

בביאור מחלו' ר"מ ורבנן בתולדת השאת

לבנה מתולדת הבהרת. עי"ש. אכן הר"ש תי' דעתו של ר"מ באופן אחר מתוס', דבאמת האב הוא קרום ביצה והגם שהוא גבוה יותר מכולם מ"מ כך הוא לשון שאת שהוא גבוה מכולם וממה שנאמר "לבנה היא" ע"כ ריבה הכתוב שהתולדה של השאת הוא הלבן ביותר שאפשר והיינו צמר לבן בן יומו שהוא לבן ביותר [מלבד בהרת היינו שלג]. עי"ש.

עוד י"ל ע"פ דברי התורת כהנים [הו"ד בר"ש] ז"ל "שאת זו השאת בהרת זו הבהרת ספחת שני לבהרת ומראה הנגע עמוק שני לשאת." ובר"ש הקשה מ"ט בעי' למראה הנגע עמוק הרי ניתן ללמוד זה מספחת שקאי על השאת, ותי' דקאי לר"מ לאשמועינן שתולת השאת עמוקה ועזה ממנה כמראה השמש עמוק מהצל. עי"ש. [אלא שיל"ע אם זה יענה גם על הקו' מ"ט אמרי' שתולדת השאת לבנה מתולדת הבהרת].

ב. והנה בדעת התוס' [אליבא דר"מ] יש לדון מה דין הצמר לבן שהוא בן יומו דאפשר שהוא נמי תולדה של בהרת [היינו שלג] שהרי דמיא לסיד לבן, ואפשר שהוא בכלל שלג. וצ"ע. ועיין בחזו"א (סי' ב' או א' ד"ה שם) שנסתפק בהנ"ל. ונראה דזה פשוט שאי"ז נחשב כתולדה של בהרת בפני עצמו שא"כ לא הוי מראות נגעים שנים שהם ארבעה אלא ב' שהם ה' שהרי לבהרת יש ב' תולדות [ואין לומר דב' תולדות של אב אחד לא נחשב לב' מראות נגעים שהרי מצאנו כן בדעת ר"ע שס"ל שלבהרת אין תולדה אלא לשאת יש ב' תולדות היינו סיד לבן וקרום ביצה ואכתי נחשב

א. "מראות נגעים שנים שהן ד' בהרת עזה כשלג שניה לה כסיד ההיכל והשאת כקרום ביצה שניה לה כצמר לבן דברי ר"מ." הנה נקטו הראשונים [עיין ר"ש ורא"ש] לדבר פשוט שלא נחלקו ר"מ ורבנן במציאות האם צמר לבן הוא יותר לבן מקרום ביצה או פחות לבן ממנו, כיון שאין סברא לומר שנחלקו בדבר הנראה לעיניים. [אכן מצאנו לדעת כמה ראשונים מחלוקת במציאות בין ר"ע לרבנן דלדעת הבעל המאור ועוד ראשונים ס"ל לרבנן שצמר לבן הוא לבן באותה מידה כמו סיד ואילו לדעת ר"ע צמר לבן הוא לבן יותר מאשר סיד. וזו מחלו' במציאות וצ"ע.] אלא שנחלקו הראשונים בדעת ר"מ האם הצמר לבן שעליו קאי ר"מ הוא לבן יותר מסיד ההיכל כמו לשיטת רבנן, ומ"מ הוא תולדה דקרום ביצה או שהוא לבן פחות אף מקרום ביצה והיינו שמירי בצמר אחר מהצמר שקאי רבנן עליו היינו צמר שאינו נקי בן יומו.

דבתוס' (שבועות ה: ד"ה שאת) כתב דע"כ כוונת ר"מ לצמר שאינו נקי בן יומו ושחור מסיד ומשום "שאיין סברא דלשאת שהיא שחורה מכולן שתהא תולדתה לבנה מתולדה דבהרת שהיא לבנה מכולן." עכ"ל. ובמהרש"א דייק מדברי התוס' שלא הוקשה להם עצם הדבר שיהיה האב פחות לבן מהתולדה [ומשום דשאת פירושה 'גבוה' היינו כהה יותר] אלא רק שהתולדה שלו לא יתכן שתהיה לבנה יותר מתולדת הבהרת שהוא האב היותר לבן.

אכן בר"ש מבואר שחילק זה לב' קושיות א' שכיצד עושה ר"מ את קרום ביצה לאב הגם שהוא יותר כהה מכולם ועוד שלא יתכן שתולדתו תהיה

לב' שהם ד', הרי שכל היכא שהוי ב' תולדות חשיב לב' מראות נגעים וא"כ לכאור' הוי ב' שהם ה' לדעת ר"מ] ועל כרחק צ"ל שצמר לבן לדעת ר"מ אינו תולדה דבהרת אלא בכלל סיד ההיכל ואינו נחשב לתולדה בפני עצמו, ולכאור' נפ"מ בזה למאי דאיתא בגמ' שצריך שיהיה בקי בהן ובשמותיהן של כ"א ממראות הנגעים, דלהנ"ל לדעת ר"מ אי"צ שיהיה בקי בשם צמר לבן בין יומו [דהוא בכלל סיד ההיכל] אמנם בתוספתא מבואר שצריך להיות בקי לא רק בשמותיהם של אותם ארבע מראות נגעים אלא בשמותיהם של כל מראות הנגעים שיש. אלא שאכתי יש להסתפק האם צמר לבן הוא בכלל שלג או בכלל הסיד שהוא תולדה של בהרת אבל אין צד שהוא תולדה של בהרת ואינו בכלל סיד וזהו ספיקו של החזו"א.

ועיין עוד בחזו"א (שם) שהעיר לדעת התוס' מ"ט אמרה הגמ' (שבועות ו' ע"א) דהיה אפ"ל מקרום ביצה ולמעלה טמא, הרי לדברי ר"מ לא היינו יודעים צמר לבן שאינו בן יומו. ותי' דמעצם מה שאמרנו ונימא מקרום ביצה ולמעלה טמא כבר אמרנו שהוי דלא כר"מ ע"ש. [ועוד הקשה שם גם על פי' הר"ש הנ"ל ע"ש].

ג. והנה ברמב"ם (פ"א מטומאת צרעת ה"ג) פסק דכל הארבע מראות נגעים מצטרפין זה עם זה וכן הוא פשטות המשנה פ"א מ"ג וכן כתב בר"ב (שם) שפשטות המשנה היא כרמב"ם אלא שתמהו ע"ד הרמב"ם [הראב"ד ועוד] מסוגיא דשבועות (ה:): דבפשטות משמע שם שהצירוף הוא רק אב ותולדה או ב' אבות אבל לא ב' תולדות או אב ותולדה של אב אחר ולהלן נביא ביאורי הגמ' לשיטות הראשונים. אכן יש

להקשות עוד בדעת הרמב"ם דבמה נחלקו ר"מ ורבנן במתני' מהו האב ומהי התולדה שלה [ועיין ברמב"ם (שם ה"ב) שפסק כרבנן ולא כר"מ] ולכאור' מאי נפ"מ במחלוקת זו מאחר שכל המראות מצטרפין חד בהדי חבירו. ועיין במשנה אחרונה שכתב לתרץ דמאחר דחזי' בגמ' בשבועות (ו' ע"א) שצריך להיות הכהן בקי בהן ובשמותיהן וכל שאינו בקי בהן ובשמותיהן אינו רואה את הנגעים א"כ להכי איכא נפ"מ בין ר"מ לרבנן דאם אמר על צמר לבן שהוא שאת לר"מ אינו רואה את הנגעים ולרבנן רואה. ע"ש. אלא שמלבד שדבריו מחודשים, עוד יש להעיר דלמאי הילכתא מה הוא תולדה של שאת ומה הוא תולדה של בהרת דהיה סגי שיחלקו באבות מהו שאת ומהו בהרת, דדוחק לומר דמה דבעי' שיהיה בקי בהן ובשמותיהן היינו שידע גם איזה הוא תולדה של שאת ואיזה תולדה של בהרת הגם שאין נפ"מ בצירופם.

ד. והנראה לומר בדעת הרמב"ם, דהנה הובא לעיל שנחלקו הר"ש והתוס' בביאור דברי ר"מ האם ס"ל שתולדה של קרום הוא הצמר לבן בן יומו או צמר שאינו בן יומו והוא מראה פחות ממראה קרום ביצה. והנה שיטת הר"ם בפירוש המשנה בדעת ר"מ מבואר שס"ל כדעת התוס' שלר"מ אחר קרום ביצה יש מראה שני שהוא תולדה של שאת ואף שהוא חלוש יותר בלובן [ועיין בנדפס במשניות והלשון משובש שם וצ"ל כנ"ל]. ולפ"ז א"ש היטב דברי הרמב"ם משום שיש נפ"מ גדולה בין ר"מ לרבנן דלר"מ איכא מראה נוסף שהוא טמא והיינו צמר לבן שאינו בן יומו משא"כ לרבנן שמראה זה הוא טהור. ועיין.

בשיטת רש"י בביאור דברי הגמ' דמתני' דלא כר"ע

א. בגמ' בשבועות ה: "א"ר חנינא מאן תנא מראות נגעים דלא כר"ע דאי כר"ע כיון דאמר זו למעלה מזו וזו למעלה מזו א"כ טהרת סיד ההיכל מלצרף." והנה בביאור קושית הגמ' כתב רש"י בתחילת הסוגיא דגם לדעת ר"ע לא קשה מה דקרי ליה במתני' שנים שהן ארבעה דגם לר"ע שייך לשון זה, אלא קשה במה דנקטה המשנה לשון אבות ותולדות דמשמע שהנדון הוא שסדר צירופן הוא דין אבות ותולדות, היינו שאב מצטרף לתולדה ידידה וא"כ הוי שלא כר"ע דאילו לר"ע סדר צירופן הוא זו למעלה מזו ולא אב ותולדה שהוא למטה ממנו ב' דרגות. אלא שמזה לחד לא מוכח דמתני' דלא כר"ע, כיון שהיה אפ"ל שאף לר"ע איכא אבות ותולדות ונפ"מ בהן לצירופן, אלא שהנפ"מ היא שצמר לא יצטרף עם סיד כיון שהם אב ותולדה של אחר, ומה שאמר ר"ע שכסדר מעלתן מצטרפין זה רק לענין שלא יצטרף סיד עם צמר לבן כיון שגבוה ממנו ב' מעלות. אלא שלזה הקשתה הגמ' דאם נימא שמתני' כר"ע באופן הנ"ל א"כ טהרת סיד ההיכל מלצרף. [כן מבואר מתוס' ותוס' הרא"ש וי"ל כן גם לדעת רש"י].

ומבואר עוד ברש"י שכל קושית הגמ' היא מהא דאיכא תולדה לזו ותולדה לזו, היינו דאי לבהרת לא היה תולדה ולשאת היה ב' תולדות היינו סיד וקרום ביצה לא הוי קשיא מידי דבהרת תצטרף עם הצמר מגזה"כ ד"והיה"ש שקאי על ב' אבות והשאר דהם מין שאת יצטרפו בהדי הדדי כסדר מעלתן. אבל מאחר שיש תולדה לבהרת היינו סיד א"כ טהרת את הסיד מלצרף. והקשתה הגמ' "אי הכי קרום ביצה נמי" היינו דגם קרום ביצה לפי ר"ע אין לו צירוף כיון שעם צמר לבן אינו יכול להצטרף כיון דהוי ב' מעלות ועם סיד ההיכל נמי אינו יכול להצטרף כיון דאינו מינו [דלהכי איתא במתני' אבות ותולדות לומר לנו שאיכא ב' מינים ואין צירוף לאחד עם חבירו מלבד לאבות שמצטרפין אהדדי מהפס' ד"והיה"ש].

ב. והנה בתוס' (ד"ה אי הכי) ביארו [בשם הר"ר משה] לשון "אי הכי" היינו דבלא שהוקשה לגמ' סיד ההיכל לא היה מקום להקשות מקרום ביצה כיון כיון שיהיה אפ"ל דר"ע בא להוסיף שיש צירוף גם של זו למעלה מזו וא"כ ל"ק דמתני' דלא כר"ע אבל מאחר שמוכח לא כן מקושית הגמ' בסיד ההיכל א"כ יש להקשות כן גם על קרום ביצה. אלא שאכתי יש לבאר מדוע הבינה הגמ' שמקרום ביצה א"א להתחיל להקשות משא"כ מסיד.

ג. והנה תי' הגמ' הוא דבלא סיד ההיכל לק"מ מקרום ביצה כיון שרחמנא רבי ספחת לשאת, וספחת דשאת היינו קרום ביצה א"כ גם אם יש הבדל של ב' מעלות מ"מ מצטרפים אבל סיד ההיכל קשיא. וביאר רש"י [ע"פ ביאור התוס' הרא"ש] דעל קרום ביצה ל"ק כיון

ומבואר עוד ברש"י שכל קושית הגמ' היא מהא דאיכא תולדה לזו ותולדה לזו, היינו דאי לבהרת לא היה תולדה ולשאת היה ב' תולדות היינו סיד וקרום ביצה לא הוי קשיא מידי דבהרת תצטרף עם הצמר מגזה"כ ד"והיה"ש שקאי על ב' אבות והשאר דהם מין שאת יצטרפו בהדי הדדי כסדר מעלתן. אבל מאחר שיש תולדה לבהרת היינו סיד א"כ טהרת את הסיד מלצרף. והקשתה הגמ' "אי הכי קרום ביצה נמי" היינו דגם קרום ביצה לפי ר"ע אין לו צירוף כיון שעם צמר לבן אינו יכול להצטרף כיון דהוי ב' מעלות ועם סיד ההיכל נמי אינו יכול להצטרף כיון דאינו מינו [דלהכי איתא במתני' אבות ותולדות לומר לנו שאיכא ב' מינים ואין צירוף לאחד עם חבירו מלבד לאבות שמצטרפין אהדדי מהפס' ד"והיה"ש].

ב. והנה בתוס' (ד"ה אי הכי) ביארו [בשם הר"ר משה] לשון "אי הכי" היינו דבלא שהוקשה לגמ' סיד ההיכל לא היה מקום להקשות מקרום ביצה כיון כיון שיהיה אפ"ל דר"ע בא להוסיף שיש צירוף גם של זו למעלה מזו וא"כ ל"ק דמתני' דלא כר"ע אבל מאחר שמוכח לא כן מקושית הגמ' בסיד ההיכל א"כ יש להקשות כן גם על קרום ביצה. אלא שאכתי יש לבאר מדוע הבינה הגמ' שמקרום ביצה א"א להתחיל להקשות משא"כ מסיד.

ג. והנה תי' הגמ' הוא דבלא סיד ההיכל לק"מ מקרום ביצה כיון שרחמנא רבי ספחת לשאת, וספחת דשאת היינו קרום ביצה א"כ גם אם יש הבדל של ב' מעלות מ"מ מצטרפים אבל סיד ההיכל קשיא. וביאר רש"י [ע"פ ביאור התוס' הרא"ש] דעל קרום ביצה ל"ק כיון

אחד לחבירו, וא"כ באמת היה מקום לומר שגם מב' מינים יצטרפו בכה"ג וכך הוא ג"כ אליבא דאמת כמש"כ רש"י שסיד יכול להצטרף עם צמר כיון שזו למעלה מזו אומר שגם אם הוי מב' מינים מ"מ מהני הצירוף, אלא שצירוף של סיד ובהרת אינו שייך כיון שמאחר שס"ל לר"ע שיסוד הצירוף הוא בזו למעלה מזו א"כ כל מה שיכול שיהיה צירוף של ב' מעלות זה דוקא באב ותולדה שע"ז איכא קרא דספחת אבל בלא"ה לא מהני צירוף של אב ותולדה מצד הסברא, וא"כ מאחר שאמרה הגמ' שעיקר ספחת קאי על שאת אזי רק קרום ביצה יכול להצטרף עם שאת הגם שגבוה ב' מעלות אבל סיד ובהרת שלא קאי עליהו עיקר קרא דספחת לא שייך שיצטרפו סיד ובהרת כיון שהם גבוהים ב' מעלות, וא"כ כל קושית הגמ' השתא היא רק מהא שמשמע במתני' שסיד ובהרת מצטרפים אבל לא קשיא שאין צירוף לסיד כיון שבאמת אפשר שר"ע הוסיף שהיכא דהוי זו למעלה מזו מצטרף גם מין בשאינו מינו כדברי הר"ר משה. ועיין.

ולפ"ז אפשר לישב קצת ג"כ את הקו' שניה שהקשנו לדברי הר"ר משה מ"ט הקושיה על קרום ביצה היא רק ע"י "אי הכי" מהקושיא על סיד ולהנ"ל י"ל שזה הבינה הגמ' שספחת דכתיב במפורש גבי שאת זה סיבה שגם בב' מעלות יהיה צירוף וגם לר"ע, ולכן לא יכלה הגמ' להתחיל להקשות מקרום ביצה שאין לו צירוף לר"ע כיון שע"כ שיש צירוף בין קרום לשאת דר"ע לכאן לא יחלוק ע"ז, וע"כ מה שאמר זו למעלה מזו הוא כדי להוסיף צירוף גם במי שאינו מינו. אלא שהמקשה חידש שכמו שאמרי' כך גבי שאת כמו כן יש לומר גבי בהרת שגם לה יש ספחת, וא"כ גדר דין ספחת אינו כמו שאילו היה כתוב רק גבי שאת דאילו היה כתוב רק גבי שאת א"כ יש כח לספחת לומר שהגם שעיקר הצירופים בנגעים הוא הכלל של זו למעלה מזו מ"מ יש עוד כלל שמה שיש נאמר בו ספחת הוא ג"כ מצטרף, אבל מאחר שס"ל לגמ' שספחת נאמרה גם על קרום ביצה משום שהטיל הכתוב ספחת בין שאת לבהרת, א"כ לא אלים כח הספחת בכדי שנימא שאינו סתירה לזה שיסוד הצירופים הוא הכלל של זו למעלה מזו, ולכן אם

שספחת עיקרה הוא גבי שאת וא"כ הוי כמו שבמפורש אמרה תורה שיש צירוף לשאת עם הקרום ביצה, אבל לבהרת הגם שגם לה יש תולדה והיא סיד ההיכל וזה ג"כ חשיב ספחת מ"מ אין זה כמו ספחת של שאת ולכן אי בעי' זו למעלה מזו כמו שאמר ר"ע א"כ לא יהני צירוף של סיד עם בהרת כיון דעיקר ספחת לא כתיב בבהרת, וא"כ מוכח במתני' דלא כר"ע דהתינת אילו היה סיד תולדה של שאת היה מצטרף לצמר או לקרום ביצה אבל מאחר שמבואר במתני' שסיד הוא תולדה של בהרת א"כ לא מצאנו לו צירוף של זו למעלה מזו.

והנה ברש"י (ד"ה קשיא) דקדק לומר שטהרת סיד ההיכל מלצרף היינו "האיך יצטרף בהרת לסיד" וביאר התוס' רא"ש דלא קשיא לגמ' הכא כמו שהוקשה לעיל שלא מצאנו צירוף לסיד ההיכל דבאמת אפשר שיצטרף סיד ההיכל עם שאת כיון שגבוה ממנו רק מעלה אחת אלא קושית הגמ' דבמתני' משמע שסיד ההיכל מצטרף עם בהרת וזה לא יתכן לדברי ר"ע. ע"ש.

ולכאן דבריו תמוהים דהשתא הבינה הגמ' שסיד הוא תולדה של בהרת ואי"ז מינו של שאת וא"כ מדוע שיצטרף עם שאת הרי אינו מינו וכמו שהקשתה הגמ' מעיקרא, דכל מה שהשתנה בגמ' הוא סברא בקרום ביצה דאין להקשות ממנו אבל מסיד מהכי תיתי שתשתנה הקושיא ממעיקרא. והיה נראה לכא' לומר שאחר שהגמ' אמרה שספחת קאי בעיקר על שאת א"כ אפשר שס"ל לגמ' שכל ספחת היא בטלה לשאת וא"כ גם ספחת של מין אחר היינו ספחת של בהרת נמי כיון שהיא בכלל ספחת היא מצטרפת עם שאת ולכן ס"ל לרש"י שהשתא סיד וצמר לבן יצטרפו הגם שאינו מינו. אכן הגם שלא מצאתי ראיה נגד פירוש זה מ"מ נראה לי פי' זה רחוק מאוד.

ד. והנראה בזה באופן פשוט, דהנה הקדמנו להקשות מ"ט באמת לא תי' הגמ' כדברי הר"ר משה שר"ע רק בא להוסיף שיש צירוף של זו למעלה מזו גם במי שאינו מינו, ונראה לומר דמאחר שס"ל לר"ע שיש דין של זו למעלה מזו א"כ מוכח שעיקר צירופי הנגעים הם באופן שזו למעלה מזו היינו שקרובים

הספחת לענין צירוף הוא סתירה לזו למעלה מזו וא"כ קשה גם מקרום ביצה. אבל למסקנה שספחת נאמר רק על קרום ביצה אין להקשות אלא מסיד וגם רק הקושיא שאינו מצטרף עם אביו כמבואר ברש"י וכמו שנתבאר לעיל.

נרצה שמחמת הספחת שנאמרה גם גבי בהרת וגם גבי סיד נימא שיהיה צירוף של ב' דרגות יהיה זה סתירה לדינו של ר"ע שיסוד הצירופים הוא זו למעלה מזו. כמבואר. ולכן לא יכלה הגמ' להחיל את הקושיא מקרום ביצה אלא מסיד ההכיל ששם מוכח שדין

ביאור מחלוקת ר"ע ורבנן בצירוף מראות נגעים

שיש צירוף של ב' אבות היינו שאת ובהרת מקרא ד"והיה". וא"כ מה שאמר ר"ע זו למעלה מזו אי"ז אלא כ'סיכום' שמראות הנגעים מצטרפים באופן הזה אבל אי"ז סיבה לצירוף. ועיין.

ב. ובתוס' הקשו לפרש"י א- דלפ"ז מהו שאמרה המשנה מראות נגעים שנים שהן ארבעה. שהרי לשון זו היא גם לדברי ר"ע כדמוכח מדברי הגמ' וכן פרש"י בתחילת הסוגיא. וקושיא זו יש לישב דס"ל לרש"י שגם אם לשאת יש ב' תולדות ולבהרת אין תולדה מ"מ שייך לומר בזה שנים שהן ארבעה והגם שלא הוי דומיא דיציאות השבת וכו'.

ב- עוד הקשו תוס' דכיון שלשיטת רש"י לא קאי ספחת אלא על השאת א"כ לא נרבה כי אם תולדה אחת ומניין לרבות ב' תולדות. והנה לישב קו' זו נראה שנתכוון הרמב"ן ז"ל "וכל שלמעלה ממראה בזה נתרבה לשאת מולספחת." ונראה ביאור דבריו, דהנה מראה בזה הוא טהור, ויש לבאר האם מראה בזה הוא ידוע או שכל מה שהוא מראה טהור היינו שהוא למטה מד' מראות נגעים הטמאים, הוא נקרא בזה. והנה בדעת התוס' והר"מ בפירוש המשנה שביארו בדעת ר"מ שס"ל שיש מראה מתחת לקרום ביצה שהוא צמר לבן שאינו בן יומו וס"ל לר"מ שהוא טמא ולרבנן אי"ז ממראה נגעים, וא"כ לכאור' הוא בזה, שהרי כל שלמעלה מבוהק צריך להיות טמא ומשמע קצת שבוהק אינו מראה ידוע אלא שהוא שם של "מראה טהור" שנחלקו מהו. אכן לכאור' יש להוכיח שידוע מהו מראה בזה דהנה בר"ש הביא מהתורת כהנים ז"ל "יכול כל מראה השלג יהיה טמא ושאר כל המראות יהיו טהורים ת"ל בזה, הבוהק טהור הימנו ולמעלה טמא." עי"ש. ומשמע שבוהק הוא מראה ידוע והוא טהור. וזהו ביאור דברי הרמב"ן הנ"ל שכיון שבוהק הוא מראה ידוע שהוא טהור ושאת הוא מראה ידוע שהוא טמא, ובין שאת לבוהק יש ב' מראות היינו סיד ההיכל וקרום ביצה ויש לדון למה לדמותם האם לבוהק ויהיו טהורים או לשאת ויהיו טמאים, לזה קאי ספחת לומר שכל שלמעלה ממראה

א. בביאור דברי הגמ' (ה' ו' ע"א) במחלוקת רבנן ור"ע נשנו כמה דרכים בראשונים.

ברש"י (ו' ע"א) נקט בפשטות שמה שאמר ר"ע שסדר מראות נגעים היינו "זה למעלה מזה" קאי לענין צירוף של זה לזה היינו שיסוד הצירוף של מראות נגעים הוא במה שאחד גבוה מהשני מעלה אחת. ולכן הקשתה הגמ' שא"כ סיד ההיכל אינו יכול להצטרף לאחד מהמראות האחרים שהרי לבהרת אביו אינו יכול להצטרף כיון שאין זה למעלה מזה ולשאר המראות אינו יכול להצטרף כיון שאין הם מאותו מין. אכן במסקנת הסוגיא דעת רש"י שהקושיא היא רק שסיד אינו יכול להצטרף עם בהרת אבל עם שאר מינים יכול לצטרף הגם שאינו מינו. [ולעיל הרחבנו בענין זה]. ולשיטת רש"י במסקנת הסוגיא דעת ר"ע היא שלבהרת [היינו שלג] אין תולדה ורק לשאת [היינו צמר לבן] יש ב' תולדות שהם סיד ההיכל וקרום ביצה.

והנה במה שאמר ר"ע שזו למעלה מזו ביאר רש"י שקאי לענין הצירוף, אכן יש חילוק גדול בזה בין המסקנה בדעת ר"ע להבנה הראשונה בדעת ר"ע. דבתחילה הבינה הגמ' שזו למעלה מזו שאמר ר"ע זה "הסיבה" לצירופי מראות הנגעים ולכן הוקשה לגמ' שסיד ההיכל אינו יכול להצטרף לשום דבר כיון שאין יכול להצטרף למין אחר ולא למינו כיון שהוא רחוק ממנו ב' דרגות והגם שספחת נאמר גם על בהרת מ"מ אין בזה מספיק בשביל לצרף את הסיד לבהרת כיון שעיקר ספחת לא נאמר בו ואין הוא זו למעלה מזה עם הבהרת. אכן למסקנה דס"ל לר"ע שספחת כלל לא נאמר על בהרת ולבהרת ליכא כלל תולדה אלא רק לשאת איכא ספחת ולו יש ב' תולדות א"כ במה שאמר ר"ע זו למעלה מזו אפ"ל בפשטות שהגם שקאי לענין הצירוף אבל אי"ז "סיבה" לצירוף מראות נגעים דהסיבה לצירוף מראות נגעים הוא רק במה שכתוב בו ספחת שזה מרבה גם סיד וגם קרום ביצה שיצטרף עם שאת [ולכאור' ה"ה שיצטרף סיד עם קרום ביצה ששניהם ספחת לשאת] ויש דין נוסף

הוא יהיה תולדה שלו [דכיצד ידלג מעליו ויהיה תולדה לבהרת] וכן הקרום ביצה יהיה תולדה שלו, וממילא הצירופים הם שאת ותולדותיו ובהרת בפני עצמו. אכן ב' האבות מצטרפים מכח ה"והיה". וקו' הגמ' טהרת סיד ההיכל מלצרף היא דמאחר שלא יכול להיות תולדה לבהרת לדעת ר"ע כמבואר ובמתני' מבואר שיש תולדה לבהרת והצירוף שלה תלוי במה שהיא תולדה לבהרת א"כ נמצא שסיד ההיכל אינו יכול להצטרף שהרי לא יכול להיות תולדה לבהרת [היינו שעיקר הקו' הוא שסיד לא יכול להיות תולדה לבהרת]. ע"ש. ע"כ יסוד דברי הרמב"ן במחלו' ר"ע ורבנן.

ד. אלא שיש להקשות לד' הרמב"ן דמאחר שמבואר בדבריו שכל תולדה מצטרפת רק עם האב שלה [היינו רק תולדות השאת] ו"והיה" מצרף את ב' האבות א"כ מהו שהקשה על רש"י ש"והיה" יועיל לצרף גם את הסיד עם השאת, דמדוע קושיא זו קשה לרש"י טפי מלרמב"ן. וצע"ג.

ואולי י"ל דהנה לשיטת רש"י מבואר שזו למעלה מזו הוא דין שנאמר כלפי הצירוף של מראות הנגעים, והגם שאין לכא' ראייה מרש"י במסקנת הסוגיא דזו למעלה מזו הוא סיבה לצירוף מראות נגעים ואפשר שזה רק סיכום של הצירוף מ"מ בתחילת הסוגיא ע"כ ס"ל לרש"י שזו למעלה מזו זה סיבה לצירוף מראות נגעים וי"ל שס"ל לרמב"ן בדעתו שגם במסקנת הסוגיא זו למעלה מזו הוי סיבה לצירופי מראות נגעים. וממילא י"ל דקושת הרמב"ן היתה דהתינח לפי שיטתו [של הרמב"ן] שמה שאמר ר"ע "זו למעלה מזו" אין לזה שופ שייכות לצירופי מראות נגעים אלא רק למחלוקתו עם רבנן האם יש ב' גוונים במראות נגעים או כולם גוון אחד הם, א"כ צירוף מראות נגעים תלוי רק בדין ספחת ובלה"כ אין צירופים אלא שאמרה תורה "והיה" שזה אומר שיש צירוף בין הנגעים, הגם שאין סיבה מצד עצמם לצרפם כלל ולכן ס"ל לרמב"ן שקאי ה"והיה" רק על האבות שהם כתובים במפורש בקרא, אבל לדעת רש"י שיש סיבה לצרף את מראות הנגעים מצד זו למעלה מזו וכל הסיבה שאין צירוף הוא משום דלאו

בוהק הוא שייך לשאת והוא טמא. [ועי"ש בר"ן וזה נראה כוונת דבריו וצ"ע].

ג. והנה שיטת הרמב"ן ביסוד דברי ר"ע היא כשיטת רש"י דלר"ע לית ליה תולדה לבהרת אלא לשאת איכא ב' תולדות ומה שאמר ר"ע זו למעלה מזו אין זה הסיבה לצירוף מראות הנגעים.

אכן בביאור מחלוקת ר"ע ורבנן פליג הרמב"ן ע"ד רש"י, דהנה הקשה הרמב"ן ע"ד רש"י שלשיטת רש"י מבואר שזו למעלה מזו קאי על צירוף מראות הנגעים [והגם שאי"ז הסיבה לצירוף] ולכן הקושיא שמכריחה שמתני' דלא כר"ע היא שלדברי ר"ע צריך שהצירופים יהיו באופן שזו למעלה מזו ואילו במתני' יש צירוף באופן שאי"ז זו למעלה מזו היינו סיד ההיכל ובהרת, וע"ז הקשה הרמב"ן שבדברי ר"ע אין רמז לזה שזו למעלה מזו קאי כלל לענין הצירופים ובאמת אפשר שיהיה צירוף גם באופן שאי"ז זו למעלה מזו, ועוד הקשה הרמב"ן לשיטת רש"י דלדבריו מ"ט לא יצטרף סיד עם השאת הרי כמו שב' האבות מצטרפין מטעם ה"והיה" ה"ה שיצטרף הסיד לשאת מטעם ה"והיה" [וכן הקשו בתוס' ע"פ רש"י].

ולכן תי' הרמב"ן שיסוד מחלו' רבנן ור"ע היא דר"ע ס"ל שכל ד' מראות נגעים הם באותו גוון של לובן אלא שיש בו ד' דרגות היינו שהבהרת הראשונה והשאת היינו צמר לבן הוא הדרגה השניה שבלובן והם נחשבים אבות משום שהם הראשונים ומפורשים בתורה ואח"כ יש ב' דרגות באותו גוון היינו סיד וקרומ, ורבנן [פליגי במציאות] וס"ל שיש ב' גווני לבן יש גוון לבן שהוא כבהרת וגוון לבן שהוא כצמר וסיד שווה לגוון לבן של בהרת ולכן הוא תולדה שלו הגם שכלפי מראה לבן צמר הוא לבן ממנו, ואילו קרום ביצה שווה בגוון לצמר ולכן הוא תולדה שלו. ומעתה לענין הצירופים מבואר ברמב"ן [בסו"ד] שכל תולדה מצטרפת עם האב שלה ולכן לרבנן הצירוף הוא של סיד עם בהרת וקרומ ביצה עם שאת, ולדעת ר"ע בהכרח ב' הגוונים האחרונים הם תולדה של שאת שמאחר שכל המראות הם מגוון אחד א"כ לא יתכן שיהיה תולדה לבהרת שהרי הסיד הוא מאותו גוון של השאת והוא דרגה פחותה ממנו בלובן וע"כ

הרי שס"ל לרמב"ם שיש אבות ותולדות כרבנן. וצ"ע.
[ועיי"ש מש"כ לשייב דברי הרמב"ם ודבריו שם צ"ע
ועיין נמי בחי' הגרמ"ש בשבועות ו' משכ"ב ודבריו
צ"ע ומחודשים מאור.]

ו. והנראה בביאור שיטת הרמב"ם ששיטת הרמב"ם
היא שכל המראות מצטרפים מחמת ה"והיה" ובאמת
פסק הרמב"ם כר"ע ומה שכתב הרמב"ם בהל' ב'
שיש אבות ותולדות זהו משום שס"ל לרמב"ם שגם
לר"ע יש אבות ותולדות, וכמו שמבואר בדעת התוס'
בשבועות ו' ע"א שגם לר"ע יש אבות ותולדות אלא
שאין האבות והתולדות מהוות נפ"מ לענין הצירוף
דהצירוף תלוי בזו למעלה מזו, כן היא שיטת התוס'
עי"ש.

וכן י"ל ביסוד דעת הרמב"ם שס"ל שגם לר"ע יש
אבות ותולדות, אלא שחלוק ר"ע עם רבנן כלפי מה
נאמרו האבות ותולדות דלר"ע האבות והתולדות
נאמרו רק לענין שהתולדה נלמדת מהאב אבל לא
לענין הצירוף ומה דבעי' שתלמד התולדה מהאב הוא
משום קושית התוס' שאם אין תולדה לבהרת לא
היינו מרבים ב' תולדות לשאת, ולכן ס"ל שיש תולדה
גם לבהרת והיא סיד, אלא שמאחר שאין התולדות
והאבות נאמרו לענין הצירוף א"כ כלפי המצירוף
אפשר שכולם מצטרפין אלא שלזה בעי' לפס' דוהיה
דבלא הפס' היה הצירוף רק בזו למעלה מזו כיון
דבסתמא כך הוא הצירוף אכן הפס' דוהיה מגלה לנו
שהצירוף הוא גם למין בשאינו מינו וגם למי שאינו
תולדה של חבירו וא"כ כולם מצטרפין.

אכן לרבנן מבואר במשנה שבהרת ראשונה וסיד
שניה לה ושאת הוא האב השני ושניה לו הוא קרום
ביצה, וממה שאמרה המשנה שניה לה סיד ושניה לה
קרום ביצה, משמע מזה שדין האבות ותולדות, אי"ז
רק כלפי מה שהתולדות נלמדו מהאבות אלא
שהתולדה היא "שניה לה" והיינו שהיא חלק ממנה
והנפ"מ בזה הוא שהיא מצטרפת איתה וממילא ס"ל
שאין היא יכולה להצטרף עם אב אחר שהרי כל מה
שהתחדש במה שהיא "שניה לה" הוא כלפי דיני
צירוף, והגם שכתוב והיה י"ל שזה קאי על האבות
בלבד משום דוהיה אינו מוכח שקאי על הכל ורק

בת מינו, א"כ מאחר שכתוב והיה שזה אומר שלא
איכפת לנו במה שאינו בת מינו א"כ יחזור הדין
לצירופים בדרגות של זו למעלה מזו וא"כ יצטרף סיד
ההיכל עם שאת [הגם שלא יצטרף קרום עם בהרת או
סיד עם בהרת] דוהיה יועיל לצירוף זה ג"כ ומהו
שהקשתה הגמ' טהרת סיד ההיכל מלצרף. ועיין.

ה. הנה ברמב"ם (טומאת צרעת פ"א ה"ג) כתב
"ארבעה מראות אלו כולם מצטרפין זה עם זה...
כיצד... נגע שהיה מקצת הלובן כמראה הבהרת
ומקצת כמראה הספחת הכל כמראה אחד הוא
חשוב." הרי מבואר ברמב"ם שכל מראות הנגעים
מצטרפות להדדי ובאמת כך היא פשוט המשנה פ"א
מ"ג "ארבעה מראות הללו מצטרפים זה עם זה..."
עי"ש ובר"ב נדחק בביאור דברי המשנה אי דלא
כרמב"ם.

אמנם דברי הרמב"ם צ"ב, דיש לדון כמי פסק
הרמב"ם האם כר"ע או כרבנן דאי פסק כרבנן הרי
מבואר בגמ' שאין צירוף אלא בין אותם נגעים שהם
מאותו מין ולכן הקשה הגמ' לר"ע טהרת סיד ההיכל
מלצרף כיון שאינו יכול להצטרף עם הבהרת מאחר
שאינה בת מינו, ובכס"מ כתב דהרמב"ם פסק כר"ע
אלא שס"ל שמה שאמר ר"ע זו למעלה מזו אי"ז
לענין צירוף מראות הנגעים אלא לענין חוזק
הלבנונית אבל מטעם הפסוק דוהיה מצטרפים כל
מראות הנגעים ובאמת לר"ע ליתא לאבות ותולדות
כלל אלא ד' מראות בענין חוזק הלבנונית ולכן כולם
מצטרפים עם כולם, ומה שהקשתה הגמ' טהרת סיד
ההיכל מלצרף היינו אם מתני כר"ע היינו שלר"ע נמי
איכא אבות ותולדות וזו למעלה מזו הוא בענין
הצירוף א"כ יצא שסיד ההיכל אין לו צירוף, אבל
למסקנה שמתני' דלא כר"ע ולר"ע אין אבות ותולדות
א"כ כל המרות יכולין להצטרף מוהיה. עי"ש.

אלא שהקשה ע"ז דא"כ ס"ל לרמב"ם כר"ע שאין
אבות ותולדות, ואילו בהלכה ב' כתב הרמב"ם
בפירוש שד' מראות הללו בהרת היא ראשונה ולה
לובן עז ביותר ושניה הוא שאת ולובן שלו דיהה
מעט, וסיד לובן שלו דיהה מהשאת והוא תולדה של
בהרת וקרום ביצה דיהה מזה והוא תולדה של שאת.

לשאת ואחד לבהרת ולדברינו מדוקדקים דברי הרמב"ם דמלשון שניה לה דאיתא במתני' מדויק שאין צירוף בין מין לשאינו מינו ואילו הרמב"ם ס"ל כר"ע שהגם שיש אבות ותולדות מ"מ יש צירוף מין לשאינו מינו. ועיין.

הנה במש"כ דהרמב"ם פסק כר"ע קשה ממה שכ' הרמב"ם בפירוש המשנה סוף מ"ג שלר"ע תולדת הבהרת לבנה יותר מהשאת ואילו ברמב"ם בהלכה ב' כתב להדיא שהשאת יותר לבנה מהסיד וצ"ע.

אם אין סיבה לומר שהוא לא קאי על הכל אמרי שהוא קאי על הכל, נמצא שלשיטת ר"ע הויהיה קאי על הכל משום שהאבות ותולדות לא קאי לענין הצירוף וא"כ כל הד' מראות מצטרפין ואילו לרבנן הויהיה לא קאי על הכל כיון שהאבות ותולדות קאי לענין הצירוף.

