

מנהג יפה הוא לנשים שלנו: פסיקת הלכה על פי נשים בימי הביניים

ליאורה אליאס בר-לבב

מבוא

במאמר זה נטלתי על עצמי לבחון מקרים שבהם התחשבו מורי ההלכה במעשיהן של נשים ובמנהגיהן. מטרתו של המאמר לבדוק את מידת השפעתן של הנשים על התפתחות ההלכה ופסיקתה ואת משמעותה של השפעה זו במה שנוגע להלכה, לנשים ולפוסקים. המאמר מבוסס על תשעה פסקי הלכה שניתנו על ידי חכמים שונים באשכנז ובצרפת במאות השתים עשרה והשלוש עשרה. פסקי הלכה אלה נמצאים בתשובות שכתבו כמענה על שאלות שהופנו אליהם ובספרות הפוסקים והמנהגים.¹

* המאמר מבוסס על עבודה שהגישה ליאורה לפרופ' ישראל מ' תא-שמע בשנת תשנ"ד, במסגרת לימודי התואר השני בתלמוד באוניברסיטה העברית בירושלים; סמוך לפטירתה ביקשה למסור את העבודה לפרסום במסכת. ליאורה לא זכתה לעבור מחדש על המאמר ולעדכנו, ולמען ירוץ הקורא בו נמסר כאן נוסח מקוצר מעט של העבודה, שנוספו לו הפניות מעטות (בסוגריים מרובעים) למחקרים חדשים. למחקרים כלליים על נושא המאמר שהתפרסמו מאז כתיבתו ראו א' גרוסמן, חסידות ומורדות: נשים יהודיות באירופה בימי הביניים², ירושלים תשס"ג; ב' הר-שפי, 'נשים בקיום מצוות בשנים 1050–1350: בין הלכה למנהג', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ב. תודה לאברהם גרוסמן, לשמחה עמנואל, לאלחנן ריינר, לרמי ריינר, לעוזי פוקס, למשה שפרבר ולוורדה לנרד על סיועם. הביא לדפוס אבריאל בר-לבב.

1 הקובץ הקטן המובא במאמר זה הוא מקרי. לחלק ממנו הגעתי באמצעות הפניות מספרות על פועלן של נשים, כמו חיבורו של ש' אשכנזי, נשים למדניות, תל אביב תש"ב. את הדוגמאות מספר 'תשובות ופסקים לר"י הזקן' (להלן, סעיף ב) מצאתי במהלך קריאת הספר כולו. את שאר הדוגמאות מצאתי מתוך עיסוק בספרות הזו, או מתוך הפניות שבעל פה. יש לשער שמצוי חומר נוסף הרלוונטי לעניין, אלא שלא מצאתי דרך לחשפו.

פסקי ההלכה יובאו כאן לפי סדרם הכרונולוגי של כותביהם, ולא מתוך עריכה תוכנית אחרת. בלימוד המקורות נטיתי להתייחס גם לפרטים ההלכתיים המוזכרים בהם, מתוך הערכה שרק בהבנתם ניתן יהיה להסיק מסקנות בנוגע לסוגיה הנדונה במאמר זה – הפסיקה ההלכתית וזיקתה למעמד האישה בחברה היהודית.

א. רבנו תם

רבנו תם, הוא ר' יעקב בר' מאיר, נכדו של רש"י, היה מגדולי חכמי צרפת במאה השתים עשרה ומראשוני בעלי התוספות. הוא למד אצל אביו, ר' מאיר, שהיה חתנו של רש"י, וכן למד מאחיו, ר' שמואל בר' מאיר (הרשב"ם). כבר בחייו הוכר כבעל סמכות הלכתית ופוליטית, בקהילה היהודית ובחוגי השלטון. ספרו החשוב, 'ספר הישר', כולל חידושים לתלמוד הבבלי ומאמרים שיסודם בשאלות ותשובות. ספר זה, שממנו לקוחה התשובה שלהלן, נערך על ידי תלמידיו, והם אף הוסיפו מן המסורת שהייתה בידיהם על רבנו תם ודבריו.²

ומה שכתבת, שאם עשית דולקת והולכת אינה מכבה ומדליקה, ומה בכך, הלא בכיסוי הדם אם נתכסה ברוח פטור מלכסות ואם חזר ונתגלה חייב, וכן בסוכה העומדת ועשויה ואינו יכול לחדש בה דבר אינו מברך אם יעשנה, ואם יחדש בה דבר יברך ברכה הנוהגת בה. ועוד שנשים שלנו מנהג בידם לכבות ולהדליק. ואני ראיתי בעיני ואשאלם ותאמרנה כן, ואם אינן נביאות בני נביאות הן.³

תשובתו זו של רבנו תם מופנית לר' משולם בר' נתן מִמְלֶן, במסגרת הפולמוס הארוך ביניהם בענייני הדלקת הנר. ר' משולם סבר שאין לברך על הדלקת הנר, מאחר 'שאין הדלקתה גמר מצוותה', היינו שהמצווה אינה בהדלקת הנר, אלא

2 על 'ספר הישר' ראו א"א אורבך, בעלי התוספות: תולדותיהם, חיבוריהם, שיטתם, ירושלים תש"ם, עמ' 93-97. עוד על רבנו תם ודרכו בהנהגה ראו שם, עמ' 80 ואילך; [א' ריינר, 'רבנו תם ובני דורו: קשרים, השפעות ודרכי לימודו בתלמוד', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ב, עמ' 27-48].

3 ספר הישר לרבנו תם: חלק החידושים, מהדורת ש"ש שלזינגר, ירושלים תשי"ט, סי' מח, סע' ז, עמ' 100.

בדאגה לתאורה לילית. מאחר שכך, הוא מסכם: 'ואם היתה עששית דולקת והולכת, אינו חייב לכבותה ולהדליקה כדאשכחן לענין נר חנוכה'.⁴

דבריו של ר' משולם מבוססים על תנאי החיים דאז, שבהם הבתים היו חשוכים גם באור יום, ועששית או מקור אור אחר דלקו בהם אף לפני החשכה. ר' משולם סבר שדי בהשארת העששית דולקת לשבת כדי לקיים את מצוות נר שבת, וממילא טען שאין צורך לברך על הנר.

רבנו תם חולק על ר' משולם וסבור שקיימת מצווה להדליק את הנר, והיא בברכה. בתשובתו הוא מציין שלוש טענות, המאששות את דעתו שעל עששית הדולקת ניתן לברך לאחר כיבויה והדלקתה. הטענה הראשונה היא היקש הלכתי בין הדלקת הנר לאחר כיבויו לכיסוי הדם לאחר שכוסה ונתגלה שוב ברוח. המשנה בחולין קובעת כי אם 'כיסתו הרוח - חייב לכסות' (ו, ד), והעירו עליה בבבלי (חולין פז ע"א). גם הטענה השנייה המובאת על ידי רבנו תם מבוססת על השוואה הלכתית, והפעם לסוכה. בברייתא המובאת בבבלי נקבע כי בסוכה העומדת ועשויה יש אפשרות לחידוש, וחידוש כזה זוקק ברכה (סוכה מו ע"א). לשיטתו של רבנו תם, נר שדלק כבר, כובה והודלק שנית, דומה לסוכה עומדת שחידש בה דבר מה, ושניהם ראויים לברכה.

המרכיב השלישי והמעניין יותר מבחינתי בתשובתו של רבנו תם הוא ההסתמכות על מנהגן של הנשים לכבות את הנר הדולק מכבר ולהדליקו מחדש. רבנו תם עצמו הכיר את המנהג, אך עד שנדרש לשאלה לא ידע על מקור המנהג ועל תפקידו ההלכתי, ורק אז הוא שואל את הנשים לפרשו. תשובתן מאששת את דעתו שכיבויו הנר הדולק בא ליישב את הקושי ההלכתי הכרוך בברכה על נר הדולק כבר. כך הן יכולות להדליקו שוב, 'לחדש בו דבר', ולברך עליו.⁵

4 ספר הישר לרבינו תם, מהדורת ש"פ רוזנטל, ברלין תרנ"ח, סי' מז, סע' ו, עמ' 92. וראו שם לציטוט המלא. מחלוקת זו מובאת ונדונה על ידי הראב"ה, ראו ר' אליעזר בר' יואל הלוי, ספר ראב"ה, א, מהדורת א' אפטוביצר, ירושלים תשכ"ד, סי' קצט, עמ' 264.

5 תא-שמע כבר עמד על כך שדברי רבנו תם מלמדים אותנו שמנהג הנשים אינו קשור להוראה שבמשנה, שבת ב, ג, להבהב את הפתילה לפני ההדלקה, אלא למסורת עצמאית שהייתה בידן. ראו י"מ תא-שמע, 'כיסוי העיניים בעת הדלקת נר שבת', הנ"ל, מנהג אשכנז הקדמון, ירושלים תשנ"ב, עמ' 138.

חשובה ביותר הערכתו של רבנו תם את תשובתן של נשות מקומו במילים 'אם אינן נביאות בני נביאות הן'. משפט זה מבוסס על דבריו של הלל כשנתעלמה ממנו הלכה בנוגע לטלטול סכין לשחיטת הפסח כשערב החג חל בשבת, ובמקור נוסחו הדברים בלשון זכר (בבלי, פסחים סו ע"א). רבנו תם, כהלל בשעתו, סומך על המנהג העממי, וסבור שהוא משקף את ההלכה כפי שנמסרה במשך הדורות.⁶ החידוש הוא בכך שהוא רואה בנשים חלק מן העם, וסבור שניתן לסמוך על מעשיהן. הנשים, כמו הגברים, הן חוליה בשרשרת המסירה, ובהיותן ממונות באופן מעשי על קיום מצוות הדלקת הנר, יש לסמוך עליהן, דווקא עליהן, בפסיקת ההלכה היום.⁷

ב. ר"י הזקן

ר"י הזקן הוא ר' יצחק, שאביו, ר' שמואל, היה בנו של ר' שמחה מווטרין, מתלמידי המובהקים של רש"י, ואמו הייתה נכדת רש"י, בתו של ר' מאיר, אחותם של רשב"ם ורבנו תם. אף אשתו של הר"י הייתה מצאצאי רש"י – בת נינו, ר' יהודה בר' יום-טוב. רבו המובהק היה רבנו תם, והוא סתם רבו, אבל למד גם אצל דודו האחר, ר' יצחק בר' מאיר (ריב"ם), שמת בצעירותו.

להלן אביא ארבע מתשובותיו של הר"י, שנאספו על ידי תלמידיו⁸ ובנו ר' אלחנן.⁹ קובץ כזה או דומה לו היה קיים כבר במאה הארבע עשרה, ובו גם תשובות ופסקים של רבנו תם, ר' שמשון בר' אברהם (הר"ש) משנץ, ר' יצחק בר' אברהם (ריצב"א) ואחרים.¹⁰

- 6 על יחסו של רבנו תם למנהג ראו גם אורבך (לעיל, הערה 2), עמ' 80-82.
- 7 [על הברכה על הדלקת נר של שבת ראו א' ריינר, 'פרשנות והלכה: עיון מחודש בפולמוס רבנו תם ור' משולם', שנתון המשפט העברי כא (תשנ"ח-תש"ס), עמ' 226].
- 8 ראו ש' אסף, 'ספר פסקים לר"י הזקן, ר"ת ושאר בעלי תוספות', ספר היובל לכבוד אלכסנדר מארכס, ניו יורק תש"י, חלק עברי, עמ' י-יא. [התלמיד העיקרי הוא ר' יהודה בר' יצחק שיר לואון].
- 9 כפי שעולה מלשונו הפתיחה של התשובות: 'שאלו את רבי', 'מעשה בא לפני רבי', 'מעשה בא לפני אבא מורי', 'שוב מעשה בבית אבא מורי' ועוד.
- 10 אסף (לעיל, הערה 8), עמ' ט. לספר 'תשובות ופסקים לר"י' כמה עדי נוסח. אסף פרסם כמה תשובות מכ"י שוקן 19520, ראו שם, עמ' ט-כב. ואילו מהדורתו של בלוי מבוססת על כ"י אוקספורד, בודליאנה Opp. 49 (נויבאואר 1408) ובה יש גם מפתח, ראו 'תשובות ופסקים לר"י הזקן', בתוך: שיטת הקדמונים על מסכת עבודה זרה, ג, מהדורת מ"י בלוי, ניו יורק תשנ"א. שני כתבי היד הללו הועתקו ככל הנראה מכתב יד אחד והוא כ"י אוקספורד, בודליאנה

1. אווז שנשבר עצם שלו בסמוך לארכובה ונתקשר, לא היה רבי רוצה להתיר, אף כי אין מראית הבשר משתנה באדמומית מן האחרת. והמתיר אין למחות [בו].
שאלו את רבי על אווז שנשבר עצם שלה למעלה מן הארכובה סמוך [לצומת הגידים וחזר ונקשר] ולא יצא לחוץ.
והשיב רבי, אין אני בקי בדבר זה, לא לאסור ולא להתיר. ודומה לי מסברא, מאחר שקשר העצם ואין ניכר אדמומית וקילקול בבשר הירך, כגון השבר וסמוך לו [למטה] ולמעלה, וכשחותכין אותו בסכין שוה לגמרי למראה שאר בשר, אין כאן ריעותא [עוד] מצומת הגידין ומותר. אבל לא מלאני לבי מעולם להתיר אפי' [לו] לאחרים וכל שכן לעצמי לפי שאין בידי קבלה בדבר. אבל כל הבא להתיר לא אמחה בידו. וגם כשלא חתכה ובדקו אם שוה לשאר בשר אם לאו ודמה מבחוץ שנתרפא יפה, היה דומה קצת שמותר. אך מפני שאין בידי קבלה לא עשיתי מעולם מעשה. וכמדומה לי בבירור כשהייתי דר ברמרו אחר יציאת רבינו משם קודם שהלכתי לדור בדנפיירא, פעם אחת הלך רבינו מטרוייש לרמרו להוציא ספריו ומטלטליו משם, ושחטו אווזות בבית רבינו כי שם נתאכסנו, ור' אלעזר היה דר ברמרו. ואותן אווזים, היתה אחת שנשברה ירך שלה למעלה מן הארכובה ונקשר. ושאלו לי ואמרתי להם לשאול מרבינו, ולא שמעתי שאסר, ובחזקת שאכלוה היה לי הדבר באותה שעה. אבל [לא] חקרתי ולא שאלתי ולא שמעתי מעולם לא איסור ולא היתר. וגם אותו אווז איני זכור אם נשבר נגד צומת הגידים או למעלה יותר, ולא שמעתי מאחרים ולא מנשים שנוהגות בו איסור.¹¹

מלשון הפתיחה 'שאלו את רבי' עולה כי מביא התשובה הוא תלמידו של הר"י, כמו תשובות אחרות בקובץ שנמסרו על ידי תלמידיו של הר"י או על ידי תלמיד אחד מהם.¹²

337 Opp. (נויבאואר 884), ראו א' אורבך, בעלי התוספות, ירושלים תש"מ, עמ' 228 הערה 7. ראו גם להלן הערה 28. לחלק מהתשובות, בעיקר הארוכות יותר, יש תמצית בראש השו"ת.

11 תשובות ופסקים, מהדורת בלוי (שם), סי' ז, עמ' קסט-קע. תשובה זו מובאת גם בידי ר' יצחק בר' משה מווינא, אור זרוע, א, זיטאמיר תרכ"ב, סי' תמב, דף סג ע"ג-ע"ד.

