות הפחותות מגריס המצויות בבשרה, עולה בפשיטות שבמידה ויש כתם שכולו פחות בגריס, ודאי שיש להקל אף שהוא מצוי בבשרה, ואכן כך סברו הראב"ד הרמב"ן ועוד.

אמנם אם נפרש שהספק אינו על צירוף של כתמים שונים לגריס, אלא דווקא במציאות שצורת הדם עלולה להעיד שלא הגיעו מן המקור, אין להוכיח מכאן שראיה הפחותה מגריס טהורה אף בבשרה של האשה, אך גם אין ראיה להיפך. ובזה נחלקו הרשב"א והרמב"ם:

הרשב"א סבר כשאר ראשונים שניתן לתלות במאכולת בדם הפחות מגריס אף בבשרה. לאור זאת יצא לו קולא גדולה כנגד שאר הראשונים, והיא, שאף אם יש טיפין קטנים העולים יחדיו לגריס, איננו מצרפים אותם כשם שאיננו מצרפים אותם על בגדה, שהרי לפי ביאורו בגמרא אין סיבה לומר שהברייתא בדף נט. עסקה דווקא בבגד.

ומכול מקום כתב הרשב"א למעשה שלא להקל בזה כנגד שאר הראשונים (משפט זה לא הובא בב"י). (אמנם הרשב"א הקשה שמכול מקום היה ניתן להוכיח מהברייתא בדף נט. שכל הדיון הוא לעניין צירוף אך במידה וטיפה אחת גדולה יש לטמא ואיננו אומרים שצורתה מעידה עליו שלא מן המקור הוא, ותיירץ שדווקא בבגד, אין צורתו מעידה עליו משום שהבגד מתקפל וצורת הדם משתנה, אבל בבשר היה מקום שצורתו תעיד עליו. ובזה יוצא שמחמיר הוא כנגד שאר ראשונים וסובר שבין בבגד ובין בבשר, צורת הדם, אינה נותנת מקום להקל במידה והכתם יתר על גריס)

אמנם הרמב"ם סבר שלא ניתן כלל להקל בכתם המצוי בבשר אף בפחות מגריס, ולא ניתן לתלותו במאכולת.

הב"י כתב שמשמע שהרא"ש סובר כרמב"ם משום שהוא אמנם חילק בין הגמרא בדף נח. לגמרא בדף נט בין דם בבגד לדם בבשר, אך הוא ביאר שבדם המצוי בבשר, אין לתלות במאכולת ודווקא מכוח צורתו היה מקום להקל, ומשמע שסבר כרמב"ם,

מכול מקום כתב הב"י שניתן לדחוק בדברי הרא"ש שכוונתו למה שכתבו תוס' שמדובר במראה היתר על גריס, ושאין לתלות יותר מדי במאכולת מכוח הצורה, אך אם שיעור פחות מגריס, אף הוא יודה לשאר ראשונים שניתן לתלות במאכולת.

א"כ נמצאו למדים כי בדבר השאלה, אם יש מקום להקל בכתם המצוי על הבשר ולתלות במאכולת, הרמב"ם (ויתכן אף הרא"ש) ניצב כנגד שאר הראשונים וסובר שלא ניתן לתלות.

כפי שביארנו, אין קושיא על שיטת הרמב"ם מהתלבטות ר' ירמיה בדף נח. הואיל והוא ביארה אחרת משאר הראשונים.

אך עדיין נותר לנו לברר מהו מקורו של הרמב"ם לכך שאין לתלות את דם הבשר במאכולת אף בפחות מגריס.

המגיד משנה כתב שמקורו של הרמב"ם הינו מעצם הברייתא בדף נח. ממנה עולה כי כל ספק בבשר – טמא, והיות וכל התליה במאכולת הינה מכוח ספק, אין לתלות כן במדה, ונמצא בבשר.

הב"י ציין שהגהות מיימוניות (איסורי ביאה פרק ט אות א) **כתב בשם רבינו שמחה טעם קצת אחר והוא** שהיות והגוף הרי הוא כבדוק אצל מאכולת, אין לתלות במאכולת כלל ואף בפחות מגריס, ומכל מקום נראה שאף רבינו שמחה ראה את הברייתא הנ"ל כמקור לדין זה. (לי לא ברור כלל שאלו ב' טעמים שונים ואין לי הפנאי לעיין בזה)

א"כ יצא לנו ב' שיטות מרכזיות להלכה, ועוד שיטה שלישית של הרשב"א שלא הורה כן להלכה
א. **דעת הרמב"ם** (ולכאורה אף הרא"ש) שכל דם בבשר מטמא ואין תולים במאכולת כלל.

ב. **דעת הרמב"ן והראב"ד ועוד**, שתולים במאכולת אף בבשרה במידה והוא פחות מגריס, ומכול מקום אם יש כמה טיפות המצטרפות יחד לגריס מצרפים אותם, על אף שבבגד אין אין מצרפים.

ג. **דעת הרשב"א עצמו** שיש להקל בדם הפחות מגריס אף בבשר, ואף אין לצרף טיפות של פחות מגריס יחד.

השו"ע סתם בסעיף ו כדעת רוב הראשונים שיש להקל בדם הפחות מגריס אף במידה והוא נמצא על בשרה.

והביא בלשון יש מי שאומר את דעת הרמב"ם שכל דם בבשר מטמא ואף בפחות מגריס.

ובסעיף ח כתב שטיפין אינן מצטרפים לגריס.

והוסיף בלשון יש אומרים שזהו דווקא בחלוקה, אבל בבשרה מצרפים את הטיפים להחמיר.

ובפשטות לשון השו"ע נראה שסתם בתחילה כדעה המקילה ביותר שהיא דעת הרשב"א שאין לצרף טיפין לגריס אף במידה ונמצא בבשרה, וניתן להטעים זאת בכך שהב"י לא הביא את המשפט האחרון של הרשב"א שאין להקל כן בפועל.

אמנם הרב עובדיה (טהרת הבית ח, ד ובהערות שם) **כתב** שהשו"ע לא התכוון להקל עד כדי כך, ואין להוכיח מלשון סתם ויש אומרים במידה והסתם הינו כדן הש"ס ואינו חולק מפורשות על היש אומרים.

הב"ח פסק כדעת רוב ראשונים שיש להקל בפחות מגריס אף בדם המצוי בבשרה, ומכול מקום טיפין הפחותים מגריס מצטרפים.

אמנם הש"ך כתב שיש להחמיר כדעת הרמב"ם וכפשטות הרא"ש שאין מקלים בפחות מגריס בדם המצוי בבשרה. וכן כתב הפת"ש (יג) בשם השב יעקב בשם מהר"א ברודא. **אך אחרונים רבים סברו שאין לחוש לדעת הרמב"ם** הלא הם הסדרי טהרה תורת השלמים, בדי השולחן (פב-פג). אף ערוך השולחן (כח) כתב שאין להחמיר כרמב"ם שתמהו עליו כל הראשונים, ומפשט הגמרא עולה שלא כמותו, ושאינ מחמירים בדם המצוי על בשר אלא כשיש סברא לזה כגון שעברה בשוק של טבחים, ודמה היה אמור להיות מבחוח וכדו'.

נמצא הדם על בגדיה ובשרה יחד אם ניתן לתלות בכתמים לדעת הרמב"ם?
הפת"ש (יד) הביא את דברי הסדרי טהרה שכתב שאם נמצא הכתם על בגדיה ועל בשרה יחד, ניתן לתלות בכתם אף לדעת הרמב"ם, ואף שאין הכתמים מכוונים זה כנגד זה, כיון שדרך הבגד להתהפך, וכן משמע בספר תפלה למשה.

אמנם החוות דעת כתב שלפי הרמב"ם גם בזה אין לתלות במאכולת כלל.
אחרונים רבים תמהו על החוות דעת הנ"ל (רע"א בהגהותיו על החוות דעת, לחם ושמלה (יד) פרי דעה ועוד) שהרמב"ם (ט, כג) כתב במפורש: מצא הכתם על בגדיה ובשרה כאחד תולה בכל שיש לה לתלות, ותולה במאכולת...
ועיין בשו"ת פרי השדה (ב, נה) שניסה ליישב את דברי החוות דעת.

צורות שונות המצויות על בגדיה ובשרה

הבאנו לעיל את התלבטות ר' ירמיה על צורת שונות של כתמים המצויים בבשרה, אם ניתן להקל בהם היות ונראה מצורתם שלא יצאו מהמקור, והבאנו שדעת רוב הראשונים שלא להקל בזה. האם חומרא ז' נכונה אף בכתמים המצויים על בגדיה, ושיעורם גדול מגריס אך יצאו בצורות שונות?

מדברי הרשב"א שהבאנו לעיל מפורש שסבר שאף בבגדים אין להקל, ואדרבה שאל מדוע ר' ירמיה לא פשט ספקו מן הברייתא בדף נט. ממנה עולה במפורש שטיפין אינן מצטרפים, אך מכול מקום במידה והם גדולים מטמאים ואיננו תולים בצורתם, וביאר הרשב"א שבבגד פשוט יותר שאין להקל בזה, הואיל והצורות יכלו להוצר מכוח קיפולי הבגד.

הסדרי טהרה (צה) והרב עובדיה (טהרת הבית ח, ה) הביאו בשם הנטע לבנון ושו"ע הרב שאכן יש להחמיר בזה אף בבגדים.

אך הביאו שהסדרי טהרה הקל בארוך כרצועה ובארוך הכתם על רוחב בגדה ובכתם עגול.
הסדרי טהרה וטהרת הבית הסיקו להחמיר בכל הצורות.
 לשון השו"ע בסעיפים ו, ח, ט:

סעיף ו:

הא דבעינן שיעורא, בין בכתם הנמצא על חלוקה בין בכתם הנמצא על בשרה.
ו"א שלא אמרו אלא בכתם הנמצא על חלוקה, אבל כתם הנמצא על בשרה בלבד, במקומות שחוששין להם, אין לו שיעור:

סעיף ח:

אם אין בכתם במקום אחד כגריס ועוד, אף על פי שיש שם טיפין הרבה סמוכין זה לזה עד שאם נצרפם יש בהם יותר מכגריס, טהורה, שאנו תולין כל טיפה וטיפה בכנה עד שיהא בו כגריס ועוד במקום אחד.
ויש אומרים דהני מילי כשנמצאו על חלוקה, אבל אם נמצאו על בשרה, מצטרפין לכגריס ועוד:

סעיף ט:

כתם הנמצא על בשרה, שהוא ארוך כרצועה או עגול, או שהיו טיפין טיפין, או שהיה ארוך הכתם על רוחב יריכה, או שהיה נראה כאילו הוא ממטה למעלה, הואיל והוא כנגד בית תורפה (פי' גנאי הוא והוא כנוי לערוה), טמאה, ואין אומרים אילו נטף מן הגוף לא היה כזה:

סעיף י

כתם הנמצא על דבר שאינו מקבל טומאה

לשון המשנה בנדה דף נט.

ג' נשים...ישבו על ספסל של אבן, או על האיציטבא של מרחץ:

רבי נחמיה מטהר, שהיה רבי נחמיה אומר: כל דבר שאינו מקבל טומאה - אינו מקבל כתמים.

ובגמרא דף ט:

דרש רב חייא בר רב מתנה משמיה דרב: הלכה כר' נחמיה.

אמר ליה רב נחמן: אבא תני מעשה בא לפני חכמים וטמאום, ואת אמרת הלכה כרבי נחמיה?

מאי היא? דתניא...היה מעשה ונמצא דם על שפתה של אמבטי, ועל עלה של זית בשעה

שמסיקות את התנור, ובא מעשה לפני חכמים - וטמאום.

תנאי היא, דתניא: ר' יעקב מטמא, ורבי נחמיה מטהר, והורו חכמים כרבי נחמיה.

הראב"ד סבר (בעלי הנפש שער הכתמים) שאין הלכה כרבי נחמיה.

אך הב"י הביא שדעת רוב הראשונים היא (רבינו חננאל, רמב"ם איסורי ביאה פרק ט הלכה ז, רשב"א

בתורת הבית הארוך בית ז שער ד, רא"ש פרק ט סימן ב) שהלכה כר' נחמיה וכתם אינו מטמא בדבר שאינו

מקבל טומאה, והביא הב"י שדחו הראשונים את שיטתו.

בטעמו של ר' נחמיה כתבו תוספות (נח. ד"ה 'כרבי נחמיה') שדבר שהכתם בו טהור - גם על האשה לא

גזרו טומאה.

הרשב"א (זו: ד"ה גמרא) **כתב עוד טעם בדרך אפשר**, שדבר שאינו מקבל טומאה אינו מצוי שתשב

עליו ולא גזרו אלא על המצוי.

איזה טומאה צריך לקבל בשביל לאסור בכתמים

הבאנו לעיל שנחלקו הראב"ד ושאר ראשונים אם להלכה נפק שכתם נאסר רק בדבר המקבל

טומאה או לא.

הראב"ד רצה להוכיח שלהלכה נאסר כל כתם, על אף שאינו מקבל טומאה מהגמ' בדף נח. שם

מבואר שאשה נאסרת אף במציאות שראתה דם ב"משתיא" ודנו לאסור אותה. הראב"ד מפרש

שמשתיא הינה מסכת אורגים שעליה עורכים את חוטי המשי ועשויה מעץ שאינו מקבל טומאה,

ומשמע שאף שראתה בדבר שאינו מקבל טומאה יש לאסור אותה.

הרא"ש (פרק ט סימן ב) **דחה ראייתו וכתב** שהיות ולא ידוע לנו מהו אותו משתיא יש לומר שהוא

מקבל טומאה.

אמנם תוספות (ד"ה 'כרבי') **פירשו** שהכוונה למסכת אורגים, והבין שהכוונה לחוטים, ועל אף שאין

מקבלים טומאת נדה, מקבלים הם טומאת נגעים.

הנודע ביהודה (מהדורה קמא סימן נב) **למד מדברי תוס'** שכל שמקבל טמאה באיזה אופן שהוא, גזרו

בו חכמים שיאסור בכתמים, משום שלא רצו לחלק בתקנתם.

ולמד הנודע ביהודה שהוא הדין שמטמא בדבר שמקבל טומאה מדרבנן.

הרב עובדיה יוסף (טהרת הבית פרק ח עמודים תד- תה) הביא שהחלקת יעקב (יו"ד תניינא ו) המהרש"ם

(דעת תורה נא עמוד ב) והדברי חיים (ב יו"ד סימן פ) חלקו על הנודע ביהודה בזה, וכתבו שדבר המקבל

טומאה מדרבנן, אינו אוסר בכתמים.

תורת השלמים (הובא בפתי"ש יז) החמיר בדבר המקבל טומאה נגעים כגון בית

הכרתי ופלתי והסדרי טהרה (יט) הקלו בזה.

ערוך השולחן (מא) הקל בדבר המקבל טומאת נגעים, אך החמיר בדבר המקבל טומאה מדרבנן

וכדעת הנודע ביהודה.

האם נייר מקבל כתמים?

הפתי"ש (יח) הביא את דברי הנודע ביהודה שכתב (תניינא סימן קה) שנייר מקבל כתמים שלא גרע

מלבדים שמקבל טומאה.

השיבת ציון (סימן לט) הביא שיש שהקשו עליו מדברי הרמב"ם בפרק ב מהלכות כלים שנייר אינו

מקבל טומאה.

והשיב השיבת ציון שיש חילוק בין נייר שלנו שנעשה מבלויי סחבות או מעשבים כתושים שהוא

מעשה לבדים זה בודאי מקבל טומאה, אבל נייר שהיה להם בדורות הקודמים מעלי אילנות

וירקות או על קליפת עצים שהחליקו והתקינו אותם לקבל הדין זה אינו מקבל טומאה.

והסדרי טהרה כתב שנראה שאין לחלק בין נייר הש"ס לנייר בימיהם ולא משנה ממה הוא נעשה

משום שפנים חדשות באו לכאן, וכן סבר החתם סופר (חלק ו סימן פא).

הפתי"ש כתב שהחכמת אדם (כלל קיג דין ח) הקל בזה, ובמהדורות שלפנינו החמיר בזה. (ועיין

במשמעות הדבר בצפונות תמוז תשמ"ט גליון ד בהתגלגלות הגרסאות, מופיע בהיברובוקס

(http://www.hebrewbooks.org/pagefeed/hebrewbooks.org_26484_46.pdf).

אך מכול מקום הסתפק הסדרי טהרה בסי"ק לו אם יש לחוש לקינוח בניר לאחר תשמיש או מי רגלים מן החשש שמא הרגישה והוא דאורייתא, והארכנו בדיון זה בסעיף א.
האגרות משה כתב (חלק ג יו"ד סוף סימן נג) שמכול מקום הנייר של ימינו ודאי אינו מקבל טומאה, משום שהוא דק ואינו ראוי לכבסו כדי להשתמש בו שנית.

דבר שאינו מקבל טומאה המונח על דבר המקבל טומאה

הסדרי טהרה (קצ ס"ק צג ד"ה 'מזה יצא') **כתב** שדבר שאינו מקבל טומאה שנמצא על דבר המקבל טומאה, נאסר מפני שהוא מקבל טומאת משא.
אמנם אחרונים רבים חלקו על זה (עיין טהרת ישראל קצ, נב)
והרב משה פיינשטיין (אגרות משה יו"ד ד, יז) **כתב** שאף הסדרי טהרה לא התכוון לזה, אלא במידה והיה בתחילה על בשרה, ואח"כ הגיע ליד, ע"ש.

כתם בבגד צבוע

לשון הגמרא בנדה סא:

ת"ר: בגד צבוע - מטמא משום כתם.

רבי נתן בר יוסף אומר: אינו מטמא משום כתם, שלא תקנו בגדי צבעונין לאשה אלא להקל על כתמיהן.

תקנו? מאי תקנינהו? אלא שלא הותרו בגדי צבעונין לאשה אלא להקל על כתמיהן.
הותרו - מכלל דאסירי?

אין, דתנן: בפולמוס של אספסינוס גזרו על עטרות חתנים ועל האירוס.
בקשו לגזור על בגדי צבעונין, אמרי: הא עדיפא - כדי להקל על כתמיהן.

מבואר שנחלקו התנאים אם יש לאסור כתם הנמצא בבגדים צבעוניים:

ת"ק סבר שיש לאסור אף בבגדים צבעוניים

ור' נתן בר יוסף סבר שאין לאסור בזה, ולשיטתו רצו חכמים לגזור בזה, אך לא החמירו בכדי להקל על כתמיהן.

הרמב"ם פסק (איסורי ביאה ט, ז) כר' יונתן שאין לטמא בבגדים צבעוניים.

אמנם הרמב"ן פסק כת"ק שיש לטמא אף בכתמים.

הרא"ש כתב שיש לפסוק כרמב"ם משום שבכתמים שומעים להקל.

הרשב"א בתורת הבית הארוך פסק אף הוא להקל כרמב"ם, ובתורת הבית הקצר הוסיף שהמחמיר תבוא עליו ברכה.

ההגהות מימונית (ט, ו) כתבו בשם רבינו שמחה והראב"ן שכל הקולא לא נאמר אלא לטהרות ולא לענין איסור לבעלה,

השו"ע סתם להקל בבגדים צבעוניים כדעת הרמב"ם.

הדגול מרובה תמה עליו על שלא הביא שום חולק, שהרי ההגהות מימוניות כתב שרבינו שמחה והראב"ן חולקים וגם הרמב"ן חולק וא"כ קשה להקל נגד שלשה חמורי עולם. (כתב ר' דניאל ווסטברוק בסיכמו: אבל האמת היא שבדפוס פרנקל הגיהו 'רמב"ן' במקום 'ראב"ן' בהגה"מ, דבאמת לא נמצא זה בראב"ן וא"כ יש רק שני חמורי עולם.)

הפת"ש (כא) הביא שהתשובה מאהבה כתב שכיון שרוב הפוסקים מקילים ודאי אין להחמיר.
החתם סופר (יו"ד קסא) **היקל** כשנמצא על חלוקה, אך לא הקל נמצא על בגד הסמוך לבשרה אין להקל.

בשיעורי שבט הלוי הביא שהרבה אחרונים (ובתוכם החזו"א) הקילו גם בבגד הסמוך לבשרה, וכן פסק להלכה. אך סייג זאת וכתב שאם בא לפנינו כתם הגדול מכגריס קשה להקל.

בגד המעורב בצבעי לבן וצבעוני

הפת"ש (כ) הביא את דברי המעיל צדקה (סב) שכתב שבגד שהוא מנומר ומעורב בצבעים רבים ואף בלבן, ונמצא כתם על נימור לבן אחד שאין בו כשיעור גריס, אבל עבר גם על מקום תכלת ולתוך עוד מקום לבן- שני הלבנים מצטרפים לשיעור כגריס, אבל אין מקום הצבוע מצטרף. והסדרי טהרה והחכמת אדם העתיקו את דבריו.

אמנם החוות דעת (ט) התפארת צבי והתשובה מאהבה כתבו שיש לצרף גם את המקום הצבוע.
השולחן ערוך הרב (כג) הקל יותר מכולם וכתב שהכתם מטמא רק במדה במקום לבן אחד כשיעור גריס.

האם תלבש בגדים צבעוניים לכתחילה?

הרמב"ם כתב "לפיכך תיקנו חכמים שתלבש האשה בגדי צבעוניים כדי להצילה מדין הכתמים." הבי"י תמה על כך שהגמרא הקשתה על לשון זו וביארה שרק הקלו לא לגזור.

ו**כתב הבי"י** שכנראה סובר הרמב"ם שלמסקנת הגמרא בפולמוס של אספסינוס גם תיקנו כן, או שהיה לו גירסא אחרת בגמרא.

הרמ"א הביא את דברי הרמב"ם הללו להלכה.
הפת"ש (כב) כתב בשם העמודי כסף שבימי נדתה וליבונה אין לה ללבוש בגדים צבעונים.
בדי השלחן הקל בשעת הדחק שתלבש בגדים צבעונים גם בימי ליבונה. (עיין ברמ"א בסימן קצו שכתב שתלבש חלוק לבן).

בית הכסא

כתב הרמ"א בשם המרדכי הסמ"ג והסמ"ק שבית הכסא אינו מקבל טומאה, והרואה בו דם דינה כדן כתמים.
 אלא שבזה יש פרטים משום שבראייה במי הרגלים עצמה הרמ"א מחמיר עיין לקמן סימן קצא סעיף א, וכאן מדובר בשפת האסלה שאינה תולה במי רגלים, ואכמ"ל.
 לשון השו"ע:

כתם שנמצא על דבר שאינו מקבל טומאה, לא גזרו עליו.
כיצד, בדקה קרקע עולם (או בית הכסא שאינו מקבל טומאה), (מרדכי ה"נ בשם סמ"ג וסמ"ק) **או כל דבר שאינו מקבל טומאה, וישבה עליו ומצאה בו כתם, וכן כתם שנמצא על בגד צבוע, טהורה.** (לפיכך, תלבש האשה בגדי צבעונין, כדי להצילה מכתמים) (הרמב"ם ובגמרא פרק האשה).

סעיף יא

היכן כתם נוטמא בבשרה?

בסעיפים הקודמים התבאר כי מן התורה לא נאסרה אלא ראייה של הרגשה, ומכול מקום חז"ל גזרו אף על ראייה ללא הרגשה.
בסעיפים הבאים יבואר מהם המציאויות בהם לא גזרו חז"ל שהדם שהאשה מוצאת נאסר, וזאת משום שיש לתלות שמקורו של דם זה אינו מן האשה אלא ממקומות אחרים, ובזה אין לאוסרה אף כשיעור דמה גדול משיעור גריס.
 וזה לשון המשנה והגמרא בנדה דף נו :

מתני': הרואה כתם על בשרה, כנגד בית התורפה מטמאה.
 ושלא כנגד בית התורפה טהורה.
 על עקבה ועל ראש גודלה טמאה. על שוקה ועל פרסותיה, מבפנים - טמאה, מבחוץ - טהורה, ועל הצדדין מכאן ומכאן טהורה.
 ראתה על חלוקה, מן החגור ולמטה - טמאה.
 מן החגור ולמעלה - טהורה.
 ראתה על בית יד של חלוקה, אם מגיע כנגד בית התורפה - טמאה.
 ואם לאו - טהורה. היתה פושטתו ומתכסה בו בלילה, כל מקום שנמצא בו כתם - טמאה, מפני שהוא חוזר. וכן בפוליוס.

גמ': תא שמע, נמצאת אתה אומר ג' ספקות באשה:

1. על בשרה, ספק טמא ספק טהור - טמא.
 2. על חלוקה, ספק טמא ספק טהור - טהור
 3. ובמגעות ובמשאות הילך אחר הרוב...
- אמר מר:** על בשרה, ספק טמא ספק טהור - טמא, על חלוקה, ספק טמא ספק טהור - טהור. היכי דמי?

אי מחגור ולמטה - על חלוקה אמאי טהור? והא תנן מן החגור ולמטה - טמא!
 ואי מחגור ולמעלה, על בשרה אמאי טמא? והתנן ראתה דם על בשרה שלא כנגד בית התורפה - טהורה

איבעית אימא מחגור ולמטה.

ואיבעית אימא מחגור ולמעלה.

איבעית אימא מחגור ולמטה - כגון שעברה בשוק של טבחים, על בשרה - מגופה אתאי, דאי מעלמא אתאי - על חלוקה מיבעי ליה אשתכוחי. על חלוקה - מעלמא אתאי דאי מגופה אתאי - על בשרה מיבעי ליה אשתכוחי.

ואיבעית אימא מחגור ולמעלה - כגון דאזדקרה; על בשרה - ודאי מגופה אתאי, דאי מעלמא אתאי - על חלוקה מיבעי ליה אשתכוחי, על חלוקה - מעלמא אתאי, דאי מגופה אתאי - על בשרה מיבעי ליה אשתכוחי....

ובגמרא בדף נח.

על עקבה ועל ראש גודלה טמאה וכו'.
 בשלמא עקבה - עביד דנגע באותו מקום, אלא ראש גודלה מאי טעמא? וכי תימא: זימנין דנגע בעקבה, ומי מחזקינן טומאה ממקום למקום?

והתניא: היתה לה מכה בצוארה שתוכל לתלות - תולה, על כתפה שאינה יכולה לתלות - אינה תולה, ואין אומרים שמא בידה נטלתו והביאתו לשם!
אלא: שאני ראש גודלה דבהדי דפסעה עביד דמתרמי.
ולא מחזקינן טומאה ממקום למקום?
והתניא נמצאת על קשרי אצבעותיה טמאה מפני שידים עסקניות הן, מאי טעמא - לאו משום דאמרינן בדקה בחד ידא ונגעה באידך ידא?
לא, שאני ידה - דכולה עבידא דנגעה.

גמרא זו עוסקת באריכות באפשרויות התלויות השונות של דם המצוי בגופה של האשה. במשנה נאמר כלל- כל שהוא מן החגור ולמעלה טהורה, ומן החגור ולמטה טמאה. אמנם הברייתא נותנת כלל אחר: אם נמצא הדם בבשרה ואנו מסופקים במקורו, האשה טמאה, ואילו אם נמצא בבגדה ומסופקים במקורו האשה טהורה.
הגמרא נדרשת ליחס בין ב' הכללים הללו שהלא לכאורה הכלל הראשון מכסה הכל, במידה והדם נמצא למטה, לעולם יש לחוש שהגיע מתוך האשה, וכל שהוא למעלה יש להניח שהגיע ממקור חיצוני?!

הגמרא מביאה ב' אפשרויות לביאור היחס בין ב' הכללים הללו, (ב' לישנות בגמרא).

□ כל שעברה בשוק של טבחים ניתן לתלות את הדם שנמצא בבגדה ממקור חיצוני, על אף שהוא נמצא מן החגור ולמטה, אך אם הוא מצוי בבשרה, אין לתלות בזה.

□ במידה והאשה נזדקרה, כלומר זקפה את עצמה לאחוריה, יש לחוש שאף הדם שמופיע מעל חגורה, מקורו מלמטה, ומכול מקום אין חוששים לזה אלא בדם שנמצא על בשרה, משום שאם מקורו היה מבחוץ, היה עליו להיות אף בבגדה, וכן להיפך שבמידה ונמצא רק בבגדה אנו מניחים שמקורו של הדם הוא מבחוץ, שהרי אם מקורו היה מגופה של האשה, היה על הדם להמציא אף בבשרה.

באפשרות השניה יש נקודה שאינה ברורה דיה: עולה מן הגמרא שהסיבה להקל כשנמצא רק בבגדה, הוא משום שלא היה בבשרה, והסיבה להחמיר כשהיה רק בבשרה, הוא מפני שלא היה בבגדה.

א"כ עולה השאלה המתבקשת, מה יהיה הדין במקרה שהדם נמצא בין בבשרה ובין בגופה. בדבר הזה נחלקו הראשונים:

המגיד משנה ביאר בדעת הרמב"ם שהוא הבין שגם האפשרות השניה עוסקת באשה שעברה בשוק של טבחים, ולכן הנקודת מוצא היא להקל, ואם נמצא גם בבשרה וגם בבגדה יש לטהרה.
אמנם הרשב"א הבין שהגמרא עסקה באשה שלא עברה בשוק של טבחים, ולכן במידה שנמצא הדם גם בגופה וגם בבשרה, יש לטמא אותה, משום שאין לנו מספיק במה להאחז ולתלות את דמה.

נפקא מינה נוספת בין השיטות היא:

מדברי הרמב"ם משמע שאין להקל כלל אף בלמעלה בחגורה במידה ולא עברה בשוק של טבחים, ואילו **לדעת הרשב"א ועוד ראשונים**, יש להקל בזה ואף במדה ונזדקרה ונמצא רק למעלה מחגורתה.

השו"ע פסק כרשב"א.

הב"ח כתב שיש להחמיר כרמב"ם שאין להקל אלא כשעברה בשוק של טבחים.
הש"ך (כו) השיג עליו וכתב שהלכה כדברי המקל.

כתם ברגל

נאמר במשנה:

על עקבה ועל ראש גודלה טמאה

ב"י כתב שהכוונה שהוא הדין לכל כף הרגל.

אמנון הב"ח כתב שרק כשנמצא על גב הרגל שכנגד האגודל טמאה, אבל בשאר גב הרגל לצד חוץ וכ"ש בשאר ראשי אצבעותיה טהורה.

ט"ז ותורת השלמים סוברים שצריך להחמיר בכל גב כף הרגל כהב"י, ואפשר להקל אם נמצא בשאר אצבעות הרגל.

כתם שעל הידיים

נאמר בגמרא שיש לחוש בכתם על הידיים משום שהידיים עסקניות הם ויתכן שנגעה באותו מקום, האם לעולם יש לחוש שהאשה נגעה באותו המקום:

רשב"א בשם רבו ורבינו ירוחם סבר שיש לחוש זה רק במדה ובדקה עצמה ולא נטלה אחר כך את ידיה, אבל בסתם אין לחוש לזה, משום שהאשה נזהרת שלא לטנף ידיה מאותו מקום, ואין לחוש שמא נגעה בשוקה ובפרסותיה, משום שאין להחזיק טומאה ממקום למקום.

אמנם הרמב"ם רמב"ן והמגיד משנה סברו שיש לחוש לזה בכל זמן ואף כשלא בדקה כי ידיים עסקניות הן ואפשר שבשעה שנגעה בשוקה, נטף על היד דם מן המקור.
השו"ע פסק שיש לחוש לכל זמן.

האם תולים כשהכתם נמצא על בשרה בלבד שמקורו מבחוק?
דעת רוב הראשונים (רמב"ם רמב"ן ורשב"א) שבמדה ונמצא דם על בשרה בלבד אין לתלות בדבר אחר, שאם מקורו היה שלא מגופה, היה על הדם להיות גם בבגדה.
אמנם הראב"ד סבר שאף במידה שנמצא הדם בבשרה בלבד, תולים במדה ויש במה לתלות.

תליה במכה

כתם שנמצא על בשרה במידה ויש לתלות במכה, תולים במכה כמבואר בברייתא שהביאה הגמרא. ושם מבואר שבמכה של צואר ניתן לתלות אבל במכה שבכתף לא ניתן לתלות, ואין אומרים שמא בידה נטלתו והביאתו לשם, מפני שאין תולים ממקום למקום, **וכן פסק השו"ע**.

נתעסקה בידיה בכתמים ונמצא כתם על בשרה

כתב הט"ז שאם נתעסקה בידיה בכתמים תולה אם נמצא על ידה בלבד ולא כשנמצא בשאר הגוף.

אמנם הפרישה והסדרי טהרה (מג) כתבו שאם היא יודעת שנתלכלכו ידיה בודאי מהעסק והן מלוכלכות גם עכשיו, תולה אף אם כשנמצא על שאר גופה.
החכמת אדם (קיג טו) כתב שאם המכה ודאי מוציאה דם וידעה שנגעה בודאי במכה, וכן אם נתעסקה בידיה בבשר ודגים שהיו מלוכלכים בודאי בדם אע"פ שלא ידעה בודאי שהיה ידיה מלוכלכות בדם, יכולה לתלות אף בשאר מקומות.

לשון השו"ע:

לא בכל מקום שימצא שם כתם טמאה, אלא במקום שאפשר שבא שם מן המקור. כיצד? נמצא על עקבה, טמאה.

וכן אם נמצא על כל אורך שוקה ופרסותיה מבפנים, והם המקומות הנדבקים זה בזה בעת שתעמוד ותדבק רגל ברגל ושוק בשוק.

וכן אם נמצא על ראש גודל רגליה (וכ"ש על רגליה ממש) (ב"י בשם רשב"א).

וכן אם נמצא על ידיה, אפילו על קשרי אצבעותיה, שהידים עסקניות הן ושמא נגעו באותו מקום.

אבל אם נמצא על שוקיה ועל פרסותיה מצד חוץ, או אפילו מהצדדין, ואצ"ל למעלה מאותו מקום, טהורה.

ואם יודעת שנזדקרה והגביהה רגליה למעלה, טמאה בכל מקום שתמצאנו, אפילו למעלה מהחגור, בין מלפניה בין מלאחריה, אפילו עברה בשוק של טבחים או נתעסקה בכתמים.

ודוקא כשנמצא על בשרה לבד, אבל אם נמצא על בשרה וגם על חלוקה, אם עברה בשוק של טבחים או נתעסקה בכתמים, תולה בו בין שנמצא למטה מהחגור או שהגביהה רגליה ונמצא למעלה מהחגור (הרמב"ן והרשב"א).

במה דברים אמורים שכשנמצא הכתם על בשרה בלבד אינה תולה?

כשאין לה לתלות אלא בעסק הכתמים או בשוק של טבחים, אבל אם יש מכה בגופה שיכולה לתלות בה, שאפשר שיבא הדם ממנה, תולה בה, וטהורה.

ואם המכה בכתפה והכתם על יריכה במקום שאי אפשר לבא מהמכה, טמאה.

סעיף יב

תליה בכתם מעל החגור ומתחתיו

לשון השו"ע:

נמצא הכתם על חלוקה למטה מהחגור, או במקום החגור עצמו, טמאה. אפילו נמצא לצד חוץ.

(ואין חילוק בין נמצא בחלוקה לפניה או מאחריה או מן הצדדין, מפני שהבגדים חוזרין הנה והנה) (ב"י בשם הראב"ד בס' בעה"נ ורשב"א בת"ה).

ואם עברה בשוק של טבחים, טהורה, אפילו נמצא לצד פנים ועל בשרה.

ואם נמצא על חלוקה בלבד, מהחגור ולמעלה, טהורה אפילו נזדקרה והגביהה רגליה, ואפילו לא עברה בשוק של טבחים, שאילו בא מן המקור היה נמצא על בשרה:

סעיף זה בואר ברובו לעיל, רק התווספו דברי הראב"ד והרשב"א שאין חילוק בין נמצא מלפניה למאחוריה..

סעיפים יג-יז

תליה בשרוול ובצעיף

לשון המשנה בדף נז. (הובאה גם לעיל בסעיף יא):

ראתה על בית יד של חלוק, אם מגיע כנגד בית התורפה – טמאה. ואם לאו - טהורה.

כלומר, התלייה בשרוול תלויה באפשרות שהוא יכול להגיע לאותו מקום.

וכתב הרשב"א שאף במידה ומגיע רק בשעה ששוחה הרבה, היא טמאה.

עוד מבואר במשנה שאם הייתה פושטת את הבגד ביום, וחוזרת ומתכסה בו בלילה, היא טמאה בכל מקום שבו נמצא הכתם, מפני שלפעמים השרוול נופל כלפי מטה.

שהוא הדין בצעיף (פוליס בלשון הגמרא)

וכתב הרשב"א שאף במציאות שמתכסה בצעיף ברא"ש בלבד, - טמאה.

אמנם כתב הב"י שאם קשרה את הבגד לראשה היטב, כך שלא יכול להגיע לאותו מקום וכך נשאר עד הבוקר - טהורה.

לשון השו"ע:

סעיף יג:

נמצא על בית יד של חלוקה, אם המקום שנמצא בו הדם בבית יד מגיע עד בית תורפה, טמאה אפילו אינה יכולה להגיע שם אלא אם כן תשחה הרבה, ואם אינה יכולה ליגע שם כלל, טהורה.

סעיף יד:

היתה פושטתו ומתכסה בו בלילה, בכל מקום שימצא בו, טמאה, מפני שהוא (חוזר) הילך והילך. וכן הדין אם נמצא במעפורת שמכסה ראשה או שחוגרת בו (רמב"ם)

ואם קשרה בו ראשה היטב וכשנעורה גם כן מצאתו קשור יפה, אינה חוששת:

סעיף טו

שתי נשים שלבשו חלוק אחד ונתכסו בו בלילה או שנתכסו אחת מהם

לשון השו"ע:

שתי נשים שכיסו ראשן בחלוק א', שתיהן טמאות.

ואם אחת כיסתה והאחרת לא כיסתה, אף על פי ששתיהן לבשו החלוק, ונמצא הכתם למעלה מהחגור, אותה שכיסתה טמאה, והאחרת טהורה.

מקור דין זה ברבינו ירוחם (נתיב כו חלק ב)

סעיף טז

מכה שנמצאת במקום שלא מגיע להיכן שהדם נמצא, אימתי תולים בו?

כתב הרשב"א שאם יש לאשה מכה במקום שממנו לא יכול הדם לטפטף למקום בו נמצא הדם, אך ניתן לתלות שהדם נטף לשם כשלבשה או פשטה חלוקה - תולים. **וכן פסק השו"ע:**

וכתב הש"ך שבמכה שהדם מגיע אף ללא פשיטת החלוק, ניתן לתלות אף בלא פשיטת החלוק.

ש"ך: כמובן שבמכה שיכול להגיע ממנה הדם בלי פשיטת החלוק - תולה בלי תליית החלוק).

לשון השו"ע:

אם יש לה מכה בצוארה ונמצא הכתם בחלוק אפילו למטה מהחגור שאי אפשר ליגע שם מהמכה, אם פושטתו ומתכסה בו תולה במכתה, שאני אומר נתהפך ובא לו שם.

סעיף יז

כתם מעל החגור וכתם למעלה ממונו

הבאנו לעיל שנחלקו רב הונא ורב חסדא בדף נח: אם ניתן לתלות כתם עד גריס, אך לא בגריס או שניתן לתלות אף בגריס עצמו.
רב חסדא הקל אף בגריס עצמו.
ואילו רב הונא מחמיר בגריס עצמו.
הגמרא הקשתה על מהנאמר בברייתא: היו עליה טיפי דמים למטה, וטיפי דמים למעלה - תולה בעליון עד כגריס.
רש"י הבין שהקושיא היא על רב הונא ומדובר במציאות שהיו טיפי דם חלקם קטנים מגריס וחלקם כגריס, וניתן לתלות עד כגריס, ומבואר שתולים בגריס.
אמנם תוספות הבינו שהקושיא היא על רב חסדא, ולשיטתם כוונת הברייתא לומר שניתן לתלות את הכתמים המצויים למטה שמקורם מהכתמים למעלה שנטפו, ומשמע שללא התליה הייתה האשה טמאה, על אף שהכתם למטה רק בשיעור גריס.
לשיטתם של תוס' הגמרא תירצה שהכוונה שכל שהכתם העליון יותר מגריס, אנו יודעים שהדם אינו מן המאכולת, וניתן לתלות בו את הדם שלמטה, והברייתא דיברה כשהכתם למטה יתר על גריס ואין מכאן ראיה למחלוקת רב הונא ורב חסדא.
השו"ע פסק את דברי תוס' להלכה כשיש כתם למעלה ולמטה, ניתן לתלות שהכתם מלמעלה ירד ללמטה, אך זאת בתנאי שלא נזדקרה, אך אם הכתם למעלה פחות מגריס, לא ניתן לתלות בו את הכתם למטה.
כתב הש"ך שאם היא לא יודעת אם היא נזדקרה או לא, אין להקל בזה, שלא ניתן לתלות פעמיים לקולא.
הפתי"ש (ל) הביא את דברי הסדרי טהרה שכתב שניתן לתלות את התחתון בעליון דווקא כשצבעם זהה.

לשון השו"ע:

מצאה כתם למעלה מהחגור וכתם למטה ממונו, ויודעת שלא נזדקרה, טהורה, שאני אומר כמו שהעליון בא מעלמא כך בא התחתון.
במה דברים אמורים? כשיש בעליון כגריס ועוד, או יותר, שודאי מעלמא בא, שהרי אין לתלותו בכנה.
אבל אם אין בו כגריס ועוד, אין תולין אותו מעלמא, דשמא דם כנה הוא. ואם יש בתחתון כגריס ועוד, שאין לתלות בכנה, טמאה.

סעיף יח

תולים בכתמים בכל מה שניתן לתלות

לשון השו"ע:

כיון שכתמים דרבנן, מקילין בהם ותולה בכל דבר שיכולה לתלות.
כיצד? שחטה בהמה חיה או עוף, או נתעסקה בכתמים, או ישרה בצד המתעסקים בהם, או שעברה בשוק של טבחים ונמצא דם בבגדיה, תולה בה וטהורה.

אפילו לובשת ג' חלוקים זה על זה, ונמצא אפילו בתחתון, טהורה.
אבל אם נמצא על בשרה, אינה תולה אלא א"כ יש לה מכה בגופה אז תולה בה, אפילו על בשרה אם הוא במקום שאפשר לדם לנטף משם. ואפילו נתרפאת, אם אפשר לה להתגלע ולהוציא דם ע"י חיכוך, תולה בה, ואף על פי שעכשיו עלה עליה קרום ואינה מטפטפת (רשב"א ומרדכי וסה"ת וסמ"ג):

מקורו של רוב הסעיף במשנה ובברייתא בדף נח: חוץ מן המשפט האחרון: ואפילו נתרפאת וכו' שמקורו ברשב"א.

סעיף יט

תליה בבנה בבעלה ובנשים אחרות

לשון השו"ע:

כשם שתולה בה כך תולה בבנה ובעלה אם נתעסקו בכתמים או אם יש בהם מכה, לפי שדרכם ליגע בה. אבל אם היו עסוקים בדם ולא נמצא בהם דם, אינה תולה בהם אא"כ היו עסוקים בדבר שדרכו לינתז כגון שחיטה וכיוצא בה.

הגה: וה"ה אם שכבה במטה עם נשים שיש להם מכות בגופן, תולה בהן כמו בבנה ובעלה (מרדכי ה"נ ובש"ד):

מקור דין זה במשנה בדף נח: שם נאמר שתולה בבנה ובעלה, והגבילו הראשונים למציאות שנתעסקו בכתמים והיה להם דם. והב"י הוסיף שכשעסקו בדבר שמתז על אחרים ולא מלכלך אותם, ניתן לתלות בדם על אף שלא נמצא בהם.

הרמ"א הוסיף בשם המרדכי והשערי דורא את התליה בנשים אחרות שיש להם מכה.

סעיף כ

רגיל לצאת מבעלה דרך פי האמה

לשון השו"ע:

מי שרגיל לצאת ממנו דם דרך פי האמה, ובשעת תשמיש נמצא בעד האשה דם, תולה בבעלה.

מקור דין זה בשו"ת רשב"א (ו, קסא).

הפת"ש (לג) הביא את דברי הנודע ביהודה שכתב שאם רגיל לצאת ממנו רק בשעת הטלת מי רגלים, אין תולים בו.

סעיף כא

נמצא כתם מאחוריה אם יכולה לתלות במכה שלפניה

לשון השו"ע:

היכא דאישתכח כתם בשיפולה מאחורה, ומכה איכא מקמא, תליא בה, דאפשר אדיתבא, הך דבתרא אתא לקמה ונטפה בה מההיא מכה.

מקור דין זה בראב"ד בבעלי הנפש שער הכתמים.

סעיף כב

ספק אם עברה בשוק של טבחים

לשון השו"ע:

ספק אם עברה בשוק של טבחים או אם ישבה בצד המתעסקים בכתמים, אינה תולה בהם.

במה דברים אמורים?

בעיר שהטבחים או המתעסקים בכתמים יושבים במקום ידוע.

אבל אם דרכם להתעסק כאן וכאן, תולין אפילו מספק, שמא נתעסקו במקום שעברה, ולא הרגישה.

מקור דין זה מהברייתא בדף נח:

עברה בשוק של טבחים: ספק ניתז עליה ספק לא ניתז עליה - תולה, ספק עברה ספק לא עברה - טמאה.

ומה שכתב השו"ע: אבל אם דרכם להתעסק כאן וכאן, תולין אפילו מספק וכו' כן כתב הרשב"א, וביאר הב"י שלמד כן מדין עיר שיש בה חזירים שתולה בהם, אעפ"י שאינם מרוכזים במקום אחד.

סעיף כג

תליה בין צבעים שונים

לשון השו"ע:

נתעסקה בדבר אדום ונמצא עליה כתם שחור או איפכא, אין תולין בו. במה דברים אמורים?

אדום בשחור ושחור באדום, אבל אדום באדום ושחור בשחור, אפילו אם אינו ניכר ממש שדומה לו, תולה בו, כגון שנתעסקה במי תלתן או במי בשר או בקילור אדום קצת, תולה בו האדום:

נאמר במשנה בדף נט.

נתעסקה באדום - אין תולה בו שחור

הרשב"א הביא שיש שסברו שהיום אין לתלות בכתם משום שיתכן שאיננו יודעים להבחין שהצבע הקיים ומה שתולים בו, הינם צבעים שונים, והראו שבגמ' בדף יט: משמע שיהיו ממש צבעים זהים.

אמנם רוב הראשונים דחו שיטה זו שכן אנו רואים בגמרא שלא בקשו להשוות בין הכתם לגורם הדם, ור"ע (במשנה) אף תלה כתם במכה שנתגלעה, אף בלי לראות את דם המכה. על כן, יכולה לתלות אם נתעסקה בגוון אחר של אותו צבע (וכן כתב ר' ירוחם). ואין צורך להשוות בין מה שנתעסקה בו לכתם (רמב"ן), זאת ניתן ללמוד גם מהגמ' (כ, א): "מעשה ותלה ר"מ בקילור, ורבי תלה בשרף שקמה", ולא מוזכר שצריך להעמיד הכתם אל יד הצבע שבו תולים. וכתב הראב"ד שכיון שבמראות דמים הוזכרו מימי תלתן ומימי בשר צלי - שמע מינה דמראה אדום יש להן, וע"כ ניתן לתלות הכתם אם נתעסקה בהם (וכן רשב"א וריטב"א).

סעיף כד

נתעסקה בתרנגולת

לשון השו"ע:

נתעסקה בתרנגולת, תולה בו אדום ושחור וכרכומי, לפי שדם שחיטתה אדום, ודם איבריה שחור, ודם בני מעיה כרכומי.

כלישנא בתרא בדעת רבא בדף נט.

סעיף כה

שתיים שעסקו בציפור

נאמר בברייתא בדף נח:

שתי נשים שנתעסקו בצפור אחד, ואין בו אלא כסלע דם, ונמצא כסלע על זו וכסלע על זו - שתיהן טמאות.

תוספות כתבו בשם ר"ת שמדובר במקרה שנתעסקו בצפור זו אחר זו. לו הראשונה הייתה שואלת היינו מטהרים אותה כיון שנתעסקה ויש בצפור ככמות הדם שהייתה עליה, אך בגלל חברתה אנו מטמאים את שתיהן.

הב"ח כתב שאם כל אחת שאלה באופן נפרד, יש לטהר את שניהם, ורק כשבאו יחד אנו אוסרים את שניהן.

הט"ז השיג עליו שלא מצינו חילוק כזה בראשונים, וכתב שהתוס' התכוונו שאם רק אחת תבוא - מטהרים אותה, אך כשבאה השנייה אחריה - מטמאים את שתיהן.

לשון השו"ע:

שתי נשים שנתעסקו בצפור אחת שאין בו דם אלא כסלע, ונמצא על כל אחת כסלע, שתיהן טמאות.

סעיפים כו- כז

עסקה בשיעור דם נמוך ומצאה יותר ממונו

לשון הגמרא בדף נט.

בעי רבי ירמיה: נתעסקה בכגריס, ונמצא עליה בכגריס ועוד מהו? ...

תא שמע: נתעסקה באדום - אין תולה בה שחור, במועט - אין תולה בו מרובה.

היכי דמי? לאו כי האי גוונא?

לא, כגון דנתעסקה בכגריס, ונמצא עליה שני גריסין ועוד.

אי הכי, מאי למימרא?

מהו דתימא: שקול כגריס צפור - שדי בי מצעי,

זיל הכא, ליכא שיעורא, זיל הכא - ליכא שיעורא, קמ"ל.

ר' ירמיה הסתפק במידה והתעסקה אשה בגריס ומצאה יתר מגריס, אם יש לטמא שאין במה לתלות, או שסוף כל סוף יש לתלות בגריס והשאר אינו מטמא כדין כתמים.

הגמרא מנסה לפשוט מהברייתא שמועט אין תולה בו מרובה.

הגמרא דוחה שיתכן שהברייתא עסקה במקרה שהאשה נתעסקה בכגריס, ונמצא עליה שני גריסין ועוד. שהיה מקום להתיר משום שנתייחס לגריס באמצע הכתם כגריס שבא מעיסוקה, כך שמשני הצדדים יש פחות מגריס ואין מצרפים אותם זה לזה - קמ"ל שלא.

ספקו של ר' ירמיה לא הוכרע.

הרמב"ם הרשב"א והרמב"ן הקלו בספק ר' ירמיה.

אמנם הרא"ש החמיר וכתב שדחית הגמרא חלשה.

השו"ע הקל בזה.

והרמ"א כתב שיש מחמירים בזה ומכול מקום יש לסמוך על המקלים בכתמים.

תוס' כתבו שהוא הדין במידה ונתעסקה בפחות מגריס ומצאה בגריס ועוד.

והרא"ש (פרק ח סימן ח) כתב שהוא הדין כשנתעסקה בגריס ונמצא ב' גריסים.

השו"ע פסק כל דבריהם להלכה.

נתעסקה בפחות מגריס, אם ניתן לתלות בב' גריסין?

הטור לפי הגרסא שלפנינו כתב בשם הרמב"ן כדברי הרא"ש שהובאו לעיל שאם נתעסקה

בכגריס ניתן לתלות עד ב' גריסין

אך בגרסת שהייתה לפני הב"י היה כתוב שהרמב"ן טיהר אף כשנתעסקה בפחות מכגריס ונמצא

עליה ב' גריסין.

לפי מזה יוצא חידוש גדול שהרי הדם שלפנינו הינו יחותר ממה שניתן לתלות, שהרי ניתן לתלות

במאכולת ובמה שנתעסקה ושניהם יחד אינם מגיעים לב' גריסין!?

הב"י מבאר כי אנו תולים שהייתה מאכולת באמצע, ומה שנתעסקה היה מן הצדדים ואינם

מצטרפים יחד, וכתב הב"י שאף בגמרא מבואר (ריש הסעיף) שאין תולים. באופן הנ"ל יתכן שסבר

הרמב"ן שזה במידה של כתם היתר על ב' גריסין, ולא בב' גריסין מצומצמים.

הב"י דייק שכן דעת הרשב"א (תורת הבית הקצר בית ז שער ד).

וכן פסק בשו"ע

אמנם אחרונים רבים השיגו על דין זה (ט"ז (יח), ש"ך (לז) בשם מעדני מלך, דרישה וב"ח) בטענתה

שהייתה לפני הב"י גרסא שגויה, ואף ברשב"א דיוקו אינו נכון.

לשון השו"ע:

סעיף כו:

נתעסקה בדם שאי אפשר שיהיה ממנו כתם אלא כגריס, ונמצא עליה כשני

גריסין, הרי זה תולה כגריס בדם שנתעסקה בו וכגריס במאכולת (ופירש דם

כינה). **אבל אם נמצא הכתם יותר מכשני גריסין, טמאה.** (רמב"ם פ"ט ורשב"א

ורא"ה בב"ה וה"ה).

(ויש מחמירין ומטמאין בכל זה, (הרא"ש והטור). ומכל מקום נראה דיש לסמוך

אמקילין, דבכתמים שומעין להקל):

סעיף כז:

נתעסקה בפחות מכגריס, ונמצא עליה כגריס ועוד, טהורה. שאני אומר כתם זה

מעסק הכתמים הוא וכבר היה שם דם מאכולת (פירוש דם כינה) שנצטרף אליו

עד שחזר ליותר מכגריס. וכן אם נתעסקה בפחות מכגריס, ונמצא עליה כשני גריסין, טהורה.
 הגה: ויש מחמירין ומטמאין.
 ומכל מקום אם נתעסקה בדם ואינה יודעת בכמה, אזלינן לקולא ואמרינן שהיה בדם כשיעור הכתם, (בית יוסף וכן כתב הרשב"א ורא"ש וטור ובל"ח כתב דדעת הרב דהכא מחמירין כ"ע וכמ"ש בס"ק ל"ז).

סעיף כח

מצאה בחלוקה כתם של ב' גריסין וכינה מעוכה בו

לשון הגמרא בנדה נט.
איתמר: נמצא עליה כגריס ועוד, ואותו עוד - רצופה בו מאכולת.
ר' חנינא אומר – טמאה.
ר' ינאי אומר - טהורה.
 רבי חנינא אומר: טמאה, כי תליא - בכגריס, בכגריס ועוד - לא תליא.
 רבי ינאי אומר: טהורה, הני מילי - היכא דלא רצופה בו מאכולת, אבל היכא דרצופה בו מאכולת - מוכחא מילתא דהאי ועוד דם מאכולת הוא. פש ליה - כגריס, כיון דבעלמא תליא, הכא נמי תליא.
נחלקו האמוראים מה הדין במקרה שמצאה האשה בחלוקה כתם של ב' גריסין ורצוף בו מאכולת.
ר' חנינא אומר לא הקלנו לתלות אלא בכגריס.
ור' ינאי סובר שהגריס הראשון אינו נזקק לתליה שהרי מאכולת רצופה בו, וחזר הגריס השני כדין כל כתם שניתן לתלות במאכולת.
הרמב"ם (איסורי ביאה פרק ט הלכה כג) **פסק כר' חנינא** שלא ניתן לתלות ב' גריסים.
 ואילו הרמב"ן (נדה פרק ד הלכה יח) הרשב"א (בית ז שער ז) והרא"ש (פרק ח סימן ח) פסקו כר' ינאי שניתן.
השו"ע פסק אף הוא כר' ינאי שניתן לתלות בב' גריסים.
 לשון השו"ע:
האשה שמצאה על חלוקה כשני גריסין וכינה מעוכה בו, טהורה. שהגריס הא' ודאי מכינה המעוכה בו, והגריס השני אנו תולין אותו בכינה אחרת, כיון שאין בו כגריס ועוד:

סעיף כט

כשתולים בפשפש דינו כדין תליה בכינה

לשון השו"ע:
הרגה פשפש שאנו תולין בו עד כתורמוס, חזר כתורמוס לשיעור הגריס לכל הדינים שאמרנו:
 עיין לעיל סעיף ז בדין תליה בפשפש.

סעיף ל

כשתולים כתם בדם מסויים אם צריך לוודא שאכן צבעו זהה לצבע הכתם?
הבאנו לעיל בסעיף כג שרוב הראשונים סוברים שניתן לתלות כתמים אף בימינו, על אף שאיננו בקיאים בהבדלי הדמים השונים.
כן הבאנו שכתב הרמב"ן שאין צורך להקפיד ולדמות בין גווני הדמים, ורק כשיודע שזה אדום וזה שחור, אינו תולה.
 וכן פסק השו"ע:
אינה צריכה להקיף (פי' ענין הקפה הוא לדמות דבר לדבר) הכתם לדבר שהיא תולה בו, אלא תולה מן הסתם עד שתדע שזה שחור וזה אדום:

סעיף לא

כיצד ניתן להבחין אם מקור הכתם בדם או בצבע?

לשון המשנה בדף סא:

שבעה סמנים מעבירין על הכתם: רוק תפל, ומי גריסין, ומי רגלים, ונתר, ובורית, קמוניא, ואשלג.

הטבילו ועשה על גביו טהרות, העביר עליו שבעה סמנים ולא עבר - הרי זה צבע - הטהרות טהורות ואינו צריך להטביל.

עבר או שדיחה - הרי זה כתם, והטהרות טמאות, וצריך להטביל.

על פי זה פסק הרמב"ם (איסורי ביאה פרק ט הלכה לו):

כל כתם שנמצא על הבגד שאין לה במה יתלה - אינו מטמא עד שיוודע שהוא דם.

ואם נסתפק להם שמא הוא דם או צבע אדום - מעבירין עליו שבעה סמנים אלו על הסדר:

אם עבר או כהה עינו - הרי זה כתם דם וטמאה.

ואם עמד כמות שהוא - הרי זה צבע וטהורה.

הראב"ד והרשב"א הבינו מלשון הרמב"ם שכתב: 'כל כתם... אינו מטמא עד שיוודע שהוא דם', שסבר שכל עוד אין סיבה להניח שהוא דם או מניחים שזה צבע אף ללא בדיקה.

הראב"ד והרשב"א השיגו עליו, שודאי ההנחה הפשוטה שזהו דם, אלא שניתן להכשירו על ידי בדיקה.

המגיד משנה כתב שאף הרמב"ם מודה לזה, משום שלא שייך לומר שיש להקל בספק של דבריהם, שהרי כבר אנו יכולים לעמוד על עיקרו של דבר בבדיקה.

עוד השיגו עליו הראב"ד והרמב"ן (הלכות נדה פרק ד הלכה כט) **וסברו** שבדיקת הסמנים מועילה רק לעניין טהרות, ולא להתיר אשה לבעלה, משום שלשיטתם הבדיקה אינה מבחינה בין דם לצבע, אלא בוחנת האם הדם כבר בלוע, ולכן אינו מטמא, ואין בזה כלל נ"מ לעניין איסור האשה על בעלה.

הרשב"א (תורת הבית הארוות בית ז שער ד) **אמנם הבין** שהמשנה מתייחסת לטהרות, אך כותב כי מטהרות נלמד לבעלה מכ"ש שמותרת.

בב"י כתב ששכיום איננו בקיאים בשמות הסמנים הללו ולכן 'לדידן נפל ענין העברת שבעה סמנים בבירא'.

השו"ע פסק כרמב"ם (ובבב"י כתב שהבנת המ"מ נכונה שאף הרמב"ם מודה שההנחת יסוד שזהו דם עד שיוכח אחרת).

והוסיף כדבריו בב"י שכיום אין לנו העברת סמנים כיון שאיננו בקיאים.

ההבנה הפשוטה בדברי השו"ע שכיום לא ניתן להקל על ידי בדיקה.

היד אברהם (אוצר המפרשים) **וכן הרב עובדיה יוסף** (טהרת הבית סימן ח סעיף כא) **כתבו** שאדרבה מדברי המגיד משנה עולה, כי החובה לבדוק הייתה מכוח שהדבר בידינו, וכעת כשאנו בידנו, חזר להיות הדין שיש להקל בספק דרבנן, וכל שנסתפקה אם הוא דם או צבע, תולה בצבע.

לשון השו"ע:

מצאה כתם ואין לה במה לתלות, והדבר מסופק אם הוא דם או צבע, מעברת

עליו ז' סמנים אם עמד בעיניו הרי זה צבע וטהורה, ואם אינה מעברת עליו -

טמאה מספק.

ועכשיו אין לנו העברת ז' סמנים, מפני שאין אנו בקיאים בקצת משמותם:

סעיף לב

לשון גמרא בנדה דף נח.

ההיא איתתא דאשתכח לה דמא במשתיתא, אתאי לקמיה דרבי ינאי, אמר לה: תיזיל ותיתי. והתניא: אין שונן בטהרות! כי אמרינן אין שונן - לקולא, אבל לחומרא - שונן (רש"י - דמסתמא

טהורה דהא לא על בשרה ולא על חלוקה אשתכח והאי דאמר תיזיל ותיתי ואי מתרמי מטמין לה חומרא היא).

הגמרא מספרת על אשה שראתה דם במשתיתא (עיין לעיל סעיף י מהו משתיתא) והורה לה ר' ינאי לשחזר את פעולתיה כדי לברר האם ייתכן שהגיע ממנה.

כתב הרשב"א שאם נמצא על מקום שלא היה בדוק מתחילה, אין לטמאה.

כתב הד"מ שזהו דווקא כשנמצא על דבר המקבל טומאה

לשון השו"ע:

האשה שהיתה עוסקת במלאכתה, ונמצא דם במקום שעברה על דבר שהיה

בדוק לה מתחילה (והוא מקבל טומאה) (ד"ע בד"מ וכ"ה ברא"ש פרק האשה

ורשב"א סוף שער ד' ותוספות ריש דף נ"ח), תחזור להתעסק כמו שעשתה, אם יזדמן שתעבור על המקום שנמצא בו הדם, טמאה. ואם לאו, טהורה:

סעיף לג

דם שנמצא על עד בדוק

לשון המשנה בדף יד.

מתני'. דרך בנות ישראל משמשות בשני עדים אחד לו ואחד לה והצנועות מתקנות שלישי לתקן את הבית:

נמצא על שלו - טמאין וחייבין קרבן.

נמצא על שלה, אותיום - טמאין וחייבין בקרבן.

נמצא על שלה לאחר זמן - טמאין מספק, ופטורין מן הקרבן.

המשנה עוסקת בדבר אשה שבדקה עצמה לאחר תשמיש ומצאה דם, והשאלה היא אם יש להניח שהדם יצא כבר בשעת תשמיש, וחייבים האיש והאשה קרבן, או שיש להניח שיצא הדם לאחר מכן.

מן המשנה עולה כי ההנחת יסוד הפשוטה היא, שדם זה מקורו הוא מן האשה, ואין שום נסיון לתלות את הדם במקור אחר, ובמידה ואנו מניחים שמקורו של הדם קדום, אנו נחייב אותם קרבן בתורת ודאי.

הגמרא שואלת על כך:

ניחוש דלמא דם מאכולת הוא!

הגמרא שואלת: מדוע איננו תולים את הדם בכנה, וכיצד אנו מחייבים אותם קרבן בתורת ודאי.

הגמרא מביאה 2 אפשרויות מדוע אין לתלות שמקורו של הדם הוא מן המאכולת:

אמר רבי זירא: אותו מקום בדוק הוא אצל מאכולת.

ואיכא דאמרי: דחוק הוא אצל מאכולת.

אפשרות ראשונה היא כי ההנחה היא שלאותו מקום כינה לא מגיע.

אפשרות שניה, אין מקום לכינה להכנס לאותו מקום.

הגמרא מבארת שיש השלכה הלכתית להבדל בין התירוצים, והוא במידה שנמצא בעד מאכולת מעוכה.

לדיעה הסוברת שהכינה אינה מגיעה לאותו מקום, אנו מניחים שהמאכולת הגיע לאחר זמן, ולא

ממנה הגיע דם. (יש קושי בזה והרי סוף כל סוף נמצאת לפנינו כינה מעוכה ומדוע שלא נאמר שממנה הגיע הדם, הטי"ז (כ) ביאר שאנו מניחים שהיא נמעכה במקום אחר, וכתב החוות הדעת (טו) שבמקום שהיא נמעכה, שם היא הוציאה את דמה,

אמנם עדיין ביאור זה קשה, שהרי אנו רואים לפנינו כינה, והאשה אינה יודעת ממתי היא הגיעה, וא"כ הגיוני לומר שהכינה היתה לפני ונמעכה, ותירץ הפרדס רימונים (כ) שדרך המאכולת למות קודם הגיע לרחם, וכשהיא מתה אין היא מוציאה דם, אפילו על ידי מיעוד, וכיון שהעד בדוק, אנו מניחים שהכנה לא הייתה עליו אלא סמוך לרחם)

לדיעה הסוברת שאין מקום לכינה שם, כאן ניתן לתלות משום שיתכן שהשמש מעך את הכינה פנימה.

הרמב"ם (איסורי ביאה ד, יח) **והרשב"א** (תורת הבית בית ז שער ד) **פסקו כאפשרות הראשונה** שהמקום בדוק הוא אצל מאכולת, ולכן אף במידה ומעוכה בו כינה, אין להקל.

הב"י כתב שמדברי רש"י עולה שאף לפי האפשרות השניה הדין כן, משום שכל הדיון בגמרא היה ביחס לודאיות בחיוב קרבן, אבל לענין שתהיה אסורה על בעלה, ודאי שיש לחוש אף במידה וכינה מעוכה בעד.

על פי זה גם כתב הב"י שעל אף שמשמע ברש"י שהגמרא דיברה דווקא בכינה שמעוכה ליד הכתם, ולא בכתם עצמו, אין זה אלא לענין שלא נחייבם קרבן, אך מכול מקום יש לאוסרה לבעלה, אף באופן הנ"ל.

וכן פסק השו"ע שאף אם נמצא כינה מעוכה בתוכו, אין לתלות.

יש לציין שכל זה נאמר דווקא בעד שנבדק קודם שהוא נקי.

כן יבואר בסעיפים הבאים שיש מחלוקת לגבי עד שאינו בדוק ויבואר לקמן, ושם יבואר שדנו להקל בעד שאינו בדוק שנמצא בקופסא, ונלמד מכאן שבמדה והוא בדוק, פשוט שהוא טמא, **וכן פסק השו"ע**.

דם בעד בדוק - דאורייתא או דרבנן?

בסעיף א הבאנו דיון גדול באחרונים, האם דין כתם על עד הבדוק הינו מדאורייתא, משום שיש לחוש שהרגישה, והרגשת העד הטעתה, או שאיננו אומרים כן שלא נאמר בגמרא כן אלא להיפך שעל אף שהרגישה, ניתן לומר שזהו הרגשת שמש, עיי"ש.

לקמן בסעיף הבא נראה שמשמע ברמ"א שתולים בעד בדוק, כל שניתן.

וביאר הטי"ז שזהו משום שאין כאו ספק דאורייתא, שהרי לא הרגישו.

השב יעקב (א, לו) **הביא את דברי הט"ז** כראיה לכך שאף כתם בעד בדוק, אינו מטמא מן התורה, (אלא שלא ניתן לתלות בו במאכולת).

אמנם הסדרי טהרה כתב (קפג ס"ק ב ד"ה וזוה צדקו) שבאמת יש לטמא בכתם מספק דאורייתא מהחשש שהרגישה ולא שמה לב, אך מכול מקום כשיש במה לתלות, יש כאן ספק ספיקא- ספק הרגישה ספק לא הרגישה, וספק האם מקור הדם ממנה.

(שולחן ערוך הרב (סימן קפג ס"ק א) **כתב** שודאי שיש כאן צד דאורייתאי, אלא שנחלקו הראשונים, אם יש כאן ספק דאורייתא, או שאנו מטמאים מדאורייתא בתורת ודאי:

הרמב"ם כותב במפורש (פרק ט הלכה א): 'ואם לא הרגישה ובדקה ומצאה דם לפני בפרוזדור הרי זו בחזקת שבא בהרגשה'. מדבריו עולה, שאנו מטמאים בתורת ודאי, וביאר השולחן ערוך הרב שזאת משום שהנחה היא שכשהדם יוצא מגופה, הוא יוצא בהרגשה, ולכן כל שניתן לתלות שהרגישה, אנו תולים ואומרים שהרגשת העד הטענתה, אך יש כאן גם צד קולא, שבמידה וניתן לתלות את הדם במקום אחר, נתלה בו, משום שהנחה היא שהאשה מרגישה בעת יציאת הדם, וכאן לא הרגישה, וזו ריעותא, וטוב יותר לתלות שהגיע מבחוץ.

אמנם תוספות סברו שאין לנו הנחה שהאשה רגילה להרגיש בשעה שיצא מגופה, ולכן היא אינה טמאה אלא מכוח הספק שהרגישה, ויש כאן צד חומרא שאין לתלות בדבר אחר, משום שאין לנו רעותה במה שלא הרגישה, עיי"ש (דבריו)

לשון השו"ע:

האשה שבדקה עצמה בעד (פירוש סמרטוט מענין וכבגד עדים כל צדקותינו) (ישעיה סד, ה) **הבדוק לה, ונמצא עליו אפילו טיפה כחרדל, בין עגול בין משוך,**

טמאה.:

ולא עוד, אלא אפילו נמצא על הכתם מאכולת מעוכה, טמאה.

וכן הדין כשבדקה בו והניחתו בקופסא ואחר שעה בדקה אותו ומצאה עליו דם כל שהוא, בין משוך בין עגול, טמאה:

סעיף לד

עד הנתון תחת הכר ונמצא בו דם

לשון המשנה בדף נח:

עד שהוא נתון תחת הכר ונמצא עליו דם, עגול- טהור, משוך- טמא, **דברי ר"א ברבי צדוק**. ר"א בר' צדוק סובר שניתן לתלות עד שנתון תחת הכר בכינים, אך זאת דווקא כשיש לו צורה עגולה, אבל כשהצורה של הכתם משוכה יש להניח הגיע מן הקינוח של גופה.

הגמרא בדף נט. דנה האם חכמים חולקים על דברי ר"א בר' צדוק, ומוכיחה לבסוף שחכמים חולקים עליו, מכך ששמואל הורה שהלכה כמותו, משמע שיש חולקים.

מכול מקום עולה להלכה, שהלכה כר"א בר' צדוק בזה.

המגיד משנה (איסורי ביאה ד, יח) **כתב שר"א בר צדוק** עוסק בעד בדוק, ואעפ"כ מתיר במידה וניתן לתלות בכינה.

אך כתב בשם הרמב"ן והרשב"א והראב"ד שבמידה והכתם גדול יותר מגריס, אין לתלות בכינה, אף במידה וצורתו עגולה.

השו"ע פסק ככל דבריהם.

תליה במאכולת בעד בדיקה שהניחה תחת הכר בג' ימי הנקיים הראשונים

הפתי"ש (לח) הביא שהדגול מרבבה סבר שבג' ימים ראשונים של שבעה נקיים, אינה יכולה לתלות בגריס שכל מה שהתרנו לתלות בג' ימים נקיים הוא מפני שאם לא נתיר, שום אשה לא תוכל להטהר (סימן קצו סעיף ו), וטעם זה לא שייך במקרה שבודקת בעד, שיכולה להזהר.

אמנם המעיל צדקה (סימן נט) השיג עליו וכתב שיש להקל בזה אף בעד.

הסדרי טהרה צידד בדברי הדגול ברבבה להחמיר.

תליה בעד בדיקה שהניחתה תחת הכר וגודלו יתר מגריס

כתב הב"י שבמידה ויש במה לתלות, תולים אף ביותר מגריס כדן כל כתם, **וכן פסק הרמ"א**.

הט"ז (כג) כתב שהוא הדין שניתן להקל אף בדם מנקב הרעי במידה ורגילה בכך ואף שבדקה בעד בדוק, משום שאין כאן ספק דאורייתא שהרי לא הרגישה, ובזה ניתן להקל אף במשוך, הואיל אף הדם הטהור מגיע על ידי קינוח, והשיג על מורה אחד שהחמיר בזה.

האם ניתן לתלות במה שניתן בעד בדיקה שהניחת תחת הכר בשעת וסתה?

הבאנו לעיל שכתב הט"ז שניתן לתלות אף בעד בדוק בכל מה שניתן.

אך הט"ז סייג זאת וכתב שתולה רק שלא בשעת וסתה.

הפת"ש (לט) הביא שהחוות דעת השיג על הט"ז וסבר שניתן לתלות בזה אף בשעת וסתה.

תליה בעד בדיקה שהניחה תחת הכר וגודלו יתר מגריס בימי טומאתה
עוד הביא הפת"ש שהמאיר נתיבים (סימן נז) **כתב בשם רב אחד** שלא הקלו לתלות אלא כשהיא
 בימי טהרתה, אך כשהיא בימי ליבונה, היא אינה יכולה לתלות.
המאיר נתיבים השיג עליו וכתב שיכולה לתלות אף בימי נדתה.
והפת"ש כתב שמכול מקום נראה שלא ניתן לתלות בגי' בימים הראשונים לפי דעת הש"ך בסימן
 קצו שסבר שאפילו במכה שידועה שמוציאה דם אינה תולה בזמנים אלו.

לשון השו"ע:

**בדקה עצמה בעד הבדוק לה והניחתו תחת הכר או תחת הכסת, ולמחר נמצא
 עליו דם, אם משוך, טמאה, שחזקתו מהקינוח. ואם עגול, ואין בו כגריס ועוד,
 טהורה, שאין זה אלא דם מאכולת שנהרגה תחת הכר.**
 הגה: והוא הדין אם הוא יותר מכגריס, ויש מקום לתלות בו, (ב"י), כמו שנתבאר
 לעיל באיזה דבר תלין כתם:

סעיף לה

בדקה בעד והניחה אותו בירכה ולמחר מצאה דם

לשון הגמרא בדף יד.

אתמר: בדקה בעד הבדוק לה, וטחתו בירכה, ולמחר מצאה עליה דם.

אמר רב: טמאה נדה.

א"ל רב שימי בר חייא: והא חוששת אמרת לך!

איתמר נמי, אמר שמואל: טמאה נדה.

וכן מורין בי מדרשא: טמאה נדה.

רש"י ביאר שהגמרא דנה במקרה שבדקה האשה בעד בדוק, ולאחר מכן טחה אותו בירכה,
 ולמחר מצאה דם בירכה, ואנו מטמאים אותה משום שיש להניח שהדם הגיע מהעד.
אמנם שאר הראשונים פירשו שמדובר שהדם נמצא בעד, ואיננו תולים שמקורו בירכה.
וכתב הרשב"א שאף רש"י אינו חולק וכוונתו שנמצא הדם גם בירכה, אבל גם בעד.
נחלקו הראשונים האם בדיו זה יש לטמאה אף כשהדם פחות מגריס וצורתו עגולה או שדינו שווה
 למניחה עד תחת הכר, שרק במידה וצורתו משוכה טמאה אף בפחות מגריס.
הרמב"ם (איסורי ביאה ד, יח) **סבר** שטמאה אף בפחות מגריס ואף במידה והוא עגול.
אמנם תוספות (ד"ה ולמחר) **הראב"ד** (בעלי הנפש כתמים) **הרמב"ן והרשב"א** כתבו שאינה טמאה אלא
 במידה והכתם גדול מגריס, או שצורתו משוכה כמבואר בסעיף הקודם בעניין עד בדוק שהניחה
 תחת הכר.

הטור דייק מדברי הרא"ש שסבר כרמב"ם.

הב"י ביאר שהטור דייק זאת משום שסתם וכתב שהיא טמאה נדה.

השו"ע הביא בתחילה את דעת הראב"ד הרמב"ן והרשב"א שדין המניחה בירכה כדין המניחה
 תחת הכר.

ולאחר מכן הביא בלשון 'יש אומרים' את דעת הרמב"ם שבוזה טמא אף בעגול בכל שהוא.

כתב רע"א שבמדה נמצא בעד מאכולת מעוכה, אף הרמב"ם יודה שניתן לתלות בו.

**הש"ך והט"ז הביאו טעמים שונים להבדל בדעת הרמב"ם בין המניחה תחת הכר, למניחה תחת
 יריכה:**

הש"ך (מג) כתב שתחת יריכה לא מצוי מאכולת כפי שמצוי תחת הכר.

אמנם הט"ז (כד) ביאר את החילוק באופן אחר והוא שלדעת הרמב"ם במידה והכתם
 נמצא בבשרה, איננו תולים במאכולת, ולכן יש כן 'מה נפשך': אם נמצא דם בירכה- יש
 לטמא שאין במה לתלות, ואם נמצא רק בעד- הרי זו הוכחה שלא מכוח מאכולת בא,
 שאם היה בא מאכולת על ידי מעיכת הירך, היה על הדם להמציא גם בירך.

הש"ך (מג) הביא שהב"ח הכריע כדעת הרמב"ם שכשהניחה תחת יריכה, יש לטמא אף בעגול
 ובפחות מגריס.

לשון השו"ע:

בדקה עצמה בעד הבדוק לה וטחתו בירכה, ולמחר נמצא עליו דם:

אם משוך, טמאה אפילו בכל שהוא, ואם עגול, טהורה, אם אין בו כגריס ועוד. ויש אומרים שאף עגול טמא בכל שהוא:

סעיף לו

דם שנמצא על עד בדיקה שאינו בדוק

לשון הגמרא בדף יד. - :

אתמר: בדקה בעד שאינו בדוק לה והניחתו בקופסא, ולמחר מצאה עליו דם.

א"ר יוסף: כל ימיו של ר' חייא טימא, ולעת זקנתו טיהר.

איבעיא להו היכי קאמר: כל ימיו טימא משום נדה, ולעת זקנתו - טיהר משום נדה וטימא משום כתם, או דלמא: כל ימיו טימא משום כתם, ולעת זקנתו טיהר מולא כלום?

תא שמע, דתניא: בדקה בעד שאינו בדוק לה והניחתו בקופסא, ולמחר מצאה עליו דם.

רבי אומר טמאה משום נדה, **ורבי חייא אמר** טמאה משום כתם.

אמר לו ר' חייא: אי אתה מודה שצריכה כגריס ועוד?

א"ל: אבל.

אמר לו: א"כ, (אתה) אף אתה עשיתו כתם.

ורבי סבר: בעינן כגריס ועוד - לאפוקי מדם מאכולת, וכיון דנפק לה מדם מאכולת - ודאי מגופה אתא

מאי לאו בזקנתו קאי? הא בילדותו - טימא משום נדה! **שמע מינה.**

מבואר שנחלקו ר' חייא ורבי מה הדין בדם שנמצא על עד שאינו בדוק, והניחתו בקופסא ולאחר מכן מצאה בו דם:

דעת ר' חייא: טהורה מדין נדה, אך טמאה מדין כתם.

דעת רבי: שהיא טמאה מדין נדה.

ומבואר בגמרא שאף רבי מודה לר' חייא, שבמידה והכתם פחות מגריס, אנו תולים ממאכולת, ואינה טמאה כלל.

א"כ נמצאנו למדים כי לדברי הכל יש לטהר דם על עד שאינו בדוק והניחתו בקופסא במידה והוא פחות מגריס.

ולעניין דם שהוא יתר מגריס הדבר נתון במחלוקת ר' חייא ורבי.

הגמרא בהמשך מביאה שרבי נחלק בזה אף עם ר' יוסי, ונחלקו הראשונים בשאלה האם ר' יוסי טיהר לגמרי, או רק מדין נדה וטמא מדין כתם.

הגמרא תולה את מחלוקת ר' יהודה ור' יוסי, במחלוקת ר' יוסי ור"מ בעניין הרואה דם כשעושה צרכיה:

שלדעת ר"מ אם עומדת - טמאה, אם יושבת - טהורה.

ולדעת רבי יוסי: בין כך ובין כך טהורה.¹²

להלכה מצאנו ג' שיטות בראשונים בעניין דם בעד שאינו בדוק שהניחתו בקופסא:

הר"ח הכריע כר' יוסי שהרי נפסק כמותו בעניין מי רגלים כפי שיבואר לקמן סימן קצא, ולשיטתו ר' יוסי מודה אף הוא שטמא משום כתם.

הרמב"ם (איסורי ביאה ד, יט) **והראב"ד פסקו כרבי** שטמאה ודאי משום נדה, **וביאר הראב"ד** שאע"פ שלעניין מי רגלים אנו פוסקים כר' יוסי, מכול מקום כאן נראה שהגמרא טרחה ליישב את דברי ר' חייא שסבר כרבי (אמנם באופן חלקי שלרבי טמאה נדה, ולר' חייא טמאה רק משום כתם).

הרז"ה פסק כר' יוסי על פי ההבנה המקובלת שר' יוסי טיהר לגמרי. **הרמב"ן כתב** שמעיקר הדין נראה שהלכה כר' יוסי שהיא טהורה לגמרי, אלא שהראשונים הורו להחמיר וכך יש לנהוג.

הרשב"א פסק להקל כר' יוסי וכתב שהמחמיר תבוא עליו ברכה.

השו"ע פסק שהיא טמאה ולא ביאר אם טמאה כנדה או ככתם.

הט"ז (כט), הסדרי טהרה (סוף ס"ק סג) **החוות דעת** (כד) **ושולחן ערוך הרב** (ס"ק ט) כתבו שהשו"ע פסק שטמאה מדין כתם.

אמנם באר הגולה כתב שטמאה כדין נדה.

¹² לכאורה לא מובן כלל מה הקשר בין במחלוקת, בענין עושה צרכיה המחלוקת היא אם יש לחוש שהמי רגלים חזרו למקור והוציאו עמם דם או שאין חוששים לכך, ואין זה נראה שייך כלל למחלוקת בעניין עד בדוק בקופסא. אמנם החוות דעת (כג) והחזון איש (סימן צ ס"ק ג ד"ה י"ד שתל) ביארו שיש לדון את מי הרגלים כעד שאינו בדוק, והתולה בדם של מי רגלים יתלה גם בעד שאינו בדוק.

האם דינו של עד שאינו בדוק כדין כתם לכל דבריו?

הפתי"ש (מ) הביא את דברי החתם סופר שכתב שבזמן הזה אין לטהר בפחות מכגריס בזה, אלא בשיעור דם מאכולת המצויה בינינו, הואיל ואין דינו של עד שאינו בדוק כדין כתם רגיל, שהרי יש פה ספק שמא יצאה מגופה.

מכוח אותה סברא כתב שולחן ערוך הרב שאין להקל בעד שאינו בדוק ביותר בגריס במידה והוא אינו מקבל טומאה, שהרי כשאין במה לתלות איסורו מדאורייתא.

אמנם הרב עובדיה יוסף (טהרת הבית הקצר ח, כ) שדינו של עד שאינו בדוק כדין כתם לכל דבר וניתן להקל בו בצבעוני אף ביותר מגריס.

מצאה דם על עד מלוכלך

עד כאן עסקנו בדם הנמצא על עד שאינו בדוק.

אך כתבו הרשב"א והריטב"א (יד. ד"ה 'איתמר') שבמדה ולקחה עד מהאשפה או ממקום התורפה אינה טמאה אפילו משום כתם. (בריטב"א כתוב ככתם וגם מכתם ורשב"א יותר מפורש).

הרמב"ן (נדה יד. ד"ה בדקה) **הבין שלדעת הראב"ד** אף עד שהוא אינו בדוק כלל דינו כעד שאינו בדוק.

אמנם הסדרי טהרה כתב (סג) שאף הראב"ד לא התכוון לזה.

הרמ"א פסק כדברי הרשב"א והריטב"א שעד מלוכלך אינו מטמא כלל. (עיין לקמן סעיף לח עוד בעניין זה).

לשון השו"ע:

בדקה עצמה בעד שאינו בדוק לה, אפילו הניחתו שמור בתיבתה ומצאה עליו

דם, (אינה) טמאה (אלא) אם יש בו כגריס ועוד (טור בשם הרא"ש וע"פ).

הגה: ודוקא בעד בינוני, דהיינו שאין חזקתו בדוק ולא מלוכלך (ד"ע), אבל אם

בדקה עצמה בעד שחזקתו מלוכלך, כגון שלקחה עד ממקום שדמים מצויין שם,

שחזקתו שכבר היו בו כתמים, ובדקה עצמה בו ונמצא עליו כתם, טהורה אפילו

יותר מכגריס, (כן משמע מהריטב"א שהביא הב"י):

סעיף לו**עד שאינו בדוק שהניחה תחת יריכה**

הבאנו בסעיף הקודם את מחלוקת ר' חיא רבי ורבי יוסי, בענין עד שאינו בדוק.

רש"י מזייק מכך שהגמרא לא דנה בעניין עד שאינו בדוק שהניחה אותו תחת יריכה, שבמקרה זה פשוט שיש להקל משום ספק ספיקא: ספק שהדם שבירכה לא הגיע מהעד, ואף אם הגיע מהעד, שמא היה בעד מקודם.

השו"ע פסק על פי זה שאם הניחה עד שאינו בדוק תחת יריכה, יש לטהרה אפילו אם נמצא בו גריס ועוד.

הש"ך (מה) האריך להשיג על פסק זה, וכתב שגם רש"י לא התכוון לטהר, אלא לומר שלדעת רבי אינה טמאה משום נדה אלא משום כתם.

עוד כתב שאף אם נאמר שרש"י שהתכוון לטהר, זו דווקא דעת רש"י שסבר כרשב"א שאף כשהניחה בקופסא יש לטהר, ואנו איננו סוברים כן.

עוד כתב הש"ך שכל הספק ספיקא של רש"י שייך במידה והנמצא הדם על הירך, ויש ספק שמא הגיע מן העד, אבל כשהדם נמצא בעד, אין כאן כלל ספק ספיקא.

אמנם הביא הש"ך שהמעדני מלך ניסה לבאר שאף כשהדם נמצא בעד, יש כאן ספק ספיקא, משום שיתכן שהדם שנמצא על העד הגיעה מירכה, ואף אם נאמר שהוא לא הגיע מירכה שמא הגיע מקודם.

וכתב הש"ך שאין זה ספק ספיקא כלל, שזהו ספק אחד, ואינו מתהפך.

וכתב הש"ך שבדעתו היה לפרש שאף השו"ע התכוון לומר דין זה דווקא כשנמצא העד בירכה.

אך הביא שהלבוש והמעדני מלך והב"ח, הבינו את פסק השו"ע כפשוטו.

תורת השלמים הצדיק את פסק השו"ע וכתב שכן מוכח מתוספות, וכתב שאין צורך שהספק יהיה ספק המתהפך.

הניחה עד במקום שמצוי דם

כתב הרמ"א שפשוט שאם היא הניחה את העד במקום ששכיח דם היא טהורה אף אם מצאה עליו יותר מכגריס.

לשון השו"ע:

בדקה עצמה בעד שאינו בדוק לה, וטחתו בירכה, ואח"כ נמצא עליו דם, אפילו כגריס ועוד, טהורה.
 הגה: וכל שכן אם הניחתו אחר הבדיקה במקום שיש לתלות הכתם, דטהור אפילו ביותר מכגריס (ד"ע וב"י), אבל הניחתו במקום שאין דם שכיח, טמאה, אם הוא יותר מכגריס:

סעיף לח

מהו עד בדוק, ומהו עד שאינו בדוק?

כתבו תוספות (יד: ד"ה בעד) שנראה שעד שאינו בדוק זהו עד שידעה שהיה נקי לפני יום או יומיים, ובשעת בדיקה נטלו ממקום המוצנע ולא בדקו. אך אין הכוונה שלא בדקו מעולם, שבזה לא היה רבי מטמא.
וכן כתב הרמב"ן בחדושו (יד: ד"ה בדקה) **והוסיף** שבעד שאינו בדוק מעולם, לדברי הכל אינה טמאה כלל.
הרשב"א החמיר יותר וסבר שכל שהיה בדוק מתחילה עדיין נקרא עד הבדוק. לשיטתו עד שאינו בדוק, הוא עד שנלקח ממקום שרגילים להניח עדים שלא היו במקום כתמים, אך עד זה לא נבדק באופן פרטני.
עוד כתב הרשב"א שאם היא לקחה עד מן השוק ואינה יודעת אם לקחה מישראלית טהורה או טמאה, או מגויה, לדברי הכל טהורה היא לגמרי.
הריטב"א כתב הגדרה דומה לדברי הרשב"א שעד שאינו בדוק היינו שלקחו ממקום בינוני שאינו משומר לגמרי וגם אינו מקום תורף, אלא מקום שנותנת עדיה לפי שעה.
השו"ע פסק כדעת הרשב"א, שעד הבדוק הוא כל עד שנבדק.
הרמ"א בסעיף לו כתב כדברי הריטב"א והרשב"א (הובאו שם) שעד מלוכלך טהור אף ביותר מגריס **הפת"ש (מא) הביא את דברי הבית אפרים שכתב** שבשעת וסתה אפילו בדקה בעד שלקחה ממקום שמצוי שם דם טמאה, כשם שאיננו תולים במכה בשעת וסתה.

לשון השו"ע:

איזהו עד הבדוק, כל שבדקתו, בין היא בין חברתה, ולא נודע שנכנס בו כתם, ולא העבירתו בשוק של טבחים, ולא בצד המתעסקים בכתמים, הרי זה בחזקת בדוק:

סעיף לט

נמצא דם בחלוק שאינו בדוק

הבאנו בסעיפים הקודמים שיש לחלק בין עד הבדוק לעד שאינו בדוק.
הרשב"א והמגיד משנה (איסורי ביאה פרק ט הלכה כט) **למדו מכאן** שהוא הדין שיש לחלק בין חלוק בדוק לחלוק שאינו בדוק, וכל דיני הכתמים בבגדים שביארנו בסימן זה, נאמרו דווקא ביחס לחלוק בדוק, אך בחלוק שאינו בדוק, הכתמים שעליו טהורים תמיד.
וכן פסקו הטור והשו"ע.
הנושאי כלים נתקשו בפסק זה, שהרי השו"ע הכריע בסעיף לו בעניין עד שאינו בדוק, שאם נמצא בו כתם שיתר על גריס, הוא טמא, ומדוע בחלוק טיהר השו"ע אף ביותר מגריס?!
הב"ח תירץ שעד חמור יותר, היות וקנחה בו.
הט"ז (כט) תירץ שהכוונה פה לעד שאינו בדוק כלל, שבזה נפסק בסעיף לו שטהור אף ביותר מגריס.
וכתב הט"ז שאין מקום לחלק בין קנחה ללא קנחה, הואיל ובשני המקרים, היא לא הרגישה ואין זה דאורייתא, ושניהם דין כתם להם, ואין סברא לחלק ביניהם.
ר' עקיבא איגר כתב שכל דברי הט"ז תמוהים שלא מסתבר להחמיר בכל עד שלקחה ממקום מוצנע שיהיה טמא, בעוד הרשב"א מקיל אפילו בעד במציאות זו. וכתב רע"א שהעיקר כדברי הב"ח, **וכתב שלזה הסכים בתפילה למשה.**

לשון השו"ע:

אין האשה טמאה משום כתם שמצאה בחלוקה, אלא אם כן היה בדוק לה קודם שלבשתו. אבל אם אינו בדוק קודם שלבשתו, ולבשתו בלא בדיקה ומצאה בו כתם, טהורה:

סעיף מ

אשה שהשאלה חלוק לחברתה ובדקה שהוא נקי קודם שהביאה לה ולאחר מכן נמצא שם כתם, האם האשה השניה טמאה ובאלו אופנים יש להתירה?

לשון הגמרא בנדה נח.

תניא אידיך: בדקה חלוקה והשאלתו לחברתה, היא - טהורה, וחבירתה - תולה בה.

אמר רב ששת: ולענין דינא תנן, אבל לענין טומאה - היא טהורה וחבירתה טמאה.

הברייתא אומרת שאם אשה השאלה חלוק לחברתה, ובדקה אותו קודם שהשאלה לחברתה, היא טהורה, וחבירתה תולה שהכתם בא מהראשונה.

רב ששת מבאר שאין הכוונה, שהשניה יכולה לתלות את הכתם בחברתה, אלא שאינה מחוייבת לכבס לה את הבגד, שיכולה לומר שאינה סומכת שבדקה, אבל ודאי שיש לטמא אף את השניה.

וכן פסק השו"ע שהשניה טמאה.

האחרונים התקשו בלשון השו"ע: (וכן הוא בתורת הבית הקצר ובטור) השו"ע כתב שהאשה הראשונה בדקה חלוקה ופשטתו ומצאה טהורה. כביכול משמע בשו"ע שהאשה הראשונה בדקה פעמיים: קודם הלבשה וכשפשטה, ולכאורה די בכך שבדקה לבסוף, ואין שום עניין ותועלת בבדיקה הראשונה. (אכן בתורת הבית הארוך כתוב רק שבדקה כשפשטה).

הב"ח ביאר שכל כוונת השו"ע לומר שהבדיקה הראשונה אינה מועילה, וכל שלא בדקה לאחר שפשטה, שתיהם טמאות.

הפרישה כתב לבאר שיש בלשון זו חידוש, והוא שאם בדקה קודם שלבשה את החלוק, ולאחר שפשטה בדקה את גופה, וראתה שהוא נקי, הראשונה טהורה, והשניה טמאה. על אף שהראשונה לא בדקה את הבגד בפשיטתה, וזאת אף אם השניה גם מצאה את עצמה טהורה בפשיטתה, משום שהיות וידוע לנו שהבגד בתחילה היה נקי, אנו אומרים: כאן נמצא- כאן היה.

הט"ז (ל) והש"ך (מז) ביארו שאכן יש צורך שהאשה הראשונה תבדוק בתחילה ובסוף, וזאת מפני שכל שאינה בודקת בתחילה, אין היא נטמאת אף אם תבדוק בסוף, משום שהבגד אינו בדוק, וממילא יש לחוש שגם לבסוף לא בדקה מספיק טוב, משום שידעה שאף אם תמצא תהיה טהורה, וממילא השניה תהיה אף היא טהורה, הואיל ואין לסמוך על בדיקת הראשונה, ורק כשבדקה בתחילה ובסוף, אנו אומרים שבדיקתה רצינית.

וכן דחו הט"ז והש"ך את דברי הפרישה וכתבו שסברת: כאן נמצא- כאן היה, אינה שייכת במקרה זה ששתיהם שוות, עיי"ש.

לשון השו"ע:

בדקה חלוקה ופשטתו ומצאה טהורה, והשאלה לחברתה, ולבשה, ומצאה בו כתם, הראשונה טהורה, והשניה טמאה.

סעיף מא

השאלה חלוקה לנדה או לנכרית

לשון המשנה בנדה דף נט:

השאלה חלוקה לנכרית או לנדה - הרי זו תולה בה.

ובגמרא:

אמר רב בנכרית הרואה.

ממאי - דומיא דנדה, מה נדה - דקחזיא, אף נכרית - דקא חזיא.

אמר רב ששת: כי ניים ושכיב רב אמרה להא שמעתא.

דתניא: תולה בנכרית.

רבי מאיר אומר: בנכרית הראויה לראות.

ואפילו ר"מ לא קאמר - אלא בראויה לראות, אבל רואה - לא איצטריך.

אמר רבא: ותסברא ר"מ לחומרא? רבי מאיר לקולא

דתניא, אינה תולה בנכרית,

רבי מאיר אומר: תולה.

ואלא קשיא הך! תריץ הכי: והיא שרואה. ר' מאיר אומר - בראויה לראות, ואף ע"פ שאינה רואה.

במשנה מבואר שהמשאלה חלוקה לנכרית או לנדה, ומצאה כתם, יכולה לתלות שמקור הכתם הוא מן הנדה או הגויה. (ומבואר ברשב"א בענין קטנה ובתולה שיבואר לעיל שיכולה לתלות אף במקרה שלבשה בגד זה כשחזר מהן ורק אח"כ ראתה דם, וכן פסק השו"ע במקרה שלנו).

רש"י ביאר שהטעם הוא שלעולם יש לתלות את הקלקול במי שכבר מקולקל, מאשר לטמא אשה שכרגע בחזקת טהרה.

בענין נכרית אומר רבא שמדובר דווקא בנכרית שרואה .
הגמרא מסיקה לבסוף שזוהי דעת ת"ק, אך לדעת ר"מ די בנכרית שראויה לראות.
להלכה נפסק כרבא וכת"ק שתולה דווקא בנכרית שרואה.
נחלקו הראשונים מה הפירוש, נכרית שרואה, ומהי נכרית שראויה לראות.
דעת רש"י רשב"א (תורת הבית בית ז שער ד), **רא"ש** (פרק ט סימן ב) ו**ר"ן** (נט: ד"ה 'אמר רבי') שנכרית
הרואה פירושו שהגיעה לגיל שראויה לראות וראתה פעם אחת, וראויה לראות פירושו שלא ראתה
אפילו פעם אחת.
לשיטתם עולה שכל שהגיעה לגיל שראויה לראות וראתה, ניתן לתלות בדמה.
אמנם הרמב"ם כתב (איסורי ביאה ט, כט)
האשה שהשאלה חלוקה לנדה בין גויה בין ישראלית.... הרי זו תולה בנדה שלבשה אותו.
בפשטות משמע שהרמב"ם הבין שנכרית הרואה פירושה פירושו בשעה שרואה ממש.
אמנם המגיד משנה כתב שהרמב"ם מודה לשאר ראשונים, אלא שגויה נחשבת לעולם נדה משעת
ראייתה הראשונה.
הב"י כתב שיש לפרש את דברי הרמב"ם כפשוטו, בפרט שאף לפי פירושו של המ"מ יוצא
שהרמב"ם יחלוק על שאר ראשונים, שלפי ביאורו של המ"מ אף קטנה שרואה פעם אחת ניתן
לתלות בה ואילו לשאר ראשונים צריכה שתהיה בגיל הראויה לראות.
להלכה פסק השו"ע כדעת רוב הראשונים שדי שתראה הנכרית פעם אחת ותגיע לגיל נערו, בכדי
לתלות שמקור הדם ממנה.

**האם אשה בתוך ימי נדתה שהשאלה לנדה ולנכרית, יכולה לתלות שמקור
הדם נהן?**

כתב הב"י שאפילו אשה בתוך ז' נקיים שלה תולה באשה נדה, וכן פסק השו"ע.
הרמ"א ציין לדבריו בסימן קצו סעיף י בשג' ימים הראשונים אין תולים במכה על אף שידוע
שמוציאה דם, והוא הדין כאן.