[ובאמת עיין בחי' רמ"ש שדייק לשון הרמב"ם שהגם שכתב שיש אבות ותולדות מ"מ לא כתב כדברי המשנה היינו בהרת ושניה לה ושאת ושניה לה אלא קודם את ב' האבות ואח"כ כ' דיש ב' ספחות אחד

דין מראה פתוך

דברווייהו מערבין את האודם החלש ביותר [היינו יין] בכל ד' המראות, היינו יין עם שלג ויין עם סיד וכו' [ומש"כ ר"ע יין עם מים, לאו דוקא כדמוכח בגמ' שבועות ה:], אלא ה"ה ל"יין עם שלג או סיד וכו'].

נמצא שהמחלו' בין ר"ע לר"י היא בפתוך שבסיד, דלר"ע הוי יין בחלב ולר"י הוי דם בחלב, אבל במראה בהרת לתרווייהו הוי יין בשלג.

[אכן יש לדון דהגם דלר"ע אין נפ"מ במה מזגנו את היין קודם שערבנו אותו במראות הלבנים. אמנם בדברי ר"י שאמר יין המזוג בשלג יל"ע האם ס"ל שבעי' מזוג בדוקא במים או שגם לדבריו אפשר שנמזוג אותו גם בחלב וכד' קודם שנערב אותו בשלג].

הנה לדברי ר"י שהחילוק בין סיד לבהרת הוא גם במראה האדום, יל"ע מה הדין בשאת איזה מראה אדום מערבין בו, ואולי י"ל דבכל האבות מערבין מראה חלש היינו יין ובכל התולדות מערבין מראה חזק היינו דם וצ"ע.

ג. - שיטת רש"י. עיין ברש"י (שבועות ו' ע"א ד"ה שבזה ושבזה) שכ' ז"ל [בגרסה שלפנינו] "והכי קאמר אדמדם שבראשון ושבשני סימן פתיחת אודם שבהם נכרת במקום אחר כגון טיפת דם בחלב ומראיהן לא אדום ולא לבן אלא כ"יין המזוג וסביבותיו לבן." הנה דברי רש"י הנ"ל צריכים ביאור טובא ואף נשנו ב' כמה גרסאות כמו שיתבאר.

הנה ברש"י סיים "וסביבותיו לבן" וביאר המהרש"א שכוונתו שכיון שכתוב בהרת אדמדם הרי שצריך שחלק יהיה בהרת [בלא שום צבע אדום] וחלק יהיה אדמדם ולכן צ"ל שמראה פתוך הוא מראה אדום וסביבותיו לבן. עי"ש.

א. במתני' משנה ב'. "הפתוך שבשלג כ"יין המזוג בשלג הפתוך שבסיד כדם [ובג' התוס' שבועות (ו:)] "כ"יין" ועי"ש ברש"ש ועיין פי' הראב"ד שיובא להלן דגרס נמי כן ואפשר שט"ס הוא [המזוג בחלב דברי רבי ישמעאל, ר"ע אומר אדמדם שבזה ושבזה כ"יין המזוג במים אלא של שלג עזה ושל סיד דיהה ממנה." ויש לבאר במה נחלקו ר"ע ורבנן].

א- בפירוש הראב"ד לתוספתא (תזריע פרשה ב') הקשה מדוע לא שיערו לרבי ישמעאל גם סיד וגם שלג כ"יין וכן הקשה מדוע בשלג שיערו בעצמו ואילו בסיד שיערו בחלב, ועוד הקשה שלא נתפרש שיעור המזיגה האם הוא כמזיגה בעלמא או לא. ותי' הראב"ד דביאור המחלו' בין ר"ע ור"י היא דלר"י בעי' שאחר העירוב עדיין יהיה ניכר האדמומיות והלבנוניות זה מזה בתערובת [ואין נפ"מ בשעור המזיגה] ולכן שיער ר"י [מחמת המציאות] בשלג רק בעירוב של יין שאז ניכר הלבן והאדום זה מזה ובסיד שיער בדם וחלב שאז ניכר האדום מהלבן, וכל אפשרות אחרת של ערוב או שלא היה ניכר האדום מהלבן או שלא היה מתערב כלל. ואילו ר"ע סובר שאין דין שיהיה ניכר האדום מהלבן, אלא יש חילוק בשיעור האדום עצמו ולכן משערים הכל כ"יין ובמים אלא שיש דרגות בזה.

אכן הקשה הראב"ד שלא ביארה לנו המשנה לדעת ר"ע כמה באמת שיעור האדום בכל אחד ממראות נגעים. וצ"ע.

ב. - שיטת הרמב"ן (שבועות ו:)] דאליבא דר"י בבהרת מערבין את האודם החלש ביותר [היינו יין] ואת הלובן החזק ביותר [היינו שלג] ואילו בסיד אנו מערבין את הלובן החלש ביותר היינו חלב ואת האודם החזק ביותר [היינו דם] ולדעת ר"ע החילוק בין השלג והסיד אינו בסוג האודם שמערבין

משתנה לפי סוג הנגע שבשלג הוא פחות אדום מאשר בסיד וכו' היינו שניכר בחלק האדום שבנגע חילוק בין המראות דבשלג הוי יין המזוג בשלג ואילו בסיד הוי דם המזוג בחלב ובזה פליג ר"ע וס"ל שהמראה האדום הוא מראה של יין המזוג במים בכל המראות היינו שמראהו אינו אדום ואינו לבן אלא דבר אמצעי אלא שכיון שהוא מעורב בשלג הו נראה יותר עז מאשר היכא שהוא מעורב בסיד.

וזהו שאמר רש"י "אדמדם שבראשון ושכשני סימן פתיחת אודם שבהם נכרת במקום אחר כגון טיפת דם בחלב" [וכוונתו שצורת המראה היא כמו שכתב הראב"ד דהוי כדם בחלב שאינו מתערב היטב וכדברי רבי ישמעאל] "ומראהו לא אדום ולא לבן אלא כיון המזוג" [היינו שפליג וס"ל שהמראה האדום אינו כמו דם בחלב או יין בשלג, אלא מראה שאינו אדום ואינו לבן אלא ין המזוג במים בין בשלג ובין בסיד, ורק שניכר ההבדל ע"י הלבן שמעורב בו היין] ולפ"ז מש"כ רש"י "וסביבותיו לבן". יש לדון האם כדברי המהרש"א דלעיל, אלא דלפמש"כ לכאור' אין כ"כ טעם למש"כ המהרש"א שבעי' מראה לבן סביב למראה האדמדם שאל"כ לא יהיה זה בהרת לבנה אדמדמת אלא רק לבנה, ואילו לדברינו הכא שס"ל שמראה הנגע הוא שאין האדום והלבן מעורב היטב א"כ גם בלא מראה לבן מסביב הוי לבנה ואדמדמת שהרי ניכר הלבן מהאדום, וי"ל בדעת רש"י שכוונתו "סביבותיו לבן" היינו שמעורב בו מראה לבן שניכר מהמראה שאינו אדום ואינו לבן. ועיין.

אכן עיקר דברי רש"י בג' שלפנינו אינם מובנים כלל דמתחילה כתב שפתיחת אודם שבהם נכרת כגון דם בחלב, והמשיך דמראהו אינו לבן ולא אדום אלא כיון המזוג. ולכאור' דבריו סותרים מניה וביה בהגדרת מראה האדום אי הוי כיון המזוג או כטיפת דם בחלב. ועיין בתיו"ט שכ' בדברי רש"י ז"ל "שבזה ושבזה כיון המזוג במים שסביבותיו לבן אבל' דם בחלב מראהו לא אדום ולא לבן". היינו שביאר בדעת רש"י שכוונתו שר"ע בא לחלוק על דברי רבי ישמעאל ולומר שמראה האדום הוא כיון המזוג במים ולא כדם המזוג בחלב שמראהו אינו אדום ואינו לבן. [ואי"ז נכנס בגרסת רש"י שלפנינו] ולפ"ז שיטת רש"י היא ע"ד הראב"ד דלעיל שלדעת ר"י האדום והלבן אינם מתערבים היטב זב"ז ובזה פליג ר"ע ואומר שמראה האדום הוא מעורב היטב. [ויש לדון לפ"ז דהנה רש"י כ' דסביבותיו לבן ויל"ע שלדברי התיו"ט כוונת רש"י שלדעת ר"ע אין הבדל בחלק האדום שבנגע עצמו בין ד' המראות וכל ההבדל הוא בסביבותיו לבה חלוקים ד' המראות במראה הלבן משא"כ לדעת ר"י באדום עצמו ניכר הלבן א"כ חילוק המראות הוא באדומיות עצמה וצ"ע].

ועיין ברמב"ן שכ' לבאר דברי רש"י "דיין המזוג במים לאפוקי טפות דם בחלב שאודם שלהם נכרת במקום אחד". ונראה שדברי קרובים לביאור רש"י לדברי התיו"ט הנ"ל. וצ"ע.

ד. והנראה לקיים גרסת רש"י לפנינו ולומר דביאור דברי רש"י הוא דהנה למדנו לעיל בדברי הראב"ד שלדעת ר"י דם בחלב אינו מתערב היטב אלא ניכר האדום בנפרד והלובן בנפרד אלא שבזה פליג ר"ע וס"ל שהאדום והלובן בעי' שיתערבו היטב. עי"ש. ובדעת רש"י נראה שס"ל שגם ר"ע מסכים לזה שבעי' שהלובן והאדום יהיו נכרים זמ"ז כשיטת ר' ישמעאל דזהו ענין מראה פתוך אבל מ"מ נחלק ר"ע על רבי ישמעאל שלדעת רבי ישמעאל האדום שבכל מראה

בדין לפטור את העומד בסוף שבוע שני

של קרום ונגע של בהרת ב' סוגים של צרעת אלא ב' מראות בנגע הצרעת.

[ולפ"ז יש ליישב קושית המשנה אחרונה בפ"א שהקשה לענין צרופי מראות נגעים מ"ט אינם מצטרפין זל"ז הרי כלל הוא (פ"ד ממעילה) שכל שטומאתו ושיעורו שווין מצטרפין. ועי"ש שתי' דכיון דמצאנו שאיכא קפידא במראות נגעים שבעי' דיהיה בקי בהן ובשמותיהן לכן יש דין שאינם מצטרפין אלא באופן שגלי לן קרא. אכן למבואר לעיל י"ל באופן פשוט שכל הדין דכל שטומאתו ושיעורו שווה מצטרפין הוא רק היכא שכבר היה טמא אבל הכא הנדון הוא לתת שם נגע חדש ובוה אין צירוף בין ב' סוגי המראות.]

הנה להנ"ל יש לדון היכא שהיה גריס בהרת ולידו גריס קרום וצמח שער לבן אחד בכל אחד מהגריסים האם נימא שיהיה טמא מאחר שעל כל אחד מהגריסים יש דין נגע ומה שאין צירוף הוא רק היכא שאנו באים לתת למראה שם נגע אבל הכא שכבר יש לכ"א שם נגע א"כ יצטרפו כמו שאם החליף הנגע ממראה לאחר אמרי' שאי"ז נגע חדש.

אכן נראה שאינו כן משום שיש הבדל בשם נגע בין נגע אין בו ב' שערות שאז דינו רק להסגר לבין נגע שצמחו בו ב' שערות שהוא מוחלט ולכן כאשר אנו דנים ליצור נגע מוחלט הרי אין לנו לצרף ב' מראות נגעים משא"כ כאשר אנו דנים באותו נגע שהוא דין נגע להסגר אזי כדי שלא יבטל ממנו תורת הנגע הקודם ויחשב לנגע חדש מצטרפין לזה כל מראות הנגעים דכולם הם מאותו דין נגע הצרעת. כמבואר.

ג. הנה בעיקר דברי המשנה מבואר שמראות הנגעים מצטרפין לפטור את העומד בסוף שבוע שני, והיינו שהדין שלמדנו בצירוף מראות נגעים [במשנה א'] הוא נפ"מ לפטור את העומד בסוף שבוע שני, ויש

א. במתני' פ"א מ"ג. "ולפטור את העומד בסוף שבוע שני." תניא בתורת כהנים "והנה כהה הנגע יכול משהו מארבע מראות ת"ל הנגע, אי הנגע יכול במראיו ת"ל והנה כהה הא כיצד כהה מן הכהה ולא למטע מד' מראות." וביאר הר"ש שגם אם ירד הנגע ממראיתו ולא ירד לגמרי מד' מראות נגעים הרי הוא טהור, והוסיף הר"ש שגם אם נתחלף השלג לקרום הרי הוא טהור, ואי"ז נגע חדש.

והנה דברי הר"ש מחודשים שהרי קרום ובהרת אינם מצטרפים וא"כ מדוע לא יחשב מה שהתחלף הנגע משלג לקרום לנגע חדש.

ובאמת בתוי"ט כתב דלכאו' דברי התורת כהנים הנ"ל הם סיעתא לשיטת הרמב"ם דס"ל (טומאת צרעת פ"א ה"ג) דכל מראות נגעים מצטרפים, ולשיטת הראשונים שפליגי כתב בתוי"ט שצ"ל דקאי הכא אליבא דר"מ שס"ל שקרום הוי אב וא"כ מצטרף עם השלג. אלא שזה דוחק בלשון הר"ש שכתב דגם אם נשתנה משלג לקרום הגם שהוי מתתאי מיניה טובא ואלו לדברי ר"מ אי"ז חידוש כלל שהי כבר ידענו דב' אבות מצטרפין מקרא דוהיה. עי"ש.

ועיין בהגהות הרש"ש שכתב דלכאו' י"ל שיש לחלק בין חילוף לצירוף, עי"ש. והדברים צריכים ביאור.

ב. ולכאו' היה אפ"ל דכל מה שמצאנו שאין דין צירוף במראות נגעים היינו באופן שאנו דנים לתת למראה שם נגע אז אם חלק מהמראה הוא בהרת וחלקו קרום ביצה אין הם מצטרפים שיחשב זה נגע לפנינו, אבל כאשר היה כבר שם נגע ועתה הנדון הוא האם פקע ממנו שם נגע א"כ הגם שהנגע שהיה הוא ממראה הבהרת ועתה הפך הנגע לנגע ממראה קרום אי"ז נחשב שפקע ממנו שם הנגע הקודם כיון שלא ירד ממראות נגעים דעדיין הוא נגע צרעת, דאין נגע

המשנה לרמב"ם להלן פ"ה מ"ד שלא ס"ל כרש"י הנ"ל. ודבריו בפירוש המשנה הנ"ל צ"ע.]

ד.) אכן לשאר דעות הראשונים יש לבאר מהו ענין הצירוף לטהר. ועיין בספר מי נפתוח שכתב ציור חדש לענין הצירוף במשנה, והוא דאם היה דרך משל גריס בהרת ולידו גריס שאת ולאחר שבוע שני נתחלף מקצת מראה השאת למראה הבהרת, דאילו לא היה צירוף בין שאת לבהרת הרי נחשב זה לפסיון כלפי הבהרת, אבל כיון שהם מצטרפין הרי הכל נידון מתחילה כנגע אחד והרי עמד בעינו בסוף שבוע שני וטהור.

וביאור דבריו דהנה אם באופן שקאי המי נפתוח נתחלף כל נגע השאת לבהרת אזי גם אי נימא שבהרת ושאת אינם מצטרפין לא היה זה נחשב כפסיון כלפי הבהרת, כיון שהרי החילוף של השאת לבהרת הוא נחשב עדיין כמו השאת שהיתה שהרי זהו הדין שחילוף טהור ואינו מראה חדש גם אם במראות שאינם מצטרפין זל"ז, וא"כ ככה"ג לא יכל להחשב זה כפסיון לבהרת, אבל היכא שנחלף רק חצי גריס של שאת לבהרת אי"ז נדון כחילוף מראה, אלא שהלכה לה השאת ובא חצי גריס בהרת חדש וכל היכא שיש לידו גריס בהרת א"כ [לולי הצירוף] הוי כפסיון לבהרת. ועיין.

ה.) הנה בתיו"ט הביא דברי מהר"ם שכתב דמיירי כגון שהסגיר בהרת בשני גריסים ובסוף שבוע שני יש כגריס בהרת עזה כשלג וכגריס שאת, והשתא אי לא מצטרפין בהדי הדדי דהוי שני מיני נגעים א"כ הו"ל שאת נגע חדש ומסגירין עליו, אבל השתא דקאמר דמצטרפין להיות נגע אחד והו"ל עמד בעינו וטהור. עכ"ד.

והנה יל"ע לדבריו דלכאור' בגוונא דמיירי המהר"ם הרי נתחלף גריס אחד של בהרת למראה אחר ובכה"ג מבואר בר"ש [שהבאנו לעיל] דגם אם נתחלף בהרת לקרום שאינם מצטרפין זה עם זה מ"מ דינו כעמד

לבאר באיזה אופן יש נפ"מ בצירוף מראות נגעים לענין לפטור את העומד בסוף שבוע שני.

הנה שיטת רש"י במתני' הנ"ל היא שיטה מחודשת דביאר שהיכא שעמד הנגע בעינו סוף שבוע שני ולא כהה כלל מראה הנגע הרי הוא טמא בסוף שבוע שני, וכל הראשונים תמחו עליו דהגם דכוותיה משמע בלשון הפס' מ"מ כבר מבואר במשניות ובתורת כהנים לכאור' דלא כוותיה.

ועיין במזרחי עה"ת שביאר שיטת רש"י שיש ב' סוגי עמד יש עמד "בעינו" שכל היכא שנכתב בלשון זה הכונה היא שלא נשאר כמראהו ממש אלא הוא כשאר מראות נגעים אבל יש דין שעמד "במראהו" והיינו כמראהו ממש וזה סוג נגע חדש שאם נשאר ממש אותו דבר הרי הוא טמא, ואין להקשות מדין ק"ו שאם נהיה יותר לבן הוא טהור ואם נשאר כמראהו טמא, משום שבדיני נגעים אין לנו לעשות ק"ו מנגע אחד לחבירו. עי"ש בהרחבה. וביארנו דברי המזרחי ושיטת רש"י להלן בנפרד.

ומ"מ לשיטת רש"י פשוט דין הצירוף בסוגיין, והיינו שאם יש ב' מראות נגעים כגון גריס בהרת וחצי שאת ולאחר שבוע שני כהה החצי גריס שאת, אזי אם איכא צירוף והכל מראה אחד א"כ נחשב ככהה הנגע וטהור, אבל אם אין צירוף הרי הבהרת עמד במראהו ממש שבוע שני וטמא.

ועיין ברמב"ם בפירוש המשנה שנראה שקאי בדרך זו, דכתב הרמב"ם דהנפ"מ היא אם היה גריס בהרת ולידו גריס שאת ולאחר שבוע שני נחסר מגריס השאת דכיון שהם מצטרפין אזי הוי נגע אחד וטהור. עי"ש. הנה ממש"כ הרמב"ם שרק אם נחסר מהנגע אז טהור מוכח דס"ל כשיטת רש"י הנ"ל שאל"כ גם היכא שלא נחסר כלום הוא טהור, ולפ"ד הרמב"ם דאזיל בשיטת רש"י ברור דין צירוף המשנה. [אמנם בדעת הרמב"ם עיין בספר מי נפתוח שהוכיח מדברי הרמב"ם (טומאת צרעת פ"א ה"י והי"א) וגם בפירוש

אלא שכ"ז הוא באופן שכל הנגע שלפנינו נתחלף אבל היכא שרק חלקו נתחלף הרי יש לנו ראייה שאי"ז המשכו של הנגע הקודם שהרי חזי' שלא נתחלף כולו וא"כ נקטי' שהנגע שלפנינו שנשתנה מראהו הוא נגע חדש וממילא תלוי בדיני צירוף שאם הוא מצטרף לנגע שלידו א"כ הוי טהור מדין צירוף אבל אם אינו מצטרף כגון ב' גריסי בהרת שנשתנה אחד מהם לגריס קרום ביצה, אזי מאחר שנקטי' שהנגע שנתחלף הוא נגע חדש א"כ יש דין להסגיר אותו.

[ויש קצת להעיר דלפ"ז יכל לכאו' המהר"ם לומר נפ"מ זו גם בגריס וחצי בהרת ונתחלף הגריס לקרום דכיון שלא נתחלף כולו יש לדון שהיה כאן נגע חדש של קרום ונסגירו. ואפשר שאה"נ דיכל לומר נמי בהכ"ג, ואי"ז קושיא.]

ז. הנה יש להסתפק לדברי המהר"ם היכא דהוי גריס בהרת וחצי גריס קרום שאינם מצטרפין ואחר שבוע שני נתחלף הגריס בהרת לקרום, דיש לדון בב' ענינים א- האם נסגיר עתה את הנגע כיון שמצטרף עתה הגריס לחצי גריס דשניהם קרום ביצה וא"כ איכא כאן נגע חדש או"ד שכיון שהגריס בהרת שהפך לקרום נדון כחילוף א"כ הוא טהור ואינו יכול להצטרף עם החצי גריס קרום להיות נגע חדש [וכן מסתבר ועייין ב- יש לדון האם בכה"ג יחשב הדבר כפסיון לגריס קרום דהגם שלא היה פסיון במציאות מ"מ יש לדון שכיון שעתה נולד גריס קרום ולידו יש חצי גריס קרום נחשב הדבר שהגריס גדל ע"י הצירוף של החצי גריס קרום וצ"ע.

בענין וטהור [וביאור הדבר כתבנו לעיל שכיון שהיה עליו כבר שם נגע צרעת אינו יוצא מגדר זה גם אם נתחלף למראה אחר דכל הנגעים הם בכלל נגע צרעת גם אם הם ממראות שונים] וא"כ ה"נ גם אם לא היו מצטרפין בהרת לשאת או בגוונא דנתחלף גריס אחד של בהרת לקרום ביצה נמי צריך להחשב כעמד בענין, דמ"ל גריס אחד שנתחלף וב' גריסים שאחד מהם נתחלף. [הנה לשיטת התוי"ט גופיה לק"מ שהרי לשיטתו ליתא ליסוד המבואר לעיל דשאני חילוף מצירוף אלא הר"ש קאי בנתחלף בהרת לקרום אליבא דר"מ אמנם מלשון הר"ש אי"ז משמע כ"כ כמבואר לעיל.]

ועייין ברש"ש [הו"ד לעיל] שכ' דשאני חילוף מצירוף ולכן גם בדברי המהר"ם הנ"ל אי"ז דין חילוף אלא דין צירוף. וצ"ב דלכאו' הגם שהנדון הכא הוא לענין צירוף, מ"מ כלפי הגריס שנתחלף מדוע לא נדונו כחילוף ויהיה דינו שטהור.

ו. והנראה מוכח מהדברי המהר"ם שלא ס"ל כיסוד שנתבאר לעיל בחילוק בין חילוף לצירוף אלא ס"ל שיסוד ענין החילוף שטהור הגם שאינו ממראה שמצטרף הוא משום שכל היכא שהיה נגע אחד שנתחלף כולו אמרי' שאי"ז נגע חדש אלא המשכו של הנגע הקודם והגם שנחלף למראה שאינו מצטרף מ"מ כיון שכל המראות הם דין נגעי צרעת אנו דנים לומר שהנגע הזה הוא המשכו של הנגע הקודם אלא שנחלף מראהו ולא אמרי' שהנגע הקודם הלך לו ובא לכאן נגע חדש אלא נקטי' שהנגע שלפנינו הוא המשך של הנגע הקודם ולכן טהור אחר שבוע שני.

בענין הנ"ל. בביאור שיטת רש"י בעמד בעינו בסוף שבוע שני

שבועות ובג' סימנים בירקרק ובאדמדם ובפסיון. וביאור דברי המשנה דמטמאים בירקרק ואדמדם הוא דהנגע עצמו צבעו הוא ירקרק או אדמדם ובבתים ובגדים היכא דלא פשה הנגע לאחר ב' שבועות הוי טמא ועיין בר"ש ובר"ב שביארו דלהכי נקטה המשנה ירקרק ואדמדם הגם שהם עיקר הנגע ואילו גבי נגעי עור בשר לא אמרה המשנה שמטמא בד' מראות, משום דבבגדים איכא טומאה בעמד בעינו ב' שבועות משא"כ גבי נגעי עור בשר. ע"ש.

ומעתה עולה קושית המזרחי, דמאחר דמבואר במתני' דהיכא דהנגע מטמא בעמד בעינו חשיב במתני' כסימן טומאה כמבואר גבי בתים ובגדים, א"כ קשיא טובא לשיטת רש"י מ"ט לא אמרה המשנה דאיכא סימן טומאה גבי עור בשר היכא דעמד במראהו.

ב. והנראה בזה. דהנה בחידושי ר' לייב (ח"ב סימן ס"ט) כתב לחקור בנגעי בגדים האם העומד בעינו לאחר ב' שבועות הוא הסימן טומאה או דבאמת אי"צ כלל לסימן טומאה והנגע עצמו מטמא אלא דבעי להסגר ב' שבועות וקודם לכן אינו מטמא. ועי"ש דהוכיח ממה שנקטה המשנה דירקרק ואדמדם מטמא "בתחילה" והיינו דכונת המשנה "להסגר" והגם דבשאר מראות לא חשיב ההסגר לטומאה שאני הכא דלאחר שבוע שני בעמד בעינו טמא הרי שההסגר עצמו חשיב כטומאה ומוכח מזה שהנגע עצמו הוא המטמא ע"ש.

ולפ"ז שמעתי לבאר, דהנה בתוס' בחולין ח' ע"א (ד"ה מטמאין) הקשו על דברי המשנה פ"ג מ"ד גבי שחין ומכוה דאמרה המשנה "מטמאין בשבוע אחד ובשני סימנים בשער לבן ובפסיון." וקשה

א. הנה שיטת רש"י במתני' הנ"ל היא שיטה מחודשת דביאר שהיכא שעמד הנגע בעינו סוף שבוע שני ולא כהה כלל מראה הנגע הרי הוא טמא בסוף שבוע שני, וכל הראשונים תמהו עליו דהגם דכוותיה משמע בלשון הפס' מ"מ כבר מבואר במשניות ובתורת כהנים לכאור' דלא כוותיה.

ועיין במזרחי עה"ת שביאר שיטת רש"י שיש ב' סוגי עמד יש עמד "בעינו" שכל היכא שנכתב בלשון זה הכונה היא שלא נשאר כמראהו ממש אלא הוא כשאר מראות נגעים אבל יש דין שעמד "במראהו" והיינו כמראהו ממש וזה סוג נגע חדש שאם נשאר ממש אותו דבר הרי הוא טמא, ואין להקשות מדין ק"ו שאם נהיה יותר לבן הוא טהור ואם נשאר כמראהו טמא, משום שבדיני נגעים אין לנו לעשות ק"ו מנגע אחד לחבירו. עי"ש בהרחבה.

אלא דמ"מ הקשה בסו"ד לשיטת רש"י מהא דאיתא בפ"ג מ"ג שלשה סימני טומאה הן בעור הבשר שער לבן ומחיה ופסיון, ולפי שיטת רש"י היתה צריכה המשנה לכתוב ארבעה סימני טומאה דהינו שער לבן פסיון מחיה ועמד במראיתו. ובזה נשאר בקושיה על דברי רש"י. עי"ש.

ב. והנה בפשטות היה נראה שאי"ז קושיא כ"כ כיון שעמד במראיתו אי"ז סימן טומאה חיצוני להנגע אלא דהנגע עצמו ככה"ג דעמד במראיתו הוא טמא והמשנה נקטה רק סימנים שהם סימני טומאה כלפי הנגע ולא את הנגע עצמו. אלא דיחש להביא ראיה לקושית המזרחי הנ"ל. דבפרק ג' מ"ז מבואר דהבגדים מטמאים בשני שבועות ובשלשה סימנים בירקרק ובאדמדם ובפסיון, וכן מבואר התם במשנה ח' דהבתים מטמאים בשלשה

לאחר ב' שבועות במה שעמד במראיתו וע"כ לא נקטה המשנה לזה כסימן טומאה אלא אמרה דמטמא בב' שבועות.

(ג.) אמנם יש לדון בתירוץ זה מכמה צדדים.

א- דדוחק לומר שכוונת המשנה דמטמאין בב' שבועות היינו להכי שעמד במראיתו בדיוק ואילו נתחזק הנגע הרי הוא טהור והגם שלשון המשנה מעט דחוק מ"מ הפשטות היא כדברי התוס' דכונת המשנה שמטמאין לאחר ב' שבועות אם נולד בהן אחד מג' סימנים.

ב- דלפ"ז לא יהיה הלשון מטמאין בב' שבועות שווה גבי נגעי בתים ובגדים שבהכ"ג אין הכוונה שעצם מה שנשאר ב' שבועות מטמא אלא הכוונה להסגר כמבואר בר"ש ובר"ב משא"כ אותו לשון גבי נגעי עור בשר מתפרש אחרת היינו לעמד במראיתו וזהו דוחק גדול לכאן.

ג- דעיקר הדבר תלוי האם גם גבי שחין ומכוח איתא לחידושו של רש"י שאם עמד במראיתו לאחר שבוע ראשון הוא טמא שהרי גם גבי שחין ומכוח אמרה המשנה שמטמא בשבוע אחד ובשני סימנים והתם ודאי הפירוש שמטמא בשבוע אחד כמו הפירוש גבי עור בשר שמטמא בב' שבועות.

והנה מה שיצא לרש"י דינו המחודש מדיוק מהפסוק שנאמר גבי עור בשר "וראה אותו הכהן ביום השביעי שנית והנה כהה הנגע... וטהרו הכהן". ודייק רש"י שדוקא אם כהה הנגע אזי וטהרו הכהן אבל אם עמד במראיתו הוא טמא, והנה גבי שחין (י"ג כ"א כ"ב) אמר הכתוב "... והסגירו הכהן שבעת ימים ואם פשה תפשה בעור וטמא אותו הכהן נגע הוא ואם תחתיה תעמוד הבהרת לא פשתה... וטהרו הכהן". הרי דגבי שחין לא אמר הכתוב "והיא כהה" וא"כ לכאן בכה"ג אין סיבה לומר לחידושו של רש"י דעמד במראיתו טמא, אמנם מאידך גבי מכוח אמר הכתוב (פס'

דהו"ל למימר מטהרים בשבוע אחד שהרי אחר שבוע אחד מטמאין רק אם היה בהן פסיון או שער לבן אבל בשבוע עצמו אין מטמאין. ותירצו תוס' דאה"נ כוונת המשנה שמטמאין בשבוע אחד אם היה בהם פסיון או שער לבן עי"ש.

והנה כקושית התוס' יש להקשות נמי גבי הא דמבואר בפ"ג מ"ג "עור הבשר מטמא בשני שבועות ובשלשה סימנים בשער לבן ובמחיה ובפסיון" ולכאן אין הלשון מדוקדק שהרי אין מטמאין בשני שבועות אלא אדרבא מטהרין בשני שבועות שבלא סימן טומאה טהור אחר ב' שבועות. וצ"ל נמי כתי' התוס' גבי שחין ומכוח.

אכן לשיטת רש"י לכאן לק"מ דאפשר לומר דכונת המשנה דמטמאין בב' שבועות בכה"ג דעמד במראיתו, ולפ"ז מיושבת היטב קושית המזרחי דהקשה מ"ט לא נקטה המשנה עוד סימן טומאה גבי עור בשר והיינו עמד במראיתו, דלהנ"ל מבואר דבאמת נקטה המשנה לד"ז כסימן טומאה במה שאמרה שמטמאין בב' שבועות.

אלא דיש לבאר דמאי שנא דגבי נגעי בגדים ובתים אמרה המשנה להדיא דהבגדים מטמאים בשני שבועות ובשלשה סימנים בירקרק ובאדמדם ובפסיון, וכן מבואר התם במשנה ח' דהבתים מטמאים בשלשה שבועות ובג' סימנים בירקרק ובאדמדם ובפסיון, והיינו שנקטה המשנה לעמד בעינו בפירוש כסימן טומאה ולא כבנגעי עור בשר דנתכוונה המשנה לזה במה שאמרה דמטמאין בב' שבועות כמבואר.

ובזה י"ל ע"פ דברי הגאון ר' לייב הנ"ל, דבבגדים הרי אמרה המשנה דמטמא "בתחילה" והיינו לפירושו שהנגע עצמו הוא הטומאה ואי"צ לסימן טומאה וע"כ נקטה המשנה את הטומאה הנ"ל כסימנים משא"כ גבי נגעי עור בשר שא"א לומר שמטמא בתחילה שהרי אי"ז אלא סימן טומאה

שבועות איכא הסגר, ורק גבי שחין ומכזה דאחר שבוע אחד אין עוד הסגר הוקשה להם דהיה צריך לכתוב לשון מטהרין ולא לשון מטמאין. ועיין.

ד.) ולכן נראה שלא כדברי הגאון ר' לייב זצ"ל, אלא אדרבא נראה להוכיח מהמשנה מהא שנקטה שירקרק ואדמדם הוי סימני טומאה כפסיון, דאין הנגע עצמו מטמא אלא העומד בעינו לאחר ב' שבועות הוא נחשב לסימן טומאה. ובמה שאמרה המשנה דמטמא "בתחילה" ופירושו להסגר היינו דמאחר שבעמד בעינו הוי סימן טומאה א"כ גם ההסגר שאנו מסגירים את הנגע שאם יעמוד בעינו יהיה זה סימן טומאה חשיב נמי לסימן טומאה. ועיין.

ולפ"ז יש ליישב שיטת רש"י, ונימא דס"ל לרש"י שדוקא בנגעי בתים ובגדים הוי העומד בעינו סימן טומאה ולכן נקטה המשנה סימני טומאה אלו, אבל בנגעי עור בשר ס"ל לרש"י דמה דעמד במראיתו הוי טמא אי"ז משום שהוי סימן טומאה מה שעמד במראיתו אלא דהיכא שהנגע עמד במראיתו הוא עצמו הטומאה ואי"ז כלל לסימן טומאה, וע"כ לא נקטה המשנה לעמד במראיתו כסימן טומאה.

אלא דאכתי יש לבאר מהיכן יצא לרש"י חילוק זה בין עמד בעינו דנגעי בתים ובגדים לעמד במראיתו דנגעי עור בשר.

ונראה דמשמע חילוק זה מדברי הפוסקים. דגבי נגעי בגדים אמר הכתוב (י"ג נ"ה) "וראה הכהן והנה לא הפך הנגע את עינו והנגע לא פשה טמא הוא." הרי מבואר שסיבת הטומאה הוא מה שלא הפך הנגע את עינו, וא"כ י"ל דהוי סימן טומאה בנגע. ואילו גבי נגעי עור בשר אמר הכתוב (י"ג ו') וראה אותו הכהן ביום השביעי שנית והנה כהה הנגע... וטהרו הכהן. ודייק רש"י שדוקא אם כהה הנגע אזי וטהרו הכהן אבל אם עמד במראיתו הוא

כ"ח) "ואם תחתיה תעמוד הבהרת לא פשתה בעור והיא כהה שאת המכזה היא וטהרו הכהן." הרי שגבי מכזה אמר הכתוב והיא כהה וא"כ התם איתא לדיוקן של רש"י דעמד בעינו יהיה טמא. וודאי אין לחלק בין שחין למכזה.

והנה בשטמ"ק (החדש) הביא קושית התוס' גבי שחין ומכזה וכתב שיש שגורסים באמת "מטהרין בשבוע אחד" ועוד הביא תירוצן רבינו יעקב שדייק לשון הכתוב גבי מכזה "והיא כהה" וביאר שבעמד בעינו טמא [וע"ד שיטת רש"י גבי נגעי עור בשר] וזהו כוונת המשנה באומרה שמטמאין בשבוע אחד, וזהו ממש כתירוצן המבואר לעיל בשיטת רש"י.

אכן בשטמ"ק שם הביא להשיג על דבריו מדיוק לשון הכתוב גבי שחין דלא נכתב והיא כהה וודאי שאין לחלק בין שחין למכזה ועי"ש שכתב שגם שיטת רש"י אינה כדברי רבינו יעקב עי"ש.

ונמצא, שמלבד מה שהערנו לעיל דהוי דוחק לבאר כן בדברי המשנה ורש"י תלוי תי' זה במחלוקת בשטמ"ק דבאמת בשיטת רבינו יעקב מבואר כהנ"ל אכן בשטמ"ק הביא להשיג ע"ז כמבואר.

ד- ועוד בעיקר קושית התוס' על הלשון מטמאין י"ל דאין הכונה לטומאה אלא להסגר ורק גבי שחין ומכזה הוקשה לתוס' על לשון זה. דהנה באמת גם בר"ש ובר"ב (פ"ג שם) כתבו כדברי התוס' ז"ל "ולשון מטמאין דנקט הכי קאמר כשבאו אלו שני סימנים בסוף שבוע אחד טמא הוא לא באו טהור." עי"ש. ובחידושי אנשי שם הקשה מ"ט לא הקשו כן הר"ב והר"ש בכל שאר המשניות דמבואר דמטמאין בשני שבועות, וביאר באנשי שם דכל קושית הר"ש והר"ב אינה על הלשון דמטמאין [דלכאוו' אי"ז סיבה לטומאה אלא לטהרה] דלענין זה י"ל דהכוונה היא דבשני

שעמד במראיתו מ"מ כבר כתב המזרחי דאין לנו לעשות כ"ש בדיני נגעים וי"ל שעצם זה שהנגע לא נשתנה כלל מכמו שהיה בתחילה י"ל דהוי טמא וכל היכא שהיה איזה שינוי ואפילו שנתחזק אי"ז אותו נגע ממש שהיה בשעת ההסגר ולכן כל שלא נולדו בו סימני טומאה היינו פסיון שער לבן או מחיה הוי טהור. ומיושבת שפיר שיטת רש"י בעזה"ת.

טמא, והתם מבואר לשיטת רש"י שאמר הכתוב שבכדי לטהר את הנגע בעי' שיהיה שינוי ממה שהיה בתחילת ההסגר היינו שהנגע יהיה "כהה" אבל אם עמד במראיתו ולא נוצר שום שינוי בנגע א"כ אין סיבה לטהרו והוא עצמו טמא ואי"צ בזה לסימן טומאה [חיצוני] כלל, וע"כ לא נקטה המשנה לעמד במראיתו כסימן טומאה משא"כ גבי נגעי בגדים ובתים, והגם שאם הנגע נהיה יותר חזק הוי טהור ולכאור' כ"ש הוא שיהיה טהור היכא

דין ראית נגעים בשבת

במשנה אחרונה שכתב דבאמת זהו הטעם שאסור לראות את הנגעים בשבת].

אכן כל טעם זה שייך רק אחר שהיה האדם מוסגר או מוחלט וכד' דאז אם יטהרנו החכם הוא כמתקן, אבל בראיה ראשונה שבא אל הכהן לא שייך איסור זה, ולפ"ז יהיה מותר לראות את הנגע בתחילה בשבת. ב- בגמ' במו"ק מבואר שברגל אין רואים את הנגעים משום שמבטלו משמחה ויש לדון שהיה אסור לראות את הנגעים בשבת נמי מטעם שמצער. ועיין במשנה אחרונה שדן בזה ואכ"מ.

