

ההדרה חדשה של תשובת הרמב"ם בעניין ספירת ימי נידה וזיבה על פי כתב ידו, ודיון במשמעותה

מבוא
השאלה והתשובה
שחזור השאלה והבנת התשובה על פי המחלוקת בדין ימי נידה וזיבה
מסקנות העולות מהתשובה
סיכום

מבוא

כתב היד שממנו אנו מהדירים את תשובתנו מחדש, שהוא כנראה כתי"ק של הרמב"ם עצמו, כולל חמש תשובות. הוא נתגלה ופורסם לראשונה ע"י משה לוצקי ('התקופה' ל-לא עמ' 676), ואחרי כן בשו"ת הרמב"ם מהדורת בלאו סימנים תנה-תנט. תצלום כתב היד נדפס שוב באיגרות הרמב"ם מהדורת מו"ר הרב יצחק שילת שליט"א (עמ' תנה-תסא), שם הוא ההדיר מחדש שתי תשובות מתוך החמש¹, וצירף מבוא חשוב ובו פרטי כתי"ק, ייחוסו לרמב"ם ובירור זמנו ונמענו, עיי"ש בכל זה. מעבר לזה הוסיף הרב שילת (בעמ' תס-תסא) מספר השלמות ע"פ כתי"ק גם לנוסח שלושת התשובות שלא ההדיר במהדורתו ובכללן תשובתנו, ואנו כללנו גם השלמות אלו כאן.

ראיתי לנכון לציין כאן שני פרטים חשובים על התשובה מתוך מה שבירר הרב שילת שם, שנעשה בהם שימוש בהמשך::

א. זמן כתיבת התשובה בוודאי מאוחר לזמן סיום ספר משנה תורה והתפשטות בעולם, כנראה לא פחות מעשר שנים אחרי כן.

ב. התשובה הזו (יחד עם ארבע התשובות הנוספות שבכתי"ק) נשלחה כמענה לשאלתו של רבי פינחס, בן פרובנס שהגיע אל אלכסנדריה של מצרים ושימש בה כדיין², והיא נתקבלה על ידו.

בפתיחת תשובת הרמב"ם להשגות הנוספות מאת רבי פינחס (בהשגותיו אלו וגם בתשובות הרמב"ם הנוספות אליו אין עוד התייחסות לתשובתנו) כתב הרמב"ם אליו

1 וזאת משום שבמהדורתו לא כלל תשובות בענייני הלכה, אלא רק כאלה הנוגעות לעניינים שבאמונות ודעות.

2 לפרטים נוספים על אודותיו ועל קשריו עם הרמב"ם (שידועים לנו מהתכתבויות נוספות) עיין באיגרות הרמב"ם מהדורת הרב שילת לפי המפתח (עמ' תשיז).

בחביבות מודגשת: "אל תשת עלי חטאת לפי שהשבתי להדרתו(ה)"]³ הטהורה בפתקא של שאלות עצמן, לפי שהייתי טרוד הרבה, וחייד לא היה לי פנאי לשנות את השאלה עד שתבוא עליה התשובה. ומטעם אחר, שאין חכם גדול כמו הדרתך צריך להאריך ולהרחיב, אלא ראשי פרקים בלבד. ולפי זה תדינני לזכות. ותדע שכבודך חביב עלי יותר מכבוד עצמי"⁴.

במהדורה זו אנו מעתיקים מחדש את התשובה מתוך תצלום כתה"י שנדפס שם (עמ' תנט) תוך שמירה על מתכונת השורות, לאחר קריאה מדוקדקת נוספת שעל פיה הוספנו והשלמנו עוד כמה תיקונים (וגם מעבר להשלמות הנ"ל של הרב שילת; הרב שילת ראה אף את התיקונים הנוספים שלנו והסכים להם). אע"פ שהתיקונים וההשלמות שהבאנו כאן מועטים יחסית, והם אינם משנים את משמעות הדברים מעיקרם, ראינו חשיבות רבה בפרסומם משום שעל ידיהם התשובה נדפסת בשלמותה, וגם מסתלק הערפל והספק שנלווה אליה בנוסח שנדפס עד כה, מכיוון שלא היה ברור מהו היקפם של החסרונות שבתשובה. כמו כן אנו מציעים כאן נוסח משוחזר של השאלה שעשוי לתרום להבנת התשובה, וכן הוספנו פיסוק מדויק, הערות נוסח ותוכן וציוני מקורות, והצבענו על התכנים החשובים שניתן ללמוד מתשובה זו התורמים רבות להבנת שיטת הרמב"ם בצורתה הנכונה⁵.

השאלה והתשובה

האיגרת של רבי פינחס ובה השאלות לרמב"ם כללה כנראה פתיחה ואחריה חמש שאלות כפי שעולה מסדר התשובות בכתה"י, כאשר שאלתנו הייתה החמישית והאחרונה. מן הסתם הסתיימה האיגרת בחתימה שכללה מילות פרידה, ברכה וציפייה לתשובת רבנו, כדרך השואלים.

אע"פ שקשה להכריע על פי התשובה מה בדיוק הייתה שאלתו של ר' פינחס הדיין, מ"מ ניסינו לשחזרה בתוכנה ובנוסחה כפי שנבאר בפירוט להלן, ולשם זרימת הקריאה ולנוחות הלומדים קבענו כאן את נוסחה המשוחזר כפי שעלה בידינו:

[השאלה: עוד ילמדנו רבנו במה שראינו בעניין חומר ימי הליבון והספירה אם מן התורה הם, שאנו אין לנו ספירה באשה אלא השבעה נקיים לטהרתה ומדבריהם.]

3 אולי: להדרתו. ועיין באיגרות הרמב"ם מהד' הרב שילת עמ' שצד הערה 70.
4 שו"ת הרמב"ם מהד' בלאו סימן שסז; איגרות הרמב"ם מהד' הרב שילת עמ' תנו.
5 אודה מאוד לכל מי שיואיל להוסיף לי דברים בעניין הבנת תשובה זו בפרט ושיטת הרמב"ם במניין ימי נידה וזיבה בכלל ולפי הכתובת או הדואל הרשומים בגב שער גיליון זה. זה המקום להודות למו"ר הר"י שילת על סיועו הרב מפיו ומפי כתביו, למורי חמי הרב יואל קטן עורך 'המעין' על עזרתו בהכנת המאמר לדפוס, ולחמותי ד"ר חנה קטן על הסבריה ותובנותיה בחלקים הרפואיים שבמאמר זה.

התשובה⁶:

ולעניין ימי ליבו⁷ [שאמרת⁸], יראה לי שאינך אומר
אלא על ימי הספירה, שאי אפשר לכל אשה שבעולם
שלא יהיה לה ימי ספירה ואפילו על דין תורה, שהעיקר
שאנו סומכין עליו והוא מן התורה אחד עשר יום שבין
נ[ד]ה [לנדה]⁹, וכי כל הנשים יהיה וסתן כך אחד עשר
[אחד עשר¹⁰], אלא¹¹ יש רואה לעשרים יום ויש רואה מחודש

