



עיונים בהלכות שבת, גדה ועוד

- גליון ו' -

**יו"ל ע"י
כולל אברכים**

**שע"י בית הכנסת אנ"ש
ברוקלין נ.י.**

יום הבהיר יו"ד שבט ה'תשפ"א



וזאת למודעי
כל מקום שנוכר הר"ת אדה"ז,
הכוונה לאדמו"ר הזקן בעל התניא והשו"ע

המוציאים לאור:
כולל אברכים
שע"י בית הכנסת אנ"ש

© Copyright '21
Kollel Anash
770 Montgomery St
Brooklyn, NY 11213
KollelAnash@gmail.com
718.568.4570

נסדר ונדפס ע"י:

ישר גראפיקס
347.528.6918

מפתח ענינים

הקדמה ה

פתח דבר ז

שער רבותינו נשיאנו

קונטרס אחרון לשו"ע אדמו"ר הזקן, יו"ד סימן קפז סק"ד יא
עם פיענוחים, מ"מ וביאורים

תיקונים בדפוס ראשון של שו"ע אדמו"ר בזקן לו
-ספק למי-

בענין טבילת נדה וזבה במים חיים מ
אגרות כ"ק אדמו"ר זי"ע

שער דברי נחמיה

תשובה אל אדמו"ר הצ"צ אודות שידוך של בנו אדמו"ר מהר"ש נ"ע מט
שו"ת דברי נחמיה אה"ע סימן מח

ליקוטי ענינים, כללים ופתגמים מתוך שו"ת דברי נחמיה נט
הרב אברהם חיים שטערן

שער שפתי ישנים

בענין בישול בשר צלוי בכלי שני צא
הגאון החסיד מוהר"ר אליהו יוסף ריבלין זצ"ל, מח"ס אוהלי יוסף

בענין ספר תורה שנכתב בו ב' או ג' תיבות בלי שירטוט צה
הגאון מוהר"ר שלמה גאנצפריד זצ"ל, מח"ס קסת הסופר, קיצור שלחן
ערוך ועוד

שער השבת

אמירה לעכו"ם באיסורים דרבנן לדעת אדמור הזקן קא
הרב מנחם מענדל גארמען

ברכת מעין שבע במניני מרפסת קיא
הרב מיכאל אלעזר לערנער

קיד.....גדר לאלתר בבורר שני מיני אוכלים
הרב מיכאל אלעזר לערנער

קיה.....ביאורים בשו"ע אדה"ז סימן שמג
הרב דוב יהודה שטיינמעץ

קכה.....איסור זמני ואיסור עצמי בשייכות לאיסור לא תאכילום
הרב מנחם מענדל קמינקר

שער הטהרה

שו"ע יו"ד סימן קפג - סיכום שקו"ט של הראשונים והאחרונים..קמה
הרב מנחם מענדל מרזוב

רנד.....שיטת הראב"ד באשה שהקדימה וראתה לפני וסתה
הרב אברהם שמואל לערנער

רסו.....חליפת מכתבים בענין הנ"ל
עם הרב אפרים אריאל בוקוולד, מהדיר בעלי הנפש להראב"ד החדש

ערב.....בענין ז' נקיים והבדיקות - ביאור שיטות הראשונים
הרב מנחם פרקש

שער הסת"ם

שו"ת בענין מקום כתיבת שם ש-ד-י במזוזה - כנגד הריוח שבין
הפרשיות או כנגד תיבת והי'.....שעה
הרב אברהם אזדאבא שליט"א - הרב אליעזר צבי צירקינד ז"ל

שער החסידות

תג.....הביטול ד"התכללות" בדבר ה', וביאור בתניא פמ"ג
הרב משה אליהו גורארי'

תיב.....שתי האהבות ד"נפשי אויתיך" ו"כברא דאשתדל"
הרב משה אליהו גורארי'

הקדמה

יו"ד שבט תשפ"א

ברוך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה, שזכינו להוציא לאור עוד קובץ חשוב – קובץ עיונים תפארת שמשון גליון ו'. קובץ זה הוא פרי עמלם של האברכים הלומדים בכוללינו שע"י "בית הכנסת אנ"ש" בשכונת קראון הייטס.

מטרתנו בהתייסדות הכולל היתה, להגדיל ולהאדיר אצל אברכי אנ"ש שיחיו את לימוד ההלכה בעיון בכלל, ובפרט הלימוד בהלכות שבת והלכות נדה, שהן הלכות הצריכות ונוגעות ביותר לכל אברך הבא להקים בית נאמן בישראל על יסודי התורה והמצוה. ובזה רצינו למלאות את רצון קדשו של כ"ק רבינו זי"ע, שעורר וביקש ותבע פעמים אין מספר אודות הנחיצות של לימוד ההלכה, לידע את המעשה אשר יעשון, ובפרט אצל אברכי הכולל, וכצעתו בהתוועדות יום שמחת תורה תשל"ו ס"ו: "שיבחרו אברכים בכוללים אשר יראת ה' היא אוצרו, שכל עיסוקם יהי' לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, ביגיעה והעמקה יתירה".

אופן הלימוד בכוללנו הוא, ראשית דבר ללמוד ולהעמיק בסוגיית הגפ"ת עם ראשונים בעיון היטב, ומשם באים ללימוד ההלכה, בטור וב"י ושו"ע ונושאי כליהם, ובפרט בשו"ע אדמו"ר הזקן, ועד לשו"ת האחרונים ופוסקי זמנינו, ובסיום כל סוגיא נבחנים האברכים אצל גדולי הרבנים שיחיו.

בעז"ה זכינו שבמשך השנים היתה הצלחה גדולה בכוללנו, ובאופן דלמעלה מן המשוער, הן בטיב ואיכות האברכים עם כשרונות ברוכים שישבו ועסקו בלימודם בהתמדה גדולה ושקידה עצומה, והן בהצטיינות האברכים באופן ידיעת והבנת הלימודים בכלל, ובפרט בעת עומדם על כור המבחן אצל הרבנים בסיום לימודיהם.

ובימים אלו נתחזקה ונתוספה עוד בהצלחת הכולל בכך, שהאברכים שיחי' גדלו והצליחו ועשו פרי בלימודם, והביאו לבית הדפוס את חידושיהם שנתחדשו להם בעת עיונם בלימודם, וחלק מהם נתכנסו ונקבצו בקובץ זה היוצא לאור כעת,

הנקרא "עיונים - תפארת שמשון" (גליון ו'), על שם א"מ הרה"ח ר' שמשון בן הר"ר חיים דוד ז"ל, ותהי' זאת לעילוי נשמתו, ויהא זכרו ברוך.

וכאן המקום להביע תודתנו להרה"ח ר' מיכאל לערנער שיחי', העומד בראש כוללנו, עבור התמסרותו בכל לב ונפש למען הצלחת הכולל בכלל ובפרט, מיום הווסדו ועד עתה, וכל עניני הכולל כקטן כגדול מתנהלים תחת פיקוחו ובעידודו. ויה"ר שיזכה להמשיך ולהצליח בתפקידו זה עוד רבות בשנים, מתוך נחת והרחבת הדעת.

ועל כל האמור לעיל הנני מודה ומברך להקב"ה, על אשר עד כה עזרני ביסוד הכולל החשוב הזה ובניהולו כל השנים הללו, ויה"ר שכשם שעזרני עד הנה כן יעזרני גם להלאה, להגדיל ולהרחיב את הכולל בכמות ובאיכות, לנחת רוח ולשביעות רצונו של כ"ק אדמו"ר זי"ע. ובקרוב ממש נזכה לקיום היעוד ולא ילמדו עוד איש את רעהו וגו', כי כולם ידעו אותי וגו', בביאת משיח צדקיננו במהרה בימינו ממש.

שמואל חיים דוד פישר

רב ביהכ"נ אנ"ש

קראון הייטס, ניו יורק

פתח דבר

בשבח והודי' לה' יתברך אנו שמחים להציג לפניכם את הקובץ החשוב הזה, "עיונים - תפארת שמשון", גליון ו'. בו נלקטו בירורים, חידושים וביאורים שנתבררו, נתחדשו ונכתבו על ידי אברכי כוללנו, כולל אברכים שע"י בית הכנסת אנ"ש, בשכונת קראון הייטס, כאן צוה ה' את הברכה.

הקובץ נחלק לשבעה שערים: שער רבותינו נשיאנו, שער דברי נחמיה, שער שפתי ישנים, שער השבת, שער הטהרה, שער הסת"ם, ושער החסידות. בתוך כל שער גופא נסדרו העיונים, באופן כללי, לפי סדר סימני השו"ע.

כפי שיפורט להלן כמה כת"י ישנים רואים כאן אור הדפוס לראשונה, חלקם נמסרו לנו ע"י ידידינו הנכבד הר"ר אברהם הלוי שי' בערנס, וזכות הרבים תלוי בו.

אמרו חז"ל, חמרא למרי' טיבותא לשקי', ברצוננו להודות למייסד ופטרון כוללנו, הלא הוא הרה"ח ר' שמואל חיים דוד פישר שליט"א, על האכסניא של תורה שזכה להקים בבית מדרשו לפני כמה שנים, אשר עי"ז יש ביכולתנו ללמוד בשקידה והתמדה, מתוך מנוחת הנפש והגוף והרחבת הדעת. יהי רצון שזכות זה תעמוד לו ולכל משפחתו שיחיו, שיתברכו בכל מילי דמיטב בגשמיות וברוחניות.

המערכת



קונטרס אחרון לשו"ע אדמו"ר הזקן

יו"ד סימן קפ"ז סק"ד

עם פענוחים, מ"מ וביאורים

נערך ע"י הרב אברהם חיים שטערן

מגיד שיעור בישיבת אהלי תורה, קראון הייטס

הקדמה¹

איתא בגמרא (דף סו ע"א): "ואם יש לה מכה תולה במכתה. ונאמנת אשה לומר מכה יש לי במקור שממנה יוצא הדם". כלומר, דאשה שיש לה מכה יכולה לתלות שהדם היוצא ממנה בא ממכתה, וטהורה היא².

והנה בגמ' לא נתפרש באיזה סוג מכה מדובר, ונחלקו בזה הרשב"א וספר התרומה. דהרשב"א (תוה"ב הארוך שער ד) כתב "שאפילו אינה מרגשת ממש שהדם שותת ויורד מן המכה", תולה במכתה. והיינו שכל אשה שיש לה מכה, אפילו אם אינה יודעת כלל אם מכתה מוציאה דם, תולה במכתה. אך בספר התרומה (סי' צב) חולק על זה, וסבירא לי' ד"דוקא כשיודעת שיוצא דם מן המכה תולה בה, אבל אם ספק לה אינה תולה בה"³.

אלא שפירוש זה בדברי הרשב"א – הוא לפי הבנת הב"י (ד"ה וכתב הרשב"א), והרמ"א (דרכי משה סק"ז). אמנם הש"ך (סקכ"ד) והחכם צבי (שו"ת סי' מו) הבינו אחרת בדברי הרשב"א – דלעולם צריכה לידע בודאי שמכתה מוציאה דם, והא דכתב הרשב"א "שאפילו אינה מרגשת ממש" לא בא לשלול אלא שאינה צריכה להרגיש ממש שהדם שהיא רואה עכשיו שותת



1. אות ב ואילך, מה דינה אם לא נתברר שיש לה מכה עד לאחרי ראייתה בשעת תשמיש. וע"ע מי נדה קו"א סי' נב. שו"ת דברי חיים ח"ב סי' עז.

2. ודוקא במכה כזו שנמצא למשך זמן הרבה, אבל במכה עוברת – ראה סדרי טהרה סי' קפז סקי"ב, ריש סי' קצג. שו"ת צמח צדק סי' שיב.

1. תודה מיוחדת להרה"ת מנחם מענדל מרזוב שהואיל לעבור על הדברים, והעיר הערות מועילות ביותר.

הערות והארות יתקבלו בברכה: avrohomestern@gmail.com.

2. ויש להדגיש, שכל זה הוא רק כשהי' ברור לה בשעת תשמיש שיש לה מכה, ולא בשנודע לה רק אח"כ. וראה שו"ת צמח צדק סי' קכב

ויורד מן המכה, וסגי בכללות הידיעה שהמכה מוציא דם. – באופן שאין הרשב"א חולק כלל על ספר התרומה⁴.

*

ומבאר רבינו (סקכ"ג, ונתבאר בשו"ת צמח צדק סי' קיד אות ב) "יסוד" המחלוקת ביניהם:

דהנה החכם צבי הקשה על פירוש הרמ"א: א) "שהרי אף בכתמים קלים שנינו בסוף פרק הרוואה כתם דף נח אם יש בה מכה והיא יכולה להגלע ולהוציא דם, הרי זה תולה בה. הרי דלא תלינן אפילו כתם אלא במכה שהיא יכולה להגלע, וא"כ האיך תיסק אדעתין למימר ברואה ממש, שאף בסתם מכה שאין אנו יודעין בה אם יכולה להגלע ולהוציא דם שתולה בה. יציבא בארעא וגירא בשמי שמיא".

ב) "ועוד בפירוש אמר ר' עקיבא לתלמידיו.. שלא אמרו חכמים הדבר להחמיר אלא להקל, שנאמר כו' דם ולא כתם. הרי בפירוש דברואה ממש אין לנו להקל אפילו ביכולה להגלע, שהרי אין זה כתם אלא רואה".

ג) "דאף שהאשה בחזקת טהרה עומדת ומוקמינן לה אחזקתה, מ"מ לא אמרינן הכי אלא כשהוא ספק שקול, וכיון שיש לה מכה המוציאה דם בודאי

התרומה וסיעתו, ביש לה וסת שלא בשעת וסתה על כל פנים" (ל' רבינו סקכ"ג). "דאנן לא קי"ל כהמרדכי אלא כשיש צד אחר להקל" (ל' רבינו סי' קפח סקכ"ג).

אמנם כל זה הוא רק מחמת דהרמ"א אזיל לשיטתו בהבנת דברי הרשב"א, דלא בעינן שתדע שמכתה מוציאה דם, ולכן סמך על דעת המרדכי בצירוף הרשב"א. אבל הש"ך הרי סבירא ל' שגם הרשב"א מודה לדעת ספר התרומה, ולכן אינו מקיל כדעת המרדכי לסמוך על מכה שאינו ידוע שמוציא דם, ואפילו שלא בשעת וסתה. וראה עוד בארוכה ביאור שיטת הש"ך, ובהטעם שחולק על הרמ"א – בהוספה א.

ולמעשה, כתב רבינו ש"אין לסמוך על רמ"א וסיעתו להקל באיסור כרת נגד הש"ך וסיעתו" – למרות שזה עתה האריך לבאר שיטת הרמ"א, ולתרוץ קושיות החכם צבי שעליו. אמנם לאידיך מביא שם כמה אופנים שבהם אכן אפשר לסמוך על שיטת הרשב"א (עכ"פ בשעת הדחק), כשהוא בצירוף סניפים אחרים – והובאו ציורים אלו בהוספה ב.

4. ומבאר רבינו (סקכ"ג) דלמרות דאנן הלא קי"ל כדעת ספר התרומה, ובלא"ה בעינן שתדע שמכתה מוציאה דם, מ"מ יש בכל זה (– הבנת שיטת הרשב"א) נפקותא לדינא: דהנה במרדכי יש לו שיטה ממוצעת בזה, דמצד אחד סבירא ל' כדעת ספר התרומה – דבעינן שתדע שמכתה מוציאה דם. אך לאידיך ס"ל דאם יש לה וסת קבוע וראתה שלא בשעת וסתה, אפשר לתלות במכתה ולומר דמסתמא מוציאה דם. [וטעמו: "דשלא בשעת וסתה – כיון שאין דרכו של מקור להוציא דם, וסתם מכה עשויה להוציא דם לפעמים, תולין במצוי" (ל' רבינו להלן סקכ"ד). אי נמי "חזקה דאורח בזמנו בא, דהיינו באשה שיש לה וסתה וראתה דברים אלו שלא בשעת וסתה, דמסתמא אינו דם נדה. דאורח בזמנו בא" (ל' רבינו סי' קפח סקכ"ג)].

והנה ברמ"א (סעיף ה) פסק כשיטת המרדכי הנ"ל. וטעמו, דלמרות שהוא דעת יחיד, "מ"מ סמך רמ"א על הרשב"א דסבירא ליה דאינה צריכה כלל לידע אם מכתה מוציאה דם, וצירוף סברתו עם דעת המרדכי – להקל נגד ספר

הרי הוא ספק שקול, ספק מן המקור ספק מן המכה שיש בה דם. אבל כשאינה יודעת בודאי שמכתה מוציאה דם, הרי אין כאן ספק שקול, שהרי דרך המקור להוציא דם בודאי ודרך המכה ספק.. וא"כ היכא אתי ספק דם דמן מכה ומוציא מידי ודאי דם המקור אף דהאשה עומדת בחזקת טהרה".

ותוכן דבריו הוא, דהיות שאינו ידוע כלל שהמכה מוציאה דם, א"כ לא הוי המכה אלא ספק שאינו שקול, ולא אזלינן בה בתר חזקת טהרה. ומה שמצינו שהקילו חכמים לתלות במכה, היינו בכתמים דוקא שהוא מדרבנן, ולא ברואה ממש.

אמנם הרמ"א סבירא ליה, דבאמת כל מכה "גמורה" יש בה ודאי דם נצרך בתוכן, והספק הוא רק האם דרכו של מכה זו להוציא הדם לחוץ⁵. ולא רק זאת, אלא ד"סתם מכה היא מוציאה דם לפעמים" (ל' ספר התרומה שם – הובא בפנים סקכ"ט). ואם כן מובן מזה, ד"לשיטת הרשב"א לפי דעת רמ"א וסיעתו, (ד)אף אם אינה יודעת אם מכתה מוציאה דם תולה בה, והיינו משום דמוקמינן לה אחזקתה.. דספק שקול הוא בלא צירוף החזקה, כמו בידוע שמוציאה דם. והיינו משום דסתם מכה מוציאה דם לפעמים כמ"ש בספר התרומה" (ל' רבינו סקכ"ג)⁶.



ספר התרומה והגהות מיימוני, שתדע שמכתה מוציאה דם לפעמים, אלמא דגם זה אין צריך לידע". וע"ע בזה בפרס רמונים בפתיחה חקירה ג אות ו.

6. וכ"כ בשו"ת חתם סופר סי' קמד וז"ל, "כי אין אנו מכניסים בספק אלא אם שני הצדדים שקולים, והנה במקור יש דם בודאי תמיד, אלא שאין דרכו להוציאו שלא בשעת וסת, אבל מ"מ ידעינן בודאי שיש בו דם. והמכה לא ידעינן אם יש בה דם כלל, ואינו נכנס לגדר הספק כלל. לכן הצריך הרשב"א שעכ"פ צריכה שתדע בודאי שזוהי מכה שיש בה דם עכ"פ, ואע"פ שאין אנו יודעים אם מוציאה דם הרי הוא שקול עם דם מקור, ושריא מספיקא להרשב"א, משום דמוקמינן בחזקת טהרה".

ועיין בדברי רבינו שם (סקכ"ד) – שזהו גופא מתלוקת הרשב"א וספר התרומה. דהרשב"א ס"ל דבכה"ג הוי ספק שקול – ספק מן המכה ספק מן המקור, וכנ"ל. אמנם ספר התרומה ס"ל ד"בדעינן שתדע שמכתה מוציאה דם, דאז מוקמינן לה אחזקתה, הואיל והוא ספק שקול – ספק מן המקור ספק מן המכה.. אבל כשאין ידוע אם מכתה מוציאה דם כלל אינו ספק

5. ז"ל רבינו בפנים: "שהיא מכה גמורה כבועה וחבורה, שהדבר ידוע שהדם נצרך בתוכן, ולאפוקי כאב בעלמא דלא מקרי מכה.. וכמ"ש בתשובת חכם צבי ובתשובת אמונת שמואל". וז"ל החכם צבי שם "דברואה דם מחמת מכה שהיא טהורה, היא בועה וחבורה שיש בה דם ומוציאתו, ואין זה דם המקור". וכ"כ בסדרי טהרה סק"ט בשם שו"ת דבר שמואל. וראה גם שו"ת חתם סופר יו"ד סי' קמא ד"ס"ל להרשב"א אין צריכה שתדע שמכתה הוציאה דם בשום פעם כלל.. אמנם תדע עכ"פ שהמכה הזאת היא מאותן המכות שיש דם עכ"פ, ואז נאמר שממנה שותת ויורד". וכ"כ בס"י קמד ד"ה ועוד. ועיין עוד בזה, מהר"ם שיק יו"ד סי' קעז סק"י. שו"ת שואל ומשיב תליתאה ח"ב סי' מ.

ולמעיר משו"ת צמח צדק סי' קיז אות ה וז"ל, "בתורת הבית הקצר שער ד משמע יותר שאין צריך כלל לידע שמכתה מוציאה דם. שהרי ז"ל: אם היא מרגשת בעצמה שיש לה מכה, נאמנת לומר מכה יש לי במקור שאפשר שממנה הדם שותת ויורד עכ"ל. דעם היות ד"שאפשר" קאי על הדם שהיא רואה עתה, מ"מ לא הזכיר כלל ולא התנה כמו שהתנה

ולפי זה מובן, דבכה"ג הוי דינו של רואה ממש ג"כ כדין הכתמים⁷. ושפיר תלינן במכה למרות שאינו ידוע שמוציאה דם⁸.

אופן הבדיקה – לידע שמכתה מוציאה דם

[בפנים הביא רבינו מחלוקת הרמ"א והש"ך בפירוש דברי הרשב"א⁹. דלהבנת הרמ"א אפשר לתלות במכה גם כשאינו ידוע כלל שמוציאה דם. ולהבנת הש"ך בעינן שתדע עכ"פ שמכתה מוציאה דם.]

להתגרות ולהתקלקל, ולהוציא דם. ב) שמעצמה לא התקלקל, אמנם ע"י קילוף הקרום יכולה היא להתקלקל שוב. וכפי שכתב רבינו "שהיא יכולה להגלע ולהוציא דם ע"י דוחק וחיכוך בידיים או בדבר אחר".

ונמצא, שמחלוקת רבינו והחכם צבי הוא מן הקצה אל הקצה. החכם צבי סבירא ליה דמכה שאינו ידוע שמוציאה דם – לא רק דלא הוי ככתמים, אלא גרע מכתמים. ורבינו סבירא ליה – דלא רק שהוא כמו כתמים, אלא עדיפא מכתמים.

וראה עוד מה שהאר"ך רבינו בפנים סק"ג, ביישוב קושיות החכם צבי על הרמ"א. וראה עוד יישובים בזה: בשו"ת נודע ביהודה קמא סי' מא אות ו. שו"ת צמח צדק סי' קיד אות ג. סדרי טהרה סק"ב, סקט"ו, סקי"ז. שו"ת שואל ומשיב תניינא ח"ג סי' א. תליתאה ח"ב סי' מ. פרדס רמונים בפתיחה חקירה ג. שו"ת ברית אברהם יו"ד סי' מח. ולהעיר ממ"ש בפסקי דינים סעיף ה "שפירוש הש"ך צ"ע מאד, ואינו מתיישב לנכון בהרשב"א".

ובכללות הענין יש להעיר: כל המובא כאן הוא לפי דעת רבינו בקונ' אחרון. אמנם להלן בסוף קונ' אחרון יא מובא מה שכתב רבינו בזה במהדורא בתרא, ושם חולק על כמה דברים שנתבאר כאן. ושם מביא כמה מהלכים לבאר איך שלאמתיו של דבר אין הרמ"א והש"ך חולקים בהבנת הרשב"א. וראה בזה הוספה ג.

9. כלומר, כשם שנחלקו הרמ"א והש"ך בהבנת שיטת הרשב"א, וכפי שנתבאר לעיל בפתיחה "יסוד" המחלוקת ביניהם. כמו כן, וכתוצאה מזה, נחלקו גם במשמעות דבריו.

שקול, שהרי המקור מוציא דם בודאי". אי נמי "דספק מן המכה שאין ידוע אם מוציאה דם כלל, אפילו בצירוף חזקה לא הוי ספק שקול נגד רוב דמים שמן המקור". – והיינו, ש"אינו נכנס אצלו בגדר ספק" (לי' שו"ת צמח צדק סי' קי אות ב). וע"ע שו"ת נודע ביהודה קמא סי' מא אות ג.

7. ראה שו"ת צמח צדק סי' קיז אות ו "דכבר לימדנו רבינו נ"ע, מדהביא הרשב"א דין מכה בשער הכתמים, אלמא דשייכי אהדדי... [ד]כשיש מכה באותו מקום הרי זה מקום ספק, כמו ש"ל דמעלמא אתיא כו".

8. עוד נחלקו רבינו (– בדברי הרמ"א) והחכם צבי, בגדרו של "מכה שחיתה [– נתייבשה] והיא יכולה להגלע": הדנה מדברי החכם צבי מבואר, דמכה שאינו ידוע שמוציאה דם גרע ממכה שחיתה והיא יכולה להתגלע. וכפי שכותב "דלא תלינן אפילו כתם אלא במכה שהיא יכולה להגלע... וא"כ האיך תיסק אדעתין למימר ברואה ממש, שאף בסתם מכה שאין אנו יודעין בה אם יכולה להגלע ולהוציא דם שתולה בה. יציבא בארעא וגיוורא בשמי שמיא". אמנם רבינו ס"ל דמכה שאינו ידוע אם שמוציאה דם (לא רק דלא גרע, אלא) עדיפא ממכה שחיתה והיא יכולה להתגלע. וכ"כ בכרתי ופלתי סק"ה. וע"ע שו"ת חתם סופר יו"ד סי' קמב ד"ה אבל האמת, סי' קמד ד"ה ואמנם מה. שו"ת צמח צדק בתשובות ספק למי סי' יג.

[ומבאר בשו"ת צמח צדק סי' קד אות א-ב, שנחלקו בפירוש "יכולה להתגלע" – דרבו בזה הפירושים, אבל באופן כללי נחלקו לשתיים: א) שלא נתרפאה לגמרי, ומעצמה יכולה היא

וביאר רבינו¹⁰ דבאמת מחלוקת זו הוא לא רק ב"דין" – האם יש צורך לידע שמכתה מוציאה דם, או דסגי בעצם הידיעה שיש לה מכה כזו שיש בה דם, אלא גם (ובעיקר) מחלוקת ב"מציאות" – האם שייך לידע ולהרגיש מעצמה (בלי בדיקת שפופרת) שמכתה מוציאה דם¹¹. שהרי הכרח הרשב"א לזה שאין צריך לידע שמכתה מוציאה דם הי': א. מזה שאין צריך בדיקה, ב. שאי אפשר להרגיש בלי בדיקה. וא"כ דוקא הרגשה כזו שאי אפשר להרגיש בלי בדיקה אין צריך להרגיש, אבל כל שאפשר להרגיש גם בלי בדיקה – שפיר צריך להרגיש.

ולכן, לדעת הרמ"א דאי אפשר להרגיש כלל מעצמה שהמכה מוציא דם, א"כ על כרחך שאין צריך לידע שהמכה מוציאה דם. אבל לדעת הש"ך שאפשר להרגיש שבכללות המכה מוציאה דם (ורק שאי אפשר להרגיש שהדם יוצא עתה מהמכה), א"כ יש צורך בהרגשה זו עכ"פ. ועפ"ז ביאר רבינו כמה נקודות בהם נחלקו הרמ"א והש"ך בפירושו לשון הרשב"א.

עוד ביאר רבינו, דכשם שדין הרגשת דם המכה תלוי בעד כמה אפשר לה להרגיש בלי הבדיקה, דאת זה הרי היא צריכה להרגיש, וכנ"ל. הוא הדין שיש ללמוד גדר הבדיקה מדין הרגשת דם מכה. היינו, דלפי מה שצריכים לידע מהרגשת המכה במסקנא, יש ללמוד מזה מה הצרכנו לידע מהבדיקה בההוא אמינא.

ביאור הדבר:

הנה הרשב"א (שם) הביא הוכחה לדבריו – שאפשר לתלות במכה גם כשאינה יודעת שמוציאה דם, וז"ל: "מסתברא שאפילו אינה מרגשת ממש שהדם שותת ויורד מן המכה.. [דנהרי] אין עיניה בין מכתה, ואי אפשר לה לידע אלא בבדיקת שפופרת, כדרך שאמרו ברואה מחמת תשמיש. והתם משמע בבדיקת דאם יש לה מכה דאינה צריכה בדיקת שפופרת, [דאם איתא דצריך בדיקת שפופרת – הלא] על ידי שפופרת בלאו הכי שריא".

כלומר, אם איתא שצריכה לידע שמכתה מוציאה דם בשביל לתלות בה, א"כ אין לתלי' זו שום תועלת. דהרי אין דרך לדעת שמכתה מוציאה דם חוץ מע"י בדיקת שפופרת, ואם כן ממנ"פ: אם לא בדקה את עצמה, אי אפשר לה לתלות במכתה. ואם בדקה את עצמה, שוב אינה צריכה לתלות במכתה, דהרי ביכולתה לסמוך על השפופרת גופא.

ועפ"י דברי הרשב"א אלו ביאר רבינו בפנים, דכשם שנחלקו הרמ"א והש"ך במסקנת דברי הרשב"א (→ דאין צריך בדיקת שפופרת), על כרחך דממילא נמי נחלקו בהוא אמינא שלו (→ דצריך



10. וע"ע שו"ת צמח צדק סי' קכב אות א.
 11. ראה שו"ת צמח צדק סי' שז וז"ל, "לידע שהמכה מוציאה דם לפעמים אפשר לה לידע אפילו בלא בדיקת שפופרת, כמ"ש בהדיא החכם צבי סי' מ"ו העומד בשטת הש"ך. ומוכרח הוא לומר כן לטטה זו, כיון דלשטה זו בעינן שתדע שמכתה מוציאה דם, ואין צריך בדיקת שפופרת". וע"ע סי' שיב.

ויש להבהיר, שכל זה הוא בנוגע להידיעה שמכתה מוציאה דם, אבל עצם זה שיש לה מכה – ודאי דלכו"ע אפשר לה לידע מעצמה, "וכמ"ש בתשובת חכם צבי ובתשובת אמונת שמואל, והאשה מרגשת בעצמה בהלוכה או בשיבתה או בשאר סברות שיש לה מכה גמורה" (לי' רבינו בפנים). וכ"כ בסדרי טהרה סק"ט.

בדיקת שפופרת), מה צריכים "לברר" ע"י בדיקת שפופרת זו. דלפי הש"ך שגם במסקנא הצריך שתדע שמכתה מוציאה דם בכלל, א"כ על כרחך בהוא אמינא הצריך יותר מזה – שתברר גם שדם זה שהיא רואה **עתה** הוא שותת ויורד מן המכה. משא"כ לפי הרמ"א שבמסקנא לא הצריך אלא לידע שיש לה מכה גמורה, א"כ י"ל שגם בהוא אמינא לא הצריך אלא שתדע שמכתה מוציאה דם בכלל, ולא יותר מזה.

זאת ואמרת, דכשם שנחלקו הרמ"א והש"ך בגדרו של ה"מכה" שסמך עלי' הרשב"א לפי המסקנא (– שמוציאה דם או אפילו שאינו מוציאה דם). כמו כן נחלקו בגדרו של ה"בדיקה" שהצריך הרשב"א לפי ההוא אמינא (– לברר שהמכה מוציאה דם בכלל או גם שמוציאה דם עכשיו).

ובהמשך לזה ביאר רבינו שם, שהחילוק בין הרמ"א והש"ך ב"תפקיד" ו"מטרת" הבדיקה, גורם גם לשינויים באופן עשיית הבדיקה גופא. וז"ל: "לפי דעת הש"ך הבדיקה היא בשעת ראייתה ממש, כשהיא שופעת דם.. מכנסת שפופרת ומכחול ובראשו מוך, ואם לא נמצא דם על המוך בידוע שדם זה ששופעת אינו מן המקור, אלא מן המכה שבצדדין (חכם צבי. ועיין תוס' דף ס"ה סוף ע"ב בשם התוספתא. דלא ככרתי ופלתי ודו"ק).

ולפי דעת רמ"א הבדיקה היא אף שלא בשעת ראייתה, שאם נמצא דם על צדדי השפופרת ולא על המוך, בידוע שמכתה מוציאה דם וממנה בא דם זה שעל צדדי השפופרת ולא מן המקור, הואיל ולא נמצא על המוך כלום".

ומיהו סיים שם: "אבל [לכו"ע בעיני שפופרת, ד]שלא ע"י שפופרת אי אפשר לברר.. משום דאף שנמצא בצדדין יש לומר שמן המקור בא לצדדין.. משא"כ בשפופרת, אם היה בא עכשיו מן המקור היה נמצא על המוך שבראש המכחול"¹². היינו, דלמרות שיש חילוקים ביניהם בכמה פרטים בהבדיקה, מ"מ בעצם מהות הבדיקה שניהם שוין. דעל כרחך צריך להיות בדיקה גמורה ע"י בדיקת שפופרת, לדברי שניהם.

בקוני' אחרון שלפנינו מתמקד רבינו על ב' נקודות אלו: (א) מוכיח שלדברי שניהם צריך להיות הבדיקה כבדיקת שפופרת דוקא. (ב) מאריך לבאר צורת הבדיקה בפרטיות, ובעיקר לפי הש"ך – שהצריך להוכיח ע"י הבדיקה שהדם **היורד עכשיו** בא מן המכה.]

לפי דעת הש"ך הבדיקה כו' בידוע שדם כו' בידוע שמכתה כו':

בפנים כתב רבינו, דלפי דעת הש"ך צריך להיות הבדיקה בשעת ראייתה ממש, בשביל לברר שדם זה ששופעת עתה אינו מן המקור, אלא מן המכה שבצדדין. אבל לפי דעת הרמ"א אין הבדיקה צריך להיות בשעת ראייתה ממש, דאינו אלא בשביל לברר שמכתה מוציאה דם, וממנה בא הדם שעל השפופרת.



12. וראה שו"ת צמח צדק סי' שז, שנסתפק החשש שמא בא הדם עכשיו מהמקור האם כששוכבת אפרקיד אמרינן ג"כ דליכא לצדדים.

דאי אפשר לפרש כמ"ש בכרתי ופלתי (סק"ה¹³) לשיטת רמ"א, ובתשובת חכם צבי (סי' מו¹⁴) לשיטת הש"ך – דנמצא על המוך מהורה.

"בתשובות חכם צבי סי' מ"ו [פירש בדברי הרשב"א] דמגעת במוך שבראש המכחול במכה, אם יש בה דם בידוע שמכתה מוציאה דם כו'. וכן כתב הכרתי ופלתי סי' קפ"ז סק"ה.. [שהבדיקה הוא ע"י נגיעה במקום המכה, ואם רואה דם הרי זה הוכחה שהמכה מוציאה דם].

אך אדמו"ר [רבינו] הגאון ז"ל סי' קפ"ז ס"ק כ"ג חלק על פירוש של החכם צבי והכרתי ופלתי בדברי הרשב"א, ופירש שצריך להיות נמצא דם על צדדי השופרת ולא על המוך כו' (ל' שו"ת צמח צדק סי' קכב אות א)¹⁵.

[והוכחה לזה¹⁶:]

דהא על כרחך בדיקת שפופרת דהכא היא ממש בבדיקה דרואה מחמת תשמיש. כמבואר בהדיא מסיום לשון הרשב"א בתורת הבית הארוך (שער ד) (שלא הובא בב"י (ד"ה וכתב הרשב"א)) שכתב "כדרך שאמרו ברואה מחמת תשמיש כו' כיצד בודקת כו' אלמא אף בלא בדיקה כו', דאף (כשיש לה מכה אי אפשר לה לדעת כו') אלא (בבדיקה), אלמא" כו', עיין שם¹⁷.

הרשב"א השווה בין בדיקת שפופרת דרמ"ת לבדיקה במכה, ומשמע דלשניהם ישנו אותו גדר, ושבדיקה המועלת לזו מועלת לזו. והנה לדברי הכרתי ופלתי

כבדיקת שפופרת. ועכשיו יוכיח כן מ"קרא" – דהיינו מלשון הרשב"א.

[ואולי בא רבינו לשלול בזה פירוש הכרתי ופלתי – אף לפי מה דהוסיף שם ז"ל, "ואח"כ לוקחת מכחול ומוך אחר נקי ומטהו לצדדים אחרים לכל חורים וסדקים ואינה מוצאה בשום מקום רק בצד המכה היא". וע"ע סדרי טהרה סק"ד ד"ה והנה הש"ך.]

14. ז"ל: "רבבדיקת שפופרת אפשר לה לידע אם מכתה מוציאה דם אם לא, דמגעת במוך שבראש המכחול אם יש בה דם בידוע שמכתה מוציאה דם.. ואינה טהורה אלא אם כן ימצא דם בראש המכחול אחר נגיעתו במכה.. שאינו בא אלא על ידי שפופרת במוך הנוגע במקום המכה..".

15. וראה שם סי' שז "ובקו"א שם הביא פי' החכם צבי והכרתי ופלתי, שפירשו דברי הרשב"א באופן אחר, ודחה דבריהם, ע"ש".

16. בפנים (הובא לעיל) הוכיח רבינו כן מ"סברא" – דאין בדיקה מועלת כי אם כשהוא

כבדיקת שפופרת. ועכשיו יוכיח כן מ"קרא" – דהיינו מלשון הרשב"א.

[ואולי בא רבינו לשלול בזה פירוש הכרתי ופלתי – אף לפי מה דהוסיף שם ז"ל, "ואח"כ לוקחת מכחול ומוך אחר נקי ומטהו לצדדים אחרים לכל חורים וסדקים ואינה מוצאה בשום מקום רק בצד המכה היא". וע"ע סדרי טהרה סק"ד ד"ה והנה הש"ך.]

14. ז"ל: "רבבדיקת שפופרת אפשר לה לידע אם מכתה מוציאה דם אם לא, דמגעת במוך שבראש המכחול אם יש בה דם בידוע שמכתה מוציאה דם.. ואינה טהורה אלא אם כן ימצא דם בראש המכחול אחר נגיעתו במכה.. שאינו בא אלא על ידי שפופרת במוך הנוגע במקום המכה..".

15. וראה שם סי' שז "ובקו"א שם הביא פי' החכם צבי והכרתי ופלתי, שפירשו דברי הרשב"א באופן אחר, ודחה דבריהם, ע"ש".

16. בפנים (הובא לעיל) הוכיח רבינו כן מ"סברא" – דאין בדיקה מועלת כי אם כשהוא

הערה הבאה.]

17. וכ"כ בהגהות ברוך טעם לכרתי ופלתי שם, "והמעייין בדברי הרשב"א יראה מבואר שנתכוין לבדיקה האמורה בגמרא, שלא כדברי כהפלתי".

וחכם צבי – בדיקה זו שונה לגמרי מבדיקת שפופרת דרמ"ת. דאילו התם הבדיקה היא במקור, ואם נמצא הדם על המוך הרי היא במאה, ורק אם נמצא על צדדי השפופרת טהורה. ואילו הכא הבדיקה היא במכה, ורק אם נמצא הדם על המוך הרי היא טהורה¹⁸.

נויש להוסיף, דכונת רבינו להקשות, דאם איתא שמספיק בבדיקה ע"י נגיעה במכה בלבד ואין צריך לבדיקת שפופרת דוקא, א"כ מהו הוכחת הרשב"א דאין צריכה לידע שמכתה מוציאה דם. דילמא לעולם צריך לידע שמכתה מוציאה דם, ואינו אלא שמספיק לזה בדיקה בעלמא ואין צריכים בדיקת שפופרת דוקא – שזה נצרך ברמ"ת בלבד. אלא על כרחך דאין בדיקה כזו מהני כלל.]

נויש להעיר בכל זה, דלכאורה מחלוקת זו של רבינו והחכם צבי קשור עם כללות המחלוקת בפירוש הרשב"א. דהנה בשו"ת צמח צדק (סי' שיב) מבאר דעת האומרים דצריך לידע שמכתה מוציאה דם, וד"ל "אף להמצריכים שיוודע [שמכתה מוציאה דם], מ"מ י"ל שאין להחמיר כל כך שתדע בחוש ההרגשה ממש שהמכה מוציאה דם, ודי בידיעה כזאת שמוצאה דם תמיד במקום המכה. דאל"כ הו"ל להפוסקים להשמיענו איך תהיה הידיעה"¹⁹.

ולפי זה י"ל, דבאמת ב' מחלוקות אלו בין רבינו והחכם צבי, א. האם אפשר לבדוק ע"י נגיעה בהמכה (בלא בדיקת שפופרת) שהמכה מוציאה דם, ב. האם אפשר להרגיש שהמכה מוציאה דם לפעמים, תלויין זה בזה.

דהנה החכם צבי ס"ל ששייך לבדוק ע"י נגיעה במכה, וא"כ י"ל דלמרות שאי אפשר לה להרגיש האם המכה מוציאה דם או לא, וכפי שכתב הרשב"א "דאין עיניה בין מכתה ואי אפשר לה לידע אלא בבדיקת שפופרת, כדרך שאמרו ברואה מחמת תשמיש". מ"מ אכתי אפשר לידע אם המכה מוציאה דם לפעמים – ע"י בדיקה קלה של נגיעת העד במכה, ואין צריך לזה לבדיקת שפופרת. וא"כ לא שלל הרשב"א אלא בדיקת שפופרת, אבל עדיין יתכן שנצרך לבדיקה אחרת – קלה מזו. ולפי"ז שפיר יש חילוק בין (ההוא של הרשב"א –) לידע שהדם שותת ויורד מן המכה – דלזה צריך בדיקת שפופרת, (למסקנת הרשב"א –) לידע שהמכה מוציאה דם בכלל – דלזה סגי בנגיעה במכה.

אבל רבינו סבירא ל' שאי אפשר לעשות שום בדיקה בעולם כי אם ע"י בדיקת שפופרת בלבד, ולדידי' על כרחך דלמסקנת הרשב"א אפשר לסמוך על המכה בלי שום בדיקה כלל,



אם אינה מוצאה דם ראש המוך אין לה הוכחה שמכתה מוציאה דם".
19. וממשיך שם: "והגם שהרשב"א כתב שא"א לה לידע (שהדם שותתת ויורד מן המכה) אלא בבדיקת שפופרת. והנה לפי דעת הש"ך וחכם צבי היינו שאי אפשר לידע שדם זה שהיא רואה עתה הוא מהמכה – זהו שאי

ולהעיר, דלעיל בקונ' אחרון א הוכיח רבינו מדברי הרשב"א גם לאידך גיסא – מדיני מכה לדיני רמ"ת. יעו"ש.

18. ראה שו"ת חכם צבי שם "דהך בדיקה דנקיט הרשב"א על כרחך אינה באופן בדיקה האמורה בתלמוד, דהתם בנמצא בראש המוך טמאה, וכאן אדרבה טהרתה תלוייה בזה, דהא

שהרי נגיעה במכה לא נחשב לבדיקה. וא"כ על כרחך שאין צריך לידע שמכתה מוציאה דם כלל, כיון שזהו דבר שאי אפשר להרגיש בלי בדיקה מעלייתא דשפופרת²⁰.

[לאחרי שביאר רבינו מהו גדר הבדיקה, יבאר עתה בפרטיות אופן עשיית הבדיקה. "ד[לכאורה] איך שייך במכה באותו מקום (ואיך) [ש]נודע אם מכתה מוציאה דם ע"י בדיקת שפופרת.. ואם יש דם, עדיין מנא לן דמהמכה היא, דלמא מן מקור דמים קאתא ודם נדה הוא" (לי הכרתי ופלתי סק"ה)²¹.

ותחילה יבאר אופן הבדיקה אליבא דהרמ"א, ואח"כ יבאר אליבא דהש"ך.]

ורמ"א אתי שפיר בפשיטות, דבודקת בשעה שאינה שופעת, ו[אופן הבדיקה הוא, ש]מכנסת השפופרת תוך המקור ממש – כשהמכה במקור, כרתניא כבריייתא (דף 10 ע"א²²), דהיינו כשהמכה היא בדופני המקור מבפנים ודם הנדה

ולפי"ז הטעם דלא ניחא לי' להכרתי ופלתי בבדיקת שפופרת, הוא לא מחמת חסרון מצד "בדיקה" – דהיכא שהמכה במקור אי אפשר לברר כל כך, דשמא לא הכניסה העד בעומק. אלא (גם) מחמת חסרון מצד ה"דם" – דבכה"ג אין שייך כלל לברר שהדם הוא דם מכה, דשמא מהמקור בא להצדדים. ולכן אין לו עצה אחרת כי אם ע"י בדיקת כל החורים וסדקים וכו', וכנ"ל.

(וכן משמע קצת מזה שכתב הכרתי ופלתי שם "דמכה זו עומדת בצד זה בחדרי בטנה", דמשמע שהבדיקה מהני רק כשנמצא המכה בבית החיצון. וכן נקט בדבריו בפרדס רמונים בפתיחה חקירה ג אות ה וז"ל, "וזהו [–] דברי הכרתי ופלתי] כשהמכה בצדדים". ולכאורה אם איתא שהחסרון בשפופרת אינו אלא משום שאי אפשר להכניס השפופרת במקור, א"כ יוקשה אמאי הצריך לבי' דברים: א. להגביל הדין למכה הנמצא בבית החיצון דוקא. ב. ובנוסף לזה להצריך בדיקה אחרת מבדיקת שפופרת (ע"י בדיקת חורים וסדקים כו'). אלא ע"כ משום שלא ניחא לי' בבדיקת שפופרת כלל – ולא רק כשהוא במקור. וראה הערה 23 האם שייך בדיקת חורים וסדקים כשהמכה במקור). אמנם רבינו חולק גם על הפרט הזה, וכפי שכתב בפנים, דלא חיישינן בבדיקת שפופרת שהדם בא מהמכה לצדדים. ולכן שפיר סמך על בדיקה זו בשביל לברר שהדם בא מהמכה. [22. ז"ל: "ונאמנת אשה לומר מכה יש לי במקור שממנה יוצא הדם".

אפשר לה לידע אלא על ידי בדיקת שפופרת. אבל לידע שהמכה מוציאה דם לפעמים, י"ל דודאי יכולה היא לידע אפילו בלא בדיקת שפופרת, וכנ"ל [– ע"י נגיעה במכה וכיו"ב]. וע"ש בכללות התשובה.

20. וכן הקשה על החכם צבי – בשו"ת נודע ביהודה קמא סי' מא ד"ה ועוד קשה.
21. וכן הקשה בפרדס רמונים בפתיחה חקירה ג אות ד, וז"ל "איך תדע זה ע"י בדיקת שפופרת אם הדם יורד מן המקור הוא דם נדה או דם מכה, דהא אפי' אם הוא דם מכה ע"כ יורד מן המקור, מאחר שהמכה הוא במקור". ועד"ז כתב בשו"ת חכם צבי שם וז"ל, "האיך בדיקה זו תוציאנה מידי ספקא, אף שימצא דם בראש המכחול נימא קודם נגיעתו כבר היה עליו דם מן המקור".

[והנה מדברי הכרתי ופלתי שם משמע, שזהו הטעם שחולק על בדיקת שפופרת. משום דס"ל שאי אפשר להכניס העד בעומק כל כך, ולברר שהדם בא מהמכה ולא מהמקור. ויש להעיר, דבאמת גם גבי רמ"ת אינו סומך לגמרי על בדיקת שפופרת, וכפי שהביא רבינו בשמו לעיל בקונ' אחרון א.

אמנם בשו"ת צמח צדק סי' קיג אות ב פירש דברי הכרתי ופלתי באו"א, וז"ל "דס"ל דהשפופרת אינו מברר רק שלא ראתה עתה מחמת תשמיש, דא"כ היה נמצא בראש המכחול, אבל עכ"ז הדם הנמצא בצדדי השפופרת י"ל דמהמקור בא לצדדים מקודם שהכניסה השפופרת".

שופע לאמצע חללו, ובשלא נמצא על המוך כלום אלא על צדדי השפופרת בידוע שהוא מדם המכה שבצדדי המקור בדופניו מבפנים, וחזונו שמכתה מוציאה דם.

לפי הרמ"א מובן הדבר "בפשיטות", דהלא אינה צריכה בדיקה אלא בשביל לברר שהמכה מוציאה דם, ואם כן יכול להיות בדיקתה גם בשעה שאינה שופעת דם.

ומוסיף רבינו, שבדיקה זו אפשר לעשות – לא רק כשהמכה נמצא בצדדין, אלא אף היכא שהמכה נמצא תוך המקור ממש, אכתי אפשר לדעת שהדם שעל צדדי השפופרת דם מכה הוא²³. דאף כשהמכה במקור, הרי הוא נמצא (בהמקור גופא –) ב"דופני" המקור, ודם הנדה הרי שופע ל"אמצע" חללו. ואם כן כשנמצא דם על צדדי השפופרת – "בידוע שהוא מדם המכה שבצדדי המקור" בדופניו מבפנים.

[ומשמע מדברי רבינו, שזה בא בהמשך למה שכתב לפני²¹. והיינו דדוקא לפי הנתבאר עתה שהבדיקה האמורה כאן הוא כבדיקת שפופרת, "אתי שפיר בפשיטות" האיך שייך בדיקה אפילו כשהמכה נמצא בתוך המקור. משא"כ בדיקה סתם ע"ג המכה לא הי' שייך כלל כשהמכה נמצא במקור²⁴.]



והלא אין שייך לחלק בין ראש המכחול וצדדי השפופרת בכה"ג, כיון שהכל נמצא במקור. וכן מבואר מלשונו שם "...דאפילו תימא דבמכה שבצדדין מיירי, דאו אפשר לה ע"י בדיקה – ובעין בדיקת התלמוד ממש...". אמנם רבינו חולק ע"ז, וס"ל דלעולם שייך ראש וצדדים גם בתוך המקור עצמו, "ש[הרין] המכה היא בדופני המקור מבפנים ודם הנדה שופע לאמצע חללו".

והנה הובא לעיל, דלשיטת הכרתי ופלתי הבדיקה היא ע"י נגיעה במכה, ובנוסף לזה "ומטה המכחול ומוך לצד המכה ומוציאה דם.. ואח"כ לוקחת מכחול ומוך אחר נקי ומטהו לצדדים אחרים לכל חורים וסדקים ואינה מוצאה עליהם דם" (ל' הכרתי ופלתי שם).

ויל"ע האם לדעתו אפשר לעשות כן (–) בדיקת חורים וסדקים) גם במקור, או לא. דהנה לשון הכרתי ופלתי שם הוא, "דאשה זו יודעת דמכה זו עומדת בצד זה בחדרי בטנה", והיינו דמיירי בציוור שהמכה נמצא בבית החיצון. וכן נקט בדבריו בפרדס רמונים בפתיחה חקירה ג אות ה וז"ל, "וזהו כשהמכה בצדדים". אך יל"ע האם כונתו בזה, דדוקא בכה"ג אפשר

²³. כלומר, דבנוסף למה שלמדנו בקונ' אחרון א – שאפשר לברר ע"י בדיקת שפופרת האם דם בא מהמקור או מהצדדין. עד"ז יש לברר ע"י בדיקת שפופרת במקור גופא – האם דם הוא מ"צדדי" המקור, או מ"חללו" של מקור. ורק דהיכא שהמכה הוא במקור, צריך להכניס השפופרת תוך המקור ממש, דאל"כ לא יהי' שום תועלת להבדיקה, כמ"ש רבינו להלן.

²⁴. ואכן בשו"ת חכם צבי שם נתקשה בדבר זה וז"ל, "...כיון שהמכה במקור עצמו, ואינה טהורה אא"כ ימצא דם בראש המכחול אחר נגיעתו במכה.. האיך בדיקה זו תוציאנה מידי ספקא, אף שימצא דם בראש המכחול נימא דקודם נגיעתו כבר היה עליו דם מן המקור". ומביא שם צד לומר דאה"נ אין שייך בדיקה במכה שבמקור, ואין הרשב"א מתכוון בבדיקתו כי אם כשהמכה בצדדין. אמנם רבינו הכריח מלשון הברייתא, דע"כ במדובר גם במכה במקור.

ומשמע מדברי החכם צבי שם, דזהו גופא הטעם שפירש דבדיקה דהכא הוא על גבי המכה ולא כבדיקת שפופרת. משום שהוקשה ל"י איך שייך בדיקת שפופרת כשהמכה במקור,

[לאחרי שביאר אופן הבדיקה אליבא דהרמ"א, יבאר עתה אופן הבדיקה אליבא דהש"ך. לדבריו יוקשה טובא, ד"אם הבדיקה היא לידע אם זה הדם ששותת ויורד עתה הוא מן המכה, האיך אפשר לעמוד על דבר זה, כיון שבשעת ירידת הדם היא מכנסת המכחול במקורה" (לי שו"ת חכם צבי שם) 25. כלומר, כיון שמדובר באשה ששופעת דם עתה, איך אפשר כלל להוכיח שהדם שנוזל הוא מן המכה, והלא יפגע דם המכה בראש המוך בטרם שיטפיק להכניס השפופרת. (ובפרט אם מדובר במכה במקור, בודאי שיפגע דם המכה במכחול בטרם שיטפיק להכניס השפופרת בעומק לפניו).

וזהו שהולך רבינו לבאר:]

וכן הוא גם בן להש"ך, אלא ש[לדבריו] צריך לדחוק ולומר ש[בדוקת] בשעה ששופעת ו[זה שייך רק באופן ש]מכנסת השפופרת תחלה בלא המכחול, כמ"ש המנחת יעקב (תורת השלמים סק"ח 26) לפי דעת הרמב"ם (פ"ד הכ"ב), שהשפופרת חלולה ופתוחה מב' ראשיה, היא סותמת כל השפופרת נמוך שלא ירד הדם לתוכה כשמכניסיה עד תוך המקור, ואחר שהכניסיה עד תוך המקור מוציאה הסתימה – כמ"ש החכם צבי 27.



דהבדיקה הוא ע"י שנמצא הדם בצדדי השפופרת, וא"כ הקושיא היא דשמה הגיע דם המכה על המכחול, ובאמת שהורה היא. [או נימא דקושיית רבינו היא בפשטות (לאו דוקא מצד הדין, אלא מצד המציאות): איך שייך כלל לבדוק בכה"ג שהיא באמצע לראות, והלא הכל (המוך והצדדין) יתלכלך בדם].

26. הובא בפנים סקי"ב, וז"ל: "וכן דעת הרמב"ם לפי מה שכתב המנחת יעקב, שהשפופרת פתוחה מב' ראשיה, ומכניסיה לבדה תחלה עד מקום שהיא יכולה לבד, ואחר כך מכנסת בתוכה המכחול עם המוך שעל ראשו ודוחקת המכחול לבדו עד מקום שהשמש דש, אף על פי שהשפופרת אינה מגעת לשם".

27. ז"ל: "דבדיקת הרשב"א היא באופן שאף ששופעת יכולה לידע אם הוא מן המכה, וכגון שסותמת פי השפופרת באיזה דבר עד שמניחתו סמוך למכתה, ובהגיע שמה מוציאה הסתימה ומכנסת מכחול ובראשו מוך שהולך דרך ישרה למקום המכה, או שמנחת השפופרת על מקום המכה בלי מכחול ורואה אם מנטפת השפופרת בעודה עומדת ראשה במכה". אלא שמסיים שם: "או דלרוחא דמילתא נקיט הרשב"א הך בדיקה, דאפילו תימא דבמכה שבצדדין מיירי, שאז אפשר לה

להבחין באיזה צד נמצא המכה, והאם המקום שמסביב למכה נקי מדם. או דילמא דלעולם הוא הדין שאפשר לבדוק כן כשהמכה נמצא במקור. וכפי שנקט בפשטות בפרדס רמונים שם וז"ל, "אם המכה במקור, בע"כ נצטרך לומר לפי דבריהם שתכניס השפופרת במקור עצמו ותטה לכל צד, ולא תמצא דם כי אם באותו צד שהמכה שם".

[ולכאורה הרי"ז תלוי בהנתבאר בהערה 20, דאם עיקר הטעם דלא ס"ל מבדיקת שפופרת הוא משום שאי אפשר להכניס המוך בעומק כל כך, א"כ הוא הדין שאי אפשר להכניס עד הבדיקה במקור בשביל לבדוק בהחורין וסדקיין. אבל אם עיקר הטעם הוא משום שאי אפשר לברר שהדם בא מהמכה ולא מהמקור (דשמה מהמקור בא למכה), א"כ בכה"ג שמטה המוך לצד המכה ואח"כ מטהו לצדדים אחרים, שפיר אפשר לברר שהדם מהמכה – גם כשהמכה במקור]. וראה עוד בענין מכה שבמקור – בהוספה ד.

25. אלא שבפרטיות, החכם צבי ס"ל (כנ"ל בדברי רבינו) דהבדיקה הוא ע"י נגיעה במכה, ולכן מקשה כאן "אף אם.. (ו)מוצאת עליו דם, נימא מן המקור ירד לתוך השפופרת ונפל על המוך". דהיינו דילמא הגיע דם המקור על המכחול, ובאמת שמהא היא. ואילו רבינו ס"ל

ואחר כך מכנסת המכחול במוך שבראשו, ואם לא נמצא כלום על המוך בידוע שהדם ששופעת הוא ממכה שברופני המקור מכפנים, והוא שותת ויורד על צדדי השפופרת הנוגעים ברופני המקור ומפסיקין בין הדם למוך שעל המכחול שבתוך השפופרת.

גם דברי הש"ך מובנים יותר לפי הנתבאר דצריך להיות בדיקת שפופרת דוקא. בדדיקה כזו אפשר לעשות באופן שלא יתלכלך המוך בדם עד שיכנס לתוך המקור – מקום שאין שם דם המכה. ואינו אלא שבפרטיות צריך לעשות באופן שונה קצת מבדיקת הרמ"א.

והנמצא מזה, דאף שאין חילוק בין הרמ"א והש"ך בעצם הבדיקה, ולכו"ע צריך להיות כבדיקת שפופרת שבודקין לרמ"ת. מ"מ בפרטיות יש חילוק ביניהם באופן בדיקת שפופרת גופא, דלפי הש"ך הרי הוא צריך להיות כבדיקת הרמב"ם דוקא²⁸.

[כללו של דבר: כל בדיקה – בין אם הוא בא לברר שאין האשה רואה דם מהמקור, וכמו בבדיקת רמ"ת – שהבדיקה בא לברר שאין התשמיש גורם להוצאת דם מהמקור. ובין אם אינו אלא בשביל לברר שיש כאן מקור אחר של דם מלבד המקור, וכמו במכה – שהבדיקה בא לברר שהמכה הוא המוציא הדם²⁹. הנה בכל אופן צריך להיות הבדיקה כבדיקת שפופרת דוקא, ובלי זה אינו מברר כלום, דשמא מהמקור בא למקום ההיא.]

נפקא מינה לדין בבדיקות אלו

ובל זה להם"ד שברשב"א [– דצ"ל בדיקת שפופרת, ומחמת זה הצרכנו לכל הדיחוקים הנ"ל]. אבל באמת קשה הדבר להכניס השפופרת אפילו עד



הוכחה שהדם השופע אינו מהמקור אלא מהצדדים, וכמובאר בקונ' אחרון א לענין רמ"ת. משא"כ בבדיקת הרמ"א אין הבדיקה בשעת ראייתה כלל, וא"כ אין שום הוכחה מזה שלא ראתה במוקד, כי אם אך ורק מזה שראתה בצדדים. כלומר, בבדיקת הש"ך הוי זה שלא נמצא דם במקור חלק מהבירור גופא, משא"כ בבדיקת הרמ"א אין זה אלא פרט בההוכחה שהדם הנמצא בצדדים הוא אכן מהצדדים – ושלא נאמר שהדם בא מהמקור לצדדים.

29. דמה"ט אין צריך לכל התנאים שנמנו גבי רמ"ת (בפנים סקי"ב) – שצ"ל כמדת עובי ואורך האבר, וכיו"ב, כיון שאין על הבדיקה לברר אלא על המכה בלחוד.

ע"י בדיקה וכעין בדיקת התלמוד ממש, אעפ"כ מוכח בתלמוד דלא בעינן בדיקה כלל ובלא בדיקה א"א לה לידע שזה הדם שותת ויורד מן המכה".

אלא שהחכם צבי בא לבאר הבדיקה לפי שיטה שלו – "שמניחתו [– להבדיקה] סמוך למכתה.. שהולך דרך ישרה למקום המכה, או שמנחת השפופרת על מקום המכה.. בעודה עומדת ראשה במכה".

28. ולהעיר, דאע"ג דבדיקת הרמ"א מובן "בפשיטות" טפי מהש"ך, אמנם במדה מסוימת לכאורה יש מעלה לבדיקת הש"ך ע"ג בדיקת הרמ"א. דאילו בבדיקת הש"ך – הנה עצם זה דבשעה ששופעת לא נמצא דם בהמקור, הרי זה גופא כבר מהוה איזה

המקום שהשמש דש, כמ"ש הש"ך (סק"י³⁰) בשם המשאת בנימין (סי' מט), כל שכן להכניסה למקור ממש. וכל שאינה מכניסה תוך המקור ממש אי אפשר לידע כלל אם הוא מהמקור או אם מהמכה שבמקור.

בשלמא כשהמכה הוא בצדדין ורחוק מהמקור, שפיר אפשר לראות ע"י בדיקת שפופרת האם הדם הוא מהמקור או מהמכה שבצדדין. ולכן אין צריך לדייק כל כך שהבדיקה יהי' ב"המקור ממש", וסגי גם כשאינו במקור ממש. משא"כ היכא שהמכה נמצא גם כן במקור, הנה אם לא יכניסנו לתוך המקור "ממש" – "אי אפשר לידע כלל אם הוא מהמקור או אם מהמכה שבמקור"³¹.

ולכן כתב בנקודות הכסף (לט"ז סק"י³²) וגם בדיקת שפופרת לא שייך כאן בו' ע"ש.

[לאחרי שדיבר רבינו בהשוואות והחילוקים שבין בדיקת הרמ"א ובדיקת החכם צבי, יבאר מהו הנפקא מינה לדידן בכל זה – איזה בדיקה הצריך הרשב"א, והאם נחלקו הרמ"א והש"ך בבדיקה זו. דהלא בלא"ה כל זה אינו אלא לפי ההוא אמינא של הרשב"א, ולמסקנא לא בעינו בדיקה זו כלל].

ומכל מקום נפקא מינה לדידן בבדיקות אלו דלרמ"א וש"ך – כשהמכה בצדדים של בית החיצון [דאז אין צריך להכניס השפופרת תוך המקור ממש, וא"כ אפשר לסמוך על בדיקה זו], ואז אין צריך לסתום השפופרת כמוך להש"ך – [כפי הנצרך כשהמכה במקור], כמו שאין צריך כרואה מחמת תשמיש – [ד]מדלא הזכירה כן הגמרא ופוסקים, מכלל שהשפופרת מנינה.

אף דהרשב"א לא הזכיר בדיקה זו אלא לההוא אמינא שלו, מ"מ הרי זה נוגע "לדידן" דקי"ל כספר התרומה ובעינן שתדע שמכתה מוציאה דם, דיש



שפופרת כלל בשביל לודאי שהדם הוא מהמכה, והי' סגי בנגיעה על גבי המכה. והא דהצרכנו לבדיקת שפופרת במקור לא הי' אלא בשביל לסלק החשש שהדם בא מהמקור לצדדין. ואם כן בכה"ג כל שהבדיקה הוא בעומק כל כך שאי אפשר להדם לבא בלי שיפגע בהמוך, סגי בזה. משא"כ היכא שהמכה הוא במקור, הרי נוגע שהבדיקה יהי' בעומק במקור בשביל המכה גופא.

32. וז"ל: "...אבל הכא המכה במקור, אם כן בין שתראה דם מקור בין שתראה דם מכה – לעולם ימצא דם על המוך. וגם בדיקת שפופרת לא שייך כאן, כיון שיש לה מכה במקור".

30. הובא בפנים סקי"ב. וז"ל: "וכתב הש"ך בשם משאת בנימין שאין צריך להכניס השפופרת עם המכחול והמוך רק עד מקום שהיא יכולה ומשערת בעצמה לפי אומד דעתה שהגיע עד מקום שהשמש דש, ואשה בעצמה נאמנת על זה, ואינה צריכה כלל לדחוק השפופרת למקום צר ודחוק, ואין לנו לחוש שמא לא הכניסה כשיעור דישה, דלא ניתנה תורה למלאכי השרת עכ"ל".

וכן כתב רבינו בפנים: "מה שאין כן כשהמכה במקור, אי אפשר לברר שהדם אינו מן המכה במה שנמצא על המוך".

31. ולהוסיף: בשלמא היכא שהמכה נמצא בצדדים, הנה בעצם לא היינו צריכים לבדיקת

לסמוך על בדיקות אלו להוכיח שהמכה מוציאה דם – כל שהמכה נמצא בבית החיצון, דבכה"ג אין צריך להכניסה תוך המקור ממש. ולא חיישינן לשמא בא הדם מהמכה שבצדדים ע"ג המוך. כמו שאין חוששים ברמ"ת לשמא בא דם הצדדים ע"ג המוך.

ואף היכא שהבדיקה היא בשעת ראייתה ממש, "מכנסת שפופרת ומכחול ובראשו מוך, ואם לא נמצא דם על המוך בידוע שדם זה ששופעת אינו מהמקור, אלא מהמכה שבצדדין. ואין צריך לסתום השפופרת במוך.. שהשפופרת מגינה" (ל' אוהלי יוסף ע' נז, א).

והיינו מעמא נמי דבתולה השופעת (בתום' דף ס"ה ע"ב (ד"ה וכולן)).

איתא בגמ': "ת"ר וכולן שהיו שופעות דם ובאות מתוך ד' לילות לאחר ד' לילות.. כולן צריכות לבדוק את עצמן (שאינן סומכות לומר הואיל ושופעות דם – מדם בתולים הוא, ואפילו לאחר ד' לילות, אלא בודקות אם נשתנו מראה דמים. רש"י)³³."

ובתוס' מבאר באיזה סוג בדיקה מדובר: "א"נ הך בדיקה היא בשפופרת, אם בא ממקור או מן הצדדים, וכן משמע בתוספתא. וניחא שמקום הכי קתני בסיפא דם נדה בא מן המקור". ומבאר מדברי התוס', דשייך בדיקת שפופרת גם בשעה ששופעת, היות שהמכה הוא בצדדין ולא במקור³⁴.

וכן כתב רבינו בפנים: "מכנסת שפופרת ומכחול ובראשו מוך, ואם לא נמצא דם על המוך, בידוע שדם זה ששופעת אינו מן המקור אלא מן המכה שבצדדין (חכם צבי. ועיין תוס' דף ס"ה סוף ע"ב בשם התוספתא. דלא ככרתי ופלת³⁵ ודו"ק)".

נלהבנת המשך דברי רבינו יש להקדים: כפי שביארנו לעיל בפתיחה, יש חילוק בין הרמ"א והש"ך – לא רק באופן התלי' ב"מכה" למסקנת הרשב"א, אלא גם באופן ה"בדיקה" שהוא אמינא שלו. והנה כד דייקת שפיר, למרות שהש"ך הוא המחמיר בדיני "מכה", והצריך (בהמסקנא) שתדע שמכתה מוציאה דם, מ"מ יוצא מדבריו נמי קולא בדיני "בדיקה" (בההוא אמינא).



שבתחלה מכניס שפופרת, ואח"כ בתוך חלול השפופרת מכניס המכחול ובראשו מוך ע"ש. ובוזה אפשר שע"י השפופרת נתעכב הדם של הצדדים שלא יבא על ראש המוך".
 35. אלא דבפרטיות, בפנים בא רבינו להוכיח עצם הדבר – דבדיקה דמכה הוא ג"כ ע"י בדיקת שפופרת, ושאינו מיוחד לבדיקה דרמ"ת. ואילו הכא בא להוכיח דשייך בדיקה בצדדים גם בשעה ששופעת.

33. ראה פרטי דינים אלו, להלן סעיף יג.
 34. ובערוך לנר שם כתב וז"ל, "לפי הנראה מסוגיא דלקמן הבדיקה בשפופרת היא במוך מונח על ראשה. וא"כ קשה איך שייך זה בשחיה שופעת, דהא מיד שמשמיה השפופרת בתחלת הפרוזדור נתמלא המוך דם ממה ששופעת, ואיך תבחין אם למעלה בא מן המקור או מן הצדדים.. שוב ראיתי ברמב"ם שהביא הבדיקת שפופרת שהובא לקמן,

דאילו הרמ"א שלא הצריך במסקנא אלא לברר שיש מכה שיש בתוכו דם, א"כ גם בהוא אמינא שלו לא הי' צורך בהבדיקה אלא שתברר שיש דם על גבי המכה, ותו לא. משא"כ להש"ך שהצריך במסקנא שתדע שמכתה מוציאה דם, א"כ על כרחך שבהוא אמינא שלו הצריך שתברר שהדם שותת ויורד עתה מהמכה. וא"כ יש בזה דבר חידוש – שיש אפשרות לברר (לא רק שכללות המכה מוציא דם, אלא גם) שדם זה גופא בא מהמכה, ו(לברר עי"ז) שכל הדם ששותת ויורד הוא מהמכה.]

ומהני בדיקה זו דלהש"ך – שהיא בשעה ששופעת, למהרה אף בשעת וסתה, כיון דבכהאי גוונא מקרי מרגשת ממש שהדם יוצא עתה מן המכה, לפי דעת הש"ך ברשב"א³⁶.

עוד יש לסמוך על בדיקת הש"ך, לא רק לענין לידע שהמכה מוציאה דם, אלא גם למקרה כזו שצריך להיות שופעת ממש אף לדידן, וכגון היכא שראתה בשעת וסתה – דבכה"ג לא סמכינן על זה שיש לה מכה שמוציאה דם, ואפילו אם היא מוציאה דם בודאי, אלא צריך להיות בירור ממש שהדם יוצא מהמכה³⁷. ואם כן לדברי הש"ך יש עצה לסמוך על הבדיקה הנ"ל, שהוא אף בשעת ראייתה, הוי בירור ודאי שהדם בא מהמכה ולא מהמקור.

אבל לפי דעת רמ"א זה אינו, כדלקמן (קוני' אחרון ה).

בקוני' אחרון הבא מאריך רבינו בפירוש הש"ך בהרשב"א, דלפי דבריו – להוא אמינא של הרשב"א הצרכנו בירור ממש שדם זה שיוצא עתה בא מהמכה. ואי אפשר לסמוך על עצם זה שיש לה מכה כזו שמוציאה דם, אף אם אנו יודעים בודאי שהמכה מוציאה דם.

והנה לפי פשוטו הרי זה "חומרא" – דבעוד שלפירוש הרמ"א גם בהוא אמינא של הרשב"א לא הצרכנו בירור ממש שדם זה יוצא ממכתה, והצרכנו רק שהמכה תהי' מכה כזה שמוציא דם בודאי, הנה להש"ך הצרכנו בירור



והב"י והב"ח והפני יהושע הבינו, דמיירי אף באינו יודעת כלל אם מכתה מוציאה דם" (ל' שו"ת צמח צדק סי' קכב אות ה). אמנם להלכה לא קי"ל כן, וכפי שכתב הרמ"א (סעיף ה) ד"בשעת וסתה או משלשים יום לשלשים יום אינה תולה במכתה, דאל"כ לא תיטמא לעולם". אך כל זה דוקא בשאינה מרגשת ממש שהדם שותת ויורד מן המכה, אבל "אם מרגשת עתה שדם זה בא ממכתה – טהורה אפילו בשעת וסתה.. תוס' [דף טז ע"א ד"ה ומר]. ש"ך [סקכ"ו]" (ל' רבינו בפנים סקכ"ח). וראה עוד, שו"ת צמח צדק סי' קיז. פסקי דינים סעיף ה.

³⁶ באוהלי יוסף ע' נז, א מציין לדברי רבינו להלן בס"י קצא סק"ה. וז"ל "ואף דאשה שמרגשת שהדם יוצא ממכתה טהורה אף בשעת וסתה, ולא חיישינן שמא דם נדה מעורב בו, כדלעיל סי' קפ"ז. מכל מקום בזו שאין לה מכה מבוררת אלא ידיים מוכיחות שודאי דם מכה הוא, יש להחמיר".

³⁷ דהנה כתב הרשב"א שם: "...זו שרואה דם.. ואפילו בשחיני עת וסתה טהורה.. ותלינן להקל, שאני אומר דם זה מן המכה הוא בא". ונחלקו הפוסקים בדבריו, ד"הש"ך והחכם צבי פירשו, דמיירי בידוע שמכתה מוציאה דם, רק שאינה מרגשת שדם זה בא מהמכה, טהורה.

ממש. מ"מ יוצא מזה נמי "קולא" – שלדברי הש"ך יש לבדיקה זו גדר של בירור ממש – דמהאי טעמא הועיל אף לפי ההוא אמינא.

ושם מבאר רבינו שהרמ"א חולק על זה, וסבירא לי' שאי אפשר כלל לברר "בהוכחה ברורה מסוף ראייה לתחלת ראייה.. בודאי בלי שום ספק", שהדם שהיא רואה עתה בא מהמכה. דתמיד יש לחשוש לכמה דברים, כמבואר שם בארוכה.

[כלומר, אין הפירוש רק שלפי הש"ך יש הכרח שהבדיקה מברר שהדם יוצא עתה מהמכה, משא"כ לפי הרמ"א אין הכרח לומר כן – כיון שלפי דבריו סגי לברר שהמכה מוציא דם בכלל. כי אם שהרמ"א חולק על הש"ך גם בפרט הזה, וסבירא לי' שאינו ביכולת הבדיקה לברר דבר כזה³⁸].

[טיכום אופני הבדיקה: לדעת החכם צבי – מגעת במכחול על המכה לראות האם מוציא דם. ואם בודקת בשעה ששופעת, סותמת פי השפופרת עד שיגיע למכה, ואח"כ מכנסת מוך ומגעת במקום המכה. לדעת הכרתי ופילתי – מגעת במכחול על המכה לראות האם מוציא דם. ואח"כ לוקחת מכחול אחר ומטהו לצדדים אחרים, לראות שאין דם יוצא ממקום אחר. לדעת רבינו – מכנסת שפופרת לתוך המקור, ואם לא נמצא דם על המוך אלא על צדדי השפופרת, בידוע שהוא מדם המכה. ואם בודקת בשעה ששופעת, סותמת פי השפופרת עד שיגיע למקור, ואחר כך מכנסת המכחול עד להמקור.]

הוספות

הוספה א: הנה מבואר בדברי הש"ך (סק"כ): א. שלא בא לחלוק על הרמ"א, אלא אדרבה, מפרש בדברי הרמ"א גופא שלא התירה אלא לבעלה. ב. דהטעם שאינו סומך על דברי המרדכי הוא, כיון שהוא דעת יחיד, וכל הראשונים חולקים עליו³⁹. ורק לענין שלא להוציאה מבעלה יש להקל, דמשום עיגונא הקילו.

אמנם רבינו מפרש (סקכ"ג) דהרמ"א מיירי ברואה בכל ענין – בין מחמת תשמיש ובין שלא מחמת תשמיש⁴⁰. ומביא הוכחה לזה מדברי הרמ"א עצמו



מכה שאינו ידוע שמוציאה דם, ותולה שלא בשעת וסתה במכה זו. אמנם רבינו מביא פירוש הב"ח בדברי המרדכי.
40. וכן כתב בכרתי ופילתי סק"ה. שו"ת נודע ביהודה קמא סי' מא אות א. וע"ע שו"ת חתם סופר יו"ד סי' קמב, קמד, קנג. פרדס רמונים שפתי חכם סק"כ.

38. ואדרבה, היות וס"ל להרמ"א שאי אפשר לברר בבירור גמור שהדם בא ממכתה, לבן ס"ל שגם בהר"א סמכנו על הבדיקה אף בשעה שאינה שופעת. וראה עוד בענין זה – בהוספה ה.
39. ובפרט לפירוש הש"ך בדברי המרדכי – דמיירי ברואה שלא בשעת וסתה ואין לה מכה בלל. ודלא כפירוש הב"ח – דמיירי ביש לה

בסי' קפח סעיף ה בהג"ה, דשם מדובר באשה שהוחזקה לראות דברים כאלו שנראים כמו דם אבל אינם דם, ובאים ממכה שבגופה, ומטהר הרמ"א "באשה שיש לה וסת ושלא בשעת וסתה – כמו שנתבאר גבי מכה לעיל סימן קפ"ז". הרי שהרמ"א משוה הדין דהתם לדין מכה דהכא.

וכן מפרש רבינו שם, דהרמ"א צירף "חזקה זו שהוחזקה שדברים אלו אינם דם.. בצירוף חזקה דאורח בזמנו בא, דהיינו באשה שיש לה וסת וראתה דברים אלו שלא בשעת וסתה.. שעל חזקה זו [– שלא ששעת וסתה] לבדה סמך המרדכי להתירה אף בדם גמור, אם יש לה מכה שאינה ידוע אם מוציאה דם – כדלעיל סי' קפ"ז. אלא דאנן לא קיימא לן כהמרדכי אלא כשיש צד אחר להקל – כמ"ש שם. ומשום הכי נמי סמך הרמ"א כאן על חזקה זו". – והרי שם מדובר ברואה שלא מחמת תשמיש, וא"כ מבואר מזה דהיתירו של הרמ"א הוא אפילו ברואה שלא מחמת תשמיש⁴¹.

ומבאר הטעם לזה, דלמרות שהרמ"א מסכים לדברי הש"ך – שהמרדכי יחידאה הוא בגירסא זו ופירוש זה, עכ"ז (ד)סמך רמ"א על הרשב"א דסבירא ליה דאינה צריכה כלל לידע אם מכתה מוציאה דם, וצירף סברתו עם דעת המרדכי להקל נגד ספר התרומה וסיעתו ביש לה וסת שלא בשעת וסתה על כל פנים".

ונמצא ששרש המחלוקת בין רמ"א והש"ך תלוי' בהבנת דברי הרשב"א הנ"ל. ובלשון רבינו: "ולבן פסק רמ"א להקל שלא בשעת וסתה כגירסת המרדכי.. [ד]סמך הרמ"א על הרשב"א.. וצירף סברתו עם דעת המרדכי להקל נגד ספר התרומה וסיעתו ביש לה וסת שלא בשעת וסתה על כל פנים.. אבל הש"ך כתב דהרשב"א מודה לדינא לספר התרומה.. ולבן דעת הש"ך שלא להקל ביש לה וסת שלא בשעת וסתה לטהרה לבעלה בלא ז' נקיים וטבילה לסמוך על דעת המרדכי לחוד, אלא להתירה לבעלה אחר ספירת ז' וטבילה יש לסמוך על המרדכי ביש לה וסת שלא בשעת וסתה ברואה מחמת תשמיש ג' פעמים – שאינה צריכה להתגרש"⁴².

אלא שבסקכ"ד מוסיף רבינו וז"ל "ואף החולקים על הרמ"א ועומדים בשיטת הש"ך, שלא לסמוך על הרשב"א בצירוף המרדכי לטהרה לגמרי. היינו משום דהמרדכי יחידאה הוא, וכל הפוסקים חולקים על פירושו וגירסתו, ואינו ספק



41. וראה שם ש"ך סקט"ז שפירש דברי הרמ"א באופן אחר, באופן שאינו סותר למה שפירש בדבריו כאן.
42. וכ"כ בכרתי ופלתי סק"ה וז"ל, "אבל האמת יורה דרכו דדעת הרמ"א להתיר [לגמרי], ויפה כתב הב"ח, דהא המחבר פסק

כרשב"א דבמכה לחוד אפילו אין יודעת שמוציאה דם סגי, ולמה לא נקל בצירוף יש לה וסת. איברא דהש"ך לשיטתו אזיל, דס"ל דגם רשב"א לא אמרה, כמו שכתבנו לעיל".
וע"ע חוות דעת סק"ו. שו"ת צמה צדק סי' קכג אות ג.

שקול כלל". – ומבואר מזה, דאף הסוברים בפירוש הרמ"א בדברי הרשב"א, עכ"ז לא רצו לסמוך על המרדכי אף בצירוף דברי הרשב"א⁴³.

וכן משמע שהוא שיטתו של רבינו – דאף שמרבה להוכיח בפנים (סקכ"ג) ובקונ' אחרון (ד-ה) כפירוש הרמ"א בדברי הרשב"א, עכ"ז אינו מקיל ברוואה שלא בשעת וסתה לחוד, כי אם בצירוף סניפים אחרים ובשעת הדחק הגדול. וכמבואר בהוספה הבאה. וראה עוד סדרי טהרה סקי"ד.

הוספה ב: מתי תולין במכה שאינו ידוע שמוציאה דם – לשיטת רבינו:

הובא בפנים שיטת הרשב"א, שיש להתיר כל אשה שיש לה מכה, אף כשאינו ידוע שהמכה מוציאה דם. וברמ"א (סעיף ה) סומך על זה בצירוף אחד מסניפים אלו: א) כשיש לה וסת קבוע, וראתה שלא בשעת וסתה. ב) כשאינו ידוע האם הדם בא מן המקור, דבכה"ג איכא ספק ספיקא – ספק שהדם הוא מן הצדדין, ואת"ל מן המקור שמא הוא מכה שבמקור.

אמנם רבינו (סקכ"ג) מוסיף בזה, שיש ב' תנאים בסניף הב' (בנוסף להא דכתב הרמ"א – דדוקא באינו ידוע שהדם בא מהמקור)⁴⁴: א. שהמכה נמצא במקור ולא בצדדין – דבכה"ג איכא ב' צדדים להקל, דילמא מן הצדדין ואת"ל מן המקור דילמא מהמכה שבמקור. ב. שראתה בשעת תשמיש דוקא – דבכה"ג הוי צדדין ספק מעליא.

והנה להלכה אין רבינו סומך על היתירו הראשון של הרמ"א, כי אם על היתיר השני בלבד. וכפי שכותב (סקכ"ג): "ומכל מקום אין לסמוך על רמ"א וסיעתו להקל באיסור כרת נגד הש"ך וסיעתו". ושם (סקכ"ד): "ואף החולקים על [היתר הראשון של] הרמ"א... שלא לסמוך על הרשב"א בצירוף המרדכי לטהרה לגמרי, היינו משום דהמרדכי יחידאה הוא וכל הפוסקים חולקים על פירושו וגירסתו.. אבל בצירוף עוד ספק שקול [– היתר השני דהרמ"א] מודו ליה לרמ"א".

ועל פי זה יוצא, שרק במקרה כזו שראתה בשעת תשמיש והמכה הי' במקור – אזי אפשר לסמוך על הרשב"א. אבל לא בשאר האופנים שזכרו לעיל: א. שראתה שלא בשעת וסתה. ב. שראתה שלא בשעת תשמיש. ג. שהמכה לא הי' במקורה (או שהי' במקורה אבל הי' ידוע שהדם בא ג"כ מהמקור).



ג' פעמים – שאינה צריכה להתגרש.. וכן דעת הפ"ז להחמיר. – והרי הט"ז (סק"י) סבירא ל' כפירוש הרמ"א בדברי הרשב"א.
44. רבינו מפרש כן בשיטת הרמ"א גופא, אך אין זה מפורש ברמ"א כי אם בדברי רבינו.

43. וכפי שמוכן נמי מזה שכתב רבינו בסקכ"ג: "ולכן דעת הש"ך שלא להקל ביש לה וסת שלא בשעת וסתה לטהרה לבעלה בלא ז' נקיים וטבילה.. אלא להתירה לבעלה אחר ספירת ז' וטבילה.. ברוואה מחמת תשמיש

אך לאורך מוסיף רבינו (סקכ"ג) עוד סוג ספק שאפשר לסמוך עליו ולצרפו לספק ספיקא, והוא – דכל שהדם נמצא בכותלי בית הרחם – ע"י בדיקת עד) יש כאן עוד ספק: א. ספק שמא אינו מן המקור – אליבא דהרמב"ם. ב. והיכא שלא הרגישה ממש יש ספק הרגשה – אליבא דתוס'. ולפי זה, כל היכא שראתה הדם ע"י בדיקת עד, אף אם לא ראתה בשעת תשמיש, יש כאן ספק מן הצדדין או ספק הרגשה, ויש לצרפו לספק דמכה⁴⁵.

אלא דלא פשיטא לי' לרבינו לסמוך על ספק זה דצדדין אליבא דהרמב"ם, וכל שכן לא על ספק דהרגשה אליבא דתוס', ולכן אינו מקיל כי אם באופנים מסויימים, וכפי שיפורט להלן האופנים בזה.

והמתבאר מתוך דברי רבינו, שיש ג' דרגות בראיית הדם כשיש לה מכה שאינו ידוע שמוציא דם: א) ראתה ממש: דאין בזה שום היתר. ב) ראתה ע"י רמ"ת: דבזה יש ההיתר של ספק צדדין – אליבא דכו"ע (כשאינה יודעת שהדם מן המקור). ג) ראתה ע"י בדיקת עד: דבזה יש ההיתר של ספק צדדין להרמב"ם, וספק הרגשה להתוס' [ושייך לצרפו לסניף דראתה שלא בשעת וסתה].

וכמו כן ישנו ג' מיני ספיקות שאפשר לתלות בהם: א) ספק הבא מחמת המכה: א. כשנמצא המכה במקור. ב. כשנמצא המכה בבית החיצון. ב) ספק הבא מחמת הצדדים: א. כשראתה בשעת תשמיש. ב. כשנמצא הדם בבית החיצון (ע"י בדיקת עד). ג) ספק בהרגשה: כשנמצא הדם בבית החיצון (ע"י בדיקת עד). [וכל זה בנוסף להצד להקל – כשראתה שלא בשעת וסתה].

סיכום הדברים: בכל ראיית דם יש לדון להיתר מצד ג' ענינים: א) האם ראתה הדם ב"זמן" מסויים: שראתה שלא בשעת וסתה. ב) האם ראתה הדם ב"אופן" מסויים: שראתה בשעת תשמיש – (ספק צדדין). וזה גופא תלוי האם המכה נמצא במקור או בבית החיצון. ג) האם מצאה הדם ב"מקום" מסויים: שמצאה הדם בבית החיצון ע"י בדיקת עד – (ספק צדדין להרמב"ם, וספק הרגשה לתוס'). וזה גופא תלוי האם המכה נמצא במקור או בבית החיצון.

*

צירופי הסניפים: אע"פ שנתבאר לעיל, שאין סומכים על כל הספיקות וכל ההיתרים שנמנו. עכ"ז אפשר לצרף כמה מהסניפים יחד, ואזי אפשר לסמוך עליהם – עכ"פ בשעת הדחק. [ובאופן כללי מקיל רבינו כשיש ב' מהג']

45. וראה שו"ת משנת רבי אלעזר סי' יט אות יא, שביאר צירוף זה דמכה שאינו ידוע שמוציאה דם וספק הרגשה.

צירופים (דשלא בשעת וסתה, מכה במקור ולא הרגישה), וכ"ש כשיש ג' צירופים יחד.] ואלו הן הצירורים המפורטים בדברי רבינו:

ראי' ע"י תשמיש	ראי' בבית החיצון	המכה נמצא במקור [ואינו ידוע מאיפה מגיע הדם] ⁴⁶
אין לה וסת – ולא הרגישה: יש להקל ⁵⁰ .	שלא בשעת וסתה – והרגישה: יש להקל אפילו שלא בשעת הדחק ⁴⁷ . אין לה וסת – והרגישה: יש להקל לכתחילה ⁴⁸ . אין לה וסת – והרגישה: אפשר שיש להקל בשעת הדחק הגדול ⁴⁹ .	
שלא בשעת וסתה – ולא הרגישה: יש להקל בשעת הדחק הגדול ⁵¹ .	שלא בשעת וסתה – ולא הרגישה: יש להקל בשעת הדחק הגדול ⁵¹ . שלא בשעת וסתה – והרגישה: אין להקל ⁵² . אין לה וסת – ולא הרגישה: אין להקל ⁵³ .	המכה נמצא בצדדים



52. כן מבואר באוהלי יוסף ע' נח, א בדעת רבינו.

53. הטעם: בספיקא דהרמב"ם – הכל שם ספק אחד, שהמכה ג"כ בצדדים. בספק ספיקא דתוס' – נקטינן כהרמב"ם דחוקת דם בהרגשה.

54. הטעם: א. שלא בשעת וסתה – רמ"א. ב. ב' ספיקות: ספק צדדין. אף שהכל שם ספק אחד. ספק הרגשה – תוס'.

[לשון רבינו הוא: "אין להקל.. להתירה בלא ספירת ז' וטבילה נגד הש"ך וסיעתו.. אין להקל כלל". אמנם לכאורה אין כונתו אלא לענין ספירת ז' וטבילה, אבל לענין "שעת הדחק הגדול" – לא גרע ספק זו דצדדין ברמ"ת שהוא אליבא דב"ע, מספק צדדין ברואה ע"י בדיקת עד – שאינו אלא לפי דעת הרמב"ם. והרי התם ג"כ אינו ס"ס גמורה, אלא הכל שם ספק אחד. אלא שלאידך יש סברא להחמיר ברמ"ת – כיון דאיכא לברורי ע"י בדיקת שפופרת האם הדם הוא מן המקור או מן הצדדין – "שאם ימצא דם על המוך בידוע שהדם שהיא רואה בשעת תשמיש הוא מן המקור". ולכאורה אין זה שייך בראי' דעלמא. ויל"ע.

ובאוהלי יוסף ע' נט, א כתב בדברי רבינו: "נמצא דברואה מחמת תשמיש יש קולא בזה דלהרמב"ם ותוס' הוי בזה ספק צדדין ספק שקול. וחומרא דאין שעת הדחק גדול כל כך דתוכל להנשא לאחר. משא"כ באופנים הנ"ל.

46. אבל אם ידוע שהדם בא מן המקור, הוי כמו מכה הנמצא בצדדים – ושוב אין כאן ספק ספיקא. ועוד זאת, שהוא גרע ממכה הנמצא בצדדין, דהתם עכ"פ יש לצרף ספק צדדין (ברמ"ת, או כל צדדים להרמב"ם) – אף אם הכל שם ספק אחד. משא"כ הכא אין ספק צדדין כלל. ויל"ע היטב בכונת רבינו שם בד"ה וכל זה. ע"ש.

47. הטעם: א. שלא בשעת וסתה – רמ"א. ב. ספק ספיקא: ספק צדדין – רמב"ם. ואין הכל שם ספק אחד, שהמכה נמצא במקור.

48. הטעם: ספק ספיקא: ספק צדדין – רמב"ם. ואין הכל שם ספק אחד, שהמכה נמצא במקור. ספק הרגשה – תוס'.

49. הטעם: ספק ספיקא: ספק צדדין – רמב"ם. ואין הכל שם ספק אחד, שהמכה נמצא במקור.

50. הטעם: ספק ספיקא (דהרמ"א, שהוא) אליבא דכו"ע. ואין הכל שם ספק אחד, שהמכה נמצא במקור.

[לשון רבינו הוא: "יש להקל.. אף בלא ספירת ז' וטבילה". ומשמע התם שהוא אפילו לכתחילה. ע"ש. ולהלן מבואר בדברי רבינו, דכיון שאי אפשר לברר – אין צריך לבדוק כלל.]

51. הטעם: א. שלא בשעת וסתה – רמ"א. ב. ב' ספיקות: ספק צדדין – רמב"ם. אף שהכל שם ספק אחד. ספק הרגשה – תוס'.

סדר העדיפויות של הסניפים: א) עדיפא לי' לרבינו ספק ספיקא דהרמ"א – (ספק צדדין ברמ"ת) מספק ספיקא דהרמב"ם – (ספק צדדין בבדיקת עד)⁵⁵. וכפי שכותב: "יש להקל.. כדעת רמ"א דלקמן שהסכימו עמו הלבוש והלחם חמודות ומנחת יעקב וכתתי ופלתתי". ולכן מקיל לגמרי בספק ספיקא זו, בלי שום צירופים אחרים.

ב) ועדיפא לי' לרבינו ספק ספיקא דהרמב"ם – (ספק צדדין בבדיקת עד) מספק ספיקא דהתוס' – (ספק הרגשה בבדיקת עד). וכפי שמוכח מזה שמקיל בשעת הדחק הגדול בבדיקת עד והמכה במקור – אף כשהרגישה ממש. וכן מקיל אפילו שלא בשעת הדחק בבדיקת עד והמכה במקור שלא בשעת וסתה – אף כשהרגישה ממש.

ולאידך מחמיר בבדיקת עד והמכה בכית החיצון ואין לה וסת – כיון דלהרמב"ם אין כאן ספק ספיקא, אע"ג דלהתוס' איכא ספק ספיקא – שמא לא הרגישה. וכן אינו מקיל אלא בשעת הדחק היכא שראתה ע"י בדיקה והמכה בצדדין שלא בשעת וסתה – כיון דלהרמב"ם אין כאן ספק ספיקא, אע"ג דלהתוס' איכא ספק ספיקא – שמא לא הרגישה. ועד"ז מחמיר – (עכ"פ שלא בשעת הדחק⁵⁶) היכא שידוע שהדם בא מהמקור וראתה שלא בשעת וסתה – כיון דלהרמב"ם אין כאן ספק ספיקא, אע"ג דלהתוס' איכא ספק ספיקא – שמא לא הרגישה.

והטעם בזה: "דהרמב"ם וסיעתו סבירא להו שחזקת הדם שבא בהרגשה. וכן דעת הש"ע". ושם: "דאף על גב דהוא ספק הרגשה לפי דעת התוס', והוי ליה ספק ספיקא, כיון דלהרמב"ם ושולחן ערוך לא הוי ספק ספיקא אין להקל כלל".

והיכא דאיכא ספק ספיקא מעליא אליבא דהרמב"ם – (כשהמכה נמצא במקור), משמע דעדיפא לי' לרבינו ספק ספיקא זו מראתה שלא בשעת וסתה. וכפי שרואים מזה שמקיל בשעת הדחק הגדול בבדיקת עד והמכה במקור – לסמוך על ספק ספיקא דהרמב"ם. ולאידך כותב ש"אין לסמוך על רמ"א וסייעתו אם לא שיש עוד צדדים אחרים להקל ו[אפילו] הוא שעת הדחק הגדול"⁵⁷.



56. יל"ע האם כונת רבינו שם בד"ה וכל זה שאין להקל כלל, או רק שאין להקל לענין ד' נקיים שלא בשעת הדחק.

57. והנה גבי רואה דם ע"י רמ"ת וידוע שהדם בא מהמקור, מחמיר רבינו אפילו ראתה שלא בשעת וסתה. אמנם יל"ע האם מחמיר לגמרי, או רק לענין ד' נקיים. וכנ"ל בהערה הקודמת.

ויש לעיין לפי"ז בבעל ג' אחר ביאה ג' דתאסר לכל העולם, אפשר להיתר כמו בהנ"ל בבדיקת עד בימי לבונה [ב]לא הרגשה, דמקילינן שלא בשעת וסתה".

55. אלא שאליבא דאמת לא שייך כאן כ"כ הלשון "עדיפא", דאינו אלא דבספק ספיקא דהרמ"א יש יותר סניפים, ולא דוקא שמעדיף סניף זה על פני סניף אחר.

ג) ועדיפא ל' לרבינו הסניף דשלא בשעת וסתה, מספק ספקא דהתוס' – ספק הרגשה בבדיקת עד). וכפי שמוכח מהא דבצירוף שלא בשעת וסתה עם ספק ספיקא דהרמב"ם – ספק צדדין בבדיקת עד) מקיל לכתחילה. ואילו בצירוף ספק ספיקא דהתוס' עם ספק ספיקא דהרמב"ם – אינו מקיל אלא בדיעבד. (וכ"ז כשהמכה נמצא במקור, דאיכא ספק ספיקא מעליא, אבל כשהמכה נמצא בצדדין ואין ספק ספיקא מעליא – אין להקל בשניהם) (בין שלא בשעת וסתה, ובין בשלא הרגישה)).

הוספה ג: זה לשון רבינו במהדורא בתרא שם, הנוגע לעניננו:

"והנה לשון הרשב"א בתורת הבית הארוך "אי אפשר לה לדעת אם הוא מן המכה" כו', מורה כפירוש הש"ך והחכם צבי, דלס"ד בעי לידע ממש שהוא מן המכה. ומיהו אפילו הכי לדינא הדין דין אמת, כמ"ש רמ"א. כי מאחר שאין עיניה בין מכתה, אי אפשר לה לידע גם כן אם היא מוציאה דם, אלא על ידי בדיקת שפופרת..

ומיהו מה שכתב הרשב"א "שיש שם דם".. אפשר דאינו רוצה לומר דם נצרך, אלא בעין על גבי המכה מבחוץ, אף שאפשר שאינו יוצא לחוץ כי נגלד ונתייבש עליה.. אפילו הכי תלינן אנן שממנה שותת הדם ולא נתייבש.. ולפי זה לא פליגי כלל רמ"א וש"ך לדינא.

וגם אם הרשב"א רוצה לומר דם נצרך, מכל מקום יש לומר דכל שהדם נצרך מסתמא יוצא לחוץ לפעמים על גבי המכה.. וגם הש"ך אפשר דמודה בזה, דלרשב"א לא בעינן יוצא לחוץ ממש אלא סגי במוציאה דם על גבה ממש. ולא פליגי על רמ"א אלא אם אינה יודעת אם מוציאה דם כלל, ואפשר דגם רמ"א מודה בזה". וראה ביאורינו שם.

הוספה ד: הנה בפרדס רמונים שם הקשה וז"ל, "אמנם אם המכה במקור, בע"כ נצטרך לומר לפי דבריהם שתכניס השפופרת במקור עצמו.. אמנם זה אינו וכמ"ש בתשו' מ"ב סי' ס"ט בשם המ"ר ס' ויקרא פ' י"ד שהמקור לעולם מלא דם, וא"א כלל להכניס השפופרת לתוך המקור כי בודאי ימצא דם, ע"ש דבריו. וזהו שאמרו בכ"ד בש"ס ופוסקים בשעת ראייתה שנפתח המקור, והוא משום שהמקור לעולם מלא דם, רק שלא בשעת וסתה הוא סתום וכשמגיע זמן וסתה נפתח המקור ויוצא דם". ע"ש.

אך בשו"ת צמח צדק סי' קכח הביא מה שאמר לו ר' ישעי' הדאקטער, ד"בעת שאין דם יוצא ממנה דהיינו בלא עת נדתה, אזי הדם כנוס בתוך הגידים אבל בהאם עצמה אין נמצא אז דם כלל". וכתב על זה הצמח צדק: "במה שכתב שבאם אין דם בלא עת נדתה, לכאורה דבריו מוכרחים, דאל"כ איך מצאנו ידיו ורגליו לתלות במכה שבמקור ג"כ, [ד]כיון שעל

כרחך נפתח המקור להוציא דם המכה, אם כן מסתמא יוצא ממנו גם כן דמי נדה, כיון שלעולם נמצא שם דם. ועוד דאל"כ היכא משכחת לה ששאר משקה הבא מהמקור טהורה כדתנן סוף פרק כל היד, כיון שהמקור מלא דם למה לא יצא ממנו דם גם כן. וגם האיך פסק הרמב"ם דאפשר לפתיחת הקבר בלא דם".

ומאריך עוד בזה, ומסיים: "לענ"ד נראה גם כן כמ"ש מר, דלאו מילתא פסיקתא היא שיש דם במקור, אלא שקרוב בעיני שלפני וסתה זמן מה מתכנס הדם מעט מעט, ובהתכנס הרבה מהם יוצא מהרחם ונפתח פי האם, וכענין מי רגלים כו'. וכן נ"ל מלשון אדמו"ר [רבינו] במהדורא בתרא, במה שכתב שעכשיו נולדו ונגמרו בהרגשה זו כו"⁵⁸.

הוספה ה: הנה בסיום הקונ' אחרון כתב רבינו, דנחלקו הרמ"א והש"ך – האם בדיקת שפופרת בשעה ששופעת "מקרי מרגשת ממש שהדם יוצא עתה מן המכה".

כלומר, זה פשוט דלכו"ע היכא ש"מרגשת ממש שהדם יוצא עתה מן המכה" – תלינן אף בשעת וסתה שהדם בא ממכתה. וכן כתב רבינו בפנים סקכ"ח, ד"אם מרגשת עתה שדם זה בא ממכתה טהורה אפילו בשעת וסתה". ולא נחלקו הרמ"א והש"ך אלא בבדיקת שפופרת בלבד – האם גם "בכהאי גוונא מקרי מרגשת ממש שהדם יוצא עתה מן המכה", או לא.

ויש להעיר בזה:

דהנה בקונ' אחרון הבא הביא רבינו כמה הוכחות דלא כהש"ך, ושעל כרחך (אף להווא אמינא של הרשב"א) אי אפשר לומר דבדיקה הוי "הוכחה ברורה.. בודאי בלי שום ספק" שהדם בא ממכתה:

א) ד"משמע [מלשון הרשב"א] דבבדיקה אחת משתריא לעולם.. [ואילו לדברי הש"ך דצריך בירור ממש] לא סגי בבדיקה אחת להתירה לעולם". (ב) לדברי הש"ך, הבדיקה "אינה מועלת כי אם בשופעת מתחלת ראותה בשעת תשמיש עד אחר בדיקת השפופרת בלי הפסק כלל". (ג) "וגם בשופעת איכא לספוקי.. דילמא תחלת ראייתה מן המקור וסופה מן המכה.. [ד]אפשר לדם טמא לצאת עם דם טהור כאחת". – כלומר, דאפילו היכא שיודעת ודאי שהדם ששופעת בא מהמכה, אכתי יש לחשוש שמא יש דם נדה מעורב בה.



בהמשך חדש ימים לסעיפי העורקים.. עד זמן הקצוב, ואז נפתחים פיות העורקים והדם נסתנן לחלל האם.. וכ"ה גם כן בהשאלה של הרופא שבתשובת מהרמ"ל סי' קי"א, ומקור דמיה הוא המקורות שברחם שהם נפתחים,

58. וראה עוד שם סי' קכט אות ט, "וז"ל הדאקטער הנ"ל, ששאלתי ממנו אם האם מלא דם כמ"ש המ"ב, או שרק בעת וסתה מתמלא דם. והיתה תשובתו וז"ל, בחלל האם בלתי נמצא דם כלל, דם הזה מתקבץ לאט לאט

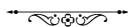
וממשיך רבינו שם (– בהוכחה הג'), דכשם ש"למאן דאמר וסתות דאורייתא (ד)חיישינן לדם נדה אף בשופעת ומרגשת ממש שדם זה ממכתה. אם כן למאן דאמר וסתות דרבנן נמי, נהי דלא חיישינן להכי, על כרחך משום דמוקמינן אשה אחזקתה, ולא משום דאי אפשר לדם נדה לצאת עם דם המכה כאחת".

ולפי זה יוצא, דבנוגע להוכחה הא' והב' – שפיר יש מעלה במרגשת ממש ע"ג בדיקת שפופרת, והוי הוכחה טפי, כיון שמרגשת עכשיו שהדם בא ממכתה. אמנם בנוגע להוכחה הג' – לכאורה אין שום מעלה במרגשת ע"ג בדיקת שפופרת, דהרי גם במרגשת ממש יש נמי לחשוש שדם נדה ודם מכה באו כאחת. ואם כאן אין שום עדיפות ל"מרגשת" ע"ג "בדיקת שפופרת", שנאמר דמשום זה סמך הרמ"א על מרגשת ולא על בדיקה.

ועל כרחך צריך לומר, שלענין זה לא הצריך הרמ"א הוכחה ממש, וכלשון רבינו בפנים סקכ"ח "ולא חיישינן שמא טפת דם נדה מעורבת בדם המכה, אף על פי שהיא שעת וסתה, כיון דסתות דרבנן"⁵⁹. ולפי"ז צריך לחלק בין בדיקת שפופרת – דלא מהני, כיון שאינו הוכחה ברורה שהדם בא ממכתה, למרגשת ממש – דמהני, אע"ג שאינו שולל שהדם בא ג"כ ממקורה. וכנראה שיש חילוק בין היכא שאנו יודעים בודאות שהדם בא ממכתה, ואין הספק אלא שמא יש כאן עוד דם. להיכא שאין אנו יודעים בודאות כלל שהדם בא ממכתה⁶⁰. ויל"ע.

מיהו לבסוף כותב רבינו בקונ' אחרון שם, דבכה"ג "דמרגשת מתחלת ראייה עד סופה שהדם שותת מן המכה, (ו)כיון שדם המכה ודאי מתחלה ועד סוף ודם המקור ספק – אין ספק בו" [מוציא מידי ודאי]. ולפי"ז לכאורה בכה"ג הוי בירור ממש, ושוב אין אנו צריכים בזה לסמוך על החזקה. אלא, שכנ"ל, רבינו בפנים סקכ"ח כתב דהטעם שסומכים על מרגשת ממש שהדם בא מהמכה, ואין חוששים לדם נדה הוא – "כיון דסתות דרבנן".

ויל"ע בכ"ז.



מטעמו השלישית. ב. דאה"נ כל זה אינו אלא אליבא דהש"ך (– דהרי המבואר בפנים סקכ"ח הוא מהש"ך), אבל לדעת הרמ"א גם מרגשת ממש אינו מועיל.

60. ולהעיר שההוכחה השלישית של רבינו – דגם בשופעת יש להסתפק בדם נדה המעורב בדם מכה – הובא במוסגר. אלא שבכלל צ"ע כללי המוסגר בקונ' אחרון דהלכות נדה. ואכ"מ.

והדם זה מהם ולא מן הרחם עצמו, כי הוא "מקוה" לדם ולא "מקור" עכ"ל. ור"ל שהוא מקוה לדם – שהדם נמשך מן המקורות שהם פיות העורקים לתוך חלל האם, שהוא המקוה לדם טמא". וע"ע מה שכתב רבינו בענין זה, להלן קונ' אחרון יא. ובשו"ת צמח צדק סי' צו אות ד.

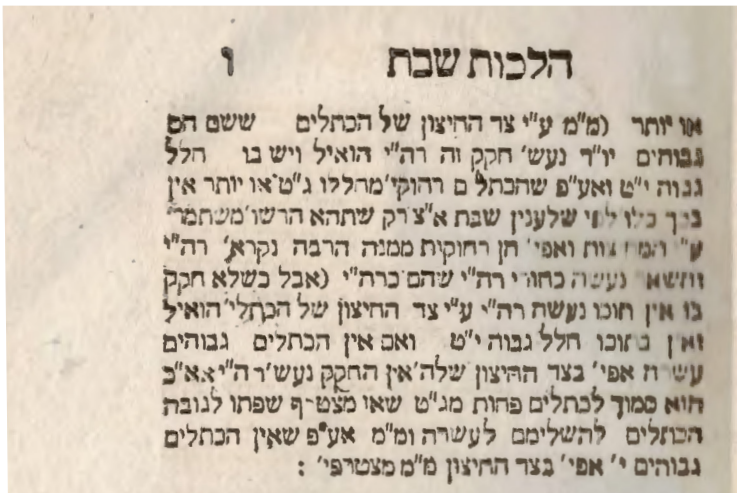
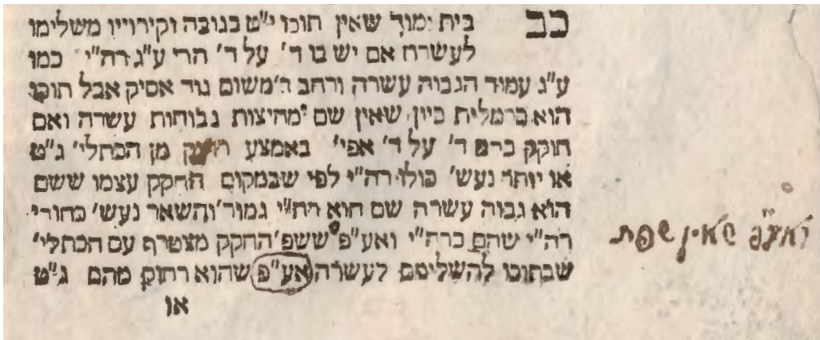
59. אא"כ נאמר: א. דלא ס"ל להרמ"א אלא מב' טעמים הראשונים שהביא רבינו, ולא

תיקונים בדפוס ראשון של שו"ע אדמו"ר הזקן נ"ע - ספק למי -

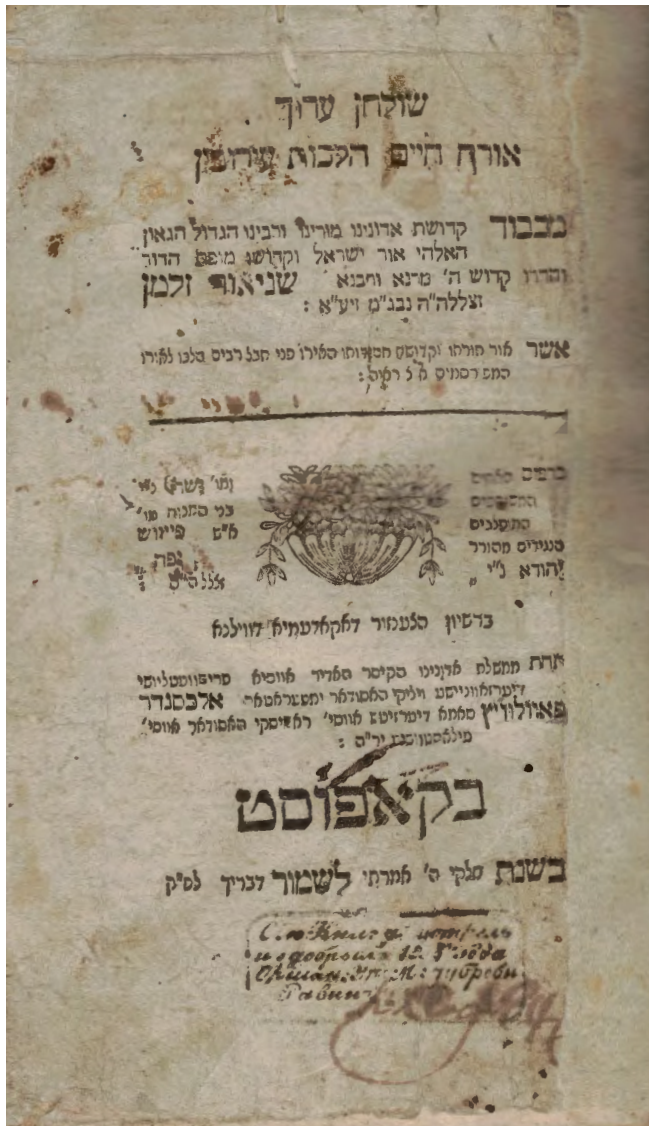
לאחרונה הגיע לידי המערכת צילום מתיקונים שנרשמו על גליון שו"ע אדה"ז דפוס ראשון (קאפוסט, תקע"ו), שקיומם של תיקונים אלו לא היה ידוע כלל עד עתה, והם מתפרסמים כאן לראשונה. התיקונים הם על הלכות עירובין סימן שמ"ה סעיף כ"ב, שלשון אדה"ז בסעיף זה הוא מוקשה מאד, והרבה קולמוסין נשתברו עליו, וע"פ התיקונים האלו המתפרסמים כאן מבוארים דברי אדה"ז בטוב טעם ודעת.

וזאת למודעי, שמצורת הכתב נראה, קרוב לודאי, שהוא גוכתי"ק של כ"ק אדמו"ר הצמח צדק. אמנם מידי ספק לא יצא, ועדיין הדבר צריך בירור.

לפנינו צילום הכת"י, ואח"כ פיענוח התיקונים בדרך אפשר. תודתינו נתונה להרב דוד משה שי' מיזליש, עורך ראשי של שו"ת צמח צדק בהוצאה חדשה (הוצאת קה"ת), על עזרתו בעריכת הפיענוח.



במילים "ואע"פ ששפת" הגיה והוסיף: ואע"פ שאין שפת. במילים "ואע"פ שהוא רחוק" מחק המלה אע"פ.



דף השער' של שו"ע רבינו דפוס ראשון, עליו רשומים בכתי' תיקונים על הגליון

פיענוח הכת"י

איתא במס' שבת (דף ד' ע"ב): גופא, אמר רב גידל אמר רב חייא בר יוסף אמר רב, בית שאין תוכו י' וקריו משלימו לי' – על גג מותר לטלטל בכולו, בתוכו אין מטלטלין בו אלא בד' אמות. אמר אביי ואם חקק בו ד' על ד' והשלימו לי', מותר לטלטל בכולו, מאי טעמא, הוי חורי רשות היחיד, וחורי רה"י כרשות היחיד דמו, דאיתמר חורי רה"י כרה"י דמו".

והראשונים הקשו, דמסתימת לשון הגמ' כאן במס' שבת משמע דאפילו אם מחיצות הבית רחוקות מהחקק ג' טפחים נחשב הבית כרשות היחיד, ואילו במס' סוכה (דף ד', סו"א) לגבי מחיצות הסוכה, מפורש בגמ' דבעינן שיהיו המחיצות סמוכות לחקק פחות מג' טפחים, וז"ל הגמ' שם: "היתה [הסוכה] פחותה מ' טפחים, וחקק בה כדי להשלימה לעשרה – אם יש משפת חקק ולכותל ג' טפחים פסולה, פחות משלשה טפחים כשרה". ותירצו הראשונים שיש חילוק בין מחיצות סוכה למחיצות שבת, דבמחיצות סוכה יש דין מיוחד דבעינן "מחיצות סמוכות לסכך", ולפיכך בעינן שמחיצות הסוכה יהיו סמוכות למקום החקק ששם יש חלל עשרה טפחים עד הסכך, משא"כ מחיצות שבת הן עשויות לשמור את המקום שבין המחיצות שלא יהיו רבים בוקעים שם, ולפיכך אפילו אין המחיצות סמוכות לחקק הוי החקק רשות היחיד.

ונחלקו הראשונים בביאור הטעם שלגבי שבת מועילות המחיצות לעשות את החקק רשות היחיד אע"פ שהן רחוקות מהחקק, ויש מזה נפק"מ להלכה כפי שיבואר. לדעת הרא"ש (שבת פרק א, סי' יא, וכן דעת התוס' ישנים דף ד' ע"ב) הטעם הוא משום שמצד החיצון, המחיצות גבוהות עשרה טפחים [בצירוף גג הבית], ועל ידם משתמר הבית מרגל הרבים. וע"כ אף שהמחיצות רחוקות מהחקק ג"ט אין בכך כלום, כיון שסוף סוף פועלות המחיצות על הבית המוקף מהן שיהיה משומר מרגל הרבים.

ומבאר הקרבן נתנאל (ס"ק ל'), שלפי דעת הרא"ש, אם גם בצד החיצון אין המחיצות גבוהות י"ט, נחשב תוך החקק ככרמלית. והצד הפנימי של המחיצות אינו מצטרף עם כותלי החקק מבפנים להיחשב כמחיצה אחת גבוהה י"ט, אלא אם החקק הוא פחות מג' טפחים סמוך למחיצות.

אבל דעת הר"ן (במס' שבת על אתר) והתוס' (במס' סוכה דף ד' ע"ב סד"ה פחות), שהטעם שהמחיצות מועילות לעשות את הבית שבתוכו לרשות היחיד אינו משום שמהצד החיצון המחיצות גבוהות י"ט (וכדעת הרא"ש כו'), אלא משום שהצד הפנימי של המחיצות (שאינו גבוה י"ט) מצטרף עם כותלי החקק להיחשב כמחיצה אחת גבוהה י"ט, אע"פ שהמחיצות רחוקות מהחקק יותר מג' טפחים.

ולפי דעת הר"ן והתוס', אפילו אם מהצד החיצון אין המחיצות גבוהות י"ט נחשב החקק לרשות היחיד, כיון שבהצטרפות צד הפנימי של המחיצות עם כותלי החקק יש י"ט. משא"כ לדעת הרא"ש (כפי שביאר הק"ג) נחשב בית זה ככרמלית.

ולהלכה, הובאה דעת הרא"ש בב"י סימן שמ"ה ובמג"א שם (ס"ק י"ג). אמנם דעת אדה"ז (שם סכ"ב) בהסברת הטעם מדוע אין החקק צ"ל קרוב למחיצות אינו ברור, וז"ל שם:

"...ואף על פי ששפת החקק מצטרף עם הכתלים שבתוכו להשלימם לעשרה אע"פ שהוא רחוק מהם ג' טפחים או יותר, מכל מקום ע"י צד החיצון של הכתלים ששם הם גבוהים י', נעשה חקק זה רשות היחיד, הואיל ויש בו חלל גבוה י' טפחים. ואף על פי שהכתלים רחוקים מחללו ג' טפחים או יותר אין בכך כלום, לפי שלענין שבת א"צ רק שתהא הרשות משתמרת ע"י המחיצות, ואפילו הן רחוקות ממנה הרבה נקראת רשות היחיד, והשאר נעשה כחורי רשות היחיד שהם כרשות היחיד. אבל כשלא חקק בו, אין תוכו נעשה רשות היחיד ע"י צד החיצון של הכתלים, הואיל ואין בתוכו חלל גבוה י' טפחים. ואם אין הכתלים גבוהים עשרה אפילו בצד החיצון שלהם, אין החקק נעשה רשות היחיד אלא אם כן הוא סמוך לכתלים פחות מג' טפחים, שאז מצטרף שפתו לגובה הכתלים להשלימם לעשרה, ואע"פ שאין הכתלים גבוהים י' אפילו בצד החיצון, מכל מקום מצטרפים".

ולשון זה של אדה"ז הוא מוקשה מאד, ולכאורה סותר עצמו מיניה וביה, שבתחילה כותב ששפת החקק מצטרף עם כותלי הבית מבפנים להשלימם ליי"ט [אע"פ שהוא רחוק מהם ג' טפחים], ומשמע שמטעם זה לחוד נעשה החקק רשות היחיד (וכדעת הר"ן), ואח"כ כותב שהחקק נעשה רשות היחיד רק ע"י צד החיצון של הכתלים ששם הם גבוהים י' טפחים, אבל אם בצד החיצון אין הכותלים גבוהים עשרה טפחים אין החקק נעשה רשות יחיד ע"י הצטרפות הצד הפנימי של המחיצות [אם הוא רחוק מהמחיצות ג"ט] (וכדעת הרא"ש).

ואכן רבים נתקשו בביאור דברי אדה"ז¹, ובציונים והערות בהוצאה החדשה של שו"ע אדה"ז (אות קפג) הציעו בדרך אפשר, שכוונת אדה"ז היא לומר שלא



וביארורים גליון תתקטז עמ' 29, קובץ אור זרוע לצדיק עמ' 73, יגדיל תורה (החדש) עמ' מב, קונטרס דברי תורה (ניו הייווען) ח"ו, עמ' עט. ויש לציין שבספר פסקי אדמו"ר הזקן בהלכות איסור והיתר (להגרא"ל קפלן ע"ה,

1. ע"י בציונים והערות בהוצאה החדשה של שו"ע אדה"ז שם. ועי' גם בספר מ"מ וציונים לשו"ע אדה"ז, קובץ ישמח לב ח"ה, עמ' קי, קובץ מורי' גליון תכו-תכט עמ' קעז, אמרי צבי (גרזומן) סימן טו, קובץ אהלי תורה חוברת ט עמ' נח, קובץ הערות

תיקונים בדפוס ראשון של שו"ע אדמו"ר הזקן נ"ע _____ לט

די בכך שהצד הפנימי של המחיצות מצטרף עם כותלים הפנימיים של החקק לעשותו רשות היחיד, אלא צריך גם זאת שמהצד החיצון יהיו המחיצות גבוהות י"ט, ועפ"ז יוצא שאדה"ז נקט להלכה כהחומרא של הרא"ש אך בצירוף סברת הר"ן.

אמנם כמובן שגם לפי ביאור זה לשון אדה"ז דחוק מאד. וגם, ביאור זה הוא חידוש, ומהיכי תיתי יחדש אדה"ז זאת מדעת עצמו, ודלא כדעת הפוסקים.

ומה גם שבפסקי דינים לאדמו"ר הצ"צ (חידושים על רבינו ירוחם עמ' כג [שפא]), לאחר שמביא את ב' דיעות הנ"ל, כותב בפשיטות שדעת אדה"ז הוא כדעת הרא"ש והמג"א².

אמנם כעת בהגלות נגלות התיקונים הנ"ל (שכנראה מקורם מאדמו"ר הצ"צ בעצמו), לתקן שתי טעויות הדפוס, מובנים דברי אדה"ז כפתור ופרח, וגם מבואר איך למד הצ"צ בפשיטות שדעת אדה"ז הוא כדעת הרא"ש ומג"א.

וכך צ"ל בדברי אדה"ז: "...ואף על פי שאין שפת החקק מצטרף עם הכתלים שבתוכו להשלימם לעשרה, [משום] שהוא רחוק מהם ג' טפחים או יותר, מכל מקום ע"י צד החיצון של הכתלים ששם הם גבוהים י', נעשה חקק זה רשות היחיד...". והיינו שאדה"ז פסק כדעת הרא"ש והמג"א, דאין הצד הפנימי של המחיצות מצטרפות עם החקק אם הוא רחוק ממנו ג"ט, ורק ע"י הצד החיצון של המחיצות שהוא גבוה י"ט נעשה החקק רשות היחיד.



הר"ן והתוס'), וז"ל: "א"כ כשיש מחיצה ג' באמצע אע"פ שהיא מחיצת כרמלית, מכל מקום כיון שחוסמת היא את העוברים, שוב אין כאן פילוש, ואף שרחוקה היא אין בכך כלום לענין שבת, כמ"ש התוס' והרא"ש שהביא מג"א סי' שמ"ה", עיי"ש.

הוצאת שנת תשנ"ו) עמ' 208, כיון מעצמו שישנם טעויות הדפוס פה, והציע תיקונים דומים למה שמצינו בכת"י שהובא לפנינו. 2. ואכן מצינו במק"א (סימן שמו, קו"א סק"א) שאדה"ז סמך על סברת הרא"ש והמג"א בלבד (בלי שיהי' שייך שם סברת

בענין טבילת נדה וזבה במים חיים כ"ק אדמו"ר זי"ע

בספר לקוטי תורה לכ"ק אדמו"ר הזקן נבג"ם, פרשת שלח, כתב שטהרת נדה וזבה הוא ע"י טבילה במים חיים דוקא. ותמוה שהרי דין ברור הוא שרק זב צריך טבילה במים חיים, אבל נדה וזבה אינם צריכים מים חיים¹. שאלה זו נשאל אצל כ"ק אדמו"ר זי"ע בהזדמנויות שונות. השואלים היו הרבנים הגאונים החסידים: ר' גרשון חן, ר' ניסן טעלושקין (מח"ס טהרת מים), ור' חיים מרדכי הכהן פערלאוו (מח"ס גט למעשה), זכרונם לברכה. התשובות של רבינו זי"ע אליהם פזורות בסדרת אגרות קודש שלו, ואספנו אותם ביחד לפונדק אחד². גם הבאנו מכתב שאלתו של הרב פערלאוו, שלא נתפרסם עד עתה³. חוץ מתשובות אלו, כתב רבינו מראה מקומות ע"ז בהערותיו על לקו"ת שם. הערה זו הבאנו בשולי הגליון של תשובת רבינו להרב פערלאוו.

מכתב רבינו זי"ע להרב גרשון חן⁴

ב"ה, כ"ח מנ"א, השי"ת

למחותני הרה"ח והרה"ג הו"ח
אי"א נו"מ וכו' מוהר"ר גרשון שי'

שלום וברכה!

...בנוגע להערתו בלקו"ת פ' שלח ד"ה ענין הנסכים (דף מ"ב ע"ב) וז"ל וכן לנידה וזבה טהרתם במים חיים דוקא. ושואל שהרי הוא נגד הדין, אשר נידה וזבה אין צריכות למים חיים, ומזכיר שנמצא זה ברש"י באיזה מקום, אלא שאינו זוכר מקומו הנכון.

בטח כוונתו לרש"י שבת דף ס"ה ע"ב ויעיין שם בתוס'. ומה שכתב בלקו"ת הוא עפ"י מה שכתב בוזהר חלק ג' דף צ"ז ע"ב, וז"ל: וספרתם לכם כו' לכם דייקא, כד"א

1. להעיר ממש"כ בסו"ס חנה אריאל, אמרות טהורות, שו"ת א' (להגה"ח מוהר"ר יצחק אייזיק הלוי עפשטיין ע"ה מהאמיל): "וקרוב לומר שהמזדקדק שתהי' הטבילה במים חיים, עובר על כל תוס' ומותר על דברי חכמים ז"ל. והלא רק במדינתנו שמעיינות מצויים, רוב מקואות הם מי מעיינות, אבל בשאר מדינות וכל תפוצות ישראל הנז' בגמ' ופוסקים, סתם מקואות שלהם מי מערה מכונסין הן. ואפ"י במדינות שלנו לא שמענו מי שידקדק שיהי' המעיין דוקא בקרקעית המקוה, ואם המעיין הוא רק בצד הדופן הרי הדופן מפסיקו, ומי המקוה חשובין כשאובין", עיי"ש.

2. ביאור מקיף על נושא זה נמצא בקובץ הערות וביאורים (אהלי תורה) גליון תתקכט עמ' 72 ואילך.

3. במכתבו שאל על עוד ענין בלקו"ת שהוקשה לו, בדבר הקרבת הנשיאים קערות כסף וכפות זהב, ולא בכפיפה מצרית.

4. אגרות קודש ח"ג, עמ' תב. תחילת המכתב שם דן בענין אחר, ונשמט כאן.

בענין טבילת נדה וזבה במים חיים _____ מא

וספרה לה שבעת ימים, לה לעצמה, אוף הכי לכם לעצמכם, ולמה, בגין לאתדכאה במים, התם וספרה לה שבעת ימים, הכא שבע שבתות כו' לאתדכאה במים דההוא נהר דנגיד ונפיק ואיקרי מיים חיים כו' כמה דאתתא דכיא דילה בלילא כו' עכ"ל, אשר וספרה לה הוא בנידה ומדייק בזוהר ואיקרי מים חיים. דלכאורה מה נפ"מ כאן. וראה בהרמ"ז שם מעלת מ"ח ומדריגתן. וראה ג"כ תיקוני זוהר תיקון י"ט, קרוב לתחילתו.

החותם בברכה ופ"ש כל החבורה בכלל ולביתו תי' בפרט

מנחם שניאורסאהן



שאלת הרב ניסן טעלושקין⁵

לביור דין מים חיים לנדה ולזבה כדאי להעתיק כאן שאלתי מכ"ק אדמו"ר מוהרמ"מ שניאורסאן מליבאוויץ שליט"א ותשובתו.

שאלתי: במטותא ממר להשיב לי על שאלה זו שהעירני ג"כ הרה"ח רמש"פ כץ שיחי', והיא: בלקוטי תורה פרשה שלח (מ"ב, ב) במאמר ענין הנסכים, איתא לשון זה בתוך יתר הדברים שם: "וכן לנדה וזבה טהרתן במים חיים דוקא".

והנה בתוספתא מגילה פ"א ובתוספתא זבים מ"ג נאמר חומר בזב מבזבה, שהזב טעון מים חיים וזבה אינה טעונה מים חיים. ובספרי טהרת מים סימן י"ד הבאתי דברי רש"י בכורות נה: וסנהדרין פז, ד"ה הלכות דספק זיבות שלנו בעי מים חיים (בשבת ס"ה: תמה רש"י בעצמו על רבינו הלוי שהצריך מים חיים לזבה מתוספתא הנזכרת). ובאשכול מביא בשם רב נטוראי גאון ג"כ דנידות דידן דהוה ספק זיבות בעו מים חיים. ובב"ח ריש מקואות מביא כן בשם רב פלטי גאון ושלכל הפחות מדרבנן צריך מים חיים בזבה אבל בנדה לא נזכר בלל מים חיים. ואפשר דהכוונה בלקוטי תורה בנדה למי נדה היינו למי חטאת או לנדה דידן שהוא ספק זיבה. בספרי הבאתי⁶ בשם הגה"צ הרי"א מהומל נ"ע בסוף ספרו חנה אריאל שהמדקדק במים חיים יש בו משום בל תוסיף. ודאי שיש כוונה מיוחדת בלקוטי תורה בזה.

מכתב רבינו אליו

ב"ה, ד' תמוז, תשי"ד

ברוקלין.

הרה"ג והרה"ח הווי"ח אי"א נו"נ

עוסק בצ"צ וכו' מוה"ר ניסן שי'

שלום וברכה!

במענה על מכתבו, בו מעורר עמ"ש בלקו"ת בפ' שלח (מב, ב) וז"ל: לנדה ולזבה טהרתן במים חיים. ושואל מקורו, שהרי דעת פוסקים ראשונים ואחרונים אשר נדה אינה טעונה מים חיים.

והנה מובן, אשר הלקו"ת אינו ספר פסקי דינים, ומובן ג"כ אשר ע"פ נסתר דתורה צריך לבאר לא רק הדיעה דהלכה כמותה, אלא גם שאר הדיעות, כי הרי אלו ואלו דא"ח.

5. מספרו טהרת מים סוף עמ' מט.

6. שם עמ' מט.

בענין טבילת נדה וזבה במים חיים _____ מג

– ראה לדוגמא: לקו"ת נצבים מה, סע"א: שופר של ר"ה של יעל פשוט. – ופשיטא שלא קשה מדרך מצותיך סוף מ"ע לדון במו"מ. –

ומה שנדה טהרתה במים חיים – הנה כן הוא שיטת הת"ז בסופו (סוף ת"ה): כנדה כו' לדכאה לה במיא דאורייתא מים חיים דלא פסקין.

דרך אגב: במה שציינן בס' טהרת מים (ע' מו) דעות הסוברים דזבה טעונה מ"ח, יש להוסיף עליהם ר' נחשון (וראה אוצר הגאונים לשבת סד) ואת הזהר ח"ג צו, ב (נוסף על הת"ז, דאתי במכש"כ מנדה).

בשו"ת שם משמעון להר"ש פאלאק - מהדר"ק חיו"ד סי"ט - העיר מת"ז הנ"ל דס"ל דזבה צריכה מ"ח (במכש"כ מנדה), ולפלא שלא הביא גם מזח"ג הנ"ל. ואולי אפ"ל, דבזח"ג הרי פ"י הרמ"ק (הובא באור החמה שם) דצריך מ"ח, מפני שסופרת ז' שבועות ולא ז' ימים, משא"כ זבה דעלמא. אבל בת"ז אי אפ"ל זה.

כבוד ובכרחה.

מ. שניאורסאן

שאלת הרב חיים מרדכי הכהן פערלאו

ב"ה, יום ב' ד' טבת תשכ"ו,

כ"ק אדמו"ר שליט"א

[שאלה א]

. . ארהיב בנפשי עוז לשאול מאת כ"ק שליט"א ואקוה שכ"ק שליט"א לא יקפיד עלי בהטריחו בזה, והוא מה דאיתא בלקו"ת פ' נשא במאי זאת חנוכת המזבח אות ג' כ"ט ב' בענין הקרבת הנשיאים וזלה"ק שם ועד"ז הקריבו הנשיאים בחנוכת המזבח קערות ומזוקי כסף וכפות זהב אף שמנחת נדבה מביאה בכפיפה מצרית רק הנשיאים עשו לכבוד ולתפארת עכלה"ק לענינינו.

ולכאורה במשנה סוטה ריש פרק שני (י"ד א') איתא כל המנחות תחלתן וסופן בכלי שרת וזו תחלתה בכפיפה מצרית וסופה בכלי שרת, ובגמ' שם ע"ב אומר ע"ז ורמינהו וכו' (והוא מהתוספתא מנחות פ' א') ומתרץ שם הגמ' אמר רב פפא אימא בכלים הראוין לכלי שרת. ומסיק בגמ' שם שאפי' לר' יוסי ב"ר יהודה שמכשיר בכלי שרת שעשאן של עץ הני מילי בחשובין אבל בפחותין מי אמר (וכי - הגהת הב"ח) לית לי' לריב"י הקריבוהו נא לפחתך.

והלא מובא להל' ברמב"ם פ"ג מהל' סוטה הל' י"ב ומציינן בכ"מ וכן במגדל עוז להמשנה הנ"ל. ואח"כ בהל' מעשה הקרבנות פ' י"ב לאחר שמפרט ומפרש שם בהל' ד' תשע תשע מנחות היחיד וכו' מפרט שם מנחת הסלת והמרחשת מנחת מאפה תנור ומנחת ריקינן שכולם באמר בנדר ונדבה, אומר שם בהל' י"ב סדר הבאת המנחה כיצד

מביא אדם סלת מתוך ביתו וכו' כל שהוא ראוי לכלי שרת. ואם היתה מנחת הסולת נותנה בכלי שרת ומקדשה בכלי שרת וכו' עכ"ל שם לעניניו.

וא"כ לכאורה הלא מפורש שאף לריב"י שעושין כלי שרת מעץ מ"מ פסול בכפיפה מצרית משום הקריבוהו נא לפחתך (חוץ ממנחת סוטה).

[שאלה ב]

עוד חדא בלקוטי תורה פ' שלח במאמר המתחיל ענין הנסכים באות ב' ברף מ"ב ע"ב איתא וזלה"ק וביום הג' נא' יקו המים כמא' גער בהם הקב"ה שהוא בחי' גבורות ודינים יותר וצריכים בירור והוא ע"י נביעתן מתחת לארץ מלמטה מלמעלה מתוקנים. וכן לנדה וזבה לטהרתן במים חיים דוקא. וכן אמרו רז"ל מעיין המטהר בכל שבוא עכ"ל לעניניו.

ולכאורה במשנה פ"ק דמקואות דקא חשיב שש מעלות במקואות זו למעלה מזו אומר בסוף הפרק למעלה מהן מים חיים שבהן טבילה לזבים וכו', ולזבים דוקא הוא דבעינן מים חיים אבל לא לזבות, וכן מובא להל' ברמב"ם הל' מקואות פ' א' הל' ה' ופ' ט' הל' ח' וכן הוא הל' בטור ריש סימן ר"א אלא לזב ולא לנדה וזבה.

ואם בזה יש מי שאומר שצריכה מים חיים וכמובא ברש"י שבת ס"ה ב' בזה"ל ואני קבלתי מרבינו הלוי משום דספק זיבות נידה וזבה טעונה מים חיים, ואי אפשר להעמיד שמועותיו משום דאמרינן חומר בזה מזבה שהזב טעון מים חיים ולא הזבה עכ"ל לעניניו. ואף גם בשרש"י בכורות נ"ה ב' לחד לישנא מובא שהזבה צריכה מים חיים. ובתוס' שבת ס"ה ב' אומרים ע"ז ולא נהירא. אמנם ברש"י סנהדרין פ"ז א' בד"ה הלכות אחד עשר שם אומר רש"י בסתמא שאם ראתה ג' ימים רצופים היא זבה לקרבן ולטבילת מים חיים. והוא לכאור' פלא. שוב ראיתי שהרש"ש (במקומן) עמד ע"ז ומגיה במקום מים חיים ז' ימים נקיים. וכן ברמב"ן עה"ת סוף פ' מצורע אומר שזבה א"צ מים חיים.

אבל זה שיש דיעות הוא רק בזבה אבל בנדה לא יש שום דעת שתצטרך מים חיים. ואלת"ה לא שבקת חיי לכל ב'י' דהא נשי דידן כולהו ספק זיבות ניהו.

אינני מקשה קושיות ואיני מבקר ח"ו אבל ברצוני לידע מה שיכולים לומר ולידע בזה ובטוח אני בכ"ק שליט"א שלא יקפיד עלי בזה ויעמידני על האמת בעזרתו ית'.

[ע"ד ספרו גט למעשה]

זה כערך חצי שנה ויותר מעט אני מתעסק בסידורי הגיטין שסידרתי בע"ה בהיותי במדינת דייטשלאנד ואני מתעסק בסידורם שיהיו ראויים להדפסה בעזרתו ית' והאמת הוא שזה לוקח ממני זמן יותר ממה שחשבתי אבל בע"ה כמעט שנגמר, ולאחרי שיעשו

בענין טבילת נדה וזבה במים חיים _____ מה

מזה פאטא בע"ה אשלח טופס אחד לכ"ק שליט"א שישים עינו הק' עליהם אם כדאי להדפיס. שם כל הענינים המה שהיו להלכה למעשה.

המתאבק בעפר רגליו,

חיים מרדכי הכהן

מכתב רבינו אלי'7

ב"ה. י"א שבט ה' תשכ"ו

ברוקלין נ"י

הרה"ג הרה"ח אי"א נו"נ כו'

מו"ה חיים מרדכי שי' הכהן

שלום וברכה!

מאשר הנני קבלת מכתבו מיום ד' טבת והקודמו. ויהי רצון שיבשר טוב בתוכנו.

והרי באנו זה עתה ביום העשירי בשבט. . 8.

לכתבו בענין הדפסת חד"ת שלו בעניני גטין, עגונות וכו' – בכלל נכון הדבר ומכו"כ טעמים. אלא כיון שכל כיו"ב בעיקרו שייך לרבנים מורי הוראה כו' – יש להתייעץ עם כהנ"ל.

להערה בלקו"ת שלח (מב, ב) דנדה וזבה במים חיים – זהו לדעת כו"כ מהגאונים וכ"מ בזח"ג (צז, ב) ותקו"ז סוף תק"ה. ומקצת מהנ"ל נסמנו בהערותי ללקו"ת שם (נדפסו בהוצאת הלקו"ת תשכ"ה)9.

להערתו בלקו"ת נשא (כט, ט) שמנחת נדבה מביאה בכפיפה מצרית, שזהו דלא כמפורש בסוטה (יד, ב) דפסול – הרי מפורש שם שהטעם דהקריבהו נא לפחתך גו', ואיסור זה אינו מן התורה (כס"מ הל' איס"מ פ"ב ה"י (ודלא כ"א מהאחרונים דאסור

7. נדפס בראש ספרו גט למעשה, ולאח"ז באג"ק חכ"ד עמ' סו (אגרת ט'פח).

8. נוסח המכתב כללי נשמט.

9. וז"ל שם: נדה וזבה טהרתן במים חיים דוקא: ע"פ זח"ג צז, ב. תקו"ז בסופו סוף ת"ה. ר' נטרונאי גאון. ר' נחשון גאון. ר' פלטוי גאון. רבותיו של רש"י. ס' הפרדס לרש"י. וראה ירוש' ברכות פ"ג ה"ד. שאילתות דר"א צו. הל' גדולות הל' נדה. שאילת יעבץ ח"א סס"ח, ע"כ. [פיענוח וביאור מ"מ אלו, נמצא בקובץ הערות וביאורים שם (לעיל הע' 2)]. וראה גם במראה מקומות שבסוף לקו"ת הוצאת שנת תשד"מ ואילך. וראה גם לקוטי שיחות ח"ז עמ' 321 הע' 5.

מה"ת – דלפ"ז אינו מובן הא דעניים מביאים בכורים בסלי נצרים של ערבה ובכורים (פ"ג מ"ח) שבודאי פחותים מנצרי דקל (דהיית כפיפה מצרית, כפרש"י בסוטה שם) דסברת הקריבהו שייך גם באינו קרב על המזבח ממש, וק"ל).

ז"ע נתקבל מכ' שלאחרי הנ"ל. ובנוגע לשו"ת שלו בעניני עגונות – כדאי שמקודם יראה ס' אוצר הפוסקים לאה"ע סי' י"ז (מו"ל בירות"ו), ימלא בהתאם לזה בשו"ת שלו ולאח"ז – להו"ל בהצלחה.





שו"ת דברי נחמיה

אה"ע סי' מ"ח *

הגאון החסיד מוהר"ר נחמיה מדובראוונע זצ"ל

[תשובה אל אדמו"ר הצ"צ¹]

כו' הלא דבר הוא, תלמוד ערוך, ופסקוה הפוסקים³ וטור חו"מ (סס"י) [סי' רפ"ב בלי חולק (רק בשו"ע ואחרונים איני יודע אם נזכר)⁴].

ומ"ש כ"ק שי"5 מצד שיש קצת מצוה בבת אחיו⁶. יש להשיב ממ"ש תה"ד⁷, הובא [ב]רמ"א באה"ע סי' א' סע' ח' וב"ש סק"י², דאף מצות פרו ורבו (דבערב אל תנח כו"8) יכול לבטל משום חשש קטטה⁹ (וע"ש בתה"ד דאפי' מצוה

שאלה:

באחד שרצה לשדך בנו עם אחד מבניו והיה בת גם לבנו השני. ועיכב לאביו שישדך עם אחיו מטעם אל ישנה כו"2.

תשובה:

[א]

הנה לכאורה טענת בנו שי' (מגמ' פ"ק דשבת דף י' ע"ב לעולם אל ישנה

ע בסופו, ע"ש. ולהעיר ממש"כ הצ"צ באור התורה פ' תצא עמ' תתצה דאינו איסור ורק דרך עצה, ע"ש. אך מדברי רבינו מבואר דנקט דהוי איסור (וגזירה) גמור ולא רק עצה טובה [וגם מדברי הצ"צ עצמו דשקו"ט אם להתיר וכו' (וכמובא עוד דבריו לקמן) משמע דס"ל כן דהוי בגדר גזירה]. וראה עוד לקמן אות ב שדן רבינו להתיר עפ"י הגדר דגזירת חכמים (דאינו אלא כעין מעשה שהיה וכו', ע"ש). ולהעיר משיחת כ"ק אדמו"ר זי"ע ליל ו' דחה"ס תשמ"ו (תורת מנחם תשמ"ז ח"א סע' יב עמ' 286) – בנוגע הא דאין לשנות בנו בין הבנים וכו' – ד"אין זה רק מצד הטבע דגשמיות העולם אלא כן הוא מצד התורה דבר הוי' זו הלכה".

5. כ"ק אדמו"ר הצ"צ (ראה לעיל הערה 1).
6. ראה יבמות סב, סוע"ב ואילך. [וי"ל דבמקום מצוה (שיצטרך לקחת זר ולא יקיים הך מצוה) לא גזרו דאל ישנו וכו'].
7. סי' רסג.

8. שבוה מיירי הרמ"א. וכן פירש דברי הב"ש בס' ראש פינה – עקבי הבית (מב"ש מהדר"ק).
9. הרי ששאר מצות נדחים מפני חשש קטטה, וכש"כ שנדחית ה"קצת מצוה" דלישא בת אחיו משום חשש קטטה בין האחיים.

* התשובה נדפס כאן מתוך מהדורה חדשה של שו"ת דברי נחמיה שיו"ל ע"י הוצאת קה"ת, בתוספת מ"מ, ציונים והערות. נערך ע"י הרב יהושע בלאזענשטיין. תודה נתונה להרב מנחם מענדל נמנוב והרב אברהם חיים שטרן על הערותיהם המחכימות.

1. הנידון הוא שידוכו של אדמו"ר מהר"ש עם בתו של הר"ר חיים שניאור זלמן בן הצ"צ בשנת תר"ח, וכמ"ש כ"ק אדמו"ר זי"ע בס' המאמרים תרל"א עמ' שצא הערה ד. וראה דברי ימי הרבנית רבקה עמ' יח ואילך. תשובה זו היא מענה לתשובה שכתב אליו כ"ק אדמו"ר הצ"צ (ואינו תח"ס), כמבואר בדברי רבינו לקמן.
2. והיינו דליעקב ג' בנים: ראובן שמעון ולוי. לראובן ושמעון – לכ"א בת. וביקש יעקב לשדך לוי עם בתו של ראובן. ושמעון רצה לעכב מטעם דאל ישנה בנו בין הבנים כו'.
3. ראה רמב"ם הל' נחלות פ"ו הי"ג. סמ"ג עשין צו.

4. ראה בס' אומר השכחה שבת י', ב שתמה על המחבר שהשמיטו [מה שמסיים שם שלא מצאו בסמ"ג – נמצא שם בדפוסים שלפנינו, מצויין בהערה הקודמת]. והעיר בזה שוב בספרו שאילת שלום (על שאילתות דר"א) ש' סד אות

אך לפי הנראה כוונת כ"ק שי' לומר דע"פ כיון דאיכא קצת מצוה בבת אחיו (לצאת דעה ב' שברמ"א סי' ב'), ובפרט לפמ"ש הלבוש ביו"ד שם דה"ל כמונעו מפרו ורבו, א"כ עכ"פ יש לומר דלא איירי הגמ' דפ"ק דשבת בכה"ג, כ"א בדליכא מצוה כלל דומיא דעובדא דיוסף²⁰.

ולפ"ז, גם זולת טעמא דמצוה יש סברא לחלק, כמ"ש כ"ק שי' בריש דבריו, דיש לומר דלא איירי בגמ' כ"א בדבר שיוכל לרצות לשניהם (או לחלק

דאורייתא כו'¹⁰). ומה גם בהא דבת אחיו¹¹, דלפי הנראה דעה אחת בסתם שברמ"א סי' ב' [סע' ו'] היא כרש"י ור"ת¹² דליכא מצוה כלל¹³ (אך בס"י ט"ו סע' כ"ה בהגהה משמע דסתם כדעה ב', דצ"ע¹⁴).

וגם ממ"ש ביו"ד סס"י ר"מ¹⁵, לפי הטעמים שבמהרי"ק שם (שרש קס"ו)¹⁶ לפי הנראה ודאי יש לחלק בין הנושאים¹⁷, כמ"ש כ"ק שי'. ואף לפמ"ש הלבוש שם דה"ל כמונעו מפרו ורבו¹⁸, אין ראייה לכאן לפי הנ"ל¹⁹.

18. שלא מכל אשה אדם זוכה להוליד בנים, ע"ש. ולפי"ז מקום לומר דאין לבטל השידוך שרוצה בא' מבניו (ואפילו אם לא איכפת ליה להחתן – אלא להאב – כבנדוד' ד) דיכול האב לטעון דע"ז (שיצטרך לקחת זר ולא השידוך [שרוצה] עם א' מבניו) יבטל מבנו מצות פו"ר. [ולהעיר ממש"כ המהרש"ם יו"ד סי' צה כעין סברת הלבוש דבני שנואה שנואים למקום וכו', ע"ש. ואולי היה אפשר להעמיס כן בכוונת הלבוש. אך טעם זה אינו שייך אלא היכא דהבן רוצה אשה אחרת מהאב (והווי בני שנואה). וע"כ שרבינו למד דכוונת הלבוש כפשוטו (ולא כסברת המהרש"ם). וראה עוד בהערה הבא.]

19. היינו דלפי מה שביאר לעיל מדברי התה"ד דמצות פו"ר נדחית מפני קטטה – א"כ אין לשנות בנו בין הבנים (ולגרום קטטה) הגם דיתבטל ע"ז מצות פו"ר. [והגם דכתב רבינו לעיל בסוגריים דהרמ"א הביא דינו של התה"ד רק לענין פו"ר דרבנן (ראה לעיל הערה 8 והערה 10), וכאן הרי מיירי בפו"ר דאורייתא, אך לכאורה טעמו של הלבוש אינו סברא דאורייתא ממש (ולהעיר ממה שהקשה הרי"פ פערלא עש"י על סברת הלבוש, ע"ש. ראה גם הערה הקודמת) ואם נדחית עכ"פ פו"ר דרבנן משום קטטה סגי בזה לדחות גם טעמו של הלבוש, וצ"ע.]

20. דבמקום מצוה מלבתחילה לא גזרו חכמים. ולכן הגם דע"ז שישנה בנו וכו' יכול לגרום קטטה – וקטטה הרי נדחית מפני פו"ר (כנ"ל

10. אך הרמ"א העתיק דבריו רק במקום פו"ר דרבנן, ראה לעיל הערה 8 – ולא דאורייתא. ולהעיר דתוס' בפסחים נב, א, ד"ה ממקום שכלו וכו' כתבו דאין לבטל מצוה דאורייתא מפני מחלוקת. וראה המאסף שנה ששית חו' ט עמ' קכא (וציין שם לדברי רבינו כאן). גם בח"מ שם ס"ק יב השיג על הוכחת התה"ד. אך ראה ט"ז שם ס"ק ב, וביאור הגר"א ס"ק כב.

11. ולא בת אחותו.
12. ביבמות שם.
13. אך ראה מש"כ הצי"צ באור התורה פ' חיי שרה עמ' תשצא דגם לדעת רש"י מצוה איכא גם בבת אחיו, ע"ש.
14. וכן העיר בפתחי תשובה סי' ב סק"ו.
15. סע' כה ברמ"א. [ואם אין להמנע משידוך משום כיבוד אב כש"כ דאין להמנע משום אל ישנה בנו וכו'.]

16. א) אפילו לענין מומן אינו צריך לשלם אלא משל אב, וכש"כ בהא דאיכא צערא דגופא (לקחת אשה שאינו ישר בעיניו). ב) הוי כמצוה לעבור על ד"ת דהקפידו חז"ל שיקח אשה שיחפורן כדי שתמצא חן בעיניו [וראה שו"ת אדה"ז סי' מא. ג] לא שייך האב בגווה כלל ולכן אין לו כח למחות בזה לבנו, ע"ש במהרי"ק.

17. דאין הטעם משום חשיבות ענין שידוך (ראה לעיל הערה 15) – אלא משום דליכא בזה מצות כיבוד אב (ולעולם צריך לדחות שידוך משום אל ישנה בנו וכו').

וב"ז כשהאב עצמו אין לו שום נפק"מ רק שבוחר בזה מאהבתו אותו יותר במקצת עכ"פ. אבל כשבחירתו בזה (נגד אחיו עכ"פ) הוא משום שזה נוח לו יותר (לטובתו או לטובת בנו), וא"כ אין ראייה כלל על יתרון אהבה מזה על זה, ודאי נראה דלא דמי כלל להך דיוסף שעיקר השנאה והקנאה היה על יתרון האהבה כמפורש בקרא כנ"ל.

וב"ש בנד"ד בענין שידוך שכבר ידוע שבת קול מכרזת כו' ומה' אשה לאיש כדאי' במ"ק (י"ח ע"ב), והרי זה דבר שבידי שמים (ועי' תשב"ץ ח"ב סי' א' 24) ואינו תלוי בבחירת האדם (ממש כ"א בדרך הלבשה כו')²⁵, א"כ אין מקום לקפידא כלל (ועכ"פ אין ראייה על האהבה כו').

[ב]

אך עם היות דכל הנ"ל לפי הנראה מילי דסברא נינהו, מ"מ כיון דבגמרא (ופוסקים) סתמא איתמר ובלשון כולל לעולם אל ישנה כו', קשה (קצת) לסמוך על חילוקים וסברות חיצוניות והיה טוב למצוא איזו ראייה או סעד וסמך לזה²⁶.

ע"ז אומר דלפע"ד קצת סעד לזה, מהא דאמרין בעלמא ר' חנניא בן עקיבא

(כו') או עכ"פ למנוע א"ע מהטבה זו לגמרי, דבכה"ג כל שמטיב לא' מהם הוא רק מאהבתו אותו יותר מאחיו, ועל יתרון אהבה זו הוא עיקר הקפידה והקנאה, וכדכתיב גבי יוסף ויראו אחיו כי אותו אהב אביהם מכל אחיו כו' וישנאו כו'. אבל בדבר שא"א להטיב בה לשניהם (ואין בו דין חלוקה) ולא למנוע לגמרי כ"א או להטיב לא' מבניו או לא' מן השוק, והרי בזה עיקר ההטבה בעצם וראשונה לא באה מאהבה כלל (כ"א בהכרח לצורך עצמו וכה"ג), ועל בחירתו בא' מבניו נגד איש זר ודאי אין קפידא אף אם יהיה זה רק מצד אהבתו לבנו יותר, ואף גם על בחירתו בזה נגד אחיו ג"כ אין מקום לקפידא כ"כ אף אם אינו כ"א מצד אהבה, דכיון שההכרח לבחור בא' מהם (וגם אם יבחר בהשני יהיה קשה מאי חזית כו') א"כ בהכרעה כל דהו שאוהב זה יותר מעט מזער סגי ליה (מלבד שאפשר שעושה בלי הכרעה²¹ רק מצד מאי חזית כו'), עכ"פ לא דמי להיכא שכל עיקרו אינו עושה כ"א מאהבה כו'²² (ועו"ל בענין אחר קצת, דלא אמרי' אלא שמחשש הקנאה יהיה בשב ווא"ת וישאר הדבר אצל האב (עכ"פ), אבל לא שמחשש זה יתנו לאיש זר כו'²³).

זה אינו מצד אהבה כלל אלא משום מאי חזית.

23. היינו דאפילו אם נאמר דגם באופן הנ"ל (היכא דעיקר ההטבה בעצם ובראשונה לא באה מאהבה וכו') קאי הגזירה דאל ישנה בנו וכו', מ"מ י"ל דלא אמרו רז"ל אלא שבשביל חשש זה יהיה בשב ווא"ת – אך לא שבשביל חשש זה יצטרך ליתנו לאיש זר.

24. מובא באג"ק שבהערה הבא.

25. ליקוט (ודיון ב) השיטות בזה – ראה אג"ק כ"ק אדמו"ר זי"ע ח"ב עמ' קצג ואילך.

26. ראה לעיל הערה 4.

מתה"ד וכו') – מ"מ יכול לשנות בנו בין הבנים.

21. בלי הכרעה כלל שאוהב בן זה יותר, רק מצד וכו'.

22. לסיכום: א) עצם ההטבה אינו מורה על אהבה כלל, שהרי מוכרח הוא לחתן את בנו. ב) זה שבוחר בא' מבניו ולא איש זר – הגם שמורה על אהבה אך אין בזה קפידא כיון שהוא נגד א' מן השוק. ג) וא"כ לא נשאר אלא פרט א', מה שבוחר בא' הבנים דוקא ולא השני, והגם שזה מורה על אהבה אבל זהו רק "הכרעה כל דהו". ועוד, שיתכן שגם

רחוק לא מירתת, הרי דהיכא דאיכא טעם וסברא לחלק מודו³⁴ (ואע"ג דהתם לא קיי"ל הכי אלא כב"ש דאין חילוק, היינו מטעמא דב"ש דהי"נ שכיחי שיירתא כדאיתא בברייתא שם³⁵).

ג, הרי הרמב"ם פיי"ב מהלכות אבות הטומאות ה"ג פסק בדינא דהתם כר' חנניא, וע"ש בכ"מ³⁶. ויש לומר³⁷ ג"כ דהיינו (טעמים) [טעמיה] משום דלפי הסוגיא דיבמות הנ"ל אין הכרח לומר דמתני' דחגיגה אתי כר' חנניא³⁸, שהרי מסברא יש לומר דקודש חמירא מתרומה כו'³⁹, ועי' תוס' ומהרש"א דחגיגה שם

אומר לא אסרו אלא בירדן ובספינה וכמעשה שהיה, ופירש"י בשבת (דף ס' ע"ב²⁷) דגזירה שגזרו מחמת מאורע אין להם לגזור אלא מעין המאורע. ומעין זה פירש"י בחגיגה (כ"ג א'²⁸) כל מקום שגזרו כו'. משמע דכללא הוא בכל מקום כה"ג²⁹. וכן משמע בגמ' שם ושם³⁰. וא"כ הרי גם כאן דלא אתי עלה כ"א מכח המעשה דיוסף (והרי יעקב אבינו ע"ה מתחילה לא היה חושש לכך כו'³¹), אין לגזור כ"א מעין המאורע³². ואע"ג דרבנן פליגי עלה³³, מ"מ לפי הנראה מסוגיא דיבמות (ק"ו ב') דאמרינן אמרי לך רבנן כו' במקום קרוב מירתת במקום



באחים ולא בנים – וא"כ אינו כעין מעשה שהיה. ולרבנן דפליגי אר"ח ב"ע ניחא (דאין סברא לחלק בין אחים לבנים), אך לר"ח ב"ע צע"ק.

33. דר' חנניא בן עקיבא.
34. וכמו שגם סיימו שם הרבנן (דבאשה יש סברא לחלק, משא"כ): "הכא מה לי ירדן מה לי שאר נהרות". [צע"ק אמאי בעי רבינו הוכחה לזה – הרי החידוש הוא בשיטת ר' חנניא ב"ע דס"ל דאפילו היכא דליבא סברא לחלק מ"מ לא גזרו אלא כמעשה שהיה", משא"כ החכמים ס"ל דאזלינן בתר טעמא (ומכיון דאין סברא לחלק גזרו בכל מקום). אך אם יש סברא לחלק (ושלא לגזור במקום אחר) פשיטא דלא נגזור בכל מקום, וצ"ע.]

35. ומכיון דס"ל לב"ש דשכיחי שיירתא במילא אין סברא לחלק בין מקום קרוב למקום רחוק.

36. שהקשה שתירה בפסקי הרמב"ם דבהל' אבות הטומאות הנ"ל פסק כר"ע ב"ח, אך בהל' פרה פסק כחכמים, ע"ש.

37. לתרץ קושיית הכ"מ בסתירה הרמב"ם.

38. דלא כמבואר בחגיגה שם: "הא מני ר' חנניא בן עקיבא היא".

39. ונמצא דהרמב"ם פוסק כרבנן (כבהל' פרה), אך ס"ל דלהסוגיא ביבמות אין הכרח לומר (כהסוגיא בחגיגה) שהמשנה שם אויל כו' חנניא ב"ע דוקא אלא אויל גם כחכמים

27. ד"ה ואפילו לרבי חנניא בן עקיבא.

28. ד"ה ר' חנניא בן עקיבא.

29. דלא תימא דלר' חנניא ב"ע רק כמי חטאת גזרו מעין המאורע (מאיזה סיבה שתהיה) – אלא כלל הוא בכל מקום שגזרו גזירה מחמת מעשה שהיה דאין לגזור אלא כעין המאורע ההיא, וכדמשמע מרש"י בשבת שם: "אין להם לגזור אלא מעין המאורע". וברש"י חגיגה שם: "כל מקום שגזרו . . . לא גזרו אלא כדוגמת המעשה וכאותו דבר" וכו'.

30. שהגמ' (בשבת וחגיגה שם) מדמה הך דר' חנניא ב"ע לנידון אחר (ולכן פירש"י דכלל הוא בכל מקום).

31. הרי דאין זה סברא פשוטה – ומוכח דגזירת רז"ל דאל ישנה בנו וכו' לא היה אלא משום המעשה שהיה ולא שמצ"ע היו גזורים כן. ולהעיר משיחת כ"ק אדמו"ר זי"ע הנ"ל הערה 4 שיעקב היה מוכרח לשנות למרות החשש, ע"ש. וראה מה שביאר הצ"צ באור התורה שמות ח"ח עמ' ב'תתלד דאין זה עבירה ממש דיעקב אבינו לא היה עושה דבר עבירה ח"ו, ע"ש. ולפי מה שביאר רבינו דהגזירה אינו אלא משום מעשה שהיה (ובפרט לשיטת ר' חנניא בן עקיבא) אולי מקום לומר דלפני שאירע המעשה (שמחמתו גזרו) אין שייך לקיים הגזירה (משא"כ בשאר גזירות רז"ל שקיימו האבות), ויל"ע.

32. במגילה טז, א (ואילך): "אפשר דבר שנצטער בו אותו צדיק" וכו'. והרי מיירי

אך יש לדחות דשאני התם דקאי אלאחר מיתה שזוכין הבנים מדין ירושה ממש, וכל הקודם לנחלה כו' והגדול קודם לקטן כו', כמ"ש הרמב"ם פ"א מה' מלכים ה"ז (וספ"ד מה' כלי המקדש). והיינו טעמא דיהושפט, שיהורם היה הבכור כמפורש בקרא⁴³. וכן ר"ג ברבי היה הגדול כדאיתא בגמרא שם (והא דשלמה⁴⁴, מסתמא היינו משום שהיה ממלא מקום אביו יותר בחכמה ובריאה⁴⁵, וכן הוא בס' כתובה שם⁴⁶, ולכן ג"כ זכה מדינא). וכיון שהתורה זכתה לו לזה ודידיה הוא, לא שייך ע"ז קפידא וקנאה כמו דלא שייך על בכור שנוטל פי שנים כו'⁴⁷.

ואע"ג שבגמרא שם פרכינן ארבי צריכא למימר, ומשני משום דר"ג לא היה ממלא מקום אביו בחכמה כ"א ביראה כו'⁴⁸. יש לומר שאינו ר"ל שבכה"ג היה הדבר תלוי ברצון רבי

ד"ה לא ישא⁴⁰. וא"כ הרי כבר נתבאר דה"נ יש ויש סברות לחלק⁴¹.

[ג]

ועוד יש לומר קצת ראייה דע"כ הא דאל ישנה לאו כלל גדול הוא (כ"א בכעין המעשה שהיה), דהא מצינו בענין מלוכה בישראל וכה"ג בכל מיני התמנות שהאב היה מוסרם לבנו בין הבנים, כמו דוד המלך ע"ה שהמליך את שלמה (בריש מלכים [א, ל]) ויהושפט ליהורם בנו (בדברי הימים ב' סי' כ"א [פסוק ג]) (וכה"ג טובא). וכן רבי מסר נשיאות לבנו ר"ג בכתובות [קג, ב]. וכולם היו להם עוד בנים (כדאי' התם), ולא חששו למסור לאחר מחשש שינוי בין הבנים. והיינו אף כשיש אחר יותר ראוי, כמ"ש ריב"ש סי' רע"א⁴². ולכאורה ע"כ הוא מטעם הנ"ל (שהוא דבר שאין בו דין חלוקה וא"א למנוע לגמרי ולא דמי למנוע לאחר מחשש שינוי בין הבנים. והיינו אף כשיש אחר יותר ראוי, כמ"ש ריב"ש סי' רע"א⁴². ולכאורה ע"כ הוא מטעם הנ"ל (שהוא דבר שאין בו דין חלוקה וא"א למנוע לגמרי ולא דמי למנוע לאחר מחשש שינוי בין הבנים).

42. ד"ל: "...ומן הדין בנו קם תחתיו כדגרסינן בספרי הוא ובניו . . . ואפילו אם היה אחר גדול ממנו בחכמה בנו קודם כדאמרינן בפרק הנושא שמעון בני חכם גמליאל בני", ע"ש.
43. הנ"ל.

44. שלא היה הבכור לדוד.

45. העיקר בזה לכאורה הוא היראה (ולא החכמה) – דבזה לבד סגי לירש (וכ"כ בשיטת הרמב"ם בשו"ת חקרי לב או"ח ח"א סי' טז ד"ה ואולם אחר הישוב, ובשו"ת חתן סופר סי' קב אות ז).

46. בחי' הפלאה לכתובות שם ד"ה מאי קשיא ל"י הא קרא וכו' [ומש"כ שם "וזהו משום חכמתו" לכאורה לא דק – ראה הערה הקודמת].

47. ראה כעין זה באג"ק לכ"ק אדמו"ר מוהר"י צ"נ ע"ד ח"ד עמ' ריג.

48. ומשמע דלמסקנת הגמ' ר"ג לא קיבל הנשיאות מדין ירושה אלא מצד שבחר בו רבי

משום דאיכא טעמא לחלק בין תרומה לקודש וכו'. [אך להעיר, שהרמב"ם שם בהל' שאר אבות הטומאות כתב דלא גזרו אלא בקודש "וכמעשה שהיה" – שהוא לשונו של ר' חנניה ב"ע, משא"כ לרבנן הרי "לא בעו כמעשה שהיה" (לשונו של תוס' בחגיגה שם)].

40. בתוס' שם מבואר דאפילו לרבנן דלא בעו מעשה שהיה מ"מ מחלקים בין חטאת (שהחמירו) לקודש. ומקשה שם המהרש"א דא"כ הו"ה דאפשר לומר דרבנן מחלקים בין קודש לתרומה משום דקודש חמיר טפי מתרומה (והמשנה אזיל גם כחכמים) – וקאמר רבינו דהרמב"ם ס"ל דלהסוגיא ביבמות אכן אמרינן הכי. [ועכ"פ נמצאים אנו למדים מפסקי הרמב"ם (לפי מה שיישב רבינו שיטתו) דגם לחכמים היכא דאיכא סברא לחלק לא גזרו – וכמו שהוכיח רבינו מהסוגיא ביבמות].

41. במקום מצוה קצת, אין בו חלוקה וא"א למנוע לגמרי וכו'.

דהא דרבי היה הדבר תלוי ברצונו ובחירתו ממש⁵² (והא דפרכי⁵³ צריכא למימר⁵⁴, ע"כ היינו רק משום דבלא"ה היו עושין כן מכח המנהג עכ"פ⁵⁵. וקרא דיהורם דמייתי הוא דרך אסמכתא⁵⁶. ולמסקנא שלא היה ממלא מקום אביו בחכמה משמע דבכה"ג אף מנהגא ליכא רק בחר כן כו'⁵⁷).

ובבחירתו ממש, אלא שדינא קמשמע להו שבכה"ג הגדול זוכה בדין⁴⁹. וכדמשמע ברמב"ם שם שכן הדין⁵⁰.

אמנם המגן אברהם ורבינו ז"ל באו"ח ססי' נ"ג⁵¹ כתב[ו] שכל המינויין דכתר תורה אין בניהם קודמים כלל מדינא (רק שכן נהגו כו'). ולפי"ז משמע

מקום אביו – כמו שמבאר רבינו לקמן מסקנת הסוגיא לשיטת המג"א ואדה"ז) היה רבי יכול לבחור במי שרוצה. אך צ"ע ההכרח לומר כן (דאמאי לא נאמר שבמקום דליכא יורש [ומנהג] הדרין לעיקר הדין שהתורה הפקר לכל). ואולי (בדוחק) משום דאל"כ – אלא שהתורה ירושה וכו') לא היה צריך שרבי יברר מי הראוי (דלא כנ"ל בתחילת ההערה). והביאור בזה י"ל דהמנהג (מהלל ואילך) היתה שהתורה הוא לו לירושה – והיכא דליכא בן שראוי לירש מ"מ ברשותו (של האב) הוא. ולפי"ז גם מתורץ הא שלא בחר רבי בשמעון בנו הגם שהיה חכם (והרי להמג"א ואדה"ז התורה אינה ירושה אלא הפקר לכל), וצ"ע (דאפשר דכל המנהג מלכתחילה היה רק במקום ששויים אחרים לבנו [ולא הוי נגד עיקר הדין], אך לא במקום דעדיפי אחרים מבנו [דהוי נגד עיקר הדין]). אך לא במשמע כן בס' עשרה מאמרות [שציינ המג"א שם], ע"ש).

53. בכתובות שם.
54. דלשיטת המג"א ואדה"ז שהתורה אינה ירושה – ושלפי"ז "היה הדבר תלוי ברצונו ובחירתו" של רבי – א"כ בודאי היה הרבי צריך לומר במי בוחר, ומאי קשיא ליה להגמ' שם "צריכא למימר".

55. כמבואר במג"א שם. ועל סמך מנהג זה הוא דמקשה הגמ' "צריכא למימר".

56. והגם דקרא מיירי במלוכה – דבזה איכא ירושה מעיקר הדין – צ"ל דהגמ' מייתי לה כאסמכתא לענין המנהג (דירושה) בכתר תורה.

57. ובשו"ת חת"ס או"ח סי' יב ביאר הסוגיא לשיטת המג"א באו"ח, דס"ד דמשום כתר תורה ירש הנשיאות קמ"ל שלא ירש אלא מדין מלוכה (דמטעם רבנות התורה אינה ירושה כלל), ע"ש. וראה לעיל הערה 52. [ולהחת"ס צע"ק בשקו"ט הסוגיא, דלוי ע"כ פשיטא ליה

ברצונו – שלכן "צריכא למימר" (דאם מצד ירושה – הדרא קושיא לדוכתא).

49. והיינו דגם למסקנת הגמ' קיבל ר"ג הנשיאות מדין ירושה, ומה ד"צריכא למימר" הוא משום דהו"א שבכה"ג (שאינו ממלא מקום אבותיו בחכמה) אינו יורש וקמ"ל שירוש [ולפי"ז קושיית הגמ' "ורבי מאי טעמא עבד הכי" – היינו משום דסד"א דלא היה ממלא מקום אבותיו כלל, וצע"ק].

50. בהל' מלכים שם: "היה ממלא ביראה אע"פ שאינו ממלא בחכמה מעמידין אותו במקום אביו ומלמדין אותו". ובהל' כלי המקדש שם: "וכל הקודם לנחלה קודם לשררות המת והוא שיהיה ממלא מקומו בחכמה או ביראה אע"פ שאינו כמותו בחכמה". ומפורש דס"ל להרמב"ם שבכה"ג זוכה (ויורש) מן הדין.

51. מג"א ס"ק לג. שו"ע אדה"ז סע' לג.

52. [דנשיא הוא לענין תורה (אך ראה לקמן הערה 57 שהחת"ס חולק בזה)]. והנה הוכחת רבינו משיטת המג"א ואדה"ז צ"ע, דמכיון דלשיטתם אין התורה ירושה – ע"כ שבחירת רבי לא היה אלא בידור מי הראוי לכתר תורה, ואיך אפשר לומר דתלוי הוא ברצונו ובחירתו של רבי (שנוכח מזה דדבר דלית בו כדי חלוקה וכו' ליכא איסור דאל ישנה בנו). ואין לומר דמיירי שהיו אחרים ראויים לאותו איצטלא בשוה לבני רבי (ומעיקר הדין שאין התורה ירושה אין בנו קודם כלל, ורק בשוים יכול לרבי לבחור במי), דמהיכ"ת לומר דהיו אחרים ששויים וכו' שנוכח מזה דדבר שאין בו כדי חלוקה אינו צריך לתנו לאיש זר (וגם עדיין קשה למה לא בחר בשמעון בנו שפורש שם שהיה חכם). ואולי י"ל, דמהלל ואילך המנהג היה שהבן קודם, והיכא דאינו שייך לקיים המנהג (משום דלא היה ממלא

משיחה (כיון שעתה הוא ראשית זכיייתו כו'). וכיון דכעין מתנה הוא ותלוי ברצונו ובחירתו, למה לא חש לקנאה כו', אע"כ הוא מטעם הנ"ל (דמלוכה דבר שאין בה דין חלוקה כו' כנ"ל).

ואף את"ל שטעמא איכא במה שבחר בשלמה, (לא מחמת יתרון האהבה, כ"א) מחמת שראוי יותר למלוכה מצד חכמתו וכה"ג, וכן רבי בחר בר"ג מצד שהוא גדול כו'⁶⁴, מ"מ שמעי' עכ"פ דהא דאל ישנה כו' לאו כללא הוא, וכל דאיכא טעמא לבחירתו בזה נגד אחיו אין חשש ואין צריך ליתן לאיש זר כו'. והרי בנד"ד נמי טעמא איכא לבחירתו בזה נגד זה כו', כדלעיל.

והן אמת שמדברי הרמב"ם שם בהל' מלכים סוף פ"א [היי"ב], ובפרט בהל' כלי המקדש פ"א הי"א משמע דלא כפירש"י דכריתות הנ"ל⁶⁵, אלא שהכל ירושה היא, רק כשיש מחלוקת מושחין

גם בהא דדוד המליך את שלמה, איתא בכריתות (ה, ב) גבי אין מושחין מלך בן מלך, ומפני מה משחו את שלמה מפני מחלוקת אדוניה, ופריך מנלן כו' אמר רב פפא אמר קרא כו', ופירש"י בהדיא דכי איכא מחלוקת לאו ירושה היא⁵⁸. וא"כ משמע ג"כ שהיה הדבר תלוי ברצון ובחירתו של דוד. וכן משמע פשטא דקרא דכתיב עיני כל ישראל עליך להגיד להם כו'⁵⁹. וגם בדברי נתן הנביא כתיב ולא הודעת את עבדך מי ישב על כסא כו'⁶⁰ (ודברי מהרש"א דהוריות (יא, א) שכתב שהיה עפ"י נתן הנביא צ"ע לכאורה⁶¹). והא דפרכי' שם ולא כל דבעי כו', ומשמע דבמסקנא לא קאי הכי. היינו, דהמקשן ר"ל דכל דבעי מורית בתורת ירושה, וא"כ לא בעי' משיחה⁶² (דזכה בה משעה שמשחו האב כו', כמ"ש הרמב"ם בהל' מלכים שם⁶³). ולמסקנא דכי איכא מחלוקת לאו ירושה היא, היינו דכל דבעי נותן בתורת מתנה, ולכן בעי

64. ונימא דאפילו בדבר שאין בו כדי חלוקה וא"א למנוע לגמרי וכו' אינו יכול לבחור בא' מבניו מחמת אהבתו לו יותר (הגם שהאהבה אינו הסיבה בעצם ובראשונה וכו' – כמ"ש רבינו לעיל) ורק אם יש לו מעלה שמחמתו ראוי יותר וכו'.

65. עד כאן ביאר רבינו הסוגיא לפירוש רש"י (שלא היה מכח ירושה), ועתה יבאר לפי שיטת הרמב"ם (דהכל בתורת ירושה). עוד במחלוקת רש"י והרמב"ם – ראה המצויין בלקר"ש חכ"ח עמ' 107 הערה 19. ושם בהערה 21 נפק"מ בין השיטות (וראה גם לקר"ש חכ"ח עמ' 110 הערה 59), ע"ש. וראה עוד באנציקלופדיה תלמודית ערך חזקת שררה ס"ו, וש"נ. ובקובץ זכור לאברהם תשנ"ט גרפס תשובת הרה"ג דובער יהודה ליב גינזבורג (בנו של רבינו) – ושם עמ' תלד: "ועוד קשה טובא, דהרי כל המינויין לשררה על הציבור וכן רב שמינוהו בעיר, ואין רשות להקהל ליקח אחר, דלמדו זה מכהן ומלך כמ"ש הרשב"א ח"א סי' ש הובא ברמ"א סי' נ"ג

שר"ג ירש מדין מלוכה (ולא מכתר תורה), והו"ל להגמ' לתרץ דשאני ביהורם דאיירי מדין מלוכה משא"כ ברבי הו"א דאית ביה משום כתר תורה ולא שייך ירושה. ולדרכו של רבינו ניחא, דשקו"ט הסוגיא הוא רק בנוגע המנהג וכו'.

58. ועד"ז פירש רש"י בהוריות יא, ב ד"ה ירושה היא, ע"ש.

59. מ"א א, כ. הרי משמע דתלוי ברצונו של דוד.

60. שם פסוק כז.

61. במהרש"א ח"א ד"ה ואת יהואחז. וכעין זה כתב המנחת חינוך מצוה תצו (ע"ש) שכלאב היה צדיק גדול) – ודלא כנראה משפטות הכתובים (שהיה תלוי ברצונו ובחירתו של דוד), כנ"ל.

62. דס"ל להמקשן דמאן דבעי המלך מורי"ש המלוכה (כדיוק לשון המקשן: "מאן דבעי מורית") – ומכיון שירוש לא יתבעי משיחה.

63. פ"א ה"ז: "ומאחר שמושחין המלך זכה לו ולבניו עד עולם".

על המ"א ורבינו ז"ל שהחליטו דלאו ירושה היא⁶⁸).

אמנם אף אם יהא כן דעת הרמב"ם, וא"כ אין ראייה מדינים אלו לנד"ד, מ"מ אין סתירה ג"כ. וכיון דלפי דעת רש"י וכן לפי דעת המ"א ורבינו ז"ל הנ"ל יש ראייה, ולא נמצא חולק ע"ז, הרי יש קצת סעד וסמיכה עכ"פ. נוסף על הנ"ל דכן ראוי להיות הדין בכל מה שגזרו מפני מעשה שהיה, שלא לחוש אלא בכעין מעשה שהיה היכא דאיכא טעמא לחלק עכ"פ, כדלעיל.

[ד]

והנה לשון הרמב"ם ספ"ו מהל' נחלות שלא ישנה אדם בן בין הבנים בחייו אפילו בדבר מועט כו' כאחי יוסף כו'. ולכאורה עלה על דעתי הא דהוסיף תיבת בחייו⁶⁹ היינו משום דאלו אלאחר מיתה ע"כ משכחת לה שינוי במלוכה וכל

אותו כדי לסלק המחלוקת ולהודיע לכל כו' (וצ"ע בדגמרא משמע דמקרא ילפינן דלאו ירושה היא אלא בזמן ששלום בישראל, וכפירש"י. וכן משמע מהא דפרכי' ומפני מחלוקת יורם נמעל כו' ולא פריך הכי גבי שלמה כו', וע"ש בפירש"י דבשלמא כו'⁶⁶).

ובן בהא דהמ"א ורבינו ז"ל דבכתר תורה לאו ירושה היא, ג"כ לא משמע כן ברמב"ם דהלכות מלכים [פ"א] ה"ז שכתב ולא זו בלבד אלא כל השררות והמינויין כו' היה ממלא (מקום אביו) ביראה אעפ"י שאינו ממלא בחכמה כו'. ומעין זה כתב ג"כ בהלכות כלי המקדש פ"ד ה"כ. ומבואר בכ"מ שם ושם, שזה למד מהא דרבי עם ר"ג בנו. א"כ מבואר דס"ל דהכל תורת ירושה ממש היא. ודבריו הובא ברמ"א יו"ד סס"י רמ"ה [סע' כב] לענין רבנות⁶⁷ (וצ"ע לכאורה

סי' נח. ובלקו"ש חכ"ה שם סע' ו מחלק בין סילוק המחלוקת במלכי ישראל (שבזה סגי בשמן אפרסמון ואסור למעול וכו') לסילוק המחלוקת במלכי בית דוד (שבזה בעינן דוקא לשמן המשחה), ע"ש.

67. ראה גם ביאור הגר"א שם סוס"ק לח שהרמ"א למד הכי מהך דר"ג. ובשו"ת חת"ס או"ח סי' יב כתב דהרמ"א שם קאי רק אהחזיק עצמו בששרה (שכתב שם הרמ"א לעיל מיניה) "אבל לא אהוראה ורבנות" – ודלא כרבינו. ושם בס"י יג שוב תירץ חת"ס דברי הרמ"א (דהיינו ג"כ מדין נשיאות, ולא גרע מש"ץ, אך לא מדין ירושה דתורה), ע"ש. [עוד בדעת חת"ס ראה מש"כ בשו"ת מכתב סופר יו"ד סי' כג, ובשו"ת מהר"ם שיק יו"ד סי' רכח].

68. דלא כשיטת הרמב"ם ופסק הרמ"א הנ"ל (אך ראה בהערה הקודמת מה שתירץ חת"ס דברי הרמ"א שלא יסתור).

69. ראה ב"ח חו"מ סי' רפב שדייק כן ברמב"ם, ע"ש.

סקכ"ה ורמג"א שם. וכבר פלפל בזה אאמ"ו הנאון ז"ל בספרו דברי נחמיה אהא"ע סי' מ"ח דלדעת הרמב"ם הוא בתורת ירושה (וגם לרש"י עכ"פ הוא שלו ממש) "ולכ' כוונתו דבמקום מחלוקת לדעת הרמב"ם עדיין הוי ירושה, ולרש"י עכ"פ הוא של האב ממש כל ימי חייו (רק במקום מחלוקת אין הני יורש)].

66. דבשלמא לשיטת רש"י דהיכא דאיכא מחלוקת אין המלכות ירושה ומושחין אותו בשמן המשחה כמו שמושחין מלך הראשון למנותו מלך וכו' – אתי שפיר. אך לשיטת הרמב"ם – דגם בראיבא מחלוקת הוי המלכות ירושה – קשה איך אפשר למשוח אותו בשמן המשחה, דאי משום מחלוקת לחוד הרי א"א למשוח בשמן המשחה – וכמו שהקשה הגמ' בנוגע יהוא (שהיה ממלכי ישראל שאינם נמשחים) "ומשום מחלוקת יורם בן אחאב נמעל בשמן המשחה" (והגמ' מתרץ דאכן לא נמשח בשמן המשחה אלא בשמן אפרסמון). וראה מה שיישבו בשיטת הרמב"ם – האבנ"ז ביו"ד סי' שיב אות ג, ובחי' רבי אריה ליב

או יותר נראה, דבשינוי בדבר מועט (כהך דיוסף) ס"ל דדוקא בחייו איכא קפידא משא"כ אלאחר מיתה אין קפידא כ"א בהעברת נחלה לגמרי⁷⁶, והיינו משום דגם הוא ס"ל שאין לגזור כ"א בכעין מעשה שהיה ביוסף שהיה בחיי יעקב אבינו ע"ה. ויש סברא לחלק בדבר מועט אין הקפידה והקנאה כ"א מצד שמורה על יתרון אהבה וכדכתיב ויראו אחיו כי אותו אהב כו' כדלעיל, ולכן בחייו יש קפידא יותר על המשכת זמן האהבה להבא, משא"כ אלאחר מיתה מאי דהוה הוה כו'. ולפ"ז יהיה מוכח גם מדברי הרמב"ם ראה לנד"ד⁷⁷ כו'.

המינויין כו'⁷⁰ (ומשום דדידיה הוא ממש מכח ירושה כנ"ל. והגם דלפי הנראה קיבל שלמה המלוכה מיד בחיי דוד, וכן הרבה ממלכי ישראל מלכו בחיי אביהם⁷¹, עי' רש"י במלכים⁷² (וכן בענין החזן שברמ"א או"ח סי' נג⁷³). יש לומר שכל שאין האב ראוי מחמת חולי וכה"ג זוכה הבן מתורת ירושה כו'⁷⁴). וא"כ היה משמע דס"ל דבחייו אפי' בכה"ג (בדברים שאין בהם דין חלוקה כו' ואף בדאיכא טעמא לבחירה בזה על זה כו') ג"כ אל ישנה⁷⁵. אך אינו מוכרח, דיש לומר דלפי שתחילה איירי בדיני העברת נחלה כתב כאן בחייו כלומר שגם בחייו אין נכון לשנות בנו בין הבנים כו' והכל א'.

ורק אחרי שמת האב הוא שהבן יורשו, ע"ש היטב (שחילקו לב' טעמים שונים) וצ"ע.
75. דאם האיסור דאל ישנה בנו וכו' הוא רק בדבר דאית בו כדי חלוקה וכו' – א"כ שררה ומלוכה (דלית בו כדי חלוקה וכו') מלבתחילה אינם בכלל האיסור (אפילו אם אין בהם משום ירושה). ובדבר דאית בו כדי חלוקה (דבזה אסור) אין חילוק בין מחיים ללאחר מיתה. משא"כ אם ס"ל להרמב"ם דאסור לשנות בנו בין הבנים אפילו בדבר שאין בו כדי חלוקה, א"כ הו"א דגם שררה ומלוכה (שאינן בו כדי חלוקה) בכלל האיסור – וקמ"ל ("בחייו") דהאיסור אינו לאחר מיתה (משום שמקבל המלוכה והשררה מדין ירושה). [והגם דגם לפי"ז האיסור דאל ישנה מיירי גם בדברים דיש בהם כדי חלוקה (ובזה הרי ליכא חילוק בין בחייו ללאחר מותו) – אך מ"מ א"א לומר כלל דאל ישנה גם לאחר מותו שבזה ע"כ משכחת לה היתר דשינוי במלוכה וכו', וצ"ע ק.]

76. היינו דאם מוסיף לא' ומגרע מן השני (אך מ"מ מקבל גם הוא חלק) הוי רק שינוי מועט, משא"כ אם אינו נותן כלל לא' (והכל להשני) הוי העברת נחלה לגמרי.

77. דמכיון דע"כ ס"ל להרמב"ם דאין לגזור אלא כעין מעשה שהיה בדאיכא סברא לחלק (ושלכן אלאחר מיתה אין לגזור בדבר מועט) א"כ אין לגזור בנדו"ד.

70. לפי מה שביאר רבינו לעיל דס"ל להרמב"ם דאפילו במקום מחלוקת הוי המלכות ירושה (דלא כשיטת רש"י) וגם כתר תורה הוי ירושה (דלא כשיטת המג"א ואדה"ז) – וא"כ ע"כ דאיכא שינויים בין הבנים לאחר מיתה (מדין ירושה).

71. וקשה במה שביאר רבינו לעיל דס"ל להרמב"ם דשלמה ירש המלוכה (דלא כרש"י).
72. מ"ב יד, כב (ועוד). וראה המצויין בלקו"ש ח"ל עמ' 97 הערות 13-15 בנוגע שאר מלכים. ושם בהערה 8 ובחכ"ה עמ' 106 הערה 7 בנוגע דוד ושלמה.

73. דמיירי ב"שליח ציבור שהזקין" – אך עדיין חי.

74. "דירושת שררה אפשרית גם מחיים שממלא מקום אבותיו בשררה זו" (לשון כ"ק אדמו"ר ז"ע בלקו"ש ח"ל עמ' 101 הערה 42). וראה אנציקלופדיה תלמודית ערך חזקת שררה ס"ה, וש"נ. ובלקו"ש שם סע' א חילק בין שאר מלכים, שהאב לא מלך בפועל אחרי מינוי הבן בחייו (ובזה אפשר לומר כביאור רבינו נראה שם הערה 16 שציין לדברי רבינו כאן)), לבין דוד ושלמה שגם אחרי מינוי שלמה מלך דוד בפועל (ולזה לא סגי בביאור רבינו). ע"ש בארוכה. ולהעיר, דבשו"ע אדה"ז סי' נג סע' לג (שציין רבינו לעיל) משמע דמה שיכול למנות בנו לסייעו (בעודו חי) אינו מדין ירושה אלא משום שעל דעת כן נתמנה וכו',

בסברא בין בחייו לאח"כ כיון דמ"מ השינוי הוא מצד האהבה יש קפידא וקנאה על האהבה כו'. וא"כ אין מדבריהם ראייה לסתור עכ"פ⁸¹. ומהרמב"ם יש סעד כו', נוסף על הסעד מרש"י ומ"א ורבינו ז"ל הנ"ל, ונוסף על הנ"ל שכן ראוי להיות הדין).

(אך הרשב"ם בב"ב (קלג, ב) ד"ה בי עבורי אחסנתא, כתב ואפילו להרבות לא' כו'⁷⁸. גם הטור [ב]חור"מ סי' רפב שהשמיט תיבת בחייו משמע דס"ל דאף אלאחר מיתה איכא קפידא אפילו בדבר מועט⁷⁹, וצ"ע ואכ"מ⁸⁰. ולדידהו יש לומר דס"ל שאין חילוק



שנתבאר בהלכות צדקה . . ומדת חסידות שלא לחתום עצמו עד ולא להיות בעצה בצוואה שמעבירין בה הירושה מהירוש אפילו מבין שאין נוהג כשורה לאחיו חכם ונוהג כשורה . . ואפילו למעט לזה ולהרבות לזה יש מי שאוסר וראוי לחוש לדבריו" (ובמ"מ שם מצויין – על ה"יש מי שאוסר" – ל"ר[ש]ב"ם"). והיינו דליתן לאחרים מותר אם מניח ליורשים דבר המספיק, אך "למעט לזה ולהרבות בזה יש מי שאוסר" (ולא חילוק בין אם הניח דבר המספיק או לא), ועפ"י הנ"ל מובן דבסיפא (להעביר מא' לשני) איכא משום לעולם אל ישנה בנו וכו' (משא"כ בנותן לאחרים).

81. דהיכא דאיכא סברא לחלק מודים שאין לגזור. ורק חולקים עם הרמב"ם משום דס"ל דאין סברא לחלק בין מחיים ללאחר מיתה.

78. ז"ל: "בי עבורי אחסנתא. מקום שמעביר האב נחלה מן הראוי לה ואפילו להרבות לאחד ולמעט לאחד".

79. להעיר שהטור דייק לכתוב (בהמשך לדין הנ"ל – בהביאו המימרא דלעולם אל ישנה וכו'): "אפילו בדבר מועט".

80. מדברי רבינו משמע שטעמו של הרשב"ם דאין להעביר מבין א' להשני אפילו דבר מועט הוא מצד האיסור דלעולם אל ישנה בנו וכו' [ומתורץ לפי"ז קושיית הרש"ש שם על הרשב"ם מנ"ל הא (דאולי אינו אלא להעביר מבין א' לגמרי)]. וכן מוכח בשו"ע אדה"ז חו"מ הל' מכירה ס"ח, וז"ל: "אין ליתן נכסיו במתנה לאחרים ואפילו לצדקה ולהניח היורשים כך וכל העושה כן אין רוח חכמים נוחה הימנו . . אבל אם מניח גם ליורשים דבר המספיק להם מותר כמו

ליקוטי ענינים, כללים ופתגמים

מתוך

שו"ת דברי נחמיה

להנאון החסיד מוהר"ר נחמיה בירך וצלה"ה
מדובראוונע

חתנו של הרה"ק ר' חיים אברהם בן אדה"ז נ"ע. תלמיד מובהק לאדה"ז
בנגלה ובחסידות, וידידו-תלמידו של אדמו"ר הצמח צדק נ"ע. אחר
פטירת אדה"ז נסע לאדמו"ר האמצעי נ"ע, ואחר פטירת אדמו"ר
האמצעי הי' כפוף לאדמו"ר הצמח צדק נ"ע (ע"פ בית רבי).

נערך ע"י

הרב אברהם חיים שמערן

מגיד שיעור בישיבת אהלי תורה, קראון הייטס

מפתח

האמוראים נגד המשנה ✦ לצדד לקולא כהתרת
עגונות ✦ עפ"י דקדוקי דברים ✦ רשות להקורא
לדלגו ✦ מתי לילך אחר ספרי הקבלה ✦ החוש
לא יוכחש

כללי הברעה

כלפי שמיא גליא - בספק איסור ✦ דיני חזקות
- דרך ארוכה ואינה בטוחה ✦ ענין חזקות -
למעלה מהשכל ✦ קונטרס "כלל גדול"

כללי הפוסקים

להשוות הרמב"ם עם הרי"ף ✦ ספר משמרת
הבית ✦ דרכו של הריטב"א ורא"ה ✦ כיון
שנתקבל להרשב"א - הלא דבר הוא ✦ החוות
דעת - ספר דרך החיים ✦ ומוכרחים לדונו
לזכות

עניני הלכה

תורה דילי - לאחר מיתה ✦ שימוש לאור הנר
- בדבר שהוקצה למצותו ✦ גדר פסול חסירות
ויתירות - בס"ת ✦ חולאת עפ"י ארס המזל ✦
גזירת הלבושים ✦ חילוק בין לח ויבש ✦ מרגלא
בפומא דאינשי

מליצות

דרך פשעטיל ✦ מוקצה מן הדעת ✦ בלי עיון
- לעורר העיון ✦ לחורפא דאביי קמכווין ✦
לא ידע את יוסף ✦ בלי עיון הראוי לי ✦ קשה
לעמוד על דינים אלו ✦ לא טעם ולא ריח

ענותנותו

אולי אני טועה.. כמנהגי ✦ כמעט שהנחתי
הדבר ✦ איני יודע בדרשות ✦ אין בכחי
לעמוד ✦ ולשווא עמלתי ✦ אסורה נא
ואראה ✦ כידוע שאיני מסוגל למעשה ✦ ואני
לא הורגלתי לזה ✦ פקודתו אשמור ✦ אין בי
כדי סמיכה ✦ דברים שאינם מתובלים

פרט ועוללות

עריבת המטעמים משתנים ✦ חכמת הדקדוק
- אינה חכמה ברורה ✦ שוחט ובודק
לחוד ✦ שידוך - אינו תלוי בבחירת האדם ✦
ביאת אליהו ומשיח

שבח המחבר - מפי אדמו"ר הצמח צדק
מצא בו ממדות הלל וראב"ח ✦ אדמו"ר פקד
עלי להדפיס

אדמו"ר הזקן

סמיכותו על המג"א ושאר אחרונים ✦ מרוב
ענותנותו ✦ רב תנא הוא ופליג ✦ לנו המכונים
תלמידיו ✦ אינו חש להאריך ✦ "פצוע דכא" -
באלף ✦ מילה - לנוול בין השמשות ✦ דין חל
ט' באב בשבת ✦ מעתיק טועה כתבה ✦ חילוק
אחר שקיעת החמה - ואחר תפילת ערבית

טעמא דקרא

איסורי תורה - משום גזירה ✦ הטעם דאין
טבל בטל ברוב מה"ת ✦ גדר דין "אחרי רבים
להטות" ✦ גדר דרשות התורה

ביאורים בדברי רז"ל

שינוי מקום - לכפר עון ✦ גדר "חייב בידי
שמים" ✦ פירוש "קובע עתים לתורה" ✦ "כהן"
- שם התואר או הפעולה

ביאורי לשונות

גם דבריהם תורה היא ✦ ביאור לשון
"שמעתי" ✦ ביאור ענין "נסיון" ✦ פירוש תיבת
"סמוכים" ✦ פירוש לשון "בדיקה" ✦ ב' סוגים
בכינויי שמות

מנהגים

מנהגים אינן מעין הדין ממש ✦ מנהג ישראל
תורה - כל מנהגינו נתיסדו על פיו ✦ בגדי שבת
באבילות ובט' באב ✦ ביאור ל"ג בעומר - ע"פ
פנימיות העינים ✦ מנהג רע - נגד המוסכם
בגמרא וכל הפוסקים

שלוחו של אדם כמותו

גדר "שלוחו של אדם כמותו" - ושליחות
במצוות ✦ ביאור "מילתא דלא מצי עביד לא
משוי שליח" ✦ חילוק "כל מילתא דלא מצי
עביד" כו' - ו"אין אדם מקנה דבר שלבל"ע"

כללי הוראה

חילוק בין "אחרי רבים להטות" - בדורו
ובדור אחר ✦ הבא להחמיר בחדש ✦ כח

שבח המחבר – מפי אדמו"ר הצמח צדק

מצא בו ממדות הלל וראב"ה

ואחד מבני ש"ב אדמו"ר הגאון הקדוש מליבאוויץ זצוק"ל הגיד לי, ששמע מאדמו"ר שאמר על אאמ"ו זצ"ל שמצא בו ממדות הלל וראב"ה נועדו בו יחדיו.. והוא יחייב בין עניים כהלל ובין עשירים כראב"ה, כי תגרת ימי הזמן שעברו עליו הן בימי זריחת שמש הצלחתו ברוב עשרו והן בעת שפנה שמש גדולתו והמלך דיבר רדה ואזלת ידו בימי מרודו, שניהם כאחד לא בעתוהו מרעיד..

וזה ראינו שבחו של מר אבא הגאון זצ"ל, שהי' בורח ומרחיק את עצמו מצרכי ציבור באמתלא זו שרובה קשה כלענה בפניות וכוונה זרה, ולקנות כבוד עצמו. ומי גבר יצדק מפעלו שיהיה רצוי כדהזיהרו שהעמלים עם הציבור יהיה לש"ש. לכן איני שומע לבטל ממני עסק התורה בשביל זה אפילו על שעה א'. ותמיד היה סגור בחדרו יום ולילה, ושם לילות כימים כידוע לכל. ועד למרבה היה ישן ד' או ה' שעות במעל"ע, וגם זה לא בשעות רצופים. ולמד תורה הרבה מתוך הלחץ זה הדחק, עד עת קצו ממש, וכל הלילה ההוא נדדה שנתו לגמרי ולמד תורה (הקדמת בן המחבר).

אדמו"ר פקד עלי להדפיס

כידוע לכל שאדמו"ר פקד עלי להדפיס דבריו הקדושים בתוך ספרו זה, ובפירוש אמר בזה"ל אף שכמה פעמים סותר את דברי, עם כל זה חלילה לשנות דבר וחצי דבר (הקדמת בן המחבר לאר"ח).

אולם זה איזו שנים שחזקה עלי פקודת כ"ד כ"ק אדמו"ר הגאון מוהרמ"מ זצ"ל מליובאוויץ עד מתי אתה מחביא תורת אביך הוציאם ויראו החוצה ותמלא הארץ דעה פעמים ושלוש הייתי מעוברי רצונו והוא עודנו עומד ופקודתו עלי עד שפעם הייתי במחיצת קדשו שלח לקראתי את בנו ש"ב הרה"ג מוה' זלמן נ"י בדברים נמרצים שלא יניחני לבוא לפניו ולראות פניו עד שאתן אומן לקיים פקודתו זו ובהבטחתי זו נכנסתי לפניו וגליתי לו טעמי ולא קיבל באמרו הנני מתיר איסור המדומה לך יען ידעתיו שאיך חקר לתבונתו ולעומק חכמתו ותועלת הרבים מתורתו מכרעת על משקל כף רצונו ובזה יצאתי למרחב ממצר רוחי וחפשי מיוחד לבבי לבלתי חלל רצונו הקדש זצ"ל (הקדמת בן המחבר לאהע"ו).

ארמו"ר הוקן

סמיכותו על המג"א ושאר אחרונים

אלא דבסידור ס"ל [לאדה"ז] שהוא דבר שא"א (כמעט) וכנ"ל, ובשו"ע נדחק הרבה שלא לדחות דברי המג"א כידוע... שידוע שבשו"ע נדחק הרבה שלא לדחות כל דברי האחרונים ז"ל (בפרט דברי המג"א). משא"כ בסוף ימיו שהוסיף חכמה, העמיד ע"ד רק לחלוק עליהם אפי' להקל בכל מה של"נ לי'. (וכידוע שבפירוש שמעו ממנו ז"ל שחוזר בו במה שנתן נאמנות להמג"א יותר מדאי), בפרט בדבר שהמציאו מדעת עצמם, ואין זכר למו בדברי הראשונים ז"ל (או"ח סי' כא).

שהרי (גם) מוח"ז רבינו ז"ל בשו"ע (שהי' דרכו להיות נמשך מאד אחריו [המג"א] כנ"ל) (או"ח סי' כא אות ה).

אלא שלפי"ז לכאורה צ"ע בדברי מוח"ז רז"ל, שבשו"ע אחר שכבר נטה מדברי המג"א בסי' קנ"ח כנ"ל, איך ולמה חזר ונמשך אחריו כאן בסי' שי"ח. אך עיין בההקדמה להלכות פסח שכתב דהלכות נטילת ידים הוא סמ"ב שחידש ואיזן ותיקן מוח"ז רז"ל לבסוף, א"כ י"ל שלבחר חזרה נשנית כו' (או"ח סי' כא אות ה).

מרום ענותנות

שוב ראיתי שרבינו מוח"ז הגאון ז"ל בקו"א אות א' העיר בזה. אלא (שמרוב ענותנותו) למד זכות על השו"ע (או"ח ביאורים על הב"י לסי' יד).

רב תנא הוא ופליג

במה שרצה.. להגי' ולשבש בדברי רבינו הגדול זצ"ל בקונטרס אחרון.. הנה לפע"ד אינו נכון בכל כה"ג להגי' ולשבש דברי מוח"ז רבינו ז"ל. אחרי אשר כבר נודע כמה רב גוברי' ז"ל, אשר ראוי לומר עליו "רב תנא הוא ופליג"... ועם היות שודאי כך יפה לנו להשתדל לחקור למצוא טעמו ונימוקו ז"ל. אבל גם אם קצר קצרה יד שכלינו לירד לסוף דעתו הקדושה הרחבה מיני ים, לא מפני זה נשלח יד להגי' בדבריו כרצונו. רק נודה ונודע כי לא מחשובותיו מחשובותינו כו' (יר"ד סי' א).

לנו המכונים תלמידיו

מעתה ודאי ראוי לחקור ולמשכונ' נפשין אדרב למצוא לו טעם.. (ונ"מ למעשה ג"כ, כי אם לא נעמוד על טעמו ונימוקו, אפשר יש רשות למורה

לדון למעשה כהגדולים הנ"ל, כי המה הרבים.. ורק לנו המכונים בשם תלמידיו אפשר אין לנו לזוז מדבריו אפילו בכה"ג. ע"ד אותן המקומות שפוסקים תמיד כהרמב"ם (כו') (שם).

אינו חש להאריך

וכידוע דרכו בקודש, שאינו חש להאריך בלשון במקום שנצרך להטעים או להשלים הכוונה (י"ד סי' א).

"פצוע דכא" – באלף

מ"ש בתשובת שארית יהודה חיו"ד סי' ט"ז בטעמא דמוח"ז רבינו ז"ל שהכריע לכתוב "פצוע דכא" בא'. דבה' הוא לשון נקיבה, ובא' הוא שם דבר. לפענ"ד רחוק שיהי' עיקר הכרעת מוח"ז רז"ל רק מצד הדקדוק.. וכמדומה שלא מצינו כזאת בפוסקים. והרי הרבה מצינו יוצאים מכללי הדקדוק, רק כל האותיות הם על פי הקבלה – מספרי המסורה ודרשות שבגמרא וכה"ג...

והנה למעשה וודאי עדותו של דודנו ז"ל בעל שארית יהודה בשם מוח"ז רז"ל נאמנה, ואין לנו לנטות מדבריו. בפרט ששמעתי שכן נמצא כתוב בתורתו של מוח"ז ז"ל (יהי' מאיזה טעם שיהי'), אך זהו לענין לכתוב כן לכתחילה, אבל אם להגיה הס"ת שכתובים בה' עדיין צ"ע. דעם היות שבשארית יהודה שם העיד שצוה מוח"ז רז"ל להגיה ס"ת שהיתה תחילתה כתוב בה' כו', אפשר דהיינו במקום שלא הי' כי אם ס"ת אחת כתובה בה' – כדמשמע לשון "היתה תחילתה" הנ"ל – שהוא לשון יחיד, והס"ת שכתובים בה' אפשר היו רבים כו'. אבל במקום שהרוב הם הכתובים בה' צ"ע איך לעשות (י"ד סי' כא. ע"ש בארוכה).

מילה – לנולד בין השמשות

אך שמעתי אומרים שלא החמיר אדמו"ר נ"ע בענין [בן שנולד] בין השמשות – רק לענין שבת, אבל לא לגבי מילה. גם זה לא נראה כן, שרבינו סמך דבריו על הב"י ביו"ד דמיירי לענין מילה (י"ד סי' כב – בשאלת מו"ה שלמה מ"ץ דק"ק דובראוונע).

דין חל ט' באב בשבת

..שאפילו בחל ט' באב בשבת ולא שינה מאומה משאר שבתות. וכמו"כ ממש הועד על מוח"ז רבינו ז"ל (י"ד סי' כז).

מעתיק טועה כתבה

ראיתי במכתבים מוח"ז רבינו ז"ל בענין ז' של פסח, נבנה על יסוד שלא היו מביאין שלמי שמחה בז' של פסח. ואיני יודע זו מניין.. משמעות דברי רבינו ז"ל שבכתובים הנ"ל היינו שר"ל שרק ז' של פסח בלבד לא היו בו שלמי שמחה – שעל זה נבנה שם יסוד הדרוש, שמפני מעלתו דז' של פסח שהוא מעין שלע"ל ועוה"ב שאין בו אכילה ושתי', ע"כ לא היו שלמי שמחה בז' של פסח. משא"כ בחוה"מ דפסח דלא שייך זה, ע"כ היו בו שלמי שמחה כמו בחוה"מ דסוכות..

כללא דמלתא דלומר דרק שביעי של פסח חלוק מכל מועדים ורגלים, וגם מחה"פ, לפה"נ אין לזה שום מקום לא במקרא ולא בגמ', ולא בשום פוסק.. לכן מחמת כל הנ"ל לבי אומר לי דלא אמרה מוח"ז ז"ל מעולם, ואיזה מעתיק טועה כתבה (לקוט מהגאון המחבר שבריש אהע"ז).

חילוק אחר שקיעת החמה – ואחר תפילת ערבית

ולענין אחר שקיעת החמה, לע"ד אינו פשוט להיתר. בפרט לפי דעת רבינו ז"ל בסידור (וגם החסיד דווילנא ז"ל) שפסקו כדעת הגאונים – דבין השמשות מתחיל מתחילת השקיעה כו'. לכאורה לענין שקיעת החמה (שהוא בין השמשות להפסוקים הנ"ל) יש להחמיר יותר מלענין אחר תפילת ערבית.. (אך לפי מ"ש רבינו ז"ל בהלכות שבת סי' רס"א בקו"א אינו כן, אלא אחר תפילת ערבית ראוי להחמיר יותר מאחר בין השמשות..) (אהע"ז סי' כ).

*

מעמא דקרא

איסורי תורה – משום גזירה

דמצינו בכה"ג גם בדאורייתא איסורים שאינם אלא משום גזירות והרחקות. עיין רמב"ם פ"ז מהל' גניבה ה"ג שהמשהא בביתו מדה חסירה עובר בל"ת כו', שמא יבוא מי שאינו יודע שחסירה וימדוד בה. וכן שם רפ"א אסור לגנוב דרך שחוק כו', שלא ירגיל עצמו בכך. ומשמע דהיינו נמי מדאורייתא, עיין קו"א דרבינו ז"ל ריש הל' גניבה (אות ב') (יר"ד סי' טז אות ב).

הטעם דאין טבל בטל ברוב מה"ת

והנה הטעם האמיתי לדעתי להא דאין הטבל בטל ברוב מה"ת ככל האיסורים, הוא לפי שאין זה מקרי תערובות כלל. שהרי הוא יכול להפריש על האיסור

בלבד זולת ההיתר, נמצא דהוי כאלו לא נתערבו כלל – לענין עיקר החיוב של תורה, דהיינו הפרשת התרומה (אשר מזה מסתעף איסור האכילה).

ולא דמי לשאר איסורים (אף לאותן שיש להם מתירים כחמץ כו') שנתערבו, הרי א"א להבדיל האיסור מין ההיתר – שיהי' האיסור באיסורו וההיתר בהיתרו, ולא ימלט מא' מב' דברים: או שנאסר המותר או שנתיר האסור – בזה הולכין אחר הרוב. כי כך היא המדה הקצובה בתורה להטות המועט אחר הרוב, ולא הרוב אחר המועט.

אכל הכא גבי טבל, לענין החיוב להפריש עליו תרומות ומעשרות, לא נתערבו כלל עד שנאמר שא"א להבדילם שישאר האיסור באיסורו וההיתר בהיתרו. אלא או שנאסור המותר או להיפך, כנ"ל בכל האיסורין. כמו אילו היינו יכולין לומר שא"א ס"א – או שיפריש על הנ"ל, או שלא יפריש כלל. אילו הי' כך הי' מהראוי להטות המועט אחר הרוב כנ"ל. אבל מאחר שיכול להפריש עליו ממ"א על הטבל בלבד זולת החולין, נמצא שלא נתערבו כלל לענין החיוב והפטור, וביכלתנו להבדיל ביניהם – לחייב המחוייב ולפטור הפטור, [א"כ] איך נוכל לפטור המחוייב חנם כמו בלא תערובות ממש (י"ד סי' כד).

גדר דין "אחרי רבים להטות"

והנה לכאורה היה נראה בהדיא מתחילת לשונם [– הגט פשוט בכללים כלל ה], ובפרט מלשון התומים [קיצור ת"כ סי' קכ"ג] – שבאו לומר דדוקא כשדנין על מעשה שבא לפניהם, אז מדאורייתא "אחרי רבים להטות". אבל כשדנין שלא על המעשה, רק לקבוע הלכה לדורות (והיינו ככל פלוגתות תנאים ואמוראים ופוסקים) – בזו לא שייך אחרי רבים כלל. ר"ל דהגם דודאי אמרינן בכ"ד בכל הפלוגתות "יחיד ורבים הלכה כרבים", אבל לאו דאורייתא הוא אלא מדרבנן, דהיינו מסברא – דמסתמא סברות הרבים עדיפא ואמתית יותר. ור"ל דמשום הכי רשות לב"ד שלאחריהם לחלוק כו'. ומה שאין כן אלו היה דאורייתא וגזירת הכתוב, לא היה רשות לב"ד שאחריהם לחלוק כו', וכן אפילו לפסוק הלכה כיחיד כו'..

וכן היה עולה על דעתי מדעת עצמי. דבאמת הגם שבכ"ד מצינו בגמרא דהלכה כרבים, אבל קרא ד"אחרי רבים להטות" כנראה שלא הוזכר ע"ז כי אם לגבי פלוגתא דרבי אליעזר ורבנן דפרק הזהב (נ"ט ב'), ושם משמע שהיו חולקים למעשה..

אמנם ממש"ך: אך שבתי וראיתי דכל זה אינו.. [שאע"פ] שעיינתי במקומות הנזכר הא דיחיד ורבים כו'.. ולא נזכר שם שזה דאורייתא, ולא קרא דאחרי

רבים.. אך בפוסקים ודאי כן הוא, שנזכר כמה פעמים [שהוא מדאורייתא].. ועוד דבאמת החילוק הנ"ל [בין הוראה למעשה להוראה שלא למעשה] לפי הנראה הוא מעין החילוק שנזכר ביבמות (ק"א) וחולין (י"א) בין רובא דאיתא קמן כו'. אבל במסקנא דאין חילוק, ופירש רש"י בחולין (י"ב רע"א) ד"אחרי רבים" משמע – בין איתא קמן בין ליתא קמן, דמאי שנא האי מהאי. והוא הדין וכל שכל שיש לומר על החילוק הנ"ל "מאי שנא האי מהאי", דאינו מובן הסברא (שכתב התומים בזו לא שייך אחרי רבים כו', למה)..

וגם לפי מה שכתב רש"י דהלכה למשה מסיני הוא, גם כן יש לומר דגם הך פלוגתא להלכה כו' נכלל בהלכה למשה מסיני. דעל כל פנים לא גריע' מרוב בהמות ורוב קטנים כו' וכחאי גווני בדליתא קמן. (מלבד שיש לומר שהחיבורים איתא קמן כו') (כללי הפוסקים אות יג-ד).

גדר דרשות התורה

..דכל דרשא הבאה רק דרך הוכחה וראי' על כוונת התורה, וממציא סימנים להוכיח שכוונת התורה על מין זה שיש בו סימנים אלו כפי שהורה הדרשא, אין להעמיד יסוד על זה – לומר שצריך שיהיה כך דוקא. והוא מב' פנים: א' שכבר נודע מ"ש הרמב"ם בהקדמתו לסדר זרעים, שכל דרשות כאלו אינם דרשות גמורות – לומר שעיקר הדבר נמשך ונלמד מדרשות אלו, אלא הם רק אסמכתות ורמזים להפירוש המקובל כבר בעל פה מפי מרע"ה כו'.

ומעין זה הם דברי הריטב"א בפרקין [סוכה] גבי הדרשות דאתרוג (ל"ה.), שכתב דהא דדרשינן "הדר באילנו משנה לשנה" וכה"ג, לא שיהא זה הוכחה גמורה כו', אלא שהקבלה העידה לנו כו'.. ועפ"ז מבואר שם בדברי הריטב"א, דעם היות שבאמת יש מינים אחרים שיש להם סימנים אלו, אין בכך כלום. דהעיקר סמכינן דהקבלה העידה ד"הדר" דקרא – זה אתרוג.

ואם כן נראה דכדרך שאין להעמיד יסוד על הסימנים דדרשות כאלו להקל, ולא מכשרינן כל שאינו אתרוג, אעפ"י שיהיו בו סימנים אלו. הוא הדין להיפוך אין להעמיד יסוד על זה להחמיר, וכל שהוא אתרוג לא מיפסל – אף אם אירע שאין זו סימנים אלו, כיון שאין הדבר תלוי בסימנים אלו אלא במה שהוא אתרוג כו'. ובמילא הוא הדין בדרשות דהדס וכל כהאי גוונא.

ולפי זה מה שמכל מקום עפ"י סימנים היוצאים מדרשות אלו מביאים ראי' על כוונת התורה דרך אסמכתא עכ"פ, ע"כ צ"ל דהיינו רק משום דעל פי רוב הוא כך. ר"ל רוב הפירות אינם דרים באלין משנה לשנה כו', וכה"ג

בהדס, וכמו כן רוב האתרוגים דרים משנה לשנה כו' – על כן יש קצת רמז
ואסמכתא (או"ח סי' מח. ראה שם ברוכה ובהג"ה מכן המחבר)¹.

*

ביאורים בדברי רז"ל

שינוי מקום – לכפר עון

מה שהפיג לבו מלהאמין לעדות של הר"ל ז"ל בשם איש אלקי הבעש"ט זצ"ל
זי"ע בפיו הגמרא דס"פ איזהו נשך, דמיירי דדוקא שהביש לי נמשך מהאי מתא²..
הנה אצלי הדבר מתקבל מאד לדבר ה' אמת (ויצא כן מפיו הק')...

ואף גם בספרי מוסר מסופקני אם הובא כלל ענין שינוי מקום (וגלות שהיו
נוהגין בו קצת גדולי עולם, הוא ענין אחר כמשי"ת בסמוך. וגם זה רק
לתוספת תשובה ומירוק וכה"ג. אבל לא נשמע מי שהיו עיקרי דירתם למקום
אחר. וכש"כ שאין לנעול בזה דרכי הבע"ת, ולומר שכל שלא עשה כן יהיה
מן הצועקין כו', ח"ו לומר כן. שהרי לא נראה ולא נשמע כלל מי שיעשה
כזאת). ובאמת כל עיקר ענין שינוי מקום כמדומה שלא נמצא בגמ' כי אם
בפ"ק דר"ה בשם י"א.. (או"ח סי' מד. ראה שם בארוכה).

ואני כבר גליתי דעתי (הנוטה אחר טבעי ורצוני כו').. וע"ד החששות ממאמרי
רז"ל, אם מפני הנזכר ס"פ איזהו נשך, כבר כתבתי שלפי הנראה שאין כאן
בית מיחוש.. ואף לפי מנהג העולם שמשתמשין בזה קצת בחולה ר"ל וכה"ג,
כמדומה שאין חוששין כי אם לשנות הבית (או חדר וכה"ג). ועם שבאמת
פעם א' שמעתי מזקינתי ז"ל (שהיתה מלומדת ויר"ש) קודם מותה, שהעולם
טועים בזה, אלא שינוי מקום היינו שינוי עיר. לא ידעתי זו מנין לה, ואדרבה
לפה"נ הדין עם העולם.. ולפה"נ אפשר טעם זקינתי זצ"ל הוא מפני שראתה
באיזו ספר בטעם שינוי מקום כהר"ן משום גלות כו'. אבל כבר כתבתי שגם
בענין גלות לא מצאתי מקום גילוי לחלק בין בית לעיר.

1. וממשיך שם: דאף את"ל שדרשות גמורות הן, ולפי"ז הי' מקום להקל ולהכשיר גם מינים
אחרים שנמצאים בהם סימנים אלו – כיון שלא ידעין כלל שהכוונה על אתרוג והדס, כי
אם עי"ז שהורה לנו בדרשות אלו סימניהם. א"כ אם נמצא מין אחר שיש בו סימנים אלו,
למה לא נאמר שעל זה כוונה התורה. אבל מ"מ להיפוך עדיין יש מקום לומר, כיון שלא באה
הדרשה ההיא כי אם ליתן סימן – שנדע ונכיר עי"ז המין שכוונה עליו התורה, א"כ כל שהוא
מאותו המין שוב אין להקפיד אף אם אירע שאין בו אותו הסימן.

2. וכעת לבנו נמשך אולי נכון ליזיל למתא אחריתא.. משום דגלות מכפרת עון.. אלא שמעתי
מהה"ג ר' ליב ז"ל מ"מ דיאניוויץ בשם הבעש"ט הגדול נ"ע זי"ע, הדיפירוש – כשידוע
שהביש נמשך לי מהאי מתא דוקא.. ומי יימר דמור ברי' דרבינא הבעש"ט זצ"ל זי"ע אמר כן.

והנה בענין שינוי מזל ודאי יש אופנים שונים, אלא מהיותם ענין רוחני ודרו"ל בזה לא יובנו כ"כ לפי פשוטם, אין לי להאריך בזה. רק זאת אני אומר, שלא ראיתי מקום ללמוד ממנו לחלק בין בית לעיר. (וידעתי שלא ראיתי אינה ראי' כו', בפרט עלי) (ארי"ה סי' מה).

גדר "חייב בידי שמים"

אך עדיין הדבר צריך תלמוד, והוא דלכאורה שיהיה חלוק הפס"ד (למעשה) בב"ד של מעלה מב"ד של מטה – אין טעם למה. דגם בב"ד של מעלה דנין ע"פ התורה (הנגלית).. והתורה אחת היא (ואף את"ל שיכול להיות שינוי בין תורה של מעלה לתורה שלנו, אין נ"מ למעשה, דהא אמרינן בפ' הזהב (נ"ט): "אין משגיחין בבת קול" – דלא בשמים היא). וא"כ פי' המאירי ד"חייב בידי שמים" – היינו לשלם, צ"ע לכאורה, דמשמע שיש חילוק בין ממש בין דיני אדם לדיני שמים. ולפי הנ"ל זה לא יתכן (גם א"כ אין לנו להשגיח בדין שמים, כי לא בשמים היא כנ"ל).

ונראה דצ"ל דלפי מה דמשמע דס"ל [להמאירי] שיש חיוב ממש לשלם, היינו שגם בב"ד של מטה דינו כך. אלא החילוק בין זה לבין כל החייבים ע"פ ב"ד אינו אלא לענין כפי', דלפי שאין ב"ד נזקקין לכופו – זה נקרא "פטור בדיני אדם". ולפי שמ"מ עליה דידיה מצ"ע רמיא חיובא לשלם – זה נקרא "חייב בידי שמים". (וא"כ נראה דלדידיה [– המאירי] צריכים הב"ד לומר לו סתם: חייב אתה כו'. דעכ"פ צריכים להורות לו הדין כו', והרי כך הוא הדין ממש. ומה שלא יכפוהו – למה להם לפרש לו, שרק להם שייך לידע זה. משא"כ אלו היה סברא לומר שהדין משתנה מב"ד של מעלה לב"ד של מטה, היה נראה דצריכים לפרש ולהורות לו כן, דאנו אין לנו לחייבך, אלא שבידי שמים כו').

ולפירש"י ד"חייב בידי שמים" – היינו פורענות על המעשה שעבר, זה יתכן, כי המשפט לאלקים כו'. ומה שמחמת זה ממילא יש עליו חיוב לשלם כדי לתקן כו', בזה ג"כ נראה דאין חילוק בין ב"ד של מעלה לב"ד של מטה. דגם בב"ד של מטה יש להורות כן. (אלא שמ"מ נראה דצריך לפרש לו שאינו חיוב ממש, רק כדי להנצל מעונש בידי שמים כו') (אהע"ז סי' נא. וע"ע שם בזה).

פירוש "קובע עתים לתורה"

שמעתי בשם אא"ז הרה"ג המפורסם כו' מו"ה אברהם בירך ז"ל מסמיליאן [אביו של הדברי נחמיה]³, שפי' "קובע" – כמו דאמרו "כל קבוע כמחצה

3. מגדולי חסידי אדה"ז, ובנו אדמו"ר האמצעי נ"ע. וראה תולדות עמודי חב"ד עמ' 25 ביאור מאדה"ז ששמעו ממנו.

על מחצה דמי", וה"נ אם קובע שעה קבוע ומיוחד בכל יום בלימוד בחוק ולא יעבור, כיתד במקום נאמן, דנין ל"י כמחצה על מחצה, אף שכל היום אינו עוסק בתורה כי אם בדברים אחרים, ומכריע ג"כ לכף זכות (הקדמה לאו"ח בהג"ה).

"כהן" – שם התואר או הפעולה

..פלוגתת הת"ק ורע"ק בפירוש מלת "כהנים" – אם הוא שם התואר, כמו אומן יד לכתוב – בפי המון בשם "כותב". ואף אחר שנקטע ידו שמו עליו: ר' פלוני כותב. או שהוא שם הפועל, היינו הכותב בעת כותבו, אף כי אינו אומן יד – ההכרח לקרותו בעת כותבו בשם "כותב".

והת"ק סובר שביאר מלת "הכהנים" הכתוב כאן הוא שם הפועל, ועל כן הוא כהן כשר ובכלי שרת – היינו בגדי כהונה. שזולת זה לא יתכן לקרותו שהוא כהן כשר, אחר שחשוב בהכשר. ורע"ק ס"ל מאחר שמצינו לפרש שהוא שם התואר, אי אפשר ללמוד הימנו כשר בבגדי כהונה, כי יתכן לקרותו בשם התואר אף זולת זה (יר"ד סי' כא).

*

ביאורי לשונות

גם דבריהם תורה היא

כי באמת לשון "שבתורה" – הוא לשון כולל גם דרבנן, כי גם דבריהם תורה היא (ומלאו ד"לא תסור" כו' ונקרא תושבע"פ). וגדולה מזו נמצא לשון זה גם על דרבנן לבד, כמו "גדול כבוד הבריות שדוחה ל"ת שבתורה" (ברכות ט' ע"ב), ובכמה דוכתי (יר"ד סי' ה).

ביאור לשון "שמעתי"

..דלפה"נ אף שבלשון תנאים לשון "שמעתי" – היינו קבלה מרבותיו (יש לומר דזה דוקא בתנאים, ומטעם הידוע ליי"ס), אבל בלשון פוסקים כמדומה שכמעט לא ימצא לשון זה על קבלה מרבו, אלא מפי השמועה מבני אדם כו'. רק רש"י כמדומה שאחז בלשון זה דרך קבלה מרבותיו, וגם איהו הרבה פעמים חולק על הלשון ששמע (עפ"י הרוב). ובשאר הפוסקים כמדומה שאינו מצוי כלל – שיהי' הכוונה קבלו מרבו, כי אם דרך שמיעה בעלמא.. שלשון "שמענו" אינו אלא כלשון מן הדומה כו'..

וכמדומה שלא ימצא לשון "שמעתי" בפוסקים (זולת רש"י) על איזה פסק דין (או פי') – לומר: שמעתי שכך הדין (או שכך הפי'). כי אם על איזה

במציאות.. שדבר כזה שייך לשמוע גם מבני אדם פשוטים. והכלל שבפוסקים, לפע"ד אינו מצוי כלל שיכתבו לשון "שמעתי" על ענין קבלה מרבותיו בהחלט גמור. ודרך כלל "קבלנו" – היינו שכן קיבלה להלכה כו', אבל "שמענו" – כמדומה עפ"י רוב לא ישאר כן במסקנא להלכה (אהע"ז סי' יח).

ביאור ענין "נסיון"

לפי הנראה ענין "נסיון" אינו נופל כי אם כשהדבר שנפל בו הספק אי אפשר לעמוד עליו כמו שהוא עתה, כי אם ע"י שמנסה להביאו באיזה ענין ואופן נוסף על כמו שהוא עתה, ומזה מוכיח כו'. ועל כן רוב ענין "נסיון" ימצא על ספק בדבר שהוא בכח ולא בפועל. וכידוע בפי"מ"ש "אין חכם כבעל הנסיון" – שמנסה חכמתו להביאה בפועל כו'. ומענין זה הוא ג"כ מ"ש "והאלקים נסה" כו', וכן "כי מנסה" כו'. וכה"ג כל הנסיונות כו'.

