הלכה · שולחן ערוך · מפרשים

בית יהושע יורה דעה

רבי יהושע פריידין

ספריית אור ברסלב · or-breslev.co.il

בית יהושע יורה דעה

רבי יהושע פריידין

מקור הטקסט: דיקטה · רישיון: CC BY-SA 4.0

התכנים שלפניכם נאספו, מוינו, סוננו ונערכו בעמל רב ובמסירות על ידי צוות פרויקט 'אוצריא' (otzaria.org).

לקריאה באתר, עם המפרשים והמקורות ליד כל שורה: https://or-breslev.co.il/library/בית-יהושע-יורה-דעה/
הקובץ נוצר ב־16 בנובמבר 2026 מגרסה v38-202611151759 של הספרייה.

תוכן העניינים

הקדמה לספר בית יהושע 4
לוח הטעות והשמטות מספר בית יהושע 4
השמטה מסימן קג 4
השמטה מספר דברי יהושע 5
דיני ביטול בששים 6
יו"ד הלכות תערובות 38
סימן צח 38
סימן צט 67
סימן קא 73
סימן קב 78
סימן קג 93
סימן קה 126
סימן קט 143
סימן קי 154
בסוגיא דמי פירות 161
דיני סימנים 178
שאלה דיחיד 199
סוגיא דכ"מ שהאמינה תורה ע"א ה"ה כשנים 206
ענין קידושין שאין מסורין לביאה 215
ענין חזקה שטרך בידי מה בעי 227
יו"ד הלכות טרפות 238
סימן לג 238
סימן מח 246
סימן מט 258
לוח הטעות והשמטות מספר בית יהושע 264

הקדמה לספר בית יהושע

הנה זה רבות בשנים אשר הדפסתי ספרי **אבני יהושע** וספרי **חומת יהושע**. וידעתי אשר לאנשים כערכי הספרים האלו נחשב להם מילתא דמתקבל. יען כי דברי הספרים האלו הוא רק להבין דברי רבותינו הקדושים כונתם העמוקה ואקוה אשר גם ספרי זה בית יהושע יהיה גם כן מילתא דמתקבל כי הוא גם כן רק להבין דברי רבותינו וביותר להבין עומק כונת המפרשי לנו השלחן ערוך רבותינו הקדושים הט"ז והש"ך זי"ע. אשר הרבה פעמים גדולי האחרונים הניחו לנו דברי הט"ז והש"ך בקושיא ובצ"ע ויגעתי בעיון כפי כחי עד שלפי קוצר דעתי מצאתי לפרש דבריהם העמוקים שלא קשה על דבריהם כלל כאשר כתבתי בהקדמה לספר חומת יהושע דברי חז"ל יגעתי ומצאתי היינו כי אחר היגיעה בעיון רב אז נחלש כח החומר. ולזאת נתחזק עיני השכל לראות ולמצא כעת מה שלא היה יכול לראות קודם היגיעה בעיון והוא כמציאה אשר מצא עכשיו.

והנה קראתי זה הספר בשם **בית יהושע** כי כמו כל איש צריך בית דירה כי בבית דירתו היא לו למנוחה. אך לאיש ישראל כל זמן שהוא מוטרד במחשבות עניני עוה"ז זאת אין לו למנוחה כי עניני עוה"ז אין תכליתנו רק עת אשר זכה לעיין בכל כחו להבין דברי תורת רבותינו הקדושים. אז כל מחשבותיו רק להבין דברי תורה ולא שום מחשבות עניני עוה"ז אז היא מנוחתו כי זאת היא תכליתנו כאשר אנו אומרים נשיח בחקיך וגו' כי הם היינו וגו' (לזאת) ובהם נהגה וגו' (ואח"כ) ואהבתך אל תסיר. ונראה לפי קוצר דעתי היינו אף שאנחנו מקבלים עלינו לעשות כל זאת אנו מבקשים אשר הקב"ה יאהוב אותנו להיות עוזר לנו להבין ולהשכיל. מעתה העת אשר אנחנו עסוקים בעיון להבין דברי תורה זאת היא לנו כבית מנוחה. נזכה שלא נהיה מוטרדים בטרדת עניני עוה"ז רק מוטרדים בעיון להבין דברי תורה ולשמור ולעשות כי זאת היא כל תכליתנו ונזכה להשיג התכלית אמס"ו.

צריך למודעה כי מחמת המעתיק הכ"י נפלו טעותים בהספר ותקנתי כל מה שהיה באפשר לכן כאשר המעיינים לא יבינו מחמת הטעות יעיינו בלוח הטעות שהדפסתי בסוף הספר.

לוח הטעות והשמטות מספר בית יהושע

השמטה מסימן קג

דף כ"ט ע"ב שורה כ"ג. אחר וצ"ע כל זה נשמט.

והנה מה שהקשיתי דלסגי ששים רק נגד חלק רביעי מהחלב ואפשר מעט יותר זאת קשה רק דלא יהיה בב"ח איסור דאורייתא אם יש ששים נגד החלק הרביעי מהחלב. אבל מדרבנן אסור אפילו אם יש ס' נגד חלק רביעי כי מי חלב אסור מדרבנן. מעתה לפי סברת הב"י דכל הדברים שנתבשלו ביחד עם בשר וחלב גם הדברים האחרים אסורים משום בב"ח לא קשה דלמה לקי על כזית חלב הלא יש בהזית חלב שלשה חלקים מי חלב דהא אם לא היה ששים גם נגד חלק רביעי מהחלב אם כן היה בישול של בשר בחלב ונאסרו גם השלשה חלקים מי חלב כסברת הב"י ואם אין ששים רק נגד חלק רביעי אז אסור מדרבנן דרבנן אסרו מי חלב עם בשר. ומעתה היה הכל ניחא מה שלקי על זית חלב אף שיש שלשה חלקים מי חלב היינו אם לא היה ששים אף נגד חלק רביעי מהחלב ואז נעשה גם המי חלב איסור בב"ח כפי סברת הב"י כיון שנתבשל ביחד ומדרבנן אסור אם לא היה ששים נגד כל החלב דמדרבנן אסור מי חלב עם בשר. אך קשה על הב"י דבסימן צ"ד כתב בש"ע דאם אין ס' נגד הכף חולבת הכל אסור בהנאה כדין בב"ח דאורייתא. וקשה אם יש ששים נגד חלק רביעי מהכף צריך להיות אסור רק מדרבנן משום השלשה חלקים מי חלב אף לפי סברת הב"י וכהנ"ל אם לא שנדחוק דהכף חולבות בלע מחמאה אז צריך מדאורייתא נגד כל הכף. אך היה להש"ע לפרש לזאת עדיין צ"ע מה שיש בכל חלב שלשה חלקים מי חלב רק אם כמו שכתבתי בפנים דכל זמן שהמי חלב ביחד עם החלב נחשב כחלב. אך לפי זה אין ראיה לסברת הב"י וצ"ע כל זה.

דף הנ"ל שורה כ"ד הט"ז על שומן נשמט. ועיין מה שכתבתי בהשמטה סימן צ"ח על הט"ז.

דף נ"ט ע"ג שורה מ"ד היו יכולין צריך להיות לא היו יכולין

דף נ"ט ע"ד שורה מ"ח הלא דבריו צריך להיות הלא דבריהם

דף נ"ט ע"ד שורה נ"ב ומדוע דחשש צריך להיות וידוע דהחשש

דף ס' ע"א שורה ל"ז חשש נתרפא צ"ל נתרפא ושלא יהיה מינכר

דף ס' ע"ב שורה כ"ד דמה בכ"ד צ"ל דמה בכך

דף ס' ע"ב שורה כ"ד בכך שחסר צ"ל בכך שיוסר

השמטה מספר דברי יהושע

דף ד' ע"ג שורה מ"ד אשר בטבע. נשמט. צריכין להיות אצל כל איש כתחת המנעול היינו שלא להשתמש בהם רק על צד ההכרח לעת הצורך והמדות הפחותים האלו נקראים עקב או רגל וזאת כוונת חז"ל שיהיו מנעלים לרגליו. והנה יען א"א ע"ה נשבע שלא יקח כלום מחוט ועד שרוך נעל והיינו שלא רצה ליהנות מעניני עוה"ז לזאת זכינו למצות

חליצה. וכפי שכתבתי בפ' כי תצא על מצות חליצה יש להבין דברי חז"ל הנ"ל השייכות מצות חליצה לזה אם מחוט ועד וגו' **בית יהושע**

דיני ביטול בששים

קיי"ל דמין במינו בטל ברוב ומין בשאינו מינו בששים. ויש לחקור אי אמרינן ביש ששים נגד האיסור כיון דאין נרגש טעם האיסור א"כ ל"צ לבא לידי ביטול דהוי כאילו אין מציאות להאיסור כלל או דילמא אף שאין נרגש הטעם מ"מ צריכין ביטול כדי לבטל גוף האיסור. ואת"ל דצריך לבא לידי ביטול יש לחקור אי ביטול זה דמבשא"מ בס' דוקא הוא או לא וכמו שאבאר. ויש בזה כמה נ"מ לדינא:

והנה בביטול ששים מצאנו בזה שלש שיטות. א) הוא דעת רש"י ז"ל. והוא דאפי' אי טעמיה קפילא ואמר דלא נרגש הטעם מ"מ צריך ששים. וכן אפי' איכא ששים מ"מ אם יש כאן קפילא מצריכין גם קפילא. והנה לכאורה נראה דרש"י ז"ל סובר דס' בעי' מטעם ביטול כדי לבטל גוף האיסור ולהכי סובר דאפי' אם הקפילא אומר דלית בי' טעם מ"מ בעי ששים כדי לבטל גופו של איסור. ובזה יש ליישב קושיית הראשונים ז"ל שהקשו על דעת רש"י הנזכר מהא דאמר רבא בסוגיא דירך דמין בשא"מ בטעמא ואי ליכא קפילא בס'. משמע דאי איכא קפילא לא בעי ששים עי"ש. ולהנ"ל ניחא. דהנה רש"י ז"ל מפרש על הא דאמרינן מבשא"מ בטעמא ופירש"י כגון בשר בחלב. וצ"ל מה בעי בזה לפרש דוקא בב"ח וכי בשאר איסורין לא משכחת לה. ולהנ"ל ניחא דבאמת בשאר איסורין סובר רש"י דלא סגי בטעימת קפילא לחוד רק בעי ג"כ ששים והטעם משום דצריך לבטל גוף האיסור. ולפ"ז בבב"ח דתרווייהו היתרא נינהו וכ"ז שאין נותנים טעם זה בזה אין כאן איסור כלל. וא"כ מודה רש"י דאם יש קפילא ואומר דלית ביה טעמא לא צריך ששים כלל כדי לבטל האיסור כיון דאין כאן איסור כלל. ולהכי מפ' רש"י בב"ח משום דמלשון הגמ' משמע דהיכא דאיכא קפילא לא בעי ששים כקו' הראשונים ז"ל. ורש"י סובר דבשאר איסורין אפי' אי איכא קפילא ג"כ צריך ששים לכן פירש"י בב"ח:

ויש להביא ראי' לדבר זה דבב"ח א"צ לדין ביטול מדברי התוס' והרא"ש בפרק השוכר אה"פ שכתבו שם דלהכי בגד שאבד בו כלאים אינו בטל ברוב משום כיון דשניהם היתרא ורק ע"י תערובת נאסרין לא שייך ביטול. וכתבו ע"ז ול"ד לבב"ח שנאסר ג"כ ע"י תערובת ואפ"ה אינו אוסר בשאינו נותן טעם שאני התם דדרך בישול אסרה תורה ולא מקרי בב"ח כשאינו נותן טעם עכ"ל. הרי מפורש יוצא דבב"ח כשאינו נותן טעם אינו מטעם ביטול רק כיון דאינו נותן טעם לא אסרה תורה ולא מקרי בב"ח כלל:

אמנם אחר העיון נראה דגם בב"ח צריכין לבא לידי ביטול. דהנה הגאון רבי עקיבא איגר ז"ל בתשובותיו סי' ר"ז האריך שם הרבה אשר לפי דברי תוס' ורא"ש הנ"ל הי' נראה דמותר לערב מעט חלב בתבשיל בשר אם יש ס' נגד החלב לפי מש"כ דהיכא דאין נו"ט אין כאן שום איסור וא"כ אין זה בגדר מבטל איסור לכתחילה. אמנם מדברי הפוסקים לא נראה כן אלא דגם בב"ח אסור לערב לכתחילה אפי' ביש ששים. ע"ש שהאריך בזה למצוא טעם למה אסור בב"ח לערב ביש ששים:

לכן נלפענ"ד דגם במשהו חלב שנתערב בס' צריכין לבא לידי ביטול מטעם אחר. דהנה זה פשוט דאף שאין החלב נ"ט בבשר כי יש ששים מ"מ הבשר נ"ט בהחלב. ועמ"ש לקמן בס"ד דהחלב שפיר יכולה להיות נאסרת אף לדעת הרמב"ן ז"ל שסובר דבב"ח צריך שכ"א יהי' לו טעם מחבירו וא"כ בע"כ צריכין לבא לידי ביטול המשהו חלב הן לענין היתר אכילה והן לענין היתר בישול דאם לא תאמר שנתבטל המשהו חלב יהי' התבשיל אסור בין לאכול ובין לבשל משום איסור בישול בב"ח:

הגה"ה אמנם לכאורה לענין איסור בישול בב"ח צריך להיות דהמשהו חלב לא תתבטל דה"ה דומה לטומאת משא דקי"ל דלא בטיל. אכן לפי מש"כ הכ"מ בפ"א מהל' אבות הטומאה בשם הר"י קורקוס דבלח בלח גם לענין טומאת משא נתבטל עי"ש. אם כן לא קשה דכאן הוא לח בלח. אך ראיתי להמל"מ פ"א מהלכות מו"מ שחולק שם על הר"י קורקוס הנ"ל בזה. אם כן לדידיה עדיין קשה כנ"ל. אמנם המל"מ לשיטתו יש לתרץ באופן אחר קושיא הנ"ל. והוא דהנה המל"מ כתב שם דטומאת משא הוא מדרבנן וכן הוא דעת התוס' במנחות עי"ש. והנה ידוע מ"ש הט"ז יו"ד סי' קי"ז דהיכא דההדבר מפורש בתורה אין כח ביד החכמים לאסור אם כן כאן לענין איסור בישול בב"ח ה"ה כמפורש בתורה דבאופן כזה לא אסרה תורה כיון דרק דרך בישול אסרה תורה ופשוט. אמנם לפ"ז יקשה עדיין על אביי בסוגיא דט"ח דנראה דאין סובר הך דדרך בישול אסרה תורה. ועיין מ"ש לקמן בד"ה והנה עי"ש. א"כ לדעת המל"מ דאינו מחלק לענין טומאת משא בין לח בלח או יבש ביבש א"כ עדיין קשה לאביי קושיא הנ"ל. אמנם לפמ"ש שם לפרש סברת אביי עי"ש בלא"ה לא קשה לאביי כי לדידיה במשהו חלב אם נתערבה בתבשיל בשר ויש ס' אין צריכין לבוא לידי ביטול כלל עי"ש: ע"כ הגה"ה

אך יש לספק אימתי מתחיל הביטול כי אפשר לומר דהביטול מתחיל תיכף ומיד בעת התחלה ההתערבות עד שלא יהיה עליו עוד שם חלב. וא"כ ממילא לא נאסר או דנוכל לומר דהביטול מתחיל רק אחר שנאסר המשהו חלב. אך לדינא אין שום נ"מ מתי יתחיל הביטול כפי הצדדים הנ"ל ולשני צדדים הנ"ל אין שום סתירה מדברי תו' ורא"ש הנ"ל

כי לא מבעיא אם נאמר דביטול מתחיל רק אחר שנאסר. בודאי אין סתירה מדבריהם ז"ל. כי מה שהוצרכו תוס' ורא"ש לחדש סברתם דבב"ח ל"צ לבא לידי בטול דלא מתחיל האיסור רק בנתינת טעם. הוא רק משום דאם לת"כ לא היה משכחת ביטול כלל כי הי' דומה לכלאים מה שאין כן אחר שנאסר המשהו חלב שפיר יכולה להיות בטלה כמו שאר איסור שנתערב בהיתר דבטל. כי המשהו חלב לאחר שנאסר משום איסור בב"ח ה"ה כשאר איסור שנפל לתבשיל דבטל בס'. אך אפי' נאמר דהביטול מתחיל תיכף עד שלא נאסר מ"מ אין סתירה מדבריהם ז"ל כי לענין זה דלא יהי' נאסר המשהו חלב מן הטעם בשר שבו שפיר שייך ביטול ואין זה דומה לכלאים שכ' תו' ורא"ש ז"ל דלא בטל חד בחברי' משום דרק ע"י תערובתן נאסרו דשם הבטל והמבטל שניהם אוסרין זא"ז וא"כ כ"א מקרי אוסר לגבי חברו ואין כאן בטל ומבטל משא"כ כאן דהבשר והחלב לא יאסרו זמ"ז בלא"ה כי אין בהחלב ליתן טעם בבשר רק לענין שלא תאסר המשהו חלב מן טעם הבשר. לענין זה שפיר נתבטלה כמו חלב שנתערב במים ביש ששים דקי"ל שנתבטלה ופשוט. וא"כ כיון דבע"כ צ"ל לידי ביטול א"כ בודאי אסור מן הדין לערב לכתחילה משהו חלב בתבשיל בשר אפי' ביש ס' כדין א"מ איסור לכתחילה. ולפ"ז נסתרין ג"כ דברי שכתבתי לעיל לתרץ דברי רש"י הנ"ל דהא גם בבב"ח צריכין לבא לידי ביטול. לכן נלע"ד דגם לשיטת רש"י אין הכרח לומר דס' מטעם ביטול הוא רק אפ"ל דהא דמצריך רש"י ס' אפי' היכא דקפילא אומר דלית בי' טעם הוא משום דלא מהימנינן ליה מה שאומר דלית ביה טעם היכא דאין ששים. וגם בזה יש ליישב קושית הרשב"א ז"ל, דנראה דהא דלא מהימנינן לקפילא הוא דוקא בשאר איסורין שנפלו לפחות מס' לא מהימן משום דהוא נגד חזקת איסור דהרי ע"י עדותו בא להתיר גם גוף האיסור והאיסור היה לו חזקת איסור ואף שגוף התבשיל היה לו חזקת היתר מ"מ אינו רק חזקה נגד חזקה וה"ה כאילו אין כאן חזקה לא להיתר ולא לאיסור. ובפרט לפמש"ל בדיני מליחה בשם הי"ש דמה שאנו אוסרים התבשיל אינו נגד חזקת היתר א"כ אין כאן רק חזקת איסור. ובאמת לדעת רש"י ז"ל מוכרח לומר כן דמרש"י פ' הגוזל בתרא (דף קי"ד) נראה דהיכא דלא אתחזק איסורא נאמן מסל"ת עיי"ש מה שפי' על מאי דמשני הש"ס שאני שבויה עיי"ש. א"כ התינח בשאר איסורין משא"כ בב"ח לא די שאין כאן חזקת איסור אלא אדרבא דיש כאן חזקת היתר דהא קודם שנתערב היו שניהם הבשר והחלב מותרין. ואף לפי מש"כ לעיל דאף שיש ס' נגד המשהו חלב מ"מ המשהו חלב נאסר. הא מ"מ הרי הבשר יש לו חזקת היתר דמעיקרא. דבב"ח שפיר מקרי חזקת היתר לענין שלא לאסור הבשר דהוא נגד החזקת היתר כי שאני איסור בב"ח משאר איסורין. כי בשאר

איסורין אין ההיתר נהפך להיות איסור. משא"כ בב"ח דנעשה כל אחד כגוף האיסור. וא"כ אף שאפשר דהחלב מיקרי חזקת איסור. מ"מ הבשר יש לו חזקת היתר. וא"כ הרי הוא כאלו אין כאן חזקה לא לאיסור ולא להיתר כי יש חזקה נגד חזקה. והרי הבאתי לעיל דדעת רש"י ז"ל דבלא איתחזק סובר רש"י דנאמן מסל"ת. להכי שפיר מהימנינן ליה אף בפחות מס'. ולהכי שפיר מפ' רש"י מבשא"מ כגון בב"ח כיון דמשמע מהגמ' דבדאיכא קפילא ל"צ ששים וכקושית הרשב"א ע"כ פירש"י בב"ח דשם גם רש"י ז"ל מודה דל"צ ששים בדאיכא קפילא. ולפ"ז לא די שאין הכרע מרש"י ז"ל אי ששים הוא מטעם ביטול או לא אך אדרבה יש להוכיח מרש"י ז"ל שכתב דבב"ח לא בעי ששים אי טעים קפילא והרי כתבתי לעיל דגם בבב"ח בעינן ביטול נגד גוף האיסור אע"כ דס' לא מטעם ביטול:

שיטה ב' הוא שיטת הרמב"ם ז"ל דלעולם צריך קפילא. וסגי בקפילא לחוד אפילו ליכא ששים. וכן הוא שיטת התוס' רק דמקילין יותר מהרמב"ם ז"ל דהיכא דאיכא ששים לא בעי קפילא. עיי"ש בסוגיא דזרוע בשלה. ומשיטתו מוכח בבירור דס' לאו מטעם ביטול רק בעי ששים כדי שלא יהיה נרגש הטעם דהא היכא דאיכא קפילא ואומר שאין טעם נרגש לא הצריך ששים:

שיטה ג' היא שיטת הרמב"ן והרשב"א והר"ן ז"ל דהיכא דנמחה גוף האיסור אז לא מהני טעימת קפילא עד דאיכא ששים רק היכא דלא נמחה גוף האיסור כי סלקוהו להאיסור ולא נשאר רק טעמו בלבד אז מהני טעימת קפילא אפי' אי ליכא ס' נגד גופו של איסור. ולשיטה זו ראוי לספק אי ששים מטעם ביטול או לא. דאפשר לומר דהם סברי דששים מטעם ביטול לכן סברי דהיכא דנמחה גוף האיסור לא מהני טעימת קפילא בפחות מששים. והא דמהני טעימת קפילא בפחות מששים היכא דלא נמחה גוף האיסור אפשר משום דאמרי' דמסתמא איכא ששים נגד הפליטה של גוף האיסור דהא מאי דצריך לשער נגד כולו הוא משום דלא ידעינן כמה נפק מני' וא"כ הוי רק ספק אי יש ששים. והא פשיטא לי דאף אם נאמר דס' הוא משום טעם ביטול ולכן צריך ס' אפי' בדליכא טעמא. מ"מ פשוט דדבר זה אינו רק מדרבנן דכן מוכח בפירוש מהש"ס בסוגיא דזרוע בשלה דאמרינן שם אטו אנן לקולא גמרינן לחומרא גמרינן דמדאורייתא ברובא בטיל. ועי"ש בתוס' שכתבו בפירוש דאפי' מבשא"מ ברובא בטיל מדאורייתא היכא דלא יהיב טעמא ועיין חידושי רשב"א וריטב"א שם עי"ש שכתבו ג"כ כן עיש"ה. וא"כ הוי ספיקא דרבנן ולכן אזלינן לקולא לומר דבודאי איכא ששים.