12 בעל 'תרומת הדשן', שחי במאה החמש עשרה, מזכיר באופן פרפרסטי את הכרעתו של הר"י כפי שהיא מובאת ב'אור זרוע' (שם). במקום המודגש להלן – בכוחה של פרפרזה זו לסייע באישושן של הגהות משוערות: '[...] והשיב ר"י שאם אין קלקול בבשר שלמעלה ולמטה מן השבר, אלא שוה הוא לשאר בשר, ואפילו אם לא בדקו הבשר, אלא דומה בחוץ שנתרפא יפה

השאלה שהופנתה לר"י נוגעת לכשרותו של עוף שרגלו נשברה. באופן בסיסי המשנה קובעת כי שברים בגפיים אינם מסכנים את חייו של העוף, ולפיכך אינם פוסלים אותו.¹³ המשנה אינה מבחינה בין מקומות שונים ברגל שבהם אירע השבר, והיא מכשירה את העוף תמיד. הדבר נכון גם לבהמה, למעט התנאי של 'רוב הבשר קיים', היינו מצב שבו העצם השבורה אינה חשופה. לעומת זאת בבהמה שרגליה נחתכו (ולא נשברו) יש במשנה הבחנה על פי מקום החיתוך: מן הארכובה ולמטה – כשרה, מן הארכובה ולמעלה – פסולה, וכן על פי השפעת החיתוך על צומת הגידים, אם ניטל אם לאו.¹⁴ בבבלי הוחלה ההבחנה על פי המקום גם על שבר ברגל הבהמה, אך סיכום סוגיית הבבלי העוסקת בזיהוי הארכובה נותר מעורפל, וכך התפצלו להן שתי מסורות פרשניות, זו הסבורה שמדובר במפרק הברך, וזו הסבורה שמדובר במפרק הקרסול.¹⁵ יתר על כן, הבבלי

יפה, היה דומה לקצת שמותר, אלא לפי שלא היה קבלה בידו לא רצה להורות לא לאיסור ולא להיתר, ע"כ' (ספר תרומת הדשן, א: שאלות ותשובות, מהדורת ש' אביטן, ירושלים תשנ"א, סי' קסד, עמ' קטז). לדיון נוסף שלו ראו ספר איסור והיתר הארוך, עם זה סביב ו'יד רמה', ניו יורק תשל"ז, סי' נ, אות ג. תשובתו של הר"י הובאה גם בשו"ת מהר"י ברונא – חיבור זה תלוי ב'תרומת הדשן', ואף הוא מסתמך על מובאות 'אור זרוע': 'ההיא דנשבר העצם מן הארכובה ולמע' וחזר ונתקשר ונתרפא דמספקא לן אי בעינא שיתרפא לגמרי כאילו לא נשבר וכבראשונה לגמרי. נא' דלא צריכ' והכי מוכח בא"ז פ' בהמה המקשה דכת' מעשה בא לפני ר"י באווח שנשבר העצם וחזר ונקשר ואמר שאם אין קלקול בבשר כלל – כשר' (שאלות ותשובות ישראל מברונא, מהדורת מ' הרשור, ירושלים תש"ך, סי' צא, דף סז ע"א-ע"ב).

13 'אילו כשירות בעוף: ניקבה הגרגרת או שניסדקה, היכתה חולדה מקום שאין עושה טריפה, ניקב הזפק, ר' מאיר או' אפילו ניטל. יצאו בני מעיה ולא ניקבו, נישתברו אגפיה, נימרטו כנפיה, ר' יהודה או' אם ניטלה הנוצה פסולה (חולין, ג, ד). זו משנת ארץ ישראל, אבל בבבלי: 'נשתברו גפיה, נשתברו רגליה' (חולין נו ע"ב). כך גם בתוספתא, חולין ג, יח (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 505). נוסח הבבלי מופיע גם אצל הרמב"ם, אלא שבחלק מכתבי-היד מופיע שם סדר הפוך.

14 'בהמה שניחתתו רגליה מן הארכובה ולמטן כשירה מן הארכובה ולמעלן פסולה, וכן שניטל צומת הגידים. נישבר לו העצם אם רוב הבשר קיים שחיטתו מטהרתו, ואם אין רוב הבשר קיים, אין שחיטתה מטהרתו' (חולין, ד, ו).

15 לסוגיה זו קשורה גם המשנה 'איזהו הזרוע, מן הפרק של ארכובה עד כף של יד, והוא של נזיר. וכנגדו ברגל, שוק. רבי יהודה אומר, שוק, מן הפרק של ארכובה עד סובך של רגל' (חולין י, ד [כתב יד קאופמן]). ר' עובדיה מברטינורו פירש שמדובר בארכובה התחתונה, ואילו הרמב"ם והרי"ף פירשו שמדובר בארכובה העליונה. משנת אהילות א, ח, מונה את עצמות גוף האדם, וממנה עולה בבירור שארכובת האדם היא הברך: 'מאתים וארבעים ושמונה אברים באדם: שלשים בפיסת הרגל, ששה בכל אצבע, עשרה בקורסל, שנים בשוק, חמשה בארכובה, אחד בירך, שלשה בקוטלת, ואחת עשרה צלעות שלשים בפיסת היד ששה בכל אצבע, שנים בקנה, שנים במרפק, אחד בזרוע, וארבעה בכתף, מאה ואחד מזה ומאה ואחד מזה'. הנושא הנדון

החיל על עוף את ההבחנות שננקטו בנוגע לבהמה, היינו שלמקום השבר – ביחס לארכובה ולצומת הגידים – יש חשיבות לקביעת כשרותו של העוף. גישה זו היא העומדת ביסוד ההלכה של הראשונים.

השאלה שהובאה לפני הר"י נוגעת לאוּזו שרגלו נשברה מעל ברכו. העצם נרפאה והשבר התאחה, ואף לשיטתו של רב, המחמיר בשבר שמעל הארכובה, העוף כשר והאיבר מותר באכילה, מאחר ש'רוב הבשר קיים'. ברם השאלה התעוררה בשל קרבתו של השבר לצומת הגידים – עלה חשד שאלה נפגעו, אף שהעצם השתקמה.¹⁶ מצב מסובך מעין זה, המכיל רכיבים מכשירים ורכיבים פוסלים, אינו נדון בתלמוד, ולפיכך נדרש הר"י להכרעה.

מקרים של שבירת גפיים ואיחוי העצם לא היו נדירים, ויש תשובות נוספות הדנות בבעיה. השוואת אופן ההכרעה על ידי פוסקים אחרים במקרים דומים, אף כי לא זהים, מחדדת את אופיו המיוחד של הדיון אצל ר"י הזקן. תשובה בעניין 'תרנגולת שנשחטה ונמצאת שכבר היתה הירך שבורה במקום צומת הגידין, והנה העלתה ארוכה ונתרפאת היטב', מובאת בספר 'מעשה הגאונים', המבוסס על 'מעשה המכירי', לקט הלכות ופסקים של בני המכירי.¹⁷ חכמים אלה חיו במגנצא, בדורו של רש"י, והם מצטטים מתשובותיו. התשובה הנדונה בעניין התרנגולת

כאן מוזכר בתוספתא, חולין ג, ו (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 504), ומשמע עולה שהארכובה היא המפרק הקשור לירך, המפרק העליון: 'נתחתכה ירך שלה מן הארכובה למטה כשרה מן הארכובה ולמעלה פסולה. נשבר העצם וניטל צומת הגידים שלה, פסולה. ר' שמעון בן אליעזר מכשיר מפני שיכולה ליכוות ולחיות'. בהמשך הסוגיה הבבליית בחולין עו ע"ב מצוטטת ברייתא העוסקת בעצם שנשברה ויצאה החוצה, ובאותו הקשר מסופר על 'עובדא' בבר גוזלא. עורך הסוגיה רמז בכך שההלכות שנדונו עד כה וההבחנה במקום השבר תקפות הן לבהמות והן לעופות. דבר זה נאמר בדיון על משנת העוף. רב ירמיה בר אבא מצטט את המשנה הנוגעת לבהמה – 'בהמה שנחתכו רגילה מן הארכובה ולמטה כשרה מן הארכובה ולמעלה פסולה, וכן שניטל צומת הגידין' – ומוסיף: 'ואמר רב עלה: וכן בעוף' (חולין נז ע"א). ואמנם בסוגיה שם מסופר על רבא שבדק את שלמותו של צומת הגידים ברגלי העופות שבורי הגפיים שהובאו לפניו.

16 כך פירש גם בעל 'תרומת הדשן': 'אמנם בההיא דא"ז דלעיל משמע קצת דר"י לא רצה להתיר בכל מקום שנשבר, דהא לא מידכר מידי מנטילת ומפסיקת הגידין, מ"מ כי דייקנן בדבריו ע"כ איירי נמי דווקא במקום צומת הגידין. דהא קאמרינן למעלה מן הארכובה בסמוך לה, והיינו במקום הגידין, כדמפרש בגמרא, עד היכן צומת הגידין מן הארכובה ולמעלה [...] (תרומת הדשן [לעיל, הערה 12], סי' קסד, עמ' קטז).

17 ראו א' גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים, ירושלים תשמ"ט, עמ' 374–376.

לקוחה כנראה אף היא מפסקיו של רש"י. לאחר הדיון התאורטי נוסף שם: 'ועוד, הא מעשים בכל יום שנמצאות תרנגולות לאחר בישולן מידבקין שברי עצמותיהן וליכא דחייש, וכן שמעו וראו בימי רבותינו אשר היו לפנינו'.¹⁸ הכותב מתחשב במנהג הרווח, ב'מעשים בכל יום' ובתגובת האנשים. העובדה שמקרה כזה אינו נדיר, ועם זאת לא ידוע על אנשים שחוששים ומקפידים לאסור את אכילת העופות, היא שיקול משמעותי עבור הכותב בהכרעתו להקל.

תשובתו של ר"י הזקן חשובה מאוד להכרת תודעתו העצמית בכמה וכמה תחומים. היסודות המופיעים בהכרעתו הם הסברה, הקבלה והמנהג, וסברתו האישית נמצאת בתחתית המדרג מבחינתו. בתשובה יש לשונות רבות שבהן חושף הר"י את שיקוליו, את הלך מחשבתו לשלביו ואת חוסר המוחלטות של ההכרעה. כך הוא מודה בפשטות: 'אין אני בקי בדבר זה, לא לאסור ולא להתיר', ואף מסתייג מסברתו: 'היה דומה קצת שמותר'. אין הוא סומך אפוא על סברתו ועל הדיון התאורטי-הלכתי, אלא מעדיף לסמוך על הקבלה, היא המסורת, שלה ייחס חשיבות רבה יותר. הר"י מצהיר: 'לא מלאני לבי מעולם להתיר אפי' לאחרים וכל שכן לעצמי לפי שאין בידי קבלה בדבר', וכן: 'אך מפני שאין בידי קבלה לא עשיתי מעולם מעשה'. מבחינה סמכותית הוא מכפיף את דעתו לזו של דודו רבנו תם. הוא מספר כי כשהיה ברמרו הופנתה אליו שאלה על כשרותן של האווזות שנשחטו לכבוד רבנו תם. במקרה זה לא נדרש כלל לשאלה, והורה לפונים אליו 'לשאול מרבינו'.

18 ספר מעשה הגאונים, מהדורת א' עפשטיין וי' פריימאן, ברלין התר"ע, סי' צה, עמ' 9. היא הובאה גם בידי ר' אליהו בר' יצחק מקרקשונה, ספר האסופות, לונדון 1942, דיני איסור והיתר, סי' קיד, עמ' קל; ובשינויי נוסח קלים ראו ר' צדקיהו בר' אברהם הרופא, שבולי הלקט, ב, ירושלים תשכ"ט (מהדורת צילום מתוך: הסגולה, תרצ"ד-תרצ"ז), סי' כב, עמ' לח-לט. כך פירש גם בעל 'תרומת הדשן': 'אמנם בההיא דא"ז דלעיל משמע קצת דר"י לא רצה להתיר בכל מקום שנשבר, דהא לא מידכר מידי מנטילת ומפסיקת הגידין, מ"מ כי דייקנן בדבריו ע"כ איירי נמי דווקא במקום צומת הגידין. דהא קאמרינן למעלה מן הארכובה בסמוך לה, והיינו במקום הגידין, כדמפרש בגמרא, עד היכן צומת הגידין מן הארכובה ולמעלה [...]'. (תרומת הדשן [לעיל, הערה 12], סי' קסד, עמ' קטז). וסיום התשובה בשבולי הלקט הוא: 'ועוד מעשים בכל יום שנמצאו תרנגולות לאחר בשולן וקודם בשולן מדבקין שברי עצמותיהן וליכא למיחש משום שבר פסול, וכן שמעו וראו בימי אבותינו'.

גישה זו והענווה המונחת ביסודה¹⁹ גרמו לו לר"י הזקן לנקוט עמדה סובלנית כלפי אחרים. אין הוא מנסה לכפות את דעתו על אחרים, ובתשובה שלפנינו הוא מציין כי 'כל הבא להתיר לא אמחה בידו', אף שלעצמו הוא מחמיר. זאת מכיוון שלא עלה בידו לבסס את ההקלה על מסורת מבוססת, ותש כוחה של הסברה. זאת ועוד, בנוסח התשובה הזאת ב'אור זרוע' ובתשובות אחרות הוא שש בידיעה שמישהו מצא דרך להקל ולהתיר את שבעיניו היה אסור. הוא מאפשר לשואליו להיוועץ בפוסק אחר, ואף מתעניין בקביעה של האחר. כמו כן אין הוא שולל הסתמכות של השואל על סברתו שלו.²⁰

במסגרת זו יש לראות גם את התייחסותו למנהגן של הנשים. ר"י הזקן מחשיב מאוד את המנהג הרווח בקהל, והוא מניח כי כשקיים איסור הוא ידוע בציבור.²¹ בתשובות אחרות שלו מופיעים ביטויים רבים המשקפים את המשקל הרב שהעניק למעשי העם: 'הנח להם לישראל, אם אינם נביאים בני נביאים הם';²² 'מעשים שבכל יום';²³ 'וכן עמא דבר';²⁴ 'כי פשוט בכל ישראל';²⁵ 'וגם העולם אין [נוהגין] לאסור'.²⁶

משנלאה להסתמך על תקדים הלכתי ברור נפנה אפוא הר"י לשמוע את הקול העממי: 'ולא שמעתי מאחרים ולא מנשים שנוהגות בו איסור'. ייחודן של הנשים כאן בכך שהן עוסקות באופן מעשי במלאכות המטבח. משום כך הן נדרשות להכרעות הלכתיות בדבר כשרותם של מוצרי המזון השונים, ביניהם העוף. הר"י מניח כי הנשים נתקלו במקרים דומים, וכי ההיתר שנקטו משקף את ההלכה. הוא מקצר כאן ואינו מפרט מהו המקור שממנו נובעת סמכותן, ועניין זה אנסה לברר בתשובותיו האחרות.

19 על ענוותנותו של ר"י הזקן העירו כבר בלוי (לעיל, הערה 10), עמ' 1 במבואו, וכן אורבך (לעיל, הערה 2), עמ' 231–234.

20 'וטוב בעיני שישאלו מאחרים, אז יסמכו על סברתם אם ירצו ואם ישאלו משום רב יודיעני תשובתו על יד מוקדם' (אור זרוע [לעיל, הערה 11]).

21 כך על פי נוסח התשובה ב'אור זרוע': 'כי אי אפשר יהיה איסור ולא יהי' ידוע לכל' (שם).

22 תשובות ופסקים, מהדורת בלוי (לעיל, הערה 10), ס' קה, עמ' רכה.

23 שם, ס' יד, עמ' קע; וכן ס' פה, עמ' ריז.

24 שם, ס' יא, עמ' קעג.

25 שם, ס' יח, עמ' קפא.

26 שם, ס' י, עמ' קעג.

2. מחבת פליאונירא²⁷ שאפו תחתיה פשטידא ורצו לאפות פלדין, אין להחמיר בהסקה יותר משאר הסקות שהיה מחמם אותן לאפות, ואף בלא הסקה אם אפו תחתיה, אם לא נגע במחבת מכל צדדיה יש להתירה, דריחא לאו מילתא היא.

ששאלו את רבי על מחבת של ברזל שאופין תחתיה פשטידא של בשר ואחר כך מגבינה בלא ליבון, שרטא או פלאדן. והפשטידא שנאפת תחילה לא נבקעת ולא יצא ממנה כלום. ושאל השואל אם בלעה המחבת דרך הבצק מן הבשר, ואם תמצי לומר (דלא) [בלעה]²⁸ אם יש תקנה לשרטא או לפלאדן של אחריה בקליפה שסביבותיה מקום מגעו כגון צלי. ואם תמצי לומר אין לו תקנה, למה לא נאמר כבולעו כך פולטו, מה בליעתו בלא ליבון אף פליטתו בלא ליבון, כי בשעת אפייה ליבון לא הוה. וקודם אפייה משימין אותו על האש ומחממין אותו קודם לליבון, ויותר היא חמה משעה שאופין תחתיה. ואם בלעה הבשר, פלטתו קודם אפיית הפלאדן:

והא לך תשובת רבי.