ומעין זה הוא דא' בכ"ד, מהם פסחים (נ"ה ב') "בדיק לן רבא". ופירש רש"י "מנסה אותנו". – היינו נמי שמנסה את התלמידים אם יכולים להשיב מעצמם כו'.. (וגם בתינוק שייך לשון "נסיון", כדאיתא בתו' בברכות דף מ"ח ד"ה אביי, דהיינו נמי דמנסין אותו לידע מה כחו כו'. וכדאמר התם "בוצין בוצין" (כו') (י"ד סי' טז אות ב. ע"ש).

פירוש תיבת "סמוכים"

דמהיות גוף תיבת "שסמכו" יש לו ב' פתרונים: א' לשון קירוב משום (כמו טפח הסמוך לפתח כו'). והב' מלשון סמיכת בטחון על חבריו (כמו "כדאי הוא ר"א לסמוך עליו" כו'). ואפשר שניהם מעין ענין א', אלא שזה במקום גשמי וזה בדעת האדם. (כדאמרינן בעלמא "סמכא דעתיה" (קידושין דף נ"א..).

ולכן אולי לשון המורגל "סמוכים על שולחן אביהם" – כלול ומורכב מב' הפתרונים. דלפיה"נ עיקר הפי' סמוכים ובטוחים במזונם על אביהם.. ומ"מ מורה ג"כ שהם ניזונים אצל אביהם בביתו ושולחנו ממש, ולא במקבלי פרס וכה"ג כו'. שנראה מזה שפי' סמוכים – מלשון קירוב משום כו' (אהע"ז סי' מט. וע"ש עוד בה).

פירוש לשון "בדיקה"

..נראה דאין להעמיד יסוד על דקדוק לשון "בדיקה". דאף את"ל שעיקר הנחתו הוא מעין לשון חיפוש או נסיון, הרי עכ"פ הרבה פעמים יוצא מהכלל ונזכר גם היכא דבראי' בעלמא סגי. (גם מ"ש התשבי שפתרו בדיקה בל"א הוא: זוכען, כמדומה שזה אינו עתה. שכשיאמר אדם לחבירו: בדוק הסכין,

יאמר: זהע איבער כו' (או: זאיי בודק כו'). אבל לא זוך איבער. וכש"כ לענין בדיקת סימנים וציצית וכוסות וטריפות – לא יאמר ע"ז בל"א עכשיו משלון חיפוש זוכין, כי אם מלשון ראי' – איבער זעהין.

וראיתי במחזורים שעם פירוש לשון אשכנז עם נקודות, בתפילה "הבוהן ובודק" וכו' – מתרגם: דער דא פרובט אין זוכט כו'. ולפענ"ד לשון "בדיקה" הוא שם כללי, ו"נסיון" ו"חיפוש" הם פרטי. ר"ל דכולן הם מעין ענין א', והצד השווה שבהן – שהם ענין עסק להגלות ולעמוד עד דבר שנפל בו ספק. אלא ש"בדיקה" הוא כללות ענין זה, יהי' ע"י איזה ענין ואופן שיהי'. ו"חיפוש" ו"נסיון" הם פרטיי, היינו שלפעמים עסק בדיקה וגילוי זה הוא ע"י שמביאו לידי נסיון (ע"ד הנ"ל), ולפעמים ע"י עיון וחיפוש כו'.

ולפי"ז כל ששייך עליו לשון "נסיון" או "חיפוש" – שייך עליו ג"כ לשון "בדיקה". ויש ששייך עליו לשון "בדיקה" אף שלא שייך עליו לשון "חיפוש" ו"נסיון". כגון גם כשאינו חסר, כי אם מה שמכוסה מן העין, ונצרך רק לגלותו ולפתחו ולקרבו אל העין כו' (יר"ד סי' טז).

ב' סוגים בכינויי שמות

ונ"ל זכר לדבר לעיקר סברא הנ"ל ממציאיות, שהרי גם לגדול הדור אשר כבר שבק חיים כו', רגילים לקרות בפי כל: "ר' שעי', כמו ר' שעה פיק, ר' שעה דונעווצר וכה"ג. מה שאין רגילים כן בשארי קיצורי שמות דהם דרך געגוע וקטנות מאהבה – שאין קורין כן למי שנשמך בשם רבי פלוני. כמו ר' אברהם ר' יצחק, ולא ר' אברמל ר' איצעק ר' בעריל וכה"ג. אלא ודאי דשם שעה שאני, דגם כשורצים לקרות ר' ישעה משמע שעי'. ומחמת הרגילות הורגלו לקרות ר' שעה, אבל לא דרך קיצור וקטנות כו' (אהע"ז סי' לא).

*

מנהגים

מנהגים אינן מעין הדין ממש

דבאמת נראה דמנהגים אינם מחוייבים להיות מעין הדין ממש. דדוקא בתקנתא דרבנן אמרינן כל דתיקון רבנן כעין דאורייתא תיקנו, אבל במנהגים, אף שנהגו כן לגדר וסייג לאיזה דין, מצינו הרבה שהקילו בהם. ולא השוו אותם לגמרי לאותו דין... וכה"ג ודאי מצינו בכמה דברים שהקילו במנהגא נגד אותו דין שממנו נמשך מנהג זה (אר"ח סי' לט).

מנהג ישראל תורה

..מנהגים שהביאו והעידו [הפוסקים] שיש מקומות נוהגין כן, ודאי עדותם נאמנו מאד. והרי מנהגן של ישראל תורה. ואם אינם נביאים כו' (ואף אם לא נודע הטעם, וכ"ש אם אפשר למצוא להם טעם כראוי כו'), לכן ראוי ללקט בקצרה פרטי המנהגים שנזכרו בפוסקים שכן נהגו כו' (זולת אותן שרוצין לחדש מדעתם) (אר"ח סי' לד אות ח).

כל מנהגינו נתיסדו על פיו

מלבד שאין דבריו [– מהרי"ל] ז"ל צריכין חיזוק, כידוע כמה רב גוברין, אשר כל מנהגינו נתיסדו על פיו ז"ל (יר"ד סי' כו).

בגדי שבת באבילות ובט' באב

בענין שינוי בגדים לשבת, באבילות ז' וגם שלשים (וכמו"כ בט' באב) – שבדורות שלפנינו הוי נוהגין להחמיר, ואח"ז רבים גדולים מקילים. ואדרבה מחמירים שלא לשנות משאר שבתות. ולפה"נ עתה אין בזה מנהג קבוע ברור. ובהיות שיסוד הנוהגים ללבוש, כפי הנראה הוא עפ"י הנמשכים אחר כהאריז"ל, וכאשר הראו לי בסידור אריז"ל בהגה"ה (אך לא נודע מבטן מי יצא כו'), גבי ע"ש כינה האבילים שאין מחליפים בגדיהם כו'..

..שהרי גם בשבת חזון שמפורש ברמ"א המנהג להחמיר, עכ"ז כבר העיד בסידור ר' יעקב עמדין על אביו הגאון ח"ץ ז"ל, שאפילו בחל ט' באב בשבת ולא שינה מאומה משאר שבתות. וכמו"כ ממש הועד על מוח"ז רבינו ז"ל. וכן גם הגר"א ז"ל, וכמ"ש בס' ח"א..

והנה מעתה לפי כל הנ"ל, כל עיקר המנהג שלא ללבוש בגדי שבת בשבת חזון, ואפילו בחל בו ט' באב עצמו, אין לו מקום מעיקר הדין כלל.. ולכן באמת הרבה גדולים בטלו מנהג זה לגמרי (וכנ"ל בשם הח"ץ ומוח"ז רבינו ז"ל, והגר"א וכה"ג) (יר"ד סי' כו. ראה שם בארוכה בזה).

ביאור ל"ג בעומר – ע"פ פנימויות הענינים

והנה כל הלחץ זה הדחק שנדחקו ונסתבכו בזה כל הפוסקים הנ"ל, הוא רק מפני שלא מצאו טעם ושרש לענין המעלה דל"ג בעומר – אשר הי' נודע ומפורסם בכל הדורות, אם להקל באבילות ממנו ואילך, או אף לעשותו כעין יו"ט.. אבל מאחר שכבר נודע עפ"י קדוש ה' האריז"ל עיקר ענין דימי העומר שהן ימי דין, אשר ע"כ אז פגעה מדת הדין בתלמידי ר"ע (מהטעם המבואר שם). ושביום הל"ג מתגלה שם (כ"ו) שהוא רחמים, אשר ע"כ אז פסקו

מלמות, עיין פע"ח שער ספה"ע פ"ז. וכבר הוסכם שיש לילך אחר ספרי קבלה כל שאינו מפורש להיפוך בגמ' (ופוסקים), וכ"ש בענינים אלו), א"כ פשיטא שמה"ט הוא שיום זה רשום וזכור לטוב מימי קדם (לעשותו כעין יו"ט), ושזהו טעם המקילים בהאבילות ממנו ואילך..

ובפע"ח שם נזכר עוד טעם לענין שמחת ל"ג בעומר, שבו ביום מת רשב"י ע"ה. ועם היות שמש"ש כי הוא מתלמידי ר"ע שמתו בספה"ע צריך עיון גדול לכאורה, דהא הוא היה מאותן ה' תלמידים דאח"כ – כדאיתא בגמ' פ' הבע"י (ס"ב ב') (ובפע"ח דפוס דובראוונע שם שכתב רש"מ הוא ט"ס, וצ"ל ר"ש – והיינו רשב"י, וכדאיתא בהדיא במדרש סוף קהלת). וגם בלא"ה ע"כ ר"ש האריך ימים אחר ר"ע, דהא כשמת ר"ע נולד רבי, כדאיתא בקדושין דף ע"ב ב', ור"ש ה' רבו דרבי, כדאיתא בשבת קמ"ז ב'... אבל מ"מ גוף הדבר ודאי אמת ונכון הדבר, שהסתלקות רשב"י ה' בל"ג בעומר, והיינו הלולא דרשב"י בו ביום. אשר כבר נודע ומפורסם בכל העולם. וצ"ל דזה ה' באמת אחר זמן רב כו'...

והן אמת שגם עיקר הדבר נעלם ממני כעת המקור ושרש לזה, דנהי דהא דיום הסתלקות נק' "הלולא" נזכר בסוף האד"ז.. אבל מנלן שזה ה' בל"ג בעומר.. אך המפורסמות א"צ ראי', שכבר נתפרסם בכל העולם מכמה דורות ענין הלולא דרשב"י בל"ג בעומר (ומסתמא יש מקור לזה בזוהר או בכתבי האר"י ז"ל). וכבר נאמר ע"ז דרוש מפי קדוש ה' מוח"ז רבינו ז"ל – בטעם שביום הסתלקות דרשב"י הוא הלולא, ובשאר צדיקים יום תענית. ובדרוש שבסידור שער הל"ג בעומר נזכר ענין שייכות התלקות והלולא זו לל"ג בעומר דוקא.

ועכ"פ איך שיהי', הנה אמת נכון נודע הדבר מה שיום הל"ג בעומר ה' רשום וזכור לטוב מימי קדם לעשותו כעין יו"ט, כדמשמע מדברי הפוסקים הנ"ל. וכמו"כ מה שיש מקילים באבילות ממנו ואילך, דהיינו משום שבו ביום הל"ג עצמו פסקו תלמידי ר"ע מלמות, כפשטות דברי הטור. דזה וודאי מפורש בפע"ח ומשנת חסידים ובכל כתבי האר"י ז"ל.. (ומהתימה על האחרונים אשר כבר נגה עליהם אור מכתבי האר"י ז"ל, למה נסתבכו בזה. וצ"ע)..

כבר נתבאר שמה שנסתבכו הפוסקים בענין זה, הוא כי מפני שלא מצאו מקור ושרש לומר שפסקו מלמות ביום הל"ג. אבל אחרי שכבר נודע עפ"י כתבי האר"י ז"ל שכ"ה האמת.. א"צ לכל הסברות שנדחקו בזה. וממילא אין לחוש למנהגים שונים שחידשו עפ"י יסוד הסברות הנ"ל. לפי מה שנודע שבכל כה"ג אזלינן בתר ספרי הקבלה כו' (אר"ח סי' לד אות ז.ח. ע"ש בארוכה).

מנהג רע – נגד המוסכם בגמרא וכל הפוסקים

ומה שמוציאים דבה על עם קדוש ישראל לומר שנהגו כך כו', ח"ו לא היה כזאת בישראל לנהוג היתר בדבר שמוסכם בגמרא וכל הפוסקים לאיסור. ולא עוד אלא שהעמידו דבריהם בזה לדחות מ"ע של תורה כנ"ל אם א"א לעשות בהיתר, ואיך מוציא לעז על ישראל הקדושים לומר שנהגו להתיר האיסור אף במקום שאפשר למול בזמנו להיתר.. הס מלהזכיר. ומלבד זה אף אם הי' בזה מנהג פשוט להיתר ח"ו, לא היינו משגיחים בזה, וה"ל ב"ד מצוין למחות ולהודיע האיסור, מאחר שאין למנהג זה (השקר) שום סמך ויסוד כלל וכלל. והרי הוא מנהג בטעות שאין לילך אחריו. רק אם היו יודעים שלא ישמעו להם, אז הי' אפשר לומר מוטב שיהיו שוגגין וכו'..

אך ת"ל מנוקים ישראל מעון זה, שמעולם לא נשמע מנהג הרע הזה, ומציא דבה כו'.. וכל מי שחולק ע"ז כחולק על הגמ' וכל הפוסקים. וכ"ש מי שיעשה כן בשאט נפש בלי שום סיבה.. הרי הוא חילול שבת ויוכ"פ בפרהסיא (ושגגת תלמוד עולה זדון. וכש"כ מה שהורה כן לאחריו). וצריך לקבל תשובה ע"ז. ויתענה מ' יום כו, כדרך המבואר בשו"ע בסי' של"ו בהגהה ומ"א שם, ויותר מזה וכו'. וה' יכפר בעדו ונסלח לו על אשר כו' (או"ח סי' כה).

*

שלוחו של אדם כמותו

גדר "שלוחו של אדם כמותו" – ושליחות במצוות

דלא מצינו ענין "שלוחו של אדם כמותו" כי אם לענין שיהיו מעשיו מועילי' בדין מן הדינים – כאלו המשלחו עשהו בעצמו. שזה ילפינן מקראי רפ"ב דקדושין. אבל לא שנאמר שגוף השליח הוא ממש כגופו – לענין לשון בני אדם, עד שיהיה שייך לומר על המשלח שהוא עומד כאן אף שאיננו פה, כיון ששלוחו עומד כאן.

ויש בזה ב' חילוקים: א' שהא ששלוחו של אדם כמותו אינו כי אם לענין דין, ולא לענין לשון בני אדם.. ובלשון בני אדם נראה ודאי דלא שייך ענין שלוחו של אדם כמותו.. וסברא הב' בזה הוא, דאף גם בדין מן הדינים לא אמרינן שלוחו של אדם כמותו כי אם לענין שיהיה מועיל "פעולת עשייתו" כעשיית המשלח. אבל לא לענין שיהא חומר גופו נחשב ממש כגוף המשלח, עד שיהיה נופל לומר שבמקום שגוף השליח שם, ה"ה כאלו גוף המשלח שם..

והדוגמא לזה הוא, כגון כהן שהוא מוזהר מליכנס לבית הקברות, האן יש שום סברא לומר שאסור ג"כ לשלוח לשם שליח.. וכמו"כ לענין חיוב מצות לישיב בסוכה, האם נאמר שיצא י"ח ע"י שישלח שליח לישיב שם. וכן נמי לענין איסור הליכה חוץ לתחום בשבת, האם אסור שילך שם שלוחו.. אלא ודאי דלא שייך בכה"ג שלוחו כמותו.. ושוב ראיתי בתוס' רי"ד בפ"ב דקדושין שם (דף מ"ב:).. והרי זה מבואר כנ"ל, דחומר גופו לא שייך לומר שהוא כגוף המשלח. וממילא לא שייך לומר על מקום שהשליח שם – שהרי זה כאלו המשלח נמצא שם (אהע"ז סי' כא).

לכאורה מדאיצטריך קרא [ולקחתם גו'] משמע דבעלמא א' יכול להוציא את חברו גם במצות התלוין במעשה.. והוא פלא, שהרי לא לא אמרינן כן אלא במצות התלוין בדיבור (או בקול שופר) – דשומע כאומר.. [משמע דאי לאו קרא הוי סגי בלקיחה של א' בשביל כולם, וצ"ע. אבל בספירה דדרשינן נמי כה"ג לא קשה מידי, דאיצטריך דאינו יוצא בשמיעה וכוונה אף דבעלמא שומע כאומר..

ויש לעיין בענין קידוש – דיוצא בשמיעה מאחר, אף דגם הטעימה חיוב. ועיין לעיל סי' רע"ב סעיף י"ב, ומ"ש הר"ב בקו"א אות ב' "כשחבירו טועם ונעשה כאילו הוא טועם" כו'. אך אם נשבע צ"ע בסי' תפ"ה, שלא הזכירו שישמע מאחר כו', כדרך שאמרו בקידוש בסימן רע"ב כו'. וכן במצה שנשבע סתם, לא אמרינן שיאכל אחר בשליחותו. וכן במפרש שלא לאכול בליל פסח לוקה ואוכל כו', וכן בכל המצות, כמו שכתוב ביו"ד. ואם יכול לקיים ע"י אחר למה לוקה ולמה אוכל כו'. אך זה אין ראוי כל כך, דמאחר שנשבע לבטל, אף דאפשר למצוא אופן לקיימה לא מהני ולוקה כו' (השלמות לשו"ע אדה"ז סי' תרנא קו"א ב).

ביאור "מילתא דלא מצי עביד לא משוי שליח"

דענין "כל מילתא דלא מצי עביד השתא לא משוי שליח", לא נאמר אלא כשזה שלא מצי עביד השתא הוא מצד ה"דין". כמו בההיא ד"צא וקדש לי סתם" שבגמ' דנזיר שם, דשריא באשה שהיתה לה אחות ונתגרשה אח"כ, דבשעה שהיתה אשת איש הרי לא היה יכול לקדשה אז מצד ה"דין"..

אבל בכל הני דלעיל, הא דלא מצי עביד השתא – הכל אינו מצד ה"דין", כי אם מצד ה"מציאות". כמו בהא ד"כתבו ותנו" וכה"ג – שהחסרון שלא היה יכול ליתן הוא מצד המציאות, שלא היה נמצא הגט.. וכן מי שאינו יכול לכתוב גט בעצמו מצד שאינו אומן יד כו', כל כה"ג אינו מעכב כלל מלהיות בכחו לעשות שליח אז. שהרי לא נגרע כחו ב"דין" כלל, ולמה יגרע כחו אז

בדין "שלוחו של אדם כמותו" – שדין זה אינו שייך לענין מציאות כלל, אלא לענין כח בד"ת – שלמדתנו תורה שכל מקום שיש בכח אדם לפעול בדין מן הדינים ע"י עשיית עצמו, יכול ג"כ לפעול ע"י שלוחו.

ולכן כל שהוא עצמו אין לו כח לפעול בדין זה, ודאי שאין בדין שיהיה שלוחו יכול לפעול.. אבל כל שהוא עצמו יכול לפעול פעולה זו עפ"י ד"ת גם בשעה זו, אלא שיש מניעה מצד המציאות (אפילו אם מציאות זו אין בידו לתקן כלל), למה יעכב זה מלהיות לו כח שזיכהו התורה להיות שלוחו כמותו בדין מן הדינים (ולפענ"ד גם הסברא חיצונית נותנת כך).

חילוק "כל מילתא דלא מצי עביד" כו' – ו"אין אדם מקנה דבר שלבל"ע" ולבאר יותר אמינא, שדין זה ד"כל מילתא דלא מצי עביד השתא לא מצי משוי שליח", עם שלכאורה הוא ענין א' עם ענין "אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם".. לפענ"ד אינם דומים זה לזה כלל.. והוא, דהא ד"אין אדם מקנה דשלב"ל" – הוא מטעם שאין על מה לחול הקנין. לכן גם אם הוא רק מצד חסרון המציאות, שייך זה. משא"כ בהך דשליח – הנה מצד דשלב"ל היה הדין נותן לחול ע"ז תורת שליחות, שהרי ענין תורת שליחות חל על גוף שהליח – והרי גופו ישנו בעולם..

אלא דהכא טעמא אחרינא איכא, דהשמיענו רבא שכח זה שנתנה התורה לאדם לעשות שלוחו כמותו, בכל הדינים הנפעלים ע"י מעשה האדם, אין זה נוהג בשעה שאין להמשלח עצמו שייכות וכח לפעול בזה בעצמו.. וממילא יש לומר דלא שייך כל זה כי אם דכשהא דלא מצי עביד הוא מצד הדין, אבל לא כשהוא רק מצד המציאות, דמ"מ א"א לומר ע"ז דאינו בתורת אותו דבר כו' (אהע"ז סי' לו. ראה שם בארוכה).⁴

*

בללי הוראה

חילוק בין "אחרי רבים להטות" – בדורו ובדור אחר נראה לפענ"ד שיש לומר שיש חילוק בענין החיוב ליזול בתר רבים – בין אותו דור הקודם עצמו, לבין דור שאח"כ.. והוא, דבאותו הדור הראשון עצמו עיקר החיוב ליזול בתר רובא – היינו בענין ההוראה למעשה. ר"ל דהכל

4. וראה מה שהאריך בדבריו בשו"ת דברי טעם עמ' נד ואילך.

מחוייבים לשמוע ולהורות כפי אשר הורו רוב הב"ד למעשה. ואין נ"מ כלל אם מטעם אחד או מטעמים מחולקים.. דבזה המעשה הוא העיקר, והכל משועבדים ומחוייבים לשמוע אל השופט שבימיהם למעשה.. לכן הא דאחרי רבים להטות בזה, היינו גם כן איך שהורו למעשה, ואין משגיחים אל הטעמים כו'.

אבל בדור שאחר כך, הרי אין עליהם החיוב להורות למעשה כב"ד הקודם, ד"אל השופט אשר יהיה בימים ההם" כתיב. ואלו היה נראה לב"ד שבימיו טעם אחר, היה סותר הדין למעשה. לכן אף שאין בידו להכריע בטעמים מעצמו, ומחוייב ממילא ליזול בתר רובא מהנך קמאי, וגם זה דאורייתא. אבל היינו דאזלינן בתר "טעמא", ר"ל דכל טעם שהסכימו בו רוב מהקודמים – תפסינן לומר שזה האמת כו'. אבל אין נ"מ בזה שהסכימו רוב מקמאי למעשה, כיון שאין החיוב עתה לשמוע אליהם למעשה כלל. אלא שהיה צריך לעשות כפי אשר היה מורה השופט דעתה. והוא היה צריך להורות למעשה כפי שהיה נוטה דעתו בטעמו של דבר. וכיון שמתפק ואין בידו להכריע בהטעמים שנחלקו הנך קמאי, יש לו לתפוס שהטעם שהסכימו בו הרוב מהם לעיקר. וככה יורה למעשה כפי העולה על פי טעם זה. (אף שלא כן עלה הסכמת הרבים מקמאי למעשה מטעמים שונים כו'. דבכל טעם תפסינן עיקר כהסכמת הרבים בו כו')⁵ (כללים וספיקות אות טז).

הבא להחמיר בחדש

והבא להחמיר בחדש בזמן הזה שרבים מקילים, עליו הראי'.. וכן נראה להלכה שאין להחמיר יותר מדאי בדבר שרבים מקילים לגמרי, מאחר שלא נמצא בשום מקום להחמיר בפירוש בזה ממש (ארו"ח סי' לג).

כה האמוראים נגד המשנה

..מה שלפי' הב"ח האמורא[א]ים בתקנתם באו להקל ולדחות מה שאסרה המשנה (ודלא ככל התנאים שבברייתא), והכל בסתימות דרך אגב, ולא נזכר כלל שום טעם ע"ז – הוא דבר זה, ואיני יודע אם נמצא כה"ג בשום מקום, ולפה"נ אין זה בכחם כלל.. לדברי הב"ח היינו שהאמוראים הקילו אח"כ ממש במה שאסרה המשנה כו', זה לא יתכן לפה"נ (יר"ד סי' יג אות כ).

..ועפ"י הכלל המסור בידינו במג"א ושו"ע רז"ל סי' כ"ה – דיש לילך אחר ס' הקבלה בתנאי שאינו נגד הגמרא ודברי הפוסקים כו'.. וכמו"כ י"א היכא

5. ראה בזה שו"ת אדה"ז סי' לט.

עח _____ עיונים / ליקוטי ענינים, כללים ופתגמים

דיש פלוגתא בין הפוסקים – הקבלה תכריע, כמ"ש הרמ"ע ז"ל בתשובה סי' ק"ח בענין תפילין בחוה"מ (י"ד סי' כז).

לצדד לקולא כהתרת עגונות

ודרך כלל לא ידעתי למה חושבים למצוה לצדד לקולא כהתרת עגונות (דלפה"נ אלו היו רוצים לצדד גם לחומרא, היו מוצאים כהנה וכהנה בחריפותם ובקיאותם כי רב הוא) ומ"ש בנו הרב שי' כדי שלא נאמר ח"ו שנכשלים כו', וזהו ענין לעז, ולדעתי יותר יש מצוה להסיר מכשול להבא מלחוש להוצאת לעז נכשלים דעבר. ע"ש. (או"ח סי' ג).

עפ"י דקדוקי דברים

ולפע"ד אם עפ"י דקדוקי דברים כאלו נבוא להטיל ספק בדברים המפורשים וקבועים בטוש"ע ולהוציאן ממשמעותן כו', לא נמצא הלכה ברורה בכ"מ (או"ח סי' ט).

רשות להקורא לדלגו

כי עיקר מנהג זה שמציין המ"מ בב' חצאי עגולה, כאלו רשות להקורא לדלגו כו'. משא"כ כאן אם ידלגו לא יבא על נכון הלשון הנמשך אח"ז (או"ח סי' ט).

מתי לילך אחר ספרי הקבלה

..ועפ"י הכלל המסור בדיניו במג"א ושו"ע רז"ל סי' כ"ה – דיש לילך אחר ס' הקבלה, בתנאי שאינו נגד הגמרא ודברי הפוסקים כו' (י"ד סי' כז).

וכבר הוסכם שיש לילך אחר ספרי קבלה כל שאינו מפורש להיפוך בגמ' (ופוסקים) (או"ח סי' לד אות ז).

החוש לא יוכחש

אלא שבנדו"ד לא מכח הוכחה באתי, אלא שהמציאות כן הוא – שידוע לכל דחשיבי אוהב גמור. ובמציאות לא שייך כלל לבוא ע"ז מכח ראיות מגמרא ופוסקים, דהחוש לא יוכחש (אהע"ז סי' מו).

בללי הברעה

כלפי שמיא גליא – בספק איסור

..וכן גם בדיני איסור והיתר, שיש כמה ספיקות דנקטינן לקולא, כמו בדאיכא חזקת היתר או רובא לקולא, וספק דרבנן וס"ס בדאורייתא. ונראה דלא מצינו שמ"מ יהיה חיוב לצאת ידי שמים – דילמא קמי שמיא גליא שהוא איסור באמת. ואנקוט חדא, דקיי"ל יבש ביבש חד בתרי בטל.. ואמאי לא נאמר מ"מ יש לצאת ידי שמים – שמא האמת שזה שאוכל הוא חתיכת נבילה ממש.. אע"כ שכיון שהוא מותר ע"פ התורה – דכתיב "אחרי רבים" כו', הוא היתר גמור גם כלפי שמיא..

וכמו כן בכל הספיקות שע"פ התורה קי"ל להקל, אין חשש כלל במה שכלפי שמיא גליא, דמ"מ כיון שלנו הוא ספק – הרי התירה התורה גם כלפי שמיא שריא לגמרי. וביותר מבואר זה מההיא דפ' הפועלים הנ"ל, דפליגי במתיבתא דרקייע בספק אם בהרת קדמה כו', והקב"ה אומר טהור. ואיך שייך פלוגתא זו למעלה, הרי קמי שמיא גליא הספק. אלא ע"כ דאם ע"פ מ"ש בתורה דאוי להיות לדון הספק לקולא, אף אם באמת המציאות הוא להיפך – טהור גם בב"ד של מעלה כו' (אהע"ז סי' נא).

דיני חזקות – דרך ארוכה ואינה בטוחה

ובזה יש לדון מדיני חזקות, ולומר שנעמיד על חזקת הגוף ולהמשיכו כל זמן שנוכל לומר שהיה שלם כשהיה, והשתא הוא דאיתרע.. והן אמת שלכאורה זוהי דרך ארוכה ואינה בטוחה כ"כ, כי מצינו בזה מקומות מתחלפים. דלפעמים הולכין בתר חזקה דמעיקרא לגמרי להחזיקו כודאי ממש עד שעה דאיתרע. לפעמים מצינו להיפוך ממש, שהולכים בתר שעת המציאה (מזמן לזמן עכ"פ) ומחזקינן כודאי ממש שכן היה למפרע. ולפעמים מצינו ג"כ שמחזיקים זה לספיקא.. והטעמים וחילוקי הסברות בזה עדיין לא עמדתי על ברורן על נכון.. ואין להאריך, שכבר כתבתי שלא עמדתי עדיין על ברור עניינים אלו וטעמן היטב (אהע"ז סי' ב').

ענין חזקות – למעלה מהשכל

ומזה נראה לכאורה שענין דיני חזקות הם למעלה מהשכל והסברות, כי אם כמו גזיה"כ. ו[לכן] לא אמרינן כן כי אם באותו דבר שנופל לנו הספק. והו"ה

6. וראה שם בהמשך: לפה"נ לכאורה יש ד' או ה' סברות המחלישים כח חזקה דמעיקרא, ומסייעים לחזקה דהשתא..

דיש לומר דלא אמרינן כן כי אם בגוף אותו ענין שנופל הספק כו' (ולכאורה ק"ו הוא) (אהע"ז סי' ב. ע"ש).

קונטרס "כלל גדול"

וצ"ע בדינים אלו העמוקים ומסופקים בידינו [– דיני חזקת כשרות וכו'], והפני יהושע עיקרו סמיך אקונטרס "כלל גדול" שלו, ואינו תחת ידינו (אהע"ז סי' מג).

*

כללי הפוסקים

להשוות הרמב"ם עם הרי"ף

וידוע שכל מה שנוכל להשוות דברי הרמב"ם עם הרי"ף עדיף (או"ח סי' מז).

ספר משמרת הבית

ומשמרת הבית י"א שאינו מהרשב"א, עיין תשובת פנ"י יו"ד סי' ט"ז. (וכמדומה לי שהוא דעת מהר"ש גאון, שהובא בכנה"ג סי' ק"ז ע' מ"ג ח"א) (יו"ד סי' ד אות יא)⁷.

דרכו של הריטב"א ורא"ה

ובאמת חידוש הוא בעיני, שכמדומה בכ"מ נמשך הריטב"א ורבו הרא"ה אחר רמב"ן יותר מהרשב"א, וכאן חולק ולא הביא כלל דעתו (אהע"ז סי' ט).

כיון שנתקבל להרשב"א – הלא דבר הוא

וכולי האי ואולי ספר מוטעה נזדמן להרשב"א ז"ל, שהי' כתוב בדברי הרמב"ן... אבל איך שיהי', כיון שנתקבל זה להרשב"א ז"ל – הלא דבר הוא. ולא זכיתי למצוא דעת קדושים בזה (יו"ד סי' ח אות ט).

החוות דעת – ספר דרך החיים

ודברי הגאון חוות דעת שכתב כת"ר, לפה"נ אינו כי אם בסידור שלו, ששם אין דרכו כל כך להעמיד על דעתו, כמ"ש שם בהקדמתו. וגם שם כתב זה בב' חצאי עיגולי' – כנראה שמרמז שצ"ע כו') (יו"ד סי' כב אות א).

7. ראה שו"ע אדה"ז סי' קפז קו"א י' ומה שכתב במשמרת הבית... יש לומר שאינו הרשב"א, וכדמוכח בדוכתי טובא".

וּמוֹכְרָחִים לְדוֹנוֹ לְזִכּוֹת

וְהֵאֲרַכְתִּי יוֹתֵר מִדָּאִי, יַעַן שֶׁמֵּהֶפְלִיא שֶׁגִּדּוֹל כְּמוֹתוֹ [מֵהֶרֶם פֶּאדוּוּעַ] יֵהִי נוֹטָה מִדְּרֶךְ הַפְּשׁוּט כ"כ. וּמוֹכְרָחִים לְדוֹנוֹ לְזִכּוֹת וּלְהִזְהֵר בְּכַבּוּד הַזִּקְן, שֶׁחֲלִישֵׁת כַּחוֹ וְהַעֲדֵר בְּרִיאָתוֹ גִּרְמוֹ לִי דִין שֶׁכָּתַב שְׁלֵא בַעֲיוֹן בְּמ"כ (אֲר"ח ס"י ב אֹת ז).

*

עֲנִינֵי הַלְבָּה

תּוֹרָה דִּילִי – לְאַחַר מִיתָה

רְאוּי לָנוּ לַעֲיִין מַה שְּׂאִין כּוֹלְנוּ מִקִּימִין מִצּוֹת "הַלּוּיָת הַמַּת" כְּדִינוּ, מִדִּין הַג' הַמְּבֹאֵר בִּי"ד שֶׁס"א, דְּמְבֹאֵר דְּלִמְאֵן דְּקָרָא אֹו שְׁנָה מְבַטְלִין אָף ת"ת לְהוּצָאָתוֹ עַכ"פּ עַד ס"ר. וּבִשְׂאֵר מְלֵאכּוֹת אָף לִמְאֵן דְּלֵא קָרִי וְתַנִּי – הַכֹּל בְּטִילִים וּבֵאִים לְלוּוֹת.. וְאִין לֹוֹמֵר דְּסוּמְכִים בְּזֵה מִצַּד הַחֲבֵרוֹת שִׁישְׁנָן עֵתָהּ בְּכֹל עִיר, שֶׁהָרִי מְפֹרֵשׁ בְּכֹל הַפּוֹסְקִים וּבְטוֹשׁ"ע שֶׁם וּבִסִּי שֶׁמ"ג דְּזֵה לֹא מֵהֵנִי כִּי אִם לַעֲנִין הַתְּעַסְקוֹת הַקְּבוּרָה, אֲבָל לֹא לַעֲנִין לוֹיָהּ וְהוּצָאָת הַמַּת.

וְעֵלָה עַל דְּעֵתִי לְצַדֵּד זְכוֹת, דְּמִדִּין מַחֲלִיָּה נִגְעוּ בֵּה.. [ד]בְּדַבֵּר דְּחִזִּינָן דְּהַכֹּל מִקִּילִין, י"ל דְּמִסְתַּמָּא דְּמִילְתָּא כֹּל הַמַּתִּים מוּחְלִין... וּלְכַאוּרָה יֵשׁ לַפְּקַפֵּק עַל הַנ"ל, דְּגַבִּי הַלּוּיָת הַמַּת – לִמְאֵן דְּקָרִי וְתַנִּי, דְּבַעֲי" ס"ר, אִמְרִינָן בְּגַמ' הַטַּעַם: דְּ"נְטִילְתָּה כְּנִתִּינְתָּה". וְהֵינּוּ נְטִילְתָּה שֶׁל תּוֹרָה כְּדִפִּירְשׁ"י, וְא"כ הָרִי זֵה כְּבוֹד הַתּוֹרָה. וּלְכַאוּרָה א"כ אָף מַחֲלִתּוֹ דְּמִיתָה לֹא מֵהֵנִי. אֲבָל זֵה אִינוּ, שֶׁהָרִי קִי"ל "הֶרֶב שֶׁמַּחֵל עַל כְּבוֹדוֹ מַחּוּל" (סִי רַמ"ב ס"ב), וְהֵינּוּ לְפִי שְׁגַם כְּבוֹד הַתּוֹרָה בִּידוֹ לְמַחּוּל.. וְא"כ הו"ה כֹּאן נִרְאָה דִּי"ל כֵּן.

אֲלֵא שֶׁלְכַאוּרָה י"ל דְּלֵא דְּמִי, דְּדוּקָא כְּשֶׁהֶרֶב בַּחֲיִים אֹו הַתּוֹרָה שֶׁלְמַד וְקִשּׁוּרָה בְּדַעְתּוֹ וּמִתְאַחַדֵּת עִמּוֹ נִק' "תּוֹרָתוֹ" כו'. אֲבָל כְּשֶׁמַּת וְתִלְמוּדוֹ בְּטַל וּמִסְתַּלְקָת וְחִזּוֹרֵת לְמַעֲלָה.. א"כ הַכְּבוֹד שֶׁעוֹשִׁין אֹו – הֵינּוּ עַל הַעֲלָאָת וְהַסְתַּלְקוֹת הַתּוֹרָה כְּמוֹ שֶׁהָיָא בַּפ"ע, י"ל שֶׁאִינָה נִקְרָאָת אֹו "תּוֹרָתוֹ", וְאִינוּ יוֹכֵל לְמַחּוּל עַל כְּבוּדָהּ.

אֲבָל זֵה אִינוּ, חֲדָא דְּאָף א"ל יֵהָא כֵּן, י"ל דְּמ"מ כְּשֶׁמוּחַל קוֹדֵם מִיתָתוֹ – דְּאֹו וּדְּאִי נִקְרָאָת תּוֹרָתוֹ כְּנ"ל, מֵהֵנִי אָף לְאַח"כּ.. וְעוֹד דְּבִאֲמַת וּדְּאִי גַם אַחַר הַמִּיתָה אִין הַתּוֹרָה נִיטְלַת וּנְפַרְדַּת מִנְשַׁמְתּוֹ (עַכ"פּ), אֲלֵא קִשּׁוּרָה וּמִתְאַחַדֵּת עִמָּהּ. וְכִמְאֲרִז"ל "אֲשֶׁרִי מִי שְׁבַא לְכַאן וְתִלְמוּדוֹ בִּידוֹ". (וְעַל כֵּן נִקְרָא מִזּוֹן לְנִשְׁמָה בְּג"ע, עֵיין בְּס' הַמְּקוּבְּלִים). וּמ"ש "כְּנִטְלְתָּה" – וְקֵאִי עַל הַתּוֹרָה (לְפִירְשׁ"י), הֵינּוּ שֶׁמִּמִּילָא נִיטְלַת וְעֵלָה כְּלִילָה עִם עֲלִיַּית נְשַׁמְתּוֹ.. אֲלֵא דְּעִיקָר

הכבוד הוא מצד התורה הכלולה עמה, דלכך בענין ס"ר "כנתינתה" כו'. דמצד הנשמה עצמה לא הי' בעינין כולי האי. ומה שפירש"י "נטילתה של תורה ממנו" – ר"ל מגופו כו'.. וא"כ גם אחר המיתה נקראת תורה דילי', ושפיר מהני מחילתו (יו"ד סי' כה).

שימוש לאור הנר – בדבר שהוקצה למצותו

נראה שאין דין "דבר שהוקצה למצותו" דומה לשאר איסורי הנאה (אפי' מדרבנן), כי כאן ענין האיסור הוא – שהאחר שהוקצה והופרש למצוה, אסור להפקיע ממנו קדושת המצוה (או משום שיש בזה ביזוי כו').. אבל אם הנאה זו אינו מורידה ומפקיע מקדושתה (וגם אינו מעשה בזיון גמור), אין בהנאה זו מצד עצמה שום איסור (ולמה יאסור כו').

ועוד שהנאה זו שהיא השימוש לאור הנר שכבר הודלק, נראה שאינה חשובה לאסור אף באיסורי הנאה ממש (דאורייתא). שהרי הנאה זו היא מהאור והזיו המתפשט מן הנר, והרי אין בו ממש כלל, ואין לאסור אלא כשהוא נהנה מגוף דבר האסור. אבל השימוש לאורה אינו נקרא הנאה מגוף דבר האסור, כי אם מדבר שאין בו ממש כו'. ועכ"ז כשהוא נוטל השמן ומדליקו להנאתו הוי שפיר נהנה מגוף הדבר כו', מלבד מה שאז הרי הוא מפקיע ומוריד הזמן מקדושתו בידים וכו'.

תמצית ההפרש ביניהם, הוא בב' דברים: א' שכשהוא נוטל ומדליק – הוי נהנה מגוף הדבר, מאחר שעושה מעשה בגופו. משא"כ כשנהנה מאורה אחר שהודלק בהיתר, אין זה נהנה מגוף דבר האסור, כי אם מהאור והזיו שאין בו ממש (וחילוק זה שייך גם בכל איסורי הנאה). והב' שכשהוא מדליק הרי הוא מוציא מקדושתה, מאחר שמכלה אותה בידיו. משא"כ במה שנהנה מאורה, אינו מוציאה מקדושתה (וחילוק זה לא שייך כי אם בדין הוקצה למצוה.. ולא בשאר איסורי הנאה. שמאחר שהנאה מצד עצמה אסורה, לא יועיל מה שאינו מכלה האיסור, וגם במה שמכלה כשמדליק לא יוסיף כח האיסור כלל) (או"ח סי' נא. ע"ש).

גדר פסול חסירות ויתירות – בס"ת

אך מה שהמציא וחדש [השאגת ארי'] לפטור ולבטל מ"ע זו כעת, מצד דאיתא בגמרא דקדושין דאף בימי רב יוסף לא היו בקיאים בחסידות ויתירות כו'.. כמה רב גוברי' לחדש ולבדות דבר המנגד לכל הפוסקים ראשונים ואחרונים – שכולם הביאו מ"ע זו בסתימות..

ועוד דלדבריו א"א להיות לנו עתה ס"ת כשר כלל. וא"כ כל הל' ס"ת (בגמ') ובכל הפוסקים למגן, דמאי נ"מ, הרי אעפ"י שידקדקו לכתוב בכ"ד כדין,

עדיין פסולה מצד חסירות ויתירות כו'. ועוד הרי למעשה מעשים בכל יום שכותבים ס"ת ומדקדקים בכל הדינים. וגם כל השׁוֹת וראשונים ואחרונים מלאים מדיני ס"ת – שוודאי למעשה איתמרו. ומה בצע בכ"ז, אם סוף סוף פסולה מכח חסירות ויתירות..

וביותר קשה הרי לרוב הפוסקים הקריאה בציבור נתקנה בס"ת כשירה דוקא, ואם לאו הוי ברכה לבטלה.. ואם כדברי הגאון ז"ל, הרי כל הס"ת שלנו פסולים (ח"ו), ואיך קוראים ומברכים לכל הפוסקים הללו (ואף אי ספק פסול, הרי אין לברך מספק). אלא ודאי ע"כ ס"ל דכל הס"ת שלנו מוחזקים לכשירים גמורים..

אך הרי הגאון טעמא קאמר, דבהדיא איתא בקדושין (דף ל') דאר"י אהן לא בקיין בחסירות ויתירות.. הרי שהי' חושש על הס"ת שנלקה בחסר ויתיר.. והרי קי"ל דאם כתב המלא חסר או החסר מלא דפסול.. דא"כ קשה טובא כל הנ"ל, ובפרט להאומרים שאסור לקרות בציבור בפסולים – דקשה טובא הכי נתבטלה מאז קריאת הציבור ח"ו, או שלא בברכה. וא"כ איך לא הי' יודע אביי מזה, ומ"ק נתי ס"ת כו'. וגם מפורסם בגמ' שגם בימי אמוראים אחרונים נהג קרה"ת.. וכש"ש מאז ועד עתה כו'..

לכן נלפענ"ד דע"כ צ"ל לכאורה דהא דאר"י "אנן לא בקיין" – אינו ר"ל שבכל החסירות ויתירות לא בקיין, כי אם שכבר נולד להם איזו ספק באיזה מקומות מאיזה טעם עפ"י סוד ה' ליראיו, או עפ"י קבלות שונות מרבותיו. וע"ד שמצינו בעת בעלי המסורות חולקים זע"ז, וכמו"כ חולקים אדרשת רז"ל בגמרא ומדרשים (כמו כלת כתיב כו'), ועל כל כה"ג נאמר: אלו ואלו דא"ת, ולא מיפסלי ס"ת בכך.. והא דקי"ל דאם כתב המלא חסר פסול – (אולי) היינו רק באותן המוסכמים כו' (י"ד ס"י כב. ע"ש).

חולאת עפ"י ארס המזל

ולכאורה עלה ע"ד אולי יש לומר, אם חולאת זו לא נתהווה אלא מכח מזלה הרע, [א"כ] כשנסתלק ארס המזל – שוב אין בכח החולאת מצד עצמה כדי להמית. ומעין ודוגמא לזה יש לומר ממ"ש הפוסקים דאין הנאסר מחמת איסור בלוע יכול לאסור אלא במקום שהאיסור עצמו יכול לילך ולהתפשט שם.. ה"נ נימא שכיון שחולאת זו לא נפעלה אלא מכח המזל, אין בכחה לפעול להרע אלא כשארס המזל עמה, ולא כשנסתלק ע"י הגט.

אבל.. נראה דלא דמי, דהתם.. כיון שאין זה אלא ע"י שנתחבר בו הדבר האוסרו, דהיינו החלב, משא"כ הבשר מצד עצמו היתר גמור הוא. לכן במקום שידענו שנפרד ממנו החלב לגמרי – הרי מצד עצמו היתר הוא. משא"כ הכא

הרי חולאת זו מצד עצמה בכל מקום שהיא נמצאת יש בכחה להמית.. אלא שבאדם זה אמרינן שלא היתה נפעלת בו אלולי גרם מזלה, אבל אחר שנפעלה א"כ כלל לצירוף כח המזל, אלא דרכה וכחה מצד עצמה להמית כו'.

אמנן אכתי היה נראה לצדד להקל. דכיון שע"י הגט נסתלק המזל, אעפ"י שנשארה החלאת אשר מזה נמשך המיתה. מ"מ כיון שלא נמשך המיתה מהמזל עצמו אלא מהחולאת אחרי הפרד המזל, הרי איו המזל אלא "גורם דגורם" למיתה זו. דהמזל גרם החולי, והחולי גרם המיתה.. ומה שמהחולי נמשך המיתה, הגם שלכאורה הוא ממת ממש. מ"מ יש לומר כיון דלאו ודאי הוא.. נקרא רק "גרמא" (אהע"ז סי' א').

גזירת הלבושים⁸

והנה לפי"ז אם הגזרה ח"ו בכל הבגדים וגם בהסרת הכיסוי (הנ' יארמילקע. וקצוצי הפיאות), לפה"נ אין היתרים הנ"ל מועיל כלום), דלכו"ע הרי"ז כערקתא. דבהסרת הכיסוי הנ"ל (דודאי לפעמים יהי בגלוי הראש) ודאי יש צד יהדות עכ"פ.. אך בענין הפיאות, הנה לכאורה נראה שמעיקר הדין מצ"ע אין שום איסור כלל לקצצם ולקצרם..

כללא דמילתא.. [יש] להתיר [קציצת זקן ופיאות] במספרים עכ"פ אפילו בכען תער (לכ"ע), וכ"ש בשלא כעין תער. ואין להאריך יותר. אמנם כ"ז מדינא דגמ' ופוסקים, אבל עפ"י האריז"ל כבר הובא בלחה"פ ובל"י (וחוקי דעת) שהחמיר הרבה בזקן, וגם שהי' מניח הפיאות שיגדלו עד שיכניסו למטה במקום שער הזקן ממש, שאז דוקא הי' חותכן שם.. וא"כ לכאורה לנד"ד חשיב צד יהדות עכ"פ. אלא דצ"ע, דלפה"נ אף לפרש"י וסיעתו בערקתא, היינו דוקא במנהג שנהגו בו כלל ישראל עכ"פ. אבל במנהגי האריז"ל לאו כו"ע חוששין לזה (י"ד סי' יד. וראה שם כללות הענין בארוכה).

חילוק בין לח ויבש

ואין להאריך שבאמת בעיני יפלא, כיון שעיקר טעם הסברא בהא דקיי"ל לחלק בין לח ליבש בענין בישול אחר בישול אינו מבואר בפוסקים בהדיא

8. התשובה נכתבה לכ"ק אדמו"ר הצמח צדק (כדמוכח מגוף התשובה). בתשובה זו מאריך רבינו בדין "ערקתא דמסאנא", ובדין "בחוקותיהם לא תלכו". וכנראה קשורה להפרשה העגומה של "גזירת המלבושים", שגזרה על היהודים לשנות את מלבושיהן שהיו נהוגות בהן עד עתה. והתעוררה פולמוס גדולה בין הרבנים שבאותו הזמן איך להתייחס לגזירה זו. [ולהעיר שהתשובה נדפס שלא במקומו, אלא בסוף חלק י"ד, וכן נכתב בכותרת בסתמא "תשובה לגדול א' ע"ד שינוי הבגדים" – מבלי לפרט שנכתב להצמח צדק. וכנראה שזהו מחמת יראת המלכות]. וראה גם שו"ת צמח צדק י"ד סי' צ-צא שהאריך בדינים אלו.

(לפה"נ), ובמילתא דלא ידעינן טעמא קשה לבדות סברא וחילוקים, ע' בכה"ג בתה"ד ססי' ל'. וכש"כ הכא בנידו"ד דלפה"נ ודאי דע"כ החילוק הוא מצד טבע הדברים – שבדבר לח פועל הבישול השני ולא ביבש. א"כ מה טעם יש בזה להקל בדבר שהוא עתה לח, מטעם שהיה יבש מקודם כו' (או"ח סי' כא אות ה).

מרגלא בפומא דאינשי

דהא דמרגלא בפומא דאינשי להדר רק אחר הדס משולש תלתא בחד קינא אינו נכון, דלכו"ע בעינן עוד תנאי עכ"פ – שיהיו ענפיו חופין את עצו. אך הנה מצאתי ברבינו ירוחם.. משמע שר"ל דלמעשה לא בעינן כלל שיהיו ענפיו חופין את עצו, זולת שיהיה עבות – והיינו תלתא בחד קינא. והרי זה כמנהג העולם (או"ח סי' מה. ע"ש).

*

מליצות

דרך פשעטיל

ועפ"ז י"ל דרך פשעטיל.. (או"ח ביאורים על הבי" לסי' כה).

מוקצה מן הדעת

וכבר הסכים גם כת"ר שדבר זה מוקצה מן הדעת, ונבנה על יסוד רעוע נוסחא מוטע' (או"ח סי' כא אות ה).

בלי עיון – לעורר העיון

ואני כתבתי בלי עיון, רק לעורר העיון כו' (או"ח סי' כג). אמרתי לעיין מעט כסומא כו', ולכתוב רק כדי לעורר העיון (או"ח סי' ל).

לחורפא דאביי קמכווין

ואתפלא מאד על שכמותו [– על מה שכתב] (אי לאו שלחורפא דאביי קמכווין) (יר"ד סי' כד).

לא ידע את יוסף

ואיך עשה רבינו [אדה"ז] את עצמו כאילו לא ידע את יוסף [הבית יוסף] (או"ח ביאורים על הבי" לסי' סח).

בלי עיון הראוי לי

ובהיות שלע"ע אין פנאי, וראשי כבוד עלי, ארשום הנלענ"ד לכאורה גם בלי עיון וחיפוש הראוי לי לפי ערכי כו' (י"ד סי' כז).

קשה לעמוד על דינים אלו

וכללו של דבר, שלפע"ד קשה להתחכם ולעמוד על דינים אלו מתוך דברי הטוש"ע ואחרונים. לכן ההכרח לעיין מעט בגמ' וראשונים כו' האי ואולי כו' (י"ד סי' יג אות א).

לא טעם ולא ריח

גם גוף סברת.. אין בזה לא טעם ולא ריח לפע"ד.. אין בזה שום ריח סברא כלל (אהע"ז סי' לו).

אמנם התבוננתי בגוף הסברא זו, ולא זכיתי להרגיש בזה לא טעם ולא ריח (י"ד סי' יג אות ט).

*

ענותנותו

אולי אני טועה.. כמנהגי

ובקשתי להתראות פנים בקרב כו', וראיתי אולי אני טועה בדבר משנה כמנהגי (י"ד סי' כד).

כמעט שהנחתי הדבר

ואף שלא השלמתי הענין, ואין אצלי דבר ברור עדיין בשיטות הפוסקים. וכמעט שהנחתי הדבר כמו שהי', והגעתי לתכלית הידיעה [שלא נדע] כו' – כמנהגי על פי הרוב, עכ"ז הרי אמרו "עליך המלאכה ולא לגמור" כו'. ומה גם כי לדעתי הענין הזה נוגע לכל פינות עניני התערובות בכללותיה ופרטותיה, אשר ארוכה מארץ מדה ורחבה כו', בכמות ובאיכות. ועל כן מטעם זה נלאיתי לכתוב לך כל מה שנראה לי וכל ספקותי בשרש ענין זה ומקורו. אי"ה כשנתראה פא"א אדבר בו, כי ידוע שהדיבור מברר השכל (י"ד סי' כב).

איני יודע בדרשות

וע"ד מ"ש בסוגי' דקדושין ל"ה ל"ו, אין לי כ"כ ידיעה בענייני דרשות רז"ל, שלמעלה משכלנו הדל.. וכבר אמרתי שאיני יודע בדרשות (י"ד סי' כא).

אין בכחי לעמוד

הנה ידוע לכת"ר שבליילה א' אין בכחי לעמוד על הדין, וכ"ש למעשה אינני מסוגל כלל.. ומה אנו ומה כחנו להכריע בדבר שהוא רק מקבלת הגאונים, ולא דיברו בו הפוסקים בטעמים וסברות. ובפרט בשעה קלה ונחוצה כזו. ומ"מ דרך העברה בעלמא אמרתי לעיין מעט (אהע"ז סי' יט).

ולשווא עמלתי

לכן לפה"נ דרך תירוץ דלעיל.. אין זה דרך אמיתי (בכוונת הפוסקים, ולשווא עמלתי). וא"כ הדק"ל.. וראוי לתור דרך אחר בזה (י"ד סי' יג אות ז).

אסורה נא ואראה

על כן מההכרח אמרתי אסורה נא ואראה עד היסוד, להיכן מטיין דברי הגמרא (וראשונים) בזה, כולי האי ואולי. עי"ז יעזרני ה' שאוכל לירד ולעמוד על כוונת הפוסקים בזה (אם כי לע"ע איני רואה כו', לא עליך המלאכה לגמור, ולא כו'). (י"ד סי' יג אות יא).

כידוע שאיני מסוגל למעשה

הנה לא שיערתי שיהי' נצרך ונחוץ למעשה (וכידוע שאיני מסוגל למעשה) (אהע"ז סי' לב).

ואני לא הורגלתי לזה

אלא שלמעשה ודאי צ"ע רב ושיקול הדעת. ואני לא הורגלתי לזה, ולא עלי המלאכה, וכתבתי לא להלכה ולא למעשה, רק מה שעלה ע"ד לצדד לכאן ולכאן. וכ"ק [אדמו"ר הצ"צ] שי' את אשר יבחר יקרב, והמותר דברי בטלים ומבוטלים (אהע"ז סי' לה).

פקודתו אשמור

אך שוב ראיתי שיש לגמגם בכל זה, ושהדבר צריך תלמוד ועיון וחיפוש, מה שקשה עלי כעת שאין כחו אתי, וחשבתי להניח מזה כעת.. עכ"ז פקודתו [של אדמו"ר הצ"צ] אשמור לפטפט בזה עוד, אולי יעזרני ה'. וארשום מן הבא בידי (אהע"ז סי' לח).

אין בי כדי סמיכה

האמת ידוע שאין בי כדי סמיכה, לא להלכה ולא למעשה (לא דרך שפלות), לכן ארשום רק מה שיש להעיר ולהתלמד.. ולא אמנע מלכתוב גם דברים מסופקים אף אצלי (אהע"ז סי' מג).

דברים שאינם מתובלים

וידעתי שכ"ז אריכות דברים שאינם מתובלים, אבל מה אעשה שלא עמדתי על כוונת רש"י ורע"ב ור"ן אלו בדרך נכון (אהע"ז סי' מג).

*

פרט ועוללות

עריבת המטעמים משתנים

עריבת המטעמים משתנים לפי טבעי בני אדם (וכדמ' ממ"ש ביצחק "כאשר אהבתי" כו'), ולפי הרגילות. וכמדומה שגם עתה נמצא האהוב וערב במדינה זו שנאווי ומאוס במקום אחר, וכמו"כ מזמן לזמן כו' (או"ח סי' א אות ט).

חכמת הדקדוק – אינה חכמה ברורה

..רק מצד הדקדוק (שידוע שאינה חכמה ברורה כו') (יר"ד סי' כא).

שוחט ובודק לחוד

דבימיהם הי' שוחט לחוד ובודק לחוד, כדמשמע ג"כ מלשון רמ"א סי' א' ס"א, ובכמה דוכתי (יר"ד סי' ה).

שידוך – אינו תלוי בבחירת האדם

..בענין שידוך, שכבר ידוע ש"בת קול מכרזת" כו', ו"מה' אשה לאיש" כדאיתא במ"ק (י"ח ב'), והרי זה כדבר שבידי שמים (ועיין תשב"ץ ח"ב סי' א') ואינו תלוי בבחירת האדם (ממש, כי אם בדרך הלבשה כו') (אהע"ז סי' מה).

ביאת אליהו ומשיח

כאן [עירובין דף מג ע"א] משמע דאף אליהו ומשיח אין יכולים לילך בשבת ויר"ט חוץ לתחום. ועכ"פ מבואר דאין בן דוד בא ביר"ט. ולכאורה צ"ע מליל שמורים, עיין ר"ה (יא:): ובאחרונים סס"י תפ ותפא. גם איך בא אליהו במילה בשבת. עיין טור יו"ד סס"י רסה בשם המדרש, ועיין זהר (הגהות עירובין דף מג ע"א).





שער שפתי ישינים

בענין בישול בשר צלוי בכלי שני

הגאון החסיד מוהר"ר אליהו יוסף ריבלין זצ"ל
מח"ס אוהלי יוסף

הגאון החסיד מוהר"ר אליהו יוסף ריבלין (תקס"ה-תרכ"ה) היה גאון בנגלה ובחסידות ונמנה בין גדולי תלמידי וחסידיו רבותינו נשיאינו נ"ע. ה' גם רבו המובהק של הגאון בעל התורת חסד. הגרא"י השאיר אחריו ברכה הרבה חיבורים בכתב ידו בנגלה ובחסידות¹. בשנת תרכ"ח הדפיסו בניו אחד מחיבוריו בהלכה בשם "אוהלי יוסף"². בשנת תשט"ז הדפיסו ניניו חידושויו על הש"ס³. בתוך חיבוריו שהשאיר אחריו בגכת"י, ה' גם חידושים על ד' חלקי שו"ע⁴, אבל כהיום אין ידוע מקומם. אמנם בספריית אוניברסיטת בר אילן נמצא כת"י מעתיק מחידושויו על או"ח ויר"ד. לע"ע, למעט חידושים בודדים⁵, טרם נדפסו חידושים אלו. הקטע לפנינו הוא מכת"י זה.

בכלל סגנון הלשון של תורת הגרא"י אינו קל הבנה⁶. ובפרט כת"י זה, שחל בהעתקתו הרבה טעויות. בקטע הבא לפנינו הוספנו מ"מ, ציונים וביאורים. תודתנו נתונה להארך הרב חנני' שי' וועכטער על עריכת הדברים.

סימן שיח - דין המבשל בשבת

במוג"א סקי"ח - בד"ה אפילו בכלי שני דיש דברים כו' ואין אנו בקיאים וא"כ גם בשאר דברים נמי יש להחמיר [ע' ס"ט]. עכ"ל. ע"ש. וע' בשו"ע אדמו"ר סעיף יב "וכן יש כו' בשאר דברים ויש להחמיר בכולן לבד מתבלין שהתירו חכמים בפירוש ליתנם בכלי שני וכן מים ושמן והוא הדין לשאר משקין, ואפילו בבשר צלוי יש להחמיר כיון שיש בישול אחר צליה כו'" עיין שם.

ולכאורה יש לעיין ממה שכתוב בחולין דף קד ע"ב⁷ "גזירה שמא יעלה באילפס רותח"⁸ (עיין שם ברש"י ד"ה מתקיף לה כו' אפילו אכיל ליכא איסור

1. ראה אוהלי יוסף ב"התנצלות בני הרב המחבר", אוהלי יוסף על הש"ס עמ' 12, קונטרס ביאור והגהות למאמר ויאכילך את המן (הוצאת קה"ת, תשע"ז) עמ' סג הערה 12.

2. על דיני קידוש השם, ווסתות, צדקה וכלאי בגדים (שנת תרכ"ח).

3. בשם "אוהלי יוסף - ביאורי ועיוני הש"ס", הוצאת קרית ספר, ירושלים.

4. חידושים אלו מוזכרים בספרי אוהלי יוסף הנ"ל (הע' 1).

5. מגדל עז (מונדשיין) עמ' כח, עוד יוסף חי (ספר זכרון) עמ' לו.

6. להעיר מרשימות הרב"ש עמ' כט.

7. במשנה שם קג ע"ב: "כל הבשר כו' אסור להעלות עם הגבינה על השלחן". ומפרש רש"י (ד"ה אסור להעלות) "דילמא אתי למיכלינהו כי הדדי דקא נגעי ובלעי מהדדי ואע"ג שמותר לאכול בשר אחר גבינה כדאמרינן בגמרא".

ובגמ' גרסינן: "ש"מ בשר עוף בחלב דאורייתא, דאס"ד דרבנן אכילה גופא גזירה ואנן ניגזור העלאה אטו אכילה וכו', א"ל אביי וכו' הכא אי שרית ליה לאסוקי עוף וגבינה אתי לאסוקי

דאורייתא דדרך בישול כו" וּבד"ה "גזירה כו" בשר כו' עם הגבינה בתוך אלפס רותח דה"ל בישול" ע"ש, דמשמע דאז אסור באכילה מן התורה, ועיין רש"י במשנה כו' למיכלינהו כו',⁹ ועיין בספר יראים מהר"א ממיץ¹⁰. וברבינו עובדיה ברטנורה בפירוש המשנה שם ובעדיות¹¹ (כתב הטעם משום מבשל¹²) סוף סוף כלי שני הוא, וכלי שני אינו מבשל", עיי"ש¹³.

והנה אם נאמר שבבשר בחלב אין בישול אחר בישול כל צרכו, צריך לומר דחיישנין שמא יעלה באילפס רותח קודם גמר בישולו¹⁴ ויש בישול, מ"מ בכלי שני אין מבשל, והיינו דבשר והגבינה אין מתבשלים. ועיין בכו"פ סימן פ"ז פלתי ס"ק י"ג שכתב בזה, "שזה ודאי שלא יעלה על השולחן בעת האוכל דבר שהוא חי וצריך בישולא, וע"כ דכבר נתבשל, רק שיעלהו רותח וישים בו גבינה, ושמע מינה דאף בכי האי גוונא קרוי איסור דאורייתא ובישול" כו'. יעויין שם דסבירא ליה דבבשר וחלב ממש יש בישול אחר בישול¹⁵. (ע"ש לענין בלוע). [וע' בזה באליה זוטא באו"ח

בשר וגבינה, ומיכל בשר בחלב דאורייתא. מתקיף לה רב ששת סוף סוף צונן בצונן הוא ("אפילו את"ל בשר עוף בחלב דאורייתא עדיין משכחת לה גזירה לגזירה דהא העלאה דרבנן משום אכילה ואכילה גופה דרבנן דהא סוף סוף צונן וצונן הוא ואפי' אכיל להו כי הדדי ליכא איסור דאורייתא דדרך בישול אסרה תורה" - רש"י). אמר אביי וכו'" כבפנים.

8. גזירה שמא יעלה: "בשר בהמה עם הגבינה בתוך אילפס רותח דה"ל בישול" (רש"י).

9. הועתק לעיל הערה 7. וכנראה כוונתו, דלפי רש"י הגזירה היתה "דילמא אתי למיכלינהו כי הדדי", ולא גזרו מצד החשש שיתבשלו יחד ויעבור על איסור בישול בב"ח.

10. סימן סג (קטע המתחיל ויש לתמוה), וז"ל: ובשר בחלב אינה אסורה אלא א"כ נתבשלו יחד, אבל בלילה (נ"א: בליעה) אחרת בלא בישול לא מיתסרא מדאורייתא. כדאמרינן בפסחים באלו עוברין (מ"ד ב') בשר בחלב חידוש הוא דאי תרו ליה כוליה יומא בחלבא שרי ואי מבשל בשולי אסור. ואמרינן נמי בכל הבשר (ק"ד ב') דאסור להעלות גבינה עם הבשר גזירה שמא יעלה באלפס ראשון וטעמא מדאפיק רחמנא איסור אכילה בלשון לא תבשל אלמא לא הקפידה תורה אלא בבישול.

11. פ"ה מ"ב.

12. וז"ל (בחולין ובעדיות): "שמא יעלה גבינה עם בשר הבהמה באלפס רותח שהוא אסור מן התורה, דהיינו מבשל". וזה דלא כפירש"י דהגזירה הוא שיבוא לאכול בב"ח, אלא שיעבור על איסור בישול בב"ח.

13. ומסקינן "אלא גזירה שמא יעלה באילפס ראשון".

14. ויש לעיין, דאם הבשר לא נתבשל כ"צ, איך מתרץ הגמרא באילפס ראשון, הרי כל הבשר כולל גם בשר שור, ובשר שור אינו מתבשל גם בכלי ראשון אא"כ הוא עומד על האש. (ויש לשאול גם על הכו"פ מדוע צריך הסברה "שודאי לא יעלה השולחן דבר שהוא חי", הרי מוכרח לומר שהבשר כבר נתבשל בלאו הכי), וצ"ע, ואכ"מ.

15. אפי' אם כבר נתבשלו יחד פעם, דלא כדעת הפמ"ג (סי' ק"ה. הועתק בהערה 19) דרק אם נתבשלו כל אחד בנפרד ואח"כ מתבשלים עוד פעם יחד אז אמרינן בא"ב. אבל הכו"פ

בסימן תרע"ג¹⁶, ובשערי תשובה שם¹⁷. וע' בפרמ"ג ביו"ד סי' פ"ז שפ"ד ס"ק ב'¹⁸, וסי' צ"ט שפ"ד סוף ס"ק י"א¹⁹, וע' בפרי תואר סימן פ"ז ס"ק ד, וע' בספר מקור מים חיים²⁰ יעו"ש. ואכ"מ להאריך].

והנה אם נאמר כדברי הכו"פ דבבשר וחלב כשבת דיש בישול אחר בישול צריך לומר דמה שאמרו בשר עם גבינה לאו דוקא גבינה, דלא שייך אפיה עם צליה²¹. (וע' יו"ד סי' פ"ז לענין בשר בחלב עם צלי וטיגון, יעויין שם באחרונים)²². וצריך לומר דהיינו עם חלב או תבשיל בשר עם גבינה. (אך עדיין יש לעיין, דנהי דהיבש החם יהיה בו בישול אחר צלייתו ואפייתו בלא רוטב, אבל הלח החם לא שייך בו בישול, וא"כ כיון שדרך בישול אסרו תורה, י"ל לכאורה דוקא כשיהיה קליטת תערובות טעם זה בזה על ידי ענין בישול בשניהם, לאפוקי כשהאחד רק בולע ולא

ס"ל דאם נאמר שאין בא"ב, ולא שמיה בישול, א"כ אע"פ שע"י הבישול נותנים טעם זב"ז מ"מ לא שמיה בישול והתורה לא אסרה רק דרך בישול, אבל אם נאמר דיש בא"ב, אפשר לומר דיש בישול אחר בישול אפי' אם כבר נתבשלו לפני²³.

16. ס"ק ב'. ובאליה רבא ס"ק א'. שתמה שם על השער אפרים (סימן לח) שפלפל בדין מצות לאו ליהנות ניתנו להתיר הדלקת נר חנוכה בחמאה שנתבשל בקדירה של בשר בן יומו, "שלא העירו בטעם זה דהא בשר בחלב אסור בבישול...ק"ל לעיל סימן שי"ח בדין שבת דיש בישול אחר בישול". ועיין בפמ"ג או"ח סי' תרעג א"א ס"ק א'.

17. ס"ק א'.

18. שכתב על דברי האליה זוטא "לענ"ד אף יבש או רותח לח דלא שייך בישול בשבת אפילו הכי בבשר וחלב הוה בישול". וראה גם בשפ"ד שם ס"ק יח "ולדינא בב"ח יש בישול אחר בישול, ומ"מ הבלוע שבתוך הקדירה מבשר וחלב יחד שיפלוט לחוץ ויתבשל לא חשו, שזה לא הוה דרך בישול, אבל בשר בקדירה בן יומו מחלב ודאי הוה דרך בישול".

19. וז"ל: "לדינא וודאי בשר וחלב יש בישול אחר בישול מן התורה, ואף שלא נתקרב עדיין". [וראה מה שכתב בסימן ק"ה מ"ז ס"ק ב' בסופו. דיש חילוק אם הבשר וחלב כבר נתבשלו יחד, ואז אין בא"ב, אבל "בשר מבושל וחלב מבושל אסור לבשלו אח"כ יחד דיש בישול אחר בישול ולא דמי לשבת". עיי"ש, ועד"ז כתב באו"ח שם. ואכ"מ].

20. ביאורים על שו"ע יו"ד סימן פ"ז בתחלתו.

21. כנראה יש כאן טעות המעתיק, וצ"ל "אפיה אחר צליה". וכוונתו דהבשר הוא צלי (יבש), וכעת שמערב הגבינה (שהוא ג"כ יבש) בתוכו הוה אפיה אחר שכבר נצלה הבשר.

22. ראה פמ"ג מ"ז ס"ק א', ופ"ת ס"ק ג', דיש מחלוקת בין הפוסקים אם יש איסור בב"ח בצלי וטיגון.

יש להעיר ממש"כ הפמ"ג בהפתיחה להלכות בב"ח (הובא בפתחי תשובה שם) "נגע חתיכה חמה בשר לגבינה חמה בלא רוטב לדעתי הוה רק דרבנן.. דלא הוה דרך בישול, ושוב מצאתי מבואר ביש"ש...".

מתבשל²³. (דכל כשלא נצטנן לא שייך כלל ענין בישול אחר בישול. ע' באו"ח סי' שי"ח שם). אם לא בכי האי גוונא דהיבש יתבשל והלח יעשה יבש וצלי²⁴. ועיין).

וא"כ, עכ"פ מוכח, דבבשר וחלב כהאי גוונא דהוי בישול בכלי שני²⁵, בישול בכלי שני לא הוי בישול, א"כ גם בשר (בהמה, ומסתמא אפילו אינו בישראל דתורה דצריכא בישולא כו' (ע' שו"ע מאדמו"ר הנ"ל סעיף י"ז²⁶)) וחלב²⁷ יצא מספיקות הדברים המתבשלים בכלי שני, שאמרו על זה בפירוש בגמרא כלי שני אינו מבשל. [אם לא שנאמר ונפרש דהגמרא איירי בלא נתבשלו כל צורכו, או בבישול אחר בישול באופן שהלח יאפה ויצלה והיבש יבושל²⁸, או דהיבש יבושל והלח לא נגמר בישולו עד עתה, והיינו דהתשביל גבינה וחלב כיון דנאכל כמו שהוא חי, יתכן שפיר דגם בהעלותו על השולחן לא נגמר בישולו כל צורכו, דבכלי ראשון הוי בישול להבשר ולהחלב, ובכלי שני החלב הלח לא מתבשל, דחלב הוי כשמן ומים, וכמ"ש "דהוא הדין לשאר משקין", ומשקה החלב בכלל, וכיון דהחלב לא מתבשל גם בהבשר ליכא איסור דאורייתא, שבדרך בישול לשניהם אסרה תורה, וכמו שמבואר לעיל.²⁹] וא"כ צ"ע על שכתב וחדש³⁰ בבשר [ואפילו צלוי] דיש להחמיר בו מספיקא דמתבשל בכלי שני. וצ"ע³¹.

23. ונראה דסברא זו מוכח מדברי הכו"פ, דהנה, לכאורה דברי הכו"פ צ"ע, שנניח שהבשר כבר נתבשל כ"צ, אבל אפשר לומר שהגבינה לא נתשבלה, ואין ראייה דיש בא"ב (ראה בהערות "דעת יהונתן" על הכו"פ (הוצאת זכרון אהרן) הערה 47). ומזה מוכח דדעת הכו"פ שאם רק הגבינה מתבשל אבל לא הבשר, דאין בא"ב, א"כ גם הגבינה לא נאסרה מן התורה שצ"ל דרך בישול לשניהם.

24. לפי אופן ה' דלעיל, שמדובר בתבשיל בשר, שיתייבש ויצלה, והגבינה יתבשל בהרוטב של הבשר. (משא"כ אם נאמר שמדובר כאן בבשר יבש וחלב, לא יצויר שהחלב יעשה יבש), וצ"ע ק. ולהעיר שלפי שיטת הפמ"ג (לעיל הערות 18-19) אין צריך לכל זה.

25. יש כאן טעות המעתיק וצ"ל "בישול בכלי ראשון".

26. "שהמלח צריך בישול רב כמו בשר שור ואינו מתבשל אלא על האש".

27. ולכאורה גם גבינה ע"פ המבואר לעיל הערה 24) יצא מכלל הספק.

28. צ"ע הכוונה.

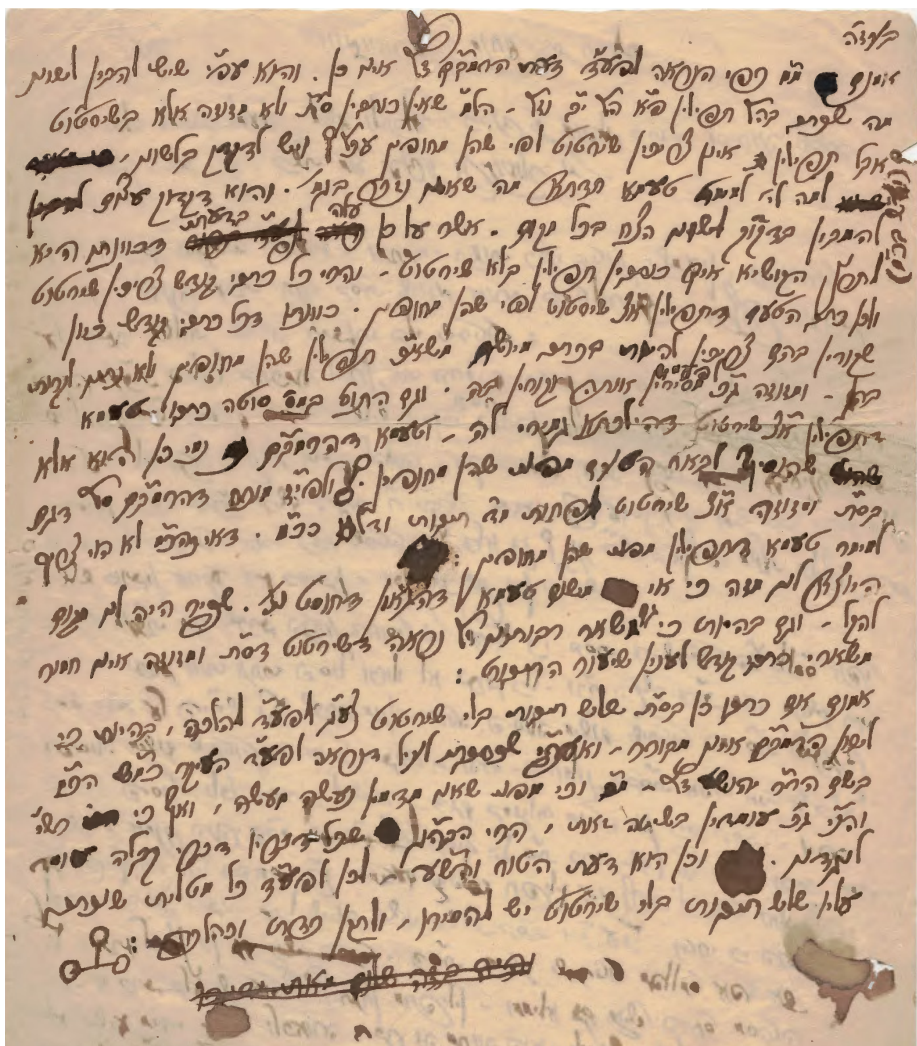
29. לכאורה סברא זו מוכח מדברי הכו"פ וכנ"ל (הערה 23), א"כ קשה דממ"נ אם נלך בשיטת הכו"פ אפשר לומר דהחלב לא מתבשל בכ"ש אבל הבשר מתבשל, וכמ"ש אדה"ז, ומ"מ אין איסור שצ"ל דרך בישול לשניהם. ואם נאמר דלא כשיטת הכו"פ, אפשר לומר דמדובר בבשר שלא נתבשל כ"צ. א"כ ממ"נ אין קושיא על דברי אדה"ז, וצ"ע.

30. צ"ע דאין זה חידושו של אדה"ז דוקא, שגם הרא"ם (המובא בב"י, שהוא מקור הדין דיש לחוש לבישול בכ"ש) כתב "גם בצלי יזהר אדם" (וע' בקצה"ש סי' קכד ס"ק נב הטעם שלא כתב הרמ"א גם צלי).

31. ראה גם בקצות השלחן שם שהקשה קושיא זו, ועי"ש מה שתיריך בדוחק.

בענין ספר תורה שנכתב בו ב' או ג' תיבות בלי שירטוט

הגאון מוהר"ר שלמה גאנצפריד זצ"ל
בעהמ"ח ספרי קסת הסופר, קיצור שו"ע ועוד



התשובה בכת"י של הג"ר שלמה גאנצפריד זצ"ל

(באדיבת הר"ר אברהם הלוי ש"י בערנס)

תשובה זו של הג"ר שלמה גאנצפריד מתפרסמת כאן לראשונה¹ מגוף כת"י המחבר² (לע"ע, למעט תשובות בודדות, תשובותיו טרם נדפסו). הרב השואל הוא הגאון מוהר"ר יהודה גרינוואלד זצ"ל, בעל שו"ת זכרון יהודה ועוד. לכתחילה שלח הגרי"ג שאלתו, בנידון ספר תורה שנכתב בו ב' או ג' תיבות בלי שירטוט, להגאון מהר"ם שיק זצ"ל. המהר"ם שיק³ פסק שדין שירטוט בס"ת חמור משאר כתבי קודש, ואפי' כתב אות אחת בלי שירטוט הס"ת פסול וצריך לתקנו. ובתוך דבריו נסתייע גם מדברי הגר"ש גאנצפריד בספרו קסת הסופר. אחרי שהגרי"ג קיבל תשובת המהר"ם שיק, פקפק בה וכתב אליו ראיות נגד פסקו. המהר"ם שיק חזר וכתב תשובה שני⁴ להוכיח דבריו, אבל הוסיף ש"אני לא אמרתי קבלו דעתי, ואנא אמינא לי' יאושר כוחו אם ישאל לרבנים אחרים, ויעשה עפי' דעת הרוב". וכך עשה הגרי"ג, ושלח השאלה להג"ר שלמה גאנצפריד, אשר הועיל להשיב לו תשובה מפורטת – היא התשובה המתפרסת כאן. הג"ר שלמה פסק שיש להקל בב' תיבות בלי שירטוט, אבל לא יותר.

עיקר השקו"ט הולך סביב שיטת הרמב"ם שדין שירטוט בס"ת (ומוזוזה) הוא הלכה למשה מסיני, ומכיון דלא דרשינן טעמא דקרא, אולי אין לדמותו לדיני שירטוט בתפילין, ששם מותר לכתוב עד ג' תיבות בלא שירטוט.

בעז"ה

אונגוואר ר"ח מנחם אב תרל"ח

יהודה יעלה למעלה למעלה, לשם ולתהלה, כבוד י"נ מופלג בתורה וביראה טהורה חרוץ ושנון, שמו ינון, כש"ת מו"ה יהודא גרינוואלד נ"י,

יקרת מכתבו הגיעני במועדו, ומחמת תשות כחי בטרם תשמעון, נתאחרתי במכתבי.

והנה מעכ"ת חקר בס"ת שתקנו אותו במטליתים, ונמצא שנכתב על איזה מטלית שלשה תיבות בלי שירטוט.

והנה מעכ"ת פלפל בחכמה לתרץ את הרמב"ם דאין כאן סתירה ולא ט"ס, וא"כ יש לסמוך על הרמב"ם דשלש תיבות בס"ת כותבין בלי שירטוט. והנה באמת כי שערי הפלפול לא ננעלו, וקשה לסמוך להלכה. אך באמת נראה לפע"ד העיקר בדעת הרמב"ם, כמ"ש הכ"מ בשם הנגיד ר' יהושע דדוכתא עדיפא, ומ"ש בהל' יבום

1. תודתינו נתונה לידידינו הנכבד הר"ר אברהם הלוי בן ציריל שי' בערנס על מסירת צילומי הכת"י מאוספו הפרטי לפירסום, לתועלת הרבים, ולזכותו ולזכות זוגתו מרת אסתר מלכה בת הינדא תחי', ולזכות הוריו הר"ר ראובן הלוי וציריל שיחיו לאויו"ט.

2. התשובה נכתבה על שני עמודים. צילום הכת"י של עמוד הראשון, נדפס במבוא לספר פני שלמה על הש"ס (הוצאת מכון ירושלים) עמ' 25, וכאן מתפרסמת לראשונה התשובה בשלימותה, מוקלד ובתוספת מ"מ וציונים.

3. שו"ת מהר"ם שיק, יו"ד סימן רנ"ט.

4. שם סימן ר"ס.

וחליצה שאסור לכתוב ג' תיבות בלא שרטוט י"ל דלא דק (ולחומרא לא דק⁵). גם רש"י בסוף פ' מצות חליצה⁶ כותב דשלש כותבין ארבע אין כותבין, וכן הנמוקי יוסף שם⁷ וכן הים של שלמה⁸.

והביא מעכ"ת מה שכתב הגאון דחוסט נ"י ד"ל כי בס"ת דהשרטוט הו"ל הלמ"מ אפי' נכתב אות אחת פסול וכאלו לא נכתב כלל. וכ"ת הקשה דא"כ מאי מקשים תוס' במס' סוטה¹⁰ על פירש"י ז"ל שכתב מגילת סוטה פסולה משום שירטוט כמו ס"ת תיפוק לן דפסולה משום שירטוט ד' או ג' תיבות, והרי יש חילוק דבס"ת אפי' אות א' בלא שירטוט פסול, ולכן אצטרך לאשמועין דגם במגילת סוטה כן כמו בס"ת, ויפה הקשה. אמנם הנה הכ"מ בסוף הל' ס"ת כתב שם וז"ל וא"ת והיכי אמרי' בתפילין וכו' וי"ל דהתם ה"ק דמטעם קדושת תפילין אינו צריך לשרטט ואלו רצה שלא לכתוב יותר מג' תיבות בכל שיטה רשאי, משא"כ בס"ת וכו' עכ"ל.

הרי כי הוא ז"ל דעתו כן דס"ת דבעי שירטוט מהלמ"מ אפי' אם אות א' כתב בלא שירטוט פסול, ויתורן מתפילין – וממילא גם קושי' התוס' מסוטה לא קשיא מידי ולכאורה דבר זה מחוור הוא, ולא צריכין למידחק בטעמא דתפילין יע"ש באור זרוע סי' תקמ"ג.

אמנם מ"מ כפי הנראה לפע"נ דעת הרמב"ם ז"ל אינו כן, והוא עפ"י שיש להבין לשונו מה שכתב בהל' תפילין פ"א הל' י"ב וז"ל: הל"מ שאין כותבין ספר תורה ולא מזוזה, אלא בשרטוט; אבל תפילין, אינן צריכין שרטוט, לפי שהן מחופין עכ"ל, (וע"ש בכ"מ¹¹). ויש לדקדק בלשונו למה לי' למימר טעמא חדתא מה שאינו נזכר בגמ'. והוא דקדוק עצום להמבין בדקדוק לשונו הצח בכל מקום. אשר על כן עלה בדעתי דכוונתו היא לתרץ הקושיא איך כותבין תפילין בלא שירטוט, והרי כל כתבי קודש צריכים שירטוט ולכן כתב הטעם דתפילין א"צ שירטוט לפי שהן מחופין, כוונתו דכל כתבי קודש כיון שקורין בהם צריכים להיות בכתב מיושר משא"כ תפילין שהן מחופין ולא נתנו לקרות בהן ומזוזה ג"כ לפעמים מסירין אותה וקורין בה, וגם

5. מילים אלו ניתוספו בצד התשובה כאן.

6. דף קו ע"ב ד"ה ממאן.

7. ד"ה מן מאן.

8. שם סימן לח.

9. הוא המהר"ם שיק, שהי' האב"ד דק"ק חוסט.

10. דף יז ע"ב ד"ה כתבה.

11. הסוגריים ניתוספו בצד התשובה כאן.

התוס' במס' סוטה כתבו¹², טעמא דתפילין א"צ שירטוט דהילכתא גמירי לה, וטעמא דהרמב"ם נמי כן הוא אלא שהוסיף לבאר הטעם מפני שהן מחופין, ולפי"ז מוכח דהרמב"ם ס"ל דגם בס"ת ומזוזה א"צ שירטוט פחות מד' תיבות ודלא ככ"מ. דאי כהכ"מ לא הוי צריך למימר טעמא דתפילין מפני שהן מחופין.

היוצא לנו מזה כי אי משום טעמא דהגאון דחוסט נ"י, שפיר היה לו מקום להקל – וגם בהיות כי גם משאר רבותינו ז"ל נראה דשירטוט דס"ת ומזוזה אינו חמור משארי כתבי קודש לענין שיעור התיבות.

אמנם אם כתבו כן בס"ת שלש תיבות בלי שירטוט צע"ג לפע"ד להלכה, בהיות כי לשון הרמב"ם אינו מבורר, ואעפ"י שפסקתי לעיל דנראה לפע"ד העיקר כמ"ש הכ"מ בשם הר"ר יהושע ז"ל, מ"מ וכי מפני שאנו מדמין נעשה מעשה, ואף כי רש"י והנ"י ג"כ עומדים בשיטה זאת, הרי הבה"ג¹³ שכל דבריו דברי קבלה עומד לנגדם וכן הוא דעת הטור והשו"ע, לכן לפע"ד כל מטלית שנכתב עליו שלש תיבות בלי שירטוט יש להסירו, ולתקן כדת וכהלכה.

(והיה בזה שלום מאת ידידו¹⁴)



12. שם.

13. סימן לג סידורא דחליצה.

14. העביר קולמוס על מילים אלו.



אמירה לעכו"ם באיסורים דרבנן לדעת אדמו"ר הזקן*

א.

כ' אדמוה"ז בשו"ע סי' רמ"ג "אסרו חכמים לומר לנכרי לעשות לנו מלאכה בשבת בין בחינם בין בשכר, ואע"פ שאומר לו מקודם השבת שיעשה לו בשבת, ואע"פ שאינו צריך לאותה מלאכה עד לאחר השבת, שכשהנכרי עושה בשבת הוא עושה בשליחות הישראל. ואע"פ שאין אומרים שלוחו של אדם כמותו אלא בישראל הנעשה שליח מן התורה לישראל, שנאמר בתרומה כן תרימו גם אתם תרומת ה' ודרשו חכמים גם לרבות שלוחכם מכאן ששלוחו של אדם כמותו ומה אתם בני ברית אף שלוחכם בני ברית אבל הנכרי אינו בתורת שליחות מן התורה, מכל מקום מדברי סופרים יש שליחות לנכרי לחומרא. ויש רמז לאיסור זה לשבת ויו"ט מן התורה, שנאמר ביו"ט כל מלאכה לא יעשה בהם, משמע אפי' ע"י אחרים שאין מצוים על השביתה ביו"ט וקל וחומר לשבת, ומכל מקום אין זו אלא אסמכתא בעלמא. ועיקר האיסור אמירה לנכרי בין בשבת בין ביו"ט אינו אסורה אלא מדבריהם, כדי שלא תהא שבת קלה בעיני העם ויבאו לעשות בעצמן, וכן ביו"ט ואפילו בחלו של מועד, וכן בשאר כל איסורין שבתורה כמו שיתבאר במקומן" עכ"ל.

היוצא מדבריו שאסור לומר לנכרי לעשות בשבילנו שום איסור בין באיסורי שבת ויו"ט ובין בשאר איסורים. אמנם יש לברר מה דעת אדמוה"ז באיסורים של דברי סופרים, האם גם שם אסרו חז"ל לומר לנכרי לעשות איסור בשבילנו. באיסור שבת פשוט בכל הפוסקים שמחמירים גם באיסור שבות אם לא לצורך מצוה וכד' (ראה טוש"ע או"ח סי' ש"ז סע' ה' ובשו"ע רבינו שם סע' י"ב), אבל צריכים לברר מה דעתו בשאר איסורים.

ב. דעת שאר אחרונים

וכבר דנו בנידון זה הפר"ח ופרמ"ג, ודעתם ברור שדוקא באיסורי שבת מחמירים לאסור אמיל"נ גם באיסורי דרבנן ולא בשאר איסורים.

* לעילוי נשמת זקני הרה"ח ר' שלום דובער בן חיים יצחק שאנאוויטש ע"ה, תהא נשמתו צורה בצרור החיים.

דהנה באו"ח סי' תס"ח כ' המחבר וז"ל "העוש' מלאכ' בערב פסח מחצות ולמעלה משמתין אותה, ואפי' לעשות בחנם אסור. ויש מי שאוסר אפילו ע"י עכו"ם, ויש מי שמתיר". ובהגה"ה "וכן הוא המנהג" ע"כ. ומבואר שם הטעם של איסור מלאכה בע"פ מפני שהוא זמן שחיתת הפסח שכ"א מישראל חייב בו, ויום שמביאין קרבן הוא כיו"ט, ולכן אסור מד"ס במלאכה, ואפילו בזה"ז דליכא קרבן, עדיין האיסור במקומו עומד.

וכ' שם הפר"ח וז"ל "ויש מי שמתיר פי' אפי' בביתו של ישראל, דלא שייך אמירה לגוי שבות כי אם גבי שבת ויו"ט וחולו של מועד, כן כ' ברוקח וכן כ' ריא"ז. אבל המרדכי סבירא ליה דאסור לעשות מלאכה אפי' ע"י גוי כמו מלאכה דחולו של מועד, ולי נראה עיקר כסברת הרוקח מדגר' בפ' השוכר את הפועלים איבעי' להו מהו שיאמר אדם לנכרי חסום פרתי ודוש בה מי אמרינן כי אמרינן אמירה לנכרי שבות ה"מ לענין שבת דאיסור סקילה אבל חסימה דאיסור לאו לא, או דילמא לא שנא ולא אפשר, והרמב"ם בסוף הל' שכירות פסק דאסור וכן כ' במ"מ שכן דעת הרמב"ן דבכולהו מצות אבעיא שבות באמירה לכותי וי"ח ע"כ, ומעתה ל"מ לדעת הי"ח דסב"ל דאף באיסור שבות ליכא איסור אמירה לעכו"ם אלא אפי' לדעת הרמב"ם שאני התם דאיכא איסור לאו, אבל איסור מלאכה בע"פ דליכא לאו פשיטא דשרי אמירה לעכו"ם וכו", ומסיים שם משא"כ באיסור מלאכה בערב פסח שכבר בררתי לעיל דלא הוי אלא מדרבנן וא"כ נראה ברור להתיר ע"י גוי וכסברת הרוקח דהוה ליה גזירה לגזירה עכ"ל. רואים מזה שדעתו שאין איסור אמיל"נ בדבר שאיסורו הוא רק מדרבנן.

וכן כ' בפרמ"ג שם בסימן תס"ח משב"ז ס"ק ב' וז"ל "צ"ל דוקא איסור לאו הא איסור עשה שרי אמיל"נ בשאר איסורין משא"כ יו"ט ושבת וחובה"מ אף בדרבנן אסור שבות דשבות ע"י עכו"ם אם לא במקום מצוה וכו'" ע"כ. ובאו"ח סי' ש"ז משב"ז ס"ק ד' כ' וז"ל "ופשיטא לי דבשאר איסורין שבות דשבות יש להתיר דע"כ מבעיא ליה ואפשר בלאו לא בשבות דשבות ואין ללמוד משבת דחמיר וכו'" עכ"ל, רואים מזה שגם דעתו שאין לאסור אמיל"נ בשאר איסורים מדרבנן, ואפי' באיסורי עשה לא אסרינן חוץ משבת, (ועיין בזה בשו"ת בית אפרים יו"ד סי' ס"א, ס"ב).

דעת אדמוה"ז

ג והנה בל' אדמו"ר הזקן בסי' רמ"ג שהבאנו לעיל הי' אפשר לדייק כמו דעת האחרונים הנ"ל שבאיסורים ד"ס מותר אמיל"נ, כיון שכ' "וכן בשאר כל איסורין שבתורה", ומשמע דוקא איסורים מה"ת יש איסור אמיל"נ ולא באיסורים של ד"ס.

אמנם נראה מדבריו בסי' שמ"ג שדעתו שלא כדברי האחרונים הנ"ל ואסור אמיל"נ גם באיסורים דרבנן. דהנה כ' שם בסע' ו' וז"ל "וי"א שכל שהוא לצרכו של תינוק כגון אכילה ושתייה לא גזרו בו חכמים כלל, ומותר להאכילו בידיים כל דבר

שאינן איסורו אלא מד"ס אם צריך לכך, אע"פ שהגיע לחינוך, אבל אם אינו צריך לכך אסור להאכילו אפי' אינו בר הבנה, (ואביו צריך למחות בידו אם הוא בר הבנה), אפי' באיסור דברי סופרים, שהרי אסור להניקו חלב אמו אחר כ"ד חודש אע"פ שאינן איסור חלב אשה אלא מד"ס הואיל ואינו צריך לו אחר כ"ד, ויש לסמוך על דבריהם להקל בד"ס אם הוא צריך לכך ואין שם נכרי להאכילו על ידו. ואף אם אין התינוק צריך לכך אלא שהגדול צריך לכך שיעשה לו התינוק איזה דבר האסור מד"ס, אין איסור לפי סברא זו ליתנו לו שיעשהו לו, אלא כשנותנו לו בקביעות תדיר שיש לחוש שמא יתרגל התינוק ויסרך בעשיית דבר זה ויבא לעשותו אף כשיגדיל, אבל כשנותנו לו באקראי בעלמא אין לחוש לכך, רק שיהא בענין שאין בו איסור מה שעושה בשבילו כמש"כ בסי' של"ד כגון לצורך מצוה" ע"כ. ומבואר מדבריו שיש איסור מה שהתינוק עושה בשביל גדול, ומותר רק כשיש צורך מצוה וכדו', ומציין לסי' של"ד.

וישם בסי' של"ד סכ"ו כ' וז"ל "קטן שבא לכבות צריך למחות בידו, אפי' לא הגיע לחינוך, ואפילו אין אביו שם, לפי שהקטן אין לו שקול הדעת שיתכון להנאת עצמו אלא כיון שיודע שדליקה זו היא הפסד לאביו (או לישראל אחר) הרי הוא מכבה מן הסתם בשבילו כדי לעשות לו נחת רוח" עכ"ל.

והנה בביאור הלכה זו מה שקטן העושה על דעת אביו צריך למחות בידו מצינו ג' דרכים: א) כשעומד שם אביו ומגלה דעתו דניחא ליה שיעשה הרי הוא כאומר קום עשה וכא"י הוא מאכילו בידים שהוא אסור. דהיינו שאביו עובר על איסור משום לא תאכילום. (נמו"י ביבמות ק"ד), ב) האיסור הוא דלמא אתי למסרך היינו שצריכים להפרישו שלא יתרגל לכך ולא יפסיק כשיתגדל (ר"ן על הרי"ף בשבת קנ"ג, ג), חייב להפרישו בזה שהוא כשלוחו היינו שהקטן נחשב כשלוחו של הגדול וכאילו הגדול עושה האיסור ולכן חייבים להפרישו (לבוש סי' של"ד). (ולהעיר מתו"מ תשכ"ד שיחת חג השבועות שבקטן לא שייך שליחות אלא שלא תהא שבת קל בעיניו וצ"ע).

והנפק"מ בין ג' הפירושים הוא: א) אם הקטן עושה שלא בפני הגדול ושלא לדעת הגדול, שלפי דעה הראשונה אין צריך להפרישו, כיון שא"א לו' שהוא כאילו סופה בידים, כיון שהגדול אפי' אינו יודע מזה, משא"כ אם האיסור הוא משום חשש אסרוכי ושליחות. ב) אם אינו דבר של קביעות, שלכמה דעות אין חשש דילמא אתי למסרך אלא בדבר של קביעות (וכן פסי' אדמוה"ז בשמ"ג סע' ו' שהבאנו לעיל), משא"כ לפי הטעם של ספיה או משום שליחות.

ולפי"ז נר' שדעת אדמוה"ז הוא כמו פי' הג' שיסוד האיסור הוא משום שליחות ולכן אוסר "אפילו אין אביו שם" וכן במקום שאינו של קביעות (וכמובן שמעשה של דליקה אינו ענין של קביעות). ולפי"ז משכ' בסי' שמ"ג "שיעשה לו התינוק איזה דבר האסור מד"ס אין איסור לפי סברא זו ליתנו לו שיעשהו לו, רק שיהא בענין שאין בו איסור מה שעושה בשבילו, כמש"כ בסי' של"ד כגון לצורך

מצוה" מוכח משם שיש איסור של שליחות גם בשאר איסורים של ד"ס ולכן כ' שבמקום מצוה אין איסור כמו באיסור אמיל"נ ששבות דשבות במקום מצוה לא גזרו, ולכאוי יש ללמוד מכאן לאיסור אמיל"נ בכל איסורים של ד"ס.

וראיתי בספר תהל"ד שדייק כן בדעת אדמוה"ז וז"ל "ומדברי הרב ז"ל למדתי תי' אחר דאף היכי דמותר לצרכינו אכתי לא עדיף מאמירה לעכו"ם וכו" עיי"ש.

אמנם הי' אפשר לדחות שדברי אדמוה"ז מוסב רק על ד"ס של איסורי שבת ולא בסתם איסורים, וכן נר' שלמד התהל"ד הנ"ל שכ' שם "ע"כ לומר בשאר איסורים מותר שבות דשבות שלא במקום מצוה" עיי"ש. אבל לא נראה לי ללמוד כן בדברי אדמוה"ז כיון שכ' בתחילת הסעיף "כל דבר שאין איסורו אלא מד"ס וכו" וע"ז ממשיך " ואף אם אין התינוק צריך לכך אלא שהגדול צריך לכך שיעשה לו התינוק איזה דבר האסור מד"ס, אין איסור לפי סברא זו ליתנו לו שיעשה לו" וע"ז כ' רק "שיהא בענין שאין בו איסור מה שעושה בשבילו וכו", משמע שמדובר בכל איסור ולא דוקא באיסורי שבת.

ו. ראיות מדברי הראשונים

ראיתי בדעת תורה למהרש"ם או"ח תס"ח ראי' לענין זה שבכל איסורין דרבנן אמיל"נ אסור, מתוס' ר"ה כ"ד ב ד"ה שאני ר"ג דאחרים עשו שכתבו על מה שהק' שם בגמ', על מה שהי' לר"ג טבלא עם דמות חמה ולבנה, והלא יש איסור של לא תעשה לך פסל, ותי' שם בג' שאחרים היינו נכרים עשו לו, והק' שם תוס' וז"ל "ואע"ג דבכל מידי אמיל"נ שבות כדמוכח בפ"ב דמועד קטן, ואפי' דרבנן איכא שבות ובפ' השוכר את הפועלים יש בעיא אי איכא שבות בלאו או לא וכו' הכא לא גזור משום מצוה וכו" ע"כ.

והגם שיש לדחות שכוונת התוס' הוא שאפי' דרבנן אצל שבת אסור, ולכן בשאר איסורים באיסור לאו עכ"פ יש לאסור. (ולכן הביא התוס' הא דרבנן אסור ולכאורה כאן מיירי בלאו), אמנם מלשון התוס' לא משמע שמדבר על שבת אלא על כל איסורים, וכותב שאפי' באיסורים דרבנן אסור אמיל"נ וכ"ש באיסורי לאו.

וראיתי בס' כתר כהונה על או"ח סי' הנ"ל שהביא ראי' מדברי הרא"ש בב"מ פ' השוכר סי' ו' שכ' הרא"ש על הא דאיבעיא בגמ' שם דף ע"א א "מהו שיאמר לנכרי חתום פרתי ודוש בה תבואתך, אם אסרינן משום איסור אמיל"נ, או ה"מ לענין שבת שיש בו איסור סקילה אבל חסימה דיש בו רק איסור לאו לא", וכ' שם הרא"ש וז"ל "כ' הראב"ד דהך בעי' דחסימה לא איפשטא ואזלינן לקולא, ואע"ג דמסקינן במטיל מום בקדשים דע"י נכרי אסור ואפי' בזמיה"ז שאין אסור אלא מדרבנן כדאי' בבכורות וכו' התם משום חומרא דקדשים הוא ולא גמרינן מיניה, ונראה דאפשטא שפיר בעיא דחסימה וכו', אלא משום אמירה לנכרי קאסר" עכ"ל, ע"ש.

אמירה לעכו"ם באיסורים דרבנן לדעת אדמו"ר הזקן _____ קה

וּנְר' מדבריו שכל הקושיא מהא דבכורות (שהוא איסור דרבנן) שאמיל"נ אסור הוא דוקא אם אומרים שהוא בעי' דלא איפשטא ונקטי' כהצד שדוקא בשבת אסרו אמיל"נ, אבל לפי צד האיבעי' שגם בלאו דחסימה אמיל"נ אסור (וכן נקטינן לפי הרא"ש לחומרא), ל"ק הא דבכורות כיון שאין חילוק בין דאורייתא לדרבנן, וא"כ למסקנת הרא"ש שנקטינן כהצד שגם בלאו דחסימה אסור, גם איסור דרבנן אמיל"נ אסור.

והי' אפשר להוסיף בסגנון אחר קצת, שמשמע מדברי הרא"ש שכל הקושי' מהא דבכורות הוא דוקא אליבא דהראב"ד, שאמיל"נ אסור דוקא בשבת משא"כ בשאר איסורים, אבל לפי דעת הרא"ש שגם בשאר איסורים אמיל"נ שבות, ל"ק הא דבכורות הגם שהוא רק דרבנן, ולכן אין הרא"ש מקש' קו' זו אחרי שמביא דעתו, אלא מיד אחרי הראב"ד, כיון שלא ק' לפי דעתו, דלפי"ד אמיל"נ אסור בשאר איסורים ואפי' באיסורים דרבנן, (הגם שיש לדחות שהקושי' הוא מדברי הראב"ד עצמו והי' אפי' להק' גם שיש קו' זו גם ע"ד הרא"ש).

אמנם מדברי הרשב"א והר"ן נר' להוכיח שמותר אמיל"נ באיסורי ד"ס, שכ' הרשב"א בחידושו ביבמות קי"ד א שבאיסורים דרבנן מותר לספות לקטן בידים, והביא ראי' לדבריו וכ' שם וז"ל "ויש לי ללמד מדאמרין בשבת פרק ר' אליעזר דתולין (קלט, א) רב משרשיא יהיב פרוטה לתינוק עכו"ם וזרע ליה כשותא בכרמא, ואקשינן וליתן ליה לתינוק ישראל, ופרקינן אתי למיסרך. ומאי קושיא ליתן ליה לתינוק ישראל, דכיון דישאל גדול אסור מדרבנן אף לתינוק ישראל אסור לומר לו לעבור ולזרוע. אלא ודאי כדאמרן דלא העמידו דבריהם ז"ל אלא אצל גדולים שבישראל ולא אצל קטניהם כנ"ל. ואף על גב דאסיקנא התם דאסור משום דאתי למיסרך, לא שייך ההוא טעמא דאתי למיסרך אלא בדבר שאינו לצורך התינוק אלא לצורך הגדול, כההיא דרב משרשיא דזריעת הכשות לצורך רב משרשיא ולא לצורך הקטן" עכ"ל. ומזה שהתיר לספויי לקטן איסורים דרבנן כל שהוא לצרכו בלי שום תנאי, ולא הזכיר שום דבר בנוגע לאיסור אמיל"נ שבות, משמע שלפי"ד אין איסור באיסורים דרבנן משום אמיל"נ.

וכן כ' בפיו הר"ן (בפ' כל כתיבי דף מהב בדפי הרי"ף) על הא דאי' שם בגמ' "גוי שבא לכבות אין אומרים לו כבה ואל תכבה, אבל קטן שבא לכבות אין שומעין לו מפני ששבתתו עליהן, שמעת מינה קטן אוכל נבלות בית דין מצווין עליו להפרישו, אמר רבי יוחנן בקטן העושה לדעת אביו, דכוותיה גבי גוי דקא עביד לדעתיה דישאל מי שרי, גוי לדעתיה דנפשיה עביד" עכ"ל הגמ'.

וכ' הר"ן ע"ז, וז"ל "נכרי אדעתא דנפשיה קא עביד, כלו' שכל שהוא בן דעת אפי' כשהוא מכוון להנאתו של ישראל אדעתא דנפשיה מקרי, לפי שהוא שוקל בעצמו שראוי לו לעשות כך מפני שישתכר בו עכשיו או לאחר זמן, אבל קטן שאין לו שיקול הדעת ואינו עושה אלא מפני שמכיר דאבוה ניהא ליה בהכי אדעתא דאבוה

מקרי, הלכך אסור. ואפי' לדברי הרשב"א ז"ל שכ' בפ' חרש ביבמות, דלדין דקיימא לן דאפי' בדאורייתא אין ב"ד מצווין להפרישו בדאיסורין דרבנן ספינן להו בידיים וכיבוי דליקא מדרבנן בעלמא, הוא לדין דקיי"ל כר"ש דאמר מלאשצ"ל פטור הכא שאני דכי ספינן ליה בידיים לצרכו אבל לצרכינו אדרבה מחינן בידיה כדמוכח בשמעתין" עכ"ל. ומה שכ' בסוף דבריו שיש הבדל בין לצרכו ולצרכינו כונתו, שכל שהוא לצרכו של תינוק אין שם חשש דילמא אתי לאסרוכי, אבל לצרכינו יש חשש אסרוכי, וכמ"ש הר"ן בביאור יותר בפ' מי שהחשיך, והנה מדהק' על הגמ' מדברי הרשב"א, שלמה בקטן עושה ע"ד אביו צריך למחות בידו והלא מותר לספויי בידיים, ולא תי' בפשטות שיש עדיין איסור משום שליחות ע"ד איסור אמיל"נ, מוכח שסובר שאין איסור אמיל"נ בשאר איסורים דרבנן.

אמנם ראי' זו מדברי הרשב"א והר"ן יש לדחות שיכולים לו' שבאמת יש איסור אמיל"נ בכל איסורים דרבנן, אבל אצל קטנים של ישראל בזה לא אמרינן שיש שליחות לחומרא. (והסברא, כיון דבלאו הכי יש איסור לספויי בידיים, לא תקנו אצלם איסור שליחות), אבל אפי' אם נאמר שרק אצל קטנים של ישראל אין שליחות לחומרא, אין זה כמו דעת אדמוה"ז שיש שליחות לחומרא אפי' אצל קטני ישראל וכנ"ל.

ואין להק' על אדמוה"ז איך פוסק שיש איסור אמירה לקטן בשאר איסורים דרבנן תוך דברי הרשב"א שהביא, שהרשב"א הוא בעל הדיעה שסובר שמותר לספויי לקטן איסור דרבנן, והוכחנו שהרשב"א סובר שאינו אסור ליתן לקטן איסור דרבנן משום שליחות ואמיל"נ, ותוך הבאת דברי הרשב"א כותב אדמוה"ז "שיהא בענין שאין בו איסור מה שעושה בשבילו" שזה לכא' שלא כדברי הרשב"א, די"ל בזה (בשני אופנים א) שהגם שהביא דברי הרשב"א להלכה אמנם הכריע מעצמו שצריך שיהא בענין שאין בו איסור אמיל"נ, (ב) י"ל שבדעת הר"ן שפוסק ג"כ כמו דברי הרשב"א שמותר לספויי בידיים איסור דרבנן (וכמו שכ' בפ' ביזמא ריש פ' יוה"כ), אינו מוכרח מדבריו שסובר כמו הרשב"א שבאיסורים דרבנן אין איסור אמיל"נ, והגם שהוכחנו לעיל מדברי הר"ן שסובר כהרשב"א, י"ל שהר"ן כתב כ"ז רק לבאר דברי הרשב"א איך שהרשב"א למד הסוגיא בפ' כל כתבי שם, וליה לא סבירא ליה, (ולכן תי' מה שתי' שם ולא הזכיר שום ענין מאמיל"נ שבות וכנ"ל, כיון שלדעת הרשב"א באמת אין איסור אמיל"נ בדרבנן וכנ"ל), ומדוייק כן בל' הר"ן שכ' "ואפי' לדברי הרשב"א ז"ל שכ' בפ' חרש ביבמות וכו'", ואם זה נכון י"ל שאדמוה"ז הביא כאן דברי הר"ן ולא הרשב"א.

(ונ"ל) להוכיח שהר"ן אינו לומד הסוגיא בפ' כל כתבי שטעם האיסור של קטן העושה לדעת אביו הוא משום דילמא אתי למיסרך, וכמו שכתב הר"ן לדעת הרשב"א, כיון שכ' הר"ן בחי' על הרי"ף פ' תולין קל"ט א' שבדבר שאינו של קביעות אין חוששים לדילמא אתי למיסרך, ומובן שמעשה הדליקה אינו דבר של קביעות, ובשלמא לדעת הרשב"א בחי' בעירובין מ' ב' הובא בר"ן תולין שם, שאינו סובר

החילוק בין מילתא דקביעא או לא, יכול ללמוד הסוגיא בכל כתבי שהוא מחשש אסרוכי, אבל לדעת הר"ן קשה, ולכן מוכח שאינו לומד הסוגיא שהאיסור הוא מטעם דילמא אתי למיסרך וכמו שכתב לדעת הרשב"א, ולדעתו צ"ל או שלומד שהסוגיא בכל כתבי שם הוא לדעת ר"י שמשצ"ל"ג חייב מדאורייתא או שיסוד האיסור הוא מטעם שליחות, ולכן אין להביא משם רא"י לדעת הר"ן עצמו וכנ"ל).

ה. קושיא על דעת אדמוה"ז מגמ' שבת

ויש להקשות על כ"ז מהגמ' שבת פ' תולין דף קל"ט,א "רב משרשיא יהיב ליה פרוטה לתינוק נכרי וזרע ליה, וליתיב ליה לתינוק ישראל, אתי למסרך וכו'" ומשמע מזה שאין איסור אמיל"נ באיסורים דרבנן, ולכאור' הדברים צ"ב לדעת אדמוה"ז.

וי"ל בזה ובהקדם ביאור בדברי הרמב"ם בהל' כלאים פ"א ה"ג וז"ל "אסור לזרוע כלאים לנכרי, ומותר לומר לנכרי לזרוע לו כלאי זרעים וכו'". והשיג עליו הראב"ד וז"ל "ואם אמרו בחוצה לארץ יאמרו בארץ, והלא אף המקיים לוקה, ואיך אפשר שלא ינכש אותם ולא ישקה אותם, והלא הוא מקיים בידיו. ועוד אמירה לנכרי באיסור לאו בעיא ולא איפשיטא ולחומרא בבבא מציעא" עכ"ל.

וכ' ע"ז הר"ן בפ' תולין שם, וז"ל "ומדאמר יהיב פרוטה לנכרי וזרע ליה יש שלמדו שמותר לומר לנכרי לזרוע לו כלאים, וברמב"ם ז"ל כ' בפ"א מהל' כלאים ומותר לו' לנכרי לזרוע לו כלאים, ולא נהירא דהא אפי' מקיים אסור וכ"ש לו' לזרוע, ועוד אמירה לנכרי בכל איסורין שבתורה בעי' ולא איפשטא בפ' השוכר את הפועלים ונקטינן לה לחומרא, אלא ודאי רב משרשיא כר' טרפון ס"ל ומדינא אפי' ע"י ישראל שרי, אלא שהי' מחמיר על עצמו כי היכי דלא ליתי לאיחלופי במין אחר, ולפי' הי' זרוע אותו ע"י נכרי" עכ"ל.

ז"א שהר"ן חולק על הרמב"ם וסובר שבודאי אסור ליתן לגוי לזרוע כלאים, ומבאר שמה שרב משרשיא נתן לתינוק גוי הוא לפי שהי' סובר שמן הדין מותר ורק החמיר על עצמו, ולפי"ז לא קשה על דברי אדמוה"ז מבגמ' הנ"ל, כיון שבאמת ר"מ סבר שמן הדין מותר ורק מצד חומרא החמיר שלא ליתן לגוי גדול, ושואל ע"ז הגמ' שכיון שבין כך אין איסור לפי דעתו ורק החמיר על עצמו, למה לא נתנו לתינוק ישראל, אבל אם באמת הי' שם איסור, הי' אסור ליתנו לגוי משום אמיל"נ שבות.

אמנם מדברי הרשב"א ביבמות הנ"ל מוכח שלא למד כדברי הר"ן, אלא שר"מ סבר שאסור לזרוע בחו"ל, ולכן הוכיח הרשב"א משם שמותר לספויי לקטן איסור בידיים איסורים דרבנן, ולכאורה לומד שאין איסור מטעם שליחות כיון שהוא רק איסור דרבנן וכנ"ל.

(ומזה רואים עוד שהר"ן אע"פ שביומא פסק כמו הרשב"א ביבמות שאיסורים דרבנן מותר לספויי לקטן בידיים כנ"ל, לא למד כן מסוגיא דשבת פ' תולין מהסוגיא דרב משרשיא כמו שהרשב"א למד וכנ"ל).

(עוד י"ל עפ"י דברי חת"ס (שר"ת ח"ו תש' כ"ד) שכת' ליישב דעת הרמב"ם הנ"ל שיש שני סוגי איסורים או שהמעשה נתעב מעצמו או שאינו דבר של תועבה מעצמו רק גזרת המלך ומחדש שכל האיבעי' בב"מ שם אם אמיל"נ אסור בשאר איסורים הוא באיסורים שהמעשה נתעב כמו חסימה וסירוס וכה"ג משא"כ בלאו של חסימה עיי"ש. ולפי"ז לא קשה מההיא דרב משרשיא כיון ששם באמת אין איסור משום אמיל"נ).

ו. קושיא מדברי אדמוה"ז בהל' פסח

והנה כ' אדמוה"ז בסי' תס"ח ס"ה, וז"ל "וכן שאר כל המלאכות נוהגין להתיר לעשות ע"י נכרי אפי' שלא לצורך המועד, שלא אמרו אמירה לנכרי שבות אלא בשבת ויו"ט וחולו של מועד, אבל ערב פסח אחר חצות אין בו קדושת יו"ט כלל, וקל הוא יותר מחולו של מועד" עכ"ל. וק' איך כ' "שלא אמרו אמיל"נ שבות אלא בשבת ויו"ט וחולו של מועד", הלא פסק בסימן רמ"ג שבכל איסורים אסרו אמיל"נ, ובפרט לפי משנת' שאפי' באיסורים דרבנן אסרו.

ודברים אלו הם דברי הרוקח, ובביאור דברי הרוקח הי' אפ"ל שסובר כמו דברי הראב"ד הובא ברא"ש לעיל, שהאיבעי' בב"מ לא אפשר לא ולקולא ולכן אסור רק באיסורי שבת, אבל בדברי אדמוה"ז קשה.

אמנם נר' שרבינו הוסיף על דברי רוקח וכו' "אבל ע"פ אין בו קדושת יו"ט כלל", וכן רואים בדברי הלבוש שכ' בזה"ל "דלא שייך אמיל"נ שבות כי אם גבי שבת ויו"ט וחול המועד, אבל לא בערבי שבתות ויו"ט" ונר' כוונתם שבודאי יש איסור אמיל"נ גם בשאר איסורים, אבל ערבי שבתות ויו"ט הם יותר קל ולכן מותר. והי' אפשר לבאר שזהו מפני שהוא רק איסור דרבנן ולא אסרו בשאר איסורים אמיל"נ באיסורים דרבנן, וכן הבין הפר"ח הנ"ל, וק' על דברינו שנר' שלפי דברי אדמוה"ז אסור בכל איסורים דרבנן.

אמנם באמת לא משמע מל' אדמו"ר והלבוש שהוא דין כללי בכל איסורים דרבנן שמוותר אמיל"נ, אלא נר' שהוא דין פרטי כאן בערב פסח (וער"ש ויו"ט). והנראה לומר בזה ובהקדם ביאור בדברי פר"ח מש"כ "משא"כ באיסור מלאכה בערב פסח שכבר בררתי לעיל דלא הוי אלא מדרבנן, וא"כ נראה ברור להתיר ע"י גוי וכסברת הרוקח, דהוה ליה גזירה לגזירה", ולכאוי' אינו מובן מה החילוק בין אסור שבת לשאר איסורים, שבאיסורי שבת אוסרים גם שבות דשבות ולא נחשב גזירה לגזירה, משא"כ בשאר איסורים לפי דבריו, והי' אפשר לו' בזה כמה ביאורים ומהם:

א) ע"פ מש"כ רבינו בסי' רמ"ג סעי' ב' " והפליגו חכמים באיסור זה וגזרו בו גזירות כו", ובתורת מנחם חג שבועות תשכ"ד ביאר זז"ל "כותב רבינו הזקן והפליגו חכמים באיסור זה וגזרו בו גזירות, ולכאורה אינו מובן, הרי אין גזרין גזירה לגזירה, ולכן מקדים רבינו הזקן שיש רמז לאיסור זה מן התורה, ואף שאין זו אלא אסמכתא בעלמא, הרי ידועים דברי הריטב"א בענין "אסמכתא", ש"לא כדברי המפרשים האסמכתות שהוא כדרך סימן שנתנו חכמים, ולא שכוונת התורה לכך, ח"ו ישתקע הדבר ולא יאמר", אלא הרמז שייך לכתוב, והוא אחד מפירושי הכתוב. ולכן, כאשר "יש רמז .. מן התורה", אף שהוא "אסמכתא בעלמא", חמור הוא משאר איסורין דרבנן, ולכן "הפליגו בו חכמים וגזרו גזירות" עכ"ל. (ולהעיר משו"ע רבינו ביו"ד סי' קפ"ד ס"ק ה' וצ"ע).

ב) ע"פ דברי הפרמ"ג (בפתיחה הכוללת ח"א אות כ' ובמשב"ז או"ח סי' רע"ו סק"ה) שבאסמכתא חשובה כעין רמז בקרא הוי כדין תורה, ולכן גוזרים גם גזירה לגזירה, וגם טעם זה שייך דוקא בשבת כנ"ל.

ג) משום חומרא דשבת שהוא איסור סקילה, וכמו האיבעי' בב"מ שם, ולהעיר משו"ת צ"צ או"ח סי' ל"א שכ' "משמע בהדיא בגמ' פ"ק דסוכה שהדרבנן של אסורי שבת חמור גם מהדאורייתא של מצוות עשה וכו'" ע"ש.

ד) ע"פ משכ' בשו"ת צ"צ או"ח סי' פ' בביאור דברי הר"ן שאוסר קבלנות בשבת משום דחזי לאינשי כשכירי יום, שאסור מדרבנן משום שליחות לחומרא, וכ' שם הצ"צ בזה"ל "ואע"פ דלכא"ו הוא גזירה למילתא דרבנן וכו', ליתא לפי שיש דעות שמלאכה ע"י אינו יהודי אסור מדאורייתא כמש"כ הב"י ס"ס רמ"ד בשם הסמ"ג שנסתפק בזה, והוא באמת שני דעות בפוסקים וכמו שהאריכו בזה בספר תשובת מים רבים חלק א' שא' י"ד ט"ו ט"ז י"ז עיי"ש, וא"כ לו יהא ספק איסור דאורייתא אשכחן בדוכתי טובא דגזרו למילתא שהוא ספק דאורייתא וכו'" עיי"ש באריכות, ועד"ז אפשר לומר הטעם למה גזרו אמיל"נ גם באיסורים דרבנן ואין זה גזירה לגזירה, כיון שהאיסור של אמיל"נ הוא ספק איסור תורה, ומובן שאין טעם זה שייך אלא באיסורי שבת שיש דרשה של לא יעשה בהם, משא"כ בשאר איסורים שיסוד האיסור בהם הוא משום שליחות.

וכ"ן יכולים לפרש לדעת הפר"ח, שבשבת גוזרים גזירת אמיל"נ גם באיסורים דרבנן משא"כ בשאר איסורים, אבל לפי דברינו הנ"ל שלפי דעת אדמוה"ז אמיל"נ אסור בכל איסורים דרבנן, צ"ב למה אין זה גזירה לגזירה, (והי' אפ"ל בזה שהגם שעיקר הגזירה של אמיל"נ הוא משום שלא יהא קל בעיניו ויבא לעשות בעצמו, אמנם כיון שחז"ל תיקנו שיהא כשלוחו, י"ל שלא חילקו באיסורים ועשו הנכרי כשלוחו בכל איסורים בין בדאורייתא בין דרבנן, אבל לכא"ו ביאור זה תלוי אם מה שתיקנו שליחות לחומרא הוא ממש כדין שליחות ושלוחו של אדם כמותו, או רק שזה טעם א' עם שלא תהא שבת קלה בעיניו, עיין בנחלת יהושע או"ח סי' ט',

ולהעיר גם מלקו"ש ח"כ לך לך-ז' חשון הערה 32, אמנם ראה בתו"מ תשכ"ד שיחת חג השבועות ואכ"מ, ועכ"פ הפר"ח לא למד כן).

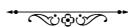
וי"ל בזה דהנה מצינו בדברי רבינו בקו"א בסי' רע"ה ס"ק ב' שמאריך להוכיח שבמלאכה שאין צריכה לגופה גוזרין גזירה לגזירה, והטעם בדבר מציין להר"ן בשבת דף ל"ה, ב' ובדף ס"א, א' שכ' שם שבדבר שדומה למלאכה ויש סרך מלאכה גזרינן. ומציין רבינו שם גם לסי' שי"א ששם מבואר ג"כ שמלאכה שאצל"ג אינו דומה לשאר איסור דרבנן, ובסי' שי"א ס"ה כ' שלא התירו להוציא המת לרה"ר, אפי' להאומרים שמלאכה שאצל"ג אסור מדרבנן, "הואיל ועיקרא מן התורה" משא"כ לכרמלית מותר מפני כבוד המת, ובסי' שנ"ב סע' ב' כ' רבינו בזה"ל "ולא אמרו שבכרמלית לא גזרו גזרה מפני שהוא גזרה לגזרה אלא בדבר שאין בו דרך מלאכה, כגון העומד ברשות היחיד ושותה ברשות הרבים שנתבאר בסי' ש"ג, או הזורק מרשות היחיד לרשות היחיד דרך מקום פטור שיתבאר בסי' שנ"ג, או היוצא לרשות הרבים מבעוד יום סמוך לחשכה וחפץ בידו שנתבאר בסי' רנ"ב, אבל דבר שהוא דומה למלאכה גזרו אף בכרמלית, ולכן יש אוסרים להוציא מרשות היחיד לכרמלית דרך מקום פטור כמו שנתבאר בסי' שמ"ו, ולכן אסרו לטלטל פחות פחות מד' אמות בכרמלית כמ"ש בסימן שמ"ט, ולכן אסרו מלאכה שאינה צריכה לגופה בכרמלית כמ"ש בסי' שי"א, והוא הדין להוצאה כלאחר יד וכן כל כיוצא באלו" עכ"ל.

ורואים מכל הנ"ל, שבאיסור שיש לו עיקר מה"ת, ודומה למלאכה של תורה גזרו בו גזירות, ואין בזה משום גזירה לגזירה. ובביאור הדבר י"ל, שדבר שיש לו עיקר מה"ת הכוונה הוא שחז"ל החשיבו דבר זה כדין תורה, ולכן דין זה יותר חמור וגזרינן בזה גזירות, ויותר נראה לומר בסגנון אחר שכיון שיש לו עיקר מה"ת לכן גזרו בזה גזירות שלא לבא לעבור על איסורי תורה, כיון שאיסורים כאלה הם יותר קרובים ויותר דומים לאיסורי תורה. (וראה בספר ארעא דרבנן (מהר"י אלגזי) בהקדמתו שכ' שבדבר שיש בו עיקר מה"ת גזרינן גזירה לגזירה).

ולפי"ז י"ל שמה שאסר רבינו אמיל"ג באיסורים דרבנן, הוא דוקא באיסורים דרבנן שיש להם עיקר מה"ת, ובזה לא חשש לחשש של הפר"ח שהוא גזירה לגזירה כנ"ל, ובזה יומתק דיוק הל' של רבינו בסי' רמ"ג "וכן בשאר כל איסורין שבתורה" היינו שיש להם עיקר מה"ת, וכן הוא הל' בסי' שמ"ג סע"ה ה'.

ולפי זה י"ל שמה שכ' בסי' תס"ח "שלא אמרו אמירה לנכרי שבות אלא בשבת ויו"ט וחולו של מועד, אבל ערב פסח אחר חצות אין בו קדושת יו"ט כלל", היינו לומר כיון שאין לזה עיקר מה"ת רק תקנה חדשה מדרבנן לכן לא גזרו בזה אמיל"ג.

וכ"ז כתבתי בד"א ולהעיר דעת הקוראים בכ"ז.



הרב מיכאל אלעזר לערנער

ברכת מעין שבע במניני מרפסת

בדבר מה ששקלו וטרו גדולים וטובים אם לומר ברכת מעין ז' ב'מניני מרפסת' הקבועים או לא, לדעתי נראה שיש לאומרה, ואבוא בזה בקצרה¹:

א.

המצדדים להחמיר בזה, מדמים מניני מרפסת למש"כ בשו"ע אדה"ז (רסח, טו) בנוגע למנינים שעושין בירידין, וז"ל אדה"ז: "ואם קובעין מקום להתפלל בו בעשרה איזה זמן, כגון בירידין שרגלין לקבוע מקום על כמה שבועות, יש מי שהורה לאמרה שם שגם יש המאחרין לבוא, ובמקום שנהגו לאמרה אף במנין שהוא באקראי בעלמא, אין למחות בידם...". הרי משמע, דאף שקבעו מקום להתפלל איזה שבועות, אין לומר שם ברכת מעין ז', ורק שאין למחות בידם במקום שנהגו כן. וסוברים הנ"ל, שהוא הדין למניני מרפסת.

אמנם נראה שיש לחלק בין הנידונים, דהרי בשו"ע מדובר במצב רגיל, שכל הבתי כנסיות פתוחות, רק שישנם אנשים שהלכו אל היריד ומתפללים שם. משא"כ בנדו"ד, דמחמת החוק ומצב הבריאות דלתי ביהכ"נ סגורים ברחבי עיר ניו יורק, ונאלצו כולם להתפלל במניני מרפסת או ברחוב, א"כ יש להחשיב מנינים אלו ממש כהמנינים שמתפללים בתוך הבתי כנסיות. והגע עצמך – לו יצוייר שבימים רגילים, הגיע הקהל בליל שבת להתפלל בביהכ"נ שלהם, ומצאו הדלתות נעולות והוכרחו להתפלל ברחוב, האם לא יאמרו ברכת מעין ז'?

[ואין] לומר דאמירת הברכה תלוי בקדושת ביהכ"נ דוקא, שהרי מהפוסקים משמע דהכל תלוי בקביעות המנין. לא מבעיא שכ"ה לדעת הט"ז (פ"ק ט), שהרי הט"ז בפירוש מדמה המנין שרגילים לעשות בירידין לדין בית הכנסת קבוע, וכן פסק במשנ"ב (פ"ק כה) – אלא אף לדעת אדה"ז שמחמיר שאין לנהוג כן בהירידין, ברור שאמירת הברכה תלוי בקביעות המנין ולא בכותלי בית הכנסת דוקא, וז"ל שם: "אין אומרים ברכה מעין ז' אלא בבית הכנסת קבוע דהיינו בכל מקום שמתפללין בו בעשרה בקביעות, אבל מקום שמתפללין בו בעשרה באקראי בעלמא כגון אותן

1. הערה זו כתבתי לחכ"א בשנה שעברה (תש"פ), בזמן שסגרו הבתי כנסיות, בגלל התפשטות המגיפה ר"ל, ונפתחו מניני מרפסת בכל רחובות קהילתינו.

שעושים לפרקים מנין בביתם וכן בבית חתנים ואבלים שעושים מנין בביתם אין לומר שם ברכת מעין ז', דכיון שאין שם מנין קבוע לא שייך הטעם בשביל שיסיימו תפלתם המאחרים לבא. . מכל מקום, בכל מקום שאין שם מנין קבוע לא תקנו בו חכמים מעולם".

ומפורש הדבר בספר תהלה לדוד (רסח, יג), וז"ל: "ונראה דאם כל הציבור (או רובא) מתפללין בבית אחר שלא בביהכ"נ מאיזה טעם, אומרים ברכה אחת מעין שבע דבזה שייך שפיר הטעם שמאחרין לבוא".

ובשו"ת מנחת יצחק (ח"י סכ"א) הביא דברי התהל"ד ופסק כן למעשה, ומביא שכן עשו בפועל בירושלים:

"וכן היה כבר כמה פעמים שהוצרך הציבור – בפקודת הבד"צ שליט"א – לצאת ולמחות ברחובה של עיר, ונסגרו הבתי כנסיות ובתי מדרשות ואמרו ברחובה של עיר ברכת מעין שבע", עיי"ש בארוכה.

ב.

להעיר מהמבואר שע"פ תורת הקבלה תמיד יש לברך מעין ז' כשמתפללין בציבור, גם אם מתפללים באקראי בעלמא (עי' בכה"ח סי' רסח, אות ג, שו"ת רב פעלים ח"ג סכ"ג, שו"ת מנח"י הנ"ל, ובכ"מ). ושמעתי ממו"ר הגרי"א הלוי העלער שליט"א, שכן הוא נוהג בעצמו כשמתפללים אצלו בביתו בשעה שעושין שבע ברכות וכיו"ב, אע"פ שהמנין אינו קבוע כלל. וטעמו ונימוקו עמו, דאף שלא שמע ממנהג ליובאוויטש בענין זה, אבל כ"ה הוא ע"פ קבלה, וכן נוהגים בשאר חצרות חסידים.

[ואע"פ שע"פ קבלה גם בליל פסח אומרים מעין ז', ולפועל אין מנהגינו כן, הרי ישנה דיעה הסוברת שגם ע"פ קבלה אין לומר בליל פסח הברכה – עי' בכה"ח (סי' תפז, אות כב) מה שמביא בשם הקדמת ספר דברי שלום].

ואף שאין הכרח שיש לנו לנהוג ע"פ קבלה בענין זה, ובפרט במנין שאינו קבוע כלל, אבל ראוי לצרף דעת המקובלים כסניף למבואר לעיל דהסברא נותנת שגם ע"פ נגלה יש לברך הברכה במניני מרפסת, כנ"ל.

ג.

בשו"ת בית דוד (שאלוניקי, סי' תקלז), מובא שאלה דומה לנידון שלנו, וז"ל "השנה הזאת התס"ח מן השמים הרעו לה בסופה פה שאלוניקי כי יצא הקצף מלפני ה' דבר בעיר ויצאו רוב בעלי בתים מן העיר לכפרים שבסביבות, מהם לליואדי מהם לליג'ה ומהם לאורונג'יק, ויש מי שנסתפק אם אומרים שם בלילי שבתות ברכת מעין ז'".

ומעלה שם כמה טעמים מדוע אין לומר ברכת מעין ז' במצב ההוא: א) דמנינים אלו דומים לבית חתנים, דע"פ המבואר בשו"ע אין אומרים שם מעין ז' מפני שאינם קבועים כלל; ב) דהמאחרין לבא אין הולכין שם להתפלל; ג) כיון שאין שם ס"ת; ד) תפילתו של אדם נשמעת בבית הכנסת ובבית המדרש דוקא.

והנה, בנוגע לטעם הא', הרי ראשית כל, לא ברור לי בדיוק העובדה שעלי' מדובר בשו"ת בית דוד (הני"ל), ואולי מצבינו עתה שונה. ומה שכן נראה ברור הוא, שהתהל"ד (הני"ל) פסק בנידון הדומה לנידון שלנו, שהוא נחשב כמנין קבוע ולא כמנין בבית חתנים, ומסתברים הדברים. בנוגע לטעם הב', הרי לפי אדה"ז (הני"ל) הדין הוא ש"בכל מקום שמתפללין בו בעשרה בקביעות" אומרים ברכת מעין ז', ולא התנה הדבר במאחרים לבוא. דתקנת חכמים היתה לומר ברכת מעין ז' בכל מקום שישנו מנין קבוע. וכשם שבמנין המתקיים בבית הכנסת עצמו אין צריכים לעיין אם בפועל מגיעים מאחרים לבוא או לא, ה"ה בנדו"ד שאין תנאי כזה². ועוד שעיינינו רואות שגם במניני מרפסת ומניני רחוב, ישנם המאחרים לבוא.

בנוגע לטעם הג', אף שהתנאי דס"ת מובא בכמה פוסקים, אבל ברור שאין דעת אדה"ז (והט"ז) כן. ובנוגע לטעם הד', הרי כבר כתבתי לעיל בסוגריים שברור שלדעת אדה"ז (והט"ז), אין צריכים כותלי בית הכנסת או בית המדרש דוקא, אלא הכל תלוי בקביעות המנין.

לסיכום, במניני מרפסת הקבועים שנפתחו בגלל סגירת הבתי כנסיות, נלענ"ד שיש לומר בהם ברכת מעין ז'. וגם עכשיו שנפתחו הבתי כנסיות אבל באופן מצומצם, והרבה מניני מרפסת אלו עדיין קיימים, יש להם לברך ברכה זו.



2. ואף שאיה"נ דהטעם שתקנו חכמים ברכה זו במקום שישנו מנין קבוע, הוא מטעם שבמנין קבוע ישנם המאחרים לבוא, אמנם לדעת אדה"ז זהו רק טעם התקנה, אבל הגדרת התקנה עצמה היתה, לומר הברכה בכל מקום שישנו מנין קבוע. ואין צריך לעיין כל ליל שבת, אם ישנם לפועל מאחרים לבוא. (ועד"ז לאידך, במקום שאין המנין קבוע אבל לפועל באים המאחרים לבוא מאיזה סיבה, אין לומר שם הברכה. וע"כ פסק אדה"ז שאין לנהוג לכתחילה כפי שיטת הט"ז ("יש מי שהורה"), לומר הברכה בירידין שרגילין לקבוע מקום על כמה שבועות, אף "שגם שם יש המאחרין לבוא". והטעם הוא (בל' אדה"ז): ד"בכל מקום שאין שם מנין קבוע לא תקנו בו חכמים מעולם"). ודבר זה הוא מילתא דמסתברא, דהתקנה על הרוב תדבר, וע"פ רוב המציאות של מאחרים לבוא הוא במנין קבוע. משא"כ במנין שאינו קבוע, רוב הפעמים אין באים המאחרים לבוא.

הרב מיכאל אלעזר לערנער

גדר לאלתר בבורר שני מיני אוכלים

א.

כתב הרמב"ם הל' שבת פ"ח הי"ג: "הבורר אוכל מתוך פסולת בידו להניחו אפילו לבו ביום נעשה כבורר לאוצר וחייב. היו לפניו שני מיני אוכלין מעורבין בורר אחד מאחד ומניח לאכול מיד, ואם בירר והניח לאחר זמן אפילו לבו ביום כגון שבירר בשחרית לאכול בין הערביים חייב".

ומדייק הבית יוסף (או"ח ריש סימן שי"ט) בדבריו שישנו חילוק דין בין בורר אוכל מתוך פסולת ובין בורר מין אחד משני מיני אוכלים. דאצל שני מינים כתב הרמב"ם "ואם בירר והניח לאחר זמן אפילו לבו ביום, כגון שבירר בשחרית לאכול בין הערביים חייב", משמע דאם בירר קודם הסעודה אפי' כמה שעות מותר, דדוקא משחרית לבין הערביים חייב. משא"כ אצל בורר אוכל מתוך פסולת כתב רק "להניחו אפילו לבו ביום נעשה כבורר לאוצר וחייב", משמע שאינו יכול לברר מופלג מהסעודה רק כשמיסב לאותה סעודה.

ומסיים הב"י שם: "אלא שאינו יודע מנין לו חילוק זה, ואם לא נתכוין לכך קשה אמאי פלגינהו בתרת".

למעשה בשו"ע (שם סע' ב-ג) פוסק הב"י כמו הרמב"ם ו"פלגינהו בתרת"¹. דבסעיף ב' כתב: "הבורר אוכל מתוך פסולת בידו להניח לבו ביום נעשה כבורר לאוצר וחייב". משא"כ בסעיף ג' אצל ברירת שני מיני אוכלים כתב: ואם בירר והניח לאחר זמן אפי' לבו ביום כגון שבירר שחרית לאכול בין הערביים חייב.

ויש לעיין מהו אכן החילוק בין ברירת שני מינים וברירת אוכל מתוך פסולת, כפי שהקשה הב"י.

הנה בספר מעשה רקח על הרמב"ם חולק על הב"י, וסובר שלא התכוון הרמב"ם לעשות חילוק ביניהם. ויש ללמוד סתום מן המפורש שהשיעור בשניהם הוא

1. וכך העיר בפמ"ג (א"א סוסק"ו): "ובב"י הקשה שאינו יודע מנין להר"מ חילוק זה, ואעפ"כ כתבו בשו"ע, עיי"ש.

גדר לאלתר בבורר שני מיני אוכלים _____ קטו

מסעודה לסעודה, עיי"ש. ועיין גם באגלי טל (מלאכת בורר סק"ט) שחולק על הב"י וסובר שלדעת הרמב"ם אין חילוק ביניהם, עיי"ש.

אבל כאמור צ"ב בדעת המחבר שסובר שישנו חילוק ביניהם, מהו אכן החילוק.

אמנם עיין בערוך השולחן (ס"ק טו) שמבואר בטוטו"ד החילוק, וז"ל: ד"בבורר אוכלין מאוכלין דשניהם אוכלין גמורין הן, אלא דאנן קרינן פסולת לאותם שאינו חפץ לאכול...הסברא כן הוא דבעינן עכ"פ מסעודה לסעודה והיינו משחרית לבין הערבים, ושייך על זה לומר אוכל דהא יאכלנה בסעודה של שחרית, ועל זה פסולת שהרי לא יאכלנה, אבל עד לאחר שעה או שתים או שלש לא שייך לקרות להשני פסולת, דשמא עד סעודה השני-ה יתיישב לאכול גם השני-ה". משא"כ אצל בורר אכמ"פ, מכיון שבפעם הוא פסולת, אין צריך זמן, וחייב מיד אא"כ מיסב לאותה סעודה, עיי"ש².

להעיר שהרמ"א לא הגי' כאן כלום, משמע שהסכים לדעת המחבר.

ב.

במג"א סק"ו כתב על דברי המחבר ס"ג ("לאכול בין הערבים"): "היינו מסעודה לסעודה וכמ"ש גבי דגים ועב"י". בפמ"ג (א"א סק"ו), לבושי שרד (סק"ד) ומחצה"ש למדו שהמג"א מפרש יותר הגדר של "בירר שחרית לאכול בין הערבים חייב", דהיינו שביורר ב' מיני אוכלים בשעת סעודת שחרית עבור סעודת בין הערבים, דאז חייב, אבל לבורר אחרי סעודת שחרית עבור סעודת בין הערבים מותר. משא"כ אצל אכמ"פ מותר רק בשעה שמיסב לסעודה, לא קודם לכן. והמג"א הביא ראיה לזה מדברי התרוה"ד (סי' נז, הובא בב"י), שמשמע דדוקא לברור ב' מיני דגים בשעת סעודת שחרית עבור סעודה שלישית אסור, אבל אחר סעודת שחרית מותר.

הנה מסתימת דברי המג"א משמע שהסכים לדעת המחבר. אלא שהמחבר"ש סובר שהמג"א כתב כן רק בדעת המחבר, אבל הוא עצמו אינו סובר כן.

התוס' שבת יש לו דרך אחר בביאור המג"א. התו"ש סובר שאין שום חילוק בין אכמ"פ וב' מינים, וגם בב' מינים אסור לברור מופלג מהסעודה. ומפרש שכוונת המג"א לומר דאף אם ימשך סעודתו משחרית לבין הערביים, עדיין יהיה מותר לברור סמוך לסעודה, מכיון שאינו מסעודה לסעודה.

בשו"ע אדה"ז ס"ה אצל הדין דשני מיני אוכלים, שינה מלשון המחבר והרמב"ם הנ"ל, וכתב "ואם בוררו ומניחו לאכלו לאחר זמן אפילו לבו ביום חייב". והוא אותו לשון שכתב אצל ברירת אכמ"פ. משמע שאינו פוסק כמו המחבר אמנם

2. שוב ראיתי שבספר שבת כהלכה (ח"ב פי"ב, ציונים קי"ט) דן בזה עיי"ש.

בס"ו אצל דגים כן כתב אדה"ז הלשון מסעודה לסעודה, שמקורו במג"א שם. אלא שהמג"א כתבו כביאור בדברי המחבר אצל ברירת ב' מינים בכלל, ולא רק בנוגע ב' מיני דגים. משא"כ אדה"ז כתבו רק אצל ב' מיני דגים, וטעמא בעי.

ובתהל"ד סק"ח מבאר שאדה"ז לא הקיל בב' מינים בגלל קושיית הב"י (על הרמב"ם) "שאיני יודע מנין לו חילוק זה". ודוקא אצל דגים שהם גדולים מקיל אדה"ז, משום שיש לצרף סברת התרוה"ד (שם) שבעצם אין שייך ברירה בגדולים שניכרים המה (ולא מקרי מעורבים).

אבל העיר בתהל"ד שאדה"ז שינה מלשון התרוה"ד והרמ"א שכתבו "אע"פ גדולות וניכרות כל אחת בפני עצמה", משמע שמקיל דוקא כשמין אחד הן חתיכות גדולות, אבל כשב' המינים גדולים ודאי שייך ברירה, (ודלא כהתרוה"ד), וא"כ אין לברור ב' מינים גדולים מופלג מהסעודה. ומסיים בתהל"ד בצ"ע.

ג.

ואולי יש ליישב דהטעם שאדה"ז שינה מלשון התרוה"ד והרמ"א, לא הי' בכדי לשלול המקרה של ב' מינים גדולים (כפי שמדייק התהל"ד), אלא אדרבה משום שרצה לכלול ב' המקרים ביחד - בין אם מין האחר הן ג"כ גדולות ובין אם מין האחר הן קטנות - יכולים להקל לבוררם אפילו מופלג מהסעודה, משום דבעצם אינם נחשבים מעורבים (כסברת התרוה"ד). וע"כ לא כתב אדה"ז מאומה אודות המין האחר, אם הם גדולות או קטנות, וכתב רק שהמין של מין אחד הן גדולות.

ויש להביא סייעתא לדבר ממש"כ אדה"ז בהמשך הסעיף. דבהמשך הסעיף אצל הדין דבורר במין אחד, כן מביא במפורש המקרה של "חתיכות גדולות מתוך קטנות", וז"ל: "אבל כל שהוא מין אחד אע"פ שבורר חתיכות גדולות מתוך קטנות אינה נקראת ברירה כלל, הואיל והכל ראוי לאכילה ואין כאן פסולת, ומותר לברור בכל ענין שירצה אפילו כדי לאכול לאחר זמן בו ביום, ואפילו היו שני מינים ובורר משניהם יחד הגדולות מתוך הקטנות מותר, הואיל ואיננו בורר מין אחד מחבירו". ומזה רואים דכשאדה"ז רצה לכתוב אודות מקרה זו כתב כן במפורש, ולא סתם.

(ולהוסיף דמהלשון "אע"פ שבורר חתיכות גדולות מתוך קטנות" משמע דהמקרה של חתיכות גדולות מתוך קטנות היא יותר סברא לאיסור, (ואע"כ מותר משום שהוא מין אחד). וזהו דלא כפי שיוצא מדיוקו של התהל"ד ששתי חתיכות גדולות היא יותר סברא לאיסור).

ד.

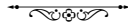
ועוד י"ל אופן אחר בביאור דעת אדה"ז, שפוסק כמו התוספות שבת הנ"ל, שאין שום חילוק בין אכמ"פ וב' מינים, וגם בב' מינים אסור לברור מופלג

גדר לאלתר בבורר שני מיני אוכלים _____ קיז

מהסעודה. וכוונת המג"א לומר דאף אם ימשך סעודתו משחרית לבין הערביים, עדיין יהיה מותר לבורר סמוך לסעודה, מכיון שאינו מסעודה לסעודה. וע"כ פסק אדה"ז כמו המג"א בס"ו.

והטעם שכתב אדה"ז הלשון "ולא מסעודה לסעודה" אצל דגים דוקא ולא בס"ה, משום שבמקור הדברים בתרוה"ד ומג"א מדובר אודות דגים. אבל באמת דין זה הוא בכל מיני אוכלים (ודגים לאו דוקא)³.

למעשה עדיין צ"ע בכל זה.



3. בספר שבת כהלכה (ח"ב פי"ב ביאורים י"ז ותוס' ביאורים י"ג) מיישב באו"א, שאדה"ז נקט לישנא דהתרוה"ד אבל אינו מסכים עמו בפרט זה של מסעודה לסעודה. וזה דוחק לענ"ד, וגם אינו נראה שאדה"ז העתיק לשון התרה"ד, אלא בעיקר הוא העתק לשון הרמ"א עם הוספות.

הרב דוב יהודה שטיינמעץ

ביאורים בשו"ע אדה"ז סימן שמוג

ס"ה

וכן אסור להרגילו בחילול שבת ומועד. לשון זה הוא לשון הרמב"ם במאכלות אסורות פי"ז הכ"ז, העתיקו המחבר בשו"ע ס"א. ובביאור מה ניתוסף בזה על מש"כ לפנ"ז שאסור לספות איסור לתינוק כתב הפרמ"ג (משב"ז ס"ק א) "להרגילו לומר לו לחלל שבת הוה כמאכילו בידים", כוונתו לפרש 'להרגילו' היינו אמירה לתינוק, ואסור מצד איסור ספי'. ועד"ז כתב המשנ"ב (ס"ק ר) "כגון שיאמר לו הבא לי מפתח ואפילו דרך כרמלית".

וכבר העירו¹ דקשה להעמיס פ' זה בדברי אדה"ז, שהרי איסור אמירה לתינוק הביא רק אח"כ, ובהמשך לדין אמירה לעכו"ם (ומשמע שנלמד במכ"ש מדין אמירה לעכו"ם², ואילו כאן מדבר אודות האיסור ספי' מדאו').

ונראה שאדה"ז פ' לשון זה של הרמב"ם כפשוטו³, והרגל בחילול שבת הוא על אותו משקל דספי' במאכלות אסורות.

1. ראה קובץ תפארת שמשון גליון ג עמוד קנב הערה 2.

2. והוא רק איסור דרבנן, וראה מש"כ בקובץ תפארת שמשון שם, ויש להוסיף על מה שהביא שם מש"כ התהלה לדוד כאן סק"ז בשם המשנה למלך בשיטת הרשב"א דאמירה לתינוק לא הוה דאורייתא, ע"ש.

עוד ראוי שלדעת אדה"ז האיסור אמירה לקטן הוא רק מדרבנן (נוסף למש"כ בפנים דבא בהמשך ונלמד מדין אמירה לעכו"ם), לעיל בס"א כשהביא הדין דקטן העושה על דעת גדול וכן לקמן בס"ו (אף ששם מדבר בגוונא דליכא איסור מצד ספי') ציין לסימן של"ד, ואילו בסימן של"ד ציין לסימן שמ"ג רק להפרט שקטן המחלל שבת להנאתו אביו מצווה למחות בו, ומובן מזה שדין זה דאמירה לתינוק לא שייך לסוגיין, ומקורו ומקומו שם בסוגיא דקטן העושה על דעת גדול, דהוא מצד לתא דאמירה.

אלא שיש להעיר בתוכן 'אמירה' זו, דבשלמא אמירה לעכו"ם אומרים לעכו"ם שיעשה בשבילו דבר האסור לישראל לעשות, ובנוד"ד אומרים לעכו"ם לעבור על האיסור ספי'. אבל כשאומרים לקטן לעשות איזה איסור בעצמו הרי כל האיסור של הגדול הוא רק ספי' (שהרי אין מצווה להפריש קטן), ונמצא שאומרים לקטן לעבור על איסור ספי' ולספות את עצמו!

ביאור הדבר: ב' פעמים כתב אדה"ז בהלכות שבת בפירוש שדבר מסויים אסור מצד איסור ספי', (1) רס"ו ס"י כשנותן כיסוי לקטן להוליכו "כיון שיוודע שיולכוהו בשבת ולדעת כן נותן להם זה כמאכילם איסור בידים". (2) ש"א סכ"א בנוגע הזוגין התפורים בבגדי הקטנים שאסור ליתן להם בגד זה "ואע"פ שכאן עושה זאת הקטן ואין אנו מצווין להפריש הקטן בחלול שבת מ"מ אסור ליתן לו מלבוש זה שהזוג ארוג בו שהרי זה כמאכילו איסור בידים, עיין סי' שמ"ג".⁴

ומובן דב' מקומות אלו אין הספי' דומה ממש למאכלות אסורות שנותנים לו דבר האסור מצ"ע, משא"כ כאן שהאיסור בפועל הקטן עושה (והאיסור הוא מה שעושים עם החפץ [העקירה וההנחה, או ההשמעת קול]), וחלק הגדול כאן הוא זה שמרגילו וגורם לו שיעבור האיסור. ולפי זה מובן למה כתב אדה"ז בשתי מקומות הנ"ל שה"ה "כמאכילו איסור" עם כ' הדמיון, כיון שאינו דומה ממש לספיית איסור (אלא שג"כ אסור מצד ספיית איסור).⁶

בסגנון אחר, ב' הלשונות כוונתן אחת - לגרום לקטן שיעבור איסור, אלא שבמאכלות אסורות מתאים לשון ספי' ובשאר איסורים לשון הרגל, ואין ביניהם אלא שינוי הלשון בלבד.

ובאמת מהלך זה מדוייק בדברי הרמב"ם, שהרי ז"ל שם: "קטן שאכל אחד ממאכלות אסורות או שעשה מלאכה בשבת, אין בית דין מצווין עליו להפרישו לפי שאינו בן דעת. במה דברים אמורים בשעשה מעצמו, אבל להאכילו

3. וכן מוכח מדברי החת"ס, שהרי בשו"ת ח"א סי' צט כתב: "ואנו מצווין על הקטנים שלא להרגילם בחילולי שבת, כמבואר בש"ע א"ח סימן שמ"ג סעי' ג' וכן אסור להרגילו בחילול שבת ומועד אפי' בדברי' שהם משום שבות...", ואם פי' כהפרמ"ג ומשנ"ב שהכוונה אמירה א"כ אינו ענין למש"כ שם, אלא ע"כ שפי' כמו שכתבנו בפנים.

[לאידך יש להעיר, שלכא' אין כוונתו שע"י אי תיקון עירוב עובר ממש על האיסור להרגילם (ספיית איסור לקטן), שהרי אינו מרגילם בידים].

4. וראה גם סי' ס"ב ס"ז בסופו "וכל שכן שלא יולכינו שמה כדי שיביאנו אפילו אין החפץ שלו", ואולי הכוונה שבכהאי גוונא יש איסור ספי', והיינו מרגילו, וכפי שביארנו לקמן בפנים.

5. כיון שדעתו לכך. ולכן לא קשה מידי מסימן רס"ו וסי' ש"א למש"כ לקמן ס"י. וראה מש"כ בזה בתהלה לדוד סק"ב, בדי השלחן אות י"א, העו"ב תתלא ע' 79. וי"ל שחילוק זה מובן מהלשון "להרגילו", דאינו דומה כשקטן עושה איסור מדעת עצמו (אפילו אם הגדול יודע רק שלא מנעו) לקטן העושה מצד שגדול הרגילו לזה.

6. והעירני הרב מיכאל שיחי' לערנער מהערך ערך ספ (הראשון), שהביא כמה דוגמאות שספ הוא לשון אכילה (ספי לי באלי', ספו לי כתורא ועוד) והביא ג"כ הך שלא לספו לי בידים ופי' "שלא יאכיל הקטן בידים".

בידים אסור ואפלו דברים שאסורן מדברי סופרים, וכן אסור להרגילו בחלול שבת ומועד ואפלו בדברים שהן משום שבות".

הרי להדיא בהרישא הביא ב' דוגמאות להיתר, שאין מצווין להפרישו כשאוכל מאכלות אסורות או עשה מלאכה בשבת, וכנגדם בסיפא הביא ב' דוגמאות לאיסור, להאכילו אסור ולהרגילו בחלול שבת. וכמעט מפורש כדברינו, וצ"ע למה לא כתבו כן הפרמ"ג והמשנ"ב.

*

ואם התינוק צריך לכך וכו', יש לדון אם המדובר בהתינוק דלעיל שאינו בר הבנה (כדמשמע קצת מהלשון התינוק [- דסליק מיני]), וכן משמע מהמשך דברי אדה"ז⁷), וא"כ אין כאן חיוב חינוך בכלל, וכל האיסור הוא מצד ספי', ואיסור ספי' מתירים ע"י עכו"ם (דאסור רק מדרבנן) במקום הצורך.

או שמדבר בסתם תינוק ואפילו הוא בר הבנה (ואפילו אביו שם), ולפ"ז יש חידוש גם כלפי דין חינוך שמתירים לא רק איסור ספי' אלא גם מצוות חינוך.

וי"ל שכמו שהתירו האיסור דרבנן דאמירה לעכו"ם התירו גם כן מצות חינוך דרבנן. ומסתימת לשון אדה"ז שלא הזכיר כלום אודות חינוך, יותר נראה לומר שאין כאן היתר של חינוך, אלא דלכתחילה לא נאמר חינוך במקום צורך דקצת חולה וכו', וילע"ע.

ויש להוכיח שקאי כאן גם על קטן שהגיע לחינוך, שהרי לקמן בס"ו אחר שמביא שיטת הרשב"א שמותר לספות לקטן אפילו הגיע לחינוך איסור דרבנן, כתב "ויש לסמוך על דבריהם להקל בדברי סופרים אם הוא צריך לכך ואין שם נכרי להאכילו על ידו", ומשמע דאם יש נכרי שאז מותר גם לדעת הרמב"ם וסייעתו אין לסמוך על הקולא של הרשב"א, ואם ההיתר הנ"ל לדעת הרמב"ם הוא רק כשלא הגיע לחינוך למה כתב כאן (כשמדבר בפירוש בקטן שהגיע לחינוך) לספות ע"י נכרי⁸.

ס"ז - ס"ז

ואף אם אין התינוק צריך לכך אלא שהגדול צריך לכך ... אין איסור לפי סברא זו ... אלא כשנותנו בקביעות תדיר, לכאור' צריך ביאור לשון אדה"ז, שהרי עיקר

7. שהרי זהו סדר דברי אדה"ז: נכרי המאכל לתינוק שאינו בר הבנה אין מצווין להפרישו, אבל אסור לאמור לו להאכיל לקטן, ומ"מ כשהתינוק קצת חולה מותר לאמור לנכרי להאכילו איסור.

8. ודוחק גדול לומר שהכוונה באין שם נכרי אינו להיתר שהביא לעיל לדעת הרמב"ם אלא שגם הרשב"א עדיף לעשות ע"י נכרי, שהרי פשוט הלשון משמע דבמקרה שיש נכרי אין סומכים על דבריהם (של הי"א) להקל כיון שמותר לכו"ע.

ההיתר לצורך גדול לא אמר לנו וכבר מגבילו שמוותר רק אם נותנו בקביעות תדיר, ולכאור' תחילה הול"ל (בלשון חיוב) עיקר ההיתר שגם לצורך גדול מותר, ואח"כ להגבילו שרק אם הוא באופן שאין חשש שמא יסרך⁹.

לבאר זה יש להקדים ביאור דברי הרשב"א, דלכאור' נראה דיש חילוק בין מש"כ בחידושי ליבמות קי"ד למש"כ בשו"ת סימן צ"ב.

דבחיודושים שם כתב: "ומיהו משמע לי דבאיסורין של דבריהם מותר לומר לו לאכול בפירושו, דהא למאן דאמר בשל תורה בית דין מצווין להפרישו בשל דבריהם אין בית דין מצווין להפרישו ... וכיון שכן, כיון דקיימא לן דאף בשל תורה אין בית דין מצווין להפרישו בשל דבריהם מתירין בו דרגא אחת יותר, ומתירין בו אפילו לומר לו לאכול ... אלא ודאי כדאמרן דלא העמידו דבריהם ז"ל אלא אצל גדולים שבישראל ולא אצל קטניהם כנ"ל ואף על גב דאסיקנא התם דאסור משום דאתי למיסרך, לא שייך ההוא טעמא דאתי למיסרך אלא בדבר שאינו לצורך התינוק אלא לצורך הגדול...".

הרי ממה שכתב בתחילת דבריו, שכמו למא"ד ב"ד מצווין להפרישו אין מצווין להפרישו בדרבנן עד"ז מתירין איסור ספי' באיסורים דרבנן, משמע שמוותר לגמרי ספי', בכל מקרה, כמו שאין מצווין כלל להפרישו בדרבנן לאידך מא"ד. וכן משמע מהלשונות שנקט, "מתירין בו דרגא אחת", וכן "לא העמידו דבריהם ז"ל ... אצל קטניהם".

וכן משמע מהמשך דבריו בנוגע יונק תינוק וכו' שכתב "ומכל מקום נראה לי, דאנן דקיימא לן דאין בית דין מצווין להפרישו מביאין לו חלב נכרית ואפילו במקום דאיכא בת ישראל, משום דחלב נכרית ליותר אין בו אלא איסורא דרבנן, ולמאן דאמר אין בית דין מצווין להפרישו באסורין של דבריהם נותנין לו בידים כמ"ש למעלה", ולא התנה שום תנאי שהוא רק כשתינוק צריך לכך וכדו"¹⁰.

והנה אח"כ כתב הרשב"א: "ואי קשיא לך הא דתנן בעירובין פרק בכל מערבין (לא, א) אין מערבין בטבל, ואוקימנא בטבל טבול מדרבנן. ואם איתא טבל דרבנן אמאי לא אף על גב דלא חזי לגדולים הא חזי לקטנים, דהא מאכילין אותן בידים. ואם תאמר מאי דחזי לגדולים בעיא, לא היא דהא תניא התם (ג, א) מערבין לגדול

9. בסגנון אחר, משמעות הלשון הוא ש"לפי סברא זו" יש מקום בפשטות להתיר לצורך גדול, רק שאדה"ז צריך להגבילו כשיש חשש דשמא יבא למיסרך.

10. וראה בית אפרים יו"ד סי' ס"ב (במהדורת תשע"ב ע' עסא), שגם כן דייק כן מהרשב"א, והקשה סתירה ממש"כ בתשובה, ותי' שע"כ כאן מיירי שהתינוק צריך לכך והניחה בצ"ע. ולכאור' הטעם שהניח בצ"ע דסוכ"ס אינו מבואר סתימת לשון הרשב"א, ולפי מש"כ בפנים ניחא.

ביום הכפורים, וקא מפרש טעמא התם משום דחזי לקטנים, והוה ליה כ"ן לנזיר, אלמא כל שראוי לקטנים מערבין בו. אלא משמע דאפילו טבל דרבנן אין מאכילין אותו לקטנים בידיהם, והיינו דאין מערבין בו דהואיל ולא ספינן להו בידיהם מידי דלא חזי אפילו לקטנים קרינן ביה, והויא ליה כטבל גמור. לא היא, דלעולם טעמא דהתם משום דמידי דחזי לגדולים בעיא, ולא דמי למערב לגדול ביום הכפורים דהתם הוא גופיה חזי אפילו לגדולים, אלא דאיסורא דיומא גרים ליה, וכיון דאין איסורו מצד עצמו של עירוב וחזי נמי השתא לקטנים, מיהא מערבין בו אפילו לגדול. מה שאין כן בטבל דאיסורו מצד עצמו, והלכך אף על גב דחזי לקטנים אין מערבין בו לגדול".

ואם נאמר דמותר לגמרי לקטנים, מובן מה שהקשה דחזי לקטנים, והוצרך לתרץ דלא מספיק חזי לקטנים¹¹ כיון שצ"ל חזי לגדולים, חוץ מיו"כ שהאיסור לגדולים הוא רק מצד היומא דקגרים. אבל אם נאמר שלא התירו לספות אלא כשיש צורך לתינוק קשה מעיקרא מאי אק שיא ל"י הלא לא חזי לקטנים, ורק במקום הצורך התירוהו¹².

אבל בשו"ת שם כתב (במענה לשאלת השואל שהקשה על שיטתו שאסור לקטן לינוק חלב אשה אחר שפירש¹³): "... ומה שהקשית מההיא דיונק תינוק אינה, דלא עלה על דעת שנתיר איסורין דרבנן בכדי ושלא לצרכו של תינוק... ובכדי לא ספינן ל"י איסורין דרבנן, אבל כל שיש בו צורך לתינוק מאכילין אותו, ואפילו כל שיש בו צרכו ולא לתינוק [מאכילין]... אלא דכל שהוא לצרכו ולא לצרכו ממש של תינוק גזרינן דילמא אתי למיסרך...". הרי להדיא שאסור גם אצל קטן שבישראל אלא דמקום צורך התירו האיסור¹⁴.

ונראה שאין כאן סתירה, ואדרבה ב' המקורות משלימות זא"ז, דודאי יש איסורים דרבנן גבי קטנים (וכמ"ש בתשובה דלא עלה על דעת שנתיר בכדי), ולכן בכדי אסור לספותם, אלא דבמקום הצורך (בין צורך לתינוק בין צורך גדול), התירו האיסור ואז אמרינן (כמ"ש בחידושים) דלא העמידו דבריהם¹⁵ (ולכן ליכא

11. ואולי י"ל זה ג"כ ע"פ הנ"ל, דכיון שכלפי קטנים הותרו לגמרי לא מפסיק מה שחזי להם.

12. בסגנון אחר: ההיתר הוא דבר צדדי, זה לא מספיק שיהי' נקרא חזי.

13. בחידושים ביבמות לא הביא גמ' זו כשדן בנוגע איסור ספי' דרבנן, אלא אח"כ בהמשך הסוגיא דן בזה כמו שהבאנו בפנים.

14. ולפי מה שכתב הרשב"א ביבמות מובן היטב קושיית השואל, שלכאוי' הבין דבריו שם כמ"ש לעיל בפנים שהותרה לגמרי.

15. או י"ל שהכוונה בלא העמידו דבריהם, לא שלא אמרו דבריהם אלא שלא העמידו דבריהם בחוזק (ע"ד הלשון עומד על דעתו), ולפ"ז ליכא סתירה בכלל בין הלשונוות. אבל מ"מ דייקנו גם מתחילת דבריו ביבמות שם.

גם חיוב חינוך, ועד"ז בשו"ת שם וכן דבריו בחידושים בתחילת דבריו כתב הלשון שהתירו האיסור דרבנן).

בסגנון אחר, הא דסתם דבריו בחידושו ביבמות שמותר לגמרי גבי קטנים, זהו אחר שאנו מתירים לצורך התינוק.

ועכצ"ל שכן הוא כוונת הרשב"א ביבמות, שהרי בר"ה (ל"ג ע"א) בנוגע קטן התוקע בשופר כתב: "ומיהו אפשר דהא לאו צורך ממש של תינוק הוא ולא ספינו להו בידים, אלא כל שהוא צריך לו ממש, וכמו שכתבתי שם ביבמות פרק חרש". הרי מפורש שכוונתו ביבמות להתיר רק במקום הצורך.

ולפי זה צריך לאמר דמש"כ הרשב"א בנוגע עירובין דטבל דרבנן חזי לקטנים אף שאינו חזי לדידהו אלא במקום הצורך, מ"מ כיון שלקטנים הצריכים לכך מותר לגמרי, עד כדי כך שאין בו איסור חינוך – חזי מקרי¹⁶.

ונמצא מבואר מזה דיסוד ההיתר של הרשב"א הוא שבאיסור דרבנן כשיש צורך לקטן "לא גזרו בו חכמים כלל" כלשון אדה"ז¹⁷ ¹⁸, ומשמע שלא גזרו בו כלל לא מצד איסור ספי' וגם לא איסור חינוך¹⁹, בין אם הסיבה הוא צרכו של קטן או צורך הגדול²⁰. ולכן לא הוצרך אדה"ז להשמיענו עיקר ההיתר דלצורך גדול כיון שהוא כבר מובן מיסוד ההיתר דצורך דכילל בתחילת הסעיף.

אלא דלפ"ז צ"ב לשון אדה"ז בתחילת הסעיף שכתב "כל שהוא לצרכו של תינוק כגון אכילה ושתייה לא גזרו בו חכמים כלל", ולא כתב בסתמא "כל שהוא

16. וראה ביד אפרים יו"ד סי' ס"ב (במהדורה הנ"ל עמוד ס"ב) מה שכתב לתרץ קושיית השהע"מ מהא דאין מפנין אפילו טבל דרבנן, דשם הוי מוקצה אבל בעירובין לא אזלינן בתר מחשבתו אלא כיון דעכ"פ חזי לשום אדם כגון קטנים שצריכים לזה שפיר מותר לערב בו.

17. ולפ"ז נמצא דהא שמבואר מדברי אדה"ז בשיטת הרשב"א דבמקום הצורך לא גזרו חכמים כלל, מקורו מצירוף ב' המקורות ברשב"א ביחד, כנ"ל בפנים (או בעיקר מדבריו בשו"ת).

18. ואולי י"ל שזהו גם הטעם למש"כ אדה"ז בס"ז "דאסור לענותו", כיון שלא גזרו בו חכמים אין ענין לחנכו בזה, ואין זה אלא עינוי.

19. ולפי זה יובן לשון אדה"ז בתחילת ס"ו "כל שהוא לצרכו של תינוק כגון אכילה ושתייה לא גזרו בו חכמים כלל, ומותר להאכילו בידים כל דבר שאין איסורו אלא מדברי סופרים אם צריך לכך...", דלכא' הול"ל בקיצור ש"א דמותר להאכיל בידים איסור מד"ס לתינוק כשצריך, ולמה כתב כל הבבא הראשונה ("כל ... כלל")? וע"פ הנתבאר בפנים מובן, דתחילה הגדיר עיקר ההיתר של הרשב"א שלא גזרו חכמים כלל איסורים דרבנן כשהתינוק צריך לכך, ולכן מותר לספות בידים, ולכן ג"כ אין בו משום חינוך.

20. וכן משמע להדיא בשו"ת שם דההיתר לצרכו של תינוק ולצורך גדול כחדא ניהו (רק בלצורך גדול לפעמים ניתוסף חשש חדש דילמא אתי למיסרך).

לצורך לא גזרו בו חכמים כלל". ואולי הוא משום דבדבר שהוא לצורך הגדול לפעמים גזרו בו במקום שיש החשש דשמא אתי למיסרך.

או י"ל באו"א, דבתינוק לא גזרו חכמים ומוותר ליתן לו ואין צריכים לערוך חשבון אם יסרך או לא כיון שהוא לצורך הקטן, וכל החשש דשמא אתי למיסרך וצריכים להיזהר שלא ליתן לו באופן שיסרח בו ואין מתירים איסור דרבנן בכדי שייך רק בגדול. ולכן כתב אדה"ז בנוגע הגדול באופן של שלילה, הדגיש שכאן בגדול צריכים להיזהר שלא יסרך בו. אלא דיש לעיין בזה שהרי משמעות לשון הרשב"א ואדה"ז דס"ז, משמע דבאמת יש מקום לחשוש דשמא יסרך גם במאכיל תינוק לצרכו, אלא שבפועל אין חשש זה, שהרי יודע שבשביל שהוא קטן מתירים לו.

וילע"ע בכ"ז.

*

לפיכך מותר להטעים לתינוק ... וכל זה כשמאכילים איסור לתינוק לצרכינו וכו', בפשטות משמע שבא כאן לבאר עיקר ההיתר של טעימה מקידוש דבית הכנסת והא דמאכילין את הקטן לפני קידוש, אלא שק"ק לפרש הכי שהרי כבר ביאר בסימן רסט היתר לכו"ע (דהוא רק איסור שהזמן גורם) ולמה לי היתר שקאי רק לשיטת הרשב"א, ועוד דלפי זה אינו מובן כ"כ המשך ההלכה (לפיכך...)²¹.

לכן נראה שהמשך דבריו הוא כך, אחר שביאר שיש חשש אתי למיסרך באיסור דרבנן שנותנים לקטן, אבל חשש זה הוא רק כשנותנו לו "בקביעות תדיר"²², לפיכך מותר ליתן לתינוק להטעים כיון שאין זה בקביעות, ואח"כ בסעיף ז' ממשיך שכל שהוא לצרכו של תינוק אין בו חשש אתי למיסרך, ולכן מותר להאכילו קודם קידוש.

בסגנון אחר, ההיתר של סי' רס"ט לא מספיק בשביל הרשב"א כיון דמ"מ למה לא חיישינן דילמא אתי למיסרך²³, ולכן הוצרך לבאר שגם לפי הרשב"א בכי האי גוונא לית בי' משום דילמא אתי למיסרך.

21. שהרי דייקנו לעיל בסגנון אדה"ז שעיקר דבריו הם ההגבלה דשמא יסרך ולא ההיתר דעושה לצורך גדול, וא"כ הלפיכך קאי על החשש שמא יסרך.

22. ביאור כפל הלשון קביעות תדיר נראה שהוא להוציא מילה ביו"כ, שאף שהוא בקביעות בכל פעם שיחול מילה ביו"כ אבל מ"מ אינו תדיר בכל שנה ושנה (שהרי לא בכל שנה יש מילה ביו"כ, משא"כ – לדוגמא – זמן דיו"כ). וראה לשון התוס' שבת קלט ע"א סוד"ה וליתן, ור"ן שם.

23. משא"כ להחולקים עליו נראה דהחשש דדילמא אתי למיסרך הוא רק ביו"כ [מצד החומרא דיו"כ (ראה שו"ע אדה"ז סימן תרכא ס"ד)] וכשות [או"ל שיש חשש גדול יותר שיקילו בו (ראה הסוגיא בשבת קלט, וברש"י שם)], ואכמ"ל.

ס"ה

אע"פ שזהו צורך מצוה, מכל מקום כיון שכשיגדל יאסור לו לכן גם עכשיו אסור משום שמא יסרך בכך ויטעום ממנו גם כשיגדל, כמו שיתבאר בסי' תרכ"א, לכאור' הכוונה בה"אע"פ" הוא להיתר אחר ממה שהתחיל בו סעיף זה, דאף שאין בו משום חינוך מצוה (כיון שלא יוכל לעשות כשיגדל), מ"מ יהי' מותר מצד צורך מצוה דעכשיו.

ומוכה מכאן דספי' ביו"כ (אפילו בקטן שהגיע לחינוך עינוי דבי' עסקינן²⁴) הוא רק מדרבנן, ולכן מצד שיטת הרשב"א דלעיל ס"ו יש היתר לצורך מצוה, דאילו הוה דאור' אין מקום להתיר לצורך מצוה (שהרי גם להרשב"א ההיתר דלצורך הוא רק דרבנן).

וא"כ הא דהביא הא דאתי למיסרך בסי' תרכ"א בסתמא, לפי הרמב"ם נצרך רק לקטן שלא הגיע לחינוך עינוי (שהרי אין סופין לקטן איסור דרבנן), ולפי הרשב"א צריכים טעם זה לאסור גם לקטן אחר שהגיע לחינוך עינוי.

ולפי זה נמצא שאף שתחילת הסעיף קאי לכו"ע ההמשך "אע"פ שזהו..." הוא רק לשיטת הרשב"א, וכן סוף הסעיף "ולכן כל..." קאי רק בשיטת הרשב"א כפשוטו²⁵.

ס"ט

כיון שהוא נתן לו האיסור, בהוספה זו מסביר אדה"ז החומר דמאכלות האסורות, דבנתנית האוכל נותן לו האיסור, משא"כ בסעיף י' שאינו נותן לו האיסור רק דבר שיכול לעשות בו איסור (שאז אינו אסור כל שאין דעתו לכך כמו שביארנו בקיצור לעיל הע' 5).

ס"י

מותר ליתן לתינוק בשבת חפצים שיכול לעשות בהם מלאכה לעצמו ואפילו אם ידוע שיעשה בהם, ראה בקצות השולחן סי' קמ"ז בדי השלחן ס"ק י' ביאר מקור אדה"ז דהוא מהא דאמרו דמותר ליתן חגב טהור (כיון דליכא חשש מאכלות אסורות), ולא אישתמט לומר שהוא דוקא בחול ולא בשבת שיכול לבא לידי כמה מלאכות, כגון לצדו או לתלוש כנפיו או להמיתו. אבל מ"מ לא ציין מקור לעצם הסברא.

24. דאי קאי בקטן שלא הגיע לחינוך עינוי, אין צורך בהיתר מיוחד דלצורך מצוה, אלא הול"ל בקיצור שאסור דילמא אתי למיסרך כבסימן תרכא.

25. ואין להקשות למה הביא שיטת הרשב"א בסתמא, די"ל כיון שכאן אוסר, ורק שמביא סברא (שאינו קיים למסקנא) להתיר, לא חש להדגיש שסברא זו הוא רק להרשב"א.

ונראה שמקור ההסברה הוא במג"א סי' תרט"ז סק"ב שכתב "ומ"מ נ"ל דלא תתן להם [- קטן שהגיע לחינוך מצות עינוי] לאכול דהוי כמאכילו נבילות בידיהם, ול"ד לסוכה שרשאים ליתן לו לאכול חוץ לסוכה, דהתם באכיל' אין איסור והיא נותנת לו ומה לה אם יאכל בסוכה או חוץ לסוכה ואינה מחוייבת להכניסו לסוכה, משא"כ כאן דהאכילה בעצמ' אסור והוי כנותנת לו נבילה, אלא כשאוכל א"צ להפרישו, עיין סי' שמ"ג", הרי שיש חילוק בין איסורי מאכלות²⁶ דאז הוי כמאכילו נבילה לדבר שהוא בעצמו מותר רק שצריכים לאכלו במקום מסויים – בסוכה, וא"כ אינו נותן לו האיסור, רק שהוא יכול לעשות בהדבר איסור (- בנדו"ד לאכלו חוץ לסוכה).

ויש להעיר שבסי' תר"מ ס"ד הביא אדה"ז המג"א²⁷ בלשון זה "אמו אינה חייבת לחנכו במצות והרי היא אצלו כשאר כל אדם, ומותר לה ליתן לפניו לאכול חוץ לסוכה, אע"פ שיודעת שבודאי לא יכנס לסוכה לאכול אלא יאכל במקום שנתנה לפניו אין בכך כלום, כיון שאינה אומרת לו שיאכל חוץ לסוכה".

ולכאוי' עיקר ביאור המג"א (החילוק בין איסורי מאכלות לדבר שהוא בעצמו מותר) חסר בשו"ע אדה"ז, ואולי צריכים להעמיס חילוק זה במש"כ "כיון שאינה אומרת לו שיאכל חוץ לסוכה", שאין הכוונה רק להשמיענו דבכי האי גוונא שאומרת לאכול חוץ לסוכה אסור, כיון דהוי אמירה לתינוק שאסור, אלא מבאר (גם) טעם ההלכה²⁸, שבזה מודגש דהוי שני דברים האכילה לחוד דהוי היתר ומקום האכילה לחוד, ולכן בנתינת המאכל אינו נותן לו איסור.

ואף שיודע בוודאי שלא יאכל בסוכה, או בנידון סי' שם שיאכלנה בוודאי, מ"מ צריכים לחלק מהו המכוון של מה שנותן לתינוק, במאכל אסור נותן לאכול והאיסור הוא האכילה, משא"כ כאן שנותן לאכול והאיסור הוא האכילה חוץ לסוכה או שבירת האותיות שזהו כבר ענין אחר²⁹.

ולפ"ז צריך לאמר באומרת לו לאכול חוץ לסוכה אין זה החסרון של אמירה לתינוק שכתב בסי' שמג ס"ו דאסור, ולעיל ביארנו דהוי רק דרבנן, אלא כאן גרע טפי דאינו רק אומרת לתינוק לעשות האיסור אלא **דבעת נתינת המאכל** אומרת לו לאכול חוץ לסוכה, וא"כ נמצא דהמכוון של נתינה זו הוא האכילה חוץ לסוכה ולכן אסור מצד עיקר איסור ספי'.

26. כדיוק לשון אדה"ז, ובפשטות הכוונה באיסורי מאכלות הוא לאיסורים שהזמן גורם כולל אכילה ביו"כ וכדו', ולא נקט מאכלות אסורות דהוי רק כטריפה וכדו'.

27. כ"ה הציון בדפו"ר.

28. ולכן כתב כיון ולא אבל.

29. ראה מה שנסמך בשו"ע אדה"ז החדש הע' פא.

ולהוסיף, האחרונים (לבושי שרד סי' תר"מ ס"ק י"ד, פמ"ג א"א ס"ק ג') הקשו סתירה בין מש"כ המג"א שם בס' תרט"ז למש"כ כאן בס' תר"מ "דמכל מקום משמע דאחר לא יכול להאכילו בידיים, כמו שכתבי סימן רס"ט", ולכן הגיהו כאן דאחר יכול להאכילו. ואם נאמר³⁰ שלפי דברי אדה"ז מיושב סתירה זו, דבס' תרט"ז מדבר כשהאחר אינו אמור להתינוק לאכול חוץ לסוכה ובס' תר"מ מדבר בגוונא שאומר לו בפירוש לאכול חוץ לסוכה³¹, יש לנו עוד ראי' שאמירה לתינוק בעת הנתינה הוי ספי' מעלייתא, ולא רק איסור מדרבנן (ככל אמירה לתינוק), שהרי המג"א קאי במאכיל בידיים.



30. רק שיש להסתפק בזה, דאין זה משמעות המג"א, וראה הערה שאח"ז.

31. ולפי זה מש"כ כאן "כיון..." מקורו במג"א כאן ודלא כמ"ש בפנים, להעיר דבשו"ע אדה"ז מהדורא הישנות יש רק ציון אחד לסי' תרט"ז בסוף הסעיף.

 הרב מנחם מענדל קמינקר

איסור זמני ואיסור עצמי בשייכות לאיסור לא תאכילום

א.

ידוע דקיי"ל להלכה דאסור לספות לקטן איסור בידים. היינו שאף דקיימא לן דאין ב"ד מצווין להפרישו לקטן העובר על דברי תורה (אבל אביו מחויב להפרישו כשהגיע לחינוך), מ"מ נקטינן להלכה דאסור לגדול להאכיל לקטן איסור בידיים¹. הנה באמת כבר עסקו בסוגיא זו גדולים וטובים מביני דת וטעמיה, ו"דיו אילו ימי" נשפך על סוגיא זה, על כן בזה באנו רק לסכם, ואולי גם לפרש סברת הדברים באיסור זה, ובפרט בשיטת רבינו הזקן ובדברי כ"ק אדמו"ר בעזה"י.

והנה כמפתח למנעול נקדים לעיין במה שפסק אדמו"ר הזקן בענין זה בכו"כ מקומות מפוזרים בשו"ע שלו.

א. **ראשית** יש לעיין במקומו העיקרי בדין זה באו"ח סי' שמ"ג בסעי' ה' וז"ל שם:

"..אבל לספות לו איסור בידים אסור לכל אדם מן התורה, אפי' אינו בר הבנה כלל, שנאמר "לא תאכלום" ופירשו חכמים לא תאכילום לקטנים אפי' דברים האסורים מדברי סופרים אסור להאכילו אפי' הוא צריך לכך... וכן אסור להרגילו בחילול שבת ומועד אפי' בדברים האסורים משום שבות". וזה שיטת הרמב"ם² דאיסור ספיה הוה גם באיסורים שהם מדרבנן.

ובסעי' ו' מביא שיטת הרשב"א³ החולק על הרמב"ם הסובר שמותר להאכיל לתינוק כל שהוא לצרכו של התינוק באיסור מדברי סופרים, ומסיים "...שיש לסמוך על דבריהם אם הוא צריך לכך ואין שם נכרי להאכילו ע"י". דמשמע שיש לסמוך על דבריהם הרוצה להקיל והמחמיר כדעת הרמב"ם יחמיר לעצמו. וע"פ שיטה זו מתיר שם להטעים לתינוק מכוס של קידוש שמקדשין בבית הכנסת, ע"ש⁴.

1. טו"ר שו"ע סי' שמ"ג, וכדלקמן.

2. הל' מאכלות האסורות פי"ז הל' כ"ז.

3. ע"פ שו"ת הרשב"א ח"א סי' צ"ב, ועיין חידושי הרשב"א (והר"ן) ביבמות דף ק"ד ע"א, ונמצא דלהלכה למעשה כתב החמיר כ"ז שאינו צורך התינוק, וראה מ"א כאן סק"ג.

4. ומבאר שם שמותר מצד שהוא איסור מדברי סופרים, ועוד צ"ל דבר שאינה קבוע ותדיר, שאין חשש שמא יסרך בעשיית דבר זה ע"ש.

איסור זמני ואיסור עצמי בשייכות לאיסור לא תאכילום _____ קכט

ובסעי' ז' כתב ע"פ הנ"ל להתיר להאכיל לתינוק קודם קידוש "וואסור לענותו, וכן כל כיוצא בזה בשאר כל איסורי דברי סופרים". דמשמע דאסור להחמיר על התינוק לענותו שלא לאכול. ולכאורה נראה כסתירה דלעיל בס' ו' משמע שהרוצה להקל כדברי הרשב"א יש לסמוך עליו, אבל כאן כתב שאסור להחמיר נגד שיטת הרשב"א - "אסור לענותו"⁵?

ב. והנה המעיין יותר בזה יתגלה לעיניו מה שביאר אדמו"ר הזקן בס' רס"ט סעי' ג' בהיתר הנ"ל להאכיל לתינוק קודם קידוש, משום "שלא אסרו להאכילו איסור בידים אלא כשהמאכל מותר מחמת עצמו אלא שהוא זמן האסור באכילה מותר להאכיל לקטן שהרי מאכילים הקטנים ביום הכיפורים אפילו לקטן שאין בו חשש סכנה אם יתענה".

וא"כ נתוסף עוד בסתירה הנ"ל דאין זה רק שיש להאכילו באיסורים שהם מדברי סופרים, אלא אפי' איסורי תורה הוה מותר לאכילו כ"ז שהוא איסור שהזמן גורם! וא"כ יש כאן ג' מקומות הסותרים זה את זה, א- שיש להקל כהרשב"א בדברים האסורים מדבי סופרים ורק כשאין נכרי, והוה רק כסמך להרוצה לסמוך עליו להקל כשיש צורך. ב- דאסור להחמיר נגד הרשב"א - ואסור לענותו- באיסורים שהם מדברי סופרים. ג- שבכל איסור גם באיסורי תורה יש להקל לכתחילה אם הוא איסור זמני?⁶

ג. ותו אחר שקבע לנו אדמו"ר הזקן יסוד זה דכל מאכל שהזמן גורם אין עליו האיסור של "לא תאכילום", ולכן "מאכילים הקטנים ביום הכיפורים אפילו לקטן שאין בו חשש סכנה אם יתענה". יש לעיין בכלל זה גופא, דהנה בס' תרט"ז כתב אדמו"ר הזקן בסעי' ד' בנוגע חינוך קטן להתענות שעות ביוה"כ וז"ל: "... אבל אמוז אינו מצווה על כך, אבל מ"מ אסור לה ליתן לפניו לאכול דהרי זה כאלו מאכילו בידים".

ולכאורה קשה הרי כבר קבע שאין שייך כאן איסור אכילה בידיים באיסור זמני?⁸ ועד"ז קשה מסי' תר"מ (סעי' ד') בונגע סוכה דמשמע דאסור להאכילו חוץ

5. ראה שו"ת צ"צ שער המילואים סי' י"ג, וספר קצות השולחן סי' קמ"ז סק"ז.

6. ע"פ שו"ת צ"צ הנ"ל.

7. וה"ה בכל גדול שאינו מצווה על חינוך הקטן.

8. עיין תהל"ד בס' שמ"ג שהקשה כן על המ"א. ונראה שמסיק שהמ"א לא סמך על חילוק זה באיסורים שהם מדאורייתא, ולכן התיר להאכיל חמץ לתינוק רק ע"י נכרי ולא ע"י ישראל עצמו. אבל לדעת רבינו אדמו"ר הזקן בס' ת"נ סכ"ה נשאר בזה דמותר להאכילו ע"י ישראל משום דהוה איסור זמני (הובא בהפנים). ועיין בשו"ת בת עין סי' ה' - שהקשה כן גם על אדמו"ר הזקן. ועד"ז בפמ"ג סי' תר"מ א"א סק"ג בנוגע סוכה וכדלקמן.

לסוכה⁹. וכן בסי' תע"א (סעי' י') דאוסר שם ליתן מצה בערב פסח לתינוק עיין שם. וא"כ קשה כנ"ל הרי כל אלו הם האיסורים זמניים ולמה אסור (לגדול אחר שאינו אביו) להאכילו¹⁰?

ד. **ועוד** יש לעיין במה דאיתא בשו"ע אדמה"ז סי' תרנ"י דמותר להאכיל לתינוק (בחולה שאין בו סכנה) חמץ כשאי אפשר ע"י נכרי, והוא בפשטות כנ"ל משום דהוה איסור זמני ואין בו האיסור של "לא תאכילום". וצ"ע שהרי חמץ שעבר עליו הפסח אסור בהנאה לעולם, ונעשה דבר האסור. א"כ אין האיסור של חמץ איסור זמני שהרי כשיבא זמן האיסור הרי זה נעשה דבר האסור בעצם, וצ"ע איך יכולים להאכיל חמץ לקטן?

ה. **ויותר** קשה דמפשטות הבנת הדברים בסי' שמ"ג האיסור דלא תאכילום הוא גם בנוגע למלאכת שבת, כמובן מסעי' ה' הנ"ל "וכן אסור להרגילו¹² בחילול שבת ומועד אפי' בדברים האסורים משום שבות¹³". וכן משמע מסעי' י' ד"מותר.. ליתן לתינוק עוגה שכתובים עליה אותיות שאסור לאכלה בשבת... רק שלא יתן לתוך פיו של תינוק", והוא בפשטות משום דאסור משום לא תאכילום לספות לו בידיים.

9. ועיין מ"א הנ"ל. ומ"א בסי' בתרט"ז סק"ב "...שרשאים ליתן לו לאכול חוץ לסוכה" וכו' ע"ש וי"ל דכ"ז שאינו אומרת לו לאכול חוץ לסוכה ורק מניחה לפניו דמותר, הוה ע"ד דברים שיכולים לעשות בהם מלאכה- שמ"ג סעי' י' - דפעולת הנתינה אינו גורם ישיר להמלאכה\איסור ולכן אינה מתיחס להגדול ואינה עובר על לא תאכילום.

10. ועוד יש להביא מהתה"ד שם שהקשה על אדמו"ר הזקן שבסעי' י' כתב לאסור "...ואפי' הוא איסור שהזמן גורם?" וי"ל בפשטות כשלא לצורך כלל לא התירו אפי' איסור זמני, אבל לאיזה צורך יש להתיר מטעם זה דאיסור זמני וכדלקמן.

11. סעי' כ"ה. ראה בתה"ד שם בנוגיע שיטת המ"א.

12. וראיתי בספר אורה ושמחה על הרמב"ם - שרצה לתרץ בדברי הרמב"ם במאכלות האסורות שם, דכוונת הרמב"ם "וכן אסור להרגילו בחילול שבת וכו' " אינו משום איסור לא תאכילום (משום דאינו כאיסור לא תאכילום הנזכר באיסור דם וכו' דמדובר באיסור עצמי ולא זמני (וכדלקמן), ואיסור שבת הוה אסור זמני), ורק משום טעם אחר שלא להרגילו הוא איסור מדברי חכמים ע"ד משום חשש אתי למיסרך ע"ש. אבל זה היפך פשטות הבנת הרמב"ם שם דהוה המשך לאיסור לא תאכילום. וכן נקטו הפוסקים בפשטות כמו באיסור נתינת כיס לתינוק (כשהוא עומד) משום איסור דלא תאכילום- ראה סי' רס"ו. וראה הערת הרב ד.ג. שטיינמעץ בקובץ זה, ודבריו ברורים.

13. ראה שו"ת בת עין שם שהקשה מפשטות השקו"ט של הגמ' שם ביבמות דכל הדיין בקשר לחילול שבת הוא רק אם מצוין להפרישו אם לאו, אבל לצוותו לכו"ע אסור? (וכן הקשה מדרשת המכילתא ע"פ "לא תעשה כל מלאכה...ובנך" ע"ש).

איסור זמני ואיסור עצמי בשייכות לאיסור לא תאכילום _____ קלא

וכן כתוב בסי' רס"ו סעי' י' בנוגע נתינת כיס לתינוק ..כשנותנו לו או אפי' לחרש ושוטה צריך ליתנו להם כשעקרו רגליהם ללכת וליתלו מהם כשהם רוצים לעמוד, כדי שלא יעשו עקירה והנחה... שאף שאינו מצווה על שבייתם מ"מ הרי אסור להאכילם דבר האסור מן התורה". וכן בסי' ש"א סעי' כ"א בנוגע בנים היוצאין בזגין דג"כ אסור משום כמאכילו איסור בידיים ע"ש.

וצ"ע הרי כל איסורי שבת הוה איסור זמני כמו יוה"כ, ולמה יהי' אסור משום "לא תאכילום"?

ב.

והנה יש לבאר כל זה ע"י הקדמת עיון במקור החילוק בין איסור זמני לעצמי בקשר להאיסור של לא תאכילום:

כשמעייין בדין זה מוצאים אנו שכל איסור זה נלמד דווקא מאיסורים שהם איסורים עצמיים. דאיתא במס' יבמות (דף קי"ד ע"א) "ת"ש לא תאכלום כי שקץ הם לא תאכילום, להזהיר הגדולים על הקטנים. מאי לאו דאמר להו לא תאכלו? לא, דלא ליספו ליה בידיים. תא שמע כל נפש מכם לא תאכל דם, להזהיר הגדולים על הקטנים. מאי לאו דאמרי להו לא תאכלו? לא, דלא ליספו להו בידיים. ת"ש אמור ואמרת, להזהיר גדולים על הקטנים. מאי לאו דאמר להו לא תיטמו? לא, דלא ליטמו להו בידיים. וצריכי דאי אשמעינן... ע"כ.

והנה מכאן נקטו הפוסקים ללמוד בנין אב לכל התורה כולה דאסור לספות איסור לתינוק בידיים¹⁴.

14. הרמב"ם מאכלות האסורות שם, שו"ע או"ח סי' שמ"ג. אבל עיין דעת הטור ביו"ד סי' שע"ג דסובר דהוה ג' כתובים הבאים כאחד ואין מלמדין, משא"כ דעת הרמב"ם הנ"ל, ועיין ב"י סי' שמ"ג ובשו"ע סי' שע"ג. אבל עיין ב"ח וט"ז שם (סק"א) דגם לפי דעת הטור שפיר הוה מלמדין, וכפשטות הסוגיא הגמ' ביבמות הנ"ל. וראה פרמ"ג שם.

[ובשו"ת בת עין שם רוצה לבאר ע"פ מחלוקת זו של הטור והרמב"ם - דלפי הטור הוה ג' כתובים ואין מלמדין, ולפי הרמב"ם הוה צריכותא ומלמדין- האם יש לחלק באיסור זמני, דלפי הטור האיסור בשאר איסורים הוא מדרבנן (לפי דאורייתא הוה ג' כתובים אלו באים כאחד, וגזרו בשאר מצוות) משום שלא להרגיל לעבירה, ומטעם זה אין סברא לחלק בין איסור זמני ועצמי (לפי שכל חילוק זה אינו אלא אם מלמדין משרצים וכו'), ולכן בכל איסור דאורייתא החמיר המ"א ואדמ"ר הזקן כהטור דאסור לספות ליה גם איסור זמני. ע"כ.

ודוחק לפרש כן חדא מהנ"ל דמסקנת רוב הפוסקים הוא דהטור ג"כ סובר דהוה בנין אב? (ותו צ"ב על מה שרצה לחלק בדעת הרמב"ם שאין למדין לביאות האסורות, ואכ"מ).

והנה בזה שמלמדין איסור זה הוא דוקא בדומיא להני תלת, אבל אם יש איזה פירכא מלהשוות איזה דין אזי לא ילפינן מינייהו. וכמו שכתב התוס' פסחים¹⁵ בנוגע אכילת קרבן פסח לקטן דהוה שלא למנויו, וז"ל: "וואור"י דהתם ילפינן מלא תאכלום ולא אסור אלא דומיא דשרצים ונבילות, אבל כה"ג דאיכא חנוך מצוה שרי"¹⁶.

ולכן מובן ופשוט שיש לחלק בין איסור זמני לאיסור עצמי, דלפי הנ"ל כל הדין דלא תאכלום וכו' הוא רק באיסור עצמי, משא"כ בענין שמדובר באיסור זמני אזי אין לומר כאן באיסור זה האיסור של לא תאכלום.

אבל עדיין צריך לבאר, שע"פ הנ"ל כל האיסור של "לא תאכלום" הוא רק באיסור עצמי, א"כ למה מצאינו איסור זה גם באיסורים זמניים של שבת סוכה וכו' כנ"ל?

ג.

וי"ל הביאור הוא שחילוק זה בין איסור עצמי לזמני שייך לומר רק באיסורים שהם איסורי אכילה (או טומאה) וכדומה ולא בשאר איסורים, כדלקמן.

ויובן זה ע"פ מקור דברים אלו בהמ"א¹⁷, וז"ל: "ויש חילוק בין אכילת איסור לאכילת היתר בזמן האסור וכמ"ש התוס' בפסחים דף ק"ו ע"ב", ע"כ.

וי"ל התוס' שם: "מה שמקשי' השתא בהמתן של צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה? י"ל דהכא שהמאכל מותר אלא שהשעה אסורה אין שייך להקשות, ובמקום אחר מפורש" עכ"ל. ובגיטין דף ז' בסוגיית בהמתן של צדיקים, מחלק תוס' בין דברים של אכילה לשאר איסורין - "דלא פריך אלא גבי מידי דאכילה דגנאי הוא לצדיק שאוכל דבר איסור..." , ומחלק עוד בנוגע איסורי אכילה - "בסיס תבשילא דבבלאי בצומא רבא דמערבא אין דבר מגונה כל כך אכילה של היתרא בשעת האיסור". עכ"ל במס' גיטין.

וצ"ב בדברי התוס' דלמה יש הקפדה דוקא באיסור אכילה דאין הקב"ה מביא תקלה, ולא בשאר איסורים? וכן מהו הבנת החילוק בין איסור זמני לאיסור עצמי (באיסורי אכילה) שדוקא באיסור זמני אמרינן שאין הקב"ה מביא תקלה?

והנה פשוט הבנת חילוק זה בין איסור זמני ועצמי הוא, שבאיסור זמני הוה רק איסור גברא ולא איסור חפצא, וזאת משום שהדבר - החפץ - מצד עצמו אין

15. דף פ"ח ד"ה "שה לבית".

16. מובא להלכה במ"א סי' שמ"ג סק"ג ושו"ע רבינו סעי' ח'. וראה לקו"ש חכ"ו עמ' 69.

17. בסי' רס"ט סק"א. וגם מצאינו חילוק זה מובא בהרשב"א (יבמות דף קי"ד ד"ה ואי), וראה ספר חנוך לנער פרק ו' סקט"ו שדן בזה.

איסור זמני ואיסור עצמי בשייכות לאיסור לא תאכילום _____ קלג

בו צד איסור, וכל האיסור שנעשה בו הוא רק מצד מצב חיצוני - פעולת הזמן הפועלת שיחול עליה שם איסור, וכארי' הוא דרביע עלי'.

וע"פ זה מובן הבנת חילוק זה בנוגע לזה שאין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים, וכמו שפ' הר"י ענגל¹⁸ "ולכן לא שייך ב' השתא בהמתן וכו' כיון שאין בא איסור עצמי למעיים". ז"א לפי שהגנאי הוא בזה שיש איסור שנאכלת ע"י הצדיק ונכלל בו ונכנס בגופו, לכן עיקר הגנאי הוא רק כשהדבר מצד עצמו הוא דבר האסור - איסור חפצא¹⁹. אבל כשהדבר הוא דבר מותר מצד עצמו רק שתנאי של הזמן פעולת להשוות אכילה זו לאיסור, אזי אין בזה כ"כ גנאי בהאכילה, שאין נכנס בו דבר טמא ואסור מצד עצמה, והוה כמו שאר איסורים שאינם איסורי אכילה²⁰.

וכן בנוגע לאיסור שאינו איסור אכילה לא אמרינן שיש שמירה זו, משום ששמירה זו הוא רק בנוגע איסורים הפועלים בהגוף של הצדיק ע"י אכילת האיסור הנכנס להמעיים שלו, אבל באיסור שאינו בהחפצא ולכן אינו פעולת בהגוף הצדיק אזי אין לו שמירה זו (ו"אין אדם צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא").

והיוצא מהתוס' הנ"ל דאיסור זמני הוה קל טפי מאיסור עצמי דאיסורם הוה רק בהגברא ולא בהחפצא. ולכן מובן לענייניו לגבי איסור לא תאכילום שיש לחלק בין איסור עצמי לאיסור זמני, דלהיות דאיסור זה נאמר באיסור עצמי כמו בשרצים דהם יותר חמור משום שאיסורו הוא בהחפצא, משא"כ באיסור זמני דקיל טפי דאיסורם הוא רק בהגברא אזי בזה אין למילף דאסורים משום לא תאכילום.

אבל ע"פ הנ"ל עדיין אינו מתורץ דלמה מצינו חילוק זה - בין איסור עצמי לזמני - רק באיסורי אכילה ולא בשאר איסורים, דאם למידים איסור שלא תאכילום משרצים ודם דהם איסור עצמי, א"כ מאי שנא שאר איסורים מאיסורי אכילה, והרי גם בשאר איסורים ה' לחלק כן, דסו"ס אם הוא איסור זמני הרי הוא רק איסור גברא ויותר קל מאיסור עצמי, ואין למדין מאיסור עצמי (שרצים וכו') דהוא איסור יותר חמור. וא"כ למה בשאר איסורים (כגון חילול שבת הנ"ל) אינו מחלק בהכי, ואסור בכל מקרה?

ד.

ויובן זה ע"י הקדמה כללית בהחילוק בין מהות איסור מאכלות האסורות, ומהות האיסור של שאר איסורים. והוא שמהות ושוורש איסורי אכילה הוא משום

18. בית אוצר כלל קכ"ה, ועיין ג'כ ספרו אתון דאורייתא כלל י', וכאן חזר בו ממה שכתוב שם דאיסור זמני הוה ג"כ בהחפצא רק בהגברא. וראה שיחת אחרון של פסח תשל"ו,

ועיין ג"כ בלקו"ש חכ"ג עמ' 105.

19. וחיותו הוא מג' קליפות הטמאות ראה לקו"ש שם.

20. ועד"ז ביאר בספר קובץ ביאורים גיטין אות ו'.

הנפעל - הפעולה של הדבר איסור על האדם, משא"כ בשאר איסורים (בכללות) תכלית ושורש האיסור הוא עשיית הגברא - הפעולה בעצמה.

ביאור הדברים: מצאנו בראשונים שפירשו טעם ושורש איסור מאכלות האסורות, והוא "רק טהרה בנפש שתאכל דברים נקיים שלא יולידו עובי וגסות בנפש..."²¹, היינו באכילת דברים הטמאים פועלים בהאדם עבות וגסות וחלישות הגוף²² והנפש²³, נמצא דמהות ותכלית איסורם הוא שלילת פעולת הגשמה בהאדם.

אבל בשאר איסורים מהותם ותכלית האיסור הוא שלילת עשיית האיסור בלבד, לא משום הנפעל שפועל בהאדם, רק שלא לעשות המעשה בעצמה²⁴ (כמו בל"ט מלאכות שהפעולה בעצמה הוא שאסור בשבת, דבכדי לשבות בשבת צריך לשלול מלאכות שבפעולתם אינו שובת).

(**במילים** אחרים: כוונת וסיבת רצונו ית' באיסורי אכילה, הוא שלילת פעולת מאכל הטמא על האדם שפועל עבות הגשמה יתירה, שע"י אכילת דברים אלו נעשים חלק מדם ובשר האדם פועלים בו הגשמה זו.

משא"כ בשאר איסורים רצונו ית' הוא שלילת העשיה בעצמה, שהמעשה בעצמה הוא נגד רצונו ית'²⁵)

ואולי י"ל שהגדרה זו של מאכלי האסורות שתכלית איסורם הוא משום הנפעל - הפעולה על האדם, הוא לא רק במאכלים שהם איסור עצמי, אלא בכל איסורי אכילה ואפי' איסורי אכילה התלויים בזמן, שמהות ותכלית איסורם הוא ג"כ מצד פעולתם על האדם (בזמנים אלו שהם אסורים). ז"א שאף שהם אסורים מצד הזמן (- והם רק איסור גברא) אעפ"כ תכלית איסורם הוא ג"כ מצד הנפעל - שלילת פעולת מאכלים אלו על האדם.

וע"ד שכתב החינוך בשורש מצוות עינוי ביה"כ (מצוה שי"ג), וז"ל שם: "ולכן נצטוינו להתענות בו לפי שהמאכל והמשתה ויתר הנאות חוש המישוש יעוררו החומר להמשך אחר התאוה והחטא, ויבטלו צורת הנפש החכמה שהוא עובדת הא-ל... ואין

21. לשון הרמב"ן פר' משפטים כ"ב ל', וראה לקו"ש ח"א ע' 223.

22. ראה ספר חינוך מצוה ע"ג ומצוה קנ"ד, וראה רמב"ן פר' שמיני י"א, י"ג.

23. ובאברבנאל פר' שמיני י"א י"ג. וראה ג"כ ברמ"א יו"ד סי' פ"א סעי' ז', וש"נ.

24. וע"ד (ולא ממש) שי"ל באיסורי "מעשה" שאינם שייך להדיון אם הוא איסור גברא או חפצא, שבודאי הוא בהגברא, שאין האיסור נוגע כלל להחפצא לומר שהוא איסור חפצא. עיין בית האוצר כלל קכ"ז.

25. אף שבאיסורי אכילה ג"כ ע"י הפעולה הוא עובר באיסור, וחייב ע"י עשיה גם קודם פעולת הנפעל, אעפ"כ תכלית מכוון האיסור הוא משום הנפעל, אבל זמן החיוב הוא בהעשיה בעצמה.

איסור זמני ואיסור עצמי בשייכות לאיסור לא תאכילום _____ קלה

לעבד ביום בואו לדין לפני אדוניו לבוא בנפש חשוכה ... ע"כ טוב לו להגביר נפשו החכמה ולהכניע החומר... למען תהי' ראויה ונכונה לקבל כפרתה, ולא ימנע מסך התאוות." ע"כ. דהיינו שאיסור אכילה ביום הכיפורים הוא ג"כ משום פעולת אכילה על האדם, שפעולת האכילה אינה רצויה בעת כזאת.

ועד"ז י"ל שהוא בכל איסורי אכילה גם כשהם איסורים זמניים איסור גברא (וכן איסורי אכילה שהם מדרבנן²⁶) שתכלית וסיבת איסורם הוא משום פעולתם על האדם.

(ועפ"ז יש להוסיף ביאור בחילוק בין איסור עצמי זמני לגבי שמירתו של הקב"ה על הצדיקים הנ"ל, ששמירה זו הוא דוקא מאיסורי אכילה שאיסורם הוא מצד פעולתם על האדם, ולא משאר איסורים שאין תכלית איסורם משום הנפעל - הפעולה על האדם כנ"ל.

ובאיסורי אכילה גופא השמירה הוא מאיסורים עצמיים, והשמירה הוא לשמור הצדיק שלא יפעל בו מזג זו של עבות וגסות של דברים הטמאים בעצמם²⁷. משא"כ כשאינו טמא בעצמה ורק אסור מצד הזמן (אף שגם תוכן איסורם הוא הנפעל - שלילת פעולת המאכל על האדם בזמן שהוא אסור כנ"ל, אבל להיות שאינם איסור עצמיים -) אזי אין פעולתם על הגוף כמו איסור עצמי (חפצא שהוא טמא בעצמה), לפי שאינו דבר טמא ורע בעצמו, ועל פעולת האיסור כזה לא הובטחה שמירתו של הקב"ה).

ה.

כעת נחזור לעניינינו לגבי איסור של "לא תאכילום", דע"פ יסוד זה במהות ותכלית האיסור של מאכלות האסורות, אתי שפיר למה מחלקים בין איסור עצמי זמני רק במאכלות האסורות ולא לגבי שאר איסורים.

והנה נחשוב לעצמנו דיש כאן שתי סוגי איסורי תורה (א) איסורים שמהותם הם אסור משום הנפעל, (ב) וסוג איסורים שכל איסורם הם מצד העשייה בעצמה.

26. כמו איסור אכילה קודם התפילה ד"לאחר שאכל.. ונתגאה קיבל עליו עול מלכות שמים" עיין סי' פ"ט, וי"ל דהיינו משום הרגשת הגאווה שמרגיש ע"י אכילת דברים אלו שאינם בשביל רפואה או כוונה - הנפעל של הרגשת הגאווה (ולא רק שאכילה בעצמה הוא תנוע של גאווה). וכן לגבי איסור אכילה קודם כל מצוה שהוא מצד הנפעל שמא ימשך בסעודה, אבל לא מצד מעשה האכילה בעצמה (וכן לגבי קידוש דאסור אפי' במים שאינו נמשך זמן רב, אעפ"כ י"ל דהוה ג"כ מצד הנפעל שע"י אכילה מאחר עשיית קידוש, עיין סי' רע"א סעי' ט').

27. דשמירה זו הוא מדברים האסורים שמציותם הוא מג' קליפות הטמאות, משא"כ איסורים זמניים שהם רק מקליפת נוגה ונשתנה לרע (לפחות חלק ממנו ולפי שעה) ע"י עשית האיסור עיין תניא פרקים (ו) ז' וח', ולקו"ש חכ"ג שם.

וחילוק זה בין איסור זמני ועצמי מסתבר לחלק רק כשמדובר על סוג איסור שמהות איסורם הוא מצד פעולת האיסור על האדם - הנפעל, שבזה יש לחלק עד כמה הוא הפעולה על האדם, ולפי מהות החפצא של הדבר האסור יהי' הרושם והפעולה על האדם גדול יותר.

ולכן רק במאכלות האסורות (דכל תכלית ומהות איסורן הוא משום פעולתם על האדם כנ"ל) מחלקים בין איסור עצמי לזמני, שהפעולה על האדם מאיסור עצמי הוא פעולה גדולה יותר להיות דהוא חפצא של איסור. משא"כ באיסור זמני שאינו אסור מצד עצמו ואין פעולתו חזקה כ"כ על האדם.

אבל כשמדובר על סוג של איסורי עשייה, ז"א שאר איסורים שכל איסורם הוא משום העשייה בעצמה, אזי מצד העשייה (בעצמה שהוא נגד רצונו ית'), מה נוגע אם זה עצמי או זמני?! שהרי לגבי הפעולה אינו משנה איכות ומהות הדבר בשייכותה לטומאה (וקליפה), שלגבי הפעולה אינו נעשה יותר אסור אם הדבר הוא אסור מכבר במהותה, שהרי כל האיסור כאן הוא פעולת האדם בעצמה. רק מהות האיסור הוא שהפעולה בעצמה הוא מושלל.

ולכן לגבי איסור "לא תאכילום" שלמדו מאיסורי אכילה - שרצים ודם - שהם איסורים עצמיים אזי יש ללמד מהם לשאר איסורי אכילה כל זמן שהם ג"כ איסור עצמי. אבל אין ללמוד מהם לאיסורי אכילה שהם איסור זמני, שהרי הם קלים יותר (בפעולתם על האדם) משרצים ודם דהוה איסור עצמי.

אבל כל דיון זה שיש קולא באיסורים זמניים, שייך רק כשמדובר באיסורי אכילה שאיסורם הוא מצד הנפעל כנ"ל. אבל בשאר איסורים (שאיסורם הוא רק מצד הפעולה, אזי מצד תוכנם אינו נוגע אם זה עצמי או זמני, ולכן) לגבם אין זה נחשב לקולא בזה שהוא איסור זמני, ויכולים ללמוד אותם מבנין אב של "לא תאכילום" משרצים ודם וכו' ²⁸.

28. ובאמת הא גופא צ"ע, דאם זה נכון דשאר איסורים הוא סוג איסור אחר שאינם שייכים להנפעל הנעשה, ע"י עשיית איסורם, יש להקשות מה לדם ושרצים דתכלית איסורם הוא הנפעל שפועל בהאדם (וכן איסור טומאה הוא משום הנפעל דאסור לגרום טומאה על הכהן)? (ואף דיש לתרץ דאכן יש עוד דרשה במיכלתא (הובא בפ' רש"י על התורה, ברשב"א שבת דף קנ"ד ועוד) על פסוק "לא תעשה מלאכה אתה ובנך" דהגדולים מוזהרים על שביתת הגדולים. וא"כ יש איסור זו מפורשת גם בשאר איסורים שאינם איסור אכילה וגם באיסור זמני באיסורים כאלו, ועיין שו"ת בת עין שם.

אבל אין זה מסתבר להגמ' שלנו שמביא רק ג' כתובים אלו של שרצים דם וטומאה, ולא הזכיר כלל לימוד זה של שבת. ועוד נראה שאין לימוד זה חלק מאיסור של "לא תאכילום" דהוה איסור ספי' על כל גדול וכו', אבל איסור "לא תעשה מלאכה.." הוה איסור אחר שאינו אלא על האב כשבנו עושה מלאכה בשבילו - "העושה על דעת אביו" (או לישראל אחר) עיין

איסור זמני ואיסור עצמי בשייכות לאיסור לא תאכילום _____ קלז

נמצא שיש כאן שלשה דרגות: א) איסורי עשיה - (רוב) איסורי תורה, שאיסורם הוא מצד הפעולה בעצמה, ובהם אין שייך לחלק בין איסור זמני לעצמי, אלא דכ"מ הם אסור משום "לא תאכילום". ב) מאכלות אסורות שהם איסור עצמי, שתכלית ומהות איסורם הוא משום הנפעל (פעולה על האדם), שהם אסורים משום "לא תאכילום". ג) מאכלות האסורות שהם איסור זמני, שגם אסורים משום הנפעל אבל בסוג זה הם קלים יותר משאר מאכלות האסורות, ולכן אינם אסורים משום "לא תאכילום".

ו.

ועתה נחזור ונתרץ הקושיות דלעיל, על אחרון ראשון ועל ראשון אחרון:

(ה) **על** מה שהי' קשה לנו למה מצינו איסור לא תאכילום אצל שבת, הרי כל איסורי שבת הוה איסור זמני כמו יוה"כ, ולמה יהי' אסור משום לא תאכילום?

לפי הנ"ל א"ש דזה שמחלקים בין איסור עצמי לזמני הוא דוקא באיסור אכילה, כמו אכילה קודם קידוש ועינוי של יוה"כ, אבל שאר איסורין לא מצינו לחלק בהא, לפי שאיסורם הוא משום הפעולה. ולכן שפיר יש איסור "לא תאכילום" אצל שבת, משום שכל איסורם הוא מצד מעשה המלאכה בעצמה, שהמעשה בעצמו הוא החילול שבת - היפך שביתת שבת²⁹, ואין לחלק בהכי שהוא איסור זמני כהנ"ל, והוה שווה לשרצים וכו' ולמדן, ואסור משום "לא תאכילום".

ברשב"א שם, שו"ע סי' של"ד סעי' כ"ה (ובשו"ע אדמו"ר הזקן שם סעי' כ"ו, אבל ראה שער הציון סקנ"ד, תהל"ד, ושו"ת חת"ס או"ח סוף סי' פ"ג).

ברם אולי י"ל בדוחק עכ"פ: שאין משיבים על בנין אב בהכי לחלק בכללות התוכן שיש בשני סוגי איסור, רק פרכינן מדין פרטי שיש באחד (כגון צד חמור שיש בהמלמד) דמשום הכי אין ללמוד לשאר דינים שאין לו צד חמור. דאם לא כן אין לך בנין אב מדין לדין, שהרי תמיד יש לחלק בין דין לדין בתוכן ושרש המצווה, ולכן אין לפרוך מחילוק כללי שיש בהתוכן של שתי סוגי מצוות אלו. אבל כשמדובר לחלק בסוג אחד של איסור גופא (כגון הכא במאכלות האסורות שהם איסור זמני), יש לפרוך כשהמלמד יותר חמור מפרט אחד בכללות הדין הנלמד. ומ"מ איך שהוא, הרי מבואר שלרוב הפוסקים לומדים כן גם לשאר איסורים בלי חילוק זה, ומחלקים בין איסור זמני ועצמי רק במאכלות האסורות, ומסתבר לומר שחילוק זה שייך רק באיסור אכילה ולא באיסורי מעשה, ועצ"ע.

29. ואף שיש תנאים במלאכת שבת שצריך להיות דבר העומד להתקיים וכדומה, אין זה משום שמלאכות שבת הם מצד הנפעל (וצריך להיות פעולה אמיתי המתקיים), רק זה תנאי בהאיסור שיהי' נקרא עליה שם מלאכה, ופעולות כאלו שהם בגדר "מלאכות" עשייתם בעצמם (הפעולה) הם אסורים בשבת. ועד"ז במלאכות שחיובם הם על התוצאה כמו במלאכת כתיבה (עיין אגלי טל בהפתיחה סק"ג, ואג"ק חכ"ג עמ' ר"א, ועוד), אין זה שהתוצאה - הנפעל

ז.

(ד) **לגבי** האי סוגיא להאכיל לקטן חמץ בפסח, יש לבאר שקנס זו דקנסו חכמים על חמץ שעבר עליו הפסח שנעשה אסור בהנאה, אינו שנעשה חפצא של איסור, אלא איסורה הוא (רק כעין האיסור שאסרה תורה דאינו בהעצם) רק על התואר (ההתייחסות להגברא), ובאיסור כזה לא נאמרה איסור של "לא תאכילום", וכדלקמן.

והביאור בזה: ידוע החקירה במהות איסור חמץ אם הוא חל על העצם או שאינו רק על התואר וצורת הדבר³⁰. ז"א אם האיסור חמץ על עצם מהות החמץ, או רק על תואר החמץ, דהיינו הציור חיצוני שנושא בעצמה היכולת להתייחס לאדם ע"י שיכול ליהנות ממנה.

ויש בזה כו"כ נפק"מ³¹ ומהם: מה שכתב הצפנת פענח³² - שבזה תלוי מחלוקת ר"י ור"ש בנוגע חמץ שעבר עליו הפסח אם הוא אסור מדאורייתא. דלפי ר"י דס"ל שהוא אסור מן התורה והאיסור חל על העצם, משא"כ לפי ר"ש דאינו חל על העצם רק על התואר, לכן כשהלך זמן האיסור בטל התואר (של החמץ - שהי' אסור כל החג), ונשאר העצם (עם תואר של עכשיו)³³ המותר.

ועד"ז מצינו בספר מלא הרועים³⁴ שדן בזה אם חמץ הוה איסור זמני או שנעשה דבר האסור מצד עצמה, ותולה זה במחלוקת ר"ש ור"י בחמץ שעבר עלי' הפסח ע"ש. ובפשטות נראה דדבר אחד הוא וזה עולה עם זה, דזה גופא שיש דבר האסור התלוי בזמן (ואיסורו הוא מצד הגברא), הרי זה מורה שאיסורו (לגבי החפץ) הוא רק בהתואר חיצוני של החפץ המתייחסת להשתמשות של האדם. ובעת שהשתמשות של החפץ אסור על הגברא (איסור זמני) הרי ז"א שאיסור של החפץ

הוא מהות האיסור של המלאכה, רק שפעולה כזו שיש תוצאה של כתיבת ב' אותיות חל עליהם שם וגדר של מלאכה, ולכן פעולה זו נק' עשיית מלאכה, ופעולה של עשיית מלאכה אסור בשבת, משום שהעשייה בעצמה הוא עשייה של אי שביתת שבת.

30. צפע"נ על התורה פר' בחוקותי כו, ו, וראה לקו"ש חט"ז עמ' 88 באורך, ועמ' 134, וש"נ.

31. עיין לקו"ש שם.

32. קונטרס השלמה עמ' 65, ומפענח צפונות פרק א' ס"ט.

33. ז"א בזמן הפסח ההתייחסות שלו להאדם הוא רע משום שאין יהודי יכול להשתמש בו ולהנות ממנו, אבל לאחר הפסח הרי אין בעי' כשיהודי משתמש בו, א"כ לאחר החג הוה התואר שלה - ענין שנושא בעצמו שיכול להשתמש בו - דבר המותר (עד שנעשה שייך לקדושה - קרבן שתי הלחם, עיין לקו"ש חכ"ב עמ' 31 ואילך).

34. ערך קטן אוכל נבילות.

איסור זמני ואיסור עצמי בשייכות לאיסור לא תאכילום _____ קלט

חל רק על התואר (משא"כ כשהדבר אסור בעצם, אזי אין איסורו תלוי במקרים חיצוניים - כמו זמן ופעולות הנעשה עמו, רק אסור בכל זמן ובכל מצב בעצמה).

ובעת דנקטינן להלכה כמו שיטת ר"ש³⁵, ואין החמץ אסור בעצם מן התורה, וחמץ שעבר עליה הפסח הוה אסור רק מדרבנן משום קנס. י"ל דבתקנה זו לא הוסיפו על האיסור של חמץ שהוא מן התורה דאיסורו הוא רק בהתואר, אבל לא חידשו דנעשה אסור בעצם, ועי"ז הוה אסור לעולם. והוא משום דכל דתיקון רבנן כעין דאורייתא תיקנו, ולכן תיקנו קנס זו באופן שהמשיכו האיסור - שהי' מכבר מן התורה - שהוא איסור זמני (שהוא בהתואר) של החמץ על כל יום ויום (וה"ז ע"ד שכל יום נעשה חמץ זה אסור על הגברא לאותו יום, וכן ביום הבא, וחוזר חלילה) - לעולם.

וע"פ המבואר לעיל שכל האיסור של "לא תאכילום" באיסורי אכילה הם רק באיסורי עצמי בדוגמת דם ושרצים, אבל איסור אכילה שהם רק בזמן (ותואר) הם קלים טפי ואין למדין כנ"ל. א"כ א"ש גם היתר אכילת חמץ לקטן, דלהיות שאיסור חמץ גם לאחר דאסרו חכמים לעולם נשאר תמיד באותו שם איסור שהוא רק על התואר ולא בהעצם, א"כ באמת הם תמיד בסוג (של מאכלות האסורות שהם) איסור זמני, שאיסורם הוא רק על התואר ולא על העצם, וקל טפי משרצים וכו' שאיסורם הוא בהעצם ואין למדין.

ה.

(ג) **בנוגע** הסתירה בדברי אדמו"ר הזקן מזה שקבע בסי' רס"ט דאין איסור של לא תאכילום אצל איסור זמני כמו איסור אכילה ביוה"כ דמותר ליתן לתינוק, אבל בסי' תרט"ז פסק דאסור ליתן לפניו לאכול (וכן הוא בנוגע אסור להאכיל לקטן חוץ לסוכה כנ"ל)?

יש לתרץ דאה"נ שאין איסור לא תאכילום באיסורי אכילה התלויים בזמן (כמו לגבי יוה"כ וסוכה הנ"ל), אבל כשמדובר בתינוק שהגיע לחינוך יש עדיין איסור שלא לבטל מהם חינוך של התינוק בידים³⁶.

ולכן מובן כל מקומות הנ"ל אף דאין איסור של "לא תאכילום" באיסורים זמניים עדיין מדרבנן אסור לסופי לתינוק לאכול ביוה"כ או חוץ לסוכה כשהגיע לחינוך.³⁷

35. שו"ע סי' תמ"ה.

36. ראה ספר חנוך לנער שם, וכן משמע בקצה"ש שם, וי"ל בזה כדלקמן אות י'.

37. וכן י"ל בתע"א לגבי אכילה לקטן מצה קודם הסדר, שטעמו הוא משום שצ"ל בעבור זה היינו מצה וכו' "ואם התינוק מלא כריסו ממצה האין שייך לומר לו בעבור זה", ז"א

ט.

(א/ב) ועל הנראה כסתירה בדברי רבינו דבסי' שמ"ג סעי' בסעי' ו' פסק שיש לסמוך על שיטת הרשב"א דמותר להאכיל לקטן איסור של דברי סופרים, וזה גופא רק כשאין נכרי. אבל בסעי' ז' כתב שאסור לענותו כלל דצריך להאכילו, ואסור להחמיר עליו. ובסי' רס"ט סתם שאין איסור כלל באיסרי זמני, ואפי' שהאיסור הוא מדאורייתא?

מצינו בזה שמיישב הקצות השולחן³⁸: "שאה"נ באיסור זמני (באיסורי אכילה) גם להרמב"ם מותר להאכילו אפי' באיסורי תורה, וכמו שמבואר בסי' רס"ט. ולכן מותר להאכיל לתינוק קודם קידוש לכו"ע, ועד שאסור לענותו. אבל בדבר שאינו איסור זמני ואסור מדרבנן יש להקל כהרשב"א רק כשאין שם נכרי.

ובסי' שמ"ג בנוגע קידוש כל הדיון הוא לשיטת הרשב"א, ולהרשב"א אין צורך לחילוק זה, שהרי איסור דרבנן מותר לצורכו (שאינן לחוש לסרוכי כשנותנו לצורכו). וזה שכתב אדה"ז "ואסור לענותו" דמשמע לכו"ע והיא להיותו איסור זמני.

