

שיעורי הגר"א עוזר שליט"א

בענין:

בתלתא זמני רהוי חזקה

- ר"ט -

נמסר בש"ק פרשת מצורע ה'תשע"א

נכתב בידי: הרב יוסף בן ארזה שליט"א
עימוד: תמנתי עיצוב גרפי

ביום רביעי, א' דחזה"מ ידרוש הגר"א עוזר שליט"א בשעה 7:15 בערב בענין:

איסור מלאכה בחוה"מ

מנחה בשעה 6:55 אחה"צ. תפילת ערבית בשעה 8:30 בערב. לאחר מכן ידרוש:

באגדה בענייני פסח

בשבת חוה"מ יתקיים השיעור בשעה 5:15 אחה"צ ויהיה בענין:

איסור נישואין במועד

מנחה בשעה 4:50 ולאחר השיעור.

בברכת פסח כשר ושמח
המארגנים

לקבלת השיעורים באימייל יש לכתוב בקשה לתמנתי: timnal@zahav.co.il

בתלתא זמני הוי חזקה'

א ונראה שגם שיטת רש"י מורה כן, שפירש (בנדה ט. טו.) הטעם דמאן-דאמר וסתות דאורייתא - מהלכה למשה מסיני. ואמאי לא הביא הדרשה הפשוטה מ'הזרתם' דדרשינן מינה פרישה סמוך לוסת. ואכן המאירי (בנדה טז) הביא שיש שפסקו להלכה וסתות דאורייתא משום 'הזרתם'. ואין לומר דפשיטא ליה לרש"י דאינה דרשה גמורה אלא אסמכתא, שהרי רש"י בהוריות (ח:) פירש המשנה 'עשה שבנדה' - פרישה סמוך לוסת כדרשינן בשבועות מ'הזרתם' - הרי שנקט דרשה גמורה היא והפרישה מחויבת מדאורייתא, דהא במשנה מיירי בדאורייתא כמבואר שם [והתוס' בהוריות והרשב"א והריטב"א בשבועות חלקו על רש"י בפירוש המשנה], וא"כ מדוע חידש רש"י הלמ"מ ולא פירש בפשיטות מקרא ד'הזרתם' - ומשמע שגם הוא חבר להנך ראשונים שאף אם וסתות דרבנן מ"מ חיוב פרישה הוא מדאורייתא, ועל כן נקט שאין הוכחה מקרא ד'הזרתם' לנידון דוסתות?²

וטעם הדבר פירש הנוב"י, דהא דוסתות דרבנן הגם דהוחזקה ג"פ, והלא מדמינן בגמרא חזקת וסתות בג"פ לשור המועד ולתינוק שמתו אחיו מחמת מילה וכד' שהם מדאורייתא - היינו משום דאיכא כנגד החזקה דאורח בזמנו בא חזקת טהרה דאשה, הלכך אין מחזיקים אותה בטומאה מהתורה, וא"כ כל זה דוקא לענין הספק שמא ראתה, אבל לענין החשש שמא תראה אין לדון חזקת טהרה וחישינן לה מדאורייתא, שהרי ודאי תראה בעתיד, ודומיא דאמרינן (בגטין כה:) שמא מת לא חישינן שמא ימות חישינן, דלא מוקמינן אחזקת חיים לגבי החשש שמא ימות [שלכן ההולך למדה"י ונתן גט לאשתו שיחול שעה אחת קודם מיתתו, חוששת שמא ימות].

אכן האחרונים תמהו על טעמו (ע' המאיר לעולם ח"א יג; שער"י ב, ח, ועוד) שהרי החזקה ד'אורח בזמנו בא' חזקת בירור היא ולא חזקת הנהגה מגורת הכתוב כחזקה קמייתא, וכי היכי דקיי"ל דרובא וחזקה רובא עדיף, וטעם הדבר פירשו האחרונים (ע' בשיעור הקודם) שחזקה קמייתא ענינה דין הנהגה בספקות ואילו הרוב פושט ומברר הספק הלכך אין מקום לדון חזקה זו כשנפשט הספק, והכי נמי חזקת אורח בזמנו בא הלא חזקת בירור מציאותית היא כרוב ופושטת את הספק ואין מקום לדון כנגדה חזקת טהרה שענינה הנהגה בספקות. ולפי זה כתבו האחרונים שאין מקום לדין שהוציא הנוב"י לפי דבריו, שאם עבר הוסת ולאחר זמן בדקה ונמצאה טמאה מחזיקים אותה בטומאה משעת

א 'והזרתם את בני ישראל מטמאתם'. אמר רבי יאשיה מיכן אזהרה לבני ישראל שיפרשו מנשותיהן סמוך לוסתן. וכמה - אמר רבה עונה. וכן פסק הרמב"ם (איסור"ב ד, יב): אסור לו לאדם לבא על אשתו סמוך לוסתה שמא תראה דם בשעת תשמיש שנאמר והזרתם כו'. פשטות הדברים מורה שהוא דין תורה. ואולם המ"מ (שם) כתב שלפי מה שפסק הרמב"ם (שם ח, יד) וסתות דרבנן, אין חיוב הפרישה סמוך לוסת מדאורייתא, וצריך לומר דקרא אסמכתא בעלמא הוא. פירוש, דפליגי בגמרא (נדה טז) אם וסתות דאורייתא או דרבנן, ונפ"מ באשה שעבר זמן וסתה ובדקה לאחר מכן ומצאה טהורה, דאיכא למ"ד דטמאה כיון דוסתות דאורייתא ואמרינן שראתה ואבד הדם [הרבה מהראשונים פירשו דמחזיקין לה בטמאה בתורת ודאי וי"א בספק], ואיכא למ"ד וסתות דרבנן ולא חישינן. ונקטינן להלכה דוסתות דרבנן. וא"כ נקט המ"מ שכשם שאין חוששים על העבר שמא ראתה כך אין חוששים מדאורייתא שמא תראה, ועל כרחך לומר דחיוב פרישה סמוך לוסת אינו אלא מדרבנן. וכן דעת הראב"ד (בבעלי הנפש) והרשב"א והר"ן ועוד ראשונים (הובאו ביה יוסף יו"ד קפד). [ודעת הרא"ה (בבדק הבית) לפרש הגמרא כפשטותה, וחידש להבחין בין שעת הוסת ממש דחישינן לה מדאורייתא ובין העונה הסמוכה דאינו אלא מדרבנן. והרשב"א חולק וסובר שאין חילוק בדבר, וכ"ד שאר הראשונים. וגם ברמב"ם אין זכר לחילוק זה].

אכן הנוב"י (קמא נה נו - תשובות לג"ר מאיר פוננר, וע' תשובותיו אל הנוב"י בסוף ספרו בית מאיר, ב'צלעות הבית') יצא לדון בדבר החדש עפ"י פשטות לשון הרמב"ם, שאף דוסתות דרבנן חיוב פרישה סמוך לוסת הוא מדאורייתא [וכפי שיובאו דבריו להלן].

והפוסקים כתבו לסייע כן מדברי הרא"ש והאו"י, דהנה אמר ריב"ל (ביבמות סב:) חייב אדם לפקוד את אשתו בשעה שהוא יוצא לדרך. א"ר יוסף לא נצרכה אלא סמוך לוסתה, וכמה - אמר רבה עונה. ופרש"י ורוב הראשונים דהיינו תשמיש, דהואיל ווסתות דרבנן וגם הפרישה סמוך לוסת מדרבנן, הלכך הקלו חכמים ביוצא לדרך. ואילו ר"ת (בתוס' שם) פירש דפקידה זו היינו ריצוי דברים ולא תשמיש, דהא מוזהרים לפרוש מדאורייתא מ'הזרתם'. ומשמע בתוס' שר"ת פסק כמאן דאמר וסתות דאורייתא. אכן הרא"ש והאו"י הביאו דברי ר"ת להלכה למרות שפסקו (ערא"ש ריש נדה) וסתות דרבנן - הרי משמע שנקטו דחיוב פרישה סמוך לוסת הוא מדאורייתא הגם שוסתות דרבנן.³

א ואעפ"י שהתוס' הסיקו בדעת ר"ת דאף אם פרישה סמוך לוסת דרבנן מ"מ לא מסתבר שיתירו ביוצא לדרך לדבר הרשות [וכן בתוס' בנדה טו. פסקו התוס' דוסתות דרבנן]. אך ברא"ש שם משמע להדיא דחייב לפרוש מדאורייתא.