ועתה שאלתי את הגברת חמותי, אלמנת דודי הר"ר יצחק, דהוה מרי דעובדא היאך נוהגות הנשים בדבר זה. והיא אמרה שכך נוהגת מעולם, שתחת מחבת עצמו של ברזל שאפה פשטידא אופין עליה פלאדין, כיון שמסיקה אותו היטב כדרך האופין. ולא ראתה מעולם שהיו מחמירין יותר, אך מחמת נקיפת ליבה פעמים שמחממין יותר מן הרגילות. וכשהיא משאלת אותה לגוי לאפות אז מדקדקת יותר, להחמיר ולהסיקה יותר. ולא מפי שמועה אומרת שמחממת בין בזה ובין בזה יותר, אלא מעצמה, שלא יהא לבה נוקפה. וגם היא ברור בידה שלא היה מצריך הר"ר יצחק בעלה²⁹ להסיקה בין הפשטידא לפלאדין יותר משאר פעמים, ולא ראתה מימיה מדקדקין בדבר להצריך הסקה, לא בין פלדין לפשטידא ולא בין פשטידא לפלאדין, לא בביתו של הרב הר"ר יצחק ולא בבית זקיני הרב ר' מאיר חמיה. וגם בבית מרת שלימה אשת הר"ר אליעזר שתופסת מנהג אמה מרת מרים בתו של ר' שלמה ובת הרב ר' יהודה זקיני חתן

27 גרסה אחרת: 'שטוריא' (סמ"ק מצוריק [להלן, הערה 34]).

28 הגהה זו מאוששת על ידי השיבוש המתועד בכ"י שוקן 19520: 'ואם תימצי לאמר בלא [...]', ונראה שהיה כתוב 'בלע', וכך נשתבש בשני כתבי-היד, שמקורם כנראה אחד – ראו אסף (לעיל, הערה 8), עמ' יב. ונוסח זה מפורש בסמ"ק מצוריק. ראו גם לעיל הערה 10.

29 גרסה אחרת: 'מורינו רבינו יצחק [זקיני] בעלה' (סמ"ק מצוריק).

רש"י אינה נוהגת להחמיר. ויש שאומרת דכשהן זכורות מסיקין אותו יותר מעט ממה שרגילות להסיק בשאר אפיות גם כשאופין פלדון אחר פשטידא. וכשאינן זכורות אינן תופסות איסור בדבר בדיעבד. ואם אינם נביאות, בנות נביאים הם וגדולי הדור, ויש [לי] לסמוך³⁰ על המנהג. אבל כשאופה הגברת חמותי תחת מחבת של חרס אז יש לה שתים. ונראה לפי [מה] שהנהיגה בכלי חרס לפי³¹ שהסיקו מבפנים ובתנור מהניא הסקה משום דהסיקו מבפנים. ועדיין אחקור אם יצא מפי רבינו תם לאיסור כי נראין הדברים כי על פיו היתה עושה הגברת אשתו כן.³² ואם על פי הקדוש עשתה, אבטל קצת דבריי ומנהג הגברות שבכאן לאחוז, כי גם לי [ראוי] ללכת אחרי רבים, אם על פיו היה, אף על פי שיש בידי טעם להעמיד כמנהג שאומרת חמותי, שהיתה בבית זקיני רבי מאיר ודודי הר"ר יצחק. כי לא מלאני לבי לחלוק על דברי (רבים) [רבתינו] להקל בזאת לעצמי, כי נראה בעיני היתר בדבר כאשר פירשתי. וגם המנהג אני סבור שהוא כן. וקצת נראה לי בבית אבי ראיתי שהחמירו אבל אינני זכור. והסומך על מנהג בית זקיני ודודי לא אענשנו.³³ וצורינו יצילנו מכל עונש, ושולם רב יתן צורינו לכל אהבי תורתו, ואין למו מכשול, ועל כל ישראל שלום.

[יצחק ב"ר שמואל]³⁴

השאלה המובאת כאן על ידי תלמידו של ר' יצחק נוגעת לעירוב בשר וחלב בכלים. בדרך אגב ניתן ללמוד ממנה על תפריטם של הצרפתים באותה תקופה ועל דרך הכנת התבשילים. 'פשטידא' סתם היא פשטידת בשר, מאפה בצק ממולא בבשר. 'שרטא' ו'פלאדין' הם כנראה פשטידות בצק הממולאות בגבינה. על מנת לשמור

30 להשלמה זו לא מצאתי מקור, ונראה שהיא מדעתו של בלוי.

31 השלמה זו היא על פי כ"י שוקן 19520, והמשפט מופיע גם בסמ"ק מצוריד.

32 ממשפט זה ברור שחסר לפניו קטע שבו הוזכרה אשתו של רבנו תם. חלק כזה מופיע בגרסה שב'תשובות מיימוניות', ראו להלן.

33 וסביר כאן יותר 'יענש', שהוא שיבוש מ'אענש', המתועד בכ"י שוקן 19520. אבל 'אענשנו' גם בסמ"ק מצוריד.

34 תשובות ופסקים, מהדורת בלוי (לעיל, הערה 10), סי' מו, עמ' קצה-קצז. תשובה זו ראו גם הסמ"ק מצוריד, ב, מהדורת י"י הר-שושנים-רוזנברג, ירושלים תשל"ז, מצווה קצה, סע' כ, עמ' רלג-רלד.

על לחות המאפה, נהגו לכסות את התבנית במגש המכונה כאן 'מחבת'.³⁵ מחבת זו עשויה הייתה ברזל או חרס. היא שימשה כעין דופן קרובה יותר של התנור, וחוממה היטב לפני השימוש בה כדי לזרז את האפייה. מן השאלה ואף מן העדויות שבתשובה עולה כי מחבת כזו הייתה יקרה, ולפיכך רכשו רק מחבת אחת לבית. כך התעוררה שאלה בדבר שימוש באותה מחבת למאפים בשריים וחלביים, ללא ליבון ביניהם.

התיאור בתשובה מתייחס למצב שבו המחבת אינה נוגעת בבצק העוטף את הבשר, והבצק עצמו אינו נבקע, ולפיכך אין נוצר מגע ישיר עם הבשר. השאלה היא אם המחבת קולטת מן הבשר אף דרך הבצק, ולפיכך אין להשתמש בה למאכלים חלביים אחרי אפיית מאכלים בשריים, או שמא אין צורך בהפרדה כזו. השואל התכוון גם לתשובה שלילית, שתאסור שימוש מעורב במחבת, ולפיכך צירף סעיפי משנה. הסעיף הראשון מתייחס לאפשרויות בדיעבד, לאחר שנשתמשו במחבת בהכנת מאפה חלבי וקודם לכן השתמשו בה למאפה בשרי. הצעתו היא לנהוג כמו במקרים דומים, ולאפשר את אכילת הפשטידה החלבית לאחר קילוף השכבה החיצונית של הבצק, שבאה במגע עם המחבת. כמו כן השואל מעלה את האפשרות להתיר את השימוש במחבת על סמך חימומה לפני השימוש השני בה, על פי העיקרון הידוע בהלכה 'כבולעו כן פולטו'. משמעותו של עיקרון זה היא שכל כלי פולט את הבלוע בתוכו באותה דרך שבה נבלעו בו הטעמים הקודמים. במקרה הנדון אם המחבת אכן בלעה מן הפשטידה הבשרית, היא פלטה זאת בעת חימומה קודם לשימוש בה להכנת הפשטידה החלבית. מן השאלה נוצר הרושם שהפונה הוא תלמיד חכם ומצוי בחדריה של ההלכה. באופן מפתיע המשיב מתעלם בתשובתו מפרטיה של השאלה ומן הדיונים ההלכתיים שבה, ומייחד את דבריו לבירור הנוהג הנקוט בידי אנשים שונים. מאחר שבתשובה מוזכרים

35 המילה 'מחבת' מציינת בדרך כלל כלי לטיגון בשמן, ובספרות ימי הביניים גם כלי לבישול ולאפייה. ראו הערך 'מחבת', מילון בן-יהודה, ו, עמ' 2895. אפשר שהכלי הנזכר כאן היה בתחילה כלי רב שימושי, ששימש הן לטיגון והן לכיסוי, ואף כשנתייחד בחלוף הזמנים לכיסוי, נשאר בשמו הראשון, 'מחבת'. בספרות האשכנזית בת תקופתו של הר"י יש עדויות נוספות לכך שהמחבת הייתה כלי שאפו תחתיו: 'ותחת המחבת כתנור שלהם דמי' (ספר הישר [לעיל, הערה 4], סי' עו, סע' ח, עמ' 173); 'והוא דין תחת מחבת שלנו שקורין תרפיד בלעז [יש לבדוק את הקשר למילה הצרפתית *trepied*, בעל שלוש רגליים, היינו מעין חצובה], שאופין תחתיה הפשטידא' (תוספות, בבלי, עבודה זרה סו ע"ב, ד"ה 'רבא אמר'). בתקציר התשובה שלפנינו מכונה מחבת זו 'מחבת פליאונירא', ואפשר שמילה צרפתית זו הוראתה 'שטוח'. רש"י תרגם את המילה 'עֲרָבָה' (ירמיה ב, ו): 'פלנורא'. אם אכן כך, מדובר במחבת שטוחה, מעין מגש.

בשמותיהם אישים ודמויות ממשפחתו של ר"י הזקן, היא חשובה ביותר לציור אילן היוחסין שלו ושל משפחת רש"י, והיא נזכרה רבות בתולדות המחקר. ענייני כאן לא באנשים הספציפיים מבחינה היסטורית, אלא באפיונם הטיפולוגי.

הדמות הראשונה המוזכרת בתשובה היא חמותו של הר"י, שהיא גם אלמנת ר' יצחק, הוא ריב"ם, נכדו של רש"י. ריב"ם, שהיה דודו של ר"י הזקן, אחי אמו, היה גם רבו, אך הוא נפטר בגיל צעיר. לאחר מותו נישאה אשתו בשנית, לר' יהודה בר' יום-טוב, נינו של רש"י, ור"י הזקן נשא לאישה את בתו של ר' יהודה בר' יום-טוב. ר"י הזקן פונה אל חמותו בשאלה, ותשובתה מורכבת משלושה פרטים: המנהג, השמועה וההלכה הפסוקה.

בראשונה מוזכר מנהגה שלה להקל ולאפות תחת אותה מחבת מאפים בשריים וחלביים ללא ליבון ביניהם, תוך הסתפקות בחימום המחבת לפני השימוש בה. לצדו מוזכר המנהג הרווח בקהילה: 'ולא ראתה מעולם שהיו מחמירין יותר'. עם זאת החמות מעידה שהיא נוהגת לחמם את המחבת, לפני השימוש השני, יותר מן הרגיל. היא מדייקת ומוסרת שלמנהג זה אין יסוד בהלכה, והיא עושה כך רק 'מחמת נקיפת ליבה'. שוב מוזכר כאן המנהג הכללי, על פי עדותה: 'ולא ראתה מימיה מדקדקין בדבר להצריך הסקה, לא בין פלדין לפשטידא, ולא בין פשטידא לפלאדין'. החמרה נוספת הנקוטה בידה היא להשתמש בשתי מחבתות שונות – לבשר וחלב – כאשר מדובר בכלי חרס. החמרה זו מבוססת כנראה על הכלל הבסיסי בכשרותם של כלים, כלל התקף לטומאה, לעבודה זרה ולמאכלות אסורות, ושלפיו אי אפשר להכשיר כלי חרס כלל.

בהתייחסו להחמרה שנטלה על עצמה חמותו אין הר"י מסתפק בהסתייגותה שלה כי מנהג נובע מתחושות אישיות. הוא מדגיש את ה'שמועה', ההנחה ההלכתית שהוזכרה פעמים רבות גם בתשובת כשרות העוף, ומציין כי מנהגה של חמותו אינו מבוסס עליה.

הפרט השלישי בדבריה של החמות הוא הוראתם של האישים שבבתיים חיותה. כשבישלה בביתו של ריב"ם, בעלה הראשון, הייתה נתונה לפיקוחו ההלכתי, וכשהייתה אצל הוריו ראתה את מנהגי אמו, יוכבד, בתו של רש"י, ואביו, ר' מאיר, חתנו של רש"י. עדותה חורגת אפוא מעדותו של סתם אדם מן השורה, ולמעשה היא מהווה חוליה בשרשרת המסירה שבעל פה. הפסיקה מעולם לא הועלתה על

הכתב, אך היא יושמה באופן פעיל בחיים עצמם: 'וגם היא ברור בידה שלא היה מצריך הר"ר יצחק בעלה להסיקה בין הפשטידא לפלאדין יותר משאר פעמים. ולא ראתה מימיה מדקדקין בדבר להצריך הסקה, לא בין פלדין לפשטידא, ולא בין פשטידא לפלאדין, לא בביתו של הרב הר"ר יצחק, ולא בבית זקיני הרב ר' מאיר חמיה'. מפתיע שאין היא מוסרת על מנהגה בביתו של ר' יהודה בר' יום-טוב, בעלה השני, חמיו של הר"ר. חכם זה לא נזכר כלל בתשובה, ואפשר שסיבת הדבר אינה טכנית או מקרית. במילים אחרות, אפשר שר"ר מתייחס כאן רק לאישים שראה בהם את מוריו, ור' יהודה בר' יום-טוב לא נמנה עמם.

הדמות השנייה המוזכרת כאן היא מרת שלימה, נכדתו של רש"י, שנישאה לר' אלעזר. חשיבות עדותה נעוצה בהיותה בתו של רש"י, מרים, שבעלה הוא ר' יהודה בר' נתן (הריב"ן), שר"י הוא נינו. שלימה ממשיכה את המסורת לביתו של רש"י. מנהגה המבוסס שלא להחמיר, ולהתיר את השימוש באותה מחבת למאפים בשריים וחלביים, מצטרף לדבריה של החמות ואשת דודו של הר"ר.

לאחר מכן מוזכרות נשים באופן כללי, ואף הן נוקטות את שיטתה של החמות. הן מעדיפות לחמם את המחבת יותר מן הרגיל בין אפייה לאפייה, אך אינן רואות בכך תנאי הכרחי, ולפיכך בדיעבד, אם שכחו, אין הן פוסלות את המאכלים שנאפו בפעם השנייה. לא ברור מי הן הנשים שבהן מדובר, אך נראה שכמו שתי הנשים הקודמות, הנזכרות בשמן, הן מתייחסות למשפחות חשובות. בהקשר זה משתמש הר"ר בביטוי טעון משמעות, המופיע כאמור גם בדברי רבנו תם: 'ואם אינם נביאות, בנות נביאים הם וגדולי הדור'. השימוש שעושה ר"ר הזקן בביטוי משקף את האמביוולנטיות של גישתו כלפי המנהג הרווח. במסורת שבבבלי דבריו של הלל מביעים ענווה של חכם שנתפס בחולשתו ובמגבלות ידיעותיו, לעומת המסורת המוצקה שבידי ההמון, שההלכה בידו מכוח המעשה ולא ממקור הסברה האישית. גם על ידי הר"ר הדברים נאמרים בצניעות, אלא שהוא אינו מכפיף את דעתו לנהוג בקרב העם הפשוט, אלא דווקא למנהגם של האנשים המשכילים, שהפסיקה ההלכתית מלאכתם. לפיכך הוא מוסיף ומדגיש כי נשים אלה שעליהן הוא סומך, אף שהן עצמן אינן נביאות, פוסקות הלכה מקובלות, הן ממשפחות של גדולי הדור, ומשום כך, ורק משום כך, יש לסמוך על מנהגן.