- 6 השורה שבה מתחילה תשובתנו מתחילה במילה האחרונה של התשובה הרביעית שבכתה¹², ולאחריה ישנן שלוש נקודות בצורת סגול לשם הבחנה בין תשובה לתשובה. סימן כזה נמצא גם בין תשובה לתשובה בשאר התשובות שבכתב היד, וכך גם נהג הרמב"ם להבדיל בין ההלכות במשנה תורה. לפי זה ברור שהתשובה נמצאת לפנינו בלא חיסרון בתחילתה, וכמו כן ניתן להסיק מחתימתה שאין חיסרון בסופה.
- 7 כך נקראו שבעת הנקיים בגמ' שבת יג, ב, שאותה פסקו להלכה הרי"ף שם והרמב"ם בהל' איסורי ביאה פ"א הלכות יז-יח.
- 8 מטושטש בכתה¹³, ונראה שאלו שתי אותיות שיש לקוראן: שא' = שאמרת, אם כי יתכן שהאותיות הן התחלה של מילה שנמחקה בכונה. בנדפס השמיטו מילה מטושטשת זו, ואולי סברו שנמחקה.
- 9 מה שהוספנו בין סוגריים מטושטש בכתה¹⁴, אך רישומי שרידי האותיות ניכרים, כך שהשלמנו את האותיות בוודאות ולא רק ע"פ העניין. העיקר של י"א יום שבין נידה לנידה הוא הלכה למשה מסיני, והוא מובא בנידה עב, ב, ע"י בפירוש הר"ח שם, ובפירוש רב שריא גאון שמובא במדרש תנחומא סוף פרשת מצורע סי' ח ובפסק הרי"ף בשבועות, שכל אלו היוו כנראה מקור לדרכו של הרמב"ם. עיקר זה הוא היסוד לדינים במשניות במסכת נידה (פ"ד משניות ד, ז ופ"ו משנה יד ופ"י משנה ח). ועיין בפירוש הרמב"ם שם בפ"ד, ובהל' איסורי ביאה פ"ו הל' א-ו, שפסק ופירש שם את ההלל"מ כשיטתו שבתשובתנו וכפירוש הנ"ל של ר"ח והגאונים). ואע"פ שהרמב"ם כתב בתשובה אחרת לר' פינחס שהלל"מ 'מדברי סופרים קרינן ליה' (איגרות הרמב"ם מהד' שילת עמ' תנג), כאן שתוכנה של הלכה זו הוא פירוש הדינים המפורשים בתורה והגדרתם ודאי שהיא דאורייתא, כמו שמשמע מאותה תשובה.
- 10 בנדפס במקום התיבות "אחד עשר" נדפסה התיבה "יום" ושלוש נקודות. אך לענ"ד קריאה זו לשרידי האותיות שבמקום אינה נכונה (שריד המ"ם, לפי קריאה זו, אינו תואם כלל לצורות המ"ם שבשאר כתה¹⁵) אלא כפי שכתבנו, אם כי אמת שהמילים הללו מטושטשות ומחוקות כמעט לבלי הכר. נעזרנו בפענוח בעובדה שהמילה "מסכת" רישומה ניכר בדיו שעל גבי המילים הללו כשהיא כתובה הפוך (בכתב ראי), מה שמלמד שאינה אלא רושם מדף אחר שנצמד לדף זה בגניזה. בשים לב לעובדה זו ניתן להבחין במאמץ בין הדיו של מילה זו לבין שרידי האותיות השייכות לתשובה עצמה. השוואת צורת כתיבת המילה "אחד" שנמצאת פעמיים לעיל בסמוך ופעמיים להלן לשרידי האותיות כאן מראה על דמיון רב, אלא שכאן החי"ת התחברה לדל"ת. ניתן להשלים את המילה "עשר" באותו אופן, וקריאה זו גם מתאימה מאוד לעניין. וצ"ל שכוונת רבנו בווסת "אחד עשר אחד עשר" לומר שווסת זה חוזר חלילה כל שמונה עשר יום, שאחר שבעת ימי הנידות האישה פוסקת בקביעות מלראות למשך אחד עשר יום ושוב רואה וחוזר חלילה.
- 11 בנדפס במקום "אלא" - "הלא". אך אין שם ה"א שלמה, אלא שהמדפיס הניח ששריד האות

לחודש ויש רואה מחמשה ועשרים יום לחמשה ועשרים,
[הולכך]¹² פעמים תהיה [נדה]¹³ כשתראה בתוך השבעה,
פעמים תהיה ז[בה] כשתראה¹⁴ בתוך האחד עשר יום
ואם תראה בהם [שלושה]¹⁵ תשב שבעה נקיים. אבל בזמן הזה¹⁶
כולן סופרות שבעה נקיים, בין זו שתראה בתוך שבעה
של נדה בין זו שתראה בתוך האחד עשר יום. ושלים.

שחזור השאלה והבנת התשובה ע"פ המחלוקת בדין ימי נידה וזיבה

בתשובתנו נזכרת דעת הרמב"ם במחלוקת הגדולה והמפורסמת שבינו לבין הרמב"ן בשאלה מהי הדרך הנכונה לספירת ימי הנידות והזיבות מן התורה. מדובר על מחלוקת בפירוש ההלכה למשה מסיני הנזכרת בסוף מסכת נידה (עב, ב): "אחד עשר יום שבין נידה לנידה הלכה למשה מסיני". לדעת הרמב"ם ההלכה הטילה על כל אישה לספור מיום ראייתה הראשונה למשך כל ימי חייה מחזורים של שבעה ימי נידות ואחד עשר ימי זיבות ברצף זה אחר זה וזוהי המשמעות למעשה מההלכה ש"אין בין זמן זיבה לזמן נידה אלא אחד עשר יום בלבד" (ולשון הרמב"ם הל' איסור"ב פ"ו ה"ג), וע"י ספירה זו יוגדר דינה בכל ראיות הדם שלה: דם בימי נידות - נידה, ודם בימי זיבות - זבה¹⁷. לעומתו לדעת הרמב"ן לא הוטל על האישה אלא

- שנשאר הינו רגל האות ה"א ושאר האות נמחקה או נקרעה בקרע שבמקום. אך לענ"ד השריד הזה הינו רובה של האות אל"ף, וכצורתה בכל מקום בכתה"י.
- 12 בנדפס חסרה מילה זו ובמקומה ציין המדפיס שלוש נקודות, אך בכתה"י היא כמעט שלמה; מצאנו שהרמב"ם השתמש במילה זו בתשובות נוספות (שלוש פעמים בשו"ת הרמב"ם סימן תכ ופעם אחת בס' תסד, ובצורה "הילכך" בסימנים שלג, שמה ו-שמו), וכמו כן הרבו להשתמש בה הר"ח והגאונים, אך כנראה מאחר ואינה ממש עברית אלא "לישנא דרבנן" לא עשה בה הרמב"ם שימוש בספר משנה תורה אלא ב"לפיכך". וכן השלים הרב שילת.
- 13 כן הוא בכתב היד וכן השלים הרב שילת, ובנדפס חסר וציין שלוש נקודות.
- 14 ישנו כאן קרע בכתה"י ונשארו מ"זבה כ" רק האות זי"ן וקצה האות כ"ף, והשלמנו ע"פ העניין. וכן השלים הרב שילת.
- 15 בנדפס חסרה מילה זו ובמקומה ציין שלוש נקודות. ובאמת מילה זו חסרה בכתה"י בשל אותו קרע הנ"ל בהערה הקודמת, והשלמתה מוכחת ע"פ העניין (שהרי רק ראיית שלושה מביאה לשבעה נקיים) וע"פ המעט ששרד (הרב שילת במקום קרע זה השלים בספק: [ג' ימים?]).
- 16 פירוש: מאז חומרות חכמים בתקנת רבי וחומרת ר' זירא המבוארות בנידה סו, א ובר"ף בשבועות וברמב"ם בפ"א מהל' איסור"ב.
- 17 לעולם האישה אינה עוקרת ספירה זו מלבד בשלושה מקרים: בעקבות לידה, בשינוי וסת קבוע או במקרה של אי ידיעה, בשלושתם היא עוקרת את ספירתה ומתחילה את הספירה מחדש ע"פ הכללים המבוארים ברמב"ם בהל' איסורי ביאה פ"ו הל' ב-ו ופ"ח הל' טז-כב. להלן נביא שישנן בעניין זה הבנות שונות בשיטת הרמב"ם, ושם נברר בקצרה את נכונותה והכרחיותה של הכרעתנו כהבנה זו ברמב"ם.

לספור אחד עשר יום לאחר שבעת ימי טומאת הנידה שמן התורה המתחילים כל פעם מיום תחילת ראיית הדם (שבדרך כלל מתחיל לצאת מגופה בזמן וסתה הטבעי), ובאחד עשר ימים אלו כל דם שתראה יהיה דם זיבות, ואחריהם הספירה נפסקת ולא תתחדש שוב אלא כשתחזור ותראה דם. כמו כן, לשיטתו במידה והאישה נעשתה 'זבה גדולה' בימי הזיבות היא לא תחזור להיות נידה גם אם תראה דם לאחר אחד עשר הימים, אלא לאחר שתספור שבעה נקיים ותצא מטומאת הזיבות, וכוונת ההלכה לדעתו היא שמכלל הימים הרבים שייתכנו בין וסת נידה ווסת נידה נמצאים י"א ימים בלבד הראויים להיעשות בהם זבה ושאר הימים ראויים לנידה.