וזה שסיים אדה"ז "דכן כל כיו"ב בשאר כל איסורי ד"ס" (משא"כ באיסורי תורה³⁹), כתב הקצות השולחן שם לבאר דבאמת הוא לכו"ע גם באיסורים שהם מדאורייתא, ומה שסיים כן "י"ל דמ"מ ביוה"כ בקטן שהגיע לחינוך דיוה"כ חייבים לחנכו ואסור להאכילו, וגבי קידוש מותר להאכיל כל קטן". ז"א לפועל אין היתר זה לכל קטן רק באיסורי דרבנן כגון אכילה קודם קידוש", עכ"ל הקצות"ש.

ולכאורה דחוק הוא לסתום דאסור לענותו אמורה רק באיסורי רבנן, דעדיין יש קטנים דמותר להאכילם ביוה"כ - דהוה מדאורייתא - אף כשהגיע לחינוך כגון שמתענה לשעות לאחר הזמן שהם צריכים להתענות?

ואולי יש לפרש דברי אדמו"ר הזקן בפשטות, שבאה כסיום לסעי' זה דכתב בהמשך לשיטת הרשב"א (אף דהוה גם להרמב"ם מטעם איסור זמני, אלא שכאן כתב לדעת הרשב"א דאינו צריך לטעם זה, רק משום-), דבכל איסור דרבנן מותר להאכיל לצרכו כ"ז שאין חשש שמא יסרך בכך, ולכן מסיק (בסעי' זה) שמותר להאכילו קודם קידוש, ועל זה מסיים בנוגע לשאר איסורים דרבנן לשיטת הרשב"א "דכן כל כיו"ב

איזה חסרון צדדי כשמאכילו מצה, ואסור מדרבנן, ולא משום האיסור אכילת מצה קודם הסדר וכו', והאיסור גופא הוה איסור על קטנים שהגיע לחינוך, ע"ד האיסור להאכיל לקטן שהגיע לחינוך ביום הכיפורים, ואינו קשור ללא תאכילום.

38. סי' קמ"ז שם.

39. ראה שו"ת צ"צ שם. וראה תהל"ד שם.

איסור זמני ואיסור עצמי בשייכות לאיסור לא תאכילום _____ קמא

בשאר כל איסורי ד"ס" - דמותר להאכילו כ"ז שאין חשש סרוכי, ובזה הסתיים שיטת הרשב"א.

.

הנה מדאתנא להכא יש להוסיף ביאור באיסור "לא תאכילום" ע"פ דברי רבותינו נשיאינו.

והנה ידוע שיטת התרומת הדשן שכל האיסור של ספי' לקטן אינו אלא משום חינוך, ולשיטתו אתי שיש גדר של חינוך מדאורייתא⁴⁰. אבל לשיטת אדמו"ר הזקן וכן הוא לרוב הפוסקים⁴¹ "דלא דרשינן טעמי דקרא" ואין דין חינוך מצוות מן התורה, ואיסור זה הוה איסור נפרד ממצוות חינוך, והוא מצווה על הגדול שלא לספות איסור לקטן⁴².

(הנפק"מ)⁴³ הוא בקטן שאינו שייך בו חינוך כגון אם הוא שוטה, דלפי טעם של חינוך אינו שייך בכגון דא, אבל אם זה איסור נפרד מחינוך אזי שייך לכל קטן באיזה מצב שיהיה).

ובמהות ותכלית מצוה זו מצינו ביאור מחודש מכ"ק אדמו"ר⁴⁴: שמהלשון "להזהיר גדולים על הקטנים" למדים שהגדר של מצוות "לא תאכילום" הוא חיוב שהוטל על הגדול להתעניין בקטן אפי' בתינוק בן יומו ואפי' כשיש לו אב⁴⁵. וטעם הדבר הוא, דהול"ל בלשון איסור וכיו"ב⁴⁶, ומזה שאומר בלשון

40. עיין תה"ד פסקים סי' ס"ב ז"ל "י"ל הטעם דפקיד רחמנא שלא ירגיל אותו לעבור עבירות וכשיגדיל יבקש לימודו". וראה לקו"ש חל"ה עמ' 64 הערה 25.

41. שו"ת אדמו"ר הזקן סי' מ"א. שו"ת חת"ס או"ח סי' פ"ג. וראה לקו"ש שם בכללות השיחה וש"נ.

42. ובזה גופא יש לעיין - והוא מה שדן כ"ק אדמו"ר (אג"ק ח"ז עמ' שנו') - בשייכות של קטנים לתומ"צ, ויל"פ בשתי אופנים (א) שאין התומ"צ שייכת אליהם כ"א לגדולים דוקא, (ב) לכל ישראל ניתנה תומ"צ אלא דקטנים אינם בני חיוב ועונש דאינם בני דעה.

וכאן נמי יש לחקור: (א) שאין לקטן שייכות להאיסור כלל, והאיסור של לא תאכילום הוא חלק מהאיסור שעל הגדול, דהיינו שלא לעשות איזה איסור ע"י עצמו או ע"י קטן. (ב) שהקטן ג"כ מתייחס להאיסור, והמצוה של לא תאכילום הוא שלא לגרום לתינוק לעשות דבר האסור שהוא רע גם בעולמו של הקטן. ולהעיר גם מלקו"ש ח"א ע' 42.

43. שו"ת חת"ס שם.

44. לקו"ש ח"ז עמ' 151.

45. שם הערה 23, 24 ובשולי הגליון שם.

46. "כמו לפני עור לא תתן מכשול", ע"ש.

"להזהיר" למדים דענינו הוא שהגדולים מוזהרים בהאחריות להתעניין בהקטנים. והוא תנועה כללית של התעניינות בהקטנים במובן הרחב, בהספקת כל צרכיו, לא רק צרכיו הרוחניים כמצוות חינוך כפשוטה המוטל על האב, אלא כל צרכיו, ובכל זמן אפי' שלא הגיע לחינוך⁴⁷.

וצ"ב מה שהחיוב הוא רק "דלא ליספו כו", הרי לכאורה הוא עובר על אי התעניינות שלו עם הקטנים, גם כשאינו שמאכילו דבר האסור שהרי עובר ע"י האי התעניינות עצמה?

וי"ל "דלא ליספו כו" הוה רק תנאי ופרט צדדי בזה⁴⁸. ואחד האופנים בזה - שמהות המצווה הוא מידה ותנועה כללית של הנפש של התעניינות בהקטנים במובן הרחב כנ"ל, אבל השיעור הפרטי (בעולם המעשה - השייך לשכר ועונש -) שבו עוברים על מצווה (כללית כזה), הוא ע"י שמאכילו איסור, ובזה הוא מבטל מצוה זו⁴⁹.

אכן יש להבהיר, אף שגם עפ"ז טעם ויסוד מצוות "לא תאכילום" הוא משום חינוך (במובן הרחב כנ"ל), אעפ"כ באמת ה"ז בהתאם לשיטת אדמו"ר הזקן שאין זה משום חינוך כנ"ל, שעדיין אין מצווה זו משום חינוך הפרטי של תומ"צ של הקטן שיהי' רגיל בזה כשיתגדל, רק מצוה נפרדת מחינוך התורני של הקטן, וכל התוכן ומהות המצווה הוא התעניינות כללי על הקטן - "חינוך במובן הרחב". ולכן הוא חיוב המוטל על כל גדול, לכל קטן, להתעניין בכל צרכי התינוק ובכל עת (ולא רק כשהגיע לחינוך)⁵⁰.

ואולי עפ"ז יש לבאר בעומק יותר האיסור שלא להאכיל לתינוק דבר שהוא נגד החינוך שלו, כמו להאכילו ביה"כ וחופץ לסוכה וכו' (כנ"ל באת"ט), שאין זה רק איסור מדרבנן משום חינוך - שלא לבטל החינוך של התינוק, רק דהוה בגדר מצוות "לא תאכילום" מדרבנן, ועובר ע"ז "לא תאכילום" מדרבנן, ועובר על אי התעניינות שלו ע"י ספיה זו.



47. שולי הגליון שם.

48. ע"פ המבואר בלקו"ש שם, "ובכמה אופנים יש להסביר. ודוגמא אחת מכו"כ...".

49. ע"ד מצוות אהבת ישראל, דחייב רק כשנוהג באופן בדעלך סני לחברך לא תעביד... ע"ש.

50. עיין לקו"ש שם.



שער הטהרה

הרב מנחם מענדל מרזוב

שׁו״ע יו״ד סימן קפ״ג סיכום שקו״ט של הראשונים והאחרונים

בגמ' נדה (סו, א): אמר רב יהודה אמר רב התקין רבי בשדות ראתה יום אחד תשב ששה והוא שנים תשב ששה והן שלשה תשב שבעה נקיים.

ובביאור הטעם להחמיר בזה, כתבו הראשונים ב' טעמים: הרי"ף¹ (שבועות ג, ב-ד, א בדפי הרי"ף) כתב שכיון שאין אנו בקיאים במראה דמים, אפשר שראתה כל ו' ימים מראה טהור, ודם שרואה בשביעי הוא דם טמא וצריכה לישב לזה ז' נקיים. והרמב"ם (פ"א ה"א-ג) ורש"י כתבו דאינן יודעין למנות פתח נדות מתי הן ימי נדות ומתי הן ימי זיבות. והרבה ראשונים כתבו תרווייהו (הרמב"ן (בחי' ובהלכות נדה פ"א הט"ו), הר"ן (בחי' על הגמ' ועל הרי"ף), וכן ברא"ש (פ"י ס"ו) הוסיף על דברי הרי"ף טעם השני. ולכאורה מובן כן גם מדברי הרשב"א (בחידושו). ואדה"ז (בפתיחה להל' נדה) כתב רק טעם הב' (וראה לקמן בפירוש דברי הטור, שיש שכתבו דטעם הא' הוא גם גורם לטעם הב', ולפ"ז אולי גם טעם הא' נכלל בדברי אדה"ז).

[ובתוס', על מה שכתבה הגמ' שראתה שנים תשב ששה והן, כתבו דהטעם הוא "שמא ראתה ביום ראשון דם ירוק ואינו מן המנין". ולכאורה מבואר מדברי התוס', שזה שהחמירו בראתה א' שתשב ששה, מובן על פי טעם רש"י, ורק בזה שראתה ב' תשב ו', ואין מספיק ה', בזה אין מקום לחשוש למה שכתב רש"י דאולי הראשון הוא יום אחרון של זיבה, דכל כך אין צריך לחשוש, אלא בזה צריכים לטעם חדש דהרי"ף. והנה ברי"ף לפנינו הגירסא דראתה ב' תשב ה' והוא, והרשב"א מראה פנים לגירסא זו דקצת הכירו ולכן אין להחמיר בראתה ב' שצריכה ו' והוא. אלא שהרשב"א כתב דטעם זה מספיק לשני הטעמים, ובלשונו "מכירים קצת בין דם טהור לדם טמא והיו מכירין קצת וסתות כו' ולכן די להם בשנים כעיקר נדה דאורייתא" (והרשב"א סיים דעיקר הגירסא בדברי רי"ף הוא שתשב ו', וכן כתב הרמב"ן), ולהתוס' נראה זה דחוק שראשון סיום זוב ושני תחילת נדה. וכעין פירוש זה כתב במתן בסתר. אבל בחכמת בצלאל ופתחי נדה כתבו דטעם

1. להעיר דגם הרי"ף כתב בכלל דבריו "וחזו נמי דלא ידעי נשי תיקון וסתות", אבל אריכות דבריו הוא מש"כ בפנים.

רש"י דחוק לתוס' ברואה אחר לידה, שבזה אין מה לחשוש בראתה ב', ולכן פירש בזה דחיישינן לדם ירוק].

ובגמ' ממשין: אמר ר' זירא בנות ישראל החמירו על עצמן שאפילו רואות טפת דם כחרדל יושבות עליה שבעה נקיים.

וכתבו הראשונים שבאמת אין מה לחשוש בתקנת רבי, ומכל מקום החמירו. והראשונים כתבו כמה טעמים לחומרא זו: הרמב"ן (בהל' נדה פ"א הי"ח) והר"ן (על הרי"ף) כתבו דהוא משום שבראי' הסותרת צריכה לשבת ז', ויש שאינן בקיאות בזה ולכן החמירו שכל ראי' יהי' כראי' הסותרת.

ובביאור לשון שהחמירו אפי' ברואה טיפת דם 'כחרדל', כתב רבינו יונה (ברכות כב, א בדפי הרי"ף) שיש שרצו לומר שהחידוש שאפי' בדם מועט כזה מטמא, ודחה דבריהם (ראה בזה לקמן בשיעור הדם), והכוונה דהי' מקום לומר שהחמירו רק בטפה גדולה שאפשר שיצא בג' ימים ונשתהה בפנים (אחרי יציאתו מן המקור) ולעולם יצאו בג' ימים זה אחר זה, שיש מקום לחשוש לזיבה גדולה, והו"א שרק בזה החמירו (לישב ז' נקיים ולא ו' והוא), וזה קמ"ל שהחמירו אפי' בכל שהוא לישב שבעה נקיים. וכ"כ הר"ן (שם). והביאם אדה"ז (שם).

ובטור כתב "משרבו הגליות ותקפו הצרות ונתמעטו הלבבות חשו שמא יבואו לטעות באיסור כרת שמא תראה אשה בימי נדתה ששה ימים ויהיה הכל דם טהור ובשביעי תראה דם טמא וסבורה לטבול בליל שמיני וצריכה עוד שבעה ימים החמירו לטמא כל מראה דם אדום וכדי שלא יבואו לידי טעות בין ימי נדה לימי זיבה הוסיפו חומרא אחר חומרא עד שאמרו שאפילו אם לא תראה האשה אלא טיפת דם כחרדל תשב עליה שבעה נקיים כזבה גדולה".

ובב"י כתב דדברי הטור הם כמעורבבים, ונתכוין לומר כדברי הרי"ף והרא"ש (שנתבאר לעיל) אלא שלא בירר דבריו כראוי. אבל בב"ח (סקי"ב) ובפרישה (סקי"ח) כתבו להגי' בדברי הטור במקום 'שמא תראה אשה' ושמא תראה אשה', היינו שהיו ב' חששות, א) שמא תטעה באיסור כרת מחמת שאינה בקיאה בדמים, ב) ועוד חששו שמא תראה בימי נדתה, והוסיפו עוד דב' החששות קשורות זה בזה, שכיון שמטמאים כל מראה אדום, מזה עצמו יטעו שלא ידעו ימי נדה כדבעי, כיון שאפשר שאינו אדום באמת ורק מכח חומרא, ולעולם רק ביום השביעי התחילה לראות מראה נדה, ולכן לחשש הראשון תקנו לטמאות כל מראה דמים, ולענין חשש השני (שהוא שיטעו בין דם נדות לזבות כיון שתהי' כל מראה דם טמאה) החמירו יותר עד שהחמירו לישב ז' נקיים (והשמיט תקנת רבי).

ובט"ז (סק"ב) הקשה עליהם דלפי זה הבעי' הוא שלא ידעו ימי נדה כדבעי ולא שיטעו בין דם נדות לדם זיבות, והגי' בטור שצריכים לגרוס "חשו שמא יבואו לטעות באיסור כרת, החמירו לטמא כל מראה דם אדום, ושמא תראה",

והפירוש הוא (הכוונה הוא כמעט כפי' הב"ח), שכיון שהחמירו לטמא כל דם אדום שוב יש לחשוש שהאשה תראה ו' ימים דם טהור ורק בשביעי דם טמא, ובאמת בחשש זה כתב הטור שצריכה לשבת ז' ימים ולא כתב נקיים, שלענין חשש זה מספיק ו' והוא (שביחד הם ז'), והוא תקנת רבי, אלא שיש עוד חשש שיטעו בין ימי נדה לזיבה, דכיון דמתקנת חכמים בעי גם בימי נדה ו' נקיים, וא"כ יש מקום להתבלבל בין מתי שצריכה ו' ומתי שצריכה ז' (דאם בימי נדה לא היו צריכים נקיים לא היו מתבלבלין, אבל עכשיו שגם בנדה צריכים נקיים אפשר להתבלבל בין נדה לזיבה, כן פירש בטורי כסף (ומובן מסיום דברי הט"ז למה צריך לחשש הב')), ולכן החמירו בנות ישראל שבכל רואה דם תשב ז' נקיים.

ובאמת בפרישה עצמו בסוף דבריו הבחין בקושיית הט"ז, למה כתב הטור חשש חדש שיתבלבלו בין ימי נדה לזיבה, וביאר שכיון שהחמירו לטמא כל מראה אדום, תקנה זו היא קלקלה, שמעתה יתבללו כל המנינים ולא ידעו מתוך ריבוי הספיקות אם עומדים בימי נדה או זיבה, ולכן הוסיף חשש זה (שנובע מזה שהחמירו לטמא כל מראה אדום). וראה שכתב סברא זו – לענין אחר – בחו"ד (סק"א).

דם חמוד:

בגמ' (כ. ב): ההיא אתתא דאייתא דמא לקמיה דרבי אלעזר, הוה יתיב רבי אמי קמיה, ארחיה, אמר לה האי דם חימוד. והרשב"א הביא פירוש המפרשים שדם חימוד הוא וטהור. והקשה עליהם דבגמ' (סו, א) מבואר דבתבעוה לינשא צריכה ז' נקיים משום חשש חימוד הוא, ומבואר שדם חימוד טמא. וכתב דלא היתה כוונת רבי אלעזר לטהרה אלא להראות חכמתו. וכן מוכח גם מדברי הרמב"ם (פ"ה ה"א) שביאר הא דהאשה מטמאה באונס כגון שקפצה וראתה או שחמדה וראתה. ומבואר שגם דם חמוד טמא.

אבל הר"ן כתב לתרץ קושיית הרשב"א, שלעולם דם חמוד טהור, אלא שאגב דם חימוד מתעוררים דמי האשה עצמה, ולכן צריכה ז' בתבעוה לינשא מחשש שאפשר שנמשך עמה דם נדות. (והא דבגמ' טהורה כי הריח שלא היתה אלא דם חמוד).

ואדה"ז (סק"ב) פסק כה"רמב"ם דלא כר"ן. והנה גם להר"ן לכאורה טמאה בפועל, מחשש שמא נמשך אתה דם נדות. ואינו מצוי כלל שיהי' מי שאפשר להריח שישנו רק דם חמוד. והא דהביא אדה"ז דין זה דפוסקים דלא כהר"ן, הוא או לכתוב עיקר הדין, ואולי להר"ן אינו אלא ספק שמביא גם דם נדות (עיין היטב בלשונו, דבתחילת דבריו משמע שזהו טבע הדמים ובסוף דבריו משמע שאינו אלא חששא), וא"כ לדעתו אולי אפשר לצרפו לס"ס וכיו"ב, משא"כ לדעת הרמב"ם. שו"ר שבשו"ת חת"ס (חיו"ד סק"ז) כתב שהא דטמאה להר"ן הוא דוקא בתבעוה לינשא שהוא חמוד גדול, אבל בחמוד קטן לא חיישינן שגורר עמו דם נדה ואם ס"ל כן לאדה"ז אתי שפיר שאדה"ז כתב שפסק 'דלא כר"ן'.

שיעור טומאה להרואה דם (בהרגשה):

לעיל הובא מדברי רבינו יונה שכתב שאין הכוונה במה שהחמירו בנות ישראל שאפי' רואה כחרדל טמאה, שטמאה גם בשיעור מועט כזה, דזה פשוט שמטמא, והביא רא' לזה ממשנה (נדה מ, א) "ומטמאין בכל שהן אפי' כעין החרדל ובפחות מכן". ומבואר מדבריו שהבין שדברי המשנה קאי לא רק על הטומאות המנויות מיד לפנינו במשנה אלא גם על שלפני פניו (דם נדות). וכן מבואר ממש"כ רש"י (יד, ב ד"ה אף אתה עשיתו כהם) "דאי ודאי רא' הואי מגופה כו' האמר בפ' יוצא דופן אפי' כעין החרדל ובפחות מכן", ומבואר דלמ"ד דזה קאי גם על דם נדה. וכן מבואר ברש"י (מב, א ד"ה ולטמא במשהו) "כדאמרינן במתני' לדם נדה ולזיבה ולקרי מטמאין בכל שהוא". וכן בב"י הביא על מש"כ בטור שהאשה מתטמאת בכל שהוא מקור ממשנה זו. ומבואר שלמד שמשנה זו קאי גם על דם נדות. וכ"כ בביאור הגר"א (סק"ד) ובדג"מ.

ובצ"צ (ש"ת סק"א ס"א) הביא שבגמ' (מג, ב) מבואר שקאי על שכבת זרע וזוב. וכן פי' הרמב"ם בפ' המשנה והרע"ב. והביא עוד ראשונים שנראה שפירשו כן. ושקו"ט בזה. אבל מכל מקום לענין הדין הביא שפסק זה (שמטמא בכל שהוא) כתבו הרמב"ם (פ"ה ה"א) והרמב"ן (הל' נדה רפ"א) והרשב"א (תורת הבית הקצר ב"ז ש"ד). עיי"ש שהוכיח כן גם ממש"כ במשנה (נט, א) שמשוך טמא, והיינו גם בפחות מכגרס, ורש"י שם כתב להדיא דטמאה בכל שהוא.

ומכל מקום כתב הב"ח (סקי"ב) ובסד"ט (סק"ד) שיש לומר שבכל שהוא אינה טמאה מדאורייתא, והכוונה שבנות ישראל החמירו כחרדל הוי על זה ודלא כתר"י, והוא דאף דאי הוה ידעינן בודאי שהדם מהמקור טמאה גם בכל שהוא, מכל מקום כל שראתה רק טיפה אחת יש לתלות שהוא מן הצדדין, והוא מהא דאמר ר' יוחנן (נדה מא, ב) "מקור שהזיע כשתי טיפי מרגליות טמאה כו' לטומאת ערב, ודווקא תרתי אבל חדא אימא מעלמא אתיא", ופי' רש"י דהכוונה מעלמא הוא מן הצדדין.

ובסד"ט (סק"צ סקצ"ה ד"ה ובש"ת עבודת הגרשוני (בדפוסים הישנים ובחדשים הוא בקטע שלאח"ז)) וצ"צ (שם ס"ב) כתבו שעל פי זה יש לבאר דברי הראב"ד (בעה"ג שער הספירה ס"ג ה"ו) שכתב שהאידיא אין לטהר אשה על ידי בדיקת שפופרת, דאפי' ידוע שבא מן הצדדין הרי החמירו בנות ישראל על זה. וברא"ש (פ"י ס"ג) הקשה איפה מצינו שהחמירו על זה בנות ישראל, ולדברים אלו מבואר דהא דהחמירו על כחרדל הוא אף דמן התורה יש לומר שהוא מן הצדדין הוא כי החמירו בנות ישראל, ומבואר דהחמירו גם על דם מן הצדדים.

ובסד"ט כתב דכן יש להוכיח מדברי הר"ן שכתב בתשובה (ססמ"ט) לסתור דעת הראב"ד "ואע"פ שגזרו בנות ישראל על כל דם, היינו לפי שאינן יודעות מאיזה מקום הדם בא, אם מן המקור אם מן הצדדים, אבל היכא דאתא ודאי מן הצדדים טהורה". וביאר הצ"צ הרא"י "דהא יש להקשות על לשונו לפי שאינן יודעות כו', דהא קי"ל נמצא בפרוזדור חזקתו מן המקור כו' דטמא טומאה ודאית. אלא

צ״ל כיון שהוא טפה כחרדל שהוא דבר מועט מאד איכא למיתלי במן הצדדים״. ולפ״ז גם הרא״ש יכול לסבור כן (וכוונת קושייתו על הראב״ד הוא כמו שהקשה הר״ן, דהחמירו רק בספק ולא בודאי).

ובסד״ט (סקפ״ג שם) הוסיף עוד, דהוכיח מהגמ׳ (נדה נב, ב, עיין בסד״ט) דאין דרך האשה לראות בפחות מכגריס. ומסקנת הסד״ט הוא שאף שהחמירו בנות ישראל מכל מקום ספק הוי, ואפשר לצרפו לס״ס. ומשמעות דברי הסד״ט הוא שאין כוונתו כן רק במה שכתב הב״ח שמותר מדאורייתא בכל שהוא, אלא שעד כגריס אפשר לטהר בס״ס.

ובסד״ט (סק״צ שם בהמשך הדברים) כתב להקשות על דבריו ודברי הב״ח, שלפי זה קשה המשנה (יד, א) שנמצא על שלה או שלו חייבים קרבן, ומשמעות הדברים שהוא בכל שהוא. וראה בצ״צ (שם ס״א) שהוכיח כן מהמשך הגמ׳ שם. וראה במש״כ הגאון ר׳ הלל מפאריטש (בשאלת השואל בצ״צ סק״ב) שכיון מעצמו להוכחות הסד״ט והצ״צ (וראה בתשובת הצ״צ אליו שכתב שׁכבר הרגיש הס״ט עצמו בקושיא זו).

ור׳ הלל כתב שמגמ׳ אלו הם ראי׳ דלא כדברי הס״ט להקל עד גריס. אבל אין מזה סתירה להקל כדעת הב״ח (היינו לצרפו לס״ס). וכותב שמ״מ לבו נוקפו אחרי שהתיר על שלא הובא דברי הב״ח בשו״ע אדה״ז.

ובצ״צ השיבו שזה אכן ראי׳, ואין הפסק נכון. וראיית הב״ח כתב לדחות (בסק״ב וסק״א ס״ב בחצ״ע בקיצור ממש וכתב באורך יותר בסק״א ס״א) שטיפי מרגליות אינם דם טמא אלא דם לבן, ודם לבן אין חזקתם מן המקור כמו דם טמא, עיי״ש שהאר״ך בזה, ושכ״כ כתב אדה״ז (בהגהה על קו״א סק״ב) שבליחות אין על זה חזקה שהוא מן המקור. ולכן הא דמקילין בטיפה דם לבן (לענין טומאת ערב) הוא דמכיון דאפי׳ הרבה הוי ספק שקול אם הוא מן המקור, לכן בהצטרף שהוא רק טיפה אחת יש לתלות יותר בצדדים. אבל דם טמא שחזקתם מן המקור, אין זה שראתה טפה אחת כדאי להוכיח. ומכל מקום הצ״צ הקיל בזה בהצטרף עוד ספק, בסק״א כתב להקל היכא שמסופק אם הוא גע״ל או אדום, ובסק״ב הקיל גם כשהאשה מסופקת אם היתה חלק זה מחתיכת הבדיקה בפנים המקור ויש גם רגלים לדבר שלא היתה בפנים, עיי״ש. וראה גם מש״כ בחידושים על הש״ס (נדה מא, ב).

וישׁ להעיר שבמוצא רק דם כל שהוא על הבדיקה שקו״ט בדברי נחמ״י (יו״ד סט״ו-ט״ז) אם לטהר מטעם שעד הבדיקה הוי אינו בדוק לענין טיפה אחת, עיי״ש ששקו״ט עם ר׳ שלמה מו״ץ דובראוונע והגאון ר׳ אייזיק מהאמיל. ואולי יש לדייק שהצ״צ והגאון ר׳ הלל לא ס״ל לטהר ממה ששקו״ט במקרה זו (שהאשה מצאה טיפת דם על עד הבדיקה) ולא כתבו לטהר מטעם הנ״ל.

שיעור טומאה להרואה דם בלי הרגשה:

בשו"ע כתב שטמאה אם מרגשת ביציאתו אפ"ל בכל שהוא. ובש"ך (סק"ב) העיר על לשון השו"ע, דהיינו מדאורייתא, אבל מדרבנן טמאה אע"פ שלא הרגישה. ובתוה"ש (סק"א) כתב דלשון השו"ע מדוייק הוא, דכיון דכתב השו"ע שטמאה גם במשהו, זה הו"י רק בהרגישה, דבלא הרגישה הו"י טומאת כתמים שאינו אלא בכגריס. וכן מבואר (שגם בודאי מגופה אינה טמאה בלי הרגשה אלא בכגריס) בשו"ת מעיל צדקה ס"כ.

ובכו"פ (סק"א) ושו"ע אדה"ז (סק"ג²) כתבו דלעולם מדרבנן, מתי שיודעים שהגיע הדם מגופה, טמאה בכל שהוא. אלא שמת"י שאין יודעים אם יצא מגופה אז אפשר לתלות במאכלת עד כגריס.

והאריך בזה בסד"ט (סק"צ סק"א), ותורף דבריו שבגמ' (נדה נח, ב) הלשון הוא שתולה במאכלת, ומבואר דהוא רק משום תלי', אבל אם באמת ידעינן בודאי שהדם מגופה טמאה, אבל לשון הטור ושו"ע (סק"צ ס"ה) הוא דלא גזרו על הכתם אלא אם יש בו כגריס ועוד, ומשמעות הדברים הוא דכל הגזירה היתה רק בזה. ולפי דברי התוה"ש ומע"צ צריכים לומר דפירוש הגמ' הוא דכיון דמאכלת מצויה וכל הסדינים מלאים מזה לכן לא גזרו כלל על פחות מגופה אפ"ל במקרה שהוא ודאי מגופה. וכתב שדקדוק הגמ' הוא עיקר (עיי"ש שהאריך בשקו"ט וראיות בדין זה).

ובמעיל צדקה שם כתב להוכיח כן ממה ש"מן הראוי לטמא כתם שחור שקטן מגריס מטעם הזה עצמו, ואילו כן לא ימלט שיזכירוהו הפוסקים". ובסד"ט תמה עליו, דהא באמת הראב"ד בבעלי הנפש (שער הכתמים ס"ד בסופו³) דאין תולים בכתם שחור. ואדרבה, מבואר דלעולם גזרו גם בפחות מכגריס, אלא שבזה אפשר לתלות אם אינו ודאי מגופה, אבל אם הוא ודאי מגופה טמאה גם בפחות מכגריס.

וכ"כ בצ"צ (סקמ"ה) "שמא תאמר דעל פחות מכגריס לא גזרו כלל טומאת כתם. הא לא משמע כן ממ"ש כאאזמור"ר נ"ע סי' ק"צ סק"ט בשם הראב"ד ע"ש".

ומכל מקום מבואר מדברי הכו"פ ואדה"ז שטומאת דם שהוא ודאי מגופה אינה טמאה אלא מטומאת כתם. ונפק"מ שאינה טמאה אם מוצאת על דבר שאינו מקבל טומאה ועל בגד צבוע. וכ"כ אדה"ז להדיא (סק"צ סק"א וסקמ"א-כ"ב). ועיין לקמן אם מכל מקום לפעמים נחשב לפי דעת אדה"ז במהדו"ב כראתה על בשרה (ולכן טמאה גם בנמצא על בגד המקבל טומאה).

2. וכן מדוייק בדבריו לקמן (סק"צ סק"א) דכתב דנפק"מ מזה שרואה בודאי מגופה בלי הרגשה יש לה דיני כתמים רק לענין דינים המתבארים בסק"צ ס"י, ולא לענין שיעור הדם.

3. ואדה"ז כתב דין זה (בסק"צ סק"ט) וכתב שמקורו הוא "ראב"ד דלא כמעיל צדקה".

ולכאורה מבואר משו"ת נו"ב (יר"ד מהדו"ק סנ"ב) שברואה דם בלא הרגשה טמאה מדרבנן גם בלי טומאת כתמים. ולפ"ז טמאה גם במצאת על דבר שאינו מקבל טומאה ועל בגד צבוע. וכן מבואר לכאורה שהבין בדבריו החו"ד ממה שהקשה עליו (סק"צ סק"ח, עיי"ש ובפרט בקושיא הראשונה). ויש לעיין דאולי יש לפרש דברי הנו"ב דלא כן. ועצ"ע.

אבל למהדו"ב לדעת הרמב"ם רואה דם מן המקור טמאה תמיד מדין נדה, דלהרמב"ם רא"י והרגשה חדא מילתא היא, ותמיד יש לומר שהרגשה ולא אדעתה. וגם לשאר הראשונים שאומרים שצריכה הרגשה, מכל מקום יש לומר שהרגשה ולא אדעתה. אלא שיש בזה כמה פרטים מתי אומרים שהדם הגיע מן המקור ומתי הוי ספק ומתי תולים בצדדים וכיו"ב ויתבארו לקמן בדין נמצא בכותלי בית הרחם ובדין הקנוח.

דין המוצא דם בלי הרגשה ע"י בדיקה וקנוח, האם יש בזה הקולות דכתמים:

[כאן יתבאר באופן שאין לחוש לזה מצד טומאה מדאורייתא, האם יש בזה מדין כתמים. ואם יש לחוש בקנוח שטמאה מדאורייתא מדין הרגשה, יתבאר לקמן בדין הקנוח.]

על מה שכתב אדה"ז (סק"א) שאשה הרואה דם בלי הרגשה טמאה מדרבנן כמו שהחמירו בכתמים, יש הג"ה, והג"ה זו הוא "תוספת מהרי"ל ואינו לשון הרב בעצמו" (צ"צ שו"ת יו"ד שש"ס ד"ה בסי' הנ"ל בסק"ג), וזה לשונו: "ומכל מקום, אף הבודקת בדבר שאינו מקבל טומאה, או לשאר פוסקים בצבעונין שאינן מקבלים טומאת כתמים כדלקמן סי' ק"צ או שמצאה פחות מכגריס, נמי טמאה, משום שכבר הי' בבשרה מבפנים".

ובצ"צ (שם) כתב "אינו לשון הרב, וכמ"ש הרב מפורש להיפך ממש רס"י ק"צ ס"ק א', אלא שהרב מהרי"ל אמר שהוסיף זה עפ"י מסקנת הרב במהדו"ב, וצ"ע".

וכוונת הצ"צ במה שהקשה מלקמן סק"צ, דלקמן כתב אדה"ז "ומיהו אפילו ראתה דם מגופה אינה טמאה אלא טומאת כתם אם ידוע שראתה שלא בהרגשה. ונפקא מינה לענין ראתה על בגד צבוע או על דבר שאינו מקבל טומאה כדלקמן סעיף [י]".

ובאמת שדבר זה מפורש בב' מקומות בקו"א, דבקו"א (סק"ב) כתב אדה"ז להוכיח שבבדיקה הוי איסור דאורייתא (כיון שי"ל שהרגשה) ולא רק מדרבנן, והוכיח אדה"ז מהא דעיקר הבדיקה הוא בדבר שאינו מקבל טומאה, ואם האשה טמאה מטומאת כתמים לחוד א"כ אמאי האשה טמאה בבדיקה רגילה, והיא צריכה להיות טהורה אף מדרבנן. ומבואר להדיא, שאפ"ל שמצאה בבדיקה, אם הי' בזה רק

טומאת כתמים ולא ה' בזה איסור דאורייתא, ה' באמת הדין שהאשה טהורה במצאה על דבר שאינו מקבל טומאה, ומבואר שלא כדברי מהרי"ל.

וכן בקו"א שלאח"ז (סק"א) כתב אדה"ז להדיא שבמקרה שאין אומרים שהאשה טענה בהרגשה (כגון שהרגישה קודם שיצאה הדם למקום המטמא, וא"כ מצד הרגשה זו האשה טהורה, ומאידך כיון שבמציאות היתה הרגשה אז בזה אין אומרים שחזקת הדם שבא בהרגשה ושטענה בהרגשת עד), אז אם הוציאת את הדם על ידי דבר שאינו מקבל טומאה, האשה טהורה אפי' מדרבנן.

ומפורש להדיא מכל הני מקומות שדעת אדה"ז בשו"ע הוא שאינו סובר מסברא זו שהיא טמאה מדין כתמים כיון שכבר היתה על בשרה מבפנים.

אלא שכתב הצ"צ שמהרי"ל הוסיף את זה ע"פ מהדו"ב. והוא שבהג"ה (הב') למהדו"ב ס"ל לאדה"ז שאשה שמוצאה דם בקנוח טמאה, והקשה א"כ אמאי האשה טהורה בבדקה קרקע עולם, וכתב שאפשר לדחוק שבאמת האשה אינה טמאה בזה רק טומאת כתמים ולא טומאת נדה, ומה שטמאה בבדיקה אפי' שבדקה בדבר שאינו מקבל טומאה, היינו כי כבר ה' הדם על בשרה מבפנים. ואח"כ כתב אדה"ז שאין צריך לדחוק בכך, וכתב לתרץ שבאמת בקנוח האשה טמאה מטומאת נדה, ומה שטהורה בבדקה קרקע עולם הוא במקרה מיוחד, עיי"ש והובא להלן.

וסיים הצ"צ "וצ"ע". ואולי יש לומר בביאור כוונתו הקדושה, שכיון שאדה"ז כתב בשו"ע מפורש להיפך ממהלך זה, אלא שכתבו בהג"ה בכדי לתרץ מה שהוקשה לו, אז כיון שלמסקנא כתב על כללות מהלך זה שהוא דוחק (היינו על המסתעף ממהלך זה, אבל לא כתב על סברא זו שהוא דוחק), ובסוף תירץ את הדברים באופן אחר, אז אין לנו ראי' שלמסקנא חוזר אדה"ז ממש"כ בשו"ע.

והשתא יש לעיין, אם שקו"ט זו הוא רק בבודקת ונכנס העד קצת בפנים, או שהוא גם במקנחת מבחוץ. ולכאורה יש לומר, שזה תלוי במציאות. דיש לעיין כשהדם נופל על קרקע עולם, האם נופל מן המקור ישר על קרקע עולם בלי שתפול תחילה על בשרה, או שתמיד הדם נופל על בשרה תחילה. ולפי אופן הראשון, אפשר לומר שטומאת הכתם מתחיל מיד כשיוצא הדם מן המקור ונופל על משהו. דאם נופל על דבר שמקבל טומאה האשה טהורה, אבל אם נופל על דבר שאינו מקבל טומאה אז האשה טמאה. אבל אם נאמר שתמיד נופל על בשרה תחילה ואינו נופל ישר על קרקע עולם, אז צריכים להגיד שטומאת כתמים מתחיל רק כשמוצאים הדם. ולכן בבדקה קרקע עולם האשה טהורה אפי' שהי' הדם כבר על בשרה בפנים. ואדה"ז מחדש לן שכשאשה בודקת ומקנחת הדם מעל בשרה בבגד צבוע וכיו"ב, אז למרות שהיא רואה את הדם לראשונה כשהיא על בשרה, מכל מקום, מקום 'מציאת הדם' הוא על בשרה, שמשם לקחה את הדם.

ולפי אופן הראשון שנתבאר, יש מקום לומר שגם בקנוח הדם נופל ישר על העד ואינו נוגע בבשר תחילה, ולכן גם בקנוח לא שייך חומרא זו, ובקנחה בדבר

שאינו מקבל טומאה האשה טהורה גם מטומאת כתמים. אבל לפי אופן השני, שהדם לעולם נופל תחילה על בשרה, אלא שאדה"ז חידש לן שכל שבודקת ומקנחת על ידי העד את הדם מעל בשרה אז מקום מציאת הדם הוא על בשרה ואין בזה טומאת כתמים, א"כ מסתבר שהוא הדין בקנוח, שבזה לכאורה אין נפק"מ בין בדיקה לקנוח.

ולעיל הובא שהצ"צ הוכיח שאדה"ז בשו"ע אינו סובר ממה שכתב מהרי"ל (שהוא לכאורה דברי אדה"ז במהדו"ב) ממש"כ אדה"ז רסק"צ. ולכן צריכים לפרש דברי אדה"ז באופן שיהיו שפיר סתירה לדברי מהרי"ל (דאל"כ אין מובן קושיית הצ"צ מדברים אלו על דברי מהרי"ל). ואם נאמר כאופן השני, שכל דיון זה הוא ג"כ בקנוח, א"כ שפיר יש לומר שכוונת אדה"ז במש"כ שם "ומיהו אפילו ראתה דם מגופה אינה טמאה אלא טומאת כתם כו", שכוונתו שראתה באופן שהיא יודעת שהדם הוי ודאי מגופה היינו שקנחה את עצמה ומצאה דם. אבל לפי אופן הראשון שנתבאר, שבאמת בקנוח גם מהרי"ל (ואדה"ז במהדו"ב) ס"ל שאין אומרים חומרא זו ודינה ככל רואה כתם דעלמא, א"כ צריכים לפרש דברי אדה"ז באופן אחר. וראיתי שכתב בספר שיטה ברורה, שיש לומר שמה שכתב אדה"ז שראתה שהיא ודאי מגופה שכולל גם מקרה שהאשה הרגישה לחלוחית הדם למטה⁴, ולכן ברור לה שהדם הוא ודאי מגופה, וכיון שהרגישה את הדם קודם שיצא לחוץ [אף שההרגשה היא באופן שאינה הרגשה לטמאה מדאורייתא, מכל מקום] שעת 'מציאת הדם' הוא כשהדם ה' עדיין בבשרה מבפנים, ומוכח מזה שבשו"ע ס"ל 'לאדה"ז שגם באופן זה אינה טמאה אם הדם יצא על דבר שאינו מקבל טומאה.

וכל זה הוא בדעת אדה"ז, אבל בצ"צ (שו"ת יו"ד סצ"ט ס"ח), הקשה אמאי אמר שמואל שבדקה קרקע עולם ומצאה דם טהורה, ואמאי לא אמר כן בקינחה, שבדקה את העד ואחר כך בדקה את עצמה ומצאה דם שהיא טהורה אם אינו מקבל טומאה, ומהא שלא אמר כן רצה להוכיח שיש בזה חששא דאורייתא, דאימור שהרגישה ותירץ "אפשר לדחות, דהא י"א אפי' כתם גמור על בשרה א"צ שיעור, כמו אפי' בקינוח, א"כ כמו שחלוק מדין כתמים לענין שיעור כגריס ועוד, ה"נ חלוק לענין דבר שאינו מקבל טומאה. ותדע דהא קנחה א"ע בעד הבדוק ס"ל להכו"פ דטהורה מדאורייתא. וא"כ אמאי לא אמר שמואל קנחה א"ע בעד הבדוק, אלא צ"ל דאמר בדקה קרקע עולם כדי להשמיענו דטהורה לגמרי, משא"כ בקנחה א"ע בעד הבדוק, אף שלא הרגישה ואפי' העד מדבר שאינו מקבל טומאה, מ"מ טמאה רק מדרבנן כו" (ויש להאריך לפ"ז בגדר החילוק בין קנחה א"ע בעד ובדקה קרקע עולם).

4. באופן שלפי דברי אדה"ז אינה הרגשה. ולפי מסקנת הקו"א סק"ב לכאורה היינו שהוא גם מחוץ לעובי כותלי בית הרחם מבחוץ, וא"כ צ"ע ביאור זה. אמנם י"ל, שכיון שבפנים השו"ע כתב שצריכה להרגיש ביציאת הדם מן המקור לפרוזדור, א"כ בהמשך דברי אדה"ז בשו"ע צריכים לפרש גם לפי אופן זה.

דין נמצא הדם מן הלול ולחוץ (וביאור שיטות הראשונים אליבא דמהדו"ק דאדה"ז):
במשנה (גדה יז, ב): משל משלו חכמים באשה, החדר והפרוזדור והעלייה. דם החדר טמא, דם העלייה טהור. נמצא בפרוזדור ספקו טמא, לפי שחזקתו מן המקור.

ובגמ' להלן הובא ברייתא: תני רבי חייא, דם הנמצא בפרוזדור, חייבין עליו על ביאת מקדש, ושורפין עליו את התרומה. ורב קטינא אמר, אין חייבין עליו על ביאת מקדש, ואין שורפין עליו את התרומה.

ובגמ' מצינו ד' שיטות:

א. **תלמידי** רב הונא ס"ל שמן הלול ולפנים ספק, ומן הלול ולחוץ טהור. ובסוף הגמ' מבואר דס"ל דמן הלול ולפנים בקרקע הוי טמא בודאי, והא דהוי ספק הוא רק בגגו. וללשון זו לא פליגי רבי חייא ורב קטינא, דרבי חייא (שס"ל שורפין) קאי בקרקע פרוזדור, ורב קטינא (דס"ל אין שורפין) קאי בגג פרוזדור. [והא דהקשה עליו רבה בר רב הונא ממשנתינו, אף שגם הם ס"ל דמן הלול ולפנים בקרקע פרוזדור הוי ודאי טמא – ראה ברש"י (יח, א ד"ה בקרקע פרוזדור) ות"י הא' בתוס' (ד"ה והתן) דבאמת כן ס"ל לתלמידי רב הונא שהוא פירוש משנתינו, ולכן לא קשה להם משנתינו. ולת"י השני בתוס', ע"כ אין זה הכוונה במשנה כיון דתנן 'ספיקו טמא', ומשמעו דהוא ספק שטמאו חכמים בתורת ודאי (וכפי שמבואר בגמ' לקמן), וזה אינו מתאים בקרקע פרוזדור⁵].

ב. **רב** הונא ס"ל מן הלול ולפנים טמא בודאי ומן הלול ולחוץ טמא בספק. ודין מן הלול ולפנים טמא בודאי הוי גם בגג פרוזדור, וכדמוכח מהא דפליג גם בזה על תלמידי, ובקרקע גם הם מוזדו דטמא בודאי. וגם ללשון זו לא פליגי רבי חייא ורב קטינא, ורבי חייא מדבר מן הלול ולפנים ורב קטינא מן הלול ולחוץ.

ו**הנה** אב"י הבין דרב הונא טימא בספק מן הלול ולחוץ כיון ששחתה (ועיין לקמן בביאור דעת רב הונא). וע"ז הקשה דממ"נ אם חוששים ששחתה צריכים לחשוש גם לנזדקרה (ולא לטמא בודאי מן הלול ולפנים). ולכן אמר אב"י בב' אופנים:

ג. **יש** לחשוש לקורות הנולדות, ששחתה או נזדקרה, ולפ"ז בין מן הלול ולפנים בין מן הלול ולחוץ ספיקו טמא. ללשון זה פליגי רבי חייא ורב קטינא ואב"י ס"ל כרב קטינא. ולרש"י (ד"ה הנ"ל) כן הוא גם בקרקע פרוזדור. ובתוס' (יח, א ד"ה כאן) הקשו על רש"י שא"כ איך הוא טמא ומביא קרבן במשנה (יד, א) בנמצא הדם מיד לאחרי

5. ואולי תוס' לשיטת' (ריש יח, א) דאין שום מ"ד שישבור בקרקע פרוזדור שאינו טמא ודאי, אמנם לרש"י דלאב"י ללישנא דבתר חששא עדיין הוי ספק טמא גם שם, אולי י"ל דאף דהם לא אזלי בתר חששא, מכל מקום עדיין אפשר לומר במשנתנו שספקו טמא.

תשמיש. ותוס' ס"ל דבקרקע פרוזדור גם לאביי טמא בודאי. [ואדה"ז (סקפ"ז קר"א סק"א) תי' קושיית התוס' על רש"י דהא דטמא בודאי הוי בדארגשה].

ד. **לעולם** אין חוששין לקורות הנולדות, ותולין הדם שהלך בדרך הילוכו הרגיל. והלכך מן הלול ולפנים טמא בודאי ומן הלול ולחוץ טהור בודאי. ללשון זו פליגי רבי חייא ורב קטינא ואביי ס"ל כרבי חייא.

ואולי יש לומר בביאור ד' שיטות אלו, ולזה צריכים להקדים כמה דברים [הביאור דלקמן הוא ע"פ מה שנתבאר בשו"ע אדה"ז, שמבואר בדבריו פירוש שיטת רב הונא, ואולי יש לבאר לפי מהלך זה את חילוקי השיטות שבגמ', וביאור הדברים ע"פ מהדו"ב יתבאר אחר כך]:

(א) **בבבא** בתרא (כד, א) הוכיח אביי ממשנתינו דרוב וקרוב הלך אחר הרוב ממשנתינו, ומבואר דס"ל דפרוזדור הוי קרוב יותר להעלי' והא דטמא מתורת ודאי הוא כיון דמכל מקום רוב דמים מן המקור. וצריך להתאימו לסוגיא דידן.

(ב) **בתוס'** (ד"ה ואין) הקשה על רב קטינא דהוי ספק טמא אמאי אין הולכים בתר החזקה. ובתוס' ביאר דכיון דרוב ומצוי הדם מן המקור א"כ הוי ספק רק בצירוף החזקה וזה שקרוב לעלי' נגד הרוב דמים מן המקור. ומשמע שזהו הביאור בכל האופנים שס"ל לרב קטינא. וכן משמע מאדה"ז שהביא ביאור זה גם אליבא דהרמב"ם ורש"י.

(ג) **נחלקו** רש"י (ולכאור' גם תוס') עם הרמב"ם בצירוף האברים, דלרש"י מן הלול ולחוץ הוי בצד השני של פתח הפרוזדור לכותלי בית הרחם, משא"כ הרמב"ם ביאר בפירוש המשנה, וכן דייק אדה"ז (סק"א) מלשונו ביד החזקה (פ"ה ה"ג-ה), דגם מן הלול ולחוץ הוי לפני שהדם מגיע לפתח הפרוזדור לכותלי בית הרחם. וכן נראה שסובר המאירי (כן משמע מלשונו בכמה מקומות וכן מוכח לכאורה ממה שכתב בסיום דבריו שהדם שמגיע מהמקור אינו מתעכב בד"כ מן הלול ולחוץ אלא שאפשר שבשחיי' נתעכב, ולרש"י אינו מגיע שם בלי שחיי' ולא שאינו מתעכב שם).

שיטת תוס': התוס' (כד"ה בין) ביארו דכל הסוגיא איירי בגג פרוזדור, ובגג פרוזדור מן הלול ולפנים ע"כ איירי שהדם הגיע ע"י שינוי, אלא שזה שינוי גדול יותר להגיע ע"י שחתה שצריך לזה שחתה ביותר מע"י שיגיע ע"י נזדקרה. וקצת משמע מתוס' שלכן נקרא זה 'קרוב' יותר להעלי' (שמגיע בשינוי קטן יותר). ואעפ"כ הוי רוב דמים מן המקור. ואביי שהוכיח בב"ב שהולכים אחרי הרוב, כי אביי ס"ל עיקר שאזלינן בתר חזקה, וללשון זה הוי ודאי טמא אפי' בגג פרוזדור מן הלול ולפנים, והיינו כיון שרוב וקרוב הלך אחר הרוב.

והנה נת"ל שתוס' ביאר אליבא דרב קטינא דהוי ספק כיון שהחזקה ביחד עם הקרוב הוי כפלגא לעומת הרוב. והנה מבואר בגמ' דלפי לישנא דאביי דאזל בתר

חזקה פליג עם רב קטינא. ואולי יש לומר דפליגי בזה גופא, דהא דאמר אביי הלך אחר הרוב הוא אפי' אם יש חזקה בצירוף להקרוב, וע"ז פליג רב קטינא שאם יש חזקה בצירוף הקרוב הוא רק כפלגא ופלגא.

ולפי מהלך זה כל העומדים בדעת רב קטינא, וכן כל הסוברים דרבי חייה ורב קטינא לא פליגי, ס"ל בזה כרב קטינא, דבמקום חזקה וקרוב הוא הרוב רק כפלגא, ורק אביי ללישנא דבתר חזקה (שזהו שיטתו כנ"ל) ס"ל דעדיין הולכים לפי הרוב.

[להביאור דלקמן לרב הונא רק מן הלול ולחוץ קרוב יותר להעלי' ולא מן הלול ולפנים. ובמהדו"ב שגם מן הלול ולפנים הוא קרוב לעלי' לרב הונא, והחילוק בין מן הלול ולפנים למן הלול ולחוץ הוא כי מן הלול ולפנים הוא דם העלי' מיעוטא דלא שכיחא, ומן הלול ולחוץ הוא מיעוטא דשכיחא, ויתבאר לקמן. אבל במהדו"ק לכאורה אין אדה"ז סובר שזהו החילוק, דראה לקמן (סקפ"ז קר"א סק"א) שכותב אדה"ז "כמ"ש התוספות גבי מן הלול ולחוץ ספיקו טמא, משום דעל ידי צירוף החזקה עם קורבא דמוכח ומיעוטא דלא שכיחא הוא לי' פלגא ופלגא", ומבואר דעתו דגם מן הלול ולחוץ הוא מיעוטא דלא שכיחא, וא"כ אין זה החילוק בין מן הלול ולפנים ומן הלול ולחוץ אליבא דמהדו"ק].

ולפי"ז יש לבאר לכל אחד מהשיטות: א. תלמידי רב הונא ס"ל דהולכים לפי החזקה, ולכן מן הלול ולחוץ ודאי טהור ומן הלול ולפנים בקרקע פרוזדור ודאי טמא. אלא שמן הלול ולפנים בגג פרוזדור, כיון שע"כ הגיע בשינוי, והרי השינוי דנזדקרה הוא שינוי קטן יותר משחתה, לכן הוא 'קרוב' לעלי' (וכנ"ל). וס"ל כרב קטינא דביחוד עם החזקה נגד רוב דמים מן המקור הוא כפלגא ופלגא.

ב. **רב** הונא עצמו ס"ל דהולכים בתר חששא דשחתה ונזדקרה הוא דבר הרגיל. ולעולם כל הדמים רגילים בכל המקומות. ואולי יש לומר דכיון דס"ל דשחתה ונזדקרה הוא דבר רגיל, שוב אי אפשר לומר דבגלל שצריך שחתה יותר נק' קרוב. דבשלמא אם סוברים דהוי דבר בלתי רגיל הא דשחתה ונזדקרה אז יש לומר דמה שהוי בפחות שינוי נחשב כקרוב. אבל אם הוא רגילות שוב לא שייך לומר קרוב על זה אפי' אם הוא שחתה יותר. והדרך שמוודדים קרוב לשיטה זו הוא לאיפה הוא קרוב בפועל. ולכן מן הלול ולפנים גם בגגו כיון דלא נחשב קרוב לעלי' הולכים בתר הרוב, ולכן טמא ודאי. ומן הלול ולחוץ הוא קרוב לעלי' וס"ל כרב קטינא דקרוב בצירוף החזקה הוא כפלגא נגד הרוב ולכן טמא מספק. [ולפי אופן זה ע"כ שפליג על אביי ללישנא דבתר חששא לענין מה נקרא קרוב. גם י"ל באופן אחר, דראה בחי' הריטב"א שכתב שרב הונא פליג על אביי וס"ל ששחתה שכיח ונזדקרה לא שכיח. ולפ"ז אתי שפיר דמן הלול ולפנים לא מיחשב שכיח להעלי', דאף שהוא שינוי יותר גדול, מכל מקום כיון ששכיח יותר לא הוא קרוב לעלי', ולכן מטמא ודאי מן הלול ולפנים. ולפ"ז רב הונא לא פליג על אביי ללישנא דבתר חששא בסברא איך להגדיר קרוב, אלא פליגי במציאות].

ג. **אביי** ללישנא דבתר חששא, י״ל דבעיקר הדבר ס״ל כרב הונא, אבל בשינוי אחד, דבשלמא באופן הרגיל דשחתה ונזדקרה הוי דם רגיל היכא שהגיע ע״י שחתה ונזדקרה, אבל בגג פרוזדור מן הלול ולפנים, כיון דשם שחתה הוי שינוי גדול ביותר מנזדקרה, לכן זה אכן נחשב כקרוב לעלי״. ולכן הן מן מהלול ולחוץ דהוי קרוב בפועל לעלי״ והן מן הלול ולפנים בגג פרוזדור דנחשב ג״כ כקרוב הנה לרב קטינא דפליג על רב חסדא הוי הקרוב בצירוף החזקה כמחצה על מחצה. ובקרקע פרוזדור מן הלול ולפנים דהוי קרוב להמקור באמת הולכים בתר הרוב וטמא בודאי.

ד. **אביי** ללישנא דבתר חזקה. י״ל דבמציאות מסכימים לכל מה שנתבאר אליבא דתלמידי רב הונא, ורק בהא פליגי, בגג פרוזדור מן הלול ולפנים ס״ל לאביי דפליגי רב קטינא ורבי חייא ורבי חייא ס״ל שגם במקום קרוב וחזקה הלך אחר הרוב ולכן טמא בודאי.

והשתא יש לעיין מה יהי סברת התוס' בקרקע פרוזדור מן הלול ולחוץ. דראה בצ״צ (קפח, ב. רסו, ב) דביאר דהא דהוצרכו התוס' לפרש דהוא דוקא בגג הוי רק לענין מן הלול ולפנים, דשם חלוק קרקעו מגגו, אבל מן הלול ולחוץ הוי דין קרקע כגג, לכל מ״ד כדס״ל בגג. אבל אדה״ז כתב (סק״א קרוב לסופו) להוכיח שלהתוס' כל שהדם הולך כדרך הילוכו טמא בודאי ״וכן דעת התוס' שפירשו הסוגיא דמן הלול ולחוץ ספיקו טמא ולא ודאי טמא מיירי בגג פרוזדור״. ומבואר דס״ל לאדה״ז דבקרקע פרוזדור ודאי טמא. וכן כתב במהדו״ב (מהד״ח עמ' רנח) דלשיטת התוס' בקרקע פרוזדור ודאי טמא גם מן הלול ולחוץ (משא״כ לשיטת הרמב״ם). ובצ״צ (רסו, ב) הקשה על דברי אדה״ז ״ולא ידעתי הטעם״. ובמהדו״ב מבואר לכאורה שטעם אדה״ז הוא, דהתוס' סוברים דהא דמן הלול ולחוץ הוי ספק הוא רק היכא שישנו קורבא דמוכח, ואין מספיק קרוב סתם. והנה שיטת התוס' לכאורה הוא שהא שיגיע דם הוי שינוי גדול יותר מהרגיל הוא דוקא בגג פרוזדור, אבל בקרקע פרוזדור הדמים יכולים להתערב ואינו שינוי גדול מאוד שיגיע דם מן המקור למן הלול ולחוץ, ואפי״ אם מן הלול ולחוץ הוי קרוב, מכל מקום אינו קורבא דמוכח. ולכן בגג פרוזדור הוי קורבא דמוכח.⁷

6. אולי כוונת הצ״צ, דאף שנתבאר במהדו״ב הטעם, מכל מקום ס״ל להצ״צ שזה אינו אלא במהדו״ב ששם כתב סברא זו דרק בגג פרוזדור הוי קורבא דמוכח, אבל במהדו״ק סובר (כמ״ש בקו״א סק״א) דגם בקרקע פרוזדור הוי קורבא דמוכח ולכן הקשה.

7. ולכן יש לומר שאף שנתבאר במהדו״ק (קו״א סק״א) שגם בקרקע פרוזדור מן הלול ולחוץ הוי קורבא דמוכח לעלי״, והא דאין קורבא דמוכח הוא רק בכותלי בית הרחם, הנה כל זה קאי לשיטת רש״י ששחתה ונזדקרה הוי בקרקע, אבל התוס' שסובר שכל זה הוא בגג, יש לומר דלהתוס' הוי קורבא דמוכח רק בגג, ואין צריכים לומר שיש מח' בזה בין מהדו״ק למהדו״ב.

שיטת רש"י: רש"י לא כתב דטעמא דאביי דמטמא בגג פרוזדור הוא מטעם רובא וחזקה, ואדרבה יש משמעות מרש"י דלא כן, והוא ממש"כ (ריש יח, א ד"ה ופליגא דרב קטינא) "דכיון דתלי טעמא בחזקה לא שנא גג לא שנא קרקע" דטעמא דאביי ללישנא דבתר חזקה הוא משום חזקה לבד. ולפ"ז צ"ע אהיכא קאי אביי דב"ב (ובטח לא קאי ללישנא דבתר חששא כיון דאליבא דרש"י סובר הוא שאין מקום שודאי טמא וכדלקמן).

אבל במהרש"א (על רש"י הנ"ל) כבר העיר דלמסקנת הדברים ע"כ שאין הדברים כן, דהא תלמידי רב הונא סוברים כלשון שבתר חזקה ומ"מ מטמאים בגג פרוזדור. וכותב המהרש"א שגם אליבא דרש"י הא דמטמא אביי בגג פרוזדור הוא משום רובא וחזקה כמ"ש בב"ב (וראה מש"כ בחכמת בצלאל על התוד"ה מן הלול שגם אליבא דרש"י הסוגיא קאי בגג פרוזדור).

אבל הא ודאי חלוקים תוס' על רש"י, דס"ל לרש"י (יח, א ד"ה בקרקע פרוזדור) דלאביי ללישנא דבתר חששא הוי ספק גם בקרקע פרוזדור. ומ"מ מוכח דרב הונא מטמא גם מן בגג הפרוזדור, דהא פליג על תלמידיו.

ולפ"ז, פי' בתלמידי רב הונא, רב הונא ואביי ללישנא דבתר חזקה, לכאוו' יש לפרש כמו שפירשנו לעיל אליבא דהתוס'. אלא שצ"ב לאביי ללישנא דבתר חששא, שכפי שביארנו לעיל הסיבה שמטמא הוא בגלל שקרוב וחזקה מצטרפים ליהוי פלגא ופלגא, ולכאורה בקרקע פרוזדור ע"כ שהוא קרוב להמקור.

ואולי יש לומר, דהנה לדעת אדה"ז להתוס' סוגיא זו איירי בדארגישה (ראה קו"א כאן סק"ב), משא"כ לרש"י איירי בדלא ארגישה (ראה סקפ"ז קו"א ססק"א), ואולי סובר אביי ללישנא דבתר חששא, שאף שאם היינו מוצאים את הדם במקור וודאי אי אפשר ה' להגיע ממקום אחר היינו אומרים חזקת הדם שבא בהרגשה, אבל כשלא הרגישה וגם יש אפשריות שהדם הגיע ע"י שחתה, אז זה עצמו שלא הרגישה הוי הוכחה שאינו מן המקור (ולדידן אומרים סברא זו רק היכא שיש ספק השקול, עיין בדברי אדה"ז סקפ"ז קו"א סק"י, אבל אולי לאביי ללשון זה אומרים סברא זו כל שאינו ודאי מן המקור).

ולהעיר מדברי אדה"ז (סקפ"ז קו"א סק"א) "דכולה סוגיא (דף י"ז) מוכחא דכל היכא דאיכא למתלי לקולא נגד הרוב תלינן בצירוף החזקה למהוי פלגא ופלגא, דמשום הכי אמרינן דילמא שחתה ודילמא נזדקרה, אלא דבמסקנא לא חיישינן להכי משום דלא שכיחא עיין שם בתוס'".

שיטת הרמב"ם: נתבאר לעיל דלהרמב"ם כל הדם עובר דרך 'מן הלול ולחוץ' לפני שמגיע לפתח בית הפרוזדור ויוצא. ולפ"ז אולי אפשר לומר, דרב הונא באמת ס"ל דשהדם יגיע למן הלול ולחוץ אינו דוקא ע"י שחתה, דמעצמו יכול להגיע שם (וקושיית אביי יתבאר בסמוך). ונראה להוכיח כן: א) הרמב"ם הן בפירוש המשניות

שפירט הרבה והן במשנה תורה לא הזכיר הא דשחתה אפי' פעם אחת. וגם אדה"ז הזכיר הא דשחתה בסברת רב הונא רק בדברי רש"י ולא בדברי התוס'. (ב) לעיל הובא מש"כ אדה"ז (סקפ"ז קר"א סק"א) שלמסקנת הגמ' לא חיישינן דילמא שחתה ונזדקרה. והרי אדה"ז פסק כדברי הרמב"ם שסובר שהלכה כרב הונא. ומשמע שמלסק' לא חיישינן לשחתה. (ג) ראה לקמן שאדה"ז סובר שלהרמב"ם דין כותלי בית הרחם הוא כמון הלול ולחוץ. ואם נאמר שצריכים שחתה להגיע למון הלול ולחוץ, לכאורה אפשר לחלק בין מן הלול ולחוץ לכותלי בית הרחם (ובדוחק י"ל שלמי שסובר ששחתה הוא דבר רגיל שוב הוא שחתה ולא שחתה אותו דבר).

והא דאביי הקשה עליו, יש לומר ע"ד שכתב המאירי (יובא להלן), שכיון שהדם מגיע מן המקור ורק עובר דרך מקום זה לצאת לחוץ, אין הדרך שיתעכב בלי ששחתה, והדם שמתעכב בד"כ הוא הדם שמגיע מן הלול שנופל לכתחילה כאן (אלא שהמאירי סובר כן בדעת רב הונא, וכאן נתבאר כן בדעת אביי). ובזה פליגי אביי ורב הונא, דרב הונא באמת ס"ל שהדם יכול לישאר שם בלי שחתה, ואביי פליגי עליו וסובר דבעינן דוקא שחתה, ולכן הקשה עליו.

ומה שיוצא לפי זה, הוא דאפשר לומר דרב הונא באמת הולך בתר חזקה ולא בתר חששא. ולפ"ז כולם אזלי בתר חזקה חוץ מאביי לישנא דבתר חששא.

וגם להרמב"ם לכאורה מוכרח לומר מש"כ התוס', דהא שאביי הוכיח שרוב וקרוב שהולכים אחרי הרוב הוא לישנא דבתר חזקה, וגם מסתבר שההכרח הוא מגג פרוזדור, כיון שבקרקע לכאו' הוא קרוב להמקור.

ואדה"ז ביאר הא דספק טמא גם בדברי הרמב"ם בהסבר התוס' שהחזקה וקורבה מצטרפים למהוי פלגא נגד הרוב [ועיין לקמן שבמהדו"ב ביאר באופן אחר].

ולפ"ז אם כנים הדברים שנתבארו לעיל, שלאביי פליגא רב קטינא ורבי חייא בסברא זו וכנ"ל, וא"כ כל הסוברים שלא פליגי או הסוברים כרב קטינא ס"ל שבמקום קרוב הוא ספק ולא ודאי טמא כיון שישנו גם החזקה, אולי יש לומר בביאור ד' הדיעות:

א. **תלמידי** רב הונא אזלי בתר חזקה, והם ס"ל כסברת אביי שנתבאר לעיל שבכדי שהדם ישאר מן הלול ולחוץ צריכים לשחתה, ולכן סוברים הם דמן הלול ולחוץ טהור, דמאן דאזיל בתר חזקה לא חושש לקורות הנולדות, ומן הלול ולפנים ס"ל דבקרקע פרוזדור טמא בודאי כיון שרוב דמים מן המקור, ובגג פרוזדור ס"ל שכיון שהדם מגיע בקושי יותר מן המקור ממון העלי' לכן נחשב כקרוב יותר להעלי', וכיון דס"ל כרב קטינא שבמקום קרוב וחזקה הוא פלגא ופלגא לכן לדידהו טמא מספק.

ב. **רב** הונא ס"ל גם דאזלינן בתר חזקה, ופליגי עליהם בשנים: (א) סובר שאי"צ שחתה שיגיע הדם מן הלול ולחוץ. (ב) רב הונא אינו סובר דהא דקל יותר

להגיע בגג פרוזדור מן העלי' הוי מספיק להחשיבו כקרוב. ולכן מן הלול ולחוץ, מצד אחד הדם יכול להגיע כדרכו מן המקור, אבל מצד שני הוי קרוב לעלי', ולכן הוי פלגא ופלגא כמו שסובר רב קטינא. ומן הלול ולפנים גם בגג, כיון שאינו מחשיבו כקרוב להעלי' הוי רוב דמים מן המקור וטמא בודאי.

ג. **אביי** ללישנא דבתר חששא, כבר נתבאר לעיל שזה ודאי שסובר שהדם מגיע מן הלול ולחוץ דוקא ע"י שחתה, וגם יש לומר שסובר בהגדרת קרוב כתלמידי רב הונא, שגם בגג פרוזדור נחשב כקרוב להעלי'. ולעיל נתבאר (בדעת התוס') שלאביי אף שרבי חייא ס"ל שהולכים בתר הרוב מ"מ ללשון זה מבואר בגמ' שרב קטינא פליג על רב חייא, ותוס' הרי ביאר בסברת רב קטינא דהוי רק פלגא בצירוף החזקה, ולכן סובר שהן הלול ולחוץ והן מן הלול ולפנים בגגו הוי קרוב לעלי' ולכן הוי ספק. [ולפ"ז גם אביי מודה בלשון זה בקרקע פרוזדור וכמ"ש התוס'. ואם סובר כרש"י נצטרך לבאר כמו שביארנו לעיל אליבא דרש"י].

ד. **אביי** ללישנא דבתר חזקה, סובר בדיוק כתלמידי רב הונא, אלא שפליג עלייהו וסובר שרבי חייא פליג על רב קטינא והיכא ושיש רוב נגד קרוב הלך אחר הרוב אפי' היכא שיש חזקה עם הקרוב, ולכן ס"ל בגג פרוזדור טמא ודאי.

ובפירוש המשניות כתב הרמב"ם שבגג פרוזדור מן הלול ולחוץ טהורה. וביאר אדה"ז (בהג"ה למהדו"ב) מקור דבריו, דהגמ' בסוף מקשה על תלמידי רב הונא האם פליגי על רבי חייא (דשורפין, ולדידהו הרי אין מקום שטמא בודאי), והגמ' תירצה "לא קשיא, כאן כשנמצא בקרקע פרוזדור וכאן כשנמצא בגג פרוזדור". וכתב אדה"ז, דיש לומר דלמסקנת הגמ' דלא פליגי תלמידי רב הונא על רבי חייא, יש לומר דלא פליגי על רב הונא, דרב הונא מדבר במקרה של רבי חייא ("דנקט לישנא דר' חייא, אף שאינו לשונו ממש"), וכוונת רב הונא הוא לחלק בקרקע פרוזדור בין מן הלול ולפנים שהיא ודאי טמא למן הלול ולחוץ שהיא ספק טמא, ותלמידי רב הונא מדברים בגג פרוזדור, שמן הלול ולחוץ ודאי טהור. ולפ"ז לכאו' צריכים לומר דלאופן זה דעת הרמב"ם בפ' המשניות הוא דבגג פרוזדור מן הלול ולפנים טמא מספק (דהרי לאופן זה לא פליג רב הונא ותלמידיו). וכתב אדה"ז (במהדו"ב וכן בהג"ה לשם) דבחיבורו חזר בו הרמב"ם ולא חילק ביניהם.

שיטת המאירי: לעיל נתבאר שהמאירי ס"ל כמו הרמב"ם בצירוף המקום, שמן הלול ולחוץ הוי באותו צד של פתח בית הפרוזדור כמו מן הלול ולפנים. והמאירי הביא רק סברת רב הונא וכתב לבאר דעת רב הונא "דם הנמצא בפרוזדור, כל שנמצא מן הלול ולפנים טמא . . . ואע"פ שאפשר שבקפיצת האשה חזר הדם לאחוריו ומן העליה יצא, מכל מקום רוב דמים הנמצאים כאן מן החדר הם, והילכך חזקתו מן המקור. ולא סוף דבר כשנמצא בקרקע הפרוזדור הסמוך לאחוריה שהוא הצד הסמוך לחדר, אלא אפילו נמצא בגג הפרוזדור, והוא הצד שלפניה שהוא רחוק מן החדר, אין מספקין בו בכך, אלא ודאי מן החדר הוא. נמצא בפרוזדור מן הלול ולחוץ, אפשר

שבא מן החדר ואפשר שבא מן העליה, ואע"פ שכשבא מן החדר ברוב הפעמים אינו מתעכב מן הלול ולחוץ, אפשר שבשחיית ששחת נתעכב לשם ולפיקך אין שורפין עליה אלא תולין".

ולכאורה מבואר בדבריו, שהא דחוששין לשחתה ולא לנזדקרה הוא בגלל שרוב דמים מן המקור. אלא שאביי פליג על זה, וס"ל שאם חוששים לשחתה הוא הדין לחשוש לנזדקרה.

והמאירי ביאר בעצמו סברת רב הונא. ולבאר שאר הסברות אולי יש לומר, וכעין מה שנתבאר בדעת התוס', שתלמידי רב הונא ס"ל כאביי בעיקר טענתו על רב הונא, והם ס"ל שהולכים בתר חזקה, והם וגם אביי ללישנא דבתר חזקה סוברים שבגג פרוזדור נחשב כקרוב לעלי', אלא שפליגי אם סוברים כרב קטינא (שקרוב וחזקה הוי פלגא), ולכן מן הלול ולחוץ טהור ודאי ומן הלול ולפנים בגגו פליגי כיון שחולקים בעיקר דין רוב וקרוב וכמשנ"ל. ואביי ללישנא דבתר חששא סובר גם כרב קטינא (היינו שאף שס"ל שרבי חייא כן סובר שהולכים בתר הרוב, סובר שרב קטינא חולק על זה ובדיעה זו קאי כרב קטינא), וגם סובר כמותם בגדר קרוב, שגם בג פרוזדור נחשב כקרוב ולכן פוסק תמיד שטמא בספק (ואם סובר שלדיעה זו גם בקרקע טמא רק מספק ע"כ לומר כמו שנתבאר אליבא דרש"י).

ביאור השיטות אליבא דמהדו"ב:

אדה"ז ס"ל במהדו"ב, שכל שנמצא הדם בפרוזדור, ששם רוב הדמים הם מן המקור, אזלינן בתר רובא ואומרים שהרגישה ולא אדעתא. וחילוק בין מן הלול ולפנים ומן הלול ולחוץ ביאר בכמה אופנים לפי שיטות הראשונים, ויתבארו לקמן.

שיטת התוס': אדה"ז ביאר לדעת התוס' החילוק בין בין הלול ולפנים ולחוץ, דמן הלול ולחוץ הוי דם עלי' מיעוטא דלא שכיחא, אבל מן הלול ולפנים אינו גם מיעוטא דלא שכיחא. והכוונה הוא לכאוו', דכל הצירופים שיתבארו לקמן בהבדל בין מן הלול ולפנים למן הלול ולחוץ, לעולם ישנם גם מן הלול ולפנים. אלא שמכל מקום כל מה שאנו מסתפקים הוא רק כשיש לנו 'יסוד' ו'סיבה' להסתפק, ויסוד וסיבה יש רק כשהוא מיעוטא דלא שכיח על כל פנים, דהיינו מן הלול ולחוץ.

וביאר אדה"ז (בהמשך המהדו"ב), דכשראתה דם מן הלול ולחוץ, מצד אחד רוב דמים הן מן המקור, ומצד שני לומר דהדם אינו מן המקור יש חזקה דאתרעי (שהרי דם לפניך וזה פועל בה ריעותא), וגם הוי קרוב לעלי', וגם ישנו הוכחה מזה שלא הרגישה ממש, ובצירוף כל זה הוי ספק מן העלי' נגד הרוב דמים מן המקור, ולכן האשה טמאה מספק.

והנה לדעת התוס' כל זה הוא בגג פרוזדור, אבל בקרקע פרוזדור לעולם האשה טמאה ודאי. ומשמעות הדברים בהמשך המהדו"ב (עמ' רנ"ג ויותר מזה בעמ' רנד) הוא

שלהתוס' בכדי לעשות ספק בעינן דוקא קורבא דמוכח (לדעת התוס' בכל הגג הוא קורבא דמוכח, והחילוק בין מן הלול ולפנים ולחוץ הוא כמו שנתבאר לעיל, אבל מכל מקום בלי הקורבא דמוכח לא יהי' ספק נגד הרוב), ולכן בקרקע פרוזדור מן הלול ולחוץ טמאה ודאי, שאפי' אם קרוב לעלי' לא הוי קורבא דמוכח. וא"כ הוא הדין בכותלי בית הרחם דלא הוי קורבא דמוכח.

[ובמהדו"ק (ק"א סק"א) משמע דגם בקרקע פרוזדור מן הלול ולחוץ הוי קורבא דמוכח לעלי', והא דאין קורבא דמוכח הוא רק בכותלי בית הרחם. אבל יש לומר ששם קאי לשיטת רש"י ששחתה ונזדקרה הוי בקרקע, אבל התוס' סובר שכל זה הוא בגג ולכן יש לומר דלהתוס' הוי קורבא דמוכח רק בגג].

וכל זה הוא ביאור אדה"ז בדעת רב הונא שהרמב"ם פסק כוותי', ולפ"ז אולי יש לבאר את הסוגיא:

בדעת רב הונא י"ל כמ"ש הריטב"א דשחתה שכיח ונזדקרה לא שכיח, ולכן מן הלול ולפנים אינו שכיח כלל דם העלי', גם בתור מיעוט, ולכן אין להסתפק כלל בדם עלי' ואין אנו נכנסים לביורורים כלל. וכן הוא גם לאביי ללישנא דבתר חזקה, דכיון דאינו רגיל שהדמים יכנסו אחד לתחום השני, אם כן אין להסתפק כלל ומן הלול ולפנים טמא ודאי וכיון שאביי סובר באופן זה שגם שחתה אינו שכיח, לכן גם מן הלול ולחוץ טהור ודאי.

ודעת אביי ללישנא דבתר חששא, הוא שהן שחתה והן נזדקרה שכיח, ולכן תמיד הוי דמי עלי' מיעוטא דשכיח, ולכן תמיד הוי כמו מן הלול ולחוץ לדעת רב הונא שהאשה טמאה מספק (קרוב וחזקה מן העלי' ורוב ומצוי מן המקור).

ודעת תלמידי רב הונא צ"ב. ואולי יש לומר דס"ל דאזדקרה שכיח ולא שחתה, ולכן מן הלול ולפנים הוי דמי העלי' מיעוטא דשכיחא משא"כ מן הלול ולחוץ אינו מגיע כלל דמי המקור. ועצ"ע.

שיטת הרמב"ם: הרמב"ם כתב (פ"ה ה"ה) שבנמצא מן הלול ולפנים טמא "שרוב הדמים הנמצאין כאן מן החדר". ולפ"ז הי' אפשר לחשוב שמן הלול ולחוץ אין רוב דמים מן המקור. ולזה מבאר אדה"ז שכוונת הרמב"ם במ"ש "רוב הדמים הנמצאין" הוא ל'רוב ומצוי' המבואר בגמ' ב"ב. ודעת הרמב"ם הוא שכל הדם הוי רוב ומצוי אז אין נכנסין כלל לביורורים והדם ודאי טמא, והיינו חילוק בין מן הלול ולפנים ומן הלול ולחוץ. וזה שהרמב"ם יכול לסבור כך הוא כי להרמב"ם יש שיטה מיוחדת במה נקרא מצוי.

ואדה"ז ביאר שהרמב"ם ס"ל שפירוש מצוי אינו כמו שכתב רש"י (ב"ב כד, א ד"ה רוב ומצוי) שדם החדר 'תדירין לזוב דרך שם', שפירוש זה במצוי הוא גם מן הלול ולחוץ, אלא שהרמב"ם ס"ל "שכאן [היינו מן הלול ולפנים] מצוי דם

החדר ולא דם העלי' דלא שכיח כלל כאן דוקא, משום שנזדקרה לא שכיח כמו"ש התוס', משא"כ מן הלול ולחוץ אינו רוב ומצוי, שגם דם העלי' יוכל לבא כדרכו אף שלא נזדקרה".

ולכאורה פשטות הדברים הי' משמע שגדר מצוי הוא, שדם אחד מגיע כדרכו והשני אינו מגיע כי אם ע"י שינוי, אבל כל ששניהם מגיעים כדרכם הוי מצוי, אפי' אם כמות הדם של אחד מהם הוי יותר מן השני. ולפי זה יכול להיות שבמציאות ישנם יותר דמים מן המקור גם מן הלול ולחוץ, אבל מכל מקום מעלת המצוי הוי דוקא מן הלול ולפנים.

אבל בצ"צ (פס"ד רכט, א) ביאר שפירוש מצוי הוא שיש גם 'רוב בפועל', היינו שאומדין איזה דם יש כאן יותר ודם זה הוי מצוי. וביאר ע"ד מ"ש בתבואות שור (יו"ד ריש ס"ג סק"ב) לדוגמא בעגלה ערופה אם ישנו עיר שיש יותר אנשים ויש עיר הקרובה, אבל אנו יודעים שבהאי בקעה שנמצא המת מסתובבים יותר אנשים מן העיר הקרובה ממה שמסתובבים אנשים שמגיעים מהעיר הגדולה שיש רוב אנשים. דלדעת התבו"ש אז הולכים בתר עיר הקרובה. וכותב הצ"צ שדין התבואות שור אינו מוסכם⁸, אבל בנדו"ד שרוב הדמים הן מן המקור, וגם הדמים נמצאים בפועל מן הלול ולפנים הן רוב מן המקור, זה עדיף משאר רובא ומיעוטא⁹.

[היינו שלהגדיר רוב אנו מסתכלים על המקור שממנו מגיע, אם הוי רוב ומיעוט, ולא שאנו מודדים את המקום שבו אנו מסתפקים איזה מהם נמצא שם בפועל יותר. ומצוי פירושו שאנו מודדים את המקום שעליו אנו מסתפקים, איזה מהם ישנם יותר במציאות].

והצ"צ על כרחך שסובר שרק מן הלול ולפנים הוי רוב דמים במציאות מן המקור, אבל מן הלול ולחוץ אין במציאות רוב דמים מן המקור (וכן מפורש בהמשך דבריו רכט, ב קרוב לסופו ובקיצור). [אלא שמכל מקום עדיין בגדרי ה'רוב' נחשב לרוב דמים מן המקור גם מן הלול ולחוץ, שבגדרי רוב נוגע שישנם יותר דמים בהמקום שממנו מגיעים הדמים].

8. ראה שו"ע אדה"ז יו"ד ס"א קו"א סק"י.

9. והנה לקמן בדברי הצ"צ משמע שלמד שגם בדעת הרמב"ם מדובר בגג פרוזדור. [ובאמת זה צ"ע אמאי נקט כן בדעתו. ועוד שלכאורה לקמן במהדו"ב (עמ' רנו) מפורש דלהרמב"ם מדובר בקרקע פרוזדור]. ולפי זה מובן למה הצ"צ למד פירוש דברי אדה"ז בפירוש מצוי באופן זה. והוא דאם הכוונה כמו שנתבאר לפנ"ז דזה מגיע כדרכו וזה אינו כדרכו – אז בגג פרוזדור מן הלול ולפנים אי אפשר לומר שהוא מצוי שהוא מן האשה, ששניהם אינם כדרכו (או להיפך, ששניהם כדרכו, אבל ממ"נ אי אפשר להיות שאחד הוא כדרכו והשני לא כיון שצריכים לשחתה ונזדקרה). אבל לפי פירוש הצ"צ, שהמצוי פי' הרוב בפועל – זה יכול להיות גם בגג.

ואדה"ז ביאר בהא דמן הלול ולחוץ הוי ספק, כיון דמצד אחד הוי רוב דמים מן המקור, ומאידיך ישנו חזקה שאתרעי (כיון שדם לפניך), בצירוף עם זה שהאשה לא הרגישה, דזה הוי הוכחה שאינה מן המקור אלא מן העלי. וזהו להאי טעמא בגמ' (נדה ג, א) דאשה מרגשת. ולטעמא (שב) שאי איתא דם מעיקרא הוי אתי דכותלי בית הרחם לא מוקמי דם, מבאר אדה"ז דזה הוי גם סברא שהדם הגיע מן העלי, דכיון דהשתא אין לה שום הרגשה (משא"כ בלי סברא זו הי' אפשר לתלות שבאמת הרגישה אלא שסוברת שהיתה הרגשת מי רגלים. אבל כיון שנוקטים שהדם הגיע עכשיו, ועכשיו אין לה מי רגלים, ממילא מזה שלא הרגישה הוי הוכחה שאין הדם מן המקור), ובצירוף עם החזקת טהרה דאתרעי הוי פלגא נגד הרוב והאשה טמאה מספק.

ואדה"ז מבאר שלכן ס"ל להרמב"ם דגם בקרקע פרוזדור הוי ספק מן הלול ולחוץ, אף דליכא קורבא דמוכח, אלא דהרמב"ם אינו מטהר בצירוף הקרוב, דלהרמב"ם חזקת הדם שבא בהרגשה מסייע לחזקת טהרה נגד רובא דמן המקור.

ולכאורה ישנו כאן עוד חזרה בדברי אדה"ז ממה שביאר במהדו"ק (סק"א וקו"א סק"א), דבמהדו"ק באמת ס"ל לאדה"ז שהרמב"ם מטהר בצירוף הקורבא, והיוצא לכאורה מהמבואר בקו"א (שב) הוא דשיטת הרמב"ם דהוי ספק בכותלי בית הרחם הוא גם בצירוף קורבא, גם שאינו קורבא דמוכח. והשתא לכאורה ס"ל לאדה"ז שגם להרמב"ם אין מצרפים קורבא שאינו קורבא דמוכח, והא דהרמב"ם ס"ל שהוי ספק גם בקרקע פרוזדור כי להרמב"ם ישנו סיבה אחרת לטהר ואינו צריך להקורבא. אלא דיש לעיין ששם משמע שבקרקע פרוזדור הוי קורבא דמוכח ורק שבכותלי בית הרחם אין קורבא דמוכח. וכאן משמע דגם בקרקע פרוזדור אין קורבא דמוכח].

ולפי הרמב"ם לכאן צריכים לומר (ונתבאר בארוכה במהדו"ק) שרב הונא ואב"י פליגי אם צריכים לשחתה שהדם יגיע מן הלול ולחוץ או שאין צריכים [ואולי משמע כאן במהדו"ב כמ"ש הריטב"א שדוקא אזדקרה לא שכיח משא"כ שחתה. ויש לעיין עוד בזה].

וביאור דעת רב הונא, שמן הלול ולפנים הוי דמי המקור רוב ומצוי, כיון שאיזדקרה לא שכיח ובלי זה אין שם דמי העלי. אבל מן הלול ולחוץ, אין לשום דם מעלת המצוי, אלא שדמי המקור הם רוב, ונגד זה יש לדמי עלי' הוכחה מזה שלא הרגישה וחזקת טהרה דאתרעי, ולכן הוי ספק.

ולפ"ז יש לומר, שאב"י פליגי וסובר שבכדי שיגיע דם העלי' לפנים או דם המקור לחוץ בעי שחתה ונזדקרה, ובזה יש לאב"י ב' אופנים. דאם הולכים בתר חששא אז הן שחתה והן נזדקרה הן רגילין, וממילא ליתא למעלת מצוי בשום פעם (וכנ"ל בפ"י מצוי אליבא דהרמב"ם לאדה"ז), ולכן גם מן הלול ולחוץ הוי כמו מן הלול ולפנים לדעת רב הונא. וללישנא דבתר חזקה, מן הלול ולפנים מצוי רק דם

המקור, ולכן ודאי טמא, ומן הלול ולחוץ מצוי רק דם העלי, ויש לומר דקורבא ומצוי וחזקה מספיקים לטהרה לגמרי.

ולפי ביאור הצ"צ בפירוש מצוי שנתבאר לעיל, לכאורה, אביי לישנא דבתר חששא ע"כ שסובר שגם ברוב ומצוי יכול להיות ספק (דלכן הוי רק ספק טמא מן הלול ולחוץ). אא"כ נדחוק שלדעת אביי לישנא דבתר חששא אינו רק שרגיל להיות שם דם העלי אלא שגם הוא נמצא שווה בשווה לדם המקור. וצ"ע.

ובכל אופן צ"ב בדעת הרמב"ם אביי דב"ב, דכיון דשם סובר שהאשה ודאי טמא לכאורה אזיל ללישנא דבתר חזקה, וא"כ מוכרח שמדבר מן הלול ולפנים, ואם כן אמאי הוי קרוב יותר לעלי. ואולי זהו הסיבה שהכריח להצ"צ ללמוד כאן (ראה בהערה) בדעת הרמב"ם שמדובר בגג פרוזדור, ששם יש לומר שקרוב לעלי גם מן הלול ולפנים].

ובדעת תלמידי רב הונא אולי יש לומר דשחתה לא שכיח ורק נזדקרה שכיח, ולכן גם מן הלול ולפנים אין מעלת המצוי, ולכן הוי ספק, ומן הלול ולחוץ סוברים כאביי ללישנא דבתר חזקה מן הלול ולחוץ.

שיטת רש"י: אדה"ז בהסבירו דברי הרמב"ם (שכל שיש רוב ומצוי אין נכנסים לבירורים, ושדעת הרמב"ם במצוי אינו כדעת רש"י, דלפירוש רש"י במצוי יהי מצוי גם מן הלול ולחוץ), כתב "דאם כן [לפי רש"י במצוי] מהלול ולחוץ נמי (בכותלי בית הרחם למוטה, ורש"י לשיטתי אזיל כמ"ש בפנים)". והכוונה במש"כ 'כמ"ש בפנים' הוא לכא' דרש"י באמת ס"ל דבכותלי בית הרחם האשה טמאה.

ומזה שאדה"ז כשמבאר דעת הרמב"ם 'באווארענט' דעת רש"י "ורש"י לשיטתי אזיל", משמע קצת דגם רש"י סובר כהרמב"ם שהיכא שיש רוב ומצוי לא אזלינן בתר בירורים אחרים, אלא שלרש"י באמת במקום שלהרמב"ם הוי ספק (בכותלי בית הרחם), רש"י באמת מטמא. אלא שיש לומר שכוונת אדה"ז הוא רק שלרש"י לא קשה מלכתחילה אפי' אם יסבור כהרמב"ם, אבל לא שבהחלט הוא נוקט כן.

אלא שדבר זה גופא תלוי במה שיש לעיין בדברי אדה"ז, איפה כוונתו שלרש"י אליבא דפירושו יש מצוי, האם כוונתו מן הלול ולחוץ או שכוונתו בכותלי בית הרחם (אלא שאין נפק"מ בזה כי רש"י בין כך סובר שבכותלי בית הרחם טמאה).

הלשון בפנים אינו ברור. ואם רוצים ללמוד בדעת רש"י שהיכא שיש רוב ומצוי אין נכנסים לבירורים אחרים, לכאורה מוכרחים ללמוד שמן הלול ולחוץ אין מצוי דם המקור.

והביאור בזה הוא, שאף שרב הונא סובר ששחתה הוא רגיל, מכל מקום כשמודדים מצוי אין מודדים רק מהיכא זה הדם אלא גם להיכא מגיע הדם. ומן הלול ולחוץ, כיון שסוף כל סוף בעי שחתה שיגיע לזה, אף ששחתה הוי דבר הרגיל, מכל מקום אי אפשר לומר שרגיל לזוב שם דמי המקור יותר מדמי עלי'. משא"כ בכותלי בית הרחם, ששם שני הדמים מגיעים במהלכם הרגיל בלי שחתה ונזדקרה ולכן רגיל לזוב לשם דמי המקור. וצ"ע אם אפשר לומר כן.

ואולי יש לומר יתירה מזו, שהא דכתב אדה"ז "דאם כן מן הלול ולחוץ נמי", באמת כוונתו כפשוטו, דאם מודדים מצוי שרגילים לזוב, זה הוי גם מן הלול ולחוץ ולא רק בכותלי בית הרחם, אלא שכוונתו הוא למן הלול ולחוץ אליבא דהרמב"ם, שלדעת הרמב"ם הרי אין צריכים לשחתה שיגיע לשם הדם, אבל לרש"י הנפק"מ בפירוש מצוי יהי' רק בכותלי בית הרחם. ובחצי עיגול כתב שכוונתו דוקא בכותלי בית הרחם למטה – כוונתו שכן הוא בדעת רש"י, שלרש"י הוי מצוי רק בכותלי בית הרחם.

[וראה בצ"צ שאינו לומד כן בדעת אדה"ז כאן, אלא שלרש"י הוי מצוי גם מן הלול ולחוץ, והחילוק מכותלי בית הרחם ולמטה הוא אם הוא קרוב או לא].

וכל זה הוא אליבא דרב הונא. אבל לפי זה יוקשה עלינו מאוד לפרש שאר השיטות. דאם סוברים שהיכא שיש רוב ומצוי טמאה ודאי, אמאי אביי סובר ללישנא דבתר חששא שמן הלול ולפנים רק ספק טמא כי נזדקרה שכיח, אפי' אם שכיח מכל מקום עדיין רגיל לזוב לשם דמי המקור. ואולי יש לומר שהם פליגי בזה גופא, שהם סוברים שאפי' אם הוי רוב ומצוי מכל מקום אפשר להשתמש בשאר בירורים. או יש לומר באופן אחר, דמשמע קצת מאביי בבא בתרא דלאביי אינו רוב ומצוי שהוא מן המקור אלא רוב לחודי', והא דרוב ומצוי רבא אמרו ולא אביי, ולדידו באמת הוי רובא לחודי', ולכן סובר שאם בתר חששא אזלינן אז אפשר לצרף שאר הבירורים (דהיכא דאינו רוב ומצוי מועיל הצירופים) וללישנא דבתר חזקה לא שכיח כלל שיתערבו הדמים (וע"ד מה שכתב אדה"ז להתוס' שהוי מיעוטא דלא שכיח) והיכא דהוי מיעוטא דלא שכיחא אינו מצטרף כלל ולכן מן הלול ולפנים ודאי טמא ומן הלול ולחוץ ספק טמא.

להלכה: הרמב"ם פסק (פ"ה ה"ה) כרב הונא, דמן הלול ולפנים טמא בודאי ומן הלול ולחוץ טמא בספק [ובדין גג פרוזדור, מהסוגיא מוכח דהא דטימא רב הונא מן הלול ולפנים הוי בגג (דאל"כ אינו חלוק על תלמידיו). ומן הלול ולחוץ בגגו, בפ"י המשניות להרמב"ם (פ"ב ה"ה) שגם שם פסק כרב הונא כתב שגג עלי' טהור שחזקתו מן העלי']. וכן פסק המאירי (שהביא רק דיעה זו בפירושו וסיים 'זהו ביאור המשנה ופסק שלה'). וכן פסק הרשב"ץ (על הגמ' כאן).

ובחידושי הצ"צ (קפח, ב. וחלקו הקשה גם שם רסו, ב) תמה על הרמב"ם, דהרי התוס' (ד"ה מן הלול) הוכיחו דלאביי לישנא דהולך בתר חזקה עיקר, מהא דאביי הוכיח

(ב״ב נד, א) ממשנתינו דרוב וקרוב הלך אחר הרוב והוי ודאי טמא, וזהו דוקא ללישנא דבתר חזקה. וכיון דמן אביי ואילך הלכה כבתראי, צריכים לפסוק כאביי. ותירץ דאי אפשר לפסוק כאביי, כיון שיש לשיטתו ב' לשונות, ולא ס״ל דלישנא דבתר חזקה עיקר. [ויש לעיין, שהרי התוס' הוכיחו כן מסוגיא בב״ב. ואולי יש לומר, דהרמב״ם (וכן המאירי והרשב״ץ) ס״ל דאביי בעצמו מסופק אם לישנא דבתר חזקה עיקר או בתר חששא, והרי לב' הלשונות פליגי רבי חייא ורב קטינא, והרמב״ם ס״ל דס״ל לאביי דמשנתינו הוא ודאי כרב חייא, ואם סובר בתר חששא באמת פליג אביי על משנתנו וס״ל כרב קטינא, אלא שאעפ״כ אמר אביי בב״ב שם, שזה שרוב וקרוב הלך אחר הרוב מפורש במשנתנו, דלאביי לשני הלשונות זהו הפירוש במשנתנו וכפי שנתבאר לעיל בארוכה, ואפי' אם הוא עצמו סובר כרב קטינא, שרב קטינא פליג על כלל זה וכפי שנתבאר לעיל, ורב קטינא פליג על המשנה – מכל מקום סברא זו כבר כתובה להדיא בהמשנה. וכ״ז הוא להחולקים על התוס', אבל תוס' ס״ל דגם ללישנא דבתר חששא אביי ס״ל כהמשנה, ופ' המשנה לסברא זו ביאר בגליון התוס', עיי״ש. ולכן הוכיחו ג״כ התוס' דלאביי לישנא דבתר חזקה עיקר שמשנתנו משמע יותר כן, ולדידהו באמת ללשון זו המשנה כרבי חייא ואביי פליג על המשנה].

ומצ״צ זו יוצא לכאורה שתוס' פוסק כאביי. ויש להעיר ממש״כ אדה״ז (סקפ״ז קו״א סק״א) דלמסקנת הגמ' לא אמרינן דילמא שחתה ונזדקרה, והרי לרב הונא לפי רש״י ולכאור' גם לתוס' חושש דילמא שחתה, ואולי מזה ראי' דס״ל דהתוס' פוסקים כאביי. ואולי גם לרש״י, אלא שצ״ע שמסתימת דברי אדה״ז בסקפ״ג סק״א משמע שגם רש״י ס״ל להלכה כרב הונא, ואדה״ז בעצמו ביאר שלרש״י רב הונא סובר דילמא שחתה.

נמצא מן הלול ולחוץ והרגישה:

עייין לקמן מה שנתבאר בסוגיא ד'מהו הרגשה' דהפוסקים הוכיחו ממשנה זו מהו גדר הרגשה, דהוקשה להם דאם הרגישה אז הדם ודאי מן המקור אפי' אם נמצא מן הלול ולחוץ, ותירצו כל אחד לפי דרכו. ומדבריהם ברור שס״ל שאם הרגישו הרגשה שהדם יוצא מן המקור אז טמאה גם בנמצא מן הלול ולחוץ. וכן עולה מהמבואר בשו״ע אדה״ז (סקפ״ז קו״א סק״א) דהא דמסתפקים בהרגשה הוא רק היכא שלא הרגישה, אבל בהרגישה אין מסתפקים בזה במקום רוב דמים מן המקור (שזה יש גם מן הלול ולחוץ. ושם קאי אליבא דהרמב״ם בנמצא למטה בכותלי בית הרחם, שלדעת אדה״ז להרמב״ם הוי חד דינא עם מן הלול ולחוץ). וכן עולה מהמבואר במהדו״ב (הן לפי שיטת התוס' והן לפי שיטת הרמב״ם), שהא דהוי רק ספק מן הלול ולחוץ הוא בצירוף הא דלא הרגישה, כיון דגם מן הלול ולחוץ הוי רוב (ולהתוס' גם מצוי) דמים מן המקור, ורק בצירוף זה שלא הרגישה האשה טהורה.

אבל ראה בצ״צ (פס״ד סקפ״ג רכה, ד – רכו, ב) דכתב דאם הרגישה ממש ובשעה זו בדקה את עצמה ומצאה דם מן הלול ולחוץ, יכולה לתלות שההרגשה היתה הרגשת

עד. ושוב כתב דאפשר אפי' אם לא בדקה אז אפשר שלשיטת התוס' עדיין אפשר לתלות ההרגשה במי רגלים או דם טהור ונתקנח ונמוק, דאע"ג דמשמע בגמ' (נז, ב) דאם אין כאן בדיקה או מי רגלים לפנינו או שמש לא תולים, י"ל דזהו דוקא כשנמצא הדם דרך הילוכו, אבל לשיטת התוס' שהדם נמצא בגג פרוזדור שאינו דרך הילוכו וכ"ש חוץ לנקב ששינה דרך הילוכו, הוי ספק אפי' הרגישה (ויש לעיין אם ס"ל כן רק להלכה שנוקטים כרב הונא שהוי רק ספק, דאף שהי' הרגשה מכל מקום שיך להסתפק בעלי', או שס"ל כן גם לשאר הדיעות שמטהרים מן הלול ולחוץ. וצ"ע). וראה עוד בזה במש"כ בשו"ת (יו"ד סצ"ח ס"ב).

דין דם הנמצא בכותלי בית הרחם:

לעיל נתבאר שהרמב"ם פליג על רש"י בציור איפה הוא מן הלול ולחוץ, דלהרמב"ם הוי באותו צד של פתח בית הפרוזדור כמו מן הלול ולפנים וכל הדמים עוברים דרך שם, משא"כ לרש"י שהוי בצד אחר (וגם נתבאר לכא' שלפי דעת הרמב"ם אין צריך לשחתה שיגיע הדם שם משא"כ אליבא דרש"י).

ואדה"ז (סק"א) כותב שאליבא דהרמב"ם יש לומר שגם דם הנמצא בכותלי בית הרחם הוי רק ספק. משא"כ לרש"י חלוק דם הנמצא בכותלי בית הרחם מדם הנמצא מן הלול ולחוץ, דדם שנמצא בכותלי בית הרחם הוי דרך הילוכו משא"כ דם הנמצא מן הלול ולחוץ, ולכן דם הנמצא בכותלי בית הרחם ודאי טמא.

אבל במהדו"ב כתב אדה"ז בדעת הרמב"ם, שדוקא אם נמצא בפרוזדור עצמו (מן הלול ולחוץ) הדם הוא טמא מספק, אבל אם נמצא בפרוזדור הדם טהור, אפי' שנמצא על ידי בדיקה (היינו מדין נדה, ובודאי שטמאה מדין כתם. אלא שיש להסתפק מה דינה במצאה על דבר המקבל טומאה, ראה מש"כ בזה לעיל ב'דין המוצא דם בלי הרגשה ע"י בדיקה וקנוח, האם יש בזה הקולות דכתמים). והוא כי ביאר אדה"ז דלדעת הרמב"ם ראי' והרגשה היינו הך, וא"כ כל שאינה מרגשת בעקירת הדם מסתמא אינו דם נדה הבא מן המקור, אלא דם העלי' או מהצדדים.

וביאור החילוק בין הפרוזדור וכותלי בית הרחם, שבפרוזדור עצמו אי אפשר לתלות בדם הצדדים, ואפשר לתלות רק בדם העלי', וכל שיש רוב הדם מן המקור אומרים שהרגישה ולא אדעתא (אלא שמכל מקום בגלל שישנם בירורים אחרים עדיין הדם רק בספק מן המקור, ונתבאר לעיל בביאור השיטות אליבא דמהדו"ב, הן אליבא דהתוס' והן אליבא דהרמב"ם). אבל בכותלי בית הרחם ששכיח גם דם מן הצדדים, והוי ספק מצד עצמו, אז מכריע זה שלא הרגישה לומר שהדם אינו מן המקור.

[לכאורה עיקר חידוש השינוי בפרט זה בין מהדו"ק למהדו"ב הוא, שבמהדו"ק (סקפ"ז קו"א סק"א) ס"ל שהדם מגיע מצדדים רק על ידי דוחק השמש או

בדיקת שפופרת, ובמהדו"ב חזר בו וס"ל ששכיח שדם יגיע מהצדדים גם בלי דוחק].

ובהג"ה למהדו"ב חזר בו אדה"ז וס"ל כמו שס"ל במהדו"ק שדם הנמצא בכותלי בית הרחם טמא מספק¹⁰, וס"ל כמו שס"ל במהדו"ק שדם מגיע מהצדדים רק ע"י דוחק. ואדה"ז הוכיח את זה מהא דכתב הרמב"ם (פ"ד הי"ז) שבקנח את עצמו אחר תשמיש ו"נמצא הדם על עד שלו או עד שלה הרי זו טמאה", וסתימת דברי הרמב"ם הוא דאפילו בנמצא הרבה אחר התשמיש שבזה אין אומרים שהדם הגיע בגלל התשמיש¹¹ מכל מקום טומאת האשה הוא משום נדה (ולא רק משום כתם). והכוונה שהאשה טמאה נדה מספק וכמו אם נמצא מן הלול ולחוץ. ובזה יומתקו גם דברי הרמב"ם שכתב (פ"ט ה"ב) בטומאת כתמים "ומדברי סופרים שכל הרואה כתם דם כו' טמאה וכאילו נמצא דם לפניו בבשרה". ואם רק בפרוזדור עצמו טמאה, ה"י הרמב"ם צריך לכתוב "כאילו נמצא בפרוזדור". אלא ודאי האשה טמאה (מספק) גם בנמצא הדם בכותלי בית הרחם.

אלא שהקשה אדה"ז אמאי כתב הרמב"ם (פ"ה ה"ה) "נמצא הדם בפרוזדור חוץ לנקב הרי טומאתו בספק", ואמאי לא השמיענו הרמב"ם זה שגם במצאה דם בכותלי בית הרחם טמאה נדה. וביאר אדה"ז דבר זה בכמה אופנים:

(א) **דעת** הרמב"ם הוא כפי שכתב התויו"ט (ראה לקמן הערה 17) שכל המקום נקרא פרוזדור וכל המקום נקרא צואר הרחם, והכל בכלל [ואולי אין זה אופן בפני עצמו, אלא עוד אופן באופן ב'].

(ב) **צואר** הרחם הוא רק המקום שלמעלה מכותלי בית הרחם. אבל הפרוזדור מתפשט גם למטה [ובזה יובן לשון הרמב"ם (רפ"ט) "ומצאה דם לפניו בפרוזדור", דכפל לשונו, כי שם הכוונה הוא לחלקו הפנימי של הפרוזדור ולא מקום היוצא ממנו לכותלי בית הרחם]. והנה דעת רש"י הוא שפתח צואר הרחם הוא באמצע הפרוזדור, כנגד הלול (שעליו מלמעלה). וא"כ כשהרמב"ם כותב שבנמצא בפרוזדור מחוץ לנקב טמאה מספק, זה כולל גם המקום היוצא מצואר הרחם ומתפשט ממנו, ולא הוצרך הרמב"ם לפרש כן, שהרי כתב שטמאה בנמצא חוץ לנקב, והרי נראה בחוש שהנקב הוא נגד הפתח.

10. כן מבואר לכאורה לכל האופנים במהדו"ב. ויש לעיין בזה, דראה בצ"צ שכתב על דברי הג"ה (פס"ד רלא, ג ס"א – והוא קיצור או רושם של מסקנת הג"ה) "בכותלי בית הרחם, י"ל רק טומאת כתמים. או אפשר ספק. או ודאי מחמת הרוב". ויש לעיין לפי איזה אופן כתב אדה"ז שזה ודאי.

11. דבהגיע אחר תשמיש אז גם בקנחה אומרים שהדם הוא ודאי מן המקור, ולפי המהדו"ב וההג"ה היינו גם בשלא הרגישה, ויתבאר בעזהשי"ת לקמן סקפ"ז. ובהג"ה הוכיח

ג) **בנ"ל** שזה כלול בלשון הרמב"ם חוץ לנקב, אבל הרמב"ם נקט לשון זה (בפרוזדור חוץ לנקב) כיון ששם פרוזדור הוא על התורף עד למעלה, והרמב"ם רוצה להשמיענו חידוש דין שגם בנמצא בגג פרוזדור טמאה מספק בנמצא הדם מן הלול ולחוץ (ובזה חזר בו ממש"כ בפירוש המשנה שטהורה. נתבאר לעיל בביאור שיטת הרמב"ם).

ושוב הקשה אדה"ז על אופנים אלו, כיון שביאורם מיוסד על זה שכותלי בית הרחם יכולים להכלל במה שכתב הרמב"ם בדין נמצא בפרוזדור חוץ לנקב, וזה צ"ע לומר לשיטת הרמב"ם, דבשלמא לשיטת רש"י שהפתח הוא נגד הנקב (היינו הלול), א"כ גם זה נכלל בכלל חוץ לנקב, אבל מלשון הרמב"ם בפ"י המשנה (פ"ב מ"ה) רואים שסובר שיש איזה משך באורך הצואר מן הלול ולחוץ עד הפתח, וממילא אי אפשר לומר שכותלי בית הרחם נכללים במה שכתב דין נמצא חוץ לנקב. וע"כ לתרץ שאלה הנ"ל (אמאי לא כתב דין נמצא בכותלי בית הרחם) באופן אחר:

ד) **שיטת** הרמב"ם הוא הרי שכל ספק דאורייתא, ואפ"י בעריות (שהם חייבי כריתות), הוא לקולא מן התורה. וכוונת הרמב"ם הוא להשמיענו כחא דהתירא ולקולא, שגם בפרוזדור עצמו, אם נמצא חוץ לנקב טומאת האשה היא רק מספק ולא בודאי ומן התורה טהורה היא. ולא נחית לאשמעינן זה שבנמצא בכותלי בית הרחם טמאה מספק, כיון שסמך על מש"כ בדין קנוח אחר תשמיש (שהבאנו לעיל) שמזה מוכח שכל שנמצא בכותלי בית הרחם טמאה נדה. וזה – שכוונתו בדין נמצא בפרוזדור אינו להשמיענו שהאשה טמאה (דזה יודעים כבר), אלא שטומאתה אינה אלא מספק – מובן גם מלשונו שכתב שבנמצא בפרוזדור חוץ לנקב "הרי טומאתו בספק", ושינה בזה מלשון הגמ' שכתבה "טמא מספק". דאם כוונת הרמב"ם ה' להשמיענו דין הטומאה ה' צריך לומר שהחידוש הוא שהאשה טמאה, ומלשונו "טומאתו בספק" משמע שבא לומר ש"טומאתו [שכבר יודעים אנחנו שיש לו, הוא רק] בספק". [ולכן בריש פ"ט שנתכוין להגיד לנו דין התורה כתב "בדקה ומצאה הדם לפנים בפרוזדור הרי זה בחזקת שבא בהרגשה" וטמאה, דייק שמדין תורה טמאה רק "לפנים בפרוזדור" שאז אין זה ספק מן המקור אלא ודאי מן המקור. ומן התורה טמאה רק באופן שזה ודאי ולא ספק].

ולפי כל אופנים אלו האשה טמאה גם בקנוח, ולפ"ז צ"ע אמאי טהורה האשה בבדקה קרקע עולם (נדה נו, ב). ומכח קושיא זו כתב אדה"ז בעוד אופן. אלא שסיים "שאין צריך לדחוק בכך", ותירץ באופן אחר, יובא בעזשהי"ת לקמן בדין הקנוח. ולשלימות הענין יעתק כאן גם אופן זה שאינו למסנת דברי אדה"ז, אף שמובן מדברי אדה"ז שהוא דוחק, ושאין מסקנתו כן.

ה) **באמת** בכותלי בית הרחם אין האשה טמאה נדה, אלא שטמאה טומאת כתם¹². אלא שטמאה כתם אפי' אם נמצא הדם על דבר שאינו מקבל טומאה, משום שכבר הי' על בשרה מבפנים. ולפי אופן זה צריכים לתרץ ב' הראיות שהובאו לעיל: א) מש"כ הרמב"ם (פ"ד ס"ט) בדין קנוח אחר תשמיש שהאשה טמאה נדה (ולא רק כתם), אף שהרמב"ם סתם, אבל באמת דין זה הוא רק במצאה מיד לאחר תשמיש (ראה לעיל בהערה 11 שבמצאה אחר תשמיש דינה שונה), והרמב"ם סתם כי אורחא דמילתא הוא לבדוק מיד אחר תשמיש. ב) מ"ש הרמב"ם (פ"ט ה"ב) שבכתמים טמאה "כאילו מצאה דם לפניו בבשרה", ולא כתב כאילו נמצא בפרוזדור (ומזה הוכיח שגם שלא נמצא בפרוזדור טמאה וכו"ל), יש לתרץ בב' אופנים: א. הכוונה במש"כ לפניו בבשרה היינו צואר הרחם (ששם טמאה מדאורייתא לכו"ע). ב. כוונת הרמב"ם באמת הוא לכותלי בית הרחם, וכוונתו הוא, דזה לשון הרמב"ם שם: "ומדברי סופרים שכל הרואה כתם דם על בשרה או על בגדי' כו' טמאה וכאילו נמצא דם לפניו בבשרה", וכוונתו שבנמצא לפניו בבשרה מובן אמאי גזרו חכמים טומאת כתם, כיון ששם רוב הדמים הם מהמקור, מה שאין כן בנמצא על בשרה מבחוץ ובגדי' ששם רוב הדמים הם מעלמא, ולזה כתב הרמב"ם שחכמים גזרו שדם הנמצא על בשרה ובגדי' (אף ששם רוב דמים מעלמא) יהי' כמו דם הנמצא בכותלי בית הרחם (ששם רוב דמים הם מן המקור). אבל לעולם גם "לפנים בבשרה" שהיינו כותלי בית הרחם דם הנמצא שם אינה טמאה אלא כתם ולא נדה. ולעיל כתבנו שמשמעות דברי אדה"ז שלמסק' לית לי' כסברא זו.

ובטעם שהאשה טמאה, אף שלא הרגישה, ביאר אדה"ז כי אומרים שהרגישה ולא אדעתא. ולפי זה יש לעיין בבדין בדקה את עצמה בכותלי בית הרחם ומצאה טהורה, ומיד אח"כ בדקה את עצמה, דבכהאי גוונא ליכא למימור שהרגישה ולא אדעתא, שאין אומרים את זה אלא בזמן ארוך, ומסקנת אדה"ז שבבדקה קרקע עולם האשה טהורה בכהאי גוונא, ויש לעיין אם יש סיבה לחלק בזה ולומר שבבדקה

אדה"ז שאין אומרים הוכחה זו בנמצא הרבה אחר תשמיש, ועל כרחק שטומאתו הוא מצד הקנוח עצמו.

12. יש לעיין האם הכוונה דכאן חוזר בו מכל מה שכתב וסובר כמו שכתב בפנים דלעולם שכיח דם צדדים ולכן כאן זה שונה ממנו הלול ולחוך, או שזהו עוד אופן בכל מה שסובר כאן, אלא שכאן סובר שמכיון שהרמב"ם ס"ל שספיקא דאורייתא לקולא וספק אסור רק מדבריהם, אז כיון שכאן גזרו טומאת כתמים אז כללו ספק זה בכלל גזירתם ולכן טמאה רק כתם ונפק"מ לדבר שאינו מקבל טומאה, אבל בעיקר הדבר סובר שלא תלינן בדם צדדים וכמו בכל ההג"ה. וראה בהמשך דברי אדה"ז שמשמע שגם באופן זה ישנו רוב דמים מן המקור בכותלי בית הרחם, ואם הכוונה נכונה אז אינו חוזר ממש"כ לפנ"ז, דלפי הפנים הרי בכותלי בית הרחם הוא ספק השקול (ע"י צירוף צדדים ועלי').

את עצמה בכותלי בית הרחם ישתנה הדין¹³ (היינו לענין טומאת נדה. אבל ודאי שטמאה כתם. וכמו שבבדקה קרקע עולם היתה טמאה כתם אם לאו שקרקע אינו מקבל טומאה, וכמפורש בצ"צ (חידושים על הרמב"ם פ"ט ה"א) לענין קנוח, יתבאר לקמן בדין הקנוח). והנה בסיום ההג"ה כתב אדה"ז שאפשר שמודה הרמב"ם שבבדקה את עצמה יש לומר שבאמת הרגישה והיא חושבת וטועה שזה הרגשת עד, אבל לעולם מן המקור אתיא, והלכך אין להקל כלל, ויש לעיין האם כוונת אדה"ז שאפשר לטעות רק בבדקה בעומק לפנים, ולפ"ז בבדקה שלא בעומק עדיין תהי' טהורה בציור הנ"ל, או שכוונתו שאפשר לטעות גם בבדקה שלא בעומק, ולפ"ז האשה תהי' טמאה. וראה שקו"ט בכוונת אדה"ז בהערה¹⁴.

[ובהג"ה על גליון שו"ע אדה"ז סק"א, שהוא ממהרי"ל כמ"ש הצ"צ (שו"ת יו"ד סש"ס ד"ה בסי' קפ"ג), על מה שכתב אדה"ז דלהרמב"ם המוצא בכותלי בית הרחם למטה טמאה רק מספק, כתוב בהג"ה, דיש לומר דמיירי שברור לה שלא הרגישה, כגון שבדקה את עצמה מיד אחר שבדקה את עצמה ומצאה טהורה, אבל אם שהתה בינתיים בענין שיש לומר שהרגישה ולא אדעתה, אפי' בכותלי בית הרחם טמאה ודאי להרמב"ם דס"ל שחזקת הדם שבא בהרגשה. וכן בהג"ה על סק"ג (הג"ה המתחלת והיינו) מבואר כן ושטמאה אפי' לא הכניסה את העד בעומק, וכתב הצ"צ (ש) שמהרי"ל הוסיף כן ע"פ עיונו במהדו"ב, וגם הוא בעצמו ניחם וחזר ע"ז שאין זה כלל לפי דעת הרמב"ם ז"ל, וכמ"ש במה"ב. וכוונת הצ"צ הוא כמ"ש בעצמו באריכות יותר (שער המילואים ח"ה סכ"ד) "ולזאת אחר העין במהדו"ב זה אינו, וכשגגה

13. דאם יש מקום לחלק ביניהם, שוב לא קשה מבדקה קרקע עולם.

14. בסוף ההג"ה כתב אדה"ז להוכיח שאומרים שהרגישה ולא אדעתה, ובלשונו "וכן צריך לומר נמי בכותלי הרחם לפי דעת רש"י ורשב"ץ כו' משום דארגשה ולא אדעתה" ומוכח שם שזהו גם בלא שחתה. והנה לפנ"ז הביא אדה"ז שאומרים שטעתה בהרגשת עד. ומזה שאי אפשר לומר שהטעם שטמאה ודאי בכותלי בית הרחם הוא כי טעתה בהרגשת עד, ואדרבה, מזה הוכיח שהם ס"ל שהרגישה ולא אדעתה, לכאורה מבואר שאדה"ז נוקט שטעות זו אפשר להיות רק בבדקה בעומק לפנים, ודלא כמו שכתב בסוף קו"א סק"ב. וי"ל ששם כתב אדה"ז שזה דוחק לתלות הטעות מחוץ לפנים, ומסקנתו דהרגשה הוי גם בחוץ, וא"כ כאן שמסקנתו (בהג"ה הא') שהרגשה הוא דוקא ביציאתו מן המקור, ממילא סובר שא"א לטעות כשבודקת בכותלי בית הרחם. והנה לפנ"ז כתב אדה"ז "וגם אפשר דמודה למש"כ במשה"ב דאימא הרגשת עד היא ומהמקור אתא, הלכך אין להקל כלל כמ"ש הכו"פ הנ"ל". ומזה שכתב אדה"ז "כמ"ש הכו"פ", משמע ג"כ שכוונת אדה"ז הוא לטמא רק אם בדקה בעומק, שהרי רק בזה מטמא הכו"פ. אלא שאם כן אינו מובן כל כך מהו החידוש בזה שאנו סוברים מסברת הרשב"א, כיון דלהמהדו"ב בנמצא בעומק לפנים הרי בין כך טמאה. ואם נלמד שכוונת אדה"ז שלפי סברת הרשב"א נטמא גם בבדקה שלא בעומק, יובן יותר שזה מחדש לן לטמא בבדקה ומצאה טהורה ואחר כך בדקה שלא בעומק ומצאה דם, שאי אפשר לומר אז דהרגישה ולא אדעתה, ומכל מקום טמאה מחמת ההרגשה שטעתה בהרגשת עד.

יצאו מהרב המג"י. ומ"ש שם בהג"ה רבינו נ"ע כו' בשעה מועטת כו' דליכא למימר ארגשה כו', היינו שאז אינו רק טומאת כתמים, דאם נשתהה בענין שיש לומר דארגשה ולא אדעתה אז טמאה מספק להרמב"ם, דנהי דסבירא שחזקת הדם שבא בהרגשה היינו אם נודע עכ"פ שהוא דם החדר והיינו מן הלול ולפנים, משא"כ מן הלול ולחוץ שיש לספק בעלי" לפי דעת הרמב"ם. וכן הוא בכותלי הרחם" [15].

ובסברת המחלוקת בין רש"י והרמב"ם (דאף דלרש"י א"א להוכיח כן, מכל מקום גם לרש"י הוי לכאורה קרוב לדם העלי, דרש"י סובר הרי שפתח הלול הוא למעלה מפתח כותלי בית הרחם. דאם רש"י ה"י סובר שפתח הלול הוא מן הלול ולחוץ רחוק מפתח כותלי בית הרחם, ה"י אפשר לומר דלרש"י אינו קרוב, והפלוגתא במציאות הוא גם הסברא, אבל אם גם לרש"י הוי קרוב, אף שאי אפשר להביא רא"י מדם שנמצא מן הלול ולחוץ לדם הנמצא בכותלי בית הרחם, מכל מקום טעמא בעי במאי פליגי, לכאורה יש לומר ע"פ מה שמבאר אדה"ז בקו"א (סק"א) דדוקא מן הלול ולחוץ הוי קורבא דמוכת, משא"כ בכותלי בית הרחם אף שהוי קרוב לעלי" מכל מקום אינו קורבא דמוכת, ויש לומר שפליגי בסברת רב קטינא בהא דקורבא וחזקה ביחד הוי כפלגא, אי הוי דוקא בקורבא דמוכת, או שהוא גם בקורבא דלא מוכח. ובאמת במהדו"ב מבואר שדעת התוס' הוא שספיקא הוי רק היכא דהוי קורבא דמוכת¹⁶.

ולפום ריהטא ה"י אפשר להקשות, דא"כ מהו ראיית אדה"ז מדברי הרמב"ם, אם אפשר לחלק בין קורבא דמוכת או לא. הנה יש עוד ראיות בדעת הרמב"ם שסובר כן.

דראה ברמב"ם (פ"ט ה"ב) "ומדברי סופרים שכל הרואה כתם דם על בשרה או על בגדיה אף ע"פ שלא הרגישה אף על פי שבדקה עצמה ולא מצאה דם ה"ז טמאה, וכאילו מצאה דם לפנים בבשרה. וטומאה זו בספק שמא כתם זה מדם החדר בא". וראה בכס"מ שם שמפרש שהספק הוא דילמא הוא מן החדר ודילמא מן העלי. ומבואר דגם בלא נמצא מן הלול ולחוץ הוי ספק.

ולעיל ברמב"ם (שם ה"א) כתב "ואם לא הרגישה ובדקה ומצאה הדם לפנים בפרוזדור ה"ז בחזקת שבא בהרגשה כמו שביארנו". וראה לקמן (ק"א סק"ב) שלפי אופן

15. ביאור דברי מהרי"ל ותשובת כ"ק אדמו"ר הצ"צ יתבארו לקמן ב"ביאור האם אומרים מדלא ארגישה (ממש) מסתמא לא ראתה למהדו"ב שאומרים ארגישה ולא אדעתה".

16. אלא שצע"ק, דשם מבואר שלכן לדעת התוס' הוי ספק רק בגג פרוזדור מן הלול ולחוץ, ולא בקרקע פרוזדור גם מן הלול ולחוץ, דרק בגג פרוזדור הוי קורבא דמוכת. אבל בקו"א כאן משמע דמן הלול ולחוץ גם בקרקע פרוזדור הוי קורבא דמוכת. ואולי אינו מח' בין מהדו"ק ומהדו"ב, אלא בין רש"י ותוס' מה נחשב לקורבא דמוכת, וגם במציאות כאן עד כמה הוי שינוי הא דשחתה או הא דנזקרה.

אחד פירש אדה"ז ההכרח שימצא הדם "לפנים בפרוזדור" כיון דדוקא אז תהי' ודאי טמאה דדוקא אז הדם הוא ודאי מן המקור. ולפי פירוש זה מוכח מדבריו אלו של הרמב"ם שבנמצא בכותלי בית הרחם טמא רק מספק.

ואדה"ז סומך הרבה על מה שכתב כאן דלשיטת הרמב"ם כל שהדם לא נמצא בעומק המקור הוי ספק. וראה לקמן (סקפ"ז סקכ"ג) שאדה"ז סומך לקולא על זה (דלהרמב"ם הוי הדם רק ספק) יותר משאר סברות, עיי"ש.

ויש להעיר, שבדברי המאירי (שהובאו לעיל) משמע, שאף שלמד בציור האיברים כשיטת הרמב"ם, מכל מקום הוי ספק רק מן הלול ולחוץ ולא בכותלי בית הרחם. דז"ל "נמצא בפרוזדור מן הלול ולחוץ, אפשר שבא מן החדר ואפשר שבא מן העליה, ואע"פ שכשבא מן החדר ברוב הפעמים אינו מתעכב מן הלול ולחוץ, אפשר שבשחיית ששחת נתעכב לשם". ולעיל כתב שהא שלא חוששים לנזקרה הוא בגלל שרוב דמים מן המקור, ומשמעות דבריו הוא שהא דמן הלול ולחוץ הוי ספק הוא שבד"כ הדם אינו מתעכב שם, ומ"מ חוששים ששחתה ולכן נתעכב, ולכן הוי ספק אף שרוב דמים מן המקור (ראה במאירי לפני"ז – הועתק לעיל), אבל בכותלי בית הרחם שהדם מגיע לשם בדרך הילוכו הדרינן להא דרוב דמים מן המקור.

ומהרי"ל בהג"ה כאן, וכן הצ"צ בחידושו הביאו הא דמפורש בפסקי רשב"ץ שכותב להדיא שדם הנמצא בכותלי בית הרחם ודאי טמא (אלא שאין ראי' למה שיסבור בדעת הרמב"ם שאפשר שסובר בציור האיברים כרש"י).

והצ"צ (חידושים על הש"ס קפת, ג) הקשה על אדה"ז מהמשנה (יד, א) דדם הנמצא אחרי תשמיש אותיום (שהוא בקינוח והוא רק מחוץ לכותלי בית הרחם) טמא ודאי ומביאים קרבן. ויש להעיר דאדה"ז הקשה בעצמו קושיא זו ותירצה לקמן (סקפ"ז קו"א ססק"א), וכתב שלהרמב"ם המשנה איירי בדארגישה, וכמו שפירשו המשנה בגמ' (נז, ב). אלא שהצ"צ לשיטתי' דס"ל דהמשנה איירי גם בלא ארגישה (ראה לדוגמא שו"ת יו"ד ססק"י). ובהרבה מקומות שיטתו דכל מה שמקילין בלא ארגישה מקילין גם בארגישה.

והנה בט"ז (סק"צ סק"ב) כתב גבי כתם, דאין ספק שמא הוא מגופה אלא שאינו מן המקור, כיון דרוב דמים הם מעלמא. וכתב אדה"ז שלכאורה הוא נגד הסוגיא דמן הלול ולחוץ אינו ודאי מן המקור. ותי' שאזיל כרש"י, שהספק אינו רק מן הלול ולחוץ בפרוזדור אבל אם נמצא חוץ לפרוזדור הוי ודאי מן המקור. וכתב אדה"ז שאין לומר שהט"ז פליג על רש"י ולעולם יודה שגם בכותלי בית הרחם הוי ספק, ורק כשנמצא חוץ לגוף אין ספק כזה, והביאור ללמוד באופן כזה הוא דהרי כתבו התוס' (הובא לעיל) דהא דמן הלול ולחוץ הוי ספק הוא בגלל שמצטרף החזקה עם הקרוב למהוי פלגא ופלגא, ולפ"ז יש לומר שהט"ז סובר כהתוס', אלא שסובר שמה שמועיל קרוב הוא דוקא קורבא דמוכה, וכשנמצא הדם חוץ לגוף, אף שקרוב לעלי' יותר מן

המקור, מ"מ לא הוי קורבא דמוכת, ולכן הוי רק חזקה, ורובא וחזקה רובא עדיף. ודוחה אדה"ז, דאם בעינן דוקא קורבא דמוכת, הנה גם בכותלי בית הרחם אין קורבא דמוכת, שהרי העלי' הוא למעלה מן הפרוזדור והחדר הוא נמוך ושוה לקרקע הפרוזדור. וא"כ אם ס"ל להט"ז דבעינן דוקא קורבא דמוכת ובלי זה הוי ודאי מן המקור, אז גם בכותלי בית הרחם הוי ודאי מן המקור.

דם הנמצא בפרוזדור ע"י בדיקה, ואינו יודע אם מן הלול ולפנים או מן הלול ולחוץ:

כתב הרשב"ץ (בסוגיין) שדם הנמצא בבדיקת עד טמא טומאה ודאית. וביאר הצ"צ (חידושים על הש"ס רסו, ב) דכיון דרוב דמים מן המקור אז דוקא אם יודעים שהוציאו מן הלול ולחוץ הוי ספק (או ספיקו טהור), אבל כשאינו יודע מאיפה הוציאו הולכים בתר הרוב. והקשה, דלמה לא נאמר דהוי כעשר חנויות, ט' מוכרות נבילה וא' שחוטה שבקבוע אין הולכים אחר הרוב אלא הוי ספק השקול, והכי נמי הוי ספק מאיפה הוציאו. ותי' בג' אופנים: א) יש מקום שהדם נזל על העד כשהכניסו כשעדיין הי' בכותלי בית הרחם, והרי הרשב"א כתב (קידושין עג, א ד"ה מאי אמרת) שאם הוי ספק אם הוא קבוע או פירש עדיין אזלינן כהרוב. ב) י"ל דבעלי' אין מצוי דם תמיד בחדר, וא"כ הוי ספק אם יש דם בכלל בעלי', והוי כספק אם יש בשר בחנות הכשירה, שאז לא הוי קבוע ואזלינן בתר הרוב. ג) י"ל דהחנויות הם גוף העלי' והחדר, ומקום מציאת הדם הוי כלפני החנויות שזה הוי פירש.

[על תי' הראשון הקשה הצ"צ דהוי דוחק לומר הצד הזה שכשהכניס נזל הדם. ויש לעיין, דהרי לכא' מבואר בשו"ע אדה"ז (סקפ"ז סקכ"ג) שיש לחשוש בכיו"ב (עיי"ש). ואולי כוונתו שמכל מקום אין ראי' מהרשב"א, שהוא מדבר במקום שהוי ספק אמיתי אם הוא פ' או קבוע, ואולי מקום לחלק ביניהם (דאף שלכאורה עדיין מקום לומר שכיון שיש צד פירש שייך חשבון הרשב"א, שבנוסף להמחצה דקבוע יש גם צד פירש וא"כ כבר לא הוי מע"מ, מ"מ הרי בדומה לזה בדין ס"ס שלפי הרשב"א הוא מטעם רוב כתבו בתוס' (כתובות ט, א) שספק שאינו שקול אינו מצטרף לס"ס, וכבר האריכו בזה האחרונים, עיין בכתובות שם בפנ"י ובסד"ט סקפ"ז סקט"ו, ובארוכה בצ"צ בכ"מ, עיין לדוגמא אבה"ע שש"ז סט"ו, וא"כ אולי הוא הדין שאין לצרף צד שאפי' אם יש לחשוש לזה מכל מקום הוי מיעוטא, למרות שעיי"ז יצא קולא – דאם נצרף יהי' ודאי טמא, ובלי הצירוף נשאר קבוע שהוא ודאי טמא)].

טמאה אע"פ שלא יצא לחוץ – מהיכן טמאה:

במשנה (מ, א): כל הנשים מטמאות בבית החיצון שנאמר דם יהיה זובה בבשרה. ובגמ' (מא, ב): הי ניהו בית החיצון כו' אלא אמר רבי יוחנן עד בין השינים. איבעיא להו בין השינים כלפנים או כלחוץ, ת"ש דתני רבי זכאי עד בין השינים, בין השינים עצמן כלפנים. במתניתא תנא מקום דישה. מאי מקום דישה, אמר רב יהודה מקום שהשמש דש.

והנה לקמן בגמ' (פכ, א) ת"ר כו' והיולדת מטמאות בפנים כבחויץ. ובגמ' (מב, ב) מאי מטמא בפנים כבחויץ איכא כגון שהוציא ולד ראשו חויץ לפרוזדור. ובתוס' (ד"ה שהוציא) הקשה, דהרי מבואר כאן שפרוזדור עצמו נחשב כפנים, ורק חויץ לפרוזדור נחשב כבחויץ. וא"כ לכאו' הוא הדין גם גבי נדה. וקשה מהא דמבואר במשנה (יז, ב) דם הנמצא בפרוזדור ספיקו טמא. ותירצו "ויש לומר התם ספקו טמא כשיצא לחויץ. ועוד יש לחלק בין (דם) לידה לדם נדה".

ומבואר דנחלקו ב' תירוצים אלו. דלתירוץ הראשון האשה טמאה רק כשיצא חויץ לפרוזדור, וא"כ בית החיצון ומקום דישה הוא מחויץ לפרוזדור, אבל לפי תירוץ השני שהאשה טמאה בתוך הפרוזדור, נמצא שבית החיצון ומקום דישה הוא בפרוזדור עצמו [ועד"ז בסד"ט (סקצ"ד סקכ"ח), דלתירוץ הראשון הלול וכו' הוא למעלה מן בין השיניים, משא"כ לתירוץ השני בין השיניים הוא למעלה מהלול וכו'].]

ונחלקו האחרונים בדעת הרמב"ם בזה, דכתב הרמב"ם (פ"ה ה"ב-ד): כל הנשים מטמאות בבית החיצון, ואף על פי שלא יצא הדם לחויץ אלא נעקר מן הרחם ולא שנת, הואיל ויצא מבין השיניים ה"ז טמאה, ואע"פ שעדיין הדם בבשרה, שנאמר דם יהיה זובה בבשרה. ועד היכן הוא בין השיניים, עד מקום שיגיע אליו האבר בשעת גמר ביאה, ובין השיניים עצמו כלפנים: ג משל משלו חכמים באשה הרחם שנוצר בו הולד הוא הנקרא מקור והוא שדם נדה וזבה יוצא ממנו וקוראין אותו חדר, לפי שהוא לפני ולפנים. וצואר הרחם כולו, והוא המקום הארוך שמתקבץ ראשו בשעת העיבור כדי שלא יפול הולד, ונפתח הרבה בשעת לידה, קוראין אותו פרוזדור, כלומר שהוא בית שער לרחם: ד ובשעת גמר ביאה האבר נכנס בפרוזדור, ואינו מגיע עד ראשו שמבפנים, אלא רחוק ממנו מעט לפי האצבעות. ולמעלה מן החדר ומן הפרוזדור, בין חדר לפרוזדור הוא המקום שיש בו שתי ביצים של אשה והשבילים שבהן מתבשלת שכבת זרע שלה מקום זה הוא הנקרא עליה. וכמו נקב פתוח מן העליה לגג הפרוזדור, ונקב זה קוראין אותו לול. והאבר נכנס לפנים מן הלול בשעת גמר ביאה.

ומבואר מדברי הרמב"ם, שהאבר נכנס לצואר הרחם דוקא בשעת גמר ביאה. אבל כל זמן הביאה האבר נמצא בכותלי בית הרחם (שהם מה שנקרא בדרך כלל מחויץ לפרוזדור¹⁷). וראה בהערה, ושםסקנת אדה"ז בהג"ה למהדו"ב שגם כותלי

17. בקו"א (סק"ב) כתב אדה"ז דפירוש פרוזדור הוא דוקא במקום שלמעלה מכותלי בית הרחם, ולדא כתוס' יו"ט שסובר שלהרמב"ם כל בית החיצון – לרבות כותלי בית הרחם – נק' פרוזדור. והוכיח כן מהא דכתב הרמב"ם (ה"ד) "ובשעת גמר ביאה האבר נכנס לפרוזדור", וא"כ כל מקום הביאה הוא עדיין חויץ מפרוזדור. וכתב הוכחה זו גם במהדו"ב. ובהג"ה הוכיח עוד ממש"כ הרמב"ם (ה"ג) שצואר הרחם קוראין אותו פרוזדור, ולעיל בבדיקת שפופרת (סוף פ"ד) כתב "ודופקת אותו עד שיגיע לצואר הרחם". אבל אחרי זה חזר בו והסכים עם תויו"ט, שגם כותלי בית הרחם נקראים פרוזדור. וכתב שכן הוא גם בפירוש

בית הרחם נקראים פרזודור). והשתא יש לעיין מהו מקום דישה (שהוא בית החיצון), האם המקום שהאבר נמצא כל זמן הביאה (דהיינו כותלי בית הרחם), אבל הפרוזדור עצמו כולו פנים (וע"ד תירוץ הראשון של תוס'), או שמקום שהאבר מגיע בשעת גמר תשמיש הוא הנק' מקום דישה והוא מקום טומאה, ונמצא שבית החיצון שבו האשה טמאה הוא כבר בפרוזדור עצמו [שהפרוזדור עצמו מתחלק לב' חלקים, חלק הנקרא בין השיניים שהוא עדיין מקום פנים וטהרה וחלק שבו מגיע האבר בשעת גמר תשמיש (וכמ"ש הרמב"ם "ואינו מגיע עד ראשו שמבפנים, אלא רחוק ממנו מעט לפי האצבעות") וחלק הזה הוא מקום טומאה¹⁸].

ודעת התו"ט (נדה פ"ה מ"א ד"ה בבית החיצון. וכן מבואר שיטתו באהלות פ"ז מ"ד בסופו. אבל בתחילתו פירש באופן השני שיובא להלן) הוא דמקום דישה שבה האשה טמאה נדה, הוא המקום שהאבר הוא כל זמן הביאה, אבל המקום שאליו מגיע האבר בשעת גמר ביאה הוא בין השיניים. ולמד הכוונה במש"כ הרמב"ם (ה"ב) "ועד היכן הוא בין השיניים, עד מקום שיגיע אליו האבר בשעת גמר ביאה" הוא עד ועד בכלל, ובהעתיקו לשון הרמב"ם העתיק "ובין השיניים הוא מקום שיגיע אליו האבר בשעת גמר ביאה".

והוכיח כן ממש"כ הרמב"ם בפ"י המשניות "אם יצא דם מן המקום אשר יגע ראש האמה הנה היא טמאה", ומבואר דהמקום אשר ממנו יוצא הדם (והוא עדיין פנים) הוא המקום אשר בו מגיע ראש האבר, ומקום חוץ מתחיל רק אחרי זה. ולכן פירש מש"כ ברע"ב "ובית החיצון מקרי מקום שהאבר דש בו בשעת ביאה" שהכוונה מה שהוסיף 'בשעת ביאה' הוא לאפוקי גמר ביאה, שהמקום שהאבר דש בשעת ביאה הוא חוץ אבל בגמר ביאה מגיע למעלה מזה, והמקום אשר מגיע אליו הוא מקום פנים.

המשניות (פ"ה מ"א) "ובית החיצון כנוי מן המקום אשר הוא יוצא מצואר הרחם" [לכאן הכוונה שגדר בית החיצון אינו שהוא מקום חדש אלא שהוא יוצא מצואר הרחם עצמו]. אלא שתחילה כתב אדה"ז שגם צואר הרחם מתפשט בכל המקום. ובה יישב מש"כ הרמב"ם (ספ"ד) "עד שיגיע לצואר הרחם" שכוונתו שיגיע מלשון 'נוגע', וזה הו"י רק למעלה כי למטה רחב הוא. אבל אח"כ כתב אדה"ז שצואר הרחם הוא רק למעלה, אבל כל המקום נק' פרזודור, ובה אתי שפיר לשון זה כפשוטו. וכוונת הרמב"ם במש"כ שבשעת גמר ביאה האבר נכנס לפרוזדור, היינו שאז מגיע לצואר הרחם עצמו. ולכן כתב (ריש פ"ט) "ואם לא הרגישה ובדקה ומצאה דם **לפנים בפרוזדור**" ה"ז בחזקת שבה בהרגשה", שהרמב"ם כפל לשונו שחזקה זו הוא דוקא אם נמצא "**בפנים בפרוזדור**", ולא כתב בפרוזדור סתם, כיון שכל המקום נק' פרזודור, ולכן בא לאפוקי מקום היוצא ממנו לכותלי בית הרחם.

18. אבל בב"י (סקצ"ו) כתב שלדעת הרמב"ם כל הפרוזדור הוא בית החיצון (אע"פ שכתב הרמב"ם שהאבר אינו מגיע עד ראשו). וכבר תמה עליו במעדני יו"ט (על הרא"ש פ"י סימן ה אות ח) דלהרמב"ם גם בין השיניים בכלל פרזודור ניהו. וכן פירש דברי הרמב"ם בשו"ת משאת בנימין (סמ"ט) ובסד"ט (סקצ"ד סקכ"ו).

וכן למד השואל בשו"ת הב"ח (החדשות סל"ד שכתב לבעל הסמ"ע), דדוקא המקום שהאבר דש כל התשמיש הוא מקום דישה וטמאה כשהדם מגיע שם, והיינו הכותלים אשר מחוץ לפה הרחם (דהיינו כותלי בית הרחם), אבל מקום שהאבר נכנס בשעת גמר ביאה הוא למעלה ממקום דישה והוא מקום בין השיניים והוא נקרא עדיין פנים.

ולכאורה כל זה הוא כפי הפירוש הראשון של תוס' הנ"ל.

אבל בב"ח (שו"ת החדשות סל"ה) כתב דכוונת הרמב"ם דמקום אשר אליו מגיע האבר בשעת גמר ביאה הוא הנק' מקום דישה (ופירש מקום דישה כי מוציא זרע דהוי תולדה דדישה). ונמצא אשר בית החיצון הוא בצואר הרחם עצמו. וכן כתב בשו"ת משאת בנימין (סמ"ט) דבצואר הרחם עצמו הוא מקום החוץ (והפרוזדור מתחלק לשתיים, בין השיניים ולפנים שהוא מקום פנים וטהרה, ומשם ולחוץ שהוא מקום חוץ וטומאה). וכ"כ בסד"ט (סקצ"ד סקכ"ו).

וכן האריך לבאר אדה"ז (בסק"ד וקרא סק"ג). ותחילה כתב שלהרמב"ם לא קשה בכלל קושיית התוס', שהרי התוס' הקשו מהא דילודת טמאה רק כשהולד יוצא מ'חוץ לפרוזדור', ומבואר דפרוזדור עצמו הוא מקום פנים, אבל הרמב"ם כתב דין זה (הל' טומאת מת פכ"ה ה"ב) שהאשה טמאה "משיצא לפרוזדור"¹⁹, ומבואר דהרמב"ם לא גרס בגמ' תיבת חוץ²⁰, וא"כ אדרבה הוי ראי' מכאן דמקום הטומאה הוא הפרוזדור²¹ (ועיין לקמן מדברי הריטב"א ביאור אחר בדברי הגמ' שיספיק לשיטת הרמב"ם באופן שהמסק' הוא כמ"ש אדה"ז).

19. והתויו"ט כתב שצריכים לגרוס ברמב"ם 'חוץ לפרוזדור'.

20. ועיי"ש שבוה מתורץ גם הקושיא שבהמשך התוס' הנ"ל (שלא הובאה כאן).

21. ובצ"צ (שו"ת יו"ד שש"ס) הקשה על ראי' זו שהביא אדה"ז ממש"כ הרמב"ם לפרוזדור, שכיון שגם לשיטת הרמב"ם אין כל הפרוזדור בכלל חוץ (כמבואר במעדני יו"ט הובא בהערה 17), א"כ אין המלה לפרוזדור כפשוטו, דמשמע מיד בראשיתו האשה טמאה, וכיון שצריכים לדחוק שהכוונה במש"כ לפרוזדור' הוא עד בין השיניים, אפשר גם לדחוק שאינה טמאה עד שיוציא למקום שהאבר דש קודם גמר ביאה. וכתב דאולי דהאשה הרי אינה טמאה עד שיצא הראש, ואם יצא יגיע כבר עד מקום שהאבר דש בו. ויש לעיין בדבריו הק', דדעת אדה"ז לכאורה הוא שמקום שהאבר דש לפני גמר ביאה אינו בכלל פרוזדור (כן משמע ממה שהוכיח בקו"א סק"ב דלא כדעת התויו"ט שגם כותלי בית הרחם בכלל פרוזדור ממה שהרמב"ם כתב שבשעת גמר ביאה האבר נכנס לפרוזדור, ופשט הדברים משמע שמקום זה מתחיל הפרוזדור, וכן משמע גם במהדו"ב באופן שנקט בפנים), וא"כ אין אפשר לפרש כוונת הרמב"ם במש"כ לפרוזדור' שהכוונה שמגיע למקום שאינו נק' בכלל פרוזדור. ואולי כל זה בכלל הקושיא, שבגלל זה צריכים באמת לפרש גם בזה כדעת התויו"ט שגם כותלי בית הרחם נק' פרוזדור. ולהעיר שהתויו"ט עצמו כתב שצריכים לגרוס ברמב"ם 'חוץ לפרוזדור' (וכנ"ל הערה 19).

ומש"כ הרמב"ם "ועד היכן הוא בין השינים, עד מקום שיגיע אליו האבר בשעת גמר ביאה" – הכוונה הוא עד היכן מגיע סוף בין השיניים (דהיינו שמתחיל מצד פנים ועד היכן מתפשט לצד חוץ), וזה מגיע עד – והיינו עד ולא עד בכלל – מקום שיגיע אליו האבר בשעת גמר ביאה, אבל מקום שמגיע אליו האבר בשעת גמר ביאה עצמו הוא מקום דישה שהוא בית החיצון וכשהדם מגיע שם טמאה.

ומש"כ בפ"י המשניות "אם יצא דם מן המקום אשר יגע ראש האמה הנה היא טמאה", אין הכוונה אשר הדם הגיע ממקום הזה ויצא אל מקום אחר, אלא הכוונה שהדם שנמצא במקום אשר יגע ראה האמה יצא ממקום זה עצמו ע"י בדיקת עד, אז האשה טמאה. וביאר אדה"ז כוונת הרמב"ם בזה, ויתבאר לקמן.

והנה בתרגומים החדשים של פ"י המשניות יש שינוי משמעותי, והוא שבמקום שכתוב שיצא מן המקום אשר יגע ראש האמה, הנוסח הוא "אם יצא הדם אל המקום שמגיע ראש האבר הרי זו טמאה", ומפורש להדיא כשיטת אדה"ז ודעימי' שהמקום אשר מגיע ראש האבר הוא מקום טמאה.

וכן מפורש להדיא בעוד כמה ראשונים. בהל' נדה להרמב"ן (פ"ג ה"א) "ואפילו לא יצא הדם לחוץ אלא נעקר מן המקור ועדיין הוא בבית החיצון טמאה. ובית החיצון זהו בין השינים, מקום אשר שמגיע אליו האצבע בשעת גמר ביאה, ובין השינים עצמו כלפנים". ופשט הלשון משמע שמקום אשר מגיע אליו האצבע בשעת גמר ביאה הוא בית החיצון (ואולי בדוחק אפשר לפרש שהוא בכלל בין השינים שאינו בכלל בית החיצון. וצ"ע).

ובריטב"א (מב, א ד"ה כגון) פירש מש"כ בגמ' שהעובר הוציא ראשו חוץ לפרוזדור "פירוש שהוציא לחוץ, דהיינו פרוזדור, מדקתני לי' גבי דם נדה וגבי זבה דמיירי בהכי". ומבואר מדבריו שפרוזדור עצמו הוא מקום חוץ שהוא מקום הטמאה, ובזה תירץ קושיית התוס'. וראה בתויו"ט (אהלות שם בתחילת דבריו) שגם פירש כן מכח דברי הרמב"ם שכתב שטמאה משיצא לפרוזדור (אלא שבסוף דבריו חזר בו ופי' כמו שנתבאר לעיל). ולעיל הובאו דברי אדה"ז שהרמב"ם לא גרס לחוץ.

וכ"כ המאירי (מא, ב) "ובית החיצון הוא הפרוזדור, והוא שהאבר מגיע לו". ומבואר שלא כתי' הראשון של תוס' ופרוזדור עצמו הוא מקום טמאה.

[ולכאורה, גם לפי דברי התויו"ט שגם כותלי בית הרחם נקראים פרוזדור, מכל מקום פירוש דבריהם הוא שמיד שמגיע לפרוזדור טמאה, ואם כן טמאה כבר גם במקום שהוא למעלה מכותלי בית הרחם].

ובצ"צ (שו"ת יו"ד טש"ס) כתב דברשב"ץ (פ"ה) משמע כדעת התויו"ט. והכוונה הוא לכאורה מה שכתב הרשב"ץ (מב, א) "היולדת שיצא העובר חוץ לפרוזדור, ועדיין הוא בפנים מבין השיניים ולחוץ, הרי הוא כילוד", ומבואר ש'חוץ לפרוזדור'

הוא מקום 'בין השיניים ולחוץ' שהוא מקום בית החיצון. אלא שיש לעיין אמאי כתב הצ"צ שכתב כדעת התויו"ט, עדיפא לי' למימור שכתב כדעת התוס' [ואולי כיון שמוצאים יותר ראשונים שס"ל כדעת התוס' אז זה נותן מקום לומר שכן ס"ל להרמב"ם ולא לומר שהרמב"ם חולק על כל הראשונים וא"כ יותר מסתבר כדעת התויו"ט שגם הרמב"ם ס"ל כן].

ואדה"ז ביאר כוונת הרמב"ם בפ"ל המשניות (לפי גירסא הישנה) שהאשה טמאה אם בדקה באותו מקום והוציאה דם ממקום זו על ידי עד. ואף דלכאורה גם אם בדקה למעלה מזה במקום שהוא פנים והוציאה לחוץ, הרי סוף סוף אחרי שהוציאה לחוץ טמאה בלאו אי הכי, לזה מבאר אדה"ז שיש בזה ג' נפק"מ:

א) **אם** הרגישה במקום מסויים, ואחר כך בדקה באותו מקום שהרגישה בו, אז אם מקום זה הוא 'חוץ', האשה טמאה למפרע משעה שהרגישה, כיון שאז כבר יצאה הדם למקום 'חוץ'. אבל אם מקום זה שהרגישה בו והוציאה ממנו דם ע"י העד הוא למעלה ממקום טומאה (שהוא עדיין פנים), אז אינה טמאה אלא משעה שמוצאה דם [שההרגשה שלפני זה שאז יצאה הדם אינו מטמא אותה, כיון שהי' בפנים. ואף שנתלה שהרגישה ע"י העד – מכל מקום אינה טמאה אלא משעת הרגשה זו שהיא שעת הבדיקה].

ב) **יש** לומר יתירה מזו, שאם הרגישה למעלה מאותו מקום, אז אם בדקה ומצאה דם במקום אשר מגיע אליו ראש האבר האשה טהורה מדאורייתא. דאף שבד"כ אמרין שדם היוצא ע"י בדיקה טמאה (וכפי שנבאר לקמן בהרחבה), הנה הטעם לזה הוא דכיון שחזקת הדם שבא בהרגשה, לכן אומרים שהרגישה וטעתה בהרגשת עד. אבל כאן היתה הרגשה לדם הזה, אלא שהרגשה הזאת אינה מטמאת את האשה, כיון שאז עדיין לא היתה הדם בבית החיצון, וא"כ אין שום חזקה שהי' עוד פעם הרגשה לדם זה בשעה שבדקה בבית החיצון, וא"כ אפשר לסמוך על החזקה [הכוונה לכאן] הוא דמ"מ יש ספק אם הרגישה בשעת בדיקה, וע"ז אומרים שמ"מ האשה טהורה דאי אפשר להוציאה מחזקתה], וא"כ האשה טהורה מדאורייתא (ואפי' מדרבנן אם הוציאה על דבר שאינו מקבל טומאה. אבל ראה לעיל שבמהדו"ב כתב אדה"ז שגם בהוציאה על דבר שאינו מקבל טומאה האשה טמאה מדרבנן כיון שהדם הי' כבר על בשרה מבפנים. ועיי"ש בביאור הצ"ע של הצ"צ שאולי מסקנת אדה"ז הוא שאינה טמאה).

ג) **ראה** לקמן סקפ"ח בדינא דשפפורת, דיש ראשונים הסוברים בטעם ההיתר שכיון שהדם לא נגע בהכתלים א"כ מגיע שלא דרך ראייתה הרגילה וטהורה. וא"כ אם בדקה ומצאה דם למעלה מן המקום שנק' חוץ, אף שהוציאה לחוץ, אם לא נגעה בכותלים טהורה היא. ואף את"ל שצריכים הפסק ממש ולא רק הפסק אור, עדיין אם ירד הדם בתוך המוך וצדדי המוך מפסיקין בין דם לבשר

טהורה אם הוציאה ממקום שנק' פנים. אבל בהוציאה במקום הנק' חוץ כבר נטמאה כשהדם מגיע לשם.

והנה ברמב"ן (שם ה"ב) סיים "בזמן הזה שאין בקיאות בדבר, כל שהאשה מוצאה דם בעד שלה טמאה". והקשה בסד"ט (סק"ג) דלמאי נפק"מ כיום, כיון דבין כך האשה טמאה אחרי שהדם יוצא לחוץ. וראה בספר שיטה ברורה שהעיר דלפי תי' הב' והג' שכתב אדה"ז יתורץ קושיית הסד"ט, דישנם אופנים שהדם יכול להגיע משם לחוץ ומכל מקום לא נטמאת, ועל זה קאמר שלא לסמוך על בקיאותנו ושנטמא בכל אופן.

ולהעיר דבמהדו"ב (הג"ה הא') כתב אדה"ז "ואין העד מגיע שם", ובזה לכאורה חוזר בו ממה שכתב כאן. אלא שצ"ב איך יבאר את דברי הרמב"ם בפי' המשניות לפי גירסא הישנה. [אבל מש"כ בהערות למהדו"ח שאדה"ז מפרש באופן אחר במהדו"ב ודלא כג' אופנים הנ"ל, לכאורה אינו נכון, דהרי כאן כתב אדה"ז שהנפק"מ הוא שהרגישה, אלא שביאר ג' אופנים לבאר מהו הנפק"מ מזה שהרגישה, דלכאורה טמאה בין כך כיון שיצא הדם על ידי העד. ושם כתב אדה"ז רק שהרגישה ולא ביאר את הנפק"מ דלכאורה היתה טמאה בין כך, ופשטות הכוונה במהדו"ב נראה שהנפק"מ הוא ע"ד שנתבאר באופן הא' כאן, שהיא טמאה משעה שהרגישה, ובאמת יש לעיין באם נפק"מ הב' והג' יהיו גם לפי המהדו"ב, אבל לכאורה אינו מדוייק לומר שאדה"ז חזר בו להדיא ופירש באופן אחר].



סקפ"ג – סוגיא דהרגשה

בגמ' (נז, ב): אמר שמואל, בדקה קרקע עולם וישבה עליה ומצאה דם עליה, טהורה. שנאמר בבשרה, עד שתרגיש בבשרה.

וצריכים לברר ד' דברים. ובלשון הצ"צ (שר"ת יו"ד ריש סצ"ז): "א. אם בעינין מדאורייתא שתרגיש בבשרה או לא בעינין הרגשה כלל כו'²² [דמכ"מ משמע שאין פוסקים כמו שמואל. או משום דיש מקום לומר דלמסקנת הגמ' שמואל לא איירי בהרגשה – דברי הצ"צ הועתקו בהערה כאן]. [ב. גם יש לחקור למ"ד דקיי"ל כשמואל ובעינין הרגשה, מהו הרגשה זו, אם דוקא הרגשת הגוף שמתפעל ויודע בעצמו בשעת יציאת הדם דומיא דהרגשת קרי שההרגשה היא בהגוף ממש. או עכ"פ הרגשה שנפתח החדר, אבל הרגשת זיבת דבר לח אינו חשוב הרגשה כלל, או שגם הרגשת זיבת דבר לח לבד נק' ג"כ הרגשה. [ג. גם אם קיי"ל מ"ש הרמב"ם (ריש פ"ט) שחזקת הדם שבא בהרגשה. ומהיכן נמשך לו חזקה זו מהש"ס. [ד. גם איך הדין במוצאה דם ע"י בדיקת עד ולא הרגישה. אם אמרינן לחוש דהרגישה אלא דטעתה וסבורה שזהו הרגשת עד כמ"ש סברא זו במשמרת הבית הביאו הס"ט [סקפ"ג סק"ב]. נמצא יש כאן ד' חקירות. הא' אם בעינין הרגשה. הב' מהו הרגשה. הג' אם קיי"ל שחזקת הדם שבא בהרגשה. הד' בבדיקת עד אם אמרינן דהרגישה אלא שהיא טועה בדמיונה וסבורה שזהו רק הרגשת עד".

האם נפסק שצריכים הרגשה מדאורייתא:

[כ"ק אדמו"ר הצ"צ האריך מאוד לברר דין זה בשו"ת יו"ד סצ"ז ס"א-ד וסצ"ט ס"א-ה, עיי"ש באריכות, ועיי"ג כ סצ"ח ס"א-ד, וחלק מהדברים יובאו להלן בעזהשי"ת].

רוב הפוסקים פסקו כפשטות משמעות דברי שמואל, שאין האשה טמאה אלא אם כן הרגישה. ומנאם הצ"צ (בב' המקומות הנ"ל): הרמב"ם (פ"ט ה"א), הרמב"ן (הל' נדה רפ"ד), הרשב"א (תורת הבית ארוך וקצר תחלת שער ד'), הגמ"י (פ"ד אות כ'), התשב"ץ (חי' הרשב"ץ רפ"ח ובד"ה במגעות והסיטות), רבינו ירוחם (נכ"ו ח"ב) והתה"ד (פסקים סמ"ז). וכן הוא גם משמעות הר"ן (מח, א ד"ה שמואל דאמר כר' נחמיה) והרז"ה (שער הכתמים ס"ב) דהביאו ראי' דהלכה כר' נחמיה (שכתם הנמצא על גבי דבר המקבל טומאה אינו טמא) מהא דשמואל, וא"כ משמעות הדברים הוא שהלכה כשמואל. וכן פסק בטור ושו"ע (כאן ריש סק"צ). וראה לקמן בדעת אדה"ז והצ"צ.

22. "משום דלרב אשי שמואל לא איירי בהרגשה כלל לפרשי" דנ"ח ע"א, או משום דסוגיא פ"ב דשבועות ד"ח ע"א משמע דלא כשמואל, וכ"מ לכאורה מהא דרב הונא ד"ו ע"א ובר פדא ד"ס סע"ב ומבעיא ד"ב ע"א ומסוגיא פ"ב נמצא בפרוזדור אימור שחתה ואימור אזדקרה".

ואף שלכאורה פשוטות דברי שמואל מורים כן, מכל מקום מצינו חולקים על פוסקים הנ"ל וסוברים שמדאורייתא האשה טמאה גם בלי הרגשה, והוא מתרי טעמי שיתבאר לקמן בארוכה: א) יש לפרש דברי שמואל למסקנא דלא איירי בהרגשה והא דטהורה בבדקה קרקע עולם הוא מטעם אחר. ב) יש לומר שאין הלכה כשמואל.

א) **אחרי** שהגמ' הקשה על שמואל, תירץ הגמ' "אמר רב ירמי' מדפתי, מודה שמואל שהיא טמאה מדרבנן. רב אשי אמר שמואל הוא דאמר כו' נחמי' כו'".

ונחלקו רש"י ותוס' בביאור תירוץ רב אשי. רש"י (בד"ה רב אשי אמר) כתב "טעמא דשמואל דאמר לעיל בדקה קרקע עולם כו' לאו משום הרגשה כו' הלכך כל הנך תיובתא לאו קושיא נינהו דשמואל לא איירי בהרגשה". אבל בתוס' (ד"ה מודה) כתב "ורב אשי נמי מודה דלשמואל היכא דלא הרגישה טהורה מן התורה וטמאה מדרבנן".

וכתבו הגאונים ר' גבריאל ז"ל (בשו"ת שב יעקב סל"ו) ור' ליב ממענץ ז"ל (שם סמ"א) שלרש"י, לרב אשי שהלכתא כותי', לשמואל לא בעי הרגשה. וביאר הצ"צ (סצ"ז ס"ב) בדעתם שהא שהאשה טהורה בבדקה קרקע עולם, הוא מדרשת רבי עקיבא (במשנה נח, ב) "ואשה כי תהי' זבה דם יהי' זובה בבשרה, דם ולא כתם", ומטהרין מדאורייתא גם בספק רחוק כמו בבדקה קרקע עולם, כיון דאפשר דאין הדם מגופה, וכמו שכתב בגמ' דבקרקע "דמבדק שפיר דאיכא למימר מגופה אתיא", ומבואר דלאו ודאי הוא (וכן דייקו בסד"ט סק"צ סקצ"ג ובית מאיר צלעות הבית סי"ג, הביאם הצ"צ בכ"מ), ולכן האשה טהורה אפי' שהספק הוא רחוק מאוד (הצ"צ האריך בלימוד זה בכמה מקומות, וראה באריכות גדולה בסקמ"ב. ובנוגע לבדקה קרקע עולם האריך שם ס"ו). אבל כל שהאשה רואה מגופה בודאי טמאה אפי' שלא הרגישה. ובצ"צ (סצ"ז ס"ד) כתב שהטעם שהתוס' מיאנו לפרש את רב אשי כן, דכיון דהוא ספק רחוק מאוד לומר דלא בדקה שפיר, א"כ זהו דוחק להתוס' דבכה"ג תלינן נמי מן התורה, והרי מצינו שבספיקות שהם קיל הרבה מזה טמאה מן התורה²³.

23. משמעות הדברים הוא, שאין הכוונה שקשה לבד זה שמקילים בספק רחוק כזה, אלא דכיון דבשאר מקומות מצינו שמחמירים בספיקות קטנים מזה, אף ששם לא שייך ממש הלימוד דדם ולא כתם, מכל מקום זה מקשה עלינו לומר שמקילין בספק רחוק מאוד דבדקה קרקע עולם. וסברא זו מצינו בהרבה מקומות בצ"צ בלימוד זה דדם ולא כתם, דאף שעיקר הדברים הוא להקל בספק רחוק מאוד, מכל מקום מזה נלמד שגם במקום שהדם הגיע יותר מגופה ולא שייך ממש הלימוד דדם ולא כתם מכל מקום מקילים בספיקות אלו יותר משאר ספיקות, וביאר בזה בכמה אופנים מתי אומרים לימוד זה ובאיזה סוג ספק אומרים אותו. אבל דעת אדה"ז משמע בהרבה מקומות (הן בשו"ע סק"צ סקכ"א ובהג"ה למהדו"ב בכמה מקומות) דבדקה קרקע עולם נחשב לראתה מגופה ואין מסתפקים דילמא לא בדקה שפיר (וכמו שהובא לקמן מש"כ הרשב"א).

[יש להעיר על דיוק זה שכתבו האחרונים לדייק בגמ' דלאו ודאי הוא, דבחיודושי הרשב"א כתב על לשון זה "האי לישנא דקאמר איכא למימר מגופה אתא, לאו דוקא, אלא ודאי מגופה אתא, ומשום דרישא דנקט בדוקא כי האי לישנא נקט נמי בסופה וסירכא נקטי". ולפי אופן השני דלקמן אתי שפיר. אבל לקמן הובא מתוס' רי"ד שנקט ג"כ שהדם אינו ודאי מגופה דאימא לא בדקה שפיר].

ועוד כתב לבאר (ס"צ"ה) הלימוד, דאפי' שהדם הוי ודאי מגופה, מכל מקום גזירת הכתוב הוא שכל שלא הי' לה שום ידיעה כשיצא הדם מגופה רק מצאתו אח"כ בבגדה או בקרקע עולם, אפי' ודאי בלי ספק יצא מגופה אפי' הכי טהורה. אבל כל שהאשה היתה לה ידיעה בגופה כגון שבדקה ומצאה בזה דם, אפי' שלא הרגישה האשה טמאה (ובבדקה ואחר כך נסתפק אם הגיע דם מעלמא, האריך הצ"צ בכ"מ אם גם בזה שייך הלימוד דדם ולא כתם).

ובסד"ט (ס"צ סקצ"א) הקשה על זה, דהרי שמואל אמר בדבריו 'בבשרה עד שתרגיש בבשרה', ודחוק לומר דס"ל לרש"י שלרב אשי האי דקאמר בבשרה לאו מדברי שמואל הוא, אלא סתמא דגמ' אמרה. וראה בצ"צ (ס"צ ס"ד) שכתב שמחמת דוחק זה "שצריך לשבש בדברי שמואל ולומר דמ"ש שמואל בבשרה עד שתרגיש בבשרה זהו יתיר ולא אמר שמואל זה מעולם וזה דוחק" לכן תפסו רוב הראשונים עיקר כרב ירמי' מדפתי, הגם שרב אשי הוא בתרא וראוי לפסוק כמותו. והביא שבאגודה הביא רק את רב ירמי' מדפתי [ועוד כתב שם שפסקו שצריך הרגשה כי הם סוברים כהתוס'. אבל בדעת האגודה (שהשמיט דברי רב אשי והביא דברי רב ירמי') צריכים לכאורה לומר כן]. וראה בנו"ב (מהדור"ק יו"ד סנ"ה) שביאר דאליבא דרב אשי שמואל אמר רק בבשרה, והוא אסמכתא ללמוד שאין טומאת כתמים בדבר המקבל טומאה. אלא שהגמ' סיימה על מה שאמר שמואל בבשרה לפרש דבריו "עד שתרגיש בבשרה", וזה אינו מדברי שמואל, ורב אשי יש לו פירוש אחר בדברי שמואל (אבל ראה שם שלכאורה מסקנתו גם לרב אשי ההיתר הוא משום דלא ארגשה, אלא שאין זה הלימוד דשמואל מבבשרה).

והסד"ט (ס"ב) חולק עליהם במקצת (מחמת קושייתו הנ"ל), והוא סובר דדעת רש"י הוא ע"ד סברת השל"ה (בשאלתו למהר"ם שנדפס בשו"ת מהר"ם מלובלין ס"ב) דלא נתחדש בדין הרגשה גזירת הכתוב דצריכים הרגשה ואם ראתה דם ודאי מגופה אלא שלא הרגישה האשה טמאה, אלא טעמא דהרגשה הוא לברר שאין הדם מגופה, והתורה אמרה דבירור זה יהי' על ידי הרגשה, דהוא המברר לן שהדם הוא מגופה, וכל שלא הרגישה יש להסתפק אף בספק רחוק שאין הדם מגופה אלא מעלמא, וכמו בדקה קרקע עולם שאין הספק שקול כלל שהדם הגיע מעלמא, ומכל מקום מקילין כיון שלא הי' בירור גמור שהדם הוא מגופה, שבירור זה הוא על ידי הרגשה. אבל כל שאנו יודעים בודאי שהדם הוי ודאי מגופה, אז האשה טמאה אפי' שהאשה לא הרגישה. והביא חבילות של ראיות שדעת רש"י הוא שעיקר ההיתר דכתמים אינו בגלל שלא הרגישה אלא בגלל שהדם הגיע מעלמא.

[ומשמעות] הדברים בסד"ט הוא, שמהלימוד דר"ע דדם ולא כתם, לא היינו מקילין אלא בספק שקול, אבל לא בספק רחוק כזה. ומה ששמואל מחדש לן אליבא דרב אשי מקרא דבבשרה שבעינן הרגשה, היינו שבעינן בירור גמור שהוא [בדרך כלל] על ידי הרגשה, וכל שאין בירור גמור האשה טהורה אפי' בספק רחוק מאוד, וזה לומדים אנו מבבשרה עד שתרגיש בבשרה. כן נראה מביאור בדברי רש"י וממה שביאר בדעת הטור בדעת אביו הרא"ש עיי"ש. אבל לפי זה לדעת התוס' דאין פוסקים כשמואל לכאורה צריכים להחמיר בספק רחוק כזה. ובסוף דבריו משמע שגם להתוס' מקילים בספק רחוק כזה, עיי"ש].

ובצ"צ (ס"ז ס"ב) הקשה על דבריו, דסוף סוף אין מובנים דברי רש"י ששמואל לא איירי בהרגשה, כיון דבירור זה מן התורה הוא על ידי הרגשה. גם מה שכתב רש"י דלשמואל לא קשה כל הקושיות על שמואל, דלסברא זו עדיין יוקשה לדוגמא באשה שעושה צרכי' דהקשה בגמ' דאם לא הרגישה אמאי טמאה בעומדת, ולסברא זו עדיין קשה, דכיון שהבירור הוא על ידי הרגשה, והרי לא הרגישה, אם כן לאו ודאי הוא שהדם הוא מן המקור, ואמאי טמאה, ושם הוא ספק קרוב יותר מבדקה קרקע עולם. וכן יש להקשות בבדקה בעד הבדוק והניחה תחת הכר שעדיין שייך קושית הגמ' אם לא הרגישה אמאי טמאה. ומילא להגאונים הנ"ל לא קשה דכיון דהלימוד הוא מדם ולא כתם א"כ זהו רק כשמסתפקים מעלמא (עיי"ש בס"ג שביאר בארוכה), אבל לדרך הסד"ט קשה.

ואדה"ז (במהדו"ב הערה הראשונה לקו"א סק"ב) בהמשך לזה שמביא שיש כמה ראשונים דס"ל דהלכה אינו כשמואל, ש"וגם הסמ"ג לא הזכיר טעמא דהרגשה". והנה הסמ"ג (בלשון הצ"צ ס"ז ס"א) "פסק הא דבדקה קרקע עולם, אלא שבטעמא דכתמים דרבנן כתב שנאמר דם ולא כתם", וגם במימרא דשמואל השמיט הלימוד דבבשרה עד שתרגיש. ולכאורה כוונת אדה"ז הוא שהסמ"ג למד ג"כ כמו רש"י, שרב אשי סובר ששמואל לא איירי בהרגשה, ולכן פסק כשמואל ומכל מקום לא הזכיר טעמא דהרגשה [אבל בצ"צ (שם) מנה את הסמ"ג בין אלה הפוסקים שסוברים שצריכים הרגשה, אלא שהסתייג במקצת].

(ב אדה"ז כתב (במהדו"ב הערה לסק"ג והערה הראשונה לקו"א סק"ב) בדעת תוס' (ג, א ד"ה מרגשת) דכתבו דאין האשה טועה בהרגשת עד, דהסיבה שהאשה טמאה אם בדקה את עצמה (אף שלדעתם אין אומרים שטעמה בהרגשה) הוא כי סוברים שאין הלכה כשמואל. וכן הוא ג"כ דעת ספר התרומה שהשמיט לגמרי מימרא דשמואל. והוא כי ישנם כמה מקומות בגמ' דמשמע דאין צריך הרגשה ועל כרחך שהם פליגי על שמואל. וכן כתב בסד"ט (שם) בדעת התוס', שאף שלדידהו גם לרב אשי אליבא דשמואל בעינן הרגשה, מכל מקום דעת התוס' עצמו לפסוק דלא כשמואל כיון שישנם הרבה ראיות בגמ' לפסוק דלא כשמואל. וכתב בסד"ט שלדעת התוס' הא דכתמים טהורים הוא מלימוד דר"ע דדם ולא כתם, שאם יש ספק שהדמים הגיעו מעלמא טהורים. אבל כל שברור לן שהדם הגיע מגופה טמאה גם בלי הרגשה.

וכ"כ הסד"ט בדעת הרא"ש שהשמיט דברי שמואל. והביא דהאחרונים הקשו על הטור אמאי כתב שהאשה טמאה רק כשהרגישה, דאמאי פסק דלא כאביו הרא"ש. וכתב ליישב דבאמת דעת הטור הוא שצריך הרגשה לברר שהדם הוא מעלמא, וכמו שביאר בדעת רש"י ברב אשי (הובא לעיל), ויש לומר שכן הוא גם שיטת הטור. אלא שהקשה על זה דאם הרא"ש הי' סובר כן הי' צריך להביא את רב אשי, כיון דממימרא דר"ע לבד דדם ולא כתם היינו מטהרים רק בספק שקול ולא בספק רחוק כבדקה קרקע עולם, ואם ס"ל כרב אשי שגם בזה טהורה (דלימדנו התורה דבירור הוי רק על ידי הרגשה שהוא בירור גמור) הי' לו להרא"ש להביאו. אלא דס"ל להרא"ש דאין פוסקים כשמואל, ואף רב אשי לא אמר כן אלא לתרץ את שמואל, אבל רב אשי עצמו אינו סובר כן²⁴. וא"כ צ"ע אמאי הביא הטור הא דבדקה קרקע עולם שטהורה.

ולעיל הובא שכתב אדה"ז שתוס' לא פסקו כשמואל כיון שבכמה מקומות בגמ' רואים דלא בעי הרגשה. ואדה"ז הביא ב' ראיות: א) דאיתא בגמ' (ו, סע"א. ס, ב) דשורפים שיריים תוך שיעור וסת. וביאור הראי' מובן ממה שפלפל אדה"ז בראי' זו (בקור"א סק"ב) שהרי אי אפשר לומר שהרגישה, שאז לא היינו מסופקים מתי ראתה, וגם אי אפשר לומר שהיתה הרגשת עד, שהרי שורפים גם מה שראתה תוך שיעור וסת לפני שבדקה, ועל כרחך שסוגיות אלו סוברים דלא בעי הרגשה (וראה בקור"א שם איך שביאר אדה"ז).

ובצ"צ (שו"ת יו"ד סצ"ח ס"ד ובקצרה בסצ"ט ס"ה) כתב לתרץ, שהרי גם שמואל מודה שהיא טמאה מזרבנן גם בלי הרגשה, ובצ"צ כתב להוכיח שגם על טומאה שעיקרו דרבנן שורפים, והיינו שראתה בלי הרגשה הוי טומאה שאין לה עיקר בדאורייתא²⁵ ורק בדרבנן ומכל מקום שורפים. ודעת אדה"ז (במהדור"ב לסקפ"ג) הוא שעל טומאה שעיקרו מדברי סופרים אין שורפים [ויש להעיר, שדעת אדה"ז במהדור"ב הוא שמתו שהדם הוא ודאי מן המקור טמאה להרמב"ם, דהרגשה אינה גזירת הכתוב אלא שכל דם יוצא בהרגשה, וכל שידועים שהדם הגיע מן המקור האשה טמאה].

ב) **במשנה** יז, ב איתא "נמצא בפרוזדור ספקו טמא, לפי שחזקתו מן המקור". ובגמ' מבואר שלרוב הדיעות יש מקום שהאשה טמאה מספק אם הדם הוא מהחדר או מן העלי'. והגאון ר"ל ממעניץ הקשה בשו"ת שב יעקב (סמ"א) דקשה, במאי איירי, אם הרגישה הוי הדם ודאי מן המקור, ואם לא הרגישה אז אין האשה טמאה אפ"י שהדם הוי מן המקור. אלא שעל קושיא זו יש לתרץ שהאשה

24. ובצ"צ (שו"ת סקמ"ב ס"ו) כתב דהוא דוחק גדול לומר כן.

25. קצת משמע שהצ"צ קורא לזה שעיקרו מדאורייתא, אבל הכוונה ברורה שעיקר טומאת דמי האשה הן מדאורייתא, אבל לא שאם הי' ודאי מגופה היתה האשה טמאה מדאורייתא (שזהו הפירוש דעיקרו מדאורייתא במש"כ אדה"ז שהובא בהמשך).

בדקה ואז אמרין שבאמת הרגישה ורק שטעתה לתלותו בהרגשת העד (וראה עוד אופנים ליישב המשנה בשו"ת צ"צ יו"ד סצ"ח ס"ב). ואדה"ז הקשה ממה שאמר אב"י בגמ' שאף אם נמצא הדם במקום שאינו יכול ליפול שם מכל מקום טמאה מספק שמא שחתה. ועל זה אי אפשר לתרץ שטעתה בהרגשת עד, כיון ששחתה קודם בדיקת העד, וא"כ ע"כ שהדם יצא שלא בהרגשה וטמאה²⁶ (וראה בשו"ת צ"צ שם סצ"ח ס"ה וס"ק שכתב כן להדיא).

והצ"צ תירץ בכמה אופנים²⁷: א) ע"פ מש"כ בחו"ד (וסברא זו כתב הצ"צ הרבה פעמים) שבז' נקיים סותר גם ראי' בלי הרגשה, וא"כ מדובר בז' נקיים (כ"כ בחדושים על הש"ס על משנה זו ובשו"ת שם סצ"ח ס"ד. סצ"ט ס"ה. ס"ק ס"א). ב) מיירי בחרשת ושוטה שפקחות מתקנות אותן ולכן אין יודעים אי הרגישה אם לאו וצריכים לדון מכח הדם עצמו (כ"כ בשו"ת במקומות הנ"ל). ג) מיירי באשה שרוב ימיה בהרגשה, שבזה יש לומר שטמאה גם בלי הרגשה (שו"ת סצ"ח וס"ק שם). ד) י"ל שהרגישה אתמול בשעת מי רגלים או תשמיש ולא בדקה אז בפנים (כ"כ בשו"ת סצ"ח שם).

עוד ראיות שפוסקים דלא כשמואל:

ג) **בגמ'** (יב, א) "בעא מיני' רבי אבא מרב הונא, אשה מהו שתבדוק עצמה כשיעור וסת כדי לחייב בעלה חטאת. אמר לי' מי משכחת לה לבדיקה כשיעור וסת כו' אלא מהו שתקנח. איכא דאמרי הכי בעא מיני', אשה מהו שתבדוק עצמה כדי לחייב בעלה אשם תלוי. אמר לו לא תבדוק כו' [ד]אם כן לבו נוקפו ופורש". וכתב בצ"צ (סצ"ח ס"ו), דא"א לומר שמייירי בהרגשה, דא"כ אמאי לא תבדוק, ואיך תעלים עיני' מן האיסור. ועד"ז כתב בסד"ט (סקצ"צ סקצ"ג) "דבהא לא הי' משיב משום דלבו נוקפו ופורש, יפרוש ויפורש" (וראה עוד הוכחות בסד"ט שם). ובצ"צ הוכיח שהם ס"ל כשמואל, שהרי בבעיא הראשונה לא הי' אלא קנוח, שבזה ודאי שאין אומרים שטעתה בהרגשה, ומכל מקום רוצה לחייב חטאת²⁸.

26. וראי' זו בעצמו הביא אדה"ז בריש המהדו"ב בתור ראי' שאומרים שהאשה הרגישה ולא אדעתא.

27. להעיר שבחלק מהמקומות כתבם הצ"צ לא לתרץ שאין להביא ראי' ממשנה זו שלא בעינן הרגשה אלא לתרץ שאין להביא ראי' ממשנה זו דאמרינן ארגישה ולא אדעתא.

28. ובצ"צ שם הקשה על הסד"ט שהביא ראי' זו בשם בנו להוכיח שאומרים טעתה בהרגשת עד, דהא כאן אין הרגשת עד. אבל צ"ב, דהרי בסד"ט כתב לחייב מטעם שטעתה בהרגשת שמש. וצ"ב אמאי הצ"צ מתעלם מהרגשת שמש דלכאורה ליכא להוכיח דלא כשמואל דלא בעי הרגשה, דכאן מחייבים חטאת כי תולים דהיתה הרגשת שמש. ועל ראיית הצ"צ יש לומר דכוונתו אחר שהוכיח שאין אומרים כשלא הרגישה שטעתה באופן ודאי וא"א לחייב ע"ז חטאת, אבל צ"ב מהו קושייתו על הסד"ט, דהקשה שאפי' לשיטתו אינו ראי' כי כאן יש רק קנוח, והסד"ט לשיטתו שאומרים טעתה וכתב להדיא דכאן טעתה בהרגשת שמש.

ובצ"צ כתב לדחות, דלעולם תלוי בב' הלשונות שבגמ', דלפי האיכא דאמרי הבעיא היתה לענין אשם תלוי, והרי אפשר להביא אשם תלוי אפי' אם יש רק חשש דאורייתא אפי' אם מדאורייתא אין צריכים לחשוש לזה (לדעת ר"א, והצ"צ מוכיח שנוקטים כמותו), "וע"כ שייך כאן חיוב אשם תלוי, דמ"מ נקרא זה שנכנס לבית הספק דאולי ארגישה וכסבורה הרגשת שמש הוא". ולפי הסוברים שא"א להביא אשם תלוי אא"כ חייבים, כתב ע"פ מש"כ בתוס' כתובות (כב, ב סד"ה באשם תלוי) על מה שכתוב בגמ' שזה איסור אשם תלוי ש"לאו אשם תלוי ממש קאמר אלא כלומר באיסור אשם תלוי". וכתב הצ"צ "ועפ"ז י"ל גם כאן, דאע"ג דליכא אשם תלוי ממש משום דלא ארגישה, מ"מ כיון דודאי בא מהחדר, ואילו הרגישה ה' חיוב אשם תלוי ממש, א"כ גם שלא הרגישה נקרא זה איסור אשם תלוי".

(ד) **בגמ'** שבועות (יח, א) מביא המשנה (נדה יד, א) "נמצא על שלו טמאין וחיביין קרבן כו", ור"א אומר דה' סמוך לוסתה ולכן חיוב אכניסה, ורב אדא בר מתנא רוצה לומר דהאשה חייבת אפרישה (דהאשה נטמאה באמצע תשמיש ולא פירש באבר מת), ורבינא הוכיח דלא כן מהא ד"נמצא קתני, ונמצא לבתר הכי משמע, ואי אפרישה מעיקרא כי פירש לי' מעיקרא הוא לי' ידיעה". ובצ"צ (ס"ח ס"ה) כתב דע"כ דלא הרגישה, דאל"כ הוה לי' ידיעה (וראה אריכות בזה לקמן ב'רא' מסוגיא דשבועות). וכן פירש ברשב"א בשם ר"ח, דאלו שסוברים שחייב אפרישה הפירוש הוא שאמרה לי' שהרגישה. ורואים שלמסקנת הגמ' גם בלא הרגישה חייבת קרבן. ובצ"צ ס"ל שהוא דוחק לחייב כי באמת הרגישה וטעתה בהרגשת שמש (וכפי שבאמת מוקים לה בכו"פ והרבה אחרונים). וכתב הצ"צ שאין ללמוד שהרגישה אלא שלא אמרה לי', ולגביו הוא 'נמצא', שא"כ עשתה שלא כהוגן. אלא שלהלן (ס"ח) כתב שהגיע לידו פי' הר"י מיגש על שבועות, והוא פירש שהוא לא הרגיש בדבר, ולא שהיא לא הרגישה, והמשמעות הוא שרק הוא לא הרגיש וי"ל דהיא הרגישה ולא אמרה לו.

והנה בגמ' נדה (גז, ב) משמע שפירשו המשנה שהאשה אכן הרגישה. ולעשות שלום בין הסוגיות, הביא הצ"צ מש"כ בסד"ט (סק"צ סקצ"ג) באופן השני, דסוגיא דנדה ס"ל כרב אדא דלא חייש לדיוק של נמצא, ולכן ס"ל דהמשנה איירי שהרגישה, אבל לרבא ורבינא דס"ל דנמצא היינו שלא הרגישה, לפ"ז מוקי המשנה שלא הרגישה כלל²⁹.

וסיכום הצ"צ "הנה הראי' מסוגיא דשבועות פ"ב מבואר כאן שי"ל דס"ל כרב אדא שם. אלא דא"כ הא קיי"ל כרבא ורבינא. אך ע"פ דברי הר"י בן מיגש אפשר לתרץ דלק"מ גם לדבריהם".

29. אלא שלהסד"ט טמאה כיון שאומרים שטעתה בהרגשת שמש. אבל הצ"צ סובר שהוא דוחק לומר שטעתה ואפי' אם נאמר כן אינו באופן ודאי לחייב ע"ז קרבן, ולכן לדעתו זהו ראי' דלא כשמואל.

ובסד"ט (סק"צ סקצ"ג) הביא עוד כמה ראיות מהגמ' ובדעת רש"י ותוס', ובצ"צ (סצ"ט ס"א-ה) תירץ ראיותיו [וא' מהדברים העיקריים שכותב הצ"צ, דכמה מראיות הסד"ט הוא מזה שבכ"מ כתוב שכתמים טהורים כי הדם הגיע מעלמא, ולא כתבו שטהורים מטעם שהאשה לא הרגישה, ומזה רא' שטמאה גם בלי הרגשה. ובצ"צ כתב שאפי' אם שמואל סובר שיש גם טעם זה הרגשה, מכל מקום גם הוא מודה שיש גם טעם של ר"ע דדם ולא כתם שכתמים טהורים כיון שספק שהגיע מעלמא, ושניהם נכונים, וכתמים טהורים גם כשיש לומר שהרגישה, וא"כ אין שום רא' מזה שסוברים שלא צריכים הרגשה לטמא].

ולהלכה, בשו"ע אדה"ז פסק (ראה סקפ"ג סק"ג וסק"צ סק"א) כשו"ע שצריכים הרגשה. וכן פסק גם במהדו"ב, אלא שכתב בדעת הרמב"ם שסובר שהרגשה אינה תנאי בטומאת האשה, אלא שהרגשה וראי' חדא מילתא היא, ואף שהאשה לא הרגישה מכל מקום אומרים שהרגישה ולא אדעתא (אלא שבכמה מקומות שמסופקים אם הדם הוא מן המקור אפשר לצרף ההוכחה שאינו כן מזה שלא הרגישה, והפרטים בזה נתבארו לעיל גבי דם הנמצא בכותלי בית הרחם). ובדעת שאר ראשונים כתב (בהג"ה למהדו"ב) שאף שלדידהו הרגשה הוי תנאי בטומאת האשה, מכל מקום גם אם לא יודעים שהרגישה אומרים שהאשה הרגישה ולא אדעתא. והנפק"מ הוא, שלדעת אדה"ז כשהאשה בדקה את עצמה ומצא טהורה ובתוך זמן קצר מצאה דם בקנוח (או בבדיקה שלא בעומק) תהי' האשה טהורה (אבל בדעת התוס' סובר לכאורה שגם בזה טמאה).

ובצ"צ (שו"ת סוף סצ"ח וסצ"ט ס"ה ובקיצור) כתב דמצד אחד יש לפסוק כשמואל (דאפי' אם יש קושיות, מכל מקום אחר שיש ליישבם, אפי' אם זה בדוחק, מכל מקום כיון שלא מצינו להדיא מי שחולק יש לפסוק כן), אלא שהרי נתבאר לעיל שלדעת רש"י רב אשי סובר ששמואל לא איירי בהרגשה, ואף שהרבה ראשונים חולקים עליו, מכל מקום לדעת רש"י "מתיישב יותר כמה סוגיות כו", "ע"כ י"ל דה"ל ספק של תורה אם הרגשה מעכב או לאו" (לשון הצ"צ בסצ"ט שם בקיצור).

גדר הרגשה:

בשו"ת מהר"ם (ס"ב) "שאל השואל, והוא הגאון החסיד השל"ה, אם הא דבעינן הרגשה גזרת הכתוב הוא היינו דאפי' ודאי ראתה הדם מגופה מהחדר טהורה מדאורייתא אם ראתה שלא בהרגשה. או נאמר שהוא מטעם דכשאינה מרגשת איכא לספוקי שאין הדם ממנה ואפילו היכא שהמקום שישבה עליה היה בחזקת בדוק. מ"מ איכא למימר שלא בדקה שפיר עכ"ל"³⁰. ומהר"ם ענה לו דהוא גזירת הכתוב.

וכן הוכיח הצ"צ (שו"ת יו"ד סצ"ז ס"א וסצ"ט ס"א) מאידך דשמואל דאמר (מג, א) לענין טומאת ש"ז דבעינן הרגשה שיהי' כל גופו מרגיש בזה ושירגיש כשנעקרה וגם שירגיש ביציאתה שתהא יורה כחץ, ובזה ודאי דהוה גזירת הכתוב וא"א לפרש באופן אחר, וא"כ כמו כן יש לומר גם בדין זה דשמואל שהוא גזירת הכתוב.

וראה בתוס' רי"ד שפירש מימרא דשמואל "פי' דוקא אם הרגישה וידעה שיצא הדם מבשרה אז היא נטמאת, אבל אם לא הרגישה שיצא מבשרה, כגון זה שנמצא הדם בקרקע, טהורה היא, דאימ' לא בדקה יפה ובקרקע הוה האי דם מעיקרא". ומבואר דס"ל דכל דינא דהרגשה אינו אלא לברר שהדם הגיע מגופה. ומאידך לעיל הובא מש"כ הרשב"א בחידושיו שהדם בקרקע עולם הוא ודאי מגופה (וזה שבגמ' משמע שעדיין הוא ספק הוא רק אגב דרישא), ומוכח להדיא שס"ל שאף שהדם הוא בודאי מגופה מכל מקום טיהר שמואל את הדם כיון דאתיא בלי הרגשה.

ולעיל הובא מש"כ בסד"ט (סק"צ סקצ"ג) לבאר בדעת רש"י ברב אשי ששמואל לא איירי בהרגשה, שכוונת רש"י שרב אשי סובר שלשמואל הרגשה אינו גזירת הכתוב, אלא הוא לברר שהדם אינו מגופה ונתחדש שהבירור הוא דוקא על ידי הרגשה, וכל שלא הרגישה אפי' אם אפשר לומר שהדם הגיע מעלמא רק בספק רחוק וכמו בדקה קרקע עולם, מכל מקום האשה טהורה.

[ולעיל הובא שם שדעת הצ"צ שכוונת רש"י שלרב אשי באמת לא אמר שמואל דין חדש דהרגשה, אלא דהאשה טהורה מהלימוד דר"ע דדם ולא כתם, שפירושו שהאשה טהורה כשיש ספק שהדם הוא מעלמא. ופירוש זה בלימוד דדם ולא כתם כתב הצ"צ בכמה מקומות, וראה באורך בסקמ"ב. וכן נקט ג"כ בבית מאיר (צלעות הבית ס"ג) בפירוש הלימוד דדם ולא כתם. אבל לכאורה אין לזה ענין להרגשה. ונפק"מ שהרי להצ"צ הלימוד דדם ולא כתם לא נאמר בכל ספק, ורק בספק כתם, ואף שהצ"צ כתב בזה בכו"כ אופנים איזה ספיקות נכללים בלימוד זה (למשל אם נאמר גם בבדיקה כשהניחה תחת הכר וכיו"ב), אבל זה ברור שיש ספיקות שאינם נכללים בזה. משא"כ לדעת הסד"ט לכאורה יש לומר שאומרים כלל זה בכל ספיקות, וכמו שלדעת רב ירמ' מדפתי בכל דם אומרים שבעי הרגשה].

ובמהדו"ב ס"ל לאדה"ז שהרגשה וראי' חדא מילתא היא, ובהג"ה שם כתב "להרמב"ם לאו גזירת הכתוב חדשה היא, אלא משום דמסתמא לא אתא מן המקור". וראה בצ"צ (פס"ד רלא, ב ס"ט) דכתב "תוכן דבריו דהרגשה אינה גזירת הכתוב, רק בירור שהדם בא מהמקור. והיכא שיש רוב וכה"ג שבא מהמקור אמרינן ארגישה ולא אדעתא אף מדאורייתא". וכ"כ הצ"צ לפני זה (שם רכח, ב) "ההרגשה הוא רק כדי לברר שהדם בא מהמקור כו' כ"כ הס"ט סי' ק"צ ס"ק צ"ג בפירוש דעת רש"י לרב אשי. וכן נמצא סברא זו בהשואל בתשו' מהרמ"ל סי' ב"י.

אלא שבזה שסברת אדה"ז הוא כאחרונים הנ"ל, לכאורה כוונתו הק' הוא בכללות הסברא, אבל לא שאומרים אותו דבר ממש, שהם פירשו לפי סברא זו שהרגשה אינו רק בירור, שהכוונה בהא דבעינן הרגשה הוא, שהלימוד דשמואל הוא שצריך לדעת באופן ודאי שהדם הגיע מן המקור, אבל כל שיש אפשריות שהדם הגיע מעלמא, אף דהמקום שמצאה שם הדם הי' בחזקת בדוק האשה טהורה. אבל אדה"ז לא ס"ל כן [וכדמוכח מהא דבעי לתרץ אמאי טהורה האשה שישבה על קרקע עולם במימרא דשמואל, ולדעתם בזה לפי סברא זו נשנה גזירת הכתוב שבאופן זה טהורה מחמת שיש צד שהדם הגיע מעלמא], ולכאורה צריכים לומר ששמואל קמ"ל זה גופא שהאופן שהדם מגיע הוא בהרגשה ואם לא הרגישה אז זה עצמו ראי' שהדם אינו מן המקור אלא מן העלי' או מן הצדדים [אלא שלמהדו"ב עצמו הראי' היא תמיד במוצאה בקרקע עולם, ולמסקנת ההג"ה ראי' זו היא דוקא במקרה שבדקה את עצמה ולאחר זמן קצר ראתה בקרקע עולם באופן שאי אפשר לומר שהרגישה ולא אדעתא, ואז מועיל הוכחה זו לטרה].

מהו הרגשה:

בפוסקים מצינו מחלוקת מה נקרא הרגשה. בכללות נחלקו אם הוי הרגשת הגוף, או שהוי הרגשה שזב הדם (ונק' זיבת דבר לח). ובפרטיות יותר, בהרגשת הגוף עצמו מצינו ב' אופנים: א) הרגשת זעזוע הגוף, והוא ע"ד הרגשת עקירת ש"ז כשיוצא מהמקור כך הוא הרגשת האשה³¹. ב) הרגשת פתיחת המקור שנפתח להוציא דם. ובזיבת דבר לח מצינו ג"כ ג' אופנים: א) שמרגשת שזב הדם מהחדר (פרוזדור). ב) שמרגשת זיבת הדם בבית החיצון עצמו. ג) הרגשת בית החיצון מבחוץ [ומה שמצינו בצ"צ (שו"ת יו"ד סצ"ז) הרגשת זיבת דבר לח בעומק סמוך להמקור, לכאו' אינו עוד שיטה במה הוא הרגשה, אלא שאז יש לומר שטעתה והרגישה איך שהדם זב מהחדר לחוץ].

[כ"ק אדמו"ר הצ"צ האריך מאוד לברר דין זה בשו"ת יו"ד סצ"ו וסצ"ז מס"ה ואילך, עיי"ש באריכות, ועיקרי הדברים יובאו להלן בעזהשי"ת].

ראי' מגמ' ג, א): בגמרא "ואב"א היינו טעמא דשמאי, הואיל ואשה מרגשת בעצמה . . . ולשמאי האיכא ישנה, ישנה נמי אגב צערה מיתערא". ובחת"ס (שו"ת יו"ד סקס"ז) ובצ"צ (סצ"ו ס"א. סצ"ז ס"ה) כתבו שמכאן נראה שהרגשה הוא הרגשת הגוף, דהרגשת הלחלוחית אינו צער כ"כ שתתעורר משינתו מחמת כן. ובצ"צ כתב לדחות (סצ"ו ס"ב. סצ"ז שם), דודאי זהו ההרגשה שרגילה אצל נדה, אבל מכל מקום גם

31. וראה בצ"צ (שו"ת יו"ד סצ"ו ס"ד) שהביא מהרופאים שהרגשה הוא שמרגשת עקירת הדם מגידים שבמקור, שהדם מתקבץ להעורקים במשך חדש ובזמן הקצוב נפתחים העורקים ונשפך להאם. ויש לעיין אם זה הוא אופן במש"כ כאן או שזה עוד אופן בהרגשת הגוף.

הרגשת הלחלוחית הווי הרגשה שמועיל לטמא (ובסצ"ו כתב יותר מזה, דיש לומר דהרגשה שבעינין לטמא האשה הוא דוקא הרגשת הלחלוחית). אבל בחת"ס כתב ש'ידעתי שיש לפקפק' ולומר כן (הדחי' שכותב הצ"צ), ומסיים "אבל כל זה דוחק".

ראי' ממשנה (יז, ב): במשנה "נמצא בפרוזדור ספקו טמא, לפי שחזקתו מן המקור". ובנו"ב (י"ד מהדר"ק ס"ה) כתב, דיש להקשות, ממ"נ, אם הרגישה אז הדם ודאי מן המקור, ואם לא הרגישה, היא טהורה לגמרי מדלא הרגישה. אלא ודאי דבעי רק הרגשת זיבת דבר לח, ובזה אי אפשר להבחין אם הוא מן המקור או מן העלי³².

ואדה"ז (ק"א סק"ב) כתב, ע"פ מה שיסד מח' בין הרמב"ם והתוס' אם ס"ל חזקת הדם שבא בהרגשה אם לא, דלהרמב"ם אם בדקה את עצמה אז ודאי שהרגישה אבל להתוס' הוא רק ספק שמא טעתה והרגישה (ויתבאר באורך לקמן), וביאר שפליגי אם בעינין שתרגיש זיבת הדם שיוצא ממקורו, או שמספיק שמרגשת זיבת הדם למטה, דלהרמב"ם בעי שתרגיש זיבת הדם שזב ממקורו, וא"כ מוכח ממשנה זו דטמאה ודאי דאומרים שחזקת הדם שבא בהרגשה וטעתה בהרגשה, דאם לא כן יוקשה קושיא הנו"ל (שכתב גם הנו"ב). ובאופן אחד כתב לתרץ דעת התוס' שס"ל שגם זיבת דבר לח למטה נק' הרגשה, ולכן אוקמא כשהרגישה זיבת דבר לח למטה ואינה יודעת אם הגיע מהמקור או מן העלי'.

וראה חת"ס (ש"ת י"ד סק"ז וחי' נדה יז, ב) שכתב ג"כ לתרץ ראיית הנו"ב, דאף שלא הרגישה נקטינן שהרגישה כי חזקת הדם שבא בהרגשה, עיי"ש.

ראי' מהלימוד ד'בבשרה': המקור דבעינין הרגשה, הוא מהגמ' שהובא לעיל דשמואל דרש בבשרה עד שתרגיש בבשרה. והנה במשנה (מ, א, והדין מובא גם בגמ' נז, ב) איתא "כל הנשים מטמאות בבית החיצון, שנאמר דם יהיה זובה בבשרה". וכתב בנו"ב (שם) שמזה מוכח שבשרה דקרא הוא בית החיצון. וא"כ מוכח דהרגשה הוי בבית החיצון.

ואדה"ז (שם) הביא ג"כ ראי' זו. ובסוף דבריו הוסיף אדה"ז (מכח ראי' דבר פדא שיבואר להלן) שגם הרגשת הבשר מבחוץ נק' הרגשה, דעובי כותלי בית הרחם מבחוץ קרינן בהו בבשרה בעובים כמו בחללם בפנים, והביא ראי' מעץ חיים דעובי הוא בשר ולא עור.

³² כתבנו הראי' שיתאים עם המשך הדברים, אבל באמת קושיית הנו"ב הוא באופן אחר קצת, ולזה לא יועיל התירוץ דלהלן, דקושייתו הוא שהגמ' בנו, ב שקו"ט אם בעינין הרגשה, ולמה לא הביאה הגמ' ראי' ממשנה זו, היינו שאפ' לפי התירוץ דלהלן, מ"מ קשה אמאי לא הקשה זה הגמ' ותירצה תירוץ זה, וכבר הרגיש בזה בחת"ס (נדה שם). ועיין מה שתירץ בחו"ד (סק"צ סק"א). וראה מש"כ אדה"ז במהדו"ב סוף הג"ה הב' איך הבינה הגמ' בהו"א פירוש משנה זו.

והוסיף דלפי זה ה' מקום לומר דהרגשה הוא דוקא בבית החיצון ולא בעומק יותר, שהוא מקום בשרה. וכתב אדה"ז שדבר זה תלוי במח' בין הר"ן ושאר הראשונים. דבגמ' (נז, ב) אחרי שהובא הלימוד דשמואל שבעי הרגשה מבשרה, הקשה הגמ' "מיבעי ליה בבשרה ולא בשפיר ולא בחתיכה", והגמ' תירצה "תרתני שמע מינה". ובר"ן מבואר תירוץ הגמ', "פירוש דכיון דדרשי' מבבשרה עד שתרגיש בבשרה, ממילא משמע ולא בשפיר ולא בהרגשה, שאין בכיצא בזה הרגשת דם אלא הרגשת שפיר וחתיכה".

וכותב אדה"ז, דמבואר ברמב"ם דהאשה אינה מכנסת השפופרת אלא בפרוזדור, וא"כ לכאורה הרגישה לפני שהדם הגיע להשפופרת. וע"כ שהר"ן סובר שהרגשה הוי דוקא בסוף הפרוזדור, וכמשמע מהלימוד דלומדים בבשרה שמתמא גם בפנים, ולכן ממועט מזה גם דם שיוצא בשפופרת דחסר ההרגשה של סוף המקור.

אבל שאר הראשונים שמיעטו שפופרת ממיעות אחר, א"כ על כרחך שסוברים שאם מרגשת למעלה מזה גם זה נקרא הרגשה, ולכן בעינינו למעוטי שפופרת מלימוד אחר.

[אבל בהג"ה על הגליון (שהוא ממהדו"ב) חזר בו וס"ל שאין זיבת דבר לח נק' הרגשה, וכתב לתרוץ הראי' מהר"ן, דהר"ן סובר כרש"י שהכניסה השפופרת תוך המקור³³ ולכן הרגישה השפופרת ולא הדם שבתוכה. ונמצא שלדעת הר"ן כל שהשפופרת לא ה' בתוך המקור האשה טמאה כיון שכבר הרגישה.]

והנה לעיל הובא מש"כ אדה"ז דסברא לומר דכיון דילפי מבבשרה א"כ צריכים להרגיש דוקא בבית החיצון ולא בבית הפנימי (כ"כ אדה"ז בקו"א אליבא דהר"ן). ובצ"צ (שו"ת יו"ד סצ"ו ס"ב) ביאר יותר הסברא, דכיון דהדם מטמא כבר בבשרה, א"כ מוכח דכל שנק' בפנים לא הוי בשרה. וכתב לתרוץ³⁴ (שם ס"ג. סצ"ו ס"א. סקכ"ט ס"ט), דאם היינו לומדים דאינה טמאה בפנים כיון דכתוב בשרה ובשרה הוא חוץ, ה' אפשר להביא ראי', אבל כאן הרי ילפינן דאין הכוונה כמו ש"ז שהאשה טמאה רק כשיוצא לחוץ, אלא טמאה גם כשעדיין בפנים. והלימוד הוא שיכול להיות נחשב כ'ציאה' למרות שהדם עדיין בבשרה, אבל לא שרק זה נק' בשרה. היינו שהא דאינו מטמא כשהוא במקורו אינו כי לא נקרא בשרה, אלא כי בעינינו שיזוב ("דם יה' זובה בבשרה"). וראה שהביא (סצ"ו שם) ראי' דגם החדר נקרא בשרה.

33. וראה מה שהקשה ע"ז הצ"צ (שו"ת יו"ד סצ"ו ס"ד).

34. ממשמעות הדברים בסצ"ו ה' אפשר ללמוד דכוונתו הוא רק לומר דלא בעינינו דוקא הרגש מבחוץ, אבל לא שבעי לומר מטעם זה דרק בפנים יה' הרגשה, דלכאורה אף שגם פנים נקרא בשרה, מכל מקום גם חוץ נקרא בשרה. אבל בשאר המקומות משמע שכוונתו לדחות לגמרי הראי' והרגשה יה' רק בפנים.

עוד כתב הצ"צ לתרץ (סקכ"ט שם) דהא דכתוב בבשרה הכוונה שתראה כדרך שנשים רואות, ולכן לומדים מזה שבעי הרגשה שזהו הדרך שנשים רואות (ולא שבשרה הכוונה שתרגיש דוקא במקום הנקרא בשרה).

ובאופן שלישי כתב לתרץ (סקכ"ט שם. והאריך יותר בזה בסשי"ד ס"ד-ה) דכוונת הכתוב שתרגיש בבשרה הוא שראשית היציאה אל בשרה מהמקור תהי' בהרגשה. אבל כל שלא הרגישה אז אף שמרגישה אח"כ אין זה הרגשה (אבל בסשי"ד ס"ה כתב ש"אינו נכון באמת. דמ"מ הרגשת פתיחות הרחם אינו בבשרה ודוק").

ראי' מנו, ב: בשב יעקב (סל"ט. הובא בסד"ט סק"צ סק"א ובצ"צ סצ"ו ס"ו. סצ"ז ס"ו. סקל"ז ס"ב) הקשה על דעת האומרים שזיבת דבר לח הוי הרגשה, מסוגיית הגמ' דהקשו על שמואל (דאמר שצריכים הרגשה) ממשנה דהאשה שהיא עושה צרכי' וראתה דם דדעת ר"מ לחלק בין עומדת ליושבת, והקשה הגמ' "היכי דמי, אי דארגשה יושבת אמאי טהורה, אלא לאו דלא ארגשה וקתני עומדת טמאה". ותירצה "לעולם דארגשה, ואימור הרגשת מי רגלים הוא, עומדת הדור מי רגלים למקור ואייתי דם, ויושבת טהורה".

והשתא, אם אומרים שזיבת דבר לח הוי הרגשה, מהו כוונת הגמ' 'אי דארגשה', הרי על כרחך הרגישה זיבת דבר לח. גם מהו הכוונה 'דלא ארגשה', הרי ע"כ שהרגישה. וגם מהו תירוץ הגמרא 'לעולם דארגשה', הרי על כרחך הרגישה. וכן הקשה אדה"ז (בהג"ה לקרא סק"ב).

והגאון מהרשש"ך (בשב יעקב) כתב לתרץ, שלנשים יש ב' הרגשות, גם הרגשת הגוף וגם הרגשה דזיבת דבר לח, והכוונה בשאלת הגמ', הוא דאם הרגישה הוא שאם הרגישה הרגשה שאין לתלות במי רגלים, אז ודאי שהיא מגופה. ובסד"ט (שם) הקשה עליו, דמכל מקום איך יפרנס הא דאיתא הא 'דלא ארגשה' דאמאי טמאה, הרי כיון שהרגישה לחלוחית, זה עצמו מספיק שתטמא. וכן הקשה החת"ס (שו"ת יו"ד סק"ז).

ואדה"ז (במהדו"ב הג"ה א') כתב לתרץ שאלת השב יעקב, דפירוש הרגשה שבסוגיא זו הוא שהרגישה זיבת דבר לח כשיוצא מן המקור, ופי' 'לא הרגישה' הוא שמרגשת רק ביציאת מי רגלים בחוץ. ועד"ז כתב בצ"צ (סצ"ו ס"ו. סצ"ז ס"ו) כתב ע"פ מה דאיתא בשו"ת מהר"י וייל (פכ"ה) דלאשה ב' נקבים שונים, ונקב השתן הוא למטה משא"כ נקב שממנו יוצא הדם הוא למעלה, וא"כ הכוונה בגמ' דלא הרגישה הוא שהרגישה את הלחלוחית דוקא למטה, וכוונת הגמ' במה שאומר שהיא הרגישה, הוא שהרגישה למעלה בעומק המקור. ומשני לעולם דהרגישה, ומכל מקום יכול להיות שטועה בהרגשה וקסברה שמרגשת למעלה יותר מהנקב, או שבאמת המי רגלים הדור קצת למעלה מן הנקב.

ובצ"צ (סצ"ו ס"ו) כתב שמכאן ראי' לדעת האומרים שאפי' אם זיבת דבר לח נחשב להרגשה, היינו רק אם מרגשת שהדם יוצא מן המקור, אבל הרגשת זיבת

דבר לח למטה אינו נחשב להרגשה, דאם כן איך יתרץ מש"כ בגמ' 'דלא ארגשה'.
ותי', דלדיעה זו אף בדדרך כלל מועיל זיבת דבר לח גם שמרגשת למטה בפרוזדור,
זהו היכא שאין במה לתלות ההרגשה, אבל כאן (להר"א בגמ'), כיון שלא הרגישה
למעלה, אומרים שלא הרגישה למטה ותלינן שההרגשה הוא במי רגלים (אבל
למסק' אפשר שגם לדיעה זו אומרים אפי' שטעתה להיפך, ואף שלא הרגישה
כלל תהי' טמאה).

ובצ"צ (סצ"ז שם) כתב שהשב יעקב לא ניחא לי' בתירוץ זה, וסובר דזה דוחק,
דאחרי שמרגשת זיבת הלח ודאי אינו על דעתה כל כך להרגיש איפה היא
זבה. ובפרט לפי שיטת הרמב"ם שחזקת הדם שבא בהרגשה, א"כ כשיש דם
והרגישה זיבת דבר לח למטה ע"כ שנאמר שגם הרגישה למעלה ומהו הפירוש
בצד של הגמ' דלא הרגישה.

אבל אדה"ז (בגליון על קו"א סק"ב) הקשה גם על תירוץ זה, דהא מבואר בגמ' דאם
הגיע דם הוא על ידי ש"הדור מי רגלים למקור ואייתי דם", ואם כן גם בצד
של ההו"א של הגמ' 'דלא ארגשה', מדובר שהלחלוחית חזרה למקור, ואם כן גם
אז הרגישה זיבת דבר לח גם בעומק למעלה, ולא רק כשמי רגלים יוצא לחוץ, וא"כ
מהו כונת הגמ' שלא הרגישה, אלא ע"כ שהרגשה שעלי' מדובר בגמ' (שמטמאה
בנדה) הוא הרגשת הגוף ממש.

ובסד"ט (סקצ"ז שם) ובצ"צ (סצ"ו ס"ו. סצ"ז סוף ס"ז-ס"ט. סקל"ז ס"ב-ג) כתבו לתרץ דאף
שבד"כ הרגשת זיבת דבר לח הוי הרגשה, מ"מ כאן שיוצא מהאשה מי
רגלים, והדם נמצא בתוך המי רגלים, אז כיון דהלחלוחית מעורב מי רגלים ודם,
תלינן ההרגשה ברוב ואומרים שהוא הרגשת מי רגלים. ובלשון קדשו של הצ"צ
(סקל"ז ס"ב) "משום דתלינן ההרגשה שהרגישה זיבת דבר לח שזהו הרגשת מי רגלים
שהם הרבים, ואין זה נק' הרגשה לגבי הדם (כי בכלל מאתים מנה, ואין זה מוסיף
כ"כ הרגש לחלוחית על לחלוחית מי רגלים וכלא חשיב), אע"פ שאם הי' הדם יוצא
בפ"ע הי' מה שמרגשת זיבת לחותו נמי נק' הרגשה".

אבל בסד"ט הקשה תיכף על זה, מהא דהוכיח (לעיל בתחילת הס"ק ובהרוד הלכות ריש פ"ח)
דגם בכגון זה נחשב להרגשה, והוכיח מכח מה שמיעטה הגמ' (כא, ב) בבשרה
ולא בחתיכה, שדם שנמצא בתוך החתיכה אינה טמאה, והרי בין כך אינה טמאה
כיון שהרגישה יחד בדם ובחתיכה וא"כ נאמר שאין הרגשה לדם. ועד"ז הוכיח
אדה"ז³⁵ (בגליון שם).

35. בסד"ט בספרו ובחדוד הלכות כתב להוכיח דוקא אם אין סוברים כהר"ן שסובר שהמיעוט
של חתיכה הוא עצמו מדין הרגשה, וסובר שאין נוקטים כדברי הר"ן. אבל אדה"ז הוכיח
מהמשך הסוגיא שם להמטמא בפלי פלויי שגם להר"ן בכגון דא נחשב הרגשה לשניהם יחד.

ובצ"צ (סצ"ו וסצ"ז שם ובארוכה בסקל"ז שם) כתב לחלק בין הרגשת זיבת דבר לח להרגשת הגוף, שבזיבת דבר לח, כיון שמרגיש את הלחות, "ולחלוחית הדם טפל ובטל במיעוטו לגבי הרגשת זיבת המ"ר, אין זה נק' הרגשה לגבי הדם" (סקל"ז ס"ב), משא"כ "גבי חתיכה שהרגשת הליחות של הדם אינו דומה להרגשת החתיכה שהיא יבישה, משום הכי חשיב הרגשת הדם הרגשה בפ"ע" (סצ"ו שם). אבל בהרגשת הגוף נחשב ההרגשה לשניהם יחד³⁶.

עוד כתב לתרץ (סצ"ו סוף ס"ט) לדעה הסוברת דבעינן להרגיש דוקא שהלחלוחית יוצא מן המקור ולא מספיק להרגיש שזב בעומק למעלה, שכוונת הגמ' בהו"א בצד שלא הרגישה הוא שהרגישה לחלוחית רק בעומק למעלה בסמוך למקור, אבל לא הרגישה את היציאה עצמה מן המקור, ואינה טמאה עד שתרגיש בביור את יציאת הדם מן המקור (עיי"ש בס"י שקו"ט בארוכה בזה. וסברא זו שבפנים הוא להו"א, ולמסק' ראה שם סי"א).

ונמצא שפירוש דברי הגמ' 'דלא ארגשה' הוא כך: א) לדעה שזיבת דבר לח למטה מהני, זהו בדרך כלל, אבל ביצא מי רגלים ולא הרגישה למעלה תלינן (להו"א עכ"פ) את ההרגשה למטה במי רגלים. ב) להדיעה דבעינן דוקא הרגשה שיוצא לחלוחית מן המקור, כאן אף דהדם מגיע מן המקור דהדור מי רגלים למקור ואייתו דם מכל מקום לא נחשב להרגשה דכיון דהדם הוא בתוך המי רגלים אז אזלינן בהרגשה זו בתר הרוב³⁷. ג) לדעה הסוברת שבעינן הרגשת הגוף דוקא אתי שפיר, שכוונת הגמ' שבאמת הרגישה זיבת דבר לח אפי' שיוצא מן המקור אבל לא הרגישה הרגשת הגוף.

[ונמצינו למדים מח' חדשה, בדין אשה שיוצאת ממנו דם בתערובת שאר דברים, דעת הבית יעקב ושב יעקב דאזלינן תמיד בתר הרוב, ואיפכא דעת אדה"ז בגליון והסד"ט שתמיד נחשב הרגשה גם להמיעוט, ודעת הצ"צ שתלוי באיזה הרגשה מדובר וגם תלוי מהו התערובת שיוצא מן המקור (אם שניהם הוי לח או אחד לח ואחד יבש וכיו"ב)].

ראי' מבר פדא (ס, ב): בגמ' שבר פדא ס"ל דאשה הרואה דם אז שורפין טהרותי שעשתה תוך שיעור וסת. והנה תוך שיעור וסת ע"כ שרק קינחה את עצמה, דאין זמן תוך שיעור וסת שהאשה תבדוק עצמה. וא"כ צריך ביאור למה שורפים

36. גם כתב לתרץ (סצ"ז ס"ח) דשאני גבי פלי פלויי דשניהם ממקור אחד באים ולכן נחשב הרגשה לשניהם, משא"כ בדם ומי רגלים שכל אחד בא ממקור בפ"ע, ולכן הרגשה לא' אינו נחשב הרגשה לשני. אבל כבר הקשה שם לבסוף (שכיון שהדור מי רגלים למקור א"כ למה נק' שלא הרגישה אף ששניהם ממקור א' באים (כן הבנתי הכוונה בשאלתו. ולכאוו' משמע כן בקיצור ס"ח)).

37. זהו התירוץ שנוקט הצ"צ ברוב המקומות ועיין לעיל שהובא גם תירוץ אחר.

הטהרות, והרי האשה לא הרגישה לפני עשיית הטהרות. ואדה״ז רצה לתרץ שיהי' תוך שיעור וסת א״כ האשה כבר מחזיקה העד בידה כשעוסקת בטהרות, והיא יכולה לטעות בהרגשה (וכמו שיבואר להלן) כשנוגעת בבשרה מבחוץ אז. אבל אדה״ז כותב לפי הדיעה שהרגשת פתיחת המקור הוי הרגשה, שקשה הדבר לטעות כל כך בקינוח לפתיחת המקור. ומסיק אדה״ז שאת״ל דסגי הרגשת בית החיצון אתי שפיר, ואדה״ז מוסיף שפ׳ הרגשת הדם מבחוץ הוי הרגשה, דגם זה בכלל בשרה (ראה לעיל ׳ראי׳ מבבשרה׳), ולכן שפיר אפשר לטעות שכשהאשה מרגשת הדם שם וטועה וחושבת שהרגישה בהעד בקינוח שעשתה שם, ולכן שורפים הטהרות שנוקטים שהרגישה תוך שיעור וסת כשהעד כבר ה׳ בצד המשקוף מוכן שהיא תקנח את עצמה (והדם מצאה אחרי הקינוח).

אבל כל זה הוא לפי דעת אדה״ז בשו״ע, ובמהדו״ב (גליין לקו״א סק״א) כותב אדה״ז דלפי תוס׳ באמת אי״צ הרגשה, והוכיחו את זה (ולפסוק דלא כשמואל דבעי הרגשה) מגמ׳ זו דשורפין טהרות. [ובדעת אדה״ז במהדו״ב לסקפ״ג יש לעיין טובא איך יפרנס גמ׳ זו].

ובצ״צ (שם ססצ״ו. ושם קאי על הגמ׳ דרב הונא ו, א) משמע שלומד דאם זיבת דבר לח הוי הרגשה, אז מהני ההרגשה שמרגישה בו לבסוף לטמאו אף למפרע, ואינו טהור אלא כשלא הרגישה בו כלל [ביאור הדברים לכאורה הוא, דהנה בחו״ד (סק״צ סק״א) הביא ראי׳ שזיבת דבר לח בעי להרגיש שזב מן המקור, שאם לא כן כשהדם יצא מהמקור הרי לא ה׳ טמא, וא״כ איפה נולד לו טומאתו. ובביאור הדברים י״ל, דלשיטה זו באמת אין ההרגשה הגורם והסיבה שהדם תטמא, אלא שהוא כעין תנאי שהתנה התורה שהדם תטמא רק אם יהי' הרגשה, וכל שהרגישה, הדם מצד עצמו טמא. ולפי זה יש לומר יתירה מזו, שכל שנתקיימה התנאי דהרגשה, אינו טמא רק מכאן ולהבא, אלא גם למפרע, דהדם הוא טמא מצד עצמו, ורק שבעי שיהי' גם הרגשה, אבל כל שהרגישה לבסוף הדם טמא מתחילתו. אבל כל זה הוא רק אם סוברים שהרגשה הוא זיבת דבר לח. אבל אם הרגשה הוא כשיוצא מן המקור, א״כ מסתבר לומר שאין הרגשה רק תנאי, אלא שהוא הגורם את הטומאה, דדוקא דם שיוצא בהרגשה מטמא, אבל אם יצא בלי הרגשה אין הדם טמא. וא״כ גם אי אפשר לומר שמה שתרגיש אחר כך תגרום שגם הדם שראתה לפני זה תהי' טמאה].

ולבסוף כתב הצ״צ דיש לומר דהדם טמא גם בלי הרגשה מדין מקור מקומו טמא, ולזה שורפים הקדשים, אבל האשה טהורה לבעלה (ולפי זה אתי שפיר לאלו הסוברים שבעינן דוקא הרגשה שתרגיש איך שהדם יוצא ממקורו).

ראי׳ מלשון הרגשה: בצ״צ (שם סצ״ו ס״ז) הביא מכמה מקומות שלשון ׳רגש׳ פירושו שמרגשת זעזוע ולא רק זיבת דבר לח. לדוגמא בתהילים (ב, א) ׳למה רגשו גוים׳, עיי״ש שהביא כן מכו״כ פסוקים.

עוד כתב הצ"צ דשמואל למד דטומאת האיש שיוצא ממנו ש"ז אינו מטמא עד שתצא בהרגשה, ושם פירוש הרגשה הוא זעזוע דוקא, וא"כ כמו כן יש לומר הוא ענין ההרגשה שהצריך שמואל גבי נדה (כ"כ הצ"צ בסקל"ז ס"א וסס"ג³⁸).

משמעות הראשונים

דעת הרמב"ם: בקו"א (סק"ב) כתב אדה"ז שמשמעות הרמב"ם בריש פ"ט ופ"ה הי"ז הוא שבעיני דוקא הרגשת יציאת הדם מן המקור. ובצ"צ (פס"ד ס"א – רכו, ב. שו"ת יו"ד סצ"ז ס"ב) ביאר את הראיות. בריש פ"ט כתב הרמב"ם "אין האשה מתטמאה מן התורה בנדה או בזיבה עד שתרגיש ותראה דם ויצא בבשרה", מדכתב שתרגיש ותראה ואח"כ שיצא בבשרה, משמע דהרגשה קודמת ליציאת הדם, והיינו הרגשת עקירת הדם מן המקור קודם שיצא לבית החיצון, דאם לא כן היציאה קודמת להרגשה. והרא"י מפ"ה הוא מדכתב דין הרואה מי רגלים "האשה שהשתינה מים ויצא דם עם מי רגלים כו' הרי זו טהורה ואפילו הרגיש גופה וזנדעזעה אינה חוששת". ורא"י השני כתב גם בחת"ס (שו"ת יו"ד סקס"ז). וראה בסד"ט (סק"צ סק"א בחצ"ע"ג).

[אלא שחלוקים קצת. דבחת"ס מוכיח מרמב"ם דפ"ה הי"ז שמרגשת דוקא פתיחת פי המקור (וראה לקמן ממהדו"ב). אבל הצ"צ כתב (סצ"ז ס"ה בחצ"ע"ג) כותב דדעת אדה"ז בקו"א להביא רא' שמספיק הרגשה שהדם יוצא מן המקור, אבל לא בעי דוקא הרגשת הגוף. והרא"י הוא (בלשון הצ"צ בפס"ד שם) "מדכ' הרגיש גופה, מכלל דאינו הרגשת ביה"ח שהוא הרגשת לחלוחי' לחוד, אבל הרגשת יציאת הדם מהמקור דשייך בזה הרגיש גופה כלומר כללות הגוף וגם זעזוע כו'", ומשמע דהוכיח מכאן רק 'מקום ההרגשה' אבל לא 'מהו ההרגשה' (וע"כ שכן הוא כוונת הפס"ד שלא יסתור את מש"כ בשו"ת שם)].

אבל במסקנת הקו"א כתב אדה"ז (אחרי שהוכיח דמסתבר לומר שגם הרגשת בית החיצון נק' הרגשה מכח רא' מגמ' ס, א – הובא לעיל) דיש לומר שהרמב"ם לרבותא נקט שהאשה טמאה גם בהרגשת יציאת הדם מן המקור אע"פ שהדם בפנים, אבל לא נתכוין לדוקא כלל, ולעולם ב' ההרגשות הם הרגשה. וסיים וצ"ע.

ובגליון (על הקו"א שהוא מהדו"ב כמ"ש הצ"צ סצ"ז סוף אות י"ב) דייק מלשון הרמב"ם (פ"ה הי"ז) "הרגיש גופה וזנדעזעה" שהרגשה שבגמ' שמתמא האשה הוא הרגשת הגוף. ובמהדו"ב דייק אדה"ז בלשון זה של הרמב"ם שהרגשת האשה הוא הרגשת הגוף, ומכל מקום כתב בהג"ה (א) שאפי' אם לא הרגישה רק ביציאת הדם מן המקור טמאה ולכן סתם הרמב"ם ולא הזכיר שצריך זעזוע הגוף דוקא. וסיים בחצי

38. עצם הדמיון כותב הצ"צ בכ"כ מקומות, אבל משמעות הדברים בסקל"ז שהוא גם כעין רא' שזהו הפי' הרגשה.

עיגול "אלא דיש לומר דממילא כשמרגשת ביציאת הדם ממקורו אי אפשר שלא נזדעזע הגוף קצת".

דעת הרמב"ן: בקו"א (שם) כתב דמשמעות הרמב"ן הוא דבעינן שהאשה תרגיש ביציאת הדם מן המקור. ובצ"צ (פס"ד ושו"ת שם) ביאר כוונת אדה"ז דהרמב"ן כתב (הל' נדה פ"ג ה"ח) בדין אשה הרואה מי רגלים כלשון הרמב"ם הנ"ל פ"ה הי"ז וא"כ רא"י שנתבאר לעיל להרמב"ם הוא גם להרמב"ן. וכתב שאין להוכיח מלשון הרמב"ן (רפ"ד) "עד שתרגיש בשעה שהדם יוצא בבשרה", שלשון זה סובל גם את"ל הרגשת בית החיצון נק' הרגשה³⁹. אבל במסקנת הקו"א כתב אדה"ז בדעת הרמב"ן שיש לומר שגם הרגשת בית החיצון נק' הרגשה, ראה מש"כ בדעת הרמב"ם והוא הדין בדעת הרמב"ן. ובגליון כתב לדייק בלשון הרמב"ן דפ"ג דבעינן דוקא הרגשת הגוף.