מנהג אחר, השונה מן המנהגים שהובאו על ידי הר"ר עד כה, הוא מנהגה של אשת רבנו תם. נראה שהטקסט כאן משובש וחסר מעט, ולפיכך לא ברור כיצד בדיוק

נהגה. מן ההמשך עולה כי רבנו תם החמיר, ודרש כנראה ליבון בין שימוש בשרי לשימוש חלבי, או ייחוד כלים נפרדים לבשר ולחלב. לענייני חשוב ביותר להדגיש שר"י מבקש לחקור 'אם יצא מפי רבינו תם לאיסור', או שמדובר במנהג פרטי של האישה, ואם כן אין לו תוקף מחייב. צניעותו של ר"י הזקן והתבטלותו בפני דודו (או בפני דעותיו) באה כאן לידי ביטוי מופגן: 'ואם על פי הקדוש עשתה, אבטל קצת דבריי ומנהג הגברות שבכאן לאחוז כי גם לי [ראוי] ללכת אחרי רבים, אם על פיו היה [...]'.³⁶

ר"י נדרש להכריע בין שני מקורות סמכות שונים: מחד גיסא דעתו של רבנו תם, המשתמעת ממנהגה של אשתו, דעה המצטרפת לזיכרון מעורפל שלו עצמו על החמרה בבית אביו, ומאידך גיסא מנהג הנשים האחרות ומנהגן של נשות משפחתו, המשקף את דעותיהם של ר' מאיר ובנו ריב"ם, לצד סברתו שלו להקל. התלבטותו מסתיימת בהכרעה כפולה: להחמיר לעצמו, אך למצוא פתח היתר לאחרים. חוסר יכולתו של הר"י להכריע כאן הכרעה ברורה משקף את המאבק שבנפשו בין שני מקורות הסמכות, המנהג וההלכה הפסוקה. למנהג הרווח תפקיד חשוב בשיקוליו של ר"י הזקן, אך באופן אישי הוא מכפיף אותו לפסיקות ברורות של אנשים בעלי שם שהוא מעריך, כמו רבנו תם. מנגד אין הוא מבטל את המנהג הנקוט בידי הרוב, וסבור שאף לו יש מקום.

גרסה אחרת של התשובה מופיעה ב'תשובות מיימוניות', שחיברן ר' מאיר הכהן מרוטנבורג, תלמידו של מהר"ם, המביא מפקי חכמי צרפת ואשכנז כהשלמה לספרו של הרמב"ם:³⁶

אם אפו על הכירה פשטידא וכפו עליה מחבת של ברזל או של חרס, ושוב אפו תחתיו פלדון בלא ליבון, או להפך, השיב ר"י בר' שמואל מדנפיר להיתר, כי לא מצינו פטום וריחא מילאת בכלי ויחזור ויפטם, גם לדברי הפוסקים ריחא מילתא היא, ואפילו אם הכלי בת יומה, רק שלא יגע ממש, שאז יש לחוש שבלע הכלי מה שפלטה הפשטידא, ואף על פי שנראית העיסה יבשה, חיישינן ששוב יבשה מן החום [...] ואפילו למאן דאמר גבי פת חמה וחבית מגופה להיתר, הכא מודה דאסור, דכח האור

36 על היחס שבין 'תשובות מיימוניות' לבין 'הגהות מיימוניות' ועל גלגולי המסירה והדפוס שעברו חיבורים אלה ראו אורבך (לעיל, הערה 2), עמ' 553-556. שני החיבורים הללו נדפסים במהדורות הסטנדרטיות של 'משנה תורה'.

מוציא השמנונית דרך עובי העיסה ויאסר כאן בכל העיסה ואפילו בשאר קימחי כיון שנגע, ואפי' [לו] לפריבא מחמרין בשמנונית טפי מבדם, כי הוא נוח לצאת, מיהו מפרק דם חטאת אין ראייה להתיר מדתלאו באויר התנור שקורהו בישול ולא בלוע, דנהי בלוע לא הוי, דילמא ריחא מיהא הוי ובקליפה לא נתיר דחלב צלי מפעפע, וכן נמי נאמר בריחו. ומפי ר"ת שמעתי שהיה מחמיר לומר ריחא רק בנבלה ושחווטה דרך צלי, אבל לא בפשטידא [...] ושאלתי לאלמנת דודי ר"י ואמרה שבעלה לא היה מוחה בידם והיו אופין תחת מחבת אחת פשטידא אחר פלדון אך היו מסיקין כדרך האופים, וכן נוהגין בבית רבינו מאיר זקני ובבית מרת מרים בתו של רבינו שלמה ויש מחמירין לתקן שנים, והיינו דוקא בשל חרס, דילמא פקעי בליבון קצת דשכיחי דפקיעי, אבל מרת מרים אשת דודי ר"ת היא מחמירה ללבנה עד שתאדים וכשאינן יכולה להאדים כי פי דודי עשתה או על-פי בעלה הראשון ה"ר אברהם שהיה רגיל בחומרות. אי נמי לכתחילה, אבל בדיעבד לא רגילות. בכל מקום שמשאלת אשה לחברתה פלדון או פשטידא ולא תשאל מה אפו תחתיו ולא ילבנוהו אלא כדרך המסיקים. ואילו ידעתי שר"ת היה מחמיר הייתי מבטל דברי מפני דבריו, אך בעוד שאין ידוע, סמכינן אסברותינו ועל עדות בנות גדולי הדור.³⁷

גרסה זו שונה בפרטים רבים מהגרסה הקודמת, הגרסה שב'תשובות ופסקים', הן במהלכי הדיון והן בהכרעה הסופית. הדבר הבולט ביותר בקריאת התשובה הוא המשקל השונה הניתן כאן לבירור ההלכתי העיוני. שלא כמו בתשובה שב'תשובות ופסקים', הר"י נכנס כאן בעובי הקורה, ונושא ונותן בסוגיות התלמודיות, בפירושיהן ובפסיקה של חכמי אשכנז בעקבות הסוגיות התלמודיות. רגליים לדבר שהתשובה המקורית כללה דיון הלכתי, מעין זה שב'הגהות מיימוניות'. דבר זה עולה מקיצור התשובה המובא בראשה בספר הפסקים של הר"י, שבו סוכם כי היתרו של הר"י נובע מפסיקתו ש'ריחא לאו מילתא היא'. עיקרון הלכתי זה מופיע רק בגרסת 'הגהות מיימוניות' ולא בגרסה שב'תשובות ופסקים', אך הוא מלמד שלפני המתמצת עמד נוסח מלא יותר, שעליו הסתמך. מקצר התשובה השמיט מתוכה דיונים אלה, והזכיר רק את הדברים הקלילים יותר, הקשורים למנהג ולהלכה הפסוקה.

37 תשובות מיימוניות, סוף הלכות מאכלות אסורות, ס' ה, דף נח ע"ג.

כך או כך בנוסח שב'הגהות מיימוניות' הר"י מגדיר את השאלה שהובאה לפניו, בדבר המחבת, כשייכת לשאלה גדולה יותר של מעמד הריח, אם הוא בעל מהות הלכתית אם לאו. כשהמחבת אינה נוגעת במאפה שבתבנית שמתחתיו, אלא רק מונחת מעליו, אין היא עשויה לקלוט מגופו של הבשר, אלא רק מן האדים העולים ממנו במהלך האפייה. השאלה היא אפוא אם אדים אלה, המכונים בתלמוד 'ריחא', הם בעלי מעמד אם לאו.³⁸

היזקקותו של ר"י הזקן למנהגים הנקוטים בידי נשות משפחתו מוזכרת בתשובה זו בקצרה. מובאת כאן עדותה של אלמנת דודו ואשת חמיו, וכן מובא מנהגה של מרים, בתו של רש"י, שהקלו, בהתאמה למובא בשמן בגרסה הקודמת.³⁹ לעומת זאת מובאת בפירוט רב יותר הדעה המחמירה, זו של אשת רבנו תם, שבכלי חרס השתמשה בשני כלים נפרדים, ובכלי מתכת ליבנה את המחבת עד שתאדים.

הבדל משמעותי בין שתי הגרסאות קיים בהכרעתו הסופית של ר"י הזקן. כנגד הגרסה שב'תשובות ופסקים', שבה ביטל את דעתו מפני הדעה של רבנו תם, הוא מחזיק כאן בדעה המקלה, זו המבוססת על המנהג ועל סברתו האישית. דעתו של רבנו תם ידועה לו רק 'מכללא', ולפיכך ערכה מועט ביחס. הכרעה זו הפוכה מזו שבגרסת 'תשובות ופסקים', שבה העניק משקל חשוב יותר למסורת של רבנו תם, והעדיף אותה על פני המנהג הכללי וסברתו שלו.

משפט הסיום של התשובה חשוב מאוד לענייני. כאן מדגיש הר"י כי חשיבותו של עדויות הנשים אינה נובעת מחשיבותו של הקיום המעשי של ההלכה ומחזקתו של

38 נושא זה נדון בשתי סוגיות בבבלי, בפסחים ובעבודה זרה, ומוזכרות שם שתי דעות חלוקות, של רב, הסבור 'ריחא מילתא היא', ושל לוי, הסבור ש'ריחא לאו מילתא היא'. בין הסוגיות ובינן לבין עצמן קיים מתח פנימי, ולפיכך לא פשוט להכריע כדעת מי נוטה דעת התלמוד. פוסקים רבים, ביניהם רש"י, נטו אחר דעתו של לוי, אך רבנו תם פסק במפורש כרב. את פסיקתו הוא מבסס גם על האיסור שאסר רבא (כך על פי נוסחו. בנוסח כ"י מינכן, ספריית המדינה הבורית 95: hebr.) 'רבה' לאכול מאכלי חלב עם דג שנאפה עם צלי בתנור אחד. וראו בבלי, פסחים עו ע"ב; תוספות, שם, ד"ה 'אסרה'; תוספות, בבלי, עבודה זרה סו ע"ב, ד"ה 'רבא אמר'; ספר הישר (לעיל, הערה 4), סי' עו, סע' ח, עמ' 173. [וראו י"מ תא-שמע, 'ריחא מילתא', סידרא ט (תשס"ד), עמ' 177-188; י' זימר, 'מנהגי אפיה בקהילות אשכנז בימי הביניים', ציון סה (תש"ס), עמ' 141-162].

39 למעט העובדה שב'תשובות מיימוניות' אין מוזכרת שלמיה, נכדת רש"י, כמתוכת בין אמה לבין הר"י.

המנהג הרווח, אלא רק מהיותן 'בנות גדולי הדור'. משפט זה מאשש את מסקנתי מן הגרסה האחרת, שאף בה מצאתי את התוספת 'גדולי הדור', אם כי בהקשר קצת אחר. בהיותן בנות לאישים חשובות נשים אלה משמשות מעין כלי להעברת תורה שבעל פה, של הגברים הפוסקים בדור.

3. דין חטטים בזמן שהן לחין אין חוצצים, ויבשין שאין יכול לגלע להוציא דם חוצצין. ורגילות הוא שכל גלד לח נימוח בחמין, ועל של גרדנות צריך להחמיר להסירן מפני שהן יבשין מבחוץ. וכל דבר שבגוף כגון אבר המדולדל ויתרת, בטלים הם לגוף.

השיב רבי, אחי ר' יצחק, שלומו יגדל, הזקקתני חתימות הנדיב ר' יצחק להשיב, על דבר חטטין שקורין טיינא, איך תטבול האשה [עם חטטין] שבראשה. אין חושבין כריבדא דכוסילתא לגוררם או לא. ואם חוצץ לא תטבול האשה שיש יבלת בעיניה.

אמנם בהלכות נדה כתבו רבותינו תלמידי רש"י משמו, הכתובים במחזור שסידר הר"ר שמחה מוטרי, צריכה אשה שתסיר כל גלד מכה וחטטיה וחבורה, שלא יחצוץ על בשרה. וכן נוהגות הנשים שבינותינו,⁴⁰ שבחפיפה שביום טבילה מסירות כל גלד מכה וחבורה וחטטיה מעליהן, ואחר כך אין חוששת שמא [בין] חפיפתה לטבילתה הגליד גלד קשה הראוי לחוץ. כדאשכחין בריבדא דכוסילתא דעד ג' יומי לא חייץ: ומחטטין של גרדנות שאתה שואל, שאלתי לנשים מה נוהגת.⁴¹ וענו לי שלא ראוהו⁴² יהודית שצריכה לכך. ואינן יודעות שום מנהג ואין בזה לאסור כשאר חטטין, ואין בידי להתיר. [ומיבלת] שאתה מקשה וכי אם עלתה יבלת בעיניה לא תטבול לעולם, אינו קשה, שבכל מקום שהיתה בגוף וכן תבלול בעין, אין חוצצין, כי בטילים הם לגוף וכן תבלולין של בשר וכיוצא בהן, ויתרת אפילו עומדת לחתך ואיברי בשר המדולדלין באדם שנינו שאין חוצצין [ואפי' עומדין ליחתך]. וכן שנינו גבי ציפורן שפירשה רובה שאין חוצצת.⁴³ כי כל הדברים האלה שהזכרתי הם מעיקר הגוף יותר מגלד.

40 כ"י שוקן 19520 'שבארצותינו'.

41 שם, 'נוהגות'.

42 שם, 'ראו'.

43 חלק זה מתשובתו של ר"י הזקן מובא בקצרה בסמ"ג: 'השיב רבינו יצחק בתשובה אחת כי יבלת בכל מקום שתהיה בגוף ותבלול בעין אינן חוצצין, שהן בטלין בגוף, וכן תלתולין של בשר וכיוצ' בהן ויתרת אפי' עומדת לחתך או אבר ובשר המדולדלין באדם שנינו שאין חוצצין,

ומהם גלד של מכה מחלק במשנה במסכת מקוואות בין גלד שעל המכה לגלד שחוץ למכה, שהנה הגלד שעל המכה כל זמן [שלא] נתיבשה כל כך שדרך בני אדם להסירו, שאם הם מסירים אותו יהיה במקומו חבורה ודם יוצא מוגלא והיה מזיק. או מצטער שאז לא היה חוצץ. שלא חשיב מקפיד, כיון שלא היה ראוי להסירו מעולם כל זמן שהוא כמו שהוא עכשיו. ואפילו אם ייקרא מקפיד חשיב מעיקר גוף, כיון שאין דרך להסירו בעוד שהוא כל כך [רך]⁴⁴ מפני הצער. ועל סברא זו אני סמוך לענין חציצה לנטילת ידים לחולין שהעלה הגלד. אבל לענין איסור נדות אף על פי [כן] לא מלאני לבי להקל. כי מי פרץ גדר של חכמים וינקה. ומנהג אבות ודברי רש"י אין לעקור ולהקל בלא ראייה ברורה. ורש"י [לא]⁴⁵ חילק בין [גדר] [גלד] גרדנות לשאר גלד, אף על פי שאותו של גרדנות יותר [בטל]⁴⁶ לגוף, לפי שהוא מחובר (שמא) [שמה] יותר וגם עמד לזמן ארוך. אף על פי שבחציצה זו אינו יכול להיות איסור דאורייתא, לפי שהוא המיעוט המקפיד לא אתיר גם איני אוסר אם תמצא סמך טוב להתיר חס ושלום אין לה תקנה להתיר לטבול אם נאסר, תודיעני הענין היאך הוא ונתיישב בדברי למצוא לה תקנה. מ"כ ושלום יצחק ב"ר שמואל.⁴⁷

הנושא הנדון בשו"ת זה הוא נגעי עור שונים העשויים לחצוץ בטבילת אישה לנידתה. ההלכה, שקבעה כי גופה של האישה צריך להיות חשוף כולו למי המקווה, נדרשה להתמודד עם מיני פצעים המצויים על קו הגבול. מחד גיסא הם מחוברים לעור הגוף, ומאידך גיסא אינם חלק קבוע ממנו. נושא זה נדון במקורות התלמודיים. חכמים ניסו להבחין בין פצעים וגלדים המהווים חלק אינטגרלי מן

ונרא' אפי' עומדין לחתך' (ר' משה מקוצי, ספר מצוות גדול, ירושלים תשכ"א [ויניציאה ש"ז]), מצוות עשה, ס' רמח, דף רמב ע"ב. הסמ"ג מצוטט גם ב'בית יוסף': 'וסמ"ג בסימן רמח כתב כלשון הזה השיב ר"י כי יבלת בכל מקום שתהיה בגוף ותבלול בעין אינם חוצצים שהם בטלים בגוף, וכן תלתולים של בשר וכיוצא בהם ויתרת אפי' עומדת לחתך ואבר ובשר המדולדלים באדם. ושנינו שאין חוצצין ואפי' עומדין ליחתך עכ"ל. נראה שהיה גורס בתוספתא אבר ובשר המדולדלים באדם אינם חוצצים' (טור, יורה דעה ס' קצח)

44 אסף השלים: 'לח' (אסף [להלן הערה 47]).

45 אסף לא השלים כך.

46 אסף סבר שצריך להשלים באופן הפוך: 'חשוב יותר עיקר לגוף'.