נפקא מינה חשובה שעולה ממחלוקת זו ונצרכת לענייננו היא היחס לשבעת הנקיים בזמן הזה¹⁸, שלדעת הרמב"ם יסוד החיוב לספירת שבעת הנקיים בכל וסת ווסת (שאורך הראייה בו הינה בדרך כלל יותר משלושה ימים) הוא מן התורה, שהרי קיים ספק שמא היא נמצאת כעת בימי זיבתה¹⁹, ולעומת זאת לדעת הרמב"ן במצב הרגיל בו הפלגת האישה נעה סביב שלושים יום - יסוד חיוב ספירת שבעת הימים הנקיים בזמן הזה יהיה בדרך כלל מדרבנן, משום שקרוב לוודאי שראייתה היא נידות ולא זיבות, ושהיא אינה צריכה מן התורה לספור שבעה ימים נקיים - שכן כלו להם ימי הזיבה הקודמים ולכלל ימי הזיבה הבאים אישה במצב נורמאלי ובריא לא באה²⁰.

חשוב לדעת שפירוש הרמב"ם הנ"ל להלל"מ אינו חידוש שלו, אלא זוהי מסורת גאוניי בבבל²¹ כבר מימי רב אחא בעל השאלות בראשית תקופת הגאונים. ולא זו

18 או ליתר דיוק: באישה שאינה סופרת בצורה נכונה או שאינה סופרת כלל את ימי הנידות והזיבות שלה, בין בזמן הזה ובין לפני תקנת רבי וחומרת רבי זירא.

19 כל ראייה בת שלושה ימים לפחות מסתבר יותר שהיא זיבה מאשר שהאישה כעת בימי נידתה, שהרי ימי הנידה מועטים מימי הזיבה ביחס של 7:11. האמת היא שההגדרה היותר מדויקת על-פי הרמב"ם לנשותינו שאינן סופרות ואף אינן יודעות את כללי הספירה לשיטתו היא שהן "טועות", ולשיטתו הן מחילות את ספירתן מחדש כנידה ודאית, ועם זה הן גם "חוששות לזיבות", דהיינו שהן ספק נידות ספק זיבות מדאורייתא. ואאריך בזה בעז"ה במקום אחר.

20 אמנם גם לדעת הרמב"ן במקרים רבים אף בזה"ז יהיה צורך לחוש ולספור נקיים מספק של תורה ולא רק מדרבנן, אבל זה לא יהיה אלא במקרים חריגים של דימומים וכתמים בימים האמורים להיות נקיים, ובהפלגות קצרות וחריגות, שאז אפשר באמת שהאישה תיעשה זבה ותשתבש ספירתה (וכן יש לחוש שמא תחילת ראייתה היה דם טהור וממילא אינה יודעת מאיזה יום מתחילים ימי נידתה, שאף זה יכול להביאה לטעות בספירה ולספק זיבות מן התורה, וכמפורש בספר בעלי הנפש לראב"ד בשער הווסתות). ולעומת זאת במצב הבריא - שאישה רואה בין ארבעה לשבעה ימים אחת לחודש בערך - לא אמור להתעורר שום ספק מן התורה לדעת הרמב"ן, וכפי שהדגשנו בפנים.

21 כן כתבו ערוה"ש ס' קפג ס"ק יב והרב קאפח בפירושו לאיסור"ב פ"ו ה"ג ואחרונים נוספים. ואנו מצאנו ראיות ודקדוקים לשוניים ממניין שלם של גאונים ושל ראשונים הקשורים אליהם שמכוחם ניתן להסיק שכולם הלכו בדרכו של הרמב"ם, חלקם באופן מפורש ממש (רש"ג ור"ח כנ"ל הע' 9, וכן רבינו הלל והסמ"ג), וחלקם (החמישה הנותרים) בדיוקים

בלבד שמסתבר שכך הוא הפירוש המקובל על כל הגאונים, אלא שאף נראה שזהו הפירוש היחיד שהיה מוכר להם וגם לרמב"ם²² מאידך, יש לדעת כי פירושו של הרמב"ן גם הוא אינו חידוש שלו, אלא כפירושו נקטו כבר רש"י ובעלי התוספות וכל החכמים שאחריהם באשכנז, בצרפת, בפרובנס ובצפון ספרד, כל אלו שלא היו בקשר משמעותי עם גאוני בבל והיו אמונים על פירוש רש"י לתלמוד²³. ונראה שאף בעלי שיטה זו לא ידעו על קיומה של מסורת הפירוש השונה משלהם עד להתפשטות ספר משנה תורה באירופה, שגררה עמה את השגת הרמב"ן על שיטתו בעניין זה. כך עולה משתיקת כל הקדמונים, שהרי לא מצינו בשום מקום אפילו רמז קל לדיון או לספק בנושא דרך ספירת ימי נידה וימי זיבה, עד להשגת הרמב"ן על שיטת הרמב"ם. בהמשך לעובדה זו, ומתוך התבוננות בסוגיות, נתברר לנו שיסוד המחלוקת נעוץ בפרשנות הבסיסית השונה בארבע או חמש סוגיות עיקריות (בנידה כט, לז, לט, נד, עב, ובערכין ח), שהגאונים והרמב"ם פירשו בהתאם למסורתם, לעומת רש"י וכל חכמי אירופה שפירשו באופן שונה²⁴.

מסתברים אך לא מוכחים לחלוטין. מדובר על רב אחאי בעל השאלות, רב נטרונאי גאון, רס"ג, רב שרירא גאון, ר"ח, ר"ף, ריה"ל, רמב"ם, רבנו הלל (בפירושו לספרא; הוא היה מאיטליה, והיה כידוע לחכמי איטליה קשר הדוק עם הגאונים דרך תורת ר"ח, הערוך, רבנו ברוך ועוד) והסמ"ג (שאמנם חי בצרפת, אבל הכיר את דברי הרמב"ם ואימץ את שיטתו בזה), ואין כאן המקום להאריך בדקדוקים אלו על אף חשיבותם. ונראה שדי בעשרה קדמונים אלו כדי לאשש את הטענה שזו הייתה המסורת הבלעדית של גאוני בבל, כנראה אף של אלו שלא מצאנו להם דברים בזה, מאחר שלא מצאנו מהם דברים שונים.

22 שכן מאז ראשוני הגאונים שסברו כהרמב"ם לא מצינו בשום מקום אפילו רמז קל לדיון או לספק בנושא זה עד להשגת הרמב"ן על הרמב"ם, שבאה זמן קצר יחסית לאחר התפשטות משנה תורה באירופה, ורק אז בעצם נעשתה השקפה משמעותית בין תורת חכמי אשכנז, צרפת וצפון ספרד עם תורת הגאונים בכלל ובענייננו בפרט. וקצת יש להוכיח כן אף מתשובתנו, שמתוך הצגת הרמב"ם את שיטתו בתמימות, בלא ראייה ובלא כל התייחסות ויישוב לקושי הגלוי שבה, יש ללמוד שכנראה לא הכיר כלל אלטרנטיבה לשיטה זו אפילו בזמן שהשיב את תשובתנו, כעשר שנים לאחר כתיבת ספר משנה תורה וכן! ומה שכתב הרב קפאח (בפה"מ ערכין ב, ב ובהל' איסו"ב פ"ח) שקדמו לרמב"ם בזה שתי מהדורות, ובתחילה סבר כרמב"ן וחזר בו פעמיים עד שהכריע כמסורת הגאונים, אינו נכון בעיניי, שכן ניתן להוכיח מכמה מקומות שאף במהדורה הראשונה של פה"מ סבר הרמב"ם כגאונים וכסברתו האחרונה, ואת תיקוני הלשון שהרב קפאח מתבסס עליהם יש להבין כשיפורי לשון בעלמא לשם הבהרה ולא כחזרה בעיקר פירוש ההלל"מ. ויש להאריך בזה ואכ"מ (וכדברינו בזה כתב גם ר"ש קדר ז"ל בספרו 'תוספת אהל' על הל' נידה (עופרה תשס"ח) עמ' טו, אע"פ שהלך בשיטה אחרת בהבנת הרמב"ם בעניין ובסוגיה).

23 בסיעה זו מצאנו שהלכו הראשונים: רש"י, רשב"ם ושאר בעלי התוספות, הראב"ד, רבנו יונה, הרמב"ן, הרשב"א, המאירי, הרא"ש, הטור, החינוך, בעל חידושי הר"א על נידה, הריטב"א, הר"ן, המ"מ ועוד.