אך קשה ממה שהקשה הרא"ש ריש נדה איך מותרת בבדקה ומצאה טהורה הא חייב לפרוש סמוך לוסתה וכ"ש אם עבר וסתה שיש לספק שמא ראתה, ותירץ דמיירי באופן שהיתה יכולה לטבול הלכך אם וסתות דרבנן מותרות - הרי להדיא דלא ס"ל כסברת הנוב"י להחמיר בספק שלעתידי מספק לשעבר אלא אדרבה, לאחר שעברה הוסת חמיר טפי. אך לפי המבואר בסוף הדברים בדרך הגר"ח י"ל דכיון דעיקר קביעת הוסת הוא מדאורייתא אף למ"ד וסתות דרבנן, ומצווה מהתורה לפרוש מ'הזרתם' מפני הספק שמא תראה, ונקט הרא"ש דמסתברא דה"ל לאחר שעבר הזמן איכא חשש זה עצמו שמא ראתה. ורק משום דאיכא למיתלי שטבלה, מוציא ספק טבילה מידי ספק ראה, משא"כ אם וסתות דאורייתא אין ספק טבילה מוציא מידי 'ודאי' ראה.

ב וקשה מרש"י ביבמות שפירש פקידה ביוצא לדרך היינו תשמיש, הרי דפרישה סמוך לוסת מדרבנן, וכפשטות לשונו ביבמות שם 'דאמור רבנן חייב אדם לפרוש...'. ועל כרחך לומר דפלוגתא דתנאי היא או מה' הסוגיות אם הפרישה מדאורייתא או מדרבנן. ואם נאמר כן גם בדעת הרמב"ם, אתי שפיר מה שהשמיט הא דחייב לפקידה ביוצא לדרך אפילו בשעת וסתה - כיון שפסק דמדאורייתא הוא, כפשטות דבריו.

(שם ובפ"ח ט-י ובמ"מ) שאם קבעה האשה וסת באמצע חייה, מתחילים למנות שבעה ואחד-עשר מזמן הוסת החדש. ובוה תירץ החו"ד כמה מקושיות הרמב"ן. והרחיב בוה המרכבת-המשונה, ויישב כל הקושיות על שיטה זו, וע' גם בשאלת דוד. וכבר עמדו החו"ד והגר"ח לפי"ז דכיון שפסק הרמב"ם דוסתות דרבנן היאך יתכן דמנין ימי נדה וזבה מדאורייתא תלוי בקביעות הוסת, והלא כל עיקר קביעת הוסת לחוש לה אינה מדאורייתא.

ותירץ הגר"ח דלהרמב"ם עצם קביעות הוסת היא מדאורייתא לכו"ע, שכך נקבע דרכה ורגילותה לראות בזמנים אלו, אלא דלמ"ד וסתות דרבנן אין חיוב מדאורייתא לחוש לקביעות זו, וכמו בשור המועד הגם שבג' פעמים מחזקינן ליה במועד, זהו רק לענין שאם נגח מחזיקים את הנגיחה בטבעו ולא במקרה, אבל לא מצינו שהדין מחייב לחוש ולהחזיק שנגח כשלא ידוע אם נגח [ולענין חובת השמירה הלא אדרבה, קיי"ל דסגי למועד שמירה פחותה מתם]. והכי נמי כאשר תראה בזמן וסתה מחזיקים את הראיה בטבעה ודרכה ולא במקרה [וחשיב 'עת נדתה' להחשב כראיה של ימי נידות, ולא כראיה 'בלא עת נדתה' של ימי זיבות], ולפי הוסת מחשבים ימי נדה וימי זיבה, אבל כשאין יודעים אם ראתה אם לאו - אין אומרים שראתה.

ובזה יישב הגר"ח מה שפסק הרמב"ם (שגגות ה,ו - עפ"י שבועות יח.) שבביאה סמוך לוסת אם ראתה דם בשעת תשמיש לא חשיב אנוס להיפטר מהקרבת כמו בביאה שלא בשעת וסתה. וקשה להרמב"ם דוסתות דרבנן הלא מדאורייתא אין חילוק בין זמן הוסת לזמן אחר. אך להאמור ניחא, כי עצם קביעת הוסת דין דאורייתא הוא ועל כן לא חשיב 'אנוס' דסו"ס היתה זו ראייה בשעה שדרכה וטבעה לראות.¹

ובזה תירץ סתירת הרמב"ם דמשמע בפשוטו שהפרישה מדאורייתא הגם שוסתות דרבנן, שאמנם לא חייבה תורה לחוש שמא ראתה בשעת הוסת, אבל קביעת הוסת עצמה היא מדאורייתא, וא"כ יש לומר שגזרת הכתוב מ'זהורתם' לחוש לקביעה זו ולפרוש בסמוך לוסת. שאמנם קביעת הוסת מצד עצמה אינה מולידה דין לחוש לה, לא ביחס לעבר ולא ביחס לעתיד, וכמו בשאר ענינים דג"פ שאין חוששים להם בדלא ידעינן, ומ"מ נתחדש ב'זהורתם' חיוב לחוש לקביעות זו ביחס לעתיד, אם כי כלפי החשש דלשעבר אין לאסור.²

ד וזה ענין מחדש, שאף שאין חיוב לחוש להוי בגדר אנוס כל דהוי ראייה של שעת וסתה, ומ"מ אילו עיקר קביעות הוסת לא היתה מדאורייתא היה זה בגדר אנוס הגם שבמציאות דרכה בכך, ורק כיון שמציאות הוסת הוא מדאורייתא, זה מפקיע שם אנוס. [דוגמא רחוקה לגדר כזה של מציאות דינית מדאורייתא, שאינה יוצרת חיוב ודין על הנברא, מצינו בדברי הגר"ח בהל' תפילה שאף להרמב"ן שאין התפילה מחייבת מדאורייתא מ"מ ענינה מדאורייתא. וע' בוה בהערה שבשיעור ע"ג, שצדדו בכוננת הגר"ח על עצם ההפצא ותפילה שהיא דאורייתא. וע"ע בשיעור קע"ג]. ובאופן אחר יש מקום לומר שאפילו אם עיקר קביעות הוסת היתה מדרבנן, אך מאחר שמדרבנן חייב לפרוש שוב אין כאן דין 'אנוס' אף מדאורייתא - ע' במכתב שבסו"ס אבי עורי שופטים. וכן יש סמך מדברי התוס' יבמות לה: (ד"ה ונמצאת) שיש חילוק אם יש איסור דרבנן לענין שייחשב 'אנוס' ועתוס' ביצה כה רע"ב.

ה וצ"ל שאף שהדין מחייב לחוש שמא תראה, אבל שמא ראתה אין לחוש, דלא מחזקינן לה בטומאה [ודלא כסברת הרא"ש ריש נדה שנקט דכל שכן הוא שיש לחוש לאחר שעברה הוסת]. וכן צדד בחדושי הר"ן (בשבועות יח.), אלא שהסיק להוכיח לא כן. ויתכן בטעם הרמב"ם דאילו לשיטתו שלא אסרה תורה את הספקות, ורק מעיקרא חוששים שמא תראה בשעת ביאה ותהא אסורה בודאי, כי אמנם איסור מוסק מותר מתורתה אבל חשש לאיסור-ודאי אסרה תורה. ובוה מוטעם החילוק דלהלן בפנים דבסכנה חוששים לחזקה מושא"ב באיסורא - דבסכנה לא אמרינן דספקא לקולא.