הגה"**ה ולפ**"**ז** הצד עכצ"ל דהרמב"ן והעומדים בשיטתו ס"ל דספיקא דרבנן מותר אפילו נגד חזקת איסור לפ"מ שביארתי למעלה דזה הוי חזקת איסור ואם כן מוכח דלא כהש"ך בסי' ק"י דס"ל דסד"ר בח"א אזלינן לחומרא. אמנם על הש"ך לשיטתו לק"מ כמ"ש לקמן: ע"כ הגה"ה

או אפשר לצדד דגם הם ס"ל דס' לאו מטעם ביטול הוא. והא דכתבו דאם נמחה לא מהני טעימה הוא משום דלא מהימנינן ליה משום דהוא נגד שיעור ששיערו חז"ל דעד ששים יהיב טעמא משא"כ היכא דלא נמחה גוף האיסור שפיר מהימנינן ליה דאין לנו במה להכחיש אותו כי לא ידענו כמה היה הפליטה. ועיין בספר מנחת כהן שער התערובות חי"א פ"י ובפר"מ סימן ק"א ע"ש:

והנה מצאתי את שאהבה נפשי שדברו בזה גדולי האחרונים ז"ל. בנודע ביהודה מה"ת סימן נ"ד העתיק שם מ"ש על הגליון ש"ע יו"ד סי' י"ד ס"ק י"ב בש"ך כתב שם דאם יש ספק אם יש ששים בהבהמה נגד האבר היוצא החלב מותר מספק דכיון דהוי מין במינו דבטל מה"ת ברוב אלא מדרבנן צריך ששים הו"ל ספק דרבנן ולקולא וכדלקמן סי' צ"ח ס"ב עכ"ד הש"ך. וכתב הנו"ב על זה בגליון וז"ל הטהור הנה הרב מל"מ פ"א מהל' טמו"מ הל' י"ד הביא מ"ש המרדכי בשם רבינו משולם דדבר המעורב בתחילת ברייתו לא שייך ביה ביטול. ותמה על חכמי אשכנז האחרונים אשר נשאו ונתנו כאן אם החל בטל בששים. וכתב עוד שאם כדברי חכמי אשכנז דשייך כאן ביטול הרי יצא חלב זה עכ"פ מאיסור תורה דהא פשוט דכאן נמצא רובא דהיתרא ואין כאן רק איסורא דרבנן עד דאיכא ששים וכיון שהוא איבעיא דלא איפשטא בגמי היה לנו להקל כדין כל ספיקא דרבנן לקולא אזלינן וכמ"ש הראשונים ז"ל דאם נתערב מב"מ ונשפך כו' ע"ש בדברי המל"מ שהאריך, ואני אומר ודאי יפה כתב רבינו משולם דדבר המעורב מתחילת ברייתו לא שייך בו ביטול ברוב. אמנם היינו רק בביטול אשר מתורת רוב אתינן עלה וילפינן ליה מקרא דאחרי רבים להטות דכתיב גבי סנהדרין ובעינן שיהיה דומיא דסנהדרין שהם ודאי אינם מעורבים מתחילתם וכדאיתא בחולין די"א שם רצו לומר דבעינן נמי דוקא רובא דאיתא קמן והיינו משום דבעינן שיהיה דומיא דסנהדרין. ואף דלמסקנא גם רובא דליתא קמן מהני היינו שלא נראה להו לרבותינו ז"ל לחלק בכך וכמ"ש רש"י ז"ל שם די"ב ע"א אבל בהא שלא יהיה מעורב מתחילתו שפיר נראה להם להני פוסקים דבעינן בזה שיהיה דומיא דסנהדרין ולכן ביבמה שרקקה דם וכן בזב שראה כו' וכמ"ש רבינו משולם שם. אך לא כן דבר הבטל בששים לאו מתורת רובא אתינן שהרי מין בשא"מ מדאורייתא לא מהני רובא משום טעם כעיקר דאורייתא ואפ"ה בששים בטל והיינו אינו

עוד בתורת רוב רק שאין עוד בו טעם איסור כלל וכלל. ואם כן יפה כתבו ופסקו איבעי' זו לחומרא דאף שיש כאן רוב בודאי מ"מ כיון שהוא דבר המעורב מתחילת ברייתו הרי אין זה דומיא דסנהדרין ולא מהני תו רוב זה כנ"ל וכיון דלא שייך בזה אחרי רבים להטות הרי נשאר באיסור תורה ולכן ספיקו לחומרא. אכן אילו ידענו שיש כאן ששים אז בודאי בטל ולא בתורת רוב רק מטעם שאין בזה עוד שום טעם האיסור כו' עיי"ש. הרי כ' הנוב"י מפורש דביטול ששים לאו מטעם ביטול ולא צריכין לבא לדין ביטול רק האיסור הוי כאילו אילו:

הגה"ה והנה לפי דברי הנוב"י יש לתרץ קושית הגאון רע"א ז"ל בתשובותיו סי' כ"ז שהקשה על הרשב"א שכתב דכלי איסור שנתערבו בכלים של היתר בטל ברוב ולא חשיב דבר שיל"מ על ידי הגעלה משום דצריך להוציא עליו הוצאות. וקשה הא בלא"ה גם אם יגעיל יחזור ויבלע הכלי מן המים עם הבליעה של האיסור ומה"ט צריך באמת שיהיה במים ששים נגד הכלי ואם כן אף בהגעלה צריך לבוא לדין ביטול הבליעה במים ולא מיקרי דשיל"מ כיון דסוף סוף ההיתר רק מכת הביטול **(א) כ"כ גם כן הישועות יעקב יו"ד. ובחידושים ופלפולים ס"י ק"ב יע"ש. ועיין תוס' חולין ד"ח ד"ה שליבנה באור שהקשה מפסחים דלמ"ד דסגי בהגעלה יע"ש וצ"ע לכאורה דהא צריך שיהיו במים ס' ושם אף באלף לא בטל. וע"כ צריך לומר כמ"ש הש"ך יו"ד סימן צ"ח דדוקא במינו אינו בטל אבל באינו מינו בטל יע"ש וא"ש. גם י"ל עפ"י מ"ש הפ"י שם על הא דמקשה הש"ס ותיפוק ליה יע"ש. ואף בפליטת איסור לא בטל מב"מ כמ"ש הנוב"י מהד"ת חי"ד סימן ע"ה להוכיח מסוגיית הש"ס מנחות דף כ"ב דמקשה וכי בולעות זו מזו מאי הוי וכו' יע"ש. והתם הוי בלוע הרי דלא בטל אף כה"ג יע"ש. ועיין חולין דף ק' מכדי רב כמאן אמרה לשמעתיה כר"י וכו'. ובחדושי הרשב"א חולין דף צ"ח אהא דקאמר הש"ס לא נצרכה אלא לר"י דמוכח גם כן משם דאף בפליטת הבלוע לא בטל מב"מ יע"ש. ועיין פרמ"ג יו"ד שער התערובות פ"ב ד"ה דשיל"מ. וסימן ק"ב ס"ק ה'. ובספר הין צדק יע"ש, ועיין ש"ך יו"ד סימן ק"ב ס"ק ט' לענין דבשיל"מ. ובר"ן נדרים דף נ"ב. ובתשובת הרדב"ז חלק א' סימן תקס"ב ורוקח סימן תנ"ג. וצ"ע לפע"ד:)** עיי"ש שהניח בקושיא. ולפי דברי הנוב"י הנ"ל לק"מ דהא על ידי הגעלה יהיה ביטול ששים וביטול ששים לאו מטעם ביטול הוא משא"כ ביטול רוב הוא ביטול. להכי שפיר לולא הטעם דצריך להוציא עליה הוצאות היה מקרי דשיל"מ דעד שתאכלנו על ידי ביטול ברוב יגעילנו ולא יצטרך לאכלו מטעם ביטול כי אם על ידי ס' דלאו ביטול רק כאלו אינו. לזה הוצרך הרשב"א לחדש

טעמא דצריך להוציא עליו הוצאות (ועיין מה שאכתוב לקמן לתרץ קושית הגאון אף אי ליתא לדברי הנוב"י): ע"כ הגה"ה

אמנם החו"ד ז"ל בסי' צ"ח כ' דלשיטת הרמב"ן והרשב"א ז"ל ס' מטעם ביטול הוא. להכי כתב שם דשני איסורין משם אחד אין מבטלין זא"ז אף דמחולקין בטעמם וכן נראה מדבריו בסי' ק"ו אביא דבריו לקמן באריכות. הרי דגדולי אחרונים פליגי בזה אי ששים מטעם ביטול הוא או לא:

אמנם לולא דמסתפינא הייתי אומר שלא כד"ז ולא כד"ז. דהנה מש"כ החו"ד בסימן צ"ח בפשיטות דלשיטת הרמב"ן והרשב"א ז"ל ששים מטעם ביטול. מצאתי בתוהה"א להרשב"א ז"ל היפך מזה. שכתב וז"ל. והטעם לשיעור ששים מפני שהאיסורין נרגשין ונטעמין בתערובתן עד שיהא בהיתר ששים כנגדן. עכ"ד הקדושים. משמע בפירוש מדברי הרשב"א ז"ל מרא דהאי דינא דמה דצריך ששים הוא רק כדי שלא יהא נרגש טעם האיסור הא אילו לא היה נרגש טעם האיסור אף בפחות מששים ג"כ היה מותר וכן מוכח בפירוש מהש"ך סימן צ"ח שכתב שם הגה"ה

הש"ך ז"ל לשיטתו דסובר בסימן ק"י דספיקא דרבנן במקום שיש חזקת איסור לחומרא. דע"כ מוכרח לסבור דס' לאו מטעם ביטול לפי מש"כ בהגה"ה א' ע"ש. ובהיות כן קשה על החו"ד דאי' פוסק בסימן ק"י כהש"ך וכאן פסק דס' מטעם ביטול ודו"ק: ע"כ הגה"ה בשם הב"ח דאפי' נמחה גוף האיסור מהני טעימה מישראל כגון בנדר אפי' בפחות מששים ע"ש. כי הש"ך סובר דהא דלא מהני קפילא בפחות מששים בנמחה הוא משום דלא מהימנינן ליה. ועיין בב"ח סימן צח שכתב בפירוש דאף לשיטת הרמב"ן והרשב"א ז"ל סמכינן על טעימת ישראל אף בנמחה גוף האיסור כגון בנדר וכיוצא בזה דמאי דלא סמכינן לדידהו על טעימת קפילא בנמחה הוא רק משום דלא מהימנינן ליה עי"ש. ומעתה מש"כ החו"ד שם ס"ק ב' דבנמחה לא סמכינן אף על טעימת ישראל ומביא ראיה מגיד בסימן ק' עי"ש. ונראה מדבריו דהוא כתב כן לפרש דעת הש"ך. והוא תמוה. דהרי דברי הש"ך נובעים מהב"ח ז"ל והרי הב"ח כתב בפירוש דאפי' בנמחה סמכינן על טעימת ישראל וכנ"ל. והראיה שמביא החו"ד ז"ל מגיד הנה מלבד שסותר דברי עצמו שכתב לקמן בסימן ק' ס"ק ד' דגם גיד נו"ט עיי"ש. ועוד בלא"ה אין ראיה משם כי המעיין בתוה"ב להרשב"א ז"ל (מרא דהאי דינא דגיד בסימן ק') יראה דרק מש"ה מסופק הרשב"א להצריך ששים בגיד היכא דנימוח. משום דאפשר דזה נכנס תחת סוג גזירה דמב"מ שצריך ששים אף שידעינן בודאי דלית בי' טעם מ"מ מצריכינן ששים משום גזירה דאינו מינו דיהיב טעמא. א"כ כמו כן אפשר לגזור בגיד משום דשמא יבא להקל

גם באיסור דיהיב טעמא. או אפשר דמאי דגזרינן במינו הוא רק משום שמא יבא להקל באיסור זה גם אם יתערב בא"מ עי"ש בתוה"ב להרשב"א ז"ל ותמצא כן. וא"כ אפי' להך צד דמצרכינן ששים בגיד מ"מ אין ללמוד משם להצריך ששים היכא דנמחה וטעמו דלית בי' טעם. כי בגיד לא שייך טעימה וא"כ אם אנו מתירין בלא ששים שייך לגזור אטו איסור אחר דיבא להתיר ג"כ בלא טעימה. משא"כ היכא דטועמין לא שייך לגזור. ועוד נ"ל להביא ראיה נגד מ"ש החו"ד דשני איסורין משם אחד אפי' אם חלוקין בטעמם אין מבטלין זא"ז לדעת הרמב"ן והרשב"א והר"ן ז"ל דלדידהו ששים מטעם ביטול ע"ש. דהנה מהר"ן והרמב"ן ז"ל מוכח בפירוש דגם באיסורין בשם א' מבטלין זא"ז. כי בסוגיא דטיפת חלב כתב הר"ן וז"ל. והקשה הרמב"ן ז"ל כיון דאמרינן חלב נבילה הוא א"כ חתיכה נבילה שנתבשלה ביורה גדולה שיש בה מים ורוטב והרבה חתיכות שאינם מינה תאסור לעולם שהרי בולעת תמיד מים וראשון ראשון נעשה איסור וכשפולטת אותו אוסרת הכל ולמה אמרו הרוטב בנ"ט ולאו קושיא היא דראשון ראשון בטלה כו' אי אפשר שיהא חוזר וניעור ע"כ. והנה מלשון הרמב"ן ז"ל שכתב בקושייתו שבולעת תמיד משמע שבא להקשות רק משום שבלעה ופלטה כמה פעמים להכי לא סגי בנ"ט אבל אם לא היה בולע רק פ"א לא היה קשיא ליה דיצטרך ב' פעמים ס' (ועיין בכרו"פ סי' צ"ד שכתב באמת, דאינו בולע ופולט רק פ"א). ולדעת החו"ד הנ"ל אפילו אם היה בולע ופולט רק פ"א לא היה די בפ"א ששים כיון דשני האיסורין משם א' הם. אלא עכצ"ל דשני איסורין משם א' אם אין טעמן שוה מבטלין זא"ז. ולהכי אם היה בולע ופולט רק פ"א שפיר סגי בחד ששים. דמים ונבילה אין טעמן שוה ומבטלין זא"ז לכן הק' הרמב"ן ז"ל רק משום דבולע ופולט הרבה פעמים מים וטעמן שוה. הרי מוכח מהרמב"ן והר"ן ז"ל דשני איסורין משם אחד מבטלין זא"ז וא"כ ע"כ גם לדידהו ששים לא מטעם ביטול: **ועתה** אבא אל הראיות שמביא החו"ד לדבריו אשר לפענ"ד לא זכיתי להבין אף אחת מהם. ראיה ראשונה מתוס' חולין בסוגיא דירך שכתבו דבעינן ששים נגד הקליפה הסמוך לגיד ובשר. וגיד ובשר אין טעמן שוה. דהא מבואר ברש"י שם דמדאורייתא בעי' ששים וא"כ יבטלו הגיד והכ"ק זא"ז. אלא ע"כ כיון דשניהם משם אחד הם אין מבטלין זא"ז עיי"ש. ולא זכיתי להבין מש"כ להוכיח מרש"י דגיד ובשר אין טעמן שוה. וקשה הלא ידוע דעת רש"י ז"ל דטכ"ע הוא רק מדרבנן וא"כ אף אם אין טעמן שוה עדיין אין מיושבים דבריו במש"כ דמדאורייתא בעינן ששים. ועיין בכרו"פ סי' הנ"ל שפילפל בזה הרבה ומסיק דגיד ובשר טעמן שוה ועוד בלא"ה יש לתמוה עליו בזה דהא ידוע שיטת התוס' בענין קפילא דאפי' בנמחה גוף האיסור מהני טעימת קפילא אפי' בפחות מששים.

ואם כן לדידהו בודאי ששים לאו מטעם ביטול. וא"כ בע"כ צריכין לומר לדידהו דגיד ובשר טעמן שוה. (ולקמן אבאר דאפי' א"נ דגיד ובשר אין טעמן שוה מ"מ אין ראייתו נכונה). עוד הביא החו"ד ראיה לדבריו וז"ל. ונראה דעת הרמ"א דאפי' כשהסירו האיסור ולא נשאר רק טעם דאפ"ה בעי ששים ולא מהני טעימה אפי' בהיתר דלא כהש"ך. דהא פסק באיסור דבוק דהיינו בחלב הדבוק בחתיכה דבעינן ששים נגד הכל ולא אמרינן שהחלב והחתיכה שנ"נ יבטלו זא"ז. דהא ודאי כשיטעמנו קפילא לא ירגיש טעם אלא ודאי דדעת הרמ"א להחמיר ולהצריך ששים אף במקום דליכא טעם ומש"ה בעי ששים נגד שני איסורין משם אחד אף שהטעמים חלוקים עכ"ל. וגם בכאן לא זכיתי להבין דבריו כלל. בראשון מ"ש דאפי' כשהסירו להאיסור ולא נשאר רק טעם דלא מהני טעימה והראיה מהרמ"א וקשה דאם כדבריו דמאן דסובר דס' מטעם ביטול ולהכי שני איסורין משם אחד אין מבטלין גם אפי' כשהסירו להאיסור לא מהני טעימה א"כ איך נפרנס שיטת הרמב"ן והרשב"א ז"ל אשר החו"ד כ' דלשיטתם ששים מטעם ביטול ושני איסורין מש"א אין מבטלין זא"ז והלא הם כתבו בפי' דהיכא דלא נמחה גוף האיסור רק טעמו מהני טעימה אפי' בפחות מס'. ובאמת לא קרב זה אל זה כלל כמ"ש לעיל דאפי' א"נ דששים מטעם ביטול מ"מ היכא דלא נמחה האיסור והסירו שפיר מהני טעימה משום דאמרי' דבודאי יש ששים. וא"כ אין שום ראיה מהרמ"א באיסור דבוק דבהסירו להאיסור לא מהני טעימה דשם מש"ה לא מהני מה דלא נרגש הטעם משום דמ"מ יש שני זיתי איסור וצריך ב' פעמים ששים לבטלם (לדעת החו"ד דששים מטעם ביטול). משא"כ בהסירו להאיסור דאמרי' מסתמא יש ששים. וצ"ע מאוד ד"ז על החו"ד. ורציתי לתרץ דברי החו"ד ז"ל בזה. והוא דלפמש"כ לעיל דאם נאמר דששים מטעם ביטול. ע"כ הא דמהני טעימה בלא נמחה הוא רק משום ספיקא דרבנן לקולא אף ביש חזקת איסור. וא"כ ממילא מאן דסובר דס' דרבנן. במקום חזקת איסור אזלינן לחומרא צ"ל דאפי' בלא נמחה לא ליהני טעימה אם נאמר דששים מטעם ביטול. ואם כן אפשר לפרש כוונת החו"ד ז"ל בזה. והוא כיון דמביא ראי' מהרמ"א ז"ל דששים מטעם ביטול. שוב ממילא שפיר פוסק דאף בלא נמחה לא מהני טעימה [אף שדבר זה אין מוכרח מהרמ"א] מ"מ מכח שיטתו דפוסק דספק דרבנן במקום ח"א לחומרא יש לפסוק דלא מהני טעימה. דשמא אין כאן ששים. אך באמת א"א לומר דכך היה כונת החו"ד ז"ל בזה כאן. דאם כך היה כוונתו, בודאי לא היה פוסק דספק דרבנן במקום חזקת איסור אזלינן לחומרא. דהא אם נאמר כהנ"ל. א"כ יהיה מוכח מרמב"ן ורשב"א ור"ן ז"ל דספק דרבנן אפילו במקום חז"א גם כן אזלינן לקולא. ואיך אפשר לפסוק כנגדן. ועיין בחו"ד לקמן בבית הספק שהאריך הרבה

בפרט הלז ליישב כל המקומות הנראין כסותרין לפסק זה. וגם כתב לפרש דעת הר"ן ז"ל ג"כ. דלא יהיו סותרין ד"ז דסד"ר במקום חזקת איסור לחומרא עי"ש. ואם כהנ"ל מה יענה החו"ד ז"ל לדברי הרמב"ן והרשב"א והר"ן ז"ל האלו. וגם הש"ך ז"ל סימן ק"י כתב בפירוש דעת הרשב"א דאזלינן בספיקא דרבנן במקום ח"א לחומרא עי"ש. אם כן גם מכח זה אי אפשר לומר לשיטתי' דששים מטעם ביטול וכמובן:

וכאשר הגיעו דברי אלו [שכתבתי בפנים ששים לאו מטעם ביטול רק משום דלא מהימנינן ליה כו'] לפני אחי הגדול הרב המאוה"ג כו' מהרר"י ליב נ"י רב בק' קיקאל. השיב אלי בזה"ל. ראיתי דבריך הנכוחים כי צללת במים אדירים להבין דברי חז"ל בטעמא דהא מילתא דבעי' ששים אפילו בטעים ליה ואינו נו"ט. והעלית דא"א לומר דטעמא משום ביטול כ"א משום דלא מהימנינן ליה בדליכא ששים. וכדעת הב"ח ז"ל. ולפענ"ד כאשר נעיין במקור הדברים של הג' שיטות נראה כי לא ניתן הדבר להאמר. דהנה רש"י בחולין (דף צח ע"א) ד"ה בששים כתב וז"ל היכא דבדקנו ולא יהיב טעמא א"נ בדליכא למיקם אטעמיה כגון מין ומינו אבל היכא דבדקנו ויהיב טעמא לעולם טעמא לא בטיל כדאמר בכמה דוכתין. ולקמן דצ"ט ומי אמרי' יש בהם בנו"ט בין שיש בהם להעלות במאה ואחד ובין שאין כו' אסור. וכי לא יהיב טעמא בעי ששים לבטולי כדלקמן דקתני אין בהם בנו"ט בין שיש בהם להעלות כו' מותר דאמרינן אין בהם להעלות במאה ואחר אלא במאי לאו בששים. אלמא כי לא יהיב טעמא נמי בעי ששים למר או ק' למר. עכ"ל רש"י ז"ל. והנה לקמן דצ"ט מאי דקתני אין בהם בנו"ט בין שיש בהם כו' מפרש"י דכי בעי' מאה ואחד הנ"מ היכא דאיסורא בעינא אבל היכא דליתא בעינא לא בעי ק"א עכ"ל בקיצור. ופי' התוס' דלשיטת רש"י מיירי בהסירו להגריסים מן העדשים ע"כ. וע"ז קאמרי' בגמרא אלא במאי לאו בששים. וא"כ מוכח לשיטה זו דאף בהסירו להאיסור וטעים ליה ואין בו בנו"ט אפ"ה בעי' דוקא ששים. זאת היא שיטת רש"י ז"ל. והתוס' חולקים עליו בשני דברים. חדא מה שמחלק רש"י דהא דלא בעי ק"א הוא בהסירו להגריסין והיכא דלא הסירו בעי דווקא ק"א בתרומה:

ע"ז חלקו וכתבו דהחילוק הוא בין מב"מ דאז בעי מאה ואחד ובין מבשא"מ דאז לא בעי מאה ואחד רק בנו"ט. ולפ"ז אין צריכין לפרש דמיירי בהסירו רק דאפי' נשארו אפ"ה לא בעי ק"א משום דהוי מבשא"מ. ומה דמפרש"י ז"ל אין בהם בנו"ט כו' אלא מאי לאו בששים. דאלמא אף בטעים לי' ואינו נו"ט אפילו הכי בעי ס'. גם על זה חלקו ומפרשים דאין בהם בנו"ט היינו דלא ידעינן אי נותן טעם לכן בעי ששים. עיין בראש"ש שם ובתוס' והם לאחדים רק דהרא"ש ז"ל מפרש מאי דקאמרינן אין בהם בנותן טעם היינו כשאין

יודעים אי נותן טעם. וע"ז קאמרי' מאי לאו בששים. והתוס' דחיקא להו לפרש לישנא דאין בהם בנותן טעם דלא ידעי דלשון זה משמע דברור דאין בו בנ"ט. ע"כ מפרשים דד"ז היכא דלא ידעינן אי נו"ט הוא בכח מאמר המשנה מיתור הלשון דבין שיש בהם בנותן טעם ובין שאין בהם כו' דלהורות בא לן דיש ביטול אחר בפחות מק"א. והוא היכא דלא ידעינן אי נו"ט וע"ש בתו'. עכ"פ ס"ל דמאי דאמרי' מ"ל בששים הוא דוקא היכא דלא ידעי' אי נו"ט. ולפ"ז לא מוכח כלל מהגמ' דבעי ששים אפי' היכא דטעים לי' ואין בו בנו"ט. ולכן ס"ל דכי בעי ששים דוקא היכא דלא טעים לי' אבל בטעים ליה ואין בו בנ"ט לא צריך ששים זאת היא שיטת התו'. אמנם הרמב"ן סובר כהתוס' בחדא וכרש"י בחדא. דהיינו במה דמחלקין בין מב"מ דאז בעי ק"א ובין מבשא"מ דבנו"ט גם הוא ז"ל סובר כן אבל בפירושא דאין בהם בנ"ט ס"ל כרש"י ז"ל דהיינו דטעים ליה ואין בו בנו"ט. עיין בחדושי רשב"א וריטב"א ז"ל שהולכים בשיטת הרמב"ן ז"ל ותמצא שהביאו דבר זה לחלוק על רש"י ז"ל במה דמחלק בין הסירו ובין לא אבל בפי' דאין בהם בנו"ט לא ערערו כלום עיש"ה. כי הרמב"ן לשיטתו דסובר בנמחה גוף האיסור בעי ששים אפי' אם טעים ולית בי' טעם. וא"כ אף דמוכח לפי' זה דאף בטעים לי' אפ"ה בעי ס' וכשיטת רש"י מ"מ י"ל דהיינו דוקא כשנשאר האיסור ונמחה תוך ההיתר דגם דברי הש"ס יש לפרש כן לשיטתם ומאי דלא בעי ק"א הוא משום דהוי מבשא"מ. ולכן אמרי' דאף בטעים ליה ואינו נו"ט אפ"ה בעי ששים משום דהאיסור נשאר תוך ההיתר אבל היכא דהסירו שפיר י"ל מסברא דלא בעי ששים בטעים ליה ואינו נ"ט כיון דלדידי' אין הכרח לומר דמיירי בהסירו. משא"כ לשיטת רש"י וכנ"ל. נמצא דכל אלו השלשה שיטות תלוין בפירושא דאין בהם בנו"ט. והנה שם בתרומה עסקינן ודטעים ליה הוא כהן וא"כ א"א לומר הטעם משום דלא מהימנינן ליה וכמובן. וא"כ צע"ג על הב"ח ושאר אחרונים שכתבו הטעם משום דלא מהימן וצע"ג. עד כאן דברי אחי נר"ו:

והשבתי לו הגם שיש לכאורה ראיה גדולה מהש"ס דשיטת רמב"ן ורשב"א ז"ל לאו משום דלא מהימנינן ליה וא"כ צ"ע גדול על הב"ח והמנחת כהן שכתבו בפירוש לפרש דעת הרמב"ן והרשב"א משום דלא מהימנינן ליה שמכח זה המציא הב"ח לפסק הלכה דעל טעימת ישראל סמכינן אפי' בנמחה גוף האיסור (כגון בנדר וכה"ג). ומש"ס הנ"ל מוכח דאפי' על טעימת כהן לא סמכינן בנמחה גוף האיסור אמנם אף אם נאמר דלאו הטעם משום דלא מהימן מ"מ דששים מטעם ביטול ג"כ אי אפשר לומר וכמו שהארכתי בפנים בעזה"י מכח כמה ראיות עי"ש. אע"כ צ"ל ולפרש דעת הרמב"ן והרשב"א ז"ל במה שחילקו בין נימוח ללא נימוח. והוא דלהכי בנמחה לא סמכינן על טעימת קפילא בפחות