24 בניגוד לגישה הרווחת המתייחסת לשיטת הרמב"ם כשיטה הרחוקה משפטה סוגיות, לא נראה שיש לשיטת הרמב"ן וסיעתו עדיפות משמעותית בפירוש הסוגיות, ואולי אף להיפך. לצערנו, פירושם השונה של הגאונים לסוגיות אלו כמעט שאבד (וחסרונו גם הביא את

ע"פ דברינו קרוב לוודאי שר' פינחס סבר כסיעת רש"י והרמב"ן בפירוש ההלל"מ ובהבנת הסוגיות וכפי שלמד אצל רבותיו בפרובנס, ואם כן מתבקש שכשיפגש עם דברי הרמב"ם יתקשה להבין את דבריו בעניין הספירה. אלא שעל מנת שנצליח לשחזר מה הייתה שאלתו של ר' פינחס עלינו למצוא שאלה שעוסקת ב"עניין ימי ליבון" כפי שהגדירה הרמב"ם, וכמו כן עלינו לוודא שאכן כלולות בשאלה ההנחות שניתן להסיק מתשובת הרמב"ם שהן היו חלק מהשאלה, ולהראות כיצד תשובת הרמב"ם שלפנינו כוללת מענה ענייני לשאלה זו. ולכן אי אפשר לומר ששאלת רבי פינחס הייתה שאלה ישירה על בירור דעתו של הרמב"ם בעניין הספירה או ביישובה עם אחת הסוגיות, משום שאז לא יהיה נכון להגדירה ב"עניין ימי ליבון". אף לשון הרמב"ם **"יראה לי שאינך אומר אלא על ימי הספירה"** מעידה ששאלתו לא הייתה ישירה בעניין זה. ועוד, אילו הייתה שאלתו על עצם הספירה היה על הרמב"ם לבאר יותר ולבסס את שיטתו בזה, דבר שלא נמצא בתשובה.

שאלה ב"עניין ימי ליבון" ממש, שיכולה לנבוע מהבדלי הגישות במחלוקת היסודית הנ"ל שבפירוש ההלל"מ, עשויה להיות קשורה ליחס לחומרת ימי הליבון ויסוד חיובם התלוי במחלוקת זו, וכנ"ל. ואכן מצאנו שניתן להסיק מתשובת הרמב"ם נוסח שאלה שייכללו בו כל ההנחות שקרוב לוודאי נמצאו בשאלתו של ר' פינחס.

נפרט תחילה את ההנחות שנראה שר' פינחס הניח בשאלתו: א. מכך שלרמב"ם לא היה ברור שר' פינחס מדבר על ימי הספירה של ימי הנידות והזיבות ("לעניין ימי ליבון", "יראה לי שאינך אומר אלא על ימי הספירה"), ניתן להסיק שר' פינחס הזכיר את "ימי הליבון" וקרא להם "ספירה", וניסוחו בזה לא היה חד משמע²⁵. ב. מהדגשת הרמב"ם את קיומה של הספירה ואת היותה מן התורה ("אי אפשר לכל אשה שבעולם שלא יהיה לה ימי ספירה ואפילו על דין תורה"), מסתבר שמדברי ר' פינחס עלה שישנה לכל אישה ספירה אחת בלבד, ושהיא מדרבנן. ג. מהזדקקותו של הרמב"ם בסוף התשובה לבאר את דין הנשים בזמן הזה, נראה שר' פינחס לא ציין במפורש שדווקא בזמן הזה ספירת ימי הליבון מחייבת כל אישה, גם נידה שאינה זבה.

ניתן אם כן להניח שר' פינחס פגש קביעה שימי הליבון נצרכים מן התורה אף

הרמב"ן [ואת תלמידיו אחריו] להשיג על מסורתם מכח סוגיות אלו ממש ע"פ הבנתו בהם, בעוד שלהבנת הגאונים לא די שאינן תיובתם, אלא אף סייעתא יש מהם למסורתם. וכפי שכתב בהקדמתו בעל ספר פרדס רימונים ביישוב דעת הרמב"ם בנידה לז, אך תודה להשי"ת ניתן לשחזרו, וכפי שעלה בידינו בסייעתא דשמיא, משרידי פירוש הר"ח לנידה דפים כט, לו, עב, ומדברי הרמב"ם בפה"מ בערכין ונידה ובהל' איסו"ב. הסבר פירושם לסוגיות האלו דורש מאמר שלם לעצמו שנמצא בהכנה, ועוד מועד לחזון.

25 דבר נוסף שאפשר שהביא את הרמב"ם לבאר את עניין הספירה, הוא מה שהזכיר כנראה בשאלתו את דין הנקיים מהתורה, שלדעת הרמב"ם מציאותם אינה שייכת בלא הספירה.

בזמן הזה²⁶, מה שמתאים יותר לשיטת הגאונים והרמב"ם ופחות לשיטת רש"י והרמב"ן וכן"ל, ותמה על זה, כיון שלהבנתו אינם אלא מדרבנן, ועל כך הוא שאל את דעת הרמב"ם (ובזה אנו יכולים למצוא בשאלה את הנחה א דלעיל). נראה שבשאלתו התבטא שספירת הנקיים הינה הספירה היחידה המוטלת על האישה ושהיא מדבריהם (הנחה ב), בהתאם לשיטת רש"י וסיעתו בזמן הזה, וכמו שנתבאר. נראה שרבי פינחס לא ציין בשאלתו את יסודו של דין הנקיים לזבה מן התורה, שאינו נוגע למעשה בזה"ז ואינו מעניין השאלה, וממילא גם לא חש להזכיר שדווקא היום כל אישה סופרת שבעה נקיים (הנחה ג). על פי הדברים האלו שחזרנו את השאלה לעיל, כך יש טעם לשאלה בעניין ימי הליבון שתכלול את ההנחות שכנראה היו בשאלה (ע"פ מה שניתן להסיק מן התשובה), וכך תשובת הרמב"ם מתאימה בדיוק לשאלה.

ואע"פ שהרמב"ם לא מתייחס בתשובה בפירוש לעיקר הקושי שבשאלה כפי שהגדרנו אותה, והוא אינו מסביר לשואל מדוע על אישה שאינה סופרת את ימי נידותה וזיבתה מוטל לספור נקיים אף מן התורה ומספק, מ"מ מסקנה זו מובנת מתוכן התשובה בה הוגדרו כללי התורה בזה, וכמו כן הוגדר בה מה שנתחדש בזמן הזה. ונצטרך לומר עוד, שמכיוון שסוף סוף שאלה זו, הנובעת מהבדלי השיטות הנ"ל, מבוססת על שאר ההנחות שהזכרנו, הנחות שלהבנת הרמב"ם אינן נכונות כלל, אפשר להבין שהרמב"ם פשוט בא 'לעשות סדר' במושגים שהוזכרו בשאלה באופן מוטעה על פי דעתו, ולתקן עניינית את הדרוש תיקון. ולכן הוא נזקק להסביר הנחות אלו על פי שיטתו, וביאר שספירת הנקיים אינה הספירה היחידה שיש לכל אישה (התייחסות להנחה א), ושהספירה הנוספת שישנה לאישה - זו של ימי הנידות והזיבות - הינה מן התורה ולא רק מדרבנן (התייחסות להנחות א ו-ב), וכמו כן שספירת הנקיים מן התורה אינה לכל אישה אלא לזבה בלבד, אלא שאמנם בזמן הזה, ודווקא בזה"ז, ספירת הנקיים נדרשת לכל הנשים (התייחסות להנחה ג). זה מה שנתברר לענ"ד בשחזור שאלת רבי פינחס ובהבנת תשובת הרמב"ם עליה.

26 התייחסות כזו לשבעת הנקיים כמתחייבים מספק של תורה בזמננו ובכל מקום שלא בקיאים בו בספירה, שהובילה אותו לפי דברינו לשאלתו, יכול היה ר' פינחס למצוא במקורות שונים - החל מלשון הגמרא בנידה סז "נשי דהאידינא ספק זבות משוינן להו" (וכגרת הר"ף וכי"מ שם, ולא כלפנינו "שוינהו רבנן"), וכלה בלשונות הרמב"ם בהביאו דין זה (הל' איסור"ב פי"א הי"ז) "כל שבעת ימי נקיים שבזמן הזה... שהם ספק" או ביחסו החמור לספירת הנקיים בתקנותיו המפורסמות בדיני נידה שתיקן במצרים, או שמא אפילו באמירותיו בע"פ סביב עניינים אלו ששמע רבי פינחס מפיו. כל אחד מאלו יכול להתאים כבסיס לשאלתו של רבי פינחס בנידון דידן ולהתאים אף לסגנון שאלותיו הנוספות באותו מכתב, שאף הן עסקו בהבנת עניינים מהגמרא או ביישוב הגמרא עם דברי הרמב"ם. אלא שבכל אופן נצטרך לומר שכנראה בשאלה לא נזכר בפירוש מקור ספציפי, ולכן גם בתשובה אין שום התייחסות למאמר מסוים.