הוסת מהתורה אף למ"ד וסתות דרבנן, דהא איכא תרתי לריעותא שהרי דם לפניך וחזקת אורח בזמנו בא, והם עדיפים על חזקת טהרה. והוכיחו הבי"מ והאחרונים שאין הדין כן, והיינו טעמא, דאין שייך כאן ענין תרתי לריעותא שהרי אין עומדת כאן חזקה מול חזקה כאמור.

ופירשו האחרונים הנ"ל, וכ"ה בחות דעת (קפג סק"ב) וכ"כ בחזו"א (יו"ד פ), דלמ"ד וסתות דרבנן אין דנים מדאורייתא חזקה דאורח בזמנו בא, שקביעות הוסת אינה מוחלטת ועלולה להשתנות בשינוי המאכלים וכד', וכדאמרינן (ריש כתובות) שדרך נשים לשנות וסתן, הלכך אין זו חזקה מהתורה. [ובתחילה צדד החזו"א לומר שהיא קביעות גמורה אלא דמדלא ארגשה הורעה החזקה. אך דחה זאת שהרי ישנם אופנים שאין ריעותא זו, כגון בשוטה או שא"א לשאלה כגון בההיא דבא מן הדרך, או באופן שעשתה דבר המונע הרגשתה וכגון בהטלת מ"ר או שבדקה עצמה, והלא אף באופנים אלו אמרינן וסתות דרבנן]. וא"כ לפי דרכם הרי הדעת נותנת כדברי המ"מ ושאר ראשונים דלמ"ד וסתות דרבנן אי אפשר שחיוב פרישה מדאורייתא. ומעתה צריך להבין מה דמשמע בשיטת כמה מהראשונים שפרישה מדאורייתא אף למ"ד וסתות דרבנן וכנ"ל.

[ודעת המאירי (בשבועות טז) שהביאה עצמה עלולה לקרב הראיה, ולכך צריך לפרוש. וזו שיטה מחודשת ושאר ראשונים לא הזכירו טעם זה].

(ב) ובחדושי הגר"ח (הל' איסו"ב שם) כתב לבאר בדרך אחרת. דהנה שיטת הרמב"ם (איסו"ב ו,ו) בקביעת זמן הנידה והזבה [שדינן חלוק מעיקר דין תורה, שהנדה טמאה שבעה ואח"כ טהורה בכל אופן בליל שמיני אחר שטבלה אם פסקה מלראות, ואילו הזבה הגדולה שראתה שלשה ימים בתוך אחד-עשר ימי זיבה צריכה לספור שבעה נקיים קודם שתטבול, וזבה קטנה - שראתה רק יום או יומים - שומרת יום כנגד יום ואחר תטהר. ולדידן אין חילוק בכל זה כדאמר ר' זירא בנות ישראל החמירו על עצמן שאילו רואות טפת דם כחרדל יושבות עליה שבעה נקיים], שכל ימי האשה מיום שתראה דם, תספור לעולם שבעה ימי נדה ואחריהן אחד עשר ימי זיבה ואחריהן שבעה ואחריהן אחד עשר, שכל ימיה של אשה כך הן, שבעה ימי נדה וי"א ימי זיבה. ויש סמך לשיטה זו ברבנו חננאל ובדברי הגאונים. אכן הרמב"ן (בנדה נד) תמה מאד על הרמב"ם ודחה שיטתו מכח כמה וכמה משניות וסוגיות, ואמנם שיטת רש"י ורמב"ן ושאר ראשונים שכשנעשית זבה לעולם אינה חוזרת לימי נידותה עד שתספור שבעה נקיים ותטהר מזובה, וגם לאחר מכן אינה מתחילה למנות ימי נדה אלא משעה שרואה בפועל, ולדבריהם אין מחזור קבוע של שבע ואחד-עשר כלהרמב"ם אלא לפי הראיות בפועל שבכל זמן וזמן. והנה הסוגיות שהזכיר הרמב"ן בקושיותיו - הביאן הרמב"ם להלכה. אך כבר ביאר החו"ד (קפג סק"ב) עפ"י הרמב"ם עצמו

ג וכ"מ בר"י בן מגאש שבועות יז. וע' גם בדק הבית (שער ז) שדרכו של דם לבוא בהרגל התשמישי. [ולדבריהם יש מקום לומר לכא' דדוקא בכגון זה אמרו (בשבועות יז): שהסבור יכולני לבעול קודם שתראה ולבסוף ראתה חשיב שוגג, שסבור שיכול לבעול באופן שלא יתעורר הדם לצאת, אבל בעלמא בדבר שאינו תלוי כלל בדעתו של אדם אלא שהוא תולה במקרה לומר שלא ירע לו תקלה - אין זה שוגג אלא קרוב למזיד ופטור מן הקרבן].

ג) אכן צריך להבין לפי דרך הגר"ח דא"כ מה סברת המ"ד וסתות דאורייתא, הלא הגמרא משוה דין וסתות לשאר חזקות דתלתא זמני, והרי בשאר מקומות אין חוששים למאורע מפאת החזקה, וכגון בנגיחות, ומאי שנא כאן שאומרים ודאי ראתה ע"י חזקת ג' פעמים.¹

אך נראה שיש להבחין במהות החזקה דוסתות לחזקה דשור המועד וכד'. ונבאר תחילה ענין שור המועד [והארכנו בזה יותר במק"א²]. הנה ידועה החקירה בין הלומדים האם שלש נגיחות בשור המועד מהוות הוכחה וסימן על טבע השור, או מהוות את סיבת המועדות, שע"י הרגל נגיחות נעשה נגחן. וכבר פתח בזה הגרש"ק (בחדושי לב"ק לג) וכן בקהלות יעקב (ב"ק כט, טהרות 10), וכתבו לתלות זאת במחלוקת הראשונים, דהנה איתא בירושלמי (ריש תענית): התפלל ואינו יודע אם הזכיר גשם אם לאו, קודם שלשים יום - חזקה מה שהוא למוד מזכיר, מכאן ואילך מה שצריך מזכיר. ומובא (ב'תשב"ץ קטן' ססט; טאו"ח קיד) שמהר"ם מרוטנבורג היה רגיל לומר בשמיני עצרת תשעים פעם 'אתה גבור' עד 'משיב הרוח ומוריד הגשם' כנגד שלשים יום שאומר אותו שלש פעמים בכל יום, ומעתה אם היה מסופק אין צריך לחזור. וראיתו ממה שאמרו (בב"ק כד). גבי שור שנגח שלש פעמים ביום אחד שנעשה מועד לדברי רבי מאיר; ריחק נגיחותיו חייב קרב נגיחותיו לא כן שכן, והכא נמי כיון שאחר שלשים יום אם הוא מסופק אין צריך לחזור, כל שכן בתשעים פעם ביום אחד. ורבנו פרץ חולק וסובר שאין להוכיח משם, 'דהתם היינו טעמא, משום שהוחזק ליגח ואם הוחזק בשלש רחוקות כ"ש בשלש קרובות, אבל גשם שנתקן בתפלה והדבר תלוי בהרגל לשונו לא אמרינן הכי' (כ"ה הלשון המובא בטור או"ח). ובמאי פליגי? -

ופירשו הגרש"ש והקה"י דמהר"ם נקט שהשור נעשה מועד על ידי הרגל הנגיחות, ולכך השוה זאת להרגל לשונו בתפילה, שכשם שנעשה השור מורגל טפי בקירוב נגיחות כמו כן כשמרגל לשונו בזמן קצר ודאי מהני לקבוע הרגל, ואילו רבנו פרץ נקט שבשור אין הענין משום הרגל אלא סימן לטבעו ע"כ כשנוגח שלש פעמים בקירוב זה מורה יותר על טבעו הנגחני, משא"כ בדבר התלוי בהרגל לשונו, אדרבה שהות הזמן מסייעת גם כן להרגל ואין הלשון נעשית מורגלת בזמן קצר.