דעת רש"י: בצ"צ (יו"ד סצ"ה) דייק ממש"כ רש"י (נו, ב ד"ה דארגישה) בפ"י הגמ' "לעולם דארגישה ואימור הרגשת עד הוא" ופ"י רש"י "שציערתה בדיקת העד", דהיכא דלא הי' לה צער מהבדיקה אין לתלות דבאמת הרגישה⁴⁰, והוא מכיון דס"ל לרש"י דהרגשה היינו הרגשת עקירת הדם, שבזה שייך צער.

דעת התוס': ראה לעיל 'רא"י' ממשנה יז, ב' שנתבאר שאדה"ז כתב לתרץ בדעת התוס' באופן אחד שס"ל שגם הרגשת בית החיצון נק' הרגשה (אבל בקו"א שם כתב גם לבאר בדעת התוס' במשנה הנ"ל באופן שאין מוכרח ללמוד כן). ומכל מקום כתב שלהתוס' אין הכוונה שדוקא הרגשה זו נק' הרגשה, אלא גם הרגשת היציאה מן המקור נק' הרגשה. והוכיח כן מהא דיש לימוד מיוחד להא דדם שיוצא בשפופרת אינו מטמא האשה, אף שהשפופרת גורם שלא יורגש הדם בבית החיצון, ולא טיהרו מטעמא דהאשה לא הרגישה, אלא ע"כ שגם הרגשת יציאת הדם מן המקור הוי הרגשה, ובכל אחד מהם שהאשה מרגישה טמאה.

דעת ספר התרומה: בסה"ת (סצ"ב) גבי אשה שרואה דם מחמת מכה כתב: "דין אשה שיש לה מכה באותו מקום ואינה יודעת אם מוציאה דם אם לאו, אם בודקת עצמה באותו מקום ומצאה דם או אם מרגשת כשנופל הדם מן הרחם טמא". וכתב אדה"ז להוכיח מלשון סה"ת שסובר שזיבת דבר לח בבית החיצון נק' הרגשה (א) ממש"כ שהדם נופל מן הרחם, ורחם נק' בגמ' בית החיצון⁴¹, ורא"י שהוא כן הוא

39. וראה מש"כ לקמן הערה 43, מה שיש לדייק בזה מדברי אדה"ז.

40. כיון דדעת הצ"צ בכ"מ ובפרט בדעת רש"י שבגמ' מדובר שהרגישה ממש אלא שאנו רוצים לומר שלא הרגישה וטעתה בהרגשת עד, א"כ צריכים לומר שכוונתו לדייק מזה שרש"י מפרש ציערתה ואם זיבת דבר לח הוי הרגשה לא הי' צריך רש"י לפרש באופן שהרגישה צער ובמילא שגם בעד הרגישה צער.

41. וראה בצ"צ (שו"ת יו"ד סצ"ח ס"ב) שהביא ראיות לכאן ולכאן בענין מה נק' רחם במקרא ובגמ'.

מזה שכתב שהדם נופל, ומן המקור אינו נופל באויר כיון שהמקור נמוך ושוה לקרקע פרזודור והוה לי למימור שותתת או יוצא. משא"כ בבית החיצון שייך שפיר הלשון נופל. ב) מזה שאחרי שכתב שבדקה הוסיף עוד מקרה שהרגישה, והרי הבדיקה היא בבית החיצון, ולמה לי למימור שהרגישה דהוי כ"ש מבדקה⁴². ואם נאמר שכוונתו להרגשת בית החיצון אתי שפיר, שבתחילה אומר שטמאה בבדקה שבזה אפשר לטעות ויכול להיות שהרגישה במקור עצמו, ולכן דינו כראי ולא ככתם, ואח"כ מוסיף שאם הרגישה בבית החיצון אז הוי ג"כ דין ראי ולא כתם.

וראה בצ"צ (שו"ת יר"ד סצ"ז סי"ב) שבביאור הראי' מסה"ת הוסיף לכאור' עוד כמה פרטים. א) מזה שבסה"ת התיר רק כתם, אלמא שאם הרגישה גם בבית החיצון הוי כמו ראי'. ב) הסה"ת מחלק בין יודע שדם יוצא מן המכה לאינו יודע, שרק ביודע טהורה ולא באינו יודע. ואם הרגשה שעליו מדובר כאן הוי פתיחת פי המקור, א"כ אפי' שהמכה מוציא בודאי דם, איך תתלה בה אם הרגישה (לכאור' זה הוי רק הוכחה שאינו פתיחת פי המקור, אבל עדיין אפשר לומר דבעינן דוקא שמרגשת שהדם יוצא מן המקור). ושוב דחה דאפשר לומר שאימור שהרגישה הדם יוצא מן המכה וטועה וסבורה שהיא מרגשת בדם (וע"ד תירוצי הגמ' נו, ב).

דעת הר"ן: ראה לעיל 'ראי' מהלימוד דבבשרה' שאדה"ז הוכיח שדעת הר"ן שרק הרגשת בית החיצון הוי הרגשה, והרגשת יציאת הדם מן המקור לא הוי הרגשה. אבל בהגה (על גליון הקו"א שהוא מהדו"ב כנ"ל) דחה את הראי' (הובאו הדברים לעיל) ומסקנתו שגם להר"ן בעינן דוקא הרגשת הגוף.

דעת התה"ד: בקו"א (שם) כתב אדה"ז ש"מהרא"י בתה"ד (פרמ"ו), הובא ב"י וש"ע סי' ק"צ" ס"ל שהרגשה היינו ביציאת הדם מן המקור, והיינו מזה שכתב (בלשון הצ"צ סצ"ז שם) "שהרגישה שנפתח מקורה להוציא דם".

דעת הטור (והשו"ע): לשון הטור כאן הוא שאין האשה טמאה "עד שתרגיש ביציאתו" (ולשון השו"ע הוא שהאשה טמאה "והוא שתרגיש ביציאתו"). ובסק"צ בתחילתו כתבו הטור והשו"ע "דבר תורה אין האשה מטמאה ולא אסורה לבעלה עד שתרגיש שיצא דם מבשרה". ובקו"א (שם) כתב אדה"ז שאין לדייק לשון הטורשו"ע בסימן זה שהכוונה שטמאה דוקא בהרגשה היציאה מן המקור, דכאן מיירי שהדם עדיין בגוף האשה (וכמבואר בהמשך לשון הטור) ולכן כתבו שהאשה כבר טמאה מיד ומספיק לזה הרגש היציאה מן המקור. ומלשונם בסק"צ שכתבו שתרגיש שיצא דם 'מבשרה' ולא 'בבשרה', ושינו בזה מלשון הרמב"ם והרמב"ן⁴³, משמע דכוונתם

42. וכתב אדה"ז שקושיא זו הכריח את הרמ"א לפרש בסקפ"ז שהבדיקה היא במקור עצמו. עיין מה שביאר אדה"ז בסקפ"ז קו"א סק"ו. ושם הוכיח אדה"ז שאינו כן.

43. בפשטות כוונת אדה"ז למש"כ הרמב"ן פ"ד ה"א שאין האשה טמאה "עד שתרגיש בשעה שהדם יוצא בבשרה", ולפ"ז ה' נראה שכוונת אדה"ז שמלשון זה מובן שבעיני הרגשת

דאף שמרגשת ביציאתו מבשרה דקרא שהיינו בית החיצון מהני. ובסיום דבריו כתב "ולכן כתבו הטור וש"ע סי' ק"צ מבשרה סתם, דמשמע בין מקור לחודי' בין בית החיצון לחודי' וצ"ע".

דעת האחרונים:

דעת הסוברים דמספיק הרגשת זיבת דבר לח בסוף בית החיצון: כן דעת מהרשש"ך (בשו"ת שב יעקב סל"ט). ובנו"ב (יו"ד סנ"ה) כתב שמספיק זיבת דבר לח. ובחוו"ד (סק"צ ס"א) ביאר שכוונתו שמספיק גם בסוף בית החיצון אפי' שלא הרגישה אין שיצאה מן המקור. וכן לכאורה למד בדבריו בחת"ס (שו"ת יו"ד סקס"ז), מדהקשה עליו. וכן משמע בדעת הצ"צ בדברי הנו"ב בכמה מקומות (ראה לדוגמא שער המילואים ח"ה סכ"ו). אבל ראה לקמן שכתב בדבריו באופן אחר.

דעת הסוברים דמספיק הרגשת זיבת דבר לח אבל בעינן שתרגיש דוקא שהדם יוצא מן המקור: כן הוא דעת הגאון בעל שו"ת פנ"י (שו"ת ס"א) וכפי שביאר דבריו הצ"צ באורך (שו"ת יו"ד סצ"ז ס"ה). וכ"כ בחוו"ד (סק"צ סק"א). וכן ביאר הצ"צ בדעת הנו"ב (שו"ת יו"ד סצ"ז ס"א).

דעת הסוברים דבעינן דוקא הרגשת הגוף: כן הוא דעת השב יעקב (שו"ת סל"ט). וביאר דבריו באורך כ"ק אדמו"ר הצ"צ בשו"ת יו"ד סצ"ז ס"ו ואילך). וכ"כ בסד"ט (סק"צ סק"א) ובחתם סופר (שו"ת יו"ד סקמ"ה וסקס"ז).

דעת אדה"ז ואדמו"ר הצ"צ:

בקו"א (סק"ב), תחילה ביאר אדה"ז שישנם ג' שיטות (הראיות ע"ז נתבאר לעיל, וכאן בא רק המסק'): א) דעת הרמב"ם, הרמב"ן ותה"ד הוא דבעינן להרגיש את יציאת הדם מן המקור. וביאר הצ"צ (שו"ת יו"ד סצ"ז ס"ה) שהכוונה שצריכים רק להרגיש זיבת הלחלוחית מן החדר, אבל לא דבעינן הרגש וזעזוע הגוף. ב) דעת סה"ת, ואפשר שכן הוא דעת התוס', וכן דעת הטור וש"ע דהן הרגשת היציאה מן המקור והן הרגשת זיבת דבר לח למטה בכותלי בית הרחם הוי הרגשה. ג) דעת הר"ן שבעינן דוקא הרגש זיבת דבר לח בכותלי בית הרחם למטה, אבל הרגש היציאה מן המקור לא הוי הרגשה. אבל בהמשך דבריו [מכח שהביא הוכחה חזקה] כתב שזיבת דבר לח למטה בכותלי בית הרחם הוי הרגשה, ויש לומר יתירה מזו שגם

היציאה מן המקור. אבל לעיל כתבנו מש"כ הצ"צ שמלשון זה אין ראי'. ויש לומר שמכל מקום דייק אדה"ז מהטוש"ע ששינוי מלשון הרמב"ן, שבשינוי זה מודגש שכוונתם לכלול גם הרגשת בית החיצון. ואולי אין הכוונה רק מהשינוי אלא שלשון זה עצמו מהוי הכרעה שגם הרגשה זו בכלל, משא"כ לשון הרמב"ן שממנו אי אפשר להכריע, ואין כוונת אדה"ז לדייק מזה ששינוי אלא כוונתו הוא להבליט את הדיוק בדבריהם.

הרגשת זיבת דבר לח בכותלי בית הרחם מבחוץ הוי הרגשה, ונסתפק שכן הוא ג"כ דעת הרמב"ם והרמב"ן, שגם הם סוברים כדיעה הב', וטמאה בב' ההרגשות.

ובפנים השו"ע (סק"א) כתב אדה"ז שצריך להרגיש את הדם "ביציאתו מן המקור לפרוזדור". אבל ראה מש"כ בסקפ"ז סקל"ג, דאף שסתם דבריו שצריכה להרגיש ביציאת הדם מן המקור לפרוזדור, הוסיף "ואף אם תמצוי לומר שלא אמרו אשה מרגשת בעצמה אלא ביציאת הדם מן המקור ולא בדם המכה [שבמקור]", ופשטות משמעות הדברים משמע שאת"ל זו סובר שבעיני דוקא הרגש זעזוע הגוף (וכן פירשו במהדו"ח הערה שלה).

אבל על הקו"א ישנו הג"ה (ועל הג"ה זו כתב הצ"צ (שם ססי"ב) "והג"ה ההיא היא ג"כ ממה"ב"), ובהג"ה נקט אדה"ז שלכו"ע, גם לדעת הר"ן, בעיני הרגשת הגוף ממש (ולא רק הרגשת זיבת דבר לח ביציאתו מן המקור. היינו דלא כאף א' מהאופנים שביאר בקו"א).

ובמהדו"ב כתב אדה"ז שהרגשת נדה היא הרגשת זעזוע הגוף, ולא זיבת דבר לח, ובהג"ה (הג"ה א) כתב שכל זה הוא במציאות מה שהאשה מרגשת, אבל לענין דין הרגשה "הוא הדין אפי' לא הרגישה שנזדעזע גופה, רק שהרגישה ביציאת הדם מהמקור דוקא מיקרי נמי הרגשה, ומשום הכי סתמו הרמב"ם ושאר פוסקים ולא הזכירו זעזוע הגוף דוקא, ואין כאן מחלוקת בין הפוסקים כלל" והוסיף בחצע"ג "אלא די ש לומר דממילא כשמרגשת ביציאת הדם ממקורו אי אפשר שלא נזדעזע הגוף קצת".

ונמצא שבדעת אדה"ז למסק', יש לכאורה סתירה בין ההג"ה לקו"א ובין הג"ה למהדו"ב, שבהג"ה לקו"א מצריך דוקא הרגשת הגוף, אבל בהג"ה למהדו"ב מסתפק בהרגשת הרגש זיבת יציאת הלח ממקורו. ומכל מקום לפי מש"כ בחצע"ע שכל שמרגשת זיבת דבר לח א"א שלא נזדעזע הגוף קצת לכאו' יש לתווך ביניהם (וכן יש להבין ממש"כ הצ"צ שם סוף אות ט').

ובצ"צ, הנה ממש"כ (שם) ססי"ב משמע שנוקט לעיקר בדעת אדה"ז בהג"ה לקו"א. אבל שם בקיצור כתב "אכן נ' שאח"כ חזר בזה [אדה"ז] וס"ל דהעיקר שהרגשה הוא הרגש הגוף. או עכ"פ כשמרגשת ביציאת הדם מהמקור", ונמצא שלא ברירא לי' הך מילתא.

והנה מסקנת דברי אדה"ז במהדו"ב הוא (כפי שלומד הצ"צ בפס"ד רלא, ב אות ט') שהרגשה אינה גזירת הכתוב לטהר, ואינה אלא ברירור שהדם מגיע מן המקור, והיכא שיש הוכחה שהדם הגיע מן המקור אומרים שהרגישה ולא אדעתה. ולפ"ז כתב (שם אות י') שא"כ ע"כ שהרגשה אינה זעזוע הגוף, אלא הרגשת יציאת הדם מן המקור. והכוונה הוא שבשלמא אם היתה גזה"כ אפשר לשקו"ט מהו בדיוק גזה"כ, אבל כיון שהוא רק לברר, א"כ בכל אופן שמתברר עי"ז שהדם מגיע

ממקורו, זה הווי הרגשה, והרי בזיבת דבר לח ביציאתו מן המקור גם הווי בירור שהדם הגיע מן המקור.

וראה מש"כ הצ"צ בסק"ל שכיון שאדה"ז ס"ל במהדו"ב שהרגשה הוא רק לברר (וכנ"ל), א"כ שוב אי אפשר להשתמש בהיתר האשה כיון שלא הרגישה, דכיון שידוע שהדם מגיע מן המקור, מה בכך שלא הרגישה.

ואם הרגישה זיבת דבר לח בעומק למעלה, אבל לא הרגישה ביציאת הדם מן המקור, כתב הצ"צ (פצ"ז סי"א), דכיון דכיון דדעת אדה"ז במהדו"ב והפנ"י שמתי שמרגשת שזב מן המקור נקרא הרגשה, לכן גם כשמרגשת זיבת לחלוחית בעומק י"ל שיש לחוש לדבריהם שקרוב הדבר לטעות בכהאי גוונא. אבל אם מרגשת זיבת לחלוחית למטה, אין לחוש שהיא טועה [כן הוא פסק הצ"צ, ומהמשך הדברים שם יוצא לכאורה, שבאמת לפי דעת אדה"ז בהמדו"ב והפנ"י שסוברים שמתי שזב מן המקור נק' הרגשה, אז יש לומר שלפי מסקנת הגמ' שאשה אפשר לטעות בהרגשת מי רגלים לחשוב שהרגשה ממש, והרי הרשב"א למד מתירוץ הגמ' בהרגשת עד (כן לומד כאן הצ"צ בכוננתו, ראה גם לקמן 'ראי' מסוגיא נז, ב') שאפשר לטעות גם להיפך, א"כ הוא הדין שלמסקנת הגמ' אפשר גם לטעות להיפך במי רגלים, וגם שהרגשה הרגשת זיבת מי רגלים רק למטה, יש לחשוש שהיא טועה ומרגשת זיבת דבר לח מן המקור, וממילא לשיטתם יוצא שגם בהרגשה זיבת לחלוחית למטה צריכים להחמיר, לא מפני שזה עצמו נקרא הרגשה אלא בגלל שבזה אפשר לטעות ובאמת הרגישה. אלא שטעות זה אפשר לומר רק לפי אלו האומרים שזיבת דבר לח הווי הרגשה ולא לפי האומרים שצריכים הרגשת הגוף, וכתב הצ"צ שאף שנחמיר שגם זיבת דבר לח הווי הרגשה, אז נחמיר גם שהיא טועה כשמרגשת זיבת דבר לח בעומק שבאמת היתה לה הרגשת יציאת הדם מן המקור, אבל לא נחמיר כל כך לחשוש שהיא טועה כשמרגשת זיבת לחלוחית למטה].

האם אומרים חזקת הדם שבא בהרגשה ודין דם הנמצא ע"י בדיקה בלי שהאשה תרגיש בעצמה:

דעת הרבה ראשונים (ייבאו להלן) שאשה שמצאה דם ע"י בדיקת עד טמאה מדאורייתא. ואף שלא הרגישה, מ"מ נקטינן שאליבא דאמת הרגישה. ובפשטות הביאור בזה הוא, כי אמרינן שלעולם הרגישה, והא דאינה סוברת כן הוא כי טעתה בהרגשת עד שציערתה, אבל לפי האמת הרגישה את הדם, והא דאמרינן כן הוא כי חזקת הדם שבא בהרגשה (כן מבואר בכו"פ סק"א וכן נקט אדה"ז בשו"ע (סק"ג ובקו"א סק"ב) ובסד"ט סקפ"ג סק"ב ובארוכה בסק"צ סקס"ז ובפרי דעה פתיחה להל' נדה שער החמישי ובבינת אדם שער בית הנשים ס"ח. אבל כמה אחרונים נקטו שהא דטמאה בבדיקה כיון שחזקת הדם שבא בהרגשה הוא בגלל שאמרינן שארגישה ולא אדעתה. וכן דעת אדה"ז במהדו"ב לדעת הרמב"ם. ונפק"מ בין הטעמים לענין קנוח דליכא למימר טעתה בהרגשה אבל איכא למימר שהרגישה

ולאו אדעתה. וכן נפק"מ אם אפשר לומר שכתמים הם דאורייתא על הצד דמגופה אתיא ונפק"מ בטעם שאין שורפים על הכתמים. ראה לקמן בדין הקנוח וב'עוד בענין חזקת הדם שבא בהרגשה'.

[ומבואר מדברי אדה"ז (סקפ"ז סקב"ג) דכל זה הוא אם בדקה בעומק לפניו, שאז הדם הוי ודאי מן המקור, אבל בדרך כלל מקום בדיקת העד הוא בכותלי בית הרחם, ונתבאר בארוכה לעיל שלדעת אדה"ז להרמב"ם הדם טמאה רק מספק שמא הוא מן המקור או מן העלי'44. ומכל מקום על הצד שהדם הוא מן המקור אומרים שודאי הרגישה לדעת הרמב"ם כמבואר שם].

וכן יהי' הדין גם ברואה בשעת תשמיש, שגם בזה אפשר לומר שטעתה בהרגשת שמש אבל באמת הרגישה. וכן ברואה דם בשעת מי רגלים.

אמנם מצינו בלשונות הראשונים שאמרו שאשה שראתה דם בשעת תשמיש הוי ספק דאורייתא. ובכו"פ וסד"ט לא חילקו ביניהם ונקטו דעת שניהם ביחד (אלא שהכו"פ כתב בתוך דבריו שלרמב"ם הוי ספק דאורייתא ובסד"ט (כאן סק"ב) כתב שטמאה ודאי דאורייתא45). אבל אדה"ז מבאר שלעולם ישנו מחלוקת הראשונים בזה, דדעת אלו האומרים שחזקת הדם שבא בהרגשה הוא שהדם מגיע ודאי בהרגשה, וישנם ראשונים שסוברים שאין אומרים שחזקת הדם שבא בהרגשה ולכן אין הדם ודאי בהרגשה, אבל גם הם סוברים שאשה יכולה לטעות ולכן כשרואה ע"י בדיקת העד הוי ספק שהדם מגיע בהרגשה (וראה בהגהת מהר"ם בנעט על גליון הסד"ט ותפארת צבי (לר' צדוק הכהן) סקפ"ג ססק"ב שהעירו ג"כ במח' זו שבין הראשונים).

והצ"צ הרבה שקו"ט הרבה בזה, ראה סצ"ה, סצ"ח ס"ה-ו, סצ"ט מהדו"ק, סצ"ט מהדו"ב ס"ו-ט. וראה מש"כ (הצ"צ) "הא דחזקת כו' [הדם שבא בהרגשה] אין לזה שרש כ"כ. וכן לומר בבדיקה דודאי הרגישה וכסבורה כו' י"ל זה לא אמרין להחמיר. רק עכ"ז חשוב ספק אם בעינין הרגשה או לא בעינין כלל" ולכן מטמא מספק בבדיקת עד. אבל בסצ"ט בקיצור ס"ו46 כתב "אפשר לומר דגם לדין בבדיקת עד ולא הרגישה נחשב רק ספק דאורייתא ולא ודאי" ושם נראה שהכוונה הוא כי

44. כן הוא דעת אדה"ז בשו"ע ובהג"ה למהדו"ב. ובמהדו"ב עצמו לכאורה סובר שהאשה טהורה.

45. ראה בסד"ט בהמשך דבריו שנקט שהוי הרוב בהרגשה אבל ישנו מיעוט הרואה בלי הרגשה, ורוצה לצרפו לס"ס לדעתו שלא בעי' שיהיו ב' הספיקות שקולים, ואולי למד כן בכוננת מהרא"י ואין שום מח' בינו להרמב"ם, דהרמב"ם נקיט דין התורה שטמאה בודאי ומביאה קרבן כי אזלינן בתר הרוב, ומהרא"י כוונתו דאינו ודאי ממש ולכן אפשר לצרפו לס"ס (אבל כשאין ס"ס אז הוי לזה דין ודאי גם לשרוף קדשים).

46. בטעות גם בתחילת ס"ז כתוב גם האות ו'. והכוונה כאן להקיצור דס"ו האמיתי (הראשון).

זה ספק אם אומרים שטעתה (ולא בגלל שיש פוסקים דלא כשמואל ומאורייתא טמאה גם בלי הרגשה). ובקיצור ס"ח שכותב שזה מח' רב ירמי' מדפתי ורב אשי ולרב אשי לפי' התוס' טהורה מדאורייתא. ושם ס"ט הקיל רק בכמה אופנים ומשמע שמחמיר מטעם ש"ל אימור ארגישה. וראה בעוד כמה מקומות בדבריו, ועדיין צריכים לברר דעתו בזה להלכה למעשה. אבל ודאי שבדבריו אין זה פשוט כלל שבכל בדיקה אומרים שודאי הרגישה וטעתה בהרגשת עד.

ואדה"ז חידש כאן (מה שלא מצינו בשאר פוסקים), שחזקה זו היא גם לקולא, היינו שהמח' הוא אם דם הוא לעולם בהרגשה, דאם דם הוא לעולם בהרגשה, אז אם לא הרגישה זה בעצמו הוא הוכחה שלא ראתה, והוא הוכחה גם למפרע שאם לא הרגישה ודאי שלא ראתה וגם שאין לה מה לחשוש שמא ראתה דודאי לא ראתה, וכן הוא הוכחה לענין ספק שקול אם הדם הגיע מעלמא או ממכה, שאם לא הרגישה ע"כ שהדם אינה מהמקור (זה שהווי הוכחה שלא ראתה למפרע וכן שאין לה מה לחשוש שמא ראתה יתבאר לפנינו, וזה שהווי הוכחה לענין ספק מעלמא יתבאר כאן קצת ונתבאר בארוכה בסק"צ סל"ד, וזה שהווי הוכחה לענין ספק ממכה יתבאר בעזהשי"ת בסקפ"ז ס"ז).

ולדעת אדה"ז, פוסקים אלו שסוברים שחזקת הדם בא בהרגשה היינו שודאי הרגישה, וא"כ הוא הוכחה הן לחומרא (כשהדם הגיע ודאי מהמקור רק שלא הרגישה, אז אומרים שודאי הרגישה (עכ"פ היכא שיש איפה לתלות ההרגשה)) והן לקולא (וכנ"ל). אבל הפוסקים הסוברים שהוא רק ספק שמא הרגישה, אז גם בבדקה את עצמה ומצאה דם הוא רק ספק שהרגישה, וגם לאידך היכא שלא הרגישה אי אפשר להקל ולומר שלא הי' דם או שהדם לא הגיע מן המקור דמכלל ספיקא לא נפקא.

ובשאר הפוסקים מצינו כמ"פ סברא כעין זו, דאף שאומרים שחזקת הדם שבא בהרגשה ובבדקה את עצמה ע"כ שהרגישה וטעתה, מכל מקום בסתמא אין לומר שטעתה, דטעות זה אינו שכיח כלל ולכן יש להקל היכא שלא הרגישה (שלא לחשוש שמא הגיע דם כתב כן בסד"ט ויובא להלן, והיכא שיש ספק שהדם הגיע מעלמא יתבאר קצת לקמן ובארוכה נתבאר בסק"צ סל"ד, והיכא שיש ספק שהדם הגיע ממכה יתבאר בעזהשי"ת בסקפ"ז ס"ז). אבל הם לא כתבו שזה נובע מזה "שחזקת הדם שבא בהרגשה", ולדידם לכאו' אין נפק"מ בזה אם אומרים שהדם מגיע ודאי בהרגשה או ספק בהרגשה. ונפק"מ למעשה יהי' גם שלדעתם אין לומר דהווי הוכחה שלא ראתה דם למפרע היכא ששמשה אתמול, ויתבאר לקמן.

ראי' מסוגיא נז, ב: בגמ' הקשו מכח כמה משניות על דינא דשמואל, תחילה הקשו ממשנה (ט, ב) דהאשה שעושה צרכי' אם עומדת טמאה ויושבת טהורה, והקשה הגמ' "היכי דמי, אי דארגשה יושבת אמאי טהורה, אלא לאו דלא ארגשה, וקתני עומדת טמאה". והגמ' תירצה "לעולם דארגשה, ואימור הרגשת מי רגלים

הוא. עומדת הדור מי רגלים למקור ואייתי דם, ויושבת טהורה". וכן הקשו עד"ז ממשנה (נח, ב) דעד שהוא נתון תחת הכר עגול טהור ומשוך טמא, ותירצו "לעולם דארגישה, ואימור הרגשת עד הוא. משוך כו". וכן הקשו עד"ז ממשנה (יד, א) גבי אשה בשעת תשמיש דלאחר זמן טמאה רק מספק, ותירצו "לעולם דארגישה, ואימא הרגשת שמש הוה".

וכתב בכ"פ (סק"א) שיש ב' אופנים לבאר הסוגיא. א) כפשטות הסוגיא, דהאשה אומרת שהיא הרגישה, ומ"מ אנן אמרינן מכח הוכחות דבאמת לא הרגישה וטענה בהרגשות אחרות שהרגישה (לא הרגשת דם) שהטענה לחושב שהרגישה. ב) דאנן אמרינן שבאמת הרגישה הרגשת הדם, רק היא חושבת שלא הרגישה כי תולה הרגשתה בהרגשות אחרות.

ובכו"פ כתב להוכיח שהתוס' פירשו דברי הגמ' בדלא הרגישה, והוא ממה שהקשו בתוס' (ד"ה אימור) על מה שאמרה הגמ' אימור הרגשת שמש, דלמה לא אמרינן אימור הרגשת מי רגלים ואע"פ שלא הרגישה (וכדאימא בגמ' ג, א לדעת הלל). וצ"ב בקושיית התוס', דלעיל אומרים את זה להחמיר על האשה, שגם בלא הרגישה נאמר שהרגישה, אבל אם כאן הפי' בדברי הגמ' הוא שגם אם הרגישה נאמר שלא הרגישה, כיון שהרגישה איך נתלה לפטור מקרבן רק בגלל חשש רחוק דהרגישה הרגשת מי רגלים בלא הטילה מי רגלים. אלא ודאי דהתוס' פירשו להיפך, דהיא לא הרגישה ואנן בעינן למימור דהרגישה, וקשה דלמה צריך לתלות שטענה בגלל חשש חדש אם כבר יודעים אנו שתולין שטענה כי תלתה ההרגשה במי רגלים. [ולכאורה כן הוא ג"כ כוונת אדה"ז במש"כ (מהדר"ב גליין הא' על ק"א סק"ב) שהתוס' בפ"ח ס"ל דאמרינן הרגשות אלו לחומרא].

אבל בסד"ט (סק"צ סק"ג) כתב דאין לדייק כן⁴⁷, וכוונת התוס' הוא דאף דהרגישה, מכל מקום כיון שמצאה לאחר זמן אם כן אי אפשר להביא קרבן, דיש חשש חולין לעזרה, אם אפשר שטענה בהרגשת מי רגלים. ואדרבה, מתוס' מוכח להיפך, דלמדו דהסוגיא איירי בהרגישה ממש, והוא דהתוס' הקשו על מה שאמרה הגמ' אימור הרגשת שמש הוא, ויש להקשות למה לא הקשו התוס' באוקימתא שלפני זה שאמרו הרגשת עד דלמה אין אומרים שהרגשת מי רגלים הוא, אלא שכוונת הגמ' הוא שהיא אומרת שהרגישה דם, ולכן אין ראי' מהא דהלל חושש להרגשת מי רגלים, דהתם הוא חומרא להחמיר עלי' בלא הרגישה, אבל כאן שהרגישה אי אפשר ללמוד מזה קולא לתלות את ההרגשה בדבר שאינו לפנינו, אלא שבהרגשת שמש ששם מדובר לא לטהר האשה (דהיא בין כך טמאה) אלא שלא לחייב קרבן, על זה הקשו תוס' דאם שייך טעות כזה כבר אי אפשר לחייב קרבן.

47. וראה בצ"צ (שו"ת יו"ד סצ"ח ס"ו) דכתב על האופן שפירש הכו"פ דעת התוס' "הוא רחוק".

והרבה מהאחרונים לומדים שב' אופנים אלו פליגי. דאם מחמירים לומר שהרגישה כשלא הרגישה, ודאי שאין אנו תולין להקל בהרגישה ממש לתלות בהרגשת עד. ואם אנו אומרים שלא הרגישה גם כשהרגישה, אז א"א להיות טמאה מדאורייתא אלא בהרגישה ממש ואין הוכחה להיפך (ראה מחצית השקל סקפ"ג על ש"ך סק"ב וראה בפרי דיעה פתיחה להל' נדה שער ה' שמשמע מדבריו ג"כ כן, אלא שס"ל שלדעת הרמב"ם בחלק מהאוקימתות הכוונה כאופן הא' ובחלק כאופן הב').

אבל אדה"ז ס"ל שפירוש הסוגיא ודאי הוא כפשוטו, שהיא אומרת שהרגישה. והוכיח כן ממש"כ הרמב"ם (פ"ה הי"ז) בדין אשה הרואה במי רגלים "יושבת הרי זו טהורה, ואפילו הרגיש גופה ונזדעזעה אינה חוששת, שהרגשת מי רגלים היא זו". וכן ממש"כ רש"י (ר"ה דארגישה) "ועגול להכי טהור כו'", היינו שצריך ראי' לטהר, ומשמע שפירש הסוגיא שהיא הרגישה (וראי' זו מרש"י הביא הצ"צ בכ"מ – ראה לדוגמא פס"ד סקפ"ג ס"ו (ושם הוא ביאור הקו"א דכאן). שו"ת יו"ד סצ"ח ס"ו. סצ"ט מהדו"ק ס"א (נדפסה אחרי סצ"ט)). ובצ"צ (סצ"ט מהדו"ק שם) הוכיח כן מלשון הגמ' "דארגישה. ומלשון הואי".

וס"ל לאדה"ז, שמכל מקום רש"י והרמב"ם ס"ל שגם אם לא הרגישה טמאה מדאורייתא ואנן אומרים שלעולם הרגישה בהרגשת הדם וטעתה בהרגשות אחרות [וגם המקשן ידע מסברא זו, אלא דס"ל דאומרים סברא זו רק להחמיר ולא להקל. ובצ"צ (פס"ד סקפ"ג ס"ח) שקו"ט איך פירש אדה"ז מהלך הסוגיא. ומסקנת הצ"צ (מסקנת עצמו, לא בדעת אדה"ז) שהמקשה באמת לא ס"ל שאפשר לטעות].

ובצ"צ (פס"ד סקפ"ג ס"ז וס"ח) כתב דאחרי שהגמ' יסדה שאפשר שבהרגישה אפשר שלעולם לא הרגישה אלא שטעתה בהרגשות אלו, הוא הדין להיפך שכשלא הרגישה אפשר שלעולם הרגישה אלא שטועה לתלות בהרגשות אלו. והא דהגמ' תירצה שהרגישה ולא להיפך – כתב לתרץ בשם שב"י שתיירך כן כי כחא דהיתרא עדיף לי' לאשמעינן, שמקילין אע"ג שהרגישה ממש.

[ואדרבה, הצ"צ (פס"ד שם ס"ג וסס"ד) הקשה על דעת התוס' (לדעת אדה"ז) דס"ל דאם בדקה הוי רק ספק הרגשה, דלכאורה מבואר בגמ' דטועה ודאי בין החששות. וכתב דאין לומר דדעת התוס' דדוקא לחומרא תולין ולא לקולא, דהא בגמ' כאן תולין לקולא. וכתב בב' אופנים: א) התוס' ס"ל לחלק בין הטעויות, שזה מצוי שכשלא הרגישה לחשוב שהרגישה, אבל אם הרגישה באמת הרגשת דם לא מצוי שתטעה ותתלה את זה בהרגשות אחרות [והקשה ע"ז, דאם נחלק בין הטעויות, א"כ מהו הראי' דחוששין להחמיר, ואולי אין טועין בזה כלל]. ב) כשהרגישה, אז מטהרים דיש סיוע לטעות מחזקת טהרה, אבל הכא לטמא, ה"ל רק ספק⁴⁸. אבל

48. וראה מש"כ (סס"ה) דלפי זה ה"י מקום לומר מדאורייתא היכא שיש חזקת טהרה לא תלינן כלל בטעות. אלא כיון דמסה"ת מוכח להדיא דמחמיר בזה כמו בהרגשה, להכי

ראה מש"כ לקמן (רכו, ד) דמשמע דמטעם זה (חזקת טהרה) אי אפשר ללמוד כלום מסוגיא זו (דריש פ"ח) והאשה שבדקה עצמה ומצאה דם טהורה לגמרי (מדאורייתא).

ובסד"ט (סקפ"ג סק"ב) לומד ג"כ שכוונת הסוגיא הוא שהרגישה ממש, ומ"מ אפשר ללמוד מהסוגיא גם להיפך, שכשלא הרגישה באמת הרגישה וטעתה כו'. אבל לקמן (סק"צ סקס"ז) מפרש שכוונת הגמ' הוא שהיא אומרת שלא הרגישה ואנן אמרינן שהרגישה. וכתב "ואף שהלשון דחוק בש"ס לפי זה, מכל מקום בע"כ צריך לומר כן כו'".

וכדברי [אדה"ז⁴⁹ ו]הצ"צ (והסד"ט בסקפ"ג, לפני שחזר בו (לקמן סק"צ)) מפורש בתשובת תה"ד שמובא בלקט יושר (חירו"ד עמ' יט. מהדורת מ"י אות ד'), וז"ל: "משום דחזינא התם דספיקא דהרגשת עד מפיק מדאורייתא ודאי לספק דאורייתא, דקאמר לעולם דארגשה ואפילו הכי לאחר זמן ספק דתלינן בהרגשת שמש, וכן בעגול טהור לגמרי דתלינן בהרגשת עד, א"כ אפילו לא ארגשה, מספקינא לחומרא, ותלינן דילמא ארגשה מן המקור והרגשת העד בטיל לה הרגשת המקור. וכן כתב רמב"ם פרק ט' בתחילתו דאם בדקה ולא הרגישה אמרינן דבחזקת הרגשה היא". ומפורש בדבריו, שפירוש הסוגיא הוא שהרגישה, אלא שמזה אפשר ללמוד שטועה גם להיפך.

וראה בצ"צ (שו"ת יו"ד סצ"ח) שביאר את מח' האחרונים, דדעת המחמירים הוא, דהרי לעולם גם כשהרגישה יש לחוש דילמא באמת הוא הרגשת העד, ומכל מקום אין חוששים לזה וטמאה ודאית, והטעם הוא כיון דחזקת הדם שבא בהרגשה, א"כ כמו כן הוא להיפך, שאע"פ שלא הרגישה בדם, מכל מקום מחמת חזקה זו יש לומר שהרגישה וטעתה שהיא תולה את ההרגשה בהרגשת עד. ודעת המקילים הוא, דאדרבה, כיון דאפי' הרגישה ה' סברא להקל ולומר דלא הרגישה וטעתה בהרגשת עד, אלא שאין אומרים כן כי אין אנו תולים בטעותים ודמיונות, א"כ כשלא הרגישה ודאי אין לנו לתלות בטעותים ודמיונות לומר שהרגישה וכסבורה הרגשת עד הוא

כתב מהרא"י דהוי ספק דאורייתא. וראה להלן בפנים שבמק"א אכן כתב שאין להביא ראי' לטמא דיש לחלק דשם מטהרים בגלל החזקה וא"כ גם בבדיקה צריכים לטהר בגלל החזקה. וכאן משמע שמסקנתו שחזקת טהרה גורמת לטהר בהרגישה בנתנה תחת הכר והדם הוא עגול (ואולי הכוונה דהיינו לטהר בצירוף סברא דעגול שהדם אינה מגופה). וכיון שכן מה שאפשר ללמוד מזה הוא שבמקום שלא הרגישה איננה טמאה מתורת ודאי אלא מתורת ספק.

49. לא הוי כדברי אדה"ז ממש, דמדברי אדה"ז משמע שלא למד את זה מהסוגיא, דכתב דהמקשן כבר ידע מסברא זו. ומדברי הלקט יושר רואים שלמד את זה מהסוגיא. אבל מכל מקום הוי כדברי אדה"ז בכללות דבריו, שפירוש הסוגיא הוא שהרגישה ממש ומכל מקום הוא הדין כשלא הרגישה ממש.

(וסברא זו כתב ג"כ בסצ"ח בתחילתו ובס"ה. בסצ"ט מהדו"ק ס"א. ובסצ"ט ס"ה) כתבו בשם השב יעקב).

ובסצ"ט (מהדו"ק ס"א) כתב לדחות סברת המקילין מטעם חזקת טהרה, דחזקת טהרה ישנו רק כשיש אפשריות שהדם לא הגיע מגופה אלא מעלמא. אבל כל שהגיע מגופה הוי ריעותא ולא שייך לאוקמי אחזקת טהרה, כיון דאתרעי שהרי דם לפניך. ולכן כשהדם הוא ודאי מגופה אלא שרוצים לטהר כיון שלא הרגישה, "כיון שיש לומר דארגישה וכסבורה הרגשת עד הוא, לא מוקמינן אחזקה, כיון דודאי מגופה חזיא".

וסברת המחמירין שיש לומר שכמו שתולין בטעות להקל א"כ הטעות שכיח ויש לומר שטעתה להחמיר כתב לדחות בסצ"ט (ס"א), דלעולם יש לומר שהטעות הוא רחוק ואין לתלות בטעות, והסיבה שמקילין בעגול אפי' שהרגישה הוא כי בכל שהספק הוא אם הדם הגיע מעלמא יש לומר דם ולא כתם, ומטעם זה מקילין גם בספק רחוק דלא נפיק מכלל כתם. אבל להחמיר אין לנו ראי' לתלות. ואף שבמשמרת הבית כתב שהאשה טועה כן, י"ל דהרשב"א לשיטתו דס"ל דטעמא דכתמים טהורים מדאורייתא הוא כיון שלא הרגישה, וא"כ ע"כ שצריכים לומר שהטעויות שכיחות (ולכן אמרינן בגמ' שטעתה) וא"כ ה"ה להיפך, אבל לפי מה שסוברים דהטעם דכתמים דרבנן הוא כי י"ל שמעלמא אתיא, א"כ שפיר י"ל שטעות זה אינו מצוי כ"כ (ואעפ"כ טהורה בנו, ב כיון ש"ל דמעלמא אתיא).

[והנה כל הנ"ל הוא לענין פירוש דברי הגמ'. אבל אדה"ז כתב (סקפ"ז קר"א סק"י) שלמסקנת הסוגיא, ששמואל מטמא גם בלי הרגשה מדרבנן אז אין צורך לפרש משניות אלו באופן זה, ואפשר גם לפרשם להיפך, וא"כ אדרבה מנא לן להקל גם בהרגישה. ובמהדו"ב כתב אדה"ז ג"כ שלמסקנא אין צריך לאוקימתות אלו, אבל שם כתב כי אחרי שהגמ' תירצה על א' השאלות שאומרים דארגשה ולא אדעתה שוב אין צורך לתירוץ הקודם שבגמ', ושוב אין צורך ללמוד בהמשניות שהאשה אומרת שהרגישה [החידוש בדברי אדה"ז הוא כי בפשטות ה"י אפשר ללמוד (וכן לומד לכאורה אדה"ז במהדו"ק) שרק במקרה שעליו דברי הגמ' אומרים שהרגישה ולא אדעתה, אבל במהדו"ב לומד אדה"ז שתירוץ הגמ' הוא תירוץ כללי שאומרים שהרגישה ולא אדעתה תמיד ולכן כבר אין צריך לאוקימתות שבתחילת הגמ'].

ואדה"ז ס"ל בדעת הב"י שלמסק' אם בדקה בעד הבדוק והרגישה, אין תולין גם בעגול. וראה קו"א שם כמה אופנים בדעת הרשב"א בזה⁵⁰. אבל אוקימתא דמי רגלים נשאר גם למסק' וכמפורש ברמב"ם (ועיי"ש בקו"א ובסוף המהדו"ב) ההכרח לזה מסוגיית הגמ').

50. ואם נאמר שמה שכתב בפנים השו"ע נקט לעיקר, יצא שלעיקר ס"ל שהרשב"א ס"ל שהאוקימתא נשאר גם למסק', שהרי משמע שלמד כן בדעת הרשב"א בסק"צ סקל"ד.

ובה דאשה טמאה בראתה בשעת תשמיש וחיבת קרבן, דעת אדה"ז בשו"ע (סקפ"ז קו"א סק"א וסק"י) דהוא דוקא בהרגישה, והוכיח אדה"ז כן מדעת הרמב"ם דכשלא מצאה לפנים מן הפרוזדור בין כך יש ספק אם הוא מן המקור, וגם לרש"י יש להסתפק בלא הרגישה שהדם הגיע מהצדדים (דגם לדעת רש"י יש להסתפק כן ברואה בשעת תשמיש שיש דוחק הצדדים). אבל במהדו"ב דעתו שהוא בלא הרגישה. וכ"כ בצ"צ בדעת הרמב"ם (שו"ת יו"ד סקמ"ב ס"ה ובקיצור).

ועד"ן כתב בסד"ט (סקפ"ג סק"ב), דיש לומר דלמסקנת הגמ' י"ל דתולין בעד לקולא רק כשלא הרגישה ולא כשהרגישה. ומ"מ ס"ל דהמשנה דראתה בשעת תשמיש ע"כ שהוא בהרגישה ממש, דאי לאו דארגשה לא היינו מחייבין קרבן משום האי חששא. אבל לכאורה חוזר מסברא זו (שאפשר לחייב קרבן דוקא בהרגישה) לקמן (סק"צ סק"י) שמוקים הסוגיא שהיא אומרת שלא הרגישה ואנן אומרים שהרגישה, ומכל מקום מחייב קרבן.

וברמב"ן כתב ג"כ דין מי רגלים שהרגישה. ובחי' הרשב"ץ (ריש פ"ט) הקשה על הרמב"ן "וכבר תמהו עליו רבים שאין לטהר במרגשת". ובצ"צ (פס"ד סקפ"ג ס"ט) הקשה על הרשב"ץ דמפורש כן בסוגיא. ותירץ דהרשב"ץ סובר שכ"ז להו"א, אבל למסק' אין צריך לידחק בזה והמשנה הוא בלא הרגישה. ועיי"ש שהאריך מהו המסק' לדעת הרמב"ם והרמב"ן, והאם ניתן לחלק בין הטעויות שקל יותר לטעות במי רגלים משאר טעויות. ומסקנתו שא"א לחלק. וראה עוד מש"כ הצ"צ בביאור טעם הרמב"ן במה שחילק בין מי רגלים ועד בשו"ת יו"ד סצ"ח ס"ג.

ובצ"צ (שו"ת יו"ד סקמ"ב ס"ה) ביאר מח' הרמב"ם והרמב"ן עם התשב"ץ, בהקדים הא דביאר (בס"ד) את ההו"א של הגמ' להקל בהרגישה, שהטעם הוא דכיון דאמרה תורה דם ולא כתם וכתמים מותרים מן התורה אע"פ שיש ספק ממש ואפי' אם הספק אינו שקול ונוטה לחומרא, כל שהספק הוא אם הדם הגיע מעלמא, א"כ כשיש ספק שקול להקל יש להקל גם בבדקה והניחה תחת הכר, דהספק הוא שהדם מגיע מעלמא. והנה לכו"ע עיקר לימוד התורה הוא כשהספק הוא דהדם הוא מעלמא. והנה בהו"א רצו לטהר גם בהרגישה במי רגלים. והביאור הוא (כמ"ש שם ס"ד) שהרי עיקר הזוב בבשרה הוא מי רגלים, אלא שבתוכן נמצא דם. [והא דרצו לטהר במצאה אחרי תשמיש, אף ששם הדם ודאי מגיע מגופה והשאלה הוא רק מתי הגיע, היינו כיון שהחזקת טהרה של האשה לא אתרע].

וביאר הצ"צ שלכו"ע למסקנת הגמ' שאין צריכים לאוקימתות אלו אין מקילין כל כך, והרמב"ם ס"ל שהא דטהורה בבדקה עצמה והניחה תחת הכר הוא רק מתי שלא הרגישה, שבוה למסקנת הגמ' לא שייך הטענה דדם ולא כתם, כיון שהדם הגיע על ידי בדיקה (ראה בזה מש"כ שם ס"ז). והרמב"ם והרמב"ן סוברים דכיון דמצינו שר' יוסי מטהר לגמרי במי רגלים, א"כ גם לר' מאיר דאוסר הוא משום כתם, וא"כ גם בזה שייך הלימוד דדם ולא כתם ובזה נשאר כבהו"א. והרשב"ץ ס"ל שלמסקנת

הגמ' אין אומרים לימוד זה אלא מתי שלא ראתה מגופה, אבל כל שראתה מגופה לא שייך הלימוד דדם ולא כתם].

עוד כתב בצ"צ (בכ"מ, ראה סצ"ה. סצ"ט מהדר"ק ס"ד ובסצ"ט ס"ח) להוכיח מסוגיא זו דאשה שבדקה את עצמה טמאה מספק (עכ"פ), מהא דשמואל אמר דינו בבדקה קרקע עולם, ולא אמר דינו באשה שבדקה את עצמה, דאם גם בבדיקת עד היכא דלא הרגישה הי' הדין דהאשה טהורה, א"כ זהו רבותא יותר להשמיענו הדין במקרה שבדקה את עצמה שטהורה. [ולעיל נתבאר שלדעת רש"י בביאור רב אשי שמואל לא איירי בהרגשה, וא"כ לרש"י יהי' ראי' זו רק לשיטת רב ירמי' מדפת].

ראי' משמאי (ג, א) הואיל ואשה מרגשת: במשנה (ב, א) ששמאי סובר שכל הנשים דיין שעתן והלל סוברים שחוששים למפרע עד שעת הבדיקה. ובגמ' מבואר כמה טעמים למה אשה אינה חוששת, וטעם הב' הוא "היינו טעמא דשמאי הואיל ואשה מרגשת בעצמה". וברש"י (ד"ה מרגשת) כתב "והא מדלא ארגשה מאתמול ודאי השתא בבדיקת עד נפק". ובתוס' (ד"ה מרגשת) כתבו⁵¹ "ורש"י פירש מה שעכשיו לא הרגישה כסבורה הרגשת עד הוא".

וכ"כ בחידושי הרשב"א והריטב"א בביאור דעת שמאי [ובצ"צ (פס"ד סקפ"ג רכז, ד) "ורש"י פירש כו' ויותר מזה ביאר הרשב"א בחידושו שם"].

וכתבו אדה"ז (קו"א סק"ב. וראה לקמן דעת אדה"ז במהדר"ב) והצ"צ⁵² (שו"ת יו"ד סצ"ט מהדר"ק ס"ג) דמדלתלין בהרגשת עד לקולא שלא לטמאות למפרע, מכלל שחזקה אלימתא היא. והוסיף אדה"ז, שאף שהלל פליג על שמאי, הנה לא פליג אלא שאף שמדאורייתא הוי חזקה מעלייתא מ"מ יש לחשוש מזרבנן משום חומר קדשים⁵³. והוסיף אדה"ז, שאף ששאר הלשונות פליגי על לשון זה, כוונתם אינה כי יש מקום לומר שדם מגיע בלי הרגשה, אלא שס"ל שיש מקום לומר שהדם הגיע לפני"ז והרגישה כשיצא הדם ולא אדעתה⁵⁴. וא"כ לכו"ע חזקת הדם שבא בהרגשה.

51. אדה"ז נקט כפי' התוס' ברש"י. אבל ראה בצ"צ (פס"ד סקפ"ג רכז, ב) "ויש להסתפק עוד, כי בפרש"י עצמו לא נזכר כלל מ"ש התוספות בשמו מה שעכשיו לא הרגישה כסבורה הרגשת עד הוא". עיי"ש.

52. והוסיף בחצ"ע"ג, דלפי מש"כ בתוס' שגם טעם זה דשמאי צריך לטעם דהעמד אשה על חזקתה אין ראי' כ"כ דסומכין על סברא זו לענין למפרע. ראה בזה לקמן בפנים.

53. ואדה"ז ציין לתוס' ד"ה איכא (ג, ב) שמשם רואים שגם הלל ס"ל מטעמא דהרגשה. וראה לקמן מח' האחרונים בפי' תוס' זה ושנסתפקנו האם לדעת אדה"ז תוס' זה ס"ל שלהלל מהני טעמא דהרגשה לטהרה לגמרי או שרק מביא יסוד לסב' זו שהלל ס"ל מטעמא דהרגשה.

54. ובצ"צ (פס"ד סקפ"ג ס"ט – רכה, ב) הקשה דבקו"א מביא אדה"ז כמה ראיות דאין סוברים דארגישה ולא אדעתה. וביאר שהכוונה הוא שאין אומרים כן מצד הסברא

והנה התוס' הקשו על רש"י שאם שמשה אתמול א"כ נימא שהרגישה הרגשת שמש ואמאי מטהרין למפרע. ואדה"ז תי' שאלה זו (בסוף הקו"א) ע"פ משנ"ת לעיל שחזקה זו הוי גם לחומרא וגם לקולא, שכל זמן שלא הרגישה א"כ הוי 'ודאי שלא ראתה', ורק כשהדם לפניך ואין לך מקום לתלות בו אומרים דא"כ ודאי הרגישה וטעתה. וא"כ כל זמן שאין דם לפניך עדיין קיים החזקה הראשונה שודאי לא ראתה, ורק היכא שמצינו דם לפנינו אז ע"כ לומר שהרגישה וטעתה אבל כיון שאין מוכרחים לומר שהגיע אתמול א"כ לא 'נשברה' בזה החזקה דאתמול⁵⁵.

אבל בצ"צ (פס"ד סקפ"ג) כתב כמ"פ לתרץ רש"י מקושיית התוס' באופן אחר, [ולא ס"ל כתי' אדה"ז, וס"ל (לשונו בס"ה – רכב, ד) "דכיון דעכצ"ל דטעתה, א"כ שמא הדם בא למפרע וטעתה", וכוונתו לכאן דכיון דע"כ דחזקה זו מיוסדת על זה שאשה אינה רגילה לטעות (וימבואר בהערה), א"כ היכא שיש לומר שטעתה א"כ כבר אין כח להחזקה להכריע בזה, דבזה ודאי הוי לא כצד זה בהחזקה שאם לא הרגישה לא ראתה, דכאן ודאי שראתה בלי שתהי' הרגשה רגילה], וכתב בב' אופנים. בס"ב (רכא, ד) כתב רש"י ס"ל שמדין תורה ישנו להחזקת טהרה, וטעמא דשמאי הוא רק שלא נחמיר לעשות סייג לקדשים. וכתב דא"כ אין ראיתו של אדה"ז חזקה, דאין מתירין מזה שום איסור ורק סייג לבד⁵⁶. ותי' בב' אופנים: א) דעת גליון התוס' הוא דטעמא

שהרגישה, ולכן צריך טעמים אחרים בגמ', דאשה יש לה חזקה או דאין כותלי בית הרחם מוקמי דם, אבל אחרי טעמים אלו, כבר סוברים שמדאורייתא הדם הגיע עכשיו ולא לפני זמן, ובזמן קצר ליכא למימור ארגישה ולא אדעתה. ונמצא שלמסקנת הדברים לכו"ע מדאורייתא אין חוששים שהרגישה ולא אדעתה. וזה שכותב אדה"ז (סק"צ סק"א) שמדאורייתא לא חיישינן לזה הוא לכו"ע.

עוד הקשה בצ"צ (שם רכז, ד-רכה, א) דיותר מסתבר לתלות דשאר הטעמים סוברים כהלל שסובר שטעתה בהרגשת מי רגלים מלומר שהרגישה ולא אדעתה, עיי"ש שהביא כמה ראיות לזה. וסיים "ואפשר מה שכתב ארגישה ולא אדעתה, היינו דכסבורה הרגשת מ"ר היא".

55. ואף שלכאן ע"כ לדעת אדה"ז החזקה מיוסדת גם על זה שאינו רגיל שאשה תטעה בהרגשה, שאם הי' דבר רגיל כבר אי אפשר לומר שכיון שלא הרגישה ודאי שלא ראתה. וא"כ היכא שע"כ שטעתה א"כ מסברא אין סיבה לומר שטעתה היום ולא אתמול. מ"מ זהו הכח של חזקה זו שכל זמן שלא נשברה בודאי עדיין קיימא בחזקתו. משא"כ שאר האחרונים שגם הם מודים שאף שחזקת הדם שבא בהרגשה מ"מ אינה רגילה לטעות (ולכן מקילין היכא שיש ספק השקול), מ"מ כאן שלדעתם אינה 'חזקה', לכאן לדעתם יצטרכו לתרץ שאלת התוס' על רש"י באופנים אחרים.

56. ובפס"ד לקמן (רכו, ג ואילך) כתב ג"כ הצ"צ שלרש"י טעם זה הוא בצירוף חזקת טהרה והקשה "א"כ אם הקילו מטעם דכסבורה כו' בצירוף חזקת טהרה לא לחוש אלמפרע, אין ללמוד מכן להחמיר ולומר דחשוב הרגשה אלהבא כיון שהוא נגד חזקת טהרה". ואח"כ כותב להסתפק עוד דרש"י לא כתב מש"כ התוס' בשמו (הובא בהערה לעיל). ונראה שמסקנתו שם שבאמת אין ראוי לרש"י.

דהרגשה מהני לבד [י"ל מהו הכוונה, האם הכוונה שאכן אין הוכחה לרש"י אבל ע"כ שישנו הוכחה להגליון, או שכיון שצריכים למצוא תירוץ איך יפרנס הגליון סברת רש"י א"כ איך שילמוד הגליון ילמוד גם רש"י]. (ב) אפי' לענין סייג בעינין חזקה מעליא, ושפיר הוי הוכחה שחזקת הדם בא בהרגשה.

ולקמן (ס"ה – רכב, ד ואילך) לומד שרש"י לא חש לקושיית התוס' כיון שאינו רגיל שאשה תשמש בלא עדים. ולכאור' הכוונה שלכן יכול התנא לומר בסתמא שכל הנשים דיין שעתן אף שבאמת אם שמשה אתמול יהי' הדין שצריכים לטמא משעת השמש. ולכאור' לפי ביאור זה אי"צ לומר שתירוץ זה סומך על ת"י דחזקה אלא הוי תירוץ בפני עצמו. ולפ"ז שפיר יש הוכחה מדעת רש"י שחזקת הדם בא בהרגשה מדסומכין ע"ז לטהר למפרע (אף שהוא דוקא במקרה שלא שמשה דאז י"ל שהרגישה בשעת שמש דאתמול).

אבל בתוס' ביארו בדעת שמאי באופן אחר. ולפי דברי התוס' לכאורה שמאי הוי רק סברא שלא להחמיר מדרבנן ולא שהוא סיבה לטהר מדאורייתא, מדכתבו התוס' בדעת שמאי שבמקרים מסויימים מטהר בגלל שלא פלוג. ונתבאר בארוכה לקמן כשנתבאר אם טעמא דשמאי הוי בצירוף טעמא דחזקה או לא. ושם נתבאר שאולי לפי מהדו"ק אינו כן.

ובמהדו"ב כתב אדה"ז שאין טעם ההרגשה מועיל לבד לטהר למפרע, גם לתוס' וגם להרמב"ם [אלא שלהתוס' בכלל אינו טעם גמור, ולהרמב"ם אף שהוא טעם גמור מכל מקום כיון ששיטת הרמב"ם הוא שבטומאות הולכים לפי שעת מציאתן א"כ לטהר בעי תרתי חזקי]. ונתבאר לקמן (בהא דאם טעם דשמאי מועיל לטהר בפני עצמו, עיי"ש).

ובצ"צ (שו"ת יו"ד סצ"ט מהדו"ק ס"ג) כתב דגם לדעת התוס' הא דאשה אינה טועה היינו ההרגשה דריש פ"ק דנדה, שהוא הרגשת עקירת הדם מהמקור, אבל זה ברור שאפשר לטעות בזיבת דבר לח וכיו"ב שהוא הרגשה המעכבת בנדה (לפי דעת הצ"צ במהדו"ק, ושם בסוף התשובה שאח"כ חזר וכתב תשובה ארוכה בענין זה ושם נת' דהעיקר יותר דהרגשת זיבת דבר לח אינו נק' הרגשה), ובזה אתי שפיר הגמ' בנז, ב שאפשר לטעות בהרגשות ואין צורך לומר ששמאי פליג על משניות אלו.

ראי' מהלל (ג, א): בגמ' מבואר דהלל פליג על שמאי שאינה מטמאה האשה למפרע. ולטעם שהתיר שמאי דאשה מרגשת בעצמה, אומרת הגמ' "והלל, כסבורה הרגשת מי רגלים היא".

ובצ"צ (פס"ד סקפ"ג ס"ג. ועד"ז בשו"ת יו"ד סצ"ט ס"ח) כתב, דלהלל דס"ל דחוששים לחומרא שהרגישה וסברה שזה הרגשת מי רגלים, הוא הדין שיש לומר באשה שבדקה ולא הרגישה, דלעולם הרגישה בדם אלא שטעתה וסברה הרגשת עד היא.

אמנם הלל החמיר רק לקדשים, ולא לחולין. וכתב הצ"צ שמה יהי' הדין לחולין, תלוי איך נלמד למה הלל מטהר לחולין (ראה אריכות בזה לקמן, ובפרט בדעת התוס'). דאם הא דמטהר לחולין הוא בגלל חזקת טהרה, היינו דהלל פליג לגמרי על טעמא דמרגשת, וסובר שזה אינו טעם לטהר כלל, כי יכול להיות שהרגישה וטעתה, א"כ הא דמטהר לחולין מטעם חזקה הוא רק לענין למפרע, אבל כשבדקה וכיו"ב אז באמת תולין שטעתה וטמאה. אבל אם נלמד שלטעמא דמרגשת הלל מסכים לשמאי שמעיקר הדין מועיל לטהר גם לחולין, אלא שחושש לקדשים, אז אי אפשר להוכיח מהלל כלום לטמאתה מדאורייתא (ואופן זה כתב הצ"צ בשו"ת יו"ד סצ"ח ס"ה). וכתב דבחי' הרמב"ן (ג, א ד"ה והאיכא שוטה) מפורש דהלל חוששין להרגשת מי רגלים גם לחולין, והא דמטהר הוא מטעם אחר.

[וראי' זהו של הצ"צ, הוא רק ראי' לה'חומרא' דחזקת הדם שבא בהרגשה, לטמאתה מדאורייתא גם אם לא הרגישה ממש אלא שטעתה בהרגשה. אבל לא להקל כשלא הרגישה, דראיית אדה"ז לקולא הוא משמאי, והלל פליג על שמאי, וראיית הצ"צ הוא דוקא אם באמת 'פליג'. ונמצא שאדה"ז והצ"צ חולקים מן הקצה אל הקצה האם ישנו הוכחה להלל, דלדעת אדה"ז ההוכחה הוא גם לדעת הלל אם סובר שהטעם שטהורה לחולין הוא מטעם דמרגשת ואינו חושש להרגשת מי רגלים מדאורייתא, דאז יוצא שמן התורה מטהר למפרע מטעמא דמרגשת, אבל הצ"צ חולק על זה (וכנ"ל בראי' משמאי) ולדידי' הוא הפוך, דרוצה להוכיח מהלל דסובר דאשה טועה במי רגלים וה"ה בעד, וא"כ זהו רק אם נאמר שהלל אינו חולק על שמאי לענין חולין **מטעם אחר**, ובעיקר הדין סובר מ'טעות' זו גם לחולין, אבל אם סובר דמדאורייתא אין חוששין לטעות זו ולחולין מטהר מטעם שמאי דאשה מרגשת, אז בטלה ההוכחה מדעת הלל].

ובצ"צ (שו"ת יו"ד סצ"ח ס"ה) כתב דיש לומר שאין ראי' מהלל להחמיר שאשה טועה בהרגשת עד, דהא דמטמא למפרע הוא בגלל שיש ב' מיעוטים כנגד זה שאשה רואה בהרגשה ולא לסמוך על זה, (א) דיש נשים שרואות בלי הרגשה כלל. (ב) שיש נשים שטועות בהרגשה. ולכן בצירוף הני ב' דברים סובר שאי אפשר לומר כשמאי שאשה רואה דוקא בהרגשה. אבל זהו דוקא אם מדובר כלפי לטמא למפרע, שאז מצטרפים הני ב' מיעוטי, כיון דגם נשים שרואות בלי הרגשה טמאות מדרבנן ושורפין עליהם קדשים ולכן מצטרפות למיעוט השני שטועות בהרגשה. אבל כל זה הוא לגבי למפרע, אבל אם מדובר לגבי מכאן ולהבא שהאשה תהי' טמאה מדאורייתא, לזה יש רק מיעוט אחד שטועות בהרגשה, אבל המיעוט שרואות בלי הרגשה אינן מצטרפות לזה, וא"כ נשאר שרוב נשים רואות בהרגשה ואם ראתה בלי הרגשה אז לתלות שטעתה בהרגשה הוי מיעוטא ולכן אין לחשוש לזה.

ובצ"צ (שו"ת יו"ד סצ"ח מהרו"ק ס"ג) כתב דגם אם נאמר שהלל מסכים עם שמאי מדאורייתא ופליג רק בקדשים עדיין יש לומר כמו שאפשר לומר לשמאי דהא דאשה אינה טועה היינו ההרגשה דריש פ"ק דנדה, שהוא הרגשת עקירת הדם

מהמקור, אבל אפשר לטעות בזיבת דבר לח וכיו"ב, ראה מה שנתבאר לעיל בסוף הראי' בדברי שמאי.

ראי' מסוגיא (יז, ב) נמצא בפרוזדור: במשנה "דם החדר טמא. דם העלייה טהור. נמצא בפרוזדור, ספקו טמא, לפי שחזקתו מן המקור". ובגמ' דלרב הונא נמצא מן הלול ולפנים ודאי טמא. ולהלן בגמ' "תני רבי חייא דם הנמצא בפרוזדור חייבין עליו על ביאת מקדש ושורפין עליו את התרומה". ובכו"פ (סק"א) הוכיח ממשנה זו דבבדקה הוי בחזקת הרגשה, דהרי בע"כ שלא הרגישה, דאם הרגישה פשיטא דהדם מן המקור, ואמאי אמרינן רק שחזקתו מן המקור. וע"כ שלא הרגישה. וא"כ קשה למה שורפין תרומה. אלא שכיון שבדקה ומצאה דם מן הלול ולפנים הוי בחזקת שהרגישה. וכתב ג"כ שהרמב"ם רמז לראי' זו (עיין לקמן במה שנתבאר בדעת הרמב"ם).

ואדה"ז כתב ג"כ שמשנה זו היא הראי' לדעת הרמב"ם. ואדה"ז לשיטתו לעיל שנחלקו התוס' והרמב"ם אם בדיקה הוי ספיקו בהרגשה או ודאי בהרגשה, וכתב לבאר מח' רמב"ם והתוס' בג' אופנים:

(א) הרמב"ם מדייק לשון 'נמצא' דאיתא במשנה, דנמצא פירושו שלא הרגישה ביציאת הדם⁵⁷, וא"כ הא דטמאה הוא דע"כ שהרגישה⁵⁸ וכו"ל שחזקת הדם שבא בהרגשה. והתוס' לא ס"ל דקדוק נמצא (ואדה"ז הביא לזה דברי הכו"פ שביאר כן בדעת התוס' בשבועות. יובא להלן ב'ראי' מסוגיא דשבועות). ולפי אופן זה ס"ל להתוס' דהרגישה ממש בשעה שבדקה את עצמה, ומ"מ מן הלול ולחוץ ספיקו טמא (היינו שטמאה רק מספק) כיון די"ל אימור הרגשת עד הואי⁵⁹. ובצ"צ (סקפ"ג פס"ד ס"י – רכו, א) כתב לבאר לפי אופן זה דהא דקתני נמצא לשיטת התוס', הוא כי התוס' סוברים שנמצא הדם בגג פרוזדור ופי' נמצא הוא שנמצא שלא כפי אופן הילוכו התמידי.

57. וצ"ע שהרי לשון נמצא הוא גם במשנה יד, א. ובפירוש משנה זו פי' אדה"ז (סקפ"ז קו"א ססק"א) דלהרמב"ם איירי בהרגישה.

58. וכתב אדה"ז דהי' אפשר ללמוד מהלך אחר, דלעולם האשה טהורה לבעלה, אלא טמאה לקדשים גם בלי הרגשה. והוא מדוייק גם בדברי רבי חייא שתני שחייבין עליו ביאת מקדש, ולא קתני חיוב דבא על הנדה. ואדה"ז הוכיח דלא כן, שהוכיח שלומר כן אפשר רק למי"ד מקור מקומו טמא, וא"כ כיון שרבי ס"ל מקור מקומו טהור איך סתם רבי בהמשנה דטמא, וע"כ שהוא מצד טומאת נדה של האשה.

59. כן ביאר הצ"צ (פס"ד ס"י – רכה, ד) בכונת אדה"ז. ויש לעיין אם מפרש כן רק לפי סב' רב הונא (שפוסקים כן) שמיתה הוי ספק טמא, או שס"ל שאפי' לשאר הלשונות בגמ' אפי' שהרגישה ממש מכל מקום כיון שנמצא מן הלול ולחוץ טהור דתולים ההרגשה בהרגשת עד.

ב) נחלקו אם שייך להרגיש את יציאת הדם ומ"מ להסתפק אם יצא מן המקור או מן העלי'. דלהרמב"ם אם היתה מרגשת שהדם יוצא הי' גם מרגיש אם הדם הוא מן המקור או מן העלי', וע"כ שהמשנה איירי בלא הרגישה. ולתוס' איירי שהרגישה אלא שאינה יודעת או מן המקור או מן העלי' (ואופן זה בביאור דעת התוס' כתב אדה"ז בפנים סק"ג). וכתב הצ"צ (שם) דלפי אופן זה אתי שפיר לשון נמצא גם לשיטת התוס', כיון דהוי ספק אם הוא מן העלי'.

ג) לעולם אי אפשר להרגיש בין יציאת המקור ליציאת עלי'. אלא שנחלקו איזה הרגשה צריך, דדעת הרמב"ם דצריך להרגיש ביציאתו מן המקור. וכיון דכאן ע"כ שלא הרגישה כן (דא"כ היתה יודעת מאין יצאה), לכן למד שמדובר שלא הרגישה. אבל התוס' ס"ל דמספיק להרגיש בבית החיצון (היינו שמרגשת זיבת דבר לח בבית החיצון). וא"כ שפיר שייך לומר שהרגישה את הדם אבל אינה יודעת מאין יצאה הדם.

ובנו"ב (מהדו"ק סני"ה) הביא משנה זו לראי' שמספיק זיבת דבר לח. והיינו שלמד (לכאן גם ברמב"ם) כאופן הג' שנתבאר כאן אליבא דהתוס'.

ואדה"ז כותב במהדו"ק שהא דטמאה לדעת הרמב"ם הוא כי בחזקת שהרגישה בשעה שבדקה. אבל אין לומר שטמאה כי הרגישה ולא אדעתה, דהרי מדאורייתא אינה טמאה למפרע רק כשיעור וסת, ובזמן מועט כזה אי אפשר לומר שהרגישה ולא אדעתה. וגם מהא דשמואל (הנ"ל) טיהר בבדקה קרקע עולם אפי' שישבה עלי' שעה ושתים, ואם חיישינן שהרגישה ולא אדעתה לא הי' לו לטהר.

אבל במהדו"ב כותב אדה"ז דאי אפשר לומר שהא שטמאים בסוגיא זו הוא כי טעתה בהרגשת עד, דהא בהדיא אמר אביי שאימור שחתה, ולמסק' שורפין תרומה וקדשים מהאי טעמא דאימור שחתה בנמצא מן הלול ולפנים בגג עלי' כמ"ש בתוס' בסוגיין. ואם כן יוצא שהדם לא יצא מן המקור עכשיו, אלא שיצא למפרע מן המקור, ובשעה שיצא מן המקור לא הי' דבר לתלות בו הרגשה.

ומזה הוכיח אדה"ז בדעת הרמב"ם שאומרים שארגישה ולא אדעתה. ובדעת התוס' וספר התרומה כתב אדה"ז (מהדו"ב גליין לקו"א סק"ב) שמכאן הוכיחו דלא בעי הרגשה ושמואל יחידאה הוא. ולכן השמיט דבריו בספר התרומה. וגם הסמ"ג לא הזכיר האי טעמא דהרגשה (ונתבאר באורך לעיל. אלא שיש תוס' אחרים שכן ס"ל כן, ראה מה שנתבאר לקמן בדעת התוס').

ובצ"צ כתב בכ"מ (חידושים על הש"ס על משנה זו, שו"ת יו"ד סצ"ח ס"ד. סצ"ט ס"ה. ס"ק ס"א) ליישב ראי' זו, והובא לעיל בביאור אמאי אין הוכחה מכאן שלא בעי הרגשה.

וראה מה שהוכיחו עוד מסוגיא זו בשארית יהודה (יו"ד ס"י) וצ"צ (יו"ד סקצ"ט מהדו"ק ס"ב) שחזקת הדם שבא בהרגשה, שאם לא כן בנמצא מן הלול ולחוץ הוה

לי' ספק ספיקא, ספק מן המקור ספק מן העלי', ואם תאמר מן העלי', ספק שהרגישה. ובצ"צ כתב יותר מזה, דאפי' אם הרגישה, הרי כיון דמצאה ע"י בדיקה אולי באמת הרגישה הרגשת העד. ומזה הוכיחו דחזקת הדם שבא בהרגשה, וא"כ על הצד דהוי מן המקור הוי ודאי בהרגשה, וא"כ ליכא ס"ס [אבל במהדו"ב דאדה"ז כתב, דזה דהוי אפי' ספק הוא רק בצירוף הראי' מזה שלא הרגישה, דאל"כ אינו ספק שקול כיון דרוב דמים מן המקור].

ראי' מסוגיא דשבועות (יח, א): בגמ' שבועות (יח, א) מביא המשנה (נדה יד, א) "נמצא על שלו טמאין וחייבין קרבן כו", ורבא אומר דהי' סמוך לוסתה ולכן חייב אכניסה, ורב אדא בר מתנא רוצה לומר דהאשה חייבת אפרישה (דהאשה נטמאה באמצע תשמיש ולא פירש באבר מת), ורבינא הוכיח דלא כן מהא ד"נמצא קתני, ונמצא לבתר הכי משמע, ואי אפרישה מעיקרא כי פריש לי' מעיקרא הויא לי' ידיעה".

ובתוס' (ר"ה והא) הקשה על רבינא "תימא, דעדיפא מיני' הוה מצי למיפרך, מהא דקתני סיפא נמצא על שלה [לאחר זמן] טמאים מספק ופטורין מן הקרבן, ואמאי פטור כיון דאמרה נטמאתי".

ובכו"פ (ספ"ג סק"א) כתב להוכיח מדעת התוס', שסוברים שהסוגיא איירי שהאשה הרגישה. דאם נאמר שהאשה לא הרגישה, והסיבה שמחייבים אותה הוא בגלל שאומרים שטעתה בהרגשת שמש, א"כ לא קשה כלל קושיית התוס'. דיש לומר שהפירוש בדברי רב אדא שהאשה אומרת נטמאתי היינו שאומרת שהרגישה הרגשת דם. ולכן היו מחייבים לפרוש באבר מת דאולי ראתה. ועל זה מקשה הגמ' דנמצא משמע שזה שמצאו דם הוא ידיעה חדשה שלא ידעו שום דבר על זה, ואם הרגישה הרי כבר עלתה על דעתה דראתה, שהרי חזקת הרגשה שישנו דם. והא דטמאה, הוא בגלל שאומרים שבאמת הרגישה הרגשת דם ורק טעתה שהיתה הרגשת שמש. והגמ' לא הוכיחה שמה דאיתא במשנה נמצא לאחר זמן, דגם רב אדא סובר שכשאומרת נטמאתי פירוש שאומרת שהרגישה, ועדיין אם מצאה דם לאחר זמן הדין הוא שטמאה רק מספק (דאימור שבאמת הרגישה הרגשת שמש ורק היא חושבת שהרגישה הרגשת דם, וכפשטות הסוגיא דנז, ב).

ומהא דהתוס' הקשו כן, על כרחך שהתוס' ס"ל שאשה צריכה להרגיש ממש בכדי להתחייב, ואין אומרים שטעתה בהרגשת שמש. וא"כ גם אם אומרים שחייבת אכניסה על כרחך שהרגישה, וע"כ שלשון נמצא שייך גם אם הרגישה. והטעם לזה, דאע"פ שהרגישה, כיון דלא הי' ברור לה שיצאה דם, ויש מקום לומר שטעתה בהרגשת שמש, שייך לומר על מה שמצאת דם לאחר זה 'נמצא'. ותוס' ס"ל דהגמ' לא הי' יכול לאוקמי באומרת שהרגישה, שגם אז זה הי' רק אונס ולא שוגג, דמהיכי תיתי שתראה והרי אין זמנה לראות, ולכן מחשבהו הבעילה לודאי שטעתה בהרגשת שמש והוי אונס. וא"כ מוכרח דעת התוס'.

שהאשה טמאה רק אם אומרת שהרגישה, ואם לא הרגישה אינה טמאה ואין אומרים שטעתה בהרגשת שמש.

ובסד"ט (סק"צ סק"ז) הוכיח מהסוגיא דשבועות שבמשנה מדובר שהאשה לא חשבה שהרגישה, מהא דהגמ' מדייקת דנמצא קתני, והא דחייבת הוא כי אומרים שהרגישה וטעתה לחשוב שהיתה הרגשת שמש (וע"ד מש"כ הכו"פ שהי' אפשר לפרש לולי דברי התוס'), וס"ל דבאומרת הרגישה ודאי לאו אנוס הוא (ודלא כמ"ש בכו"פ בדעת התוס'). ותירץ ראיית הכו"פ מדעת התוס', והוא דהסד"ט סובר, דאלו הסוברים שהאשה טמאה גם אם אינה חושבת שהרגישה, הם סוברים דכן הוא ג"כ פירוש הסוגיא דנדה נז, ב, והם סוברים שהא דמבואר בגמ' שאם נמצא לאחר זמן האשה פטורה מקרבן, ס"ל לדיעה זו דזהו דוקא היכא שלא הרגישה אלא שאנו אומרים שהרגישה, אבל אם היא אומרת שהרגישה הרגשת הדם, אז האשה חייבת בקרבן גם בנמצא הדם לאחר זמן. וזהו פירוש קושיית התוס', דרב אדא מוקמי לגמ' שהיא אמרה שהרגישה, ורבינא מדייק דלא כן דא"כ לא שייך לשון נמצא, והתוס' מקשה דעדיפה להו הי' לו להקשות דמהא דאיתא במשנה שאם נמצא לאחר זמן פטורה מן הקרבן ע"כ שהאשה לא הרגישה.

ומסקנת הסד"ט (לקמן ד"ה נחזור לענינו), תחילה כתב דע"כ שהסוגיא בשבועות סובר דהסוגיא דנדה מיירי שהיא לא הרגישה אלא שהיא אומרת שהרגישה, עוד כתב שיש לומר שהסוגיא דנדה ס"ל כרב אדא ואינם מדייקים האי דיוקא דנמצא, וס"ל שהאשה אמרה שהרגישה וחייבת אפרישה, אבל לרבא ורבינא שמדייקים נמצא שאני, הסוגיא איירי בהיא אומרת שלא הרגישה.

ובצ"צ (סצ"ח ס"ז) כתב דפירוש זה, שהכוונה באמרה נטמאתי הכוונה שהיא אומרת שהרגישה, הובא ברשב"א בשם ר"ח, דאלו סוברים שחייב אפרישה הפירוש הוא שאמרה לי' שהרגישה. וא"כ מסקנת הגמ' שהקשה על זה שנמצא קתני הוא שלא הרגישה. [אלא שהצ"צ ס"ל שהוא דוחק לחייב כי באמת הרגישה וטעתה בהרגשת שמש, והוא ס"ל שטמאה כי ס"ל דלא כשמואל ולא בעינן הרגשה, ראה בזה לעיל 'האם נפסק שצריכים הרגשה מדאורייתא'].

וכתב הצ"צ שאין ללמוד הפירוש בדברי רבא ורבינא שבאמת היא הרגישה אלא שלא אמרה לי', ולגביו היא 'נמצא', ולכן חייב רק אכניסה דשלא בשעת וסתה ולא אפרישה, שא"כ עשתה שלא כהוגן. אלא שלהלן (פ"ה) כתב שהגיע לידו פי' הר"י מיגש על שבועות, והוא פירש שהוא לא הרגיש בדבר, ולא שהיא לא הרגישה, והמשמעות הוא שרק הוא לא הרגיש וי"ל דהיא הרגישה ולא אמרה לו.

ואדה"ז (בסוף המהדו"ב) ס"ל שהסוגיא דשבועות ס"ל שהאשה לא הרגישה ממש, ודייק כדיוק הנ"ל, דכיון דכתוב נמצא ע"כ שלא הרגישה. ואדה"ז הוכיח מזה שהאשה טמאה וחייבת קרבן גם אם אינה אומרת שהרגישה. ואדה"ז כותב

שאינן לפרש שטמאה בגלל שהרגישה אלא שלא אמרה לבעל (ולכן הוי אנוס וגם אפשר לומר נמצא) וכפירוש הנ"ל שמביא הצ"צ, דהרי במשנה איתא ששניהם חייבים קרבן, ואם הרגישה באמצע אלא שלא אמרה לו, ואז יוצא שבכניסה היו שניהם שוגגין, ואפרישה הי' הוא אנוס והיא מזידה, א"כ הוא מביא קרבן על הכניסה, אבל היא אינה מביאה קרבן גם על הכניסה, דקרבן מביאין רק אם האדם הוא 'שב מידיעתו', והיא שהיתה מזידה על הפרישה א"כ אינה שב מידיעתה ואינה מביאה קרבן על הכניסה שהי' בשוגג. ומדקתני ששניהם חייבין קרבן מכלל שאין הפירוש שטמאה בגלל שהרגישה והבעל אנוס על הפרישה כי לא אמרה לו, אלא הפירוש הוא שלא הרגישה כלל.

אבל אדה"ז במהדו"ק (סקפ"ז קר"א סס"א וסק"י) ס"ל שהמשנה ע"כ איירי שהיא הרגישה, דבמהדו"ק סובר שאי אפשר לחייב קרבן אם לא הרגישה, ולכאורה ע"כ שיפרש את הסוגיא דשבועות כמו שפירש הכו"פ בדעת התוס'. ויש לעיין עוד בזה.

וראה בחו"ד (סק"צ סק"א) שכתב שבשעת תשמיש אי אפשר להוכיח בין הרגשת שמש להרגשת דם, ואפי"ן אם אמרו לו שהרגישה אינו חייב לפרוש באבר מת, דכל אשה מרגשת בשעת תשמיש, וראיתו הוא מסוגיא דשבועות, מזה שלא אוקמי הגמ' שמדובר שהרגישה ופירשה באבר חי, ועדיין לא הי' קשה קושיית הגמ' דנמצא קתני, דכיון דלא אמרה נטמאתי ממש עדיין אפשר לומר על מה שמצאה דם נטמאתי. ובצ"צ (שם ס"ז) הקשה עליו דהוא נגד גמ' מפורשת דנדה נז, ב שהאשה אומרת שהרגישה הרגשת שמש. וגם ר"ח פירש להדיא שפירוש נטמאתי היינו הרגישה, וגם כל האחרונים פירשו דפירוש נמצא הוא גם שלא הרגישה "וכותב בפשיטות הפך דברי הראשונים והאחרונים ונגד פשטא דגמ' הנ"ל ובלשון ודע כאלו הוא דבר ברור, אין זה אלא מן המתמיהין".

[ולתווד סוגיא זו עם הסוגיא דנדה נז, ב, לעיל הובא דברי הסד"ט לתווד בב' אופנים, א) שבאמת הפירוש בנדה נז, ב הוא גם שלא הרגישה אלא שהיא אומרת שהרגישה (ולעיל (רא"י מסוגיא נז, ב) הבאנו שדעת אדה"ז והצ"צ אינו כן). ב) הגמ' דנדה אזיל בשיטת רב אדא שאינו חושש להדיק דנמצא ואוקמי המשנה שהרגישה. ובצ"צ (שם ס"ח) כתב "הנה הרא"י מסוגיא דשבועות פ"ב מבואר כאן ש"ל דס"ל כרב אדא שם. אלא דא"כ הא קיי"ל כרבא ורבינא. אך ע"פ דברי הר"י בן מיגש אפשר לתרץ דלק"מ גם לדבריהם" – והכוונה שבאמת הרגישה אלא שלא אמרה לבעלה. והסיבה שטמאה הוא כי הרגישה.

ודעת אדה"ז במהדו"ק נתבאר שסובר שאם חייבת בקרבן ע"כ שהרגישה ממש. וא"כ ס"ל שלכתחילה אין סתירה בין הסוגיות, ושניהם איירי שהרגישה ממש. ובדעת אדה"ז במהדו"ב לכאורה יש לומר כמו שנתבאר לעיל (בסוף רא"י מסוגיא נז, ב), שהיא דבנדה אוקמינן המשנה שהרגישה ממש היינו רק בתחילת הסוגיא, אבל

בהמשך הסוגיא כבר אין צריכים ללמוד כן והפירוש הוא באמת שלא הרגישה, והסוגיא דשבועות הוא כמסקנת הסוגיא בנדה].

ראי' מהא דכתמים דרבנן, ופירוש ראשונים דהוא מטעם שלא הרגישה: בצ"צ (שו"ת יו"ד סצ"ט ס"ה וסצ"ח ס"ו. ובסצ"ח ס"א הביא כן משו"ת שב יעקב סמ"א) כתב להוכיח מהא דכל הראשונים שמבארים את הטעם שכתמים הם מדרבנן בגלל שהאשה לא הרגישה, א"כ מוכח דלא ס"ל שחזקת הדם שבא בהרגשה, ד"אם נאמר שחזקת הדם שבא בהרגשה א"כ לא שייך לטהר הכתם מה"ט כלל וכלל. דממ"נ, אם בא מהחדר, הרי חזקתו שבא בהרגשה, רק הספק הוא משום שי"ל דמעלמא אתיא ולא בא מהחדר כלל, והרי מלשונם נראה שאף אם בא מהחדר טהור משום דלא הרגישה כו' וא"כ עכצ"ל דלא אמרינן שחזקת הדם שבא בהרגשה" (לשונו בסצ"ח ס"א).

ואדה"ז ע"כ שאינו סובר כן בשו"ע, דהא כתב (סק"צ זק"א) בטעם הראשון שכתמים הם מדרבנן שהוא בגלל שלא הרגישה, וגם ס"ל (סקפ"ג סק"ג וקו"א סק"ב) שחזקת הדם שבא בהרגשה, וע"כ ס"ל שאף שחזקת הדם שבא בהרגשה, מכל מקום זהו רק היכא שאפשר לתלות ההרגשה בטעות, שאז אמרינן שודאי הרגישה, אבל כל שאין במה לתלות הטעות ע"כ שראתה בלא הרגשה. והא דאין אומרים שהרגישה ולא אדעתא יתבאר לקמן. ובמהדו"ב ס"ל שהרגשה וראי' הוא חדא מילתא, ותמיד אומרים שהרגישה ולא אדעתא. אבל בסוף ההג"ה שבמהדו"ב מבאר שישנם אופנים שאומרים שארגישה ולא אדעתא ואז האשה טהורה מדאורייתא, והכריח כן מדעת הרשב"א ודעימי' שסוברים שהא דכתמים הם מדרבנן הוא בגלל שלא הרגישה. וא"כ לכאורה עדיין סובר שישנו לפעמים דם שמגיע בלי הרגשה.

גם יש לעיין איך יבאר הצ"צ את דעת הרשב"א שסובר שאשה שבדקה ומצאה דם בלא הרגשה טמאה מדאורייתא כי אומרים שהרגישה וטעתה בהרגשת עד, ולכאורה הטעם שאומרים שהאשה טעתה הוא בגלל שחזקת הדם שבא בהרגשה. ואולי יש לומר דס"ל להצ"צ דלדעת הרשב"א הטעות שאשה טועה מהרגשה אחד לשני הוא שכיח בעצם ולכן טמאה גם בלי חזקת הדם שבא בהרגשה (וראה מש"כ בסצ"ט סס"ו שהרשב"א שכתב שהאשה טמאה בבדקה כי ודאי הרגישה הוא לשיטתי' שסובר שטעמא דכתמים דרבנן הוא בגלל שלא הרגישה וא"כ יוצא בחשבון הסוגיא דנז, ב שהטעויות שכיחות). וצ"ע.

ראי' ממהר"ם (בהגהות מיימוניות פ"ד אות כ): בהג"מ כתב: "מורי רבינו מיחה באשה שהיתה בודקת תמיד אחרי תשמיש, ואע"פ שאין לה וסת, למה תחמיר לקלקל עצמה בדבר שאסרו לה חכמים כיון דמדאורייתא בעינן שתרגיש בבשרה, אלא דרבנן אסרו רואה בלא הרגשה כמו כתמים, והם אמרו דהיכא דאשכחה דם אסרו והם אמרו שלא לבדוק עכ"ל".

וכתב בכו"פ (ש), דמזה רואים שס"ל שאין אומרים בלא הרגישה ושמשה וראתה דלעולם ראתה בהרגשה אלא שטעתה בהרגשת שמש, שאל"כ, כתמים

שאחרי תשמיש הם חשש דאורייתא, דאימור הרגישה בשעת תשמיש, ומזה שכתב דאף כתמים אלה אינם אלא מדרבנן, אלמא דס"ל דאינה טועה באופן זה.

אמנם אדה"ז (בסוף הקור"א) וכן בסד"ט (סק"צ סק"ז ד"ה והנה ראיתי) כתבו דאין זה הכוונה בהג"מ, אלא דאף אלה הסוברים שאשה טועה, מכל מקום טעות זו אינה רגילה שתטעה האשה בהרגשה, וכל שלא ראתה דם לפנינו טפי מסתבר שלא ראתה כלל מלומר שטעתה, ואם באת לחשוש לזה אינו אלא מדרבנן, והם אמרו והם אמרו. ואדה"ז כתב יותר מכן, על פי מה שהובא לעיל דאדה"ז ס"ל דחזקת הדם שבא בהרגשה משמשת קולא וחומרא, והקולא של חזקה זו הוא שאם לא הרגישה ודאי שלא ראתה, וא"כ פירוש דברי מהר"ם הם דוקא לשיטה שחזקת הדם שבא בהרגשה, דאם ס"ל כהתוס' דהוא ספק הרגשה, הנה מכלל ספיקא דאורייתא לא יצא ואיך כותב דהוי דרבנן, אבל אם ס"ל שחזקת הדם שבא בהרגשה, יהי פירוש דבריו כך, דלחשוש שראתה וטעתה בהרגשה, על זה אומרים שמצד החזקה אין שום צורך שתבדוק, שכיון שלא הרגישה ודאי לא ראתה, אלא שאם באנו לחשוש שאולי מכל מקום ראתה בלי הרגשה (וע"ז אינו מועיל החזקה), על זה אומר ד"הם אמרו והם אמרו⁶⁰.

60. ואדה"ז ממשיך שקולא זו הוא לכל התירוצים בגמ', דהא דמחפשים סיבות אחרות לטהר למפרע הוא רק בגלל שסוברים שיש לומר שהרגישה ולא אדעתה, וזה הוי דוקא בזמן מרובה (דבזמן מועט אין אומרים שהרגישה ולא אדעתה), וא"כ בזמן מועט דתשמיש לכו"ע אין לחשוש שהרגישה ולא אדעתה.

ויש לעיין בדברי אדה"ז, דלכאורה הובא לעיל (הערה 54) מה שביאר הצ"צ דזה שהטעמים האחרים סוברים שהרגישה ולא אדעתה הוא רק קודם שאומרים הטעמים שלהם (ולכן צריכים לטעמים אחרים), אבל אחרי הטעמים שאומרים שראתה עכשיו, אז שוב אין אומרים שהרגישה ולא אדעתה, וכנ"ל דאין אומרים כן בזמן קצר. וא"כ למה צריך אדה"ז לומר דאין חוששים לזה כי הוי זמן מועט דתשמיש, והרי גם בזמן מרובה למסקנא אין חוששין לארגישה ולא אדעתה אלא מדרבנן, ושפיר שייך גם על זה לומר הם אמרו והם אמרו.

ואולי יש לומר, דחלוקים דם שבא בלי הרגשה להא דמדרבנן חוששים שהרגישה ולא אדעתה (כמ"ש אדה"ז סק"צ סק"א), שהא דחוששים מדרבנן שהרגישה ולא אדעתה, למרות שמדאורייתא יש טעמים שאין חוששים לזה, מכל מקום החשש שחששו רבנן הוא חשש דאורייתא, משא"כ דם בלי הרגשה אין בזה שום חשש דאורייתא. וא"כ אולי מקום לומר, שעל מה שייך לומר הם אמרו והם אמרו, רק אם כל החשש לא שייך לדאורייתא כלל, אבל אם החשש שייך לדאורייתא, למרות שמדאורייתא אין חוששים לזה ורק מדרבנן חוששים לזה, מכל מקום לא שייך לומר שאין להחמיר מכח 'הם אמרו והם אמרו', ולכן מבאר אדה"ז שכאן בזמן מועט דתשמיש אין שום חשש דאורייתא.

ואף שיש לכאורה מקום לומר שגם האי טעמא דהרגשה ס"ל שמדרבנן חוששים שהרגישה ולא אדעתה (אדה"ז סק"צ סק"א) כותב שמדרבנן חוששים שהרגישה ולא אדעתה, ואין שום סיבה לומר שאינו כן לפי האי טעמא דשמאי, ואדה"ז כאן רוצה לתרץ דוקא שאר הטעמים,

אבל בצ"צ (שו"ת יו"ד סצ"ח ס"ו) כתב דמש"כ אדה"ז והסד"ט הוא דוחק בדברי מהר"ם, דמהר"ם לא כתב בכלל הא דרגלים לדבר כלל, אלא המכוון הוא דמה איכפת לי' לחששא שמא חזאי דם (ואף שראתה אינה אלא מדרבנן, ולא שודאי לא ראתה), ו'כיון שיש פוסקים ראשונים רבים ועצומים דלא ס"ל הא שחזקת הדם כו' . . א"כ מדוע לא נאמר שגם מהר"ם בהגמ"י ס"ל כשטתן". וראה פרדס רמונים (פתיחה כוללת (פתחי נדה) ענין 'אם מצאה בבדיקת עד בלא הרגשה' ס"א) שגם כתב שמדברי הגמ"י משמע דאפי' איכא דם אינה טמאה אלא מדרבנן.

ראי' מב"י (סק"צ): בדין עד הבדוק לה וטחתו תחת הכר דהדין הוא דמשוך טמאה ועגול טהורה, כתב הב"י לבאר אמאי טהורה בעגול "והטעם מבואר דכיון שלא הרגישה, רגלים לדבר שלא בא מגופה, ולפיכך תולין במה שאפשר לתלות". וכוונת הב"י, אף דלכאורה יש להקשות דכיון שהגיע ע"י בדיקה הנה לאלה הסוברים דחזקת הדם שבא בהרגשה הדם על הצד שהדם הגיע מגופה אז הגיע גם בהרגשה, ביארו הפוסקים (ראה סד"ט סקפ"ג סק"ב (כשמפרש דברי הב"י), הגהת מהר"ם בנעט שנדפס בשו"ע מ"י על גליון הסד"ט שם, פרי דעה טורי כסף סק"צ סקכ"ג), דמכל מקום טעות זו אינה שכיחה, וא"כ עדיף לומר שהדם הגיע מעלמא מלומר שטעתה בהרגשה.

אבל אדה"ז ביאר (בשו"ע סק"ג ובסוף הקו"א סק"ב) יותר מזה, שכל סברת הב"י הוא רק לפי דעת האומרים שחזקת הדם שבא בהרגשה, וכנ"ל דחזקה זו היא גם לקולא, דכל שלא הרגישה ממש א"כ ודאי שלא ראתה והדם הגיע מעלמא, אבל לדעת התוס' שמבאר אדה"ז שס"ל שהוי ספק הרגשה, מכל מקום מכלל ספק לא יצא והיא עדיין טמאה (והא דטהורה שם כי עגול הוי ראי' שאין הדם מגופה, אבל בספק השקול טמאה). ונתבאר בארוכה לקמן סק"צ סקל"ד.

ראי' מהא דאשה שבדקה היא טמאה: אדה"ז (בקו"א סק"ב קרוב לסופו) הוכיח מהא דאשה שבדקה את עצמה היא טמאה, שע"כ שבבדיקה הוי איסור דאורייתא, דאם הוי רק איסור דרבנן, ומשום טומאת כתמים (שטמאה גם בלי הרגשה, ודעת אדה"ז הוא שאשה שרואה דם בלי הרגשה טמאה רק טומאת כתם, ראה משנ"ת לעיל ב'שיעור טומאה להרואה דם בלי הרגשה'), הרי טומאת כתמים לא טימאו אלא על דבר המקבל טומאה, ועיקר הבדיקה הוא בדברים שאינם מקבלים טומאה [עיקר הבדיקה הוא בצמור גפן שאינו מקבל טומאה וכמבואר בגמ' (ז, ב) ובשו"ע (סקצ"ו ס"ו), וגם צמר סתם אינו מקבל שום טומאה (גם לא טומאת נגעים) עד שיהא טווי, וגם

יש לומר שמכל מקום חלוקים הם, דלפי שאר הטעמים מצד הסברא עצמה יש לומר מדאורייתא שהרגישה ולא אדעתה, אלא שישנו בירור מבחוץ שבגלל החזקה נוקטים שהדם הגיע עכשיו ושוב אי אפשר לומר שהרגישה ולא אדעתה כיון שהוא זמן קצר. אבל עצם החשש (מצד עצמו) הוא חשש דאורייתא. משא"כ להאי טעמא דשמאי דס"ל שעצם החשש הוא רק מדרבנן ומדאורייתא לא קיים עצם החשש. ועצ"ע.

בגדי פשתן שבשו"ע שם אינם מקבלים טומאה אלא א"כ יש בהם ג' על ג' כמבואר בקו"א], ומהא דהיא טמאה ע"כ שבבדיקה הוי איסור דאורייתא שבזה טמאה ואין בזה נפק"מ אם הדבר שעליו מוצאים אותו מקבל טומאה.

אבל במהדו"ב (הג"ה הב'), לפי האופן שכתב שם אדה"ז שבמוצאה בכותלי בית הרחם אינה אלא טומאת כתמים, כתב אדה"ז "והבודקת בדבר שאינו מקבל טומאה, או לשאר פוסקים בצבעונים נמי טמאה, משום שכבר ה' על בשרה מבפנים". והובא בהגהת מהרי"ל לשו"ע סק"ג. וראה מה שנתבאר לעיל ביאור הצ"ע של הצ"צ מהו מסקנת אדה"ז (ולעיל הובא דעת הצ"צ עצמו (שו"ת יו"ד סצ"ט ס"ח) שיש לומר שאם מוצאה הדם בקנוח אז טמאה מדרבנן גם בדבר המקבל טומאה כי חכמים לא הקילו אלא בכתמים ולא בקנוח ובדיקה, עיי"ש).

וצריך עיון קצת, דרואים דפשיטא לי' לאדה"ז (הן בקו"א והן בהג"ה למהדו"ב) דאף הבודקת בפנים טמאה אפי' בדבר שאינו מקבל טומאה, ולזה בקו"א הוכיח מזה שהאשה טמאה מדאורייתא, ובהג"ה למהדו"ב כתב להיפך ממש, שהאשה טמאה טומאת כתמים גם במוצאה על דבר שאינו מקבל טומאה. אבל בגוף המהדו"ב, כתב אדה"ז שבמוצאה בכותלי בית הרחם הדם אינו מן המקור. ואף שלכאורה פשוט שכוונתו שאף שהאשה טהורה מדין נדה אבל מכל מקום טמאה מדין כתם. מכל מקום לא כתב לנו שכבר חידש דין זה שכתב בהג"ה הב' שהאשה טמאה מדין כתם תמיד גם בבדיקה בדבר שאינו מקבל טומאה. ויש לעיין, האם שתיקתו הוי ראי' שזה אכן כן, ולפי זה יצא שמה שפשוט לאדה"ז בקו"א עד שהוכיח מכח זה אינו לדעת אדה"ז במהדו"ב, או שעל כרחק שמה שסתם לן במהדו"ב פירש בהג"ה, וכוונת המהדו"ב הוא ג"כ כמ"ש בהג"ה, וזה שלא פירש הוא כיון שהוא רק פרט צדדי, ולא ה' נחוץ לו לבאר פרט שאינו עיקרי במהלך הדברים במהדו"ב.

שיטות הראשונים:

דעת רש"י: לעיל הובא מש"כ רש"י בביאור טעמא דשמאי שאשה מרגשת, ומבואר לעיל שאדה"ז הוכיח מכאן שרש"י ס"ל שחזקת הדם שבא בהרגשה. והצ"צ לפעמים לומד בדעת רש"י שס"ל שאשה מרגשת הוא טעם בפנ"ע ולפי זה קיימא הראי' מרש"י, ולפעמים לומד בדעת רש"י (לתרץ קושיית התוס') שטעמא דאשה מרגשת הוא רק בצירוף טעמא דחזקה, ובזה פעם כתב שלפ"ז אין הוכחה מרש"י דיש לומר שאומרים שטענתה בבדיקת עד רק להקל שלא לטמאת למפרע בצירוף החזקה ולא להחמיר, ופעם כתב דמ"מ ישנו חזקה דאפי' אם הוא רק טעם שלא לעשות סייג בקדשים, מכל מקום גם להקל שלא לעשות סייג צריכים חזקה אלימתא.

דעת הרמב"ם: כתב הרמב"ם (פ"ט ה"א) "ואם לא הרגישה ובדקה ומצאה הדם לפנים בפרוזדור ה"ז בחזקת שבא בהרגשה כמו שביארנו". ובמה שכתב הרמב"ם 'כמו שביארנו' – פירשו בכו"פ (סק"א) ואדה"ז (בקו"א סק"ב) שהכוונה למה שכתב (פ"ה ה"ה) "ודם הנמצא בפרוזדור, אם נמצא מן הלול ולפנים הרי זה טמא שחזקתו מן החדר, וחייבין עליו על ביאת מקדש ושורפין עליו תרומה וקדשים", ומדשורפין עליו תרומה וקדשים על כרחך שחזקתו בהרגשה [אלא דבכו"פ כתב בדעת הרמב"ם דהוי ספק דאורייתא ולעיל נתבאר כבר שהקשו עליו].

אבל במהדו"ב ביאר אדה"ז כוונת הרמב"ם באופן אחר לגמרי, דלשון הרמב"ם (פ"ט ט) הוא "אין האשה מתטמאה כו' עד שתרגיש ותראה דם ויצא בבשרה כמו שבארנו, ותהי' טמאה מעת שתראה", ואדה"ז דייק דמזה שכתב 'שתרגיש ותראה' וכן מזה שכתב שהיא טמאה 'מעת שתראה' (והרי היא טמאה מעת שיוצא מהמקור למרות שעדיין הדם בבשרה, והרי זה קודם שהיא רואה את הדם), מובן דפירוש רא' כאן אינו ראיית העין על העד שבדקה בו, אלא ראיית הלב או עין השכל והמחשבת והדעת שהיא מרגשת ויודע בשינוי הגוף, וא"כ גם פירוש "שתרגיש ותראה" הכוונה בזה הוא שהרגשה וראי' חדא מילתא היא. ואדה"ז מבאר שהרגשה זו אינה שהדם שותת מן הגוף, כמו הרגשה שהדם יוצא מן המכה, אלא הרגשת בשינוי הגוף, וע"ד הרגשת ש"ז או מי רגלים.

ולפי זה אין הרגשה 'תנאי' בראיית הדם, היינו שאם האשה רואה בהרגשה אז דוקא היא טמאה, ואם היא רואה בלי הרגשה אז אע"פ שהדם יוצא מן המקור היא טהורה, אלא שהרגשה וראי' חדא מילתא היא, וכל שראתה דם, אז מזה עצמו שלא הרגישה, אז זה הוי הוכחה שהדם אינו מן המקור, אלא הוא דם עלי' או דם צדדים, אלא אם כן מחמת בירורים אחרים נחליט שהדם הוא מן המקור, ואז נאמר שע"כ שהרגישה, אלא שהרגישה ולא אדעתה [והשינויים בזה מתי הוא בודאי מן המקור, ומתי הוא בספק אלא שאי אפשר להכריע מחמת שלא הרגישה כיון שיש גם בירורים אחרים ולכן נשאר בספק, והשינויים בזה בין מהדו"ב להג"ה, נתבארו קצת לעיל בדין נמצא בכותלי בית הרחם וקצת יתבארו לקמן בדין הקנות. אבל לכל האופנים אין מציאות כזאת שעל הצד שהדם הוא מן המקור נטהר כיון שלא הרגישה].

ולפי זה משתנה גם פירוש מה שכתב הרמב"ם בסוף דבריו 'ואם לא הרגישה ובדקה ומצאה הדם לפנים בפרוזדור ה"ז בחזקת שבא בהרגשה כמו שביארנו', דאדה"ז הקשה על פירוש הכו"פ (ופירושו בקו"א) דהכוונה לפ"ה ה"ה וכמו שנתבאר לעיל, והקשה אדה"ז דאין בזה די באר כיון דלא הזכיר שם כלל זכר הרגשה, ופירש אדה"ז (בהג"ה ס"א) דהכוונה הוא לזה שכתב בריש פ"ה שהאשה טמאה כשהדם נעקר מן הרחם לבד, אף שלא שתת ואין העד מגיע לשם, וא"כ

איך היא יודעת שהדם ה' שם שתה' טמאה, אלא שמכאן ראי' שדם יוצא תמיד בהרגשה, והרגשה ביציאת הדם⁶¹.

ואדה"ז כתב (קרוב לסוף ההג"ה למהדר"ב) "להרמב"ם [הרגשה] לאו גזירת הכתוב חדשה היא, אלא משום דמסתמא לא אתא מן המקור". וכן כתב בצ"צ (פס"ד ולא, ב ס"ט) "עכ"פ תוכן דבריו, דהרגשה אינה גזירת הכתוב, רק בירור שהדם בא מהמקור. והיכא שיש רוב וכה"ג שבא מהמקור, אמרינן ארגישה ולא אדעתה אף מדאורייתא".

ולעיל (רכח, ב) כתב הצ"צ שסברא זו כתב ג"כ בסד"ט (סק"צ סקצ"ג) ובשאלת השואל (הוא השל"ה) בשו"ת מהר"ם מלובלין (פ"ב), שהא דבעי הרגשה אינה גזירת הכתוב אלא שהוא בירור שהדם הוא מן המקור. אלא שלכאורה כוונת הצ"צ הוא בכללות הסברא, אבל לא שאומרים אותו דבר ממש, שהם פירשו לפי סברא זו שהרגשה אינו רק בירור, שהכוונה בהא דבעינן הרגשה הוא, שהלימוד דשמואל הוא שצריך לדעת באופן ודאי שהדם הגיע מן המקור, אבל כל שיש אפשריות שהדם הגיע מעלמא, אף דהמקום שמצאה שם הדם ה' בחזקת בדוק האשה טהורה. אבל אדה"ז לא ס"ל כן [וכדמוכח מהא דבעי לתרץ אמאי טהורה האשה שישבה על קרקע עולם במימרא דשמואל, ולדעתם בזה לפי סברא זו נשנה גזירת הכתוב שבאופן זה טהורה מחמת שיש צד שהדם הגיע מעלמא], ולכאורה צריכים לומר ששמואל קמ"ל זה גופא שהאופן שהדם מגיע הוא בהרגשה ואם לא הרגישה אז זה עצמו ראי' שהדם אינו מן המקור אלא מן העלי' או מן הצדדים [אלא שלמהדו"ב עצמו הראי' היא תמיד במוצאת בקרקע עולם, ולמסקנת ההג"ה ראי' זו היא דוקא במקרה שבדקה את עצמה ולאחר זמן קצר ראתה בקרקע עולם באופן שאי אפשר לומר שהרגישה ולא אדעתה, ואז מועיל הוכחה זו לטרה].

דעת הרשב"א והריטב"א: הרשב"א במשמרת הבית (ב"ז ש"ד. יח, ב ד"ה עוד שם איתמר בדקה) כתב דאשה שבדקה בעד הבדוק שטמאה נדה "דודאי מגופה אתא ובהרגשה, אלא דקא סברא הרגשת עד היא כדאיתא בפרק הרואה". ועד"ז כתב בחידושו (ג, א ד"ה ואי בעית אימא) בדעת שמאי (הראי' ממשמרת הבית הביא בסד"ט סקפ"ג סק"ב וסק"צ סק"ג וסקס"ז, ואדה"ז בקו"א סקפ"ג סק"ב, והראי' מחידושי הרשב"א מביא הצ"צ בפס"ד רכא, ד ורכו, ד). וכ"כ הריטב"א בחידושו (שם ד"ה הואיל ואשה מרגשת), והכוונה לגמ' (נו, ב) שאפשר להחליף הרגשה בהרגשת עד.

אלא שכתב הסד"ט (סק"צ סקס"ט) "מדכתב בפשיטות כדאיתא בפרק הרואה משמע דס"ל דכן הפירוש בסוגיא שם" (וכפי שנתבאר לעיל שמסקנת הסד"ט ללמוד

61. כן נראה לי בכוונת אדה"ז, אבל מהדיר שו"ע החדש פירש שכוונת אדה"ז לפרש את כמו שבארנו הראשון. ובכל אופן צע"ק דלכאורה ב' הפעמים שכתב הרמב"ם כמו שביארנו, כוונתו לאותו מקום (לכא'ו גם לפי פירוש המהדיר).

שבסוגיא מדובר כשהיא אומרת שלא הרגישה). אבל מדברי אדה"ז והצ"צ נראה רק שהרשב"א לומד סברא זו מהסוגיא שם, אבל לא שפירש כן הסוגיא.

וזה שהרשב"א סובר שחזקת הדם שבא בהרגשה, לכאן מפורש כן בחידושו (ב, ב – שכנראה לא היו לפני אדה"ז) שכתב בטעמא דשמאי שאשה מרגשת דס"ל "דלעולם אין אורח בא אלא בהרגשה".

אלא שיש להעיר, שאדה"ז ביאר שגם שאר התירוצים בגמ' מודים לזה שחזקת הדם בא בהרגשה, אלא שסוברים שיכול להיות שהרגישה ולא אדעתה. וברשב"א ביאר בטעם תי' הראשון שסובר שהאשה טהורה משום חזקת טהרה, שגם טעם זה ס"ל שאשה מרגשת בד"כ, וחולקים דטעמא דמרגשת ס"ל (כנ"ל) "דלעולם אין אורח בא אלא בהרגשה", וטעם דחזקה ס"ל "דרכן לראות בהרגשה". היינו דחולקים בכמה קשורה הראי' עם הרגשה.

וראה דברי אדה"ז (בסקפ"ז קו"א סק"י) שלפי אופן אחד כתב בדעת הרשב"א (בתורה הבית) שס"ל כדעת התוס' שאין אומרים שחזקת הדם שבא בהרגשה. ולפי אופן זה כתב דמש"כ במשמרת הבית "י"ל שאינו הרשב"א, וכדמוכח בדוכתי טובא".

ובמהדו"ב כתב אדה"ז שאין כוונת הרשב"א (בחידושיה) שזהו עיקר טעם הטומאה מכאן ולהבא, שלעולם לא כתבו טעם זה אלא לפרש טעמא דשמאי בלמפרע, ועיקר טעם הטומאה הוא בגלל שאומרים שהרגישה ולא אדעתה (והוכיח את זה מסוגיא דזו, א, נתבאר לעיל במקומו). והא דמכל מקום בדקה קרקע עולם טהורה, ואין אומרים שהרגישה ולא אדעתה, ראה מה שנתבאר לקמן בדן הקנוח.

[והנה בצ"צ (שו"ת יו"ד סצ"ח ס"א) כתב, דכיון דהרשב"א כתב בטעמא דהיתרא דכתמים שהוא בגלל שבאו בלי הרגשה, א"כ ע"כ צ"ל שאינו סובר שחזקת הדם שבא בהרגשה. ויש לעיין איך יפרנס הא דמפורש ברשב"א שאשה שבדקה טמאה מדאורייתא כי אמרינן שהרגישה וטעתה בהרגשת עד].

דעת התוס', שה"ת ותה"ד: בתוס' (ג, א ד"ה מרגשת בסופו) כתבו "שמאי אית ליה דלעולם אשה מרגשת ואינה חוששת בהרגשת עד ושמש כמו שאינה חוששת בהרגשת מי רגלים". ופשטות דברי התוס' משמע שאי אפשר לטעות בהרגשות אלו כלל.

ואדה"ז ס"ל (קו"א סק"ב) דכוונת התוס' אינו שאין טעות כזה כלל, אלא שס"ל דאינו חזקה ודאית שאפשר לתלות ע"ז להקל למפרע (וכמ"ש לעיל בדעת רש"י), אבל לחומרא מודו, והיינו דהוי ספק הרגשה. ואדה"ז הביא כמה ראיות לדבר: (א) בר"ן (ג, א ד"ה ואי בעית אימא) כתב בשם התוס' "הקשו בתוס', ואם בדקה עכשיו ומצאה טמא מאי איכא למימר, והרי לא הרגישה. וכת' תלינן לקולא ואמרינן דבשעת בדיקה ראתה והרגישה וכסבורה הרגשת עד היא כדאמרינן לקמן בפ' הרואה, אם כן שמשה אתמול נמי נימא כו". ורואים דעיקר קושיית התוס' הוא רק שאי אפשר לתלות

להקל בגלל זה, אבל לא שפליגי על עצם הטעות⁶². (ב) בסה״ת (פצ״ב) כתב ״אשה שיש לה מכה כו׳ אם בודקת עצמה באותו מקום ומצאה דם או אם מרגשת כו׳ טמא״, ומבואר דגם בבדיקה בלא הרגשה טמאה. ונודע שתרם תרומת מדותיו של רבו ר״י בעל התוס׳.

וישׁ להעיר שהכו״פ (הובא לעיל ״דאי׳ מסוגיא נז, ב׳) הוכיח מדברי התוס׳ (נז, ב ד״ה אימור) שס״ל להחמיר שהרגישה בהרגשת עד וכו׳ גם בלא הרגישה. וראה לעיל שאולי כן הוא דעת אדה״ז בשיטת התוס׳ במהדו״ב (על גליון הקו״א סק״ב). ולעיל שם שבסד״ט דחה הוכחתו.

וכותב אדה״ז, שעל תוס׳ זה סמך מהרא״י (תה״ד פסקים סמ״ז. הובא בב״י סקפ״ז) שכתב שאשה שרואה מחמת תשמיש רואה בלי הרגשה, ומ״מ חשיב ל׳ ספיקא דאורייתא. ונתבאר לעיל שמאן דס״ל דהוי ספק הרגשה יש קולא וחומרא [ולכן לדעת אדה״ז (סקפ״ז סקל״ג) נחלק השו״ע (סקפ״ז ס״ז) על תה״ד ומקילים יותר ממנו, דלדידן בלא הרגישה ויש מקום לתלות במכה תולין יותר מתה״ד]. אבל בצ״צ (פס״ד סקפ״ג ס״א. ס״ח. רכז, ב) כתב ד״לולי דברי רבינו ז״ל, אפשר לומר דמ״ש מהרא״י דהוי ספיקא דאורייתא, היינו משום שמא מהצדדים. אבל אם מן המקור הוא ה״ל ודאי טמאה דאמרינן דודאי הרגישה, רק דכסבורה הרגשת שמש״. וכן לעיל הובא דבכו״פ וסד״ט הביאו את דעת התה״ד ביחד עם דעת הרמב״ם ולא חילקו בין זה לזה.

אבל במהדו״ב (בגליון על מש״כ בפנים סק״ג ובגליון על מש״כ בריש קו״א סק״ב) ס״ל דדעת התוס׳ הנ״ל (ג, א) הוא כפשטות משמעו, שאינה טועה כלל (וכ״כ בצ״צ שו״ת יו״ד סצ״ח ס״ה ״ושמאי אינו חושש כלל לטעות כמ״ש התוס׳״). והא דטמאה מדאורייתא הוא כי תוס׳ ס״ל דלמסק׳ הגמ׳ לא ס״ל כשמואל ולא בעינן הרגשה וטמאה מדאורייתא בלי הרגשה (והראיות מהגמ׳ דמשמע כן הובאו לעיל). וכן ס״ל לסה״ת שלא הביא כלל דברי שמואל בספרו.

ומה דמשמע מהתוס׳ בפ״ח שאומרים הרגשות אלו לחומרא (וכנ״ל ב״דאי׳ מסוגיא נז, ב׳), וכן הא דכתב הר״ן בשם התוס׳ (כנ״ל) דמשמע שרק לקולא לא תולין אבל לחומרא תולין, הם תוס׳ אחרים, ופליגי התוס׳ דפ״ק עם התוס׳ דריש פ״ח.

ובזה יישב אדה״ז דברי תה״ד, שלעיל הובא שכתב שאשה שרואה מחמת תשמיש בלי הרגשה הוה ל׳ ספיקא דאורייתא, היינו שגם בלי הרגישה אומרים שהרגישה ולא אדעתה, ובתה״ד (סרמ״ו) כתב שאשה שמרגשת שנפתח מקורה

62. אבל בצ״צ (פס״ד סקפ״ג רכו, ג) ביאר דברי הר״ן באופן אחר, דהא דחוששים לטעות הוא רק להקל ולא להחמיר, דלהקל יש לנו חזקת טהרה, אבל להחמיר, אדרבה, עומד נגדו חזקת טהרה לטהר, ולכן כל ההו״א שנחשוב שהיא הרגישה בשעת הבדיקה הוא רק לתלות להקל, שאם נאמר שהרגישה עכשיו יהי אפשר להקל לענין למפרע, אבל לא שיש סברא להחמיר בבדקה ומצאה דם לטמאותה מדאורייתא.

להוציא דם אפי' אם לא מצאה כלום טמאה, והוכיח את זה מדברי הגמ', שבגמ' מבואר שאשה שהרגישה ורק אחר כך מצאה דם צריכה להביא קרבן (עיי"ש) דהוכחתו הוא דע"כ דאינו מביא משום הדם שהרי בלא הרגישה אינה מביאה ועל כרחק שכל הסיבה שמביאה קרבן הוא בגלל ההרגשה עצמה).

[אולי אפשר לומר שכוונת אדה"ז בסתירת דברי תה"ד הוא, דבמהדו"ב זו חוזר אדה"ז ממה שנתבאר בקו"א שפירוש הגמ' הוא שהרגישה ממש ואומרים שטעתה בהרגשת עד וכיו"ב, ואנן סבירא לן גם להיפך שמתי שלא הרגישה ובדקה וכיו"ב אומרים אנו שבאמת הרגישה אלא שהיא חושבת שהרגישה הרגשת עד, וכאן חוזר אדה"ז מזה, וס"ל ע"ד שנתבאר לעיל מכו"פ שאפשר ללמוד הגמ' רק בא' מב' אופנים, ואם נלמוד שפירוש הגמרא הוא שהרגישה ממש ואפי' אז תולים לומר שלא הרגישה, אז באמת אם לא הרגישה אין אומרים שטעתה לחומרא, ולאידך אם סוברים שטעתה לחומרא על כרחק שכן מפרשים את הגמ' עצמה, שכוונת הגמ' הוא שהיא חושבת שלא הרגישה אלא שאנו אומרים שבאמת הרגישה וטעתה בהרגשת עד, וזהו הסתירה בתה"ד, שבפסקים סמ"ז סובר שאף שלא הרגישה אומרים להחמיר שהרגישה וטעתה בהרגשת שמש, וא"כ ע"כ שפירש את דברי הגמ' שלא הרגישה ואמרינן טעתה לחומרא, אבל בתה"ד (סרמ"ח) מוכח שפירש דברי הגמ' שהיא הרגישה ממש, ולפי זה אין אומרים שהיא טועה לחומרא. כן נראה לי בדרך אפשר. וראה בקו"א עצמו שאדה"ז דייק שאין זה פירוש הגמ' מרש"י ורמב"ם, ודלא כמ"ש הצ"צ כמ"פ שעצם דברי הגמ' אין משמעם כך. וראה לקמן שלכאורה מהלך זה נסתר ממש"כ התה"ד בעצמו בתשובה לפרש דבריו שבפסקים שנדפס בלקט יושר].

ותי' אדה"ז, שמה שכתב בפסקים נתכוין⁶³ לתוס' דפ"ח [שמפרשים הסוגיא שהיא אומרת שלא הרגישה], ובתה"ד נמשך אחר התוס' דרפ"ק [שסוברים שאין אומרים שהיא טעתה, וכוונת הסוגיא שם הוא שהיא חושבת שהרגישה ואז אומרים שהיא טועה].

והנה בלקט יושר (חיו"ד עמ' יט. במהדורת מ"י הל' נדה אות ד') הובאה התשובה הנ"ל דהוי ספיקא דאורייתא, ובהמשך לזה מביא עוד תשובה, ובתוך דבריו כותב: "דקאמר לעולם דארגשה ואפילו הכי לאחר זמן ספק דתלינן בהרגשת שמש, וכן בעגול טהור לגמרי דתלינן בהרגשת עד, א"כ אפילו לא ארגשה, מספקינא לחומרא, ותלינן דילמא ארגשה מן המקור והרגשת העד בטיל לה הרגשת המקור. וכן כתב רמב"ם פרק ט' בתחילתו דאם בדקה ולא הרגישה אמרינן דבחזקת הרגשה היא". ורואים כאן מצד אחד שס"ל דהוי רק ספק (וכדברי אדה"ז), וזה הוי לכאוי שלא

63. קצ"ע כוונתו הק', דהרי שם לא כתב דין זה בשם התוס'. ואולי הכוונה שכיון שהתה"ד תמיד סומך על דברי התוס', ושדבריו שם הם על פי דברי תוס' אלו.

כמ"ש הצ"צ⁶⁴, אבל מצד שני משמע שדבריו הם בהמשך לדברי הרמב"ם ומשמע שאין מח' ביניהם (וכמ"ש בכו"פ וסד"ט הובאו לעיל). ואולי אפשר לומר גם בזה לשיטת אדה"ז שמח' ביניהם⁶⁵, שכוונתו רק להביא סיוע לדבריו מדברי הרמב"ם, ומכל מקום נפק"מ גדולה ביניהם, דלהרמב"ם הוא ודאי טמא, משא"כ לתה"ד הוא רק ספיקו טמא. [גם יש לדייק מזה איך שלמדו את הגמ' בנוז, ב, וביארתי דבר זה לעיל. ולאידך, אם מזה מוכח לכאורה שאין הכוונה של תה"ד כפירוש שכתבתי בדברי אדה"ז במהדו"ב, דהרי ברור בדבריו (בלקט יושר שהם ביאור דבריו שבפסקים) שבדברי הגמ' למד שמדובר שהרגישה ממש אלא שאנן אמרינן שטעתה, אלא שמזה למד גם למקרה שלא הרגישה שיש לומר טעות להיפך, וזה שלא כמ"ש לעיל בדברי אדה"ז במהדו"ב שבפסקים מפרש הסוגיא שלא הרגישה].

וראה בצ"צ (פס"ד סקפ"ג ס"ג-ה) שהאריך שאפ"י אם אין ראי' מתוס' לדעת שמאי (עיי"ש שהאריך בזה וקצתו הובא לעיל ב'ראי' משמאי') מכל מקום מהלל שחושש למ"ר אפשר ללמוד גם שבבדקה את עצמה בבדיקת עד שיש לחשוש שהרגישה וטעתה. ועיי"ש שקו"ט אם אפשר לומר לדעת התוס' שודאי הרגישה או שהווי רק ספק (וכמ"ש אדה"ז), ומסקנתו דלדעת התוס' הוא רק ספק. ולקמן (רכו, ב) משמע מסקנתו דהתוס' פליגי על סברא זו לגמרי.

דעת מהר"ם: ראה מה שנתבאר לעיל (ב'ראי' ממהר"ם) דלדעת הכו"פ והצ"צ מהר"ם ס"ל דכשמצאה דם ולא הרגישה אין אומרים שטעתה וכו' ואינה טמאה אלא מדרבנן, ולדעת הסד"ט אין ראי' מדברי מהר"ם לומר דס"ל כן (וא"כ מסתמא סובר כרוב הפוסקים), ולדעת אדה"ז מדברי מהר"ם מוכח דס"ל כהרמב"ם וכו' שחזקת הדם שבא בהרגשה.

מתי אומרים שטעתה בהרגשה:

לעיל הוסבר שדעת הרמב"ם הוא שאשה שמצאת דם בבדיקה טמאה מדאורייתא דאומרים שהרגישה וטעתה בהרגשת עד. גם נתבאר שלדעת הרמב"ם הרגשה הווי הרגשת יציאת הדם מחוץ להמקור, ולדעת הר"ן הרגשת בית החיצון נק' הרגשה.

64. שוב עיינתי, דיש לפרש דבריו אף שלא ממש כמ"ש הצ"צ בכוונתו (דהווי ספק מן המקור ספק מן הצדדין), מכל מקום שבעיקר הדברים אפשר לפרש כשיטת הצ"צ דאין כוונת תה"ד דהווי ספק טמא אלא ודאי טמא, דהרי גם בתחילת התשובה כותב דגמ' מבואר דבהרגישה ממש הווי ספק דאורייתא, ושם נראה שהכוונה כי נוקט את הגמ' בנוז, ב ששם מדובר בנמצא אחר זמן, וא"כ י"ל שגם כוונתו בהמשך הוא שגם בדלא הרגישה הווי ספק במקרה כזה שנמצא אחר זמן, אבל לעולם בבדיקה הווי ודאי דאורייתא גם לדבריו. ועצ"ע.

65. וראה לעיל שכן העירו גם מהר"ם בנעט ור' צדוק הכהן בתפארת צבי.

והנה לשון הרמב"ם כשאומר דין זה (פ"ט ה"א, הובא לעיל) הוא "ואם לא הרגישה ובדקה ומצאה הדם לפנים בפרוזדור ה"ז בחזקת שבא בהרגשה". ויש לעיין אמאי דייק הרמב"ם לכתוב שבדקה 'לפנים בפרוזדור', דיש לומר הכוונה בב' אופנים: א) הא דאפשר לטעות ולתלות בהרגשה בצער העד, הוא רק אם בדקה בעומק לפנים, דקרוב הדבר לטעות מפרוזדור למקור, אבל אם קנחה את עצמה למטה מזה א"א לטעות, וע"כ שהדם הגיע בלי הרגשה⁶⁶ וטהורה מדאורייתא (אלא שטמאה מדרבנן טומאת כתמים כמבואר בשו"ע אדה"ז סק"צ סק"א).

ב) דעת הרמב"ם (נתבאר באריכות לעיל) שכל דם הנמצא מן הלול ולחוץ אפי' בכותלי בית הרחם הוי רק ספק מן המקור ולא ודאי מן המקור. וא"כ אם לא בדקה 'לפנים בפרוזדור', אלא למטה מזה, למרות שעל הצד שהדם הגיע מהמקור נאמר שהגיע גם בהרגשה וטעות לתלות בהרגשת עד גם שם (ובזה עצמו יש לומר בב' אופנים, וכדלקמן), מכל מקום אי אפשר לומר שהיא ודאי טמאה כיון שספק שהדם לא הגיע מהמקור. והרמב"ם כתב דוקא באופן זה כי רוצה להביא ראי' לדין זה שדם הנמצא חזקתו בהרגשה ממשנה דיז, ב, שטמאה מדאורייתא (וכפי שנתבאר לעיל בארוכה), וזהו גם כן מה שמסיים הרמב"ם 'כמו שביארנו' וכפי שנתבאר לעיל.

ותחילה נקט אדה"ז (קו"א סק"ב) שכוונת הרמב"ם הוא כאופן הא', ויישב בזה לשון המשנה, דהנה במשנה (יד, א) איתא "נמצא על שלה אותים טמאין וחייבין בקרבן. נמצא על שלה לאחר זמן טמאין מספק ופטורים מן הקרבן". ופשטות משמעות הלשון הוא שבנמצא הדם לאחר זמן גם האשה טמאה רק מספק. וצ"ב, דבשלמא הא דהאיש טמא מספק, הוא דילמא הדם הגיע אחרי תשמיש, אבל האשה אמאי טמאה רק מספק, הא ודאי שהדם הגיע מגופה.

ואם נאמר דהא דאשה טועה בהרגשה הוא רק אם בדקה בעומק לפנים, אתי שפיר דברי המשנה. דהנה בגמ' (יד, ב) מבואר דהרישא דהאשה טמאה ודאי מדובר כשהי' קנוח ולא בדיקה. וא"כ יש לומר שגם בסיפא איירי שהאשה קינחה עצמה ולא בדקה את עצמה. וא"כ, שהאשה רק קינחה עצמה אבל לא בדקה בעומק בפנים, א"כ אי אפשר לטמאת מכח שהרגישה, דבקינוח אי אפשר שתטעה בהרגשה, וא"כ ליכא לטמאתה מדאורייתא מכח מה שראתה עכשיו, אלא שאפשר שטעתה בשעת תשמיש והרגישה אז, ובזה אומרים שזה שהדם הי' בשעת תשמיש הוא רק ספק⁶⁷.

66. למהדו"ק שלא אומרים שהרגישה ולאו אדעתה.

67. וראה עד"ז בתורע"א למשניות, אלא שהוא הוסיף שגם מה שטמאה מדרבנן (אפי' בלא הרגשה, דבזה לכאורה ודאי טמאה, מכל מקום) אפשר לקרות לו ספק, דהוא מטומאת כתם שהוא ספק טמא. ובהג"ה למהדו"ב סובר אדה"ז שהאשה טמאה נדה (מספק) גם בלי לומר שטעתה. ואדה"ז ביאר שם הא דהאשה טמאה רק מספק, כיון שלהרמב"ם כל שמצאה דם (שלא בעומק לפנים, והרי כאן לפי מש"כ בקו"א מדובר בקנוח) הוי בספק מן העלי'.

וכל זה הוא להרמב"ם, אבל הר"ן שסובר (לפי דברי אדה"ז במהדו"ק, וראה לעיל שבהג"ה על הגליון כאן (שהוא מהדו"ב) חזר אדה"ז מפירוש זה בהר"ן) שהרגשת זיבת דבר לח בבית החיצון הוי הרגשה, הנה בקנוח שמקנחת קצת בפנים (וע"ד הקנוח שמוזכר כאן במשנה יד, א ברישא, וכפי שמוכיח אדה"ז עיי"ש) ודאי שאפשר לטעות ולתלות שהרגישה בקנוח ולא בהרגשת הדם וטועה ולעולם טמאה. אבל אם קנחה בחוץ ממש אפשר דגם להר"ן אינה טועה בכך וא"כ בקנוח שהוא בחוץ לגמרי ולא נכנסה כלל בפנים אינה טמאה אלא מדרבנן. וראה הערה דאולי מסקנת דברי אדה"ז אינה כן⁶⁸.

ואדה"ז הקשה מהגמ' (ס, ב), דאיתא שם: "כבר פדא דאמר כל שבעלה בחטאת, טהרותיה טמאות. בעלה באשם תלוי, טהרותיה תלויות. בעלה פטור, טהרותיה טהורות". והכוונה דבבדקה ומצאה דם אותיום אז טהרות' טמאות, מצאה לאחר זמן תלויות, לאחר אחר זמן טהרות' טהורות.

וצ"ב בדברי בר פדא, דאמאי טמאה למפרע, והא לא הרגישה בדם. ובדברי התוס' שטמאה ודאי רק אם הרגישה ממש, הקשה אדה"ז, הרי כאן על כרחך שהרגישה עכשיו, וא"כ אמאי טמאה למפרע. ואדה"ז נשאר בצ"ע (דממ"נ, אם הרגישה לפני"ז א"כ טמאה ודאי מאז, ואם הרגישה רק עכשיו, א"כ אמאי שורפת קדשים שעשתה לפני שהרגישה). ובדעת הרמב"ם, כותב אדה"ז דע"כ דלא כפי שנתבאר לעיל, שהאשה טועה רק כשבדקה בפנים, אלא האשה טועה אפי' בקינוח בחוץ, דמשהעד עומד בצד המשקוף ואינה מחוסר הבאה כלל אפי' משהו היא נוגעת בבשרה וטעתה ולעולם הרגישה אז, ולכן הטהרות שעשתה תוך שיעור וסת טמאות.

וכתב אדה"ז שקשה לטעות כזה הרבה מקנוח לפתיחת המקור, ולכן חידש אדה"ז, שלעולם הרגשת זיבת דבר לח בבית החיצון מבחוץ נק' הרגשה, וא"כ מקום שהאשה מקנחת בו לפני שבודקת בגמ' דבר פדא הוא הוא מקום הרגשה, ושפיר שייך שתטעה מקינוח לבדיקה, וצ"ע (פרט זה, היינו החזרה איפה היא מקום ההרגשה, נתבאר בארוכה לעיל). וא"כ יוצא שמסקנת אדה"ז **במצאות**, הוא כמו סברתו הראשונה, דאינה תולה מחוץ לפנים, אלא שחזר בו בהדין איפה הוא מקום ההרגשה.

68. כמ"ש תחילה נראה לי שהוא פירוש דברי אדה"ז, והחזרה שמבואר שם הוא רק בפי' המשנה יד, א, דכיון שמדובר שם שנכנסה לפנים א"כ היא טועה בזה, אבל לכאורה לא חזר בו מהסברא דאם מקנחת בחוץ אפשר שאינה טועה. ובהו יומתק גם הא דבסוף דבריו כשאדה"ז חוזר מדבריו בדעת הרמב"ם מחדש שגם הרגשה שבחוץ ממש נק' הרגשה, ואם הסברא שמחוץ טועה בזיבת דבר לח בכותלי בית הרחם אמאי צריך לחדש שגם הרגשת העובי בחוץ נק' הרגשה. אבל אולי כוונת אדה"ז לחזור לגמרי, דמן הסברא עצמה לא הי' מחלק כן לומר שאינה טועה מחוץ לפנים, ואומר כן רק כיון שמכח זה יתורץ פשטות המשנה

ולפי זה (הן לפי הסברא דטועה מחוץ לפנים והן לפי החזרה דמקום ההרגשה הוא גם בחוץ) אזדא הביאור במשנה הנ"ל (ולעולם האשה טמאה ודאי מדאורייתא, והספק הוא רק על האיש, או שהאשה טמאה מזמן תשמיש עד זמן שמצאת דם הוא רק מספק). ולפי זה הא דהרמב"ם אומר בפ"ט הא דהאשה טמאה בבודקת לפנים בפרוזדור, ע"כ הוא כאופן הב' שנתבאר לעיל, שרק בזה טמאה ודאי, דרק בזה ודאי שהדם הוא מן המקור ולא מן העלי'.

ובצ"צ (שו"ת יר"ד סצ"ח ס"ט) כתב להקל בקינחה את עצמה, דאף שאפשר לטעות בזה בזיבת דבר לח, "דאין לנקוט כל החומרות יחד, לתפוס החומרא דהרגשת זיבת דבר לח נק' הרגשה שרוב האחרונים לא ס"ל כן, ולהחמיר עוד דאפי' לא הרגישה זיבת דבר לח ג"כ אמרינן ארגישה וכסבורה הרגשת קינוח העד הוא, דכולי האי ודאי אין להחמיר" (והצ"צ לשיטתו שאינו נוקט זה לודאי שאשה טועה בהרגשה).

והנה במהדו"ב סובר אדה"ז בדעת אלו המצריכים הרגשה שהם ס"ל שאומרים שהאשה הרגישה ולא אדעתה. ובסוף הג"ה הב' למהדו"ב הוכיח אדה"ז מזה שרש"י, רשב"ץ ותוס' מטמאים את האשה במצאה דם בכותלי בית הרחם. ולכאורה מבואר מזה שס"ל לאדה"ז שלמסק' אין אומרים טעתה בהרגשה רק בבדקה בעומק. דאי לא הכי אפשר לומר שהם ס"ל שהאשה טעתה בהרגשת עד. אמנם יש לומר שזה מתאים לעוד שינוי במהדו"ב, דהרי כאן כתב אדה"ז שזה דוחק שאפשר לטעות מחוץ לפנים ולכן מסקנתו דהרגשה הוי גם בחוץ (כנ"ל), אבל במהדו"ב (בהג"ה הא') ס"ל שהרגשה הוא דוקא כשמרגשת יציאת הדם מהמקור. וי"ל שלכן ס"ל שא"א לטעות מחוץ לפנים.

[והנה לפנ"ז כתב אדה"ז וגם אפשר דמודה למש"כ במשה"ב דאימא הרגשת עד היא ומהמקור אתא, הלכך אין להקל כלל כמ"ש הכו"פ הנ"ל". ומזה שכתב אדה"ז "כמ"ש הכו"פ", משמע ג"כ שכוונת אדה"ז הוא לטמא רק אם בדקה בעומק, שהרי רק בזה מטמא הכו"פ. אלא שאם כן אינו מובן כל כך מהו החידוש בזה שאנו סוברים מסברת הרשב"א, כיון דלהמהדו"ב בנמצא בעומק לפנים הרי בין כך טמאה. ואם נלמד שכוונת אדה"ז שלפי סברת הרשב"א נטמא גם בבדקה שלא בעומק, יובן יותר שזה מחדש לן לטמא בבדקה ומצאה טהורה ואחר כך בדקה שלא בעומק ומצאה דם, שאי אפשר לומר אז דהרגישה ולא אדעתה, ומכל מקום טמאה מחמת ההרגשה שטעתה בהרגשת עד].

ובמהדו"ב (גליין הא' על קר"א סק"ב) ס"ל לאדה"ז בדעת התוס' דלא בעי הרגשה כלל, וא' מראיות התוס' הוא באמת מגמ' זו דבר פדא, שמוא

יד, א, אבל אחרי שהוכיח דלא כן כיון דקינוח דשם הוא בפנים קצת, שוב אין שום סברא לומר דבקינחה בחוץ ממש אינה טועה, ולהר"ן לעולם טועה היא אף בקינוח בחוץ ממש.

דשורפים שיריים דתוך שיעור וסת אף שלא היתה הרגשת עד (בשעת עשיית הטהרות), א"כ ע"כ דלא בעי הרגשה. ובדעת שאר הראשונים צ"ב איך לומד אדה"ז במהדו"ב גמ' זו.

מקומות שאפשר להקל בהנ"ל:

בצ"צ (שו"ת יו"ד סצ"ט ס"ט) כתב כמה אופנים שאפשר להקל באשה שראתה דם בבדיקה [אלא שיש להעיר שהצ"צ לא ס"ל דאומרים בודאי שטעתה בהרגשה, ולכן מקיל בזה יותר]:

(א) **אם** הרגישה תחילה זיבת דבר לח ואח"כ בדקה את עצמה ומצאה דם, אז למ"ד שזיבת דבר לח אינו הרגשה יש להקל ולומר דלא טעתה בהרגשה, אלא שהדם יצא לפני זה בזיבת דבר לח ועכשיו לא הרגישה כלום ורק מצאה הדם שיצא מכבר.

(ב) **אשה** שרואה תמיד בבדיקת עד בלא הרגשה, ראה בפסקי מהרא"י (תרוה"ד חלק הפסקים) סמ"ז דדעת השואל הוא שאין לומר בזה שטעתה בהרגשה. ואף שמהרא"י חלק עליו, י"ל שכ"כ כי לא ראה דברי בעל המאור, ראה באורך בדברי הצ"צ. גם יש להוכיח מגמ' שהאשה טהורה, מהא דבגמ' (נז, ב) אמרו דאם רוב ימי' בהרגשה חזיא אומרים שהרגישה אפי' אם לא הרגישה, ויש לומר כמו כן להיפך דאם תמיד היא רואה בלא הרגשה זהו ראי' שלא הרגישה⁶⁹.

(ג) **אם** האשה אומרת ברור שלא הרגישה, יש לומר שהיא נאמנת. דאף שאפשר לטעות בהרגשה, כיון שאומרת ברור שלא הרגישה, יש לומר שנאמנת.

עוד בענין חוקת הדם שבא בהרגשה:

במהדו"ב הביא אדה"ז ראי' לזה שסובר שהרגשה וראי' חדא מילתא היא, מהא דכתב הרמב"ם (פ"ט ה"ב) על טומאת כתמים "וטומאה זו בספק, שמא כתם זה מדם החדר בא", דמשמע מזה שאם הי' בודאי מדם החדר הי' טמא מדאורייתא. דאף שבטעם שכתב הרמב"ם דהוי ספק הוא להקל, שאין שורפין על זה, מכל מקום מזה עצמו ראי' שאם הי' ודאי הי' דאורייתא, דעל טומאה דרבנן אין שורפים אפי' הוא ודאי. והאריך בזה אדה"ז, עיי"ש.

69. יש לעיין בזה קצת, בדפשוטות מדובר במקרה שהאשה מוצאה תמיד ע"י בדיקה, וא"כ לכאורה אינו דומה, דכאן יש לומר דכל פעם שבדקה הרגישה וטעתה בהרגשת עד. ואולי כוונת הצ"צ להוכיח למקרה שהיא רואה תמיד בלי הרגשה וגם אינה בודקת ובפעם הזו בדקה. ועצ"ע.

ובצ"צ (ש"ר"ת יו"ד סצ"ח ס"ג) כתב ג"כ ראי' מלשון זה דהרמב"ם, דמשמע דאם הי' ודאי מהחזר הי' דאורייתא, דמזה מוכח דס"ל להרמב"ם שחזקת הדם שבא בהרגשה, והא דלא הרגישה הוא משום דתלינן דכסבורה הרגשת מי רגלים הוא.

[ולהעיר שדעת אדה"ז בשו"ע, שאף שאומרים שחזקת הדם שבא בהרגשה, מכל מקום כל שאין מקום לתלות שטענה בהרגשה נקטינן שהדם הגיע בלי הרגשה. ולכן ס"ל בשו"ע דאין שייך כלל זה לכתמים, כיון דשם ליכא למימר שטענה. אלא שבמהדו"ב ס"ל בדעת הרמב"ם שהרגשה וראי' חדא מילתא היא, ובמילא כל שהדם הוי ודאי מגופה טמאה, דאומרים שהרגישה ולא אדעתא. אלא שס"ל לאדה"ז שאם לא הרגישה זה הוי ראי' במקרים מסויימים שלא ראתה. ובהג"ה כתב גם לדעת שאר הראשונים שסוברים שהרגשה הוי תנאי בהטומאה ולא ס"ל כהרמב"ם, דמכל מקום ס"ל שאומרים ארגישה ולא אדעתא].

וראה עוד במה שפלפל הצ"צ אם אומרים חזקת הדם שבא בהרגשה בשו"ת יו"ד סצ"ח ס"א-ד.

האם אומרים ארגישה ולא אדעתה:

[כ"ק אדמו"ר הצ"צ האריך מאוד לברר דין זה בשו"ת יו"ד סצ"ח ס"א-ד וסצ"ט ס"ב-ה, עיי"ש באריכות, וחלק מהדברים יובאו להלן בעזהשי"ת].

בגמ' (נו, ב) הקשו על שמואל שמצריך הרגשה: תא שמע נמצאת אתה אומר ג' ספקות באשה, על בשרה ספק טמא ספק טהור טמא, על חלוקה ספק טמא ספק טהור טהור, ובמגעות ובהיסטות הלך אחר הרוב. מאי הלך אחר הרוב, לאו אם רוב ימיה טמאין טמאה ואע"ג דלא ארגשה. לא, אם רוב ימיה בהרגשה חזיא טמאה, דאימור ארגשה ולא אדעתה.

ופשטות הסוגיא משמע, שזה שאומרים שהרגישה ולא אדעתה, הוא רק במקרה הפרטי הזה. וכן הוא משמעות דברי רש"י, שפירש על מסקנת הסוגיא ש"מודה שמואל שהיא טמאה מדרבנן", פירש רש"י "מדרבנן. דלמא ארגשה ולא אדעתה". ופשטות הכוונה הוא שרק מדרבנן חוששים לזה.

ובצ"צ (ש"ר"ת יו"ד סצ"ח ס"ב וסצ"ט ס"ב) הביא שיתירה מזה כתב התשב"ץ (בחי' רשב"ץ), שכתב שגם הא דאמרינן בגמ' שכשרוב ימי' בהרגשה חזיא טמאה דאימור הרגישה ולא אדעתה, ולא מדאורייתא אלא מדרבנן דהחמירו בטהרות" (וראה בצ"צ סצ"ח שם שקו"ט בדעת התשב"ץ דלכאורה מדרבנן הרי בלאו הכי טמאה. וראה לקמן שהבאנו מה שביאר הצ"צ את הוכחת התשב"ץ ללמוד כן. אולם בצ"צ (שם ס"ג) מאריך לומר דבמקום שרוב ימי' בהרגשה חיישינן לארגישה ולא אדעתה מדאורייתא (אלא שבמקרה שבגמ' הוי רק דרבנן כיון שהוא כתם)).

[וראה בתוס' (ד"ה הרואה ריש נז, ב) שכתבו שזה שהגמ' לא הקשה על שמואל מזה שבכתמים טמאה הוא כי אפשר לומר שבהם מדובר בזמן ארוך, ובזמן כזה אפשר לומר שהרגישה ולא אדעתה. וראה בצ"צ (שם ס"ג) שכתב שנראה שהחשש הוא רק מדרבנן. אבל בסצ"ט (ס"ב) כתב שיש לומר שהוא מדאורייתא].

וכן הוא דברי אדה"ז (בסק"צ סק"א) "אפילו ראתה דם מגופה אינה טמאה אלא טומאת כתם אם ידוע שראתה שלא בהרגשה ונפקא מינה כו'. ובכתם הנמצא בגופה ובבגדיה אע"פ שיש לומר שמזמן רב הוא ואימור הרגישה ולא אדעתה, לא חיישינן להכי מדאורייתא אלא מדרבנן לפי דעת רש"י (דף ג"ח)".

והוכיח אדה"ז כן, שאין אומרים שהרגישה ולא אדעתה (בסק"פ קו"א סק"ב) מדברי שמואל בריש הסוגיא, שבבדקה קרקע עולם וישבה עלי' ומצאה דם טהורה, ואמאי טהורה בישבה שעה ושתיים, דילמא ארגישה ולא אדעתה.

[גם הוכיח אדה"ז שהא דבנמצא דם בפרוזדור מן הלול ולפנים ולא הרגישה (שזהו פירוש נמצא) שטמאה (כמ"ש ברמב"ם פ"ה ה"ה מגמ' יז, ב), אינו בגלל שאומרים שהרגישה ולא אדעתה, דהא שורפים תרומה וקדשים על זה, וא"כ ע"כ שאינו בגלל שהרגישה ולא אדעתה, דהא אינה מטמאה למפרע לשרוף מדאורייתא אלא כשיעור וסת (כמבואר בגמ' ס, ב ועוד), שהוא רגע אחד. והרגישה ולא אדעתה אומרים רק כשעבר זמן ארוך].

ואף שמבואר בקו"א שם שדוקא טעמא דאשה מרגשת ס"ל שאין אומרים שהרגישה ולא אדעתה⁷⁰, אבל שאר הלשונות בגמ' שפליגי עליו סוברים ג"כ שאשה מרגשת, אלא שס"ל שאימור ארגישה ולא אדעתה. כבר נתבאר לעיל הערה 54 שבצ"צ (פס"ד סק"ג ס"ט) מבואר שזהו דוקא בלא מה שהם אומרים שאין חוששים שהאשה ראתה למפרע (בגלל חזקה או בגלל שכותלי בית הרחם לא מוקמי דם), אבל אחרי שהם סוברים (מטעמים אחרים) שמדאורייתא אין חוששים שהדם הגיע למפרע, אז גם הם מודים שאין אומרים שהרגישה ולא אדעתה, כיון שזה אומרים רק כשיש לומר שהדם הגיע מלפני זמן ארוך, והרי הם סוברים שאין חוששים לזה וממילא אין לומר שהרגישה ולא אדעתה.

ובצ"צ (שו"ת יו"ד סצ"ח ס"ב) כתב, דהרי בגמ' מבואר שאפי' אם אשה רוב ימי' טמאים אינה מספקת לומר ארגישה ולא אדעתה, ואומרים את זה רק כשיש רוב

70. ובצ"צ (שו"ת יו"ד סצ"ח ס"ב וסצ"ט ס"ב) הוכיח מלישנא דטעמא דשמאי משום דאשה מרגשת שאין אומרים ארגישה ולא אדעתה. ותלה זה (בסצ"ט שם) במה שנתבאר לקמן אם טעמא דשמאי מועיל לבד או שמועיל רק בצירוף טעמים אחרים, דאם מועיל רק בצירוף אז אין להביא ראיה מזה דעיקר הטעם הוא משום חזקה, משא"כ להדיעות שהיו טעם בפני עצמו. ובסוף כתב הצ"צ דכיון שבגמ' הובא ברייתא כטעם דאי הוה דם מעיקרא הוי אתי, א"כ פסקינן כדיעה זו למסק' ולא קיי"ל כהך לישנא דטעמא דשמאי משום שאשה מרגשת.

ימי' בהרגשה, וא"כ היכא שאין רוב ימי' בהרגשה לא חיישינן מדאורייתא לארגישה ולא אדעתה. ושוב כתב יתירה מזה, שכיון שבסוגיא קאי בדיני כתמים, והרי לכו"ע כתמים הוא תמיד – אפי' באשה שרוב ימי' בהרגשה – רק מדרבנן, א"כ מש"כ בגמ' שחוששים לארגישה ולא אדעתה הוא רק מדרבנן, א"כ יש לומר שכל חשש זה הוא רק מדרבנן. וכתב דיש להוכיח כן לדעת הסוברים שהיתר כתמים הוא מטעם שלא הרגישה, והרי גם באשה זו כתמי' הם רק מדרבנן, וא"כ על כרחך דלדעתם גם באשה שרוב ימי' בהרגשה זה שאמרינן שארגישה ולא אדעתה הוא רק מדרבנן. וכל שכן שלחשוש בזמן ארוך אינו אלא מדרבנן.

ובצ"צ כתב (שו"ת שם סצ"ט ס"ב. וכן יוצא לכא' ג"כ ממש"כ בסצ"ח סוף ס"ב וס"ג) דהרשב"ץ שכתב דאין אומרים שהרגישה ולא אדעתא מדאורייתא אפי' אם רוב ימי' בהרגשה, למד כן מהרמב"ן והרשב"א שכתבו דטעם היתר הכתמים הוא מטעם שלא הרגישה, א"כ ע"כ שסוברים שלא אמרינן מדאורייתא שהרגישה ולא אדעתא, כיון שס"ל שכתמים טהורים אפי' ברוב ימי' בהרגשה. וא"כ כל שכן שלחשוש לארגישה ולא אדעתא בזמן ארוך אינו אלא מדרבנן. אבל רש"י ותוס' שס"ל (ראה בראיות הסד"ט בסק"צ סקצ"ג) שטעם היתר הכתמים הם כיון שיש לומר דמעלמא אתיא, א"כ יש לומר דאם רוב ימי' בהרגשה האשה טמאה מדאורייתא. וכתב יתירה מזה⁷¹, דמקום לומר שתוס' (נז, ב ד"ה הרואה) שסובר שבזמן מרובה אומרים ארגישה ולא אדעתא, שהוא ג"כ מדאורייתא. ושוב כתב גם בדעת רש"י (נח, א ד"ה מדרבנן) שכתב שרק מדרבנן חוששין שארגישה ולא אדעתא, שיש לומר שזהו דוקא בזמן קצר, אבל בזמן ארוך אומרים כן גם מדאורייתא.

ויש להעיר במש"כ הצ"צ שהוכחת התשב"ץ הוא מדברי הרמב"ן ורשב"א שכתבו בהיתר כתמים טעמא דהרגשה, דאדה"ז כתב (בהג"ה למהר"ב) בדעתם⁷² דגם הם סוברים שמדאורייתא אומרים ארגישה ולא אדעתא, והא דכתבו היתר הכתמים שהוא משום הרגשה הוא משום דמיירי אפילו בכה"ג שליכא למימר ארגישה ולא אדעתא, כגון בשעה מועטת אחר שבדקה עצמה ומצאה טהורה (וכנ"ל), "דלכהאי גוונא דוקא הוצרכו להאי טעמא דהרגשה, ולזמן מרובה קצת אתי שפיר בלאו הכי משום דאיכא למתלי דאתא מעלמא, דעברה בשוק של טבחים ולא אדעתה". והביא רא' לזה "תדע, מדלא מסייע לשמואל ממתני' דכתמים דרבנן".

ובביאור הסברא אמאי לא אמרינן ארגישה ולא אדעתה מדרבנן, הביא הצ"צ (שו"ת יו"ד סצ"ח ס"א) מדברי השב יעקב, דכיון דהתורה מטהר בהדיא כל הדמים היוצאים ממנה בלי הרגשה, א"כ נסתר הסברא דהרגישה ולא אדעתה. והצ"צ כתב,

71. בסצ"ט שם. אבל בסצ"ח ס"ג מסקנתו דבאשה שרוב ימי' בהרגשה חזיא יש לומר שהחשש הוא מדאורייתא, אבל החשש דזמן ארוך לכולי עלמא אינו אלא מדרבנן.

72. אדה"ז כתב בדעת הרשב"א וטור ושו"ע ושאר פוסקים".

דכמו שרואים שגם בהרגישה ובדקה את עצמה בשעת מעשה אומרת הגמ' שתולין בהרגשת עד וכיו"ב, ובטעמו של דבר כתב הצ"צ שהוא כיון שאשה בחזקת טהרה עומדת לכן אומרים שטעתה אף שהוא רחוק, א"כ מכל שכן שלא נבדה חששא אימור ארגישה ולא אדעתה. ע"כ מן התורה לא חיישינן לזה.

ובמהדו"ב ס"ל לאדה"ז, שאחרי שמסיק הגמ' שאומרים שהרגישה ולא אדעתא כשרוב ימי' בהרגשה, אז הגמ' נוקטת שתמיד יש לומר שהרגישה ולא אדעתה, אפי' מדאורייתא [דהרי מודה שמואל שטמאה מדרבנן אפי' שודאי לא הרגישה, וכמבואר בתוס' (נח, א ד"ה מודה שמואל. ודלא כרש"י הנ"ל), וא"כ כל שיש לחשוש להרגשה טמאה מדאורייתא].

והוכיח אדה"ז שאומרים כן, מהא דבגמ' (יז, ב) אמר אביי שהאשה טמאה בגלל שאימור שחתה, ולמסקנת הסוגיא שורפין תרומה וקדשים מהאי טעמא דאימור שחתה בנמצא מן הלול ולפנים בגג עלי' (כמ"ש בתוס' שם סד"ה מן הלול). ובוזה אי אפשר לומר שטעתה בהרגשת עד, דהרי הדם לא יצא עכשיו, דאם הי' יוצא עכשיו על כרחך שאינו מן המקור, דהרי הדם מגיע לשם מן המקור רק כששחתה, וע"כ שהדם יצא לפני זמן מה ושחתה. וא"כ ע"כ שטמאה מטעם שאומרים שהרגישה ולא אדעתה.

ואף שמדאורייתא אין מטמאים למפרע (כמבואר בריש נדה), ואין נוקטים שהדם הגיע לפני זמן, וא"כ איך אומרים שהדם יצא לפני זמן ושחתה, וגם בגוף סברא זו שהרגישה ולא אדעתה, הרי אין אומרים סברא זו אלא כשיש לומר שהדם הגיע לפני זמן, והרי אנו נוקטים שמדאורייתא שהדם הגיע רק עכשיו, לזה חידש אדה"ז, דעיקר הטעם שאין חוששין למפרע הוא בגלל חזקת טהרה [אלא שלדעת התוס' הוא מטעם חזקה לבד, ולדעת הרמב"ם הוא בצירוף לחזקה שאשה מורגשת או שכותלי בית הרחם מוקמי דם, כמו שנתבאר באורך לקמן], ושאיני החזקה לענין למפרע מלענין להבא, שלענין לטמא למפרע לא אתרעי החזקה, ולכן זה מכריח לן דכיון שלא הרגישה עכשיו שהדם אינו מן המקור אלא מן העלי' והדם טהורה, אבל לענין להבא, כיון דאתרעי החזקה שהרי דם לפניך, לכן מטמאים את הדם ואומרים שהדם הגיע מן המקור [כן הי' הדין גם בנמצא מן הלול ולחוץ, שהרי רוב דמים מן המקור עדיפא מחזקה, אלא שכיון שישנם צירופים אחרים לכן האשה טמאה רק מספק].

ואף שכיון שפוסקים מכח החזקה דהאשה טהורה למפרע, והדם שהגיע עכשיו הוא על כרחך מן העלי' כיון שלא שחתה עכשיו, ואם כן לפי חשבון זה האשה צריכה להיות טהורה גם מכאן ולהבא, ומאידיך מטמאים את האשה מכאן ולהבא ואומרים שהדם הגיע לפני זמן ואז הרגישה ולא אדעתה, ואם כן לפי זה האשה צריכה להיות טמאה גם לענין למפרע, וזה הוי תרתי דסתרי, לזה חידש אדה"ז שכן הוא הכלל בדיני חזקות שהולכים בכל מקרה לפי הביורור של מקרה

זה, למרות שהדינים שפוסקים בשני המקרים הם תרתי דסתרי, עיין בפנים מהדו"ב הוכחות אדה"ז לזה.

ולפי מה שנתבאר לעיל מדברי הצ"צ בפס"ד בטעמא דשאר טעמים אינם סוברים להלכה שהרגישה ולאו אדעתה, שזהו אחרי הטעמים שלהם שאין חוששים שהאשה טמאה למפרע כבר אין אומרים שהרגישה ולאו אדעתה, א"כ יוצא שמה שחזר אדה"ז במהדו"ב הוא בסברא זו עצמו, דבמהדו"ק סובר שכיון שיש הוכחה שהדם הגיע עכשיו⁷³ ואין מטמאים למפרע, אז אין חוששים גם לענין מכאן ולהבא].

ואולי למסקנת המהדו"ב באמת אומרים שהרגישה ולאו אדעתה גם בזמן קצר. והא דאדה"ז כתב שלפי החזקת טהרה היינו צריכים לומר שהדם הוא מן העלי' ולטהר גם לענין להבא (ולזה חידש שלא אמרין הכי בדיני חזקה), הוא כי מבואר בגמ' שהאשה טמאה גם בנמצא הדם בגג עלי' בגלל ששחתה, והרי שחתה בטח שלא הי' עכשיו, וא"כ הא דטמאה כשנמצא בגג עלי' ע"כ שאם הדם הגיע שם הי' צריך לצאת לפני זמן ושחתה ולאו אדעתה, וא"כ שוב יש לנו סתירה הנ"ל מזה שמטהרים למפרע ומטמאים מכאן ולהבא, ועל מקרה זה צריכים לחידושו הנ"ל של רבינו. ועצ"ע.

ובצ"צ כתב בכ"מ (חידושים על הש"ס על משנה זו, שו"ת יו"ד סצ"ח ס"ד. סצ"ט ס"ה. ס"ק ס"א) ליישב רא"י זו ממשנה ד"ז, ב, דלעולם בעינן הרגשה ולא אמרין שהרגישה ולאו אדעתא אלא ששאני משנה זו דהוי מקרה מיוחד שאין צריך הרגשה, והובא לעיל בביאור אמאי אין הוכחה מכאן שלא בעי הרגשה.

ביאור האם אומרים מדלא ארגישה (ממש) מסתמא לא ראתה למהדו"ב שאומרים ארגישה ולאו אדעתה, וביאור הגהות מהרי"ל ומענה הצ"צ (שער המילואים ח"ה):

על מה שכתב אדה"ז (סק"א) שלדעת הרמב"ם גם בכותלי בית הרחם למטה יש לומר שדם הנמצא שם טמא רק מספק (דילמא הדם הגיע מן העלי'), יש הג"ה. וכתב הצ"צ (שו"ת יו"ד סש"ס ד"ה בסי' קפ"ג ס"ק א') "הגהה זו והסמוכה לה עמוד ג' המתחלת והיינו כו' [והוא ההג"ה המועתקת להלן בהמשך] אינה מרבינו הקדוש המחבר נ"ע, כ"א אחיו הרב מהרי"ל הגי' כן". וז"ל ההג"ה: "אלא דיש לומר דמיירי שברור לה שלא הרגישה, כגון שבדקה עצמה מיד אחר שבדקה עצמה ומצאה טהורה, אבל אם שהתה בינתיים בענין שיש לומר שהרגישה ולאו אדעתה אפילו בכותלי בית הרחם נמי טמאה טומאת ודאי להרמב"ם, דסבירא ליה חזקת הדם שבא בהרגשה כדלקמן (ועיין בקו"א ובמהדורא בתרא פלפול עמוק בזה)".

73. כן הוא לפי תירוץ הראשון שבגמ' שהעמד אשה על חזקתה. ולשאר תירוצים, הרי בזה חוזר אדה"ז וסובר שאין מטהרים לבד מדאורייתא (להרמב"ם כדרכו ולהתוס' כדרכו).

ולפום ריהטא צריך ביאור טובא מאי קאמר מהרי"ל, דהרי הנדון שבפנים הוא שיש ספק אם הדם הוא מן המקור או מן העלי, וא"כ מה יועיל לנו זה שחזקת הדם שבא בהרגשה, דבדרך כלל אומר לנו חזקה זו שאם הדם מגיע מן המקור יש חזקה שהגיע בהרגשה, אבל מה יאמר לנו חזקה זו כשמסופקים אנו בזה גופא אם הדם הוא מן המקור או מן העלי. ובצ"צ (שם) כתב שמהרי"ל "הוסיף זה עפ"י עיונו במהדורא בתרא, כן אמר לי בעצמו", וצריך ביאור, דלכאורה מה שנתחדש במהדו"ב הוא שאפשר לומר שהרגישה ולא אדעתה, אבל מה נתחדש בזה לענין אם מסופקים אנו אם הדם מן המקור או מן העלי.

ולקמן בסק"ג על מה שכתב אדה"ז⁷⁴ "ולפי דעת הרמב"ם כל היכא דאיכא למתלי דמעלמא אתא הדם על העד ולא מגופה הוא תלינן, דרגלים לדבר דאם מגופה היתה היתה מרגשת ממש, דכל אשה מרגשת בעצמה ביציאת הדם מגופה, ולא אמרינן דארגישה וכסבורה הרגשת עד הוא אלא היכא דליכא למיתלי הדם במידי אחרינא כדלקמן סימן ק"צ סעיף ל"ד", הגי' מהרי"ל "והיינו אם ברור לה שלא הרגישה בלתי העד, כגון שבדקה עצמה מיד אחר שבדקה עצמה ומצאה טהורה, אבל אם שהתה בינתיים, אפילו לא הכניסו לעד בעומק שאין לומר שטעתה לתלות ההרגשה בעד, מכל מקום אמרינן ודאי הרגישה כבר ולא אדעתה, כי חזקת הדם שבא ודאי בהרגשה לפ"ד הרמב"ם".

ופירוש דברי מהרי"ל הוא לכאורה, דזה ברור שבמהדו"ב סובר אדה"ז שאף שהאשה לא הרגישה מכל מקום יש לומר שהרגישה ולא אדעתה. אלא שאפשר ללמוד את זה בב' אופנים:

(א) **במהדו"ק** סובר אדה"ז, שאשה בדרך כלל מרגשת ממש, ולכן כל שיש לתלות שהדם הגיע מעלמא, אז אפ"י אם בדקה שאז ה' אפשר לומר שטעתה בהרגשה, מכל מקום אומרים שהדם הגיע מעלמא. ורק היכא שאי אפשר שהדם הגיע מעלמא, אז אומרים שהרגישה וטעתה בהרגשת עד וטמאה. ויש לומר שבמהדורא בתרא ג"כ סובר אדה"ז שבדרך כלל אשה מרגשת ממש, ובפרט זה אין שום חזרה, אלא שבמהדו"ק ס"ל לאדה"ז שמתי שלא הרגישה והדם הגיע ודאי מגופה טמאה רק כשיש לומר שטעתה (בהרגשת עד וכיו"ב), ואם לא בדקה (וכן לא היו שאר טעויות) אלא שמצאה הדם בקנוח וכיו"ב אז על כרחך שהגיע מן המקור בלי הרגשה, והאשה טמאה רק מדרבנן. ובמהדו"ב סובר, שהיכא שאומרים שהדם הגיע מן המקור אז אומרים שהרגישה ולא אדעתה וטמאה מדאורייתא גם בקנוח וכיו"ב. אבל כל שהוא ספק שקול אם הדם הוא מן המקור או מעלמא, אז גם בזה אומרים שזה שלא הרגישה הוי

74. כן כתב הצ"צ (שער המילואים ח"ה סכ"ד) שהג"ה זו "מקומה עומד אחר מ"ש ק"צ ס"ק לד", ולא כמו שנדפס בשו"ע.

הוכחה שלא ראתה מן המקור. ובמילא נשאר הקולא שבסק"צ סל"ד (סקס"ה. וכן הקולא דסקפ"ג סקל"ג) גם לפי המהדו"ב.

ב) שאני הא דאומרים שהאשה טעתה בהרגשה מהא דאומרים שהאשה הרגישה ולא אדעתה. דכשהאשה בדקה את עצמה (וכיו"ב), אף שיש לומר שטעתה, הרי סוף סוף לא הרגישה ממש, ואם כן עדיין נשאר לנו הוכחה שהדם אינו מן המקור מדלא הרגישה, ולכן מקילים היכא שיש לנו ספק שקול אם הדם הוא מגופה. ורק שבמקום שנוקטים שהדם הגיע מן המקור, אומרים שהדם הגיע בהרגשה. אבל כשיש לומר שהאשה הרגישה ולא אדעתה, אנו מתכוונים לומר שאפשר שהאשה הרגישה ממש הרגישה רגילה, אלא שזה הי' לאו אדעתה, ולכן אפי' כשיש לנו ספק אם הדם הגיע מן המקור אם לאו, אי אפשר להוכיח מזה שלא הרגישה שהדם אינו מן המקור, שהרי אפשר שהרגישה ממש. ולפי אופן זה לא יהי' לנו הקולות שכותב אדה"ז באם אפשר לומר שהרגישה ולא אדעתה.

וכוננת מהרי"ל בהג"ה, הוא כי למד לכאורה שכוננת אדה"ז הוא כאופן הב'. וכתב הצ"צ (סו) "וגם הוא בעצמו ניחם וחזר ע"ז שא"ז כלל לפי דעת הרמב"ם ז"ל" [ופשטות דברי הצ"צ משמעם שניחם גם על הג"ה זו, ולא רק על הג"ה הראשונה. וכן מבואר בדבריו שיובאו לקמן (משער המילואים ח"ה סכ"ד), שפשטות דבריו מורים שס"ל שהקולות דסקפ"ז סקל"ג ודסק"צ סל"ד קיימים גם לפי מהדו"ב]. ולכאורה מפורש כן בתחילת המהדו"ב "וכל שאינה מרגשת בעקירתו, מסתמא אינו דם נדה הבא מן המקור כו'. אבל אם נמצא בפרוזדור, כיון שרוב דמים הנמצאים שם הם מהמקור אזלינן בתר רובא, ואמרינן דארגישה ולא אדעתה". היינו דבמקום ספק שקול עדיין יש לנו הוכחה לטהר מזה שלא הרגישה, ורק היכא שיש לנו רוב שהדם הגיע מן המקור, אז במקום לומר שהדם הגיע בלי הרגישה אומרים שהרגישה ולא אדעתה.

[ואולי מהרי"ל סבר (בתחילה לפני שניחם), שזה שאדה"ז מחמיר בהג"ה למהדו"ב בדם שנמצא בכותלי בית הרחם, הוא בגלל שבהג"ה חזר אדה"ז מסברא זו ולא ס"ל שיש הוכחה לטהר מזה שלא הרגישה ממש].

והשתא יש לחזור לבאר הג"ה הראשונה. דהנה מבואר בדברי אדה"ז (סקפ"ז קו"א סק"א), דהא דמספקא לן לדעת הרמב"ם אם הדם הוי מן המקור או מן העלי, הוא רק כשלא הרגישה, אבל אם הרגישה, זה מברר לן שהדם הוי מן המקור והאשה טמאה גם כשלא מצאה הדם בפרוזדור עצמו.

ופשטות דברי אדה"ז משמע, שאין הכוונה שמתי שלא הרגישה, אז זה עצמו שלא הרגישה הוי קצת הוכחה שהדם אינן מן המקור, ולכן מסתפקים אנו שהדם הגיע מן העלי, אלא משמע להיפך, שתמיד שייך להסתפק שהדם הוי מן העלי, אלא שכשהרגישה, זה הוי הוכחה שהדם הוא מן המקור ולא מן העלי.

אבל יש לומר שמהרי"ל סובר שאין כן כוונת אדה"ז, דלעולם זה שמסתפקים לומר שהדם הוא מן העלי' ולא מן המקור, הוא בגלל שלא הרגישה⁷⁵, אבל כל שיש לומר שהרגישה, חסר לנו הוכחה זו, ואם כן אין מסתפקים כלל בדם עלי', והאשה טמאה ודאי דהדם הגיע מן המקור.

וכיון שסובר מהרי"ל שהיכא שיש לומר שהרגישה ולא אדעתה אין שום הוכחה מזה שלא הרגישה ממש, דאדרבה יש לומר שהרגישה ממש (וכמו שנתבאר לעיל בביאור הג"ה הג'), אם כן היכא שחסר לנו הוכחה זו, כבר אומרים שהרגישה, וא"כ אין מסתפקים כלל בדם עלי'⁷⁶. אלא שכתב הצ"צ שהדברים אינם נכונים לפי מהדו"ב, ומהרי"ל בעצמו כבר ניחם על זה [ובאמת שפרט זה קשה יותר לראות אי' ראה כן בדברי מהדו"ב, שהרי זה חוזר על עצמו בכל המשך המהדו"ב וההג"ה למהדו"ב שלפי הרמב"ם כל שלא מצאה במקור עצמו יש להסתפק בעלי'].

והנה בצ"צ (שער המילואים ח"ה סכ"ד) כתב, וז"ל: "לפי הגהות אלו [ב' ההגהות שהובאו לעיל] צע"ג הדין שכתב סי' קפז ס"ק ל"ג, לענין אשה שאין לה וסת ומוצאת תמיד במקום אחד על ידי נגיעה, שיש לומר שהוא ממכה עיי"ש כיון דלא ארגשה, לפי זה כששהתה יש לומר ארגישה ולא אדעתה. וגם מ"ש שם משא"כ כשהמכה במקור הי' לו להרגיש כו', צ"ע לפי מ"ש במהדו"ב שהרגשה זו לא שייך כלל [ב]מכה⁷⁷, ומשום הכי כתב רמב"ם בדם עלי' לשון שותתת. וגם בסי' קצ [סעיף] ל"ד על כרחך צריכים אנו לטעם של הרשב"א דחזקה כו', דהטעם של הבי"י מדלא ארגשה נפל בבירא לפי זה, דהא יש לומר ארגשה ולא אדעתה. ועי' בגליון שמבפנים מכת"י רבינו נ"ע.

ולזאת אחר העיון במהדו"ב זה אינו, וכשגגה יצאו מהרב המגיה. ומ"ש שם בהג"ה רבינו נ"ע דל"ח ע"ב בשעה מועטת כו' דליכא למימר ארגשה כו', היינו שאז אינו רק טומאת כתמים, דאם נשתהה בענין שיש לומר דארגשה ולא אדעתה אז טמאה מספק להרמב"ם, דנהי דסבירא שחזקת הדם שבא בהרגשה היינו אם נודע עכ"פ שהוא דם החדר והיינו מן הלול ולפנים, משא"כ בין הלול ולחוץ שיש לספק בעלי' לפי דעת הרמב"ם. וכן הוא בכותלי הרחם" עכלה"ק.

75. והאמת הוא שכן מבוואר לכאורה במהדו"ב, שחלק מזה שמסתפקים בדם עלי' אף שרוב דמים מן המקור, הוא בגלל שלא הרגישה ממש. אבל מהרי"ל לכאורה אינו סובר כן ככוונת אדה"ז במהדו"ב, וכמו שנתבאר בפנים דכתב שהיכא שיש לומר שהרגישה ולא אדעתה סובר שהדם הוא ודאי מן המקור.

76. ולהעיר ממש"כ מהרי"ל בתשובותיו (יו"ד סי"י – לכאו' בדעת עצמו, אבל לא שס"ל שכן הוא דעת אדה"ז) דלענין לתלות מן הלול ולפנים, תולים בהרגישה ממש ובדקה אז יותר ממתי שאומרים שהרגישה ולא אדעתא.

77. לכאורה קושיא זו אין הצ"צ מתרץ במש"כ להלן. והרי קושיא זו אינו קושית מהרי"ל, אלא הצ"צ הוסיף קושיא זו בעצמו ממהדו"ב. ועצ"ע.

וצ"ב בדברי הצ"צ, דהרי יש ב' חידושים בהגהת מהרי"ל: א) מש"כ בהג"ה הא', שלפי מהדו"ב מתי ש"ל שהרגישה ולא אדעתה אין מסתפקים שהדם הוא מן העלי' אף לדעת הרמב"ם. ב) מש"כ בהג"ה הג', שלפי מהדו"ב אין שום קולא מזה שלא הרגישה ממש, לסמוך מזה שהדם אינו מן המקור. ולכא' הצ"צ חולק על שני נקודות אלו, וכמו שנתבאר לעיל. אבל המשך דבריו צריכים בירור, שהרי הקשה שלפי דברי מהרי"ל לא יהי' לנו ההוכחות להקל מזה שלא הרגישה ממש (היינו נקודה הב'), וכשמפרש דברי אדה"ז במהדו"ב שהם שלא כדברי מהרי"ל, מביא שאדה"ז כתב שלא כנקודה הא'.

ואולי יש לומר, שהרי זה שס"ל לאדה"ז במהדו"ב שהוא ספק מן העלי', הוא כמו שכותב אדה"ז על דם הנמצא בפרוזדור שטמאה מספק "אף שהוא מן הלול ולחוץ, ואיכא למימר מעלי' אתא, מכל מקום כיון שהמקור דמיו מרובים אתא רובא ומרע לחזקה למהוי פלגא ופלגא על כל פנים, הואיל ולא הרגישה ממש ועלי' מקרבא" (אלא שלמהדו"ב זה הוא רק מן הלול ולחוץ ולא בכותלי בית הרחם, ובהג"ה למהדו"ב ס"ל לאדה"ז סברא זו גם בכותלי בית הרחם). היינו שזה שהרמב"ם סובר שהוא ספק הוא בצירוף סברא זו דלא הרגישה ממש, וא"כ רואים מזה שלא כדברי מהרי"ל בנקודה הב' שסובר שליתא לקולות אלו כשיש לומר שהרגישה ולא אדעתה, אלא שגם לפי מהדו"ב שאומרים שהרגישה ולא אדעתה, מכל מקום עדיין יש לנו הוכחה היכא שלא הרגישה ממש שהדם אינו מן המקור. [וההוכחה יועיל לטהר דבמקום ספק שקול. דבנמצא מן הלול ולחוץ ובכותלי בית הרחם האשה עדיין טמאה מספק כיון שיש רוב דמים מן המקור, וסברא זו בצירוף סברות אחרות גורם שיהי' רק ספק, אבל היכא שהוא ספק שקול סברא זו מכריע שהדם אינו מן המקור].

[ואולי הפירוש בדברי הצ"צ שלעולם כותב ב' דברים שונים. היינו שזה שהקשה שלא יהיו קולות אלו, לזה מסיק בתחילת דבריו "ולזאת אחר העיון במהדו"ב זה אינו, וכשגגה יצאו מהרב המגיה". וכוונתו להמפורש בריש דברי מהדו"ב שהובאו לעיל. וזהו סיום השגתו על הג"ה הג' של מהרי"ל (דהיינו נקודה הב' דלעיל). ומש"כ אחר כך, הוא עוד דבר, ובזה משיג על הג"ה הראשונה של מהרי"ל (דהיינו נקודה הא' דלעיל). ועצ"ע].

דין קנחה:

לעיל הובא מאמר שמואל (בגמ' נז, ב) שבדקה קרקע עולם וישבה עליו ומצאה דם טהורה. ומסקנת הגמ' הוא שאף שבלי הרגשה האשה טמאה מדרבנן גם בלי הרגשה, אבל זהו רק בדבר שמקבל טומאה, וקרקע אינו מקבל טומאה ולכן האשה טהורה.

וכן פסק אדה"ז (סק"צ סק"א) "ומיהו אפילו ראתה דם מגופה אינה טמאה אלא טומאת כתם אם ידוע שראתה שלא בהרגשה, ונפקא מינה לענין ראתה על בגד צבוע

או על דבר שאינו מקבל טומאה כדלקמן סעיף י"י. וכן לקמן על מה שכתב בשו"ע (סק"צ ס"י) "בדקה קרקע עולם או כל דבר שאינו מקבל טומאה וישבה עליו ומצאו בו כתם כו' טהורה" כתב אדה"ז (סק"ב) "אע"פ שבודאי בא מגופה, שהרי בדקה מקום זה קודם שישבה עליו, כיון שלא הרגישה טהורה".

וא"כ לפי זה הוא הדין גם כשהאשה קינחה את עצמה ומצאה דם, דבפשוטו גם בזה ליכא למימר שהאשה טעתה בהרגשה (שהרי לא בדקה ושמשה), שאפי' אם הדם הוא ודאי מן המקור, האשה טהורה מדאורייתא, וגם מדרבנן אם הדבר שקינחה את עצמה בו אינו מקבל טומאה⁷⁸. אלא שאדה"ז (סקפ"ג קו"א סק"ב קרוב לסופו) נשאר בצ"ע דאולי אפשר שגם הרגשת בית הרחם מבחוץ נקרא הרגשה, ולפ"ז גם בקינחה את עצמה יש לומר שטעתה בהרגשת הקינוח ולעולם הרגישה, ואז האשה טמאה מדאורייתא (דכיון שחזקת הדם שבא בהרגשה, כל שיש לומר שהרגישה, אומרים שודאי הרגישה וטעתה). ולעיל הובא מש"כ הצ"צ (שו"ת יו"ד סצ"ט ס"ט) שאין להחמיר בקנוח לומר שטעתה בהרגשה, עיי"ש.

ודעת אדה"ז במהדו"ב הוא שהרגשה הוי רק בירור שהדם הוא מן המקור, אבל כל שהדם הוא מן המקור אומרים שהאשה הרגישה ולא אדעתא. ואם כן מזה עצמה שלא הרגישה עדיין אינו סיבה לטהר מדאורייתא מצד עצם זה שלא הרגישה, דאם הדם הוא מן המקור טמאה בלאו אי הכי (דאין צריך הרגשה לטמאות, ולענין הביורור דהרגשה אומרים שהרגישה ולא אדעתא). אלא שמכל מקום ס"ל לאדה"ז שכל שיש ספק שקול אם הדם הוא מן המקור או לאו, אומרים שכיון שדם מגיע תמיד בהרגשה, אז "כל שאינה מרגשת בעקירתו, מסתמא אינו דם נדה הבא מן המקור, אלא דם העלי' או מהצדדים". ואדה"ז סובר שאשה שקינחה את עצמה, ויותר מזה אפי' שבדקה את עצמה בבית החיצון, כיון שאפשר שהדם הוא מן העלי', וגם אפשר שהדם הוא מן הצדדין, (דאדה"ז ס"ל בפנים המהדו"ב ששכיחא היא האשה לראות לעולם מן הצדדים), לכן הוי ספק שקול אם הדם הוא מן המקור או לאו, וא"כ זה שלא הרגישה מוכיח לן שהדם טהור כנ"ל. וזהו הביאור שהאשה טהורה בבדקה קרקע עולם "דתלינן בצדדים כו' הנוספים על דם עלי'".

אבל בהג"ה סובר אדה"ז שאין תולין בדם הצדדים. ואשה שמצאה דם בכותלי בית הרחם טמאה מספק (לפי דעת הרמב"ם שגם שם אפשר להסתפק בעלי'. ולפי שאר הראשונים לכאו' סובר שטמאה ודאי). ואדה"ז כתב שמסתימת דברי הרמב"ם לומדים שאשה טמאה נדה גם בקינוח. והוא מדכתב הרמב"ם (פ"ד הי"ז) שבקנח את עצמו אחר תשמיש ו"נמצא הדם על עד שלו או עד שלה הרי זו טמאה", וסתימת דברי הרמב"ם הוא דאפילו בנמצא הרבה אחר התשמיש שבזה

78. ולעיל נתבאר שהצ"צ כתב שי"ל שבקינוח אין ההיתר של דבר המק"ט.

אין אומרים שהדם הגיע בגלל התשמיש ומכל מקום טומאת האשה הוא משום נדה (ולא רק משום כתם).

והקשה אדה"ז, דא"כ בבדקה קרקע עולם ומצאה עלי' דם, אמאי טהורה האשה. ותחילה כתב אדה"ז לבאר שבאמת גם בקנוח האשה טמאה רק מדין כתם, אלא שטמאה גם בבדקה בדבר המקבל טומאה כיון שכבר היתה על בשרה לפני, נתבאר לעין ב'דין דם הנמצא בכותלי בית הרחם' אופן הה' שבמהדו"ב. ומה יהי' דין הקנוח לפי זה, היינו האם זה שהוי כמצאה על בשרה הוי רק בבדיקה או רק בקנוח, נתבאר לעיל ב"דין המוצא דם בלי הרגשה ע"י בדיקה וקנוח, האם יש בזה הקולות דכתמים".

וכתב אדה"ז שאין צריך לדחוק בכך, דהא על כרחך לשאר הראשונים ולטור ושו"ע שהם סוברים שהאשה צריכה הרגשה ממש, איך יפרשו הם היתרא דבדקה קרקע עולם, והרי אפשר שהרגישה ולא אדעתה, (דודאי דגם הם סוברים כן, דלא יחלקו על סתמא דגמ' יז, ב דאימור שחתה). ועל כרחך דהא דבדקה קרקע עולם מיירי שהאשה בדקה את עצמה ובשעה מועטת אחר כך מצאה דם בקרקע, דבזה אי אפשר לומר שהרגישה ולא אדעתה, דזה אומרים רק בזמן מרובה. וא"כ יש לומר שגם הרמב"ם סובר כן.

ולפי זה, אשה שקנחה את עצמה ולא בדקה את עצמה לפני"ז, לפי הרמב"ם האשה טמאה נדה מספק (דילמא הוי מן העלי'). ובדעת שאר הראשונים יש לעיין, אם האשה טמאה בודאי, דכיון דהם אינם סוברים שהדם יכול להיות מן העלי', אלא הדם הוי ודאי מן המקור, והרי חזקת הדם שבא בהרגשה, וגם הם סוברים שהרגישה ולא אדעתה, אז הדם טמאה בודאי. או שלדעתם שמגזירת הכתוב בעיני הרגשה, א"כ ע"כ שישנו גם דם שמגיע בלי הרגשה אלא שמספק נאמר שהרגישה ולא אדעתה, ומכל מקום אינו ודאי בהרגשה [דהם אינם סוברים כמו שביאר אדה"ז בתחילת מהדו"ב דהרגשה וראי' הוי דבר אחד ממש].

ואשה שבדקה את עצמה, ובתוך שעה מועטת קינחה את עצמה, דבזה אין לומר שהרגישה ולא אדעתה ואינה טמאה מדאורייתא, ומכל מקום טמאה מדרבנן מדין כתמים. וכן מבואר אליבא דמהדו"ב בצ"צ (חידושים על הרמב"ם פ"ט ה"א). ואם מצאה על דבר שאינו מקבל טומאה או בגד צבוע, אם יש בה הקולות דכתמים, נתבאר לעיל ב"דין המוצא דם בלי הרגשה ע"י בדיקה וקנוח, האם יש בזה הקולות דכתמים".

אשה המוצאה דם אינה טמאה למפרע, האם טעם דאשה מרגשת בעצמה מספיק בעצמו לטהר מדאורייתא (נספח לסוגיא דהרגשה שנתבאר כאן):

במשנה ריש נדה מבואר דשמאי סובר דכל הנשים דיין שעתן ואינן מטמאין למפרע, והלל סובר דמטמאים למפרע עד הבדיקה שהיתה לפני"ז. ובגמ' (ו, ב) משמע

דהא דמטמא הלל למפרע הוי רק משום חומר קדשים, אבל בחולין מודה להלל שאינו מטמא למפרע.

ובגמ' הובאו ד' טעמים אמאי שמאי אינו מטמא למפרע: א) שמאי סובר העמד אשה על חזקתה שטהורה היא. ב) הואיל ואשה מרגשת בעצמה. ג) אם איתא דהוה דם מעיקרא הוה אתי. ד) משום בטול פרי' ורבי', שלא יהי' לבו נוקפו ופורש.

ובגמ' מבואר שיש נפק"מ בין הלשונות, שלפי טעם הב' מודה שמאי בשוטה שמטמאה למפרע, ולפי טעם הג' מודה שמאי שמשמשת במוך (לאבוי במוך סתם ולרבא דוקא במוך דחוק) שמטמאה למפרע.

ובתוס' (ג, א ד"ה ואיבעית) כתבו, דכל הלשונות מודים ללשון הא', דהרי מבואר דלפי לשון הב' מודה שמאי בשוטה וכן לפי לשון הג' במוך, והרי מדאורייתא ע"כ שכל הנשים אינן מטמאין למפרע, שהרי אפי' הלל סובר דכל הנשים דיין שעתן לחולין, וע"כ שכולם נסמכים לענין דאורייתא על הטעם דחזקה, והני טעמי הוי דלא נעביד סייג לקדשים. ובגליון התוס' פליג, ומסיים "ושמא טעמא דהרגשה אהני אף בשוטה לחולין".

ומבואר דפליגי התוס' עם הגליון, אם טעמא דהרגשה הוי טעם לבד שמועיל אף מדאורייתא, או שהוא טעם רק לענין שלא לטמאות למפרע בקדשים.

וכן יש לעיין בשיטת הלל, מהו עיקר הטעם שעליו סומך הלל, דלפי התוס' הני טעמי אינם מספיקים לענין דאורייתא בכל המצבים, וע"כ שצריך לטעמא דחזקה, אבל לפי הגליון יש לומר דהא שהלל פליג על טעמא דהרגשה וכיו"ב הוא רק שחושש להחמיר לענין קדשים, אבל מדאורייתא סובר כשמאי וללישנא דהרגשה זהו גם הטעם שהלל מטהר מדאורייתא.

ובתוס' (ג, ב ד"ה איכא) כתבו "דטעמא דהרגשה מהני להלל שלא לטמא ודאי, ולשמאי מהני אף לשוטה שלא לטמאותה בודאי". ופשטות משמעות התוס', דהני טעמי הוי גם להלל וגם לשמאי שלא לטמאותה ודאי, ודלא כדמשמע בתוס' לעיל. וכבר הקשה סתירת דברי התוס' במגיני שלמה (כללי חזקה) וז"ל "ולא יכולתי ליישב בשום פנים שיהיו דברי התוס' אלו (ג, א ד"ה ואיבעית) קיימין עם מה שכתבו אחר כך".

ומצינו ב' מהלכים באחרונים, בצ"צ (שו"ת יו"ד סצ"ט ס"ג, סקל"ח ס"ב וסקל"ט ס"ב) כתב דבאמת מש"כ התוס' להלן (ג, ב) פליג עם התוס' דלעיל, ואזיל בשיטת הגליון דלעיל. ובאמת להני לישני אי"צ כלל לטעם הראשון. וכ"כ בהגהת הר"ש מדעסוי.

אבל במהרש"א (ב, א ד"ה וא"ת, ג, א ד"ה תד"ה ואיב"א) כתב דהתוס' דייק דהני טעמי מהני להלל שלא לטמא ודאי, אבל גם להלל אין טעמים אלו מועילים לטהר.

וכן דייקו במ"ש שמהני בשוטה שלא לטמאתה בודאי, אבל גם התוס' אלו ס"ל דלא מהני לבד גם לשמאי לטהר. וכ"כ בערוך לנר (על התוס' בע"ב). וראה בצ"צ (פס"ד סקפ"ג ס"ג – רכב, א) "בתוס' (דף ג' ע"ב) ד"ה אלא [לכאוי' צ"ל איכא] משמע דטעמא דהרגשה לחוד מהני קצת", וכוונתו שם הוא בדעת הלל, עיי"ש, ולכאוי' כוונתו עדמ"ש במהרש"א.

ואדה"ז כשכותב שאליבא דרש"י אף הלל לא פליג אלא לקדשים ומדרבנן, אבל בחולין סובר כשמאי, כתב "ע"ש ע"ב בתוס' ד"ה איכא בנייהו". ויש לעיין האם כוונתו ללמוד בהתוס' דס"ל דלהלל טעמא דהרגשה מועיל לחוד, ולפ"ז ס"ל כאופן הראשון שנתבאר כאן, או שכוונתו רק להביא ראיה שע"כ גם להלל קיים סברא זו, ואף שבתוס' לא כווננו שיועיל לטהר לגמרי לחולין אפשר לומר שלרש"י מועיל לטהר לגמרי, אבל בתוס' לעולם לומד כאופן הב' שנתבאר כאן. ואולי יש להוכיח שאדה"ז אכן ס"ל שזהו גם כוונת התוס', מהא דהצ"צ (פס"ד שם ס"ב – רכא, ג) כשמבאר את דברי אדה"ז כותב "דהלל פליג על שמאי היינו רק לקדשים כדמוכח בתוס' שם סע"א ד"ה והא ועמוד ב' ד"ה איכא בנייהו ע"ש", ומלשון 'כדמוכח' נראה שלדעת הצ"צ למד אדה"ז כן בדברי התוס'.

והנה בתוס' (ד"ה מרגשת) הקשו בטעמא דשמאי הואיל ואשה מרגשת, דאם בדקה עכשיו ומצאה ולא הרגישה, אמאי מטהרין למפרע, דכיון דגם עכשיו לא היתה הרגשה, שמא הגיע אתמול בלי הרגשה. ותי' דלא פלוג רבנן הואיל ורוב פעמים מרגשת. ובחידושי הב"ח הקשה דתי' התוס' קשה, דנראה דוחק להתיר האסור משום לא פלוג. ותי' דכיון דטומאה זו אינו אלא מדרבנן לפיכך לא החמירו משום לא פלוג. ומבואר מדברי הב"ח אלו, דתי' התוס' הוא רק כי ס"ל דגם בלי טעמא דהרגשה אינה טמאה מדאורייתא, והוא לכאוי' כמ"ש התוס' לפנ"ז מטעמא דחזקה, ותי' זה אינו אלא שלא לחשוש למפרע לקדשים, אבל לפי הגליון דתי' זה הוא גם מדאורייתא, לא קאי תירוץ התוס'.

וכן מפורש בדברי אדה"ז במהדו"ב (סקפ"ג הג"ה על גליון הקו"א סק"ב), דכוונת התוס' הוא דמדאורייתא טהורה למפרע דאוקמא אחזקה, ומשום סייג אין לטמאתה למפרע דלא פלוג רבנן. [וקצת משמע מבין הדברים שאליבא דמהדו"ק אי"צ לטעמא דחזקה להתוס'. ויש לעיין דלכאוי' כתבו תוס' דטהורה כשלא הרגישה משום לא פלוג רבנן, והרי למהדו"ק אפי' כשלא הרגישה הוי ספק הרגשה, וא"כ אם שמשה אתמול וכיו"ב הוי ספק מדאורייתא. וצ"ע].

ובדעת רש"י, אדה"ז כותב להדיא (סקפ"ג קו"א ריש סק"ב) דטעמא דהרגשה הוא טעם מעליא ומועיל לטהר למפרע גם לקדשים, שכיון שחזקת הדם שבא בהרגשה, אם לא הרגישה ע"כ שלא ראתה, וזה מועיל לטהר גם לחולין, וזהו גם טעם הלל שמטהר לחולין לפי טעם זה [וכתב אדה"ז ששאר הלשונוות ס"ל

דאף שחזקת הדם שבא בהרגשה מ"מ י"ל שארגישה ולא אדעתה. וראה מה שנתבאר לעיל בהערה 54 מדברי הצ"צ שהכוונה שלכן צריכים טעמים אחרים, אבל אחרי הטעמים שמדאורייתא לא חיישינן שהדם הגיע למפרע, אז כיון שנוקטים שהדם הגיע עכשיו שוב ליכא למימר ארגישה ולא אדעתה, דזה אפשר רק בזמן ארוך ולא בזמן קצר].

אבל במהדו"ב כתב אדה"ז הן בהלל עצמו, דהא דמטהר לחולין אינו בגלל צירוף טעם חזקה לטעם אחר אלא שהוא מטעם חזקה בלחודי'. וגם כתב שאליבא דשמאי הא דמועיל הטעם דאשה מרגשת, הוא משום צירוף הטעם דהרגשה לחזקת טהרה דהאשה. [ואולי כוונת דברי אדה"ז בדעת רש"י ותוס' הוא, שגם לשמאי אין הכוונה שהרגשה הוא טעם שמצטרף לטעם חזקה להיות "שוה בשוה", דאם כן הי' הלל מודה לטהר לקדשים, אלא דגם לשמאי העיקר הוא החזקת טהרה, ולכן לקדשים שאין הלל הולך בתר החזקה אין מועיל לטהר הצירוף דאשה מרגשת. ויש לעיין]. ובפס"ד (רל, א בקיצור) הקשה על דברי אדה"ז "דבגליון התוס' משמע לטעמא דאשה מרגשת א"צ כלל לחזקה. ולתוס' שם צריך חזקה עם טעמא דהרגשה" [ויש לעיין אם מש"כ בתוס' הוא גם חלק מההשגה, וכפי שנתבאר כאן בפנים, או שאדרבה הוא סיוע לדברי אדה"ז. או שההשגה הוא שלמה מכריע כן ולא כתב שהוא מח' בין הגליון להתוס'].

ובדעת הרמב"ם כתב אדה"ז, אחרי שחידש שלהרמב"ם לא אזלינן בתר חזקה דמעיקרא בטומאה⁷⁹, וכתב שגם להרמב"ם מטהרים היכא שישנם שני חזקות, וכתב אדה"ז שהטעם שאשה טהורה הוא בגלל שטעם הב' והג' שבגמרא (היינו טעם דאשה מרגשת ושכותלי בית הרחם מטמאים דם) סוברים שסברות אלו מהני כמו חזקה, ובצירוף חזקת טהרה דאשה הוי ב' חזקות ומטהרים.

ובצ"צ (פס"ד סקפ"ג ס"ב – רכא, ד) הקשה על רש"י, דהא התוס' הקשו על רש"י דאם שמשה אתמול א"כ מאי חזית לומר שהרגישה עכשיו, אולי הרגישה אתמול, ואיך יתרץ רש"י קושיא זו, וכתב דע"כ צ"ל דרש"י סובר כמ"ש התוס' (לעיל ד"ה ואיבעית) דטעם זה סובר גם מטעם חזקה, וטעמא דהרגשה הוא רק משום שלא

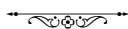
79. ולדברי אדה"ז לכאן מוכרחים לומר שסברא שבגמ' (ד, א) שר' יוחנן מטמא בקופה בדוקה (עיין בדברי אדה"ז במהדו"ב) למרות שישנו חזקה ברורה (והרמב"ם פסק כסברא זו), ע"כ לית לי' תירוץ הראשון של הגמ'. וכ"כ במהרש"א (ג, ב בד"ה פרש"י בד"ה סייג). וכן הוא לכאורה כוונת מש"כ הצ"צ (בחידושים על הש"ס בשער המילואים ריש נדה. עיי"ש דאף שאין דבריו ברורים לכאן זהו כוונתו במש"כ "וכ"כ אאזמו"ר הגאון ז"ל בק"א לסי' קפ"ג כו' ואף לפמ"ש לשטת הרמב"ם כו"). וכן הוא לכאן הכוונה גם בחי' ריש נדה "בגמ' כו' ולחד טעמא משום חזקה כו' ומ"מ לקמן ריש דף ד' מדין קופה בדוקה דלר' יוחנן הטהרות טמאות דלא מוקמינן אחזקה כלל").

להחמיר בקדשים, ולכן אף אם לפעמים לא שייך כ"כ טעם זה לא פלוג (אלא דלא ניחא לרש"י עם לא פלוג דהתוס', עיי"ש).

אבל להלן (שם ס"ה) כתב הצ"צ באופן אחר, די"ל דרש"י לא חש לקושיית התוס' כיון דבד"כ המשמשת משמשת בעדים, ולא שכיח שתשמש בלא עדים. ומשמע כוונתו בהמשך הדברים, דאף דלפי האמת אם שמשה שוב ליתא לטעם זה מכל מקום במשנה כתוב בסתמא כל הנשים דיין שעתן לשמאי כיון דאינו רגיל שתשמש בלא בדיקה. ולפי אופן זה בפשט הגמ' לכאו' אפשר לומר דתירוץ זה דאשה מרגשת קאי לבד לרש"י, ולעולם היכא דלא שמשה מועיל טעם זה לטהר למפרע גם מדאורייתא.

[ואדה"ז תי' קושיית התוס' על רש"י באופן אחר, ראה מש"כ בסוף הקו"א ונתבאר לעיל].

ומדברי אדה"ז נראה שכן הוא גם להרשב"א שסובר שחזקת הדם שבא בהרגשה, ובאמת איתא להדיא כן בחידושו (ב, ב – שכנראה לא היו לפני אדה"ז) שכתב דלא כהתוס', אלא אדרבה כתב דגם טעם הראשון דחזקה נסמך לטעמים אלו, וטעמא דלעולם אשה מרגשת ס"ל "דלעולם אין אורח בא אלא בהרגשה", וטעמא דחזקה ס"ל "דדרכן לראות בהרגשה". ומפורש שטעמא דמרגשת ס"ל שדם לעולם אינו בא אלא בהרגשה. [אלא שאדה"ז כתב שגם שאר הטעמים סוברים שחזקת הדם בא בהרגשה, ולא פליגי אלא משום דיש לומר ארגישה ולא אדעתה, אבל מהרשב"א נראה דאף שגם הם סוברים שאשה דרכן לראות בהרגשה, מכל מקום פליגי על טעם דאשה מרגשת עד כמה קשור הדם עם הרגשה, ומחמת זה צריכים לטעמים נוספים].



דעת אדה"ז (במהדו"ב) בשיטת הרמב"ם שכל הטומאות כשעת מציאתן – סיכום וביאור שיטתו

במשנה (טהרות פ"ה מ"ז. הובא בגמ' נדה ד, א): נגע באחד בלילה, ואינו יודע אם חי אם מת, ולמחר השכים ומצאו מת, ר"מ מטהר, וחכמים מטמאין שכל הטומאות כשעת מציאתן.

ובתוס' (נדה ב, א ד"ה מעת ושם ד, א ד"ה שכל). עירובין לה, ב ד"ה כל. וראה גם תוס' כתובות עו, א ד"ה על (בהמשך הדברים עו, ב) הקשו מהא דתנן ריש נדה שמאי אומר כל הנשים דיין שעתן, ובגמ' מבואר דהא דנחלקו על שמאי היינו רק לחומר דקדשים, אבל לענין חולין כו"ע מודי לשמאי, ואמאי לא אזלינן בתר שעת מציאתן לטומאות למפרע. ובתוס' תירצו שגם האי כללא דתנן שכל הטומאות כשעת מציאתן הוא רק לחומר קדשים אבל לענין חולין לא אזלינן כשעת מציאתן. [והאריכו האחרונים בדעת התוס' מה יהי' הדין אם לא יהי' חזקה דמעיקרא, האם אז נלך בתר חזקה דשעת מציאתן].

וברמב"ם (הל' אבות הטומאה פ"ח ה"ד) הביא משנה זו דנגע בא' בלילה דכל הטומאות כו' בסתמא, ולא כתב שהוא רק לחומר קדשים. ובחכם צבי (ס"ג) כתב דהרמב"ם חולק על תוס', ולדידי' כלל זו הוא מעיקר הדין ומטמא גם חולין ולא רק לחומר קדשים.

ולתרץ שאלת התוס', דאמאי באשה לא אזלינן בתר שעת מציאתן, וגם לתרץ את עיקר הדבר "דלכאורה לא מצינו כן בשום מקום, דלעולם אזלינן בתר חזקה קמייתא ולא בתר השתא" (שו"ת צ"צ אר"ח סי' ד"ח), מבאר הצ"צ (שם) "כשלא ראינו אותו קודם לכן בלי ריעותא, ועכשיו נמצא בריעותא, דנין לענין טומאה שכמ"כ היה בתחלה כמו שהוא עכשיו, ובזה א"ש דלק"מ ממעל"ע שבנדה שאינו מטמא למפרע מדאורייתא, דהא שם ידוע האשה תחלה בלי שום ריעותא" [בצ"צ לא כתב בדעת הרמב"ם, אלא כיון דפשטות המשנה אין משמע כשיטת התוס'].]

ובזה ביארו האחרונים מה שבתוספתא (טהרות פ"ו ה"ו) טהרו חכמים אם ראוהו חי מבערב, דלעולם אם יש חזקה דמעיקרא ברורה, גם חכמים מטהרים ולא אזלי בתר שעת מציאתן, והא דמטמאים במצאוהו מת, הרחיבו האחרונים לבאר (ראה המצויין באנצ"ת חכ"ח ערך כל הטומאות ציונים 98 ואילך) אמאי לא נק' חזקה ברורה במצאוהו מת, אף דודאי חי הי'. וראה בדעת הרמב"ם עוד בשו"ת נודע ביהודה אבה"ע מהדו"ק סל"א. וראה עוד בזה בשו"ת צ"צ יו"ד סקכ"ו ס"א.

ובנדה (ד, א) פליגי חזקי' ור' יוחנן בקופה בדוקה ומצא בה שרץ, ור' יוחנן סובר אימור עם סילוק ידו נפל. וצ"ב, דכאן הרי ישנו חזקה ברורה, ואמאי מטמאים דאימור עם סילוק ידו נפל. והרמב"ם פסק כר' יוחנן (הל' אבות הטומאות פ"ז ה"ב).

ומצינו כמה ביאורים בדעת הרמב"ם בזה. במקור חיים (סת"ז סק"ט) ביאר דהרמב"ם איירי ברה"י⁸⁰. והא דמטהרים בראוהו חי מבערב הוא ברה"ר. ובבית אדם (שער רוב וחזקה אות לא) כתב ג"כ לחלק בין קופה לראוהו חי שקופה הוא ברה"י וראוהו חי הוא דוקא ברה"ר, והוסיף שגם הא דמטמא בקופה הוא רק שתולין אבל לא שטמאה בודאי.

אבל אדה"ז כותב בשיטת הרמב"ם באופן אחר לגמרי, והוא שאכן נשנה כאן דין חדש, שאף שבדרך כלל עדיפא חזקה דמעיקרא, מכל מקום יש דין מיוחד בטומאה שכל הטומאות כשעת מציאתן, והלכתא גמירי לה (וראה בהג"ה שכתב להדיא שלהרמב"ם הוא כלל רק לטומאה ולא לאיסורי⁸¹). ובטומאה אזלינן בתר חזקה דהשתא אפי' נגד חזקה ברורה. וראיית הרמב"ם הוא אכן מדין של קופה, דפסק הרמב"ם דבקופה דישנו חזקה ברורה ומכל מקום אזלינן בתר חזקה דהשתא. ואדה"ז נוקט כפשטות הרמב"ם שלא הזכיר שאיירי ברה"י דוקא, אלא הוא הדין ברה"ר, שאזלינן בטומאה בתר חזקה דהשתא. וכ"כ בשו"ת בנין עולם (לרי"א חבר, י"ד ס"א סכ"ב בהג"ה).

ובצ"צ (חידושים על הש"ס ריש נדה ושו"ת י"ד סק"ו ס"א) הביא בהמשך לדברי אדה"ז מש"כ בשטמ"ק (כתובות עו סד"ה הי כלה) בשם הריטב"א דכל הטומאות כשעת מציאתן חידוש הוא בטומאה ולא נזכר לעולם בממון טעם זה (בשו"ת שם כתב שאפשר שדעת הריטב"א הוא כדברי אדה"ז).

ואתי שפיר הא דמטמאים חכמים בלא ראוהו חי מבערב. ולפ"ז צ"ב הא דמטהרים בראוהו חי, כיון שבטומאה אזלינן בתר חזקה דהשתא אפי' במקום חזקה דמעיקרא ברורה. וכתב אדה"ז דבראוהו חי איכא תרי חזקות כדאיתא בעירובין (לו, א). היינו דבעירובין איתא הטעם שר"מ מטהר בראוהו מת כיון דאיכא תרתי חזקי, חזקת האדם שהי' חי וחזקת הנוגע שהי' טהור. ואף שחכמים פליגי על ר"מ בראוהו מת, מכל מקום בראוהו חי היינו טעמא דמטהרי כיון שישנו גם חזקת האדם שהי' חי וגם חזקת הנוגע.

ולפ"ז צ"ב אמאי האשה אינה טמאה למפרע. וכתב אדה"ז שגם באשה ישנם שני חזקות, דהאי טעמא דאשה מרגשת, או הטעם שכותלי בית הרחם מעמידים הדם מהני כמו חזקה, ובצירוף חזקת טהרה של האשה הוי ב' חזקות.

והנה בגמ' שם ישנם ד' ביאורים אמאי שמאי אינו מטמא למפרע, א) משום חזקת טהרה של האשה. ב) כיון דאשה מרגשת. ג) כיון דכותלי בית הרחם לא מוקמי דם. ד) משום ביטול פרי' ורבי'. והנה טעם הד' ודאי שאינו טעם דאורייתא. ולדברי

80. כן כתבו התוס' (נדה ד, א ד"ה כז). ויש לעיין להתוס' אם הדין כן ברה"י גם לחולין או שהוא דוקא לחומר קדשים.

81. וראה ג"כ שו"ת צ"צ אה"ע סע"ה.

אדה"ז לכאור' מוכרחים לומר שלסברא זו בגמ' שר' יוחנן מטמא בקופה בדוקה למרות שישנו חזקה ברורה (והרמב"ם פסק כסברא זו), ע"כ לית ל' תירוץ הראשון של הגמ'. וכ"כ במהרש"א (ג, ב בד"ה פרש"י בד"ה סייג). וכן הוא לכאורה כוונת מש"כ הצ"צ (בחידושים על הש"ס בשער המילואים ריש נדה. עיי"ש דאף שאין דבריו ברורים לכאור' זהו כוונתו במש"כ "וכ"כ אאזמו"ר הגאון ז"ל בק"א לסי' קפ"ג כו' ואף לפמ"ש לשטת הרמב"ם כו". וכן הוא לכאור' הכוונה גם בחי' ריש נדה "בגמ' כו' ולחד טעמא משום חזקה כו' ומ"מ לקמן ריש דף ד' מדין קופה בדוקה דלר' יוחנן הטהרות טמאות דלא מוקמינן אחזקה כלל").

וראה בערוך לנר (נדה ב, א על תוס' ד"ה מעת בד"ה מיירי) שכתב שהרמב"ם הביא סתמא דכל הטומאות וכן דקופה ומשמע שכולם אינם רק לחומר קדשים אלא מעיקר הדין. ותירץ הא דבאשה אין מטמאים למפרע לחולין, דעל פי הסברא כותלי בית הרחם אין מחזיקין דם אפי' שעה אחת, ולכן אין סברא לטמא למפרע, והוא רק קנס וסייג החמירו בקדשים, אבל בקופה ונגע בא' בלילה יש לספק יותר אלמפרע ומשום הכי מטמאין אפי' לחולין. ולכאור' לדבריו גם צריכים לומר ששאני ראוהו חי דאיכא תרי חזקות ואז מטהרים, אלא שבאשה ס"ל שהאי טעמא דכותלי בית הרחם הוי סברא גדולה ומטעם זה מטהרים לבד (וע"ד מה שמבואר בקושיית אדה"ז כאן, לפני שחידש שגם באשה ישנם תרי חזקות. אלא שאדה"ז ביאר שכן הוא גם לסברא דהרגשה, והוא כתב כן רק בסברא דכותלי בית הרחם).

וזה ששונים כללי טומאה, הוא לא רק להחמיר, אלא גם להקל, ודמוכח מההג"ה (הב') למהדו"ב שאדה"ז מבאר שאין להקל באיסור נדה מכח זה ד'כל הטומאות כשעת מציאתן ובמקום מציאתן' דוקא, ולהקל שלא במקום מציאתן, כיון דכלל זה אינו אלא בטומאה ולא באיסורין [ואיסור נדה אינו תלוי בטומאת נדה].

וזה ברור מדברי אדה"ז, שמה שהוא חידוש מיוחד בדיני טומאה אין ללמוד ממנו לדיני איסור⁸², דזה ודאי דלילך בתר חזקה דהשתא במקום דאיכא חזקה ברורה הוא חידוש מיוחד בדיני טומאה, דבכל התורה אזלינן בתר חזקה דמעיקרא. וכן זה די'ש לחלק בין מקום מציאתן או לא. אבל יש לעיין, האם אפשר ללמוד מדין זה באיסורין לשיטת הרמב"ם במקום דליכא חזקה ברורה, היינו האם אפשר ללמוד מכאן דאזלינן בתר חזקה דהשתא במקום דליכא חזקה ברורה.

והיינו, דשאר הראשונים דפליגי על הרמב"ם וסוברים דאינו כלל ללכת אחריו במקום חזקה ברורה, אין שום הכרח לומר שהוא חידוש מיוחד בדיני טומאה, ודיני איסור שוים בזה לדיני טומאה. אבל הרמב"ם שסובר כן, ע"כ שהוא חידוש מיוחד בדיני טומאה, והשתא יש לעיין מה הדין של חזקה דהשתא במקום שאינו חידוש.

82. וראה בצ"צ (חידושים ריש נדה) דכתב על הריטב"א הנ"ל (דחילק בין טומאה לממון) "וצ"ע אם איסור דומה לטומאה או לממון" ומסקנתו דאין ללמוד איסור מטומאה.

וראה בשו"ע אדה"ז או"ח סת"ז סל"ב "שכל האיסורין אנו דנין אותן כשעת מציאתן למפרע, דהיינו כשאנו מוצאין איסור במקום אחד, אנו מחזיקין איסור במקום הזה למפרע, ואומרים כאן נמצא האיסור עכשיו וכאן היה כבר קודם לכן". ושם הוא במקום דליכא חזקה ברורה. ויש לעיין האם דין זה הוא דוקא לפי שאר הראשונים, אבל לפי שיטת הרמב"ם אין דין בכלל של חזקה דהשתא, או שגם הרמב"ם יודה שכן הוא באיסורין במקום שאין חזקה ברורה.

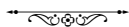
ובצ"צ (חידושים ריש גדה) כותב "אין ללמוד איסור מדין ספק טומאה ברה"י. וזה כהריטב"א דלעיל ורבינו נ"ע. ועיין בא"ח סי' תס"ז סעי' י"ב במ"א ס"ק י"ח ופ"ק דנדה כו' היכא דליכא חזקה עכ"ל. ועיין ט"ז שם ס"ק י"ד. וע' תשו' פמ"א ח"א סס"י ט"ו דף כ"ד א' ד"ה ועוד איכא שהגאונים רבינו משולם ור"ש למדו מהך דכל הטומאות לאיסור משהו דחמץ בפסח והוא השיב ע"ז מדברי התוס'. ולפמ"ש יש להשיב משום דאין ללמוד בזה איסור מטומאה וכדמשמע ג"כ פא"ט (דמ"ג ע"ב) דהתם שאני דהלכתא גמירי לה כמ"ש הפמ"א."

ופשטות משמעות דברי הצ"צ הוא שמש"כ בסוף שיש להשיב הוא על דברי הגאונים שהובאו בפמ"א, ולא שזה קאי על דברי המג"א. והחילוק ביניהם שבמקרה של הפמ"א ה' חזקה דמעיקרא ברורה (אלא שרצו להחמיר כי למדנו מדין כל הטומאות שחזקה דהשתא עדיפא), ובמג"א כתב שלומד מהסוגיות דריש גדה היכא שאין חזקה דמעיקרא, שאז הולכים בתר חזקה דהשתא (והוא מקור דברי אדה"ז בסת"ז שהובאו לעיל), ובזה כתב רק עיין, אבל לא העיר על זה, ואולי זה גופא הוא כוונתו לעיין במג"א שם, והיינו ספק דידן [ואם נלמוד שכוונתו בסוף דבריו הוא להעיר גם על דברי המג"א, יצא שמסקנתו הוא שלהרמב"ם אין ללמוד מזה גם במקום דליכא חזקה דמעיקרא].

ואולי אפשר להוכיח מדברי הצ"צ במקום אחר דס"ל דגם הרמב"ם יודה באיסורין במקום דליכא חזקה ברורה, דראה מש"כ בשו"ת (י"ד סקכ"ו ס"א), דדן בנמצא מראה טהור על העד, האם לחשוש שהי' מראה טמא ונשתנה. והביא דין זה דכל הטומאות כשעת מציאתן שלכן יש לטהר למפרע. וכתב שאפי' להתוס' שס"ל שהוא רק לחומר קדשים מכל מקום יש לומר דאזלינן בתרה כשאין חזקה להיפך. ואח"כ הביא שיטת אדה"ז בזה. ומשמעות הדברים שאינו רק הערה בעלמא בדא"ג לכתוב שיטת אדה"ז, אלא שמסברא זו אפשר ללמוד לטהר את האשה (ולעיל הבאנו שאדה"ז כבר חילק בהג"ה שבאיסור גדה לא אזלינן בתר הכללים דטומאה). ואם נאמר שאי אפשר ללמוד איסור מטומאה גם במקום דאינו חידוש, א"כ מהי הראי' מדברי הרמב"ם שהוא דין מיוחד בטומאה ולא באיסור. אבל אם נאמר שבמקום שאין חזקה ברורה גם הרמב"ם מודה, שפיר מובן הראי' למקרה הצ"צ מדברי אדה"ז.

ומצאתי לכאורה ראי' מפורשת בצ"צ, והוא בפס"ד יו"ד ס"נ (קלו, ד), שדן לענין חזקה דהשתא להחזיק למפרע, וכתב וז"ל: "והרי אשכחן גבי טומאה אזלינן בתר השתא, והוא מה שאמרו כל הטומאות כשעת מציאתן במשנה פ"ג

דטהרות משנה ה'. ואע״ג דלא ראוהו חי מבערב מ״מ מקודם ודאי היה לו חזקה. אלא שי״ל דאין ללמוד איסור מטומאה. לכן עכ״פ הכא שודאי ליכא חזקה קמייתא ביום זה. א״כ אזלינן בתר השתא״. ולכאורה הדברים מפורשים, שהרי קאי אף לשיטה זו דאדה״ז אליבא דהרמב״ם ודהריטב״א, שהם הם המחלקים בין טומאה לאיסור (שכלל זה דכל הטומאות הוא רק לענין טומאה), ומכל מקום למד מזה שאזלינן בתר חזקה דהשתא היכא דאין חזקה דמעיקרא.



הרב אברהם שמואל לערנער

שיטת הראב"ד באשה שהקדימה וראתה לפני וסתה ביאור בשו"ע אדה"ז סי' קפ"ט קו"א סק"ד

הקדמה

הנה בקו"א זו מבאר שי' הראב"ד בנוגע אשה שהקדימה וראתה לפני וסתה. הראב"ד סובר שחוששת לראי' זו בנוסף לוסתה מכיון שאשה זו יש לה תוספת דמים יותר משאר נשים. ויש לבאר חשש זו בב' אופנים: א) משום ספק שאולי וסתה הרגילה היא העיקרית ויום שהקדימה היא רק תוספת דמים או שמא להיפך, ולכן "אזלינן הכא והכא לחומרא" וחוששת לשניהם. ב) שי' אדה"ז - שחוששים שמחמת התוספת דמים יהי' לה ב' וסתות לא משום ספק. מטרתי היא לבאר בעזה"י ב' הצדדים, וליישב בדרך אפשר מה שנראה קשה בשי' אדה"ז.

הנה מקור הדין הוא מהגמ', דאיאתא במס' נדה דף ל"ט ע"ב על מה שאמר ר' יוחנן ש"אשה קובעת לה וסת בתוך ימי נדותה" מפרש הגמ' "הכי א"ר יוחנן כגון דחזאי ריש ירחא וריש ירחא ועשרין וחמשה בירחא וריש ירחא דאמרינן דמים יתירי הוא דאתוספו בה".

ומפרש רש"י שם ד"ה הכי א"ר יוחנן "כגון דחזאי תרי זימני בריש ירחא ופעם שלישית בכ"ה ורביעית בר"ח דה"ל הך ראייתה בתרייתא שהיא שלישית לראייה של ר"ח בתוך ימי נדותה ממש שהיא נדה מיום כ"ה ומש"ה קרי להו תוך ימי נדותה דהא נדה היא, וטעמא מאי הוי קביעות הא אורחה בהכי שנפתח מעיינה, משום דאמור הך ראייה דראש חדש ראיית וסתה היא והיום זמנה והאי דאקדים וחזאי בכ"ה דמים יתירי איתוספו בה".

דין זה מובא בטור יו"ד סימן קפ"ט סעיף ל"ב וז"ל אבל אם ראתה אותו ממעיין סתום כגון שראתה ב"פ בר"ח ובפעם הג' ראתה בכ"ה בחדש ובר"ח אף על פי שראייה השלישית היתה תוך ימי נידותה לראיית כ"ה בחדש קובעת בר"ח לפי ששתים ראיות הראשונות היו ממעיין סתום וראיית עשרים וחמשה בחדש דמים יתירים נתוספו בה ומיהר לבא וחוששת ג"כ ליום הקדימה שמא וסת אחר היא קובעת". והש"ך מביאו שם בנקוה"כ סקי"ב.

שיטת הראב"ד באשה שהקדימה וראתה לפני וסתה _____ רנה

וראה בהב"ח שכ' שם בסקמ"א שמקור הטור הוא מהרמב"ן בהלכות נדה פרק ה' אות ט"ו, וז"ל הרמב"ן: "ראתה שני ראשי חדשים ובשלישי ראתה בכ"ה בחדש ובראש החודש קבעה לה וסת לראש החודש שרגלים לדבר, שהרי הראשונים ממעין סתום ראתה אותם ועכשיו ג"כ ראתה בזמנה בר"ח ודמים יתירים שניתוספו בה גרמו לה להקדים, וחוששת ליום הקדימה שמא וסת אחר היא קובעת".

א. ביאור שי' הראב"ד ע"פ פי' הב"ח והדרישה

הב"ח והדרישה מפרשים שזה שחוששת ג"כ ליום הקדימה היא מצד ספק איזה רא"י היא העיקרית.

וז"ל הב"ח שם "ותימה דלמעלה בסימן זה הביא רבינו לשון הרמב"ן (פ"ה הכ"ב) שכתב וכך היא חוששת לשניהם [לוסת החודש ולהפלגה] עד שתקבע וסת ההפלגה בארבע ראיות או וסת החודש בשלשה או עד שיעקר האחד בעקירת פעם אחת, אלמא דכשנקבע וסת אחד אינה צריכה לחוש לשני שלא נקבע ואף על פי שלא נעקר, וכאן כתב דחוששת נמי ליום הקדימה דהיינו יום כ"ה לחודש חוששת לו בחודש הבא ואף על גב שכבר נקבע וסת דראש חודש, ואם כן דברי הרמב"ן ורבינו סותרים זה את זה. ונראה ליישב דהכא ודאי כיון דראיית ראש חודש השלישי שקובעת בו הוסת ממעיין פתוח ראתה אותו שהרי ראתה קודם זה בכ"ה לחודש אלא דתלינן לחומרא ואמרינן דילמא דמים יתירים ניתוספו בה ומיהרו לבוא הלכך חיישינן נמי לחומרא איפכא דילמא מעיין פתוח הוא ולא קבעה לה וסת בראש חודש אלא עיקר הוסת תקבע לה בכ"ה לחודש ולהכי חוששת נמי ליום הקדימה וכו' דאזלינן הכא והכא לחומרא". וכ"כ גם הדרישה בסקי"ת.

מבואר מהב"ח שאף שסובר שאם אשה קובעת ב' וסתות ממעין סתום הרי הם קבועות לגמרי לא מטעם ספק [כמבואר בטור סל"ב ובב"ח שם בענין וסת תוך וסת], מ"מ כאן הטעם שחוששת לשניהם היא משום ספק מכיון שרא"י של ר"ח הג' באה ממעיין פתוח. וההכרח לזה היא כדי שלא יה' מזה סתירה למ"ש הטור לעיל מהרמב"ן שמשנקבע וסת א' שוב אינה חוששת להשני.

ראב"ד

והנה דין זה מובא כבר בהראב"ד בבעלי הנפש שער תיקון הוסתות סימן ב'. ושם מביא ב' דיעות האם היא חוששת גם ליום הקדימה וכ' שמסתבר כדעה השני' שחוששת. ויש לעיין בדעה זו האם הטעם שחוששת לשניהם הוא מספק כהב"ח.

וזה לשון הראב"ד "אבל יש ענין אחר שהאשה קובעת וסת בתוך ימי נדתה כגון שראתה שני פעמים בריש ירחא בלחוד, ובשלישי ראתה עשרים וחמשה וריש ירחא. אף על גב דריש ירחא בתרא קאי לה בימי נדתה, קבעה לה וסת לריש ירחא

הואיל ותרי קמאי הוחזקו לה ממעין סתום, וראיית עשרים וחמשה אמרינן עלה בגמרא דמים יתירי הוא דאיתוספי בה.

ואתמרו עלה תרין פרושי. איכא מאן דמפרש דראית ריש ירחא הוא עיקר הוסת והקדמת עשרין וחמשה תוספת הוסת הוי, ומדקרי ליה תוספת הוסת לא חיישא לה היא ראייה כלל .. ולזה הדעת כל שכן ראיות שבתוך ימי הנדה שאין חוששין להן כלל.

ויש מפרש דהא דאמרינן בראיות עשרין וחמשה דמים יתירי הוא דאיתוספו בה, לאו למימרא דהויא היא טפילא לראיות ריש ירחא, אלא לאפוקי דראיית ריש ירחא לא הויא טפילה לראיית עשרין וחמשה, ואף על גב דקיימא לה בתוך ימי נדתה. ולעולם ראיית עשרים וחמשה מיהת מיחש חיישא לה דלמא וסת אחרינא הוא דבעיא למקבע. ומסתברא כי האי לישראל בתרא.

אין הכרח בהראב"ד לפירוש הב"ח

אמנם רק דין זה מובא בהראב"ד, אבל הדין השני המובא בטור שמשנקבע וסת א' שוב אינה חוששת להשני אינו מובא. א"כ י"ל שסובר הראב"ד שמשנקבע א' מהם עדיין חוששת להשני וכן כ' בהתחלת הקו"א ומביא הוכחות לזה.¹ ולפ"ז י"ל בפשטות, שהטעם ששם עדיין חוששת להשני, וגם שחוששת כאן לשניהם, היא משום שאשה זו יהי' לה ב' ווסתות ואין הכרח בהראב"ד לפרש שחוששת משום ספק.