לשון השו"ע:

**לבשה חלוקה הבדוק לה, ופשטתו, והשאלתו לישראלית נדה או לעובדת
כוכבים שהגיע זמנה לראות וראתה פעם א', אף על פי שאינה רואה בימי
השאלת החלוקה, ואחר כך נמצא בו כתם, תולה בהן וטהורה.**
**והוא הדין אם בדקתו והשאלתו להן, ואח"כ לבשתו היא ומצאה בו כתם,
שתולה בהן (זהו פי' רש"י ורמב"ם וטור) ואפילו היא בספירת שבעה נקיים.**
**(וע"ל סי' קצ"ו, דבג' ימים הראשונים של ז' נקיים אין מקילין בכתמים לתלות
בדבר אחר):**

סעיף מב

השאלה חלוקה לזבה ולאשה שיש לה דם טוהר ולבתולה

השאלה חלוקה לזבה

לשון הגמרא בדף ס.

ת"ר, תולה בשומרת יום כנגד יום בשני שלה, ובסופרת שבעה שלא טבלה. לפיכך היא -
מתוקנת. וחברתה - מקולקלת, דברי רשב"ג.
רבי אומר: אינה תולה, לפיכך שתיהן מקולקלות.
ושוין שתולה בשומרת יום כנגד יום בראשון שלה, וביושבת על דם טוהר, ובבתולה שדמיה
טהורין.

נחלקו התנאים בדבר אשה שהשאלה לחלוקה לאשה שראתה דם זיבה וכעת מצויה היא ביום
הנקי שלה שכנגד יום ראייתה, או שהשאלה לאשה שראתה זיבה גדולה שסופרת שבעה ימים
נקיים שעוד לא טבלה.

דעת רשב"ג שיש לתלות את הדם בזבה, וזאת משום שכרגע היא עדיין טמאה ויש לתלות את
הקלקול במקולקל (כך כתבו רשב"א ועוד ראשונים בניגוד לרש"י שמשמע ממנו שהטעם משום שמעינה פתוח
ואחרונים רבים נדרשו ליישב מדוע נדרש לטעם זה, ונדרש לזה בהמשך)
ואילו רבי סובר שאינו יכול לתלות את הדם בזבה. (רשב"א - משום שבידה לטבול היא נחשבת כטהורה.
הרמב"ן והר"ן - חולק על עצם הכלל שתולים את הקלקול במקולקל).

הראב"ד (בעלי הנפש שער הכתמים) **הרמב"ן** (הלכות נדה פרק ד הלכה לב) **והרשב"א** (תורת הבית בית ז שער ד), **הרא"ש** (פרק ט סימן ב) **והטור פסקו כרשב"ג** שיכולה לתלות את דמה בזבה, הואיל ויש להקל בדין כתמים שהוא מדרבנן.

אמנם הרמב"ם (איסורי ביאה פרק ט הלכה כט) **פסק כרבי**.

וביאר המגיד משנה שזאת משום שהלכה כרבי מחבירו.

השו"ע פסק כרוב הראשונים שיכולה לתלות את דמה בזבה, על אף שהיא כבר בימים הנקיים שלה.

בפשטות, רוב הראשונים הבינו שהסיבה שיכולה לתלות בזבה, היא משום שכרגע היא כבר במצב של טמאה, ויש להחזיק בה את הקלקול, ואין בזה שום מימד ראייתי.

אמנם מדברי רש"י עולה שהסיבה שניתן לתלות בזבה, הוא משום שמעינה עדין פתוח.

אחרונים רבים נתקשו בדברי רש"י מפני שמהמשך הסוגיא משמע שהמחלוקת נסובה סביב הכלל שתולים את הקלקול במקולקל אף ללא מימד ראייתי, כן עולה מהשוואת מחלוקת זו למחלוקת בעניין טמא וטהור שהלכו בשני שבילין, אחד טמא ואחד טהור, שאנו תולים שהטמא הלך בטמא, אף שאין בזה שום מימד ראייתי?!

באחרונים נאמרו ביאורים רבים בדעת רש"י, ונביא ג' מתוכם:

□ **המשנה למלך** (איסורי ביאה פרק ט הלכה כט ד"ה 'השאלה') **כתב** שכנגד סברת התליה במקולקל, ניצבת חזקת כאן נמצא כאן היה, והיות והטהורה היא זאת שמצאה את הכתם, היה מקום לתלות בה, ולכן צריך גם את הטעם שמעינה פתוח בכדי לאזן בין הראיות, ולחזור ולתלות את הקלקול במקולקל.

□ **החוות דעת (כט) כתב** שאין תולים את הקלקול במקולקל, אלא במציאות שכשהספק היה לכל אחד בפני עצמו היינו מקילים (כדין ההולך באחד משני שבילים), ורק בצירופם יחד אנו מחמירים מכוח הי'מה נפשך' שאחד מהם טמא(שנים שהלכו, אחד בטמא ואחד בטהור), אבל במקרה שאשה שרואה דם, שאם הייתה לבדה, הינו מטמאים אותה, וכל היכולת לטהרה הוא מכוח התליה בחברתה, לא מועילה סברת תלית הקלקול במקולקל, אלא במדה ומעינה של השניה פתוח, ונעשה החלוק כחלוק שאינו בדוק, ואנו תולים את הטמאה בזו שכבר טמאה.

□ **ערוך השולחן (קיד) השיג על הבנת המשנה למלך והחוות דעת** וכתב שברור שאף רש"י מודה שעיקר הטעם של התליה, הוא משום שיש לתלות במקולקל, ומה שכתב רש"י שהוא משום שמעינה פתוח, כוונתו שהיא נקראת כמי שמעינה פתוח כלומר עלולה לטמאה.

האם יכולה לתלות באשה שעברו לה שבעת ימי הנקיים ועוד לא טבלה?

המשנה למלך (איסורי ביאה פרק ט הלכה כט ד"ה 'השאלה') **רצה בתחילה לתלות בזאת במחלוקת רש"י ושאר ראשונים** בטעם שאנו מטהרים אותה, שאם זה משום שיש לתלות בקלקול, אז היא עדיין איננה טהורה, ואם זה משום שמעינה פתוח, כאן מעינה אינו פתוח.

אמנם לבסוף הסיק שאף שאר ראשונים יודו שלא ניתן לתלות בטמאה לאחר שעברו שבעת ימי נקיים, משום שהיא כבר אינה נחשבת 'מקולקלת' שכבר עברה טומאתה.

החוות דעת (כט) הסכים לזה והחמיר יותר שאם ראתה יום אחד בלבד, אינה יכולה לתלות אפילו ביום השני לספירתה, הואיל ויתכן שהיא בימי זיבתה, ועבר לה היום כנגד יום.

אמנם בערוך השולחן (קיד) השיג עליהם וכתב שלפי החוות דעת יוצא שבימינו, אינה יכולה לתלות אלא ביום הראשונים של הספירה, שהרי אנו מחכים ה' ימים עד הספירה, והיה לבעלי השו"ע לפרש זאת.

עוד כתב שהרי בנכרית אנו תולים אע"פ שאינה רואה כעת, ולא יתכן שהכל תלוי בכך שמעינה פתוח.

וכתב שאף רש"י מודה שכך הטעם התליה, הוא משום שיש לתלות במקולקל וכפי שהבאנו בשמו לעיל.

השאלה חלוקה לזבה ביום הראשון לה וביושבת על דם טוהר ובבתולה

הבאנו לעיל שנחלקו רבי ורשב"ג בעניין תלית דם באשה שהיא שומרת יום כנגד יום ביום השני שלה, וכן בזבה גדולה בשבעת ימי הנקיים שלה.

כותבת הברייתא שיש מציאויות, בהם אף רבי מודה שניתן לתלות את הדם באשה השניה.

וכך לשון הברייתא:

ושוין שתולה בשומרת יום כנגד יום בראשון שלה, וביושבת על דם טוהר, ובבתולה שדמיה טהורין

הסיבה שניתן לתלות בהם, היא, שהדם לא ישפיע על הגדרתם, או שבלאו הכי הם טהורות כגון היושבת על דם טוהר ובתולה, או שבלאו הכי הן טמאות כגון זיבה ביומה הראשון.

הרמב"ן (הלכות נדה פרק ד הלכה לא) **כתב** שבימינו לא ניתן לתלות ביושבת על דם טוהר, היות וכיום לא נהגו להקל בו.

אמנם הראב"ד (בעלי הנפש שער הכתמים) **כתב** שלא החמירו בנות ישראל בדם טוהר אלא לעצמן ולא לענין אשה אחרת.

הר"ן (סו. ד"ה יושין) **כתב טעם אחר** לכך שניתן לתלות בדם טוהר אף בימינו, והוא משום שדמיה מצויים.

הרשב"א (תורת הבית בית ז שער ד) קיבל את דברי הרמב"ן לענין דם טוהר וכתב שבימינו לא ניתן לתלות בה, וכתב שלא כר"ן שאין דמים מצויים אצלה, אך לענין בתולה, כתב שודאי שניתן לתלות משום שהדם מצוי אצלה.

המגיד משנה כתב שהרמב"ם סובר שניתן לתלות בדם טוהר גם בימינו וזאת לשיטתו של הרמב"ם (פרק יא הלכות ה-ז) שאף בימינו האיסור תלוי במנהג.

והרב"י שמשמע שסבר המגיד משנה, שיכולה להקל אף במקום שנהגו להחמיר שהרי אם תלך ותקבע דירתה במקום שנהגו היתר יהיה מותר לה להבעל על דם טוהר.

והרב"ה המושג למלך (ט, כט ד"ה ולפי זה היה) **שלפי טעם זה יוצא** שבימינו שכוס נוהגים בזה איסור, אף הרמב"ם יודה שאין לתלות מדם טוהר והוכיח כן מדברי הרשב"א שסבר כרמב"ם שהאיסור מכוח המנהג, ומכול מקום החמיר כרמב"ן בענין דם טוהר.

השו"ע פסק כדעת הראב"ד 'ודעימיה' שניתן לתלות בדם טוהר אף בימינו, ואף בדם בתולה.

לשון השו"ע:

השאלתו לקטנה, שלא ראתה מעולם, ולבשתו קטנה זו לאחר שנבעלה קודם שחיתה המכה
או שהשאלתו לנערה שלא ראתה, ולבשתו תוך ארבעה לילות לבעילתה
או שהשאלתו ליושבת על דם טוהר
תולה בהן ואפילו בזמן הזה (ראב"ד וטור בשם י"א וה"ה ור' ירוחם לדעת רמב"ם ורא"ה בב"ה).
וכן אם השאלתו לסופרת ז' שלא טבלה, תולה בה ובעלת החלוק טהורה,
וחברתה ששאלתו מקולקלת:

סעיף מג

השאלה חלוקה לאשה שטמאה בכתם ומצאה לאחר מכן דם,
 לשון הגמרא בנדה ס.

בעא מיניה ר' יוחנן מרבי יהודה בר ליואי: מהו לתלות כתם בכתם?
 אליבא דרבי - לא תבעי לך, השתא, ומה התם דקא חזיא מגופה - אמרת אינה תולה, הכא דמעלמא קא אתי - לא כל שכן?
 כי תבעי לך - אליבא דרשב"ג, התם הוא דקא חזיא מגופה - תליא, הכא דמעלמא קאתי - לא תליא, או דלמא לא שנא?
 א"ל: אין תולין.
 מה טעם?
 לפי שאין תולין.

ר' יוחנן שאל את רבי יהודה בר ליואי, האם יכולה אשה לתלות כתם שלה כשהשאלה לאשה אחרת שכבר נטמאה מכתם, וכתב שפשוט שלרבי אינה יכולה שהרי ביארנו בסעיף הקודם שלשיטתו לא ניתן לתלות אף כשהאשה השניה טמאה ממש, וההסתפקות היא לשיטת רשב"ג שסבר שניתן לתלות את הכתם באשה שנטמאה בראיה וכרגע בימי הנקיים שלה.
 למסקנה השיב לו ר' יהודה בר ליואי שאין תולים.
וכן נפסק להלכה ששניהם צריכות לחוש לטמאה במצב זה.

לשון השו"ע:

השאלתו לבעלת הכתם, בין שהיתה יושבת כבר על הכתם קודם שאלה בין שראתה כתם בחלוק אחר לאחר ששאלה את זה,
אין תולות זו בזו ולא זו בזו ושתייהן צריכות לחוש.
וכל שכן אם השאלתו לטהורה, וחזרה ולבשתו, ששתייהן צריכות לחוש (טור וכן מורים בפשיטות בש"ס ופוסקים טובי זימני).

סעיף מז

תלייה בדם עצמה מימי נדתה

הרא"ש (נדה ט, ב), **והרשב"א** (תורת הבית בית ז שער ד), **הגהות מיימוניות** (איסורי ביאה ט, ל) **בשם הרמב"ן** (הלכות נדה פרק ד הלכה לא), **רבינו ירוחם** (נתיב כו חלק ב) **כתבו** שאם לבשה חלוק בימי נדתה ולא בדקה ולבשתו עוד בימי טהרתה ומצאה בו כתם, תולה שהוא מימי נדתה. **וכתב הבי"י** שדין זה פשוט הוא.

לשון השו"ע:

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

סעיף מה

מסולקת דמים תולה בדם עצמה קודם שנסתלקה מן הדמים

כתבו הרשב"א (תורת הבית בית ז שער ד) **ורבינו ירוחם** (נתיב כו חלק ב) תולה בימי עיבורה ובימי מניקתה שהדם הוא מקודם לכן. הרשב"א כתב כן אף בזקנה.

לשון השו"ע:

לבשה חלוק קודם שהיתה מעוברת, ואחר שנתעברה לבשתו בלא בדיקה ומצאה עליו כתם, תולה בלבישת הימים שלא היתה מעוברת. וכן המניקה, תולה בעצמה כמו שתולה בחברתה. (וכן זקנה תולה בעצמה בימים שלא היתה זקנה), (בי"י בשם הרשב"א):

סעיף מו

אם ניתן לתלות כתם שנמצא על חלוק שהיה שם קודם שכוּבס

לשון המשנה נו.

כתם שנמצא בחלוק - מטמא למפרע, עד שיאמר בדקתי את החלוק הזה ולא היה בו כתם או עד שעת הכבוס.

המשנה דנה בדיני טהרות וקובעת שכשנמצא דם בחלוקה של האשה, הוא מטמא למפרע עד הזמן האחרון בו ידוע לו שבדקה ולא היה בו דם או עד שעת הכיבוס. דיני טומאה אינם נוגעים לימינו, אך מדין זה נוכל ללמוד אימתי ניתן לתלות כתם שמקורו קודם שנתכבס.

הגמרא בדף נו: מציגה 2 אפשרויות מדוע שעת הכיבוס מהווה נקודת בירור, שמקורו של הכתם הוא לאחר הכיבוס, ומתלבטת ביניהם, וזה לשון הגמרא:

איבעיא להו: עד שעת כבוס חזקתו בדוק, או דלמא חזקתו מתכבס?

למאי נפקא מינה - דאמר כיבס ולא בדק, אי אמרת חזקתו בדוק - הא לא בדק, אי אמרת חזקתו מתכבס - הא מתכבס. אי נמי - דאשתכחה בסטרא, אי אמרת חזקתו בדוק מאן דבדק - בסטרא נמי בדיק, אי אמרת חזקתו מתכבס - בסטרא לא מתכבס. מאי?

כלומר, ישנם 2 סיבות אפשריות לכך שאנו מניחים שמקור הכתם, הוא לאחר הכיבוס:

1. בגד יוצא מכביסה נקי ללא כתמים

2. חזקה שאנשים בודקים את בגדיהם לאחר הכביסה.

הגמרא מציגה 2 השלכות הלכתיות:

במידה וידוע שהבגד לא נבדק - ניתן להניח שהכתם מאוחר לכביסה רק לפי הסברא שאנו מניחים שנתנקה בכביסה.

במידה והכתם נמצא בקצה הבגד - ניתן להניח שהכתם מאוחר לכביסה רק לפי הסברא שאנו מניחים שהבגד נבדק, ומן הסתם נבדק גם בקצה, אך אין ודאיות שאכן נתנקה בכביסה.

הגמרא פושטת ספק זה, וזה לשון הגמרא:

תא שמע, דתניא א"ר מאיר... ומפני מה אמרו כתם שנמצא בחלוק מטמא למפרע, עד שיאמר בדקתי את החלוק ולא היה בו כתם, או עד שעת הכבוס - מפני שחזקת בנות ישראל בודקות חלוקיהן בשעת כבוסיהן, ואם לא בדקו - הפסידו למפרע.

א"כ הוכרע שכל שהבגד לא נבדק, עדיין ניתן לתלות שמקור הכתם קדום, בגמרא עניין זה נאמר לעניין חומרת טומאה, אך יש להשליך זאת גם לקולא לעניין תליה בכתמים.
בהמשך הגמרא מבואר, כי ישנם דרכים לברר האם מקורו של הכתם קדום לכבוסה, וכך נאמר בברייתא הנ"ל:

ר' אחא אמר: תחזור ותכבסנו, אם נדחה מראיתו - בידוע שלאחר כבוס, ואם לאו - בידוע שלפני הכבוס.

רבי אומר: אינו דומה כתם שלאחר הכבוס לכתם שלפני הכבוס, שזה מקדיר וזה מגליד. ש"מ: חזקתו בדוק, ש"מ.

לומר ר' אחא מציע לשוב ולכבס את הבגד- במידה והכתם ירד, משמע שזהו כתם חדש, הראיה שירד בכביסה זו, וכך היה לו לרדת בכביסה הקודמת. במידה ולא ירד, ניתן להניח שמקורו קודם לכביסה.

רבי סובר שאין צורך בכביסה נוספת וניתן להבחין בין כתם לאחר הכביסה שמראהו מקדיר (תוך הבגד), לבין כתם שקדם לכביסה שמראהו מגליד (שאינו נכנס תוך הבגד) **הרשב"א הכריע כדעת רבי** שניתן להבחין בכתם בין מקדיר למגליד.

אמנם הרמב"ם לא ציין דרך להבחין, וכתב רק את דברי ר"מ שיש לחלק בין בגד קודם כביסה לשאחריו.

הרשב"א דייק מלשון הגמרא שדווקא כשיהודיה מכבסת, יש להניח שהיא בודקת את החלוק, אבל בנכרית אין להניח כן, ולכן ניתן לתלות שמקור הכתם קדום לכביסה.

ישנם ג' אפשרויות בראשונים בעניין היוצא להלכה מסוגיא זו:

רשב"א- במידה והחזקה שהיא בדקה, לא ניתן לתלות את שהכתם קדום לכביסה כלל כאשר יש חזקה להיתר, כגון אצל נכרית שאנו מניחים שלא בדקה, או כשידוע שלא בדקה, אנו מקלים ותולים שהכתם קדום לכביסה מבלי להעזר בבדיקות כלל.

ומכל מקום כתב הרשב"א שכשניתן לבדוק יש לבדוק.
בפשטות כוונתו להחמיר ולבדוק אף כשידוע שלא בדקה או כשכובס על ידי נכרית **וכן פירש תורת השלמים (מו)**

אמנם הסדרי טהרה הבין שלדעתו הבדיקה מועילה אף שהתכבס על ידי יהודיה. אך פשוט בדבריו שבמדה ולא ניתן לבדוק כגון שאינה בקיאה ניתן לתלות שהכתם קדום לכביסה במידה וידוע שלא נבדק, או שכובס על ידי נכרית

הרשב"א למד מדברי הרמב"ן (וכתב שכן נראה דעת הראב"ד) שניתן לתלות שהכתם קדם במידה וידוע שלא בדקה או בנכרית רק כשהכתם אינו לפנינו, אבל כשהכתם לפנינו חייבת לבדוק, ואם אינה בקיאה בבדיקה, היא לא יכולה לתלות שמקור הכתם קדום, ואין זה נקרא ספק דרבנן, משום שזהו ספק של חסרון ידיעה.

מדברי הרמב"ם (מטמאי משכב פרק ג הלכה ז) **עולה** שהולכים רק אחר החזקות, ואין הדבר תלוי בבדיקות כלל. לכן אם יהודיה כבסה יש להניח שבדקה ואין לתלות שהכתם קדום, ואם ידוע שלא בדקה ניתן לתלות (יש לציין שהרמב"ם לא הזכיר כלל דין זה בדיני כתמים אלא רק לעניין חומרא של טומא מעת לעת, מכול מקום כך למד הב"י בדבריו, כמו כן הוא אינו מתייחס לכיבוס על ידי נכרית).

השו"ע פסק כדעת הרמב"ן שניתן לסמוך על כך שהכתם קדום במידה שידוע שלא בדקה, או כשכובס על ידי נכרית, אך רק במידה והכתם אינו לפנינו, וכשלפנינו מוכרחת לבדוק, ואם אינה בקיאה צריכה להחמיר.

כתב בשיעורי שבט הלוי שבימינו אין לתלות שהכתם קדום לכביסה, הואיל והכביסה מנקה היטב (ולא אין הדבר ברור שנראה מהגמרא שגם אצלם לרוב היה נקי, אלא שלפעמים לא נתנקה, ונראה שאף בימינו הדבר שייך).

לשון השו"ע:

חלוק שלבשתו בימי נדתה ונתכבס, וחזרה ולבשתו בזמן שהיא טהורה בלא בדיקה:

אם נתכבס על ידי ישראלית ואינה בפנינו לשאול, חזקה בדקתו בשעת כיבוס, ואינה תולה בו.

ואם היא בפנינו ואומרת שלא בדקתו, תולה לומר שמתחילה היה ולא עבר על ידי הכיבוס.

ואם נתכבס ע"י שפחה או עובדת כוכבים, אפילו אינה לפנינו, תולה לומר שמתחילה היה.

ואם אפשר לעמוד על הברור, כגון שמכרת במראיתו:

אם מקדיר דהיינו שנכנס לתוך הבגד, בידוע שקודם כיבוס היה.

ואם מגליד, דהיינו שאינו נכנס לתוך הבגד, בידוע שאחר כיבוס היה.

ואם אינה בקיאה בכך, חוששת להחמיר (דעת הראב"ד).

סעיף מז

כבסה חלוק והשאלתה לחברתה ונמצא עליו כתם

לשון השו"ע

לבשה חלוק הבדוק לה, ופשטתו וכבסתו והשאלתו לחבירתה, ונמצא עליו כתם, אם מגליד, בידוע שמהשניה היא והיא טמאה והראשונה טהורה. ואם הוא מקדיר, בידוע שמהראשונה היא, והיא טמאה והשניה טהורה.

כתב הש"ך (סו):

ואם אין יכולין לעמוד על הדבר שתיהן טמאות, טור והרשב"א בתה"ק. **וכתב העט"ז** דהיינו טעמא דטמאות מספק דלא שייך כאן למיזל לקולא מטעמי דלעיל. משמע דס"ל דלא הוי ספק כיון דהוא בא ממיעוט הכרה **וקשה דבטור ובתה"ק משמע** אפילו מאן דחשיב הא דלעיל ספק מודה בהכי. **אלא נראה דהכא** ה"ט דכיון דשתיהן טהורות ואין לתלות באי יותר מחברתה מאי חזית דמקלקלת להך טפי מהך.

סעיף מח

ארוכה שלבשה חלוקה של קצרה, וכן להיפך

לשון הגמרא בדף נח.

ת"ר: ארוכה שלבשה חלוקה של קצרה, וקצרה שלבשה חלוקה של ארוכה: אם מגיע כנגד בית התורפה של ארוכה - שתיהן טמאות. ואם לאו, ארוכה - טהורה, וקצרה - טמאה.

לשון השו"ע:

שתי נשים שלבשו חלוק אחד בדוק ונמצא בו כתם: אם הוא מהחגור ולמטה לשתיהן, שתיהן טמאות. ואם הוא למעלה מהחגור לשתיהן, שתיהן טהורות. היתה אחת ארוכה ואחת קצרה, אם הוא מהחגור ולמטה לארוכה כשם שהוא לקצרה, שתיהן טמאות. ואם הוא מהחגור ולמטה לקצרה, ולמעלה מהחגור לארוכה, קצרה טמאה, וארוכה טהורה. במה דברים אמורים, כשלא פשטו אותן בלילה לכסות בו את ראשן, אבל אם כיסו בו את ראשן, שתיהן טמאות. כיסתה אחת מהן את ראשה ולא השניה, אותה שכיסתה את ראשה טמאה, וחבירתה טהורה:

סעיף מט

שלושה שישבו על ספסל אחד או שלבשו חלוק אחד

לשון המשנה בדף נט:

ג' נשים שלבשו חלוק אחד, או שישבו על ספסל אחד ונמצא עליו דם - כולן טמאות.

כתב הראב"ד שכאשר אחת מהנשים יותר ראוייה לראות דם - תולים בה.

לשון השו"ע:

שלוש נשים שלבשו חלוק אחד, או שישבו על ספסל אחד זו אחר זו, ואח"כ נמצא עליו כתם, כולן טמאות והוא שיהא הספסל מדבר המקבל טומאה. במה דברים אמורים? בזמן שכולן שוות. אבל אם היתה אחת מהן ראוייה לראות יותר מחברתה, כגון שהיא זקנה או מעוברת או מניקה או שלא ראתה דם מימיה אף על פי שנשואה, אותה שאינה ראוייה לראות תולה בראוייה.

סעיף נ

שלוש נשים שהיו ישנות במטה אחת

לשון המשנה בדף ס:

שלוש נשים שהיו ישנות במטה אחת, ונמצא דם תחת אחת מהן - כולן טמאות. בדקה אחת מהן ונמצאת טמאה - היא טמאה ושתייהן טהורות.

לשון המשנה בדף סא:

שלוש נשים שהיו ישנות במטה אחת ונמצא דם: תחת האמצעית - כולן טמאות. תחת הפנימית - שתיים הפנימיות טמאות והחיצונה טהורה. תחת החיצונה - שתיים החיצונות טמאות והפנימית טהורה.

ובגמרא:

מאי שנא רישא - דלא מפליג, ומאי שנא סיפא דקמפליג?
אמר רבי אמי: במשולבות.

כתב הראב"ד שדווקא כשהן ישנות יש לחוש שהתערב דמן זו בזו, אך במידה והן ערות, והן יודעות בבירור שלא זזו ממקומן - טמאה רק מי שהדם תחתיה. בהמשך המשנה השניה מבואר שבמדה וכל הנשים עברו מאותו מקום, כולן טמאות משום שהדם יכל להגיע מכל אחת מהן.

שלושה שישנות יחד ונמצא הדם על הסדין

כתב הראב"ד שבמידה והדם נמצא על הסדין (הכוונה לשמיכה) שלושתן טמאות בלי קשר למקום הדם, ואין זה משנה אם הן משולבות או לא, וזאת משום שהסדין מתהפך בלילה ויתכן שהגיע הדם מצד לצד.

הרא"ש סייג וכתב שבסדין תחתון אין לחוש כיון שאינו מתהפך, וכן פסקו הטור והשו"ע **ה"ט"ז (לו) כתב שהמהרש"ל השיג על פסק הטור וכתב** שענינו הרואות שגם התחתון דרכו להתהפך.

כתב הש"ך (סח) שבמידה והאשה נמצאת לבדה במטה,, המטה כולה- מקומה וטמאה בכל מקום שימצא הדם, וזאת מ2 סיבות:

א. אין מונע ממנה מלהיות בכל מקום במטה.

ב. אין במי לתלות דם זה, מלבד בה.

לשון השו"ע:

שלוש נשים שישנות במטה אחת ומשולבות, (פ"י תכופות ודבוקות יחד כשליבות

הסולם), שרגליהן מעורות זו בזו ונמצא דם תחת אחת מהן, כולן טמאות.

ואם אינן משולבות זו בזו ונמצא דם תחת האמצעית, כולן טמאות.

נמצא תחת הפנימית, היא והאמצעית טמאה, והחיצונה טהורה.

נמצא תחת החיצונה, היא והאמצעית טמאה, והפנימית טהורה.

במה דברים אמורים, כשעלו דרך מרגלות המטה, אבל אם עלו דרך החיצונה, כולן טמאות, שאולי דרך עברתה נטף ממנה. והני מילי כשלא נמצא על סדין העליון (טור בשם הרא"ש), אבל אם נמצא בו, בין כך ובין כך כולם טמאות, מפני שהוא עשוי להתהפך אילך ואילך:

סעיף נא

המשך דין- ג' נשים במיטה אחת

בדקה אחת או שתיים מהנשים- השפעת הבדיקה על חברותיה

לשון השו"ע:

כל זה מייירי שלא בדקה שום אחת מהן, או שבדקו שלשתן ומצאו טהורות.

אבל אם בדקה אחת או שתיים ומצאו טהורות, הן טהורות והאחרת שלא בדקה, טמאה.

ואם בדקה גם השלישית ומצאה טהורה, כולן טמאות.

ואם בדקה אחת ומצאה טמאה, האחרות שלא בדקו תולות בה, והן טהורות.

בדקו שתיים ומצאו טמאות, הן טמאות, והשלישית טהורה, מפני שתולה בהן.

מקור כל זה במשניות בדף ס. ובסא.

אימותי מועילה בדיקה לטהר את אותה אשה ואת חברותיה? לשון הגמרא בדף ס.

אמר רב יהודה אמר רב: והוא שבדקה עצמה בשיעור וסת.
סבר לה כבר פדא, דאמר: כל שבעלה בחטאת - טהרותיה טמאות. בעלה באשם תלוי - טהרותיה תלויות, בעלה פטור - טהרותיה טהורות.
ורבי אושעיא אמר: אפילו בעלה בחטאת - טהרותיה תלויות.
 בשלמא התם - אימר שמש עכביה לדם [אבל] הכא - אם איתא דהוי דם מאן עכביה?
א"ר ירמיה: משל דר' אושעיא למה הדבר דומה - לילד וזקן שהיו מהלכין בדרך, כל זמן שהיו בדרך - ילד שוהא לבא, נכנסו לעיר - ילד ממחר לבא.
ואמר אביי: משל דר' אושעיא למה הדבר דומה - לאדם שנותן אצבע בעין, כל זמן שאצבע בעין - דמעה שוהא לבא, נטל האצבע - דמעה ממחרת לבא.
הבאנו לעיל שמבואר במשנה ששלושה שהיו במיטה אחת וראו דם, ובדקה האחת מהם ונמצאה טמאה, השאר טהורות, ואם שתים בדקו ונמצאו טהורות, הן טהורות והשלישית טמאה.
רב יהודה אומר בשם רב שבדיקותן לנשים מועילות לגבי עצמן ולגבי חברותיהן, רק במידה ובדקו תוך שיעור וסת.
בדף יב. מבואר שלא ניתן לבצע בדיקה בשיעור וסת, שזהו זמן מהיר מאוד - משל לשמש ועד שעומדים בצד המשקוף, ביציאות השמש - כנס עד'.
על כן כתבו תוספות (ד"ה והוא) שכוונת רב יהודה לקינוח בלבד, כמבואר בגמרא שם, שלקינוח יש זמן בשיעור וסת.

הגמרא תולה את דינו של רב יהודה בשם רב במחלוקת אמוראים וכפי שיתבאר:
בגמרא בדף יב מבואר שבמדה וקנחה כשיעור וסת ומצאה דם בעלה מתחייב בחטאת. כלומר יש לנו ודאיות שהוא בא עליה בעת שראתה דם.
האמוראים בדף ס. נחלקים האם כשם שהבדיקה מחייבת את בעלה בחטאת בתורת ודאי, כך טהרותיה שנגעה בהם בשיעור זמן זה, טמאות אף הן בתורת ודאי:

בר פדא סבר שכל בעלה חייב חטאת - טהרותיה טמאות.
 רב הושעיא סבר אפילו שבעלה בחטאת - טהרותיה טמאות רק מכוח ספק **טעמו הוא**, שיש לנו ודאיות שאם שמשו קודם, הדם היה כבר אז, והשמש הוא זה שעכב מהדם לצאת, אבל סתם אשה שנגעה בטהרות, יש חולשה בטענה שדמה יצא קצת לפני שראתה, משום שלא היה מה שעכב מן הדם לבוא, ומדוע היא לא שמה לב אליו קודם.
 הגמרא תולה את דברי רב יהודה בשם רב שהובאו לעיל במחלוקת הני"ל. כלומר רב יהודה שסבר שבדיקה של האשה תפטור את חברותיה במדה ובדקה בשעת וסת, סבר כבר פדא, שבמדה ובדקה בשיעור זה יש לנו ודאיות שהיא טמאה, ורק כשיש ודאיות, בדיקתה פוטרת את חברותיה.
לאור זאת הבינו רוב הראשונים שהמשנה עצמה סוברת כבר פדא, שהרי במשנה מבואר שבדיקתה מטהרת את חברותיה. והלכה כרב יהודה שהבדיקה מטהרת רק כשיעור וסת.
אמנם הרא"ש סבר שאין הלכה כרב יהודה משום שניתן לטהר את חברותיה אף שלא מתורת ודאי, הואיל ובכתמים יש ללכת לקולא, ויש לפסוק כרב הושעיא שסבר שבלאו הכי הטומאה הינה מכוח ספק, וממילא לשיטתו מבואר שיכולה אשה לפטור את חברותיה אף מכוח בדיקת ספק, וא"כ הוא הדין במידה והבדיקה נעשית לאחר זמן מאוחר יותר.
עוד כתב הרא"ש שאף לבר פדא עצמו צריך לומר שהבדיקה בתוך שיעור וסת במקרה זה לא תבאר לנו באופן ודאי שהדם המצוי במיטה הינו ממנה, משום שהיות ויש נשים אחרות איתה יתכן שהדם הגיע מהם, ועל כרחך אף בר פדא יודה, שניתן לטהר את חברותיה, אף כשאין לנו ודאיות, שוב אין לנו לחלק בין שיעור וסת, ליותר מכך.
לר"ה (השגות על בעלי הנפש שער הכתמים אות כ) **יש שיטה ממוצעת.** לדעתו במדה והיא נמצא טמאה, היא יכולה לטהר את חברותיה, אך רק אם בדקה תוך שיעור וסת. אך במידה והיא נמצאה טהורה, היא תטמא את חברותיה, אף אם תבדוק את עצמה בשיעור מאוחר יותר משיעור וסת.
כתב הבי"י שנראה שהרמב"ם פסק (איסורי ביאה ט, לב) **כרמב"ן וכרשב"א** מפני שכתב שהבדיקה מועילה מיד.
 וכתב הבי"י שכל הפוסקים זולת הרא"ש פסקו כרב יהודה, ועל כן אין לפסוק כמותו.
אכן השו"ע פסק כדעת הרמב"ן והרשב"א שבדיקתה מועילה רק בדקה תוך שיעור וסת.

בזה אחר זה ובבת אחת

כתב הרשב"א תורת הבית הקצר והארוך (בית ז שער ד) שבמדה ולבשו נשים חלוק אחד בדוק זו אחר זו רק בדיקת האשה האחרונה מועילה לטהר האחרות אם מצאה דם. אבל בדיקת הראשונות אינה מועילה, שהרי בדיקתן אינו תוך שיעור וסת.

המגיד משנה דייק שדעת הרמב"ם אינה כן, ואין לחלק בינן חלוק למטה, וכתב שכן משמע מן המשניות שהשוו בין הדינים.
 הטור והשו"ע לא חילקו בין חלוק למטה.
 לכאורה פסק השו"ע קשה, שהרחי היות וסבר שאין האשה מצילה את חברותיה בבדיקתה, אלא תוך שיעור וסת, כיצד בחלוק היא מצילה אף לאחר מכן.
 מכוח קושיא זו שו"ע הרב, והלחם ושמלה הכריעו כאן כדעת הרשב"א.
 והב"ח הכריע לחלוטין כדעת הרא"ש שאף במידה בבדיקתה מועילה, אף לאחר שיעור וסת

המשך לשון השו"ע:

והא דתלינן באותה שמצאה טמאה, לטהר האחרת, וכן הא דמטהרינן לאותה שמצאה טהורה, דוקא שקנחה עצמה בעד שבידה מיד תיכף למציאת הדם.
 אבל אם שהתה כדי שיעור בבדיקה, דהיינו כדי שתקנח בחורין ובסדקים, אין הבדיקה מועלת לטמאה לטהר האחרת, ולא לטהורה לטהר עצמה.

סעיף נג

נשים שישנו במטה אחת וראו דם, תולה זאת שאינה ראויה בראויה ועוד תליות לשון השו"ע:

במה דברים אמורים? כשכולן שוות.
 אבל אם אחת ראויה לראות יותר מחבירתה, שאינה ראויה תולה בראויה.
 כיצד?
 אחת זקנה שעברו עליה שלשה עונות ולא ראתה, ואחת ילדה, זקנה טהורה, וילדה טמאה.
 אחת מעוברת שהוכר עוברת, ואחת שאינה מעוברת, מעוברת טהורה, ושאינה מעוברת, טמאה.
 אחת בתולת דמים שלא ראתה מעולם, ואחת שראתה, שלא ראתה, טהורה. ושראתה, טמאה.
 אחת מניקה ואחת שאינה מניקה, מניקה, טהורה, ושאינה מניקה, טמאה.
 כן מבואר במשנה ובגמרא בדף ס:

כשם שתולה בחברתה כך תולה בעצמה

המשך לשון השו"ע:

וכשם שתולה בחברתה כך תולה בעצמה, שאם לבשה חלוק בזמן שאינה מעוברת, ואח"כ לבשתו בזמן שהיא מעוברת, ונמצא עליו דם, תולה בימים הראשונים שלא היתה מעוברת, וכן מניקה וזקנה, וטהורה.
 עיין לעיל סעיפים מד- מה.

היו כולן שוות

המשך לשון השו"ע:

ואם היו כולן שוות מניקות או זקנות או אחת זקנה ואחת מניקה, אין תולות זו בזו.
 גמרא ס:

האומרת ברי לי שהדם אינו ממני

המשך לשון השו"ע:

היו שלשתן ערומות ושוכבות על המטה או יושבות על הספסל כאחת, ונמצא דם תחת אחת מהן, אפילו תחת האמצעית, כיון שכל אחת מכרת מקומה אותה שתאמר: ברי לי שלא באתי למקום שנמצא הדם, טהורה.

מקור דין זה בראב"ד

הט"ז (מ) התקשה בדינו של הראב"ד כיצד יכולה לומר ברי לי, והרי מתחילה לא היה לה לשים לב ומילתא דלא רמיא עליה דאיניש - לאו אדעתיה".
 על כן כתב הט"ז שרק בסמוך לשכיבתן יכולה לומר, שבזמן קצר עדיין זוכרת אף דבר שלא היה מוטל עליה לזכור

הש"ך בנקודות הכסף חלק עליו וסבר שנאמנת בברי אף לאחר זמן משום שזהו דבר שמוטל עליה לזכור.
עוד כתב ערוך השולחן (קלה) שאין זה דומה לשאר מקומות שאנו אומרים שמה שלא מוטל על האדם, הוא אינו זוכר, משום שכאן היא אינה נדרשת לעשות פעולה.,
עוד הוסיף ערוך השולחן בשם התורת שלמים שאין להחמיר כל כך בכתמים.

נמצא בינהן

המשך לשון השו"ע:

ואם נמצא ביניהן, השתים שנמצא ביניהן טמאות, והאחרת טהורה.

פרטים נוספים:

המשך לשון השו"ע

ואם עלו דרך החיצונה ונמצא תחת החיצונה, כולן טמאות.
תחת האמצעית, אמצעית ופנימית טמאות, והחיצונה טהורה.
תחת הפנימית, היא לבדה טמאה, ושתים החיצונות טהורות.
ואם היה להן עסק לצד פנים שדרכן לקרב לצד הפנימי, כגון שהן טוחנות ברחים, ונמצא דם תחת הפנימית, שתיים הפנימיות טמאות, ואם נמצא תחת החיצונה, היא טמאה ופנימית טהורה, שאין פנימית דוחקת לבא לצד החיצונה.

סעיף נג

נמצא דם בין כמה נשים ונתעסקה אחת מהן בכתמים

המשך לשון השו"ע:

הא דאמרינן: נמצא דם בחלוק או מטה או ספסל כולן טמאות, אם נתעסקה אחת בכתמים, כולן טהורות, שכולן תולות בה והיא תולה בכתמים:
מקור דין זה בבעלי הנפש לראב"ד שער הכתמים

סעיף נד

האם יש וסת לכתמים, ומה הדין בעד בדוק?

לשון השו"ע:

אין בכתמים משום וסת.

כיצד?

מצאה כתם בר"ח, אפילו שלש פעמים, לא קבעתו ולא עוקרתו.
חוץ מכתמי עד הבדוק לה, שהם מטמאים בכל שהן, והרי הן כראיות לכל דבר:
מקור דין זה בבעלי הנפש לראב"ד שער הכתמים.

סימן קצא- הרואה דם במי רגליה

סעיף א

בסעיף זה נדון בדינו של דם היוצא מן האשה תוך שהיא מטילה את מימיה. השאלה הנדונה היא, מתי יש להניח שהדם הגיע מן המקור, ומתי יש להניח שזהו דם שהגיע ממי הרגלים ודם זה דם מכה הוא בחלחולת או בכוליא.

בעניין זה יש לחלק בין 2 מצבים באופן הטלת מי הרגלים, וב2 מצבים באופן זרימתם:

אופן העשייה:

- האשה עושה צרכיה בעמידה**- זהו מצב שאיננו טבעי, ועל כן יתכן שמחמת הדוחק, מי רגלים הגיעו למקור והביאו עמהם דם.
- האשה עושה צרכיה בישיבה**- זוהי הדרך הטבעית. כאן החשש שמי הרגלים הגיעו למקור והביאו עמם דם, נמוך יותר.

אופן זרימתם:

- מי הרגלים מוטלים בקילוח ובאופן טבעי**- במצב זה החשש נמוך יותר שמי הרגלים הגיעו למקור והביאו עמם דם.
- מי הרגלים מוטלים שלא בקילוח (בשתיתה)**- שבזה החשש גדול יותר.

כעת ניגש למקורות ונברר באיזו מציאות דם היוצא ממי הרגלי- טמא, ובאזו מציאות הדם טהור.

עשתה צרכיה בעמידה, אם יש לחלק בין מציאות שעשתה כן בקילוח או בשתיתה?

לשון המשנה בדף נט:

האשה שהיא עושה צרכיה וראתה דם:

רבי מאיר אומר אם עומדת טמאה ואם יושבת טהורה.

ר' יוסי אומר בין כך ובין כך טהורה.

לשון הגמרא:

מאי שנא עומדת? דאמרינן מי רגלים הדור למקור ואייתי דם, יושבת נמי נימא מי רגלים הדור למקור ואייתי דם.

אמר שמואל במזנקת...

אמר שמואל, ואמרי לה **אמר רב יהודה** **אמר שמואל**: הלכה כר' יוסי.

וכן **אורי ליה רבי אבא לקלא**: הלכה כרבי יוסי.

המשנה מביאה מחלוקת בדבר האשה העושה צרכיה וראתה דם.

ר' מאיר סובר שיש לחלק בין מציאות שהיא עומדת ועושה, שבזה אנו מניחים שהדם הגיע מן המקור, לבין מציאות שהיא יושבת ועושה, שבזה אנו תולים שהדם הגיע ממי הרגלים ולא מן המקור.

לעומתו סבר ר' יוסי שלעולם האשה טהורה, ואנו מניחים שדמה הוא מן המקור.

בגמרא מבואר שהסיבה שר' מאיר חושש לכך שהדם הגיע מן המקור, הוא משום שיתכן שחזרו מי הרגלים למקור ולקחו איתם דם.

הגמרא שואלת, אי"כ מדוע ר"מ לא חושש לזה אף במציאות שהאשה יושבת ועושה צרכיה.

הגמרא משיבה שמדובר כשהיא 'מזנקת', וביאר רש"י שהיא עושה צרכיה בקילוח, ובזה אין חשש שהדם חזרו למקור.

לפי ביאור זה לא ברור עדיין מה ההבדל בין מציאות שהיא יושבת ועושה צרכיה, לבין מציאות שהיא עומדת ועושה צרכיה, ולכאורה כל החלוקה הייתה צריכה להיות בין מציאות שעושה צרכיה בקילוח שבזה אין לחוש שחזרו מי הרגלים למקור, לבין מציאות שהיא שותתת את מי רגליה ובזה יש לחוש שחזרו מי הרגלים למקור, והביאו עמם דם:

נחלקו רש"י ותוס' במענה לשאלה זו:

- רש"י סבר** שבמידה והיא עושה צרכיה בעמידה, היא אינה יכולה כלל לעשות בקילוח ממש, משום שהיא עושה זאת בדוחק, ולכן כשהיא עושה צרכיה בעמידה, לעולם יש לחוש שחזרו מי הרגלים למקור.

□ **אמנם הרא"ש** (פרק ט סימן א) **ותוספות** (ד"ה מ"ש עומדת) **סברו** שאף בעמידה ניתן לחלק בין מזנקת (עושה בקילוח) לאינה מזנקת (שותתת).
ולשיטתם, הגמרא סברה בתחילה שר"מ מטהר כשעושה צרכיה בעמידה אף כשהיא שותתת, ועל כן הקשתה הגמרא מדוע חש ר"מ למציאות שהיא עושה צרכיה בעמידה אע"פ שהיא עושה זאת בקילוח, ויש רק סיבה אחת לחוש שחזרו דמה למקור, והוא שעשתה כן במידה, ואינו חושש במידה ועשתה צרכיה בעמידה והיא שותתת, שאף כאן יש חשש אחד לומר שחזרו דמיה למקור, והוא משום שהיא שותתת.
 והשיבה הגמרא, שבאמת ר"מ סובר שאף במידה והיא עושה צרכיה בישיבה, אין לטהר אותה, אלא במידה והיא עושה כן בקילוח.
כלומר, לדעת רא"ש ותוספות: לשיטת ר"מ צריך שלא תהיה שום סיבה לחשוש שמי הרגלים חזרו למקור, ולכן צריך שתעשה זאת בישיבה, וכן שתעשה זאת בקילוח.
בסוף הסוגיא מבואר שנפסקה הלכה ר' יוסי.

א"כ היה מקום לומר שאין כלל נ"מ להבנת דעת ר"מ, אלא שאין הדבר כן, משום שמכוח הבנת דעת ר"מ, אנו מבינים במה נחלק עליו ר' יוסי:

❖ **לשיטת רש"י שר"מ טימא** במציאות שהיא עומדת לעולם, משום שלעולם עשית צרכיה בעמידה נחשבים כעשיה שלא בקילוח.
יוצא שר' יוסי טיהר את דמה, אף כשעשתה בעמידה ושלא בקילוח.
 ❖ **לשיטת תוס' שר"מ טימא** כשעושה צרכיה בעמידה אף כשהיא מקלחת, משום שהוא חושש לכל סיבה היכולה לגרום לכך שמי הרגלים יחזרו למקור.
יוצא שר' יוסי חלק עליו דווקא על כך שסיבה אחת לבדה מספיקה לטמא.
אך גם ר' יוסי יודה שבמדה ועשתה צרכיה בעמידה כשהיא שותתת, יש לטמא את דמה, משום שכאן נצטרפו 2 סיבות יחד לומר שמי הרגלים חזרו למקור: מפני שהיא עשתה צרכיה בעמידה בדוחק, וגם שלא על ידי קילוח.

הבית יוסף כתב שנראה שדעת הרשב"א, הרמב"ן (הלכות נדה פרק ג הלכה ט) **והרמב"ם** (איסורי ביאה פרק ה הלכה יז) **כדעת רש"י** משום שהם פסקו שהאשה שעושה צרכיה ומצאה דם- טהורה, בין במדה שעשתה צרכיה בעמידה ובין בישיבה, ולא חילקו אם עשתה זאת בקילוח או בשתיתתה.
עד כאן מצאנו ב' שיטות:

דעת רש"י ודעימיה שר' יוסי מטהר את מי הרגלים אף שנעשו בעמידה ובשתיתתה.
דעת רא"ש ותוס' שר' יוסי מטהר את מי הרגלים בעמידה, אך רק שנעשו בקילוח.
ההגהות מימונית (איסורי ביאה פרק ה הלכה ב) **והמרדכי** (שבועות תשלה) **הביא בשם מהר"ם** (אמשטרדם ב, נב) **שנראה שישנה שיטה שליטת והיא**, שכל מה שחלק ר' יוסי על ר"מ הוא לעניין טומאת טהרות, אך גם הוא מודה שהאשה שעושה צרכיה בעמידה, אסורה לבעלה בדין כתם, ושאין לחלק בין מציאות שעושה זאת על ידי קילוח ובין מציאות שעושה זאת על ידי שתיתתה.
הר"ן בתשובה (סימן מט) **האריך להשיג על שיטה זו וכתב** ש'אין אלו אלא דברי נביאות ואין להם על מה שיסמוכו ולא רבינו חננאל ז"ל חתים עלה'.
הב"י כתב שודאי זוהי דעת הר"ח ושכן הביאו ראשונים רבים בשמו.

וכתב הב"י שאף יש ראייה טובה לשיטתו מהגמרא בדף יד.-: שהובאה בסימן הקודם (סעיף לו). שם השוותה הגמרא את מחלוקת ר"מ ור' יוסי למחלוקת רבי ור' חייא בעניין עד שאינו בדוק, ושם ר' יהודה סבר שעד שאינו בדוק מטמא לחלוטין, ור' חייא סבר שאינו מטמא אלא משום כתם. א"כ עולה שכל מחלוקתם נסובה בעניין טהרות ושניהם מודים שהאשה נאסרת על בעלה, והוא הדין במחלוקת ר"מ ור' יוסי.

וכתב הב"י שבאמת שסמך זה גדול בעיני עד שהוא ראוי לקרותו ראייה ולפסוק כן אלא שהפוסקים לא סמכו על זה משום דאיכא לדחויי ומכל מקום אין לדחות דבריו לגמרי ולומר דאין להם על מה שיסמוכו ומיהו לענין הלכה כיון שהפוסקים פסקו לטהר אף לבעלה עליהם סומכים'.

א"כ נמצאנו למדים כי ישנן ג' שיטות בעניין מציאת דם בשעה שהטילה מי רגליים:

1. **רש"י, רשב"א, רמב"ן ורמב"ם**- כל שמצאה דם במי רגליה, טהורה בין עשתה צרכיה עומדת ובין יושבת, בין קולחת ובין שותתת.
2. **שיטת רא"ש ותוס'**- עשתה צרכיה יושבת, לעולם טהורה, ובעומדת יש לחלק: קולחת- טהורה, שותתת- טמאה.
3. **שיטת הר"ח**- עשתה צרכיה יושבת טהורה, ואם עשתה צרכיה עומדת טמאה וזאת אף במידה והיא קולחת.

השו"ע פסק כדעת רש"י, רשב"א רמב"ן ורמב"ם שאשה שעושה צרכיה ומצאה דם טהורה בכל עניין, בין שעשתה בישיבה ובין שעשתה בעמידה, ואין חילוק בין מציאות שעשתה זאת בקילוח, או על ידי שתיתתה.

הרמ"א הביא את שיטת הרא"ש שאם עשתה צרכיה בעמידה, טהורה רק במידה ועשתה כן על ידי קילוח.
ולאחר מכן הביא את שיטת הר"ח שבמידה ועשתה בעמידה, טמאה היא בכל עניין ואין זה משנה, אם עשתה כן על ידי קילוח, או על ידי שתיתה,
וכתב הרמ"א שהמנהג הוא כדעת הר"ח שכל שעשתה בעמידה טמאה, בין בקילוח ובין בשתיתה.
הש"ך (ג) צידד אף הוא בשיטת הר"ח וכתב שכן מוכח בבבלי ובירושלמי ועיקר ראיתו מן הגמרא בדף יד. וכפי שהבאנו לעיל בשם הב"י.

עשתה צרכיה ומצאה את הדם על שפת הספל

הבאנו לעיל ששמואל ביאר שכל מה שטיהר ר"מ את האשה שעושה צרכיה בישיבה, הוא במידה והיא עשתה זאת כשהיא מזנקת, כלומר בקילוח, שבזה אין לחוש שחזרו מי הרגלים למקור, והביאו עמם הדם.

הגמרא ממשיכה להקשות על שיטת ר"מ, וזה לשונה:

מזנקת נמי, דלמא בתר דתמו מיא אתא דם?

אמר ר' אבא: ביושבת על שפת הספל, ומזנקת בתוך הספל, ונמצא דם בתוך הספל.

דאם איתא דבית דתמו מיא אתא - על שפת הספל איבעי ליה לאשתכוחי.

הגמרא מקשה, מדוע ר"מ מטהר את האשה העושה צרכיה כשהיא יושבת באופן שהיא קולחת, והרי עדיין יש לחוש שלאחר שעשתה את מי רגליה, יצא דם מן המקור.

ומתרצת הגמרא שמדובר כשישבה על שפת הספל וקילחה לתוך הספל, ולכן במידה ונמצא הדם בתוך הספל, אנו בטוחים שהוא הגיע ממי הרגלים ולא מהמקור, שאם היה מגיע מן המקור, היה לו להמצא על שפת הספל, במקום שבו ישבה האשה.

מהלך הגמרא הנ"ל נאמר לשיטת ר"מ, האם יש לו השלכה לגבינו שפסקנו כר' יוסי?

כפי שהבאנו לעיל הר"ח סבר שר' יוסי מודה לר"מ בעניין שנאסרת על בעלה, ולא חלק עליו אלא לעניין שיש לדון את דמה ככתם ולא כראיה, וא"כ לכאורה לשיטתו, דין זה נכון להלכה, ורק במדה שישבה על שפת הספל, וקלחה לתוך הספל, יש להתירה, ווודאי שאם נמצא הדם על שפת הספל, שהיא אסורה לבעלה.

אמנם נותר לנו מקום לשאול מה יסברו שאר ראשונים הסוברים שר' יוסי מטהר כשרואה דם במי רגליה אף מדין כתם:

תוספות ורא"ש כתבו שלשיטת ר' יוסי כל שעשתה דמיה כשהיא יושבת, היא טהורה בכל ענין. (ולשיטתם בעומדת יש לחלק בין מקלחת לשותתת כמבואר לעיל).

אמנם ההגהות מיימוניות (איסורי ביאה ה, ט) **והמרדכי** (שבועות תשלה) **כתבו בשם מהר"ם** (כתב יד אמשטרם חלק ב סימן נב) שאף ר' יוסי לא התיר אלא ביושבת על שפת הספל, ונמצא הדם התוך הספל, שהרי לא נחלקו ר"מ ור' יוסי בעניין יושבת, וכשם שחילקה הגמ' ביושבת לר"מ, כך חילקה נכון לשיטת ר' יוסי.

הר"ן בתשובה (סימן מט) **כתב** שפשוט שדברי הגמ' נאמרו לשיטת ר"מ בלבד, אך מכול מקום יש בהם נ"מ לשיטת ר' יוסי, והוא במידה וישבה על שפת הספל וקלחה לתוך הספל, ונמצא הדם על שפת הספל בלבד, שבזה אף ר' יוסי מודה שמן הסתם הדם הגיע מן המקור, שאם לא כן, היה לו להמצא בתוך הספל. אך במידה ונמצא הדם גם בשפה וגם בתוך הספל, יש להתירה ולומר שהדם הגיע ממי הרגלים, וזאת בניגוד לשיטת ר"מ שאוסר אף בזה, משום שהוא חושש למיעוט, וכל שאין הוכחה ברורה להיתר, הוא אינו מתיר. וכן במידה וישבה באמצע הספל ומצאה דם באמצע, פשוט שטהורה לשיטת ר' יוסי, אף שר"מ מטמא אף באופן זה, משום שאין ראיה שהדם לא הגיע מן המקור, כמבואר בגמרא.

אמנם ברשב"א עולה במפורש שאף במדה ונמצא הדם על שפת הספל בלבד, היא טהורה.

השו"ע סתם וחילק שכל דם הנמצא במי רגלים וטהור, ונראה שסבר כרשב"א.

כפי שהבאנו לעיל הרמ"א כתב שהעיקר כדעת ר"ח שלעניין איסור לבעל, כל דברי ר"מ נכונים להלכה, ואף ר' יוסי אינו חולק וכן כתב הרמ"א בשיטה זו שאפילו ביושבת אין להתיר אלא במקלחת ונמצא דם בתוך הספל.

וכתב הש"ך (ד) שכוונת הרמ"א היא שהיא מותרת רק במידה והיא יושבת על שפת הספל ויהרב קיצר במובן.

האם יש לטהר את האשה שעושה צרכיה אף במדה והיא הרגישה?

בתחילת סימן קצ הבאנו באריכות את דברי הגמרא בדף נז: שם דנה הגמרא בדברי שמואל שאמר שראייתה של האשה אינה מטמאת אלא במידה והרגישה, ונראה שבתחילה הבינה הגמרא שסבר שאינה טמאה כלל אף מדרבנן, והקשתה עליו הגמרא קושיות רבות, ואחת מהן היא מסוגייתנו, בה עולה שיש לטמא את האשה במידה וראתה דם במי רגליה, במידה ונניח שהדם הגיע מן המקור, ואין התייחסות לשאלת ההרגשה.

ותירצה שם הגמרא שמדובר שהיא הרגישה, ואף על פי כן יש לטהר את האשה, וזאת משום שניתן להניח שמה שהרגישה היה הרגשת מי הרגלים, ולא הרגשת יציאת הדם.

לכאורה למסקנת הגמרא, אין צורך בתירוצים אלו, משום שהגמרא מבארת ששמואל לא התיר אלא מדאורייתא, אך ודאי שטמאה היא משום כתם.
אך מכול מקום הרמב"ם (איסורי ביאה פרק ה הלכה יז) **והרמב"ן** (הלכות נדה פרק ג הלכה ט) **הבינו** שתירוצו זה נותר להלכה, ואף במידה והרגישה, היא טהורה משום שאנו תולים את הרגשתה בהרגשת מי רגלים, **וכן פסק השו"ע.**

מה הדין כשבדקה עצמה לאחר שהטילה מי רגלים ומצאה דם?

כתבו הגהות מיימוניות (איסורי ביאה ה, ב) **בשם מהר"ם** שאם אחר שהטילה מי רגלים, היא בדקה את עצמה ומצאה דם, טמאה היא, אלא אם כן ניתן לתלות שזהו דם מכה.
ובמרדכי (שבועות תשלה) **כתב מעין זה וביאר** שלא התיר ר' יוסי אלא דם שירד עם מי הרגלים, שבזה יש לתלות שהגיע ממי הרגלים, אך כשבדקה לאחר מכן ומצאה דם, ודאי שזהו דם מהמקור.
הב"י כתב שנראה שלדעת הסוברים שכשהיא יושבת יש להתיר לעולם, ואינם מחלקים היכן היא יושבת, נראה פשוט שכל שראתה דם עם מי הרגלים, אף אם היא בדקה אח"כ, היא טהורה. כיון שאנו מניחים שכל דם שהגיע עם מי הרגלים, אינו מן המקור.
אך כתב הב"י שבמדה ולא ראתה בשעת המי רגלים, ולאחר שהטילה מי רגלה בדקה ומצאה דם, היא טמאה לכולי עלמא, משום שבמציאות זו ידוע לנו בודאיות שהדם הגיע לאחר הטלת מי רגליה.

הרמ"א הביא את דברי הב"י שבמדה ולא ראתה דם במי הרגלים, אלא רק לאחר מכן, היא טמאה לכולי עלמא.

לאחר מכן הביא הרמ"א שיש מחלוקת במידה וראתה גם במי רגלים וגם בבדיקה.

והסיק הרמ"א שיש להחמיר כדברי ההגהות מיימוניות ושלא כדעת הב"י.

עוד בסוגריים כתב שאין הוכחה מהרא"ש לשיטת הב"י.

הש"ך (ח) תמה על מה שכתב הרמ"א שיש להחמיר, שהרי אין צורך לומר כן, מפני שהרמ"א כבר הכריע כדעת הר"י שאף אף ר' יוסי לא הקל יותר מר"מ אלא לעניין טומאת נדה ולא לעניין כתם, וא"כ פשוט להחמיר, שמציאות זו שמצאה דם בבדיקה ודאי חמורה יותר ממצב שנמצא הדם על שפת הספל וגם על הספל.

עוד טרח הש"ך לציין שאין זו חומרא, אלא עיקר הדין וכפי שהבאנו בשמו לעיל שמעיקר הדין הלכה כר"ח.

הרואה דם בבדיקה תדיר לאחר שעושה צרכיה

כבר הבאנו לעיל שכתב המרדכי (שבועות תשלה) **בשם מהר"ם** שאשה שרגילה לראות דם תדיר אחר שעושה צרכיה, ובדקה עצמה ומצאה דם, שהיא טמאה.

שם דן המהר"ם באשה שרואה באופן קבוע דם על המים כמין כמין חול שאינו אדום אלא דהוי, וכשבדקת עצמה היא רואה דם.

וכתב שם: 'חזרנו על כל צדדים ולא מצאנו לה היתר לבעלה אלא אם כן יעקר ממנה ג' פעמים', ואם בשלש פעמים לא תמצא, שוב אינה צריכה לבדוק את עצמה, שכבר נפסק שאשה אינה צריכה לבדוק עצמה קודם ואחר תשמיש לבעלה (כשיטת רש"י ושלא כשיטת הרא"ש והרמב"ם, והר"י סובר שצריכה רק ג' פעמים ראשונות, עיין לעיל סימן קפו).

עוד כתב שאם היא רגילה לראות בזמנים קבועים, היא קבעה לה וסת לזמנים אלו בלבד.

המהרי"ל¹³ (קעג) **נשאל אף הוא** בדבר אשה שיש לה מחלת האר"ן וינד"א (חולי שתמיד צריכה להטלת מי רגלים מעט מעט ואין מי רגלים שלהן כלין בבת אחת- **חכמת אדם קידה בשם הסדרי טהרה ס"ק ה'**) ובשעה שמטילה את רגליה היא מצטערת, ולאחר מכן כשבדקת את עצמה, היא מוצאת לרוב על העד דם, ואינו אדום ממש, אלא דהה כמו מוגלה.

וציין המהרי"ל לדברי המהר"ם שמחמיר בזה.

אך כתב שרבינו שמריה כתב שמהר"י הלוי מערפור"ט שלח בשם מהר"ם שאשה שרואה דם לאחר השתן באופן שתמיד כואב לה למטה מטיבורה (בניגוד למקרה שפעמים כואב ופעמים אינו כואב) היא טהורה שיש להאמין לה שמחמת מי הרגלים הגיע הדם, כשם שנאמנת לומר שיש לה מכה.

וכתב הרב שמריה שבמדה ויש לה וסת ורואה בשת הוסת אנו תולים בוסתה להחמיר, אך אם רואה רק כשכואב לה למטה מטיבורה טהורה. (וכתב רבינו שמריה שרבינו מנחם חולק עליו).

למסקנה הציע המהרי"ל לעשות בדיקה היות ואף רבינו שמריה לא התיר אלא במידה ושואלים את האשה האם הדם הגיע ממי הרגלים ולא מן המקור (לא יודע היכן כתב כן).

וכך תעשה את הבדיקה: תכניס האשה מוך על מקום המקור ותעשה את מי רגליה: אם המוך נקי, הרי זו הוכחה שהדם אינו מן המקור. אך קודם לכן יכניסו מוך ויבדקו יפה בחורין ובסדקין ובעומק ככל דין בדיקה.

¹³ חלק מתשובתו בענין זה מופיעה בב"י וחלק בדרכי משה (ו) בשם הגהות שערי דורא (הלכות נדה אות ו) ונביא כאן את תוכן תשובתו באופן מלא שאינו מקוטע.

אך כתב המהרי"ל שניתן לסמוך על בדיקה זו רק אם לאשה יש וסת קבוע ורואה שלא בשעת וסתה, (וזה על פי שיטת המרדכי כמבואר בסימן קפז סעיף ה שאם יש לה וסת קבוע ורואה שלא בשעת וסתה יכולה לתלות במכה, עיי"ש) אך אם אין לה וסת קבוע אין להתירה, שאם לא כן: יוכי לעולם לא תהא טמאה'. אך אם יש לה עונה כדרך הנשים על אף שהיא אינה קבועה כלומר שיש לה וסת חצי קבוע שיודעת שיש ימים שבהם אינה אמורה לראות, היא יכולה לסמוך על תקנה זו.

וכך פסק הרמ"א:

בתחלה כתב שאשה שרגילה לראות דם ולהרגיש כאב במי הרגלים בחולי הקרוי הארי"ן ויני"ד, יש להתירה בכל ענין, ואפילו אם מצאה את הדם כשהיא מקנחת את עצמה.

אך הוסיף וכתב שיש מחמירים שלא להתיר אלא באשה שיש לה וסת קבוע ושלא בשעת וסתה, ואף כשיש לה וסת קבוע צריכה לעשות בדיקה כפי שתיאר המהרי"ל, ואם בדקה עצמה ג' פעמים ונמצאה המוך נקי, מותרת בלא בדיקה אף שלא בשעת וסתה.

כלומר, הרמ"א כתב שיש מטהרים אשה שרואה דם במי רגליה ויש לה כאב, אף אם קנחה אח"כ, ויש שאינם מטהרים אותה אלא עם בדיקה ורק במדה ויש לה וסת קבוע.

הש"ך (ז) תמה על פסק זה שהרי אם הבדיקה מועילה, היה לה להועיל גם למי שאין לה וסת קבוע, ואם אינה מועילה, אין לה להתיר גם את זו שיש לה, וכתב שגם סברת מהרי"ל אינה מובנת, שמה שייד לומר 'וכי לעולם לא תהא טמאה', שהרי בודאי היא תהיה טמאה בשעה שתמצא דם על המוך.

על כן כתב הש"ך לבאר שמה שכתב המהרי"ל שאין לטהר מי שאין לה וסת קבוע, כוונתו מי שאינה רואה כדרך הנשים כלל, אלא רק בשעה שעושה צרכיה, וזאת משום שהמהרי"ל מסתפק האם בדיקה זו מועילה לחלוטין.

וכתב הש"ך: אף אם ירצה בעל דין לחלוק על פ"י זה אמור לו הנה מהרי"ו בתשובה ס"י כ"ה סומך בפשיטות על בדיקה זו וחשיב לה בדיקה מעליותא ולא הזכיר לחלק בין יש לה וסת או לא, ואף הרמ"א כתב בתחלה שיש לסמוך על בדיקה זו לל הגבלה.

הפתי"ש (ד) הביא את דברי הנודע ביהודה (יורה דעה מסימן מג עד ס"י מו ובסימן מח) **שהשיג על הש"ך**, וכתב שודאי בדיקה זו מועילה לחלוטין, וכל כוונת הרמ"א שאין לסמוך על בדיקה זו למי שאין לה וסת קבוע, הכוונה לעניין שאם תבדוק ג פעמים, טהורה לעולם ללא בדיקה, אך פשוט שבדיקה זו מועילה להתירה באותו פעם, ואין זה משנה אם יש לה וסת קבוע, או שאין לה. (ומעין זה כתב בערוך השולחן בסעיף ל).

רואה דם תדיר במי רגליה מחמת כאב, אם ניתן להקל כשלא נמצא הדם במי רגליה אלא לאחר מכן, וכשהכאב בא אח"כ?

הפתי"ש (ג) הביא שנחלקו החכם צבי והסדרי טהרה

הצמח צדק (סימן צד) סבר שניתן להקל במציאות זו רק במדה והיה לה כאב ממש בשעת מי הרגלים וגם נמצא דם אף בספל. או שכואב לה הרבה בשעה שמטילה את רגליה, על אף שלא מוצאת דם בספל.

אמנם הסדרי טהרה כתב שגם אם הכאב בא אח"כ ולא נמצא דם בספל, ניתן להקל. (וכתב שכן מוכח בתי' החכם צבי סימן עג)

מכול מקום כתב הסדרי טהרה שכתב השבות יעקב (חלק ב סימן עו) שיש לכתחילה להחמיר, ולהיות מתון בדבר.

אשה הרואה חצץ אדום עם מי רגליה ובבדיקה מצאה תמצית מאותו חצץ

כתב הר"ן בתשובה (סימן מט) שאשה הרואה חצץ אדום עם מי רגליה ובבדיקה מצאת מתצית מאותו הדם, טהורה שהרי זה כאשה הרואה בתוך הספל ובשפת הספל, שכשם שבתוך הספל אנו אומרים שזהו דם ממי הרגלים שהיו על שפת הספל, כך יש לומר על מה שמצאה בבדיקה.

וכתב הר"ן שבמקרה זה אף ר"מ יודה, הואיל והדם שיוצא ממנה אינו הדם הרגיל לצאת מן המקור, ומפורסם ברופאים שדם זה רגיל להוולד בכליות, על כן הסיכוי שהדם הזה הגיע מן המקור בגדר מיעוט דמיעוט, ואף ר"מ אינו חושש למיעוט דמיעוט.

עוד כתב שאשה זו נבדקה על ידי שנים בקיאות, שאמר שהדם הגיע ממחלתה ולא מן המקור, ומועילה בדיקה, כשם שמבואר בדף סו. שמועילה בדיקת שפופרת לרואה מחמת תשמיש, לוודא שדמה אינו מן המקור, ועל אף שהראב"ד (בעלי הנפש שער הספירה עמ' פג) כתב שעכשיו אין אנו בקיאים בבדיקה זו, בכל מקרה אף הוא מודה שאם בדקה עצמה ומצאה טהורה, היא טהורה טהורה ואשה זו כבר נבדקה ע"י נשים בקיאות.

וכתב שאף שכתב הרמב"ן (הלכות נדה פרק ג הלכה ח) שאינו יודעים היום להבחין בין סוגי הדמים השונים. כוונתו דווקא לדמים הדומים לדם נדות כגון דם בתולים, אך חצצים אלו אינם דומים לדם נדות, וודאי שיש להסתמך על כאבה בכדי להתירה.

הב"י כתב שאין צורך לכל טעמי הר"ן שהרי לכאורה ישנם גמרות ערוכות המטהרות את האשה באופנים מעין אלו, כמבואר בנדה דף כב:

אמר רבי אלעזר ברבי צדוק שני דברים אלו העלה אבא מטיבעין ליבנה מעשה באשה אחת שהיתה מפלת כמין קליפות אדומות ובאו ושאלו את אבא ואבא לחכמים וחכמים לרופאים ואמרו מכה יש לה בתוך מעיה שממנה מפלת קליפות אדומות.

ושב מעשה באשה אחרת שהיתה מפלת כמין שערות אדומות ובאו ושאלו את אבא ואבא לחכמים וחכמים לרופאים ואמרו שומא יש לה בתוך מעיה שממנה מפלת כמין שערות אדומות **הדרכי משה (ד) תמה על הב"י וכתב שמבואר בגמרא** שטעמים אלו אין מתירים האשה ללא בדיקה בפושרים שאכן זהו אינו דם קרוש, והר"ן רצה להתיר אף ללא בדיקה זו, ולכך נצרך לכל טעמיו.

בבדק הבית אכן כתב שהאשה מותרת במקרה זה רק במידה והישרתה את הדם בפושרים מעת לעת ולא נמוחו כמבואר בסימן קפח.

עוד כתב הב"י שאין סתירה בין דברי הר"ן הנ"ל לדברי המרדכי בשם מהר"ם שהבאנו לעיל שלא התיר אשה שרואה כמין חול שאינו אדום אלא דהוי, משום שהמרדכי דיבר כשראו כמין חול ולא חול ממש, עוד כתב שבדברי המרדכי מבואר שמצאת דם ממש בעד.

הדרכי משה (ה) השיג אף על דבריו אלו של הב"י וכתב שחילוקו הראשון אינו נכון, והעיקר כחילוק השני שהמרדכי דיבר כשראתה בבדיקה דם ממש.

להלכה פסק הרמ"א שכל שראתה כמין חול אחר מי רגליה, והיא גם רואה דם רגיל בזמנים אחרים, אותו החול אינו מטמא אותה.

יש לה כאב כל שעה בבטן ומרגישה משהו זו בבטן ובבדיקה מוצאה קרטין (שלא בשעת הטלת מי רגליה)

הט"ז דן בבמקרה של אשה שיש לה כאב בכל שעה בבטן ומרגישה כאילו דבר הולך אצלה בבטן, ולפעמים פוסק הכאב, ואין לזה סדר, ואותה אשה רואה דם כרגיל בשעת וסתה, ושלא בשעת וסתה, כשבדקת את עצמה, היא מוצאת קרטין אדומים כחודו של מחט (שלא בשעת הטלת מי רגליה). וכתב שיש ב' קולות שניתן לדון בהם ביחס למקרה זה:

1. היתרו של הר"ן בענין הקרטין שהובא לעיל. הט"ז הבין שלדעת הר"ן קרטין אלו אינם נחשבים דם כלל, ומותרים אף במדה שהגיעו מן המקור.

2. שיכולה לתלות את דמה במכה מחמת שיש לה כאב. (וסמך בזה על דברי תרומת הדשן בסימן מז, הובאו בסיכומינו לסימן קפז סעיפים ה ו-ז ע"ש).

וכתב שלא ניתן לסמוך על דברי הר"ן לבדו להקל משום שיתכן שיש שוני בין הקרטין שלנו לקרטין של המציאות עליו דיבר הר"ן.

אך מכול מקום יכולה לסמוך על הכאב, ולומר שעל כרחך הדם הגיע מן המכה, והיה מקום להקל בזה, אף אם הייתה רואה דם ממש.

וכתב שמה שכתב הרמ"א שיש להחמיר כשנמצא דם אחר מי רגלים, זה דווקא כשלא הרגישה כאב, ואף על פי שבענין זה כתב הרמ"א שצריכה לעשות בדיקה, זה דווקא כשיש לה כאב רק בשעת מי הרגלים, אבל בנדון זה שיש שהכאב ברור לה בכל עת ובכל שעה, תמיד ניתן לתלות במכה.

הפת"ש (ז) הביא שהחכם צבי (עג) **השיג על הט"ז בחריפות**, וכתב שהסומך על הוראה זו, מתיר איסור כרת. שהרי הר"ן לא התיר אלא כשרואה עם מי רגליה, וגם בבדיקה, ועיקר ההיתר הוא מן המשנה והגמרא בדף פט. בענין הרואה דם עם מי רגליה, והסיבה היא שאנו מניחים שקרטין אלו לא הגיעו מן המקור, ולא כפי שכתב הט"ז שאף אם הגיעו מן המקור, הם אינם מטמאים משום שאין זה דם, וזהו כנגד ש"ס מפורש בדף כב: ששכיוצא כמין שערות, יש לוודא שמא דם הוא במידה והוא נימוח.

ולגבי היתרו השני של הט"ז שכתב שניתן לתלות במכה, הרי מבואר בתרומת הדשן, שזה דווקא כשבדקת ורואה דם רק במקום אחד בצדדים, ואין זה שייך לנדון של הט"ז כלל.

ערוך השולחן (לז) הסיק להלכה שאמנם צדקו דברי החכם צבי, אך יתכן שניתן להקל אם מוצאת את הקרטין בשעת הכאב ממש, אף שלא בעת הטלת מי רגליה, אך בלא זה קשה לסמוך להקל. על אף שיש מהרופאים שאומרים שדם זה הגיע מן הצדדים שיש שם גידין קטנים כחוט השערה ויש שם הרבה גידין וכשהאשה מרובה בדמים אז גם הגידין האלו מושפעים בדמים וכשהיא בודקת אי"ע בעד ודוחקת בגידין אלו אזי נפתחים ומוציאין טיפין דם או קרטין קטנים, מפני שהם אומרים זאת מאומדנא בעלמא וללא ראיה.

רואה דם לאחר הטלת מי רגלים ובדקה ג' פעמים ונמצא נקי

הבאנו לעיל את דברי המרדכי בשם מהר"ם שכתב שאשה שרואה באופן קבוע קרטין וכשבדקת עצמה רואה דם, אין לה היתר אלא אם כן יעקר ממנה ג' פעמים, ואם בשלש פעמים לא תמצא,

שוב אינה צריכה לבדוק את עצמה, שכבר נפסק שאשה אינה צריכה לבדוק עצמה קודם ואחר תשמיש לבעלה (כשיטת רש"י ושלא כשיטת הרא"ש והרמב"ם, והר"ף סובר שצריכה רק ג' פעמים ראשונות, עיין לעיל סימן קפז).

לכאורה פסק הרמ"א על פי דברים אלו שאם בדקה את עצמה שלוש פעמים ונמצא המוך נקי מותרת אח"כ בלא בדיקה שלא בשעת וסתה, משום שיש לה חזקה שהדם יוצא ממנה, הינו דם מכה.

הדגול מרבבה כתב שהרמ"א ערבב 2 דברים יחד:

- ישנה בדיקה, המבררת שמכתה הינה דם מכה, וזה כשנמצא הדם בצדדים בלבד, וכדברי תרומת הדשן בסימן מז, ובזה די בפעם אחת, בכדי שלא תחוש לדם זה.
- וישנה בדיקה שבה האשה לא מוצאת כלל דם. בדיקה זו אינה מבררת שהדם הינו דם מכה, אלא עוקרת את וסתה שהיה לה, שראתה כל פעם בדיקה לאחר שהטילה מי רגליה ולזה צריך ג' פעמים ככל דיני עקירת וסת.

איש ואשה שהטילו שניהם מים ונמצא בו דם

לשון המשנה בדף נט :

איש ואשה שעשו צרכיהן לתוך הספל, ונמצא דם על המים : **רבי יוסי – מטהר.**

ורבי שמעון - מטמא, שאין דרך האיש להוציא דם, אלא שחזקת דמים מן האשה. לשון הגמרא :

איבעיא להו: איש ואשה עומדין. מה לי א"ר מאיר?

כי אמר רבי מאיר - בחד ספקא, אבל בספק ספקא - לא מטמא, או דלמא לא שניא? **אמר ריש לקיש:** היא היא...

ור' יוחנן אמר: כי קאמר רבי מאיר - בחד ספקא. אבל בספק ספקא - לא אמר.

...ורבי יוסי, בחד ספקא - מטהר, בספק ספקא מיבעיא?

מהו דתימא: הני מילי - דיעבד, אבל לכתחלה - לא, קא משמע לן.

תניא כוותיה דרבי יוחנן: איש ואשה שעשו צרכיהן לתוך הספל, ונמצא דם על המים : רבי מאיר ורבי יוסי מטהרין, ור' שמעון מטמא.

המשנה מביאה מחלוקת במציאות שאיש ואשה הטילו את מימיהם לתוך אותו הספל, ונמצא בו דם :

דעת ר' יוסי : האשה טהורה.

דעת ר' שמעון: האשה טמאה, הואיל ודרך האשה להוציא דם, ולא דרך האיש.

הגמרא מביאה מחלוקת אמוראים האם במציאות ששניהם הטילו את מימיהם בעמידה, יודה ר"מ שניתן לתלות את הדם באיש, או שכשם שאסר במידה והאשה לבדה, הטילה מימיה בעמידה, כך יאסור במקרה זה :

ריש לקיש סבר שר"מ יטמא אף במקרה זה.

ר' יוחנן סבר שבזה יודה ר' מאיר, הואיל ויש כאן ספק- ספיקא, שמא הדם הגיע מהאיש, ואף אם הגיע מהאשה, שמא הגיע ממי הרגלים ולא מן המקור.

הגמרא שואלת מדוע נצרכה המשנה להודיע לנו שר' יוסי מטהר במקרה זה, והרי ר' יוסי טהר אפילו בספק אחד.

ועונה הגמרא שהיינו חושבים שלא התיר ר' יוסי אלא בדיעבד, קמ"ל שהתיר אף לכתחילה.

הבאנו לעיל שר"ח סבר שאף ר' יוסי אוסר את האשה לבעלה במידה והטילה מימיה בעמידה, ולא טיהר אלא לעניין טהרות. לשיטתו, הגמרא מחדשת שבמקרה זה, ר' יוסי מטהר אף לכתחילה, כלומר ומתיר את האשה לבעלה.

אמנם שאר הראשונים החולקים על ר"ח בזה, יבארו שמכאן למדנו, שבכל דיני המשנה, התיר ר' יוסי אף לכתחילה.

הגמרא מביאה ברייתא התומכת בשיטת ר' יוחנן שבמקרה זה, אף ר"מ מודה שהאשה טהורה. **לאור זאת, אף הר"ח והרמ"א** שהכריעו שיש לאסור דם היוצא ממי רגלים שהטילה האשה בעמידה.

יודו שכאן מותרת האשה, הואיל ויש כאן ספק ספיקא להקל, **ואכן כך פסק הרמ"א.**

הש"ך (ו) כתב שאף במקרה זה אין להתיר אלא במציאות שנמצא הדם במים.

וכתב החוות דעת (ה) שכשנמצא על שפת הספל, יש הוכחה שהוא מן האשה, שהרי דרך האיש בקילוח ולא בשתיתה (לכאורה לפי טעם זה, יש לחוש לכך אם אם נמצא גם בספל).

ערוך השולחן (יח) תמה על דברי החוות דעת שהחוש מוכיח להיפך שלבסוף, אחר הקילוח שותתים המי רגלים לאט לאט בכל אדם.

וביאר ערוך השולחן שטעמו של הש"ך שכל שנמצא רק על שפת הספל, יש לחוש שמקורו אחרי הטלת מי הרגלים, שאם לא כן היה לדם להמציא גם בספל (ויוצא שאף הש"ך יודה במקרה שנמצא הדם גם בספל וגם על שפתו).

אך כתב ערוך השולחן שאינו יודע 'מי הגיד לנו את כל אלה' להחמיר בזה, וכתב שכבר פקפקו על דברי הש"ך הכרתי ופלתי והסדרי טהרה.

זקנה שראתה דם במי רגליה

הפתי"ש (ב) הביא את דברי הפנים מאירות (חלק א סימן יב) **שכתב** שזקנה שחדל להיות לה אורח כנשים, ורואה דם במי רגליה, טהורה אף כשעושה צרכיה בעמידה, וכל שכן כשיושבת ונמצא הדם באמצע הספל, שהרי אף המחמירים כשיטת ר"ח, לא החמירו אלא מדין כתם, ואין דין כתם בזקנה, וכל שכן בנדון דידון שקל יותר מכתם רגיל.

הפתי"ש כתב שדברי הפנים מאירות צריכים עיון, שלא הוזכר בשום מקום שאין דין כתם בזקנה, וכל מה שמצינו בענין זה, הוא שלא גזרו כתמים בתנוקות שלא הגיעה זמנה לראות (עיי' לעיל סימן קצ סעיף ב) ואדרבה בסימן קצ סעיף מד ברמ"א משמע להיפך שכתב שתולה זקנה וסתה במה שהיה לה קודם שסולקה מדמים, וכן עולה מסעיף נג מעלה שיכולה לתלות כתמה במי שראויה לראות, וכשאין לה במה לתלות, יש לה דין כתם (ופלא שאלו גמרות מפורשות).
וכתב הפתי"ש שמצא שאף הסדרי טהרה (באמצע ס"ק צה) **תמה על הפנים מאירות בזה.**

אשה שרואה דם במי רגליה ועשתה את בדיקתו של המהרי"ל (מוך במקור בשעה שמטילה מימיה) **ונמצא שדמה אינו מן המקור, אם צריכה לעשות בדיקה זו שוב בהפסק הטהרה?**

הפתי"ש (ו) הביא את דברי החתם סופר (יו"ד סימן קעז) **שכתב** שאשה שרואה תדיר דם יחד עם מי רגליה, ועשתה את בדיקתו של המהרי"ל לשים מוך דחוק במקור בשעה שהיא מטילה מימיה, ונתגלה שהדם אינו מן המקור, דינה כאשה רגילה, ואינה מתייחסת לדם זה כלל, ואף לענין הפסק טהרה.

וכתב שאף שבאבני מילואים (חלק ב סוף סימן כג) הצריך בהפסק הטהרה, לעשות שוב את בדיקתו של המהרי"ל, זה דווקא באשה שאינה רואה דם אלא עם מי רגליה, ואנו מניחים שביום הרגיל שהייתה רגילה לראות, או בעונה בינונית זהו דם וסתה, וכשרוצה להטהר, צריכה לוודא שאכן נתנקתה אף מהדם שיוצא עם מי הרגלים, שהרי היא רואה לעולם רק עם מי רגלים, ואין זה קשור לנדון של אשה שרואה אף בנפרד למי הרגלים.

לשון השו"ע:

האשה שהשתינה מים ויצא דם עם מי רגליה, בין שהשתינה והיא עומדת, בין שהשתינה והיא יושבת, הרי זו טהורה.

ואפילו הרגישה גופה ונזדעזעה, אינה חוששת, שהרגשת מי רגליה היא זו שאין מי רגלים מן החדר, ודם זה דם מכה הוא בחלחולת או בכוליא.

הגה: וי"א דאין להתירה אלא ביושבת והשתינה, אבל בעומדת, אם מקלחת לתוך הספל ונמצא שם דם, טהורה. אבל אם שותתת על שפת הספל ונמצא שם דם, טמאה, דהואיל (והמקום) צר חוזרין למקור ומביאים דם, (הטור בשם הרא"ש). וי"א דאפילו ביושבת אין להתיר אלא במקלחת ונמצא הדם תוך הספל, אבל על שפת הספל, טמאה. ובעומדת, בכל ענין, טמאה. (מרדכי ה"י וב"י בשם הגהות מיימוני וש"ד וב"ז סימן ק"צ וכן משמע מתשובת הר"ן ומהר"ם בתשובות סימן תר"ל ואגודה והגהת ש"ד בשם מהר"ט), והכי נהוג.

ודוקא כשנמצא הדם בספל שהיא משתנת שם לחוד, דידוע שהוא ממנה, אבל אם נמצא בספל שאיש ואשה מטילין שם מים, טהורה בכל ענין (טור ופוסקים מהש"ס).

וכל זה אם נמצא דם במקרה, אבל אשה שרגילה לראות דם במי רגלים ומרגשת כאב בשעה שמטלת מים כגון החולי שקורין (הארי"ן וינ"ד):
נראה דיש להתיר בכל ענין, דהא איכא ידים מוכיחות שיש לה מכה המכאיב אותה בהטלת מי רגלים וממנו הדם יוצא.

ואפילו אם מצאה דם אחר הטלת מי רגלים, כשמקנחת עצמה, טהורה, דמאחר דמרגשת כאב ואינה מוצאה דם רק אחר הטלת מי רגלים, ודאי דם מכה הוא, (בהגהת ש"ד בשם מהרי"ל והוא בתשובת מהרי"ל סימן ר"ג /קע"ג/ שכי"כ בשם מהר"ש וב"י בשם אגור בשם מהר"ש).

אך יש מחמירין שלא להתיר רק באשה שיש לה וסת להצריכה בדיקה (דעת מהרי"ל שם), דהיינו קודם שתשתין, תבדוק עצמה היטב בחורין ובסדקין ואם לא תמצא דם תכניס מוך נקי על המקור בפנים, ותשתין ותקנח עצמה יפה ממי רגליה ותוציא המוך, אם נקיה היא הוכחה גדולה דאין הדם מן המקור, (שם ובמהרי"ו), והכי נהוג.

ואם בדקה עצמה ג' פעמים בכהאי גווני ומצאה המוך נקי, מותרת אחר כך בלא בדיקה שלא בשעת וסתה, דחזקה דדם מכה הוא מאחר שאינה מוצאה אותו רק אחר שהשתינה.

(כאן חזרנו לדין אשה רגילה שאין לה חולי)

וכל זה דוקא שמרגשת כאב עם מי רגליה, אבל אם אינה מרגשת כאב ובודקת עצמה אחר הטלת מים ומוצאה דם, אם לא מצאה דם במי רגליה ודאי טמאה, (כן משמע שם ובהגהות מיימוני ובמרדכי שם).

אבל אם מצאה דם תוך מי רגליה וגם על העד שבדקה עצמה בו, יש אומרים דהיא טמאה, דלא התירו רק דם שנמצא תוך מי רגליה, (מרדכי ה"נ).

וי"א שהיא טהורה דדם שנמצא תולין שעדיין נשאר מתמצית מי רגליה, (בי"י ממשמעות הרא"ש והר"ן).

ויש להחמיר.

מיהו אינה צריכה לבדוק אחר זה. ואפילו אם היתה רגילה לראות אם בדקה עצמה שלש פעמים ומצאה טהורה, שוב אינה צריכה בדיקה, (שם במרדכי).

ואם אינה רגילה לראות רק לפרקים, קובעת לה וסת אם הוא בדרך קבע, בין וסת שוה בין וסת דילוגין.

(שוב אנו חוזרים למציאויות של הוצאת דם שאיננה טבעית, ומעידים על סימני מחלה)

ואם אינה מוצאה דם אח"כ כשבודקת עצמה, רק קרטין קרטין כמו חול וחצץ אדום, ונמצא כזה ג"כ במי רגליה ובשעת וסתה, או לפעמים אחרים רואה דם ממש כשאר נשים, ואינה מוצאת אותו חול רק אחר מי רגליה, טהורה, דאינו דם רק חול שדרכו להוולד בכליות, (בי"י בשם תשובת הר"ן).

סימן קצב- דיני כלה הנכנסת לחופה

סעיף א

תבעוה להנשא- צריכה שתשב שבעה נקיים

לשון הגמרא בדף סו.

אמר רבא: תבעוה לינשא ונתפייסה - צריכה שתשב שבעה נקיים.

ובהמשך הגמרא נאמר:

...**בפירוש אמר רבא** לא שנא גדולה לא שנא קטנה.

גדולה טעמא מאי - משום דמחמדא, קטנה נמי מחמדא.

רבא קובע כי ברגע בו הוחלט כי אשה פלונית תנשא לאדם מסוים, יש לחוש שמחמת החימוד, ראתה דם, וצריכה לשבת שבעה נקיים.

עוד מבואר בגמרא שדין זה נכון אף בקטנה שאינה רגילה לראות דם, וזאת משום שעדיין יש לחוש שמחמת החימוד ראתה דם.

האם יכולה לבדוק עצמה בשעה שתבעוה ולהפטר משבעת הנקיים?

כתב הרשב"א (תורת הבית בית ז' שער ב) שאף אם בדקה עצמה, ולא מצאה דם, יש לחוש שמא ראתה ולא הרגישה, **וכן פסק הטור**.

וכתב הב"י שדין זה פשוט ועולה מכך שהגמרא לא נתנה אפשרות שתבדוק עצמה ואז תספור ז' נקיים.

וכתב הב"י שכן עולה מדברי הרא"ש שנביא לקמן שסבר שצריכה בדיקה כל שבעה, ומשמע שלא מועיל שתבדוק באותו הרגע שלא ראתה דם.

אמנם הביא הב"י שההגהות מימוניות (איסורי ביאה יא, ט דפוס קושטא) **הביאו שהראב"ה כתב** שאם בדקה מיד לאחר שתבעוה, אינה צריכה ז' נקיים.

וכתב הב"י שסברא זו דחוויה מכל הפוסקים, ואין לסמוך על דברי הראב"ה בזה.

וכן פסק בשו"ע שלעולם צריכה לישב שבעה נקיים, משעה שתבעוה להנשא.

האם צריכה לעשות בדיקות בתוך ימי הנקיים, וא"כ כמה?

נחלקו הראשונים, האם בשבעת ימי הנקיים הללו צריכה הכלה לעשות בדיקות הפסק טהרה, ובדיקות בשבעה ימים הנקיים, או שאין צורך בכך.

מחלוקת זו נסובה בעיקר סביב פרשנות הסיפור המתואר בגמרא ולו גרסאות רבות מאוד.

נביא רק בתמצית כיצד למדה כל שיטה את הגמרא:

הרשב"א (ותורת הבית בית ז' שער ב) **הבין שמתואר בגמרא** שרבינא שידך את בנו עם בתו של חביבא להנשא, ורבינא עכב את החתונה שבעה ימים לאחר שנתפייסה בתו של רב חביבא, וזאת על פי דינו של רבא, שצריכה לספור שבעה נקיים מיום שתבעוה. רב חביבא לא הבין את פשר העכוב, משום שהוא סבר שדין זה אינו נאמר לגבי קטנה שאין לה דמים.

הרשב"א הוכיח מסיפור זה, כי אין צורך בבדיקת הפסק טהרה ובדיקות בתוך ימי הנקיים, שהרי בתו של רב חביבא לא ידעה כלל שהיא צריכה לחכות שבעה ימים נקיים.

בטעם הדבר כתב הרשב"א שהאשה שתבעוה להנשא לא ראתה בפועל הדם, וזהו רק חשש שמא ראתה מחמת חימוד ודי לחוש שראתה ופסקה מיד, ולא להחשיבה כרואה ממש שמעייתה פתוח, ולעניינה שבעת ימים נקיים אלו שבעה ימים שלא הרגישה בהם דם.

אמנם כתב הרשב"א שהראב"ד (בעלי הנפש שער הספירה עמ' פו) **והרמב"ן** (הלכות נדה פרק ג הלכה יב) **כתבו** שאינה צריכה הפסק טהרה, אך צריכה בדיקות תוך שבעה.

הרשב"א כתב שהוא לא ירד לסברתם הן משום שלא כך משמע מסיפורם של רבינא ורב חביבא, וגם מצד הסברא אין הדבר מובן, שאם אנו מחשיבים אותה כרואה ממש שמעייתה פתוח, יש לנו לחייבה אף בהפסק טהרה, שמן הסתם לא פסקה הדם ביומו, ואם אנו מניחים שאינה כרואה ממש, ושפסקה ראייתה, לא מובן מה הצורך לחייבה בדיקה כל שבעה.

וסיים הרשב"א שלא מצא עיקר לדבריהם, אך להלכה צריך לחוש להם.

הרא"ש (נדה פרק י סימן ד) **הצדיק את שיטת הרמב"ן והראב"ד** שאין צורך בהפסק טהרה, אך צריך בדיקת שבעה, וביאר הרא"ש בטעם הדבר, שיש לחוש בכל יום מחדש שתראה מחמת חימוד, הואיל וכל יום היא מתקרבת יותר לחופתה, וכתב שהצורך כאן בשבעה ימים נקיים, אינו נובע מחומרא דר' זירא שהרי בימי רבא לא פשטה גזירת רבי זירא, אלא מחמת שכל יום יש חשש שתראה מחדש מחמת חימוד וכפי שביאר (ובזה מיושבת קושיית הרשב"א, שאנו רואים שמעייתה סגור ואין צורך בהפסק טהרה, ומכול מקום צריכה לבדוק, כל פעם מחדש, מהחשש שתראה היום).

עוד הקשה הרא"ש שלשיטת הרשב"א לא מובן כיצד שבעת ימי הנקיים של בתו של רב חביא עלו לה כלל לשבעת ימי הנקיים (ביאר הסדרי טהרה ס"ב ד"ה 'והנה' שנחלקו הרא"ש והרשב"א אם צריך שתתכוין לספירת ימי הנקיים).
והביא הרא"ש שבגרסא האשכנזית, אכן עולה שבתו של רב חביא המתינה שבעה ימים נוספים מהרגע שבו הבין רב חביא שהיא צריכה לספור שבעת ימים נקיים, ובתחילה סבר רבינא שרב חביא ידע זאת.
השו"ע והרמ"א פסקו כדעת הרא"ש הרמב"ן והראב"ד שצריכה בדיקה בתוך שבעת ימי הנקיים, אלא שנחלקו בכמות הבדיקות, וכפי שיבואר להלן

לשיטות הסוברות שצריכה בדיקות, כמה צריכה לבדוק לכתחילה ובדיעבד?
מדברי הרא"ש שהבאנו לעיל עולה שהסיבה שצריכה לבדוק, הוא מהחשש שתראה כל יום מחמת הקרבה לחתונה.

אמנם בדברי הר"ן בשם הרמב"ן והראב"ד עולה טעם אחר: הר"ן ביאר שאין צורך בהפסק הואיל וראיתה מועטת וודאי הפסיקה, ומכול מקום צריכה בדיקה בתוך הז' הואיל והצרכנו שבעה ימים נקיים, ומלשונו משמע שדי בבדיקה בתחילה או בסוף.

הב"י כתב שנראה שבה יש הבדל בין דעת הרמב"ן (כפי שהביאו הר"ן) לדעת הרא"ש:
לדעת הרמב"ן די בבדיקה אחת בתוך שבעת ימי הנקיים.

ואילו הרא"ש מצריך בדיקה בכל יום ויום, מפני שבכל יום יש לחוש שתראה מחמת קרבתה לחתונה.

אך כתב הב"י שנראה שאף הרא"ש מודה שבדיעבד די בבדיקה אחת, מפני שאשה זו אינה חמורה יותר מרואה באופן ודאי שבדיעבד עולה לה בדיקה אחת, וכתב שלמרות שלכאורה לפי סברתו היה לחוש לכל יום מחדש, מכול מקום לא מסתבר שדינה יהיה חמור מרואה באופן ודאי.
השו"ע סתם וכתב שצריכה בדיקה תוך שבעה.

והב"י הוסיף את דעת הרא"ש על פי הבנת הב"י שצריכה לבדוק כל יום לכתחילה, ובדיעבד עולה לה טבילה אחת.

הש"ך (א) כתב שנהגו בימינו לעשות גם הספק טהרה, והביא שכן כתב מהרש"ל, ומכול מקום כתב המהרש"ל שודאי בדיעבד אין צורך.

עוד כתב שעל אף שלהלכה אנו פוסקים שבנדה רגילה צריך ב' בדיקות אף בדיעבד ביום א' וביום ז' אפילו בדיעבד כמבואר ברמ"א בסימן קצו סעיף ד, מכול מקום לענין חימוד די באחת מהם, כתב שכן עולה מהרמ"א והאחרונים שסתמו בזה, ולא הצריכו כאן ב' בדיקות

מדוע תמר ורות לא חיכו שבעה ימים נקיים?

הט"ז (א) הקשה על כך שתמר ורות לא חיכו שבעת ימים נקיים, קודם שבאו עליהם יהודה ובעוז. ותירץ בתחילה שבזמנם עוד לא נגזרה הגזירה בזה.

וביסס דבריו על המגיד משנה (איסורי ביאה פרק הלכות א-ב) שכתב שמן התורה אינה צריכה לשבת שבעה ימים נקיים, שהרי אפילו ראתה שלא בהרגשה, טהורה מן התורה, כל שכן זו שלא ראתה כלל.

וכתב הט"ז שצריך לומר שגזירה זו נגזרה יחד עם גזירת כתמים.

עוד כתב הט"ז תירוץ אחר לקושיא מבעוז ויהודה, והוא ששם לא היה חשש משום שמיד היו עמם במטה, ואין חשש לדם חימוד שהרי זה כמי שיש לו פת בסלו.