מסקנות חשובות העולות מהתשובה

א. ההבנה הנכונה באופן הספירה לדעת הרמב"ם

בהבנת דברי הרמב"ם בסוגייתנו - בעניין דרך ספירת ימי הנידה והזיבה ועקירתן - נבוכו רבים (מבוכה שנגרמה בשל הקושי ביישוב דבריו עם המקורות ועם המציאות), ובביאורם קיימות ארבע דרכים עיקריות. מתשובתנו עולה שרק שתי הדרכים הראשונות אפשר לייחסן לרמב"ם, ומאחר שהדרך הראשונה דחוייה בלאו הכי, כפי שנציין בסמוך, ניתן להסיק ולהכריע ע"י תשובתנו כהבנת הדרך השנייה. הדרכים השלישית והרביעית אינן עולות כלל בקנה אחד עם דברי הרמב"ם שבתשובתנו, בה הוא כותב כמעט במפורש להיפך מהן. אם כנים דברינו הרי שקיימת חשיבות עליונה לתשובה זו, השופכת אור ומכריעה הבנה נכונה בשיטת הרמב"ם שהייתה לוטה בערפל עד כה:

הדרך הראשונה, בה הלך הרב יוסף קאפח זצ"ל, היא שמראייתה הראשונה האישה סופרת שבעה ואחד עשר יום ברצף כל ימיה, ואין היא עוקרת ספירתה אלא בלידה, ולווסתה הטבעי אין כל השפעה על ספירתה. דרך זו אמנם תואמת את דברי הרמב"ם שבתשובה (וכפי שנסתייע ממנה הרב קאפח), אולם, כאמור, דרך זו דחוייה היא, משום שמלבד שהיא דחוקה בלשון הרמב"ם בכמה מקומות, היא גם מוקשית מכמה סוגיות בגמרא ומכמה הלכות ברמב"ם עצמו²⁷. הדרך השנייה, בה הלכו הרמב"ן ותלמידיו בהבנת הרמב"ם²⁸, דומה לדרך

27 עד כדי כך שהרב קאפח עצמו הוכרח לדחות מהלכה את הלכות ט-י בפ"ח של הל' איסור'ב בטענה שהן שרידי מהדו"ק, וזה מלבד סתירת דבריו מפ"י הל' כא, ושאר הדחוקים הגדולים שבשיטתו. ויש להוסיף שמשמע מדברי הרב קאפח שעיקר מגמתו בזה הייתה לבאר את דברי הרמב"ם ע"פ דברי הגאונים, ולפי מה שנכתוב בהערה הבאה שנתברר לנו שאף הגאונים הלכו בדרך השנייה, פשוט שאין לדרך זו כל יסוד. ועיין בזה במאמרם של הרב יונתן רבינוביץ' והרב יוחאי מקבילי "הצעת פיתרון למבוכה גדולה בהלכות איסורי ביאה פרק ז' שפורסם בכתב העת 'סיני' כרך קמה, שם דחו את שיטת הרב קאפח בראיות חזקות. ואע"פ שחלק משאלותיהם שם קשות אף על הדרך השנייה שבה אנו הלכנו - תשובתן בצידן (ואכמ"ל בזה, וע"פ מה שנכתוב בהערות 31 ו-37 ניתן ליישבן), ועל כורחנו עלינו לאמץ דרך זו (ולא כהבנת החו"ד שהם הלכו בה) כמתחייב מתשובתנו, וכפי שנכתוב בסמוך.

28 כדברי הרמב"ן כתבו במפורש בחידושי הר"א על נידה והמ"מ, וכן נראה משאר תלמידיו ובראשונים נוספים שלא במפורש. וזו היא הדרך המרכזית בהבנת הרמב"ם בסוגיה, שבה הלכו אף רוב האחרונים שעסקו בסוגיה זו. ואע"פ שיש ביניהם מחלוקות משמעותיות בפרטי צורת הספירה ובפירוש הסוגיות השונות, כולם מבוססים על הבנה זו שווסת חדש עוקר את הספירה. גם החו"ד שהלך בדרך השלישית בנה דבריו על יסוד שיטה זו, אלא שהוסיף את חידושו בהבנתו את צורת הספירה השונה בבעלת וסת קבוע (וראה במסקנת המרכה"מ, בחו"ד, בחידוד הלכות, בחכמת בצלאל, בפרדס רימונים, בערוה"ש ובביאורו של הרב יוחאי מקבילי שכולם הלכו בדרך זו). ולנו נתברר שכנראה אף הגאונים סברו כך, וכולם בזה בשיטה אחת וכן"ל, ולא כהנחה הפשוטה שהניחו הרב קאפח והרב מקבילי שלמסורת הגאונים אין הווסת עוקר את הספירה. שכן גם בר"ח לסוגיית הטועה שבנידה בדפים כט-ל

הראשונה בכך שהאישה סופרת שבעה ואחד עשר ברצף כל ימיה (ודינה בכל ראייה נפסק בהתאם לספירה, וכפי שמפורש בתשובתנו!), אלא שלפיה האישה עוקרת את ספירתה גם בשינוי וסתה ע"פ כללי קביעת הווסת²⁹, מלבד עקירתה בעקבות לידה או במקרה של אי ידיעת חשבונה בשל שכחה או טעות. הדרך השלישית, שאותה חידשו רבי יעקב מליסא בעל 'חווות דעת' על שו"ע יו"ד ואחרונים נוספים³⁰, היא שכל עניין הספירה הרצופה כל ימיה לא נאמר אלא באישה שאין לה וסת קבוע, אבל באישה שיש לה וסת קבוע - בראייתה בכל פעם ביום הווסת עוקרת היא ומתחילה את ספירתה מחדש³¹.

מפורש שלא רק לידה עוקרת את הספירה אלא גם קביעת וסת, ומצאנו לזה רמז גם בדברי הר"ף. ועוד, שכאשר הבנו את סוגיית הגמרא בדף לט על דרך הרמב"ם נוכחנו שהיא המקור לדין עקירת הווסת לדעתו, ושאינן שם הבנה כלל לשיטת הגאונים בלא פירוש זה, והסקנו מכל זה שפשוט שכל הגאונים שקיימי בשיטה זו - דעתם בזה היא כדרך זו. ויש להאריך לבאר ראיות אלו אך אכ"מ.

29 המוגדרים ומבוארים ברמב"ם בפ"ו ובפ"ח מהל' איסור"ב, וכמו כן מבואר בפרקים אלו אף עניין עקירת הספירה בעקבות לידה או שכחה. ואת ההיגיון שבכללי הספירה הללו ביארנו בהרחבה בהערה 31.

30 שיטה זו מבוארת בחו"ד בס' קפג ס"ק ב, והועלתה גם כאפשרות במרכה"מ בהקדמתו לפ"ו מהל' איסור"ב בפתח נו, ואומצה ע"י הרב יוחאי מקבילי בביאורו לרמב"ם, ועיין בהקדמתו לפ"ו מהל' איסור"ב.