ויש להוסיף מ"ש בההקדמה לס' בעה"נ (מהדורת בני ברק להרה"ג אריאל בוקוולד שליט"א ע' 12) שלא ראה הב"ח ס' בעה"נ להראב"ד, "שבב"ח וט"ז לא מצאתי זכר לספר בעה"נ, אע"פ שכבר נדפס בימיהם. אולי לא הגיע לידם". ויש לעיין האם כ"ה גם בנוגע להדרישה.

יש מפרשים שמשמע בהראב"ד כפי' הב"ח

אמנם, אע"פ שנראה שהב"ח לא ראה הבעה"נ וגם אין הכרח לפרש כן כנ"ל, מ"מ מצינו במקור מים חיים (מובא באוצר מפרשים סי' קפ"ט אות י"ב בשו"ע מהדורת פריעדמאן) שבתוך דבריו כ' "וכדברי הפרישה והב"ח משמע להדיא בס' בע"נ להראב"ד ז"ל" ע"ש.

1. להעיר שיש עוד דיוק בב"ח סקמ"ג שמשנקבע שוב אינה חוששת וז"ל "ופעמים שהאשה קובעת לה וסת בתוך וסת. כן צ"ל, פירוש אם אירע לה כך קבעה לה וסת בתוך וסת אבל לכתחלה ודאי כיון שקבעה לה וסת בראש חודש שוב אינה חוששת לוסת דעשרים לחודש שלא נקבע אף על פי שאינו נעקר". אבל לכאורה דיוקו היא מהמלה "ופעמים" ואין לשון זו בהראב"ד.

שיטת הראב"ד באשה שהקדימה וראתה לפני וסתה _____ רנז

והנה במהדורת הראב"ד הנ"ל בלנפש תדרשנו סי' ב' הערה ג* כ' שמ"ש המקומ"ח ש"משמע להדיא בס' בע"נ" כוונתו "שדקדק בלשון הראב"ד "וסת אחרינא" (ולא וסת נוסף), משמע שוסת ליום כ"ה הוא לאפוקי מוסת לר"ח, והחשש אם קובעת ליום כ"ה היא תלויה בחשש שלא קובעת לר"ח.

[ועוד כ' בהלנ"ת שהראב"ד סובר שמשנקבע וסת א' שוב אינה חוששת להשני דהיינו לגמרי כפי' הב"ח].

והנה באמת כן מדייק אדה"ז בעצמו עד"ז לקמן בהקו"א בדעת הרמב"ן וז"ל "וגם דקדוק לשונו [של הרמב"ן] גבי וחוששת ליום הקדימה שמא וסת אחר כו' מורה כפירוש ב"ח ודרישה סעיף כ"ב, דהוי ליה למימר שמא וסת שני כו'."

אבל אעפ"כ לא הוה ניחא לי' לאדה"ז לדייק כן גם בהראב"ד מכיון דלא משמע הכי מצד אריכות הלשון, וז"ל "וגם מה שכתב הדרישה סעיף כ"ב וכן כתב הב"ח שם דחיישינן לחומרא איפכא כו', אי אפשר לומר כן בהראב"ד דף ח' ע"א [לשונו מועתק לעיל] לאו למימרא כו' אלא לאפוקי כו' דאתוספו בה ודלמא וסת אחרינא כו', משמע בהדיא דלאו משום דמספקא לן אי דמים יתרים אתוספו בה, דאם כן הוי ליה למימר לאו למימרא דודאי היא טפלה כו' אלא דילמא היא טפלה, ולמא ליה כל האריכות הזה לאו למימרא כו' אלא לאפוקי כו'."

מבואר שאדה"ז סובר שא"א לפרש כפי' הב"ח בהראב"ד. ואף שבשו"ע אדה"ז שם סקקי"ב קורא להראב"ד מרי' דהאי דינא, וי"ל שמקור הטור והרמב"ן² הוא מהראב"ד, מ"מ אפשר לומר שסוברים כמותו לדינא אבל לאו מטעמי'.

דיוק בהראב"ד שמוכן ע"פ הב"ח

הנה בהראב"ד שם סי' ג' אות י"ח כ' "והריני פורט לך באיזה ענין תקבע האשה וסת בתוך וסת. כגון שקבעה לה וסת ג' פעמים מריש ירחא לריש ירחא, וברביעית ראתה עשרין בירחא וריש ירחא, וכן בחמישית וכן בששית, הרי אשה זו קבעה להשני וסתות בריש ירחא ובעשרין בירחא, שכבר הוקבע וסת ראש חודש קודם שהתחילה וסת של עשרים בחדש ומשהוקבע שוב לא נעקר."

והנה דין זה מובא בשו"ע סקפ"ט סל"ב. ובסד"ט שם (סקל"א) כ' "בראתה ב' פעמים בר"ח, ובפעם ג' כ' בחדש ובר"ח, וברביעי ובחמישי כה"ג, נמי קבעה לה וסת תוך וסת, זכיון דתרי זימני קמאי ממעין סתום חזיא לה (דהיינו שב' פעמים הראשונות שראתה בר"ח לא היו בימי זיבה). וכן הוא בהרז"ה בהשגה י"ב ע"כ.

2. ז"ל הרמב"ן בהקדמתו להל' נדה "שכבר קדמוני אחד קדוש דורש ולו נאה לדרוש, וחבר בהם ספר נכבד לבעלי הנפש".

באמת כ"כ הראב"ד בהדיא בסי' ב' אות ז' גם לענין ימי זיבה שבב' פעמים ממעין סתום והג' ממעין "פתוח", דהיינו בימי זיבה, כבר קבעה וסת.

וע"ז הקשה בלנ"ת שם סי' ג' אות כ' שא"כ צ"ע למה באמת כ' הראב"ד הדין כאן באופן שכבר ראתה ג' פעמים בר"ח ורק אח"כ בכ', "ולמה לא קיצר רבנו באופן קביעת וסת בתוך וסת וכנ"ל" שמספיק ב' פעמים.

ומתריך "ויש ליישב בפשיטות ע"פ שיטת הב"ח ודעימיה שבהא דלעיל שכבר בפעם השלישית הקדימה לראות, אין קביעות שתי הוסתות אלא מחמת ספק, דספק הוא אם נקבע הוסת בפעם השלישית אשר בימי נדתי³. א"כ לא מבואר באופן ההוא החידוש של קביעות 'וסת בתוך וסת' משום דאינו אלא ספק מהו הוסת האחד. מיהו הכא שבתחילה ראתה ג' פעמים בר"ח קובעת וסת ודאי לר"ח. וכן נראה שהכא קובעת וסת ודאי ליום כ', שהרי לאחר שהקדימה שלש פעמים לראות ביום כ' נתברר שביום כ' היה עיקר ראיתה בימים אלו. (ואף שיום ר"ח הוא עכשיו בימי זיבתה, הרי לא נעקר, כמו שכתב רבנו הכה"מ) משא"כ התם אף לאחר ראיה ג' פעמים ביום כ"ה, אפ"ה לא נתברר מזה שהוא יום עיקר הוסת".

להעיר שהב"ח בעצמו (בסקמ"ג מובא לעיל) מתריך דיוק זה להטור סל"ב וז"ל "ודקדק רבינו שכתב כאן כיצד ראתה שלש פעמים בראש חודש ורביעית בעשרים לחודש ובראש חודש וכו' לומר דהתם הוא דאמרינן דקבעה לה ב' וסתות ובעוד שלא קבעה לה השני בעשרים לחודש אינה צריכה לחוש לו אף על פי שלא נעקר דכיון שכבר קבעה לה וסת דראש חודש שוב אינה חוששת לוסת שלא נקבע אבל אם ראתה שתי פעמים בראש חודש ובפעם השלישית ראתה בכ"ה לחודש ובראש חודש אף על גב דקבעה לה וסת דראש חודש אפילו הכי חוששת נמי ליום הקדימה כמו שכתב לעיל בסמוך סעיף מ"א וכדפרישית".

אמנם אפשר ליישב קושיא זו באופן אחר, ולפי תי' זו אין מן הצורך לפרש שסובר הראב"ד כהב"ח.

דהנה בס' קנה בשם בביאורי הש"ך סקפ"ט אות נ"ד ע' רס"ד כ' וז"ל "אמנם באמת לא קשה מידי, דהמעין בבעה"נ שהביא הש"ך יראה שדברי הראב"ד אינם באים לומר דדוקא כשקבעה וסת אינו נעקר כשיוצא בימי זיבה. אלא ששייך לקבוע וסת חדש אף שיש לה כבר וסת קבוע אחר, כלומר דשייך לקבוע בכ' אף שיש לה כבר קביעות לר"ח, ולכן נקט הדוגמא שכבר קבעה בר"ח, להשמיענו רבותא זו שקובעת וסת חדש בתוך וסת ישן שיש לה כבר, אלא שבתוך כך הוקשה לו, דלא תיחוש לוסת הישן כיון שהוא בימי זיבה, ותריך דמכיון שכבר נקבע מקודם אינו נעקר, אבל לא נחית כאן כלל לומר דבעינן דוקא קביעות ע"ש.

3. כן סובר הב"ח גם בנוגע לימי זיבה ראה בקטע הבאה. וצ"ע הטעם שהרי לכאורה אין שייך הטעם של תוספת דמים.

שיטת הראב"ד באשה שהקדימה וראתה לפני וסתה _____ רנט

להעיר שבהקו"א כאן הקשה "ומה שכתב גבי וסת תוך וסת שראתה מתחלה ג' פעמים בראש חודש, היינו משום דבלאו הכי היה אחד מהם בימי זיבה כמ"ש לקמן (בפנים) סעיף ל"ב". וכן הקשה לקמן בהפנים בסקקי"ב "והא דלא נקט בקצרה כגון שראתה ג' פעמים בר"ח ובכ' בו או בכ"ב בו ע"ש. אבל שם מקשה רק בכללות אבל לא על א' א' כ' א' וכו' כפשוט.

עוד דיוק בהראב"ד כהב"ח

והנה לכאורה יש עוד דיוק בהראב"ד שסובר כהב"ח. ובהקדים ל' הראב"ד כפי שמופיע במהדורת ב"ב הנ"ל סי' ג' סוף אות ט"ז (האותיות ופיסוק הקטעים הם מהמו"ל) וז"ל "הנה כתבתי לך הדרך לקביעת הוסתות ולחושיהן ולכל הראיות הנוספות בין הוסתות ולחושיהן ומהם תוכל לעמוד על כל הוסתות ועל כל הנוסף עליהן בקביעתן ובחושיהן.

[ואח"כ בקטע חדש וגם כהתחלה חדשה מתחיל אות י"ז:]

וכדרך קביעתם כן דרך עקירתן. ודע שאינה עקירה עד שהגיע יום הוסת ולא תראה בו ובבדיקה אבל אם תוסיף ראיות בין הוסתות אין זו עקירה. אלא אם ראויים הם לקביעת וסת תחשוב אותם לוסת אחר ואם תקבע בו וסת בתוך וסת תחוש לשניהם וצריכה שלש פעמים לעקורם ובבדיקה".

ובלנפש תדרשנו שם הערה י"ט* מדייק בל' הראב"ד ש"ואם תקבע בו וסת בתוך וסת תחוש לשניהם", שמשמע שדוקא כשתקבע האינה קבוע אזי תחוש לשניהם אבל לפני כן אינה חוששת להאינה קבוע מכיון שחזרה וראתה כפי' הב"ח בהטור.

אמנם נראה שהי' לפני אדה"ז נוסח אחר בבעה"נ⁴. שהרי בהקדמת הלנפ"ת הנ"ל בע' 12 כ' שלהגר"ז ולסד"ט הי' דפוס ברלין. וכשמעיינים בדפוס ברלין אכן שם כ' באופן אחר. (ונראה שיש בה גם טעותי הדפוס וכו' תיקונים בדא"פ בחצאי ריבוע).

וה"ל הבעה"נ דפוס ברלין וכאן מתחיל קטע והתחלה חדשה (דלא כמהדורת ב"ב):

"**הנה** כתבתי לך הדרך לקביעת הוסתות ולחושיו ולכל הראיות הנוספות בין הוסת' ולחושיהן ומאלה תוכל לדע[ת] ולעמו[ד] על שאר הוסתו' ועל כ(ן)[ל] הנוספו'

4. ראה להלן בהקובץ במכתבים של הרה"ג רא"א בוקוולד שליט"א שמביא נוסח הנכון, וגם מבאר איך נכנס השיבוש לדפוס ברלין, ושהנוסח שבספרו הוא מהדורא האחרונה. וע"פ מ"ש נמצא שיש מקום לדיוקן שבלנ"ת לכל הנוסחאות. ומ"מ כדי ליישב שי' אדה"ז י"ל בדוחק עכ"פ שכוונת הראב"ד היא רק שאז תחוש לשניהם כקבוע ואין הכי נמי שחוששת לפני זה ג"כ.

עליהן בקב(ו)¹[י]עתן ובחושיהן [ובהמשך אחד בלי פיסוק הקטע ממשיך]: וכדרך קביעתם כך דרך עקירתן ידוע שאינה עקירה עד שהגיע יום הוסת ולא תראה בו תחשב אותו לווסת אחר ונראה אם תקבע זו וסת בתוך וסת תחו[ש] אבל אם תוסיף ראיות בין הוסתו' אין זו עקיר' אלא אם ראויים הם לקביעת וסת תחוש לשניהם."

הנה שורות אלו האחרונות קשה להבינם ובפשטות יש טעותי דפוס בסדר הדברים. אבל כפי הנוסח שנדפס מובן שאא"ל הדיוק של הלנ"ת שהרי לא כ' "ואם תקבע בו וסת בתוך וסת תחוש לשניהם" אלא "אבל אם תוסיף ראיות בין הוסתו' אין זו עקיר' אלא אם ראויים הם לקביעת וסת תחוש לשניהם."

וע"פ נוסח זה יובן גם מה שמוכיח בהקו"א שם מדברי הראב"ד אלו שכשהקדימה וראתה עדיין חוששת ליום הקדימה אף שחזרה וראתה בוסתה, וז"ל "וכמבואר בהדיא ממה שכתב בדף י' ע"ב אם תוסיף ראיות כו' תחוש לשניהם כו'. והיינו אף אם לא הוסיפה כי אם פעם אחת, כדפתח (שם ולחושיהן כו' ובחושיהן כו')."

ואם כבמהדורת ב"ב הרי אדרבה שם לכאורה ראי' להיפך, שדוקא כשתקבע חוששת אבל לא לפני כן כנ"ל.

גם מ"ש "כדפתח שם" הרי במהדורת ב"ב אינה הפתיחה אלא סוף הענין שלפני'.

אבל ע"פ דפוס ברלין הכל מובן.

ג. ביאור שי' הראב"ד לפי הקו"א

הנה לאחר שנתבאר שלפי הקו"א אין פי' הראב"ד כהב"ח, ממשיך הקו"א לבאר מהי אכן הטעם שחוששת לוסת זו שבא מחמת שהקדימה וראתה לדעת הראב"ד. וז"ל הקו"א "אלא ודאי דאף דדמים יתרים אתוספו בה חיישינן דלמא וסת אחרינא קא קבעה, דהיינו ב' וסתות, האחד עיקר ראייתה כדרך הנשים והב' לתוספת דמים. מה שאין כן לפירושא קמא [שבהראב"ד] אינה חוששת כלל לתוספת דמים שלפני וסתה כמו שאינה חוששת לתוספת דמים שלאחר וסתה בתוך נדתה כמבואר שם. והיינו במעין פתוח [שר"ח הג' באה בתוך ימי נדתה של כ"ה], אבל במעין סתום לכולי עלמא [גם לפירושא קמא] חוששת לב' וסתות. כן דעת הראב"ד שם בבירור."

מבואר שהקו"א מפרש שחוששת לב' הוסתות לא מספק איזה היא הוסת האמיתית. אלא שבאמת יש לה ב' וסתות.

קושיית הלנפש תדרשנו

והנה בלנפש תדרשנו שבהראב"ד מהדורת ב"ב הנ"ל הבין שמה שבהקו"א קורא לראיית ר"ח "עיקר ראייתה" כוונתו גם לומר שממנה מתחיל ספירת חשבון

שיטת הראב"ד באשה שהקדימה וראתה לפני וסתה _____ רסא

ימי נדותה. ועפ"ז הקשה ממ"ש הראב"ד להלן במהדורא קמא שספירת ימי נדה אינם מתחילים מוסתה הקבוע אלא מיום שהקדימה.

דהנה הראב"ד שם בסי' ג' אות י"ח (מובא לעיל) כ':

והריני פורט לך באיזה ענין תקבע האשה וסת בתוך וסת. כגון שקבעה לה וסת ג' פעמים מריש ירחא לריש ירחא, וברביעיית ראתה עשרין בירחא וריש ירחא, וכן בחמישית וכן בששית, הרי אשה זו קבעה להשני וסתות בריש ירחא ובעשרין בירחא, שכבר הוקבע וסת ראש חודש קודם שהתחילה וסת של עשרים בחדש ומשהוקבע שוב לא נעקר".

ובשינויי מהדורות שם הערה 4 מביא ממהדורות קודמות נוסח אחר ביתר ביאור וז"ל "וא"ת והלא ריש ירחא רביעי בתוך י"א לראיית עשרים (ימי זיבה), אין בכך כלום, שהרי קבעתן מתחלה, ונהי דלכתחילה אינה קובעת וסת בתוך י"א יום, אבל אם נקבע מתחלה כבר נקבע ואינו נעקר עד שיעקר ממנה ג' פעמים".

והקשה בלנ"ת "וצ"ע על מה שכתב הגר"ז שקובעת וסת שני ל"תוספת דמים" ביום הקדימה, דהנה לקמן סי' ג' הל' י"ח במהדורות הקודמות, מקשה רבנו כיצד נשאר הוסת דראש חדש "הלא ר"ח רביעי בתוך י"א לראית עשרים". מוכח דאין מחזיק רבנו את יום הקדימה כוסת לתוספת דמים אלא כהראיה העיקרית".

והנה ה"י אפשר לומר שבאמת לא ראה אדה"ז המהדורות הקודמות שהרי מהדורת הראב"ד שלפניו ה"י דפוס ברלין (ראה לעיל) וממילא לא ראה הסתירה ממנו לדבריו.

אמנם א"א לתרץ כן, שהרי הש"ך סקע"ב מביא ל' הנ"ל ממהדורות הקודמות.⁵

פ"י הקו"א

אמנם י"ל שאף שבהקו"א קורא להרא"י של ר"ח "עיקר ראייתה כדרך הנשים", אין הפי' שהיא עיקר יותר מהוסת השני ואשר לכן מתחילים לספור ממנו ימי נדה. אלא ר"ל שמאחר שהגמ' קורא להרא"י של כ"ה "תוספת דמים", בניגוד לזה, קורא בהקו"א להרא"י של ר"ח "עיקר ראייתה". דהיינו שלאשה זו יש לה וסת כמו כל הנשים שיש להן רק וסת אחת והיא הנקראת "עיקר ראייתה", ובנוסף לזה יש לה עוד וסת מחמת תוספת דמים, אבל ב' הוסתות שניהם שוות בחשיבות.

5. להעיר ממ"ש בשו"ע אדה"ז שם בסקקי"ב "וראיית ר"ח שני היא בימי זיבה לראיית כ"ה. ולכאורה כוונת אדה"ז בזה היא לתרץ קשיא הנ"ל שבמהדורות הקודמות. אבל אין מזה רא"י שראה אדה"ז מהדורא זו שהרי לא מיירי שם גם לענין שכבר קבע הוסת הראשון ואין עיקר ותוספת' משא"כ במהדורות הקודמות.

וי"ק דגם מלשון הראב"ד משמע דשניהם שוות, דז"ל "לאו למימרא דהויא היא טפילא לראיות ריש ירחא, אלא לאפוקי דראיית ריש ירחא לא הויא טפילה לראיית עשרין וחמשה, ואף על גב דקיימא לה בתוך ימי נדתה". הרי מזה דכ' ד"לאו למימרא דהויא היא טפילא לראיות ריש ירחא" משמע שאין הפי' בתוספת דמים שהיא טפילא. אף שבפשטות מ"ש שאינה טפילא כוונתו לשלול דעת הלישנא קמא שם שאינה חוששת כלל לכ"ה מכיון שהיא תוספת דמים, וע"ז קאמר שאין היא טפילא כ"כ רק שחוששת אלי' אף שהיא רק תוספת דמים. אבל הרי מזה שכ' שהיא "לאפוקי דראיית ריש ירחא לא הויא טפילה לראיית עשרין וחמשה" משמע שאין הראי' של כ"ה פחות חשוב מר"ח אלא אדרבא יש סברא לומר שכ"ה יותר חשוב.

ועכשיו נשאר לבאר ממתי אכן מתחילים למנות חשבון נדותה. ובפשטות י"ל שמתחיל לספור מאיזה ראי' שראתה תחילה בימים הראויים לנדה כמו הסדר כשיש ב' וסתות שאינן קבועין (כמבואר בהסוגיא של נדה ס"ד ע"א).

ולפי זה קושיא מעיקרא ליתא שהרי מ"ש בהקו"א "עיקר ראייתה" אין לזה שייכות למתי מתחילים חשבון ימי נדות⁶.

ג. עוד הערות בפ' הלנ"ת

והנה לשלימות הענין אביא מה שדן עוד הלנ"ת בראב"ד זו, ומה שנלע"ד לפרש. **דהנה** על מ"ש הראב"ד שהבאתי לעיל, שם סי' ג' אות י"ח, כ' הלנ"ת ש"דברי רבנו לכאו' צע"ג מכמה קושיות חמורות". להקל על הקורא אביא ל' הראב"ד עוד הפעם וז"ל "והריני פורט לך באיזה ענין תקבע האשה וסת בתוך וסת. כגון שקבעה לה וסת ג' פעמים מריש ירחא לריש ירחא, וברביעית ראתה עשרין בירחא וריש ירחא, וכן בחמישית וכן בששית, הרי אשה זו קבעה להשני וסתות בריש ירחא ובעשרין בירחא, שכבר הוקבע וסת ראש חודש קודם שהתחילה וסת של עשרים בחדש ומשהוקבע שוב לא נעקר".

ובלנ"ת סקכ"א ד"ה ומשהוקבע שוב לא נעקר, הקשה ד' קושיות.

קושיא א'

קושיא הא' היא על מ"ש הראב"ד ש"ומשהוקבע שוב לא נעקר" דהיינו שחוששת להוסת של ר"ח שקבעה בימי נדה אף שחל עכשיו בימי זיבה, ולכאורה זה סותר להגמ' בנדה דף ס"ח שמשמע שבכה"ג אינה חוששת.

6. להעיר מדבר חידוש (אף שאינו שייך לנדון דידן), שלהראב"ד (סי' ב' אות י"א במהדורת ב"ב) שייך שתהא היא צריכה לחשב ב' חשבונות. א' לפי טבעה שהדמים מתמרקים כל י"ח יום ועוד חשבון שצריכה למנות משום שנדחה החשבון מפני ספירת ז' נקיים.

שיטת הראב"ד באשה שהקדימה וראתה לפני וסתה _____ רסג

דהנה בהמשנה שם ע"א משמע שאם וסתה חל בימי זיבה אז הדין היא שדיה שעתה, ובל' המשנה "ואם יש לה וסת דיה שעתה". וע"ז הקשה בגמ' "נימא תהוי תיובתא דרב הונא בר חייא אמר שמואל דאמר אין אשה קובעת וסת תוך ימי זיבתה". ומתוך הגמ' "כי אמרינן אין אשה קובעת וסת תוך ימי זיבתה, דלא בעיא תלתא זימנא למיעקר דאמרינן דמיה מסולקין, וכיון דדמיו מסולקין [כ"ש ד] דיה שעתה".

וע"ז הקשה בלנ"ת: "א) הנה במשנה דף סח. מוכח שאיירי בכה"ג שכבר קבעה וסת וחל בימי זיבה. ומבואר בהדיא בגמ' שם סח: דלא בעיא תלתא זימנא למיעקר דאמרינן דמיה מסולקין". ולכאורה ר"ל שבכה"ג אינה צריכה לחוש.

אבל מ"ש הלנ"ת שבמשנה שם "מוכח שאיירי בכה"ג שכבר קבעה וסת וחל בימי זיבה" צ"ע. שהרי בחידושי הר"ן שם פי' דאיירי שקבעה בימי זיבה⁷ וז"ל "נימא תהוי תיובתא דרב הונא בר חייא אמר שמואל דאמר אין אשה קובעת וסת תוך ימי זיבתה וא"ת וממאי דילמא כי קתני ואם יש לה וסת דיה שעתה כגון שהיה למודה לראות משלשים לשלשים ועכשו קדמה וראתה בעשרים וחזרה וראתה פעם א' ליום הוסת הקבוע לה י"ל א"ה פשיטא ומאי אתא לאשמועי' ואסיקנ' דאתא לאשמועי' דאע"ג דאין אשה קובעת לה וסת בתוך ימי זיבתה דתיבעי ג' זימני למעקר' אפ"ה קבעה ליה לענין שתהא דיה שעתא".

מבואר דאיירי המשנה בשקבעה בימי זיבה, ואילו בשקבעה בימי נדה פשיטא לי' שחוששת.

וכן במס' נדה דף ל"ט ע"א כמה ראשונים מפרשים בעי' דרב פפא ד"מקבע לא קבעה מיחש מהו דתיחוש לה", דאיירי בכה"ג שקבעה וסת בימי נדה וחל בימי זיבה. ומסקנת הגמ' שם היא שחוששת.

דהנה תוספות שם כ' וז"ל "מקבע לא קבעה ע"י ראייה זו - של תוך ימי זיבה לא קבעה וסתה שתצטרך לעוקרו על ידי שלש פעמים כאילו קבעה וסת בימי נדה אבל מהו שתחוש ע"י קביעות של ימי נדה לאסור פעם רביעי אפי' בא הוסת בימי זיבה ואהא מייתי שפיר דחיישינן".

וכן בהרמב"ן שם "אלא אפשר לפרש מקבע לא קבעה מיחש מהו דתיחוש לה אם היה לה וסת בין קבוע בין שאינו קבוע בימים הראוים לוסת ואירע לה אותו היום בימי זיבה מהו שתחוש בימים הללו ולא תשמש שמא תראה, או דילמא כשם שאינה קובעת וסת בתוך י"א כך אינה חוששת לוסת הראשון שלה בימי י"א, והא מילתא מיפשטא בהדיא מדשמואל לפירושיה דרב פפא. ר"ל שמסקנת הגמ' היא שחוששת. וכן כ' הרשב"א בשם יש מפרשים⁸.

7. אבל ראה מה שמשמע בחי' הר"ן שם דף ל"ט.

8. וראה בלנ"ת סימן א', אות כ*. ושם סימן ג' אות י"א וי"ב.

אמנם אפשר שקושיית הלנ"ת היא שמשמע מהראב"ד שעדיין היא נחשבת לוסת קבוע וא"כ אין ראי' מדף ל"ט.

אבל מ"מ צ"ע מחי' הר"ן הנ"ל כנ"ל.

קושיא ב'

עוד הקשה שם בקושיא הב' "הגמ' דף לט. מיבעי "מיקבע לא קבעה (וסת בימי זיבתה) מיחש מהו דניחוש", ופושט ר' פפא דחוששים ממשנה דאיירי בכה"ג שכבר קבעה וסת ואח"כ אירעה ביום זיבה. מוכח שבכה"ג אין דין וסת קבוע".

ולכאורה מפרש מ"ש בגמ' ד"מיחוש מהו דניחוש" דמיירי באותו אופן ד"מיקבע לא קבעה" דהיינו בוסת שבימי זיבה עצמה. ופושט הגמ' שחוששת לראי' שראתה בימי זיבה עצמה מהחשש של וסתה שנקבע בימי נדתה שחל בימי זיבה. והרי ראי' זו שבימי זיבה א"א להיות קבוע שהרי "מיקבע לא קבעה", הרי מזה שמשווה אותן משמע שגם החשש מוסתה שבימי נדה היא אותה סוג חשש דהיינו כאינה קבוע ולמה כ' הראב"ד "שמשוהקבע שוב לא נעקר" שמשמע שעדיין היא כקבוע.

אבל צ"ע כנ"ל שהרי כמה ראשונים מפרשים שמ"ש בגמ' ד"מיחוש מהו דניחוש" מיירי בוסת שקבעה בימי נדתה שחל בימי זיבה כנ"ל מתוס' הרמב"ן והרשב"א, וא"כ אין ראי' כמובן.

קושיא ג'

עוד הקשה בקושיא הג': "תמה הסד"ט (פ"ק ל"ה) על דעת רבנו הכא לפי שיטת רבנו דאינה קובעת בימי זיבתה משום "דבשבעה ימי נדה היא מתמרקת מדמיה ולא הדרי עד שמונה עשר יום". הרי אף הכא נאמר כן. "ומה בכך שכבר נקבע ר"ח בימים הראויים לנדה, מ"מ השתא מסולקת בדמים היא, ולא שייך לומר דמים יתרים דאתוספו בה כיון שקובעת וסת לכ"ן".

אבל צ"ע שהרי י"ל שבד"א ד"לא הדרי עד שמונה עשר יום" היינו במצב רגיל, משא"כ באשה זו שרואים שיש לה תוספת דמים ובפרט כפי שפ' הקו"א שיש לה ב' וסתות כנ"ל.

קושיא ד'

עוד הקשה בקושיא הד': "הקשה ידידי הר"ר מרדכי גרינפלד היאך מהני עקירת ג' פעמים לוסת דר"ח כאשר כל ימי העקירה היו בימי זיבתה, הרי עדיין יש לחוש לוסתה אם תחול לא בימי זיבתה, וכדאמרינן גבי מעוברת ומינקת (סי' א הל' יג)".

שיטת הראב"ד באשה שהקדימה וראתה לפני וסתה _____ רסה

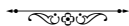
וי"ל כנ"ל שכאן לגבי חשש זו אינה נחשבת מסולקת דמים מכיון שאשה זו יש לה תוספת דמים ומכיון שחוששת כחשש רגיל לכן גם נעקר משא"כ במעוברת ומינקת שאין החשש רגיל מכיון שהיא מסולקת דמים.

יישוב הלנ"ת

אחר כך כ' יישוב לכל הקושיות: "והנה בפשיטות יישב את כל הקושיות הנ"ל ידידי הר"ר לוי שולמן, דהנה לא מבואר בהדיא בדברי רבנו כאן דחוששת לר"ח אף אם נפל בימי זיבה (שראתה בכ'). ומכח כל הקושיות הנ"ל ודאי צ"ל שלא מיירי רבנו שחוששת ליום ר"ח כוסת הקבוע אלא באופן שלא חזרה וראתה ביום כ'. ובכה"ג בעינן עקירת יום ר"ח ג' פעמים ומהני נמי עקירת הוסת. ויל"ע מהו אכן דין וסתה לר"ח כאשר חל בימי זיבתה. ובגמ' דף לט. מוכח שבכה"ג הוא בכלל ספק הגמ' שם. וע' מה שכתבנו בסי' א' בענין הכרעת רבנו בזה".

הנה מובן הדוחק בתי' זה לומר שכוונת הראב"ד היא שחוששת וגם נעקר רק כשלא ראתה בכ'. ובפרט דא"כ למה כ' הראב"ד שאחר ששינתה לראות בכ' חזר לראות כל פעם בר"ח, הול"ל שראתה בר"ח ג"פ ואח"כ בכ' ג"פ. אלא ודאי כדכתיבנא שחוששת לוסתה הקבוע בימי נדתה שחל בימי זיבתה וכן נעקר כשלא ראתה בה.

ולהעיר מלשונו הזהב של אדה"ז (שו"ע הל' נדה סקפ"ט בס"ק קי"ב בהתחלה): "דכיון שגם בג' פעמים האחרונים ראתה בר"ח לא נעקר הראשון".



חליפת מכתבים בענין הנ"ל עם הרב הגאון אפרים אריאל בוקוולד שליט"א מהדיר בעלי הנפש להראב"ד החדש

מכתב א'

יום שלישי ב' חשון תשפ"א

בס"ד

לכבוד הרב אברהם לערנער שליט"א,

קשה עלי להיכנס לדקדוקי הלשונות של הראב"ד, אבל נהייתי מאד מעריכת הדברים הברורה מאד שערכת, פרוסה כשמלה ובסברא ברורה.

ולעניין עיקר החידוש שלך, ליישב את הגר"ז מדקדוק לשון הראב"ד שלכאוו' מוכח כהב"ח. ויפה עיינת בנוסחת בעה"נ שעמדה לפני הגר"ז בדפוס שתחת ידו. ויפה הערת שהמשפטים משובשים. ואבאר טעם ושורש שיבוש זה בדפוס ברלין. עי' הקדמתי שבארתי בסדר הדפוסים ואופן הכנת דפוס ברלין. וזו דוגמא יפה של שיבוש שעלה בידם. והנה המקורות שלב אחר שלב:

דפוס ראשון [בסוף ספר עבודת הקודש] – וינציה שנת שס"ב

**הכרך קביעתם כך נדך עקידתן ודגם שליכא עקירט על סכניס יום כוסע ולא ערפס נג -
סכניס עוסף רליות בין כוסעות לך או עקירט אלל לם רלמים כס לקביעת ובע
עסוס ללמים ונרכס שלס כעמים לעקירט וננדקסי : וסרמי כורס לך כליוס**

(שורה לב) אבל אם תוסיף ראיות בין הוסתות אין זו עקירה אלא אם ראויים הם לקביעת וסת תחוש לשניהם וצריכה שלש פעמים לעקירם ובבדיקה

הגהות הר"י באסאן עפ"י כת"י – נדפס בס' זבחי תודה – וינציה שנת תקא
לדף נו ע"א שורה לב בדפוס וינציה שנת שס"ב (למעלה)

**ל"ב חסר לשון וכצ"ל לקביעת וסת תחשב
אותן לוסת אחר ונראה אם תקבע זו
וסת בתוך וסת תחוש וכו'**

כוונתו ברורה להוסיף בסוף שורה לב

אבל אם תוסיף ראיות בין הוסתות אין זו עקירה אלא אם ראויים הם לקביעת וסת [תחשב אותן לוסת אחר ונראה אם תקבע זו וסת בתוך וסת] תחוש לשניהם וצריכה שלש פעמים לעקירם ובבדיקה

ואכן כ"ה בכתבי יד, ציינתי בסוף הספר בשינויי נוסחאות הנוסח "ונראה", שהוא השינוי מהנדפס בספרי.

אבל בדפוס ברלין לא דקדקו נכון והכניסו את ההגהה בתחילת שורה לב הנ"ל, ועלה להם:

יום הוסת ולא תראה בו [תחשב אותן לוסת אחר ונראה אם תקבע זו וסת בתוך וסת תחוש] אבל אם תוסיף ראיות בין הוסתות אין זו עקירה אלא אם ראויים הם לקביעת וסת תחוש לשניהם וצריכה שלש פעמים לעקרום ובבדיקה

דפוס ברלין - שנת תקכב

בקביעתן וצחושיהן וכדרך קביעתם כך דרך עקירתן
ידוע שאינה עקירה עד שהגיע יום הוסת ולא הראה בו
תחשב אותו לווסת אחר ונראה אם תקבע זו וסת בתוך
וסת תהו אבל אם הוסיף ראיות בין הוסתו' אין זו עקיר'
אלא אם ראויים הם לקביעת וסת תחוש לשניהם וצריכה
שלש פעמים לעקרום ובבדיקה - זהריכי פודט לך

בכבוד רב,
אריאל בוקוולד

מכתב ב'

בס"ד

יום רביעי ג' חשון תשפ"א

לכבוד הרה"ג כו' מו"ה רא"א בוקוולד שליט"א,

מאד שמחתי על הזכות שזכיתי שכת"ר עיין בדבריי, וכתב לי הערה מפורטת להסביר בהסברה נכונה מקור השיבוש שנכנס בדפוס ברלין בקטע זה. וייש"כ ות"ח על הערה זו. אם יש לכת"ר עוד הערות על דבריי אהי' אסיר תודה.

אני רוצה להעיר במה שכתב כת"ר בנוגע להגהות הר"י באסאן מכת"י:
ש"ואכן כ"ה בכתבי יד, ציינתי בסוף הספר בשינויי נוסחאות הנוסח "ונראה", שהוא השינוי מהנדפס בספרי."

והנה בשינויי נוסחאות שבסוף ספרו מביא משאר הנוסחאות "ונראה אם תקבע בו, זו וסת בתוך וסת."

אם הבנתי נכון, כוונתו לומר שיש עוד כת"י שיש להן נוסח שונה מהנוסח שבכת"י שהי' לפני הר"י באסאן.

ולכאורה לפי כת"י אלו הנוסח הוא כדלהלן:

"אבל אם תוסיף ראיות בין הוסתו' אין זו עקיר' אלא אם ראויים הם לקביעת וסת תחוש לשניהם" ובהמשך לזה כ' "ונראה אם תקבע בו, זו וסת בתוך וסת" וממשיך "וצריכה שלש פעמים לעקרום ובבדיקה."

אם צדקו דברים אלו, נמצא שמה שמדייק כת"ר בספרו מל' הראב"ד "ואם תקבע בו וסת בתוך וסת תחוש לשניהם", שמשמע שדוקא כשתקבע האינה קבוע אזי תחוש לשניהם אבל לפני כן אינה חוששת להאינה קבוע מכיון שחזרה וראתה כפי' הב"ח בהטור", הוא לפי נוסחת הר"י באסאן. אבל לפי כת"י האלו מובן שאי אפשר לדייק כן.

בכבוד גדול,

אברהם לערנער

כולל אברכים תפארת שמשון

מכתב ג'

יום חמישי ד' חשוון תשפ"א

בס"ד

לכבוד הרב אברהם לרנר שליט"א,

אני נהנה מעמלך לדקדק היטב ובאופן אמיתי בלשון הראב"ד. ולכן אני טורח להציג לפניך מקורות מדוקדקים.

הנוסח הנדפס בתוך ס' בעה"נ במהדורתו הוא כמעט תמיד זהה לנוסח של שני כתבי יד, כי"ר וכי"י (עי' הקדמה לספר) [ששניהם המהדורה האחרונה של בעה"נ]. וכן כאן, כך הנוסח בשני כתבי היד.

ההגהות של הר"י באסאן, לפי הנראה מנסיוני, הן מדוקדקות מאד [כולל שיבושים ברורים שיש בכת"י] העתק של כי"א [שארן קעת העתק הכתי"י תח"י]. בנוסח זה - חסרה המילה "בו" ["אם תקבע (בו) זו וסת בתוך וסת "]:

אבל אם תוסיף ראיות בין הוסתות אין זו עקירה אלא אם ראויים הם לקביעת וסת [תחשב אותן לוסת אחר ונראה אם תקבע זו וסת בתוך וסת] תחוש לשניהם וצריכה שלש פעמים לעקרום ובבדיקה.

אבל בשני כתבי יד אחרים, כי"ו וכי"ל [שכמו כי"א, הם גם של מהדורות קדומות של בעה"נ, ואותם אני כולל באומרי בספר "שאר נוסחאות"], הנוסח בדקדוק כפי שאתה כותב, כולל המילה "בו":

כי"ו (וירצילי)

עמו כד' יס' אי' ז'א' ז'ב' הי'ט'ט'ן ז'ס' הי'ט'ט'ן ז'ז' כ'ן ז'ב' ז'ז' כ'ן / הי' ט'ט'ט'ן ז'א' ז'ב' ז'ג' ז'ד' ז'ה' ז'ו' ז'ז' ז'ח' ז'ט'
ה'ט'ט' ז'א' ז'ב' ז'ג' ז'ד' ז'ה' ז'ו' ז'ז' ז'ח' ז'ט' ז'י' ז'כ' ז'ל' ז'מ' ז'נ' ז'ס' ז'ע' ז'פ' ז'צ' ז'ק' ז'כ' ז'ל' ז'מ' ז'נ' ז'ס'
ז'א' ז'ב' ז'ג' ז'ד' ז'ה' ז'ו' ז'ז' ז'ח' ז'ט' ז'י' ז'כ' ז'ל' ז'מ' ז'נ' ז'ס' ז'ע' ז'פ' ז'צ' ז'ק' ז'כ' ז'ל' ז'מ' ז'נ' ז'ס'
ז'א' ז'ב' ז'ג' ז'ד' ז'ה' ז'ו' ז'ז' ז'ח' ז'ט' ז'י' ז'כ' ז'ל' ז'מ' ז'נ' ז'ס' ז'ע' ז'פ' ז'צ' ז'ק' ז'כ' ז'ל' ז'מ' ז'נ' ז'ס'

כי"ל

ז'ב' ז'ג' ז'ד' ז'ה' ז'ו' ז'ז' ז'ח' ז'ט' ז'י' ז'כ' ז'ל' ז'מ' ז'נ' ז'ס' ז'ע' ז'פ' ז'צ' ז'ק' ז'כ' ז'ל' ז'מ' ז'נ' ז'ס'
ז'א' ז'ב' ז'ג' ז'ד' ז'ה' ז'ו' ז'ז' ז'ח' ז'ט' ז'י' ז'כ' ז'ל' ז'מ' ז'נ' ז'ס' ז'ע' ז'פ' ז'צ' ז'ק' ז'כ' ז'ל' ז'מ' ז'נ' ז'ס'
ז'א' ז'ב' ז'ג' ז'ד' ז'ה' ז'ו' ז'ז' ז'ח' ז'ט' ז'י' ז'כ' ז'ל' ז'מ' ז'נ' ז'ס' ז'ע' ז'פ' ז'צ' ז'ק' ז'כ' ז'ל' ז'מ' ז'נ' ז'ס'
ז'א' ז'ב' ז'ג' ז'ד' ז'ה' ז'ו' ז'ז' ז'ח' ז'ט' ז'י' ז'כ' ז'ל' ז'מ' ז'נ' ז'ס' ז'ע' ז'פ' ז'צ' ז'ק' ז'כ' ז'ל' ז'מ' ז'נ' ז'ס'

עד כאן לענין הנוסח. לענין הצעתך לקבוע "פסיק" לאחר "בו" הנ"ל: זה לשונך: "ונראה אם תקבע בו, זו וסת בתוך וסת", שלפי הצעתך, "זו" לא קאי על האשה, אלא על ה"וסת". לכאור' אין זה נכון עפ"י דקדוק, שהרי "זו" הוא לשון נקבה, ו"וסת" לשון זכר. דוק בלשון בעה"נ – לדוגמא: בהלכה טז שם "כבר נעקר הוסת", ובהלכה יח שם: "שכבר הוקבע וסת". ומה עוד, שע"י קביעת הפסיק הנ"ל, אתה מרחיק ללא צורך את משמעות הבעה"נ במהדורתו הקדומה ממה שניסח במהדורתו האחרונה, ולכאור' ללא הכרח אינו מסתבר לומר כן.

בהוקרה ובכבוד רב,
אריאל בוקוולד

מכתב ד'

ד' חשון תשפ"א

בס"ד

לכבוד הרה"ג כו' מו"ה רא"א בוקוולד שליט"א,

תודה רבה על אשר כיבדוני עוה"פ במכתב חשוב.

כב' הסביר שנוסח הראב"ד שבספרו הוא מהכת"י שממהדורא אחרונה. וגם הביא כת"ר נוסח המלאה שמכת"י מהדורא קמא כי"ל שכך פענחו:

"אבל אם ראויים הם לקביעת וסת תחשוב אותם לוסת אחר ונראה אם תקבע בו זו וסת בתוך וסת תחוש לשניהם וצריכה שלש פעמים לעקרם ובבדיקה".

מבואר שגם לפי נוסח זה יש מקום לדיוקן.

(בנוגע להפסיק שאחר המילה "בו", העתקתי הלשון מספרו במדור שינויי נוסחאות).

בכבוד גדול,

אברהם לערנער

כולל אברכים תפארת שמשון

הרב מנחם פרקש

בענין ז' נקיים והבדיקות*

א. ב' דעות בענין שבעה נקיים שלימים

"ואשה כי יזוב זוב דמה ימים רבים בלא עת נדתה או כי תזוב על נדתה כל ימי זוב טומאתה כימי נדתה תהיה טמאה היא" פרשה זו נאמרה בזבה שהיא הרואה ג' ימים רצופים בלא עת נדתה שאין רבים פחות משלשה. והיא צריכה לספור ז' ימים נקיים שנאמר בפרשה זו "ואם טהרה מזובה וספרה לה שבעת ימים ואחר תטהר" (לשון אדה"ז ריש הלכות נדה).

ושבעת ימים שהזבה סופרת מתחלת ממחרת יום שפסקה בו, דיום שפוסקת בו אינה סופרת למנין שבעה (טור וב"י יו"ד ריש סי' קצ"ו).

ובתרומת הדשן סי' רמ"ח "שאלה: הא דמסקינן יום שפוסקת בו אינה עולה לספירת שבעה נקיים ובעינין שבעה ימים שלימים שאינם מחוסרין אפילו במשהו, א"כ אם כבר התפללו הקהל ערבית ועוד היום גדול יכולה להפסיק באותה שעה, ולא אמרינן הואיל וכבר עשו הקהל יום זה לילה לענין ערבית, יחשב נמי כיום של מחרת ולא תועיל הספירה ביום זה או דילמא תועיל דהא מ"מ לאו לילה הוא, יועיל או לאו".

ובתשובה "יראה דיש להחמיר...עשו אותו מקצת היום כלילה לענין תפילה שוב אין לעשותו יום לענין הפסקה בטהרה...וכעין זה כתב מהר"ם בתשובה...לענין אבילות דמי שהתפלל ערבית ועודנו יום קודם צאת הכוכבים ושמע שמועה על מתו אינו מונה אלא יום שלמחרת ואותו יום אינו עולה לו דהואיל וכבר התפלל ערבית תרי קולי לא עבדינן...ואע"ג דאחד מהגדולים שכתב לי בתשובה לא רצה לדמות נדון דידן לדין אבילות...וחילק משום דאותו שעה דמתפילת ערבית עד הלילה אינו אלא כמו סניף ותוספת ליום שלאחריו ואינו עיצומו של יום ולכך לענין אבילות...לא חשבינן ליה כיום דהא סניף הוא ותוספת ללילה שלאחריו אבל לענין ספירת ז' נקיים לא קפדינן אלא אעיצומו של שבעה ימים ולא על התוספת, עכ"ד. ונראה דדוחק הוא לחלק הכי...לגבי שבעה ימי ספירה איכא למימר דכל מאי דסניף להו קפיד עלייהו רחמנא דשלימים גמורים בעינן...". ע"ש בתשובה בארוכה. (וטובא יש לעיין ביה ואכ"מ).

הנה מ"ש "אחד מהגדולים בתשובה" הוא לכאורה מתשובת מהר"ל (החדשות סי' צ"ה) וז"ל: אבל לענין ז' נקיים נהי דאיהי קמוסיף על היום מ"מ לאו לילה חשיבא שלא יעלה אותה לילה ויום למנין ז' דלא קפיד רחמנא אלא אעיצומו של יום...ולענין ספירת ז' לא בעינן לההוא תוספת אלא כל יום כ"ד שעות לכל היותר עכ"ל וע"ש.

ויש לעיין במאי קמיפלגי מהר"ל ותה"ד דלמהר"ל בעינן רק עיצומו של ז' ולתה"ד גם מאי דאיתוסף עלייהו.

* ביאור שיטת הראב"ד בבדיקת האמצע, וכן ביאור שיטתו ושיטת הרז"ה, רשב"א, רמב"ן, ורא"ה בכוונת ז"נ והבדיקות.

גם יש לעיין בדברי המהרי"ל:

א) **מ"ש** שיעור דכ"ד שעות שלא מצינו כעין זה לכאוי' במקום אחר שזה יהיה גדר היום, ולכאוי' הול"ל משקיעת החמה או מצאת הכוכבים וכיוצ"ב שזה היה הגדרה בעצם ענין היום ולא שיעור זמן דכ"ד שעות. (והרי ודאי יודה מהרי"ל דלא מהני להתחיל ז' נקיים באמצע היום ולמנות ז' פעמים כ"ד שעות אלא צריך ימים שלמים מדין ימים היינו לילה ויום וא"כ הול"ל משקיעה וכיוצ"ב ואמאי נקט כ"ד שעות).

ב) **בשו"ת** מהרי"ל (ישן) סי' קנ"ז (שאלה ז') נשאל בנוגע למי שלא התעטף בציצית עד אחר ערבית ועוד היום גדול אם יכול להתעטף או דמאי לאבילות (הני"ל) וכבר עשאו לילה. וכתב שם בתשובה "חייב לבישת ציצית תליא בראייה כדילפינן מ"וראיתם אותן" וכל זמן ראי' חשיב יום לענין ציצית דמידי יום כתיב הכא, וראיתם כתיב, וחומר דמהר"ם (דכיון דעשאו לילה לא יעשונו יום) במילתא דתליא בספירה כגון אבילות...." ע"ש. עכ"פ כתב שם מפורש לכאוי' דלמילתא דתליא בספירה נחשב "סניף" היום כחלק היום שלאחריו, ולפ"ז צ"ב דהרי שבעה נקיים לכאוי' הוא "מילתא דתליא בספירה" ואמאי פסק לעיל דרק בעינן עיצומו של יום. ולכאוי' צדקו דברי תה"ד דלענין שבעה ימי ספירה בעינן שלמים וגם אמאי דסניף להו קפיד רחמנא.

ולכאוי' נראה דפליגי בגדר הז' נקיים אי הוו דין ספירה (ובעינן ימים וסניפם) או לא ולמהרי"ל לא הוו בגדר "מילתא דתליא בספירה". ויל"ע א"כ איך יגדיר דין ז' נקיים מה ענינם ובמאי קמפלגי. ויש להקדים ביאור שיטות הראשונים בדין ז' נקיים ועפ"ז יבואר כל הני"ל, וכדלהלן אות י"ג וי"ד.¹

1. לכאוי' אפשר לומר דאין כוננת מהרי"ל לחלק בעצם גדר הז' נקיים אלא שיעור דבריו כך הם, דהנה באבילות הנדון הוא אם יכול למנות יום השמועה כיום בפנ"ע היינו ליום ראשון דשבעה, משא"כ בדין ז' נקיים הנדון הוא אם כבר נחשב ליום המחרת. כלומר דבין באבילות בין בנדה דנים אנו על חלק היום שלאחר ערבית, מיהו באבילות רוצים אנו לדנו כיום העבר להחשיב אותו חלק דיום כיום בפנ"ע, ובנדה דנים אנו אם כבר הוא יום הבא וכבר א"א להפסיק בטהרה, ולמנות יום המחרת כיום ראשון דנקיים, דכבר התחיל היום הבא ואין כאן יום נקי שלם, ואנו שלימים בעינן.

וע"כ פסק מהרי"ל דאותו חלק דיום נחשב כסניף והיינו דאינו כיום שעבר דכבר עשאו סניף ליום הבא, מיהו לא ידך גם אינו נחשב כיום הבא והוא רק סניפו וע"כ באבילות שרצית לדנו כיום שעבר ויום לעצמו, בזה לא מהני דכבר עשאו סניף להבא וא"א לחשבו כיום לעצמו, משא"כ בנדה שא"צ להחשיבו כיום שעבר רק דנים דאם הוא כיום הבא כבר התחיל היום ואינו נקי ואם אינו יום הבא הרי אפשר להפסיק עתה ויהיה יום נקי (דהרי לכאוי' א"צ שיהיה ההפסק טהרה ביום בפנ"ע רק צריך שתפסיק קודם הימים הנקיים) וע"כ בזה אמרינן דכיון דהוא רק סניף ואינו היום עצמו עדיין לא התחיל היום הבא ויועיל ההפסק עתה. כלומר דנקודת פסק מהרי"ל הוא דכיון דהוא סניף, אינו יום שעבר, מיהו גם אינו יום הבא אלא כמ"ש בעצמו שם סי' צ"ה "דאין להחשיבו יום אבל מ"מ לא חשיב נמי לילה".

ולפ"ז אצ"ל שחולק בעצם גדר ז' נקיים רק חולק בגדר אותו חלק וסניף אם הוא כיום הבא או לא, (ולתה"ד הוי כיום הבא).

מיהו א"א לומר כן דמוכח בלשונו דלא זה הוא חילוקו דכתב מפורש "ולענין ספירת ז' לא בעינן להווא תוספת אלא כל יום כ"ד שעות לכל היותר" מוכח שמבאר דין בעצם גדר הז' נקיים וע"ש עוד בלשונו כמ"פ, (וראה גם אגור סי' אלף שע"ז (הובא בב"י סי' קצ"ו ובשר' שם סי' ק"ד). "נחשב יום אחר תפלת ערבית לענין הפסקה...כי ההיא תוספת לא שייכא לענין נדה וצריך כ"ד שעות...וכן יש ראייה מספירת העומר דלא חשבינן לילה אפילו בערב שבת (אחר ערבית)...וכן מאכילת פסח ומצה (דצריך להמתין עד הלילה ממש, וגם תה"ד מודה בזה, ראה תה"ד סי' קל"ז) וטובה" ע"ש, היינו דמפרש דמה דאין הסניף נחשב יום לענין נדה הוי מצד עצמו גרי דיני הספירה ולא רק משום שדנים אנו על יום הבא, דהרי מדמה לזה דין מצה דמה דלא מהני בסניף הוא מעצם גרי המצות דלא מהני תוספות יו"ט לזה. וכמו"כ בנדה. וק"ל). וכן מוכח ממאי דפליג עלי' בתה"ד "אבל לגבי שבעה ימי ספירה איכא למימר דכל מאי דסניף להו קפיד עליהו רחמנא דשלמים גמורים בעינן" מוכח דפליגי בעצם הדין דז' ימים אי מהני רק עיצומו או בעינן נמי מאי דסניף להו. ולמהרי"ל אף דחידשה תורה דבעינן שלמים מ"מ סגי בעיצומו דז' ימים.

וע"כ נראה לפרש פלוגתתם כפנים וכדלהלן.

ג. בדיקות הזבה ושיטת הראב"ד בבדיקת האמצע

תנן (נדה ס"ח:): "הזב והזבה (שפסקו והתחילו לספור ז'. רש"י) שבדקו עצמן ביום ראשון ומצאו טהור וביום השביעי ומצאו טהור ושאר ימים שבנתיים לא בדקו רבי אליעזר אומר הרי הן בחזקת טהרה רבי יהושע אומר אין להם אלא יום ראשון ויום שביעי בלבד רבי עקיבא אומר אין להם אלא יום ז' בלבד". (שמא ראו בינתיים וסתרו ספירתן הראשונה. רש"י).

ובגמ' (שם) "תני ר' יוסי ור' שמעון אמרי נראין דברי רבי אליעזר מדברי רבי יהושע (שר"א השוה מדותיו דקסבר כיון דתחילתן וסופן בטהרה מחזקינן נמי לאמצעיים בטהרה אבל ר' יהושע כיון דאמצעיים חייש לטומאה (דע"כ ימים אמצעיים לא עלו לו ע"ש בגמ') נסתרה טהרת יום ראשון (דשבעה נקיים רצופין בעינן). רש"י לעיל ז: ודברי עקיבא מדברי כולן (דבעי ספורין ובדוקין. רש"י כאן) אבל הלכה כרבי אליעזר.

איבעיא להו הזב והזבה שבדקו עצמן יום ראשון ויום שמיני² (כבר עברו ימי ספירה ולא היה סופן בטהרה דלא בדקה יום ז'. רש"י) ומצאו טהור ושאר הימים לא בדקו לרבי אליעזר מהו, תחלתן וסופן בעינן והכא תחלתן איכא סופן ליכא או דילמא תחלתן אע"ג שאין סופן? אמר רב היא היא תחלתן אע"פ שאין סופן (מחזקינן כל ז' בטהרה משום בדיקת ראשון דהוו תחלתן בטהרה. רש"י לעיל ד"ה מהו) ורבי חנינא אמר תחלתן וסופן בעינן הכא תחלתן איכא סופן ליכא".

עוד איתא התם (ס"ט). "אמר רב ששת אמר רב ירמיה בר אבא אמר רב נדה שהפרישה בטהרה בשלישי שלה סופרתו³ למנין ז' נקיים, נדה ספירה למה לה, אלא אימא זבה שהפרישה בטהרה בשלישי שלה סופרתו למנין ז' נקיים. א"ל ר"ש לריב"א רב ככותאי אמרה לשמעתיא דאמרי יום שפוסקת בו סופרתו למנין ז' כי קאמר רב לבר משלישי (אלא סופרת ז' שלמים. רש"י כת"י). בר

2. במה שהוזכר בדיקת שמיני יל"ע אם הוא בדוקא ואפי' לרב דמהני תחלתן לחוד היינו דוקא בבדקה בשמיני נמי דאיכא נמי בדיקה בסוף (רק ר"ח פליג ומצריך בדיקה אחרונה בתוך ז"י). או איכא למימר דלרב מהני בדיקה בראשון לחוד וא"צ שמיני, והא דנוכח בדיקה דשמיני היינו להודיעך כוחו דר"ח, דהו"א דכיון דשיטת ר"א הוא דרק בעינן ז' מוחזקים בטהרה (וע"כ עלו לה גם בבדיקת ראשון ושביעי לחוד) אפי' נימא דמצריך דוקא בדיקה בתחלה ובסוף מ"מ מה לי שביעי מה לי שמיני, קמ"ל דר"ח פליג אף בזה ומצריך דוקא א' וז', אבל רב באמת פליג אכולא מילתא וסבר דגם בא' לחוד טהורה.

הנה הראב"ד והרשב"א פסקו כרב (ראה בפנים בארוכה) ולא הזכירו אלא דאפי' בדקה בראשון או באחרון לחוד מהני ולא הזכירו דין דבדיקה בח'. מיהו ראה שו"ת צ"צ (יו"ד סי' קנ"ז סעי' ו') כתב מפורש דגם לרב צריך בדיקה בח' ודייק כן מדברי הרמב"ן בהלכותיו (שפסק ג"כ כרב ומ"מ משמע מדבריו שצריך בדיקה בסוף ואפילו אחר הז' ימים) ע"ש (וי"ל ע"ש לשיטתו (דהצ"צ) אם תוכל לטבול בלא בדיקה (או דאחר הטבילה ג"כ תבדוק ולמפרע הוחזקה בטהרה עי"ז) ומלשון הרמב"ן שהביא שם משמע קצת דלא טבול בלא בדיקה דכתב "בדקה ביום ראשון...בדקת בשעת טבילתה ודיה" ועצ"ע). וראה שם שכתב כן גם לשיטת הרשב"א (אף שהרשב"א לא כ"כ בפ"י ולא נראה מפורש כן בדבריו וצ"ע). ונראה שם שהוא חייב משום עצם החזקת טהרה דבלא זה אין להחזיקה ע"ש. מיהו שיטת הראב"ד לא הוזכרה שם (בדברי הצ"צ) ואולי י"ל דלראב"ד א"צ שמיני (והרשב"א עכ"פ הביא בדבריו גם דברי הגמ' שהוזכר שמיני (רק דבפסק לא הוזכר וכן בקצר לא הוזכר), אבל הראב"ד לא הזכיר דברי הגמ'. ואולי י"ל דפליגי בזה ואולי ע"פ המתבאר לקמן בפנים בשיטת הרשב"א והראב"ד יש לבאר המו"ל בזה. וראה הערה 43 ועוד.

והנה אם נימא דגם לרב צריך ח' עכ"פ א"כ הא דאמר ר"א במתני' ראשון וז' יש בזה אמת גם לשיטתו דגם הוא מצריך תחלה וסוף (אלא דמה דנקט ז' דוקא הוא משום פלוגתא דר"י ור"ע ולדידי' מהני אף ח'). ואי נימא דלרב מהני א' לחוד א"כ הא דנקט במתני' נמי ז' צ"ל דהוא רק משום ר"י ור"ע. (ראה תוס' ד"ה והכא).

3. למסקנא דסופרת ז' חוץ מיום הפסקה צ"ב במ"ש "סופרתו" מה היה פ"י ולכא' אינה סופרתו כלל. ובצ"צ (שו"ת יו"ד סי' קנ"ה סעי' ו') פ"י "דנהי דאינו מן המנין מ"מ בדיקה שהי' בו מועלת להחזיק בטהרה תחלתן דז' נקיים כאילו בדקה א"ע ביום הראשון מהם" ע"ש וית' לקמן בפנים (אבל ראה מ"ש המוארי ולפמ"ש הצ"צ שם סעי' ח' פ"י אחר בהנפעל ע"י בדיקת ההפסק א"ש עם דברי המוארי ע"ש וית' (דברי הצ"צ) להלן).

משלישי פשיטא? לא צריכא כגון דלא בדקה עד שביעי (דלא הוי תחילת ימי ספירה בטהרה דלא בדקה בראשון משהפרישה...עד ז' לספירה. רש"י) ואשמועינן התם תחלתן אע"פ שאין סופן והכא קמ"ל סופן אע"פ שאין תחילתן דמהו דתימא תחלתן אע"פ שאין סופן הוא דאמרינן דאוקמינהו אחזקיהו אבל סופן אע"פ שאין תחלתן לא, קמ"ל.

ולענין הלכה פסקו הראב"ד (בבעלי הנפש) הרשב"א (בתורת הבית בית השביעי) הרמב"ן (בהלכותיו) והרא"ה (בבדק הבית) (ועוד) כר"א לשיטת רב דתחלתן אע"פ שאין סופן וסופן אע"פ שאין תחלתן. מיהו נחלקו בכמה ענינים ויש לבאר במה נחלקו ויסודות שיטת כל א' וכדלהלן⁴.

הנה כתב הראב"ד בספרו בעלי הנפש (שער הספירה והבדיקה בתחילתו) וז"ל: כי אע"פ שבדקה עצמה ביום ההפסקה צריכה עוד לבדוק את עצמה בימי הספירה בכל השבעה שהרי שנינו הזב והזבה שבדקו עצמן ביום הראשון ומצאו טהור וביום הז' ומצאו טהור ושאר הימים לא בדקו ר"א אומר הרי אלו בחזקת טהרה וכו'. קתני שבדקו ולא קתני בודקין עצמן ביום הראשון וביום השביעי ועוד אינו צריכין בדיקה אלמא לכתחי' מצות בדיקה כל שבעה⁵. (וע"ש בהשגות הרו"ה דפליג עלי' וסבר דמהני א' וז' לחוד אף לכתחילה). מיהו אם לא בדקו אלא יום ראשון ויום שביעי טהורין. ועוד אמרו בגמ' שאם בדקה בתחילת שבעה חוץ מבדיקת יום ההפסקה ושאר כל הימים לא בדקה אי נמי אם בדקה בסוף השבעה ולא בדקה בתחלתן טהורה.

ואם בדקה באמצע השבעה ולא בדקה לא בתחלתן ולא בסופן לא שמענו. ומסתברא לקולא שהרי שנינו בהפסקת הנדה (נדה ס"ח). "נדה שבדקה עצמה יום השביעי שחרית ומצאה טהור אחר שבעת הימים בדקה ומצאה טמא הרי זו בחזקת טהרה וכו' וחכמים אומרים אפילו בשני לנדתה בדקה עצמה ומצאה טהור הרי היא בחזקת טהורה"⁶ הכא בעיא בדיקה והכא בעיא בדיקה הכא סגי לה בבדיקת האמצעי. עכ"ל.

והנה במה שדן בבדיקת האמצע צריך ביאור בשלמא בז' נקיים מובן ההגדרה דבדיקת ה"אמצעי" דהרי צריך ז' ימים ובדקה באמצען משא"כ בנדה לכא' ליכא גדר ד"אמצע" דרק צריכה להפסקת הדם מתי שיהיה ואמאי נקרא "אמצע". ומדבריו נראה דיש איזה הגדרה וחסרון בבדיקת האמצע השווה בבדיקת אמצע ז' נקיים ובדיקה באמצע ימי נדות ויש לבאר מהו.

והנראה בהקדם דין הנדה דאורייתא "ואשה כי תהיה זבה דם יהיה זובה בבשרה שבעת ימים תהיה בנדתה וגו' פרשה זו נאמרה בנדה הרואה בעת נדתה...בין שלא ראתה אלא טפה א' בין שהיתה שופעת כל שבעה ופסקה בסוף יום השביעי טובלת בערב שהוא ליל שמיני ומשמשות שנאמר שבעת ימים תהיה בנדתה" (לשון אדה"ז ריש הל' נדה). היינו "דלגבי נדה לא כתיבא ספירה אחר הפסקת הדם כדכתיבא בפרשת זבה" (ראב"ד ריש שער הסוה"ב).

ובדין הפסקתה תנן (נדה ס"ח. הובא בראב"ד לעיל) "נדה שבדקה עצמה יום שביעי שחרית ומצאה טהורה ובין השמשות לא הפרישה (לא בדקה עצמה להפריש בטהרה. רש"י) ולאחר ימים בדקה ומצאה טמאה הרי היא בחזקת טהורה...רבי יהודה אומר כל שלא הפרישה בטהרה מן המנחה ולמעלה הרי זו בחזקת טמאה וחכמים אומרים אפי' בשנים לנדתה בדקה ומצאה טהורה ובין

4. יש שפסקו כר"ח, הם ספר התרומה סמ"ג ועוד וכן הובא להלכה בשו"ע יו"ד ס" קצ"ו סעי' ד', מיהו כוונתי כאן לבאר שיטת הראשונים המזכירים בפנים והם כולם פסקו כרב. ועוד חזון למועד.

5. ראה לקמן בביאור לשון זה "מצות בדיקה" ולא כתב כלשון הגמ' לשיטת ר"ע דמצריך בדיקה כל ז' "ספורים לפנינו" היינו דלא כתב דלכתחילה בעינן ספורים לפנינו, והשוה רשב"א תוה"ב שער החמישי וכדלקמן.

6. להעיר שלא כתב דברי המשנה כגירסתנו בדברי חכמים דבגמ' דידן איתא בדברי חכמים "ולאחר זמן בדקה ומצאה טמאה" והראב"ד השמיטו. וע"פ המת' להלן בשיטת הראב"ד בבדיקות אולי אפשר לבאר זה (וראה בזה להלן).

השמשות לא הפרישה ולאחר זמן בדיקה ומצאה טמאה הר"ז בחזקת טהרה" ופי' רש"י (ד"ה בחזקת טהרה) "ושלש מח' בדבר לת"ק שביעי הוא דמטהרתה בדיקת שחרית אבל שני לא ולר"י אפי' בדיקת שביעי שחרית לא מטהרה עד שתפריש בין השמשות ולרבנן בתראי אפי' בשני".

ונראה דיסוד מחלקותם משום הא "דבימי נדה המעיין פתוח והיא עלולה לראות כל ז'" (לשון אדה"ז יר"ד ס"י קפ"ט ס"ק קי"ב) וע"כ לת"ק⁷ ור"י לא מהני בדיקה קודם ז' אבל חכמים סברו כדאיתא בגמ' (ס"ח:) "כיון דפסק פסק" (ראה בדיקת שביעי שער הבדיקה והספירה). וי"ל דזהו דהוסיפו חכמים בדבריהם "ולאחר זמן בדיקה ומצאה טמאה" (אף שכבר הזכירו ת"ק) י"ל דזהו להדגיש החידוש דאע"פ דמעיינה פתוח וכי' וגם מצאה טמאה ואיכא למימר דזהו הוכחה דחזרה וראתה מי"מ ה"ה בחזקת טהרה.

המורם מהנ"ל דבאמת חידוש הוא דמהני בדיקה בשני בנדה דאיכא למימר דחוששין אחר הבדיקה שחזרה וראתה (והרי ת"ק ור"י באמת חששו לזה). ועפ"ז אולי אפשר לומר דגדר וחסרון בדיקת האמצע דקאי ביה הראב"ד ענינו בדיקה במקום שיש לחוש אחריו שתחזור ותראה דאולי נימא דהראב"ד סבר דכל שבעת ימים הנקיים זובה איכא למיחש שתחזור לראות וזהו החסרון בבדיקת האמצע. וזהו דיליף מנדה דכמו שמצינו בנדה דמהני "אמצע" כלומר בדיקה באמצע ימי טומאה דיש לחוש שתחזור לראות כמו"כ מהני בדיקה באמצע שבעה נקיים היינו באמצע ימי טומאה דזבה אף שיש לחוש שתחזור לראות. וזהו שכתב "הכא סגי לה בבדיקת האמצע" היינו דסגי בזה ואין חוששין אחריו דאנן פסקינן כחכמים דמהני אמצע בנדה ודכוותה נימא זובה⁸.

ג. מאי דקשיא על שיטת הראב"ד

מיהו עדיין אינה מבוארת שיטתו כל צרכה וכמה קושיות איכא בשיטתו כדלקמן דהנה עמ"ש דמהני בדיקת האמצע ויליף מנדה הקשה הר"ז"ה בהשגותיו "ואנו תמהים מזה תימא גדול מה ראי' בדיקת נדה הקלה לבדיקת זבה החמורה שזו אינה צריכה אלא הפרשת טהרה בין השמשות בלבד וזו צריכה שבעה נקיים". וע"פ המבואר לעיל בחסרון בדיקת האמצע מובנת קושייתו דהרי בנדה לכו"ע רק צריך בדיקה א' להחזיקה בטהרה משא"כ זבה חמורה היא דאפי' אחר ההפסק טהרה מי"מ צריכה ימים נקיים והיינו דעדיין אינה מוחזקת בטהרה וצריכה עוד לבדוק עצמה וא"כ בדיקתה חמורה דלא מספיק בדיקה א'. ואיכא למימר דנהי דבנדה הקילו לטהרה בבדיקת האמצע היינו דוקא בנדה דבנקל להפקיע חזקת טומאתה וסגי בבדיקה א', אבל אין נקיל בזבה דחמורה חזקת טומאתה ולא בנקל נפקיענו ומאן יימר לן דמהני בדיקת האמצע⁹.

7. הנה ת"ק רק דיבר בבדיקת שחרית ז' דמהני ומוכח דלא מהני בדיקת שחרית בשאר הימים מיהו יש לעיין אם מהני בדיקת ביה"ש דשאר ימים ומב"י ריש סי' קצ"ו משמע דמהני לת"ק וראה סדרי טהרה (קצ"ו ס"ק ט) ומשנה אחרונה וצ"ב ואכ"מ.

8. וי"ל דבזה מבואר הא דכתב הראב"ד גם דברי ת"ק דמתני' בבדיקה בשביעי, דלכא' מה הוצרך לזה וע"פ המבואר בפנים י"ל דכוונתו לבאר הא דנחשב ל"אמצע" דמדברי ת"ק נשמע לרבנן דמהא דת"ק החמיר מוכח דאיכא למיחש ואעפ"כ הקילו חכמים וכמו"כ נימא בזבה. ודו"ק.

9. לכא' כן כוונת קושייתו בפשטות (ולכא' כן הבינו הרשב"א המובא להלן) מיהו קצת צ"ב: א) אם קושייתו מהא דזבה צריכה ב' בדיקות ויותר, צ"ב לשונו דזבה חמורה שצריכה ז' נקיים משמע קצת דמקשה מעצם הדין דז' נקיים ולא מחיוב בדיקתה. ב) אם הנדון בחיוב בדיקתה אפשר לומר דכיון שבז' נקיים כבר הפרישה הזבה בטהרה קודם לכן א"כ אדרבה זבה קילא מנדה דבנדה זהו בדיקתה הראשונה משא"כ בזבה ועכ"פ יהיו שוים ומובנת שיטת הראב"ד (אלא דלפ"ז עדיין קשה קושיית הרשב"א דלהלן וביותר). מיהו בזה אפשר לדחות דמ"מ לא תוכל ללמוד דכיון דהא דצריכה עוד בדיקה זהו דין מחודש בזבה א"כ מאן מוכח דקילא בדיקתה דלמא חמורה היא כלומר דאפשר לדחות דמזה עצמו שהצריכה תורה עוד בדיקה מוכח דזבה חמורה וחוששין יותר וא"כ ליכא למילף מנדה. אלא דע"פ המת' להלן בשיטת הראב"ד יש לבאר קושיית הר"ז"ה באוי"א קצת וכדלהלן.

והרשב"א בתורת הבית (בית שביעי שער חמישי (הבדיקה והספירה¹⁰) בתחלתו) הביא פסק הראב"ד דברי רז"ה וכתב "נראין דבריו שאין ללמוד בדיקת הזבה החמורה מבדיקת הנדה הקלה, אלא שאני תמה למה לא למדוה מבדיקת הסוף השתא הפסיקה טהרה ולא בדקה עד שביעי טהורה בדקה באמצע לא כל שכן" וביאר דבריו במשמרת הסוף הבית "דאנן לאו ספורים לפנינו בעינן כר"ע וכר"י אלא שתספור ז' מוחזקין בטהרה כר' אליעזר...ואם בדקה בראשון ושאר הימים לא בדקה אין כאן בדיקת שבעה ספורים אלא מדין חזקת טהרה וכן כשבדקה בשביעי ושאר הימים הראשונים לא בדקה אין הראשונים ספורים אלא מדין חזקה דכל שהפרישה בטהרה ובסוף הז' מצאה טהור חזקה שכולן יצאו בטהרה וכיון שכן כ"ש כשבדקה באמצע דיום האמצע הוה לי' לקודמין כבודקת בסופן ולאחרונים כבודקת בתחלתן".

היינו דלהלכה פסק כראב"ד דמהני בדיקת האמצע מיהו כיון דזבה חמורה כנ"ל דלא מהני הפ"ט לחוד כדי להחזיקה בטהרה א"כ ליכא למילף מנדה. מיהו יליף דמהני מהא דאפי' בדיקת הסוף (דרחוק כ"כ מההפסק ואיכא למיחש דראתה בינתיים ומ"מ) מחזיקה בטהרה כ"ש בדיקת אמצע (דקרוב להפסק ועדיף לאחזוקה). והרי בדקה בתחלתן לחוד מהני להחזיקה אלהבא וא"כ בדיקת האמצע הוי אלשעבר כבדיקת הסוף (ועדיף מני' כנ"ל) ולהבא כבדיקת התחילה¹¹. ובאמת כמו"ש הרשב"א הרי זהו תימה על שיטת הראב"ד אמאי הוצרך למילף מנדה ולא יליף מבדיקת תחלה וסוף.

ונראה דהראב"ד לא היה ניחא לי' למילף מבדיקת תחילה וסוף ומ"מ מנדה הוה ניחא לי' למילף. וצ"ב שיטתו ובמאי פליג ארשב"א ורז"ה ומהו שיטתו בכ"ז.

הנה הרז"ה בהשגה הנ"ל כתב וז"ל: ואם באנו ללמוד מבדיקת התחילה והסוף¹² מנין לנו שתהא בדיקת האמצע כבדיקת התחלה או כבדיקת הסוף והרי רבנו הקדוש דדקדק כמה בשאלותיו ששאל ששי וחמישי רביעי שלישי ושני מהו ואמר ראשון לא שאלתי וטעיתי שלא שאלתי¹³. ואנו היאך נלמוד בבדיקת זבה החמורה בדיקת האמצע מבדיקת התחלה או מבדיקת הסוף. עכ"ל. היינו דהרז"ה לא ניחא לי' למילף אמצע מסוף. מיהו סברתו אינה מבוארת כל צרכה אמאי לא נילף

10. ראה לקמן בביאור הא דהראב"ד קרא לו שער "הספירה והבדיקה" (הקדים ספירה) והרשב"א כתב שער "הבדיקה והספירה" (הקדים בדיקה).

11. ויל"ע אמאי בפנים רק הזכיר הרשב"א כ"ש מבדיקת הסוף משמע דמזה לחוד איכא למילף, ובמשמרת הבית הוצרך להוסיף דהויא לאחרונים כבדיקת התחלה. ותוכן החילוק ביניהם, דבפנים דילף במכ"ש מהסוף משמע דעדיפות האמצע היינו משום קירובו להפסק טהרה דמשום זה אלים לאחזוקי ע"י, משא"כ במשה"ב הזכיר דהוי לאחרונים כבדיקת התחילה משמע דעדיפות האמצע היינו משום דאית ביה ממעלת בדיקת התחלה (וכדלהלן בפנים דחלוקה חזקה דבדיקת התחלה מחזקה דבדיקת הסוף) וכן נראה מדברי הרא"ש פרק תינוקת (סי' ה') שכתב בדין בדיקת האמצע "דמסתברא דעדיף האמצע יותר מן הסוף דאתחוק בטהרה כל הימים שאחר הבדיקה" משמע דמעלתו משום דאית ב' בדיקת התחלה ולא משום קירובו להפסק. עוד יל"ע דבפנים כתב דיש לחוש ולהחמיר דלא מהני אמצע ובמשמרת הבית לא הזכירו וכן בבית הקצר נראה דדעתו להקל. ובפשוט אפשר לומר דהא דמשה"ב כתב מענין בדיקת התחלה אי"ז עיקר מעלתו אלא דזהו גדר הדברים בפועל דמוחזקת להבא כבדיקת התחלה, מיהו לא משמע כ"כ במשה"ב דאיכא מעלה מצד הקירוב להפסק. ועכ"פ צ"ב בביסוד ב' הסברות במעלת בדיקת האמצע. וראה בארוכה לקמן בביאור שיטת הרשב"א ורמב"ן וע"פ דברי ה"צ"צ סי' קנ"ה (הנ"ל). ועפ"ז ית' פלוגתא הנ"ל, ואולי אפשר לומר דבמשמרת הבית אזיל לפי שיטת הרמב"ן בגדר בדיקת ז' ואולי היינו משום דאתי לאפלוגי ארא"ה שיטתו בזה ע"ד הרמב"ן וכדלקמן.

12. להעיר דמשמע מדבריו דהוה בעינן למילף מביניהו ולא מסופן לחוד. וראה בהערה הקודמת. וית' להלן.
13. הוא מגמ' נדה ס"ח: "אמר רבי שאלתי את ר' יוסי ור' שמעון כשהיו מהלכים בדרך נדה שבדקה עצמה יום ז' שחרית ומצאה טהורה ובין השמשות לא הפרישה ולאחר הימים בדקה ומצאה טמאה מהו, אמרו לי הרז"ז בחזקת טהרה ששי חמישי רביעי שלישי שני מאי, א"ל לא שנא. בראשון לא שאלתי וטעיתי שלא שאלתי אטו כולו לאו בחזקת טמאה קיימי וכיון דפסק פסק ראשון נמי כיון דפסק פסק ומעיקרא מאי סבר הואיל והוחזק מעיין פתוח" (וכיון שנפתח לא במהרה הוא נסתם) וראה רשב"א שם מה שכתב בביאור קושיא זו דרז"ה וראה הערות על הרשב"א שם. ולהלכה לגבי הפסק ביום ראשון נחלקו הראשונים וית' להלן.

ומשמע דהוא רק כעין קבלה דאין ללמוד בדיקות זו מזו ויש ליתן טעם לזה ואמאי לא רצה בזה הראב"ד ומ"מ למד מנדה.

והנה בלשון רז"ה יש לדייק שכתב "היאך נלמוד...מבדיקת התחלה או מבדיקת הסוף" ממ"ש "או" משמע דהם ב' דחיות בלימוד בדיקת האמצע דאיכא לדמויי לשניהם (תחילה וסוף, ובפשטות כרשב"א הנ"ל במשה"ב) וזוהר דאיכא למימר דמעלה איכא בבדיקת התחלה דאינו שייך בבדיקת אמצע (ואפי' נימא דהוא כסוף מ"מ תחלה אינו, והרי כמ"ש לפנ"ז "ואם באנו ללמוד מבדיקת התחלה והסוף" כלומר דצריך שניהם למילף ומא' לחוד א"א) ומעלה איכא בבדיקת הסוף דאיכא למימר דאינו שייך באמצע. והיינו דמשמע מדבריו דאופן החזקה ע"י בדיקת התחלה אינו כאופן החזקה דע"י בדיקת הסוף, ובדיקת האמצע י"ל דאינו כשניהם, ויש לבאר מה גדרם ואמאי לא ידמה להו האמצע. (והוצרך הראב"ד משום זה למילף מנדה). וכדלהלן.

המורם דשיטת הראב"ד מוקשית מכל הצדדים דלא רצה ללמד מבדיקת התחלה וסוף ומ"מ יליף מנדה. ונראה דשיטתו בזה יסודה בשיטתו בכללות גדר ז' נקיים והבדיקות וכפי שיטתו. ותחלה יש לבאר שיטתו בכללות גדר הז' נקיים ואז נבוא לבאר הטעם דלא שווה בדיקת האמצע לבדיקת התחלה והסוף.

ד. ב' אופנים בגדר השבעה נקיים ושיטת הראב"ד ורז"ה בזה

תנן (נדה לח: בסופו) "כל אחד עשר יום (היינו י"א יום שאחר ז' ימי נדות, אשה עומדת) בחזקת טהרה" ובגמ' (שם ל"ט). "למאי הלכתא אמר רב יהודה לומר שאינה צריכה בדיקה" (דתנן (לעיל א"א). "ופעמים צריכה (כל אשה. רש"י) להיות בודקת (כל יום) שחרית ובין השמשות" ובגמ' (לעיל ד:). "אמר ר"י אמר שמואל חכמים תקנו להן לבנות ישראל שיהו בודקות עצמן שחרית וערבית שחרית להכשיר טהרות של לילה (שאם תמצא טהורה תדע שלא ראתה בלילה ולכשתמצא ערבית טמאה יצאו אלו מספק. רש"י) וערבית להכשיר טהרות של יום". וע"ז אמרינן (ל"ט). דאין בדיקות אלו מחויבות אלא משעברו י"א יום הראויין לזיבה אבל "כל י"א יום בחזקת טהרה" ואינה צריכה לבדיקות אלו).

ובהמשך המשנה דלעיל (בסופו) תנן "אבל ימי הזב והזבה ושומרת יום כנגד יום הרי אלו בחזקת טומאה" ופרש"י דימי הזב (וזבה) היינו "ימי ספירו", ובד"ה ושומרת יום ביאר "כיון שנפתח מעיינה וראתה היום אע"ג דבתוך י"א יום היא, הויא למחר בחזקת טומאה". ולכאור' נראה דהוא הדין לימי ספירת הזבה דכיון שנפתח מעיינה הויא בחזקת טומאה כל ימי ספירה.

והנה יש לעיין למאי הלכתא תנן דהויא בחזקת טומאה בימי הספירה ובפשטות מדרישא (ד"א יום) נשמע לדסיפא וכמו שביאר הצ"צ (שו"ת יו"ד סי' קנ"ה ריש אות ח') וז"ל: פ"י "בחזקת טומאה" דמתני' נראה דר"ל עד שתבדק בכל יום והפך מן י"א יום שבחזקת טהרה שא"צ בדיקה בהן. עכ"ל. והיינו דברישא אתי לאשמועינן דבי"א יום א"צ בדיקה ובסיפא קאמר דבימי הספירה הויא בחזקת טומאה עד שתבדק. מיהו אחר הבדיקה נראה בפשטות דהיא בחזקת טהרה וכדמשמע ממתני' (הובא לעיל) "הזב והזבה שבדקו עצמן...ה"ה בחזקת טהרה" היינו דחזקת טומאתן הויא רק עד הבדיקה והבדיקה מחזיקתן בטהרה. מיהו באמת נראה דנחלקו הראשונים בפ"י "חזקת טומאה דמתני'" ואיכא דמפרשי באופן אחר וכדלהלן.

הנה בשו"ע יו"ד ריש סי' ק"צ "דבר תורה אין האשה מטמאה ולא אסורה לבעלה עד שתרגיש שיצא דם מבשרה וחכמים גזרו על כתם שנמצא בגופה או בבגדיה שהיא טמאה ואסורה לבעלה אפי' לא הרגישה ואפילו בדקה עצמה ומצאה טהורה". ושם סעיף י"ח "כיון שכתמים דרבנן מקילין בהם ותולה בכל דבר שיכולה לתלות". ותנן (נדה נ"ט): "השאילה חלוקה לנכרית או לנדה (ואח"כ לבשתה היא ומצאה עלי' כתם. רש"י) הרי זו תולה בה" (שתולין הקלקלה במקולקלת ועומדת. אדה"ז סי' ק"צ ס"ק פ').

ובתוס' (ס 50). ד"ה תולה כתבו וז"ל: מספקא לי להר"י אם טמא קל כגון סופרת מקצת או הכל ולא טבלה תולה בלא ספרה כלל... (דהיינו) בנדה. עכ"ל. ובצ"צ יו"ד סי' קנ"ז אות ה' כתב בביאור דבריהם וז"ל: וצ"ל דספיקא שלהם הוא שמא בתוך ז' נקיים כיון דעדיין לא הוטררה היא בחזקת טומאה ולכן לא תלה כלל אפי' בנדה ולפ"ז ה"ה בכל דבר שתולין בהן הכתמים י"ל דאינה תולה רק בימי טהרה ולא בספירת ז"נ. ויפרשו המשנה דלעיל דל"ט "אבל ימי הזב והזבה ושומרת יום כנגד יום הרי אלו בחזקת טומאה" כפשוטו דעד שטבלה היא בחזקת טומאה. (היינו דאפי' אחר שבדקה מ"מ ה"ה בחזקת טומאה ודלא כפשטות הנ"ל) וקשה דהא תנן "הזב והזבה שבדקו א"ע ביום ראשון וביום ז' כו' רא"א ה"ה בחזקת טהרה אלמא כיון שבדקה א"ע יום ז' היא בחזקת טהרה אפי' לימים שבינתיים שלא בדקה מכל שכן דהיא בחזקת טהרה עכ"פ אחר בדיקת יום הז' אף שלא טבלה עדיין. ולפ"ז אף בסופרת מקצת לרב דסבירא לי' תחלתן אע"פ שאין סופן י"ל דע"ז (היינו בדיקת התחלה לחוד) אתחזקא בטהרה והמשנה דתנן הרי אלו בחזקת טומאה מיירי אם לא בדקה א"ע עדיין בתחלתן. (וכדלעיל מסי' קנ"ה). מיהו י"ל התוס' סבירא להו דהן בחזקת טהרה (ע"י הבדיקה) לר"א נגד החשש שלא בדקו אבל אם מצאו כתם גרע טפי דשור שחוט לפניך. אלא שבאת לתלות ואין תולין תוך ז' נקיים. (פי' דבחזקת טומאה דקתני היינו עדיין אין ודאות שנסתם מעיינה וע"כ במציאת כתם איגלאי דלא אתחזקא ע"י הבדיקה).

מיהו הרשב"א בתורת הבית (שער רביעי, דקע"ט): כתב וז"ל: פעמים שהיא תולה אפי' בעצמה כיצד הרי שלבשה חלוק כשהיא נדה ולא בדקתו עכשיו ולבשתו בימי טהרתה או בספירת הנקיים שלה הרי זו תולה בנדתה. עכ"ל. מבואר דס"ל להקל בספיקא דהתוס'.... והנה... להרשב"א... צ"ל דהא דתנן דל"ט "הר"א בחזקת טומאה" היינו כשלא בדקה א"ע... אבל כשבדקה א"ע... ה"ה בחזקת טהרה ולכן הכתמים שמוצאה יכולה לתלות כמו ע"ד דהיא תולה בימי טהרתה. עכ"ל הצ"צ.¹⁴

והנה שיטת הראב"ד י"ל דהוא כדברי התוס' דהנה בשער הכתמים בסופו כתב "שאם לבשה חלוקה בימי נדתה ולא בדקה אותה ולבשתו בימי טהרתה הר"ז תולה בנדתה" ע"ש. מדכתב ימי טהרתה לחוד ולא הזכיר ימי ספירתה (כדכתב הרשב"א) נראה דס"ל להחמיר בספיקת התוס' ואינה תולה בנדה בימי הספירה והיינו דאינה מוחזקת בטהרה (לגמרי) ע"י הבדיקות.

המורם דאיכא פלוגתא בראשונים בענין ז' נקיים והבדיקות דלהתוס' והראב"ד אין הבדיקה פועל חזקת טהרה (רק מחזיקה נגד החשש שלא בדקו וכפי שית' לקמן הגדר בזה) ולהרשב"א היא בחזקת טהרה ע"י הבדיקות. וי"ל דפליגי בעצם גדר הז' נקיים וע"ז מיוסדה מח' בדין הבדיקה וכפי שית'.

דהנה בהא דזבה גדולה צריכה ז' נקיים יש לברר בב' אופנים:

א) **השבעה** ימים נקיים הם המחזיקים אותה בנקיות והיינו דהם דין בעקירת טומאתה דכיון שראתה ג' ימים זה אחר זה אתחזקא בטומאה וצריכה ז' ימים נקיים לקבעה בטהרה. כלומר דהז' ימים הם כעין הפסק טהרה ארוך. וראה מאירי ריש פ"ה דברכות קטע המתחיל ונשוב לדברינו

14. והנה בהמשך דבריו שם אות ו' כתב 'דהתוס' לא נסתפקו על עיקר הדין אם תולין כתם תוך ז' נקיים רק ספיקותם הוא אם היא תולה בנדה והטעם משום ש"ל דמאי חזית לתלות בנדה יותר ממננה כיון שהיא ג"כ טמאה" וכו' ע"ש ונראה קצת מהמשך הענינים דלפ"ז א"צ לדחוק בפי' "חזקת טומאה דמתני'" דהוא כפשוטו ואפי' בדקה, דהרי לכל דיני תליית כתמים היא בחזקת טהרה ע"י הבדיקות. מיהו אין זה מוכרח דמהא דאין תולה בנדה מוכח דס"ל דאף לאחר הבדיקה אין בירור שנסתם מעיינה וא"כ לכאו' אי"כ חזקת טהרה (גמורה) ע"י הבדיקה. והא דחילק הצ"צ בין תלי' בנדה ושאר תליית כתם זה נמשך על מה שר"ל שמקור דינו דספר התרומה שאין תולין כתם בג' ימים ראשונים דז"נ מקורו בדברי התוס'. וע"ז קאי ודוחה דאפשר דהתוס' רק דנים כלפי התלי' בנדה. וצ"ע. מיהו אין שיהיה זה ברור דמהא דאין תולה בנדה מוכח דלא אלים חזקת טהרתה ועלול מעיינה ליפתח כל ז' וגם אחר הבדיקה, משא"כ לרשב"א כבר היא בחזקת טהרה ע"י הבדיקה. וכדלקמן בפנים. וראה לקמן עוד בהמשך דברי הצ"צ שם.

"והענין הוא שבז' הראשונים דמי' של אשה מרובים וראוי' להיות שופעת יום אחר יום...ומפני זה החמירה בה תורה להיות טמאה כל ז' אף בראי' א'. אבל מכיון שעברו עלי' ז' כבר נסתלקו דמי' ומפני זה הקלו בה מן התורה שאם תראה יום א' באותן ימי זיבה ותפסוק יום אחר טובלת וטהורה לביתה...והיא הנקראת שומרת יום כנגד יום או זבה קטנה...אבל אם ראתה ג' רצופים מכיון ששפעה כ"כ בזמן שהיו דמי' ראויים להסתלק החמירה בה תורה הרבה וקראתה זבה גדולה ולא הפקיעתה מן הטומאה עד שתמנה ז' נקיים לאחר היום שפסקה ראייתה ותטבול" ע"ש. נראה מדבריו כנ"ל דהז' ימים הם כעין הפסק ארוך וכלשונו בשומרת יום "ותפסוק" היינו דהוא דין הפסק ודכוותה נימא בז' נקיים, (וכן מ"ש "ולא הפקיעתה מן הטומאה" היינו דהז' הם המפקיעים הטומאה). וי"ל דמציונו מפורש כן בדברי הרז"ה שער תיקון הוסתות אות י"ג שכתב "אין לנו רואה מתוך מעין פתוח אלא....בתוך ימי זיבה לאחר שראתה עד שתספור". והיינו דכתב מפורש דעד סוף הספירה נחשב מעיינה פתוח ואע"פ שבדקה. והיינו לכא' דעצם ענין הספירה דז' ימים נקיים מחזיקה במעייני סתום.

(ב) **הז'** נקיים הם המוחזקים בנקיות היינו דאחר שמחזקת עצמה בנקיות צריכה לספור ז' ימים בנקיותה והיינו דהז' ימים הם דין בטהרתה, ואין הענין דמשום שראתה ג' ימים צריך ז' ימים לברר שנסתם מעיינה אלא אפילו נידע שנסתם מעיינה מ"מ גזה"כ הוא שאופן טהרתה הוא ע"י ספירת ז' ימים נקיים, ואינה יכולה לטבול ולטהר עד שתמנה ז' ימים מוחזקים בטהרה וכביאור החת"ס (י"ד סי' קע"ח) "מצות עשה דאורייתא שתספור דוקא והספירה בזה גזה"כ כמו טבילה במים, אבל בלי ספירה נמי בחזקת שלא תראה עוד". ע"ש. (וראה עוד בזה לקמן אות י"ג).

ונראה דמב' אופנים הנ"ל בדין ז' נקיים יצא לנו ב' אופנים (הנ"ל בצי"צ) בפעולת הבדיקה דלאופן הב' נראה דחזקת טהרתה נפעל ע"י הבדיקות (אלא דמ"מ איכא פלוגתא באיזה בדיקה העיקר כדלקמן) כלומר דכיון שבדקה שוב ליכא חשש שתראה ומוחזקת היא בטהרה ובה איכא גזה"כ שתמנה ז' ימים נקיים לטהרתה. וע"ש בחת"ס. משא"כ לאופן הא' דכיון ששפעה ג' ימים א"כ כל ז' עלול ליפתח מעיינה שוב ואינו מבורר שנסתם עד שיעברו כל הז' א"כ י"ל דאין הבדיקה מחזיקה בטהרה דהרי עדיין היא בז' הימים ועלול מעיינה ליפתח וצריך ז' ימים בלא ראי' להחזיקה בטהרה¹⁵.

15. ראה לשון הצ"צ שם בשיטת התוס' "דעד שטבלה היא בחזקת טומאה". ועפ"ז לכא' יוקשה על המבואר בפנים, דלפי המבואר בפנים דיסוד הדין דאין הבדיקה מחזיקה היינו משום שגדר הז' נקיים הם להחזיקה א"כ לכא' היה צריך לומר דהיא בחזקת טומאה עד סוף ז"נ, דהרי כיון שספרה ז' ימים נקיים לכא' ה"ה בחזקת טהרה וכפנים. וממ"ש דעד שטבלה היא בחזקת טומאה נראה דהא דאין הבדיקה מחזיקה בטהרה אינו משום שצריכה ז"נ להחזיקה אלא משום דכל זמן דאית לה דין טומאה אמרינן דאינה מוחזקת בטהרה ורק כיון שטבלה והוטרחה אמרינן דהוחזקה בטהרה, אבל אינו ענין כלל להגדרת עצם דין ז"נ. וכן נראה מדברי התוס' עצמם שכתבו "אם טמא קל כגון סופרת מקצת או הכל ולא טבלה" היינו דגם דנו על טומאת אשה שספרה ולא טבלה, ולכא' היינו דלא כמבואר בפנים דיסוד הסברא הוי דצריכה ז"נ להחזיקה אלא דכל דאית לה דין טומאה אית לה חזקת טומאה. (הנה באמת לכא' אפילו נימא דלשיטה זו ה"ה בחזקת טומאה עד שתטבול מ"מ יוצדק הביאור דלקמן בענין הבדיקות ע"ש מיהו י"ל כדלהלן).

ו"ל דבאמת ב' ענינים איכא בספיקת התוס': (א) סופרת מקצת. (ב) סופרת הכל ולא טבלה. ובאמת סברא איכא לחלק ביניהם, דהספק בספרה מקצת היינו כמבואר בפנים דאיכא למימר דצריכה ז"נ להחזיקה בטהרה, וע"כ רק מסופקים אנו בסופרת מקצת דלית לה ז' ימים עדיין, ועוד ספיקא איכא בסופרת הכל ולא טבלה דאית לה דין טומאה. ושמה כל דאית לה דין טומאה אין תולין כתמה. (ולפ"ז יש לפרש דברי המשנה "ימי הזב והזבה" בב' אופנים: א) ועד שטבלו ממש דהם בימי טומאת זב וכו'. (ב) ימי ספירה שלהם עד סיום הז' ימים.

וכן מוכח מלשון הצ"צ כמ"פ דיש לדון על תוך ז"נ לחוד דעדיין לא ספרה דכתב (ראה לעיל): (א) "שמה בתוך ז' נקיים כיון דעדיין לא הוטרחה" היינו תוך ז' דוקא ולא אחריהם ולא טבלה. (ב) "דאינה תולה רק בימי טהרה ולא בספירה ז"נ" היינו בתוך הספירה. (ג) "ואין תולין תוך ז"נ". (ד) ראה המשך דברי הצ"צ שם שכתב דהא דאין תולין כתם ג' ימים ראשונים י"ל דמקורו בסברא זו דאין תולין כלל תוך ז', אלא דוק החמירו ג' ראשונים ולא ד' אחרונים וביאר טעמם "וזכר לדבר דבכל מקום שיש ענין ז' ימים אזי חמור השלשה ימים הראשונים מן הארבעה אחרונים" היינו שביאר שיטתם מצד ענין ז' ימים וכנ"ל דחומרא זו שייכת לעצם הספירה וכפנים דענין

ויש להביא דוגמא לדבר דאף שבדקה עדיין אינה בחזקת טהרה עד שיעברו מספר ימים שלא תרגיש. דלכא' מציינו כן בדין ג' ימים ראשונים דז' נקיים (בסי' קצ"ו סעיף י"ד) דכל ג' הימים אין תולין כתמה בדבר אחר "שבתוך ג' ימים ראשונים עדיין יש להסתפק אם פסק דם מקור שלה" (לשון תורת השלמים סי' י"ג) והיינו דאע"פ שבדקה ביום ראשון מ"מ אינה בחזקת טהרה עד שיעברו ג' ימים. ולכא' היינו ממש כנ"ל בגדר כללות הז' נקיים דהימים עצמם הם המחזיקים אותה בטהרה דצריכה ז' ימים לברר פסיקת המעין ואע"פ שבדקה עדיין אינה בחזקת טהרה עד שיעברו כל ז' 16.

מיהו עדיין צ"ב לשיטה זו דכיון שאינה מוחזקת בטהרה ע"י הבדיקה א"כ מהו כוונת הבדיקה, דבשלמא אם הבדיקה מחזיקתה בטהרה מובן הענין דאיכא חשש שרואה דם וצריך בדיקה לברר שאינה רואה וכיון שבדקה הרי נתברר הענין והויא בחזקת טהרה (אלא דצריכה למנות ז' מגזוז"כ כנ"ל) אבל אי נימא דאינה מוחזקת בטהרה אלא ע"י ז' נקיים א"כ מהו כוונת הבדיקה דלכא' גם אחר הבדיקה אינה מוחזקת ועיקר חזקתה נראה דהוא ע"י מה שלא הרגישה בדם כלומר דאף שעלולה לראות כל ז' מ"מ הרי אם תראה תרגיש וכיון שספרה ז' ימים בלא הרגשה אתחזקא בטהרה, וא"כ מהו פעולת הבדיקה דהרי גם אחר הבדיקה אינה מוחזקת ועדיין סומכת על מה שאינה מרגשת ואמאי צריכה בדיקה.

וי"ל בזה דלשיטה זו אינה יכולה לסמוך על מה שאינה מרגשת אם לא תברר זה ע"י בדיקה (אחת עכ"פ). והיינו כדיון אין סומכין על החזקות היכא דאפשר לברורי, כלומר דפעולת הבדיקה הוא שכיון שבדקה ומצאה נקי' שוב יכולה לסמוך בשאר הימים על מה שאינה מרגשת דאם לא בדקה אין סומכין אהרגשה. וכן נראה ממ"ש החת"ס בחידושי במסכת נדה (פ"ח: ד"ה הזב והזבה וז"ל: בדיקה זו מה טיבה מכיון שעברו ז' ימים בלא הרגשה...ממילא הימים ההמה נקיים המה ומנ"ל דצריכה בדיקה כלל? אבל מדכתוב "וספרה לה" הוא מיותר לגמרי דכיון דכתבי וכו' יטהר הזב דמיני' 16.

הז' ימים הוו להחזיקה. ה) בצ"צ שם אות ו' כתב בביאור הסברא שלא לתלות זבה בנדה "ואין נדה מקולקלת טפי מזבה שלא גמרה ספירתה". (ולהעיר גם מדין דאחר הספירה מתחלת ימי נדה ואפילו לא טבלה, ראה הקדמת אדה"ז להלכות נדה).

אשר מכל זה נראה דודאי איכא צד לומר דהא דאין זבה מוחזקת ע"י הבדיקה היינו רק תוך ז"נ והסברא בזה כבפנים דענין הז' הוו להחזיקה וכמפורש בדברי הר"ה בפנים. אלא דבדברי התוס' איכא עוד סברא לומר דכל דאית לה דין טומאה אית לה חזקת טומאה, ומכללות דברי הצ"צ לכא' נראה דלא נחית לבאר צד זה, והמבואר בפנים היינו ע"פ צד ואופן הא' דתוך ז' היא בחזקת טומאה. ודו"ק.

(ואולי י"ל עוד דמה שכתבו התוס' "סופרת...הכל שלא טבלה" אין פירושו אחר ז"נ ממש אלא כוונתם ביום שביעי עצמו שכבר ספרה כל הימים רק לא טבלה (והרי זבה יכולה לטבול ביום ז' ונחשב כספרה הכל, וראה מ"ש הרא"ש בענין פליטת שכ"ז ביום שביעי לספירה, נדה פ"ד סי' א'). ולפ"ז גם בצד זה דהתוספות דסופרת הכל היא בחזקת טומאה היינו דוקא תוך הז' נקיים ועכ"פ בשביעי שלהם, והיינו ע"פ המבואר בפנים דכוונת הז"נ להחזיקה ועד סוף ז' ממש איכא למימר דהיא בחזקת טומאה, (ועפ"ז אתי שפיר מה שבמשך דברי הצ"צ הזכיר רק דאין תולה תוך ז', ולכא' התוס' גם דברו אחר ז', וע"פ האמור מבואר דגם לצד הב' דתוס' היינו דוקא תוך ז').

וי"ל בביאור הא דהם ב' ספיקות: א) בתוך ז' ממש דאינה ראויה לטבול אפילו. ב) ביום שביעי דהוא תוך ז' אבל ראויה לטבול (אלא דלא טבלה בפועל) וזהו חידוש יותר למימר דגם בזה אינה תולה אף שראויה היא לטבול. ונראה דאף שהיא בחזקת טומאה כל ז' מ"מ אחר שטבלה אפילו ביום שביעי ודאי תולין הכתם דהרי טהורה היא ועשתה מעשה המטהר ודו"ק, ולפ"ז יבואר דברי הצ"צ דעד שטבלה היא בחזקת טומאה, דהיינו עד שטבלה בתחלת זמן הראוי לטבילה היינו בשביעי, דהוא האופן הראשון להחזיקה בטהרה אם תטבול בשביעי, אבל ודאי אם תמתין עד אחר ז' תהיה מוחזקת בלא טבילה וכבפנים דספרה ז"נ והחזקה בטהרה, רק מבאר הצ"צ שיעור הראשון להחזיקה שזהו ע"י טבילה בשביעי וכנ"ל.

וע"פ אתי שפיר המבואר בפנים דהא דהיא בחזקת טומאה אחר הבדיקה נראה דאיכא למימר דהיינו משום דין בגדר הז' נקיים שכוונתם להחזיקה. וק"ל.

16. ובאמת בשו"ת צ"צ שם (אות ה') כתב בהמשך דבריו כנ"ל שיש להדין דאין תולין ג' ימים ראשונים נמשך מסברא זו דהיא בחזקת טומאה כל ז' ע"ש.

דרשינן הפסק טהרה...וכתיב נמי אחר תטהר אחר לכולן שלא תהיה טומאה מפסקת ביניהם...א"כ די היה שיכתוב וכי יטהר הזב ז' ימים ישב בטמאתו ואחר יטהר ומ"ט כתיב וספרה לה...אלא ע"כ "וספרה לה" לומר שצריך לברר הספירה והבדיקה ולא תסמוך על החזקה והיינו אפי' לעכבה...והשתא בהא פליגי ר"א ור"י ור"ע. דר"ע ס"ל...כיון דלא ניזיל בתר חזקה הו"ל בכל יום בספק ראי' וכל שלא בדקה היא בספק סתירה...ור"א ס"ל נהי דגלי לן קרא דלא ניזיל בתר חזקה דהפסק טהרה (דכיון שנסתם מעיינה ודאי תרגיש אם יפתח שוב, ע"ש ד"ה הואיל והוחזק) מה"ת לנו להמציא כ"כ נגד הסברא שיהיו כל הימים בדוקים לפנינו די לנו אם תברר יום אחרון נקי ונאמר ה"ה נקי לפנינו ומסתמא גם ימים הראשונים כן היו ומכל שכן כשיום ראשון מבורר לפנינו. עכ"ל.

וי"ל דזהו גדר הבדיקה למאן דסבר דהימים הם המחזיקים אותה בטהרה כלומר דעיקר חזקת טהרתה היינו ע"י שתמנה ז' ימים בלא הרגשה מיהו ילפינן מקרא דכדי לסמוך אהרגשה צריכה לברר נקייתה בבדיקה אבל אין הבדיקה בלחוד מחזיקתה רק דבלא בדיקה לא מהני מה שלא הרגישה וע"י הבדיקה תסמוך אהרגשה. וכדן ג' ימים ראשונים הנ"ל דאף שבדקה עדיין אינה בחזקת טהרה עד שיעברו ג' ימים בטהרה ומיהו עדיין צריכה בבדיקה ובלא בדיקה לא מהני שיעברו ג' ימים.

עכ"פ יצא לנו ב' אופנים בגדר הספירה והבדיקה: א) דחזקת טהרתה ופסיקת דמה נפעל ע"י הז' נקיים וזהו גדרם, והבדיקה מדין בירור דילפנן מקרא דכדי לסמוך אהרגשה דז' ימים צריכה לברר בבדיקה. ב) הבדיקה היא הפועלת חזקת טהרתה וכיון שבדקה ליכא חשש דם כלל ודין הספירה הוא גזה"כ בטהרתה וכנ"ל.

(ויש) להוסיף ביאור בזה, דלאופן הא' הא דצריכה לבדוק הוא תוצאה מעצם דין הנקיים דכדי לקיים דין שבעה נקיים צריכה בבדיקה משא"כ לאופן הב' דהנקיים רק לטהרתה והבדיקה מחזיקה לכאוי יש מקום לומר דאין הבדיקה מחוייבת משום עצם דין הנקיים אלא הם דין צדדי שצריך בבדיקה משום חשש דם, אלא די ש לומר דאין הענין כן לכולי עלמא וכפי שית'.

ועפ"ז נתבארו ב' השיטות הנ"ל בדין תליית הכתם בימי הספירה, דלשיטת התוס' והראב"ד נראה דגדר הז' נקיים הם ז' ימים לברר סתימות מעיינה ואינה בחזקת טהרה ע"י הבדיקה וע"כ ס"ל דאין סופרת תולה בנדה דהרי כנ"ל כל ז' עלול מעיינה ליפתח. וגדר בבדיקה הוא בירור שתסמוך אהרגשה דימים וכמ"ש הצ"צ דלתוס' הבדיקה פועלת "נגד החשש שלא בדקו" והיינו כנ"ל דבלא בדיקה לא תוכל לסמוך אהרגשה. ומיהו גם לאחר הבדיקה צריכה לסמוך אמה שלא תרגיש ז' ימים וע"כ במצאה כתם הרי שור שחוט לפניך ולא תתלה דהרי לא אתחזקה בטהרה דלא עברו ז' ימים. משא"כ לשיטת הרשב"א י"ל דגדר הז' נקיים הוא גזה"כ בטהרתה אבל עצם חזקת טהרתה נפעל ע"י הבדיקות וכיון שבדקה שוב ליכא חשש שתראה עוד וע"כ סבר דסופרת תולה בנדה דהרי כיון שבדקה אינה עלולה לראות עוד משא"כ הנדה עלולה לראות. ודו"ק.

ה. מעלת בדיקת ראשון ושביעי ואמאי סברו ראב"ד ורו"ה דליכא למילף אמצע מינייהו

ומעתה יש לבאר סברת הראב"ד והרו"ה בהא דלא רצו למילף בדיקת האמצע מבדיקת הסוף דכיון דכל ז' היא בחזקת טומאה ואין עצם הבדיקה מחזיקתה א"כ חלוקה בבדיקת האמצע מהסוף דהרי בבדיקת הסוף כיון שעומדת בסוף הז' ימים א"כ אין היא צריכה לסמוך אהרגשה אחריו אלא בודקת וטובלת וטהורה, משא"כ בבודקת באמצע הרי תצטרך לסמוך אחריו אמה שלא תרגיש בשאר הימים וי"ל דבדיקה כעין זו לא מהני דכיון דעדיין עלולה לראות כל ז' א"כ איכא חשש שתראה יותר אחר הבדיקה וא"כ לא הוי בירור. כלומר דאם רק מצינו דמהני בבדיקת הסוף לא הוה מציון למילף אמצע מיני' דכיון דאין הבדיקה מחזיקתה אלא הימים א"כ אחר הבדיקה עדיין היא בחזקת טומאה ואיכא למימר דרק בבדיקת הסוף מהני דליכא למיחש אחריו לכולם דכבר עברו כל הז' (ופעולת הבדיקה היינו רק לברר שסיימה בטהרה וממילא תו ליכא לספוקי בהרגשתה דאין יורע חזקתה למפרע, וראה עוד בזה להלן), משא"כ בבדיקת האמצע דאיכא למיחש אחריו.

ולהעיר ממה שכתב הראב"ד (שער הספירה בסוף דיני שיעור הבדיקות) "בדיקת הזבה עיקר בדיקתה בתחלת יום ראשון ובסוף יום השביעי" היינו דעיקר בדיקת ז' בסוף ממש והיינו כנ"ל דליכא שהות אחרי למיחש למידי אבל אי הוה שהות למיחש אחרי מאן יימר לן דמהני והרי עדיין היא בחזקת טומאה. (ולא מצאתי בדברי שאר ראשונים שעיקר הבדיקה תהיה בסוף היום דוקא רק כתבו לבדוק ביום ז', ולכאן היינו לשיטתם דהבדיקה מחזיקתה בטהרה וליכא למיחש אחרי וא"כ אין נפק"מ באיזה זמן ביום, אלא לדידהו רק צריך שהבדיקה תהיה תוך ז' נקיים ואפי' ביום האחרון. וכדלקמן)¹⁷.

וייש להוסיף בביאור מעלת בודקת בסופן ואמאי איכא למימר דליכא למילף אמצע מיני'. והוא ע"פ הביאור בשיטת ר' חנינא דבעי בדיקה תחלה וסוף דביאור שיטתו כתב הצ"צ (סי' קנ"ה אות ה') דמבואר ע"פ דברי הגמ' נדה (ס"ח.) "איתמר נדה שבדקה עצמה ביום השביעי שחרית ומצאה טמאה ובין השמשות לא הפרישה ולאחר ימים בדקה ומצאה טמאה רב אמר זבה ודאי...כיון דמעיקרא נמצאת טמאה ועכשיו נמצאת טמאה, טמאה ודאי" אבל אם בשני' מצאה טהורה ע"ש דאינה ודאי טמאה לרב אלא ספק אף שמעיקרא מצאה טמאה. ועד"ז ביאר הצ"צ לענין הטהרה בשיטת ר"ח "דבעינין שני בדיקות ביום הראשון וביום השביעי... שיהיה חזקה בתחלה ובסוף שהן טהורין דוגמת מ"ש בגמ' דס"ח סע"א כיון דמעיקרא כו' ועכשיו כו'". והיינו דכדאיכא בירור תחלה וסוף אלים חזקתה טובא והוי כודאי ממש. והנה ר"ח בעי תחלה וסוף בתוך ז' נקיים ממש אבל מאן דפסק כרב ס"ל דאפי' בבדיקה א' תוך ז' מהני ומיהו הא איכא למימר דליכא למילף בדיקת האמצע מהסוף דאיכא למימר דהא דמהני בדקה בסוף לרב היינו דוקא בסוף דעי"ז איכא חזקה תחלה וסוף דהרי הפסיקה בטהרה ובדקה בסוף ואיכא למימר דבדיקת הסוף דמהני היינו בצירוף ההפסק טהרה אבל בדיקת האמצע נהי דמהני להחזיק הימים שעברו מ"מ (הרי אין כאן בדיקת

17. וראה סדרי טהרה סי' קצ"ב (סוף ס"ק ע"ד) שדן באשה שפסקה בטהרה והתחילה לספור ז"נ וכלל יום בדקה ומצאה טהורה וביים ראשון דספירה לבשה כנותנת בעלה שכבר לבש בעלה, ופשטתו (בתוך ג' ראשונים) וזרקתו לתוך הכלים המוכנים לכביסה וביים ז' דספירה בדקה החלוק ומצאה בו כתם ויש להסתפק אם היה על החלוק קודם שלבשתו (היינו לתלות בבעלה) או שמא ממנה הוא. ולכאן מקום להחמיר בזה דהרי רק לבשתו בתוך ג' ימים ראשונים דספירה וא"כ י"ל דדין כתם זה כדין כתם הנמצא בג' ראשונים שאין לתלותו, או נימא דכיון דבפועל נמצא אחר ג' תולין אותו ולא הוי ככתם דתוך ג'. ע"ש. ופסק הסד"ט "היכא דבדקה עצמה תוך ז' בכל יום כדינו ואח"כ מצאה הכתם ביום ז' תלינן שהכתם היה בחלוק מקודם שלבשה אותו תוך ז"נ כיון שהיא בדקה א"ע בכל יום ומצאה טהורה הרי ע"י בדיקה שבדקה א"ע איתחזקא לן בטהרה עד עתה תו ליכא לאורועי לחזקתה לטמאה למפרע...דלא חיישינן לשמא ראתה תוך ג' ימים דהא בדקה א"ע אח"ז ומצאה טהורה. (ולפי הנ"ל דעצם הג' ימים מחזיקים אותה י"ל ההגדרה בזה דכיון דנתברר חזקתה דג' ימים ע"י הבדיקה (וכנ"ל בגדר בדיקת הנקיים) שוב אין מטמאין אותה למפרע). ובסוף דבריו כתב "אך אם לא בדקה א"ע אחר ג' ימים צ"ע אם יש להקל בזה ויש פנים לכאן ולכאן די"ל דלא החמירו אלא במוצאת כתם תוך ג' ימים כיון שעדיין היא בחזקת מעין פתוח...אבל כל שמצאה הכתם לאחר ג"י כיון שעברו עלי' ג' ימים ולא הרגישה הרי היא בחזקת מעין סתום ותלינן". ע"ש.

ולכאן ביאור דבריו היינו ממש כמו שכתבנו בפנים דמעלה איכא בבדיקת הסוף דכיון דבדקה בסוף זמן הטומאה ומצאה טהורה כבר אתחזקא לימים שלפנ"ז משא"כ אם רק בדקה באמצע כיון שעדיין היא עומדת בימי טומאה ועדיין תצטרך לסמוך אהרגשתה דעדיין היא בחזקת מעין פתוח אין בדיקה זו מועלת לברר טהרתה ועכ"פ צ"ע אם מועיל כבדיקת הסוף. וכדברי הסד"ט בענין ג' ראשונים דכותה נימא בכלל הז' ימים לשיטת הראב"ד כפנים דליכא למילף אמצע מסוף דהרי בבדיקת האמצע היא עדיין בימי טומאה ואיכא למיחש אחרי ומאן יימר לן דמהני וכפנים.

(מיהו לגבי עצם ספיקו דהסד"ט ראה לקמן בפנים דאיכא למימר דבדיקת יום ראשון ממש אלים טובא ומברר חזקתה דהימים הבאים ולא גרע מבודקת בסוף וע"כ איכא למימר דמהני שתהיה בחזקת מעין סתום אחר ג' עכ"פ לשיטת הראב"ד וכדלקמן, והרי לפועל סבר הראב"ד דגם בדיקת האמצע מהני. ומה שהסדרי טהרה הסתפק י"ל דהוא להלכה דבעינן בדיקת תחילה וסוף וכו' חנינא (והרי מאן דסבר דאין תולין בג' ימים פסק כר"ח) וע"כ טובא איכא להסתפק אם היא בחזקת טהרה אחר הג' ימים גם בלא בדקה בסופן. ואולי גם לדידהו בענין הג' ימים מהני בדיקת תחלה לחוד שנימא דכבר אינה בחזקת מעין פתוח דג' ימים מחזיק בבדיקת תחלה לחוד וצ"ע ואולי זהו עצמו ספיקו דהסד"ט. ודו"ק).

תחלה וסוף לכל הז' (כיון דהיא בחזקת טומאה כל ז' כנ"ל הרי איכא למיחש אחר הבדיקה שתחזור ותראה וי"ל דלא מהני.¹⁸

המורם דע"פ המבואר בשיטת הראב"ד דכל ז' היא בחזקת טומאה וצריך כל הז' להחזיקה בטהרה וא"כ גדר הבדיקה הוא כבירור בחזקת הימים מובן דליכא למילף בדיקת האמצע מבדיקת הסוף דאיכא מעלה בסופן דליכא למיחש אחריו למידי. (משא"כ לשיטת הרשב"א דכל ז' היא בחזקת טהרה והיינו דעצם מה שבדקה ומצאה טהורה מחזיקתה בטהרה י"ל דאיכא למילף מבדיקת הסוף וכפי שית' להלן).

מיהו עדיין אין הדבר ברור כל צרכו כמובן דתינח הא דליכא למילף מבדיקת הסוף (לחוד) אבל הרי מבואר דבדיקת התחלה לחוד נמי מהני וא"כ אמאי לא נילף בדיקת האמצע מבדיקת התחלה דכמו דבדיקת התחלה מהני אף שכל ז' היא בחזקת טומאה והיינו דכיון שבדקה פעם א' יכולה לסמוך אהרגשתה להבא, כמו"כ נימא בבדיקת האמצע דמהני לשעבר מדין בדיקת הסוף ומהני נמי להבא מדין בדיקת התחלה וליכא למיחש אחריו ותוכל לסמוך אהרגשה כמו בדקה בתחלה ממש וכמו שכתב הרשב"א במשה"ב דתהיה לאחרונים כבודקת בתחלתן.¹⁹

וצ"ל דהראב"ד ס"ל דמעלה איכא בבדיקת התחלה דמשום זה ליכא למילף אמצע מיני' והיינו דאיכא למימר דבדיקת יום ראשון אלים טובא ודוקא בבדקה ביום ראשון יכולה לסמוך

18. וראה צ"צ ס"י קנ"ה אות ו' דמשמע דכן הוא גדר בדיקת הסוף דהיינו בצירוף ההפסק ע"ש וית' להלן. מיהו התם איכא למימר דהעיקר בבדיקת ההפסק וראה לקמן בשיטת הרמב"ן. וראה ס"י קנ"ז אות ו' כתב "מה שהפרישה בטהרה לפני ז' נקיים מהני לסופן ויש בדיקה בתחלה וסוף" משמע ככפנים דמע' איכא בבדיקת הסוף וע"ש לגבי בדיקת התחלה.

19. כלומר דאם היה הדין דרק בדיקת הסוף מהני באמת איכא למימר דסוף דוקא ועדיף אבל הרי תחלה לחוד נמי מהני וע"כ צ"ב ככפנים. והא דהרשב"א הקשה על הראב"ד דהו"ל למילף מבדיקת הסוף. ומשמע שם דמבדיקת הסוף לחוד הוה מצי למילף וא"צ למילף מבדיקת התחלה. נראה דהיינו הרשב"א לשיטתו דליכא עדיפות בבדיקת הסוף כלל ד"ל דסבר דאין גדר בדיקת הסוף משום צירוף ההפסק אלא מהני בפני"ע למפרע (וכמבואר בצ"צ ס"י קנ"ה אות ח') וכדלהלן בפנים ע"ש.

(וראה מ"ש הצי"צ ס"י קנ"ז אות ו' במעלת בדיקת התחלה וביאר דמ"מ צריכה לבדוק בסוף ואפי' אחר ז' ע"ש וצ"ע אם כונתו לומר כן בדברי הרשב"א עצמו. מיהו זה באמת צ"ב דע"פ המבואר בפנים דמעלה בבדיקת הסוף משום דמצטרף עם ההפסק אינו מובן הא דמשמע בגמ' דבדיקת התחלה עדיף והו"א דוקא תחלה דאתחזק כו' ע"ש ומשמע דדוקא ע"י בדיקת התחלה אתחזק ולא ע"י בדיקת הסוף, ודלא ככפנים דמעלה איכא בסוף. ובאמת זהו קושיית הצי"צ שם ע"ש אבל תי' צ"ב אם אפשר לאומרו לכו"ע, וי"ל דהא דהו"א דבדיקת תחלה דוקא י"ל דהיינו משום שמוחדש לומר שאפשר לצרף בדיקת ההפסק להחזיק הז' ימים ע"י דיש לומר דבדיקת ההפסק גריעא. וכן מבואר בצ"צ קנ"ה אות ו' וז' דחידושו של רב הוא דבדיקת ההפסק מהני להחזיקה כבדיקת התחלה וכנ"ל הערה 3 שפי' ע"ז הלשון "סופרתו" מיהו אחר שנתחדש לן דבדיקת הסוף מהני י"ל דאדרבה עדיף מתחלתן דהרי איכא תחלה וסוף בצירוף ההפסק. היינו דבדברי הגמ' דתחלה עדיף היינו לולי דהיינו רב דמהני בדיקת ההפסק לו' נקיים אבל כיון שחידש לנו רב שוב איכא למימר דסוף אלים וליכא למילף אמצע מיני' אי לאו דתחלה מהני לחוד ואולי גם למסקנא איכא ריעותא בבדיקת הסוף דמחזיקה בצירוף בדיקת ההפסק הגרועה משא"כ תחלה הו"א חזקה אלימתא בעצמה ומיהו מבדיקת הסוף ליכא למילף אמצע דסוף"ס איכא תחלה וסוף אבל מבדיקת התחלה איכא למילף לכאן. וראה להלן דלרשב"א י"ל דאין ההפסק פועל כלל אלא סוף בלחוד וא"כ פשוט דתחלה עדיף בבדיקת התחלה הו"א חזקה דמעיקרא דאלים טובא מבדיקת הסוף ד"ל דהוא רק חזקה דהשתא (ואין מחשיבין בדיקת ההפסק). וע"פ המבואר להלן בהא דלא יליף הראב"ד מבדיקת התחלה צ"ל דאין המעלה בסוף משום צירוף (דאם היה צירוף יל"ע אם יהיה מעלה בראשון) אלא כרשב"א דסוף פועל בעצמו ע"ש וע"פ מה שית' בשיטת הראב"ד בגדר הבדיקות י"ל ע"ד לראב"ד דאין בדיקת הסוף מדין צירוף ההפסק וכדלקמן. ועכ"פ ודאי לכאן איכא למימר דאם רק היה הדין דסוף מהני ליכא למילף אמצע מיני' אי נימא דחוששין אחר הבדיקה דכל ז' בחזקת טומאה וכנ"ל בשיטת הראב"ד ד"ל דהסוף פועל אלשעבר מחזקה דהשתא דכיון דמצאה טהורה א"כ אין טעם לחשוש אלשעבר אבל להבא עדיין איכא למיחש וגרע בדיקת האמצע וככפנים (משא"כ לרשב"א כדלקמן). ודו"ק.)

אהרגשה בשאר ימים אבל אם היתה בודקת באמצע אפשר דלא מהני להחזיקה להבא וצריכה בדיקה דוקא בסוף²⁰. ויל"ע מהו המעלה בזה ואמאי ליכא מעלה זו בבדקה באמצע וכפי שית'.

הנה שנינו בהפסקת הנדה הובא לעיל "וחכמים אומרים אפי' בשנים לנדתה בדקה ומצאה טהורה הרי"ז בחזקת טהרה" והנה חכמים רק הזכירו הפסקה ביום שני דראי' ובגמ' (פ"ה:) אמר רבי "בראשון לא שאלתי (אם מהני הפסקה לנדה ביום ראשון לראייתה) וטעיתי שלא שאלתי אטו כולו לאו בחזקת טומאה קיימי וכיון דפסק פסק, ראשון נמי כיון דפסק פסק. ומעיקרא מאי סבר (דלא שאל) הואיל והוחזק מעיין פתוח".

ולענין הלכה כתב הרשב"א (ריש שער חמישי) "דראשון כשני דכיון דפסק פסק וכ"ש עכשיו שהורגלו במוך דחוק²¹ שאין לך בדיקה גדולה מזו. ולפיכך אע"פ שכל הנשים עכשיו ספק נדות ספק זבות ואיפשר שהיא נדה ומעינה פתוח אפי' הכי כל שהפרישה טהרה ואפי' ביום הראשון הרי זו בחזקת טהרה" ובבדק הבית חלק עליו וכתב "ודבריו אלה רחוקים מאד... דאטו מי אפשר למימר דשבקינן רבנן דמתני'... דרבנן דמתני' לאיסורא (דהם אמרו בשני לנדתה. ושני דוקא ולא ראשון) ...וספק איסורא לחומרא ודברים ברורים הם"²².

וכתב הרשב"א (בשער שני שער הפרישה) "אמר רבא תבעוה לינשא ונתפייסה צריכה לישב ז' נקיים, פ' שמא חמדה ומחמת חמודה ראתה ואפי' לא הרגישה... ומסתברא דאינה צריכה הפסק טהרה ולא בדיקה כלל בימי הספירה לא בתחלתן ולא בסופן... שהרי זו לא ראתה כלל ודי לך אם אתה חושש שמא ראתה ופסק הדם מיד" ע"ש. ובבדק הבית שם "ואין דבריו נכונים כלל... ולא אפשר אלא בהפסק טהורה ולענין ז' ימים גופייהו אי בעלמא בעינן בדיקה בכל יום ויום הא נמי דכוותיה... אלא אי איכא לאקולי בהא דתבעוה לינשא... בהא בלחוד הוא דאיכא לאקולי דקיימא לן ברואה ופוסקת בו ביום דלא סגי לן בבדיקה באותו יום לענין הפסק טהרה... דהוחזק מעיין פתוח לכל אותו יום... ובהא לא אמרינן הכי אלא כיון דלא ידעינן ודאי דחזאי... אמרינן... דם מועט הוא וכיון דפסקה פסקה"²³.

20. ויל"ע דמצינו כעין זה דבבדיקה גרועה צריך עוד בדיקה אחריו להצטרף בכללות הא דמהני בדיקת הסוף כנ"ל מצ"צ קני' אות ז' דכתב שם בביאור דברי רב דהא דמהני בדיקת הסוף היינו משום שגם בדקה להפסק טהרה ע"ש וכתב דהא דמהני בדיקת ההפסק חידוש הוא "אף שביום ההפסק ראתה תחלה דם מ"מ כיון שהפסיקה בו מהני בדיקה זו כאילו בדקה א"ע ביום המחרת מז' נקיים" היינו דכיון שראתה ביום ההוא גריעא חזקתה ולא מהני בפנ"ע אלא כמ"ש שם אות ו' "בעינן שהז' נקיים יהיו סמוכים ממש לבדיקת ההפסק טהרה דאז בדיקת ההפסק **מוצטרפת** עם בדיקת הז'" ולכאוי' ביאור דבריו כבהערה הקודמת דבדיקת ההפסק גרועה כיון שראתה בו ביום וע"כ לא מהני בפנ"ע בלא צירוף בדיקה שני'. (והא דבדיקת יום שראתה בו גריעא י"ל מקור לזה משיטת התוס' נדה ס"ח: ד"ה אמרו. דביום דראתה לא מהני הפסק טהרה בשחרית אלא דוקא מן המנחה ולמע"ע ע"ש). ועד"ז איכא למימר בבדקה באמצע ז' נקיים דאיכא למימר דדוקא בדיקת יום ראשון מהני אבל בדיקת שאר ימים גריעי ולא מהני בפנ"ע עד שבדוק בסוף הז' ממש דליכא למיחש אחריו. וכפי שית' להלן מעלת בדיקת התחלה דאחריו ליכא למיחש משא"כ בדיקת שאר ימים. (אבל ראה מ"ש להלן בביאור דברי הצ"צ אלו דגריעות ההפסק הוי רק משום דאינו תוך הז').

21. י"ל דאין כוונתו מוך דחוק כל בין השמשות דהרי בזה לית מאן דפליג דמהני גם לפי ההו"א דרבי (ראה מ"ש הרמב"ן בחידושו) אלא דכיון שהמוך דחוק בעומק הוי בדיקה מעולה וליכא למיחש למידי (דהרי חשש יום ראשון הוא שכיון שנפתח מעינה אינו נסתם במהרה ואין סומכין על מה שבדקה ומצאה טהורה, וע"ז כתב הרשב"א דכיון שבדקת בעומק כ"כ ליכא למיחש למידי שאין לך בדיקה גדולה מזו). וכן הוא פשוט ענין מוך דחוק כמבואר בגמ' פ"ק נדה (ג.) ע"ש. ומתורץ מה שהקשו בהערות על הרשב"א ע"ש. וראה לקמן הערה 25 מ"ש בביאור דברי הרשב"א אלו ע"ש.

22. והראב"ד נראה דסבר כרשב"א (אבל ראה לקמן אות י"א מ"ש לדון בזה), והרמב"ן פסק כבבדק הבית. וראה לקמן מאי דאיכא למימר בסברת פלוגתתם.

23. וראה לקמן ביאור שיטות הראשונים וסברת פלוגתתם בסוגיא זו בארוכה.

היינו דאף דבעלמא החמיר הרא"ה דלא מהני הפסק בראשון מ"מ בכלה הקיל. והקשה עליו במשמרת הבית שם "לדבריו שהוא אומר דכיון דלאו ודאי חזאי בבדיקה א' באותו יום סגיאי דכיון דבדיקה ומצאה טהור אמרינן אם איתא דחזאי דם מועט הוא וכיון דאפסקי' פסקה. א"כ שוב אינה צריכה לבדוק בשבעה הספורים דכיון דפסקה אפי' ביום הראשון דמעיינה פתוח כל שכן בשאר הימים. וא"ת דאפי' הכי חוששין דילמא איסתפו בה בשאר הימים כל שכן ביום הראשון ואע"פ שבדיקה דלמא עם סילוק ידי' ראתה".²⁴ היינו דמקשה דאם בדיקת יום ראשון מהני זאת אומרת דבכל איכא לאחזוקא וליכא למיחש אחריו. כלומר דאם אפי' ביום ראשון פסק דמה אף שהחשש בו ביותר א"כ אלים חזקתה שפסק דמה דהרי אפי' ביום הגרוע היותר פסק דמה כ"ש בשאר הימים.²⁵ והסברא בזה דאם ביום הראשון שאיכא למיחש בי' יותר דהרי נפתח מעיינה וא"כ

24. לכאו"צ ב"ב אמאי לא קשה כן בשיטת הרשב"א עצמו בכל אשה דעלמא דלכאו"צ איכא למימר בכל אשה דכיון דאמרת (לרשב"א) דפסקה אף שהוא יום ראשון כ"ש בשאר הימים ואמאי צריכה כל אשה בדיקה בשאר ימים. ואם חוששין שנתוספו דמים אחר ההפסק א"כ גם באותו יום נחוש ואמאי מהני ההפסק בראשון. והנה הא דליכא למימר דכיון דפסקה בראשון ודאי פסקה בשאר ימים, לכאו"צ יש לתרץ בפשיטות כמבואר בפנים דסברא זו דבדיקה בראשון עקרה לחשש שאר ימים היינו דוקא במקום דאיכא חשש דם לחוד דבזה איכא למימר דכיון דבדיקה בתחלה נתמועט החשש מעיקרו, וע"כ באשה דעלמא אף שמצאה טהורה בהפסק מ"מ הרי ודאי ראתה ואין זה חשש בעלמא וע"כ אמרינן דלא הוחזקה ודאי לשאר הימים אלא חוששין שתחזור ותראה, מיהו לכאו"צ עדיין יש להקשות באשה דעלמא דאם חששת לשאר ימים אמאי לא חיישת לאותו יום עצמו. וי"ל דלשיטת הרשב"א לק"מ ובהקדם דלכאו"צ בהשקפה ראשונה יש להקשות עד"ז בכל הפסק טהרה דאם חששת שנתוספו דמים בשאר הימים א"כ איך מהני ההפסק ואמאי אין חוששין שאם סילוק ידי' ראתה. ופשוט דלא אמרינן כן אלא עיקר הדברים כן הם דכיון דבדיקה ומצאה טהורה הוחזקה שאותו היום יצא בטהרה והיינו שלאותו היום סומכין אהרגשתה שלא תחזור ותראה. ומ"מ בשאר הימים צריכה בדיקה דחוששין שחזרה וראתה היינו דבדיקת יום ההפסק לא מהני לשאר הימים ואה"נ חוששין שנתוספו דמים וצריכה לבדוק עוד (עכ"פ פעם א' בו נקיים). מיהו כ"ז לגבי שאר הימים אבל באותו יום גופא כיון שבדיקה ליכא למיחש דהוחזק אותו יום בטהרה (ובאמת צריך ביאור אמאי תלי זה בימים דליום אין חוששין וליותר חוששין ואולי משום דמצינו שטומאת האשה תלוי בימים, ולהעיר משיטת החכמים ריש נדה דהדם שוהה מעת לעת ואולי שייך סברא זו לבדיקות ג"כ ועצ"ע ואכ"מ). ועד"ז נימא בהפסיקה ביום ראשון לשיטת הרשב"א דאה"נ לגבי שאר ימים חוששין שראתה עוד וצריכה לבדוק עוד, מיהו לגבי אותו יום עצמו כיון שהפסיקה בו הוחזק אותו יום בטהרה ומהני הפסקתה. ועד"ז נימא בשיטת הרא"ה בהפסיקה בשאר ימים. מיהו כשבאנו לדון בשיטת הרא"ה בבדיקת יום ראשון בזה באמת איכא להקשות דהרי בעלמא מצינו דסבר רא"ה דהפסק ביום ראשון לא מהני וחוששין שנתוספו דמים גם באותו יום עצמו ולא אהני הפסקתה. וזהו כוונת קושיית הרשב"א דבשלמא לדידי איכא למימר דכיון דפסקה הוחזק אותו יום וחוששין לימים שאחריו ולא מצאנו בשיטת הרשב"א שחוששין באותו יום שפסקה, אבל לדיך שמצינו דבעלמא ביום ראשון חיישת שתמשין לראות באותו יום עצמו א"כ איכא למיידק ממ"נ אי סברת דכלה לא דמיא לנשי דעלמא ולא חיישת לדם כ"כ דאפי' בראשון מהני חזקתה א"כ לא חיישת למאי דחיישת בעלמא וא"כ גם בנוגע לשאר הימים לא תחוש למאי דחיישת בעלמא ואמאי צריכה בדיקה וא"ת דלשאר הימים חיישת כבעלמא להצריכה בדיקה א"כ אתה משווה בין הכלה לאשה דעלמא וא"כ אמאי לא תשוו לה גם בהפסק יום ראשון דלא מהני (משא"כ לרשב"א אפי' נחשוש בשאר ימים מ"מ באותו יום אין חוששין אבל לרא"ה אם נחשוש לשאר ימים מוכח דהיא ככל אשה דעלמא וכמו"כ נימא ביום ראשון דהיא ככל הנשים ולא מהני הפסק). וכ"ז פשוט. וע"פ המת' להלן בשיטת הרא"ה בדן הבדיקות יש לתרץ קושיית הרשב"א דאף דאין חוששין להוספת דמים מ"מ צריכה לבדיקת השבעה. ועכ"פ זה מצאנו דאם מהני בדיקה ביום שעלולה יותר לראות בעלמא, איכא למימר דאלים חזקתה דאפי' ביום הגרוע מצאה טהורה וכדלקמן בפנים.

25. ראה הערה הקודמת, ולכאו"צ יוקשה על מ"ש בפנים. דאיכא למימר דאין כוונת הרשב"א לומר דבדיקה ביום גרוע" אלים טפי היינו דאם מצאה טהורה ביום ההוא הוי "ודאות" בטהרתה. אלא כוונתו רק לטעון לרא"ה דאם מהני **מדינא** הפסק במקום דבעלמא לא מהני מוכח דלא חיישת דלעלמא וכמו"כ לא תחוש לבדיקת הז'. אבל אין כוונתו דעצם הבדיקה והביור אלים רק דא"צ ביורו כ"כ. מיהו נראה דאיברא איכא להוכיח דמעלה איכא בבדיקת יום גרוע הן מדינא והן מלישנא. דהנה אין טענת רשב"א על רא"ה שלא תצטרך לבדיקת ההפסק, ובה לא קשיא ליה כאן (ואם כך היתה טענתו אכן איכא למימר דרק בא לטעון דאין כאן חשש כ"כ), רק דהוא טוען על רא"ה דהול"כ דע"י בדיקת ההפסק הוחזקה לגמרי בטהרה. היינו דגם לטענת הרשב"א בזה מ"מ **בדיקת** ההפסק מחזיקה. וא"כ צריך לומר דמעלה איכא בבדיקה זו בכלה דמשום זה אלים להחזיק שאר הימים, (והיינו דממא דגם להרשב"א כאן עכ"פ צריכה בדיקת הפסק להחזיקה מזה נראה דטענתו דחזקתה הנפעת לבדיקה זו הויה

חזקה אלימתא). ועוד דאם טענתו רק דמדלא חיישת לראשון לא תחוש כלל בשאר ימים א"כ יענה רא"ה דדין דראשון אין כאן אלא ראשון בכלה שוה לשאר ימים באשה דעלמא דביום זה אין חוששין ובשאר ימים חוששין (דהרי גם רא"ה מודה בשאר ימים דמהני הפסק ומ"מ בודקת בשאר ימים). כלומר דאם קושיית הרשב"א הוא רק לטעון על רא"ה שלא חששת כמו בשאר נשים לכאן אין זו טענה חזקה דרך דיין יום ראשון אינה שוה אבל בשאר דינים שוה היא. וע"כ נראה מוכח דאיכא נמי טענה מצד עצם הבדיקה דכיון דסברת דמהני הבדיקה ביום ראשון דבעלמא לא מהני א"כ מוכח דסברת דבדיקה זו בדיקה אלימתא היא וביורו זה אלים טובא ואיכא למימר דאם הוחזקה בטהרה כ"כ אפי' ביום ראשון א"כ ודאי לא תראה עוד (משא"כ לרשב"א אין זה בירור חזק דליכא חילוק בין ראשון לשאר ימים ותמיד ההפסק רק מחזיק יומו וליכא חזקה אלימתא ע"י הראשון, אבל לרא"ה דיום ראשון גריע טפי ואעפ"כ אתה מחזיקתה בטהרה א"כ טען הרשב"א דבדיקה זו אלים טובא והו"ל לאחזוקא לגמרי גם לשאר ימים). דמוכח מההפסק דאין דמה מרובה דהרי "הצליחה" להפסיק אפי' בראשון הגרוע. וכן מוכח מלשון הרשב"א במשה"ב שם "דכיון דפסקה אפי' ביום הראשון דמעיינה פתוח כל שכן בשאר הימים" משמע מלשונו דטענתו משום דפסקה בפועל ולא רק משום דמהני ההפסק מדינה. (וכן נראה ממאי דאיכא כל שכן דלכא"ל לא שייך כ"כ אם טענתו מדינה משא"כ אם הוא מעלה בעצם חזקתה). ודו"ק.

יש להוסיף ביאור אמאי סבר הרשב"א דתהיה מעלה בבדיקה עצמה הנעשית בזמן גרוע (ולא ר"ל דזהו רק קולא אחר הבדיקה שיום ראשון נעשה כשאר ימים אלא טען שצ"ל מעלה בבדיקה עצמה) בהקדם דיש לחקור בכלל הגרועותא בהפסק בראשון דיש לפרשו בב' אופנים: א) אף שבדיקה זו יצאה טהורה כלומר דהבדיקה עצמה סומכין עלי' שיצאה בנקיות מ"מ כיון שהיום נפתח מעיינה א"כ אינו נסגר במהרה ובודאי יפתח שוב אחר הבדיקה וכן כתב הרמב"ן בהלכותיו (פ"ב ה"א) "שחזקת כל יום ראשון כולו טמא שוהחזק מעין פתוח ודמים חוזרין לה אע"פ שפסקה בשחרית". ב) ו"ל דביום ראשון כיון שהיום נפתח מעיינה א"כ אין סומכין על הבדיקה עצמה כלומר דהוי כאילו לא בדקה כלל היינו דכאילו אמרין שבשעת הבדיקה ממש עדיין טמאה היא ועדיין מעיינה פתוח. וי"ל דהרשב"א ס"ל דחסרון יום ראשון היינו (גם) דכיון דמעיינה פתוח הוי כלל בדקה כלל. ויש לומר דמוכח כן ממה שכתב להקל בבדיקת הראשון משום דהורגלו במוך דחוק וראה מ"ש לעיל הערה 21 דמוכח דמונתו רק לצורת הבדיקה דכיון דבדקה יפה יפה הוי בדיקה אלימתא ומהני אפי' בראשון. ולכא"ל אם חסרון יום ראשון הוא משום דדמי' חוזרין א"כ מאי נפק"מ איך בדקה הרי מ"מ דמי' חוזרין. ונראה מוכח דסבר הרשב"א דחסרון יום ראשון משום עצם הבדיקה וע"כ איכא למימר דככל דהבדיקה אלימתא ודאי דיחזיקה אפי' בראשון דבבדיקה כזו מוכח דאין מעיינה פתוח. (מיהו ודאי גם סבר דאיכא חששא אלהבא ואינו מספיק מה שבודקת במוך דחוק דסו"ס איכא למימר נמי דדמי' חוזרין וע"כ גם הוצרך לפסוק כיון דפסק פסק וק"ל. ועכ"פ איכא נמי ריעותא בעצם הבדיקה דיום ראשון ולא רק חסרון אחר הבדיקה).

ועפ"ז יש לברר הא דסבר הרשב"א דתהיה עדיפות לחזקתה בבדיקת ראשון. דהנה אם כל חסרון הפסקה ביום ראשון אינו מצד עצם הבדיקה אלא דחוששין אחר הבדיקה. א"כ מצד עצם הענין מה ש"מצאה" טהורה בבדיקתה ליכא חילוק בזה בין יום ראשון לשאר ימים דבין בראשון בין בשאר ימים "מצאה" טהורה אלא כל החי' ביניהם הוא לגבי אחר הבדיקה דבשאר ימים אין חוששין באותו יום אחר הבדיקה (רק בימים שאחריו) וביום ראשון חוששין לאותו יום אחר הבדיקה. וא"כ אם אמרת דבכלה מהני הפסק בראשון אי"ז מורה על מעלה ויתרון בבדיקתה שנאמר דאיכא מעלה במה שמצאה טהורה בראשון, דהרי כל בודקת בראשון ג"כ "מוצאת" טהורה בשעתה רק שחששת אחר הבדיקה כלומר דלפ"ז אין מעלה בעצם מעשה הבדיקה בכלה הפוסקת בראשון דמעשה הבדיקה בראשון שייך בכל הנשים וכל מה שחידשת בכלה הוא רק בדין דאחר הבדיקה דבאשה דעלמא אף שעשתה מעשה בדיקה מ"מ חוששין שיחזרו דמי' משא"כ בכלה אין חוששין באותו יום וא"כ איך יטעון הרשב"א שלא תצטרך בדיקה בשאר הימים והרי כל החילוק בין כלה ושאר נשים הוא רק גבי חשש אותו יום ואיכא למימר דלגבי שאר ימים היא ככל אשה דעלמא וחוששין להצריכה בדיקה. ולא א"ש טענת הרשב"א כנ"ל.

אבל ע"פ ביאור הנ"ל דחסרון יום ראשון דעלמא סבר הרשב"א דהוא משום שאין בדיקתה נחשבת בדיקה כלל והוי כלא מצאה טהורה היינו דגדר יום ראשון הוא שא"א למצוא טהורה ביום זה דתמיד שופעת וכי"ב והוי כאילו נאמר דביום ראשון מעיינה פתוח "בעצם" ואין בדיקתה הוכחה כלל שאינו פתוח אלא בעצם פתוחה היא. (וא"כ אפשר לומר בסברת הרשב"א בהא דצריכה בדיקה בז' נקיים אם פסקה בשאר ימים (ראה הערה הקודמת) דהיינו משום דבדיקה בשאר ימים (ולרשב"א עצמו גם בדיקת ראשון בכלל זה) סומכין על הבדיקה לומר שבשעתה מצאה טהורה (דלא כיום ראשון לסברת האוסר דסבר הרשב"א כנ"ל דהיינו משום דכאילו לא בדקה) וכיון שעתה מצאה טהורה שוב אין חוששין לדם באותו יום אבל בימים שלאחריו חוששין דאיכא למימר דכיון שרק מצאה טהורה ביום שני הא דמצאה טהורה עתה הוא מקרה ועלול ליפתח שוב וע"כ תבדוק בימים הבאים משא"כ ביום ראשון למאן דסבר דבעלמא אינו בדיקה כלל כדלהלן) ע"כ כדאמרת דבדיקת כלה מהני בראשון א"כ אמרת דמה דבעלמא אינו בדיקה עתה נחשב בדיקה וע"כ טען הרשב"א דאם חדשת שבדיקה בראשון נחשב למצאה טהורה א"כ זהו בירור גמור ודאי דהרי ביום ראשון (לדידך) א"א לומר דמקרה נקרה ומצאה טהורה דהרי בעלמא אינה

מסתברא שהיתה מוצאת דם בבדיקתה ובפועל לא מצאה דם אלא מצאה טהורה (ואתה סומך על בדיקה זו) א"כ הוא בירור גמור שטהורה היא דמוכח דפסק דמה לגמרי דהרי אפילו בזמן דמסתבר ממש שיהיה דם מצאה טהורה א"כ ודאי הדבר שהיה רק דם מועט ושוב אינה רואה יותר דהרי אם היה דם מרובה ודאי שהיתה מוצאת דם ביום הראשון ומדסמכת שמצאה טהורה א"כ ודאי אין כאן ראי' מרובה וטהורה היא. ודו"ק.

ואולי י"ל עד"ז גם בבדיקת יום ראשון דז' נקיים כלומר דמה שכתב הרשב"א דלרא"ה הפסק בראשון אלים טובא להחזיקה דהרי אפי' ביום ראשון הגרוע טהורה וכ"ש שאר ימים עד"ז נימא בבדקה ביום ראשון דז' נקיים בבדיקת יום ראשון אלים טובא ואם אפי' ביום ראשון מצאה טהור אף שהוא יום גרוע כ"ש דמהני לשאר ימים כלומר דמה שהיא מוצאת טהור בראשון זהו בירור גמור שפסקה ראייתה ואין לחוש יותר היינו דאיכא למימר דביום ראשון דנקיים איכא למיחש ב' לדם יותר וע"כ אם מצאה טהורה בראשון הוי בירור יותר שאין כאן ראי' מרובה אלא מועטת וכבר פסק דמה וע"כ אתחזקא לגמרי לשאר הימים ואין צריכה עוד בדיקה (והיינו ממש כטענת הרשב"א על רא"ה דאם בדקה ומצאה טהורה ביום גרוע, אלים חזקתה וודאי טהורה היא, אלא דאנן לא אמרינן כן לגבי יום ההפסק והיינו דאין אנו מחזיקים אותה ע"י ההפסק וכדלעיל דכל ז' היא בחזקת טומאה אבל י"ל דאמרינן כן לגבי בדיקת יום ראשון דנקיים דהוא בירור גמור על שאר ימים ושוב ליכא למיחש למידי וכדלקמן, והביאור בזה (דלכאו' אם לא אמרת כן בהפסק ואינה מוחזקת ע"י איך אמרת כן בראשון דנקיים), דבמקום דאיכא למיחש לדם מצד הסברא אף שמצאה בו טהורה אינה מוחזקת לגמרי בבדיקה זו דאיכא למימר דעתה טהורה היא ואח"כ תחזור לראות, וע"כ אינה מוחזקת בבדיקת ההפסק דכיון דשפעה כ"כ איכא למימר דתחזור לראות ועכ"פ גילתה לנו תורה דאינה מוחזקת עי"ז עד שיהיו לה ז"נ), אבל כל היכא דהחשש לדם הוא מחודש ואינו ברור איכא למימר דאם מצאה טהור בתחלת זמן החשש הוי כבירור גמור שאין לחוש וזהו הטענה בכלה דכיון דאין החשש דם ברור א"כ במצאה טהור בעיקר זמן החשש נתברר שאין חשש וטהורה היא. ובסגנון אחר, כל היכא שיש דם לפנינו אין הבדיקה מחזיקה דכיון דודאי ראתה, אף שפסקה איכא למיחש אחריו, אבל כל היכא דלא ראינו דם רק אתה חושש א"כ אין זה ודאות רק חשש ואיכא למימר

יכולה למצוא טהורה היינו דסברת דביום ראשון אין המעין נפתח ונסגר שוב אלא עומד במצב א' כל היום וא"כ כיון דמצאה טהורה בזמן שאילו היה המעין פתוח אמרת דא"א למצוא טהורה א"כ זהו הוכחה ברורה דאין מעיינה פתוח כלל וא"כ לא תצטרך בדיקה בשאר ימים (משא"כ בשאר ימים איכא למימר דמקרה הוא דעתה הוא סגור ופתח שוב משא"כ בראשון הרי סבר הרא"ה לטענת הרשב"א דא"א לתלות במקרה אלא הוא תמיד במצב א' כנ"ל וע"כ במצאה טהורה מוכח דלא נפתח המעין, משא"כ אם בכל ראשון הוי בגדר "מצאה טהורה" רק חוששין אחר הבדיקה א"כ אין חידוש במה שכלה מצאה טהורה ואין הוכחה בעצם הבדיקה דמעיינה סתום יותר רק דלא חששת כ"כ ואין לטעון זה לגבי שאר ימים כנ"ל בארוכה דמ"מ לשאר ימים איכא למיחש רק ע"פ ביאור זה איכא מעלה והוכחה בעצם הא דמצאה טהורה אפי' בראשון ויש לטעון שלא תצטרך בדיקה בשאר ימים, והרשב"א סבר דבכלל ראשון הוא ככל הימים דהוי כמצאה טהורה ואין חוששין ליומו וליום אחר חוששין והיינו דהרשב"א עצמו לא ס"ל לסברא זו דביום ראשון אין מצב האשה משתנה והוא שזה כל היום, רק טוען לרא"ה שסבר דבראשון מצבה שזה כנ"ל דאין בדיקתה בבדיקה וע"כ טען דכיון דהוי בדיקה הוי הוכחה אלימתא ולא תצטרך לעוד בדיקות ודו"ק).

(וא"ת דילמא גם לפ"ז איכא למימר דראשון בכלה היינו כשאר ימים באשה דעלמא דיכולה למצוא טהור, ואין מעלה בעצם הבדיקה, זה אינו דיש לטעון דכיון דמצאה טהורה בראשון לראייתה, זה הויא כעין הוכחה דאין כאן ראייה כלל ועכ"פ אין כאן ראייה דאיכא למיחש אחריו, משא"כ אם בכל יום ראשון מוצאת טהורה רק שחששת אחריו אכן איכא למימר דבכלה אין חוששין אחריו באותו יום אבל עלול מעיינה ליפתח שוב ביום אחר היינו דלא יהיה מעלה בעצם מה שמצאה טהורה וכנ"ל).

ואולי י"ל דהרא"ה עצמו סבר דחסרון יום ראשון הוא רק מצד מה שחוששין אחריו וע"כ כל החידוש בכלה הוא רק אחר הבדיקה וא"כ יום ראשון דכלה הוא רק ככל ימים באשה דעלמא וכנ"ל בארוכה. מיהו ע"פ המת' לקמן בשיטת רא"ה בבדיקות ואמאי סבר דכלה צריכה הפסק טהרה אין צ"ל כנ"ל אלא יש לתרץ שיטתו בפשיטות יותר ע"ש.

דאס בתחלת ועיקר זמן החשש מצאה טהור א"כ ברור הדבר שטהורה היא. ובנדון דידן הרי ביום ההפסק ראתה דם וע"כ מה שמצאה טהור אינו מחזיקה דאיכא למיחש. אבל בימי הנקיים דאין דם לפנינו רק דגילתה תורה דאיכא למיחש כל ז' ועדיין אינה מוחזקת בזה יש לומר דכיון שמצאה טהורה בתחלת זמן החשש היינו ביום הראשון א"כ נתברר הדבר דבאשה זו אין לחוש וז"ק. מיהו י"ל דבירור זה היינו רק אם מצאה טהור בעיקר זמן החשש (ולא בכל זמן מימי החשש) וזהו יום ראשון וכדלקמן).

ויש לבאר סברא זו דלכא' היכן מציינו שביום ראשון דנקיים איכא למיחש טפי לראיית דם דמשום זה יהיה הבדיקה ביום ראשון בירור יותר דפסק דמא ואין כאן ראי' מרובה, ולכא' מאי גרע יום ראשון משאר הנקיים (בפרט ע"פ המבואר בשיטת הראב"ד דכל ז' היא בחזקת טומאה וא"כ לכא' כל הימים גרועים ומהיכי תיתי דיום ראשון גרע טפי דמשום זה תועיל בדיקה בו יותר). ויש לומר דמציינו מקור לריעותא דיום ראשון בדין סתירת ז' נקיים וכדלקמן.

דהנה תניא בדין ז' נקיים (גדה ס"ז): "אחר תטהר אחר אחר לכולן שלא תהא טומאה מפסקת ביניהם" פירוש "זמן א' לכולן שיהו רצופין טהרתן" (רש"י גדה ל"ג): וע"כ נפסק הדין "ואי חזיא בהנהו שבעה יומי אפי' טפתא דדמא...סתרא לכולהו ובעיא למיתב ז' יומי בלא הפסקה" (ראב"ד ריש שער הספירה) וכן פסקו כל הפוסקים. וכ"ה בשו"ע סי' קצ"ו סעי' יו"ד "השבעה נקיים צריך שיהיו רצופין שלא תראה דם בהם שאם ראתה דם אפילו בסוף יום השביעי סתרה כל הימים וצריכה לפסוק בטהרה ולחזור ולמנות שבעה נקיים".²⁶

והנה יש לחקור בראתה ביום ראשון דז' נקיים אם הא דצריכה להתחיל מניינה שוב אם הוא מדין סתירה דהרי כיון שהפסיקה בטהרה א"כ התחילה למנות רק שסתרה או איכא למימר דא"ז מדין סתירה אלא כיון דלא ספרה אפי' יום א' (שלם) נקי אין כאן דין סתירה אלא חשבינן לראי' זו כהמשך ראי' הראשונה ממש וכא' לא הפסיקה בטהרה כלל ולא התחילה הז' כלל.

ויש להוכיח דהרואה בראשון לספירתה הוי כאילו לא התחילה במנין כלל ואי"ז כסתירה דהנה בדין הזב איתא (רמב"ם מחוסרי כפרה פ"ב ה"ו) "הרואה ראי' א' של זב ה"ה כבעל קרי. ראה שתיים הרי זה זב וצריך ספירת שבעה"²⁷ וביאת מים חיים ואינו חייב בקרבן ראה שלש ראיות הרי זה זב גמור וחייב בקרבן". ושם (פ"ג ה"א) כתב "ואם ראה ראייה של זב אפי' בסוף יום ז'...סתרה הכל" (וכנ"ל בדין הזבה). ועוד איתא התם (פ"ג ה"ד) "כל ראי' שהיא סותרת אינה מביאה לידי קרבן. כיצד ראה שתי ראיות בלבד (שמונה ז' ואי"צ קרבן) והפסיק יום או יומים והרי הוא מונה ז' ימי נקיים"²⁸ ובתוך הז' ראה ראייה של זב אינה מצטרפת לשנים אלא סותרת ומתחיל למנות כמו שביארנו" (וע"ש עוד דינים בזה).

והנה בדין זב שראה ג' ראיות שחייב קרבן כתב הרמב"ם (שם פ"ב ה"ז) אחד הרואה שתי ראיות או השלש בשעה א' זו אחר זו או שראה ראי' בכל יום זה אחר זה הרי זה זב היינו דראי' שלישית מחייבת קרבן אפי' הוא ביום בפנ"ע (וע"ש ה"ח דרך אם יהיה הפסק יום שלם אין מצטרפין). והנה אם נימא דהרואה ביום ראשון דנקיים הוי בגדר ראי' הסותרת א"כ אין מציינו זב בעל ג' ראיות בג' ימים שחייב קרבן והרי כיון שראה ב' ימים ה"ה מונה ז' נקיים ואם ראיית יום

26. וראה לקמן כמה ביאורים בדין זה ושיטות הראשונים שיש לומר בזה. ואם לכולי עלמא צריכה הפסק בראי' הסותרת ואם חד טעמא איכא לכולהו.

27. נקיים ובבדיקה כספירת הזבה דהרי תנן (הובא לעיל) הזב והזבה שבדקו כו'. אבל ראה מ"ש הרמב"ם שם פ"ג ה"ג משמע דאין צריך הזב בדיקה בתוך ז' ממש וראה נו"כ ויל"ע אם סבר כן בזבה ג"כ וראה צ"צ סי' קנ"ה הנ"ל בארוכה.

28. להעיר דמלשון זה "וה"ה מונה" משמע קצת דיכול להחליט מתי יתחילו הימים הנקיים וראה מ"ש בזה הסד"ט סי' קצ"ו ס"ק י"ח, ובצ"צ קנ"ה הנ"ל. מיהו נראה יותר כמבואר בפנים דרך בהפסיק נחשב למונה ע"ש.

ראשון הוא ראיית הסותרת א"כ איך יתחייב קרבן ע"י והרי כבר הוא באמצע הנקיים וראי הסותרת אינה מחייבת קרבן כנ"ל. וע"כ נראה מוכח דמהא דראי' בראשון דנקיים מחייב קרבן צ"ל דגדר ראי' בראשון אינו דין סתירה אלא נחשב כהמשך הראי' ומצטרף לחייב קרבן. וכי' מלשון הרמב"ם בדין ראי' הסותרת (לעיל) "והפסיק יום או יומים וה"ה מונה ז"נ" משמע דרק בהפסיק עכ"פ יום נחשב ראייתו לסתירה משא"כ בלא הפסיק יום²⁹. וביאור הדבר נראה בלשונו עצמו "וה"ה מונה ז"נ" ד"ל פירושו דרק אם הפסיק יום נחשב הדבר שהתחיל במנין ז' נקיים אבל אם לא הפסיק יום אי"ז כהתחיל במנין וסותר אלא אמרין דאם ראה עוד הוא כלא התחיל בנקיים כלל וחייב בקרבן מדין ג' ראיות. וק"ל. שוב ראיתי שכן ביאר בפי' בערוך השלחן העתיד (קדשים ח"ג הל' מחוסרי כפרה סי' רל"ד אות י"ט) וז"ל: אם ביום ראשון לספירתו ראה זיבה ודאי דמצטרף דאין זה ראייה הסותרת כיון שעדיין לא מנה כלל והדינים שיתבארו (היינו דיני ראייה הסותרת) אינם אלא כשיום ראשון היה נקי ולא ראה. עכ"ל. היינו ממש כמו"ש דראי' ביום ראשון לא הוא בגדר סתירה אלא הוא כלא התחיל בז"נ כלל ואיפשטא חקירה דלעיל בגדר ראיית יום ראשון.

וי"ל עוד נפק"מ בענין זה אם יום ראשון הוא סתירה או המשך: א) י"ל נפק"מ בדין הפסק טהרה דהנה איכא למאן דאמר (תוס' נדה ס"ט. וראה פרדס רימונים פתיחה לסי' קצ"ו מ"ש בזה) דזבה קטנה הוואה ראי' א' של זוב אינה צריכה הפסק טהרה. (אבל הרמב"ן והרשב"א ועוד סברו דגם שומ"י צריכה הפסק) ולשיטה זו לכאן ה"ה לרואה ראי' א' הסותרת דלא תיבעי הפסק טהרה דראייתה מועטת, וא"כ מצינו נפק"מ ברואה ביום ראשון דנקיים דאם היה סתירה א"צ הפסק אבל עתה דהוא מדין המשך א"כ הוא כלא הפסיקה כלל וכזבה גדולה הצריכה הפסק קודם ז' נקיים. ודו"ק. ³⁰ ב) י"ל עוד נפק"מ בזה בדין וסתות (על הצד דחוששין לוסת דימי זיבה) דמדיני הוסתות ד"אם וסת נמשך... ימים.... אינה צריכה לפרוש (מבעלה ד"בשעת וסתה צריך לפרוש") אלא עונה הראשונה" דבתר תחלת הוסת אזלינן" (סי' קפ"ד סעי' ו' ובאדה"ז). והנה אם באמצע ז"נ ראתה וסתה י"ל דמונה וסת מאותה ראי' בפנ"ע ואינו כהמשך הוסת שרק חוששין לתחילתו אבל אם ראתה ביום ראשון י"ל דכיון דכנ"ל לא הוא סתירה אלא המשך ע"כ אינה מונה וסת מאותו יום אלא מונה מתחילת ראייתה וככל וסת הנמשך. ועצ"ע.

29. ומדיוק זה נראה ג"כ דליכא למימר דהא דראי' בג' מצטרף היינו רק בלא כיוון למנות אבל אם כיוון להתחיל המנין אה"נ דסתר ואינו מצטרף. דמלשונו זה נראה מוכח דאפי' היה בדעתו למנות מ"מ רק נחשב סתירה אם הפסיק יום וכפנים.

30. מיהו ע"פ מה שית' להלן נראה דאין נפק"מ זו מוכרחת דאם נאמר דגדר הפסק טהרה (לרמב"ן ורא"ה) הוא ג"כ מדין ז' נקיים היינו לברר נקייתה (ולא רק מדין פסיקת הדם) א"כ אפי' נימא דזבה קטנה אי"צ הפסק מ"מ הכא תיבעי דהרי צריכה למנות נקיים ברורים. עוד ראה להלן דלראב"ד איכא למימר דכל סותרת הויא מדין המשך ראי' (דהרי כל ז' היא בחזקת טומאה ואם סתרה הוי כלא הפסיקה) וע"כ אפי' נימא דלראב"ד אין שומ"י צריכה הפסק (וכן נראה ממ"ש בסוף שער הספירה דאין כלה צריכה הפסק דהוי ראי' מועטת ולכאן דמותה נימא בזבה קטנה, וראה בזה לקמן) מ"מ סותרת צריכה הפסק.

ואת"ל פ"ז דכל סתירה הוי מדין המשך א"כ אזלא לה מעלת יום ראשון דהרי לפי המת' בפנים כל מעלת ראשון הוא דהוי המשך ואם נימא דכל סתירה הוי המשך א"כ מהו הריעותא דיום ראשון. וי"ל בפשטות דמ"מ מוכח מדין הזב דלעיל דאין ראשון דומה לשאר ימים דכנ"ל אין ראשון נחשב סתירה משא"כ שאר ימים. ולכאן דין זה הוא גם לשיטת הראב"ד דבשאר ימים הוי גדר דסתירה משא"כ ראשון ואע"פ דכל סתירה הוי כהמשך מ"מ בענין ההמשך גופא יש לחלק אם הוא כלא התחילה בנקיים כלל וכאילו לא הפסיקה וזהו ביום ראשון משא"כ בשאר ימים נימא דאף שהוא המשך היינו רק דחזרו דמיו' אבל אי"ז דלא מנתה כלל ואולי י"ל בהגדרת הדברים דיש לחלק בין המשך דמה ודין שבעה נקיים דלגבי עצם הדם הוי ראייה הסותרת כהמשך כדלקמן אבל מ"מ כבר התחילה בדין שבעה אבל אם ראתה בראשון הוי כלא התחילה למנות כלל כמ"ש בפנים. ומזה עצמו מוכח דיום ראשון עלול יותר לדם דהרי נחשב כלא התחילה בנקיים כלל והרי דין נקיים לראב"ד ענינם הפסק דמה וכדאמרת שלא התחילה בנקיים פירושו דלא התחיל ההפסק כלל משא"כ בסתירה התחילה בהפסק רק שלא נגמר ודו"ק. ועכ"פ נראה ברור ממ"ש בפנים דיום ראשון גריעה דעכ"פ הוא תחלת החשש ומסתברא דיש לחוש בו יותר. וק"ל.

המורם דלכאוו' מציינו בדין הזב וי"ל דכן הוא בזבה דאין ראיי' בראשון דנקיים שוה לראתה בשאר ימים אלא דראיי' בראשון הוי המשך ממש מתחלת הראיי'. וא"כ יצא לנו דהיום ראשון עלול להיות מעיינה פתוח יותר משאר ימים. וא"כ י"ל דבדיקה בראשון דנקיים הוי בדיקה אלימא ועדיף לברר דלכאוו' יש לטעון מה שטען הרשב"א על רא"ה לעיל דאם ביום ראשון דנקיים דאז איכא חשש שדמה נמשך ומעיינה עדיין פתוח ומ"מ מצאה טהורה א"כ ברור הדבר שנסתם מעיינה וע"כ יכולה לסמוך אהרגשתה בשאר הימים.

ביאור הדברים דהנה לעיל ביארנו דהראב"ד סבר דגדר ז"נ היינו שרק ע"י שאינה מרגשת ז' ימים אפשר להחזיקה בטהרה ובלא ז' ימים היא בחזקת טומאה. ובארנו די"ל בגדר הבדיקה דילפינן דליכא למיסמך אמה שלא הרגישה לחוד עד שתברר שמעיינה סתום בבדיקה ורק אם תברר אז תסמוך בשאר ימים אמה שלא הרגישה דאז חזקה שאינה מרגשת מבוררת ע"י בדיקה. והנה הסברא דליכא למסמך אמה שלא הרגישה לחוד י"ל דהוא ביותר ביום ראשון דכיון דכנ"ל ביום ראשון עלולה לראות יותר ע"כ בראשון איכא סברא יתירה שלא תסמוך אהרגשה אלא תברר נקיותה בבדיקה. ומשום הכי איכא למימר דכשבדקה בראשון וביררה טהרתה א"כ ודאי הדבר שמעיינה סתום ואין חוששין לחזקה (דהרי כל דין הבדיקה הוא שאין סומכין על חזקה לחוד דאינו ברור כל צרכו וי"ל דאם בדקה בראשון ומצאה טהורה אכן ברירה חזקה וליכא למיחש למידי אחריו אלא כל הימים נחשבים למבוררים). ובסגנון אחר קצת י"ל דאם בדקה בראשון הוי כאילו בדקה ממש בכל הימים דהרי הא דצריך בדיקה בכלל הוא משום דאין חזקה מספיק להעמידה בחזקת טהרה וכנ"ל וע"כ תבדוק אלא דסבר ר"א דרק צריך בדיקה אחת, מיהו י"ל דבבדקה בראשון כיון דהוא תחלת ז"נ ואז עיקר החשש שתראה ע"כ בבדקה אז ומצאה טהורה הוי כאילו בדקה וביררה ממש בכל שאר הימים דהרי אפי' בראשון הגרוע מצאה טהורה וכטענת הרשב"א. ודו"ק.

(ואף) דצריכה ז"נ להחזיקה ולכאוו' אף אחר בדיקת ראשון ה"ה בחזקת טומאה ועלולה לראות עד סוף ז', מ"מ י"ל דכיון שבדקה בראשון ובעיקר זמן החשש מצאה טהורה ממילא הורעה חזקת טומאתה לכל הז' ימים ופשיטא דסומכת על הרגשתה בשאר הימים ויכולה למנות הנקיים, דהרי בעיקר זמן החשש ברירה והורע חזקת טומאתה, (משא"כ בשאר הימים י"ל דלא מרע לחזקת טומאה כ"כ דאינו עיקר החשש ומניין דתסמוך בשאר הימים אהרגשה וכדלהלן).

ויש להמתיק סברא זו (דבבדקה בראשון הוי כאילו בדקה ממש בשאר הימים) ע"פ המבואר לעיל בשיטת הראב"ד דגדר ז"נ הוא שצריך ז' ימים לאחזוקא בטהרה וי"ל דכל הז' הם כחטיבה א' כלומר מציאות א' דהפסק טהרה ארוך שע"י הפסק ז' ימים היא מוחזקת בטהרה אלא שצריך לברר חזקה זו בבדיקה. וי"ל דכיון דכל הז' הם כמציאות א' ארוכה ע"כ בבדקה בראשון הוי ממש כבדקה בכולהו דהרי התחילה בבירור כלומר דכיון שהתחילה "הפסק טהרתה" באופן ברור ע"כ כל הז' ימים נמשכים אחריו ונחשב כאילו בדקה בהם. מיהו מעלה זו הוי דוקא בראשון די"ל דהא דהוי כבדקה בכולהו אי"ז רק משום דהוא קודם להם וראשיתם אלא כנ"ל דהוא עיקר המחזיקה בטהרה דהרי בו הוא עיקר החשש וא"כ זהו עיקר הז' נקיים שענינם להחזיקה בטהרה ועיקר החזקה צריכה בראשון דבו איכא למיחש ביותר וכיון שבדקה בו אין כ"כ חשש בשאר הימים. ודו"ק. (ולהעיר מסברת הסד"ט שם ס"ק י"ח דבדקה בתחלה הוי ספורים לפנינו והיינו כבדקה בכולהו מיהו ראה מ"ש בצ"צ סי' קנ"ה).

ומעתה יתבאר לנו טעמו של הרז"ה והראב"ד דליכא למילף בדיקת האמצע מבדיקת התחלה (דלכאוו' יהא לאחרונים כבודקת בתחלתן) די"ל דבבדקה באמצע ליכא מעלה זו דבדיקה בראשון היינו דאיכא למימר דהא דמהני בדיקה בתחלה (היינו דהבירור בז' נקיים יכול להיות קודם להם) היינו דוקא בבדקה בראשון דאז איכא למימר סברא הנ"ל דחזקת יום ראשון עדיף ומברר לכולהו אבל בבדקה ביום אמצעי י"ל דמה שמצאה נקיי' לא יהא נחשב ברור אימים הבאים דאיכא למימר דמה שמצאה טהורה הוא כהפסק טהרה ביום מן הימים שאף שעתה מבוררת היא מ"מ בימים הבאים חוששין לה (דאיכא למימר שמה שמצאה נקיי' היה רק לשעתה ותחזור ותראה) ורק ביום ראשון מכיון שבו עלולה לראות יותר ע"כ מה שמצאה בו טהורה מהני אלהבא. וזהו שמיאנו

הרז"ה והראב"ד למילף בדביקת האמצע מהני מבדיקת התחלה דמהא לחוד דרב אמר דראשון מהני איכא למימר ראשון דוקא ולא אמצע.³¹

וזהו ביאור דברי רז"ה "ואם באנו ללמוד מבדיקת התחלה והסוף, מנין לנו שתהא בדיקת האמצע כבדיקת התחלה או כבדיקת הסוף" (דמשמע: א) דלמילף הוה בעינן למילף מתרוויהו (תחלה וסוף) ולא מחדא לחוד (דלא כרשב"א דיליף מסוף לחוד וכדלקמן). ב) דכדאמרין דליכא למילף איכא חד טעמא דאינו דומה לתחילה וחד טעמא דאינו כסוף, כמ"ש "כבדיקת התחלה או כבדיקת הסוף". וע"פ הנ"ל מבוארים דבריו דכיון דכל ז' בחזקת טומאה ועלולה לראות ע"כ מעלה איכא בסוף דליכא בתחלה (דסיימה הנקיים וליכא למיחש אחריו, משא"כ בתחלה איכא למיחש בעצם), ומעלה בתחלה דליכא בסוף (דע"י בדיקת התחלה הוי כבדקה בכלולה והורע חזקת טומאתה, משא"כ בסוף אין זה כבדקה בכלולה לשעבר רק דסיימה בנקיות וליכא למיחש תו למידי³²). וע"כ כדבעינן

31. ראה לעיל הערה 17 מסד"ט ויש להביא סמוכין מדבריו להמבואר בפנים. דשם היה לו יותר פשוט דבדיקה באחרונה מהני מבדיקה בתחלה ע"ש ולכאו' היינו (נמי) מסברא דבפנים דאין זה פשוט דבכח בדיקה להחזיק הימים הבאים בבירור בנקיות (ובדיקה באחרונה באמת אינה מבררת הנקיות שעבר (אא"כ נימא דמצטרף אם ההפסק טהרה) רק דתו ליכא אמאי לספוקי אחר בדיקת הסוף דכיון דמצאה טהורה בסופן ולא הרגישה כל ז' א"כ ליכא למיחש למידי (לר"א דלא בעי ספורין לפנינו) אבל בבדקה קודם סוף הנקיים הרי איכא למיחש אחריו) וכמ"ש דאיכא למימר שאף שעתה טהורה היא מ"מ תחזור ותרעה. וזהו דליכא למילף אמצע מתחלה דבעצם אין זה פשוט דבכח בדיקה להחזיק שאחריו ואיכא למימר ראשון דוקא ומטעם המבואר בפנים דהוי כבירור גמור וכמ"ש ודו"ק.

32. יש לבאר סברא זו בהקדם דלכאו' איכא להקשות אמ"ש (דליכא למילף אמצע מתחלה דאיכא למימר דוקא ע"י תחלה הויא מוחזקת בשאר ימים והיינו מכח "כל שכן" דהרשב"א וכמ"ש בפנים דעלולה בו ביותר). דאם בדקה באמצע הרי עכ"פ הוחזקה שהימים שעברו היו נקיים היינו דלכאו' ברור הדבר דלימים שעברו הוי בדיקת האמצע כבדיקת הסוף (רק דלא הוי כבדיקת הסוף ממש כיון דאיכא למיחש אחריו דלא סיימה הנקיים משא"כ בסוף, וע"כ בעי למילף מתחלה). וא"כ הרי מכח בדיקת זו דאמצע הוי יום הראשון מוחזק בנקיות (בפרט אם נימא דבדיקת הסוף מצטרף אם בדיקת ההפסק והוי ליום ראשון כבודקת תחלה וסוף דאלים חזקתה טובא וכבהערה הקודמת מהסד"ט) וא"כ שוב איכא למימר דתסמוך על בדיקה זו להבא דהרי כיון דהחזיקה יום ראשון בנקיות א"כ הוי כבדקה בראשון ואיכא כ"ש דהרשב"א דאם היתה נקי' בראשון ודאי תסמוך אחזקתה להבא ואמאי ליכא למילף מבדיקת תחלה וסוף דתהוי לקודמין כסוף וממילא הוחזק ראשון בטהרה ושוב נילף מתחלה דמהני לימים הבאים. ו"ל דאיכא למימר דאף שהוחזקה בנקיות לראשון מ"מ לא אלים חזקתה כבדקה בו ממש דהרי עכ"פ לא בדקה ורק הוחזקה ואין דומה חזקה לבירור ורק אם ביררה בראשון אמרינן סברא דבפנים דהוי חזקה אלימתא אימים הבאים, משא"כ ברק הוחזקה לראשון ע"י בדיקה באמצע כיון שמ"מ לא בדקה בו ע"כ ליכא סברא זו להוברר בנקיות. ויש לבאר זו יותר (דאין הנ"ל מספיק דמ"מ הרי אמרת שהוחזקה וא"כ היתה נקי' ומאי איכפת זו שלא בדקה ממש). דבאמת סברו הראב"ד ורז"ה דאין היא מבוררת בנקיות לשעבר ע"י בדיקת הסוף (היינו דלא סברו דמצטרף בדיקת הסוף אם ההפסק להחזיקה אימים שבנתיים אלא סומכת על בדיקת הסוף לחוד) והוא ע"פ שיטתם דכל ז' עלולה לראות רק שהיא סומכת על מה שלא הרגישה שטהורה היא ואין עצם הבדיקה מחזיקה בטהרה אלא הימים שאינה מרגשת בהם, רק כיונת הבדיקה לברר שיכולה לסמוך אהרגשתה. וא"כ בהקדם בסופן אין ענין בירור חזקה שלא ראתה בנתיים (רק שכל הימים שבנתיים סומכת אמה שלא הרגישה בהן דכיון כבדקה בסוף ומצאה טהורה (וגם הפסיקה בטהרה) א"כ ביררה בנקיותה ומהיכי תיתי לחשוש שראתה בנתיים. כלומר דא"י בירור ע"י הבדיקה שלא ראתה רק שכיון שמצאה טהורה ע"כ אין תנית מקום להסתפק שראתה, דמה יגרום לנו לספק. היינו דאין לנו בירור רק דאין לנו תנית מקום לספק ו"ל דפעולת הבדיקה הוא לברר שאין ריעותא לפנינו היינו פעולה "שלילית" ולא חיובית להחזיקה. וכיון דפסקינן כר"א דלא בעינן ספורים לפנינו ע"כ מספיק זה שאין לנו מקום להסתפק שראתה היינו דאין ריעותא לפנינו וזה מהני לז' נקיים שלה דמ"מ מנתה ז' בלא ריעותא. וע"כ גם בבדקה באמצע אף שנסמוך ע"ז לימים הקודמים מ"מ אי"ז בירור שלא ראתה בראשון דהרי מ"מ אי"ז ברור כנ"ל רק דאין לנו ריעותא שמשום זה נחשוש שראתה בראשון אבל בירור אין כאן. וע"כ י"ל דלא הוי בירור אימים האחרונים דהרי איכא למיחש שתחזור ותרעה ולא ביררה שהתחילה הנקיים בטהרה שמשום זה לא נחשוש כלל רק הוכיחה דאין ריעותא אבל לא הוכיחה הנקיות. ומבואר מ"ש בפנים דליכא למילף אמצע מתחלה דבבדקה בתחלה איכא בירור וחזקה שלא ראתה אימים הבאים משא"כ בבדקה בסוף אי"ז חזקה לשעבר רק מברר שאין ריעותא לפנינו וזה מספיק לר"א (ראה גמ' ורש"י נדה שם) וע"כ אין בדיקת האמצע בירור לנקיות הראשון רק שאין ריעותא בראשון אבל אין זה מספיק להחזיק הימים הבאים והרי איכא למיחש אחר הבדיקה וכמ"ש. (והא דמצאה טהורה בראשון אלים להחזיקה האלבה היינו רק בהיתה

למילף בדיקת האמצע צריך למילף מתרוויהו דמתחלה לחוד ליכא למילף דהרי כבר עברו ימים ומניין שתהא בדיקה מועלת לשעבר, ומסוף לחוד ליכא למילף דאיכא ימים הבאים ומניין שיחזיקנה להבא. ובדחיית הלימוד איכא ב' צדדים היינו דאיכא למדחי הדמיון לתחלה ואיכא למדחי הדמיון לסוף. דלסוף אינו דומה דהרי איכא ימים אחריו דאיכא למיחש בהו ולתחלה אינו דומה דהרי אינו יום הראשון וע"כ י"ל דאינו מחזיקה להבא. וק"ל.

ו. שיטת הראב"ד בבדיקה דתוך ז' (ובדיקת המלה) ואיך יליף זבה מנדה

והנה ע"פ הנ"ל אה"נ דיתורף לנו מה שמיאנו הראב"ד ורז"ה למילף בדיקת האמצע מבדיקת התחלה והסוף וכנ"ל בארוכה (דלא כרשב"א, וראה לקמן ביאור שיטתו). מיהו לכאן לפ"ז יוקשה ביותר קושיית הרז"ה על הראב"ד "מה ראי" בדיקת הנדה הקלה לבדיקת זבה החמורה שזו אינה צריכה אלא הפרשת טהרה... וזו צריכה ז' נקיים" וע"פ הנ"ל מובנת קושייתו ביותר דהא דזבה צריכה ז' נקיים היינו במקום הפסק דנדה כלומר דבזבה לא מספיק בדיקה א' להפסק אלא כנ"ל בשיטתם דצריכה ז' ימים נקיים לברר שפסק דמה וא"כ איך יליף דבזבה מהני אמצע מנדה הרי י"ל דנדה דצריכה רק בדיקה א' מהני בדיקתה בכל זמן אבל זבה הצריכה ז' אולי צריכה לבדוק דוקא תחלה או סוף וכסברות הנ"ל דמעלה איכא בכל חד. היינו דלכא' אינו דומה בדיקת הנדה לבדיקת הזבה, דבנדה כיון דע"י בדיקה א' כבר היא בחזקת טהרה ע"כ מהני בדיקתה בכל זמן דאחר שבדקה א' תו ליכא למיחש למידי משא"כ זבה כיון שצריכה ז' א"כ אחר בדיקת האמצע איכא למיחש שתחזור ותראה ואיך נימא שביורה שתרחה בבדיקה דאמצע (דכל ז' היא בחזקת טומאה). ולכא' זהו קושיא אלימתא על מ"ש הראב"ד למילף זבה מנדה.³³ ולבאר זה י"ל דהראב"ד שיטה אחרת לו בענין הבדיקה וע"כ יליף מנדה.

ודאי טהורה בראשון, אבל כאן איכא למימר דאינה ודאי טהורה בראשון (בבדיקה) דהרי רק סמכה אהרגשה ורק דכיון שבדקה בסוף זה מהני דתו ליכא למיחש למידי ואין מקום לספק אבל אליבא דאמת הרי לא מצאה טהורה בודאות בראשון וליכא למימר דכאילו עקרה החשש שתראה. וק"ל).

עוד איכא למימר באופן פשוט יותר דכיון דכל צורך בבדיקה הוא משום בירור דאין סומכין אחזקה א"כ אפילו נימא שהחזקה שהיתה טהורה בראשון ע"י בדיקה באמצע הימים מ"מ כיון דלא ביררה בו ע"כ א"ז כבירור האימים הבאים דמ"מ לא היתה מבוררת בראשון ואיכא למיחש לימים הבאים ואה"נ דכיון שבדקה בסוף ה"ה מוחזקת שיכולה לסמוך אהרגשתה בימים שעברו ומ"מ א"ז בירור בימים שעברו ודו"ק.

ו"ל עוד בזה דאפי' נימא דסוף מחזיקה לשעבר בצירוף ההפסק (וא"כ בבדקה באמצע לכא' החזקה בנקיות בראשון) מ"מ מעלה איכא בבדקה בראשון דהרי זה שסומכין על בדיקת ההפסק להחזיקה חידוש הוא דגריעא חזקת ההפסק (ראה לעיל הערה 19) ועדיף בדיקה ובירור בראשון דע"ז הוא מבוררת בנקיות כל ז' ופתחה בטהרה. וי"ל דע"כ לא נילף אמצע מינייהו דאיכא למימר דבעצם צריכה לבדוק בתחלתן דע"ז הוי כבדקה ככולהו. ואם לא בדיקה וביררה תחלתן אז צריכה לברר נקיותה ע"י חזקת תחלה וסוף ולא מהני תחלה לחוד. כלומר דעיקר הבדיקה והבירור הוא בתחלתן אלא דיכולה לסמוך גם אהפסק טהרה אבל רק אם תבדוק בסוף ג"כ. (ראה צ"צ קנ"ה הנ"ל). וזהו דליכא למילף אמצע מינייהו דכיון דלא בדקה בתחלה ממש ולא פתחה בטהרה רק אתה רוצה לסמוך אהפסק א"כ צריך בדיקה גם בסוף דבלא זה לא סומכין אהפסק וכיון שבדקה באמצע הרי איכא ימים הבאים שלא בדקה בהם בסוף ואיך יחזקו (והרי יום ראשון הוחזק רק ע"י הפסק דריע חזקתו וצריך בדיקה בסוף הו' ממש, ובדיקת אמצע מצד עצמו לא מהני אלהא כנ"ל דליכא "כ"ש"). ודו"ק.

המורם דאיכא ב' אופנים בהא דאין ראשון מוחזק בבדיקת האמצע מדין בדיקת הסוף: א) דאין בדיקת הסוף מחזיק כלל רק מברר דאין ריעותא לפנינו ועיקר חזקתה סומכת אהרגשה וע"כ אין אמצע מחזיק הראשון. ב) אה"נ דכיון מחזיק לשעבר מיהו זה ודקא ע"י ובצירוף ההפסק וכיון שסומכת אהפסק צריך בדיקה בסוף ממש ובלא זה ריע חזקתה, והיינו דהא דאין יום ראשון מבורר בבדיקת האמצע היינו משום שלחזקה זו סומכין אהפסק דהוא חזקה גרועה משא"כ בבדקה בראשון דמהני בעצמו. ולפ"ז מ"מ חזקה במקצת איכא ע"י הבדיקה (רק שצריך להחזיקה בסוף ממש) ואין הבדיקה רק לברר שאין ריעותא אלא מברר עצם חזקתה שמנתה נקיים דמבררת נקיותה ע"י בדיקה. ודו"ק.

ו"ל דהראב"ד סבר כאופן הא' והרז"ה כאופן הב' ובזה תלוי פלוגתתם אי איכא למילף מנדה וכדלקמן הערה 42.
33. ועכ"פ לכא' יצא לנו בירור שיטת רז"ה דמנדה ליכא למילף דכל ז' הוא בחזקת טומאה ואיכא למיחש אחר הבדיקה ומתחלה וסוף ליכא למילף אמצע דאיכא למימר דלא דמי אמצע להו דלא הוי יום ראשון וגם לא

ויש להקדים דין הכלה שכתב הראב"ד סוף שער הספירה "ואשה שתבעוה להנשא ונתפייסה...צריכה שתשב שבעה נקיים אחר יום התביעה וצריכה בדיקה תוך שבעה...משום דמחמדה ליום הנשואין ושמא ראתה טפת דם כחודל...אך מצאתי בו צד הקל...דשאר ראיות צריכות הפסק טהרה וחויץ מיום שבדקה ופסקה בו צריכה ז' נקיים ובתביעה זו מצאנו אע"פ שלא הפרישה בטהרה בבדיקה סופרת שבעה...ממעשה דרבינא (נדה ס"ו)...דלא הוה הפסק טהרה...ואפ"ה עלו לה לספירת שבעה. וא"ת אפי' בדיקה נמי לא עבוד והיכא אשכחן נקיים בלא בדיקה הא לא קשיא כיון דס"ל סופן אע"פ שאין תחלתן כי אתא בסוף ז' אצרכה בדיקה ואטבלה. אלא הפסק טהרה קשיא. ונראה לי דודאי כן הוא דבתביעת נישואין לא בעינן הפסק טהרה. והטעם מפני שאינה ראית ודאי אלא ספק אי נמי קים להו לרבנן דדם חימוד דבר מועט הוא וכמי שהפסיקה בטהרה דמיא אבל ראית וסת מרובה היא ואם לא בדקה להפסק טהרה חיישין שמא לא פסק הדם".

ולכאוי' קשה על שיטתו בזה דלא בעי הפסק ובעי בדיקה תוך ז' כמ"ש הרשב"א (שער שני שער הפרישה, הובא חלקו לעיל) "תבעוה לינשא ונתפייסה...צריכה לישב שבעה נקיים...שמא ראתה דם...ומסתברא דאינה צריכה הפסק טהרה ולא בדיקה כלל בימי הספירה לא בתחלתן ולא בסופן אלא כל שהמתינה שבעה ימים אחר תביעה הרי זו טובלת וטהורה, שהרי זו לא ראתה כלל ודי לך אם אתה חושש שמא ראתה ופסק הדם מיד ולא שתאסור אותה כרואה ודאית שמעיינה פתוח, ואע"פ שאמרו צריכה שתשב שבעה נקיים, לא נקיים ספורים בפנינו ואפי' בתחלתן או בסופן כשאר נקיים דזבה דעלמא קאמר, אלא כל שלא הרגישה בדם תוך שבעה, נקיים קרינן להו...אבל ראיתי לרב ר' אברהם (הראב"ד) ולרב ר' משה בר נחמן זצ"ל שאמרו שאינה צריכה הפסק טהרה אבל בדיקה תוך שבעה צריכה, ולא ירדתי לסוף דעתם...שאם עשינו אותה כרואה דעלמא לבדיקת שבעה, אף היא צריכה הפסק טהרה דשמא לא פסק דם ביומו, ואם אינה צריכה הפסק טהרה ובדאי הפסיקה טהרה משוית לה, או שאין אתה מחמיר עלי' להחזיקה כרואה אלא בשעת חימודה בלבד, אף אנו נאמר שהיא בחזקת טהרה כל שבעה, ואם משום שלא תחלוק בספירות אף אתה מצריכה הפסק טהרה כדי שלא תחלוק, סוף דבר לא מצאתי עיקר לדברים אלו, אלא שצריך לחוש לדבריהם".

ולכאוי' זהו קושיא אלימתא על שיטת הראב"ד דכיון דכוונת הבדיקה לברר שאינה רואה והרי בכלה ברור לנו ממילא שאינה רואה דהרי אין אתה מצריכה הפסק וא"כ אמאי בעיא בדיקת תוך ז' ולכאוי' אינה צריכה בירור זה. (ולהעיר דלכאורה נראה דהר"ה ג"כ סבר בזה כמ"ש הרשב"א דכלה אין צריכה בדיקה כלל אף לא בדיקת תוך ז'. דכתב (שער הספירה אות ג') "וכבר ראינו מקצת החכמים שכתבו וכל לבעלה לא בעיא בדיקה כלל הוא וכל הבדיקות לענין טהרות נאמרו אבל לבעלה דיה בהרגשה בטומאתה ובטהרתה והם מסייעים דבר זה ממעשה דרבינא" (היינו סוגיא דז' נקיים בכלה). וע"ש שדחה דבריהם באשה דעלמא ומ"מ בעצם פירוש מעשה דרבינא נראה שהוא מודה דלא היה בדיקה כלל והיינו כמ"ש הרשב"א דכלה א"צ בדיקה כלל אף לא תוך ז'. ומובן גם לשיטת הר"ה והראב"ד (דהיא בחזקת טומאה כל ז') דכיון דכוונת הבדיקה לברר נקייתה ולא תסמוך אחזקה לחוד, ע"כ בכלה כיון שברור לנו מ"מ שנקייה היא וא"צ הפסק א"כ אמאי בעי' בדיקה תוך ז')³⁴.

הוי סופן ממש ואיכא למיחש בימים הבאים וכנ"ל. וכן מוכח בהשגות הר"ה בשער תיקון הוסתות אות י"ג (הובא לעיל) שכתב שם דזבה כל ז' מעיינה פתוח "ואין לנו רואה מתוך מעיין פתוח אלא...בתוך ימי זיבה לאחר שתראה **עד שתספור**" והיינו ממש כמ"ש דכל ז' בחזקת טומאה וע"י ספירת ז' נקיים נתברר שנסתם מעיינה וק"ל.

34. בפשטות י"ל דהראב"ד סבר דבדיקה תוך ז' בעיא כדי שלא תחלוק בספירות וכמו שהעלה הרשב"א ואת כמו שהקשה הרשב"א שתיבעי נמי הפסק טהרה שלא תחלוק. י"ל דהראב"ד סבר דבדיקה תוך ז' דאורייתא אבל הפסק טהרה רק מדרבנן וע"כ בבדיקת ז' אמרינן לא פלוג דהוא דאורייתא משא"כ הפסק דדבריהם היכא דתקון תקון והיכא דלא תקון לא תקון. (ראה תוס' רא"ש נדה ס"ט. ד"ה ואי ס"ד שהסתפק בהפסק טהרה אי הוי דאורייתא או דרבנן). ולהעיר נמי מלשון הראב"ד "קים להו לרבנן...אבל ראית וסת מרובה היא" ע"ש משמע דבכל וסת הוי בדיקת ההפסק משום דקים להו לרבנן דבעיא בדיקה. ולהעיר גם שבכתבו דיני ההפסק כתב

"ספירת ז' נקיים אינה אלא לאחר שלשה דברים, אחר הפסקת הדם ואחר יום ההפסקה ואחר הבדיקה". היינו דחילק בין עצם הפסקת הדם והבדיקה משמע דהם ב' ענינים ומובן זה אם נימא דהבדיקה להפסק רק דרבנן וא"כ הוא דבר נוסף על עצם ההפסק דהוי דאורייתא ודו"ק. ולפ"ז נצטרך לומר דהרשב"א ורז"ה סברו דכל הבדיקות הו"ג ר"ק דרבנן וע"כ כיון שאין סברא לחייב בדיקות אלו בכלה אכן אינן מחוייבין. או לאידך דסבר הרשב"א דכולהו דאורייתא אף בדיקת ההפסק אלא דכשתקנו ז' נקיים לכלה רק תקנו עצם הספירה ולא הבדיקות וכדלהלן בשיטת הרשב"א שיש לחלק בין עצם הספירה לדין הבדיקות. וזהו שטען הרשב"א על הראב"ד ממ"נ דכיון דהרשב"א סבר דתרוייהו דרבנן או דאורייתא וע"כ איכא להקשות ממ"נ א' אמרת לא פלוג לימא הכי נמי בהפסקה ע"ש.

מיהו אי"ז מספיק, דאי נימא דבדיקת ז' מה"ת והפסק דרבנן יוקשה ביותר איך יליף הראב"ד בדיקת ז' דאורייתא מבדיקת הפסק דנדה דהוי רק דרבנן לכאוי' ע"פ הנ"ל (והרי "ראיית וסת" שהצריכו בו הפסק עיקרו בימי נדה ואעפ"כ משמע דהוא רק דרבנן) ולכאוי' צריך לומר דבדיקת השבעה נמי הוי רק דרבנן. וע"כ איכא למילף מינה. או נימא דכולהו הו"ו מדאורייתא בין הפסק בין ז' (ולא נידוק כדלעיל במ"ש "קיים להו לרבנן" אלא אימא דרק כתב כן לגבי כלה (היינו למימור דקים להו לרבנן דהא דהצריכה תורה הפסק בעלמא היינו משום וסת מרובה אבל בכלה דהוי ראייה מועטת אי"צ הפסק, ולפ"ז פירוש קיים להו היינו דקים להו לחלק בין כלה לדעלמא), אבל בסת אכן הוי דאורייתא בדיקת ההפסק).

מיהו לכאורה יש לחלק דבדיקת הפסק בנדה אכן הוה דאורייתא אבל זבה הצריכה ז' נקיים ולשיטת הראב"ד זה עצמו הוא "הפסיקה" ע"כ הוי בדיקת הפסיקה רק דרבנן. וע"כ כלה דדינה כזבה רק הצריכו בדיקת הז' דאורייתא ולא בדיקת ההפסק דרק דרבנן בזבה. (ולעזרי הראב"ד כתב בדיקת ההפסק כחלק מדיני ז' נקיים משא"כ הרשב"א הביאו מדין דנדה ע"ש ריש שער הבדיקה. וע"פ הנ"ל אולי י"ל טעמו דהראב"ד דסבר דבדיקת הפסק דנדה דאורייתא וזבה רק דרבנן כתב דין בדיקת הפסק דזבה כדן בפנ"ע ואין מקורו בהפסקת הנדה, משא"כ הרשב"א דסבר דגם בדיקת ההפסק בזבה דאורייתא וכנדה, באמת הביא דין הנדה כמקור לדין הפסק טהרה. (וראה ביאור אחר בזה לקמן בפנים)).

מיהו לכאורה א"א לחלק הכי ולמימור דהראב"ד סבר דבדיקת הפסק דנדה הוי דאורייתא דהרי בדיקת החורין כתב (שער הספירה) "מכיון שהקילו על הבדיקה שאפ"י בשנים לנדתה" ע"ש. ממ"ש "הקילו" משמע שהכל דין דרבנן ושייך שיקילו בזה. ולהעזרי ג"כ שבתחלת דבריו שכתב דין הנדה דאורייתא לא הזכיר בדיקה כלל אשר מזה נראה דדין בדיקת ההפסק בנדה לא הוי דאורייתא. וא"כ יוקשה ביותר אם נימא דבדיקת ז' מה"ת כנ"ל איך יליף בדיקת ז' דאורייתא מבדיקת נדה דרבנן (גם דוחק לחלק בין הפסק נדה לזבה דבתחילת דבריו בדין נדה דאורייתא משמע קצת דבעצם הפסקת הדם שוים נדה וזבה ולכאוי' דוחק לומר דהיא בעיא בדיקה וחדא לא. וא"כ לכאוי' צ"ל דהראב"ד סבר דגם דיני בדיקת ז' הו"ו רק דרבנן (וכן נראה שיטת רז"ה ממה שהביא דברי האומרים שא"צ בדיקה כלל אלא שחלק עליהם לפועל מיהו בעצם הענין דהבדיקות רק דרבנן לא ראינו שחלק, וכן י"ל בשיטת הרשב"א דספירת ז' דכלה נקראת ספירה אף בלא בדיקה נראה דהבדיקה רק דבר נוסף וי"ל דרבנן ועצ"ע). ושוב יוקשה קושיית הרשב"א ממ"נ.

והעיקר בזה (דאיך שיהיה שיטתו בענין הבדיקות אי הו"ו דאורייתא או דרבנן וכו') מ"מ נראה מוכח דאין טעמו משום לא פלוג לחוד) דבכתבו דיני כלה לא נראה מדבריו דטעם בדיקת ז' דכלה משום לא פלוג לחוד אלא נראה דהוא מעיקר דין הספירה דא"א ספירה בלא בדיקה כמ"ש "והיכא אשכחן נקיים בלא בדיקה" ואף שכתב בפירוש אחר"כ שאין חשש דם בכלה מ"מ בדין הספירה היה פשוט לו דצריכה בדיקה ונראה מפשטות לשונו דהוא מעיקר הדין ולא מטעם שלא לחלק לבד. ע"ש.

אשר ע"כ נראה לבאר כדלקמן בפנים דלראב"ד שיטה מיוחדת בדין בדיקת ז' שע"כ הצריכה בדיקה אף בכלה ומטעם זה עצמו יליף בדיקת ז' מבדיקת הפסק דנדה וכדלהלן.

והנה לכאוי' היה אפשר לומר דכיון דלראב"ד גדר הז' נקיים הם לפעול חזקת טהרתה היינו לקבוע שנסתם מעיניה וא"כ הבדיקה היינו חלק מעצם ענין הז' נקיים וא"א לחלק ביניהם (משא"כ לרשב"א אפשר לחלק וכדלהלן). וע"כ כל מקום שיש נקיים ממילא יש בדיקה דכל מציאות הנקיים היינו עם בדיקה כמ"ש "והיכא אשכחן כו"ו. ובפרט אם נאמר כנ"ל דגדר הבדיקה היינו בירור לנקיותה היינו לברר שיכולה לסמוך על מה שלא ראתה וא"כ אינו נצרך משום דאיכא חשש דם באמת אלא משום בירור וע"כ צריכה ג"כ בכלה דאף שמוחזקת שנסתם מעיניה מ"מ בירור אין כאן וכמו כל אשה שאף שיש לה ראייה לנקיות ממה שאינה מרגשת ומ"מ צריכה בדיקה לבירור דמותה נימא בכלה דאף שיש לה סימוכין לנקיותה דדם חימוד מועט הוא מ"מ בירור צריכה זה עצמו דין בדיקת הנקיים שתברר ולא רק להחזיק.

ולפ"ז יתורץ שיטת הראב"ד דיש לומר דגדר בדיקת ההפסק היינו רק לחזקה כלומר דבלא בדיקת ההפסק גם עצם החזקה למיסמך אהרגשה אינו שייך כלל, וע"כ אי"צ זה בכלה דגם בלא בדיקת ההפסק יש לה חזקה.

ויש לומר דמצינו ביאור דברים אלו בדברי הראב"ד עצמו בהשגותיו על הרמב"ם דיני הכתמים (איסורי ביאה פ"ט הט"ו). שכתב שם בביאור דברי הגמ' נדה (ג:) דאיתא התם "בעי מיני' ר' זירא מר' אסי, כתמים צריכין הפסק טהרה או לא" ומסקינן "דכתמים צריכין הפסק טהרה". ע"ש. וכמה פירושים נאמרו בביאור בעיא דר' זירא והסוגיא התם (ראה רש"י תוס' יעוד) ובראב"ד בהשגה שם (שמשיג על פי' הרמב"ם בסוגיא) כתב בביאור דברי ר"ז וז"ל: הכתמים...המביאים לידי זיבה³⁵ כשתספור שבעה אם צריכה בדיקה כל שבעה ימים לנקיים³⁶ או בדיקה שעה א' באחרונה להפסקה כנדה הואיל ולא הוחזקה טומאה מגופה. ופשוט...דצריכה בדיקה. עכ"ל.

והנה לכא' נראה דעה"צ שאין רואה כתם צריכה בדיקה כל ז' הוי זין רואה כתם ממש כדין כלה הנ"ל דרק צריכה בדיקה א' בסוף הז' נקיים וא"כ יוקשה כנ"ל בכלה ממ"נ אמאי צריכה בדיקה בז' נקיים אם אין אתה חושש שמעיינה פתוח. אלא שכאן בדין הכתם כתב הגדרה בענין הבדיקה המחוייבת דהיינו "להפסקה כנדה" ועד"ז נימא בכלה דהבדיקה א' שצריכה תוך ז' היינו להפסקה כנדה. אלא דצריך ביאור בעצם הגדרה זו מה כוונתו דלכא' אינו מובן הדמיון לנדה דהרי כאן צריכה שבעה ימים נקיים והיינו שצריכה להיות נקיה מדם קודם הז' נקיים דלא כנדה שרק צריכה לברר שפסק דמה ותו לא ואיך כתב דבדיקה בסוף הז' הוי להפסקה כנדה והרי הפסקתה היה ז' ימים קודם לכן (אלא אם נאמר דהדמיון לנדה היינו רק בהא שאינה צריכה אלא בדיקה אחת כנדה, אבל זהו דוחק דמלשונו "באחרונה להפסקה" משמע דהיינו ממש כנדה שפוסקת באחרונה היינו בסוף ימי טומאתה וטובלת וכמו"כ הוא דין הכתם דהיינו בדיקה בסוף ז' נקיים להפסקה. וא"כ צ"ע דהרי היא צריכה ז' ימים נקיים ומה ענין הפסקה בסוף הנקיים ולכא' צריכה להיות נקיה מתחלתן³⁷.

משא"כ בדיקת הנקיים אין פעולתם לפעול החזקה אלא לברר שיכולה לסמוך אחזקה אבל עצם החזקה איכא גם בלא בדיקה אי"כ כמו"כ נימא בכלה דאף דאיכא חזקה מי"מ בירור צריך. (וראה לקמן בביאור שיטת הרשב"א). מיהו עדיין הדבר צריך בירור והגדרה דהרי כנ"ל זה עצמו הוא שיטת הרז"ה ואעפ"כ לא הצריך בדיקה בכלה, וכמונן בפשטות דהא דצריך בירור שיכולה לסמוך אחזקה היינו רק אם יש מקום לחשש אבל אם אין מקום לחשש אמאי תצטרך בירור זה ולכא' ברור ממילא דאינה רואה (אלא אם נימא דדין בדיקה מדאורייתא והיינו דהוא בירור הנצרך לז' נקיים בעצם, אבל אי"א לומר כן לכא' כנ"ל כמה הוכחות לזה). ועוד דא"כ יוקשה עדיין כנ"ל איך יליף בדיקת הנקיים מהפסקה כנדה.

ואיך שיהיה הרי כמ"ש להלן בפנים דלכא' מצינו מפורש בדברי הראב"ד איך הגדיר זין בדיקה דתוך ז' ועפ"ז יתרוץ הכל על נכון בין שיטתו בכלה בין מה דיליף מנדה. וראה לקמן שבאמת ביאור הענין הוי ע"ד הנ"ל לחלק בין חזקה לבירור אלא דיבואר זה בביאור יותר ובכמה אופנים לבאר שיטת הראב"ד ושיטת הרמב"ן וכדלהלן.

35. דמדינא דגמ' שוה דין הכתמים לדין הראי"י דבימי נדה דין הכתם כראיית נדה וטמאה ז', ובימי זיבה "אם עברו עלי' ג' ימי זיבה משלבשה חלוק זה ומצאה עליו כתם גדול שיעור ג' גריסין ועוד" (רש"י נדה נ"ב: ד"ה וחוששת) חוששת לזיבה וצריכה ז' נקיים. ראה סוגיא דנדה נ"ב: בארוכה.

36. היינו דפי' "הפסק טהרה" היינו בדיקה כל ז' וא"כ מבואר דכוונת בדיקה כל יום היינו מגדר הפסק טהרה ומבעיא לן אם צריכה הפסק כל יום. ואתי שפיר עם המבואר לעיל בשיטת הראב"ד דכל ז' היא בחזקת טומאה וא"כ מובן דאפשר לומר דבדיקה כל יום היינו מענין הפסק טהרה היינו לברר שאינה רואה (אלא דאינו מעכב אלא בדיקה א' וכפי שית' בפנים גדר בדיקה המעכבת דגם נקרא "הפסקה" בדברי הראב"ד וכדלהלן). ולהעיר דעד"ז מצאנו בדברי רש"י (בכת"י, נדפס בדפוס עוז והדר על הגליון) נדה (ס"ט). ד"ה ואי ס"ד שכתב "ספורים לפנינו כלומר...שיהו מופרשין בטהרה דלהו נבדקין אם הם נקיים דהפרישה בטהרה" היינו שפי' דין "ספורים לפנינו" (דענינו שצריכה לבדוק בכל יום כשיטת ר"ע) דהיינו גדר הפסק טהרה לברר נקיותה בבדיקה וכנ"ל מהראב"ד דהפסק טהרה היינו בדיקה כל יום וכמונן משיטתו דהיא בחזקת טומאה כל ז' וכנ"ל.

וזוהו אופן מחודש בביאור ענין ספורים דהוא מצד בירור שאין דם, דבפשטות הכוונה בספורים לפנינו היינו מדין ספירה היינו דאינו נגד חשש דם אלא מצד מצות ספירה צריכה לברר כל יום ספירתה. ולהעיר מלשון הראב"ד בכתבו דין בדיקה לכתח' כל יום שהוא באופן אחר מלשון הרשב"א וית' ע"פ הנ"ל וכדלקמן בפנים. ועכ"פ זהו טעם הבדיקה בכל יום לברר שאינה רואה מיהו עדיין צ"ב בבדיקה א' המעכבת מה ענינה כפנים.

37. ולכא' היה אפשר לומר דכמו דבדיקה כל ז' היינו ענין "הפסק טהרה" כדפירש בגמ' ע"כ הבדיקה א' היינו נמי גדר הפסק והיינו בירור שפסק דמה אלא דאי"צ כל יום. אבל עדיין צ"ב וביותר. הרי כיון דלדצ שאי"צ בדיקה כל יום היינו שאינה צריכה הפסק טהרה היינו שאמרת בפירוש שאם אין חשש לדם אין ענין לבדיקה כל

ועוד צ"ב דכיון דאמרת דאין בכתם חשש דם וע"כ אי"צ בדיקה כל ז' א"כ מה ענין הפסקה דנדה לכאן דלכאן הפסקה דנדה היינו נגד חשש דם נדה ובירור שפסק דמה וא"כ אמאי תצטרך זה בכתמים דאין חשש זה ואינה צריכה הפסק.

וי"ל הביאור בזה ע"פ נוסחא אחרת דאיכא בדברי הראב"ד הנ"ל בפי' דברי ר"ז. דהנה בחי' הר"ן נדה שם ד"ה ואמר ר"ל, הביא פי' הראב"ד בסוגיא אלא דכתבו באופן אחר קצת (וראה מגדל עוז על הרמב"ם שם) וז"ל: והראב"ד ז"ל פי' דר"ז הכי קא מיבעיא לי, החוששת לזוב מחמת כתם אם היא צריכה לבדוק בכל ז' ימים כזבה ודאית או שנקל עלי' ונאמר דדיה בבדיקה ראשונה ובדיקה שני' באחרונה להפסקה כנדה הואיל ולא הוחזקה טמאה מגופה. עכ"ל. היינו דלפ"ז לצד שאין רואה כתם צריכה "הפסק טהרה" מ"מ צריכה ב' בדיקות. ולכאן' כוונתו דצריכה בדיקה ראשונה להפסק טהרה קודם ז' נקיים³⁸ ובדיקה שני' בסוף ז' (וכן נראה מהמגדל עוז הנ"ל ע"ש, וכן הבינו בהערות על הר"ן בהוצאת מוסד הרב קוק). והנה לכאן' לפי נוסחא זו יש להקשות יותר דכיון דצריכה בדיקה ראשונה קודם הז' הרי כבר הפסיקה בטהרה כנדה לכאן' ואינו מובן מ"ש דהבדיקה שני' באחרונה היינו להפסקה כנדה והרי נדה אינה צריכה בדיקה שני' כלל ועוד דלכאן' אין בדיקה זו להפסקה דהרי כבר הפסיקה. ועכ"פ זה יתורץ לפי נוסחא זו דודאי אין הבדיקה בסוף ז' נקיים לברר שפסק דמה דהרי לזה כבר היה לה בדיקה לראשונה ויבואר איך היה לה ז' נקיים גמורים, היינו כיון דהפסיקה קודם להם ויתורץ הנ"ל אלא דלאידך צ"ב לפי נוסחא זו מהו ענין הפסקה דנדה לכאן והרי אין חשש דם ואין נדה צריכה בדיקה שני'.

הנה מכל הנ"ל נראה מוכח דמלבד הדין דנדה צריכה לבדוק כדי לברר שפסק דמה איכא נמי דין נוסף בהפסקת הנדה אשר משום זה יוצדק לומר על בדיקה דבסוף ז' נקיים (ואפי' היא בדיקה שני') דהיינו בדיקה להפסקה כנדה ויל"ע מהו דין זה. והנה ראה רמב"ם אסו"ב (פי"ו ה"כ) שכתב וז"ל: נדה שבדקה עצמה בתוך ימי נדתה ומצאה שפסק הדם ואפי' פסק בשני לנדתה ושגגה או הזיזה ולא בדקה עד לאחר נדתה בימים רבים וכשבדקה מצאה טמא, אין אומרים שמה כל אותן הימים היתה טמאה ותהי' זבה אלא כל אותן הימים שלא בדקה בחזקת טהרה. עכ"ל. ע"ש. והיינו שפסק כחכמים בסוגיא דהפסקת הנדה (הובא לעיל) דאפי' בשני כיון דפסק פסק, ולכאן' יל"ע בלשונו שכתב "שגגה או הזיזה ולא בדקה" משמע דלכתחילה היה לה לבדוק בסוף ימי נדתה אף שפסקה בשני ויל"ע אמאי תצטרך לבדוק עוד וכבר פסקה (וראה מ"ש בזה הסד"ס ס' קצ"ו ס"ק ל"ג, וי"ל באופן אחר). ועכ"פ זה מוכח מדברי הרמב"ם דגם בנדה יש מקום לומר דתצטרך "בדיקה שני' באחרונה" אלא דיל"ע ולבאר ענינו דבדיקה זו.

ואולי י"ל הביאור בכל זה דאכן איכא ב' ענינים בבדיקת והפסקת הנדה בהקדם דבכלל י"ל ב' גדרים בבדיקה: א) לפעול חזקה היינו דבלא הבדיקה אין חזקה כלל. ב) מדין בירור דאף שיש לה חזקה מ"מ מדין בירור צריך לברר וזה ע"י בדיקה. ויש לומר בהגדרת ב' אופנים אלו בסגנון אחר: א) לעקירת טומאתה כלומר דכדי לידע שפסק דמה צריכה לבדוק ולראות שנקיה היא. וזהו ענין בדיקה לחזקה דבלא בדיקה אין חזקה היינו דאין טומאתה נעקרת בלא בדיקה. ב) דין בטהרתה

יוס א"כ אמאי תצטרך אפי' בדיקה א' משום חשש דם הרי אין לה חשש דם כלל ואינה צריכה הפסק טהרה משום זה ומהו ענין בדיקה א'. ולהעיר ג"כ דלפ"ז מוכח דאין הבדיקה א' המוחייבת משום ספירת ז' נקיים וכעין גזה"כ ו"לא פלוג" אלא נראה דסברא איכא "להפסקה כנדה" אלא דיש לעיין מהו הסברא בזה ומהו פי' להפסקה כנדה ולכאן' אינו מטעם חשש דם וכנ"ל אלא מטעם אחר. וצ"ל ככפנים.

38. בפשטות היה אפשר לומר דכוונתו לראשון דנקיים והיינו דאין דין בדיקה לכתחילה כל יום בכתם אלא רק צריכה בדיקה ראשון ושביעי, אבל לפ"ז לכאן' אין שייך כאן הדמיון לנדה כלל דכל הבדיקות לפ"ז הם מדין בדיקות ז"נ והו"ל להראב"ד לומר בפשטות דסומכין בכתם על עיקר הדין לבדיקת ראשון ושביעי. וע"כ נראה יותר דבדיקה ראשונה היינו להפסק קודם הנקיים ובדיקה שני' תוך הנקיים והיינו בדיקה א' המוחייבת וכאן ביאר לנו הראב"ד גדרה דבדיקה זו המוחייבת תוך הנקיים דהיינו להפסקה כנדה אלא דצריך ביאור ככפנים מהו הבדיקה נדה שאינה משום חשש דם שידמה לזה בדיקה שני' בסוף ז' וכדלהלן.

שכדי לטבול ולטהר לבעלה וכו' צריכה לבדוק ולברר טהרתה שנדע שתוכל ליטהר והיינו בדיקה מדין בירור דאין כאן חשש טומאה רק דמצד הטהרה א"א ליטהר עד שמבוררת שיכולה ליטהר.

ועפ"ז יש לבאר הא דכתב הרמב"ם "שגגה או הזידה" ד"ל דנדה צריכה לב' ענינים הנ"ל וא"כ אף שבבדיקה בשני כבר הוחזקה שאינה רואה ושוב אין חשש שתראה כלל מ"מ הרי בסוף ימי טומאתה לכא' יש לה לבדוק ולברר שאכן עומדת בטהרה כדי שתוכל לטבול ולטהר דהרי אף שע"י הבדיקה מוחזקת היא מ"מ הרי בימים שאחר הבדיקה יש מקום לריעותא וצריכה לסמוך על מה שלא הרגישה וע"כ לכתחילה תבדוק בסוף הימים שתברר שתוכל לטבול דעומדת בטהרה והיינו רק מדין בירור ולא מדין חזקה. אלא דבדיעבד מהני בלא זה דמ"מ כיון שבדקה ומצאה טהורה כבר זה מספיק לברר שפסק דמה ויכולה ליטהר היינו דבדיעבד סומכין על בדיקת השני גם לענין הבירור.

וראה ערוך השלחן העתיד (קדשים ח"ג ס' ר"ד אות י"ג) שכתב ע"ד הנ"ל "אך בדיקה א' מוכרח בימי הספירה דאין יטהרו א"ע...בלא בדיקה שהם נקיים ואין תספור ז' נקיים בלא בדיקה" ולכא' היינו כביאור הנ"ל בגדר הבדיקה דהיינו בדיקה מדין בירור לטהרה דאף דאין שום חשש רא"י מ"מ כדי ליטהר צריכה לבדוק ולברר נקיותה. וע"ש.

המורם דמצינו דבבדיקת הנדה איכא ב' ענינים: א) לפעול חזקת טהרה. ב) להוכיח ולברר שיכולה ליטהר. ו"ל דעיקר בדיקה זו לברר היינו דוקא בסוף ימי טומאתה דהרי כוונת הבדיקה לברר שיכולה לסיים ימי טומאתה ולעבור למצב דטהרה והטעם דמהני בדיקה לזה ופעולתו היינו כנ"ל דכיון שבדקה אין מקום לריעותא כלל ומבוררת בטהרה לגמרי.

ועפ"ז יש לבאר מ"ש הראב"ד דבדיקה באחרונה דז' נקיים אף שכבר הפסיקה בטהרה היינו להפסקה כנדה ד"ל כוונתו דכמו דבנדה איכא דין בדיקה לברר דסיימה טומאתה ויכולה ליטהר כמו"כ בזבה אינה יכולה לסיים הז' נקיים ולצאת לימי טהרה עד שתברר שאכן עומדת בטהרה ואין זה שייך לחשש דם אלא הוא דין בירור לסיום טומאתה והתחלת טהרתה.

וא"ת והרי נדה יכולה לפעול בירור זה בבדיקה אחת ואמאי רואה כתם צריכה בדיקה שני' להפסקה כנדה (ובפרט שנראה דהראב"ד לא סבר דנדה צריכה לבדוק בסוף ימי' אלא מהני בשני לכתחילה (כמ"ש "סגי לה בבדיקת האמצעי" משמע לכתחילה וכן נראה ממ"ש בדין בדיקת החורין דהקילו דאפי' בשני טהורה משמע אפי' לכתחילה ע"ש) וא"כ יוקשה דאפי' נימא דאיכא ב' דינים בבדיקת הנדה א) לעקירת הטומאה ב) כבירור שעומדת בטהרה ויכולה לצאת לימי טהרה. מ"מ הרי נדה פועלת זה בבדיקה אחת ואמאי תצטרך רואה כתם ב' בדיקות ודוקא שני' באחרונה).

וי"ל הביאור בזה (לשיטת הראב"ד ע"פ³⁹), ובהקדם ד"ל דהראב"ד סבר באו"א קצת מהנ"ל. דהנה מהמבואר לעיל עולה דכל דין הבדיקה היינו כעין פרט בטבילתה דאינה יכולה לטבול עד שתברר טהרתה והיינו ממש דין בטהרה וכן נראה בערוה"ש שם (וא"כ לכא' אין נפק"מ מתי תבדוק והעיקר רק שיהיה קודם טבילתה). מיהו י"ל דהראב"ד סבר באו"א קצת. ד"ל ביאור ב' הענינים בבדיקה דשניהם דין בעקירת טומאתה אלא דב' ענינים בזה: א) כנ"ל דבלא בדיקה ליכא חזקה כלל שפסק דמה ורק ע"י הבדיקה יכולה להחזיק עצמה בנקיות. ב) בדיקה מדין בירור וגדר הבירור היינו בירור שסיימה דין טומאתה ויכולה לעבור לימי טהרה כלומר דא"ז בירור מצד הטבילה שתוכל לטבול אלא דכיון שיש לה דין טומאה צריכה לברר בסוף ימי הטומאה שאכן נסתיים טומאתה ויכולה לצאת מהטומאה. ואולי י"ל ההגדרה בזה דאין הבדיקה פועל ענין חיובי חזקה וכיוצא"ב אלא כל תוכן הבדיקה הוא דכיון דבדקה אין שום נתינת מקום לריעותא דאם לא תבדוק אף שיש לה חזקה לסמוך עלי' מ"מ יש מקום לריעותא וכיון שבדקה הרי מצאה טהורה ואין נתינת מקום שנבוא לחשוש ורק אז יכולה לצאת מימי טומאתה³⁹. וי"ל דזהו ביאור הלשון "להפסקה" היינו להפסיק

39. וע"ד שתקנו חכמים לבדוק פעמיים ביום לטהרות (הובא לעיל) דהיינו כדי שאם תראה יותר לא יהיה מקום לחשש שראתה קודם הבדיקה והיינו דהבדיקה נותנת גבול לומר דעד פה תבוא. והיינו דאינו פועל שום חזקה

בין ימי טומאה לימי טהרה ואין זה לפעול שום חזקה וכיצב"ב אלא דכדי להפסיק בין טומאה לטהרה לברר שסיימה טומאתה צריכה לבדוק. וא"כ אין ענין הבדיקה לברר דיש לה ז' ימים דאין כוונת הבדיקה להוכיח נקיות דכל הז' ימים אלא פעולת הבדיקה רק להפסיק דכיון שמצאה טהורה א"כ אין מקום לריעותא ויכולה ליטרה.

והיינו ע"ד המבואר במתני' דהפסקת הנדה דכיון דבדקה ומצאה טהורה אפי' בדקה אח"כ ומצאה טמאה מ"מ היא בחזקת טהרה, דמה שמצאה טהורה בבדיקה פועל שלא יורע חזקתה אפי' תמצא טמאה אח"כ. והיינו להפסקה היינו להפסיק שלא יורע חזקתה אח"כ. ודכוותה נימא בזבה דכוונת בדיקתה להפסיק שלא יורע חזקת ז' נקיים שלה כלומר דכיון דמצאה טהורה בבדיקה ברור לה שיכולה ליטרה ואין לחוש כלל (דאף דלעצם חזקת טהרתה מהני הרגשה לחוד מ"מ בהרגשה שייך ריעותא דאם תמצא טמאה אח"כ יורע חזקת הרגשתה ולזה מהני הבדיקה שלא יורע חזקת הרגשתה היינו דהבדיקה מוסיף כח בהרגשתה אבל אינו מחזיקה). (וראה לקמן בהערה על אות ח' נפק"מ ג' בארוכה).

(ואולי י"ל דב' הענינים קיימים כלומר דבדיקת "הפסקה" היינו הן מטעמו דערוך השלחן דא"א ליטרה בלא בירור דבדיקה והן משום בירור בהרגשתה שלא יורע חזקתה אח"כ. ואולי יש להוסיף דב' הענינים תלויים זה בזה, דלכאורה יל"ע בסברת הערוך השלחן דצריכה בירור ליטרה, אמאי צריכה לזה והרי כיון דאמרת שעצם חזקתה נפעל בלא בדיקה א"כ מהו תוכן בירור זה ליטרה, וי"ל דזהו מטעמא דריעותא הנ"ל כלומר דפעולת הבדיקה הוי שלא יהיה שייך ריעותא ואפי' תמצא טמאה אח"כ לא יעקר דינה למפרע, וי"ל דזהו דצריכה בדיקה ליטרה כלומר דאף דמצד עצם הדין דז"נ יכולה לסמוך אהרגשה מ"מ כשבאה לצאת מימי טומאה ורוצה ליטרה צריכה לבדוק לברר נקיותה שעיי"ז תיטרה בלא שום ספק ולא יהיה שייך ריעותא בטהרתה, וא"כ ב' הענינים הנ"ל אחד הם דזה עצמו דפעולת הבדיקה אינו להחזיקה אלא למנוע ריעותא למפרע זה עצמו הוא ענין הבדיקה ליטרה. ודו"ק).