הדגול מרבבה צידד בתירוץ השני של הט"ז וכתב שכן מבואר בתוספות ביומא (יח: ד"ה יחודי) וכן בתוספות ישנים שם.

ובצל"ח (ברכות כב.) הביא ראייה מהסיפור שם על אדם שתבע אשה לדבר עבירה, וכשאמרה לו שהוא מחויב בטבילת 40 סאה פרש, וביאר רש"י שהחמיר בזה, אע"פ שהקל באיסור דרבנן של ביאה על הפנויה, ולא ביאר שהאיסור הוא מחמת שתבעה, ומשמע שכל שתבעה לבעול אותה תיכף, אין חשש לדם חימוד

אמנם הפת"ש (ג) הביא את דברי החוות דעת שכתב שזהו תירוץ דחוק, ואף במציאות זו יש לחוש לדם חימוד.

ותירץ החוות דעת תירוץ אחר והוא שבבעילה ללא נישואין אין חשש דם חימוד.

וכתב הפת"ש שבדבריו אלו של החוות דעת נסתרה ראית הצל"ח, ששם הביאה היתה ללא נישואין.

האם גם זקנה ומסולקת דמים צריכה לחוש לדם חימוד?

הפת"ש (ב) הביא את דברי הגבעת שאול (סימן סה) שכתב שגם זקנה ומסולקת דמים, צריכה לחוש לדם חימוד ולשבת שבעה ימים נקיים, וכן כתב **המקום שמואל** (סי' לג) בענין מעוברת וכתב שכן כתב התורת שלמים וכמדומה שכן כתוב בשו"ת הרדב"ז חלק ג.

לשון השו"ע:

תבעוה לינשא ונתפייסה, צריכה לישוב שבעה נקיים, בין גדולה בין קטנה, ואפילו בדקה עצמה בשעת תביעה ומצאה טהורה, שמא מחמת חימוד ראתה טיפת דם כחרדל ולא הרגישה בו.
ומונה ז' ממחרת יום התביעה ואינה צריכה הפסק טהרה, שאף על פי שלא בדקה ביום התביעה להפסיק בטהרה, מונה מיום המחרת ז' נקיים.
ומיהו צריכה בדיקה תוך ז' (כל יום לכתחלה (ב"י בשם הרא"ש וב"ח שג"כ דעת רמב"ן), מיהו בדיעבד אם לא בדקה עצמה רק פעם אחת תוך ז' סגל) (ב"י והאחרונים):

סעיף ב

מאיזה זמן צריכה הכלה לספור את שבעת ימי הנקיים?

בסעיף הקודם ביארנו שהכלה צריכה לשבת שבעה ימים נקיים מהשעה שתבעו אותה להנשא, בסעיף זה נברר מתי מתחיל זמן 'משתבעוה':
הרשב"א כתב ששבעת ימי הנקיים מתחילים משעה שמכניס את צרכי החופה, **וכן כתב הטור.** הר"ן (שבועות ד:) **כתב** באופן דומה שמתחילה לספור משעה שסומכת בדעתה ומכנינה את עצמה לחופה.
הדרכי משה (א) דייק מלשון הטור שאף אם החופה עצמה תהיה מאוחר יותר, די בשבעת ימי הנקיים הראשונים, ואין צורך שהם יהיו סמוכין לחופה.
אך כתב שהמרדכי (שבועות סימן תשי"מ) **כתב בשם הרשב"ם** שלא מועילה טבילתה במידה וטלה שבעה ימים או יותר קודם החופה.
וכתב המרדכי שהמנהג היה שהכלה טובלת ביום ד', וזה היה ג' ימים קודם החופה שנעשתה ביום שישי.
על פי זה כתב הרמ"א שיש להצמיד את הטבילה, כמה שיותר סמוך לבעילת המצוה, והביא שהמנהג הוא שהכלה טובלת ביום רביעי ואינה נבעלת עד מוצאי שבת, ומכול מקום כתב שאין להרחיק את הטבילה יותר מכך.
עוד כתב הרמ"א מכוח דברי ההגהות מימוניות (איסורי ביאה פרק יא אות ה) **ותוספות** (יומא יח: ד"ה 'יהאמר') שאם טבלה אחר ז' ימים נקיים ולא נבעלה, צריכה לבדוק פעמיים בכל יום עד שתבעל.
אמנם בניגוד לדבריהם שסתמו זאת לכל יום אחר שטבלה.
הרמ"א הגביל זאת רק במידה ונתאחרה יותר מג' הימים שמקובלים מכוח המנהג.
הב"ח והחכמת אדם לא קיבלו קולא זו, וכתבו שכל יום בין טבילתה לבעילתה, צריכה לבדוק פעמיים כבדיקת שבעת ימי הנקיים.
וכן הכריע בדי השולחן (כד) להלכה.
הט"ז (ג) כתב שכל חומרא זו היא דווקא לשיטת הרא"ש שחושש שכל יום עלולה לראות דם חימוד, אך פשוט שלדעת הרשב"א, אין צורך בזה, שהרי הוא אינו הצריך בדיקה אף בתוך שבעת ימי הנקיים, וכבר הבאנו לעיל שכן דייק הד"מ מלשון הטור שהביא את הרשב"א שאין צורך כלל שבעת ימי הנקיים יהיו סמוכים.
וכתב הט"ז שדי שתספור את שבעת ימי הנקיים משעה שמכניס השכר לצורך החופה או משעה שמודיעים לה,
אמנם הדרישה סבר שאף הרשב"א יודה בזה, והאריך לדחוק בלשון הרשב"א שמה שכתב שלא מועיל ספירה יב חודש לפני הכוונה שהתחילה יב חודש ותוך כדי נתרצו להנשא מיד, ואינו מועיל הואיל ובתחילה לא היה לה חימוד, ואם ספרה 4 שבועות לפני התאריך המיועד ולבסוף נתרצו להנשא מיד זה מועיל שכבר אז היה חימוד, אך פשוט שכל שלא נשאת, לא מועילה ספירתה לפני.
והט"ז דחה דבריו שלא משמע כן ברשב"א וגם לא מסברא לא נראה שישבור כן, שהרי הוא אינו מצריך בדיקות אף בימי הנקיים וכפי שהבאנו.
ספרה ז' ימי נקיים זמן קודם חתונתה ולא בדקה אח"כ אם מועילה ספירתה בדיעבד
הבאנו לעיל שכתב הרמ"א שאם ספרה את שבעת ימי הנקיים מספר ימים (יותר מ3) קודם חתונתה, צריכה לבדוק כל יום פעמיים עד חתונתה.
ומכול מקום הביא הרמ"א לאחר מכן את דברי הב"י שהובאו לעיל שבדיעבד די בבדיקה אחת בתוך ז'.
ומשמע שאף אם לא בדקה לאחר מכן, עולה לה בדיעבד שבעת ימי הנקיים שספרה לפני.

אמנם כתב בבדי השולחן (ל) בשם הסדרי טהרה וחכמת אדם וחווה דעת בחידושים שזאת דווקא כשלא עברו שבעה ימים בלא בדיקה, אך יותר מכך צריכה לספור מחדש ולטבול שנית. **אך כתב שהחווה דעת בביאורים** הקל בזה. **ומכול מקום הסתפק בדי השולחן (ע) אם צריכה לברך על טבילה זו, היות ולדעת הרשב"א אין צורך בטבילה זו כלל.** ועוד אחרונים רבים פקפקו בצורך לספור מחדש.

האם החתן צריך לשאול את כלתו אם ספרה שבעה ימים נקיים?
כתב הרמ"א בשם ההגהות שערי דורא (הלכות נדה סימן א) שכל חתן צריך לשאול את כלתו אם שמרה ז' נקיים.
אמנם הש"ך (ד) כתב שכיום לא נוהגים כן, וסומכים על כך שהשושבינים רגילים להודיע לחתן אם היא טמאה.
הפתי"ש (ד) הביא את דברי האבן שוהם (סימן טז) שכתב שחתן שרוצה לבעול בעילת מצוה ביום חופתו קודם הלילה באור היום אחר החופה אסור אף בבית אפל, אף שלשאר אנשים מותר, וכתב שהביא הרבה טעמים לזה.
אך ציין שבנודע ביהודה (יו"ד קיז) **עולה** שדין חתן כדין כל אדם.

לשון השו"ע:

שבעת ימים הללו מונים אותה משעה שהיא סומכת בדעתה ומכינה עצמה לחופה, אף על פי שלא נתקדשה עדיין.
 הגה: ויש לסמוך הטבילה סמוך לבעילת מצוה בכל מה דאפשר, (כך משמע במרדכי בשם רשב"ם ור"מ ורוקח בשם אביו ורבתינו ובהגהת מיימוני פי"א דהלכות א"ב).
 והמנהג לטבול הכלה ליל ד' אף על פי שלא תבעל קודם מוצאי שבת (מרדכי שם) אבל אין להרחיק הטבילה מן הבעילה יותר מזה. ואם לא תבעל במוצאי שבת, יש לה לבדוק עצמה בכל יום עד בעילת מצוה, (שם ובהגה ובתוספות פי"ק דיומא דף י"ח), ודוקא לכתחלה, אבל בדיעבד אין להחמיר אם בדקה רק פעם אחת תוך ז' (בי"י). וכל חתן ישאל לכלה קודם שיגע בה, אם שמרה ז' נקיים, (הג"ה ש"ד).

סעיף ג

נדחתה החתונה, וחזרו וקבעו תאריך, אם צריכה לספור שוב שבעה נקיים?

כתב המרדכי (שבועות סימן תשמ) **שהמהר"ם זייק מלשון הרשב"ם**, שבמידה וקבעו את החתונה ליום מסוים משום שלא הצליחו להתפשר, והשלימו וחזרו לקבוע את החתונה, צריכה לשבת שוב ז' ימים נקיים, וכתב שזה המעשה שהיה עם רבינא ורב חביבא.
ובחתם סופר (סו. ד"ה רבינא איעסק) **ביאר שבגרסא שלפנינו בספרים**, זו האפשרות היחידה להבין את הגמרא, וכתב שכן מבואר בכתובות ח. שרבינא ורב חביבא חזרו בהם מהשידוך, ולכן יש לפרש שאח"כ שוב נתפייסו ורבינא ספר שבעה נקיים משעת הפיוס, שהרי פשוט שברגע שנתבטל וחזרו בהם מתחיל הכל מחדש, ואף לרב חביבא היה הדבר פשוט, אלא שלא ידע שדין זה נוהג אף בקטנה.

חזרו בהם מהשידוך, והמשיכה הכלה לבדוק, ושוב נתפייסו
המהרי"ק (שורש קנט) **הביא מחלוקת** במקרה שהאשה המשיכה לבדוק פעמים ביום, עד שנקבעה החתונה מחדש:
יש שסברו שאינה צריכה לספור, היות ובדקה.
יש שסברו שאין לסמוך על בדיקתה, הואיל ולא ידעה שבאמת החתונה תתקיים, ויתכן שלא הקפידה בבדיקה.
המהרי"ק עצמו צידד להחמיר, וכתב שכן משמע במרדכי, **וכן פסק הרמ"א**.
הש"ך (ז) הביא שהמשאת בנימין (סימן מב) **האריך לחלוק על פסק זה** וכתב שמעיקר הדין, אם בדקה, היא אינה צריכה לספור מחדש.
אך אף הוא כתב לבסוף שיש להחמיר כדברי מהרי"ק והרמ"א.

חזרו בהם ובאותו מעמד נתרצו לתאריך אחר
כתבו הב"ח הט"ז (ו) והש"ך (ו) שבמידה ובאותו המעמד היו חוסר הסכמות, אך לבסוף הסכימו באותו המעמד לתאריך אחר, אינה צריכה לספור מחדש.

אמנם הלבוש כתב שאף במקרה זה, צריכה לספור מחדש. **ובש"ך משמע** שמכול מקום צריכה לבדוק את עצמה, באותה השעה. **וכתב הפת"ש (ו) בשם הסדרי טהרה שמקור דבריו בב"ח** ולא העתיק דבריו נכון, ואין צורך כלל לבדוק אף באותה שעה.

ביטלו את החתונה באותו מעמד, ובאותו היום קבעו תאריך חדש
עוד הביא הפת"ש את דברי הב"ח (סימן קיח) **והמהריט"ץ** (סימן סז) **בתשובה שכתבו** שאפילו אם באותו מעמד דחו לחלוטין, אך חזרו באותו היום והסכימו בין בדיקת שחרית לבדיקת ערבית, היא אינה צריכה לשבת שוב ז' ימים נקיים.
החוות דעת סייג זאת וכתב שזאת דווקא במידה וסיכמו על יום קרוב לתאריך הראשון. אך במידה וסיכמו על תאריך רחוק, ויש צורך בהכנות חדשות לחתונה, יש לחוש לדם חימוד חדש מחמת ההכנות החדשות, וזאת מפני שהחות דעת סבר שדם החימוד נוצר בעקבות ההכנות.

החתן סירב להתחתן מוחמת נדוניא, ומשפחת הכלה עוד מנסים לרצותו ולבסוף נתרצה

כתב הט"ז (ו) שאם היה שלב בו החתן לא רצה להנשא מפני סילוק הנדוניא וכדומה, והכלה ומשפחתה עדיין משתדלים לפתותו לישאנה, היא נזהרת בבדיקתה ואינה צריכה ז' נקיים אחר שנתפייס החתן.

איחר לחתונה מוחמת אונס

עוד כתב הט"ז (ו) שאם החתן לא בא ביום המיועד לחתונה, ולמחר שלח שליח שלא הגיע מאיזה אונס והוא עדיין בדרך, היא צריכה לשבת ז' נקיים מחדש, משום שהיא ודאי דואגת על סכנת הדרך או על כך שלא רצה לבוא, וכשיצא הספק מלבה, יש לחוש שוב לדם חימוד.
 אמנם המשאת בנימין הקל בזה, וכתב שכל שלא עברו עליה ז' ימים בלא בדיקה ודאי סמכה דעתה שיבא.

הש"ך (ז) הכריע כמשאת בנימין וכתב שאין להחמיר בדינים אלו שהם מדרבנן הוא וגם הרבה פוסקים לא מצריכים ז' נקיים כלל, (אבל לא ברור לי למי התכוין) ולכל הפוסקים די בבדיקה אחת. **ואף ערוך השולחן (יד) הקל במקרה זה.**

סירב החתן להנשא והתרצתה להנשא לאחר

הט"ז (ו) הביא את דברי הלבוש שכתב שאם ביטל החתן הראשון את הנישואין, ונתרצתה הכלה להנשא לאחר, צריכה לספור שבעה נקיים מחדש, כי נתעורר חימוד חדש.
כתב הט"ז שדין זה פשוט ולא ניתן להכתב מרוב פשיטותו, לכן נראה שרצה הלבוש לחדש שאפילו אם אחרי זה חזר החתן הראשון באותו יום ונתרצה להתחתן צריכה ז' נקיים כיון שהפסיק אחר.

נשתדכה עם פלוני אך יבמה סירב לחלוץ לה ולאחר זמן נתרצה

הפ"ת (א) הביא את דברי השער אפרים (סימן עה) **שכתב** שאשה שסגרה שידוך עם אדם מסויים אלא שהיתה מעוכבת חליצה מיבמה, ולבסוף התרצה יבמה לחלוץ אותה, היא צריכה לספור שבעה נקיים חדשים, על אף שספרה קודם (כך לפי שינו הגרסא שעשה הפת"ש, עי"ש).

שבעת נקיים קודם כתיבת תנאים

עוד הביא הפת"ש את דברי החמודי דניאל שכתב ששבעת הנקיים מועילים רק לאחר כתיבת התנאים.

ספרה שבעת ימי נקיים כשהייתה שוטה ונשתפתה

הב"ש באבן העזר (סימן קיט ס"ק יג) **הסתפק** בדבר אשה שהייתה שוטה וספרה שבעת ימי נקיים נקיים ע"י נשים אחרות שבדקה ולאחר מכן נשתפתה, אם צריכה ז' נקיים מחדש.
והביא הב"ש קצת ראיה להקל מיבמות קיג.
החתם סופר (יו"ד קפד) **חיזק ראייתו.**

לא ראתה את החתן, אם צריכה לספור שוב משעה שרואה אותו

כתב החתם סופר (יו"ד קפד) שאף אם לא ראתה את החתן, אינה צריכה לספור שוב, משעה שרואה אותו.
אך כתב על הרב השואל שהחמיר בזה, שתבוא עליו ברכה.

ביקשה להקדים את החתונה והסכים אב החתן אך נדרש לשאול את אשתו, מומתי סופרת שוב?

הפתי"ש (ח) הביא את דברי הנודע ביהודה (תניינא יו"ד קטו) **שכתב** שאם ביקשה הכלה להקדים את החתונה הסכים אב החתן, אלא שאמר שצריך לשאול את אשתו, צריכה לספור את שבעת ימי הנקיים מחדש, רק משעה שהאמא נתרצתה. אך בתשובה אחרת (תניינא יו"ד קטז) כתב שאם אמר האב שאשתו ודאי תסכים יש מקום להקל, ועדין צריך תלמוד, כיון שסוף כל סוף תלה האב את הדבר בדעת אחרים.

הקדימו את הנשואין וסמכה על ספירתה הקודמת ונשאה, אם צריך להפרישם

כתב הט"ז (ח) שבמדה שקבעו וחתן וכלה זמן מסוים ואמר שיתכן שיכול להקדים, ואכן הקדים לבסוף, והאשה טענה שכבר ספרה ז' נקיים וסמכה על זה שהחתונה תוקדם ונשאה, אין להפריש אותם על אף שעשתה שלא כדיון, והביא ראיה לזה מהמבואר בסימן קצו סעיף יב שאם טעתה במנין יום אחד וטבלה ושמשה, צריכה להמתין ששה עונות שלימות ואחר כך תמנה יום אחד נקי ותטבול, וכתב שזהו כל שכן כאן שהחשש חימוד הינו מדרבנן. (לא הבנתי מה רצה ללמוד מהדין בסימן קצו סעיף יב, ופשוט שסמך כאן על כך שספרה, שהרי במידה ולא ספרה, הם אסורים עד שתספור כפי שיבואר בסעיף הבא).

לשון השו"ע:

אם דחו הנשואין מחמת איזה סבה אף על פי שישבה ז' נקיים צריכה לחזור ולישב ז' נקיים (ולטבול) כשיתפשרו לעשות הנשואין.
(אף על פי שבדקה עצמה תמיד בימים שבינתיים, לא מהני), (מרדכי ה"נ ובמהרי"ק שורש קנ"ט):

סעיף ז

מה הדין כשנשאה האשה מבלי שספרה שבעה ימים נקיים

בסעיף הקודמים ביארנו שאשה צריכה לספור שבעה ימים נקיים קודם נשואיה. **בסעיף זה נדון**, מה הדין במקרה שלא עשתה כן, והתחתנו קודם שספרה. **הרשב"א כתב** שדינה של אשה זו, כאשה שפרסה נדה בשעת החופה, ואסורה ביחוד עם בעלה ועוד שאר פרטים שיתבארו בהמשך. **קביעה זו של הרשב"א מקובלת לכאורה על רוב ככל הראשונים, וכן פסק השו"ע.**

אך הגמרא ביומא יח: לכאורה סותרת הנחה זו וז"ל הגמרא:

רב כי מקלע לדרשיש מכריז: מאן הויא ליומא.

רב נחמן כד מקלע לשכנציב מכריז: מאן הויא ליומא...
והאמר רבא: תבעו להנשא ונתפיסה - צריכה לישב שבעה נקיים!

רבנן אודועי הוּו מודעו להו, מקדם הוּו מקדמי ומשדרי שלוחא.

ואי בעית אימא: יחודי הוּו מיחדי להו, לפי שאינו דומה מי שיש לו פת בסלו למי שאין לו פת בסלו. (גמרא זו מופיעה גם ביבמות לז):

הגמרא מתארת שכאשר רב ורב נחמן היו מגיעים למקום חדש, הם היו מכריזים על רצונם לישא אשה ליום אחד, בכדי למנעו מהרהורי עבירה.

הגמרא מקשה שלכאורה לא יועיל לו לשא אותה, שהרי מהרגע שתבעה להנשא, היא צריכה לשבת שבעה נקיים.

מתרצת הגמרא ב' תירוצים:

1. רב ורב נחמן היו שלוחים שבעה ימים מראש.

2. רב ורב נחמן היו מייחדים אותם ולא באים עליהן, וכבר על ידי זה היו ניצלים מן העבירה, הואיל ופיתן בסלן.

לכאורה התירוץ השני סותר את ההנחה, כי אשה שלא ספרה שבעה נקיים קודם נישואה, אסורה גם ביחוד עם בעלה:

הראשונים תירצו שאלה זו באופנים שונים:

□ **הרשב"א** (תורת הבית בית ז שער ב) **כתב** שאין כוונת הגמרא שהיו מתייחדים איתם, אלא

מייחדים אותם להם, ובאמת נהגו בהם כדיון אשה שפירסה נדה לכל דבר. **וכן פירש**

הראב"ד בהשגותיו על הרמב"ם (איסורי ביאה יא, ז)

- **תוספות** (יומא יח: ד"ה י'חודי) **בתירוצם הראשון כתבו** שכל האיסור להתייחד עם כלה שפירסה נדה בעת חופתה זה זה דווקא לאדם שאין לו אשה אחרת, ועוד יתכן שאף מי שאין לו כעת והיה לו בעבר, לא נאסר בזה, ורק רווק אסור באיסור זה.
- **התוספות בתירוצם השני כתבו** שהיות והם הפרישום רק בכדי להתייחד עמו, אין חשש שיראו דם חימוד.
- **הרמב"ם כתב** (איסורי ביאה יא, י):
לא תנשא עד שתספור ותטבול ואם נשאת לתלמיד חכם מותרת להנשא מיד ותספור מאחר שנשאתו ותטבול, שתלמיד חכם יודע שהיא אסורה ונזהר מזה ולא יקרב לה עד שתטבול.
- המגיד משנה הבין שהרמב"ם** סובר שמותר לתלמיד חכם להתייחד עמה, היות והוא זהיר, ואין חשש שיבוא עליה, (וכן הבינו הרמב"ם והטור בדעתו והשיגו עליו).
- אמנם הב"י כתב שהרמב"ם** לא התיר לת"ח להתייחד עמה, אלא רק להנשא לה (וזאת לשיטת הרמב"ם שאסור לישא נדה ושלא כדעת שאר ראשונים וכפי שנביא לקמן), וחדש שת"ח רשאי להנשא, ואין חשש שהתייחד עמה, אך באמת אף ת"ח צריך לנהוג עמה כדין אשה שפרסה נדה בעת חופתה.

מתוך כל התירוצים הנ"ל עולים ג' חידושי דינים מרכזיים אליהם נתייחס כעת:

האם אלמן מותר ביחוד עם כלה שפירסה נדה או שלא ספרה ז' נקיים?
לשיטת תוספות בתירוצם הראשון עולה חידוש גדול, והוא שכל האיסור להתייחד עם כלה שפרסה נידה בעת חופתה, וכן אם אשה שלא ספרה שבעה נקיים, הוא ברווק ולא באלמן.
אמנם רבינו ירוחם (נתיב כו חלק ד) **כתב** שיש מפרשים שאין הבדל בין אלמן לבחור (אמנם הב"י הבין שבא לאפקי שיטת הרמ"ם שתובא לקמן, מכול מקום נראה שהד"מ הבין שבא לאפקי שיטת תוס' הנ"ל וכן נראה) **הרמ"א פסק להלכה** שאין כלל הבדל בין אלמן לבחור לעניין זה.

האם לת"ח מותר להתייחד עם כלה שלא ספרה ז' נקיים?
לפי ביאור המ"מ ברמב"ם יוצא שמותר לת"ח להתייחד עם כלה שלא ספרה ז' נקיים, הואיל והוא יידע להזהר ולא יחטא.
וכבר הבאנו שהב"י נחלק עליו, וכתב שאף הרמב"ם לא התיר יחוד.
הב"י כתב שלפי פירוש המ"מ לכאורה היה צריך לומר שת"ח יוכל להתייחד אף עם כלה שפרסה נידה, שהרי זהו כל שכן שזהו איסור חמור וודאי יזהר בזה.
לכן ביאר הב"י שאף הרמב"ם לא התיר יחוד וכפי שביארנו ולא התיר, אלא להנשא.
 לכאורה בין לשיטת המ"מ ובין לשיטת הב"י קשה, כיצד מועיל הנישואין לדעת הרמב"ם והרי היא אינה ראויה לביאה, ולשיטת הרמב"ם לא מועילה, נישואין בזה וכפי שיבואר לקמן.
הב"ש (אבן העזר סימן ס"א ב) **נדרש לקושיא זו ותירץ**, שהיות וכל האיסור הוא מדרבנן משום החשש, היא נחשבת כראויה לביאה, ונישואיה תופסים.
הטור הבין בדעת הרמב"ם כפירוש המ"מ שת"ח יכול להתייחד עם כלה שלא ספרה ז' נקיים, ודחה דבריו.
אף השו"ע להלכה לא הזכיר כלל חילוק בין ת"ח, לשאר אנשים.

פרסה נדה קודם חופה (וכן כלה שלא ספרה ז' נקיים) כיצד ינהגו לאחר החתונה

לשון הברייתא בכתובות דף ד.

הרי שהיה פתו אפוי וטבחו טבוח ויינו מזוג, ומת אביו של חתן או אמה של כלה, מכניסין את המת לחדר ואת החתן ואת הכלה לחופה, ובו על בעילת מצוה ופורש...
 וכל אותן הימים הוא ישן בין האנשים והיא ישנה בין הנשים,
 וכן מי שפירסה אשתו נדה, הוא ישן בין האנשים והיא ישנה בין הנשים.

ובהמשך הגמרא:

דרש רב יוסף בריה דרבא משמיה דרבא: לא שנו אלא שלא בעל, אבל בעל - אשתו ישנה עמו.
 והא הכא דבעל עסקינן, וקתני: הוא ישן בין האנשים והיא ישנה בין הנשים!
 כי קאמר - אפירסה אשתו נדה.

כלומר, מבואר בברייתא שאשה שפירסה אשתו נדה, צריך בעלה לפרוש ממנה ולישון בין האנשים.
 וביאר רב יוסף שמדובר דווקא במציאות שלא בעל אותה עדיין מעולם.

וביאר רש"י שדווקא במקרה זה יצרו חזק.

כפי שהבאנו לעיל הרשב"א סבר שהוא הדין לאשה שנשאה ולא ספרה ז' ימים נקים.

הב"י מציג שישנה מחלוק ראשונים האם מה שכתוב בברייתא: 'הוא ישן בין האנשים והיא ישנה בין הנשים', הוא בדווקא, או שדי באחת מבין השנים: או שהוא ישן בין האנשים, או שהיא תישן בין הנשים:

- **הראב"ד והרשב"א סברו** שצריך שגם הוא ישן בין האנשים, וגם היא בין הנשים.
- **הרא"ש במועד קטן** (פרק ג סימן לו) **כתב** שהראב"ד הפליג להצריך ב' משמרות הטור בסימן שמב וכן השלטי גיבורים הבינו שהרא"ש חולק על הראב"ד (אמנם הקרבן נתנאל בכתובות כתב שמסתימת הרא"ש בכתובות משמע שאינו חולק, עיי"ש).
- הד"מ הבין שאף המרדכי חולק**, וכך כתב המרדכי :
'אסור לחתן להתייחד עם הכלה בחדר אא"כ יש אדם אחר עמהם.
והראב"ד כתב **הד"מ שמדויק בדבריו** שדי במשמורת על אחד מהם.
השו"ע סתם כלשון הגמרא שהוא ישן בין אנשים והיא ישנה בין הנשים.
הרמ"א הביא במפורש מחלוקת בזה (י"א ראשון שאין צורך בבי' משמרות וי"א בתרא שיש צורך).

האם קטן וקטנה מועילים לשימור

הרמ"א סיים וכתב שהמנהג הוא להכניס קטן אצל החתן וקטנה אצל הכלה.
הפת"ש (ז) הביא את דברי הבאר שבע (סוף ספרו בקונטרס באר מים חיים) **שתמנה על מנהג זה** שאינו כדן, וכתב שמשלשון הגמרא משמע שצריך ב' מבוגרים אצל החתן וב' מבוגרות אצל הכלה.

האם מועיל שאם הכלה תהיה אצל כלתה

עוד כתב הבאר שבע שיש מנהג גרוע ממנו והוא שאם הכלה אצל חמותה, וזה איסור גמור, הואיל והיא חשודה אצל חתנה.

מה הדין כשישנים בבתים נפרדים?

כתב הרשב"א (תורת הבית בית ז שער ב) שבמדה והחתן והכלה ישנים בבתים נפרדים, אין צורך כלל שישנו איתם אנשים אחרים, **וכן פסק הרמ"א**.

כלה שפירסה נדה או שלא סברה ז נקיים אם מותרת ביחוד עם בעלה ביום?

הרא"ש (מועד קטן פרק ג סימן לו) **כתב שדעת הראב"ד** היא שרק בלילה צריכים החתן והכלה שמירה, אבל ביום מותרים ביחוד. (כן משמע בבעלי הנפש שער הפרישה סימן א שכתב שאסור ביחוד בלילה ומשמע שביום מותר, וכן הבינו בדעתו הרז"ה ורבינו ירוחם)
הרא"ש השיג עליו וכתב שיחוד אסור ביום כמו בלילה, וכתב שאדרבה היצר הרע מתגבר ביום יותר כשיכול לראות.

אף הרז"ה (השגות לבעלי הנפש שער הפרישה הגהה ה) **השיג על הראב"ד בזה**.
הרמ"א הביא את ב' הדיעות (ומשום מה קישר בין מחלוקת זו לבין המחלוקת עם צריך ב' משמרות או יחד, וזאת משום ששניהם מחלוקת רא"ש וראב"ד : הרא"ש הקל במשמרות והחמיר ביום והראב"ד החמיר במשמרות והקל ביום)
והקל ביום
והראב"ד כתב שהמנהג הוא שאף ביום אין להתייחד בלא קטן וקטנה.

שהה כמה לילות ולא בא עליה ואח"כ פירסה נידה

הב"י הביא את דברי תרומת הדשן שהביא מחלוקת בדבר חתן ששהה עם כלתו מספר ימים ורק לאחר מכן פירסה נדה :

יש שסברו שאף במקרה זה אסור להתייחד עמה.

ויש שסברו שהיות והוכיח שאין יצרו מתגבר עליו, שהרי לא בא עליה מספר ימים, שוב איננו חוששים שיבוא עליה באיסור ומותר ביחוד.

תרומת הדשן הביא ראיה לשיטת המקלים, והביא ראיה מדין שור המועד, שחוזר לתמותו לאחר שראה ג' שוורים ולא נגח.

מכול מקום סיים תרומת הדשן שהמחמיר תבוא עליו ברכה.

הדרכי משה (ד*) הביא שאף השלטי גיבורים (כתובות א : אות ז) **כתב בשם התרומה** להקל בזה.
הרמ"א כתב בלשון יש אומרים כדברי תרומת הדשן שבמקרה ששהה כמה לילות ולא בא עליה, ולא מכן פרסה נדה, שמותרים ביחוד, והמחמיר תבוא עליו ברכה.

והראב"ד (י) שהיות והיום נוהגים שלא לבעול עד אחר כמה ימים, אע"פ שהוא מנהג שטות ואסור מכמה טעמים ונכון לבטלו אין להקל, משום שאין ראיה במה שלא בעל משום שעשה כן משום המנהג, וכן נוהגים להצריך בזה שימור.

הט"ז (ז) חלק על הכרעתו של הרמ"א ותרומת הדשן, וכתב שודאי שאסורים ביחוד במצב זה, וכתב שאין לדמות כלל בין דיו זה לדיו שור מועד שחוזר לתמותו, כיון ששם שוורים בחזקת שימור, וזה שנגח הוא היוצא מן הכלל, ולכן במידה וחזר שלא ליגוח ג' פעמים חזר למצבו הראשון, מה שאין כן באדם שסתם אדם אינו יכול להעמיד את עצמו, ולכן לא ניתן להסתמך על כך שמנע עצמו מספר פעמים, שהרי מן הסתם יחזור מתי שהוא לטבעו.

הט"ז הביא ראיה לדבריו מתוספות בכתובות (ט : ד"ה מאי לאו) שכתבו שרוב פעמים אין אדם מעמיד על עצמו אפילו שעה אחת.

הש"ך בנקודות הכסף השיג על דברי הט"ז וכתב שסתם בני אדם בחזקת כשרות הם ולכן יש לדמותם לשור מועד שחוזרת לתמותו, ודברי התוס' נאמרו לגבי ביאת היתר של יבום וארוסה ביהודה.

בזמנינו שמחמירים על דם בתולים, אם אסורים ביחוד לאחר פעם ראשונה הרא"ש (כתובות פרק א סימן ט) **כתב בשם הרמ"ה** שבזמנינו שמחמירים על דם בתולים, כל בתולה לאחר בעילתה הראשונה, אסורה ביחוד עם בעלה, עד שתשוב ותטהר, וכתב שהקילו עליו לגמור את ביאתו הראשונה.

ולמד כן מכך שלענין חתן שמת לו אביו, שאסור ביחוד עם אשתו אף לאחר שבא עליה, וזאת משום שהקילו עליו לגמור ביאה ראשונה, לכן יש מקום לחוש שיקל גם לאחר מכן **הרא"ש השיג עליו וכתב** שכל דין דם בתולים הינו חומרא, ולא קולא, ולכן אין לחוש שיזלזל בזה, כשם שחששו במציאות שהקילו באבל.

וכתב הב"י שנראה שדעת כל הפוסקים כדעת הרא"ש שאין איסור בזה, הואיל וסתמו ולא כתבו שבימינו, כל בתולה אסורה ביחוד לאחר הבעילה הראשונה. **השו"ע לא הזכיר את חומרתו של הרמ"א.**

לשון השו"ע:

עבר וכנסה תוך זמן זה, וכן חתן שפירסה כלתו נדה קודם שבא עליה, לא יתייחד עמה, אלא הוא ישן בין האנשים והיא ישנה בין הנשים.

הגה: יש אומרים אם היתה טהורה כשנשאת ולא בא עליה, ופירסה נדה אחר כך, א"צ שימור עוד, (ת"ה סימן רנ"ג והגהות אלפסי), והמחמיר תבוא עליו ברכה (ת"ה שם).

ואין לחלק בזה בין בחור לאלמן או בתולה לאלמנה. (רבינו ירוחם נתיב כ"ו). יש אומרים שאסורה ליחד עמו ביום, כמו בלילה, וא"צ להיות שתי שמירות, רק הוא בין האנשים או היא בין הנשים (טור בשם הרא"ש). ואם אינם ישנים בחדר אי אין צריכים שימור כלל, (ב"י בשם הרשב"א).

וי"א דבלילה צריך שתי שמירות, וביום מותר להתייחד, (הראב"ד). והמנהג ליקח קטן אצל החתן וקטנה אצל הכלה. ואין מתייחדין ביום בלא קטן או קטנה.

סעיף ה

המחזיר גרושתו, האם צריכה לשבת ז' נקיים?

הב"י הביא את דברי הרשב"ש שכתב שגם המחזיר גרושתו צריכה לישיב ז' נקיים. **וכן פסק השו"ע.**

הרדב"ז בחלק ד סימן רסג כתב שכך הורה, ותמהו עליו שהרי היא רגילה בו ולא תבוא לידי חימוד, והוא כתב שאדרבה שהיות והיא רגילה וזוכרת מעשים בינו לבינה, היא יותר מחמדתו. ומכול מקום הסתפק במידה שגירש רק בכדי לקיים את שבועתו, שבזה מסברא אין לחוש שהרי יודעת שהוא יחזיר אותה, אך יתכן שנאמר שלא חילקו חכמים.

תורת השלמים (ט) כתב שאפילו אם גירשה והחזירה כשהיא מעוברת, צריכה לשבת ז' נקיים. **הט"ז כתב** שאם עבר וכנס את גרושתו, הוא אינו צריך שמירה, משום שכבר בעל אותה בעבר, **והביא הפת"ש (ח) שכן כתב בשו"ת רדב"ז החדשות סימן קסד** (ולכאורה שם משמע שאין לחוש כלל לחימוד אף אם לא כנסה, ונראה סותר לתשובה שהבאנו בשמו לעיל, ולא עיינתי בזה וצ"ע)

לשון השו"ע:

מחזיר גרושתו צריכה לישיב שבעה נקיים:

סימן קצג - דין דם בתולים

סעיף א

דין דם בתולים מן המקורות הלכה למעשה

לשון המשנה בנדה דף סו :

תינוקת שלא הגיע זמנה לראות, וניסת :
ב"ש אומרים : נותנין לה ארבע לילות.
וב"ה אומרים : עד שתחיה המכה.

הגיע זמנה לראות וניסת :
ב"ש אומרים : נותנין לה לילה הראשון.
וב"ה אומרים : עד מוצאי שבת, ארבע לילות.

ראתה ועודה בבית אביה :
ב"ש אומרים : נותנין לה בעילת מצוה.
וב"ה אומרים : כל הלילה כולה.

קודם שנפתח בביאור המשנה, נזכיר כי דבר פשוט הוא, וכבר בארנו במקומות שונים שכל אשה הרואה דם נדה, בין גדולה ובין קטנה, הרי היא טמאה טומאת נדה. אלא שבקטנה יש פרטי דינים לגבי קביעת וסתה וכדומה.

מכול מקום המשנה כאן דנה בהבדלים בין סוגים שונים של קטנה במציאות שהיא רואה דם ממש. **סיבת החילוק היא,** כי המשנה עוסקת בקטנה שנשאת ורואה דם לאחר הבעילה הראשונה, דם זה נקרא דם בתולים, והוא אינו דם נדה, ואינו מטמא, זוהי הנחת יסוד שעליה אין חולק. הסיבה היא, כי דם זה אינו דם שיוצא כתוצאה מניתוק קרום הבתולים, והוא נחשב הלכתית כדם מכה. מחלוקת ב"ש ובית הלל נסובה סביב השאלה: כמה זמן אנו יכולים להניח שהדם שהאשה רואה לאחר נישואיה, אינו דם בתולים, וממתי צריך לחוש שזהו כבר דם נדה.

המשנה דנה אך ורק בקטנה, שבה החשש שדמה אינו דם נידה חלש יותר.
בית שמאי ובית הלל מחלקים בין ג' סוגים של קטנה, ונציג כאן רק את דעת בית הלל ביחס לכל סוג:

1. **לא הגיעה זמנה.** - עד שתפסוק מלראות, אפילו זמן רב.
 2. **הגיעה זמנה לראות, אך עוד לא ראתה** - עד 4 לילות אנו מניחים שדמה דם בתולים.
 3. **הגיעה זמנה לראות ועודה בבית אביה** - כל אותו הלילה יש להניח שדמה אינו דם בתולים.
- רבא בגמרא מבאר** כי דינה של גדולה שונה, ובזה אף בית הלל מודים שבמדה וראתה כבר דם קודם נישואיה - רק הדם של בעילת המצווה נחשב כדם בתולים, אך לאחר מכן, יש לחוש שדמה אינו דם נדה. ואם לא ראתה קודם נישואיה - כל אותו הלילה יש להניח שדמה, אינו דם נישואין.
- הגמרא בדף סה :** מביאה את דברי רב ושמואל שאומרים כי כל הנאמר כאן, אינו 'משנה ראשונה', אך רבותינו נמנו וגמרו שבעל בעילת מצווה ופורש. יש להדגיש שיש כאן תוספת גם על הרמה הגבוהה ביותר, משום שלדעת רבותינו, אף אם תראה דם רק בשעת הביאה הראשונה, היא עדיין תיאסר לבעלה, כלומר לעניין איסור לבעלה, אין לה אפילו דם בעילה ראשונה, ולעולם נאסרת.
- הב"י דן באריכות בהבנת דברי אותם 'רבותינו', ומציב 2 אפשרויות מרכזיות בהבנת דבריהם :**

רבותינו סוברים, כי אין כלל מקום לחלק בין קטנה לגדולה, ובין ראתה ללא ראתה, ולעולם בועל בעילת מצוה ופורש.

אף רבותינו מודים שבקטנה נשארו חילוקי בית הלל. וכל דברי רבותינו נאמרו דווקא לגבי מציאות שהיא ראתה ועודה בבית אביה.

הב"י מסכם שדעת רוב הראשונים היא כאפשרות הראשונה, שאין לחלק בין קטנה לגדולה, ובין ראתה ללא ראתה, ותמיד פורש לאחר ביאה ראשונה.

אמנם הב"י למד שדעת הרי"ף והרמב"ם אינה כן, ולשיטתם מן הגמרא עולה, שדברי רבותינו נאמרו דווקא ביחס לזאת שראתה בעודה בבית אביה.

מן הרי"ף למד כן מכך שהביא את כל חילוקי המשנה להלכה, וכן עולה מן הרמב"ם שכתב חילוקים אלו בהלכות איסורי ביאה פרק ה הלכות יח - יט, ולכאורה ברמב"ם הדבר מפורש יותר, שבאמת שינה מן המשנה במקרה האחרון וכתב שכשהיא עודה בבית אביה וראתה, פורש ממנה לאחר הביאה.

אלא שאף ברי"ף וברמב"ם לא פשוט לפרש כן, וכפי שיבואר :

הרי"ף הביא את דברי הירושלמי (ברכות פרק ב הלכה ו) שם כתוב :

כל ההיא הילכתא דרישיה דפירקא אחרייא דנידה להלכה אבל לא למעשה. ר' יניי ערק אפילו מתניוקת שלא הגיע זמנה לראות ונישאת כלומר, עולה במפורש שלמעשה, פורש לאחר בעילה אף בקטנה שלא הגיע זמנה לראות. אף הרמב"ם בפרק יא הלכה ח כתב:

וכן דין דם בתולים בזמן הזה שאפילו היתה קטנה שלא הגיע זמנה לראות ולא ראתה דם מימיה בועל בעילת מצוה ופורש, וכל זמן שתראה הדם מחמת המכה הרי היא טמאה, ואחר שיפסוק הדם סופרת ז' ימים נקיים.

כלומר, מצד אחד עולה לכאורה מדבריהם כי דברי רב ושמואל בדבר רבותינו מוסב רק על זאת שראתה ועודה בבית אביה, ומאידיך נראה שלמסקנה סברו שלעולם פורש בבעילה ראשונה, ואף בקטנה שלא הגיע זמנה לראות.

על כן ביאר הב"י שהרי"ף ורמב"ם הבינו שדברי רב ושמואל נסובים רק על זאת שראתה ועודה בבית אביה. מפני שרק בהם שייכים ב' טעמים לאסור, שיש להחליפה בבוגרת וכן שאצלה אכן יש חשש שהתערב דם נדה בתוך דם בתולים (יבואר להלן בסיבות שנאסר דם בתולים). וביאר שמה שמבואר בירושלמי, אינו מין הדין אלא שכך נהגו במקומם משום שהיו בני א"י והיו מחמירים. ורצה הרי"ף לומר שהנהוג כמנהג זה, אינו נוהג מנהג טעות ויש לו מקור, ואין לבטל את מנהגו של מי שנוהג כן.

הב"י ביאר כן אף בדעת הרמב"ם וכתב שהלכה ח קשורה להלכה ה שם כתב בעניין דם טוהר: 'מנהג פשוט בשנער ובארץ הצבי ובספרד ובמערב שאם ראתה דם בתוך ימי מלאת אף על פי שראתה אחר שספרה שבעת ימים נקיים וטבלה הרי זו סופרת שבעת ימים נקיים, וסבר שהלכה ח ממשיכה את אותו המנהג.

מכול מקום כתב הב"י שלעניין הלכה: דעת הרא"ש והרשב"א והראב"ד שלעולם צריך לפרוש בבעילה ראשונה, ולמעשה אף הרי"ף והרמב"ם לא יחלוקו היות וכך המנהג. והפורץ מנהג זה ישכנו נחש.

וכן פסק בשו"ע שלעולם צריך לפרוש ממנה לאחר ביאה ראשונה.

מדוע אסרו דם בתולים?

נאמרו בעניין איסור דם בתולים מספר טעמים:

הרשב"א (חלק ז סימן קסא) **בתשובה כתב** שיש לחוש שדם זה אינו דם בתולים שכבר אמר שמואל (נדה סד): שהוא יכול לבעול כמה בעילות בלא דם, וא"כ יתכן שזהו דם נדה.

עוד כתב הרשב"א טעם נוסף שאין לדמות זאת לתליה במכה, משום שכאן מדובר בדבר חד פעמי, ואילו בתליה במכה אנו מאפשרים להתיר אשה שתוכל להאסר לעולם מכוח החשש שרואה מחמת תשמיש.

הרא"ש (פרק י סימן א) **כתב** שבעילת מצוה מסורה לכל, ויכולים להתבלבל בזו שהגיע זמנה לראות ורואה, שצריכה מן הדין לפרוש לאחר בעילה ראשונה, ועוד משום שחתן יצרו תוקפו,

(הסדרי טהרה א) תמה על דברי הרא"ש שהרי אף בהגיע זמנה לראות ורואה, אנו מחשיבים את הדם הראשון כדם בתולים, ורק אם תראה שוב תאסר מחמת דם נידה, ולפי רבותינו יש לפרוש אף לאחר דם הבעילה הראשונה לבדו, עיי"ש בדבריו, התימה מתחדדת משום שהרא"ש עצמו כתב שאין לחוש שהתערב דם נדה בדם בתולים, ולכן לא מובן מדוע אסרו אף את הדם היוצא בבעילה ראשונה, וצ"ע.)

רב האי גאון כתב (תשובות הגאונים שערי תשובה ס"י קסח) כשהיא נבעלת בעילה ראשונה או חזת אותה רעדה וחלחלה ובזמן שהאשה מתחתלת היא פורסת נדה, כלומר יש לחוש שמחמת הביאה תראה גם דם נדה.

ברמב"ם בפירוש המשניות נראה טעם אחר וכך כתב בפרק י משנה א: בנות ישראל הן החמירו על עצמן שאפילו רואות דם טפה כחרדל יושבות עליה שבעת ימי נקיים. **וכן פסק ההלכה בכל בתולה ואפילו היתה קטנה מאד בועל בעילת מצוה ופורש'.**

משמע שזו חלק מגזירת ר' זירא (וזה סותר את הבנת הב"י ברמב"ם, וגם הב"י שלל בפירוש את האפשרות הזאת בסיבת הגזירה).

באיזה רגע בדיוק צריך לפרוש לאחר ביאה ראשונה?

לשון הגמרא בדף סה:

א"ל ר' אבא לרב אשי: אלא מעתה - בעל נפש לא יגמור ביאתו!

א"ל: א"כ - לבו נוקפו ופורש.

ר' אבא שואל את רב אשי: היות ואמרו רבותינו שצריך לפרוש מיד לאחר ביאה ראשונה של דם בתולים, כלומר שאנו נוהגים בדם זה כדם איסור, מדוע שלא נאמר שלא יגמור ביאתו, אלא יקרע את קרום הבתולים ויצא.

עונה לו רב אשי: אם נאמר כן הבעל יפרוש עוד קודם לכן ולא יקרע את דם הבתולים כלל.

א"כ מהגמרא עולה שמותר לו לבעול כדרך הרגילה.

אמנם נחלקו הראשונים, מה יעשה לאחר שכבר בא עליה:

דעת הראב"ד (בעלי הנפש שער הפרישה סימן ג) שצריך לנהוג כדין המבואר בסימן קפה סעיף ד לפרוש באיבר מת, אך מכול מקום אין צורך שינעץ ציפורניו בקרקע, הואיל והתירו לו לגמור ביאתו. **אמנם הרז"ה** (שם אות ו) **השיג עליו** וכתב שאינו צריך לנהוג כן, אלא פורש כדרכו אף באבר חי. **כדעת הרז"ה סברו רוב הראשונים.**

וביאר הרשב"א (תורת הבית הארוך בית ז שער ב) שזה פשוט ועולה מהגמרא שפשוט שבמידה ונאמר לו לפרוש באבר מת, יהיא לבו נוקפו. **השו"ע פסק בזה הלשון:** 'בועל בעילת מצוה וגומר ביאתו ופורש מיד'.

בא על כלתו הבתולה ולא ראתה דם

כתבו הרשב"א (תורת הבית הארוך בית ז שער ב), **הרא"ש** (נדה פרק י סימן א), **הר"ן** (שבועות ד: ד"ה יוהראב"ד) **והטור** שאפילו בדקה ולא מצאה דם, צריך לנהוג כאילו ראתה דם משום שיש לחוש שמא חיפהו שכבת זרע.

אמנם הראב"ד סבר שיש להקל, הואיל וזהו ספק דרבנן.

השו"ע פסק כדעת רוב הראשונים שאף אם לא ראתה דם, יש להתנהג כאילו ראתה דם. **הרמ"א כתב** שיש מקילים.

וסיים הרמ"א שנהגו להקל במידה ולא גמר את הביאה ורק הערה בה ולא ראתה דם. **לבסוף כתב:** 'ובעל נפש יחוש לעצמו שלא לשחק בתינוקות'.

לאחר שראתה דם בתולים אם צריכה לספור שבעה ימים נקיים?

כתבו הרשב"א (תורת הבית הארוך בית ז שער ב), **הרא"ש** (פרק י סימן א) **בשם רב האי גאון**, **והרמב"ם** (איסורי ביאה פרק יא הלכה ח) שלאחר שרואה דם בתולים צריכה לספור שבעה ימים נקיים כראית דם נדה.

אך נחלקו הראשונים אם צריכה להמתין ה' נקיים כמו נדה רגילה מחשש פליטת שכבת זרע וכפי שיבואר בסימן קצו:

התרומה (סימן צו) **והסמ"ג** כתבו שצריכה להמתין ארבעה ימים קודם ז' ימי הנקיים כמו כל נידה. **אמנם הרמב"ם**¹⁴ **והרמב"ן** (הלכות נדה פרק ג הלכות י-יא) סברו שאינה צריכה, אלא מיד שתפסיק לראות תספור שבעה נקיים.

השו"ע פסק שצריכה להמתין.

הרמ"א לא העיר כלום על אף שלענין נדה הצריך יום נוסף.

וכתב הט"ז (ד) בשם המהר"ל מפראג שכאן אין להחמיר בזה, אלא אם כן שימשה בבין השמשות, שאז יש להחשיב כאילו ראתה בלילה שאחרי.

דיני הרחקות מהרואה דם בתולים

הרא"ש (נדה פרק י סימן ב) **והראב"ד** (בעלי הנפש שער הפרישה סימן ג) **הביאו את דברי רב האי גאון בתשובה שכתב** שאין אנו מטמאין משכב תחת הרואה דם בתולים בשעת בעילה.

הראב"ד כתב שודאי אין בכוונתו ללמדנו דין בטומאה וטהרה, שאינו שייך לימינו, ועל כרחך שכוונתו לומר שמוותר לו לישון במטה שלה אחר שהיא עמדה מאצלו, וזאת בניגוד לדיני הרחקות רגילות של אשה הרואה דם נידה וכפי שיבואר לקמן בסימן קצה.

השו"ע פסק שנוהג עמה ככל דיני הרחקה מלבד (כן כתב הטור וכן עולה מדברי הרא"ש והראב"ד) האיסור לישון במטתה וכדברי הראב"ד.

לשון השו"ע:

הכונס את הבתולה, בועל בעילת מצוה וגומר ביאתו ופורש מיד. אפילו היא קטנה שלא הגיע זמנה לראות ולא ראתה, ואפילו בדקה ולא מצאה דם, טמאה שמא ראתה טיפת דם כחרדל וחיפהו שכבת זרע.

הגה: ויש מקילין אם לא ראתה דם, (הגהות מיימוני בשם איכא מ"ד). ונהגו להקל אם לא גמר ביאה רק הערה בה ולא ראתה דם; אבל אם בא עליה ביאה ממש, צריך לפרוש ממנה אף על פי שלא ראתה דם (טור ובי"י בשם רוב הפוסקים). ובעל נפש יחוש לעצמו שלא לשחוק בתינוקות.

וצריכה שתפסוק בטהרה ותבדוק כל שבעה, ולא תתחיל למנות עד יום ה' לשימושה.

¹⁴ הרמב"ם ערער על כל מנהג של המתנת ד ימים ויבואר במקומו.

**ונוהג עמה ככל דיני נדה לענין הרחקה.
אלא שנדה גמורה אסור לו לישן על מטתה אפילו כשאינה במטה, וזו מותר לו
לישן באותה מטה, לאחר שעמדה מאצלו, ואפילו בסדין שהדם עליו:**

סימן קצד - דיני יולדת ומפלת

הקדמה

סימן זה עוסק בטומאת האשה לאחר לידתה, ומתחלק ל-2 חלקים מרכזיים:

1. מציאות בו האשה יולדת באופן טבעי ורגיל.
 2. מציאות בו האשה מפילה, ובזה יש לדון האם דינה כדין יולדת, או שאין להחשיב הפלה זו כלידה. (נפל רגיל נחשב כלידה וכן פסק השו"ע, ושאר יוצאי הדופן יבוארו בהמשך הסימן)
- בתחילה נבאר את דיני טומאתה של היולדת.** דינים אלו מבוארים בתורה בפרשת תזריע, וכך כתוב שם:

אִשָּׁה כִּי תִזְרִיעַ וְיָלְדָה זָכָר וְטִמְאָהּ שִׁבְעַת יָמִים - כִּימֵי נִדְתָּ דְיִזְוֹתָהּ תִּטְמָא...
 וְשִׁלְשִׁים יוֹם וְשִׁלְשֵׁת יָמִים תִּשָּׁב בְּדַמֵּי טְהָרָה בְּכָל קֹדֶשׁ לֹא תִגַּע וְאֶל הַמִּקְדָּשׁ לֹא תָבֹא עַד מְלֵאת יָמֵי טְהָרָה.
 וְאִם נִקְבָּה תֵּלֵד וְטִמְאָהּ שִׁבְעִים כְּנִדְתָּה.
 וְשִׁלְשִׁים יוֹם וְשִׁלְשֵׁת יָמִים תִּשָּׁב עַל דְּמֵי טְהָרָה:
 וּבְמֵלֵאת יָמֵי טְהָרָה לְבֵן אֹד לְבַת תִּבְיֵא כְּבֶשֶׂת בֵּן שְׁנָתוֹ... וְכִפֶּר עָלֶיהָ הַלֵּהוּן וְטְהָרָה.

מבואר בתורה כי אשה שיוולדת נעשית טמאה, ואין זה משנה, אם היא ראתה דם, או שלא ראתה דם, ובזה יש חלוקה בין מציאות שילדה זכר למציאות שילדה נקבה:

במידה וילדה זכר - טומאתה שבוע ימים.

במידה וילדה נקבה - טומאתה שבועים ימים.

לאחר מכן מתארת התורה כי האשה מתחילה בימים שבו דמה טהור, אך מכול מקום טמאה היא לעניין מקדש וקודשיו.

בגמרא בנדה דף כט: מבואר שזאת משום שאנו מחשיבים את כל ימי טהרתה, כיום אחד ארוך, והיא נחשבת כטבולת יום ארוך, שמטהרת לענין מקדש וקודשיו רק בסופו.

על כן, כבר לאחר שבוע או שבועיים מימי טומאתה, היא יכולה לטבול ולהטהר, וכן מותרת היא לבעלה, אך עדין חלים עליה דיני טבול יום.

לאחר שנטהרה, יש לה ימים שבהם על אף שתראה דם, דמה טהור:

במידה וילדה זכר, יש לה 33 ימי דמי טוהר, ובמידה וילדה נקבה יש לה 66 ימי דמי טוהר.

הצדוקים הבינו את הפסוקים באופן שונה, ומסקנתם כי האשה טמאה בכל ימים אלו.

הרמב"ם מציג שיש שנהגו כמנהגם של הצדוקים לאסור את האשה 40 יום (7 ימי טומאה+33 ימי דם הטהור) במידה וילדה זכר ו80 יום במידה וילדה נקבה (14 ימי טומאה+66 ימי דמי טהור).

לקמן נראה שיש שהצדיקו מנהג זה מטעמים אחרים.

אך פשוט לכול חכמי ישראל שמעיקר הדין, האשה יכולה לטהר לאחר שבוע במידה וילדה זכר, ושבועיים במידה וילדה נקבה.

וכתב הב"י שאם ילדה נקבה אפילו ספרה ז' נקיים אינה יכולה לטבול עד אחר י"ד יום, ואם טבלה לא עלתה לה טבילתה, **וכן פסק השו"ע.**

[ולעניין מציאות שרואה דם בימי דמי טהרה, פשוט שמעיקר הדין טהורה היא אלא שנהגו להחמיר בזה וכפי שיבואר לקמן].

האם בימינו צריך להחמיר על דם טוהר?

כתב הרמב"ן בהלכות נדה פרק ז הלכה כ:

"לא הפרישו בנות ישראל מדם נדה לדם לידה אפילו בתוך ימי טוהר שיש לחוש לקלקול גדול ולטעות..."

וה"ז בכלל חומר שהחמירו בנות ישראל על עצמן, אף על פי שמקצת מקומות נוהגין קולא בימי טוהר כבר הסכימו הגאונים ועשו סמיכה והחרימו על כל מי שיעשה כן, אלא הרי האשה שרואה בימי טוהר שלה כמו שהיא בשאר הימים שרואה בהן"

הרמב"ן הביא ב' נימוקים מדוע אף דם טוהר נכלל בחומרת בנות ישראל:

1. שהרי רוב המפילות אנו מטמאין אותן לפי שאין בקיאות בדבר, והרבה מהן שיושבות מספק לזכר ולנקבה ולנדה ולנדה מדין תלמוד, ואם תרגיל את האשה להנהיג טהרה בדם הבא בימי טוהר, יבואו לומר שכל שאנו מטמאין אותה לידה יש לה ימי טוהר.
2. וכן יבואו לטעות בספירת זיבתן ולומר כשם שאין דם זה מטמא וסותר בספירה כך היא עולה.

הרשב"א (תורת הבית הארוך בית ז שער ו) **כתב שכן דעת הרי"ף, הראב"ד והרמב"ן.**

אך **כתב שיש להשיג עליהם**, שהרי מבואר שבימי חכמי התלמוד כבר החמירו בנות ישראל לישב על טיפת דם כחרדל ואפילו הכי לא טימאו דם טוהר, ו'אנו למה נאסור אלא שיש לחוש ולהחמיר כדבריהם'.

אך **כתב הרשב"א שניתן לתת קצת טעם לדבר** שכיום אין בקיאות ולעיתים יוציא הולד ראשו חוץ לפרוזדור קודם בין השמשות וגמר לידה לאחר בין השמשות ואינן בקיאות בכך ויבואו לטעות להוסיף יום בימי טהרתה.

הב"י כתב שאין כלל קושיא מחכמי התלמוד שיתכן שאז עדיין לא פשטה תקנת רבי זירא ביניהם אבל אחר שפשטה ביניהם אפשר שגם הם היו נוהגים איסור בדם טוהר. **אמנם ברמב"ם עולה שדם טוהר אינו נכלל בכלל חומרת בנות ישראל**, אלא שתלוי הדבר במנהג **וכך כתב** (איסורי ביאה פרק יא הלכות ה-ז):

ומנהג פשוט בשנער ובארץ הצבי ובספרד ובמערב... כל דם שתראה האשה בין דם קושי בין דם טוהר הכל טמא וסופרת שבעת ימים נקיים אחר שיפסוק הדם.

ודין זה בימי הגאונים נתחדש והם גזרו שלא יהיה שם דם טוהר כלל שזה שהחמירו על עצמן בימי חכמי הגמרא אינו אלא ברואה דם שהוא טמא שיושבת עליו ז' נקיים, אבל דם שתראה בימי טוהר אחר ספירה וטבילה אין לחוש לו שאין ימי טוהר ראויין לא לנדה ולא לזיבה כמו שביארנו.

ושמענו שבצרפת בועלים על דם טוהר כדין הגמרא עד היום אחר ספירה וטבילה מטומאת יולדת בזוב ודבר זה תלוי במנהג.

מנהג צרפת עליו מעיד הרמב"ם נתמך בדברי ראשונים אשכנזים רבים: הלא הם התוספות (נדה לו. ד"ה שבוע, ולו. סוד"ה אביי בשם רב סעדיה) הלכות גדולות ושאלות, ובהגהות מימוניות (ז, א) בשם התרומה וסמ"ג.

וכתב הב"י שכיום פשט המנהג אף בין האשכנזים והצרפתים.

והביאו הד"מ (ב) והב"י שכן כתב האגור (סוף סימן אלף שעד) שמעולם לא ראה באשכנז ובכל רבותיו שהנהיגו לבעול בדם טוהר.

השו"ע לא הזכיר כלל את החומרא בדם טוהר (אך גם לא הזכיר את חובת הפרישה ומשמע שסבר שזאת משום שאין זה שייך בימינו שמחמירים על דם טוהר)

והרמ"א כתב שכבר פשט המנהג להחמיר בדם טוהר, ודינו כשאר דם לכל דבר.

מהו דם קושי והאם מחמירים אף בו בימינו?

מבואר בברייתא בדף לו:

המקשה בימי נדה - נדה, בימי זיבה - טהורה.

...כללו של דבר: קושי סמוך ללידה - אין זו יולדת בזוב, שופי סמוך ללידה - הרי זו יולדת בזוב.

מבואר בברייתא כי דם היוצא מן האשה בעת לידתה מוגדר דם קושי:

במידה ויצא בימי נדתה, הרי טומאתה טומאת.

במידה ויצא בימי זיבתה, דמה טהור.

א"כ יוצא לכאורה שבדם קושי, אין שום סברא להחמיר ז' נקיים, מכוח 'מה נפשך' במידה וראתה בימי זיבה, הרי היא טהורה, ובמידה וראתה בימי נדתה, הרי היא טהורה.

אמנם עולה מהראב"ד (שער הפרישה סימן א) **והרשב"א ועוד ראשונים שבימינו מחמירים אף בדם זה לספור עליו שבעה נקיים, ולכן החמירו על כל לידה שתספור שבעה נקיים, משום שאין פתיחת קבר בלא דם.**

אמנם הרז"ה (שם השגה ד*) **כתב** שאינו מבין מה המקום להחמיר בזה, מכוח ה'מה נפשך', שהבאנו. **אך אף הוא הביא את דבריו אלו כהלכה ולא למעשה, ושם מבואר שסבר שאף אין להחמיר על דמי טומאתה, ולא החמירו אלא בדם טוהר.**

המרדכי (סימן תשלח) **כתב שהגאונים נחלקו בזה:**

רב יהודאי סבר שאין להחמיר בדם קושי.

והרב צדק גאון כתב שכיום מחמירים בזה ככל חומרת ר' זירא.

הרואה דם בתשמיש בימי טוהר אם צריך לפרוש באבר מת?

הפת"ש (ב) הביא את דברי הנודע ביהודה (תניינא י"ד סימן צו) **שכתב** שעל אף שהחמירו בדם טוהר, מכול מקום אם שימש בימי דם טהרה וראתה דם בתשמיש, יכול לפרוש באבר חי, שלא החמירו אף בעניין זה, ולמד כן מכך שבדם בתולים שהוא איסור דרבנן, הותר לו לפרוש באבר חי, כל שכן כאן שכל האיסור הינו מכוח המנהג.

הפת"ש בספרו נחלת צבי חלק עליו וכתב שצריך לפרוש באבר מת כדין כל דם, ואין לדמות לדם בתולים שהתירו מחמת שאם נאסור יהא לבו נוקפו, וטעם זה אינו שייך כאן.

אך מכול מקום כתב הנחלת צבי שאם פרש באבר חי אינו צריך כפרה.

וכן פסק הרב עובדיה יוסף.

הטובלת נוחמת דם טוהר, אם צריכה ברכה?

הפת"ש (ב) הביא מחלוקת אם אשה הטובלת מחמת דם טוהר צריכה טבילה:
התשובה מאהבה (חלק א סימן סא) **הסתפק** אך דייק שמשמע מלשון הרמ"א שיש לברך, שהרי כתב שדין דם טוהר כשאר דם לכל דבר, וכתב ששאל את רבו הנודע בידו ולא השיב לו דבר ברור.
אמנם הנודע ביהודה בספרו דגול מרבבה הכריע שאין לברך
החתם סופר (יו"ד קצא) **כתב** שצריכה לברך כשם שמברכים על שאר דברים שהאם מכוח המנהג כהלל, אכילת מרור ועוד.
בשיעורי שבט הלוי הכריע שהחומרא הינה מכוח המנהג אלא מחומרת בנות ישראל, ועל פשוט שצריך לברך.
הרב עובדיה יוסף (טהרת הבית חלק ב סימן יא סעיף ג) **פסק** שאינה מברכת על דם טוהר.
וערוך השולחן ובדי השולחן פסקו שתברך.
 (הפת"ש כתב שיש להסתפק בזה בכל פעם שמחמירים בכתמים בספק, ובע"ה עוד נדון בזה בסימן ר בע"ה)

מה הדין כשהיה רצף של ראיה בין דם טומאה לדם טוהר?

הגמרא בדף לה: מביאה מחלוקת אמוראים בהבנת הטעם שדם הטוהר אינו מטמא:
דעת רב היא שמבחינה מציאותית אין כלל הבדל בין הדם שראתה בימי טומאתה, לדם שרואה בימי טהרתה, אלא התורה התירה את הדם היוצא ממנה בימי הלידה, וטימאה את היוצא ממנה בימי טומאתה, ובלשונו של רב: 'מעין אחד הוא, התורה טמאתו והתורה טהרתו'.
אמנם לוי סבר שיש 2 מקורות שונים של דם (שני מעיינות הם). כשנסתיימו ימי טומאתה, נסתם הטמא, ונפתח הטהור.

הגמרא מביאה 2 השלכות הלכתיות למחלוקת זו:

במקרה שהדם ממשיך לשפוע בלי הפסקה מימי טומאתה לימי דמי טהרה:
לדעת לוי, במקרה זה, אין לטהר את האשה אף בימי דמי טהרה, שהרי אנו רואים שמקור הדם, הוא מן המעיין של ימי הטומאה.
ואילו רב סובר שאין זה משנה, ולעולם יש לטהר את הדם שהיא רואה בימי דמי טהרה, מפני שכך גזרה תורה.

במקרה שהדם ממשיך לשפוע בלי הפסקה מימי דמי טהרה, עד לאחר מכן:
לדעת לוי במקרה זה היא עדיין טהורה, מפני שאנו רואים שמקור הדם הוא מן המעיין, של ימי דמי טהרה.

ואילו לדעת רב אין זה משנה, ולעולם יש לטמא את הדם שלאחר ימי דמי טהרה.
הגמרא בדף לו. מביאה שמר זוטרא סבר שיש לפסוק כרב לחומרא, וכלוי לחומרא.
רב אשי ומרימר חלקו עליו וסברו שהלכה כרב בין לקולא ובין לחומרא.
וכן הסיקה הגמרא שהלכה כרב בין לחומרא ובין לקולא.
אמנם ביארנו לעיל שבימינו אנו מחמירים להתייחס לכל דם, כדם טמא, ולכן אין השלכה למחלוקת זו.

האם צריכה האשה לפרוש בסוף ימי דם הטוהר?**לשון הגמרא בפסחים בדף קיג:**

והיושבת על דם טהור - אסורה לשמש. עד כמה? אמר רב: עונה.
מבואר בגמרא שיוולדת שסיימה את ימי דמי טהרה, צריכה לפרוש מתשמיש, וביאר רב, שהפרישה היא למשך עונה.

נאמרו 2 טעמים מרכזיים לסיבה שצריך לפרוש:

בעל הלכות גדולות (סימן מב) **כתב** שיש לחוש זה כיום וסת שעלולה לראות בו.
 הראב"ד (בעלי הנפש תיקון הוסתות סימן ד) כתב שטעם זה קשה מאוד מכמה ענינים:
 שהרי יש לאשה זו כבר וסת קבוע.
 ועוד שהיא מסולקת דמים, ועוד השגות עיי"ש.

הראב"ד, (שם) **הרשב"ם**, **והרא"ש** (נדה פרק ג סימן ה) **סברו** שהיות והיא רגילה לשמש אף כשהיא רואה, יש לחוש שאף כעת תעשה כן, לכן צריכה היכר של הפסקה בין דם טמא לדם טהור.

אלא שיש הבדל בדבריהם:

ברשב"ם משמע שהחשש הוא שאף אם תראה ממש, היא תשמש מחמת ההרגל.
הראב"ד כתב שהחשש הוא שלא יהיה זהיר לחשב את ימיה.
וברא"ש כתב שהחשש שהוא שמחמת ההרגל, היא לא תשים לה שראתה דם.
כתב הראב"ד שהני"מ בין טעם הבה"ג לטעמו (ושל הרא"ש והרשב"א) הוא, האם יש לחוש בימינו לפרישה זו:
לדעת בעל הלכות גדולות, יש לחוש מפני שזהו שעת וסתה.

אמנם לשיטת הראב"ד, אין לחוש, משום שכיום אין לחוש שתתבלבל בין דם טוהר לדם טמא, שהרי אנו מחמירים אף בדם טוהר וכפי שיבואר לקמן. **השו"ע** לא הזכיר את הדין שצריך לפרוש. **וכתב הט"ז (ב)** שזאת משום שהעיקר כדעת הראב"ד 'ודעימיה' שסיבת הפרישה היא, מהחשש שמא תתבלבל בין הדמים, וכיום אין זה שייך.

האם ספירת ימי הנקיים קודם הלידה, מועילים אף לאחר הלידה?

לשון הגמרא בנדה בדף לו.

תניא, רבי מרינוס אומר: אין לידה סותרת בזיבה.

איבעיא להו: מהו שתעלה?

אביי אמר: אינה סותרת ואינה עולה.

רבא אמר: אינה סותרת ועולה.

רבי מרינוס קובע שאשה שראתה דם זיבה וספרה ימים נקיים לצורך הטהרות, ולאחר מכן ילדה, יכולה בתום ימי טומאת לידתה לחזור לספירת ימי הנקיים שספרה קודם לידתה, משום שטומאת הלידה אינה סותרת את ימי הנקיים שקדמו לה, וזאת אף במציאות שראתה דם, בזמן טומאת לידתה (כן פירשו ראשונים רבים: רמב"ן, רי"ד, רשב"א וכן דקדק במרומי שדה מדברי רש"י, אמנם מתוסי עולה כי זה דווקא במידה ולא ראתה דם).

ונחלקו אביי ורבא במקרה שלא ראתה דם בזמן טומאת לידתה, האם היא יכולה להחשיב את הימים אלו כחלק מימי הנקיים של הטהרות מזובותה:

אביי סבר שימים אלו אינם יכולים להחשב כחלק מימי הנקיים שלה.

ואילו רבא סבר, שיכולה להחשיב ימים אלו כחלק מימי הנקיים שלה.

נחלקו הראשונים כדעת מי יש לפסוק להלכה:

בפשטות יש לנו כלל פסיקה, במחלוקת אביי ורבא הלכה כרבא, מלבד משש מחלוקות מסוימות- יע"ל קג"ם.

ואכן רוב ראשונים (בה"ג, רס"ג, שאלתות, רי"ף, רמב"ם, רשב"א, רא"ש) **פסקו כדעת רבא**, שיכולה להחשיב ימים אלו כימי הנקיים שלה.

אמנם ר"ת סבר (תוספות ד"ה 'אביי') **שהלכה כאביי**, וימים אלו אינם עולים לימי הנקיים שלה, וסבר שזהו חלק מהיע"ל קג"ם, משום שבלמ"ד הכוונה לימי לידה, בניגוד לשאר ראשונים שהבינו שהכוונה היא למחלוקת בענין לחי העומד מאליו.

הגהות מימוניות (איסורי ביאה ז, אות ב) **הביא שכתב הסמ"ג שבצרפת נהגו להחמיר כר"ת**, הואיל וכך יצא מפיו, וכתב שלפי זה האשה צריכה לטבול ב טבילות לאחר לידתה, ורק לאחר מכן להיות מותרת לבעלה, כלומר שתטבול פעם ראשונה בתום ימי טומאתה, ולאחר מכן תספור ז' נקיים להטהר מזיבתה, ואינה יכולה לספור עד שתטבול, משום שלהלכה, כל הדמים מגיעים ממעין אחד וכדעת רב, ועד שתטבול נחשבים דמיה כדמי לידה.

אמנם הטור והשו"ע פסקו כדעת רוב הראשונים, שדי בטבילה אחת.

בימינו צריכה האשה לספור ז' נקיים לאחר הלידה

הרא"ש והרמב"ן כתבו שבימינו צריכה אשה לשבת ז' נקיים על כל לידה, משום שאין פתיחת קבר בלא דם, ובנות ישראל החמירו על עצמם לשבת על כל טיפת דם כחרדל ז' נקיים.

אך הוסיף הרא"ש שיכולה האשה לספור את ז' הנקיים הללו בתוך ימי לידתה במידה ולא ראתה דם, היות ופסקנו כרבא, שניתן לספור שבעה נקיים, אף בתוך ימי טומאת הלידה.

[הדם היוצא מן האשה בעת לידה הוא דם קושי וביארנו לעיל את דינו, ועל כתב הרז"ה הלכה ולא למעשה שזב לא החמירו, ולכן על אף שהייתה פתיחה אינה צריכה ז' ימים נקיים, וזאת לפי שיטתו שהובאה לעיל]

לידה נקבה, וספרה נקיים בשבוע הראשון ובשני חזרה וראתה

הבאנו לעיל שפסקו הרא"ש והרמב"ן, שבימינו צריכה האשה לספור שבעה נקיים, על כל לידה.

הטור הביא שנחלקו הרא"ש והרמב"ן מה הדין במקרה שילדה נקבה ולא ראתה בשבעת הימים הראשונים, אך ראתה בשניים, האם יכולה להסתמך על שבעת ימי הנקיים הראשונים:

דעת הרא"ש שיכולה לסמוך על שבעת ימי הנקיים הראשונים ולטבול, מיד לאחר ימי טומאתה.

ואילו הרמב"ן (הלכות נדה פרק זה הלכות טז-יח) **סובר** שהיות וראתה בשבוע האחרון, סתרה את ימי הנקיים של השבוע הראשון, וצריכה לספור מחדש. (הב"י דייק שכן דעת הרמב"ם ז, ח) שכתב דווקא לגבי דם טוהר שאינו מפסיק את שבעת הנקיים, ומשמע שבימי טומאתה הדם מפסיק)

הב"י כתב שבימינו אין נ"מ למחלוקת זו, שהרי בלאו הכי צריכה לספור שבעה ימים נקיים מראית השבוע השני, שהרי אנו מחמירים לדון דם טוהר כדם טמא, כמבואר לעיל.

אמנם הב"ח סבר שאף בימינו שמחמירים על דם טוהר, איננו מחמירים על הדם של ימי טומאת הנדה, ולא החמירו בנות ישראל את חומרת ר' זירא אלא בדם שראוי לנדות וזבות, ודם השבוע השני, אינו שייך בזה, ולכן, לדעת הרא"ש אף בימינו יכולה לטבול מיד בסוף השבוע השני. **הט"ז (א) האריך להשיג על הב"ח וכתב** שאם החמרנו על דם טוהר, שהוא טמא, כל שכן שנחמיר על דם של טומאת ימי הנדה. **אך ערוך השולחן (יט) צידד בדברי הב"ח וכתב** שניתן ליישב את קושית הט"ז.

המנהג לפרוש בכל ימי דמי הטוהר

הבאנו לעיל את דברי הפוסקים בפרשת תזריע, העוסקים בדיני טומאת אשה לאחר לידתה, **והבאנו את פרשנות חז"ל** ליחס בין המושג 'תשב בדמי טהרה' להמשך שמבואר שטמאה היא ביחס למקדש, והוא שאכן בתקופת ימי דמי הטוהר, האשה טהורה, אלא שנחשבת כטבולת יום ארוך.

הצדוקים לא קיבלו פירוש זה, והם סברו שהמשפט 'תשב בדמי טהרה' פירושו שיש לה לשבת בטמאה ולהטהר כל הזמן הזה, כלומר לשיטתם כל ימי דמי הטוהר, הם בעצם ימי טומאה. **הרמב"ם** (איסורי ביאה יא, טו) **מביא שיש מנהג התואם לכאורה לפרשנותם של הצדוקים, וכך הוא מתאר זאת:**

וכן זה שתמצא במקצת מקומות ותמצא תשובות למקצת הגאונים שיוולדת זכר לא תשמש מטתה עד סוף ארבעים, ויולדת נקבה אחר שמונים, ואף על פי שלא ראתה דם אלא בתוך השבעה, אין זה מנהג אלא טעות הוא באותן התשובות ודרך אפיקורוסות באותן המקומות ומן הצדוקין למדו דבר זה, ומצוה לכופן כדי להוציא מלבן ולהחזירן לדברי חכמים שתספור ז' ימים נקיים בלבד כמו שביארנו.

כלומר, הרמב"ם סובר שהמנהג שלא לטבול עד סוף ימי דמי טהרה, הינו מנהג רע ויש לבטלו. **המהרי"ק** (שורש קמד) **כתב** שאף הוא שמע על קהילה שנהג כן, ויחסו שם מעודן יותר, וכתב שעל אף שאינו מסכים עמהם, אין למחות בידם, הואיל ולפוסק שלהם היה מטרה של סייג ולכן הורה כן.

אך כתב המהרי"ק שהרמב"ם יחמיר אף במציאות זו.

הב"י כתב שאף הרמב"ם יודה שאם נוהגים כן מסיבה מסוימת, אין בזה בעיה. וכן כתב הריב"ש שבמקום שנהגו אין להתיר.

הט"ז (ג) והב"ח הביא שהאגודה כתב טעם למנהג והוא שיש לחוש שהם ישכחו את יום הפרישה, ולכן אסרו את כל הימים.

הט"ז דחה טעם זה וכתב שבימינו בלאו הכי אין טעם לפרישה שהרי אנו מחמירים אף על דם טוהר.

הדרכי משה (ג) נתן טעם אחר למנהג, לדעתו החוששים למנהג סברו כר"ת שפסק כאביי שספירת ימי הנקיים, אינם עולים בימי הלידה, עד שתטבול, הואיל ואיננו נוהגים לטבול ב' טבילות, יש לחכות עד סוף ימי הטוהר ולהסתפק בטבילה אחת. וביאר שהוא הדין לימי הלידה, ולכן צריך לחכות עד סוף ימי דם הטוהר ואז לספור את שבעת הנקיים.

הב"ח ביאר אף הוא כדרכי משה והגדיל לעשות וכתב שהמבטל מנהג זה עובר איסור גדול שמשנים מנהג אבותיהם ועוברים על 'אל תטוש תורת אמך' ופורץ גדר ישכנו נחש (קהלת י ח) ואף המורה להם היתר זה צריך כפרה.

הט"ז כתב שטעם זה של הד"מ והב"ח אינו טעם לשבח כלל, שהרי אין הלכה כר"ת, ולא מובן מה מועיל שמחכים לאחר ימי הלידה, הרי סוף כל סוף צריך ב' טבילות.

וכתב הט"ז שלא הבין מה עלה על דעת הב"ח להטיל עונש על הנוהגים כדין ודבר זה לא עלה על דעת שום ראשון ואחרון.

הרמ"א פסק שאין להתיר במקום שנהגו להחמיר אבל במקום שאין מנהג, אין להחמיר כלל. **ערוך השולחן כתב** (כג) שכל הטעמים שנתנו במנהג זה אינם נכונים והביא שר' יהונתן אייבשיץ והחכם צבי והגאונים בפראג ביטלו מנהג זה בקהילותיהם, וכתב שכמדומה שכיום לא קיים מנהג זה בשום מקום.

לשון השו"ע

יולדת, אפילו לא ראתה דם, טמאה כנדה. בין ילדה חי, בין ילדה מת ואפילו נפל. וכמה הם ימי טומאתה, עכשיו בזמן הזה כל היולדות חשובות יולדות בזוב וצריכות לספור שבעה נקיים.

נמצאת אומר שיוולדת זכר יושבת ז' ללידה וז' לנקיים לזיבה.

והיולדת נקבה יושבת שבועים ללידה וז' נקיים לזיבה.

ימי לידה, שהם ז' לזכר וי"ד לנקבה, אם לא ראתה בהן עולים לספירת זיבתה.

ואם שלמו ז' נקיים בתוך י"ד לנקבה, הרי זו אסורה עד ליל ט"ו; ואם טבלה קודם לכן, לא עלתה לה טבילה.

הגה: ולאחר ז' לזכר וי"ד לנקבה, מותרת לבעלה מיד, מאחר שספרה ז' נקיים ולא חזרה וראתה.

מיהו יש מקומות שנוהגין שאין טובלין תוך מ' לזכר ושמונים לנקבה, (בית יוסף בשם מהרי"ק שהביא התניא ובאגודה פרק ע"פ ובמהרי"ל), ואין להתיר במקום שנהגו להחמיר (ריב"ש); אבל במקום שאין מנהג, אין להחמיר כלל רק מיד שלא ראתה דם אחר ז' לזכר וי"ד לנקבה וספרה ז' נקיים, מותרת לבעלה (ת"ה סימן רנ"ה).

אבל אם חזרה וראתה, אפילו טפת דם כחרדל, טמאה אף על גב דמדאורייתא דם טהור הוא כבר פשט המנהג בכל ישראל שאין בועלין על דם טהור (ב"י ואגור וטור ופוסקים בשם הגאונים), ודינו כשאר דם לכל דבר.

סעיף ב

אשה שהפילה ולד בתוך 40 יום, אם נטמאת כדין יולדת

כבר הזכרנו בהקדמה, שאשה שהפילה ולד, טמאה כדין יולדת.
בירושלמי (פסחים ב, א) **מבואר** שדין זה נלמד מן הפסוק 'אִשָּׁה כִּי תִזְרִיעַ וְיִלְדָה זָכָר' - זכר לרבות את המת.

במשנה בנדה דף ל. מביאה מחלוקת מהו גילו המינימלי של הולד המטמא את אמו כיולדת, וזה לשון המשנה:

המפלת ליום מ' - אינה חוששת לולד, ליום מ"א - תשב לזכר ולנקבה ולנדה.
רבי ישמעאל אומר: יום מ"א - תשב לזכר ולנדה, יום פ"א - תשב לזכר ולנקבה ולנדה, שהזכר נגמר למ"א והנקבה לפ"א.

וחכמים אומרים: אחד בריית הזכר ואחד בריית הנקבה - זה וזה מ"א.
כלומר לדעת חכמים לעולם מיום ה-41 להריונה של האשה, הולד מטמא את אמו בין זכר ובין נקבה.

ולדעת ר' ישמעאל: ולד זכר מיום ה-41, ולד נקבה מיום ה-81.
להלכה הכריעו הפוסקים כדעת חכמים שלעולם מטמא מיום ה-41. על פי הכלל שהלכה כרבים.

הפילה ולד פחות מ-40 יום האם היא טמאה טומאת נדה?

כתב הרשב"א (תורת הבית הארוך בית ז שער ו) שאשה שהפילה ולד תוך 40 יום ולא ראתה דם, טהורה לגמרי, אף מטומאת נדה, וזאת משום שבולד קטן, איננו אומרים שאין פתיחת קבר (רחם) ללא דם. משום שהוא נחשב כמים.

אמנם הביא הרשב"א שהראב"ד (בעלי הנפש שער הפרישה סימן א) סובר שאף אם הפילה ולד מתחת ל-40 יום, היא נטמאת טומאת נדה (הראב"ד למד כן מדין המפלת חתיכה בנדה כא. שאנו אומרים שם אין פתיחת קבר בלא דם, ואע"פ שאינו ולד כלל, עיין לעיל סימן קפח).

וכתב הרשב"א שראוי להחמיר כדבריו.
הב"י הביא שאף הרמב"ן (הלכות נדה פרק ז הלכה טז) **החמיר בזה**.
בשו"ע כתב שאף אם הפילה ולד שמתחת ל-40 יום חוששת לטומאת נדה.

כיצד מודדים את גילו של הולד?

הפת"ש (ג) הביא את דברי העבודת הגרשוני (סימן כא) **שכתב** שגילו של הולד נמדד מיום הטבילה האחרון, משום שלא יתכן שנתעברה קודם לכן, שאחרת היא לא היתה פורסת נדה.

החוות דעת (ג) והחתם סופר (סימן קסט) **השיגו עליו** שהרי יתכן שראתה דם אף לאחר שנתעברה, שהרי איננו אומרים שהיא מסולקת דמים עד שיוכר עוברת שזה ג' חודשים.

השבט הלוי (שיעורי שבט הלוי ס"ק ב) שכיום הנשים אינן רואות בג' החודשים הראשונים ולכן יכולה היא לסמוך על שעת וסתה האחרון, עוד כתב שכיום יש עוד אופנים לדעת שלא נתעברה קודם.

אף הרב עובדיה כתב (טהרת הבית חלק ב עמוד מט) שכיום שיש בדיקות הריון, במידה והתברר שהיא לא היה בהריון וטבלה, ולאחר מכן נכנסה מהריון, פשוט שאם הפילה פחות מ-40 יום לטבילתה, שאינה נטמאת כיולדת.

עבודת הגרשוני הסתפק האם גם מטבילה על כתם ניתן להקל, או שיתכן שהגיע ממקום אחר. התשובה מאהבה השיג על דבריו וכתב שאין זפק כלל שלא ניתן לסמוך על כתם.

לשון השו"ע:

המפלת בתוך מ' אינה חוששת לולד אבל חוששת משום נדה, אפילו לא ראתה.

הגה: מפני שא"א לפתיחת הקבר בלא דם, ונפקא מינה דמיד לאחר שספרה ז' נקיים מותרת ואינה חוששת לולד (ד"ע):

סעיף ג

אשה המפילה צורות שונות, אימתי נטמאת טומאת לידה?

במשנה בדף כא. מבואר שיש חילוק בין מציאות שהפילה צורות שהם כמין חגבים שטמאה רק במידה שיצא דם טומאת נדה, לבין צורות של חיה ועוף שעליהם נטמאת כטומאת יולדת אף ללא ללא דם לשיטת ר"מ.

וחכמים מטמאים טומאת לידה רק במידה והפילה כצורת אדם.

והגמרא מאריכה בצורות השונות בזה.

מכול מקום הגמרא אומרת שלדעת ר' יהודה בלאו הכי טמאה טומאת נדה משום שאין פתיחת קבר בלא דם, והבאנו בסימן פסח שכמותו פסקו רוב הפוסקים מלבד הרמב"ם.

השו"ע הכריע כרוב ראשונים.

אמנם עדיין היה מקום לדון בצורות לענין טומאת לידה.

אלא שכתבו הרמב"ן הרשב"א והטור שכיום איננו מחלקים בין הצורות השונות, הואיל ואיננו בקיאים בהם, ולכן דנים הכול לחומרא, ונטהרת לאחר שבועים כדין יולדת נקבה.

אמנם הראב"ד סבר שבאמת איננו בקיאים בצורות השונות, אך יודעים אנו להבחין בגוף אטום שאינו מטמא, ולכן אם אין לו צורת אברים וניכר שלא נחתכו ממנו איבריו אלא שכך הוא שלם, אין לחוש לטומאת לידה.

הרמב"ם כתב (יא, יב):

וכן כל מה שאמרנו ביולדת שאמו טהורה הרי היא טהורה בזמן הזה, וכן האשה שראתה לובן או דם ירוק או שהשליכה חתיכה אדומה שאין עמה דם הרי היא טהורה אף בזמן הזה שלא

החמירו אלא ברואה דם טמא [ואין זה דם טמא]

המגיז משנה הבין בדבריו שאף כיום שייכים כל החילוקים.

הב"י כתב שהרמב"ם התיר רק למי שהוא בקי ומכיר בצורות אבל מי שמכיר בעצמו שאינו בקי יפה בצורות, לא עלה על דעת הרמב"ם להתיר לו לטהר צורות רק על סמך שנדמה לו שהן אותן שטיהרו חכמים, וכתב שהב"י שהרשב"א והרמב"ן ידעו שהם אינם בקיאים ולכן לא התירו.

וכן פסק השו"ע שכיום איננו בקיאים בזה, וכפי שכתבנו.

האם כיום האשה נטמאת טומאת לידה כשהפילה חתיכה ללא עצם?

כתב הפת"ש (ו) בשם המעיל צדקה (סימן מו) שאף בזמן הזה אין מחמירים בחתיכה שאין בה עצם, (וכן עולה מלשון השו"ע שכתב שמחמירים רק במידה ויש לה עצם).

וזאת בניגוד למהר"א ברודא שהחמיר אף בזה.

והסדרי טהרה (י) כתב שדברי מהר"א ברדא בטלו כנגד כל הפוסקים, ואנו מקילים בזה אף היום.

אם מותר לסובב מיתה למי שאין לו צורת אדם?

הפת"ש (ה) הביא את דברי התשובה מאהבה (חלק א סימן נג) שנשאל על זכר שנולד בשינויים גדולים דמות אדם ודמות חיה אם מותר להמיתו פן יהיה לפוקה ולמכשול.

ורצה מורה אחד להתירו משום שאין לו צורת אדם ועוד טעמים.

וכתב בתשובה מאהבה שלא נאמר כן אלא לענין טומאת נדה וח"ו לא להתיר לסבב לו מיתה, ואסור לסבב לו מיתה בכל גרמא שהיא.

לשון השו"ע:

המפלת כמין בהמה חיה ועוף או כמין דגים וחגבים ושקצים ורמשים, וכל צורת לוד או שפיר או שליא או חתיכה שקרעוה ויש בה עצם עכשיו שאין אנו בקיאים בצורות, חוששת לולד; ואם כלו ז' נקיים בתוך י"ד יום, אם טבלה קודם ליל ט"ו לא עלתה לה טבילה:

סעיף ז

ילדה ילד ואח"כ הפילה שליא, מתי יש לחוש שהשליא הינה מעובר חדש?

לשון השו"ע:

ילדה ולד חי ואח"כ הפילה שליא, אינה חוששת לולד אחר אלא תולה אותה בולד שילדה כבר, עד כ"ג יום; אבל אם הפילה נפל תחלה, אין תולין בו השליא שהפילה אחר כך וחוששת לשליא ליתן לה ימי טומאה של נקבה.

כן מבואר בגמרא כז.

ובדף כו: מבואר שאין תולים שליא אלא בולד שהוא בר קיימא.

פסקו הראשונים שאין תולים בנפל אף במידה וכיוצא בו מתקיים.

הב"י דייק שכן דעת הרמב"ם שהרי כתב שהטעם שניתן לתלות בולד, הוא, משום שיש להניח שקרע את השליא, וטעם זה אינו שייך בנפל.

השו"ע החמיר בנפל.

סעיף ה

הפילה שליח ואח"כ ילדה ילד

לשון השו"ע.

יצאה השליא תחילה, אין תולין אותה בולד שתלד אחר כך, אפילו הוא בן קיימא, וחוששת לשליא ליתן לה ימי טומאה של נקבה.

כן עולה בגמ' כז.

סעיף ו

שליא שיצאה במשך יומיים

לשון השו"ע:

יצאה מקצת שליא ביום ראשון, ולא נגמרה יציאתה עד יום ב', חוששת מיום ראשון אבל אינה מונה אלא מיום שני.

כן עולה בב"ק יא.

סעיף ז

המפלת דמות בהמה חיה ושליא

המפלת דמות בהמה חיה ועוף, ושליא קשורה בה, אינה חוששת לולד אחר; ואם אינה קשורה בה, חוששת לולד אחר; ואף על פי שהולד הנדמה זכר, חוששין ליתן לה ימי טומאה של נקבה בשביל השליא.

כן מבואר בנדה כו:

סעיף ח

היולדת טומטום ואנדרוגינוס

היולדת טומטום או אנדרוגינוס, נותנין לה ימי טומאה של נקבה.

כן מבואר במשנה כח. וזאת משום שהם ספק נקבות.

סעיף ט

אשה שהיא בחזקת מעוברת והרגישה שהפילה

לשון הגמרא בנדה כט.

א"ר יהושע בן לוי: עברה נהר והפילה - מביאה קרבן ונאכל, הלך אחר רוב נשים, ורוב נשים ולד מעליא ילדן.
תנן: אין ידוע אם ולד היה - תשב לזכר ולנקבה ולנדה. אמאי תשב לנדה? לימא: הלך אחר רוב נשים, ורוב נשים ולד מעליא ילדן!
 מתני' - בשלא הוחזקה עוברת, וכי קאמר ריב"ל - כשהוחזקה עוברת.
כלומר, במידה והוחזק עוברת אנו מניחים שילדה עובר וחוששת לדמי לידה וטוהר, ואם לא הוחזקה, יש לחוש שהיא נדה.
מכול מקום מבואר שאף שלא הוחזקה כמעוברת, יש לחוש שילדה נקבה.
 לשון השו"ע:

הרגישה שהפילה ואינה יודעת מה, אפילו לא היתה בחזקת מעוברת הרי זו טמאה לידה וחוששת שמא נקבה היתה.

סעיף י

יצא הולד מחותך, מאיזה שלב נטמאת טומאת נדה?

מבואר במשנה בנדה נח. שאם יצא מחותך או הפוך, אין האשה נטמאת עד שיצא רובו, ואם יצא כדרכו, די בכך שיצא פדחתו וזהו רוב ראשו.
נחלקו ר' יוחנן ור' אלעזר בדבר ולד שיצא מחותך, אם די שיצא ראשו (ר' יוחנן), או שהיות והוא מחותך אינה נטמאת עד שיצא רובו (ר' אלעזר).
כל הפוסקים הכריעו כר' יוחנן שדי בכך שיצא ראשו, ולהבנת הרמב"ם משמע שדי ברוב ראשו.
אך השו"ע כתב שיצא פדחתו ומשמע שצריך כולו.
ומבואר בגמ' בנדה דף מב: שלעניין ברית מילה די שיצא חוץ לפרוזדור, אף שלא יצא יותר מכך.
וכן פסק השו"ע כאן לעניין טומאת לידה.

יצא רוב ראשו, אם נטמאת האשה טומאת לידה?

נחלקו הרמב"ם והרא"ש אם די ברוב ראשו, או שצריך שיצא כל ראשו:
דעת הרשב"א שדי בכך שיצא רוב ראשו.
אמנם הרמב"ם סבר שדי שיצא רוב ראשו.
השו"ע פסק כרמב"ם שצריך שיצא כל ראשו.
הש"ך (ט) העיר שמכול מקום היא נטמאת טומאת נדה, אף קודם לכך.
 עוד כתב הש"ך שכל דין זה הינו מדאורייתא, אך מדרבנן חוששת אפילו לאיבר אחד, כפי שנפסק בסעיף יא במידה והוציאה אבר אחד והחזירה אותו חזרה
 לשון השו"ע:

נחתך הולד במעיה ויצא אבר אבר, בין שיצא על סדר האברים כגון שיצא הרגל ואחריה השוק ואחריה הירך, בין שיצא שלא על הסדר, אינה טמאה לידה עד שיצא רובו.

ואם יצא ראשו כולו כאחד, הרי זה כרובו, ואם לא נחתך, ויצא כדרכו, משתצא פדחתו ה"ז כילוד אף על פי שנחתך אח"כ. ולא סוף דבר שיצא לחוץ ממש, אלא אפילו משיצא חוץ לפרוזדור.

סעיף יא

הוציא העובר את ידו והחזירה

לשון הגמרא בנדה דף כח.

אמר רב הונא: הוציא עובר את ידו והחזירה - אמו טמאה לידה. שנאמר: ויהי בלדתה ויתן יד.
מתיר רב יהודה: הוציא עובר את ידו - אין אמו חוששת לכל דבר!
אמר רב נחמן: לדידי מיפרשא לי מיניה דרב הונא, לחוש - חוששת, ימי טוהר - לא יהיבין לה עד דנפיק רוביה.
 והא אין אמו חוששת לכל דבר קאמר!

אמר אביי: אינה חוששת לכל דבר - מדאורייתא, אבל מדרבנן - חוששת.
 והא קרא קאמר! מדרבנן, וקרא - אסמכתא בעלמא.
 א"כ עולה שבמדה הוציא העובר את ידו והחזיר, חוששת לטומאת לידתה, אך אינה מתחילה בספירת ימי הטוהר.
הקשה הרשב"א (תורת הבית בית ז' שער ו') שהרי בלאו הכי אנו חוששים לטומאה משום שאין פתיחת קבר בלא דם.
ותירץ שהנ"מ לעניין שלא ילדה אלא לאחר שבועיים.
כתב הרשב"א שנראה שדוקא כשהוציא יד החמירו, וכתב שיש שהחמירו בכל איבר, וראוי להחמיר כדבריהם.
הרמב"ם סתם דין זה ביחס ליד כדברי הגמרא.
וכתב הב"י שאין הכרע מדבריו.
השו"ע העתיק את לשון הרמב"ם.
והש"ך הביא את דברי הטור שהחמיר בכל אבר.
 לשון השו"ע:

הוציא העובר את ידו והחזירה, אמו טמאה לידה.

סעיף יב

השמיע קול ונולד רק לאחר זמן לעניין טומאה ומילה

לשון הגמרא בנדה דף מב:

ההוא דאתא לקמיה דרבא אמר ליה: מהו לממהל בשבתא?

אמר ליה: שפיר דמי.

בתר דנפק, אמר רבא: ס"ד דההוא גברא לא ידע דשרי לממהל בשבתא? אזל בתריה, אמר ליה: אימא לי איזי, גופא דעובדא היכי הוה? אמר ליה: שמעית ולד דצויץ אפניא דמעלי שבתא, ולא אתיליד עד שבתא.

אמר ליה: האי - הוציא ראשו חוץ לפרוזדור הוא, והוי מילה שלא בזמנה, וכל מילה שלא בזמנה - אין מחללין עליה את השבת.

מבואר מכאן שלעניין מילה, מרגע שהשמיע קול הוא כבר נולד, וכן פסק השו"ע לענין טומאה.
וכתב הפת"ש (ט) בשם הנודע ביהודה שאף אם השמיע קול בעודה ישנה, אנו אומרים שכבר נולד, ואין אומרים שאם היה נולד, היא הייתה מתעוררת.

באיזה שלב בלידה חוששים לפתיחת קבר, וצריכה לשמור ריחוק מבעלה?

הגמרא בשבת בדף קכט.

מאימתי פתיחת הקבר?

אמר אביי: משעה שתשב על המשבר. רב הונא בריה דרב יהושע אמר: משעה שהדם שותת ויורד. ואמרי לה: משעה שחברותיה נושאות אותה באגפיה.