מס' הוא משום כדי שלא נבא להקל גם באיסור אחר בפחות מששים אף שנימוח. כי בשלמא בלא נמחה גוף האיסור רק סלקוהו. אז שפיר יש לסמוך על טעימה אפי בפחות מששים כי בסלקוהו לא שייך לגזור דשמא נבא להקל גם באיסור אחר היכא שסלקוהו בפחות מששים אף בלא טעימה דהא גם מצד הסברא החיצונה בודאי לא נבא להקל אף באיסור זה אם יתערב בפעם אחרת לתבשיל להתיר בפחות מששים בלא טעימה. כי יש לחוש שמא כח הבישול הראשון לא היה חזק כ"כ כבישול זה והיינו דהבישול הזה יש לו כח יותר להפליט הטעם מן האיסור. וא"כ אין לגזור בסלקו האיסור וכנ"ל. דכ"ע ידעו דאין ראיה מבישול זה לבישול אחר משא"כ בנמחה גוף האיסור א"כ אין לחלק בין בישול לבישול וכמובן. א"כ שפיר יש לחשוש משום דשמא יבא להקל גם באיסור אחר להתיר בפחות מששים והרי חז"ל רצו להשוות מדותיהם דבכל האיסורין אף הידועים לנו שאינם נו"ט אף בפחות מששים מ"מ הוצרכו דוקא לשער בששים. כי לא רצו חז"ל לחלק בין האיסורין להכי כמו כן אף דבדקינן ולא יהיב טעמא מ"מ בעי ששים משום גזירה הנ"ל. ומצאתי און לסברא זו מאו"ה כלל כ"ג דין א' שכתב שם דהטעם של שיטה זו הוא משום דלא פלוג רבנן עי"ש. הרי דאף דמוכח מהש"ס הנ"ל דא"א לומר הטעם משום דלא מהימנינן ליה. מ"מ אין הכרח לומר דהטעם הוא משום דששים מטעם ביטול. רק משום לא פלוג כו' וכדעת או"ה הנ"ל. אמנם שוב נתיישבתי כדי שלא יהיו דברי הב"ח ז"ל כ"כ תמוהין מגמ' מפורשת. לכן נלפענ"ד דאפשר הב"ח סובר דהא דמוכח מש"ס הנ"ל דגם על טעימת כהן לא סמכינן היינו רק בזמן הש"ס דאז היינו סומכין על טעימת קפילא עכ"פ בלא נמחה (ורק בנמחה לא היו סומכין עליו משום דלא מהימנינן ליה לפי דעת הב"ח) להכי אפשר משום זה גזרו דגם על טעימת כהן לא נסמוך בנמחה בפחות מששים משום שמא יבא לסמוך גם על טעימת קפילא. משא"כ הב"ח ז"ל מיירי בזמה"ז דהמנהג הוא שלא לסמוך כלל על טעימת קפילא אפי' בלא נמחה אשר מצד הדין היה מותר לסמוך עליו ואעפ"כ המנהג הוא שלא לסמוך עליו. א"כ שפיר יש לסמוך על טעימת ישראל אף בנמחה כי אין לגזור דשמא יבא לסמוך גם על טעימת קפילא בנמחה דהרי גם בלא נמחה אנו נוהגין שלא לסמוך עליו וא"כ מכ"ש שלא נבא לסמוך עליו בנמחה. כן נראה לפענ"ד לתרץ דעת הב"ח ז"ל לגודל חומר הנושא. ומהתו' מוכח בפירוש דאפי' אם נמחה סמכינן אטעימה ולא בעי ששים כהש"ך. **אמנם** גם זה הדין דב' איסורין משם אחד אין מבטלין זא"ז לפענ"ד ג"כ לא מוכח מהרמ"א ז"ל. חדא דלא ידעתי אי' אפוא המקום שכתב הרמ"א ד"ז דבחלב הדבוק צריך ששים נגד הכל הלא זה הדין דחלב הדבוק בחתיכה מקומו בסימן ק"ו ושם לא כתב רמ"א כלום

כמה פעמים ס' בעי בדבוק ואדרבה מש"ך שם ס"ק ה' נראה דלא בעי ששים רק נגד החתיכה לבד עיי"ש (הגם שהש"ך ז"ל לשיטתו בודאי סובר דלא בעי ששים נגד הכל דהא הוא סובר דששים לאו מטעם ביטול וכנ"ל. אך על החו"ד יש לתמוה שהעתיק שם בסי' ק"ו דברי הש"ך ע"ש). ועוד נ"ל אף אם היה כתוב ברמ"א בפירוש דבעי ששים נגד הכל בחלב הדבוק בחתיכה מ"מ עדיין לא היה מוכרח לומר דשני איסורין משם א' אין מבטלין זא"ז. דאפשר דמיירי בבשר שמן וידוע דעת הש"ך בסי' צ"ח סק"א דחלב ובשר שמן טעמן שוה. ועוד נ"ל אפי בבשר כחוש ג"כ אפשר לומר דלהכי בעי ששים נגד הכל משום דהחלב והחתיכה הדבוקה שנעשה נבילה בלעו רוטב מהתבשיל והרוטב נעשה נבילה כדאמרינן בש"ס חלב נבילה הוא. והדר פלטו להתבשיל. ולהכי בעי ששים נגד הכל היינו נגד המים כי המים טעמם שוה. ומכח זה יש לדחות גם ראיית החו"ד מהתו' דגיד אף אם נאמר דגיד ובשר אין טעמם שוה וכמובן. אמנם לפי מש"כ עוד שם החו"ד בתחילת הס"ק דשני זיתי היתר שנאסרו כ"א מאיסור אשר האיסור לא היה טעמם שוה אף ששני הזיתים שנאסרו טעמם שוה מ"מ אין צריך ששים רק נגד זית אחד דלא חמיר הנאסר מהאוסר וכמו מלח הבלוע מדם עי"ש. וא"כ לפי דבריו נסתרה דחייתי דמה בכך שהמים נאסרו וגם טעמם שוה מ"מ כיון דהאיסורין שנאסרו המים מהם לא היה טעמם שוה א"כ לדעת החו"ד אין צריך ששים רק נגד אחד מהם. אמנם לפענ"ד נראה לי להביא ראיה דלא כחו"ד ז"ל גם בזה. והוא דמ"מ צריך ב' פעמים ששים אם השני זיתי היתר שוים בטעמם אף שהאוסרים אינם שוים בטעמם. דהנה הר"ן ז"ל בסוגיא דט"ח האריך שם בפלוגתא דרשב"ם ור"ת וז"ל אם דבר הנאסר נחשב כגוף האיסור לענין מב"מ או לא. דעת הרשב"ם ז"ל דנחשב כגוף האיסור ור"ת ז"ל סובר דלא חמיר הנאסר מהאוסר ולהכי מלת הבלוע מדם בטל בששים עי"ש. ומסיק הר"ן להלכה כדעת הרשב"ם ז"ל וכתב לבסוף וזה לשונו והארכתי בדברים הללו אע"ג דאנן נקטינן דכל איסורין שבתורה בין במינו ובין שלא במינו בנ"ט משום דנפקא מינה לדבר שיש לו מתירין שאוסר בכל שהו במינו עכ"ל עי"ש:

הגה"ה הואיל דאתי לידן דברי הר"ן האלו אכתוב כאן מה שקשה לי מאד על דברי הר"ן ז"ל מהמשנה בנדרים בפ' הנודר מן המבושל דאיתא שם במשנה הנודר מן הבשר ונתערב באחר אם יש בו בנ"ט אסור. ומקשה שם הר"ן ז"ל דאפילו אם אין בנ"ט ג"כ ליתסר משום דהוא דבר שיל"מ. ותירץ הר"ן משום דהוא אינו מינו ומביא ע"ז הירושלמי ע"ש. ולפי דברי הר"ן בחולין דמסיק להלכה כהרשב"ם דדבר הנאסר נחשב כגוף האיסור לענין מב"מ ומש"ה כתב הרשב"ם ז"ל דחתיכה נבילה שנפלה לרוטב צריך שיהא בתבשיל

חתיכות כדי לבטל הרוטב שבלעה החתיכה למ"ד מב"מ לא בטיל. והנה הר"ן דהסכים לרשב"ם בזה דהרוטב שבלעה החתיכה נחשב כגוף לענין מב"מ דלא בטיל בדבר שיל"מ ואם כן לדעת הר"ן ז"ל צריך להיות דחתיכת בשר שאסר עליו בנדר אם נפלה לרוטב דלא בטלה משום הרוטב שבלעה החתיכה דהוי מין במינו עם הרוטב שבתבשיל. ודוחק לומר דהמשנה מיירי שיש חתיכות אחרות בהתבשיל לבטל הרוטב דכל כי האי הו"ל להר"ן ז"ל ליפרושי. ועוד הרי חזקיה ואביי לית להו חלק את מינו כמי שאינו וכו' וא"כ לדידהו קשה המשנה דהא מה דהחתיכות מבטלין הרוטב הוא רק משום סלק ולפי מה שכתב המחבר בספרו חומת יהושע בדיני חנ"נ דמאן דל"ל סלק סובר דגם באוכל אמרינן מקושר וממילא ליתא לדינא דהר"ש והר"ן בלא"ה ל"ק קושיתו כאן. [הנראה מהסוגיא דט"ח ממה דקאמר הש"ס לימא פליגא אדרבא דאמר קסבר ר"י מין ומינו ודבר אחר סלק וכו' משמע דרק רבא מחדש זה הדין דאמרינן סלק. ועיין שם בתוס'. ואם נאמר דעל המשנה הנ"ל אין לתרץ רק שיש עוד חתיכות א"כ מהמשנה מוכח דין זה דסלק ולמה תלו הש"ס דבר זה רק ברבא] והי' נ"ל לתרץ קושיא זו ע"פ דברי המרדכי שהביא הרמ"א בהג"ה סי' ק"ב דאם לא היה ניכר בעולם עד שבא בתערובות **(א) עיין ר"נ נדרים דנ"ח גבי בצל וכו' דלא ס"ל שיטת המרדכי כמ"ש השעה"מ פ"ה מה' יו"ט. ועיין יו"ד מהגר"א מווילנא סימן ק"ב ובחדושי הגאון בעל כו"פ על הלכות יו"ט יע"ש ובס' משכנות יעקב בהגהותיו יע"ש. ובנוב"י מהד"ת חי"ד סימן נ"ג כתב דהר"ן בתשובה איירי בחטין שנתבקעו אחר שנתערבו וכו' יע"ש. וצ"ע ג"כ דהא הר"ן לא ס"ל שיטת המרדכי הנ"ל. ועיין מג"א סימן ש"כ ס"ק ה' ושי"ח סק"ח ובחדושי רי"ט אלגאזי דכ"ב אות צ' יע"ש. גם מה שנראה מדברי ידידי המחבר דרב ס"ל דדבשיל"מ בטל יע"ש. וכ"כ שם פ"ב דפסחים לר"י יע"ש וצ"ע. ובעיקר הקושיא שהקשו בהא דשתיק רב וכו'. עיין היטב בס' יונת אלם שכתב שכ"מ שאיתא בש"ס בתיק רב היה לו להשיב ע"פ הסוד ולא רצה לגלות. אמנם כבר השיג ע"ז החוות יאיר בתשובה סימן קנ"ב מביצה ד"ו דשקיל וטרי הש"ס למה שתיק רב וכן בב"ק די"א יע"ש, וכן משמע ב"מ דס"ט ב"ב דס"ב וע"ש בתוס' ד"ה ומודה. ומסיק דמכל מקום בנגלה היה לו להשיב דלא פסקינן הלכה על פי הסוד. ועיין בס' מצרף לחכמה וב"י או"ח סימן ל"א ויו"ד סימן ס"ה יע"ש:)** אזי גם בדבשיל"מ בטל א"כ אפשר לומר דגם הכא מיקרי לא ניכר האיסור עד שבא בתערובות כי מעולם לא היה האיסור ניכר בפני עצמו. ולפי דברינו אלו שפיר יש להבין פסק הרי"ף והרמב"ם והש"ע או"ח הלכות ע"ת סימן שצ"ז שפסקו כרב בשילהי ביצה דבהמה וחבית שלקחו בשותפות דבהמה אסורה משום דינקי תחומין מהדדי וחבית מותרת משום דיש ברירה.

וקצת מהראשונים חלקו שם על פסק הרי"ף ז"ל משום קושיות ר"כ ור"א שהקשה לרב מ"ש לאיסור מוקצה לא חששו ולאיסור תחומין חששו ושתיק רב להכי כתבו דיש לפסוק דגם בהמה מותרת כקושיית ר"כ ור"א דהא שתיק רב. וכתבו האחרונים לתרץ עסק הרי"ף דלהכי לא חיישינן לקושיית ר"כ ור"א דשאני איסור מוקצה. דהנה התוס' פירשו שם דהפירוש איסור מוקצה היינו מה שגדלה הבהמה בי"ט ע"ש. ואם כן לפי דברי המרדכי הנ"ל שפיר לא חיישינן לאישור מוקצה היינו מה שגדלה הבהמה ביו"ט משום דלא היה ניכר האיסור עד שבא בתערובות ולהכי שפיר בטל מה שגדלה הבהמה ברוב אף שהוא דבשיל"מ וכהמרדכי הנ"ל משא"כ איסור תחומין דהיה האיסור ניכר ע"כ. ולכאורה קשה על דברי האחרונים הנ"ל דאדרבה דבשיל"מ לכאורה גם הדין דהמרדכי הנ"ל לא היה לנו לפסוק דהא מר"כ ור"א דהקשו דניחוש לאיסור מוקצה מוכח דלית להו הך דין דמרדכי הנ"ל. ומאי דשתיק רב דילמא משום שלא ה"ל להשיבם. א"כ לכאורה לא הועילו האחרונים הנ"ל לתרץ קו' הראשונים על הרי"ף ז"ל דכמו שרצו לסתור פסק הרי"ף משום קושיית ר"כ ור"א כמו כן יש לסתור הך דמרדכי הנ"ל משום קושיית ר"כ ור"א. אכן לפי הנ"ל ניחא כי לפי מה שאמרתי לתרץ הקושיא על המשנה ע"פ דברי המרדכי הנ"ל אם כן ה"ה כאלו היו מפורשים דברי המרדכי בהמשנה הנ"ל. ואם כן בע"כ צריכים אנו לפסוק כהמרדכי וממילא לא קשה לדידן קושיית ר"כ ור"א. ואין להקשות א"כ ר"כ ור"א דלית להו ע"כ הך דמרדכי הנ"ל אם כן היאך יתרצו הקושיא הנ"ל על המשנה דאפשר לומר דר"כ ור"א לית להו כלל חנ"נ (כשמואל או כשארי תנאים) וא"כ לא היה קשה להם כלל הקושיא הנ"ל על המשנה דהמים לא נעשה נבילה כלל. אכן רב לשיטתו דסובר חנ"נ בסוגיא דט"ח. א"כ בע"כ מוכרח לסבור הך דמרדכי הנ"ל מכח הקושיא מכל המשנה הנ"ל. להכי לא חש לקושייתם דשאני איסורי מוקצה דנתבטל וכהנ"ל משא"כ איסור תחומין וכהנ"ל. אמנם על הרמב"ם ז"ל דגם הוא פוסק דבהמה אסורה. לדידיה אי אפשר לומר לכאורה כדברי האחרונים דנראה דהרמב"ם ז"ל אינו סובר סברת המרדכי הנ"ל. דהנה הרמב"ם ז"ל בהלכות חמץ ומצה פסק דחמץ שנתבטל קודם פסח חוזר וניעור בפסח. והנה הרמב"ם ז"ל סובר דלהכי חמץ בפסח לא בטיל משום דהוי דבר שיל"מ. ולפי סברת המרדכי הנ"ל למה יהיה חוזר וניעור בפסח דהא כשבא האיסור על החמץ אז הוא כבר בתערובות ואם כן גם בפסח שפיר נתבטל החמץ בתוך התערובות דהא לא היה ניכר האיסור:

ואין לומר דשאני האי דחוזר וניעור מנידון המרדכי משום דשם לא היה הדבר כלל בעולם דעדיין היה בלוע בהענבים מה שאין כן בנידון דידן עכ"פ החמץ היה בעולם. דהא

נראה מהרמ"א ז"ל סי' ק"ב דאין לחלק בזה. דהא כתב שם אחר שהביא הדין דמרדכי הנ"ל וז"ל. מי שנדר ואח"כ נתערב כו' משמע דוקא דנדר ואחר כך נתערב אז לא בטיל משום דשיל"מ משא"כ אם נתערב ואחר כך נדר שפיר בטל משום דלא נאסר עד שהיה בתערובות (וכן מאו"ה שסובר סברת המרדכי בכל דברים החשובים דהיכא שנאסרו בהתערובות בטיל אף שהוא דבר חשוב אם כן מוכח דהעיקר תלוי בעת שנאסר אם הוא קודם התערובות או לאחר התערובות). ואם כן לכאורה לית ליה להרמב"ם סברת המרדכי (והנה על הרמ"א ז"ל שפסק בסימן תמ"ז דיבש ביבש חוזר וניעור אין להקשות מכח סברת המרדכי דהרי כפי הנראה סובר הרמ"א בסימן ק"ב דחמץ בפסח לא מיקרי דשיל"מ ואם כן לדידיה טעמא אחרינא איכא בחמץ בפסח דלא בטיל). ואם כן עדיין קשה על הרמב"ם ז"ל שפוסק דבהמה אסורה קשה עליו קושיית ר"כ ור"א מ"ש לאיסור מוקצה כו'. ואפשר ליישב בדוחק דלעולם גם הרמב"ם סובר סברת המרדכי בשארי דבר שיל"מ **(א) ורק בחמץ החמירו כו'. ראיתי להזכיר כאן מה שקשה לי, דהנה בס' מנוח פ"א מהל' חמץ הקשה על הרמב"ם וזת"ד יש תמהין על הרב דהא אשכחן בירושלמי דדוקא מב"מ לא בטל אבל בשא"מ בטל. ואין כאן תימא דה"מ בשאר איסורין אבל חמץ שאמרה תורה כל מחמצת לא תאכלו החמירו בו, ועוד דהא אשכחן בפ' משילין רא"א משום דהוי דבשיל"מ והתם אינו מינו מים ומלח גבי קמח וע"ז סמך הרב עכת"ד. וצ"ע דהא לשיטת התוס' הוי שם מב"מ ולשיטת הר"נ נדרים דנ"ב האי דשיל"מ שאני דגם היום יהיה מותר יע"ש ועיין ר"ן פג"ה בסוגיא דריחא מילתא ופ"ק דביצה ונמ"י פ' הערל. ובאמת ברמב"ם פט"ו מה' מ"א מפורש הטעם משום דכתיב כל מחמצת לא תאכלו יע"ש ועיין מגדול עוז שם. עוד הקשה בס' מנוח שם דהיכי הוי חמץ דבשיל"מ הא אסור לשהותו ואי משהה ליה עבר על בל יראה ואף על ידי תערובות ותירץ דמשרו על ידי תערובות לא עבר ואף משהו בעין אין עובר עליו יע"ש. וכן הקשה בשו"ת הרדב"ז חלק ג' סימן תקמ"ו ועיין עוד שם ח"א סימן קל"ה ובפרמ"ג או"ח סימן תמ"ב. וזה נעלם מעיני המקור חיים סי' תמ"ז יע"ש. ומ"ש הרדב"ז שם ליישב וז"ל סוף סוף האיכא חמץ שיהיה מותר לו דהיינו אותו שלא עבר עליו עכ"ל. דבריו המה משוללי ההבנה כמובן. ועיין ש"א סימן פ"א וח"צ סי' פ"ו ופר"ח או"ח סימן תמ"ח ובדגול מרבבה שם. ולענין איסור טלטול אי הוי דשיל"מ עיין נו"ב מה"ת חאה"ע סימן ל"ח ובצל"ח ובפ"י ביצה יע"ש. ועיין מג"א סימן תמ"ז ס"ק מ' וש"ך יו"ד סימן ק"ב ותוס' עירובין דמ"ה ד"ה איבעית ובנו"ב מהד"ת סימן ע"ד באו"ח. ובדו"ח להגרע"א מערכה ד' ועיין ביצה דף ד' ול"ט יע"ש וצ"ע. [דע שמ"ש לעיל אות ג' שורה ה' דרב ס"ל כו' נשמט מהדפוס, וצ"ל דרב ס"ל דשיל"מ לא

בטל. עיין רמב"ן בס' המלחמות פ' כיצד צולין דכתב דרב ס"ל דדשיל"מ בטל יע"ש])** אז ורק בחמץ בפסח החמיר דאפילו בכהאי גוונא לא בטל דהא גם לענין מבשא"מ חמיר האי דשיל"מ דחמץ משארי דבר שיל"מ. א"כ אפשר גם לענין זה חמיר:

אמנם לכאורה אחר העיון אדרבה יש סתירה לדברינו הנ"ל [שכתבתי דהרוטב שבלעה מיקרי לא ניכר האיסור] מפסק הרי"ף וש"ע הנ"ל לפי מה שפירשו האחרונים הנ"ל והוא דהנה לכאורה קשה על מה שכתבתי דלהכי המים שבלעה החתיכה בטיל משום דלא ניכר האיסור וכתבתי כן לדעת הר"ן ז"ל. וקשה הלא הר"ן מפרש שם בנדרים הנ"ל דהטעם דבר שיל"מ לא בטל הוא משום דכיון דשוים גם קצת לענין היתר לכן מיקרי לכ"ע מין במינו להכי לא בטל ע"ש, ואם כן אם נאמר דהמים שבלעה מיקרי לא ניכר האיסור ולהכי שפיר בטל בדשיל"מ. אם כן קשה על קושיית הש"ס שהקשו על רב חלב נבלה ותאסר משום מב"מ. וקשה הלא איסור החלב לא היה ניכר ואם כן כמו בדשיל"מ בטיל באופן כזה במב"מ. אם כן כמו כן הכא שפיר נתבטל החלב. ואם כן מה הקשה הש"ס. אך באמת אפשר לתרץ קושיא זו והוא דנהי דהר"ן סובר דהטעם של דשיל"מ הוא משום מין במינו מכל מקום לא חמיר כל כך הך מב"מ דדשיל"מ כמו מין במינו למ"ד דלא בטל דחומרת דשיל"מ הוא רק מדרבנן מה שאין כן מב"מ למ"ד דלא בטיל הוא מדאורייתא. ואם כן לפ"ז שפיר אפשר לומר דנהי דאמרינן סברת המרדכי להקל בדבר שיש לו מתירין. אכן במב"מ למ"ד מב"מ לא בטיל לא אמרינן סברת המרדכי להקל.

(ב) עיין שו"ת תפארת צבי חי"ד סימן י"ד וחידושי הגאון בעל כו"פ על הל' יו"ט יע"ש. ועיין ס' קרית ספר להגאון המבי"ט פ"ה מהל' מ"א שכתב וז"ל נראה דאיסור חלב עובר זה לא הוי אלא מדרבנן דמדאורייתא ברובא בטל ואפילו היה החלב אסור מה"ת בודאי. אלא דאפשר לומר דלא אמרינן הכי דבטל ברובא אלא היכי דנתערב איסור בהיתר גמור אבל היכא דמעורב מעיקרא כי הכא דלא הוי ליה שם היתר לא אמרינן בטל ברובא וצ"ע עכ"ל. וחידוש בעיני על האחרונים שלא ראהו. ועיין כו"פ סי' י"ד ופרמ"ג שם ושעה"מ פ"י מהל' מקואות וגינת ורדים כלל מ"ז יע"ש. ובעיקר הקושיא מהא דמקשה הש"ס חולין דף ק"ח חלב נבילה היא כו' כן יש כדמות ראיה מנדה דע"א הרוג שיצא ממנו כו' מפני שטיפה כו' עד ר"י לטעמיה דאמר מין במינו לא בטל וע"ש בתוספות והתם הוי גם כן הטיפה של מיתה בתוך התערובות ואפ"ה ס"ל דלא בטל ויש לחלק:) אמנם לפי פסק הרי"ף והש"ע הנ"ל וכפי שפירשו האחרונים הנ"ל יהיה מוכרח לומר דגם לענין מב"מ אף למ"ד דמב"מ לא בטיל אמרינן גם כן סברת המרדכי הנ"ל דאל"כ אין מקום לדברי האחרונים הנ"ל במה שכתבו דלהכי שתיק רב ולא חש לקושית ר"כ ור"א משום

סברת המרדכי. ואם נאמר דלענין מב"מ למ"ד דלא בטיל לא אמרינן מכח סברת המרדכי הנ"ל להקל. אם כן אף לפי סברת המרדכי קשה עדיין על רב קושית ר"כ ור"א דהא רב סובר כרבי יהודה דגם בעלמא מין במינו לא בטיל ואם כן למה לא חשש לקושייתם אלא עכצ"ל לדבריהם ז"ל דגם לענין מב"מ למ"ד דלא בטל אמרינן סברת המרדכי וא"כ לכאורה נסתרין דברינו במה שכתבו דהרוטב שבלעה מיקרי לא ניכר האיסור. דאם כן היאך נפרנס קושיות הש"ס חלב נבילה וכנ"ל. אע"כ דזה מיקרי ניכר האיסור. ואפשר משום דבשלמא בנידון המרדכי מעולם לא היה אסור עד שבא בתערובת. משא"כ בנידון דהרוטב שבלעה החתיכה היה הרוטב אסור אף טרם שבאה בהתערובת. כי בשעה שהיה נבלע בהחתיכה אז נאסר הרוטב. וא"כ עדיין קשה על הר"ן ז"ל מהמשנה הנ"ל:

אכן שוב נתיישבתי דשפיר אפשר לומר דזה מיקרי לא ניכר האיסור [ומה שחלקתי לעיל בין נידון זה לנידון דהמרדכי יש לדחות ולומר דאעפ"כ שוים המה דנהי דהיה אסור בשעה שהיה בלוע בהחתיכה מכל מקום כיון דאז לא היה נ"מ על הרוטב אם הוא אסור או מותר. דהא גם בלא איסור הרוטב היה החתיכה אסורה לאכול ואם כן מעולם לא היה נקרא על המים שם איסור. וא"כ שפיר יש לדמות זה לנידון המרדכי כן נ"ל לפרש עומק סברת המרדכי בזה. והוא דהמרדכי מחדש לנו דהדברים החמורים שאינם מתבטלים החמירו רק באם היה האיסור בעולם טרם שנתערב ואם כן נתחשב האיסור, משא"כ היכא דלא היה האיסור בעולם ואם כן לא נתחשב כלל טרם שבא בתערובת להכי שפיר בטל. אם כן כמו כן בנידון דידן אף שהיה בעולם מכל מקום כיון דלא היה לנו נ"מ עליו אם אסור או לא. עדיין לא נתחשב:

ונ"ל להביא ראיה דזה מקרי לא ניכר האיסור מת"ח כלל ע"ד דין ו' שכתב שם וז"ל כתב הר"ן דשיל"מ שנפל לרוטב אי חזר אותו רוטב ונפל לרוטב אחרת אוסרת כגוף האיסור ע"כ. והנה בודאי כיון הת"ח לדברי הר"ן הנ"ל ע"ש במנ"י. וקשה הלא דברי הר"ן הנ"ל המה מיוסדים על פי שיטת הרשב"ם ז"ל שסובר דחתיכה שנפלה לרוטב דלמ"ד דמב"מ לא בטיל נאסרה הרוטב משום המים שבלעה החתיכה ועל זה כתב הר"ן דגם לדידן יש נ"מ כגון בדבר שיל"מ. ואם כן לכאורה נראה דהיינו גם כן באופן כזה דאם החתיכה האסורה שנפלה לרוטב יש לה מתירין נאסרת הרוטב משום מב"מ ואם כן למה שונה הת"ח והביא בשם הר"ן דהרוטב נאסרה מתחלה בפני עצמה אע"כ דהת"ח סובר דבאופן הנ"ל לא היה הרוטב אוסרת משום דשיל"מ כי המים שבלעה החתיכה מיקרי לא ניכר האיסור להכי מוכרח הת"ח להביא דברי הר"ן ז"ל רק באופן שנאסר הרוטב מתחלה בפני עצמה ואם כן היה ניכר האיסור. הרי יש ראיה מהת"ח דזה מקרי לא ניכר האיסור.