ועפ"ז יבואר דבנדה הרי כל טומאתה ע"י הדם וטהרתה ע"י הפסקת הדם לחוד שכיון שפסק דמה יכולה ליטרה (אלא דהיינו אחר ז' ימים אבל אינה צריכה ז' ימים אחר הפסקה אלא בסוף ז' פוסקת ומטהרת וא"כ עיקר טומאתה משום דם רק שנדה דעלמא בחזקת רואה כל ז' כמ"ש המאירי ברכות שם) משא"כ הזבה לא מספיק עצם הפסקת הדם אלא יש לה דין נוסף שצריכה ז' ימים נקיים לקבוע שנתם מעיינה. ועפ"ז יבואר דנדה שצריכה רק הפסקת הדם א"כ כיון שבדקה פעם א' הרי מוכח שפסק דמה וכיון שכל טומאתה משום דם אזי ממילא כיון שפסק דמה ממילא מבורר שיכולה ליטרה ולצאת מטומאתה דהרי נעקר כל יסוד טומאתה, אבל בזבה כיון שגם אחר שפסק דמה צריכה ז' ימים נקיים (לברר סתימת המעיין) א"כ הרי מה שפסק דמה קודם הז' נקיים אינו בירור כלל שסיימה טומאתה דהרי זה עצמו גילתה לנו התורה שעלולה לראותה יותר וצריכה ז' נקיים וכל ז' היא בחזקת טומאה וא"כ א"א לומר דבדיקת ההפסק הפסיק טומאתה דהרי עדיין היא בחזקת טומאה (והיינו דכאלו נומר דכיון שגילתה תורה דעלולה לראות אפילו אחר ההפסק כל ז', ממילא הווי ז"נ דזבה כז' ימי נדה קודם ההפסק, היינו דהתורה נתנה לימי ז"נ דזבה דין כז' ימי נדה). וע"כ צריכה בדיקה נוספת בז' הימים לברר שמעיינה סתום ויכולה לצאת מימי טומאה היינו ד"הפסקה" בזבה צריכה להיות דוקא בז' ימים נקיים דהרי כל ז' עלולה לראות עוד ולא מהני ההפסק שקודם ז' אלא כדי להפסיק היינו לברר שפסקו ימי טומאה ויכולה להתחיל ימי טהרה צריכה עוד לבדוק. (דע"י בדיקת ההפסק לחוד מ"מ שייך ריעותא דאם תמצא טמאה אח"כ נימא שחזרה לראות דהרי זהו דינה דעלולה לראות כל ז' משא"כ בבדיקה בנקיים עצמם מבואר שיכולה לסמוך אהרגשתה ולא יורע חזקתה). אלא דכנ"ל אין הבדיקה מחזיקתה דהרי עצם חזקתה נפעל

ע"י עצם הספירה רק כיון שהיא עלולה לראות כל ז' כנ"ל ע"כ צריכה לברר נקייתה בסופה שלא יהיה שייך ריעותא וספק בנקיים שלה ולהפסיק בין טומאה לטהרה. (ואם אחר ההפסק היתה בחזקת טהרה אמאי תצטרך בירור נוסף והרי פסק טומאתה לגמרי בבדיקת ההפסק, ואמאי לא ייחשב בבדיקת ההפסק כבירור, רק כיון שעדיין היא בחזקת טומאה ע"כ צריכה לברר שקיימה דינה ויכולה ליטהר בלא חשש ריעותא).

וזהו שכתב הראב"ד תצטרך בדיקה ראשונה ובדיקה שנייה להפסקה כנדה. בבדיקה ראשונה היינו מדין חזקה דבלא בדיקת ההפסק א"א להחזיק עצמה כלל וכמ"ש הראב"ד עצמו סוף שער הספירה (הובא לעיל) "אבל ראית וסת מרובה היא ואם לא בדקה להפסק טהרה חיישינן שלא פסק הדם" והיינו דבלא בדיקה א"א להחזיקה כלל ולא מהני הרגשה להפסק⁴⁰ ומיהו גם אחר ההפסק ה"ה בחזקת טומאה כל ז' והיינו דעדיין לא סיימה דין טומאתה אלא צריכה שלא תרגיש כל ז', וע"ז בא בדיקה השנייה "להפסקה" היינו להפסיק בין ימי טומאה לטהרה דכדי לברר שיכולה לסיים ימי טומאתה צריכה להפסיק בבדיקה שעד כאן ימי טומאה ויכולה ליטהר ודו"ק. ולפ"ז מ"ש בבדיקה שנייה להפסקה כנדה היינו דוקא מצד דין הב' דבבדיקה שהוא לברר סיום ימי טומאתה.

ועפ"ז יש לבאר גם לפי הנוסחא בראב"ד לפנינו דרואה כתם רק תצטרך בדיקה א' באחרונה להפסקה, דע"פ הנ"ל מובן בפשטות דכיון שלא הוחזקה טומאה מגופה אינה צריכה בדיקה לחזקה דחזקה שפסק דמה איכא ממילא רק צריכה לקיים דין ז' נקיים בזה צריכה בדיקה להפסקה כנדה היינו מצד דין בירור שתברר שקיימה דינה ונסתיימו ימי טומאתה ויכולה ליטהר ואי"ז נגד שום חשש רק דע"י הבדיקה אין מקום לריעותא והיינו דאיכא בירור שקיימה דינה וכנ"ל.

ועפ"ז לכאורה יבואר שיטתו בכלה דצריכה בדיקה תוך ז' אף שאין חשש שתראה דהפסק טהרה אי"צ. דכיון דבדיקת ההפסק היינו להחיל חזקתה שבלא זה אינה יכולה לסמוך אהרגשה אלא חוששין שלא פסק ע"כ בכלה דידעינן שפסק אף בלא בדיקה אי"צ הבדיקה וגם בלא זה תמנה ז"נ. אבל בבדיקת תוך ז' דהוא מדין בירור להפסקה היינו בירור שסיימה ימי טומאתה זה צריך גם בכלה דאף שמוחזקת היא מ"מ זה עצמו דין הבדיקה שעל אף החזקה מ"מ צריכה לברר נקייתה שתדע שקיימה דינה ופסקה טומאתה והיינו "היכא אשכחן נקיים בלא בדיקה" דכיון שיש לה דין שצריכה ימים נקיים לעקור טומאתה ממילא צריכה בדיקה מדין בירור לברר שמקיימת דינה ותוכל לסיים ימי טומאתה וכשיטת הרמב"ם ב"שגגה או הזידה" דאף דמוחזקת היא מ"מ בירור בסוף ימי טומאה צריך וכנ"ל בארוכה. היינו דכלה הויה ככל אשה דעלמא דאף שמוחזקת ע"י הימים מ"מ צריכה בירור בסוף ימי לסיים ימי הטומאה. ומתורץ מה שהקשה הרשב"א ממ"נ. דטובא איכא לחלק בין בדיקת ההפסק לבדיקת הנקיים דהפסק מדין חזקה ונקיים מדין בירור שקיימה דינה אף שיש לה חזקה וכהפסקה דנדה וע"כ צריך לזה בנקיים דכלה נמי. ודו"ק.

ועפ"ז יש לתרץ שיטת הראב"ד בבדיקת האמצע איך יליף מנדה. דהרי ע"פ הנ"ל כל גדר בבדיקת תוך ז' היינו "להפסקה כנדה" ופשט דיליף מיני'. והביאור בזה דהנה ע"פ הנ"ל דהבדיקה רק מדין בירור דקיימה דינה ויכולה לצאת מימי טומאה א"כ י"ל דעיקר זמן הבדיקה המחוייבת (אף בדיעבד) הויה בסוף הנקיים דהרי אז רוצה לצאת לימי טהרה ואז צריכה לברר שאכן היא נקייה וקיימה דינה היינו דאז הויה "הפסקה" בין ימי טומאה לטהרה. ואז עיקר הזמן לברר שלא יורע חזקתה אפי' תמצא טמאה אח"כ (משא"כ באמצע הרי איכא ימים אח"כ לחשוש שראתה יותר). וא"כ כדאמרין דבדיעבד מהני בדיקה א' בסופן י"ל דעיקר הבדיקה היינו בסוף ממש דוקא דאז היא ההפסקה. אבל בבדיקה קודם הסוף איך מהני הבדיקה והרי עדיין איכא עוד ימי טומאה

⁴⁰ וכביאור החת"ס בחי' נדה דכיון שנפתח המעיין אינה מרגשת יותר אם רואה דכבר המעיין פתוח, ורק אחר שתברר סתימת המעיין יכולה להרגיש אם ייפתח שוב, וע"כ להפסיק לא מהני הרגשה אבל בשאר הז' ימים אף שעלולה לראות כנ"ל בשיטת הראב"ד מ"מ הרי תרגיש אם תראה ויכולה לסמוך אהרגשה, וא"כ יש לה חזקה דהרגשה אף בלא בדיקה אלא כוונת בדיקת הז' היא כפנים.

ותצטרף לסמוך בהם אחזקתה שאינה מוגשת ואי"ז "הפסקה" לכא' דהרי עדיין לא פסקו ימי'. אלא דבדקה בתחלתו נמי מהני (אף דעדיין איכא עוד ימי טומאה) דכיון דפתחה בטהרה ע"י בדיקה א"כ זהו בירור גמור וכאילו בדקה כל יום וכנ"ל בארוכה. כלומר דע"פ הנ"ל בביאור גדר הבדיקה לראב"ד יש לומר דהא דמהני בדיקה בראשון הוא דין מיוחד אבל עיקר זמן בדיקת הנקיים היינו בסוף דוקא להפסקה רק דאי בדקה בתחלה בזה הוי כעין יוצא מן הכלל דהוא בירור גמור וע"כ מהני להפסקה נמי⁴¹.

פירוש, דלפי הנ"ל אין בדיקת הסוף מחזיקה לשעבר וכיוצ"ב אלא חזקתה נפעלת רק ע"י מה שלא הרגישה אלא דבדיקה בסוף היינו מדין הפסקה שפוסקת ימי טומאתה ויכולה ליטרה. (ודלא כדלעיל דבדיקת הסוף מחזיקה אלשעבר) וא"כ לכא' אין בבדיקת האמצע שייכות כלל לבדיקת הסוף (דלעיל ביארנו דבאמת הוי בדיקת אמצע לקודמין כבדיקת הסוף רק דאינו מספיק דאיכא ימים הבאים, אבל לפי המבואר עתה דכל גדר בדיקת הסוף היינו גדר הפסקה א"כ ע"פ פשוט אין בבדיקת האמצע שום שייכות לסוף דהרי אינה פוסקת עתה ולא סיימה ימי טומאתה ואינה מיטרת עתה). וא"כ מובן בפשטות מה דלא יליף הראב"ד בדיקת האמצע מהסוף, וא"ת אמאי לא יליף מבדיקת התחלה דאף דעיקר הבדיקה משום הפסקה מ"מ מהני בדיקת התחלה ויכולה ליטרה ע"י, י"ל כנ"ל דבדיקת הראשון הוא ענין מיוחד וכיון דבדקה בראשון הוי כבירור גמור ומשום הכי מהני להפסקה משא"כ בדיקת האמצע לא הוי כראשון וכנ"ל וא"כ מהיכי תיתי דיהני להפסקה לברר שיכולה לצאת מימי טומאה.

וזהו שבא הראב"ד למילף מנדה דגם בדיקת האמצע מהני כבדיקת הסוף וחשיב הפסקה ויכולה ליטרה וכמ"ש דיליף "מהפסקת הנדה" "הכא בעיא בדיקה והכא בעיא בדיקה הכא סגי לה בבדיקת האמצעי והכא סגי לה בבדיקת האמצעי" דכמו שבהפסקת הנדה אף דעדיין עומדת בימי טומאתה ואינה יכולה לצאת מימי טומאה עד אחר ז' מ"מ מהני בדיקת האמצע להפסקה ואין

41. ואף דבגמ' (נדה ס"ט.) משמע דבדיקת התחלה עדיף מבדיקת הסוף "דמהו דתימא תחלתו אע"פ שאין סופן הוא דאמרין דאוקמיניהו אחזקיהו אבל סופן אע"פ שאין תחלתו לא" ו לכא' יוקשה על המבואר בפנים די"ל דעיקר זמן הבדיקה בסופן. (וראה לעיל הערה 19). י"ל בזה דהא דעדיף בדיקת התחלה היינו מסברא בלא חידושו דרב דמהני סופן. כלומר דאי הוה אשמעינן תחלתו ותו לא, הו"א דכוונת הבדיקה כדי להחזיקה ולברר נקיותה והייתי אומר תחלתו דוקא ולא סופן (ולא אמצעו דאינו מחזיק לכולהו). אבל אחר שחידש רב דסופן מהני איגלא מילתא דסבר דכוונת הבדיקה משום הפסקה לחוד וא"כ אפשר לומר דעיקר זמן הבדיקה בסופן והא דתחלתו מהני היינו משום דין מיוחד דכיון דמחזיק כ"כ מהני נמי להפסקה כבדיקת הסוף. [ולעיר משלוג הגמ' "תחלתו...הוא דאמרין דאוקמיניהו אחזקיהו"... משמע קצת דבסופן ליכא חזקה כלל ומ"מ מהני והיינו מטעם הפסקה וכו'].

(ועפ"י לכא' יש לבאר מ"ש רש"י בענין חידוש רב דמהני תחלה או סוף לחוד בנדה" דלא בדקה) "ותרי קולי אשמעינן רב בבדיקה" ולכא' צ"ע דכיון דחידש רב דמהני סופן אמאי הוי "תרי קולי" ולכא' הוא רק קולא אחת דאפי' סוף מהני אף שאין חזקה אלימתא כ"כ. כלומר דכיון דחידש דאפי' סוף מהני לכא' אין חידוש בהא דתחלה מהני וכדמשמע בגמ' דתחלה עדיף. וע"פ הנ"ל יבואר דסו"ס איכא מעלה בבדיקת הסוף דהוי הפסקה גמורה מילתא כבדיקת התחלה כיון שאינו בסוף לא הוי הפסקה כ"כ אלא דחידש לנו רב קולא דא"צ להפסיק בסוף דוקא אלא גם בדיקת התחלה מהני להפסקה כיון דהוי חזקה אלימתא כ"כ ודו"ק. מיהו י"ל ברש"י באופן פשוט יותר (ראה הערה 19) דמעלה איכא בבדיקת הסוף דמצטרף להפסק טהרה והוי מעין בדיקת תחלה וסוף וע"כ חידוש וקולא הוי מה דמהני תחלה לחוד. אלא דלאידך תחלה עדיף להחזיקה בבדיקת הפסק בדיקה גרועה היא דהוי יום שראתה וכו' וע"כ הוי סופן חידוש דמהני אף דסומכת אהפסק טהרה. אלא דיש לעיין אם לרש"י נחשב בדיקת הסוף כמצטרף להפסק או פועל בעצמו אחר הפסק (ראה לקמן בשיטת רשב"א ורמב"ן ומל' רש"י ד"ה והכא משמע קצת כרשב"א) וא"כ לכא' ליכא מעלה בסופן משום דמצטרף וצ"ל ע"ד הנ"ל דמעלה איכא משום הפסקה דמסיימת הנקיים ודו"ק).

עוד יש להוסיף דאף דמצד נושא הסוגיא הוי עיקר זמן הבדיקה בסופן משום הפסקה כלומר דמצד תוכן הענין הוי זמן הבדיקה בסוף מ"מ בדיקת התחלה עדיף דהוי נמי חזקה ובירור לכל הימים היינו דבבדיקת התחלה איכא בדיקה להפסקה ועדיף מיני' דאיכא נמי חזקה לכולהו משא"כ סוף הוי הפסקה לחוד. היינו דאם היה רב רק אומר תחלתו הו"א דבענין תרתייהו חזקה והפסקה קמ"ל דהפסקה לחוד מהני ומ"מ תחלה עדיף דאיכא תרתייהו ודו"ק.

צריכה עוד בדיקה א"כ מוכח בדביקה באמצע ימי טומאה מהני לבירור הפסקה (ומהני נגד מה שתמצא טמאה בבדיקה אח"כ כמבואר במתני' הפסקת הנדה) אף שתצטרך לסמוך אחריו אמה שאינה מרגשת. וכמו"כ בז' נקיים כיון דגדר הבדיקה היינו להפסקה ומדין בירור שכיון שמבררת נקייתה יכולה לצאת מימי טומאה, אף שעדיין היא באמצע ימי טומאתה מ"מ יכולה לברר (כיון שכבר התחילה בז' נקיים ומקיימת דינה עתה, משא"כ בדיקה דקודם נקיים אין ענינו בירור כלל רק כוונתו לפעול החזקה). ולא קשה לשיטתו איך יליף זבה מנדה דאה"נ מצד כללות הדין זבה חמורה דצריכה ז' נקיים לברר סתימות המעיין. מ"מ מצד דין הבדיקה שוים זבה ונדה דכוונת הבדיקה בתרוייהו "להפסקה" והיינו מדין בירור לברר שיכולה לסיים ימי טומאתה וכמו שבנדה מהני הפסקה בימי טומאה כמו"כ זבה מהני "הפסקה" בימי טומאה אף שהוא באמצע דמ"מ ביררה פעם א' (ובפרט אם כל הז' הוה כהפסק א' ארוך מובן איך בדיקה באמצע הוה כסופן) וזהו דיליף מנדה דבדיקת אמצע הוה כבדיקת הסוף ומהני להפסקה ולבירור שמקיימת דינה ויכולה לצאת מימי טומאה. ואתי שפיר לשון הראב"ד דיליף "מהפסקת הנדה" דגם בדיקה זו דזבה ענינה "הפסקה" וכנ"ל בארוכה. ודו"ק⁴².

(והנה לכא' עדיין יש לחלק בין נדה לזבה דהרי נדה לכא' היא בחזקת טהרה מיד אחר הבדיקה, וא"כ י"ל דמה דמהני בדיקה מדין בירור וכו' באמצע ימי', היינו רק משום דהיא גם מוחזקת, אבל זבה דכנ"ל אינה מוחזקת עד סוף ז', מניין דמהני בדיקה מדין בירור קודם סוף ז', כלומר דלכא' קשה לומר דמהני בירור שקיימה דינה וכו' קודם שתחזק דלכא' דין בירור שייך אחר חזקה, וא"כ בשלמא נדה דמוחזקת בבדיקתה י"ל דמהני בירור דהרי כבר מוחזקת היא, אבל זבה דאינה מוחזקת עדיין דהרי עלולה לראות כל ז' לכא' י"ל דלא מהני בירור קודם שתחזק.

והנה בעצם הענין דמהני בירור נגד ריעותא אף קודם שתחזק י"ל דאינו קשה כ"כ, ד"ל דאופן הבירור היינו שכיון שתחזיק עצמה אזי למפרע אית לה בירור שטהורה היתה, היינו דלמפרע נימא דמה שמצאה טהורה בבדיקה הוה בירור שטהורה היתה, כלומר דהנה גדר הבירור היינו כנ"ל שלא יהיה שייך ריעותא בטהרתה, והענין בזה דאפילו תמצא טמאה אח"כ (היינו אחר הז"נ) מ"מ לא יורעו הנקיים שלה אלא נימא דעד עתה טהורה היתה, והנה אופן הריעותא היינו דאם תמצא טמאה איכא למימר דטעתה בהרגשתה ואכן היתה טמאה קודם לכן, וע"י שבדקה בסוף ימי טומאתה אמרינן דאפילו תמצא טמאה אח"כ מ"מ הרי היה לה בדיקה טהורה בסוף ימיה וממילא לא יורעו ע"י בדיקה טמאה. וי"ל דאפי' בדקה קודם שתחזק לגמרי מ"מ כיון שהחזקה שלא הרגישה אפילו תמצא טמאה אח"כ מ"מ לא יורע חזקתה דהרי מצאה טהורה בבדיקה תוך הנקיים, ואמרינן דמאי

42. ובשיטת רז"ה" דלא יליף נדה מזבה י"ל בפשטות (ראה לעיל הערה 32) דהוא סבר דכוונת הבדיקה לברר דפסק דמה כלומר דכמו דכוונת פועלת בדיקת הראשון היינו כבירור גמור בסתימת מעיניה וכנ"ל בגדר יום ראשון כמו"כ בדיקת הסוף ענינה לברר טהרתה וי"ל דהוא בצירוף הפסקה. כלומר דאף דגם רז"ה סבר כראב"ד דענין הז' נקיים הוה להחזיקה בטהרה והיא בחזקת טומאה כל ז' מ"מ צריכה בדיקה לברר וכנ"ל מהחזקת דאין סומכין אחזקה אלא צריך לברר ג"כ וכיון שענין הבדיקה לברר פסיקת הדם וגם בדיקת הסוף זהו ענינו ע"כ ליכא למילף אמצע מינייהו כפשטו וכנ"ל וגם ליכא למילף מנדה דהרי נדה אינה צריכה לברר חזקת טהרה דז' ימים אלא רק לברר שפסק דמה וע"כ מהני אמצע משא"כ זבה צריכה לברר שיש לה ז' ימים טהורים והיינו דאין הבדיקה רק להפסקה אלא כוונת הבדיקה לברר שיש לה הימים וע"כ ליכא למילף מנדה דאינה צריכה לברר ימים אלא עצם הפסיקה. וכן הקשה רז"ה מפורש דזבה חמורה שצריכה ז' נקיים והיינו דצריכה בדיקה לברר שיש לה ז' ימים וזה א"א ע"י בדיקת האמצע וליכא למילף מנדה. וק"ל. משא"כ לראב"ד אין כוונת הבדיקה להחזיק הימים בנקיות וגם לא לברר נקיות הימים דלזה מספיק חזקה רק שקודם שמסיימת דינה וטובלת צריכה להפסיק להוכיח שאין מקום לריעותא ואין ענין בדיקת הסוף לפעול בירור בימים הקודמים רק לומר שקיימה דינה ויכולה ליטהר וע"כ יכול למילף מנדה הצריכה הפסקה היינו בירור שקיימה דינה ויכולה ליטהר וכבפנים. עוד איכא למימר בפשטות דרז"ה סבר דאין נדה צריכה בדיקת הפסקה לבירור והיינו דרז"ה סבר דכל בדיקת הנדה היינו רק להחזיקה וא"צ בירור וא"כ ליכא למילף בדיקת זבה דענינה בירור מבדיקת נדה דענינה חזקה ודו"ק (אלא דלפ"ז אינה מובן כ"כ שייכות חומרת זבה למה שצריכה ז"נ דהא דצריכה בירור לכא' אינו מונח במ"ש שצריכה ז"נ ויש ליישב).

חזית שדית הנקיים אחר בדיקה שאח"כ למימר דטמאים היו נשדי להו בתר בדיקה טהורה דתוך הנקיים ונימא טהורים היו. וזהו דמהני בדיקה דבירור אף קודם שתוחזק, דהרי תוכן הבירור היינו שלא יהיה שייך ריעותא ויש לומר דאפילו בדקה קודם החזקה מ"מ אין שייך ריעותא דנשדי לימים אחר הבדיקה שקדמה להם ונימא דלא טעתה בהרגשתה אלא טהורה היתה. (ובסגנון אחר קצת דאחר שהוחזקה אמרינן דהובררה למפרע שיכולה לסמוך אחזקתה ואין שייך בזה ריעותא). ודו"ק. [והרי כן הוא הענין בבדיקת אמצע דנדה דמהני בדיקה זו לבירור דאף שתמצא טמאה אח"כ מ"מ נשדי לימים הבאים אחר בדיקה שקודם להם ונימא דלא הורע חזקתם ומבוררים הם בטהרה].

מיהו כל זה לכא' רק מבאר לנו אין שייך דמהני בירור קודם חזקה, אבל עדיין צ"ב מניין שמהני בירור באופן זה היינו דאיך ילפינן הכי מנדה והרי סוף סוף יש לחלק דנדה מוחזקת קודם הבירור משא"כ זבה, והיינו דאפילו נימא ששייך בירור באופן זה מ"מ לכא' אין הנזה ראייה ומקור לענין זה דיש לחלק בין נדה לזבה וכנ"ל.

וי"ל הביאור בזה דכיון דכל הבדיקה רק מדין בירור שקודם שמסיימת דינה צריכה לברר נקייתה בבדיקה והיינו דאינו דין בחזקתה רק הוא דין צדדי שנוסף לחזקתה צריכה עוד לברר, א"כ פשוט דלא איכפת לן מתי תעשה בירור זה, בין קודם שתוחזק בין אחריו, דאין הבירור שייך לעצם חזקתה רק הוא דין שצריכה פעם אחת למצוא טהורה בבדיקה, וממילא לא יורעו ימיה ונדע שטהרה, רק הנדון בבירור הוא אי שייך בירור קודם סיום ימי טומאתה היינו קודם שעומדת לצאת לימי טהרה, וכיון שמצוינו בנדה דמהני בירור קודם סיום ימי הטומאה ממילא בזבה נמי שייך זה אף שעדיין היא בימי טומאה, ולא איכפת לי דאינה מוחזקת עדיין דזה פשוט שאין הבירור בזה שייך לחזקתה ופשוט דאמרינן כנ"ל דכיון דאיכא מעשה בירור נשדי לימים הבאים אחר הבדיקה שקדמה, והיינו דפשוט הדבר דכיון דנחשב הבדיקה כמעשה בירור ממילא אמרינן דכיון שתוחזק נימא דהיה לה בירור בחזקתה שלא יהיה שייך ריעותא דמ"מ בדקה תוך ימיה וביררה שטהורה היתה, רק צריך להוכיח שבדיקה בתוך ימי טומאה נחשב לבירור (אף שאינה בסוף ימיה) וזה ילפינן מנדה, ובפרט אם נימא דהבדיקה מדין בירור הוי (נמי) לטהרתה י"ל דפשיטא דמהני אף קודם שתוחזק דעיקר הבירור היינו רק שקודם הטבילה צריכה להראות טהרה בבדיקה ולא איכפת לי שרק תוחזק אח"כ, רק צריך להוכיח דמהני בדיקה לטהרה אף כמה ימים קודם הטבילה. ודו"ק. וי"ל עוד בזה דסבר הראב"ד דאין הנדה מוחזקת לגמרי בבדיקת האמצע והבדיקה הוי מדין בירור לחוד, וגם הנדה רק מוחזקת בסוף ימי, היינו דממש שוה דין נדה וזבה דתרויהו רק מוחזקים בסוף ימיהם ובדיקת הנדה מדין הפסקה ובירור לחוד, ופשיטא לפ"ז למילף זבה מנדה. ודו"ק. וראה עוד בזה לקמן אות ח' נפק"מ ג' בהערה בארוכה).

המורם בביאור שיטת הראב"ד דגדר ז"נ הם להחזיקה בסתימת המעיין ולזה מהני הרגשה שאם לא תרגיש ז' ימים ה"ה מוחזקת. וכל ז' היא בחזקת טומאה (וע"כ אינה תולה כתמה כנ"ל). אלא דצריכה בדיקה אבל אין ענין הבדיקה להחזיק ולברר נקיות כל הימים אלא ענינו הפסקה דכדי לצאת מימי טומאה לטהרה ושלא יהיה שייך ריעותא צריכה להפסיק ולברר בבדיקה וכהפסקה דנדה. וע"כ עיקר בדיקה המחוייבת היינו בסוף דזהו הפסקה ממש אלא דגם בראשון מהני ואז הוי כאילו בדקה ככולהו והוי בירור אלימתא. וילפינן מהפסקת הנדה דאף במקום שצריך בירור לצאת מטומאה לטהרה מהני בירור לזה באמצע ימי טומאה אף שאח"כ תצטרך לסמוך אהרגשה מ"מ בירור איכא דמצוינו בנדה ולזה מהני גם בבדיקת האמצע. וק"ל.

ו. שיטת הרשב"א בגדר ז"נ והבדיקות

ומעתה נבוא לבאר שיטת הרשב"א בענין הבדיקה. הנה בענין הז' נקיים עצמם לכאורה מבואר ע"פ דברי הצ"צ (הובאו לעיל), דסבר הרשב"א דדין ז"נ היינו דין בטהרתה דאף שכבר היא מוחזקת בטהרה ע"י הבדיקות מ"מ צריכה למנות ז"נ ליטהר (וע"כ תולה כתמה בנדה, דכבר מוחזקת

היא ע"י הבדיקה). ויש לבאר שיטתו בענין הבדיקות מה כוונתם (דאין זה פשוט כ"כ כפי שית' להלן בשיטת הרמב"ן). ונראה דשיטתו בענין הבדיקות היינו דאיכא חשש דם וע"י הבדיקה היא מוחזקת בטהרה ואין חוששין שתראה יותר אבל הוא ענין אחר מעצם ענין הז"נ דעצם הנקיים הם דין בטהרתה וענין הבדיקה היינו דבלא בדיקה איכא חשש שתראה וכיון שבדיקה תו ליכא חשש ואפי' בדקה בראשון דנקיים (דאיכא כמה ימים אחריו).

וכן מוכח משיטת הרשב"א בכלה דכנ"ל סבר הרשב"א דאין כלה צריכה בדיקה כלל לא להפסקה ולא לנקיים וע"פ הנ"ל יבואר דכיון דגדר הנקיים היינו ספירה לטהרה וכל דין הבדיקות היינו רק משום שחוששין לדם א"כ בכלה כיון דליכא חשש לדם שוב אי"צ בדיקה. היינו דהרשב"א סבר דכל הבדיקות הם משום חזקה ולא מדין בירור וע"כ בכלה דיש לה חזקה מעצמה ממילא א"צ שום בדיקה רק סופרת ז"נ לטהרתה. ומובן לחלק בין בדיקה וספירה דאין הבדיקה חלק מעצם דין הספירה אלא הוא משום חשש דם והספירה דין בטהרה וכנ"ל.

ויש להביא רא' דסבר הרשב"א דעצם הספירה היינו ימי טהרה ולא עקירת הטומאה ממ"ש בשער ישישי (דף קפ"ז) בענין יולדת בזוב דכתב שם "אפי' בזבה גרידתא דעלמא אם ראתה באמצע הספירה אם לאו משום טעמא דאחר אחד לכולן לא היה סותר" ע"ש משמע דאין שום סברא בדין ראיי' הסותרת אלא הוא גזה"כ. והנה אם היה גדר ז"נ כנ"ל בשיטת הראב"ד שצריכה ז' ימים לעקירת הטומאה א"כ לכא' איכא סברא בהא דראיי' באמצע ספירה סותר דכיון דלא מנתה ז"נ הרי עדיין עלולה לראות וכיון שחזרה וראתה לכא' הוי כלא מנתה כלל ומובן שצריכה לשוב ולספור דהרי לא עמדה ז"נ ולא ביררה סתימת המעיין ושוב צריכה ז"י לבירור הסתימה. ומהא דכתב הרשב"א דהוא גזה"כ שסותרת נראה כמ"ש דענין הז' נקיים הוא רק מדין ספירה לטהרה וגם בלא הז' כבר היא מוחזקת בטהרה וע"כ הא דראיי' סותרת היינו ממש גזה"כ דכיון דכבר היא בחזקת טהרה א"כ אמאי תסתור והרי זהו רק ראיי' אחת אלא דאיכא גזה"כ דאם ראתה תסתור דאחר אחד לכולם. ודו"ק. וראה עוד בזה אות ח' נפק"מ ד' ואות י"א נפק"מ ה'.

ובענין הבדיקות נראה גדר הדברים (דלכא' אם הבדיקות הם המחזיקים אותה, אמאי לא סגי בבדיקת ההפסק לחוד, ונראה) דגם אחר ההפסק טהרה חוששין שתחזור ותראה וע"כ צריכה עוד לבדוק עצמה תוך הנקיים (אלא דאחר הבדיקה מוחזקת היא ומ"מ סופרת כנ"ל). וכן מוכח דגם אחר ההפסק חוששין שתחזור לראות מדברי הרשב"א בשער הבדיקה בדיני בדיקת חורין וסדקין שכתב "בדיקת הזבה בין בהפסק טהרה בין בבדיקת שבעה נקיים צריכה חורין וסדקין...אם אתה חושש לה אע"פ שהפסיקה בטהרה זיל חוש לה אפי' לחורין וסדקין" (וראה בזה עוד לקמן) היינו דמפורש בדבריו דחוששין לדם גם אחר ההפסק וע"כ צריכה עוד בדיקה ומבואר דכוונת הבדיקות הם כדי לפעול חזקת טהרתה ולא זה הוא ענין עצם הספירה. (וראה אות ח' ואות י"א שם ביאור יותר בזה).

ומפורש כן כנ"ל בדין הכלה "דאינה צריכה הפסק טהרה ולא בדיקה כלל בימי הספירה...ולא שתאסור אותה כרואה ודאית שמעינה פתוח" והיינו שכוונת הבדיקה ברואה ודאית היינו לברר שנסתם מעינה ולהחזיקה בטהרה וע"כ אי"צ לזה בכלה דגם בלא בדיקה היא מוחזקת ומ"מ סופרת ז' לטהרתה וכנ"ל.

ועפ"ז יבואר שיטת הרשב"א בדין בדיקת האמצע, (א) לא יליף מנדה הקלה דנדה רק צריכה הפסק טהרה היינו דבבדיקה א' כבר היא מוחזקת משא"כ בזבה החמורה דאינה מוחזקת בטהרה ע"י הפסק לחוד אלא צריכה לבדוק עוד דגם אחר ההפסק חוששין שתראה וא"כ בדיקתה חמורה דעלולה יותר לראות. (והיינו דכיון דגדר הבדיקה היינו לפעול חזקת טהרה ליכא למילף זבה מנדה דבזבה החמורה אינו כ"כ בנקל להחזיקה כנדה דהרי בזבה איכא חשש יותר שתראה וליכא למילף מנדה). (ב) מ"מ יליף דמהני בדיקת האמצע מבדיקת הסוף ומובן ע"פ שיטתו דכיון דגדר הבדיקה היינו דחוששין שתראה אחר ההפסק וצריך עוד בדיקה להחזיקה בטהרה א"כ ודאי איכא למילף

מבדיקת הסוף דהרי אע"פ שעברו כ"כ ימים אחר ההפסק וא"כ איכא למיחש ביותר ששוב ראתה ומ"מ מה שבדקה ביום אחרון דנקיים מהני להחזיקה כ"ש בבדקה באמצע הנקיים דבדיקה זו קרוב יותר להפסק ודאי דמהני להחזיקה בטהרה. דהרי כל כוונת הבדיקה הוא משום דאיכא חשש שתחזור לראות אחר ההפסק וא"כ פשוט שכל שקרב להפסק עדיף טפי להחזיקה וע"כ יליף בדיקת האמצע מבדיקת הסוף.

ומוכן דליכא למיפרך דאינו דומה אמצע לסוף דבסוף אין זמן אחריו לחוש משא"כ באמצע איכא ימים אחרים לחוש וכנ"ל לשיטת ראב"ד ורז"ה, דכל זה איכא למיפרך רק אי כל ז' היא בחזקת טומאה וא"כ אין עצם הבדיקה מחזיקה, בזה אכן איכא למיפרך דכל שאחר הבדיקה עדיין היא בחזקת טומאה לא מהני הבדיקה וליכא למילף אמצע מסוף. אבל כיון דכנ"ל סבר הרשב"א דעצם הבדיקה מחזיקה ודין ז"נ רק ספירה לטהרה א"כ ליכא מעלה בבדיקת הסוף במאי דליכא ימים אחריו דאין מענין הבדיקה להחזיק הימים הבאים אלא עצם הבדיקה מחזיקה וע"כ איכא למילף מבדיקת הסוף דאם כ"כ אחר ההפסק יכולה להחזיק עצמה בבדיקה כ"ש כל הקרוב יותר להפסק יכולה להחזיק עצמה ע"י. וק"ל.

המורים דהרשב"א חלוק על הראב"ד בתרתי. א) בענין ז"נ הראב"ד סבר דהיא בחזקת טומאה וענינים להחזיקה בטהרה משא"כ הרשב"א סבר דהם בחזקת טהרה (אחר הבדיקה) וענינים ספירה לטהרה. ב) בענין הבדיקות דז"נ דלראב"ד עיקר חיוב הבדיקה משום בירור להפסקה היינו בירור שקיימה דינה ואינו פועל חזקה וכו' והרשב"א סבר דענין בדיקת הנקיים היינו לפעול חזקת טהרתה ורק ע"י הבדיקה אין חוששין לדם (היינו דמה דהראב"ד סבר דכוונת בדיקת ההפסק סבר כן הרשב"א בבדיקת תוך ז' נקיים). ועפ"ז נתי' פלוגתתם בענינים הנ"ל.

ה. כמה נפק"מ ודיוקים ע"פ הנ"ל בשיטת הראב"ד והרשב"א ועפ"ז תוספות ביאור בשיטתם

ע"פ כל הנ"ל יש לבאר כמה דיוקים בדברי הראב"ד והרשב"א שיובנו ע"פ שיטתם (ויחודד כמה ענינים בשיטתם):

א) **הנה** בשמות ה"שערים" בספר בעלי הנפש ותורת הבית בכללות שוים הם ונראה דהרשב"א נמשך אחר הראב"ד בשמותם. מיהו בענין ז"נ חלוקים הם דהראב"ד קרא לשער העוסק בדיני נקיים בשם "שער הספירה והבדיקה" והרשב"א קרא לו "שער הבדיקה והספירה" היינו דהראב"ד הקדים הספירה והרשב"א הקדים הבדיקה. וי"ל דע"פ ביאור הנ"ל בשיטתם יבואר זה שלשיטת הראב"ד דכל כוונת הז' נקיים הם להחזיקה בטהרה וא"כ יסוד חזקת טהרתה היינו בעצם הספירה אלא דהספירה לחוד אינה מספקת וצריכה ג"כ בדיקות בין להפסק היינו שתוכל למנות נקיים ולהחזיק עצמה בין לבירור והפסקה היינו בירור שמקיימות דין הנקיים ויכולה ליטהר ועכ"פ הבדיקות הם "פרט" ודין לאחר ובנוסף על הספירה וע"כ הקדים הספירה לבדיקה דעיקר המחזיקה הוא הספירה ורק שבתוך וכפרט בספירה צריכה לבדוק וזהו "הספירה והבדיקה". משא"כ הרשב"א דכנ"ל סבר שחלוקים דין הספירה והבדיקה דהבדיקה ענינה להחזיקה והספירה דין בטהרתה א"כ לכאן הבדיקה הוא כהקדמה לספירה דכיון דאיכא דין שצריכה למנות ז"נ לטהרתה א"כ כהקדמה לזה וכדין בפנ"ע צריכה לבדוק עצמה להחזיקה בטהרה ואין הבדיקה דין בעצם הספירה אלא ענין בפנ"ע להחזיקה בטהרה וכיון שמוחזקת שוב יכולה לבדוק. וע"כ הקדים בדיקה לספירה דהרי לשיטתו אין ענין הבדיקה פרט ודין בימי הספירה אלא הוא דין קודם לספירה דתבדוק ואז יכולה לספור לטהרתה. ודו"ק. (משא"כ לראב"ד הבדיקה הוא חלק ופרט בדין הספירה).

ב) **בענין** הפסק טהרה חלוקים הרשב"א והראב"ד במקורם דהראב"ד כתב "כי ספירת ז"נ אינה אלא לאחר ג' דברים אחר הפסקת הדם ואחר יום ההפסקה ואחר הבדיקה" היינו שכתב דין הפסק טהרה כדין בשבעה נקיים היינו דהוא דין בזבה. אבל הרשב"א כתב "כל הנשים שראו

דס...צריכות להפסיק בטהרה....דתנן בפרק תנוקת נדה שבדקה עצמה" כו' ע"ש היינו שהביא מקור לדין הפסק טהרה מדין הפסק דנדה ולא כחלק מדין הזבה. וע"פ הנ"ל יבואר דלראב"ד דכל ז' היא בחזקת טומאה וגדר הז' עצמם הם להחזיקה בטהרה א"כ אין בדיקת ההפסק כדין הפסק דס דנדה דהרי הנדה מוחזקת בטהרה ופסק דמה ע"י הבדיקה משא"כ הזבה גם אחר הבדיקה היא בחזקת טומאה וא"כ אין ענין הבדיקה לפעול חזקת טהרה כלל רק שע"י הבדיקה יכולה להתחיל ז"נ וא"כ אין ענין בדיקת הפסק הזבה כהפסק הנדה דענין הפסק הנדה היינו להחזיקה בטהרה ואין הענין כן בזבה אלא בזבה חזקת טהרתה נפעל ע"י ז"נ וכל הבדיקה רק לברר שיכולה להתחיל הנקיים שנסתם מעיינה ומעתה תסמוך אהרגשה אבל אינו מחזיקה וכנ"ל וע"כ לא הביא הראב"ד מקור לדין ההפסק מדין הפסק נדה (משא"כ בדיקת תוך ז' אכן דומה לדין הב' בבדיקת הנדה לביורו וכנ"ל). משא"כ הרשב"א דסבר דחזקת טהרתה נפעל ע"י הבדיקות הראה מקור להפסק טהרה מדין הנדה להורות דכוונת הבדיקה בזבה היינו ממש כבדיקת הנדה להחזיקה בטהרה דהרי הרשב"א גם בזבה נפעל חזקת טהרתה ע"י הבדיקה (אלא שצריך יותר בדיקות ולא מספיק בדיקה א' אבל מצד עצם סברת וגדר הבדיקה שוים נדה וזבה דבשניהם ענין הבדיקה להחזיקה בטהרה) וזהו שלא כתב דין ההפסק כחלק מז' נקיים דהרי אין ענין הבדיקות חלק מדין ז"נ דהרי ז"נ ענינם טהרה רק הבדיקות הוו הקדמה לזה לפעול חזקת טהרה וע"כ יליף מנדה דגם שם צריכה בדיקה להחזיק עצמה בטהרה ודו"ק. (וראה עוד אות י"א נפק"מ ב', וכמה פעמים בהערות לקמן).

ג) **בצורת** הבדיקה מצינו פלוגתא בין הרשב"א והראב"ד. דהראב"ד כתב "כי מצינו שלש בדיקות חלוקות זו מזו. הראשונה בדיקת קינוח...והשנייה בדיקת בית החיצון והוא מקום שהשמש דש והיא בדיקה לנדה ולזבה ליום ההפסקה ולבדיקת השבעה...והשלישית בדיקת חורין וסדקין בבית החיצון והיא בדיקת הטהרות" היינו דפסק דלבעלה אין צריך בדיקה בחורין וסדקין, אלא סגי בבדיקת בית החיצון ע"ש. והרשב"א פליג וכתב (כנ"ל) "דיש מי שאומר דבדיקת הזבה בין בהפסק טהרה בין בבדיקת השבעה צריכה חורין וסדקין...ובאמת שהדעת מכרעת כלשון הזה...דכיון שאתה מצריכה בדיקה בימי ספירה...ואם לא בדקה כלל ה"ה בחזקת טומאה אף אתה מצריכה בדיקה בכל מקום שמיטמאה בו....אם אתה חושש לה אע"פ שהפסיקה בטהרה זיל חוש לה אפי' לחורין וסדקין" היינו דפסק דכל בדיקה צריכה חורין וסדקין. וי"ל בביאור פלוגתתם ע"פ הנ"ל דלראב"ד דאין כוונת הבדיקות להחזיקה אלא היא מוחזקת ע"י הז' נקיים והבדיקה רק להפסקה וכביורו נוסף ע"כ אין אנו מחמירים בבדיקות אלא דלעצם חזקתה מהני הרגשה ולבדיקות שהם רק פרט ודבר נוסף כנ"ל מספיק גם בלא חורין וסדקין⁴³. משא"כ הרשב"א דסבר דהבדיקות הם המחזיקים אותה בטהרה

43. לכאוי יש להקשות על המבואר בפנים דלכאוי בדיקת הפסקה לנדה הוי באמת להחזיקה וא"כ א"א לומר כפנים. היינו דהמבואר בפנים דהא דהקיל הראב"ד דאי"צ חורין היינו משום דאין הבדיקה מחזיקה וכו' זה אפשר לומר בבדיקות הזבה, דבזה אכן אין הבדיקות מחזיקין אותה דהרי בדיקת ההפסק אינו מחזיקה בטהרה רק מברר שעתה מעיינה סתום ויכולה להתחיל הנקיים והז' נקיים הם המחזיקים וע"כ יש להקל בבדיקת ההפסק דאינו מחזיקה בעצם רק מברר דתתחיל הנקיים. וגם בבדיקת תוך שבעה יש לומר כן כנ"ל דאין הבדיקה מחזיקה רק הוי להפסקה לברר שעומדת בטהרה ותוכל לצאת מימי טומאה וכנ"ל בפנים בארוכה. אבל בבדיקת הפסקת הנדה צ"ע לומר כן דהרי בנדה לכאוי הבדיקה מחזיקה בטהרה ואע"כ הקיל בה הראב"ד שאי"צ חורין כמ"ש "בדיקת בית החיצון...והיא בדיקה לנדה" ואדרבה עיקר ראייתו להקל בבדיקות לבעלה דאין צריכה חורין וסדקין הוי מבדיקת הנדה. שכתב שם בסוף דבריו "מכיון שהקילו על הבדיקה שאפילו בשנים לנדתה בדקה עצמה ומצאה טהור הרי היא בחזקת טהרה אלמא בבדיקה כל דהו סגי לה" היינו דמהא דבדיקת הפסקת הנדה מועיל אפי' בשני מוכח דאי"צ בדיקה אלימתא. וזוהו לכאוי א"א לומר כפנים דהקיל משום דאין הבדיקה מחזיקה דהרי בנדה לכאוי פשוט דהבדיקה היא המחזיקת.

ואולי י"ל דאכן סבר הראב"ד בנדה נמי דאין הבדיקה עיקר המחזיקה בטהרה והוא בהקדם השגת הרו"ה על הראב"ד (שער הספירה אות ד') שהקשה וז"ל: עוד כתב הרב "כיון שהקילו בבדיקה שאפי' בשנים לנדתה בדקה ומצאה טהור הרי היא בחזקת טהרה אלמא בבדיקה כל דהו סגי לה". ואני אומר שאין בזה שום ראייה שאין זה קל שהקילו בבדיקה אלא קל הוא שהקילו אחר הבדיקה, ולעולם בדיקה יפה בעיניו בכל מקום שצריכה בדיקה.

עכ"ל. היינו דהקשה על הראב"ד דמה דמהני בדיקה בשני לנדתה היינו רק שיכולה להחזיקה עצמה ע"י בדיקת שני אבל מה ראה היא זו שעצם החזקה יכולה להעשות בבדיקה כל דהו דלמא בדיקה מעליא בעינן.

ו"ל הביאור בזה לתרץ ששיתת הראב"ד דהנה מבואר לעיל דנדה עלולה לראות כל שבעה והיא בחזקת מעיין פתוח כל ז' (ראה מאירי ריש פ"ה דברכות, בד"ה ריש שער הבדיקה ועוד). והרי זה עצמו הוא החידוש בהא דמהני בדיקה בשני דכיון דעדיין היא בחזקת טומאה גם אחר הבדיקה הו"א דלא מהני בדיקה קמ"ל דמ"מ יכולה להחזיק עצמה בבדיקת השני כדאייתא בגמ' (נדה ס"ח): "אטו כולהו לאו בחזקת טומאה קיימי וכיון דפסק פסק" היינו דעלולה לראות ומ"מ מהני בדיקה. (ויש להוסיף בזה ע"פ המבואר לעיל בחסרון בדיקה בשני לרא"י דאין זה בירור כ"כ שפסקה לגמרי ויש לחוש שיתוספו דמים אח"כ). ועפ"ז י"ל דבנדה הבודקת בשני אף שמצאה טהורה מ"מ בימים הבאים עד סוף יום ז' תצטרך לסמוך אהרגשה לידע שאינה רואה יותר דהרי היא בחזקת מעיין פתוח כל ז' וא"כ גם אחר שבדקה ומצאה טהורה מ"מ שמה תראה עוד ורק לשעתה מצאה טהורה מיהו תחזור לראות וע"ז צריכה לסמוך אהרגשתה שאם תראה יותר תרגיש וא"כ עיקר חזקת טהרתה בסוף יום ז' דנדה היינו ע"י הרגשתה שלא הרגשה ברא"י ומוכח שפסקה ויכולה לטבול. ודו"ק.

ועפ"ז יש לבאר שיתת הראב"ד ד"ל דסבר הראב"ד דעיקר חזקת טהרה דנדה מה שאינה רואה יותר היינו ע"י הרגשה שבסוף ימי טומאתה אינה מרגשת בדם וזהו המחזיקה בטהרה. וא"ת דמוכח מדברי הראב"ד סוף שער הספירה דלא כן, דכתב דבראיית וסת המרובה בלא בדיקה חוששין שלא פסק הדם ע"ש (הובא לעיל) וא"כ מוכח דלהחזיקה בהפסקה בעי בדיקה ולכא"ן כן הענין בנדה דהוי ראיית וסת מרובה ולכא"ן צריך בדיקה להחזיקה. י"ל דהא דכתב דבראיית וסת חוששין שלא פסק אלא א"כ בדקה היינו דוקא בזבה הפוסקת ביום שלישי ועוד צריכה למנות ז' ימים נקיים שעלולה לראות בהם (וכשיתת הראב"ד לעיל דעלולה לראות כל ז"נ) אבל נדה הפוסקת בשביעי לנדתה הרי היא בסוף ימי טומאתה וכבר אינה עלולה לראות ויכולה לסמוך אהרגשתה להחזיקה באינה רואה. (ולהעיר מסברת החת"ס (ו"ד ס' קמ"ב, ודנו בזה כמה אחרונים) באשה שיש לה מכה דאינה יכולה לבדוק להפסק טהרה דודאי תמצא דם שאם תמתין הזמן שרגילה לראות תוכל להתחיל ז"נ בלא בדיקה. והיינו דלפעול חזקת נקיות אין ברור שתצטרך בדיקה אלא יש לומר שאחר זמן שעלולה לראות שוב אינה צריכה בדיקה לנקיותה).

כלומר דהא דזבה בעיא בדיקה להפסקה ובלא זה אינה מונה לנקיים היינו דוקא משום דפוסקת בשלישי והוי באמצע ימי ראייתה המרובה וע"כ צריכה בדיקה לידע שפסק דמה ויכולה למנות הנקיים (וכדברי החת"ס דא"א לסמוך אהרגשה בימי ראייתה לידע שאינה רואה דאינה מרגשת בפסקה אלא בפתחה ראה בחידושין נדה שם). אבל נדה הפוסקת בסוף ז' יש לומר דלהחזיקה באינה רואה אכן א"צ בדיקה ויכולה לסמוך אהרגשה שאינה רואה וכנ"ל. וא"כ כל כונת בדיקת הנדה היינו רק ל"הפסקה" היינו בירור שקיימה דינה ויכולה לצאת מימי טומאה לימי טהרה וכנ"ל בבדיקת ז' נקיים דהוי להפסקה כנדה.

היינו דנאמר לשיתת הראב"ד דאין נדה צריכה בדיקה כלל לעצם הפסקת הדם דלזה סגי בהרגשה בסוף ימי שאינה רואה רק היא צריכה בדיקה לבירור כדי לעלות לימי טהרה. (ואתי שפיר לפ"ז) ביותר נפק"מ הב' דבפנים דמקור ענין הפסק טהרה לא הביא מנדה אלא מענין ז"נ דע"פ הג"ל יש לומר דאכן נדה אין צריכה בדיקה להפסקת הדם כלל ורק צריכה לבדיקת הבירור והפסקה לעלות מימי טומאה ורק זבה צריכה בדיקה לפסיקת הדם כדי שתוכל למנות הנקיים אף שהיא בשלישי לראייתה וא"כ אין בדיקת הנדה מקור כלל להפסקת הזבה דאין נדה צריכה בדיקה לעצם ההפסקה ודו"ק).

וא"כ בדיקת הנדה להפסקתה היינו ממש כבדיקת תוך ז' נקיים וכמבואר לעיל דליף בדיקת הנקיים מבדיקת הפסקה דנדה דכונת שניהם אינה לעצם פסיקת הדם אלא מדין בירור לעלות מימי טומאה לטהרה וכנ"ל בארוכה. ואתי שפיר דבריו בהשגות בדביקת ז"נ הוי ממש להפסקה כנדה וא"צ לומר דב' ענינים איכא בהפסקת הנדה אלא אימא דעיקר הפסקת הנדה היינו מטעם בירור ולא לעצם פסיקת הדם. ומובן דליף בדיקת ז"נ מהפסקת הנדה דענין הבדיקה שוה בתריוויהו רק לבירור וכו' וכמו דבירור נדה מהני באמצע כמ"כ בירור זבה ואין ענין הבדיקה להחזיקה כלל וכנ"ל ודו"ק).

ועפ"ז יתורץ קושיית רז"ה על הראב"ד ד"ל דראיית הראב"ד ממאי דמהני בדיקה בשני לנדתה היינו ראייה לענין זה גופא דאין חזקתה נפעלת ע"י הבדיקה. דמהא דהקלו דאפי' בדקה בשני מהני א"כ מוכח דעיקר חזקת טהרה ע"י הרגשה וע"כ בדיקה באמצע ימי טומאה מהני דכדי להחזיקה בנקיות בסוף ימי טומאת נדה היינו ע"י שאינה מרגשת וא"כ מוכח דכונת הבדיקה רק משום טעם וסיבה צדדית מדין בירור ולהפסקה.

היינו דשיעור דברי הראב"ד כן הם דמכיון שהקלו על בדיקת הנדה דאפי' בשני מהני א"כ מוכח דאין הבדיקה המחזיקה בטהרה (דהרי עדיין אינה מוחזקת עד סוף השבעה) ועיקר חזקת טהרתה ע"י שלא תרגיש וא"כ כל כונת הבדיקה הוי כענין צדדי כבירור שתוכל לעלות לימי טהרה ואינו עיקר המחזיקה. וא"כ מוכח דבדיקה כל דהו סגי דכיון דאין הבדיקה עיקר המחזיקה ממילא א"צ בדיקה בחורין וסדקין אלא בכל דהו סגי (ורז"ה סבר דהבדיקה היא המחזיקה וא"כ מ"מ תצטרך לחורין להחזיקה וע"כ הקשה אראב"ד).

המורם הפסקת הנדה אינו להחזיק (ולפ"ז מתורץ קושיית רז"ה, דזה עצמו ראייתו דמהא דמהני בשני מוכח דאינו עיקר המחזיק וממילא א"צ חורין). ומבואר הנפק"מ שכתבנו בפנים דלראב"ד כיון דאין כוונת הבדיקות להחזיק ממילא א"צ חורין וכו' ויוצדק בכל הבדיקות. הן הפסקת הזבה דאינו מחזיקה אלא מברר דתוכל להתחיל הנקיים (והנקיים הם המחזיקים) והן הפסקת הנדה ובדיקת תוך ז' דאין כוונתם להחזיק אלא בירור לעלות מימי טומאה "הפסקה" וע"כ א"צ חורין דאינם להחזיק משא"כ הרשב"א דכוונת הבדיקות להחזיק ע"כ צריך חורין וכו'. ולהעיר ממ"ש הנועד ביהודה (יו"ד קמא סי' מ"ו) בשיטת הראב"ד דבעצם א"צ בדיקה כלל וסומכת אהרגשה בכל מקום וע"כ אין צריך חורין ע"ש. ועפ"מ"ש אתי שפיר דאין הבדיקה עיקר המחזיק. ועצ"ע.

וא"ת דלכא' מוכח במתני' הפסקת הנדה דהבדיקה היא המחזיקה בטהרה דהרי איתא התם כלשון הראב"ד "אפי' בשנים לנדתה בדקה עצמה ומצאה טהור ה"ה בחזקת טהורה". וא"כ מהיכא תיתי לומר דאין צריך בדיקה להחזיקה וסגי בהרגשה דלמא צריכה בדיקה להחזיקה ובדיקה מעכבת וא"א להחזיק בלא בדיקה (הנהגה בראב"ד נראה כנ"ל דעצם הא דמהני בדקה בשני מוכיח דאין הבדיקה עיקר המחזיק והעיקר תלוי בהרגשתה וכנ"ל. אלא דעדיין צ"ב בלישנא דמתני' דהרי היא בחזקת טהורה דמלשון זה נראה מוכח דהבדיקה מחזיקתה בטהרה וי"ל דמעכב להחזיקה, ואין הבדיקה דבר צדדי לחוד. היינו דע"פ המבואר לעיל בראב"ד אמאי אמרינן דבבדיקה בשני ה"ה בחזקת טהרה ולכא' לא זה המחזיקה אלא צריכה שלא תרגיש בסוף ימי', והבדיקה הוי רק מדין בירור וכו' אבל עדיין אינה מוחזקת. ובדוחק אפשר לומר דמה דאיתא ה"ה בחזקת טהרה היינו דכיון שבדיקה תהיה בחזקת טהרה אחר ז', כלומר דעיקר חזקתה ע"י שלא תרגיש בסוף ז', אלא דצריכה בדיקה לברר, ובזה אמרינן דאפילו בדקה בשני מ"מ היא בחזקת טהרה ע"י שלא תרגיש בסוף ז', היינו דהו"א דעיקר חזקתה ע"י בדיקה וע"כ צריכה בדיקה בסוף ז' דוקא קמ"ל דחזקתה בהרגשה ואפי' בדקה בשני ה"ה בחזקת טהרה, אבל לא מיד אלא אחר ז'. מיהו עדיין צ"ב דכיון דבמתני' קתני דבדיקה בשני ה"ה בחזקת טהרה מניין שעיקר חזקתה אף בלא בדקה).

וי"ל בזה בהקדם לישנא דמתני' לפנינו (נדה ס"ח). "וחכמים אומרים אפי' בשנים לנדתה בדקה ומצאה טהורה ובין השמשות לא הפרישה ולאחר זמן בדקה ומצאה טמאה הרי זו בחזקת טהרה" היינו דהדין דבדיקת ההפסק לא נשנה כדון בפני' וכל דין בדיקת ההפסק רק נשנה במקום דלאחר זמן בדקה ומצאה טמאה (ראה פרדס רימונים בפתחה לס' קצ"ו). וי"ל הדיק בזה דהא דאמרינן דהיא בחזקת טהרה ע"י הבדיקה היינו דוקא אם בדקה אחר זמן ומצאה טמאה. והיינו דבמשנה זו מבואר הענין הנ"ל דאין הבדיקה בנדה להחזיקה בטהרה דעצם חזקתה ע"י הרגשה רק ענין הבדיקה הוא מדין בירור וענין הבירור היינו כנ"ל נגד הריעותא שאם תמצא טמאה אח"כ לא יורע חזקתה. כלומר דבעלמא מהני הרגשתה להחזיקה, אלא דבבדיקה אחר זמן ומצאה טמאה בזה לא היינו סומכין אמה שלא הרגישה לומר דטהורה היתה אלא הייתי אומר דטענתה בהרגשתה רק דכיון דבדיקה ומצאה טהורה בזה אמרינן דבדיקה טהורה מהני נגד מה שאח"כ מצאה טמאה. וזהו דבמתני' איתא דהא דהיא בחזקת טהרה נפעל ע"י הבדיקה וצריכה בדיקה לזה היינו דוקא משום דאח"כ מצאה טמאה בזה אמרינן דכיון שבדיקה היא בחזקת טהרה והרי זהו כל כוונת הבדיקה כנ"ל שלא יורע חזקתה אף אם תמצא טמאה אח"כ. אכן בעלמא עצם חזקתה נפעלת בהרגשתה (ורק צריכה בדיקה להפסקה ולבירור, ופעולת הבירור היינו שמה תמצא טמאה ותצטרך לבדיקה כדי שלא יורע חזקתה). וזהו פירוש פשוט דברי המשנה אפי' בשנים כו' ולאחר זמן כו' ה"ה בחזקת טהרה. דהא דנוגע לחזקת טהרתה שבדיקה בשני היינו משום שלאחר זמן ומצאה טמאה, והיינו דהבדיקה מדין בירור שלא יורע חזקתה, מיהו עיקר חזקתה ע"י שלא הרגישה בסוף ז'. (והא דמהני בירור אף קודם שמוחזקת היא היינו כנ"ל דכיון שבירור אמרינן דלכשתחזוק נשדי לימים הבאים אחר הבדיקה ונימא הרי מצאה טהורה בבדיקה וכנ"ל אות 1).

וזהו מה שמוכיח הראב"ד דמהא דמהני בשני מוכח דא"י עיקר המחזיקה בטהרה דהרי עדיין עלולה לראות אלא עיקר המחזיקה הוא מה שאינה מרגשת, וכל תוכן הבדיקה היינו רק כבירור נוסף ונגד מה שתמצא אח"כ טמאה שאם תבדוק אח"כ ותמצא טמאה יהיה לה בדיקה טהורה נגד זה וע"כ מהני בשני דאינו בא לטהרה רק כבירור נגד ריעותא שאח"כ ושתוכל לעלות מימי טומאה בבירור היינו פעולה שלילית שלא יורע חזקתה בבדיקה טמאה אח"כ. וכיון שאין הבדיקה עיקר המחזיקה רק כבירור נוסף ממילא א"צ חורין דלביור זה מהני אף בדיקת בית החיצון.

ועפ"י יש לברר יותר מה שכתבתי בהגדרת ענין הבדיקה לשיטת הראב"ד בז' נקיים דהוי ל"הפסקה כנדה" דהיינו שלא יהיה ריעותא אחריו וי"ל הפי' בזה דאין פעולת הבדיקה להחזיקה אלא פעולת הבדיקה היינו רק שתוכל לסמוך אהרגשתה ולא יורע חזקתה אפי' תבדוק אחריו ותמצא טמאה והיינו פירוש להפסקה היינו להפסיק בין ימי טומאה לטהרה שתדע בבירור שקיימה דין ז"נ ולא יורע בשום אופן אבל אין צורך בבדיקה לעצם חזקתה דלזה מהני מה שאינה מרגשת ז' ימים. וזהו דעיקר הבדיקה הוי בסופו דאז כיון שסיימה הנקיים אין שום חשש במה שתמצא טמאה אחריו לפעול נגד הנקיים דכבר סיימתם בטהרה והפסיקה הימים (וכבדיקת שחרית וערבית וכנ"ל) אבל בבדיקה באמצע דיש ימים אחריו שעלולה לראות בהם בזה לכא' מהיכי תיתי שמהני נגד ריעותא שאח"כ דלמא אם תמצא טמאה אח"כ יהיה ראי' שחזרה לראות אחר הבדיקה וע"ז הביא ראי' מנדה דנמי מהני

בדיקת האמצע אף נגד מה שתמצא אח"כ טמאה מ"מ חשוב מה שמצאה טהורה בבדיקתה כבירור דסיימה ימי' בטהרה וטבלה כראוי וטהורה היתה עד עתה אף שאחר הבדיקה סמכה אהרגשה וכו' וכנ"ל. (והא דבדקה בראשון מהני היינו כנ"ל הכיון שפתחה בטהרה היא בדיקה אלימתא ועדיף להחזיקה בנקיות ואין חוששין שתחזור לראות וברור דפועל נגד ריעותא שאחריו וכנ"ל בפנים) ודו"ק.

מיהו ראה שו"ת צ"צ סיק קנ"ז אות ו' דכתב "גבי נדה תנן...אפי' בשנים לנדתה בדקה ומצאה טהורה ולאחר זמן בדקה ומצאה טמאה ה"ה בחזקת טהרה...משא"כ בסופרת ז' נקיים אם בדקה רק בתחלתן...ואפי' לרב דס"ל תחלתן אע"פ שאין סופן י"ל דהיינו כשבדקה את עצמה גם ביום השמיני ומצאה טהור...משא"כ אם בשמיני מצאה טמא משמע דלא עלו לה הז' ע"ש. היינו דביאר דלא כנ"ל אלא כתב דאין בדיקת הזבה פועלת נגד ריעותא שאח"כ אף לא בדיקת הראשון וודאי לא בדיקת האמצע. (רק בדיקת הסוף ע"ש). והיינו דלא כנ"ל דגדר בדיקת תוך ז' היינו שלא יהיה שייך ריעותא אחריו.

אלא דאין זה סותר למ"ש דלכא' נראה דאין כן שיטת הראב"ד היינו דבזה עצמו הוי חידושו דהראב"ד דבענין הבדיקות שוה נדה וזבה דהרי יליף בדיקת האמצע דזבה מנדה (ולא יליף מבדיקת התחלה) וא"כ מוכח דסבר הראב"ד דאין זבה חמורה בענין זה ובשיטת הראב"ד י"ל דאכן פועלת בדיקת תוף ז' אפי' בדיקת ראשון נגד ריעותא שאח"כ וסבר הראב"ד דאפי' תבדוק בשמיני ותמצא טמא מ"מ עלו לה הנקיים.

היינו ד"ל שדברי הצ"צ דאין בדיקת הזבה בראשון נחשב בירור נגד ריעותא שאח"כ היינו דוקא לרשב"א ורמב"ן דהבדיקה היא המחזיקתה וע"כ יש לחלק בין נדה לזבה אבל לראב"ד י"ל דלא כתב כן דראב"ד נראה מוכח דאין זבה חמורה בזה אלא מהני בדיקתה כבדיקת הנדה ולהפסקה כנדה והיינו דכוננת הבדיקה הוי שלא יהיה ריעותא אחריו אבל אינו להחזיקה דלזה מהני הרגשה וכנ"ל.

(ועוד דאפי' נימא דכלפי ריעותא דמצאה טמא אח"כ הוי זבה חמורה וכצ"מ מ"מ י"ל כנ"ל בשיטת הראב"ד בגדר הבדיקה דאינו להחזיקה (ואדרבה לפי דברי הצ"צ הרי אין הבדיקה מחזיקה הזבה כלל דהרי אם תמצא טמאה לא אהני בדיקתה) וצ"ל כמבואר בפנים דגדר הבדיקה היינו רק לבירור נוסף שיכולה לעלות מימי טומאה היינו דכדי לברר שייממה דינה ויכולה ליטהר צריכה לבדוק וכנ"ל מעוה"ש. היינו דלפי דברי הצ"צ י"ל דהמחזיקה בטהרה הוי הז' ימים וכל פעולת הבדיקה אינו להחזיק רק שליטהר צריך בירור יותר אבל אינו מחזיקה אף לא נגד ריעותא שאח"כ וכיון שהוא רק לבירור שתוכל ליטהר ממילא יליף מנדה דמהני בדיקת האמצע כבירור ליטהר (ואדרבה נדה חמורה דהבדיקה מברר נגד ריעותא ובזבה הוי רק בירור ליטהר ובפרט אם נימא דגם בנדה הוי הבדיקה בירור ליטהר וכנ"ל בפנים ואעפ"כ מהני בדיקת האמצע) ומעלת בדקה בראשון הוא דהוי בירור יותר בטהרה (אף שגם בבדקה בראשון צריכה עוד לבדוק בשמיני לצ"צ, מ"מ עדיף יותר לברר שתוכל ליטהר דסו"ס פתחה בנקיות). מיהו זה דוחק ויותר נראה דהראב"ד לא סבר כדברי הצ"צ בזה אלא דמהני בדיקת תחלה ואמצע אפי' בלא בדיקה בשמיני ומהני אף נגד ריעותא שאחריו וכנ"ל ומובן יותר הא דיליף מנדה והרי הראב"ד לא הזכיר כלל בדבריו דצריך בדיקת השמיני ונראה דא"צ זה כלל ונראה כמ"ש לעיל) ודו"ק. (ראה הערה 2).

ולהעיר דבדברי הראב"ד שהביא מתני' דהפסקת הנדה רק כתב דאפי' בשנים...ה"ה בחזקת טהורה. ולא הזכיר דברי המשנה "ובין השמשות לא הפרישה ולאחר זמן בדקה ומצאה טמאה", (ולכא' יוקשה דהרי לפי הנ"ל אינה מוחזקת בבדיקה זו). וי"ל דהפירוש בזה היינו דכיון שבדקה ממילא תהיה בחזקת טהרה בסוף ז' ע"י שלא תרגיש, ומוסיף הבדיקה בחזקתה כנ"ל נגד מה שתמצא טמאה אח"כ, (והרי בדיון בדיקת האמצע הביא הראב"ד תחלת דברי המשנה ולאחר זמן כו' ע"ש), מיהו עדיין צ"ב אמאי לא הביא הראב"ד דברי המשנה ולאחר זמן כו' בפירוש ורק כתב דה"ה בחזקת טהרה בבדיקת השני. וי"ל הדיוק בזה: (א) דאין הראב"ד סובר דלכתח' עלי' לבדוק שוב בסוף ימי טומאתה (דלא כדמשמע מהרמב"ם שכתב שגגה או הזידה וכנ"ל) אלא לכתח' סומכת אבדיקת השני וזהו שלא הזכיר "בין השמשות לא הפרישה" דמשמע דלכתח' עלי' להפריש בין השמשות אלא אין צריך לזה. (ב) אם היה מזכיר מ"ש דלאחר זמן מצאה טמאה היה מקום לומר ע"פ ביאור הנ"ל דבאמת ליטהר אינה צריכה בדיקה כלל ואין בדיקה מחוייבת כלל ורק במקום שמצאה טמאה נוגע שבדקה ומצאה טהורה בבדיקה אבל אין זה מחוייב אלא אם רצונה דלא תבדוק ותיטהר שפיר דמי. וע"כ השמיט הראב"ד הא דלאחר זמן בדקה ורק כתב דאפי' בדקה בשנים ה"ה בחזקת טהרה והיינו לומר דמחוייבת לבדוק בכל אופן כדי ליטהר. כלומר דמחוייבת לבדוק משום בירור הנ"ל כדי ליטהר ושלא יהיה שייך ריעותא ושיהיה ברור שתעלה מימי טומאה. כלומר דלא תימא דע"פ ביאור הנ"ל דאין הבדיקה להחזיק אלא למנוע ריעותא וכו' אכן אינה חייבת בבדיקה. אין הענין כן אלא דהבדיקה בזה מחוייבת היא. דמזין טהרת הנדה והזבה בז' נקיים הוא דכדי ליטהר אין מספיק שתדע שפסק דמה עי"ז שלא תרגיש אלא דכדי לברר שיכולה ליטהר צריכה לבדוק ורק עי"ז מבוררת בטהרה והיינו הפסקה. (אלא דהנפק"מ מבדיקה זו היינו שאפי' תמצא טמא אח"כ לא תיטמא למפרע דהרי בירור טהרה וכנ"ל אבל אין זה יסוד הבדיקה משום בדיקה שאחריו רק הוא תוצאה מהבדיקה ועיקר הבדיקה מדינא שצריך בירור גמור לטהרה). ודו"ק.

וע"כ החמיר בבדיקה דכיון דזהו המחזיקה יש להחמיר בזה טובא ולהצריכה חורין וסדקין. ודו"ק.
(וראה טושר"ע סי' קצ"ו סעי' ו' ונ"כ בסוגיא זו בארוכה).

ד) בדין רואה באמצע ז"נ דסתרה חלוקים הרשב"א והראב"ד במקום כתיבת הדין. דהראב"ד כתבו כחלק מדיני הספירה דכתב בריש שער הספירה "ואי חזיא בשלישי היא זבה גמורה ובעיא למיתב בתרייהו שבעה ימי נקיים. ואי חזיא בהנהו שבעה יומי אפי' שפתא דדמא...סתרא לכולהו ובעיא למיתב בתרייהו שבעה ימי נקיים" והיינו קודם שהזכיר כלל דיני הבדיקה דרק לאחר זה כתב "עתה נפרש דיני הבדיקה" ע"ש. עוד שם "דין ספירת השבעה היאך הוא...שלא יהא הפסקה ביניהם ואם הפסיקה...צריכה לחזור ולספור...וצריכה בדיקה להפסקה כתחילת זבה"⁴⁴. היינו שכתב דין הסתירה כחלק מדיני הספירה.

אבל הרשב"א בשער הבדיקה כתב דין הסתירה כחלק מדיני הבדיקה דכתב "האשה שהפרישה...צריכה לבדוק עצמה כל שבעת ימי הספירה...הרואה טיפה דם כחרדל בימי הספירה...סותרת את הכל...ועתה נבאר בדיקה זו אם היא בדיקת חורין וסדקין" היינו דדין סתירה כתבו כחלק מדיני הבדיקה ורק לאחר"ז כתב דיני הספירה "אמר ר"ז בנות ישראל החמירו על עצמן...שבעה נקיים. ומאימתי התחלת ספורין אלו" ע"ש. ויל"ע בטעם החי' דלראב"ד דין סתירה הוא חלק מספירה ולרשב"א חלק מדין בדיקה.

וי"ל דע"פ הנ"ל בשיטתם מובאר. ובב' אופנים. דהרי יש לחקור בדין סתירת ז' נקיים (ודובר מזה לעיל) אם הוא מגזירת הכתוב ואין בזה סברא דמסברא כיון דפסקה פסקה ואם תראה שוב הרי זה ראי' חדשה ואמאי תסתור הרי כבר מנתה כמה ימים, או איכא למימר דאיכא סברא בזה דכיון דראתה באמצע הנקיים איגלאי מילתא דלא פסק דמה ומה שמצאה טהורה היה רק לשעתה ובאמת לא פסקה. ולפ"ז ראיית הסתירה היא כעין המשך לראיית הקודמת. וי"ל דפליגי בזה הראב"ד והרשב"א, דלראב"ד דכל ז' היא בחזקת טומאה ואינו מבורר שנסתם מעיינה עד אחר ז"נ א"כ י"ל דאם ראתה באמצע הנקיים מבורר דלא פסק דמה ולא נסתם מעיינה דהרי זהו כל ענין הז' ימים דכל ז' היא בספק שתראה עוד וא"כ ענין הסתירה הוא מסברא שלא פסק דמה⁴⁵. משא"כ הרשב"א דסבר דענין הספירה היינו לטהרתה והיא בחזקת טהרה ע"י הבדיקות א"כ ראי' הסותרת היא ראי' חדשה ולא המשך ראייתה וא"כ י"ל דהוא חידוש וגזה"כ מה שסותרת כל ז' וכמ"ש לעיל.

ועפ"ז יבואר מקום דין הסתירה, דהראב"ד כתבו כחלק מדין הספירה והיינו לפרש כנ"ל דדין הסתירה היא סברא בעצם דין הספירה דאם תראה ממילא נעקרה ספירתה דהרי לא מנתה ז"נ ולא הוחזקה בטהרה. היינו דמה שכתבו בדין ספירה היינו לבאר לנו הענין הנ"ל דדין הסתירה

44. מה שכתב דין הסתירה פעמיים אחת בריש השער במ"ש "וכי שלמי"נו. ואחת שוב בכתבו "דין ספירת השבעה היאך הוא" י"ל דבפעם הא' כתבו לעיקר דין הסתירה השבעה צריכים להיותם רצופין. ובפעם הב' כתבו משום דין הפסק טהרה שכתב. היינו דכתבו שוב לומר דראי' הסותרת צריכה הפסק כתחלת זבה. וכן נראה, דהרי במ"ש "דין ספירת השבעה היאך הוא" קאי בדיני הפסק טהרה ע"ש.

45. ומה שקשה לומר בזה ע"פ המבואר לעיל בפנים דראיית יום ראשון מדין המשך משא"כ סתירה. ראה לעיל הערה 30. וע"פ ביאור הב' לקמן בפנים לק"מ דגם לראב"ד אצ"ל דהוא כהמשך. מיהו ממש' הראב"ד דבראי' הסותרת צריכה הפסק טהרה נראה קצת דסבר דהוי המשך דהנה בסוף השער ביאר בענין הכלה דאי"צ הפסק טהרה דהוי ראי' מועטת וודאי פסק וא"כ לכאוי' י"ל דכמו"כ רואה יום א' בימי זיבה ושומרת יום אי"צ הפסק (כשיטת התוס' נדה סי"ט. הובא לעיל) וא"כ ראי' בתוך ז"נ דהויא רואה יום א' תוך ימי זיבה אמאי צריכה הפסק טהרה. ואם הויא המשך הראי' מובן דצריכה הפסק דכיון דנמשך ראייתה הרי נעקר הפסק הקודם והוי כלא הפסיקה כלל וכשפעה עד עכשיו וע"כ צריכה הפסק דלא הוי ראי' מועטת. וכן נראה מהא דנראה קצת מדבריו דהא דצריכה הפסק הוי כעין חידוש ע"ש. ומובן ע"פ הנ"ל דבשומרת דעלמא א"צ הפסק וחידוש כאן דראי' א' צריכה הפסק והיינו מטעם דהוי כהמשך. ודו"ק. משא"כ הרשב"א דהוי ראי' הסותרת גזה"כ כפנים ולא הוי המשך ממילא הוי ראי' סותרת ממש כשומרת יום ואיכא למימר דלא תצטרך הפסק (אלא דהרשב"א סבר דגם שומרת יום צריכה הפסק וראה לקמן בהז).

הוי סברא בספירה. וי"ל בסגנון אחר דכיון דכל ז' היא בחזקת טומאה ויש חשש כל ז' שתראה ע"כ דין הסתירה דהוי דין ראיית הדם הוי חלק מדין ספירה דהם ענין א' שצריכה לספור ז"נ ואם תראה אין לה ספירה כלל. אבל הרשב"א כיון דסבר דכל ז' היא בחזקת טהרה וא"כ אין דין הסתירה סברא בספירה ע"כ לא כתבו בדיני הספירה דדין סתירה אינה סברא בעצם הספירה אלא דין צדדי מגזה"כ והיינו דאין חשש לסתירה מעצם דין הספירה רק כתבו בדיני הבדיקה דדין הבדיקה הוא משום חשש דם וע"כ שם כתב הדינים הנוגעים לראיית דם ודין ראיית הסותרת. (ואולי י"ל עוד דכיון דסבר הרשב"א דהבדיקה מחזיקתה בטרה ע"כ הוצרך לפרש מיד אחר דיני הבדיקה דלא תימא דהיא בחזקת טהרה לגמרי ע"כ הבדיקה ואין שייך לטמאה עוד אלא אע"פ שבדקה מ"מ גזה"כ שתסתור אם תראה יותר אף שהחזקה בטרה דמ"מ גזה"כ דבעינן רצופין ודו"ק).

אלא דצ"ע בביאור זה דהרי לכא' אדרבה לדעת הרשב"א דכל ז' היא בחזקת טהרה ע"י הבדיקה ומה שסותרת הוי גזה"כ א"כ זהו ממש דין בספירה דאי"ז שייך לטומאתה אלא הוא דין בספירה שצריך רצופין והו"ל לכתבו בדיני ספירה, (אלא דאין זה קשה כ"כ דהרי לשון הרשב"א בדין הסתירה הוי "הרואה דם טיפה כחרדל...סותרת את הכל" היינו דכתב דין הסתירה כדין בראיית הדם ולא כדין בספירה וי"ל כנ"ל דהא דשייך שתראה היינו חלק מדיני הבדיקה דמצד הספירה אינו ענין לראיית דם, מיהו י"ל עוד בזה כדלהלן). ועוד עדיין צ"ב במה שכתב דין סתירה באמצע דיני בדיקה ממש בין דין זמן הבדיקה וצורתה ע"ש ואמאי לא המתין עכ"פ עד סוף דיני הבדיקה לפרש דין הספירה.

וע"כ נראה לפרש באופן אחר דהנה מבואר לעיל בשיטת הרשב"א דהספירה דין לטהרתה והבדיקה מחזיקה בטרה. ומבואר דהטעם דלא מספיק בדיקת הפסק היינו משום דזבה חוששין שתראה דם יותר אחר הפסק וע"כ צריכה לבדוק תוך ז"נ לברר שפסק דמה ורק ע"י בדיקה זו מבורר. ולכא' יש להקשות דכיון דסבר הרשב"א דעצם הז' נקיים הוא לטהרתה א"כ מהיכי תיתי דהיא בחזקת טומאה עד שתבדוק כלומר מניין ל' להרשב"א שחוששין שתראה אחר הפסק דמשום זה צריכה עוד לבדוק. ואולי י"ל דהרשב"א למד כן מדין הסתירה דמזה עצמו דאיכא דין תורה שצריך רצופין ואם תראה תסתור מוכח שחוששין שלא פסק דמה ויש מקום לחשש שתסתור וע"כ הצריך בדיקות כדי למנוע חשש זה דכיון שתבדוק ותמצא נקי' מבורר שטהורה היא ושוב אין לחוש שתראה ותסתור (מיהו ודאי אם תראה אחר הבדיקה ג"כ תסתור אף שטהורה היתה דמ"מ איכא גזה"כ דסתרה, אלא דהדין דסתירה מגלה לנו שיש מקום לחשש). ועפ"ז יש לבאר מה שהרשב"א כתב דין סתירה מיד אחר עצם דין הבדיקה (ולפני דין שיעור הבדיקה) דכונתו לבאר טעם וצורך הבדיקות דכתב דין הבדיקה ולכא' צ"ב מהיכי תיתי לחשש וכנ"ל וע"כ הביא דין הסתירה שאם תראה תסתור ומוכח דיש מקום לחשש שתראה יותר וע"כ איכא דין בדיקה לעקור חשש הסתירה. או בסגנון אחר קצת דאה"נ הפסיקה בטרה מיהו סבר הרשב"א דכיון דאיכא דין ראי' הסותרת ממילא בלא בדיקת תוך ז' חוששין לראי' הסותרת וע"כ צריכה בדיקה למנוע חשש זה. וזה ג"כ הקדמה למ"ש אח"כ דין שיעור הבדיקה שצריך חורין וכו' וכתב דהוא מטעם חשש "אם אתה חושש לה אע"פ שהפסיקה" כו'. דההקדמה והראי' לזה הוא מדין סתירה דכיון דאיכא דין סתירה מוכח דאיכא מקום לחשש וממילא צריכה בדיקת חורין דזהו טעם הבדיקה למנוע חשש זה⁴⁶. ודו"ק.

46. ועפ"ז יש לבאר יותר מה שהביא הרשב"א מקור לענין הפסק טהרה מדין הנדה והיינו כנ"ל דסבר דטעם הבדיקות הוו להחזיקה בטרה. וצ"ב דכיון דזבה צריכה עוד לבדוק והיינו דאין מספיק בדיקת הפסק להחזיקה ואיכא עוד חשש דם א"כ אמאי יליף מנדה הצריכה הפסק לחוד. (ובפשטות י"ל דר"ל דענין הבדיקות הוו להחזיקה אף שזבה צריכה יותר מ"מ מצד תוכן הענין שוים הם, ועוד י"ל דסבר הרשב"א דבדיקת נדה הוי להחזיקה בפסיקת המעיין ודומה לזה זבה בהפסקתה אף שצריכה יותר משא"כ לראב"ד ד"ל דאין בדיקת הנדה להחזיקה אלא לבירור והפסקה וכבדיקת תוך ז' וכנ"ל ע"כ לא יליף בדיקת הפסקת הדם מנדה אלא הוא ענין לז' נקיים וכנ"ל, אלא ד"ל עוד בזה כדלהלן) וע"פ המבואר בפנים יש לתרץ דלעצם פסיקת הדם מצד הסברא אכן הוי הפסקת הזבה

אבל הראב"ד זכנ"ל סבר דאין כוונת הבדיקה להחזיקה ואין הבדיקה נגד חשש דם וכל עקירת טומאתה הוי ע"י עצם הספירה (והבדיקה הוי רק להפסקה וכנ"ל בארוכה) ע"כ כתב דין סתירה כחלק מדיני הספירה וכפשטות הענין דהוי דין הסתירה חלק מדיני הספירה שצריכה למנות ז"נ רצופין (ואין להוכיח מזה אי הוי המשך או לא) אבל אי"ז ענין כלל לדיני הבדיקה דאין כוונת הבדיקה מטעם זה כלל דאינו נגד חשש דם אלא להפסקה כנ"ל⁴⁷. וראה בכל זה עוד לקמן אות י"א נפק"מ ה'.

(ה) **בענין** הפסק טהרה דכלה חלוקים קצת בטעם דאינה מחוייבת. דהראב"ד כתב "דבתביעת נישואין לא בעינן הפסק טהרה. והטעם מפני שאינה רואה ודאית אלא ספק. אי נמי קים להו לרבנן דדם חימוד דבר מועט הוא וכמי שהפסיקה בטהרה דמיא" היינו דלטעם השני אף דהיא ראי"י ודאית מ"מ אין צריכה הפסק טהרה דהיא ראי"י מועטת. אבל הרשב"א רק כתב טעמא דספיקא דכתב "ומסתברא דאינה צריכה הפסק טהרה ולא בדיקה כלל בימי הספירה לא בתחלתן ולא בסופן...שהרי זו לא ראתה כלל ודי לך אם אתה חושש שמא ראתה ופסק הדם מיד ולא שתאסור אותה כרואה ודאית שמעיינה פתוח" היינו דרק חילק בין ספק לדואי⁴⁸ (וראה לשונו בתורת הבית הקצר).

ממש כמו נדה דצריך בדיקה לברר שפסק דמה, והא דזבה צריכה עוד לבדוק אינו מצד גירעון בהפסק מצד הסברה אלא הוא מצד גה"כ ודין דכיון דאיכא דין סתירה צריך להוכיח דלא סתרה הנקיים והיינו דאינו חשש מסכר אלא מדינא וכפנים וא"כ עצם בדיקת ההפסקה שוה ממש לנדה דבשניהם ענינו שפסק הדם עתה. ודו"ק. ⁴⁷ במ"ש דדין הסתירה הוי כהקדמה לדין חורין יש להעיר בדפוסית תוה"ב הישינים הוי דין הספירה דחלק מהפסיקא דדיני הבדיקה, ודין חורין הוי פסיקא חדשה (וראה הקדמת הרשב"א בצורת הבדיקה הוי ענין שני ע"ש). אשר מזה נראה דהוי יותר סיוס לעצם ענין הבדיקה היינו לבאר הנפק"מ בבדיקות אם תמצא טמאה וי"ל כפנים דזהו גם מקור ענין הבדיקה וכו'. מיהו עכ"פ עצם ענין זה דהבדיקה הוי נגד חשש דם (הנראה מהא דמקורו בדין סתירה) זהו הקדמה לחיוב בדיקת חורין כפנים.

המורם דנקודת הפלוגתא בזה י"ל דפליגי באיזה דין מחייב ענין הבדיקה דלראב"ד (וה"ה) י"ל דעצם דין הספירה מחייב בדיקות ומטעמים הנ"ל, משא"כ לרשב"א משום עצם דין הספירה לא היינו מחייבים בדיקה ורק מטעם דין סתירה צריכה לבדוק, ובסגנון אחר פליגי אי הבדיקה הוי חיובת לעצם הספירה לברר הנקיות (באיזה אופן שהיה) או אינה לעצם הספירה רק שלילית למנוע חשש סתירה ודו"ק.

ומ"מ האמת נראה דג"כ פליגי בגדר הפסקה אי הוי המשך או חידוש וכמ"ש לעיל הערה ⁴⁵, (אבל ראה לקמן אות י"א נפק"מ ה'). אלא דבביאור "מקום" דין הסתירה יותר נראה דהוא משום אופן הב' דבפנים ע"פ פלוגתתם ביסוד חיוב הבדיקות. (פשוט דאע"פ דלראב"ד אין יסוד הבדיקה משום חשש מ"מ אין פשוט דמהני בדיקת האמצע והיינו משום הנ"ל דכל ז' בחזקת טומאה ואיכא למיחש אחר הבדיקה ולא הוי בגדר הפסקה אי לאו המקור מנדה וכנ"ל).

⁴⁸ הנה בפשטות י"ל דהא דאינו מספיק טעם ראי"י מועטת היינו משום שבא להתיר אף בלא בדיקה תוך ז"נ. דהנה ע"פ המבואר לעיל בטעם בדיקה תוך ז' לרשב"א דיסודו בדין ראי"י הסותרת שצריך לברר שלא סתרה א"כ יש לעיין אמאי לא תיבעי הכי בכלה והוי ודאי דגם כלה אם ראתה תוך ז' סתרה ואמאי אינה צריכה בדיקה נגד זה. וי"ל דע"כ לא ניחא ל"י לרשב"א בטעמא דראי"י מועטת אלא רצה להרחיק ולומר יותר דהוי ספיקא לחוד וע"כ אף דאיכא דין סתירה מ"מ כיון שכל הז' נקיים רק מטעם ספיקא ע"כ אי"צ לחוש לסתירה כלומר דהא דחוששין לסתירה היינו רק אם מה שמונה ז"נ הוא מטעם ודאי אבל כיון דהוא רק ספק א"כ די לך אם אתה חושש רק לשעתה ולא תצטרך בדיקה תוך ז' דבכלה ודאי לא תראה (אף דבפועל דינה שוה וסותרת מ"מ חשש ליכא). וזהו שהרחיק לומר דהוי רק ספק וע"כ ליכא למיחש כלל (ובפועל הקיל דהרי אף דבדוקת מטעם סתירה מ"מ הוי מטעם חשש, ובפרט אם נאמר דדין הסתירה מגלה לנו דאיכא למיחש א"כ ודאי בכלה אינו מגלה דאיכא למיחש, דודאי לא תראה. מיהו כיון דסו"ס איכא דין סתירה ע"כ הרחיק לומר דהוי רק ספק וספירתה מטעם ספק ואינו ודאי דאיכא למימר בזה טעם בדיקה משום סתירה, וראה לשונו בתוה"ב הקצר בכתבו דהוי ספק, ע"ש).

ועפ"י יש לבאר נמי הא דלפועל בדין הכלה כתב הרשב"א "בישיבת שבעה לחוד הוא דסגי לה בלא הפסק טהרה ובלא בדיקה כלל...והו שנואה לי...אבל ראיתי לרב ר' אברהם ולרב ר' משה בר נחמן זצ"ל שאמרו שאינה צריכה הפסק טהרה אבל בדיקה תוך שבעה צריכה ולא ירדתי לסוף דעתם (הובא לעיל, וסיים) אלא שצריך לחוש לדבריהם זצ"ל" ויל"ע אמאי החמיר לחוש להם ואם טעם הבדיקה משום חשש וכאן אין חשש מאיזה סברא יש

וי"ל דע"פ הנ"ל בשיטתם בענין הבדיקה מבואר זה די"ל דלהרשב"א דהבדיקה היא המחזיקה בטהרה (ואין זה רק לברר שפסק דמה בפועל אלא הוא מחזיקה) ע"כ אם היה ראיי' ודאית ואפי' מועטת מ"מ לא היה מחזיקה בטהרה בלא בדיקה דכיון דודאי נפתח מעיינה אף שי"ל דהיא ראיי' מועטת מ"מ הרי ראתה וא"א להחזיקה בטהרה בלא בדיקה וע"כ אין להקל לטהרה בלא בדיקה אלא מטעם דהוי ספק בכלל אם היה כאן ראיי' והדבר מסופק וע"כ אין לה חזקת טומאה וע"כ אין צריך בדיקה להחזיקה ומהני הסברא שפסק מעצמו. משא"כ הראב"ד דסבר דהז"נ הם המחזיקים אותה ואין הבדיקה מחזיקתה רק כוונת הבדיקה להראות שפסק דמה ותו לא וממילא תוכל להתחיל הנקיים, ע"כ היה יכול לפטרה מבדיקה אף מטעם ראיי' מועטת דאין הבדיקה להחזיקה אלא לברר שנסתם מעיינה וממילא תתחיל הנקיים המחזיקים אותה ובכלה הרי ידעינן ממילא שנסתם מעיינה ויכולה להתחיל הנקיים (ואף שעדיין היא בחזקת טומאה גמורה, לא איכפת לי' להראב"ד דאין הבדיקה מחזיקה אלא הנקיים ואין צריך בדיקה בזה להתחיל הנקיים דהיא רק ראיי' מועטת)⁴⁹. וראה בהערה עוד נפק"מ מזה. וראה עוד בזה לקמן אות ט' בארוכה.

(ו) **הנה** על אף שפסקו הראב"ד והרשב"א כרב דמהני בדיקה בתחלתן אע"פ שאין סופן וכו'. מ"מ שניהם כתבו דלכתחילה בעי' בדיקה כל יום מז' נקיים ואין לסמוך לכתחיל' על בדיקה א' (ואפי' לא על בדיקת תחלה וסוף). מיהו בכתבם דין זה חלוקים בלשונם. דהרשב"א כתב "צריכה

לחוש להצריכה בדיקה תוך ז'. וע"פ הנ"ל יש לברר דלגבי בדיקת תוך ז' יש מקום לומר דכיון דיסוד הבדיקה הוא מגזוה"כ דדין סתירת שבעה ע"כ אף בכלה דאין לחוש לדם מצד הסברא מ"מ מדין סתירת שבעה תצטרך לבדיקה וכנ"ל. וע"כ אף דמסברא חלק ולא הצריך בדיקה כלל דסו"ס טעם הבדיקה משום חשש דם ובכלה ליכא חשש, מ"מ לפועל כתב דיש לחוש דמ"מ לבדיקת תוך שבעה יש מקום אף בכלה משום דין סתירה (ועכ"פ מטעם שלא לחלק בספירה יש להחמיר להצריכה בדיקה דכיון דבדיקת שבעה משום דין סתירה ע"כ שלא לחלוק הצריכו בדיקה בכל מקום שיש דין סתירה אבל בהפסק טהרה דכולו משום חשש דם ובכלה לא שייך זה כלל דודאי פסק ע"כ לא הצריכו להפסיק). ודו"ק.

מיהו אין זה מספיק לכאן בביאור הא דרק הזכיר טעמא דספיקא ולא טעמא דדם מועט דהרי בתורת הבית הקצר בכתבו שיטת הראב"ד, ג"כ רק הזכיר טעמא דספיקא שכתב "איסור זה מסופק הרבה ואף אם היא רואה דם מועט הוא שרואה ולפיכך אינה צריכה הפסק טהרה... בד"א בשבדקה בתוך אותן שבעה או בתחלתן או באמצען ואפי' בסופן" (וע"ש מה שכתב בשיטת עצמו) והיינו דאפי' לשיטת הראב"ד דצריכה בדיקה תוך שבעה מ"מ רק כתב טעמא דספיקא ולא טעמא דרא' מועטת בפנ"ע. וע"כ נראה לומר ככפנים.

49. ואולי י"ל דעד"ז פליגי בענין שומרת יום דהרשב"א כתב (נדה ס"ט. ד"ה טועה) דשומרת יום צריכה הפסק טהרה קודם השימור. ובראב"ד י"ל דלא בעיא הפסק (וכנ"ל דמשום זה כתב כחידוש דראיי' הסותרת צריכה הפסק אף דהוי ראייית יום א' בימי זיבה משא"כ לרשב"א י"ל דאין זה חי' וכנ"ל). וי"ל דפליגי במבואר בפנים דלרשב"א דהבדיקה מחזיקתה בטהרה ע"כ שומרת יום אף דהיא רק ראיי' מועטת (דהרי כל י"א יום היא בחזקת טהרה כנ"ל) מ"מ ה"ה בחזקת טומאה וצריך בדיקה להחזיקה בטהרה וכנ"ל בשיטת הרשב"א משא"כ הראב"ד דסבר דאין הבדיקה מחזיקה רק מברר שפסק דמה שתמנה הימים ותחזק ע"י ע"כ שומרת יום דהוא ראיי' מועטת אינה צריכה הפסק אלא יכולה לשמור יום נקי בלא הפסקה דודאי פסקה.

ואולי י"ל דמצינו מבואר כן בלשונם בענין בדיקת ההפסק דהרשב"א כתב "כל הנשים שראו דם... צריכות להפסיק בטהרה... ואע"פ שהרגישו שפסקו דמים לעולם היא בחזקת טומאה עד שתבדוק ותמצא טהור" היינו דכתב מפורש דאפי' הרגישה שפסק הדם מ"מ צריכה בדיקה להחזיקה. משא"כ הראב"ד כתב מפורש בסוף השער "ראיית וסת מרובה היא ואם לא בדקה להפסק טהרה חיישינן שמא לא פסק הדם" (ובתחילת השער בענין הפסק טהרה כתב "אחר הפסקת הדם... ואחר הבדיקה" היינו דהשווה ביניהם ואין כאן "אע"פ") היינו דכתב מפורש דהבדיקה צריכה משום עצם פסיקת הדם ואם היתה יודעת שפסק לא היתה צריכה בדיקה (אלא די"ל דבפועל אי"ז שייך באשה דעלמא וכנ"ל מהחח"ס דאין אשה מרגשת בפסיקת הדם אלא בתפיתח המקור ע"ש ואולי בזה פליגי מיהו י"ל כדלהלן). וי"ל דפליגי דלכעיל דלרשב"א הבדיקה נצרך להחזיקה בטהרה וע"כ כיון שראתה אפי' פסק מ"מ היא בחזקת טומאה היינו דחוששין שתחזור לראות ולזה נצרך הבדיקה להחזיקה בטהרה ושלא נחוש שתחזור לראות והיינו חזקה על להבא שלא תראה (אלא דבזבה אי"ז מספיק וצריכה לבדוק שנית תוך הז' ימים ומטעם הנ"ל). אבל הראב"ד סבר דאין כוונת הבדיקה להחזיקה רק להראות שבפועל פסק הדם ויכולה להתחיל הז' נקיים והם המחזיקים אותה היינו דכל כוונת הבדיקה רק לברר שעתה מעיינה סתום וממילא תוכל לסמוך אהרגשתה לאח"ז ולמנות ז"נ בהרגשה וכנ"ל וע"כ כל כוונת הבדיקה הוא במקום שבלא בדיקה חוששין שלא פסק הדם כלל

לבדוק עצמה כל שבעת ימי הספירה כדי שיהו ספורים בבדיקה לפניה" היינו דכתב טעם הבדיקה כל יום משום ספורים, אבל הרשב"ד כתב "צריכה עוד לבדוק א"ע בימי הספירה בכל השבעה...לכתחילה מצות בדיקה כל שבעה" היינו דלא הזכיר כלל הענין דספורים רק כתב מצות בדיקה. ונראה תוכן החילוק ביניהם דכדאמרת דבעי' בדיקה משום ספורים משמע דאין צורך בעצם ענין הבדיקה רק מצד דין הספירה תבדוק משא"כ כדאמרת "מצות בדיקה" משמע דיש ענין לבדוק מצד עצם תוכן ענין הבדיקה.

והביאור בזה ע"פ הנ"ל בביאור שיטתם. דלרשב"א מבואר דכוונת הבדיקה נגד חשש דם וכיון שבדקה היא מוחזקת בטהרה. וא"כ לכאוי' יוקשה מהי הכוונה בבדיקה כל יום הרי כיון שבדקה בראשון ממילא היא מוחזקת ואין לחוש לדם ואמאי תצטרך לבדוק עוד⁵⁰, וע"כ הוצרך לפרש דטעם הבדיקות היתירות מצד דין ספורים ד"ל הפי' בזה דהיינו מדין בירור לספירה דלכתחילה תברר הנקיים אף שאין חשש כלל. כלומר דמבואר לעיל דלרשב"א עיקר דין הבדיקה אינו משום עצם ענין ספירת הנקיים ואין ענין הספירה מחייב בדיקה אלא טעם הבדיקה המחוייבת היינו מטעם דין הסתירה המגלה דאיכא חשש דם אחר ההפסק וצריכה לבדוק להחזיק עצמה בטהרה ואינו ענין לעצם הספירה. מיהו זהו רק בבדיקה המחוייבת אף בדיעבד דהא דמעכב הבדיקה היינו מצד חשש דם. אבל לכתחי' סבר הרשב"א דאיכא דין בדיקה המחוייבת מצד עצם הספירה דכדי לברר הספירה תבדוק שיהיו ספורים ברורים היינו דין חיובי בעצם נקיות הימים ולא נגד חשש אלא בירור. וזהו דכתב הרשב"א טעם הבדיקה משום ספורים דר"ל דאין טעם הבדיקה כל יום כענין הבדיקה המחוייבת בדיעבד דהבדיקה המחוייבת היא נגד חשש דם משא"כ בדיקות אלו הוו מדין ספורים דלכתחילה בעיא בירור כל יום⁵¹.

אבל אילו יצויר שידעה בפסיקת הדם לא היתה צריכה בדיקה אלא מונה נקיים בלא בדיקה והיינו דין הכלה. וק"ל. וראה עוד בזה לקמן.

50. מיהו ע"פ מ"ש הצ"צ קנ"ז אות ו' דלרשב"א לא נעקר החשש לגמרי עד אחר ז', י"ל דלכתחילה תבדוק משום חשש דם כל יום אלא דאינו מעכב, מיהו סו"ס כתב שם דלרשב"א בבדיקה א' הוחל חזקת טהרתה וא"כ י"ל דאינה צריכה בדיקה משום חשש רק מדין ספורים וכפנינים.

51. ועפ"ז יש לבאר הא דכתב דין סתירה אחר עיקר דין הבדיקה (וקודם דין חורין וכו') דלכאוי' ע"פ המבואר לעיל דדרש ענין הבדיקה הויה מדין סתירה אמאי לא כתבו קודם דין הבדיקה בכלל (אלא דאין זה קשה כ"כ ד"ל שכתב עיקר דין הבדיקה ורק אז כתב הנפק"מ מזה היינו היכן נוגע ענין הבדיקה דהיינו בענין הסתירה דבזה נפק"מ בענין הבדיקה ולא בעצם הספירה. היינו דכיון דסבר דלעצם הספירה אין צורך בדיקה ע"כ כתב כאן דין סתירה לבאר פעולת הבדיקה אף שהספירה לטהרתה שזהו למנוע דין סתירה, וי"ל דדין הסתירה הוא המקור לענין הבדיקה כ"ל וגם פעולתם ואין ענין הבדיקה לעצם הספירה ודו"ק. וזהו שכתבו אחר עיקר ענין הבדיקה להורות במה פועל הבדיקה וזהו המקור להא דחוששין לדם וע"כ בעיא בדיקת חורין. מיהו י"ל בזה עוד טעם ע"פ המבואר כאן בפנים). וע"פ המבואר י"ל דכיון דבענין הבדיקה איכא נמי בדיקות דלכתחילה דאינם משום חשש דם ודין סתירה אלא הוו מדין בירור וספורים ע"כ לא כתבו קודם עצם דין הבדיקה דאין כל דיני הבדיקה מיוסדים על דין סתירה.

וזהו סדר הרשב"א דתחלה כתב דיני הבדיקה דלכתחי' מצד ספורים וע"ז הביא מגמ' נדה ופסק כרב דסגי בבדיקה א' וכיון שפסק כרב דרק בעיא בדיקה א' שוב צ"ב ביסוד דין הבדיקה דא"א לומר שהוא מדין ספירה דאין יהיה ספירה ובירור ע"י בדיקה א' וע"ז הביא דין סתירה המבאר דאיכא חשש דם וצריך למנוע זה והיינו דצריכה בדיקה נמי מדין חזקה שפסק דמה ולזה סגי בבדיקה א' להחזיק (ראה משמרת הבית) ולאח"י הביא דין בדיקת חורין ד"ל דהא דצריכה חורין הוי רק משום דין הבדיקה המחוייבת משום חשש דם אבל בבדיקה דמטעם ספירה אין צריכה חורין היינו דכיון דבדקה בראשון בדיקת חורין שוב סגי בלא חורין. וכן נראה שם מלשון הרשב"א שכתב "דכיון שאתה מצריכה בדיקה בימי הספירה או בתחלה או בסופה...לאם לא בדקה כלל ה"ה בחזקת טומאה, אף אתה מצריכה בדיקה בכל מקום שמיטמאה בה...אפי' לחורין וסדקין" ע"ש. היינו דכתב טעם בדיקת חורין משום חשש דם ומשום דבלא זה היא בחזקת טומאה וי"ל דזה יצדק רק בבדיקה המעכבת היינו בדיקה א' דנקיים וכמו שכתב דאתה מצריכה בדיקה אחת (לחוד) אבל הבדיקות דלכתחילה משום ספורים י"ל דלא בעו חורין אלא סגי בבדיקה כל דהו דכבר היא מוחזקת בטהרה. (וכשיטת הרמב"ן ע"ש וכדלקמן).

מיהו הראב"ד דסבר דכל ז' היא בחזקת טומאה ועלולה לראות ואין הבדיקה מחזיקה בטהרה (והבדיקה המחוייבת היא מטעם הפסקה כדלעיל). א"כ הרי בכל יום יש לחוש לדם ויש מקום להצריכה בדיקה בכל יום משום חשש שתראה ואין זה בדיקה מדין גז"כ דספירה אלא היא בדיקה מסברא דחוששין שראתה וצריכה לבדוק משום חשש זה. אלא דדיעבד אינו מעכב ויכולה לסמוך אהרגשה לנקיים רק לכתחילה אמרינן דלא תסמוך אהרגשה אלא תבדוק. וזהו שכתב "מצות בדיקה כל ז'" ולא הזכיר ענין דספורים לפנינו דאין כוונת הבדיקה משום דין ספירה אלא מצד עצם תוכן ענין הבדיקה היינו נגד חשש דם. ולכאוף מצינו כן מפורש דכוונת בדיקת כל יום לראב"ד הוי משום חשש דם, ממה שכתב בהשגתו על הרמב"ם (הובא לעיל) "מה שאמרו בגמ' בעא מיניה ר"ז מרבי אמי, כתמים צריכין הפסק טהרה או לא.... (על) כל הכתמים שאל...כשתספור שבעה אם צריכה בדיקה כל שבעה ימים לנקיים או בדיקה שעה א' באחרונה...הואיל ולא הוחזקה טומאה מגופה" ע"ש. משמע דסברת הבדיקה כל יום היא משום דהוחזקה טומאה מגופה וחוששין שתראה והיינו כנ"ל דהיא בחזקת טומאה כל ז' ולכתחילה תבדוק נגד חשש שתראה⁵².

(ז) **כתב** הרשב"א "לא בדקה עצמה כלל באחד מימי הספירה, אע"פ שהפסיקה בטהרה יום שפוסקת בו, ולאחר שמונה ימים בדקה ומצאה טהור אינה טהורה" היינו דלא עלו לה ז' וצריכה למנות מחדש. והקשה הסד"ט (קצ"ו ס"ק י"ח) "למה אמרו דאם לא בדקה בז"נ עד יום שמיני דלא עלו לה הז"נ ומשלמת על יום השמיני עוד ששה ימים וכמ"ש הפוסקים, אמאי, נימא דיתחילו הז"נ מיום ג' אחר יום שפסקה ונמצא יום ח' להפסקת טהרה הוא יום ז' לספירת ז"נ. והא סגיא בסופן אע"פ שאין תחלתן" היינו דמקשה דכיון דסגי בבדיקת סופן לחוד אמאי אינה יכולה להחשיב בדיקת יום שמיני שיהיה יום ז' ויהיה בדיקת הסוף, היינו שתחשוב שלא התחילה הנקיים ממחרת ההפסק אלא המתינה יום ורק אז התחילה במנין וממילא יום שמיני הוי שביעי ובדקה בסופן ותיטהר. (וע"ש תי). וביאר הצ"צ (יר"ד קנ"ה אות ו-ח) בישוב ענין זה בארוכה (וית' לקמן) ונקודת דבריו "דלא קיל רב כי אם ביש ששה ימים בין בדיקה דהפסק טהרה ובדיקת יום שביעי" (לשון הצ"צ בקיצור לאות ו' סו). היינו דאם הרחיקה הבדיקות זמ"ז לא מהני להחזיקה בטהרה דכוונת בדיקת הסוף להחזיקה ורק מהני אם יהיה בקירוב להפסק דאז מהני להחזיק כל הז' נקיים. וכמ"ש שם (אות ח) "דמשום בדיקת סופן מחזקינן כל ששה שלפניו בטהרה...דהיינו דוקא כשהפרישה בטהרה סמוך ממש להתחלת ז' ימי הספירה". ומבואר מדבריו דכוונת הבדיקות להחזיקה בטהרה

⁵² וי"ל דלפ"ז יצא לנו דטעמו של הרשב"א בבדיקה המחוייבת בדיעבד הוא טעמו של הראב"ד בבדיקת כל יום, וטעמו של הראב"ד בבדיקה המחוייבת היא מעין טעמו של הרשב"א בבדיקת כל יום. דהרי לרשב"א טעם הבדיקה המחוייבת אינה מצד עצם הז' נקיים אלא נגד חשש דם, והרי טעמו של הראב"ד בבדיקה כל יום אינו מצד עצם ענין הנקיים (דלזה סגי בהרגשה, ועפ"ז יש לבאר עוד מה של הזכיר הענין דספורים דר"ל דאין הבדיקה משום עצם הספירה רק מחשש דם. אלא דלראב"ד עצם הנקיים היינו ז' ימים בחזקת טומאה רק שא"צ בדיקה לזה והבדיקה חומרא בחשש דם), רק מחשש דם כטעם הרשב"א בבדיקה המחוייבת. ולאידך טעם הראב"ד בבדיקה המחוייבת דהיא מצד עצם קיום ז' נקיים זהו טעמו של הרשב"א בענין בדיקה כל יום דהבדיקה בכל יום היא מטעם ספירה ובירור והרי זהו טעמו של הראב"ד בבדיקה המחוייבת דהוא מצד עצם בירור קיום הנקיים שתהיה מבוררת שקיימה דינה ויכולה ליטהר. (אלא דחלוקים קצת דלראב"ד הבדיקה להפסקה לחוד היינו לא לבירור נקייתה בעצם הספירה אלא להפסיק בין ימי טומאה לטהרה ושלא יהיה שייך ריעותא, ובדיקת כל יום דהרשב"א היינו מצד עצם קיום הספירה בשעתו לברר נקייתה עתה. ושמו היינו נמי שיהיה ברור ולא יהיה ריעותא וצ"ע). ויל"ע בשיטת הראב"ד שלא הזכיר ספורים לפנינו אם הכוונה בזה שכן פירש ענין ספורים לפנינו היינו דפירוש ספורים היינו לבדוק שאינה רואה או דבאמת הא דצריכה בדיקה כל יום אינו מטעם ספורים. דהנה שיטת ר"ע במתני' דצריכה בדיקה כל יום היינו משום ספורים לפנינו כמבואר בגמ' והרשב"א דכתב דבדוקת כל יום נראה קצת דכוונתו דלכתחילה מודים אנו לר"ע. ויל"ע לראב"ד אם סבר דהפירוש דבריו ר"ע הוא שתבדוק לחשש דם (ראה רש"י הובא לעיל) או דר"ע לחוד ודיין לחוד דלר"ע בודקת מדין ספירה ולדיין מדין חשש דם. וצ"ע.

ועוד י"ל בפ"י דרבי הראב"ד שכתב מצות בדיקה כל ז' דהבדיקה כל ז' היינו מאותו טעם הבדיקה המחוייבת דהיינו לבירור שלא יהיה שייך ריעותא בנקיים. וזהו שכתב מצות בדיקה היינו דאותה בדיקה המחוייבת להפסקה ובירור מצותה כל ז' לבירור יתר אלא דאינו מעכב מיהו נגד ריעותא דדם ולא מדין ספירה ודו"ק.

כל ז' נקיים ואם הרחיקה הבדיקות לא מהני להחזיקה וחוששין שראתה בנתיים וע"כ לא מהני בדיקה בשמיני כבדיקת הסוף דהרי הרחיקה מההפסק. (וראה לקמן אות י"ד ביאור דברי הצ"צ בארוכה).

והנה הראב"ד לא הזכיר כלל דין זה דלא בדקה עד שמיני. רק כתב עצם הדין דצריכה בדיקה עכ"פ בסופן. ואולי י"ל דלא סבירא לי' כדן זה אלא סבר דאה"נ בבדיקה בשמיני יכולה להחשיב השמיני כשביעי דנקיים והוי כבדיקה בסופן. והביאור בזה מובן ע"פ הנ"ל מהצ"צ. דע"פ המבואר לעיל בשיטת הראב"ד דאין כוונת הבדיקה בסופן להחזיקה אשעבר רק כוונתו להפסיק ולברר שסיימה בטהרה ולא יהיה שייך תו ריעותא, ולעצם הספירה שהם נקיים סומכת אהרגשתה, לכאוי' לפ"ז אזלא לה ביאור הצ"צ בהא דלא מהני שמיני כסופן, דכל ביאור הצ"צ יוצדק ע"פ מ"ש דכוונת בדיקת הסוף הוי להחזיקה לשעבר בזה אכן י"ל דאם הרחיקה הבדיקה שוב אינה יכולה להחזיק עצמה דלא מהני הרגשה להחזיק עצמה אלא צריכה בדיקה, אבל לשיטת הראב"ד דמחזקת עצמה בהרגשה והבדיקה רק להפסיק בסופן א"כ אמאי לא תוכל לחשוב השמיני כשביעי דהרי סו"ס הפסיקה ימיה ובדיקה ומצאה טהורה ושוב לא שייך ריעותא דפסקה טהרה וכו'.

וא"כ מצאנו עוד נפק"מ מפלוגתת רשב"א וראב"ד הנ"ל דלרשב"א דכוונת הבדיקה להחזיקה מבואר לא מהני בדיקה בשמיני וכמ"ש הרשב"א מפורש כנ"ל משא"כ לראב"ד דאין הבדיקה להחזיקה י"ל דמהני שמיני כשביעי דסו"ס פסקה. והרי הראב"ד לא כתב דין זה כלל⁵³. ודו"ק.

(ח) **בצ"צ** סי' קנ"ז אות ו' כתב "בסופרת ז"נ...לרב דסבירא לי' תחלתן אע"פ שאין סופן, י"ל דהיינו כשבדיקה א"ע גם ביום השמיני ומצאה טהור, כדאיתא בגמ' דבכה"ג מיירי רב" (גדה ס"ח: בסופן). וע"ש שכתב כן בשיטת הרשב"א עצמו, והביא מקור מהרמב"ן ע"ש. ומ"ש הרשב"א במשמרת הבית "דסופרת ז"נ כשבדיקה א"ע בתחלת ז"נ ה"ה בחזקת טהרה" (לשון הצ"צ שם) ולכאוי' אם צריכה בדיקה בשמיני נמי איך היא בחזקת טהרה בבדיקת הראשון, ביאר הצ"צ (שם אות ז') "כיון שהיה לה בדיקה בתחלת ז"נ הרי הוחל חזקת טהרה רק שלא נגמר". ע"ש. וא"ת מהיכי יתתי שהרשב"א עצמו סבר כן דצריכה בדיקה בשמיני והרי כתב דבדיקה הראשון היא בחזקת טהרה והיכי איכא למימר דסבר דבעי' בדיקת שמיני. י"ל דיש מקום לומר כן מזה דהרשב"א דיני הבדיקה הביא כל דברי הגמ' והיינו דהביא נמי דברי הגמ' "איבעיא להו זב וזבה שבדקו עצמן יום הראשון ויום השמיני ומצאו טהור" והזכיר בדבריו (עכ"פ בהביאו דברי הגמ') ענין בדיקה בשמיני וע"כ מקום לומר בדבריו דזהו דוקא וצריכה בדיקה שני' בשמיני וכמ"ש הצ"צ⁵⁴.

המורה דבשיטת הרשב"א למד הצ"צ דצריכה בדיקה בשמיני נמי. אבל הראב"ד לא הזכיר כלל לישנא דגמ' דבדיקה נמי בשמיני ולכאוי' אין מקום לומר בדבריו דבבדיקה בתחלתן צריכה

53. אלא אם נאמר דכיון דלראב"ד צריכה לסמוך אהרגשתה לנקיטתה אולי י"ל דאם מרחקת מההפסק שוב אינה יכולה לסמוך אהרגשה, כלומר דע"י ההפסק מבואר שתסמוך אהרגשה מיהו אולי זהו דוקא בספרה ז' מיד אז קיים חזקה דההפסק שיכולה לסמוך אהרגשה אבל אם הרחיקה הנקיים אינה סומכת אהפסקתה כ"כ ימים. מיהו קצת דוחק בזה דכיון דאין הבדיקה להחזיקה א"כ מאי איכפת לן כמה ימים עברו שלא תסמן אהרגשה. ומה ששייך ליתן גבול לימיה היינו רק אם צריכה לסיים חזקתה ע"י בדיקה דאז נתן גבול עד מתי תסמוך בלא בדיקה אבל כיון דאינה מסיימת חזקתה בבדיקה והבדיקה ענין חיצוני להפסקה וכו' א"כ אמאי לא תסמוך אהרגשה עד שמיני ותחשבהו לשביעי וכמ"ש. אלא דאולי י"ל דאם הרחיקה הבדיקה כ"כ מההפסק הוי כאילו שייך ריעותא בנקיים שלה, ואף דבפועל אם תמצא טמאה אח"כ לא תהיה טמאה בתוך ז' מיהו הוי כאילו שייך ריעותא בהא ואינם ז' מבוררים. ואולי י"ל נפק"מ אם תמצא כתם בבגד שלבשה תוך ז' אחר ז', ד"ל דאם בדקה בשביעי וביררה, לא סתרה הנקיים במציאת הכתם דביררה שסיימה בנקיטת אבל בהרחיקה בדיקתה י"ל דאינה מבוררת וחוששין שהיה הכתם באמצע הנקיים וסתרה למפרע ודו"ק.

(מיהו אולי לפי אופן הא' בצ"צ שם (ית' לקמן בשיטת הרמב"ן) יש לבאר דגם לראב"ד לא מהני הרחיקת הבדיקה, אלא דע"י לומר כן בראב"ד דא"כ יוקשה שיטתו בבדיקת האמצע והו"ל למימר כשיטת הרמב"ן בזה ודו"ק).

54. מיהו ע"ק מהא דבתורת הבית הקצר לא הזכיר הרשב"א כלל הא דבדוקת בשמיני ומשמע דאין צורך בזה.

בדיקה בשמיני ומשמע דתחלה לחוד סגי. ואולי יש לבאר הפלוגתא בזה ע"פ המבואר בשיטתם בענין הבדיקות, דהנה הראב"ד סבר בענין הבדיקה דאינו להחזיקה אלא להפסקה וכבירור שתוכל לטבול וא"כ כשאמר רב שמהני בדיקת תחלתן לכאו' צ"ל כוונתו דמהני באופן שתוכל לטבול ע"י בדיקת ראשון לחוד, דהרי הבדיקה המחוייבת היינו דוקא הבדיקה שמתירה ליטרה וא"כ הא דבדיקת ראשון מהני צ"ל דמהני כבירור ליטרה, ואם היתה צריכה לבדוק תו בשמיני מה פעל בדיקת הראשון והרי אינה מיטרת עד בדיקת השמיני וא"כ שוב אין צורך בבדיקת הראשון דהרי אינה מיטרת ע"י. ויוקשה דברי רב "תחלתן אע"פ שאין סופן" דלכאו' אין בדיקת התחלה פועל הענין דבדיקת הסוף. (ובפרט ע"פ המבואר לעיל דלראב"ד בבדקה בשמיני סגי באותה בדיקה לחוד). וע"כ לא הזכיר הראב"ד בדיקת שמיני כלל אלא מהני בדיקת הראשון בלא בדיקה אחרת כלל אלא ע"י בדיקת הראשון נחשבת מבוררת ויכולה לטבול וכנ"ל.

אבל הרשב"א הרי סבר דכוונת הבדיקות להחזיקה וא"כ יש מקום לדון ולומר דאפי' אחר בדיקת הראשון מ"מ אי"ז מספיק להחזיקה אלא אם תבדוק עוד בשמיני. ואפי' אם תצטרך בדיקה בשמיני מ"מ יש מקום לחידוש רב תחלתן ואין סופן דמ"מ פעל בדיקת התחלה להחזיקה והיינו דע"פ חידוש רב דמוחזקת בבדיקת תחלה וסוף אע"פ שאין בדיקת הסוף מימי הנקיים אלא אחריהם. והיינו דהבדיקה א' המחוייבת תוך ז' נקיים עצמם לרב דכוונתו להחזיק לרשב"א פעל פעולתו והחזיקה. דחידוש רב לרשב"א הוא דלהחזיק מספיק בדיקה א' תוך נקיים ואפי' תצטרך בדיקה בשמיני מ"מ איכא חידוש שמספיק בדיקה א' דראשון תוך הנקיים. משא"כ לראב"ד דחידוש רב דאין צריך בדיקה להחזיק רק להפסיק א"כ אילו צריכה עוד בדיקה בשמיני לטבול הרי לא פעל בדיקת ראשון תוכן בדיקת המחוייבת שמבררה לטבול וכנ"ל⁵⁵. ודו"ק.

ט) **עוד** יש לבאר כמה דיוקים בדברי הראב"ד שיובנו ע"פ הנ"ל בביאור שיטתו:

א) **בתחלת** שער הספירה בענין הזבה כתב "וכי שלמי שבעת יומי דנדה אי חזיא תו חד יומא או תרי יומי שומרת אחד לאחד ואחד לשנים...ואי חזיא בשלישי הויא זבה גמורה ובעיא למייתב בתרייהו שבעה ימי נקיים" ויש לדייק במה שכתב "זבה גמורה" דלכאו' אין זה לשון המורגל בכל מקום, דבעלמא נקראת שומרת יום זבה קטנה וסופרת ז' זבה גדולה (ראה רמב"ן בהלכותיו פ"ק, ועוד בכ"מ). ואולי י"ל דע"פ הנ"ל מבואר דהרי ביארנו דלראב"ד גדר הז' נקיים הוא דכיון דשפעה כ"כ צריכה ז' ימים לברר סתימת מעיינה. ולפ"ז י"ל דענין שומרת יום הוא דכיון דלא ראתה אלא א' או ב' מספיק יום א' לברר נקיותה אבל ראתה ג' ששפעה כ"כ צריכה ז'. וזהו זבה גמורה היינו דשפעה ונפתח מעיינה לגמרי וע"כ צריכה ז"נ. היינו דשומרת יום הצריכה רק יום א' הויא זבה (היינו שופעת) שאינה גמורה, ורואה ג' הרי שפעה ונפתח מעיינה לגמרי וע"כ צריכה ז'. משא"כ למ"ד דענין ז' היינו ספירה לטהרה קראו לה זבה גדולה היינו דיש לה דין מיוחד אבל אין זה משום שנפתח מעיינה לגמרי שצריכה ז' אלא גזה"כ שצריכה למנות לטהרתה וזהו גדולה שיש לה דין מיוחד (אבל ראה מאירי ריש פ"ה דברכות ואולי ב' פ"י ב"גדולה" ע"ש). ובסגנון אחר יש לחקור אם שם הזבה מתייחס לדמה או לדינה וי"ל דלראב"ד מתייחס לדמה דכיון דדינה תוצאה מדמה (דצריכה ז' להפסקה) ע"כ העיקר בדמה ולזה ייחס שמה "זבה גמורה" אבל לרשב"א וכו' ייחסו שמה לדינה דיש לה טהרה ארוכה. ודו"ק.

ב) **כתב** (אחר דיני אופן הבדיקה) "בדיקת הזבה עיקר בדיקתה בתחלת יום הראשון ובסוף יום השביעי כדי שתהא תחלתן וסופן בטהרה" ולכאו' שיעור זה לדייק בזמני הבדיקה כ"כ לא מצינו במק"א דכו"ע רק כתבו ראשון ושביעי. וי"ל דכיון דלראב"ד עיקר המחזיקה הוא הימים עצמם היינו

⁵⁵ ואת בשלמא לשיטת הרשב"א מבואר הא דאיתא בגמ' "שבדקו עצמן יום הראשון ויום השמיני" ואתי שפיר אף למסקנא דבדיקת שמיני מעכבת. אבל לראב"ד אמאי הוזכרה בדיקה בשמיני והרי אינה צריכה לרב. (ובפשטות י"ל דהיינו להודיעך חומרא דר"ח דמ"מ לא מהני, ראה לעיל הערה 2) ואולי י"ל דבתחלה אכן הויא דכוונת הבדיקה להחזיקה וע"כ ע"פ הוצרך לרב בדיקת שמיני נמי וכנ"ל מהצ"צ. מיהו כיון שחידש לנו רב דסגי

כמונת הימים להחזיקה ע"כ עדיף לבדוק בזמן המברר כל הימים והיינו תחלתן וסופן ממש, משא"כ אם הנקיים לטהרה ורק בודקת מחשש דם א"כ ליכא נפק"מ מתי תבדוק דמ"מ ביררה נקיונה ואינו שייך לעצם היום. ויש להוסיף ע"פ הנ"ל בשיטת הראב"ד במעלת בדיקת ראשון דהיינו משום דפתחה בטהרה ע"כ עיקר זמן בדיקת ראשון בתחלה ממש שפתחה ממש בטהרה. וכן מעלת בדיקת הסוף דהויא הפסקה גמורה וליכא למיחש אחריו וא"כ העיקר בסוף ממש דליכא שום שהות זמן אחריו לחוש והויא הפסקה גמורה.

ג) **בתו"כ** סוף פרשת מצורע, קאי בדין בועל נדה וזבה ותניא התם "ולאיש אשר ישכב עם טמאה להביא את הבא על שומרת יום כנגד יום" דהבא עלי' טמא. ויל"ע מהו דין טומאתה וכתב הראב"ד בפירושו לשם "נראה לי שאם בא עלי' בראשון שלה⁵⁶ שיהא שומר את השבעה שאם תראה היא שלשה ימים רצופין יהא הוא סופר שבעה כמותה, ואם לא יטבול ויטהר לערב". ולכא' זהו דין מחודש דלכא' בא עלי' והיא בטומאת יום א' ואמאי אם ראתה אח"כ יעלה לרגלה להיות טמא ז'. ולכא' טומאת בועל נדה היינו כדכתיב (ויקרא ט"ו כ"ד) "ואם שכב ישכב איש אותה ותהי נדתה עליו וטמא שבעת ימים" והיינו דדין טומאת הנבעלת עולה על הבועל וטמא כדניה. וא"כ בועל שומרת יום יטמא יום א'⁵⁷, וכמ"ש הראב"ד עצמו דאם לא תראה עוד אכן רק טמא יום א' כדניה. ואמאי אם ראתה עוד טמא ז' והרי בשעה שבעלה לא היתה טמאה ז'. וע"פ המבואר בשיטתו בענין ז"נ וע"פ הנ"ל במ"ש "זבה גמורה" יש לבאר זה די"ל דדין זבה הסופרת ז' היינו גילוי מילתא במה שראתה לפני' יום א' או ב', כלומר דראתה א' או ב' והיא בכח זבה גמורה ואם ראתה בשלישי איגלאי דמה שראתה בב' ראשונים היה מפני שנפתח מקורה לגמרי והויא זבה גמורה למפרע. דכיון דדין טומאת ז' היינו משום ששפעה כ"כ א"כ כשראתה ג' איגלאי שגם מה שראתה יום א' היה משום שנפתח מעיינה והיתה צריכה ז' נקיים משום אותה פתיחת המקור. (ואם לא תראה בג' אכן דינה ליטמאות יום א' לחוד). וזהו שבועל שומרת יום יטמא ז' אם תראה עוד. דכיון שתראה עוד בשלישי איגלאי שכבר כשבא עלי' בראשון היה מעיינה פתוח והוצרכה ז' נקיים וע"כ עולה לרגלה למפרע. ואם לא תראה עוד איגלאי דדין טומאתה יום א' ותהי נדתה עליו ויטהר לערב. (משא"כ

בבדיקת הסוף איגלאי מילתא (לראב"ד) דאין כוונת הבדיקה להחזיקה אלא להפסקה שתוכל ליטהר וכו' וא"כ שוב ליכא למימר דבדיקת שמיני מעכבת דא"כ לא אהנאי לה בדיקת התחלה לענין הבדיקה המחוייבת ודו"ק.

56. יל"ע מהו פירוש "בראשון שלה" דלכא' יש לפרשו דהיינו ביום הראייה, ודוקא בא עליה ביום הראי' יטמא ז' למפרע אם תראה עוד, אבל בא עליה בשני שלה דהיינו יום השימור אינו "שומר את השבעה" ורק טמא יום אחד, וכן מציינו פירוש "ראשון שלה" בגמ' נדה ס. ע"ש. מיהו לכא' יוקשה פירוש זה מאי סברא איכא לחלק ביניהם. הרי גם בשני שלה אם תראה באמצע היום תהיה זבה גדולה.

(ואולי אפשר לפרש דמ"ש הראב"ד "בראשון שלה" אין הכוונה ביום הטומאה דוקא, אלא כוונתו דבא עליה בפעם הראשון שראתה. ור"ל דאפילו בא עליה רק אחר פעם א' שראתה מ"מ שומר את השבעה כו'. ואה"נ אפילו בא עליה ביום השימור ישמור את השבעה שאם תראה עוד יטמא הוא ז'. מיהו זה דוחק בלשון "ראשון שלה" (דלכא' בכ"מ פירושו ביום הראייה) ולכא' לא משמע כן מלשון הראב"ד).

ואולי י"ל לומר דבבא עליה בראשון היינו ביום הראייה איכא למימר דהיא "בכח" זבה גמורה, היינו דאמרינן דאפשר דמה שהיא רואה עתה הוי התחלה דזיבות גמורה, אבל ביום השימור כיון דכבר יכולה לטבול מיד בנין החמה י"ל דכבר היא בחזקת טהרה וזבה גמורה, היינו דמחשבינן לה שומ"י הטמאה יום אחד. כלומר דביום הראי' לא נפסק דינה להיות שומ"י דילמא תראה ג' ותהיה זבה גמורה, אבל היום השימור יש לומר דנפסק דינה להיות שומ"י וע"כ טמא יום אחד מלכתחילה. ואף שאם תראה עוד תהיה זבה גמורה למפרע מ"מ בשעה שבא עליה היה דינה להיות שומ"י. (וראה לעיל הערה 15 לגבי חזקת טהרה ביום שראייה לטבול). [וכן משמע קצת מלשון הראב"ד שהביא דברי התו"כ "להביא את הבא על שומ"י כו', וכתב "נראה לי שאם בא" כו'. נראה קצת שבא להוסיף ולחדש היינו דהתו"כ קאי בבא על שומ"י וי"ל שרק טמא בועלה יום אחד, וזבה בא הראב"ד לחדש שאם בא עליה ביום הראי' ישמור השבעה דעדיין לא נפסק דינה להיות שומ"י ואפשר שהיא זבה גמורה. ודו"ק]. ועצ"ע.

57. מיהו ראה אחרונים (צויין במפתח רמב"ם פרנקל הל' מטמאי משכב ומושב פ"ג ה"א, ובאנצ"ת ערך בועל נדה ע"ש) שכתבו דכל בועל שומרת יום מיד טמא ז', ולכא' סברו דדין טומאת בועל טמאה הוא דין בפני"ע ואינו שייך לדין טומאת האשה. מיהו לראב"ד שאם לא ראתה עוד הקיל צ"ע כפנינים.

לרשב"א וכו' זדין ז' הוא דין מיוחד אם ראתה ג' לכאו' זה מחודש לומר דאם תראה יותר למפרע הוצרכה ז' דאין ענין ז' נקיים משום עצם הפתיחה כ"כ רק גזה"כ לטהרה). ודו"ק.

עכ"פ יצא לנו ב' שיטות בכללות ענין ז' וכוונת הבדיקות. לראב"ד ורז"ה כוונת הז' לברר סתימת מעיינה והיא בחזקת טומאה כל ז' דעדיין לא נסתם מעיינה. מיהו חלוקים בענין הבדיקה דלרז"ה אינה יכולה למנות ז' לידע שנסתם מעיינה עד שתבדוק לברר שאינה רואה והיינו דכיון דהיא בחזקת טומאה צריכה לבדוק בתוך ז' לידע שהם נקיים. אבל הראב"ד סבר דלעצם ענין ספירת ז' יכולה לסמוך אהרגשה רק שצריכה הפסק טהרה כדי שתדע שתוכל לסמוך אהרגשה, והא דצריכה בדיקה לעכב תוך ז' היינו מדין בירור והפסקה בין ימי טומאה לטהרה שיהא ברור שפסקו ימי טומאתה ויכולה ליטהר ולא יהיה שייך ריעותא בטהרתה. ולרשב"א כוונת הז' הוא לטהרתה דזבה הצריכה תורה שכדי ליטהר צריכה למנות ז' נקיים, אלא דכיון דראתה דם הרי אינה יכולה למנות נקיים עד שתבדוק להחזיק עצמה בטהרה והיינו דכוונת הבדיקה להחזיקה בטהרה ואחר הבדיקה מוחזקת היא ובכל הז' היא בחזקת טהרה ומונה לטהרתה. וכוונת ההפסק להחזיקה מיהו אינו מספיק שמא תחזור לראות וצריכה לבדוק עוד תוך הנקיים ונפק"מ דע"ז לא תחוש לסתירת הנקיים (וי"ל דזהו המקור לחשש דם כנ"ל). אבל אינו משום עצם הנקיים מצד עצמם דמצד זה אין חשש דם. (משא"כ לרז"ה כנ"ל מצד עצם הנקיים איכא חשש דם, וכן לראב"ד אינה בודקת נגד חשש סתירה (לחוד) אלא דעצם קיום דין ז' מוחייב בדיקה (להפסקה וכנ"ל). ומזה יצא לנו כמה נפק"מ בשיטתם וכנ"ל בארוכה.

ט. שיטת הרמב"ן בגדר שבעה נקיים והפסק טהרה (ולהוכיח דלא חזר בו בהלכותיו ממ"ש בחידושו)

ומעתה נבוא לבאר שיטת הרמב"ן דלכאו' תמוהה היא, דמצד א' נראה דסבר כרשב"א הנ"ל אלא דבכ"מ נראה דפסק כראב"ד. דהנה בדין תליית הכתם כתב בהלכותיו (פ"ד הל' כ"ש) שהיא תולה בחברתה נדה כך היא תולה בעצמה נדה, שאם לבשה חלוקה בימי נדותה ולא בדקה אותו ולבשתו בימי טהרתה או בספירת הנקיים שלה הרי זו תולה בנדתה" והרי מבואר לעיל ע"פ דברי ה"צ (סי' קנ"ז) שלסברא זו דסופרת תולה בנדה הענין הוא דאחר שבדקה היא בחזקת טהרה (וע"כ תולה בנדה שאינה בחזקת טהרה), ומבואר לכאו' דגדר ז' נקיים היינו מגזירת הכתוב שסופרת ז' לטהרתה. וזהו כנ"ל בשיטת הרשב"א ככוונת הז' שהם לטהרה (ולא לביור סתימת מעיינה). וא"כ לפ"ז לכאו' צ"ל דענין הבדיקות הוא כנ"ל בשיטת הרשב"א להחזיקה בטהרה והם כענין חיזוני מעצם הז' נקיים והם נגד חשש שתראה דם וכנ"ל בארוכה. מיהו אם נפרש כן בשיטת הרמב"ן לכאו' יוקשה מ"ש בדין הכלה בהלכותיו (פ"ג הי"ב) "האשה שתבעוה לינשא ונתפייסה צריכה לישב ז'...וצריכה בדיקה תוך שבעה...כשאר כל הראות, ואע"פ שלא בדקה ביום התביעה להפסיק בין טומאה לטהרה מונה מיום שלאחריו, שאין ראיית חימוד אלא ראי' קטנה לשעתה, לפיכך אינה צריכה לבדיקת הספק" היינו דפסק דאין כלה צריכה הפסק ומ"מ צריכה בדיקה תוך ז' וא"כ יוקשה דאי סבר כשיטת הרשב"א בענין הבדיקה דהוא נגד חשש דם צ"ע אמאי כלה צריכה בדיקה והרי אין בה חשש דם דהרי א"צ הפסק טהרה. ואי סבר כראב"ד היה ניחא וכנ"ל דלראב"ד הז' מחזיקין אותה ואין הבדיקה משום חשש רק להפסקה וביורו וכו' וע"כ הצריכה בכלה, אבל ממ"ש הרמב"ן בדין תליית כתם נראה כנ"ל דסבר כרשב"א בענין ז' וא"כ לכאו' סבר כמותו בענין הבדיקה ויוקשה אמאי הצריכו בדיקה בכלה. אשר מזה נראה דאף דבענין עצם הספירה סבר הרמב"ן כנ"ל בשיטת הרשב"א דסופרת לטהרתה מ"מ שיטה אחרת לו בענין הבדיקה ויש לבאר מהו.

ולכאור זה יש להקדים שיטתו בענין צורת הבדיקה. הנה בחידושו על הש"ס (נדה ה. ד"ה מתוך שמהומה) כתב וז"ל: מכאן למד הראב"ד ז"ל שכל לבעלה אינו צריך בדיקת חורין וסדקין (ונת' טעמו לעיל)...שיש מי שחולק ואומר דבדיקת הזבה בין ביום ההפסקה בין בבדיקת השבעה בענין בדיקה מעולה (היינו בדיקת חורין, וזהו שיטת הרשב"א כמבואר לעיל)...ולפי הסברא יש

להכריע שבדיקת ההפסקה שהיא מעלה אותה מטומאה לטהרה ומוציא אותה מחזקה לחזקה צריכה להיות בדיקה מעולה שאין אחרי' עליו ספק, אבל בדיקת השבעה כיון שכבר פסקה, להעמידה בחזקתה⁵⁸ בבדיקה כל זהו סגיא, דהא אפי' לא בדקה כלל אלא בשעת ההפסקה ובסוף השבעה טהורה. עכ"ל.

נראה מדבריו דע"י ההפסק טהרה היא מוחזקת לגמרי בטהרה שלא תראה עוד. וא"כ אין מכוונת בדיקת תוך שבעה להחזיקה בטהרה. כלומר דנגד חשש דם מספיק בדיקת ההפסק ואין בדיקת הז' נגד זה. וכן נראה פירוש ראייתו מהא דא"צ לבדוק עד שביעי. די"ל דזה מוכיח לרמב"ן דאין מענין בדיקת תוך ז' להחזיקה באינה רואה, דאם היה חשש שתחזור לראות אחר ההפסק אין תוכל להמתין מלבדוק עד שביעי והרי בכל יום יש לחשוש שתראה אלא ודאי כיון שפסקה ליכא חשש והבדיקה הוא מטעם אחר וא"כ מוכח דרק צריך בדיקה כל זהו. (דאם היה הבדיקה להחזיקה אין להקל בבדיקה כל זהו וכנ"ל בשיטת הרשב"א, אבל כיון דמוכח דאין הבדיקה להחזיק ממילא סגי בכל זהו וכנ"ל בשיטת הראב"ד). ויש לבאר כוונת הבדיקה. מיהו עכ"פ זה מוכח דבאשה דעלמא אף שכבר היא מוחזקת בטהרה ע"י ההפסק מ"מ הוצרכה לבדיקה מטעם אחר וא"כ כמו כן נימא בכלה דאף דהיא מוחזקת בטהרה (אפי' בלא ההפסק) מ"מ הרי היא ככל אשה דעלמא דאף אחר שמוחזקת היא בטהרה מ"מ צריכה עוד לבדוק תוך ז' מאיזה טעם.

א"כ יצא לנו ביסוד שיטת הרמב"ן דבענין ז' נקיים סבר כנ"ל בשיטת הרשב"א דסופרת לטהרתה. אלא דחלוקים בענין הבדיקות דלרשב"א אינה מוחזקת בבדיקת ההפסק לחוד אלא צריכה עוד בדיקה תוך ז' נגד חשש דם. אבל הרמב"ן סבר דכיון שפסקה טהרה היא מוחזקת בטהרה ויכולה למנות נקיים לטהרתה (ואדרבה לרמב"ן מוכח טפי דענין ז"נ היינו ספירה לטהרה דהרי כתב מפורש דע"י ההפסק היא מוחזקת). רק שצריכה בדיקה תוך ז' מטעם אחר. וע"כ חלוקים הרשב"א ורמב"ן בדין הכלה דלרשב"א דבדיקת תוך ז' הוי נגד חשש דם ממילא אין כלה צריכה לזה דאין חוששין אצלה לדם משא"כ לרמב"ן כיון דאין כוונת בדיקת תוך ז' להחזיק אלא מטעם אחר ע"כ הצריכוה בכלה אף דליכא חשש דם. מיהו עדיין דרוש ביאור מהו כוונת בדיקת תוך ז' לשיטת הרמב"ן ומה פעולתו.

ויש לבאר זה בהקדם שיטתו בהלכותיו בענין בדיקת חורין וסדקין, דלכאור' חזר בו ממה שכתב בחידושו שכתב (פ"ט הי"ב) "תבדוק ביום ההפסקה מבעוד יום בדיקה יפה בדיקת חורין וסדקין יפה יפה...וכן בדיקת יום ראשון מימי הספירה ובדיקת יום השביעי כענין זה בבדיקת חורין וסדקין" (וראה גם פ"ב ה"ו). היינו דבהלכותיו פסק דאף בדיקת תוך ז' צריכה חורין וסדקין.

ולכאור' לפי זה הו"א דבהלכותיו חזר בו לגמרי ושיטתו בענין הבדיקות היינו כנ"ל בשיטת הרשב"א נגד חשש דם ואינה מוחזקת בטהרה ע"י בדיקת ההפסק. מיהו זה א"א לומר דהרי כנ"ל בכלה חלק על הרשב"א ופסק דצריכה בדיקה ואי"ז מובן אם סבר דבדיקת תוך ז' הוי להחזיקה. וי"ל דלא חזר בו הרמב"ן וגם בהלכותיו סבר דההפסק מוחזקת בטהרה ואין בדיקת תוך ז' להחזיק.

⁵⁸ באמת יש לעיין בלשון זה "להעמידה בחזקתה" אמאי קאי דיש לפרש בשתי פנים: א) כיון שכבר פסקה להעמידה בחזקתה. והיינו דההפסק מעמידה בחזקתה לגמרי, וע"כ בבדיקה כל זהו סגיא כו'. וא"כ אין הבדיקה שייך לחזקה כלל. ב) להעמידה בחזקתה בבדיקה כל זהו סגיא. כלומר דההפסק טהרה מוחזקת אלא דצריכה עוד לבדוק להעמיד החזקה וכיון שרק מעמידה חזקה ולא מעלה אותה מחזקה לחזקה ע"כ בכל זהו סגי. וראה בתורת הבית שהביא דברי הרמב"ן וכתב "הרמב"ן ז"ל הכריע בדבר דבדיקת ההפסקה שהיא להעלותה מטומאה לטהרה צריכה חורין וסדקין אבל בדיקת השבעה דבחזקת טהרה עומדת בבדיקה כל זהו סגי" הנה מלשוננו "בדיקת השבעה דבחזקת טהרה עומדת" נראה קצת דפירוש דברי הרמב"ן כאופן הא' הנ"ל דכיון שכבר פסקה להעמידה בחזקתה. דהיינו דהיא בחזקת טהרה עומדת. אלא דיש לדחות דאין זה פירוש בדברי הרמב"ן רק כתב בלישנא דידי' ובפרט דלשון "פסקה להעמידה בחזקתה" קשה קצת ויותר מובן לומר "להעמידה בחזקתה בבדיקה כל זהו סגיא וק"ל. מיהו י"ל דאין שיהיה פירוש הדברים תוכן הענין שזה דמוחזקת לגמרי ע"י ההפסק והבדיקה דשבעה רק המשך לזה ויש לבאר ענינו וכדלקמן. וילע"ע.

ואף דלגבי בדיקת חורין בפועל החמיר בהלכותיו להצריכה מ"מ ביסוד הדברים דע"י ההפסק יצאה מחזקת טומאה לחזקת טהרה, מזה לא חזר בו כלל. ועפ"ז דלא חזר בו ומ"מ הצריך בדיקת חורין יש לבאר שיטתו בענין בדיקת תוך ז'. וכדלקמן.

ויש להקדים כמה הוכחות דלא חזר בו, ולכאוף מדוייק כן מלשונו בפ"ט שם דבנוגע לבדיקת ההפסק כתב "בדיקת חורין וסדקין יפה יפה" משא"כ בבדיקת ראשון ושביעי רק כתב "בדיקת חורין וסדקין" והשמיט הלשון "יפה יפה" אשר מזה נראה דבדיקת ההפסק חמורה טפי וצריכה לבדוק יותר "יפה יפה" והביאור בזה היינו כנ"ל דלא חזר בו ומ"מ מעלה בבדיקת ההפסק דמחזיקה, משא"כ תוך ז' אינם להחזיקה. וע"כ בדיקת ההפסק המחזיק צריכה יפה יפה משא"כ תוך ז' א"צ יפה יפה. וכן נראה מלשונו בפ"ב מהלכותיו, דבה"א שם בדין ההפסק כתב "בזדקת עצמה יפה יפה" ובה"ו בדיני בדיקת תוך ז' כתב "כיצד בזדקת את עצמה...בכל חורין וסדקין" ולא הזכיר יפה יפה, והיינו כנ"ל דרק להפסקה צריכה בדיקה יפה יפה דמחזיקה בטהרה אבל בדיקת תוך ז' א"צ יפה יפה רק חורין וסדקין (ואפי' תימא דאין חילוק ביניהם בפועל דאין בדיקה למעלה מבדיקת חורין וסדקין⁵⁹, מ"מ מלשונו נראה דמצד יסוד הבדיקה חלוקים המה וכנ"ל).

עוד יש להוכיח דהרמב"ן לא חזר בו (אלא גם בהלכותיו סבר דבדיקת ההפסק מחזיקה), ממ"ש בענין בדיקת ההפסק דכלה שיש בדבריו כמה דיוקים, וז"ל: ואע"פ שלא בדקה ביום התביעה להפסיק בין טומאה לטהרה מונה מיום שלאחריו, שאין ראיית חימוד אלא ראי' קטנה לשעתה, לפיכך אינה צריכה לבדיקת הספק. עכ"ל. הנה ראשית כל יש לדייק בפשטות לשונו "להפסיק בין טומאה לטהרה" דמשמע דע"י בדיקת ההפסק בעלמא כבר היא מוחזקת בטהרה. ועוד יש בזה ב' דיוקים: א) בהא דאין כלה צריכה הפסק טהרה ביאר "שאיין ראיית חימוד אלא ראי' קטנה" והיינו כטעם הב' שבדברי הראב"ד (הובאו לעיל) דכיון דהוי ראי' מועטת אינה צריכה לבדיקת ההפסק. ויש לדייק דהרמב"ן (רק) הביא טעם זה ולא טעמא דהוי ספק ראי'. (ולכאוף זה מוקשה דהרי מבואר לעיל בשיטת הרשב"א דאם ההפסק צריך להחזיקה יש להחמיר אף בראי' מועטת דמ"מ היא בחזקת טומאה). ב) כתב "אינה צריכה לבדיקת הספק" ויש לבאר לשון זה שקרא לבדיקת הפסק טהרה "בדיקת הספק" מהו פירוש לשון זה, ומאיזה טעם נקרא הפסק טהרה בדיקת הספק. ומב' דיוקים אלו נראה להוכיח דהרמב"ן לא חזר בו אלא גם בהלכותיו סבר דע"י ההפסק מוחזקת בטהרה וכמ"ש בחידושו. וכפי שית'.

ויש לומר דזה יבואר ע"פ שיטתו שנחשבת מוחזקת בטהרה ע"י בדיקת ההפסק לחוד. דהנה כנ"ל הרשב"א (אף דבענין הנקיים עצמם סברו כהדד', מ"מ בענין הבדיקה) חלק עליו וסבר דאינה מוחזקת עד בדיקת תוך ז' (כדמוכח בלשונו בענין בדיקת חורין "ואם לא בדקה כלל ה"ה בחזקת טומאה"). והיוצא מזה דלרמב"ן כיון שמצאה טהורה שעה אחת, מוחזקת היא וע"כ מוחזקת ע"י ההפסק משא"כ הרשב"א סבר דאף דמצאה טהורה שעה א' עדיין אינה מוחזקת ומ"מ איכא למיחש שתראה עוד. ועפ"ז יבואר לשונות הנ"ל בכלה. ותחילה יש להקדים שמצינו מבואר בדבריהם דפליגי בהא אם מספיק שאינה רואה שעה א' להחזיקה או לא היינו דבעלמא מצינו דסבר הרשב"א דלא מהני הוראה לשעתה משא"כ הרמב"ן וכפי שית'.

הנה לעיל (אות ה') בשיטת הרשב"א בענין הפסק טהרה נמצא מבואר (מהא דבכלה הוצרך לטעמא דספק) דסבר דאם היה לה ראי' ודאית אפי' מועטת צריכה לבדיקת ההפסק וביארנו טעמו מהא דכתב ריש שער הבדיקה "ואע"פ שהרגישה שפסקו דמים לעולם היא בחזקת טומאה עד שתבדוק ותמצא טהור" אשר מזה מוכח דשיטתו היא דאפי' פסק דמה מ"מ צריכה בדיקה להחזיק עצמה בטהרה וע"כ אפי' היה ראי' מועטת מ"מ הרי ראתה ואינה מוחזקת עד שתבדוק וככל אשה

59. אבל יש להעיר ממה שדנו האחרונים ובראשם הב"י סי' קצ"ו בענין בדיקה עד מקום שהשמש דש, ומשמע דזהו יותר מבדיקת חורין וסדקין ע"ש. ואולי י"ל דזהו מעלת בדיקה יפה יפה על בדיקת חורין סתם, דיפה יפה מוסיף לבדוק עד מקום שהשמש דש. ואכ"מ.

שאפי' הרגישה בפסיקה, צריכה בדיקה. ולכא' נראה ביאור שיטתו דאפי' הרגישה בהפסק צריכה בדיקה, דסבר דאפי' פסקה מ"מ עלולה לחזור ולראות ופעולת הבדיקה הוי שכיון שבדקה שוב אין חוששין שתחזור לראות דכיון דמצאה טהורה בבדיקה ברור טהרתה ואין חוששין שתראה עוד. היינו דסבר הרשב"א דהא דאינה מרגשת בדם רק מהני לשעתה, שעתה אינה רואה, מיהו לא מהני להחזיקה אלהבא ומ"מ חוששין שתראה יותר ולזה מהני בדיקה דע"י בדיקה אין חוששין שתראה עוד⁶⁰. היינו דהמורם משיטת הרשב"א הוא דכדי להחזיק האשה שלא תראה אינו מספיק לדעת שאינה רואה לשעתה דמה שאינה רואה עתה לא הוי הוכחה, אלא כדי להחזיק צריך פעולה מיוחדת לברר שלא תראה עוד.

והנה הרמב"ן בכתבו דין הפסק טהרה לא הזכיר ענין זה דהרגשה כלל דכתב (פ"ב ה"א) וז"ל: ספירת השבעה נקיים שהאשה סופרת... כך היא, בודקת עצמה יפה יפה ואם פסק הדם מתחלת לספור מיום המחרת. עכ"ל. וי"ל דאילו יצויר דהרגשה מעצמה בפסיקת דמי' לא היתה צריכה בדיקה דהרי לא כתב דין זה דאע"פ שהרגישה. אשר מזה נראה ד"ל לשיטת הרמב"ן דכיון דפסק דמה לשעתה שוב אין חוששין שתראה עוד, דהרי כל הסברא דלא מהני הרגשה להפסקה הוי כנ"ל דאינה מוחזקת ע"י אלא חוששין שתראה עוד, ומדלא סבר הרמב"ן כן נראה דכל שפסק דמה, אין לחשוש שלא תראה עוד וע"כ היינו סומכין אהרגשה אם הרגישה בפסיקה.

ולכא'ו לפי זה יש לבאר במאי פליגי בענין ההפסק, דלרשב"א דסבר דאפי' פסקה מ"מ יש מקום לחשוש שתראה עוד (כדמוכח ממה שכתב דלא מהני הרגשה כנ"ל) א"כ יש לומר דכמו"כ סבר בענין בדיקת ההפסק דאע"פ שבדקה מ"מ יש לחוש שתראה יותר וע"כ סבר דאין בדיקת ההפסק מחזיקה אלא עדיין היא בחזקת טומאה עד שתבדוק עוד, משא"כ הרמב"ן הרי כמו דסבר

60. ויש לבאר הסברא בזה (דלכא'ו תמוה הרי כיון שסומכין אהרגשתה שאינה רואה עתה אין יוכיח לנו הבדיקה שלא תחזור לראות והרי גם פעולת הבדיקה לכא'ו רק להראות שעתה אינה רואה ואין היא הוכחה להבא). ד"ל דב' ענינים בענין ראיית דם: א) עצם הראי' שזב דמה ממקורה. ב) מה שמקורה פתוח ואף שאין דם זב בפועל, מ"מ כיון שמקורה פתוח הרי עלולה לראות בכל שעה. וי"ל דהא דאשה מרגשת בפסיקת הדם סבר הרשב"א דזהו רק שמרגשת שאין דם יוצא ממקורה בפועל דזה שייך להרגיש שאינה רואה. מיהו אינה מרגשת אם נסתם מקורה או עדיין פתוח הוא. וכיון שאינה מרגשת בסתימת המקור ע"כ אף שהרגישה שאינה רואה מ"מ יש לחוש שמעיינה פתוח וא"כ עלולה לראות כל שעה. ולזה צריכה בדיקה ד"ל שהבדיקה מבררת שמקורה סתום (ראה אחרונים ס"י קצ"ו בענין בדיקת חורין) וזהו שהבדיקה מבררת אלהבא דהרי כיון שבדקה ומצאה שנסתם מעיינה א"כ אין חשש שתראה עוד ויכולה להתחיל הנקיים וזהו דמפעולת הבדיקה דוקא להחזיקה אלהבא, ואין זה בכח הרגשה. וע"כ בכלה אפי' היתה ראי' מועטת ודאית מ"מ היתה צריכה בדיקה דכיון דנפתח מעיינה הרי אינה מרגשת בסתימתו וצריכה לזה בדיקה וכנ"ל לברר סתימת המעיין. מיהו סבר הרשב"א דצריכה עוד לבדוק תוך ז' ואינה מוחזקת בבדיקת ההפסק דאף שביררה שנסתם מעיינה מ"מ סבר דעלול מעיינה ליפתח שוב וע"כ צריכה עוד בדיקה לברר שלא נפתח מעיינה שוב, ואינה בחזקת טהרה עד שתבדוק עוד דיליף הרשב"א כנ"ל דאם לא תבדוק חוששין שנפתח. ודו"ק.

והנה לכא'ו צריך ביאור בזה דכיון דסבר דאשה מרגשת בעצם פסיקת זיבת הדם אמאי לא תתחיל למנות ז"נ על סמך הרגשה זו והרי תרגיש אם תחזור לראות. והביאור בזה כמו דכתבנו לעיל בביאור פלוגת רשב"א וראב"ד, דאכן הראב"ד סבר דיכולה להתחיל למנות נקיים על סמך שאם תראה תרגיש (ואילו יצויר שהרגישה בהפסקה היתה מונה, אלא דהראב"ד פליג על הנ"ל וסבר דאין אשה מרגשת בהפסקה וע"כ צריכה בדיקה לברר ההפסקה עצמה אבל אין הבדיקה מחזיקה להבא ואכן עלולה לראות עוד ומ"מ מהני לנקיים). והיינו כשיטתו דענין הספירה הוא ז"נ שלא ראתה בהם דע"י מוחזקת והיא בחזקת טומאה כל ז', וע"כ מספיק שאם תראה תרגיש וכנ"ל. (היינו דבשיטת הראב"ד י"ל דאפי' אם י"ל דמעיינה פתוח אלא שמרגשת בראיית הדם (היינו ענין הא' הנ"ל), זה היה מספיק לז"נ, אלא ד"ל שאי"ז שייך לראב"ד אלא בכלה). אבל הרשב"א סבר כנ"ל דצריכה למנות ז"נ לטהרתה והיינו שצריכה ז"נ מוחזקים בטהרה כדי ליטרו וא"כ פעולת הבדיקות להחזיקה וכיון שצריכה בדיקה להחזיק עצמה י"ל דאינה מוחזקת ע"י הרגשתה דאין זה מחזיקה דחזקה פירושה שאין לחשוש ואפשר להעמידה על חזקה, וכיון שאין הרגשתה מבררת סתימת המעיין ע"כ אינה מוחזקת ע"י רק ע"י הבדיקה דביררה שנסתם ע"י מוחזקת וכנ"ל. מיהו אי"ז נחשב חזקה גמורה דמ"מ עלול מעיינה ליפתח שוב ועיקר חזקתה ע"י בדיקת תוך ז', וכפי שית' ע"פ דברי הצי"צ.

דאילו הרגישה בפסיקה אין צריכה בדיקה דאין חוששין שתראה עוד וא"כ לרמב"ן כיון שפסקה ליכא חשש דם, ממילא איכא למימור דכיון שבדקה להפסק טהרה ונראה שפסק הדם ממילא ליכא עוד חשש דם וממילא היא בחזקת טהרה. היינו דנראה מדברי הרשב"א הנ"ל שמקום לומר דאפי' אחר שפסקה מ"מ תחזור לראות, אבל לרמב"ן י"ל דליכא סברא כזו. וזהו פלוגתתם אי ההפסק מחזיקה דלרשב"א חוששין אחריו ולרמב"ן אין חוששין עוד.

מיהו לכא' אין דיוק הנ"ל (דהרשב"א לא סמך אהרגשה אלא חשש שתראה עוד משא"כ לרמב"ן) מוכרח, דיש לדחות דהא דהרשב"א חשש שתראה אף שהרגישה היינו רק בענין הרגשה אבל אין יתן זה טעם במה שיחששו אחר הבדיקה, דלכא' כל כוונת הבדיקה הוא שביורה שלא תראה עוד ומאיזה טעם לא יסמוך הרשב"א ע"ז. כלומר דאין להוכיח ממה דלא סמך הרשב"א אהרגשה שלא יסמוך אבדיקה דיש לחלק ביניהם⁶¹.

מיהו יש לדייק מזה עצמו דהיה לרשב"א הו"א שתסמוך אהרגשה, כלומר דאיכא למידק מהיכי תיתי שתסמוך אהרגשתה להתחיל במנין ז'⁶². א"כ מצינו חילוק בין הרשב"א והרמב"ן דלרשב"א הו"א שתסמוך אהרגשה ולרמב"ן לא מצינו כזאת⁶³. וי"ל הביאור בזה ע"ד הנ"ל. דהרשב"א סבר דגם אחר בדיקת ההפסק יש לחוש שתראה יותר והיינו כנ"ל דיליף הרשב"א דגם אחר ההפסק מ"מ עלולה לראות, וכיון שגם אחר הבדיקה עלולה לראות ורק מוחזקת היא ע"י בדיקת תוך ז' א"כ הו"א שתסמוך אהרגשה דהרי גם ע"י הרגשה יודעת היא דאינה רואה רק שעלולה לראות יותר, וא"כ מה נשתנה הרגשה מבדיקה הרי בין כך עלולה לראות עוד וצריכה בדיקה תוך ז', וע"כ הו"א שתסמוך אהרגשה דסו"ס אין ההפסק מחזיקה ועדיין עלולה לראות וזהו שהוצרך לחדש לנו דמ"מ צריכה לבדוק, אבל הרמב"ן סבר דאכן אחר ההפסק אין לחוש יותר שתראה דכיון שפסקה מוחזקת היא וע"כ ליכא הו"א שתסמוך אהרגשה, דהרי אחר הרגשה יש מקום לחשש שתראה משא"כ אחר שבדקה וא"כ מעלה גדולה בבדיקה.

א"כ יצא לנו מבוואר בפלוגתתם בענין ההפסק דהרשב"א סבר דגם אחר בדיקת ההפסק יש מקום לחשש שתראה ואינה מוחזקת ע"י ולרמב"ן כיון שפסק דמה ונסתם מעיינה אין חוששין שתראה. היינו דפליגי אי איכא מקום לחשש שייפתח מעיינה אחר שכבר נסתם דלרשב"א איכא מקום לזה ולרמב"ן ליכא אלא כיון שנסתם נסתם לגמרי. וכדמוכח מהנ"ל בענין ההרגשה. וא"כ נראה דלרמב"ן דכיון שפסקה אין מקום לחוש א"כ כל תוכן הבדיקה רק להוכיח שעתה אינה רואה וכיון שהוכיחה שעתה אינה רואה זה מספיק להחזיקה לגמרי דכיון דנסתם נסתם. משא"כ לרשב"א תוכן הבדיקה הוא להוכיח אלהבא שלא תראה עוד היינו דאין מספיק שאינה רואה עתה אלא תוכן ההוכחה שצריך הוא שלא תראה עוד.

וזהו דלרשב"א אינה מוחזקת אלא בבדיקת תוך ז' דכיון דסבר דאיכא מקום לחשש שתחזור לראות אינה מוחזקת עד שתבדוק עוד וזהו פעולת בדיקת תוך ז' דמבררת שלא חזרה לראות ובמילא מוחזקת היא שנסתם מעיינה לגמרי ואין מספיק בדיקת ההפסק דזה רק מראה שעתה נסתם מעיינה

61. ובפרט ע"פ המבואר בהערה הקודמת דהא דלא סמך אהרגשה היינו משום דרק מרגשת בעצם פסיקת הדם מיהו עדיין מעיינה פתוח, דלפ"ז איברא יש לחלק בין הרגשה לבדיקה דאכן אחר ההרגשה יש מקום לחשש שתחזור לראות דהרי עדיין מעיינה פתוח, אבל אחר הבדיקה דנתברר שמעיינה סתום ממאי דלא סמך עלה, היינו דאין ראיי' כלל ממה דלא סמך אהרגשה דלא סמך נמי אבדיקה דהם ב' ביוריים שונים ע"פ הנ"ל. אלא דיש להוכיח כן מצד אחר כבפנים.

62. בפרט ע"פ הנ"ל דאין הרגשה מברר סתימת המעיין וא"כ מהיכי תיתי תסמוך עליו למנות נקיים.

63. מיהו י"ל דאין הדיוק בזה מוכרח כלל, דאפשר דרק פליגי אי בכלל שייך הרגשה בפסיקת הדם, וי"ל דהרמב"ן סבר דאי"ז שייך (וכנ"ל לראב"ד) וע"כ ליכא הו"א בזה, משא"כ הרשב"א סבר דשייך הרגשה וע"כ הו"א דסגי בזה. וק"ל. מיהו י"ל באו"א כבפנים.

ואינה מבוררת להבא עד שתבדוק שוב (ומקור חשש זו י"ל מדין הסתירה וכו"ל)⁶⁴. משא"כ הרמב"ן דסבר דכיון דנסתם ליכא חשש, ממילא מוחזקת היא ע"י בדיקת הפסק וא"צ עוד בדיקה להחזיקה.

עכ"פ יצא לנו דלרמב"ן כדי להחזיק האשה בטהרה מספיק לברר שלשעתה מעיינה סתום וממילא מוחזקת היא, ועפ"ז יש לבאר דיוקים הנ"ל בלשונו בענין הכלה. א) מה שהקל שא"צ הפסק משום שהיא ראי" מועטת מבואר ע"פ הנ"ל דכיון דסבר דמיד שהפסיקה מוחזקת היא ממילא הרי בכלה ידוע שהפסיקה וממילא מוחזקת היא וא"צ בדיקה להפסק⁶⁵ והיינו דכיון דלהחזיק רק צריך בירור לשעתו שאינה רואה ממילא אין כלה צריכה בדיקה דהוי מועט ומעצמה איכא בירור לשעתה (משא"כ לרשב"א כנ"ל דאפי' אחר שפסק הדם יש מקום לחשש שתראה ואין מספיק בירור לשעתו רק צריך בירור שיועיל אלהבא ע"כ אם היה אפי' ראי" מועטת ממילא היה חשש שתראה עוד וממילא צריכה הפסק דמ"מ לא היה בירור שיועיל אלהבא, אלא דספיקא היא⁶⁶). ב) מה שקרא לבדיקת ההפסק "בדיקת הספק" י"ל ע"פ הנ"ל דהיינו משום דכל צורך בדיקת ההפסק היינו משום ספק שמא עדיין רואה היא ומעיינה פתוח, (וזה תלוי במה שהקיל בראי" מועטת דבזה אין ספק שעדיין רואה היא וע"כ א"צ בדיקה) היינו דלרשב"א כנ"ל אפי' מרגשת שאינה רואה מ"מ צריכה בדיקה (ואפי' בכלה מטעם ראי" מועטת היה מחייב בדיקה כנ"ל) וא"כ אין ההפסק בדיקת ספק שמא רואה אלא אפי' ודאי אינה רואה עתה מ"מ בודקת, אבל לרמב"ן הנ"ל דכיון שפסקה מוחזקת ע"כ כל כוונת הבדיקה רק משום ספק שמא עדיין רואה, והיינו כעין לשון הראב"ד "ראית וסת מרובה היא ואם לא בדקה להפסק טהרה חיישינן שמא לא פסק הדם" ומבואר דכל צורך הבדיקה רק משום ספק וכיון דליכא ספק א"צ בדיקה וסומכת אהרגשה. (אלא דהראב"ד סבר כנ"ל דגם אחר שפסק מ"מ היא בחזקת טומאה והבדיקה רק לפסיקת עצם הדם, משא"כ לרמב"ן הבדיקה מחזיקה (דהרי כל ז' היא בחזקת טהרה כנ"ל מדין תליית כתם) ורק צריכה בדיקה נגד חשש שמא רואה וכיון שפסקה היא בחזקת טהרה גמורה⁶⁷). וק"ל.

64. וא"ת א"כ אמאי צריכה באמת בדיקה להפסקה דכיון דאיכא חשש אחר הבדיקה אמאי לא תסמוך לכתחילה אהרגשה, וי"ל דהא דבדיקת תוך ז' מהני להחזיקה היינו רק משום שבדקה קודם לכן דכיון שבדקה בראשונה ומצאה מעיין סתום ממילא כשתבדוק עוד תוך ז' מוחזקת היא שהיה מעיינה סתום עד אז ולא יפתח עוד אבל אם לא בדקה להפסקה ורק בדקה תוך ז' היית אומר דרק עתה נסתם מעיינה וא"כ לא אהני לה נקיטם. כלומר דהרי כנ"ל לרשב"א צריכה למנות ז' מוחזקים בטהרה, והמחזיק הז' בטהרה היינו ע"י בירור שמעיינה סתום (דכנ"ל ע"י הרגשה לחוד אינה מוחזקת דמ"מ מעיינה פתוח) וע"כ פשוט שצריכה לבדוק להפסקה דרק ע"י יכולה להיות מוחזקת במעייין סתום כל ז', אלא דאין בדיקת ההפסק מחזיק דחוששין שיפתח שוב והמברר מוחזיק שלא נפתח שוב היינו בדיקת תוך ז' שמבשר שהיה מעיינה סתום כל הז' ורק מהני אם מתחילת ז' מצאה סתום ע"י ההפסק וק"ל. וכ"נ מהצ"צ שית' לקמן. (משא"כ הרמב"ן סבר דע"י בדיקת ההפסק יכולה למנות ז' מוחזקים בסתימה).

65. ואף דהרמב"ן סוף נדה סבר דשומרת צריכה הפסק (ולעיל ביארנו בשיטת הרשב"א דהיינו מטעם דצריך בדיקה להחזיק אף בראי" מועטת) י"ל דהרמב"ן סבר דלא ברייה לן דשומרת הויא ראי" מועטת ושמא ראי" מרובה היא וע"כ צריכה הפסק, משא"כ בכלה ודאי הוי רק מועט. (ולרשב"א א"י מספיק). וק"ל.

66. וא"ת הרי תוכן הא דהויא ראי" מועטת היינו שמיד נסתם מעיינה וא"כ אמאי לא יודה בזה הרשב"א והרי לכאוי הוי כאילו בדקה דהרי כנ"ל פעולת הבדיקה לברר סתימת המעיין. והנה הרשב"א באמת הזכיר ענין ראי" מועטת שכתב "ודי לך אם אתה חושש שמא ראתה ופסק הדם מיד" היינו דכתב הן ענין הספק והן ענין דם מועט וי"ל הטעם דלפועל הא דאין צריכה הפסק היינו מטעם דם מועט וכנ"ל דדם מועט היינו כעין בדיקה, מיהו י"ל דכיון דלרשב"א איכא בעלמא סברא שחוששין אחר סתימת המעיין שייפתח שוב, ע"כ לא היה מספיק ענין ראי" מועטת לפטרה מבדיקה דסו"ס מצינו בעלמא שחוששין (ואף דאחר כל בדיקת הפסק חוששין, הרי עכ"פ בדקה, ולא נקל בבדיקה משום ראי" מועטת לחוד) וע"כ לא נקל בזה לסמוך אסברא שפסק, אלא דכיון דהוי רק ספק ואפי' ראתה הוי מועט בזה נקל שלא תצטרך בדיקה דחשש זה רחוק ואיסור זה מסופק הרבה. משא"כ לרמב"ן דלא מצינו בעלמא שחוששין אחר סתימת המקור ע"כ בכלה דיודע מעצמו דנסתם, נקל שלא להצריכה בדיקה, היינו דהרשב"א חשש יותר כיון דבעלמא איכא חשש כעין זה וק"ל.

67. היינו דלראב"ד הבדיקה נגד עצם הראי" ואינה מחזיקה ועדיין עוללה לראות, ולרשב"א ורמב"ן הבדיקה מברר סתימת המעיין (והרי לראב"ד א"צ חורין וממילא אין ידוע דמעיינה סתום רק שאינה רואה וזה מספיק למנות נקיים בהרגשה, משא"כ לדידהו צריך חורין וממילא מברר סתימת המעיין) וע"כ היא בחזקת טהרה ע"י אלא דפלגי

הנה מכל זה (ממ"ש בענין הכלה, וממה שלא הזכיר הרגשה בענין הפסק טהרה אלא היה פשוט שצריכה בדיקה), מוכח דלא חזר בו הרמב"ן בהלכותיו וסבר דהויא מוחזקת בטהרה ע"י בדיקת ההפסק וכמ"ש בחידושו, וכמו שהביא שיטתו בתורת הבית. וא"כ מה שהצריך בהלכותיו בדיקת חורין אינו משום שחזר בו אלא אף שאין צריך לבדיקות אלו להחזיקה מ"מ הצריך חורין. וי"ל דמהא דמצד א' כבר מוחזקת היא ומ"מ הצריך חורין לכאן יבואר שיטתו בענין הבדיקות דתוך ז'. דהנה בדיקת חורין לכאן משמע דיש להם שייכות לחשש דם אשר ע"כ צריכה לבדוק בכל מקום שיש לחוש לדם, אבל זה א"א לומר דלרמב"ן איכא חשש דם וכנ"ל בארוכה ומ"מ צריך לומר לכאן דיש לזה איזה שייכות לבדיקה משום דם. וכן נראה ממ"ש בחידושו "דהא אפי' לא בדקה כלל אלא בשעת ההפסקה ובסוף שבעה טהורה". היינו שצירף בדיקת ההפסק ובדיקת השביעי אשר מזה נראה דתוכן שניהם שוה (במקצת עכ"פ) והיינו כנ"ל דבדיקת תוך ז' שייכת לענין הדם (אלא דמהא דיכולה להרחיק עד שביעי הוכיח דחזקתה ע"י ההפסק) ויש לבאר מהו תוכן הבדיקה בזה ומה חשש שייך אחר ההפסק. וגם אם יש שייכות לדם א"כ שוב יוקשה מה שכלה צריכה לבדיקה זו והרי אין בה חשש לדם כלל.

ו"ד. שיטת הרמב"ן בבדיקת תוך ז' ובדיקת הכלה וביאור מח' רמב"ן ורשב"א בפעולת הבדיקות ע"פ דברי הצ"צ

והנראה בזה דאיכא למימר דסבר הרמב"ן דאף שמוחזקת היא בטהרה ע"י בדיקת ההפסק מ"מ כיון דאיכא דין ספירת ז' נקיים לטהרתה, ע"כ צריכה עוד לבדוק תוך ז' נקיים מדין בירור לברר שעדיין קיים הפסק טהרתה. וי"ל דהיינו כדברי החת"ס (גדה ס"ח: ד"ה הזב) "וספרה לה לומר שצריך לברר הספירה והבדיקה ולא תסמוך על החזקה" וי"ל דסבר הרמב"ן בזה דאף שמוחזקת ע"י בדיקת ההפסק ואין עוד חשש דם כלל מ"מ מצד עצם דין ספירת הנקיים צריכה לבדוק לברר שעדיין עומדת בטהרה אף שאין שום חשש נגד זה (ולהעיר מערוה"ש הובא לעיל אות ו'). והנה אף שבדיקה זו מדין בירור ואין שום חשש, מ"מ הרי תוכנה שאינה סומכת על ההפסק ובודקת לברר שההפסק קיים עתה. וק"ל.

ועפ"ז יש לתווך ב' הדינים דמצד א' נראה שבודקת משום דם וכנ"ל דהצריך חורין וסדקין ולאידך הצריך בדיקה בכלה אף שאין חשש דם. דהרי ע"פ המבואר דכוונת הבדיקה משום דין בירור ואי"ז בירור נגד חשש דם בפועל דהרי היא כבר בחזקת טהרה, ע"כ הצריך בדיקה בכלה דאף דמוחזקת היא שאינה רואה מ"מ היא ככל אשה שהפסיקה ומ"מ חידשה תורה שצריכה לברר שקיים חזקתה. ובשלמא בדיקת ההפסק שהוא להחזיקה ממילא א"צ לזה בכלה דמוחזקת היא ממילא אבל בדיקת תוך ז' (ד"ל דהוא דאורייתא) המחוייבת משום דצריך לברר חזקתה זה חייב גם בכלה דמ"מ תברר לקיים מ"ש וספרה⁶⁸. ולאידך כיון דמ"מ תוכן הבירור הוא שאין סומכין על מה שמוחזקת היא הרי זה כאילו בודקת משום חשש דם, כלומר דמצד הסברא אין עתה חשש דם

דלרשב"א אחר הבדיקה מ"מ חוששין שייפתח שוב וצריך עוד בדיקה להחזיק שלא נפתח עוד, ולרמב"ן בדיקה א' מספיק ובדיקת תוך ז' ענינו כדלהלן.

68. ומה שאין זה ביאור מספיק לשיטת הראב"ד היינו דנאמר דלראב"ד נמי תוכן הבדיקה הוא שאינה סומכת אחזקה דהרגשה וצריכה בירור, וע"כ הצריך בדיקה בכלה. י"ל דאי"ז מספיק דכיון דסבר הראב"ד דאשה דעלמא היא בחזקת טומאה כל ז' ועלולה לראות כל שעה א"כ היא אפשר לומר דכל הדין דאין סומכין אחזקה היינו רק כשמוחזקת עצמה בשעה זו היינו דכשעתה סומכת אהרגשה (וא"כ אינה מוחזקת עדיין) בזה אמרינן דלא תסמוך אלא תבדוק אבל כלה דאינה עלולה לראות דלמא לא בזה אמרו דלא תסמוך ותבדוק. כלומר דלראב"ד דבכלל היא עלולה לראות כל ז' יש לחלק בפשטות בין כלה לאשה דעלמא דאשה דעלמא עלולה לראות ובה אמרינן דצריכה בירור משא"כ כלה. (וכן כתבתי לעיל לבאר שיטת הר"ז דאין כלה צריכה בדיקה אף דבענין ז"ג סבר כראב"ד ע"ש). וע"כ הוצרך הביאור הבדיקה לבירור דהפסקה בין ימי טומאה לטהרה וזה צריך בכלה נמי וכדמצינו הו"א בכתמים וכנ"ל בארוכה. אבל לרמב"ן הרי אשה אחר ההפסק ככלה בלא הפסק דשניהם אינם

כלל ורק בודקת מדין בירור ומ"מ "צורת" הגזה"כ שתבדוק היינו שלא תסמוך אחזקה והוי כבודקת משום חשש דם. וזהו שהצריך בדיקת חורין גם תוך ז'. דכיון דמגזה"כ עכ"פ בודקת משום דם ואינה סומכת אחזקה ממילא בודקת כל היכא דאיכא לחשוש (מגזה"כ). אלא זהו שחידש בהלכותיו, דבחידושויו אזיל כפי הפשטות דכיון דאין בדיקה זו להחזיקה דכבר מוחזקת היא רק הוא מדין בירור דמשום וספירה צריכה לברר שקיים חזקתה ואפי' בסופן מהני ע"כ הקיל שבדיקה כל דהו מהני דמ"מ זה יספיק לבירור, רק בהלכותיו חזר וכתב דמ"מ כיון דתוכן הבירור הוא שאין לסמוך אחזקה ע"כ תבדוק כאילו יש חשש דם בדיקת חורין וסדקין⁶⁹. מיהו כלה נמי מחוייבת בבדיקה זו דכמו שחידשה תורה בכל אשה שאינה סומכת אהפסק כמו"כ בכלה וכו"ל.

ועפכ"ז נת' לנו פלוגתא דרמב"ן ורשב"א. דבעצם ענין הז' נקיים מודו להדדי דכוונת הז' נקיים הוא לטהרתה והבדיקה היא המחזיקתה בטהרה רק פליגי בזה דלרמב"ן מוחזקת היא ע"י בדיקת ההפסק לגמרי אלא דמצד עצם דין ז' צריכה לבדוק לברר שקיים ההפסק. אבל לרשב"א אין בדיקת ההפסק מחזיקה אלא חוששין אחריו שתראה עוד וזהו שצריכה בדיקה לברר שאינה רואה ורק ע"י מוחזקת היא בטהרה. ומקורו כנ"ל מדין הסתירה דהרי מדין הספירה אין מקור לומר שבאמת איכא למיחש שתראה (לשיטת הרשב"א דהז' נקיים לטהרתה כנ"ל ומהיכי יתתי דתראה). והיינו דלרמב"ן יסוד חיוב הבדיקה הוא מצד דין הספירה שכיון שצריכה לספור צריכה לברר אבל מוחזקת היא בלאו הכי. ולרשב"א אין הבדיקה מחוייבת מצד עצם דין הספירה ואין הבדיקה מדין בירור לספירה רק דמדן הסתירה נראה דאיכא חשש שתראה וע"כ בודקת להחזיקה.

והנה עפ"ז לכאו' יש לעיין בשיטת הרשב"א מהו פעולת בדיקת ההפסק (וכנ"ל דהו"א דמהני הרגשה) דהרי אינה מוחזקת עד בדיקת תוך ז' ומהו פעל ההפסק. ולבאר זה יש להקדים מה שמצינו בדברי הצ"צ שו"ת יו"ד סי' קנ"ה ביאור ב' אופנים הנ"ל בחזקת האשה בארוכה ועפ"ד ית' ענין ההפסק לרשב"א⁷⁰.

דהנה הצ"צ שם (את ו') אתי לבאר אמאי "אם לא בדקה בכל הז' וביום השמיני בדקה ומצאה טהורה אין לה אלא יום ח' בלבד ומשלמת עליו ששה" (ראה לעיל מ"ש בזה אות ח') דלכאו' אי"ז מובן ע"פ מה שהאריך הצ"צ שם לבאר דענין הבדיקות הוון רק להחזיקה בטהרה היינו לברר נקיותה וא"כ מה לי בדקה בשביעי מה לי שמיני מ"מ לכאו' הרי מצאה טהורה ואמאי לא מהני לברר חזקת טהרתה. וביאר שם "אין להקיל יותר ממה שמצאנו דהתיר רב, ואנו לא מצאנו לרב בתרייתא שהקיל רק בשהפסיקה בטהרה ובדקה עצמה ביום הז' שהוא יום הח' מבדיקת ההפסק טהרה". וזהו נקודת ביאורו דאין להקיל יותר מזה אלא דבהמשך דבריו כתב בזה ב' ביאורים באופן חזקתה.

(א) **באות** ו' שם "דנהי דאינו מן המנין (היינו יום ההפסקה אינו ממנין ז"נ). מ"מ בדיקה שהיה בו מועלת להחזיקה בטהרה תחלתן דז' נקיים כאילו בדקה א"ע ביום הראשון מהם. וזהו דקמ"ל רב, וא"כ בעינן שהז' נקיים יהיו סמוכים ממש לבדיקת ההפסק טהרה דאז בדיקת ההפסק מצטרפת עם בדיקת הז'...וזהו שכתב הרמב"ן (פ"ב ה"ג) "אפי' ביום ז' בלבד הז' בחזקת טהורה שהרי בדקה והפסיקה קודם לכן" וקשה אמאי יהיב האי טעמא (דכבר הפסיקה) אבדקה א"ע עצמה ביום ז' לבד הא גם בבדקה א"ע ביום א' ויום ז' פסק דבעינן הפסק טהרה. אלא ודאי הפי' כך

עולים לראות כלל ואעפ"כ הצריכו חכמים בדיקה וע"כ אין טעם לחלק בין אשה לכלה אלא בשניהם צריכה לברר. רק דצורת הביור הוא שמבררת שקיים ההפסק והוי כמו בדיקה לדם. וכמבואר בפנים.

⁶⁹ הנה בלשון הרמב"ן (פ"ב ה"ו) "לא הכניסה העד לחורין ולסדקים אין זו בדיקה" יש לבאר קצת דאינה צריכה לזה משום חשש דם כלל רק דכיון דהצריכו בדיקה ממילא זהו צורת בדיקה (וראה להלן בשיטת ר"א ה'). מיהו בפשטות וכן מלשוננו בחידושויו כנ"ל שצירף בדיקת ההפסק עם בדיקת הסוף יותר נראה לפרש כפנים דתוכן הבדיקה הוא שאינה סומכת אחזקה והוי כעין בדיקה משום דם.

⁷⁰ אלא דהצ"צ לא כתב מפורש דפליגי בזה הרמב"ן והרשב"א מיהו ע"פ הנ"ל לכאו' יש לבאר כן וכדלקמן.

דהתם (בבדקה בראשון) אין ההפסק טהרה פועל לנו רק בשביל להחזיק בטהרה לילה הראשונה תחלת הז"נ. אבל מיום א' ואילך הם מוחזקים בטהרה ע"י בדיקה דיום הראשון. משא"כ הכא שלא בדקה א"ע עד יום הז' אין הז' מוחזקים בטהרה ע"י בדיקה של ז' לבד, רק ע"י צירוף בדיקת ההפסק טהרה⁷¹. ושם אות ז' ביאר יותר (ע"ש) וכתב "דהכא (בבדקה בסופן לחוד) בדיקה זו (דהפסקה) מהני להחזיק בטהרה כל הז"נ ממש והיא עולה במקום בדיקה דיום ראשון מהז"נ".

וי"ל דזהו כמבואר לעיל בשיטת הרמב"ן דבדיקת ההפסק מחזיקה בטהרה⁷² וכמ"ש הצ"צ דמחזיקה כבדיקת יום ראשון. אלא דמ"מ צריכה עוד לבדוק תוך ז"נ בסופן עכ"פ וי"ל דהיינו מגזה"כ הנ"ל דאין סומכין אחזקה לחוד אלא אף שמוחזקת היא מ"מ הוי כאינה מוחזקת וצריכה עוד לבדוק. ובדיקה זו דבירור צריכה להיות תוך ז"נ ממש אחר ההפסק דהרי ילפינן ממ"ש וספרה. וזהו שאף שמוחזקת היא ע"י ההפסק להבא כמ"ש הצ"צ מ"מ היינו רק בצירוף בדיקת הסוף שזהו הדין דאין סומכין על ההפסק לגמרי עד שתברר תוך הז' ג"כ. וכן נראה (דחסרון חזקתה ע"י ההפסק הוי משום שאינו תוך הנקיים ממש) ממ"ש שם (אות ז') "אף שביום ההפסק טהרה ראתה תחילה דם מ"מ כיון שהפסיקה בו מהני בדיקה זו כאלו בדקה א"ע ביום המחרת מז"נ". היינו דנראה מדבריו דחסרון בדיקת ההפסק הוי משום דהוי יום ראיי' ואינו תוך ז"נ ממש. אבל אין זה חסרון מצד עצם חזקתה. כלומר דמצד הסברא מוחזקת היא ע"י ההפסק לגמרי אלא דמדינא דקרא צריכה לבדוק ולברר כאלו לא הפסיקה וזה חידש לנו רב דאין צריכה לברר עד סוף הז"נ ומהני ההפסק להחזיקה כל שבעה⁷³. וזהו שיטת הרמב"ן דההפסק מחזיקה רק צריכה לבדוק תוך ז' לברר ההפסק וזה מדינא דקרא וכו' וכו"ל.

ב) באות ח' שם התחיל לבאר באו"א וכתב "ועוד נלע"ד לבאר טעמים ע"פ מה ששינונו...ימי הזב והזבה...בחזקת טומאה. ופי' ימי הזב פי' רש"י ימי ספירו...ולפ"ז צ"ל דמייירי שכבר הפרישה בטהרה. ואפ"ה הוי בחזקת טומאה. דאין לומר דאייירי שלא הפרישה בטהרה, אבל אם הפרישה בטהרה היא בחזקת טהרה. זה א"א להאמר, דהא פי' בחזקת טומאה דמתני' נראה דר"ל עד שתבדק בכל יום (מימי הספירה)...ואי איתא דמייירי בשלא הפרישה בטהרה הרי אז לא מהני

71. היינו דמדייק דרק בבדיקת הסוף מפורש ברמב"ן שסומכת אהפסק דרק בבדקה בסוף סומכת כל הז' על ההפסק וכפנים. ולהעיר דהראב"ד לא כתב כן אלא כתב "בדקה בתחלת שבעה חוץ מבדיקת יום ההפסקה ושאר כל הימים לא בדקה...טהרה" היינו דבבדיקת התחלה הזכיר הראב"ד דהוא "חוץ מהפסקה". ויובן ע"פ המבואר לעיל בשיטתו דמצד חזקתה מספיק ההפסק ובשאר ימים תסמוך אהרגשה היינו דכיון שראתה שפסק הדם יכולה למנות נקיים ומוחזקת היא. וכל כוננת בדיקת תוך ז' היינו רק להפסקה שלא יהיה שייך ריעותא בנקיים. וע"כ גם בבדיקת ראשון הוצרך להדגיש "חוץ מהפסקה" דהו"א כיון שהפסיקה תמנה בלא בדיקה קמ"ל דצריכה עוד לבדוק מטעם בירור להפסקה. ולא הוצרך לומר דבבדקה בסוף סומכת אהפסק דהרי אינה מוחזקת ע"י ההפסק עצמו רק דע"ז סומכת אהרגשה. משא"כ הרמב"ן דההפסק מחזיקה הדגיש ענין ההפסק יותר בבדיקת הסוף דהרי אז עיקר החזקה ע"י ההפסק, אבל לראב"ד דאין חזקה ע"י הפסק הדגישו גם בבדיקת התחלה והיינו לומר כנ"ל דאף שסומכת אהרגשה מ"מ צריכה לבדוק לבירור. ודו"ק.

72. ומ"ש הצ"צ באות ו' "אין הז' מוחזקים בטהרה ע"י בדיקה של הז' לבד, רק ע"י צירוף בדיקת ההפסק טהרה" ולכא' מלשונו "צירוף" נראה דאינה מוחזקת ע"י ההפסק ודלא כנ"ל ברמב"ן. י"ל דהנה ממ"ש בסוף דבריו באות ז' (הובא בפנים) נראה מוכח דההפסק מחזיקה וי"ל דהא דכתב "בצירוף" הפירוש בזה הוא לאחר גזה"כ דוספרה, כלומר דמצד הסברא מוחזקת היא ע"י ההפסק וכמ"ש בסוף דבריו רק דאיכא דינא דקרא דלהחזיקה צריכה עוד לבדוק תוך ז' וכפנים והיינו מדין בירור וגזה"כ. היינו דההפסק מחזיקה ומקרא אלא סמכין אזה אלא צריכה צירוף בדיקת הסוף ודו"ק. (ואפשר דבדיקת הסוף פועל למפרע בירור בכל הז', והא לקמן אות י"א נפק"מ ט').

73. ופליג בזה על ר"ח דמצריך ב' בדיקות תוך ז' ממש וי"ל דסבר דצריך להחזיקה בבדיקות תוך ז' ממש ואין סומכין על בדיקת ההפסק להחזיקה לז' נקיים. וי"ל בשיטתו נמי דא"י מצד הסברא אלא מגזה"כ דמדמכתב וספרה נראה דאין סומכין אחזקה אלא צריכה בירור תוך ז' ממש. ודו"ק. אלא נראה דראייתו דרמב"ן שהבדיקה תוך ז' רק מדין בירור היינו משיטת רב דמהא דסגי בבדיקת הסוף מוכח דמוחזקת ע"י ההפסק וא"כ צריך לומר דבדיקת תוך ז' הוי לבירור לחוד. וכן מפורש בחידושו לעיל. אלא די"ל דמרב נשמע לר"ח שגם הוא סבר דבעצם מוחזקת ע"י ההפסק רק מדין בירור צריכה להחזיק עצמה ע"י בדיקות תוך ז' וכו"ל.

לה ספירה עד שתפריש בטהרה....דממה שפי' רש"י בימי ספירו..א"כ היינו אחר הפסק טהרה...ואפי"ה בחזקת טומאה בימי ספירו עד שיבדקו כראוי להן...לר"א ביום הראשון ובשביעי כו'. אז (אחר שתבדוק תוך ז') הוי כל זה"י בחזקת טהרה" היינו דמבאר דאין בדיקת ההפסק מחזיקה בטהרה רק בדיקת תוך ז', וא"ת לפי זה איך פועל בדיקת סופן והרי עד אז היתה בחזקת טומאה. ע"ז כתב "מיקל רב דמשום בדיקת סופן מחזיקין כל ששה שלפניו בטהרה. לזה ס"ל להפוסקים דהיינו דוקא כשהפרישה בטהרה סמוך ממש להתחלת ז' ימי הספירה, דמהני בדיקה זו לימים אלו שאח"כ. משא"כ כשהפסק טהרה רחוק מן הז"נ...ס"ל דלא סמוך רב אבדיקת סופן לחוד להחזיק עיי"ז כל ששה ימים שלפניו שהם בחזקת טומאה כנ"ל".

ולכאן' היינו כמבואר לעיל בשיטת הרשב"א דגם אחר בדיקת ההפסק היא בחזקת טומאה וי"ל דהיינו כמ"ש דחוששין שמא תחזור וטראה ומקורו מדין הסתירה. וחזקת האשה נפעל ע"י בדיקת הסופן למפרע דכיון שמצאה טהורה י"ל דכל הזמן טהורה היתה דאם עתה טהורה היא מסתמא כן היתה כל ז'. אלא דעדיין יש לבאר מה פועל ההפסק טהרה. ומדברי הצ"צ נראה דרק כיון שפסקה מהני בדקה בסופן להחזיקה למפרע היינו דא"א להחזיקה למפרע אם לא פסקה ויש לבאר הסברא בזה דאין ההפסק מחזיקה בעצמו אבל מהני שעיי"ז תחזיק עצמה למפרע בבדיקת תוך ז'.

והנראה פשוט בזה דאם רק תבדוק תוך ז' ולא תבדוק להפסק טהרה, לא תוחזק בטהרה למפרע על כל השבעה. דהנה אופן פעולת בדיקת השביעי ע"פ הנ"ל ברשב"א, הוא דהוי חזקה דהשתא ושעת מציאתן דכיון דמצאה טהורה מסתמא טהורה היתה כל הז' דהרי לא ראינו היפך מזה. כלומר דפעולת חזקה דהשתא הוא דכיון דמצאה באופן מסוים הרי כל זמן דלא היה סתירה לאופן זה לשעבר מחזיקין אותה שכך היה המציאות לשעבר, וע"כ כאן בבדקה בשביעי אמרינן דכיון דלא מצאה טמא כל ז' ועתה מצאה טהור הרי כן נמצא כן היה וטהורה היתה כל ז'. מיהו אילו לא בדקה להפסק טהרה הרי נגד חזקה זו דמהשתא שמצאה טהור בשביעי הרי איכא חזקה דמעיקרא שהיתה טמאה ורואה⁷⁴, וע"כ לכאן' אם לא בדקה להפסקה הרי היא בחזקת טמאה ואפי"ה תבדוק ותמצא טהור תוך ז' הרי נגד זה איכא חזקה דמעיקרא ונימא דעד עתה טמאה היתה ורק עתה טהרה וליכא ז"נ. והיינו ממש דינא דמתני"י בהפסקת הנדה "בדקה עצמה ביום שביעי שחרית ומצאה טמאה...ולאחר זמן בדקה ומצאה טהורה הרי זו בחזקת טמאה" והיינו כנ"ל דאף דבמצאה טהורה איכא חזקה דהשתא מ"מ נגד זה איכא חזקה דמעיקרא וע"כ לא היה בדיקה זו מחזיקה למפרע. וכל זה פשוט.

ועפ"ז יש לבאר שיטת הרשב"א בענין הפסק טהרה, דבלא הפסק לא שייך להחזיקה ע"י בדיקת תוך ז' דהרי איכא חזקה דמעיקרא. וזהו פעולת ההפסק דכיון שפסקה עקרה לה לחזקה דמעיקרא וממילא יכולה להחזיקה עצמה בטהרה. כלומר דבלא הפסק אית לה חזקה טומאה. וע"י ההפסק עקרה חזקת טומאה מיהו חזקת טהרה ליכא דכיון דיליף הרשב"א דעלולה לראות תוך ז' (מדינא דסתירה) ע"כ אף שחזקת טומאה אין כאן חזקת טהרה נמי אין כאן, ויש לומר בזה עוד (דלמימור דאין כלל חזקת טומאה אחר ההפסק לכאן' א"א, דהרי הובא לעיל מצ"צ ממתני' דימי הזבה הווי בחזקת טומאה אחר ההפסק ולא רק בלא חזקה⁷⁵), דאין ההפסק עוקר חזקת טומאה

74. והרי חזקה דמעיקרא עדיף מדהשתא כמבואר בכ"מ. מיהו יל"ע כאן דחזקה שרואה הוי ראוי' להשתנות ולא הוי ככל חזקה דמעיקרא. ועכ"פ הוי חזקה נגד חזקה דהשתא וסתרי אהדי. והרי מבואר במתני' דנדה (הובא בפנים) דשדינן אמעיקרא. ועיין אחרונים.

75. אלא שיש לדחות דפירוש חזקת טומאה היינו רק כמ"ש הצ"צ דבעו בדיקה, היינו חזקת טומאה ביחס לחזקת טהרה ממש אבל אין כאן חזקת רואה ממש והוי כבלא חזקה, (והרי עד"ז צ"ל לרמב"ן דסבר דמוחזקת היא לגמרי בבדיקת ההפסק, דמ"ש "חזקת טומאה" היינו רק להצריכה בדיקה), מיהו הגדרה זו דאין חזקה כלל אינו מובן כל כך דאם אין חזקה טומאה לכאן' זהו ממילא חזקת טהרה אלא צ"ל כפנים דגם אחר ההפסק מטוסקים אנו שתחזור לראות רק בבדקה שוב אילגאל דטהורה היתה מאותה שעה.

לגמרי רק כיון שהפסיקה ממילא אם תמצא טהור אח"כ לא יהיה נגד זה חזקה דמעיקרא דע"י בדיקת ההפסק נחזיקנה שאכן פסק דמה בשעת הפסקה. וא"כ ענין ההפסק היינו ליתן גבול שתוכל להחזיק עצמה בטוהרה עד שעת ההפסק ולא יהיה נגד זה חזקה דמעיקרא⁷⁶.

ויש לומר ההגדרה בזה דבשעת ההפסק אכן אינה מוחזקת כלל דילפינן דאיכא למיחש אחריו שתראה וא"כ אין הדבר ברור שאכן פסקה לגמרי. וא"כ בשעה זו שפסקה אינה מוחזקת כלל. מיהו כשבדקה אח"כ תוך ז' ומצאה טהורה הרי בדיקה זו מחזיקה שאכן היתה טהורה מאז ההפסק טהרה היינו דנתגלה שמה שפסקה אז היה הפסק גמור ולא ראתה עוד וליכא נגד זה חזקה דמעיקרא דהרי פסקה ואיגלאי שהיה הפסק גמור. וא"כ שיעור הדברים כך הם, דאם לא פסקה כלל הרי אף שתמצא טהור אח"כ תהיה בחזקת טומאה למפרע משום חזקה שהיתה רואה. וכיון שפסקה עדיין היא בחזקה טומאה משום הא גופא שעלולה היא לראות היינו דאין ההפסק מחזיקה ועדיין יש לחוש. רק כיון שבדקה שוב ומצאה טהור ע"י מוחזקת היא שלא היה בה דם וידעינן דלא חזרה וראתה. וקרוב לומר דע"י בדיקת תוך ז' מוחזקת היא למפרע ע"י בדיקת ההפסק דאיגלאי דהיה הפסק. מיהו הא גופא דאמרת שרק מוחזקת היא כשבדקה תוך ז' פירוש דברים אלו עצמם הוא שאין בדיקת ההפסק מחזיקה ועדיין היא בחזקת טומאה רק דפועל שלא יהיה נגד בדיקה שאחריו ויכולה להחזיק עצמה בהשתא. היינו דע"י בדיקת ההפסק אין הדבר מוחזק וברור ואיכא למיחש וכיון שבדקה אחריו איגלאי שמוחזקת היא בטוהרה⁷⁷.

ויש להוכיח כן מלשון הצ"צ דלכא' מצינו לשונות סותרות דמצד א' כתב "דמשום בדיקת סופן מחזקינן כל ששה שלפניו בטוהרה" היינו דהוי חזקה לשעבר. ולאחר זה כתב "דמהני בדיקה זו (דהפסק טהרה) לימים אלו שאחר כך" משמע קצת דההפסק פועל על ימים הבאים וא"כ לכא' אי"ז חזקה לשעבר ע"י בדיקת הסוף. וע"פ הנ"ל מבואר דהחזקה והבירור שהיתה טהורה אכן נפעל למפרע כמפורש בדברי הצ"צ, מיהו איך פועל בדיקה זו למפרע היינו משום שההפסק פעל על הימים שאחריו שלא יהיה בהם חזקה דמעיקרא שרואה (רק חזקת טומאה משום ספק שעלולה לראות) ועוד דכיון שבדקה תוך ז' איגלאי דהיתה טהורה משעת ההפסק וא"כ לפועל מה שהיתה טהורה כל ז' התחיל משעת ההפסק (רק שלא היתה מוחזקת ע"י, ומ"מ זה היה התחלת הטהרה). וזהו שכתב הצ"צ דמתי מהני בדיקת הסוף לברר דאכן היתה טהורה משעת ההפסק היינו רק בבדקה תוך ז' ימים, דכיון דאינה מוחזקת ע"י ההפסק רק שאם תבדוק אח"כ יהיה גבול שמשעת ההפסק טהורה היתה זהו רק בבדקה תוך ז' דאז אמרינן דהוי הבדיקה בירור אלמפרע משעת ההפסק, אבל הרחיקה יום א' איכא למימר דאחר ההפסק חזרה וראתה ולא מהני חזקה למפרע כ"כ ימים דהרי כנ"ל גם אחר ההפסק איכא חזקת טומאה וע"כ צריך לקרב ההפסק והבדיקה כמ"ש הצ"צ. ודו"ק.

וי"ל דמצינו מפורש כעין פ"י זה דהצ"צ בדברי רש"י (גדה ס"ט. ד"ה והכא) שכתב "דמשום בדיקת ז' מחזקינן כל ששה לפניו בטוהרה, הואיל ופסקה בשלישי. ומיהו הפרשה בטוהרה בעינן

76. ואע"פ שהרגישה שפסקו דמ"י מ"מ אין זה מספיק לעקור חזקת דמעיקרא דהרי כנ"ל איכא למיחש דמעיינה עדיין פתוח והוי לה חזקת טומאה גמור, רק ע"י בדיקה דנת' סתימת המעיין בזה איכא למימר דאין כאן חזקת טומאה גמור, אלא דאיכא למיחש שייפתח שוב וע"כ עדיין היא בחזקת טומאה ככפנים, עד שתבדוק עוד לברר שאכן פסקה ולא נפתח שוב כל ז'.

77. ואיכא למיזק דהרי כתב הרשב"א "ואע"פ שהרגישה שפסקו דמים לעולם היא בחזקת טומאה עד שתבדוק" ולכא' משמע דכיון שתבדוק ממילא היא בחזקת טהרה. וי"ל דלק"מ: א) איכא לפרש אינה בחזקת טומאה מיהו טהרה ליכא וכאופן הא' הנ"ל. וזה דוחק. ב) איכא למימר בפשטות דכוונתו דאם לא תבדוק תהיה בחזקת טומאה לעולם ולא תוכל למנות ז"נ מוחזקים בטוהרה ולא תוכל להחזיק עצמה למפרע עדיין איכא חזקה דמעיקרא שרואה עד שתבדוק. היינו דאין כוונתו שאם תבדוק תחזיק עצמה בטוהרה רק שאם לא תבדוק לא תוכל להחזיק עצמה וכיון שבדקה יכולה להחזיק עצמה וככפנים. וק"ל.

דמשהוחזק מעיין פתוח ליכא לאחזוקי בטהרה עד שתבדוק ותמצא שפסק" הנה פתח דחזקתה נפעל למפרע בבדיקת סופן ובהמשך דבריו נראה דתלה הדבר בהפסק טהרה. אלא דיש לדייק בלשונו שכתב "ליכא לאחזוקי בטהרה עד שתבדוק" משמע מדבריו דאין בדיקה זו עצמה דהפסקה מחזיקה בטהרה רק שא"א להחזיקה בטהרה ע"י דבר אחר אם לא תבדוק להפסקה. והיינו כניל דאין ההפסקה מחזיקה רק דאם לא יהיה הפסקה ממילא תהיה בחזקת מעיין פתוח לעולם ומה שתבדוק תוך ז' לא יחזיקנה למפרע, רק כיון שפסקה וראינו שמעיינה סתום ממילא אף שאינה מוחזקת ע"י דהרי איכא חשש שיפתח שוב מ"מ ע"י"ז אם תבדוק עוד ותמצא טהורה אמרינן דאיגלאי שאכן נסתם מעיינה לגמרי משעת הפסקה ואילך. וזהו שכתב "מוחזקין...הואיל ופסקה" היינו דאין ההפסק מחזיקה רק שע"י"ז יכולה להחזיק עצמה בבדיקת תוך ז'.

(ואף) דאמרינן דלמפרע איגלאי שמשעת ההפסק לא ראתה אין הפירוש דלמפרע מוחזקת היא ע"י בדיקת ההפסק וכנ"ל. והטעם בזה דתוכן ענין חזקה הוא שליכא ספק ואיכא סברא שכמו שהיתה המציאות עד עתה כן יהיה נמשך, והרי אחר ההפסק ליכא סברא וחזקה זו, דאיכא למיחש שתראה עוד, רק פעל שכיון שמצאה אח"כ טהור נפשט לנו הספק ואיגלאי שלא ראתה ומוחזקת היא למפרע שלא ראתה כל הששה ולא הורע ההפסק שלה אלא פסקה לגמרי⁷⁸.

וע"פ כל הנ"ל יצא לנו בביאור מח' רמב"ן ורשב"א, דלרמב"ן ההפסק מחזיקה לגמרי אלהבא דכיון שמצאה טהורה ממילא מוחזקת היא ותו ליכא למיחש. אלא דמדין בירור צריכה לבדוק תוך ז' לברר שעדיין קיים ההפסק ואין פעולת בדיקת תוך ז' להחזיקה למפרע רק לברר שקיים הפסיקה. ולרשב"א אינה מוחזקת ע"י ההפסק דאיכא למיחש אחריו שתראה. רק דכיון שבדקה תוך ז' סומכת שלא ראתה משעת ההפסק ואילך.

וע"פ זה יש להוסיף ביאור בשיטתם בהפסק טהרה דכלה דכנ"ל הרמב"ן כתב טעמא דרא"י מועטת והרשב"א מיאן בזה וכתב טעמא דספיקא. וע"פ הנ"ל יומתק זה עוד. דהרי ע"פ המבואר יצא לנו דלרמב"ן פעולת ההפסק להחזיקה אלהבא דכיון שפסקה מוחזקת היא והיינו דסבר הרמב"ן דמשעה שהאשה פוסקת לראות שעה אחת ממילא מוחזקת היא בטהרה. וא"כ פשוט שיטתו בכלה דהרי ידיענן שפסקה לראות וממילא מוחזקת היא (רק צריכה בדיקה תוך ז' ככל אשר דעלמא מדין בירור כנ"ל). אבל הרשב"א הרי סבר דבדיקה תוך ז' מחזיקה רק דההפסק נותן גבול לומר דעד היכן מוחזקת היא עד שעת ההפסק דהרי אז מצאה טהורה, והנה הרשב"א נתן טעם דספיקא כנ"ל גם למ"ד שצריכה בדיקה תוך ז'. וי"ל הביאור דאם היתה צריכה בדיקה תוך ז' הרי סבר הרשב"א דתוכן הבדיקה הוא להחזיקה למפרע וכיון דאמרת דכלה צריכה חזקה למפרע א"כ י"ל דאם היה רא"י מועטת ודאית הרי כיון שראתה אית לה חזקת טומאה ואם לא תבדוק ליכא גבול למימר דאז פסקה לראות ואין תחזיק עצמה למפרע והרי איכא חזקה דמעיקרא, רק כיון דטומאתה מסופקת ממילא אין צריכה לבדוק ליתן לה גבול לטהרה דליכא חזקה דמעיקרא ודאית וממילא יש לה גבול לראייתה⁷⁹. (אלא דהאמת הוא דמאן דמצריך בדיקה בכלה סבר דאין הבדיקה להחזיקה למפרע רק לברר וע"כ מספיק ענין רא"י מועטת דכיון דידיענן דפסק ממילא מוחזקת היא לרמב"ן ואיכא למיסמך אהרגשה לראב"ד וכנ"ל).

78. והרי זה ודאי בשיטת הרשב"א דמוחזקת היא בטהרה למפרע דהרי פסק דאין סופרת תולה בנדה כנ"ל, ולא חילק בין קודם בדיקה לאחר בדיקה אלא ודאי כיון שתבדוק תהיה מוחזקת למפרע ותולה בנדה שאינה מוחזקת וק"ל.

79. מיהו כל זה שייך למאי דכתב הרשב"א טעמא דספק למאן דמצריך בדיקה בכלה, אבל לדידי' דאין כלה צריכה בדיקה כלל אמאי מיאן בטעמא דהויא ראייה מועטת, בזה י"ל כדלעיל דלרשב"א מצינו דחשש בעלמא שתחזור לראות ואפי' אחר ההפסק חשש וכנ"ל. וע"כ איכא למימר דלא סמך ארא"י מועטת דבהא גופא איכא למחש שתחזור לראות. רק מטעמא דספיקא יש להקל ודו"ק.

י"א. כמה נפק"מ ודיוקים בשיטת הרמב"ן ועפ"ז תוספות ביאור בשיטתו ושיטת הרשב"א והראב"ד

ע"פ כל הנ"ל בביאור שיטת הרמב"ן יש לבאר כמה דיוקי דברים בשיטתו:

א) **בסדר** הלכותיו בתחילה (פ"א) רק כתב עצם דין הספירה ע"ש ורק לאח"ז (בפ"ב) כתב דיני הבדיקה והיינו כעין סדר הראב"ד דהקדים ספירה לבדיקה ודלא כרשב"א שהקדים הבדיקה. ויש לבאר זה ע"פ הנ"ל דהרי הרמב"ן סבר דטעם הבדיקה היינו מעצם דין הספירה היינו דמצד דין וספירה צריכה לבדוק ולברר ספירתה וע"כ אף דהרמב"ן סבר דהספירה הוי לטהרתה וצריכה להיות מוחזקת בטהרה (ודלא כראב"ד דכל ז' בחזקת טומאה) מ"מ כתב דין בדיקה אחר הספירה דדין הבדיקה נובע מדין הספירה⁸⁰. משא"כ הרשב"א הוי סבר דאין דיני הבדיקה נובעים מעצם דיני הספירה דאין הספירה גורם חיוב בדיקה רק דין הסתירה וחשש דם וכו' וכנ"ל. היינו דכנ"ל בזה פליגי רמב"ן ורשב"א מהיכן יצא דין בדיקה מעצם הספירה או מסתירה וחשש דם וכו'. (ולהעיר מלשון הרמב"ן ריש פ"ב "ספירת השבעה נקיים...כך היא, בודקת" כו' היינו דהבדיקה הוי אופן הספירה דהבדיקות נובעים מדין הספירה וכנ"ל).

מיהו אף הרמב"ן בפ"ב עצמו שעוסק בפרטי דיני הספירה (היינו דפ"א) רק כתב כללות דין ספירה ובפ"ב מתחיל לבאר אופן דיני הספירה) הקדים דיני הבדיקה לשאר דיני הספירה דעד ה"ו עסק בדיני בדיקה ולאח"ז כתב דיני הסתירה ושאשה סופרת לעצמה וכו'. ובזה הוא קרוב לסדר הרשב"א משא"כ הראב"ד שהקדים כל דיני הספירה לבדיקה. והביאור ע"פ הנ"ל דבעצם ענין הספירה סבר הרמב"ן כרשב"א דאינו לעקור חשש דם אלא ספירת ז' לטהרתה וא"כ הבדיקה דהוי נגד חשש דם (מדין בירור עכ"פ) הוי כעין הקדמה לספירה (היינו דאף דמקור הבדיקה בעצם הספירה (וא"כ לכאוי בודקת כחלק מהספירה ולא כהקדמה) מ"מ כיון דהוי כאילו נגד חשש דם ע"כ הוי כהקדמה שמחזקת עצמה בטהרה קודם לעצם הספירה שהיינו ספירת ימים מוחזקים). וזהו שבדיני הספירה הקדים דיני הבדיקה דהיינו משום דהבדיקה קודם לשאר דיני הספירה וכנ"ל ברשב"א דבודקת ועי"ז סופרת. משא"כ לראב"ד כנ"ל דאין הבדיקה נגד חשש דם כלל והוי לגמרי פרט בספירה להפסקה וכו' ועיקרו בסוף וע"כ כתבו אחר דיני הספירה.

ב) **בדין** הפסק טהרה כתב הרמב"ן (הובא לעיל) "ספירת השבעה נקיים...כך היא, בודקת עצמה יפה יפה ואם פסק הדם מתחלת לספור" היינו דכתב דין ההפסק משום דין ספירת ז' והיינו לכאוי דלא כרשב"א שהביא מקורו מדין הנדה ולא כחלק מעצם הנקיים. (אלא שיש לדחות דהרמב"ן לא הביא כלל מקור לדבריו רק כותב סדר הספירה⁸¹). והנה מבואר לעיל דהא דהרשב"א הביא מקור מנדה היינו משום דכוונת הבדיקות להחזיקה (דלא כראב"ד שאין הבדיקות להחזיקה,

⁸⁰ ואפי' בדיקת ההפסקה י"ל דהוי מדין הספירה דהרי כיון שצריכה ז' מוחזקים והרי ההפסק מחזיקה ממילא הוי דין ההפסק מדין הספירה (משא"כ לרשב"א דאינה מוחזקת ע"י ההפסק וכנ"ל ל' דאינו ממש מדין הספירה רק הקדמה דעי"ז תחוק, מיהו סו"ס הרי הרשב"א סבר דלספור צריכה להיות מוחזקת וזה ע"י הבדיקות אלא דהוה הקדמה לספירה. וי"ל דאי לאו דיליף הרשב"א דצריכה עוד לבדוק משום חשש דם הרי היתה מוחזקת בבדיקת ההפסק וממילא היה ההפסק כעין חלק מהנקיים דעי"ז מוחזקת בנקיים רק כיון דמדין סתירה איגלאי שצריכה עוד לבדוק ע"כ אינה מוחזקת עד בדיקת תוך ז' וממילא הבדיקה דהוי הקדמה וחלק מהספירה הוי בדיקת תוך ז' מוחזקת הוי. מיהו נמצא דאין כאן בדיקה מחוייבת מעצם דין הספירה דבדיקת הפסק הרי אינו מחזיק ובדיקת תוך הוי משום סתירה רק לפועל מוחזקת ע"י בדיקת תוך אבל אינו מחוייב מצד עצם הספירה. ודו"ק (ואולי לרשב"א מצד עצם הספירה תוכל לסמוך אהרגשה וצ"ע).

⁸¹ משא"כ בראב"ד נראה קצת שמקור דין ההפסק הוי מדין ספירה ע"ש. ומבואר לעיל די"ל (לראב"ד) דנדה רק בעיא בדיקה לבירור והפסקה אבל לא מצד חזקתה. וע"כ אין הפסק מדין נדה דההפסק פעולתו שתוכל להחזיק עצמה לחוד וזה אינו בנדה, ובפרט דאין ההפסק מחזיקה רק עדיין היא בחזקת טומאה גמורה ואינו שייך כלל להפסקת הנדה דמחזיקה, רק בדיקת תוך ז' לבירור וכו' זה שייך להפסקת הנדה וכמבואר לעיל.

רק בדיקת תוך ז' להפסקה כנדה) והוי הפסק דזבה כהפסק דנדה להחזיק. וא"כ לכא' גם לרמב"ן הו"ל להביא מנדה דהבדיקה להחזיק.

ולכא' יש להקשות בזה יותר דהרי הנדה מוחזקת היא בטהרה ע"י בדיקתה. וא"כ לרמב"ן דמוחזקת היא בבדיקת ההפסק הו"ל להביא מנדה דהוי ממש כנדה לכא' דמוחזקה, משא"כ לרשב"א דאין בדיקת ההפסק מוחזקה אין ידמה לבדיקת הנדה המוחזקה.

והנראה בזה דהנה ע"פ המבואר לעיל יצא לנו דלרשב"א כל כוונת בדיקת ההפסק הוא רק להראות טהרתה לשעתה (וחזקתה ע"י בדיקת תוך ז') משא"כ לרמב"ן ההפסק מוחזקה. והנה בנדה אף שהבדיקה מוחזקה מ"מ י"ל דאין כוונת הבדיקה להחזיקה רק מוחזקת ממילא. כלומר דעצם בדיקת הנדה הוי רק הוראה לשעתה דטהורה היא וממילא מוחזקת אבל כל כוונתה רק להראות טהרתה עתה ויכולה לטבול דהרי פסק דמה בסוף ז' ותטבול. משא"כ בזבה הרי מחוייבת להחזיקה עצמה על ז' ימים הבאים כלומר דמכוונת הבדיקות להחזיקה להבא. היינו דבנדה כיון דאם פסק דמה בסוף ז' טובלת הרי אינה מחוייבת להחזיק עצמה רק מוחזקת ממילא משא"כ בזבה הרי איכא דין ז"נ ומחוייבת היא להחזיק עצמה לכל הז'.

וע"פ חילוק זה דנדה וזבה יבואר הנ"ל. דהנה לרמב"ן דההפסק מוחזקתה לכל הז', אכן כתב דהוי מדין הזבה ולא מדין הנדה, דהיינו משום דכוונת בדיקת ההפסק בזבה שונה מהפסקת הנדה דנדה רק מראה לשעתה משא"כ כאן כוונת הבדיקה היא להחזיקה הז' נקיים וע"כ כתבו מדין הנקיים דהרי לזה כוונת הבדיקה. משא"כ הרשב"א הרי סבר דאין בדיקת ההפסק מוחזקתה רק מראה טהרתה לשעתה וממילא תהיה מוחזקת מאותו זמן כשתבדוק תוך הנקיים. וא"כ הרי כל כוונת בדיקת ההפסק הוי ממש כבדיקת הנדה להפסקה דכמו הנדה דרק צריכה להראות טהרתה לשעתה כמו"כ הפסקת הזבה היינו רק טהרתה לשעתה. וא"כ דמו להדדי דבתרווייהו אין מכוונת הבדיקה להחזיק זמן מסויים להבא. רק בדיקת תוך ז' דזבה הוי מדין ז"נ להחזיק כל הז' בטהרה וכנ"ל בארוכה בשיטת הרשב"א. (אלא דמסברא הו"ל לבדיקת הפסקה להחזיקה הז' רק יליף מדין הסתירה דליכא למיסמך אהפסקה וצריכה עוד בדיקה וממילא הוי בדיקת הפסקה כנדה לחוד. וזהו דכנ"ל כתב הרשב"א דין הסתירה תוך דיני הבדיקה להראות כנ"ל דזהו מקור ונפק"מ דהבדיקות).

(אבל הראב"ד אף דסבר דאין ההפסק מוחזקתה (וא"כ לפי הנ"ל הו"ל למילף מנדה ולפעול כתבו מדין ספירה) מ"מ הרי כוונת הבדיקה הוא להורות שתסמוך אהרגשה כל ז' וא"כ מכוונת הבדיקה להורות אלהבא דלא כנדה דרק מראה לשעתה, ועוד דבנדה עכ"פ איכא ענין דחזקה בבדיקתה משא"כ בדיקת הפסקה לראב"ד הרי כנ"ל אינה מוחזקתה כלל ואין לו דמיון כלל לבדיקת הנדה (משא"כ לרשב"א אף דאין הבדיקה מוחזקה להבא עכ"פ הוי כעיו חזקה לשעתה ולמפרע תוחזק מאז וכנ"ל). ועוד דאיכא למימר כנ"ל דנדה (אין הבדיקה מוחזקתה) רק בודקת להפסקה וביורו וכבדיקת תוך ז' דהראב"ד משא"כ בדיקת ההפסק לא מצינו דוגמתו בנדה וכנ"ל).

ג) כנ"ל הרמב"ן היה לו פשוט דאין האשה סומכת אהרגשה להתחיל הנקיים ולכא' י"ל כנ"ל דכיון דבדיקת ההפסק מוחזקת כל הנקיים ממילא פשוט שצריכה לבדוק ולא תסמוך אהרגשה (משא"כ הרשב"א כנ"ל כיון דאינה מוחזקת ע"י ההפסק הו"א דא"צ בדיקה קמ"ל ומטעם הנ"ל, ולראב"ד אף דלא כתב דהו"א דאין צריכה בדיקה וכנ"ל דסבר דכל צורך הבדיקה היינו משום דאינה מורגשת בהפסקת הדם וכו'. מ"מ הזכיר בדבריו ב' ענינים, הפסקת הדם ובדיקה היינו דחליקם, וי"ל הטעם דכיון דאין הבדיקה מוחזקה ע"כ הוי עכ"פ חידוש דין והוספה על עצם פסיקת הדם דמחדש דלידע פסיקת הדם צריכה לבדוק, משא"כ לרמב"ן לא הוי חידוש שבודקת והיינו משום דזהו המוחזקה ופשוט שחזקתה ע"י בדיקה).

ד) בצורת הבדיקה כנ"ל בחידושי הקיל הרמב"ן דא"צ חורין תוך ז' והיינו כנ"ל דאינו להחזיק רק לברר וע"כ החמיר רק בבדיקת ההפסק. וגם בהלכותיו החמיר כנ"ל בבדיקת ההפסק

דמחזיק, משא"כ לרשב"א דכל הבדיקות להחזיק צריכה חורין בכלהו, ולראב"ד אין הבדיקות להחזיק כלל ופטר מחורין בכלהו.

ה) דין סתירת השבעה כתבו הרמב"ן בפ"א כחלק מעצם דיני הספירה שצריכה רצופין. ובפ"ב חזר וכתבו (לכא' כי חזר לכתוב כל פרטי דיני הספירה אין הוא) אחר כל דיני הבדיקה⁸² (בה"ז). ומבואר ע"פ הנ"ל צורך וחיוב הבדיקה הוי מעצם דין הספירה וא"כ כתב דין הסתירה במקומו הפשוט כחלק מדיני הספירה וכראב"ד לעיל. דלא כרשב"א שכנ"ל כתבו באמצע דיני הבדיקה להראות דזהו יסוד צורך הבדיקה לשיטתו וכנ"ל. (ומה שמיד אחר דיני הבדיקה כתב דין הסתירה י"ל דלפועל הנפק"מ מהבדיקה הוי שאם תמצא דם תסתור וכו' אלא דאי"ז שרש הבדיקה משא"כ הרשב"א שכתבו באמצע דיני הבדיקה ממש. עוד י"ל דכוונת הרמב"ן שם לכתוב דיני ספירה על הסדר. כלומר דאיכא עצם דין הספירה שכתבו בפ"א, ובפ"ב כתב אין יהיה לה ספירת הז', ולזה ראשית כל כהקדמה לספירה צריכה לבדוק להחזיק ולברר טהרתה דעי"ז תוכל לספור. ולאח"ז כתב דתדע דאם תראה תסתור הז' וצריכה למנות מחדש וק"ל). ויש להעיר דע"פ הנ"ל בשיטת הרמב"ן דמוחזקת ע"י ההפסק, לכא' ברור הדבר דדין סתירה הוי חידוש וגזה"כ ולא המשך ודלא כראב"ד וכו'.

עוד יש להעיר משינויי הלשונות בדין הסתירה שדברי הראשונים. דהנה בפ"א ה"ג כתב הרמב"ן "ימים אלו שהזבה סופרת צריכין שלא תהא טומאה מפסקת ביניהן ואם ראת...סותרת כל המנין וחוזרת וסופרת שבעה נקיים רצופים". ובפ"ב ה"ז "כבר ביארנו ששבעה ימים נקיים צריכין שיהיו רצופין ולא תהא ראיית דם מפסקת ביניהן". היינו דכתב כל דין הסתירה כדין בימי הנקיים שהימים צריכים להיותם רצופין וכתבו כנ"ל בתוך דיני הספירה. ולאידך הרשב"א כתבו כנ"ל בדיני הבדיקה, וכתב "הרואה דם טיפה כחדל בימי ספירה...סותרת את הכל עד שתספור שבעה נקיים מדם". היינו דכתב דין הסתירה כדין בראיית דם שאם ראתה סתרה ולא כתבו כדין בעצם הימים שצריכים להיות רצופין. ובראב"ד מצינו דאייתא לתרווייהו. דבתחלת דבריו כתב "ואי חזיא בהנהו שבעה יומי אפילו טפתא דדמא...סתרא לכולהו ובעיא למיתב שבעה יומי בלא הפסקה" (ובזה גופא פתח בדין הרואה היינו בדין הדם וסיים בדין הימים שצריכה ימים בלא הפסקה) ולאח"ז כתב (כשדיבר בענין הפסק טהרה) "וספירת השבעה כבר אמרנו שלא יהא הפסקה ביניהן" היינו דהוא דין בימים. וא"כ מצינו ג' אופנים בזה. וי"ל דמבואר ע"פ הנ"ל בשיטתם. וכדלהלן.

דהנה בענין הסתירה יש לבאר ב' אופנים שהם ג':

א) **כיון** דהיא בחזקת טומאה בימי הספירה וענין הספירה הוי לעקירת הטומאה ממילא הסתירה הוי המשך הראי' וא"כ הוי הסתירה כעין סברא. (וכמבואר לעיל בשיטת הראב"ד).

ב) **אין** הסתירה סברא בעצם ענין הספירה אלא גזה"כ, דצריכה ימים נקיים בלא הפסקה. אלא די"ל בזה עצמו ב' אופנים. א) כשסתרה עקרה ימים הראשונים והוי כלא מנתה כלל, דאף דמצד עצם דין הספירה רק צריכה נקיים לטהרתה וא"כ מה איכפת לי אם תראה יום א', מ"מ מה שתראה הוי המשך לראייתה ועקרה כל ימי' שעברו וע"כ סותרת, היינו דאופן הסתירה אינה משום שאין כאן ימים רצופין אלא כיון שסתרה הוי כלא מנתה כלל. ב) אפילו בסתרה מ"מ הרי מנתה מקצת ימים רק שדין הוא שצריכה ימים רצופין וממילא צריכה לחזור ולמנות. ובסגנון אחר יש לחקור אם הסתירה הוי דין בראיית הדם דראיית דם סותרת הנקיים ואין לה נקיים כלל כיון שראתה. או דהוי דין בספירת הימים שצריכה רצופים.