הגמרא בשבת שואלת מאמיתי נפתח קברה של האשה לעניין לידה, ושם הגמ' דנה לגבי חילול שבת, כלומר ממתי נחשבת כיוולדת שמחללים עליה את השבת.

ומביאה הגמ' ג' הגדרות:

1. משעה שתשב על המשבר

2. משעה שהדם שותתת ויורד

3. משעה שחברותיה נושאות אותה באגפיה.

לעניין חילול שבת שיש ללכת לקולא, ואם היה אחד מסימנים אלה, ניתן לחלל עליה את השבת.
הפת"ש (ח) הביא את דברי הנחלת שבעה (ב, ט) שלמד מכאן שאישה שהתחילו לה צירים ולאחר מכן הפסיקה - טמאה וחיבת ז"נ+טבילה, וזאת על אף שכבר הפסיקו הצירים, משום שכבר נפתח קברה, ואין פתיחת קבר ללא דם.

אמנם החוות דעת כרתי ופלתי, נודע ביהודה, חתם סופר חלקו עליו וסברו שאינה נטמאת טומאת יולדת באופן זה.

ונאמרו כנגדו מספר טענות:

החתם סופר (יו"ד קעט) כתב שאם לא פסקו הצירים, אכן נאסרת לבעלה, טך כשהפסיקו התברר למפרע שלא נפתח רחמה והביא שכן כתב הכרתי ופלתי למסקנה, עיי"ש.

בתחלה כתב הפרתי ופלתי (א) שנראה שגם ברגע הצירים אין לנו לחוש לפתיחת הקבר, שכל שהיא מהלכת, על כרחך, לא נפתח קברה, אלא שעדיין יש חשש קטן שכן נפתח, ומחמירים בו רק לעניין שבת, אך כתב שכל זה לרווחא דמילתא והעיקר כפי שהבאנו בשמו בתחלה, שהיות והפסיקה, נתגלה שלא נפתח המקור.

א"כ מדברי החתם סופר והכרתי עולה שבשעת הצירים עצמם צריך להחמיר, ורק אם תפסיק, אין להחמיר

אמנם הנודע ביהודה (תשובה מאהבה סימן קטז) **והחוות דעת (א)** הקלו אף במקרה זה עד שתראה דם, משום שלא אמרו שאין פתיחת קבר בלא דם, אלא במציאות שיוצא ממנה משהו. **למעשה הדרכי טהרה כתב** שנאסרת רק לאחר פתיחה של ב' אצבעות שלשיתו זה 4 ס"מ. **השבט הלוי הקל בצירים סמוכים מאוד**, וכתב שניתן לומר שאף כשנפתח הרחם יש להקל היות והפתח הפנימי סגור ונעשה מאליו, והקל בזה אף בפתיחה של ב' וגי אצבעות. אך הביא שבמדה שאינה יכולה ללכת יש להחמיר כסדרי טהרה ושאר פוסקים.

לגבי ירידת מים:

שבט הלוי החמיר מחשש שנפתח מקורה, ובבדי השולחן (ל) החמיר מחשש שירד עמם דם. **אמנם הבאר משה** (חלק ג סימן קנב) והרב עובדיה יוסף (טהרת הבית חלק ב עמוד נד) הקלו בזה.

פקק הרירית:

שבט הלוי החמיר כשנפל פקק הרירית. אך הרבה הפוסקים הקלו בזה.

סעיף יג

יולדת תאומים ושהה ולד אחר חבירו.

לשון השו"ע:

היולדת תאומים ושהה ולד אחר חבירו, כגון האחד קודם שקיעת החמה והאחר אחר שקיעת החמה, משיצא הראשון טמאה לידה ומונין ימי טומאה משיצא האחרון.

ואם הראשון ניכר שהוא זכר והשני ניכר שהוא נקבה, או שאינו ניכר שני זה אם הוא זכר או נקבה, מונה משיצא השני ימי טומאה לנקבה.

מקור דין זה ברשב"א.

סעיף יד

לידה בניתוח קסרי, אימתני נטמאת טומאת לידה?

לשון המשנה והגמרא בנדה דף מ. - :

מתני': יוצא דופן אין יושבין עליו ימי טומאה וימי טהרה, ואין חייבין עליו קרבן. ר"ש אומר: הרי זה כילוד..

גמ':

א"ר מני בר פטיש: מאי טעמייהו דרבנן? אמר קרא אשה כי תזריע וילדה זכר - עד שתלד במקום שהיא מזרעת...

ור' יוחנן אמר: אף לדברי המטמא בדם - מטהר באשה.

ואזדא ר' יוחנן לטעמיה, דאמר רבי יוחנן משום ר"ש בן יוחי: מנין שאין אשה טמאה עד שיצא מדוה דרך ערותה - שנאמר ואיש אשר ישכב את אשה דוה וגלה את ערותה את מקורה הערה - מלמד שאין אשה טמאה עד שיצא מדוה דרך ערותה.

מבואר שלפי דעת ת"ת שנפסקה להלכה - אשה היולדת בניתוח קסרי, אינה נטמאת בטומאת לידה, ואף מטומאת נדה, שהדם מטמא רק במדה ויצא מן המקור, אך זאת במידה וכל דם יצא רק דרך הדופן.

לשון השו"ע:

יוצא דופן, אם לא יצא דם אלא דרך דופן, אמו טהורה מלידה ומנדה ומזיבה.

סימן קצה - דיני הרחקות מן האשה בעת נדתה

סעיף א

איסורי הרחקות באשתו נדה, ואיסור דיבור דברים בטלים

נאמר באבות דר' נתן (נוסחה א פרק ב):

איזהו סייג שעשתה תורה לדבריה?

הרי הוא אומר: "ואל אשה בנדת טומאתה לא תקרב" (ויקרא פרק יח פסוק יט).

יכול יחבקנה וינשקנה וידבר עמה דברים בטלים?

תלמוד לומר לא תקרב.

יכול תישן עמו בבגדיה על המטה?

ת"ל לא תקרב.

כלומר, התורה אסרה על האדם להתקרב אל אשתו בימי נדתה. איסור זה כולל חיבוק ונישוק, דיבור בדברים בטלים, שינה עמו באותה המטה ועוד, וכפי שיבוארו סימן זה.

כתב הב"י שמבואר ברוב הראשונים (רשב"א-תורת הבית הארוך בית ז שער ב, ראב"ד – בעלי הנפש שער הפרישה סימן א, רמב"ם - איסורי ביאה פרק יא הלכה יח, סמ"ג- לאוין קיא. **תוספות שבת- יג**: ד"ה 'בימי תוספות כתובות סא. ד"ה מיחלפא), שכל האיסורים הללו חלים בין בימי נדותה, ובין בימי ליבונה (הימים בהם היא סופרת ז' ימים נקיים).

וזאת בניגוד לעולה משיטת רש"י ור"ח (כתובות סא). שיש קולות יתירות בימי ליבונה, ולכן אשתו של שמואל הקלה למזוג לו יין ביד שמאל.

והביא הב"י ראייה כנגד שיטה זו מהגמרא בשבת סד: שם מבואר שהאשה מוגדרת כנדה עד שתטבול. (ראייה זו מופיעה אף בתוספות)

וכתבו תוספות שאמנם לכאורה יש ראייה לשיטת רש"י מהגמרא בשבת דף יג: שם מתואר חסיד שמת צעיר, ואשתו הלכה לחכמים ושאלה מפני מה מת? ושאל אותה כיצד נהגו בימי נידותה, וכן כיצד נהגו בימי ליבונה. ומשמע שיש הבדל בין ימי נדות לימי ליבון.

אך ביארו תוספות (בשבת מופיע בשם ר"ת והוא בספר הישר חידושים סימן קפ, ושו"ת סי' נט אות ב) שההבדל היה דווקא בתקופתם שנהגו לטבול גם לאחר ימי נדתה, בכדי לצאת מטומאה דאורייתא, וגם לאחר ימי ליבונה, אך כיום שלא נהגו לטבול אלא לאחר ימי ליבונה, אין הבדל בזה (ונראה שרצה לבאר שאף רש"י דיבר דווקא במציאות שטבלו הנשים בסוף ימי נידתם).

ובמסכת שבת הביאו בתחילה תירוץ אחר, והוא שאליהו ידע, שאותו חסיד הקל בזה, ולא שיש באמת סברא לחלק ביניהם.

איסור דיבור בדברים בטלים שחוק וקלות ראש

דברי אבות דר' נתן שהובא לעיל התבאר כי אסור לדבר עם אשתו נדה בדברים בטלים.

כנרא לאור זה פסק הרמב"ם (איסורי ביאה פרק כא הלכה ד):

ומותר לאדם להביט באשתו כשהיא נדה ... אבל לא ישחוק ולא יקל ראש עמה שמא ירגיל לעבירה.

כתב הטור: 'אלא בשום דבר לא יתקרב אליה אפילו בדברים אם מרגילים לערוה לא ידבר בהם עמה', משמע שהדיבור האסור, הוא דווקא דיבור אשר עלול להרגילם לעבירה.

השו"ע כתב: 'ולא ישחוק ולא יקל ראש עמה (אפילו בדברים) שמא ירגיל לעבירה.

והש"ך (ב) טרח להוסיף את דברי הטור שהאיסור בדברים הוא במדה והם מרגילים אותו לעבירה.

בשיעורי שבט הלוי הסתפק האם הכוונה שהגדרת קלות ראש הוא מה שמביא לעבירה, אבל דברים בטלים אסורים לעולם משום שעלולים להביא לידי עבירה, או שאף דברים בטלים לא נאסרו אלא באופן שעלולים להביא לידי עבירה.

ובמשנה הלכות (חלק ה סימן קט) **כתב**: ולשון לשחוק סובל שני פירושים מלשון משחק שחוק וקלות ראש וגם מלשון מצחק.. והכל אחד הוא דע"י שחוק הוא מצחק דזה כל הענין של משחק להשתעשע ולהביא לצחק, ולכן הגדר הוא שדבר שנועד להשתעשע עם האשה, אסור.

על כן פסק המשנה הלכות שאסור לשחק פינג פונג וכן משחק שחמט עם אשתו נדה, ובמשחק הפינג פונג הוסיף שיש טעם נוסף לאסור וכתב שזה דומה לאיסור זריקה מיד ליד שנאסר, ולפי פוסקים רבים, אף כשזורק כלפי מעלה, וכפי שיבואר לקמן.

אך הבאר משה (סימן מט אות ה) **התיר** לשחק פינג פונג ושחמט וכתב שמאחר שהמשחק אין בו משום קירוב דעת אין בדינו לאסור מצד ההלכה. (אך כתב שבלאו הכי ראוי ללמד את הזוג שלא לשחק משחקים אלו, עיי"ש).

האם מותר להריח את הבשמים של אשתו

הפת"ש (א) הביא שהשערי תשובה (או"ח ריז, ה) **כתב בשם הברכי יוסף** שאסור להריח את הבשמים שעל אשתו, ואף שכשהסירם והם מונחים על השולחן, וסימן לדבר סוגה בשושנים שצריך סייג גם בשושנים.

האם מותר לאדם להתייחד עם אשתו נדה?

מותר לאדם להתייחד עם אשתו נדה, כן עולה מהגמרא בכתובות ד. שאסרה לחתן שפירסה אשתו נדה, להתייחד עמה, רק במידה ולא בעלה מעולם, שבזה יצרו תקיף עליו. **וכך מובא בגמרא בסנהדרין בדף לז.**

"סוגה בשושנים" - שאפילו כסוגה של שושנים לא יפרצו בהן פרצות. **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.

הקשו תוספות (סנהדרין לז. ד"ה 'התורה העידה') כיצד פסוק משיר השירים מתיר יחוד, והרי יחוד אסור מן התורה כמבואר בסנהדרין דף כא: **ותירצו תוספות** שהתורה אסרה על עריות שאין סופן להיטהר, מה שאין כן באשתו נדה.

לשון השו"ע:

חייב אדם לפרוש מאשתו בימי טומאתה עד שתספור ותטבול.

(ואפילו שהתה זמן ארוך ולא טבלה, תמיד היא בנדתה עד שתטבול) (ב"י בשם הפוסקים).

ולא ישחוק ולא יקל ראש עמה (אפילו בדברים) (טור וב"י בשם רשב"א מאבות דר"ן) **שמא ירגיל לעבירה,**

אבל מותר להתייחד עמה, דכיון שבא עליה פעם אחת תו לא תקיף יצריה (ל' עצמו):

סעיף ב

איסור נגיעה והושטה

איסור נגיעה

לשון הגמרא בשבת בדף יג:

תני דבי אליהו:

מעשה בתלמיד אחד ששנה הרבה וקרא הרבה, ושימש תלמידי חכמים הרבה, ומת בחצי ימיו. והיתה אשתו נוטלת תפיליו ומחזרתם בבתי כנסיות ובבתי מדרשות, ואמרה להם: כתיב בתורה כי הוא חייך ואורך ימך, בעלי ששנה הרבה וקרא הרבה, ושימש תלמידי חכמים הרבה - מפני מה מת בחצי ימיו? ולא היה אדם מחזירה דבר.

פעם אחת נתארחתי אצלה והיתה מסיחה כל אותה מאורע.

ואמרתי לה: בתי, בימי נדוּתך מה הוא אצלך?

אמרה לי: חס ושלוש, אפילו באצבע קטנה לא נגע בי.

בימי לבוניך מהו אצלך?

אכל עמי, ושתי עמי, וישן עמי בקירוב בשר, ולא עלתה דעתו על דבר אחר.

ואמרתי לה: ברוך המקום שהרגו, שלא נשא פנים לתורה, שהרי אמרה תורה ואל אשה בנדת טומאתה לא תקרב.

מתואר בגמרא על חסיד שמת בצעירותו, והתברר שלא שמר על הרחקות בימי ליבונה של אשתו.

בתוך הסיפור מתואר שבימי נדוּתה, שמר החסיד על ההרחקות ולא נגע בה אפילו באצבע קטנה.

מכוח זה פסקו הרמב"ם (איסורי ביאה יא, יח) והרשב"א (תורת הבית בית ז שער ב) שאסור לגעת באשתו בימי נדתה ולבנוה, אף לא באצבע קטנה.

לדעת הרמב"ם (איסורי ביאה כא, א ספר המצות לאו שנג) איסור נגיעה בעריות הינו מן התורה, **ואילו לדעת הרמב"ן** (השגות על ספר המצות לאו שנג) איסור הנגיעה הינו מדרבנן בלבד.

האם אסורה נגיעה שאין בה חיבה באשתו נדה ובשאר עריות

בעניין איסור נגיעה בשאר עריות כתב הרמב"ם (איסורי ביאה כא, א):

כל הבא על ערוה מן העריות דרך איברים או שחבק ונשק דרך תאוה ונהנה בקרוב בשר הרי זה לוקה מן התורה, שנאמר לבלתי עשות מחקות התועבות וגו' ונאמר לא תקרבו לגלות ערוה, כלומר לא תקרבו לדברים המביאין לידי גילוי ערוה.

מבואר א"כ שלדעת הרמב"ם לא נאסרה נגיעה מן הדרך אלא בדרך תאוה. הפוסקים אחרי הרמב"ם כינו זאת בלשון- דרך חיבה¹⁵.

אמנם מדברי הב"ש (סימן כ ס"ק א) **עולה לכאורה שלדעת הרמב"ם** אסורה מהתורה, כל נגיעה ואף שהיא אינה דרך חיבה. והביא שכן הבין הרמב"ן בדברי הרמב"ם (וכוונתו למיחסות לרמב"ן סימן קכז, וידוע שזהו הרשב"א ולא הרמב"ן), אמנם הרמב"ן (כלומר הרשב"א) עצמו סבר שהאיסור הינו מדרבנן, כפי שסבר לעניין כל נגיעה.

אמנם לקמן נביא את דברי הש"ך בס"ק כ שכתב שאף הרמב"ם לא אסר נגיעה שאינה של חיבה מדאורייתא, ולדעתו זהו איסור דרבנן בלבד.

האגרות משה (אבן העזר חלק ב סימן יד) **מבאר** כי כל האיסור בנגיעה שאינה של חיבה שייך דווקא לגבי אשתו נדה, וזוהי חומרה נוספת על שאר העריות (ונראה שסבר שאף בנדה לא אסור כן אלא באשתו ומדיני הרחקות),

וכתב האגרות משה שאף שמשמע בב"ש שהאיסור שלא בדרך חיבה, הוא אף בשאר עריות, ולדעת הרמב"ם הוא מדאורייתא ולרמב"ן הוא מדרבנן, מוכרחים לומר שאין כוונתו לכך, ולא התכוון אלא לענין אשתו נדה, ע"ש.

לתמוך באשתו לצורך טבילה במקום שאין אדם אחר

הפתי"ש (ב) הביא את דברי הנודע ביהודה (תניינא יו"ד סימן קכב) שדן אם יכול אדם להיות עם אשתו בעת טבילתה, במדה ואין אדם אחר בכדי לראות שכולה תחת המים, ואם יכול לתמכה בידיו לדחפה תחת המים.

הנודע ביהודה התיר זאת במקום שאי אפשר באופן אחר הואיל וכל איסור הנגיעה וההסתכלות הוא מחשש שיבוא להרגל עבירה, ואין לחוש במצב זה, הואיל ותכף תהיה מותרת לו.

מתה אשתו והיא נדה מותר ליגע בה

כך הביא הפתי"ש (ב) בשם השמש צדקה (יו"ד סי' ס"ז)

האם מותר לקחת תינוק מאשתו נדה?

הפתי"ש (ג) הביא את דברי התשב"ץ (חלק ג סימנים נח, רל) שהתיר לקח תינוק מיד אשתו בעודה נדה, משום שהחי נושא את עצמו, והיא אינה עושה כלום, והתינוק יוצא מעצמו.

וכתב הפתי"ש שמכיל מקום אם התינוק חולה או כפות, אין להקל.

ערוך השולחן (ה) תמה על היתרו של התשב"ץ וכתב שאין שום קשר בין סברת 'חי נושא את עצמו', לאיסורים אלו, ואף בדי השולחן החמיר בזה.

בשיעורי שבט הלוי הקשה כקושית ערוך השולחן וכתב שיתכן שהתיר, כשם שהתיר זריקה, ומכיל מקום **כתב שיש להחמיר בזה** שהרי במציאות הם מושיטים זה לזה ויש חשש קירבה.

האם יכולה אשה נדה להחזיק נר הבדלה של הבעל?

הפתי"ש (ג) הביא את דברי היד אליהו (סוף סימן סה) **שכתב** שאין לאשה לנדה להחזיק נר כדי שישתה בעלה טאב"ק או לחמם עצמו בנר ההוא או להדליק ממנו נר אחר.

אם מותר לגעת בבגדי אשתו כשהיא נדה?

התשב"ץ כתב שיש להתרחק מליגע בבגדיה בעודה לבושה, אבל כשאין עליה מותר.

אם מותר לאשה נדה להסיר נוצה מבעלה דרך נפיחה

הפתי"ש (ד) את דברי המנחת יעקב בתשובה בסוף ספרו שכתב שאסור לאשה נדה להסיר נוצה מבעלה דרך נפיחה, וראיתו מכך שמבואר בכתובות שהעושה כן לדיין, זה נחשב שעשה לו טובה,

ההר הכרמל (יו"ד יח) והכרתי ופילתי דחו דבריו וכתבו שאין להחמיר בזה.

הבדי השולחן (כט) כתב להחמיר בזה.

¹⁵ לכאורה ביטוי זה נותן הרחבה לביטוי המקורי של הרמב"ם, וברמב"ם נשמע שהאיסור הוא דווקא בחיבוק ונישוק דרך תאוה.

איסור הושטה

התוספות (כתובות סא. ד"ה 'מיחלפא') **הביא את דברי מחזור ויטרי שכתב בשם ר' שמריה שרשיי היה נזהר לא להושיט לאשתו נדה שום דבר ולא לקבל ממנה שום דבר, שמא יגע בה.**
התוספות כתבו שאין להביא ראיה לשיטה זו, ממעשה של אותו חסיד, שם שאל אליהו את אותה אשה - שמא הבאת לו את השמן? שמא הבאת לו את הפך ונגע בך באצבע קטנה? "משום שבפשוט ניתן לומר שההקפדה הייתה על הנגיעה.
וכן כתבו שאין להוכיח מן הגמרא בכתובות סא. לעניין איסור מזיגת הכוס, משום שמזיגת הכוס שונה משאר דברים שיש בו חיבה.
הב"י הביא ראשונים רבים שאכן איסור בהושטה, הלא הם הסמ"ג התרומה, והמגיד משנה דייק כן גם מדברי הרמב"ם (אישות כא, ה) מכך שאסר דווקא הושטת כוס.
אך הביא הב"י שהרא"ש והרשב"א כן קיבלו את חומרתו של רש"י, ואסרו הושטה לאשה נדה.
השו"ע פסק אף הוא לאסור את ההושטה.

האם יש איסור הושטה בדבר ארוך?

כתב רבינו ירוחם (נתיב כו חלק ד) שנכון להחמיר אף בהושטת דבר ארוך לאשתו נדה שמא לא יזהר ויגע בידה.
השו"ע והרמ"א לא מזכירים דין זה, אך הש"ך (ג) מביאו.
הרב מרדכי אליהו (דרכי טהרה פרק א סימן יט) הקל להרים דבר ארוך במציאות שאין אפשרות אחרת לסחוב זאת.

האם יש איסור בזריקה?

הד"מ (א) הביא את דברי הבנימין זאב (קנט) שכתב שראוי לגעור באלו לזרוק מפתח או דבר אחר מיד ליד.
וכן פסק הרמ"א לאסור זריקה.
הפת"ש (ד) כתב שהכרתי ופלתי הקל במידה זרק כלפי מעלה, ואז נפל לידה.
הסדרי טהרה כתב שמעיקר הדין יש להקל בזריקה מעין זו, ומכול מקום אין להתיר והמחמיר בדברים אלו תבוא עליו ברכה.
הרב עובדיה יוסף (טהרת הבית חלק ב סימן יב סעיף ה) הכריע להקל בזריקה בכל עניין, וסמך בזה על הכנסת הגדולה (הגהות הטור אות ד) והמהרי"ט (כתובות ד. תשב"ץ (חלק ג סימן נח אות ה) שהקלו בזריקה, וכתב שזהו ספק ספיקא שהרי יש ראשונים המתירים אף הושטה.

הרמות דבר כבד יחד

כתב האגרות משה (יו"ד ב, עה) **שיש להחמיר שלא להרים דברים כבדים יחד, ואף שאין ראיה ברורה לזה, מכול מקום יש ללמוד כן מהמשנה במסכת זבים** (פרק ג משנה ב) שם נאמר שזב וטהור שסחבו דבר כבד יחד, הטהור נטמא מן החשש שמתוך כובד המשא נשען הזב על הטהור, ונראה שיש לחוש לזה אף באשתו שמא יגע בה.
אך כתב סברא לחלק שהיות ואין בזה חיבה ולא רגילות, יתכן שלא גזרו בזה.
אך כתב שראוי להחמיר מפני שכל התרחקות נוספת עדיפה, וכשהדבר אינו כבד, יש לחוש יותר שהסיוע מגלה חיבה.
הציץ אליעזר (יב, נח) **הקל בזה, אך הורה שטוב להחמיר לעשות כן בכפפות להיכר, ושלא יעמדו זה לזה, מחשש שיגעו אחד בשני.**
הרב מרדכי אליהו (דרכי טהרה פרק ה סימן יט) שאין להרים דבר כבד אלא אם אין אפשרות אחרת.

לשון השו"ע:

לא יגע בה אפילו באצבע קטנה, ולא יושיט מידו לידה שום דבר ולא יקבלנו מידה, שמא יגע בבשרה.
 (וכן על ידי זריקה מידו לידה או להיפך, אסור). (ב"ז ס"ס קנ"ט והגהות ש"ד בשם המהר"ם).

סעיף ג

אכילה יחד

לשון המשנה בשבת יא.
 לא יאכל הזב עם הזבה מפני הרגל עבירה

בגמרא מבואר שהטעם לאיסור, אינו משום טומאה, אלא מחשש עבירה, וביאר רש"י שמתוך שמתחדין, יש לחוש שיבא לשמש עמה, והיא אסורה באיסור כרת.

נחלקו הראשונים מה נכלל באיסור זה:

הרמב"ם (איסורי ביאה יא, יח) **כתב** שהאיסור הוא לאכול באותה קערה, ומשמע שאין איסור לאכול יחד באותו שולחן.

הראב"ד כתב 'ואנו נוהגים' לאסור לאכול אפילו באותו שולחן, **וכתב שכן דעת ר' אחא בשאלות.**

אף הרמב"ן (הלכות נדה פרק ח הלכה ג) **והרשב"א** (תורת הבית הארוך בית ז שער ב) **והר"ן** (שבת ה: ד"ה וכתב) **סברו כראב"ד** שהאיסור הוא לאכול באותו שולחן.

אך כתבו אותם ראשונים שניתן להקל באכילה בשולחן אחד במידה ועשו היכר, כגון שהיא תפרוס מפה לעצמה (הרמב"ן כתב זאת רק כשאין לו אלא שולחן אחד) ודימו זאת לדין שני אנשים: אחד אוכל בשר ואחד אוכל גבינה, שכן הגמרא בשבת יג. דימתה בין הדינים.

בתרומה (ס"ז ז) **כתב** שניתן גם לשים שינוי לחם או קנקן בין קערה שלו לקערה שלה (כדיני ההיכר בין בשר לחלב)

ורבינו ירוחם (נתיב כו חלק ד) כתב שיש מתירים בכך שתשנה האשה ממקום ישיבתה הקבוע. **הרא"ש** (שבת פרק א סימן לב) **כתב שאכן כוונת הגמרא** לאסור לאכול באותו שולחן, אך זה היה דווקא בשולחנות שלם שהיו קטנים, והיה כל אחד אוכל משולחן שלו. אך בימינו שכל בני הבית אוכלים בשולחן אחד, אין בדבר דרך חיבה.

ומכול מקום כתב הרא"ש שיש שנהגו לעשות היכר ביניהם.

השו"ע פסק כדעת הרמב"ן והרשב"א שיותר לאכול בשולחן אחד רק במידה וישנו היכר (לא הזכיר את ההיתר של היכר בשינוי מקום).

רגילים לאכול בקערה אחת, אם די שיוכלו שתי קערות בימי נידותה?

הרמ"א כתב שנוהגים להקל כדברי השלטי גבורים (על המרדכי סט: אות ה) **והגהות אשר"י** (שבת פרק א סימן לב) שבמידה ורגילים בימי טהרה לאכול בקערה אחת, די שיוכלו ב2 קערות בכדי שיהיה היכר.

הש"ך (ז) הביא את דברי הב"ח שכתב שבמידה והם יושבים בשולחן אחד ושאר בני הבית באחר, אין להקל אף במידה ואוכלים ב2 קערות.

עוד דייק הש"ך שמלשון הב"ח משמע שכשהם נמצאים לבד בבית אין להקל באכילת שולחן אחד. **וכתב עליו הש"ך** שאין דבריו מוכרחים.

והבין ערוך השולחן (ט) שאף הש"ך מודה שכשיש עוד בבית ויושבים בשולחן נפרד, שאין להקל, אך במידה ואין עוד בבית, מותר להם לשבת אף בשולחן אחד, וכתב שכן מסתבר שדווקא כשיושבים בנפרד מאחרים יש בזה דרך חיבה.

צלחת מרכזית

הט"ז (ב) הביא את דברי הב"ח שהביא דברי מהרש"ל שפשוט שאסור מה שעושים לשים חתיכות קטנות בקערה אחת, וכל אחד נוטל משם ואוכל.

אך כתב הט"ז שאם שמים חתיכות גדולות וכל אחד נוטל ושם בקערה שלו זה מותר. (כתב הסדרי טהרה שהוא הדין קטנות, אלא שלא נהגו כן בקטנות, אמנם ר' משה פיינשטיין (אגרות משה א, צב) הבין שהדגש של הט"ז הוא בכך שאסור להתחלק במאכל שמיועד לאדם אחד ע"ש)

הפת"ש (ה) הביא את דברי המשאת בנימין (סימן קיב) **שכתב** שבמדה ושאר בני הבית אוכלים מאותה קערה, מותר לאכול ישר מן הקערה מבלי להניח בצלחת נפרדת.

אך כתב שהמחמירים בזה יפה עושים.

הפת"ש חלק עליו וכתב יש לאסור כן מדינא, שהרי זה כאוכל משיריים שלה, שאסור וכפי שיבואר לקמן.

האגרות משה (יו"ד א צב) **השיג על הפת"ש** וביאר שאיסור אכילה מקערה אחת בחתיכות אחרות אינו מדין שיוירי מאכל, אלא משום שהם מתחלקים יחד באוכל שראוי לאחד.

האם מותר לבעל לאכול משיירי האוכל של אשתו?

רש"י בספרו האורה (פרק ב, א) **כתב:** "מחמירין אנו על עצמינו ואין אנו אוכלין בקערה אחת, ולא משיוירי מאכלה".

הד"מ (ד) הביא כן בשם הקונטרס של הלכות נדה.

אמנם הב"י בבדק הבית הביא את דברי הארחות חיים (הלכות נדה סימן ט אות יא) שכתב שאין איסור באכילה משיוירי קערה.

בסעיף הבא נראה שהגהות מימוניות כתבו בשם הרא"ם שאסור לשתות משייר כוס של אשתו.

הב"י כתב שכך המנהג, ואכן אסר זאת.

לעומת זאת לעניין אכילה לא הזכיר השו"ע שום איסור.
הרמ"א כתב כאן שיש אוסרים לאכול משיירי אשתו, כשם שאסור לשתות משיירי אשתו.
הש"ך (א) כותב שבלבלו בין היוצרות, ועיקר המקור לאיסור שיירים הוא מאכילה, ושתיה נלמדה ממנו, ולכן לא היה לו לרמ"א להביא דין זה בלשון יש אומרים, היות וזהו דין פשוט.
הסדרי טהרה (ח) כתב שבב"י משמע שאכן שתיה חמורה מאכילה, וביאר שזאת משום שבאכילה ניתן לאכול יחד, לכן אין חיבה בכך שאוכלים בזה אחר זה, מה שאין כן בשתיה שלא ניתן לשתות יחד, ולכן החיבה מתבטאת בזה ששותים בזה אחר זה.
עוד כתב שיש יותר חיבה בשתיה, משום שאין דרך בני אדם לשתות משיירים של חבירו מה שאין כן באכילה.

[בסעיף הבא יבוארו אופנים בהם יש להקל שיירי משקה אשתו, והוא הדין למחמירים בשיירי מאכל - ט"ז (ג)]

האם מותר להריח טבק שהשאירה אשתו?
הפתי"ש (ו) הביא את דברי היד אליהו שכתב שמותר להריח טאב"ק שהשאיר אשתו שאין זה בכלל אכילה.

לשון השו"ע:

לא יאכל עמה על השלחן א"כ יש שום שינוי שיהיה שום דבר מפסיק בין קערה שלו לקערה שלה, לחם או קנקן, או שיאכל כל אחד במפה שלו.
הגה: וי"א הא דצריכין הפסק בין קערה שלו לקערה שלה היינו דוקא כשאין אוכלין בקערה אחת כשהיא טהורה, אבל אם אוכלין בקערה אחת כשהיא טהורה סגי אם אוכלת בקערה בפני עצמה, וא"צ היכר אחר, (הגהות אשרי בשם ר"י והגהות אלפסי), וכן נוהגין.
יש אומרים שאסור לו לאכול משיורי מאכל שלה, (מצא בקונטרס דהלכות נדה), כמו שאסור לשתות משיורי כוס שלה, וכמו שיתבאר:

סעיף ז

אם מותר לשתות משיירי כוס של אשתו נדה?

הסמ"ק (סימן רצג) **והראב"ה** (הובא במרדכי שבת סימן רלז) **כתבו** שיכולים בעל והאשה לשתות בזה אחר זה מאותה כוס, אף במידה ואשתו נדה.
וכתב הב"י שאכן רוב הראשונים (רמב"ם, רשב"א, רא"ש, ר' ירוחם, סמ"ג, תרומה) לא הזכירו איסור בזה.
אך הגהות מיימוניות (איסורי ביאה יא אות ל) **כתבו בשם היראים** (סימן כו) שאסור לבעל לשתות משיירי אשתו, ולמד כן מהסיפור המופיע בגמרא בשבת על החסיד שמת בצעירותו, ואמרה אשתו לאליהו שהוא אכל ושתה עמה בימי ליבונה, ואמר עליו אליהו - ברוך המקום שעקרן.
הב"י כתב שהעולם נוהג איסור בזה, וגם נוהגים להדיח כוס ששתתה נדה, ומנהג כשר הוא.
על פי זה פסק השו"ע: 'לא ישתה משיורי כוס ששתתה היא. (לא הזכיר חובת הדחה).
וכתב הד"מ שלא נהגו בהדחה.
אף הש"ך (ט) כתב שלא נהגו להדיח.

באלו אופנים יכול לשתות משיירי אשתו?

אדם אחר שותה בנתיים

הדרכי משה כתב (ד) שנהגו שיפסיק אדם אחר ביניהם (כך כתב טור בשם סמ"ג וכן כתב ההגהות מיימוניות)

הרקה מכוס לכוס

פתרון נוסף כתב הרמ"א הוא להריק מכוס לכוס, ובמידה שעשו כן, אף יחזירו המשקה לכוס המקורית אין בזה איסור, ומקורו בהגהות מיימוניות בשם הרא"ם.
כתב הש"ך בשם הב"ח שבמדה והאשה לא סיימה, ומלאו עוד בכוס, אין הבעל יכול לשתות.
כתב המנחת יצחק (ז, ט) שבדבר שאינו נאכל בכלי, כגון כריך, אין משמעות להחלפת כלי ובכל מקרה אסור.

הבעל אינו יודע שזה הכוס שלה

עוד כתב הרמ"א שאם הבעל אינו יודע שזהו כוס שלה, היא אינה צריכה לומר לו **ומקורו בדברי היראים הנ"ל**.

שתתה והלכה לה

הביא הד"מ (ד) בשם הקונטרס של הלכות נדה שאם שתתה והלכה לה, מותר לו לשתות שמאחר שכבר הלכה אין כאן חיבה.

הפת"ש (ז) הביא את דברי היד אליהו (סימן סד) שאם שתתה משיירי אשתו במידה והלכה, ואח"כ חזרה, הוא אינו צריך להפסיק מלשתות, והוא הדין עם פירסה נדה באמצע.

סעיף ה

אם מותר לשבת במטה של אשתו כשהיא נדה?

בגמרא בשבת בדף יג. נחלקו האמוראים אם מותר לישון עם אשתו נדה באותה המטה. **למעשה נפסקה ההלכה שהדבר אסור, וכן פסק השו"ע לקמן סעיף ו.**

הרשב"א (תורת הבית הארוך בית ז שער ב) **והראב"ד** (בעלי הנפש שער הפרישה סימן ג) **כתבו שנראה מדברי רב האי גאון** שאסור לישון במטתה של אשתו בזמן שהיא נדה, אף כשהיא אינה ישנה שם זה לשון **וכתב הרשב"א שדבריו נראים**, שהרי אסור לה להציע את מטתו, משום הרגל עבירה, אי"כ כל שכן שאסור לו לשכב על מיטתה ממש.

הטור כתב שאיסור זה תקף גם שלא בפניה.

וביאר הב"י שזאת משום שחשש הרהור קיים, אף שלא בפניה יש הרהור.

האם יש איסור לשבת על מיטתה של אשתו כשהיא נדה?

עוד מבואר בטור שיש איסור לשבת על המיטה אף כשאינו שוכב.

ואף בזה ביאר הב"י שזאת משום שהרהור שייך אף בזה.

וכן פסק השו"ע שאסור לשבת על מיטת אשתו

אמנם הב"ח כתב שזאת טעות סופר בטור, ובגרסאות הנכונות מבואר שהאיסור הוא רק במידה והוא שוכב, וביאר שזאת רק בזמן ששוכב ופושט בגדיו.

הט"ז (ו) צידד בפסק השו"ע וכתב שפשוט שיש בזה הרהור כשם שהחמיר המרדכי בענין ישיבת יחד על ספסל שמתנדנד.

הש"ך בנקודות הכסף השיג על הט"ז וכתב שמקור דין זה בראב"ד ושם לא הוזכר שאסור לשבת. עוד כתב שאין לדמות זאת לאיסור ישיבה על ספסל מתנדנד, משום שישבה על ספסל דומה יוצר לשינה יחד. ואין לנגיעה או שהוא כמו לישון יחד במטה.

יש לציין שרבינו יונה באגרת התשובה אוסר במפורש אף ישיבה על מיטתה של אשתו נדה.

אם מותר לשבת במיטתה כשאינה בעיר?

כתב הפת"ש (ט) שנראה פשוט שאם אינה בעיר כלל מותר.

האם מותר לנדה לשכב במיטת בעלה?

כתב הט"ז (ו) שפשוט שאסור לנדה לשכב במיטת בעלה מפני שבזה יש לו יותר הרהור, אך אין לאסור לשבת, הואיל ואין חשש בהרהור שלה.

הפת"ש (ח) הבין מדברי הט"ז שמותר לאשה לשכב במיטת בעלה שלא בפניו, (שהרי בזה אין לו הרהור).

ישיבה יחד על ספסל ארוך

כתב המרדכי (שבת סימן רלח) שכתב הצפנת פענח (ראבי"ה) בשם רש"י שאסור לישוב על כסא ארוך אשר אשתו נדה יושבת עליו.

וכתב על זה בתרומת הדשן (סימן רנא) שבהלכות נדה כתוב שזה חומרא בעלמא, וכן ששמע שאחד מהגדולים היה נוהג להתיר לשבת יחד על הספסל כשהוא מחובר בכותלי הבית כמו באצטבאות ורק בספסל תלוש יש לאסור.

עוד כתב שבמידה והולכים בעגלה רק לשם טיול, לא פשוט שהדבר מותר.

עוד הביא בבדק הבית שכתב הארחות חיים (הל' נדה סי' ט אות יא) שהאיסור הוא רק כשאינו קבוע ויכול לנוע.

לאור הדברים שהביא לעיל שדין זה חומרא כתב תרומת הדשן שאין איסור לסוע בעגלה יחד עם אשתו נדה משום שאין זה דרך חיבה, ואין להחמיר מעבר לדין המקורי.

עוד הביא הב"י שבאגודה (מג) מבואר בין לענין קרון ובין לענין ספסל, שהדבר מותר במידה ויש אדם שמפסיק ביניהם.
הב"י כתב ששמע שהאשכנזים נוהגים חומרא זו של ישבה משותפת בספסל, אך הספרדים לא נהגו בה.

השו"ע לא הביא דין זה.

והרמ"א כתב שאסור במידה והספסל מתנדנד ואינו מחובר לכותל, והביא את היתרו של האגודה כשאדם מפסיק ביניהם. וכן התיר לשבת יחדיו בעגלה שלא לצורך טיול, אך לצורך טיול אסר.
הרב מרדכי אליהו (דרכי טהרה ה, מו) אסר לשבת על ספסל ולא חילק בין אשכנזים לספרדים, וכן כתב שנוהגים לאסור אפילו כשיש אדם שמפסיק.
הרב עובדיה יוסף (טהרת הבית חלק ב יב, כא) שמנהג הספרדים ורוב עדות המזרח להקל, ונהרא נהרא ופשטיה.
הבן איש חי (רב פעלים ג יו"ד יז) **כתב** שאף במקום שנהגו איסור זה, ניתן לעשות התרת נדרים במקום שיש צורך לכך, עיי"ש בדבריו

האם יש איסור לטייל עם אשתו בימי נדחתה?

הבאנו לעיל שפסק הרמ"א שאסור לסע בעגלה עם אשתו, לצורך טיול.
ערוך השולחן כתב (כ) ואפילו לילך לטייל ביחד אינו נכון מטעם זה.
וכן פסק הרב מרדכי אליהו (דרכי טהרה ה, נג) שטוב להחמיר שלא לטייל ולהתבודד בגינות ופרדסים, משום שזה מביא לקירוב.
כתב בספר הרב שלמה לוי בספרו שערי אורה (עמוד 111) שכל זאת נאמר בטיול של בני הזוג לבדם, אך כאשר הדבר נעשה ביחד עם הילדים - יש להקל.
אמנם הרב עובדיה יוסף (טהרת הבית חלק ב סימן יב עמוד קמד) **והרב משה פיינשטיין** (אגרות משה יו"ד ב פג) **כתבו** שלא אסרו אלא ישיבה לשם טיול.
והוסיף הרב עובדיה יוסף שזוהי חומרא יתירא, ויש לנהוג בחכמה גם בהרחקות שלא להוסיף עליהן פן יצא שכרו בהפסדו.

לשון השו"ע:

לא ישב במטה המיוחדת לה, אפילו שלא בפניה

הגה: ואסור לישוב על ספסל ארוך שמתנדדת ואינה מחוברת לכותל, כשאשתו נדה יושבת עליו (מרדכי פ"ק דשבת בשם צפנת פענח בשם רש"י).
ויש מתירים כשאדם אחר מפסיק ויושב ביניהן (אגודה פרק התינוקת ות"ה סימן רנ"א).
וכן לא ילך עם אשתו בעגלה אחת או בספינה אחת, אם הולך רק דרך טיול כגון לגנות ופרדסים וכיוצא בזה.
אבל אם הולך מעיר לעיר לצרכיו, מותר אף על פי שהוא ואשתו הם לבדו, ובלבד שישבו בדרך שלא יגעו זה בזה (כל זה בת"ה סימן רנ"א):

סעיף ו

איסור שינה במיטה אחת עם אשתו נדה

לשון הגמרא בשבת יג.

איבעיא להו: נדה, מהו שתישן עם בעלה היא בבגדה והוא בבגדו?

אמר רב יוסף: תא שמע:

העוף עולה עם הגבינה על השלחן ואינו נאכל, **דברי בית שמאי.**

בית הלל אומר: לא עולה ולא נאכל.

שאני התם דליכא דיעות.

הכי נמי מסתברא, דהיכא דאיכא דיעות שאני, דקתני סיפא:

רבן שמעון בן גמליאל אומר: שני אכסנייים אוכלין על שלחן אחד, זה אוכל בשר וזה אוכל גבינה - ואין חוששין.

ולאו אתמר עלה, אמר רב חנין בר אמי אמר שמואל: לא שנו אלא שאין מכירין זה את זה, אבל מכירין זה את זה - אסורים.

והני נמי - מכירין זה את זה נינהו.

הכי השתא! התם - דיעות איכא, שינוי ליכא. הכא - איכא דיעות, ואיכא שינוי...

תא שמע: ואל ההרים לא אכל ועיניו לא נשא אל גלולי בית ישראל ואת אשת רעהו לא טמא ואל אשה נדה לא יקרב, מקיש אשה נדה לאשת רעהו. מה אשת רעהו - הוא בבגדו והיא בבגדה אסור, אף אשתו נדה - הוא בבגדו והיא בבגדה אסור. שמע מינה.

ופליגא דרבי פדת, דאמר רבי פדת: לא אסרה תורה אלא קורבה של גלוי עריות בלבד, שנאמר איש איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו לגלות ערוה.

הגמרא מסתפקת האם יש להתיר לבעל ואשה לישון יחד באותה מיטה אף בזמן שהיא נדה, וזאת כששניהם לבושים ויש בזה היכר. ספיקא של הגמרא הוא האם מועיל היכר במידה שיש היכר ויש אנשים שמודעים אליו, אין לחוש לאיסור, או שמא יש לאסור אף באופן זה.

הגמרא מסיקה על פי דברי רב חנין בר אמי בשם שמואל, שיש איסור קורבה לנדה כאיסור לאשת רעהו, וכשם שבאשת רעהו לא נתיר שינה באותה מיטה, הוא הדין שלא נתיר שינה עם אשתו נדה.

אמנם אומרת הגמרא שדברי שמואל חלוקים על עקרונו של רבי פדת, שאין לאסור אלא קורבה של גילוי עריות ממש.

מדברי רש"י (ד"ה 'מה אשת רעהו', גילוי עריות) **עולה** כי מחלוקתם של שמואל הינה האם איסור יחוד הינו מדאורייתא או מדרבנן.

אמנם תוספות (ד"ה 'ופליגא דר' פדת') **סוברים** שהמחלוקת היא עד איזה רמה יש לגזור, מפני שגזירה צריך להיות קרובה לאיסור תורה.

למסקנה הסיקו הראשונים שהלכה כשמואל וכי יש לאסור שינה באותה מיטה עם אשתו.

הב"י הביא את דברי רבינו ירוחם (נתיב כו חלק ד) **שכתב בשם הרשב"ש** שמותר לישון יחד במיטה רחבה כשאננם מתקרבים זה לזה, שהרי זהו יחוד בלבד שמותר עם אשתו נדה, אך צריך שיהיו להם מצעים נפרדים.

וכתב הב"י שמדברי המרדכי בענין ספסל שהובא בסעיף הקודם, וכן מהדין שנביא לקמן שצריך להפריד בין המיטות עולה שדינו של הירוחם אינו נכון להלכה.

מה המרחק שצריך להפריד בין המיטות?

כתב המרדכי (שבת סימן רלח) **בשם מהר"ם** שאף במיטות נפרדות, יש להזהר שלא תהיה רגל מטה אחת נוגעת בשל חברתה, אלא אם כן ישימו הפסק ביניהם.

על פי זה פסק הרמ"א שאסור לשכב בשתי מיטות במידה והן נוגעות זו בזו.

הפת"ש (יא) הביא את דברי המקור חיים שכתב שדברי הרמ"א הינם הרחבה לדינו של המרדכי משום שבמרדכי משמע שהאיסור הוא רק כשישנים רגל לרגל ובזה רואים זה את זה פנים אל פנים, אבל אם ישנים: ראש לרגל, או ראש לראש, אין בזה בעיה, אמנם ברמ"א משמע שכל מציאות בה המיטות נוגעות זו בזו אסורה.

למעשה כתב המקור חיים שהעולם נוהג כסתימת לשון הרמ"א, לאסור כל נגיעה בין המיטות, ומכול מקום די בהפרש כל שהוא.

הרב מרדכי אליהו פסק (דרכי טהרה ה, נח): 'מעיקר הדין צריך להרחיק את המיטות שלא תגענה השמיכות והמיטות זו בזו (כן הביא שבט הלוי בשם האר"י שגם הכרים והכסתות לא יגעו זה בזה). וראוי להרחיקן כך, שלא יוכלו הבעל והאשה לנגוע אחד בשני על ידי הושטת יד תוך כדי שנה'.

מקור דבריו להרחיק בכדי שלא יגעו הינם מהספר טהרת ישראל (קצה כז).

וכתב על כך הרב עובדיה יוסף (טהרת הבית חלק ב סימן יב עמוד קנד): 'חומרא יתירה היא עד מאוד, ולית דחש להא בין הספרדים ועדות המזרח'.

עוד השיג הרב עובדיה יוסף על הדעות המצריכות מרחקים גדולים יותר כגון אמה וכו' וכתב שאין לזה כל יסוד בהלכה 'והמחמיר יחמיר לעצמו, אבל אין להורות כן לאחרים, ולא תוסיפו פן תגרעו'.

הפסק בין מטה למטה

כתב הש"ך (יא) בשם המהר"ם אלשקר (סימן צא) שמותר לישון המטה של עץ או של בנין כשהוא במטתו והיא במיטתה.

הסדרי טהרה (יג) כתב שאין כלל הבנה לדין זה.

אמנם ערוך השולחן (יז) שמדובר במטה רחבה שיש בה הפסקים בין מקום למקום אף ע"פ שכולם מחוברים כאחד מ"מ אין זה כמיטה אחת ויכול הוא לישן במקום אחד והיא במקום אחר.

מעין זה כתב הפת"ש (יא) שבמטות שלהם העשויים כתיבה מוקף מלמעלה מותר. (נראה לי שכוונתו למיטות כגון בימינו שלרוב יש נסרים ברא"ש ולעיתים אף ברגלים, ולכן אם ישנו רגל לרגל וכדומה, הדבר יהיה מותר משום שיש חציצה)

לשון השו"ע:

לא יישן עמה במטה, אפילו כל אחד בבגדו ואין נוגעין זה בזה.

הגה: ואפילו יש לכל אחד מצע בפני עצמו, ואפילו אם שוכבים בשתי מיטות והמיטות נוגעות זו בזו, אסור (מרדכי פ"ק דשבת בשם הר"מ):

סעיף ז

איסור הסתכלות

לשון הגמרא בנדריים כ.

רבי אחא ברבי יאשיה אומר: כל הצופה בנשים - סופו בא לידי עבירה. וכל המסתכל בעקבה של אשה - הויין לו בנים שאינן מהוגנין.

אמר רב יוסף: ובאשתו נדה.

אמר רבי שמעון בן לקיש: עקבה דקתני - במקום הטנופת, שהוא מכוון כנגד העקב,

אמר רבי יוחנן בן דהבאי, ד' דברים סחו לי מלאכי השרת (לקמן מבואר: מאן מלאכי השרת? רבנן): ...סומין מפני מה הויין? מפני שמסתכלים באותו מקום...

א"ר יוחנן: זו דברי יוחנן בן דהבאי, אבל אמרו חכמים! אין הלכה כיוחנן בן דהבאי, אלא כל מה שאדם רוצה לעשות באשתו עושה; משל לבשר הבא מבית הטבח, רצה לאכלו במלח - אוכלו, צלי - אוכלו, מבושל - אוכלו, שלוק - אוכלו; וכן דג הבא מבית הצייד.

רבי אחא אומר כי המסתכל בעקבה של האשה, סופו שיהיו לו בנים שאינם הגונים.

הגמרא מביאה ב' אמוראים שמתייחסים לדברי רבי אחא:

○ רב יוסף אומר שדבריו נאמרו לגבי אשתו נדה

○ ריש לקיש אומר שהכוונה היא למי שמסתכל במקום הערוה ממש.

בפשטות היה נראה כי אין סתירה בין דבריהם, ולפי זה כוונת רב אחא היא שהמסתכל במקום ערוותה של אשתו נדה, סופו שבבניו יהיו אינם מהוגנים, אך אין שום אזכור לבעיה של הסתכלות באשתו נדה בשאר מקומות המכוסים.

אמנם הראב"ד (בעלי הנפש שער הפרישה סימן א) **הבין** שרב יוסף וריש לקיש חלוקים בביאור דברי ר' אחא:

לשיטת רב יוסף, אסורה הסתכלות באשתו נדה בכל מקומות המכוסים.

לשיטת ריש לקיש נאסרה הסתכלות במקום הערוה בכל אשה שהיא, (אף אשתו שאינה נדה, איסור זה יתחבר עם המשך הגמרא בדברי ר' יוחנן בן דהבאי שמשמע שעוסק במסתכל באשתו שאינה נדה, אך לא פשוט שדין זה נפסק להלכה, מפני שחלק מדבריו לא התקבלו כמובא בדברי הגמרא שהבאנו)

וכתב הראב"ד שלא נחלקו אלא בפרשנות דברי רבי אחא, אך להלכה שניהם נכונים

על פי זה כתב הטור שאסור להסתכל על אשתו נדה בכל המקומות המכוסים¹⁶.

יש לציין שהרמב"ם לא הזכיר כלל שיש איסור להסתכל על אשתו נדה, ואדרבה רק הזכיר (כא, ד) שמותר לאדם להביט באשתו כשהיא נדה, ואע"פ שיש לו הנאת לב ממנה בראייה הואיל והיא מותרת לו לאחר זמן אינו בא בזה לדבר מכשול.

הראב"ד בהשגותיו כתב: 'אבל לא במקום הסתר שלה והכי איתא בנדריים' (לפי דבריו בעלי ההנפש צריך לומר שכוונתו לכל המקומות המכוסים).

המגיד משנה כתב שאף הרמב"ם מודה שאסור להסתכל במקום התורף, ולא הוצרך לכתוב כן שהרי כבר אסר הרמב"ם קלות ראש, ובזה ודאי שיש קלות ראש.

השו"ע באו"ח סימן רמ סעיף ד פסק גם האסור להסתכל במקום הערוה אף באשתו שאינה ערוה **השו"ע כאן פסק** שאסור להסתכל באשתו נדה בכל המקומות המכוסים

הרמ"א הביא את דברי הרמב"ם שמותר להסתכל במקומות הגלויים אע"פ שנהנה בראייתה.

הרב עובדיה יוסף (טהרת הבית חלק ב סימן יב הלכה כו) **מציין לכך** שלפי ביאור המגיד משנה ברמב"ם לא נאסר אלא הסתכלות במקום הערוה בלבד אף באשתו נדה, ובאבן העזר סימן כא הלכה ד פסק את לשון הרמב"ם, ומשמע שמותר להסתכל בשאר מקומות המכוסים והאריך בזה.

על כן הסיק שדברי השו"ע כאן שאסר בכל המקומות המכוסים, הינם חומרא ולא מדינא ועוד האריך שאף אלו שאוסרים הסתכלות, אין להם לאסור ראייה בלבד.

אם צריכה האשה לכסות את ראשה בפני בעלה בימי נדוטה?

האגרות משה (יו"ד חלק ב סימן עה) **כתב** שאין לאסור הסתכלות אלא במקומות שרגילה לכסות אף בבית, ולכן יכול להסתכל בשערות ראשה של אשתו, **וכן צדד בדבריו הרב עובדיה יוסף** (טהרת הבית חלק ב סימן יב עמוד קסה).

אמנם האגרות משה סיים שהמחמיר בדברים אלו משובח.

אמנם הרב מרדכי אליהו (דרכי טהרה פרק ה סעיף סא) **פסק** שראוי שתשן עם כיסוי ראש אף אם נפל מראשה אין בכך כלום.

¹⁶ הב"י כנראה לא ראה את דבר הראב"ד ולכן פירש שצריך לומר שכל מקום מסותר נחשב מקום התורף, וכבר תמחו עליו בתורת השלמים ובסדרי טהרה.

האם מותר לשמוע את אשתו שרה בעת נידוטה?
הפתי"ש (י) הסתפק אם מותר לשמוע קול זמר של אשתו נדה מכיון שקול באשה ערוה ומקישים אשתו נדה לאשת איש כמו שהבאנו למעלה.
ערוך השולחן (כג) ובדי השולחן החמירו בזה.
אמנם הרב עובדיה יוסף (טהרת הבית חלק ב סימן יב סעיף כט) הקל בזה הואיל וסופה להיות מותרת לו, ופשוט שאין ההקש לשאר עריות נכון בכל מציאות כשם שמותר לו להסתכל ביופיה.
הרב מרדכי אליהו (דרכי טהרה ה, סד) **החמיר** בקול זמר, אך הקל כשצריכה האשה לשיר שר ערש לתינוק ואין לו לאן ללכת. (מכול מקום כתב שאסור לו ללמוד תורה בזמן זה)
לשון השו"ע:
לא יסתכל אפילו בעקבה, ולא במקומות המכוסים שבה,
(אבל מותר להסתכל בה במקומות הגלויים אף על פי שנהנה בראייתה), (ב"י בשם הרמב"ם).

סעיף ח

אם צריכה האשה ללבוש בגדים מיוחדים בימי נידוטה?
כתב הטור שראוי לאשה לייחד בגדים לימי נדוטה בכדי להזכיר לשניהם שהיא אסורה עליו.
הב"י כתב שהטור למד כן מדברי רש"י בכתובות עב. ובקדושין פ. על הביטוי 'הוחזקה נדה בשכנותיה, שכתב רש"י 'שראוה לובשת בגדי נדות'.
השו"ע פסק את דברי הטור להלכה.
בשיעורי שבט הלוי כתב שצריכה לכל הפחות לשנות בגד אחד.
הרב שלמה לוי בספרו שערי אורה (עמוד 112) **כתב** שכיום אין להחמיר בזה ועיקר הטעם של בגדי נדות היה לצורך טומאה (יש לזכור שאף הטור והשו"ע לא כתבו כן בתור חובה).
הרב עובדיה יוסף (טהרת הבית חלק ב סימן יב סעיף לב) הביא דין זה להלכה, ובהערה בסוף התייחס לכך שלא נהגו הכל לייחד בגדים, וכתב שזאת משום שאף הפוסקים לא ילא פסקו כן בסכינא חריפא דרך חיוב, אלא שראוי לעשות כן.
לשון השו"ע:
ראויה לה שתייחד לה בגדים לימי נדוטה, כדי שיהיו שניהם זוכרים תמיד שהיא נדה.

סעיף ט

האם מותר לאשה נדה להתקשט?
לשון הברייתא המופיע בגמרא בשבת סד :
"והדוה 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.
אלא מה תלמוד לומר והדוה בנדתה - בנדתה תהא עד שתבא במים.
ובאבות דר' נתן נאמר (נוסחא 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.
[הגר"א (יג) כתב שדברי אבות דר' נתן נכונים גם לדעת ר"ע ודייק כן ממה שכתבו אין רוח חכמים נוחה הימנה, ולא בלשון איסור ממש.
אמנם הרב עובדיה יוסף (טהרת הבית חלק ב סימן יב עמוד קפ) כתב שהפשטות היא שדברים אלו הינם דעת זקנים ראשונים ואינם להלכה]
כתב הטור ובעקבותו השו"ע:
בקושי התירו לה להתקשט בימי נדחה, אלא כדי שלא תתגנה על בעלה.

סעיף י

איסור מזיגת הכוס

לשון הגמרא בכתובות סא.

אמר רב יצחק בר חנניא אמר רב הונא: כל מלאכות שהאשה עושה לבעלה - נדה עושה לבעלה, חוץ ממזיגת הכוס, והצעת המטה, והרחצת פניו ידיו ורגליו.

והצעת המטה:

אמר רבא: לא אמרן אלא בפניו, אבל שלא בפניו לית לן בה.

ומזיגת הכוס:

שמואל, מחלפא ליה דביתהו בידא דשמאלא. אביי, מנחא ליה אפומא דכובא. רבא, אבי סדיא. רב פפא, אשרשיפא.

מבואר בגמרא שישנם מספר דברים שאסור לאשה נדה לעשות לבעלה, ואחד מהם הוא מזיגת הכוס.

הגמרא מביאה הגבלה לדין זה ע"י סיפור על נשות אמוראים שונות, שהיו עושות שינוי במזיגת הכוס, כגון הגשת היין ביד שמאל, הנחה על פי החבית, הנחה על מראשותיו, הנחה על ספסל.

האם איסור מזיגת הכוס הוא דווקא ביין?

כתב הרשב"א שאיסור מזיגת הכוס הוא דווקא ביין משום שהוא מרגיל לדבר עבירה.

המגיד משנה כתב (איסורי ביאה יא, יט) שמזיגת יין אסורה, ומזיגת יין מותרת, ולא כתב מה הדין בשאר משקים.

וכתב הב"י שמן הסתם מודה המ"מ לרשב"א שאף שאר משקים מותרים.

מה כלול באיסור מזיגה (הושטה, מזיגה, שאר מאכלים)?

ההגהות מימוניות כתבו (איסורי ביאה פרק יא אות ג) בשם הרא"ם שלא נאסרה אלא הושטה ומזיגה יחד, אך הושטה ללא מזיגה או מזיגה ללא הושטה לא נאסרה (אך כתבו ש"י היה נזהר לאסור כל הושטה).

עוד כתבו מה שנאסר הוא מזיגת מים ליין, אבל מזיגת יין אל הכוס, לא נאסרה ומותר לתת לידים.

אך כתבו שמכיל משמע מסיפורו של אשתו של שמואל שאף מזיגה זו נאסרת כשנעשית על השולחן, ולפי פירוש ר"ח אין ראייה מכאן לאסור משום שהוא פירש שהוא מזוגה מים ביד אחרת ולאחר מכן הגישה ביד שניה.

השו"ע פסק: 'שאסורה למזוג הכוס ולהניחו לפניו על השולחן'.

בדברי השו"ע אין בהירות לגבי הגדרת המזיגה, אם הכוונה למזיגת היין או להוספת מים ליין.

אך מכול מקום עולה מדברי השו"ע שלא נאסרה המזיגה אלא בצירוף הנחה על השולחן

אמנם הב"ח הביא את דברי מהר"ש מאוסטרייך (הלכות ומנהגי מהר"ש סימן שיח) **שסבר** שיש איסור בכל הגשת אוכל לשולחן במידה והיא נדה, ולמד כן מאיסור מזיגת הכוס:

הב"ח משיג על דבריו שלכאורה במציאות זו מדובר בהושטה ללא מזיגה, ועוד שלא נאסרה אלא מזיגת יין במים, וכן מבואר ברשב"א שהאיסור הוא ביין בלבד.

עוד הוסיף להשיג שכאן מדובר בהגשת קערה כללית, ולא נאסרה אלא הגשת כוס פרטית לבעל.

למעשה הב"ח החמיר אף הוא לאסור כל הגשת מאכל לשולחן, למרות רוב השגותיו, אלא הקל במידה וזו קערה כללית וכהשגתו האחרונה.

הסיבה לחומרא זו היא מכוח המבואר בסיפור בכתובות סא. על אותו חסיד שמת במי ימיו ושאל אליהו את אשתו שמא בימי נדוטה הביאה לו את השמן או את הפך 'ונגע ביך באצבע קטנה?'

וכן למד הב"ח כן מדברי התרומה (סימן פט) שכתב שיש מחמירים שלא להעביר דבר ביניהם בימי נדוטה ולכל הפחות דבר מאכל ומשתה.

הט"ז (ג) השיג על דברי הב"ח וכתב שמבואר שהתירו לאשה לעשות כל מלאכות לבעלה ולא אסרו אלא מזיגת היין, משום שבשאר מלאכות יש עבדות, ובמזיגת היין יש קירוב.

השו"ע בס"ק יג השיג על דברי הב"ח במה שאסר הגשה ללא מזיגה.

אמנם בס"ק יד הביא את דברי הב"ח לאסור כל הגשת אוכל, ומשמע אף כשהמזיגה לא בפניו.

וכן הביא הפת"ש (יג) בשם הבאר שבע (סח) לאסור הגשת אוכל לבעל במידה וזו קערה רק שלו, והוא כתב שקיבל כן בקבלה ממהר"ר שלום.

ערוך השולחן (יג) צידד בדברי הט"ז שאין איסור בהגשת ותיקון המאכל ולא נאסרה אלא הגשת היין, אך אסר גם מזיגת היין לכוס, ולא רק מזיגת מים ביין.

הרב עובדיה יוסף (טהרת הבית חלק ב סימן יב סעיף לג) **כתב** שלא נאסרה אלא מזיגת יין, ואין איסור בהגשת שאר משקים ומאכלים.

אף הרב מרדכי אליהו (פרק ה סעיף עא) **כתב** שלא נאסרה הגשת האוכל, אך אסר (סעיף סח) מזיגה לחוד וגם הושטה לחוד (וכן משמע מערוך השולחן).

הגשה בשינוי

הבאנו לעיל שמבואר בגמרא שנשות האמוראים הגישו בשינוי יין לבעליהם.
רוב הראשונים התירו הגשה בשינוי על סמך גמרא זו.
אמנם הרמב"ם (איסורי ביאה יא, יט) לא הזכיר היתר זה.
וכתב הב"י שיתכן שהרמב"ם סבר שלא הותר איסור זה אלא באדם גדול.
השו"ע התיר להגיש בשינוי.

מזיגה שלא בפניו.

בגמרא שהובאה בתחילת הסעיף, מובאים דברי רבא שלא נאסרה הצעת המטה, אלא במדה שעושה כן בפניו.
וכתב הב"י שנראה שהוא הדין לגבי מזיגת הכוס.
וכן פסק הרמ"א.
וכבר הבאנו לעיל שהב"ח אסר הגשת כל אוכל, ואף שהמזיגה לא נעשתה בפניו.
וכן הבאנו שבס"ק יג השיג הש"ך על הב"ח אף בס"ק יד הביא את דינו ללא השגה.

לשון השו"ע:

כל מלאכות שהאשה עושה לבעלה, נדה עושה לו, חוץ ממזיגת הכוס, שאסורה למזוג הכוס (בפניו), (ב"י וכן משמע ממרדכי פ"ק דשבועות וכ"מ מדברי הפוסקים), ולהניחו לפניו על השלחן א"כ תעשה שום היכר, כגון שתניחנו על השלחן ביד שמאל או תניחנו על הכר או על הכסת, אפילו ביד ימינה:

סעיף יא

איסור הצעת המטה

בסעיף הקודם הבאנו את דברי רב הונא בכתובות סא. שסבר שיש מספר מלאכות שהנדה אינה עושה לבעלה וביניהם הצעת המטה.
עוד הבאנו לעיל שרבא ביאר שאיסור הצעת המטה, הוא דווקא כשמציעה בפניו.
וכתב הרשב"א (תורת הבית הארוך בית ז שער ב) שכשלא בפניו מותר לה להציע מיטתו, אף במידה והוא יודע שהיא מציעה לו.

אם יכולה להציע בפניו כרים וכסתות?

כתבו תוספות (כתובות ד: ד"ה והצעת) שלא נאסרו אלא הצעות סדינים שהוא דבר של חיבה אבל הצעת כרים וכסתות שאינן דברים של חיבה אלא של טירחא, לא נאסרו. וכן סברו שאר ראשונים.

אם יכול הבעל להציע את מצעי אשתו?

ערוך השולחן סבר (יד) שאף לבעל אסור להציע מצעי אשתו
הרב מרדכי אליהו (דרכי טהרה פרק ה סימן פ) כתב שיש מתירים לבעל להציע מצעי אשתו ויש אוסרים וראוי להחמיר כשאפשר. (ולא הזכיר מי מתיר בזה, ולא מצאתי מפורש מי שמתיר בזה).
הרב עובדיה יוסף (טהרת הבית חלק ב סימן יב סעיף לח) סתם לאסור אף אצל הבעל.

וכן פסק השו"ע:

אסורה להציע מטתו בפניו; ודוקא פריסת סדינים והמכסה שהוא דרך חבה, אבל הצעת הכרים והכסתות שהוא טורח ואינה דרך חבה, שרי. ושלא בפניו, הכל מותר אפילו הוא יודע שהיא מצעת אותם.

סעיף יב

רחיצת פניו ידיו ורגליו

הבאנו לעיל בסעיף י את דברי רב הונא שסבר שיש מספר מלאכות שהנדה אינה עושה לבעלה, וביניהם רחיצת פניו ידיו ורגליו.

וכתב הב"י בשם הרשב"א (תורת הבית בית ז' שער ב) והגהות מימוניות (איסורי ביאה פרק יא) והסמ"ג והסמ"ק שהכוונה שאסור לה ליצוק מים בשבילו, אף מבלי שנוגעת בו, שאין חידוש בכך שאסור לו לרוחצו ממש, וכן פסק הטור.

עוד כתבו ברשב"א ובספר היראה, שהאיסור הוא אפילו במים צוננים.

אם מותר לאשתו נדה לתת לו קתון של מים על מנת שירחץ בו

כתב הש"ך (טז) בשם רבינו יונה בספר דרשות הנשים שאסור לאשתו נדה אפילו לתת בפני בעלה קיתון של מים כדי שירחץ בו רגליו.

הט"ז (ח) כתב שלכאורה מלשון השו"ע (ומקורו ברשב"א) משמע שהאיסור הוא גם לתת מים, אך כתב שוודאי אין כוונתו לכך, שהרי נתינת המים אינה נחשבת רחיצה, וכתב שכן משמע מתוך ראית הרשב"א, שלא הוכיח אלא שפשוט שהוכיחה אף בלי נגיעה.

אמנם כתב הט"ז שנראה לו פשוט שאם הוסיפה מים לתוך הכלי שהוא רוחץ בו, זה נכלל בכלל האיסור.

האם יש מקום להחמיר בשאר מלאכות?

כתב הפת"ש (יב) בשם השל"ה שהסיבה שהתירו לאשה נדה לעשות שאר מלאכות לבעלה הוא מפני הצורך וחסרון שפחות, אבל המחמיר בזה שומר מצוות נפשו.

האם מותר לבעל ליצוק מים על אשתו?

כתבו ערוך השולחן (יד), הרב מרדכי אליהו (דרכי טהרה פרק ה סעיף פה) **והרב עובדיה יוסף** (טהרת הבית חלק ב סימן יב סעיף מ) שאף לבעל אסור ליצוק מים על אשתו.

סעיף יג

האם הבעל יכול למזוג יין לאשתו נדה?

כתב הרשב"א (תורת הבית הקצר בית ז' שער ב) שכשם אסור לה למזוג לו את הכוס כך אסור לו למזוג לה, ולא עוד אלא אפילו לשלוח לה כוס של יין אסור בין כוס של ברכה בין כוס דעלמא ובלבד שהיא מיוחדת לה.

ומקור דבריו מן הרשב"א בבעלי הנפש שראה שכתוב בשאלתות שאסור לאשה לשתות מכוס בעלה, וכתב שלא מצא לזה מקור, וכתב שהקיום היחיד לדין זה, הוא לומר שכוונתו לאסור לשלוח לה כוס יין ודין זה נלמד מהגמרא בברכות נא: שם מבואר שיש במעשה זה חיבה ולכן נמנע עולא מלשלוח את הכוס לאשתו של רב נחמן.

וכתב שאיסור זה מבואר במסכת כלה שם כתוב שהמשגר כוס של ברכה לאשה שלא מדעת בעלה חייב מיתה, ונדה דומה לאשת איש לענין זה, וכתב שאין הבדל בזה בין כוס של ברכה לשאר כוסות.

הטור והשו"ע פסקו כדברי הרשב"א הנ"ל.

ופסק השו"ע שמותר לאשתו לשתות ישר מן הכוס לאחר בעלה.

הפת"ש (יד) הביא שכתב שראוי להחמיר כדעת השאלתות, וכוונתו לאסור אפילו סתם שתיה אחריו.

האם גם שאר המלאכות נאסרו כשהבעל עושה לאשתו?

ערוך השולחן סבר (יד) שהוא הדין לגבי איסורי הצעת המטה, ורחצה שהאיסור קיים גם כשהבעל עושה כן לאשתו.

הרב מרדכי אליהו (דרכי טהרה פרק ה סימן פ) לגבי איסור הצעת המטה כתב שיש מתירים ויש אוסרים וראוי להחמיר כשאפשר. (ולא הזכיר מי מתיר בזה, ולא מצאתי מפורש מי שמתיר בזה).

בעניין חיבה קיבל הרב מרדכי אליהו (פרק ה סעיף פה) את דברי ערוך השולחן לאסור ללא סייג.

הרב עובדיה יוסף (טהרת הבית חלק ב סימן יב הלכות לח, מ) קיבל לחלוטין את דברי ערוך השולחן לאסור את כל המלאכות הנ"ל אף כשהבעל עושה לאשתו.

לשון השו"ע:

כשם שאסורה למזוג לו כך הוא אסור למזוג לה; ולא עוד, אלא אפילו לשלוח לה כוס של יין אסור, לא שנא כוס של ברכה לא שנא כוס אחר, אם הוא מיוחד לה; אבל אם שותים הם מאותו הכוס ושתית איהי אבתרייהו, לית לן בה.

סעיף יז

בסעיף א הבאנו שכתב הב"י שמבואר ברוב הראשונים שכל האיסורים הללו חלים בין בימי נדחתה, ובין בימי ליבונה (הימים בהם היא סופרת ז' ימים נקיים). וזאת בניגוד לעולה משיטת רש"י ור"ח (כתובות סא.) שיש קולות יתירות בימי ליבונה, ולכן אשתו של שמואל הקלה למזוג לו יין ביד שמאל. והביא הב"י ראיה כנגד שיטה זו מהגמרא בשבת סד: שם מבואר שהאשה מוגדרת כנדה עד שתטבול. (ראיה זו מופיעה אף בתוספות).

והבאנו את דברי תוספות בשם ר"ת שיתכן בזמן הגמרא היה מקום לחלק, בזה, הואיל והנשים נהגו לטבול לאחר ימי נדתם, וגם לאחר ימי ליבונם, אך כיום אין לחלק בזה. מלבד שיטת רש"י ור"ח מצאנו שיטה נוספת ושלטי הגבורים שלטי הגבורים (שבת סט: אות ד) בשם ראב"ן (הלכות נדה סוף סימן שלה) והיא להתיר לאכול יחד על השולחן לאחר ימי ליבונה, אך קודם טבילתה.

וכתב הדרכי משה (ח) שראה הרבה מקילים בזה אלא שאין נראה לו, מפני שזו שהוא דעת יחיד. השו"ע פסק שכל ההרחקות הללו שיכות בין בימי ליבונה ובין בימי נדחה, ואין חילוק בזה בין ראיה לכתם.

הרמ"א הביא בלשון יש אומרים את דעת הראב"ן להקל בישיבה על שולחן לאחר ימי ליבונה וכתב שכך המנהג, וסיים שיש להחמיר.

הש"ך (יז) הביא שכתבו הב"ח והמהרש"ל שאין למקלים על מה לסמוך, וראוי לדרוש ברבים שהדבר אסור.

הש"ך הביא את טעמו של הראב"ן שביאר שאין לחוש להרגל עבירה מכיון שכבר הם יכולים להיות מותרים על ידי טבילה.

לשון השו"ע:

כל אלו ההרחקות צריך להרחיק בין בימי נדחתה בין בימי ליבונה, שהם כל ימי ספירתה, ואין חילוק בכל אלו בין רואה ממש למוצאת כתם.

הגה: ויש אומרים דאין להחמיר בימי ליבונה בענין איסור אכילה עמו בקערה (הגה במרדכי בשם ראב"י), וכן נוהגין להקל בזה. ויש להחמיר.

סעיף טו

אם רשאית אשה נדה לטפל בבעלה כשהוא חולה

הטור הביא את דברי אביו הרא"ש בתשובה שכתב שבמדה והאדם חולה ואין מי שימשנו זולת אשתו, רשאית אשתו למשמשנו אף כשהיא נדה. אך כתב הרא"ש שתזהר ביותר מהרחצת פניו ידיו ורגליו והצעת המטה לפניו. הב"י התקשה בהבנת דברי הרא"ש שהרי בפועל לא התיר הרא"ש את הדברים האסורים לעשות בעת נדחה, וא"כ מה התיר? הב"י הציע בזה מספר אפשרויות:

- בתחילה כתב הב"י שיתכן שלא התיר אלא מציגת הכוס, אך כתב שלא נראה שבא להתיר רק היתר זה.**
- עוד כתב הב"י שיתכן שהתיר אף מלאכות אלו במקום שאי אפשר, וכתב שכן מדויק ברא"ש שכתב שתזהר ביותר שתוכל, אך כתב שלפי זה קשה על הטור שהשמיט מילה זו.**
- עוד כתב הב"י שיתכן שלא התיר הרא"ש אלא הושטה מיד ליד, וכתב הב"י שכך הבין תרומת הדשן את דברי הרא"ש הרא"ש.**
- עוד כתב בתרומת הדשן שיתכן שאף להקימו ולהשכיבו ולסמכו, מותר, אך לא מלאכות אלו שיש בהם חיבה.**

הב"י הביא סיוע לפירוש האחרון מדברי רבינו ירוחם (נתיב כו חלק ד) שכתב במפורש שכשהוא ולה הותרו שאר מלאכות, מלבד רחצה והצעת המטה שאסורות בכל ענין. השו"ע פסק את לשון הרא"ש מבלי לבארו.

הרב עובדיה יוסף (טהרת הבית חלק סימן יב סעיף מה) **והרב מרדכי אליהו** (דרכי טהרה פרק ה סעיפים פח-צ) כתבו שתזהר כמה שתוכל שלא לרחוץ פניו ידיו ורגליו והצעת המטה, אך כשהדבר הכרחי התירו (וכפירושו השני של הבי"י).

סעיף טז

אם מותר לטפל באשתו נדה כשהיא חולה

תרומת הדשן (סימן רנב) **כתב** שאם אשתו חולה כשהיא נדה, אסור לו ליגע בה לשמשה כגון להקימה ולהשכיבה ולסמכה.
וכתב תרומת הדשן שאף אם נאמר הרא"ש (שהובא בסעיף הקודם) התיר לאשה נדה לשמש בעלה באופן הנ"ל, מכול מקום כשהוא בריא זה שונה, משום שבוזה יצרו מתגבר עליו.
אמנם הדרכי משה הביא מדברי הגהות שיערי דורא שיש מתירין גם כשהאשה חולה.
עוד הביא השלטי הגבורים בשם הר"ם מפי הר"ר טוביה שהנזהרים בזה, הרי הם נוהגים חסידות של שטות.
השו"ע פסק כדברי תרומת הדשן.
והרמ"א כתב שיש מקילים, וכתב שהמנהג להקל, במידה וצריכה לדבר הרבה.
הפתי"ש (טו) הביא שאף הרדב"ז הקל לטפל באשתו נדה, אך כתב שלא ירחץ פניה ידיה ורגליה.
ובמידה שיש בדבר סכנה, מותר לו להשליך המים עליה, ואם אי אפשר אלא ברחיצה ממש גם זה מותר.
לשון השו"ע:

אשה חולה והיא נדה, אסור לבעלה ליגע בה כדי לשמשה, כגון להקימה ולהשכיבה ולסמכה.

(ווי"א דאם אין לה מי שישמשנה, מותר בכל (הגהות ש"ד והגהות מרדכי פ"ק דשבת בשם הר"מ), וכן נוהגין אם צריכה הרבה לכך):
יש להעיר שסעיף זה אינו עוסק בפיקוח נפש, ועניין זה יתבאר בסעיף הבא].

סעיף יז

האם רופא יכול לטפל באשתו נדה, ומה הדין במקום פיקוח נפש

כתב תרומת הדשן (סימן רנב) שאסור לרופא למשש את דופק אשתו כשהיא נדה, ואע"פ שאין רופא אחר.
הבי"י הביא שכן כתב הרמב"ן בתשובה (וכוונתו למיחסות לרמב"ן סימן קכז, ואין זה הרמב"ן אלא הרשב"א כידוע).
וכתב הבי"י שבתשובת הרמב"ן (הרשב"א) הנ"ל מבואר שבמקום סכנה יכול הרופא לטפל באשתו על אף שהיא נדה.
וכתב הבי"י שיתכן שזה דווקא לדעת הרמב"ן שסבר שכל איסור נגיעה וקריבה לעריות הינו מדרבנן, אבל לדעת הרמב"ם שאיסור קרבה לעריות הינו מדאורייתא, יתכן שיש לאסור אף במקום פיקוח נפש, משום שזהו 'אביזריהו דעריות' ולא הותר איסור עריות אף במקום פיקוח נפש, ונשאר בצריך עיון.
בשו"ע כתב: אם בעלה רופא, אסור למשש לה הדפק.
הש"ך (כ) השיג על דברי הבי"י שלדעת הרמב"ם יש לאסור נגיעה אף במקום פיקוח נפש וכתב שאף הרמב"ם לא אסור נגיעה מדאורייתא אלא כשהיא דרך תאוה, וכן המנהג פשוט שרופאים ישראלים ממששים הדפק של אשה אפילו אשת איש או עובדת כוכבים אף על פי שיש רופאים אחרים עובדי כוכבים וכן עושים שאר מיני משמושים ע"פ דרכי הרפואה.
אך הודה הש"ך שכשאין סכנה שכשאין סכנה יש איסור למשש את הדופק בעודה נדה.
ערוך השולחן כתב (כו) שאף השו"ע מודה שמותר לטפל באשתו במקום פיקוח נפש, וזאת על שהסתפק בדעת הרמב"ם, מכול מקום הרדב"ז (הובא בסעיף הקודם) והרשב"א סוברים בפשטות שמותר לטפל במקום פיקוח נפש.

הרב עובדיה יוסף (טהרת הבית חלק ב עמודים רח- רכו) האריך בכך שלמעשה מותר לטפל באשתו במקום פיקוח נפש, וכתב שמלבד שתשובה זו הינה מן הרשב"א ורואים שהסתפק שמא הנגיעה הינו אסורה מדאורייתא ואעפ"כ הקל, גם אם נאמר שמקור תשובה זו מן הרמב"ן, יש בעיה בחשבונו של הבי"י שהרי הרמב"ן בתורת האדם החמיר אף באיסור דרבנן של 'אביזריהו' שהוא ביהרג ואל יעבור, ועל כרחך שכאן אין זה מוגדר בגדר אביזריהו, עיי"ש (בתי כהונה חלק בית דין סימן יב).

אם מותר למושש את הדופק כשיש בגד על הדופק

הפת"ש (יז) הביא מהמקור חיים שראה מורים שהורו להניח בגד על הדפק ואז מותר. האם אשה נדה יכולה ללכת לבית קברות?

החמודי דניאל כתב שנהגו הנשים שלא לילך לבית החיים להתפלל בימי נדתה.

המנחת יצחק (י, מב) האריך לקיים מנהג זה הואיל וכך נהגו נשים צדקניות ואף שלא ידוע הטעם צריך לקיימו, והאריך למצוא טעמים לזה.

הרב עובדיה יוסף (טהרת הבית חלק ב עמוד רו) **כתב** שאף הנוהגות להחמיר בזה, יכולות להקל בשבעת ימי הנקיים. ואף בימי ראייתן יכולות להקל במקרים הבאים:

1. שבעה
2. שלושים
3. יום פקודת השנה
4. הקמת המצבה.
5. ימים שרגילים לבקר בבית קברות כגון בערב ראש חודש אלול וערב ניסן וכל כיוצא בזה.

לשון השו"ע:

אם בעלה רופא, אסור למשש לה הדפק.

הגה: ולפי מה שכתבתי דנוהגין היתר אם צריכה אליו דמשמש לה, כ"ש דמותר למשש לה הדפק אם אין רופא אחר וצריכה אליו ויש סכנה בחליה, (כך דקדק הב"י מלשון הרמב"ן סימן קכ"ז), ועיין בא"ח סימן פ"ח אם מותר לנדה ליכנס לבית הכנסת ולהתפלל:

סימן קצו- שבעת הנקיים

הקדמה- תהליך הטהרות של האשה

בסימן זה נעסוק בתהליך הטהרות של האשה.
כפי שכבר למדנו בסימן קפג ובסימן קפט ועוד: בימינו, כאשר אשה רואה טיפת דם כחרדל, עליה לשבת עליו שבעה ימים נקיים, ובסופם של אותם ימים לטבול.
בסעיף יא בסימן זה יבואר, כי אף לאחר שפוסקת האשה מלראות דם, עליה לחכות ד' או ה' ימים עד שתוכל להתחיל למנות את ז' ימי הנקיים, וזאת משום שיש חשש שבאותם ימים תפלוט האשה שכבת זרע, והיום בו היא פולטת שכבת זרע, אינו עולה לה לשבעת ימי הנקיים וכפי שיבואר לקמן. לאחר שפסקה האשה מלראות דם, וחیکתה את אותם הימים בהם יש לחוש שתפלוט שכבת זרע, מתחילה האשה את ספירת ימי הנקיים.
 בכדי להתחיל את הימים אלו, וליצור חייץ בין ימי טומאתה לימי טהרתה, נצרכת האשה לעשות בדיקה, המכונה 'הפסק טהרה', בדיקה זו מכונה כך, משום שהיא יוצרת הפסק בין ימי טומאתה לימי טהרתה.
 בנוסף לבדיקה זו, צריכה האשה בתוך ימי הנקיים לבדוק את עצמה, על מנת לוודא שאכן ימים אלו נקיים הם, ושבאמת היא אינה רואה דם באותם ימים. בסימן זה נדון בכמות הבדיקות הנצרכות בתוך ימים אלו לכתחילה ובדיעבד.
 הנושא הראשון בו נעסוק הוא בדיקת הפסקת הטהרה היוצרת חייץ בין ימי טומאתה לימי הטהרות.

סעיפים א-ב

בדיקת הפסקה הטהרה

כפי שביארנו בהקדמה: האשה, בתהליך הטהרות, צריכה לעשות בדיקה היוצרת הפסק בין הימים בהם ראתה דם, לימים בהם פסקה לראות דם.
 בכדי לעמוד על מהותה של בדיקה זו, נצטרך לחזור לדיני התורה המקוריים, קודם שקבלו עליהם בנות ישראל לשבת שבעת ימי נקיים על כל טיפת דם של חרדל:
להלכה הסיקו הראשונים שבדיקת הפסק הטהרה נצרכת הן לאשה שהיא נדה, והן לאשה שהיא זבה.¹⁷
המקור לחיוב הפסק טהרה באשה נדה הנו במשנה בדף סח. ויתבאר לקמן בנוגע לזמן בו ניתן לבצע את הפסק הטהרה.
המקור לחיוב בדיקת הפסק טהרה בזבה הוא מדברי רב בדף סט. שאמר שזבה ש'הפרישה בטהרה' ביום שלישי לראייתה, יכולה לספור מלמחרת עוד ז' נקיים, למרות שלא בדקה עד היום השביעי (כך פירשה הגמרא למסקנה את דברי רב).
רש"י ביאר את המושג 'הפרישה בטהרה' שכוונתו למבואר במשנה בדף סח. בעניין נדה שיש צורך בבדיקת הפסק טהרה, וזאת משום שהחזק מעיינה פתוח, ולא ניתן להחזיקה בטהרה עד שתבדוק ותמצא שפסק דמה.¹⁸

הפסק טהרה של אשה נדה

במדה ואשה נדה הפסיקה את ראייתה יחסית מוקדם, כגון ביום הראשון או השני לראייתה, ישנו חשש סביר שההפסקה זמנית, וכי היא עלולה לראות דם.
 ככל שההפסקה נעשתה לאחר מספר ימים רב יותר, סביר להניח שההפסקה אינה זמנית, וכי אכן 'מעיינה נסגר'.
 כאשר החשש שתראה גדול יותר, יש יותר מקום לדרוש מן האשה שבדיקתה תעשה בסמוך לסופו של יום הפסקתה, בשביל לוודא שאכן גם בסופו של אותו יום, היא לא ראתה דם.
 ככל שהחשש קטן יותר יש יותר מקום להקל ולומר שאף אם בדקה בזמן שהוא מרוחק מסוף היום, עדיין עולה לה בדיקתה, ואין לחוש שהיא חזרה וראתה שוב דם.

¹⁷ ועיי לקמן הערה 18 בדעת הרמב"ם בזה

¹⁸ אמנם מדברי הרמב"ם באיסורי ביאה ו כ-כב אין הדבר ברור ואדרבה משמע שאין חובה בזה, ומהלכותיו מתבאר שגם הראיה שהביאו הראשונים אינה ראייה שלא אמר רבא שצריכה הפסק טהרה, אלא שאם בדקה קודם שבעת ימי הנקיים ולא בדקה ביום הראשון, הועילה בדיקתה קודם, ויש לעיין בזה, ועיין בלחם ושמלה סוף ס"ק ז שהבין גם כן כך בדעת הרמב"ם, אלא שיש לעיין ולבאר במה שונה זבה מנדה, ומדוע אין צורך שנוודא קודם ימי הנקיים שאכן נקיה היא, ולי יש סברות בזה, אך עוד אינם מלוטשות ועוד חזון למועד.

יש לזכור, אנו עוסקים כאן בדין נדה מדאורייתא, שאינה צריכה לספור שבעה נקיים ודי בכך שתוודא שפסק דמה עד סוף היום השביעי, בכדי שתוכל לטבול ולהטהר.

בעניין זה מצאנו מחלוקת משולשת במשנה בנדה דף סח.

- **ת"ק:** נדה שבדקה עצמה יום שביעי שחרית ומצאה טהורה, ובין השמשות לא הפרישה, ולאחר ימים בדקה ומצאה טמאה - הרי היא בחזקת טהורה.
- בדקה עצמה ביום שביעי שחרית ומצאה טמאה, ובין השמשות לא הפרישה, ולאחר זמן בדקה ומצאה טהורה - הרי זו בחזקת טמאה, ומטמאה מעת לעת ומפקידה לפקידה. ואם יש לה וסת - דיה שעתה.
- **ור' יהודה אומר:** כל שלא הפרישה בטהרה מן המנחה ולמעלה - הרי זו בחזקת טמאה.
- **וחכמים אומרים:** אפילו בשנים לנדתה בדקה ומצאה טהורה, ובין השמשות לא הפרישה, ולאחר זמן בדקה ומצאה טמאה - הרי זו בחזקת טהורה.

(חילקנו את המשנה על פי פירוש רש"י והוא המקובל שיש במשנה זו ג' דיעות, וזאת בניגוד לשיטת התוספות רא"ש סובר שתיק אינו חולק על שיטת חכמים):

א"כ לפי חלוקה זו מצאנו ג' שיטות בעניין חובת סמיכות בדיקת הפסק הטהרה לסוף היום:

1. **ת"ק סובר** שבמידה והאשה פוסקת לראות ביום השביעי לראייתה, מועילה בדיקתה אף בסוף היום ובמידה ונמצאה טהורה אף אם תמצא דם לאחר מספר ימים, אין לחוש לכך שראתה דם גם קודם לכן משום שבדיקתה ביום השביעי ביררה לנו שמעייתה כבר נסגר. מדברי ת"ק נשמע כי היתר זה נכון דווקא ליום השביעי, הואיל וזהו זמן כבר מרוחק מראייתה, אך יתכן שבמידה ותפסיק בזמן מוקדם יותר, לא תועיל בדיקתה בבוקר, לברר שאכן מעייתה נסגר.
2. **ר' יהודה סובר** שאף ביום השביעי, לא מועיל בדיקה בבוקר, ובכדי לוודא שאכן מעייתה נסגרה, צריכה לבדוק מן המנחה ולמעלה (מדברי הב"י והגר"א (ד) משמע שלר' יהודה מועילה בדיקה אף בימים אחרים במידה ונעשו מן המנחה ולמעלה ועיין פרדס רימונים (קצו פתיחה חלק ב אות ב ד"ה אמנם) בטעם הדבר, אמנם הסדרי טהרה (ט ד"ה ובדברי) סבר שלדעת ר' יהודה לא תועיל בדיקה אלא ביום השביעי).
3. **חכמים סוברים** כדעת ת"ק שמועילה הבדיקה אף בשעה מוקדמת של יום הפסקתה (בלשונם קודם בין השמשות, ולקמן נעמוד על ביטוי זה בדברי הרא"ש), אלא שהם מרחיבים זאת אף במידה ופסקה לראות קודם יום השביעי, ואפילו אם פסקה לראות ביום השני לראייה. מכול מקום עולה מדבריהם כי אף הם מודים, שבמדה וראתה יום אחד בלבד ופסקה בו, לא תועיל לה בדיקת הפסק הטהרה קודם בין השמשות.

עד כאן מצאנו 3 שיטות בלבד:

- א. הפסקה טהרה מועיל בבוקר אף ביום שני (חכמים).
- ב. מועיל בבוקר רק ביום שביעי (ת"ק),
- ג. אינו מועיל בבוקר לעולם (ר' יהודה) ולדעת הב"י והגר"א יועיל גם בימים אחרי מן המנחה ולמעלה.

אמנם הגמרא בדף סח: מצינת שלכאורה מדברי הברייתא יוצא שישנה דיעה מקילה הרבה יותר,

ומתירה לבדוק אף ביום הראשון:

תניא, אמרו לו לר' יהודה: אלמלי ידיה מונחות בעיניה כל בין השמשות - יפה אתה אומר, עכשיו - אימר עם סלוק ידיה ראתה, מה לי הפרישה בטהרה בז' מן המנחה ולמעלה - מה לי הפרישה בטהרה **בראשון**.

חכמים אומרים לר' יהודה: מדוע אתה סובר שבדיקה קודם בין השמשות אינה מועילה, אם זאת משום שיש לחוש שתראה אחר בדיקתה, אז גם לשיטתך שבדקת מן המנחה ולמעלה, יתכן שתראה לאחר מכן, על כן טוענים חכמים שאין לחלק כלל בין בדיקה ביום הז' מן מנחה מלעלה ובין בדיקה ביום הראשון.

הגמרא תמהה על היוצא מדברי חכמים שבדיקה מועילה אף ביום הראשון והרי במשנה לא הוזכר שום תנא העוסק בבדיקה של הפסק ביום הראשון לראייתה..

וכך מקשה הגמרא:

בראשון - מי איכא למאן דאמר?

הגמרא משיבה שאכן עולה כי יש תנא הסובר שבדיקה בשחרית תועיל אף ביום הראשון, וכך לשון הגמרא:

אין, והתניא אמר רבי: שאלתי את רבי יוסי ור' שמעון כשהיו מהלכים בדרך נדה שבדקה עצמה יום ז' שחרית ומצאה טהורה, ובין השמשות לא הפרישה, ולאחר הימים בדקה ומצאה טמאה, מהו? אמרו לו הרי זו בחזקת טהרה. ששי, חמישי, רביעי, שלישי, שני, מאי? אי"ל לא שנא.

בראשון לא שאלתי, וטעיתי שלא שאלתי.

אטו כולהו לאו בחזקת טמאה קיימי? וכיון דפסק - פסק, ראשון נמי, כיון דפסק - פסק. ומעיקרא מאי סבר? הואיל והוחזק מעין פתוח.

הגמרא מביאה את סיפורו של רבי ששאל את ר' יוסי ור' שמעון, האם מועילה בדיקה בשחרית אף במידה והיא בודקת קודם היום השביעי לראייתה, והם השיבו לו שכן אף אם בדקה בשחרית של היום השני.

רבי הצטער על כך שלא שאל אותם אף לגבי היום הראשון, וביארה הגמרא שלכאורה היו מתירים אף בזה, שמכיון שפסק- פסק.

הגמרא ביארה שהסיבה שרבי לא שאל כן בתחילה, היא, משום שהוא סבר שביום הראשון נחשב מעיינה פתוח כל היום, ולכן אין לדמותו לשאר הימים.

סיפור זה של רבי משאיר אותנו במצב לא ברור: מחד, רבי אומר שאין סיבה לחלק בין ימי ראשון לשאר הימים ועל כן מצטער שלא שאל את רבותיו אף לגבי היום הראשון. מאידך, בפועל רבי לא קיבל מענה לגבי היום הראשון. האם צערו מבטא כי בפועל הוא מתיר אף ביום הראשון, או שבפועל הוא אינו מתיר, משום שלא קיבל על כך תשובה הלכה למעשה?

הרשב"א (תורת הבית הארוך והקצר בית ז' שער ה) **כתב כי נראה שמסקנת סיפור זה היא**, שמועילה בדיקה אף ביום הראשון במידה ופסקה מראייתה, אך כתב שיש מחמירים בדבר.

הב"י דייק מלשון הרשב"א בתורת הבית הארוך שכל החומרא נסובה רק על הבדיקה ביום ראשון קודם בין השמשות, אך בדיקה בבין השמשות מועילה אף למחמירים בדבר.

הרמב"ם (איסורי ביאה ו, כ) **כתב**: "ויום ראשון של נדה אף על פי שמצאה בו טהורה הרי זה כמי שמצאה טמאה שיום ראשון כולו הוחזק המעין פתוח".

בפשטות, נראה שלדעת הרמב"ם לא מועילה בדיקה כלל ביום הראשון של הפסק ראייתה משום שמעיינה עדין פתוח.

אך כתב הב"י שנראה שאף הרמב"ם יודה שבמידה ובדקה בבין השמשות בדיקתה תועילה.

הב"י מוכיח כן מכך שהמ"מ הציג מחלוקת בזה אם מועילה בדיקתה ביום הראשון, ובשיטה המחמירה הביא את דברי הרמב"ן בהלכותיו (פרק ב הלכה א) שכתב שבדיקה ביום הראשון לא מועילה אם לא שתבדוק בבין השמשות ויהא ידה 'בין עיניה' כל בין השמשות (לקמן נבאר שלמעשה יש לתרגם זאת להנחת מוך דחוק באותו המקום). הב"י הוכיח מכך שאם היה חושב שהרמב"ם מחמיר אף בזה, לא היה לו לשתוק ולומר שיש ג' שיטות בדבר.

א"כ היוצא מכל האמור הוא:

שלדעת הרשב"א: אשה שפסקה מראיתה בימי נדתה, רשאית לבדוק בשחרית אף ביום הראשון, ומועילה לה בדיקתה להפסק טהרה.

לדעת הרמב"ן: לא תועיל בדיקתה ביום הראשון, אלא אם כן תבדוק בבין השמשות וידה בין עיניה כל בין השמשות.

לדעת הרמב"ם: לא מועילה כלל בדיקה ביום הראשון, אמנם הב"י סבר שיודה לרמב"ן שבדיקה בבין השמשות כשידה בין עיניה מועילה.

הטור מציג את שיטת אביו הרא"ש שלכאורה מעלה קצת תמיהה, וכך כתב בשמו (קיצור פסקי הרא"ש לנדה):

ואחר שיפסוק הדם תבדוק עצמה יפה יפה - ובדיקה זו תהיה בין השמשות ביום שתפסוק בו מלראות. ותלבוש חלוק הבדוק לה שאין בו כתם ומיום המחרת תתחיל לספור שבעה נקיים.

כלומר, הרא"ש מצריך שהבדיקה תעשה בבין השמשות.

לכאורה נראה שהרא"ש פסק כדעת ר' יהודה שלעולם לא מועילה בדיקה בשחרית.

אמנם קשה לומר כן שהרי זוהי שיטת יחיד, ועומדת כנגד דעת ת"ק חכמים, ר"ש ר' יוסי ורבי המופיעים בברייתא!?

מפני קושיא זו כתב הב"י שנראה שהרא"ש פסק כדעת חכמים שניתן לבדוק אף בשחרית, והצריך בדיקה בבין השמשות רק 'לרווחא דמילתא', מפני שכל התנאים מודים שודאי עדיף לבדוק סמוך לבין השמשות, שבוה הוא מתרחק מנדנד ספק.

הב"י הביא סיבה נוספת לכך שיש לכתחילה לבדוק בבין השמשות והיא שלדעת הרמב"ן צריכה ביום הראשון לבדוק בבין השמשות מעיקר הדין, ולכן טוב להורות כן אף בשאר הימים בכדי שלא יחליפו בין יום ראשון לשאר הימים.

הב"י הטעים דבריו וכתב שהרא"ש כתב כן בקיצור פסקי הלכות נדה, והוא נועד להלכה למעשה להורות לנשות ישראל, לכן הורה כך בכדי לצאת מכול ספק.