אך נראה מוכח מכמה מקומות בש"ס ששור המועד אינו משום הרגל, לומר שנגחנותו נוצרת ע"י מעשי הנגיחות, דהנה ביבמות (סה) השוו בגמרא דין שור המועד בשלש פעמים לפלוגתא דרבי ורשב"ג לענין מי שמתו אחיו מחמת מילה ואשה שמתו בעליה, האם מחזיקים הדבר בשלש פעמים או בשתיים. והרי בכל שאר הדברים שנחלקו בהם אין מדובר על יצירת טבע ע"י הישנות המאורע אלא על סימן והוכחה בלבד, כגון מי שמתו אחיו מחמת מילה שהמיתות מהוות סימן על מחלה ואינן סיבה

הרי מתבארת בדברי הגר"ח דרך שלישית מדוע למ"ד וסתות דרבנן אין כאן חזקה בג' פעמים [דהנוב"י אמר מפני חזקת טהרה, ורוב האחרונים פירשו משום שינוי הוסתות] - שאמנם הקביעות עצמה היא מדאורייתא אבל לעולם הקביעות אינה מכרחת דין שצריך לחוש לה, לא כלפי העבר ולא כלפי העתיד, ודין הקביעות עניינו רק שאם כן ארע הדבר כפי הקביעות יש להחזיקו על דרכו וטבעו ולא על צד המקרה.

[והחז"ד ביאר בשיטת הרמב"ם דקביעות ימי נדה וזבה מדאורייתא, דהגם שהוסתות מדרבנן, זהו מפני שאין חוששים לראיה בוסת מפני שעלולה לשנות וסתה וכסברת האחרונים הנ"ל, ומ"מ כשראתה חשיב 'עת נדתה' שהרי הוברר שלא שינתה. ונראה שנקט ברמב"ם שהחשש על הראייה לעולם הוא מדרבנן בין כלפי העבר בין כלפי העתיד, וחייב הפרישה הוא רק מדרבנן כיון דאין זו חזקה גמורה מפני שעלולה לשנות וסתה. ואולם להגר"ח חזקת הוסת היא חזקה גמורה ככל חזקת ג' פעמים, אלא שישד דלעולם החזקת דבר בג' פעמים אינו מוליד דין לחוש לו, ורק דהכא איכא גזה"כ לפרוש שמא תראה מ'והזרתם'.]

והנה בגליונות החזו"א חלק על הגר"ח, שהרי מבואר בגמרא ביבמות (סד): דחזקה דתלת זמני נאמרה גם במתו אחיו מחמת מילה ובאשה שמתו בעליה, והרי שם הדין מחייב לחוש לאותה חזקה - הרי חזינן שגדר החזקה הוא לחוש לדבר שהוחזק ג' פעמים, וא"כ הוא הדין לוסתות. אך נראה דל"ק על דברי הגר"ח, דלעולם דין החזקה עצמו אינו מחייב לחשוש לדבר רק לקבוע לו דרך וטבע לכשיארע, אלא שבענין של סכנה יש לחוש לחזקה זו משום 'ונשמרתם', ודינא דפיקוח נפש הוא המחייב לחוש ולא שדין החזקה עצמו מחייב הדבר.

ועוד הקשה מהסוגיא דב"ב (צג). דפליגי תנאי בשור שנמצא הרוג ליד שור מועד, האם מוציאים ממון על סמך חזקת נגחנות של השור אם לאו - הרי דמהניא הך חזקה לדון על פיה שארע הדבר. אך נראה בדעת הגר"ח דהתם שאני שהרי הרוג לפנינו ושפיר מהניא החזקה לברר שהמועד הרג, משא"כ בוסת, לא מבעיא אם בדקה ומצאה טהורה שאין לאסור מספק דליכא ריעותא כלל, אלא אפילו מצאה דם לאחר זמן אין לנו לאסור מספק מזמן הוסת, כי על אותה שעה לא היה לפנינו רגלים לדבר כלל. עוד הקשה החזו"א מהא דמועד חוזר לתמותו כשראה שוורים ולא נגח - ואם מהתורה אין לנו להחזיק ולחוש לנגיחה, מדוע נעשה תם אם לא נגח, הלא שייך שפיר מועד שאינו נוגח. אך נראה שגם זה ל"ק, שהרי בג' פעמים הדין הוא לקבוע שדרכו ליגח ואם אינו נוגח הרי זו חריגה מדרכו, וכשג"פ ראה ולא נגח הרי הסברא נותנת שחזר בו מטבעו הקודם ומעתה אין דרכו ליגח, דאין לנו לומר ששלש פעמים חרג מטבעו. ומכל מקום הגם שהמועד דרכו ליגח, אין הדין מחייב כלל לחשוש לנגיחה.

¹ ושמא י"ל שלכן הוצרך רש"י לומר דהלמ"מ היא, דמ'והזרתם' לא שמעינן להחזיקה באיסור, אף לא באיסור ספק, אלא מצות פרישה בעלמא שמא תראה.

ח שיעור מד

² אך מצינו גם לענין איסורא שיש לחוש לחזקה, לענין נשאת ושהתה עשר שנים ולא ילדה לאחד ולשני - לא תנשא לשלישי (יבמות סה). רמב"ם אישות טו, ג). ולפי הטעם בהערה דלעיל נוחא, דהכא נמי חשש דלכתחילה הוא, ומצוות פו"ד מחייבת לקיים המצוה בלא ספק.

מקרא 'ואם שור נגח הוא מתמול שלשם'. וכן נקט הגרא"ו (בקובץ הערות שם).

ואם כן, הרי צריך ליישב דברי מהר"ם מרוטנבורג; כיצד למד משור המועד לענין הרגל הלשון בתפילה והרי שם ודאי אין שייך סימן לטבע באדם אלא התרגלות בעלמא, וא"כ מה ראייה משור המועד שקירב נגיחותיו ונעשה מועד לזה שהרגיל לשונו בזמן קצר, והלא בשור אנו באים ללמוד על תכונתו ע"י הנגיחות ומשום כך זמן קצר גם כן מלמדנו, משא"כ בדבר של הרגל שמא צריך זמן ממושך דוקא.

וביותר, שהמעין במקור דברי רבנו פרץ [בהגהותיו על 'תשב"ץ קטן'. וכדבריו שם מובא באבודרהם ובארחות חיים. והמדקדק בטור יראה שגם שם כוונת הדברים כן] משמע שטעם חילוקו אינו כפי האמור דהכא הרגל והכא הוכחה, אלא טעמו הוא שהתרגלות הלשון שלא בשעת התפילה אינה משפיעה בהכרח על לשונו שבתוך התפילה. וא"כ משמע לכאורה שאף לדידיה בשור המועד הטעם משום הרגל והרי זה לא יתכן וכנ"ל.

עוד יש לעמוד (כן הקשה הגרא"ו בקובץ הערות על יבמות, בהוספות שבסוף הספר, ב) על הא דאמרין ביבמות (סה.) באשה הנישאת לאחד ולא היו לה בנים, לשני ולא היו לה בנים, ושוב נישאת לשלישי ולא היו לה בנים - תצא שלא בכתובה, שהחזקה עקרה. והסיקו שם שמהשנים הראשונים יש לה כתובה דמצי אמרה השתא הוא דכחשי. ולכאורה אין הדבר מובן, הלא כל יסוד החזקה היא לתלות את שלש המאורעות בסיבה אחת ולא בשלש מקרים כאמור, וא"כ כיון שאנו מניחים על סמך שלשת הפעמים שהיא עקרה הרי זה גופא מכריחנו לומר שאותה סיבה היתה הגורמת אצל כולם, וא"כ מה טעם יש לה כתובה מהראשון ומהשני.