ב. אמנם ברמב"ם הכא כתב הטעם משום שהוא כדן את הדין, והנה מקור הדין שיש איסור של דן את הדין בשבת מבואר בגמ' בגמ' בביצה ל"ז ע"א דאיתא התם דאין דנים ואין מקדשין ואין חולצים ואין מיבמים בשבת וביארה הגמ' שהטעם בכל זה הוא שמא יכתוב את פסק הדין. והנה בפשטות בדברי הגמ' הנ"ל משמע שרק בדינים שבין אדם לחבירו והיכא שיש איזה נפ"מ לממון וכד' שייך הדין שמא יכתוב אבל בהוראות של איסור והיתר כמראות נגעים מה שייך הדין דשמא יכתוב.

וביאר ידידי הג"ר נ"ש שליט"א שגם במראות נגעים יש חשש שמא יכתוב משום שצריך הכהן לסמן כמה היה שיעור הנגע כדי שיוכל אח"כ לראות האם היה פסיון ויטמאהו [או מסוג מראה למראה אחר נמי צריך לכתוב לזכרון]. [ולפ"ז היכא שהיה מוחלט לכאור' בזה אין חשש שמא יכתוב שהרי צריך שירד מפתות מגריס, אכן גם בזה יש למצא נפ"מ היכא שירד מתחת למאות נגעים וחזר למראה הראשון שטהור אבל אם היה פסיון טמא ועיין]. ולפ"ז הענין הכא דהוי כדן את הדין הוא כפשוטו שיש חשש שמא יכתוב.

ג. אכן יש לבאר באופן אחר, דהנה איתא בגמ' בביצה (כ"ז ע"א) "השוחט את הבכור ואח"כ הראה את מומו רבי הודה מתיר ורבי מאיר אומר הואיל ונשחט שלא ע"י

א) במתני' פ"א מ"ד "אין רואים את הנגעים בתחילה לאחר השבת ששבוע שלו חל להיות בשבת. ור"ע אומר לעולם רואים חל להיות בתוך השבת מעבירין לאחר השבת" וכו'. מבואר במתני' שלא רואה הכהן את הנגע באופן שאם יסגרו באותו זמן יצא שבוע ראשון של הסגר או שבוע שני או שבוע שלישי [בנגעי בתים] בשבת. אכן שיטת ר"ע שרואה מיד אלא שיגיע זמנו ביום השביעי בשבת לא יראנו בשבת [ויש בדבר להקל ולהחמיר עי"ש]. הרי מבואר דבין לר"ע ובין לרבנן אין רואין בשבת את הנגעים. וכתב הרמב"ם בפירוש המשנה שהטעם הוא משום שזה דומה לדן דין בשבת שאסור.

הנה יש לדון שיהיה טעם אחר לאסור ראית נגעים בשבת. א- יש לדון דיהיה אסור משום ד"נראה כמתקן" ומקור הדין הוא ברש"י בביצה כ"ו דמבואר התם דאין רואין מומין של בכור ביו"ט וכתב רש"י (ד"ה אין זה מן המוכן) דלר"ש לא שייך הטעם משום מוקצה שהרי לר"ש לית ליה מוקצה אלא הטעם לר"ש הוא דנראה כמתקן או דהוי דן דין ביו"ט עי"ש.

ועיין ברמב"ם (פ"ב מהלכ' יו"ט ה"ג) שכתב דהטעם הוא משום שגזרי' שמא יתירם החכם במומן ויבא לשחוט בו ביום ובמגיד משנה הביא דיש מי שאומר שהטעם הוא משום שיבא לטלטל דבר שאינו ראוי לו היינו שאם ימצא שאין המום מום א"כ טלטל דבר שאינו ראוי לו, ויש מי שאומר שהטעם הוא משום דמחזי' כמתקן. עי"ש. [וכוונתו לכאור' לדברי רש"י הנ"ל (וכ"כ במשל"מ שם) וצ"ע שלא הביא גם את הטעם דאיתא ברש"י דהוי כדן את הדין].

והנה לפ"ז יש לדון שגם בראית נגעים בשבת יהיה הטעם שאסור לראות את הנגעים משום שהוא מחזי' כמתקן גבירא, שהרי מבואר בגמ' בביצה שאלולי דמחזי' כמיקר היה אסור לטבול בשבת מטעם שהוא כמתקן. [ועיין

שבנגעים ליכא חזקת איסור דאדרבא ספק נגעים להקל. עי"ש.

אכן המעיין בדברי הט"ז יראה שקאי לענין דברי הרמב"ם והמ"מ שביארו דהטעם שאין לראות מומי הבכור ביו"ט הוא משום חשש של מוקצה וע"ז קאי הט"ז וכתב שרק בבכור יש חשש זה משום שהוא בחזקת איסור משא"כ גבי שאר הוראות איסור והיתר שאין חשש שמא יטלטל כין שאין להם חזקת איסור ולא חיישי שאיסור אותם החכם. עי"ש. וא"כ אין לזה שייכות לדיני נגעים כלל.

ומכח קושיא זו כתב בתפא"י ביאור חדש ומחודש בהא שאין רואין את הנעים ביו"ט דהוי כדן את הדין, והוא, שיסוד הענין בדין את הדין הוא שכל היכא שצריך עין ובקיאות רב איסור מחמת שהוי כדן את הדין ולכן דיני ממונות איסור כיון שצריך עיון רב שהרי כל פסק הוא קולא לזה וחומרא לזה [ועיין מש"כ בהקדמת ספר חזקת המטלטלין בזה] וכן גיטין וקדושין צריך עיון ובקיאות רב דכל שאינו בקי בן לא יעסוק בהן וכן גבי ראית בכור בעי' מומחה גדול (סנהדרין כ"ב) וכן בנגעים שכל שאינו בקי בהן ובשמותיהם לא ידון בהם (שבועות ו' ע"א) והלכך חיישי בכל הני שמא ישכח ויכתוב בשבת מחמת עומק עיונו וטרדתו בהן עי"ש.

ו. הנה בדעת רבנן מבואר שלא יראה את הנגעים באחד בשבת כיון שא"כ יחול יום השביעי בשבת ויצטרך לראות בשבת, והקשה בתפא"י מ"ט לא יראה באחד בשבת ואח"כ לא יראה בשבת והגם שחל יום השביעי בשבת מ"מ יש ביד חכמים לעקור דבר מהתורה בשב ואל תעשה, ותי' דמ"מ איסור לעשות כן לכתחילה. אכן יש להקשות דהרי זה ברור שחייב אדם להראות את נגעו לכהן כל היכא שנולד בו ספק נגע, וברור ג"כ שצריך להראות את הנגע לכהן מיד שאל"כ לא כתוב בשום מקום מהו שיעור הזמן שעד לזמן זה צריך להראות לכהן את הנגע, וא"כ מדוע לרבנן עדיף לא לראות את הנגע מתחילה ביום ראשון כדי שלא יצטרך להראות ביום השביעי ול"א שלא יראה ביום השביעי [כר"ע] ומשום שיש דין לראות ביום השביעי,

מומחה איסור אלמא קסבר ר"מ ראית בכור לאו כריאת טריפה ראית בכור מחיים ראית טריפה לאחר שחיטה, ומינה ראית טריפה אפילו ביו"ט ראית בכור מערב יו"ט. וביאור דברי הגמ' [כמבואר ברש"י שם] דר"מ ס"ל שהיכא ששחט ביו"ט את הבכור ולא הראהו לחכם קודם ששחטו הרי הוא איסור והגם שבטריפה יכול לשחוט ואח"כ להראות לחכם לראות אם הוא כשר או טריפה, מ"מ בכור שאני "כיון דאחשבוה רבנן וכל עצמה של התרת בכור תלויה בה" [לשון רש"י] היינו דאין הבכור ניתר אלא על פי החכם ובלא זה אינו טהור גם אם אליבא דאמת היה בו מום. ולמדו מזה בגמ' שטריפה מותר לראות ביו"ט משא"כ בכור והטעם ביאר רש"י שכיון דחשיבה כולי האי [דכל התרת בכור תלויה בהוראת החכם] א"כ הוי כמתקן ודן את הדין. עי"ש.

הרי מבואר ברש"י שכיון שכל דין היתר הבכור תלוי בפסק החכם ולא במציאות זה נחשב כדן את הדין. היינו שדן את הדין אי"ז רק מטעם החשש שמא יכתוב אלא כל הוראה של חכם שהיא הוראה חשובה שכל הדין תלוי בהוראתו יש בזה דין דלא יעשה כן ביו"ט דהוי כדן את הדין.

ולפ"ז י"ל נמי לענין מראות נגעים דמאחר שכל עצמותו של ההיתר או הטומאה לוייה בהוראתו של הכהן לכן איסור לעשותו ביו"ט דהוי כדן את הדין. ועיין.

ד. הנה בתפארת ישראל מבואר ביאור אחר בזה. דהקשה התפא"י מאי שנא ראית נגעים משאר ראית איסור והיתר דאי"ז חשוב כדן את הדין וכתב דהתינח גבי ראית מומי בכור י"ל דחשוב כדן את הדין כיון שבהוראת החכם מוציא אותו מממון גבוה לממון הדיוט הרי זה כדן דיני ממונות, [ולא ס"ל כביאורים האחרים שנתבארו לעיל] אבל בראית נגעים מה הטעם שאיסור לראות בשבת דמה שייך כאן ענין דן את הדין.

והביא שבט"ז (או"ח תצ"ח סק"ט) תי' על קושיא זו ששאני בכור משאר הוראת היתר כיון שיש לבכור חזקת איסור. והקשה עליו בתפא"י דבנגעים אין לומר כן יכון

משא"כ דחית היום הראשון שהיא לפנינו, ע"כ אין לדחות את הראית היום הראשון. ב- אפ"ל שפליד ר"ע על העיקר המבואר לעיל וס"ל שאין עדיפות לדחית היום הראשון מדחית היום השביעי, דמאחר שגם כלפי היום הראשון יש דין שלא לדחות את ראיתו כדמוכח, שהרי אל"כ לעולם לא יראה אל הכהן וע"כ שהדין לראותו הוא מיד, וא"כ אין הבדל בינו לבין היום השביעי ולכן ס"ל לר"ע שלא נדחה את היום הראשון מהיום השביעי דמאי אולמיה האי מהאי. ועיין.

והנה במשנה אחרונה כתב שמחלוקת ר"ע ורבנן היא כאותה מחלוקת שמצינו גבי מילה בשבת שנחלקו הראשונים האם היכא שנאבדו הסממנים לתינוק קודם המילה האם מלים את התינוק או לא שהרי מכשירי מילה היינו הסממנים אינם דוחין את המילה אבל המילה עצמה דוחה אלא שאם ימול יצטרך לחלל את השבת על הסממנים כיון שיהיה זה פקוח נפש, ושיטת הרמב"ן שאין דוחין את המילה ושאר ס"ל שדוחין את המילה, וכ' במשנה אחרונה דממשנתנו דפסקי' כר"ע מוכח שיטת הרמב"ן הנ"ל. [ואילו הפוסקים נטו להלכה כשיטת הרשב"א ושאר עיין בשו"ע (יו"ד רס"ו). והנה הגם שיש לחלק בין הנדון שם לנדון דהכא בכמה אופנים [ואכמ"ל]. מ"מ מבואר מדברי המשנה אחרונה שנקט שר"ע מודה ליסוד החילוק הנ"ל בדעת רבנן אלא ס"ל דמ"מ אין לדחות את מה שעתה לפנינו ולכן דימה את הנדון הכא להתם, אבל א"נ שר"ע חלק בעיקר דברי רבנן וס"ל שאין הבדל בין דחית היום הראשון לדחית היום השביעי א"כ אין שייכות כלל לנדון התם גבי מילה בשבת ודו"ק.

מאשר שלא יראה ביום הראשון שע"כ יש דין להראות ביום הראשון [ולכא' אדרבא המצוה הראשונה שבאה לידו עדיף שלא יבטלה מאשר היום השביעי שאפשר שאז יהיה מצב שבלה"כ לא יכול להראות לכהן כגון אם הוא ימות או הכהן לא יוכל לראות ביום זה מאיזה סיבה].

והדברים מתבארים עפ"ד המשנה אחרונה שכתב דסברת רבנן היא שמוטב לדחות את הראיה הראשונה שלא קבע לה זמן בתורה אלא "והובא אל הכהן" יכול לקיימה למחר ולא ידחה ראית יום השביעי שהוא מפורש בתורה וראהו הכהן ביום השביעי. עי"ש. ובפשטות כוונתו שראיה שהיא נכתבה בפירוש זמנה ביום השביעי היא חשובה יותר.

אכן נראה להוסיף בזה ביאור, דראיה ראשונה הגם שיש דין להראות מיד את הנגע לכהן כדמוכח שאל"כ לא יראה לו לעולם דאין שיעור זמן מפורש בתורה לזה וע"כ שצריך להראות את הנגע מיד לכהן, מ"מ הדין להראות לכהן אינו דין כלפי היום שבו ראה את הנגע אלא דין בראית הנגש שצריך להראותו לכהן וע"כ הדין שצריך להראות לו מיד שיכול, אבל להראות הנגע ביום השביעי זהו דין כלפי היום היינו שהוא דינים מדיני היום השביעי שיראה בו הכהן את הנגע ולכן עדיף לדחות ראית הנגע ביום הראשון מראית הנגע ביום השביעי. ועיין.

ז. ומעתה יש לבאר במה פליג ר"ע על דברי רבנן, די ש לבאר בזה בב' אופנים א- שגם ר"ע מודה לרבנן שיש חילוק בין היום השביעי ליום הראשון כמבואר בדעת רבנן די ש עדיפות לדחית היום הראשון מדחית היום השביעי, אלא שס"ל לר"ע דמ"מ כיון שדחית היום השביעי אינה לפנינו [ואפשר נמי שמאיזה סיבה בסו"ד לא היה דין לדחותה כמבואר לעיל כגון שימות בעל הנגע וכד']

בביאור דברי המשנה "כיצד להקל"

(א.) במתני' פ"א מ"ה "כיצד להקל... נסמך השחין לשתייהן או לאחת מהן, הקיף השחין לשתייהן או לאחת מהן, או חלקן השחין ומחית השחין והמכוה ומחית המכוה והבוהק."

הנה מבואר במתני' ג' אופנים להקל בשחין נסמך השחין הקיף השחין או חלק השחין. אכן ברמב"ם מבואר בזה ד' אופנים דכתב הרמב"ם ז"ל "אין שער לבן סימן טומאה עד שיהיה בגופה של בהרת כיצד בהרת ובתוכה שחין או מכוה... ושתי שערות לבנות בתוך השחין... אינם סימן טומאה והרי זו כבהרת שאין בה שער לבן ויסגיר אע"פ שהבהרת מקפת את השחין... שיש בהן ב' שערות. וכן אם היה השחין... מקיף את שתי השערות או סמוך להן בצדן או שהיה חולק בין שתי השערות הרי אלו אינם סימן טומאה." עכ"ל.

היינו דמבואר ברמב"ם שיש ד' אופנים של היתר ע"י השחין הא' אם השער לבן גדל בתוך השחין שהיה בתוך הבהרת וכן אם נסמך לו השחין מהצד וכן אם הקיף או חלקן השחין. וצ"ב מנין לרמב"ם ד' חילוקי דינים הנ"ל. (ב.) ונראה ד"ל בפשטות, שיצא לרמב"ם מדברי המשנה דהנה במה שכתוב במשנה "נסמך השחין" ביאר הרא"ש דנסמך השחין היינו "שכיסה השחין את כל הבהרת מצד אחד של השער" והיינו כאופן הראשון שביאר הרמב"ם. עי"ש. אכן ברמב"ם מבואר בדין שאח"כ שנסמך השחין היינו מן הצד, וצ"ב מה שייך שם נסמך השחין שאילו מיירי בגדלו השערות בתוך הבהרת אלא שאין השערות מוקפות בהרת הרי קימ"ל שבשער לבן אי"צ מבוצרות כמבואר בפ"ד מ"ג עי"ש.

ועיין בחזו"א (ס"ג אות י"ב) דהיה מקום לומר שמיירי שהשחין נסמך לבהרת באופן שהבהרת עצמה טהורה כיון שאינה ראויה לפסיון וכמבואר ברמב"ם (פ"ו ה"ג) שבהרת הסמוכה לשחין טהורה שנאמר וראה הכהן את הנגע בעור הבשר שהיה כל חוצה לנגע בעור הבשר היינו שבעי' שיהיה ראוי לפסיון. עי"ש, ולפ"ז הכא היכא שנסמך השחין לבהרת הרי היא טהורה ולכן לא מטמא השער לבן, אכן כתב החזו"א דזה אינו שא"כ לא היתה צריכה המשנה לומר נסמך השחין לשער לבן והיה סגי לומר שנסמך השחין לבהרת. עי"ש. ועמד בצ"ע.

והנה בתפארת ישראל ביאר דמיירי שגדלו השערות בצד הבהרת ועתה נסמך השחין באופן שא"א לשער האם גדלו השערות בבהרת או בשחין ולכן הוי ספק נגעים ולקולא. והדברים קשים קצת דודאי שייך לבדוק היטב אי גדל השער לבן על השחין או על הנגע. וצ"ע.

אכן יהיה איך שיהיה בביאור דברי המשנה דנסמך השחין מ"מ יצא לו לרמב"ם מהמשנה שמבואר שנסמך השחין מהני שלא יחשב סימן טומאה, כ"ש באופן שהשער לבן גדל בשחין עצמו אי"ז סימן טומאה. וביותר י"ל שהרמב"ם הקדים שאם השער לבן גדל בשחין אי"ז סימן טומאה ומכך נולדו הנפ"מ המבוארות במשנה בנסמך השחין או הקיפן או חלקן. ועיין.

(ג.) יש להקשות, מ"ט אמרה המשנה ג' אופנים היינו נסמך השחין או הקיפו או חלקו דלכאור' הוי כ"ש דאי חלקו מהני לטהר כ"ש הקיפו. ובאמת בחזו"א (סי' ג' אות י"ג) כתב בתחילת דבריו דמתני' לא זו אף זו תני. עי"ש.

ובתפא"י כתב דחלקן לא מיירי באופן שנגע השחין הוא בשערות שא"כ היינו רישא [דנסמך השחין] אלא מיירי שהיה נגע כב' גריסין [וכ"ש גריס אחד] ובה שער אחד במזרח ושער אחד במערב ואח"כ בא השחין ופילש באמצע הבהרת והפרידה לב' חלקיו ועי"ז יש רק שער לבן לכל חלק. עי"ש.

ולכאור' צ"ע דא"כ היינו ממש הקיפן שהרי בכה"ג הרי מוקף הבהרת עם השער לבן בד' רוחות במראה שמחלק [היינו צד אחד שחין ושאר צדדים עור בשר]. וצ"ע.

ושמעתי לבאר בזה בדרך חדשה. ובהקדם יש להביא דברי החזו"א (ס"ג אות י"ג) שביאר שהקיפן היינו שהיה בהרת ובתוכה היה ב"ש של שער לבן ובא השחין והקיף את השער לבן באופן שנוצר בהרת בתוך בהרת אזי אם בבהרת הפנימית אין שיעור גריס אז הוא טהור, אבל אם ההיקף של השחין לא היה מושלם היינו שנשאר פתח בהיקף השחין אזי מצטרף הבהרת שמחוץ להיקף לבהרת שבתוך ההיקף [בתנאי שיהיה במקו"א גריס מרובע של בהרת]. עי"ש.

והנה שיעור הפתח שצריך כדי שיצטרף הבהרת הפנימית עם הבהרת החיצונית הוא לכאור' בשיעור ב"ש. והנה בדין חלקן כתב החזו"א (שם אות י"ח) שהיינו

זה הוקשה לראב"ד דיש לכא' סתירה בין ב' משניות דבמשנה בפ"ד מ"ה משמע שפסיון הרחוק אינו מטמא שהרי בעי' חיבור של ב"ש, ואילו במשנה בפ"א מ"ה משמע שפסיון הרחוק מטמא שהרי אמרה המשנה ששחין ובהק וכו' חולקים בין האום לפסיון ומשמע שעור בשר אינו חולק בין האום לפסיון וע"כ משום שעור בשר הוא ראוי לפסיון [לתוכן] משא"כ שחין וכו'. ומכח סתירה זו ע"כ צריך לומר שפסיון הרחוק מטמא בעור בשר כגריס ואם איכא חולק של שחין וכו' אינו מטמא גם היכא דאיכא פסיון כגריס. עכ"ד הראב"ד [בתוספת מעט ביאור].

ובתוס' יו"ט (פ"ד שם) תמה על פירוש הראב"ד דמבואר במתני' שגם הבוהק חולק בין האום לפסיון ואילו גבי בהק ודאי דאיכא פסיון לתוך הבהק והביא דכן פסק הרמב"ם בפ"ד מה' טומאת צרעת ה"ג. וכיון שכן אין מקור לדברי הראב"ד שיש פסיון הרחוק בנגעי אדם. אכן הראב"ד ביאר דברי התורה כהנים שליכא פסיון לתוך הבהק וא"כ אכתי מוכח כדבריו.

ה. והנה בתיו"ט הביא מדברי המהר"ם שכ' ז"ל "חולקים בין האום לפסיון דהו"ל נגע חדש. ואין פסיון הרחוק מטמא באדם משום פסיון, דכיון שהשחין מפסיק בין האום לפסיון הו"ל פסיון הרחוק, ותנן לקמן הפסיון הסמוך בכל שהוא והרחוק בכגריס." עכ"ל. וכ' התיו"ט שהוא כדברי הראב"ד.

אכן נראה מדברי המהר"ם שלא ס"ל ממש כדעת הראב"ד שהרי מבואר בדברי המהר"ם שהיכא שחלק השחין הוי כפסיון הרחוק שמטמא בכגריס, ואילו לשיטת הראב"ד היכא שחלק השחין אינו מטמא גם בכגריס, וע"כ ששיטת המהר"ם היא שאין חילוק בין עור בשר לבין שחין וכד' ובתרווייהו דין פסיון הרחוק מטמא כגריס, והטעם הוא משום שפליג ע"ד הראב"ד בבוהק וס"ל שפסיון לתוך בוהק הוי פסיון וא"כ ע"כ שאין ביאור דברי המשנה בפ"א כדברי הראב"ד אלא שאין חילוק בין המראות המבוארות שמחלקות לבין עור בשר, והא דלא תני עור בשר הוא משום דהוי כ"ש כמבואר בתיו"ט ובתפארת ישראל, אכן מ"מ בעיקר דברי הראב"ד שיש דין פסיון הרחוק ע"כ ס"ל כוותיה כמבואר.

וכן מוכח בדעת הרמב"ם, דמבואר ברמב"ם שיש פסיון לתוך בהק ומ"מ ס"ל לכס"מ בדעת הרמב"ם שמסכים

באופן שא"א למתוח חוט מזה לזה, דכל שאפשר למתוח חוט מזה לזה לא חשוב חלקן אבל אם א"א למתוח חוט מזה לזה מחמת מראה כשחין וחביריו חשיב חלקן וטהור. [ולפ"ז במראה נגע כמין גאם- "ר" שנמצא שער לבן אחד בחציו אחד ושער לבן אחד בחציו אחר, אזי להנ"ל אין מצטרפין כיון שא"א למתוח שורה ישרה בניהם].

ומעתה י"ל שאילו אשמועינן רק דין חילקן אזי באופן שהיה בהרת בתוך בהרת שהקיפה השחין והיה בהיקף השחין פתח בגודל שורה אחת ושער לבן אחד בבהרת הפנימית ושער לבן אחד בבהרת החיצונית באופן שהיה אפשר למתוח שורה בין שניהם, היה טמא. קמ"ל דין המשנה שהקיפן, שבכה"ג כיון שאין הפרצה בת ב"ש חשיב כהקיף השחין וטהור.

ד. בהמשך המשנה "השחין ומחית השחין... והבוהק חולקים בין האום לפסיון הרי אלו להקל. היינו שמאחר שכל מראות הללו חולקים בין האום [היינו הנגע] לפסיון לכן אם בשבת לא היה חילוק זה ואחר השבת נוצר חילוק זה נמצא שמה שלא רואים את הנגעים בשבת הוי קולא, ובמשנה להלן מבואר שה"ה דהוי חומרא אילו היו מראות אלו מפסיקים בשבת בין האום לפסיון ולאחר השבת בזמן ראית הנגעים הלכו להם, אזי הוי לחומרא כיון דחשיב כפסיון.

והנה יש לדון מדוע נקטה המשנה דוקא מראות אלו החולקים בין האום לפסיון ולא נקטה עור בשר בלא נגע שהוא גם חולק בין האום לפסיון. ובתפארת ישראל כתב דה"ה לעור בשר ואפי' כ"ש הוא.

אכן מצאנו בזה מחלוקת בראשונים. דהנה להלן פ"ד מ"ה "בהרת כגריס וחוט יוצא ממנה אם יש בו רחב שתי שערות זוקקה לשער לבן ולפסיון." וביארו הר"ב והר"ש דהיינו שאם פסה הנגע אצל החוט שיש בו ב' שערות הוי חיבור ואיכא פסיון ואם אין בחוט ב' שערות הוי כפסיון הרחוק, והוסיפו הר"ש והר"ב שאז בעי' כגריס. היינו שפסיון גם אם הוא רחוק מטמא היכא דהוי גריס. ועיין בכס"מ (פי"ב ה"ד) שכתב שגם הרמב"ם מסכים לדעה זו. וכן היא שיטת הראב"ד ולמד כן מדברי התורה כהנים דהנה מבואר בת"כ "בהרת היא פרט שפסתה לבהק" וס"ל לראב"ד דביאור דברי התורה כהנים אינו שהפסיון במראה בהק אינו מטמא אלא שפסיון של בהרת למקום שהיה בו מראה בהק אינו מטמא. ומטעם

לדינו של הראב"ד בפסיון הרחוק א"כ מוכח שדין פסיון הרחוק הוא דין ברור גם בלא ראית הראב"ד הנ"ל. ועיין.

בביאור דברי המשנה "כיצד להחמיר"

א. הנה במשנה ו' כתבה המשנה את האופנים דבהם מה שאין רואים נגעים בשבת הוי להחמיר והיינו כל האפשרויות שנתבארו במשנה ה' שהיה בשבת סיבה לטמא וביום א' הלכה הסיבה או שנתעוררה סיבה לטהר [נסמך השחין הקיף או חלקן].

והקשו דלכא' אי"ז חומרא שהרי גם אם לא היה רואה אותו ביום א' אלא בשבת מ"מ היה מטמא אותו מיד ביום ראשון ומה החומרא במה שלא ראה בשבת אלא ביום ראשון.

ובתוי"ט כתב דנפ"מ שאם היה רואה אותו בשבת והיה מטהרו היה יכול לטבול והיה טהור עם העריב שמשו, עד שיטמא אותו הכהן למחרת, ומאחר שלא רואהו בשבת א"כ מעולם לא נטהר.

ובתפארת ישראל הוסיף בזה שבסוף שבוע ראשון איכא עוד נפ"מ שהרי אם היה רואה אותו בשבת היה מסגירו וא"כ לא היה מחליטו ביום א' הגם שנולדו לו ב"ש כיון שלא היה רואה אותו אלא בסוף השבוע השני ושם עד אז ילכו להם הב"ש ונמצא דהוי לחומרא מה שלא ראהו בשבת.

ב. ובהמשך המשנה מבואר שבנסמך השחין והקיף השחין נמי איכא לחומרא והיינו שאם היה רואה בשבת היה השער לבן גדל בשחין או בתוך היקף השחין והיה טהור אבל ביום א' שהלך השחין הוא טמא.

והתם נמי יש להקשות שלכא' גם אם היה רואה אותו בשבת היה מטהרו מ"מ ביום א' היה מטמאו [ושייך בזה נמי תי' התוי"ט והתפא"י בשבוע ראשון].

אכן בכה"ג יש לדון מטעם אחר שאם היה רואה אותו בשבת ומטהרו שוב לא יכל לטמאו ביום ראשון, משום שכיון שראהו בשבת והיה גדל השער בשחין או שהקיפו השחין א"כ אח"כ שהלך השחין ולא הלך השער לבן אי"ז נחשב שהשער לבן גדל בבהרת אלא שקדם השער לבן [שהיה קודם בשחין או בהיקף השחין] לבהרת. ורק בגלל שלא ראה אותו בשבת וא"כ מה שהיה שם שחין אי"ז נחשב לכלום כיון שהוא באמצע השבוע לכן ביום ראשון הוא מטמאו.

והנה לעיל במשנה ה' מבואר דהיכא שבשבת לא היה שחין ואחר השבת הוי שחין דהוי לקולא והקשה הכס"מ (פ"ב מטומ"צ ה"ד) דלכא' מאי קולא היא הרי ב"ש גם בשחין הוי סימן טומאה והביא תי' המהר"ם דכיון שהשחין הוא נגע חדש א"כ חשיב שהשער לבן קדם לשחין, והקשה התפא"י דא"כ מדוע במשנה ו' הוי להחמיר הרי חשיב דהשער לבן קדם לשחין ולכן כתב שאי"ז נחשב שקדם השער לבן לבהרת ומשום שהגם שמקום השחין קדם השער לבן מ"מ כיון שהברת עצמה קדמה לשער לבן חשיב שקדם הנגע לשער לבן. עי"ש.

אכן לפמש"כ א"ש דדוקא במשנה ו' אם לא היה רואה אותו בשבת היה נחשב שקדם הבהרת לשער לבן משום דמה שהיה שם שחין באמצע השבוע אינו מועיל להחשיב שקדם השער לבן לבהרת ורק אילו היה רואה אותו בשבת אזי אילו הלך השחין אחר השבת היה נחשב שקדם השער לבן משא"כ במשנה ה' שמיירי שבשבת לא היה שחין ואחר השבת בא השחין אמרי' שהשער לבן קדם לשחין כיון שהיה שם קודם לכן בבהרת. ועיין.

ג. והנה בחזו"א (סי' ג' אות י"ב) כתב לישב קושית התפא"י באופן נוסף והוא דבמשנה ו' כיון שמעיקרא נולד השער לבן בבהרת והשתא ביום ראשון שוב נמצא השער לבן בבהרת של עור בשר ולא בשחין א"כ חשיב שקדם בהרת לשער לבן ולא איכפת לן מה שהיה באמצע שחין משא"כ במשנה ה' שהיום השער לבן אינו בנגע בהרת של עור בשר אלא בנגע שחין א"כ חשיב שקדם השער לבן.

ולפ"ז אכתי יקשה מ"ט הוי להחמיר במה שלא ראה אותו בשבת הרי גם אילו היה רואה אותו בשבת היה מטמאו ביום ראשון כיון שביום ראשון נמצא שער לבן בבהרת של עור בשר כדמעיקרא. וע"כ צ"ל כתירוצי התוי"ט ותפארת ישראל הנ"ל.

ד. הנה בסוף המשנה מבואר "השחין ומחית השחין... חולקים בין האום לפסיון והלכו להם הרי אלו להחמיר." היינו שאם היה רואה את הנגע בשבת היה מטהרו כיון שהיה

לפסיון וטעם הדבר הוא משום שהיה בהם גם בהרת קודם לכן אלא שהיה גם שחין בהם וא"כ אינם יכולין להחשב כפסיון גם אם הלך השחין. וא"כ קשיא מ"ט הפסיון שהיה מחולק מהאום מחמת השחין יחשב כפסיון אחר שהלך לו השחין הרי הוא כנגע אחר. ועמד בצ"ע עי"ש.

(ו.) ונראה ליישב בב' אופנים. דהנה יש לבאר מדוע באמת אין השחין נחשב לפסיון אחר שהלך השחין ונשאר הבהרת האם משום שהבהרת שהיתה מקודם לא פסטה במציאות ולדין פסיון צריך פסיון במציאות [וקצת יש להעיר בזה שלכאור' קודם לכן לא היתה הבהרת נחשב כנגע של עור בשב ועתה היא נגע של עור בשר וא"כ יחשב זה לדבר חדש, וצ"ל דמ"מ כיון שמראה הבהרת היה קודם לכן ולא נתחדש מראה בהרת א"כ אי"ז נחשב לפסיון].

או מטעם שכיון שהיה על הבהרת הזו שם נגע של שחין א"כ הבהרת הזו לא הגיע מחמת נגע של עור בשר אלא מחמת נגע של שחין א"כ אינה יכולה להחשב לפסיון כלפי נגע של עור בשר כל היכא שלא נשתנה הבהרת ממה שהיתה כאשר היתה בשחין אלא שרק הלך לו השחין [וגם אם לשחין שחילק לא היה בו שם נגע של שחין כגון שהיה פחות מגריס דמ"מ הוא חולק בין האום לפסיון, מ"מ היה לו שם שחין והנגע שעליו הוא מנגעי שחין ולא נגעי עור בשר. אכן אחר שהלך השחין אין הבהרת שנשארה יכולה להחשב כהפסק בין האום לפסיון דמ"מ עתה היא בהרת שבעור בשר ואין היא מחלקת אלא רק שאינה יכולה להיות כפסיון כיון שהיא הגיע מחמת השחין].

(ז.) והנה א"נ שהטעם דהבהרת שהיתה בשחין לא יכולה להחשב כפסיון משום שכבר היה מקודם לכן בהרת ופסיון צריך להיות במציאות א"כ יש להבין דמלבד קושיית המקדש דוד כיצד יחשב הפסיון כפסיון לאום מאחר שהיה נחשב כנגע אחר, יש להקשות כיצד יחשב לפסיון מאחר שלא פסה במציאות כלום אלא רק הלך לו החולק בניהם.

וע"כ צ"ל שהגם שהיה חולק בניהם מ"מ היה נחשב שהפסיון הוא "פסיון" של האום אלא שמדיני הפסיון הוא שלא יהיה חולק בין האום לפסיון [ואולי הטעם בזה שצריך להיות הכל כנגע אחד וכיון שבאמצע יש שחין אי"ז יכול להחשב כנגע אחד]. ולפ"ז א"ש שהכא שהלך החולק הגם שהנגע שהיה בשחין אינו יכול להיות פסיון כיון שלא פסה במציאות אבל הפסיון הקודם יכול להחשב כפסיון מחמת שהוא היה תמיד מוגדר כפסיון לאום אלא שהיה חולק בניהם ועתה שהלך החולק חשיב כפסיון מחמת האתמול.

חולק בין האום לפסיון ומאחר שלא ראהו בשבת אלא ביום ראשון ואז הלכו להם החולקים בין האום לפסיון, הרי להחמיר. ובכה"ג נמי יש להקשות מ"ט הרי להחמיר הרי מ"מ היה מטמאו ביום א' וצ"ל כתירצי התיו"ט והתפא"י.

אכן הכא יש לדון באופ"א דהנה לשיטת הראב"ד מיירי מתני' גבי פסיון הרחוק שהגם שמטמא היכא דהוי פסיון הרחוק כגריס מ"מ אילו הוי חולק בניהם של שחין וכ"ד אינו מטמא [ונתבארה שיטתו ושיטת החולקים בהרחבה לעיל]. והנה לשיטת הראב"ד יש לדון דהכא אילו היה רואה אותו הכהן בשבת והיה מטהרו משום שבכה"ג אינו פסיון הרחוק יש לומר שלא יחזור ויטמא אותו ביום א' [גם בסוף שבוע שני] גם אם הלכו להם המראות המחלקים. כיון שדין פסיון הרחוק שמטמא בכגריס, יסודו הוא שכיון שהיה באדם נגע ונולד לו נגע נוסף אנו נוקטים שהנגע השני נולד מחמת הנגע הראשון ולכן מטמא היכא שנולד לו נגע חדש כגריס מטעם פסיון. אבל אם היה רואה אותו בשבת והיה מטהרו [מדין פסיון ורק היה מסגירו כנגע בפני עצמו] הרי נקטי' שהנגע השני שנולד אינו שייך לנגע הראשון וא"כ גם כאשר ילכו להם המראות המפסיקים לא נחזור ונאמר שהנגע השני נולד מחמת הראשון. ועיין.

ולפ"ז פשוט הטעם דהוי להחמיר משום דאילו היה רואהו בשבת לא היה יכול לטמאו מחמת הפסיון גם ביום א'. ועיין. (ה.) הנה ברמב"ם (פ"ד ה"ד) "השחין והמכוה והבוהק ומחית השחין וכו' שהן חולקין בין האום לפסיון אינו סימן טומאה, הסגירו והלכו להן עד שנמצא הפסיון סמוך לאום ה"ז מוחלט". עי"ש. והקשה בספר מקדש דוד (סי' נ' אות ח' ד"ה כתב הרמב"ם) דכיון שבשעה שנולד הפסיון חלקהו השחין או הבוהק ולא היה אז פסיון והיה נחשב כנגע אחר [דכל שיש הפסק חשוב כנגע אחר דשיטת הרמב"ם דפסיון הרוק אינו מטמא, ועיין לעיל בענין פסיון הרחוק משכ"ב] א"כ עתה שנתחבר אמאי חשיב כפסיון הרי שתי בהרות שנתחברו [היינו שני נגעים נפרדים שנתחברו] אינם פסיון זל"ז [כמבואר בר"ש פ"ד מ"י ונתבאר במקדש דוד שם ריש אות ה'].

ואין לומר שהשחין ובוהק וכד' שהלכו להם הם עצמן הפסיון שהרי מבואר ברמב"ם לא כן שאילו היה הדין שהם נחשבים לפסיון לא היה אומר הרמב"ם שהפסיון [שהיה מעיקרא] נמצא שהוא קרוב לאום שהרי בלה"כ הוי פסיון מחמת המראות המפסיקים שנתחלפו ואפי' נתחלפו חלקם הוי פסיון. וע"כ שהמראות האלו שחלקו אינם נחשבים

שירד החולק בין האום לפסיון אז נחשב החצי גריס של נגע
 עור בשר "לנגע" כיון שהוא מצטרף עתה לאום וא"כ הגם
 שלא היה כאן פסיון במציאות מ"מ היה כאן פסיון מחמת
 שקודם לכן לא היה שם נגע על הפסיון ורק אחרי שהלך
 השחין ונצטרף הפסיון לאום חל עליו שם נגע ולכן הוי
 כפסיון.

אכן לפי הצד השני שנתבאר לעיל שהטעם שאין הבהרת
 שהיתה על השחין יכולה להחשב כפסיון, דלא הוי בהרת
 מחמת עור בשר אלא מחמת השחין, א"כ יש לישב באופן
 אחר דכל מה שאין ב' בהרות יכולים להחשב כפסיון אחת
 לחברתה הוא משום שהוי ב' נגעים נפרדים ואינם שיכים חד
 לחבירו, אבל הרמב"ם מיירי שהפסיון לא היה לו שם נגע
 בפני עצמו [כגון שהיה חצי גריס] וא"כ כל זמן שהיה חולק
 בין האום לפסיון לא היה הפסיון מוגדר כנגע כלל ורק אחר

בדין ראית הנגע אי הוי ב"עור בשרו" או "בעור הבשר"

דקימ"ל מראות נגעים להקל. ולכן גבי גרמני אזלי' בתר עור "בשרו" וגבי כושי אזלי' בתר עור "הבשר". עי"ש. אכן יש להקשות דבמתני' לקמן רפ"ה מבואר שהטעם להא דמראות נגעים להקל הוא משום דאזלי' בתר חזקה והכא מאי חזקה איכא.