לבסוף כתב הב"י שיותר נראה שהרא"ש פסק כת"ק, שבדיקת שחרית מועילה רק ביום השביעי, וזה כנגד פסיקתם של שאר הראשונים (רמב"ם רמב"ן רשב"א) שהתירו בדיקת שחרית אף בשאר הימים, ולא נחלקו אלא לענין בדיקה ביום הראשון. על פי זה ביאר הב"י שלא התיר הרא"ש בדיקה בשחרית, בכדי שלא יתבלבלו בין היום השביעי לשאר ימים.

עוד כתב הב"י שמה שכתב הרא"ש שצריך לבדוק בבין השמשות, אין כוונתו בין השמשות ממש, שהרי זהו ספק לילה, ואם בדקה אז אין עולה לה מספק. ועוד, דשגם ר' יהודה המחמיר ביותר לא הצריך אלא מן המנחה ולמעלה.

על כן כתב הב"י שהכוונה לבין השמשות של ר"ת שהוא יום.

עוד כתב שיתכן שכוונתו לומר סמוך לבין השמשות.

השו"ע פסק כדעת הרא"ש וכביאורו השני שצריכה לבדוק סמוך לבין השמשות. **והרמ"א הוסיף** על דבריו שזה לכתחילה, אבל בדיעבד אפילו לא בדקה את עצמה רק שחרית, ונמצאה טהורה זה מספיק.

לגבי היום הראשון פסק השו"ע בסעיף ב, שאם פסקה ביום הראשון היא צריכה להניח מוך דחוק סמוך שיהיה שם כל בין השמשות, וזאת כדעת הרמב"ן שצריך שיהיה 'ידה בין עיניה' כל בין השמשות.

הרמ"א כתב אף לגבי היום הראשון שזהו לכתחילה, אבל בדיעבד, די בכך שבדקה את עצמה סמוך לבין השמשות, ומכול מקום כתב שבדיקת שחרית לא תועיל בזה אפילו בדיעבד, משום שראתה רק יום אחד.

החוות דעת (ב) והסדרי טהרה (ט) כתבו שיש להחמיר כדעת השו"ע לגבי היום הראשון, שלא מועילה בדיקה קודם בין השמשות.

אמנם הלחם ושמלה (ד) כתב שניתן להקל כדעת הרמ"א, **בשיעורי שבט הלוי כתב** שסוגיא דעלמא כלחם ושמלה (סעיף ב ס"ק ד)

ראתה דם בתוך ז ימים נקיים ועשתה הפסק טהרה באותו בוקר

הש"ך (ו) הביא שהקשה המעדני מלך, שלא מובן כלל מה הנ"מ בימינו לדיון אם ניתן לעשות הפסק טהרה אף ביום הראשון, והרי בימינו יש להמתין ד' או ה ימים עד תחילת שבעת ימי הנקיים כמבואר בהקדמה, וא"כ אין מציאות לעשות הפסק טהרה ביום הראשון לראייתה.

ותירץ המעדני מלך שיש נ"מ במידה וראתה בתוך ימי ספירתה, שיכולה להפסיק שוב באותו היום, ולמנות את ז' ימי הנקיים מיום למחרת, וזאת רק במדה ובדקה סמוך לבין השמשות, אבל בבדיקת שחרית אין להקל.

ומכל מקום כתב שניתן להקל בכתם, אף בבדיקה בשחרית.

ערוך השולחן (כ) כתב שאין להקל בכתמים, ואף בהם לא מועילה בדיקת שחרית ביום הראשון (רק פלא שכתב שאף הש"ך כתב כן)

התפארת צבי (ו) חלק על הש"ך וסבר שבמדה וראתה בתוך ימי הנקיים, אנו מחשיבים ראה זו כחלק מהראיה הקודמת, ולכן מועילה בדיקתה אף בבוקר.

הסדרי טהרה התלבט בדעת הש"ך שסבר שראיה בנקיים אינה נחשבת כהמשך, האם זה נכון גם במידה וראתה ביום הראשון להפסקה, הואיל והבדיקה הפסיקה בין הראיות או שיש להחשיב זאת כהמשך הראיה, היות ובפועל זהו יום אחרי יום, ונשאר בצ"ע.

הפסיקה בטהרה לאחר שפסקה לראות, אם מועילה בדיקתה לאחר ו' עונות?

תפארת צבי (מקור חיים ס"ק כה) **והחזו"א כתבו** (צב ס"ק מה) שיש נ"מ נוספת לדיון אם ניתן לבדוק ביום הראשון לראייתה, והוא, שיכולה לעשות הפסק טהרה ביום הראשון לראייתה, ומכול מקום לא תתחיל את ספירה אלא לאחר ד' או ה' ימים. **הרב עובדיה יוסף** (טהרת הבית חלק ב סימן יג עמוד רפב) **הביא שאף החוות דעת (ו) והסדרי טהרה (יח) הקלו בזה, וכן משמע באשכול.**

אמנם הר"ש קלוגר בספרו שיירי טהרה (קצו תשובה א) **כתב** שלא מועילה בדיקת הפסק טהרה כשהיא רחוקה ו' עונות מספירת ימי הנקיים.

כלה שהפסיקה בטהרה

תורת השלמים (ה) הביא נ"מ נוספת לכך שמועילה בדיקה ביום הראשון, והוא בכלה שיכולה לספור מיד את שבעת ימי הנקיים.

אשה שלא שמושה במושך ד' ימים

כתב הרב עובדיה יוסף (טהרת הבית חלק ב סימן יג עמוד רפא) שהספרדים אינם מצריכים לחכות ד' ימים קודם שבעת ימי הנקיים במידה והאשה לא שימשה, ולפי זה לא קשה כלל מה הנ"מ בכך שיכולה לבדוק כבר ביום הראשון בין השמשות.

בדיקת הפסק טהרה במוך דחוק

כתב הב"י:

ולי מה יקרו דברי הרשב"א שכתב בתורת הבית הקצר (בית ז שער ה) **ז"ל:**

לעולם ילמד אדם בתוך ביתו שתהא האשה בודקת יום הפסק טהרתה במוך דחוק ושיהא שם כל בין השמשות שזו הבדיקה מוציאה מידי כל ספק.

וכתב הב"י שאינו ידוע מדוע הטור לא הזכיר תיקון זה שהוא פוטר את כל הספיקות, וכתב שנראה זהו פירוש הביטוי של הרמב"ן שהובא לעיל: 'ידיה בין עיניה כל בין השמשות', משום שלא ניתן לומר שהכוונה לידיה ממש, שהרי זה דבר שאי אפשר לעשות.

השו"ע הביא דין זה בכל בדיקת הפסק טהרה כלשונו של הרשב"א 'ולעולם ילמד וכו', ומשמע שזה רק לכתחילה, ולגבי היום הראשון כבר הבאנו לעיל שפסק כן מעיקר הדין וכדעת הרמב"ן שצריך שידיה יהיו בין עיניה כל אותו הזמן.

שיטת החוות דעת- מוך דחוק מעיקר הדין

מהסוגיא שהבאנו עד כה משמע, שמלבד ביום הראשון, פשוט שאין צורך במוך דחוק וזוהי חומרא בלבד.

ולעניין היום הראשון נראה שהשו"ע סבר שיש צורך בזה מעיקר הדין. והרמ"א כתב שזהו חומרא בלבד.

אמנם החוות דעת (א-ב) סבר שבימינו צריכה האשה מוך דחוק מעיקר הדין, החוות דעת מנמק זאת מכוח דברי תוס' (סח: ד"ה אמרו ליה) שסברו שאם פסקה ביום שראתה, לא מועילה לה בדיקתה אלא מן המנחה ולמעלה, וזאת אף בשאר הימים, ולאור זה ביאר החוות דעת בגמרא שביום הראשון אף בדיקה מן המנחה ולמעלה לא תועיל, אלא רק בבין השמשות עצמו ובמוך דחוק, וכתב החוות דעת שבימינו אנו חוששים שמא כל יום בראייתה הוא היום הראשון, וממילא החובה במוך דחוק הינה מעיקר הדין.

התוספות למדו שצריכה האשה בדיקה מן המנחה ולמעלה במידה וראתה באותו יום שפסק מכוח קושייתם שהקשו כיצד הורה ר' יוסי לרבי שמועילה בדיקה בשחרית אף ביום הראשון, בעוד בדף נג. עולה מדברי ר' יוסי שצריכה לבדוק מן המנחה ולמעלה.

ותרצו תוספות שבמידה והיא עושה את ההפסק באותו יום שראתה, צריכה לעשות את הבדיקה מן המנחה ולמעלה.

אך ערוך השולחן הביא שדעת ראשונים רבים שלא כתוספות, ומכל מקום אף לדעת תוס', אין צורך במוך דחוק ודי בבדיקה מן המנחה ולמעלה.

כיצד נעשית בדיקת מוך דחוק?

החוות דעת (סימן קצא ס"ק ח) **כתב** שהמוך הדחוק צריך למלא את כל בית הרחם, ועוד צריכה להניח מוכין הרבה מחוץ לרחם עד שיכסה את כל בית התורפה, ובאופן זה ברור שאם יצא הדם היינו רואים אותו במוך, שאם לא כן לא יעלה לה בדיקתה שהרי בדיקת הפסק טהרה צריכה להיות על ידי בדיקת חורין וסדקין (נראה זאת לשיטתו שמוך דחוק נצרך מעיקר הדין).

ר' עקיבא איגר (שו"ת סימן ס), בכדי לפתור את קושיית החוות דעת שלכאורה מוך דחוק אינו מועיל, משום שבבדיקה צריך בדיקת חורין וסדקין, כתב שצריך שתדחוק עמוק את החוק עד מקום שהשמש מגיעה, ובאופן זה אין לחוש שייצא הדם מבלי שתדע.

הסדרי טהרה כתב (ביאורים עמוד רצג) שבפועל הנשים שמות מוך דחוק שלא כחוות דעת ושלא כרע"א, ולכאורה לא פתרו את קושיית החוות דעת, וכתב שיתכן שסמכו על העולה מלשון החינוך (מצוה רז) שדי בהנחת בגד פנימה, אך כתב שעדין לא נפתרה קושיית החוות דעת ונשאר בצ"ע.

כתב הרב עובדיה יוסף (טהרת הבית חלק ב סימן יג עמוד רסא) שבדיקה זו של החוות כמעט אינה אפשרית, וגם אינה נצרכת מן הדין, והביא שהאבני נזר כתב (יו"ד רנב) גם על דברי רע"א שבדיקה זו תגרום לפתיחת פי המקור ולהוצאת דם.

[הסדרי טהרה הביא שהחוות דעת העלה אפשרות שדי בבדיקת חורין וסדקין קודם וכתב הסדרי טהרה שזה יועיל רק במדה והמוך דחוק אינו מעיקר הדין, ומלשון החוות דעת נראה שלא הביא זה כתירוץ נוסף, אלא הצריך את 2 הדברים ע"ש.]

אם יכולה אשה לעשות הפסק טהרה ביום, לאחר שהתפללו הקהל ערבית?

כתב בתרומת הדשן (סימן רמח) **בשם אחד מהגדולים** שאף אם הקהל יתפללו ערבית, ועשאוהו יום זה לילה, יכולה לעשות הפסק טהרה כל עוד היום גדול.

התרומת הדשן השיג עליו וכתב שאינה יכולה לבדוק, לאחר שהקהל עשאו לילה.

תרומת הדשן הביא ראיה לדבריו מן המרדכי (מו"ק תתקכג) **שכתב** שהשומע שמועה על מתו לאחר שהתפלל ערבית, אינו מונה שבעת ימי האבלות, אלא מיום שלמחרת.

הב"י הביא שהמהרי"ל (חדשות סימן צה) **הקל בזה**.

הרמ"א הביא את המחלוקת בעניין זה וכתב שנוהגים לכתחילה ליזהר ובדיעבד אין לחוש.

הרב עובדיה יוסף (טהרת הבית חלק ב יג עמוד רעה) **דייק שכך דעת הב"י** הואיל והוא הביא את דברי המהרי"ל לבסוף.

הש"ך (יט) דייק מלשון הרמ"א שהמתירים בזה מקילים גם במדה והיא עצמה התפללה.

ו**כתב** שאביו והמהרש"ל (תשובה סימן פב) החמירו בזה.

הט"ז (א) כתב בשם מהרש"ל (פב) שכיום שהספירה נעשית לאחר ו' עונות ודאי שיכולה להקל בבדיקה אף אחר ערבית, וכתב שכן כתב המהרש"ל בתשובה.

אמנם הדגול מרבבה שפשוט שאין חילוק בזה, והט"ז לא הבין את תשובת המהרש"ל.

הרב עובדיה יוסף (שם) **כתב** שבדיעבד יכולה להקל בזה, והביא שכן דעת החכמת אדם (כלל קיז סעיף ה) ערוך השולחן (כא) ועוד.

אך ה**בן איש חי** (צו אות יא) החמיר בזה אף בדיעבד.

האם ביום ארוך אנו אומרים שהתחיל הלילה לאחר 12 שעות?

הש"ך (ד) דייק מדברי האגור (אלף שעז) **בשם מהרי"ל** שבמדה והיום ארוך, אף המקלים יודו שאם עברו 12 שעות, היא אינה רשאית לעשות הפסק טהרה לאחר מכן. הדגול מרבבה תמה עליו שהרי אפילו לעניין סקילה אנו מחשיבים זמן זה כיום ממש, וכתב שנראה שאף הש"ך לא החמיר אלא במקרה שהתפללה ערבית, וגם בזה יש להקל בדיעבד. **אף התורת שלמים (ב) והסדרי טהרה (ו) ערוך השולחן** (קונטרס אחרון קפד ס"ק ג) **ועוד** חלקו על הש"ך בזה.

האם מועיל הפסק טהרה בליל שבת לאחר שהקהל אמר ברכו?

כתב הרמ"א: "ומקצת נשים נוהגות שאם פסקה קודם ברכו וחזרה לראות כתם או דם תוך ימי ספירתה אז מפסיקין אפילו לאחר ברכו אם נתקלקלה סמוך לערב, וחושבים דבר זה לדיעבד. ואין למחות בידם, כי כן קבלו מאיזה חכם שהורה להן והוא מנהג ותיקין." **הב"ח הבין שהרמ"א סבר** שהבדיקה מועילה דווקא תוך ימי טהרתה, ולא בבדיקת ההפסק. **הב"ח עצמו השיג עליו וכתב** שהבדיקה מועילה קודם ברכו אף במידה וזו בדיקת הפסק טהרה. **הש"ך (ה) כתב** שאף הרמ"א מודה לדברי הב"ח.

לשון השו"ע:

סעיף א:

שבעה ימים שהזבה סופרת מתחילין ממחרת יום שפסקה בו. וכך משפטה, אם תראה ב' ימים או ג' ופסקה מלראות, בודקת ביום שפסקה כדי שתפסוק בטהרה, ובדיקה זו תהיה סמוך לבין השמשות.

(וכן נוהגין לכתחלה; ובדיעבד, אפילו לא בדקה עצמה רק שחרית ומצאה עצמה טהורה, סגי בכך). (טור בשם הרשב"א וב"י אף לפי דברי הרא"ש).

ולעולם ילמד אדם (להחמיר לכתחלה) **בתוך ביתו שתהא בודקת ביום הפסק טהרתה במוך דחוק ושיהא שם כל בין השמשות, שזו בדיקה מוציאה מידי ספק** (רשב"א בתה"ק).

הגה: וי"א אם התפללו הקהל ערבית ועוד היום גדול, אינה יכולה לבדוק או ללבוש לבנים ולהתחיל ולמנות מיום המחרת, מאחר דהקהל כבר עשו אותו לילה (ת"ה).

י"א דמותר אפילו עשו הקהל שבת (אגור בשם ר"י מולין).

ונוהגין לכתחלה ליזהר, ובדיעבד אין לחוש.

ומקצת נשים נוהגות שאם פסקה קודם ברכו וחזרה לראות כתם או דם תוך ימי ספירתה, אז מפסיקין אפילו לאחר ברכו אם נתקלקלה סמוך לערב, וחושבים דבר זה לדיעבד; ואין למחות בידם, כי כן קבלו מאיזה חכם שהורה להן, והוא מנהג ותיקין:

סעיף ב:

ראתה יום אחד בלבד ופסקה בו ביום, צריכה לבדוק עצמה במוך דחוק ושיהא שם כל בין השמשות.

הגה: ובדיעבד אם בדקה עצמה סמוך לבין השמשות ומצאה עצמה טהורה, אף על פי שלא היתה המוך אצלה כל בין השמשות, סגי (טור בשם הרשב"א וה"ה בשם רמב"ן וב"י להרמב"ם וכ"מ בש"ס).

אבל בדיקת שחרית לא מהני, הואיל ולא ראתה רק יום אחד (רשב"א ורמב"ן בשם י"א וכ"ד רמב"ם פ"ו מהא"ב ובפי' משנה סוף פ"ד וברטנורה שם).

סעיף ג

רחיצה קודם בדיקת הפסק ולבישת בגדים לבנים לאחריו

כתב המרדכי (שבועות סימן תשלז) **בשם הרוקח** (סימן שיז ד"ה שבעה, וסימן שיח) שצריכה האשה לאחר שבודקת את הפסק הטהרה ללבוש חלוק לבן, בכדי שבמידה ותראה עוד דם, הוא יהיה ניכר, בחלוקה, וכן תשים סדינים לבנים במיטתה, או נקיים מכתמים.

עוד כתב שמנהג כשר הוא לרחוץ קודם הבדיקה, ואם רוחצת רק באותו מקום די בכך.

האגור כתב (סימן אלף שעא) שבמידה ואין לה בגדים נקיים, די שיהיה שהחלוק נקי מדם, ויש חולקים.

הטור הצריך בגד נקי, ולא כתב שיש צורך שיהיה לבן.

אף השו"ע לא הזכיר צורך בבגד לבן, ואף בסדינים כתב שדי שלא יהיה בו כתם.

אמנם הרמ"א כתב שנהגו ללבוש לבן ולרחוץ, ואם רחצה באותו מקום די בזה, וכתב שכן נוהגים ואין לשנות, וכן הביא את דברי האגור שבשעת הדחק די שהחלוק יהיה נקי ובדוק מדם.

בערוך השולחן (כב) מבואר שהסיבה לרחיצה היא בכדי שלא ימצא דם קדום יותר ונטמא אותה סתם.

בדי השולחן (ביאורים ד"ה ובלילה) **העיר** שהנשים לא נהגו לכך שהכרים והכסתות יהיו נקיים, וכתב ששמא זאת מפני שיש להם כעין מכנסים קצרים מהודקים לגופם, ובמידה ותראה דם, יראו עליהם, וכתב שלפי זה היה מקום להקל אף בסדינים ובבגדים שלא יהיו בדוקים ולבנים, אך המנהג הוא לדקדק בזה, ובשעת הדחק יכולה להקל אף בסדין כשהמכנסים מהודקים לבשרה.

הפת"ש (ג) הביא את דברי המעיל צדקה (סימן סג) **ממנו עולה** שבדיעבד אף אם לבשה בגדים עם כתמי דם ממש, במידה והיא יודעת שאותם כתמים היו קודם, מועילים לה שבעת מימי הנקיים אף בבגדים אלו.

[בתשובה הנ"ל מבואר עוד מספר דינים שאינם קשורים לסעיף כאן:

- א. אם באמצע ימי הנקיים סברה שהיא טמאה, שוב צריכה לספור מחדש.
- ב. טביעות עין שלה בכתמים, מועילים בכדי שנסמוך על כך שאינם באו עכשיו, ואף בימי הנקיים.
- ג. במדה ושמה סינר והוא נקי, יכולה להסתמך על כך שהכתמים בכתונת היו קודם, וזאת במידה והכתונת אינה בדוקה].

בדיקת הפסק טהרה ביום כיפור או בתשעה באב ובשבת

הש"ך בסימן קצט ס"ק יב הביא את דברי המשאת בנימין (סימן ה) **שכתב** שאשה שצריכה לעשות הפסק טהרה ביום כיפור או בטי' באב, תשנה קצת שלא תרחוץ רק באותו מקום ובין ירכותיה בין בחמין בין בצונן.

ובשבת ויו"ט תרחוץ כל גופה בצונן ואותו מקום ובין ירכותיה בחמין שהוחמו מע"ש או מעיו"ט. עוד כתב שכמדומה לו שלא נהגו הנשים להפסיק בטהרה בשבת ויו"ט, ואפשר שזה משום שאין הנשים יודעות לחלק בין חמין שהוחמו מע"ש ויו"ט וחמין שהוחמו בשבת ויו"ט עצמם, וגם אין יודעות ליהרר מסחיטה.

מכול מקום כתב המשאת בנימין שבמקום שנהגו נהגו, ואם אין מנהג יש להתיר.

הש"ך נתן טעם אחר למנהג שלא לעשות הפסק טהרה בשבת, והוא משום שלא רוצים לטבול במוצ"ש ולהרחיק החפיפה מהטבילה.

לשון השו"ע:

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

הגה: ומנהג כשר הוא כשהאשה פוסקת בטהרה שתרחץ ולובשת לבנים. אמנם אם לא רחצה רק פניה של מטה, די בכך (מרדכי בשם רוקח), וכן נוהגין ואין לשנות.

אבל בשעת הדחק, כגון אשה ההולכת בדרך ואין לה בגדים, תוכל לספור ז' נקיים רק שהחלוק יהיה נקי ובדוק מדם (אגור והגהות ש"ד ס"ס י"ט).

סעיף ז

כמה בדיקות צריכה האשה לעשות בשבעת ימי הנקיים

לכתחילה

עד סעיף זה זנו כיצד נכנסת האשה לימי הטהרה, בסעיף זה נדון בהתנהלות האשה בתוך ימי הטהרה.

המוסכם על רוב הראשונים הוא שהאשה צריכה לכתחילה לבדוק את עצמה בכל יום משבעת ימי הנקיים, כך עולה מדברי המשנה בנדה סח: שדנה בדבר זב וזבה שלא בדקו עצמם בשאר הימים אלא בראשון ובשביעי, ומשמע שלכתחילה צריכים לבדוק בכל הימים. (אמנם הרז"ה בבעלי הנפש שער הספירה ובדיקה סימן ב אות א סובר שאין ללמוד מלשון המשנה שבדיקת ראשון ושביעי הינה בדיעבד, ואף לכתחילה די בראשון ושביעי)

אך נחלקו הראשונים לגבי מספר הפעמים שצריכה לבדוק ביום.

הסמ"ג והסמ"ק (לאוין קיא) **והתרומה** (סימן פז) **והמרדכי כתבו** (סימן תשלז) שצריכה לבדוק פעמיים בכל יום בוקר וערב.

וכתב הב"י שמקורם מן המשנה בנדה יא. שם כתוב. 'ופעמים צריכה להיות בודקת - שחרית ובין השמשות'. בפשטות משנה זו עוסקת בטומאה מעת לעת, והצורך בבדיקה שם הינה בכדי לוודא שכל מה שנגעה בנתיים לא נטמא, אך כנראה ראשונים אלו סברו שדין זה נכון, אף לגבי איסור נדה.

אמנם הרמב"ן (הלכות נדה פרק ב הלכה א) **כתב במפורש** שדי שתבדוק פעם אחת ביום.

הב"י דייק שאף התוספות (ז: ד"ה ר"א) הרא"ש (נדה פרק י סימן ה) והרשב"א (תורת הבית בית ז שער ה) סברו שדי בבדיקה אחת ביום, וזאת מפני שכתבו שצריכה בדיקה בכל יום, ומשמע שדי באחת.

השו"ע פסק כדעת הסמ"ג והסמ"ק שיש צורך בבי בדיקות בכל יום.

האגרות משה (יו"ד א, צד) **כתב שנחלקו הסמ"ג והסמ"ק מול הרמב"ן ו'דעימיה'** בהבנת מהותם של הבדיקות:

- לדעת הסמ"ג והסמ"ק** מטרת הבדיקות להצליח לוודא שהאשה לא ראתה בכל זמן שבעת הנקיים, וזאת על ידי בי בדיקות שאמורת למצוא אף אם הדם שראתה בין לבין.
- אמנם לדעת הרמב"ן** די שתבדוק שאינה רואה בשעת הבדיקה, בשביל שיהיה לה חזקת טהרה לאותו היום ואין צורך לוודא שכל היום לא ראתה.

רחיצה באותו מקום בימי הנקיים

וכתב האגרות משה שהנ"מ בחקירה זו, היא בשאלת זילוף מים באותו מקום בימי הנקיים. יתכן שהסמ"ג והסמ"ק יאסרו רחיצה, משום שעל ידי כך לא נוכל לוודא שהאשה לא ראתה, שיתכן שהיה לה דם ונשטף ברחיצה.

אמנם לדעת הרמב"ן איננו נדרשים לוודא בכל רגע שלא ראתה, ודי בכך שאנו מחזיקים אותה בכל יום כטהורה.

(אמנם עיי"ש שהאריך לפלפל בזה)

למעשה, כתב האגרות משה שאין להקל בזילוף קודם בדיקת היום הראשון, וכן ביום השביעי לא תעשה אלא לאחר הבדיקה, עיי"ש

בדיעבד

לשון המשנה בנדה סח:

הזב והזבה שבדקו עצמן ביום ראשון ומצאו טהור, וביום השביעי ומצאו טהור, ושאר ימים שבינתיים לא בדקו:

רבי אליעזר אומר: הרי הן בחזקת טהרה.

ר' יהושע אומר: אין להם אלא יום ראשון ויום שביעי בלבד.

ר' עקיבא אומר: אין להם אלא יום ז' בלבד.

המשנה מביאה 3 שיטות בדבר אשה שלא בדקה בכל ימי הנקיים אלא ראשון ושביעי בלבד: **לדעת ר' יהושע** אנו מחשיבים רק את הימים שבדקה כימי הנקיים, וצריכה לספור עוד חמשה ימים.

לדעת ר' עקיבא, רק היום השביעי עלה לה לבדיקה.

לדעת ר' אליעזר, ימי הנקיים עלו לה ואינה צריכה להוסיף שום יום לימי הנקיים.

נחלקו האמוראים מה יאמר ר' אליעזר במידה והאשה בדקה בראשון ולא בשביעי, אך בדקה לאחר מכן ביום השמיני.

רב סובר שהבדיקה ביום השמיני תועיל.

רב חנינא סובר שהבדיקה ביום השמיני לא תועיל.

עוד מבואר בגמרא שלדעת רב, מועילה בדיקה ביום השביעי אף ללא בדיקה ביום הראשון, וזאת במידה ובדקה יום קודם ספירת ימי הנקיים (רוב הראשונים הבינו שהכוונה לבדיקת הפסק טהרה כמבואר בסעיף א), וזאת משום שמועיל סופן אף ללא תחילתן, וכן תחילתן אף ללא סופן.

הראב"ד (בעלי הנפש שער הספירה והבדיקה סימן ב) **הרא"ש** (פרק י סימן ה) **והרמב"ם** (איסורי ביאה ו, כב) **כתבו שהלכה כרב**, ומועילה בבדיקה ביום השביעי לבדה, וכן מועילות בדיקות ראשון ושמיני.

הראב"ד הסתפק במידה ובדקה רק באמצע, וכתב שמסתבר להתיר אף בזה.

אמנם הסמ"ג והתרומה כתבו שהיות ולא התברר כמי ההלכה, יש להחמיר כר' חנינא, **וכן פסקו ההגהות מימוניות בשם רבינו שמחה** (איסורי ביאה ו, ו).

הרז"ה (השגות על בעלי הנפש שער הספירה והבדיקה סימן ב אות ג) **כתב** שבעיקרון יש לפסוק כר' חנינא משום שאין לפסוק כרב כנגד רבין אך למעשה הקל באשה בימי נדתה אף בימינו היות ואנו רק מחמירים עליה כדין זבה, ואינה באמת זבה.

הב"י כתב שהיות וראשונים רבים מסופקים בדין זה, יש להכריע לחומרא, בדבר שהוא ספק כרת.

וכן פסק השו"ע שצריכה לכל הפחות בדיקת ראשון ושביעי.

הפתי"ש (ו) הביא את דברי החת"ס (סימן קעח) **כתב** שאם כבר לנה האשה אצל בעלה יש להקל.

ערוך השולחן כתב (כה-כו) שאם קשה לה הבדיקות מאוד, יש להקל אף בבדיקה אחת בתוך הנקיים, ואחת בהפסק טהרה, היות ורוב הראשונים מקילים בזה, ואף שחלילה לנו לסור מדברי

הב"י, מכול במצב זה יש להקל. **וכן הקל הרב עובדיה יוסף** (טהרת הבית חלק ב סימן יג עמוד שיב)

עוד הקל הרב עובדיה יוסף (שם עמוד שיג) במציאות שטבלה על כתם ולא על ראייה.

האם חובת הבדיקות מן התורה

מדברי הב"י עולה שבדיקות אלו הינם מן התורה, שהרי כתב שיש בזה ספק כרת.

הפתי"ש (ה) הביא שכן דעת החוות דעת (ג), וכתב שכן משמע בסוגיא שאף שלא הרגישה, במידה ולא בדקה היא טמאה משום שצריכים שהימים יהיו ספורים ובדוקים

החתם סופר חלק וסבר (יו"ד קעז) שהבדיקות הינן מדרבנן, ואין כלל משמעות בסוגיא שהם מדאורייתא.

וכתב שגם בסברא לא מסתבר ששתי בדיקות בכל שבעת הימים יועילו מדאורייתא, אלא ודאי שכבר יצא מחזקת טומאתה. וכתב שאמת שבדיקת הפסקה טהרה הינה מדאורייתא, היות ומקורה פתוח, וזה שלא הרגישה, אינו מעיד על חוסר ראייתה עד שנגלה שמקורה נסגר.

בדיקה באמצע

הבאנו לעיל שהראב"ד הסתפק האם מועילה בדיקה אחת באמצע ראייתה, והסיק שנראה שמועילה.

הראב"ד הביא ראייה לדבריו מכך שנדה יכולה להספיק בטהרה אף בתוך ז' הימים שמחכה לטבילתה.

הרז"ה (השגות לבעלי הנפש שער הספירה והבדיקה סימן ב אות ג) **השיג על ראייתו וכתב** 'ומה ראייה בדיקת נדה הקלה לבדיקת זבה החמורה שזו אינה צריכה אלא הפרשת טהרה בין השמשות בלבד וזו צריכה שבעה נקיים'.

הרשב"א (תורת הבית הארוך בית ז שער ה) **כתב שדינו של הראב"ד** אינו צריך ראייה, וזוהי סברא, שאם מועילה הבדיקה לבסוף, כל שכן שתועיל באמצע.

אף הרא"ש (נדה פרק י סימן ה) **כתב** שפשוט שבדיקת אמצע טובה יותר מבדיקה בסוף.

הרא"ה (שם בבדק הבית) **השיג על הרשב"א** וכתב שיש צורך דוקא בתחילה או סוף וכך שאר הימים נגררים אחריהם, מה שאין באמצע שאין זה מועיל.

השו"ע בהביא את דעת הפוסקים כרב שדי בבדיקת שביעי או ראשון, כתב שהוא הדין שדי בבדיקה באמצע, אך כפי שהבאנו לעיל כתב שאין להקל כלל בלא בדיקת ראשון ושביעי.

החתם סופר (יו"ד קעח) **כתב** שלעניין בדיקת באמצע אין להקל אפילו במדה שכבר לנה עם בעלה, וזאת בניגוד למציאות שבדקה ראשון או שביעי שהקל בזה.

לשיטות המצריכות ראשון ושביעי, אם ניתן יום אחר ושביעי?

הבאנו לעיל שסבר הסמ"ג ובעקבותיו השו"ע שאין להקל בבדיקות בפחות מהיום הראשון השביעי.

וזה לשון הסמ"ג: 'ראוי להחמיר כדברי רבי חנינא שלא יהא יותר מחמשה ימים בין בדיקה לבדיקה מלבד [בדיקת] יום שפסקה בו שצריכה לבדוק לערב כדי להפריש בטהרה'.

הדגול מרבה דייק מלשונו, שהדגש הוא שלא יהיה הפרש יותר מחמשה ימים, ועל כן אף לשיטתו במידה ובדקה באחד מהימים באמצע והשביעי, עלתה לה בדיקתה, וזאת שלא יהיה היום רחוק 5 ימים מבדיקת הפסק הטהרה.

הפתי"ש (ו) כתב שהדגול מרבה סותר דבריו בספרו 'הנודע ביהודה' (תניינא יו"ד קכח) ומשמע ממנו שרק במדה וספרה ראשון ושלישי, מועילה לה בדיקתה במידה ותספור אף בשמיני, וכן כתב שאם בדקה ביום הראשון השלישי והעשירי לא מועיל לה וצריכה להתחיל מחדש מהיום העשירי אך אם בדקה ביום התשיעי, השלישי נחשב כראשון וטי' נחשב שביעי וטובלת.

אשה שהבדיקות כואבות לה

הפתי"ש (ח) הביא את דברי הנודע ביהודה (תניינא יו"ד קכט) **שכתב** שאשה שיש לה כאבים בבדיקות, יכולה להקל לכתחילה בבדיקת ראשון ושביעי, אך כתב שטוב להצריכה קינוח מבחוץ בשאר הימים אם לא כואב לה.

האם צריך לספור את ימי הנקיים בפה?

הפתי"ש (ד) הביא את דברי השל"ה שכתב שצריך שבימי ספירת הנקיים תמנה בכל יום ותאמר היום יום כך וכך לימי הנקיים, מפני שכתוב בפסוק וספרה לה.

הנודע ביהודה (תניינא יו"ד סימן קכג) **השיג עליו וכתב** שמרוב קדושת חסידותו נתקיים בו 'אוהב מצות לא ישבע מצות', והראיה שהרמב"ם והרמב"ן ושאר מוני המצות לא הזכירו מצוה זו בספר המצוות והמצוה היחידה היא שתשגיח שימים אלו יהיו נקיים, עוד כתב שאף אם הינו מקבלים את סבר השל"ה לא היה לזה שייכות לימינו שודאי המצוה צריכה להיות סמוך לטבילה, ונשים שלנו אסורות לטבול ביום השביעי.

הפתי"ש הביא שגם מבואר בתשובת מהר"ם (פראג רצב) שאין זה דומה לספירת העומר ואינה צריכה לספור.

ברדב"ז (ד, כז) **משמע** שיש מצוה לספור, אך אין צורך שתגיד כן בפה.

אשה שהסיחה דעת מן הנקיים אם צריכה לספור מחדש?

לעיל בסעיף ג הבאנו את דברי המעיל צדקה (סימן סג) שסבר שהאשה צריכה להיות מודעת לכך שהיא בימי נקיים, ומדה והיא סברה שהיא טמאה, היא צריכה לשוב ולספור מחדש. בדבריו עולה שזאת משום שמצוות הספירה, צריכה כוונה, עוד עולה מדבריו שיש לחוש שראתה ולא השגיחה בזה.

הרב דוד טעביל בספרו בית דוד (סימן ב) **האריך להשיג על דברי המעיל צדקה**, וכתב שחידוש זה שהיסח הדעת פוסל בשבעה נקיים, לא נמצא בשום אחד מספרי הראשונים והאחרונים.

הרב עובדיה יוסף (טהרת הבית חלק ב עמודים שכח-שלח) **זן בדברי המעיל צדקה באריכות ומסכם** כי חידושו שנוי במחלוקת והמיקל במקום צורך, יש לו על מה שיסמוך, ובהסחת דעת בחלק מהיום אין להחמיר כלל, וכן אם הביאה כתם לחכם והסתפקה אם יתיר או יאסור, ודאי מועילה ספירתה שספק ספירה נחשבת ספירה.

האם ניתן לעשות את בדיקות ימי הנקיים בלילה?

לשון הגמרא בנדה דף יז.

תא שמע: ושל בית מונבז המלך היו עושין ג' דברים ומזכירין אותן לשבח; היו משמשין מטותיהם ביום...

קתני מיהא משמשין מטותיהן ביום!

אימא: בודקין מטותיהם ביום...

הגמרא מתארת כי בבית מונבז היו עושים את הבדיקה דווקא ביום וחכמים שיבחו אותם על כך. וביאר הרשב"א בתורת הבית הקצר (בית ז' ע"ה) שזאת משום שאור היום יפה לבדיקה, וכן כתב לעשות.

הב"י ציין שהרמב"ם והטור לא הזכירו עניין זה כלל, וכתב שכנראה שזה משום שהוא אינו מעבב כלל.

אמנם מדברי תוספות (סט. ד"ה שבעה) יש מקום להבין שמעיקר הדין חובה לבדוק ביום, וזאת משום שכתב שבדיקה בלילה אינה מועילה משום שספירת לילה אינה מועילה.

ואכן פוסקים רבים כתבו (סדרי טהרה ס"ק יט ועוד) שהבדיקות המעכבות צריכות להעשות דווקא ביום, **וכן הורה בשבט הלוי (יב)** שאין להקל בזה רק במקום עיגון כהוראת שעה.

לשון השו"ע:

בכל יום מז' ימי הספירה צריכה להיות בודקת לכתחלה פעמים בכל יום, אחת שחרית ואחת סמוך לבין השמשות (טור בשם סה"ת וע"פ. ואם לא בדקה בכל השבעה אלא פעם אחת, לא שנא בדקה ביום ראשון של השבעה או ביום השביעי או באחד מהאמצעים, מאחר שבדקה ביום שקודם השביעי ומצאה טהורה, עלו לה. אבל אם לא בדקה בכל הז', וביום השמיני בדקה ומצאה טהורה, אין לה אלא יום ח' בלבד ומשלמת עליו. ויש אומרים שצריך שתבדוק ביום ראשון מהשבעה וביום השביעי, ואין להקל. והבדיקה תהיה לאור היום ולא לאור הנר (תא"ו נכ"ו והרשב"א בת"ה), ובדיעבד מהני אפילו לאור הנר (כן משמע בב"י):

סעיף ה

החובה לעשות הפסק טהרה

לשון השו"ע:

בדקה עצמה ביום שפסקה מלראות ומצאה טמאה, ובדקה לאחר שלשה או ד' ימים ומצאה טהורה, הרי זו בחזקת טמאה עד שתפסוק בטהרה, שלעולם אינה סופרת עד שתבדוק אם פסקה, ואז מונה למחרתו. ביארנו דין זה לעיל סעיף א.

סעיף ו

באיזה עד עושים את הבדיקה וכיצד נעשית הבדיקה?

לשון הגמרא בנדה יז.

תא שמע: ושל בית מונבו המלך היו עושין ג' דברים ומזכירין אותן לשבת... ובודקין מטותיהם במילא פרהבא. **ובודקין מטותיהן במילא פרהבא מסייע ליה לשמואל, דאמר שמואל:** אין בודקין את המטה אלא בפקולין, או בצמר נקי ורך... **אמר רבא:** הני שחקי דכיתנא מעלי לבדיקה. **איני, והא תנא דבי מנשה:** אין בודקין את המטה לא בעד אדום, ולא בעד שחור, ולא בפשתן, אלא בפקולין או בצמר נקי ורך! **לא קשיא, הא - בכיתנא, הא - במאני דכיתנא. ואיבעית אימא:** הא והא במאני דכיתנא, הא - בחדתי, הא - בשחקי. **הברייתא מתארת** על דבר טוב שעשו בבית מונבו, והוא שהיו עושים את בדיקותיהם 'במילא פרהבא' וביאר רש"י שהוא כותנה ומתוך שהוא לבן נראית בו טיפה כחרדל, עוד פירש שמדובר בצמר נקי ורך. **הגמרא בהמשך מביאה את דברי רב** שאומר שאף פשתן מועיל לבדיקה. הגמרא מקשה על כך מהברייתא של בית מנשה, שם מבואר שלא ניתן לבדוק בפשתן, ולא בעד אדום ושחור, וניתן לבדוק רק בצמר ובכותנה. **הגמרא מתרצת מביאה על כך 2 תירוצים:**

1. לא ניתן לבדוק בפשתן, אך ניתן לבדוק בבגדי פשתן שהם לבנים יותר.
 2. לא ניתן לבדוק בפשתן חדש, אך ניתן לבדוק בפשתן ישן שהוא לבן יותר.
- פסיקת הרמב"ם** בעניין זה מעוררת קצת תמיהה:
- פסק הרמב"ם** (איסורי ביאה ד, טו): בגדים אלו שמקנחין בהן צריכין שיהיו של פשתן שחקים ולבנים.
- כלומר הרמב"ם** פסק לבדוק דווקא בפשתן כשהוא לבן שחוק, ולא ציין שניתן לבדוק בכותנה ובצמר רך, שעליהם שבחו חכמים את בית מונבו, וכן פסק שמואל.
- הב"י הציע בעניין זה 2 אפשרויות:**
- ❖ הרמב"ם סבר שרבא חולק על שמואל וסובר שרק פשתן מועיל לבדיקה, והלכה כמותו משום שהוא אחרון- 'בתרא'.
 - ❖ הרמב"ם נתן דוגמא לבגד נקי ורך, והוא הדין לצמר ופרולחם.

הטור פסק שיש לבדוק בצמר נקי ורך או בצמר גפן או בבגד פשתן ישן שהוא נקי ורך.
וכן פסק השו"ע.

האם מותר לבדוק בבגד צבעוני?

הבאנו שמבואר בברייתא שאין לבדוק בבגד צבעוני.
כתב הב"י שהוא הדין שאין לבדוק בשאר צבעים, וכתב שכן מדוייק מדברי הרמב"ם הסמ"ג והרא"ש שכתבו לבדוק בלבן.

כיצד נעשית הבדיקה?

לשון הגמרא בנדה יב.

בעא מיניה רבי אבא מרב הונא:

אשה מהו שתבדוק עצמה כשיעור וסת, כדי לחייב בעלה חטאת?

א"ל: מי משכחת לה לבדיקה כשיעור וסת?

והתניא: איזהו שיעור וסת - משל לשמש ועד שעומדים בצד המשקוף, ביציאות השמש - נכנס עד, הוי:

וסת שאמר - לקנוח ולא לבדיקה. אלא: מהו שתקנח?...

הגמרא הסתפקה אם צריכה אשה לבדוק אחר תשמיש, בכדי לבדוק אם ראתה דם, ובמדה וראתה דם, יתחייב בעלה חטאת, מפני שברור שהדם היה גם בשעת התשמיש. בשביל שיהיה ברור ודאי שהאשה הייתה טמאה גם בעת התשמיש צריף שהבדיקה תיעשה בתוך שיעור וסת.

הגמרא מקשה על ספק זה כי מבחינה מציאותית אין הדבר אפשרי, משום שבדיקה הנצרכה, הינה בדיקה שלוקח לה זמן, ושיעור וסת הינו שיעור קצר של יציאת שמש, והכנסת עד.

הגמרא שואלת א"כ מהו שתקנח, ומבואר שקינוח יכול לעשות אף בזמן מינמלי זה.

מגמרא זו אנו למדים כי יש בדיקה הדורשת זמן ארוך, וישנו קינוח שכול להעשות ברגע אחת.

אמנם מגמרא זו לא מבואר עדיין מה כוללת אותה בדיקה הדורשת זמן ארוך יותר.

עניין זה יכול להתבאר מהגמרא בדף ה'. שם אומר רב יהודה בשם שמואל, כי לא ניתן לסמוך על בדיקה שעושה אשה קודם תשמיש, בכדי מועיל בכדי לוודא לעניין טהרות שלא ראתה בזמן זה, ובמדה ותראה לאחר מכן תטמא אף דברים שנגעה בהם קודם בדיקה בו. בטעם הדבר אומר שמואל שזאת משום שהיא 'מהומה לביתה', כלומר עושה את הבדיקה במהירות בכדי לשמש.

הגמרא שואלת ומה בכך שעושה את כשהיא 'מהומה'.

ועונה הגמרא שמתוך שמהומה לביתה - אינה מכנסת לחורין ולסדקין.

מכל הנאמר עד כאן ניתן ללמוד כי במדה והאשה עושה בדיקה מהירה, הדבר קרוי קינוח, ובדיקה דורשת זמן רב יותר, וניתן ללמוד מהגמרא בדף ה'. שבבדיקה צריכה האשה לבדוק בחורין ובסדקין.

אמנם, יש לציין שמקור זה נאמר לגבי טהרות של בדיקת חורין וסדקין נאמר לגבי טהרות. ונחלקו הראשונים, האם ניתן ללמוד ממנו לעניין איסור לבעל, ואם יש לחלק בזה בין בדיקת הפסק טהרה לבדיקה בשבעת ימי הנקיים:

הראב"א (תורת הבית בית ז' שער ה) **הרא"ש והסמ"ג** סברו שיש לדמות בין הבדיקה של הטהרות לבדיקת הפסק טהרה ושבעת הנקיים, ובכולם צריכה האשה לבדוק בחורין ובסדקין.

הרמב"ן דייק שכן דעת רש"י, וזאת משום שהוא ביאר בגמרא בדף יב. שהסיבה שהיא אינה מספיקה לבדוק בזמן קצר, היא משום שהיא צריכה לבדוק בחורין ובסדקין, ושם מדובר לעניין איסור לבעלה, ולא לעניין טומאה.

הראב"ד (בעלי הנפש שער הספירה והבדיקה) **לעומתם סבר** שאין לדמות בין בדיקה לטהרות לבדיקת ז' ימי הנקיים והפסק הטהרה. אמנם מודה הראב"ד שבבדיקות אלו, לא די בקינוח בלבד. לשיטתו בדיקות אלו הינם בדיקות מסוג שלישי. לא די בהם קינוח, אך גם אין צורך לבדוק בחורין ובסדקין. בבדיקות אלו די בבדיקה בבית החיצון עד מקום שהשמש דש.

הראב"ד כותב שדווקא מכוח הגמרא בדף ה'. ניתן להוכיח שבדיקה לעניין איסור לבעלה אינו דומה לבדיקה לצורך טהרות. שהרי האשה יכולה להסתמך על בדיקתה קודם תשמיש, ואע"פ שהיא 'מהומה לביתה', ומכול מקום בדיקה זו לא תועיל לעניין טהרות.

הרמב"ן (נדה ה.) **סובר** שלעניין הפסק הטהרה יש צורך בבדיקה בחורין ובסדקין, אך לעניין שבעת ימי הנקיים די בבדיקה בבית החיצון עד מקום שהשמש דש.

מכול מקום כתב הרמב"ן שבעל נפש לא יקל בכך.
השו"ע פסק כדעת הראב"א הרא"ש והסמ"ג, ובין בהפסק הטהרה ובין בשבעת ימי הנקיים, יש צורך בבדיקה בחורין ובסדקין.

הפת"ש (ח) הביא את דברי הנודע ביהודה (יו"ד סוף סימן מו) שהקל שלא להקפיד בזה אלא בהפסק הטהרה, וכתב שתשים מוך דחוק לכל בין השמשות, ובזה יש לצרף את שיטת רש"י שמועילה ספירת הלילה כבדיקת היום הראשון.

אמנם החוות דעת כותב שאין להקל בזה, וכן עולה מדברי ערוך השולחן (כט) שצריכה לכל הפחות עוד בדיקה כזו בימי הנקיים.

אף בשיעורי שבט הלוי (ט) כתב שאם לא עשתה בדיקה זו באחת מימי הנקיים, אין זה מועיל לה לטהרה.

אך כתב שבמקום עיגון שאי אפשר לטהר, יש לעשות שאלת חכם.

עומק הבדיקה

לגבי עומק הבדיקה, הבאנו לעיל שכתב הראב"ד שצריך לבדוק בבית החיצון עד מקום שהשמש דש, וכן כתבו הרא"ש, ההגהות מימוניות, ורבינו ירוחם.

הב"י כתב שהמקור לכך הוא מהמבואר בדף מ. שהאשה נטמאת בדם שיצא לבית החיצון, אע"פ שלא הגיע החוצה, וכתב שאע"פ שכתב הרמב"ם שהשמש אינו יכול להגיע כל כך עמוק (איסורי ביאה ה, ד), יתכן שהתכוונו שתגיע הבדיקה הכי עמוק שניתן, או שחלקו על הרמב"ם בזה.

הב"י מתקשה בכך משום שמבחינה מציאיתית בדיקה זו הינה קשה ביותר, ואשה אינה מסוגלת להכניס כל כך עמוק, ואם תעשה כן, היא עלולה לפצוע את עצמה, ותביא על עצמה דם מחמת מכה ולא מהמקור, וכתב שראה בנערותו שזקנים גמגמו על בדיקה זו.

והביא הב"י שאף בתרומת הדשן (סימן עח) כתב ש"בשאר חיבורים לא כתבו רק בדיקה יפה לחורין ולסדקין וכיון דאי אפשר לנשים כולי האי - אין להחמיר עליהן ביותר והנח להן לישראל...".

הב"י ביאר שמה שכתב תרומת הדשן שבשאר חיבורים לא הצריכו, כוונתו לרמב"ן הרשב"א הסמ"ג הסמ"ק והתרומה.

הב"י התלבט לאיזה ביטוי התכוון תרומת הדשן בכך שאמר הנח להם לישראל, האם בכוונתו לביטוי 'ואם לאו נביאים הם בני נביאים הם, וא"כ אין עניין להחמיר בזה, או לביטוי ומוטב שיהיו שוגגים ואל יהיו מזידים, וא"כ בעל נפש יחמיר לעצמו.

למסקנה הסיק הב"י שבעל נפש יצוה שבדיקת הפסק הטהרה ואחת מבדיקות שבתוך השבעה תהיה עד מקום שהשמש דש, ואין לחוש בשאר בדיקות, וכתב שתייחד האשה לעצמה יום שבו תעשה בדיקה עד מקום שהשמש דש, בכדי שתזכור תמיד לעשות ביום זה, והיום הראוי לזה, הוא היום הראשון, משום שבמידה ותשכח, יהיה לו עוד ימים רבים לתקן זאת.

אמנם בשו"ע נראה כי החמיר הרבה יותר וכתב שלכתחילה לעולם תעשה את הבדיקה עד מקום שהשמש דש, ורק במידה שיקשה בעיניה מאוד, תעשה כן לפחות בהפסק הטהרה, ובבדיקה של היום הראשון משבעת הנקיים.

הרמ"א כתב שבדיעבד, אף אם לעולם לא הכניסה עד מקום שהשמש דש, אין זה מעכב. כתב בשיעורי שבט הלוי (ו) שיש טועים וסוברים שצריך להגיע לצוואר הרחם וגרמו לעצמן שאלה כל ימיהם כי כל נגיעה שם יכולה לגרום דם, וזו טעות כי צואר הרחם רחוק יותר ממקום שהשמש דש בו ב-1 ס"מ.

לשון השו"ע:

כל בדיקות אלו, בין בדיקת הפסק טהרה בין בדיקת כל השבעה, צריכות להיות בבגד פשתן לבן ישן, או בצמר גפן, או בצמר לבן נקי ורך.

ותכניסנו באותו מקום בעומק לחורים ולסדקים עד מקום שהשמש דש ותראה אם יש בו שום מראה אדמומית, ולא שתכניסהו מעט לקנח עצמה.

ואם יקשה בעיניה מאוד להכניסו כל כך בעומק, לפחות בדיקה של יום הפסק טהרה ובדיקה של יום ראשון מהשבעה תהיינה עד מקום שהשמש דש.

הגה: ואם לא עשתה כן בבדיקת יום ראשון, תעשה פעם אחת כן מבדיקות שאר הימים (ב"י); מיהו בדיעבד אם לא עשתה כן כלל רק שבדקה עצמה יפה בחורין ובסדקין בעומק היטב כפי כחה, אף על פי שלא הגיע למקום שהשמש דש, סגי לה (ב"י שכ"ד רוב הפוסקים וכן מהרא"י בפסקיו סימן ע"ז /ע"ח/ וב"ח):

סעיף ז

כיצד תנהג העוורת בבדיקות?

מבואר בגמרא בנדה בדף יג: שאשה עוורת יכולה לבדוק בעצמה ולהראות לחברותיה, והגמרא אמרה שבטעות נאמר במשנה, שצריכות אחרות לבדוק לה, ע"ש.

לשון השו"ע:

הסומא בודקת עצמה ומראה לחבירתה:**סעיף ח****כיצד יעשו החרשת והשוטה בבדיקות?**

מבואר במשנה בדף יג: שהחרשת והשוטה ומי שנטרפה דעת (כלומר שנשתטה מחמת חולי- גמרא) יכולות נשים אחרות לבדוק להן ולתקן אותן.
וביאר הרמב"ן והטור שקובעות להם גם וסת, ואם אין להן וסת קבוע חוששות לעונה בינונית כשאר נשים.
בגמרא מבואר שדין זה נאמר רק לגבי חרשת שאינה מדברת ואינה שומעת. אך במידה והיא מדברת (או שומעת- כך דייק הבי"י) יכולה לבדוק לעצמה.

לשון השו"ע:

החרשת ששומעת ואינה מדברת או שמדברת ואינה שומעת, הרי הן כפקחות. אבל אם אינה שומעת ואינה מדברת, וכן השוטה או שנטרפה דעתה מחמת חולי, צריכות פקחות לבדוק אותן ולקבוע להן וסתות כדי שתהיינה מותרות לבעליהן.
הוקבע להן וסת, הרי הן כשאר כל הנשים; לא הוקבע להן, חוששות משלשים יום לשלשים יום ובדקות על ידי פקחות.

סעיף ט**המרבה בבדיקות**

לשון השו"ע:

האשה שמרבה לבדוק, בין בימי ספירתה בין בימים שלא ראתה בהם, הרי זו משובחת אף על פי שיש לה וסת קבוע.
 עיין לקמן סימן קפד סעיף וכן סימן קפו סעיף א.

סעיף י**עד כמה צריכה להיות נקייה בימי הנקיים****צריכה שבעת ימים רצופים**

כתב הרשב"א בתורת הבית הארוך (בית ז' שער ה) הרואה דם טיפה כחרדל בימי ספירה ואפילו בסוף הספירה ראתה סותרת את הכל עד שתספור שבעה נקיים מדם דתניא: 'ואחר תטהר אחר אחר לכולן שלא תהא טומאה מפסקת ביניהן' (נדה סז:). וכן פסק השו"ע.

האם כתם סותר את שבעת ימי הנקיים, ומתי?

הבי"י הביא את דברי התרומה (סימן צב) **והמרדכי** (שבועות תשלח) **שכתבו** שהאשה צריכה להיות נקייה לחלוטין בשלושה הימים הראשונים של ראייתה, משום שרק על ידיהם היא נעשית כמוחזקת בטהרה, ואם מצאה בהם כתם אינו יכולה לתלות במכה.

תרומת הדשן (סימן רמט) **כתב** שזה דווקא במידה והכתם גדול מכגריס וצריך לתלות במכה, אבל כתם הפחות מגריס אינו מטמא אף בימים אלו, ומוכרחים לומר כן כפי שאמר רשב"ג בדף נח: על דברי עצמו שאם נחמיר בזה לא תוכל אשה להטהר לבעלה שאין לך כל סדין שאין עליו כמה טיפי דם מאכולת (עיין לקמן סימן קצ סעיף ה)

הדרכי משה (א*) **צמצם דין זה עוד יותר וכתב** שנראה שכל זה נאמר דווקא בתליה במכה שאינה מוציאה דם, אך במידה ומוציאה דם ניתן לתלות אף בימים אלו, שהרי אפילו בראיה ממש ניתן לתלות במכה, וכתב שאין לומר שג' ימים ראשונים חמורים יותר משום שמעינה פתוח, שהרי אפילו בשעת ווסתה תולים משום שווסתות דרבנן, ואף שם מעינה פתוח, וגם אלו שהחמירו בזה, יתכן שלא החמירו אלא משום שסברו שדין וסתות הינו מדאורייתא.

עוד כתב הדרכי משה שמלבד דברי התרומה והמרדכי, לא מצאנו בשאר פוסקים שכתבו להחמיר בכתמים בימי ספירתה.

וכתב שברשב"א (בית ז' שער ד) **מבואר** שאין כלל מקום לחלק בכתם בין ימי הנקיים לשאר ימים.

וכתב הדי"מ שיתכן שאף התרומה והמרדכי לא כתבו כן אלא בדרך חומרא. **הדרכי משה מחזק את טענתו שזוהי חומרא בלבד**, מדברי תרומת הדשן שכתב שפשוט שיש להקל מפחות מכגריס, שהרי אי אפשר להזהר מפחות מכגריס, ואם היה דין מעיקר הדין, לא הייתה מועילה סברא זו

דין זה של החמרה בכתם בג' ימים ראשונים לא הוזכר בשו"ע.

והרמ"א הביאו בלשון יש אומרים

עוד הביא הרמ"א את קולת תרומת הדשן בפחות מגריס, וכן את קולת עצמו בתליה במכה שידוע שמוציאה דם, וכן הוסיף שכשאין ידוע שהמכה מוציאה דם, אין תולין במכה בג' ימים ראשונים, וכן לא תולים בשאר דברים שתולים בכתם.

ולא הזכיר שטוב להחמיר במכה עוברת אף במידה וידוע שמוציאה דם.

הש"ך (יג) השיג על קולת הרמ"א בעניין מכה שידוע שמוציאה דם, וכתב שמסתימת המרדכי משמע שיש להחמיר בכל מכה בג' ימים ראשונים.

עוד כתב שאין ראיה מכך ששאר פוסקים לא הזכירו חומרא של ג' ימים ראשונים, משום שיש ללמוד מן הסתום על המפורש.

וכתב הש"ך שניתן לבאר שאף הרשב"א לא חולק, וכתב דבריו רק לאחר ג' ימים ראשונים, ואף אם נאמר שהוא חולק, זהו דעת יחיד ואין לסמוך עליו לקולא, וכתב ומי גדול מהתרומה והמרדכי והגהות מימוניות, וכן הסכימו הר"ף והארחות חיים והתרומת הדשן והאגודה. וכן הביא שהאפי ברבי השמיט דברים אלו של הרמ"א והביא כל דינים האחרים.

עוד כתב הש"ך שמה שדייק הרמ"א מתרומת הדשן שדין זה הינו חומרא בעלמא אינו נכון

הט"ז (ד) קיבל את דברי הרמ"א רק במציאות שבאמת לא ניתן להזהר, שבזה יש להניח שלא גזרו, אך כל שיכלה להזהר ולא נזהרה אין להקל.

אך הט"ז לא קיבל את ראיית הרמ"א שדין זה אינו מעיקר הדין וכתב שאין לדמות זאת לרואה שתולה במכה, משום שעד שראתה היא בחזקת טהרה, בעוד במקרה שלנו האשה בחזקת טומאה וצריכה להתחזק בטהרה.

הט"ז דימה דין מכה שלא יכולה להזהר לדין שחין שהתיר הב"ח בסימן קצ, על אך שדעת הר"ף בזה להחמיר בג' ימים ראשונים, והביאו הש"ך.

(הש"ך הביא מדברי הב"ח דווקא ראיה לשיטתו שלא הקל הב"ח אלא בשחין ולא בסתם מכה, ואכן מדויק בדברי הב"ח כש"ך, אך לא ברור עד כמה הט"ז חולק בזה, שלא התיר אלא במציאות מאוד מיוחדת שאין יכולת להזהר כלל עיי"ש).

הפת"ש (יז) הביא שהברית אברהם (יו"ד סימן נח אות כז) והפנים מאירות (חלק ב סימן קע) הקלו ככל דברי הרמ"א.

וכן פסק בדי השולחן (קמז) אלא שהוסיף את חומרת הדי"מ שלא הזכיר הרמ"א שבמכה שעוברת בכמה ימים אין להקל.

ערוך השולחן (לג) הקל אף הוא כדברי הרמ"א, והוסיף וכתב (לד) שכיום אין כלל מקום לחוש לדברי התרומה ו'דעימיה' משום שהנשים אינם מתחילות לספור אלא לאחר שבעה ימים ואין זה ג' הימים הראשונים שלהם. וכתב שזהו הסיבה שלא נהגו המורים לשאול באיזה יום ראתה הכתם. (לכאורה דבריו צריכים עיון שהרי לרוב האשה אינה פוסקת מראייתה אלא לאחר ו' עונות או סמוך לו, וממילא היא עדיין בתוך ג' ימים מסוף ראייתה, ומדוע שלא תצטרך להיות מוחזקת בטהרה, ועוד שכל סברתם היא שצריכה להיות מוחזקת ג' ימים, והיות ובפועל לא בדקה ולא החזיקה עצמה בזה, מה זה משנה שדחתה את שבעת ימי הנקיים, וצ"ע).

יש לציין שיש אחרונים שלא קבלו כלל את חומרת התרומה ו'דעימיה':

הכרתי האריך להשיג על דין זה, והביא ראיות מן הסוגיות שלאחר שהאשה עשתה הפסק טהרה, שוב אין לחוש לכך שמעינה פתוח.

הכרתי הוכיח כן מדף עא שם מוכח שאין לתלות דם בשומרת יום כנגד יום, ואין לומר שמעינה פתוח, ואף רשב"ג שתולה בה, עושה כן מכוח תליית קלקול במקולקל.

עוד הוכיח כן מהגמרא בדף סח. בדעת רב שמבואר שסבר שאף שלא בדקה ביום הראשון ובדקה בשמיני טהורה, ויוצא שלא בדקה כלל באותם ימים, (החת"ס יו"ד קסה כתב שאין לחלק בין מציאות שלא בדקה למציאות שראתה כתם עיי"ש)

החתם סופר (יו"ד קסה) **שיבח את ראיות הכרתי**, וכתב שאף אם נקבל שצריכה להיות מוחזקת בטהרה, לא מובן מדוע צריכה ג' ימים ולכאורה די בג' בדיקות של שחרית וערבית (אך נראה שלמעשה לא הקל כנגד הרמ"א).

הרב עובדיה יוסף (טהרת הבית חלק ב פרק יג סעיף ז) והרב מרדכי אליהו (פרק יד הלכה יז) כתבו שהספרדים אינם צריכים להחמיר בג' ימים כלל.

כתם על דבר המקבל טומאה או צבעוני בג' ימים ראשונים

הפת"ש (יב) הביא את דברי החמדת שלמה (סימן כ) שכתב שאין להחמיר בכתם בג' ימים ראשונים במדה והוא נמצא על דבר שאינו מקבל טומאה, משום שלא גזרו בזה כלל דין כתם.

עוד הביא הפת"ש בשם המעיל צדקה (סימן סב) שאף בצבעוני אין להחמיר אף בג' ימים ראשונים.

אשה שנטמאה מכוח כתם, אם צריכה להחמיר בכתמים בג' ימים ראשונים
הב"ש באבן העזר (סימן סג ס"ק ג) הסתפק האם יש להחמיר בכתמים בג' ימים ראשונים, במידה וכל טומאתה הינה מחמת כתם, ולא מחמת ראייה.
 וכתב הב"ש שנראה מסברא להקל בזה.
אך כתב שמדברי תרומת הדשן משמע קצת להחמיר, וכתב לדחות שתרומת הדשן במקרה שנטמאה האשה מכוח ראייה, ורק אח"כ המשיכה טומאתה מחמת כתם.
וכתב הב"ש שמה"ר ליב צונש השיב לו תשובה להחמיר משום שאיננו מחלקים בזה – לא פלוג.
הדגול מרבבה כתב שודאי שיש להקל בזה, שהרי הש"ך הקל בטומאה מחמת כתם לעשות הפסק טהרה ביום הראשון אפילו ללא מוך דחוק כמובא לעיל.

אם יש להחמיר בכתמים ג' ימים ראשונים על היושבת ז' נקיים בדם חמוד
 כתב הדגול מרבבה שפשוט שאין להחמיר בכתמים בג' ימים ראשונים ליושבת על דם חמוד, שזה קל יותר אפילו מיושבת על כתם, שהבאנו לעיל שהקל בזה.

נטמאה משום שלא יכלה לתלות במכה בשעת וסתה
כתב הפת"ש (יד) בשם הברית אברהם (יו"ד נח אות כז) שאשה שלא יכלה לתלות את דמה במכה משום שהיה זה בשעת וסתה כמבואר סימן קפז סעיף ה, אין לה להחמיר בכתמים אף בג' ימים ראשונים.

ראתה כתם לאחר ג' ימים ויתכן שיצא לה בתוך הג' ימים
הפת"ש (יב) הביא תשובת תפארת צבי (יו"ד כד) שבמקרה זה, יכולה לתלות בכתם.
אך הביא הפת"ש שמדברי הבית אפרים (יו"ד סימן מה) נראה שיש להחמיר בזה.

אם ניתן לתלות ראייה (ולא כתם) במכה בשבעת ימי הנקיים
עיין בסיכומינו לסימן קפז סעיף ה שנחלקו האחרונים, אם האשה מוחזקת כחזקת טמאה בימי הנקיים, ואינה יכולה לתלות את ראייתה במכה, ללא שתשווה את הדם (נודע ביהודה), או שאף בימי הנקיים היא נחשבת בחזקת טהרה ויכולה לתלות במכה (ברית אברהם, מאיר נתיבים ועוד)

בדקה עצמה לצורך הליכה לבית כנסת קודם ימי הנקיים, אם מועיל לה שלא תחמיר בג' ימי הנקיים

הפת"ש (י) הביא את דברי החתם סופר (סימן קפז) דן באשה שבדקה את עצמה בשביל ללכת לבית הכנסת ועוד לא התחילה בימי שבעת הנקיים ולאחר כמה ימים עשתה הפסק טהרה וראתה כתם בתוך ג' ימי הנקיים, האם יכולה להקל על סמך שבדק עצמה לבית הכנסת ומאז עברו יותר מג' ימים.
והביא שהעבודת הגרשוני (סימן עט) הקל בזה.
 והצמח צדק (סימן סה) החמיר.
הסדרי טהרה (לג) נטה להקל אך כתב שמרש"י יש ללמוד שאין לסמוך אלא על בדיקת תיקון.
החתם סופר עצמו הקל כשאמרה ברי לי שבדקתי טוב.

סעיף יא

המתנת ה' או ו' עונות מחמת חשש פליטת זרע

הקדמה – טומאת הפולטת שכבת זרע

לשון המשנה בשבת פו.

מנין לפולטת שכבת זרע ביום השלישי שהיא טמאה?

שנאמר "היו נכנים לשלשת ימים" (שמות יט)

מבואר במשנה שאשה הפולטת את שכבת הזרע של בעלה, היא טמאה, וזו הסיבה שהוצרכו ישראל לפרוש מנשותיהם קודם מתן תורה, בכדי שעד מתן תורה יסריח הזרע ולא יטמא.

הגמרא מביאה שיש 3 שיטות בעניין הזמן בו יכולה האשה להטהר משכבת הזרע:

תנו רבנן:

פולטת שכבת זרע ביום השלישי - טהורה, **דברי רבי אלעזר בן עזריה.**

רבי ישמעאל אומר: פעמים שהן ארבע עונות, פעמים שהן חמש עונות, פעמים שהן שש עונות.
רבי עקיבא אומר: לעולם חמש. ואם יצאתה מקצת עונה ראשונה - נותנין לה מקצת עונה ששית.

ר' אלעזר סובר שבמדה ופולטה האשה שכבת לאחר ג' ימים מאז ששמה עם בעלה, אין שכבת הזרע מטמאת, מפני שכבר הסריחה שכבת הזרע.

ר' ישמעאל סובר שרק שרק לאחר ד' ימים שכבת הזרע שלה אינה מטמאת, ואין הדבר תלוי בעונות לכן יתכן שתהיה טהורה לאחר ד' עונות, ויתכן שרק לאחר ו'. עונות, כלומר במידה ושמה ביום חמישי, לא תהיה טהורה עד יום ראשון, ובמדה ושמה תחילת ליל חמישי, יש לה ו עונות שלמות: ליל חמישי, וחמישי, ליל ששי, וששי, ליל שבת ושבת, ובמדה ושמה יום חמישי עם חשיכה יש לה ד עונות שלמות: ליל ששי וששי, ליל שבת ושבת. (רש"י ביאר אף ר"א סבר שאין הדבר תלוי בעונות וביארנו בדברי ר' ישמעאל מפני שאמר כן בלשונו, ויתכן שהרמב"ם הבין שלדעת רבינו הדבר תלוי בעונות עיין לקמן)

ור"ע סבר שהכל תלוי בעונות ולאחר חמש עונות, אינה מטמא בשכבת הזרע שלה.

הגמרא מביאה בהמשך דיעה נוספת:

אמר רבי חייא אבא אמר רבי יוחנן: זו דברי רבי ישמעאל ורבי עקיבא, אבל חכמים אומרים: שש עונות שלמות בעינן.

רוב הראשונים פסקו כדעת חכמים שאשה מטמא בשכבת זרע עד ו עונות.

אמנם הרמב"ם (שאר אבות טומאה פרק ה הלכה יא) פסק שאינה מטמאה אלא עד ג' עונות.

הכסף משנה דן שם אם פסק כר' אלעזר בן עזריה וכך הבין בדעתו שאין הדבר תלוי בימים אלא בעונות, או שייתה לו גרסא אחרת בדברי ר' חייא ברבי אבא בדעת חכמים.

הב"י כתב שיש לפסוק כדעת רוב הראשונים שמטמאה עד ג' עונות, ולקמן יבואר שההלכה היא לענין תחילת ספירת ימי הנקיים

ממתי יכולה האשה להתחיל לספור את שבעת ימי הנקיים?

הכותנת ד' ימים מלאים

לשון הגמרא בנדה דף לג. -:

בעי רמי בר חמא: פולטת שכבת זרע מהו שתסתור בזיבה? רואה היתה וסותרת, או דילמא, נוגעת היתה - ולא סתרה?

אמר רבא: לפום חורפא שבשתא, נהי נמי דסתרה, כמה תסתור? תסתור שבעה - דיה כבועלה, תסתור יום אחד "ואחר תטהר" אמר רחמנא אחר - אחר לכולן, שלא תהא טומאה מפסקת ביניהם.

ולטעמיה, זב גופיה היכי סתר? לטהרתו אמר רחמנא, שלא תהא טומאה מפסקת ביניהן!
אלא מאי אית לך למימר - שלא תהא טומאת זיבה מפסקת ביניהן, הכא נמי - שלא תהא טומאת זיבה מפסקת ביניהן.

הגמרא מסתפקת בדבר אשה זבה שצריכה לספור שבעת ימי נקיים, ופולטה שכבת זרע באותם הימים, האם נאמר שדינה כזב שרואה קרי, שסותר יום אחד מימי הנקיים שלו, או שנחשב רק כנוגע בקרי שאינו סותר את שבעת ימי הנקיים שלו.

רבא משיג על עצם ההסתפקות ואומר שלא יתכן כלל להעלות על הדעת שאם תפלוט שכבת זרע, היא תסתור את ימי הנקיים, שהרי לא יתכן שתסתור רק יום אחד משבעת ימי הנקיים, שהרי זה יצור הפסק בימי הנקיים, והזבה צריכה שבעת ימים נקיים רצופים, ולא יתכן שתסתור את כל שבעת הימים, שהרי אף בעל הקרי עצמו אינו נוהג חומרא כל כך גדולה, ולא סותר אלא יום אחד בלבד.

רמי בר חמא דוחה את דבריו וטוען שאין כלל בעיה לומר שתסתור רק יום אחד משבעת ימי הנקיים, ואין זה יוצר הפסק, והפסק נוצר רק במידה ותראה דם באמצע, כשם שזב יכול לסותר יום אחד על ידי ראיית קרי, ואין זה יוצר לו הפסק בתוך ימי הנקיים.

רוב הראשונים פסקו שהוכרעה הלכה שדינה של פולטת כרואה וסותרת את אותו היום.

הראשונים מבססים זאת על דברי הגמרא בדף מא: שם נחלקו התנאים:

חכמים סברו שאשה שפולטת שכבת זרע, מטמאה אף במידה ולא יצאה שכבת הזרע החוצה.

ר"ש חולק וסובר שאינה מטמאה בשכבת זרע אלא במדה ומוציאה כן לבחוץ.

ומבואר בגמרא שמחלוקתם נסובה סביב השאלה אם יש לדון את הפולטת שכבת זרע כרואה או רק כנוגעת.

ישנה גרסא בגמרא שרב שמואל בר בסינא לא הכיר את הברייתא, והסתפק מסברא אם דינה כרואה או לא.

והשיבו לו אביי, רבא ורב יוסף, כי יש לדון את הפולטת שכב זרע כרואה ולא כנוגעת.

על פי גמרא זו כתבו תוספות כי רבא חזר בו מהתקפתו על דברי רמי בר חמא וגם הוא מסכים שדינה של פולטת שכבת זרע, כרואה ולא כנוגעת.

התוס' והרא"ש ועוד ראשונים הסיקו מכאן, שבימינו שמחמירות על עצמן שאפילו רואות טיפת דם כחרדל יושבות שבעה נקיים, אין להן להתחיל למנות את שבעת הנקיים אלא בזמן שאין לחוש שתפלוט שכבת זרע, כפי שהבאנו לעיל לדעת רוב הראשונים, זה רק לאחר ו' עונות ובתרומה סימן זה מבואר שיש לחוש שבכל יום ויום אולי תפלוט ויום הפליטה אינו מן המנין.¹⁹ אמנם יש מספר ראשונים שסברו שדין זה אינו שייך לשיטתם לימינו:

□ **ר"ת סבר** שדין זה נאמר לגבי מציאות שבא עליה זב, אמנם הראשונים האריכו לדחות את שיטתו.

□ **הראב"ד סבר** שדין זה נאמר לגבי טהרות, ואין זה סותר את ימי הנקיים לגבי בעלה.

הראב"ד הביא 2 ראיות מרכזיות לשיטתו:

1. **בגמרא בנדה דף לו**. נאמר: דבר הגורם טומאה לבעלה, סותר ושאינו גורם אינו סותר, ופולטת שכבת זרע אינה גורמת טומאה לבעלה.

2. **בברייתא בנדה סז**. נאמר שמן הדין אשה זבה יכולה לטבול ביום השביעי ולהטהר, אך אסור עליה מהחשש שתראה דם ותסתור את ימי נקייה, ומשמע שאף אם תשמש ותפלוט אין זה סותר, ולא חששו אלא שתראה דם, ואין סברא לומר שהתורה התירה רק במדה שלא תתהפך ולא תפלוט את הזרע.

הרא"ש השיג על דברי הראב"ד וכתב שאין טומאה לחצאין וכשם שנסתרת לענין טהרות, כך היא נסתרת לענין היתר לבעלה. (בסעיף הבא נביא את תשובת הרא"ש לראיית הראב"ד) אף הרמב"ם סבר שדין זה נכון אף לגבי היתר לבעלה.

הרשב"א דייק מדברי הגאונים והרי"ף שהשמיטו דין זה שמשמע שסברו שאינו שייך אלא לענין טהרות.

אמנם הב"י דחה ראיה זו וכתב שאין זה דין שכיו משום שאשה רואה בתוך ימים אלו ולכן לא הביאום.

הרמב"ן הסתפק אם דברי הראב"ד נכונים, מפני שראית הראב"ד נראתה לו, אך בסברא לא נראה שיש טומאה לחצאין.

לבסוף נטה הרמב"ן לדעת הראב"ד אלא שכתב שבעל נפש יחמיר לעצמו.

הב"י כתב שרוב הראשונים סוברים שדין זה שייך גם לגבי איסור לבעלה וכך יש לפסוק כפי שכתבנו מכוח דין זה כתבו הראשונים שאין להתחיל את שבעת ימי הנקיים, אלא לאחר ו עונות וכדעת חכמים במשנה, שעד אז שכבת הזרע שלה מטמאת, וכתב הרא"ש שכך נוהגים באשכנז ובצרפת.

כלומר, לפי זה, יכולה האשה לספור את שבעת ימי הנקיים, ביום החמישי לראייתה, שבזה עבור ו עונות שלמות שהם ג' ימים מלאים, וזאת בנוסף ליום ראייתה, הרי שבסוף היום הרביעי יכולה להתחיל.

חומרא נוספת- המתנת חמשה ימים מלאים

אמנם תרומת הדשן הוסיף חומרא נוספת לדין זה וכתב שמעבר לוי העונות צריכה להוסיף עוד יום, ואין לה להתחיל לספור, אלא מן היום השישי, וזאת משום שיש לחוש שמשנה בבין השמשות, ולא עלתה לה העונה של הלילה לאחר ראייתה, והביא את דברי האגור שכתב בשם שכן המנהג בכל אשכנז אע"פ שלא נמצא כן בשום ספר חוץ מהשערי דורא. **וכתב הב"י** שאלו חומרות יתרות ולא נהגו כן במקומותינו.

חומרא נוספת- המתנת ז ימים

הרמב"ם (איסורי ביאה ו, יד) כתב:

זה שתמצא במקצת המקומות שהנדה יושבת שבעת ימים בנדתה אף ע"פ שלא ראתה דם אלא יום אחד ואחר השבעה תשב שבעת ימים נקיים אין זה מנהג אלא טעות הוא ממי שהורה להם כך, ואין ראוי לפנות לדבר זה כלל אלא אם ראתה יום אחד סופרת אחריו ז' (נקיים) וטובלת בליל ח' שהוא ליל שני שלאחר נדתה ומותרת לבעלה.

אמנם המהרי"ל (קמ) כתב שאף כי הפליג בהם רמב"ם, חומרא זו מצויה בדרשות מהר"ח אור זרוע (עמוד פט) וכן שמע בשם המהר"ש אוסטרריך (ענין בדרשותיו סימן עט) שיש נוהגין כן בארץ הדמים, אבל במדינות הללו אין שום אדם נוהג כן אלא כדברי רמב"ם.

התרומת הדשן (סימן רמה) הביא אף הוא את המנהג להמתין ז' ימים והסתפק אם יש למחות ביד המקילים במקום שנהגו איסור.

¹⁹ לכאורה יש מקור לזה מהגמרא בדף מא: שכותבת לענין תרומה שלא תאכל כל ג' ימים ראשונים שאי אפשר לה שלא תפלוט, אך תלוי בהבנת הסוגיא שם, ולצדדי אין לי הפנאי לבאר זאת, וצריך הדבר תלמוד גדול, כי הוא בסיס לכל הבנת הצורך בהמתנה, ויש לעיין ברמב"ם כיצד למד סוגיא זו, שיתכן ולדעתו למסקנה איננו חוששים שתפלוט כל ג' ימים אלא במציאות שנתהפכה, ויש לעיין בזה, עיין פתחי נדה (חכמת בצלאל ד"ה והאמר)

כבר הבאנו לעיל שכתב הב"י שאלו חומרות יתרות שלא נהגו במקומותינו. **הט"ז (ו) הביא טעם לחומרא זו מדברי הב"ח בשם מהר"ש מאוסטרייך**, וכתב שזהו זכר למנהג לטבול פעמיים, טבילה אחת לימי נדות, וטבילה אחת לאחר ימי הנקיים וכפי שהבאנו מספר פעמים בשם ר"ת. הרמ"א כתב על מנהג זה: 'ואין טעם בדבר והמחמיר יחמיר והמיקל נשכר להקדים עצמו למצוה'. **הט"ז צידד בפסיקת הרמ"א** וכתב שאין בטעמו של מהר"ש אוסטרייך בכדי להרחיק טבילת מצוה.

ראתה בתוך ימי הנקיים, אם צריכה לשוב ולהמתין?

כתב הש"ך (כב) שפשוט שאם ראתה בתוך ימי הנקיים, יכולה לחזור ולמנות מיום למחרת, ואינה צריכה להמתין כלל

האם צריכה האשה להמתין גם במקום שלא שמושה עם בעלה ו עונות?

המהרי"ק (שורש לה) **תרומת הדשן** (רמה) **והמהרי"ל** (חדשות צג אות ב) **כתבו** שגם במידה והאשה לא שימשה בכל ו העונות, היא אינה יכולה להתחיל לספור את שבעת ימי הנקיים, עד שתמתין כדין כל פולטת שכבת זרע. אף על חומרא זו כתב הב"י שזוהי חומרא יתירה שלא נהוגה במקומותינו, וכן לא הביא זאת השו"ע. **אמנם הרמ"א כתב** שהמנהג כדברי המהרי"ק ו'דעימיה' ואין לשנות.

ראתה ביום קודם ערבית נמתי מתחילה למנות את שבעת ימי הנקיים?

כתב הש"ך בשם מהרש"ל בתשובה (סימן פב) שלפי מנהג האשכנזים, שמחמירים לחכות ה' ימים מחשש ששימשה בבין השמשות, אם ראתה ביום, במדה כבר התפללה ערבית, גם היום הבא אינו עולה לה להתנתת ה-ה' ימים, וצריכה להמתין מהיום הבא ה' ימים, אמנם למנהג הספרדים יתכן שהיום הבאה עולה ליום הראשון להתנתתה, וכתב שניתן לומר שאפילו לדעת תרומת הדשן שסובר שאשה אינה יכולה להפסיק בטהרה לאחר תפילת ערבית, יתכן שכאן יש להקל, כיון שבא לה סיבה מן השמים ואינו בידה. **למסקנה כתב המהרש"ל** שיש להחמיר רק במידה והיא התפללה ערבית, אבל כשרק הקהל התפללו אין להחמיר, והיום הבא עולה לה להתנתתה. **הש"ך כתב שיש להקל** אף כשהיא התפללה, כשם שאנו מקלים כן בעניין הפסק טהרה.

האם צריך על כתם קודם ספירת ימי הנקיים?

כתב הרמ"א שגם על הכתם יש להמתין שבעה ימים נקיים **וכתב הש"ך (כא)** שנראה להקל במדה ולא שמושה מפני שזוהי גזירה לגזירה, ואף תרומת הדשן לא הזכיר שיש להחמיר בכתם אף במדה ולא שמושה, אך כתב שהלבוש כתב להחמיר גם בזה ושכן נוהגים, **יש להוסיף שכך משמע מלשון הרמ"א** שכתב 'שעכשיו אין לחלק בין שמושה עם בעלה ללא שמושה וכל אשה שרואה אפילו כתם צריכה להמתין ה' ימים.. **הפת"ש (טז) הביא שהחתם סופר** (סימן קפח) **כתב** שאם ספרה בדיעבד ז' נקיים לאחר כתם יש להקל אף במידה ושמושה, אבל במדה ומצאה דם בעד, אין להקל. **הרב עובדיה יוסף** (טהרת הבית חלק ב סימן יג סעיף טו עמוד תכו) **כתב** שהרוצה להקל מבין הספרדים שלא להמתין בראית כתם, יש לו על מה לסמוך, אבל אין לאשכנזים להקל ולשנות ממנהגם.

אם צריכה להמתין קודם ז' נקיים כשבעלה אינו בעיר?

כתב הב"ח שבמדה ובעלה כלל לא בעיר (וכמובן שלא שמושה) לא גזרו בזה, ויכולה למנות את שבעת ימי הנקיים מיד. **וכתב הב"ח** שאמנם מתשובת השואל בתרומת הדשן משמע שאיסור זה קיים אף כשבעלה אינו בעיר, מכול מקום בתשובתו של תרומת הדשן לא הוזכר שיש להחמיר אף במציאות זו. **הט"ז (י) והש"ך (כ) השיגו על דברי הב"ח וכתבו** שמפורש בדברי מהרי"ק שיש להחמיר בזה. **עוד כתב הש"ך** שידוע שבעל תרומת הדשן המציא את השאלות שנשאל בעצמו, וא"כ ניתן ללמוד גם מהשאלה שיש להחמיר בזה.

האם כלה צריכה להמתין קודם שסופרת את ימי הנקיים?

כתב הש"ך (כ) שנהגו שאף כלה צריכה להמתין עד יום ה' לראייתה (צ"ע אם זה בדווקא שלא ביום ו) ו זאת אף במקרה שהחתן עוד לא הגיע לעיר.

אך כתב הש"ך שלדעתו אין להחמיר בזה כלל, ויש לדון בזה כדברים המותרים ואחרים נהגו בהם איסור. וכתב שבשעת הדחק יש להתיר זאת, וזה עדיף מאשר שתתחנן בעודה נדה, שלדעת הרמב"ן אינה יכולה להנשא כלל בעודה נדה (הט"ז ז) הקל בכלה שפרסה נדה סמוך לחופתה או אחר חופתה קודם ששימשה, וקצת נראה, שהקל רק בזה, ולא בספירתה הרגילה קודם החופה, וצ"ע).

הדגול מרבבה כתב שחומרא זו שייכת רק בבטולה שראתה פעם הראשונה או במניקה שהיתה טהורה בעת מיתת בעלה אבל אשה רגילה שנטמאה כבר פעמים רבות קודם לכן בראייתה, אינה צריכה להמתין עוד (ונראה שהכוונה שכבר ראיות רבות שהמתנה ולא נטהרה ואינה צריכה להמתין ה' ימים דווקא אחר ראייה זו, ועיין ערוך השולחן (לט) שכתב שאינו מבין דבריו),

ערוך השולחן (לט) כתב שאין להחמיר בכלה וכמדומה לו שכך המנהג.

אף בדי השולחן כתב (קסו) שיש להקל כשאין מנהג ידוע להחמיר.

ראתה לאחר טבילתה קודם ששמושה

הבאנו לעיל שהט"ז (ז) הקל במקרה שכלה פרסה נדה לאחר נישואיה קודם שנבעלה לבעלה, שאינה צריכה להמתין קודם ספירת ימי הנקיים.

הפת"ש (טז) הביא את דברי הנודע ביהודה (תניינא יו"ד קכה) שלמד מדבריו שסתם אשה שפרסה נדה לאחר טבילתה קודם ששמושה, צריכה להמתין מחדש, קודם שתשוב ותספור, וכתב שראוי לגעור בנזיפה במורה שהורה להקל בזה.

אמנם הביא הנודע ביהודה שבשו"ת פני יהושע (סימן יב) **הקל בזה**.

הנודע ביהודה השיג עליו וכתב שאין לחלק בין במקרה זה לכל מציאות שבעל אינו בעיר שהחמיר מהר"ק בזה, ואף כאן היות והיא ראויה לביאה יש להחמיר.

הפת"ש הביא שהמעיל צדקה (סימן נב) **והסדרי טהרה הקלו בזה**.

אף ערוך השולחן (לט) כתב שכבר דחו כמה גדולים את דברי הנודע ביהודה, ופשוט שמקרה זה דומה ממש לרואה בתוך ספירתה שאינה צריכה לשוב ולהמתין.

הבדי השולחן (בביאורים ד"ה ויש שכתבו) **הסתפק בדין זה ולא הכריע**.

אם יש להפחית בהמתנה במדה ואם תמותין יצא טבילתה בליל שבת שלאחר יו"ט?

הפת"ש (טו) הביא שהשל"ה התיר למנות מיום ה' ולא מיום ו' במקרה שלא שימשה, וזאת רק במציאות שאם תמתין תצא ליל טבילתה בשבת אחר יו"ט, והתיר זאת בכדי לקרב חפיפתה לטבילתה.

הפת"ש הביא שהסדרי טהרה מקל במקרה זה להמתין ה' ימים אפילו במדה ושמושה.

לשון השו"ע:

הפולטת שכבת זרע בימי ספירתה:

אם הוא תוך ו' עונות לשמושה סותרת אותו יום.

לפיכך המשמשת מטתה וראתה אחר כך ופסקה, אינה מתחלת לספור שבעה נקיים עד שיעברו עליה ו' עונות שלימות שמא תפלוט.

לפיכך אינה מתחלת לספור עד יום ה' לשמושה, כגון:

אם שמשה במוצאי שבת אינה מתחלת לספור עד יום ה', דקיי"ל אין שכבת זרע מסריח עד שיעברו עליו ששה עונות שלימות מעת לעת. ואם שמשה במוצאי שבת ופלטה ליל ד', קודם עת שימושה במוצאי שבת, עדיין היא עומדת בתוך עונה ששית לשמושה וסותרת, הילכך יום ה' יהיה ראשון לספירתה.

הגה: ותפסוק יום ד' לעת ערב, ויום ה' עולה למניין.

ויש שכתבו שיש להמתין עוד יום אחד, דהיינו שלא תתחיל למנות עד יום הששי והוא יהיה יום ראשון לספירתה, דחיישינן שמא תשמש ביום הראשון בין השמשות ותסבור שהוא יום, ואפשר שהוא לילה, ואם תתחיל למנות מיום חמישי יהיה תוך ששה עונות לשמושה, על כן יש להוסיף עוד יום אחד, דמעתי אי אפשר לבא לידי טעות (ת"ה סימן רמ"ה והאגור בשם ר"י מולין וש"ד וכ"כ מהרא"י ומהר"ק שורש ל"ה), וכן נוהגין בכל מדינות אלו, ואין לשנות.

ויש נשים שנהגו להחמיר עוד להמתין עד שבעה ימים (שם בת"ה), ואין טעם בדבר והמחמיר יחמיר והמיקל נשכר להקדים עצמו למצוה.

ויש שכתבו שעכשיו אין לחלק בין שמשה עם בעלה ללא שמושה, וכל אשה שרואה, אפילו כתם, צריכה להמתין ה' ימים עם יום שראתה בו ותפסוק לעת

ערב ותספור ז' נקיים (שם בת"ה בשם א"ז ומהר"ק) וכן נוהגין במדינות אלו ואין לשנות (סה"ת וסמ"ג):

סעיף יב

אשה שטעתה וטבלה קודם סוף שבעת הנקיים ושמשה עם בעלה

הב"י הביא את דברי הסמ"ק שכתב שאשה שטעתה וטבלה יום קודם ושימשה עם בעלה, צריכה לשוב להמתין ו עונות ולאחר מכן תספור יום נקי אחד ותטבול. **הסיבה פשוטה** - פליטת שכתב זרע אינה סותרת את כל ימי הנקיים, אלא את הימים שפלטה, ולכן פשוט שיכולה לאחר ו עונות לספור יום אחד ולהטהר.

שמושה עם בעלה ביום השביעי, אם צריכה לשוב ולהשלים את ימי הנקיים עוד כתב הסמ"ק שאם סיימה לספור את ימי הנקיים, ורק טבלה שלא כראוי ושמשה עם בעלה, היא אינה צריכה לחכות אפילו יום, אחד וטובלת בעל עת שתראה והיא טהורה. **הב"י תמה שזהו דבר פשוט מאוד**, שהרי כבר סיימה את ימי ספירתה, וכיצד יעלה על דעת שבמדה ושמשה תצרך לשוב ולספור ימים נקיים.

וכתב הב"י שיתכן שרצה הסמ"ק לחדש שאפילו אם שמשה קודם סוף היום השביעי, היא אינה סותרת את ימי הנקיים, הואיל ומקצת היום עלה לכולו. **הב"י בנה את חידושו על דברי הרא"ש וכפי שיבואר:**

הבאנו בסעיף הקודם שהראב"ד הוכיח שפולטת שכבת זרע, אינה סותרת את ימי הנקיים לגבי איסור לבעל, מכך שהגמרא בנדה סז. כתבה שהסיבה שזבה לא תטבול ביום השביעי, הוא מחשש שתשמש ואח"כ תראה דם, ויצא שנבעלה באיסור. משמע שאף שתפלוט שכבת זרע, אין זה יאסור אותה, ורק במידה ותראה דם, תאסר מכוח שנסתרו ימי הנקיים שלה.

הרא"ש כתב לתרוץ, שביום השביעי, אף אם פלטה שכבת זרע, לא נסתרו ימי הנקיים שלה, משום שזבה אנו אומרים שמקצת היום ככולו, וזאת משום שבניגוד לראיית דם, פולטת שכבת זרע אינה סותרת אלא יום אחד, והיות וכבר עלה לה קצת מיום הנקיים לטהרתה, שוב אינה סותרת. **א"כ יצא לדעת הב"י חידוש גדול**, והוא שבמדה ושמשה ביום השביעי, לא נסתרו ימי הנקיים, ובסוף היום השביעי יכולה לטבול ולהטהר לבעלה.

השו"ע פסק את דברי הסמ"ק כלשונו שיש להמתין ו עונות.

הרמ"א לא העיר שהמנהג הוא להוסיף עוד יום.

וכתב הש"ך (כג) שכנראה בזה לא החמירו עוד יום משום שזהו דבר שאינו מצוי (בערוך השולחן (מא) משמע שיכולה למנות נקיים מן היום הרביעי, כלומר להקל אף מן המהג של ד' ימי המתנה, ולא ראייתי מי שעמד על כך).

האם צריך הפרשה בכדי לדעת אם נולד מבן נידה?

הבאנו שפסק הסמ"ק שאם שגגה וטבלה קודם ימי הנקיים, ממתנה ג' עונות וסופרת וטובלת ומותר לבעלה.

הקשה הט"ז (יא) מדוע איננו מפרישים את האשה מן הבעל צ' ימי הבחנה, בכדי לדעת אם נתעברה מהביאה בהיותה נדה.

ותירץ הט"ז שלא יועיל כאן הבחנה, הואיל ושמשה עם בעל אף קודם שנטמאה, אך כתב שאם באמת לא שמשה עם בעלה צ' נראה שצריך להפריש אותם עוד צ' יום, ונשאר בצריך עיון. (ומכול מקום כתב הט"ז שכלה ששמשה בלי לספור שבעה נקיים של דם חימוד, אינה צריכה הפרשה, משום שעברה על איסור דרבנן בלבד)

הש"ך בנקודות הכסף תמה עליו, שלא שייך כלל ימי הבחנה לבן הנדה, והלא בן הנדה כשר הוא. **אף הב"ש בסימן ד ס"ק טו כתב** שעל אף שיש להרחיק מבן הנדה, כשר הוא ולכן לא קשה קושית הט"ז שלא נותנים ימי הבחנה.

הפת"ש (יח) הביא את דברי החתם סופר (ו"ד סימן קפח) שהקשה על הט"ז שמה שתירץ שאיננו מבחינים משום ששמשה אתו לפני, אינו תירוץ טוב, מפני שעדיין ניתן להבחין במדה ותלד פחות מוי חדשים מביאת היתר ה וכדומה לזה.

ונראה מכאן שקיבל את דינו, שצריך הפרשה במקרה זה.

בדי השלחן (קפג) הביא שפוסקים רבים חלקו על הט"ז (כרתי ופלתי, תורת השלמים בסימן קצב, כתב סופר) **וכתב שיש להקל כדבריהם.**

סעיף יג

דרכים לספור ז' נקיים מבלי להמתין

הרא"ש (נדה ד, א) **כתב** שיש אפשרות שהאשה תספור את שבעת ימי הנקיים מיד אחר הפסקת הדם, וזאת במידה ותקנח יפה במוך או בבגד רך להפליט כל הזרע, או לרחוץ במים חמין. **הרא"ש למד כן מהמשנה במקוואות פרק ז משנה ח שם כתוב:** 'האשה ששמשה ביתה וירדה וטבלה ולא כבדה את הבית כאילו לא טבלה', משום שיש לחוש שיש לה עדיין שכבת זרע, ומשמע ש'כיבוד הבית' מועיל לבטל את החשש שתפלוט שכבת זרע.

כדברי הרא"ש כתבו הר"ן והרשב"א. **הרמב"ן** (נדה פרק ב הלכה י) **הוסיף וכתב** שניתן גם לפלוט את הזרע ע"י הליכה כמבואר בגמרא בדף מא:

הרא"ש דחה דבריו וכתב שכל כוונת הגמרא שם היא שיתכן שתפלוט על ידי הליכה, ולא שוודאי שכך יהיה.

הרשב"א בתורת הבית הקצר כתב שיש מחמירים לכתחילה שתרחץ וגם תקנח. **הסמ"ק כתב** שכיום איננו בקיאים בזה, ולכן אין להתיר כלל לא על ידי רחיצה ולא על ידי קינוח. הב"י כתב שיש להקל בזה, הואיל ולא נמצא חומרא זו בשום פוסק מלבד בסמ"ק, ולכן ניתן להקל על ידי קינוח או רחיצה בחמין, **וכן פסק השו"ע.**

הרמ"א כתב שנהגו כסמ"ק, וזהו כל שכן ממה שמחמירים אפילו במציאות שלא שמשה כלל, וכתב שכל הפורץ גדר בדברים אלו במקום שנהגו להחמיר ישכנו נחש.

הש"ך (כה) כתב שלכאורה היה מקום להקל במקרה ששכחה יום אחד על ידי רחיצה וקינוח כשם שלא נהגו בזה את החומרא של יום נוסף, אך כתב שמכול מקום כיון שהסמ"ק והגהות מיימוניות החמירו בזה, אין להקל.

הרב עובדיה יוסף (טהרת הבית חלק ב סימן יג סעיף טז עמוד תלג) הקל כפשט פסק השו"ע וכתב שהרחיצה תעשה במים חמים באמבטיה מלאה, עיי"ש.

לשון השו"ע:

האשה ששמשה מטתה וראתה אחר כך ופסקה, ורוצה לספור מיום מחרת ואייתה, תקנח יפה יפה אותו מקום במוך או בבגד להפליט כל הזרע או תרחוץ במים חמין והם יפליטו כל הזרע.

הגה: ויש אומרים דאין אנו בקיאים בזמן הזה ואין לסמוך על זה (הגהות מיימוני פ"ו וסמ"ק), והכי נהוג דהרי כבר נתבאר שאנו נוהגין להמתין אפילו לא שמשה כלל, כדי שלא לחלק בין ספירה לספירה, כ"ש בכהאי גוונא; וכל הפורץ גדר בדברים אלו במקום שנהגו להחמיר, ישכנו נחש:

סימן קצז - זמן הטבילה

סעיף א

הטהרות הנדה על ידי טבילה

כתב הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה פרק ד הלכה ג:

...נדה וזבה ויולדת שלא טבלו במי מקוה הבא על אחת מהן אפילו אחר כמה שנים חייב כרת, שבימים וטבילה תלה הכתוב שנאמר "ורחצו במים" זה בנין אב לכל טמא שהוא בטומאתו עד שיטבול".

לומר, כותב הרמב"ם שקודם טבילה נשארה האשה בטומאתה לכל דבר.

אמנם יש לציין שטבילה הנדה אינה מפורשת בתורה.

כפי שראינו, הרמב"ם ציין שהדבר נלמד מהפסוק 'ורחצו במים' שנאמר לגבי בעל קרי, ולמדו מכאן שכל טמא אינו נטהר עד שיטבול.

אמנם בחז"ל ובראשונים מצינו אפשרויות רבות למקור החיוב:

1. לשון הגמרא בשבת סד:

והדוה בנדתה - בנדתה תהא עד שתבא במים .

הראשונים שצינו למקור זה הינם תוספות ביומא (עח. ד"ה מכאן) בשם ר"י, רא"ש (נדה פ"י סימן ח). תוס' ביבמות (מז: ד"ה במקום) מקור זה נאמר גם בספרא.