47 תשובות ופסקים, מהדורת בלוי (לעיל, הערה 10), ס' קמג, עמ' רמט-רנ. ראו גם אסף (לעיל, הערה 8), עמ' כ-כא.

העור ומגנים עליו, לבין פצעים וחלקי עור שניתן להסירם בקלות יחסית, והם גורמים לחציצה. אחד העקרונות שניתן להעלותם מן הדוגמאות המפורטות במשנה הוא לחות הפצע, הגלד וכיוצא באלה. לכלוך או גלד יבש נחשבים לחוצצים, בעוד מיני נגעים לחים נחשבים לחלק מן הגוף, ואינם חוצצים.⁴⁸ דבריו של הר"י כוללים התייחסות להגדרות נוספות שניתנו בבבלי:

אמר רמי בר אבא: הני רבדי דכוסילתא, עד תלתא יומי לא חייצי, מכאן ואילך חייצי. אמר מר עוקבא: לפלוף שבעין, לח אינו חוצץ, יבש חוצץ. אימתי נקרא יבש, משעה שמתחיל לירק. אמר שמואל: כחול שבתוך העין אינו חוצץ, ושעל גבי העין חוצץ. אם היו עיניה פורחות, אפי' על גבי העין אינו חוצץ (נידה סז ע"א).

רמי בר אבא מתייחס לגלדים של פצעי הקזת דם, וקובע טווח זמן להיותם יבשים וחוצצים, בעוד מר עוקבא ושמואל עוסקים בהפרשות שבעין, ותוחמים את אופן היותם חוצצים.

השאלה שהובאה לפני הר"י נוגעת באופן קונקרטי בחטטים שבראש. הוא מסתמך על ההוראה שבמחזור ויטרי,⁴⁹ המופיעה גם במחזור שבידינו:

ועוד צריכה אשה שתסיר מעליה כל גלד וחבורה וגרב שלא יחצוץ על בשרה. ומכה של הקזה עד שלשה ימים לא תחצוץ לפי שעדיין המכה לחה ופתוחה. מיכן ואילך חוצצת. חולי שבעין שקורין קצידיא,⁵⁰ אם לח

48 ראו '[אלו חוצצין באדם...] לפלוף שחוץ לעין, וגלד שחוץ למכה, והטיה שעליה, ושרף היבש, וגלדי צואה שעל בשרו, ובצק שתחת הצפורן, והמלמולין, וטיט היון, וטיט היוצרים, וגץ יונוי' (משנה, מקוואות ט, ב). והשוו '[אלו שאין חוצצין...] לפלוף שבעין וגלד שעל המכה, ושרף לח, ולכלוכי צואה שעל בשרו, וצואה שתחת הצפורן' (שם ט, ד).

49 הר"י מזכיר כאן את ר' שמחה ויטרי מבלי לציין שהוא סבו. אפשר שיש כאן תוספת או עיבוד של מביא התשובה, שהעדיף לשון כללית על פני הגדרה אישית ויחסית.

50 היינו הפרשה נזולית כלשהי. בלשון לעז זו פירש רש"י את הלפלוף שבעין בפירושו לבבלי, נידה סז ע"א, וכן בפירושו ל'רירא' בביצה כב ע"א ובעבודה זרה כח ע"ב.

אינו חוצץ. אם יבש חוצץ. דאמר מר לפלוף שבעין לח אינו חוצץ יבש חוצץ. ואימתי נקרא יבש כשמתחיל לירק.⁵¹

הוראה זו אינה מבחינה בין גלדים לחים ליבשים. בנוסח שלפנינו לא הוזכרו החטטים, אך אפשר שהם הופיעו בנוסח שבידי ר"י הזקן, או שהוא הוסיפם – מבחינה תוכנית – מדעתו. מכאן פסק שיש לחפוף היטב את העור ביום החפיפה ולהסיר את החטטים. תוך שהוא מסתמך על המקורות התלמודיים הוא קובע כי אין לחשוש שהפצעים יעלו גלדים חדשים, שכן אלה ייחשבו, כמו פצעי הקזת הדם שהזכיר רמי בר אבא בתלמוד, כגלדים לחים שאינם חוצצים.

בהקשר זה מזכיר ר"י הזקן את מנהגן של נשות מקומו. אזכור זה אינו מהווה עילה לעצם פסיקת ההלכה או חשיפתה. זו נקבעה כבר קודם, והיא מובאת כאן בציטוט משני. תפקידו של המנהג להוכיח שההוראה שבמחזור ויטרי אינה תאורטית בלבד, אלא מקוימת באופן מעשי.

תפקיד אחר הועיד הר"י למעשי הנשים בחלקה השני של התשובה, הנוגע ל'חטטים של גרדנות'. שמם של חטטים אלה מעיד על גירוי עורי הנלווה להם. מעבר לנתון זה לא ברור מראם ואופיים הפיזי. מן הדיון דלהלן לא נראה שהם נבדלים מן החטטים הרגילים במידת הלחות או היובש שלהם.⁵² בבירורה של הלכה זו מוזכרת בראש ובראשונה פנייתו של הר"י לנשים, נשים שאינן מתוארות כמיוחדות בייחוסן או באישיותן. תגובתו של הר"י על פנייה זו חושפת פן מעניין וחשוב ביחסו לעדותן של נשים. הן מוסרות לו כמה נתונים: ראשית, באופן מעשי לא ראו נשים המחמירות להסיר חטטים אלה. שנית, אין להן מידע תאורטי הנוגע לחטטים מגרדים דווקא. מכך הן הסיקו כי חטטים אלה אינם כלולים בהחמרה הנוגעת לחטטים הרגילים, ואינם חוצצים.

51 מחזור ויטרי, מיוחס לר' שמחה בן שמואל מויטרי, מהדורת ש"ה הורוויץ וא' ברלינר, נירנבערג תרפ"ג, עמ' 610. ראו עוד ברוך בר' יצחק מוורמייזא, ספר התרומה, ווארשא תרנ"ז, הלכות נדה, סי' קג, דף לג ע"ד – לד ע"א.

52 לעניות דעתי מביא פסק ההלכה בקיצור בראש התשובה לא דק כשקבע שחטטים של גרדנות 'יבשין מבחין'. אילו כך היה, צריך היה לצפות להחמרה ברורה של הר"י, ולא כך הוא. כמו כן בפסיקתו לא הבחין ר"י הזקן בין חטטים רכים ליבשים, וחייב להסיר גם את אלה וגם את אלה. קיצור זה נסמך על הסוגיה בבבלי יותר מאשר על תשובתו של הר"י.

תגובתו של ר"י הזקן קצרה: 'ואין בידי להתיר'. הר"י אינו סומך על פרשנותו של הנשים ועל דעתן. הסיבה לכך אינה נאמרת במפורש, ואפשר שהיא נעוצה בחוסר ברירותה של ההלכה שבידן, בהיותה מסופקת ומבוססת על ממצאים שליליים, 'לא ראינו', ולא על נתונים חיוביים.

בשלב השני של דיונו בעניין חטטי הגירוד נזקק הר"י לביור ההלכה שבמשנת מקוואות, המבחינה בין 'גלד שחוץ למכה', הנחשב לחוצץ, לבין 'גלד שעל המכה', שאינו חוצץ.⁵³ הר"י מסביר שזיקתו של גלד שעל המכה לעור היא חיונית ומהותית יותר. הסרתו של הגלד גורמת נזק או צער, ולפיכך בני האדם נוטים להתייחס אליו כאל חלק מן הגוף, וגם ההלכה אינה רואה בו חציצה. סברתו הראשונית של ר"י הזקן היא לכלול את החטטים המגרדים בגדר 'גלד שעל המכה', שאין חובה להסירם ושאינם חוצצים בטבילה. ברם סברה אישית זו שלו הוגבלה על ידו לתחום נטילת ידיים, תחום שאינו חמור כל כך מבחינה הלכתית. ואילו בנושא המשמעותי יותר, והוא העומד כאן על הפרק, טבילה שלאחר נידות, החליט ר"י הזקן, בהיסוס, שלא להקל, ולחייב הסרת החטטים הללו.⁵⁴ הוא עצמו מונה כמה סיבות להקל, כמו היות חטטי הגרדנות מחוברים לעור היטב ולמשך זמן רב, ושחציצה זו אינה דאורייתא, אבל כדרכו תמיד, הוא מעדיף את כוחם של הקבלה ו'מנהג אבות' על פני סברתו שלו, שכן 'מי פרץ גדר של חכמים וינקה'. כנגד דעתו האישית הוא מעמיד את הדברים המיוחסים לרש"י במחזור ויטרי, שבהם לא ננקטה הבחנה בין חטטים רגילים לחטטי גרדנות, ומחוסר ראיות ברורות אין הוא מתיר גם אינו אוסר. כמו במקומות אחרים, התלבטותו והחלטתו לתפוס דרך בטוחה של החמרה מובעות בשלל ביטויים, כמו 'לא מלאני לבי להקל', 'לא אתיר גם איני אוסר', ואף כאן הוא מסיים בתקווה שהשואל ימצא דרך להתיר, ורומז כי במקרה הצורך גם הוא עצמו ימצא דרך כזו.

מנהגן של הנשים, התואם גם את בירורו של הר"י בהלכה ואת סברתו האישית, הועמד בשאלה זו מול 'מנהג אבות ודברי רש"י'. דרישתו למסר ברור ממנהג

53 ראו לעיל, הערה 48.

54 מעניין להשוות את הבחנתו של ר"י הזקן בין נטילת ידיים לטבילת האישה להבחנה דומה שנעשתה בתקופתו בנוגע לסוגיה הרלוונטית בבבלי, נידה סז ע"א. בתוספי הרא"ש על אתר נאמר שיש נוסחי תלמוד שבהם נוסף משפט מסכם לסוגיה, משפט שבו נדחתה ההלכה בעניין טבילת נידות ונתקבלה לטבילה לתרומה. בהקשר זה מובאת גם התנגדותו של רש"י לנוסח זה, אך נראה שרבונו תם החיל את ההבחנה על חלק מן הסוגיה.

הנשים אינה נענית, והוא מעדיף להחמיר ולנקוט דרך שמרנית הנשענת על הספק שבדברי רש"י.

4. ועל שאירע ליל טבילתה במוצאי שבת, ושאלתי את פיהן ואמרו לי שאינה צריכה רק לרחוץ ולחוף בערב שבת. והרוצה להחמיר ולחוף מעט במוצאי שבת תבוא עליו ברכה.⁵⁵

השאלה שנדרש אליה הר"י מוזכרת כבר בתלמוד, והיא נדונה רבות בפרשנות. בסוגיית הבבלי הוזכרו מקרים שונים שבהם עשוי להיות פער של זמן בין החפיפה לטבילתה של האישה לאחר נידותה.⁵⁶ רבו הפירושים על סוגיה זו, ולא בכדי. ראשית, מאחר שיש בה שני חלקים הנראים סותרים זה את זה, והם מסתיימים כל אחד בפסק הלכה שונה. שנית, ה'הלכתא' המוזכרת בחלק השני היא עצמה אינה חד-משמעית, וכבמקרים נוספים בבבלי, זיהוין 'הא' ו'הא' אינו ברור:

והלכתא אשה חופפת ביום וטובלת בלילה, והלכתא אשה לא תחוף אלא בלילה. קשיא הלכתא אהלכתא, לא קשיא, הא דאפשר, הא דלא אפשר (נידה סח ע"א).

רש"י פירש לפי סדר המשפט, כי עדיף תמיד לחפוף ביום הטבילה, ורק כאשר אין הדבר אפשרי, כמו במוצאי יום טוב,⁵⁷ כשאינה יכולה לחפוף ביום, תחפוף בלילה. פירוש הפוך, המנסה ליישב את המתח שבין שני חלקי הסוגיה, מופיע ב'שאלות דרב אחאי גאון': 'ואי איתרמי לה טבילתה בשמשי דשבתא, דלא אפשר למיסרק, משום דאתיא לאותרי שעה, חופפת ביממא וטבלה בליליא, ואפילו אתרמי ערב שבת וחמישי בשבת שני ימים טובים, דלא אפשר למיחף בהון, זמן טבילה בלילי שבת [חופה ברביעי בשבת וטבלה בלילי שבת] משום שטבילה בזמנה מצווה'.⁵⁸ לפי פירוש זה, עדיפה החפיפה בלילה, ממש לפני הטבילה. רק כשהדבר אינו אפשרי, כמו במקרים שבהם טבילתה חלה בליל יום טוב או בליל שבת, היא חופפת ביום הקודם או – אם היום הקודם הוא שבת או יום טוב – כמה ימים לפני

55 תשובות ופסקים, מהדורת בלוי (לעיל, הערה 10), סי' קמז, עמ' רנב.

56 בבלי, נידה סז ע"ב – סח ע"א.

57 אבל בעדי נוסח אחרים שלו, ואף בתוספות על אתר, ד"ה 'כך אמרו', כתוב 'כגון מוצאי שבת'.

58 שאלות דרב אחאי גאון, ד: ויקרא, מהדורת ש"ק מירסקי, ירושלים תשכ"ו, אחרי מות, סי' קיג, עמ' קעו-קעז.

כן, אף שיש הפרש גדול בין החפיפה לטבילה, כפסק ההלכה של רב חסדא בחלק הראשון של הסוגיה (נידה סז ע"ב)

שתי השיטות מוזכרות בספרות הפרשנות והפסקים לדורותיה, ובתקופתו של הר"י אף נעשו ניסיונות לצאת ידי חובת שתיהן. התוספות מקבלים באופן בסיסי את השיטה הגאונית, אך מסייגים אותה בשיטתו של רש"י. על פי פירושם, התלמוד אינו דן כלל במקרה הפשוט, שליל טבילתה ויומו חלים ביום חול, אלא רק במקרים המורכבים, שליל הטבילה או יומו חלים בשבת או יום טוב. אז, סבורים בעלי התוספות, הבבלי מעדיף חפיפה בליל הטבילה, וכשאי אפשר – כשליל טבילתה בשבת או יום טוב – תחפוץ מערב שבת או מערב יום טוב, אך אין כל איסור, ובזה חידושם, לחפוץ ביום הטבילה או בליל הטבילה, כששניהם חול.⁵⁹ מנהגן של נשות מקומם מתיישב לדעתם עם שתי דרכי הפרשנות:

מיהא לפי מנהג הנשים של עכשיו ששוהות במרחץ עד הלילה, מותר לחוף ביום, אף לפי השאלות, ואינו אסור אלא לחוף מבעוד יום ולצאת מן המרחץ קודם הלילה, אבל בששהתה שם עד הלילה, חפיפה אריכתא היא, שכל שעה עוסקת בחפיפת גופה ושערה, ותבוא עליה ברכה.⁶⁰

נראה אפוא שהנשים בתקופתו של ר"י הזקן לא נהגו לחפוץ בלילה אלא ביום. עובדה זו משתקפת גם בדבריו שלו בהקשר אחר:

59 תוספות, בבלי, נידה סח ע"א, ד"ה 'והלכתא' וכן ד"ה 'הא דאפשר'.
60 בבלי, נידה סח ע"א, סד"ה 'כך אמר'. וראו גם בתוספי הרא"ש, המסתייג מפירוש ה'שאלות', ומוסיף: 'ומיהו גם לפירוש השאלות מנהג יפה הוא לנשים שלנו שמתחילות לחוף מבעוד יום ועוסקות בחפיפה עד שתחשך ואז טובלות, ועוד מחמירות על הטבילה'. וכן ב'ספר התרומה', לאחר שהביא את שתי דרכי הפרשנות בסוגיית הבבלי: 'השתא לכל הפירושים מותר לרחוץ ולחוף בליל טבילתה, אלא שלפי רש"י עדיף טפי לרחוץ ביום הסמוך לטבילה, כדי שלא תמהר עצמה, ולפי שאלות דרב אחאי אדרבה, אסורה לרחוץ בחמין ולחוף ביום כי אם בלילה, היכא שיכולה לחוף בלילה. הילכך טוב ונכון שתכנס בחמין ביום בעוד היום גדול ותחוף עצמה בנחת ולא בחפזון ולא תצא עד הערב, ואף רב אחאי דאסור לחוף ביום כי יוצאה בעוד היום גדול, אבל היא שם עד הערב, מודה דשרי' (ספר התרומה [לעיל, הערה 51], סי' ק, דף לג ע"א-ע"ב).