⁸² וזה מוסיף בדיוק דברי הרשב"א שהכניס דין הסתירה ממש באמצע דיני הבדיקה והרמב"ן כתב דין סתירת דם ופולטת ש"ז בהמשך אחד משא"כ הרשב"א חלקם ופולטת רק כתב בסוף השער וסתירת דם כתב באמצע הבדיקה וזה מוסיף בדיוק שיטתו כנ"ל.

וי"ל דלב' אופנים הראשונים (דבסתרה הוי כלא מנתה כלל, בין מסברא או מדינא דקרא) הוי דין הסתירה דין בראיית הדם זכיון שצריכה **שבעה** נקיים מדם, ממילא אם תראה הרי אין לה נקיים אלו כלל והוי כלא מנתה כלל (היינו ד"ל דדין הסתירה הוי דין בנקיות הימים). משא"כ לאופן הג' דמ"מ מנתה מקצת רק צריכה רצופים א"כ יש לומר דאי דין הסתירה דין בעצם ענין ראיית דם זכבר היו לה ימים נקיים מדם וכבר מנתה מקצת ולא הוי כהמשך כלל, רק הוי דין בספירת הימים שצריכה ז' ימים רצופים. ודו"ק.

ועפ"ז יש לבאר לשונות הראשונים. דהנה הרמב"ן סבר כנ"ל דאחר ההפסק היא מוחזקת לגמרי וא"כ אין כלל חשש דם אחר שפסקה. וא"כ י"ל דאין דין הסתירה שייך כלל לעצם ראיית הדם דמה שתראה הוי חידוש גמור ואינו שייך כלל לראייתה לפנ"ז וא"כ יש לומר דמה שמנתה מנתה, ולא עקרה הימים הראשונים בעצם, רק דאיכא דין בספירת הימים דבעיא רצופין בלא טומאה מפסקת ביניהם, ומשום זה ממילא נעקרו הימים ומתחיל מנינה שוב. וזהו דבכתבו דין הסתירה כתבו כדין בעצם הימים דבעיא רצופים. וק"ל. ולפ"ז אף דדין הסתירה הוי גזה"כ מ"מ הוי כעין "סברא" בענין הספירה דהרי זהו דינה לספור ז' רצופים וע"כ סותרת.

אבל הרשב"א יש לומר דאף דסבר דעצם הספירה הוי לטהרתה היינו דסופרת ז' מוחזקים בטהרה וא"כ צריכה להחזיק עצמה "קודם" הספירה (היינו כהקדמה לספירה מיהו מהני מה שתחזיק עצמה למפרע ע"י בדיקת הסוף כדלעיל). ולפ"ז לכאן הוי דין הסתירה כעין חידוש דהרי החזיקה עצמה, (וכמבאר לעיל אות ז' ממש בשער הששי דדין הסתירה הוי גזה"כ). מ"מ יש לומר דסבר הרשב"א דענין הסתירה הוי כעין המשך. ד"ל דלשיטת הרשב"א ב' ענינים איכא בז"נ. א) עצם דין הספירה ודינו הוא שלטהרתה צריכה ז' ימים מוחזקים בטהרה, והיינו "אחר" שתחזיק תספור. ומצד זה אין סברא לענין הסתירה דהרי דינה למנות ימים והרי מנתה. ב) כיון שראתה איכא חשש שתראה עוד, ואם תראה איגלאי דלא היתה מוחזקת בטהרה. היינו דבנוסף לעצם ספירתה איכא נמי חשש לדם מצד זה שראתה. וכיון שתראה ממילא עקרה הימים הראשונים דאיגלאי שלא היו נקיים, מיהו אי"ז דין מצד עצם ענין הספירה דלענין הספירה הייתי אומר דמנתה רק דגילתא תורה דע"י הראי' עקרה הראשונים. ולזה הוי דין הבדיקה, לעקור חשש זה שתסתור. (ואולי י"ל דחשש זה הוי מוגזה"כ דאחר תטהר דילפינן דאם תסתור עקרה כל הימים, והיינו דמוגזה"כ מחשבינן לה כאילו אית בה חשש דם ועקרה כל הימים למפרע, אבל מעצם דין הספירה אכן הייתי אומר דליכא חשש דם וליכא סברא לדין הסתירה. ודו"ק).

וזהו שלא כתב הרשב"א דין הסתירה בדיני הספירה דהרי אי"ז דין מעצם ענין הספירה אלא "קודם" לענין הספירה דאם תראה הוי כלא ספרה כלל דהוי כעין המשך הראי', רק כתבו בדיני הבדיקה דכנ"ל זהו צורך הבדיקה לבאר שלא תראה ושאינן כאן המשך הראי' דכנ"ל י"ל דזהו מקור צורך הבדיקה לרשב"א, (וע"פ המבואר עתה יובן זה יותר זכיון דסבר הרשב"א דענין סתירה הוי המשך א"כ מפורש הדבר דיש חשש ראי' אחר ההפסק דאי ליכא חשש א"כ איך יהיה המשך אלא מדאמרת דהוי המשך מוכח דאיכא חשש וע"כ לא מספיק ההפסק להחזיקה אלא צריכה עוד לבדוק ורק עי"ז מוחזקת היא בטהרה וכיון שהוחזקה בטהרה יכולה לקיים דין הנקיים ולספור לטהרתה, אלא דאף שהחזיקה עצמה מ"מ אם תראה עוד איגלאי דעקרה חזקתה דהרי ראתה, היינו דע"י הבדיקה מוחזקת היא מיהו אם תראה איגלאי שלא הוחזקה. ועכ"פ אין הבדיקה משום עצם דין הספירה (משא"כ לרמב"ן דהוי מדין בירור) אלא משום חשש דם הקודם לספירה ומדין הסתירה). וזהו שכתב דין הראי' כדיון בראיית דם "הרואה דם" כו'. היינו דאי"ז דין בעצם הספירה שצריכה רצופים אלא דין בראיית דם שאם ראתה מוכח שלא פסקה ועקרה הראשונות והיינו דרצה לבאר כנ"ל דאיכא חשש דם וע"כ צריכה בדיקה. ודו"ק.

ובשיטת הראב"ד הרי מבואר לעיל דסבר דמצד עצם ענין הספירה איכא חשש דם והיינו דענין הספירה הוי לעקירת טומאתה וע"כ מצד עצם ענין הספירה מובן דדין הסתירה שאם ראתה הרי אין לה ז' ימים וממילא אינה מוחזקת. ומובנים ב' הלשונות בראב"ד בפשטות. דמצד א' כתב דהוי הסתירה דין בעצם הספירה והיינו כנ"ל דמצד עצם דין הספירה מובן דסתרה דהרי צריכה

ז' להחזיקה וליכא, ולאידך כתבו כדן בראייתה "ואי חזיא" כו' והיינו דדן הסתירה הוי מצד ראיית דם דכיון שראתה סתרה ועקרה הימים הראשונים ואינה מוחזקת כלל וכו"ל. והיינו דלראב"ד יוצדקו ב' הענינים. א) דהוי דין מצד ראיית הדם היינו דעקרה הימים הראשונים שהוי ראייתה המשך והוי כלא פסקה וכו'. ב) זה עצמו דהוי המשך הוי דין מצד עצם הספירה והיינו משום דעצם הספירה לראב"ד הוי כנ"ל להחזיקה באינה רואה ואם ראתה הרי לא הוחזקה. וק"ל. (משא"כ לרשב"א דהספירה הוי לטהרה לא יוצדק לומר דעקרה הראשונים מצד עצם ענין הספירה דהרי סופרת לטהרתה, רק הוא דין צדדי דאיכא חשש דם ואת תראה עקרה לכולהו, ולרמב"ן כנ"ל אינו עוקר הראשונים בעצם ולא הוי המשך רק הוי מצד עצם דין הספירה דבעיא רצופים. ודו"ק).

ו) **בדין** הכלה הארכתה לעיל לבאר מה דהרמב"ן סמך אטעמא דראיי' מועטת ופטרמה מהפסק ומ"מ הצריכה בדיקה דלא כרשב"א. ע"ש. (וראה ברשב"א שהעלה דצריכה בדיקה תוך ז' בכלה "שלא תחלוק בספירות" ודחה דא"כ גם גבי הפסק טהרה נימא שלא תחלוק ותתחייב בזה. ע"ש. וי"ל ע"פ הנ"ל דבבדיקת השבעה דהוי דין בעצם הנקיים לבררם לרמב"ן, או להפסקה בין טומאה לטהרה לראב"ד. בזה אמרינן דאין מחלקים הספירות ותרווייהו בעו להאי בדיקה דהבדיקה מדין הספירה, אבל בבדיקת ההפסק דהוי להראות שאינה רואה לראב"ד, ולהחזיקה בטהרה לרמב"ן, זה לא בעיא בכלה דאין סברא לזה בכלה דממילא מוחזקת היא וידעינן דאינה רואה. ואין כאן "שלא תחלוק" דהרי אין בדיקה זו מדין עצם הספירה רק הקדמה לזה ואין לה טעם בכלה, רק בדיקת השבעה דהוי מעצם דין הספירה אמרינן דכלה נמי בעיא. משא"כ לרשב"א דאין הבדיקות כלל מדין הספירה רק נגד חשש דם א"כ שוה ההפסק לבדיקת ז' דתרווייהו משום דם לא משום הנקיים וע"כ תרווייהו לא שייכא בכלה ואי מחייבת לחדא תחייב לכולהו. וק"ל).

ז) **בפ"ב** ה"ד כתב הרמב"ן "ישבה לה כל שבעה ולא בדקה וביום שמיני בדקה אע"פ שכבר הפסיקה בטהרה קודם שתספור, אין לה אלא יום א' ומשלמת עליו ששה וטובלת" (וראה לעיל דהראב"ד לא הזכיר דין זה כלל) והרשב"א כתב זה בלשון אחר "לא בדקה עצמה כלל בא' מימי הספירה אע"פ שהפסיקה טהרה יום שפוסקת בו ולאחר שמונה ימים בדקה ומצאה טהור אינה טהורה שאין כאן ספורים כלל". ויש לדייק כמה שינויים בדבריהם:

א) **הרמב"ן** רק כתב "אין לה אלא יום א'", משא"כ הרשב"א כתב "אינה טהורה".

ב) **הרמב"ן** כתב "ישבה לה כל שבעה ולא בדקה" משמע קצת דהיה איזה "ישיבה" במקצת עכ"פ. אבל הרשב"א רק כתב בלשון שלילה "לא בדקה עצמה כלל" משמע דאין כאן כלום.

ג) **הרמב"ן** כתב "אע"פ שכבר הפסיקה בטהרה קודם שתספור" משמע קצת דהיה ספירה. אבל הרשב"א כתב "אע"פ שהפסיקה טהרה יום שפוסקת בו" ולא הזכיר הספירה.

וכל זה מבואר ע"פ שיטתם דלרמב"ן הרי מסברא הוחזקה בטהרה ע"י ההפסק וע"כ יש כאן "ישיבה" במקצת עכ"פ דהרי היתה מוחזקת רק שלא קיימה דין התורה דצריכה לברר תוך ז' אבל חזקת טהרה יש כאן. וזהו שכתב "קודם שתספור" היינו דיש כאן מקצת ספירה וכו"ל. וזהו דכתב "אין לה אלא יום א'" ולא כתב אינה טהורה. היינו משום שאכן טהורה היא מצד החזקה רק שלא קיימה דינה וצריכה להשלים ששה. משא"כ הרשב"א הרי סבר דאינה מוחזקת ע"י ההפסק וע"כ בלא בדקה כל שבעה כתב "אינה טהורה" דאכן בהמתניה כ"כ ה"ה בחזקת טומאה גמורה ואינה טהורה כלל ולא רק מזינא אלא מסברא (וראה לשון הרשב"א בבדיקת חורין "ואם לא בדקה כלל ה"ה בחזקת טומאה"). וכתב רק בלשון שלילה "לא בדקה עצמה כלל" דכיון דהיה בחזקת טומאה ממילא אין כאן ישיבה כלל גם לא במקצת. וכן מה שכתב דהפסיקה "יום שפוסקת בו" ולא הזכיר ספירה דהיינו משום שאין כאן ספירה כלל אם לא בדקה תוך ז'. ודו"ק⁸³.

83. ומ"ש הרשב"א בלא בדקה "שאין כאן ספורים כלל" משמע דהבדיקה דין בספירה ולא מסברא וחזקה, י"ל דפי' ספורים היינו מוחזקים וכן נראה ע"פ ביאור הצ"צ בתשובה קנ"ה. וכן מוכח ממשמרת הבית לקמן שכתב

עוד י"ל דמה שייחס הרמב"ן ההפסק ל"קודם שתספור" והרשב"א ייחסו ל"יום שפוסקת בו" היינו משום כללות שיטתם בבדיקת ההפסק דכנ"ל לרמב"ן כוונת ההפסק להחזיק כל הז' והיינו דההפסק שייך לספירה וזמן ההפסק הוא "קודם שתספור" משא"כ לרשב"א הרי אין ההפסק מחזיקה רק מראה טהרתה לשעתה וממילא תוחזק בבדיקת תוך ז' וע"כ אין ההפסק מתייחס לספירה רק ליום שפוסקת בו דכוונת ההפסק רק להראות שאינה רואה ביום שפוסקת ואינו להחזיק הספירה⁸⁴.

(והנה) במ"ש הרמב"ן דיש לה עכ"פ יום א' ומשלמת ששה לחוד, יש לעיין אם כן הוא לרשב"א דבשלמא לרמב"ן דמוחזקת היא ע"י ההפסק מובן דיש עכ"פ יום א' דהרי כבר מוחזקת היא רק צריכה לקיים דין הספירה וכיון שבדקה איכא יום א' עכ"פ מבורר לספירה. אבל לרשב"א דכנ"ל אינה מוחזקת ע"י ההפסק וכתב דאם לא בדקה תוך ז' היא בחזקת טומאה. יל"ע אם בבדקה בשמיני יהיה לה יום א' לנקיים או דכיון דהיא בחזקת טומאה ע"כ צריכה להפסיק מחדש ובדיקת שמיני הוא כעין הפסק טהרה וצריכה להשלים כל ז' ולא רק ששה. ובתורת הבית הקצר שם כתב מפורש דיש לה יום שמיני עכ"פ. וצ"ל דהא דאינה צריכה להפסיק מחדש הוא משום דהוה רק ספק אם חזרה וראתה והוה כדון הכלה דטומאתה מסופקת ואינה צריכה הפסק ועוד דכיון דעברו כ"כ ימים י"ל דפשוט שהפסיקה. מיהו בדיקה תוך ז' צריכה דהרי רק הפסק יש לה מיהו עדיין היא בספק שמא ראתה ואין לה חזקת טהרה וע"כ צריכה לבדוק להחזיק עצמה בטהרה ז' ימים. כלומר דאחר ז' לא מהני בדיקתה להחזיקה בטהרה למפרע מיהו מידי ספק לא יצא וע"כ אין צריכה הפסק רק לבדוק ולהחזיק עצמה ודו"ק מיהו עדיין יש להעיר דבפנים לא הזכיר דיש לה שמיני עכ"פ).

(ח) כנ"ל כתב הצ"צ סי' קנ"ז דסברו רשב"א ורמב"ן דבבדקה בתחלתן לחוד צריכה לבדוק בשמיני עכ"פ לברר חזקת טהרתה. ודייק כן ממ"ש הרמב"ן (פ"ב ה"ג) "בדקה ביום הראשון...בדקה בשעת טבילתה ודיה" היינו דעכ"פ צריכה בדיקה בשעת טבילה (דהיינו לאחר סוף ז' והיינו בשמיני. אבל ראה הצ"צ סי' קנ"ה אות ב' דפי' שעת טבילתה היינו יום ז' ע"ש. ועכ"פ יש לדייק דהרמב"ן לא כתב דין תחלתן אע"פ שאין סופן רק דין סופן. ונראה כמ"ש הצ"צ דבבדקה בתחלה צריכה בדיקת סוף בשמיני עכ"פ). וראה לעיל הסברא בזה דכיון דסו"ס הוה הבדיקות נגד חשש דם (בין מסברא לרשב"א בין מדינא לרמב"ן) איכא למימר דצריך בירור בסופן ועכ"פ בשמיני (משא"כ לראב"ד ע"ש). ואולי י"ל דצורך הבדיקה בסוף הוה כלשון הרמב"ן "בשעת טבילתה" ואולי היינו כבירור שיכולה לטבול היינו דנוסף לזה שצריכה בירור תוך ז' משום דין ספירה י"ל שצריכה עוד בירור קודם הטבילה ואפי' אחר ז' והיינו בירור לידע שעומדת בטהרתה ותוכל לטבול ואי"ו מענין הז"נ. ולכא"ו זהו כביאור ערוה"ש (הובא לעיל) דאפי' היא בחזקת טהרה מ"מ איך תטבול בלא בדיקה והיינו דאינו מדין הנקיים אלא משום הטבילה ומדין בירור וכנ"ל⁸⁵ (ואולי י"ל כן בדברי הצ"צ עצמו וצ"ע).

(ט) בענין בדיקת האמצע דז"נ כתב (פ"ב ה"ג) "בדקה ביום הראשון או בשני או בשלישי ושוב לא בדקה בודקת בשעת טבילתה ודיה אפילו בדקה ביום שביעי בלבד הר"ז בחזקת טהרה". היינו דכתב בפשיטות דמהני בדיקת שני ושלישי היינו אמצע. (ובמ"ש בודקת בשעת טבילתה ראה לעיל דזהו ענין אחר, ועכ"פ לענין בדיקת ז' ברור לי' דא"צ תחלה ממש). ונראה מדבריו בפשטות

⁸⁴ "דאנן לאו ספורים לפנינו בעינן...אלא שתספור שבעה מוחזקין בטהרה" היינו דספירה הוה חזקה וא"כ פרוש דבריו הוא דבלא בדקה לית לה חזקה וכמפורש במ"ש בענין בדיקת חורין דבלא זה היא בחזקת טומאה.

⁸⁴ ולהעיר מלשון הראב"ד "בדיקת יום הפסקה" וי"ל דהיינו משום דאין ההפסק מחזיק הז' רק פועל שתוכל לספור היינו דהוה הוראה לשעתה וממילא סופרת ע"י הרגשה אבל אין הבדיקה גורם הספירה. (ואף כנ"ל דכוונת ההפסק לדידי' הוה משום הספירה וכנ"ל דזהו מקור ההפסק מ"מ הרי אין ההפסק מחזיק רק מראה טהרתה ביום שפוסקת, מיהו י"ל בראב"ד ד"יום ההפסקה" אינו בדיוק לכוונה זו רק בייחס לבדיקת התחילה שכתב שם ע"ש, משא"כ ברשב"א דשינה כאן מלשון הרמב"ן לכא"ו יש לדייק כן).

⁸⁵ אבל לראב"ד דכל כוונת בדיקת תוך ז' הוה לבירור זה שלא יהי ריעותא ותוכל ליטהר י"ל דאין מקום לבדיקה בשמיני דהרי כבר בדקה לבירור וכו' וכנ"ל.

דלא יליף מבדיקת הנדה. וזה פשוט לשיטתו דבדיקת ז' הוי מדין בירור לספירה שקיים ההפסק וזה אינו בנדה כלל (והרי הז"נ הוה לטהרתה לרמב"ן. וע"כ אין בדיקתה שייך לנדה כלל ולא יליף מינה). אלא דנראה מדבריו דהא דמהני בדיקת אמצע הוי מילתא דפשיטא, דהא דאמר רב סופן, היינו עד סופן אבל פשוט דמהני קודם סופן. וכן נראה מהא דמונה והולך ראשון שני כו' אפי' שביעי. נראה כנ"ל דסופן היינו דעד סופן מהני.

וי"ש לדייק דלכא' הרשב"א חלוק קצת בזה דנראה מדברי הרשב"א דהוי "ילפותא" דמהני בדיקת האמצע ולא הוי פשיטא כ"כ דכתב "למזוה מבדיקת הסוף השתא הפסיקה טהרה ולא בדקה עד שביעי טהורה, בדקה באמצע לא כ"ש". ואף דכתב דהוי כ"ש מ"מ היה צריך למילף ואינו פשוט. (משא"כ לרמב"ן נראה דאין בזה ילפותא אלא פשוט הוא כנ"ל). עוד יש לדייק דלפועל כתב הרשב"א "יש לחוש ולהחמיר וצריכה בדיקה בתחלתן או בסופן" היינו דלא סמך על סברתו להקל בבדיקת האמצע, ולא מצינו כזאת ברמב"ן⁸⁶. עוד יש לדייק דהרשב"א לא הזכיר בדבריו דיליף מבדיקת התחלה רק כתב דיליף מבדיקת הסוף.

וי"ש לומר דזה מבואר ע"פ שיטתם. דהנה זה פשוט לכו"ע דאם רק נאמר דמהני בדיקה בראשון הו"א דלא מהני אמצע, דהרי זה פשוט דעדיף בדיקת ראשון דאיכא למימר אוקמא אחזקה. היינו דכיון דאמרת דלא סגי בבדיקת ההפסק וצריכה עוד לבדוק תוך ז', איכא למימר דצריכה לבדוק מיד בתחלת הנקיים דאינה יכולה למנות נקיים על סמך ההפסק. ומובן החסרון בכל בדיקה שאחר הראשון, דכיון דאינו בתחלת הנקיים ממש א"כ מאן יימר דסמכינן עלי'.

מיהו כיון דאמר רב דמהני נמי בדיקה בסוף א"כ מוכח דאי"צ להחזיק עצמה ולברר נקייתה בבדיקה בתחלת הנקיים אלא כל שמצאה טהורה בבדיקה תוך הנקיים אמרינן דמהני לספירת הנקיים שלה. וא"כ כיון דחידש לנו רב דלא בעינן בדיקה בתחלת הנקיים, לכא' אזדא לה חסרון בבדיקה שאחר הראשון דנקיים, דכל החסרון הוה שאינו בתחלה, והרי זהו חידוש רב שא"צ תחלה.

והנה כשבאנו לדון על בדיקת האמצע פשיטא דבעינן למילף ממה שהתיר רב לסמוך על בדיקת הסוף, דכנ"ל פשוט דאיכא חסרון בבדיקת האמצע בזה דאינו בתחלת הנקיים ממש, ורק כיון דאמר רב דמהני סופן וא"צ תחלת הנקיים, ממילא איכא לדון בבדיקת האמצע דמהני אף דלא הוי בתחלת הנקיים. מיהו אפילו תימא דאין צריך בדיקה בתחלת הנקיים איכא לדון בבדיקת האמצע, דהרי בבדיקת האמצע איכא ימים דנקיים אחריו. ואיכא למידן אי מהני בדיקה זו להחזיק הימים שאחריו בנקיות.

וי"ל דבנדון זה (אי מהני בדיקת האמצע להחזיק ימים שלאחריו) איכא כמה אופנים בראשונים וע"פ שיטתם. דיש לומר כמה אופנים: א) דאכן לא מהני בדיקת האמצע להחזיק ימים שלאחריו (כדלעיל (לראב"ד אי לאו נדה ו)לרז"ה), דאף דילפינן מסופן דאין צריך בדיקה בתחלת הנקיים מ"מ בבדיקת הסוף ליכא ימי נקיים אחריו משא"כ באמצע וכנ"ל בארוכה. ב) פשוט דמהני בדיקת האמצע לימים שאחריו, דהרי לימים שאחריו הוי כבדקה בתחלה, דכמו דמהני בדיקה בתחלה להחזיק הימים הבאים כמ"מ פשוט דמהני אמצע להחזיק הבאים. ולפ"ז הא דמהני בדקה באמצע הוי (נמי) מדין בדיקת התחלה. (ואף דמתחילה לחוד ליכא למילף כנ"ל מ"מ כיון דמהני סוף כנ"ל, איכא למימר דבבדיקת האמצע איכא לתרוייהו). (ונראה ב' אופנים בזה: א) דפשוט דמהני אמצע להחזיק הלבא כדן בדיקת התחלה. ב) דילפינן מבדיקת התחלה דמהני להחזיקה (הבא). ג) אכן מהני בדיקת האמצע להחזיק הימים הבאים, מיהו אין זה מדין בדיקת התחלה, כלומר דאין הימים הבאים מוחזקים משום דמצינו שמהני בדיקה בתחלה, אלא דמהו עצמו דמהני בדיקה בסוף איכא למילף דסגי בבדיקה באמצע ואף לימים הבאים ואינו מדין בדיקת התחלה.

⁸⁶ רק בפ"ט הכ"ב החמיר לבדוק ראשון ושביעי, והיינו לחוש לשיטת ר"ח וכו', אבל בשיטת רב עצמו לא מצינו שהחמיר דלא מהני אמצע, משא"כ הרשב"א החמיר גם לפי דעת רב וכפנימ.

(וב' נקודות בזה. א) זליכא למילף מבדיקת התחלה. ב) מ"מ מהני דלא בעינן למילף מבדיקת התחלה וסגי למילף מבדיקת הסוף).

והנראה דשיטת הראשב"א הוי כאופן הג'. ושיטת הרמב"ן הוי כאופן הב'. וכדלהלן.

דהנה מבואר לעיל דהרשב"א סבר דאינה מוחזקת ע"י ההפסק ואיכא חשש דם אחריו ורק מוחזקת ע"י בדיקת תוך ז' (ותוכן הבדיקה הוא דכיון שמצאה טהורה אחר ההפסק מוכח הדבר שלא חזרה לראות וכיון שביררה שלא חזרה לראות ממילא מוחזקת היא בטהרה). וא"כ לכאוי י"ל בשיטת הרשב"א ע"ד הנ"ל בשיטת הראב"ד דהא דמהני בדיקה בראשון להחזיקה להבא היינו דוקא בראשון, דאיכא למימר דבראשון איכא חשש דם טפי וע"כ במצאה בו טהור אתחזקא להבא בודאות. וא"כ כשבאנו לדון על בדיקת האמצע. לכאוי איכא ריעותא בבדיקת האמצע מהא דאיכא ימי נקיים אחריו, ואיכא למימר דלא מהני בדיקת האמצע להחזיקה להבא כבדיקת התחלה, דאיכא למימר דרק בבדיקת התחלה ידעינן שלא חזרה ולא תחזור לראות אבל בבדיקת האמצע איכא למימר דחיישינן לימים הבאים. וע"כ כשבא הרשב"א לומר דמהני בדיקה באמצע (ומהני גם להבא) לא הזכיר דיליף מבדיקת הראשון דאיכא למימר דלא דמי בדיקת אמצע לראשון, דע"י בדיקת ראשון מוחזקת ודאי וכנ"ל דבראשון איכא למיחש טפי וע"כ מדמצאה בו טהורה ודאי טהורה היא, משא"כ בדקה באמצע לכאוי אינו דומה לראשון דלא אלים בבדיקתה, היינו דלשיטת הרשב"א דאיכא חשש דם אחר בדיקת ההפסק והבדיקה הויא להחזיקה באינה רואה, איכא למימר דהא דיכולה להחזיק עצמה בבדיקה אחת היינו רק אם בדקה בראשון דנקיים דכיון דבו הוא עיקר זמן החשש לדם ע"כ במצאה בו טהורה מוחזקת היא בטהרה, אבל בדקה באמצע ז', דאינו עיקר זמן החשש, איכא למימר דאינו מחזיקה ומה שמצאה טהורה הוי רק לשעתה וכנ"ל בשיטת הראב"ד בארוכה.

רק יליף מבדיקת הסוף לחוד, וב' פרטים איכא בילפותא: א) דכיון דאמרת דאף דאיכא חשש דם אחר ההפסק מ"מ יכולה להחזיק עצמה למפרע ע"י בדיקת הסוף דלכאוי הא דיכולה להחזיקה עצמה בנקיות למפרע הוי חידוש, דליכא למימר אוקמיניה אחזקיהו, א"כ כ"ש דיכולה להחזיק עצמה ע"י בדיקת האמצע הקרוב יותר אל ההפסק ועדיף לאחזוקא שלא חזרה וראתה. והיינו עצם הילפותא דמהני בדיקה לשעבר. (ופרט זה איכא לכו"ע). ב) מדאמרת דאף דאיכא חשש דם אחר שתראה מ"מ מהני בדיקה בשביעי להחזיקה, א"כ מוכח דלא בעינן בדיקה בעיקר זמן החשש להחזיקה, אלא אף בבדיקה שלא בזמן עיקר החשש מ"מ מוחזקת היא, כלומר דאי הוה מהני בדיקת תחלה לחוד, הו"א דההגדרה בענין הבדיקות היינו דאחר ההפסק איכא חשש שתחזור לראות, וצריכה לעקור חשש זה מעיקרו, וזה רק בבדיקת התחלה, וכנ"ל דרק בבדיקה בתחלה איכא למימר דעקרה החשש, דהרי בעיקר זמן החשש מצאה טהור. אבל כיון דאמר רב דגם בדיקה בסופן מהני, א"כ לכאוי מוכח דאין צריך לעקור החשש מעיקרו אלא כיון שהראתה טהרתה ואפ"י בסוף הנקיים אמרינן דאיגלאי שלא חזרה וראתה, ולא אמרינן דמה שמצאה טהורה היינו רק לשעתה, אלא מוחזקת ע"ז שלא ראתה. וא"כ מוכח דאין ענין הבדיקה לעקור החשש, רק כל כוונת הבדיקה היינו להראות שלא חזרה וראתה וממילא מוחזקת היא בטהרה.

היינו דלרשב"א י"ל דב' חסרונות איכא בבדיקה בסוף. א) דהוי חזקה למפרע. ב) דהוי בדיקה שלא בעיקר זמן החשש וא"כ י"ל דהויא בדיקה גרועה. ומדאמר רב דמ"מ מהני מוכח כנ"ל. א) דמהני בדיקה להחזיקה לשעבר שלא ראתה. ב) דמהני בדיקה אף שלא בעיקר זמן החשש להחזיקה שלא ראתה.

וזהו דיליף הרשב"א בדיקת האמצע מבדיקת הסוף, דמדמהני מה שמצאה טהורה בשביעי למימר דלא חזרה וראתה, היינו דאפילו בהמתינה כ"כ אחר ההפסק (דאיכא למיחש שחזרה וראתה), ורחוקה יותר מעיקר זמן החשש, כיון דמצאה טהורה אמרת מסתמא לא חזרה וראתה, אף דאין זה בדיקה בעיקר זמן החשש. א"כ נימא דכ"ש בבדיקה באמצע דקרוב יותר להפסק דמהני, דלכאורה כל הקרוב יותר להפסק הוי בירור יותר דלא חזרה לראות אחר ההפסק. וכיון שביררה דלא חזרה לראות ממילא מוחזקת היא וכדמוכח מבדיקת הסוף, ואינה צריכה לבדיקת התחלה העוקר החשש.

וא"ת אינו דומה בדיקת אמצע לבדיקת הסוף, דהרי בבדיקת הסוף סיימה הנקיים וליכא למיחש אחריו משא"כ בבדיקת האמצע, הרי איכא ימים אחריו (וכנ"ל בשיטת הרז"ה והראב"ד). והרי כנ"ל ליכא למילף מראשון דמחזיקה להבא דראשון הוי עיקר זמן החשש משא"כ אמצע. וי"ל דלא קשה מידי דהרי בשלמא אי הוה מהני ראשון לחוד איכא למיטען דלא מהני בדיקת אמצע להחזיק להבא דאינו עיקר החשש, אבל כיון דאיגלאי דלא בעינן בדיקה בעיקר זמן החשש להחזיקה, א"כ י"ל דאיגלאי מילתא דהא דמהני בדיקה בראשון להחזיקה להבא אינו מדין בדיקה בעיקר זמן החשש, רק הוא מדין חזקה דעלמא דאוקמא אחזקה, וממילא פשיטא דמהני בדיקה באמצע להחזיקה. ובסגנון אחר דכיון דלא בעינן בדיקה בעיקר זמן החשש כדמוכח מבדיקת הסוף, א"כ נדון בבדיקה זו ככל חזקה דעלמא דפשיטא דמוחזקת להבא.

ויש לומר באו"א (וכן הוא לעיל אות ח' וכן בפשטות) דכיון דכל גדר הבדיקה לרשב"א הוי רק להראות שלא חזרה וראתה (וכנ"ל דאיכא חשש דם וצריכה להראות שלא חזרה) א"כ פשוט דמהני אמצע להבא, ואין צריך לדין חזקה וכו', דכיון דמהני בדיקה זו למימר שלא חזרה וראתה ממילא מוחזקת היא להבא דכבר קיימה דין הבדיקה, ולפ"ז י"ל ההגדרה בזה דלרשב"א כל הנדון בסוגיא הוי לדון אם בדיקה באמצע נחשבת בדיקה וכיון דנחשב בגדר בדיקה ממילא מוחזקת ע"י פירוש דלרשב"א כל דין הבדיקה הוי רק להראות שלא חזרה וראתה, מיהו בראשון עדיף להראות כן דהרי הוא עיקר החשש, ומסוף יליף דגם שלא בעיקר זמן החשש מהני להראות שלא חזרה, וממילא גם אמצע מהני להראות כן, ופשוט דמוחזקת להבא ואין צריך לדין חזקה וכו', אלא זה פשוט דכיון דקיימה דין הבדיקה מוחזקת היא, רק בעי למילף דבדיקת האמצע מהני לדין הבדיקה.

ועפ"ז יש לבאר הא דהרשב"א לא הזכיר בדבריו דיליף מבדיקת התחלה, ד"ל כנ"ל דאכן ליכא למילף מבדיקת התחלה (מצד עצמותו) דהרי גם למסקנא מעלה איכא בבדקה בתחלה דהוי בעיקר זמן החשש, רק יליף מבדיקת הסוף דמהני למפרע ומהני שלא בזמן עיקר החשש וממילא מוחזקת להבא ככל דיני חזקה דכיון דמצאה טהורה מוחזקת היא בטהרה. אבל אי"ז לימוד מדין בדיקת ראשון (וליכא למילף מינה, ואפי' תימא דאיגלאי דהא דמהני ראשון אינו משום דהוי עיקר החשש כנ"ל מ"מ כן הוא האמת וי"ל דגם למסקנא איכא מעלה זו וע"כ לא הזכירו הרשב"א בדבריו). ועפ"מ"ש באו"א י"ל בפשטות דכל הילפותא הוי מבדיקת הסוף לחוד דמדמהני בדיקה שלא בעיקר זמן החשש ולמפרע, ודאי מהני בדיקה באמצע אף דאינו בעיקר זמן החשש, וכיון שבדקה ממילא מוחזקת היא דרך בעינן למילף דהוי בגדר בדיקה (ולא בעינן למילף מבדיקת התחלה כלל, ומבדיקת הסוף לחוד סגי).

וזהו דלרשב"א הוי "ילפותא" דכיון דקאי בדיני חזקות וחיודש הוא דמהני חזקה אלמפרע ומהני חזקה שלא בזמן עיקר החשש ע"כ בעי "למילף" מבדיקת הסוף דמהני כזאת, אבל לא יליף מבדיקת התחלה דישי לדחות דהוא דוקא כנ"ל. (עוד יש לומר דלא בעי "למילף" מבדיקת ראשון דזה מילתא דפשיטא דמהני אלהבא, רק "יליף" מסוף דזה אינו פשוט דאי איכא חשש דם דמהני בדיקה למפרע והוי ילפותא).

ועכ"פ נראה דסבר הרשב"א כאופן הג' הנ"ל דבדיקת האמצע ילפינן מסופן לחוד ולא מבדיקת התחלה (וליכא למילף מבדיקת התחלה).

ועפ"ז ית' ג"כ מה דלפועל החמיר הרשב"א דכיון דכוונת הבדיקה הוי להחזיקה ולעקור חשש שתסתור, א"כ שמא יש לומר דהא דבדיקת התחילה מהני היינו משום דהוא יום ראשון ואלים חזקתו וכנ"ל (דהרי לרשב"א איכא חשש דם), וע"כ מהני לעקור החשש שתסתור (היינו דבלא בדיקה גורם דין הסתירה חשש שתראה ובמילא אינה מוחזקת, וכיון שבדקה מוחזקת היא ואין חוששין שתראה). והא דמהני בדיקת הסוף י"ל דהוא מדין בדיקת תחלה וסוף היינו דמצטרף בדיקת ההפסק ובדיקת הסוף והוי כבדקה בתחלתו וסופן. משא"כ בבדקה באמצע הרי הימים האחרונים אינם מוחזקים בבדיקת תחלה וסופן. כלומר דאיכא למימר דבדיקה בראשון מהני, אבל בלא בדקה

בראשון מחוייבת היא בבדיקה תחלה וסוף ולא מהני בדיקת "תחלה" לחוד דהא דמהני בדיקת תחלה לחוד היינו רק בראשון דאלימ טפי. וע"כ איכא למימר דלא מהני בדקה באמצע דהרי אפי' תימא דמחזיקה למפרע והוי לימים שעברו כבדיקת תחלה וסוף מ"מ לימים שאחריו לא מהני בדיקה זו דאיכא למימר שכינן שלא בדקה בראשון צריכה בדיקה תחלה וסוף להחזיק בטהרה, והרי לימים שאחר בדיקת האמצע ליכא בדיקת סוף רק תחלה. וע"כ החמיר דלא מהני בדיקת אמצע⁸⁷. היינו דלא נימא דהא דמהני בדיקת הסוף הוי משום דרק צריכה למצוא טהור תוך הנקיים (ואפילו שלא בעיקר זמן החשש) אלא דאם אינה בודקת בראשון (שהוא עיקר החשש) צריכה בדיקת תחלה וסוף. (אלא דאיכא צד להקל לאידך וכנ"ל דדילמא אין תוכן בדיקה ב' משום בדיקה תחלה וסוף, דהרי אין ההפסק מחזיקה לרשב"א רק מוחזקת מכח בדיקת הסוף לחוד למפרע ולא הוי בגד בדיקת תחלה וסוף וא"כ י"ל דילפינן מסוף דמהני לשעבר ופשוט דמחזיקה להבא וא"צ ראשון דוקא וכנ"ל, דליכא מעלה בבדקה בסוף דהרי אי"ז בצירוף ההפסק וכנ"ל). ודו"ק. (ואולי יש להוסיף דהא דלרשב"א הוי בגדר "לפוטא" היינו משום זה עצמו דהוי ספק לכאן ולכאן ולכך בעי למילף).

⁸⁷. ויש להוסיף ביאור בזה ע"פ הנ"ל דהא דאיכא למיחש לדם היינו מדין סתירה והרי דין הסתירה הוי כל הז' גם אחר שבדקה. וא"כ איכא למימר דאחר בדיקת אמצע עדיין איכא למיחש לדם דהרי איכא דין סתירה ורק תוחזק אם תבדוק בסופן דע"ז תוחזק למפרע שלא ראתה. רק דבבדקה בראשון ליכא למיחש דאלימ חזקתו. אבל בבדקה אח"כ צריכה בדיקה בסופן נמי להחזיק עצמה דבלא זה איכא למיחש אחריו וע"כ לא מהני אמצע רק סופן ממש. מיהו צע"ק ע"פ מ"ש ה"צ"ע דלרשב"א צריכה בדיקה בשמיני וא"כ הרי אין שיהיה תבדוק בסופן ואפי' בדקה בראשון איכא בדיקה בסוף וגם בבדקה באמצע תבדוק בסוף. וא"כ כל הנדון הוא אם מהני בדיקה זו דאמצע להחזיק הימים שעברו וזה יליף מסופן דמחזיק למפרע ודו"ק. ואולי זה עצמו ספיקו דהרשב"א דמצד אחד הרי תבדוק בשמיני וע"כ ליכא למיחש אחריו לדם דהרי תבדוק בסוף וא"כ נילף מבדיקת סופן דמחזיקה למפרע, ולאידך ס"ס בבדקה בסופן מוחזקת היא ע"י בדיקת סופן דז"ג גופא ולא בדיקת שמיני שחוץ להם. היינו דהא דמהני שמיני להחזיק היינו דוקא אם בדקה בראשון דנקיים ממש דאלימ, אבל בלא בדקה בראשון לא מהני שמיני וצריכה להחזיק ע"י בדיקת ז' דתוך הנקיים. ודו"ק.

עוד י"ל דסברת הרשב"א להקל היינו משום דאיכא למימר דכיון דסו"ס הפסיקה בטהרה ליכא למיחש בראשון יותר משאר ימים ובכולהו החשש שוה וא"כ פשוט דמחזיקה להבא רק יליף דמחזיק לשעבר. וא"כ י"ל דספיקו בזה עצמו אי דומה בדיקת האמצע לתחלה או אינו דומה וראשון אלימ.

ואולי י"ל דתרווייהו איתנהו היינו דכמה ספיקות איכא לרשב"א. (א) דילמא אלימ יום ראשון ואין אמצע דומה לו. (ב) אפי' ודאי אלימ יום ראשון איכא להסתפק אם לילפינן מסופן ופשיטא דבדיקה מחזיקה להבא או דילמא כיון דלא בדקה בראשון בעיא בדיקה בסוף דוקא. היינו בדיקת תחלה וסוף. (והסברא להקל היינו כמ"ש בפנים דלרשב"א הרי אינה מוחזקת ע"י ההפסק רק בדיקת סופן מחזיקה וא"כ אי"ז מדין תחלה וסוף, וא"כ אחד לחוד מהני ואם כן פשיטא דמהני להבא רק יליף דמהני לשעבר). (ג) אפי' תימא דבעיא בדיקה בסוף יש להסתפק דילמא מהני מה שבדקת בשמיני או יש לדחות דלא מהני אלא לבודקת בראשון אבל לבודקת באמצע צריכה שביעי דוקא. ודו"ק.

והנה לפ"ז לכא' שיטת הרשב"א הוי קרוב לשיטת הרז"ה, דתרווייהו סברי דליכא למילף מנדה (דהרי בנדה אין חשש דם אחר ההפסק) ותרווייהו סברו דאיכא למיחש לדם אחר ההפסק וע"כ ליכא למילף בדיקת האמצע מבדיקת תחלה וסוף וכנ"ל. מיהו י"ל דחלוקים הם דהרי רז"ה פשיטא ל"י דליכא למילף והרשב"א נראה לו פשוט למילף רק לפועל כתב דיש לחוש. ונראה דהיינו משום דרז"ה סבר דעצם הנקיים הם להחזיקה וכסברת הראב"ד וע"כ כל ז' היא בחזקת טומאה ועלולה לראות, וע"כ פשוט דאין בדיקת האמצע כבדיקת הסוף דבבדיקת האמצע יהיו ימים מוחזקים בטומאה אחריו דאיכא למיחש בהו שתראה דהרי חשש הדם נובע מעצם דין הספירה וכנ"ל. משא"כ לרשב"א דעצם דין הספירה הוי לטהרה ואין חשש דם מעצם הספירה רק יליף דאיכא למיחש אחר ההפסק, וא"כ י"ל דפשוט דכיון שבדקה תוך ז' ליכא למיחש אחריו דכל הילפוטא רק שתבדוק עוד אחר ההפסק, וע"כ פשיטא דהוי אמצע כראשון (וכנ"ל לצד אחד) רק יליף מסופן דמחזיקה למפרע וכנ"ל. אלא דהסתפק בזה דסו"ס כיון דאיכא חשש דם איכא למימר דראשון אלימ ואין אמצע כראשון ואיכא למימר דגם אחר בדיקת האמצע איכא למיחש דעדיין איכא דין סתירה וצריך בדיקת סופן תוך הנקיים.

היינו דלרז"ה כיון דהימים ימי טומאה פשיטא דראשון אלימ ואיכא למיחש אחר האמצע ובעיא סופן ממש, משא"כ לרשב"א דהימים ימי טהרה רק צריכה לבדוק עוד אחר ההפסק איכא למימר דלא אלימ ראשון וליכא למיחש אחר האמצע. אלא דיש בזה ספק וע"כ לפועל החמיר ודו"ק.

והנה כל זה א"ש לשיטת הרשב"א דאיכא למיחש לדם אחר ההפסק אבל לשיטת הרמב"ן דבדיקת תוך ז' הוי מדין בירור לחוד ונת' לעיל דגדר הבירור היינו לברר שעדיין קיים ההפסק שלה, א"כ פשוט הדבר דכל הקרוב יותר להפסק עדיף יותר לברר ההפסק, ואין בזה ילפותא דכיון שאמר רב דיכולה להמתין בבירורה עד סופן, פשיטא דעד סופן קאמר דמדיכולה לברר שקיים ההפסק בבדיקה בשביעי ודאי שתברר זאת ע"י בדיקה בשני הקרובה יותר. דבשלמא לרשב"א דהבדיקה מדין חזקה בעי למילף דזה הוי חזקה אף דהוי למפרע (ואינו בזמן עיקר החשש) אבל לרמב"ן דלא הוי חזקה רק בירור שקיים הפסיקה ממילא פשיטא דכל הקרוב יותר עדיף ואי"ז ילפותא. וליכא למימר לרמב"ן דבדיקת ראשון עדיף דהרי כל עדיפות הראשון הוי משום חשש דם וכנ"ל אבל לשיטת הרמב"ן דליכא חשש דם דהרי מוחזקת היא בבדיקת ההפסק א"כ מהיכי תיתי להיות מעלה בראשון הרי כל הבדיקה הוי מדין בירור. וע"כ פשוט דמדהני בדיקה עד שביעי דמהני נמי באמצע דקרוב להפסק ואינו מדין חזקה לשעבר רק בירור וכנ"ל. ופשיטא דמבררה להבא דזה פשוט מבדיקת ראשון דמהיכי תיתי לחלק. וק"ל. וע"כ לא החמיר הרמב"ן כלל רק כתב בפשטות דמהני דכיון דהוא מדין בירור המשך ההפסק א"כ פשיטא דמהני ואין טעם להחמיר.

המורם דלרמב"ן כשבאנו לדון על בדיקת האמצע אי מהני, הנה אי הוה ידעינן מבדיקת ראשון לחוד, מ"מ היה פשוט דמהני בדיקת האמצע להבא כבדיקת הראשון דכיון דהבדיקה רק מדין בירור ואין חשש דם, ממילא כיון שביררה מבוררת היא להבא, וליכא חסרון בבדיקת האמצע מצד ימים הבאים, רק דכיון דאינו בתחלת הנקיים איכא למימר דלא מהני דבעינן מבוררת מתחלתה, וע"כ יליף מבדיקת הסוף דמהני בירור בסוף ימי הנקיים, וממילא אזלא לה החסרון דבדיקת האמצע, דכל החסרון רק משום דאינו בתחלה ממש והרי אי"צ תחלה ממש וסגי בסוף וא"כ פשוט דמהני אמצע. ועפ"ז לכאור' ברור לשיטת הרמב"ן דהא דמהני בדיקת האמצע היינו מדין בדיקת תחלה וסוף דלשעבר מהני מדין בדיקת סוף ולהבא מדין בדיקת תחלה. דבשלמא לרשב"א דאיכא מעלה בתחלה, איכא למימר דאין זה באמצע, אבל לרמב"ן דליכא מעלה בראשון להחזיק הימים הבאים (דאין חשש דם) ממילא כלפי ימים הבאים שוה דין אמצע לדין בדיקת התחלה. והיינו כאופן ה' הנ"ל דכשבאנו לדון בדין בדיקת האמצע ילפינן דמהני מביניהו דבדיקת תחלה וסוף, והוי מילתא דפשיטא דמהני לימים הבאים כבדיקת התחלה. (היינו דלרמב"ן דגדר בדיקת ז' הוי בירור שקיים ההפסק, א"כ מעלת בודקת בראשון הוי שע"ז מוחזקת שאר הימים מדין בירור, ופשיטא דבבדיקה באמצע הוי בירור לימים הבאים, ומבדיקת הסוף ידעינן דאי"צ שכל הימים יהיו ברורים ומספיק בירור בסוף הנקיים, וע"כ מהני אמצע לשעבר).

מיהו בזה י"ל דשוה הרמב"ן לרשב"א דהנה מבואר לעיל דלרשב"א אפשר למילף אמצע מסוף לחוד (דכיון שבדיקה הוחזקה ופשיטא דאין לחוש אחריו דהרי כל גדר הבדיקה רק לברר שלא חזרה לראות), וי"ל דעד"ז הוא לשיטת הרמב"ן, דהנה מבואר לעיל בשיטת הרמב"ן דכל גדר הבדיקה רק לברר שקיים ההפסק, וי"ל דאין ענין הבירור לברר שימיה נקיים היינו דאין צריך שכל הימים יהיו מבוררים, אלא כל ענין הבדיקה היינו דצריכה לברר פעם אחת תוך הנקיים שקיים ההפסק ובהו סגי. והנה אם רק היה מהני בדיקת ראשון אכן הייתי מפרש דצריכה שכל ימי' יהיו מבוררים וע"כ דוקא ראשון דמברר כל ימי', וזהו חסרון בדיקת האמצע דאיכא ימים שעברו ואינם מבוררים, מיהו כיון דאמר רב דמהני בדיקה בסוף לחוד, י"ל דמוכח דאין צריך שכל הימים יהיו מבוררים אלא סגי בזה שתבדוק לברר פעם אחת תוך הנקיים שקיים ההפסק ויכולה לקיים דין ספירתה וטהרתה. (ד"ל דאין בדיקת הסוף מברר כל נקיות הימים למפרע, אלא כל הימים מוחזקת היא ע"י בדיקת ההפסק רק דבדיקת הסוף מדין בירור שצריכה לברר פעם אחת תוך הנקיים דקיים ההפסק, (מיהו יל"ע בלשון הצ"צ לעיל ד"ל דגם לרמב"ן ע"י בדיקת הסוף איכא פעולה למפרע וי"ל מדין בירור)).

ועפ"ז י"ל דכיון שאמר רב דמהני בדיקה בסוף, היינו דסגי בבירור א' תוך ימי הספירה לברר שקיים ההפסק, ממילא פשיטא לן דמהני בדיקה באמצע וע"ד הנ"ל לרשב"א דהרי כל

החסרון בבדיקת האמצע הוא דאיכא ימים שעברו ואינו מברר את כולם בנקיות, אבל כיון דאיגלאי דא'צ' שכל הימים יהיו מבוררים אלא סגי בבירור אחד, ואפילו בסוף נחשב לבירור שקיים ההפסק (אף שהוא רחוק כ"כ) א"כ פשיטא דמהני אמצע, דהרי הוא בירור תוך הנקיים שקיים ההפסק והוא תוך ימי הנקיים.

וא"כ בזה שוים הרשב"א והרמב"ן דלתרווייהו איכא למיילף אמצע מסופן לחוד (וא"כ גם לרמב"ן י"ל כאופן הג' דלעיל). מיהו י"ל דבזה מחולקים הם, דלרמב"ן אף דאיכא למיילף מסוף לחוד, מ"מ האמת הוא דאיכא בבדיקת האמצע מדי בדיקת הראשון לימים הבאים, כלומר דבפועל יהיו הימים הבאים מבוררים בנקיות. וא"כ אף דלא בעינן למיילף מראשון מ"מ האמת הוא דהוי לאחרונים כבדיקת ראשון, משא"כ לרשב"א אכן איכא למיילף דמהני אמצע מבדיקת הסוף מיהו גם למסקנא אין בו ממעלת בדיקת ראשון, דסו"ס מעלה איכא בראשון דהוא תחלת זמן החשש וזה ליכא באמצע כנ"ל. וא"כ לרשב"א בדיקת האמצע שייך לבדיקת הסוף לחוד ואינו שייך לראשון כלל (וראה להלן לבאר מ"ש במשה"ב), משא"כ לרמב"ן אף דילפינן מסופן מ"מ איכא ביה מענין בדיקת התחלה. ועפ"ז יש להוסיף בהא דפשיטא ליה להרמב"ן דמהני אמצע ולרשב"א נראה כנ"ל דהוא ילפותא, דכנ"ל לרשב"א בעי למיילף לגמרי מבדיקת הסוף ואינו פשוט כ"כ דהרי לית ביה מעלת התחלה משא"כ לרמב"ן דפשיטא דאית ביה מעלה התחלה א"כ ודאי דמה שאמר רב סופן היינו עד סופן, (ובפרט דלרשב"א הוי דין חזקה ולרמב"ן דין בירור וכנ"ל).

ויש לומר בסגנון אחר קצת (במחלוקת הרשב"א והרמב"ן בזה) דיש לעיין בהא דבדיקת אמצע עדיף מבדיקת הסוף אי הוי משום חסרון בבדיקת הסוף דאין חסרון זה כ"כ באמצע או הוי (נמי) מצד מעלה בבדיקת האמצע היינו דאין חסרון ממש בסוף רק דאיכא מעלה יתירה באמצע. וי"ל דלרשב"א איכא חסרון בסוף דאינו בזמן עיקר החשש ואדרבה הוי רחוק ביותר מזמן החשש, ובבדיקת האמצע ליכא חסרון זה כ"כ דהרי קרוב יותר לתחלת החשש ועדיף להחזיקה שלא חזרה וראתה. מיהו בעצם החזקה שוים הם דתרווייהו רק להראות שלא חזרה לראות אלא דבסוף איכא חסרון דלא הוי כ"כ באמצע. אבל לרמב"ן י"ל דמעלה נמי איכא בבדיקת האמצע דהוי לאחרונים כבירור בתחלה, כלומר דאין מעלת האמצע רק משום דקרוב יותר להפסק (והיינו דסוף אית ביה חסרון דרחוק מהפסק ואמצע לית ביה חסרון זה כ"כ) אלא דאית באמצע מעלה נמי דהוי כבודקת בתחלה ואין מעלה זו כלל בבדיקת הסוף. (ואף דלא בעינן מעלה זו וכנ"ל דמצי למיילף מסוף לחוד, מיהו האמת הוא דאית ביה מעלה זו). ודו"ק.

(ולהעיר מלשון הרא"ש (גדה פ"י אות ה') "דמסתברא דעדיף האמצע יותר מן הסוף, דאיתחזק בטהרה כל הימים שאחר הבדיקה" היינו דכתב מעלה בבדיקת האמצע מצד שיש בו מבדיקת התחלה, משא"כ הרשב"א לא כתב כן כדמובא בלשונו לעיל, רק כתב כ"ש מסוף ולא ביאר מעלה באמצע, וי"ל כנ"ל דרק יליף מחסרון הסוף אבל אין באמצע ממעלת התחלה וכדלעיל. והרא"ש אזיל כשיטת הרמב"ן).

ועכ"פ מובנים דברי הרמב"ן שהקיל באמצע ופשיטא ליה הכי ולא החמיר כלל משא"כ לרשב"א וכנ"ל.

(והראב"ד סבר כנ"ל דהווי ימי טומאה וליכא למיילף אמצע מתחילה וסוף, רק מגדה יליף דהבדיקה לדידי' הוי להפסקה כגדה דלברר דאין שייך ריעותא בטהרתה וכנ"ל בארוכה).

יו"ד **בענין** הפסק טהרה ביום הראשון לראייתה (דפליגי בזה כנ"ל). כתב הרמב"ן פ"א ה"א "ראתה בזמן הזה⁸⁸ יום ראשון בשחרית ופסקה בו ביום אינה מונה מיום המחרת...שחזקת כל

⁸⁸ מ"ש בזמן הזה י"ל, דרק בזמן הזה לחומרת ר"ז שייך להפסיק לז"נ בראשון משא"כ קודם חומרת ר"ז הרי רק מונה נקיים אחר ג' וא"כ ממילא פוסקת בשלישי. מיהו יל"ע אם דין יום ראשון שייך לזבה או דילמא

היום הראשון כולו טמא שהוחזקה מעין פתוח ודמים חוזרין לה⁸⁹ אע"פ שפסקה בשחרית. ויש מיקל בדבר מכיון שבדקה ופסק הדם ולאחר זמן מצאה טהור הרי זו בחזקת טהרה". ונראה שהוא עצמו החמיר רק הביא ויש מקיל. וכן נראה ממה שכתב פ"ט הכ"ב "ברואה יום אחד בשחרית ופסקה לאלתר כל אותו יום טמא הוא ולא תעשה אותו יום הפסקה שחזקת יום ראשון מעיין פתוח ודמים חוזרין לה". ולא הביא חולק בדבר.

והרשב"א כתב להיפך "ולפיכך אע"פ שכל הנשים עכשיו ספק נדות⁹⁰ ספק זבות ואיפשר שהיא נדה ומעינה פתוח, אפי' הכי כל שהפרישה בטהרה ואפי' ביום ראשון הרי זו בחזקת טהרה. ויש מחמירין בדבר" היינו שהוא עצמו הקיל רק הביא מאן דמחמיר.

וי"ל דמבואר ע"פ שיטתם דלרמב"ן הרי כוונת ההפסק להחזיקה בטהרה וע"כ יש לומר דבעי חזקה אלימתא וע"כ החמיר בראשון דכיון דאיכא מאן דחייש ואמר דאינו מחזיקה להבא ע"כ לא סמך ע"ז להפסקה דבעי לאחזוקא. משא"כ הרשב"א הרי סבר דאין ההפסק מחזיקה רק הוי להראות חזקתה לשעתה ועיקר החזקה הוי ע"י בדיקת תוך ז' וע"כ הקיל בבדיקת ראשון דסו"ס אי"ז עיקר חזקתה. וכן נראה דזהו סברתו להקל (משום דעיקר חזקתה בבדיקה שאחריו) ממ"ש הרמב"ן למאן דמיקל דהיינו משום ד"לאחר זמן מצאה טהור" וי"ל דהיינו כנ"ל דכיון דעיקר חזקתה בבדיקה שאחריו ע"כ סמך להקל דמהני בדיקה בראשון⁹¹. ודו"ק.

[הנהגה] יש לעיין בשיטת הראב"ד בענין הפסק בראשון דלכא' אין שיטתו ברורה בזה. הנה בענין הפסק טהרה לא הזכיר הגבלה זו כלל דלא תפסיק בראשון ואדרבה בדין הסתירה כתב

הוא רק בנדה (דהרי ברור לכא' דשומרת יום פוסקת בראשון). וא"כ י"ל דבזמן הזה היינו דאיכא חשש נדה וא"כ מה שפוסקת הוי דם נדה וממילא איכא דין יום ראשון. וק"ל.

89. ראה מ"ש לעיל דלרשב"א חסרון יום ראשון אינו (רק) משום דמים חוזרין אלא דהוי כלא מצאה טהור כלל. וי"ל דגם זה שייך לפלוגתתם, דלרשב"א דאין ההפסק מחזיקה להבא והיינו דאחר כל הפסק איכא למיחש תחזור לראות וההפסק רק מראה חזקתה לשעתה והבדיקה דתוך ז' מחזיקה עד שעת ההפסק. וע"כ כל הנזון בהפסק הוא אם מראה טהרה לשעתה דאיכא למימר דבדקה בראשון אינו מראה טהרה כלל והוי כלא הפסיקה כל וממילא ליכא זמן שצמאה טהור וע"כ אינה מוחזקת בבדיקת תוך ז' למפרע עד שעת ההפסק דליכא שעת הפסק דנימא שאז מצאה טהורה (אלא דלפועל הקיל הרשב"א דמהני בראשון). משא"כ לרמב"ן שההפסק מחזיקה להבא א"כ אמר בפשטות דאין יום ראשון מחזיקה דאיכא למימר שתחזור לראות. ודו"ק. (מיהו צ"ע לומר דזהו שורש פלוגתתם דהרי דין יום ראשון הוי מדין הנדה דודאי מוחזקת להבא ע"י ההפסק וא"כ לכונ"ע איכא למימר דביום ראשון אינו מחזיקה, מיהו איכא למימר דאם חסרון הראשון היה רק שתחזור לראות א"כ לא היה מקום להחמיר בראשון לענין ז' נקיים דהרי אחר כל הפסק איכא למיחש, והרי הרשב"א הביא מאן דמחמיר כדלקמן וצ"ל דהא דהחמיר הוי משום דלא מצאה טהורה כלל דאם מצאה טהורה, מה נשתנה ראשון מכל הפסק דעלמא ודו"ק).

90. מזה נראה כמ"ש דמ"ש הרמב"ן בזמן הזה הוי משום דהם ספק נדות, דמצד זבה אין ענין ליום ראשון. מיהו אולי י"ל דבזה פליגי. דלרשב"א אין ענין ראשון מצד זבה אלא נדה וע"כ הוי ספק לחוד וע"כ נטה להקל משא"כ הרמב"ן סבר דהוי דין בזבה נמי וע"כ החמיר. מיהו אין נראה כן אלא נראה מלשון הרשב"א דכן פסק בעצם ולא רק במקום ספק. ונראה כדלקמן בפנים.

91. ויש לומר עוד דכיון דחלק מחשש יום ראשון הוי חשש שתחזור לראות והרי אחר כל הפסק איכא חשש זה לרשב"א ע"כ אין חילוק בין ראשון לשאר ימים. ומ"מ כתב צד להחמיר כיון דסו"ס איכא נמי הענין כנ"ל דהוי כאילו לא מצאה טהורה כלל, (ובזה חלוק ראשון משאר הפסק דבראשון לא מצאה טהור כלל משא"כ בשאר ימים). מיהו צ"ע לומר דהקיל משום זה דהרי לכא' עיקר ענין יום ראשון לרשב"א הוי משום דלא מהני לשעתה ולא משום שחוששין אחריו. אבל זה איכא למימר דכיון דעיקר החזקה אחריו הוי ע"י בדיקה אחרת וכל הספק הוא רק לשעתה ע"כ הקיל.

מיהו קצת צ"ע כבהערה הקודמת דמשמע דהקיל הרשב"א בכל נדה ולא רק היכי דסופרת ז' ואינה מוחזקת בבדיקה זו וא"כ לכא' ליכא למימר כפנים. (בדוחק אפשר לומר דגם בנדה הרי יכולה לבדוק אח"כ לברר וכי). ואולי באמת רק הקיל בנדה הסופרת וצ"ע בלשונו ע"ש.

ובפשטות י"ל דהרמב"ן החמיר כיון דיש חשש אחריו ולא מהני להפסקה והרשב"א הקיל דכל החסרון בראשון הוי כאילו לא מצאה טהור וזבה הקיל דהרי מצאה טהור ובפרט משום מוך דחוק ע"ש.

בסתם שאם תראה ותסתור צריכה להפסיק ולמנות שוב ע"ש. ומשמע דפוסקת אפי' ביום הסתירה אף דהוי ראשון לראי'. דכתב "ואם הפסיקה בנייהן צריכה לחזור ולספור...וצריכה בדיקה להפסקה כתחלת זבה" משמע דפוסקת אפי' בראשון.

אבל אין זה ראי' דהנה דין הסתירה אינו ראי' דהרי כנ"ל סבר הראב"ד דסתירה הוי מדין המשך והוי כלא פסקה קודם לכן וא"כ ממילא אי"ז כראשון לראייתה. דהרי לא ביום זה נפתח מעיינה (דהרי זהו חסרון יום ראשון שבו נפתח המעיין) דהרי לראב"ד מעיינה פתוח כל ז' וראייתה הוי המשך וא"כ מה שסתרה אינו יום ראשון ופשוט דמהני בו הפסק.

ומה שבעצם דין ההפסק לא כתב הגבלה זו דלא מהני בראשון יש לדחות משום דקאי בדין הזבה הסופרת וכמ"ש "והשתא שווינהו לכולהו נשי דחזיאן זבות גמורות לספירת שבעה נקיים". וי"ל דסבר הראב"ד דזבה אין דין זה דלא מהני הפסקה בראשון רק הוי דין בנדה וע"כ לא הזכיר דין זה כלל דהרי ספירתן ספירת הזבה ומהני הפסקה בראשון. ולכא' ע"פ שיטת הראב"ד פשוט דאין דין יום ראשון שייך בזבה, דכיון דאין בדיקת ההפסק להחזיקה רק להראות שפסקה לשעתה וממילא תסמוך אהרגשה, וא"כ מה לי ראשון מה לי שני הרי בין כך אינה רואה עתה ואמאי לא תסמוך להבא אהרגשה⁹².

(וא"ת הרי הם ספק נדות ודילמא הוי יום ראשון ולא מהני ההפסק. י"ל דסבר הראב"ד בזה דכיון דתבדוק עוד בימי השבעה הרי איכא דין הפסק דנדה שלא ביום הראשון ואפי' תבדוק בראשון דנקיים הרי עכ"פ הוי שני לנדתה. וא"כ ממ"נ טהורה היא, דאם היא זבה הרי ליכא דין יום ראשון ומהני הפסקתה⁹³, ואם היא נדה הרי תבדוק עוד בימי הספירה ומהני להפסקתה ולא יהיה בראשון. משא"כ שאר הראשונים לא סבירא להו "ממ"נ" זה אלא סברו דאפי' היא נדה צריכה היא שבעה נקיים ובעיא הפסק לפניו ואיכא דין ראשון מדין נדה. וראה אחרונים⁹⁴ שדנו בזה).

מיהו יש לדייק ממ"ש בענין בדיקת האמצע "הכא (בנדה) סגי לה בבדיקת האמצע" היינו דקרא לבדיקת נדה בשני וכו' בבדיקת האמצע ולכא' משמע דמהני בראשון וע"כ הוי שני "אמצע" אלא דיש לדחות דפירוש אמצע היינו רק כלפי הדין דיש לחוש אחריו אבל לא דשייך בדיקה לפניו רק דהוי אמצע ימי טומאתה ויש לחוש אחריו.

והנה לאידך בענין בדיקת חורין הוכיח דסגי בלא חורין "מכיון שהקלו על הבדיקה שאפילו בשנים לנדתה בדקה עצמה ומצאה טהור ה"ה בחזקת טהרה, אלמא בבדיקה כל דהו סגי לה". היינו דהקולא ביותר היינו הפסק בשני ומשמע דבראשון לא, דאי בראשון נמי הרי הול"ל דהקלו דאפי' בראשון מהני. אשר מזה נראה דלא מהני הפסק בראשון דנדה. אלא דיש לדחות דלישנא דמתני' נקט. (ועוד דע"פ הנ"ל דלראב"ד עדיף בדיקה בראשון מכח כ"ש, יש לומר דלמסקנא דמהני הפסק בראשון, ממילא הוי הפסק בשני קולא יותר מראשון, דאם פסקה בראשון הרי ודאי היתה רק ראי' מועטת ומוחזקת בטהרה משא"כ בשני דהתחילה וסת מרוב י"ל דלא מהני הפסק דתראה אחריו. וא"כ הפסק בשני הוי קולא יותר (רק דהו"א דלא מהני ראשון כלל אבל כיון דמהני עדיף משני). וזהו דהקולא היותר גדולה היינו הפסקה בשני מיהו ראשון נמי מהני אבל עדיף משני. וא"כ אתי שפיר לשון "אמצעי" וכנ"ל).

⁹² ועד"ז נימא לרשב"א אין ההפסק מחזיקה וע"כ מה לי ראשון וכנ"ל, מיהו כנ"ל משמע דהרשב"א פסק דמהני ראשון בנדה נמי.

⁹³ ועוד דאם היא זבה הרי רק ראתה יום אחד ואינה צריכה ז' נקיים רק שומרת יום, מיהו י"ל דאין זו טענה דהרי כתב הראב"ד "רכי היכי דבעו לשלשה ימים שבעה נקיים הכי נמי ליום אחד בעינן שבעה נקיים" היינו דזה עצמו היתה הגזירה דבעו ז' לאחד וליכא למימר דאם היא זבה אינה צריכה ז'.

⁹⁴ פרדס רימונים בפתיחה לסי' קצ"ו ועוד.

סוף דבר דלכאו' אין הדבר ברור בשיטת הראב"ד מאי סבר בבדיקת הראשון ולכאו' זה ודאי דאינו שייך לדין הזבה רק לדין הנדה⁹⁵. ודו"ק.]

י"א (**א**) **בגמ'** (גדה ס"ו). "אמר ר"ז בנות ישראל החמירו על עצמן שאפילו רואות טפת דם כחרדל וישבות עלי' שבעה נקיים" היינו דאף דמה"ת רק הרואה ג' ימים בימי זיבה צריכה ז"נ החמירו להצריך ז"נ אף הרואה יום אחד ואפילו בימי נדה. ובטעם חומרא זו מצינו חילוק בין הרמב"ן והראב"ד. וית' ע"פ שיטתם כדלהלן.

כתב הרמב"ן בהלכותיו פ"א הי"ז "החמירו בנות ישראל על עצמן שאפילו ראתה יום א' דם טפה כל שהיא ופסק הדם, סופרת לה ז' נקיים". (אף דמה"ת רק מחוייבת בז' נקיים אם ראתה ג' ימים בימי זיבה). ובה"ח "ומפני מה החמירו בנות ישראל כך על עצמן. כדי שיהיו בכל זמן מונות מנין אחד ולא תשתנה מנהגן בין ראיי' א' לג' ימים. הרי שראתה ג' ונעשית זבה, התחילה וספרה עד ו' נקיים וראתה בז' טפה כחרדל, ודאי צריכה לישב עליהן ז' נקיים, ויש שאינן בקיאות בין תחלת ראיי' לסתירת הספירה ויבא הדבר לידי טעות". היינו דמפרש טעם החומרא דגזרו ראי' אחת דעלמא אטו ראי' אחת הסותרת. וראה הקדמת אדה"ז להלכות נדה.

והנה הראב"ד לא הביא טעם זה רק כתב "אחמירו בנות ישראל על עצמן וגזרו יום אחד אטו שלשה, דכי היכי דבעו לשלשה ימים שבעה נקיים הכי נמי ליום אחד בעינן שבעה נקיים, וכן הדין לדם טפה כחרדל". היינו דלא כתב הטעם דטעות בין ראי' דעלמא וראי' הסותרת ואין זה טעם החומרא רק הוא גזירה אחד אטו שלשה.

וי"ל דפלוגתא זו מבוארת ע"פ שיטתם דלראב"ד דכל ז' בחזקת טומאה וראיי' הסותרת הוי המשך ראיי' הקודמת וכנ"ל. ממילא אין דמיון בין ראי' אחת דעלמא לראיי' הסותרת, דראי' דעלמא הוי ראיי' אחת משא"כ סתירה הוי המשך וכשופעת כמה ימים וכנ"ל וע"כ מיאן בטעמו דהרמב"ן⁹⁶. וע"כ כתב דהוי גזירה א' אטו ג'. וגם לשון זה מבואר ע"פ שיטתו דענין ז"נ הוי כהפסק טהרה ארוך לעקור טומאתה ומובן דשייך לומר דאפילו ראתה יום אחד לחוד מ"מ אינה מוחזקת עד שיהיו לה ז"נ. ומובן הגזירה בזה דשייך לגזור דגם בא' צריכה חזקה כזו. דהחמירו בנות ישראל להחשיב רואה יום אחד כשופעת ג' בימי זיבה וצריכה ז"נ להחזיק עצמה בטהרה⁹⁷.

אבל הרמב"ן הרי סבר דדין ז"נ היינו דין בטהרתה וא"כ א"א לומר דהוא גזירה אחד אטו שלשה דמאיזה טעם וסברא נדמה רואה אחד לרואה שלשה הרי זהו חידוש ברואה שלשה דצריכה

⁹⁵ ואם נימא דהחמיר יובן דהרי הבדיקה (בנדה) הוי לבירור שלא יהיה שייך ריעותא ויש לומר דאם בדקה בראשון עדיין שייך ריעותא דאיכא להסתפק שלא היתה טהורה ואי"ז בירור נגד ריעותא אם תמצא טמאה אח"כ. ולאידך אם הקיל מובן דהבדיקה רק להראות שתרחה לשעתה וחזקתה ע"י הרגשה וא"כ הרי הראתה טהרתה ודו"ק.

⁹⁶ וי"ל כנ"ל דהא גופא דאין דין ראשון בזבה היינו משום שיטתו כנ"ל בפנים דכל הפסק זיבה הוי רק להראות שאינה רואה וממילא תסמוך אהרגשה וא"כ מה לי יום ראשון מה לי שני הרי מ"מ אינה רואה ואמאי לא תסמוך אהרגשה אחריו ומה לי אם מעיינה פתוח הרי בין כך מעיינה פתוח כל שבעה וק"ל ואולי י"ל עד"ז לרשב"א וכנ"ל דכל הבדיקה בזבה רק להראות שתרחה לשעתה וע"כ לא הוי דין ראשון דין בזבה כלל דמ"מ הראתה שתרחה. מיהו לרמב"ן י"ל דהא דלא הוי דין בזבה היינו משום דאין זבה בחזקת מעיין פתוח משא"כ לרשב"א דחוששין שתחזור לראות ולראב"ד כל ז' מעיינה פתוח ודו"ק.

⁹⁷ מיהו יש לדחות דסו"ס בדעת בני"א הויא ראיי' הסותרת ראיי' אחת המחייבת ז' נקיים.
⁹⁷ ולהעיר מהמבואר לעיל בענין הבא על שומרת יום, דסבר הראב"ד דשומרת יום שראתה ג', איגלאי שכבר ביום ראשון היה מעיינה פתוח לגמרי ומה שמונה ז"נ הוי כאילו על הראייה דיום הראשון (וע"כ בועלה טמא ז' כנ"ל). דאיגלאי דלעקור הדם דיום ראשון צריכה ז'. וא"כ לראב"ד י"ל דמצינו שסופרת ז' על ראיי' אחת אלא דמה"ת רק צריכה ז' נקיים אם ראתה ג' דאיגלאי ששפעה, ושומרת דעלמא אמרינן דלא שפעה וסגי בטומאת יום אחד. וזהו חומרת בנות ישראל דמיד שראתה יום אחד מחשבינן לה כשופעת וצריכה ז"נ להחזיקה בטהרה. והיינו דחומרא זו דאחד אטו שלשה מובן קצת בסברא, דגדר הגזירה הוי דהצריכו חזקת ז"נ אף לרואה יום אחד לחוד. וכבפנים.

ז"נ לטהרתה. ומהיכי תיתי לדמות רואה אחד לזה וליתן לה דין ספירת ז', (בשלמא לראב"ד דהוי דין ספירה דין בחזקת טהרה י"ל כנ"ל דהחמירו להצריך חזקת טהרה זו דז"נ אף ברואה אחד, אבל לרמב"ן אין ז"נ דין להחזיקה רק הוא ספירה לטהרה שחייבה תורה ברואה ג' ימים ואין שייך כלל לגזור א' אטו ג'. וק"ל).

וע"כ כתב הרמב"ן טעמא דגזרו רואה א' דעלמא אטו ראייה אחת הסותרת דמצינו ברא"י אחת הסותרת דסופרת ז' משום ראייה אחת ואתו למיטעי בין ראייה דעלמא דלסתירה וכן"ל. ומובן ע"פ שיטתו דרא"י הסותרת היא חידוש ואינה המשך לראייה ראשונה ובאמת סופרת ז' משום ראייה אחת דסתירה (משא"כ לראב"ד דהוי המשך וכן"ל). וע"כ איכא למיגזרו דכיון דבסתירה סופרת ז' משום ראייה אחת, כמו"כ כל רואה דעלמא תספור ז' לאחת שלא יבואו לטעות. (אבל אין בזה סברא, רק גזירה משום טעות, משא"כ לראב"ד איכא קצת סברא שהחמירו בחזקת טהרתה דכולהו בעו חזקת טהרה ע"י ז' ימים וכן"ל⁹⁸). ודו"ק.

עכ"פ יצא לנו מבואר שיטה שלישית בענין הנקיים והבדיקות והיא שיטת הרמב"ן דסופרת ז' לטהרתה, ומוחזקת ע"י ההפסק רק צריכה עוד בדיקה תוך ז' מדין בירור לברר שעדיין קיים חזקתה ויליף מ"וספרה" וכן"ל מהחח"ס.

י"ב. שיטת הרא"ה בבד"ה בגדר שבעה נקיים והבדיקות ולתרין קושיות הרשב"א עליו

ומעתה יש לבאר שיטת הרא"ה בבדק הבית. הנה מואה דבדין תלית כתם לא חלק ארשב"א ונראה דמודה דסופרת תולה בנדה, נראה מוכח דסבר דענין ספירת הנקיים היינו דין בטהרתה. וכן נראה מוכח ממה שכתב בענין הפסק טהרה דכלה. וכדלהלן.

הנה בשער שני בענין שבעה נקיים דכלה (שפסק הרשב"א כנ"ל דאינה צריכה לא הפסק טהרה ולא בדיקת נקיים) כתב בבד"ה (ד"ה גרסינן בפרק תינוקת תבעוה לינשא) "כיון דבשבעה נקיים אמרינן (דבעיא) שבעה נקיים ספורים, בעינן ספורים בנקיות, ולא אפשר אלא בהפסק טהורה. ולענין שבעה ימי גופייהו אי בעלמא בעינן בדיקה בכל יום ויום הא נמי דכותייהו אי בעלמא סגי לן בתחלתן בלא סופן או בסופן בלא תחלתן הא נמי דכותייהו". היינו דהשוה דין הכלה לדין כל אשה דעלמא ואפילו לגבי הפסק טהרה החמיר. עכ"פ יש לדייק מ"ש "בעינן ספורים בנקיות, ולא אפשר אלא בהפסק טהרה" והיינו כנ"ל דהספירה צריכה להיות בכבר נקיה היא והיינו דהספירה הוי דין בטהרתה דחייבה תורה למנות ז' ימים נקיים לטהרתה. וזהו "ספורים בנקיות" שימי הספירה צריכים להיות מוחזקים בטהרה. ונראה דזה נפעל ע"י ההפסק דכיון דפסקה הוחזקה בנקיות וממילא יכולה לספור ז"נ מוחזקים בטהרה.

והנה כל זה לגבי שיטתו בעצם הספירה דהוי ספירה לטהרתה מיהו יש לברר שיטתו בענין הבדיקות. ותחלה נבאר שיטתו בענין הפסק טהרה, דלכאו' אינו מובן אמאי בעי הפסק בכלה ולכאו'

98. הנה יל"ע לשיטת הרשב"א מהו יסוד חומרא דר"ז דלכאו' ע"פ הנ"ל בשיטתו לא אתי שפיר הן טעמו דהרמב"ן והן טעמו דהראב"ד. דהנה מבואר לעיל די"ל דראייה הסותרת לרשב"א הוי כעין המשך ראייתה הראשונה (עכ"פ מגזה"כ), וא"כ אין זה ראייה אחת המחייבת ז"נ אלא הוי המשך ראייה ראשונה וליכא דמיון בין סתירה לראייה א' דעלמא, וא"כ לכאו' לא אתי שפיר טעמו דרמב"ן דגזרו ראייה א' דעלמא אטו סתירה. (ויש לדחות). ולאידך הרי מבואר דסבר הרשב"א דז' נקיים הוו דין בטהרתה ואינו לעקור טומאתה וכו', וא"כ זהו חידוש דין ברואה ג' ומאי סברא איכא למיגזרו ג' אטו א', בשלמא לראב"ד דהוי עקירת טומאה איכא למיגזרו וכו' כמבואר בפנים, אבל לרשב"א דהוי דין בטהרתה הרי מבואר בפנים דלשיטה זו לא שייך טעמו דהראב"ד.

ו"ל דסבר הרשב"א כטעם המבואר בספר התרומה (סי' פ"ז) ועוד "הלך בזמן הזה אם אשה רואה אפילו טפת דם ולא יותר צריכה לספור שבעה נקיים, שכל הנשים הרואות יש להם לספק שמא כבר ראת שני ימים מלבד זה, ושמא היא עומדת בימי זיבה", ע"ש. וטעם זה א"ש גם לדעת הרשב"א (וא"ש לכ"ע) דכיון דאיכא לספק שראתה ג' והיא בימי זיבה מובן שנצריכה ז"נ. וק"ל. (ולרמב"ן וראב"ד אין צריך לטעם זה אלא פירשו כנפנים).

אפי' נימא דסבר כרמב"ן דההפסק מחזיקה והיינו דצריכה להיות מוחזקת בטהרה קודם ספירת הנקיים, מ"מ אמאי בעי הפסק בכלה ולכאוי' מוחזקת היא בטהרה גם בלא בדיקה וכנ"ל דאפי' הרמב"ן הודה דאינה צריכה הפסק דמוחזקת היא ממילא, ומהו סברת הרא"ה לחייבה בבדיקת ההפסק. (והוא עצמו כתב שם דראיית חימוד ספיקא הוי דכתב שם בסוף דבריו "דלא ידעינן ודאי דחזאי אלא חשש דם חימוד הוא" וא"כ אמאי בעיא בדיקה להפסק).

והנראה דסבר הרא"ה דהז' נקיים צריכים להיותם מבוררים בטהרה היינו דצריך בירור גמור שהימים הם נקיים, וסבר דמתחלתם בעינן שיהיו ברוורים. היינו דמרגע הראשון דהנקיים צריכים להיותם ברורים בנקיות. ונראה דליף מ"וספרה" שצריכה למנות ז' מבוררים בטהרה וע"כ צריכה לברר טהרתה קודם שתתחיל המנין דרק ע"ז מבררת נקיותה על כל הז' ימים (דהרי אם לא תבדוק קודם הנקיים א"כ עד שבדקה לא היתה מבוררת, ודין הנקיים היינו שתמנה ז' מבוררים בטהרה). ומשום הכי בעיא בדיקת ההפסק דא"י רק להחזיקה שאינה רואה ופסק דמה אלא הוא מדין בירור **לברר** שטהורה היא ותתחיל למנות הנקיים. וזהו שחייב כלה בבדיקת הפסק טהרה דכיון דההפסק הוי מדין בירור ולא רק חזקה, ע"כ אפי' תימא דידיעין שפסקה לראות מ"מ אי"ז בירור וע"כ צריכה לבדוק ולברר שטהורה היא ורק אחר שתברר יכולה למנות הנקיים. ובזה חלוק הרא"ה אפי' ארמב"ן דלרמב"ן הוי בדיקת ההפסק מדין חזקה לחוד דכיון דראתה צריכה בדיקה להחזיק עצמה בטהרה, וע"כ אם מוחזקת היא מעצמה אכן אינה צריכה בדיקה דכבר מוחזקת היא. וע"כ לא הצריך הפסקה בכלה, משא"כ הרא"ה סבר דבדיקת ההפסק הוי מדין בירור לטהרתה וע"כ גם כלה מחוייבת בזה דגם היא חייבת לברר (וכנ"ל דכל שהוא מדין בירור גם כלה מחוייבת בזה) ואפילו מוחזקת היא מ"מ בירור צריכה. ונראה דהרא"ה יליף דין הפסק מדין "וספרה" והיינו כנ"ל מהחתי"ס דצריכה בירור ואינה סומכת אחזקה וסבר דבירור זה צריכה מתחלת הנקיים וע"כ צריכה בדיקה להפסקה וכנ"ל. (משא"כ הרמב"ן ושאר ראשונים אית להו בדיקת ההפסק מסברא דהרי היא בחזקת טומאה ורואה וצריכה לעקור חזקה זו והוא רק מדין חזקה). ודו"ק.

עכ"פ יצא לנו לשיטת הרא"ה דכיון שבדקה להפסקה מבוררת היא בטהרה ואין שום מקום לחוש שתראה עוד. וכמ"ש "בעינן ספורים בנקיות ולא אפשר אלא בהפסק טהורה" והיינו דכיון דאיכא הפסק איכא ספורים בנקיות דמבוררת היא בטהרה וכנ"ל⁹⁹. (וראה מ"ש החת"ס י"ד ס' קע"ח בשיטת רא"ה (וראה עוד בזה לקמן) "דמדפסקה בטהרה בין השמשות שוב היא בחזקת שלא תחזור ותראה, ומ"ע דאורייתא שתספור דוקא, והספירה בזה גזה"כ כמו טבילה במים" והיינו דביאר בשיטת רא"ה דע"י ההפסק היא מוחזקת בטהרה לגמרי, ורק סופרת מגזה"כ).

והנה לפ"ז לכאוי' צריך ביאור בטעם הבדיקות תוך ז'נ לרא"ה דכיון דהיא מבוררת בטהרה ע"י ההפסק א"כ מה צורך עוד לבדיקה. ונראה דהבדיקות לא הוו נגד שום חשש דם רק כיון דאיכא דין לספור ז' נקיים ממילא מחוייבת בבדיקה לברר שמקיימת דינה ואית לה ז' נקיים. ואין כוונת בירור זה כנ"ל ככוונת הבירור לשיטת הרמב"ן דלרמב"ן מבורר דכוונת הבירור היינו כאילו נגד חשש דם והיינו לברר שקיים ההפסק שלה, והיינו דבדיקת תוך ז' לרמב"ן הוי כעין המשך לבדיקת ההפסקה, דבדיקת ההפסק מחזיקה וילפינן דבעיא בדיקה תוך הנקיים לברר שעדיין קיים ההפסק ואכן הוא מדין בירור לברר שעומדת בטהרה ואינו נגד חשש דם, מיהו הבירור הוי כאלו נגד חשש דהוי לברר שקיים ההפסק דדם, משא"כ לרא"ה דכנ"ל מבוררת היא ע"י ההפסק לכאוי' א"א לומר דבדיקת תוך נקיים הוי נגד חשש דלא קיים ההפסק דא"כ ממילא א"א לומר דההפסק מדין בירור

99. ועפ"ז יש לבאר הא דהחמיר רא"ה דלא מהני הפסק בראשון דרא"י דכיון דההפסק לברר נקיותה יש להחמיר בראשון דלא נחשב בירור וע"ד הנ"ל בשיטת הרמב"ן. אלא דהרמב"ן הביא מאן דמקיל משא"כ רא"ה החמיר לגמרי, וי"ל דלרא"ה הוי מדין בירור וע"כ ודאי מחמיר דא"י בירור משא"כ לרמב"ן הוי מדין חזקה וע"כ איכא מקום להקל דתוחזק בבדיקת ראשון משא"כ מדין בירור פשוט דלא מהני. (אלא דצ"ע לומר כן דהרי הרא"ה פסק דלא מהני אף בנדה דאין בדיקתה מדין בירור רק מדין חזקה).

דאס צריכה לברר ההפסק מוכח דאין ההפסק נחשב בירור, וכיון דכנ"ל ההפסק נחשב בירור וע"כ מחוייב בכלה, צ"ל דאין בדיקת תוך הנקיים לברר שקיים ההפסק אלא הם מדין אחר, דכיון דאיכא דין ספירת הנקיים צריכה לבדוק ולברר שמקיימת דינה ואינה נגד שום חשש (גם לא חשש דקרא) רק מדין בירור לקיום דין הנקיים¹⁰⁰. ונראה דיליף ממ"ש "וספרה" שצריכה לברר הנקיים ואע"פ שביררה שנקיה היא ע"י בדיקת ההפסק (ואינה יכולה להתחיל המנין עד שתבדוק לברר נקיותה דצריכה למנות ז' מבוררים בטהרה) מ"מ כדי למנות ז' צריכה בירור שאכן נקיה היא¹⁰¹. וע"כ חייב בדיקות תוך ז' גם בכלה אף דליכא חשש דם כלל, דהרי אין בדיקות הנקיים נגד חשש דם רק מדין בירור וזה צריך גם בכלה (וע"ד הג"ל בשיטת רמב"ן) וק"ל.

ולפ"ז יצא לנו בשיטת הרא"ה דעצם הספירה הוי לטהרתה, ודיני הבדיקות הוו כולהו מדין בירור, הן בדיקת ההפסק הוי בירור שפסק דמה ויכולה למנות הנקיים בבירור. ועוד זאת דתוך ימי הספירה צריכה לבדוק לברר שמקיימת דינה. וראה בענין בדיקת חורין דכתב בבד"ה "יפה כתב החכם דכל היכא דבעינן בדיקה, בעינן בדיקת חורין וסדקין". ויל"ע כוונתו בזה דהרי לא פליג ארשב"א וא"כ אמאי הוצרך לכתבו דלכא"ו כל מקום דשתק רא"ה משמע דמודה להרשב"א ואמאי בבדיקת חורין הוצרך לפרש דחייבת בזה. וע"פ הג"ל מבואר דהא דחייבת בבדיקת חורין לרא"ה אי"ז פשוט דהרי טעמו דהרשב"א לחייב בדיקת חורין היינו משום דחוששין לדם וכנ"ל אבל לרא"ה הרי מבואר דאין חשש דם וא"כ מקום לומר דאין צריכה לבדיקת חורין לרא"ה דהרי כל הבדיקה מדין בירור לחוד ולית לן טעמו דהרשב"א ולא תתחייב בבדיקת חורין. וע"כ הוצרך לפרש דאף דלית לי טעמו דהרשב"א לבדיקת חורין, מ"מ לדינא מודה ליה דכל דבעיא בדיקה בעיא בדיקת חורין, אבל אי"ז מטעמי דהרשב"א דהרי אין חשש דם רק דמדן הבירור סבר דצריכה בירור גמור וזה רק ע"י בדיקת חורין דבלא זה אין כאן בירור גמור. והיינו דמאי דבעיא בדיקת חורין הוי דלא מטעמי דהרשב"א ומסברא היית אומר דמיקל רא"ה כרמב"ן וראב"ד, וע"כ הוצרך לומר בפירוש דמ"מ יפה כתב הרשב"א דבעיא בדיקת חורין וסדקין. ודו"ק.

(ולהעיר) דבהלכות נדה לרא"ה (פ"א ה"ג) רק כתב מפורש לבדוק חורין וסדקין גבי בדיקת ההפסק, ובבדיקת תוך ז' רק כתב לבדוק יפה יפה ע"ש. ומבואר ע"פ הג"ל דעיקר המחזיק והמברר נקיותה היינו ההפסק (ובדיקות תוך ז' רק לברר טהרתה דמקיימת דינה) וע"כ החמיר יותר בהפסק. וע"ד המבואר בשיטת הרמב"ן. מיהו שלא יסתור מ"ש בבדק הבית י"ל דמ"ש שם יפה יפה היינו בדיקת חורין וכו', ועכ"פ נראה משם דאיכא חומרא בבדיקת ההפסק. וע"ש עוד).

ויש להוסיף בבאור ענין וכוונת הבדיקת תוך ז' לשיטת רא"ה, והוא בהקדם מ"ש בשער הבדיקה בבד"ה ד"ה בענין ספירת שבעה נקיים, דהקשה שם הרא"ה אמאי דהקיל הרשב"א בבדיקת האמצע דמנהי וכתב "ודבריו תמהים דאנן שבעה נקיים ספורים בעינן, בשלמא כי איכא תחלתן או סופן איכא למימר דסליק לז' ספורים, דכי איכא בתחלתן, ז' ספורים גרירי בתריה, וכי איכא סופן איכא למימר דז' ספורים דלקמיה גרירי בתריה. אבל בדיקה דבאמצע זיל הכא ליכא ז' ספורים וזיל הכא ליכא ז' ספורים. ומהאי טעמא ליכא למיגמר בדיקת זבה מבדיקת נדה, ולעולם בובה בעינן סופן או תחלתן בר מהאי בדיקה דהפסיקה בטהרה".

¹⁰⁰. ועפ"ז יתורץ קושיית הרשב"א על הרא"ה בדין הכלה, דכתב שם הרא"ה שיש להקל בהפסק הכלה דנחשבת מבוררת בטהרה אפילו פסקה בראשון דרא"ה (דבעלמא החמיר בזה כנ"ל ובכלה הקיל), והקשה הרשב"א דאם אפילו בראשון פוסקת א"כ ליכא חשש דם כלל ואמאי צריכה בדיקה תוך הנקיים (הובא לעיל). וע"פ המבואר י"ל דאין כוונת בדיקת תוך נקיים נגד חשש דם, רק מדין בירור דמקיימת דינה כנ"ל, וכן הוא בכל אשה דעלמא דאחר ההפסק ליכא שום חשש דם ואעפ"כ בודקת מדין בירור לקיום דינה וכמו"כ בכלה אף שפסק וביררה נקיותה בראשון מ"מ כדי לקיים דין ספירת ז' ה"ה צריכה בדיקה לברר הנקיים. וק"ל.

¹⁰¹. וי"ל דמה דסבר רמב"ן בבדיקת תוך הנקיים דהוא בירור לפסיקת הדם סבר הרא"ה דזהו גדר בדיקת ההפסק, ובדיקת תוך הנקיים הוי בירור אחר מיוחד לידע שמקיימת דינה. ואולי י"ל דגם בדיקת ההפסק הוי מדין בירור כזה לברר שמקיימת דינה דנקיים וע"כ צריכה ברורים מתחילה ובלא זה אינה מונה.

הקשה עליו הרשב"א במשמרת הבית "דאנן לאו ספורים לפנינו בעינן...אלא שתספור שבעה מוחזקים בטהרה...ואם בדקה בראשון לבד ושאר הימים לא בדקה אין כאן בדיקת שבעה ספורים אלא מדין חזקת טהרה,, וכן כשבדקה בשביעי ושאר הימים הראשונים לא בדקה אין הראשונים ספורים אלא מדין חזקה דכל שהפרישה בטהרה ובסוף הז' מצאה טהור, חזקה שכולן יצאו בטהרה. וכיון שכן כ"ש כשבדקה באמצע, דיום האמצע הוה ל" לקודמין כבודקת בסופן ולאחרונים כבודקת בתחלתן¹⁰², דאטו משום דבדיקת האמצע קרובה לשני הקצוות מיגרע גרעא. וגריה שאמרו לא ידענו מה היא, הגע עצמך אם בדקה בתחלתן ובאמצען לפי דבריו לא עלתה לו בדיקה שבדיקת הראשון אין נגזרים אחריה כל השבעה ספורים שהרי בדיקת האמצע באה וגרעה, אלא טעמא דיד' טעמא דחוכא הוא".

הנה בקושיית הרשב"א איכא ג' נקודות. א) אמאי לא יליף אמצע מתחלה וסוף, דאם הבדיקות מדין חזקה מאי שנא. (ויש להוסיף בקושיא זו, דלפי הנ"ל דלרא"ה אחר ההפסק מוחזקת היא לגמרי א"כ ודאי ליכא מעלה בחזקה דראשון משום ההחשש בו יותר, (וכנ"ל ברשב"א וראב"ד) דכיון דכבר מוחזקת היא ליכא שום חשש כלל וליכא מעלה בבדיקת ראשון משום חזקה, וא"כ ודאי הוי אמצע כבדיקת תחלה לאחרונים וליכא למיחש אחריו, וא"כ אמאי לא יליף מבינייהו וכנ"ל בשיטת הרמב"ן¹⁰³). ב) מהו פירוש דברי הרא"ה דז' ימים גרירי מהו ענין גרירה זו. ג) לרא"ה נמצא שאם תבדוק עוד באמצע אחר בדיקת ראשון לא עלו לה נקיים. ויש לתרץ שיטת הרא"ה בכל זה.

והנה מתחלת דברי הרשב"א נראה דאי הוה בעינן ספורים לפנינו היה מבואר שיטת הרא"ה, וקושייתו משום דלא בעינן ספורים. ויל"ע איך יתורץ אי הוה בעינן ספורים.

הנה ראה תשובת חת"ס (שם) שביאר שיטת רא"ה וז"ל: דמדפסקה בטהרה בה"ש שוב היא בחזקת שלא תחזור ותראה ומ"ע שתספור דוקא והספירה בזה גזו"כ כמו טבילה במים, אבל בלי ספירה נמי בחזקת שלא תראה עוד¹⁰⁴. והנה אותה ספירה אנו מקובלים ממורע"ה מפי הקבלה

102. ראה לעיל דלרשב"א איכא מעלה בבדיקת ראשון וע"כ לא הזכירו בתורת הבית דאיכא למימר ראשון דוקא, ויליף אמצע מסופן לחוד. וי"ל דמאי שהזכירו כאן הוי משום דקאי לשיטת רא"ה דמבוררת היא בבדיקת ההפסק וממילא ליכא מעלה בראשון כדלקמן בפנים דהרי אין כלל חשש שתראה. וע"כ יליף מבינייהו (ובעינן למילף מבינייהו). וראה העירה הבאה.

103. מיהו יש לחלק דלרמב"ן הרי מבואר לעיל דאיכא למימר דלא יליף בדיקת אמצע מבדיקה בראשון דכיון דסבר דהוי בדיקת תוך ז' המשך להפסק טהרה, פשוט הדבר דכל הקרוב יותר עדיף לברר ההפסק, וכיון דאיגלאי דמהני סופן לגלות שקיים ההפסק פשיטא דמהני לזה אמצע, אלא דלפועל איכא בבדיקת האמצע ממעלת בדיקת התחלה דהרי הימים הבאים מבוררים ע"י דליכא מעלה בראשון וכנ"ל בארוכה. משא"כ לרא"ה דאין בדיקת הנקיים המשך להפסק אלא ענין לעצמם לברר נקיות הימים, א"כ י"ל דפעולת הבדיקה צ"ל על כל הימים והיינו דאין הבדיקה רק לברר שעדיין עומדת בטהרה אלא הבדיקה היא לברר ולהחזיק כל הימים, וממילא ליכא למילף אמצע מסופן לחוד דאיכא למימר דסופן מברר לכולהו בצירוף ההפסק, או דהוי בירור דהשתא למפרע, אבל אמצע לא דהרי איכא ימים הבאים, אלא דאיכא למילף מבדיקת התחלה דכמו בבדיקת התחלה מבררה להבא כמו"כ אמצע מבררה להבא, וליכא מעלה בבדיקת ראשון דהרי כבר מבוררת היא בטהרה ע"י בדיקת ההפסק. היינו דכשבא הרשב"א לטעון לרא"ה דתחזק בבדיקת האמצע, היה צריך לומר דליף מבינייהו, דכיון דכבר מבוררת ע"י ההפסק א"כ צריך לומר דטעם הבדיקה הוא לברר נקיות כל הימים ושקיימת דינה וא"כ הבדיקה אינה המשך להפסק אלא ענין לעצמם להחזיק הימים, וע"כ ליכא למילף מסופן לחוד, רק יליף מבינייהו דבכח האמצע להחזיק לכולהו, והיינו ממש כאופן ה' המבואר לעיל אות י"א נפק"מ ט', דאיכא בבדיקת האמצע מעלת התחלה ובעינן למילף מתחלה (משא"כ הרמב"ן לא יליף מבינייהו רק מסופן לחוד דמהני בדיקה עד סופן, והיינו משום דהוא המשך להפסק טהרה לברר שקיים ההפסק, אבל כיון דלרא"ה הוה ענין לעצמם בעי הרשב"א דליף מתוריייהו, מיהו סו"ס גם לרמב"ן איכא בבדיקת האמצע ממעלת התחלה וכנ"ל אלא ד"ל דלא בעי למילף מיני' אלא סגי למילף מסוף, ואולי גם לרמב"ן י"ל דבעי למילף מתחלה ויל"ע עוד). מיהו כל זה בטענת הרשב"א על הרא"ה, אבל הרא"ה עצמו סבר דליכא למילף אמצע מינייהו דלא דמי אמצע להו וכפנים. וק"ל.

104. מלשון זה משמע קצת דאיכא מקום לומר דבלא ספירה איכא חשש שתראה והיינו כנ"ל לרז"ה וראב"ד, אלא דרא"ה לא סבר כן.

שאינה צריכה ספירה בפה... אך עכ"פ הכנה וכוונה לספור בעיני... ע"כ הבדיקה ביום א' הוי הוראה שמכנת עצמה לספור ולשמור הימים האלה, ושוב אינה צריכה בדיקה יותר כי הוא כאילו יגענו שהבדיקות טהורות שהרי מוקמינן אחזקה... וכן אם בודקת בז' מורה על מחשבת לבה כאלו היום פסקה כוונת ספירתה ובזה י"ח ספירה, אבל הספורים (היינו עצם נקיות הימים) הם ע"י חזקת פסיקת טהרה, וזה (הוראה דכוונתה לספירה) שייך בראשון או בז', אבל באמצע אין זה שום הוראה על דבר מה, ונהי שהיא בחזקת טהרה וגם במחשבתה כיוונה לשמור נקיים, מ"מ דברים שבלב אינם דברים, (וע"כ צריכה בדיקה להראות כוונתה). עכ"ל. היינו דהוא ביאר דענין הבדיקה לרא"ה היינו מדין ספירה, דהבדיקה הויא מעשה מוכיח דכוונתה לספירה (ולהעיר מדברי האשכול ס"ס מ"ד ע"ש, וראה גם ס"ט ס' קצ"ו ס"ק י"ח).

ועפ"ז מבואר ענין גרירה שאמר רא"ה, ומאי דלא יליף אמצע מתחלה וסוף, ומובן אמאי היה נוחא לרשב"א אי הוה בעינן ספורים. מיהו עדיין צ"ב: א) עדיין אינו מבואר הסברא דכתב הרשב"א דאם בדקה בראשון ובאמצע גרעא. ב) בדברי הצ"צ ס' קנה"ה הנ"ל מבואר גם בדעת רא"ה דאין הבדיקות מדין ספירה ע"ש. אשר ע"כ יותר נראה לומר כנ"ל דהבדיקה תוך ז' לרא"ה הוי מדין בירור לברר נקיות הימים שתדע שמקיימת דינה דספירת נקיים. (ומצד אחד הוי כעין ביאור החת"ס, דהרי אינו להחזיקה (ומוחזקת היא ע"י ההפסק) רק לברר שסופרת ימים נקיים, מיהו אינו ליתן דעת לספירה רק לברר עצם הספירה שסופרת כדניה).

והנה בסד"ט ס' קצ"ו ס"ק י"ח ביאר בשיטת רא"ה בבד"ה וז"ל: מדברי הרא"ה... "דכי איכא בתחלתן, ז' ספורים גרידי אבתריה, וכי איכא סופן איכא למימר דז' ספורים דלקמיה גרידי אבתריה, אבל בדיקה דבאמצע, זיל הכא ליכא ז' ספורים וזיל הכא ליכא ז' ספורים... ור"ל דהא לא אמרינן דלהוי גרידי דלקמיה ודבתריה דכולי האי לא אמרינן, משום הכי לא מהני בדיקת האמצע. עכ"ל. היינו דביאר שיטת רא"ה דליכא למימר גרירה לתרי צדדי ע"י בדיקה אחת אלא צריך דכל הגרירה תהיה לצד אחד. ולכא' צ"ב בזה מאי סברא איכא, ולכא' צ"ב כדהקשה הרשב"א דכיון דהנדון רק מדיני חזקה, איכא למימר דמוחזקת ע"י ז' דהוי לקודמין כסופן וכו'. היינו דלכא' מדיני חזקה הרי היא מוחזקת ממילא לתרי צדדי דהרי החזיקה עצמה באינה רואה. ואמאי בעינן לגרירה דנימא דליכא למיגרר לתרי צדדי. ואפילו תימא דבעינן גרירה אמאי ליכא למימר לתרי צדדי.

וי"ל הביאור בזה בהקדם לבאר יותר שיטת רא"ה בכוונת בדיקת תוך ז' (דלכא' כנ"ל מהצ"צ אין בירור החת"ס מספיק). דהנה מבואר לעיל דאין הבדיקה נגד חשש דם, דהרי כנ"ל לרא"ה היא מבוררת בנקיות ע"י בדיקת ההפסק. אלא י"ל כנ"ל דהבדיקה הוי כבירור שמקיימת דינה היינו דאיכא דין דצריכה נקיים וילפינן דכדי למנוות נקיים צריכה לברר תוך ימי הנקיים ע"י בדיקה שמקיימת דינה ואית לה ימים נקיים, ואי"ז נגד חשש אלא דין חיובי בטהרתה וספירתה. והנה לפ"ז דהבדיקה הוי דין חיובי לברר דאית לה ז' נקיים, לכא' איך מהני בדיקה אחת בלבד היינו דלכא' מסברא אם כוונת הבדיקה מדין בירור דאית לה ז' ה"ה צריכה בדיקה כל יום, כלומר בשלמא אם הבדיקה להחזיקה או לברר שקיים ההפסק אכן איכא למימר דסגי שפעם אחת תברר ותבדוק דהרי כל דין הבדיקה הוי רק המשך להפסק, שאין להסתפק בבדיקת ההפסק אלא צריכה עוד בדיקה, (בין מדין חזקה כרשב"א לעיל בין מדין בירור כרמב"ן, וראה חת"ס בחידושיין סוף נדה דלעיל). מיהו כיון סבר רא"ה כנ"ל שימי הנקיים צריכים להיות ברורים בנקיות היינו דצריכה לברר נקיות ימינה דאית לה ז', א"כ לכא' הרי צריכה לבדוק כל יום כדי לברר שמקיימת דינה.

וי"ל דלרא"ה הא דהקיל ר"א דסגי בבדיקה אחת הפירוש בזה הוא שיכולה לברר כל הימים ע"י שתבדוק יום אחד ושאר הימים תסמוך על אותה בדיקה והוי כאילו בדקה כל הימים והווי כל הימים בדוקים ע"י אותה בדיקה. וי"ל דגדר הדברים הוא דאף שבודקת מדין בירור (וא"כ מסברא תבדוק כל יום) מ"מ הקילו שהבירור יכול להיות בציור דחזקה דכיון דמדיני חזקה שאם בדקה יום אחד מוחזקת לכל הימים כמו"כ מדין הבירור יכולה לברר כאילו הוי מדין חזקה שאם ביררה יום אחד מבוררת כל הימים. (ומבואר הא דביאר הצ"צ דהבדיקה מדין חזקה לרא"ה דסו"ס ציור הבדיקה

הוי כחזקה). וזהו פירוש דאין צריך ספורים לפנינו לרא"ה היינו דאין צריך שהספירה וביורו יהיה כל יום ממש אלא אפילו תבדוק פעם אחת בהא סגי לברר דאמרינן דמה שבדקה הוי ביורו על כל ימיה וכאילו בדקה בכולהו. (ולהעיר ממש הסד"ט שם דבבדקה בתחלה מהני מדין ספורים לפנינו דהוי כל הז' נקיים ברורים ע"ש).

והנה עפ"ז יש לבאר הענין דגרירה שאמר רא"ה. דהנה י"ל דכיון דסו"ס אין הבדיקה מדין חזקה אלא מדין ביורו ע"כ צריך הבדיקה להיות באופן דשייך לומר שכל הימים מבוררים ע"י בדיקה זו. ויהיה כאילו בדקה ממש בכולהו. ונראה דהיינו ענין גרירה דאמר רא"ה דצריך לגרור כל הימים אחר הבדיקה ולמימר דבדקה בהם, היינו דמדין חזקה אין כאן גרירה רק בדקה יום אחד ושאר הימים מוחזקים ע"י הבדיקה ואין צריך לומר דבדקה ממש בשאר הימים רק סומכין אחזקה הנפעלת ע"י הבדיקה, אבל מדין ביורו הרי צ"ל כנ"ל דהוי כבדקה ממש בכולהו וזהו גרירה שגוררין שאר הימים ליום הבדיקה לומר שבדקה בהם. מיהו כל זה רק מבאר עצם ענין הגרירה אבל עדיין צ"ב אמאי לא שייך למיגרר לתרי צדדי ואמאי כולי האי לא אמרינן.

והנה בפשטות אפשר לומר לתרץ דברי הסד"ט, דכיון דאין הענין מצד חזקה שנימא דכל היכא דאיכא סברא שמוחזקת היא מהני הבדיקה ואיכא כ"ש מנבדיקת הסוף, אלא הוא ענין דביורו היינו דמחדשים דאף דרק בדקה אחת מ"מ גוררים שאר הימים למימר דבדקה בכולהו א"כ י"ל דיכא למילף אמצע מתחלה וסוף, דכיון דרק מצינו דאמר רב דמהני תחלה וסוף א"כ י"ל דרק מהני גרירה לחד צד דהרי רק בזה דיבר רב, אבל לא מצינו שדיבר רב בגרירה לתרי צדדי ודילמא לא מהני. היינו דמדין חזקה אפשר למילף דאם מהני סוף להחזיקה ודאי מהני אמצע להחזיק דהוי לבאים כתחלתן, אבל כיון דגדר הדברים הוי למיגרר כל הימים אחר הבדיקה א"כ ליכא למילף אמצע, דרק מצינו דמהני גרירה לחד צד ודילמא כולי האי לא אמרינן למיגרר לתרי צדדי.

והנה אפילו תימא דכל זה מהני לבאר עצם סברת הסד"ט, מיהו עדיין צ"ב למימר הכי בדברי רא"ה עצמו מב' טעמים: א) מלשון רא"ה "דאנן שבעה נקיים ספורים בעינן, בשלמא כי איכא תחלתן או סופן איכא למימר.... אבל בדיקה דבאמצע זיל הכא" כו'. נראה דאיכא חסרון בעצם הדמיון דאמצע לתחלה וסוף, לא רק משום דרב לא אמר הכי, ודילמא כולי האי לא אמרינן. אלא נראה דמעצם הסברא דביורו וגרירה לשבעה נקיים אין שייך לדמות אמצע להו. (ויל"ע עוד). ב) עדיין צ"ב בטענת הרשב"א דלרא"ה אם בדקה בראשון ובאמצע איכא למימר דבדיקת האמצע באה וגרעה. מה סברא היא זו והיכן נראה כן בדברי רא"ה.

ואולי י"ל הביאור בזה דכיון דסבר רא"ה דהבדיקה מדין ביורו וצריך שיהיה כבדקה בכולהו א"כ צריך שפעולת הבדיקה תהיה על כל הימים באופן אחד, דכיון דכל הימים שוים באופן פעולת הבדיקה עליהם ע"כ הוי כעין ביורו על כל הימים. כלומר דכדעסקינן בדין חזקה איכא למימר שימים אלו מוחזקים באופן כך וימים אלו באופן כך, דכיון דרק צריך להחזיק בטהרה והוי מדין חזקה וסברא להוכיח עצם המציאות שלא ראתה ע"כ מה לי מוחזקים באופן זה או באופן זה, מ"מ מוחזקים בטהרה וידעינן שלא ראתה, משא"כ בדין ביורו דבעצם צריך לבדוק כל יום והיינו דצריך לברר כל יום לידע שקיימה דינה י"ל דכל הימים צריכים להיותם שוים דרק באופן זה שייך לומר דהוי ביורו בכולהו ולא רק חזקה, דאם מקצתם באופן כך ומקצתם כך א"ז ביורו רק חזקה וסברא משא"כ אי כולהו מבוררים באופן אחד אפשר לומר דאיכא ביורו כאן בכל הימים והוי כבדקה כל הימים. פירוש דכיון דעצם דין הביורו הוי לבדוק בכל יום והיינו דיש אופן אחד לברר שזהו ע"י בדיקה ושוה הביורו בכל יום דכמו דמבוררים הראשון בבדיקה כן הוא בשני וכו' עד השביעי, וע"כ אפילו כדאמרת דמהני ביורו באופן דחזקה שבודקת פעם אחת ושאר הימים מבוררים ע"י בדיקה זו י"ל דהיינו רק כשכל הימים מבוררים באותו אופן דאז י"ל דהביורו דראשון היה בכל הימים. (ויש להוסיף דאם ביררה בב' אופנים שונים הרי לגבי אופן אחד אין השני נחשב ביורו וכו' וממילא אין כאן ביורו).

וי"ל בסגנון אחר דכיון דבעצם צריכה לבדוק כל יום רק דמקילין אנו שמבררת כל הימים בבדיקה אחת, ע"כ עכ"פ צריך להיות ניכר ונראה בבדיקתה דבזדקת משום ביורו לז' ימים, היינו דאם הבדיקה מדין חזקה איכא למימר דלא איכפת לי איך תחזיק עצמה ומ"מ מוחזקת היא, אבל מדין ביורו י"ל כיון דבעית למימר דהוי כבדקה בכלהו ע"כ צריך להיות נראה שבזדקת לכולם, וזהו זוקא אם כולם מבוררים באופן אחד דאז אמרינן דנראה כבדקה בכלהו דהרי כולם נמשכים באופן אחד משא"כ אם מקצת הביורו באופן זה ומקצתו באופן אחר הרי אי"ז נראה כביורו ובדיקה בכלהו רק נראה כחזקה בעלמא, (וזהו ע"ד המבואר לעיל מהחח"ס דהספירה מראה דימים אלו לספירה, אלא דהוא ביאר עני הבדיקה דהוי רק מעשה מוכיח שסופרת ואיכא למימר דהוא מעצם דין הביורו שצריכה לברר טהרת ז' ימים ואף דהקילו לבררם בבדיקה אחת מ"מ צריך להיות ניכר דמבררתם ולא רק מחזיקתם). ודו"ק.

המורים דאיכא למימר דדין הביורו דע"י בדיקה א' צריך להיות באופן שכולם מבוררים באופן אחד היינו דכיון דצריכה לברר שבעה ימים צריך שכל השבעה יהיו מבוררים בבדיקה זו באופן אחד, וי"ל דיליף מדכת"ב "וספרה לה שבעת ימים" שצריכה לספור השבעה ימים בספירה אחת ויליף דהיינו שיהיו כולם מבוררים בביורו אחד ולא בתרי ביורוי. או שיהיה נראה שסופרת ומבררת ז' ימים ולא רק מחזיקתם אלא מבררתם.

ועפ"ז יש לבאר בנוגע לעניינינו בבדיקת האמצע, דהנה בבדיקה בראשון הוי אופן הביורו בציור דחזקה מעיקרא וכן כל הימים גירי בתריה והווי כבדקה בכלהו באופן דבדיקה בראשון והיינו דכל הימים מבוררים באופן דמעיקרא, ובבדיקה בסופן הוי גדר ביורו למפרע וכן כל הימים מבוררים באופן דלמפרע דכבדקה בסוף הימים וביררה נקיותה לשעבר. (וע"ד מ"ש החת"ס דבדיקת תחלה היינו להתחיל הנקיים וסופן היינו לסיים הנקיים). והיינו דאה"נ הביורו הוי בציור חזקה אבל מ"מ הווי מבוררים באופן אחד דבבדיקה בתחלה הוי ביורו דמעיקרא ובסוף ביורו למפרע. ולפי מ"ש בסגנון אחר הרי בבדיקה בראשון נראה הדבר שסומכת בבדיקת ראשון לז' ימים היינו דניכר הדבר שמבררת ז' ימים ואי"ז רק חזקת בעלמא, וכן בבדיקה בסוף נראה דמבררת עי"ז ז' ימים למפרע וגוררים כל הימים על בדיקה זו, ואיכא למימר דהוי כבדקה בכלהו.

אבל בבדיקה באמצע איכא למימר לא מהני, דהנה אופן פעולת בדיקת האמצע היינו דלקודמין הוי כסוף ולאחרונים כתחילה, והיינו דהם ב' אופנים בחזקה, וע"כ בשלמא לגבי חזקה מהני באופן זה דסו"ס מוחזקת היא בטהרה ולא איכפת לן דהם ב' אופנים בחזקה (מעיקרא ולשעבר). אבל מדין הביורו הרי לא ביררה ז' ימים דמוצד אופן הביורו דמעיקרא ליכא ז' ימים מבוררים ומצד דין הסוף ליכא ז' מבוררים דתחלה וסוף הווי ב' אופנים שונים בביורו וע"כ לא מהני לברר הז' ימים, דסבר רא"ה דהביורו צריך להיות באופן אחד, ובלא זה אינו נחשב כביורו. דגדר הביורו בזה היינו לומר דכאילו בדקה בכלהו, וזה רק אם כולם מבוררים באופן אחד אז י"ל דהוי כבדקה בכלהו דכולם נמשכים באופן אחד על בדיקה אחת. אבל לומר ביורו לב' צדדים בב' אופנים שונים זה א"א דאי"ז ביורו רק חזקה, היינו דליכא למימר דהוי כבדקה בכלהו מקצתם באופן זה ומקצתם באופן זה דזה רק שייך בחזקה וכנ"ל וע"כ לא מהני אמצע דאין כולם ספורים בספירה אחת.

ויובן יותר ע"פ המבואר לעיל בסגנון אחר, דצריך להיות נראה שכונתה לברר ז' ימים ולהיות כבזדקת בכלהו וזה רק שייך אם כולם באופן אחד דאז אמרינן דנראה הדבר כגוררת ז' אחר בדיקה זו, אבל בבדיקת האמצע י"ל דאינו ניכר דאתאן לדין ביורו דכיון דהוי ב' אופנים שונים נראה יותר דהוי דין חזקה וכיון דבעי ביורו צריך להיות נראה וניכר דמבררת הימים וזה רק נראה אי כולה הווי באופן אחד דאז נראה דכלהו גירי אבדקה אחת באופן ביורו אחד, והיינו דבעצם צריכה ביורו כל יום רק הקילו דסגי לגרוור הביורו דכל הימים אבדיקה אחת מיהו צריך להיות נראה דמבררת הימים ולא רק מחזיקה אותם ואם הוא באמצע נראה כחזקה ולא כביורו דאין כולם נגריים באופן אחד ויותר נראה כסברא ולא ביורו, ואין אני קורא בה וספרה שבעת ימים בספירה וביורו אחד.

(ואולי יש לומר בסגנון אחר קצת, דאפילו נימא דמצד עצם ענין הבירור שייך לברר לב' צדדי מ"מ בענין זה ליכא למימור הכי דאיכא למימור דהא דמהני בירור לתרי צדדי היינו רק אם תוקף הבירור שוה בתרווייהו (דאז י"ל דנראה כבירור לתרי צדדי), אבל היכא דאין תוקף הבירור שוה בב' הצדדים הרי איכא למימור דלא מהני בירור בזה לתרי צדדי דלגבי צד זה אין צד זה נחשב או נראה כבירור רק כחזקה), ובנוגע לעניינו לכאן בירור ע"י בדיקת תחלה עדיף טפי מבירור ע"י הסוף, דהרי בענין חזקה אלים חזקה דמעיקרא, וא"כ י"ל דאה"נ מהני בירור ע"י סוף אבל בבדיקה באמצע דאיכא נמי בירור דתחלה לימים הבאים הרי לימים שעברו אין הדבר נראה כבירור רק כחזקה, כלומר דבבדיקה בסוף לחוד וכולהו מבוררים בבדיקת הסוף נראה הדבר כבירור אף שהוא למפרע אבל בבדיקה באמצע דלימים הבאים הוי בירור דתחלה הרי לגבי זה הוי בירור דלמפרע בירור גרוע ואינו נראה כבירור ולא מהני, ועד"ז נימא לאידך דמעלה בבירור דסוף משום דמצטרף להפסק והוי כבירור תחלה וסוף וע"כ לגבי זה אין בירור להבא נחשב או נראה בירור רק חזקה ולא מהני, ובבדיקה תחלה לחוד אכן מהני לברר אבל כיון דבדיקה באמצע והוי בירור לשעבר הרי נגד זה אין בירור להבא נחשב בירור¹⁰⁵).

וי"ל דזהו ביאור דברי הסד"ט דכולי האי לא אמרין גרירה לתרי צדדי, דכיון דהבדיקה מדין בירור ע"כ רק אם כולם נגררים באופן אחד נחשב לבירור וכאילו בדקה בכולהו דאיכא למימור דכולהו בדוקים בבדיקה ואופן אחד, או דלתרי צדדי אין נראה כבירור וע"כ כולי האי לא אמרין, ואולי יש לכוון דברי החת"ס ע"ז דצריכה להראות שדעתה לברר ז' ימים ואז נאמר דנחשבו מבוררים בבדיקה אחת משא"כ אמצע אין נראה כבירור בז' ימים אלא כחזקה. (וראה אשכול הנ"ל).

ועפ"ז ית' שיטת רא"ה בכ"ז ויתורץ קושיות הרשב"א: א) לא יליף רא"ה מבדיקת תחלה וסוף דכנ"ל זה רק מהני מדין חזקה וכיון דהוי בירור צריך שכולם יהיו מבוררים באופן א' ולא מהני לשעבר ולהבא. ב) זהו פירוש דברי רא"ה ז' ספורים גרירי בתרי"י היינו דאיכא למימור דהוי בירור לכל הימים וכאילו בדקה בכולהו דכיון דבדיקה בתחלה נראה הדבר דהוי כבדיקה בכולהו באופן דתחלה וז' ימים גרירי בתר בדיקה זו דראשון באופן אחד דבדיקה.

ועפ"ז מובן מאי דבעי הרשב"א למימור דבדיקת אמצע מגרע אם בדקה בראשון ואמצע, דהרי אם בדקה בראשון ורביעי הרי הימים שבנתיים מבוררים בדין בדיקת תחלה וסוף והימים שאחר הרביעי מבוררים בתחלה לחוד, היינו דבציוור כזה יהיה ב' אופנים דבירור דימים הראשונים בירור תחלה וסוף ולאחרונים בירור תחלה, וא"כ אין כאן ז' ימים מבוררים באופן אחד, (דאלו מבוררים בתחלתם וסופן ואלו בתחלתם לחוד), ועוד י"ל דכיון דאיכא ב' אופנים בחזקת ימים אלו נראה הדבר שאינה מבררת ז' ימים בבדיקתה רק סומכת אחזקה, וע"כ יש ב' אופנים בחזקת ימי' דהעיקר רק לידע שאינה רואה. ודו"ק. מיהו יש לתרץ לרא"ה דכיון שבדיקה בראשון הרי אינה מחוייבת בבדיקת האמצע וע"כ אינו מגרע דלא מהני בירור בב' אופנים היינו רק לגבי בירור דמעיקר הדין אבל כיון שקיימה עיקר דינה יכולה להוסיף בזה ולא איכפת לן, היינו דכיון דבדיקה בראשון הרי כל ז' שאחריו מבוררים ע"י והראתה שכוונתה לברר ז' ומה לי אם תוסיף בבירור הימים, הרי היא רק מוסיפה בבירור¹⁰⁶. וק"ל. (גם נת' מאי דלרשב"א היה מובן דברי רא"ה אי הוה בדיקה מדין ספירה

105. אבל צע"ק בזה מדכתב רא"ה "ליכא ז' ספורים" משמע איכא ספורים רק לא ז', ונראה כדלעיל דליכא ז' מבוררים באותו אופן. ויש ליישב דזיל הכא ליכא ז' ספורים היינו דאף דלצד זה איכא ספורים מיהו ליכא ז' דהרי כלפי צד זה אין צד השני נחשב ספור וק"ל.

106. עוד אפשר לומר דהרי הא דלא מהני בירור בב' אופנים י"ל דאינו דין בעצם הימים שאינם יכולים להיות מבוררים בב' אופנים אלא זה דין בבדיקה דהבדיקה צריכה לברר כל הימים באופן אחד ורק אז נימא דהוי כבדיקה בכולהו משא"כ אם הבדיקה פועלת בב' אופנים אינה נראית כמבוררת עצמה בבדיקה רק כמחזקת עצמה, וע"כ אמצע לא מהני דאינה נראית כמבוררת עצמה בבדיקה וכבפנים, אבל כיון שבדיקה בראשון והרי בבדיקה זו ביררה כל הימים א"כ אפילו תבדוק אח"כ עוד, ועי"ז הרי ימיה מבוררים בב' אופנים שונים, מ"מ לא גרעה כלום דלא איכפת לן שיהיו ימיה מבוררים בב' אופנים רק איכפת לן דהבדיקה המבוררת תהיה בירור לכל הימים באופן

דאז מובן שצריכה לספור כולהו כאחד, די"ל פירוש ספורים היינו מבוררים ואם צריכה בירור מובן דבעיא כולהו כהדדי, עוד י"ל דהרשב"א הבין דאי הוי מדין ספירה דנימא כחת"ס הנ"ל ודו"ק, וזהו שטען הרשב"א דכיון דלא בעינן ספירה ובירור רק בעינן חזקה א"כ ממילא אמצע עדיף להחזיקה והויא הוכחה שאינה רואה וכנ"ל דבדין חזקה מהני אפילו יהיה בב' אופנים וק"ל.

ועכ"פ נתבאר דברי רא"ה "אבל בדיקה דבאמצע זיל הכא ליכא ז' ספורים וזיל הכא ליכא ז' ספורים" היינו כנ"ל דאין כאן בירור לז' ימים באופן אחד וע"כ לא מהני כבדקה בכלהו. ועצ"ע.

עוד ע"ש בדברי רא"ה שכתב "ומהאי טעמא ליכא למיגמר בדיקת זבה מבדיקת נדה" נראה דהוא טעם אחר ממה שכתב רז"ה, דהרז"ה כתב דליכא למיגמר וכו' משום דזבה חמורה וצריכה שבעה, ונראה שהוא כתב טעם אחר משום דבעיא ז' ספורים, וזהו שכתב "ומהאי טעמא" היינו טעם אחר לא טעמו דרז"ה (ואולי פירש כן בדברי רז"ה). וי"ל ביאור הדברים דלפ"ז דגדר הבדיקה היינו מדין בירור לז' נקיים שצריכה לברר כל הז' באופן אחד, א"כ פשוט דליכא למילף מנדה דאינה צריכה לברר ז' רק להפסיק, היינו דאין צריך לומר דזבה חמורה ואיכא למיחש יותר (ואדבריה לרא"ה אין זבה חמורה וליכא למיחש אחר ההפסק וכנ"ל) רק דבדיקת הזבה הוי לברר ז' ימים ואי"ז שייך לבדיקת הנדה וכפשוט שנדה אי"צ ז' ימים ברורים. (ואפי' תימא דבדיקת הנדה הוי מדין בירור מ"מ אי"צ ז' מבוררים). וע"כ אף דבנדה מהני אמצע מ"מ בזבה י"ל דלא מהני דאיכא דין נוסף דספירת בירור ז' וזה רק שייך בבדיקה תחלה או סוף וכנ"ל. וק"ל. (וע"פ המבואר להלן אות י"ג ביסוד שיטת רא"ה יבואר חילוק זה בתוספות ביאור ע"ש).

ועכ"פ נתבאר לנו בתוספת ביאור שיטת הרא"ה בכוונת הבדיקות ופעולתם, דאף דע"י ההפסק מוחזקת ומבוררת היא בטהרה מ"מ מצד דין ספירתה צריכה לבדוק לברר דאית לה ז"נ ומקיימת דינה, ומצד הסברא היתה צריכה לבדוק כל יום אלא דהקילו דיכולה לברר הז' ימים בציוור דחזקה והיינו דבדיקה אחת יהיה נמשך על כל הימים וכאילו בדקה בכלהו, וזהו פעולת הבדיקה לבררה בטהרה וכאילו בדקה כל הימים. ודו"ק.

עכ"פ יצא לנו מבואר בשיטת רא"ה דהספירה הוי דין בטהרתה, וכל הבדיקות מדין בירור, ההפסק הוי בירור בטהרתה, ובדיקות תוך הנקיים הוו לברר שמקיימת דינה דספירת הנקיים, ואי"ז נגד חשש כלל ודו"ק.

י"ג. תוספות ביאור ביסוד שיטת רא"ה ובמאי פליגי עלי' הרשב"א ורמב"ן

והנה ע"פ כל הנ"ל לכאז' יצא לנו דהרמב"ן רשב"א ורא"ה בחדא שיטתא קיימי בעצם ענין ספירת הנקיים, דהוי דין בטהרתה, ורק פליגי בענין הבדיקות מה כוונתם ופעולתם. מיהו י"ל בעומק יותר דאכן פליגי נמי בגדר ספירת הנקיים וע"ז מיוסדה מחלוקתם בענין הבדיקות. וכפי שית'.

ויש להקדים מח' ראשונים הנ"ל בדין דיום שפוסקת בו אינה סופרתו למנין שבעה. דהנה כתב הרשב"א בתוה"ב שער הבדיקה. "אמר ר' זירא בנות ישראל...שבעה נקיים. ומאימתי התחלת ספורין אלו. גרסינן בפרק תינוקות (ס"ט). אמר רב ירמיה בר אבא אמר רב...זבה שהפרישה בטהרה בשלישי שלה סופרתו למנין שבעה. אמר ליה רב ששת לרב ירמיה בר אבא, רב ככותאי אמרה לשמעתי, דאמרי יום שפוסקת בו סופרתו למנין שבעה, א"ל כי קאמר רב לבר משלישי. (היינו דאין יום שפוסקת בו מן המנין)...בפרק בנות הכותיים (נדה ל"א:). מתקיף לה רמי בר חמא ותספרנו, ואנן נמי נספריה (ליום שפוסקת בו) דקיימא לן מקצת היום ככולו. פירוש רמי בר חמא לאו למימרא

אחד, וזה איכא אפילו הוסיפה לבדוק באמצע דמ"מ הבדיקה המבוררת היינו בדיקת התחלה ביררה על כל הימים באופן אחד. ודו"ק.

דסבירא ליה הכין, דהא מילתא דפשיטא היא לכולהו דלא נספריה...אלא טעמא הוא דקא בעי מאי טעמא לא נספריה אנן...והואיל דקיימא לן מקצת היום ככולו". (וע"ש המשך דברי הרשב"א להקשות משיטת רבי יוסי וכו').

ובהמשך דבריו ביאר אמאי באמת לא אמרינן בזה מקצת היום ככולו "וראיית לרב ר' משה בר נחמן ז"ל שתירץ דמקצת היום טמא בתחלתו ככולו טמא...סוף היום כתחלתו....הלכך ביום נקי של זיבה בתחלת ספירה לא נספריה דהא עבר מקצתו בטומאה. ובסוף הספירה כיון שעבר מקצת היום בטהרה הרי הוא ככולו טהור". (וע"כ יכולה לטבול ביום וא"צ להמתין עד הלילה, וע"ש עוז). וביאר שם הרשב"א סברא זו יותר¹⁰⁷ "דודאי סוף היום לעולם כתחלתו בשתחלת היום גורם או טומאה או טהרה. אבל בשאין תחלת היום גורם לא טומאה ולא טהרה אינו נחשב להיות גורם אחריו סוף היום...והוא הטעם בזבה יום שפוסקת בו". (היינו דכיון דמה שראתה דם בתחלת היום גורם לה טומאה ע"כ סוף היום גריר אחריו והוי ככולו טמא, וליכא למספריה בנקיים, וע"ש בארוכה).

והנה בבד"ה נחלק עליו וכתב בטעם דאין יום שפוסקת בו עולה למנין ז' "דכיון דבנקיים תליא מילתא, יום שפוסקת בו ליכא למספריה בנקי דלאו נקי הוה כיון דראתה בו...אבל...בכל מקום דבעינן ימים (היינו עצם ענין הימים ולא "נקיים") כגון גבי בהמה דכתיב שבעת ימים יהיה עם אמו לא שנה נולד תחילת הלילה ולא שנה נולד בסוף הלילה או בסוף היום אותו היום עולה לה למנין שבעה". (וע"ש לגבי סוף ספירה וכו').

ונקודת החילוק ביניהם, דלרמב"ן ורשב"א אכן גם בז' נקיים אמרינן מקצת היום ככולו אלא דאמרינן דסוף היום גריר בתר מקצתו דבתחילה והוי ככולו טמא, משא"כ לרא"ה בענין הנקיים אינו שייך כל הענין דמקצת היום ככולו, דליכא למימר שהיום נקי אם אפילו מקצתו אינו נקי, ורק בדין התלוי בעצם ענין היום בזה אמרינן מקצתו ככולו. וי"ל בסגנון אחר, דלרמב"ן ורשב"א אין יום שפוסקת בו נחשב כמקצתו טהור ונקי אלא אמרינן "דמקצת היום טמא בתחלתו ככולו טמא" וע"כ אינו ממנין שבעה דאין כאן נקיות כלל¹⁰⁸, אבל אילו יצוייר דהיה מקצתו נקי אכן מהני לספירה. משא"כ לרא"ה איכא למימר דסוף היום אכן נקי הוא אלא דבעינן כולו נקי, וזה ליכא למימר דהרי ראתה בו ואין אני קורא בו נקי.

המורם לכאו', דלרא"ה הא דאין יום שפוסקת בו מן המנין הוי דין בשבעה נקיים דמדין הנקיים הוי שכדי לומר שהיום נקי צריכה כולו נקי ממש ואין בזה דין מקצתו ככולו. והיינו דהוא דין מיוחד בשבעה נקיים דבעינן ימים נקיים שלימים. משא"כ לרמב"ן ורשב"א לכאו' אין זה דין בעצם הז' נקיים דבעינן שלמים, דבעצם מצד הז' נקיים מהני גם מקצת היום, אלא דאין יום ההפסק עולה מצד חסרון דאית ביה, דאמרינן סופו כתחלתו והוי כולו טמא. והיינו דהא דאין יום שפוסקת בו עולה הוי דין בחסרון יום ההפסק דהוי כולו טמא ואין כאן נקי כלל אבל ליכא דין דימים שלימים. ודו"ק.

והנה סברא זו דמצד דין הנקים בעינן יום שלם נקי ובלאו הכי לא הוי נקי, לכאו' מובן ע"פ המבואר לעיל בשיטת הראב"ד, דכיון דכוונת הנקיים הוו להחזיקה הרי נתנה תורה שיעור דלהחזיקה בעיא ז' ימים בלא דם ועי"ז מוחזקת היא שנסתם מעיינה, וכיון שזהו שיעור שנתנה תורה להחזיקה מובן דאיכא למימר דבעינן ימים שלימים וכולו נקי בעינן. היינו דמה שכתב רא"ה "דכיון דבנקיים **תליא מילתא** יום שפוסקת בו ליכא למיספריה בנקי דלאו נקי הוה כיון דראתה בו" לכאו' יוצדק

107. ע"ש שהקשה על דברי הרמב"ן וכתב "ונראה לי" כו'. מיהו י"ל דאין כוונתו לחלוק אלא להוסיף טעם והגדרה בדברי הרמב"ן ע"ש.

108. ולהעיר מלשון הרמב"ם (אס"ב פ"ו ה"ט, לגבי שומ"י) "ראת דם בימי זיבתה. בין שראת בתחלת הלילה בין שראת בסוף היום הרי אותו יום כולו טמא וכאילו לא פסק הדם מעת שראתה עד ששקעה החמה". ולכאו' היינו ממש כדברי הרמב"ן ורשב"א דאין יום ההפסק נספר דיון סוף היום גריר אחר תחלתו והוי ככולו טמא ממש.

ע"פ שיטת הראב"ד דכונת הספירה היינו נקיות הימים וע"כ בעינין שיהיו ימים נקיים שלמים דרק עי"ז מוחזקת היא, ולא אמרינן בזה מקצתו ככולו, דהרי זה כענין במציאות שצריכה ז' שלמים להחזיקה. היינו דלראב"ד יוצדק לומר דענין הנקיים היינו עצם הגדרת הספירה וע"כ בעינין שלמים.

והנה כל זה לראב"ד דהימים הוו לעקירת טומאתה, אבל הרי מבואר לעיל דלרא"ה הוו הספירה דין בטהרתה וכבר היא בחזקת טהרה ע"י הפסק, וא"כ לכאו' ליכא למימר דהא דבעינין שלמים הוא משום שזהו שיעור שנתנה תורה להחזיקה, דהרי מוחזקת ועומדת היא. אלא צ"ל דמצד עצם דין ספירה לטהרתה, צריכה נקיים ונקיים שלמים דוקא. ויל"ע במאי פליגי הרמב"ן רשב"א ורא"ה. דלרא"ה מצד דין טהרתה בעיא נקיים שלמים, ולרמב"ן ורשב"א בעצם איכא למימר מקצתו ככולו בדין ספירת הנקיים אלא דסוף היום גריר בתר תחלתו וכולו טמא. ונראה דפליגי בגדר הספירה לטהרתה וכדלהלן.

דהנה בהא דאמרינן דספירת השבעה הוי דין בטהרתה והוי "גזירת הכתוב כמו טבילה במים", יש לעיין מהו הכוונה והתוכן בזה דלכאו' יש לפרשו בב' אופנים:

(א) **ספירת הימים** הוו מעשה המטהר כלומר דבזה גזרה תורה דלמעשה טהרתה אינו מספיק טבילה לחוד אלא בעיא ספירת ימים נקיים והספירה הוא חלק מהמטהרה, וכמו דחייבה תורה שתקריב הזבה קרבן לטהרתה (ואין מספיק טבילה) כמו"כ חייבה ספירה לכוונה זו.

(ב) **אין** ספירת הימים מטהרה אלא דגזרה תורה דדין הזבה היא שתשב ז' ימים בנקיותה, היינו דאינה יכולה לטבול מיד אחר פסיקת הדם אלא מחוייבת להמתין ז' ימים בטהרתה ורק אז תטבול, ולפ"ז אין הימים מטהרים אותה אלא דקודם שתוכל ליטהר צריכה לספור ימים אלו, ולפ"ז אפשר דהז' נקיים הוו כעין דין בטומאת הזבה דכמו טמא מת שטמא שבעת ימים וטמא שרץ טמא יום אחד כמו"כ אמרה תורה בזבה דדין טומאתה הוי שתשב ז' ימים בנקיותה ורק אז תוכל ליטהר. אלא דבזה שונה זבה משאר טמאים דשאר טמאים יושבים מספר ימים בטומאתם, משא"כ הזבה יושבת ימים אלו אחר שתחזק בטהרה, והיינו דגזרה תורה דאע"פ שהחזקה מ"מ אינה יכולה לטבול עד שתשב בחזקה זו ז' ימים. ואולי י"ל ההגדרה בזה דספירת הימים נקיים מכשירה שתוכל לטבול¹⁰⁹. (אבל אינו מעשה המטהרה, משא"כ לאופן הא').

והנה מלשון החת"ס דהספירה הוי גזרה"כ "כמו טבילה במים" נראה לכאו' דמפרש כאופן הא' הנ"ל דהספירה הוי מעשה המטהר (ולא רק דין שתשב בנקיות וכו') וכמו טבילה במים שהוא מעשה המטהר. והרי החת"ס קאי בשיטת רא"ה וי"ל דהרא"ה סבר דהז' נקיים הוו מעשה טהרת הזבה דאופן טהרתה הוא בספירת ז"ג. ועפ"ז יש לבאר שיטתו בעינין ימים שלמים. כדלהלן.

דהנה אף אם נימא דהספירה הוי מעשה המטהר י"ל ב' אופנים מהו המעשה המטהר:

(א) **מה** שסופרת שבעה נקיים הוא המטהרה היינו דטהרתה נפעלת ע"י שתהיה נקיה ז' ימים, דכן גזרה תורה שתספור שבעה ימים נקיים לטהרתה.

(ב) **ספירת הימים** הוא המטהרה אלא דבעיא שספירת הימים יהיו בנקיותה. כלומר דמעשה טהרתה היינו שלכשתפסוק תמנה ז' ימים ועצם ספירת הימים מטהרה. דבנוסף למעשה הטבילה צריכה ג"כ מעשה ספירת ימים בנקיותה. (ועצם ספירת הימים מטהר אותה, משא"כ לאופן הא' י"ל

109. ואולי יש לפרש כן בדברי המאירי (הובאו לעיל, בצד דהז' הם לעקירת טומאה) דמ"ש "ולא הפקיעתה מן הטומאה עד שתמנה ז' נקיים" אין כוונתו דהז' הם להחזיקה בטהרה להוכיח שנסתם מעינה (כנ"ל לראב"ד ור"ה). אלא כוונתו דגזרה תורה בזבה דאפילו תפסוק ותחזיק עצמה מ"מ אינה יכולה לטבול להפקיע ממנה הטומאה עד שתמנה ז' נקיים. והיינו ככפנים דצריכה ז' נקיים להכשירה לטבילה וזהו גזירת הכתוב בזבה. ואולי י"ל דלצד זה הוו הז' נקיים כעין עקירת הטומאה שלא נעקרה טומאתה בהפסק לחוד אלא לעקירת הטומאה צריכה לעמוד בחזקה זו ז"ג ורק אז נעקרה טומאתה ויכולה לטבול, מיהו אינו לעקירת דמה להחזיקה בטהרה, אלא לעקירת דין טומאתה שאינה ראויה לטבול עד אחר ז' כדלעיל. ודו"ק.

דאין הספירה לחוד מטהרה אלא ספירת נקיים הוא המטהרה, וי"ל דנקיות הימים (מטהרה)¹¹⁰. וכדין המצורע "כשיתרפא הצרוע מצרעתו, אחר שמטהרין אותו בעץ ארז ואזוב....ומטבילין אותו, אחר כל זאת יכנס לירושלים ומונה שבעת ימים וביום השביעי מגלח....וטובל" (רמב"ם מחוסרי כפרה פ"ד ה"א. ע"ש). היינו דאופן טהרת המצורע הוא דמזין עליו וכו' וסופר ימים וכו', והיינו דעצם הספירה הוי חלק מטהרתו. ודכוותה ניאמא בזבה דאופן טהרתה הוא שאחר שפסק זובה מונה ז' ימים. ואין נקיות הימים מטהרה אלא הספירה.

וי"ל דהרא"ה סבר דספירת ז"נ הוא מעשה המטהרה (וכנ"ל) וזבה עצמו סבר כאופן הא' בזה, דנקיות ז' ימים הוא מעשה המטהרה, כלומר דדין טהרת הזבה הוא לספור ז' ימים נקיים ומה שהימים נקיים זה מטהרה. ובאמת היינו כעין שיטת הראב"ד דצריכה ז' נקיים לעקירת הטומאה והדם, אלא דלרא"ה זהו בענין הטהרה (דהרי ע"י ההפסק מוחזקת היא בפסיקת הדם) דטהרת הזבה הוא בספירת ימים נקיים ומה שהימים נקיים זהו מעשה המטהר אותה.

ועפ"ז יבואר מ"ש רא"ה "דבנקיים תליא מילתא" דאף דענין הספירה הוי לטהרתה מ"מ בנקיות תליא ובענין ימים שלמים, דהרי ספירת נקיים זהו מעשה טהרת הזבה ואין טהרתה בספירת ימים לחוד אלא טהרתה ע"י ימים נקיים וע"כ סבר דליכא למימר מקצתו ככולו, דכיון דראתה אפי' במקצת היום שוב ליכא למימר דיום זה נקי וממילא אין כאן מעשה המטהרה. דבשלמא אם דין טהרתה היה רק לספור ימים בנקיותה (היינו אחר נקיותה) א"כ הרי המטהרה הוא ספירת הימים לחוד, וא"כ הרי זה דין דתליא בימים ואיכא למימר מקצתו ככולו, אבל כיון דסבר דמטהרה היינו ימים נקיים, והיינו דהנקיות הוא חלק ממעשה המטהרה ע"כ בענין יום נקי וזה א"א אלא א"כ הוא יום נקי שלם. ודו"ק.

וכל זה לשיתת רא"ה וי"ל דהרמב"ן והרשב"א סברו דאופנים האחרים, וא"כ אין הנקיות דין בעצם הספירה רק שהספירה צ"ל "אחר" נקיותה (או שתשב ז' בנקיותה, או שתספור ז' ימים בנקיותה) אבל עצם הספירה הוי דין בספירת ימים לחוד וע"כ סברו דאיכא למימר מקצתו ככולו דהרי כל מקום דאיכא דין יום אמרינן מקצתו ככולו, וע"כ ליכא דין ז' שלמים, ובעצם הוה אמרינן מקצתו ככולו רק דיום שתחלתו טמא גורר סופו אחריו והוי כולו טמא וליכא יום בנקיות כלל. ואילו יצויר שהיה יום מקצתו נקי בסופו י"ל דמהני לדידהו. וק"ל.

והנה עפ"ז דרא"ה סבר דהספירה הוי מעשה המטהרה ונקיות הימים הוי חלק ממעשה המטהר יש לבאר בעומק יותר שיטתו בענין הבדיקות. דהנה מבואר לעיל דסבר רא"ה דכל הבדיקות הוו מדין בירור ואפילו ליכא חשש דם כלל מ"מ צריכה לבדוק. ועפ"ז יבואר דכיון דז' נקיים הוו מעשה המטהרה י"ל דסבר דצריכה בירור לברר שמקיימת מעשה המטהרה, וע"כ צריכה לכל הבדיקות אפילו ליכא חשש דם, דאין הבדיקה משום חשש אלא לברר דאית לה המעשה טהרה וזהו נקיות הימים. ויבואר זה בכל הבדיקות כדלהלן.

(א) **מאי** דסבר דבעינן הפסק טהרה מדין בירור (וע"כ הצריך בדיקת הפסק טהרה גם בכלה). יבואר ע"פ הנ"ל דכיון דימים הנקיים הוי מעשה המטהרה א"כ לכא' הוי ההפסק טהרה חלק מבירור מעשה טהרתה, ואין ההפסק הקדמה לחוד לספירה אלא הוא חלק ממעשה הספירה לברר

¹¹⁰. ולהעיר מלשון הרמב"ם (מחוסרי כפרה פ"א ה"ד) "זוב והזבה והמצורע מביא כל אחד משלשתם כפרתו ביום השמיני לטהרתו. שכל אחד מהם סופר שבעה ימי טהרה וטובל ביום השביעי ומעריב שמשו ומביא קרבנותיו ביום השמיני". היינו דהשוה דין ספירת שבעה זזה לדין ספירת ז' דהמצורע, דכולהו ספירת ימי טהרה, והיינו דאין הנקיות דימים חלק מטהרתה אלא דדינה שאחר שתפסוק מזובה תמנה ז' ימי טהרה ותטבול ותקריב קרבן. ועצם הספירה היינו אופן טהרתה שצריכה למנות ז' חלק כחלק מטהרתה. (ולכא' כן מוכח מהדמיון למצורע. דהרי המצורע טובל קודם ספירת ימיו ומ"מ צריך עוד לספור ז' והיינו דין טהרתו דימנה ז' ימים, וכמ"ש בפנים. ודו"ק). (מיהו אין להוכיח מזה שיטת הרמב"ם בז"נ דיש לומר דאפילו סבר כראב"ד דהו לעקירת הטומאה, מ"מ תרוייהו איתנהו ביה והו נמי ימי טהרה וספירה כחלק מטהרתה ואפשר דגם הראב"ד מודה בזה. וצ"ע).

דאית לה ספירת נקיים. וע"כ א"א לסמוך אחזקה ולישב ז' ימים ולספרם, דהרי אינו מבורר ע"ז דאית לה מעשה המטהרה אלא צריכה לבדוק קודם הנקיים לברר שתקיים מעשה המטהרה היינו שיהיו לה ימים נקיים. וכמ"ש גבי כלה "בעיני ספורים בנקיות וזה א"א אלא בהפסק טהרה" דבלא בדיקת הפסק אין כאן ספירה בנקיות ואין כאן מעשה המטהרה. (משא"כ אם הספירה הוי דין אחר נקיותה והיינו דלאחר נקיותה תספור, והספירה הוי דין ספירת ימים לחוד, י"ל דאין צריך בדיקת הפסק מדין בירור דהרי אין נקיותה בז' הימים המטהרה שנאמר שנצריכה בדיקה לברר זה אלא כיון דמוחזקת היא ממילא יכולה לקיים דין טהרתה ולספור. והבדיקה להפסקה הוי רק הקדמה לספירה דצריכה להיותה נקיה קודם הספירה, וע"כ אין צריך להקדמה זו במקום דליכא למיחש). ודו"ק.

ב) מבואר שיטתו בבדיקות תוך ז' זהו מדין בירור לברר עצם נקיות הימים שמקיימת דינה. וא"ז רק המשך להפסק טהרה לומר שעדיין קיים ההפסק ותו לא, אלא הווי דין בעצם ספירתה שצריכה לברר נקיות כל הימים. ובעצם מצד הסברא צריכה לבדוק כל יום וכו'. דכיון דהנקיים הווי מעשה המטהרה ע"כ צריכה בדיקה תוך הנקיים לברר שמקיימת דין טהרתה שזהו נקיותה, והבירור צריך להיות כל הימים דהרי צריכה ז' לטהרתה ולכאוף' תבדוק כל יום לברר דמקיימת דינה. ומבואר מאי דאמרינן לעיל דאופן טהרתה בבדיקת ראשון או שביעי לחוד היינו דגוררין שאר הימים אחר הבדיקה והוי כבדקה בכלהו, דהרי צריכה לברר מעשה טהרתה בכל הימים וצריכה להמשיך הבדיקה על כל הימים. ופעולת הבדיקה לברר שזהו מעשה טהרתה.

ג) מבואר שיטתו בבדיקת האמצע דלא מהני דבעינן שהבירור יהיה על כל הימים באופן אחד, וע"פ הנ"ל י"ל דכיון דהימים הנקיים מטהרין אותה, ע"כ י"ל דהווי כל הז' ימים כמעשה טהרה ארוך וכחטיבה אחת המטהרה, וי"ל כנ"ל דהבדיקה הוא לברר ולקיים שימים אלו הם מעשה טהרתה וע"כ תצטרך לברר כל הימים באופן אחד שיהיו מעשה טהרה אחת, ואם מקצתם מבוררים באופן זה או באופן זה י"ל דאין כאן מעשה טהרה אחת אלא ב' מעשים שונים ואין כאן ז' ימים נקיים לטהרתה. וזיל הכא ליכא ז' ספורים וכו' דבמעשה טהרה זה ליכא ז' וכן לאידך ואין ב' מעשים מצטרפים. ואפשר שזהו כעין ביאור חת"ס דצריכה להראות כוונתה לז' ימים היינו מעשה טהרה דז' ימים ודו"ק. (וכל זה היינו דוקא לרא"ה דהנקיים הם המטהרים וע"כ הבדיקה הוי מדין בירור בכלהו, בזה י"ל דצריך בירור למעשה הנקיות באופן אחד שיהיה כמעשה אחד, משא"כ אי אמרינן דנקיותה רק הקדמה לספירתה ורק צריך לידע דהימים נקיים א"כ לא איכפת לי איך נדע נקיות הימים ואפילו בב' אופנים דחזקה מ"מ נקיים הם ואית לה ספירת ז', רק לרא"ה דצריך לברר נקיות כל הימים וזהו המטהרה בזה נימא דצריכה מעשה אחת דנקיות ולא מהני אמצע דהוי כב' מעשים). (ומבואר ג"כ בתוספות ביאור הא דלרא"ה ליכא למילף מנדה דלא דמי זבה לנדה כלל דהרי זבה בעיא מעשה טהרה דז' ימים נקיים ברורים משא"כ נדה. וק"ל).

והנה כל זה לשיטת רא"ה. ויש לומר דהרמב"ן והרשב"א ג"כ פליגי בענין זה ומזה נמשך להם פלוגתתם בענין הבדיקות. דהנה כנ"ל תרוייהו ס"ל דהנקיים הווי דין בטהרתה ומוחזקת היא ע"י הבדיקות מיהו י"ל דפליגי בהגדרת הז"נ ד"ל דהרמב"ן סבר דספירת שבעה הווי מעשה המטהרה מיהו כאופן הב' הנ"ל דאין נקיות הימים המטהרה אלא מעשה טהרת הזבה הוי שאחר שיפסוק דמה תספור ז' ימים והספירה הוי חלק מטהרתה¹¹¹, וכעין דין המצורע כנ"ל. והרשב"א י"ל דסבר דאין הספירה מטהרה כלל רק דין הזבה הוא דלכשתפסוק תשב ז' ימים בנקיותה ורק אז יכולה לטבול והספירה כאילו מכשירה לטבול וכנ"ל. ועפ"ז יש לבאר שרש מחלקותם בענין הבדיקות.

א) בענין הפסק טהרה מבואר לעיל דלרמב"ן ההפסק טהרה מוחזקה וליכא למיחש אחריו משא"כ לרשב"א איכא למיחש אחר ההפסק. וי"ל דע"פ הנ"ל מבואר דלרמב"ן דהספירה הוי

111. ולהעיר מלשון הרמב"ן בהלכותיו (פ"א ה"ח) "אין בין זבה גדולה לזבה קטנה אלא ספירת שבעה והבאת קרבן" ונראה קצת דכמו דדין הקרבן הוי הוספה באופן טהרתה כמו"כ דין הספירה הוי דין בטהרתה. ולהעיר דלא כתב בזה נקיים רק ספירה וכפנים דעצם הספירה הוי לטהרה ולא נקיות הז'. ודו"ק.

מעשה טהרתה י"ל דא"א למיחש אחר ההפסק דכדי שתהיה הספירה מעשה המטהר צריך לומר דכבר פסק דמה לגמרי וע"כ יכולה להתחיל מעשה טהרתה, ואם היה חשש דם איך תתחיל מעשה טהרתה (וכמו המצוה שרק אחר שנרפא מצרעתו והזו עליו וכו' רק אז יכול להתחיל בספירה לטהרתו). ולא סגי בחזקה למפרע אלא צריכה להיות מוחזקת מתחלתו דרק אז תספור לטהרתה. משא"כ הרשב"א ד"ל דסבר דאין הימים מטהרים אותה רק הוא דין שתשב ז' ימים בנקיותה ע"כ לא איכפת לי אם יש לחוש אחר ההפסק ורק תוחזק בבדיקה למפרע, דהרי כל דינה רק לישב ז' ימים בנקיות ומה איכפת לי אם רק נדע נקיותה מפרע מ"מ הרי ישבה ז' ימים בנקיות ויכולה לטבול. ודו"ק.

ב) בענין בדיקה תוך ז' סבר הרשב"א כדלעיל דהוא נגד חשש דם ויליף מדין הסתירה דאיכא חשש דם וכו'. ויש לומר דמבואר ע"פ הנ"ל, דכיון דסבר דדין הספירה הוא רק לישב ז' ימים בנקיות י"ל דאין סברא לומר דמה שהצריכו חכמים בדיקה הוא מדין בירור דמה בירור נצרך כאן הרי כל דינה רק לישב בנקיות ואמאי נצריכה בירור. (בשלמא אי הוה הספירה מעשה טהרה י"ל דצריכה לברר מעשה טהרתה, אבל כיון דלא הוה מעשה טהרה רק צריכה לישב בנקיות אמאי תצטרך בירור, העיקר שתהיה נקיה). אלא ודאי הצריכו בדיקה מדין חזקתה וצריך לומר דאיכא חשש דם אחר ההפסק וע"ז כוונת הבדיקה להחזיקה שלא חזרה לראות אחר ההפסק, וצ"ל דילפינן מדין הסתירה דאיכא למיחש אחר ההפסק וע"ז צריכה בדיקה. (דמדין הספירה לא תתחייב בדיקה דהרי אינו מעשה המטהרה רק ישיבה בנקיות ואמאי לא תסמוך אהפסק, אלא דמדין הסתירה איכא חשש דם וע"ז באה הבדיקה, ולא איכפת לי למיחש אחר ההפסק כנ"ל דמה איכפת לי אם רק נגע נקיותה למפרע).

מיהו הרמב"ן סבר דדין בדיקת תוך ז' הוה מדין בירור, וי"ל דכיון דסבר דהספירה הוה מעשה המטהרה כנ"ל ע"כ ליכא למימור דבעיא בדיקה נגד חשש דם דהרי איך תתחיל מעשה המטהרה אם איכא למיחש תו לדם, אלא ודאי מוחזקת היא בבדיקת ההפסק, וצריך לומר דהבדיקה דתוך ז' הוה מדין בירור לחוד.

והנה מבואר לעיל לרמב"ן דגדר הבירור היינו המשך להפסק טהרתה, דע"י ההפסק מוחזקת לחוד, ובדיקת תוך ז' מברר חזקתה. ויש לבאר יסודו בזה. דהנה כיון דאמרת דהבדיקה תוך ז' הוה מדין בירור יש לפרשו בבי' אופנים. א) כנ"ל לרא"ה דמבוררת בטהרה ע"י ההפסק ורק צריכה עוד בירור שמקיימת מעשה טהרתה וכנ"ל. ב) ההפסק מוחזקת לחוד והבירור תוך ז' הוה המשך לזה. וי"ל דהרמב"ן לא פירש כרא"ה, דכיון דסבר דאין הנקיות מעשה המטהרה, רק דנקיותה הוה הקדמה לספירתה, ועצם ספירת הימים הוה מעשה טהרתה, ע"כ אי הוה אמרינן דמבוררת היא בטהרה ע"י ההפסק, שוב לא היה מקום לבדיקה תוך ז' דכיון דמבוררת היא בטהרה הרי ברור הדבר דאית לה ספירת ימים ומעשה טהרה, ואמאי תצטרך תו לבדיקה, בשלמא אי נקיות הימים מטהרה מובן דצריכה בדיקה לברר מעשה טהרתה, אבל כיון דאמרת דעצם הספירה מטהרה א"כ מה שייך בדיקה לספירה והרי ליכא חשש דם כלל ואיך יוסיף הבדיקה בקיום מעשה טהרתה. וע"כ סבר רמב"ן דההפסק אינו מברר רק מחזיקה וכיון דאינה מבוררת בטהרה ממילא מובן גדר הבדיקה תוך הנקיים ד"ל דהוה המשך ובירור שקיים הפסק טהרתה וכנ"ל. ומובן מאי מוסיף בירור זה דכיון דאינה מבוררת ע"י ההפסק, הרי מובן דע"י הבדיקה תוך ז' ביררה נקיותה ומבורר מה שמקיימת דינה ויש לה מעשה טהרה דספירת ז' בנקיות. והבדיקה תוך ז' הוה כעין המשך להפסקה והקדמה ספירה שמבוררת נקיותה וספירתה. (מיהו לומר שאיכא חשש אחר ההפסק א"א כנ"ל דאיך תתחיל מעשה טהרה אם איכא למיחש לדם). ודו"ק.

מיהו בזה מודו הרמב"ן והרשב"א דאין נקיות הימים חלק עצמי ממעשה המטהרה רק דינה לישב ז' ימים בנקיותה והיינו דדין ז"נ הוה דין בימים "אחר" נקיותה (אלא דלרשב"א יושבת ז"י ואחר תטהר, ולרמב"ן ספירת הימים הוה מעשה המטהרה), וע"כ בדין יום שפוסקת בו תרווייהו סברי דהוה אמרינן מקצתו ככולו דהרי הוא דין ימים אלא דכיון דתחלת היום בטומאה ע"כ ככולו טמא

ולכא יום בנקיות כלל. משא"כ רא"ה סבר דהימים הנקיים הם המטהרים והיינו דהנקיים מטהרים אותה וכנ"ל, וע"כ איכא דין דבעינן יום נקי שלם ולא סגי במקצתו.

המורם דנתבאר לנו יסוד שיטתם בענין הז' נקיים ועפ"ז מבואר שרש שיטתם הנ"ל בענין הבדיקות וית' בעומק יותר שיטתם בכל הנפק"מ דלעיל¹¹² ודו"ק.

י"ד. סיכום השיטות וביאור ענין ז"נ שלימים

המורם מכל הנ"ל ה' שיטות בענין הספירה והבדיקה:

(א) **שיטת** הרז"ה דהספירה הוי להחזיקה בטהרה והיא בחזקת טומאה כל ז' ועלולה לראות ורק ע"י ז"נ מוחזקת היא בטהרה, וכוונת הבדיקות הוו כדי למנות הנקיים ד"ל דבלא בדיקה אינה סומכת אהרגשה למנות נקיים אלא בלא בדיקה אמרינן דודאי סתרה, וע"ז הוא ענין הבדיקות להראות ולברר שאינה רואה ובמילא בשאר הימים תוכל לסמוך אהרגשה שאינה רואה וכיון שעברו ז' ימים שלא ראתה כדמוכח מהבדיקות ממילא מוחזקת היא בטהרה.

(ב) **שיטת** הראב"ד בענין הספירה הוא כנ"ל להחזיקה בטהרה וסתימות המעין וכל ז' עלולה לראות, מיהו מצד עצם הספירה והחזקה סומכת אהרגשה להחזיקה. וענין בדיקת ההפסק רק להראות שפסק דמה וממילא בשאר הימים תוכל להרגיש אם תראה עוד. ובדיקת תוך שבעה בעיקר רק מדין בירור להפסיק בין ימי טומאה לטהרה שלא יהיה שייך ריעותא בספירתה.

(ג) **שיטת** הרשב"א דהספירה הוי דין בטהרה דקודם טבילתה צריכה לישב ז' ימים בנקיות ורק אז תוכל ליטהר והבדיקות הם המחזיקים אותה בטהרה, וכוונת ההפסק להראות סתימת המעין מיהו עדיין איכא חשש דם דיליף מדין הסתירה וע"כ צריכה עוד לבדוק תוך הנקיים וע"י בדיקת הנקיים מוחזקת היא בטהרה. וי"ל דיליף דין הבדיקה מדין הסתירה.

(ד) **שיטת** הרמב"ן דהספירה דז' ימים בנקיותה הוי מעשה המטהרה כדין המצורע, וע"י בדיקת ההפסק מוחזקת היא בטהרה מיד, (ומשום זה תתחיל מעשה טהרתה), ובדיקת ההפסק מדין חזקה, ובדיקת תוך ז' מדין בירור לברר שעדיין קיים ההפסק והוי כעין המשך ובירור בהפסק. ויליף הבדיקה מדין ספירה.

(ה) **שיטת** רא"ה דספירת הנקיים הוי מעשה המטהרה וע"כ וצריכה טהורים ברורים מתחלתן, וההפסק מדין חזקה והוי נמי מדין בירור לברר טהרתה, ובדיקת תוך ז' מדין בירור שמקיימת דין ספירת הנקיים ואית לה מעשה טהרה ובעצם בעיא בדיקה כל יום רק הקילו לבררה כאילו ע"י חזקה בבדיקה אחת.

ונת' כמה פרטי דינים שנחלקו בהם הראשונים הנ"ל ע"פ ביאור הנ"ל בשיטתם.

ועפכ"ז יש לבאר פלוגתא הנ"ל באות א' בענין ז' נקיים שלימים והפסקה אחר ערבית. ובהקדם דלכא' כל הנדון דתה"ד אי מהני הפסקה אחר ערבית הוי רק לשיטת הראב"ד (רו"ה)

112. ויש לבאר לפי זה בתוספות ביאור מחלוקת הרמב"ן והרשב"א בענין ראייה בסותרת (ראה לעיל אות י"א נפק"מ ה'). דלרשב"א נראה דראיה הסותרת הוי גזה"כ וליכא סברא בזה, ומבואר דכיון דאין הספירה מעשה טהרה רק דין לישב ז' ימים בנקיות טומאת זיבה ממילא אמאי תסתור הרי מה איכפת לי שראתה תוך ז' מ"מ הרי ישבה ז' ימים בטהרת טומאת זבה גדולה אלא דגזה"כ דסתרה. משא"כ לרמב"ן דהספירה הוי מעשה המטהרה (ועד"ז נימא לרא"ה דהספירה מטהרה) איכא למימר דאיכא מקצת סברא עכ"פ בדין הסתירה דגורה תורה שלמעשה טהרתה בעיא ימים רצופין וצריך להיות מעשה טהרה אחד "אחר אחד לכולם" והיינו כעין סברא בסתירה דכיון דראתה הרי ליכא מעשה טהרה דדין המעשה טהרה להיות רצוף. ומבואר נמי מאי דלרמב"ן הוי דין הסתירה דין בעצם הספירה דבעיא רצופין משא"כ לרשב"א הוי דין בראיית דם, ד"ל כנ"ל דלרמב"ן דהוי מעשה טהרה הרי דין הסתירה היינו דין בעצם הספירה שצריך רצופין, משא"כ לרשב"א דאין הספירה מעשה טהרה רק שתשב ז' ימים נקיים י"ל דהסתירה הוי דין בדם שאם ראתה הרי לא ישבה הנקיים. ודו"ק

ורא"ה. אבל לרמב"ן ורשב"א לכא' יש לומר דפשיטא דמהני הפסקה אחר ערבית בעוד היום גדול. דהנה יסוד שאלת התה"ד אי מהני היינו משום דבעינן "שבעה ימים שלמים שאינם מחוסרין אפילו במשהו" וממילא כיון שעשאו לילה איכא למימר דליכא יום נקי שלם. וע"ז בא הנהנין א"ל לשלימות היום בעינן עיצומו של יום לחוד או גם מאי דסניף להו. והנה מבואר לעיל דלכא' האי דינא דבעינן ימים שלמים היינו רק לשיטת רא"ה והראב"ד דבנקיות תליא מילתא אבל לרמב"ן ורשב"א ליכא דין ז' שלמים והא דיום שפוסקת בו אינו עולה למנין שבעה היינו משום דהוי ככולו טמא וסופו גריר אחר תחלתו.

ועפ"ז בנדון זה התפללו ערבית בשלמא אי איכא דין דיום שלם איכא למימר דבעי הך חלק דיום נמי בנקיות למימר דהיום שלם אבל אי ליכא דין יום שלם ובעצם אמרינן מקצתו ככולו גם בימי הנקיים רק דתחלת היום גורר סופו לטומאה לכא' פשוט דלא נימא דמה שהיתה טמא באותו זמן דאחר ערבית יגרור שאר היום הבא אחריו ולמימר דכולו טמא, דהרי כיון דלא התחיל היום הבא בפועל, רק הוא קיבל היום עליו, לכא' פשוט דלא נימא דחלק היום שקיבל עליו יגרור עצם היום אחריו. ובפרט ע"פ המבואר לעיל מהרשב"א דהא דתחלת היום גורר סופו היינו משום דגרם לה טומאה. דהנה בדין טומאת זבה דאורייתא דצריכה לראות ג' ימים רצופין לטמאה האם נימא בראתה יום א' בשבת ובב' בו וביום ג' ראתה אחר ערבית דלא תיטמא משום דטומאתה פעל על יום ד' ולא יום הג'. או לאידך אם ראתה יום א' בשבת אחר ערבית והפסיקה יום שני וחזרה וראתה ביום ג' וד', האם נימא דמה שראתה יום א' אחר ערבית גרר כל יום ב' אחריו והוי דראתה ביום ב' ואית לה ג' רצופין בטומאה. ולכא' פשוט דלא אמרינן הכי, ולא מצינו כזאת בשום מקום¹¹³.

המורם דהאי דינא דאם תחלת היום בטומאה הוי כראתה כל אותו היום והוי כולו טמא לכא' רק אמרינן בראתה בעיצומו של יום ממש ולא בחלק היום שהוסיף בתפלתו. ומצד דין הטומאה אם ראתה אחר ערבית ועוד היום גדול לכא' פשוט דהוי כראתה ביום העבר ואי"ז גורר היום הבא אחריו למימר דכולו טמא. וע"כ לפי סברא זו דהא דאין יום שפוסקת בו מן המנין הוי משום דגורר סופו אחריו והוי כולו טמא, לכא' פשוט דיכולה להפסיק בטהרה אחר ערבית ולא איכפת לן דמקצת חלק זה דהיום טמא, דאין חלק זה דהיום גורר היום הבא אחריו אלא הוי כראתה ביום העבר ואית לה יום נקי להבא ויכולה להתחיל במנין. (ואי"ז כראתה בלילה דהוי חלק ממש מהיום וגורר שאר היום אחריו). ואין זה תרי קולי דסתרי אהדי להפסיק אחר ערבית דאף שהחשיבו לילה בתפלתו מ"מ לענין ספירת הנקיים לא איכפת לן שתהיה טמאה בחלק זה דהלילה דבדיני טומאה אין חלק זה גורר שלאחריו, וליכא דין דבעינן שלמים.

מיהו כ"ז להאי סברא דרמב"ן ורשב"א הנ"ל אבל לרא"ה ורשב"א די"ל דאיכא דין בז' נקיים עצמם דבעו ימים שלמים היינו דאיכא דין דלא אמרינן מקצתו ככולו אלא כדי לומר שהיום נקי צריך שיהיה כולו נקי בזה איכא לדון דאם ראתה בחלק זה דהיום שהוסיף דילמא תו ליכא למימר דהיום הבא הוי יום נקי דהרי ראתה בחלק זה שהוסיפה בתפלתה, ולא איכפת לן דאין אותו חלק דיום גורר את הבא אחריו דלא מדין גרירה אתינן עלה אלא אפילו נימא דשאר היום יהיה נקי מ"מ בעינן שהיום יהיה כולו נקי. ואיכא למימר דכיון דעשאו לילה שוב צריך שחלק זה יהיה נקי כדי לומר דאית לה יום נקי שלם, דהרי זהו דין הנקיים דבעו כל היום והרי כבר התחיל היום ואין נימא דספרה שלמים שאינם מחוסרין אפילו במשהו. (משא"כ לאידך סברא אף שעשאו יום הבא מ"מ לענין גרירה אין זה שייך כלל, דבדין גרירה ודאי לא גריר, משא"כ מדין שלימות היום הבא איכא למימר דמעכב). ודו"ק.

ועכ"פ נתבאר לנו דהך נדון דתה"ד ומהרי"ל אי יכולה להפסיק אחר ערבית ואם חלק זה דיום סותר לדין ז' שלמים רק הוי לפי דעת הראב"ד והרא"ה משא"כ לרמב"ן ורשב"א י"ל דפשיטא דמהני וכנ"ל. ויש לומר דפולגת מהרי"ל ותה"ד הוי בפולגת דראב"ד ורא"ה בענין ז"נ. וכדלהלן.

113. ולהעיר מפלתי סי' קצ"ו ס"ק ג'. ע"ש ודו"ק.

הנה מבואר לעיל אות א' דלמהר"ל רק בעיני עיצומם דז' ימים ולתה"ד י"ל דאכל מאי דסניף להו קפיד רחמנא. (וע"ש הדיוקים בדברי מהר"ל וית' להלן). וי"ל דפליגי בגדר הספירה אי הוי להחזיקה בטהרה וסתימות המעיין כשיטת הראב"ד ורז"ה או הוי ספירת הימים נקיים מעשה טהרה דזבה. ד"ל דמהר"ל סבר דהוי הז"ג דין בעקירת טומאתה וא"כ הרי ענין הספירה הוא דאם לא ראתה ז' ימים ידעינן דנסתם מעיינה. ומובן לכאן לפ"ז דרק בעיני עיצומם דז' ימים דהרי ז' ימים זהו השיעור שנתנה תורה להחזיקה בטהרה וא"כ בפשטות מספיק עיצומם דז' ימים היינו ז' ימים דכ"ד שעות להחזיקה, וע"כ אף שעשה סניף ליום ע"י תפלת ערבית אין זה ענין לז' נקיים דאין זה דין ספירה רק הוא דין בעקירת הטומאה ורק צריך עיצומם דז' ימים להחזיקה בטהרה. (ולא הוי תרי קולי דסתרי להפסיק דהרי בדין שלימות הימים אין צריך כלל לחלק שניתוסף ע"י התפלה דאין ענין הספירה שייך כלל לדין היום רק לעצם היום להחזיקה בטהרה). אבל תה"ד י"ל דסבר דהוי הספירה דין בטהרתה דצריכה למנות ז' נקיים לטהרתה וזהו מעשה המטהרה וע"כ בעיא שיהיו ימים שלמים וא"כ י"ל דתמנה כל היום אף מאי דסניף להו דהרי זהו דין ספירה לטהרתה ויש לומר דכיון שהתחיל היום צריכה לסופרו והיום מתחיל ממאי דסניף לי וי"ל דגם ע"ז קפיד רחמנא לסופרו. (היינו דלמהר"ל דאזיל בשיטת הראב"ד י"ל דאף דהנקיות הוא עצם דין הימים ובעיני שלמים משום זה, מ"מ כיון דגדר הנקיים היינו להחזיקה בטהרה, במילא אין זה דין ספירה (כדלהלן) אלא שצריכה לעמוד ז' ימים נקיים ועי"ז תוחזק, וע"כ רק בעיא שיעור שנתנה תורה היינו עיצומם דז' ימים, משא"כ תה"ד אזיל בשיטת רא"ה דהוי דין ספירת ימים נקיים לטהרתה וא"כ הוי דין בימים נקיים וי"ל דצריכה כל מאי הוי דין היום היינו גם מאי דסניף להו, דרק עי"ז יהיה לה ספירת ימים נקיים שלמים).

ועפ"ז יבואר מה דנתן מהר"ל שיעור "כ"ד שעות" דלא מצינו כזאת, וע"פ הנ"ל מבואר דכיון דכוונת הספירה הוי להחזיקה בסתימת המעיין א"כ י"ל דצריכה ז' ימים דכ"ד שעות שלא תראה בהם כדי לידע שנסתם מעיינה. (משא"כ אי הוי דין ספירה לטהרה י"ל דצריך "דין דיום" ולא שייך לאריכות וזמן היום רק לעצם היום ובמילא גם סופרת מאי דהוי סניף ליום). היינו דהוא כעין ענין במציאות שאם נסתם המעיין ז' ימי כ"ד שעות ידעינן שנסתם ודאי, וע"כ רק צריכה עצם היום ולא מאי דסניף להו ורק הוי "דין יום".

ויבואר נמי מה שכתב מהר"ל דכל מילתא דתליא בספורין בעינן גם סניף ליום וא"כ לכאן ז"ג הוו דין ספורין. וע"פ הנ"ל מבואר דלמהר"ל אין הז"ג דין בספירה דנימא שתספור הסניף רק הוי דין בשהות זמן לעקירת הטומאה ובמילא אין צריך הסניף רק עצם היום. משא"כ לשיטת תה"ד דהז"ג הוו מדין ספירה לטהרתה הרי בזה יצדק לומר מ"ש מהר"ל דכל מילתא דספירה בעיא גם מאי דסניף ליום, וע"כ כתב דתספור גם מאי דסניף להו דכיון דהוי ספירה לטהרתה ממילא סופרת גם הסניף¹¹⁴. וק"ל.

(עוד י"ל דמהר"ל ותה"ד פליגי בשיטת הרא"ה עצמו דמהר"ל סבר דלמעשה טהרתה רק בעיני עיצומו של יום וזהו המטהרה ורק ע"ז הקפידה תורה לטהרה, משא"כ תה"ד סבר דאיכא למימר דקפיד גם אמאי דהוי סניף. מיהו צע"ק לומר כן דהרי לרא"ה לכאן טהרתה היינו בספירת ז' נקיים וא"כ לכאן היינו מילתא דתליא בספורים דסבר מהר"ל בזה דבעינן מאי דסניף וכנ"ל, וגם אינו מובן כ"כ ההגדרה דכ"ד שעות לפ"ז. אלא אם נאמר לרא"ה דעצם נקיות הימים הוי מעשה המטהרה היינו לא ספירת הימים הנקיים, אלא נקיות הימים מצד עצמו הוי מעשה המטהרה ובוה

114. והרמב"ן אף דסבר דהוי ז"ג מילתא דתליא בספירה מ"מ לא בעינן מאי דהוי סניף וכנ"ל דלרמב"ן ליכא דין שלמים כלל וע"כ לא בעינן כל היום גם מאי דסניף אלא סגי להפסיק אחר ערבית ולספור עצם היום דאין מאי דסניף גורר שאר היום אחריו וכנ"ל. היינו דבדין גרירה לא איכפת לן ב"דין יום" רק בעיצומו של יום דבעיצומו דל יום מקצתו טמא אמרין דהוי כולו טמא (דבדיני טומאת זבה אזלינן אחר עיצומו של יום לטמאה כו'). אבל מאי דסניף ליום אינו גורר שאר היום אחריו. רק לרא"ה הוי מילתא דספירה ובעינן שלמים במילא בזה בעינן גם מאי דסניף דהרי זהו חלק מספירת יום שלם. ודו"ק.

רק הצריכה תורה עיצומו של יום כ"ד שעות, ולא הוי דין ספירה אלא נקיות לחוד, ותה"ד סבר דהוי דין ספירה¹¹⁵. ודו"ק. ועצ"ע.

והנה לכא' צ"ב לומר דתה"ד סבר דהספירה הוי דין בטהרתה דהנה בתשובה רמ"ט הביא תה"ד דינו דספר התרומה ועוד "דשלשה ימים הראשונים של ספירת שבעה נקיים צריכין להיות טהורים לגמרי, ואם מצאה בהן כתם אע"פ שיכולה לתלות אותו במכה או בחבורה אינה תולה" והנה בצ"צ סי' קנ"ז הביא דין זה וביאר די"ל דשרש דין זה דאין תולין כתם הוי ממאן דאמר דכל ז' בחזקת טומאה ועלולה לראות ואין סופרת תולה בנדה, רק דהם החמירו דאין לתלות רק בג' ימים ראשונים (ע"ש אות ה). ולכא' י"ל דמאן דסבר דאין תולין כתם ג' ימים הראשונים סבר דהז' נקיים הם דין בעקירת הטומאה וע"י הימים עצמם היא מוחזקת בטהרה (וכשיטת ראב"ד ורד"ה) וע"כ מקום לומר דאין תולין הכתמים (אלא דחילקו בין ג' ראשונים לד' אחרונים דככל שעוברין הימים יותר מוחזקת היא בסתימת המעיין ויש לתלות הכתם, כלומר דאף דצריכה ז' לבירור סתימת המעיין מ"מ לענין תלי' אחר ג' ימים מוחזקת היא באופן כזה שנתלה הכתם. מיהו בעצם ענין ז' הנקיים נראה דהוי דין בעקירת טומאה וע"כ מקום החמיר, משא"כ אי הוי דין בספירה לטהרה ומוחזקת היא ע"י הבדיקות אמאי לא נתלה הכתם הרי כיון דבדקה הוחזקה בנקיות).

וא"כ לכא' מהא דתה"ד סבר דמאן דמחמיר דתליית כתם ג' ימים הראשונים נראה דסבר דדין ז' נקיים הוו דין בעקירת טומאתה ודלא כנ"ל, ויוקשה אמאי בעי מאי דסניף לימים ולא מהני עיצומום לחוד.

ויש לומר הביאור בזה בהקדם דיש לחקור בהא דאין תולין כתם ג' ימים הראשונים אי הוי חומרא בג' ראשונים דאין לתלות בהו או הוי קולא בד' אחרונים דתולין בהם, כלומר אי אמרינן דבעצם הוה לן למיתלי בכולהו רק שהחמירו בג' ראשונים או בעצם לא נתלה בהו רק היקלנו בד' אחרונים לתלות. ויש לומר דזה תלוי בגדר ז' נקיים. דהנה אם הו' הווי דין בעקירת הטומאה וע"כ עלולה לראות כל ז' אי"כ מסברא לא נתלה כתם כלל בכל הז' דהרי היא עדיין בחזקת טומאה וצריך ז"נ לאחזוקא, אלא דיש לחדש דאחר שעברו ג' ימים נקל במקצת ונתלה הכתם דנימא דכבר הוחזקה קצת, משא"כ אי הו' הווי דין ספירה לטהרה י"ל דבעצם הרי הוחזקה בבדיקות ויש לתלות הכתם כל הז' מיהו יש לחדש חומרא דג' ימים הראשונים בעינן מוחזקים בטהרה לגמרי דיש לחוש בהם יותר לדם ואף שבדקה אין תולין הכתם¹¹⁶.

והנה מלשון סה"ת (סי' צ"ב) והמרדכי (נדה ס"ו. ד"ה נאמנת) בענין זה דכתבו "ואם סופרת ז"נ מסתברא משלשה ימי נקיים ואילך הכתמים טהורים... אבל צריכה שתדע בודאי שפסק דם המקור לכך צריך שלשה ימים ראשונים של ספירה נקיים לגמרי" משמע קצת דעיקר החידוש הוי דאחר ג' ימים תולין הכתמים אבל זה פשיטא להו דצריכה ג' ימים להחזיק עצמה בטהרה והיינו

115. מיהו לכא' בדברי האגור שהביא דברי מהרי"ל (הובא לעיל הערה 1) שלא הזכיר בפירושו הגדרה זו דעיצומו של יום וסניף רק כתב ד"ההיא תוספת לא שייכא לענין הנדה" אפשר לפרש דקאי לשיטת רא"ה, והיינו לומר דאף דלדיני תפלה אמרינן דאפשר לעשותו לילה מבעוד יום מ"מ לא לכל מילי אמרינן הכי וכמו שלענין מצה בעינן לילה ממש כמו"כ לענין נדה אף שקיבל עליו לילה מ"מ אין הפסק טהרה סותר לזה דלענין ז"נ רק בעינן לילה ממש וכ"ד שעות היינו עצם היום ולא תוספת דדין לילה, ואף לרא"ה דהוי דין ספירת ז' נקיים ובעינן שלמים מ"מ אין צריך לזה תוספות הלילה דלא לענין זה הוי תוספת, וי"ל הסברא בזה דכיון דאין זה ספירת ימים לחוד כבאבילות אלא ספירת נקיים ע"כ לא אזלינן בתר דין היום לחוד אלא בעינן יום נקי, וי"ל דבעינן יום נקי אמרינן דבעיצומו של יום הוי יום נקי, (ואפשר דהיינו משום שבוסתות וכו' אזלינן בתר מהלך השמש וכו' וע"כ לנקיות נוגע עיצומו של יום לחוד כ"ד שעות). ודו"ק. (ולפ"ז פלוגתא דתה"ד ומהרי"ל היינו דלתה"ד איכא למימר דהספירה עיקר ולמהרי"ל הנקיות עיקר וע"ד המבואר בפנים). מיהו בדברי מהרי"ל עצמו בתשובותיו שכתב דבמילתא דבעינן ספורים בעינן נמי מאי דסניף ליום רק בז"נ לא קפיד אלא על עיצומו של יום נראה יותר דלא הוי דין ספירה כלל ולכא' צ"ל כפנים דקאי לשיטת הראב"ד. מיהו יש לדון בזה ועצ"ע.

116. והיינו דאף דעיקר ענין ז"נ הווי לטהרתה מיהו חידשנו דין דצריכה ג' ימים לעקירת הטומאה.

דבעצם אין לתלות תוך ז' מיהו י"ל דאחר ג' תולין. אבל בלשון תה"ד נראה דהוי חומרא בג' ימים ראשונים דכתב "הא דכתבו...דשלשה ימים ראשונים...אינה תולה" משמע דהוי חידוש וחומרא בג' הראשונים. וא"כ נראה דהבין דבריהם דמעצם ענין הנקיים פשוט דיש לתלות רק דהחמירו בג' ראשונים. (ויש לפרש כן בלשונם דעיקר חידושם היינו "אבל צריכה כו').

ועפ"ז יבואר דאף דסבר תה"ד דאין תולה הכתם ג' ימים ראשונים מ"מ הז' נקיים הוו לטהרתה דהרי כנ"ל כיון דנראה פשוט דבעצם תולה כל ימי הספירה רק הוי חומרא דבג' ראשונים אינה תולה, הרי איכא למימר דהז' הוו ספירה לטהרה וע"כ מסברא תתלה דהרי הוחזקה ע"י הבדיקות, רק דהחמירו בג' ימים ראשונים שלא לתלות.

ויש לפרש דמ"ש הצ"צ דזה נמשך להם ממאן דאמר דכל ז' הוי בחזקת טומאה אין הפירוש דהם סברו דזהו ענין הז' ימים אלא אפילו נימא דהם עצמם סברו דענין הז' ימים הוו נקיים לטהרה רק דכיון דאיכא מ"ד דהוו דין בעקירת הטומאה והיינו דאיכא מאן דאמר דהיא בחזקת טומאה כל ז' וצריכה ימים נקיים לטהרתה, אף דאין סוברים כמותו לגבי עצם דין הנקיים מיהו נחמיר לחוש לסברא זו דצריכה ג' ימים נקיים לגמרי.

ויש להוסיף ביאור בזה דלמאן דסבר דהז' הוו דין בעקירת טומאה איכא ב' ענינים: א) שיטתו בענין הספירה דהוי לעקירת טומאה. ב) המציאות בפועל דאיכא למיחש שתראה ז' ימים. וי"ל דביאור סברת מאן דהחמיר ג' ימים. דמצד ענין הא' חלקו וסברו דדין הנקיים הוי דין בטהרה ולא קיבלו הסברא דהוי דין לעקירת הטומאה, מיהו כיון דבפועל לאותם דיעות איכא חשש דם גם אחר ההפסק ע"כ החמירו לחשוש לדעה זו דאיכא חשש דם בג' ימים הראשונים מיהו לא מעצם ענין הנקיים דזה הוי דין בטהרה רק מצד החשש דם דמצינו דאיכא למיחש וחששו טפי בג' ראשונים עכ"פ. ואי"ז מדין הנקיים רק חידוש וחומרא לחוש למאן דסבר דאיכא חשש דם אחר ההפסק¹¹⁷.

ועפ"ז ית' דשיטת תה"ד הוי דהנקיים הוו ספירה לטהרתה וע"כ כנ"ל בעינן גם מאי דסניף להו דהרי זהו מילתא דתליא בספורים. ומ"מ החמיר בג' ימים ראשונים דזהו חומרא יתירה משום דמצינו מאן דחייש לדם אחר ההפסק וע"כ יש להחמיר לחוש לשיטתו עכ"פ ג' ראשונים¹¹⁸. ודו"ק.

(והנה ע"ש בתה"ד דהקשה עוד אמהרי"ל "דדוחק הוא לחלק הכי, למיעבד שעת תפילת ערבית סניף ותוספת ליום שלאחריו ולא שיהא מעיצומו של יום, דהא...לפינן שלשה תפילות בכל יום...ולדברי אחד מהגדולים לא היינו מתפללים רק שתי תפילות בגוף היום". היינו דמקשה על כללות הגדרת מהרי"ל דלא הוי אלא סניף וכו', אלא י"ל דהוי עצומו של יום¹¹⁹. (וראה הערה בביאור הבא לקמן בפנים).

117. ולהעיר מהמבואר בשיטת הרשב"א דהנקיים לטהרתה ומ"מ איכא חשש דם.

118. עוד אפשר לומר דכיון דכנ"ל סבר תה"ד כשיטת רא"ה דספירת הנקיים הוי מעשה המטהרה ע"כ החמירו דג' ימים הראשונים צריכים להיותם טהורים לגמרי היינו דמצד מעשה הטהרה דימים נקיים בעינן ג' ראשונים נקיים ממש בלא כל חשש (וראה סד"ט סי' קצ"ו ס"ק ל"ד). מיהו צ"ע לפרש כן דמלשון ספר התרומה וכו' משמע דחומרת ג' ראשונים היינו לידע שנסתם מעיינה ומשמע כנ"ל דחיישינן לדם וכו', מיהו התה"ד לא הזכיר כן בלשונו. ע"ש. ועצ"ע.

119. ולכאוי' הויא קושיא אלימתא, דהנה בהגדרת ענין עיצומו של יום ביאר אדה"ז (סי' רס"א קו"א ג') "דכיון שמתפלל תפלה השייכת לעיצומו של יום הרי קיבל עליו עיצומו של יום...ולפיכך חלו עליו כל חומרותיו" ע"ש. היינו דגדר עיצומו של יום היינו שקיבל כל חומרות היום הבא.

ונראה דזהו החילוק בין עיצומו של יום וסניף דיליה, דמצד ענין הסניף אין כל חומרות היום הבא שייכים, משא"כ מצד עיצומו של יום הרי חייב עצמו בכל חומרות היום הבא. וביאור יסוד החילוק נראה, דבקבלת היום הבא ב' ענינים: א) מצד המציאות בפועל הרי אין זה יום הבא ועדיין הוא בעוד יום אלא דלכמה ענינים שייך חלק זה דיום ליום הבא. וי"ל דזהו ענין סניף היינו מצד המציאות הרי חלק זה דיום הוא סניף ליום הבא. ב) קבלת האדם על עצמו, ובזה אפשר לומר דלא איכפת לן המציאות בפועל ואולינן בתר קבלת האדם, וזהו ענין

ויש לומר בשיטת מהרי"ל דזה תירץ לנו במ"ש "לא בעינן...אלא כ"ד שעות לכל היותר" היינו דלא הסתפק במ"ש דהוי רק סניף ליום אלא הוסיף לומר דרק בעינן כ"ד שעות. וכנ"ל ע"פ שיטת הראב"ד דזה שיעור נתנה תורה להחזיקה בטהרה. ועפ"ז יתורץ דאפלו נימא דמצד תפילתו נחשב שעשאו עיצומו של יום והוי יום הבא ממש (וקיבל כל חומרות היום הבא), מ"מ לא לכל מילי נחשב כעיצומו של יום דסו"ס אינו מכ"ד שעות היום. (והא דהוי עיצומו של יום היינו רק דין בקבלת האדם שקיבל היום הבא, וע"כ) לענין נדה דרק בעינן כ"ד שעות לכל היותר להחזיקה בטהרה. אפילו קיבל חומרת עיצומו של יום מ"מ לענין מציאות זמן דכ"ד שעות יש לומר דלא מהני קבלתו וע"כ יכולה להפסיק דרק בעינן כ"ד שעות וכנ"ל¹²⁰.

קבלת עיצומו של יום היינו דבכח קבלתו עשאו עיצומו של יום הבא וקיבל על עצמו כל החומרות (מיהו אינו שייך למציאות כלל והוי רק דין באדם, ומצד זה שייך לחלק בין התפלל בעצמו להתפללו ציבור ראה שו"ע אדה"ז הל' תפילין ס' למ"ד סעי' ה' (עוד) .

ועפ"ז בנדו"ד, הנה כשבאנו לדון מצד ענין הסניף היינו מצד המציאות בפועל בזה לכא' מובן דיש לדון כנ"ל דמצד המציאות היינו עיקר הדין לכא' אין שייך שחלק הסניף דיום יגרור את הבא אחריו וכנ"ל, היינו דבענין גרידה אין סניף היום נחשב יום הבא, ועד"ז לשיטת הראב"ד דצריך כ"ד שעות וכנ"ל למהרי"ל, י"ל דלענין זה אי"צ סניף היום דלא לענין זה הוי יום הבא, רק מצד דין ספירה י"ל דבענין ספירת הימים נחשב הסניף כחלק מהיום הבא, וכנ"ל לתה"ד ובשיטת הרא"ה.

מיהו כשבאנו לדון מצד ענין עיצומו של יום היינו בקבלת האדם שקיבל על עצמו כל חומרות היום הבא, לכא' יש מקום לדון יותר דאפילו נימא דהו' נקיים הם להחזיקה וכו' או נימא דבדין גרידה איך יגרור הסניף חלק היום הבא אחריו וכנ"ל, מ"מ מצד קבלת האדם שקיבל על עצמו כל חומרות היום הבא איך תפסיק בטהרה והוי קיבלה ע"ע חומרות היום הבא לכל הענינים ואיך תפסיק.

אלא דיש לדון דאפשר דלא לכל הענינים הוי ביכולת האדם לקבל על עצמו די"ל דאין ביכולת האדם לקבל על עצמו ענינים השייכים למציאות היום, היינו דלדינים הנובעים ממצאות דלילה י"ל דאין ביכולת לקבל ע"ע. וכמו מצה שאפילו קיבל עיצומו של יום מ"מ למצה בעינן לילה ממש וכו', (ויש להוסיף ביאור בזה, די"ל דבכח לקבל על עצמו דינים השייכים למעשה האדם היינו איסורים וכיוצ"ב, אבל דינים שאינם תלויים במעשה האדם אלא הם דין תורה "בעצם" שחוג ממועשה האדם בזה י"ל דאין בכח האדם לקבל ע"ע שיהיה יום הבא לדינים אלו. ודו"ק). ועוד די"ל דביכולת האדם לקבל עליו חומרות היום הבא אבל לא קולות וק"ל.

(ומה שמבואר שם בקו"א דאפילו גזירות שאינם שייכים בזמן דערב שבת קיבל עליו מצד ששייכים בעיצומו של יום (ע"ש בענין הטמנה דאינו שייך בערב שבת), ועד"ז נימא כאן דאף שענין חזקת טהרה וגרידה ליום הבא אינו שייך בחלק זה דהיום מ"מ קיבל ע"ע דין זה. י"ל בפשטות דאינו דומה להנ"ל דשם קאי בדין השייך למעשה האדם אלא שאין מציאות המעשה שייך בערב שבת היינו דאילו יצויר שהיה המעשה שייך אכן היה שייך לאסור אלא דאין המעשה שייך כלל. ובזה אמרינן דמ"מ קיבל ע"ע איסור במעשה זה אף שאינו שייך ע"ש. משא"כ בנדון דידן דכל הנדון הוא על המציאות אם צריך חלק זה דיום להחזיקה בטהרה ואם חלק זה דיום יגרור הבא אחריו, בזה י"ל דאין שייך קבלת האדם דאין זה תלוי במעשה האדם כלל שיקבל ע"ע והוא ענין שחוג ממונו ולא בזה דיבר אדה"ז, רק קאי במעשה שאינו שייך לעשותו בערב שבת ע"ש ודו"ק. ולהעיר מקו"א ח' לס' רס"ג ע"ש).

ועפ"ז יש לבאר כדלקמן בפנים לשיטת מהרי"ל ולרמב"ן וכו'. דלמהרי"ל וע"פ הראב"ד הרי ז' נקיים תלויים בעצם מציאות דכ"ד שעות היום, וי"ל דאין בכח האשה שתקבל על עצמה שתצטרך חלק זה דהיום להחזיקה בטהרה ושהיה חלק משלימות דז' זהו דין תורה השייך לעצם מציאות היום ולא איכפת לן מקבלת האשה. ועד"ז לרמב"ן וכו' דיש לומר דאין בכח האדם לקבל על עצמו שחלק זה דהיום יגרור שאר היום אחריו. דהרי דין זה דגרידה היינו דין מקצתו ככולו דסוף היום כתחלתו, וי"ל דזהו דין בעצם היום היינו דין "עצמי" שחוג מציאות האדם וי"ל דאין בכחה החוסרת בדין זה ולקבל על עצמה לומר שחלק זה דהיום יגרור הבא אחריו. (ויש להוסיף דבדין הגרידה לא הוי רק חומרא אלא אתי לידי קולא דאם נחשיבו לילה הרי לא תהיה זבה וכו' וכנ"ל בפנים. וראה פלתי שם, והרי כנ"ל י"ל דאין בכח לקבל קולות. מיהו הא דאתי לידי קולא רק א"ש לרמב"ן וכו' דהוא מדין גרידה וכו' דלפ"ז קיימין בדין הטומאה לומר דהוי כראתה כל יום הבא וכו' ושייך לדון מדין זבה וכו' משא"כ אי איכא דין חיובי דימים שלמים י"ל דאפילו נימא שלענין טומאה יהיה יום שעבר מ"מ היום הבא אינו שלם, ועכ"פ אין הקולא תוצאה ממש דהחומרא ודו"ק).

ועכ"פ לפ"ז אתי שפיר שיטת מהרי"ל ורמב"ן וכו' אף אי הוי קבלת עיצומו של יום וכדלקמן בפנים.

120. ומבואר יותר אם נימא כדברי האגור דההיא תוספת לא שייכא לענין נדה, ולא הזכיר בדבריו דהוי סניף, וי"ל דאפילו הוי מעיצומו של יום מ"מ אין זה שייך לדין הנדה. וכפנים וראה הערה הקודמת.

מיהו כל זה למהרי"ל ע"פ שיטת הראב"ד אבל תה"ד סבר כנ"ל כשיטת רא"ה בזה דהוי מילתא דספירה ובעיני יום שלם וכו' (ולפ"ז) אין זה ענין במציאות אלא דין ספירה, וא"כ אי הוה חשבינן להך חלק דיום עיצומו של יום ממילא בעינן לסופרו בנקיות ובלאו הכי לא הוי יום שלם נקי דלכל מילתא דספירה נחשב האי חלק דיום כיום הבא וכמו באבילות¹²¹. והרי זה קיבלה ע"ע בתפילתה שיהיה עיצומו של יום (לכל חומרותיו) וממילא חייבת לסופרו לקיים דין ספירה. ועוד הוסיף תה"ד דאפילו הוי רק סניף איכא למימר דגם ע"ז קפיד רחמנא לענין ספירה בשלימות. וכו"ל.

ויש להוסיף דלשיטת הרמב"ן והרשב"א הנ"ל דליכא דין ימים שלמים רק סוף היום כתחלתו כו', י"ל דאפילו נימא דאחר ערבית נחשב כעיצומו של יום מ"מ פשוט דמהני הפסקה אז, דלכאוו פשוט דלענין גרירה לא אמרינן דאותו חלק שהוסיף גורר שאר היום אחריו, ואפילו קיבל עיצומו של יום מ"מ א"א לקבל דיהא דין גרירה דאין זה שייך למעשה האדם שיקבל ע"ע לעשותו כו', ולענין הטומאה אינו נחשב כיום הבא וכו"ל¹²². ודו"ק.

עכ"פ יצא לנו דע"פ הנ"ל בשיטת הראב"ד ורא"ה בגדר הז"נ מבואר פלוגתת מהרי"ל ותה"ד. וק"ל.

ט"ו. כמאן קיימא לן בענין שבעה נקיים והבדיקות

והנה יש לעיין כמאן קיימא לן להלכה בענין ז"נ והבדיקות. ולכאוו נראה דקיימא לן כשיטת הרמב"ן דלעיל. ומכמה טעמים:

(א) **בשו"ע** אדה"ז הקדמתו להלכות נדה הוי מדברי הרמב"ן (וכתב שם טעם הרמב"ן לחומרת בנות ישראל), וכללות סדר ההלכות בסי' קצ"ו בדיני הספירה והבדיקה הוי כסדר הרמב"ן דהקדים דיני הבדיקה לכל דיני הספירה ע"ש.

(ב) **בדין** הכלה סי' קצ"ב סעי' א' פסקינן כרמב"ן דאינה צריכה הפסק טהרה מיהו בדיקה תוך ז' בעיא וכשיטת הרמב"ן¹²³. (מיהו ראי' זו לחוד אינה מספקת די"ל דהיינו נמי כשיטת הראב"ד).

ואת לפ"ז אמאי תלה מהרי"ל שיטתו במאי דהוי סניף לחוד והרי ע"פ הנ"ל לכאוו אפילו הוי עיצומו של יום מ"מ יש להקל ע"פ הראב"ד. וי"ל דזה מבואר ע"פ הנ"ל בהערה הקודמת דענין עיצומו של יום אינו ענין במציאות אלא זה שייך לקבלת האדם. ועפ"ז י"ל דמהרי"ל לא בא לדון מצד קבלת האדם כלל. וי"ל דמצד קבלת האדם היה פשיטא ליה דאין זה מעלה או מוריד בז"נ וכסברא הנ"ל דאין בכח האדם לקבל שחלק זה דהיום צריך לחזקת טהרה דאי"ז ענין התלוי במעשה האדם וכו"ל, וע"כ מצד עיצומו של יום וקבלת האדם לא בא לדון כלל. רק בא לדון מצד עצם המציאות הנפעל ע"י התפילה ובזה פירש דכיון דעצם המציאות הוי דחלק זה הוא סניף לחוד ע"כ א"צ זה לז"נ ויכולה להפסיק (דאם עצם המציאות היה דהוי עיצומו של יום ממילא היה צריך זה לז"נ וע"ז בא לומר דאין עצם המציאות אלא סניף ואי"צ לז"נ). ולא איכפת לן ממה שהאדם קיבל חומרות עיצומו של יום דאין זה פועל על חזקת טהרה דז"נ. ודו"ק.

121. הנה לעיל מבואר דע"פ דברי האגור אפשר דגם לרא"ה רק בעינן כ"ד שעות, והיינו אם נימא דכיון דגדר הספירה הויא נקיות ע"כ אזלינן בתר דין נקיות ולזה רק בעינן עיצומו של יום. וי"ל דזה רק שייך אם נימא דהוי אותו חלק דיום סניף לחוד מיהו אם נימא דהוי עיצומו של יום היינו דנימא דקיבל האדם חומרות היום הבא י"ל דלפי שיטת רא"ה דהוי דין ספירה, אינה יכולה להפסיק אחר ערבית, דכיון דזהו דין התלוי במעשה האדם היינו דין ספירות הנקיים בזה אפשר לומר לכאוו דקיבלה על עצמה לספור חלק זה דהיום והרי הנקיים הוו דין ספירה ולא ענין במציאות (משא"כ לראב"ד). ולפ"ז צ"ל דע"פ הרא"ה יהיה הדין כתה"ד דלא תפסיק אחר ערבית דכיון דהתפילה קיבלה עליה לספור חלק זה דהיום וזה ענין התלוי במעשה. וק"ל.

122. היינו דלדידהו לכאוו פשוט לומר כדברי האגור דאין ההוא תוספת שייך לענין נדה והוי כמצה וכו', דכיון דקאי בדין גרירה הרי כנ"ל לכאוו פשוט דלא גריר (וראה פלתי שם). וק"ל. (מיהו בדברי האגור עצמו לכאוו יותר נראה לפרש דקאי בשיטת רא"ה (או הראב"ד) דנראה שם מדבריו דאיכא דין ימים שלמים אלא דרק בעינן כ"ד שעות וכו', ולכאוו זהו רק לרא"ה והראב"ד, משא"כ לרמב"ן ורשב"א הרי כנ"ל ליכא דין ימים שלמים רק הוא דין גרירה ואין צריך לפרש דרק בעינן כ"ד שעות ואי"צ לדון בדין ימים שלמים וכו"ל).

123. ובש"ך ס"ק א' שם, דהאידינא נהגו להפסיק בטהרה אף בכלה. ע"ש. מיהו לכאוו זה רק מנהגא ומעיקר הדין אי"צ ליה וע"כ כמפורש שם בדבריו "בדיעבד אפילו לא בדקה אלא פעם אחת תוך שבעה סגי, וזה פשוט" ע"ש. וק"ל.

- ג) **בסי'** קצ"ו סעי' ב' החמיר המחבר בהפסק יום ראשון דראיי' כרמב"ן דלא מהני¹²⁴.
- ד) **שם** סעי' ד' כתב בפשיטות דמהני בדיקת אמצע ונראה כרמב"ן. (אלא דלפועל החמיר להצריך תחלה וסוף והרי הרמב"ן עצמו החמיר בזה בסוף הלכותיו, פ"ט הכ"ב).
- ה) **שם** לשונו בלא בדקה עד שמיני הוי כלשון הרמב"ן, (וראה לעיל אות י"א נפק"מ ז').
- ו) **שם** סעי' ו' הצריך בדיקת חורין וסדקין כרמב"ן (בהלכותיו).

ז) **בדין** ראי' הסותרת¹²⁵ כתב שם סעי' יו"ד כלשון הרמב"ן דהוי דין דבעיא שבעה רצופין¹²⁶ וכנ"ל ע"ש¹²⁷.

ח) **המחבר** לא הביא כלל חומרא דאינה תולה בג' ימים ראשונים, (ואפ"י רמ"א כתבו כחומרא בג' ראשונים¹²⁸). אשר מזה נראה כנ"ל דבעצם הנקיים סברו דהוה לטהרתה רק מחמירין בג' ראשונים.

ט) **בסי'** קצ"ו ס"ק מ"א פסק המחבר דסופרת ז' תולה בנדה. ולפ"ז נראה ע"פ הנ"ל דגדר הנקיים הוה ספירה לטהרתה ומוחזקת ע"י הבדיקות וע"כ תולה בנדה.

והנה ראה שו"ע אדה"ז שם ס"ק פ"ב שביאר דתולין אע"פ ש"עדיין היא בטומאתה עד שתספור ותטבול אפילו הכי תולה בנדה...כיון דלא מקלקלה מידי (כיון דלא התחילה לספור) ע"ש. משמע דמעצם הסברא ליכא למיתלי בנדה דתרוייהו טמאים, והיינו כשיטת הראב"ד דהימים ימי

¹²⁴. והרמ"א לא הקיל אלא שלא להצריכה מוך דחוק כל ביה"ש ע"ש, והוא ע"פ שיטת הרא"ש, מיהו ביסוד הדברים לכאן א"ש גם לדעת הרמב"ן. (ראה ב"י ודרכ"מ בארוכה). וראה עוד להלן בשיטת רמ"א.

¹²⁵. וראה ש"ך ס"ק ו' דראתה תוך ז' נחשב כיום ראשון דראי' לענין הפסקה בו. והיינו כמבואר לעיל לשיטת רמב"ן דהיא בחזקת טהרה ע"י ההפסק ומה שסתרה הוי ראי' חדשה ואית לה דין יום ראשון. (משא"כ לראב"ד (ורשב"א) וכנ"ל).

¹²⁶. ובב"י על הטור כתב דלדידן בתר חומרת ר"ז דבעינן ז"נ אפ"י על טפה כחדל, ליכא נפק"מ בדין סתירה דמה לי ראתה תוך הנקיים או לאחריהם מ"מ בעיא ז"נ. ע"ש. ולכאן זה מבואר נמי לפי שיטת הרמב"ן דראי' הסותרת הויא חידוש ולא המשך וע"כ ליכא נפק"מ בזה. משא"כ לראב"ד (ורשב"א) דהוי המשך הרי איכא נפק"מ טובא דאי הויא סתירה מהני הפסק טהרה ביומו ולא הוי כראשון דראי', משא"כ אחר ז' דלא הוי סתירה והויא ראי' מחודשת לא מהני הפסקה בו דהוי יום ראשון. רק לרמב"ן דהוי ראי' חדשה אכן ליכא נפק"מ דבין כך הויא ראשון דראייה. ודו"ק.

¹²⁷. הנה בט"ז שם ס"ק ג'. "דהיא בחזקת טמאה עד שיצאו השבעה נקיים...דחזקת טמאה עליה עד שיכלו שבעה נקים רצופין" ולכאן משמע כנ"ל בשיטת הראב"ד דבעיא ז"נ להחזיקה בטהרה והוה סברא דרצופין וע"כ היא בחזקת טמאה עד סוף ז'. ואפשר דהט"ז סבר דפסקינן כראב"ד וגדר ז"נ אכן הוי להחזיקה. וע"כ מהני בדיקת אמצע וכו'. ודין רצופין הוי דין בעצם הספירה כנ"ל דצריכה ז"נ להחזיקה. וע"כ כלה לא בעיא הפסקה ובעיא בדיקה תוך ז' וכו'. אלא דבעינן בדיקת חורין ובדין לא בדקה עד שמיני מחמירין (והרי גם הראב"ד הביא מאן דמחמיר להצריכה חורין וכו'. ובלא בדקה עד שמיני י"ל דא"ש גם להראב"ד). ובדין הפסקה ביום ראשון הרי הראב"ד לא דיבר מזה ואפשר דלא מהני כנ"ל, (ובפרט אם נימא דבעינן ז"נ אפילו היא נדה). וראי' הסותרת י"ל להט"ז דלא הוי כיום ראשון דראי' לענין הפסקה, וכנ"ל לראב"ד דהוי המשך וכו', ודלא כמ"ש הש"ך (הובא לעיל). ודו"ק. (אבל ראה ט"ז שם ס"ק יו"ד. ויש לישב. וק"ל).

מיהו יש לדחות דאין כוננת חזקת טמאה דאיכא חשש דם ממש וכו', אלא דכיון דבעיא ז"נ למעשה טהרתה ע"כ עד שיהיו ז' רצופין לית לה מעשה המטהר וע"כ עדיין היא בחזקת טמאתה היינו חזקת הדין ולא חזקת המציאות. והיינו כרמב"ן דחזקת מה שאינה רואה נפעל ע"י ההפסק, מיהו בעיא מעשה המטהר דז' ימים ועד אז חזקת דין טמאה עלי'. ועצ"ע.

¹²⁸. וע"ש שהקיל בזה. והט"ז והש"ך חלקו עליו והחמירו יותר.

טומאה¹²⁹. מיהו י"ל דאין כוונתו דתוך ז' עלולה היא לראות אלא דכיון דסו"ס טמאה היא לכאון אין תולה והרי גם היא טמאה ואף שהיא בחזקת שאינה רואה מ"מ טמאה היא. וכן נראה מלשונו דלא קאי בסברא שתראה רק בעצם הדין, וע"כ הוצרך לטעם דלא מקלקלה מידי. ולכאון מוכח לפרש כן דבסי' קפ"ז ס"ק כ"ג נראה מפורש בדברי אדה"ז שאשה בחזקת טהרה עומדת אחר ההפסק דכתב שם (קטע המתחיל ומה שכתב הרשב"א) "דאשה בחזקת טהרה עומדת...אלא אם כן היתה טמאה נדה ודאי ולא הפסיקה עדיין בטהרה" נראה דאם הפסיקה היא בחזקת טהרה (וכנ"ל לשיטת הרמב"ן). וראה שו"ת צ"צ הנ"ל בארוכה דמונן משם דאיכא כמה סברות בידי תלייה ולפ"ז יוצדק אף לשיטת הרמב"ן דצריך לטעם דלא מקלקלה מידי, והנ"ל (דתולה משום שעולה דעלולה לראות) כתבתי לפי אופן אחד ע"ש. (ועוד י"ל דכתב הטעם דמהני לכו"ע דלפי זה אף לשיטת הראב"ד תתלה דלא מקלקלה).

י"ד) בענין הפסקה אחר ערבית כתב הב"י (ד"ה ומ"ש רבינו ומלשון) "כתוב בתה"ד שאם התחילו הקהל להתפלל ערבית ועוד היום גדול, יש אומרים שיכולה לבדוק באותה שעה ותתחיל מיום המחרת. והוא ז"ל חלוק בדבר...עשו אותה שעה לילה הילכך חשבינן כאילו הוא מיום המחרת והילכך אין יום המחרת עולה לה מן המנין דיום שפוסקת בו אינה סופרתו למנין שבעה. והאגור כתב שמהר"י מולן השיב כסברא ראשונה דאחר תפלת ערבית נחשב יום לענין הפסקה ואפילו בערב שבת אחר תפלת ערבית וקבלת שבת, כי היא תוספת לא שייכא לענין הנדה". ונראה דמסקנתו לפסוק דמהני הפסקה אחר ערבית כמ"ש האגור. וכן בשו"ע השמיטת האי דינא לגמרי (רק הרמ"א הזכירו וכדלהלן). ונראה פשוט דסבר המחבר דמהני הפסקה אחר ערבית. ולכאון זה מבואר ע"פ הנ"ל דלשיטת הרמב"ן פשיטא דמהני הפסקה אחר ערבית דודאי אין טומאתה בהיא תוספת גורר שאר היום אחריו למהוי כולו טמא. ואף שעשו אותה שעה לילה מ"מ לענין נדה אי"ז לילה וודאי מונה היום הבא¹³⁰.

והנה לכאון אפשר לומר דשיטת המחבר בזה דמהני הפסקה אחר ערבית אינו משום שיטת הרמב"ן דוקא אלא אפילו לרא"ה וכו' גם סבר דמהני הפסקה אחר ערבית. דהנה בהא דזמן תפלת ערבית נחשב לילה (דהו"ע ע"פ שיטת ר' יהודה ברכות ריש פ"ד) נחלקו הראשונים, דיש אומרים (ראה תוס' ריש ברכות, וכן פסק תה"ד בסי' א' ועוד) "כשם שהוא לילה לענין תפלת ערבית לרבי יהודה כך הוא כלילה לענין קרי"ש של ערבית וא"כ הוא הדין לענין ספירת העומר" (לשון אדה"ז סי' תפי"ט סעי' י"ב) ולכאון סברו דהוי כלילה לכל מילי דלילה (ע"ש). ויש אומרים "אינו חשוב כלילה אפילו לר"י אלא לענין תפלה בלבד אבל לא לענין שאר דברים שמצוותם בלילה כמ"ש בסי' רל"ה" (לשון אדה"ז שם). ופסק שם אדה"ז דהעיקר דהוי לילה לענין תפלה לחוד ע"ש.

129. וע"פ המבואר לעיל מהט"ז א"ש ד"ל דקיימא לן כראב"ד דבעיא ז"נ להחזיקה. וע"כ צ"ל דמה דסופרת תולה בנדה לא הוי משום דהיא בחזקת טהרה, אלא משום דלא מקלקלה לה מידי (משא"כ אם תתלה בסופרת הרי אתה מקלקלה).

מיהו לכאון א"א לפרש כן בדברי אדה"ז כמ"ש בפנים דנראה מוכח דסבר דהיא בחזקת טהרה אחר ההפסק כרמב"ן.

130. והנה לכאון מדבריו בב"י נראה דפסק דמהני משום דברי מהר"ל והאגור וכו'. והיינו דמהא דבב"י הביא דברי תה"ד וכו' נראה דיש לדון בדבר (אלא דמסקנתו כאגור). ולכאון מבואר לעיל דלרמב"ן פשיטא דמהני. וי"ל דע"כ באמת בשו"ע לא הזכיר נדון בזה כלל דלרמב"ן אכן פשיטא דמהני ואין לדון בזה כלל.

ועוד י"ל דהב"י הבין דנדון התה"ד הוי נמי מדין גרירה, היינו דאף מדין גרירה יש לדון דילמא חלק היום שאחר ערבית גורר שאר היום אחריו. (ולהעיר דבלשוננו בב"י לא הזכיר כלל דבעינן ימים שלמים וכו' רק דיום שפוסקת בו אינה עולה וי"ל דזה עצמו הנדון אם גורר יום שלאחריו והוי יום שפוסקת בו או לא ודו"ק). אלא דפסק בזה כאגור דהיא תוספת לא שייכא לנדה. וי"ל דפירש דבריו דבעינן הנדה ודאי אין אותו חלק דיום גורר שלאחריו. היינו דפירש בבב"י האגור עצמו סברא הנ"ל לרמב"ן דאין אותו חלק דיום נחשב לילה לענין גרירה. מיהו לכאון צע"ק לפרש כן בדברי תה"ד ומהר"ל וגם מאי הו"א איכא דיגורר וכו"ל. ואולי י"ל דסבר דאיכא לדון מצד מעשה ההפסק וראה לקמן בהערה על שיטת הרמ"א. ועצ"ע.

ועפ"ז לכא'ו י"ל דכל נדון תה"ד ומהרי"ל אי מהני הפסקה אחר ערבית היינו רק למ"ד דהוי זמן ערבית לילה לכל מילי וע"כ יש לדון לענין נדה אי בעינן האי חלק דיום בנקיות, או איכא למימר דאף אי הוי לילה לכל מילי מיהו לענין נדה שאני ולא הוי לילה דרק בעינן כ"ד שעות וכו' (וכמו מצה דגם תה"ד מודה דבעינן לילה ממש). אבל למ"ד דרק הוי לילה לענין תפלה י"ל דפשיטא דמהני הפסקה באותה שעה ודאי לא הוי לילה לענין זה.

ועפ"ז י"ל דכיון דפסק המחבר (בסי' ר"ה" ע"ש) דרק הוי לילה לענין תפלה אבל לענין קר"ש צריך לקרות אחר שתחשך, ע"כ פסק דמהני הפסקה אחר ערבית דפשיטא דמהני אז הפסקה דהרי א"ז כליה לענין זה וההיא תוספת לא שייכא לנדה וכו'. וא"כ אצ"ל דהוא כשיטת הרמב"ן בז"נ דוקא אלא י"ל דהוי ככו"ע. וק"ל.

מיהו לכא'ו קשה לומר כן דהנה אף שכנ"ל פסק דרק הוי לילה לתפילה, מ"מ בהלכות תפילין סי' למ"ד סעי' ה' הביא ד"א שאחר תפילת ערבית אין להניח תפילין ע"ש. ולא הביא חולק בדבר. היינו דנראה שחשש למ"ד דאחר ערבית יהיה תרי קולי דסתרי אם יניח תפילין¹³¹. וראה גם בהלכות אבילות סי' שע"ה סעי' י"א הביא דאם שמע שמועה על מתו אחר ערבית מונה מיום המחרת ואין אותו יום עולה מן המנין ולא הביא חולק ונראה שחשש דיהא תרי קולי להחשיבו יום אחר תפילתו, ונראה דבכ"מ חשש לחומרא דמהר"ם וכו' דאחר התפילה הוי לילה לשאר מילי ואין לעשותו יום בידים. וא"כ לכא'ו יוקשה דבגדה לא חשש לזה ונראה דנחשב יום.

אשר מזה נראה לפרש כדלעיל דחלוק דין הנדה משאר מילי, דלענין אבילות ותפילין תלוי הדבר בדין היום וע"כ כיון שעשאו לילה חשש שלא יעשנו יום בענין אחר¹³², אבל בענין הנדה לא

131. מיהו בזה יש לומר דלא דמי דין תפילין לדין הנדה, דבגדה איכא למימר דאפי' הוי לילה לתפלה מ"מ לנדה הוי יום, דתפלה ונדה ב' ענינים הם, אבל בענין תפילין י"ל דבמה שהתפלל ערבית עשאו לילה לענין תפילין (ועכ"פ נראה שעשאו לילה). וכן נראה מדברי אדה"ז סי' למ"ד סעי' ה' שכתב "מי ששכח ולא הניח תפילין כל היום ונוכר אחר שהתפלל תפילת ערבית מבעוד יום יש מי שאומר שאסור לו להניח אז לפי שכבר עשאו לזמן זה לילה (וזמן שכיבה בקר"ש ותפלה של ערבית) ואם יניח בו תפילין יחזור ויעשהו יום והרי הן ב' קולות שסותרות זו את זו" ע"ש, היינו דביאר דבמה שהתפלל ממילא הוי זמן שכיבה וע"כ הוי לילה לענין תפילין (דהא דאין מניחים תפילין בלילה הוי משום שהוא זמן שכיבה ושמא יישן בהם (וראה שו"ת מהרי"ל סי' קנ"ז שם) וכיון שהתפלל עשאו זמן שכיבה). והיינו דאפילו נימא דלא הוי לילה בעצם לענין תפילין מ"מ ע"י התפלה ועשאו לילה הוי לילה לענין זה וע"כ לא יניחם משא"כ בנדה לכא'ו אין התפלה שייכת לענין הנדה וי"ל דאף שהתפלל לא הוי לילה לענין נדה. ודו"ק. (אלא דמאבילות קשיא כפפנים, דאבילות נמי לכא'ו לא שייכא לענין התפלה ומ"מ חשש המחבר שלא יעשנו יום. וע"כ נראה כפפנים).

132. וא"ת אמאי באמת חשש לזה דהרי כיון דרק הוי לילה לענין תפילה אמאי חוששין לשאר מילי. וי"ל דהא דפליגי הראשונים אי נחשב לילה לענין תפלה או לשאר מילי היינו למאי נחשב לילה בעצם דלמ"ד דהוי לילה לענין תפלה לחוד היינו דלענין התפלה נחשב לילה ממילא היינו דאפילו נחשב לתפלתו מ"מ נחשב לילה לענין התפילה משא"כ לשאר מילי לא הוי לילה בעצם ויכול להחשיבו יום. מיהו אחר שהתפלל ועשאו לילה בתפילתו יש לומר דזה פועל על מילי אחרני דיהיה לילה לגביהם (ובפרט ע"פ הסברא דענין עיצומו של יום וכדלעיל). היינו דאם לא התפלל אכן הוי יום לענין תפילין ואבילות מיהו כיון שהתפלל י"ל דעשאו לילה לענין תפילין ואבילות, ועכ"פ מדין תרי קולי דסתרי. (והיינו אפילו אם ר"י רק דיבר לענין תפילה מ"מ אחר תפלתו עשאו לילה לשאר מילי, ולא יעשנו יום בידים). מיהו כ"ז לענין תפילין ואבילות אבל לענין נדה אמרינן דלא עשאו לילה בתפלתו דבדין הנדה אין תפילתו פועלת דין לילה. והטעם כמבואר בפנים דאין אותו חלק דיום גורר שאר היום אחריו לרמב"ן ורשב"א, ולראב"ד רק בעינן כ"ד שעות.

ולכא'ו זה מוכרח דהרי אפילו למ"ד דלר"י הוי לילה לכל מילי (וע"פ הנ"ל היינו דממילא הוי לילה לכל מילי) מ"מ ודאי לכא'ו דאם לא התפלל יכול למנות אותו יום כראשון דאבילות, וכל הנדון רק אחר התפילה. והביאור פשוט דזה ברור שאינו כלילה מעצמו לענין אבילות וכו', רק לענין תפילה ולדבר שמצותו בלילה הוי כלילה בעצם, אלא דאחר תפלתו עשאו לילה לשאר מילי וכנ"ל אבל אינו לילה בעצם לשאר מילי ואי לא התפלל עדיין נחשב יום לכמה ענינים. (וראה תשובת תה"ד דלכא'ו מוכח לומר כן ע"ש ודו"ק הטיב).

וזוהו דבאבילות וכו' החמיר המחבר דכיון דהתפלל י"ל דעשאו לילה לענינים אלו ולענין ספירת הימים נחשב כיום הבא, (וכסברת מהרי"ל דלמלתא דתליא בספירה הוי כיום הבא), רק לענין נדה הקיל וכמבואר בפנים. וק"ל.

איכפת לן אם יהיה לילה דמ"מ ודאי אין אותו חלק דלילה גורר שאר היום אחריו וכנ"ל לשיטת הרמב"ן, (ושאני נדה משאר מילי וכמו מצה וכו'), משא"כ לרא"ה לכא' היה דין הנדה כדין אבילות היינו דהוה מילתא דתליא בספורים ובעינין מאי דסניף ליום וכו'.

המורם דלכא' מהא דבכ"מ חשש המחבר דלא יעשנו יום אחר ערבית ובנדה לא חשש לזה נראה דסבר כנ"ל בשיטת הרמב"ן דאין אותו חלק דיום שייך כלל לענין הנדה וכנ"ל¹³³. (אלא דזה עצמו אין מוכיח כרמב"ן דוקא דזה א"ש גם לרשב"א והראב"ד כנ"ל מיהו כנ"ל מוכח מכמה מקומות דסבר המחבר כרמב"ן, ועפ"ז מבואר נמי שיטתו בהפסק אחר ערבית) ודו"ק.

והנה הרמ"א סי' קצ"ו סעי' א' כתב "י"א אם התפללו הקהל ערבית ועוד היום גדול אינה יכולה לבדוק...ולמנות מיום המחרת...ו"א דמותר...ונוהגין לכתחילה לזוהר ובדיעבד אין לחוש" ע"ש. הנה ע"פ המבואר לעיל דקיימא לן כרמב"ן א"ש מאי דבדיעבד אין לחוש דכנ"ל אין אותו חלק דיום שעשאו לילה בתפלתו גורר שאר היום אחריו. מיהו יש לעיין אמאי לכתחילה יש לזוהר דלכא' ע"פ הנ"ל לרמב"ן פשיטא דמהני אחר ערבית. וי"ל בפשטות דכיון דגם לרמב"ן מהני הפסקה קודם ערבית, ע"כ לכתחילה יש לחוש לשיטת תה"ד דלא תפסיק אחר ערבית דליכא הפסד בזה מיהו בדיעבד אין לחוש דהרי קיימא לן כרמב"ן וכנ"ל¹³⁴. ועוד י"ל דסבר רמ"א דגם בדעת הרמב"ן איכא למידן דילמא לא מהני הפסקה אחר ערבית דכיון שעשאו יום הבא ע"כ נראה כתרי קולי דסתרי למימר דיכולה להפסיק. וע"כ לכתחילה החמיר מיהו בדיעבד פסק כמהרי"ל¹³⁵. וראה הערה, וי"ל דכן עיקר.