ועיין במשנה אחרונה שכתב דבאמת זהו טעם רבנן דפליגי ע"ד רבי יהודה ולא אזלי' להקל משום דהכא כיון דמספקא לן בפירוש הקרא לא שיך בזה חזקה, וציין לדברי המל"מ פ"ב מטומאת צרעת שס"ל שבספק בדין לא אזלי' בתר חזקה דע"י חזקה לא ישתנה מאי דאמר רחמנא למשה מסיני. עי"ש. [וכדברי המל"מ מבואר ברעק"א (ומהדו"ק סי' ל"ז וח"ז אה"ע ס"ג) והביא כן מהכה"ג יו"ד סי' ס"ג וכן כתב באבני מלואים (סי' כ"ז סק"יח) ובתב"ש (סי' כ"ט) ובקונטרס הספיקות (כלל ד' ס"ד) ועיין היטב במל"מ הלכות עדות (פ"ו ה"ז)].

והנה בדעת ר"י יל"ע האם ס"ל שבאמת בכה"ג אזלי' בתר חזקה ולא ס"ל כחידושו של המל"מ שלא אזלי' בתר חזקה בספק בדין [הנה בכמה ראשונים מצאנו דין הממע"ה נאמר גם בספיקא דדינא. עיין ברש"י (כתובות ע"ג: ד"ה גבי ממונא) בספק אם סתם אדם מעונין באשה נדרנית דכתב "גבי ממונא לקולא דהמוציא מחבירו עליו הראיה וכיון דמספקא לן לא גביא" הנה בכל ספק בדעת בני אדם יש נדון אי חשיב ספיקא דדינא או ספק במציאות ומסקנת הקונטרס הספיקות (כלל א') דהוי כספק בדין ואף המל"מ (שר"ל דחשיב ספק במציאות) חזר בו עי"ש אמנם באבני"מ (כ"ז סק"יח) נקט שספק בדעת בנ"א הוי ספק במציאות וכ"כ הריא"ז בקונטרס הראיות על ב"מ (פ"ט ראיה י"ד) ואכמ"ל. וכן מבואר ברש"י בגיטין (ס"ג: ד"ה ספק) גבי ספק אי הולך כזכי או לא דכתב דספק ממונא לקולא "והמוציא מחבירו ידו על התחתונה לפיכך אינו חוזר" וכן מבואר ברשב"א שם. וכתבו תוס' (ב"ב ס"ב: ד"ה איתמר) ז"ל: "בכל דוכתי אמרינן המוציא מחבירו עליו הראיה בין היכא דמספקא בעובדא היכי הוה כגון... בין מספקא לן בדינא כההיא דסוף השואל (ב"מ ק"ב:)... דהמע"ה. התם נמי הוה ספק בדעת בני אדם.].

ג. ובאופן אחר י"ל בדעת ר"י דהנה הגם שמבואר במתני' להלן שהטעם דספק נגעים להקל הוא מדין חזקה מ"מ מצאנו דין נוסף בספק נגעים להקל דבמתני' בנזיר (ס"ה:)

א. כתוב בתורה "והיה בעור בשרו לנגע צרעת" וראה הכהן את הנגע בעור הבשר" (ויקרא י"ג ב' ג') הנה בפשטות יש סתירה בפסוקי התורה האם מודדים את הנגע בעור הבשר [שיש משמעות בזה שקאי על בשר בעלמא] או בעור בשרו [של האדם המנוגע].

ובמתני' (פ"ב מ"א) מבואר דעת ת"ק שגרמני שהוא לבן ביותר לא יהיה טמא כיון שהנגע בבשרו אינו נראה כמראות נגעים הטמאים [אלא כבוהק וטהור] וביאור דעתו משום שת"ק סובר דאנו מודדים את הנגעים ב"עור בשרו" של כל אחד לפי מה שהוא [ומאי דכתיב "עור הבשר" קאי על עור בשרו שקאי קודם לכן].

ודעת רבי ישמאל ור"ע וחכמים שאין מודדים את הנגע בעור בשרו של האדם שבו הנגע, אלא מודדים הנגע באופן אחר, והיינו שעור הבשר הוא העיקר, אלא שנחלקו באיזה אופן מודדים את מראה הנגע. דלר"י מודדים באשכרוע [היינו שמכיפים מבחוץ באשכרוע ועיין בתפא"י שכ' דלר"י סגי באומד ולר"ע בעי שיביא סם למדידה] ולר"ע מודדים בסם בינוני מבחוץ, ולחכמים מודדים באדם בינוני. זהו לפי פירוש הר"ש והר"ב וכ"ה בפירוש הגר"א.

אכן בתיו"ט הביא דעת הראב"ד שלשיטת רבי ישמעאל אין גרמני וכושי יכולים לטמא בנגעים כלל כיון שאי אפשר לעמוד על מראה הנגע אצלם. [ועיין בתפא"י שכתב דלדעת הראב"ד כן היא דעת ת"ק וזה צ"ע. ואולי כוונתו לגרמני בלבד]

ולדעת הראב"ד י"ל [לישב הסתירה בפסוקים] שהמדידה של מראות נגעים היא גם בעור בשרו של האדם המנוגע וגם בעור הבשר של אדם בעלמא, ולכן צריכים אנו שמראה נגע שלא אדם בעלמא יהיה ניכר בעור בשרו של האדם המנוגע, ולהכי גרמני וכושי שא"א לעמוד על מראה הנגע של אדם בעלמא בעור בשרם הם טהורים ולא נאמרה כלפיהם פרשת נגעים.

ב. ושיטת רבי יהודה מבוארת בתורת כהנים (תזריע א' ה') שכיון שאיכא סתירה בפסוקי התורה אזלי' להקל כיון

ומיירי בגוונא שידוע שהיה בבגד זה מחצה על מחצה לכאור' לא שייך בזה חזקה דמעיקרא דהוי בגד טהור, ויהיה מוכח מזה דשיטת ר"ש היא דספק נגעים להקל אי"ז שייך דוקא להלכות חזקה אלא גם בלא דין חזקה איכא דין ספק נגעים להקל וכמש"כ הכא בשיטת ר"י, [לפי הצד שאין חזקה בספיקא דדינא] ולפ"ז אפשר שבזה גופא פליגי רבנן במתני' על ר"ש וס"ל דדין ספק נגעים להקל לא נאמר אלא היכא דאיכא חזקה לטהרה והכא דליכא חזקה מימלא טמא. אמנם בתפארת ישראל שם כתב שמחלוקתם היא האם בידי אדם אפשר לצמצם או לא דרבנן ס"ל שבידי אדם אפשר לצמצם ולכן בספק טמא ור"ש ס"ל שטהור לא משום שספק נגעים להקל בלא חזקה אלא משום שס"ל שא"א לצמצם גם בידי אדם וטהור מחמת החזקה מספק. ולפ"ד התפא"י אין לנו ראיה משיטת ר"ש התם לדעת ר"י הכא [לביאור דלעיל] דספק נגעים להקל גם היכא דלכא דין חזקה.

ה. הנה ברמב"ם (פ"א ה"ט) פסק כרבנן שמשערין באדם בינוני. וברמב"ם (שם ה"ו) כתב ז"ל כל מראה צרעת עור הבשר אינו קרויה נגע ולא מטמאה עד שיהיה מראה הנגע עמוק מעור הבשר וכו' אבל אם היה מראה הלובן או הפתוך בשוה עם שאר העור או גבוה מהעור אינו נגע אלא כמו צמח מן הצמחים.

ולכאור' צ"ב מה בא הרמב"ם למעט הרי כל מראה לבן הוא עמוק מהעור שהרי הוא לבן ממנו, וביאור דברי הרמב"ם כתב החזו"א שכל מה שפסק הרמב"ם שמשערים בבינוני זה היכא שנראה המראה אצלו עמוק מהעור אבל אם המראה של הנגע אינו אפילו כבוהק אלא הוא גבוה מהעור או שוה לו אזי לא משערים בבינוני, וכגון שמראה הגרמני כסיד והנגע הוא ככרום ביצה. אלא שתמה החזו"א מנ"ל לרמב"ם דז"ז. עי"ש.

והנראה בסברת הרמב"ם שהגם שאנו משערים באדם בינוני, מ"מ בעי' שיחשב הדבר "כנגע" והיינו שגם בוהק הוא מראה נגע אלא שהוא מראה טהור [כדמוכח בפ"א מ"א והבאנו בזה לעיל עי"ש] וא"כ ס"ל לרמב"ם שרק אם מראה הנגע עמוק מהעור יש דין למודדו אם הוא מראה טמא או לא אבל נגע שהוא גבוה מהעור או שוה לו אי"ז כלל נחשב למראה נגע שיש דין למודדו בבינוני לידע אם הוא מראה טהור או טמא.

ויש להוסיף בזה ע"ד המבואר לעיל בשיטת הראב"ד דס"ל לרמב"ם דהגם שלרבנן עיקר דרשת הפסוק הוא "עור הבשר" ולכן משערינן בבינוני כמבואר, מ"מ לענין זה אהני "עור בשרו" היינו שעצם מה שהוא נגע צריך

כל ספק נגעים בתחילה טהור משנזקק לטומאה טמא ומבואר התם שהיכא שהיה ספק אם קדם שער לבן לבהרת אזי טמא ורבי יהושע מטהר והטעם שמטהר הוא משום דאיכא קרא לטהרו או לטמאו והיינו שפתח בו הכתוב תחילה בטהרה ומשו"ה טהור גם בנזקק לטומאה. עי"ש. וא"כ א"ש דעת רבי יהודה שספק נגעים טהור גם בלא דין חזקה מחמת הפס' דלטהרו או לטמאו.

אכן בגמ' בכתובות ע"ה: למדה מדין זה שאזי לרבי יהושע בתר חזקת הגוף, וא"כ מוכח דהתם נמי שטהור אי"ז מטעם שספק נגעים להקל אלא משום חזקת הגוף. אכן אפ"ל דמ"מ רבי יהודה ס"ל לפס' זה גם היכא שאין חזקה. ובאמת הקשה תוס' (כתובות שם ד"ה ספק) היכי יליף מהתם דאזיל רבי יהושע בתר חזקה הרי התם איכא פס' דלטהרו או לטמאו ותי' דמהתם גמרינן. ותי' צ"ב דבפשטות אין לומר שזהו המקור לדין חזקת הגוף דבפשטות נלמד ד"ז מבית המנוגע בחולין י' ע"ב [אכן אפ"ל למאי דס"ל לשער"י דאפשר שחזקת בית אינו חזקת הגוף א"כ לטהרו או לטמאו הוי מקור לחזקת הגוף וצ"ע] אכן י"ל בפשטות דכונת התוס' דלטהרו או לטמאו מוכיח לנו שחזקת הגוף עדיפא משאר חזקות. וכן מבואר בר"ש להלן פ"ד מ"א. ולפ"ז אכתי אין מקור משם שיש דין שלטהרו או לטמאו לספק נגעים להקל גם היכא שאין חזקה.

אמנם בתוס' הרא"ש בנדה י"ט תירץ דאי בעלמא לא היה רבי יהושע אזיל בתר חזקת הגוף לא היינו דורשים את הפסוק לכך אלא לענין אחר. עי"ש. ולפ"ז נראה לכאור' שאין חזקת הגוף עדיפא משאר חזקות מפס' זה אלא שכיון שס"ל בעלמא לדין חזקת הגוף לכן דרשי' לפסוק זה שגם היכא שנזקק לטומאה אזלי' בתר חזקת הגוף. ולפ"ז יצא שבאמת מדיני חזקה בעלמא אין לילך בתר החזקה כיון שיש ב' חזקות סותרות ומכח הפס' דלטהרו אזלי' בתר החזקה. ולפ"ז ה"ה בכה"ג שאין כלל לחזקה יש ללמוד מהפס' דניזיל לטהר וא"ש דעת ר"י במתני'.

ועיין. ד. והנה יעויין להלן במתני' (פי"א מ"ב) "צמר גמלים וצמר רחלים שטרפן זב"ז אם רוב מן הגמלים אינם מטמאין בנגעים אם רוב מן הרחלים מטמאין בנגעים [משום שצמר סתם היינו צמר רחלים עי"ש] מחצה על מחצה מטמאין בנגעים." ובתוספתא הובאה דעת ר"ש בן יהודה בשם ר"ש שאמר הואיל וספק נגעים להקל מחצה על מחצה טהור. עי"ש.

ויש לבאר באיזה אופן נחלקו רבנן במשנה עם ר"ש האם במחצה על מחצה טהור או טמא, דהנה אם אפשר לצמצם

הבהרת מראה עמוק מהעור אלא גם אם הוא שוה לו הוי נגע. עי"ש. וצ"ב מ"ט [וכיצד נמדוד] דהוי נגע בכה"ג, כיון שאינו יותר לבן מעור הבשר. ובדעת זקנים פירש באופן אחר דיש נפ"מ בגרמני שהוא לבן ביותר ואף יותר לבן מהנגע ומ"מ טמא. [והיינו שאם יש בו נגע ככרום ביצה וכד' שאז הוא יותר לבן ממנו, שדוחק לומר שגרמני הוא יותר לבן מבהרת שהיא כשלג]. ומבואר מדברי הדעת זקנים שפליג ע"ד הרמב"ם וס"ל שבגרמני הגם שהמראה פחות לבן ממנו מ"מ טמא, והביאור הוא, דכיון שמודדים בבינוני דזהו ביאור הקרא ד"בעור הבשר" א"כ לא איכפת לן כלל בעור בשרו של האדם שבו הנגע אלא רק בעור הבשר של בינוני וכל שאצלו הוא נגע גם אצל הגרמני הוא נגע. ועיין. [ואולי גם כוונת התורת כהנים היא לזה, [אלא שלפ"ז לאו דוקא בשוה אלא גם אם הנגע לבן פחות מעור הבשר וצ"ע].

להיות בעור בשרו, ולכן היכא שמראהו אינו עמוק מהעור של האדם המנוגע אי"ז שייך למראות נגעים כלל. ה.) הנה איתא בתורה (תזריע י"ג ד') "ואם בהרת לבנה היא בעור בשרו ועמוק אין מראה מן העור" וגו' וכתב רש"י ז"ל "לא ידעתי פירושו." והיינו משום דבהרת צריכה להיות לבנה א"כ היא עמוקה מהעור ומהו שכתוב ועמוק אין מראה מן העור. [ועיין ברמב"ן שפירש שמאחר שמיידי התם ששערה לא הפך לבן ע"כ הגם שבאמת היא לבנה יותר מ"מ נראה שאין מראה עמוק מהעור משום שהשער השחור גורם להמסתכל בו שיראה לו כאילו אין מראה עמוק מהעור. עי"ש. ובמזרחי הקשה שכ"ז הוא היכא שיש הרבה שערות שחורות והכא לא מיידי בכה"ג. ועיין בגור אריה שם משכ"ב דלא כל נגע נראה עמוק מהעור. [ובדעת זקנים לבעלי התוס' ובחזקוני הביאו מהתורת כהנים דלהכי נאמר דעמוק אין מראה מהעור היינו כדי ללמד שלא רק אם

בדין "לי ולא לאורי"

א. במתני' (פ"ב מ"ג) "בית האפל אין פותחין בו חלונות לראות את נגעו". בר"ש הביא ת"כ שדרש ד"ז מהא דכתיב כנגע נראה לי בבית ודרשי' לי ולא לנרי. וכן הוא ברש"י בחולין י' ע"ב.

הנה יש להסתפק האם ביאור הדין דלא רואין לאור הנר הוא דאור הנר אינו אור מספיק טוב כמו אור היום וע"כ הנגע אינו נראה היטב, או"ד שזו הלכה שאין לראות את הנגע אלא בראיה טבעית בלא סיעתא חיצונית ולכן אין להעזר באור הנר לראיה זו. ובחזו"א סי' ד' סק"ה נקט בפשטות שהדין הוא מחמת שראיה לאור הנר אינה ראייה טובה, דהקשה מאי שנא מראיה בבוקר ובין הערביים ותי' דאור הנר עדיף מראית בוקר וכד'. עי"ש. ומבואר מדבריו שהחסרון הוא במה שלא נראה הנגע היטב לאור הנר.

והנה כע"ז יש להסתפק גבי הדין שאין פותחין חלונות בבית אפל לראות הנגע, האם גדר הדין הוא שאין צריך לפתוח חלונות לראות הנגע [אבל אם פתח חלון באמת יהיה טמא], או"ד שיש דין שהנגע יראה באותו אופן שהוא נולד בבית ולכן אם נולד בבית אפל אין לפתוח בו חלונות שאי"ז הראיה שאמרה רחמנא בנגע זה ולפ"ז גם אם יפתח אח"כ חלון לא יהיה טמא. [ונראה קצת לדייק כן מלשון הגמ' והרמב"ם שכתבו דבית אפל אין פותחין בו חלונות וכו' ואילו היה הדין שאם יפתח יהיה טמא ורק שאי"ז לפתוח חלון היה צריך לכתוב שבית אפל אי"ז לפתוח חלון לראות הנגע. ועיי'. והגם שאחר שנפתח החלון יש לדון מטעם נגע חדש בבית י"ל שהוי כנגע שהיה טהור שאינו חוזר להאסר].
ב. והנה יש לברר כיצד נלמד ב' הדינים [היינו שבית אפל אין פותחין בו חלון והדין שאין רואין נגעים לאור הנר] מאותו פסוק דלי ולא לאורי. והנה בחזו"א (שם) כתב שעיקר

הקרא בא ללמדינו שאין צריך לפתוח בבית אפל חלונות לראות הנגע וממילא שמעינן מזה שאין רואין נגעים לאור הנר, ומשום שאילו היה הדין שרואין נגעים לאור הנר מדוע צריך לומר שאין פותחין חלונות בבית אפל דמשמע מזה שמאחר שכן לא יוכל הכהן לראות הנגע ויהיה הבית טהור, הרי יכול לראות את הנגע לאור הנר, אלא על כרחך שאין רואין נגעים לאור הנר. עי"ש.

אמנם יש לדון בדבריו שאין זה מוכרח כלל, שהרי אפ"ל שכשם שאי"ז לפתוח חלון לראות את הנגע בבית אפל כמו כן אי"ז להביא נר לראות את הנגע בבית אפל אבל מנין לנו שאם הביא נר לא יוכל לראות את הנגע [וכמו שאם יפתח חלון בבית אפל יוכל לראות את הנגע לצד אחד המובא לעיל].

אכן י"ל באופן אחר שעיקר הקרא בא ללמדינו שאין רואין לאור הנר ומשום שאור הנר אינו אור טוב [כצד אחד בספק דלעיל] ומזה שמעינן שלא פותחין חלונות בבית אפל, ומשום דמה בא ללמדינו הא שאין רואין לאור הנר דמשמע שיהיה טהור בלא"ה הרי צריך הוא לפתוח חלון אלא ע"כ שאין צריך לפתוח חלון בבית אפל.

אכן גם תי' זה אינו מתיישב כ"כ, כיון דמי לא עסקינן באופן שלא יועיל לפתוח חלון בבית בכדי לראות הנגע או שא"א לפתוח חלון ומ"מ צריך ללמדינו שלא תועיל בכה"ג ראייה לאור הנר.

אכן אם נאמר כצד שנתבאר לעיל שבאור הנר אין מועיל ראייה משום שאמרה תורה שראית הנגע צריכה להיות באופן הטבעי שנולד בו הנגע, וכן הוא בבית אפל דאין פותחין בו חלונות משום שראית הנגע הוא במצב הראיה שנולד בו

ד.) הנה בגמ' במו"ק (ח ע"א) נחלקו אב"י ורבא בדין דאין רואין נגעים בלילה דאב"י ס"ל שלומדים ד"ז מהפס' "וביום" ורבא למד ד"ז מהפס' "כנגע נראה לי בבית" והיינו לי ולא לאורי, וביאור הדרשה כתב רש"י דמשמע בפס' שצריך שתהיה ראית הנגע במקום שאי"צ לנר והיינו ביום.

נמצא שלדעת רבא נלמד ג' דברים מהפס' לי ולא לאורי א- דבית אפל אין פותחין בו חלונות ב- דאין רואין נגעים לאור הנר ג- דאין רואין נגעים בלילה. אכן באמת בפשטות אי"ז ג' למודים אלא דהלימוד שלא רואין בלילה ולא רואין לאור הנר הוא אותו דין כיון שבליילה אפשר לראות רק לאור הנר.

אכן ברש"ש בחולין י' ע"ב הקשה כיצד יליף רבא לד"ז דאין רואין את הנגעים בלילה מהפס' דלי ולא לאורי וכן לומד את הדין של בית אפל מהתם הרי מהלימוד שבית אפל אין פותחין בו חלונות משמע שהחסרון הוא שחסר הכנה לראית הנגע היינו פתיחת החלון ולפ"ז בנר אילו יהיה דלוק קודם לכן לא יהיה חסרון של ראית הנגע לאור הנר וא"כ אין להוכיח שלא רואין את הנגע בלילה. [ולפ"ד הרש"ש מבואר שיש ג' ענינים א' שאי"צ לפתוח חלון וכן אי"צ להביא נר וכן שאין רואין בלילה לאור הנר ולכן הקשה כנ"ל].

והנה לפי הבנת החזו"א [וכן לפי הדרך השניה דלעיל] שהדין שלא רואין לאור הנר והדין של בית אפל אין פותחין בו חלונות הם נלמדים אחד מחבירו כמבואר שם א"כ לק"מ קושית הרש"ש כיון שאין הלימוד לגבי הנר משום שלא צריך להביא נר אלא משום שלא יועיל לראות לאור הנר כמבואר לעיל ומזה נלמד לבית אפל שאי"צ לפתוח חלון או דמבית אפל שלא פותחין חלונות נלמד לד"ז, אכן הרש"ש הבין שהדין שלא רואין לאור הנר הוא משום ש"חסר הכנה" והיינו שאי"צ לעשות שום פעולה לראות את הנגע וזה הטעם של בית אפל וכו' ולכן ס"ל שאם היה נר דלוק היה מועיל.

ונמצא ברש"ש דרך נוספת בביאור הדרשה והשייכות בין בית אפל שאין פותחין בו חלונות לדין שאין רואין לאור הנר.

והנה לביאור שהובא לעיל שצריך שהראיה תהיה באופן טבעי בלא כל סיעתא וזה הטעם בבית אפל ובנר, ג"כ מיושבת קושית הרש"ש דאין לומר שאם היה נר דלוק מהני

הנגע א"כ מבואר היטב שב' הדינים הללו ענינם אחד, ולכן יכולים להלמד מאותו הפסוק.

ג.) אמנם יש לדון בזה דהנה בגמ' בחולין (י' ע"ב) למדה דין חזקה מראית בית המנוגע דכיון שיש דין שהכהן צריך להסגיר או לטמאות את הבית אחר שיצא מהבית ואילולי דין חזקה היה דין לחשוש שמא עד שיצא מהבית נתמעט הנגע, ואין לומר שיצא דרך אחוריו שהרי יציאה דרך אחוריו לא שמה יציאה אלא ע"כ שאין לחשוש שנתמעט הנגע וזה המקור לדין חזקה. והקשתה הגמ' שאפשר שיפתח חלון ויראה שלא נתמעט וא"כ יטמא ותי' הגמ' שבית אפל אין פותחין בו חלונות. ע"ש.

והנה יש להקשות דלכאור' הדין דבית אפל לא פותחין בו חלונות הוא שאי"צ לפתוח חלון כדי לראות הנגע אבל היכא שכבר ראה את הנגע וצריך לטמאו אלא שיש דין שיטמא מבחוץ וצריך רק לידע שלא נתמעט בנתיים, א"כ מדוע מוכח מהדין שאין פותחין חלונות בשביל לראות את עיקר הנגע לדין שלא פותחין חלונות כדי לדעת שלא נשתנה הנגע ממקודם לכן.

והנה א"נ שדין בית אפל שאין פותחין בו חלונות הוא רק דין שאי"צ לפתוח חלון והיינו שהוא דין בהשתדלות לראית נגעים שאי"צ להשתדל בפתיחת חלון א"כ י"ל שה"ה שאי"צ להשתדל בפתיחת חלון גם כלפי דין שצריך לידע שלא נשתנה הנגע דמאי אולמיה האי מהאי. אבל א"נ שהטעם שאין פותחין חלון הוא משום שראית הנגע צריכה להיות בופן הטבעי שהוא נולד ולא יהני גם פתיחת חלון א"כ אין לדמות לכאור' דין פתיחת חלון לענין ראית עיקר הנגע לדין פתיחת חלון שהוא רק בכדי לדעת שהנגע לא נשתנה ממקודם. וא"כ לפ"ז קשה מה ראית הגמ' לדיני חזקה מנגעים. אכן אולי אפ"ל [ויהיה בזה מעט דוחק] שאילולי היה דין לילך בתר חזקה א"כ היינו אומרים שלא סגי בראיה בתוך הבית וידעיה אח"כ שלא נשתנה הנגע, אלא מאחר שיש לחשוש שנשתנה הנגע א"כ יש לראות את הנגע ג"כ מבחוץ, וא"כ היכא שאין חלון א"א לראות את הנגע ולא פותחין חלון בשביל עיקר ראית הנגע. וגם אם יפתח חלון לא יהני. וצ"ע.

כיון שמ"מ לא הוי ראייה אלא בסיוע של נר וזה אינו הראיה שאמרה תורה. [והגם שבדאי מהני לראות ע"י משקפיים וכד' היכא שאין חשש שמשנה את מראה הנגע ובתפא"י דן בזה, מ"מ אי"ז דומה לנר שאי"ז ראייה של הכהן לגמרי אלא ע"י הנר. רצ"ע].

בדין דאין רואין נגעים לחתן כל שבעת ימי המשתה

אלמון שנשא אלמנה יתנו לו רק ג' ימים [וכן בבחור שנשא אלמנה לכמה דעות בפוסקים] או"ד שזהו דין כלפי שמחת חתן בעצמו.

דהנה כתב הגרי"ז (הו"ד בהגדה של פסח "מבית לוי" בסופו) להוכיח מדברי הרמב"ם דיש ב' דיני שמחה בחתן דברמב"ם (אישות פ"י הי"ב) כתב ז"ל וכן תיקנו חכמים שכל הנושא בתולה יהיה שמח עמה ז' ימים אינו עוסק במלאכתו וכו' בין שהיה בחור בין שהיה אלמון ואם היתה בעולה אין פחות מג' ימים שתקנת חכמים היא לבנות ישראל שיהיה שמח עם הבעולה ג' ימים בין בחור בין אלמון עכ"ל. הרי מבואר ברמב"ם דהאי דין שמחה תלוי רק באשה אם היא בתולה או אלמנה אבל אם הוא בחור או אלמון אינו מעלה או מוריד כלל בדין השמחה. ומאידך כתב הרמב"ם (פ"ב מהלכות ברכות ה"ט) ז"ל "בבית חתנים מברכים ברכת חתנים וכו' עד כמה מברכים ברכה זו וכו' ואם בחור שנשא אלמנה או אלמון שנשא בתולה מברכין אותה כל ז' ימי המשתה." עכ"ל.

ודברי הרמב"ם צ"ע דכתב דבחור שנשא אלמנה מברכין אותה כל ז' ימי המשתה ולכא"ג הכה"ג ליכא כלל לז' ימי המשתה כמבואר בדברי הרמב"ם בהלכות אישות.

והוכיח מקושיא זו הגרי"ז זצ"ל דיש ב' מיני שמחה האחד דין שמחה של החתן שצריך לשמח את הכלה שהוא חיוב על החתן וכשלשון הגמ' בכתובות (ז' ע"א) שיהא שמח עמה ג' ימים. והב' שמחת החתן עצמו שגם לו עצמו יש דין שמחה וזה אינו תלוי בה כלל וכלל אין נפ"מ אם הכלה בתולה או אלמנה ואיכא דין ברכת חתנים כל ז' ימים. עי"ש.

א.) "חתן שנראה בו נגע נותנים לו ז' ימי המשתה, וכן ברגל נותנים לו כל ימות הרגל." וברמב"ם (בפירוש המשנה) כתב דהטעם דנותנים לחתן ז' ימי המשתה הוא משום שהוא עוסק במצות פריה ורביה עי"ש. ודבריו צ"ב, דא"כ לא הוי דוקא ז' ימי המשתה אלא כל זמן שעוסק בזה, וצ"ל בפשטות דאין כוונת הרמב"ם כפשוטו, אלא דהוי מטעם "שמחה דמצוה" אלא שהמצוה היא מצות פריה ורביה.

ועיין במשנה אחרונה לעיל (פ"א מ"ד) שהקשה לענין הדין דאין רואין את הנגעים בשבת מ"ט לא אמרי' הטעם משום שמחה, ותי' דבשבת לא כתוב שמחה משא"כ ברגל דכתיב "ושמחת בחגך" והוסיף דכן בחתן כתיב "ושמח את אשתו" עי"ש. ודבריו צ"ב דמה שייך דין ושמח את אשתו להכי, וכן קשה דדין ושמח את אשתו הוא כל שנה ראשונה.

וצ"ל דכוונתו כמש"כ בדעת הרמב"ם דאי"ז מטעם דין "ושמח" אלא דמצינו דבעי' "שמחה" והזמן שקבעו חכמים לשמחה זו הוא ז' ימי המשתה, אלא שמלבד זה יש דין דכל שנה ראשונה צריך לשמח את אשתו ואי"ז שייך לנדון דידן.

ב.) הנה בעיקר מה דמבואר במשנה אחרונה דהדין שמחה הוא מטעם ושמח את אשתו אשר לקח, נראה דמשמע כן מהא דיש חילוק בדין שבעת ימי המשתה בין בחור שנשא בתולה דאז איכא ז' ימי המשתה לבין בחור או אלמון שנשא אלמנה שאז יש רק ג' ימי המשתה, והיינו שהדין שמחה של ז' ימי המשתה תלוי באשה ובדין להיות שמח עמה מספר ימים [כלשון הגמ' בכתובות ז' ע"א עי"ש].

אמנם באמת יש להסתפק האם הדין המבואר במתני' שנותנים לחתן ז' ימי המשתה תלוי בדבר בדין שמחה דיש לחתן כלפי אשתו היינו שצריך לשמח את אשתו וא"כ גבי

ממתינין לדבר הרשות כ"ש דממתינין לו לדבר המצוה. עי"ש. והנה הרמב"ם נקט טעם אחד מב' טעמים המובאים בגמ' במועד קטן (ז' ע"ב) דאיתא התם "וביום הראות בו" יש יום שאתה רואה בו ויש יום שאי אתה רואה בו מכאן אמרו חתן שנולד בו נגע נותנין לו ז' ימי המשתה וכן ברגל וכו' דברי רבי יהודה רבי אומר אינו צריך הרי הוא אומר "וצוה הכהן ופינו את הבית" אם ממתינין לו לדבר הרשות כ"ש לדבר המצוה. עי"ש. הרי דנחלקו התנאים מנין למדין ד"ז דנותנים לו ז' ימי המשתה. [ועיין בר"ש שהביא ב' הדעות]. ונחלקו התם בגמ' דאביי ס"ל דליכא מחלוקת לדינא בין רבי יהודה לרבי אלא משמעות דורשין איכא בנייהו ואילו רבא ס"ל דדבר הרשות איכא בנייהו. והיינו דלשיטת אביי גם לדעת רבי יהודה איכא בטומאת גופו דממתינין לו לדבר הרשות, ומשום דס"ל דאין חילוק בין דבר הרשות לדבר מצוה, ויש לבאר ד"ז בב' אופנים א- דס"ל לאביי דהקרא דביום הראות בו לא קאי רק בדבר מצוה אלא גם בדבר הרשות וא"כ בזה גופא נחלק עם רבא דלשיטת רבא קאי ביום לדבר המצוה בלבד כמש"כ תוס' (ד"ה דבר) דס"ל לרבא דביום הראות בו לא משמע אלא דבר מצוה והיינו שתלוי הדבר בקביעת היום עי"ש, וא"כ בזה גופא פליג אביי. ב- אפ"ל דגם לאביי ביום אינו משמע אלא דבר מצוה אבל מ"מ איכא גילוי מילתא מהא דפינו את הבית דממתינין גם לדבר הרשות וא"כ ניתן ללמוד מביום גם דבר הרשות [ועל דרך דמבואר בגמ' בדעת רבי אליבא דרבא, אלא דהתם מבואר להיפך דעיקר הלימוד הוא מופינו את הבית אלא דביום הוא גילוי מילתא דיש להמתין בטומאה דגופו]. ועיין. ובשיטת רבא דס"ל דאיכא נפ"מ לדבר הרשות היינו דלשיטת רבי יהודה אין ממתינין לדבר הרשות בטומאה דגופו דביום הראות בו היינו דוקא בדבר מצוה אבל רבי ס"ל דנלמד מקרא דפינו את הבית גם טומאת גופו ובין בדבר הרשות ובין בדבר מצוה [דהוי כ"ש]. הרי דאם יש דין להמתין מטעם דבר הרשות אי"ז שייך לדין מצוה כלל. [ובגדר דבר הרשות עיין בחזו"א בסוף נגעים משכ"ב.

ג.) אכן יש לבאר מהיכן יצא לרמב"ם דין זה דאיכא ב' דיני שמחה היינו מצד החתן עצמו ומצד הדין לשמח את הכלה וראיתי בספר ישועת דוד (ח"ד סי' ה') שביאר בזה [בלא שהזכיר דברי הגרי"ז וכל הנידון דלעיל] דהנה ברמב"ם (פ"א מהלכות אבל) כתב "מצות עשה להתאבל על הקרובים... ומשה רבינו תיקן לישראל שבעת ימי אבלות ושבעת ימי המשתה" ומקור דברי הרמב"ם הוא מדברי הירושלמי בכתובות פ"א ה"א. ואילו בהלכות אישות כתב הרמב"ם ז"ל "וכן תיקנו חכמים שכל הנושא בתולה יהיה שמח עמה שבעת ימים אינו עוסק במלאכתו" וכו' עי"ש. הרי שבהלכות אישות כתב הרמב"ם דהוי תקנת חכמים ואילו בהלכות אבל כתב הרמב"ם דמשה רבינו תיקן זאת לישראל. וצ"ע.

וצ"ל דכוונת הרמב"ם כדברי הגרי"ז הנ"ל דאיכא ב' דינים בשמחת חתן הא' הוא דין שבעת ימי המשתה לחתן וזהו שתיקן משה רבינו לישראל דשבעת ימי המשתה הם רגל אצל החתן וזה לא שייך לדין לשמוח עם הכלה ולכן אין בזה את החילוק בין אלמנה לתולה ולא למון ובחור [ונראה דזה דמי לשבעת ימי האבל שהוא ג"כ דין כלפי האבל עצמו כמו בחתן עצמו ולא שייך לכלה, ושמעתי (מהגר"מ שפירא שליט"א) דהיסוד בזה הוא דכל מצב חדש בעי' שבעת ימים כדי להתרגל אליו] אכן איכא נמי תקנת חכמים של שמחה עם הכלה וזהו שאמר הרמב"ם באישות "תיקנו חכמים שכל הנושא בתולה יהיה שמח עמה" ובהו יש חילוק בין בחור לבין בתולה וכל הדינים המבוארים שם. ועי"ש עוד משכ"ב. ולפ"ז לכא' גבי נדון דידן בחתן שנותרים לו שבת ימי המשתה לכא' תלוי הדבר במה שהוא רגל אצלו ואי"ז שייך לאשה וא"כ גם באלמון שנשא אלמנה וכד' לא יראו את נגעיו כל שבעת ימים ואי"ז שייך למש"כ במשנה אחרונה דתלוי הדין במצוה דושמח את אשתו וכו'. ועיין.

ג.) אכן מלבד האמור לעיל הרי שדברי הרמב"ם הנ"ל אינם מוסכמים בגמ' דכתב הרמב"ם דהטעם הוא מחמת הפס' שנאמר גבי נגעי בתים "וצוה הכהן ופינו את הבית" הרי שהמתין הכתוב זמן מסוים עד שיפנה את כל אשר בבית ואם

בדין עיקרן מלבין ועיקרן מאדים

אם היה סובר ר"ש דשיעור שער הוא כדי לקרוץ בציפורן או כדי לכוף וכו' היה סובר ששיעור שער לבן הוא ג"כ בשיעור זה. אמנם במשנה אחרונה מבואר דרך אחרת דהנה בר"ב כתב שהלכה היא לחומרא כר"מ והקשו באחרונים דהא איכא נמי קולא בשיעור זה והיינו שיביאו חולין לעזרה ועמד בזה המל"מ בהרחבה ותי' המשנה אחרונה דהכא ודאי יש לנו לפסוק כר"מ דהנה במחלו' בשיעור שער קימ"ל לחומרא והיינו דניטל בזוג ומאידך קימ"ל דשיעור שער לבן אינו בכל השער אלא רק במקצתו וא"כ על כרחך דאם השיעור שער הוא לקרוץ בזוג א"כ על כרחך שהשיעור הלבנונית שהוא פחות מכן הוי בכל שהוא. עיי"ש. ולפ"ז יש להבין דעת ר"ש דאין לומר דס"ל לחלוק על מה דשיעור הלבנונית הוא בפחות משיעור השער דא"כ אכתי מה ההכרח לפסוק כר"מ אלא על כרחך דס"ל לר"ש דשיעור השער הוא יותר מלקרוץ בזוג ולכן השיעור דלבנונית הוא לקרוץ בזוג. אלא דלפ"ז יש לבאר דמאחר שס"ל ששיעור השער הוא יותר מלקרוץ בזוג א"כ אין בלקרוץ בזוג שיעור שער ומדוע אמרי' דשיעור הלבנונית הוא לקרוץ בזוג דהכין מצאנו שיעור זה. [ופשוט לכאן דאין לומר דר"ש פסק בזה לחומרא במחלוקת התנאים האחרת שהרי ר"ש הוא ג"כ תנא ולא שייך לומר בו שפסק לחומרא].

והנראה בהכרח דא"נ שלא כהגר"א י"ל דגם מאן דס"ל ששיעור שער הוא לקרוץ בציפורן או בכדי לכוף וכו' מ"מ כל זה הוא בכדי לתת לשער שם שער דבלה"כ אי"ז שער כלל אבל גם מ"ד זה מודה לדעת ר"ע שיש שם שער על שיעור שבכדי לקרוץ בזוג ולכן אם נחשב לשער מחמת ששיעורו הוא בכדי לכוף וכו' א"כ בכה"ג גם לחלק מהשער שהוא כדי לקרוץ בזוג יש לו חשיבות של "שער" ונפ"מ בזה לענין הלבנונית דנגע והאדמומית דפרה

(א.) במתני' פ"ד מ"ד. "שתי שערות עיקרן משחיר וראשן מלבין טהור עיקרן מלבין וראשן משחיר טמא. כמה יהיה בלבנונית רבי מאיר אומר כל שהוא בי שמעון אומר כדי לקרוץ בזוג." ולענין הלכה כתב הר"ב דנקטי' כר"מ דהגם דשיעור שער בכדי שיהיה ניטל בזוג מ"מ הלבנונית שבשער שיעורה בכל שהוא. ובביאור מחלוקת רבי מאיר ור"ש מצאנו ב' דרכים. הנה לענין שיעור השער עצמו איתא בנדה נ"ב: ג' שיטות תנאים דתנן "ב' שערות האמורות בפרה ובנגעים ובכל מקום כמה שיעורן כדי לכוף ראשן לעיקרן דברי רבי ישמעאל רבי אליעזר אומר כדי לקרוץ בצפורן רבי עקיבא אומר כדי שיהיו ניטלין בזוג."