וכן נוהגות הנשים שבינותינו,⁶¹ שבחפיפה שביום טבילה מסירות כל גלד מכה וחבורה וחטטיה מעליהן, ואחר כך אין חוששת שמא [בין] חפיפתה לטבילתה הגליד גלד קשה הראוי לחוץ.⁶²

משנשאל הר"י על מקרה שבו ליל הטבילה חל במוצאי שבת, שאז אינה יכולה לחפוף בשבת עצמה, באופן מתמיה אין הוא פונה לבירור פרשני של הסוגיה הרלוונטית בבבלי, אלא שואל את נשות מקומו כיצד הן נוהגות, ומבסס את פסיקתו על מנהגן.⁶³ נשים אלה נוהגות כשיטה המוצעת על ידי התוספות, ובימים מצוינים, שבהם אין הן יכולות לחפוף ביום הטבילה, הן חופפות בערב שבת, על אף פער הזמן שבין החפיפה לטבילה. למנהג זה מוסיף ר"י הזקן את הנחייתו שלו, ש'הרוצה להחמיר ולחוף מעט במוצאי שבת תבוא עליו ברכה'.⁶⁴

פסיקתו זו תואמת את הדברים המובאים בשמו בפירוש התוספות לסוגיית הבבלי בנידה סח ע"א, בנוגע לתשעה באב. ר"י הזקן דוחה שם את האפשרות לטבול בליל תשעה באב, והוא מציע לטבול במוצאי התענית או – אם אין לה פנאי לרחוץ ולחוף בלילה⁶⁵ – לחפוף בערב תשעה באב, ולחזור ולחפוף באופן סמלי ומקוצר במוצאי ט' באב, סמוך לטבילתה ממש.

61 כ"י שוקן 19520 'שבארצותינו'.

62 תשובות ופסקים, מהדורת בלוי (לעיל, הערה 10), סי' קמג, עמ' רמט.

63 כך לפחות מובאים הדברים ב'תשובות ופסקים'. על פי תשובות אחרות אפשר להניח שהתשובה שלפנינו הייתה ארוכה יותר, אלא שהיא קוצרה והובאה לפנינו בתמצות מפליג. אם אכן ידו של העורך או מלקט התשובות בקיצור, התמיהה מופנית אליו, על שלא מצא לנכון להביא את הדיון הפרשני של ר"י הזקן.

64 ב'ספר התרומה' הובאה הנחיה זו כמחייבת ולא כהחמרה וולנטרית: 'והיכא שליל טבילתה במוצאי שבת או במוצאי יום טוב, לכל הפירושים חופפת בליל טבילתה ולא להרחיק החפי' מערב שבת אך טוב ונכון שתרחץ מערב שבת כל גופה בחמין וראשה, כי יהיה מוצאי שבת תחמם קומקום או קדירה ממלאה מים חמין ותשפשף שם גופה וידיה וגם תסרוק עד ראשה היטב במסרק' (ספר התרומה [לעיל, הערה 51], סי' ק, דף לג ע"א-ע"ב).

65 מדבריהם של רש"י, רבנו תם ור"י הזקן עולה כי לנשים קשה היה להתרחץ ולחפוף את ראשן בליל הטבילה ממש. אפשר שהדבר קשור לשעה המאוחרת יחסית שבה יורד הלילה, למשימות הרבות המוטלות על האישה בלילה דווקא (ראו רש"י, בבלי, נידה סח ע"א, ד"ה 'ותמה על עצמן'), או לקשיים טכניים הכרוכים ברחיצה בלילה. בתוספי הרא"ש על אתר מובא היתרו של ר' משולם לנשות מקומו לחפוף בשבת עצמה, 'כי היו יראות מלטבול בלילה'. נראה אפוא כי בחלק מן המקומות העדפת החפיפה ביום נבעה מחששן של נשים לטבול בלילה. לא ברור אם חשש זה קשור לטבילה עצמה, שנעשתה בחשכה, או שהחשש הוא מבני אדם העשויים להיקרות על דרכן בדרך לטבילה ובחזרה ממנה.

למובאה משמו של ר"י הזקן בתוספות על הבבלי חשיבות רבה. היא מלמדת כי הדברים המובאים בשמו ב'תשובות ופסקים' הם קיצור של דיונו בנושא. שלא כפי שניתן להתרשם מן התשובה, הכרעתו אינה מבוססת רק על עדותן של הנשים; עדות זו היא נדבך נוסף על הברור ההלכתי ואישוש לדברים שכבר החליט עליהם מתוך ברור זה. פנייתו לנשים מלמדת כי ר"י הזקן לא ראה בהלכה עניין תאורטי בלבד, המסתבר בין כותלי בית המדרש, אלא עניין הקשור להליכות היום יום ולהנהגות הרגילות בקהילה. מצוות הנידה היא מצווה מיוחדת לנשים, והשיחה אתן היא הדרך היחידה ליצור גשר בין ההלכה הנקבעת בסברה לבין ההלכה שלמעשה, במציאות.

ג. הראבי"ה

ר' אליעזר בר' יואל הלוי (הראבי"ה) היה מחכמי אשכנז במאה השתים עשרה. בנדודיו בערים שונות למד אצל חכמים רבים, ביניהם ר' אליעזר ממיץ, ר' יהודה החסיד ור' אפרים מריגנשבורג. ר' יצחק אור זרוע היה תלמידו. ספרו החשוב, המכונה 'ספר ראבי"ה' או 'אבי העזרי', כולל פסקי הלכה על סדר הש"ס.⁶⁶ להלן דבריו בהלכות אבלות:

ומברין את האבל כדאמרינן נמי מי איכא מידי דעד האינדא לא מכלינן ליה ולא משקינן ליה והשתא משקינן ומיכלינן ליה.⁶⁷ ושמעתי מדודתי אשת רבינו שב"ט [שמואל בן נטרונאי] שהעידה על בעלה שבתענית שלפני ראש השנה לא הניח לאבל להתענות ביום קבורה. ונראה לי דכיון דאין חובה התעניות הללו, מכלינן ומשקינן ליה כי היכי דליפכח פחדיה.⁶⁸

ר' שמואל בן נטרונאי (שב"ט)⁶⁹ חס על האבלים, ועל מנת להקל עליהם את צערם הורה להברותם גם בימי תענית של שאר העם. תעניות אלה כלולות במנהגי חודש

66 על המחבר וספרו ראו אפטוביצר, מבוא לספר ראבי"ה (לעיל, הערה 4), א, עמ' 1 ואילך, עמ' 80 ואילך.

67 על פי סוגיית הבבלי, מועד קטן כז ע"א.

68 ספר ראבי"ה (לעיל, הערה 4), ג, סי' תתמא, עמ' 561. קטע זה מובא גם בידי ר' אליהו בר' יצחק מקרקשונה, ספר האסופות, כ"י לונדון, מונטיפיורי 134/1 (מתכ"י, ס' 7304), הלכות אבלות, דף קסג ע"א, ובאופן פרפרסטי יותר ראו אור זרוע (לעיל, הערה 11), ב, סי' תל, דף פח ע"ד.

69 על מנהגו לחתום את שמו בראשי תיבות שב"ט ראו אורבך (לעיל, הערה 2), עמ' 206.

אלול ועשרת ימי תשובה, ואינן בגדר חובה הלכתית, ור' שמואל בן נטרונאי ביכר להתחשב במצבם הנפשי של האוננים, ולא ולהקשות עליהם במקום שאין בו הכרח להחמיר. גישתו של ר' שמואל בן נטרונאי – שהיה חתנו של ר' אליעזר בן נתן (הראב"ן), סבו של הראב"ה – נודעה לראב"ה מפי דודתו, אשתו של שב"ט. היא נזכרת כאן בתור מוסרת הנהגותיו ופסיקותיו ההלכתיות של בעלה, אדם חשוב, שדבריו אלה לא הועלו על הכתב.

ד. ר' אליהו בר' יצחק מקרקשונה

בעל 'ספר האסופות', ר' אליהו מקרקשונה, חי במחצית הראשונה של המאה השלוש עשרה. היה תלמידו של ר' אליעזר מוורמייזא, בעל 'הרוקח'. ספרו מקיף ענייני הלכה שונים הקשורים גם לדיני אורח חיים והנהגות היום יום, ובין השאר דן בהדלקת נר שבת ובברכתו:

בהדלקת נר של שבת נר' אבי"ה כשמדליק הנר הראשון מן האור יתכוין המדליק שלא יקרא שם מצוה עליו עד שידליק ממנו נר השני המונח במקומו, ואז לא יצטרך לברך עליו עד שמדליק מנר של שבת לנר של חברו כניהוגינו, שאם לא כן על הראשון היה לו לברך. וגם דעתנו שלא לקבל עלינו שבת כשמברך עובר לעשייתו עד שיפרוש מהדלקת נר השני ויניחנו מיד במקומו, שאם לא כן, אחר הברכה לא היה לו להדליק השנית, אלא להניחו מיד.

שמע' [תי] שרבנ' [ית] חנה, אחותו של רבי' יעקב היה מרגלת הנשים שלא לברך כי אם גמר הדלקת נר השני, שאם לא כן היאך יאמרו להדליק נר של שבת וכבר קבלה עליה שבת.⁷⁰

המחבר מצטט את הראב"ה,⁷¹ ורק עדותו על מנהגה של אחות רבנו תם היא מדבריו שלו. בקטע אחר ב'ספר ראב"ה', המצוטט אף הוא ב'ספר האסופות', מוצג הרקע לבעיה ההלכתית הנדונה:

70 ספר האסופות (לעיל, הערה 68), הלכות שבת, דף עו ע"ד – עז ע"א. הספר נותר בכתב-יד, ורק החלק הנוגע למאכלות אסורות פורסם בדפוס

71 ספר ראב"ה (לעיל, הערה 4), א, סי' קצט, עמ' 265-266. בחילופי נוסח קלים, וראו שם הערותיו של אפטוביצר, שהגיה לפעמים את הטקסט על פי כ"י אוקספורד 637 או על פי 'ספר האסופות', שהוא עד נוסח עקיף.

ונראה לי דנהגו בשתי נרות, שאחת היא לאכול לאורה, ואין היכר כי אם בשתיים, כדאמרינן גבי נר חנוכה בשעת הסכנה מניחה על שלחנו ודיו, אמר רב וצריך נר אחרת להשתמש לאורה, ואמרינן נמי התם הרואה אומר לצורכו הוא דאדלקה להשתמש לאורה. ותו יש לומר חד כנגד זכור וחד כנגד שמור [...] ולפי זה אין להוסיף נר שלישי, ואם צריך לו ירחיקנו להיכרא, כמו נר חנוכה.⁷²

לפי המנהג האשכנזי הדליקו בערב שבת שני נרות. הראב"ה מתחבט בהבנת מנהג זה, והוא מציע לו שני פירושים. לפי פירוש אחד, הנר האחד הוא כדי לאכול לאורו, וכדי שיהיה ניכר שזו אינו אמצעי תאורה רגיל ללילה, הוסיפו לו נר אחר. לפי הפירוש האחר, שני הנרות הם כנגד 'זכור' ו'שמור'.⁷³

דבריו של הראב"ה שציטטתי לעיל מ'ספר האסופות', מתמודדים עם הקושי העולה ממנהג זה בהתחשב בכלל הרווח בהלכה לברך על המצוות 'עובר לעשייתן', היינו מיד בטרם עשיית המצווה. כלל זה עשוי היה לגרום לכך שמצוות הדלקת הנר תפורק כביכול לשני חלקים בלתי זהים: בחלק הראשון הברכה על ההדלקה והדלקת הנר הראשון, ובחלק השני הדלקת הנר הנותר. פירוק זה של המצווה קשה במיוחד בגלל טיבה של הדלקת הנר. הבערת אש אסורה בשבת, והדלקת הנר בערב שבת נתפסה כמציינת את כניסת השבת ותחילת החלת האיסור, במקביל להדלקת הנר בהבדלה שבמוצאי שבת, המציינת את יציאת השבת. האדם המדליק את הנר מקבל עליו בעת ההדלקה את השבת, ומעתה הוא אסור בעשיית מלאכות מסוימות, בכללן הדלקת אש.⁷⁴ אמביוולנטיות זו של המעשה האחד הופכת לבעייתית במיוחד אם הוא מורכב משתי פעולות נפרדות: הדלקת נר אחד ולאחריה הדלקת נר שני. הקושי הוא שבהדלקת הנר הראשון כבר נתקבלה השבת, והדלקת הנר השני גורמת לחילולה.

72 ספר ראב"ה (שם).

73 הבנה קצת אחרת של דברי הראב"ה ותיאור מקיף של מנהג הדלקת הנר אצל האשכנזים, גם על רקע המציאות האסטרונומית, ראו י"מ תא-שמע, 'נר של כבוד', תרביץ מה (תשל"ו), עמ' 128-137 (נדפס שנית: הנ"ל, מנהג אשכנז הקדמון, ירושלים תשנ"ב, עמ' 125-135).

74 ראו לדוגמה ספר ראב"ה (לעיל, הערה 4), א, עמ' 204-265, והדברים שם מבוססים על גישתו של בעל 'הלכות גדולות'. דיון על נושא זה ראו גם: תא-שמע (לעיל, הערה 5), והפנייתו שם, הערות 3-4.

המנהג האשכנזי המתועד כאן, לברך את הברכה בין הדלקת הנר הראשון להדלקת הנר השני, מתואר כתוצאה של התמודדות עם קשיים אלה וכניסיון לצאת ידי חובת כל הפרטים ההלכתיים הנוגעים למצווה. מחד גיסא מברכים 'עובר לעשייתך', ומאידך גיסא אין מסתכנים בקבלת השבת מוקדם מדי. דבריו של הראב"ה מבוססים על פתרון זה ומוסיפים לו הנחיות. ההנחיה הראשונה היא להתייחס אל הדלקת שני הנרות כאל פעולה אחת, שרק בהשלמתה מתקיימת מצוות הדלקת נר שבת. הראב"ה מסביר כי החלת שם המצווה על הדלקת הנר הראשון כשלעצמו היא בעייתית, מכיוון שהיא דורשת ברכה כבר בהדלקת נר זה. ההנחיה השנייה היא לקבל את השבת רק בסיום הדלקת שני הנרות. אם לא כן לא תתאפשר הדלקת הנר השני, שכן בהדלקת הנר הראשון ובברכה שעליו כבר נאסרה כל מלאכה.

העדות על מנהגה של חנה, אחותו של רבנו תם, קשורה לבעיות שעורר מנהג האשכנזי זה לברך בין הדלקת שני הנרות. ר' אליהו מעיד כי חנה הנחתה את הנשים במקומה לברך רק לאחר הדלקת שני הנרות. בכך נמנע אמנם קיומו של הכלל ההלכתי לברך לפני קיום המצווה, אך לא נתעוררה הסכנה החמורה יותר של חילול שבת מיד לאחר קבלתה, במעשה המצווה עצמו. המסורת על הפתרון המקורי של אחות רבנו תם מלמדת בדרך אגב על מוסד שהיה קיים בקהילה האשכנזית. נשים חשובות ידעו הלכה ונהגו להורות אותה לנשות המקום. חנה המתוארת על ידי ר' אליהו היא אחת מנשים אלה. נראה שמשום קרבתה לרבנו תם נתפסה הצעתה כהוראה בעלת בסיס הלכתי שניתן לסמוך עליה,⁷⁵ עד כדי כך שהצעה זו מוזכרת לצד המנהג האשכנזי המוכר במקומותיו של בעל 'ספר האסופות', ללא הכרעה ביניהם.