כיוצא בזה הקשה בקהלות יעקב (טהרות 10) על דברי רש"י בנדה (ט): אודות קטנה שראתה דם נידות שלש פעמים שבזה יצאה מידי 'מסולקת דמים' ומטמאה טהרות למפרע. וכתב רש"י דדוקא בראיה שלישית הדין כן אבל בשתי הראיות הקודמות אינה מטמאה אלא משעת הראיה ואילך. וצ"ע הלא ע"י שלשת הראיות דוקא אנו קובעים שהיא מוחזקת לראות וא"כ לכאורה על כרחנו להניח שכבר מפעם הראשונה היתה בת דמים אלא שלא ידענו זאת עד עתה, אם כן כיצד ניתן לחלק בין הראיה השלישית שמטמאה למפרע לראיות הראשונות שאינה מטמאה בהן למפרע. והביא בקה"י בשם החזו"א ש"ל שהדבר תלוי בהרגל הלכך לא נעשתה בת דמים אלא מהפעם השלישית ואילך. ולכאורה קשה לומר שהראיות מרגילות. ועוד הרי בגמרא השווו וסתות לשור המועד והרי נתבאר ששם אין זה ענין להרגל אלא לסימן.

ונראה בבאור הענין, שדין זה שבשלש פעמים איכא סימן והוכחה לטבע מסוים, יתכן להיות בשני אופנים; יש שהסימן מוכיח על טבע מסוים שהיה בגוף מאז ומעולם, ויש

למיתת האח האחר. וא"כ מוכח שאף בשור המועד כן הדבר, שאם שינוי השור בא ע"י הרגלו אין מקום ללמוד הימנו לדין חזקה בשתים או בשלש פעמים בשאר מקומות, שהרי זהו ענין פרטי שאינו קונה טבע ע"י הרגל אלא בשלש פעמים משא"כ בדברים שאינם מהוים סיבה.

וכן יש להוכיח מהסוגיא בריש חגיגה: איזהו שוטה היוצא יחידי בלילה והלך בבית הקברות והמקרע את כסותו. ואמר רב הונא: עד שיהו כולן יחד, אבל לא באחד מהן. ופירשו בגמרא שבכל סימן לבדו אמרינן טעם מסויים שנוהג כן ולא מחמת שטות, כגון לך בבית הקברות כדי שתשרה עליו רוח טומאה; יוצא יחידי בלילה - ניתן לתלות שאחזו חום או חולי ולכן יוצא, אבל כיון שראינוהו נוהג בשלשת הדברים, הרי זה כשור הנוגח שור וחמור וגמל שנעשה מועד לכל, ואין מצריכים שיעשה מועד בכל מין ומין, הרי שתולים שלשת המאורעות בסיבה אחת משותפת - טבעו הנגחני, אף כאן לא נודמנו שלש סיבות שונות אלא כולן משום שטות. הרי להדיא שטעם החזקה בכל מקום הוא שאין לנו לתלות בשלשה מקרים שאינן קשורים זל"ז אלא בסיבה אחת המשותפת לכולן [כמליצת הגר"ח - והוא עומק המכוון בפשט - אם יש לנו תירוץ אחד לשלש קושיות אין לנו לתרצן בשלשה תירוצים נפרדים], וזאת למדנו משור המועד שאין תולים בשלשה מקרים אקראיים של נגיחות אלא בסיבה משותפת אחת. והרי אם ענין המועדות הוא הרגל שנוצר ע"י הנגיחות, אין נידון זה שייך לסימני השוטה.^ט

עוד יש להוכיח כן ממה שנסתפקו בגמרא (ב"ק לז): בנגח חמור וגמל ושור שור שור, האם נעשה מועד לכל כדין הנוגח חמור גמל ושור, או דלמא האי שור קמא בתר שוורים שדינן ליה והרי הועד לשוורים בלבד ולמין אחר לא הועד. ועתה, בשלמא אם הנגיחות מהוות סימן על טבעו, שפיר יש להסתפק האם באופן זה יש לנו ללמוד הוכחה על נגחנותו לכל המינים או דלמא אין הוכחה אלא שמועד לשוורים שכיון שאפשר לצרף נגיחת השור קמא עם שתי נגיחות השוורים שלאחריו, הרי נשאר נגיחות החמור והגמל כשני מקרים ושפיר אפשר לתלותם במקרה. ואולם אם הנגיחות יוצרות הרגל, הלא כשנגח חמור וגמל ושור כבר הורגל ליגח שלשה מינים, ומדוע ישתנה דינו בכך שהמשיך ליגח שני שוורים.^י

וכן יש להוכיח מכמה וכמה מקומות נוספים ששלש הנגיחות הן בגדר הוכחה על טבעו של השור והן המסובבות מהיותו מועד, ולא הן הסיבות למועדו.^{יא} וכן מורה יותר פשוטו של

^ט לכאורה משם אין קושי שהרי לא הוכיחו מעיקר דין שור הנוגח ג' נגיחות שנעשה מועד, אלא מנוגח שור חמור וגמל ששם ודאי הסברא היא מטעם שאנו תולים שאינו מבחין בין מין למין, וזאת מפני שאין לנו לתלות במקרה פרטי לכל מין אלא במועדו אחת לכלל המינים. [אך אין להוכיח להפך, מכך שלא הוכיחו מעיקר דין שור המועד משמע לכאורה שאין הטעם משום סימן וראיה - כי רצו להוכיח על מעשים שונים לתלותם בסיבה אחת, וזה הוי דומיא דשור חמור גמל, משא"כ שור הנוגח שלש פעמים שור, אין ראיה שבמעשים שונים לא נתלה בשלש סיבות שונות].

^י לפי המבואר בגמרא בחגיגה ה"ל, זה שנעשה מועד לכל המינים, ודאי הוא מפני שהנגיחות לשלשה מינים שונים מלמדות שאינו מבחין בין מין למין כנ"ל, וא"כ באופן של חמור גמל שור שור שור יתכן שסופו הוכיח שמתחילתו לא קנה טבע אלא לענין שוורים.

^{יא} ע' ב"ב כד. ובה תוכיח. והלא אין שייך שם כלל ענין התלמדות. וע"ע להלן. וכן נראה מוכח לכאורה מהמבואר בב"ב מ: שהשוואל שור תם והועד בבית שואל, מחזירו השואל לבעלים, ומשמע שאינו חייב לו מיד. והלא בפשיעתו שינה את טבע השור ששאל - אלא מוכח שלא הנגיחה שינתה את טבעו אלא טבעו של השור הוא [טבע מולד או טבע נרכש, כדלהלן], ומה לי הכא מה לי התם.

שאמרו בירושלמי שבשלשים יום נשתנה לימודו, דן מהר"ם ללמוד מדברי רבי מאיר שתהליך ההשתנות יכול להעשות באופן מהיר לא פחות משנעשה באופן ממושך. וכמו כן תהליך זה של שינוי הרגל לשונו יכול להעשות ביום אחד. ורבנו פרץ גם כן מודה לעיקר הדבר, אלא שאמר שאין הרגל לשונו מחוץ לתפילה משפיע על לימודו בתפילה כנ"ל.