2. לשון הגמרא ביומא עח.

והיינו דתנן רבי אליעזר בן יעקב אומר: מים מפכין עתידין להיות יוצאין מתחת מפתן הבית... כיון שמגיע לפתח בית דוד - נעשה כנחל שוטף, שבו רוחצין זבין וזבות נדות ויולדות, שנאמר (זכריה יג) ביום ההוא יהיה מקור נפתח לבית דוד ולישבי ירושלים לחטאת ולנדה.

אמר רב יוסף: מכאן רמז לנדה שצריכה לישוב עד צוארה במים. ולית הילכתא כוותיה. אלא שהגמרא מסיימת שאין ההלכה כן (וצע"ק בכונתו).

3. **התוספות ביומא** (עח. ד"ה מכאן) **כתבו בשם רב יהודאי** גאון שיש ללמוד טבילת הנדה מק"ו ממגעה שנאמר בה 'והנוגע במשכבה ירחץ במים'.

4. **עוד כתבו תוספות שרבינו תם** למד זאת מכלי מדין שנאמר שם 'במי נדה יתחטא', ומפורש בע"ז עה: שמדובר 'במים שהנדה טובלת בהם'.

5. **צינו לעיל שהרמב"ם למד כן מבנין אב של 'ורחצו במים' דכל טמא שהוא בטומאתו עד שיטבול,** המגיד משנה כתב שמקורו בספרא (ואינו נמצא בספרא שלנו).

לשון השו"ע:

אין הנדה והזבה והיולדת עולות מטומאתן בלא טבילה, שאפילו אחר כמה שנים חייב כרת הבא על אחת מהן אלא אם כן טבלו כראוי במקוה הראוי.

סעיף ב

טבילה בזמנה במצוה

במספר מקומות בש"ס (כגון יומא ח.) נחלקו התנאים האם ישנה מצוה לטבול דווקא בזמן בו הוא כבר יכול להטהר, או שאין כלל בעיה לדחות את הטבילה ליום אחר.

בנדה בדף ל. אומרת הגמרא שבין לדעת בית שמאי ובין לדעת בית הלל-טבילה בזמנה מצוה. ולדעת ר' יוסי בר' יהודה טבילה בזמנה אינה מצוה.

נחלקו הראשונים כיצד לפסוק במחלוקת זו:

דעת ר"ח (הובא בתוספות ביומא ח. ד"ה 'דכולי עלמא') טבילה בזמנה מצווה, היות וכך דעת ב"ה וב"ש. **וכן כתב המרדכי** (הלכות נדה [שבועות ס"י תשנב]) **בשם רבינו אליהו** (מכוח מה שכתב בפיוטו, אמנם תוספות כתבו שלא כתב כן להלכה) והאו"ז והבה"ג והתרומה.

דעת ר"ת (הובא בתוספות ה"ל) שטבילה בזמנה אינה מצווה, וכתבו תוס' שודאי לשיטת ר' יוסי בר' יהודה, לא נחלקו עליו כלל בית הלל ובית שמאי. כמו כן כתב ר"ת שמעשים בכל יום שאין נדות וזבות טובלות בזמן, שהרי בימינו כולם טובלות לאחר שבעה נקיים, ולרוב זהו לא זמן טבילתם.

הטור כתב שלכאורה יש ירושלמי המצדד בשיטת ר"ח שטבילה בזמנה מצווה:

הירושלמי (נדה ב,ד) **מביא דין** שאשה שיש לה וסת קבוע, בעלה מחשב ימי וסת אשתו ובא עליה. **הירושלמי לומד מכאן שאסור לאשה לעמוד בטומאתה.**

הבין הטור שזאת משום שהיא מחוייבת לטבול בזמנה. **הב"ח דחה את ראיית הטור וכתב** שבפשוטו ניתן להבין בירושלמי שכוונתו לומר שעל האשה לטבול מיד מפני החשש שבעלה יבוא עליה, ולא משום שיש מצוה לטבול בזמן. **הט"ז (ג) כתב לבאר את ראיית הטור**, שכוונת הטור להוכיח שהיות והירושלמי סתם וכתב שלעולם מחשב הבעל ימי וסתה ובא עליה, משמע שזה גם במציאות שלא היה ברור לאשה שבעלה יבוא, ועל כרחך ההנחה היא שהיא טבלה בלאו הכי מכוח המצווה, ועל זה יכול לסמוך הבעל ולבוא עליה (א"א - מבלי לשאול אותה על כך).

א"כ, לדברי הסוברים שטבילה בזמנה מצוה, צריכה האשה לטבול אף כשאין בעלה בעיר. **הב"י הביא שהמהרי"ק** (שרש לה ענף ג) כתב שלא נהגו לטבול אפילו בימי אבלה וכל שכן בתשעה באב וביום הכיפורים.

הב"י הכריע בעצמו שישוּגייִן דעלמא' היא שטבילה בזמנה אינה מצווה שהרי אין לך אשה טובלת כשאין בעלה בעיר.

אך כתב הב"י שמכל מקום נראה שאם בעלה בעיר מצוה לטבול בזמנה שהרי מצינו (עירובין סג): ביהושע שנענש על שביטל את ישראל מפריה ורביה לילה אחת ואם היא מתאחרת מלטבול כדי לצער את בעלה עבירה היא בידה וכתוב בספר הזוהר (משפטים קיא.) בענין סודות ההוא סבא שהאשה שעושה כן גורמת כמה רעות בעולם בר אי איהו לא חייש ולא אשגח לדין: **וכן פסק בשו"ע.**

הט"ז ביאר (ג) שאף ר"ת מודה שיש מצוה לטבול בזמן, אך לא מצד הטבילה, אלא מכוח מצוות פריה ורביה, ולכן זה דווקא כשבעלה בעיר, וכפי שיתבאר לקמן בדברי תרומת הדשן בענין טבילה בשבת.

האם בימינו יש כלל מציאות של טבילה בזמנה מצווה?

הבאנו שנחלקו ר"ח ור"ת אם יש חיוב לטבול בזמן הראשון שבה האשה יכולה להטהר. **ולכאורה יש לשאול** האם בימינו יש כלל רלוונטיות למחלוקת זו, שהרי לעולם האשה אינה טובלת בזמן הראשון שיכולה להטהר מן התורה, שהרי בנות ישראל החמירו על עצמן שאפילו רואות טיפת דם כחרדל יושבות עליו שבעת נקיים (וכפי שהקשה ר"ת).

הב"י ביאר שהיות והסיבה שהנשים אינם טובלות, הוא מפני תקנת חכמים, לכן זה עדיין נחשב כטבילה בזמנה.

המהרי"ק (שו"ת סימן לה) **כתב** אף הוא שהטובלות לאחר חומרת 'בנות ישראל', טבילתם טבילה בזמנה, אך כתב שהיות והיום מחמירים מכוח החשש של פולטת שכבת זרע לחכות 5 או 6 ימים קודם ספירת שבעה נקיים ממילא, אין זו טבילת מצווה²⁰.

האם מותר לאשה לטבול בשבת?

מבואר בשבת לט. שגזרו חז"ל שלא לרחוץ כל הגוף בשבת אפילו במים שהוחמו בע"ש, שמא יחם את המים בשבת. כן נפסק בשו"ע או"ח סימן שכו. **ונהגו האשכנזים** לא לרחוץ כל הגוף אפילו בצונן מחשש סחיטה, המ"ב הביא מנהג זה שם בס"ק כד.

עוד מבואר בביצה יז: שטבילת כלים אסורה בשבת מדרבנן משום מתקן, אבל טבילת אדם מותרת משום שינראה כמיקר' ואינו מוכרח שמתכוין לטהר מטומאתו. א"כ עולה בפשטות הסוגיא כי אין איסור לטבול בשבת.

לענין טבילת מצוה בשבת תלה המרדכי (הלכות נדה שבועות ס"י תשנב) **במחלוקת** האם טבילה בזמנה מצווה.

והביא שר"ת אסר לטבול בשבת לשיטתו שטבילה בשבת אינה מצווה.

עוד הביא הב"י מהאגור (סימן אלף שפג) שאביו מהר"י לנדא ומהר"י הלוי אסרו טבילה שלא בזמנה בשבת, אפילו נאנסה מלטבול קודם. וכן הביא ממהרי"ל (הלכות טבילה, שו"ת סימן קלט, חדשות סימן צו) **הדרכי משה (ד)** הביא שאף המהרי"י וי"ל (סימן נד) החמיר בזה **אך הב"י סבר** שאף שטבילה בזמנה אינה מצווה, יכולה האשה לטבול בשבת, כמבואר בביצה שלא נאסרה טבילת אדם, וכתב שכן המנהג בפועל.

הדרכי משה הביא שהתרומת הדשן כתב (סימן רנה). שאם יכלה לטבול קודם לכן אסור לה לטבול, ואע"פ שמעיקר הדין אין איסור טבילה בשבת, וזאת משום המנהג שהזכרנו לעיל שנהגו שלא לרחוץ בשבת אפילו להקיר וממילא לא שייך טעם הגמרא שנראה כמיקר, שהרי אין דרך אנשים לרחוץ להיקר בשבת.

²⁰ יש להעיר שמבחינה מציאותית יוצא שעדיין לרוב זה נחשב כטבילה בזמנה אף לפי דברי המהרי"ק, הואיל והאשה אינה מתנקה עד זמן זה

ולכן רק במידה ובעלה בעיר ולא יכלה לטבול קודם, מותרת בטבילה. וכתב שהיתר זה נכון אף לשיטת ר"ת שסבר שטבילה בזמנה אינה מצוה משום שעדיין שייכת פה מצוות פריה ורביה ואפילו שלא בשעת עונה יש מצוה שהאיש משמח אשתו בתשמיש המטה.

וּכְתַב הַד"מ שְׁדַבְרֵי הַב"י נְרָאִים בְּטַעֲמָם, אך אין לדחות את דברי האוסרים מכוח הגמרא בביצה מפני שניתן לומר שלא התירו אלא טבילה בזמנה.

אך כתב הַד"מ שהמנהג לטבול בשבת, ומכאן עולה שדברי המרדכי לא נתקבלו להלכה, וא"כ לכאורה היה לנו להתיר אף לאשה שיכלה לטבול קודם.

אך מ"מ כתב שיש ליישב המנהג קצת ולומר שכל שלא היתה יכולה לטבול קודם לכן אפילו ע"י חומרא שנהגו הנשים בעצמן זה נקרא טבילה בזמנה, אבל כשיכלה לטבול קודם, לא.

ולבסוף הסיק שנראה שאין להחמיר בזה במקום שלא נהגו להחמיר **ובהגהותיו על השו"ע כתב הרמ"א** שמותר לה לטבול במידה ובעלה בעיר, אך כתב שיש מחלוקת במידה ולא טבלה מחמת שחשבה שבעלה לא יבוא ולבסוף הגיע, וכתב שאין להחמיר במקום שאין מנהג.

הב"ח והט"ז השיגו על הרמ"א וכתבו שיש לאסור כן מן הדין, משום שאנו בני אשכנז נמשכין אחרי גדולי האחרונים שהיו לפנינו וכתבו לאיסורא' (לשון הב"ח ואף דברי הט"ז נובעים מכוח פסיקת גדולי האחרונים הנ"ל).

הב"ח סבר שלכן אין לאשה לטבול כלל בשבת שלא בזמנה ואפילו אם נאנסה. **אך הט"ז כתב שיש לנקוט את השיטה הממוצעת שהיא דעת תרומת הדשן** שמותר לטבול במידה ובעלה בעיר ולא יכלה לטבול קודם לכן, אך אם יכלה ולא טבלה, אסורה לטבול, והט"ז סבר שהתרומת הדשן סבר כן אף במציאות שלא טבלה משום שלא ידעה בעלה יבוא, מכול מקום היות ויכלה לטבול, אינה רשאית לטבול בשבת.

אמנם הב"ח והש"ך נחלקו עליו בהבנת התרומת הדשן והם דייקו מדבריו שסבר, שאף אם יכלה לטבול קודם, ולא היה בעלה בעיר מותרת לטבול, הואיל ולא פשעה במה שלא טבלה קודם.

הש"ך (ג) עצמו הסיק על פי זה שפשוט שיכולה לטבול אף באופן שיכלה לטבול קודם במידה ולא פשעה וכפי שמשמע בתרומת הדשן (לפי הבנתו) וכפי שפסק הרמ"א.

ערוך השולחן (ח) ובדי השולחן (כט) הכריעו בדברי הש"ך שמעיקר הדין מותר לאשה לטבול אף שלא בזמנה, ולכן אף אם יכלה קודם לטבול יש להתיר לה לטבול.

וּכְתַב עֵרוֹךְ הַשּׁוֹלְחָן:

המנהג הפשוט אצלנו שכולן טובלות בלילי שבת אף גם כשהיתה יכולה לטבול מקודם השבת... ובפרט בזמננו שרבים אנשים טובלים בשבת בשחרית אף שלא מטומאת קרי ורבים חושבים זה למצוה ולחובה ע"פ חכמת הנסתר כידוע פשיטא שהאשה לבעלה יכולה לטבול בכל עניין.

לסיכום:

המרדכי והאגור סברו שאף אם נאנסה האשה ולא טבלה בזמנה, אינה רשאית לטבול. **דעת הב"י** שלעולם מותרת לטבול משום שאין איסור לטבול בשבת.

התרומת הדשן כתב שהיות ובימינו אין דרך לטבול להקר, יש לאסור במידה ויכלה לטבול לפני ובעלה אינה בעיר, אך אם בעלה בעיר ולא יכלה לטבול מותרת היות ויש בזה מצוות פריה ורביה ועונה.

הרמ"א פסק שמותר לה לטבול במידה ובעלה בעיר, אך הביא במחלוקת במידה ולא טבלה מחמת שחשבה שבעלה לא יבוא ולבסוף הגיע, וכתב שאין להחמיר במקום שאין מנהג.

הט"ז כתב שבה ודאי יש להחמיר כן מעיקר הדין והכרעת התרומת הדשן, והוא הבין בדבריו שהחמיר אף במציאות שלא פשעה כל שיכלה לטבול לפני כן. אך הקל במידה ונאנסה.

הב"ח החמיר יותר וסבר שאין להקל כלל אף במציאות שהייתה אנוסה. **הש"ך כתב** שפשוט מעיקר הדין מותרת לטבול, ויש לקיים פסק הרמ"א שכל שלא פשעה מותרת לטבול.

וכן הסיקו ערוך השולחן ובדי השולחן.

חזרה לטבול מחמת חששות חציצה שונות, אם שייכת בחומרא שכל שיכלה אין לה לטבול

הש"ך (א) הביא את דברי מהר"ם מלובלין שכתב (סימן עא) שמי שטבלה בליל ו' ואחר כך מצאה שלא טבלה כראוי כגון שמצאה לכלוך תחת הצפורן מותרת לטבול ליל שבת משום שזהו אונס.

הש"ך הוסיף שאפילו אם היא חוזרת לטבול מחמת חומרא בלבד הדבר מותר, ונימק זאת במספר טעמים:

- א. מעיקר הדין טבילה מותרת בשבת, והמנהג להחמיר אינו שייך בזה.
- ב. הואיל ונהגו להחמיר ולטבול, הרי זו נחשבת טבילת מצוה.
- ג. בעניין ששכחה לחתוך ציפורן (א"א- ובד"כ כן בשאר חששות) יש הסוברים שצריכה לטבול מן הדין.

ד. מה נפשך אם מחוייבת לטבול, הרי זו טבילת מצוה, ואם אינה מחוייבת לטבול אין בזה שום תיקון.
 וכתב על כך ערוך השולחן (כט) :
 כן המנהג הפשוט אצלנו... וכן כשטבלה וצריכה טבילה אחרת כגון שמצאה איזה חציצה או שכחה צפורן או פגעה דבר טמא יכולה לטבול בשבת פעם שנית ושלישית

אם נותר לאלמנה ולבתולה לטבול בשבת, היות ולא בוועלים בעילת מצווה בשבת?

כתב הרמ"א בשם מהרי"ל (הלי שבת כח ב) שאלמנה שנישאת וחל ליל טבילתה בשבת אינה יכולה לטבול, משום שאסור לבוא עליה ביאה ראשונה בשבת (ט"ז ו) הואיל וקונה אותה ע"י בעילה, אף שבספר משאת בנימין סי' צ' כתב שיחוד ג"כ קונה במקום הראוי לביאה מ"מ יש להחמיר כיון שגדולים אוסרים).
וכתב הש"ך (ג) בשם המהר"ם מלובלין (סימן נ"ג) שכלה בתולה מותרת לטבול בשבת, אף שהמנהג (בזמנם) שלא לבעול בעילת מצוה בשבת, מכול מקום אף שאר מיני קריבות הינם מצווה. ואין זה דומה לאלמנה שהיות ואסור לבוא עליה ביאה ראשונה, מפרישים אותה מכל שאר קורבות ומ"מ טוב להקדים.

עוד נציאויות שמקלים בהם לטבול בשבת אף שלא במקום מצוה

- ✓ **כתב הפת"ש (ג) בשם הנודע ביהודה** (וי"ד סוף סי' קל"א) שאם נתאחרה לחזור מן השוק ומתוך כך לא יכלה להתחיל ז' הנקיים עד למחר בע"ש, שוגגת היא ויכולה לטבול בשבת.
- ✓ **עוד הביא בשם הלבושי שרד** (סי' פ"ז) שאם היה לה שום אונס של קצת חולי, טירחא או כאב ולא טבלה מותרת לטבול בשבת.
- ✓ **עוד הביא בשם חמודי דניאל** שאם היתה בדרך מותרת לטבול בשבת אפילו כשפשעה ולא טבלה.

האם אשה יכול לטבול בשבת לאחר לידה?

הד"מ (ה) הביא את דברי מהרי"י וייל (דינין והלכות שבסוף הספר סימן נ"ד) שכתב על מי שהלך מאשתו ושהה ד' שנים ותוך שנה ראשונה ילדה אשתו וקודם שחזר פסקה מלהניק וכשחזר אירע לה ליל טבילתה בשבת התרתי לה לטבול אף על גב דהנשים נהגו שלא לטבול בליל שבת אחר הלידה משום דהוי טבילה שלא בזמנה היינו דוקא כשטובלת אחר לידה ולא ראתה דם טמא אז הוי טבילה שלא בזמנה אבל האשה הזאת כיון שראתה דם טמא וזמן טבילתה בליל שבת מותרת לטבול משום דהוי טבילה בזמנה.

הש"ך (ב) מביא את מהרי"ו, ומסביר שדם טמא הוא בסיוס ימי הטוהר לזכר ולנקבה.
הפת"ש (ד) מביא את הדגול מרבבה שחולק ופוסק שתטבול בע"ש אפי' בתוך דם טוהר - כיון שהדחייה היא מצד חומרת הפוסקים.
הלבושי שרד (סימן פו) הסכים וכתב שבמקרה שכבר טבלה בתוך ימי טוהר וכעת צריכה לטבול שוב, אף הש"ך מודה שמותרת לטבול מכו'מה נפשך' אם חייבת בטבילה - הרי זו טבילה בזמנה, ואם לא - הרי טוהרה וזו סתם רחיצה.

הטובלת באיסור אם עלה לה טבילתה?

כתב הפת"ש (ה) בשם תשובת חוט השני (סימן ע) שאם טבלה באיסור כנגד המנהג, בשוגג מותרת לבעלה ובמזיד אסורה.
וכן הסכים המנחת יעקב, אך היקל ביום טוב.
אמנם הסדרי טהרה והחכם צבי הקילו אפילו במזיד ובשבת
הפת"ש כתב שמכול מקום נראה לו שמותרת בכל מיני קורבה.

האם נותר לאשה לטבול בחמין בשבת?

הפת"ש (ב) הביא את דברי החכם צבי (יא) **שכתב בחריפות** נגד הטובלות בחמין בשבת.
אף הנודע ביהודה (תניינא חלק א"ח סי' כ"ד וכ"ה) **החמיר**, אך כתב שבפושט מותר ולכן הורה לבלנים שיתנו החמין בע"ש למקוה בעוד היום גדול כדי שלכשתחשך לא יהיו רק פושרין
ובשו"ת דברי יוסף (סימן סד) בא ללמד זכות על המנהג לטבול בחמין והניח בצ"ע.
הערוך השולחן (יז) צידד במנהג מבלי לנמק יותר מדי וזה לשונו :
 הנה האחרונים האריכו בדין לטבול בחמין בשבת ועתה המנהג פשוט להתיר באין פוצה פה ובפרט שאינן חמין רק פושרין וחמימותן מעט פשיטא דשרי
בדי השלחן (יז) כתב שאין למחות ביד המקילין, משום שיש להם על מה שיסמוכו, אבל לא תשהא במים יותר מדאי.

אף הציץ אליעזר (ח"י סימן כ) **האריך להתיר**, וכן נהגו במקואות לחמם את המים גם בע"ש. ואלו תורף דבריו:

- א. **הדברי יוסף כתב** שאפשר לומר שלא העמידו דבריהם במקום טבילה של מצוה כפי שכתב הב"י בביו"ד סי' קצ"ט לא לחוש לסחיטת שיער, אף על שודאי יש בזה איסור דרבנן.
- ב. היה מקום לדחות שיש לחלק הואיל ויכולה לרחוץ בקר, לכך הוסיף הדברי יוסף שיתכן שנחשבת כמצטערת המותרת ברחיצת חמין. וציין הציץ אליעזר שטעם זה הינו רק סיוע לטעם הראשון.
- ג. גם דעת המהר"י עייאש להתיר הטבילה לנשים בחמים בשבת. ונימוקו הראשון **שבדבר המיועד לרבים אין לחוש שיבואו לחמם בשבת**, וגם במקואות של יחידים כיון דסתם נשים הטובלות צריכות לעולם שתיים שלש נשים העומדות על גבן, ממילא משמרות אותן גם מדבר זה שלא יבואו להחם בשבת.
- ד. לא אסרו אלא במתכוין לרחוץ ולנקות גופו, משא"כ בתורת טבילת דאין הכוונה משום רחיצה אלא כדי להתיר הגוף מן הטומאה שבזה אין לחוש לגזירה. (לא הבנתי)
- ה. **במצות פריה ורביה ויש בה ג"כ שלום בית לא העמידו דבריהם**.
- ו. **אף הנודע ביהודה הקל בזה** שכתב שם: 'ואני מעלים עין מזה דמוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין ולא זאת בלבד אלא דכותב גם מעיקרא דדינא לחלק כדברי הקרבן נתנאל בפ"ב דשבת במ"ש שטבילת מי מקוה בחמין אינו בכלל גזירת מרחצאות, ונותן שני טעמים לדבר, ראשית, דאולי דוקא רחיצה אסרו שעיקר הטעם שמא יחם בשבת אבל טבילה דלא משכחת אלא תיכף בכניסת ליל שבת שהרי צריך להיות סמוך לחפיפה ולא משכחת טבילה בחמין שהוחמו בשבת, ושנית, אין חשש במקוה שיתנו צונן לתוך חמים משום שאלו מים שאובים ולא חששו חז"ל שירתח מים.
- ז. בשו"ת בנין ציון סי' ע"ו הוסיף נימוק חדש להתירא, **שבמקוה הנשים אינם טובלות בחמין עצמם שהוחמו ע"י אור שהרי הם נתבטלו ע"כ במ' סאה מי מקוה**, ואף שמי המקוה נתחממו ע"י החמין שהטילו בהם לא מצינו שגזרו חכמים על החמין שנתחממו ע"י חמין. והוסיף הציץ אליעזר שאף שהיום לפי הטכניקה החדשה ישנם כמה וכמה מקואות העשויים באופן שגם המ' סאה שגם דמי המקוה עצמה מחממים ע"י האור עצמו, בכל זאת מכיון דאז מקואות הטהרה לא היו עשויים באופן זה א"כ לא חל גזירת חז"ל על מקואות הטהרה ותו אין בידינו לגזור גזירות מעצמינו או להרחיבן.
- ח. בשו"ת תשורת שי ח"א סי' י"ז עולה שמשום קיום המצוה הרי צריך שכל גופו יעלה במים, ומכיון שהכל חולין אצל צינה א"כ רחיצת כל גופו בחמין הוי בזה שוה לכל נפש, **הרב עובדיה יוסף** (טהרת הבית) **פסק** שלכתחילה תטבול בבין השמשות, שבזה יש להקל באיסור דרבנן, והאריך להביא שאף בפושרים לא קל להקל בשבת, ומכול מקום הקל כן בדיעבד.

האם מותר לאשה לטבול טבילה שלא בזמנה במוצאי שבת?

- הב"י הביא את דעת מהרי"ל** (ה' שבת כח ב) שאסור לטבול טבילה שלא בזמנה במוצ"ש משום שלכתחילה אין היתר להרחיק הטבילה מהחפיפה, ולדעת רש"י אין לחפוף בלילה אלא רק ביום מהחשש שהיא "מהומה לביתה" ולא תחוף כראוי.
- הרמ"א כתב דין זה בזה הלשון**: "ובמקום שנהגו להחמיר, גם במוצאי שבת לא תטבול וכו'".
- הש"ך (ד) כתב** שצ"ע מאי ענין חומרא זו לזו.
- ותירץ הש"ך, שהכוונה שגם במוצ"ש לא תטבול שלא בזמנה במקום שנהגו להחמיר בחומרא זו. **בהמשך מביא הרמ"א** שבעניין אלמנה יש מקילין ומתירין לטבול במוצ"ש הואיל שלא טבלה בשבת משום חשש איסור".
- הט"ז כתב** שהיתר זה נכון דוקא באלמנה.
- אמנם הפת"ש (ח) הביא את דברי המקום שמואל** (סימן נד) שחולק ומתיר בכל הנשים למעשה. **ואף ערוך השולחן (ה) התיר** לכל הנשים.
- אמנם בדי השולחן כתב כט"ז** שהיתר זה שייך דוקא לאלמנה.
- הפת"ש (ז) מביא את דברי הנודע ביהודה** שכותב שניתק להקל בכלה שתחוף בלילה ותטבול, משום שבכלה לא שייך החשש "מתוך שהיא מהומה לביתה".

לשון השו"ע:

אם בעלה בעיר, מצוה לטבול בזמנה שלא לבטל מפריה ורביה אפילו לילה אחת. הגה: ומותרת לטבול ליל שבת (ר"ח ור' אליה וא"ז ובה"ג וסה"ת וסמ"ג בשם ר' שמואל שהנהיג כך בתו) אם לא יכולה לטבול קודם לכן, (ב"י ומרדכי בשם כמה רבוותא ע"ש). ודוקא אם בעלה בעיר, אבל בלאו הכי אסור, (כן משמע בת"ה סימן רצ"ה /רנ"ה/).

ואם היה אפשר לה לטבול קודם לכן, כגון שהיה אחר לידה או שלא היה בעלה בעיר ובא בערב שבת, י"א שאסורה לטבול (שם ובמהרי"ו בפסקיו סימן מ"ח כדעת ב"י); וכן נהגו במקצת מקומות, אבל במקום שאין מנהג אין להחמיר; ובמקום שנהגו להחמיר, גם במוצאי שבת לא תטבול דמאחר שהיה אפשר לה לטבול קודם לכן אין מרחיקין הטבילה מן החפיפה (אגור ובמהרי"ל).
וכן אלמנה שאסורה לטבול טבילה ראשונה בליל שבת, משום דאסור לבא עליה ביאה ראשונה בשבת, אסורה לטבול ג"כ במוצאי שבת (מהרי"ל).
ויש מקילין ומתירין לטבול במ"ש, הואיל שלא טבלה בשבת משום חשש איסור (בית יוסף):

סעיף ג

האם מותר לאשה לטבול ביום?

זמן טבילתה של הנידה הוא בלילה, כלומר במוצאי שביעי בלילה. וזמן טבילתה של הזבה הוא ביום כך מבואר בגמרא ביומא פח.

הזב והזבה... - טובלין כדרכן ביום הכפורים.

נידה ויולדת - טובלות כדרכן בליל יום הכפורים.

ומבואר במגילה דף ז: שלכתחילה צריכה הזבה לטבול רק לאחר הנץ, ובדיעבד עולה לה טבילתה אף מעמוד השחר.

מעיקר הדין כל מה שנאמר שזבה טובלת ביום, בא למעט טבילה בליל שביעי, הואיל וצריכה מקצת שימור, אך יכולה לטבול ביום השביעי וכן בליל שמיני.

כמו כן מעיקר הדין מה שזבה טובלת רק בלילה הוא דווקא בליל שמיני, אך לאחר מכן יכולה לטבול אף ביום.

אמנם מצינו מספר גזירות בחז"ל לגבי טבילה ביום, הן לגבי זבה, הן לגבי נדה והן לגבי המציאות בימינו ששומרות שבעה נקיים.

□ **בעניין זבה - מבואר במשנה האחרונה בנדה**, שעל אף שמוותרת לטבול ביום השביעי, מכול מקום אסורה לבעלה עד סוף היום, שמא תראה בעת התשמיש ויתברר למפרע שהיא עדיין זבה. וכך כתוב:

טבלה ביום של אחריו ושמשה - ה"ז תרבות רעה, ומגען ובעילתן תלויין.

נחלקו הפוסקים האם נאסר על האשה לטבול, או רק לשמש.

מדברי רש"י ותוס' עולה שהאיסור הוא גם לטבול.

אמנם מדברי הרמב"ם והרי"ף זייק הב"י בסימן קפג שהאיסור הוא רק בתשמיש. וכך לשון הרמב"ם בפרק ו הלכה יג:

הבא על זבה גדולה ביום שביעי של ספירה אחר שטבלה או על זבה קטנה ביום השמור

אחר שטבלה פטור מן הכרת, כיון שטבלה בזמן הראוי לטבילתה טהורה, ולאשה זו יהיה

לה תרבות רעה שהרי בעילתה ומגעה תלויין.

הב"י בסימן קפג ציין לכאורה לסתירה בדברי הטור:

בסימן קפג משמע שסבר הטור שהאיסור הוא רק בבעילה ואילו בסימן שלנו (קצז) משמע שיש איסור אף בטבילה.

מעבר לכך עולה מדברי הב"י שם שאף ברמב"ם משמע שבימינו יש איסור גם לטבול מהחשש שמא יבעל, וכך כתב בפרק יא הלכה יז:

כל ז' ימים נקיים שבזמן הזה אף על פי שהן ספק אם טבלה בהן כאילו לא טבלה, ואם טבלה בשביעי אף על פי שאסור לעשות כן לכתחלה שמא יבוא לבעול בשביעי אחר

הטבילה, הואיל וטבלה בזמנה אפי' היתה זבה ודאית הרי זו עלתה לה טבילה.

כלומר, עולה מדבריו שנאסר על האשה אף לבעול מהחשש שמא יבוא בעלה עליה.

על כן כתב הב"י שם בתירוץ השני שהרמב"ם והטור למדו שבמהלך הזמן נוספה גזירה חדשה אף על הטבילה.

דבר זה נלמד זאת נלמד מהגמ' בדף סז: שם שאל רב פפא את רבא ואביי מדוע בימינו נשים אינם טובלות ביום השביעי, והרי הם אנו דנים את כולן כזבות, ולא כנדות ומותרות לטבול

ביום, וענו לו שזאת משום ר' שמכון שאמר שחכמים אסרו לעשות כן, שמא תבא לידי ספק, ושם מבואר שהאיסור הוא גם על הטבילה, שהרי רב פפא שאל מדוע נשים אינם טובלות.

בתירוץ הראשון כתב הב"י שהטור כתב בסימן קפג את דין התורה ובסימן קצז את גזירת חז"ל.

מכול מקום עולה שאף לשיטת הרמב"ם יש איסור גם לטבול בין השביעי מהחשש שמא יבוא עליה, ושחשש זה שייך אף בימינו.

אמנם הרז"ה (השגות לבעל הנפש לראב"ד שער הטבילה סימן א אות א) סבר שאין כלל איסור לטבול בשביעי, ולא גזרו אלא על הביאה. וכתב שמה ששאל רב פפא מדוע נשים אינם טובלות בשביעי, כוונתו מדוע אינם משמשות, אלא שנקט בלשון נקייה.

דעת רוב הפוסקים אינה כן, ולשיטתם אסורה אשה לטבול בשביעי שמא יבוא עליה בעלה.

□ **בעניין נידה** - מבואר בגמרא בנידה סדף סז: שעל אף שמותר לאשה לטבול ביום השמיני אסרו עליה חכמים לטבול בשעות היום, גם בימים שלאחר שבעת נידתה משום "סרך בתה" כלומר, שבתה תראנה טובלת או חוזרת מטבילה ביום, ותחשוב שמותר לטבול אף ביום השביעי ותבוא לידי איסור.

איסור זה נאמר לגבי נדה, ויש לשאול האם גזרו כן אף בזבה לאחר היום השביעי: ומשמע בראשונים שדין זה נאמר אף לגבי זבה כן מבואר מהראשונים שנביא לקמן שסברו שגזירה זו שייכת אף בימינו שכולנו ספק זבות, ואף הראב"ה שחלק עליהם, סבר שבתקופה שלא החמירו את חומרת נות ישראל גזירה זו הייתה שייכת אף בזבה.

□ **בימינו שנוהגות הנשים חומרת 'בנות ישראל':**

הב"י הביא שדעת רוב הראשונים שגזירת סרך בתה שייכת אף בימינו, למרות שאין מציאות של אשה שטובלת בנידתה, ולכן יש איסור לטבול אף ביום השמיני. כן עולה מתוספות (סז: ד"ה משום) והרא"ש (ה"ל מקואות סי' לו) הרשב"א (תורת הבית) וכן נראה מדברי הרמב"ם (פרק י"א ה"ד) התרומה (סי' קא) סמ"ג (לאוין קיא לח: הר"ן (שבועות ו. ד"ה אבל אמרו) רבינו ירוחם (נכ"ו ח"ב דף רכא ע"ד)

אמנם הראב"ה (נדח סי' קצ) **רבינו שמחה והרז"ה** (הובא בהגהות מימוניות פרק יא אות א) סברו שגזירה זו אינה שייכת בימינו, הואיל ואין מציאות שאשה טובלת לנדתה, ולכן מותרת ביום השמיני.

בעניין טבילה ביום השביעי כתב הראב"ה שזה אסור אף בימינו, מהחשש שמא יבוא עליה.

אמנם הרז"ה סבר שאף זה מותר, הואיל ולא נאסר אלא התשמיש בלבד, וכפי שהבאנו לעיל.

הב"י כתב שגם דברי הראב"ה וגם דברי הרז"ה נדחו מהלכה, ויש איסור לטבול גם ביום השביעי וגם בשמיני.

אם מותר לאשה לטבול ביום השמיני במידה ומגיעה בלילה?

כתב הרא"ש (הלכות מקואות סימן לו):

רשב"ם היה מחמיר שלא תטבול עד שתחשך.

ור"ת היה אומר שאין צריך להחמיר כל כך רק שתטבול סמוך לחשיכה ותבא לביתה משחשיכה ואז ליכא למיחש לסרך בתה.

מהראשונים עולים ב' הבנות במה החמיר הרשב"ם:

◆ **מהרא"ש נראה** שהחמיר רק לטבול בלילה (וכן נראה שהוא דעת הרמב"ם ד, ז שכתב סתם דלא תטבול אלא בלילה כפשוטו דברי הש"ס),

◆ **מהמרדכי** (שבועות תשמו) **והסמ"ג** (לאוין קיא לח: **משמע** שאין לה לצאת מביתה עד הלילה.

כמו כן אף בדברי ר"ת עולים בראשונים ב' הבנות:

◆ **מלשון הרא"ש והטור עולה** שלא התיר ר"ת, אלא ביום השמיני ושאלו לחוש לסרך בתה.

◆ **אמנם בתוס'** (סז:) למדו העבודת הגרשוני (סימן כ) והסדרי טהרה שר"ת דיבר גם ביום השביעי, ושבמידה ומגיעה רק בלילה אין גם חשש שיבוא עליה קודם הלילה.

השו"ע סתם וכתב שלא תטבול ביום, ומשמע שסבר כדעת הרשב"ם וכפי שמשמע ברא"ש שהאיסור הוא רק בטבילה ולא ביציאה מהבית.

אמנם הב"ח כתב שלא תצא מביתה קודם חשיכה, אם לא שיש בית מרחץ במקום בית הטבילה ושם רוחצת וטובלת, שאז יודעת בתה שאינה טובלת מיד כשיוצאת מביתה.

הש"ך הביא שהאגור כתב שהמנהג באשכנז הוא כדעת ר"ת, לטבול סמוך לחשיכה וכתב הש"ך שכמדומה שכך נוהגים, אלא שיש להחמיר.

אך כתב הש"ך שכל התירו של ר"ת הוא דווקא ביום השמיני (וכפי שמשמע בטור וברא"ש) והמקלים ביום השביעי, יש למחות בידם.

העבודת הגרשוני (סימן כ) חידש שאף אם נאמר שר"ת מחמיר ביום השביעי, על אף שאינה בביתה, אין זה משום החשש שמא יבוא עליה, אלא רק משום 'סרך בתה' שחמור יותר ביום השביעי, ועל פי זה יש מקום להקל במקום אונס לטבול אף ביום השביעי, כפי שיבואר לקמן שבמקום אונס, אין חוששים לסרך ביתה.

הפת"ש (ט) הביא שהחת"ס (סימן קצז) **הביא שהסדרי טהרה** סמך על היתר זה, והסכים עמהם שאין לבטל עונה מחמת חשש 'סרך ביתה'. אך סייג החת"ס את התירו וכתב שאין לה לשהות אף בבית חברתה.

האם מותר לכלה לטבול ביום?

הד"מ (ה) הביא את דברי המהרי"ל (הלכות טבילה) **שכתב** שיכולה כלה לטבול ביום משום שהיא אינה נפגשת עם החתן עד הלילה ואין חשש שיבוא עליה בזיבה.

אך סייג זאת המהרי"ל וכתב שזאת דווקא בטבילה שקודם החופה, אבל אם הטבילה לאחר הנישואין (כגון שהיתה חופת נידה, וכעבור זמן באה להיטהר) - דינה כשאר נשים, שהרי בעלה נמצא אצלה, **וכן פסק הרמ"א**.

הש"ך (ט) כתב שלא התיר הרמ"א אלא בטובלת אחר היום השמיני, וזאת כפי שהבאנו שדעתו לעיל שאף ר"ת לא התיר לטבול ביום השביעי, על אף שאינה מגיעה עד הלילה

אחרונים רבים השיגו על דבריו (באר היטב, סדרי טהרה, ודגול מרבבה) וכך הובאו הדברים בערוך השולחן (טז):

ורבים השיגו על זה דבכלה כיון שאין ביכולתה לבא אל החתן קודם הלילה שוב אין כאן שום חשש דאפילו ביום השביעי מותר.

ונלע"ד לדברי גדולים אלו כל שאין ביכולתה בשום פנים לבא קודם הלילה אפילו אשה גמורה הדין כן כגון שהיא רחוקה מן הבעל משך חצי יום או יותר דבהכרח שלא יגיעו זל"ז עד הלילה אפשר לסמוך בשעת הדחק אפילו ביום ז' דאין כאן שום חשש וגם סרך בתה לא שייך כשרחוקים זה מזו ולא תלמד הבת מזה כמו כלה... ויש להתיישב בזה:

באיזה מציאויות הקלו בכלה?

מה הדין כשהחופה ביום והיחוד בלילה?

הדגול מרבבה כתב שאין להקל אא"כ החופה ממש אחרי צה"כ. אמנם הדרכי תשובה והתשובה מאהבה כתבו שהמנהג להקל

מה הדין כשהחופה בבין השמשות

בשיעורי שבט הלוי כתב להקל

אשה שטבלה, ולא עלתה טבילתה כראוי, אם יכולה לטבול ביום

הש"ך (ח) הביא שהמהר"ם מלובלין (סימן עא) **נשאל** מה הדין במקרה שטבלה אשה שלא כראוי, אם יכולה לטבול שוב ביום, ואם צריכה לשמור שוב שבעה נקיים מהחשש שתחשוב ביתה שהיא טובלת לאחר פחות מז' ימים, וכתב הש"ך שהמהר"ם לא השיב לו.

וכתב הש"ך שנראה לו שיש להחמיר לכתחילה שלא תטבול ביום אף במציאות זו, אך אם טבלה עלתה לה טבילתה. עוד כתב שפשוט שאינה צריכה לספור ז' נקיים, שלא מצינו שגזרו כן.

לשון השו"ע:

אסורה לטבול ביום ז', ואפילו אם ממתנת מלטבול עד יום ח' או ט' אינה יכולה

לטבול ביום משום סרך בתה. (פ"י דבוק הבת וקורבתה לעשות כמעשה האם

שתטבול ביום כמוה ולא תבחין שאמה לאחר שבעה טבלה ולא בשביעי עצמו).

הגה: והכלות הטובלות קודם החופה יכולות לטבול ביום דהא לא באין אצל

החתן עד הלילה, אבל אחר החופה דינן כשאר נשים (מהרי"ל):

סעיף ז

טבילה ביום השמיני במקום אונס

מבואר בגמרא בנידה בדף סז. שעל אף שנאסר לטבול ביום השמיני משום 'סרך ביתה'. מכול מקום במקום אונס התירו.

האמוראים מביאים מספר דוגמאות למקום אונס. הדוגמאות עוסקות במציאויות בהם האשה אינה יכולה ללכת בלילה: משום אריות (רב אידן), משום גנבים (רב אחא בר יעקב), משום צינה (רב יהודה) משום שומרי החומות סוגרים השערים בלילה (רבא)

כתב הטור ובעקבותיו השו"ע שלא התירו היתר אונס, אלא ביום השמיני. **ב"י כתב שזה פשוט.**

מהי הגדרת אונס?

הפת"ש (יא) הביא שהחמודי דניאל כתב שלא התירו טבילה בלילה אלא באונס של כל בני העיר, ולא באונס של יחיד.

כתב הלחם ושמלה (ח): 'ולא שמיעא לי כלומר לא סבירא לי והרי לשון הרמב"ם (איסו"ב ד, ח) הייתה חולה..הרי זו טובלת ביום השמיני'.

בשיעורי שבט הלוי (א) הקשה גם מסברא על דין זה שודאי הבת יודעת גם מאונס פרטי, וכתב שגם החמודי דניאל, לא כתב כן אלא בלשון 'לכאורה נראה'.

ומ"מ הסיק למעשה שיש להחמיר לכתחילה, ובמקום אונס הניכר לכל יש להקל. אך חלקו עליו הדברי מלכיאל ולחם ושמלה.

[אישה שטובלת ביום ח' אם חייבת לחזור דווקא שתחשך או מותר לחזור אפילו ביום מקור חיים וכן השדי חמד בשם הנציב כתבו שיכולה לחזור ביום אמנם הדרכי תשובה והדברי חיים פסקו שתחזור בלילה].

לשון השו"ע:

היכא דאיכא אונס, כגון שיראה לטבול בלילה מחמת צינה או פחד גנבים וכיוצא בו, או שסוגרין שערי העיר, יכולה לטבול בשמיני מבעוד יום. אבל בשביעי לא תטבול מבעוד יום אף על גב דאיכא אונס.

סעיף ה**עברה וטבלה ביום, האם עלתה לה טבילתה?**

כתב הרשב"א (תורת הבית הארוך ב"ז ש"ז לא). שכולם מודים שאם טבלה ועברה ביום השמיני עלתה לה טבילתה בדיעבד שהרי במקום אונס מותר לה לטבול אפילו לכתחילה, וכן כתב רבינו ירוחם (נכ"ו ח"ב דף רכב ע"ד).

ולענין מציאות שטבלה ביום השביעי הביא הרשב"א שנחלקו גדולי המורים בדבר:

ראב"ד (בעלי הנפש שער הטבילה עמ' פט) **בשם רב אחא משבחה (שאילתות) סבר** שלא עלתה לא טבילה. וכן כתב מהר"ם (הובא בהגהות מימוניות פרק י"א אות י).

הרשב"א הכריע שלא כדבריהם וכתב שכל האיסור הוא גזירה רחוקה ויש בה כמה ספקות (שמא זבה היתה, ושמא תשמש מיד לאחר טבילה, ושמא תראה ביום ותסתור ספירתה למפרע) - ומתוך חששות רחוקות לא נחמיר בדיעבד.

וכדבריו סברו ראשונים רבים: הרמב"ן (הלכות נדה סוף פרק א), **רבינו שמחה** (הובא בהגהות מימוניות פרק יא אות י), **הראב"ה** (נדה ס"י קצ), **רמב"ם** (פרק י"א הלכה יז) וכן דעת רוב הראשונים.

השו"ע פסק כדעת רוב הראשונים שעלתה לה טבילתה.

אמנם הב"ח והמהרי"ל כתבו שיש להחמיר בזה.

הש"ך כתב שטוב להחמיר במקום שאפשר.

וכתב הפת"ש (יג) בשם החמודי דניאל שאם ספק הוא ביום המעונן אם טבלה ביום או בלילה אין צורך להחמיר.

אשה שטבלה ביום השמיני מחמת האונס אם צריכה להסתיר זאת מבעלה?

הב"י הביא את דברי האגור (סי' אלף שפד) שפסק שהנשים שטובלות ביום צריכות להסתיר את טבילתן מבעליהן שלא ישמשו עמה ביום ויבואו לידי ספק דאורייתא.

הב"י תמה על לשונו שהרי הנשים בימינו יושבות ז נקיים ואם טובלות יום לאחר מכן, הם לעולם לא יהיו אסורות מדאורייתא, וכתב שמוכרחים לומר שכוונתו לאשה שעברה על גזירת חז"ל וטבלה ביום השביעי.

עוד הציע הב"י שמדובר כשטבלה בהיתר בים השמיני ואעפ"כ צריכה להסתיר טבילתה, מפני שבמקרה של טובלת בשביעי ניתן להגיע לחשש דאורייתא.

וכתב הב"י שאם זו כוונתו הרי זו חומרא יתירה, **ואכן השו"ע לא הביא דין זה.**

אמנם הרמ"א פסק את דברי האגור במציאות שעברה וטבלה וכתב שבין אם טבלה בשביעי ובין אם טבלה בשמיני לא תשמש עד הלילה, ותסתיר טבילתה מבעלה עד הלילה.

הב"ח הבין שהאגור דיבר במציאות שטבלה ביום השביעי, ובמצב שהיה אונס כזה שלא תוכל לטבול אף בימי שמיני ותשיעי ויותר, עיי"ש.

לשון השו"ע:

**אם עברה וטבלה בח' ביום בלא אונס, אפילו הכי עלתה לה טבילה; וכן אם עברה
וטבלה בז' ביום, עלתה לה טבילה.
הגה: ומכל מקום לא תשמש אפילו בשמיני עד הלילה, ותסתיר טבילתה מבעלה
עד הלילה (ב"י בשם האגור):**

סימן קצח- דיני טבילה וחציצות

סעיף א

כללי הטבילה

טבילה בבבת אחת

נאמר בספרא בפרשת אמור פרשה ד:

"כי אם רחץ בשרו"-יכול יהיה מרחיץ אבר אבר?

תלמוד לומר- "ובא השמש וטהר" מה ביאת שמשו כולך כאחת אף במים כולך כאחת.

מבואר, כי צריכה האשה לטבול כל כולה בתוך המים ולא איבר איבר.

וכן פסקו כל הראשונים והשו"ע.

חציצה

לשון הגמרא בסוכה ה-ו:

דאמר רבי חייא בר אשי אמר רב: שיעורין חציצין ומחיצין הלכה למשה מסיני...

חציצין דאורייתא נינהו, דכתיב (ויקרא יד) ורחץ (את בשרו) במים - שלא יהא דבר חוצץ בינו

לבין המים! -

כי אתאי הלכתא לשערו, כדרבה בר בר חנה:

דאמר רבה בר בר חנה: נימא אחת קשורה - חוצצת, שלש - אינן חוצצות. שתיים איני יודע. -

שערו נמי דאורייתא נינהו, דכתיב ורחץ את בשרו במים - את הטפל לבשרו, ומאי ניהו - שערו!

כי אתאי הלכתא - לכדברי יצחק:

דאמר רבי יצחק: דבר תורה: רובו המקפיד עליו - חוצץ, רובו ואינו מקפיד עליו - אינו חוצץ.

וגזרו על רובו שאינו מקפיד - משום רובו המקפיד, וגזרו על מיעוטו המקפיד - משום רובו

המקפיד.

ולגזור נמי על מיעוטו שאינו מקפיד משום מיעוטו המקפיד! היא גופה גזרה, ואנן ניקום ונגזור

גזרה לגזרה?

מגמרא זו עולה, כי מן התורה טבילה עולה לאדם, או לאשה, רק במדה ואין דברים שחוצצים בינה

לבין המים בשעת הטבילה.

עיקר דין זה נלמד מן הפסוק: ו'רחץ במים'- שלא יהיה דבר חוצץ בינו לבין המים.

עוד מבואר בגמרא שמפסוק זה יש ללמוד גם חלק מפרטי הלכות חציצה, כגון שאסור שתהיה

חציצה אף בשער.

אמנם כללי הלכות חציצה, אינם נלמדים מן הפסוק, אלא נמסרו הלכה למשה מסיני והם, שדבר

החוצץ הוא דווקא שהוא ברוב גופו וכן שהאדם מקפיד עליו, אך כל שאינו ברוב גופו או שאינו

מקפיד עליו, הוא אינו חוצץ מדאורייתא.

אמנם חכמים גזרו שכל דבר שהאדם מקפיד עליו, חוצץ, אף במידה ואינו רוב. וכן כל דבר שנמצא

על רוב גופו, חוצץ, אע"פ שאינו מקפיד עליו.

רש"י (עירובין ד:) **ביאר** שדברי רב יצחק בעניין רובו המקפיד נאמר לגבי שערו.

והבינו תוספות (ד"ה 'דבר תורה) שלדעת רש"י כל חציצה בבשרו מעכבת ואפילו במדה שזה מיעוט

שאינו מקפיד. (כתב המהרש"א: "דליכא לדיוקי, אבל בשרו, אפי' רובו שאינו מקפיד ומיעוט המקפיד חוצץ, אבל

מיעוט שאינו מקפיד, אפילו בבשרו אינו חוצץ, דבדבר תורה ליכא לפלוגי בהכי)

והביאו תוספות שרבינו תם הקשה על דברי רש"י שמוכח ממקומות רבים בש"ס שאין לחלק בזה

בין שיער לבשר, ולעולם מן התורה אין חציצה אלא ברוב שמקפיד.

וכתב הב"י שמבואר בדעת הרמב"ם (מקואות א, יב) והרשב"א, שאף בבשרו שייך דין זה.

להלכה פסק השו"ע שרוב חוצץ אע"פ שלא מקפיד, וכן מיעוט חוצץ במדה ומקפיד, (וכל זה מדרבנן

וכפי שבארנו, ומדאורייתא חציצה היא רק ברוב שמקפיד).

מדברי הרמב"ם מבואר (מקואות א, יב) שההקפדה, פירושה שרוצה להעבירו ממנו, וכשאינו מקפיד

פירושו, שאין לו בעיה שזה ישאר עליו.

דבר שרוצה שישאר זמן רב, אם נחשב חציצה

החלקת יואב (א יו"ד ט) **סבר** שיש לדמות בין הלכות חציצה למלאכת קשירה, במלאכת קשירה

כתב הרמ"א (או"ח ש"ז א) שמדרבנן קשר של קיימא, הינו קשר שמחזיק שבוע.

על כן סבר החלקת יואב, שכל האשה רוצה שהדבר ישאר אצלה במשך שבוע, הוא אינו חוצץ.

האבני נזר (יו"ד רנ"ג) מדמה אף הוא לדיני קשירה, אך סובר שיש ללכת אחרי ההגדרה מדאורייתא לקשר של קיימא, והוא חצי שנה כמבואר ברמ"א שם, לכן רק דבר שהאשה חפצה שישאר אצלה במשך חצי שנה, אינו נחשב כחוצץ.
בשערי טבילה (סימן לד) **כתב** שלפי הב"י בהלכות קושר, מבואר שגדר של קיימא הוא 30 יום, והוא הדין לעניין חציצה.
הרב שלמה לוי בספרו שערי אורה (עמוד 157) **כתב** שהמשמעות הפשוטה בפוסקים היא שאינה מתכוונת להסירו לעולם, אך כתב שהיות ומדובר באיסור דרבנן ניתן לסמוך במקרים מסויימים על שיטת השערי טבילה שהגדרה היא ל' יום.

האם ההקפדה תלויה בדעת בני האדם או באדם עצמו?

הב"י מסיק שלדעת הרשב"א, ההקפדה תלויה אך ורק בדעת בני האדם, על כן במידה ובני האדם מקפידים, זוהי חציצה על אף שהאשה עצמה אינה מקפידה בזה, ובמידה והאנשים אינם מקפידים, אין זה חציצה, אף אם האשה מקפידה על זה.
וכתב הב"י שבדעת הרמב"ם מבואר לכל הפחות כי חולק על כך שהכל תלוי בדעת בני אדם, ומבואר בדבריו, שבמדה והאשה מקפידה, הדבר חוצץ, אף במידה ושאר בני האדם אינם מקפידים.
כך עולה מדברי הרמב"ם (מקוואות ב, טו): **שכתב**: 'ושערה אחת שנקשרה חוצצת והוא שיהיה מקפיד עליה, אבל אם אינו מקפיד עליה עלתה לו טבילה'.
וכתב הב"י שלמרות שבד"כ אנשים אינם מקפידים על שערה אחת, כתב הרמב"ם שאם הוא מקפיד, זה נחשב חציצה.
אך הסתפק הב"י האם יאמר הרמב"ם כן אף לקולא, שבמדה והאדם אינו מקפיד, אין זה חציצה אף אם שאר בני האדם מקפידים, וכתב שנראה הרמב"ם יקל אף בזה והשאיר בצ"ע.
עוד כתב הב"י שאף מדברי הטור עולה, שבמדה והאשה מקפידה, זה נחשב חציצה אף כששאר בני האדם אינם מקפידים מפני שכתב לעניין צואה ובצק שתחת הציפורן שבמדה ואין דרך בני אדם להקפיד, אין זה חוצץ למי שאינו מקפיד בכך. משמע שבמדה ומקפיד, זה יחוצץ אף כששאר בני האדם אינם מקפידים.
הב"ח סבר שאף הרשב"א יודה שיש ללכת לחומרא אחר הקפדת האשה, אף כששאר בני אדם אינם מקפידים.
אמנם המעיין בדברי הרשב"א יראה שכתב במפורש: 'דכיון שאין דרכן של אנשים להקפיד אף על פי שזה מקפיד בטלה דעתו'.
השו"ע פסק שבמדה ובני האדם מקפידים, זה חוצץ אף אם אינו מקפיד עליו עתה או אפילו לעולם.
השו"ע לא התייחס למציאות שרוב העולם אינו מקפיד, אך הוא מקפיד.
הש"ך (ב) ציין לדברי הב"י שלדעת הרמב"ם והטור במידה והוא מקפיד זה חוצץ, אף אם שאר בני אדם אינם מקפידים, וכתב שכן הכריע הב"ח וכן מבואר במרדכי במפורש. **וכן הכריע הט"ז (ג) א"כ, למעשה נפסק לחומרא**, שדי בכך שהאדם יקפיד, או שבני האדם יקפידו בכדי שזה יחוצץ.

מקפידה עליו לפעמים ולא מקפידה עכשיו

כתב הראב"ד (בעלי הנפש שער הטבילה סימן ב) שאפילו אם אינו מקפידה כעת, כל שמקפידה לפעמים חוצץ, **וכן כתבו בשמו הרא"ש** (הלכות מקוואות סימן כו) **והר"ן** (שבועות דף ז. ד"ה דבר תורה).
השו"ע פסק בלשון מוזרה וכתב: אם דרך בני אדם לפעמים להקפיד עליו, חוצץ אפילו אם אינה מקפדת עליו עתה.
וביאר הט"ז (ב) שכוונתו שכשיש מיעוט שמקפיד, ואף היא מקפידה לפעמים, אז זה חוצץ.
אמנם ערוך השולחן (ח) כתב שכוונת השו"ע לומר שאם האשה מקפידה על דבר מסויים בזמנים מסויים זה נחשב חוצץ ולא כביאור הט"ז.
אך כתב ערוך השולחן שדינו של הט"ז נכון.
אף הפת"ש (א) הביא שהזכרון יוסף (יו"ד סימן י) **ביאר כדברי ערוך השולחן** שהכוונה שמקפידה בזמנים מסויים אך לא בשעת טבילה.
וכתב עוד הזכרון יוסף שרק במידה ומקפידה לעיתים מזומנות זה חוצץ, כגון שמסירה אותו בלישה היום או מחר, אך אם אינה מסירה אלא לזמן מרובה (נראה שהכוונה לזמן מסוים ולא שמסירה אותו לעולם כן נראה לי) אין להקפיד.

האם לכתחילה מיעוט שאין מקפיד עליו חוצץ?

הדרכי משה (ב) הביא שכתוב בהגהות שערי דורא (הלי נדה סי' יב ד"ה חוטיין) שיש להקפיד לכתחילה שלא תטבול, אף בדברים שאינם חוצצים, גזירה אטו חוצצים.
דברי ההגהות שערי דורא נאמרו לגבי חוטים רפויים, אך נראה שהרמ"א הבין שהוא הדין לעניין מיעוט המצוי, ולכן פסק כן בסעיף שלנו, וכן הבין בדבריו הט"ז (ד).

פסיקה זו מעוררת תמיהה שהרי בגמ' שהבאנו לעיל מבואר ששאלה הגמרא מדוע שלא נגזור אף במיעוט שאינו מקפיד, וכתבה שאין גוזרים גזירה לגזירה, וא"כ כיצד גזר הרמ"א גזירה שחז"ל קבעו שאין לגזור?
הט"ז נדרש לשאלה זו, וכתב שלכתחילה ניתן לגזור, אך איננו גוזרים כן בדיעבד. לשון השו"ע:

צריכה שתטבול כל גופה בפעם אחת; לפיכך צריך שלא יהיה עליה שום דבר החוצץ. ואפילו כל שהוא, ואם דרך בני אדם לפעמים להקפיד עליו, חוצץ אפילו אם אינה מקפדת עליו עתה, או אפילו אינה מקפדת עליו לעולם כיון שדרך רוב בני אדם להקפיד עליו, חוצץ; ואם הוא חופה רוב הגוף, אפילו אין דרך בני אדם להקפיד בכך, חוצץ.

הגה: ולכתחלה לא תטבול אפילו בדברים שאינם חוצצין, גזרה אטו דברים החוצצים (הגהות ש"ד).

סעיף ב

האם חוטים חוצצים בשער ובשאר מקומות בגוף?

לשון המשנה במקוואות (ט, א):

אלו חוצצין באדם:

חוטי צמר, וחוטי פשתן, והרצועות שבראשי הבנות.

רבי יהודה אומר של צמר ושל שער אינם חוצצין מפני שהמים באין בהם.

נחלקו התנאים האם חוטי צמר ופשתן חוצצים לענין טבילה.

ולהלכה נפסק כדעת חכמים שחוטי פשתן חוצצים.

חוטים רפויים

במשנה בשבת בדף נז. מבואר שבמדה והחוטים מונחים ברפיון הם אינם חוצצים.

רש"י ביאר שמדובר בחוטים שבקליעת שיערה, ואף במקרה זה יש להתיר במידה והם רפויים.

הרא"ש (שבת ו, א) חלק על רש"י וסבר שבמדה והחוטים נמצאים בקליעת שיערה, אין להתיר לה לטבול אף כשהם רפויים, משום שהמים אינם נכנסים לתוך הקליעה עד שתסתור אותן לגמרי.

וביאר הרא"ש שמדובר בחוטים המצויים על ראשה ובזה מועיל רפיון.

השו"ע פסק כדעת הרא"ש שרפיון מועיל רק בשערות שמעל הראש, ולא בתוך קליעת השער.

האם חוטים חוצצים דווקא בראש, או גם בשאר הגוף?

בגמרא בשבת נז. אומר רב הונא שכל מה שדובר במשנה על חוטים שחוצצים, זה דווקא בחוטים המצויים על הראש, הגמרא מניחה שרב הונא בא למעט חוטים המצויים על הצוואר.

הגמרא הקשתה על כך שלא יתכן שבא למעט חוטי צמר בצוואר, שהרי בזה פשוט שכשם שהם חוצצים על הראש, כך הם יחצצו בצוואר, משום שזהו ק"ו, ומה בחוטים המצויים על השיער שזהו חיבור של רך וקשה, אנו אומרים שיש בזה חציצה, על אף שבדבר קשה יש פחות חציצה, חיבור בין פשתן לצוואר כל שכן שיהווה חציצה משום שזהו חיבור של דבר רך בדבר רך, ונצמדים אחד לשני הרבה יותר.

כמו כן יותר לא יתכן שבא למעט חוטי פשתן שהם קשים, שאם קשה בקשה חוצץ, כל שכן רך בקשה.

הגמרא מתרצת שאכן רב הונא בא למעט חוטים שבצוואר, והסיבה שהם אינם חוצצים, היא משום שההנחה היא, שהם לעולם מונחים ברפיון, משום שהאשה אינה רוצה לחנוק את עצמה.

הגמרא מקשה על כך מברייטא ממנה עולה שאין לצאת בחבקין שבצוואריהן, ומשמע שהאשה מהדקת בחזקה אף לצווארה.

ומתרצת הגמרא ששם מדובר ב'קטלא', והוא נועד להיות מונח בחזקה בכדי לתת לה מראה של בעלת בשר.

וביאר רש"י שמדובר בבגד חשוב שהאשה תולה על צווארה ויש לו רצועה חלקה ורחבה שאינה מזיקה אותה ולכן אינה חוששת להדק בחזקה.

מגמרא זו עולה כי חוטים מהווים חציצה, הן בשיער והן בשאר מקומות בגוף, ודווקא בצוואר הם אינם מהווים חציצה משום שיש להניח שהאדם אינו מניח אותם בחזקה, ומכול מקום בסינר שנועד להדק בחזקה ואינו חונק משום שרצועות רכות ורחבות, הוא חוצץ אף בצוואר.

וכן פסק השו"ע:

אלו הדברים שחוצצין:

חוטי צמר וחוטי פשתן ורצועות שכורכין בהם השיער בראש, לא תטבול בהם עד שתרכסם.

ואם הם בתוך קליעת שיערה אינו מועיל בהם רפיון.
ואם הם כרוכים בשאר מקומות בגוף, לא תטבול בהם עד שתרכסם.
חוץ מאם הם כרוכים בצואר שאינם חוצצין לפי שאינה מהדקן.
אבל קטלא, שהיא רצועה חלקה ורחבה שכורכת סביב צוארה, חוצצת, מפני שחונקת עצמה בחוזק כדי שיהיה בשרה בולט ותראה בעלת בשר, ומתוך שהרצועה חלקה ורחבה אינה מזיקתה (רש"י):

סעיפים ג-ז

חציצה בחוטים ארוגים, בשער, והאם דבר רפוי חוצץ במידה ומקפידה עליו

בסעיף הקודם הבאנו את דברי המשנה בשבת נז. שדנה בחציצה בחוטים לעניין טבילה, ומבואר שם שחוטים מהווים חציצה, אלא אם כן הניחה אותם האשה ברפיון. דין זה הוזכר במשנה בהקשר לאיסור הוצאה מרשות לרשות בשבת, ומבואר בגמרא שהמשנה תולה בין הדינים: כל שמהווה חציצה, אין האשה יכולה לצאת בו, מחשש שתזדמן לה טבילה, ותוריד את אותו הדבר, על מנת לטבול, ותבוא לטלטלו ברשות הרבים.
הגמרא מביאה את התלבטותו של רב כהנא לגבי 'תיכי חלילתא', (שרשרות של חוטים חלולות ועגולות). **בפשטות**, ההתלבטות היא לגבי איסור הוצאה בשבת, אך כפי שהבאנו לעיל המשנה תלתה את איסור ההוצאה בשאלת החציצה בטבילה, מכול מקום נחלקו הראשונים, האם אף כאן דינהם שוים, או שלמסקנת הגמרא בזה יש חילוק בין איסור הוצאה לדיני חציצה וכפי שיתבאר: ראשית, נציג את לשון הגמרא, ואח"כ נבאר מספר אפשרויות בהבנת גמרא זו:

בעא מיניה רב כהנא מרב: תיכי חלילתא מאי?

אמר ליה: אריג קאמרת? כל שהוא אריג - לא גזרו.

איתמר נמי, אמר רב הונא בריה דרב יהושע: כל שהוא אריג - לא גזרו.

ואיכא דאמרי, אמר רב הונא בריה דרב יהושע: חזינא לאחוותי דלא קפדן עלייהו.

מאי איכא בין הך לישנא ובין הך לישנא?

איכא בינייהו - דטניפן:

להך לישנא דאמר כל שהוא אריג לא גזרו - הני נמי ארוג.

ולהך לישנא דאמרת משום קפידא; כיון דטניפא - מקפד קפדא עלייהו.

פרשנות הראשונים:

□ רש"י:

רב כהנא הסתפק בענין איסור הוצאה בשבת, אם ניתן לצאת עם שרשראות עגולות וחלולות.

והשיב לו רב שלא גזרו באריג, וביאר רש"י שהיות והוא אינו מתהדק לגוף הוא אינו חוצץ לעניין טבילה, ועל כן לא גזרו לאסור לצאת עמו בשבת.

בלישנא הראשונה רב הונא בריה דרב יהושע הסכים עם דברי רב.

אמנם בלישנא השניה, ביאר רב הונא בריה דרב יהושע שיש טעם אחר, והוא שהם אינם חוצצות לטבילה משום שהנשים אינם מקפידות להוציא אותם בשעת הרחיצה, ומכאן רואים שנכנסים דרכם מים, אחרת האשה הייתה מסירה אותם, וממילא גם אין איסור לצאת עמם בשבת, ששוב אין חשש שהנשים יורידו אותם כשהזדמן להם טבילה, וכן אין לחוש שיורידו סתם כך בשעת רחיצה שהרי אינן מקפידות בזה.
הגמרא מבארת שההבדל בין 2 האפשרויות הנ"ל היא: במקרה שאותם שרשראות מטונפות.

במקרה זה לפי הטעם הראשון, עדיין ניתן להתיר לצאת עמם בשבת משום שסוף כל סוף הם אינם חוצצות, ואין חשש שהאשה תוציא אותם בעת טבילה.

אמנם לפי הטעם השני אע"פ ששרשראות אלו אינם חוצצות, מכול מקום יש לאסור לצאת עמם בשבת, משום שהאשה לא תרצה לרחוץ עם שרשראות מטונפות, ובמדה ותרחץ היא תסיר אותן מעליהן, ויש חשש שיטלטלו אותם ברשות הרבים.

כלומר, לפי ביאור זה, לעולם שרשראות אלו אינם חוצצות ובעצם מאותו הטעם: המים נכנסים לשיער אף במידה והשרשראות מצויות עליו.

מכאן פשוט שכל דבר שהוא רפוי, אינו חוצץ לטבילה וכפשטות המשנה.

□ רבותיו של רש"י על פירושו הראשון של הב"י:

רש"י מביא את פרשנות רבותיו, לדעתם דברי הגמרא גם לבסוף עסקו באיסור חציצה: **בלישנא הראשונה** הסיבה שאין חציצה בשרשראות אלו, היא משום שלא גזרו באריג. **ובלישנא השניה**, משום שאינן מקפידות על שרשראות אלו. **הנפקא מינה היא** בשרשראות מלוכלכות שהאשה אכן מקפידה בהם, ולכן הם מהוות חציצה לעניין טבילה לפי הלישנא השניה, אמנם לפי הלישנא הראשונה, לא גזרו כלל חציצה באריגה.

דברי רבותיו של רש"י אינם ברורים דים, וכפי שמקשה רש"י, מפני שצריך להבין מהי הסיבה שלדעת הלישנא הראשונה לא גזרו באריג, אם זה משום שהם רפויים, אי"כ מדוע במידה והאשה מקפידה עליהם הם מהוות חציצה, והרי סוף כל סוף המים עוברים דרכם. רש"י הציע שיתכן שסוברים רבותיו שמה שנאמר הלכה למשה לסיני שדבר שמקפידים עליו חוצץ, זה גם במידה והמים עוברים דרכו.

אך רש"י מקשה על ביאור זה, כיצד לישנא הראשונה חולקת על הלכה למשה לסיני, ומתירה לאשה לטבול על חוט שהיא מקפידה עליו. (נראה שרש"י מתייחס לזה כאיסור דאורייתא משום שהוא סובר ששערות הינה יחידה בפני עצמה ודי ברוב חציצה בשער בכדי שהחציצה תהיה דאורייתא וכפי שיבואר לקמן, ולכן יש כאן רוב שערות וכן מקפידה עליו לפי פרשנות זו לביטוי מקפידה).

הב"י נדרש לקושיית רש"י ומביא ב' ביאורים בדעת רבותיו של רש"י. **בביאורו הראשון כותב הב"י** שרבותיו של רש"י סברו ששני הלישנות חלוקות בדיוק בנקודה אותה מעלה רש"י, האם התורה אסרה לטבול בדבר שמקפיד עליהם רק במידה והוא הדוק וחוסם מהמים לבוא, או שהתורה אסרה לטבול עם כל דבר שהאשה מקפידה עליו אף במדה שהוא רפוי ואינו חוסם מן המים לבא:

הלישנא הראשונה סברה שלא אסרה תורה לטבול עם דבר שמקפידה עליו אלא במדה והוא מהודק לגופה.

אמנם הלישנא השניה סברה שכל שמקפידה עליו אסורה לטבול עמו.

□ שיטת רבותיו של רש"י ע"פ ביאורו השני של הב"י:

כפי שהבאנו לעיל, דעת רבותיו של רש"י היא שנחלקו הלישנות בגמרא אם יכולה האשה לטבול עם דבר שמקפידה עליו, והקשה רש"י מדוע יש לאסור לטבול בדבר שמקפידה עליו במידה והוא רפוי.

הב"י בביאורו השני לדבריהם כתב שאף רבותיו של רש"י מודים שבמדה והדבר רפוי, הוא אינו חוצץ אף במידה והאשה מקפידה עליו, אלא שבמקרה זה יש חציצה ממש, משום שהלכלולים המצויים בשרשראות מדביקות את השרשאות ומצמידות אותם לגוף האשה.

אמנם בביאור זה צריך הב"י להתמודד עם טענתו של רש"י שלכאורה בזה יש חציצה ממש שהרי זה מהודק והאשה מקפידה עליו, וכיצד ניתן להקל בזה.

על כך עונה הב"י שהיות והחציצה אינה נמצאת ברוב, היא מדרבנן בלבד, ובאריג לא גזרו לאסור מיעוט על אף שהוא מקפיד עליו, משום שחכמים לא חילקו בדבריהם והתיר כל ארוג שהוא. (כתב הב"י שבפשטות רבותיו של רש"י סברו שהשיער אינה יחידה נפרדת ונמדת ביחס לכול הגוף וכדעת הרמב"ם שיובא לקמן, ולכן אף חציצה ברוב השיער הינה מיעוט, אך כתב שניתן לקיים פירוש רבותיו של רש"י גם במידה ונסבור ששער הינו יחידה נפרדת, ומדובר במציאות שהחציצה נמצאת במיעוט השער)

לפי ביאור זה נחלקו הלישנות בדיוק בנקודה זו: **לדעת הלישנא הראשונה**, לא גזרו בארוג אף במיעוט שמקפיד. **ולדעת הלישנא השניה** גזרו בארוג במידה והוא מהודק במיעוט המקפיד, וארוג אינו שונה כלל מדיני חציצה אחרים.

□ שיטת רבותיו של רש"י ע"פ ביאורו של הפרישה:

הפרישה השיג על פרשנות הב"י בדעת רבותיו של רש"י.

וביאר הפרישה שרבותיו של רש"י החמירו באריג שמקפיד בו על אף שהוא רפוי, רק משום שיש לחוש שהאשה לא תטבול בצורה טובה מפני שהיא חוששת שמא תתלכלך.

הלבושי שרד צידד בביאור הפרישה וכתב שטעמו הראשון של הב"י נסתר מהרבה גמרות ומסעיפים שונים בסימן זה (הפתי"ש ד) הביא ראייה מהמבואר בביצה יח. שנדה מערמת בגדיה וטובלת, ואע"פ שאשה מקפידה על בגדיה להורידם בעת רחיצתה וכן נפסק בסעיף מו, וכן עולה ממקומות רבים שכל שהוא רפוי אינו חוצץ כלל).

(הסדרי טהרה (שיורי טהרה יג) **האריך אף הוא להקשות על פירוש הב"י הנ"ל** מדיון זה ומדינים נוספים. **וכתב לדחוק** שיתכן שמדאורייתא, אף רבותיו של רש"י מודים שכל שהוא רפוי אינו חוצץ ורק מדרבנן גזרו בזה, ולא גזרו אלא שמקפידה בשעת טבילה, ובוזה מבואר מה שנפסק בסעיף כג ששירים ונזמים אינם חוצצים אע"פ שמקפידה עליהם להורידם בשעת לישת הבצק, שמכול מקום אינה מקפידה בשעת טבילה. ולענין הדין של טובלת בבגדיה כתב שצריך לומר שמדובר בבגדים פחותים שאינה מקפידה עליהם.)

נראה שרוב הראשונים פסקו כלישנא השניה בגמרא, (וביאר הב"י שאף שזה דין דרבנן הולכים לחומרא, משום שיש לפסוק כלישנא בתרא, וכן כדעת רב הונא אע"פ שחולק על רב, היות ורב הונא הוא 'בתרא' אמנם לקמן נראה שהרמב"ם כנראה פסק כלישנא קמא, וכפי שיבואר לקמן.).

על כן ננסה לסכם את העולה להלכה בלישנא השניה לפי כל אחת מהשיטות שהזכרנו כעת:

◆ **לדעת רש"י**: בגדים ארוגים לעולם אינם חוצצים, משום שהם רפויים, ואין זה משנה כלל אם האשה מקפידה עליהם או שאינה מקפידה, משום שלא שייך לדון בדיני חציצה בדבר רפוי (ולא נחלקו הלישנא הראשונה והשניה אלא לעניין שבת).

◆ **לדעת רבותיו של רש"י על פי ביאורו הראשון של הב"י**: בגדי אריג חוצצים במדה והאשה מקפידה עליהם, וזאת למרות שהם רפויים והמים עוברים דרכם. **בשיטה זו ישנו חידוש עצום בהגדרת חציצה**: כל דבר שהאשה מקפידה עליו חוצץ, על אף שאינו מונע מן המים לעבור דרכו.

◆ **לדעת רבותיו של רש"י על פי ביאורו השני של הב"י**: אריג אינו שונה מדיני חציצה רגילים, וכדעת רש"י, אך במדה וישנו לכלוך על האריג, יש לאסור לטבול אף באריג, משום שהלכלוך מצמיד את האריג לגוף, והיות וכשיש לכלוך האשה מקפידה עליו, הרי זה מיעוט המקפיד, שחוצץ מדרבנן.

◆ **לדעת הפרישה בביאור רבותיו של רש"י**: אריג אינו חוצץ משום שהוא רפוי, ומכל מקום יש לאסור במידה ויש בו לכלוכים, משום שיש לחוש שהאשה לא תטבול יפה, אך פשוט שדבר שהוא רפוי אינו חוצץ, אף במידה והאשה מקפידה עליו.

הרמב"ם לא הביא את דיני אריג בבגד בעניין חציצה כלל, והזכיר דין זה רק לגבי איסור הוצאה בהלכות שבת (פרק יט הלכה ט).

ולמד מכך הב"י שביאר הרמב"ם כרש"י שדין זה נאמר לגבי הוצאה בשבת ולא חציצה, ובפשטות לעניין חציצה כל שהוא רפוי אינו חוצץ.

הרא"ש הביא את פירושו של רש"י, ולאחר מכן כתב שיש פרשו שמה שאמרה הגמרא שהנ"מ היא לעניין 'מטנפי', אין הכוונה לעניין אריג מלוכלך אלא לעניין אריג זהוב, שהוא יפה והאשה מקפידה להוריד אותו קודם רחיצתה בשביל שלא יטנף בתוך המים.

הרא"ש לא ביאר אם לדעתו במטנפי יש נ"מ דווקא לעניין שבת כדעת רש"י או גם לעניין טבילה כדעת רבותיו של רש"י.

הטור כתב להלכה ששרשראות חוצצים במידה והם מלוכלכים וכן במדה שהם מוזהבים, ונראה שסבר כדעת רבותיו של רש"י שדין זה נאמר לענין חציצה, ובביאור המושג 'מטנפי' סבר ש2 הפירושים אמת.

הב"י ביאר שדברי הטור תואמים ל2 פירושו בדעת רבותיו של רש"י, שניתן לומר שהיות והם מוזהבים, אשה מקפידה עליו, ולכן הם חוצצים אף כשאינם מהודקים. וכן ניתן לומר שהזהב היוצא מהם גורם לבגד להדבק לגוף האשה, וממילא נעשה האריג מהודק לגוף.

מכול מקום כתב הב"י שמדברי רבינו ירוחם שכתב אף הוא כדברי הטור, עולה שהסיבה שאין לטבול בשרשראות מוזהבות או מטונפות, הוא משום שהיא מקפידה עליהם וכפירושו הראשון, שאף במידה והם רפויים, הם חוצצים במידה והאשה מקפידה עליהם.

השו"ע פסק שאריג אינו חוצץ, (ומפרש את הפירוש אריג כדברי הראב"ד שביאר לקמן), ואינו מזכיר כלל חילוק בין זהוב ומלוכלך לאריג רגיל.

וכן באורח חיים השו"ע לא הזכיר חילוק במעשה אריג²¹.

אמנם הרמ"א בסעיף ד פסק שבמדה והאריג מטונף או מוזהב, הוא חוצץ לטבילה, וכתב כלשון רבינו ירוחם שזאת משום שהיא מקפידה עליהם שלא תתטנף וחוצצים.

לפי ניתוחו של הב"י, הרמ"א פסק כביאורו הראשון ברבותיו של רש"י שהרי נקט בלשונו של רבינו ירוחם.

ויוצא מכאן חידוש גדול מאוד!!! שבמדה ואשה מקפידה על דבר, הוא חוצץ אף במידה והוא רפוי. **הסדרי טהרה** (שיורי טהרה יג) **אכן נקט** שזוהי דעת הרמ"א, אך ביאר שצריך לומר שזהו דין מרבנן בלבד, ומדאורייתא ודאי שרפוי אינו חוצץ, וכפי שהבאנו לעיל, הוא טרח לבאר כיצד דין זה אינו סותר גמרות וסעיפים לקמן, וחידוש בזה גדר שלא גזרו אלא בדבר שמקפידה בעת הטבילה, ולא במידה ומקפידה עליו בזמנים אחרים כגון לישנה וכדו'.

ומכול מקום כתב הסדרי טהרה שיש מקום לומר שהרמ"א פסק כפירוש השני של הב"י, שהסיבה היא משום שהלכלוך מדבקם לגוף, אך סתם כך אין להחמיר בדבר שמקפיד בו במדה והוא רפוי.

ולהלכה הסיק הסדרי טהרה שיש להחמיר בדבר שמקפיד אע"פ שהוא רפוי, אך כשיש עוד צד להקל, מקלים. משום שכל האיסור הינו מדרבנן וכפי שביאר.

הפתי"ש (ד) הביא את דברי הלבושי שרד שכתב שהעיקר כדעת הפרישה, שבדבר רפוי לא שייך כלל חציצה, והחשש בשרשראות מלוכלכות ומוזהבות, הוא משום שלא תטבול יפה.

²¹ וזאת בעקבות הרמב"ם, וצריך ביאור שלא הביאו דין זה אף לעניין הלכות שבת שהרי רש"י ביאר שדין זה נאמר לגבי שבת ועיין מרכבת המשנה (חעלמא) שכתב שהרמב"ם נקט לקולא כלישנא הראשונה, ונראה שזה כנגד הכלל לפסוק כבתרא, ואף הרמב"ם נוקט ככלל זה, וצ"ע.

ומכול מקום כתב שלכתחילה יש לחוש ברפוי במידה ומקפדת.

האם לשיטת הרמ"א יש לחוש לחציצה בדבר רפוי הנמצא על רוב גופה?
הפת"ש (ד) הבין שלדעת רבותיו של רש"י וכן לפי פשט הרמ"א ע"פ ביאור הב"י הראשון, כשם שדבר רפוי חוצץ במיעוט שמקפידה עליו, כן חוצצת ברוב שאינה מקפידה עליו.
ותמה על הסדרי טהרה שמשמע ממנו שברוב שאינה מקפידה עליו דבר רפוי אינו חוצץ.
בשיעורי שבט הלוי (ב) תמה על תמיהת הפת"ש שהרי פשוט שדבר רפוי אינו מהווה חציצה, ורק ההקפדה היא זו שיוצרת חציצה משום שאינו בטל לגוף, ולכן לא שייך לומר שברוב שאינו מקפיד יהיה חציצה (וסברתו מסתברת מאוד).

מהי הגדרת שרשרת ארוגה?

כתב הראב"ד שכל מה שנאמר ששרשרת ארוגה, רפויה ואינה חוצצת, זה דווקא במעשה רשת חלול.

בטור משמע שיש מי שחולק בזה.

אמנם השו"ע פסק כדעת הראב"ד.

הש"ך (ה) הקשה שהשו"ע באורח חיים סימן שג סעיף א בעניין הוצאה בשבת לא חילק בזה. וכתב 'ויש ליישב'.

ערוך השולחן (יד) כתב שהשו"ע הכריע כאן לחומרא ושם לקולא משום שכל האיסור בשבת הוא משום שהוא חוצץ בטבילה, ולכן ההחמרה בשבת היא כעין גזירה לגזירה.
המשנה ברורה בסימן שג ס"ק ה הפנה לדברי השו"ע כאן שמדובר בחלולים.

האם חוטי שיער חוצצים?

הבאנו בתחילת הסעיף שנחלקו חכמים ור' יהודה אם חוטי צמר חוצצים.

לדעת חכמים: חוצצים.

לדעת ר' יהודה: אינם חוצצים.

בגמרא בשבת נז: מגיעה למסקנה כי חכמים מודים לדברי ר' יהודה שחוטי שיער אינם חוצצים מפני שהמים באים בהם.

הטור כתב שכל מה שחוטי שיער אינם חוצצים זה דווקא במידה והם קשורים 2 שערות ב 2 שערות או יותר מכך, אבל אם שיערה אחת נקשרה, זה חוצץ, משום שהם מתהדקות אחת בשניה, ונרחיב בדין זה לקמן בסעיף ה בע"ה.

הרמ"א כתב על דין זה שבמידה והחוטי שיער מלוכלכים או מוזהבים חוצצים על פי דעת הטור ורבותיו של רש"י וכפי שבארנו לעיל.

לשון השו"ע:

סעיף ג:

אם החוטין האלו חלולין, עשויין מעשה רשת, אינם חוצצין (טור בשם ראב"ד):

סעיף ד:

חוטי שיער אינם חוצצין.

הגה: ואם היו מוזהבות, חוצצין, דמקפדת עליהם שלא תטנפם; וכן אם היו מטונפים תחלה, מקפדת עליהם שלא תתלכלך מהן במים, וחוצצין (טור).

סעיף ה

האם קשרים בשער חוצצים?

הבאנו בסעיף א את דברי דברי רבה בר בר חנה בסוכה ו. וז"ל שם (וכן נמצא בנדה סז):

נימא אחת קשורה - חוצצת, שלש - אינן חוצצות. שתיים אינן יודע.

בגמרא בנדה אמר ר' יוחנן אמר על דבריו:

אנו אין לנו אלא אחת.

נחלקו הראשונים כדעת מי לפסוק:

הרמב"ם (מקוואות פרק ב הלכה טו) **והסמ"ג** (לאוין קיא) **פסקו כר' יוחנן** שרק שיערה בשערה חוצצת.
הרשב"א (תורת הבית בית ז שער ז) **ורבינו ירוחם** (נתיב כו חלק ה) **כתבו** שיש להחמיר כדעת רבה בר בר חנה לחוש אף במידה וקשורים 2 שערות.

הב"י תמה על הרשב"א ו'דעימיה' מדוע לא פסקו כדעת ר' יוחנן, וכתב שיתכן שהבינו שאף ר' יוחנן לא הכריע, וכוונתו באמרו: 'אנו אין לנו אלא אחת' - שאינו יודע הלכה ברורה אלא באחת (וכתב שצ"ע בתורת הבית הארוך ונראה שכוונתו ששם מבואר שהחמיר כדברי רבה בר בר חנה כנגד ר' יוחנן, עיי"ש).
השו"ע פסק כדעת ר' יוחנן שרק נימא אחת חוצצת.
הב"י מציין שכל מה שנאמר ששערות חוצצות, זה דווקא במידה שמקפיד עליהם, או שיש רוב, ולקמן נבאר כיצד יש להחשיב רוב בשיער.

שערה הקשורה בחברתה אם חוצצת, שתים הקשורות באחת ועוד

כתב הרמב"ם (מקוואות ב פרק ב הלכה טו) וז"ל: 'שתי שערות או יותר שהיו קשורים כאחד, קשר אחד אינן חוצצין, ושערה אחת שנקשרה חוצצת, והוא שיהא מקפיד עליה...'
הב"י מכריע שנראה ששערה הקשורה בחברתה נחשבת כשערה אחת וחוצצת.

ולעניין שתי שערות:

לדעת הרמב"ם: 2 שערות הקשורות בעצמן נחשבות כשתים, אבל שתיים שקשורות אפילו באחת, נחשבות כשלוש.

ומדברי הרשב"א והר"ן עולה שאף שאפילו שתי שערות הקשורות בשתי שערות נחשבות כשתים. ומכול מקום שתים הקשורות בשלוש נחשבות כשלוש ואינן סותרות לדברי הכל.

כיצד יש למדוד רוב בשיער?

כתב הרמב"ם (מקוואות פרק ב הלכה טו):

אבל אם אינו מקפיד עליה עלתה לו טבילה עד שתהיה רוב שעריו קשור נימא נימא בפני עצמו.
כזה הורו הגאונים.

ויראה לי ששערו של אדם כגופו הוא חשוב לענין טבילה, ואינו כגוף בפני עצמו כדי שנאמר רוב השיער אלא אף על פי שכל שיער ראשו קשור נימא נימא אם אינו מקפיד עליו עלתה לו טבילה אא"כ נצטרף לחוצץ אחר על גופו ונמצא הכל רוב גופו כמו שביארנו.
כלומר, נחלקו הרמב"ם והגאונים אם יש לדון את השער כגוף בפני עצמו לעניין רוב, או שנמדד יחד עם כל הגוף.

הראב"ד בהשגות כתב שדעת הגאונים עיקר ויש למדוד את השיער בפני עצמו.

וכן כתבו הרא"ש (הל' מקוואות סימן כו) **ורבינו ירוחם** (נתיב כו חלק ה)

וכן עולה מדברי רש"י שהבאנו בסעיף ג, שם הקשה רש"י על רבותיו, וכתב שבמידה והחוטאים אדוקים, זוהי חציצה מדאורייתא, הואיל והיא מצויה על כל הרא"ש.

הר"ן (שבועות ז. ד"ה 'דבר תורה') **ביאר** מדוע יש למדוד את השער בפני עצמו, וזאת משום שחציצה בשיער נלמדה מדרשה מיוחדת 'את בשרו' - את הטפל לבשרו כפי שהבאנו לעיל בסעיף א.

השו"ע פסק כדעת הרוב הראשונים (ושלא כרמב"ם) שיש למדוד את הרוב בשיער בפני עצמו.

הפרישה הסתפק אם יש לחשב את כל השער שבגוף יחד, או כל מקום בפני עצמו (ראש, שחי, בית הסתרים)

התפארת למשה סבר שיש לדון כל מקום בפני עצמו, **וכן נקט ערוך השולחן (כה).**

הסדרי טהרה (שיורי טהרה יז) כתב שלא ידע הכרע לדברי התפארת למשה.

בשיעורי שבט הלוי כתב (ה) שלולא דברי התפארת למשה, יש לומר שהגוף נמדד בפני עצמו, וכל שערות הגוף נמדדות יחד.

לשון השו"ע:

שתי שערות או יותר שהיו קשורים ביחד קשר אחד, אינם חוצצין.

הגה: ואין חלוק בין אם קשר ב' שערות עם שתי שערות, או שקשר ב' שערות בפני עצמן (ב"י בשם רשב"א ור"ן).

ושערה אחת שנקשרה, חוצצת והוא שתהא מקפדת עליה.

אבל אם אינה מקפדת עליה עלתה לה טבילה

עד שיהא רוב שערה קשור נימא נימא בפני עצמו.

סעיף ו

שיער שנדבק מוחמת זיעה

לשון המשנה במקוואות (פרק ט משניות א-ב):

אלו חוצצין באדם: ... קלקי הלב והזקן ובית הסתרים באשה..

וביאר הרמב"ם בפירושו למשנה: 'שער החזה ושער הערוה אם נתדבק ונתלכד בזיעה ובאבק' ונעשה כעין קליעה שהוא חוצץ.

ושם במשנה ג נאמר:

אלו שאין חוצצין: קלקי הראש ובית השחי ובית הסתרים באיש.

וביאר הרמב"ם שהאיש אינו מקפיד, ולכן אצלו אין זה חוצץ. **ובתוספתא מבואר שר' שמעון שזורי אומר** ששערות בית הסתרים של האשה אינן חוצצות אלא בנשואה, ופירש הר"ש משום שמקפדת עליהן שלא תתגנה על בעלה. **וכן פסקו הרמב"ם** (מקוואות ב, ג) **הטור והשו"ע**. **כתב הגר"א** (יב) "וצ"ע למה פסק כר' שמעון שזורי והלא קי"ל דאין הלכה כמותו אלא בב' דברים כמ"ש בפ"ד דחולין (ע"ה ב') ואפשר שמפרש דרש"ש מפרש דברי חכמים וצ"ע".

שערות בית השחי שנתדבקו מחמת זיעה

מבואר במשנה במקוואות ט, ג:
אלו שאין חוצצין קלקי הראש ובית השחי ובית הסתרים באיש.
מן הרמב"ם בפרק ב נראה שהבין שדווקא בית הסתרים נאמר לגבי איש, אבל בית השחי אינו חוצץ אף באשה.
וכן פסקו הטור והשו"ע.
ערוך השולחן (כג-כה) כתב שמדברי הרשב"א הר"ש והר"ן משמע שבית השחי חוצץ אף באשה. **להלכה כתב ערוך השולחן** כתב להחמיר בזה.
בשיעורי שבט הלוי (ג) כתב שצריך להזהר בהוראה זו שבסתם נשים קשה להחמיר שמא יבטלו טבילה משום כך.

קליעות שיער שנעשו מחמת שד

כתב הב"י בשם במרדכי (שבועות תשנה) **בשם ראבי"ה** שאותן שיש להן כמין קליעות שערות דבוקות זו בזו ונעשית בלילה ע"י שד, וסכנה להסירם, אינן חוצצות, (וכן הביא הדרכי משה (ג) בשם האגור (סי' אלף שצ) והגהות שיערי דורא (ה' נדה סי' יב ד"ה וצריכה לבדוק), **וכן פסק הרמ"א**. **הפתי"ש (ו) הביא את דברי החמודי דניאל שכתב** שנראה שהיא צריכה להשהות במים עד שיכנס בהם המים היטב.
כתב ערוך השולחן (כז-כח):
ובאמת המרדכי כתב ג' טעמים...:

1. **האחד** דכיון דמהדקי טובא זה בזה הוה כבלוע וכבית הסתרים דלא מטמא, וכיון דלא מטמא לא חייצי.
2. **והשנית** דאפי' לא חשבת להו כבלוע וכבית הסתרים הא קיי"ל ג' קשורות אינן חוצצות וכ"ש טובא.
3. **והשלישית** דכיון שאינן רשאות להסירן מפני הסכנה הוה רביתיהו ולא חייצי כעובר דלא חייץ אף אי לא אמרינן ירך אמו הוא כדאמרינן ביבמות.

ושני הטעמים הראשונים... אינם עיקרים:

דאפילו אם נאמר דמדובקות בחוזק איזה דמיון הוא לבלוע ובית הסתרים שהבריאה כך היא שהם מקומות בלועים ומוסתרים ולא מקום הגלוי שע"י סיבה נעשית כן.
וכן להיפך מה שכתב דאי לא חשבת להו כבלוע הא ג' אינן חוצצות וכ"ש טובא איזה דמיון הוא דשם מיירי שהג' קשורות כולן ביחד אבל בכאן שמא כל שיער דבוקה לחבירתה והוה כאחת וחוצצת.

ולכן נראה דהעיקר הוא הטעם השלישי דהכי רביתיהו:

אך גם זה צריך ביאור ואיך שייך לומר דהכי רביתיהו הלא אינו רביתיהו רק באותן שיש להן מיחוש כזה, אבל הבריאות מקפידות בזה וא"כ בטלו לה כמה מיני חציצות כמו רטייה שעל המכה יתבאר דחוצץ והרי אותן שיש להן מכות פשיטא שאינן מקפידות אלא שאנו הולכים אחר רוב נשים הבריאות..

אמנם ביאור הדברים דכיון שיש סכנה להסירם לא שייך לילך בזה אחר רוב נשים שאין להן סיבה זו ומקפידות על זה מידי דהוה אצבע שידו צבועות ואינו חוצץ מפני שכל האומנים אינם מקפידים בכך כמו שיתבאר...

שיער שנקלע לצורך רפואה

המשך דברי ערוך השולחן (כט):

וזהו הכל כשמעצמה נעשית הקליעה אבל לעשות לה קליעה כזו מפני הרפואה לא התירו הגדולים (פנים מאירות חלק ב סימן קמו)
והטעם מפני ששני טעמים הראשונים של המרדכי לא שייך בכהאי גוונא כמובן, ולא נשאר רק טעם הג' מפני הסכנה ומי יימר דהרופא כיון האמת ע"ש.
ולא התירו רק במקצת שיער הראש דהוי דרבנן ע"ש.

ואף ע"ג דגם בדאורייתא סמכינן ארופאים כמ"ש בסי' קפ"ז, מכול מקום בזה לא נראה להגדולים לסמוך וטעמם נ"ל משום דידוע שאין זה דמיון לכל המחלות שהרופאים דנים כפי חכמתם משא"כ רפואה זו אינה אלא אומדנא בעלמא..

ויש שרוצים לאסור כשיש חוטיין בתוך הקליעות עד שיוציא החוטיין ואינו עיקר דוודאי אם אין סכנה בזה מחוייבת להוציאם אבל אם יש סכנה בזה אינם הוצאים (סדרי טהרה סי' ק"ט).

וזה שהתרנו במיעוט הראש זהו כשעושים ע"י סמים ותחבושת שהם עצמם אינם הוצאים אבל לעשות ע"י משיחת שעווה על הראש וכיוצא בזה שהשעווה עצמה הוצא אסור בכל עניין (חתם סופר חלק ו סוף סימן פב).

לשון השו"ע:

שיער שכנגד הלב ושבזקן הנדבק זה בזה מחמת זיעה, חוצץ, שבראש ושבבית השחי, אינו חוצץ.

ושבאותו מקום, באיש אינו חוצץ; ובאשה, בנשואה חוצץ, בפנויה אינו חוצץ.
הגה: ואותן שיש להן כמין קליעות שערות דבוקות זו בזו, ונעשית בלילה על ידי שד וסכנה להסירם, לא חייצי (מרדכי ה"נ בשם ראב"ייה ובאגור ובהגהות ש"ד):

סעיף ז

לכלולים מסביב לעין ובתוכם

מבואר במסכת מקוואות פרק ט משנה ב שלפלפוף שמחוץ לעין חוצץ (רמב"ם בפירושו למשנה - הלכה המצטברת בריסים ובצירי העיניים).

ובמשנה ד מבואר שהפלפוף שתוך העין אינו חוצץ (רמב"ם בפירושו למשנה - זיהום המתהווה בתוך העין אם חלתה)

לשון הגמרא בנדה סז.

אמר מר עוקבא: לפלפוף שבעין, לח - אינו חוצץ, יבש - חוצץ.

אימתי נקרא יבש - משעה שמתחיל לירק.

בראשונים ישנם ג' אפשרויות על מה מוסבים דברי מר עוקבא:

- תוספות** (ד"ה 'לפלוף) **ביארו** שמר עוקבא דיבר לגבי הפלפוף שבתוך העין, וחידש שגם בתוך העין, במידה והוא יבש חוצץ **הב"י דייק שכן דעת הרמב"ם** (מקוואות פרק ב הלכות א, יד).
- הרא"ש** (הלכות מקוואות סימן כה) **הטור ורבינו ירוחם** (נתיב כו חלק ה) **פירשו** שמר עוקבא דיבר בלפלוף שמחוץ לעין, וחידש שגם מחוץ לעין במידה והוא לח, הוא אינו חוצץ (לשיטתם לא שייך לחלק בלחלוח שבתוך העין כי הוא תמיד לח).
- הסמ"ג** (לאוין קיא) **והמרדכי** (שבועות הלכות נדה תשמח) **פירשו** שמר עוקבא חידש שאין הבדל בין לפלוף שבתוך העין ללפלוף שמחוץ לעין, ולעולם במידה והוא לח, אינו חוצץ, וכשהוא יבש חוצץ, והמשנה חילקה בין תוך בעין למחוץ לעין, משום שבד"כ, הפלפוף שבתוך העין לח, ולכן אינו חוצץ, והפלפוף שמחוץ לעין, יבש, ולכן חוצץ.

הר"ף והר"ח גרסו בגמרא שאין הלכה ככל אותם שמועות המובאות בגמרא אלא לעניין טהרות, ולא לענין איסור אשה לבעלה, מלבד שמועתו של ר"ל שתבואר במקומה.

על פי זה פסקו הראב"ד (בעלי הנפש שער הטבילה סימן ב) **והרשב"א** (תורת הבית בית ז שער ז) שלפלפוף שבעין אינו חוצץ כלל לעניין איסור לבעלה.

הרמב"ם (מקוואות פרק ב הלכה כב) **גרס אף הוא כגרסא זו**, אך לא כתב כן מפורש לגבי הדין שלנו, אך לבסוף הסיק הב"י שכוונתו שאף דין הפלפוף אינו שייך אלא לגבי טהרות. אך רק בעניין היבש שבתוך העין שאף במידה והוא יבש אינו חוצץ, אבל הלכוד שמחוץ לעין לעולם חוצץ, עיי"ש.