133. מיהו אולי יש לחלק בין נדה לאבילות באו"א, ד"ל דבאבילות דהנדון הוא להחשיבו כיום שעבר ויום בפני"ע אכן אמרינן דכיון שעשאו לילה אפילו תפילה לחוד שוב אין לסופרו כיום בפני"ע, דכדי לומר דהוי יום שעבר לענין ספירה צ"ל יום לכל מילי, אבל בענין הנדה דהנדון הוא להחשיבו כיום הבא, בזה אמרינן דכיון דרק עשאו יום הבא לענין תפלה ולא הוי יום הבא לשאר מילי איכא למימר דאית לה יום הבא כיום שלם לנקיים. ולפ"ז א"ש פסק הב"י לכו"ע אף לרא"ה דאיכא למימר דכיון דרק הוי לילה לענין תפלה ע"כ לענין נדה דדנים לספור היום הבא כיום שלם חשבינן דאית לה יום שלם ואינו לילה לענין זה. אף דהוי נדה דין ספירה וכו'. (משא"כ אבילות דבעית למימני כיום העבר.) ודו"ק.

מיהו ראה שו"ע אדה"ז סי' רס"א קו"א ג' דפסק "דתפלת ערבית מקרי קבלת עיצומו של יום" (ע"ש, וציון מקורו בתה"ד הובא לעיל). אשר מזה נראה דכיון שהתפלל עשאו לילה ממש לכל מילי (וצ"ל כדלעיל דאף דכתחילה רק הוי לילה לענין תפלה מ"מ כיון שהתפלל עשאו לילה לשאר מילי דיום והוי כעצם היום הבא לענין ספירת היום וכו', דאם גם אחר התפילה רק הוי לילה לענין תפילה אין ייקרא עיצומו דל יום). וא"כ לכא' הא דמחמירין באבילות שלא למנות ביום בפני"ע נראה דהוא משום דלענין ספירת ימים הוי ממש כיום הבא. וא"כ לכא' כמו"כ נימא בנדה דעשו לילה בתפלתם ולא תפסיק. ויבואר ע"פ מ"ש בפנים דאפילו הוי כעיצומו של יום מ"מ לענין גרייה לא מהני זה, כלומר דלרמב"ן דבעצם אמרינן מקצתו ככולו בנקיים רק דתחלת היום גורר סופו, י"ל דאפילו עשאו עיצומו של יום הבא מיהו לענין טומאה וגרייה עדיין נחשב יום ולא הוי יום הבא לענין נדה וכמו לענין מצה דאפילו הוי עיצומו של יום מ"מ לא הוי לילה לענין מצה אלא בעינן לילה ממש וכנ"ל בארוכה.

המורם דע"פ דברי אדה"ז דפסק דהוי עיצומו של יום הבא אחר תפילה לכא' צ"ל כפנים דהמחבר אתי לשיטת הרמב"ן. (אלא אם נימא דהמחבר לא ס"ל דהוי עיצומו של יום אלא הוי סניף לחוד ולפ"ז אולי י"ל כבתחלת ההערה. ועצ"ע.) ודו"ק.

134. וראה ש"ך שם ס"ק ד' שביאר הא דבדיעבד אין לחוש ע"פ דברי האגור דהיא תוספת לא שייכא לענין הנדה. וי"ל כנ"ל דא"ש דברי האגור גם לדעת הרמב"ן וכנ"ל דאיכא למימר דהיא תוספת אינה שייכת לענין נדה דודאי לא גריר שאר היום אחריו. ודו"ק. מיהו צע"ק במאי דהביא מהאגור דרק בעינן כ"ד שעות משמע דאיכא דין שלמים אלא דרק בעינן כ"ד שעות. וא"ש יותר אם נימא דהרמ"א סבר בענין הנקיים כשיטת ראה"ה ולפ"ז ית' דברי האגור דלמעשה טהרתה רק בעינן כ"ד שעות ולא ההוא תוספת. (וכנ"ל.) וכדלקמן בפנים. ודו"ק.

135. ואולי י"ל הביאור איך שייך פלוגתא לשיטת הרמב"ן. ד"ל דהוא ע"פ ב' יסודות: א) צ"ל דאחר ערבית נחשב עיצומו של יום, דהנה מצד ענין הסניף לכא' ודאי מהני הפסקה אחר ערבית לרמב"ן וכנ"ל. אלא דאין זה מספיק דהרי כנ"ל ענין עיצומו של יום היינו שקיבלה חומרות היום הבא וי"ל כנ"ל דזה שייך רק בענינים שבמעשה האדם אבל בענינים שחזו"מ מנמו י"ל דלא מהני קבלה. וע"כ בענין ז"נ וגרייה י"ל דלא מהני קבלה. וע"כ צריך להוסיף עוד בזה. ב) י"ל דאין הנדון על דין הגרייה אלא דנים אנו על עצם מעשה ההפסקה היינו דאה"נ אין

(והנה ראה בש"ך שם ס"ק ד' בשם אביו דהא דהקיל רמ"א בדיעבד היינו רק בהתפללו קהל אבל אם היא עצמה התפללה ערבית גם בדיעבד לא מהני הפסקה, והיינו דלפ"ז פסק רמ"א כדעת תה"ד (רק הקיל בהתפללו קהל, בדביעבד אינה נגזרת אחר הקהל) ע"ש. ולפ"ז לכאן קשה לומר דסבר כרמב"ן הנ"ל. דא"כ אמאי החמיר (אלא אם נימא דגם לרמב"ן יש להחמיר ואף בדיעבד ולכאן אי"ז מובן). ואפשר דסבר רמ"א כשיטת הרא"ה בענין הנקיים וע"כ החמיר כדעת תה"ד וכנ"ל דלרא"ה דהוי ספירת הנקיים מעשה טהרה ואיכא דין ימים שלמים יש להחמיר שלא תפסיק אחר ערבית. ואף דבענין הבדיקות (דכלה ובדיקת אמצע) לכאן מוכח דפסקינן כרמב"ן מ"מ זהו רק לענין הבדיקה אבל בעצם גדר הנקיים יש לומר כרא"ה דהוי נקיים מעשה טהרה¹³⁶ וע"כ החמיר שלא

בכחה לקבל שיגרו חלק זה דהיום היום שלאחריו מיהו יכולה לקבל על עצמה עצם החומרא שלא לעשות מעשה ההפסקה אחר ערבית, ולכאן זהו ענין התלוי במעשה ויכולה לקבל ע"ע, (דהרי במעשה זה מחשבת הזמן כיום שעבר, הפך קבלתה).

ו"ל דזהו יסוד שיטת רמ"א, דהוא סבר דאין הנדון על קבלת דין גרייה ויום שלם וכו' אלא דנים אנו על עצם מעשה ההפסקה, ובוה פליגי אי יכולה להפסיק אחר שקיבלה היום הבא. ובוה לכאן צריך לומר כתה"ד, דכיון דאמרת דאיכא למידן על עצם מעשה ההפסק (ולא על יסוד ענין שלימות הימים וגרייה) א"כ בשלמא אי הוי סניף לחוד אכן איכא למימר דמהני הפסקה בשעת הסניף דלא לענין זה הוי סניף וכמהרי"ל. מיהו אי אמרת דהוי קבלת עיצומו של יום במילא לכאן ו"ל דקיבלה עליה חומרות היום הבא ואינה יכולה לעשות מעשה ההפסקה וזהו ענין התלוי במעשה ויכולה לקבל ע"ע שלא לעשותו. (וראה סוף תשובת התה"ד שם דנראה דקאי מצד מעשה ההפסק ע"ש ודו"ק).

ועפ"ז מבואר שיטת רמ"א ד"ל דלכתחילה החמיר שלא תפסיק דכיון דאיכא למימר שקיבלה עיצומו של יום ממילא ו"ל שקיבלה שלא תעשה מעשה ההפסקה וכשיטת תה"ד. מיהו בדיעבד אין לחוש ו"ל הביאור בזה דכיון דכנ"ל מצד יסוד הדין דגרייה אין שייך קבלת עיצומו של יום ד"ל שאין קבלת האדם מועילה בזה וכו'. ע"כ ו"ל דאם בדיעבד הפסיקה מהני הפסיקה דסו"ס אין יסוד הדין קיים ואמאי לא תמנה יום זה. דבשלמא לרא"ה דמצד עצם הספירה ו"ל דלא מהני אחר ערבית אכן ו"ל דלא מהני בדיעבד, דהרי קיבלה לספור חלק זה דיום. משא"כ לרמב"ן דרק קיבלה שלא להפסיק מ"מ אם הפסיקה תספור ומה בכך הרי רק קיבלה שלא לעשות מעשה ההפסק וכבר עברה על קבלתה.

ביאור הדברים דלרמב"ן (ו"ל דגם לראב"ד) ב' נדונים איכא: (א) מעשה ההפסקה. (ב) ספירת היום. והנה כנ"ל לגבי ספירת היום לשיטת הרמב"ן ו"ל דלא מהני קבלתה דאפילו תקבל עיצומו של יום מ"מ דין גרייה אינה יכולה לקבל וכנ"ל. משא"כ במעשה ההפסק ו"ל דיכולה לקבל שלא לעשותו. והנה אחר שהתפללה ערבית ודנים אנו על מעשה ההפסק אכן ו"ל דלא תפסיק דהרי קיבלה עיצומו של יום והדין שלא תפסיק. מיהו אם בדיעבד כבר הפסיקה א"כ לכאן אין הנדון על מעשה ההפסק אלא עתה דכבר הפסיקה כבר דנים אנו דכיון שהפסיקה אם יכולה מיד להתחיל במנין הנקיים. וכיון שכנ"ל לגבי מנין הנקיים אין קבלתה מועלת ע"כ פסקינן דיכולה למנות דהרי מצד דין גרייה וכו' עדיין הוי יום אף שקיבל וכנ"ל. וזהו דלכתחילה החמיר רמ"א דהרי לכתחילה דנים על מעשה הפסק ולגבי זה קיבלה כו' אבל בדיעבד אחר ההפסק הרי דנים אנו על הספירה ולגבי זה לא מהני קבלתה. ודו"ק.

ו"ל דזה כוונת הש"ך להביא מהאגור דכיון דהוא תוספת לא שייכא לנדה היינו דלענין הספירה עדיין הוי יום ע"כ אף שלמעשה ההפסקה לכתחילה לא תפסיק מ"מ כיון שהפסיקה ודנים אנו על הספירה הרי יכולה לספור דלענין זה עדיין הוי יום.

(ואפשר דגם המחבר פירש כן בפלוגת מהרי"ל ותה"ד (וע"כ בב"י לא הזכיר דין ימים שלמים רק עצם הפסק באותה שעה וכנ"ל) אלא דבפועל פסק דאף לכתחילה תפסיק ו"ל דסבר דכיון דמצד הספירה עדיין הוי יום וכדברי האגור ע"כ לא איכפת לן ממועשה ההפסק ואף לכתחילה תפסיק דלא אמרינן דקיבלה שלא להפסיק אלא כיון שאין שייך לקבל שלא תספור ממילא יכולה להפסיק ואין לחלק ביניהם ואין מעשה ההפסק נחשב נגדון בפ"ע (ולכאן הסברא פשוטה דהרי עצם מעשה ההפסק לכאן יכולה לעשות בכל זמן רק הנדון הוא אי מהני לספירה ו"ל דמהני וכנ"ל). וזהו דבב"י הביא פלוגתא במעשה הפסקה באותה שעה, ואח"כ הביא דברי האגור דהיא תוספת לא שייכא לנדה, ד"ל כוונתו דכיון דמצד עצם הספירה וכו' אי"ז נחשב היום הבא ממילא לא איכפת לן ממועשה ההפסקה (ואפילו הוי עיצומו של יום, וכנ"ל). ודו"ק).

136. ואף דמבואר לעיל דדעת הרא"ה בבדיקות יסודה בדעתו בענין הספירה וכנ"ל בארוכה, אין הכוונה לדעתו בספירה צ"ל כדעתו בבדיקות אלא דדעתו בבדיקות (דכלה בעיא הפסק וכו') לכאן מבואר דוקא אם נפרש דעתו בספירה כנ"ל דהוה מעשה טהרה דנקיים. מיהו אף אם נפרש כדעתו בענין הספירה מ"מ איכא לפרש דיני

תפסיק אחר ערבית¹³⁷. (ואפשר דגם לדעת הש"ך עצמו דגם בהתפללה היא עצמה בדיעבד מהני הפסקה, גם לפ"ז נפרש דדעת רמ"א בעצם הנקיים כדעת רא"ה וע"כ לכתחילה החמיר כדעת תה"ד. ובדיעבד הקיל כדעת מהרי"ל, וכנ"ל די"ל דא"ש להקל אף לדעת הרא"ה די"ל דמעשה טהרתה הוי נקיות הימים ובעיא רק כ"ד שעות וכי'¹³⁸. ועצ"ע).

סוף דבר דלכא' מכללות הלשונות והדינים בסי' קצ"ו ועוד נראה דקיימא לן כרמב"ן בדיני הבדיקה וכוונתם, דההפסק מחזיקה ובדיקת תוך ז' מדין בירור. וגם בעצם כוונת הנקיים י"ל דקיימא לן כרמב"ן דהוי מעשה טהרה דספירת ימים בנקיותה. (ולרמ"א אפשר דכוונת הנקיים הוי כרא"ה דהוי מעשה טהרה דספירת ימים נקיים). ועוד יש לעיין בכ"ז ועח"ל.



הבדיקה כדעת הרמב"ן. (משא"כ לפי המבואר בדעת הרמב"ן בענין הספירה י"ל דאינו מבואר לומר כדעת הרא"ה בבדיקה).

(וא"ת א"כ דילמא סבר הרמב"ן כדעת הרא"ה בספירה רק פליג עליה לענין בדיקה. זה אא"ל דהרי מבואר משיטתו בענין יום שפוסקת בו דאין הנקיות עצם המטהר רק ספירת הימים וע"כ ליכא דין שלמים רק סופו גריר בתר תחלתו. וק"ב).

ואפשר דזהו דעת הרא"ש דבעצם הנקיים נראה קצת דסבר כרא"ה דנראה מדבריו דהנקיים הוי עצם גדר הספירה (ראה מ"ש פרק תינוקת סי' ה' "קרינן בהם נקיים" וכן נראה ממ"ש בדין פליטת שכ"ז תוך ז' בפרק בנות כותים ע"ש בענין פליטה ביום ז'. ונראה דהנקיים הוי חלק מעצם הספירה. וכן ממ"ש בענין בדיקת האמצע דמהני וטעמו (הובא לעיל) דאיתחזק בטהרה כל הימים שאחר הבדיקה ע"ש. ומשמע דאין מעלת האמצע מקיורו להפסק אלא משום דעדיף להחזיק כל הימים, היינו דמבואר דמכוונת הבדיקה להחזיק כל הימים ולכא' זה מבואר לשיטת רא"ה דצריכה לברר נקיות כל הימים וזהו כוונת הבדיקה לברר כל הימים היינו מעשה טהרתה ולא רק להמשיך ההפסק כרמב"ן. וכנ"ל בארוכה אות י"א נפק"מ ט' ועוד). ומ"מ בדין הבדיקה נראה דפסק כרמב"ן דמהני בדיקת האמצע (ולא הביא חומרא בזה משא"כ הרשב"א) ומבואר בדבריו דאין כלה צריכה הפסק טהרה (אלא דשיטה אחרת לו ב"ג דלה, ע"ש תינוקת סי' ד'). המורם דנראה שיטת הרא"ש דהספירה הוי מעשה טהרה דספירת נקיים ובענין הבדיקות סבר דההפסק מחזיקה ובדיקת תוך ז' לברר נקיות הימים. וי"ל דלרמ"א הכי קיי"ל ואתי שפיר דבכל דיני הבדיקה פסקינן כרמב"ן דהיינו נמי לשיטת הרא"ש ומ"מ לענין הפסקה אחר ערבית פסקינן דלא מהני דזהו לשיטת רא"ה וי"ל כנ"ל דהוי נמי לשיטת הרא"ש. ודו"ק. (והמחבר דהקיל בהפסק אחר ערבית י"ל דסבר כרמב"ן וכנ"ל אלא אם נימא דגם לרא"ה פסק כמהרי"ל וזה דחוק כנ"ל).

ולעיר דכנ"ל בענין הפסק טהרה ביום ראשון בראי' לכא' פליגי מחבר רמ"א בפלוגתא דרמב"ן ורא"ש. (סי' קצ"ו סעי' ב'), דהמחבר הצריך מוץ דחוק כל בין השמשות כדברי הרמב"ן (בהלכותיו ריש פ"ב) ורמ"א הקיל בדביקה סמוך לבין השמשות סגי וא"צ מוץ דחוק. ונראה דזהו ע"פ שיטת הרא"ש (ראה דרכי משה סי' קצ"ו ס"ק ב' ודו"ק). ומבואר ע"פ הנ"ל די"ל דהמחבר אתי לשיטת הרמב"ן בסי' זה ורמ"א י"ל דפסק כרא"ש וכנ"ל.

ויש להאריך עוד בשיטת הרא"ש ועח"ל.

¹³⁷. וא"ש שהחמיר ג' ימים ראשונים שלא לתלות הכתם דכנ"ל יש לומר דזה מבואר יותר לשיטת רא"ה דהנקיים הוי חלק מטהרתה, אלא דצ"ע לפרש כן בספר התרומה וכי' וכנ"ל.

¹³⁸. ובפרט ע"פ דברי האגור שהביא הש"ך דכנ"ל יש לפרש דבריו אף לדעת הרא"ה, דלענין נדה אף דהוי ספירה מ"מ סגי בכ"ד שעות וי"ל הטעם כנ"ל משום דהוי ספירת נקיים ולא ספירת ימים בעלמא וכי'. מיהו זה רק א"ש אם הוי סניף לחוד. משא"כ אם קיבלה עיצומו של יום לכא' קיבלה החומרא לספור חלק זה הדיוס וכנ"ל ואיך נקיל בדיעבד. (וע"כ נראה יותר דלדעת הש"ך דביעבד מהני בכל אופן, סבר הרמ"א כרמב"ן וכנ"ל בארוכה).

ואדאיתני להכי אפשר דגם לדעת המחבר הוי עצם הנקיים כדעת הרא"ה רק דהקיל כמהרי"ל וע"פ האגור. מיהו לכא' אין הכרח לזה (ואף דבב"י הביא דברי האגור מ"מ בשו"ע השמיט כל הנדון). ועוד דזה רק א"ש אי הוי סניף כנ"ל. ויותר נראה דמהא דבדיני הבדיקה סבר כרמב"ן כמו"כ סבר כוונתה בדין הספירה. (ובפרט די"ל דכן דעת הרמב"ם וכנ"ל דהווי ימי טהרה). ואפשר דבזה פליגי המחבר ורמ"א (לדעת אביו של הש"ך עכ"פ) אי עצם הנקיים הווי מעשה טהרה דימים נקיים או מעשה טהרה דספירה. ודו"ק.



שער הסת"ם

ש"ת בענין מקום כתיבת שם ש-ד-י במזוזה כנגד הריוח שבין הפרשיות או כנגד תיבת והי'

הרב אברהם אזדאבא שליט"א
הרב אליעזר צירקינד ז"ל

מנהג קדמון שכותבים שם ש-ד-י על המזוזה מבחוץ. ובשו"ע י"ד סימן רפח סט"ו כתב המחבר (ע"פ דברי הזוהר), שכותבים אותו כנגד תיבת "והי'". והרמ"א כתב שי"א שכותבים אותו כנגד הריוח בין הפרשיות וכן נוהגין. בשנת תשנ"ב כתב הסופר הנודע הרב אליעזר צירקינד ז"ל מכתב אל הרב אברהם אזדאבא שליט"א (חבר הבד"צ דק"ק קראון הייטס), ותוכנו שחסידי הנוהגים בדרך כלל ע"פ קבלה, יש להם לנהוג בענין זה כדעת המחבר, משום שדעת המחבר מיוסדת על דברי הזוהר. ומזה נסתעף שקו"ט גדולה ביניהם בשאלה הכללית מתי נוהגים ע"פ קבלה ומתי לא. באמתחת הרב אזדאבא נשאר חלק מהדו"ד (תשובתו למכתב הראשון של הרב צירקינד, ושתי תשובות מהרב צירקינד אליו¹), והוא הנדפס כאן.

להעיר שלאחרונה נתפרסם מענת כ"ק אדמו"ר זי"ע (משנת תשל"ד) לאחד מסופרי אנ"ש ששלח אליו מזוזה שכתב, וז"ל: "נת' ות"ח ת"ח לברר אצל רב מאנ"ש שי האין מדייקים שהשם ש-ד-י יהי' מעל"ד דוהי'".

תודתינו נתונה לנכדו של הרב צירקינד, ר' מנחם מענדל שי' צירקינד (משיקגו) על עזרתו המרובה בעריכת התשובות.

הרב אברהם אזדאבא שליט"א

בס"ד

עש"ק ז' ניסן לשנת ה'תשנ"ב,

לכבוד סופר מומחה סת"ם שו"ב הרב ר' אליעזר צבי זאב שי' צירקינד,
שלום וברכה,

מכתבו² קבלנו על נכון³, ובקשת סליחה על איחור המענה שהי' מטעם כמה טירדות. וברכת מזל-טוב על נישואי בנו עם ב"ג וי"ר שכל ההורים שיח' ורוו מהם נחת חסידותי מתוך הרחבה.

1. לתועלת הענין הוסיפו המערכת ציונים על שתי תשובות אלו.

2. לא מצאנו מכתב זה.

והנני משיב לכב' לפי סדר הקושיות והראיות שבמכתבו לבאר אם יש לכתוב במזוזה השם ש-די כנגד מקום הריוח שבין הפרשיות כפסק הרמ"א (י"ד ס' רפ"ח סע' ט"ו), או כנגד "והי" כפסק המחבר - שמקורו הוא בזוהר. וכ"ת נוהג עצמו לכתוב ש-די נגד "והי" כהמחבר דפסק כדעת הזהר.

והביא יסוד מהעדות של הרה"ג החסיד ר' הלל פאריטשער זי"ע ששמע מאדמו"ר הזקן (הובא בספר שער הכולל ריש פ"א); דאע"פ שפסק בשולחנו (א"ח סי' כ"ה סע' כ"ח) באם יש מחלוקת בין הפוסקים ובין המקובלים יש לילך אחר הפוסקים, מ"מ לפי המקובלים יש לפסוק כדעת המקובלים.

א.

הנה לפי ידיעתי נוהגים אצל כל האשכנזים (כולל גם סופרי חב"ד) כפסק רמ"א הנ"ל. וע"ז בא כב' להביא עדות של הרה"ג החסיד המפורסם ר' הלל פאריטשער זי"ע, וז"ל העדות (הנ"ל): "אשר פעם אחד שאלו את אדמו"ר הזקן איך יש לנהוג בדבר שהמקובלים מחולקים אם הפוסקים, והשיב אדמו"ר מסתמא יש לנהוג כהמקובלים. ושאלו אותו הלא הוא בעצמו בשו"ע שלו (סי' כ"ה סע' כ"ח) כתב שיש לילך אחר הפוסקים, והשיב כן כותבים הפוסקים (ובשו"ע נמשך אחר הפוסקים) אבל המקובלים כותבים לילך אחר המקובלים נגד הפוסקים (שהכריעו נגד המקובלים, וזה לא יצויר שהמקובלים יהיו נגד התלמוד (או הפוסקים שלמדו דבריהם מן הגמ' שבזה כל ישראל שוים) כמבואר בשו"ע סי' ס"ח) ע"כ שמעתי. וכן הוא בשערי תשובה סימן כ"ה ס"ק י"א(א)[ד]⁴ בשם הרדב"ז והחכם צבי⁵."

בזוה יש להבהיר שאין הכוונה של עדות הנ"ל להורות שכל אחד שקרא איזה הלכה בזוהר או באחד משאר ספרי קבלה יכול כבר להכריע כנגד הפוסקים המפורסמים. ואפילו במחלוקת בין הפוסקים, אם עדיין לא בא לידי הכרעה ע"י רב

3. באיזה שלב של הדו"ד בין הרבנים, החליפו הערות זע"ז על גבי הגליון של מכתב זה, ומובאים להלן. שאר ההערות הם ממש"כ הרב אזדאבא במכתבו הארזוגנילי.

4. שם: "ועיין בשו"ת ח"צ סי' ל"ו שהביא מתשובת הרדב"ז דדין שאינו מוזכר ההיפך בש"ס ופוסקים יש לילך אחר דברי קבלה וגם במקום שיש פלוגתא בין הפוסקים דברי קבלה יכריע ע"ש".

5. וז"ל שו"ת חכם צבי סי' לו: "וצריך אני להודיע לשואל שאפ"י אם היו דברי הזוהר היפך מהפוסקים ל"ה לנו להניח דברי הפוסקים בשביל דברים האמורים בסתרי תורה, כי אין לנו בדינים והוראות עסק בנסתרות זולתי במקום שיש מחלוקת בין הפוסקים אז נכון לסמוך על הכרעת הזוהר. וכן כתב הרב הגדול מוהר"ר דוד בן זמרא בתשו' ל"ו ז"ל 'ובכל מקום שנמצא דברי הקבלה חולקי' על הגמ' הלך אחר הגמ' והפוסקים, ובכל מקום שאינו חולק כגון בכה"ג שלא נזכר בגמ' וגם בפוסקים אני ראיתי לסמוך על דברי הקבלה' עכ"ל. ובתשובה א' כתב 'וכיון שהיא פלוגתא (רצה לומר בין הפוסקים) דברי הקבלה יכריעו' עכ"ל. הרי שאם

מומחה לא כ"כ פשוט להכריע אחד נגד השני, וצריך עיון גדול ושיקול-הדעת וראיות מוסמכות וכו'. שאפילו ימצא דבר מפורש בקבלה, מ"מ אין זה ראוי שכן נפסק בקבלה, שאפשר שיש מחלוקת בזה בין המקובלים עצמם ובודאי א"א לאנשים כערכנו להחליט בזה. וגם בשו"ת ח"צ שם כתב כעין זה, וז"ל "הרי שאם לא היתה פלוגתא בין הפוסקים, דברי הקבלה לא יכריעו ההיפך. וזה יסוד תורתנו הקדושה, שאם לא כן נתת תורת כל או"א בידו לילך אחר הבנתו בספר הזוהר הטובה היא אם רעה".

הרי לכאורה אינו מובן הוספה הנ"ל (של מהרה"ג הרה"ח ר' אברהם דוד ז"ל לאוואוט) שהוא מסיק "וכן הוא בשערי תשובה סי' כ"ה ס"ק י"א(א)[ד] בשם הרדב"ז והחכם צבי" עכ"ל⁶. והמעייין בהתשובות הנ"ל רואה שהמדובר שם הוא דוקא בדיון שאינו מוזכר ההיפך בש"ס ופוסקים, או כשיש מחלוקת בין הפוסקים עצמם. אזי אמרינן דהקבלה מכריע שנפסק הלכה כאותם הפוסקים שכווננו דעתם לדעת המקובלים. אבל בנדון שכל הפוסקים חולקים עם המקובלים - היינו שאין בו מחלוקת הפוסקים כלל, כתב החכ"צ בפירוש: "הרי שאם לא היתה פלוגתא בין הפוסקים, דברי הקבלה לא יכריעו ההיפך".

וגם בעדות זו עצמו כתב כן הרה"ג הרה"ח הרב לאוואוט ז"ל, וז"ל "אבל המקובלים כותבים לילך אחר המקובלים, נגד הפוסקים (שהכריעו נגד המקובלים). וזה לא יצויר שהמקובלים יהיו נגד התלמוד (או הפוסקים שלמדו דבריהם מן הגמ' שבזה כל ישראל שוים) כמבואר בשו"ע סי' ס"ח (ס"ב)". הרי בהדיא שאם דעת המקובלים הם נגד התלמוד אין לפסוק כוותם.

ולפי זה אינו מובן השקו"ט בין רבינו ובין הרה"ח ר' הלל ז"ל, דהא לכאורה אין שום סתירה; שהרי י"ל שבשו"ע (סי' כ"ה סי' כ"ח) רבינו מדובר כשיש סתירה בין המקובלים והזהר, להגמרא (או להפוסקים שלמדו דבריהם מן הגמרא) כמפורש שם, ולכן יש לנקוט להלכה כפוסקים. משא"כ דברי רבינו שנתקבל ע"י ר' הלל ז"ל - "מסתמא יש לנהוג כהמקובלים" - מדובר שאין כאן סתירה מהגמרא⁸⁷.

לא היתה פלוגתא בין הפוסקים, דברי הקבלה לא יכריעו ההיפך. וזה יסוד תורתנו הקדושה, שאם לא כן נתת תורת כל או"א בידו לילך אחר הבנתו בספר הזוהר הטובה היא אם רעה".
6. רב צירקינד: עיין באגרות קודש (ח"י, עמ' שג) דכ"ק אד"ש [זי"ע] שאין הפשט רק באופן המדובר.

רב אזדאבא: אדרבה הרי לשונו של כ"ק אד"ש [זי"ע] הוא "במקום שאין בירור דנגלה סומכין על הנמצא בקבלה וכו'", משמע דאם יש בירור בנגלה אין הולכים לפי קבלה.

7. עיין בשולחן הטהור (קומרא) סי' ס"א סק"ו*: "שלא נמצא בגמרא דבר קטן או גדול היפוך הזהר".

8. לולא דמסתפינא הייתי אומר שזה באמת הי' התירוץ של רבינו; שהכל תלוי אם דברי הפוסקים מקורם מן הגמרא, שאזי הולכים לפי הפוסקים. ואם אין מקורם מן הגמרא, אזי

וי"ל ע"פ מה שהרה"ח לאוואט ז"ל מסיק שם בשם שו"ת חכ"צ (סי' ל"ח), ששם הוא מפורש שהולכים לפי הפוסקים (שמקורם הוא בגמרא). וזהו מה שמבאר בעדות הנ"ל וכותב עלה "וזה לא יצוייר שהמקובלים יהיו נגד התלמוד (או הפוסקים שלמדו דבריהם מן הגמ', שבזה כל ישראל שוים) כמבאר בש"ע סי' ס"ח". והיינו שמה שלמדו - בלי שום מחלוקת - מן הגמרא, ע"ז אין שום שקו"ט וצריך לילך אחר הגמרא והפוסקים. וכל השקו"ט באם יש לפסוק כדעת הפוסקים או כדעת המקובלים, הוא דוקא בדבר שאין לו מקור (ברור) בגמרא. ואזי אמרין שאם יש מחלוקת הפוסקים בזה, יכול דעת המקובלים להכריע ביניהם, כיון שאינו נגד הגמרא.

(וזהו) ג"כ מה שמציין בסוף דבריו "וכן הוא בשע"ת" ולא רק להח"צ, וז"ל השערי תשובה "ועיין בשו"ת ח"צ סי' ל"ו שהביא מתשובת הרדב"ז, דדין שאינו מוזכר ההיפך בש"ס ופוסקים יש לילך אחר דברי קבלה. וגם במקום שיש פלוגתא בין הפוסקים, דברי קבלה יכריע. ע"ש". דהיינו שאם דברי קבלה אינם בניגוד לדברי הש"ס (או פוסקים), יש לפסוק כדברי קבלה.

ואם נפרש דברי רבינו כמו שכ"ת (וגם כמה מרבני אנ"ש) מבינים - דבכל מחלוקת בין הפוסקים ובין המקובלים הלכה כדברי המקובלים. ה"ז זה סותר ממש מה שמסיק שם "וכן הוא וכו' והחכם צבי" שהרי החכ"צ כותב בפירוש דבכל מחלוקת בין הפוסקים ובין המקובלים (והזהר), אין הולכים אחרי דברי הזהר. ורק במקום שיש מחלוקת הפוסקים אזי הקבלה מכריע.

וא"ת א"כ מהו הקושיא של ר' הלל ז"ל ששאל מרבינו, דהא לפי דברינו אין כאן קושיא מלכתחילה. וי"ל דסבר ר' הלל ז"ל; דמה שפסק רבינו בשולחנו דנקטינן כדעת הפוסקים נגד דברי המקובלים, פירושו הוא שאין לסמוך כלל על דברי המקובלים בנוגע הלכה למעשה. וע"ז בא תשובת רבינו, דזהו דוקא אם הוא נגד גמרא - או נגד הפוסקים שלמדו דבריהם מן הגמרא - אבל בלא"ה "מסתמא יש לסמוך על דברי מקובלים". והנה בסגנון זה של דברי רבינו "מסתמא יש לסמוך על דברי מקובלים" כולל בתוכו שני אופנים: א. כשיש מחלוקת בין הפוסקים יש לסמוך על דברי המקובלים להכריע. ב. אפילו שיש מחלוקת בין הפוסקים ובין המקובלים יש לסמוך על דברי מקובלים. אבל לפי מה שמסיק הרה"ג הרב לאוואט ז"ל "וכן הוא וכו' והחכ"צ" מוכרח שקאי רק על אופן הא' (שדברי קבלה מכריע), אבל באופן הב' (שהמקובלים חולקים עם כל הפוסקים) אין שום ראי' מדברי רבינו דנקטינן כדברי המקובלים.

ובנדו"ד שאין כאן מחלוקת הפוסקים גופא איפה לכתוב שם ש-די רק שהמקובלים חולקים עם הפוסקים, א"כ לא שייך הכרעת המקובלים.

חל דברי רבינו "מסתמא יש לנהוג כהמקובלים". הגם שאין סגנון לשון עדותו של ר' הלל הולמו, אינו מוכרח שכל הלשון הוא בתכלית הדיוק.

ב.

מיוסד ע"ז יש ליישב ג"כ מה דאיתא בשער הכולל (פ"א ס"ק ב) בנוגע ליו"ט שני של גליות, שפוסק שם (ע"פ מה שכתב רבינו במהדורא תניינא סי' א סע' ח') שאפילו בן א"י שדעתו לחזור, חייב לשמור יו"ט שני כמו יו"ט ראשון בין לחומרא ובין לקולא ושה דעת המקובלים, ומביא שם כמה ראיות לזה. אבל לפלא; דלמה צריך כל הראיות שמביא שם כדי לבאר דין זה, הרי דין זה מיוסד על דברי הזוהר, וא"כ מספיק להביא עדות ר' הלל ז"ל, שהוא בעצמו כותב ששמע מפי בעל התניא עצמו שיש לנהוג כדעת המקובלים? ואין לך ראי' גדולה יותר מזה! אלא ש"מ שאין שום ראי' מעדות הנ"ל, מצד ש"ל שקאי רק באופן שהקבלה מכריע בין הפוסקים כנ"ל.⁹

ויש להקדים לבאר מהו פי' בדברי רבינו במהדורא תניינא הנ"ל; שלפי הבנת חישובי משמע שיו"ט שני של גליות הוא בשוה ליו"ט ראשון בכל הפרטים. א"כ זה סתירה למשניות מפורשות (עירובין פ"ג משנ' ז, ח, ט) וגם כמה סוגיות שלימות - שיום טוב שני של גליות הוא משום ספיקא דיומא. ע"ד ביצה שנולדה ביו"ט ראשון מותרת ביו"ט שני משום ספיקא דיומא (ביצה ד:), וכן "מְתַנְה אדם על כלכלה של פירות ביו"ט ראשון ואוכלה בשני" (שם ג:), וכן בנוגע לעירוב תבשילין ד"אמר רבא מניח אדם עירוב תבשילין מיו"ט לחבירו ומְתַנְה" (שם ג:), וטעמא דכולהו משום ספיקא דיומא. ואת"ל דשני ימים טובים שוים ממש, איך שייך להתיר כל הדינים הנ"ל? ומלשון רבינו הנ"ל משמע שיש לדמותו לשני ימים של ר"ה דאסור בכל הנ"ל מפני ששני ימים של ר"ה קדושה אחת, כמבואר באריכות בשו"ע רבינו (סי' ת"ד ס"ד). נמצא שהמקובלים חולקים על סוגיות שלימות בש"ס, וזה כבר הבאנו בעדות של ר' הלל ז"ל דא"א דדברי המקובלים יהיו כנגד הגמרא. א"כ זה פלא עצום ללמוד דברי רבינו במהדורא תניינא כפשוטו ששני ימים של יו"ט הם שוים ממש, אלא מוכרח לומר שאין הפי' בדבריו כפשוטו.

9. ואע"פ שבשער הכולל פסק בנוגע ליו"ט שני שיש לנהוג תמיד כדעת המקובלים, עיין לקמן מ"ש באות ד שלמעשה ראינו שלא נתקבל פסק זה.

ויש להוסיף שאע"פ שהוא מפורש במהדורא תניינא שחייבים בני א"י בחו"ל - אפילו שדעתם לחזור - ביו"ט שני של גליות, מ"מ קטע זו אדה"ז כתב בחצ"ע כאלו מסתפק בדין זה. וכידוע (ומובא שם בשער הכולל בשם בעל שארית יהודה אחיו של אדה"ז) שכל מה שנמצא בחצ"ע הי' בכוונת רבינו לעיין בזה עוד הפעם, נמצא שאין זה החלטה סופית. ואע"פ שכותב שם (שער הכולל) שכלל זה הוא דוקא במהדורא קמא ולא נוגע למהדורא תניינא, אבל מנין לו לחלק בזה?

ועוד יש להביא ראי' שאפילו במהדורא תניינא (שנוטה לדעת המקובלים) מ"מ לא נקטינן כדעת המקובלים כ"כ אפילו להחמיר נגד הפוסקים. היינו מהא שכתב רבינו שם בסע' ז' - בנוגע לנט"י שחרית שהוא מטעם רוח הטומאה, שע"פ זהר אסור לברך וללמוד בלי נט"י שחרית ג"פ. ומ"מ באין לו מים, מסיק שיכול לנקות בכל דבר ויברך וילמוד כדין התלמוד והפוסקים. ע"ש

אלא יש לומר שפירושו הוא, שאפילו את"ל שמה שכתוב רבינו במהדורא תניינא דבן א"י הבא בחו"ל חייב בקדושת יו"ט שני, זה ברור שיו"ט שני אין בו איסור מלאכה מן התורה, אלא מדרבנן. דהא מפורש בתורה שרק יום ראשון הוא מקרא קודש, אלא שיש כח לחכמים להוסיף עוד יום בקדושת יו"ט (כמו כל מצוה דרבנן שממשיכין קדושה בעולם, שהרי מברכים על מצוה דרבנן "...אשר קדשנו..."), אבל מובן שקדושה זו אין כ"כ חמור כמו קדושת יו"ט ראשון, ולכן ביו"ט שני מקילים בו (ע"ד "יו"ט שני לגבי מת, כחול שוויה רבנן" (ביצה ג.י)¹⁰).

ולפ"ז מה שכתב רבינו במהדורא תניינא דבן א"י חייב בקדושת יו"ט שני, מוכח שזהו רק בנוגע לעשיית מלאכה. היות שמצינו דיעות המקילין לבן א"י הבא בחו"ל בעשיית מלאכה בצנעה (ראה הדיעות בזה בשו"ת באר משה ח"ז עמ' רסד), לכן כותב רבינו במהדורא תניינא שחייב בקדושת יו"ט כמו בן חו"ל, מפני שע"י עשיית מלאכה הוא מחלל את קדושת היום. אבל בנוגע שארי הדברים ע"ד תפלה, תפילין, קידוש, והבדלה מאן דכר שמי'.

והיינו מה שמצינו שיש בקדושת יו"ט שני דברים, ויש חילוק ביניהם; דאם הוסיף מחול על הקודש¹¹ זה פועל שיהי' אסור בעשיית מלאכה, אבל בנוגע לקיום המצוות אינו יוצא בזה כלל. כגון אכילת מצה, ד' כוסות וכו' דאינו יוצא כלל עד שתחשך (שו"ע הרב סי' תע"ב ס"ב). וכן לקולא - שמותר לאכול חמץ מוציו"ט אחרון מיד משתחשך, אפילו קודם הבדלה בתפלה (שו"ע הרב סי' תצ"א ס"ג). נמצא שיש שני דברים בקדושת יו"ט: א) איסור מלאכה, ב) מצוות הקשורים באותם יו"ט. בנוגע לדינא באותו זמן שמוסיפים מחול על הקודש, חל עליו קדושת היום רק בנוגע לאיסור עשיית מלאכה, אבל לא בנוגע לקיום המצוות של יו"ט.

ולכן אין סתירה מרבינו להמשניות וסוגיות הגמרא הנ"ל שמקילים בכמה דברים מטעם ספיקא דיומא. דהתם אין המדובר לגבי מלאכה ממש, אלא לגבי הכנה שאינו מטעם מלאכה אלא מטעם כבוד יו"ט. ע"ד ביצה שנולדה בשבת אסורה לאכול ביו"ט שלאחריו משום הכנה משבת ליו"ט (ראה שו"ע הרב סי' תקי"ג ס"א), וע"ד ביצה שנולדה ביו"ט ראשון תאכל בשני (שם ס"ח-ט). וכן לגבי עירוב תבשילין במי ששכח לערב ע"ת מעיו"ט שמותר לערב ביו"ט ראשון על תנאי (סי' תקכ"ז סעי' כ"א-כ"ב). שכל הטעם של מצוות ע"ת הוא מטעם כבוד שבת או כבוד יו"ט, וגם עשיית ע"ת אין שום קשר למלאכה (מבואר שם סעי' א-ב)¹². וכן מי ששכח

10. עיין ג"כ במנחת יו"ט על קש"ע סי' צח ס"ק ה' חילוקי דינים בין יו"ט ראשון ובין יו"ט שני.

11. קבלת יו"ט מעיו"ט מפלג המנחה, או"ח סי' [רס"א סעי' ד-ה, רס"ג ס"ו], רס"ז ס"ב, [ע"ע סי' תר"ח ס"א].

להפריש תו"מ מעיו"ט מותר להפריש (בדיבור) ביו"ט ראשון על תנאי (כמבואר ברמב"ם
הל' יו"ט פ"ו הל' י"ב)¹³.

ג.

וע"פ הנ"ל יש ליישב מה שמצינו כמה דברים שנוהגים אצל אנ"ש, אע"פ שהם
בניגוד לקבלה. ואם נפשך לומר אה"נ שזהו לא בסדר, לאיך גיסא קשה
לומר על עדה קדושה שבמשך כמה דורות קשורים לרבותינו נשיאנו, ובתוך העדה
חסידים רבנים גדולים וחשובים שבודאי ידעו מעדותו של ר' הלל הנ"ל, ועכ"ז לא

12. רק אם מערב עבור אחרים שצריך קנין, אבל המדובר כאן שעושה ע"ת רק לעצמו שאין
מלאכה כלל, רק שהחכמים הצריכו לעשות ע"ת לכתחילה מעיו"ט.

13. מ"מ יש להקשות, דהא אין מפרישים תו"מ בשבת ויו"ט משום מתקן, ואם עשה במזיד
אפילו בדיעבד אסור (שו"ע הרב סי' של"ט ס"ז). וכן הוא ברמב"ם (הל' שבת פ' כ"ג
ה"ט והל' י"ד). ושם יש ב' איסורים בזה, (א) דומיא דאין מקדישים מטעם גזירת מו"מ, (ב)
מטעם מתקן שהוא מכה בפטיש, ע"ש. הרי יש איסור להפריש תו"מ משום מלאכה, וא"כ
איך מהני תנאי? וי"ל ע"פ מ"ש בשו"ת הרלב"ח (סי' ט"ז) שמבאר שם דברי הרמב"ם הנ"ל,
ומסיק; שמתעם תיקון לא ה' אסור ביו"ט כיון שהוא לצורך אוכל נפש, ואסור רק מטעם
גזירת מו"מ. ונמצא שלפי הרלב"ח הפך שתו"מ ביו"ט אין בו איסור משום מלאכה, וא"כ
שפיר יש ליישב דברי רבינו במהדורא תניינא שלא היא סותר לגמרא מפורשת.

אבל אכתי יש להקשות שלפי דברי רבינו בסי' תק"ו (ס"ה), ז"ל "ואע"פ שהפרשת תו"מ
ביו"ט יש בה משום שבות מפני שהוא כמתקן כלי ביו"ט" משמע מרבינו שהוא מטעם איסור
תיקון כלי שהוא ע"ד מכשירי אוכל נפש שאסור ביו"ט. נמצא שרבינו חולק על הרלב"ח בזה
וסובר שיש בו איסור מלאכה. וא"כ איך אפשר לתרץ קושיא על מה שכתב רבינו במהדורא
תניינא ע"פ תשובת מהרלב"ח (שאין איסור תיקון באוכלים ביו"ט) ורבינו עצמו חולק עליו. וי"ל
כיון שהוא על מהדורא תניינא והלכות יו"ט של מהדו"ת לא הגיע אלינו, אפשר שחזר בזה ג"כ.
ועוד י"ל דאיסור הפרשת תו"מ הוא דוקא שעושה התיקון ע"י מעשה (בידים), אבל בהפרשת
תו"מ בדרך תנאי ביו"ט ראשון ע"מ לאכול ביו"ט שני הוא רק בדיבור, כמבואר ברמב"ם (הל'
יו"ט פ"ו הל' י"ב). וגם מובן בפשטות דא"א להפריש בידים ביו"ט הראשון דילמא הוא קודש,
אבל ע"י דיבור (מחשבה) לא עשה כאן איסור בידים.

וא"ת א"כ אמאי אסור להפריש לכתחילה תו"מ בשבת וביו"ט כיון שאין עושה מעשה בידים
שהרי יכול להפריש תו"מ בדיבור (ואפילו במחשבה). וי"ל ע"פ שו"ת אבני צדק (או"ח סי' פ"א)
שמבאר שם למה הרמב"ם (שם הל' י"ד) מביא שני טעמים על איסור הפרשת תו"מ בשבת
וביו"ט. (א) דומה למקדיש, (ב) משום מתקן. ותמצית דבריו הם, כיון שתו"מ ניטול במחשבה,
לכן אם ה' האיסור רק מטעם תיקון לא ה' איסור להפריש תו"מ ביו"ט, אבל מטעם "נראה
כמקדיש" אסור (ע"ש כל האריבות בזה). ולפי הנ"ל שביו"ט כל הטעם הוא משום "נראה
כמקדיש", א"כ אין זה גדר מלאכה (רק נכנס בגזירת מו"מ - כמבואר בשו"ע הרב סי' של"ט
ס"ו) ולכן מותר להפריש תו"מ בדיבור (או במחשבה) מיו"ט ראשון לשני ע"פ תנאי הנ"ל.

הדריכו אנ"ש שיתנהגו כן. לכן מוכרח לומר שאפילו אותם הדברים שבדאי הם ע"פ קבלה (עיין לקמן כמה דוגמאות) להתנהג כן, אין זה הוראה לרבים אלא כל אחד יכול לקבל עליו לנהוג כך. וע"ד המבואר בשו"ע רבינו (סי' כה סעי' כ"ח) "אם בעלי הקבלה מחמירים יש להחמיר ג"כ, אבל אין אנו יכולים לכופ את הצבור להחמיר. וכן כל דבר שלא הוזכר כלל בגמרא ופוסקים אע"פ שזכר בקבלה, אין אנו יכולים לכופ את הצבור לנהוג כן".

אבל עדותו של ר' הלל הנ"ל הוא רק שקבלה מכריע כשיש מחלוקת הפוסקים בזה, שאע"פ שסותר כללי הפוסקים מ"מ יש מקום לסמוך על דעת המקובלים. ומובן שכל זה דוקא שאותו הלכה כבר נפסק ע"י מורה הוראה שיש לו ידיעה רחבה בפוסקים ובקבלה, או אם יש לחכם (או לקהילה) מסורה מאבותיהם שיש לנהוג כדברי המקובלים בדבר זה אע"פ שהוא בניגוד להפוסקים¹⁴, אזי יכולים לגשת אל עובדא זו לפסוק איך יש להתנהג בפועל.

ד.

עכשיו נחזור לענייננו ויש להביא כל הראיות שכ"ת מביא במכתבו להוכיח שאנו פוסקים כדברי המקובלים אפילו הם בניגוד להפוסקים, ולהכחישם:

א. **מה** שכ"ת מביא ראי' ממה שנוהגים (כמה מאנ"ש) להניח תש"י מיושב שהוא ע"פ קבלה, והוא נגד דעת הפוסקים שפוסקים שצריך להניח מעומד¹⁵. הנה לא ראינו שאנ"ש ידקדקו שיניחו תש"י מיושב, אע"פ שרבינו פסק בסידורו ד"יש נוהגין להניח תש"י מיושב מטעם שנתבאר בזה, ומברכין ג"כ מיושב". ואם ימצאו כמה יחידים מאנ"ש שנוהגים כן הם מיעוטא דמיעוטא, אבל רובא דרובא אין נוהגין כן. ומוכרח לומר כנ"ל שאין זה הוראה לרבים וזה אלא למי שנוהג עצמו ג"כ בשאר הדברים ע"פ קבלה או איש מרומם מהעם^{16,17}.

ויש להביא ראי' לזה ממה שרבינו בסידורו כתב בד"ן זה רק "יש נוהגין כו". ולכאורה אינו מובן, כיון שזה ברור שע"פ קבלה צריכים להניח תש"י במיושב - כמו

14. ע"ד דאמרינן מנהג מבטל הלכה, אם המנהג נתיסד ע"פ ותיקין וכו', עיין בשד"ח קונ' הכללים, מערכת המ"ם, כלל ל"ז, ד"ה 'ולבטל הלכה'

15. עיין רמ"א (סי' כה ס"י י"א) שמביא מנהג זה בשם הזהר ומסיק שאין נוהגים כן. וכן בשו"ע רבינו (שם סעי' כ"ז) מסיק שהברכה והקשירה היא מעומד. וע"ע במ"ב (שם ס"ק מ"ב) שמביא בשם פוסקים שאין לזוז מן המנהג.

16. עיין ברכי יוסף על אור"ח סי' ל"ב ס"ק ב.

17. ואפשר לומר שמי שנוהג כן (ברבים) יש כאן יוהרא, כמבואר בפוסקים דדוקא מי שהוא מרומם מהעם מותר להדר כן ברבים (עיין ברכי יוסף שם, שו"ת זכר יהוסף אור"ח ח"א סי' ס"ז. שו"ת חבלים בנעימים ח"א, כללי סוגיות הש"ס, סוגיא ט, אות י עד הסוף).

שו"ת בענין מקום כתיבת שם ש-ד-י במזוזה _____ שפג

שכותב רבינו בעצמו - א"כ מהו פירושו של לשון רבינו "יש נוהגין וכו'". הרי כיון (שלפי דעת כ"ת) ע"פ עדותו של ר' הלל הנ"ל פוסקים כדברי המקובלים אפילו שהוא סותר דברי הפוסקים, א"כ הי' צריך לפסוק באופן ברור שצריכים להניח תש"י מיושב! אלא מוכרח לומר שאפילו בדבר שהוא ברור שע"פ קבלה שצריך להתנהג כן, מ"מ לא כל הרוצה ליטול את השם יטול.

ב. **מה** שכ"ת רצה להביא רא"י ממה (שע"פ השמועה) רצה רבינו להנהיג יו"ט שני של גליות בא"י, איני מבין מהי הרא"י מדין הנ"ל. לכאורה זה מחלוקת בפוסקים - בנו"י על שיטת הרמב"ם (הל' קה"ח פ"ה הל' ט"י) - שאפילו בא"י, כל המקומות רחוקות מירושלים שאין שלוחי ב"ד מגיעים שם בזמנם, עושים שני ימים יו"ט (עיי'ן ציץ הקודש סי' מ"ב-מ"ג, ציץ אליעזר ח"ג סי' כ"ג). ובנוגע לישובים החדשים, מבואר ג"כ בפוסקים (רמב"ם שם, שאלת יעב"ץ חל' א סי' קס"ח, שו"ת בני ציון ח"א סי' ט"ו-ט"ז, ועוד).

ואם כוונתו הוא שזהו ענין שע"פ קבלה יש לחוגג יו"ט שני של גליות ע"ד המובא בשם זוהר חי¹⁸ (פינחס דף רל"א ע"ב) דלאחר החורבן יש לנהוג יום טוב שני אפילו בא"י. הנה לבד שצריך בירור על מקור פתגם הנ"ל שרבינו רצה להנהיג שיחוגגו בא"י שני ימים טובים. הרי לכאורה זה סותר מה שרבינו מביא בשולחן הזהב (תניינא סי' א ס"ח) בנוגע יו"ט שני בחו"ל, שמשמע שבא"י אפילו בזה"ז נוהג רק יום אחד מהא דמבואר שם החילוק בין א"י לחו"ל, ע"ש הטעם. ואפילו נניח שלפי כ"ת שזה הי' בדעתו של רבינו להנהיג שיחוגגו בא"י שני ימים טובים, מ"מ אין זה שום רא"י שזהו ע"פ מנהגנו שתמיד נוהגים כדעת המקובלים. ואדרבה כיון (שלפי כ"ת) החליט רבנו בדעתו הרחבה שצריך לשמור יו"ט שני בא"י, א"כ מהו הפי' "לא עלתה בידו". ותו למה באמת לא יצא לפסוק הוראה לרבים שיש לשמור יו"ט שני בא"י, כיון שהכריע את זה ע"פ קבלה, וכי זה יותר קשה משאר עשר תקנות שתיקן רבינו לכל אנ"ש הגם שהיו פקפוקים משאר רבנים שבזמנו?¹⁹ ומ"מ דעתו הק' החליט ויצא הוראתו לרבים. אלא מוכח מזה שאפילו דבר שנמצא בקבלה (או אפילו בפוסקים), ורוצים לשנות בדבר הנהוג אצל בני"י משך כמה שנים. צריך ישוב הדעת ולפעמים בעיני הסכמה משאר רבנים כדי שיצא לרבים בהוראה חדשה.

גם יש להביא רא"י שאפילו בדבר שדינו ברור ע"פ קבלה, מ"מ אין מוכרח שזה הלכה למעשה. דהנה מצינו שרבינו פסק בשו"ע (שם) שאפילו בני א"י שיצאו לחו"ל צריכים לשמור יו"ט שני של גליות אע"פ שדעתם לחזור. ומ"מ נמצא מכתב מכ"ק אדמו"ר שליט"א (אג"ק ח"ד עמ' רמ"ד, מכתב התקעג) שפסק שיתנהג ע"פ שו"ע "והוא דלא כמש"כ בשער הכולל". נמצא שאפילו בדבר שהוא מפורש שכן צריך לנהוג

18. מובא בספר שערים המצויינים בהלכה על קש"ע סי' צ"ח סק"ד.

19. עיי'ן בספר תולדות רבי שניאור זלמן מליאדי עמ' רמ"ז, ובמשנת-יואל עמ' מ והלאה על דבר סכינים מלוטשים.

ע"פ קבלה מ"מ עדיין אין זה הלכה למעשה. וכן אני זוכר מעשה רב שפעם אחת עבר לפני התיבה בן א"י ביו"ט שני וכשבא כ"ק אדמו"ר שליט"א להתפלל תמה ע"ז העביר אותו מהעמוד.

ג. **ומה** שכ"ת רצה להביא רא"י ממה שפסק רבינו בסידורו שמברכים רק ברכה אחת על התפילין כנגד הרמ"א, ולפי כ"ת הוא מטעם שע"פ קבלה אין מברכים רק ברכה אחת. הנה אין זה דומה לנדו"ד, דהתם אין הפירוש שיש כאן מחלוקת הפוסקים והמקובלים ובא רבינו ופסק כדעת המקובלים²⁰. אלא יש כאן מחלוקת הפוסקים אם לברך שתי ברכות או ברכה אחת; (א) שלדעת הרי"ף והרמב"ם ורש"י מברך אחת; (ב) ולדעת ר"ת מברך שתיים (ב"י על הטור סי' כ"ה ד"ה "ויברך אשר קדשנו במצותיו וכו'"). והמחבר פסק בשולחן (סי' כ"ה ס"ה) שמברכים רק ברכה אחת, ולא מטעם שהכריע ע"פ דעת המקובלים שס"ל שמברכים רק ברכה אחת - דהא הב"י מבאר שם שאין להביא שום רא"י מזההר לברך ברכה אחת או שני ברכות, דאפשר לפרש הזהר שיהא מתאים לשתי דיעות.

אלא הטעם שפסק רבינו בסידורו לברך רק ברכה אחת הוא כפשוטו, משום ספק (מצד מחלוקת הפוסקים) ברכות להקל, וכמו שרבינו מבאר זה בסידורו (דיני תפילין ד"ה בד"א) בפירוש, ע"ש. ואם רבינו לא הי' מכריע בסידורו שמברכים רק ברכה אחת, הי' לנו רק כמו שפסק בשולחן הזהב (סי' כ"ה סעי' י"ג) כדעת הרמ"א שמברכים שתי ברכות. וכי יעלה על דעת מי שהוא שיכריע בעצמו כדברי המקובלים כנגד הרמ"א (וכן כנגד רבינו בשולחן). וברור דבעי רב גוברי' שיכול לשקול דבריו נגד הרמ"א שנתפשט הלכה כמותו בכל קהילות אשכנז.

ומה שכ"ת מביא רא"י שלא תמיד פוסקים כרמ"א, במה שנוהגים אצל אנ"ש בעלי' לתורה שעושים נטי' לצד ימין בשעת ברכה"ת על ס"ת, שהוא היפך דעת הרמ"א (סי' קל"ט ס"ד) שפסק שצריך לנטות לצד שמאל:

לענ"ד אין זה שייכות לענינו, ע"פ הקדמה; כל הטעם שפסק הרמ"א שצריך לנטות על הצד בשעת הברכה הוא משום שהס"ת פתוחה, ולכן יש חיוב ע"פ דין לנטות כדי שלא יאמרו שהברכות כתובות בס"ת. אבל לפי מנהגינו שגוללים הס"ת קודם הברכה והכתב הוא כבר מכוסה, אין חיוב לנטות אל הצד ע"פ דין. וממילא אין מנהגינו (נטי' לימין) נגד פסק רמ"א הנ"ל.

וא"ת עדיין למה נוהגים לנטות לימין היפך מסברת הרמ"א. וי"ל דטעם הרמ"א שפסק לנטות לשמאל דוקא היפך הכלל (יומא טו:): "כל פינות שאתה פונה לא יהא אלא דרך ימין", הוא כפי שמבאר הרמ"א (שם ס"ק ח') משום "דהוא ימין הקב"ה, כמ"ש סי' קכ"ג". והיינו דומיא דסיום דשמו"ע דכריעה הראשונה הוא לשמאל שהוא

20. ובאמת גם בקבלה יש דיעה לברך שתי ברכות, וראיתי בספר מצת שמורים (ספר קבלה) הלכות תפילין דף סד עמ' ד שפסק כן.

שו"ת בענין מקום כתיבת שם ש-ד-י במזוזה _____ שפה

ימין הקב"ה²¹. לכן י"ל דה"מ כשהס"ת היא פתוחה שייך ימין הקב"ה, אבל כשהס"ת היא גלולה בשעת הברכה (כמנהגינו) אזלא סברא הנ"ל. ולכן יש לנטות דוקא לימין ככלל הידוע "כל פינות שאתה פונה לא היא אלא דרך ימין".

ד. **מה** שכ"ת מביא רא"י ע"פ מכתב מכ"ק אדמו"ר שליט"א [זי"ע] (אג"ק ח"ג עמ' תל"ו, מכתב תשל"א) שיש לפסוק כדעת האריז"ל לכתוב אות צדי"ק ביו"ד הפוכה²², אע"פ שבפוסקים משמע שיש לכתוב אות צדיק באופן רגיל (בתמונת יו"ד רגיל). לענ"ד אין כאן מחלוקת הפוסקים עם המקובלים אם לכתוב ביו"ד רגילה כדעת הפוסקים (ואם כתב ביו"ד הפוכה פסולה²³) או לכתוב ביו"ד הפוכה כדעת המקובלים, דא"כ איך מכריע רבינו בשולחנו כדעת האריז"ל (המקובלים), הרי זה סותר מה שפסק לעיל (סי' כ"ה סע' כ"ח) באם יש מחלוקת בין הפוסקים והמקובלים שהולכים לפי הפוסקים. אלא משמע שהאריז"ל בא לחדש שאין שום חסרון בתמונת הצדי"ק במה שהיו"ד היא הפוכה, ואדרבה ע"פ קבלה יש בה מעלה. היינו שמצד הפוסקים אינו נפסל אם כתב הצדי"ק ביו"ד הפוכה - שהרי עדיין יש עליו תמונת אות צדיק -, אלא שמ"מ אין שום טעם לכתוב צדי"ק ביו"ד הפוכה. אבל כיון שע"פ קבלה יש בזה מעלה ויתרון לכתוב דוקא ביו"ד הפוכה, לכן הכריע האריז"ל שיש לכתוב אות צדי"ק ביו"ד הפוכה דוקא.

ובן יש להביא רא"י להנ"ל ע"פ מה שכתב רבינו (סי' לו - ציור אות צדי"ק) שע"פ האריז"ל (דוקא) בתפילין כותבים צדי"ק ביו"ד הפוכה, ולכאורה משמע שבס"ת כותבים צדי"ק ביו"ד רגילה. מוכח מזה שבין שכותבים ביו"ד רגילה ובין ביו"ד הפוכה יש לו תמונת צדי"ק - ורק בתפילין יש בו מעלה ע"פ קבלה לכתוב הצדיק ביו"ד הפוכה - ואין כאן חסרון מצד תמונת האות. נמצא שאין כאן מחלוקת, אלא שהאריז"ל בא וחדש דין זה (צדי"ק ביו"ד הפוכה) מה שלא נמצא בפוסקים, ואינו סתירה להפוסקים²⁴. ועוד יש להביא רא"י משו"ת השיב משה (יו"ד סי' נא) שאם נמצאו בס"ת

21. ע"ע כף החיים סי' קל"ט ס"ק כ"ג.

22. כן הוא במצת שמורים הלכות תפילין בצורת האותיות.

23. רב צירקינד: עיין שו"ת צ"צ חיו"ד סי' ר"ה ור"ו ובהוספות אחר חחו"מ.

רב אזדאבא: איני יודע אם כוונת כ"ת להקשות או לתרץ; דמצ"צ הנ"ל משמע דכ"ז שלא נשתנה לאות אחרת אין כאן פסול, וזה גם מה שכתבנו בפנים, שאין אחד פוסל צדי"ק השני. ואיני יודע מה כוונת כ"ת בהוספת חחו"מ.

24. רב צירקינד: אין זה דעת רוב הפוסקים, אלא שהם סוברים שהיא פסולה. עיין צדקת הצדיק ועוד.

רב אזדאבא: כבר עניתי ע"ז (עיין בהערה הבאה) מ"משנת אברהם", ואין זה שייכות כלל ל"צדקת הצדיק". שלפי מסקנת הדברים שם (בצה"צ) לא נמצא כלל מי שיפסול צדי"ק ביו"ד הפוכה, ופשיטא דהאריז"ל אינו פוסל צדי"ק ביו"ד ישרה, וממילא לא שייך תרתי דסתרי.

ב' תמוני צדי"ק, מהם ביו"ד רגילה ומהם ביו"ד הפוכה דכשירה, משמע מזה שאין כאן מחלוקת (שכל דיעה פוסל את השני), דא"כ הוי תרתי דסתרי ופסול ממ"נ.²⁵

ה. **מה** שמביא כ"ת בשם מצת שמורים שצריך לכתוב השם ש-די נגד "והי"²⁶: אינני מבין הראי' שמביא מספר הנ"ל, דהא ספר הנ"ל הוא ספר קבלה ונתבאר שם כל כוונת ומעשי המצוות ע"פ קבלה, אבל הנדון כאן הוא אם כל אחד יכול להכריע כנגד הרמ"א ע"פ מה שהוא רואה בספר קבלה. ואם כ"ת ס"ל דכיון שנכתב כן ג"כ בספר קבלה זמן הרבה לאחר התגלות הזוהר ש"מ שזהו פסק דין ע"פ הלכה וכן צריכים לנהוג, א"כ אני שואל את כ"ת איך נוהג בשאר דברים שהובאו באותו ספר הנ"ל, ע"ד: א) להניח שני זוגי (רש"י ור"ת) בבת-אחת.²⁷ ב) להניח תפילין במנחה. ג) שצריך לקבוע המזוזה מושכבות²⁸ (אורך המזוזה לרוחב הפתח). אבל לפי מנהגינו שקובעים המזוזה באלכסון לפי פסק הרמ"א (יו"ד סי' רפ"ט ס"ו) אינו יוצא דעת המקובלים.²⁹

ו. **והנה** מה שכב' מביא ראי' במה שמובא בשו"ת של רבינו (סי' א) שיש כמה פוסקים דס"ל דמקום הריוח שבין שתי הפרשיות של מזוזה היא סתומה ע"ד פרשת ויחי שאין שם רווח כלל, וא"כ איך אפשר לכתוב הש-די נגד מקום ריוח שהרי אין כאן מקום ריוח (שיעור ג' אותיות) וזה מוכיח שכותבים ש-די שלא כנגד מקום הריוח.

25. רב אזדאבא: והנה העיר מספר "מצות היום" (עמ' ט"ו) שמביא בשם הגר"א שפסל תו"מ שנכתבו הצדי"ק ביו"ד הפוכה, שס"ל שזהו שינוי עיקרו בצורת האות צדי"ק. כמובן שזה חידוש נפלא לפסול צורת צדי"ק של האריז"ל הק' ולא מצאתי חבר לגישה זו, וזה ברור שרבינו לא ס"ל כן שהרי מביא דעת האריז"ל לעשות הצדי"ק ביו"ד הפוכה בלי משמעות שיש כאן מחלוקת, אלא זה בהעדפה, דאם הי' כאן מחלוקת פוסקים וקבלה לא הי' פוסק כדעת האריז"ל בשולחנו שבנוי על פוסקים כמבואר בדברי רבינו (סי' כ"ה סע' כ"ח).

וכן מה שכותב כ"ת (בהערה הקודמת) שדעת רוב פוסקים פוסלים. עיין ב"משנת אברהם" (שער התמונה סי' כ"ג ס' פ"ז), והגם שמביא בשם כל גדולי מדינת פולין שפסלו בתרתי דסתרי, הנה לענ"ד אין זה דעת אדמו"ר הזקן; שמביא בשם האריז"ל דרק בתפילין כותבים הצדי"ק ביו"ד הפוכה ולא בס"ת, וא"כ זהו גופא תרתי דסתרי ממ"נ, אם לפי האריז"ל הצדי"ק צריך להיות ביו"ד הפוכה ואם בכתב ביו"ד ישרה פסולה, א"כ איך יש לחלק בין תפילין לס"ת, וכי כל אחד יש לו צדי"ק בתמונה אחרת?.

26. הלכות מזוזה דף ע עמ' א ד"ה אבל.

27. הלכות תפילין דף נא עמ' ג ד"ה התפילין של ר"ת, וגם דף נג עמ' א-ב.

28. הלכות מזוזה דף עב עמ' ב, וראה לקמן.

29. ראה שו"ת מנחת אלעזר ח"א סי' לו שביאר "דאלכסון נקרא כמו עומד", וע"ע בענין זה לקמן בסע' ח.

שו"ת בענין מקום כתיבת שם ש-ד-י במזוזה _____ שפז

לענ"ד לא רק שאין זה ראי', אדרבה ע"י קושיא זה מוסיף ביאור בפסק ב"י הנ"ל שנקט כדעת הזהר לכתוב ש-די נגד "והי".

אבל בהקדם, לכאורה צריך להבין מהו המחלוקת בין הב"י שכותבים השם ש-די נגד והי', ובין הרמ"א שכותבים נגד האויר. לפי כב' נמצא שהב"י פסק ע"פ קבלה והרמ"א פסק ע"פ נגלה (פוסקים).

וי"ל שהב"י אזיל לשיטתו בהפסק בין שני הפרשיות במזוזה, שפסק שהם סתומות (יר"ד סי' רפ"ח סעי' י"ג), ולכן פסק (שם סעי' ט"ו) שיש לכתוב ש-די נגד "והי". והביאור בזה הוא פשוט, כיון שהב"י פסק שצריך להיות סתומות - שפירושו היא סתומה ממש כמו בפר' ויחי (כן מבואר בשו"ת אדמו"ר סי' א) - נמצא שאין כאן רווח מספיק לכתיבת ש-די, ומוכרח לכתובו נגד איזה תיבה. וע"ז סומך הב"י³⁰ על הזוהר, שיש עדיפות לכתוב כנגד "והי". אבל לפי הרמ"א שפוסק שיש לכתוב נגד הריוח, היינו מפני שס"ל שעושים פתוחות ויש כאן ריוח (לכה"פ ג' אותיות), ע"כ צריך לכתוב נגד הריוח דוקא. (עיין בסדר המשנה על הרמב"ם הל' מזוזה שמסביר ג"כ הזוהר וגם הרמב"ם על דרך הנ"ל).

ומה שכ"ת מציין שבאר הגולה (כ"ב) מציין ג"כ להזהר למקור הב"י, זה ג"כ לא מובן לי, דמה הוסיף בזה שבאר הגולה מציין שמקורו הוא בזהר, אנו כבר יודעים בזה מב"י עצמו.

ז. **ומה** שכ"ת כותב, דמה שרבינו כתב בשו"ת שלו (תשו' א) ד"סתומה היינו כמו בפר' ויחי", שזה אינו דעתו של הב"י עצמו³¹ (סי' רפ"ח ד"ה יומ"ש על כן טוב שלא להניח ג' אותיות וכו') רק הסמ"ק והר"פ. זה אינו מובן לי, שהרי הב"י בעצמו **מקשה** (שם), דאם הוא סתום לגמרי אין כאן פרשה כלל. ואח"כ מביא הסמ"ג דמניח פחות

30. רב צירקינד: הב"י על הטור והמ"ש (דף עב עמ' ג) כותבים, שלא מצא הב"י רמז להש-די רק בהזהר הק'.

רב אזדאבא: נכון מאוד אבל כוונתי הי' שהב"י סומך על הזהר מטעם שמוכרח לכתוב נגד הכתב, ולכן סומך על הזהר שיהא נגד "והי".

31. רב צירקינד: עיין שו"ת איש מצליח (חיו"ד ס' מ"ד) והמ"מ מאמר מרדכי (כרמי) סי' ל"ב ס"ק ל"ה). וגם לא השיב כת"ר איך פסק הב"י כדעת יחידי בזה אחר שבס"ת ובתפילין הוא מחמיר ככל הדעות?

רב אזדאבא: לא הבנתי השגתו עלי, הרי הוא מפורש בשו"ת אדמו"ר הזקן (תשו' א) "ומשמע להדיא דר"ל דהוי סתומה גמורה כמו פר' ויחי וכו'. וזהו גם כן כוונת הרא"ש והטור סי' רפ"ח עב"ח ובי' שם דמבואר להדי' מדבריהם כך. וא"כ אין ללמוד משם לתפילין וכו'" עכ"ל הק'. נמצא שאין להביא שום ראי' ממזוזה לתפילין או להיפוך. אם כן אע"פ שהמחבר פסק בהל' תפילין שיש להרחיק שיעור (בסוף שמע או בהתחלת והי') שיעור ט' אותיות, אין זה ראי' לדין מזוזה.

מג' אותיות בסוף פרשה שמע, וכן פחות מג' אותיות בתחילת פ' "והי" דזה נק' סתומה. ומשמע דב"י ג"כ מודה לזה שהרי אינו חולק עליו, ומהיכא לקח כ"ת ראי' דהב"י חולק ע"ז. ועוד שהרי כ"ת כותב שהב"י ג"כ מפרש שם דבעי עכ"פ ריוח פחות מג' אותיות, א"כ זהו ע"ד הריוח של פר' "ויחי", דאין שום חילוק בין ריוח אות אחת (בפר' ויחי) ובין פחות מג' אותיות המדובר בב"י הנ"ל. וכיון שהב"י ג"כ מודה דאין בו שיעור ריוח ג' אותיות, ממילא אין מקום ריוח לכתוב שם של ש-די³².

והנה כיון שהמחבר פסק (סימן רפ"ח סעי' י"ג) דכותבים פרשיות המזוזה סתומה, אין שום סברא שמכוון לאיזה סתומה אחרת ממה שכותב בחיבורו בב"י על הטור שהרויח הוא פחות מג' אותיות. וגם פסק שכותבים שם של ש-די נגד תיבת "והי" (שם סעי' ט"ז). וזה מה שכתבנו שהב' דינים הנ"ל תלויים זה בזה כנ"ל, דלפי שיטת המחבר שאין שם שיעור לכתוב שם של ש-די במקום הריוח - שהמחבר לא ס"ל כתירוץ הפרישה לעיל (שיכתוב השם של ש-די באותיות קטנות או חוץ לשורה) - וממילא לשיטתו שאין כאן מקום ריוח שיעור ג' אותיות בין ב' פרשיות כבר צריך לכתוב נגד הכתב, ולכן הכריע כדעת הזהר דיש לכתוב נגד תיבת "והי".

ומה שכ"ת כותב "שמה שהמחבר כותב דמזוזה עושים סתומה, זהו סתומה דהלכה ולא סתומה ממש", אינו מבין דברי כ"ת, דהא הב"י בחיבורו כותב דכך עושים סתומה (פחות מג' אותיות בין בסוף פר' שמע, ובין בהתחלת פר' "והי") א"כ זה ג"כ כהלכה בדיון מזוזה.

נמצא לפי כל הנ"ל, דאין המחבר בא לפסוק קבלה להכריע בזה נגד הפוסקים, אלא היות שפסק כסמ"ק והר"פ דריוח לפני פר' "והי" הוא פחות מג' אותיות, ממילא א"א שכל השם של ש-די יכתב שם באותה ריוח, ולכן הכריע שאז כדאי לכתוב כל השם של ש-די נגד תיבת "והי" כדעת הזהר. (מעין זה מצאתי בספר סדר-המשנה על הרמב"ם הל' מזוזה).

ח. **ומה** שמביא כ"ת כמה מקומות שראינו שהמחבר פוסק כזה, ע"ד להיזהר שלא תזוז היו"ד של הקשר מהתפלה (או"ח סי' כ"ז ס"ב), וראיית השיעור חוץ לבית (סי' ל"ב סעי' מ"ד), ודינים אלו מקורם רק בזהר.

לאידך גיסא הנני שואל את כב' אם שייך לומר על הב"י בחיבור השו"ע שלו שנתקבל כפוסק ע"פ נגלה³³, שפוסק ע"פ קבלה. ואדרבה יש להביא כמה דוגמאות שרואים שהב"י לא פסק כזהר.

32. ועיין בפרישה (שם ס"ק ט"ז) דמקשה כן על הטור, דלפי הטור שפוסק להניח ריוח פחות מג' אותיות, איך אפשר לכתוב ש-די נגד מקום הריוח כזה, ומתרץ שם "אות אחד חוץ לשיטה או... באותיות קטנות".

33. אע"פ שלמד ג"כ קבלה כמבואר בספר מגיד משרים.

שו"ת בענין מקום כתיבת שם ש-ד-י במזוזה _____ שפט

א) **בשו"ע** או"ח (סי' ג ס"ו) "וכן אסור לישון בין מזרח למערב אם אשתו עמו וכו'", וזהו נגד הזוהר שצריך לישון דוקא בין מזרח למערב (שו"ע הרב מהר"ק סי' ג' ס"ו).

ב) **בשו"ע** או"ח (סי' כה ס"ט) "ואם הפסיק מברך על של ראש על מצות תפילין" וזהו (לכאורה) נגד קבלת האריז"ל שאין לברך על תש"ר (עיין שערי תשובה על סי' לד ס"ק א')

ג) **בשו"ע** יו"ד (סי' רפ"ט ס"ו) "צריכה להיות זקופה ארכה לאורך מזוזת הפתח" וזהו נגד מה שמבואר בספר "מצת-שמורים" שע"פ קבלה צריך שתהא המזוזה דוקא מושכבת לרוחב הפתח. ומה שכתבנו בנוגע קביעת מזוזה שלפי מצת-שמורים צריך לקבוע המזוזה שתהא מושכבת והרמ"א לא פסק כן, וזהו ראי' לדברנו שלא פוסקים כדברי מקובלים נגד פסק הרמ"א.

וכ"ת השיב ע"ז שלפי פסק הרמ"א (יו"ד סי' רפ"ט ס"ו) דפסק להניחה באלכסון ובה יוצאים ממש ג"כ דעת המקובלים. הנה בספר מצת-שמורים³⁴ לא משמע דיוצאים דעת המקובלים (דמזוזה בעי שכיבה) ע"י מה שקובעים המזוזה באלכסון, אלא משמע דבעי שכיבה ממש (כדעת ר"ת³⁵), ובפרט לפי מה שפסק הדעת קדושים (שם ס"ק י"ח) דמספיק אפילו משופע מעט, לא מסתברא שבזה יוצאים דעת המקובלים דבעי מושכבות. ועיין ג"כ בשו"ת מנחת אלעזר ח"א סי' לו (שכ"ת ג"כ מצ"ן בסוף מכתבו), דמקשה שם איך כתב הרמ"א דע"י שקובעים המזוזה באלכסון יכול לצאת דעת שניהם, הרי אדרבה, אולי ע"י קביעות המזוזה באלכסון אינו יוצא כלל דלא נחשב לא כעמידה ולא כשכיבה. ומסיק שם, דבאמת דנקטינן עיקר דאלכסון חשוב כעמידה (כדעת רש"י), רק שיוצאים בזה גם לדעת ר"ת כיון שאינו עומד ממש.³⁶ נמצא דלפי זה דאלכסון נוטה יותר לעמידה מלשכיבה, וא"כ איך יוצאים דעת המקובלים דבעי שכיבה דוקא? ואדרבה לפי כ"ת, כיון שיש כאן מחלוקת הפוסקים (רש"י ור"ת) אם מזוזה קובעים בזקיפה או בעמידה, היינו צריכים להכריע

34. רב צירקינד: כת"ר העלים עיניו ממה שהבאתי פ' המ"ש "כסיכתא" דהיינו באלכסון?

רב אזדאבא: ראיתי מש"כ שם, ולפי דעתי הכוונה היא מושכבת ממש ולא באלכסון.

35. בתוס' מנחות לג. ד"ה "הא דעבידא כסיכתא וכו'", ותוס' ב"מ קב. ד"ה "בגובתא דקניא".

36. לכאורה לפי מה שכ"ת הביא מספר אות חיים ושלום (מונקאטש – סי' כ"ה ס"ק י"א) שיש להכריע (או לפסוק) כדברי קבלה, כשלשון הש"ס סובל ב' פירושים. אבל בעל המחבר עצמו כותב בתשובה (מנחת-אלעזר (עיין הערה 26)) שקובעים מזוזה באלכסון אע"פ שמסיק שם דדינו כעומדת, נמצא שהלך נגד דברי קבלה אע"פ שדברי הש"ס סובל ב' הפירושים. א"כ לפי כ"ת יש כאן סתירה בשיטתו של הבעל מנחת-אלעזר. אבל לפי מה שביארנו אין כאן סתירה, דכאן באופן קביעות מזוזה אין כאן מחלוקת הפוסקים גופא וממילא לא שייך להכריע כקבלה.

כדעת המקובלים שנקבעו המזוזות שלנו בשכיבה דוקא, שהרי קבלה במ"ש מכריע דבעי שכיבה! או שעכ"פ תהא אלכסון ממש (באופן גיל ממוצע בין זקיפה לשכיבה, 45), ולא ראינו שמחמירין בזה כלל. נמצא שזה ג"כ עוד דבר שראינו דאין מחמירין כדעת המקובלים.

וע"פ זה יש להקשות על דעתו של כ"ת דס"ל שהב"י פוסק כקבלה, א"כ איך זה מתאים עם מה שהמחבר פסק שיקבע המזוזה בזקיפה ממש בלי נטי' כלל שזה ודאי לא הוי שכיבה!

ובטח שנמצאו עוד דינים שסותר דברי קבלה אבל אין הזמן גרמא לאסוף כולם ואין כאן נחיצות לזה.

ה.

הנני חוזר עוד הפעם לומר דמה שכתבנו שהמחבר לא פוסק כדעת המקובלים, זהו דוקא אם זה בניגוד לאלו הפוסקים הנמשכים אחרי הגמרא, אבל להחמיר כדעת הזהר במקום שאינו בניגוד להפוסקים, ע"ז לא אמרנו כלום ופשיטא דישי לנו להחמיר כדעת הזהר.

בזה נחתינן ובזה אסקינן דכל מי שרוצה לפסוק נגד הרמ"א צריך כתיפות רחבות או אילן רברבא ששרשיו מרובים בים התלמוד ובפוסקים (ובנסתר אם פוסק כדעת המקובלים), ופירותיו מרובות בהבנה ובהשגה לדמות מילתא למילתא, ושיהא הפירות מבושלים כל צרכם וטעמם מתוקים לחיך. (עיין מה שהחכ"צ מרעיש ע"ז (שו"ת חכ"צ סי' לו המובא לעיל)).

הנני מקוה שעניתי לכב' על כל השאלות שלו, וגם רב תודות על הספרים שהשאליל אותי על זמן קצר. הנני מאחל את כב' ואת כל משפחתו שי' חג כשר ושמוח וברכת מזל טוב לכבוד נישואי בנו עם בת"ג שירונו מהם נחת חסידותי מתוך הרחבה.

אברהם אוראבא

הרב אליעזר צירקינד ז"ל

תשובה א'

בס"ד

מוצש"ק אור לט' ניסן תשנ"ב

לכ' מו"ר הגה"ח מד"א מוה"ר אברהם אזדאבא שליט"א חבד"ץ,
שלום וברכה,

קבלתי בנועם עכשיו דבריו המאירים דעש"ק, ולא אאחר להשיב משום חיבת התשובה מאהבה. בכלל ת"ח על הזמן והעבודה רבה דתשובת מילין על דברי הקלשים. עוד הפעם לא זכיתי לסדר דברי באופן שיובנו, ואערוך אותם עוד הפעם.

א.

אם ההלכה בכל מקום וזמן כהרמ"א? התשובה על זה, הבאתי ע"ז דוגמאות לעיל, ואוסיף עוד א', והיינו מה שהרמ"א באו"ח סוף סי' ל"ז פוסק שקטן קודם י"ג שנה **אסור** להניח תפילין (עיין מ"א שם שמדייק שזה ענין איסור ולא רק רשות) ואעפ"כ המ"א שם בס"ק ד' פסק שהמנהג הוא שמניחין ב' וג' חדשים קודם י"ג שנה, ומביא האדמוה"ז נ"ע דבריו שם בשולחנו הט' והק'.

נמצא שאין ההלכה כהרמ"א בכל דבר ובכל זמן אפילו אם לא נמצא טעם בפירוש לסתור דבריו.

ב.

בדין מסוים – מקום כתיבת השם הק' ש-ד-י במזוזה!

ביו"ד ס' רפ"ח ס' ט"ו, המחבר פסק כנגד תיבת והיה בפנים, והרמ"א בהגה וי"א נגד ריוח שבין הפרשיות, וכן נוהגין".

ועכשיו כשבא הסופר לכתוב מזוזה צריך הוא לנהוג כהרמ"א (לפי שהוא מבני אשכנז), או כהמחבר בשם הזוהר?

והנה מוה"ר יעקב קאפיל זצ"ל בס' שער גן עדן (שער האותיות אות מ' פתח ה' דרך ב') כתב וז"ל: "שלכן הוצרכו **להסופר** לכוון לכתוב שם שד"י נגד תיבת והי"ה שבפנים המזוזה כי עיקר כח שם שד"י הוא מן שם הוי"ה שהוא אותיות והי"ה עכ"ל.

נמצא בספר קבלה **חיוב** על הסופר לכתוב השד"י כנגד והיה ובכל ספרי קבלת האריז"ל נמצא מקום השד"י כנגד והיה (בלא לשון ציווי על הסופר). עיין

לקוטי תורה וטעמי המצות ח"ב להאריז"ל פר' ואתחנן, דף רמ"ג, ועיין ספר משנת חסידים, מסכת מזוזה פרק א' אות יו"ד.

א"כ נשאר מה לעשות! אי כרמ"א או כהמקובלים! ע"ז הבאתי דברי השער הכולל מהג' הצ' ר' הלל פאריטשער זי"ע.

וע"ז דחה כת"ר³⁷ שדברי השער הכולל רק ליתן רשות ולא שיש חיוב בדבר, ואע"פ שפשטות לשונו משמע שאינו רשות אלא הלכה. מ"מ לא באתי בזה לפלפל על פירוש המילות, ואביא ד"ק דכ"ק אדמו"ר שליט"א [זי"ע] (באגרות קודש שלו ח"ג, דף כ"ג) וז"ל: "ועיין ברמ"א או"ח ונתיבות חו"מ סכ"ח לענין תוקף חיבורים שנתפשטו בישראל וטעות בנ"כ השו"ע דהוי כטועה בדבר משנה (ונרמז בהל' ת"ת לרבנו הזקן רפ"ב) עכ"ל.

וב"ק אד"ש שם מתפלא על בעל מחבר שלא הביא ד"ק דרבינו הזקן והצ"צ.

ועל סמך ד"ק הנ"ל אביא מהספר אות חיים ושלוש להג' המ"א זצ"ל (באות שלום ס' רס"ד סע' ג' ס"ק י"ב דף רפ"ט), וז"ל: "וכבר הזכרנו פעמים רבות מדברי גדולי אחרונים ז"ל ובתוכם הגאונים חכ"צ ובנו בשאלת יעב"ץ כי במקום שבש"ס אין מוכח כלל אז הקבלה (עפ"י האריז"ל) תכריע", עכ"ל.

והחכ"צ והש' יעב"ץ היו אשכנזים, והמ"א היה מבני אשכנז, והם קבלו תוקף מהרמ"א הנ"ל שהביא כ"ק אד"ש הנ"ל.

וא"כ בענינינו, שאין רמז בזה בש"ס ויש מחלוקת הפוסקים – הב"י והרמ"א – האריז"ל הוא המכריע לדעת האוחו"ש הנ"ל, והכל יודעים שההלכה כהמכריע.

וא"כ איך יוכל סופר סת"ם לכתוב השד"י נגד הריוח הרי זה נגד שיטת הרמ"א הכללית שהביא כ"ק אד"ש! וזה כעין נצחוני בני וכו' שפירש בעל החינוך³⁸ שאע"פ שההלכה למעלה כר' אליעזר מ"מ חכמים נצחו כביכול הקב"ה לפי שהוא אמור אחרי רבים להטות.

ג.

ועל מה שהאיר כת"ר³⁹ מהס' קבלה הנ"ל דמצות מזוזה בשכיבה ולא בעמידה, אמת דבריו, אבל מה שכתב שאנו אין עושים כהמקובלים בענין זה, זה אינו, שהרי הרמ"א ביו"ד ס' רפ"ט ס"ו פסק להניחה בשפוע ובאלכסון, לצאת ידי שניהם, והוסיף

37. אות א.

38. מצוה תצ"ו.

39. אות ד סע' ח.

שו"ת בענין מקום כתיבת שם ש-ד-י במזוזה _____ שצג

"ויכוין שיהא ראש המזוזה דהיינו שמע לצד פנים ושיטה אחרונה לצד חוץ", וזה ממש כסברת המקובלים!

ד.

ועל מה שכת"ר הביא⁴⁰ מתש' אדמוה"ז שהב"י סבר שבמזוזה אין עושים שום פרשה אלא ריוח כפ' ויחי, אני לא מצאתי זאת שם, אלא לדעת הרמ"פ והסמ"ק, ומה שהאדמוה"ז מביא הב"י, היינו שהב"י מביא דעת הסמ"ק והרמ"פ ביו"ד ס' רפ"ח, בד"ה "ועל הארץ יכתוב" וכו', אבל שם בד"ה "ע"כ טוב שלא להניח ג' אותיות" וכו' הב"י בפירוש אמר וז"ל, "וק"ל על דבריו דכיון שאינו מניח ריוח כשיעור ג' אותיות נמצא שאין כאן פרשה ואנן ודאי שיעור ריוח פרשה בעינן בין זו לזו ולא נחלקו אלא במצותה אם פתוחה אם סתומה ולהרמב"ם ודאי צריך לשייר בתחלת שיטה שמתחיל והיה ריוח כשיעור ט' אותיות" וכו' וכו'. ועיין ביו"ד ס' רפ"ח, בש"ך ס"ק יו"ד שהמחבר מדבר בסתומה דהלכה ולא סתומה ממש.

ה.

ועל מה שהב"י פסק בנגלה כקבלה, שתמה כת"ר⁴¹ ע"ז לא זכיתי להבין, שהרי הב"י על הטור סוף ס' רפ"ח בד"ה "כתב א"א הרא"ש ז"ל" וכו' כתב כל דברי הזוהר וסיים "וכן ראוי להנהיגו". והדרכי משה שם כתב "ולא נהגו כן". הרי בפירוש המחלוקת אם כהזוהר (קבלה) או כהרא"ש (פוסקים בנגלה), וכן ציין שם הבאר הגולה.

ובפרט כהנ"ל שענין זה לא מובא בש"ס רק בזהר, והזוהר נכתב ע"י תנא רשב"י יש לו תוקף כנגד הפוסקים שלא ראו הזוהר!

ובכלל יש כמה דינים בשו"ע שהמחבר פסק כהזוהר במקום שאין בש"ס כנגדו, כגון בשו"ע או"ח ס' כ"ז סע' ב' "יש ליזהר שלא תזוז יוד של הקשר מהתפלה", שזה פסק בהזוהר⁴². וכן שם בס' ל"ב ס' מ"ד "קצת שער זה צריך שיראה חוץ לבתים", שהמקור לזה רק בהזוהר⁴³.

40. אות ד סע' ז.

41. אות ד סע' ח.

42. עיין ב"ה ס"ק ה.

43. עיין מ"א ס"ק ס"א, ב"ה ב.

ו.

ועל מה שכת"ר האריך בתחלה ובסוף דרך הוראה, והרי אפילו בנגלה לבד צריכים להיות בקי בש"ס ופוסקים לפסוק דין א' משו"ע. עיין בדף [1948] דשו"ע אדמוה"ז הוצאת קה"ת, תשל"ג, ברוקלין⁴⁴.

וכבר ידוע מאמר כ"ק אדמו"ר שליט"א שהגר"א בפירושו על משלי פ"ד⁴⁵ אמר שאסור להורות בנגלה עד שיודע בטוב טעם הענין בנסתר.

וגם מה שאמר החת"ס⁴⁶ "שמי שחולק בנגלה על נסתר דתורה, הרי זה סימן, שבנסתר חולק הוא על נגלה דתורה".

ואסיים בברכת כל טוב וחג כשר ושמח ות"ח. ועיין בדברי ומו"מ בהם ואין אני כותב ואת והב בסופה לפי שאין מחלוקת בדבר שזה אומר כה וזה אומר כה, וכל הנחלים הולכים אל הים.

אליעזר צבי ואב צירקינד

נ.ב. עיין בשו"ת מנחת אלעזר ח"א ס' ל"ו ביאור דברי הרמ"א שכתב בשפוע ובאלכסון.

*

תשובה ב'

בס"ד מוצש"ק אור לעיו"ט סוכות תשנ"ג

לכ' מו"ה הרה"ח הר' אברהם אזדאבא חבר בד"ץ דק"ק ק"ה שליט"א,
שלו' וברכה,

קבלתי דבר כת"ר בזמנו אבל לא זכיתי לעיין בה עד היום כדי לעיין כל הדברים שהיו על שכמי. ונא סלוח לי כת"ר על איחור תשובתי השפילה.

בכלל אין דרכי לפלפל, ורק להביא מה שכתוב בפירוש ולא לדמות ענין לענין ולדרוש חסירות ויתרות וכו' ועל כן לא עניתי על כמה ענינים ששאל ממני כת"ר, וכמו הכלל בהוראה שכל הקושיות שבעולם לא יוכלו לסתור שום הלכה ממקומו.

44. ושם מביא בשם ספר דרכי החיים: "הכלל להבין ד' הש"ע מהרב בעל תניא צריכין שיהי בקי בש"ס ופוסקים ואז יבין דרכו, אפס קצהו תראה וכלו לא תראה".

45. אגרות קודש חכ"ג עמ' נז, ובכ"מ.

46. עיין תורת מנחם חלק מ"ו עמ' 173.

שו"ת בענין מקום כתיבת שם ש-ד-י במזוזה _____ שצה

ועל דרך זה אענה בראשונה על הענין שדנין בה, ואח"כ עד מה שידי הקצרה מגעת אשתדל לענות לפני אדוני:

א.

אדוני כתב (סוף אות א) וז"ל: "ואין כאן מחלוקת הפוסקים גופא איפה ליכתב שם ש-די רק שהמקובלים חולקים עם הפוסקים, א"כ לא שייך הכרעת המקובלים" עכ"ל. במחילת כת"ר הרמה, נעלם ממנו דברי האשכול מהדורה אלבעק בהל' מזוזה (דף ע"א ע"ב) וז"ל "לבד משיטה ז' שהיא שיטה והי' אם שמוע שמניחין בה ריוח מעט כנגד חלון מבחוץ וש-די כתיב באותו מקום וכו' ואיכא מאן דלא משירי כלום ועביד סתומות לגמרי וכותב השם מבחוץ על מקום והי"י" עכ"ל. הרי נמצא בנגלה בפוסקים מחלוקת על מקום שם ש-די!

וכן הלבוש הלכ' מזוזה (סי' רפ"ח סע' ט"ו), וז"ל "הי' ש-די כנגד והי' וי"א נגד הריוח שבין הפרשיות וכן נוהגין" עכ"ל. ועוד, שם (סוף ס"ו) "ש-די מבחוץ שהוא כתוב בראש השיטה נגד והי' או נגד אורו, לפי מנהג קצת" עכ"ל. הרי נמצא עוד הפעם בנגלה ובפוסקים מחלוקת על מקום שם ש-די!

והעיקר חסר מן הספר, המחבר בשו"ע שלו (סי' רפ"ח סע' ט"ו) ספר של נגלה, - והוא פוסק ולא מקובל - פסק לכתוב ש-די כנגד והי', והרמ"א פוסק כנגד הריוח! נמצא עוד הפעם שיש מחלוקת בין הפוסקים על מקום השם ש-די! וכיון שבכתבי האריז"ל החליט שמקומו כנגד והי', הן לדעת הרדב"ז והן לדעת הח"צ (שהביא כת"ר) והן לדעת האות חיים ושולם צריכים לכתוב השם ש-די כנגד והי'!⁴⁷

ב.

אדני כתב (אות ד סע' ז) וז"ל "וכ"ת השיב ע"ז שלפי פסק הרמ"א (סי' רפ"ט ס"ו) דפסק להניחה באלכסון ובזה יוצאים ממש ג"כ דעת המקובלים. הנה בספר מ"ש לא משמע דיוצאים דעת המקובלים (דמזוזה בעי שכיבה) ע"י מה שקובעים המזוזה באלכסון, אלא משמע דבעי שכיבה ממש" עכ"ל.

כת"ר כתב לי פעם אחת שיש כלל שאין מפישיין מחלוקת, א"כ אקוה שיאיר כת"ר את עיני איפה מקום הקפדת המצת שמורים כנגד קביעה באלכסון (דרוב

47. רב אזדאבא: כנראה שלא הבין מה שכתבתי, שהרי אנו מדברים כל הזמן על מחלוקת ב"י ורמ"א, א"כ איך חשד שטעיתי שאין כאן מחלוקת הפוסקים בזה. אבל מה שביארנו הוא, שמה שהב"י מסיק לכתוב נגד "והי"י" מקורו בקבלה ולא בנגלה, והטעם שפסק כן מפני שלפי שיטתו שהב' פרשיות של שמע הם סתומות ואין מקום אור לכתוב שם של ש-די, לכן מסיק שכיון שמוכרח לכתוב נגד הכתב, והכריע שיש לכתוב כנגד "והי"י", וק"ל. נמצא שאין כאן הכרעה בין הפוסקים כלל.

מנין ובנין של המחברים סוברים שיוצאים הב' דיעות הן דרש"י והן דר"ת ע"י קביעה באלכסון כמו שאפרוט בסמוך). ועוד זהו לשון המ"ש⁴⁸ "ונראה שר"ת והרמב"ן כיוונו אל עומק אמיתית הדבר" עכ"ל. נמצא שהמ"ש סובר ששיטת ר"ת והחכמה אמיתית הם אחד בענין זה.

ועכשיו אתחיל לפרט הפוסקים שסוברים שע"י קביעה באלכסון יוצאים דעת שניהם. ובראשית כולם זה דעת הרמ"א (סי' רפ"ט ס"ז) וז"ל "המדקדקים יוצאים ידי שניהם ומניחים אותה בשפוע באלכסון וכן ראוי לנהג, וכן נוהגים במדינות אלו" עכ"ל, ובד"מ הקצר (רפ"ט ס"ק א) וז"ל "והגה"מ פסק דיש לקבוע באלכסון, וכן פסק מהרי"ל... לקיים גם דברי ר"ת וכו' וכ"כ בת"ה ס' נ"ב, כדברי מהרי"ל וכ"כ ב"י" עכ"ל. וכ"ה באגודה (על מנחות דף לג ע"א), והסמ"ק (מצוה קנ"ד), והאורחות חיים (ח"ב הל' מזוזה ד"ה ידרש רבא), והכל בו (סי' צ), וספר הנייר (פ' לו - הלכות מזוזה), והנימוקי יוסף (הלכות קטנות (מנחות) - הל' מזוזה דף ה ע"ב), ופסקי תוס' מנחות (אות פ"ב-ג), והטור (סי' רפ"ט), והמהרש"ל על הטור שנדמ"ח, והפרישה (ס"ק י"ב), והחקי דעת על הישמח ישראל (יר"ד אות מ' ס"ק קע"ד), ומעשה רוקח על הרמב"ם (הל' סת"ם פ"ה ה"ח ד"ה יחפ"ר), ונתיבי עם - הספרדי (על סי' רפ"ט ס"ח). שכולם אומרים שע"י שימה באלכסון יוצאים ב' דעות.

ועיין עוד בחמדת דניאל למנחות (דף ל"ג ע"א) וז"ל: "יקבענה מוטה או באלכסון, אין הפירוש כי בזה יוצא ידי שניהם שנקראת מעט בעמידה ומעט בשכיבה והוי כעין פשרה, אין הפירוש כך, כי באמת אין זו לא עמידה ולא שכיבה. רק בזה יוצא ידי שניהם, דבין לרש"י בין לר"ת באלכסון כשירה דזה נקרא 'כאיסתווא' דכשירה" עכ"ל. (ועיין במצות שמורים⁴⁹ וז"ל "אבל היא עבידא כאסתוירא (פ' ר"ת הנתון בשוק לרחבה ובלע"ז קבילי"א, כשרה) והכוונה כמו שפירשנו לעיל וכו" עכ"ל).

סיכום הדג"ל:

רוב הפוסקים סוברים שאלכסון יוצא ב' דעות. ולא מצאתי שהמ"ש סובר באופן אחר.

ומהחמדת דניאל משמע שאפילו המ"ש סובר שאלכסון יוצא דעת הקבלה.

ועל מה שכת"ר (שם) רוצה לדחוק שלהדע"ק (סי' רפ"ט ס"ק י"ח) והמנחת אלעזר (ח"א סי' לו) צריך להיות האלכסון 45, בספר בירור הלכה (לרי"א זילבר. הל' מזוזה דף שצ"ז) כתב "וראיתי בשו"ת מנחת אלעזר שכתב...היינו באלכסון ממש ממוצע ולא נוטה יותר לזקופה, ולענ"ד קשה להבין מנ"ל לקבוע כן ללא ראייה" עכ"ל.

48. הלכות מזוזה דף עב, טור ב.

49. שם טור ד.

שו"ת בענין מקום כתיבת שם ש-ד-י במזוזה _____ שצז

ומלשון הרמ"א (ושאר הפוסקים) **בשפוע** באלכסון, משמע ברור ששפוע ג"כ פועל, וכמו בלשון החמדת דניאל (הנ"ל) **"מוטה או באלכסון"** משמע ברור מלשונו **"או"** שמוטה ואלכסון ב' ענינים.

וכמו שכתבתי לעיל אני איני דורש כלום, אני מביא מראה מקומות לפני עיני העדה שתומכים ידי החלושים.

ג.

ועל דברי אדני (אות ד סע' ה) וז"ל **"ומהיכי לקח כ"ת ראי' דב"י חולק ע"ז** (בשיעור שתומה) **"עכ"ל:**

זה לשון השו"ת איש מצליח (חיו"ד סי' מ"ד) **"אבל דעת מרן בב"י יו"ד סי' רפ"ח בקושייתו על הרא"ש שם, מפורשת דצריך להניח כשיעור פרשה במקום א' דלא כהט"ז. וסיים בפירוש דלהרמב"ם ודאי צריך לשייר בתחילת שיטה שמתחיל והיה, ריוח כשיעור ט"א ע"ש. ואע"פ שהביא שם שוב בשם הסמ"ג דסגי בהכי להיכרא בעלמא ע"ש, מ"מ מדהחליט מתחיל דלהרמב"ם ודאי צריך וכו', נר' דמשמ"ל דהרא"ש והסמ"ג נדחקו בזה דוקא לשיטתם ולא להרמב"ם, וכ"כ המאמר בא"ח שם סוף ס"ק ל"ה בדעת מרן בב"י יו"ד הנ"ל ע"ש עכ"ל.**

משם הבאתי ושם באת, ועוד שבמאמר מרדכי (הנ"ל - כרמי) סי' ל"ב ס"ק ל"ה) דחו סברת כת"ר. ובעיקר, כ"ק אדמוה"ז נ"ע בשו"ת שלו (תשו"א) אינו מביא שתומה לגמרי רק במיוחס להר"פ והסמ"ק, ולא להב"י (כשיטת כת"ר), אע"פ שהביא שהב"ח והב"י מבארים דברי הר"פ והסמ"ק. וכהנ"ל אין זה מדילי רק מראה מקומות!

ד.

ועכשיו נרד לאגרת כת"ר על הסדר:

א. **וז"ל** (סוף אות א) **"אבל באופן הב' (שהמקובלים חולקים עם הפוסקים) אין שום ראי' מדברי רבינו דנקטינן כדברי המקובלים" עכ"ל.**

והרי כת"ר אמר בפירוש שהמחבר פסק כהזוהר כנגד כל הפוסקים, שהרי כת"ר כתב בפירוש (ם) **"שאין כאן מחלוקת הפוסקים גופא איפה ליכתב שם ש-די",** (אמת שאחר שאני הביא שיש דיעות בזה יכולים לדחוק פשט כת"ר, אבל כת"ר כתב מה שכתב קודם הגילוי שלי), ובעיקר הב"י בעצמו כתב שהוא פסק כהזוהר ולא כתב שפסק כהאשכול וכו'?

ב. **אדני** כתב (אות ד סע' ז ד"ה יו"ל שהב"י) וז"ל **"לכן יהא מוכרח לכתוב נגד איזה תיבה" עכ"ל.** מנ"ל זאת? והרי אחרונים חוקרים אם יכולים לכתוב על נייר חוץ להמזוזה ולדעת כת"ר הם פילפולים של הבל!

ג. **אדני** כתב (הערה 33) שהאות חיים ושלוש סובר לפסוק כהמקובלים רק כשיש מחלוקת בין הפוסקים! איפה מצא זה שם? הוא לא הזכיר כלל "פוסקים" הוא הביא רק תלמוד⁵⁰!?

ד. **אדני** שאל למה לא השבתי על יו"ט שני של גליות? ובאמת אין לי להשיב כלום שאיני מבין הענין שכתב כ"ק אדמו"ר שליט"א, שבתש' וביאורים (הוצאה שלישית) דף 200 דחה דברי השער הכולל, אע"פ שהשער הכולל מביא משו"ע אדמוה"ז (מ"ת סי' א סע' ח') ומעשה רב דהצ"צ!

ה. **ואדני** שאל (אות ד סע' א) ממה שלא ראינו אנ"ש שישבו בשעת הנחת תש"י, ולא זכיתי להבין דבריו. והרי צריכים להניח התפילין בהבית, ואיך יראנו (עיין שו"ת רדב"ז ח' ד סי' לו (אלף קיא))! וכן פסק אדמוה"ז בשולחנו (סי' כ"ה סע' ז-ח). ואם אחד אינו יודע זאת מנין ידע השני?

וכת"ר ג"כ לא השיב לי, למה האדמוה"ז בסיודורו כתב רק דעה א', להניח מיושב, והכל מודים שההלכה כהסידור!

ח. אדני כתב (אות ד סע' ה) וז"ל "דאין שום חילוק בין ריוח אות אחת (כדפר' ויחי) ובין פחות מג' אותיות המדובר בב"ה הנ"ל, ממילא כיון שב"י ג"כ מודה דאין בו שיעור ריוח ג' אותיות, אין מקום ריוח לכתוב שם של ש-די (ועיין בפרישה וכו)" עכ"ל. לא זכיתי להבין הקושיה, ש-די אינו אלא ב' אותיות ומחצה וא"כ שפיר יש מקום בריוח פחות מג' אותיות לכתוב ש-די!

ואם כת"ר בא לחדש שהג' אותיות הם אותיות קטנות זה חידוש שלא מצאתי חוץ מהפרישה, ואע"פ שיש סימן לזה מהב"י ביו"ד ס' ער"ה (בד"ה 'ורבו הדיעות וכו') - כשהוא מברר ענין "למשפחותיכם" אם זה ט' אותיות או יו"ד אותיות, וזה רק אם יחשב או היו"ד או היו"ו לאות אחת - אבל להלכה לא נמצא כזה, עיין נודב"י (יו"ד מ"ת סי' ק"ע). ובפרט לשיטת הט"ז (ארו"ח סי' ל"ב ס"ק כ"ה) שבצירוף הב' רווחים - שבכל ריוח יש ה' יודין בדיוק ועי"ז בין שניהם יש יו"ד יודין שיעור פרשה סתומה, וזה לדעתי לכל הדיעות⁵¹. ואילו לכת"ר אין כאן שום פרשה.

ט. ועוד יש חיוב על כת"ר להסביר איך אחר שהמחבר פסק בהל' תפילין ובהל' ס"ת שצריכים לעשות הפרשיות לכתחילה לצאת הן הרמב"ם והן הרא"ש, וגם

50. עיין בספר אות חיים סי' כ"ה ס"ק י"א, ובאות שלום סי' רס"ד ס"ק י"ב.

51. וז"ל הט"ז: "אם כן הרוצה לעשות על צד היותר נכון יעש' בדרך זה... שפרש' הג' יתחיל ג"כ בראש הדף ויסיים פחות מכשיעור דהיינו פחות מט' אותיות והפרש' הד' יעש' ג"כ תחלת הדף ריוח קצת עכ"פ פחו' מכשיעור נמצא שהפרש' הד' היא סתומ' לדברי הכל... ע"כ חלקנו השיעור לשני חלקים וכפי שזכרנו ויוצא בדרך זה להרמב"ם ולהרא"ש, עיי"ש ביאור סברתו.

שׁו"ת בענין מקום כתיבת שם ש-ד-י במזוזה _____ שצט

הוא פסק ששיעור פרשה אינו פחות מט' אותיות קטנות. וכאן במזוזה כשהמחבר כתב בהלכות מזוזה (סי' רפ"ח סעי' י"ג) "ריוח כו' מצוה לעשות פרשה סתומה וכו'". סבר כת"ר לאמר שהמחבר סובר פרשה סתומה רק לשיטת הרא"ש, וגם ששיעור הפר' היא פחות מג' אותיות ואפילו אלו אינן ג' אותיות גדולות. מה דוחק כת"ר לפרש כן, ובפרט שהש"ך שם (ס"ק יו"ד) לומד המחבר כפשוטו שפרשה היא הפרשה שמובא בס' ער"ה.

בברכת כל טוב וגמר טוב

אליעזר צבי זאב צירקינד





הרב משה אליהו גורארי'
מעורכי 'חסידות מבוארת' על התניא

הביטול ד"התכללות" בדבר ה', וביאור בתניא פמ"ג

א. כ' אדה"ז בשער היחוד והאמונה פ"ג:

"אילו ניתנה רשות לעין לראות ולהשיג את החיות ורוחניות שבכל נברא השופע בו ממוצא פי ה' ורוח פיו, לא ה' גשמיות הנברא וחומר וממשו נראה כלל לעינינו, כי הוא בטל במציאות ממש לגבי החיות והרוחניות שבו, מאחר שמבלעדי הרוחניות ה' אין ואפס ממש כמו קודם ששת ימי בראשית ממש, והרוחניות השופע עליו ממוצא פי ה' ורוח פיו הוא לבדו המוציאו תמיד מאפס ואין ליש ומהוה אותו, א"כ אפס בלעדו באמת".

ובד"ה אפס בלתך תרצ"ד (סה"מ השי"א עמ' 160) מבאר אדמו"ר מהוריי"צ שבדברי אדה"ז כאן נתבארו שני ענינים.

א) שהנברא זקוק לדבר ה' שיהווה אותו בכל רגע ("שמבלעדי הרוחניות ה' אין ואפס ממש כמו קודם ששת ימי בראשית ממש") ולכן הנברא בטל, אבל הביטול הוא במדרגת "אין", והיינו ע"ד ביטול האור המתפשט מהשמש שאמנם הוא דבוק במקורו ומקורו הוא כל מציאותו, אבל סו"ס יש כאן מציאות של אור וזו המתפשט חוץ למקורו.

ב) "ועוד זאת כי הרוחניות השופע עליו, הנה הוא לבדו המוציאו תמיד מאין ואפס ליש וכו' באמת. פירוש: דלבד הכרח ביטול הנבראים להיות כי מבלעדי הרוחניות היו אין ואפס, הנה מזה שהרוחניות השופע כו' הוא לבדו המוציאו תמיד מאפס ואין ליש, הנה זה מכריח עוד באופן שהוא נעלה יותר על אופן הביטול הקודם המוכרח מטעם כי מבלעדו היו אין ואפס, וזה אומרו א"כ אפס בלעדו באמת" (לשון אדמו"ר מהוריי"צ שם)¹.

כלומר, היות שהדבר ה' ("הרוחניות") הוא המקור היחיד לנברא ("הוא לבדו המוציאו תמיד מאפס ואין ליש ומהוה אותו"), לכן הנברא בטל בביטול עוד יותר

1. בספר הערכים – חב"ד, חלק ט עמ' רא הערה 184: "ראה בארוכה בשעיהיה"א פ"ג, שכל הברואים הם במקורם תמיד, כהאור הכלול בשמש (אבל אינו מבאר שם ההכרח על זה שהברואים כלולים במקורם)". עכ"ל.

עמוק, הוא הביטול ד'אפס' (כל' אדה"ז – "אם כן אפס בלעדו באמת"). וביטול זה הוא (לא כמו ביטול האור המתפשט חוץ לשמש, אלא) בדוגמת האור הכלול בשמש הבטל למקורו בתכלית, עד שיצדק לומר ש"אפס בלעדו" של המקור. וכפי שאדה"ז אכן מממשיך מיד ונותן משל מאור הכלול בשמש.

ב. **ולכאורה** צריך ביאור, כיצד העובדה שהדבר ה' הוא המקור היחיד של הנברא היא הוכחה שהנברא 'כלול' בדבר ה' ובטל אליו באופן ד'אפס' בדוגמת ביטול האור הכלול בשמש?

ואולי י"ל בביאור הדבר:

בעולמינו אין מושג של מקור אמיתי, וכל דבר הנולד ממקור מסויים יש לו מקור 'עצמי' זולת מקורו. כי כאשר יש מציאות של מקור, בהכרח שהמושג של הדבר שאליו הוא מקור **כבר** קיים, שלכן תיתכן מציאות של מקור לדבר זה.

ולדוגמא:

כח הזריקה שביד הוא המקור לענין הזריקה בפועל, וכאשר אדם זורק אבן, הרי באבן מצד עצמה אין שום עלוליות להיות באויר וכל עובדת היות האבן באויר מתייחסת אך ורק לכח הזריקה שביד. אך בעומק יותר, כח הזריקה שביד אינו המקור הבלעדי של הזריקה, כי הרי זה גופא שיש מציאות של כח הזריקה ביד (– דבר שבכחו ויכלתו להביא לידי זריקה) הוא כי **המושג** זריקה הוא מציאות קיימת בעולם. ונמצא, דלזריקת האבן בפועל יש מקור עצמי מלבד כח הזריקה.

[בסגנון אחר:

כאשר יש 'כח' ו'פועל', רגילים לפרש שהכח **קודם** לפועל. ואף שזה בודאי נכון בנוגע למציאות בפועל ממש, אך בהבנת הענינים, ההיפך הוא הנכון, וה**פועל** קודם אל הכח, כי זה גופא שיש מציאות של כח לדבר מסויים, 'אומר' שיש כבר מושג של אותו פועל].

אך כל זה הוא בנוגע לנבראים, אבל כאשר מדובר על המקור הכי קדום לכל דבר, הכח **האלקי** המהווה את הנברא, הרי הוא אכן מקור אמיתי, כי "הוא **לבדו** המוציא תמיד מאפס ואין ליש ומהוה אותו".

כלומר:

כאשר מדובר אודות הקב"ה, ח"ו לומר שיש כבר מושג קיים של 'אבן' למשל, והקב"ה רק מוציא ומהווה אותו **בפועל**, אלא בודאי גם המושג אבן הוא

וצ"ע מדוע נכתב שבשער היחוד לא נת' ההכרח לזה, והרי מדברי אדמו"ר מהור"י"צ הנ"ל מבואר דההכרח אכן מפורש בדברי אדה"ז, במ"ש "והרוחניות השופע עליו ממוצא פי ה' ורוח פיו הוא לבדו המוציא תמיד מאפס ואין ליש ומהוה אותו".

הביטול ד"התכללות" בדבר ה', וביאור בתניא פמ"ג _____ תה

דבר שהקב"ה מהווה ובורא 'יש מאין'. ולכן, כאשר הקב"ה בורא את האבן, הרי באמת אין לאבן שום מקור עצמי זולת הדבר ה' המהווה אותה והדבר ה' הוא המקור היחיד של כל נברא².

ג. **ולפי** זה יש לבאר (בדא"פ עכ"פ) מדוע זה שהדבר ה' הוא המקור היחיד של הנברא מכריח לומר שהנברא 'כלול' בדבר ה' ובטל אליו באופן ד'אפס' (בדוגמת אופן הביטול של אור הכלול בשמש):

כאשר אומרים שדבר כלול במקורו, הכוונה היא שקיומו הוא באופן שהוא פרט במקורו ותו לא. וע"ד הדוגמא הידועה³ של שני בעלי דין הבאים לפני רב אמיתי שאין בעולמו אלא תורה לדין תורה על עסקי ממון, דאף שהן הרב והן הבע"ד מדברים על הכסף, אבל אצל הרב אי"ז אלא עוד פס"ד בתורה ומצידו אין חילוק בין עיסוקו קודם בואם של הבע"ד בסדר קדשים לדוגמא, לעיסוקו כעת בכסף, שאצלו אי"ז כ"א עיון בהלכות בחו"מ. שזהו דוגמא של תחתון הכלול בעליון ('כסף' כפי שהוא 'כלול' בעניני תורה בעולמו של הרב). והטעם שאצל הרב התחתון כלול

2. אך יש להעיר דהמבואר כאן צ"ע:

דהנה, מבואר בכו"כ מקומות דלגבי ה'דבר ה'" יש לנבראים תפיסת מקום (וראה גם להלן אות ה). ובד"ה פתח אליהו תשט"ו ס"ג מפורש, שזה שהנברא תופס מקום לגבי הדבר ה' אינו רק משום ש**בפועל** הדבר ה' 'מתעסק' עם הנברא (כפי שמשמע במק"א, ראה לדוגמא ד"ה שובה תשל"ז), אלא שעצם ההתלבשות של הדבר ה' בנברא "מורה" שהוא מקור לענין ההתהוות.

ועד"ז מובן מעוד כו"כ מקומות, דמדרגת הדבר ה' הוא מדרגה כזו שמצד עצם תוכנה וענינה "מכיר" במציאות הנברא (וראה גם קונטרס 'ענינה של תורת החסידות' הערות 111-112. ע"ש).

ואם זהו גדרו של הדבר ה', שהוא בעצם 'מקור' לענין ההתהוות, לכאורה משמעות הדברים היא שהדבר ה' (מצד עצם דרגתו) 'אומר' שיש כבר 'מושג' של נברא.

ודוקא לגבי מדרגות נעלות יותר באלקות, שייך לומר שבאמת אין לנברא 'נתינת מקום' כלל וכל **המושג** שלהם נתחדש ע"י הקב"ה.

אך להעיר מהמבואר בהדרן על ששה סדרי משנה אות יט (ובהערה 92 שם), דגם באותה מדרגה באלקות שענינה להוות נבראים – אין זה "שיש בו אפשרות להתהוות הנמצאים, אלא מחמת עצמו", ועד כדי כך שאפי' את אותה מדרגה א"א להגדירה כ'כח' שממנו בא הפועל. ע"ש. והוא ע"ד המבואר כאן.

וצ"ע בזה.

וראה להלן הערה 4.

3. ראה לקו"ש ח"ו שיחה ב' לפרשת יתרו. שיעורי הרי"כ שי' על שער היחוד והאמונה פ"ג עיונים אות ב.

בעליון הוא, כי בעולמו של הרב אין מקום למציאות הכסף מצ"ע, וכל ההצדקה לעיסוק בכסף היא בגלל שזהו נושא הנידון בהלכות התורה.

כלומר, אצל הרב, ה'מקום' היחיד שבו תיתכן מציאות כל שהיא הוא ה'מקום' של התורה. וזהו החילוק בינו לבע"ד: בעוד שאצל הבע"ד יש לכסף 'מקום' משלו, הרי אצל הרב אין לכסף 'מקום' כ"א בעולמה של התורה. ולכן, אצל הבע"ד הכסף הוא אכן מציאות לעצמה, ואילו אצל הרב הכסף אינו מציאות כלל, אלא יש רק מציאות התורה הכוללת גם שקו"ט ופסקי דינים אודות 'כסף'.

והנה, כאשר דבר נוצר ע"י מקורו, הרי אילו יצויר שרק מקורו 'מצדיק' את קיומו, ולא שום דבר אחר, הדבר אכן הי' צריך להשאר 'כלול' במקורו. וכמו בדוגמה הנ"ל של הרב והבע"ד: היות שאצל הרב אין הצדקה למציאות הכסף אלא כפרט בהלכות התורה, היינו שאצלו לא קיים בכלל 'מקום' מחוץ ל'מקום' של התורה, לכן, אצלו הכסף הוא אכן פרט בתורה ('כלול' בפסק דין התורה).

ומה שבכל זאת רואים בפועל שדבר הנוצר ממקור כלשהו קיים במציאות מחוץ למקורו, הרי זה משום שבאמת ה'הצדקה' לקיומו אינה נובעת ממקורו. וכנ"ל שגם דבר שלכאורה הוא המקור ממש של דבר אחר, אינו באמת מקורו הבלעדי, אלא יש לדבר (שלכאורה נוצר מן המקור) מקור עצמי משלו.

אבל כאשר מדובר על הדבר ה' – ש"הוא לבדו המוציאו תמיד מאפס ואין ליש ומהוה אותו", והוא באמת המקור היחיד של כל נברא ואין לנברא מקור עצמי משלו (כנ"ל), הרי באמת אין לנברא המתהווה ממנו שום 'מקום' לעצמו, וכל ההצדקה לקיומו היא רק הדבר ה'⁴, וממילא, הנברא 'כלול' בדבר ה' ובטל אליו בדוגמת ההתכללות והביטול של אור השמש הכלול בשמש⁵.

*

4. בשיעורי הרי"כ שי' לשער היחוד והאמונה (עיונים לפרק ב אות ד. עיונים לפ"ג אות ג) מבאר ההכרח לכך שהנברא 'כלול' בדבר ה' באופן דומה, כי למציאות הנברא הגשמי אין שום 'הצדקה' היות שהיא מופרכת מצד עצם תכונתו ועניניו, ולכן ה'מקום' היחיד שיתכן נברא גשמי הוא בדבר ה'. ע"ש בארוכה.

אלא שהביאור שם הוא שהנברא אינו מוצדק מצד גדריו ועניניו של גשמיות, והביאור כאן הוא (לא שהנברא מושלל בעצם מצד תכונות וגדר הנברא, אלא) שלנברא אין 'הצדקה' מצד 'חוסר מקור' זולת הדבר ה'. והמעליותא בביאור זה הוא:

(א) זה מתאים לדברי אדמו"ר מהוריי"צ שההכרח לביטול הנבראים באופן ד'אפס' הוא היות שאין לנברא שום מקור זולת הדבר ה'.

(ב) לפי ביאור זה נמצא דאדה"ז עצמו מבאר בפ"ג ההכרח לכך שהנברא כלול בדבר ה' (כנ"ל).

הביטול ד"התכללות" בדבר ה', וביאור בתניא פמ"ג _____ תז

ד. והנה, בתניא פמ"ג, בנוגע להתבוננות המביאה לידי יראה עילאה, כ' אדה"ז:

"ואיזהו חכם הרואה את הנולד. פי' שרואה כל דבר איך נולד ונתהוה מאין ליש בדבר ה' ורוח פיו ית', כמ"ש וברוח פיו כל צבאם. ואי לזאת, הרי השמים והארץ וכל צבאם בטלים במציאות ממש בדבר ה' ורוח פיו וכלא ממש חשיבי ואין ואפס ממש כביטול אור וזיו השמש בגוף השמש עצמה. . . . ודבורו ית' מיוחד במחשבתו כו', וכנ"ל [פ' כ' וכ"א] באריכות בד"מ מנפש האדם שדבור אחד מדבורו ומחשבתו כלא ממש כו".

ולכאורה צ"ב ל' אדה"ז "ואי לזאת, הרי השמים והארץ וכל צבאם בטלים במציאות ממש בדבר ה' . . . כביטול אור וזיו השמש בגוף השמש עצמה". דלכאורה, וכי משום שהקב"ה מהווה הכל מאין ליש בדבר ה', לכן הכל בטל במציאות ממש וכלא חשיב וכביטול אור הכלול בשמש כו'?

הרבה רגילים לפרש בזה⁶, דהדיוק הוא הל' "איזהו חכם הרואה את הנולד", נולד ל' הווה – שרואים שהעולם לא נברא ע"י הקב"ה פעם אחת ותו לא, אלא שלהיותו נברא "יש מאין" הרי הוא "נולד" **תמיד, וממילא** ("ואי לזאת") העולם ומלואו בטל במציאות בדבר ה', וכנ"ל משער היחוד והאמונה ש"מאחר שמבלעדי הרוחניות

ג) כפי שית' להלן בארוכה ביאור זה עולה בקנה אחד עם מה שמשמע מדברי כ"ק אדמו"ר זי"ע (בהגהה על תניא פמ"ג) שהיות שהנברא נברא 'מאין' – לכן הוא בטל בדבר ה' דוגמת אור הכלול בשמש.

[ויתכן שהטעם שלא ניחא ל' להרי"כ בביאור שכתבנו כאן, הוא בגלל הקושי בביאור זה שנת' לעיל הערה 2. וכמובן ופשוט, כל מה שכתבנו כאן אינו אלא בתור הצעה בדא"פ, ומובן שהדברים עדיין צ"ע וביור].

5. לאחרי כ"ז עצ"ע וביור כיצד דברי רבינו בפ"ג באים בהמשך ישיר למבואר בפרק ב' שהנברא צריך להתחדש בכל רגע.

ויתכן שאותו דבר המכריח את ההתהוות התמידית הוא המכריח שהדבר ה' הוא מקורו היחיד של הנברא. ואכמ"ל בביאור הענין.

6. עצם פי' זה **במאמר** רז"ל "איזהו חכם הרואה את הנולד" מובא בכמה מקומות (ראה לדוגמא אוה"ת נ"ך ח"ג א'רמא. וראה גם תו"א פב, א. אג"ק כ"ק אדמו"ר זי"ע ח"ה אגרת א'שפ"ח. ועוד).

והובא גם בקשר לדברי אדה"ז בתניא פמ"ג בתו"מ ח"ד עמ' רנז. ע"ש. אך פשוט שלא נאמר בשיחה בתור הפי' **הפשוט** בתניא, וכדלהלן שהרבי שלל בתוקף פי' זה בתניא (ואי"ז אלא כמו הרבה פירושים בתניא שהובאו בחסידות באו לפרש את **פשוטם** של דברי אדה"ז. וראה הערת כ"ק אדמו"ר זי"ע לפל"ט שהובאה בתניא מהדו"ק עמ' שב).

ה' אין ואפס ממש כמו קודם ששת ימי בראשית ממש", לכן הנברא בטל במציאות לגבי הדבר ה'.

ולפי פירוש זה צריך לדחוק דמה שמסיים "ואין ואפס ממש כביטול אור זיו השמש בגוף השמש עצמה" אינו תוצאה ישירה מה"אי לזאת". שהרי זה שנברא זקוק תמיד לדבר ה' לחדשו מוכיח רק שהנברא בטל לדבר ה' בדוגמת אור המתפשט מהשמש, ולא מוכיח שהנברא בטל גם באופן של אור הכלול בשמש⁷. והיינו שבעצם, ה"אי לזאת" (שלפי פירוש זה בא בהמשך למבואר קודם ש"נולד" ל' הווה והנברא זקוק לדבר ה' בכל רגע) קאי רק על האמור לאחר זה ד"השמים והארץ וכל צבאם בטלים במציאות ממש בדבר ה'", רק שאגב מוסיף אדה"ז דאופן הביטול אליבא דאמת הוא "אין ואפס ממש כביטול אור זיו השמש בגוף השמש עצמה", אע"פ שאין זו תוצאה ("אי לזאת") מהאמור קודם שהנברא מתחדש ע"י הדבר ה' בכל רגע. ומובן הדוחק שבזה.

ומלבד הדוחק הנ"ל יש בביאור זה קושי הרבה יותר חמור, והוא שפירוש זה לא כתוב בל' התניא כלל, והעיקר חסר מן הספר. ובלשון כ"ק אדמו"ר זי"ע בהערותו להרה"ח ר"י וויינברג ע"ה כאשר הציע את הפי' הנ"ל במהדו"ק של שיעוריו בספר התניא⁸ – "אין לזה כל רמז אפי' – כאן (כ"א בשער היחוד)" [וראה המשך המענה להלן].

ה. **והנה**, יש עוד קושי בכללות דברי אדה"ז כאן:

ענינה של יראה עילאה הוא (כמבואר בריש הפרק, וביתר אריכות ב'הערה לתיקון חצות) כאשר אדם מגיע לידי בושה והרגשה של העדר תפיסת מקום. דהיינו שמגיע לא רק לידי הכרה במדר' האלקות השייכות לעולמות, שלגבי מדרגות אלו, למרות שמציאות העולמות אכן בטלה בתכלית, עדיין יש ערך ותפיסת מקום לתוכן עינים של העולמות – אלא מגיע גם לידי הכרה והרגשה במדרגות באלקות שלמעלה מעולמות, שלגבי מדרגות אלו לא רק שאין לעולם מציאות כלל, אלא אין לתוכן העולם שום ערך ושום תפיסת מקום כלל.

וא"כ, לכאורה, כאשר מדובר על יראה עילאה, מה נוגע ההתבוננות בכך שהעולם בטל בדבר ה' כאור הכלול בשמש, והרי בין כך אין זו מדר' יר"ע, היות שהדבר ה' הוא המקור לעולמות. והעיקר הוא רק מה שאדה"ז מסיים, "ודבורו ית' מיוחד במחשבתו כו' וכנ"ל [פ' כ' וכ"א] באריכות בד"מ מנפש האדם שדבור אחד מדבורו ומחשבתו כלא ממש כו'", היינו שהדבר ה' – מקור העולמות – אין לו שום

7. וכנ"ל ממאמר אדמו"ר הרי"צ. וראה גם ספר הערכים – חב"ד ח"ט עמ' רא.

8. המענה נדפס לאחרונה בקונטרס "לקו"פ מרבותינו נשיאנו" על פמ"ג ד"ה שרואה. וראה גם ספה"ע ח"ט עמ' תסה מילואים 3.

הביטול ד"התכללות" בדבר ה', וביאור בתניא פמ"ג _____ תט

חשיבות ותפיסת מקום לגבי מדרי' יותר נעלות באלקות, כמשל דבור אחד בנפש האדם שהוא כלא ממש לגבי ענינים יותר נעלים בנפש (כמבואר באריכות בפרקים כ-כא).

בסגנון אחר:

לכאורה פשוט ביותר שאם יש דבר שאין לו ערך ותפיסת מקום לגבי דבר אחר נעלה ממנו, כ"ש וק"ו שכן הוא לגבי דבר שמתהווה ממנו, כי באם למהווה אין תפיסת מקום כ"ש שלמתהווה אין תפיסת מקום. וא"כ – העיקר הוא רק שהדבר ה' עצמו מיוחד במחשבתו כו' ואין לו תפיסת מקום לגבי מדרי' יותר נעלות, כי באם אין למהווה (הדבר ה') תפיסת מקום לגבי מדרי' יותר נעלות, כ"ש שאין למתהווה (כל הנבראים) שום תפיסת מקום כלל. וא"כ לשם מה מאריך אדה"ז על היחס שבין העולם לדבר הדבר ה', כאשר מה שנוגע הוא רק היחס של הדבר ה' למדרי' יותר נעלות באלקות?⁹

ו. **והנה**, בנוגע לל' אדה"ז "שרואה כל דבר איך נולד ונתהוה מאין ליש בדבר ה' ורוח פיו ית', כמ"ש וברוח פיו כל צבאם" כ' כ"ק אדמו"ר זי"ע (במענה הנ"ל להר"י וויינברג): "כאן הדיוק, שנבראו (1 מדבור 2) מאין ליש".

וי"ל בביאור הדברים (בדא"פ עכ"פ):

הנקודה הראשונה החשובה כאן היא ש"החכם הרואה את הנולד" (היינו שרואה מאין נובע הנברא), 'רואה' שמקורו של הנברא הוא מדבור. וזו הנקודה

9. העיריני ח"א די"ל דאדה"ז רוצה לבאר דהעדר התפיסת מקום הוא גדר **בנברא עצמו**.

כלומר, כאשר אדה"ז בא לבאר של'דבר ה' אין שום תפיסת מקום לגבי מדרגות נעלות יותר, הוא כותב "ודבורו ית' מיוחד במחשבתו כו', וכנ"ל [פ' כ' וכ"א] באריכות בד"מ מנפש האדם שדבור אחד מדבורו ומחשבתו כלא ממש כו'", דהיינו שמדגיש שלא רק שהדבר ה' הוא "כלא" לגבי מדרגות נעלות יותר, אלא יתירה מזו: דיבורו ית' מיוחד במשבתו ובמדרגות נעלות יותר.

ובפשטות הביאור בזה הוא – דבזה בא לבאר שהדיבור הוא חסר ערך לא רק כאשר באים להעריך את הדיבור לגבי מה שלמעלה ממנו, אלא זהו הגדר של הדיבור עצמו – שאין לו ערך וחשיבות כלל, כי הוא הרי מיוחד במדרגות יותר נעלות ושם מקומו (ואכמ"ל).

ולפי זה י"ל שעד"ז רוצה להדגיש גם בנוגע ל**נברא**. שביטול הנברא אינו רק בגלל שלגבי מדרגות יותר נעלות הוא חסר ערך ותפיסת מקום, אלא זה גדר בנברא עצמו, היות שהנברא עצמו 'כלול' בדבר ה'.

אך נראה שהביאור דלהלן יותר מתאים לל' הרבי שהובא להלן. ועוד חזון למועד להאריך בכל זה.

העיקרית כאן, היות שמשום כך אכן נמצא דאין לנברא תפיסת מקום – ענין יראה עילאה). כלומר, אילו יצוייר שמקורו של הנברא ה' במדרגות נעלות יותר באלקות, לא ה' מודגש כ"כ שהנברא "כלא חשיב" מאחר שהוא מתייחס למקום נעלה ביותר – אבל היות שמקורו הוא בדיבורו ית', ודיבורו ית' הוא כמשל דיבור אחד לגבי ענינים יותר נעלים בנפש כו', נמצא שהנברא הוא "כלא חשיב" ואין לו תפיסת מקום כלל. ונקודה זו אכן מבוארת להדיא בסוף דברי אדה"ז, וכנ"ל.

והנקודה השני' החשובה כאן היא ש"החכם הרואה את הנולד" – רואה מאין נובע הנברא), 'רואה' שכל דבר נברא "מאין ליש" (בל' אדה"ז – "שרואה כל דבר איך נולד ונתהווה מאין ליש בדבר ה' ורוח פיו ית").

פירוש:

כאמור לעיל, אצל נבראים, גם דבר הנובע ממקור, יש לו מקור עצמי, ו'המושג' של הנפעל כבר קיים גם טרם קיומו בפועל. ולפ"ז נמצא שהדבר הנפעל לא נפעל 'מאין' המוחלט שהרי ענינו ה' קיים גם קודם.

אבל כאשר מדובר על התהוותם של הנבראים ע"י הדבר ה' – הרי הדבר ה' הוא לבדו המוציאו תמיד מאפס ואין ליש ומהוה אותו", היינו שאף המושג של הנברא לא ה' קיים אלא נתחדש לגמרי ע"י הדבר ה' ונמצא דהנבראים נבראו ע"י דבורו ית' "מאין ליש".

וההכרה בענין זה נחוצה ביותר עבור ההתבוננות המביאה לידי יראה עילאה:

דהנה, אילו יצוייר שהנברא לא ה' נברא "מאין ליש" ע"י דיבורו ית', אלא ה' לו מקור עצמי גם ללא הדבר ה' – אזי, זה שהדבר ה' אינו תופס מקום לגבי מדר' יותר נעלות באלקות, אינו מוכיח בהכרח שהנברא אין לו תפיסת מקום. שהרי המקור הבלעדי של הנברא אינו הדבר ה', וא"כ יתכן שלנברא יש חשיבות ותפיסת מקום יותר ממקורו.

[קצת דוגמא לזה בגשמיות: פשיטא שאם נאמר שליד האדם אין תפיסת מקום, אז"ז מחייב שענין הזריקה אינו תופס מקום. ואע"פ שלמעשה כח הזריקה נמצא ביד, וא"כ היד היא המקור של הזריקה, אבל הרי הענין והמושג של זריקה קיימים גם ללא הכח הנמצא ביד, וא"כ אם באנו להעריך ערכו וחשיבותו של מושג זה, אין נוגע כלל מה שהיד היא חסרת ערך וחשיבות].

אך מאחר שהנברא נברא ע"י דיבורו ית' "מאין ליש", היינו שהדבר ה' הוא המקור היחיד של הנברא – לא יתכן שיש בנברא איזה שהוא תוכן ומעלה שאין במקורו שהרי מניין נובעים מעלה זו ותוכן זה אם לא מהדבר ה'? וא"כ – אם הדבר ה' הוא "כלא" לגבי מדר' נעלות יותר, בודאי שהנברא אכן חסר ערך וחשיבות והוא "כלא ממש" (ענינה של יראה עילאה).

הביטול ד"התכללות" בדבר ה', וביאור בתניא פמ"ג _____ תיא

ז. **ולפי** זה יבואר ל' אדה"ז "ואי לזאת, הרי השמים והארץ וכל צבאם בטלים במציאות ממש בדבר ה' ורוח פיו וכלא ממש חשיבי ואין ואפס ממש **כביטול** אור וזיו השמש בגוף השמש עצמה". כלומר, האמור לעיל ש"כל דבר אין נולד ונתהוה מאין ליש בדבר ה' ורוח פיו ית"מ מוכיח שהנברא בטל בדבר ה' כביטול אור הכלול בשמש:

דהנה, כמובא לעיל מדברי אדמו"ר מהוריי"צ, זה ש"רוח פיו [ית'] הוא לבדו המוציא תמיד מאפס ואין ליש ומהוה אותו" מוכיח שהנברא בטל בדבר ה' דוגמת אור הכלול בה', וכנ"ל בביאור הדברים – דהיות שאין לנברא שום מקור עצמי זולת הדבר ה', וה' הצדקה' היחידה לקיומו היא הדבר ה', לכן 'מקומו' הוא בדבר ה'.

וא"כ, היות שהנברא נברא "מאין ליש" – היינו (כאמור לעיל) שהדבר ה' הוא מקורו היחיד של הנברא – "אי לזאת", הנברא בטל בדבר ה' כביטול אור השמש בשמש.

ודבר זה נוגע ונחוץ מאד לאדה"ז להדגיש, כי זה שהנברא כלול במקורו מדגיש ביותר וביותר שאין לנברא שום מקור עצמי זולת הדבר ה' (שלכן 'מקומו' הוא בדבר ה'), ודוקא בגלל זה, כאשר אומרים ש"ודבורו ית' מיוחד במחשבתו כו' וכנ"ל [פ' כ' וכ"א] באריכות בד"מ מנפש האדם שדבור אחד מדבורו ומחשבתו כלא ממש כו'" (כסיום הדברים), הרי זה אומר גם שהנברא עצמו, הנובע כל כולו אך ורק מהדבר ה', בטל באופן דהעדר תפיסת מקום וערך, ענינה של יראה עילאה.



הרב משה אליהו גורארי'
מעורכי 'חסידות מבוארת' על התניא

שתי האהבות ד"נפשי אויתך" ו"כברא דאשתדל"

א. **בתניא** פרק מד מבאר אדה"ז שתי מדרגות באהבת ה' – האהבה ד'נפשי אויתך' (שחפץ באלקות היות שאין סוף ב"ה הוא חייו האמתיים) והאהבה הנעלית יותר ד'כברא דאשתדל' (שאינו חושב על עצמו כלל אלא חפץ לעשות נח"ר לו ית' כגן המסור להוריו בתכלית, והרי הוא ית' אבינו האמיתי).

ומבאר דשתי אהבות אלו הן **טבעיות**, וקיימות בנשמת כל יהודי בירושה מאבותינו.

והנה, נתבאר לעיל בפרק לט, די ש חילוק בין דו"ר **שכליים** לדו"ר **טבעיים**: דו"ר שכליים מקומם בעולם הבריאה (שם מאירות ושוכנות **חב"ד** של א"ס ב"ה), ודו"ר טבעיים (ענין של **מדות**) מקומם בעולם היצירה (שם מאירות ושוכנות המדות של א"ס ב"ה).

ובנוגע לשתי האהבות דפמ"ד ('נפשי אויתך' ו'כברא דאשתדל') כ' אדה"ז בסוף הפרק:

"והנה ב' בחי' אהבות אלו, אף שהן ירושה לנו מאבותינו וכמו טבע בנפשותינו . . . אעפ"כ אינן נקראות בשם דחילו ורחימו טבעיים אלא כשהן במוחו ומחשבתו לבד ותעלומות לבו, ואז מקומן בי"ס דיצירה ולשם הן מעלות עמהן התורה והמצות הבאות מחמתן ובסיבתן. אבל כשהן בהתגלות לבו . . . מקומן בי"ס דבריאה, מפני שיציאתן מההעלם והסתר הלב אל בחי' גילוי היא ע"י הדעת ותקיעת המחשבה בחוזק והתבוננות עצומה מעומקא דלבא יתיר ותדיר בא"ס ב"ה איך הוא חיינו ממש ואבינו האמיתי ב"ה".

והנה, על מ"ש אדה"ז דכאשר ב' אהבות אלו נרגשות רק במוח אזי מקומן ביצירה, כותב כ"ק אדמו"ר זי"ע ב'רשימות' לתניא: "היינו מצד עצמן. אבל ע"י הצירוף עולות לי"ס דבריאה כנ"ל פט"ז. וצ"ע החילוק".

כלומר:

לעיל פט"ז נתבאר שכאשר אדם מעורר דו"ר **שכליים**, אבל באופן שהם נרגשים רק במוחו ולא בלבו – אין בכח דו"ר אלו **מצד עצמם** להעלות את התורה

ומצוות שלו לעולם הבריאה. ורק ע"י ענין ה'צירוף' ('מחשבה טובה הקב"ה מצרפה למעשה") עולות תו"מ אלו לעולם הבריאה.

וזהו שכותב הרבי דכן הוא גם בנוגע לשתי האהבות ד'נפשי אויתיך' ו'כברא דאשתדל': דלמרות שאדה"ז כתב שרק כאשר הן בהתגלות הלב מקומן בבריאה ו'כשהן במוחו ומחשבתו לבד ותעלומות לבו . . . מקומן בי"ס דיצירה" – מ"מ גם כשהן במוחו בלבד, הרי ע"י ה'צירוף' התומ"צ שהאדם מקיים בגללן עולות לבריאה.²

1. לולי דברי הרבי (היינו לפי פשוטות ל' אדה"ז – דכאשר ב' האהבות דפמ"ד מתגלות רק במוח מקומן בעולם היצירה גם בפועל, ולא מהני 'צירוף'), לכאורה היינו צריכים להסביר דהחילוק בין דו"ר שכליים ממש (– שכאשר הן במוחו הן מעלות התו"מ לבריאה ע"י 'צירוף') לשתי האהבות ד'נפשי אויתיך' ו'כברא דאשתדל' (שכאשר הן רק במוחו ולא בלבו אין הן מעלות את התו"מ לעולם הבריאה אפי' ע"י 'צירוף'), הוא:

דו"ר שכליים בעצם שייכים לבריאה (כי מדובר בדו"ר שכל עצמותן הן 'שכליות'). ולכן, כאשר כל מה שחסר הוא ההרגש בלב, שהרגש בלב הוא ה'מחבר' את האהבה למעשה המצוה (וכמבואר בפט"ז, דכאשר האהבה היא רק במוח, אין היא קשורה ומחוברת עדיין למעשה המצוה), הקב"ה מצרף ומחבר את ה'מחשבה טובה' (האהבה שבמוח) למעשה, והתו"מ עולות לעולם הבריאה. משא"כ שתי האהבות דפמ"ד, בהיותן טבעיות, הן בעצם שייכות ליצירה (אלא היות שכדי ללגלותן בלב יש צורך בהתבוננות שכלית, לכן כאשר האדם מרגיש אהבות אלו בלב, בכחן להעלות התו"מ לבריאה) – נמצא דכאשר האדם מעוררן במוחו בלבד, אין כאן אפי' 'מחשבה טובה' של אהבה השייכת לעולם הבריאה, וממילא לא שייך כאן ענין ה'צירוף' למעשה.

אך הרבי לא ס"ל כן, אלא ס"ל שאף ב' האהבות דפמ"ד ביסודן שייכות לבריאה, וכדלהלן בארוכה.

2. על מ"ש אדה"ז "אבל כשהן בהתגלות לבו . . . מקומן בי"ס דבריאה מפני שיציאתן מההעלם והסתר הלב אל בחי' גילוי היא ע"י הדעת ותקיעת המחשבה בחוזק והתבוננות עצומה מעומקא דלבא יתיר ותדיר בא"ס ב"ה", ראיתי מקשים דלכאורה גם כדי לגלות ב' אהבות אלו במוח צריכים התבוננות שכלית, וא"כ מדוע כתב לפני"ז ד"כשהן במוחו ומחשבתו לבד ותעלומות לבו . . . מקומן בי"ס דיצירה".

ולכאורה קושיא זו מעיקרא ליתא, שהרי אפי' דו"ר שכליים ממש אין מקומם בעולם הבריאה, כמבואר בפט"ז (ורק בגלל ה'צירוף' הן מעלות את התו"מ לעולם הבריאה).

וכנראה יסוד קושייתם הוא משום שסברו כפשוטות ל' אדה"ז דכאשר שתי האהבות דפמ"ד הן רק במוחו ולא בלבו, אין מקומן בבריאה כלל, גם ע"י 'צירוף' (וראה הערה הקודמת).

ולכן הקשו, דאם סו"ס גם כדי לעורר ב' מדרגות אהבות אלו במוח יש צורך בהתבוננות שכלית – א"כ כיון שהשתדל לעבוד את ה' באופן שכלי (גם כאשר הצליח לעורר האהבות רק במוח), מדוע אין כאן 'צירוף' כפי שיש בדו"ר שכליים ממש.

[וע"ז] מקשה הרבי, דלכאורה למאי נפ"מ אם התו"מ עולות לבריאה בעצם או ע"י צירוף – הרי לפועל מקומן בעולם הבריאה. וא"כ לשם מה מחלק אדה"ז בין מקום התו"מ הבאות ע"י ב' אהבות אלו כשהן במוח וכשהן בלב, כאילו מקומן שונה בכל אחד ממקרים אלו, והלא לפועל מקומן שוה].

ב. **והנה**, הדבר ברור שהרבי לא קבע כאן כלל חדש דכל פעם שאדם מעורר דו"ר **טבעיים** במוחו, התו"מ עולות למעלה לעולם הבריאה ע"י 'צירוף'. דאם כן בטלת כל תורת פרק לט שמחלק בין דו"ר טבעיים לדו"ר שכליים! כי אם ננקוט כנ"ל, כל החילוק בין דו"ר טבעיים לדו"ר שכליים הוא 'תיארוטי' בלבד ולא מעשי, כי **למעשה** גם בדו"ר טבעיים התו"מ עולות למעלה לעולם הבריאה ע"י 'צירוף'.

והגע עצמך:

לא מצינו ב'רשימות' לתניא בשום מקום בפרק לט (או פרק מ) שהרבי יעיר דהמבואר שם דדו"ר טבעיים שייכים ליצירה הוא רק ללא 'צירוף', כפי שמצא לנון להעיר בפמ"ד!

אלא ע"כ דדבריו בפמ"ד שייכים אך ורק לפמ"ד, בקשר לב' האהבות ד'נפשי אויתך' ו'כברא דאשתדל', **ולא** בנוגע לאהבה הטבעית שבה קאי בפרקים לח-מ.

[ליתר ביאור:

בפי"ח ואילך מבאר אדמו"ר הזקן שבלב כל אחד ואחד יש אהבה טבעית מסותרת. וברישי פמ"ד כותב "והנה כל מדרגת אהבה מב' מדרגות אלו אהבה רבה ואהבת עולם נחלקת לכמה בחי' ומדרגות . . . אך אחת היא אהבה הכלולה מכל בחי' ומדרגות אהבה רבה ואהבת עולם והיא שוה לכל נפש מישראל וירושה לנו מאבותינו".

ובהשקפה ראשונה יש מקום לטעות שהאהבה המוזכרת בפמ"ד שהיא "ירושה לנו מאבותינו" ענינה חד עם המבואר בפי"ח ואילך, רק שבפמ"ד מפרט יותר את ענינה, כדי לבאר כיצד היא כוללת בתוכה הן אהבת עולם והן אהבה רבה.

אך כד דייקת שפיר, ברור שאין הדבר כן, כי: א) בפמ"ד לא מצא אדה"ז לנון לציין שהאהבה הבאה בירושה מאבותינו כבר נזכרה לעיל בפי"ח ואילך. ב) הדרך לעורר ב' האהבות דפמ"ד מבוארת להלן בפרק, והיא שונה לגמרי מהמבואר לעיל בפכ"ה (ובפל"ח) אודות הדרך לעורר האהבה דפי"ח. ג) גם מצד ה'מבוקש' והמדרגה

אך עכ"פ, לדברי הרבי הנ"ל ברור שקושיא זו מעיקרא ליתא, כי זין ב' האהבות דפמ"ד ודין אהבה שכלית ממש – חד הוא: כאשר הן נרגשות במוח בלבד מקומן ביצירה, והקב"ה מצרפה למעשה והתו"מ עולות לבריאה. וכאשר הן נרגשות בלב ממש מקומן בבריאה גם ללא 'צירוף'.

שתי האהבות ד"נפשי אויתיך" ו"כברא דאשתדל" _____ תטו

של האהבה, האהבות בפמ"ד שונות לגמרי מהאהבה דפי"ח ואילך [כמפורט בהערה³].

3. כאמור, בפמ"ד מוזכרות ב' אהבות טבעיות, האהבה ד'נפשי אויתיך' והאהבה ד'כברא דשתדל', ושתייהן אינן באותה מדרגה של האהבה דפי"ח-יט.

(א) בנוגע למדרגת 'נפשי אויתיך':

ענינה של אהבה זו הוא שהיהודי תאב להמשיך בקרבו אלקות משום שאין סוף ב"ה הוא חייו האמתיים. ולכן, כשם שאדם תאב לחיי נפשו, כך היהודי חפץ באלקות.

ולעיל בפמ"ט נתבאר דהאהבה הטבעית של היהודי, אין ענינה שיש לו מבוקש להשיג איזו תועלת לעצמו, ואפי' לא תענוג באלקות או חיות אלקית וכיו"ב, אלא שיש לו טבע להיכלל ולהתבטל לגמרי באלקות, בבחי' מסירת נפש.

ובתורה אור (צט, ב) מפורש דאלו הן שתי מדרגות שונות לגמרי. כי כאשר יהודי מחפש את חייו האמיתיים, סו"ס הוא מחפש מדרגה באלקות שהיא חיי היהודי, משא"כ יהודי שמחפש למסור נפשו לה', היות שאינו חושב על עצמו כלל, הרי הוא מחפש להתבטל בפני עצמותו ית' ממש. ע"ש.

(ב) בנוגע למדרגת 'כברא דאשתדל':

ענינה של אהבה זו הוא שהיהודי לא חושב על עצמו כלל אלא חפץ לעשות נח"ר לו ית' בלבד. ומבואר בפמ"ד ש"הנחת רוח הוא כמשל שמחת המלך מבנו שבא אליו בצאתו מבית האסורים כנ"ל או להיות לו דירה בתחתונים כנ"ל". והפרט השני ("להיות לו דירה בתחתונים") הוא לכאורה המבואר לעיל פמ"א שיש אהבה נעלית שענינה שחפץ רק לגרום נח"ר להקב"ה ע"י שמייחד קוב"ה ושכינתו (שזהו ענין דירה בתחתונים). ואכמ"ל בזה (וראה בארוכה בשיעורי הרי"כ שי' בפמ"ד).

והלא מדרגה זו נעלית יותר ממדרגת האהבה המסותרת דפי"ט, וכמפורש בפמ"א שם, וראה בארוכה ד"ה ואתם תהיו לי תר"ס.

אלא על כרחך שלכל נשמה יש בטבעה כו"כ מדרגות של אהבה להקב"ה (כמבואר בכ"מ בדא"ח שיש אהבה מצד נר"ג, חי', יחידה כו'), ובנוגע לענינו (בסדר דמלמטה למעלה): (א) האהבה מחמת שהוא ית' חיינו (נפשי אויתיך). (ב) האהבה שאינו רוצה ליפרד ומוכן למסור נפשו (האהבה דפי"ח-ט, והאהבה טבעית המוזכרת כמה פעמים בפל"ח-מו). (ג) אהבה שכל ענינה הוא שרוצה רק לעשות דירה בתחתונים כדי לעשות נח"ר (אחת המדרגות ד"כברא דאשתדל"). וראה ד"ה ושבתי בשלום תשכ"ב שגם האהבה דפמ"א הנ"ל טמונה בעצמות הנשמה (ולא כפי שניתן לדייק בהשקפ"ר מפמ"א שמדרגה נעלית זו ליתא בכלל להיהודי בטבעו). ע"ש.

[והטעם שבפי"ח ואילך נקט מדרגה אחת ובפמ"ד נקט ב' מדרגות אחרות:

בפי"ח ואילך עיקר הכוונה לבאר כיצד קרוב מאד לכל אדם לעורר אהבה ה'. והיות שהדרך לעורר את האהבה במדרגה המוזכרת שם (האהבה שענינה שאינה רוצה ליפרד) היא ע"י זכירת טבעו ולא ע"י התבוננות שכלית (ראה להלן הערה 7) – מובן מדוע נקט דוקא אותה מדרגה,

וממילא מובן דאף שבנוגע לב' האהבות הטבעיות דפמ"ד אכן נתבאר בדברי הרבי שכאשר הן נרגשות במוח הן עולות לעולם הבריאה ע"י 'צירוף', מ"מ אין ללמוד מכאן אודות האהבה הטבעית ה'רגילה' (זו שבה מדובר בפרקים יח-יט, ובה קאי גם בפרקים לח-מ).

וצ"ע ובידור החילוק בין אהבה טבעית 'רגילה' לב' האהבות דפמ"ד – מדוע דוקא ב' האהבות דפמ"ד מעלות את התו"מ לבריאה ע"י 'צירוף' עכ"פ?

ג. **בס'** לקוטי ביאורים' (להרה"ח ר"י קארף ע"ה, פמ"ד ד"ה והנה ב' בחי'), כותב וז"ל:

"משמע מכאן שרק באלו ב' האהבות המסותרות כשמגלה אותן בלבו מקומן ב"ס דבריאה, אבל האהמ"ס דפי"ט שהוא כטבע הנר שנמשך לשרשו, אף כשמתגלה בלבו מקומה ב"ס דיצירה, וגם הטעם דקאמר כאן אינו שייך אצלה כי כאן מבאר הטעם שאף שהן טבעיות ואין התהוותן מן השכל ועולם הבריאה הוא פרוץ המוחין, מ"מ כדי לגלות האה' הנעלות הנ"ל צריך תקיעת המח' בחוזק והתבוננות עצומה מעומקא דלבה יתיר ותדיר בא"ס ב"ה ע"כ יש בכחה של התבוננות זו להעלות האה' הנ"ל לעולם הבריאה. משא"כ באה' דפי"ט קאמר שם בפ"ח שגם מי שדעתו קצרה יכול להגיע לזה וא"צ לזה התבוננות בגדלות א"ס ב"ה דוקא".

והנה אם ננקוט כשיטתו, יובן היטב החילוק בין המוזכר בפל"ט (דדו"ר טבעיים במוח שייכים רק לעולם היצירה) למבואר ברשימת הרבי בפמ"ד, דב' האהבות ד'נפשי אויתך' ו'כברא דאשתדל' מעלות את התו"מ ליצירה אפי' כשהן רק במוחו (ע"י 'צירוף'):

הכלל של "מח' טובה הקב"ה מצרפה למעשה" הוא, דכאשר יש לאדם מחשבה טובה בלבד (האהבה נרגשת במוח), וחסר לו הרגש בלב, הרי אע"פ ש'מחשבה טובה' (אהבה במוח) בעצם אינה 'מחוברת' למעשה המצוה (כמבואר בפט"ז), מ"מ הקב"ה מצרף אותה מח' (האהבה במוח) למעשה, והתו"מ עולות למעלה כאילו אותה מחשבה טובה היתה נרגשת גם בלב.

ולפ"ז, באהבה כזו שגם כאשר היא נרגשת בלב היא מעלה את התו"מ רק לעולם היצירה, היינו שגם כאשר לא חסר שום חיבור בין האהבה למעשה המצוה

כיון שזו המדרגה הכי 'קלה' לעורר, היות שאינה מצריכה שום התבוננות שכלית כלל, אלא זכירת טבעו האמיתי.

אבל בפמ"ד הרי רוצה לבאר שיש מדרגות באהבה הטבעית הכוללות בתוכן מעלת אה"ר ומעלת אה"ע. והמעלה דאה"ע ישנה רק כאשר מדובר באהבה שיש בה צד 'שכלי' (ראה להלן בפנים אות ו בארוכה), ולכן נקט דוקא ב' מדרגות אלו].

שתי האהבות ד"נפשי אויתיך" ו"כברא דאשתדל" _____ תיז

עדיין המצוה עולה **ליצירה בלבד** – ברור שלא שייך לומר שכאשר יש 'מחשבה טובה' (אהבה במוח) הקב"ה יצרף את המחשבה טובה למעשה והתו"מ יעלו לבריאה. שכן, מה בכך שהקב"ה מצרף את ה'מחשבה טובה' למעשה? הרי גם כאשר האהבה 'מחוברת' למעשה **מצד עצמה** (כפי שהוא כאשר האהבה נרגשת **בלב**) המעשה עולה ליצירה בלבד?!

משא"כ אהבה כזו שכאשר היא נרגשת **בלב** מקומה בעולם הבריאה – הרי כאשר האדם מעורר אהבה **כזו** במוחו בלבד, הקב"ה מצרף את ה'מחשבה טובה' למעשה, והתו"מ שפיר עולות לעולם הבריאה.

ובזה יבואר היטב החילוק בין פל"ט לפמ"ד:

דפ"ט מדובר באהבה מסותרת דפי"ח-ט. ולשיטת ה'לקוטי ביאורים', אהבה כזו, גם כאשר היא **בלב**, שייכת רק לעולם היצירה. ולכן ברור שלא שייך ענין ה'צירוף' כדי להעלות את התו"מ לעולם הבריאה. משא"כ בפמ"ד מדובר בב' האהבות ד'נפשי אויתיך' ו'כברא דאשתדל' שכאשר הן נרגשות בלב מקומן **בבריאה**, ולכן גם כאשר הן נרגשות במוח בלבד, הן מעלות התו"מ לבריאה ע"י ה'צירוף' של הקב"ה⁴.

ד. **אמנם** יל"ע טובא האם דברי ה'לקו"ב אכן נכונים. ולכאורה יש בהחלט מקום לומר דגם האהמ"ס דפי"ח-ט, כאשר היא נרגשת **בלב** ממש, מקומה בעולם הבריאה.

דהנה ה'לקו"ב הוכיח מדברי אדה"ז בריש פי"ח "כי אף מי שדעתו קצרה בידיעת ה' ואין לו לב להבין בגדולת א"ס ב"ה" יכול לעורר את האהמ"ס, דמכאן רא"י דאהמ"ס דפי"ח-ט מתעוררת ללא שום התבוננות שכלית.

אך הרי אדה"ז שם כותב להדיא "כי אף מי שדעתו קצרה בידיעת ה' ואין לו לב להבין בגדולת א"ס ב"ה להוליד ממנה דחילו ורחימו אפ"י **במוחו ותבונתו לבד**" יכול לעורר האהבה המסותרת דשם. דהיינו שעצת אדה"ז שם היא לאדם שלא מסוגל לעורר אהבה שכלית אפ"י **במוחו**, וע"ז קאמר דיש עצה לאדם כזה – והיא לגלות האהמ"ס. וא"כ, גילוי האהמ"ס דשם, אכן יכול להיות גילוי **במוח**, ואין שום הוכחה לאדם ש"שדעתו קצרה בידיעת ה' ואין לו לב להבין בגדולת א"ס ב"ה" מסוגל לעורר האהמ"ס **גם בלב**.

ובדברי אדמו"ר הצ"צ (שרש מצות התפלה פמ"א) מפורש דאכן בריש פי"ח מדבר אדה"ז בגילוי האהמ"ס **במוח**. דשם מביא את דברי אדה"ז בפ"ח וכותב "קרוב אליו הדבר מאד לעורר האהבה מסותרת להוציאן מהסתור הלב אל הגילוי

4. וראה בדברי ידידי הרה"ח ר' חיים ליב שי' זקס, ב"הערות התמימים ואנ"ש" (שע"י תו"ת כפ"ח) גליון רמו, שכי לבאר דברי הרבי ברשימות פמ"ד עד"ז. ע"ש.

במוחו ותעלומות לבו. הרי מפורש דבפי"ח לא קאמר ד"קרוב מאד" גם לאדם שדעתו קצרה לעורר האהמ"ס בהתגלות הלב, וכל דבריו הם רק שקרוב מאד לאדם כזה לעורר האהמ"ס במוחו ותעלומות לבו.⁵

ויתירה מזו – מלשון אדה"ז בפל"ט משמע דרק כאשר האמה"ס היא במוח בלבד אזי מקומה בעולם היצירה (משא"כ כאשר האמה"ס היא בלב ממש, אזי מקומה בעולם הבריאה) – וכלשונו שם "ועבודה בדחילו ורחימו הטבעיים שבמוחו בי"ס דיצירה"⁶.

וגם מסברא נראה כן:

דהנה, כל המבואר בפרקים יח-כה דכדי לעורר את האהמ"ס מספיק "להיזכר" בעצם טבעו שאינו מוכן ליפרד מהקב"ה ומוכן למסור נפשו כו' – ע"פ סברא אינו סיבה שאדם אכן ירגיש אהבתו המסותרת בלב, ואינה אלא גורם "שיהיה רצונו שבמוחו ותעלומות לבו מסכים ומתרצה בריצוי גמור באמת לאמיתו למסו' נפשו בפועל" (פל"ח). כלומר, כאשר אדם זוכר שבעצם הוא מוכן למסור נפשו לה' – האם זו סיבה שלכן יתמלא פתאום לבו באהבה בוערת להקב"ה? אלא ודאי ש'זכרון' זה מועיל רק לבוא לידי רצון חזק במוחו לא לעבור שום עבירה ולקיים מצוות כו', כדי לידיק בה' ולא ליפרד ממנו ית' ח"ו.

ובאמת מבואר להדיא בכ"מ בדא"ח⁸ דהדרך לעורר את האהבה מסותרת היא ע"י התבוננות שכלית בגדולת ה'. ובפשטות הכוונה, דאף שבתניא מבואר דהדרך לעורר האמה"ס היא רק להיזכר בעצם טבעו למסור נפשו לה', אבל מ"מ כדי שטבע זה של הנשמה יהי נרגש בגלוי בלבבו ממש, יש צורך בהתבוננות שכלית.

5. והלקו"ב אזיל לטעמי – דבפי"ח ד"ה "ובלבבו ממש" כותב "פי' ממש, היינו לא רק בתעלומות לבו כדלעיל רק בהתגלות לבו ממש". אך כאמור, בדברי הצ"צ מפורש דלא כן.

6. אך יש להעיר, דיש מקום לדחוק דכוונתו לרבות, דגם כאשר הדו"ר הטבעיים נרגשים רק במוח בלבד, גם אז עולות למעלה (לעולם היצירה עכ"פ) ולא נשארות למטה כמו הלומד תורה ומקיים מצוה ללא דו"ר כלל. ולהעיר מלשונו בפל"ח: "שזוכר ומעורר את האהבה הטבעית המסותרת בלבבו ומוציאה מההעלם והסתר הלב אל הגילוי במוח עכ"פ . . . הרי כוונה זו עד"מ כמו נשמת החי".

7. כהלשון בפכ"ה "לזכור ולעורר אהבתו לה' אחד", "שיזכור תמיד ענין מסירת נפשו לה' על יחודו". וכהל' בפל"ח "שזוכר ומעורר את האהבה הטבעית המסותרת בלבבו".

8. ראה בנסמן בספ"ע חב"ד ח"א עמ' שנו הע' 69. עמ' שפח ואילך ובהערות שם. עמ' תא הערה 578. תקפג הערות 208-209. ועכ"פ בחלק מהמקורות, לכאורה קאי באותה מדרגת האהמ"ס של פי"ט. ואכמ"ל.

שתי האהבות ד"נפשי אויתיך" ו"כברא דאשתדל" _____ תיט

וגם בגלל זה מסתבר שכאשר אדם אכן מעורר את האהמ"ס בלבבו – מקומה בעולם הבריאה⁹, כי מאחר שכדי לעורר האהמ"ס בלב יש צורך בעבודה שכלית (התבוננות), מסתבר שביכלתה להעלות התו"מ לבריאה (ע"ד דברי אדה"ז בספמ"ד בנוגע לב' האהבות דפמ"ד).

ולאור כל האמור שוב צ"ב מהו ההבדל בין האמה"ס דפי"ח-ט לב' האהבות דפמ"ד, כדאשר האהמ"ס דפי"ח-ט מתגלית במוח אין שום 'צירוף' והתו"מ עולות רק ליצירה, משא"כ בב' האהבות דפמ"ד כאשר האדם מעוררן במוחו, הרי התו"מ עולות לבריאה ע"י 'צירוף'?

ה. **ונראה** בביאור הדברים:

האהבה דפי"ט אינה מפני 'סיבה', דהיינו שאין טעם וסיבה מדוע האדם אינו מוכן להתנתק מהקב"ה ועד כדי מס"נ. אלא זהו טבע של כל יהודי בלי שום הסבר שכלי. דהיינו ש'ענינה' של אהבה זו היא 'עובדה' בלבד – שיהודי אינו מסוגל להיפרד מהקב"ה. וכהל' בתורה אור (שמות נג, א) **"וענין אהבה זו היינו שאינו רוצה להיות נפרד מיחודו ית"**.

משא"כ האהבה של 'נפשי אויתיך' ושל 'כברא דאשתדל בתר אבוי ואמי' – הרי אע"פ שגם זה **טבע** בנפשות ישראל (שכל יהודי מרגיש בטבעו שהקב"ה הוא חיינו האמיתי וממילא יש לאהבו כפי שאדם אוהב את חייו, וכן מרגיש בטבעו שהקב"ה הוא אבינו האמיתי וממילא יש לאהבו כפי שכן מסור אוהב את אביו¹⁰) – מכל מקום, לא מדובר על טבע שאין לו שום 'הסבר' (**שבפועל** כך טבע היהודי

9. וז"ל אדמו"ר הצ"צ בשרש המצות התפלה שם: "וע' ג"כ פל"ט הנ"ל שמהות ומדרגת עבודת ה' בדחילו ורחימו בהתגלות לבו (וה"ה בתעלומות לבו רק שהם דו"ר שכליים עיין פט"ז) הנמשכות מן הבינה ודעת בגדולת א"ס ב"ה מקומה ב"ס דבריאה".

וממש"כ במסוגר "וה"ה בתעלומות לבו **רק שהם דו"ר שכליים**" – משמע דדבריו לעיל אודות דו"ר "בהתגלות לבו" קאי הן בדו"ר שכליים והן בדו"ר טבעיים.

ואם כנים הדברים, נמצא שמפורש להדיא בדבריו כדאשר דו"ר נרגשות בלב, אזי גם אם מדובר בדו"ר **טבעיים**, "מקומה ב"ס דבריאה" (וזאת, כי דו"ר אלו "נמשכות מן הבינה ודעת בגדולת א"ס ב"ה", וכנ"ל דאפי' כדי לגלות בלב דו"ר טבעיים, יש צורך בהתבוננות שכלית בגדולת ה').

10. אילו יצוייר שלא הי' **בטבע** הנשמות לאהוב את הקב"ה בגלל שהוא ית' חיינו, אזי כאשר האדם הי' מתבונן בכך שהקב"ה הוא "נפשי" וחיותי (והרי לאמיתו של דבר החיות של כל דבר הוא אלקות כו') ולכן ראוי להשתוקק להמשיך אלקות בקרבי כו' – היתה זו אהבה שכלית. ואז לא היתה בזה מעלת אהבה רבה, שהרי זו אהבה מוגבלת ממש כאהבת עולם. והרי בפמ"ד מבואר דב' אהבות אלו יש בהן גם מעלת אהבה רבה. ואכמ"ל.

שאינו רוצה ליפרד מה'), אלא טבע זה מיוסד על 'הסבר' מסויים – שחייו האמיתיים הם אלקות, ואבינו האמיתי הוא הקב"ה¹¹.

ולפי זה נמצא, דב' האהבות דפמ"ד, אע"פ שאינן 'אהבות שכליות' ממש שהרי סו"ס אין האדם מייצר ומוליד אהבות אלו ע"י השכל ואין כל הווייתם ועצם מציאותן מכח השכל אלא הן באות מטבע שהוא ירושה מאבותינו¹² – אך מ"מ עדיין הן בגדר אהבות 'שכליות' בבחי' מסויימת עכ"פ, היינו שיש להן איזה שהוא 'ציור' של טעם וסברא.

וממילא מובן דכאשר מדובר באהבה דפי"ח-ט, הרי מאחר שביסודה מדובר באהבה שאינה שכלית כלל אלא טבעית לגמרי, הרי אהבה זו בעצם ענינה שייכת

11. ולהוסיף:

ע"ד החילוק הנ"ל בין האהבה דפי"ט לב' האהבות דפמ"ד – מצינו גם בנוגע ל"יראה הכלולה באהבה" דפי"ט לעומת "היראה הכלולה" באהבות דפמ"ד:

בספי"ט כ' אדה"ז "זוה נקרא דחילו הנכלל ברחימו שהיא אהבה הטבעית שבנפש האלקית שבכללות ישראל שחפצה ורצונה בטבעה לידבק בשרשה ומקורה אור א"ס ב"ה, שמפני אהבה זו ורצון זה היא יראה ומפחדת בטבעה מנגוע בקצה טומאת ע"ז ח"ו שהיא נגד אמונת ה' אחד". ועד"ז בפכ"ה – "נכלל בה גם דחילו דהיינו שלא ליפרד בשום אופן מיחודו ואחדותו יתברך אפי' במסירת נפש ממש בלי שום טעם ושכל מושג אלא בטבע אלקי". הרי, דבב' מקומות אלו תיאר אדה"ז ענין היראה כ'עובדה', שהיות שהיהודי מטבעו חפץ להיות מאוחד עם הקב"ה, לכן מטבעו אין היהודי מוכן בשום פנים ליפרד מאחדותו ית' ח"ו, בלי שום הסבר כלל.

ואילו בפמ"ד הגדיר אדה"ז ענין היראה הטבעית הכלולה בב' האהבות ד"נפשי אויתין" ו"כברא דאשתדל" באופן אחר – "וכן היראה הכלולה בהן שהיא לירא מליפרד ח"ו ממקור חיינו ואבינו האמיתי ב"ה". כלומר, אין כאן 'עובדה' יבישה שהיהודי ירא ליפרד מהקב"ה, אלא יש כאן 'הסבר' מסויים לאותה עבודה – שהיהודי ירא ליפרד ממקור חיותו, ומאביו האמיתי.

אך יש להעיר, דבפ"ח כ' אדה"ז בקשר לאהבה הטבעית – "גם היראה כלולה בה לקבל מלכותו שלא למרוד בו ח"ו". ובפשטות כוונתו ע"ד המבואר בריש פמ"א "היראה הטבעית המסותרת בלב כל ישראל שלא למרוד בממ"ה הקב"ה" (וראה חסידות מבוארת עיונים לפמ"א אות סה הערה 187). והלא פל"ח היא הקדמה לפל"ט דשם מיירי באהבה הטבעית דפי"ט (השייכת מצד עצם ענינה לעולם היצירה ולא לעולם הבריאה), וא"כ צע"ק דלכאורה יראה זו היא יראה עם 'הסבר' מסויים – שאינו רוצה למרוד בגלל שהקב"ה הוא המלך וא"א למרוד ב'מלך'. ואכמ"ל.

12. וראה דברי כ"ק אדמו"ר זי"ע ברשימות' לפמ"ד ד"ה אבל כשהן: "לא קאמר דנקראים דו"ר שכלים. . . משמע דדו"ר שכלים היינו הנולדים מהתבונה כו' משא"כ אם רק מוציאים לגלוי ע"י התבוננותו".

לעולם היצירה. ולכן, למרות שכדי לעוררה בלב יש צורך בהתבוננות שכלית, אבל כאשר האדם רק מעוררה במוחו (שלא ע"י התבוננות שכלית, אלא ע"י זכירת טבעו) – אין שום סיבה שהתו"מ יעלו לבריאה, שהרי ביסודה האהבה שייכת ליצירה.

משא"כ כאשר מדובר בב' האהבות דפמ"ד, מאחר שיש להן גדר שכלי מסויים, ה"ה בעצם שייכות לעולם הבריאה. ולכן כאשר האדם משתדל לעוררן רק שלא מצליח שיהיו נרגשות בלב, ואזי בעצם אין בכחן מצד עצמן להעלות תו"מ לעולם הבריאה (כ"א לעולם היצירה)¹³ – הקב"ה מצרף את ה'מחשבה טובה' למעשה והתו"מ עלות לבריאה¹⁴.

ו. **ולהנ"ל** נמצאנו למידין, דמ"ש אדה"ז בסוף פמ"ד "והנה ב' בחי' אהבות אלו אף שהן ירושה לנו מאבותינו וכמו טבע בנפשותינו . . כשהן בהתגלות לבו . . מקומן ב"ס דבריאה, מפני שיציאתן מההעלם והסתר הלב אל בחי' גילוי היא ע"י הדעת ותקיעת המחשבה בחוזק והתבוננות עצומה מעומקא דלבא יתיר ותדיר בא"ס ב"ה איך הוא חיינו ממש ואבינו האמיתי ב"ה", אין הכוונה רק שיש סיבה 'טכנית' מדוע כאשר הן מתגלות בלב מקומן הוא בבריאה – אלא שהיות שאי אפשר לדון' ולדבר' על אהבות אלו ללא מחשבה שכלית (לחשוב על כך שהקב"ה חיינו ואבינו), ממילא מצד עצם גדרן יש בהן צד 'שכלי' ומקומן בעולם הבריאה¹⁵.

13. דמנז"פ – אם מצד החלק ה'שכלי' שבהן, אהבות אלו שייכות למעשה המצוה רק כאשר האהבה נרגשת בלב כמבואר בפט"ז, ואם משום החלק ה'טבעי' שבהן (שאזי, גם כאשר הן נרגשות במוח ביכלתן להעלות התו"מ כמבואר בפט"ז, וראה להלן הערה 28), אזי הן ראויות להעלות התו"מ רק ליצירה.

14. בסגנון אחר קצת:

האהבה דפי"ח, היות שכל ענינה הוא 'טבע' ללא שום הסבר – ניתן לעוררה ללא שום ענין של הבנה והשגה וטעם (היינו שכדי לעוררה די שהאדם יזכיר לעצמו את עצם ה'עבודה' שאילו הי' מגיע לנסיון של קדה"ש הי' מוכן למסור נפשו). ורק שכאשר רוצים לפעול שתהי' נרגשת גם בלב, אזי (מטעמים צדדיים) יש צורך להגיע לידי התבוננות שכלית. והיות שהעבודה של גילוי אהבה זו במוח אינה קשורה לענין השכל – אין כאן אפי' 'מחשבה טובה' שהקב"ה יצרפה למעשה.

משא"כ האהבות דפמ"ד, היות שכל גדרן אינו רק עצם הטבע שהאדם אוהב את הקב"ה אלא שאוהב את הקב"ה כי הקב"ה הוא חיינו ואבינו, בלתי אפשרי לעורר אהבה זו אפי' במוח ללא שום התבוננות (שהרי חייב לחשוב על כך שאליבא דאמת הקב"ה חיינו ואבינו), וממילא כאשר מצליח לעורר ב' אהבות אלו רק במוח, יש עכ"פ 'מחשבה טובה' של עבודה שכלית.

וראה הערה הבאה.

15. לתוספת ביאור:

בפשטות מפרשים מ"ש אדה"ז "מפני שיציאתן מההעלם והסתר הלב אל בחי' גילוי" שהכוונה ליצאות אהבות אלו אל הגלוי בלב דייקא. אך באמת יתכן שכוונתו לומר, שיציאתן

ולאור כל הנ"ל יומתק טעם הוספת אדה"ז האריכות בסוף הפרק אודות מקומן של ב' האהבות דפמ"ד¹⁶.

בפשטות אין זו אלא הוספה בדרך אגב לבאר גודל מעלת אהבות אלו דלמרות שהן טבעיות, מקומן בבריאה¹⁷.

אך לפי הנ"ל מובן דאי"ז רק ביאור ב'מעלת' אהבות אלו, אלא בהדגשה שבסוף הפרק יש גם דבר המוסיף ביאור בעיקר הנקודה של פמ"ד¹⁸.

דהנה, עיקר נקודת פמ"ד היא דיש דרך הקרוב לכל אדם לעורר בעצמו אהבה הכוללת בתוכה הן מעלת אה"ר והן מעלת אה"ע.

ובפשטות לומדים דמה שב' האהבות הטבעיות דפמ"ד כוללות בתוכן מעלת אה"ע (אף שהן טבעיות ולא שכליות) הוא כי באופן 'טכני' הדרך לעוררן היא ע"י התבוננות שכלית¹⁹.

אך להנ"ל מובן שהכוונה היא הרבה יותר מזה – דגם בעצם גדרן וענינן יש בהן צד הדומה לאהבת עולם, כי הלא בפרט אחד הן בעצם אהבות 'שכליות' שלכן עצם מקומן הוא בבריאה וכן"ל.

ולכן מוסיף אדה"ז את האמור בסוף הפרק דמקומן של אהבות אלו הוא בבריאה (ועד כדי כך שאפי' כאשר הן רק במוחו, הקב"ה מצרפה למעשה ומעלה התנו"מ לבריאה, כדברי הרבי הנ"ל), כי בזה מובן שאהבות אלו שייכות בעצם לבחינה שכלית, והיינו שהן דומות בעצם גדרן ל'אהבת עולם'.

אל הגלוי תמיד (גם במוח) הוא ע"י התבוננות (כי מאחר שלא מדובר רק בזכירת טבעו האמיתי, אלא בהתעוררות טבעו לאהוב את הקב"ה בגלל שהוא ית' חיינו ואבינו – אין ברירה כ"א להתבונן בזה כראוי ורק אז ניתן לגלות האהבה), ולכן כאשר הן נרגשות בלב, מקומן בבריאה, כפי שהוא בכל אהבה שכלית הנרגשת בלב.

16. ולהעיר דבתניא מהדו"ק ליתא להוספה זו.

17. ולהעיר מדברי כ"ק אדמו"ר זי"ע (בהגהה בשבסה"ת. נדפס בשלימות יותר בקונטרס 'לקוטי פירושים מספרי וכתבי רבותינו נשיאינו' לפרקין) דבאמת בל' אדה"ז מונח עוד יותר, שמקומן של אהבות אלו הוא באצילות.

18. וראה בדברי רח"ל זקס (דלעיל הערה 4) ביאור בטעם ההוספה שבסוף הפרק באופן אחר.

19. וראה ביאורי הרש"ג בסוף פמ"ד: "וז"ש בתניא בפרק מ"ד על אהבת נפשי אומיתך שהן כלולות מאהבת עולם ואהבה רבה, והיינו שיש בהן יגיעת השכל איך הוא חיינו ואבינו, וזהו אהבת עולם".

שתי האהבות ד"נפשי אויתיך" ו"כברא דאשתדל" _____ תכג

ז. ויש להוסיף:

בפי"ט, כ' אדה"ז "נשמת האדם . . חפצה וחשקה בטבעה ליפרד ולצאת מן הגוף ולידבק בשרשה ומקורה בה' חיי החיים ב"ה הגם שתהיה אין ואפס ותתבטל שם במציאות לגמרי ולא ישאר ממנה מאומה ממהותה ועצמותה הראשון אעפ"כ זה רצונה וחפצה בטבעה. וטבע זה הוא שם המושאל לכל דבר שאינו בבחי' טעם ודעת, וגם כאן הכוונה שרצון וחפץ זה בנפש אינו בבחי' טעם ודעת ושכל מושג ומובן אלא למעלה מהדעת ושכל המושג והמובן".

ובסה"מ תרע"ח (עמ' פט) מבאר: "וי"ל דהכוונה היא על האין האלקי המהווה את היש, וכידוע דהתהוות יש מאין הוא למעלה מהשכל לגמרי ואין לנו שום השגה כלל איך נתהווה מאין יש, דעו"ע יש בדוגמא בנפש משא"כ יש מאין כו' וכמ"ש במ"א, וזהו ענין הטבע היינו התהוות היש מאין האלקי שזהו למעלה מטו"ד כו". ולפי זה מבואר דמה שהאהבה דפי"ט מכונה בשם 'אהבה טבעית' – אין זה רק בגלל שאין היא בבחי' התחדשות אצל האדם אלא נמצאת אצלו בירושה מאבותינו, אלא יתירה מזו: בגלל שהיא דבר שאין לנו דוגמא אלי' בנפש האדם (נפש הבהמית), ולכן אין לנו שום השגה בה כלל.

והנה, בפמ"ד, אע"פ שאדה"ז הדגיש כמה פעמים דב' האהבות ד"נפשי אויתיך" ו"כברא דאשתדל" נמצאות בנפש כל יהודי בירושה מאבותינו כו', מ"מ לא כינה את האהבות בשם "אהבה טבעית"²⁰.

ואדרבה – מלשונו "והנה ב' בחי' אהבות אלו אף שהן ירושה לנו מאבותינו וכמו טבע בנפשותינו" משמע שסוכ"ס אי"ז "טבע" ממש ואי"ז אלא "כמו טבע" מאחר שבפועל אהבות אלו נמצאות אצל כל יהודי מתולדתו.

ועד"ז הוא בהמשך לשונו "אעפ"כ אינן נקראות בשם דחילו ורחימו טבעיים אלא כשהן במוחו ומחשבתו לבד ותעלומות לבו ואז מקומן בי"ס דיצירה". דהמשמעות היא, דאפי' כאשר ב' אהבות אלו הן במוח האדם בלבד (שאזי מקומן בי"ס דיצירה), אי"ז אלא ש"נקראות בשם דו"ר טבעיים", אבל בעצמותן עדיין א"א להגדירן כדו"ר טבעיים.

ולהנ"ל יבואר הענין היטב:

השם 'אהבה טבעית' (או 'דו"ר טבעיים') שייך רק כאשר מדובר באהבה כזו שאין לנו דוגמתה בנפש האדם, והיא "טבע אלקי" (כהל' בפכ"ה) – ע"ד התהוות יש מאין שאין לנו שום השגה והסבר בו. משא"כ ב' האהבות דפמ"ד, למרות שגם

20. בניגוד לאהבה (והיראה הכלולה בה) דפי"ט, שאכן מכונה כו"כ פעמים בתניא בשם "אהבה טבעית" "דו"ר טבעיים" כו'. וראה ס' משכיל לאיתן פמ"ד עמ' 3-62.

הן אינן מוגבלות בהגבלות השכל כו', אבל יש לנו 'דוגמתן' בנפש האדם, דכל אדם (גם גוי להבדיל) חפץ בחייו, וזה דבר רגיל שאדם אוהב את אביו. ולכן אי"ז אלא שהן "כמו טבע בנפשותינו" ו"נקראות בשם דו"ר טבעיים"²¹.

*

ז. **והנה**, לעיל בפרקין כ' אדה"ז בנוגע לאהבה ד"כברא דאשתדל": "רק שהארה זו היא בבחי' הסתר והעלם גדול בנפשות כל בית ישראל, ולהוציא אהבה זו המסותרת מההעלם וההסתר אל הגילוי להיות בהתגלות לבו ומוחו – לא נפלות ולא רחוקה היא, אלא קרוב הדבר מאד בפ"ך ובלבבך, דהיינו להיות רגיל על לשונו וקולו לעורר כוונת לבו ומוחו להעמיק מחשבתו בחיי החיים א"ס ב"ה כי הוא אבינו ממש האמיתי ומקור חיינו²² ולעורר אליו האהבה כאהבת הבן אל האב. וכשירגיל עצמו כן תמיד הרי ההרגל נעשה טבע. ואף אם נדמה לו לכאורה שהוא כח דמיוני

21. והעירני ח"א, דהנ"ל יומתק עוד יותר לפי מה שכתב כ"ק אדמו"ר זי"ע בכ"מ (ראה מה שלוקט בקונטרס 'לקוטי פירושים מספרי וכתבי רבותינו נשיאינו' לפי"ט) דיתכן שתיבת "זה" שבל' אדה"ז בפ"ט "וטבע זה הוא שם המושאל לכל דבר שאינו בבחי' טעם ודעת" – קאי אלמעלה, דהיינו שמדגיש שדוקא "טבע זה" של פי"ט הוא ענין שאינו בבחי' טעם ודעת לגמרי.

כלומר – אמנם יש עוד מדרגות באהבה הטבעית. אבל "טבע זה" של פי"ט, יחודיותו אינה רק בכך שזהו ענין טבעי שכל יהודי נולד בו, אלא עוד זאת: זהו ענין שהוא רק טבע, והוא למעל' מטו"ד לגמרי ללא שום צד של הסבר שכלי כלשהו.

22. לכאורה צ"ב מה שמוסיף כאן "ומקור חיינו", והלא לכאורה כאן קאי באהבה ד'כברא דאשתדל' ולא באהבה ד'נפשי איותיך' וא"כ היות הקב"ה "מקור חיינו" מאן דכר שמ"י?

וי"מ דקאי כאן גם בנוגע להתעוררות האהבה ד'נפשי איותיך' (היינו שבדא"ג מזכיר שמלבד זה שניתן לעורר האהבה ד'כברא דאשתדל' ע"י ענין הרגילות בקולו ומחשבתו כו' – ניתן לעורר גם אהבה ד'נפשי איותיך' באותו אופן).

[ויש להביא קצת סימוכין לפירושים:

להלן בפרקין כ' אדה"ז "היראה הכלולה בהן שהיא לירא מליפרד ח"ו ממקור חיינו ואבינו האמיתי ב"ה".

ומלשונו "בהן" ל' רבים, מוכח דלא קאי על מדרגה אחת של אהבה בלבד, אלא על היראה הכלולה הן באהבה ד'נפשי איותיך' והן באהבה ד'כברא דאשתדל'. וא"כ ע"כ דכוונתו שהיראה הנובעת מאהבת 'נפשי איותיך' היא היראה ליפרד "ממקור חיינו" והיראה הכלולה באהבה 'כברא דאשתדל' היא היראה ליפרד מ"אבינו האמיתי ב"ה".

הרי שכאשר קאי בעינין 'נפשי איותיך' משתמש בל' של התדבקות (ויראה מפירוד) ב"מקור חיינו", כאותו מטבע לשון שמשתמש בו כאן].

שתי האהבות ד"נפשי אויתיך" ו"כברא דאשתדל" _____ תכה

לא יחוש מאחר שהוא אמת לאמיתו מצד עצמו בבחי' אהבה מסותרת, רק שתועלת יציאתה אל הגילוי כדי להביאה לידי מעשה שהוא עסק התורה והמצוות שלומד ומקיים ע"י זה כדי לעשות נחת רוח לפניו ית' כבן העובד את אביו. ועל זה אמרו מחשבה טובה הקב"ה מצרפה למעשה להיות גדפין לפרחא כנ"ל".

ועל מ"ש אדה"ז "לפרחא כנ"ל", מציין אדמו"ר הצ"צ ב'קיצורים והערות' (עמ' לח) – "פרק לט, ועיי' פט"ז".

וב'רשימות' אדמו"ר זי"ע לתניא מציין: "פרק טז".

ולכאורה יש לעיין מדוע לא הזכיר הרבי את דברי הצ"צ, והלא בהגהה הבאה ממש, על מ"ש אדה"ז בהמשך "האסורים כנ"ל" כ' הרבי: "ספמ"א ופל"א – צ"צ" וכך דרכו של הרבי תמיד בכל החיבור שכאשר יש ציון מאדמו"ר הצ"צ מצטטו (אף דלפעמים מוסיף עוד ציונים וכיו"ב). ומדוע כאן השמיט לגמרי ציון הצ"צ לפל"ט ובמקום זה ציין לפט"ז?

ולאור כל הנ"ל נראה דהדבר מדוייק מאד, ויש כאן ב' אופנים ללמוד את המהלך בפרקין, ואדמו"ר הצ"צ נקט באופן אחד ואילו הרבי נקט באופן אחר, ולכן השמיט הרבי את הציונים של הצ"צ וציין לפט"ז, כדלהלן.

ת. **ויובן** בהקדים:

ממש"כ אדה"ז "ולהוציא אהבה זו המסותרת מההעלם וההסתר אל הגילוי להיות בהתגלות לבו ומוחו" מובן לכאורה שענין ה'הרגל' מועיל לא רק שהאהבה ד'כברא דאשתדל' תורגש במוח (ובתעלומת הלב) אלא שתורגש גם בהתגלות הלב.

ולפי זה גם מסתבר לומר, שהמבואר לאחרי זה שיש מקום לומר שרגש זה הוא ענין של 'דמיון' – הכוונה בעיקר על הרגש בלב, משא"כ ההתגלות במוח לכאורה אינה ענין של דמיון כלל. כי כאשר "רגיל על לשונו וקולו לעורר כוונת לבו ומוחו להעמיק מחשבתו בחיי החיים א"ס ב"ה כי הוא אבינו ממש האמיתי ומקור חיינו ולעורר אליו האהבה כאהבת הבן אל האב" – הרי "כל אדם אשר יש לו מוח

אלא דכד דייקת שפיר לכאורה א"א לפרש כן, שהרי להלן ממשיך אדה"ז "והנה גם לבחי' נפשי אויתיך הנ"ל קרוב הדבר מאד להוציאה מההעלם אל הגילוי ע"י ההרגל תמיד בפיו ולבו שוין", הרי שעד כאן קאי באהבה ד"כברא דאשתדל" בלבד.

ואולי י"ל דמ"ש "ומקור חיינו" הכוונה שכשם שהאב הוא מקורו של הבן, כך הקב"ה הוא "מקור חיינו". והיינו שאין הכוונה שמתבונן בכך שהקב"ה הוא חיותו האמיתית ולכן משתוקק להמשיך אלקות בקרבו (האהבה ד'נפשי אויתיך'), אלא שמתבונן בכך שהיות שהקב"ה הוא "מקור חיינו", א"כ הוא באמת "אבינו ממש האמיתי".

ועצ"ע.

בקדקדו" (ל' אדה"ז בפ"ז), בודאי יוליד בעצמו אהבה במוחו עכ"פ²³. והחשש לדמיון המבואר אח"כ הוא אפוא בנוגע לרגש גלוי בלב.

ולפ"ז עולה, דהאבה המתעוררת ע"י ענין ה'הרגל' בפמ"ד עדיפה על האהבה שב"מוחו ותעלומות לבו" דפט"ז. כי בפט"ז האהבה היא רק במוחו ותעלומות לבו ולא בהתגלות לבו כלל, משא"כ ע"י ה'הרגל' שבפמ"ד, האדם מצליח: א) לעורר את האהבה במוחו ותעלומות לבו. ב) ויתר על כן, לעורר האהבה בהתגלות לבו ממש, ורק דבנוגע לזה יש מקום לומר שההרגש הוא בבחי' דמיון.

ולפ"ז מובן היטב ל' אדה"ז בהמשך: "והנה גם לבחי' נפשי אויתיך הנ"ל קרוב הדבר מאד להוציאה מההעלם אל הגילוי ע"י ההרגל תמיד בפיו ולבו שוין. אך אם אינו יכול להוציאה אל הגילוי בלבו אעפ"כ יכול לעסוק בתורה ומצוות לשמן ע"י ציור ענין אהבה זו במחשבה שבמוחו ומחשבה טובה הקב"ה מצרפה כו". דהנה, מלשונו "אך אם אינו יכול להוציאה אל הגילוי בלבו" מובן שענין ה'הרגל' מועיל שהאהבה תהי' מורגשת בלב ממש (אף שרגש זה דמיוני קצת), ולכן עבור מי שאינו מסוגל להרגיש אהבה בלבו אפי' באופן של דמיון, יש עצה אחרת שרק יצייר בעצמו ענין האהבה במחשבתו – שזו מזדרגה יותר נמוכה מאשר התעוררות האהבה ע"י ה'הרגל', ומזדרגה זו דומה יותר להתעוררות האהבה ב"מוחו ותעלומות לבו" בלבד המבוארת בפט"ז²⁴.

23. ואף שמבואר בריש פי"ח דיש "מי שדעתו קצרה בידיעת ה' ואין לו לב להבין בגדולת א"ס ב"ה להוליד ממנה דחילו ורחימו אפי' במוחו ותבונתו לבד" – אבל הרי כאן מדובר באהבה שבעצם נמצאת בטבע היהודי בירושה מאבותינו, ואהבה כזו בודאי "קרוב מאד" לכל אדם לעורר במוחו עכ"פ, כמבואר לעיל פי"ח שם.

24. אך לכאורה אינה דומה לגמרי, כי "ציור ענין אהבה זו במחשבה שבמוחו" היינו שרק חושב במחשבתו שיש לו אהבה כזו (היינו שרק חושב במחשבתו על עצם הענין שבטבע הוא אוהב את הקב"ה בגלל שהוא חיינו כו', ולכן ראוי לעבוד את ה' בתו"מ כדי להמשיך חיים אמיתיים), ולכן הוא לומד תורה ומקיים מצוות.

משא"כ האהבה דפט"ז – ענינה שנעשה שינוי פנימי במוחו (כמובן מהמבואר שם ובכ"מ) ולא רק שחושב במחשבתו על עצם ענין האהבה.

[ולהעיר מל' אדה"ז בהמשך הפרק "אינן נקראות בשם דחילו ורחימו טבעיים אלא כשהן במוחו ומחשבתו לבד ותעלומות לבו ואז". ולכאורה כוונתו בב' הלשונות "במוחו ומחשבתו" לב' מדרגות אלו: א) התגלות האהבה במוחו, היינו כאשר מגלה את האהבה ע"י ה'הרגל' שאז האהבה מתעוררת במוחו ממש דוגמת פט"ז (ויותר מזה – גם בלבו במקצת, אבל באופן של 'דמיון'). ב) והתגלות האהבה במחשבתו היינו ענין "ציור ענין אהבה זו במחשבה שבמוחו" שזה עוד פחות מהאהבה דפט"ז, כנ"ל].

ואולי יש להוסיף ולבאר מדוע אכן בפמ"ד מזכיר רק ב' קצוות 'קיצוניים' – (התגלות האהבה ע"י ה'הרגל' שעדיפה מהתגלות האהבה ב"מוחו ותעלומות לבו" שבפט"ז, ו"ציור ענין אהבה זו

שתי האהבות ד"נפשי אויתיך" ו"כברא דאשתדל" _____ תכז

וכל זה נתבאר בקיצור בלשון אדמו"ר זי"ע ב'רשימות' (ד"ה אך אם כו') וז"ל: "משמע דיש ג' אופנים: ציור במח' שבמוחו, מעורר האהבה לגילוי ע"י ההרגל שיש מקום לומר שהוא דמיון דלעיל, ובשניהם צ"ל צירוף הקב"ה, וגלוי ממש דפט"ז".

כלומר, הרבי מבאר, דכאשר מדובר ב"ציור ענין האהבה במחשבה שבמוחו" – אזי אין כאן שום התגלות בלב (גם לא באופן של דמיון), וממילא ברור כי שכדי שהתו"מ יעלו לבריאה יש צורך ב'צירוף', והחידוש הוא שגם כאשר "מעורר האהבה לגלוי ע"י ההרגל שיש מקום לומר שהוא דמיון", גם אז יש צורך בצירוף. כי הרי כאן בעצם יש רגש **בלב**, והי' מקום לומר שאם כן אין שום צורך ב'צירוף', אבל קמ"ל דהיות "שיש מקום לומר שהוא דמיון", לכן גם אז יש צורך ב'צירוף'. ויש מדרגה שלישית, כאשר האהבה נרגשת ממש ("גלוי ממש דפט"ז"²⁵), שאז אין שום צורך ב'צירוף'²⁶.

ט. **והנה**, לפי הנ"ל מובן דהכוונה בדברי אדה"ז "ועל זה אמרו מחשבה טובה הקב"ה מצרפה למעשה להיות גדפין לפרחא כנ"ל . . . מחשבה טובה הקב"ה מצרפה כו"י היא, שהקב"ה מצרף המחשבה טובה למעשה, ועי"ז ההתו"מ עולות לעולם הבריאה.

במחשבה שבמוחו" שהיא מדרגה נמוכה יותר מאהבה דפט"ז), ולא מבאר גם שניתן לגלות האהבה במדרגה 'ממוצעת' (במוחו ותעלומת לבו ע"ד פט"ז):

מחד גיסא ב' האהבות דפמ"ד ('נפשי אויתיך' ו'כברא דאשתדל') נעלות הרבה יותר מאהבה שכלית (וכמבואר בסוף הפרק שכוללות בתוכן גם מעלת אהבה רבה), אך לאידך קל יותר לעוררן מאשר לעורר אהבה שכלית, שהרי סו"ס הן טבעיות ונמצאות אצל כל אחד בירושה מאבותינו ואין צורך להולידן מחדש.

והיות שהן אהבות טבעיות, הרי ממו"נ: אם ענין ה'הרגל' פועל אצלו לגלות את האהבה, אזי היא תהי' מורגשת גם בלב (באופן של דמיון עכ"פ), אך אם ענין ה'הרגל' לא פועל אצלו התגלות האהבה, אזי לא יצליח גם לעורר את האהבה במוחו ממש (כי הרי מדובר באהבות נעלות ביותר), ואין עצה אחרת כ"א לצייר זאת במחשבתו בלבד.

ועצ"ע.

25. צע"ק הל' 'דפט"ז', והלא מדרגה זו מוזכרת להדיא להלן גם בפרקין.

26. ומה שלא מזכיר שיש גם מדרגה רביעית – דמוחו ותעלומת לבו דפט"ז (וכנ"ל הערה 24 שזו מדרגה ממוצעת בין התגלות האהבה ע"י 'הרגל' שאז האהבה נרגשת גם בהתגלות לבו באופן של דמיון עכ"פ, לבין 'ציור ענין אהבה זו במחשבתו' בלבד) – י"ל כי ב'רשימות' מדובר רק בב' האהבות דפמ"ד, ובזה אין מדרגה של גילוי האהבה במוחו ותעלומות לבו בלבד (כמבואר לעיל בהערה הנ"ל).

כי הרי כדי שהתנו"מ יעלו למעלה בכלל (לעולם היצירה), אין צורך בצירוף, וכפי שנת' בסוף הפרק, דכאשר ב' האהבות דפמ"ד מתגלות "במוחו ומחשבתו לבד ותעלומות לבו . . . מקומן ב"ס דיצירה" וזהו גם ללא שום צירוף.

[ועד"ז נת' כמה פעמים בפרקים הקודמים²⁷, שכאשר מדובר באהבה **טבעית** – אזי גם אם הוא מצליח לעורר טבע זה רק **במוחו** – התורה ומצוות עולות למעלה (לעולם היצירה) ללא שום צורך ב'צירוף' מיוחד מהקב"ה. ודוקא כאשר מדובר באהבה **שכלית** – הרי כאשר אהבה זו נרגשת במוח ולא בלב, יש צורך ב'צירוף' מיוחד כדי שהתנו"מ שלומד ומקיים כתוצאה מאהבה זו יעלו גם לבריאה²⁸].

ומאחר שע"י האהבה הטבעית התנו"מ עולות ליצירה גם ללא שום 'צירוף' – על כרחינו דמ"ש אדה"ז "ועל זה אמרו מחשבה טובה הקב"ה מצרפה למעשה להיות גדפין לפרחא כנ"ל . . . מחשבה טובה הקב"ה מצרפה כו" היינו שהקב"ה מצרפה למעשה שהתנו"מ יעלו לעולם הבריאה.

י. אמנם, כל הנ"ל הוא אך ורק לשיטת הרבי שב' האהבות דפמ"ד – גם כאשר הן לא מורגשות בלב ממש, עולות לעולם הבריאה ע"י צירוף הקב"ה. אך אם ננקוט כמו שנראה בהשקפה ראשונה מל' אדה"ז בסוף הפרק, דכאשר ב' האהבות דפמ"ד "הן במוחו ומחשבתו לבד ותעלומות לבו . . . מקומן ב"ס דיצירה" ולא עולות לבריאה **כלל** – אזי אי אפשר לפרש דהתעוררות האהבה ד'כברא דאשתדל' ע"י 'הרגל' **עדיפה** מגילוי אהבה במוחו ותעלומות לבו שבפמ"ז (או אפי' שזה למדרגת האהבה דפט"ז).

כי א"כ אינו מובן ממנ"פ: הרי אי אפשר לומר "שמצרפה למעשה" היינו לעולם הבריאה, שהרי לשיטה זו דוקא כאשר ב' האהבות דפמ"ד נרגשות **בלב ממש**

27. ראה פט"ז. פל"ט.

28. בטעם החילוק י"ל:

לעיל פט"ז כ' אדה"ז "הדחילו ורחימו שבתבונות מוחו ותעלומות לבו הנ"ל גבהו דרכיהם למעלה מעלה מבחי' המעשה ואי אפשר להם להתלבש בבחי' מעשה המצות להיות להם בחי' מוחין וחיות להעלותן לפרחא לעילא". דהיינו שכאשר הדו"ר מורגשים רק במוחו, עדיין הן 'רוחניים' ונעלים מדי שיהי' להם איזה קשה למעשה המצוה שעושה.

ולפ"ז יש לבאר ההפרש בין דו"ר שכליים ודו"ר טבעיים, דדוקא בדו"ר שכליים כאשר הם נרגשים רק במוחו אין בכחם (מצד עצמם) להעלות התנו"מ למעלה, משא"כ בדו"ר טבעיים:

בהאבה טבעית החלק ה'נעלה' של האהבה היא **בעומק הנשמה**, וכאשר זה נרגש רק במוחו, הכוונה שהאהבה 'ירדה' והתקרבה **עכ"פ** לשכל האדם. משא"כ האהבה השכלית, החלק ה'נעלה' שלה היא ההבנה שכלית, ורק כאשר היא 'יורדת' להיות נרגשת גם בלב יש לה שייכות למעשה.

ואכמ"ל בזה.

מקומן בבריאה, ולאידך, אם מדובר על עולם היצירה, מדוע בכלל יש צורך ב'צירוף', הלא כאשר האהבה הטבעית נרגשת במוח היא עולה ליצירה ללא שום צירוף, כנ"ל?

ואכן, בביאור הרש"ג לפמ"ד הקשה: "צריך עיון טובא, דלפרחא היינו לעולם היצירה, מקום עליית התורה ומצות ע"י אהבה ויראה מסותרת שיצאו אל הגילוי במוחו ותעלומות לבו, כמו שמפורש כאן להלן²⁹, ולעיל פרק ל"ט. [והרי] לעיל סוף פרק ט"ז מבואר וז"ל אבל בלאו הכי נמי עולים לעולם היצירה ע"י דחילו ורחימו טבעיים המסותרים היינו כשמוציאים אל הגילוי במוחו. . וא"כ כיון שבלא הצירוף עולים לעולם היצירה, מהו שכתב כאן מחשבה טובה הקב"ה כו' להיות גזפין לפרחא והיינו להעלותם ליצירה כמ"ש לקמן".

ולכן חידש הרש"ג, שדברי אדה"ז שכאשר מגלים את האהבה ד'כברא דאשתדל' ע"י 'הרגל' יש לחשוש שהוא דמיון, אינם רק בנוגע לגילוי האהבה בהתגלות לבו, אלא גם בנוגע להתגלות האהבה במוחו. והיינו שהמבואר בנוגע לאהבה ד'כברא דאשתדל' דע"י 'הרגל' האדם מעורר את האהבה באופן שזה דמיוני קצת, הוא ממש המבואר להלן "אך אם אינו יכול להוציאה אל הגילוי בלבו³⁰ אעפ"כ יכול לעסוק בתורה ומצות לשמן ע"י ציור ענין אהבה זו במחשבה שבמוחו ומחשבה טובה הקב"ה מצרפה כו", והיינו שרק 'מצייר' את האהבה במחשבתו, אך אינו מרגיש אותה במוחו באמת כלל³¹.

29. כלומר, הרש"ג נקט בפשיטות דכאשר ב' האהבות דפמ"ד "הן במוחו ומחשבתו לבד ותעלומות לבו. . . מקומן ב"ס דיצירה" ולא עולות לבריאה כלל (ולא כמבואר ברשימות הרבי, דע"י ה'צירוף' הן מעלות התו"מ לבריאה).

30. ועי' בביאורי הרש"ג, שהעיר דלדרכו אכן צ"ע ל' אדה"ז "אך אם אינו יכול להוציאה אל הגילוי בלבו", דהו"ל לנקוט רבותא יתירה "בלבו ומוחו". וע"ש מש"כ לתרץ.

31. כאמור לעיל הערה 24, מסתבר שגם לשי' הרבי "ציור ענין אהבה זו במחשבתו שבמוחו" היא מדרגה יותר נמוכה מאהבה שבמוחו ותעלומת לבו שבפמ"ד.

אך בענין זה יש נפ"מ גדולה בין שי' הרש"ג ושי' הרבי:

לשי' הרבי – אין הבדל בין 'דין' "ציור ענין אהבה זו במחשבתו שבמוחו" ל'דין' האהבה דפמ"ד, וב' מדרגות אלו באהבה ביכלתן להעלות התו"מ ליצירה מצד עצמן גם ללא שום 'צירוף'.

משא"כ לשי' הרש"ג, אין כאן הבדלי מדרגות בלבד, אלא יש כאן חילוק ב'דינים' של ב' מדרגות אלו, דבעוד שהאהבה דפמ"ד מעלה התו"מ ליצירה מצד עצמה, הרי "ציור ענין אהבה זו במחשבתו" בכחו להעלות התו"מ ליצירה רק ע"י 'צירוף'.

[ולהעיר, דביאורי הרש"ג כאן ובפמ"ד, מאריך להוכיח מכמה לשונות בפל"ט, דכאשר מדבר שם על גלוי דו"ר במוחו, אדה"ז כולל בזה גם המדרגה של ציור ענין האהבה במחשבתו. ואם כנים דבריו, נמצא דיש סיוע גדול לשי' הרבי. שהרי המשמעות הפשוטה של פל"ט היא, דדו"ר

ונמצא דהתעוררות האהבה ע"י 'הרגל' היא מזרחה עוד יותר נחותה מהתעוררות האהבה במוחו ממש, ולכן נדרש 'צירוף' מהקב"ה להעלות האהבה אפי' ליצירה³².

יא. **ולאור** כל הנ"ל יש לבאר את ההבדל בין הציונים של אדמו"ר הצ"צ והרבי, ומדוע הרבי השמיט הציון של הצ"צ שלא כדרכו.

דהנה, לפי המהלך של הרש"ג – מש"כ אדה"ז "ועל זה אמרו מחשבה טובה הקב"ה מצרפה למעשה להיות גדפין לפרחא כנ"ל", היינו שע"י הצירוף הקב"ה מחשיב את ההתעוררות של האדם כהתעוררות דו"ר **טבעיים**, ומעלה את התו"מ לעולם היצירה.

ולפי זה לא מתאים כ"כ לציין לפט"ז שהרי שם מבואר ענין "הקב"ה מצרפה למעשה" בנוגע להעלאת התו"מ לבריאה³³.

אלא הציון המתאים הוא לפרק לט, שם מבואר שדו"ר טבעיים מעלים התו"מ ליצירה.

והיינו שלדרכו של הרש"ג, מסתבר לומר ש"כנ"ל" לא קאי על המושג צירוף (שאכן נת' בפט"ז) אלא על התיבות "להיות גדפין לפרחא" שאכן נת' בפל"ט שכאשר יש דו"ר טבעיים הרי הן גדפין שהתו"מ יעלו ליצירה.

ואם הצ"צ נקט כדרכו של הרש"ג, מובן היטב מדוע ציינו לפל"ט ורק הוסיף "ועי' פט"ז". כלומר, ה"כנ"ל" פירושו פל"ט, רק שכדאי לעיין גם בפט"ז שם מבואר המושג צירוף (אף שאינו דומה למבואר כאן, דהרי בפט"ז מדובר בצירוף המעלה את התו"מ לבריאה וכאן מדובר בצירוף המעלה את התו"מ למעלה בכלל, היינו ליצירה).

אבל לדעת הרבי – המבואר כאן בפמ"ד הוא ממש המבואר בפט"ז, שכאשר יש לאדם דו"ר במוחו ממש (ועוד יותר – אפי' בהתגלות לבו, ורק באופן דמיוני קצת), וחסרה רק התגלות האהבה בהתגלות לבו ממש – התו"מ עולות ליצירה גם בלא צירוף וע"י הצירוף הן עולות לבריאה. ולכן מש"כ אדה"ז "ועל זה אמרו מחשבה טובה הקב"ה מצרפה למעשה להיות גדפין לפרחא כנ"ל" הכוונה שע"י המחשבה טובה הקב"ה מצרפה למעשה, והתו"מ עולות לא רק ליצירה אלא גם לבריאה. וא"כ

שכליים במוח המזוכים שם, מקומם ביצירה בעצם (גם ללא שום 'צירוף'), כי הרי לא מזכיר שם ענין ה'צירוף' כלל].

32. כדברים האלו כ' הרש"ג גם בביאוריו בסוף פט"ז. ע"ש.

33. הרש"ג עצמו כן פירש דה"כנ"ל" קאי על פט"ז, אלא שנדחק בזה. ע"ש.

שתי האהבות ד"נפשי אויתיך" ו"כברא דאשתדל" _____ תלא

ברור ש"כנ"ל" היינו פט"ז שם מבואר אותו דבר ממש. ולכן שבק הרבי לציון הצ"צ וכתב "פט"ז".

*

יב. **והנה**, בהמשך כ' אדה"ז "והנה גם לבחי' נפשי אויתיך הנ"ל קרוב הדבר מאד להוציאה מההעלם אל הגילוי ע"י ההרגל תמיד בפיו ולבו שוין. אך אם אינו יכול להוציאה אל הגילוי בלבו, אעפ"כ יכול לעסוק בתורה ומצות לשמן ע"י ציור ענין אהבה זו במחשבה שבמוחו ומחשבה טובה הקב"ה מצרפה כו".

ולאור הנ"ל מובן דיש הבדל יסודי בין דרך הרש"ג (שהיא אולי גם דרכו של הצ"צ) לדרך הרבי, כיצד ללמוד מש"כ אדה"ז "אך אם אינו יכול להוציאה אל הגילוי בלבו אעפ"כ יכול לעסוק בתורה ומצות לשמן ע"י ציור ענין אהבה זו במחשבה שבמוחו ומחשבה טובה הקב"ה מצרפה כו":

לשי' הרש"ג, אדה"ז לא מחדש כאן שום מדרגה נוספת שלא נתבארה בנוגע לאהבה ד'כברא דאשתדל', כי האהבה באופן ד'ציור ענין אהבה זו במחשבה שבמוחו' היא היא ענין הרגשת האהבה במוח באופן של דמיון הנ"ל בנוגע לאהבה ד'כברא דשתדל'.

אך לשי' הרבי בודאי א"א לומר כן, שהרי לשי' הרבי גם מי שמגלה את האהבה ע"י ה'הרגל' וחש שהוא דמיון כו', הוא עדיין בגדר מי שכן מסוגל להוציא את האהבה בגילוי **בלבו**, ואינו בכלל "אך אם אינו יכול להוציאה אל הגילוי בלבו". ולכן בהכרח שכוונת אדה"ז לחדש ענין **חדש**, והוא דיש מדרגה **נוספת** של גילוי האהבה, הנמוכה יותר מהמדרגה המבוארת לעיל של הרגש האהבה באופן של 'דמיון'. כלומר, יש מי שמסוגל לעורר את האהבה באופן של 'הרגל' ויש מי שלא מסוגל בכלל לעורר האהבה ע"י ה'הרגל', ועצתו היא לצייר את האהבה במחשבתו (שאז אינו מרגיש האהבה בלבו כלל, אפי' לא באופן של 'דמיון').

וכ"ז מפורש בדברי הרבי ב'רשימות', כמובא לעיל דבריו דמדרגת 'הרגל' (שיש לחוש שהוא דמיון) היא מדרגה **נעלית יותר** ממדרגת "ציור ענין אהבה זו במחשבה"³⁴.

34. ולפ"ז גם הדגשת אדה"ז "ומחשבה טובה הקב"ה מצרפה כו" מתפרשת לפי הרבי באופן אחר מאשר לפי הרש"ג:

לשי' הרש"ג זו רק חזרה על האמור קודם שאפי' אם האהבה מורגשת רק במחשבתו ואפי' לא במוחו מ"מ הקב"ה מצרפה למעשה והתו"מ עולות ליצירה. משא"כ לשי' הרבי יש כאן **רבותא** על האמור קודם.

כי לעיל מדובר במי שיש לו אהבה להקב"ה **בלב**, אלא שהי' מקום לומר שהרגשה זו היא דמיונית, ולכן כדי להעלות את התו"מ שלו למעלה, יש צורך ב'צירוף', ואילו כאן מדובר במי שרק מצייר "ענין אהבה זו במחשבה שבמוחו" ואין לו הרגשת אהבה בלב כלל. ולכן כותב

אמנם, לפי זה יש לעיין לשי' הרבי:

מדוע רק בנוגע לאהבה ד'נפשי איותיך' מבהיר אדה"ז ד"אם אינו יכול להוציאה אל הגילוי בלבו, אעפ"כ יכול לעסוק בתורה ומצות לשמן ע"י ציור ענין אהבה זו במחשבה שבמוחו", ולא הבהיר כן בנוגע לאהבה ד'כברא דאשתדל'?

יג. **והענין** יובן בהקדם, דהנה, כבר נודע הקושיא על דברי אדה"ז "והנה גם לבחי' נפשי איותיך הנ"ל קרוב הדבר מאד להוציאה מההעלם אל הגילוי ע"י ההרגל תמיד בפיו ולבו שוין", מהי הרבותא בזה, הרי מזדגת 'כברא דאשתדל' נעלית יותר ממזדגת 'נפשי איותיך' כמבואר לעיל בפרקין, וא"כ, אם ענין ה'הרגל' מועיל להוציא האהבה ד'כברא דאשתדל' מההעלם אל הגילוי כ"ש שמועיל להוציא האהבה ד'נפשי איותיך' מההעלם אל הגילוי?

ובהגהה לשיעורים בס' התניא כ' כ"ק אדמו"ר זי"ע: "בהאהבה דכברא דאשתדל) בזה צריך להיות נעשה כטבע שהוא אבינו – ענין שבהרגש ושכל, ולא שייך לגופניות; ולכן מובן יותר שהתעוררות הכוונה (על ידי הקול) תועיל בזה. (בהאהבה דנפשי איותיך) צריך להיות נעשה כטבע שזהו חייו – ולכאורה אם אין גופו מרגיש זה (כהרגשתו חיי נפשו – לאחרי שהי' מעונה כו') מה תועיל בזה כוונת הלב הרוחני?³⁵

כלומר, ההרגש שהקב"ה הוא אבינו הוא הרגש רוחני יותר מההרגש שהקב"ה הוא נפשו, שזהו הרגש גופני יותר. וכמו אהבת החיים כשהוא חלש ומתאוה

אדה"ז רבותא שאעפ"כ, כיון שיש לו "מחשבה טובה", אף שהיא בבחי' מחשבה בלבד (ואין שום הרגשה בלב כלל), הקב"ה מצרפה למעשה.

35. ויש לציין, שנראה דגם כאן הרבי אזיל לשיטתו.

כי לשי' הרש"ג (שהיא אולי גם שי' הצ"צ), יתכן דיש מקום לבאר את הוספת אדה"ז "והנה גם לבחי' נפשי איותיך הנ"ל קרוב הדבר מאד להוציאה מההעלם אל הגילוי ע"י ההרגל תמיד בפיו ולבו שוין", באופן אחר.

דהנה הלי' "פיו ולבו שוין" לא מופיע קודם בנוגע לאהבה ד'כברא דאשתדל'.

ואולי יש לומר, דאם ננקוט כדעת הרש"ג שהמבואר להלן "אך אם אינו יכול להוציאה אל הגילוי בלבו אעפ"כ יכול לעסוק בתורה ומצות לשמן ע"י ציור ענין אהבה זו במחשבה שבמוחו" הוא הוא המבואר לעיל אודות האהבה ד'כברא דאשתדל' ש"אף אם נדמה לו לכאורה שהוא כח דמיוני לא יחוש" – הרי שאדה"ז מדגיש שיש הבדל בין האהבה ד'כברא דאשתדל' ל'נפשי איותיך': דבנוגע לאהבה הנעלית ד'כברא דאשתדל', מיד אחר שאומר שיש דרך לעוררה ע"י 'הרגל' מוסיף "ואף אם נדמה לו לכאורה שהוא כח דמיוני לא יחוש", היינו שמן הסתם יהי' בבחי' דמיון (– בבחי' 'ציור האהבה במחשבה'). משא"כ האהבה דנפשי איותיך הנחותה יותר – מן הסתם יהי' "פיו ולבו שוין" שבאמת ירגיש מה שהרגיל עצמו לומר בפה בלבו ממש, ורק אם אינו יכול להוציאה אל הגילוי בלבו, אזי יש את העצה של ציור האהבה במחשבה.

שתי האהבות ד"נפשי אופיתך" ו"כברא דאשתדל" _____ תלג

שתשוב נפשו, הרי הדבר נרגש בגופו ממש. משא"כ אהבת הבן אל האב היא ענין שבשכל ולא ענין של הגוף כלל. ולכן, כאשר מדובר על התעוררות האהבה ע"י 'הרגל', היינו שירגיל את עצמו לומר בפיו שאוהב את הקב"ה כו' ו'קול מעורר כוונה' – הרי אם הרגש שמשתדל לעורר ע"י ה'הרגל' הוא רוחני יותר – יש יותר סיכוי שענין 'קול מעורר כוונה' יפעל פעולתו. ולכן באמת יותר בנקל לעורר האהבה ד'כברא דאשתדל' ע"י ענין ה'הרגל' מאשר לעורר האהבה ד'נפשי אופיתך' ע"י ה'הרגל'.

ולפי זה יש מקום לומר³⁶:

היות שקשה יותר לעורר האהבה ד'נפשי אופיתך' ע"י 'הרגל' מאשר האהבה ד'כברא דאשתדל', לכן דוקא כאן נותן אדה"ז עצה לעוררה באופן של ציור במחשבה.

אך כד דייקת שפיר קשה לומר כן, כי א"כ ל' אדה"ז "אך אם אינו יכול להוציאה אל הגילוי בלבו אעפ"כ יכול לעסוק בתורה ומצוות לשמן" לא עולה יפה. דהרי להנ"ל עולה, דגם מי שאינו יכול להוציא אהבת 'נפשי אופיתך' אל הגילוי בלבו ע"י ה'הרגל' מסוגל להוציא האהבה בבחי' 'כברא דאשתדל' בלבו ע"י הרגל. והרי ברור שמי שמקיים מצוות כי הוא מרגיש אהבה בבחי' 'כברא דאשתדל', גם אם אינו מרגיש אהבה בבחי' 'נפשי אופיתך' – עדיין העבודה שלו בתו"מ נחשבת עבודה לשמה, ואינו זקוק לעצה כיצד "יכול לעסוק בתורה ומצוות לשמן"!

יד. ואולי י"ל באופן אחר:

לאחר שנתבאר בדברי אדה"ז שלפועל ניתן לעורר האהבה דנפשי אופיתך ע"י הרגל – יתכן שלפועל יותר קל לעורר אהבה זו ע"י הרגל מאשר האהבה ד'כברא', מאחר שסו"ס זו מדרגה נחותה יותר.

ולפ"ז מובן היטב מדוע הדגיש אדה"ז ש'הרגל' מועיל לענין האהבה ד'נפשי אופיתך' (אף דלכאורה הרי זה מובן מכ"ש ממש"כ קודם אודות האהבה דכברא דאשתדל) – כי רצונו להדגיש שבנוגע לנפשי אופיתך מן הסתם יהי' פיו ולבו שוין.

אך הרבי לטעמי' אינו מתרץ כך, כי לשי' הרבי, המבואר אודות 'ציור האהבה במחשבתו' הוא ענין חדש שלא הוזכר קודם, ולשיטתו האהבה הבאה ע"י 'הרגל' היא בכלל אהבה שבלב – וא"כ אין שום משמעות שהל' "והנה גם לבחי' נפשי אופיתך הנ"ל קרוב הדבר מאד להוציאה מהעלם אל הגילוי ע"י ההרגל תמיד בפיו ולבו שוין" הוא ענין אחר מהמבואר לעיל שע"י 'הרגל' מעוררים האהבה באופן שנגרש בלב באופן של דמיון בלבד.

[ולהעיר שאכן תירוצו של הרבי מסתבר יותר מהתירוץ הנ"ל, כי מל' אדה"ז "והנה גם לבחי' נפשי אופיתך" משמע שזהו רבותא, דאפילו את האהבה ד'נפשי' ניתן לעורר ע"י 'הרגל' (ולא שאדרבה, האהבה ד'נפשי' עוד יותר בנקל לעורר ע"י 'הרגל')].

כלומר, כל דברי הרבי הנ"ל שיש טעם לחשוב שדוקא את האהבה ז דאשתדל' ניתן לעורר ע"י 'הרגל' ולא האהבה ד'נפשי איותיך' – ר ביאור מדוע יהי 'קס"ד לחלק ביניהם, אבל לאחר שקמ"ל אדה"ז שאין הדב הקס"ד, שוב חוזר הדבר שבאמת יותר קל לעורר האהבה ד'נפשי איותיך' ע"י מאשר האהבה ד'כברא דאשתדל', מאחר שסו"ס "כברא דאשתדל' היא מזדרגו נעלית.

ולכן מובן דמי שנגש לעבוד את ה' ואינו במדרגה נעלית, עיקר השתדלותו לעורר את האהבה ד'נפשי איותיך' ע"י הרגל (ולא האהבה ד'כברא דש ועליו כותב אדה"ז, שגם אם אפי' את האהבה דנפשי איותיך אינו מסוגל להוצ הגילוי ע"י ה'הרגל' – עדיין יש עצה לעבוד את ה' לשמה, והוא ע"י ענין ציור ה במחשבה.

ועצ"ע.



לזכות

הרה"ת ר' שמואל חיים דוד בן חי' שרה

וזוגתו מרת גיטל בת לובא מיכלא

בתם חנה בת גיטל ובעלה יוסף יצחק בן ליבא ומשפחתם

בנם שמשון בן גיטל וזוגתו גיטל טובה בת אסתר ומשפחתם

בתם דבורה לאה בת גיטל ובעלה שלמה דוד הכהן בן חי' טובה ומשפחתם

בנם שלמה בן גיטל וזוגתו חנה לאה בת רחל ומשפחתם

בתם רחל דאבא רייזא בת גיטל ובעלה שרגא פייוויש בן נעמי ומשפחתם

בנם אברהם מאיר בן גיטל וזוגתו דבורה אלטע בת יפה שיינדיל ומשפחתם

בנם מנחם מענדל בן גיטל וזוגתו חנה בת שיינא ביילא ומשפחתם

בתם בתי' יענטא בת גיטל ובעלה שניאור זלמן בן שטערנא שרה ומשפחתם

בתם רבקה בת גיטל ובעלה חיים מאיר בן חי' מושקא ומשפחתם

בנם שניאור זלמן בן גיטל וזוגתו מרים רישא בת חנה מינקה ומשפחתם

בנם צבי הירש בן גיטל וזוגתו מרים צפורה בת שימעה ומשפחתם

בתם נחמה דינה בת גיטל ובעלה מנחם מענדל בן שטערנא שרה ומשפחתם

בתם ברכה בת גיטל ובעלה מנחם מענדל יהודה בן בת שבע ומשפחתם

בתם שולמית בת גיטל

בנם ישראל בן גיטל וזוגתו רות בת יעל ומשפחתם

בתם חי' שרה בת גיטל ובעלה יונתן זאב בן אתי

בנם עמרם בן גיטל וזוגתו מנוחה רחל אלטע בת שפרה רבקה ומשפחתם

למשפחת פישר

שיחיו

לאריכות ימים ושנים טובות