ושיטת ר"מ דהכא אי"ז שייך למחלוקת התנאים בשיעור שער דר"מ יכול לסבור ככל אחד מהתנאים הנ"ל אלא שלגבי שיעור הלבנונית שצריך להיות בשער כדי לטמאו ס"ל לר"מ דשיעורו בכל שהוא. [ועייין במשנה אחרונה דכתב שהטעם הוא משום דכתיב ושער בנגע הפך לבן והיינו שהשער הסמוך לנגע הוא לבן וא"כ ה"ל לשכל שהוא שער. אמנם ד"ז הוא גם לענין אדמומית השער דפרה אדומה דעיקרן צריך שיהיה אדום והתם ליכא לפס' כלל ואפשר שהוא גילוי לכל מקום וזהו דוחק ואפשר שאי"ז מקרא אלא מסברא דלענין לבנונית אי"צ שיעור שער אלא שיהיה לבן, וא"כ בכל שהוא סגי].

אכן בדעת ר"ש יש לדון מאיזה טעם סובר שצריך שיהיה הלוכל בשיעור שינטל בזוג, דהנה זה פשוט ששיעור זה הוא "שיעור שער" וס"ל לר"ש שבעי' שיעור שער ללוכל, אלא שיש לבאר האם וכיצד דברי ר"ש תלויים בנדון במתני' בנדה הנ"ל. וכתב הגר"א דר"ש אזיל בשיטת ר"ע דסובר דשתי שערות היינו כדי שיהיו נטלות בזוג וסובר ר"ש דהשיעור שצריך להיות לבן הוא "שיעור שער" ונמצא שנחלקו ר"מ ור"ש האם דין הלוכל שבשער הוא דין לבנונית בעלמא או שבעי' שיעור שער שיהיה לבן, אבל

ועוד תי' המהר"י קורקוס דמדויק בדברי הרמב"ם דמה דבעי' שיהיה עיקרן מאדים בשיעור נטילת הזוג הוא משום שאל"כ הוי "כאילו אינה" וא"כ י"ל דבעיקרן מאדים די לנו שנצריך השיעור המועט שלא יחשב כמאן דליתיה ולכן כל שיש בו שיעור שאנו קורין אותו שער בקצת מקומות סגי, דלא נתמעט אלא מה שחשוב כאילו אינו, דאטו אם מתחילה היה שיעור זה מי לימא דלא חשיבי שער, ודאי שער הוי. עי"ש.

ועיין בחידושי הגר"ח (אישות שם) שכתב בדרכו של המהר"י קורקוס [ותימא שלא הזכיר שדבריו כדבריו מאחר שודאי ראה דבריו שהובאו בכס"מ שצוין שם] וביאר יותר דלענין חלות שם שער אזלי' בתר השיעור הגדול לחומרא אבל בעיקרן מאדים אי"ז דין לתת חלות שם שער אלא אלא בעי' שיהיה חשיבות ושם שער לעיקרן ובזה כיון דבאיזה מקום חשיב לשער הוי עיקרן מאדים.

ד. והנה יש לדון ביסוד זה לפי ב' ההבנות דלעיל בביאור דברי המשנה, דלפי דרכו של הגר"א דס"ל לר"ש דהטעם דבעי' בכדי ליטול בזוג הוא משום דס"ל ששיעור שער הוא כמ"ד ששתי שערות שבכל מקום שיעורם כדי ליטול בזוג, א"כ צריך להבין מהו שאמר המהר"י קורקוס שמצאנו באיזה מקומות שיעור זה ליטול בזוג, דהרי כל מה שמצאנו זה למ"ד שזהו שיעור השער שבכל מקום אבל למ"ד שב' שערות שיעורן הם בכדי לכופ ראשון וכו' א"כ מעולם לא מצאנו לשיעור שער שיהיה בכדי ליטול בזוג. ובאמת נראה שמחמת כן יסד הגר"ח דהא דאזלי' לחומרא כר"ש [במקום שר"ש הוא לחומרא] זהו דין ודאי ולא ספק ולכן נחשב שמצאנו שיעור זה לדידן דפסקי' לחומרא עי"ש ביאור יסודו המחודש הנ"ל.

אכן לפי הדרך הב' דלעיל בביאור דברי המשנה דנתבאר דר"ש לא ס"ל כמ"ד דב' שערות דעלמא הם בכדי ליטול בזוג אלא ס"ל כאידך המ"ד ומאי דס"ל דשיעור שער לבן הוא בכדי ליטול בזוג הוא משום שגם למ"ד דס"ל דבכדי להחיל חלות שער בעי' שיעור גדול יותר מ"מ מודה דיש חשיבות ושם שער גם על שיעור של בכדי ליטול בזוג, א"כ א"ש דמצאנו שיעור זה גם למ"ד דלא ס"ל לשיעור דליטול בזוג בעלמא וא"כ א"ש שיטת הרמב"ם ע"פ דברי המהרי קורקוס בפשטות דמהאי טעמא דלכ"ע יש איזה חשיבות שער לבכדי ליטול בזוג א"כ אי"ז נחשב כמי שאינה.

אכן במהר"י קורקוס נראה שסבר כביאור הגר"ח ולא כביאור הנ"ל מאחר שהביא ראיה דשיעור דבכדי ליטול בזוג הוא שיעור חשוב מהא "דאטו אם מתחילה היה שיעור זה מי לימא דלא

אדומה דסגי בשיעור זה. והגם שזהו ביאור מחודש מ"מ הוא מוכרח אם לא נימא כהגר"א בביאור המשנה.

ב. והנה ברמב"ם בהלכות אישות פ"ב הט"ז "שתי שערות האמורות בבן ובת ובכל מקום שעירון כדי לכופ ראשן לעיקרן ומשיצמחו ויהיו ראיות להנטל בפי הזוג עד שיגיעו לכופ ראשן לעיקרן דנין בהן להחמיר בכל מקום לפיכך בבן ובת נחשוב אותן גדולין להחמיר הואיל וצמחו כדי להנטל בפי הזוג ונחשוב אותם קטנים להחמיר הואיל ולא הגיעו לכופ ראשן לעיקרן." עכ"ל.

ועיין בלח"מ שהקשה ע"ד הרמב"ם דבריש הלכות פרה כתב הרמב"ם דב' שערות בפרה בעי' עיקרן מאדים ובעי' השיעור כדי ליטול בזוג, ולכאור' היה צריך לפסוק להחמיר שבעי' עיקרן מאדים כדי שיכופ ראשו לעיקרו. ועוד הקשה מ"ט גבי נגעים כתב דהלכן הוא בכל שהוא כדברי ר"מ ואילו הכא כתב דהשיעור להחמיר הוא שינטל בזוג. ותירץ הלח"מ ז"ל ויש לחלק בפרה כיון דאיכא שער בעינן שיהיה השיעור של שער אדום אבל בלבן כד מדלית העיקר שהוא לבן הוי כאילו אין כאן שער ולכן פסול והבן זה.

ודבריו צ"ב. ונראה כוונתו דיש חילוק בין פרה לנגעים לענין מה בעי' לעיקרן מאדים או עיקרן מלבין, דגבי פרה כיון דבלא שערות כלל היא כשרה והשערות הם הפוסלות אותה ורק אם השערות הם אדומות אינה נפסלת א"כ ענין עיקרן מאדים הוא להציל מהפסול ובזה ודאי בעי' בשערות האדומות "שיעור שער" שאל"כ חשיב השער שבעיקרן כשחור וע"כ לא סגי בכל שהוא, אבל גבי נגעים דנחלקו רבי מאיר ור"ש אי בעי' שיעור שער ללבנונית או לא פסק הרמב"ם כר"מ דלא בעי' שלשער הלבן יהיה "שם שער" כיון דסיבת טומאה אפשר שיהיה לכל שהוא. ועיין.

אכן באמת עיקר קושית הלח"מ צ"ע, דהא בכל מקום אזלי' לחומרא וא"כ בלבן הוי להחמיר בכל שהוא ואילו בפרה הוי חומרא יותר בנטילת הזוג. וצ"ע.

ג. והנה דברי הרמב"ם קשים מאוד, וכמו שהקשה הלח"מ בקושיתו הראשונה ובכס"מ ובחי' הגר"ח, דכיון שפסק כדברי כולם להחמיר א"כ בפרה בעי' שהשערות האדומות יהיה בהם שיעור הגדול ביותר והיינו כדי לכופ ראשן לעיקרן. [כן הקשה בכס"מ פ"א מהלכ' פרה ובמל"מ באישות שם ועוד] והביא הכס"מ דברי מהר"י קורקוס שתירץ בתירוצו אחד שכל מה שאמר הרמב"ם שהלכה כדברי כולן להחמיר הוא רק בבן ובת ולא בשאר מקומות עי"ש. ובמל"מ (באישות) תמה על דבריו עי"ש.

לחומרא דהא חזי' דהרמב"ם לא פסק לחומרא גבי שיעור זה דעיקרן מאדים] ולענין זה תירץ הלח"מ דחלוק הדין בנגעים מבפרה דבנגעים יש לדון שאין כלל "דין שער לבן" ומשום דאין השער השחור מעלה או מוריד אלא שבעי' שיהיה שער לבן וממילא ס"ל לר"מ שאין בזה דין שער כלל ודלא כר"ש ופסק הרמב"ם כדעתו לחומרא, אבל גבי פרה דכאשר יש שער שחור הוי פסול הרי על כרחך שבכדי לבטל את מה דיש כאן שער שחור בעי' שיהיה בו שער אדום ובכדי שיהיה שער אדום בעי' שיעור שכדי ליטול בזוג והגם שיש שס"ל שבשביל שיהיה שם שער בעי' כדי לכופ' וכו' בזה ס"ל לרמב"ם מאיזה טעם שלענין עיקרן מאדים אין להתחשב בדעה זו שבעי' בכדי לכופ'. [ומהטעם שיבואר בהמשך דבריו שצ"י למהר"י קוקרוס שביאר כיסוד הגר"ח המבואר לעיל]. וא"ש מהלך דברי הלח"מ.

חשיבי שער, ודאי שער הוי" ובכה"ג הוי רק דין לחומרא וע"כ דסובר כגר"ח וכשיטת הגר"א ועיין.
ה.) ומעתה נבא ליישב דברי הלח"מ, דנראה בביאור דבריו, דמתחילה הוקשה לו דהרמב"ם היה צריך לכאן' לפסוק בעיקרן מאדים לחומרא דהשיעור הוא בכדי שיכופ' ראשן לעיקרן, ומהא דלא פסק כן הרמב"ם נראה ברור דס"ל לרמב"ם דהשיעור של בכדי ליטול בזוג לגבי עיקרן מאדים הוא שיעור המוסכם לכל ואינו תלוי במחלו', אלא שאכתי אין ידוע טעם הדבר, והקשה המל"מ מאי שנא שיעור של עיקרן מאדים שהוא מוסכם ואינו תלוי במחלו' לענין פרה הגם שלכאן' היה מקום לפסוק לחומרא דבכדי לכופ' וכו' ואילו גבי נגעים דבעי' נמי עיקרן מלבין לא אמרי' דהשיעור הוא בכדי ליטול בזוג אלא פסק הרמב"ם בזה לחומרא כר"מ. [וא"כ אין לתרץ דבכל מקום פסק הרמב"ם

בגדר דין מחיה בבהרת

שער לבן כיון שהוא דין בנגע הבהרת ולא בדין המחיה. אלא שזה דוחק, וגם מצאנו שר"מ ס"ל להלן דמחיה פחותה מכשיעור מצטרפת לבהרת לענין הסגר וצ"ע.

ולכא' צ"ל שהוא מטעם גזה"כ דשערה לא הפך לבן [כדאיתא בתו"כ דהביא הר"ש] והיינו שדייק ר"ש דכתבה התורה ד"ז כדי ללמדינו שאין המחיה נחשבת לנגע לגבי השער לבן.

ועיין במשנה אחרונה שנראה שהבין ג"כ כביאור זה, והקשה דמ"ט דריש דוקא משערה לא הפך לבן והיינו שער הבהרת דהא יותר יש להוכיח מהא דאמרה התורה ושער בנגע הפך לבן ומשמע בנגע ולא במחיה, ותי' דמהא דכתיב ושער בנגע בב' ולא בה' משמע אפי' שהשער בתוך הנגע ולא בגוף הנגע והיינו במחיה שבתוך הנגע [ועי"ש שביאר טעמו דר"ש דהוא משום דדריש טעמא דקרא].

(ב.) אכן יש לבאר באופן אחר, לכא' דיש חילוק בין הנגע לבין הבהרת, דזה ברור דהמחיה נחשבת לחלק מן הנגע דבהרת וע"כ מצטרפת לשיעור גריס לטמא, אבל אינה נכללת בכלל הבהרת עצמה אלא רק בדין "הנגע" של בהרת ומה"ט לא קשיא מה דהקשה במשנה אחרונה דיותר יש להוכיח ממה שכתוב ושער בנגע הפך לבן והמחיה אינה חלק מהנגע לגבי שער לבן, דלהנ"ל ודאי שכאשר הנדון הוא על "נגע" חשיבה הבהרת כנגע גם כלפי השער לבן אלא דאינה נחשבת לבהרת [אכן אכתי יקשה דהפסוקים סותרים כיון דכתיב ושער בנגע הפך לבן

(א.) במתני' פ"ד מ"ו. בהרת כגריס וכו'. מבואר במתני' שנחלקו ת"ק ור"ש בב' אופנים א- בכה"ג דאיכא שיעור גריס בהרת ובתוך הגריס איתא מחיה כעדשה ובמחיה איכא שער לבן, ובכה"ג דהלכה המחיה ובא במקומה נגע אי הוי כקדם השער לבן לבהרת ומשום שאין דין טומאה לנגע מחמת השער לבן הגדל במחיה, או"ד דחשיב בהרת קדמה לשער לבן כיון שיש טומאה לנגע מחמת השער לבן שבמחיה. ב- היכא דהשער לבן גדל בבהרת אלא דאין לבהרת שיעור כגריס אלא בצירוף המחיה, האם בעי' דשער לבן יבא מחמת גריס בהרת או"ד שכיון דמ"מ גדל בבהרת לא איכפת לן מה דחשיב נגע רק מחמת צירוף המחיה.

והנה יש לדון בב' צדדים בביאור סברות המחלו', באופן אחד אפ"ל שס"ל לר"ש שאין המחיה מצטרפת להחשב כחלק מהנגע ממש לענין השער לבן, [וכ"כ המקדש דוד (סי' נ' סק"ו) עי"ש].

ויש להקשות לביאור זה דהא פשוט הוא דמצטרפת מחיה לבהרת לשיעור גריס כדי להחשב כנגע טמא וא"כ ע"כ דהוא חלק מהנגע דבהרת, ומ"ט לגבי שער לבן אי"ז חלק מהבהרת.

ואולי אפשר לומר דמה דבעלמא מצטרפת המחיה אין הכוונה שהיא נעשית חלק מהנגע אלא שהוי דין בטומאת מחיה כלפי עצמה ששיעור הטומאה של מחיה הוא אם היא יחד עם בהרת בשיעור כולל של גריס, ולפ"ז לא תצטרף המחיה עם בהרת לענין הסגר שהוא דין כלפי נגע הבהרת ומה"ט לא מהני לענין

טמא מפני המחיה." וכתב הר"ש ז"ל "בהרת כגריס והסגירו ובסוף השבוע מצא בה מחיה ופסיון והחליטו." ומדויק בדבריו שמייירי שהבהרת היתה שיעורה כגריס [ואי"צ שיהיה שיעורה יותר מכגריס] וא"כ בסוף השבוע שכמצא בה מחיה ופסיון הרי שבתוך הגריס נולד המחיה ולפ"ד המקדש דוד הרי לא יתכן שיהיה טמא משום הפסיון כיון שחסר בשיעור הבהרת לענין הפסיון [ודוחק גדול לומר שהבהרת היתה בתוך הפסיון ונצטרך לומר דהא דאמרה המשנה הלך הפסיון טמא משום הבהרת היינו שנתמעט מהאום ולא מהפסיון עצמו]. ולכאור' זו ראייה ברורה שלא כדברי המקדש דוד. וביותר נראה דהנה יש להקשות מה החידוש בבבא זו דמתני' דמהכי תיתי לומר שלא יהיה טמא בכה"ג דיש מחיה ופסיון הרי יש כאן ב' סיבות שונות לטומאה. אכן למתבאר חידשה המשנה דין זה דלא כהמקדש דוד הנ"ל דכלפי הפסיון לכ"ע המחיה היא חלק מהנגע ולכן כאשר פשתה הנגע הגם ששיעור הגריס שבו הוא גם מחמת המחיה חשיב שפיר פסיון, ולזה דקדק הר"ש לכתוב בהרת כגריס. ועיין.

[ובאמת במקדש דוד הקשה קושיא אחרת על משנה זו דתמה דכיון שכשהלכה המחיה בפשטות לא הלכה בב"א וא"כ בזמן שנחסרה מקצתה הרי הנגע טהור לרבנן דס"ל שמחיה פחותה מעדשה אינה מצטרפת לשיעור גריס וא"כ כאשר הלכה כל המחיה ונתכסתה בבהרת היה צריך להיות שתראה כבתחילה, ותירץ המקדש דוד די"ל שהיה יותר מגריס בהרת, ועוד תי' שמייירי שהלכה המחיה בב"א. עי"ש. וא"כ לשיטתו בתי' הא' לק"מ הקושיא דלעיל, אכן בר"ש נראה מדוקדק דמייירי בבהרת כגריס. ועיין.]

ולדברינו מחמת זה י"ל שגם בשער שהוא במחיה יטמא, ונצטרך לתירוצו של המשנה אחרונה עי"ש].

ומחלוקת רבנן ור"ש היא האם בעי' שהנגע יהפוך את השער לבן או הבהרת תהפוך את השער ללבן וע"כ דריש ר"ש מהא דכתיב שיערה לא הפך לבן דקאי על הבהרת ומשמע שהבהרת צריכה להפוך את השער ללבן ולא "הנגע." ועיין.

ג.) הנה כתב המקדש דוד (שם) דלענין פסיון לכ"ע אין המחיה חשובה כהבהרת, דהא אמרינן בפ"ו מ"ג בהרת ובה מחיה פחותה מכעדשה נתמעטה המחיה ר"מ מטמא משום דחשיב לה פסיון, ואע"ג דס"ל לר"מ דמחיה פחותה מכעדשה מצטרפת לכגריס [כמו שהביא שם הר"ש מהתוספתא]. וכן מחיה כעדשה ובהרת כגריס חוץ מן המחיה נתמעטה המחיה חשיב פסיון לר"מ כמש"כ הר"ש שם, ואע"ג דהמחיה היא ג"כ מהנגע וכשנתמעטה המחיה לא פשתה הנגע כלל ששיעור הנגע הוא כמו שהיה, ואף רבנן דפליגי על ר"מ הוא רק משום דס"ל דאין פסיון לתוך הנגע, ומוכח דלגבי הפסיון אין המחיה חשובה כלל מהנגע כמו לר"ש גבי שער לבן וכשפשתה הבהרת למקום המחיה חשיב פסיון. עי"ש.

והנה לפמש"כ לעיל דיש לחלק בין שם הנגע לשם הבהרת והיינו שכלפי שם נגע לכ"ע נחשבת המחיה כחלק מהנגע ורק שאינה חלק מהבהרת [ולכן ס"ל לר"ש ששער לבן במחיה אינו מטמא כיון דסובר שהשער לבן צריך לבא מחמת הבהרת ולא סגי שיבא מחמת הנגע] א"כ ליכא ראייה כלל ממשנה זו לגבי פסיון כיון די"ל שלענין פסיון סגי במה שהיה פסיון "בבהרת" הגם שלא היה פסיון כלפי "הנגע" ולכן לכ"ע [אילולי הנדון בפסיון לתוכו] היה מועיל פסיון לתוך המחיה. ועיין.

ונראה לכאור' ראייה לדבר. דהנה בפ"ד מ"ז מבואר "בהרת ובה מחיה ופסיון הלכה המחיה טמאה מפני הפסיון הלכה הפסיון

מחלוקת ר"ע ורבנן בכנסה ופשתה ופשתה וכנסה

דתחילת הסגר היה בכגריס ועוד, ובסוף שבוע ראשון כנס אותו ועוד [והסגירו הסגר שני. ועיין בתוס' בחולין י' ע"א דבכה"ג פוטריו כיון שירד מכמו שהיה הגם שנשאר כגריס אכן הר"ש ס"ל שמאחר שנשאר שיעור נגע מסגירו הסגר שני]. ובסוף שבוע שני חזר לכמו שהיה בתחילת הסגר דר"ע מטמא כיון שאנו מתייחסים למה שהיה בסוף שבוע ראשון וחשיב נגע כגריס שפשה, וחכמים ס"ל שמאחר שסו"ס חזר לכמו שהיה בתחילה אנו מתייחסים לכל ב' השבועות כיחידה אחת, ונמצא שנשאר כמו שהיה מתחילה ולכן פוטרם אותו. אכן כ"ז הוא ביאור במחלוקת הראשונה היינו בכנסה ופשתה, אבל בפשתה וכנסה לכאור' לא שייך לדון במחלוקת זו שהרי אפי' פשתה משהו בסוף שבוע ראשון הגם שאח"כ כנסה, צ"ב מאיזה טעם יטהרו חכמים, הרי היה כאן פסיון, ובסוף שבוע שני צ"ב דעת ר"ע דמאחר שהלך הפסיון מאיזה טעם מטמא. ובאמת בכירב"א מבואר שבדין השני שבמשנה א"א לבאר מחלוקתם בזה וצ"ל שנחלקו בענין אחר לגמרי.

אמנם אפ"ל דניתן להעמיד ב' המחלוקות באופן זה, והמחלוקת הראשונה גבי כנסה ופשתה היא כמו שביארנו לעיל והמחלוקת השניה היא דבאמת טמאנו אותו בסוף שבוע ראשון, ובסוף שבוע שני הטעם שר"ע מטמא הוא משום שס"ל שגם הלך הפסיון טמא כמו שנתבאר לעיל בדעת הרב. אכן לפ"ז נמצא שהם ב' מחלוקות נפרדות ואי"ז משמע כ"כ.

(א) פ"ד משנה ז'. "כנסה ופשתה פשתה וכנסה ר"ע מטמא וחכמים מטהרים." ובברטנורא פירש [וכן הוא בתחילת דברי הר"ש] דמיירי בסוף שבוע ראשון או בסוף שבוע שני דר"ע מטמא משום שפשה וחכמים מטהרים. והנה מה שאמר הרב דמיירי בסוף שבוע לכאור' ה"ה דגם באמצע שבוע דינו הכי דמאי אולמיה סוף השבוע מאמצע השבוע [שהרי בפשטות אין כוונת הרב לדברי הר"ש בסו"ד דמיירי כשפשה בז' עצמו] וא"כ צ"ב דעת ר"ע מאיזה טעם יהיה טמא הרי אין רואין את הנגעים באמצע השבוע. ובע"כ דס"ל דשיטת ר"ע היא דפסיון שאני משאר דיני נגעים דבכל דיני נגעים מציאות הנגע הוא המטמא כגון במחיה או שער לבן שמציאות הנגע הוא המחיה או השער לבן וא"כ ד"ז הוא רק ביום השביעי שאז רואים את הנגעים, אבל גבי פסיון מקרה הפסיון הוא המטמא, ולכן גם באמצע השבוע יש סיבה לטמאו, ואפשר שגם רבנן מודו לזה, אלא ס"ל לרבנן דכיון שבזמן ראית הנגע אין כאן פסיון הרי הלך הפסיון וטהור, וכמבואר בתחילת המשנה ור"ע ס"ל שהלך הפסיון נמי טמא דמ"מ נשאר כאן מציאות של נגע והיה בו פסיון. [אכן נראה ברור שאם עתה אין בנגע גריס לא יהיה טמא מחמת הפסיון כיון דעתה אין כלל נגע]. ועיין.

(ב) אמנם הר"ש דחה פירוש זה וראיתו מהתורת כהנים דכתב "כנסה ופשתה הרי היא כמו שהיתה" ולא הביא בזה פלוגתא דר"מ וחכמים כלל. עי"ש. לכן פירש הר"ש בב' אופנים א-

כשאר ימות השבוע. ולפ"ז לכאור' הוי ב' מחלוקות נפרדות, דמה שייך הנדון אם הלך הפסיון טמא או טהור לנדון אם יום השביעי הוא כשאר ימות השבוע או לא.

אכן נראה דבאמת מחלוקת אחת היא, דהנה ביארנו לעיל שהנדון אם הלך הפסיון טמא או טהור תלוי בשאלה האם מקרה הפסיון הוא המטמא או מציאות הנגע שגדל ע"ש, ונראה שבזה תלוי גם הנדון האם יש חשיבות ליום השביעי יותר מאמצע השבוע דר"ע ס"ל שמקרה הפסיון הוא המטמא אלא שס"ל שבאמצע השבוע אין לדון על שנויים אבל ביום השביעי שהוא היום הראוי לראית הנגע יש לנו לדון על שינוי הנגע הגם שבסופו של דבר כאשר באים לטמאות את הנגע בפועל אין שינוי בנגע מכמו שהיה, אבל רבנן דס"ל שפסיון הוא כמחיה ושער לבן שהוא דין במציאות הנגע שהוא גדול יותר, ולכן כל שבזמן שאנו באים בפועל לטמאות אותו אין שינוי בין מה שהיה בתחילת ההסגר למציאות הנגע לפנינו א"כ אין לנו לטמאות אותו. ועיין.

(ד) הנה מבואר בר"ש שכל המחלוקת בין ר"ע וחכמים היא ביום השביעי, אבל לאחר הפטור לכ"ע טהור כיון שחזרה לכמו שהיתה. ע"ש. ויש בזה תוספת חידוש שהרי למבואר שיטת ר"ע שמקרה הפסיון הוא המטמא וא"כ הגם שבאמצע השבוע אמר ר"ע דמאחר שאי"ז זמן שאפשר לטמאות לכן אין אנו מתייחסים לשינויים בזמן זה, מ"מ לאחר הפטור הרי זה זמן שראוי לטמאות, ומ"ט לא נימא שמקרה הפסיון יטמא בזמן זה. וצ"ל דכוונת הר"ש שהגם שאפשר לטמאות ביום זה מ"מ כיון שאינו עומד לכך שהרי אי"צ להראותו לכהן, לכן שוה דינו לאמצע השבוע שלא מתייחסים לשינויים, כל היכא שכאשר באים בפועל לטמאות אין שינוי מכמו שהיה בתחילה. ועיין.

אכן אפשר לבאר שב' המחלוקות תלויות זב"ז, דהנה בפשטות הטעם בדברי ר"ע במחלוקת הראשונה היא כמש"כ דס"ל לר"ע דב' השבועות אינם יחידה אחת אלא ב' יחידות ולכן הגם שחזר בסוף שבוע שני לכמו שהיה בתחילה מ"מ כיון שכלפי סוף שבוע ראשון היה כאן פסיון לכן טמא, וחכמים ס"ל שב' השבועות הם יחידה אחת. אכן י"ל שגם ר"ע מודה שב' השבועות הם יחידה אחת, אלא שס"ל שר"ע שכל שהיה פסיון וכמו שנתבאר בדברי הרב שס"ל לר"ע שכל שהיה פסיון הרי מקרה הפסיון הוא המטמא, ומה דהוי דוקא אם כנס בסוף שבוע ראשון ולא אם פשה באמצע השבוע, י"ל בזה כמו שאמרנו לעיל בדעת חכמים שמודים שבפסיון המקרה של הפסיון הוא המטמא אלא שס"ל שלא מתייחסים לשינויים באמצע השבוע, והשתא נימא כך בדעת ר"ע שהגם שס"ל שהמקרה הוא המטמא מ"מ כ"ז רק כלפי סוף שבוע אבל באמצע השבוע אין אנו מתייחסים לשינויים. אלא שלפ"ז י"ל שבזה פליגי חכמים וס"ל שלא המקרה הוא המטמא אלא מציאות הנגע שיש בו פסיון כמו במחיה ושער לבן, ולכן כיון שחזר לכמות שהוא בסוף שבוע שני [וב' השבועות הם יחידה אחת לכ"ע] לכן טהור, ובזה נחלקו גם בדין השני דמבואר שהמחלוקת היא האם הלך הפסיון טמא או טהור, וסברות המחלוקת בזה הם ג"כ האם מקרה הפסיון הוא המטמא ולכן הלך הפסיון טמא או שמציאות הנגע שגדל הוא המטמא ולכן הלך הפסיון טהור. ועיין.

(ג) אופן נוסף כתב הר"ש בביאור מחלוקתם דמיירי בנשתנית בז' עצמו, דאם כנסה ופשתה באותו יום ר"ע חשיב ליה פסיון וחכמים מטהרים, וכן אם פשתה וכנסה בו ביום ר"ע מטמא וחכמים מטהרים. והנה גם לאוקימתא זו חייבים לומר דר"ע לא ס"ל לדינא דהלך הפסיון טהור, ולכן בפשתה וכנסה טמא, אלא שנחלקו בדין נוסף, והוא האם בכנסה ופשתה טמא ובדעת ר"ע מבואר ששאני יום השביעי משאר ימים, וביאור הדבר דיום השביעי שהוא יום שראוי להראות הנגע לכהן אי"ז כאמצע השבוע שאי"ז יום הראוי לראיה, ולכן מתייחסים לשינויים ביום זה, ורבנן בפשטות פליגי על ד"ז וס"ל שיום השביעי הוא

(ג) והנה נחלקו האחרונים בטעם הדבר דאיכא חזקת הגוף דקדמה הבהרת לשער לבן דבקו"ש בכתובות וכן בשער"י ביארו דגלי רחמנא דגדר נגע הוא במה שהגיע בהרת ואח"כ שער לבן וא"כ יש חזקה שלא היה לו נגע. וזוהי חזקת הגוף [ולענ"ד יש לדון בזה דאי"ז חזקת הגוף אלא חזקת דין ובמקו"א נתבאר]. אכן הגר"ח אמר (הו"ד בספר נאות יעקב סי' כ') דלבהרת יש דין בפ"ע של הסגר משא"כ לשער לבן אין דין

(א) פ"ד מ"א. "אם בהרת קודם לשער לבן טמא אם שער לבן קודם לבהרת טהור ספק [מי קדים] טמא ורבי יהושע אומר כהה." ובגמ' בכתובות ע"ה: מר רבא מאי כיהה כהה וטיהר. עי"ש.

הנה נחלקו הראשונים מה הדין בהגיעו ב' השערות בב"א. דבר"ש וברב כתבו דהא דאמרי' הכא שטמא מיירי בקדם הבהרת לב"ש אבל לא היכא שבאו כאחד. עי"ש. ומבואר שבבאו כאחד טהור. אכן לא נתברר בדבריהם האם הוא טהור בודאי או מחמת חזקה, שהרי יש לדון דכיון שא"א לצמצם בידי אדם א"כ מעולם לא יכול להיות מוכח לנו שבאו ב' השערות ממש ביחד, אלא דמאחר שנראה שבאו כאחד א"כ הוי הדין שטהור. וטעם הדבר צ"ב דלכא' הוי ספק ותלוי במחלוקת רבי יהושע ורבנן בספק קדמה בהרת לשער לבן, ואולי י"ל דבאמת כוונת הר"ש והרב דמה שאמרי' במתני' שטמא היינו היכא שבודאי קדמה אבל בב"א תלוי במחלו' ר"י וחכמים. וצ"ע. [ואולי אפ"ל דכיון שלפי ראות האדם נראה שבאו הנגעים כאחד לא שייך לדון בזה חזקה לומר שהגיע השער לבן קודם הבהרת דהגם שראית האדם היא מסופקת מ"מ אנו דנים לפי ראייתו וא"כ לא שייך בזה חזקה. וסברא זו צ"ע.]

הבהרת מ"מ הצד שבאו ביחד טהור ולכן מטהרים מחמת החזקה בספק.

והנה בשטמ"ק בכתובות ע"ה ע"ב אחר שהביא דשיטת רש"י היא דבהגיעה הבהרת יחד עם השער לבן טמא [ושלא כדברי הר"ש והרב דלעיל] כתב ז"ל "ועוד נראה דבזה תירץ קושית התוס' דמאי טעמיהו דרבנן דמטמאי ואמאי לא אזלינן בתר חזקה ותירץ דהכי גזר הכתוב היכא דאשכחן שער לבן בבהרת דהרי הוא טמא אם לא נודע בבירור שהיה שם זה השער לבן קודם לבהרת דהינו שער לבן בלא בהרת אבל כל היכא דלא ידעינן אלא שער לבן בבהרת הרי הוא טמא. "עכ"ל. ובפשטות משמע מדבריו שא"ז שייך למש"כ לעיל דבכה"ג שבאו בב"א טמא, אלא דטעמם של רבנן דאיכא גזה"כ דכל היכא שלא ידוע שקדם השער לבן לבהרת הדין הוא שטמא. אכן הדברים צ"ב דמנין שהיה גזה"כ בכה"ג דהא ניזיל בתר החזקה ונימא דקדם שער לבן לבהרת.

אכן לדברינו לעיל א"ש, דכוונת רש"י היא דבב"א טמא לרבנן ולכן ליכא לטהר משום חזקה. [אלא דאכתי צ"ב דהגם שלביאור הנ"ל מבואר היטב מ"ט לא מטהרי רבנן מחמת חזקת הגוף אבל אכתי תקשי מ"ט לא מטהרי רבנן מטעם "חזקת טהרה" וצ"ל דמירי בנזקק לטומאה דאין לילך בתר חזקת טהרה ור"י מטהר מטעם חזקת הגוף דס"ל דאיכא בכה"ג וס"ל שחזקת הגוף עדיפא על חזקת טהרה].

(ה) אכן מדברי הר"ש ור"ת מוכח לא כן, דלשיטתם המחלוקת היא בדין חזקת הגוף אי עדיפא על חזקת טומאה [לשיטת ר"ת שהובא בתוס' בכתובות ובר"ש בנגעים שם] או האם עדיפא חזקה דגופא על הסברא שדרך השער להתלבן מחמת הנגע [לתוס' ותוס' הרא"ש בנדה והר"ש עצמו בנגעים שם] ומוכח שלא כהנ"ל.

בפ"ע ולכן החזקה היא רק על הבהרת שהגיע יותר מאוחר ולא על השער לבן ונמצא ששער לבן קדם לבהרת. ע"ש.

ויש לדון דלכאור הנדון בזה תלוי מה הדין בהגיעו ביחד, דאם בהגיעו ביחד טהור א"כ מובן היטב חידושו של הגר"ח שהרי נקטי' שהבהרת הגיעה בזמן היותר מאוחר שאפשר וא"כ גם אם ננקוט שהגיעה יחד עם השער לבן אזי הוא טהור, אבל באמת לפ"ז לכאור לא צריך כלל לחידושו של הגר"ח כיון דלפ"ז אפ"ל דבאמת החזקה היא גם על השער לבן וגם על הבהרת ונקטי' שהגיעה ביחד וטהור. אכן א"נ דבכה"ג שהגיעה ביחד טמא צ"ע חידושו של הגר"ח שהרי איך שיהיה חזקה שהבהרת הגיעה אחרי השער לבן הרי הדין בחזקות הוא שאנו מאחרים את השינוי כמה שאפשר והיינו שיש לנו לנקוט שהבהרת הגיעה בזמן היותר מאוחר אבל מאחר שעל השער לבן אין לנו חזקה א"כ אין לנו דין חזקה שהבהרת הגיעה אחרי השער לבן אלא בזמן היותר מאוחר וא"כ אפשר שהיא הגיעה עם השער לבן עצמו. וצ"ע.

ואולי י"ל שכיון שהספק הוא כלפי השער לבן א"כ החזקה היא לדון שהגיע הבהרת בזמן היותר מאוחר כלפי המצאות השער לבן ושוב יש חזקה שהיא הגיעה בזמן היותר מאוחר, אלא שד"ז הוא חידוש גדול שהרי בפשטות דין חזקה הוא כלפי הדבר בעצמו ולא ביחס לדבר אחר וצ"ע.

ולכאור צ"ל שאין לנו לנקוט צד כ"כ רחוק שהגיעו הב"ש והבהרת יחד ולכן אנו נוקטים שחד קדם לחבירו וא"כ הבהרת הגיעה אחרי השער לבן. ועיין.

(ד) והנה בעיקר מחלוקת רבי יהושע ורבנן היה לכאור מקום לומר דנחלקו בנדון זה גופא דס"ל שהחזקת הגוף הכא היא כפשטות שאנו מאחרים את הבהרת בזמן היותר מאוחר שיכול להיות, ולזה גם רבנן מודו אלא שס"ל שכיון שבב"א טמא א"כ אין חזקה שבאה הבהרת אחרי השער לבן וא"כ בספק טמא [או מטעם שיש חזקה גם על השער לבן וגם על הבהרת וע"כ טמא או מטעם שאין חזקה על הבהרת שבאה אחרי השער לבן וא"כ אפשר שבאו ביחד ולכן טמא]. אכן ר"י שטיהר ס"ל שבב"א טהור וע"כ גם אם יש חזקה על שניהם וגם אם יש חזקה רק על

הערה בדין "הפוך" בשער לבן

שניהם בב"א טהור כיון שאין השער לבן מחמת הבהרת. אבל הסוברים דבאו שניהם בב"א טמא ס"ל שאין דין שהבהרת תגדל את השער לבן משום שאין דין הטומאה בבהרת אלא דהשער לבן הוא הטומאה בבהרת ולכן כל היכא דאיכא שער לבן בבהרת איכא דין טומאה ואף בהגיעו בב"א טמא אלא הכיא שקדם השער לבן לבהרת אזי אין לשער לבן דין טומאה כלל כיון שגדל בעור בשר ולא בבהרת כלל ושער לבן המטמא הוא שער לבן שבא בבהרת ולא שבא בעור בשר אבל בהגיע בב"א עם הבהרת טמא כיון שהוא שער לבן הבא בבהרת.

ג) הנה במתני' (פ"י מ"ב) נחלקו ר"ש ור"י האם בנתקים דמטמא בשער צהוב בעי' נמי לדין הפוך היינו שייקדם הנתק לשער צהוב או"ד שגם היכא שקדם השער צהוב לנתק טמא. והוכיח ר"ש דבעי' שיקדום הנתק לשער צהוב מק"ו "מה אם שער לבן שאין שער אחר מציל מידו אינו מטמא אלא הפוך שער צהוב דק ששער אחר מציל מידו אינו דין שלא יטמא אלא הפוך". ובתורת כהנים [הובא בר"ש] מבואר דאיכא פירכא על ק"ו זה וז"ל "לא אם אמרת בשער לבן שלא יפה כחו במקומו לטמא בכל מראה תאמר בשער צהוב דק שיפה כחו במקומו לטמא בכל מראה, הואיל ויפה כחו לטמא בכל מראה יטמא הפוך ושלא הפוך". ומטעם זה מבואר בתו"כ דטעמו של ר"ש

א) יש לחקור בדין טומאה דשער לבן בבהרת האם גדר דין הטומאה הוא בבהרת עצמה או דין הטומאה הוא בשער לבן, היינו דזה ברור שבהרת בפני עצמה אינה סימן טומאה דכל דינה הוא להסגר [ואחר ב' שבועות פוטרה הכהן] ורק אם יולד בה אחד מסימני הטומאה [שער לבן פשיון או מחיה] אזי יש בה דין טומאה, וממילא יש לדון האם גדר סימן הטומאה [כגון שער לבן] הוא דבהכ"ג הבהרת היא בהרת טמאה כלומר שבהרת שגדל בה שער לבן אינה כשאר בהרות אלא היא בהרת טמאה, או"ד דאין הטומאה מחמת הבהרת עצמה אלא הטומאה היא מחמת השער לבן והיינו ששער לבן שגדל בבהרת הוא המטמא.