31 החידוש שבדרך זו בא בעיקר לפתור את הקושי הגדול שיש בשיטת הרמב"ם, שעל פיה ייתכן שאישה תראה בזמן וסתה הטבעי, שהוא "עת נידתה" לכאורה, ואעפ"כ התורה תגדיר את ראייתה כבאה "בלא עת נידתה" ותדון אותה בראייה זו כזבה גדולה לעניין נקיים וקרבן. ויוצא אם כן שראייתה שב"עת נידתה" (הטבעי) לפעמים תבוא "בלא עת נידתה" (ההלכתי) וזו שב"לא עת נידתה" (הטבעי) תבוא לפעמים ב"עת נידתה" (ההלכתי)! ולא זו בלבד שיתכן שיקרה כך, אלא שבדרך כלל, ואף ברוב הפעמים מבחינה הסתברותית, אכן יקרה כך! ולכאורה הדברים קשים מאוד, ואנו מוכרחים להאריך קצת ביישובם ע"פ דרכו של החו"ד וע"פ דרכנו, משום שבירור זה הוא היסוד של שיטת הגאונים והרמב"ם, שרבים רצו לדחותה או להבינה באופן אחר בגלל קשיים אלו שנתקשו בהם כאשר חסר להם בירור זה. ובתחילה נאמר, שחידושו של החו"ד אכן מצמצם את הקושי הזה, שכן לדבריו אישה בעלת וסת קבוע לעולם תחדש את ספירתה ביום וסתה, שהוא "עת נידתה", וממילא היא אכן תמיד תהיה נידה בזמן וסתה הטבעי. את הספירה באישה שאין לה וסת יש להבין לדבריו, שכיון שאין לה עת ברור לנידתה התורה מגדירה את עיתה ע"פ הספירה (ועדיין צ"ע אף לדבריו, מה ההיגיון והתועלת בהמשכת הספירה שבעה ואחד עשר ימים הנוספים אף לאחר אלו הסמוכים לראייתה, עד וסתה הבאה?). אך הדוחק הבולט לעין שיש בהבנה זו בלשונו הרמב"ם הינו רב. ואף אם נוכל בדוחק לכלכל דבריו בלשון הרמב"ם, מה נאמר ביישוב דעת הגאונים בזה, שעל כורחנו נצטרך להבין גם אותה! ולאחר דברי הרמב"ם הברורים בתשובתנו, המלמדים שהוא לא הלך בדרכו של החו"ד (כמו שנבאר בפנים בסמוך), אנו מוכרחים בין בשיטת הרמב"ם ובין בשיטת הגאונים (שאינן אלא שיטה אחת, כפי שביררנו בהערה 28) להבין את ההיגיון שבפירוש ההלכה למשה מסיני הזו לשיטתם באופן אחר. ובאמת ניתן להבין את ההיגיון שבשיטה זו באופן שונה ע"פ דברי הרמב"ם בהל' איסור"ב

והדרך הרביעית, אותה רצה לחדש בדורנו הרב שמואל קדר (בספרו 'תוספת אהל' בסיומן קפג), היא שהרמב"ם והגאונים כלל לא נחלקו עם שאר הראשונים וסברו

פ"ז ה"כ, שכתב שיציאת וסת האישה מסדר המחזוריות של שבעה ואחד עשר הינה "חולי", שחומרתו מאובחנת ע"פ גודל החריגה מסדר זה. ומדבריו אלו ניתן ללמוד שהווסת שבא במחזוריות זו הינו הווסת הבריאה והרצוי על פי הגדרת התורה, וממילא נוכל להבין את ההיגיון בספירה לאורך כל ימי חיי האישה, שהיא בעצם מדידה של מצב וסת האישה המצוי ביחס לווסת הבריאה והרצוי. וע"פ זה יובן מדוע ניתן לכנות את ראיית האישה ולדונה כראייה "בלא עת נידתה" אף כשהיא רואה בזמן שהיא רגילה בו, שזהו מפני שסוף סוף הוא הופיע שלא בזמן הראוי ביחס לווסת הבריאה והרצוי. [ועתה כשמובן לנו הצורך בספירה לקביעת דין האישה כנידה או כזבה ע"פ מצב וסתה המצוי ביחס למצב הרצוי, אנו יכולים להבין גם את ההיגיון בזמן התחלת הספירה ובעקירת הספירה, ואת ההכרח בהתחלתה מחדש בשלושת המצבים שהזכרנו (בדרך השנייה שבה אנו הולכים) - שכיון שמגמת הספירה היא מדידת הווסת המצוי ביחס לרצוי, מובן שיש להתחילה עם ראייתה הראשונה על מנת לבחון את בריאות סדר ראייתה, וכמו כן מתבקש שכאשר נראה לעינינו יצירת הרגל וסדר חדש בראיות האישה נצטרך לבחון את בריאות הסדר המצוי מחדש, ואף נגדיר ממילא את דין הראיות ביחס לווסת הרצוי מאז תחילת קביעות סדר חדש זה, על כן נעקרת ומתחדשת הספירה בכל שינוי וסת קבוע. ועל פי עיקרון זה פשוט ומובן הצורך אף בחידוש הספירה עם ראייתה הראשונה של האישה לאחר הלידה וימי הטוהר, שהיו הפסקה שקטעה לחלוטין את הרגל ראייתה הקודם. ובדומה יש להבין את ההיגיון בכללי התחלת הספירה מחדש באישה שטעתה בספירתה, שמשתנים ע"פ אורך ראייתה; אלא שיש להאריך בזה, וכבר הארכנו מספיק כיון שאינו ממש מעניין המאמר, ותן לחכם ויחכם עוד ונאריך בזה במאמר נפרד]. עד כאן ביארנו את ההיגיון ההלכתי שבשיטת הגאונים והרמב"ם, והכל מובן וטוב ויפה. אלא שיש עדיין בדבריהם אלו קושי עצום נוסף, שחובה עלינו ליישב. והוא, שעצם הטענה שהתורה הגדירה את המחזוריות של השמונה עשר יום הללו, המכילים את שבעת ימי הנידות ואחר עשר ימי הזיבות, כווסת הבריאה והרצוי, היא טענה שאינה עולה בקנה אחד עם המציאות. מפני שמלבד זה שווסתות כאלו אינם שכיחים כלל (ולא בזמננו, וכפי שניתן להוכיח גם לא בזמן חז"ל ולא בזמן הראשונים), יש לדעת שאפילו במקרים הנדירים שהם מתרחשים אין בווסתות אלו פוטנציאל לפיריון, כפי הידוע ע"פ הידע הרפואי היום. את הווסתות הנדירים הללו מוצאים כיום בעיקר אצל נערות צעירות בתחילת הופעת וסתן לפני שנעשה סדיר, או בנשים מבוגרות סמוך לגיל המעבר כשווסתן כבר אינו סדיר, ובשני מקרים אלו הווסת בלא פוטנציאל פיריון משום שהביצית חורגת מהשחלה לפני שהגיעה לבשלות ראווה, וכך גם הגופיף הצהוב שמתפתח בשחלה אינו תקין ואינו מאפשר היווצרות רירית רחם חזקה ותקינה. כיצד אם כן ניתן להגדיר ולכנות מצב זה כווסת בריאה ורצוי? וביישוב עניין זה, כמו גם בבירור עצם הנתונים שהובילו לשאלה, התייעצנו עם רופאים מומחים בנושא. ומה שעלה בידינו בתשובה הוא, שכיוון שאורך הווסת יכול להיות מושפע ולהשתנות ע"י גורמים רבים, והוא תלוי בתנאי החיים השונים כגון מעגל השינה, התזונה, משקל הגוף ושינויים החלים בו, מתחים, תורשה, שינויים הורמונאליים ועוד, אין אלא לומר שכנראה בזמן נתינת התורה וסתות אלו אכן היו הווסתות המסודרים הנפוצים והבריאים, ואפשר שהדבר נמשך אפילו עד קרוב לתקופת המשנה (במשנה כבר ניתן להוכיח שהווסתות המצויים היו שונים), ובהתאם לכך הגדירה התורה את אורך ספירת הווסת הבריאה והרצוי, שאז היה אף המצוי. ואע"פ שבודאי צפתה התורה את שינויי הווסתות שיהיו בעתיד, לא היה

כמותם (ושם האריך לבאר כיצד כל דברי הרמב"ם - המשתמעים (ואף אלו המוכחים!) שהלך בדרך אחרת מהראשונים - אינם באמת בדרך אחרת). וכאן באה לידי ביטוי חשיבותה של תשובתנו. שאע"פ שאולי היה ניתן לפרש, ובדוחק, את דברי הרמב"ם בהלכות ובפה"מ על פי דרכים אלו (השלישית והרביעית), דברי הרמב"ם בתשובתנו דוחים אפשרות זו לחלוטין. שכן בתשובה מתאר הרמב"ם את הנשים שווסתן נופל פעמים בימי נידה ופעמים בימי זיבה, ובראיותיהם בימי זיבות הוא קובע את דינן כזבות ולא כנידות המתחילות מחדש את ספירתן ביום וסתן, וכל זאת הגם שמדובר בהפלגות ארוכות מעבר לאחד עשר ימי הזיבה המוסכמים על הראשונים (שלא כדברי הרב קדר ז"ל הנ"ל), והגם שמדובר אף בנשים בעלות וסת קבוע (ושלא כהבנת החו"ד), שהרי הרמב"ם מדבר על הספירה שישנה "לכל אשה שבעולם" ומדגים ב"רואה לעשרים יום" או ב"רואה מחדש לחודש" או "מחמשה ועשרים יום לחמשה ועשרים"! ולא ייתכן ליישב לפי דרך החו"ד ולומר שהרמב"ם דיבר בזה דווקא בנשים שלא נקבע להן הווסת שלוש פעמים, משום שברור שאילו לבעלת וסת קבוע הייתה צורת ספירה שונה לדעת הרמב"ם היה לו לפרש זאת, ולהתייחס לזה ולחלק בזה במפורש בתשובתנו! אלא ודאי נראה לדחות על פי תשובתנו חידושים אלו והבנות אלו ברמב"ם, ולהסיק שישנה ספירה רציפה אחת הנוהגת בכל הנשים בין שיש להן וסת קבוע ובין באלו שאין להן, וכפי שהגדרנו בדרך השנייה, ושלא כדעת החו"ד או הרב קדר.