אמנם תוספות הביאו שכתב רש"י בתשובה שאין לגרוס כגרסא זו מסיבות רבות.

תוספות הביאו שר"ת קיים גירסא זו.

אך למסקנא הסיקו תוספות כדעת רש"י.

אף הרא"ש כתב שטוב לחוש לדעת רש"י,

המרדכי (שבועות הלכות נדה תשמח) **כתב בשם הרא"ם** (יראים סוף סימן כו) שאף לפי גרסא זו, הכוונה היא שבדיעבד דברים אלו אינם הוצאים לענין איסור אשה לבעלה, אך לכתחילה יש לחוש להם.

הב"י כתב שכן נראה מדברי הרמב"ם (נראה שדייק מכך שכתב: הרי זו מותרת, שהוא לשון דיעבד).

השו"ע פסק שלפלפוף חוצץ.

וכדברי תוס' והעולה מן הרמב"ם שלפלפוף שמחוץ לעין, לעולם חוצץ, ובתוך העין - לח אינו חוצץ, יבש חוצץ.

השו"ע לא הזכיר כלל שלפי ראשונים רבים דין זה אינו שייך לענין איסור אשה לבעלה, ולכל הפחות שבדיעבד אינו חוצץ לגבי איסור אשה לבעלה.

הש"ך (יג) תמה על השו"ע כיצד השמיט דיעה זו והיא שיטת הראב"ד והרשב"א והרמב"ם ור"ת וסמ"ג ושאר כמה גאונים, ולכאורה יש לפסוק כמותם שזהו דין דרבנן, שהרי מדאורייתא אינו חוצץ אלא ברובו המקפיד עליו, ובדרבנן יש ללכת אחר המקל.
להלכה הסיק הש"ך שיש להחמיר לכתחילה בלפלוף שבעין כדברי המרדכי וכן עולה מהרא"ש שכתב שטוב לחוש לדעת רש"י, ואפילו במדה וטבלה, טוב שתטבול שוב במדת האפשר, אך כשלא אפשר, ודאי ניתן לסמוך על אל אותם ראשונים שסוברים שאין חציצה בלפלוף שבעין כלל.

לשון השו"ע:

לפלוף (פ"י צואת העין) שחוץ לעין, חוצץ אפילו הוא לח; ולפלוף שבעין אינו חוצץ, ואם היה יבש, חוצץ, והוא שהתחיל להוריק (כן דברי התוספות וסמ"ג בשם ר"ת ורמב"ם):

סעיף ח

כחול שבעין

לשון הגמרא בנדה סז.

אמר שמואל: כחול שבתוך העין - אינו חוצץ. ושעל גבי העין - חוצץ.
 אם היו עיניה פורחות - אפי' על גבי העין אינו חוצץ.
רש"י הביא 2 פירושים לביטוי אם היו עיניה פורחות:

1. פותחות ועוצמות תדיר, וזה מעביר את הכחול וע"י כך הוא אינו עב על גבי העין.
 2. עיניים דומעות, ודמעה מלחלת את הכחול ושוב אינו חוצץ.
- הרמב"ם** (מקוואות ב כא) **כתב** שאם היו עיניה פתוחות אף שחוץ לעין אינו חוצץ.
וביאר הב"י שכוונתו לפירושו הראשון של רש"י שהם נפתחות ונעצמות תדיר.
אמנם הט"ז (יב) כתב שלרמב"ם יש פירוש שלישי, והוא שעיניה פתוחות בשעת הטבילה.
הש"ך (יד) הביא את דברי בעל ההלכות גדולות (סימן מא הלכות נדה) שמשמע ממנו שמפרש באופן נוסף, והוא שמדובר באשה שכוחלת עיניה, ואם עושה כן לצורך רפואה, זה חוצץ, אך עושה כן ליופי שיהיו עיניה פרועות (כך הוא מפרש את הביטוי פורחות), אין זה חוצץ.

האם שמן שסכים בגוף, חוצץ בטבילה?

עוד כתב בעל ההלכות גדולות שכל השמנים אין חוצצים חוץ משמן המור ונהגו בנות ישראל בעצמן שאין סכות שמן בשעת טבילה כל עיקר.

לשון השו"ע:

כחול שבעין אינו חוצץ, ושחוץ לעין חוצץ; ואם היתה פותחת ועוצמת (פירוש סוגרת) עיניה תדיר, אף שחוץ לעין אינו חוצץ.

סעיף ט

פצעים

בסעיף זה נתייחס למספר מקורות העוסקים בשכבות הנוצרות על גבי פצע בזמן שהוא מגליד, ולהתייחסות לשכבות אלו לענין חציצה בטבילה:

- במשניות במקוואות בפרק ט מבואר** שגלד חוץ למכה חוצץ, וגלד שעל המכה אינו חוצץ.
ר"ש ביאר שגלד הכוונה ריר שעל המכה שמתייבש, ונעשה גלד (נראה לי שהכוונה למוגלה וכן בשיעורי שבט הלוי)
- הרא"ש** (הלכות מקוואות סימן כו) **הביא את דברי התוספתא** שקובעת שדם שעל המכה חוצץ (לפנינו בתוספתא מקוואות ו, ה כתוב סם שעל המכה ולא דם)
- בגמרא בנדה דף סז.** אמר רמי בר אבא: הני רבדי דכוסילתא עד תלתא יומי- לא חייצי, מכאן ואילך חייצי.
 (נחלקו הראשונים בהבנת המושג 'רבדי דכוסילתא', ונבארם להלן בשיטות הראשונים ליחס בין ג' מקורות אלו)

הרא"ש סובר (הלכות מקוואות סימן כה) ש'רבדי דכוסילתא' הוא הגלד עליה מדברת המשנה, וכפי שביארנו זהו הריר שעל המכה, שבו יש לחלק בין ריר שמצוי לתוך המכה, לבין ריר שמצוי מחוץ למכה: בתוך המכה, הוא אינו חוצץ לעולם, ומחוץ למכה הוא חוצץ רק לאחר ג' ימים שבהם הוא מתייבש.

ואילו התוספתא עוסקת בדם שעל המכה, ובה אין חילוק בין לפני ג' ימים, לאחר ג' ימים, ולעולם חוצץ.

הרמב"ם סבר (מקוואות פרק ב הלכות א, יד, כ) שאין כלל חילוק בין ריר לדם, ולעולם יש לחלק בין ריר ודם המצוים בתוך המכה שאינם חוצצים, לבין ריר ודם שמצוים מחוץ למכה שחוצצים. (נראה שהרמב"ם גרס בתוספתא סם ולא דם, וממילא אין לו כלל סתירה בין המקורות). לשיטת הרמב"ם 'רבדי דכוסילתא' עוסק בשריטה ששרטה האשה בבשרה להוציא דם, ובו הדם והריר אינם חוצצים עד ג' ימים, משום שבשריטה זו, הדם מקריש רק לאחר מספר ימים.

הראב"ד סבר כרמב"ם לחלק בין דם וגלד, למציאות שמוציאים דם על ידי הקזה, אך סבר שלא מדובר שמוציאים על ידי שריטה, שזה דומה לפצע רגיל, אלא הכוונה לדם שיוצא על ידי כלי הקזה בהמשכה.

כפי שהבאנו בסעיפים הקודמים, לפי גרסאות מסוימות הגמרא אמרה שכל דיני הגמרא נאמרו לגבי טהרות ולא לעניין איסור אשה לבעלה.

מכוח זה כתב הטור שלדעת הראב"ד אפילו גלד שעל גבי המכה אינו חוצץ. **הסדרי טהרה (כג) כתב** שלא יתכן לומר כן, וודאי גלד שחוץ למכה חוצץ כמו"ע, וכן מבואר בבעלי הנפש, שלא אמר כן אלא לגבי דין הגמרא שחילקה בין תוך ג' ללאחר ג' וזה דווקא לגלד שעל המכה, אבל מחוץ למכה לעולם חוצץ, עיי"ש.

מכול מקום השו"ע פסק דין זה להלכה וכפירושו של הרא"ש שבדם אין חילוק בין תוך ג' לאחר ג', ובריר שעל המכה יש לחלק שבתוך ג' ימים אינו חוצץ ולאחר מכן חוצץ.

הב"ח כתב (י) שקשה להגדיר האם הגלד הוא מחוץ למכה או בתוכו משום שתמיד יש הגלדה גם מסביב, ולכן לעולם צריכה לחוף במים עד שיתרכבו, וכפי שיובא לקמן בשם הרא"ש בעניין חטטין.

מה הטעם לחלק בין דם/ריר יבש ללח?

במרדכי (סימן תשמח) **מופיעים ב' טעמים לחילוק בין לח ליבש** (הוא התייחס שם לדם) ומרש"י עולה טעם נוסף:

1. מים עוברים דרך לח.
2. היראים והרוקח אומרים שאדם אינו מקפיד על לח, אך מקפיד על יבש.
3. מרש"י (ד"ה יתלתא יומי) נראה כי דם לח נחשב כחלק מהגוף ולכן אינו חוצץ.

חטטין בראש

הב"י הביא את דברי הסמ"ק (סימן רצג) **שכתב** שהרגילו את הנשים להסיר מעליהן כל גרב ושחין, אע"פ שמן הדין אינן צריכות, ולכן אין לאסור על אשה לטבול כשיש לה חטטין בראשה מלטבול.

עוד הביא הב"י את דברי הרא"ש שכתב שבעלת חטטין צריכה לרחוץ במים עד שיתרכבו.

הד"מ (ד) הביא שהגהות שערי דורא (נדה יב ד"ה ורגילות) הביא את דברי הרוקח שחטטים הם כמין כינים שדבוקים בבשר ונושכים בעור במקום השיער וצריך להסירן ע"י חמין ולגוררן בציפורן למטה בעת הטבילה אבל אם אינו יכול להסירן הוי כטיט שתחת הציפורן או בצק מועט שאינו מקפיד ואינו חוצץ לעניין נטילת ידיים

אבל בטבילה הם אסורין משום חומרא.

השו"ע פסק כדברי הרא"ש שצריכה לרחוץ במים עד שיתרכבו, **וכ"פ בשו"ע**.

הט"ז (יד) כתב בשם מהרש"ל שצריכה להסיר גרב אע"פ שכואב לה הרבה, ומהר"ח אור זרוע והשר מקוצי היו בודקים שאין לנשותיהם חטטים (הפתי"ש (ח) הביא שהנודע ביהודה (תניינא סימן קכב) הקשה כיצד בדקו את הנשים ערומות קודם טבילה וכתב שיתכן שכיון שמחזר עליה לטהרה לא יבוא לידי שכחה, ובהגהה שם תירץ שבדקו את נשותיהם לאחר הטבילה)).

כתב בשיעורי שבט הלוי (סי"ק ט ד"ה יב"ד צריכה להסיר) **שכתבו הפוסקים** שהעיקר כשו"ע שדי בריכוך הפצעים אף ללא הסרה.

קשקשים

כתב הרב עובדיה יוסף (טהרת הבית חלק ח עמוד פב) שאשה שחפפה את ראשה היטב והסירה את הקשקשים כמה שיכולה, ומתייאשת להסיר את השאר, אין זה חציצה שזהו מיעוט שאינה מקפידה עליו, וזהו כל שכן מכינים שהקשקשים אינם דבוקים ממש, והביא משיעורי שבט הלוי שבדיעבד אף במידה ומקפידה, אינם חוצצים משום שלרוב הם אינם דבוקים ועוברים דרכם המים.

לשון השו"ע:

דם יבש שעל המכה, חוצץ; וריר שבתוכה, אינו חוצץ. יצא הריר מתוכה, כל תוך ג' ימים לח הוא ואינו חוצץ; לאחר מכאן, יבש הוא וחוצץ. לפיכך אשה בעלת חטטים צריכה לחוף במים עד שיתרככו.

סעיף י

רטיה

לשון השו"ע:

רטיה שעל המכה, חוצצת:

כן מבואר במשנה במקוואות פרק ט משנה ב

קולות ברטיות של ימינו ובגבס

כתבו הכתב סופר (יו"ד, צא) **והצמח צדק** (יו"ד קנה אות ז) שהמשנה עוסקת ברטיות שמחליפים לעיתים קרובות, ומסירים לראות אם התרפא, אבל ברטיות שמשאירים זמן רב ללא הסרה כלל, יש להתיר משום שהאשה רוצה שישארו אצלה, והרי היא אינה מקפידה עליהם.

אמנם למעשה כתב הכתב סופר שהתשובה מאהבה (חלק ג סימן קצח) החמיר בזה, ולכן אף הוא נמנע מלהקל, על אף שאינו יודע טעם חומרתם.

אמנם יש שהקילו בזה למעשה, הלא הם: הדברי חיים (יו"ד סה), **ציץ אליעזר** (חלק ד סימן ט), **והרב עובדיה יוסף** (טהרת הבית חלק ג דיני חציצה סעיף יב עמוד סא).

אך כתב הרב עובדיה יוסף שאם נותר ימים ספורים להורדת הגבס, טוב שהבעל ימשול ברוחו וימתין עד שיוסר הגבס, ותוכל לטבול בהיתר לכל הדעות.

סעיף יא

קוץ

לשון המשנה במקוואות פרק י משנה ח:

חץ שהוא תחוב באדם בזמן שהוא נראה חוצץ ואם אינו נראה טובל ואוכל בתרומתו

ובתוספתא פרק ח הלכה ד:

הנכנס לו חץ בירכו

רבי אומר אינו חוצץ.

וחכמים אומרים הרי זה חוצץ.

במה דברים אמורים?

בשל מתכת, אבל בשל עץ הרי זה חוצץ (פירש ה"ש בטעם החילוק בדעת רבי בין עץ למתכת, שבמתכת נכנסים המים יותר מבעץ, עוד פירש שיש סכנה להסיר אותו ונחשב אינו מקפיד).

ואם קרם עליו העור מלמעלה הכל מודים שאינו חוצץ.

הב"י מעלה 2 אפשרויות ליחס בין המשנה לתוספתא:

התוספתא דיברה במציאות שהקוץ משוקע, שהרי אם אינו משוקע אין סיבה לאסרו, ובמידה והוא משוקע, הוא חוצץ כל שהוא נראה, ואע"פ שאין חציצה כשהוא משוקע, גזרו בו אטו משוקע, **וכתב שכן נראה שהבינו המרדכי והסמ"ג והתרומה.**

אך כתב הב"י שנראה שהרא"ש הבין באופן אחר, משום שהוא כתב שהטעם שהמשנה אמרה שכשהוא נראה חוצץ, זה זה משום שאי אפשר שלא יהיה מקצתו על הבשר (נראה שהכוונה שהקוץ דוחף את העור פנימה, ובו לא נוגעים מים – כן הסביר הרב שלמה לוי בספרו שערי אורה עמוד 164).

ויוצא לשיטתו שחכמים אוסרים אף במידה שאינו שקוע, משום חשש זה, ורבי אינו חושש לזה.

הש"ך כתב שיש להכריע לחומרא וכפי שפירש הב"י בדעת הרא"ש שאף במידה והוא שווה לבשר חוצץ, משום שאי אפשר שלא יהיה מקצתו על הבשר

רע"א הקשה שאדרבה זה לקולא, שהרי לצד השני בב"י אף במדה והוא שקוע ונראה, עדיין חוצץ מה שאין כן לצד זה.

הסדרי טהרה (כה) כתב שאכן יש לגרוס בש"ך לקולא, והקל בזה, הואיל וזוהי חציצה מדרבנן, שזוהו ספק במיעוט המקפיד.

הב"י ציין שבניגוד לטור, נראה מהרמב"ם הרא"ש ורבינו ירוחם שלא התחשבו בתוספתא כלל, והחילוק הוא רק כדברי המשנה בין נראה לשאינו נראה, ואין כלל להתייחס בכך שקרם עליו עור, וכל שהוא נראה חוצץ.

וכתב שצריך לומר שהמשנה דיברה במציאות שאינו נראה, וגזרו אף בזה, במידה ולא קרם עור. **השו"ע סתם וכתב כלשון המשנה** (נראה מבחוץ חוצץ- ואם אינו נראה- אינו חוצץ). ולא הביא היתר במידה שקרם עור, ושלא כטור. **הט"ז (טז) הביא את דברי הטור** שבמדה וקרם עור, אינו חוצץ אף במדה והוא נראה (ולא התייחס לדברי הבי"י). **הש"ך (יז) צידד אף הוא בדעת הטור**, וכתב שזהי דעת כל הראשונים, והסיבה שהם לא כתבו שכשיש קרום אינו חוצץ, הוא משום שזהו דין פשוט, וזהו כל שכן מקוץ שאינו נראה שאינו חוצץ.

לשון השו"ע:

חץ או קוץ התחוב בבשר, אם נראה מבחוץ, חוצץ; ואם אינו נראה, אינו חוצץ.

סעיף יב

לכלוכים מחמת זיעה

לשון השו"ע:

לכלוכי צואה שעל הבשר מחמת זיעה, אינם חוצצין; נגלד כגליד, חוצץ. מקורו במשנה במקואות פרק ט משנה ב.

סעיף יג

מלמולים שבידיים

נאמר **במשנה במקואות פרק ט משנה ב** שהמלמולים חוצצים. **ופירש הרמב"ם** שהכוונה לכללוך שנוצר לאדם בידים כאשר הוא לש עיסה או מגבל טיט וכשהוא משפשף ידיו זו בזו כדי להסיר את הבצק או את הטיט נופל כמין חוטים.

לשון השו"ע:

מלמולין שעל הבשר, חוצצין.

סעיף יד

טיט

לשון המשנה במקואות פרק ט משניות א-ב:

אלו חוצצין באדם...

וטיט היון וטיט היוצרים וגץ יוני.

איזהו טיט היון זה טיט הבורות שנאמר (תהלים מ"ו) ויעלני מבור שאון מטיט היון.

טיט היוצרים כמשמעו.

ר' יוסי מטהר בשל יוצרין ומטמא בשל מרקה.

וגץ יוני אלו יתדות הדרכים שאין טובלין בהן ולא מטבילין אותן.

ושאר כל הטיט מטבילין בו כשהוא לח.

הרמב"ם (מקואות ב, א) **סבר** שסוגי הטיט האלו חוצצים אף כשהם לחים, ושאר סוגי הטיט חוצצים רק במידה והם יבשים.

אמנם הטור סבר שסוגי הטיט האלו חוצצים רק במידה והם יבשים, ושאר סוגי הטיט אינם חוצצים אף כשהם יבשים.

הבי"י תמה מדוע זנח הטור את דברי הרמב"ם ובנה לו דרך לעצמו.

השו"ע פסק כדברי הרמב"ם.

הרמ"א הוסיף מכוח דברי המרדכי (סוף סימן תשמח) **בשם היראים** (כו) שבמדה והאדם מקפיד על אותו החומר, הוא חוצץ אף במדה והוא לח.

המרדכי כתב כן ביחס לדברי התוספתא במקואות (ו, ט) שם נאמר: הדם והדיו והחלב יבשים חוצצין לחים אין חוצצין, וכתב שאין לומר שהחילוק הוא שבלח מגיעים המים, שאף בלח אין המים מגיעים, והכל תלוי בהקפדה.

ערוך השולחן (מא) התקשה שהרי לח נופל מן הבשר במים, ויישב שמכול מקום נשאר קצת רושם, אלא שאין דרך להקפיד בזה, ובמידה ומקפיד בזה, זה אכן חוצץ.

לשון השו"ע:

טיט היון וטיט היוצרים וטיט דרכים הנמצא שם תמיד, אפילו מימות החמה, כל אלו חוצצין.
 ושאר כל הטיט, כשהוא לח אינו חוצץ שהרי הוא נמחה במים; וכשהוא יבש, חוצץ (רמב"ם וסמ"ג)
 (ומיהו אם היא מקפדת אפילו בדבר לח חוצץ) (רוקח ומרדכי הלכות נדה).

סעיף טו

חציצה בנוזלים

לשון התוספתא (ו, ה):

הדם והדבש והדיו והחלב (יש גורסים ושרף התות) ושרף התאנה ושרף השקמה ושרף החרוב- יבשין חוצצין לחין אינן חוצצין.
 ושאר כל השרפים בין לחין בין יבשין חוצצין. (הגר"א גרס אין חוצצים, אך הרמב"ם (ב, ב) והר"ש לא גרסו כן)
הטור כתב שנראה ששרף שאר האילנות אינם חוצצים.
וכתב הב"י שלא ראה את סוף דברי התוספתא שכתבה במפורש שחוצצים (עיין לעיל שהגר"א אכן גרס שאין חוצצים)
מכול מקום אף הטור כתב שהרמב"ם כתב ששאר שרפי האילן חוצצים.
השו"ע פסק כדעת הרמב"ם.

לשון השו"ע:

הדיו, החלב והדבש והדם, שרף התאנה ושרף התות ושרף החרוב ושרף השקמה (פירוש מין ממיני התאנים), **יבשים, חוצצין; לחים, אינם חוצצין. ושאר כל השרפים, אפילו לחים, חוצצין.**

סעיף טז

דם הנסרך בבשר

כתב הרמב"ם שדם הנסרך בבשר חוצץ אפילו במדה והוא לח, **וכן כתב רבינו ירוחם.**
הסמ"ג (רמח) **כתב** שמסתברים דברי הרמב"ם אלא שבזבחים לה. מבואר שהכהנים הלכו עד ארכובותיהם בדם, ולא היה בזה בעיה של חציצה משום שהוא לח.
השו"ע פסק כרמב"ם שדם הנסרך בבשר מהווה חציצה
וביאר הש"ך (כ) שנסרך הכוונה שמתייבש קצת, וכתב שאין זה משנה אם נסרך בבשר או בדבר אחר.

דם שהתבשל

הש"ך הביא שבעל הלכות גדולות כתב, שדם שנתבשל, חוצץ.
וכתב עליו הש"ך: 'ואף שלא נמצא כן בש"ס שלנו גם מדלא משני הכי במנחות לא משמע הכי מ"מ דברי בה"ג דברי קבלה הם'

לשון השו"ע:

דם שנסרך בבשר, אפילו לח, חוצץ.

סעיף יז

צבע שצובעות הנשים

כתב הרא"ש (מקוואת סימן כז) שנשים שצובעות עצמן אין הצבע חוצץ, משום שאינן מקפידות והוא גם 'חזותא בעלמא'.
הרא"ש דימה זאת לדברי הגמרא בזבחים צח: שם נאמר, שהמוכר רבב, אין הרבב חוצץ אצלו משום שאינו מקפיד עליו.
אף הרשב"א (תורת הבית הקצר בית ז שער ז) **כתב** שצבע הנשים אינו חוצץ וכתב שאף במידה והצבע נמצא ברוב שיערה, וגזרו על רוב אע"פ שאינה מקפדת (לשיטת הגאונים שהשער נמדד כיחידה עצמאית),

במקרה זה אין הצבע יחצוץ משום שהוא נחשב כגופו של שער, שהרי היא רוצה שיהיה שם תמיד. ודימה זאת לפרוכת הצבועה תכלת וארגמן, שמועילה טבילתה (שקלים פ"ח מ"ד, מ"ה) וכן כתב כטעמו השני של הרא"ש שאין ממשו של צבע בשער ועל הידים אלא מראיתו של צבע. הב"ח (טז) הסדרי טהרה (שיורי טהרה ס"ק לג) כתבו שרק במדה ו' הטעמים קיימים: שהיא חפצה בו ואין בו ממשות, אינו חוצץ. אך כשיש בו ממשות חוצץ, אע"פ שחפיצה בו. אמנם הש"ך (כא) והחכמת אדם (ק"ט, יא) כתבו שדי באחד מהתנאים בכדי שלא יחצוץ. אכן מדברי תשובת הרמב"ם (ירושלים תרצד, סימן קלט) עולה שבמדה ו' יש לצבע ממשות הוא חוצץ. הרב עובדיה יוסף (טהרת הבית חלק ג דיני חציצה סעיף כד עמוד) צידד להקל בזה, ולקמן נתייחס לגבי אורח הציפורנים.

נשים שמלאכתן לצבוע

עוד כתב הרשב"א שנשים שמלאכתן לצבוע אין הצבע שעל ידיהן חוצץ, ואע"פ ששאר נשים מקפידות, מכול מקום כיון שכל בני אותה אומנות לא מקפידים, אין זה חציצה. וכתב הרשב"א שהוא דן בזה לפני הרמב"ן והסכים לדבריו.

טבלה ומצאה שחרורית בידיה מכותל בית המרחץ

כתב הט"ז (יז) שאשה שנגעה בכותלי בית המרחץ ומצאה שחרורית בידה אחר הטבילה מזה, עלתה לה טבילה. הט"ז למד כן מדברי הב"י בסוף הסימן בשם הרוקח שכתב שאם נגעה ביורה ונתפחמה בבשר מעט אינו חוצץ.

סעיף יח

לכלוך שתחת הצפורן

לשון המשניות במקואות פרק ט משניות א-ד:

אלו חוצצין באדם: ... ובצק שתחת הצפורן...

אלו שאין חוצצין: ... וצואה שתחת הצפורן.

ובתוספתא (ו,א) על פי גרסת הראשונים:

צואה שתחת הצפורן שלא כנגד הבשר, והטיט והבצק שתחת הצפורן אפילו כנגד הבשר, הרי אלו חוצצין.²²

משילוב 2 המקורות יחד עולה, כי הבצק והטיט שנמצא תחת הציפורן חוצץ לעולם, בין במדה ונמצא מתחת הצפורן, היכן שאינה עודפת על הבשר, ובין כשנמצאת מתחת לצפורן, היכן שהצפורן עודפת על הבשר. אמנם שאר לכלוכים שתחת הצפורן חוצצים רק במדה והם נמצאים מתחת לצפורן העודפת על הבשר, וכשנמצאים פנימה יותר, הם אינם חוצצים.

הרא"ש והרשב"א רבינו ירוחם והטור פסקו כדברי התוספתא שאף צואה שתחת הצפורן חוצצת במידה ונמצאת תחת הצפורן שעודפת על הבשר.

אמנם הרמב"ם (מקואות ב, יד) סתם כדברי המשנה שצואה שתחת הצפורן אינה חוצצת ולא חילק בזה כלל.

הב"י כתב שיתכן שסבר הרמב"ם שהתוספתא חולקת על המשנה, והלכה כמשנה.

מכול מקום השו"ע פסק כדברי התוספתא.

כתבו הרשב"א (תורת הבית בית ז שער ז) רבינו ירוחם, הרא"ש (הלכות מקואות סימן לה) והר"ן (שבועות ו: ד"ה קילקי) הסמ"ג (לאוין קיא) והתרומה (סימן קד) שמכיון שאין הנשים יכולות לכוין מה נקרא כנגד הבשר ומה אינו, נהגו ליטול צפרניהם בשעת טבילה, וכן פסק השו"ע.

האם דרך הנשים להקפיד בצואה שתחת הצפורן?

הטור כתב שכיום אין דרך להקפיד בצואה שתחת הציפורניים, ולכן מי שאינו מקפיד אין זה חוצץ. הב"י הקשה עליו, שלפי דבריו לא מובן מדוע המשנה והתוספתא סתמו לאיסור.

וכתב הב"י שאכן דרך הכלות ונשים הנשואות ההולכות לבית המרחץ להקפיד בזה, ואף אם יש מי שאינה מקפידה, בטלה דעתה אצל כל אדם.

הדרכי משה (ו) כתב ליישב את דברי הטור שמה שהקל הטור הוא כשיש כל כך מעט צואה שאין דרך שום נשים להקפיד, וכתב שבזה גם הב"י מסכים שאינה חוצצת שהרי הב"י עצמו הביא בשם הסמ"ג (לאוין קיא) בשם ר"ת שאם יש בו מעט כל כך שאינה מקפדת, הוא אינו חוצץ.

עוד כתב הדרכי משה לתרץ שיתכן שהטור דיבר בצואה לחה, וכפי שנביא לקמן בשם תוספות שכתבו שצואה לחה, אינה חוצצת.

²² ובמהדורת צוקרמאנדל: אין חוצצים.

האם יש לחלק בין סוגי הלכלוך שתחת הצפורן?

אם יש לחלק בין לח ליבש:

תוספות כתבו (סז. ד"ה לפלוף) שבמדה והצואה שתחת הצפורן יבשה, היא חוצצת, וכל מה שכתבה המשנה שצואה אינה חוצצת זה בצואה לחה.
אמנם השו"ע לא הזכיר חילוק זה.

אם יש לחלק בין צואה נדבקת, לצואה שאינה נדבקת:

הב"י הביא את דברי הסמ"ק (סימן רצג) **שכתב בשם ר"ת** שצואה שאינה נדבקת אינה חוצצת, אף במידה והיא נמצאת מתחת הצפורן שלא כנגד הבשר, וכפשוטו המשנה, והתוספתא שחילקה בזה, עסקה דווקא בצואה הנדבקת.
השו"ע לא הזכיר גם חילוק זה.

הט"ז (יט) הזכיר חילוק זה וכתב שלעניין טבילה לא סומכים על כך, ומתייחסים לכל צואה שתחת הצפורן שאינה כנגד הבשר כחוצצת, אך לעניין נטילת ידים סומכים על חילוק זה.
הב"י ציין שהרשב"א בעניין נטילת ידים (תורת הבית בית ו שער ה) כתב שכל צואה שתחת הצפורן אינה חוצצת משום שאינה נדבקת, ולא חילק בין כנגד הבשר לשלא כנגד הבשר, וסותר את מה שכתב בעניין טבילה.

הב"י תירץ בתחילה בדומה לדברי הט"ז שהקל הרשב"א יותר בנטילת ידים, הואיל וזהו דרבנן, ובטבילה החמיר יותר היות וחיוב הטבילה הינו מדאורייתא. אך התקשה שהרי יש לנו כלל- 'כל שחוצץ בטבילה, חוצץ בנטילת ידים' ומנין לו לחלק בזה.

על כן כתב הב"י שיתכן שבנטילת ידים אין זה נחשב חציצה, הואיל ואף האשה אינה מקפידה אלא כשטובלת, ואף אם נאמר שהיא מקפידה, הגברים אינם מקפידים, ולא חילקו בזה בין גבר לאישה.

הב"י כתב ש2 תירוצים הללו אינם טובים לכאורה, משום שהרשב"א כתב שהסיבה שבנטילת ידים זה אינו חוצץ, היא משום שהצואה אינה מהודקת, ולפי זה אף בטבילה היה לומר שאין זה חוצץ ואף במידה והיא מקפידה, הואיל וסוף כל סוף אין זה נדבק והמים עוברים דרכו.
על כן נשאר הב"י בצ"ע.

הש"ך (כב) כתב שאכן סתם צואה אינה נדבקת, ולכן אינה חוצצת, ומכול מקום החמירו בטבילה לגזוז ציפורניהן לגמרי וכפי שהבאנו לעיל, וחומרא זו שייכת דווקא לענין טבילה ולא לנטילת ידים.

א"כ מדברי הש"ך עולה שאכן עיקר הדין כדברי המשנה שצואה שתחת הצפורן לעולם אינה חוצצת, אלא שהחמירו בזה, ואין זה מעיקר הדין.

לשון השו"ע:

צואה שתחת הצפורן שלא כנגד הבשר, חוצץ; כנגד הבשר, אינו חוצץ.

ובצק שתחת הצפורן, אפילו כנגד הבשר חוצץ.

ואיזהו שלא כנגד הבשר, זה שהצפורן עודף על הבשר.

ולפי שאינן יכולות לכיין מה נקרא כנגד הבשר או שלא כנגדו, נהגו הנשים ליטול צפורניהם בשעת טבילה.

סעיף יט

נפח על מקום הציפורן

כתב המרדכי (שבועות סוף סימן תשמז) שאשה שיש לה נפח על מקום הציפורן, ואינה יכולה לא לחתוך ולא לחטט. אם הנפח גדול כל כך והטיט שתחת הצפורן, אינו נראה, הוא אינו חוצץ, ואם נראה חוצץ.

המרדכי למד מכן מדברי התוספתא במקוואות (פרק י משנה ח) שחץ תחוב אינו חוצץ במידה ואינו נראה, וכפי שהבאנו לעיל סעיף יא.

לשון השו"ע:

אם יש לה נפח על מקום הציפורן ואינה יכולה לא לחתוך ולא לחטט, אם נפוחה

כל כך שאין הטיט שתחת הצפורן נראה, אינו חוצץ.

סעיף כ

האם ציפורן ארוכה חוצצת?

כתב המרדכי בשם הראב"ה בשם הגאונים שציפורן ארוכה אינה חוצצת, ואפילו כשהיא עומדת להחתך, **וכן כתב התרומה** (סימן קד).

והבאנו לעיל בסעיף יח בשם הראשונים שנהגו ליטול ציפורניהם בכדי שלא יכנס לכלוך מתחת. **הדרכי משה (ז) הביא את דברי הגהות שערי דורא** (הלי נדה סי' טו ד"ה ואם) שכתב שבמדה ושכחה וולא נטלה צפרניה עלתה לה טבילה בדיעבד ובלבד שלא יהיה שם טיט, ומכול מקום טוב להחמיר ותטבול פעם שניה, שאי אפשר שלא יהיה בתוכן טיט.

הרמ"א כתב דין זה בזה הלשון: "ומאחר דכבר נהגו ליטול הצפרנים אפילו אם צפורן אחת נשאר בידיה וטבלה צריכה טבילה אחרת, וכן נוהגין."

מדברי הרמ"א משמע שמחמיר אף בדיעבד משום שכיום שנוהגים ליטול, נעשו הציפורנים כחוצץ אף מבלי שיש בהם לכלוך.

הש"ך (כה) כתב שמקורו של הרמ"א הוא מדברי הראב"ן (סימן שכו) **שכתב**: "צריכה לחתוך צפרני ידיה ורגליה, שמכיון שעתידיה ליטולן חייצי השתא".

הש"ך הביא שאף הב"ח סבר שהצפורן עצמה חוצצת, וכתב שאפילו כשידוע לה בוודאות שלא היה לה לכלוך, היא צריכה לטבול שוב.

לאור זאת נשאר הש"ך בצריך עיון על פסק מהר"ם לובלין (סימן פא) שאם כבר לנה אצל בעלה אין ראוי להחמיר ולטבול שנית כדי שלא להוציא לעז על בעילתה.

וכתב הש"ך שלהלכה צריכה לשוב ולטבול אפילו במקרה זה, וכתב שכמדומה שכך נוהגים.

לעומתם סבר הט"ז (כא) שודאי שמעיקר הדין, אין הציפורנים חוצצות ומבואר בכל הפוסקים שהנשים גוזזות רק מכוח מנהג ולא מעיקר הדין. (אמנם כפי שהבאנו בראב"ן מפורש לא כך) ולכן כתב הט"ז כדברי המהר"ם מלובלין שאם כבר לנה אצל בעלה, היא אינה צריכה לשוב ולטבול.

ערוך השולחן ביאר בשיטת הרמ"א שרצה לומר שאף אם נאמר שהציפורנים עצמן חוצצות, וכוונתו לומר שאף אם נאמר שהציפורן עצמה חוצצת, מכול מקום אי אפשר שלא יהיה קצת טיט, אלא שבד"כ אינה מקפדת עליו, וכעת שנוהגות הנשים לקצוץ את הציפורנים, הרי מקפידות על כך, ושוב הוא חוצץ.

מכול מקום כתב ערוך השולחן (מח) שיש לסמוך על הט"ז בשעת הדחק.

ציפורני הרגליים

הפת"ש (י) הביא שכתב מה"ר דניאל שיש להקל בצפרני הרגלים משום שאין דרכן של הנשים להקפיד בזה. וכתב שאפשר שכן הדין אפילו יודעת שהיה שם לכלוך.

ערוך השולחן (מח) כתב שאלו דברי טעם ומכול מקום צ"ע למעשה.

האם מותר לצוות לגויה שתקוזו צפורניה לצורך טבילה, או שאין צורך בכך?

הבאנו לעיל שנחלקו הט"ז והש"ך האם החובה לקזוז ציפורנים לצורך הטבילה, הינה מנהג או מעיקר הדין.

הט"ז (כא) סבר שאין חובה מן הדין ליטול ציפורנים לצורך הטבילה, ועל כן כתב שאין היתר לומר לגויה שתטול צפורניה בשבת, במידה ושכחה לעשות כן קודם השבת, משום שאין זה נחשב כצורך מצוה, ודי שתנקה את הציפורנים.

אמנם הש"ך בנקודות הכסף כתב שודאי זה נחשב כמקום מצוה, ואפילו אם נאמר שהחובה הינה מכוח המנהג, עדיין יש להחשיב זאת כמצווה, ומותר לומר לגויה ליטול בשינוי שלא ע"י כלי, (שלא הותרה אמירה לגוי במקום מצוה אלא באיסור דרבנן, ושלא כעיסור, עיין או"ח סימן שז).

עוד כתב הש"ך שמעיקר הדין מותר אף בכלי, הואיל וזוהי מלאכה שאינה צריכה לגופה, **והביא הפת"ש (יא) שהשב"י** (חלק ב סוף סימן ח) **פסק כש"ך, וכתב שגם החכם צבי** (סימן פב) **הסכים עם הש"ך**, אלא שהשיג עליו במה שכתב שמעיקר הדין מותר אף בכלי.

סעיף כא

ציפורן מדולדלת

במסכת במקוואות פרק ט מבואר שציפורן המדולדלת נחשבת כדבר שאינו חוצץ.

ובתוספתא (מקוואות ו, יא) **מופיעים דבריו של ר' יונתן בן יוסף** שאמר שציפורן שפירשה רובה אינה חוצצת, ומשמע שאם פירשה מקצתה, חוצצת.

הרמב"ם (מקוואות ב, יד) **סתם כלשון המשנה** שציפורן מדולדלת אינה חוצצת, ולא חילק בזה.

הב"י הביא שאף רבינו ירוחם לא חילק בזה.

וכתב הב"י שיתכן שסברו הרמב"ם ורבינו ירוחם שר' יונתן בא לחדש שאע"פ שפרשה רובה אינה חוצצת, וכל שכן כשפרש רק מקצתה.

עוד כתב שיתכן שהבינו שאכן ר' יונתן בן יוסף סבר שאם פירש קצת, זה חוצץ, ומכול מקום סברו שחכמים חולקים עליו.

הטור פסק כפשטות התוספתא שבמדה ופירשה הציפורן רק במקצתה, היא חוצצת. הב"י נדרש לבאר מהי הסברא לחלק בין מציאות שפירש קצת למציאות שפירש הרבה:

❖ **בפירושו הראשון כתב הב"י** שכל שפירשה נחשבת כקטועה וחוצצת במקום חיבורה, וכשפירשה הרבה, גילתה דעתה שאינו מקפידה, משום שיכלה להסיר בקלות.

וכתב הב"י שיש לומר שהרמב"ם ורבינו ירוחם סוברים שאף כשפירשה מקצת, אינה מקפידה.

❖ **בפירושו השני כתב הב"י** שאף הטור מודה שהציפורן אינה חוצצת, אלא סבר שבמידה ונמצא עליה לכלוך, זה חוצץ משום שהציפורן נחשב עדיין כחלק מהגוף, ורק במדה שפירשה רובה, שוב אינה נחשבת כחלק מהגוף, ואף אם יש לכלוך על הציפורן, אין זה חוצץ.

לפי פירוש זה כתב הב"י שיש לומר שהרמב"ם סובר שאפילו פרשה קצת, שוב הוא נחשב כתלוש מהגוף, ואף אם יש עליו לכלוך, אין זה חוצץ.

❖ **הט"ז הציע פירוש שלישי לחילוק בין פרש קצת לפרש הרבה.** הט"ז הניח שמקום החיבור אכן מהווה חציצה, אמנם במידה ופרש הרבה, מקום הסדק מתרחב, נכנסים המים, ושוב אין חציצה, אמנם במידה ופרש רק מקצת הציפורן, אין מקום למים להכנס למקום הסדק, ולכן זה חוצץ.

הב"י כתב שמדברי המרדכי עולה שהטעם לחלק הוא כפירושו הראשון, שכל שהציפורן נקטעה, היא חוצצת במקום חיבורה.

הב"י עצמו סבר שנראה עיקר הטעם השני, שאכן הציפורן אינה חוצצת, וכל כוונת הטור לומר שהלכלוך שנמצא על הציפורן חוצץ.

במגיד מישרים כתב הב"י שהמגיד אמר לו "חייך דקב"ה חייך בפלפולא דילך, אבל אורחא בתראה הוא ברירו דמילה. ומ"מ לא תמחוק קדמאה, דיקריה דקב"ה סליק מיניה".

כלומר כתב לו המגיד שהעיקר בפירוש השני שהציפורן אינה חוצצת, וכל הדיון הוא לגבי הלכלוך. **אמנם הד"מ כתב** שהעיקר כדעת המרדכי, שכשפרש הציפורן הוא חוצץ במקום חיבורו וכן כתב הש"ך וכתב שכן דעת הלבוש והב"ח.

השו"ע פסק כדעת הטור שאם פירשה מיעוטה חוצצת, והמעניין שמשמע מלשונו כפירושו הראשון **וז"ל**: 'צפורן המדולדלת שפירשה מיעוטה, חוצצת; פירשה רובה, אינה חוצצת'. ומשמע שהציפורן עצמה חוצצת, ולא רק הלכלוך שעליה.

הש"ך כתב (כז) שנראה שכיום שנהגו לקצץ את הציפורן, יש להחמיר אף במקרה שפרשה רובה, אך כתב שהיות ומן הדין אין צורך לקצוץ, היה מקום לומר שאין להחמיר במידה ואין כלל לכלוך על הציפורן, היות ובזה לא נהגו.

לבסוף כתב הש"ך שזה דוחק ומסתבר שיש להחמיר בזה, בפרט לפי המבואר בסעיף הקודם בשם ראב"ן שהציפורן עצמה חוצצת.

ערוך השולחן (נא) כתב שכל שהוא מחובר, אין מקום החיבור חוצץ, ובמקום שכואב לה הרבה, אם תקצוץ אותו אינה מחוייבת לקוץ, ואם לא כואב, מחוייבת לקוץ.

לשון השו"ע:

צפורן המדולדלת שפירשה מיעוטה, חוצצת; פירשה רובה, אינה חוצצת:

סעיף כב

אבר ובשר המדולדלים

מבואר בתוספתא (מקוואות ו, יא) שאבר ובשר מדולדלים חוצצים.

הב"י כתב שדין זה שווה לציפורן שפרשה מיעוטה שחוצצת לדעת הטור, וכתב שבמקרה זה אף הרמב"ם שהתיר בציפורן אף שפרשה מיעוטה, יודה בבשר שהוא חוצץ. וכתב שכל הפירושים שפירש בעניין ציפורן שייכים בו (כלומר, או שמקום שהבשר חוצץ במקום חיבורו, או שהלכלוך שעל הבשר חוצץ, ואף בשר המדולדל נחשב כחלק מגופו).

האם יבלת חוצצת?

הב"י הביא את דברי הסמ"ג (סימן רמח) **בשם ר"י** שיבלת בכל מקום שבגוף ותבלול בעין ותלתולים של בשר אינם חוצצים אפילו עומדים ליחתך.

הסמ"ג למד כן לפי גרסתו בתוספתא שהיה כתוב: אבר ובשר המדולדלים אינם חוצצים. **השו"ע פסק כגרסת התוספתא שלנו.**

והרמ"א כתב שמכול מקום יבלת ויתרת אינם חוצצים.

לשון השו"ע:

אבר ובשר המדולדלים, חוצצים.

(אבל יבלת או יתרת ואינן מדולדלין, אינם חוצצים) (ב"י בשם סמ"ג סימן רמ"ח בשם ר"י):

האם שערות ארוכות חוצצות?

הפת"ש (יב) הביא שהחת"ס (יו"ד קצה) **כתב** להצדיק את מנהג של הכלות שלאחר בעילת המצווה קוצצות את שערותיהם, ואין בזה חציצה שאיננו אומרים, שהעומד להקצץ כקצוץ.

החתם סופר הביא ראייה לדבריו מהגמרא בנזיר מד: שם מבואר שזויר יכול לטבול ביום ז' ולהתגלח ביום ח'.

לכאורה היה נראה לומר שהמחמירים בעניין ציפורנים העומדות להגוז, היו צריכים להחמיר אף פה.

אך בשיעורי שבט הלוי כתב לחלק שבציפורנים יש מצוה לקצוץ מכוח המנהג, ולכן זה חוצץ, מה שאין כן בשער שאין מצוה בזה.

סעיף כג

האם תכשיטי האשה חוצצים?

לשון התוספתא פרק ו הלכה ח:

והשירים והנזמים והקטלאות והטבעות אוצין חוצצין רפין אין חוצצין.

כלומר, מבואר שתכשיטים הנמצאים על גופה של האשה חוצצים כשהם הדוקים (אוצין), אך כשהם רפויים, הם אינם חוצצים.

הראב"ד והרשב"א כתבו שהסיבה שתכשיטים אלו חוצצים, הוא משום שהיא מקפידה עליהם להסיר אותם בשעת לישה.

הפת"ש (יד) הביא שהסדרי טהרה כתב (שיורי טהרה מד) בשם גן המלך (כג) שאם אין דרכה ללוש בעצמה, הטבעת אינה חוצצת (ובזה איננו אומרים שטלה דעתה אצל כל אדם).

אך כתב שמכול מקום אין להתיר נגד השו"ע שסתם בזה. אך בדיעבד אם כבר לנה אצל בעלה יתכן שיש להקל.

הב"י באורח חיים סימן קסא פסק לגבי נטילת ידים שאף כשהתכשיטים רפויים יש להסירם, משום שאיננו בקיאים מה נחשב רפוי.

וכן פסק הרמ"א שם בסעיף ג.

לאור דברים אלו כתב הבית הלל שאם טבלה אם תכשיטין אפילו רפויים, צריכה טבילה נוספת, אך מכול מקום אם לנה עם בעלה, אינה צריכה.

החמודי דניאל החמיר אפילו כשלנה אצל בעלה, שתטבול שוב.

המקום שמואל (נה) והב"ח (סימן מא) הקלו בזה אף קודם שלנה עם בעלה, שאינה צריכה לשוב ולטבול.

וכתב הב"ח שהמחמיר בזה לומר שלא עלתה לה טבילתה ראוי לנזיפה.

אגד שעל המכה וקשקשים שעל גבי השבר

לשון התוספתא פרק ו הלכה ח:

ושאמרו חוצצין ושאמרו אין חוצצין לא מטמא ולא מטמאין חוץ מקרום שעל גבי המזבח והאגד שעל גבי המכה והקשקשים שעל גבי השבר והשירים והנזמים והקטלאות והטבעות אוצין חוצצין רפין אין חוצצין.

נחלקו הראשונים כיצד יש לפסק את התוספתא הנ"ל: האם האגד והקשקשים שייכים להמשך המשפט לגבי תכשיטים שהם חוצצים רק במדה והן אוצין, אך לא כשהן רפויין. או שהם שייכים לתחילת המשפט לעניין טומאה.

הר"ש סבר שהאגד והקשקשים אינם שייכים לסוף המשנה.

ואילו ברמב"ם (מקוואות ב, ד) מבואר שחילוק זה נכון אף לגבי אגד וקשקשים.

הב"י הביא שהרא"ש והרשב"א תפסו את פירוש הר"ש כעיקר.

אך כתב הב"י שנראה שהטור הבין שאין כלל מחלוקת בין השיטות, ואף אם נאמר שהחילוק בין רפוי לשאינו רפוי, לא נאמר לגבי אגד וקשקשים, מכול מקום ניתן ללמוד חילוק זה מהשירים והנזמים.

השו"ע כתב חילוק זה אף לגבי אגד שעל המכה וקשקשים.

הש"ך הביא את דברי הב"ח שפסק שלגבי אגד וקשקשים אין חילוק בין רפוי לשאינו רפוי, והן לעולם חוצצים, משום שלעולם המים אינם נכנסים היטב דרכם.
הפת"ש (טו) הביא את דברי השיבת ציון (מב) שכתב שאם רופאים ציוו שלא יבואו מים על עיניה של אשה מסויימת מחמת כאב עיניים שיש לה, לא ניתן להניח עליה אגד רפוי עליה לכל הדיעות אפילו לשיטת הרמב"ם, משום שכאן המטרה היא שהרטיה תגן עליה שלא יגיעו מים.
וכתב השיבת הציון שהעצה שיש לתת לאשה זו, היא שאשה אחרת תדיח ידיה תחילה שיהיה טופח על מנת להטפוח, ותניח ידיה על עיניה.

סעיף כז

חציצה בשיניים ובתוך הפה

לשון הגמרא בנדה סו:

ואמר רבא: לעולם ילמד אדם בתוך ביתו שתהא אשה מדיחה בית קמטיה במים.

מיתבי: בית הקמטים ובית הסתרים אינן צריכין לביאת מים!

נהי דביאת מים - לא בעינן, מקום הראוי לביאת מים - בעינן.

כדר' זירא. דא"ר זירא: כל הראוי לבילה - אין בילה מעכבת בו, ושאינן ראוי לבילה - בילה מעכבת בו.

אמר רבין בר רב אדא אמר רבי יצחק: מעשה בשפחתו של רבי שטבלה ועלתה, ונמצא לה עצם חוצץ בין שיניה, והצריכה רבי טבילה אחרת.

מבואר בגמרא שעל אף שאין צורך שיכנסו המים בשעת הטבילה אל תוך הפה, משום שהוא מקום מכוסה, מכול מקום אסור שיהיה שם חציצה, שצריך שיהיה ראוי לביאת מים.

הב"י כתב בשם הסמ"ג שכל דבר חוצץ בין שיניה.

התוספות (ד"ה יכל הראוי) מאריכים בלימוד מן הפסוק, ועולה שסבר שהחציצה בזה הינה מדאורייתא.

אמנם הריטב"א כתב בשם רבו שהחציצה בזה, היא מדרבנן.

אם יש חובה על האשה לחצוץ את שיניה?

כתב הרא"ש (סימן לה) שצריכה האשה לחצוץ שיניה שלא יהא בהם דבר חוצץ, **וכן פסק השו"ע.**

הב"ח דייק מלשון השו"ע שאין זה חיוב אלא עיצה טובה.

אמנם הש"ך (ל) כתב שודאי שזהו חיוב גמור, שהרי אינה מחויבת לבדוק עצמה לאחר מכן, וממילא יש לחוש שהיה דבר שחוצץ בין שיניה ותשמש באיסור.

דברים שנהגו לא לאכול ביום טבילה

כתב הרא"ש בקיצור הלכות נדה שמנהג יפה נהגו הנשים שלא לאכול בשר ביום הטבילה שמא ישאר בשר בין שיניה בלי ידיעתה. **וכן כתב רבינו ירוחם, וכן פסק השו"ע.**

הט"ז כתב (כה) שפשוט שמנהג זה אינו מעכב, וכן יש להקל בזה בשבת ויו"ט ודי שתזהר לנקר היטב.

טעימה בין רחיצה לטבילה

עוד כתב הרא"ש שנהגו הנשים מנהג יפה שלא לטעום כלום בין הרחיצה לטבילה, **וכן פסק הרמ"א.**

לא להתעסק בנרות שעווה ובבצק ביום טבילה

כן פסק הרמ"א בשם הגהות שערי דורא.

שיניים תותבות

כתבו הרב עובדיה יוסף (טהרת הבית חלק ג דיני חציצה סעיף ל) ששן תותבת שקבועה תמיד, על אף שאינה מחוברת, אינה חוצצת ואם רגילה להסירן בכדי לשוטפה, צריכה להסירן קודם הטבילה, ומכול מקום אם כבר לנה עם בעלה לא תחזור ותטבול שלא כמהרש"ם (ג, עה) שהחמיר בזה אף בדיעבד, וכתב ששיניים תותבות שמוציאים אותם הרבה לשיטפה חוצצים לטבילה. וכתב הרב עובדיה יוסף שמעיקר הדין אף ההסרה לצורך נקיון אינה נחשבת כהקפדה.

סתירות

הרב שלמה קלוגר (מי נדה ס"ק יא) הקל בסתימות, מפני שהם נמצאים על מקום שבלאו הכי המים אינם אמורים להגיע שם.

האגרות משה (יו"ד א, צו ענף ו) **הקל מ2 סיבות אחרות:**

1. אף סתימה זמנית נועדה בשביל שישימו שם אח"כ סתימה קבועה, והמקום נחשב מכוסה תמיד ויש להחשיבו כבלוע.
 2. סתימה אינה עומדת להסירה בעל עת, אלא רק לאחר זמן ולכן אין זה חוצץ.
- בשיעורי שבט הלוי (ב)** החמיר בסתימה זמנית, אך הקל בסתימת שורש שנזקקת מבחינה רפואית, וזאת על סמך האמרי יושר שכתב שדבר שהאשה זקוקה לו אינו חוצץ.

גשר

שיעורי שבט הלוי והאגרות משה הקלו בזה.

האם יש לחלק בין בית הסתרים למקום פנימי יותר- 'מקום בלוע'

הפתי"ש (טז) הביא את דברי הנודע ביהודה (יו"ד סד) שכתב בעניין טבעת שנמצאת ברחם האשה לצורך רפואה (ומותקנת שם למניעת צניחת רחם) שאם הוא למעלה ממקום שהשמש דש, נראה שזה נחשב כמקום בלוע שאינו חוצץ כלל, ואין צורך שיהיה ראוי אף לביאת מים. אך כתב שאינו פוסק כן למעשה למעשה עד שיסכימו עמו עוד שני רבנים. ובתשובה אחרת (תניינא יו"ד קלה) כתב שרב אחד טען שאף במידה והטבעת נמצאת במקום פחות עמוק, כל שאין המים יכולים לבוא מעצמם לשם, אינו חוצץ, ולכן אפילו בבית החיצון אין זה חוצץ. אמנם הנודע ביהודה השיג עליו ודחה ראיותיו.

האם טבעת ברחם נחשבת כדבר חוצץ

הבאנו שהנודע ביהודה כתב שטבעת שנמצאת ברחם האשה האשה, אינה חוצצת במידה ונמצא במקום בלוע מכול מקום הנודע ביהודה הניח שאותה טבעת נחשבת כדבר חוצץ משום שהיא מוציאה אותו מידי פעם שהרי היא מתלכלכת תמיד בימי נדתה וצריכה להסירה בעת שתפסוק בטהרה לנקותה וכן בימי לידה ואולי מעכב גם הבדיקה תמיד בשבעה נקיים. אמנם החתם סופר (יו"ד קצב) סבר שאין זה נחשב כמקפיד, מפני שההסרה לצורך הלידה אינה נעשית מכוח הקפדה על הטבעות או על הלכלוך, אלא בכדי לפנות מקום לולד. אמנם אם צריכה להוריד מחמת טהרה זה נחשב כהפסק, אך כתב שניתן להקל במקרה שזה נמצא עמוק, וממילא שוב אינה נחשבת כמקפידה. לכן הסיק שיש להקל כשזה נמצא עמוק עד מקום רחם, ואף כשיש ספק לגבי העומק וזהו ספק חסרון ידיעה, משום שזהו מיעוט שאינו מקפיד. וכן הקל הבית יצחק (יו"ד חלק ב סימן כ אות ב).

אם מועילות בדיקות כשיש טבעת ברחם?

ישנה מחלוקת גדולה לגבי הצורך להסיר טבעת זאת לעניין הפסק טהרה ושבעת ימי הנקיים. ועיקר הדיון הוא לגבי חובת בדיקה בחורין ובסדקין: הנודע ביהודה (תניינא יו"ד סד) כתב שודאי לא מועילה בדיקה כשהטבעת בפנים לעניין הפסק טהרה ואולי אף לא לעניין שבעת ימי הנקיים. אמנם החת"ס (קצג) כתב שכשאינה יכול להוציא יש להקל אף בבדיקה וממלא לאשה זו, אין זה יהווה חציצה. רע"א (ס) הציע פתרון לבדיקה והוא לבדוק בשפופרת ומוך בתוכו ולבדוק המוך הרבה עד שיכנס לבפנים ממקום שהשמש דש סמוך לפי האם ממש, שבזה יש לומר: שהרי הוכחה שאם המקור זב היה נוטף אל המוך ולא בעי בדיקת חורין וסדקין.

לשון השו"ע:

צריכה לחצוץ שיניה שלא יהא בהם דבר חוצץ, שאם טבלה ונמצא שום דבר דבק בהם לא עלתה לה טבילה.

ויש נוהגים שלא לאכול בשר ביום לכתן לבית הטבילה, מפני שהוא נכנס בין השיניים יותר ממאכל אחר, ואף על פי שבדקות וחוצצות השיניים, חוששת דילמא תשתייר מיניה ולא אדעתה, ומנהג יפה הוא.

הגה: ואין לה לאכול בין הרחיצה לטבילה (הרא"ש בהלכות נדה)

ואין לה לעסוק כל היום קודם הטבילה בבצק או בנרות של שעה, שלא ידבק בה (ש"ד), וכן נהגו.

סעיף כה

לא הדיחה בית הסתרים ובית הקמטים קודם הטבילה

לשון השו"ע:

אם לא הדיחה בית הסתרים ובית הקמטים שלה ונמצא בהם דבר חוצץ, לא עלתה לה טבילה.
ואם לא נמצא עליה דבר חוצץ, אף על פי שלא בדקה קודם טבילה עלתה לה טבילה; ואינו דומה לבדיקת הגוף וחפיפת הראש.
 מקור דין זה בבעלי הנפש לראב"ד (שער הטבילה סימן ב) ולמד כן ממעשה שפחתו של רבי.

סעיף כו

לא בדקה בין שיניה ובבבית הסתרים, ומצאה לאחר מכן דבר חוצץ

לשון השו"ע:

אם לא בדקה קודם טבילה בין שיניה ולא בית הסתרים שלה, ואחר טבילה נמי לא בדקה עד שנתעסקה בכתמים ובתבשילין, ואחר כך בדקה ומצאה עצם בין שיניה או דבר חוצץ בין סתריה, תלינן לקולא ואמרינן דבתר טבילה עיילי בה.
 כן כתב הראב"ד בבעלי הנפש (שער הטבילה סימן ב) מסברא משום שזהו מקום שלא צריך שיכנס בו מים ותולים בו לקולא.

סעיף כז

חסמה את האפשרות למים להכנס פנימה

לשון המשנה במקוואות פרק ח משנה א:

נתנה שערה בפיה, קפצה ידיה, קרצה שפתותיה- כאילו לא טבלה.
 לגבי נתנה שערה בפיה, פירש הר"ש שעל ידי כך לא הגיעו המים לשער.
 אמנם יש להבין מהי הבעיה שקרצה שפתותיה, והרי מבואר בגמרא שאין צורך שהמים יכנסו פנימה.

על כך נתן הר"ש 2 אפשרויות:

- הואיל וסגרה את שפתיה, זה נחשב כאינו ראוי לביאת מים.
 - החציצה היא בשפתים עצמה שדוחקת יותר מדי, וזה מקום שצריכים המים להגיע בפועל.
- הר"ש הכריע כאפשרות השניה, וכן כתב הרא"ש שהבעיה היא בחציצת השפתיים.
 הדרכי משה (יא) כתב בשם ההגהות שערי דורא שלכתחילה תפתח את פיה מעט בכדי שיהיה ראוי לביאת מים.
 הד"מ כתב שלא משמע כן מהמשך הסימן (עיין לקמן סעיף לח)
 הפת"ש (יז) כתב בשם החמודי דניאל שקריצה בשיניים, לא מהווה חציצה.

נתנה נועות בפיה

מבואר במשנה, שאם נתנה נועות בפיה, אין זה חוצץ וכן כתב הטור, הב"י כתב שדין זה פשוט כיון שאין זה מהודק, ונשנה רק בשביל המשך המשנה, אכן השו"ע לא הזכיר דין זה כאן.

לשון השו"ע:

נתנה שערה בפיה או קרצה שפתותיה או קפצה ידה בענין שלא באו המים בהם, לא עלתה לה טבילה.

סעיף כח

טבילה בעודה אוחזת בחברתה או בכלים

לשון המשנה במקוואות פרק ח משנה א:

האוחז באדם ובכלים ומטבילם טמאים, ואם הדיח ידיו במים טהורין.

רבי שמעון אומר ירפה כדי שיבואו בהם המים.

נחלקו הראשונים בהבנת מחלוקתם:

- **הרמב"ם** (פירוש המשנה שם ובהלכות מקוואות ב, יא) **והרמב"ן** (הלכות נדה פרק ט הלכה טו) **סוברים** שת"ק סובר שרפיון אינו מועיל משום שגזרו גם במידה וריפה ידיו שמא לא ירפה, ור' שמעון הקל בזה, והלכה כחכמים שאף ברפיון אין זה מועיל ללא הדחה.
- **הרשב"א** (תורת הבית בית ז שער ז) **סובר** שר' שמעון בא להחמיר, שלא מועילה הדחה ידיים ללא רפיון, אך ודאי שגם חכמים מודים שמועיל רפיון ללא הדחה.
- הטור והשו"ע הכריעו כרשב"א** שהדחה מועילה ללא רפיון, ורפיון מועיל ללא הדחה..
- הב"ח השיג על הכרעה זו**, ותמה כיצד לא חששו לדעת הרמב"ם והרמב"ן, וכתב שאין להקל בזה.
- הט"ז (כז) הצדיקו את פסק השו"ע** וכתב שכדאי לסמוך על הטור והרשב"א.
- נראה שאף הש"ך (לה) צידד בפסק זה** שהביא שלפי גרסת בעל הלכות גדולות שכתב עד שירפה עולה שהפסט כרשב"א, שר"ש בא להחמיר ולא להקל.

אשה שהדיחה ידיה אם צריכה להפריד את ידיה מחברתה בשעת טבילה?

הדרישה כתב שהיות ופסקנו שהדחה מועילה, אין צורך במנהג הנשים שמפרידות את ידיהם מיד חברותיהן בשעת טבילה. **וכתב הט"ז (כז)** שיפה כתב.

הש"ך (לו) השיג על דברי הדרישה וכתב שאין להורות לקולא בדברים שנהגו בהם איסור, וכתב שהמשנה והפוסקים עסקו בדיעבד ולא התירו כן לכתחילה, והביא שמהר"ר ישראל ברי"ן אוסר אפילו בהדחת ידים כמובא בשו"ת משאת בנימין (סימן פא), ואף המשאת בנימין שחלק עליו, יתכן שמודה לכתחילה.

אם מותר לאחוז בכוח כאשר הדיחה ידיה?

הט"ז (כז) כתב שנראה שמחלוקת הרשב"א והרמב"ם שהבאנו לעיל בשאלה אם יש להקל ברפיון, תוליד מחלוקת נוספת, בעניין מציאות שהדיחה ידיה ואוחזת בכוח:

◆ **מדברי הרמב"ם** שאסר לאחוז ברפיון בלא הדחה משום שגזרו אטו שתאחוז בכוח, משמע שהוא אינו מחלק בין אחיזה בכוח לשאינה בכוח, וא"כ במידה והדיחה יש להתיר אף אחיזה בכוח.

◆ **הרשב"א** שהתיר אחיזה ברפיון, יאסור אחיזה בכובד אף במידה והדיחה ידיה (הרשב"א כתב כן במפורש)

על פי זה כתב הט"ז שהיות ופסק השו"ע כרשב"א, יש להחמיר באחיזה בכוח, אף כשהדיחה ידיה.

האם הדחה מועילה במים שאינם נומי המקווה?

הרמ"א בסימן קכ סעיף ב פסק שההדחה צריכה להיעשות דווקא מימי המקוה.

וכן פסק הש"ך (לז) בסימן שלנו.

אמנם הט"ז (כח) ציין לדבריו בסימן קכ ס"ק ד, שם השיג על הרמ"א וכתב שהדחה מועילה אף ממים אחרים, משום שברגע שהם מגיעים למקווה הם יהיו כשרים, וכתב שמקורו של הרמ"א שם הוא מן המרדכי, והמרדכי כתב כן ביחס לכלי שע"י כובדו מפסיק בין המים של המקוה למים שאינם של המקווה, ע"ש.

לסדרי טהרה (שירי טהרה סא) **יש בזה שיטה ממוצעת:** במי המקוה מועילה אחיזה בכוח, ובמים תלושים מועילה אחיזה שלא בכוח.

ערוך השולחן כתב שצריך לומר שאף הט"ז התכוון לזה, שזה בעצם אותו רעיון במה שכתב בדעת המרדכי בעניין כובדו של הכלי (וכן כתב הסדרי טהרה עצמו).

לשון השו"ע:

לא תאחוז בה חברתה בידיה בשעת טבילה אלא אם כן רפתה ידה, כדי שיבואו המים במקום אחיזת ידיה; ואם הדיחה ידיה במים תחלה, שרי, שמשקה טופח שעל ידיה חבור למי המקוה.

סעיף כט

טבילה במקווה ששיעורו מצומצם

לשון התוספתא (מקוואות ה, ד):
 הקופץ למקוה - הרי זה מגונה.
 הטובל פעמיים במקוה - הרי זה מגונה.
 זה אומר לחברו כבוש ידך עלי במקוה - הרי זה מגונה.
ר' יהודה אומר: כבוש ידך עליו עד שתצא נפשו.
הריב"ש (סימן רצג) **מסביר**, שטבילה באופנים המוזכרים במשנה נראים כשחוק, ולא כטבילה, דבר שיכול לגרום לטעויות.
אמנם, ה"י הבין אחרת, וזאת משום הכתוב **במסכת דרך ארץ**:
 ואל יאמר אדם לחבירו דרוס ידך עלי בבית המרחץ. והאומר אין יוצא משם כשהוא שלם.
אמר רבי יהודה: בד"א במים מיעוטיין, אבל במים מרובים - הרי זה משתבח.
ה"י מבין מכאן שמדובר במקווה של 40 סאה מצומצמים, והמעשים המוזכרים בתוספתא יכולים לגרום לחיסור מכמות המים הנדרשת לטבילה, כך שהטבילה לא תעלה לטובל: "דכשזה מכניס ידו במקוה לכבוש עליו חיישינן שמא יוציאנה קודם שיטבול זה ונמצא טובל במקוה חסר.
השו"ע פסק דין זה כפי שפירשו בב"י, וזה לשון השו"ע:
הטובל במקוה שאין בה אלא מ' סאה מצומצמין, אם אמר לחבירו: כבוש ידך עלי במקוה, הרי זה מגונה:

סעיף ל

האם דריכה על רצפת המקווה מהווה חציצה?

כתבו הראב"ד (בעלי הנפש שער הטבילה סימן ב) **הרשב"א** (בית ז שער ז) **והרא"ש** (הלכות קוואות סוף סימן כא) **ובעקבותיהם הטור** שהאשה אינה צריכה להגביה רגליה במקוה, מפני שהמים מקדימים לרגליה.
ה"י (ל) כתב שיש מחלוקת ראשונים האם זה דווקא במדה והמים נתלחחו ממי המקוה, או גם במידה ונתלחחו המים ממקום אחר:
לשיטת הרא"ש זה דווקא במידה ונתלחחו המים ממקוה זה, ודומה לדין המרדכי בסימן קכ סעיף ב שהבאנו לעיל (סעיף כח) שבכובדו של כלי, לא מועיל מים ממקום אחר.
ואילו לדעת הרשב"א והטור די שיהיו המים לחים ממקום אחר, וזאת כדעת הרמב"ם והרמב"ן שחולקים על המרדכי, כמבואר שם בסימן קכ סעיף ב.
 לשון השו"ע:
אינה צריכה להגביה רגליה בשעת טבילתה אם אין שם טיט, אעפ"י שדורסת על הרצפה אין כאן חציצה, מפני שהמים מקדמים לרגליה.

סעיף לא

עמידה על דברים אחרים במקווה

בעניין איסור עמידה על כלים שונים במקווה, ישנם 2 מקורות שונים, והראשונים הציעו ביאורים שונים ליחס בין 2 המקורות הללו:

- בגמרא בנדה דף סו**: קובע רבא שלא תעמוד אשה על גבי חרס ותטבול.
רב כהנא סבר שזאת משום גזירות מרחצאות (ונבאר לקמן כיצד כל שיטה הבינה גזירה זו)
אמנם רב חנן מנהרדעא מבאר שהטעם הוא משום חשש שמא תפחד שתיפול, ומשום כך לא תטבול כמו שצריך.
ומבואר בגמרא שלפי דברי רב חנן עולה שיש איסור לעמוד גם על 'סילתא' (רש"י- בקעת עבה) על אף שאינו כלי.
- במשנה במקוואות (ה, ב) נאמר**:
 מעין שהעבירו על גבי כלים או על גבי ספסל הרי הוא כמו שהיה, **דברי רבי יהודה. רבי יוסי אומר** הרי הוא כמקוה, ובלבד שלא יטבול על גבי ספסל.
 מחלוקת ר' יהודה ור' יוסי אינה רלוונטית לגבינו ועוסקת בשאלה אם מים שעברו על גבי ספסל דינם כמעין או כמקוה.
 אך מכול מקום כולם מודים לכאורה לסוף המשנה שישנו איסור לטבול על גבי ספסל (ומכול מקום הלכה כר' יוסי).

היחס בין 2 המקורות מעלה מספר שאלות:

השאלה המרכזית היא, מה חידש רבא בדין זה, והלא זו משנה מפורשת שאין לטבול על גבי ספסל.

עוד יש לשאול שבפשטות בגמרא נראה כי המסקנה היא שהסיבה שאין לטבול הוא מפני החשש, ולכאורה טעם זה אינו שייך לדברי המשנה, העוסק בטבילת כלים.

ומצאנו מספר אפשרויות לביאור היחס בין המקורות:

◆ **הראב"ד** (בעלי הנפש שער הטבילה סימן א) **ביאר** כי המשנה מחדשת שלא לטבול על גבי כלים

משום גזירת מרחצאות, כלומר מהחשש שאנשים ידמו בין טבילה על גבי כלים, לטבילה במרחצאות שעשויים מכלים גדולים.

גזירה זו נגזרה על כלים המקבלים טומאה בלבד, שרק בזה יש בעיה שידמו למרחצאות שנפסלות במידה ונעשו בכלים המקבלים טומאה.

רבא בא לחדש שאף בכלי חרס אין לטבול, על אף שגזירת מרחצאות לא שייכת כאן, ובזה הסיבה אחרת, החשש שהאישה לא תטבול טוב מחמת חשש שתיפול.

הראב"ד מסיק מכאן שטבילה בכלים המקבלים טומאה, אינה עולה אף בדיעבד, משום גזירת חז"ל.

אך טבילה על גבי כלי שאינו מקבל טומאה, עולה בדיעבד, שלא גזרו אלא מחשש בלבד שלא תטבול טוב.

כדברי הראב"ד סברו הרשב"א (תורת הבית הארוך בית ז שער ז) **ורבינו ירוחם.**

◆ **הרא"ש בהלכות מקוואות** (סימן לב) כתב רק את דברי רבא שאסור לטבול על כלי חרס או בקעת עץ מהחשש שתפחד מליפול ולא תטבול טוב.

ובדינו של ר' יוסי (סימן ט) **כתב** שהסיבה שאין לטבול על גבי כלי, הוא משום שגזרו על אחורי הכלי שמא יטבילו בכלי עצמו, ומבואר שלא חילק בין תלושים בין מחוברים, ובין תוכם ובין על גבי אחוריהם.

על שיטה זו הקשה הב"י את כל מה שהקשנו לעיל, מה החידוש בדברי רב, ועוד בגמרא משמע שלא שייך טעם של גזרת מרחצאות אלא טעם אחר.

הב"י ביאר שבמשנה נאסר רק במידה וכל המים עברו דרך הכלי, ואילו רבא דיבר שלא במציאות זו, ובזה החשש הוא רק מצד שלא תטבול כראוי ובדיעבד עלתה לה טבילתה.

(יש לציין שבתוס' רא"ש מבאר אחרת מבהלכותו, קחהו משם).

◆ **ברמב"ם** ישנה בעיה דומה לרא"ש: בעניין דינו של רבא כתב שהסיבה היא מהחשש שמא לא תטבול כראוי, ומאידך הביא את דינו של ר' יוסי.

הב"י הציע שהרמב"ם סובר כפי שביארו ברא"ש.

עוד הציע בדעת הרמב"ם שר' יוסי גזר רק על כלי שאין לו בית קיבול, ויש חשש שידמו לכלי שיש לו בית קיבול, אבל כלי שיש לו בית קיבול, והופכו, לא שייך חשש זה, ונותר החשש היחיד, והוא שמא תטבול שלא כראוי (ביאור זה לא שייך ברא"ש שגזר אחורי הכלי אטו תוך הכלי ומשמע שעסק בכלים שיש להם בית קיבול).

◆ **הב"ח הבין בשיטת רש"י ותוס'** שגזירת מרחצאות נשאר גם למסקנת הגמרא וכדברי רב כהנא, והסיבה היא, שיש לדמות בין טבילה על גבי כלי חרס לטבילה במרחצאות (או משום שיושבים במרחצאות על אצטבאות - רש"י, או שבמרחצאות יש כלי חרס לצורך מים חמים).

לשיטת הב"ח בדעתם, דברי רב כהנא לא נדחו, אלא נתווסף טעם נוסף של חשש שלא תטבול טוב, ולכן אסור לה לטבול אף על גבי בקעת עץ.

לשיטת הב"ח - לדעת תוספות ורש"י אם טבלה על גבי כלי חרס, לא עלתה לה טבילה.

הש"ך (מג) השיג עליו וכתב שאין שום הכרח בדעת רש"י ותוס' שהגמרא נותרה במסקנה עם דברי רב כהנא, וגם אין הוכחה מדבריהם שגזירה זו פוסלת טבילה אף בדיעבד.

הנ"מ המרכזית בין השיטות היא לגבי השאלה אם הועילה טבילתה בדיעבד:

שלדעת הראב"ד אם טבלה על גבי כלי המקבל טומאה, טבילתה אינה עולה לה אף בדיעבד.

לשיטת הרא"ש והרמב"ם עולה שגזירת מרחצאות אינה שייכת במקרה רגיל, ושמה שייכת בפשוטי כלי עץ, אך בשאר כלים אם טבלה על גביהם, עלתה לה טבילתה בדיעבד.

ולשיטת הב"ח יש להחמיר אף בכלי חרס כדעת רש"י ותוס' לשיטתו, ואף בכלים המקבלים טומאה כדעת הראב"ד.

השו"ע פסק כראב"ד שבמידה וטבלה על כלים שמקבלים טומאה, לא עלתה לה טבילתה, ואם טבלה על כלים שאינם מקבלים טומאה, עלתה לה טבילתה.

הב"ח כתב שיש להחמיר אף בכלי חרס וכשיטת רש"י ותוס' לשיטתו.

הש"ך (מג) השיג עליו שאין שום ראייה שזו שיטתם וכפי שהבאנו לעיל, ואין להחמיר אלא בכלים המקבלים טומאה וכדעת הראב"ד.

טבילה על גבי סולם עץ המחובר למקוה

כתב הרשב"א בתשובה שהטובלת על גבי שליבות של עץ היורדות למקוה, לא עלתה לה טבילה משום שפשוטי כלי עץ ראויים למדרס, והטובלת על גבי כלי שמקבל טומאה לא עלתה לה טבילתה, ואע"פ שהן קבועות בכותלי המקוה יש לחוש. ולכן יש לעשות שליבות מדרגה של אבנים,

ותהיה רחבה ד' טפחים כדי שלא תפחד מנפילה, **וכן פסק השו"ע**.

הש"ך (מה) הביא את דברי הלבוש שהתרעם על המקואות שבמדינות אלו שעושים נסרים למטה ומדרגות לעמוד עליהן בשעת טבילה.

וכתב הש"ך שכבר מחו האחרונים כנגד מחאתו של הלבוש הלא הם: המעדני מלך הדרישה הב"ח המגדול דוד.

והביא הש"ך שעיך ההיתר מצוי בדברי המהר"ם מפאדובה (לא), והוא שלהרבה פוסקים פשוטי כלי עץ אינם מקבל טומאה אפילו מדרבנן, ואפילו הרשב"א (מוסיף הש"ך והשו"ע) החמיר דווקא כשהסולם נבנה קודם קביעתו למקוה, אך אם נבנה על גבי המקוה, אף לשיטתו אין שם כלי על סולם זה, ונחשב כחלק מהבנין.

בשארית יוסף (ס) הוסיף טעם נוסף שלא אסרו הרשב"א והשו"ע אלא בדבר שעשוי למדרס, אבל לא כשנעשו רק לעמוד עליהם, לא נטמא.

הש"ך הוכיח כן מדברי השו"ע בסעיף הבא שהתיר לעמוד סילון כשאין לו מסגרת, משום שזה פשוטי כלי עץ.

והביא הש"ך מדברי המהר"ם מלובלין (סימן צז) שכתב שאין לשנות מן המנהג שלא להוציא לעז על הראשונים, ומכול מקום הוסיף המהר"ם מלובלין: 'ואעפ"כ בכל זמן שמזדמן לידי שמתקנים איזה מקוה או בונים חדשה אני מצוה תמיד לתקנה בדברים שאינם ראויים למדרס כדי שתהא כשרה אליבא דכ"ע'.

הט"ז (לא) כתב שהראב"ד אסר בכל דבר הראוי למדרס, ואין זה משנה כלל אם היה כלי מעיקרו. וכתב שהסיבה של מנהג העולם, הוא משום שסמכו על החולקים על הראב"ד והרשב"א. כלומר, או שסמכו על הסוברים שפשוטי כלי עץ לא מקבלים אפילו טומאת מדרס, או שסמכו על הסוברים שלמסקנת הגמרא אין פסול משום קבלת טומאה (רא"ש, רמב"ם), ושלא כנפסק בשו"ע.

וכתב הט"ז שגם טעמו של ה"ש לגזירת מרחצאות לא שייך כאן שבפשוטי כלי עץ אין לחוש שישומו את הכלי במקום מוצא המעיין.

הסדרי טהרה כתב שניתן לתקן את השליבות שיהיו צרות ולא ראויות למדרס.

החתם סופר (סוף סימן רא) תקף את המורה שרצה לעשות נקבים בסולמות וכתב שזה רק גורע.

הנודע ביהודה (תניינא יו"ד קלח) כתב שיש למחות על המניחים כסא במים, ועל אף שמקצת טעמי הקולא בטי"ז שייכים גם בזה. אין להקל כנגד מה שנאמר בפשט המשנה לאסור ספסל.

לשון השו"ע:

אין טובלין בכלים.

לפיכך אם היה טיט במקום שטובלת, לא תעמוד על גבי כלי עץ שמקבלין טומאה מגבן, ולא על גבי נסרים שראויים למדרסות ולא על שום כלי הראוי למדרס ותטבול, משום גזירת מרחצאות של כלים.

עברה וטבלה, לא עלתה לה טבילה.

אבל נותנת היא חבילי זמורות תחת רגליה, מפני הטיט.

וכן לא תעמוד על גבי כלי חרס ולא על גבי בקעת ותטבול, ואף על פי שאין כלי חרס מטמא מגבו ולא ראוי למדרס, חשש חכמים הוא שמא תפחד שלא תפול

ולא תטבול כראוי.

עברה וטבלה על גבי אלו, עלתה לה טבילה.

ולפי זה מקוה שיש בו שליבות (פי' מדרגות) של עץ, אם טבלה על גבי השליבות (אפילו אם הם מחוברים לכותלי המקוה) (תשובת הרשב"א) לא עלתה לה טבילה דפשוטי כלי עץ הם, וצריך לעשות במקומן מדרגה של אבנים ותהיה המדרגה רחבה ד', מקום הנחת הרגל, כדי שיהא בה שיעור מקום לבל תפחד ליפול ממנה:

סעיף לב

אם יכולה האשה לעמוד על סילון בשעת טבילתה?

הטור הביא את דברי הרא"ש בתשובה שהתיר לכתחילה לעמוד על סילון המחובר לקרקעית המקוה שהמים עוברים בו.

וביאר שם הרא"ש שאין בזה משום פחד, ולא שייך גזירת הר"ש (אטו כלי ששימו במקום פתחו של המעיין) כיון שלא העביר את המים למקוה דרך הסילון.
עוד כתב הרא"ש שכיון דאין לו לבזבז (מסגרת), הרי זה פשוטי כלי עץ ואינו מקבל טומאה.
וכתב הב"י בבדק הבית שאפילו להראב"ד הדין כן כיון דאינו ראוי למדרס כלל.
 הטור לא הצריך שלא יהיה לו לבזבז, אך השו"ע הצריך זאת.
הט"ז (לא) כתב שהמחמיר כראב"ד שלא לטבול בדבר המקבל בטומאה ואפילו פשוטי כלי עץ, היה לו להחמיר אף במקרה זה, אלא שהמנהג שלא להחמיר כראב"ד, אל א כדעת הרא"ש וכפי שהבאנו בשמו בסעיף הקודם.

לשון השו"ע:

סילון של עץ הקבוע בקרקעית הטבילה, אם אין לו לבזבז (פירש מסגרת שאז אין לו בית קבול), מותרת לעמוד עליו ולטבול.

סעיף לג

אם יכולה האשה לעמוד במקום טיט בשעת טבילתה

לשון הגמרא בנדה סו:--סז.

אמר רב שמואל בר רב יצחק אשה לא תטבול בנמל אע"ג דהשתא ליכא אימר ברדיוני נפל.
רש"י ביאר שאין לטבול בנמל, משום שהספינות מעלות טיט שחוצץ בטבילה, וכתב שאע"פ שלא נמצא עליה טיט, יתכן שנפל אחר שיצאה.
מדברי רש"י עולה שטבילתה אינה עולה אף בדיעבד וכן נראה שפסק הראב"ד להלכה (אע"פ שפירש אחרת כמבואר בסעיף הבא).

הרא"ש (הלכות מקוואות סימן לג) **הקשה על פירושו של רש"י** שמבואר במשנה במקוואות (פרק ז משנה ז) שטבילה של מיטה עולה אף כשרגליה שקועות בטיט, משום שהמים מקדימים.
הב"י כתב לתרץ ע"פ פירושו של הר"ש למשנה אחרת (ה, ה) שבטיט היון וטיט היוצרים לא יעזור קדימת מים, וזה הטיט בו עסקה הגמרא בנדה. והביא שכ"כ הראב"ד בבעה"נ והר"ן אלא שדחו פירוש זה משום שאינו מצוי טיט כזה בנמל יותר מבשאר נהרות.
השו"ע פסק שלא לטבול במקום שבקרקעיתו יש טיט, והוסיף שיש אומרים שאם טבלה, לא עלתה לה טבילתה.

הש"ך (מז) כתב שהמנהג הוא שטובלים אפילו במקום טיט, וכתב שיתכן שזאת משום שסתם טיט אינו כמו טיט היון, וגם משום שהרבה פוסקים מקילים לטבול בטיט.
הדגול מרובה כתב שמכול מקום, צריכה להגביה רגליה כפי שמשמע בשו"ע בסעיף ל שכתב שאינה צריכה להגביה רגליה מן הרצפה במקום שאין טיט.
הש"ך בס"ק מ הקשה שבלאו הכי נראה שיש סתירה בין הסעיפים, ששם משמע שמועילה הגבהת רגליה, וכאן משמע שאסורה לטבול, וביאר כפי שהבאנו בשמו לעיל שיש לחלק בין סוגי הטיט השונים.

הפתי"ש (כ) הביא את דברי הנודע ביהודה (תניינא סוף סימן קלו) **שכתב** שאם יש מקוה אחר אין לטבול במקום טיט, משום שקרוב לודאי שהנשים אינם נוהרות להגביה רגליהם ולקפוץ באויר.
ערוך השולחן (פ) כתב שפשט דברי רש"י והשו"ע הוא שבכל טיט אין לטבול, ושלא כדברי הש"ך שחילק בין סוגי הטיט השונים, ומכול מקום כתב שבדיעבד אם כבר טבלה, ניתן לסמוך על רוב הפוסקים שחולקים על רש"י וסוברים שטיט רגיל אינו חוצץ.

לשון השו"ע:

לא תטבול במקוה שיש בקרקעיתו טיט, משום חציצה, אלא אם כן תתן עליו זמורות וכיוצא בהם, דבר שאינו מקבל שום טומאה.
ואם טבלה, יש אומרים שלא עלתה לה טבילה (ראב"ד ורש"י אבל רוב הפוסקים מתירין):

סעיף לז

טבילה במקום שיש חשש שיבואו אנשים

נחזור שוב על לשון הגמרא בנדה סו:--סז.

אמר רב שמואל בר רב יצחק אשה לא תטבול בנמל אע"ג דהשתא ליכא אימר ברדיוני נפל.
הבאנו בסעיף הקודם שרש"י ביאר שהאיסור לטבול בנמל, הוא משום הטיט שיש בנמל.

אמנם תוספות (ד"ה 'אישה') **הביאו את פירושו של ר"ח** שהבעיה לטבול בנמל, היא משום שמצויים שם אנשים, והאשה טובלת מהר מפני הבושה ויש חשש שלא תטבול כראוי. **והביאו תוס' שר"ת צידד בפירושו של ר"ח, וכן פירושו הרי"ף והרמב"ם** (מקוואות א, יא). **וכן הכריע הראב"ד וכן כתב הטור.**

שיטה זו אינה גורסת בגמרא את המשפט האחרון: 'אע"ג דהשתא ליכא וכו'.'
כתב הראב"ד שלפי ביאור זה, בדיעבד עולה לה טבילתה, **וכן פסק השו"ע.**

לשון השו"ע:

לא תטבול במקום שיש חשש שיראו בני אדם, מפני שמתוך כך ממהרת לטבול ואינה מדקדקת בטבילה, ומיהו בדיעבד, עלתה לה טבילה.

סעיף לה

תנוחת הטבילה

לשון הגמרא בנדה בדף סז.

אמר ריש לקיש: האשה לא תטבול אלא דרך גדילתה.

כדתנן האיש איש כעודר וכמוסק זיתים, אשה נראית כאורגת וכמניקה את בנה.

וביאר רש"י: כלומר לא תדחוק זרועותיה על בשרה ולא רגליה ושוקיה זה בזה, אלא כדרך הילוכה ושימושה תמיד. ומה שנכסה וקמוט ואין מים באין בו לא איכפת ל'.

עוד ביאר רש"י שמה שמבואר בברייתא שתראה כאורגת הכוונה לענין בית השחי, ומה שכתוב שתראה כמניקה את בנה הכוונה לענין בית הערוה.

אמנם תוספות (ד"ה כמניקה) הוכיחו מהתורת כהנים שמה שכתוב שתראה 'כמניקה את בנה' הוא לענין הגבהת הדד מעל החזה ושלא כפירוש רש"י. **וכן סברו הרי"ן** (ו: ד"ה ולית הלכתא) **הסמ"ג, הרשב"א ועוד. וכן פסק השו"ע.**

הב"י חקר אם יש צורך לגלות גם שחי ימין וגם שחי שמאל, וזוהי מחלוקת מפורשת בין ת"ק לר' יהודה בענין נגעים.

הב"י דייק שמדברי הרמב"ם והרי"ן משמע שפסקו כת"ק שדי בגילוי שחי ימין, מפני שהזכירו רק את בית השחי הימני.

אך דייק הב"י שהטור סבר כר' יהודה, ולכן כתב אף לגבי אשה, שתראה כמוסקת, שזה בעצם שווה לתנוחה כפולה של אורגת.

אף השו"ע לא חילק בין בתי השחי השונים.

כיצד יהיו זרועותיה וירכותיה בזמן הטבילה?

הרא"ש כתב שאינה צריכה להרחיב ירכותיה זו מזו יותר מדאי וגם לא להגביה זרועותיה יותר מדאי אלא כמו שרגילה להיות תמיד שלא תפתח עיניה ביותר ולא תעצים עיניה ביותר ולא תקפוץ פיה ותרחיב ירכותיה ותגביה זרועותיה כדרך הילוכה.

וכתב הרשב"א: לא תטבול זקופה ממש ולא שוחה ממש אלא דרך גדילתה...
השו"ע פסק כדבריהם.

מה הדין כשטבלה שלא בתנוחת הנכונות

לשון התוספתא (מקוואות ז, א):

כפת ידיו ורגליו וישב לו באמת המים - אם נכנסו המים דרך כלו טהור, ואם לאו - טמא.

וכן פסק הרמב"ם בהלכות מקוואות פרק א הלכה ט.

אמנם הראשונים למדו מדברי ר"ל בנדה סז. שאמר 'לא תטבולי שאם טבלה לא עלתה לה טבילתה.

וכתב סמ"ג בשם הערוך שהצורך בטבילה כדרך גדילתה - הוא דווקא לטהרות, אבל לבעלה לא צריך.

אף הרמב"ם (מקוואות ב, כב) התבטא כן בענין עצימת עיניים, שבדיעבד אינו עולה טבילתה לענין טהרות אך לענין טהרה לבעלה עולה.

אמנם הראב"ד כתב שאין חילוק בין טהרות לאיסור לבעלה, ולעולם לא עולה לה טבילתה.

השו"ע סתם כרמב"ם שעלה לה טבילתה, **ובלשון יש אומרים** כתב שלא עלתה לה טבילתה.

הש"ך (מט) כתב שלכאורה לא היה לשו"ע להתיר, שכל ההיתר הוא לדעת הערוך שסבר הדינים שנאמרו בדף סז. לא נאמרו לגבי איסור אשה לבעלה, ובסעיפים ח-ט, השו"ע פסק את דיני הגמרא הנ"ל אף לאשה לבעלה.

ערוך השולחן כתב (פג-פד) שלעניין התנוחה ישנם ראיות ברורות, שאין זה לעיכובא ואף לגבי טהרות, וזאת מן התוספתא שהבאנו לעיל, וכן מדין שיבואר לקמן לגבי שכיבה במקווה בגובה נמוך.

השבט הלוי הביא שהאבני נזר היקל בדיעבד כשלנה עם בעלה אם מסתפקת אם שחתה. **השבט הלוי הקל אפילו כשודאי שחתה.**

וכתב שיתכן שאף הש"ך לא התכוין לחלוק על השו"ע אלא להקשות.

מה הדין כשהכניסה עצמה עד צווארה תחילה ורק אח"כ שינתה תנוחה?
הט"ז (לח) הקשה מדוע שלא תעלה טבילתה? הרי ניתן לומר שהמים נכנסו לשם קודם שהתכופה ודבקו הקמטים זה בזה, ואחר יש חיבור ביניהם לבין שאר מי המקוה!
ותירץ הט"ז שיש חשש שידבקו קודם שתכנס למים, כך שלא יבואו במגע עם המים.
על פי זה כתב לחדש שאם הכניסה עצמה עד צווארה במים תחילה הוה טבילה בדיעבד בכל גוונא.
וכתב שנכון שכל אשה תעשה כן שעכ"פ יש בזה צד מעליותא אם תשחה הרבה ולא אדעתה וכן פסק בסדרי טהרה (עג).
אבל הש"ך בנקודות הכסף השיג על דבריו וכתב שהמים בתוך הקמטים לא יהיו מחוברים למי המקווה ולא תעלה לה טבילה אפילו בכגון זה.

לשון השו"ע:

לא תטבול בקומה זקופה, מפני שיש מקומות שמסתתרים בה. ואל תשחה הרבה עד שידבקו סתריה זה בזה, אלא שוחה מעט עד שיהיו סתרי בית הערוה נראים כדרך שנראית בשעה שהיא עורכת:
ויהיה תחת דדיה נרא' כדרך שנראה בשעה שמניקה את בנה.
ויהיה תחת בית השחי נראה כדרך שנראה כשאורגת בעומדין.
ואינה צריכה להרחיק ירכותיה זו מזו יותר מדאי וגם לא להרחיק זרועותיה מהגוף יותר מדאי, אלא כדרך שהם בעת הילוכה.
ואם שינתה, כגון ששחתה ביותר או זקפה ביותר, עלתה לה טבילה (ערוך וסמ"ג ורשב"ץ ורמב"ם).
ויש מי שאומר שלא עלתה.

סעיפים לו- לז

מהו הגובה המינימלי של מי המקוה שיכולה האשה לטבול בו?

הב"י הביא תשובת רשב"א (חלק ג סוף סימן רכד) שכתב שאין טובלים במקוה עד שיהיה גבוה לפחות עד חצי חזה, ואם הוא פחות מזה תשטח כל גופה בקרקע.
וכתב עוד עוד הרשב"א (חלק א סימן תתיח) שבמקום ותיקין אין ראוי לסמוך על מקוה כזה עד שיהיה בו ממעל לטבורה זרת לפחות. **הב"י הביא שהתשב"ץ הסכים לדברי הרשב"א.**

לשון השו"ע:

סעיף לו:

צריך שיהיה המקוה גבוה ממעל לטיבורה זרת, לפחות.

סעיף לז:

יש מי שאומר שאעפ"י שאין בגובה מי המקוה לעלות בהם כל גופה אלא אם כן פניה וגופה כבושים בקרקע, שפיר דמי (ועיין לקמן סימן ר"א בדיני מקוה):

(כתב בבאר הגולה ששיעור זרת הוא חצי אמה של ו' טפחים, וכ"כ הבאר הגולה.
הפת"ש (כא) הביא שכתב הלבושי שרד שאין זה פשוט כ"כ, ולכן בעת תיקון המקוה יקפידו על שיעור זה ואח"כ ישגוהו שלא יהיה פחות מ"י גודלים).

סעיף לט

עצימות העיניים בעת הטבילה

לשון הגמרא בנדה סז.

א"ר יוחנן: פתחה עיניה ביותר, או עצמה עיניה ביותר - לא עלתה לה טבילה.
כבר הבאנו בסימן זה שישנה מחלוקת האם דינים המוזכרים בדף זה רלוונטים גם לגבי איסור אשה לבעלה, או רק לעניין טהרות.
וכן הבאנו לעיל בסעיף לה שהרמב"ם (מקוואות ב, כב) **פסק במפורש** לעניין עצימת עיניים, שבדיעבד אינו עולה לעניין טהרות אך לענין טהרה לבעלה עולה לה טבילה.
השו"ע כדרכו פסק דינים אלו אף לעניין טבילת אשה לבעלה.
הש"ך (נא) הביא שהקשה המעדני מלך במה שונה מצמוץ העין מקריצת השפתיים שנפסק בסעיף כח שלא עלתה לה טבילה.
וכתב הש"ך שכבר תירצו הר"ן והרא"ה שמצמוץ העיניים פחות מעכב את ביאת המים מקריצת שפתיים.

לשון השו"ע:

לא תעצים עיניה ביותר ואל תפתחם ביותר, ואם עשתה כן יש אומרים שלא עלתה לה טבילה (ב' דעות בטור ופוסקים עב"י):

סעיף מ

בלנית

כתבו הראב"ד (בעלי הנפש שער הטבילה סימן א) **הרשב"א** (תורת הבית בית ז שער ז) **והרא"ש** (הלכות מקוואות סימן כח).
 שבשעה שהאשה טובלת, צריך שתעמוד אשה אחרת על גבה שתראה שלא ישאר חלק משער ראש על גבי המים.
הכלבו (סימן פו) **והאגור** (סימן אלף שפו) **כתבו בשם מהר"ם** שאותה אשה צריכה להיות מעל 12 שנים ויום אחד, וצריכה להיות יהודיה, ולא מועיל בזה גויה, הואיל והאשה מוחזקת כטמאה, וכשיאתחזק איסורה' לא מועילה גויה.
בדברי האגור והתשב"ץ מבואר שגם בעלה יכול לעשות כן, ובסימן קצה הבאנו שכך כתב הנודע ביהודה, וכתב שאין לאסור הסתכלות, הואיל והוא עוסק בטהרתה.

מה עושה האשה כשאינ מי שיעמוד על גבה?

כתבו הראב"ד והרשב"א שכשאינ מי שיעמוד על גבה, תכרוך האישה את שיערה באופן שאין בו משום חציצה, ותטבול כך.
הפת"ש (כב) הביא את דברי רע"א (סימן קיד) שאם לא כרכה את שיערה, לא עלתה לה טבילה אף בדיעבד.
הסדרי טהרה הביא פתרון אחר בשעת הדחק, והוא שתאחז בשיערה בעצמה ותטבול, וכשהיא תחת המים תרפה את ידה כדי שיכנסו המים.

לשון השו"ע:

צריך לעמוד על גבה יהודית גדולה יותר מי"ב שנה ויום אחד בשעה שהיא טובלת שתראה שלא ישאר משער ראשה צף על פני המים; ואם אין לה מי שתעמוד על גבה, או שהוא בלילה, תכרוך שיערה על ראשה בחוטי צמר או ברצועה שבראשה, ובלבד שתרכס או בשרשרות של חוטים חלולות או קושרת בגד רפוי על שערותיה.

סעיף מא

מפשלת בנה לאחוריה וטבלה, אם עלתה לה טבילה?

התוספות בדף סז. (ד"ה 'נתנה') **הביא שהר"ח גרס דין נוסף בגמרא זו**, והוא שהמפשלת בנה לאחוריה וטבלה לא עלתה לה טבילה.

לפי גרסא זו, על מקרה זה מוסב המשפט 'אימא ברדיוני נפל', וזה שלא כרש"י שגרס כן בעניין טבילה בנמל, (עיין לעיל סעיף לג). ופירוש המשפט הוא שחוששים שמא היה טיט על בנה ונדבק בה. **וכן גרסו הרמב"ם** (מקוואות ב, יב) **והרא"ש** (הלכות מקוואות סימן לד). **הטור** לא הביא דין זה, ותמה עליו הב"י. **השו"ע פסק כגרסא זו**, שאם הפשילה בנה לאחוריה וטבלה, לא עלתה לה טבילתה. **הש"ך (נג) הביא שהב"ח בסוף סימן קצט כתב** שבדיעבד עלתה לה טבילתה, וכתב הב"ח שכך משמעות כל הפוסקים שלא הביאו את דינו של הר"ח בפסקיהם.

(כפי שהבאנו מספר פעמים בסימן זה, ראשוניים רבים וביניהם הרמב"ם סברו שהדינים שנאמרו בדף זה, נאמרו דווקא לטהרות ולא לגבי איסור אישה לבעלה, מכול מקום בדין זה הרמב"ם לא כתב שדין זה נאמר דווקא לגבי טהרות, וכתב הב"י שכנראה הרמב"ם גרס שמשפט זה שהגביל את הדינים לטהרות, לא נאמר לגביו, אלא התייחס לדינים ממנו והלאה, ודין זה שייך אף לגבי איסור אישה לבעלה, משום שהחשש בזה גדול)

לשון השו"ע:

המפשלת בנה לאחוריה כשהיא ערומה, וטבלה, לא עלתה לה טבילה שמא היה טיט ברגלי התינוק או בידיו ונדבק באמו וחצץ בשעת טבילה ואחר שעלתה נפל.