75 דוגמה נוספת לכך שנשים חשובות הורו הלכה לשאר הנשים בקהילה מובאת במחזור ויטרי, בנוגע לטבילה: 'וצריכה אשה לפרכס את ראשה ולנקר את שיניה, כדי שלא ימצא בהם לא עצם ולא בשר ולא קיסם [...] ובסיפרו של רבינו יצחק בר' מנחם לא גרסי' ליה. וכך הנהיגה אחותו מרת בילא משמו את בנות עירה לחטוט את שיניהם קודם טבילה' (מחזור ויטרי [לעיל], הערה 51), עמ' 609-610). הקטע מובא גם באור זרוע (לעיל, הערה 11), א, ס' שטג, דף מט ע"ב-ע"ג, ושם בשמו של הרשב"ם. האישה, מרת בילא (או מרת בלט ב'אור זרוע') מלמדת את בנות עירה, והיא עושה זאת משמו של אחיה. אפשר אפוא כי אף שהדברים לא נאמרו במפורש לגבי חנה, אחות רבנו תם, גם במקרה זה אין מדובר במנהג עצמאי שלה, אלא בהוראה משמו של האח הידוע. [מסורות הלכתיות של נשים בענייני הדלקת נרות שבת נזכרו גם לעיל, בסעיף א. דהיינו בתחום נשי זה מוסרות ההלכה בעיני רבנו תם הן נשים.]

ה. ר' שמואל מפלייז

ר' שמואל בר' שלמה מפלייז היה מבעלי התוספות הצרפתים בדורו של ר' יחיאל מפריז, היינו אמצע המאה השלוש עשרה. הוא היה מתלמידיו המובהקים של ר' יהודה שירליאון מפריז, וכן תלמיד של ר' דוד ממיץ ור' ברוך בר יצחק מוורמייזא וחבר מובהק של ר' משה מקוצי.⁷⁶ ב'אור זרוע' מצוטטת מפיו הלכה בעניין עובייה של המצה:

ומצות עבות יותר מטפח אסורין, וכן מצינו בלחם הפנים דעוביו טפח, ואף על פי כן יש לומר כי לא החמירו חכמים אך לכתחילה, ואפי' בפחו' [ת] מטפח יש ליזהר, כמו שאמרו חכמים אם אמרו בפת עמילה וכו' ומסיק מאי פת עבה פת מרוב' [ה], וכן בכמה מדינו' [ת] נוהגים במצות עמילו' [ת] בכלי. וחמותי ז"ל אמרה לי בשם מורי חמי ה"ר אברהם בן רבי' חיים שהיה נוהג איסור בדבר מפני שאי אפשר ליזהר אם לא ישתיר בין עמילה לעמיל' מעט עיסה ומחמיץ בשהייה, ואם התירו בלחם הפנים היינו מפני שהכהנים זריזים הם כדאמר גבי פושרים, ועוד גבי עמילה דאמר תלמודא לא הוי בכלי אלא ביד דאמרי' [נן] שף אחת בועט שתיים שף שתיים בועט שלש, ושיפה ביד ובעיטה באגרוף.⁷⁷

בהמשך לסוגיית הבבלי ר' שמואל קובע כי עובייה של המצה בפסח לא יעלה על טפח אחד, כעוביו של לחם הפנים. בהקשר זה הוא נדרש לעניין לישת הבצק. בתלמוד מנסה רב יוסף להבחין בין מצת פסח לבין לחם הפנים, הנעשה בתנאים מיוחדים, ביניהם שהוא 'פת עמילה', היינו שעיסתו נלושה רבות.⁷⁸

76 על פועלו ומעורבותו בחיי הקהילה ועל השתתפותו בוויכוח יחד עם ר' יחיאל מפריז ראו אורבך (לעיל, הערה 2), עמ' 461–463.

77 אור זרוע (לעיל, הערה 11), ב, הלכות פסחים, סי' רנו, דף נט ע"א.

78 'ת"ר: בית שמאי אומרים אין אופין פת עבה בפסח, ובית הלל מתירין. וכמה פת עבה, א"ר הונא טפח, שכן מצינו בלחם הפנים טפח. מתקיף לה רב יוף אם אמרו בזריזין יאמרו בשאינן זריזין, אם אמרו בפת עמילה יאמרו בפת שאינו עמילה, אם אמרו בעצים יבשין יאמרו בעצים לחים, אם אמרו בתנור חם יאמרו בתנור צונן, אם אמרו בתנור של מחבת יאמרו בתנור של חרס. אמר ר' ירמיה בר אבא שאילית את רבי ביחוד [ומנו רב, איכא דאמרי רב ירמיה בר אבא אמר רב שאילית את רבי ביחוד], ומנו רבינו הקדוש, מאי פת עבה – מרובה, ואמאי קרו לה פת עבה משום דנפישא בלישה' (בבלי, פסחים לו ע"ב – לז ע"א, מובא כאן על פי כ"י מינכן, ספריית המדינה הבורית 95 hebr.). וקודם לכן נאמר שם: 'והתניא [...] ושורין שאין לשיין את

ר' שמואל מפלושא מכיר את המנהג ללוש את בצק הפסח היטב באמצעות כלי ולא בידים. והוא מזכיר דברים שאמר בעניין זה חמיו, ר' אברהם בן חיים, בנו של ר' חיים בר' חננאל הכהן.⁷⁹ חכם זה אסר ללוש את מצות הפסח בכלי, מחשש להחמצת שאריות הבצק בכלי, ומשום שהלישה שעליה מדובר בתלמוד היא לישה ביד דווקא. את איסורו של חמיו לא שמע או הכיר ממנו עצמו; הוא מתוודע אליו רק לאחר מותו באמצעות חמותו.

ההלכה הנמסרת על ידי החמות היא מטבעה הלכה הנודעת בבית ובמטבח. סביר שהיא הכירה את האיסור כאשר עלתה אפשרות לישת הבצק בכלי בביתה שלה, ובעלה אסר זאת. עם זאת מכיוון שהדברים נמסרים כאן בקיצור, לא ניתן לאשש את הדבר, ואפשר כמובן שידיעת האיסור שנהג בעלה אינה קשורה למעשיה במטבחה.

ו. ר' חיים אליעזר (מהר"ח) אור זרוע

ר' חיים אליעזר, בנו של ר' יצחק בר' משה מווינה מחבר ספר 'אור זרוע', חי בסוף המאה השלוש עשרה. הוא היה תלמידו של ר' מאיר בר' ברוך (מהר"ם) מרוטנבורג וכן תלמידם של ר' חיים בר' משה ור' אליעזר בר' שלמה, וחברו של ר' אשר בר' יחיאל (הרא"ש). בתשובה דלהלן מהר"ח דן בברכות השחר ובברכות שונות שיש לאמרן גם במשך היום, כמו הברכה 'על נטילת הידים' וברכת 'אשר יצר':

על הברכות, ששאלת אם אדם השכים קודם עלות השחר וברך כל הברכות הקצרות וחזר וישן עד אור הבקר, אם יחזור ויברך בקומו בבקר או לאו, לא שמעתי מזה מרבתי [...] וכבר ראיתי כתוב בשם רבינו

העיסה בפושרין. מאי שנא ממנחות דתנן כל המנחות נילושות בפושרין שלא יחמצו, אם אמרו בזריזין יאמרו בשאין זריזין [...] (שם לו ע"א). לישת בצק לחם הפנים פעמים רבות מוזכרת במשנה: 'כל המנחות טעונות שלש מאות שיפה וחמש מאות בעיטה, שיפה ובעיטה בחיטין. ר' יוסה או' אף בבצק' (מנחות ו, ה). בבבלי על אתר מוזכרת בריתא נוספת: 'תנא: שף אחת בועט שתים, שף שתים בועט שלש' (בבלי, מנחות עו ע"א). רש"י פירש את הביטוי 'פת עמילה' בפסחים באמצעות המונח הצרפתי 'ברידא', היינו לחם שנלוש היטב. ראו מ' קטן, אוצר הלעזים, ירושלים תשמ"ד, עמ' 39. מתרגום זה יש ללמוד כי בצרפת דאז הכירו סוגים שונים של לחמים, שנודעו ברמות שונות של לישת בצקם.

79 סבו של ר' משה מקוצי בעל הסמ"ג ומתלמידיו המובהקים של רבנו תם. ראו אורבך (לעיל), הערה 2, עמ' 124-128.

שמחה, כשהיה ישן ביום היה מברך אלהי נשמה, וכן נהגתי, עד שאמר לי ר' יעקב בר' מאיר, אם כן, בצאתך מן המרחץ ולובש בגדיך תברך מלביש ערומים. ועל כן אלו הברכות לא נתקנו כי אם בהחליף הזמן, דהיינו כשיאיר היום, שהוא זמן לכל אלו העניינים. אבל אם ישן ביום או בלילה כמה פעמים או מפשיט בגדיו וחוזר ולובשן וכל כיוצא בזה לא תיקנו ברכה על ככה [...] וכבר שאלתי את מורי רבינו מאיר זצוק"ל עד מתי מברכין על הנקבים, דאין זה דומה לברכת המזון, שמברך עד שיתעכל המזון שבמעיו, דהיינו עד שירעב, כי לשם הוא נהנה מן המזון שבמעיו כל זמן שאינו רעב, אבל כאן אינו כן. ולא שמעתי ממורי הקדוש זמן לזה [...] ואם היה כך שנתקנה ברכת אשר יצר בבקר, אפילו אם באותה שעה אינו ממשמש בנקביו, לא ידעתי אם שייך לומר שנתקנה לפוטרו בכך כל היום וכל הלילה כמו שכתבתי בשאר ברכות לעיל וכמו שכתב מורינו ורבי' פרץ זצוק"ל בספר המצות קצר בברכת התורה שאנו מברכין בבקר ואנו פטורין בה כל היום וכל הלילה עד יום המחרת [...] ובסידור רבינו שלמה ראיתי שכתב וזה לשונו אבל אברכת נקבים לאחר שיברך שחרית אינו צריך לברך כל היום כולו. כל שעה שאדם נפנה צריך לברך אשר יצר את האדם אפילו לקטנים עכ"ל [...] ומיד אחר זה כתב שרבינו יעקב בר' יקר אמר לו אם אני עומד לעסוק בתורה לאלתר או לילך לבית הכנסת או להוציא בפניו שום דבר שבקדושה אז אני מברך על נטילת ידים ואשר יצר, אבל בשעה שאני יושב ובטל איני חושש לברך על נטילת ידים אלא אשר יצר לחודיה, לפי שצורך הנקבים, עכ"ל. ואני מגמגם ליישבה אם לא כאשר כתבתי. וחמותי ז"ל הגידה לי שרבינו אבא מרי זצ"ל היה רגיל כשהיה עומד בלילה לנקביו בכל פעם היה נוטל ומברך, ומורי רבינו מאיר זצוק"ל היה נוהג כמו שכתב רבינו שלמה, שהיה נוהג רבינו יעקב בר' יקר, ותמהתי אפילו כשלא היה דעתו ללמוד או להתפלל למה לא ברך על נטילת ידים, והלא צריך לברך אשר יצר והוא דבר שבקדושה, ושוב ראיתי שהקשה כן מורי רבינו פרץ זצוק"ל.⁸⁰

תשובה זו עוסקת בכמה שאלות: אם הברכות הנדונות נאמרות בכל עת או רק פעם אחת ביום, אם ניתן לאמרן גם בטרם עלות השחר, אם יש צורך לחזור עליהן

80 שאלות ותשובות מהר"ח אור זרוע, ליפסיא תר"ך, ס' קא, דף לא ע"א-ע"ג.

בעלות השחר, ועוד. תשובה זו מעניינת גם מכיוון שמוזכרים בה חכמים רבים ומקורות שהיו לפני מהר"ח אור זרוע, ואזכירם בקצרה.

הדמות הראשונה המוזכרת כאן היא ר' שמחה בר' שמואל משפירא, חכם אשכנזי מבעלי התוספות, שהיה בן דורו של מהר"ח, ושאינו, ר' יצחק אור זרוע, היה מורו. הוא כתב ספר בשם 'סדר עולם', שלא הגיע לידינו,⁸¹ ואפשר ששם ראה מהר"ח את דבריו ש'כשהיה ישן ביום היה מברך אלהי נשמה'. מהר"ח, כפי שעולה מתשובה זו, אינו דמות עצמאית בפסקיו, והוא נוטה אחר הדעות השונות שאליהן הוא נחשף. כך מביאה אותו ההתוודעות למנהגו של ר' שמחה לאמץ את הנוהל לברך 'אלהי נשמה' גם ביום.

הדמות השנייה המוזכרת בתשובה היא ר' יעקב בר' מאיר.⁸² חכם זה מתנגד לאמירת 'אלהי נשמה' ביום, והוא סבור שהיא מיוחדת לקימה משנת הלילה.

ר' מאיר, שלשמו נלווים כינויי כבוד רבים, הוא מהר"ם מרוטנבורג, רבו של מהר"ח אור זרוע. בקשר אליו הוא מזכיר שאלה ששאלו, ושלא קיבל עליה תשובה, אם יש זמן מקסימלי לאמירת ברכת 'אשר יצר' לאחר ההתפנות. כמו כן מוזכר מנהגו שלא לומר ברכה זו אלא על צרכיו הגדולים ולא על הקטנים.⁸³

הדמות הרביעית המוזכרת בתשובה היא ר' פרץ, הוא ר' פרץ בר אליהו מקורביל, מחכמי צרפת ומאחרוני התוספות, בן דורו של מהר"ח. בתשובה שלפנינו מזכיר מהר"ח את דבריו של ר' פרץ בהגותו ל'ספר מצוות קצר', הוא הסמ"ק,⁸⁴ לעניין

81 ראו אורבך (לעיל, הערה 2), עמ' 411-418.

82 [הכוונה כנראה לרבנו תם. את הדברים מצא מהר"ח אור זרוע בכתבי ר' שמחה מוויטרי (כנראה הנכד), והוא שמצטט את מה שאמר לו רבנו תם.]

83 מנהגים נוספים של מהר"ם הקשורים לברכות השחר מובאים על ידי תלמידו, ר' שמעון בר' צדוק, ב'ספר תשב"ץ'. על ספר זה נתחברו הגהות הפותחות בלשון 'מיהו', הן מיוחסות לר' פרץ (ראו אורבך [לעיל, הערה 2], עמ' 561), ומצוינים בהן חילופי המנהגים בין צרפת לאשכנז. וכך מוסר ר' שמשון: 'מהר"ם ז"ל אינו מברך בבוקר כשנוטל ידיו על נטילת ידים ואשר יצר עד בואו לבית הכנסת, ואם בירך קודם לכן אינו מברך פעם אחרת כשיבא לבית הכנסת, אלא תופס במקום שהניח. מיהו זה מנהג אשכנז, שאומרים כל הברכות בבית הכנסת. אבל אנו שמתחילין בברוך שאמר מברכין על נטילת ידים ואשר יצר בשעת נטילה' (ר' שמשון בר' צדוק, ספר תשב"ץ, ווארשא תרס"א, דיני תפילה, סי' רטז-ריז, דף לה ע"א).

84 אורבך (שם), עמ' 571.

ברכת התורה. לדעתו ברכה זו נאמרת רק פעם אחת ביום, והיא פוטרת את לימוד התורה והקריאה בה במשך היום כולו, עד לבוקר שלמחרת. כמו כן מוזכר ר' פרץ בקשר לקושיה שהעלה מהר"ח על נוהגו של מהר"ם שלא לברך 'על נטילת ידיים' לאחר עשיית צרכים, אלא כאשר הוא עוסק בדבר שבקדושה.

דמות חמישית המוזכרת כאן היא רש"י. 'סידור ר' שלמה' הוא הסידור המיוחס לרש"י, ור' יעקב בר' יקר הוא רבו המובהק. בסידור זה, שהגיע לידינו, מצוי הקטע שאליו מתייחס מהר"ח:

וחייב אדם לברך על נטילת ידים על כל פעם ופעם שנוטל ידיו, דכיון דמצוה לרחוץ משום ניצוצות, כדאמרינן ביומא (ל ע"א) חייב אדם לברך, דנטילה זו לנקות את עצמו שיהא ראוי לקרות בתורה ולשאר ברכות ומצוות, דאמרינן בברכות (טו ע"א) כל הנפנה ונוטל ידיו ומניח תפילין וקורא קרית שמע עליו הכתוב אומר ארחץ בנקיון כפי. אבל אברכת נקבים, לאחר שבירך שחרית אינו צריך לברך כל היום כולו כל שעה שאדם נפנה ביום צריך לברך אשר יצר, אפילו לקטנים, ושאלתי את רבי אם הוא מברך עמה על נטילת ידים בכל פעם ופעם, והשיבני אם אני עוסק בתורה [לאלתר] או לילך בית הכנסת או להוציא בפי דבר קדושה אז אני מברך על נטילת ידים ואשר יצר, אבל בשעה שאני יושב בטל איני חושש לברך על נטילת ידים אלא אשר יצר לבדה, לפי צורך הנקבים.⁸⁵

נוסח זה מאושש גם על ידי מחזור ויטרי שבכתב-יד, בנוסח הקצר והקרוב למקור.⁸⁶ כפי שהעיר כבר ישראל תא-שמע, הנוסח הקצר והקדום של מחזור ויטרי זהה לזה של סידור רש"י, ולפיכך ניתן לראות בו עד נוסח לסידור. ברם במחזור ויטרי הנדפס, הכולל הרחבות ותוספות אשכנזיות מאוחרות,⁸⁷ מופיע המשפט המרכזי והבעייתי בחילוף נוסח משמעותי: 'אבל ברכת נקבים, לאחר שבירך שחרית אינו צריך לברך כל היום. ויש אומר שצריך לברך על כל פעם ופעם שנפנה,

85 סודר רש"י, מהדורת ש' באבער וי' פריימאנון, ברלין תרע"ב, ס' קג, עמ' 51-52.