וגם נראה לי דלענין מין במינו למ"ד דלא בטל. באמת לא אמרינן סברת המרדכי כמש"ל מכח קושיית הש"ס חלב נבילה וכנ"ל. ומכל מקום אין סתירה כלל מפסק ש"ע הנ"ל אף לפי מה שפי' האחרונים. דמה שהקשיתי לעיל דרב לשיטתו דסובר מב"מ לא בטיל איך שתיק רב. קושיא זו יש ליישב בתרי אנפי או דנוכל לומר דהר"ן לשיטתו דסובר דאף למ"ד מב"מ לא בטיל היינו בדבר לח אבל ביבש אף לדידיה בטל [ועיין בחדושי ר"ן **(א) עיין נו"ב מה"ת חי"ד ס"ו סי' נ"ג שתמה על השואל ואמר דזכרונו כוזב לו כו'. וצ"ע דכן מבואר בהר"ן הנ"ל בחידושיו לפ' הנזקין המוזכרים פה בדברי ידידי המחבר נ"י:)** גטין פ' הנזקין], ועיין בתוספות בב"ק בסוגיא דצנועין ד"ה כל הנלקט דנראה דמה שגדל מקרי יבש ביבש והרי שם הוא ר' יהודה דס"ל מב"מ לא בטיל ואפילו הכי כתבו דמה שגדל בטל ברובא עי"ש. אם כן גם בלא סברת המרדכי לא היה קשה על רב לשיטתו דמב"מ לא בטל למה לא חשש לאיסור מוקצה דהא הוא יבש ביבש ושפיר בטל ברובא וכנ"ל. אם כן לא היה קושיתם רק מכח דבר שיל"מ ולהכי שפיר שתיק רב ולא חשש לקושייתם מכח סברת המרדכי הנ"ל:

ועוד אפשר לומר לפמ"ש התו' חולין דף ב' ד"ה שאני ציר דבאיסור דרבנן אף לרבי יהודה בשל מין במינו. אם כן גם משום זה לא קשה על רב לשיטתו מאיסור מוקצה מכח מין במינו דהא איסור מוקצה הוא רק דרבנן ואם כן שפיר בטל אף דהוא מב"מ כיון דהוא רק איסור דרבנן. אמנם לכאורה האופן הב' אי אפשר לומר לדעת הר"ן ז"ל. דלכאורה נראה מדברי הר"ן בעצמו בנידון דידן דגם באיסור דרבנן מב"מ לא בטיל למ"ד דמין במינו לא בטיל. דהא **(ב) כן משמע מהר"ן ע"ג דשנ"ו ועיין תוס' שם דנ"ו ד"ה אבל. אמנם מהר"ן שם מוכח להיפך יע"ש ועיין תוס' שם דע"ג ד"ה יין ועיין נו"ב מהד"ת סי' ס"א וצ"ע וכדברי התוס' כתב הרשב"א חידושי חולין שם. אמנם הריטב"א כתב דציר גרע דהוי רק זיעה בעלמא יע"ש ועיין תוס' יבמות דף פ"ב ד"ה בטומאת משקין ובחדושי אבן העוזר או"ח סימן תמ"ז ושעה"מ פרק ט"ו מה' מ"א הל' ה' יע"ש וצ"ע:

גם מה שנראה מדברי ידידי המחבר נ"י דשאני איסור מוקצה דהוי רק דרבנן כו'. באמת מדברי התוספות ביצה דף ד' ד"ה ותנן מוכח כדברי המחבר נ"י. אמנם בתוספות ישנים ביצה דף ג' הובא במהרש"א שם ד"ה אלא כתבו דמוקצה חמיר והוי כעין דאורייתא. ועיין פסחים (דף מ"ז:) ורש"י ביצה ור"ן ד"ב יע"ש ובפ"י חדושי פסחים שם מסיק דרבה לא הדר ביה יע"ש. ועיין חדושי הי"ט מהכו"פ פ' ה' הלכה כ' יע"ש. והנה איסור תחומין הוי גם כן רק דרבנן דלא כר' עקיבא בסוטה בפרק כשם שהמים. כמבואר בפוסקים. חוץ מתחום שלש פרסאות דהוי מן התורה לשיטת הירושלמי כמו שכתבו הרי"ף והרא"ש

ומרדכי והג"מ סופ"ק דעירובין והרמב"ם פ' י"ז מהלכות שבת והד"מ. ועיין ספר מים חיים שם ונו"ב מהד"ק חלק אה"ע סימן ב'. ומה שפסק הרמב"ם בס' המצות להיפוך כבר הרגיש בזה בשל"ה וכתב דהרמב"ם חזר בו יע"ש. ועיין תוס' חגיגה דף י"ז ד"ה ופנית ורב אלפס ובעה"מ ורמב"ן פרק אין צדין בסוגיא דאין מראין סכין לחכם כו' יע"ש. ובספר עבודת הקודש הלכות תחומין והלכות אפיה ובישול. ובחידושי הר"ן סנהדרין דף ס"ו. עיין בס' קרית ספר להגאון המבי"ט פרק כ"ז מהלכות שבת שכתב דמי שיצא חוץ לתחום י"ב מיל אפילו אמה אחת דלא יכנוס מן התורה דכל מה דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני ואפילו אביי דפליג בתמורה דף ד' מודה הכא דאמר קרא ממקומו דהוא י"ב מיל מדאורייתא עכת"ד. ולפי דברי בנו הגאון מהרי"ט בסי' ס"ז הובא באחרונים לא שייך הכא לומר לא מהני דאף אי נימא לא מהני איסורא דעבד עבד יע"ש. ועוד יש לפקפק בזה הרבה ועיין הגהות אשרי סופ"ק דעירובין. עיין ר"ה דל"ב דאיתא שם שופר של ר"ה אין מעבירין עליו את התחום כו' ומקשה הש"ס השתא דרבנן וכו' ופירש"י איסור תחומין כו'. והקשה הטורי אבן דילמא אתיא המשנה כר"ע דתחומין הוי מה"ת כו' ובלא"ה היה יכול להקשות דהא סתם משנה ר"מ. ור"מ ס"ל בעירובין דל"ה ע"ב דתחומין הוי מן התורה. ומהא דסופ"ב דכתובות אין ראיה דהוי דרבנן די"ל כמ"ש בלקוטי מרדכי אות תר"ג יע"ש. ולכאורה י"ל דהמשנה דר"ה הנ"ל אתיא כר"י דס"ל דתחומין דרבנן כדמוכח בביצה דף ל"ח דאיתא ר"י אומר אין אדם מתנה כו'. והוכיח מזה הש"ס דר"י לית ליה ברירה אפילו בדרבנן יע"ש. הרי דתחומין הוי דרבנן לר"י וברי"ה שם מוקי הסיפא דאין מעכבין כו' כר"י יע"ש ויש לומר דהה"ד הרישא דשופר של ר"ה כו'. ועיין תוס' שם ד"ה הא. אמנם בעירובין דף צ"ו מוקי לה כר"מ. ועיין תוס' שם ד"ה וסתם. ועוד דבעירובין דל"ה מוכיח דגם ר"י כר"מ סבירא ליה דתחומין הוי מן התורה כמ"ש הרא"ש פ"ד דעירובין סי' ח' יע"ש. ועיין עירובין דל"ו ודנ"ט וצ"ע. עיין ירושלמי יבמות פרק החולץ ה"ט דפליגי ר"י ור"ל דר"י ס"ל סתם משנה רבנן ור"ל ס"ל דסתם משנה ר"מ יע"ש. וצ"ע מסנהדרין דף פ"ו דס"ל לר"י איפכא וצ"ע, ובאמת מצינו בכמה דוכתי כה"ג כמ"ש בלקוטי מרדכי אות תצ"ה ותשמ"ג יע"ש. עיין ירושלמי ספ"ק דמעשרות דאיתא שם אמר ר"א דר"מ הוא ור"מ ור"י הלכה כר"י. ועיין מפורש שם. ועיין תשובת הרשב"א סימן ח' שכתב בהא דחולין דף צ"ג דשולח אדם כו' דסתם משנה ר"מ כו' יע"ש. וצ"ע דהא התוס' בע"ג דף כ' וחולין דף קי"ד ד"ה רבי כתבו דבפסחים דכ"א משמע דאתיא כר"י יע"ש. ועיין ע"ג דף ס"ד ותוס' יבמות דף כ"ג ד"ה ההוא. עיין רש"י בכורות דף ל' ובערוך ערך סתם ובסדר תנאים ואמוראים ובספר הקדוש הקנה דגרסי ר' נחמיה. וע"כ

צ"ל כמ"ש בגליון רש"י בכורות שם. דט"ס יש שם יע"ש. ועיין נו"ב מהד"ק או"ח סימן ל"ז שכתב הגאון השואל וז"ל ובירושלמי ראיתי דקחשיב גם ר"נ סתם תוספתא ר"נ עכ"ל. וצ"ע דהא כן הוא בהדיא בש"ס שלנו סנהדרין דף פ"ו ושם נסמן ועיין תוס' חולין דף צו ד"ה צריך ורש"י ד"ה שיטול יע"ש. ובעיקר קושית הטורי אבן הנ"ל תה"ל הארכתי הרבה בחדושי ליישב עפ"י שיטת ה"ר יונה הובא ברשב"א וריטב"א פ"ק דיבמות דף ו' שכתב דבמחמר ליכא עשה דתשבות כו':)** הר"ן הסכים להרשב"ם ז"ל דדבר שנ"ה כגוף האיסור לענין מב"מ דלא בטיל והרי חנ"נ בשאר איסורין הוא רק דרבנן ואפ"ה כתב הרשב"ם והר"ן ז"ל דלא בטיל במב"מ המים שנ"ג. אכן אחר העיון נראה דלעולם שפיר נוכל לומר דגם הר"ן סובר דאיסור דרבנן בטיל במב"מ אף למאן דאמר דמב"מ לא בטיל והא דכתב הכא דהמים לא בטלו היינו משום דהכא גוף האיסור הוא מה"ת רק מה שנ"נ לאסור דבר אחר הוא דרבנן להכי נחשב כאיסור דאו' לענין מב"מ דאל"כ ה"ל להתוס' לשיטתם בלא"ה לדחות דברי הרשב"ם ז"ל וכמובן: ע"כ הגה"ה

והנה מדכתב הר"ן דאין שום נ"מ בדברי' הללו דרשב"ם ור"ת רק לענין דשיל"מ. ולפי דברי החו"ד ז"ל יש עוד נ"מ והוא נידון החו"ד הנ"ל דלשיטת הרשב"ם דהנאסר חמיר מהאוסר א"כ בודאי צריך שני פעמים ששים אם הנאסרים טעמן שוה אף שהאוסרין לא היו שוין בטעמן ולר"ת דהנאסר אין חמור מהאוסר אין צריך ב' פעמים ששים כמו שרצה לומר החו"ד לדעתו (והא לא קשה דאמאי לא קאמר הר"ן ז"ל דיש עוד נ"מ כגון מלח הבלוע מדם דהא כבר כתב הפרמ"ג בסימן צ"ח דאפי' לדעת הר"ן דהנאסר חמור מהאוסר מ"מ במלח הבלוע מדם אין צריך רק ששים כיון דלדעת הר"ן הא דחתיכה נעשה נבילה בשאר איסורין הוא רק משום לתא דבב"ח והרי בבב"ח לא מצינו יותר מששים עיי"ש). וא"כ קשה למה לא אמר הר"ן הנ"מ א' אלא ע"כ דאף לדעת ר"ת דסובר דהנאסר אינו חמור מהאוסר מ"מ באופן זה דשני זיתי היתר שנאסרו מאיסורין שאין טעמן שוה אם הזיתי היתר טעמן שוה צריך ב' פעמים ששים. ונראה לפרש הסברא ולחלק בין נידון דידן למלח הבלוע מדם והוא דאפשר לומר דהא דגזרו חז"ל על חתיכה שנאסרה שיצטרך ששים נגדה הוא משום כדי שלא נבא להקל באיסור עצמו. ולפ"ז שפיר אפשר לומר דנהי דמצד הסברא אפשר צריך להיות דגם כאן בנידון החו"ד נאמר דאין הנאסר חמור מ"מ הלא בכל חנ"נ מצד הדין תורה לא היה צריך ששים נגדה רק משום גזירת חז"ל דשמא נבא להקל בגוף האיסור. א"כ גם הכא בנידון ב' זיתים הנאסרים שייך למיגזר משום דילמא נבא להקל בשני זיתי איסור שטעמן שוה להצטרך רק פ"א ששים. משא"כ במלח הבלוע מדם שפיר אמרינן להקל מכח הסברא דאין הנאסר וכו' כי שם אין שייך

לגזור והוא דשמא יבואו להקל גם במלח האסור מחמת עצמו לבטל בששים דהא מה דדבר דעביד לטעמא לא בטיל הוא רק מדרבנן ואטו דרבנן לא גזרינן כידוע. כן מוכרח לחלק בין הא דנידון החו"ד ובין מלח הבלוע כדי שלא יקשה על הר"ן ז"ל. ועוד אחר העיון נראה דהכא באיסור דבוק אפי' אם נאמר כהחו"ד ג"כ ניחא הכא דצריך ב"פ ששים משום המים שבלעו החלב והחתיכה הדבוקה כי גם בהחתיכה הדבוקה יש בה חלב כ"כ עד שיוכל לאסור את המים אף זולת החתיכה שנאסרה וכי לפי הטעמים של איסור דבוק מוכרח דמובלע בה איסור הרבה). וא"כ ה"ה ב' זיתי היתר שטעמן שוה שנאסרו מן איסור אחד. כי באמת נראה לכאורה להביא ראיה לדינו של החו"ד הנ"ל מהא דפסקינן בסימן צ"ח דב' זיתי איסור אשר אין טעמן שוה מבטלין זא"ז. וקשה הלא המים שבלעו הב' זיתי איסור נעשו נבילה והמים טעמם שוה וא"כ ליבעי ששים נגד הב' זיתי איסור. אכן לפי דברי החו"ד הנ"ל ניחא וכמובן. והתימא לכאורה על החו"ד שלא הביא ראיה לדבריו מהנ"ל. אמנם אפשר לדחות ראי' הנ"ל דאפ"ל דהאי דינא דסימן צ"ח הנ"ל מיירי באיסורין הצלולים דלא שייך בהו בליעה ופליטה ואפשר משום זה נקט הרא"ש ז"ל בתשובה מרא דהאי דינא חלב ודם והיינו דברים צלולים (וידוע דכמה פוסקים ס"ל כדעת הרא"ש ז"ל דסובר חתיכה נ"נ):

אמנם אם נאמר דלהכי בעי ששים נגד הכל באיסור דבוק משום המים שנ"נ א"כ היה לנו להקל עכ"פ בהפ"מ שלא להצריך ששים באיסור דבוק נגד הכל רק נגד חלק הגדול. כי בהפ"מ לא אמרינן לח בלח נ"נ. אך אפשר לומר דלהכי לא מקילין בהפ"מ והוא דהנה כתבתי דבבשר שמן בלאו הכי ניחא דצריך ששים נגד הכל משום דטעמם שוה. וא"כ אף בבשר כחוש צריך ששים נגד הכל משום דאין אנו בקיאין בין כחוש לשמן. אך אפשר משום זה לחוד אין להחמיר דהא באיסור דרבנן אנו בקיאין כמבואר בסי' ק"ה וחנ"נ הוא רק מדרבנן. אמנם משום הני תרווייהו דמי להדדי (והיינו דהמים נ"נ וגם דאין אנו בקיאין בין כחוש לשמן) שפיר אפשר להחמיר אף שהוא רק איסור דרבנן דהוי כעין ס"ס להחמיר ספק א' דילמא הלכה כהפוסקים דגם לח בלח נ"נ ואת"ל דאין הלכה כהפוסקים הנ"ל שוב יש לספק דילמא הבשר שמן הוא. וכשיש ס"ס להחמיר כתב המל"מ בפ"ד מהלכות בכורות דיש להחמיר אפי' באיסור דרבנן עיי"ש:

הגה"ה והנה על דברי משל"מ הלז קשה לי מהא דפסקינן בש"ע או"ח הלכות שבת סימן רמ"ח סעיף ב' דמותר לילך בספינה בשבת על נהרות שאין ידוע לנו שאין בעומקן עשרה טפחים וזה הדין נובע מתשו' הרמב"ם וכתב שם הטעם משום דהוא ספיקא דרבנן. ולפי דברי משל"מ הנ"ל קשה הא כאן יש ס"ס להחמיר. ספק אחד דילמא אין בעומקו עשרה

טפחים ואם תמצא לומר דיש בעומקו משרה טפחים דילמא יש תחומין למעלה מעשרה ואם כן היה לנו להחמיר אפילו באיסור דרבנן. וצ"ע:

(א) כ"כ גם כן המש"ל פ"ח מה' שאר אבות הטומאה וכ"נ דעת הפר"ח יו"ד סימן ס"ט בהשגותיו על הצמח צדק יע"ש, ולכאורה היה נראה ליישב ע"פ מ"ש הפר"ח ודעמיה כי איבעיא דלא איפשטא לא נכנסה בגדר הספק ואם כן הה"ד דאף להחמיר אמרינן כן. אמנם מה אעשה שמדברי הנו"ב מהד"ת חי"ד סימן ס"ד נראה דאף כה"ג נכנס בגדר הספק להחמיר יע"ש. אמנם בעיקר קושית ידידי המחבר ראיתי בשעה"מ פ"י מה' מקואות כלל ה' שהביא מכאן ראיה דלא כהמש"ל ומסיר ע"ז דהיא ראיה שאין עליה תשובה יע"ש היטב:) ע"כ הגה"ה

אכן כ"ז כפי מה שהעיר לנו החו"ד דהרמ"א ז"ל מצריך ששים נגד הכל באיסור דבוק. אך כבר כתבתי לעיל דלא מצינו בהרמ"א שכתב בפירוש כן ואדרבה מהש"ך נראה דלא בעי רק נגד החתיכה הדבוק אם היא גדולה מהחלב. (ולפ"ז כמה בעי נגד איסור דבוק יש לעיין הרבה):

ונ"ל ע"ד ראיה דשני איסורין משם אחד מבטלין זא"ז מהא דמבואר בסי' צ"ב בכזית בשר שנפל ליורה חולבת אף שלא קדם וסילקו סגי בפעם אחת ששים. וקשה קושיית הש"ס חלב נבילה הוא וא"כ ליבעי ב' פעמים ששים נגד הבשר ונגד החלב אלא ע"כ דשני איסורין שאין טעמם שוה אף שהם משם אחד מבטלין זא"ז, ועיין בכרו"פ סימן ל"ב ומה שכתב החו"ד בס"ק הנ"ל לדחות ראיה זו וז"ל כיון דשם רק ספק הוא להכי סמכינן על הפוסקים המתירין. ע"כ גם דבריו בכאן לא זכיתי להבין מלבד שגוף הדברים כאן קשים להבינם במה שכתב דהוא רק ששים מנ"ל לא אדרבה מהש"ס מוכח דאין כאן ששים מדהקשו בפשיטות חלב נבילה הוא ובפרט מהרשב"ם והר"ן הנ"ל מוכח דאין כאן ששים דאל"כ לא היה להם להחמיר כ"כ בנידון שלהם דהא חנ"נ הוא רק מדרבנן ואם היה רק ספק אם בלעה ופלטה היה להם להקל מכח ספיקא דרבנן לקולא. אך עוד קשה לי מאד על דבריו דבאיסור דבוק כתב דבעי ששים נגד הכל משום דב' איסורין משם אחד אין מבטלין וכאן בכזית בשר שנפל לתוך יורה חולבת כ' להקל דלא בעי' ב' פעמים ששים משום דהוא רק ספק. לפענ"ד תמוה מאד דבר זה כלפי לייא ענין זה דחתיכה בלעה ופלטה יש לו מקור בש"ס שהקשו חלב נבילה כו'. וענין איסור דבוק אין לו שום רמז בש"ם וכמה פוסקים חולקים וסוברים דלא אמרינן כלל איסור דבוק. ואם כן אף שאנו מחמירין ואמרינן איסור דבוק מ"מ אין שום סברא להחמיר בזה יותר [שלא נסמוך על הפוסקים המתירין] מכזית בשר שנפל כו'. ובפרט דאף להפוסקים הסוברים

איסור דבוק עיקר טעמם משום ספק שמא היתה פ"א חוץ לרוטב. והרמ"א ז"ל בת"ק כתב רק טעם זה וא"כ איך אפשר לומר דנחמיר כאן יותר מבכזית בשר שנפל כו'. וגם חנ"נ בשאר איסורין הוא רק דרבנן ובב"ח חנ"נ לכ"ע מדאורייתא וצ"ע מאד דבריו בזה. ולכן נלפענ"ד דגם מסימן צ"ב הנ"ל יש ראיה גדולה דשני איסורין משם אחד מבטלין זה את זה. הרי לפענ"ד הוכחתי בראיות ברורות דשיעור ששים לאו מטעם ביטול הוא. אמנם נראה דעכ"ז גם כדברי הנוב"י ז"ל [דסובר דהיכא דיש ששים לא צריכין לבא לידי ביטול כלל] גם כן אי אפשר לומר מכח כמה ראיות וגם מצד הסברא. דנהי דהיכא דיש ששים אין מרגישין הטעם מכל מקום גוף האיסור במאי הותר והרי מין במינו היכא דשוה בטעמא ואם כן אין נרגש הטעם של האיסור ואפ"ה בעי ביטול. אלא ע"כ דכך הוא הדבר לענין ביטול איסורין והוא דלעולם בעי ביטול נגד גוף האיסור להיות בטל וזה הביטול אנו למידין מקרא דאחרי רבים להטות דביטול רוב סגי. אך איך מהני ביטול רוב היינו רק במין במינו כיון דאין מרגישין הטעם של איסור. משא"כ במין בשא"מ כיון דמרגישין הטעם לא מהני ביטול רוב לחוד. כיון דמרגישין הטעם וחיך אוכל יטעם [כמו שכתב הרשב"א ז"ל בחידושיו לחולין עיי"ש] לכן ה"ה בניכר האיסור ובניכר האיסור אף במין במינו לא בטל ברובא. להכי במין בשאינו מינו דהיה לעולם כניכר האיסור להכי לא בטיל ברובא לחוד וצריך ששים נגדו כדי שלא יהיה נרגש הטעם ואזי הוא כלא ניכר האיסור ואז שפיר נתבטל גוף האיסור ברובא כמו מין במינו. דכל חומר דמין בשאינו מינו דאינו בטל ברובא לחוד הוא רק משום דמרגישין הטעם. ולהכי היכא שאין נרגש הטעם כגון ביש ששים שפיר דומה לגמרי למב"מ לענין ביטול רוב דגם הוא בטל ברובא אבל מ"מ ביטול בעי כלומר דאף ביש ששים נגד האיסור מ"מ צריכין אנו לבא לידי ביטול רוב. והוא משום דהאיסור יש לו עדיין מציאות וצריכין ביטול נגדו. וראיה גדולה לזה דאם לא נאמר כן רק דנאמר כדברי הנוב"י ז"ל דהיכא דיש ששים לא צריכין כלל לבא לידי ביטול כי הרי הוא כאלו אין להאיסור מציאות א"כ קשה מאד על מאן דסובר דמב"מ לא בטיל אף באלף ויליף לה מקרא דולקח דם הפר כו' וקשה הא תינח דיש למילף מהתם דבפחות מששים אינו בטל מב"מ. אבל כשיש ששים נגד האיסור דלדעת הנוב"י אין להאיסור מציאות כלל מנ"ל דלא בטל ואפי' באלף דהרי התם בהקרא לא היה ששים בדם הפר נגד דם השעיר אלא ע"כ כמו שכתבתי דאף דיש ששים נגד האיסור ואפי' אלף מ"מ יש להאיסור עדיין מציאות עד שהותר רק מכח ביטול. ולהכי שפיר סובר רבי יהודה דמב"מ לא בטיל אפי' באלף דכיון דיליף מקרא דבמב"מ לא נתבטל ברוב להכי ממילא אף כשיש ששים או אלף ג"כ לא מהני. ומעתה מש"כ הנוב"י ראיה לדבריו