ב) ולכאור' יש לתלות בזה מחלוקת הראשונים בהא דמבואר במתני' (פ"ד מ"א) ששער לבן בעי' שיהיה "הפוך" ונחלקו הראשונים האם דין הפוך הוא שלא יקדם השער לבן לבהרת אבל אם באו שניהם בב"א טמא ואי"צ שתקדם הבהרת לשער לבן, או"ד שדין הפוך הוא שתקדם הבהרת לשער לבן היינו שהבהרת תגדל את השער לבן אבל הגיעו שניהם בב"א טהור. ונראה לתלות מחלו' זו בחקירה הנ"ל, דהסוברים דבעי' דבהרת תקדום לשער לבן ולא מהני בבאו שניהם בב"א אלא בעי' שהבהרת תגדל את השער לבן י"ל דס"ל שדין הטומאה הוא בבהרת דבהרת שמגדלת שער לבן היא בהרת טמאה ולכן בבאו

היכא שיש חומרא בנגע שמטעמא בכל מראה או שאינו מטמא אלא בד' מראות הא סו"ס כלפי השער לבן איכא נגע ומ"ל חומרת הנגע. [אלא שא"נ שב' הנפ"מ דלעיל בחקירה הנ"ל הם אמת יצא שהדעות שס"ל שלא סגי בבא בב"א ס"ל כשיטת התו"כ הנ"ל ודלא כמתני' דידן, וזה אינו מסתבר. ולהעיר באתי וצ"ע.]

בדין ספק נגע [אם הוא נגע חדש או נגע ישן]

מטהר מקרא דלטהרו או לטמאו. ב- שיטת ר"ת להבנת הר"ש [וכן הוא בתוס' בכתובות ע"ה: בשם ר"ת] דמיירי בנזקק לטמאה והטעם דר"י מטהר הוא משום שחזקת הגוף עדיפא על שאר חזקות וזה עצמו נלמד מקרא דלטהרו או לטמאו. ג- שיטת שא"ר [ר"ש לעיל ותוס' ותורא"ש בנדה י"ט] דלא מיירי בנזקק לטמאה והטעם דרבנן דמטמאים הוא משום שהגם שיש חזק"ג מ"מ סברא הוא שדרך השער לבן להתלבן מחמת הנגע [או שהכא יש סברא מיוחדת אחרת שנראה שבא השער אחר הבהרת עי"ש בר"ש] ור"י מ"מ מטהר מקרא דלטהרו או לטמאו.

והנה הכא בספק אי בהרת זו דכסלע היא אותה בהרת שהוסגרה כגריס אלא שפשתה או"ד שזו בהרת אחרת א"כ לכאור' איכא חזקת הגוף שבהרת זו לא הלכה והיא היא, אלא שלכאור' איכא כנגדה חזקת טהרה והיינו שהאדם הוא בחזקה שאינו טמא מוחלט [אלא רק מוסגר]. וא"כ תלוי בביאורים דלעיל, דלביאור הא' [שיטת ר"ת לדעת הר"ש והתוס' רא"ש] דחזקת הגוף לא עדיפא על שאר חזקות ורק דלעיל איכא קרא דלטהרו או לטמאו א"כ הכא צריך להיות הדין שהוא ספק גם לר"י וגם לרבנן והטומאה צריכה להיות טומאה מספק. ועיין בתיו"ט שדייק בדברי הרמב"ם שטמא הכא בודאי [ויבואר להלן] אמנם בדעת ר"י צ"ב דלכאור' קרא דלטהרו או לטמאו

הוא מהיקש עי"ש. ויש לבאר במה תלויה מחלו' מני' דידן והתו"כ אי איכא להאי ק"ו או לא.

ונראה דאפ"ל דהמחלו' תלויה בחקירה הנ"ל, דא"נ שדין הטומאה הוא בבהרת עצמה א"כ מובנת הפירכה ש התו"כ על הק"ו המבא במתני' משום דמאחר שאיכא חומרא בנתק שהנגע מטמא בכל מראה א"כ גם כלפי שער לבן נימא לחומרא זו שיטמא גם הכיא שאינו הפוך, אבל אם נימא שאין הטומאה של השער לבן דין בבהרת או בנתק עצמו אלא הוא דין בשער לבן שהוא מטמא בנגע א"כ לא מובן פירכא זו לק"ו דמה ענין מראה הנגע לשער לבן דכל היכא דאיכא נגע הוא מטמא ומ"ל

א) במתני' (פ"ה מ"א) "כל ספק נגעים טהור חוץ מזה ועוד אחר, ואיזה זה מי שהיתה בו בהרת כגריס והסגירה בסוף שבוע והרי היא כסלע, ספק שהיא היא ספק שאחרת באה תחתיה טמא." וביאור דברי המשנה דקאי על מה דאיתא לעיל (פ"ד מי"א) דנחלקו רבנן ורבי יהושע בספק בהרת קדמה לשער לבן טמא או טהור וס"ל לרבנן שטמא ואמרה המשנה הכא שיש עוד ספק שבזה טמא היינו היכא שהיה בהרת כגריס והוסגרה ובסוף שבוע ראשון ראה אותה הכהן והנה היא כסלע דצריך להיות הדין שטמא כיון דהוי פסיון אלא דנסתפק הכהן שמא אי"ז כלל אותה בהרת שהיתה בתחילת השבוע אלא זו בהרת אחרת חדשה וא"כ צריכה להיות מוסגרת ולא טמאה [דלא היה בה פסיון] דהדין הוא דטמא.

ב) ויש לדון האם הכא גם רבי יהושע מודה שטמא או לא. ועיין בתיו"ט שדייק דמהא שלא הזכירה המשנה הכא שר"י חולק משמע שבכה"ג מודה שטמא.

ויש לדון בביאור הדבר לפי סברות הראשונים בפלוגתא דר"י ורבנן גבי הספק אי בהרת קדמה לשער לבן, דשנו בזה ג' דעות בראשונים. א- שיטת ר"ת [להבנת הר"ש בתיילת דבריו במתני' לעיל וכן להבנת התוס' רא"ש בנדה י"ט] דבבהרת קדמה לשער לבן מיירי בנזקק לטומאה וככה"ג צריך להיות הדין שטמא הגם שיש חזקת הגוף שבאה הבהרת אחר השער לבן, ור"י מ"מ

משא"כ התם שטמא אי"ז בודאי אלא מספק דהסברא שהבהרת קדמה לשער לבן אי"ז בירור אלא טומאתו מספק. (ה) אלא שעדיין מוטל עלינו לברר לשיטת ר"ת אליבא דהרא"ש והר"ש בריש דבריו דלר"י חזקת טומאה כנגד חזקת הגוף הוי ספק וא"כ צריך להיות טהור מקרא דלטהרו או לטמאו. וצ"ל בשיטה זו כמש"כ המהר"ם מרוטנבורג בטעם הדין דהכא הוי ספק וז"ל "והיינו טעמא דבהאי ספיקא מטמאו כ"ע דרגליים לדבר דהיא היא דמסתמא לא הלכה הראשונה אלא פשתה דמה סברה הי' זה לומר שהראשונה הלכה וזו באה תחתיה." עכ"ל. והיינו דהכא הוי דין דמהכי תיתי לספק ולכן מבואר דטמא מודאי. [ולפ"ז אף לביאור ר"ת לשיטת הר"ש ותוס' בכתובות עצמו י"ל שלרבנן טמא בודאי מחמת כן ואי"צ לומר שטמא לרבנן מספק ולר"י בודאי ועיין].

צריך שיאמר לנו שטהור כמו התם בספק שער לבן קדם וא"כ קשיא דיוק התיו"ט שהכא לא פליג ר"י. ולביאור הב' [היינו ר"ת לדעת הר"ש ותוס' בכתובות] דחזקת הגוף עדיפא משאר חזקות היא גופא מחלו' רבנן ור"י א"כ הכא לר"י צריך להיות הדין שטמא מודאי דחזקת הגוף עדיפא ולרבנן צריך להיות הדין דטמא מספק. ולשיטות הראשונים [הביאור הג'] דלא מיירי בנזקק לטומאה וא"כ ליכא התם חזקה כנגד חזקה א"כ לכאור' אין לנו מקור לומר מסוגיין שחזקת הגוף עדיפא משאר חזקות וא"כ א"נ דהוי ספק צ"ל דלכ"ע הדין הכא דטמא מספק, אמנם מאידך אפ"ל שלרבנן לכ"ע חזקה"ג עדיפא משאר חזקות ואז לכ"ע הכא טמא בודאי [ולר"י אין מקור שפליג בענין זה על רבנן ואפשר שס"ל נמי דחזקה"ג עדיפא על שאר חזקות ולדידיה נמי טמא הכא בודאי].

(ג) והנה בתיו"ט דייק שהרמב"ם לעיל בפלוגתא דר"י ורבנן פסק דטמא מספק [כרבנן] והכא משמע מדבריו שטמא בודאי. וביאר התיו"ט דהכא הוא מוחזק לטומאה. ודבריו צ"ב דהא כלפי הנדון אם הוא מוחלט או מוסגר הרי צריך שהיה לו חזקת טהרה. ומוכח מדברי התיו"ט שכיון שהוא ממנ"פ מוסגר שוב לית ליהחזקת טהרה לענין החלט וצ"ע מסברא, ועוד דבר"ת לעיל פ"ד מ"א מוכח שלא כדבריו שהרי הקשה מ"ט דרבנן דמטמאי [בספק שער לבן קדם לבהרת] הא איכא לגברא חזקת טהרה [ובפשטות מלשונו מבואר שאין כוונתו לחזקת הגוף אלא לחזקת טהרה בעלמא] והרי התם הוא ממנ"פ מוסגר ומ"מ מבואר שיש לו חזקת טהרה, ושלכ"ד התיו"ט. וצ"ע.

(ד) והנה ברא"ש (במשנתינו) כתב דטמא משום "דמסתמא אוקמא על חזקתה ולא הלכה." ונראה מדבריו שטמא מודאי מדין חזקה ויש לבאר דהרא"ש אזיל לשיטתו בנדה [בתוס' הרא"ש] שמחלו' ר"י ורבנן לעיל היא לענין הסברא דרבנן מטמאי כיון שדרך השער להתלבן מחמת הנגע. ולפ"ז י"ל שלכ"ע חזקת הגוף עדיפא משאר חזקות וא"ש הכא שטמא בודאי הגם שיש לגברא חזקת טהרה. ובזה מיושבת נמי שיטת הרמב"ם ד"ל דס"ל כראשונים הנ"ל, ולכן הכא טמא בודאי

דין שער פקודה [מחלוקת ר"ע ורבנן בפ"ה מ"ג, ופ"ד מ"ח ומ"ט]

המהר"מ מרוטנבורג יש לבאר לענין מה נאמרה הדרשה של התו"כ "והיא הפכה" הרי אין בזה נפ"מ שהרי כל היכא שחזרה הבהרת הרי היא אותה בהרת, ושמעתי לבאר דנפ"מ היכא שהלכה הבהרת והשאירה שער לבן ונולדה בהרת לידה ופשתה למקום השער לבן דבכה"ג אינו טמא מחמת השער לבן דלא אמרי' בכה"ג דהיא היא אלא ודאי שבהרת זו היא חלק מהבהרת שלידה וע"ז קאי הדרשה של התו"כ. ולפ"ז ביאר המהר"מ בדעת ר"ע דחילק בין הלכה הבהרת לגמרי דבכה"ג חשיב שהלכה הבהרת ומה שהגיעה בהרת חדשה אין היא אותה הבהרת הישנה שהיתה מתחילה, ולא חשיב שאותה בהרת הפכה את השער ללבן אבל היכא שנשארה חלק מאותה בהרת ולא הפכה כולה י"ל שאותה שבאה היא אותה הבהרת הישנה ולכן חשיב שהפכה הבהרת את השער לבן, וחכמים דפליגי ס"ל שאין חילוק בין הלכה כולה להלכה מקצתה דכיון שאין על חצי גריס שם בהרת הוי כמו שהלכה כולה. עי"ש. ועיין בתפא"י שהקשה לדברי המהר"מ מדוע פליגי בשער לבן הרי שייך לחלוק גם בבהרת עצמה היינו דלעקביא אחר שהלכה הבהרת ובאה באותו מקום בהרת חדשה אין מסגירין אותה מתחילה כיון שהיא היא ואילו לרבנן הוי בהרת חדשה ומסגירין אותה, ולכא"ו צ"ל [וכן מבואר שם בתו"ד] שכל סברת המהר"מ היא משום השער לבן שנשאר מוכיח שהיא היא.

א) "שער פקודה עקביא בן מהללאל מטמא וחכמים מטהרים. איזה הוא שער פקודה, מי שהיתה בו בהרת ובה שער לבן הלכה הבהרת והניחה לשער לבן במקומו וחזרה הבהרת... אמר ר"ע מודה אני בזה שהוא טהור איזה הוא שער פקודה מי שהיתה בו בהרת כגריס ובה שתי שערות והלך הימנה חצי גריס והניחו לשער לבן במקום הבהרת וחזר. אמרו לו כשם שבטלו את דברי עקביא אף דבריך אינן מקימין." ובביאור המחלוקת במשנה מצאנו כמה דרכים. ברמב"ם בפירוש המשנה כתב שיסוד מחלוקת עקביא בן מהללאל וחכמים היא דלכ"ע בעי' שבהרת תהפוך את השער לבן אלא שנחלקו האם צריך שאותה בהרת שבה אנו מטמאין היא תהפוך את השער לבן או שגם אם בהרת אחרת הפכה את השער ללבן טמא. ועיין ברמב"ם והר"ש שהביאו לשיטת חכמים את דברי התו"כ "והיא הפכה" דמשמע שאותה בהרת תהפוך את השער ללבן ולא שהפכתו חברתה. עי"ש. ובשיטת ר"ע כתב הרמב"ם שהוא אוחד מב' הדעות. וצ"ב.

ב) ועיין במהר"מ מרוטנבורג שביאר בדעת עקביא בן מהללאל דס"ל שכיון שבאה הבהרת באותו מקום נחשבת היא היא אותה הבהרת שהיתה בתחילה. עי"ש. ולפ"ז מבואר שעקביא בן מהללאל לא פליג על הדרשה שבתורת כהנים הנ"ל אלא שס"ל שבאמת אותה בהרת הפכה את השער ללבן. [והנה לדברי

לכאור' כשנבא לדון לענין הסגר, היינו כשאין שער לבן, יהיה צירוף בין חצי הגריס שחזר לחצי הגריס שנשאר לענין שיראה כתחילה.

(ד) אמנם יש להקשות בזה דכל מה שמצאנו במשניות לעיל דס"ל לר"ע דנגע ישן ונגע חדש מצטרפין להיות נגע חדש הוא באופן שקודם היה פסיון ואח"כ הלך חצי מהאום אבל היכא שקודם הלך מהנגע ואח"כ בא נגע חדש לא מצאנו ראייה דס"ל לר"ע שיחשב נגע ישן [דבפשטות במשנה ט' מיירי שקודם בא הפסיון ואח"כ הלך חצי מהאום].

ולכאור' צ"ל לשיטת ר"ע דבאמת בעלמא היכא דליכא גריס שלם א"א לצרף לו חצי גריס חדש להופכו לנגע ישן כיון דכאשר נתמעט מכגריס אזל להו הנגע הישן, אבל מ"מ כיון דמצאנו דס"ל לר"ע שיש צירוף בין נגע ישן לנגע חדש א"כ כל היכא שחזר החצי גריס למקומו הראשון והוא מצטרף עם הנגע הישן שהיה שם י"ל שהיו נגע ישן מאחר שחזר לאותו מקום ממש, ולכן מהני לענין שער לבן שחשיב נגע ישן ובהרת קדמה לשער לבן. ועיין. [ולפ"ז לכאור' לענין היכא שאין שער לבן והנדון הוא אם נסגירו מתחילה י"ל שמאחר שחזר לאותו מקום א"א להסגירו מתחילה כיון שהיו נגע ישן. רצ"ע].

הנה במהר"ם מרוטנבורג לעיל (פ"ד מ"ח) כתב שר"ע במשנה ט' הוא לשיטתו במשנה ח' וז"ל "ולאו דוקא כשפשתה ברישא ושוב הלך מן האום אלא ה"ה איפכא ר"ע אומר תראה בתחילה, דכיון דס"ל בסמוך כשהלכה מן האום חצי גריס מצטרף חצי גריס קמא בהדי חצי גריס דפסיון להחליט א"כ נימא נמי שיצטרף חצי גריס קמא בהדי חצי גריס בתרא להסגיר. "עי"ש.

והנה לפי הפירוש דלעיל נתבאר שבמשנה ח' דוקא אמר המהר"ם שדברי המשנה שמייירי בפשתה ואח"כ כנסה אי"ז בדוקא, וה"ה איפכא, ומשום שכל הצירוף של משנה ח' הוא להופכו לנגע חדש, אבל במשנה ט' שאנו באים לומר שלפי ר"ע בעי' שהצירוף בין החדש לישן יתן דין של בהרת ישנה [דאז טמאה משום פסיון] א"א לומר שקודם כנס חצי גריס וא"כ פשה כיון דבכה"ג כל היכא שלא חזרה הבהרת למקומה מהני הצירוף רק לענין לעשותו נגע חדש ולא לעשותו נגע ישן.

ויש להסתפק לפ"ז לדעת ר"ע שס"ל כעקביא רק היכא שנשאר חצי מהנגע הקודם האם ג"כ בעי' לשער לבן או לא והיינו שצ"ע מה יהיה הדין בגוונא דהיתה בהרת והלך חצי גריס ואח"כ בא חצי גריס האם היא בהרת חדשה או שהיא היא ולא תהיה מוסגרת כבתחילה. רצ"ע.

(ג) הנה ברש"ש כתב שנחלקו ר"ע וחכמים לשיטתם בפרקין לעיל משנה ח' וט'. ונראה ביאור הדברים כך, דמבואר התם במשנה ח' "בהרת כגריס ופשתה כחצי גריס והלך מן האום כחצי גריס רבי עקיבא אומר תראה כתחילה וחכמים מטהרים." ומבואר התם שהמחלוקת היא דלפי ר"ע מצטרפין נגע חדש ונגע ישן להיות נגע חדש. [ובמהר"ם מרוטנבורג מבואר שלא דוקא שפשתה ואח"כ כנסה אלא גם כנסה ואח"כ פשתה ס"ל לר"ע שהיו נגע חדש דחצי ישן לא בטל לגמרי ויכול להצטרף להיות נגע חדש. אכן יש מהאחרונים שכתבו שבכה"ג שכנסה ופשתה גם חכמים יודו שיחשב לנגע חדש כיון שבטל שם נגע הראשון וא"כ הוי ב' חצאי נגעים שאין סיבה לא לצרפם]. ובמשנה ט' "בהרת כגריס ופשתה כחצי גריס ועוד, והלך מן האום כחצי גריס ר"ע מטמא וחכמים מטהרים." ומבואר דר"ע ס"ל שמצטרף נגע חדש לישן והוי פסיון וטמא, וחכמים ס"ל שאין צירוף בזה. אכן בכה"ג מבואר דלר"ע שמצטרף נגע חדש לישן נחשב הנגע לנגע ישן שהרי מטמא משום פסיון ואי הוי נגע חדש א"א לטמאות משום פסיון דהוי פסיון בתחילה. וא"כ איכא סתירה לכאור' ממשנה ח' דבמשנה ח' מבואר שהצירוף הוא לעשותו נגע חדש וע"כ תראה בתחילה [ועל כרחך מיירי גם באופן שקודם פשתה ואח"כ כנסה] ואילו במשנה ט' מבואר שהיו נגע ישן ע"י הצירוף ולכן מטמא משום פסיון. ועל כרחך צריך לומר דס"ל לר"ע שהצירוף בין הנגעים הוא לחומרא והיינו שיכול להצטרף להיות בין נגע חדש ובין נגע ישן ולכן בכל מקום אזלי' לחומרא לטמא. ועיין.

ומעתה יש לדון במשנתנו דשער פקודה [היינו שהלך חצי נגע ונשאר שער לבן וחזר] די"ל דר"ע לשיטתו דס"ל דאיכא צירוף בין נגע ישן לנגע חדש והצירוף הוא אף להופכו לנגע ישן ולכן לגבי שער לבן דבעי' נגע ישן יחשב כנגע ישן וטמא. ולפ"ז

ונהנה לפי קצת קשה דבמהר"ם משמע שאזיל ר"ע במשנה ח' לשיטתו במשנה ט' ולהנ"ל אי"ז ממש לשיטתו שהרי במשנה ט' אפ"ל שמה שאיכא צירוף הוא משום דהפסיון היה כאשר היה גריס שלם משא"כ במשנה ח'.

אכן עדיין אפ"ל שכוונת המהר"ם היא דגם במשנה ט' אין הכוונה שהצירוף הוא לפני ראית הכהן היינו כאשר היה הגריס שלם דזה אינו שהרי שבא הכהן לטמאות כבר יש רק חצי גריס מהבהרת הישנה אלא דבהכרח גם חצי וחצי מצטרפין ורק כיון שהיה הפסיון בזמן שהיה גריס שלם זה סיבה שנחשיב את הצירוף של החצי והחצי לנגע ישן, ואכתי אזיל לשיטתו לעיל רצ"ע.

ה) ומחמת הערה זו שמעתי לבאר דרך אחרת בזה, דבאמת ס"ל למהר"ם שגם חצי ישן וחצי חדש מהני להצטרף להחשב כנגע ישן גם היכא שלא חזר למקומו כלל, ולפ"ז י"ל ששיטת המהר"ם היא שגם במשנה ט' אין דברי המשנה בדוקא שקודם פשתה ואל"כ הלך חצי מהאום אלא ה"ה להיפך, ומשום שיש צירוף בין נגע חצי חדש לחצי ישן לחומרא לדונו או כחדש או כישן. וא"כ ר"ע בפ"ה מ"ג לגבי שער פקודה אזיל ממש לשיטתו לעיל דס"ל שחצי ישן וחצי חדש מצטרפין להיות נגע ישן. אלא שלפ"ז יצא שהדין של ר"ע בשער פקודה אינו בדוקא באופן שחזרה חצי הנגע למקומו הראשון אלא גם אם הלך חצי מהנגע והגיע חצי אחר במקום אחר נמי יהיה טמא כיון שחצי חדש וחצי ישן מצטרפין להיות נגע ישן.

ובאמת הרש"ש כתב להדיא בסו"ד שלפי דברי ר"ע דאזיל לשיטתו במתני' לעיל א"כ ה"ה אם לא חזר הנגע למקומו אלא נסמך בצד אחר א"כ צריך להיות טמא. ולהנ"ל מבואר היטב.

ו) הנה יש להקשות דמפשטות דברי ר"ע נראה דס"ל דשער פקודה טמא רק בגוונא דהלך חצי גריס והניח לשער לבן במקום הבהרת שנשארה, ולכאור' קשה דצריך להיות שה"ה היכא שנשאר השער לבן במקום שהלך הבהרת ואח"כ חזרה הבהרת למקום זה. ועיין ברש"ש שנראה שעמד בזה וכתב בסו"ד דאולי ה"ה דס"ל לר"ע דהיכא שהלך חצי גריס שבמקום הבהרת ובא חצי גריס אחר במקומו דנמי טמא לר"ע עי"ש.

ונראה לתרץ הקושיא לפי הביאורים דלעיל, דהנה לפי מה שנתבאר לעיל דר"ע סל דטמא ע"י השער לבן רק אם חזר לאותו מקום ממש דבכה"ג אמרי' שע"י הצירוף הוא הופך אותו לנגע ישן כמבואר לעיל, א"כ יש לדון דהנה הבאנו לעיל [אות ב'] דבדעת עקביא בן מהללאל יש לדון האם היכא שהלכה כל הבהרת בלא להניח שער לבן במקומה ובא בהרת חדשה באותו מקום האם מסגירין אותה כבהרת חדשה או דאמרי' דמכיון שבאה באותו מקום א"כ היא בהרת ישנה ואין לה דין הסגר, והובא לעיל מדברי התפא"י דס"ל שלעקביא בן מהללאל כל מה דאמרי' שהגם שהלכה הבהרת ובאה אחרת במקומה אמרי' דהיא היא זהו משום השער לבן שנשאר באותו מקום דזהו המוכיח לנו שהבהרת שבאה אעתה היא אותה בהרת שהלכה קודם לכן והשתא חזרה למקומה. ונסתפקנו לעיל האם לדעת ר"ע נמי בעי' להכי היינו שר"ע ס"ל דבכדי להחשיב את הבהרת לבהרת ישנה בעי' שישאר מקצת מהבהרת [ע"ד המהר"ם מרוטנבורג] אבל בלה"כ לא אמרי' שזו בהרת ישנה אלא נקטי' דהוי בהרת חדשה וא"כ יש לדון האם אחר שנשארה חצי מהבהרת הישנה שזהו סימן שהחצי הנוסף הוא ג"כ מהבהרת הישנה שחזרה למקומה, אי בעי' נמי לסימן נוסף היינו שישאר גם שער לבן במקום הבהרת שהלכה וחזרה, והיינו שבעי' ב' סימנים כדי לומר שהבהרת שהלכה וחזרה היא אותה בהרת שהיתה קודם לכן [היינו א- השער ב- מה שנשאר חצי בהרת מקודם לכן] ומבואר במתני' שמהא שהעמיד ר"ע את המשנה שהניח לשער לבן במקום בהרת היינו דלא בעי' נמי לסימן נוסף דיהיה נשאר השער במקום שאליו חזרה הבהרת.

ומעתה י"ל שהטעם שנקט ר"ע בכה"ג הוא לרבותא דלא מבעי' אם השער לבן יהיה במקום שהלכה ממנו הבהרת וחזרה אליו דאז ודאי הוי טמא כיון שיש ב' סימנים לומר שהבהרת שבאה עתה היא אותה בהרת שהלכה קודם לכן אלא גם אם נשאר השער לבן במקום החצי גריס שמעולם לא הלך שאז יש רק סימן אחד לומר שהחצי שחזר הוא אותו חצי שהיה קודם לכן [והיינו שמה שנשאר חצי מהבהרת וחזר חצי שני למקומו ממש] מ"מ טמא משום שנקטי' שהוא נגע ישן. ועיין.

גמ"ח אוצר התורה – חבורות על נגעים מהרב י. סגל
אינו מוגה כה"צ

החצי נגע שנשאר דיהיה לו דין נגע ישן לענין שער לבן היינו לחומרא.

ולפ"ז יש לדון בתי' הקושיא דלעיל דלפירוש השני הנ"ל נראה שבאמת אם נשארו הב"ש שמקום שהלכה ממנו הבהרת א"כ הגם שחזרה הבהרת לשם אין בזה דין טומאה כיון שהחצי הזה הוא חצי חדש ורק משלים לדין שיעור לחצי שלידו ולכן אמר ר"ע את דינו רק בכה"ג שנשארו השערות באותו חצי ישן. ולביאור הראשון י"ל שר"ע מיירי בכה"ג כיון דרק באופן זה ניתן לצייר אופן שהחצי החדש בא שלא במקום שהיה בו. ועיין.

ז) ולביאור השני בדברי ר"ע [על דרך הרש"ש] שגם היכא שלא חזרה הבהרת למקומה ממש ס"ל לר"ע דטמא, נראה לבאר הקו' הנ"ל בב' אופנים. דהנה נתבאר דשיטת ר"ע [לדרך זו] היא דיש צירוף בין חצי ישן לחצי חדש לעשות את הנגע לנגע ישן גם היכא שלא חזר החצי למקומו, ויש לבאר זאת בב' אופנים הא' דכיון שיש צירוף בין ב' החצאים א"כ יש דין דלחומרא מקבל כל הנגע את הדין של החצי הישן ונמצא שהוא נגע ישן, והב' דהחצי הישן נשאר לו דין ישן והחצי החדש יש לו דין "חדש" אלא שמ"מ מצטרפין להשלים שיעור גריס כל חצי לחבירו ולפירוש זה נמצא שאם יחזור הנגע למקום שהיה ג"כ י"ל שיש לאותו חצי שחזר דין נגע חדש אלא שמשלים את

בדין כל ספק נגעים טהור עד שלא נזקק לטומאה

א- לענין דין "הסגר" דבב' בנ"א בכה"ג הרי לגבי הסגר לכאור' צריכים להיות שניהם מוסגרים ממנ"פ שהרי לא ירד הנגע מכמו שהיה בתחילה. ובאמת ברא"ש כתב דהפס' דאת הודאי הוא מטמא ואינו מטמא את הספק קאי גם לענין הסגר שאין מסגיר אותם, [והנה מבואר דבלי פס' היינו מסגירין את שניהם הגם שאחד מהם דינו להיות טמא וא"כ כיצד ניתן להסגירו, וצ"ל דהגם שדינו לטומאה כל היכא שא"א לטמאו הרי אמרי' שכיון שלא ירד הנגע מכמו שהיה דאפשר להסגירו. וע"ז בעי' לפס' דבעי' שהכהן ידע מאיזה סיבה הוא מטמא או מסגיר ולכן א"א להסגיר את מי שאפשר שהוא אינו מוסגר אלא טמא מוחלט.

ועוד שמעתי לבאר שמאותה סיבה שא"א להחליטו היינו חזקת הטהור שלו שהיא מורה שהנגע שלו היה מתחילה כסלע ולא כגריס, מאותה סיבה הוא צריך להיות מוסגר שהרי אם היה כסלע מתחילה א"כ לא היה בו פסיון וע"כ מסגירו. אמנם לכאור' קשה לביאור זה ממה שיסדו האחרונים [אבני נזר (?) וחזו"א (?)] שהחזקה אינה מורה דין חיובי בתוצאה ממנה והיינו לדנון דידן אין החזקה יכולה לומר שהיה בו מתחילה נגע כגריס וא"כ תדון להסגירו מחמת כן אתא החזקה אומרת שאינך יכול לומר שהיה בו נגע כריס ולטמאות אותו והגם שבחשבון נמצא שאם לא היה בו נגע כגריס א"כ היה בו נגע כסלע, מ"מ כיון שאין

א) פ"ה מ"ד מ"ה. "כל ספק נגעים בתחילה טהור עד שלא נזקק לטומאה משנזקק לטומאה ספיקו טמא, כיצד שנים שבאו אצל כהן אחד בזה בהרת כגריס ובזה כסלע בסוף שבוע בזה כסלע ובזה כסלע ואינו ידוע באיזה מהן פשה בין באיש אחד ובין בשני אנשים טהור. ר' עקיבא אומר באיש אחד טמא ובשני אנשים טהור." והיינו דלגבי ב' אנשים מבואר דבכה"ג דודאי אחד מהן טמא אלא דלא ידוע איזה מהן טמא הדין הוא שא"א לטמא אחד מהן כיון שאיכא ספק מיהו אותו שטמא.

ויש לדון במקור הדין דלכאור' הוא דין פשוט מטעם חזקת טהרה, והוי כמו הדין של ב' אנשים שהלכו בב' שבילין ובאחר מהן טומאה דכל אחד מהן הוא טהור מדין חזקת טהרה, וה"נ איכא חזקת טהרה לכ"א מהן שאין בו נגע הגם דממנ"פ אחד מהן יש בו נגע, ואף עדיף דין זה מהתם, דאילו התם אם נגעו שניהם בטהרות הדין הוא דהטהרות טמאים דממנ"פ אדם טמא נגע בהן, ואילו הכא כיון שהטומאה תלויה במאמר הכהן והכהן אינו יכול לאמר טמא מדין החזקה א"כ שניהם טהורים בודאי. ובאמת אפשר שלדעת ר"ע באמת אין שום חידוש במה שטהור עד שלא נזקק לטומאה וליכא לזה פסוק כלל או שהפסוק הוא אסמכתא בעלמא [ובאמת כ"כ בקר"א ויובא להלן].

ב) אכן יש מקום לדון בב' בנ"א שבעי' לפסוק כדי לטהר, ויש בזה בב' אופנים כדלהלן.

מחלוקתם. ולכא' היה נראה דר"ע ס"ל דבשני בנ"א טהור משום דבכה"ג איכא חזקה על כ"א מהם שהוא טהור וע"כ אינו מטמא את הספק משא"כ באדם אחד שאין בו חזקה ע"כ טמא [ולא ס"ל דאיכא בזה פס' דבעי' לדעת מאיזה טעם מטמא כיון דממנ"פ טמא]. וכן כתב בקר"א (נזיר ס"ה:) עי"ש. אלא שבדעת רבנן יש לדון האם ס"ל דאע"פ שבאדם אחד אין חזקה מ"מ טהור מקרא הנ"ל, או"ד דס"ל שבאדם אחד נמי איכא חזקה כיון דס"ל שאין דין טומאת הנגע מתייחסת לאדם אלא לנגע עצמו, וא"כ ב' אנשים וב' נגעים באיש אחד שווין. וכ"כ בקר"א שם, ולפ"ז כתב דכל הקרא הכא הוא אסמכתא בעלמא כיון דבכל אופן איכא חזקה בין לר"ע ובין לרבנן. עי"ש.

אכן לפמש"כ לעיל, לכא' גם בב' אנשים בעי' לקרא לשיטת ר"ע ולא סגי בענין חזקה לחוד כמבואר, אלא דפליג על שיטת רבנן וס"ל שדין הטומאה מתייחס לאדם וא"כ כל היכא שהאדם הוא טמא ממנ"פ אין לנו דין לידע מחמת איזה נגע הוא טמא דסו"ס אית בו נגע שטמא ועל זה לא קאי הפס' דאת הודאי הוא מטמא ולא את הספק, משום דאדם זה הוא ודאי טמא. ואילו רבנן ס"ל שהפס' שמגלה לנו דאת הודאי הוא מטמא ולא את הספק קאי על הנגע עצמו ולא על האדם וא"כ כל היכא שלא ברור לנו מהו המטמא של האדם אין לנו לטמא אותו מספק.

אמנם לכא' שיטת הקר"א מוכחת לשיטת ר"ת. דהנה שיטת ר"ת [בתוס' בכתובות ע"ה: והובא בר"ש בנגעים פ"ד מ"א] דהא דמטמאים רבנן בספק אי בהרת קדמה לשער לבן הוא משום דמיירי בנזקק לטומאה ור"י דמטהר למד מקרא שחזקת הגוף [שלא קדמה בהרת לשער לבן] עדיפא מחזקת טומאה [מחמת מה שנזקק לטומאה] עי"ש. והנה בר"ש (שם) הקשה לשיטת ר"ת דס"ל דבנזקק לטומאה איירי ולמד כן מסוגיא בנזיר (ס"ה:) דמיירי בנזקק לטומאה ותמה הר"ש דהא נזקק לטומאה התם מיירי בענין אחר לגמרי והיינו דמשנה זו היא אותה משנה דבפרק ה' בנגעים משנה ד' "כל ספק נגעים בתחילה טהור עד שלא נזקק לטומאה משנזקק לטומאה ספיקו טמא." [ועד כאן הובאה המשנה בנזיר] וביארה המשנה בטהרות "כיצד שנים שבאו אצל כהן אחד בזה בהרת כגריס

החזקה מורה באופן ישיר את הענין הזה לא מהני בזה הכרע החזקה. ועיין.]

והנה באמת שיטת הר"ש לעיל [פ"ד מ"א] דבספק שער לבן אי קדם לבהרת הגם שר"י מטהר מ"מ מסגירו, הרי שהגם דאיכא ספק ובספק יש דין שטהור מטעם לטהרו או לטמאו מ"מ יש לנו דין להסגיר אותו הגם שאפשר שהוא טמא וא"כ בפשטות פליג ע"ד הרא"ש הנ"ל וס"ל שהפס' דאת הודאי הוא מטמא ואינו מטמא את הספק לא קאי לענין שלא יהיה מוסגר ממנ"פ. ולפ"ז יש לדון ע"פ מש"כ בתוי"ט לעיל פ"ה מ"א שאדם שהוא ממנ"פ מוסגר אין לו חזקת טהרה, וא"כ ה"נ הכא אין לב' בנ"א אלו חזקת טהרה ולכן בעי' לפסוק כדי לטהר אותם. [ועי"ש שנתבאר דמכמה ראשונים מבואר שלכ"ד התוי"ט הנ"ל].

ב- בשער"י (ש"ב פ"ז) כתב דלשיטת ר"ת [לעיל פ"ד מ"א] דכל מאי דס"ל לר"י דבספק אי בהרת קדמה לשער לבן הוי טהור הוא משום שחזקת הגוף עדיפא מחזקת טומאה [ושם נתבאר בהרחבה] א"כ מבואר דכל היכא דהוי ספק השקול הדין הוא שטמא והגם שבעי' שהכהן יטמא וכיצד יכול לטמא אם אינו יודע שטמא, וצ"ל שאומר הכהן שאם בהרת קדמה הוא טמא ואם השער לבן קדם הוא טהור, [וביאר דיש בזה ב' אופנים או שהוא טמא מספק והיינו שחלות הטומאה היא כאמירת הכהן שהוא טמא מספק או שהוא מטמא על הצד שהבהרת קדמה, ונפ"מ זה אם יתברר אח"כ שהבהרת קדמה שלצד הב' יהיה אז טמא בודאי ולצד הא' יהיה ספק טמא כאמירת הכהן עי"ש]. ולפ"ז ה"ה לנדון דידן י"ל דבעי' לפס' כיון שאלולי הפס' יכול לומר הכהן שאחד מהם שפשה בו הנגע הוא טמא [הגם שאין הכהן יודע מיהו הטמא מבין שניהם] ואם אח"כ יתברר הדין על אחד מהם יהיה טמא כמאמרו הכהן. ולזה בעי' לפס' שכל היכא שלא יודע הכהן מיהו הטמא אינו יכול להחיל טומאה כלל מספק. ועיין.

ג) והנה מבואר במתני' דנחלקו רבנן ור"ע האם הדין דאינו מטמא את הספק הוא גם באדם אחד שיש לו ב' נגעים או רק בב' בנ"א, דשיטת רבנן שגם באדם אחד ספיקו טהור ושיטת ר"ע דרק בב' בנ"א ספיקו טהור. ויש לדון במה תלויה

שהכהן יטמא אותו, א"כ י"ל שאנו דנים על כל נגע בנפרד וכיון שלכל נגע יש חזקה שהוא טהור שוב מטעם חזקה אנו מטהרים, ומה דבעי' בתו"כ לפסוק כדי לטהרו אי"ז אלא אסמכתא בעלמא. עי"ש. ומיושבות כל קושיות הר"ש על ר"ת. עי"ש. ונמצא דלכאור' לשיטת ר"ת מוכח שהטעם שאנו מטהרים בב' בנ"א ואפילו באדם אחד הוא מטעם חזקה ולא בעי' לזה לקרא, ולא כמש"כ לעיל.

אמנם יש להקשות בזה, דהנה בתוספתא [הובא בר"ש פ"ד מי"א ופ"ה מ"ד] מבואר גם היכא שהיתה בהרת ובה ד' שערות לבנות וידוע לנו דשנים מהן הגיעו קודם שבאת הבהרת [ואינם מטמאות] ושנים מהן באו אחר הבהרת [ומטמאות] ולא ידעי' אילו מהן באו לאחר הבהרת ואילו מהן באו קודם הבהרת הדין הוא שהנגע טהור כיון דבעי' שנדע מהם השערות שמחמתם אנו מטמאין אותו דאת הודאי הוא מטמא ואינו מטמא את הספק. עי"ש. והנה בכה"ג לכאור' לא שייך חזקה כלל וא"כ חזי' דהדין דאת הודאי הוא מטמא ואינו מטמא את הספק לכאור' אינו שייך כלל לדין חזקה וטהור בלה"כ [והגם שלדעת ר"ע לא מוכח ד"ז שהרי אפשר דלא ס"ל כתוספתא הנ"ל מ"מ בדעת רבנן מוכח כן].