ב. הצורך בספירת ימי נידות וזיבות להרמב"ם אף בזמן הזה

מן המשפטים בתשובה: "שאי אפשר לכל אשה שבעולם שלא יהיה לה ימי ספירה ואפילו על דין תורה", ו"בזמן הזה כולן סופרות שבעה נקיים בין זו שתראה בתוך שבעה של נידה בין זו שתראה בתוך האחד עשר יום", משמע³² שלדעת הרמב"ם

צורך לחוש לזה ולשנות על פי זה את כללי הספירה, שהרי משמעות הדבר אינה אלא שנשים רבות תיחשבנה זבות ותספורנה שבעה נקיים ותזכינה להביא קיני זבות רבים למקדש, ומה בכך? ועוד, שאפשר שרמוזים דווקא במספרי הימים הללו (שבע, אחד עשר וח"י) משמעויות וסודות גדולים, כמו שמצינו משמעויות עמוקות במספרים אלו בדינים ובהקשרים נוספים בתורה. ולכן לא ראתה התורה צורך לקבוע את הדינים כתלויים ומשתנים ע"פ המציאות המשתנות - אלא קבועים בהגדרה הלכתית המבטאת את הסודות הללו. על כל פנים מכל זה נובע שניתן בהחלט לקבל את הגדרת המחזוריות הזו כווסת הבריא והרצוי. וכגובה שמים מארץ כן גבהו דרכיו ומחשבותיו מדרכינו ומחשבותינו. ותו לא מדי.

32 כך עולה מן ההכללה הפשוטה שבמשפט הראשון שלכל אישה בעולם מוכרחת להיות ספירה, ובלא סיוג שכך היה רק בעבר כשנהגו ע"פ דין התורה. כך עולה גם מן המשפט השני בו מדבר הרמב"ם על ימי נידות וזיבות כימים ידועים אף בזמן הזה - ואם לא תספור מאז ראייתה הראשונה כיצד תדע אם היא בימי נידה או זיבה כדי שתהיה הו"א שבימי נידה לא תשב נקיים! הרי כשאינה סופרת, מצד ספק דאורייתא היא מחויבת לשבת נקיים על כל דם - מספק שהיא בימי נידות! כך עולה מכאן בפשטות, אע"פ שניתן לדחות שמה שכתב הרמב"ם שיש לכל אשה ספירה בהכרח - זהו דווקא מעיקר הדין ולא בזה"ז, וכן ימי הנידה

אף בזמן הזה (פירוש: אף לאחר תקנת רבי וחומרת ר' זירא) לכתחילה מוטל על כל אישה למנות ימי נידה וזיבה מיום ראייתה הראשונה כל ימי חייה³³. הדבר חשוב לצורך דיני קביעת הווסתות, שהרי בדיני קביעת הווסתות פסק הרמב"ם³⁴ שהווסת הנקבע שלוש פעמים באחד עשר ימי הזיבה נעקר בפעם אחת, לעומת הווסת הנקבע בימי הנידה שאינו נעקר אלא בשלוש פעמים. ויש בזה נפ"מ למעשה לדעת הרמב"ם, בין לחומרא ובין לקולא: לחומרא - לעניין חיוב בדיקה לפני תשמיש, שאישה כזו שנקבע וסתה בימי זיבה ונעקר פעם אחת תתחייב מעתה לבדוק לפני כל תשמיש, כיון שנעקר וסתה וחזרה בזה לדין אישה שאין לה וסת קבוע³⁵. ולקולא - שאותה אישה תיפטר מדין הפרישה סמוך לווסתה כדין אישה שאין לה וסת קבוע לדעת הרמב"ם³⁶. וממילא עולה שגם עבור דינים אלו שבוודאי נוהגים בזמן הזה יש על האישה לספור את ימי זיבתה ונידתה, שכן בלא ספירה מן הדין נדרש להחמיר ולחוש לעקירת הווסת בפעם אחת לעניין חיוב בדיקת תשמיש - שמא נקבע הווסת בימי זיבה וכבר נעקר, וכמו כן בלא ספירה אין לאישה זו - שעקרה וסתה פעם אחת - להקל בעונות הפרישה הבאות, ועליה לחוש ולפרוש בהן (אם לא שווסתה הקבוע נקבע בהפלגה כזו שבהכרח נפל בימי הזיבה). כיון שלא מצינו בשום מקום בדברי הרמב"ם, או בדברי מי מההולכים בשיטתו, שהתייחס לחומרות אלו, שבלא ספירה הן מתחייבות מן הדין לשיטתם, ניתן להסיק אף בלא תשובתנו שלדעתם גם בזמן הזה נדרש לכתחילה להקפיד על ספירת ימי נידה וזיבה על מנת לידע את הדינים בזה מתי נדרש להחמיר ומתי יש להקל. וכאמור, כן עולה בפשטות גם מתשובתנו.

והזיבה לא נזכרו כידועים אלא באופן תיאורטי. ויש לדעת שאם נקבל מסקנה מחודשת זו בדבר הצורך לספור בזה"ז, נצטרך להידחק במקורות אחדים שמשמע מהם שספירה זו פסקה, וכן נצטרך להתמודד עם העובדה שלא מצאנו שום תיעוד מבית מדרשם של הגאונים או של הרמב"ם שספירה זו נוהגת בפועל בזה"ז. מצד שני יתיישב לנו בזה הקושי משתיקת הרמב"ם מהחומרות בספירה הנדרשות בדיני וסתות, כמו שנבאר בפנים בסמוך במסקנות ב-ג. וע"ע בהע' 39-41.

33 וע"פ כללי עקירתה וחידושה בעקבות לידה, שינוי וסת, או במקרה של שכחה ואי ידיעה המבוארים ברמב"ם, כנ"ל.

34 הל' איסור"ב פ"ח הל' ט.

35 שהרמב"ם פסק (בהל' איסור"ב פ"ד הל' טז ובפ"ח הל' ג) בעניין אישה זו (שאינה לה וסת קבוע) שאסורה לשמש בלא בדיקה (וכשיטתו בזה פסקו גם הר"ח, ר"ת והרא"ה בהלכות נידה שלו [וכן נראה מהלכות פסוקות ובה"ג], והרא"ש חשש לשיטה זו כמו שנזכר כל זה בטושו"ע סי' קפו).

36 עיין בהל' איסור"ב פ"ח הל' ג ובשאר הפרק, שדין הפרישה סמוך לווסת, שמחייב לחוש להפלגה אף בראייה אחת, לא נאמר לדעת הרמב"ם אלא באישה שיש לה וסת קבוע, וכששינתה אותו פעם אחת, אך אישה שאין לה וסת קבוע אינה צריכה לפרוש כלל (וכן היא דעת ר"י הזקן בתשובה, וכן סוברים הרז"ה בהשגותיו לשער הווסתות בבעלי הנפש והרא"ה במשמרת הבית).