ונראה לבאר בזה דברי רבנו פרץ דאזיל לשיטתו שהוא תהליך של שינוי טבעו של השור, דהנה משמע בתוס' ריש ב"ק (ב: ד"ה ומלתא. וברש"ש שם) ששור שנגח אדם שור וחמור הוי מועד לכל, גם למ"ד (לו). מועד לאדם לא הוי מועד לבהמה. ואולם בתור"פ מבואר שאינו נעשה מועד אלא לבהמות ולא לאדם [וכן דעת הרמ"ה, מובא בנמו"י לז]. וכבר עמדו על ביאור טעמו (ע' חדושי ר' שלמה היימן ב"ק יג): הלא כיון שמועילה נגיחת האדם לעשותו מועד לכל הבהמות [כדין נגח שור חמור גמל], והיינו מפני שאנו מיחסים את שלש הנגיחות בטבע הנגחות ורואים שאינו מבחין בין המינים, אם כן מדוע לא תועיל גם לענין האדם עצמו, והרי קבענו שגם נגיחת האדם היתה מחמת טבעו ולא במקרה. ואם תולים את נגיחת האדם במקרה משום דאית ליה מזלא, א"כ כיצד תצטרף נגיחה זו עם שתי הנגיחות האחרות לקבעו במועד. ובשלמא אם היינו אומרים שהרגל הנגיחות יוצרות את טבעו שפיר יש לומר שלא הורגל בשלש פעמים אלא לבעלי חיים [שהרי האדם לא גרע משאר בע"ח], אך כיון שנתבאר שהנגיחות אינן מהוות סיבה למועדות, אין מובן טעמו. ובמק"א"י ביארנו דבריו באופן אחר.

אכן לפי האמור יש לבאר דבריו בפשיטות, שהואיל ושלש נגיחות מהוות הוכחה לתהליך שינוי בטבעו של השור, ובנגיחות הראשונות יש לומר שעדיין לא הושלם תהליך השינוי [דומיא דעקרה שנישאת או קטנה שראתה דמים שיש מקום להניח דהשתא הוא דהושלם השינוי בגופה], א"כ אף שנגיחת האדם הועילה להוכיח - בצירוף שתי נגיחות האחרות - שנשתנה טבעו להיות נגחן, אבל הרי לא הוכח שהושלם בו השינוי לגבי נגיחת אדם, דהא לאדם לא סגי בטבע נגחות דבהמה, ושמא אכתי לא נשלם תהליך ההשתנות להיותו נוגח בני אדם.¹⁰

ובזה סרה תלונת המג"א (קיד) על מהר"ם: כיצד הוכיח מרבי מאיר דקירב נגיחותיו מהני והלא קיימא לן כרבי יהודה שאין השור נעשה מועד עד שיגח בשלשה ימים. אך לפי האמור לא קשה, כי מה שלר' יהודה אינו נעשה מועד ביום אחד היינו משום דדלמא אחזו תונבא ונגח שלש נגיחות מחמת התקף אחד של כעס ואין כאן שלשה מאורעות נפרדים אלא כנגיחה אחת אריכתא, אבל אם היינו דנים זאת כשלש פעמים, גם ר' יהודה

שהסימן מוכיח על תהליך של שינוי שנעשה בגוף. והרי נחזי אנן; כל תינוקות הנולדת היא מסולקת דמים ורק כשמתבגרת מתחילה לראות, וא"כ קטנה הרואה פעם ופעמים ושלש, כשאנו דנים אותה בחזקת 'רואה' ודאי אין כאן טבע המוכיח שהיה כן מאז ומעולם אלא שלש הראיות מהוות סימן שארע בקטנה זו תהליך של התבגרות, והרי ודאי שינוי זה לא קם ויהי ברגעא חדא אלא זהו תהליך הנוצר והולך עד שנעשית כשאר כל הנשים הגדולות, ומ"מ גם שתי הראיות הראשונות לא היו מקריות אלא שהיו חלק מתהליך ההשתנות. אם כן מובן היטב שעד שלא ראתה שלש פעמים אנו יכולים להניח שתהליך זה עדיין לא הושלם, ורק בפעם השלישית אנו קובעים שנשלם תהליך השינוי אצלה ומעתה היא נידונית כשאר הנשים. ואם כן שפיר י"ל שאין לנו לטמא בראיות הראשונות למפרע כי אין הוכחה שהיתה כבר אז בת דמים ממש.¹¹

וכך י"ל לענין אשה שאינה בת בנים, שלאחר שנישאה לשלישי ואין לה ולד אנו מחזיקים שאינה בת בנים, ואולם יתכן שלא היתה כן מאז ומעולם אלא חל בה תהליך זה של כחשות, ומ"מ גם שתי הפעמים הראשונות לא היו מקריות אלא חלק מתהליך זה. וא"כ יכולה היא שתאמר לבעלים הראשונים עד עתה לא נשלם בי תהליך זה והייתי ראויה לילד. ואמנם מבואר בתוס' שם שדוקא אם כבר הבעלים הראשונים הגבוה כתובתה אינם חוזרים ונוטלים ממנה, אבל אם עדיין לא שילמו, אינה יכולה להוציא מהם - והטעם מובן לפי הנ"ל, מאחר וכאן הדבר מסופק האם החזקה מלמדת על עקרות מאז ומעולם או על עקרות שנוצרה לאחר זמן, הלכך המוציא מחברו עליו הראיה.

וכמו כן בשור המועד, נהי שהנגיחות אינן אלא 'מסובב' המלמד על טבע השור ואינן 'סיבה' לטבעו בשום פנים, מ"מ אכתי יש להסתפק אם הוא טבע השור כבר מאז שהחל ליגח או דלמא חל בו תהליך של השתנות ונעשה נגחן [אבל לא מחמת שהנגיחות הרגילוהו] ומ"מ גם שתי הנגיחות הראשונות לא היו מקריות אלא חלק מתהליך ההשתנות, והנגיחה השלישית היא המוכיחה שנשלם התהליך להיותו 'מועד' מעתה - וכך נקטו הראשונים כדלהלן. ואם כן כשאמר רבי מאיר ריחק נגיחותיו חייב קירב נגיחותיו לא כל שכן, הכוונה בזה שאם תהליך אטי של נגיחות מלמדנו על תהליך של שינוי שנעשה בו, כל שכן שאם ראינו בו זאת בקירוב זמן, ודאי הדבר מלמד על תהליך של שינוי בטבעו.¹²

מעתה מבוארים היטב דברי מהר"ם, שודאי לא נתכוין להוכיח ממועדות השור לענין הרגל אמירה, וכי מה ענין זה לזה. והרי כאן החזקה בשלש פעמים וכאן בתשעים פעם, אלא לאחר

יב וכיון שטומאה זו דלמפרע מדרבנן היא, לכך מקלינן בה ואין מטמאים בראיות הראשונות, כי י"ל שאז לא היתה מוחזקת עדיין (עפ"י הרשב"א נדה טז).

יג ומובן בזה הא דהשיבוהו לר"מ (בב"ק כד). ובה תוכיח שריחקה ראיותיה טמאה קירבה ראיותיה טהורה. ואם הנידון בשור משום הרגל, מה ראה מויבה (וכן תמה טובא במנח"ש שם) - אך להאמור ניחא שהראיה היא שמצינו שדוקא ריחוק התופעות מעיד על תהליך של שינוי בטבע ולא קירוב. ומתרץ הגמרא שתלה הכתוב בימים, כלומר אין הטעם משום שמוחזקת לראות אלא גוה"כ (עומס).

יד ישעור מד

טו נראה לפי סברא זו שאם עתה יראה שלשה בני אדם ולא יגח - ישאר מועד לבהמות, שאמנם הוכח שכלפי אדם אינו מועד, אבל מסתבר שכלפי בע"ח הועילה נגיחת האדם לעשותו מועד, וע"ז אין ראייה נגדית ממה שראה אדם ולא נגח. [ושמא אף להתוס' הדין כן]. ואינו דומה לשור חמור גמל ואח"כ ראה ג' שוורים ולא נגח, שמשמע בחו"ד (מובא בפ"ת שם סקכ"ו) שחזר לתמותו לגמרי.