ד) וברמב"ם (פ"ב ה"ט) פסק "ספק שער לבן קדם ספק הבהרת קדמה הרי זה טמא. ויראה לי שטמאתו מספק." הרי שפסק הרמב"ם כשיטת רבנן דפליגי על רבי יהושע וס"ל דבספק אי שער לבן קדם לבהרת הדין הוא דטמא, אלא שס"ל לרמב"ם שטמאתו מספק וד"ז אפשר לבאר או משום שס"ל כר"ת דמיירי בנזקק לטומאה וא"כ איכא חזקת טומאה כנגד חזקת הגוף והוי ספק, או דס"ל לרמב"ם כשיטת שא"ר שהטעם שרבנן מטמאין הוא משום שדרך השער לבן להלבין מחמת הנגע וא"כ מבסרא יש לנו לומר שקדמה הבהרת לשער לבן ומ"מ ס"ל לרמב"ם שאי"ז ודאי אלא ספק. אלא דקשה לשיטת הרמב"ם מ"ט טמא ולא נטהרנו מטעם דאת הודאי הוא מטמא ואינו מטמא את הספק והכא הרי לא ידעי' מחמת אנו מטמאין אותו וצ"ע. ומצאתי שעמד בקושיא זו בחזו"א נגעים ס"ה אות כ' עי"ש. [ובאמת קושיא זו היא גם לשיטת ר"ת בשיטת רבנן

ובזה כסלע ובסוף שבוע בזה כסלע ובזה כסלע ואינו ידוע באיזה מהם פשה, בין באיש אחד בין בשי' אנשים טהור, ר' עקיבא אומר באיש אחד טמא בב' אנשים טהור. עי"ש. ודין נזקק לטומאה הוא בגוונא המבואר שם שפשה הנגע בשניהם ואחר כך ירד הפסיון מאחד מהם ולא ידוע ממי ירש הפסיון. וד"ז נלמד בתו"כ מקרא דעד שלא נזקק לטומאה נלמד מקרא ד"אותו" את הודאי אתה מטמא ואי אתה מטמא את הספק, ונזקק לטומאה טמא נלמד מקרא "וטהרו" את הודאי מטהר ואי אתה מטהר את הספק. ולפ"ז קשה על שיטת ר"ת שכתב שנזקק לטומאה במחלוקת ר"י ורבנן הוא כנזקק לטומאה במתני' בנזיר, שהרי למבואר מתני' בנזיר הוי דין נזקק לטומאה אחר לגמרי. עי"ש. והנה באמת קשה להבין באיזה אופן ביאר ר"ת את הסוגיא בנזיר, דהתם בגמ' מבואר דהביאה הגמ' דטעם המשנה הוא מדין לטהרו או לטמא והקשתה הגמ' דא"כ נזקק לטומאה נמי ותי' הגמ' דרב יהודה קאי על ענין אחר והיינו דקאי לענין מאי דס"ל לרבי יהושע דבספק אי בהרת קדמה לשער לבן טהור. וביאור דברי הגמ' כתבו תוס' שם בשם ר"ת דקושית הגמ' אי הכי נזקק לטומאה נמי היינו דבלא נזקק לטומאה לא צריך קרא דלטהרו או לטמא כיון דטהור מטעם חזקה. עי"ש. ולכאור' תמוה דהא במתני' הנ"ל כפי שביארה המשנה בנגעים לא שייך לכאור' חזקה דהרי באדם אחד שספק איזה נגע פשה לא שייך חזקה כיון דממנ"פ טמא. [וגם בב' בנ"א לכאור' אחד מהם ממנ"פ טמא והגם דלכל אחד מהם יש חזקת טהרה מ"מ מ"ט לא יטמא הכהן אחד מהן מספק ויהיה נפ"מ בזה כמו שנתבאר לעיל] וגם ראייה לזה מהא דבעי' התם פסוקים בתו"כ כדי לטהר בכה"ג ואילו היה מדין חזקה אי"צ לקרא [ומה"ט בנזקק לטומאה בעי' קרא לטמא משום דהקרא שמטהר היינו גם בלא חזקה ולכן צריך קרא לטהר, ויבואר בזה להלן] ולשיטת הר"ש א"ש הגמ' בפשיטות דבאמת אי"ז מדין חזקה אלא מכח הפס' דאיתא בתו"כ ולכן הקשתה הגמ' דא"כ גם בנזקק לטומאה יהיה טהור, אבל לר"ת קשה. ובקר"א (בנזיר שם) ביאר דס"ל לר"ת דגם בכה"ג באדם אחד איכא חזקה כיון דין הטומאה אינו בממילא כשאר טומאות אלא תלוי במה

לשער לבן הוא טמא מספק. [וה"ה דמיושבת שיטת ר"ת דס"ל כדעת הרמב"ם שטמא מספק לשיטת רבנן בפ"ד].

ב- באופן אחר אולי אפ"ל דהנה בשער"י (שם) כתב לתרץ הקושיא לשיטת ר"ת [מהא שיוצא לדבריו שבפ"ד מי"א בספק טומאה הדין הוא שטמא ואילו בפ"ה מ"ד מבואר דאת הודאי הוא מטמא ואינו מטמא את הספק] די"ל דהפסוק דאת הודאי הוא מטמא ואינו מטמא את הספק מיירי באופן שיש חזקה לטהרה. וביאור דבריו דהגם שבעי' לפסוק ובלה"כ לא היינו הולכים בתר חזקת טהרה [כמבואר לעיל אות ב'] מ"מ הפסוק מגלה לן שכל היכא שיש חזקת טהרה אין לנו לטמאות מספק והיינו דהפסוק מגלה לן דניזיל בתר החזקת טהרה בודאי ולא נטמא בספק וגם באדם אחד י"ל דאזלי' בתר הנגע ולא בתר האדם ונקטי' את החזקת טהרה שהאדם טהור מחמת נגע זה. אמנם בזה לבד לכאור' לא סגי שהרי בדין התוספתא דיש ד' שערות בבהרת וידוע שב' שערות באו קודם לבהרת וב' באו אח"כ א"כ הנגע בודאי טמא ומה שייך חזקת טהרה בכה"ג.

אכן היה מקום לומר דהנה בעיקר הדין דבספק אי בהרת קדמה לשער לבן דאיכא חזקה שהשער לבן קדם לבהרת הובא בשם בשם הגר"ח (בספר נאות יעקב והובא נמי בספר אהל אברהם עמ' שסח) לבאר שבדבר שאין בו נפ"מ בפני עצמו לא שייך לדון עליו חזקה ולכן שער לבן שאין בו נפ"מ בפני עצמו לא שייך לדון בו שקדם לבהרת, משא"כ בהרת שיש בה נפ"מ בפני עצמה [שהיא צריכה הסגר] לכן שייך לדון בה חזקה שבאה בזמן היותר מאוחר. עי"ש. ומעתה יש לדון דעל כל שער ושער בבהרת יש חזקה שהבהרת הגיע יותר מאוחר ממנו וא"כ גם בכה"ג דאיכא ד' שערות איכא לחזקה ונימא דהפס' מלמדינו שבכה"ג דאיכא חזקה כה"ג טהור הגם שידעי' שהנגע טמא בודאי.

אמנם נראה לענ"ד שביאור זה אינו, דהנה בעיקר דברי הגר"ח הנ"ל צ"ב מ"ט לא נימא שהגיעו ב' השערות ביחד עם הבהרת דלכאור' החזקה אומרת לנו שהבהרת הגיע בזמן היותר מאוחר אבל אין היא אומרת שהגיע הבהרת אחרי השער לבן וא"כ מדין החזקה היה אפ"ל שהגיע הבהרת יחד עם הב' שערות

מאי שנא שטמא בספק קדם שער לבן לבהרת ולא מטהרים משום דאת הודאי הוא מטמא ואינו מטהר את הספק. והנה אם היינו אומרים שהדין דאת הודאי הוא מטהר ואינו מטהר את הספק הוא מחמת חזקה כשיטת הקר"א א"כ א"ש דבהכ"ג דפ"ה מ"ד איכא חזקה משא"כ בפ"ד מי"א דליכא חזקה לטהר, אבל לפמ"ש"כ לעיל שבאדם אחד ובהרת דיש בה ד' שערות לא שייך בזה חזקה א"כ קשה כנ"ל וברמב"ם (פ"ו ה"ה) פסק כרבנן וכן פסק כדברי התוספתא הנ"ל. וצ"ע.

ונראה לבאר בזה בכמה דרכים. א- לכאור' אפ"ל דיש לחלק בין הספק בפ"ד מי"א גבי בהרת אי קדמה לשער לבן או להיפך לבין הספק בפ"ה מ"ד איזה מהבהרות יש בה פסיון, דהספק אי בהרת קדמה לשער לבן היא בב' אופנים או כשיטת ר"ת האם עדיפא החזקת הגוף דהשער לבן קדם לבהרת מהחזקת טומאה [דמיירי בנזקק לטומאה] או דלא עדיף חזקת הגוף, ובאופן נוסף כשיטת שא"ר דהספק הוא האם עדיף חזקת הגוף על מה דדרך השער להתלבן מחמת הנגע או לא. ובב' אופנים אלו גדר הספק הוא שיש סיבה ברורה לטמא [היינו דרך השער להתלבן מחמת הנגע או חזקת טומאה] ומאידך יש סיבה ברורה לטהר [היינו חזקת הגוף]. משא"כ בספק בפ"ה מ"ד גדר הספק הוא דלא ידעי איזה מבין ב' הבהרות פשה ואין לנו סיבה לומר שפשה נגע זה או אחר [או דיש ד' שערות ולא ידעי' איזה מהם קדם] דאין לנו בזה לא חזקת טהרה להכריע את הספק מחמתה בלחוד [כמבואר לעיל אות ב'] ולא חזקת טומאה לטמא. וממילא י"ל דהא דאמר הכתוב את הודאי הוא מטמא ואינו מטמא את הספק היינו דוקא היכא שאין צד ברור בספק לטהר או לטמא דבכה"ג אמרי' שאינו יכול לטמא בספק על הצד שהוא טמא, אבל היכא שיש ב' צדדים ברורים היינו צד ברור לטמא וצד ברור לטהר א"כ הגם שבסו"ד הוי ספק טמא אבל כאשר הוא אומר שטמא בספק היינו שאין אנו מתעלמים מהצד הברור לטמא ודנים שלצד הזה דיש להכריע שהוא טמא לצד זה הוא באמת טמא ובכה"ג לא נאמר הפס' דאת הודאי הוא מטמא ואינו מטמא את הספק ולכן פסק הרמב"ם דבספק בהרת קדמה

האדם נטמא מחמתם א"כ גלי לך קרא שא"א לטמא אדם זה. אכן כ"ז בכה"ג דיש לדון על נגעים אלו בהלכות חזקה [אפי' אם בעלמא לא היינו אומרים חזקה בכה"ג כמבואר] אבל גבי בהרת קדמה לשער לבן דאיכא חזקה כנגד חזקה או רגליים לדבר שהבהרת קדמה לשער לבן א"כ לא שייך לדון שהקרא יאמר לנו לילך בתר החזקה שהרי איכא חזקה או רגליים לדבר המנגד לחזקה זו ומאי אולמא האי מהיא [ורק שיטת ר"י דמ"מ קרא מלמדינו שחזקת הגוף עדיפא או דטהור גם אם לא עדיפא] ובזה שיטת רבנן דטמא מספק. וא"ש שיטת הרמב"ם.

ונתבאר במקו"א די"ל דכבר נחלקו הראשונים האם בב"א טהור או טמא ולצד דבב"א טהור ודאי א"ש וגם לצד דטמא י"ל שאין לנו לנקוט שהב' שערות הגיעו בדיוק יחד עם הבהרת [דאי אפשר לצמצם וגם אם אפשר לצמצם זהו צד רחוק מאוד שהגיעו הב"ש יחד עם הבהרת] וע"כ נקטי' שהגיעו הב"ש קודם לבהרת. ומעתה היכא שידעי' בבירור שב' שערות הגיעו אחרי הבהרת היינו שידעי' שהבהרת הגיע בזמן מן הזמנים ואחריה הגיעו ב' שערות א"כ לא שייך חזקה בכה"ג כלל דאין החזקה מתייחסת לקדימת הב"ש לבהרת אלא לבהרת עצמה שהגיע בזמן היותר מאוחר אלא שממילא אנו יודעים שהגיעו הב"ש קודם אבל היכא שידעי' שהגיעו ב"ש אח"כ אלא שלא ידעי' איזה ב"ש מהד' שערות שיש לפנינו באו קודם ואלו באו אח"כ שוב לא שייך לדון חזקה כלפי כל אחד מהשערות. [והגם ששמעתי מת"ח לתרץ הקושיא באופן הנ"ל מ"מ נלע"ד דא"א לומר חזקה מהטעם הנזכר.] ועיין.

אכן היה מקום לדון לאידך גיסא דהנה באחרונים כתבו ביאור אחר בהא דאיכא חזקה דשער לבן קדם לבהרת, עיין בשער"י (ריש שער החזקות) ובקו"ש (כתובות אות רס"ב) שביארו דממה שטיהרה התורה היכא שקדם השער לבן לבהרת וטמאה היכא שקדם בהרת לשער לבן מוכח שבכה"ג שבא השער לבן קודם אי"ז "נגע" ויסוד החזקה בחזקת בהרת הוא דאין באדם את ה"נגע" [היינו דנגע הוא כמו מחלה ויש חזקה שהאדם לא חולה] ולכן החזקה היא לא על המציאות של הבהרת אלא על ה"נגע" ולכן אין חזקה הפוכה שבא השער לבן קודם לכן אלא שהבהרת לא קדמה לשער לבן ולכן טהור. ומעתה אולי אפשר לבא ולחדש שכיון שכל ב' שערות שבנגע הם סיבה בפני עצמה לעשות את הבהרת "לנגע" א"כ הגם שממנ"פ יש לאדם נגע אבל מ"מ יש חזקה כלפי כל ב"ש בפנ"ע שהאדם אינו טמא מחמתם, והגם שלא היינו אומרים חידוש זה מסברא דכיון שהנגע טמא בודאי מה איכפת לך מאיזה ב"ש הגיע הטומאה מ"מ י"ל דזה גופא גלי לך רחמנא בקרא דאת הודאי הוא מטמא ואינו מטמא את הספק דלא נימא ממנ"פ אלא נדון כל סיבה לטומאה בפני עצמה וכיון שכלפי כל ב"ש יש חזקה שאין

בדין את הודאי הוא מטהר ואינו מטהר את הספק

אח"כ מיהו הטמא יהיה טמא משעה ראשונה, ועוד הובא לדון שמאחר שאיכא ודאי הסגר א"כ ליכא לחזקת טהרה, וביותר הובא לעיל שכיון דגם בנגע אחד וד' שערות טהור היכא שלא ידעי' אלו שערות קדמו לבהרת ואלו שערות באו אחרי הבהרת דכה"ג לכאור' ליכא חזקה ומ"מ טהור מקרא. עי"ש. ולפ"ז י"ל דמאחר שאיכא קרא לטהר עד שלא נזקק לטומאה הגם שמדין חזקה אין לטהרו א"כ צריכים אנו לקרא לומר שהיכא שיש חזקת טומאה לא נטהר מחמת אותו קרא אלא יהיה טמא. ועיין. ולפ"ד הקר"א (בנזיר ס"ה) שס"ל בשיטת ר"ת דבאמת אי"צ לקרא לטהר אלא טהור מדין חזקה [כמובאר בתוס' בנזיר שם שבלא נזקק לטומאה ל"צ קרא אלא טהור מחמת חזקה] והיינו משום שאת הדין שדנים על כל נגע בפ"ע ידעי' מסברא, וקרא אסמכתא בעלמא. א"כ ה"ה הכא לקרא דאת הודאי הוא מטהר ואינו מטהר את הספק י"ל דבאמת אי"צ לקרא אלא הוי אסמכתא בעלמא. ועיין.

(ב) והנה בחזו"א (נגעים ס"ה אות י"ב במוסגר) כתב לבאר ד"ז בב' דרכים אחרות. א- דכיון דמיירי בכה"ג שנתערבו ב' בנ"א ואם היה מטהר מספק אחד מהן היה אחד מהן טהור ואם יביאו שניהן קורבנות על תנאי ואח"כ נודע מיהו הטהור היה מועיל הקרבן לזה שנתברר שהוא הטהור למפרע, ולזה בעי' לקרא דאת הודאי הוא מטהר ואינו מטהר את הספק שלא יהני שכל

(א) במתני' פ"ה מ"ה. "משנזקק לטומאה ספיקו טמא כיצד שנים שבאו אצל כהן בזה בהרת כגריס ובוזה כסלע בסוף שבוע בזה כסלע ועוד ובוזה כסלע ועוד שניהם טמאין אע"פ שחזרו להיות כסלע וכסלע שניהן טמאין עד שיחזרו להיות כגריס." ובר"מ ובר"ש וברא"ש הביאו שמקור הדין הוא ממה שאמרו בתו"כ דילפי מקרא שנמא "ואם תחתיה תעמוד הבהרת לא פשתה בעור והיא כהה שאת המכונה היא וטהרו הכהן" את הודאי הוא מטהר ואינו מטהר את הספק. עי"ש. ויש לבאר מ"ט בעי' בכה"ג לקרא, הרי הכא אין סיבה כלל לטהר דהגם שאחד מהם נטהר ממנ"פ הרי כל שאין אנו יודעים מיהו הטהור הרי כל אחד מהם הוא בחזקת טומאה ופשוט הוא בהלכות חזקה דכל שלא ידעי' שנטהר אין לטהרו מספק.

ונראה לדון בזה בהקדם לפי הסברות שנתבארו לעיל [בענין ספק נגעים בלא נזקק לטומאה] דהובא שם דהיכא שלא נזקק לטומאה נמי ילפי' מקרא דטהור משום דאת הודאי הוא מטמא ואינו מטמא את הספק ויש להבין מ"ט בעי' לקרא ולא נימא דניזיל בתר חזקה, ונתבאר שם כמה דרכים בזה דלענין הספק באדם אחד לכאור' צ"ל דגלי לן קרא שטהור משום שאין אנו דנים את האדם שבודאי יש בו נגע אלא אנו דנים כלפי כל נגע בפני עצמו ולכן יש בזה חזקת טהרה, וגם בב' בנ"א הבאנו די"ל דבעי' לקרא כדי שלא נטמא אחד מהם ונפ"מ שאם יתברר

והנה לכאור' יש מקום להסתפק דהכא הגם דאיכא באמת חזקה דצריך לטהרו מ"מ הרי איכא הכא תרתי דסתרי כמו בב' שבילין והגם דבעלמא אזלי' בתר חזקה גס בכה"ג מ"מ כבר ידוע מה שכתבו האחרונים דחזקה בכה"ג אי"ז בירור אלא הנהגה בעלמא וא"כ אולי י"ל שע"ז קאי הפס' לומר דאת הודאי הוא מטהר ואינו מטהר את הספק היינו שלא ניזיל בתר חזקה בכה"ג לטהר. וצ"ע אם מצאנו ביאזה מקום שאזלי' בתר חזקה כה"ג לטמא או לטהר בנגעים [דמבית המנוגע אין להוכיח דהגם שאזלי' התם בתר חזקה גס היכא דאיכא חסר לפניך מ"מ התם כאשר טימא את הבית לא היה ריעותא בחזקה ורק אח"כ שבאים לטמאות מי שנכנס לבית איכא ריעותא בחזקה אבל עיקר טומאת הכהן היתה בחזקה בלי ריעותא] וצ"ע.

ג) והנה שמעתי לדון בנדון זה בגוונא דבאו לפנינו ב' בנ"א ובזה כסלע ובזה כגריס ואחרי שבוע יש בשניהם כסלע ועוד דתרווייהו טמאים מדין פסיון, וכאשר אנו באים לדון על כל אחד מהם כמה הוא פשיונו לכאור' יש לומר שיש לכ"א מהם חזקה שפשיונו גדול יותר היינו שהיה בו גריס ועתה יש בו סלע ועוד, כיון שמעיקרא הרי לא היה בו בהרת כלל וא"כ כאשר אנו דנים על ראייה ראשונה [שבה מסגירים אותן] יש לו חזקת הגוף שהנגע שבו הוא רק כגריס ולא יותר [והגם שעתה אי"ז נפ"מ אם יש בו כגריס או יותר מ"מ כיון שיהיה נפ"מ בזה בעתיד לענין אם יפשה ויילך הפשיון א"כ יש לנו לדון עתה את חזקת הגוף שלו שלא נולד בו כי אם נגע כגריס]. וא"כ לכאור' כיון שיש לכ"א מהם חזקה שהיה בו רק כגריס מעיקרא הרי כאשר בסוף השבוע חזי' שיש בו סלע ועוד נמצא לכאור' שפשיונו הוא מגריס עד סלע ועוד וא"כ היכא שנמצא בסוף השבוע השני שיש בשניהם כגריס צריכים להיות שניהם טמאים בודאי מכך החזקה דמעיקרא שהיה בכ"א מהם כגריס בלבד.

אמנם יש לדון בחזקה זו שהרי ידוע יסוד האחרונים [אבנ"ז ? וחזו"א ? והגרנ"ט ?] שחזקה דמעיקרא שענינה לומר שהשינוי נעשה בזמן היותר מאוחר אינה יכולה לקבוע לנו באופן חיובי מתי היה השינוי וכמה שינוי היה אלא רק באופן שלילי שעד זמן מסוים לא קרה השינוי [ולכן מי שנולד בבין השמשות

שלא ידוע שנטהר אינו יכול להביא קרבן טהרה ולהטהר גם אם יתברר אח"כ שהיה סיבה לטהרו. [ועיין לעיל בענין את הודאי הוא מטהר ואינו מטהר את הספק שהבאנו דברי הגרש"ש דכתב כע"ז לענין טומאה שאילולי קרא יכול לטמאות מספק ואח"כ כשיתברר מיהו הטמא יהיה טמא משעה ראשונה].

ב- באופן אחר ביאר החזו"א דכל שעבר הועוד ונשאר בשניהם רק כסלע לא חשיב חזקה להחליט כיון דמתחילת ההחלט הרי היה ספק מהו הפשיון בכל חד מהם שהרי אחד מהם פשיונו מסלע עד סלע ועוד ואחד מהם פשיונו מגריס עד סלע ועוד, ובכה"ג יש לדון חזקה לאידך גיסא דנימא דהפשיון הוא רק הועוד כענין שנאמר בסוגיא ביבמות ל' ע"ב אשה זו בחזקת וכו' [וביאור דבריו, דבזמן שאנו באים לטמאות אותם כיון שיש בהם עתה סלע ועוד ולא ידעי' לאיזה מהם היה סלע מתחילה ולאיזה מהם היה גריס מתחילה, יש לכ"א חזקת טהרה לומר שאם יהיה בו סלע יהיה טהור והינו שכל היכא שיחזור לסלע יהיה בזה דין של הלך הפשיון והגם שעכשיו הוא ודאי טמא הרי איתא בסוגיא ביבמות הנ"ל שיש חזקה דלפי המצב של עכשיו אם תרד סיבת האיסור תהיה האשה מותרת והיינו חזקה דרבה שם וה"נ יש לו חזקה שאם ירד הסיבה המטמאה אותו בודאי היינו ה"ועוד" יהיה טהור כדמעיקרא].

אלא שהקשה החזו"א דא"כ מ"ט באמת הוא טמא ולא אמרי' שהוא בחזקת טהרה כנ"ל, ותי' החזו"א ז"ל "י"ל כיון שהוא נחלט מ"מ לא שייך חזקה, דעיקר מאי דאמרי' דהיה בו כסלע מעיקרא משום דמעיקרא גריס וסלע שווין אבל בסוף שבוע אי פשה מתחדש בו נגע מוחלט, ולעולם לנו למעט החידוש ולהעמיד על חזקה דמעיקרא, אבל כל שנחלט ממ"נ לא שייך חזקה ומ"מ הוא נשאר בספק מה הוא פשיונו וכשהלך הועוד נשאר בספק ולא בחזקה ודאית אלא שא"מ את הספק. עכ"ד. ודברי החזו"א צריכים ביאור דממנ"פ אם יש חזקה כענין חזקה דרבה ביבמות הנ"ל הרי צריך להיות טהור ואי אין חזקה הרי גם ספק טמא אינו צריך להיות. ועוד צריך לבאר במה דחה החזו"א את הסברא דאיכא חזקה שאם ירד פשיונו יהיה טהור. וצ"ע.

הגוף מחזקת טומאה. [ועיין בסימן ? שנתבאר מחלוקתם בהרחבה] אכן בר"ת נראה שדימה ד"ז דנזק לטומאה לדין נזק לטומאה במשנתנו הנ"ל, וכבר עמד הר"ש (שם) שלכאור לא דמי כלל דהתם איכא חזקה כנגד חזקה כמבואר אבל הכא במשנה ד' דלא נזק לטומאה איכא רק חזקה לטהר ואילו במ"ה דנזק לטומאה איכא חזקה לטמא וקשה מה שהייכות של נזק לטומאה התם להכא, וכתב הר"ש ז"ל "ומיהו ר"ת יכול לדמות נזק לטומאה ידידיה אהאי דהתם" עי"ש. ודברי הר"ש צ"ע כיצד יכול ר"ת לדמות הרי הכא הוי חזקת טומאה בלבד כיון שודאי נטמאו שניהם והספק הוא מי המם נטהר וליכא כלל חזקה לטהר משא"כ התם דאיכא חזקה כנגד חזקה.

אמנם למתבאר לעיל על דרך החזו"א הנ"ל נמצא שגם בסוגיין איכא חזקה כנגד חזקה [היינו חזקת הגוף לטמא כנגד חזקת טהרה לטהר] אלא דהכא כאשר אנו דנים לטהר איכא פס' דאת הודאי הוא מטהר אוינו מטהר את הספק ולכן טמא בודאי וזה לא שייך בסוגיא התם [ובסימן ? ביארנו מ"ט לרבנן דהתם לא אמרי' לאידך גיסא דאת הודאי הוא מטמא ואינו מטמא את הספק כדאיתא בפ"ה מ"ד]. אלא דמ"מ בדעת רה"ש קשה לומר כן שהרי בהמשך דבריו הקשה הר"ש התם על ר"ת דלדבריו יצא דסתם משנה הכא דלא כר"י שהרי הכא הדין הוא שטמא ולר"ת לשיטת ר"י הדין הוא שטהור, עי"ש, ולפי דברינו הנ"ל שכוונת הר"ת היא דבנזק לטמא איכא נמי חזקה כנגד חזקה הרי החזקת הגוף היא לטמא ובאמת טמא הכא לר"י ואי"ז סתמא דלא ר"י [אכן זה לא יקשה מ"ט בעי' לר"י לקרא דאת הודאי הוא מטהר הרי חזקת הגוף עדיפא ויש לטמאות מחמתה דהרי נתבאר דלא דמי החזקת הגוף דהכא לשאר מקומות דהכא מהני החזקת הגוף רק לענין ריעותא בחזקת הטהרה. ועיין].

(ה) אכן לכאור י"ל בדבררי החזו"א באופן אחר, דהנה יש לדון בעיקר החזקה שכתב החזו"א [לעיל אות ב'] דלכאור לא דמי לכל חזקה דרבה ביבמות שם שהרי התם הגם שעתה האשה אסורה מ"מ היתה בא ממילא וכה"ג מצאנו שיש לה חזקה גם עתה שכאשר ימות בעלה תהיה מותרת וכד' אבל הכא שהטומאה תלויה במאמרו של הכהן ואי"ז דין דממילא טהור

שהוא ספק שבת ספק חול אינו נימול בשבת מחמת חזקת מעוברת דמורה לנו שנולד בשבת אלא כל ענין החזקה לומר שלא נולד ביום שיש [וא"כ הנ"ל אין אנו יכולים מחמת חזקת הגוף לקבוע שהיה בו כגריס מעיקרא וע"י החזקה נחליט שהפשיון שבו הוא מגריס עד סלע ועוד, ויהיה טמא בודאי מחמת החזקה היכא שירד הפשיון לסלע. [אלא שיש חולקים על יסוד האחרונים הנ"ל ובסימן ? הארכנו בביאור השיטות הנ"ל]. אמנם גם א"נ שאין החזקה יכולה לקבוע שהפשיון היה מגריס עד סלע ועוד מ"מ אם נמצא חזקה אחרת שתאמר לנו שהיה בו סלע מעיקרא והפשיון היה רק ה"ועוד" נוכל לומר שהחזקה הנ"ל [שהיה בו גריס מעיקרא] תעמוד כנגדה ותעשה ריעותא בחזקה זו. [ועיין מש"כ בסימן ? לבאר ביסוד זה סוגיא דחזקת הגוף בכתובות ט' ע"א].

ומעתה יש לדון בביאור דברי החזו"א הנ"ל דנתבאר לעיל [אות ב'] שס"ל שיש בנדון דידן חזקה לומר שהיה בו סלע מעיקרא והיינו חזקת טהרה שהגם שאנו מטמאין אותו יש לו חזקת טהרה שאם ירד הנגע לסלע היה טהור ויחשב כהלך הפשיון וכענין החזקה ביבמות ל' ע"ב. כמבואר. אלא שהקשה דא"כ צריך להיות טהור בודאי מחמת חזקה זו ומ"ט הוי טמא, וכתב החזו"א דמ"מ כיון החלטנו אותו הוי טמא מספק ודבריו צ"ב כמש"כ לעיל, אכן להנ"ל נראה בביאור הענין דבאמת יש כאן דין של חזקה כנגד חזקה דמחד גיסא איכא חזקה לטהר אותו כמבואר בחזו"א ומאידך יש חזקה לטמא אותו היינו חזקת הגוף כמבואר לעיל [וגם אם א"א לדון בחזקת הגוף הזו בפ"ע לטהר מ"מ לענין לעשות ריעותא בחזקה אחרת יכולים אנו לדון ע"פ חזקה זו], ונמצא דבהלכות חזקות הוי ספק ולהכי בעי' לקרא דאת הודאי הוא מטהר ואינו מטהר את הספק. ועיין.

(ד) ואם כנים אנו בזה לכאור יש בזה ליישב דברי ר"ת התמוהים בנגעים פ"ד מ"א, דהנה שיטת ר"ת התם היא דנחלקו רבנן ורבי יהושע גבי ספק אי בהרת קדמה לשער לבן בגוונא דנזק לטומאה [היינו שהיה טמא מחמת נגע אחר וקודם שנטהר נולד בו ספק זה אי קדמה שער לבן לבהרת] דלרבנן הוי ספק כיון שאיכא חזקת הגוף כנגד חזקת טומאה ולר"י טהור דעדיף חזקת

הדבר בספק, ולכן בעי' לקרא דאת הודאי הוא מטהר ואינו מטהר את הספק.

לכאור' יש לדון אי אמרי' חזקה זו, דאילו היה הדין דטהור ממילא אזי י"ל שכל מה שיש כח לטמאות אותו הוא בגוונא שאם ירד לכסלע יהיה טהור אבל כיון שגם אם ירד פשיונו בעי' לאמירת הכהן כדי לטהרו א"כ יש לדון שלא שייך חזקה שאם ירד לכסלע יהיה חייב לטהר אותו הכהן, אכן מאידך כיון שאמירת הכהן אינה סיבה הטהרה הגם שהיא נצרכת לטהרה י"ל שהכהן יודע על פי חזקה שהיה בו סלע מעיקרא ולכן יטהר אותו. אלא שבזה יש לדון לפי היסוד האחרונים שאין אנו יודעים מחמת החזקה באופן חיובי שהיה בו סלע אלא רק אין אנו יכולים לנקוט שהיה בו גריס וא"כ אילו טהרתו היתה ממילא א"ש דאין לנו כח לטמאות אותו אלא בהגבלה שאם ירד לכסלע יהיה טהור אבל כיון שהכהן צריך לטהר ובלה"כ אינו טהור א"כ כל היכא שאין בירור חיובי שהיה הנגע כסלע מעיקרא לכאור' לא שייך לטהרו. וצ"ע.

אלא שאפשר שזו גופא כוונת החזו"א דכיון שהוא נחלט א"א לומר בו חזקה זו אלא דמ"מ הוי ספק, וביאור דבריו דבאמת מחמת חזקה זו לחוד היינו חזקת טהרה דהיה בו סלע מעיקרא ואם ירד פשיונו לסלע יהיה טהור, א"א לטהרו כיון שבעי' למאמרו של הכהן לטהר אותו ובעי' שידע הכהן שהיה בו סלע מעיקרא וע"י החזקה הנ"ל א"א לומר שידע הכהן שהיה בו סלע מעיקרא וכיון שטמאנו אותו א"א לטהרו א"כ נדע ע"פ חזקה בודאי שהיה בו סלע מעיקרא [ורק אם היה ענין הטהרה ממילא היה מקום לאמר שאין לנו כח לטמאותו אלא עד כמה שאם יחזור לכסלע יהיה טהור] אמנם א"ש דבעי' לקרא דאת הודאי הוא מטהר ואינו מטהר את הספק שהרי הגם שאין בחזקת טהרה [שהיה בו כסלע] סיבה לטהרו בודאי אבל מ"מ מהני חזקה זו לעשות ריעותא בחזקה שכנגדה [כמו שנתבאר לעיל לענין החזקת הגוף בכה"ג] וא"כ מבואר שהגם שיש לכל אחד מהם השתא חזקת טומאה אבל מ"מ א"א לנקוט מחמת חזקה זו שלא ירד פשיונו של כ"א מהם שהרי יש ריעותא בחזקה זו במה שיש לנו לומר מחמת חזקת טהרה שהיה בו כסלע ויש כח בחזקה זו לעשות ריעותא בחזקה שכנגדה ונשאר

בביאור מחלו' ר"מ ורבנן אי הנגע פושה לתוכו ובמחיה פחותה מכעדשה

[היינו שפשתה הבהרת לתוכה] הרי היא טהורה ולכא' קשה דלשיטת ר"מ הרי יש פשיון לתוכו וא"כ מדוע נתמעטה הבהרת טהורה, וברא"ש תי' דיש חילוק בין משנה ב' למשנה ג' דבמשנה ב' מיירי בגוונא דבלא המחיה ליכא גריס שלם של נגע ולכן כל היכא שנתמעטה המחיה שוב אין שיעור נגע ולכן ר"מ לא פליג אבל במשנה ג' מיירי שיש שיעור בהרת מלבד המחיה ולכן כאשר פשתה המחיה חשוב פשיון לר"מ.

אמנם בביאור הגר"א [במשניות] ביאר דגם במשנה ג' מיירי בגוונא שאין בבהרת שיעור של גריס מלבד המחיה אלא דמ"מ איכא חילוק בין משנה ב' למ"ג דבמשנה ב' מיירי במיחה כעדשה ובכ"ג מודה ר"מ שאם נתמעטה המחיה אי"ז סימן טומאה דכיון שהמחיה בכה"ג שהיא כעדשה היא סימן טומאה א"כ כל שנתמעטה המחיה הרי מיעוט המחיה הוא סימן טהרה ולא סימן טומאה ולכן לא חשיב פשיון [והוכיח כן שאל"כ מהו שאמרו בכמה משניות "הלכה המחיה טהורה" עי"ש] אבל במ"ג דמיירי במחיה פחותה מכעדשה שאינה סימן טומאה א"כ כל היכא שנתמעטה המחיה הוי סימן טומאה וטמא מטעם פסיון. עכ"ד.

הנה נסתפקתי לדעת הגר"א בגוונא שהיה מחיה שהיא יותר מכעדשה ואזיל מעט מן המחיה עד שהגיע לשיעור עדשה דבכה"ג לכא' טמא כיון שאי"ז ליותר מכעדשה כדי לטמא ולא הוי סימן טומאה במה שהלך אותו מקצת וכן מבואר להלן במשנה ו'

(א) במתני' (פ"ו מ"ג) "בהרת כגריס ובה מחיה פחותה מכעדשה רבתה הבהרת טמאה נתמעטה טהורה, רבתה המחיה טמאה, נתמעטה ר"מ מטמא וחכמים מטהרים שאין הנגע פושה לתוכו." ובתוספתא [הובא בר"ש וברא"ש ועוד] "בהרת ובה מחיה פחותה מכעדשה ר"מ אומר יסגיר וחכ"א אין נזקקין לו." עי"ש. הרי מבואר דנחלקו רבנן ור"מ בב' מחלוקות א- האם הנגע פושה לתוכו היינו לתוך המחיה שבבהרת דר"מ ס"ל דיש פשיון לתוכו [ובפשטות הוא בין במחיה כעדשה ובין במחיה פחותה מכעדשה, ולהלן יתבאר דברי הגר"א בהנ"ל] ורבנן ס"ל שאין פשיון לתוכו היינו שאין הנגע פושה לתוך המחיה. ב- האם מחיה פחותה מכעדשה מצטרפת לשיעור הגריס בהרת [דלכא' מחיה כעדשה מצטרפת לשיעור אבל במחיה פחותה מעדשה פליגי]. וצ"ב בסברות מחלוקתם.

(ב) הנה בביאור דברי ר"מ נחלק הגר"א על הר"ש והרא"ש, דבר"ש וברא"ש מבואר דס"ל דלר"מ כל היכא שאין בנגע כגריס מלבד המחיה ופשתה הבהרת לתוך הנגע אמרי' דאין פשיון לתוכו דרך היכא שאיכא בהרת כגריס מלבד המחיה ס"ל לר"מ דאיכא פשיון לתוכו. דהנה במשנה ב' איתא "בהרת כגריס ובה מחיה כעדשה רבתה הבהרת טמאה נתמעטה טהורה, רבתה המחיה טהורה [ויש גרסה "טמאה" עיין בר"ש] נתמעטה טהורה." ומבואר דהיכא דהוי מחיה כעדשה ונתמעטה המחיה

מקודם היינו שהיום הוי גריס שלם של בהרת ולא רק שיעור גריס של מין נגע שעיקרו בהרת ולכן חשיב פשיון. ועיין.

ונראה שבעיקר הסברא גם הרא"ש מודה לגר"א דהנה יש להקשות לשיטת הרא"ש, דמאחר שמחיה כעדשה ולדעת ר"מ גם פחותה מעדשה מצטרפת לשיעור גריס, הרי היכא שיש לו מחיה היא נחשבת כחלק מהנגע וא"כ מדוע שבגוונא שאי"ז למחיה בשביל שיעור הגריס יהיה דין פסיון על מחיה זו אם נתמעטה הרי היא כחלק מהנגע קודם הפשיון ומה נשתנה שנתחלפה המחיה לבהרת, ועל כרחק צ"ל שהגם שהמחיה היא כחלק מהנגע ומצטרפת לשיעור הגריס מ"מ אינה כבהרת ממש ולכן אם פשתה הבהרת על מקום המחיה חשיב לפשיון כיון שמ"מ הבהרת שבנגע זה נתרבתה וזה מספיק סיבה לדין פסיון וכשיטת הגר"א הנ"ל, אלא דמ"מ ס"ל לרא"ש דבשביל שיחשב פשיון צריך תנאי נוסף והוא שיתרבה הנגע ליותר מכגריס שהיה ולכן ס"ל שכל היכא שהיה כגריס קודם לכן רק בצירוף המחיה [או במחיה כעדשה או במחיה פחותה מעדשה] לא שייך בזה פשיון היכא דגם עתה אחר שרבתה הבהרת שיעור הנגע הוא כריס כמו שהיה. ורק היכא שאחר הפשיון הוא יותר מגריס אזי לא איכפת לן אם שיעור זה של נגע היה גם קודם לכן משום שפעול איכא עתה יותר מגריס בהרת מה שלא היה קודם לכן [שהיה גריס בהרת ועוד מחיה שמצטרפת אליו] ועיין.