86 מחזור ויטרי, כ"י פריז, קלגסבלד (לשעבר כ"י ששון 535; מתכ"י, ס' 9278). לתיאורו ראו י"מ תא-שמע, 'על כמה ענייני מחזור ויטרי', עלי ספר יא (תשמ"ד), עמ' 87. [נדפס שנית: הנ"ל,

כנסת מחקרים: עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים, א: אשכנז, ירושלים תשס"ד, עמ' 62-76.

87 ראו תא-שמע (שם), עמ' 89. [עמ' 63]

ואפילו לנקבים קטנים'.⁸⁸ על פי נוסח זה אין בדבריו של רש"י סתירה, אלא שתי דעות שונות המובאות זו לצד זו. לא כאן המקום להכריע בשאלת מקוריותה של הגרסה, אך ברור כי מהר"ח הכיר את החיבור כפי שהוא ידוע לנו היום מכתב-היד. הוא מעיד על מהר"ם מרוטנבורג שנהג כר' יעקב בר' יקר, רבו של רש"י, המוזכר בסידורו, לדברי ר' יעקב יש לברך ברכת 'על נטילת ידיים' רק אם לאחר עשיית הצרכים יש כוונה לעסוק בדבר שבקדושה, לימוד תורה לדוגמה.⁸⁹

88 מחזור ויטרי (לעיל, הערה 51), סי' סז, עמ' 35-36.

89 ראו עוד בשו"ת מהר"ם: 'אשר שאלת' על נטילת ידיים שחרית מתי יש לברך אותה. הא לך לשון רב עמרם גאון שהשיב לרבנו מאיר בריה דרבנו יוסף. וששאלת על נטילת ידיים כו', כך ראינו שאותה נטילה אינה עשויה אלא לעצמו כיון שישין אדם קיימא לן ידיים עסקניות וממשמש בגופו לפיכך כשעומד משנתו אין יכול לברך ולא לקרות קריאת שמע ולא להתפלל עד שיטול ידיו שנ' הכון לקראת אלהיך ישראל לכן מתוקנת אותה נטילה וכיון דאינו יכול לברך ולהוציא שם שמים עד שנוטל ידיו לברך ענ"י. ומכאן ואילך אפי' נכנס לבית הכנסת [צריך להיות בית הכיסא?] ויצא ונטל ידיו אין צריך לברך ענ"י [...] ובסדר רב עמרם השיבו כן לרב' יצחק בן רבינו שמעון' (מהדורת מ"א בלאך, על פי דפוס פראג, בודפסט תרנ"ה, שאלה מ, דף ג ע"ב). מנהגו של רש"י כפי שנלמד בבית מדרשו של מהר"ם מרוטנבורג מובא גם על ידי ר' משה מצוריק: 'צ"ע בס"ג דברכת אשר יצר נמי שמברך לקטנים הוי דבר שבקדושה ואפילו [הכי] גם אין מברך על נטילת ידיים. עכ"ל ס"ק. ואם בא מעשות צרכיו, אם עשה קטנים לבד מברך אשר קדשנו כו' בא מגדולים מברך אשר יצר, ואם שפסף הניצוצות שעל גבי רגליו י"א מברך ענ"י ואשר יצר וי"א שאין מברך על ניצוצות אלא אשר יצר לבדו. כך היה מנהג רש"י עכ"ל סידור מהר"ם. בשם ר"י מקורביל לרוחות ולנגיעות בשר ומנעליו אין צריך נטילה, רק נטילת נקיות עכ"ל' (סמ"ק מצוריק [לעיל, הערה 34], סי' קמה, עמ' סח). עדות נוספת שרק מכללא ניתן ללמוד ממנה על מנהגו של מהר"ם מופיעה בדיני נטילת הידיים של תלמידו, בעל התשב"ץ: 'מהר"ם ז"ל רגיל כשבא מבית הכסא ורוצה לאכול נוטל ידיו ומברך אשר יצר ואח"כ נוטל פעם אחרת לאכילה ומברך על נטילת ידיים. והר"ם ז"ל אומר שזה הפסק. מיהו נוהגין לברך כדרכן ונטילה אחת לשתיים ולא הוי הפסק' (ספר תשב"ץ [לעיל, הערה 83], סי' רפ, דף לא ע"א). הנושא הנדון כאן הוא נטילת ידיים שלפני אכילה הצמודה לנטילת ידיים שלאחר עשיית צרכים והברכות שעליהן. גם מכאן יש ללמוד כי מהר"ם לא דרש ברכה מיוחדת לנטילת ידיים שלאחר עשיית הצרכים. הר"ם המוזכר בהלכה הוא כנראה ר' משה פרנס, תלמידו של מהר"ם מרוטנבורג. ראו אורבך (לעיל, הערה 2), עמ' 562. דברים אלה ואף מנהגו של ר' יעקב בר' יקר הובאו גם על ידי הסמ"ק מצוריק, בהבדלים: 'שאלו תלמידי רש"י אליו הנוטל ידיו לאחר בית הכסא צריך ליטול פעם אחרת או לא והשיב אף אני שאלתי כמו כן למורי רבינו יעקב ב"ר יקר והשיב לי שצריך שתי נטילות על הראשון אשר יצר ועל השניה ענ"י אבל סבירא ליה דנטילה אחת עולה לכאן ולכאן עכ"ל. ומהר"ם נ"ע היה רגיל כשבא מבית הכסא ורוצה לאכול נוטל ידיו ומברך אשר יצר ואח"כ נוטל ידיו ומברך פעם אחרת בשביל אכילה על נטילת ידיים ואומר מהר"ם נ"ע דהוא שפסק. מיהו יש נוהגים לברך כדרכם ונטילה אחת לשתיים לא הוי הפסק' (סמ"ק מצוריק [לעיל, הערה 34], א, ירושלים תשל"ג, סי' קמה, עמ' סח).

הדמות השישית המוזכרת כאן היא חמותו של מהר"ח. אישה זו מעידה על מנהגו של בעלה, חמיו של מהר"ח,⁹⁰ ליטול ידיים בברכה על כל עשיית צרכים, ואפילו בלילה. עמדה זו קיצונית מכל שאר הדעות המובאות בתשובה, בהן דעות שברכת הנטילה קשורה לבוקר דווקא או לעיסוק שבקדושה.

אישה זו מעידה על מנהג שהנהיג אדם גדול בביתה. ההלכה כאן אינה מיוחדת לנשים דווקא, והעדויות עליה היא כעדויות כל אדם על מנהגי אדם חשוב. יתרונה של האישה ביכולתה להתחקות אחר מעשיו של בעלה באופן צמוד ומתוך קרבה מיוחדת. עדות זו אינה על פסק הלכה, אלא על קיומה למעשה.

סיכום

במאמר זה סקרתי כמה מאמרים של חכמי אשכנז וצרפת במאות השנים עשרה ושלוש עשרה שבהם הוזכרו דברי נשים בקשר לשיקולי הדעת של פסיקת ההלכה. את ההתייחסויות ניתן לחלק לכמה קטגוריות, ולא הרי הזכרתן של נשים על ידי רבנו תם כהרי הזכרתן על ידי מהר"ח אור זרוע.

יש שהתחשבו מורי ההלכה במנהגן של נשים סתם, ובמקרים אלה מדובר תמיד במצוות הקשורות לנשים דווקא. כזו היא הזכרתו של רבנו תם את מנהגן של נשות מקומו לכבות ולהדליק עששית דולקת לכבוד שבת. רעיון זה מובע אצלו קצרות בביטוי 'ואם אינן נביאות בני נביאות הן', שהקונוטציות התלמודיות שלו ברורות. רבנו תם מצהיר בכך כי ניתן לסמוך על מנהגן של הנשים, שכן חזקה עליו שהוא מבוסס על מסורת מאוששת. להסתמכות האשכנזית-צרפתית על מנהג הנשים זיקה הדוקה להתייחסות למנהג בכלל במקומות אלה. ואכן המנהג הוא עבור רבנו תם שיקול הלכתי משמעותי, והוא נעזר בו כדי לדחות חשיבה הלכתית תאורטית, ולמנהג הנשים תוקף זהה בעיניו לזה של מנהג כלל העם, היינו הגברים.

גישה שונה במקצת ניתן למצוא אצל ר"י הזקן. גם אצלו מוזכרות נשים בקשר למצוות הנוגעות להן, כמו טבילת הנידה, או בקשר למצוות הקרובות לחיי היום יום שלהן, מצוות שעניינן כשרות האוכל והמטבח. אך במקרים שבהם הר"י מסתמך על דעתן של נשים או על מנהגן, הנשאלות הן נשים חשובות, על פי רוב

90 את הכינוי 'אבא מרי' העדפתי לפרש ככינוי של כבוד ולא ככינוי המצביע על אביו הביולוגי של מהר"ח, על פי ההקשר.

נשים ממשפחתו. עובדה זו באה לידי ביטוי תמציתי במשפט שווריאציה שלו מופיעה כבר אצל דודו, רבנו תם: 'ואם אינם נביאות, בנות נביאים הם וגדולי הדור'. הצידוק להסתמכות על מנהג הנשים הוא בהיותן מקורבות למקור הסמכות; בהיעדר קרבה זו, היינו כשמדובר בנשים סתם, הוא חושש להקל ומעדיף להחמיר. כך הוא מעדיף את הערפול שבדברי רש"י בעניין חטטים שבראש בטבילה על פני המנהג של נשות מקומו שאינו בברי, ולעדות הנשים על מנהגן בטבילת מוצאי שבת הוא מוסיף 'שכל המחמיר תבוא עליו ברכה'. שלא כגישתו של רבנו תם, דודו, ר"י הזקן סומך על מנהגן של הנשים רק אם אין הוא סותר הלכה או שמועה, ואפילו הם בספק, אך אין הוא משתית עליו הלכה. עם זאת ראוי לציין כי הר"י מזכיר את מנהגי הנשים ועדותן במקרים רבים יחסית. עובדה זו מתקשרת אולי לענוותנותו ולהתחשבותו במנהגיהם של אנשים בכלל, ואולי גם לאווירה הכללית במשפחתו של רש"י, הידועה ביחס הכבוד שנהגו בה כלפי הנשים.

בדרך אגב ניתן ללמוד מן העיון באזכורי הנשים ב'תשובות ופסקים' של ר"י הזקן על אופיו של הספר. חיבור זה אינו מוסר את תשובותיו של ר"י הזקן באופן שלם, ונראה שנעשו בו שינויים ובעיקר קיצורים. הקיצורים נעשו על פי רוב בתחום הדיון הענייני-הלכתי ולעתים בדיון הטקסטואלי במקורות, והדים לדיונים הללו נשתמרו בעדי נוסח מקבילים או בחיבורים אחרים, כמו התוספות. בספר שלפנינו נותרו הדיונים הפיקנטיים יותר, אלה הקשורים למנהג המקומי, או הערות והערכות אישיות. אפשר שעריכה זו נובעת מרצון להפוך את הספר לקריא וקליל יותר. עם זאת יש להסתייג ולומר כי מסקנה זו עולה מתוך התשובות הבודדות שבדקתי, ואפשר שהיא מקרית לחלוטין.

יש גם נשים המוזכרות בהקשר של פסיקת הלכה בתור עדות המוסרות על מנהגיהם של חכמים שאליהם היו קרובות, בעל, חם או אח. הלכות אלה אינן מיוחדות לנשים דווקא; לעתים מדובר במנהגים שניתן לראותם רק בבית, כמו הברכות שלאחר נטילת ידיים ועשיית צרכים, שחמותו של מהר"ח מוסרת על המנהג של בעלה בהן. במקרים כאלה הנשים משמשות כמוסרות תורה שבעל פה, ונודע להן תפקיד מעין ספרותי. כך מוסרת אשת ר' שמואל בן נטרונאי, דודתו של הראב"ה, על הפטור מן התעניות שלפני ראש השנה שהעניק בעלה לאבלים.

העולה מדבריי הוא שהתחשבות במעשיהן של נשים אינה משקפת התייחסות מיוחדת אליהן. ההסתמכות עליהן בפסק ההלכה אינה נובעת מן ההערכה שהן מחמירות או מקפידות בקיום מצוות באופן מיוחד או שיש בידיהן מסורת בלעדית. בולט לעין שהנשים אינן מתוארות בזכות מעלותיהן האישיות, אלא רק כנשותיהם או בנותיהם של אישים חשובים. כמו כן לא מצאתי מקרים שבהם הובעה הערכה אישית לאישה שנחשבה משכילה ומבינה בהלכה. דוגמה כזאת לכאורה מצויה בתיאורה של חנה המורה לנשים הלכה בענייני הדלקת הנר. ברם גם במקרה זה לא נפקד מקומו של ייחוסה המשפחתי, 'אחותו של רבי יעקב', הוא רבנו תם, וגם כאן נוצר הרושם שהצידוק לביסוס ההלכה על מנהגה הוא ייחוסה ולא דווקא השכלתה האישית בהלכה. מנהגן האישי של הנשים נחשב למוסמך רק בעניינים המיוחדים להן, עניינים שלגברים אין חלק מעשי בהם, כמו נידות או הדלקת נרות שבת, ובעניינים אחרים יש לדבריהן תוקף רק משום קרבתן למקור הסמכות הגברי – בעליהן, אחיהן או גברים חשובים אחרים שהן חיו בבתיהם.

על כך יש להוסיף את ההיבט הכמותי, אף אם החומר המוצג כאן אינו מלא, וליקוט המקורות למאמר זה נעשה בחלקו באופן אקראי. מיעוט המקרים שבהם מוזכרות נשים בהקשרים של פסיקת הלכה אומר דרשני, והוא מעיד על המצב הכללי, שבו לא נטלו הנשים חלק בפסיקת ההלכה, אף לא באופן פסיווי.

בדברים אלה יש כדי להציג עמדה אחרת מזו שהציג מוריץ גידמן בספרו:

גם מצד אחר היה לנשי ישראל חלק גדול בתורה, כי גם הן דבקו בדת המסורה ובשמירת המנהגים השייכים להן היו הן מקפידות ביותר, עד שגם גדולי התורה נענו להן בדברים שהחמירו הנה [...] ביותר היתה מכרעת דעתן של נשי הרבנים הגדולים או הנשים המלומדות באמת שגם כאלו נמצאו אז בתוכן [...] אבל כל אלו היו כיוצאות מן הכלל כי בכלל היה מספר הנשים המלומדות מעט מאד בצרפת ואשכנז ביום ההוא כאשר אמרנו.⁹¹

91 מ' גידעמאנון, ספר התורה והחיים בארצות המערב בימי הביניים (תרגום א"ש פרידברג), ירושלים תשל"ב (ווראשא תרנ"ז), עמ' 189–190.

גידמן מסתייג אמנם ומעריך שמספרן של הנשים המלומדות בצרפת ובאשכנז לא היה גדול, והוא מציין גם שהשפעה רבה יותר הייתה לדעתן של הנשים מן המשפחות החשובות, אך עם זאת הוא סבור שלנשים נודעה תכונה סגולית, היא דבקותן במסורת, ובזכותה 'גם גדולי התורה נענו להן'. מעבודתי זו עולה כי קביעה זו אינה מדויקת. את הערכתם של הגברים לנשות קהילתן על שמירת המסורת שבידיהן לא ניתן להוכיח מתוך השימוש במנהגיהן, ויש לחפשה במקום אחר.