ג. הכרעה בהבנת הרמב"ם בדין ימי הזיבה המרוחקים מהראייה

ע"פ דברינו, שלהרמב"ם הספירה נהגת אף בזה"ז, יש לחזק את ההבנה שלדעת הרמב"ם אין הבדל בדין קביעת הווסת בין ימי הזיבות הסמוכים לראייה לבין המרוחקים ממנה, שלא כדעת כמה אחרונים שכתבו שלדעת הרמב"ם, בניגוד לימי הזיבה הסמוכים לראייה שדין קביעת הווסת בהם שונה מקביעתו בימי הנידה כמו שהבאנו לעיל בסמוך - דין קביעת הווסת בימי הזיבה המרוחקים מהראייה שווה לדין הקביעה בימי הנידה³⁷. אותם אחרונים סוברים שדין עקירת וסת, שנעקר בימי זיבה בפעם אחת - לא נאמר אלא באחד עשר ימי הזיבה הסמוכים לראייה. לפי דעתם יוצא שדין זה אינו מצוי כלל, משום שמציאות בה אישה תקבע וסת שלוש פעמים בהפלגה קצרה שכזו היא דבר רחוק מאוד, ואם כן קשה להצריך את המשכת הספירה לכל הנשים אף בזמן הזה רק עבור חשש כה לא מצוי. על פי שיטתם, כאשר

37 כך כתבו החו"ד, המרכבת המשנה, החכמת בצלאל, הפרדס רימונים וערוה"ש, וכן כתב הרב יוחאי מקבילי בביאורו. אך עיין בתחילת דברי הפרדס רימונים שהסתייג מחילוק זה מכל וכל, ובדברי ה'תוספת אהל' שאף הוא כתב בזה כהבנה זו שאנו סוברים ומחזקים, אע"פ שלא הלך בשיטתנו. אע"פ שחילוק זה נאמר ע"י רבים וטובים, אף אנו בעניינתנו לא זכינו למצוא לו מקור מספיק בדברי הרמב"ם. ולגבי ההכרח הקשה שדחקם לומר חילוק זה על אף שאינו מפורש - שמצינו ברמב"ם וסת שנקבע בימי זיבה שמצריך עקירת שלוש פעמים (עי' בהל' איסור"ב פ"ח הל' ו' ובסוגיות הגמ' בנידה לט, ב ו-סד, א) - דבר שהכרחם לחלק ולומר שלשיטתו ישנם ימי זיבות שדינם כימי נידות בזה, וע"כ חילקו בין הסמוכים למרוחקים מסברא, לענ"ד קושי זה אינו מכריח לחלק דווקא כדבריהם, משום שיש ליישב בפשוטות באופן אחר. והוא, שבווסת שתלוי ביום התאריך בחודש אין חסרון של קביעתו בימי זיבה, ודווקא בו מצריך הרמב"ם עקירת ג"פ, שכיון שווסת זה נקבע על אף שאינו מופיע בהפלגה קבועה (שהרי יש חודשים מלאים וישנם חסרים) על כורחך הוא מפני שיום התאריך בחודש גורם ולא ההפלגה. וממילא נראה לומר כך גם לגבי קביעות וסת זה אף בימי זיבה, כיון שתאריך החודש גורם, מפני שפשוט שיסוד החיסרון בקביעת הווסת בימי זיבה הוא מצד ההפלגה הקצרה שאיננה טבעית (ואפילו לשיטת הרמב"ם שהראייה הרגילה יכולה ליפול בימי זיבה, ע"פ המבואר בהערה 31 יש להבין שעכ"פ ימי הזיבה אינם עשויים לראות בהם ע"פ הווסת הבריא והרצוי), וכאמור בווסת החודש ההפלגה אינה תנאי. זהו לגבי וסת החודש, שהוא הדוגמא היחידה שמשמע ברמב"ם שצריכה עקירת ג"פ על אף שנקבעה בהכרח בימי זיבה, ולגבי שאר הדוגמאות של וסתות ההפלגה הקבועים המובאים ברמב"ם ובמקורות (הנ"ל), שנקבעו בהפלגות שונות שנופלות בהכרח בימי זיבה ולא ניתן לקובען בימי נידה בשום אופן, ודאי שמעיקרא לא קשיא מידי, שזה פשוט ומבואר בגמרא לכו"ע (נידה סח, ב) וכן פסק הרמב"ם (בהל' איסור"ב פ"ח הל' ט) שניתן לקבוע וסת אף בימי זיבה (ונפ"מ שדיה שעתה, ול"טומאת וסתות", לבדיקה לפני תשמיש, לפרישה סמוך לווסת ועוד), ואין בין וסת זה לבין וסת שנקבע בימי נידה אלא שזה נעקר בפעם אחת וזה בג"פ (וכן לעניין עקירת הספירה שזה עוקר ולזה חוששת. ואכמ"ל בביאור עניין זה, ורק אציין שהוא עולה מהבנת הרמב"ם בנידה דף לט). ובשום מקום במקורות וברמב"ם לא נדרשת עקירת ג"פ לווסתות שנקבעו בהפלגות כאלו. ואם ניתן לפרש ולחלק כדברינו, הרי שאין כל יסוד לחילוקם הנ"ל של האחרונים, ומתשובתנו ישנו סיוע נוסף לדברינו כפי שנבאר בסמוך בפנים.

למעשה הנשים אינן סופרות היום ימי זיבה ונידה - לעולם לא תיעקר שום וסת בפעם אחת, אלא רק אם נקבע הווסת בהפלגה קצרה וחריגה שכזו שאז יש לחוש שהוא נקבע בימי הזיבה הסמוכים לראייה, ורק במקרה זה אכן יידרש לחוש מחד גיסא לעקירת הווסת בפעם אחת לעניין הבדיקה, ומאידך גיסא להמשיך ולפרוש על פיו בעונות הבאות, שמא בכל זאת הוא נקבע בימי הנידה ולכן לא נעקר, וכנ"ל. בשאר הנשים, שווסתותיהן ארוכים יותר, לא נצטרך לחוש כלל לספור ימי זיבה ונידה, ולרוב ככל הנשים הספירה בזה"ז אינה נצרכת כלל. אולם יש לשים לב, שאע"פ שאין בהצעה זו קולא שלא מן הדין - יש בה חומרה משמעותית מעבר לשורת הדין באותם וסתות שייקבעו בימי הזיבות ואעפ"כ לא יעקרו אלא בג"פ, ואין ספק שמחומרא כזו, אילו באמת הייתה נכונה לדינא, לא היה הרמב"ם שותק³⁸! אלא ודאי שאין לנו יסוד לומר חומרא זו בדעת הרמב"ם, ויש לכל הנשים מעיקר הדין לספור את ימי נידתן וזיבתן אף בזה"ז, וכמו שכתבנו למעלה. ודוחק לומר שאין צורך לספור, ומה ששתק הרמב"ם הוא כיון שפשוט היה לו שיש ללכת בזה לחומרא³⁹. ועוד, שמתשובתנו יש להוכיח שהספירה נוהגת אף בזמן הזה, וכנ"ל. ולכן יש לנו להישאר בדעתנו שעל פיה לדעת הרמב"ם דין עקירת וסת שנקבע בימי זיבה שנעקר בפעם אחת הינו מעשים שבכל יום, וברוב הווסתות הקבועים המצויים שנקבעים בימי זיבה (מפני שההפלגות היחידות שיכולות להיקבע בימי נידות בלבד ג"פ הינן בודדות, כמו למשל מעשרים לעשרים או סמוך לזה, ובימינו הן אינן מצויות כלל), ולכן לפיה מובן הצורך בספירה אף בזה"ז⁴⁰.

סיכום

לאחר הדקדוק בנוסח תשובת הרמב"ם בכתב היד ובפירושה, עלו בידינו ממנה שלושה עניינים חשובים בהבנת שיטת הרמב"ם: א. הבנת אופן הספירה הנכון מדאורייתא לפי הרמב"ם. ב. הצורך לדעתו בספירת ימי הזיבה והנידה גם בזה"ז⁴¹. ג. ההבנה שאין לפי הרמב"ם חילוק בדין ימי הזיבות בין י"א הימים הסמוכים לראייה למרוחקים ממנה. אני מודה להשי"ת ששם חלקי מיושבי ביהמ"ד, וזיכני להשלים ולהאיר מעט מדברי רבנו הגדול.

38 ועיין בהדגשותיו של הרמב"ם בפ"א מהל' איסור' ב' בהל' ו' ובהלכות יא-יג, שלא נתחדש בחומרות אלא העניין המפורש בהם בלבד ולא יותר.

39 שהוא דוחק, מהטעם שהזכרנו בהערה הקודמת.

40 ע"ל לעיל בהע' 32 ו-39 שבהן העלינו גם את האפשרות שהספירה אינה נוהגת בזה"ז, ולפי אפשרות זו ודאי שאין לנו כל סיוע מהתשובה להבנתנו ברמב"ם בדין ימי הזיבה המרוחקים. אך לענ"ד פשוט שזו ההבנה הנכונה ברמב"ם בעניין זה גם בלא תשובתנו (וכנ"ל בהע' 37), ולכן אנו רואים חשיבות רבה גם בביאור עניין זה הנדרש להבנה הנכונה ברמב"ם, אף אם אינו מסתייע מתשובתנו ע"פ אפשרות זו.

41 מסקנה זו אינה ברורה בדעת הרמב"ם, ע"ל בהערות 32 ו-39, ונרחיב ע"כ בעז"ה במקום אחר.