הסדר שאותו אנו מבקשים, ובלעדיו אין כאן קביעות וסת כלל. משא"כ בשור המועד עיקר החזקה הוא בנגיחות עצמן שהרי הן הגורמות את היותו מועד, ולולא הדילוג היה בחזקת מועד בכל הימים והרי הדילוג אינו נצרך אלא לסייג את המועדות ולשוללה בימים מסויימים. ועל כן די לנו בשלש נגיחות לקבעו כנגחן [לסירוגין עכ"פ]. ודעת התוס' שאף סירוג הימים נידון כגורם החזקה, שהזמן המצטבר בינתיים מהווה מרכיב בטבע הנגחנות [והלא ביום שנוגח הוא נוגח כל שורים שרואה, אם מעט אם הרבה, הרי שרק הזמן הוא הגורם את טבע הנגחנות ולא דבר אחר] הלכך בעינין שלשה סירוגי ימים דוקא כדי לקבוע שזמן הסירוג קובע את טבעו. משא"כ סירוג של שורים שונה שאין הסירוג נבחן כגורם החזקה אלא כהסתייגות בחזקה.

ועל דרך סברא זו מתבאר נידון נוסף; הגרעק"א (בגליון השו"ע יו"ד קפט, כג) נקט כהנחה פשוטה ששור שנגח שור ושור וחמור אינו נעשה מועד כלל, אף לא לאותם שני מינים, שהרי אין כאן שלשה מינים להוכיח שאינו מבחין בין המינים, והרי על כל מין ומין מאלו השנים אין יותר משתי נגיחות - על כן נוכל לתלות כלפי כל מין ומין במקרה ולא בטבע. ואולם ברא"ה (מובא בשיטמ"ק בדף לו) מבואר שהרי זה מועד לשורים ולחמורים. וצריך לבאר מהו שורש מחלוקתם.

ונראה שהרא"ה נקט שהמוחזקות נוצרת מעצם הנגיחות ואילו המינים הניגחים אינם מהוים גורם ביסוד החזקה אלא רק סיוג בחזקה, דמה שמועד למין זה אינו מועד למין אחר [כרב פפא], וזהו על דרך השלילה, כי שמא ירא מהם וכד' - ועל כן אין צריך שלש נגיחות לכל מין, גם באופן שאין לנו ראייה על כך שאינו מבחין בין המינים, שהרי טבעו ליגח וגם ראינו שאינו מתירא מהשור ומהחמור. [ויש להאריך שהרא"ה הולך בזה לשיטתו בכ"מ בדף לו]. ואילו רעק"א נקט שהמועד נחלקת להיקבע לכל מין בפני עצמו, כי אנו דנים את המינים כגורמים לנגיחה דהיינו שיש בכל מין סיבה חיובית הגורמת לו ליגח המין הזה. הלכך צריך שלש נגיחות לכל אחד. ורק כשהחזק לג' מינים אנו מחזיקים אותו בטבע נגחנות כללי שאינו מבחין בין המינים.

והנה הקשה רעק"א על מה שמשמע בשו"ע שאשה שראתה דם פעמיים אחר אכילות שום ועוד פעם אחר אכילת בצל, קבעה וסת לאכילות אלו. וקשה הרי לא הוחזקה בשלשה מינים חריפים כדי שנחזיקנה בכל דבר חריף, וא"כ אף לאותם שני מינים לא הוחזקה כי הרי כלפי כל אחד אין מוחזקות. אכן לפי האמור נראה שבנידון זה תיתכן סברתו אף לפי דעת הרא"ה בנגיחות, דדוקא בנגיחות שייך לומר שהמינים הניגחים אינם מהוים את החזקה אלא הנגיחה לבדה היא המחזקת והמינים הם סיוג החזקה בעלמא, משא"כ בוסתות הרי האכילה כשלעצמה אינה יוצרת מוחזקות רק חריפות המינים או מקרי הגוף המסויימים הם הגורמים, א"כ שפיר טען רעק"א דבעינין שלש פעמים של אותו המין דבזה בהכרח המינים הם מגורם החזקה.

מודה לסברת ר"מ שאותו תהליך של שינוי ודאי יכול להעשות בזמן קצר. שהרי כפי מה שנתבאר יש כאן שני נידונים: א. כל שלשה מאורעות יש לנו לדונם במכנה משותף אחד ולא בשלשה מקרים. ב. אותו מכנה משותף יכול להיות מתחילת יצירתו ויכול להיות מפני שינוי הטבע, בתהליך ממושך או קצר. וא"כ רבי יהודה החולק בקירוב נגיחות לא נחלק אלא מצד הנידון הראשון, דנגיחות ביום אחד אינן כשלשה מקרים אלא מקרה אחד, אבל על הנידון השני אינו חולק ושפיר י"ל שלדברי הכל יכול להיות תהליך מהיר של שינוי הטבע.

וראיה שבוה נחלקו - מהסוגיא בתענית (כא:): לענין עיר שיצאו ממנה שלשה מתים ביום אחד וגזר רב נחמן בר רב חסדא תענית, אמר רב נחמן בר יצחק: כמאן כר"מ דאמר ריחוק נגיחותיו חייב קירוב נגיחותיו לא כל שכן. הרי שאין המחלוקת שייכת לשאלה אם הרגל לטבע מסוים נוצר בריחוק דוקא או גם בקירוב, שהרי שם אין שייך ענין הרגל כלל, אלא הנידון הוא האם לראות האירועים הצפופים כשלשה אירועים נפרדים או כמאורע חד פעמי יוצא דופן. ואם כן הרי לא שמענו שר' יהודה חולק על עיקר הסברא שתהליך של שינוי יכול להתרחש במהירות כשם שהוא יכול להיות לאט, ועל כן למד מהר"ם לענין הזכרת הגשם בתפילה שהכל מודים לסברת 'קירוב לא כל שכן'.

והנה גם בקביעת וסת בשלש ראיות יתכנו שני הצדדים; או שהחזקה מלמדת שכבר מתחילה כך היה דרכה וטבעה, או דלמא לא הושלם תהליך הקביעה עד הפעם השלישית, ונמצא דביסוד הדברים ג' פעמים דנגיחות שור המועד ודקביעות וסת ענינן אחד כהוכחה וסימן, וככל ענין חזקת ג' פעמים. אלא דמ"מ יש להראות הבחנה ביניהם; -

ד) דהנה איתא בתוס' רבנו ישעיה (הובא בשיטמ"ק ב"ק לו) ששור המועד לסירוגין של ימים, כגון שנגח ביום ראשון ובשלישי ובחמישי ולא נגח בינתיים - הוי מועד לסירוגין, ואעפ"י שלא שילש בסירוג אלא נגח ג' נגיחות בלבד - כבר נעשה מועד. וכן משמע מדברי הרמב"ם (נזקי ממון וטו). ואילו התוס' (שם ד"ה יום ט"ו) הקשו מאי שנא מווסתות שלא קבעה וסת בדילוג אלא לאחר שלשה דילוגים כלומר ארבע ראיות, ואילו כאן די בשלש נגיחות ושני דילוגים ביניהם. וכתב הר' ישעיה שצריך לחלק בין סירוגין של דמים לסירוגין של נגיחות. ולא פירש חילוקו. והתוס' צדדו לחלק בשוורים גופייהו בין סירוגין דשוורים לסירוגין דימים.

ובאור הדבר עפ"י דברי הר"ן (בחדושו לנדה סה) וכפי שפירש הפלתי (ביו"ד קפט סק"ה), שלענין קביעת וסתות החזקה נצרכת ומלמדת על הסדר ולא על הראיות עצמן, שהרי כל אשה רואה אלא שאנו באים לקבוע לה סדר קבוע, ואם כן הרי הדילוג הוא הגורם המרכיב את גוף החזקה שהרי הוא זה הקובע את

טו וכע"ז בחדושי הנצי"ב ב"ק כד שאף ר"י מודה לעיקר הסברא אלא שנגיחות יום יתכן שבאו מרתיחה אחת. אך י"א שנחלקו בעיקר סברת 'קירוב לכ"ש', וי"מ בפנים אחרות. ע"ע בנוב"א או"ח קמא כו תנינא פה; דעת כהן ח; בית ישי ק.