סעיף מב

נכנסו צרורות וקסמין בסדקי רגליו

לשון התוספתא במקוואות (ו, ט):

נכנסו צרורות וקסמין בסדקי רגליו מלמטה. **רבי עקיבא אומר** אינו חוצץ מפני שהוא כבית הסתרים. **מבואר בתוספתא שדעת ר' עקיבא** היא שקסמין וצרורות המצויים בסדקי הרגל למטה, אינם חוצצים, משום שהוא כבית הסתרים. **אמנם הרמב"ם** (מקוואות פרק ב הלכה ח) **פסק** שהם חוצץ. **וביאר** שהרמב"ם הבין שחכמים חולקים על ר"ע, ור"ע סובר שלא צריך אפילו ראוי לביאת מים, ואנו איננו פוסקים כן. **השו"ע פסק כדעת הרמב"ם** שקסמין אלו חוצצין.

לשון השו"ע:

נכנסו צרורות וקסמים בסדקי רגליה מלמטה, חוצצים:

סעיף מג

חציצות בבית הסתרים

לשון התוספתא (ו, ט):

אספלנית מלוגמא ורטייה שעל בית הסתרים: **רבי אומר** חוצץ. **ור' יוסי בר' יהודה אומר אינו חוצץ** **הרמב"ם** (מקוואות פרק ב הלכה ט) פסק כרבי שאלו חוצצים, כמבואר לעיל שאנו מצריכים אף בבית הסתרים, שיהיה ראוי לביאת מים.

אם צריכה להטיל מים קודם הטבילה, ומה הדין כשלא עשתה כן?

הראב"ן (שכו) **והשערי דורא** (סימן יד) **כתבו** שאשה צריכה להטיל מים קודם טבילתה במידה וצריכה לכך, וצריכה לבדוק עצמה לקטנים וגדולים ולהסיר צואת האף. **וכן פסק הרמ"א בלשון יש אומרים.**

מקור דבריהם בהסתפקות הגמרא בנדה מג. לגבי זבה שנעקר מי רגלים וטבלה, שם נותרה הגמ' בספק.

ומבואר שם שכל השאלה לעניין טומאה, הואיל ומי הרגלים מטמאים אותה.

בראב"ן עצמו משמע שדין זה מעכב אף מדרבנן,

ובב"ח הביא את דברי מהר"ח אור זרוע (ק"ז) שתמה על דין זה שאינו נאמר אלא לגבי טהרות.

הש"ך (נה) כתב שכל דברים אלו אינם מעכבים בדיעבד, **וכתב שכן משמע בב"ח.**

הגר"א (נ) תמה על דין הרמ"א משום שבגמרא בדף מג משמע שדין זה נאמר דווקא לטהרות, וכפי שהבאנו בשם מהר"ח אור זרוע.

לשון השו"ע:

אספלנית, מלוגמא ורטיה שעל בית הסתרים, חוצצין; אף על פי שאינם צריכים שיכנסו בהם המים, צריכים שיהיו ראויים ולא יהא בהם דבר חוצץ.
 הגה: יש אומרים שהאשה צריכה להטיל מים קודם טבילה אם היא צריכה לכך. גם צריכה לבדוק עצמה בגדולים ובקטנים שלא תהא צריכה לעצור עצמה ולא יהיו ראויים לביאת מים. גם צריכה להסיר צואת החוטם (שערי דורא וראב"ן סימן שכו).

סעיף מז

סוגי חציצות בשער

לשון התוספתא (מקוואות ז, י):

היתה בו שעה אחת חוץ למכה וראשו מודבק במכה או שהיו בו שתי שערות וראשו מודבק בפיה או ביציאה הרי אלו חוצצת.
 היו בו שתי שערות בריסי עיניו מלמטה ונקבן והוציאן בריסי עיניו מלמעלה זה מעשה ונמנו עליו חמשה זקנים בלוד וטמאוהו:
כתב הדרכי משה שבדברים אלו דרך רוב העולם להקפיד.
 לשון השו"ע:

היתה בה שעה אחת או שתיים חוץ למכת ראשה מודבק למכה, או שהיו שתי שערות ראשה מודבקות בטיט או בצואה, או שהיו שתי שערות בריסי עיניה מלמטה ונקבו והוציאן בריסי עיניה מלמעלה וכן אם היו ב' שערות ריסי עיניה של מטה מדובקות בריסי עיניה שלמעלה, הרי אלו חוצצים.

סעיף מה

מה דין אבק לעניין חציצה?

לשון המשנה (מקוואות פרק ט משנה ב):
 ולא יטבול באבק שעל רגליו

ובתוספתא (ז, א):

היו רגליו מלאות אבק וירד וטבל במקוה שיש בו ארבעים סאה טהור **הרמב"ם** (מקוואות ב, י). פסק כדברי התוספתא שאם טבל כשאבק על רגליו, עלתה לו טבילתו. **אמנם הר"ש** (מקוואות י, ד) **גרס בתוספתא** שאם טבל עם אבק טמא, ורק אם שפף או טבל בחמין טהור.
השו"ע כתב שיש אומרים שעלתה לה טבילתה, ויש אומרים שלא עלתה לה טבילתה.
הפת"ש (כג) הביא את דברי הפני אריה (סימן ו) **שכתב** שאין לאשה לטבול באבק (שנקרא פוד"ר) ששמה על ראשה לנוי, משום שמיד שטובלת אין בו משום נוי, וכתב שבזה אף הרמב"ם יודה שלא עלתה לה טבילתה.

לשון השו"ע:

לא תטבול באבק של רגליה

ואם טבלה:

יש מי שאומר שאינו חוצץ.

ויש מי שאומר שחוצץ, אלא אם כן שפפה או שטבלה בחמין.

סעיף מו

טבילה בבגדים

לשון הגמרא בביצה יח.

אמר רב: נדה שאין לה בגדים - מערמת וטובלת בבגדיה.

וביאר רש"י שאשה שאין לה בגדים טהורים ללבוש אחר שתטהר, טובלת בבגדיה.

הרמב"ן כתב שזה דווקא בבגדים רחבים, אך בגדים צמודים מהווים חציצה, **והביאו הש"ך (נו).**

לשון השו"ע:

נדה שטבלה בבגדיה מותרת לבעלה.**סעיף מז****האם כינים מהווים חציצה?**

הב"י כתב בשם הרוקח (סימן שעו) שכינים הדבוקים בבשר ונושכים בעור במקום שער ונדבקים בחוזק בבשר צריכה להסיר ע"י חמין ולגוררן בציפורן למטה, אבל אם אינה יכולה, אינם חוצצים, משום שזהו מיעוט שאינו מקפיד הוא. **וכן פסק השו"ע.**

הש"ך (נח) מדייק מלשונו שאם אפשר להסירן ולא עשתה כן לא עלתה לה טבילה בדיעבד. הפת"ש (כה) כתב בשם החמודי דניאל שכינים מתים הדבוקים בשער צריכה להסירן.

לשון השו"ע:

מין כנים שדבוקים בבשר ונושכים בעור במקום שיער ונדבקים בחוזק בבשר, צריך להסירן ע"י חמין ולגוררן בצפורן; ואם אינו יכול להסירן, אינו חוצץ.

סעיף מח**האם אשה צריכה להתכוון להטהר בעת טבילתה?**

לשון הגמרא בחולין לא.

אתמר: נדה שנאנסה וטבלה:

אמר רב יהודה אמר רב: טהורה לביתה ואסורה לאכול בתרומה.

ור' יוחנן אמר: אף לביתה לא טהרה.

אמר ליה רבא לרב נחמן, לרב דאמר: טהורה לביתה ואסורה לאכול בתרומה, עון כרת הותרה, איסור מיתה מיבעיא?

אמר ליה: בעלה חולין הוא, וחולין לא בעי כוונה.

כלומר, נחלקו ר"ל ור' יוחנן אם מועילה טבילתה של אשה ללא כוונה.

דעת ר' יוחנן שלא מועילה הן לעניין טהרות ואין לעניין איסור אשה לבעלה.

דעת ר"ל שלעניין טהרות, אין זה מועיל משום שצריך כוונה, מה שאין כן לגבי בעלה שחולין הוא.

הגמרא בהמשך מביאה שנחלקו ר' נתן וחכמים אם צריכה כוונה בשחיטה:

לדעת ר' נתן אין צורך.

ולדעת חכמים, צריך.

ר' יוחנן מבאר שר' נתן סבר כן דווקא לעניין שחיטה, שחולין אינם צריכים כוונה.

אמנם בדעת רב מבואר שאכן חכמים יסברו שלא מועילה טבילה ללא כוונה, אך הלכה כר' נתן.

הרמב"ם (מקוואות א, ח) הסמ"ג והר"ח פסקו שאין צורך בכוונה כרב וכו' נתן.

אמנם הרשב"א, הגהות אשר"י, ורבינו ירוחם פסקו כר' יוחנן שלא מועילה טבילה ללא כוונה.

בבדק הבית כתב הב"י שהלכה שאין צורך בכוונה וכדעת הרמב"ם, **וכן פסק השו"ע.**

הרמ"א כתב שיש חולקים, ויש להחמיר לכתחילה כדבריהם.

כתב הפת"ש (כח) בשם הלבושי שרד שאם נכנסה להקר ואח"כ נתכוונה ולא הגביה רגליה יש להקל.

דחפה חבירתה למקווה

לשון הגמרא שם:

היכי דמי נדה שנאנסה וטבלה?

אילימא דאנסה חבירתה ואטבלה, כוונה דחברתה כוונה מעלייתא היא! ועוד, בתרומה נמי

אכלה דתנן: החרשת, והשוטה, והסומא, ושטרפה דעתה, אם יש להן פקחות מתקנות אותן -

אוכלות בתרומה!

א"ר פפא: לר' נתן - שנפלה מן הגשר, ולרבנן - שירדה להקר.

כלומר, מבואר שכולם מודים שאם חברתה דחפה אותה, עלתה לה טבילתה, משום שיש דעת אחרת לטבילה.

ולפי הפרשנים, לדעת ר' נתן מועיל אף כשנפלה מהגשר, וחכמים חולקים אפילו כשירדה להקר, שלא מועילה לה טבילתה.

כתב הפת"ש (כח) בשם החמודי דניאל שאם האיש דחף את האשה אין זה מועיל.

וכתב בשיעורי שבט הלוי: 'וצריך ביאור מאי שנא'

הסתרת הטבילה

כתב הרמ"א: "יש שכתבו שיש לאשה להיות צנועה בליל טבילתה, וכן נהגו הנשים להסתיר ליל טבילתן שלא לילך במהומה או בפני הבריות שלא ירגישו בהן בני אדם. ומי שאינה עושה כן נאמר עליה ארור שוכב עם בהמה".

מנהג שלא תפגוש דבר טמא כשיוצאות מן הטבילה

עוד כתב: "ויש לנשים ליזהר כשיוצאות מן הטבילה שיפגע בה חברתה שלא יפגע בה תחילה דבר טמא או עובד כוכבים, ואם פגעו בה דברים אלו אם היא יראת שמים תחזור ותטבול." **הש"ך הביא** שכתב השערי דורא שדבר טמא היינו כלב, חמור, עם הארץ (שאינו יודע לקרות ק"ש. פ"ת כט בשם חמודי דניאל), עכו"ם, חזיר, סוס, מצורע וכיוצא בהם. **אבל הרוקח והכלבו כתבו** שאם פגע בה סוס תעלה ותשמש, שבניה עומדים נאה בדבורם, שומעים ומבינים, לומדים תורה ואינם משכים, וממעטים בשינה, ואימתם מוטלת על הבריות.

לשון השו"ע:

נדה שטבלה בלא כוונה, כגון שנפלה לתוך המים או שירדה להקר, הרי זו מותרת לבעלה.

הגה: ויש מחמירין ומצריכין אותה טבילה אחרת (ב"י בשם רשב"א ור' ירוחם ורוקח והגהות אשר"י); ויש להחמיר לכתחלה.

יש שכתבו שיש לאשה להיות צנועה בליל טבילתה, וכן נהגו הנשים להסתיר ליל טבילתן שלא לילך במהומה או בפני הבריות, שלא ירגישו בהן בני אדם, ומי שאינה עושה כן, נאמר עליה: ארור שוכב עם בהמה (דברים כז, כא).

ויש לנשים ליזהר כשיוצאות מן הטבילה שיפגע בה חברתה, שלא יפגע בה תחילה דבר טמא או חיה ובהמה; ואם פגעו בה דברים אלו, אם היא יראת שמים תחזור ותטבול (ש"ד וכל בו ורוקח).

ועיין לקמן סוף סימן ר"א אם מותר להטיל חמין למקוה או אם מותר לרחוץ אחר הטבילה.

סימן קצט-חפיפה

סעיף א: הקדמה

דין תורה

הגמ' בב"ק מבררת את חיוב הטבילה מהתורה:

תניא:

1. "ורחץ את בשרו במים" - שלא יהא דבר חוצץ בין בשרו למים.

2. "את בשרו" - את הטפל לבשרו, ומאי ניהו? שער...

דאורייתא - לעיוני דלמא מיקטר.

כלומר, מהתורה אסור שתהיה חציצה בעת הטבילה, אפי' על השער. וכיון שכן, יש הכרח לעיין ולוודא שאין חציצה.

במה חייבה התורה לעיין:

רק בשערה - כן כתב **המאירי**: "מן התורה דייה שתעיין אם נקשרו **שערות** זו בזו ותתירם, או אם נדבק בהם דבר החוצץ".

בכל גופה - כן כתב **הרמב"ן** בהלכותיו: "דין התורה שתהא הטובלת מעיינת בעצמה סמוך לטבילה ובודקת כל גופה שמא יש בה דבר חוצץ בטבילה".

שיטת המאירי מסתברת לדעת הגאונים, שהשער נחשב כיחידה עצמאית, וע"כ, אם יש בו רוב המקפיד חוצץ מהתורה. אמנם, לדעת הרמב"ם, שהשער הוא חלק מהגוף, הדבר אינו מובן - הרי גם אם לא תעיין ותטבול בשער שכולו חצוץ - תעלה לה טבילה מהתורה! ובאמת, לא מצינו שהרמב"ם הגדיר את חובת העיון מהתורה (וכן הרי"ף). וייתכן שסבר שהסוגיות חולקות (שיבת ציון). אמנם, שיטת הרמב"ן אינה מובנת כלל - מדוע צריכה עיון בכל גופה? הרי גם אם לא תעיין, לא מסתבר שלא תשים לב בחציצה של רוב המקפיד בכל גופה! לשם מה צריכה, איפוא, עיון בכל גופה?! וצ"ע.

תקנת עזרא

מקור

הגמ' בב"ק (פב, א) מביאה עשר תקנות שתיקן עזרא. אחת התקנות היא: "שתהא אשה חופפת וטובלת". הגמ' מבררת שיש כאן תוספת על דין התורה, שהתורה חייבה רק לעיין (שמה השערות קשורות או שיש בהן לכלוך עליו מקפידה), ועזרא הוסיף גם חיוב חפיפה. מטרת החפיפה - לוודא שלא יהיה שום דבר החוצץ (מסתבר שתקנת עזרא מתאימה רק לפי תקנת חכמים שאין צורך גם ברובו וגם במקפיד, אלא די באחד מהם כדי שתחצוץ, וע"כ צריך חפיפה לוודא שאין אפי' מיעוט המקפיד).

מהי חפיפה?

נחלקו הראשונים מה חייבה תורה, ומה הוסיף עזרא - כלומר: מה כוללת החפיפה?
א. **רש"י** כתב: "חפיפה" - במסרק להרחקה דמילתא" - כלומר, מהתורה יש צורך רק לעיין, ועזרא תיקן גם לסרוק. וכן כתב **המאירי**.

ב. אמנם, **שא"ר** הבינו שחפיפה כוללת גם רחיצה במים, ראיות לכך:

- "אשה לא תחוף אלא בחמין" (נידה סו, ב) - הרי שחפיפה כוללת רחיצה.
 - "נזיר חופף ומפספס - אבל לא סורק" (משנה נזיר ו, ג) - הרי שסריקה וחפיפה אינם אותו הדבר.
- עדיין יש לברר מה חיוב התורה - האם עיון בלבד או גם סריקה:
1. **תוס' רי"ד**: התורה חייבה סריקה ולא רק עיון, כיון שלעולם השער קשור זה בזה. עזרא הוסיף רק רחיצה.

2. טור כתב: "ושתהא חופפת שער ראשה, ושתהא סורקת... - שזו היא מתקנת עזרא, שתהא חופפת בשעת טבילה" - ערוה"ש מדייק בטור שגם הסריקה היא חלק מתקנת עזרא, וממילא התורה חייבה עיון בלבד²³.

לסיכום:

	רש"י	רי"ד	טור אליבא דערוה"ש
עיון	תורה	תורה	תורה
סריקה	עזרא	תורה	עזרא
רחיצה	-	עזרא	עזרא

שו"ע:

...ולסרוק שיער ראשה יפה במסרק שלא תהינה שערותיה נדבקות זו בזו. וכן צריכה האשה לעיין בעצמה ובבשרה ובודקת כל גופה סמוך לטבילתה, שלא יהא עליה שום דבר מיאוס שחוצץ. ותחוף כל גופה ותשטוף במים חמין בשעת חפיפת גופה ושערה.

שו"ע מביא את שלושת הדברים שיש לעשות: עיון, סריקה ורחיצה - ודאי שאינו כרש"י. אך לא ברור האם לדעתו סריקה היא דאוי או מתקנת עזרא.

היכן תתבצע החפיפה?

נחלקו הראשונים באיזה חלק מהגוף צריכה החפיפה להתבצע:

• ר' שמעיה (תלמיד רש"י²⁴): **בכל חלקי גופה.**

• **רוב הראשונים:** רק בשערה (תוס', רא"ש, רמב"ם, רמב"ן²⁵). ש"ך (א) מעיר שלא רק שער ראשה - אלא כל שער שבגופה (רמב"ם, רשב"א, ראב"ן...), אולם משמע שהגור"א חולק שדווקא בראש נקרא חפיפה.

אמנם, גם הסוברים שהחויב חל רק על השער, מסכימים, שראוי שתחפוף כל גופה, וכן נהוג הנשים במהלך הדורות. ושו"ע פסק זאת כהלכה גמורה (וכן הש"ך):

ותחוף כל גופה ותשטוף במים חמין בשעת חפיפת גופה ושערה.

אמנם, כיון שזהו רק מנהג, נוטים להקל במקרי צורך (ב"י, ש"ך), כפי שנראה בהמשך הסימן.

דין רבא

בגמ' (נידה סו, ב) מצינו דין נוסף בהכנות לטבילה:

אמר רבא: לעולם ילמד אדם בתוך ביתו שתהא אשה מדיחה בית קמטיה במים.

- מיתבי: בית הקמטים ובית הסתרים אינן צריכין לביאת מים!

- נהי דביאת מים לא בעינן, מקום הראוי לביאת מים בעינן, כדרי זירא... כל הראוי לבילה...

רש"י: "קמטיה" - בית השחי ובית הסתרים שלה.

- מדוע רבא מתייחס רק לבית קמטיה ולא לכל הגוף? שתי אפשרויות:

א. מתקנת עזרא צריך לרחוף רק שערה, בא רבא והוסיף רחיצת "קמטיה", משום שמלוכלך שם - אבל שאר גופה לא (הראשונים מביאים זאת כראייה נגד שיטת ר' שמעיה, שאין צריך חפיפה בכל הגוף).

ב. עזרא תיקן רחיצת כל גופה, רבא מחדש שאפי' בית הסתרים צריך רחיצה (כך נראה שיאמר ר' שמעיה).

לסיכום: אפשרות א' מצריכה רחיצת קמטיה בלבד (פרט לשערה), ואפשרות ב' מצריכה רחיצת כל גופה, ואפי' קמטיה.

²³ נראה שהדבר אינו מוכרח - הטור כותב: "שתהא חופפת" ומוסיף: "שתהא סורקת" ומסיים שתקנת עזרא שתהא חופפת - היינו חפיפה וסריקה אינם היינו הך.

²⁴ הראשונים מביאים שר' שמעיה כותב דבריו בשם רש"י וכן כתוב בספר האורה. אמנם, רש"י בפירושו לתלמוד כותב: "חפיפה" - במסרק, להרחקה דמילתא, וכן במקום אחר: "האשה חופפת" - במסרק ביום טבילתה משום חציצה" - וכיצד ייתכן לעשות חפיפה לכל הגוף במסרק? נראה פשוט מדבריו שמתכוון דווקא לשער, כמו שאר הראשונים! (ראה "תורת חיים" על הגמ'). אפי"כ נסביר שאת השיער במסרק ואת הגוף ביד, אך הוא עצמו לא כתב זאת.

²⁵ אמנם הטור הבינו באופן אחר והב"י דחהו, ראה ט"ז (ג).

שו"ע כותב:

צריכה להדיח בית השחי ובית הסתרים שלה במים... ותחוף כל גופה ותשטוף במים חמין בשעת חפיפת גופה ושערה.

נראה שהכריע כאפשרות הראשונה - דווקא קמטיה צריכים הדחה. ומה שהצריך שטיפת גופה - הוא מצד מה שנהגו, שכבר הזכרנו לעיל.

שטיפת גוף במשקה

מהר"י קולון: שטיפת גופה יהיה במים דווקא (מדלא אמר: "שתהא אשה מדחת קמטיה", אלא אמר "במים"), וזאת משום ששאר משקים מותרים לחלוחית שתחצוץ. כן הדגיש רמ"א על השו"ע:

שו"ע: צריכה להדיח בית השחי ובית הסתרים שלה במים.

רמ"א: ולא בשאר משקין.

מ"ד (פ"ת א) מקל לרחוץ את שאר הגוף בשאר משקים. לפי זה ניתן לשאול - מה הדין במלונות ים המלח ששם מצוי רק מים מאוד מלוחים? **שבהל"ו** דן בשאלה זו ומקדים שמדין תורה נראה שאין שום בעיה לטבול במי מלח שהרי טבלו בים, וחז"ל לא העירו על זה. אלא שלמעשה מחלק בין סוגי מים:

- מי ים - מותר לטבול רק לצורך.
- מי ים המלח - אין לטבול כלל, משום שנדבק, אבל בדיעבד אם טבלה עלתה - לה טבילה.

להלכה

שו"ע:

א. צריכה להדיח בית השחי ובית הסתרים שלה במים (ולא בשאר משקין)²⁶. - רבא (לפי אפשרות א').

ב. ולסרוק שיער ראשה יפה במסרק שלא תהיינה שערותיה נדבקות זו בזו. - דא"י אליבא דר"ד, תקנת עזרא אליבא דערוה"ש.

ג. וכן צריכה האשה לעיין בעצמה ובבשרה ובודקת כל גופה סמוך לטבילתה, שלא יהא עליה שום דבר מיאוס שחוצץ. - דין תורה לכו"ע.

ד. ותחוף כל גופה ותשטוף במים חמין בשעת חפיפת גופה ושערה. - מנהג (לפי ר' שמעיה תקנת עזרא)

ט"ז (ד): אם היא מעיינת ובודקת עצמה בשעת החפיפה - דיה בכך, ואין צריך בדיקה מיוחדת דווקא.

איזה שיער תחפוף - להלכה

לעיל הזכרנו דיון האם חפיפה צריכה להיות רק בשער ראשה או בכל שער שבגופה: ש"ך מצריך בכל גופה ובגר"א משמע שרק בראשה. **שו"ע** כותב רק: "ולסרוק שיער ראשה". למרות שהש"ך סובר שצריך בכל גופה, הוא מסיים, ש"עכשיו נהגו לסרוק שער ראשן במסרק ושאר שער שבה מפספסת אותן בידיה יפה יפה". **ערוה"ש** מציע שייתכן שהזכירו סריקה במסרק רק בשער ראשה, משום ששם עיקר השיער, ובאשר מקומות אין כ"כ הרבה שיער שיצטרך סירוק רציני.

מסופקת אם סרקה (פ"ת ב)

מסופקת אם סרקה את שערה - מה דינה?

נו"ב מפלפל בזה, והביא את מח' ט"ז-ש"ך לענין אשה ששכחה אם מלחה²⁷. ולמעשה, בגלל שזה דרבנן וניתן לצרף את דעת הט"ז - מקילים. אבל כל זה אם ברור לה שעיינה. אבל אם גם זה ספק -

²⁶ נראה שהשו"ע פסק את האפשרות הראשונה בדעת רבא והחובה לרחוץ דווקא בית סתריה זה משום שיותר שיד שיתקע שם לכלוך

²⁷ הט"ז בסימן ס"ט מקל והש"ך מחמיר ואע"פ שיש שפסקו את הש"ך משום ספד"ר באיתחזק איסורא כל זה במקרה ששכחה אם מלחה כלל ואז ניתן לצרף שקשה לשכוח מעשה גדול אבל אם שכחה אם מלחה רק חצי אמרין

חייבת לטבול שוב משום הוא מדאורייתא (לפי תוס' רי"ד שהבאנו לעיל - גם סריקה היא דאוי, וממילא גם בזה צריכה להחמיר).

סעיף ב: חפיפה בצונן

באיזה מים צריך לחפוף?

מובא בגמרא נדה (סו, ב) :

אמר אממר משמיה דרבא : אשה לא תחוף אלא בחמין - אבל לא בצונן, ואפילו בחמי חמה.

צונן מאי טעמא לא - משום דקרירי, ומשרו מזיאי.

חז"ל סברו שהכי מובחר לחפוף במים חמים, ואפילו אם הוחמו רק בחמה וחומם פחות. אמנם במים קרים אין לחפוף. נחלקו הראשונים מה משמעות הביטוי "משרו מזיאי" :

• רש"י : מקשין את השערות ואין לכלוכן עובר.

• רמב"ם : מים קרים גורמים לשיער להסתבך.

אין נ"מ הלכתית בין השיטות.

מובא שר"ח סבור שאין מועיל חמי חמה, אך כל הראשונים חלקו עליו (רשב"א, רמב"ם...).

פסק שו"ע (ב) :

חפיפה שבמקום שיער לא תהיה במים קרים, לפי שמסבכין את השיער, אלא במים חמין²⁸.

ומיהו, אפילו בחמי חמה סגי.

במה לא לחפוף?

הגמרא מביאה מימרא נוספת :

לא תחוף לא בנתר ולא באהל²⁹ :

• בנתר - משום דמקטף.

• ובאהל - משום דמסריך.

רש"י מסביר שנתר גורם לשערות להיקצץ³⁰ וחוצץ, ואהל גורם לשערות להסתבך ולכן גם חוצץ.

מהר"י קולון : חז"ל אסרו רק נתר ואהל משום חומרה, לכן יש לחוש לכך רק לכתחילה ולא

בדיעבד (א"כ ראתה ששערה סבך). וכך הביא רמ"א³¹, שבדיעבד יש להקל :

הגה : וכל זה לכתחילה, אבל אם חפפה בנתר וכיוצא בו וראתה בעצמה שאין שערות שלה קשורין ומסובכין - שרי.

טבלה פעם אחת עם נתר וראתה ששערה לא הסתבך - האם יכולה לסמוך על כך להבא, ולטבול

בזה לכתחילי, מתוך ידיעה ששערה אינו מסתבך בעקבות הנתר?

ש"ך : אין להסתמך על כך.

לבוש : אפשר להסמך על כך להבא. - ערוה"ש דחה סברתו, שאין זה דומה לשאר המשקים

שהתירו לקמן שגם כך אינם מוזכרים בגמ', בניגוד לנתר ואהל המוזכרים בפירוש.

שאר חומרים ודין אשה חולה

הטור כותב : "ולא בשאר דברים שמסבכים את השער" - נראה שצריך להיזהר מדברים שבטבעם

חוצצים אע"פ שלא מוזכרים בגמרא. וכן נראה בשו"ע :

שעשתה כהרגלה כך הסביר הפ"ת ואז ניתן לדמות את זה לסרוקת השיער שאם עינה מסתמא גם סרקה והולכים לקולא.

²⁸ דנו האחרונים האם מועיל מים פושרים?

חכ"א : מועיל.

מהר"ם שיק : דווקא חמים ולא פחות.

למעשה כתבו שבהל"ו ובדי השולחן שאין להשתמש לכתחילה במים פושרים, אבל בדיעבד מועיל.

²⁹ אצלנו כתוב "אהל", אך בחלק מהגמרות יש טעות בגירסה וכתוב "חול". ואנו פוסקים כמו הגירסה הרווחת, שהיא הגירסה לפנינו.

³⁰ ראב"ד תמה על דברי רש"י - למה שקיצוץ שערות יחוצץ?! ומיישב שבנתר - השער נקצץ, ואז חוזר ונקשר עם שאר השערות, ולכן

חוצץ.

³¹ מהב"י נראה שגם קיבל את דעת מהר"י קולון אף שלא הזכירו בשו"ע.

ולא תחוף: ...ולא בכל דברים המסבכים השיער.

מהר"י קולון חולק על הטור וסובר שבשאר דברים אין להחמיר. על כן כתב שאשה שאסרו עליה הרופאים לחפוף במים, שתוכל לחפוף ביין, כיון שלא הוזכר בגמ'. ובכ"ז ראוי לשאול את הרופאים אם יין גורם סיבוך שערות, או לנסות בעצמה ג"פ על מנת לוודא שאינו מסבך שיערה. **רמ"א** מביא את פסיקת המהר"ק:

אשה שצוה אותה הרופאים שלא תחוף ראשה במים, רק ביין - יש לשאול לרופאים אם היין מסבך השערות, ואם אומרים שאינו מסבך יש לסמוך עליהן.

ואם אין הרופאים בקיאים בדבר - יש לאשה לנסות עצמה תחילה אם היין אינו מסבך השערות.

ערוה"ש: ההיתר של מהר"ק ורמ"א בניסיון של ג' פעמים מועיל רק משום דברים אלו לא מוזכרים בחז"ל. אבל מים קרים, נתר ואהל - לא יועיל היתר זה אפילו בדקה אלף פעמים. ראה לכך מהלכות טריפות, דכל מה שאמרו חכמים שהיא טריפה ואינה חיה - אפילו אנו רואים שהוא חי - טריפה היא.

דין שמפו ומרכז שער

ב"י מביא דיון מה הם נתר ואהל. בשורה התחתונה, איננו יודעים לזהות היום בוודאות באלו חומרים מדובר. **שו"ע**:

ולא תחוף:

1. בנתר הנקרא בערבי "טפלי" (רמב"ם), ובלע"ז: גריד"א (ריב"ש) - לפי שמחתך השיער וחוזר ומסתבך.
2. ולא באהל - לפי שמסבך השיער,
3. ולא בכל דברים המסבכים השיער.

ש"ך: בבורית (סבון) אין שום איסור, ואדרבה - טוב להשתמש בו כיון שמוריד את הזוהמא. שמפו של ימינו - הפוסקים כתבו שאין בעיה להשתמש (חוט השני, בדי השולחן), ועוד, שכך המנהג (שבח"ו). לענין מרכז עיין בהערה³².

סעיפים ג-ה: חפיפה סמוך לטבילה

מקור הדין

סוגיה

הגמרא (סח, א) מביאה כלל: "בעינן סמוך לחפיפה טבילה" - צריך שהחפיפה תהיה סמוכה עד כמה שניתן לטבילה. לאחר מכן היא מעלה שתי הלכות הנוגדות זו את זו:

א. הלכתא: אשה חופפת ביום, וטובלת בלילה.

ב. והלכתא: אשה לא תחוף אלא בלילה.

עונה הגמרא: "לא קשיא, הא - דאפשר, הא - דלא אפשר".

מוח' ראשונים

נח' הראשונים בהבנת הגמ':

א. **רש"י**: לכתחילה היה ראוי יותר להסמך את החפיפה לטבילה, היינו שתחפוף בלילה סמוך לטבילתה. אמנם, משום ש"מהומה לביתה" (ממהרת לביתה) אנו חוששים שלא תחפוף כראוי וע"כ מעדיפים שתחפוף מבעוד יום.
אמנם, כל זה דווקא כשאפשר לה לחפוף מבעוד יום.

³² מרכז הוא חומר שעשוי לרכך את השיער אלא שלפעמים נשאר כמין חומר ע"ג השיער, וניתן להתיר להשתמש בו משתי סיבות:

1. הגרש"ז ומראה כהן סוברים שחומר זה הוא לנוי ואין בו ממשות לכן לא חוצץ.
2. הנשים היום מקפידות לרחוץ שערותיהן במים היטב במקלחת ולכן לא נשאר שום חומר על השיער.

אך **כשאי אפשר**, כגון שטובלת במוצ"ש, ואינה יכולה לחוף בשבת - תחפוף בלילה, סמוך לטבילה ממש.

ב. **שאלתות**: צריך להסמיך חפיפה לטבילה - היינו לחפוף בלילה וזה **כשאפשר**, אך **כשאי אפשר**, כגון שטובלת בע"ש, ואינה יכולה לחוף בלילה - תחפוף מבעוד יום.

ג. **ר"ת**: הגמ' מדברת על מצב שאינה יכולה לחפוף ביום שלפני הטבילה, כגון שטובלת במוצ"ש, וכעת נותרה בעינה השאלה האם לחפוף בהפרש יום, דהיינו מע"ש, או שתחפוף עכשיו בליל טבילתה:

אם **אפשר** לה לחפוף בליל טבילתה - תחפוף.

אך אם **אי אפשר**, כגון שליל טבילתה (שבמוצ"ש) חל בערב יו"ט - תחפוף בהפרש יום, דהיינו מע"ש.

הב"י דן האם היחס בין ה"אפשר" ל"אי אפשר" הוא יחס של עדיפות בלבד, או של לכתחילה-בדיעבד:

• **ב"י** עצמו סובר שלדעת רש"י יש **עדיפות** בלבד לחפיפה מבעו"י, וכשא"א - אין בעייה אם תחפוף בלילה. ואילו לדעת השאלתות, **חייבת** לכתח"י לחפוף בלילה, ורק אם אינה יכולה כלל - תחפוף מבעו"י³³.

• אמנם ה**טור** כתב גם אצל רש"י וגם אצל השאלתות את הלשון: "**מוטב**" - משמע שאין חילוק ביניהם. אך יש לשאול האם אצל שניהם זו רק עדיפות או אצל שניהם זו חובת לכתח"י? הב"י מבין שהטור רואה בשניהם חובת לכתח"י.

לסיכום (עפ"י ב"י):

• **רש"י**: חפיפה מבעוד יום עדיפה, משום "מהומה לביתה", אם אינה יכולה - תחפוף בלילה.

• **שאלתות**: כל עוד יכולה - צריכה להסמיך חפיפה לטבילה בלילה, אם אינה יכולה - תחפוף מבעו"י.

• **ר"ת**: אינו מתייחס לדיון של קודמיו. עדיפה חפיפה סמוכה לטבילה על חפיפה בהפרש יום. יש לציין, כי **לרמב"ם** שיטה משלו. לדידו, אין בעייה לחפוף בשבת וביו"ט - שאין סחיטה בשער. הוא מסביר ש"אי אפשר" לחפוף משום סיבות חיצוניות כגון: שעת הדחק, חולי וכדו'. ונראה מדבריו שרק במקרה של יום אחד הפסק הוא מאפשר להקדים החפיפה, אך יותר מכך - לא!

כמי נפסק?

הפוסקים **כשאלתות**: פוסקי ספרד - רי"ף, רמב"ם (היינו שתחפוף בלילה), רשב"א.

הפוסקים **כרש"י**: פוסקי אשכנז - תוס', מרדכי, סמ"ג, תרומה, רא"ש.

אמנם, ראשוני אשכנז העלו פתרון ליישוב בין רש"י לשאלתות: תתחיל את החפיפה מבעו"י ותסיימה בלילה - וכך תצא ידי חובת שניהם. כן כתבו תרומה, סמ"ג, תוס', רא"ש.

והוסיפו שיש המחמירות ע"ע, שאע"פ שחופפות מקודם, נושאות עמן מסרק למקוה וסורקות שוב לפני הטבילה.

שו"ע פוסק כראשוני ספרד (שאלתות), ומוסיף את הפתרונות של פוסקי אשכנז כ"המנהג הכשר"³⁴:

1. חפיפה צריכה להיות לכתחילה סמוך לטבילתה.

2. והמנהג הכשר - שתתחיל לחוף מבעוד יום ועוסקת בחפיפה עד שתחשך, ואז תטבול.

3. וכן מנהג כשר שאף על פי שחפפה - תשא עמה מסרק לבית הטבילה ותסרוק שם.

מעיר ה**ש"ך** (ז) על המנהג השני בשו"ע (ד"ן 3): "ובמדינות אלו נוהגות להשתטף ולחוף ולרחוץ ולסרוק הכל בבית המרחץ סמוך מיד לטבילה, ונכון הוא". - ונראה כוונתו שעושות את כל ההכנות לטבילה פעמיים - ביום בביתם, ובלילה במקוה, סמוך לטבילה.

ה**רמ"א** מדגיש שהמנהגים שהביא השו"ע הם רק לכתח"י, אך בדיע' יכולה לחוף ביום או בלילה, בתנאי שתחוף בנחת:

ובשעת הדחק שצריכה לחוף ביום, או שא"א לה לחוף ביום וצריכה לחוף בלילה - יכולה לעשות (בית

יוסף בשם הפוסקים ובשם הרמב"ם). ובלבד שלא תמהר לביתה ותחוף כראוי.

שעת הדחק הוא כגון שהיא בדרך ולא יהיו לה מים חמים בלילה, או שלגויים יש חג בלילה ואינם מניחים להדליק אש, וכן שאר אונסים (ט"ז, ו; ש"ך ח) - וזה מוסכם גם לשאלתות וגם לרש"י, כי הם דיברו רק ב"שאפשר" וכ"שאי אפשר" התירו לחפוף בזמן האחר.

³³ שיטה זו מסתברת, שכן, גם רש"י כותב במפורש שאילולא החשש של "מהומה לביתה" היה עדיף שתחוף בלילה - הרי שהוא מייחס חשיבות לחפיפה בלילה. אולם, השאלתות אינו רואה שום חשיבות לחפיפה מבעו"י. לפי"ז הייתה אומר (עופ"ל) שנפסקו כשאלתות, כי לרש"י זו רק עדיפות, ולשאלתות חובה.

³⁴ בסימן קצז הובא בפ"ת בשם נוי"ב שכלה אינה חייבת לקיים את המנהג הכשר, כיון שלא קיים אצלה חשש מהומה לביתה.

הש"ך (ה) כתב שכשאינן שעת הדחק - צריכה לחפוף ביום ובלילה. משמע מדבריו שחובה לנהוג כ"מנהג הכשר" ואין זה רשות, וכך נראה מלשון הרמ"א.
ט"ז (ו): מה שאמרנו שבשעת הדחק חופפת ביום - ברור שבבילה, לקראת הטבילה, צריכה עיון ובדיקה בכל גופה קודם הטבילה.
 שו"ת **מהרש"ל**: במקום מסויים היה המקוה סמוך לבית הכנסת, והנשים היו מתביישות לטבול שם בע"ש, משום שהמתפללים יראום הולכות לטבילה. חכמי המקום תיקנו שדי להן לחפוף בלילה (למרות שמנהגם היה לחפוף ביום), בתנאי שתעסוק בחפיפה זמן קבוע עפ"י שעון, כך שאין חשש מהומה לביתה, ואפי"ר ש"י יסכים בזה.

סעיפים ז-ה: כשאינה יכולה לחוף יום+לילה

כיוון שבסעיף הקודם הביא שו"ע את המנהג הכשר שתתחיל לחפוף מבעו"י ותמשיך משחשיכה, הוא מתייחס כאן למקרה שאינה יכולה להתחיל את החפיפה מבעו"י:

(ד) חל טבילתה במוצאי שבת, שא"א לחוף מבעוד יום - תחוף בליל טבילתה.

הרמ"א מוסיף מנהג שתחזור לחוף שוב במוצ"ש:

ומ"מ מנהג יפה הוא שתרחץ היטב בערב שבת, ובמוצ"ש תחזור ותחוף ותסרוק מעט (טור).

הש"ך (הובא לקמן באריכות) מביא את מנהג הרמ"א כעיקר הדין.
הט"ז (ז) מעיר שמנהג הרמ"א מועיל אף לשאלות, שאמנם מצריך את עיקר החפיפה בלילה ולא ביום, אך כיון שכבר עשתה ביום שישי, מועיל לה חפיפה קלה במוצ"ש.
 עוד כותב שו"ע במקרה שאינה יכולה לטבול בלילה ("אי אפשר" לשיטת השאלות):

(ה) נודמנה לה טבילה בליל שבת - תחוף ביום.

ט"ז (ח): ותשמר לבל תתלכך בין החפיפה לטבילה.

סעיף ו: הקדמת חפיפה לע"ש

סוגיה

גמ' (נידה סז, ב) מעלה מח' אמוראים כמה ימים תוכל אשה להקדים את חפיפתה לטבילתה: **ר"ה** מאפשר הפרש של יום, יומיים ואפי"ר שלושה ימים בין טבילה לחפיפה, הוא לומד זאת באופן הבא:

- א. הפרש של **יום אחד** (חפיפה ביום 1, טבילה ביום 3) נלמדת מטבילה במוצ"ש (יום 3), שהחפיפה מתבצעת בע"ש (יום 1).
- ב. הפרש של **שני ימים** (חפיפה ביום 1, טבילה ביום 4) נלמדת מטבילה במוצאי יו"ט (יום 4) שחל אחר השבת, שהחפיפה מתבצעת בע"ש (יום 1).
- ג. הפרש של **שלושה ימים** (חפיפה ביום 1, טבילה ביום 5) נלמדת מטבילה במוצאי שני ימי ר"ה שחל אחר השבת (יום 5), שהחפיפה מתבצעת בע"ש (יום 1).

רב חסדא מסכים עם ר"ה רק במקרה שיש הכרח, כלומר, במקרים של מוצ"ש ומוצאי יו"ט, אך אין ליישם זאת גם באמצע השבוע, כשאינן צורך.
רב יימר מסכים עם ר"ה שניתן ליישם את ההפרשים גם באמצע שבוע, אך מתנגד לדין השלישי של הפרש ג' ימים, כיון שעדיף שתחפוף במוצאי יו"ט, בזמן הטבילה, מאשר תקדים כ"כ.
מרימר לוקח את החומרות מכל הדעות: מר"ס לומד שאין ליישם דין ההפרש באמצע שבוע, ומרי"י לומד שהפרש של שלושה ימים אינו מתקבל, אפי"ר במוצאי יו"ט (וכ"ש באמצ"ש).
 - כדי ליישב סוגייה זו עם סוגיית "הא דאפשר, הא דאי אפשר", צריך להעמיד את מקרים א-ב כך שבלייל הטבילה (החל במוצ"ש/מוצאי יו"ט) חל יו"ט, ומסיבה זו אין חופפים בלילה וצריך למצוא זמן חילופי לחפיפה.

גם רש"י וגם השאלות יסכימו שכשאינה יכולה לחפוף ביום וגם בלילה - שתקדים את חפיפתה יום-יומיים לפני הטבילה. בנוסף, שניהם מסכימים שאחר ג' ימים (שבת+2 יו"ט, דהיי" מקרה ג) לא תקדים, אלא תחפוף בלילה. אלא, שבעוד שהשאלות יגדיר את החפיפה בלילה כ"אפשר", היינו כלכתח"י, הרי שרש"י יגדיר זאת כמצב של "אי אפשר", והחפיפה בלילה היא פחות עדיפה, אך א"א להקדימה שלושה ימים לפני הטבילה.

הש"ך (ו) מבין את הסוגיות כרש"י, שחפיפה ביום עדיפה. אך הוא חולק על הראשונים בהבנת רש"י. בעוד שהם סוברים שסדר העדיפויות לרש"י הוא כך: חפיפה ביום לכתח"י, אם א"א - חפיפה בלילה, אם גם זה א"א - חפיפה יום-יומיים לפני - הש"ך סובר שכך סדר העדיפות: חפיפה ביום לכתח"י, אם א"א - חפיפה יום-יומיים לפני, אם גם זה א"א - חפיפה בלילה. לכן, אומר הש"ך, אם טבילתה חלה במוצ"ש, ואפי' במוצאי יו"ט שאחר השבת - חופפת בע"ש, אפי' אם אין יו"ט אחר ליל הטבילה. רק כשיש ג' ימים שאינה יכולה לטבול בהם (שני יו"ט+שבת), יכולה לחפוף בלילה, כיון שהמרחק בין ע"ש לטבילה גדול מדי (עושים אוקימתא ברש"י, שדיבר ב"אי אפשר" על מצב שני שני יו"ט+שבת).
להלכה הוא כותב שצריכה לשטוף ולחפוף עצמה גם בע"ש וגם בליל הטבילה (כפי שכתב הרמ"א ד, כמנהג), ואפילו במקרה של שבת+2 יו"ט - תחפוף גם בע"ש וגם בליל הטבילה³⁵. הוא מביא תשובת מהרש"ל (ו) שהכריע כהחולקים על רש"י, וחולק עליו.

האם הדין תלוי בטבילה בזמנה מצוה?

הראב"ד מבין מהשאלות שהיתר הגמ' לעשות חפיפה רחוקה מהטבילה היא משום שטבילה בזמנה מצוה, וע"כ צריכה להקפיד על טבילה בזמנה, אף על חשבון ריחוק החפיפה. וא"כ, לדידנו, שאין מצוה בזמנה - תדחה טבילתה ולא תרחיק חפיפתה.
ב"י חולק - שהרי כבר בזמן השאלות נהגה חומרת ר"ז, וממילא כל הטבילות היו לא בזמן - כך שאין משמעות לטבילה בזמנה מצוה.

הלכה

שו"ע:

א. חל ליל טבילתה במוצאי שבת והוא יום טוב שאי אפשר לחוף - אז תחוף בערב שבת.
ב. וכן אם חלו ב' ימים טובים ביום חמישי ושישי, וחל ליל טבילתה בליל שבת - תחוף ביום רביעי בשבת ותקשור שערותיה כדי שלא יתבלבלו.
• ובשעת טבילה תעיין ותבדוק היטב כל גופה ושערות ראשה, שלא יהא דבר חוצץ.
• ותדיח בית הסתרים במים חמים שהוחמו, אפילו ביום טוב, וכן תחצוץ שינייה בטוב בשעת הטבילה שלא ישאר פירורין ולא בשר ולא עצם.

נסכם דבריו (מקרא): • - זמן הטבילה. ש,א,ב... - יום בשבוע. _ - יו"ט. אות מודגשת - זמן החפיפה להלכה):

א. ו,ש"א - טבילה במוצ"ש שהוא יו"ט - תחוף בע"ש.

ב. ד,ה"ש - טבילה בליל שבת שאחר שני יו"ט - תחוף בערב יו"ט ראשון.

דברים שצריכה להיזהר מהם:

1. תקשור שערותיה שלא יתבלבלו בין החפיפה לטבילה.
2. בשעת טבילה תבדוק גופה ושערה שלא יהיה דבר חוצץ.
3. תדיח בית הסתרים בליל הטבילה במים חמים שהוחמו וכן תחצוץ שינייה.

רמ"א מוסיף:

א. גם תזהר בימים שבין החפיפה לטבילה מכל טינופת, ושלא ידבק בה שום דבר.
ב. גם מנגיעת תבשילין, או מנתינתן לבניה הקטנים - תיזהר, אם אפשר לה ליזהר, אם הם דברים הנדבקים (טור וכן כתב הבי"ש בשם הרא"ש וסמ"ג וסה"ת).
ג. ואם אי אפשר לה ליזהר, כגון שאין לה מי שיעשה במקומה או שצריכה ליגע בהן בשעת אכילה - אין לחוש, ומ"מ תרחוץ ידיה כל פעם שלא תבא לידי חציצה.

³⁵ למרות שרש"י ודאי לא סבר כך. הש"ך פוסק כך כחומרא מתוך ספק כיצד לפסוק. אף שבהמשך הוא מנסה להכניס את האפשרות הזו בגמ' עצמה, אך רש"י עצמו ודאי לא סבר כן, כפי שכותב הש"ך עצמו.

הדחת בית הסתרים

שו"ע: ותדיח בית הסתרים במים חמים שהוחמו, אפילו ביום טוב. הערות על הלכה זו:

א. טור מביא שני מקרים:

רישא: שבת שחל אחר שני יו"ט - תחפוץ מערב יו"ט.

סיפא: יו"ט שחל במוצ"ש - תחפוץ בערב שבת.

ב"י תמה - והלוא הסיפא נלמד בק"ו מהרישא שם מדובר על שני ימים טובים!

יש מתרצים - שהסיפא מדבר על מקרה דומה, של שני ימים טובים אחר השבת.

אך א"כ - הרישא והסיפא היינו הך ולשם מה יש צורך בשניהם?

דרישה: אילולא הסיפא היינו חושבים שהיתר החפיפה המוקדמת הוא רק משום שתוכל לחמם לעצמה מים להדיח קמטיה ביו"ט השני לקראת הטבילה, הסיפא מלמדת שהיתר החפיפה הוא גם במקרה שאינה יכולה לחמם מים להדחת קמטיה כיון שערב טבילתה הוא בשבת, ותחמם מים במוצ"ש (היינו יו"ט) ותדחי בלילה ותטבול (אפי' שיש חשש מהומה לביתה).

ט"ז (ט): מכאן אנו למדים שהטובלת בליל שבת שאחר יו"ט - צריכה לרחוץ קמטיה וסתריה **ביום טוב** קודם לשבת.

ב. **ש"ך** (יב): לא תדיח כל הגוף אלא אלא רק ביה"ס (טור וב"י).

ג. **ש"ך** (יב): לא רק ביו"ט תרחוץ, אלא גם בשבת באמצעות חמים שהוחמו מע"ש ותרחץ את פניה ידיה ורגליה או שאר אברים כל שאינה רוחצת כל גופה.

ד. מה עושים בימינו?

הש"ך (יב) מביא שו"ת **משאת בנימין** שהתיר רחיצה בחמין בשבת של בית הסתרים משום חפיפה. וכן לענין לבישת לבנים (כמובא בסימן קצ"ו) שלובשת ופורשת סדינים כדרכה ואין חילוק בין יו"ט לשבת לט' באב. וכל זה לדינא. אבל, נהגו הנשים בימיו שלא לרחוץ או ללבוש לבנים בשבת וביו"ט - מדוע?

• **משב"י**: אינן מכירות מתי הוחמו המים וכדו'.

• **ש"ך**: חולק. הטעם הוא שנשים לא רצו לטבול בשבת כדי שלא ירחיקו בין החפיפה לטבילה.

ערוה"ש (י"ט) מעיר שבימינו טוב שלא תדחה טבילתה, כדי להקדים לקיום מצוה ולכן תתרחץ (לפי ההוראות) ותלבש לבנים בשבת³⁶.

הצורך לעיין קודם הטבילה

שו"ע: "ובשעת טבילה תעיין ותבדוק היטב כל גופה ושערות ראשה, שלא יהא דבר חוצץ".

א. **הטור** כותב שאם לא עיינה קודם - עלתה לה טבילה, בתנאי שנוהרה להתעסק בדבר החוצץ מאז החפיפה. וקיבלו ה**ט"ז** (י). **ש"ך** - הטור יתיר רק במקרה שלפחות עיינה בשעת החפיפה ונשמרה מאז.

ב. **הב"ח** הצריך בעת הטבילה (כאשר החפיפה רחוקה) לא רק עיון הגוף (שבלי זה בוודאי אינה טבילה) - אלא גם עיון יתיר, היינו בין אצבעותיה וכו'. **ט"ז** (י): "דבריו תמוהים דהא הלכה פסוקה היא דבדיעבד מהני עיון הקדום כמ"ש הטור בשם הרשב"א ופסקו כאן בשו"ע, ח".

סעיף ז: טבילה ביום

למדנו (קצו, ד) שבמקרי אונס, שאשה אינה יכולה לטבול בלילה, תוכל לטבול בדיעבד ביום שלאחריו. האם קולא זו אפשרית גם במקרה שצריכה לטבול בשבת, אך חוששת לטבול בלילה - האם יכולה לטבול ביום השבת, אף שהחפיפה נעשתה בע"ש? מובא בראשונים ש**רבנו משולם** התיר.

אמנם, **ר"ת** תקף אותו, שלא מסתמכים על שתי קולות (טבילה ביום+הפרש בין חפיפה לטבילה). הראשונים כתבו כ**ר"ת** (מרדכי, סמ"ג, סמ"ק, תרומה, רבינו ירוחם). וכן פסק **שו"ע**:

במקום שייראה לטבול בלילה - אין להתיר לחוף מערב שבת ולטבול ביום שבת, דתרי קולי בהדדי לא מקילינן: קולא דסרף בתה, וקולא דהרחקת חפיפה מטבילה.

סעיפים ח-ט: לא התכוונה לטבילה כראוי**הרחיקה חפיפה מטבילה שלא ברשות**

לא סמכה טבילתה לחפיפה (למשל: חפפה ביום וטבלה בלילה) - עלתה לה טבילה בדיעבד³⁷, ואפי' החפיפה והבדיקה (שהוא דאוי!) לא היו סמוך לטבילה אלא קודם לכן (רשב"א). וכן פסק **שו"ע** (ח):

³⁶ ולש"ך אין הבדל כי גם ככה עושים את הכל ביום שישי וזה עולה לה.

בימי חול (וכל שכן ביי"ט), אם חפפה ועיינה עצמה היום וטבלה בליל יום אחר - עלתה לה טבילה בדיעבד, אף על פי שלא היו חפיפה ובדיקה סמוך לטבילה.

לא עשתה חפיפה

מובא בראב"ד שאם לא חפפה ראשה כלל - לא עלתה לה הטבילה, ואפילו אם בדקה עצמה קודם הטבילה. הסיבה היא משום תקנת עזרא שראשה צריך חפיפה. ואפ"י חפפה אחר הטבילה ולא מצאה שום חציצה - לא עלתה לה טבילה, שמא הייתה חציצה בעת הטבילה ובעלותה מהטבילה נפל.

את דברי הראב"ד הביאו הראשונים הבאים אחריו (רמב"ן, רשב"א, ריטב"א, טור...). מדבריו משמע שהסיבה שהחפיפה מעכבת אינה משום שעברה על דברי חכמים, אלא מחשש שמא הייתה חציצה. לפי"ז, אם ברי לה שלא הייתה שום חציצה בעת הטבילה - הטבילה עולה אף כשלא הייתה חפיפה!³⁸

אמנם, השו"ע (ח) לא סייג, וכתב שטבילה ללא חפיפה אינה עולה, ומשמע שסובר שהחפיפה מעכבת מכל מקום:

אבל אם לא חפפה כלל - לא עלתה לה טבילה אף על פי שעיינה בעצמה בגופה. ואפילו חפפה מיד אחר הטבילה וסרקה במסרק ולא מצאה שום נימא קשור - לא עלתה לה טבילה.

לא עשתה בדיקה

פשוט שאם לא עשתה בדיקה לגופה, אעפ"י שעשתה חפיפה - לא עלתה טבילה, שבדיקה היא מדאו', כן הובא בראשונים, וכן פסק שו"ע (ח):

ואין צ"ל אם חפפה במקום שיער, ולא עיינה בשאר גופה - שלא עלתה לה טבילה, שעיון הגוף הוא דבר תורה.

לא בדקה בית הסתרים

הראב"ד כתב שאם בדקה כל גופה, פרט לבית הסתרים - עלתה לה טבילה בתנאי שאחר הטבילה בדקה ולא מצאה שום דבר החוצץ, וזאת משום שבית הסתרים אינו צריך לביאת מים אלא רק ראוי לכך.

מקשה הט"ז (יא): אמנם ביה"ס א"צ לביאת מים - אך צריך להיות ראוי לכך! ומתרץ, שכיון שהוא מקום נסתר, ממילא אין דרך לבוא שם דבר החוצץ וע"כ בדיע' איננו חוששים שהיה שם חציצה. תשובה זו קשה - והלוא לעיל, בסעיף א, הבאנו את דין רבא: "לעולם ילמד אדם בתוך ביתו שתהא אשה מדיחה בית קמטיה במים" ובררנו שרבא מלמד שדווקא שם צריכה להדחיק, כיון שזה מקום מלוכלך ביותר! ההיפך ממה שאומר כאן הט"ז!

מציע אג"מ (יו"ד א, צח) תשובה אחרת: יש שני סוגי חציצות:

1. דבר הדבוק לגוף.

2. דבר המונח על הגוף.

בשטח הגלוי בגוף שניהם חוצצים, אך בבית"ס רק הסוג הראשון חוצץ, כיון שבבית"ס אין צריך ביאת מים אלא רק ראוי לביאת מים, והסוג השני עונה על הצורך הזה כך שאינו חוצץ (יש לכך ני"מ לגבי ביאת מים לפה).

ע"כ, כיון שעלתה מהטבילה ולא מצאה חציצה - מוכח שלא היה לה חציצה מהסוג הראשון, שאינו נופל בקלות. ואם הייתה לה חציצה מהסוג השני שנפל - הרי שאינו חוצץ בבית"ס. ובזה הדבר מיושב.

שו"ע (ט) פוסק את הראב"ד:

בד"א? בשאר כל הגוף.

³⁷ עד עכשיו דנו לגבי מקרה שהקדימה חפיפתה משום יו"ט ושבתי, כאן מדובר על אמצע שבוע. כזכור, לשיטת רש"י החפיפה ביום היא המצב הלכתחילה והחפיפה בלילה היא בדיעבד. אבל הכרענו כשאלות, והמנהג הכשר הוא שהחפיפה תחפוף גם על היום וגם על הלילה.

³⁸ ערוה"ש ושהל"י טוענים שלא עלתה לה טבילה משום שעברה על התקנה. ותמוה, שבראשונים משמע שזה משום חשש שהיה חציצה ונפלה. והשו"ע (יג) הוסיף על השו"ע את טעם הראשונים, שהטבילה אינה עולה מחשש שמא היה חציצה ונפלה.

אבל בבית הסתרים - כיון שאין צריכים לביאת מים - אם לא עיינה אותם קודם לכן ואחר כך עיינה אותם ולא מצאה בהם שום דבר - עלתה לה טבילה.

סעיף י: נמצא חוצץ אחר הטבילה

גמרא

בגמ' (סו, ב) מובאת מימרה של **רבא**, בנוגע למקרה שטבלה ועלתה ונמצא עליה דבר חוצץ - האם ניתן לתלות שהחציצה נדבקה אליה אחר הטבילה? הדבר תלוי בהפרש שהיה בין החפיפה לטבילה. הגמ' מביאה שתי לישנות בדבר³⁹:

א. אם **סמוך** לחפיפה טבלה - אינה צריכה לחוף ולטבול,

ואם לאו - צריכה לחוף ולטבול.

איכא דאמרי:

ב. אם **באותו יום** שחפפה טבלה - אינה צריכה לחוף ולטבול,

ואם לאו - צריכה לחוף ולטבול.

לאחר מכן מביאה הגמ' נ"מ בין הלישנות:

א. למסמך לחפיפה טבילה.

ב. למיחף ביממא ולמטבל בליליא.

יוצא מהנ"מ השנייה, ש"אותו יום" - אין הכוונה לזמן של 24 שעות, אלא לעונה. ודבר זה תמוה - הרי ההפרש יכול להיות בין היום ללילה של כמה דקות - וכיצד הפרש יום/לילה קשור לדין זה? ובאמת, חלק מהראשונים (רש"י למשל) גרסו רק את הנ"מ הראשונה.

ראשונים

דנו הראשונים בני"מ של הגמרא.

ני"מ א' - "למסמך לחפיפה טבילה":

• **רש"י**: הנ"מ היא האם צריך לסמוך חפיפה לטבילה - לפי ל"ק כן, לפי ל"ב לא.⁴⁰

• **תוס'**: אין חובה לסמוך את החפיפה לטבילה, השאלה היא בדיע, שכבר מצאה חציצה - האם ניתן לסמוך על החפיפה ולומר שהחציצה באה אחי"כ? לפי ל"ק - אם החפיפה הייתה סמוכה לטבילה (אף שאין חובה שתהיה כך) - מועיל, ולפי ל"ב - אפי' לא סמוך, אך באותו יום - מועיל. ני"מ ב' - "למיחף ביממא ולמטבל בליליא":

ב"י: החפיפה והטבילה אינם באותו יום, אך סמוכים זה לזה (כגון סוף היום ותחילת הלילה): לפי ל"ק - אם סמוך - מועיל, אף שאינו באותו יום, אך לפי ל"ב - אינו מועיל אפי' אם סמוך, כל עוד אינו באותו יום.

הר"ן מורה לפסוק כמו ל"ק - רק אם סמוך - מועיל.

כמה הוא: "סמוך"? - **רשב"א**: באותו יום, דהיי' אותה עונה.⁴¹

הד"מ מבין מהב"י, שאם חפפה בסוף היום וטבלה בתחילת הלילה - אעפ"י שהם סמוכים בזמן, הרי שאינם באותה עונה - ואינו מועיל. אמנם, הוא מעיר שיש הפוסקים שצריך סמוך ממש בזמן ואין נ"מ לעניין אותה עונה. הוא תולה את החילוק בין הדעות במח' הגירסאות שיש בני"מ שבגמ'.

³⁹ אצל חלק מהראשונים סדר הלישנות הפוך (ר"י, רז"ה, ר"ן...), אנו המרנו את כולם כאן לפי סדר הלישנות שבגמ' שלפנינו.

⁴⁰ יש לתהות - איך זה מסתדר לשיטתו? והרי הוא מצריך לכתח' שהחפיפה תהיה ביום והטבילה בלילה - היינו, לא באותו יום ולא בסמיכות!

ושמא ניתן לומר שלישנא בתרא אינה מתכוונת ליום/לילה, אלא ליום של 24 שורות, וזה מסתדר לרש"י. כך שלמסקנה, הכריע רש"י כלישנא השנייה, ולא כראשונה.

⁴¹ דברי הרשב"א מסתמכים על דברי הרז"ה. אך הדבר תמוה, שכן הרז"ה הסביר אחרת לגמרי את הסוגייה. וכך היא תפיסתו לפי הבנתו: יש שתי מח' בין הלישנות: מח' א': מתי יכולה לחפוף? ל"ק: סמוך לחפיפה טבילה, ומבאר רז"ה ש"סמוך" - דהיי' אותו יום (זהו ה"סמוך" ממנו למד הרשב"א), ולל"ב: אפי' לא סמוך. מח' ב': טבלה ומצאה חציצה: ל"ק: אם החפיפה הייתה סמוכה **ממש** - מועיל, ואם רק באותו יום - אינו מועיל, ולל"ב: אם היה באותו יום - מועיל, אך יותר מכך - אינו מועיל. ע"כ הרז"ה. ומ"מ דברי הרשב"א אינם מובנים, שאם ל"ק מתכוון ל"אותו יום" באומר: "סמוך" - במה הוא שונה מל"ב שאומר ג"כ "באותו יום"? וצ"ע.

הרמב"ם הבין שדברי רבא אינם מתייחסים ל**טבילה** מחדש, שפשוט לו שצריכה לטבול, כיון שנמצאת חציצה, כל השאלה היא על **חפיפה** מחדש - האם החפיפה שעשתה קודם לכן מועילה לטבילה הקרובה או שצריכה חפיפה חדשה: לפי ל"ק - רק אם החפיפה סמוכה היא מועילה, ולפי ל"ב - אפי' אם החפיפה באותו יום ג"כ מועיל. אבל לכו"ע - צריכה טבילה מחדש.

להלכה

שו"ע פוסק כל"ק, ולפי הרשב"א המגדיר ש"סמוך" הוא באותו יום. לאחר מכן הוא מוסיף את שיטת הרמב"ם שהדיון הוא לגבי חפיפה וטבילה צריכה בכל מקרה:

חפפה ועיינה וטבלה, ובעלייתה נמצא עליה דבר חוצץ:

א. אם **בתוך עונה** שחפפה טבלה - אינה צריכה טבילה אחרת, ואם לאו - צריכה טבילה אחרת.

ב. ולהרמב"ם: בין כך ובין כך - צריכה טבילה אחרת, אלא שזו אינה צריכה לחזור לחוף וזו צריכה (וכן דעת רבינו ירוחם).

פ"ת (ו) מביא ש"ש **יעקב** מורה להחמיר כרמב"ם. מעיר ה"ש"ך (טו) שאף אם עיינה בסמוך לטבילה - אין הדבר מועיל, כל עוד החפיפה עצמה לא הייתה סמוכה. הרמ"א מוסיף על האפשרות הראשונה שמביא השו"ע את שכתב בד"מ:

...ואם לאו, צריכה טבילה אחרת.

- אף על פי שהיתה החפיפה סמוך לטבילה, כגון שחפפה ביום סמוך לערב וטבלה בתחילת הלילה, הואיל והיה בשתי עונות.

ה"ש"ך (יד) מתייחס לדברי הדי"מ שיש שתי שיטות בדבר - האם הולכים אחר עונה או אחר סמיכות בזמן, וכותב להחמיר כשתיהן - גם סמוך בזמן וגם באותה עונה.

סעיף יא: נתעסקה בתבשיל

סתירה בין סוגיות

חולין י, א:

טבל ועלה ונמצא עליו דבר חוצץ, אף על פי שנתעסק באותו המין כל היום כולו - לא עלתה לו טבילה, עד שיאמר ברי לי שלא היה עלי קודם לכן.

כלומר: אין לתלות חציצה שנמצאת אחר הטבילה בכך שהתעסק באותו מין של החציצה **לאחר** הטבילה. אא"כ יודעת בוודאות שהחציצה לא הייתה עליה קודם לכן. מעירים **התוס'** שגמ' זו סותרת לכאן את דברי רבא, שאם החפיפה הייתה סמוכה לטבילה - החציצה שנמצאה אחר הטבילה אינה אוסרת! מעלים התוס' כמה תירוצים. אחד מהם הוא, שהגמ' בחולין מתייחסת למקרה שהטבילה אכן לא הייתה סמוכה לחפיפה ולכן אינה מועילה לה. כך שנתעסקה בסמוך אינה נצרכת, ובאינו סמוך - אינה מועילה. (נעיר כי לרמב"ם הקושייה אינה מתחילה, שהרי לשיטתו אפי' החפיפה סמוכה - צריכה טבילה נוספת, וכל השאלה היא רק לגבי חפיפה נוספת, אליה לא התייחסה הגמ' בחולין).

ברשב"א מצינו סתירה:

- **בחידושינו** הלך בדרך התוס': חפיפה סמוכה לטבילה - עלתה לה, אפי' ללא נתעסקה. ואם לא סמוכה - לא עלתה לה, אפי' נתעסקה.
- **בהלכותיו** פסק שאם **נתעסקה** - עלתה לא טבילה אף בלא סמכה! דהיינו, ההיפך הגמור מביאורו לגמרא!

הדבר המפתיע יותר הוא, שהב"י מביא את ביאור הגמ' של הרשב"א **כמקור** לפסיקת הרשב"א שהובאה בטור! ובאמת שדנו בכך האחרונים. וראה בפסיקת ההלכה את דברי ה"ט"ז המיישבים את הרשב"א.

מ"מ, הרשב"א מביא שיש מן הגדולים המחמירים שרק אם יודעת בוודאות ("בריא לי") שהחציצה מאחר הטבילה - מועיל. הב"י מבין שהרשב"א התכוון לרמב"ם.

להלכה

מכל מקום, השו"ע פוסק כרשב"א להלכה :

במה דברים אמורים (-שלא עלתה לה טבילה באינו סמוך)? כשלא נתעסקה באותו המין אחר טבילה, אבל אם נתעסקה בו בין טבילה לבדיקה - אינה צריכה טבילה אחרת, שאני תולה אותו במין שנתעסקה בו.

הב"ח והש"ך (טז) מחמירים כפשטות הגמ' בחולין, שרק אם יודעת בוודאות ("ברי לי") שהחציצה לא הייתה עליה קודם הטבילה מועילה. הש"ך מבין שפרט לכך שזו דעת הרמב"ם, גם הרשב"א עצמו סובר כן בחידושו. וכן צריך להיות הדין לפי שאר תירוצי התוס' לחלק בין הגמ' בחולין לרבא. ומוסיף שבמרדכי ואגודה משמע שאין חילוק בין נתעסקה ללא נתעסקה. ועיי' סובר הש"ך, שפרט לטור בהבנת הרשב"א אין מי שמיקל בזה.

לא חפפה קודם טבילה

שו"ע מוסיף וכותב :

אבל אם לא חפפה קודם טבילה - אין תולין בו, אף על פי שנתעסקה בו אחר טבילה.

האחרונים מתקשים בסיפא של השו"ע: "אם לא חפפה קודם טבילה - אין תולין" - שהרי כבר הובא לעיל (סי"ח) שכשלא חפפה כלל - אינה מועילה לה טבילה, אפי' לא נתעסקה! ומה מחדש כאן? עופ"ל: בפשטות ניתן לומר, שמכך שהשו"ע התיר עיי' עיסוק במין החוצץ כשהחפיפה אינה סמוכה - היינו חושבים שאפי' אם לא הייתה חפיפה כלל יתיר - קמ"ל שלא. אך האחרונים לא ביארו כך:

1. פרישה: אידי דרישא נקט לה.
2. ב"ח: יש לחלק בין חפפה ראשה לחפפה כל גופה: א. אם לא חפפה כלל - אין מועיל לה (סעיף ח). ב. חפפה ראשה, אעפ"י שלא חפפה כל גופה - מועיל לה בדיע' (כיון שגופה הוא מנהג בלבד). סעיף יא מדבר על מקרה ב - אך מצאה חציצה - והחידוש שלא מועיל אפי' התעסקה באותו המין (הוא מסתמך על הסבר התוס' בשם ר"ת בגמ' בחולין).
3. ט"ז (יב) - קיימות כמה רמות בתלייה:

1. תוך עונה שחפפה טבלה - א"צ טבילה אחרת. - סעיף י.
2. הפרש של עונה בין חפיפה לטבילה - תלוי הדבר אם נתעסקה. - רישא של סעיף יא.
3. הפרש של יותר מעונה (כגון שחפפה בע"ש וטבלה במוצ"ש) - אפי' נתעסקה אינו מועיל. אך אם לא נמצאה חציצה - עולה לה. - סיפא של סעיף יא.
4. לא חפפה כלל - לעולם אינו מועיל. - סעיף ח.

(על פי חילוק זה ניתן להסביר את הרשב"א, שהתקשו בו לעיל. יש ג' רמות להלכה:

- א. הגמ' בחולין - מקרה של הפרש הגדול מעונה - נתעסקה אינו מועיל (מקרה 3).
- ב. רבא - מקרה של תוך עונה ממש - אין צורך בנתעסקה (מקרה 1).
- ג. רשב"א בהלכה - מקרה של הפרש עונה בלבד - מועיל נתעסקה (מקרה 2).

סעיף יב: בית הסתרים

לעיל הובא (סעיף ט) שאם לא עיינה בבית הסתרים ולאחר הטבילה עיינה ולא מצאה דבר - עלתה לה טבילה, מוסיף כאן השו"ע, שגם אם מצאה אחר הטבילה חציצה - אם נתעסקה באותו מין אחר הטבילה מועיל לה, בניגוד לשאר גופה (שאם לא חפפה - לא מועיל התעסקות):

בד"א (-שלא מועיל התעסקות כשלא חפפה) - בשאר כל הגוף, אבל בית הסתרים: אם לא עיינה (-וכ"ש אם לא חפפה. ש"ך) אותם קודם טבילה ואחר טבילה גם כן לא עיינה עד שנתעסקה בדבר החוצץ, ואחר כך נמצא בהם מאותו המין - תולין להקל.

גם כאן נשאל מדוע יש חילוק בין ביה"ס לשאר הגוף?

אג"מ : אשה נמצאת בחזקת טומאה, ורוצים להוציא אותה מחזקה זו באמצעות הטבילה. אזי, אם יש ריעותא **במעשה הטבילה** - כיצד תוכל טבילה מסופקת להוציא אותה מחזקתה? ואפ"י אם ניתן לתלות שהחציצה באה מנתעסקה אח"כ?! וזה דווקא במקומות הגלויים בגוף - כיון ששם צריכים ביאת מים ממש, וכיון שיש ספק אם הגיעו שמה המים - יש ריעותא בטבילה ונותרת בחזקת טומאה. אמנם, בביה"ס - אין צורך בביאת מים ממש, אלא רק ראוי, וע"כ הריעותא אינה במעשה הטבילה עצמו, שאין בעייה בכך שהמים לא הגיעו שמה, כי הם לא צריכים להגיע. הבעייה היא צדדית - שהתורה חייבה שגם ביה"ס יהיה ראוי לביאת מים - ע"כ הטבילה מועילה כנגד חזקת הטומאה באמצעות תלייה בנתעסקה.

ש"ך (יט) מזכיר את דעת **ההרוקח** (קצח, לג) המחמיר בזה (מביא ראייה משפחת רבי שמצאה חוצץ בין שיניה ואסרוה, אעפ"י שהוא בית הסתרים⁴²), והש"ך מחמיר כמוהו.

סיכום י-ב: להלכה

(ו) מצאה חוצץ אחר טבילתה - האם ניתן לתלות שהחציצה הגיעה אחר הטבילה?
שו"ע: כל עוד החפיפה והטבילה באותה עונה - מועיל.
רמ"א: ואם סמוך בזמן אך לא באותה עונה - אינו מועיל.
ש"ך: צריך להיות גם באותה עונה וגם סמוך בזמן.
יש המחמירים את הרמב"ם: בכל מקרה צריך טבילה נוספת, אך חפיפה נוספת תלוייה בסמיכות. (יא) חפיפה אינה סמוכה לטבילה, אך התעסקה באותו מין של החציצה אחר הטבילה - האם מועיל?
שו"ע (עפ"י הרשב"א): כן, אא"כ לא חפפה כלל.
ט"ז בהסבר השו"ע: אם החפיפה בהפרש עונה בלבד - מועיל התעסקה, אם יותר מעונה אחת - אינו מועיל.
ש"ך: התעסקה לעולם אינו מועיל.
(יב) האם ניתן להקל כשמצאה חוצץ בבית הסתרים אם נתעסקה, אעפ"י שלא חפפה קודם לכן?
שו"ע (ראב"ד): כן.
ש"ך (רוקח): לא.

סעיף יג: עיסוק בין חפיפה לטבילה

גמ' (נידה סז, א) :

אמר רב גידל אמר רב: נתנה תבשיל לבנה, וטבלה ועלתה - לא עלתה לה טבילה, אף על גב דהשתא ליכא - אימר ברדיוני נפל.
אם נתעסקה בדבר שעלול להביא עליה לכלוכים בין החפיפה לטבילה - צריכה לטבול שוב, ואף שלא מצאה אחר הטבילה חציצה, יש לחוש שנפל ממנה בעלייתה מהטבילה.
א. **הרשב"א** כתב שדווקא שהגישה תבשיל העשוי לידבק בה, שאל"ה, אין לחוש שדבק בה.
ברמב"ם כתב אמנם ש"נדה שנתנה תבשיל לבנה וטבלה לא עלתה לה טבילה מפני השמנונית שעל ידיה, אך בסוף כתב שדין זה הוא רק לטהרות ולא לבעלה, כיון שהוא חוצץ רק מדרבנן ולענין טהרות גזרו ולא לבעלה.
הב"י מסביר ברמב"ם, שמדובר בחציצה חלושה מאוד - שמנונית שעל הידיים, וע"כ אין מחמירים לבעלה. אבל בדבר העשוי להידבק וחוצץ ממש (אעפ"י שהוא מיעוטו המקפיד) - גם הרמב"ם מסכים שלא עלתה לה טבילה לבעלה. כך שאין מח' בין הרשב"א לרמב"ם.
ב. **הרשב"א** כותב שאם בדקה עצמה אחר שהתעסקה בתבשיל - עלתה לה הטבילה.
ג. ד"מ מעלה את **הגהות שער דורא** שלבישת בגדים אחר החפיפה אינה דומה לעיסוק בתבשיל, כיון שנשים אינן רגילות ללבוש בגדים עליהם יש דברים לחים שעשויים לידבק בהם.
פוסק **שו"ע**:

חפפה קודם טבילה, ובין חפיפה לטבילה נתעסקה בדברים החוצצין, או שנתנה לבנה תבשיל הראוי לידבק בה - לא עלתה לה טבילה, אפילו אם בדקה מיד אחר טבילה ולא מצאה עליה שום דבר חוצץ, שאני אומר בעלייתה מהמים נפל ממנה, וצריכה טבילה אחרת.

מוסיף **רמ"א** :

א. מיהו, אם בדקה עצמה קודם טבילה וראתה שלא נדבק בה שום דבר - א"צ טבילה אחרת (הגהת ש"ך ומרדכי וב"י בשם הרשב"א).

⁴² אך ניתן לדחות שמדובר שם על מקרה שלא התעסקה באותו מין וע"כ לא עלתה לה (עופ"ל).

ב. אבל מותרת ללבוש בגדיה בין חפיפה לטבילה.

ג. ולא תקח תינוק אצלה (ב"י בשם הרמב"ם וע"ל סימן קצ"ח).

סימן ר- ברכת הטבילה

סעיף א

לשון הגמרא בפסחים ז :

אמר רב יהודה אמר שמואל: כל המצות מברך עליהן עובר לעשייתן...

בי רב אמרי: חוץ מן הטבילה ושופר.

בשלמא טבילה - דאכתי גברא לא חזי.

אלא שופר מאי טעמא?

וכי תימא: משום דילמא מיקלקלא תקיעה.

אי הכי - אפילו שחיטה ומילה נמי!

אלא אמר רב חסדא: חוץ מן הטבילה בלבד

איתמר. **תניא נמי הכי:** טבל ועלה, בעלייתו אומר: ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על הטבילה.

מבואר בגמרא שעל הטבילה מברך האדם, לאחר שטובל, וזאת בניגוד לכל שאר ברכות המצוות, שקודם מברך עליהם, ורק לאחר מכן עובר לעשייתם.

בגמרא מבואר שהסיבה שאינו יכול לברך על הטבילה היא משום שהוא עדין לא ראוי [לא חזי]. **רש"י ביאר** שסיבה שאינו מברך על הטבילה אלא לבסוף, היא משום שבעל קרי שטובל אינו רשאי ללמוד תורה ולברך, מכוח תקנת עזרא, ואגב דינו של בעל קרי, תקנו גם כן לכל הטבילות שאין ברכתן אלא לבסוף.

אמנם תוספות (ד"ה 'על הטבילה') **כתבו בשם ר"ח בשם גאון** שכל דברי הגמרא נאמרו דווקא לגבי גר, שאינו יכול לברך על הטבילה, היות והוא עדיין אינו ידוע, וזהו פירוש הביטוי 'דאכתי גברא לא חזי'.

וכתבו תוספות שבעל קרי יכול לברך אף קודם טבילתו, הואיל וכבר בטלה תקנת עזרא.

מכול מקום כתבו תוספות בשם ר"י שאין לגעור בנשים המברכות אחר הטבילה, משום שיש לומר כשם שגר לא מברך אלא לבסוף, הוא הדין בשאר טבילות, משום שלא חילקו בטבילות.

עוד הביאו תוספות אפשרות נוספת, והיא שבאמת דברי הגמרא נאמרו לגבי כל הטבילות, והסיבה שאין לברך קודם הטבילה, היא משום שיש חשש שבסוף יפחד מהמים ולא יטבול ונמצאת ברכתו לבטלה, וגם לא ניתן לברך בתוך המים, בעוד האדם ערום.

הרי"ף (פסחים ד.) **והרמב"ם** (ברכות יא, ז) סברו כפירוש הר"ח בשם הגאונים שרק בטבילת גר יש לברך לאחר מכן, אבל בשאר הטבילות צריך לברך קודם לכן.

הר"ן (על הרי"ף ד. ד"ה חוץ) **כתב** שלכאורה יש ראייה לשיטת רש"י שהברכה החא בסוף הטבילה, שהרי נוסח הברכה הוא: 'על הטבילה' ולא 'לטבול', ומשמע שמברכים על הטבילה שכבר נעשתה.

אמנם כתב הר"ן שהרי"ף והרמב"ם יפרשו שהסיבה שמברכים כן, היא בכדי לתקן מטבע אחת לנוסח ברכת הטבילה.

הטור כתב שדעת ההלכות ור"י שצריכה לברך לאחר הטבילה.

אך כתב שדעת הרא"ש והראב"ד שתברך קודם הטבילה 'כשפושטת מלבושיה שעומדת בחלוקה'. **והראב"ד הוסיף** שאם לא ברכה קודם תברך לאחר שתכנס עד צוארה במים ואם הם צלולים עוכרתם ברגליה.

הב"י השיג על מה שכתב הטור שדעת ר"י, היא לברך אחר הטבילה, וכתב שמשמע בתוס' שר"י סבר שיש לברך קודם הטבילה, אלא שאין למחות ביד אלו שמברכות אחר כך, משום שניתן לומר שלא חילקו בטבילות.

הב"י הביא ראייה לפרשנותו בדברי ר"י מכך שהרא"ש פסק לברך קודם הטבילה.

הגר"א כתב שמהמשך דברי תוספות שם משמע שר"י סבר שלכתחילה יש לברך קודם, משום שהם דימו זאת לברכה אחר נטילה, ושם אין זה מדיעבד אלא מעיקר הדין.

השו"ע פסק כדעת הרא"ש והראב"ד הרמב"ם והגאונים שצריכה לברך קודם טבילה, ואם לא ברכה קודם כניסתה, תברך לאחר שתהיה עד צוארה במים, ובמידה והם צלולים, תעכור אותם ברגליה.

הרמ"א הביא את דעת החולקים שמברכת לאחר טבילה.

וכתב שהמנהג לברך לאחר טבילה בעודה עומדת בתוך המים, ומכסה עצמה בבגדה או בחלוקה ומברכת.

הטובלת בשבת מתי תברך?

הפת"ש (א) הביא את תשובת הר הכרמל (יו"ד סימן כה) **שכתב** שאף לנוהגים לברך קודם, צריכות בשבת לברך אחר הטבילה או קודם בלחש בין שפתיה.

והביא בשיעורי שבט הלוי שטעמו הוא משום שכל ההיתר לטבול בשבת הוא משום שנראה כמקרה את עצמו ולא כמתקן, ובמידה ותברך בקול, הרי תראה שהיא עושה כאן פעולת תיקון.

ובשבט הלוי כתב שבאדם מעיקר הדין לא גזרו הואיל ונראה כמקרה עצמו, ולכן אף כשנראה שאינו עושה להקר, מותר לו לטבול משום שסוף כל סוף לא גזרו בזה, ולכן אין סיבה בעיה לברך אף קודם לכן, והאריך בזה בתשובה (חלק ד סימן קז)

מנהג לטבול 2 טבילות

הבאר היטב (א) הביא שכתב השל"ה (שער האותיות) שאנשי מעשה יזהירו את נשותיהן שיטבלו ויברכו, ואח"כ יטבלו שנית, וזאת בכדי לצאת ידי 2 השיטות.

וביאר בדי השלחן שטובלת על תנאי שאם ההלכה היא שצריכה לברך לאחר מכן, היא אינה מתכוונת להטהר בטבילה הראשונה.

בשיעורי שבט הלוי כתב בשם החוות יאיר (סימן קפא) שיש ג' טעמים למנהג לטבול פעמיים :

1. בכדי לצאת ידי ב' השיטות
 2. מחשש שאירע קלקול בטבילה הראשונה
 3. תוספת טהרה ותשובה.
- הדגול מרבבה הקשה על מנהג זה** שהלא הרמב"ם כתב (מקוואות א, ט) שהטובל פעמיים הרי זה מגונה.
- הנצי"ב** (משיב דבר ב, לו) כתב שאין למחות הרבה כנגד מנהג זה.

האם יש לברך שהחיינו על הטבילה הראשונה קודם החופה?

כתב הברכי יוסף שיש מקומות שנהגו לברך שהחיינו על הטבילה, ולא ידוע מי הורה להם כן, ולא נמצא מנהג זה בשום ספר, ומעין זה מחה היעב"ץ (שאלת יעב"ץ א קס) על הנשים שמברכות שהחיינו בהדלקת נר של יום טוב.

החובה להתכסות בשעת הברכה

כפי שראינו לעיל השו"ע והרמ"א נתנו אפשרות לברך בתוך המים (לשו"ע - בדיעבד, לרמ"א - לכתחילה) **אך הם התנו זאת בכך** שיכסו אותם באופן כלשהו: השו"ע כתב שתעכור את המים ברגליה, והרמ"א כתב לכסות עצמה בבגד ולברך.

האחרונים מציגים כי המנהג בפועל היה שהנשים היו מברכות בתוך המים מבלי לכסות את עצמן כלל.

מצאנו באחרונים התייחסויות שונות למנהג זה:

□ הדרישה מחה כנגד מנהג זה וכתב שאף תחבק את זרועותיה בכדי להפריד בין ערותה לליבה, אין זה יועיל, משום שהבעיה שאשה מברכת עירומה, אינה משום שלבה רואה את הערוה, מפני שכלל זה נאמר רק לגבר, ולא לאשה שערוותה למטה מאוד.

לשיטת הפרישה הבעיה כשאשה מברכת עירומה היא משום שאין בזה כבוד שכינה, ובזה לא יועיל חיבוק ידיה.

הפרישה מביא ראייה לדבריו מהארחות חיים שכתב שנשים יכולות להתפלל כשהן לובשות בחלוקן, וכן נפסק בשו"ע או"ח ע"ד, ד.

□ הש"ך והט"ז כתבו שיש לקיים מנהג זה אפילו לכתחילה.

הש"ך והט"ז הסכימו לכך שהאיסור לאשה לברך ללא בגדים אינה משום שלבה רואה את הערוה, אך השיגו על מה שכתב שהוא משום כבוד שכינה 'ומה לו לבקש טעמים מפני כבוד השכינה', והרי זהו איסור דאורייתא מפורש של 'ולא יראה בך ערות דבר', ואיסור זה חמור הרבה יותר מהאיסור שלבו יראה את הערוה.

שהרי נחלקו האמורים בעניין איסור של לבו רואה את הערוה, ואף הפוסקים נחלקו כמי לפסוק, ולעניין ערוותו מגולה יש משניות מפורשות שאוסרות זו כגון המשנה בחלה פרק ג משנה: 'האשה יושבת וקוצה חלתה ערומה מפני שהיא יכולה לכסות עצמה אבל לא האיש מי שאינו יכול לעשות עיסתו בטהרה', וכן בתרומות (א, ו) שמבואר שהערום לא יתרום אלא שלשיטת הש"ך והט"ז איסור זה לא שייך במידה וגופה נמצא בתוך המים.

הט"ז הביא ראייה לזה מכך שהגמרא בברכות הקשתה על השיטה הסוברת שאסור שלבו יראה את הערוה מדין המשנה שיכול להתכסות במים ולקרוא קריאת שמע, ותרצה הגמי שמדובר במים עכורים. ואם היה איסור של 'לא יראה בך ערוות דבר' במים צלולים מדוע הקשו רק על הסובר שיש איסור שלבו רואה את הערוה, והרי איסור 'לא יראה בך וכו' הינו לכ"ע.

וביאר הט"ז שכל שאינו מתכוון לראות דרך המים, אף שהוא יכול, אין בזה גילוי ערוה. וביארו הש"ך והט"ז שהסיבה שהצריך הראב"ד שהיא תעכיר את המים, זאת משום שהוא חולק על הארחות חיים, וסובר שאף באשה יש איסור שלבה רואה את ערוותה.

לכן כתבו הט"ז והש"ך שדי בכך שיחבקו את ידיהם, ואף אם לא יעשו כן יש להן על מי לסמוך, והמנהג להקל כהארחות חיים.

□ הב"ח הבין שלדעת הארחות חיים אין כלל איסור כשערוותה מגולה, ורק כשעגבותיה מגולים יש איסור, והשיג עליו מכך שהגמרא בברכות הסתפקה אם יש בעיה בעגבות, ולפי דבריו לא מובן כלל מה יש להסתסק בזה והרי זו משנה בחלה שצריכה להיות טחחה בקרקע.

על כן כתב הב"ח שאין לסמוך על הארחות חיים להלכה, ואף לגבי אשה יש איסור שלבה יראה את ערוותה.

(הט"ז והש"ך כתבו שלשיטתם לא קשה, משום שאף הארחות חיים אוסר לברך כשערוותה מגולה, משום 'לא יראה בך ערוות דבר וכפי שבארנו)

האם עדיף שתברך כשכולה בתוך המים, או שליבה מחוץ למים

הבאנו לעיל שסברו הט"ז והש"ך שלדעת הארחות חיים, אין איסור שלבה של אשה יראה את ערוותה, וכן שלשיטתו, די במים צלולים בכדי לא לעבור על איסור 'לא יראה לך ערות דבר'.

מכול מקום הסתפק הט"ז שמא עדיף שתברך כשלבה מעל המים, וכך לבה לא יראה את הערוה, וזאת בכדי לחוש לשיטות האוסרות אף בזה.

אך הסיק הט"ז לבסוף מכוח דברי השערי דורא שעדיף שתכנס כולה לתוך המים עד צוארה, משום שבזה יש יותר צניעות.

לשון השו"ע:

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

הגה: ויש אומרים שלא תברך עד אחר הטבילה (טור בשם בעל הלכות גדולות והוא בה"ג דף פ"ה ע"ב ורש"י ורמב"ן סימן שכ"ח וש"ד), וכן נוהגים שלאחר הטבילה, בעודה עומדת תוך המים, מכסית עצמה בבגדה או בחלוקה, ומברכת.

נספח מהסיכום המפואר כעפעפי שחר- ספיקות לגבי ברכת הטבילה

מתי תברך?

- בהלכות נידה ראינו סוגים שונים של טבילות - חלקן מהתורה חלקן מדרבנן וחלקן משום מנהג וכדומה, וראוי לברר מתי לברך הלכה למעשה:
1. **טבילות מהתורה:** בטבילה רגילה אין ספק שמברכים לכל הדעות ולכל העדות וכן אפילו מצאה כתם תוך כדי טומאתה חייבת לברך משום טומאתה המקורית.⁴³ וכן הדין יולדת חייבת טבילה לאחר ימי טומאה (ז' לבן, וי"ד לבת) מהתורה שנאמר "כימי נדת דותה תטמא"⁴⁴.
 2. **טבילות מדרבנן:** ישנם כמה סוגים של טבילות מדברי סופרים:
 - א. כתם **ודאי** - מברכת לכל הדעות (פ"ת, ערוה"ש, שבהל"ו, טה"ב).
 - ב. **דם בתולים** - כו"ע מודים שמברכת כי מדובר בדרבנן גמור (שבהל"ו, טה"ב).
 - ג. טבילה לפני חתונה - היה מקום לשאול מצד **דם חימוד**⁴⁵, למעשה אין לכך נ"מ בימינו כי כל הנשים שלנו נידות וטובלת פעם הראשונה בחיי לפני החתונה.
 - ד. מי שיש עליה **דבר חוצץ** בין מהתורה ובין מדרבנן חייבת טבילה שנית (ב"י תחילת קצ"ח וערוה"ש קצ"ח, ב) ומשום שטבילה זו פסולה מדינא חייבת לברך על טבילתה (מחנה חיים ועוד פוסקים).
 - ה. **הרגשה ללא דם** - לדעת תרומת הדשן חייבת לטבול בברכה שמא היה דם ונאבד (בדי השולחן, חוט השני)⁴⁶.
3. **טבילות בספק דרבנן:** כאשר יש ספק בטבילות דרבנן יש כמה חילוקים:
- א. כתם **מסופק**⁴⁷ - יש דעות לברך כי גם בספק חז"ל החמירו⁴⁸ (ערוה"ש) ויש דעות⁴⁹ שלא מברכים בספק - משום שכלל הוא בידינו שספק ברכות להקל (כך משמע בדרכי תשובה, טה"ב, שבהל"ו).⁵⁰
 - ב. **דם בתולים** כאשר לא נמצא דם וחוששים שמא חיפהו זרע - הפוסקים הסתפקו אם לברך, ולמעשה ספק ברכות להקל (טה"ב, וכן נראה משבהל"ו ובדי השולחן).
 - ג. טבלה ביום שביעי **מדינא** (כגון שהיא כלה) מברכת ללא פקפוק ואע"פ שיש מחמירים שתטבול שוב (ש"ך קצ"ז) אין אנו נוהגים כך.
4. **טבילות משום מנהג:**

⁴³ פתחי הלכה ופשוט.

⁴⁴ "מקיש יולדת לנדה, מה נדה טובלת בלילה אף יולדת טובלת בלילה (פסחים ז, ב)

⁴⁵ לכאורה אין זה אלא ספק שמא ראתה, ולא נראה שזה גזירה עצמאית שחז"ל החילו על כלה שהרי ראינו דעות שדם חימוד לא מטמא.

⁴⁶ הם סוברים שכאשר יש מספיק ספק כדי לאסור ביאה תמיד מברכים וכן הדין כאשר נדחה מועד החתונה וצריכה לטבול שוב. הרב עובדיה (תקמ"ג) סובר שלגבי דם חימוד מברכת בכל מקרה ואפילו נדחה מעוד הנישואין אבל בדינו של תרה"ד פוסק לא לברך משום שכל דין זה נובע מספק. אמנם ניתן להקשות שהרי גם דם חימוד היא ספק ולמה לחלק ביניהם. מיישב הרב עובדיה שאע"פ שדם חימוד נובע מספק, חז"ל קבעו שזה איסור ודין גמור ולא דומה לדינו של תרומת הדשן שהחמיר מספק ולא ברור אם פסקו אותו לגמרי (ענין סיכום לק"צ, א).

⁴⁷ כגון לא ברור אם זה נוטה לאדום והמורה החמיר, או בכגון שהשיעור מסופק אפילו מאוד נראה שזה גריס, אבל במקרה שרב מובהק מכריע לפי מסורת שזה נוטה לאדום אע"פ שיש מקילים ממנו יש לברך ללא פקפוק.

⁴⁸ ערוה"ש כותב שאין טבילה ללא ברכה ולכאורה תמוה הרי אין זה אראיה אם זה ספק דם?! שבהל"ו מנסה ליישב משו"ת טוב טעם ודעת שאפילו בספק מחמירים או שניתן להביא חידושו של הרב צדוק הכהן מלובלין שברכת הטבילה אינו ברכה על החיוב לטהר אלא כל מי שנקרה טמא אפילו בספק ואפילו במנהג חייב ברכה.

⁴⁹ פת"ש קצ"ד ב' מסתפק ולא מגיע להכרעה בעניין.

⁵⁰ אמנם ראוי שהיא תשמע ברכה מאישה אחרת שטובלת איתה (טה"ב, עמ' תקל"ח)

- א. דם טוהר - טבילה לאחר לידתה ולאחר מכן ראתה דם בימי טהרתה - האם תברך שוב על טבילה זו הרי זה רק מנהג? יש דעות שמברכים (חת"ס⁵¹, ערוה"ש⁵²). אמנם רבו הפוסקים הסוברים לא לברך במנהג כזה (נו"ב, לחו"ש, פת"ש וכן בשו"ת שבט הלוי וכן בטו"ב⁵³).
- ב. במנהג של חציצה כגון גזיזת ציפורניים - נהגו לא לברך (ערוה"ש, וכן נראה מהפת"ש קצ"ד, וכן ברור בדעת טו"ב).
- ג. במקרה שאמרה: "טמאה אני" כדאיתא סימן קפ"ה ג' - לא ברור מה דעת הפוסקים ויעשה שאלת חכם. אמנם נ"ל (עז"פ) שלא מברכים.⁵⁴
- ד. כשהחמירו על עצמם והחכם פסק לקולא - כו"ע מודים שלא מברכים על הטבילה כזאת (שבה"י).

⁵¹ אשכנזים נוהגים לברך על הלל דראש חודש כדאיתא בתוספות ברכות (י"ד) בשם ר"ת. אמנם הרמב"ם כותב (הלכות ברכות י"א, ט"ז).

"כל דבר שהוא מנהג אף על פי שמנהג נביאים הוא כגון נטילת ערבה בשביעי של חג ואין צריך לומר מנהג חכמים כגון קריאת הלל בראשי חדשים ובחולו של מועד של פסח אין מברכין עליו". יש כמה קושיות על מנהגי אשכנז שהרי לא מברכים על מצות ערבה וגם לא מברכים קריאת מגילת רות ושיר השירים ושניהם מנהגים! עיין באחרונים. אבל החתם סופר כותב שישנן שני טעמים לברך בטבילה על דם טוהר: חדא יש "מעשה רבה" כמו הלל דר"ח לכן מברכים ועוד מחדש שיש חילוק בין מנהג הנובע משב ואל תעשה ומנהג הנובע מחובת עשה. במצות שב ואל תעשה כמו איסור מלאכה ביום טוב שני יש חיוב לשמוע מדאורייתא מצד אל תטוש תורת אמך לכן המצות של להדליק נר של יום טוב ולהזכיר את החג בכל התפילות הוא חיוב מהתורה, אבל במצות עשה אין זה נקרה עברייין ואין הוא נחשב עובר על "אל תטוש תורת אמך". הרב עובדיה דוחה את דברי החתם סופר מכל וכל שהרי מצאנו הרבה מצות לא תעשה שלא מברכים עליהם ואפילו במנהג לכן לא מברכים על שחיטת בן פקועה או הגעלת כלים.

⁵² הוא טוען שקיבלנו את זה כחובה גמורה כמו ראש חודש לכן מברכים.

⁵³ כתב שאין מנהג דם טוהר דומה לעוד מנהגים שקיבלו אותם שהרי אין זה אפילו זכר בש"ס והרבה ראשונים הקלו בזה וכן נהגו בחלק מארצות אשכנז. ועוד הביא רשימת פוסקים לא לברך כדרכו בקודש.

⁵⁴ שבה"י נשאר בצ"ע פסק הבן איש חי ופני לוי שמברכים ולא ברור אם זה דעת ערוה"ש ורב' צדוק הכהן אמנם חוט השני ומהר"י שטייף כתבו שאין נוהגים לברך.