ד) והנה במה שאין הנגע פושה לתוכו לדעת רבנן יש לדון מנין כן לרבנן וברמב"ם [בפירוש המשנה] כתב דילפי' לה מ"נתק" עי"ש, אמנם בר"ש וברא"ש לא הוזכר מלימוד זה ויל"ע לשיטתם מהי סברת רבנן בזה, ולכאור' צ"ל דס"ל לרבנן דהמחיה הגם שהיא פחותה מעדשה ג"כ יש לה שם נגע אלא שחסר בשיעור לטמאות משום מחיה ודין פשיון הוא רק אם פשה למקום שאינו מנוגע.

ויש להוכיח כן מהא דאיתא להלן (מ"ה) דנחלקו רבן גמליאל ור"ע בגוונא דאיכא בהרת חיצונה ופנימית ובין ב' הבהרות איכא מחיה כעדשה דס"ל לרבנן דהחיצונה טמאה משום שהיא מקיפה את הבהרת מד' רוחות והפנימית שהמחיה היא מחוץ לה אינה טמאה [אלא מוסגרת] ואם רבתה הבהרת הפנימית על

עי"ש, אמנם יש לדון אם אח"כ המשיך הפסיון והלכה המחיה עד שנתמעטה מעדשה דלכאור' יש לדון דבכה"ג מתברר שמה שהלכה המחיה קודם לכן היה זה סימן טהרה היינו שהתחילה המחיה להתרפאות ולא יחשב למפרע כסימן טומאה אלא סימן טהרה. וצ"ע.

ולשיטתם נחלקו בהמשך דברי המשנה במ"ג דמבואר דר"מ מטמא היכא שנתמעטה המחיה ורבנן מטהרים משום שאין הנגע פושה לתוכו דלשיטת הרא"ש זה כל הסיבה שרבנן מטהרים שהרי מיירי בגוונא דאיכא בהרת כגריס מלבד המחיה ולכן אילולי הטעם שאין הנגע פושה לתוכו היה טמא כר"מ אבל לשיטת הגר"א דס"ל דמיירי גם בכה"ג שאין בבבהרת כגריס אילולי המחיה הרי אי"צ רבנן לטעם זה אלא דבלה"כ כיון דס"ל [כמבואר בתוספתא שהובא לעיל] שאין מחיה פחותה מעדשה מצטרפת להשלים שיעור גריס א"כ הכא ליכא נגע כלל, אלא דמ"מ כתבו כן כדי להעמיד גם בכה"ג שיש בבבהרת שיעור גריס לבד מהמחיה שהיא פחותה מעדשה. עי"ש.

ג) והנה בעיקר מחלוקתם, לכאור' מבואר בביאור הגר"א חידוש גדול והוא דגם בהרת שהיתה כגריס ועמדה בשיעורה כגריס מ"מ כיון שהמחיה שבה שהיא פחותה מעדשה הוחלפה לבהרת הרי זה פשיון, וביאור דבריו נראה דהנה המחיה שהיא פחותה מעדשה שמצטרפת לשיעור גריס יש לדון האם הוא משום שנחשבת נמי כנגע של מחיה אלא שאין בה שיעור ולכן מצטרפת לשיעור גריס בהרת כמו מחיה שהיא כעדשה דלכ"ע מצטרפת לשיעור בהרת, או"ד שמחיה פחותה מעדשה הגם שאין לה כלל דין "מחיה" [רק בלא שיעור] מ"מ היא מין נגע ואי"ז מין טהרה ולכן יכול להצטרף לשיעור גריס.

וא"נ כצד הב' יותר מבואר דברי הגר"א די"ל לשיטת ר"מ דכיון דמחיה זו היא מין נגע אבל אי"ז ממש נגע כמו בהרת א"כ כאשר דנים להצטרף לשיעור גריס י"ל דמהני כיון דמ"מ יש כאן שיעור של גריס של מין נגע ועיקרו בהרת, אבל כאשר נדון בגוונא שבהלכה המחיה היינו שפשתה הבהרת על מחיה זו ס"ל לגר"א דכיון שאין לשיעור פחותה מעדשה דין מחיה ממש אלא רק מין טומאה א"כ י"ל דעתה יש שיעור נגע בהרת יותר ממה שהיה

המחיה ס"ל לר"ג דטמא כיון שאין זה פשיון לתוכו אלא לבחון אבל ר"ע ס"ל שטהורה והטעם כתב ברמב"ם בפי' המשנה שכשם שאין פשיון לתוכו כמו כן אין פשיון של הפנימית למחיה, עי"ש. והדברים צ"ב, דמה ענין פשיון לתוכו לר"ז של ר"ע הא הכא מיירי לפשיון כלפי חוץ, וצ"ל שיסוד דין שיון לתוכו הוא דאין פשיון לתוך מקום שהוא מנוגע כבר מקודם לכן ולכן בפשיון לתוכו שבפנים הוא מחיה והיינו שהוא מקום טמא בפ"ע לא שייך בזה דין פשיון [ולפ"ז ה"ה בשני נגעים אחרים שאינם מצטרפין זע"ז כגן בהרת כשלג ובהרת כקרום ביצה שסמוכים זל"ז ופשה חד מיניהו לחבירו אי"ז פשיון דהוי כמו פשיון לתוכו ועיין]. ועיין בספר כתבי קה"י (בסוגיין) שביאר נמי מבסברא יסוד זה בטעם הדבר שאין פשיון לתוכו.

אלא שלפ"ז יש להבין מדוע במחיה פחותה מכעדשה נמי ס"ל לרבנן שאין פשיון לתוכו הרי בכה"ג סוברים רבנן לכאן שאין המחיה נחשבת לנגע אלא לבשר חי בעלמא שהרי ס"ל לרבנן שמחיה פחותה מכעדשה אינה מצטרפת לשיעור גריס [משא"כ מחיה כעדשה] ומ"ט אין פשיון לתוכו למחיה פחותה מכעדשה. ונראה מוכח מזה דגם לרבנן דס"ל שאין מחיה פחותה מכעדשה מצטרפת לשיעור גריס מ"מ ס"ל שמחיה פחותה מכעדשה נמי יש עליה שם נגע של מחיה ולכן אין דין פשיון לתוך מחיה זו, והא דאין מצטרפת לשיעור גריס הוא משום שאין בה שיעור טומאת מחיה הגם שהיא מנוגע של מחיה ובכדי להצטרף לשיעור גריס בעי' שיעור טמאת מחיה.

הנה ראיתי שנסתפק במקדש דוד האם בהרת כגריס ובה מחיה פחותה מכעדשה וגדלו בתוך המחיה ב' שערות לבנות האם נגע זה טמא מטעם שער לבן לשיטת רבנן. עי"ש. ובפשטות אי"ז מוכן במה נסתפק הרי לרבנן מחיה פחותה מכעדשה היא כעור בשר בעלמא ומ"ט ב' שערות שבתוכה יטמאו את הנגע. אכן להנ"ל א"ש היטב כיון שנתבאר שגם מחיה פחותה מכעדשה לרבנן יש לה דין נגע ולכן אין פשיון לתוכה אלא דמ"מ כיון שאין זה חלק מהנגע ממש שהרי אינו מצטרף לשיעור א"כ יש מקום לספק האם היכא שגדלו שם ב' שערות אי חשיב ב' שערות לבנות שגדלו בנגע וטמא או לא.]

(ה) ומעתה נראה דבענין זה תלויה מחלוקת ר"מ ורבנן בב' המחלוקות שהובאו לעיל [היינו האם יש פשיון לתוכו ואם

הערה בדין הפורח מן הטמא טהור ומן הטהור טמא

טהור או שנולד מתחילה נגע בכולו הרי נולד בו נגע שלא היה בו מקודם וזה סיבה לטמאו. ועיין.

(ב) ולפ"ז יש לבאר מחלו' התנאים בגוונא שנולד לו ב"ש בנגע שפרח בכולו דלכאו' צ"ב במה תלויה מחלו' זו, ולהנ"ל י"ל שמאחר שגם הפורח מן הטמא שהוא טהור אי"ז משום שהפריחה אינה נחשבת לנגע דבאמת הוי נגע [כדמוכח מהפורח מן הטהור] אלא שנחית דרגה ממקודם, וא"כ יש לדון האם נגע כזה מטמא בשער לבן דסו"ס הוי נגע [ומה שהשער לבן הקודם אינו מטמא הוא משום שכלפיו י"ל שקדם השער לבן לבהרת ופשוט]. או"ד דמאחר שנגע זה הוא סימן טהרה כלפי מה שהיה קודם לכן שוב אינו יכול לטמאות גם אם יולד בו שער לבן. ועיין.

[ולפ"ז יש לבאר הס"ד במתני' להלן שהפורח מן הפסיון טמא, דלהנ"ל י"ל שמאחר שהתחיל כבר הפסיון י"ל שאין לנו להתייחס להפך כולו לבן כנגע חדש אלא הוא המשך הפסיון קמ"ל. ועיין].

(ג) הנה לענין נתקים מצאנו נמי דין פרח בכולו טהור, ואיתא נמי לדין דבא כולו נתוק מתחילה טמא. ואיתא שם בר"ש וברמב"ם (פ"י מ"ט) דבנתקים אין דין פורח מן הטהור טמא, אלא כל היכא שפרח בכולו בין מן הטמאה ובין לאחר הפטור דינו

(א) במתני' (פ"ח מ"א) מבואר דהפורח מן הטמא טהור והפורח מן הטהור טמא ונלמד כן מקרא דלא טיהר הכתוב אלא הפורח מן הטהור ולא את הפורח מן הטמא וברמב"ם בפירוש המשנה הביא דברי הספרא (ויקרא י"ג י"ג) יכול הבא בכולו לבן בתחלה יהיה טהור תלמוד לומר טהור הוא, הוא טהור ואין הבא בכולו לבן בתחילה טהור אלא טמא. עי"ש. והנה הגם שעיקר הדבר הוא מגזה"כ מ"מ יש לבאר מהו גדר הדבר דמאיזה טעם ומה ההבנה דהפורח מן הטמא טהור ומן הטהור טמא. [ולא מצאתי מי שדיבר בזה כלל].

ואולי י"ל בזה דבפשטות היה מקום לבאר דהדין דהפורח מן הטמא טהור הוא משום שכל ענין הנגע הוא שיש לאדם עור בשר ובו נולד נגע אבל אם כל בשרו הוא נגע א"כ י"ל שזהו העור בשר שלו ואי"ז נחשב לנגע כלל [ודמי לגרמני]. אמנם אם זהו הביאור לא מובן מדוע הפורח מן הטהור הוא טמא הרי העור שלו הוא כולו נגע ואי"ז נחשב נגע כלל.

ונראה שגם מי שכל בשרו מנוגע חשיב ד"ז לנגע אלא שהוא נגע קלוש ופחות מאשר נגע שנולד במי שיש לו עור בשר רגיל ובו נולד נגע, ולכן כאשר אנו דנים על הטמא שפרח בכולו הרי נחית הנגע חד דרגה ואי"ז נגע כמו שהיה מקודם ולכן ד"ז עצמו שירד הגגע ממקודם זהו המטהר של הפך כולו לבן אבל מי שהיה

אלא דנחית חד דרגה של סימן טומאה מטומאת החלט בעלמא, ולכן יש חילוק בין הפורח מן הטהור ובא כולו לבן דטמא לבין הפורח מן הטמא דטהור. אבל גבי נתקים נראה שאינו כן, דענין טומאת הנתק הוא שנשירת השער תהיה מוכחת שהיא מחמת נגע ולא מחמת דבר [טבעי] אחר. ולכן כל היכא שיש לתלות נשירת השער שלא באה מחמת נגע אלא מחמת דבר אחר הוי טהור ולכן גם פורח מן הטהור דינו שהוא טהור, אלא דבא כולו נתוק מתחילה טמא משום שאין דרך שער להנשור באופן זה ולכן טמא. ועיין.

שטהור. עי"ש. ויש לבאר מאיזה טעם חלוק דין פורח בכולו בנגעים שהדין דהפורח מן הטהור טמא לדין פרח הנתק בכולו שטהור גם היכא שפרח מן הטהור. ועיין במשנה אחרונה (שם פ"י מ"ט) שכתב דדין זה שכתבו הר"ש והרמב"ם משמע כן מהא דאיכא פס' מיוחד [ואיש כי ימרט ראשו קרח הוא טהור הוא] לענין פרח בכולו בנתקים ולא ילפי' לה מהיקש לנגע, והיינו דאי הוי ילפי' לה מהיקש לנגעי בהרת היה הדין דפורח מן הטהור טמא ומאחר שיש פס' מיוחד הרי שלא הוקש לנגעי עור בשר לענין זה ולכן גם הפורח מן הטהור טהור. עי"ש. ונראה קצת להטעים הסברא בזה לפי המבואר לעיל. דנתבאר דבבהרת גם היכא שפרח בכולו אין הדבר בעצמו סימן טהרה

ביסוד דין הסגר והחלט

[בביאור דין פורח בכולו טהור וחזרת ראשי אברים]

מייירי בגוונא שלא טמאו הכהן ואעפ"כ טהור אם פרח אח"כ בכולו כדין פורח מן הטמא. [ואולי מה שהכריחו לרא"ש לפרש באופן זה את דברי המשנה בפ"ג הוא משום דבלה"כ לא מצאנו שום חידוש בין הפורח מן הטמא לפורח מן הפשיון ועיין לעיל שכתבו ביאור אחר בחידוש המשנה בזה]. כל זה מבואר מדברי הגליון הנ"ל.

ג) אלא שהדברים כפשטותם צ"ע טובא, שהרי אין הנגע טמא אלא ע"י מאמר הכהן ובלה"כ הרי הוא כנגע טהור בעלמא ומאיזה טעם ס"ל לגליון [בדעת הרא"ש] דנגע שפשה ולא טמאו הכהן נדון כנגע טמא לענין דין הפורח מן הטמא טהור.

ועוד יל"ע ממתיני' להלן פ"ח מ"י דמבואר התם "יש מראה נגעו לכהן ונשכר ויש מראה ומפסיד כיצד מי שהיה מוחלט והלכו להם סימני טומאה לא הספיק להראותה לכהן עד שפרחה בכולו טהור שאילו הראה לכהן היה טמא, בהרת ואין בה כלום לא הספיק להראותה לכהן עד שפרחה בכולו טמא שאילו הראה לכהן היה טהור. ומבואר להדיא במתני' שמי שהיה לו בהרת ולא הראה לכהן ופרחה בכולו הדין הוא דטמא הגם שאילו היה מראה לכהן היה טהור, וזה לכאן מפורש שלא כדברי הגליון הנ"ל דהיכא שאילו היה מראה לכהן היה מטמאו ופרח בכולו קודם שהראה לכהן דינו כפורח מן הטמא וטהור. וצ"ע.

ד) והנראה לבאר בענין זה דס"ל לגליון הנ"ל [בדעת הרא"ש] דבאמת כל היכא דאיכא סימן טומאה גם אם לא הראה לכהן יש בו דין נגע טמא ולענין פריחה בכולו חשיב פורח מן הטמא, אלא שיש לחלק בזה בין נגע טמא לנגע מוסגר וכמו שיבואר לפנינו.¹

¹ ודוגמא לדבר מצאנו במתני' פרק י"א משנה ה' "הכהן בתחילה רבי ישמעאל אומר יכבס ויסגיר." ומבואר דבגוונא שבזמן שבא לכהן היה הנגע יקרקק שזה סיבה לטמאות הגם שירד לצבע ירוק חלש יותר שאינו סיבה לטומאה מ"מ יסגיר. [והא דלא מצאנו כן במקו"א הוא מטעם חומרא מיוחדת בנגעי בגדים עי"ש במשנה אחרונה] ומ"מ חזי' שגם קודם ההסגר יש סיבה במציאות הנגע לטומאה ולא שהכהן הוא המחדש את מציאות הטומאה, ודמי לנדון דידן שמחמת שהיה סיבה לטומאה חשיב פורח מן הטמא. [ולא באנו לדמות לגמרי אלא להביא סימן לדבר]. ועיין.

א) במתני' (פ"ח מ"ו) "שתי בהרות אחת טמאה ואחת טהורה פרחה מזו לזו ואח"כ פרחה בכולו טהור." ופירש הר"ש דמאחר שפרחה הטהורה לטמאה נעשית הטהורה טמאה מטעם פשיון ואח"כ שפשתה הוי פורח מן הטמא דטהור.

והקשה הרא"ש, "ולא נהירא לי האי טעמא דאי משום הפסק של שני הפריחות קא מטהרת ליה לפי שכבר נטמא בפריחה ראשונה והו"ל פורח מן הטמא א"כ אמאי נקטי ב' בהרות אחת טמאה ואחת טהורה ופרחה מזו לזו ליתני בהרת טהורה ופרחה וחזרה ופרחה בכולו טהור." עכ"ל. היינו דהקשה הרא"ש דאם כפירוש הר"ש דהחידוש במשנה הוא שבהרת טהורה שפשתה ונהפכה להיות בהרת טמאה ופרחה בכולו דינה כשר בהרת טמאה שפרח בכולו טהור, לא היה למשנה לומר את החידוש באופן שהיו ב' בהרות כלל אלא היה מספיק לומר שבהרת טהורה שפשתה ואח"כ פרח בכולו. ועוד הקשה הרא"ש דאם זהו החידוש במשנה הרי כבר שמענו חידוש זה לעיל "כבר תנינן ליה לעיל (מ"ג) בהרת ובה פשיון פרחה בכולו טהור." [ולכן ביאר הרא"ש את חידוש המשנה באופ"א עי"ש].

ב) ובגליון כתב ע"ד הרא"ש וז"ל "לא דמי בהרת טהורה ופרחה למי שהיה בו בהרת טמאה שהוחלט בה, דמי שהיה בו בהרת שהוחלט בה אע"ג שפריחתו מן הטהורה פורח מן הטמא קרינן ביה, אבל מי שלא היה בו כי אם בהרת טהורה אע"ג דפרח קצת ופשתה לא קרינן ביה פורח מן הטמא הואיל ועדיין לא הוחלט על פי כהן, ואולי לזה הוצרך הרב לומר ועוד וכו'." עכ"ל.

ומבואר בדברי הגליון הנ"ל דכוונת הרא"ש בביאור המשנה [בשיטת הר"ש] היא שהבהרת שפרחה מזו לזו אין הכוונה שאחר הפשיון החליטו הכהן ושוב פרח בכולו אלא דמייירי בכה"ג שפרחה מזו לזו ועדיין לא החליטו הכהן ומ"מ טהור, וע"ז הקשה הרא"ש מ"ט הוצרך לומר בגוונא של ב' בהרות וכו'. והקשה עליו בגליון דהיכא שלא טמאו הכהן אי"ז נחשב לבהרת טמאה. ועוד מבואר בגליון שהבין דגם הרא"ש נחת לסברא זו ולכן כתב להקשות עוד מהמשנה לעיל בפ"ג דמבואר "בהרת ובה פשיון פרחה בכולו טהור." והיינו דהרא"ש למד דהתם

הוא נגע פחות מאשר נגע שיש לאדם בעור בשר בעלמא ולכן עצם ד"ז שהפך כולו לבן הוא סימן טהרה דירד הנגע מחומרתו, ולפ"ז ה"ה היכא שהיה בו נגע ממש והפך כולו לבן ד"ל שהפיכת כולו לבן הוא סימן טהרה דירד מחומרת הנגע שהיה בו קודם לכן וד"ז הוא גם קודם החלט הכהן. ועיין].

ה) אלא דהקשנו בזה [לעיל אות ג'] ממשנה מפורשת להלן פ"ח מ"י דאיתא התם "בהרת ואין בה כלום לא הספיק להראותה לכהן עד שפרחה בכולו טמא שאלו הראה לכהן היה טהור". הרי מבואר שהיכא שלא הראה לכהן אינו נחשב לטמא [ויהיה דין פרח בכולו טהור] מחמת זה שאלו היה מראה לכהן היה מטמאו. וצ"ע.

ונראה בזה דחלוק בענין זה דין הסגר מדין החלט, וכדלהלן. דהנה איתא במתני' פ"ט מ"ג "שאלו את רבי אליעזר מי שעלתה לתוך ידו בהרת כסלע ומקומה צרבת שחין, אמר להם יסגיר, אמרו לו למה, לגדל שער לבן אינה ראויה ולפשיון אינה פושה ולמיה אינה מטמאה." עי"ש. ומבואר במשנה זו יסוד גדול, והוא דהגם שההסגר הוא טומאה כהחלט כמו דאיתא במתני' דאין בין מצורע מוסגר ומצורע מוחלט אלא תגלחת וצפורים בלבד, מ"מ אין בהסגר ענין טומאה בפני עצמו אלא כל ענינו של ההסגר הוא לבדיקה שמא ימצא בו סיבה להחלט, ולכן כל היכא שא"א להחליט את הנגע לא שייך בו ענין ההסגר כלל.

ומעתה י"ל בנדון דידן דכל דברינו דלעיל שיש מציאות של טומאה בעצם הנגע גם בלא מאמר הכהן [ולכן איכא נפ"מ בזה לענין פורח מן הטמא ודין מחזיקין מטומאה לטומאה] היינו דוקא גבי נגע טמא כלומר שיש בו מחיה או שער לבן או פשיון וכד' אבל גבי הסגר אין הוא טומאה מצד עצמו וכל ענינו להסגירו הוא כדי לבדוק שמא יולד בו סימן טומאה א"כ הגם שכאשר מסגירו הכהן יש בו דין טומאה כמו נגע מוחלט מ"מ ענין הטומאה בהסגר כולו תלוי במאמר הכהן ובלא מאמר הכהן אין כאן מציאות של טומאה כלל. וממילא בגוונא שלא הראה לכהן ופרח בכולו אין אנו דנים אותו נגע טמא שלא הראה לכהן אלא דינו כנגע טהור ולכן הפורח ממנו היה טהור ככל פריחה מנגע טהור, משא"כ בנגע שדינו להיות מוחלט גם קודם

ובהקדם יש להביא דברי השער"י בענין מחזיקין מטומאה לטומאה. דהנה בתוס' בכתובות ע"ה: ובר"ש (ספ"ד) הובאה שיטת ר"ת דביאר מחלו' רבנן ור"י גבי ספק בהרת קדמה לשער לבן דר"י מטהר ורבנן מטמאו בגוונא שנזקק לטומאה היינו שהיה בו נגע אחד ונטהר ממנו וקודם שנטהר לגמרי נולד בו נגע אחר והוא ספק אי בהרת קדמה לשער לבן או לא דרבנן מטמאים ור"י מטהר ובפשטות שיטת ר"ת בדעת רבנן דרבנן דמטמאין מדין מחזיקין מטומאה לטומאה. והקשה בשער"י (ש"ב פ"ז ד"ה אמנם) דהנה הכא אין הנדון דומה לדין מחזיקין מאיסור לאיסור כבעלמא, דבעלמא הדין הוא דהיכא שאנו מסופקים על דבר מסוים אם הוא אסור או טמא מחמת סיבה מסוימת ויש עליו דין חזקת טומאה מסיבה אחרת נאמר דין מחזיקין מאיסור לאיסור היינו דאמרי' דכל שלא נדע שיצא מדין טומאה או איסור שלו אין לומר שהוא טהור או מותר, אבל הכא הרי אין דין הטומאה נקבע מעצם היות הנגע אלא ע"י אמירת הכהן וא"כ הספק לפנינו הוא האם על הכהן לומר שהוא טמא ולהחיל בו טומאה מחמת הנגע השני, ובזה קשה מאיזה טעם נימא שמחמת שהוא בחזקת טומאה מקודם לכן יכול לכהן לטמאותו בודאי ולהחיל בו טומאה מחמת הנגע החדש.

וביאר בזה השער"י ד"ל דהגם שהטומאה תלויה במאמר הכהן מ"מ אין הוא מחדש את הטומאה אלא שגזה"כ שלא יהיה טמא מחמת המציאות של הנגע אא"כ יאמר כן הכהן, ולכן י"ל שכאשר הכהן מסתפק על נגע מסוים אם הוא לטמאות אותו יש לזה דין כמו שהוא מסתפק על הנגע אם הוא כבר טמא או טהור ושייך בזה חזקה. עי"ש.

ומעתה י"ל דהוא הדין והוא הטעם לענין הפורח מן הטמא דטהור, דס"ל לגליון נ"ל בדעת הרא"ש דכל היכא שהיה בו נגע ואילו היה בא לכהן היה מטמאו אין לו דין של נגע טהור דהגם שכל היכא שלא טמאו הכהן אין הנגע מטמא בפועל אבל מ"מ סיבת טומאה יש עליו גם היכא שעדיין לא הראהו לכהן ולכן כל היכא שפרח מכולו במצב זה יש עליו דין של פורח מן הטמא והוא טהור. [ובסברת הדבר יש להטעים ע"פ מה שנתבאר במקום אחר ביסוד הדין דפורח מן הטמא דטהור משום דהגם שהפך כולו לבן חשיב נמי כ"נגע" מ"מ

ונמצא שדינו של הרא"ש דלעיל דדין פורח מן הטמא הוא גם בגוונא דלא החליטו עדיין הכהן בנגע תלוי במחלו' רבי ישמעאל ור"א בן עזריה. [ומעתה י"ל דלפירוש השני בר"ש וברא"ש שביארו מחלו' ר"י ור"א בענין אחר עי"ש אפ"ל שכ"ע מסכימים לדינו של הרא"ש שפורח מן הטמא אינו תלוי במאמר הכהן אלא במציאות הנגע]. ועיין.

(ז) וביותר נראה, דממשנה זו מדויק נמי החילוק שכתבנו לעיל בין פורח מן הטומאה דאי"צ להחלט בפועל לבין פורח מן ההסגר דהתם צריך להחלט בפועל. שהרי יש לדקדק במתני' מ"ט נקטי' בא כולו לבן ובו מחיה כעדשה, הרי אותו דין יכלה המשנה להשמיע לנו גם היכא שבא כולו לבן ובו מחיה פחותה מכעדשה דהתם נמי אם היה בא לכהן היה מסגירו ומאחר שפרחה בכולו יש בו דין של הפורח מן הטמא וטהור. [ודוחק לומר דנקטה המשנה מחיה כעדשה לאו בדוקא].

ונראה מדוקדק בזה דכל דין המשנה דהיכא שלא הראה לכהן דמ"ט יש בו דין פורח מן הטמא וטהור מאחר שאילו היה מראה לכהן היה מטמאו, נאמר רק לענין החלט שאינו תלוי עיקר הטומאה במאמר הכהן אבל לענין הסגר שכל ענין הטומאה תלוי במאמר הכהן לא אמרי' שמאחר שאילו היה הכהן רואהו היה מוסגר נחשב כפורח מן הטמא [המוסגר] אלא חשיב פורח מן הטהור, ועל כן נקטה המשנה את הדין הנ"ל רק בבא כולו לבן ובו מחיה כעדשה ולא בגוונא שבא כולו לבן ובו מחיה פחותה מכעדשה, דהתם לא היה הכהן מטמאו משום מחיה אלא מסגירו ובזה בעי' להסגר בפועל ולא סגי במה שאילו היה רואהו היה מסגירו. ועיין.

(ח) אמנם הגם שממשנה זו ע"כ חזי' ליסוד המבואר לעיל מ"מ במשנה זו גופא מוכח לכאור' שאין לנו ליזיל בתר מציאות הנגע בלא מאמר הכהן לענין פורח מן הטמא שהיה טהור גם היכא שלא הספיק הכהן להחליטו בנגע זה עד שפרח בכולו, ושלא כדברי הרא"ש לפירוש הגליון דלעיל.

דהנה יש להקשות מדוע נחלקו ר"י ור"א בענין זה רק לגבי חזרת ראשי אברים הרי יכלו להעמיד מחלו' לענין עיקר הדין דפורח מן הטמא טהור האם הוא גם בגוונא שעדיין לא החליטו הכהן או רק אחר שהחליטו הכהן, ומהא דנחלקו רק לענין ראשי

שהראה לכהן יש בו מציאות של טומאה ולכן הפורח ממנו טהור נגע שהחליטו הכהן שדינו הוא דהפורח מן הטמא טהור.

ובאמת הדבר מדוקדק מאוד בדברי המשנה הנ"ל, דלכאור' יש להקשות מ"ט נקטה המשנה "בהרת ואי בה כלום" הרי היה אפשר סמור גם בבהרת טמאה כגון שיש בה שער לבן [ועיין במשנה אחרונה שעמד בזה וכתב דלאו דוקא אלא ה"ה לבהרת טמאה שיש בה שער לבן, והדוחק מבואר].

אמנם לדברינו הדברים מדוקדקים היטב, דדוקא בבהרת ואין בה כלום איתא לדין המשנה כיון שדין הבהרת הזו היא להסגר ובזה כל שלא הראה לכהן דינו כפורח מן הטהור וטמא אבל אילו היה בהרת שיש בה שער לבן שדינה להחלט ולא להסגר הרי גם אסלא הראה לכהן דינה כפורח מן הטמא וטהור.

(ו) והנה עיקר הסברא דלעיל דגם קודם שהראה לכהן את הנגע שדינו להחליט יש לדון בו כנגע טמא לענין דין הפורח מן הטמא דיהיה טהור, כבר נפתח הנדון בזה במתני' פ"ח מ"ט.

דאיתא התם "הבא כולו לבן ובו מחיה כעדשה פרח בכולו ואח"כ חזרו בו ראשי אברים ר' ישמעאל אומר בחזירת ראשי אברים בבהרת גדולה רבי אלעזר בן עזריה אומר בחזירת ראשי אברים בבהרת קטנה." עי"ש. ועיין בר"ש וברא"ש ב' ביאורים במחלוקת ר"י ור"א, ובפירוש הראשון כתבו ז"ל [הר"ש] "הכא מיירי שלא הספיק להחליטו עד שפרחה בכולו ונתגלו ראשי אברים דר' ישמעאל מדמי לה לכתחילה בא כולו לבן בלא ראשי אברים דבעי הסגר ור"א בן עזריה סבר דכיון דאילו לא פרח היה מחליטו דנו כבהרת קטנה ובה מחיה וכי פרח בכולו ואח"כ נתגלו ראשי אברים טמא." עי"ש.

הרי מבואר דנחלקו ר"י ור"א בענין זה עצמו האם היכא שהיה בו בהרת שאילו היה בא לכהן היה מטמא אותו האם נדון ד"ז כבהרת טמאה דבה יש את הדין שחזרת ראשי אברים מטמא את הפורח מן הטמא או שכיון שהכהן לא הספיק להחליטו בנגע זה אין הנגע נדון כנגע טמא אלא הוא נדון כטהור שבא לכהן שיש לו לדונו כבא כולו לבן בתחילה ואז אינו טמא בחזרת ראשי אברים.

חזרת ראשי אברים הוא דנחשב שהלכה לה הפריחה וטמא מחמת הטומאה שהיה בו מקודם לפריחה.

ולפ"ז י"ל, דא"נ דהטמא בחזרת ראשי אברים הוא מה שחזרה הטומאה שבתחילה א"כ יש לחלק בפשיטות בין עיקר דין פורח מן הטמא דטהור לדין חזרת ראשי אברים, דלענין עיקר הדין דפורח מן הטמא טהור י"ל שגם היכא שעדיין לא טמאו הכהן אלא דאם היה בא לכהן היה מטמאו סגי בזה לומר דהפריחה היא פריחה המטהרת אותו כמבואר לעיל בהרחבה, אבל לענין חזרת ראשי אברים דענינה היא דע"י חזרת ראשי ברים בטלה הפריחה דמקודם לכן וחזר לטומאתו הראשונה בזה יש לומר דפליגי רבי ישמעאל ור"א בן עזריה דר"י ס"ל שמאחר שלא טמאו הכהן בפועל לא שייך לומר שחזר לטומאתו כבתחילה ע"י חזרת ראשי אברים, ור"א בן עזריה ס"ל שגם בכה"ג יש לומר שמאחר שאילו ההי רואהו היה מטמא אותו ע"כ חזר לטומאתו הראשונה.

(י) אמנם בפשטות אי אפשר לומר כפירוש זה, דהנה בר"ש כתב דלרבי ישמעאל דלא ס"ל להאי סברא שאילו היה הכהן רואהו היה מטמאו וכו' יהיה דינו בחזרת ראשי אברים כבא כולו לבן מתחילה ובעי' הסגר, ולפי דברינו לעיל צריך להיות הדין שכל היכא שאין דין חזרת ראשי אברים הרי הפריחה מטהרתו כדין פורח מן הטמא וצריך להיות הדין שהוא טהור לגמרי.

אלא דלענין קושיא זו היה מקום לומר דא"ז קושיא כ"כ, שהרי כל דברינו דלעיל הם בדעת הרא"ש, וברא"ש במשנה זו לא כתב כדברי הר"ש שלרבי ישמעאל יהיה הסגר אלא כתב דיהיה טהור עי"ש. וא"ש כדברינו לעיל.

אלא דמטעם אחר יש להקשות במש"כ, דהנה הכא מיירי בבא כולו לבן מתחילה וכו' מחיה כעדשה, ובכה"ג היכא שפרח בכולו יש ב' טעמים לטהרו א- דין פרח בכולו ב- דהא הלכה המחיה. ומעתה אין לומר במשנתנו כפירוש המהר"ם שטעם הדין בחזרת ראשי אברים הוא משום שהלכה הפריחה וחזר לטומאתו כבראשונה, שהרי הכא מצד טומאתו הראשונה צריך להיות טהור שהרי הלכה לה המחיה [ואינו טמא מטעם פסיון שהרי הוי פסיון לתוכו דאינו מטמא]. וצ"ע. ואין לומר דדין חזרת

אברים משמע שכלפי עיקר הדין דפורח מן הטמא דטהור לכ"ע תלוי הדבר במאמר הכהן שיחליטו ולא במה שהיה כאן נגע שהוא סיבה להחלט הכהן. ועיי'.

אלא דבאמת יש להבין מאי שנא ענין חזרת ראשי אברים שנחלקו האם בעי' למאמר הכהן כדי לומר שחשיב פורח מן הטמא לבין עיקר הדין דפורח מן הטמא אי טהור או לא.

ובפשטות נראה דס"ל לר"ש ולרא"ש דלענין עיקר הדין דפורח מן הטמא דטהור לא מהני מה שיש לפנינו נגע שהיה הכהן צריך לטמאו ורק לענין חזרת ראשי אברים שהוא דין טומאה חדשה דהיכא שהיה פריחה בכולו המטהרת איכא דין טומאה חדשה בחזרת ראשי אברים ובוזה סגי גם בנגע שהיה הכהן מטמא אותו אילו היה רואה את הנגע. וכ"כ בחזו"א.

אלא שהדברים צ"ב מאיזה טעם שונה חזרת ראשי אברים שאינה תלויה בראית הכהן לעיקר הדין דפורח מן הטמא. וצ"ע.

(ט) ואולי אפ"ל באופ"א, דבאמת לענין עיקר הדין דפורח מן הטמא דטהור בין לר"י ובין לר"א בן עזריה סגי במה שאילו היה רואהו הכהן היה מטמאו.

דהנה עיקר דין חזרת ראשי אברים מבואר במתני' (פ"ח מ"ד) "כל פריחת ראשי אברים שבפריחתן טהרו טמא כשיחזרו טמאים." והיינו דכל היכא שהפריחה בכולו טהרה את הטמא אזי חזרת ראשי אברים מטמא אותו ונלמד מקרא ד"ביום הראות בו בשר חי יטמא." ויל"ע בגדר הדין דחזרת ראשי אברים דטמא האם הוא סימן טומאה חדש של חזרת ראשי אברים או"ד שגדר הדין הוא דמאחר שהלכה הפריחה בכולו עי" מה שחזרו בו ראשי אברים הוי טמא כבתחילה.

ומצאנו בזה מחלו' דבביאור הגר"א (מ"א) נראה שהטומאה בחזרת ראשי אברים הוא משום בשר חי ולכך כל שנתגלה יותר טמא עד שתתמעט בהרתו מכגריס דאז ליכא נגע כלל ומשמע שהוא סימן טומאה חדש. אבל במהר"ם (הו"ד בתוי"ט מ"ג) מבואר שחזרת ראשי אברים אחר חלוט שער לבן טמא משום שער לבן ואחר חלוט פשיון טמא משום פשיון ואחר חלוט מחיה אינו טמא משום מחיה [שהרי נתכסית המחיה ולא חזרה ונתגלית] אבל טמא משום פשיון. עי"ש. ומשמע מדבריו דענין

ובדוחק י"ל, שגם א"נ דהוי טומאה חדשה מ"מ גדר הטומאה החדשה היא דכשם שהיה טמא קודם לפריחה בכולו ודין הפרח בכולו הוא שטיהר אותו כל היכא שהלכה הפריחה בכולו נאמר דין טומאה חדש שיחזור למה שהיה טמא כבתחילה, ואי"ז רק דין הלכה הפריחה דא"כ לא היה מהני היכא שהשתא ליכא לסיבה המטמאה אותו מתחילה אלא הוא דין טומאה חדש אבל גדר הטומאה הוא שחזור למה שהיה טמא קודם הפריחה. ובזה נחלקו ר"י ור"א האם גם בכה"ג שלא היה טמא ממש אלא רק היה צריך להיות טמא אילו היה רואהו הכהן, האם נאמר ד"ז דיש בו טומאה חדשה בגדרים המבוארים לעיל או"ד שרק היכא שטימא אותו ממש דינו שבחזרת ראשי אברים יש בו טומאה חדשה שענינה הוא שחזור להיות טמא כמו שהיה בתחילה. וצ"ע.

ראשי אברים יהני לענין הסגר היינו שיהיה מוסגר כמו שהיה צריך להיות בתחילה אילולי המחיה, שהרי מבואר מדברי ר"א שהוא טמא כמו בבהרת קטנה. וצ"ע. [ובמהר"ם לשיטתו ביאר ביאור אחר לגמרי בפירוש משנה זו עי"ש ואכמ"ל].

(יא) ולכא' מוכח במשנה זו דדין חזרת ראשי אברים הוא דין טומאה חדשה, ומעתה יש לדון כדברי החזו"א דכל מחלוקתם היא לענין חזרת ראשי אברים דבכה"ג יש לדון דנחלקו לענין הדין טומאה החדשה שנאמר גבי ראשי אברים דד"ז אינו רק בכה"ג שהיה טמא גמור וטיהרתו הפריחה לגמרי אלא גם היכא שהיה צריך להיות טמא אילו ראהו הכהן דבכה"ג נמי נאמר דין הטומאה החדשה שהיכא שהיה צריך להיות בו הדין דפריחה מטהרתו יש בו דין שחזרת ראשי אברים מטמאתו, אבל לענין עיקר הדין דפורח מן הטמא טהור לא נאמר ד"ז רק בגוונא שכבר טימאו הכהן ולא היכא שרק היה ראוי לטמא אותו אילו היה רואהו הכהן, ושלא כמש"כ לעיל.