וסת החודש בדילוג; לרב עיקרה וסת החודש ואילו הדילוג נבחן כדבר המסייג את החזקה, שהראיה שוהה מלבוא בכל פעם עד היום הבא, הלכך סגי שיום החודש הוחזק ג' פעמים [בדומה לסירוג שוורים דלא בעי ג' סירוגין אלא סגי בג' נגיחות], ואילו שמואל סבר שהדילוג גם הוא מגורמי החזקה כמו יום החודש הלכך בעינן ג' דילוגים. אכן בוסת הפלגה בדילוג מודה שמואל שרק ההפלגה היא גורם החזקה ואילו הדילוג חשיב כהסתייגות בחזקה, דדוקא בוסת החודש בדילוג י"ל שאינה 'וסת החודש' גרידא שהרי אם התאריך גורם לה לראות מדוע אינה רואה אלא ביום הבא, וע"כ לומר שיש לה גורם נוסף בחזקתה. לא כן הפלגה בדילוג י"ל שהיא הפלגה מסוג מסוים והדילוג הוא סיוג בהפלגה^{יח}, וא"כ הרי זו בעיקרה וסת הפלגה דסגי לה בג' הפלגות.

ועתה נבין גדר הדברים למ"ד וסתות דאורייתא, מדוע צריך מהתורה לחוש לראיה והלא בעלמא אין חזקה דתלתא זימני מחייבת לחוש למאורע, כגון בשור המועד - אך עתה מובן, שאמנם גדר אחד הוא לכל החזקות, להחזיק מאורע שארע בג' פעמים רצופות שכך דרכו וטבעו, ומ"מ יש להבחין בגדר גורם החזקה; בשור אנו באים להחזיק את הנגחנות, הלכך החזקה בג' נגיחות אינה מחייבת לחוש לנגיחה נוספת, ואולם בוסתות אין החזקה באה להחזיק את עצם הראיה אלא אדרבה, האשה עומדת לעולם בחשש רואה [ולר' מאיר אסורה לבעלה לעולם כשאין לה וסת] אלא שהוסת באה לקבוע סדר ולברר אימתי הראיה תחול, ועל כן איכא למ"ד שיש לחוש לוסת מדאורייתא, שהרי הראיה היא ודאית ורק זמנה אין ידוע נמצא שהוסת מועילה לברר את זמן הראיה ומבררת את אפשרויות הראיה הודאית לזמן מסויים - על כן חוששים לוסת מדאורייתא.

יח נראה לבאר הדברים בסגנון זה: וסת החודש והפלגה הם שני עניינים סותרים; וסת החודש צמודה לתאריך הגם שמרווחי הזמן שבין הראיות משתנות ואילו וסת הפלגה קשורה במירווחים ולא בתאריך. והנה הדילוג הוא מענין הפלגה - מירווח קבוע של איחור, נמצא שוסת החודש בדילוג היא צירוף של שני עניינים וסתות, ואילו הפלגה ודילוג הוא סוג הפלגה מסוים. על כן וסת החודש הצריך ג' ראיות נצרך ראיה נוספת לדילוג, ואילו הפלגה בדילוג סגי ליה בג' הפלגות. ובהבחנה זו יש להבין ג"כ חילוק הרמב"ם גבי נגיחות, דלענין סירוג לשוורים או לימים משמע ברמב"ם (ו, ט-י) דסגי בג' נגיחות לעשותו מועד וא"צ ג' סירוגין, ואילו לענין דילוג יום החודש מבואר ברמב"ם שם (ה"א) שצריך שישלש בדילוג - שבזה המועדות מורכבת משני עניינים שונים, יום החודש ודילוג, ע"כ צריך ג' ימים וג' דילוגים, משא"כ בסירוג שהיא מועדות פשוטה סגי בג' נגיחות.

ולפי סברא זו יש לפרש באופן נוסף דברי רבנו פרץ בנגח אדם חמור וגמל שנעשה מועד לכל הבהמות אבל לא לאדם, שנקט כהרא"ה" שאין המינים מהוים גורם לחזקה אלא הנגחנות לבדה היא גורם החזקה, ועל כן מועילה נגיחת האדם להוכיח שהוא נגחן לכל הבהמות, כי אנו מניחים ששלשת הנגיחות לא היו במקרה אלא בטבע והרי לא גרעה נגיחת אדם משאר בעלי חיים [והלא אדם אית ליה מזלא ואינו רגיל להנגח ע"י השור ואעפ"כ נגחו, א"כ כל שכן שמראה זה על יצר הנגחנות], ומ"מ כלפי מין האדם לא הוחזק לנגחנות כי יתכן שמוראו עליו, אבל לדעת הגרעק"א שכל מין נידון כמועדות נפרדת, אי אפשר לנו לנקוט שנעשה מועד לכל הבהמות ולא לאדם, כי כדי להניח שהוא מועד לכל הבהמות על כרחנו להניח שגם נגיחת האדם היתה מצד טבעו ולא במקרה, וכיון שכל מין נידון כטבע לעצמו הרי ממילא קבענו שהוא מועד גם לאדם.

ובהבחנה זו יש לבאר ענין נוסף. דהנה פליגי רב ושמואל (בב"ק יז) בקביעת וסת החודש בדילוג, כגון ראתה בט"ו לחודש זה ובט"ו לחודש הבא וכו', לרב סגי בג' ראיות ולשמואל בעינן ד' ראיות כי צריך שלשה דילוגים, וקיי"ל כשמואל. והנה בקביעת וסת המורכבת מהפלגה ודילוג, כגון שפעם אחת היה בין ראיה לראיה כ"ה יום ופעם הבאה כ"ו יום ואח"כ כ"ז יום, לכאורה הסברא הפשוטה נותנת דלשמואל אינה קובעת וסת אלא בחמש ראיות שהרי וסת ההפלגה נקבעת בד' ראיות כנ"ל, ובדילוג בעינן עוד הפלגה אחת שהרי הדילוג הראשון נעשה רק בהפלגה השנייה. ואכן כן נקטו הש"ך הט"ו והגר"א (קפ"ט, ו). אלא שהעיר הגר"א מפשטות לשון התוס' בנדה שאף לשמואל סגי בד' ראיות. וכן כתב הטור וכ"ה פשטות לשון השו"ע [ובהל' נדה להרמב"ן שתי נוסחאות בענין זה]. וצריך ליתן טעם בדבר.

אך לפי האמור יש לפרש שיטה זו דס"ל דלכו"ע בעינן ג' פעמים מהדבר הגורם את החזקה, אלא דפליגי רב ושמואל בגדר

יז ונראה שכן מוכח מתור"פ ב: שפירש מועד לבהמה ל"ה מועד אדם שאם נגח פעמיים אדם ופעם שור אין מצטרפת נגיחת השור לעשותו מועד לאדם. ומשמע שבבהמה כי האי גוונא נעשה מועד אליה ע"י צירוף נגיחת מין אחר, וכהרא"ה. וכן הוכיח הרש"ש (יז) מבדיקת תפלין, שנים של יד ואחד של ראש (עירובין זז). [ובהמשך דבריו משמע שגם כגון שור חמור ושור, ימשיך להיות מועד לשוורים ולהמורים. וצ"ע].

ולא ירדתי להבין סברת רעק"א, מ"ט לא יהא מועד עכ"פ לשור ולחמור, והלא אין לנו לתלות שלשת הנגיחות במקרים אלא בסיבה אחת, והיא - טבע נגחנותו, ואם משום שאין לנו להניח שהוא מועד רק לשני מינים א"כ אדרבה יהא מועד לכל, ואף שאין לנו ראיה לכל סו"ס מדוע לא נתלה נגיחותיו בסיבה אחת ולא בשלשה מקרים.