וז"ל שהרי מבשא"מ לא מהני ביטול רוב שהרי טכ"ע ואפ"ה בטל בששים עי"ש. הוא תמוה מאד דזיל בתר טעמא דמה דלא בטיל ברוב לחוד הוא משום דנרגש הטעם ולהכי בעי ששים כדי שלא יהיה נרגש הטעם ואז שפיר בטל ברוב כיון דלא נרגש הטעם ה"ה כמב"מ דבטל ברובא לחוד ועוד נ"ל ראיה ברורה דאפי' היכא דיש ששים ואין מרגישין טעם מ"מ צריכין אנו לביטול והיינו ביטול רוב מתוס' ורא"ש ז"ל בפ' השוכר את הפועל שהבאתי לעיל שהקשו דאמאי בטל בב"ח דהא ע"י תערובות נאסרו וה"ה כמו כלאים דלא בטיל. ולדברי הנוב"י דהיכא דאינו נותן טעם אין אנו צריכין לבא לביטול כי האיסור כלא היה א"כ לא הקשו כלום דשאני ביטול כלאים דלא בטיל משום דהוא ביטול רוב משא"כ ביטול דבב"ח דהוא באינו נ"ט להכי שפיר מותר באינו נ"ט משוה דלאו ביטול יחשב. אלא ע"כ דנהי דאינו נ"ט מ"מ צריכין עדיין לבא לידי ביטול גוף האיסור והיינו ביטול רוב. להכי שפיר הקשו דהחלב לא יתבטל משום דרק ע"י תערובות נאסרו וא"כ ה"ה מו כלאים דלא בטיל א"כ כמו כן החלב לא יתבטל ברובא. ועל זה תירצו דהכא לא צריכין לבא לידי ביטול רוב נגד החלב לענין שלא יאסור החלב את הבשר בתערובתן כי איסור בב"ח שאני משאר איסורין שנתערבו בהיתר. כי שם אף שאינו נ"ט מ"מ עדיין גוף האיסור לא הותר רק ע"י ביטול רוב משא"כ איסור בב"ח דתרווייהו היתרא נינהו ובתערובתם בלבד בלא נתינת טעם אינם נאסרים כי רק דרך בישול ע"י נתינת טעם אסרה תורה ולהכי אם אין החלב נ"ט בבשר אין צריך שום ביטול נגדה כי מן התורה מותר לאכול תערובת בב"ח אם אינו נ"ט:

והנה לפי דברי התוס' והרא"ש ז"ל דלהכי בטל בב"ח משום דרק ע"י בישול אסרה תורה קשה לכאורה מאד על הא דאמר אביי בחולין בסוגיא דט"ח דטעמו ולא ממשו בעלמא דאו' דמבב"ח מאי טעמא לא גמרינן כו' דאי ס"ד חידוש הוא אפילו כי ליכא נ"ט נמי א"ל רבא דרך בישול אסרה תורה ע"ש וא"כ משמע דאביי לית ליה הך דדרך בישול אסרה תורה. א"כ קשה לדידיה קושית התוס' דאפי' באינו נ"ט יהיה אסור תערובת בשר בחלב. והנה מצאתי קושיא זו **(א) כן הקשה בשו"ת דברי מנחם סימן מ"ט. ועיין חדושי הריטב"א חולין דף ק"ח שכתב דאבישול כל דהו קפיד רחמנא יע"ש. ועיין תוס' נדה דף ס"א ורש"י סוף תמורה ושם לא סיימו בהא דדרך בישול יע"ש. ועיין ר"ן ע"ג דשס"ב ופסחים דף קמ"ב ורא"ש נדה שם וב"י יו"ד סימן רצ"ט וט"ז ונקודות הכסף שם ותוס' מועד קטן דף ח' ד"ה נפקא ותוס' חולין דף צ"ה ד"ה ובנמצא יע"ש. ותשב"ץ חלק ב' סימן ד' וחלק ג' סי' שכ"ד יע"ש. ובעיקר קושית האחרונים צ"ע משו"ת הרשב"א סימן יע"ש היטב. ומ"ש ידידי המחבר נ"י דאפשר לברר ע"י צביעה כו' בשו"ת דברי

מנחם כתב לתרץ משום דהוי טירחא לא מקרי דבר שיל"מ וגם צריך להוציא הוצאות ע"ז יע"ש. ולשיטת מהרי"ל הובא בש"ך יו"ד סימן ק"ב דאף על ידי הוצאות הוי דשיל"מ. צ"ל כשיטת הפוסקים דלא מהני צביעה רק בכלאים דרבנן ולא בכלאים דאורייתא ועיין טור יו"ד וב"י שם סימן ש"ב. וצ"ע עדיין לפמ"ש הט"ז שם ס"ק ג' והגר"א ס"ק א' יע"ש:)** בתשו' רבינו ע"א זצ"ל סימן ר"ז. ומתרץ קושיא זו דקושית התו' שם בבגד שאבד בו כלאים דליבטל ברובא הוא לרבא לשיטתו דאמר שם במ' נדה [דף ס"א] מנ"ל לרבא הא דסמכינן אצבעו. משא"כ לאביי בלא"ה לא קשה קו' התוס' דלהכי לא בטיל ברובא משום דאיכא לברורי ע"י צביעה, וא"כ לא צריכין לבא לסברת התוס' דהיכא דע"י תערובת נאסרו לא בטל. ולהכי לאביי אף דלית ליה דרך בישול אסרה תורה שפיר בטל לדידיה בשר בחלב אם אינו נ"ט עי"ש. ונלפענ"ד לפי מה שכתב המל"מ בפ"א מהלכות משכב ומושב דקושית התוס' על בגד שאבד לא היה רק דלמה מן התורה לא בטיל ברובא משא"כ מדרבנן בלא"ה לא היה קשה קושית התוס' דה"ה כטומאת משא דלא בטל מדרבנן עי"ש. והנה האי דאפשר לברר על ידי צביעה לא עדיף יותר מדבר שיל"מ דרק מדרבנן לא בטיל. וא"כ אי אפשר לומר כתירוצו של רבינו הנ"ל דהא לפי דברי משל"מ הנ"ל היה קושית התו' רק על דאורייתא ותירוצו שלו רבינו הוא רק על דרבנן. וגם אישתמיטתי' לרבינו ז"ל תשו' רשב"א סימן רנ"ט עי"ש שדחה הרשב"א סברא זו. וא"כ עדיין אנו צריכין לבא לתירוץ התוס' דהיכא דע"י תערובות נאסרו לא שייך ביטול וא"כ עדיין קשה על אביי כנ"ל. ונלפענ"ד לגודל חומר הנושא לתרץ קושיא זו. והוא דנהי דהוכחתי מכח ראיות דאף דהאיסור אינו נ"ט מ"מ צריך ביטול נגד גוף האיסור מ"מ לאביי לשיטתו אפשר לומר היכא דאין האיסור שוה בטעמו עם ההיתר סובר אביי לשיטתו דאם יש בההיתר כל כך עד שאין נרגש טעם האיסור דאז אין צריך ביטול נגד האיסור כי יש סברא לומר דגוף האיסור נעשה כהיתר אף בלא ביטול משום דאבד טעמו ה"ה נעשה כאינו ראוי. וכעין סברת הרבינו יונה בדבש ומוסק. כי נוכל לומר דבזה הסברא פליגי אביי ורבא דהנה אביי ורבא ס"פ השוכר את הפועל פליגי אם אזלינן בתר טעמא במב"מ או בתר שמא אביי סובר דאזלינן בתר טעמא ורבא סובר דאזלינן בתר שמא אביי דסובר דאזלינן בתר טעמא אפשר משום דנהירא ליה הך סברא הנ"ל. ולהכי סובר דאם אינו שוה בטעמו אף דשוה בשמא מ"מ מבשא"מ מיקרי שפיר נתבטל דלפי סברא הנ"ל אם אין שוה בטעמו אזי אין אנו צריכין לבא לידי ביטול ומקרא דולקח דם הפר וגו' לא מוכח רק דאין מתבטל משא"כ היכא דיש סברא לומר דגוף האיסור נעשה כהיתר אף בלא ביטול. ורבא דפליג וסובר דאף אם אינו שוה בטעמו ורק שוה

בשמא ג"כ מקרי מב"מ דלא בטל. בע"כ דרבא לית ליה הך סברא הנ"ל רק סובר דאפילו היכא שהאיסור אינו שוה בטעמו עם ההיתר מ"מ צריכין לבא לידי ביטול. ולפ"ז הכל ניחא דאביי שפיר יכול לסבור ג"כ סברת התוס' דהיכא דע"י תערובות נאסרו לא בטיל ואעפ"כ לא קשה לדידי' קושית התו' מבב"ח [אף דלית ליה דרך בישול א"ת] דהא אביי לשיטתו דהיכא דאין שוה בטעמו לא צריכין לבא לידי ביטול כלל אם אינו נ"ט וחלב ובשר אין טעמן שוה ולהכי אין צריכין לבא לאביי לשיטתו בב"ח לידי ביטול. ומה דהק' התו' על בב"ח הוא רק לרבא וכן פסקינן אנן דעיקר תליא בשמא א"כ ל"ל הך סברא הנ"ל. וא"כ אפי' אינו שוה בטעמו צ"ל לידי ביטול וע"ז שפיר תירצו דלרבא ל"ק משום דסובר דדרך בישול א"ת. ואפ"ל עוד דמה דאביי סובר דהיכא דאין שוה בטעמו ל"צ לבא ל"ב הוא מכח דהיה ק' לו קו' התוס' הנ"ל על בב"ח למה נתבטל כי הוא ל"ל הך דדרך בישול א"ת. להכי היה מוכרח לחדש דהיכא דאין שוה בטעם לא צריכין לבא לידי ביטול ולהכי סובר דבמב"מ אזלינן בתר טעמא. ורבא דפליג על סברא הנ"ל הוא משום דלשיטתו דדרך בישול א"ת א"כ אין הכרח לסברא הנ"ל כי לדידי' בלא"ה לא קשה קו' התוס' מבב"ח דהא רק דרך בישול אסרה תורה וכמו שתירצו תוס'. וא"כ לדידן דפסקינן כרבא דמב"מ תליא רק בשמא א"כ ממילא מוכח דאף דהיכא דאינם שוים בטעמא מ"מ צריכין לבא לידי ביטול רוב אף ביש ששים מכח הראיות הנ"ל. ובפרט בנידון המל"מ והנו"ב ז"ל דהוא חלב בחלב אשר גם בטעמא הם שוים אף לאביי מוכח דצריכין לבא לידי ביטול אף ביש ששים. הרי בארתי לפענ"ד בראיות ברורות ובסברות דשיעור ששים לאו מטעם ביטול. אך מ"מ עדיין צריכין אנו לבא לידי ביטול והיינו ביטול רוב:

הגה"ה והנה לפ"ז עדיין קשה קו' רבינו עקיבא איגר זצ"ל על הרשב"א הבאתי לעיל בהג"ה הראשונה. אמנם באמת לא זכיתי להבין קושיתו דהנה הא דדבר שיל"מ לא בטל הוא מטעם דעד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר כמו שכתב רש"י ז"ל. ולכאורה קשה מאי שייך לומר שתאכלנו באיסור הלא כבר נתבטל ואם כן ה"ה כהיתר. אלא ע"כ דהא דדבר שיל"מ לא בטל הוא תחת סוג אין מבטלין איסור לכתחלה. והוא דכמו דאסור לכתחלה לבטל האיסור אף דבאם נתבטל ממילא ה"ה כהיתר גמור מ"מ לכתחלה אסור לבטל הרי דאסור לגרום לאכול איסור ע"י ביטול. להכי גזרו מכח זה גם כן דהיכא דאפשר לאכול התערובות עם האיסור שלא ע"י ביטול [כגון שיבא זמן אשר האיסור יחזור להיתר או על ידי מעשה כגון נדר] צריך להמתין עד זמן ההיתר. כ"א לא נצטרך להמתין רק שיאכל עכשיו ע"י ביטול אזי יהיה נראה כמבטל איסור לכתחלה. ולענ"ד הוא דבר פשוט ומעתה נראה דלא קשה כלל, דהנה הגע בעצמך היעלה על הדעת שיהיה

מותר לכתחלה לערב כלי איסור בין כלים כשרים לבטלה שלא יצטרך להגעילה ונאמר מה לי ביטול ע"י הגעלה או ביטול דהשתא. הלא אין שום ספק דאסור לעשות כן בידים. והטעם דאסור משום דענין הגעלה לא נכנס תחת סוג אין מבטלין איסור. דהא במה שמגעיל הכלי **(א) דהא במה שמגעיל הכלי אף שהכלי בולע שוב כו' דאין הכוונה לבטל האיסור כי'. כ"כ הרשב"א סימן תס"ג והריב"ש סימן שמ"ט הובא בפר"ח יו"ד סימן ס"ד וכ"כ הר"ן פ"ב דע"ג ועיין שלטי גבורים פרק השוכר שם מה שכתב בשם הסמ"ג. ובאו"ה כלל כ"ד שכתב כן בשם הרשב"ם. ועיין ט"ז יו"ד סימן פ"ד ס"ק כ' וסימן קט"ו ס"ק י"ב וש"ך שם ס"ק כ"ח וט"ז או"ח סימן תנ"ג ס"ק ב' יע"ש. עיין נו"ב מהד"ק חי"ד סימן כ"ו בהג"ה שכתב דהא דקי"ל דבאין הכוונה לבטל האיסור לא אמרינן אין מבטלין דוקא בדבר שכבר נתערב אבל לערב לכתחלה אף שאין כוונתו לערב איסור יע"ש. ובזה יש ליישב קושיית המג"א סימן תמ"ז ס"ק מ"ה על הצמח צדק סימן פ' כמ"ש בנו"ב מה"ת חי"ד סימן נ"ו יע"ש. ועיין תשובת הר"ן סימן נ"ז ונ"ט הובא בב"י או"ח סימן תס"ז שכתב הטעם דמש"ה מותר לטחון חטים מבוקעות כו' דעדיין הוי היתר. ועיין ר"ן סופ"ה ובב"י סימן ק"ט ביו"ד וט"ז או"ח סימן תמ"ז ס"ק ה' וסימן תרכ"ו ומג"א סימן תס"ז ס"ק ד' יע"ש. ותיפוק ליה דהא אין הכוונה לבטל כו' וע"כ משום דהוי לכתחלה. ועיין צמח צדק סימן נ"א ונו"ב. ועיין ט"ז יו"ד סימן קל"ז ס"ק ד' שמחלק בין אפשר בענין אחר יע"ש. ועיין ר"ש פי"א דתרומות משנה ח' ויו"ד סימן קל"ח ובט"ז שם וצ"ע. עיין נו"ב מהד"ת חי"ד סימן מ"ה שכתב דבגוף האיסור מן התורה אסור לבטל אף לשיטת התוס' דהוי דרבנן לבטל איסור לכתחלה, וכ"כ בתשובת פני ארון סימן ג' יע"ש, ובזה מיושב קושית השעה"מ פרק ט"ו מהלכות מ"א מהא דלא אמרה תורה שלח לתקלה בפ"ב דחולין. וכ"ה בק"ע על הירושלמי פרק חלק יע"ש. וכן מיושב קושית הברית אברהם או"ח סימן כ"ד כמ"ש האחרונים. ובלא"ה לשיטת הפרי תאר סימן צ"ט שכתב דהרמב"ם ס"ל שיטת הראב"ד דהוי דאורייתא לבטל לכתחלה אתי שפיר קושיית הברית אברהם. ועיין שמן רוקח חי"ד הימן י"ד וצריך עיון. ועיין אחרונים שהקשו בהא דאתרוג של ערלה דהא הוי שפיר היתר אכילה על ידי ביטול. ולכן הקשו מהא דב"ק דף מ"א והוכיחו מזה דבאיסור הנאה לכ"ע אסור מה"ת לבטל. כמ"ש החו"ד סימן צ"ט ס"ק ח' יע"ש. ולפי הנ"ל בלא"ה אתי שפיר ועיין בכורות דף ו' ע"ב וביצה דף כ"א. ובספר שמחת יום טוב שם יע"ש. ובהנ"ל אתי שפיר הכל. והרבה הארכתי בזה תה"ל בחידושיי:)** אין עשייתו לבטל האיסור רק כל כוונתו להפליט האיסור מן הכלי ולהשליכו חוצה. ואף שהכלי בולע שוב ממי הגעלה וא"כ יצטרך לסמוך על הביטול מכל מקום זה הביטול

אינו עושה בידים רק נעשה ממילא. משא"כ לערב לכתחלה הכלי איסור דעושה בידים ענין ביטול איסור. והרי דבשיל"מ הוא ג"כ תחת סוג אין מבטלין. להכי שפיר הוצרך הרשב"א לחדש דכלי איסור שנתערב לא מקרי דשיל"מ (משום דצריך להוציא הוצאות). דאם היה נקרא דבשיל"מ היה אסור לסמוך על הביטול רק להגעיל כמו שאסור לכתחלה לערב כלי איסור ולבטלה בלא הגעלה. כנלפענ"ד פשוט:

ולפ"ז נראה לי ליישב מה שהקשו האחרונים ז"ל על הר"ן בנדרים שהעלה בטעם דדבשיל"מ משום מב"מ להכי כתב לתרץ דעת הרי"ף ז"ל בפת שאפאה עם צלי שאוסר לאוכלו בכותח משום דהוא דבר שיל"מ אף דהוא מין בשא"מ כיון דיש לו היתר תיכף לאכול עם בשר להכי לא בטיל אף באינו מינו. והקשו האחרונים מהמשנה דצמר גמלים וצמר רחלים שנתערבו דמותר לערבם בפשתן משום שנתבטל. וקשה וה"ה דשיל"מ כמו פת שאפאה עם הצלי. ועוד הקשו על הר"ן ז"ל דהא יבש ביבש אפילו מב"מ בטיל ואפילו לר' יהודה א"כ איך כתב הר"ן דחומרת דבר שיל"מ הוא משום מב"מ. דאם כן היה צריך להיות דביבש ביבש יהיה בטל אף בדבר שיל"מ והרי אנן נקטינן דבר שיל"מ אפילו יבש ביבש לא בטיל. ולפי הנ"ל שכתבתי דלהטעם דרש"י ז"ל דעד שתאכלנו באיסור כו' הוא תחת סוג אין מבטלין איסור לכתחלה. יש ליישב כל הנ"ל והוא דהנה ידוע דעת הר"ן ז"ל דהא דאין מבטלין איסור לכתחלה הוא רק מדרבנן. והנה הנוב"י מה"ת בסימן כתב דאף לשיטה זו מ"מ יבש ביבש לכ"ע אסור מדאורייתא לבטל עי"ש. ולפ"ז יש לומר הא דנאיד הר"ן ז"ל מהטעם דרש"י **(ב) הא דנאיד הר"ן מפירש"י דעד שתאכלנו באיסור כו'. כה"ג כתב בספר חגורת שמואל סימן ק"ב ס"ק ו' ובשו"ת פני אריה סימן א' על הא דהקשו לשיטת הר"ן ביבש ביבש. ובספק מאי איכא למימר דלא שייך מב"מ יע"ש היטב. ובפ"י פ"ק דביצה. ובצל"ח שם. ועיין כ"מ פ"י מהל' מעילה. ובב"מ דנ"ג דקאמר דאורייתא ודרבנן לא מיצטרפי יע"ש. ועיין ר"ן פ"ב דפסחים ובחדושי מהר"מ ברבי סוף ביצה. ועיין ר"ן פ"ק דביצה וסופ"ג לענין אי אזלינן בתר רובא בדבשיל"מ. ובמג"א סי' תקי"ג ס"ק י"ג וסימן תקט"ו ס"ק כ"ב. ובהגהות מש"ל פ"א מה' יו"ט. וע"כ משום דעד שתאכלנו כו' ולא משום מב"מ. ועיין שעה"מ ה' י"ט וחידושי הי"ט מהגאון בעל כו"פ יע"ש היטב. ועיין פר"ח יו"ד סי' ק"ב ס"ק א':)** דעד שתאכלנו כו' הוא רק בלח בלח משום דלא ניחא ליה הטעם דרש"י ז"ל על לח בלח משום דבלח בלח הוא רק איסור דרבנן לבטל לכתחלה האיסור. לכן לא היה נראה לו לומר טעם דרש"י משום דהוא כעין גזירה לגזירה. (דבאמת לא דמי לגמרי הך דדשיל"מ לביטול איסור לכתחלה). אכן ביבש ביבש דאף מדאורייתא אסור לבטל. שפיר גם הר"ן ז"ל סומך אז על סברת רש"י ז"ל.

ולפ"ז ממילא יש ליישב הקושיא השניה מצמר גמלים כו' דהא שם הוא יבש ביבש ואם כן לא שייך טעם הר"ן ז"ל משום חומרת מב"מ. וגם טעם רש"י ז"ל ג"כ לא שייך דהא צמר גמלים וצמר רחלים הוא היתר בהיתר. דנראה דנהי דבאיסור אסור מה"ת לבטל יבש ביבש. מ"מ בהיתר בהיתר נראה דודאי מדאורייתא היה מותר כמו שכתבו הט"ז והמג"א הלכות פסח סימן תמ"ז דאם נתערב חמץ קודם פסח פחות מס' מותר להוסיף עליו עד ס' לבטלו עי"ש. הרי דאף באיסור שנתערב פחות מס' אסור להוסיף עליו לבטלו. מכל מקום בהיתר בהיתר מותר להוסיף לבטל הרי דאף לדידן יש חילוק בין איסור בהיתר ובין היתר בהיתר לענין ביטול לכתחלה כמו כן שפיר נוכל לומר על דאורייתא דבהיתר בהיתר היה מן התורה מותר לכתחלה לערב כדי לבטל. ואם כן לפ"ז הכל ניחא דביבש ביבש איסור בהיתר כיון דמדאורייתא אסור לבטל לכתחלה גם הר"ן ז"ל מודה דשם לא צריכין לבא לסברתו משום מב"מ רק משום סברת רש"י דעד שיאכלנו כו'. להכי בצמר גמלים וצמר רחלים דהוא היתר בהיתר דשם לא שייך שום סברא להחמיר. סברת הר"ן ז"ל לא שייך דהא יבש ביבש הוא ויבש ביבש אפילו מב"מ בטל וגם סברת רש"י ז"ל לא שייך כיון דשם הוא היתר בהיתר מותר מדאו' לבטל ורק מדרבנן אסור לערב לכתחלה לבטלו א"כ הוי כעין גזירה לגזירה כנ"ל:

ע"כ הגה"ה **ועתה** אבא לבאר דברי החו"ד ז"ל בסי' ק"ו. ואעתיק דבריו בקיצור מש"כ לתרץ קושית הכו"פ שהקשה על הרשב"א ז"ל דסובר דנהי דלא אמרינן חנ"נ בשאר איסורין מ"מ אפשר לסוחטו אסור. א"כ הא דאמרינן בסוגיא דט"ח ואפשר לסוחטו תנאי היא כו' וקשה לימא דלא פליגי רק בחנ"נ אבל באפשר לסוחטו כ"ע מודו דאסור אלא ע"כ דהא בהא תליא. וכתב החו"ד ז"ל לתרץ קושיא זו ע"פ דברי המרדכי ביבמה שרקקה דם דלא בטל ברובא משום דההיתר לא היה ניכר קודם ביטול. מש"ה דוקא בשאר איסורין אז לכ"ע אפשר לסוחטו אסור אפי' למאן דלית ליה חנ"נ דנהי דלית ליה חנ"נ מ"מ בעוד שלא נסחט ממנו האיסור היה כל החתיכה אסורה ולהכי אף שאח"כ נסחט ממנו האיסור מ"מ משהו איסור הנשאר בתוכה לא נתבטל בתוכה כיון שקודם הביטול לא היה ניכר ההיתר דהא היה על ההיתר גם כן שם איסור לכך לא מבטל להמשהו איסור שנשאר בתוכה משא"כ בב"ח למאן דלית ליה חנ"נ גם אפשר לסוחטו מותר דהא תרווייהו היתרא נינהו ובטעמא תליא רחמנא ומשהו חלב הנשאר בתוכה אינו משוה להבשר גוף איסור דכ"ז שאין בבשר טעם חלב אין על הבשר שם איסור. ואין לומר דהחלב הוי איסור דהרמב"ן ז"ל הביאו הר"ן בפ' כ"ה דבב"ח אין איסור עד שיקבלו טעם זה מזה והכא כיון דהבשר אין לו טעם חלב א"כ ממילא אף שהחלב יש

לו טעם בשר מ"מ מותר החלב לדעת הרמב"ן ז"ל וא"כ אינה צריכה החלב ביטול כלל. אכן מאן דסובר חנ"נ בבב"ח סובר דאפי' אם נסחט ממנו כל החלב מ"מ נשאר הבשר באיסורו מש"ה לדידי' אפשר לסוחטו אסור. מש"ה התם בבב"ח תליא אפשר לסוחטו בחנ"נ משא"כ בשאר איסורין ע"כ דבריו עי"ש:

והנה כל מה שכתב החו"ד כאן הוא גם כן עפ"י שיטתו דסובר **בסימן** צ"ח דגם ששים מטעם ביטול. ולהכי היכא ששייך סברת המרדכי לא בטיל אף בביטול ששים (ודלא כהנוב"י ז"ל שהבאתי לעיל). אמנם אף שהוכחתי לעיל מכח כמה ראיות דששים לאו מטעם ביטול. הרי מ"מ בררתי לפענ"ד דעכ"פ צריכין לבא לביטול רוב נגד גוף האיסור לבטלו. ואם כן לפ"ז אפשר לקיים דברי החו"ד ז"ל כאן אף לפי דברי והוא כיון דעכ"פ בעינן שיטול רוב א"כ המשהו איסור שנשאר בתוכה עכ"פ בעי ביטול רוב ולפ"ד החו"ד דגם כאן שייך סברת המרדכי א"כ אין כח בהחתיכה לבטל המשהו איסור בתורת רוב. אמנם בלא"ה לא זכיתי להבין דבריו כאן דאם כדבריו דלהכי אפשר לסוחטו אסור משום סברת המרדכי הנ"ל. א"כ קשה מאד על הרשב"א ז"ל [דהוא מרא דהאי דינא דאפ"ל] במה שסובר דהחתיכה שנאסרה מצטרפת לשיעור ששים ולפי דברי החו"ד ששים מטעם ביטול וגם כאן שייך סברת המרדכי א"כ איך תוכל החתיכה להצטרף לביטול ששים ולא ידעתי שום הפרש בין זה לנידון החו"ד. ועוד קשה כי בלח בלח כתב הרשב"א ז"ל דאפ"ל מותר. והיינו דהלח שנאסר מתחלה בעוד שלא היה ששים נגד האיסור מ"מ אם אח"כ נתערב הלח שנאסר עם לח היתר אשר בין שניהם יש ששים נגד האיסור אזי גם הלח שנאסר חזר להיתרא. ולדברי חו"ד ז"ל קשה מאד דמ"מ במאי נתבטל גוף האיסור אף בלח בלח. וא"כ לא די דהלח שנאסר בתחילה היה צריך להיות נשאר באיסורו. אך גם הלח שנתערב כעת ג"כ צריך להיות אסור. כי לפי החו"ד ז"ל הלח הנאסר אין יכול לסייע לבטל [והנה לפי דברי דרק ביטול רוב בעינן אפשר לקיים דברי הפוסקים הנ"ל עכ"פ באופן רחוק דהיינו כגון שיש בההיתר (הנתערב כעת עם הנאסר) בעצמו רוב נגד האיסור זולת הנאסר. אמנם כל כי האי הוה לפרושי מדסתמו הפוסקים דבריהם משמע דבכל גווני אמרו) לכן עכצ"ל דזה לא דמי לדברי המרדכי הנ"ל ואפשר משום דמ"מ הכא היה ההיתר בעולם. [ובפרט לפי מש"כ לעיל בדיני מליחה דחתיכת היתר שנאסרה מבליעת איסור לא מיקרי חזקת איסור]. משא"כ בנידון המרדכי דלא היה כלל בעולם:

ועוד קשה לי מאד על מש"כ החו"ד דהמשהו לב שנשאר אינו אסור לפי דברי הרמב"ן ז"ל עי"ש. וקשה דאיך יוכל לפרנס דברי עצמו שכתב בסימן צ"ד ס"ק ו' על הכף של בשר שנתחבה לקדרה של חלב אף שהי' ס' בהחלב נגד הכף מ"מ נעשה נבילה הבלוע בשר

שבכף להכי אם נתחב הכף אחר כך לירקות צריך ס' נגד כל הכף וזה לשונו שם אבל אם תחבו לירקות בתוך מעל"ע של הבשר בעינן ס' נגד כל הכף ולא אמרינן כיון דלא נעשה נבילה הבליעה בכף יהא סגי בששים נגד חצי הכף דנראה דאף דתחלה לא נ"נ דמקושר הוא עם חלב שבקדרה ויש בהחלב שבתוך הקדרה ושבדופני הקדרה ששים נגד הבשר ואין החלב מקבל טעם אבל הבשר ודאי מקבל טעם מהחלב ונ"נ ואוסר לירקות ע"כ (ועיין כרו"פ הימן הנ"ל ס"ק ה' שכתב גם כן דהבשר הבלוע שבכף נ"נ עי"ש). וא"כ דבריו סותרים זה את זה דלפי דבריו בסימן ק"ו א"כ גם הבלוע בשר שבכף לא נ"נ כיון דהחלב אין לו טעם בשר אם כן ממילא גם הבשר אינו נאסר כמו שכתב כאן ושם בסימן צ"ד כתב היפוך זה. ואין לומר דכאן כתב רק לפי דברי רמב"ן ז"ל ושם בסימן צ"ו כתב באמת שלא כדברי רמב"ן ז"ל. זה קשה יותר מן הראשונות כי לא מצינו בהפוסקים מי שיחלוק על סברת רמב"ן הנ"ל. ועוד הרי כבר הוכחתי בענין נו"ט בנו"ט דכ"ע מוכרחין לסבור סברת הרמב"ן ז"ל עי"ש. והנה באמת ראיתי בתשו' רבינו ע"א זצ"ל סי' ר"ז שכתב דלפי דברי הרמב"ן ז"ל הבלוע בשר שבכף לא נ"נ. אמנם לפענ"ד נראה לי בפשיטות דאפי' לפי דברי הרמב"ן ז"ל נ"נ הבלוע בשר שבכף כי הבלוע בשר קיבל טעם חלב ואותו טעם חלב יש לו טעם בשר כי אותו טעם חלב המובלע בבליעת בשר זה אין מקושר עם החלב שבקדרה כי הרי הוא כאלו מובלע אוכל באוכל דלאו מקושר והרי זה דומה לכזית בשר שנפל לתוך יורה חולבת דאמרינן בש"ס דהחלב מותר והבשר אסור. הרי אף דהחלב שביורה אין לו טעם בשר מ"מ כיון דהחלב הבלוע בבשר יש לו טעם בשר לכן נאסר הבשר. אם כן כמו כן כאן בנידון הכף וא"כ ממילא גם בנידון החו"ד בסימן ק"ו ג"כ המשהו חלב שנשאר בהחתיכה אותו המשהו אסור כדין בב"ח. דנהי דגוף החתיכה אין לה טעם חלב. מ"מ הטעם של בשר הבלוע בהחלב אותו טעם יש לו טעם חלב כי הטעם של בשר התקועה בתוך החלב אינו מקושר עם גוף החתיכה. וכן מוכרחין אנו לומר על נידון הכף בסימן צ"ד וכנ"ל. ואם כן דברי החו"ד ז"ל כאן בסימן ק"ו נפלאין לא מצד הסברא לבד אך גם סתר לן משנתו לעיל בסימן צ"ד. ועיין מ"ש לעיל בתחלת דברינו עי"ש. ועוד קשה לי על סוף דברי החו"ד ז"ל במש"כ דלמאן דאית ליה חנ"נ בבב"ח להכי גם אפשר לסוחטו אסור משום דנעשה גוף האיסור אף אם יצא החלב ממנו לגמרי. וקשה הלא מרא דהאי דינא דאפשר לסוחטו הוא הרשב"א ז"ל וידוע דהרשב"א ז"ל סובר דגם בב"ח אין הנאסר אוסר רק אם האיסור הולך עמו לבד דעת הר"ן ז"ל שסובר דבב"ח אוסר הנאסר אף אם אין האוסר הולך. ואם כן איך מזכא שטרי לבי תרי:

יו"ד הלכות תערובות

סימן צח

א

סעיף א יטעמנו עכו"ם עיין ש"ך סק"ב שהקשה על המחבר דפוסק טעכ"ע דאו' אם כן למה נאמן עכו"ם מסל"ת. וכתב דעל הרמב"ם לא קשה דסובר טכ"ע דרבנן. ועיין כו"פ שהקשה מהש"ס קדרה שבישל בה בשר וכו' דמהני טעימה ובב"ח לכ"ע דאו'. ועיין מה שתירץ דבלוע בכלי היא רק מדרבנן. אמנם קשה על הש"ך דהרי הרמב"ם וכן הש"ע לעיל סימן צ"ב פסקו כזית בשר שנפל לתוך יורה של חלב טועם העכו"ם החלב אי יש בה טעם בשר ושם הוא ממש בב"ח דלכ"ע הוא דאו'. (וצ"ע על הכו"פ למה לא הקשה כן):

לכן נלפע"ד ליישב דנהי דהש"ך מסיק דבאיסור דאו' אין מסל"ת נאמן אפילו היכא דלא איתחזק איסורא. אבל היכא דאיכא חזקת היתר סובר הש"ך דנאמן אפילו באיסורא דאו' ולהכי באיסור שנתערב בהיתר נהי דהתבשיל יש לו חזקת היתר אבל האיסור יש לו חזקת איסור והרי יש חזקה מול חזקה משא"כ בב"ח שניהם יש להם חזקת היתר להכי נאמן מסל"ת. ובזה ישבתי לעיל בדיני ביטול ששים מה שהקשו על שיטת רש"י דסובר דמסל"ת אינו נאמן בפחות מששים מהש"ס חולין (דף צו ע"ב) דאמר רבא מבשא"מ דאיסורא בקפילא מב"מ או דליכא קפילא בס' משמע היכא דאיכא קפילא לא בעי ששים ועיי"ש:

אכן לפי מה שכתבתי לעיל סימן צ"ד דנהי דהמעט חלב (או בשר) לא היה יכול ליתן טעם כי מועט היה. אך אותו המעט חלב (או הטעם בשר המועט) נאסר דאותו המעט חלב יש לו טעם בשר. ואם כן ידענו בבירור שאותו המעט חלב נאסר ואם כן שוב יש כאן חזקת איסור דאף קודם שנתערב החלב היתה מותרת אבל לאחר שנתערב נאסרה בבירור רק שיש כאן ספק אם החלב שנאסרה נתנה טעם או לא והותרה גם החלב והרי יש להחלב חזקת איסור. ובפרט לעיל בסימן צ"ב דהכזית בשר נאסר. ואף דשם מיירי בקדם וסילקו אם כן אין החלב יוצא ואם כן אין הבשר יכול לאסור. דהרי הש"ך סובר לקמן בסימן ק"ה ס"ק י"ז דבב"ח אוסר הבשר אף אם אין החלב יוצא. אכן על הרמב"ם לא קשה כל זה דמצד הבשר שנאסר הרי הוא רק כשאר איסור שנתערב בהיתר דסובר הרמב"ם דהוא רק מדרבנן דטכ"ע הוא רק מדרבנן:

אכן על רש"י מה שאמרתי לעיל יש להקשות דהא מכל מקום המעט חלב נאסר ואם כן יש חזקת איסור דהרי רש"י סובר דבכל איסור שנתערב אין נאמן מסל"ת היכא דליכא ס':

אכן לפי מה דפסקינן לקמן סימן צ"ט עיין ש"ך שם ס"ק כ"ב דאם חלב נתערב במים ויש ששים מותר ליתן המים לכתחלה לתבשיל בשר דכבר נתבטל החלב. הרי דמהות החלב נתבטל עד שלא יוכל לחול עליו איסור בב"ח דאם לא כן היה עדיין אסור ליתן לכתחלה המים לתבשיל בשר אם כן אם אין בהחלב ליתן טעם אל הבשר נתבטלה החלב ושוב לא נאסר החלב מהבשר כי נתבטלה תיכף. ואם כן שפיר יש להחלב חזקת היתר. היינו שנעמיד על חזקתה שלא נאסרה כלל:

אכן לפי מה דפסקינן דהיכא דלא נודע התערובות לא נתבטל. ועיין בש"ך סימן ק"ט דסובר דהוא מדאו' ואם כן אם לא נודע בשעה שנתערבה החלב עם התבשיל בשר ואם כן לא נתבטלה החלב כי לא נודע ואז הרי נאסר המעט חלב ואם כן יש להחלב חזקת איסור וצ"ל דכוונת רש"י היא בידוע בשעה שנתערבה החלב והוא דחוק לומר כן. אכן מצאתי באו"ה כלל כ"ד דין ח' שכתב דביטול היתר בהיתר אפילו בלא נודע נתבטל. ועיין במק"ח הלכות פסח תמ"ז שנעלם ממנו דברי האו"ה האלו, ולפ"ז הוא רק בחלב שנתערב עם בשר אבל בשר שנתערב בחלב אינו נאמן בפחות מששים לשיטת רש"י כי הבשר לא נתבטל:

אמנם אם נאמר דהש"ך סובר דהיכא דיש חזקת היתר נאמן מסיח לפי תומו אפי' באיסור דאורייתא. אם כן קשה על הש"ך כמו שהקשה הש"ך על יש שהיו רוצים לתרץ דהיכא דלא איתחזק איסורא נאמן מסל"ת אפילו באיסור דאו'. והקשה הש"ך דאם כדבריהם מה הקשו הש"ס משבויה הא שם לא איתחזק איסורא ולהנ"ל קשה גם על הש"ך דהרי בשבויה יש לה חזקת היתר לכהונה ומה הקשה הש"ס משבויה:

ונלפענ"ד לתרץ דהנה לכאורה יש לתרץ קושיות הש"ך על יש שהיו רוצים לתרץ. והוא דיש לומר כך היא קושיות הש"ס דנהי דמסל"ת אינו נאמן רק היכא דאיתחזק הרי מ"מ מוכח מזה דענין נאמנות המסל"ת אינו ברור כל כך דאם לא כן היה נאמן אפילו איתחזק איסורא. להכי הקשו הש"ס מצד הסברא דבשבויה אינו צריך להיות נאמן אף דלא איתחזק איסורא דהא מעלה עשו ביוחסין. והרי הש"ס הביא שם דהשיאה רבי לכהונה על פיו עיי"ש. ואם כן כיון דענין נאמנות מסל"ת אינו כל כך ברור נהי דבעלמא סמכינן על נאמנות מסל"ת היכא דלא איתחזק איסורא אבל בשבויה אין לנו לסמוך על נאמנות שאינו ברור כל כך דהא מעלה עשו ביוחסין. כן אפשר לתרץ היש שהיו רוצים שלא יהיו תמוהים כ"כ מהש"ס. (המנחת כהן מתרץ קושיות הש"ך דזה הוא דמשני הש"ס בשבויה הקילו ופירש רש"י משום דספיקא בעלמא הוא. וכתב המנחת כהן היינו משום דלא איתחזק איסורא עיי"ש. ולפענ"ד לשון הש"ס בשבויה הקילו לא משמע כן. וכן

לשון רש"י משמע משום דהספק של שבויה אינו דומה לשאר ספיקות והיינו דהוא רק חשש בעלמא ולא ספק גדול ולהכי הקילו בשבויה). אכן על הש"ך אפשר לומר דכך היא קושייתו כאן דבשבויה יש ג"כ חזקת היתר אם כן נימא דבעלמא נאמן מסל"ת היכא דלא איתחזק איסורא אם כן היה צריך להיות דבשבויה אף דמעלה עשו ביוחסין מכל מקום כיון דיש כאן חזקת היתר צריך להיות נאמן מסל"ת. כיון דיש עוד מעלה חזקת היתר. להכי הוכיח הש"ך דאפילו היכא דליכא חזקת איסור גם כן אינו נאמן מסל"ת. ואף דהיכא דיש חזקת היתר נאמן מסל"ת מ"מ שפיר הקשו הש"ס כיון דמעלה עשו ביוחסין לא היה צריך להיות נאמן מסל"ת:

ב

סעיף הנ"ל ואם אין שם עכו"ם לטועמו משערים בס'. עיין ש"ך ס"ק ד' שכתב דהמחבר פוסק כרמב"ם וכרש"י דהיכא דאיכא עכו"ם לטועמו לא סמכינן על ששים רק צריך ליתן לטועמו ולכאורה דבר הפוך יש כאן. רש"י ורמב"ם ז"ל סברי דטכ"ע הוא מדרבנן ואעפ"כ החמירו דצריך ליתן לטועמו אפילו אם יש ששים. ור"ת ורשב"א ז"ל סברי דטכ"ע דאורייתא הקילו לסמוך על ששים ואין צריך ליתן לטועמו. אכן אפשר לומר דאדרבה משום דרש"י ורמב"ם סברי טכ"ע הוא רק איסור דרבנן להכי יוכלו לסבור דביטול ששים אינו ברור כל כך בבירור שאין בו טעם רק אם אין עכו"ם ליתן לטועמו סמכינן על ששים משום דהוא רק איסור דרבנן. אבל הני פוסקים דסברי דטכ"ע הוא איסור דאורייתא לא יוכלו לסבור דביטול ששים אינו דבר ברור. דאם אינו ברור האיך סמכינן באיסור דאור' על דבר שאינו ברור:

ובהיות כן קשה על המחבר שפוסק טכ"ע דאורייתא ואעפ"כ פוסק דהיכא דאיכא עכו"ם לא סמכינן על ששים וצריך ליתן לטועמו אך אפשר לומר דהמחבר פוסק כשיטת הפוסקים דסברי דהיכא דאיכא ששים אף שמרגישין עדיין הטעם הוא רק איסור דרבנן (עיין בס' מנחת כהן) ואם כן עדיין יכול לסבור דלהכי סמכינן על ששים היכא דליכא קפילא משום דהוא רק ספק איסור דרבנן:

אכן גם לדעת הר"ן ז"ל דסובר דכל היכא שמרגישין הטעם אפילו ביש ששים הוא אסור מדאוריי' אפשר לומר דהיכא דיש ששים על פי הרוב אין מרגישין הטעם להכי סמכינן על הרוב. רק היכא שיש עכו"ם ליתן לטועמו לא סמכינן על הרוב משום דאיכא לברור:

ג

סעיף הנ"ל בהג"ה ואין נהיגין עכשיו לסמוך אעכו"ם עיין ש"ך סק"ה שכתב אבל אטעימת ישראל סמכינן אפילו בנתערב גוף הדבר דישראל לא משקר ע"ש. והיינו אפי' לשיטת הרמב"ן שסובר דהיכא שנתערב גוף האיסור לא סמכינן אטעימת עכו"ם בפחות

משמים. וסברי הב"ח והש"ך דדוקא אעכו"ם סובר הרמב"ן דלא סמכינן בנתערב גוף האיסור משום דחיישינן למשקר. אבל על ישראל דלא משקר סמכינן. ועיין מה שכתבתי בדיני ביטול ששים על החו"ד מה שכתב כאן על הש"ך:

ד

סעיף ב ואם נתערב מב"מ ונשפך וכו'. לכאורה קשה על הא דפסקינן בזה וכיוצא בזה ספיקא דרבנן לקולא בשלמא מה דאסרו רבנן לאו משום גזרה אטו איסור דאורייתא רק אסרו דבר זה בעצמו שייך לומר שפיר ספיקא דרבנן לקולא אבל מה שאסרו משום גזרה אטו דאו' כמו הכא דגזרו דגם במינו צריך ששים משום גזירה אטו א"מ דבעי ששים מדאורייתא א"כ גם בנשפך מב"מ יהיה אסור משום גזירה דנשפך דא"מ דאסור מדאו' בשלמא לשיטת הרמב"ם ז"ל דכל ספיקא דאורייתא דהיא לחומרא הוא רק מדרבנן ניחא דאין לגזור בספיקא דרבנן אטו ספיקא דאורייתא דהא ספיקא דאו' דהיא לחומרא הוא רק מדרבנן ואטו דרבנן אין לגזור. אבל לרוב הפוסקים דספיקא דאורייתא מה"ת לחומרא קשה דנגזור כאן במב"מ דנשפך אטו נשפך דא"מ. ועיין מש"כ הט"ז סק"ג לתרץ דברי הת"ח דבשר עוף בחלב בנשפך יש לגזור אטו נשפך דבשר בהמה בחלב משא"כ כאן אין לגזור אטו איסור דאורייתא ע"ש. הרי דהט"ז סובר דיש לגזור אטו נשפך דאיסור דאורייתא רק מש"כ דאין לגזור כאן אטו איסור דאורייתא לא ידעתי למה כאן אין לגזור אטו נשפך דא"מ דהוא גם כן איסור דאורייתא ועיין במנחת יעקב שתמה על הט"ז:

ולפענ"ד נראה דהנה בש"ס ברכות (דף כה ע"א) קאמר הגמ' דספק מי רגלים מותרים וקאמר הש"ס הטעם משום דמה"ת אינו אסור אלא כנגד העמוד בלבד ורבנן הוא דגזרי בהו וכי גזרו רבנן בודאין אבל בספיקא לא ע"כ. ולכאורה למה הוצרך הש"ס לומר הטעם דלא גזרו רבנן בספיקא הא כל הש"ס מלא מזה בכמה מקומות דספיקא דרבנן לקולא ולא אמרו משום דלא גזרו בספיקא אלא ע"כ מוכרח לומר דמה דגזרו חכז"ל במי רגלים הוא משום גזרה אטו צואה דהוא אסור מדאורייתא. ולהכי היה הוה אמינא דגם ספק מי רגלים יהיה לחומרא אטו ספק צואה ולהכי הוצרך הש"ס לומר דעכ"ז לא גזרו רבנן בספיקא. ועיין בש"ס יבמות דף פ"א דקאמר ר"ל שם דמאכילה בתרומה בזה"ז אבל בזמן חזה ושוק אפילו בתרומה דרבנן לא אכלה משום גזרה דתרומה דאורייתא עיי"ש הרי מפורש דאפילו בספיקא גזרינן איסור דרבנן אטו איסור דאורייתא וצ"ע מהש"ס ברכות הנ"ל. ואפשר יש לחלק דשם הוא הספק על הדרבנן משא"כ בדר"ל הספק הוא על האשה אם היא מותרת. ועיין בתוס' שם שכתבו דהא דבשני קופות מתירין בספיקא בתרומה דרבנן ולא גזרינן אטו תרומה דאורייתא משום דהיא באקראי ולא איתחזק איסורא עיי"ש

ואם כן אפשר גם הכא בנשפך לא גזרינן משום ג"כ באקראי ולא איתחזק איסורא כמו שכתב הש"ך לעיל בס"ק ג' דהכא מיקרי לא איתחזק איסורא:
(**אמנם** לכאורה היה אפשר לחלק דלא דמי לגמרי לשני קופות דשם לא איתחזק כלל דיש ספק אם נפל שם איסור. משא"כ הכא בודאי נפל שם איסור רק הספק הוא אם יש ששים לבטל וצ"ע):
אמנם גם דברי התוס' צריכים עיון דהלא גם בלא איתחזק איסורא ספיקא דאו' לחומרא אם לא שנאמר דהתוס' סברי כשיטת הרמב"ם ז"ל דספיקא דהיא לחומרא הוא רק מדרבנן להכי אין לגזור משום דהיא אטו דרבנן משא"כ היכא דאיתחזק איסורא ספיקא דאורייתא מה"ת לחומרא להכי יש לגזור. אמנם עדיין צ"ע בכל זה:

ה

סעיף ב ואם נתערב במינו ובשאינו מינו ונודע שהיה רובו היתר ממינו וכו'. הנה זה הדין הוא הרשב"א ז"ל שהוציא זה הדין מהש"ס דסובר רבא דלמאן דסובר מב"מ לא בטיל אם נתערב במינו ובשאינו מינו ויש ששים נגד האיסור באינו מינו גם המינו מותר דאינו מינו מבטל האיסור כמו כן כאן לדידן דסבירא לן דמב"מ בטיל ברוב מדאו' להכי מותר מדאורייתא האינו מינו אף דליכא ששים דהא המינו מבטלו ברוב. ועיין ט"ז שהביא בשם המהרש"ל שחולק על הרשב"א וכתב שאין זה דמיון כלל. וכן הקשה הש"ך על הרשב"א שלא דמי כלל ע"ש. והט"ז תירץ על קושיות המהרש"ל. והוא כמו דשם בש"ס המינו אינו נאסר אף שקיבל פליטה מהאיסור. משום דהפליטה מהאיסור נתבטל בהאינו מינו ואין כאן שום איסור. כי איסור לאחר שנתבטל נעשה היתר. כמו כן כאן דנתבטל האיסור ברוב ממינו. אם כן גם כן אין כאן עוד איסור. כי האיסור נעשה כהיתר. עיין בכו"פ ובחו"ד שכתבו ג"כ כן ליישב קושיות המהרש"ל והש"ך. ולפענ"ד יש להפליא מאד במה שכתבו בדברים פשוטים כאלו לתרץ בזה קושיתם וכי יש הוה אמינא לומר שמהרש"ל והש"ך ז"ל לא ידעו דברים פשוטים כאלו. איזה דבר מהדברים אלו נאמר שלא ידעו. הלא מפורש לקמן סימן ק"ט דיבש ביבש מין במינו שנתבטל ברוב אפילו אם נתבשל אחר כך באינו מינו מותר משום דכבר נתבטל. ועוד דאם נאמר דלא ידעו מדברים אלו אם כן לא ידעו הסברא של סלק דאמרינן בש"ס:
אך לפענ"ד אין שום הוה אמינא לומר שלא ידעו מכל זה. אך אדרבה אנחנו לא ידענו להבין קושייתם במה שהקשו ברוחב שכלם. לכן נלפע"ד דגם מהש"ס מוכח דזה הדין דסלק לאו דבר פשוט דהרי חזקי' במ' ע"ז (דף עד) פליג על ר"י וסובר דלא אמרינן רואין את מינו כאלו אינו. וכן אביי נראה דלא סובר זה הדין דסלק וכן מקושיות הש"ס בסוגיא

טיפת חלב לימא פליגי אדרבא נראה מפורש דלא כולי עלמא סברי הסברא דסלק. וכן כתבו תוספות והראשונים במ' ע"ז (דף) דאביי לית ליה סלק ואם כדבריהם הנ"ל לא ידענו אמאי לא יסברו כ"ע הך דסלק כי לפי דבריהם הנ"ל המה דברים פשוטים עד שלא נדע להבין מי שלא יסבור כן יהי' איך שיהי' עכ"פ מוכח מהש"ס דזה הדין דסלק לאו כ"כ דבר פשוט:

ולפ"ז אפשר להבין קושיות המהרש"ל. כי זה לשון המהרש"ל בשלמא מין במינו אין בו איסור מצד נתינת טעם אלא שגזירת הכתוב הוא שאינו בטל במינו. אבל הכא מה שאוסר אינו מינו בנ"ט מדאו' וכו' עיי"ש. והיינו שמהרש"ל ז"ל הקשה דהרי חזינן דזה הדין דסלק אינו כ"כ דבר פשוט דהרי חזקי' וכן אביי לית להו הך דסלק ואף דרבא סובר הך דסלק אפשר לומר דהוא רק במב"מ דהוא רק גזירת הכתוב דלא בטיל. וידוע דמה שהוא גזירת הכתוב. אמרינן אין לך בו אלא חידושו כמו שכתב הר"ן דהיכא דכח היתר מעורב גם מב"מ בטל. משום דאין לך בו אלא חידושו עיי"ש כמו כן שפיר אפשר לומר דלהכי הקיל רבא לומר סלק לענין מב"מ. אבל מה שצריך ששים באינו מינו משום שלא ירגיש הטעם היא סברא דאו' ולא גזירת הכתוב מנ"ל להקל משום הך דסלק:

אכן הש"ך שלא הזכיר כלל בקושיתו דמב"מ הוא גזירת הכתוב דלא בטל רק כתב בקושיתו לחלק דהתם במינו לאו בנ"ט אסור להכי אמרינן רואין אבל בשא"מ בנ"ט אסור האיך אמרינן רואין סוף סוף השתא נ"ט עיי"ש. וקשה מאוד להבין הקושי' דמה בכך שהאיסור נ"ט הא אין כאן שום איסור דהרי נתבטל האיסור ברוב היתר מינו:

והנה הכו"פ והחו"ד כתבו בזה ליישב קושיות הש"ך כמו הט"ז ובודאי נעלם מהם מה שכתב הש"כ על תירוץ הט"ז בהנקודות הכסף וז"ל אחר שהביא דברי הט"ז אבל כבר הקשיתי עליו בש"ך סק"ח דעדיין קשה מנין לנו להמציא היתר כאן דל"ד כלל ויש טעם נכון לחלק ביניהם דהכא נרגש הטעם ודו"ק הרי שראה דברי הט"ז ואעפ"כ הקשה דל"ד:

לכן נלפענ"ד דהנה לכאו' לפי הפשטות אין להבין דברי ר' יוחנן דאמר רואין בפ' השוכר את הפועל (דף ע"ו ע"ב) ורבא דאמר סלק למה הוצרכו לדברים אלו וגם למה הוצרכו לומר לנו זה הדין. כי לכאורה לפי הפשטות גם אם הם לא אמרו זה היינו ג"כ יודעין דמותר כי כמו דזה הדין פשוט להפוסקים דל"ל חנ"נ בש"א אם נתערב איסור לח בהיתר לח ולא הי' ס' ואח"כ נתערב עוד היתר עד שעם ההיתר הראשון יש ס' הוא מותר. ואין צריך לומר אם נתערב אח"כ היתר שבהיתר השני לבד יש ס' בודאי מותר וא"כ הכא אפי' אם נתערב תחילה יין נסך ביין כשר ואח"כ נתערב מיד כדי ביטול להיין נסך ג"כ בפשיטות צריך להיות מותר. כי אפילו להפוסקים דסברי חנ"נ בש"א מפרשי

הכא דמיירי שלא נ"נ כיון דהוא רק ע"י משהו. והר"ן תירץ משום דהוא צונן בצונן ל"א נ"נ עיי"ש ומכש"כ להפוסקים דל"ל חנ"נ בשאר איסורין א"כ לכאורה זה הדין דומה לדין הנ"ל דאיסור לח שנתערב בהיתר לח ולא הי' ס' מועיל התערובות האחרון להתיר התערובות הראשון מאן דלית ליה חנ"נ בש"א ולדידן בהפסד מרובה ל"א חנ"נ בש"א בלח בלח ודי בביטול כנגד האיסור הראשון ולמה הוצרכו ר"י ורבא לומר רואין את מינו כמי שאינו ומה בכך שהוא כאן הלא בתערובות לח בלח מועיל התערובות האחרון לבטל את האיסור בצירוף התערובות הראשון וא"כ לא נוכל לומר כאילו אינו. ואעפ"כ מותר וא"כ למה הוצרכו לומר רואין את מינו כאילו אינו. כפי הפשיטות למאן דל"ל חנ"נ בש"א הי' צריך להיות דאפילו אם נתערב הרבה יין נסך ביין כשר ואח"כ נתערב מים כדי ביטול היין נסך צריך ג"כ להיות מותר. (ומה שיש מאן דסובר דבעי תחילה כתב הרא"ש דהוא משום חומרא דיין נסך עיי"ש) ועל ר"י בשני כוסות דאמר רואין בודאי אין להבין כי מה בכך שהוא כאן היין של חולין הלא יש ביטול בהמים נגד היין של תרומה וממילא מותר הכל כמו בתערובות לח בלח לעיל:

והנה בודאי זה הדין דלח בלח שמועיל אם נתוסף אח"כ כדי ביטול דמועיל הוא ג"כ אפי' אם נתערב איסור עם מינו היתר לח בפחות מס' ואח"כ נתערב כדי ביטול ואין לומר דביין נסך אוסר במשהו במינו ובתרומה צריך ק"א ובש"א בטיל בס' הלא מ"מ מתחילה נתערב בפחות מס':

ומכש"כ בשני כוסות דלא היה עירוב היין של תרומה עם היין של חולין כי היין של תרומה בא תיכף עם המים ולמה הוצרך לרואין כאילו אינו הלא בתערובות לח בלח לא נוכל לומר על ההיתר הראשון כאילו אינו כי נצרך ההיתר הראשון להצטרף לביטול ס':

וכן על חזקי' לרש"י ולאביי דלית להו רואין ואוסרין אפי' היכא שבא האיסור לתערובות מינו ושאינו מינו דהיתר וקשה למה לא יהי' נתבטל האיסור בההיתר דאינו מינו. כמו תערובות לח בלח דמותר אם נתוסף כדי ביטול:

והנה רש"י פירש על חזקי' ד"ה הגדילו ול"א רואין את ההיתר כאילו אינו. אלא יין נסך מתחבר למינו ואין המים רבין עליו וכש"כ אם נפלו מים לבסוף ע"כ והנה אין להבין דמ"מ מה בכך שמתחבר למינו הלא מ"מ יש ביטול נגד היין נסך:

והנה הרשב"א בחולין פ' כל הבשר ד"ה אי דנפל לרוטב רכה וז"ל תמיה למה איכא למ"ד ל"א סלק את מינו בענין זה בשלמא גבי יי"נ דפליגי חזקי' ור"י וכו' שייך בי' למימר סלק את מינו לא אמרינן לפי שבשעה שנפל האיסור לתוך היתר שהוא מינו אעפ"י שיש שם שאינו מינו מ"מ הרי הוא מוציא את מינו מיד ומתערב וחוזר וניעור לפי שהכל חוזר

כגוף אחד גמור וכו' עיי"ש. הנה הרשב"א ז"ל מפרש לנו ועכ"ז לא נוכל להבין ומה בכך שחוזר כגוף אחד מ"מ היין היתר לא נעשה נבילה ובפרט להרשב"א דל"ל חנ"נ בש"א א"כ למה לא יהי' מועיל ביטול מים נגד היי"נ כמו שסובר הרשב"א בתערובות לח בלח דמועיל אם נתרבה אח"כ כדי ביטול:

אכן אחר העיון נלפענ"ד לחלק דלהכי סברי חזקי' ואביי דהמים אין יכולים לבטל היי"נ שנתערב עם יין כשר כיון דהיין כשר אין יכול לבטל היי"נ וא"כ היי"נ נתחבר להיין כשר ונתחזק היין נסך והוא כגוף אחד גמור כמו שכתבו רש"י ורשב"א הנ"ל וכן בנידון הרשב"א שנתערב האיסור האינו מינו בפחות מס'. והרי הא"מ אינו יכול לבטל את האיסור שנתערב בו בפחות מס' להכי שפיר י"ל דהאיסור נתחזק כי נתחבר עם התערובות ונעשה כגוף אחד. ולהכי לחזקי' ולאביי אינו מועיל בתערובות יין ביין ביטול נגד היין נסך כי היין נסך נתחזק ע"י היין כשר וכן בתערובות איסור עם אינו מינו בפחות מס' אינו מועיל רוב היתר נגד האיסור כי האיסור נתחזק ע"י התערובות אינו מינו:

אכן בתערובות לח בלח פחות מס' שפיר מועיל אם נתערב אח"כ עוד תערובות לח עד שיש עכשיו ס' עם התערובות הראשון אפי' לחזקי' ולאביי מועיל ביטול עכשיו. כי אין לומר שהאיסור נתחזק ע"י התערובות הראשון דהא גם התערובות הראשון מבטל אותו עכשיו בצירוף התערובות של עכשיו משא"כ בנידון התערובות יין ביין או בתערובות מינו עם אינו מינו בפחות מס' אף שעכשיו יש ביטול מים נגד היין נסך או ביטול רוב היתר מינו נגד האיסור מינו אף עכשיו אבל אין התערובות יין כשר או התערובות אינו מינו מבטלין האיסור א"כ עדיין האיסור נתחזק ע"י התערובות יין כשר והמינו איסור נתחזק ע"י תערובות א"מ בפחות מס'. ור"י ורבא סברי דאעפ"כ מועיל המים וכן בנידון מב"מ לר' יהודה סובר רבא דמועיל הא"מ לבטל המינו איסור כי סברי דהאיסור לא נתחזק ע"י התערובות. וזה שאמר ר' יוחנן רואין את מינו כאילו אינו. וכן רבא אמר סלק כמו שאינו והיינו דהמינו היתר אינו מועיל לאיסור ולא להיתר. ולהכי האינו מינו מבטל את האיסור ומזה יליף הרשב"א במינו ובשא"מ דאמרינן סלק והרוב מינו מבטל:

ומעתה לפענ"ד שפיר יש להבין קושיות הש"ך על הרשב"א וזה לשון הש"ך ולא דמי כלל דהתם במינו לאו בנ"ט אסור. הלכך אמרינן רואין את מינו כאילו אינו דהא נתבטל בשא"מ. אבל הכא איך נאמר רואין את שאינו מינו כאילו אינו סוף סוף השתא נ"ט בשא"מ. עכ"ל:

הנה בסימן כ"ט כתבתי שם לפרש דברי הספר התרומה והרא"ש והטור שסברי דמה שצריך ס' בבישול באינו מינו לא משום דנרגש הטעם. דהרי הם סברי דיבש ביבש אפי'

באינו מינו מותר לאכול מן התורה כל התערובות ביחד אף שנרגש הטעם ומה שבבישול אסור מדאו' בפחות מס' הוא משום שהאיסור נתן טעם בההיתר ויש לו להיתר טעם מהאיסור נהפך ההיתר להיות איסור כדברי ר"ת שתביא הש"ך לעיל ס"ק ו' וזה לשונו. כתב ר"ת וכל העומדים בשיטתו דקי"ל דטכ"ע אסור מדאו' בשאינו מינו דכיון שנותן טעם בהיתר נהפך ההיתר להיות כולו איסור ואסור כולו מדאורייתא ע"כ (ועיין מה שכתבתי בסימן כ"ט על הגהת רע"א) הרי מפורש בדברי ר"ת משום שנותן טעם בהיתר נהפך ההיתר להיות אסור עיין בסימן כ"ט שכתבתי שם באר היטב:

והנה התוס' חולין ד"כ ד"ה סלק הקשו על הש"ס בכורות אבל שקדרה מצא מין את מינו וניעור והשתא איך ניעור אמאי לא קאמר סלק את מינו כמי שאינו ושאינו מינו היינו הציר רבה על המים הטמאים ומבטלן. וי"ל דל"ד דהכא אין המינו נאסר אלא מכח האיסור שנתערב בו ואי אפשר להבדילו ובכל מקום שישנו היתר הוא ולפיכך שייך לומר שם סלק אבל התם דהמינו מטמא מחמת מגע מים טמאים אין שייך לומר סלק ע"כ. מוכח מהתוס' דשייך סלק רק היכא שההיתר לא נשתנה לאיסור רק שלא הי' באפשרי לאכול משום התערובות איסור אשר בו והאיסור לא נתבטל להכי אמרינן סלק כמו שאינו והאינו מינו מבטל:

ומעתה יש לפרש דברי הש"ך בקושייתו דמנ"ל להרשב"א לילף זה הדין דנימא סלק את שא"מ מרבא ור"י דאמרי סלק את מינו וכו'. דבשלמא שם במינו לאו בנ"ט אסור וא"כ ההיתר עדיין היתר רק שאי אפשר לאכלו משום דמעורב בו איסור כמו שכ' התוס' חולין הנ"ל וסברי ר"י ורבא דלא איכפת לן מה שהאיסור הוא מעורב דאמרינן רואין כאילו אינו משא"כ הכא שהאיסור נותן טעם בהא"מ אסור כל זמן שנרגש הטעם איסור בההיתר. וא"כ מנ"ל דאמרינן בזה רואין דהא כאן האיסור מעורב עם תערובות א"מ שנאסר כי נהפך להיות אסור א"כ באופן זה גם ר"י ורבא סברי דנתחזק האיסור דאינו מועיל ביטול המינו והוא כעין סברת התוס' לעיל דבטומאה אין לומר סלק כיון דדבר הטמא הוא עם תערובו' המטמא את התערובו' נתחזק הדבר הטמא ואינו מועיל ביטול נגדו לבד ולסברת הש"ך דאינו מינו שיש טעם מאיסור נהפך להיות איסור הוא דומה לטומאה. ומעתה שפיר יש להבין מה שכ' הש"ך בנקודת הכסף על תירוץ הט"ז דעדיין קשה דלא דמי כלל:

אכן לפי מה שהוכחתי לקמן בסימן קט דהרשב"א אינו סובר דהא"מ נהפך להיות אסור רק משום שמרגישין הטעם והרי הוא כניכר האיסור ולהכי לא בטיל ואינו סובר דההיתר נהפך להיות אסור א"כ הרי הוא כתערובות מין במינו למ"ד דלא בטיל דאמרינן סלק וכו'

עיי"ש היטב א"כ ל"ק קושיות הש"ך על הרשב"א לשיטתו אכן הטור דהוא סובר בסימן ק"ט כשיטת הרא"ש וכן לדידן שפוסק הרמ"א בסימן ק"ט כשיטת הרא"ש בה"מ עיי"ש א"כ קשה קושיות הש"ך על זה הדין דנתערב במינו וא"מ ונשפך וצ"ע מאוד לפסק הלכה בה"מ כשיטת הרא"ש והטור בסימן ק"ט דמותר לאכול ביחד תערובות יבש במינו וא"כ ממילא גם תערובות יבש בא"מ ג"כ מותר לאכול ביחד מדאו' וא"כ ממילא מה דבבישול א"מ צריך ס' מדאו' הוא רק משום נתינת טעם עיי"ש בסימן ק"ט שכתבתי כל זה מכח הוכחות רבות א"כ על שיטתם קשה קושיות הש"ך. וקשה על הטור דהא בסימן ק"ט פסק כס' התרומה והרא"ש וכאן הביא דברי הרשב"א:

עתה זכינו לספר האשכול (אשר יצא לאור כעת הנדפס מכתב יד) מרבינו אברהם בר יצחק אב"ד זצ"ל חתנו ורבו של הראב"ד זצ"ל שכ' בהלכות תערובות איסור אות ל"ב וזה לשונו ואי אתרמי שנפל איסור לקדרה שיש בו מינו ואינו מינו ונאבד הרבה מאינו מינו דהיתר עד שלא נוכל לשער אי הוה ס' וידעינן שהי' בו רוב היתר ממינו אמרינן נמי סלק את שא"מ כאלו אינו ומינו רבה עליו ומבטלו דרוב ההיתר ממינו מבטל ליה מדאורייתא והאינו מינו מותר מן התורה ממילא כיון שהאיסור מבוטל במינו ואף שמדרבנן צריך ס' והכא לא ידעינן אי הי' ס' ספק דרבנן לקולא ע"כ לשונו הזהב. הנה מפורש דגם הא"מ מותר בזה הדין של הרשב"א. אכן לפי מה שכתבתי דקושיות הש"ך קשה רק על שיטות הס' התרומה והרא"ש אכן על הרשב"א לשיטתו לא קשה והנה לפענ"ד נראה דגם הספר האשכול סובר כהרשב"א כמו שכתב בסימן ק"ט עיי"ש. א"כ עדיין יש לעיין אי יש להתיר הא"מ לפי שיטות הספר התרומה והרא"ש וצ"ע:

והנה כל האחרונים פסקו זה הדין דרואין האינו מינו כאילו אינו אך כולם תפסו דלפי תירוץ הט"ז לא שייך קושיות הש"ך אכן לפי דברי הש"ך בנקודת הכסף שכתב על תירוץ הט"ז דעדיין קשה קושייתו וכפי מה שפרשתי הקושי' א"כ צע"ג על זה הדין וצ"ע:

1

הנה הארכתי בהדין דסלק את מינו כמו שאינו וכו' אך דבר אחד אין להבין הנה פסקינן בהלכות יי"נ סימן קכ"ג דהחרצנים והזגים שבגת מבטלים היי"נ שנפל להגת משום סלק את מינו וכו' והוא מהתו' והרשב"א והס' התרומות בתוה"ב והר"ן פ' רבי ישמעאל עיי"ש ואין להבין היאך יבטלו החרצנים והזגים את היי"נ שמעורב עם היין כשר הלא בכל המקומות שבש"ס זה הדין סלק וכו' הוא שהאינו מינו הוא מעורב עם התערובות היי"נ שמעורב עם היין כשר אבל כאן הלא החרצנים והזגים עומדים בפני עצמם. והנה יען ראיתי בהאור זרוע שסתר זאת וכתב דהחרצנים והזגים לא יוכלו לבטלו לכן אעתיק

דבריו באור זרוע שאלה תשנ"ה אשר שאל רבינו יצחק בעל האור זרוע שאלה מרבינו ישעי' אשר כתב לו שאלה זו וזה לשונו וכשדורכין יין בימות הבציר ופעמים מניחים גיגית מלאה ענבים דרוכים ובשבת זב מענבים עתה הוא משמע שאותו יין שבגיגית כולו אסור דהא בזתים וענבים לכ"ע אם יצאו מעצמם אסורין מיהו אפ"ה נראה בעיני דשרי כל היין שבגיגית בשתי' בשבת דאפי' תמצי לומר דגם בדרבנן מין במינו לא בטל אפ"ה יש לומר סלק את מינו כמו שאינו ושאינו מינו רבה עליו ומבטלו היינו הזגין וחרצנין מבטלין אותה. כרבא דהלכתא כותיה דאמר בתר שמא אזלינן והכי אמרינן בירושלמי דתרומות פ"ה רב ביבי בעי טינופות של תרומות מהו שתצטרף עם החולין להעלות את התרומה ופשיט מן מה דאמר רב הונא קליפי איסור מעלין את ההיתר להתיר ואע"ג דקיי"ל דכל דשיל"מ אפי' באלף לא בטיל ה"מ מין במינו אבל מין בשאינו מינו אע"ג דיל"מ אפ"ה בטל כדאמרינן בירושלמי זה הכלל שהיה ר' ישמעאל אומר בשם ר' יהושע כל דשיל"מ כגון טבל מעשר והקדש וחדש לא נתנו חכמים שיעור במין ומינו כל שהוא ושלא במינו בנ"ט:

מדברי בעל אור זרוע נראה דאינו סובר כהמרדכי אשר הביא הרמ"א בסימן ק"ב דהיכא דלא היה האיסור קודם שנתערב גם דבר שיש לו מתירין בטל, אכן נראה דהנה מהבעל זרוע נראה דפוסק כרבי יהודא דמב"מ לא בטיל דהא אמר לעיל דגם בדרבנן מב"מ לא בטיל ולא נזכר כלל מדשיל"מ והך דלא ניכר האיסור רק הוא על חומרת דשיל"מ דלא מחמרינן משום דשיל"מ אבל לר"י דמדאורייתא מב"מ לא בטיל אפי' היכא דלא ניכר האיסור ג"כ מב"מ לא בטיל להכי הוצרך להתיר רק משום דהחרצנים והזגים מבטלין אכן לכאורה עדיין יש להוכיח דאינו סובר סברת המרדכי דהא מדהוצרך לומר דהחרצנים מבטלין משום דדשיל"מ באינו מינו בטל הלא בלאו הכי בטיל משום דלא הי' ניכר האיסור אך אפשר לומר אם הי' הדין דגם באינו מינו לא בטיל דשיל"מ אפי' בלא היה ניכר האיסור ג"כ לא בטיל דבשלמא אם רק מב"מ לא בטיל והטעם כמו שכתב הת"ח בסימן ק"ב משום דנקרא על האיסור שפיר יש לומר דהיכא דלא הי' ניכר האיסור בטל דהא גם האיסור לא הי' נקרא עליו שם איסור עיין בסימן ק"ב כתבתי שם בשם הגרע"א אבל אם הי' גם באינו מינו לא בטיל דשיל"מ לא הי' הטעם משום שנקרא על שם האיסור א"כ ממילא גם בלא היה ניכר האיסור ג"כ לא בטיל להכי הוצרך לומר דבאינו מינו בטיל. והנה לכאורה יש להקשות על הבעל אור זרוע דפוסק כר"י דמין במינו לא בטיל ודשיל"מ רק במב"מ לא בטל וקשה למה הוצרך הך דבר שיש לו מתירין הלא בלאו הכי מב"מ לא בטיל. אמנם הראשונים סברו דרבי יהודא רק בלח בלח סובר דלא בטיל

אבל בדבר יבש גם ר"י סובר דבטיל. א"כ נפקא מינה בהא דדבר שיל"מ על יבש ביבש. אך על רש"י קשה שפוסק כר"י דמב"מ לא בטיל ורש"י סובר ביבמות פ' הערל דאפי' יבש ביבש לא בטיל א"כ למה הוצרך הך דדבר שיל"מ. אכן בסימן ק"ב כתבתי להוכיח דרש"י סובר דדשיל"מ גם באינו מינו לא בטיל להכי הוצרך הך דדשיל"מ על אינו מינו: **והרבינו ישעי'** השיב ע"ז וזה לשונו. אבל מיהו אילו נפק חמרא מנייהו בשבתא ואת"ל ביה דמין במינו לא בטיל אינו נ"ל להתירו מכח הזגין והחרצנים שמבטלין אותו כדסבר מר ואע"ג דאמרינן בפ' כל הבשר אמר רבא קסבר ר' יהודה כל שהוא מין במינו ודבר אחר סלק את מינו כמי שאינו ושאינו מינו רבה עליו ומבטלו אין הנידון דומה לראיה דהתם ודאי הרוטב שאינו מינו מבטל את טעם חתיכה דאיסורא ומבטל אותו בששים וכיון דבטל טעם חתיכה דאיסורא בששים שאינו מינו אין בו כח לאסור החתיכות אע"פ שהן במינו שכבר הותרה פליטת חתיכה דאיסורא אבל הכא נהי נמי דבלעו הזגין והחרצנים מן היין היוצא מן הענבים וחיסרו אותו אי אפשר שהכל שתו ולא נשאר ממנו כלום אותו המיעוט שנשאר שלא שתו הוא אסור ואוסר כל היין שבגיגית דמין במינו לא בטיל ואוסר בכ"ש שהחרצנים והזגין אינן יכולין לבטל כל היין אותו שלא בלעו כמו שאין הרוטב מבטל גוף החתיכה כי אם טעמה דתנן בפ' גיד הנשה גיד הנשה שנתערב בגידין בזמן שמכירו בנ"ט ואם אינו מכירו כולן אסורין והרוטב בנ"ט אף על פי שהרוטב מבטל טעם הגיד אינו מבטל גוף הגיד בשאינו ניכר וכיון דהוי ברי' חשוב ואינו בטל ברוב הגידין דהיתרא והכא נמי אין כח בחרצנים ובזגים לבטל כל היין דמה שבלעו ממנו בלעו ומה שלא בלעו ממנו נשאר באיסורא ואוסר כל היין. בודאי אם היו מים מתערבין בגיגית התם ודאי הוה אמינא סלק כל יין הגיגית של היתר כמי שאינו וישאר היוצא מן הענבים שהוא אסור עם המים ויתבטל כולו בששים ושוב אין לו כח לאסור יין הגיגית שכבר הוא מבוטל כל טיפה שבו היא מעורבת ומבוטלת במים אבל החרצנים והזגין לא בטלו היין שלא שתו אלא באיסורו הוא עומד. אבל נ"ל שיין הגיגית מותר בשתי' מפני שכיון שהענבים הדרוסות עומדות בתוך הגיגית והגיגית מלאה יין אין היין מתמצה מהן מפני שהן עומדות על היין ושבעות מן היין ואינן פולטות מיינו ואי י"ל שהיוצאים מעצמן אסורים כשעומדים בצד אחד ומשקין מתמצין מהן לצד אחר אבל משוקעין לתוך המשקין אין המשקין מתמצין מהן ואפי' אם תרצה לדחוק ולומר אי אפשר שלא יצא מהן אפ"ה יין הגיגית מותר מפני שבטל בששים כדהוי פלוגתא דרב ושמואל ור"י ור"ל בפ' השוכר דרב ושמואל דאמרי תרוייהו כל איסורין שבתורה במינן במשהו שלא במינן בנ"ט. ר"י ור"ל דאמרי תרוייהו כל איסורי' שבתורה בין במינן בין

שלא במינן בנותן טעם חוץ מטבל ויין נסך שבמינו במשהו ושלא במינו בנ"ט וקיי"ל כל היכא דפליגי רב ושמואל ור"י הלכה כר"י כ"ש הכא דקאי ר"ל כותיה ורבא דהוא בתרא ס"ל כר"י דהכי אמרינן בפר' התערובות וכו':

הנה יש לעיין על הראיה ממשנה דגיד הלא בלא"ה אין הגיד בטל משום דהוא ברי' וצריך לומר דרבינו ישעי' סובר דכל דברים החשובים שאינם בטלים הוא רק מין במינו אבל באינו מינו בטל וכן סובר האו"ה אשר הביא הש"ך בסימן ק"א עיי"ש אך יש לעיין על דברי רבינו ישעי' שסיים דלהכי בטל משום דאנן פסקינן כרבי יוחנן דמין במינו בטל. וקשה הא הכא הוא דבר שיש לו מתירין דלאחר השבת יהי' מותר ודשלי"מ לא בטיל מין במינו אם לא שנאמר דהרבינו ישעי' סובר כסברת המרדכי הנ"ל דהיכא דלא ניכר האיסור בטל דשיל"מ:

אך קשה למה לא היה מפרש לנו זה הטעם משום דלא היה ניכר האיסור ואפשר לפי מה שכתבתי לעיל סברת המרדכי הוא דבאינו מינו בטל דשיל"מ משום דלא נקרא על התערובות שם האיסור להכי ממילא היכא דלא הי' ניכר האיסור קודם התערובות בטל אפי' מב"מ כי גם האיסור מעולם לא הי' נקרא עליו שם איסור כי לא היה מעולם קודם התערובות להכי לא שייך לאסור משום שנקרא על האיסור וכמובן. להכי לא הוצרך לפרש ועדיין יש לעיין למה לא פירש בפירוש:

הדרינן להנ"ל דהרבינו ישעי' מפרש בטוב דהחרצנים והזגים אינן יכולים לבטל התערובות יי"נ א"כ צריך עיון על הש"ע והפוסקים:

והנה הרשב"א בתוה"ב בדיני יי"נ הביא הגמרא בפ' השוכר חמרא חדתא בעינבי אמר אביי במשהו בתר טעמא אזלינן ואידי ואידי חד טעמא הוא ורבא אמר בנותן טעם בתר שמא אזלינן והאי חמרא מיקרי והאי עינבי מיקרי. והקשה הרשב"א ולאביי הא איכא חרצנים וזגים דלאו מינו וכיון דכן נימא רואין ונימא סלק מינו כמי שאינו ושאינו מינו רבה עליו ומבטלו. וכתב הבדק הבית על קושית הרשב"א וזה לשונו והנכון בזה דחרצנים וזגים כיון דפרישי ולא מיערבי ומינכרי לא מבטלי. ולא דמי להא דאמרינן בחולין בחתיכות נבלה שנפלה בקדרה דאמרי' אליבא דרב דסבר דמין במינו לא בטיל דרוטב מבטלה דרואין מינו כמי שאינו ושאינו מינו רבה עליו ומבטלין אותו דהתם רוטב בחתיכה איכא קצת תערובות דרוטב נבלע בחתיכה וחתיכה פולטת ברוטב אבל חרצנים כיון דפרישי לגמרי לא מבטלי אפשר דלרבא דאית ליה בששים מצטרפין לבטל מידי דהוה עצם דמצטרף בהדי בשר דידי' לבטל בשר דאיסורא:

הנה מה שכתב דחרצנים וזגים מצטרפין לששים לכאורה אין להבין לפי סברתו שכתב דפרישי ולא מיערבי לא מבטלי למה יהיו מצטרפין לששים וצ"ע והרשב"א במשמרת הבית כתב על הבדק הבית וזה לשונו. אמר הכותב תמה אני איך אינו חושש לדבריו ואיך קרא לדברים כאלו דבר נכון ורוטב וחתיכות ועצמות מצטרפין לבטל את האיסור ודבר יבש אינו מבטל את האיסור וקליפין אינן מצטרפין לבטל וזו אפילו התינוקות יודעין. ולעולם כל מאן דאית ליה רואין כל שנפל יין אפי' ודאי יינן בגת שיש בו חרצנים וזגים אמרינן סלק את מינו כמי שאינו ושאינו מינו דהיינו חרצן וזג רבין עליו ומבטלין אותו וג"כ כן מצאתי לרב בעל התרומות:

והנה אין להבין במה שכתב דהחתיכות והעצמות ג"כ מבטלין להכי גם החרצנים והזגים מבטלין וקשה החתיכות יש להם פליטה והעצמות ג"כ יש להם לחלוחית שפלטו כמו שכתב הט"ז בסימן צ"ט. ואין לומר דבחרצנים ובזגים יש להם ג"כ מה לפלוט וא"כ פליטתם מבטלין היי"נ הרי בש"ע א"ח סימן ר"ד סעיף ו' כתב דאם נתנו מים על החרצנים והזגין אפילו לא מצא אלא כדי מדתו מברכין עליו בורא פרי הגפן שיין הוא וכו' הרי מפורש דפליטת החרצנים והזגין הוא יין וא"כ לא תוכל פליטתם לבטל היי"נ כי הוא יין ביין וכן מוכרח לומר על הרבינו ישעי' שכתב דרק מה ששתו יוכלו לבטל כי מה שלא שתו רק פליטתם לא תוכל לבטל דהוא יין ביין וא"כ קשה מאד על הרשב"א. והנה היה אפשר לומר דנהי דמוכח מש"ע א"ח הנ"ל דמברכין בפ"ה על פליטת חרצנים וזגים מ"מ טעם פליטתם אינו שוה בטעם עם טעם היין היוצא מן הענבים ואם נאמר שפיר הקשה הרשב"א על אביי דליבטלו החרצנים והזגים דהא אביי סובר בתר טעמא אזלינן אכן על הש"ע סימן קכ"ג וכן הרשב"א בתוה"ב דהחרצנים והזגין שבבור מבטלים. והרי אנן פסקינן כרבא בתר שמא אזלינן והרי פליטתם נקראים יין דהא מברכין עליו בפ"ה א"כ הוא מין במינו. וכן נראה מבעל האור זרוע שכתב דלהכי החרצנים מבטלין משום דהלכתא כרבא בתר שמא אזלינן מוכח דסובר דגם הפליטה אינו שוה בשמא עם יין אך מה דמשמע דטעמם שוים עם היין ומהרשב"א מוכח להיפך דהא הקשה לאביי דחרצנים והזגים יבטלו וצ"ע הפלוגתא הזה) ועל רבינו ישעי' ז"ל מוכרח לומר דסובר דפליטת חרצנים וזגים הוא מין במינו בשמא הגם שקשה מאד שיהי פלוגתא בין הראשונים בדבר כזה אם שוה בשמא או לא. אך לגודל ההכרח להבין דבריהם מוכרח לומר כן וצ"ע. אמנם לפע"ד עדיין יש לעיין על הדין בש"ע סימן קכ"ג הנ"ל דהחרצנים והזגים שבבור מבטלין היי"נ והנה מצד הסברא נראה דהחרצנים והזגים לא פלטו קודם כבישה מעל"ע

והש"ע סתם וכתב דהחרצנים מבטלין ולא מפרש לנו דהי' שיעור כבישה ולפענ"ד גם זה צ"ע:

הנה הפרמ"ג ס"ק ה' נסתפק לדידן בדבר שיש לו מתירין דמין במינו לא בטיל ונתערב ביצה שנולדה ביו"ט עם הרבה ביצים ויש בהם מינו ואינו מינו כי בתר שמא אזלינן ונסתפק אם בדבר יבש ג"כ אמרינן סלק וכתב שהביא לידי ספק משום הגהת אשרי פ' השוכר את הפועל שכתב בהג"ה והוא מאור זרוע דבדבר לח אמרינן סלק משמע אבל בדבר יבש לא ע"כ. ולפענ"ד הנה עכשיו זכינו לס' אור זרוע ולא נמצא זאת בהאור זרוע אך לפענ"ד דהגהת אשרי כאן הביא מה שכתב רבינו ישעי' דהחרצנים והזגים אינם יכולים לבטל יען שעומדים בפני עצמם ואינם מעורבים עם האיסור וניכרים בפני עצמן וזאת העתיק דצריך דוקא שיהיה מעורב עם האיסור ולעיל בפ' רבי ישמעאל העתיק הגהת אשרי דהחרצנים יכולים לבטל וכתב ג"כ דהוא מאור זרוע היינו לעיל העתיק דברי רבינו יצחק בעל אור זרוע הבאתי לעיל שכתב דהחרצנים והזגים יכולים לבטל וכאן העתיק דברי רבינו ישעי' הנ"ל ומה שסיים מא"ז יען שכתב זאת בהספר אור זרוע אבל בנידון הס' של הפרמ"ג למה לא יהיו מבטלין הביצים דאינו מינו הביצה האסורה כי מעורבים עם הביצה האסורה ואינם ניכרים בפני עצמם כנלפענ"ד דאין ראיה מהגהת אשרי שלא לבטל הדבר יבש היכא שמעורבים ואינם ניכרים בפני עצמם:

ז

אכן מה שמסיק הש"ך דהרשב"א רק התיר המינו וכתב ולאפוקי דלא נימא כאן דהשתא נפל לאינו מינו והוי ספיקא דאורייתא אלא אמרינן רואין את שאינו מינו כאילו אינו וכו' עיין שם וצריך עיון להבין כוונת הש"ך אם כוונתו במה שכתב דלא נימא דהשתא נפל לאינו מינו והוי ספיקא דאורייתא והיינו כיון דזה הספק נוגע לדאו' ולדרבנן א"כ כיון דאינו מינו צריכין לאסרו דהוי ספיקא דאורייתא א"כ המינו דהוא ספיקא דרבנן ג"כ צריכין לאסרו דהוא זלזול לדרבנן כמו שכתב בבהמ"ז אם הוא מסופק אם בירך צריך לברך גם ברכה רביעית אף דהוא מדרבנן ע"ז כתב הש"ך דאמרינן רואין את האינו מינו כאילו אינו היינו דאין אנו משגיחין מה שאוסרין האינו מינו אך קשה הא הרשב"א הביא ראיה דאמרינן סלק האינו מינו כאילו אינו מהש"ס דאמר רואין את מינו כאילו אינו ולדברי הש"ך אין שום ראיה מהש"ס ע"ז דנימא דאין משגיחין על האינו מינו אף דהיא ספיקא דאורייתא כי שם בהש"ס הוא ענין אחר להתיר הכל משום דהאינו מינו מבטל וצריך עיון מאוד להבין דברי הש"ך והמפרשי הש"ע אין מפרשין לנו לידע דברי הש"ך בכאן:

אכן עוד קשה לי על הש"ך דלפי קושייתו וכמו שפרשתי דמינו אינו יכול לבטל האיסור שנבלע באינו מינו כיון דנותן טעם להכי האינו מינו אסור. וקשה היאך יהיה מותר המינו הלא מינו בלע מהתבשיל דהוא א"מ אשר בו הפליטה איסור וא"כ היאך נוכל לאכול המינו והא אוכלין גם הבלוע איסור שהוא מעורב עם האינו מינו אשר הוא אסור כיון שיש לו טעם מבליעת האיסור והמינו אינו יכול לבטל הבליעת איסור וצריך עיון:

הנה אם הוא באופן אשר לפי הערך שנכנס מהתבשיל אינו מינו אל המינו יש עכשיו ס' נגד הבלוע איסור בצירוף עם המינו אז בודאי מותר הבלוע א"מ כי גם הבלוע א"מ מועיל לבטל כמו שכתבתי לעיל מתערובות לח בלח דגם התערובות הראשון מותר אכן כשאין גם עכשיו ששים צ"ע:

שוב ראיתי דיש להתיר המינו דהנה כיון שיש ספק אם הי' ששים ואם אפי' לא הי' בהא"מ רק שלשים נגד האיסור א"כ כל מה שנכנס מהא"מ לתוך החתיכות מינו יש בבירור ששים נגד הבליעת האיסור כי בהא"מ יש שלשים נגד האיסור ובהחתיכה מינו יש ג"כ שלשים נגד האיסור א"כ יש ס' נגד בליעת האיסור וא"כ אפשר להתיר המינו דיש ס"ס ספק הא' שמא הי' ששים בהא"מ נגד האיסור ואת"ל לא היה ששים אפשר היה כ"כ עד שעכשיו יש ששים היינו החתיכות היתר עם צירוף הא"מ שנכנס לתוך החתיכות יש ס' נגד הבליעת איסור שהוא בא"מ שנכנס נגד הבליעת איסור שנבלע מינו. וזה לא נחשב לס"ס משם אחד כי ספק אחד מתיר יותר מחבירו והיינו הספק שהיה ששים מתיר גם את הא"מ שבקדרה והספק הב' אינו מתיר רק את המינו, אך כל זה היה לו להש"ך לפרש. הכלל דברי הש"ך צריכים עיון ועיין מה שכתבתי בסימן ק"ט אשר לפי דעתי מה שכתב הש"ך כאן להתיר את המינו הוא רק לשיטות הרשב"א והטור דל"ל חנ"נ בש"א אבל לדידן דפסקינן חנ"נ גם המינו צריך להיות אסור לפענ"ד עיי"ש:

ח

עיין מש"כ הט"ז וז"ל ודבר פשוט שכאן לא מיירי אלא שנתערב בפ"א במינו וא"מ אבל אם נתערב תחילה עם א"מ ואח"כ נתוסף שם מינו ודאי נ"נ קודם שבא לשם מינו כ"נ לפענ"ד עכ"ל. והיא תמיה דהא חנ"נ היא רק מדרבנן וא"כ הוי ספיקא דרבנן וכן תמה הפרמ"ג ובחו"ד כתב לתרץ וז"ל זה אינו דכיון שנפל מקודם נבילה לרוטב בפחות מס' נאסר הרוטב ואפי' נפל אח"כ לתוכו עוד חתיכות כשרות שהן מינו מ"מ הרוטב שנאסר מחמת שקיבל טעם אי אפשר לסוחטו ואסור לעולם דאפשר לסוחטו מדאו' אסור אפי' בש"א אבל אם נתוסף עוד רוטב עד דאיכא ס' נגד האיסור אחר שנשפך והיה ספק דאז אפי' לא הי' ס' מקודם אינו אסור רק מטעם חנ"נ דאינו אלא מדרבנן ומותר מספק. עכ"ל:

והנה מש"כ החו"ד דביטול מועיל להתיר התערובות הראשון הוא מפורש לקמן בסימן צ"ט ובסימן ק"ו דבתערובות לח בלח אפי' לדידן בהפ"מ דל"א נ"נ אם נתוסף אח"כ שיש ס' מותר הרי דביטול ס' מועיל גם להתיר התערובות הראשון. אכן לא ידעתי למה ביטול רוב לא יהיה מועיל להתיר התערובות הראשון. לא ידעתי ההפרש בין ביטול לביטול וכי ביטול ס' הוי יותר ביטול מביטול רוב ובפרט שביארתי לעיל בדיני ביטול ס' דענין ס' הוא רק שלא להרגיש הטעם ולהכי הגוף האיסור בטל ברוב:

ועוד אם נימא שיש חילוק בין ביטול רוב לביטול ס' לענין אפשר לסחטו כדברי החו"ד א"כ קשה מאוד על הרשב"א מרא דהאי דינא איך יליף הרשב"א מרבא דסובר סלק את מינו וא"מ מבטלו כמו כן אמרינן סלק את א"מ ומינו רבה ומבטלו שמא רק א"מ דהוא ביטול ששים מועיל לומר סלק אבל מינו דהוא ביטול רוב אינו מועיל להתיר ועיין מה שכתבו לעיל סברתו של חזקיה ואביי דל"ל סלק ואם כן לפי דברי החו"ד אין ללמוד הדין דהרשב"א מרבא וכהנ"ל:

ועוד קשה לפי דברי החו"ד על הדין דהרשב"א הלא קיי"ל דקודם הידיעה לא מהני ביטול ונאסר נאסר גם קודם הידיעה ואם כן למה מהני הידיעה אחר כך הלא כבר נאסר. ואפשר לסחטו אסור. וכן קשה על כל מב"מ שבטל ברוב מה"ת הלא עפ"י הרוב אינו ידוע תיכף התערובות רק אחר כך. אלא ע"כ כיון שנתערב אח"כ נתבטל ומועיל הביטול להתיר הנאסר וצ"ע מאד לפענ"ד דברי החו"ד בזה. ועיין מה שכתבתי בסימן צ"ט:

אכן לפענ"ד אפשר לומר על הט"ז כי המחבר פוסק לקמן בסימן קל"ד כהרמב"ם דאם נתערב יי"נ עם יין כשר אינו מועיל אח"כ הביטול מים ואף שהרא"ש כתב דאפילו למאן דאוסר הוא רק משום חומרא דיין נסך. הוא רק משום דהוא רק חומרא דרבנן מה שאוסר במשהו. אבל הכא דהוא אינו מינו אסור מדאורייתא אי ליכא ששים אפשר סובר הט"ז דלהרמב"ם והש"ע אינו מועיל במינו לבטל אך הלשון שכבר נ"נ שכתב הט"ז הוא מיותר לפי זה:

עוד כתב הח"ד בס"ק הנ"ל וז"ל ואין להקשות אהמחבר דהא בסימן קל"ד סעיף ד' פסק דלא אמרינן רואין רק היכא בנפל היתר תחלה ע"ש דז"א וכו' עכ"ל. ולא אוכל להבין דבריו הנה המעיין בש"ס ע"ז יש פלוגתא על ר"י דסובר רואין את מינו כאילו אינו יש מי שסובר דאמרינן רואין רק היכא שתיכף שנתערב היי"נ היו שם מים לבטלו אבל אם נתערב היין נסך לתוך היין כשר ואחר כך נתערב המים אינו מועיל לבטלו ויש מי שסובר שגם בכה"ג גם כן אמרינן רואין ורוב הפוסקים פסקו כדעה זו והרמב"ם ז"ל פוסק כמאן דאוסר וכן פוסק המחבר בסימן קל"ד. וכאן כתב המחבר בזה הלשון ואם נתערב

במינו ובשא"מ ונשפך וכו' לפי זה הלשון של המחבר כאן שפיר י"ל דמיירי באופן בשעה דנתערב האיסור כבר היה המינו או שנתערב בב"א ושפיר אפ"ל דאם האיסור נתערב עם א"מ ואח"כ נתערב המינו היתר לא אמרינן רואין והיכן ראה החו"ד דהמחבר אף באופן זה מתיר:

ועוד קשה לפי מה שכתב החו"ד לפרש דברי הט"ז וכן העתיק להלכה אם כן הרי הוא לגמרי כמו שפוסק המחבר בסימן קל"ד ונפלאין דברי החו"ד האלו:

עיין בט"ז הבאתי לעיל דאם נפל תחלה לא"מ אסור שכבר נ"נ עיין בפרי מגדים ובחו"ד הבאתי לעיל:

ט

ולפע"ד נראה היכא שנפל חתיכה דאיסורא ואח"כ נפלו שתי חתיכות היתר יש לעיין אם נוכל לסמוך ולומר דעכשיו הוא רוב נגד האיסור דמנין לנו לידע בבירור דהשתי חתיכות פלטו כל כך עד שיהיה רוב. בשלמא אם בפ"א היו החתיכות איסור עם השתי חתיכות היתר שפיר אמרינן דודאי כל החתיכה פלטה בשוה דהא זה כח הבישול שמוציא הפליטה מהאיסור זה כח הבישול הוציא ג"כ כמו כן מהחתיכות היתר אבל אם להחתיכות איסור היה כח בישול אחר. מאן לימא לן דזה כח הבישול הוציא בשוה כמו כח האיסור הראשון. ואפשר זה כוונת הט"ז אך הלשון שכבר נ"נ אינו סובל פירוש זה. ואם האיסור וההיתר היה לח אין לחלק בין בבת אחת בין בזה אחר זה. אך בחתיכות יש לעיין ואפשר בזה ליישב לשון הטור במה שכתב תולין שהיה רוב. ותמהו דהרי אנו צריכין לידע בבירור אם היה רוב במינו. אך אפשר לומר דכונת הטור דנהי דיש שני חתיכות היתר מכל מקום מאן לימא לן דהשתי חתיכות פלטו כ"כ שיהיה רוב נגד הפליטה של איסור ע"ז אומר דתולין שהי' פליטת רוב משום דפליטתן בכח בישול אחד ועיין בחו"ד מש"כ על הטור:

אכן נלפענ"ד דהנה לקמן בסימן ק"ב בכלים שנתערבו דגם הבליעת איסור נתבטל בהשתי בליעות היתר שבשני כלים דהיתרא עיי"ש בהחו"ד וגם שם יש לעיין מנין לנו שיש בהשני כלים בליעת רוב נגד הבליעת איסור. לכן נראה לי לפי מה שכתב התוספות בעירובין ד"ה ע"ב ד"ה וספק וכו' ובחולין ד' כ"ח ע"ב ד"ה לפי שאי אפשר לצמצם הא דפרוץ כעומד מותר אף שא"א לצמצם משום דיש שני צדדים להיתר. שמא העומד שוה כמו הפרוץ. ושמא העומד עוד יותר עיי"ש. כמו כן יש לומר דאפי' אם השני חתיכות היתר באו אחר כך להתבשיל וכן בכלים יש גם כן להתיר דהא יש שני צדדים או דכל

חתיכה (או אם החתיכה דהיתר היא רק אחת נאמר דכל זית) פלטה בשוה כמו האיסור. או שמא עוד יותר. וכן בבליעת כלים י"ל כן שני צדדים כהנ"ל ועיין בפמ"ג סק"ח עי"ש:

סעיף ב בהג"ה ולענין מב"מ אזלינן בתר שמא וכו'. והקשה הש"ך דלדידן דפסקינן כרבנן דכל איסורין בטלין רק היכא שמרגיש הטעם של איסור היינו שאינו שוה בטעם עם טעם של היתר צריך ששים מדאורייתא דטעם כעיקר דאו' ואם כן מה לנו אם שוה בשמא או לא. דמה בכך שהוא שוה בשמא אם אינו שוה בטעם א"כ מרגישין טעם האיסור וצריך ששים מדאורייתא וממילא אסור בנשפך. בשלמא לר"י או בטבל ויין נסך דשם מב"מ לא בטל כלל פסקינן כרבא דאזלינן בתר שמא. מה שאין כן לדידן בש"א עי"ש. והנה בודאי כן הוא מצד הסברא. אבל קשה דמכל מקום אנן פסקינן כרבא דרק מה שהוא שוה בשמא מקרי מב"מ אבל אם אינו שוה בשמא לא מקרי מב"מ אף אם הוא שוה בטעם אם כן לרבא דפסקינן כותיה דרק אם הוא שוה בשמא מקרי מב"מ אם כן כל הפוסקים שהזכירו בסתם דמב"מ מותר בנשפך ומבא"מ אסור בנשפך אם כן משמע מדכתבו רק סתם אם הוא מב"מ מותר בנשפך דהוא שוה בשמא דהא אם אינו שוה בשמא לא מקרי מב"מ אף אם שוה בטעם כי כמו דפסקינן כרבא לא מקרי מב"מ אם אינו שוה בשמא אף אם שוה בטעם ובודאי משום זה פוסק הרמ"א דאזלינן בתר שמא ומעתה דבר זה היא מבוכה רבה. מצד הסברא נראה דלדידן תליא רק בטעם ולפי לשון הפוסקים משמע דאזלינן בתר שמא. וכעין זה הקשו התוס' חולין פג"ה ותוס' פסחים פ' כ"ש דהנה התוס' הקשו שם על רש"י ז"ל דסובר דרבא סובר מב"מ לא בטל מרבא דאמר בחולין שם מב"מ דליכא למיקם אטעמא בששים ורבינו אפרים היה דוחה דכאן רבא מיירי שאינו שוה בשמא. והקשו התוס' ע"ז דרבא דאזיל בתר שמא לא היה קורא אותו מב"מ ע"כ הרי גם התוס' הקשו כעין זה. אמנם לכאורה אין להבין דברי התוס' הלא אף אם נאמר דסובר רבא מב"מ בטל אבל מה שהוא שוה בטעם ואינו שוה בשמא לא מקרי לרבא מב"מ רק מבא"מ והרי הכא בחולין בא רבא רק לפרש מה שפעמים אמרו קפילא ופעמים אמרו בששים והיינו אם הוא שוה בטעם בעי ששים ואם אין שוה בטעם אף אם הוא שוה בשמא מכל מקום נוכל ליתן לטעום לקפילא ואם כן עדיין קשה על רבא למה הזכיר כאן מב"מ. הלא לדידיה אם רק שוה בשמא מקרי מין במינו וכאן אין נפקא מינה אם שוה בשמא אי לא רק אם שוה בטעם והי' לו רק לומר אם שוה בטעם צריך ששים. לכן נלפענ"ד לתרץ כ"ז לגודל חומר הנושא והוא דמאי דפליגי אביי ורבא על האי דמב"מ לא בטל מה שהוא מב"מ אם בטעמא או בשמא לאו משום דאביי סובר

דרק מה שהוא שוה בטעם מקרי מב"מ ורבא סובר דרק מה שהוא שוה בשמא מקרי מין במינו באיזה סברות פליגי הלא שניהם סברי דאם רק שוה בדבר אחד גם כן מקרי מב"מ ומה לי אם בשמא או בטעם. לכן נראה דאביי ורבא פליגי לפרש למה מב"מ לא בטל הן לר"י בכל איסורין והן לרבנן בטבל ויי"נ. והנה סברת אביי יש להבין בטוב. דהנה מקצת אחרונים רצו לומר דהיכא דאינו שוה בטעמא ויש ששים ה"ה כאלו נסתלק האיסור ואין צריך לידי ביטול. עיין בסימן ק"ב שהבאתי דברי הפ"י וכן הפרי חדש סימן צ"ח ולעיל בדיני ביטול ס' הבאתי דברי הנוב"י מה"ת עיי"ש. אך קשה עליהם דאם כן לר"י או לדידן היכא דמחמרינן במב"מ דלא בטל היכא דשוה בשמא ואפי' אינו שוה בטעמא מכל מקום לא בטל כלל אפילו באלף ולפי דבריהם בששים הי' צריך להיות מותר. דהאי אין צריך שום ביטול. וכן כתבתי לעיל בדיני ביטול ס' וזה רק לרבא דאזיל בתר שמא אבל לאביי דאזיל בתר טעם שפיר אפשר לומר דסובר דהיכא שאינו שוה בטעמא ויש ששים אין צריכים לבוא לידי ביטול להכי מוכרח לומר דמה דמב"מ לא בטיל אפילו באלף הוא רק אם שוה בטעם וצריכין לבוא לידי ביטול אז לר"י כל איסורין לא בטלין ולדידן בטבל ויי"נ אינו בטל אם הוא שוה בטעם. ורבא פליג וסובר דגם אם אינו שוה בטעם צריך ביטול ומה שסובר דהיכא ששוה בשמא אף אם אינו שוה בטעם לא בטל לאו משום דסובר דרק אם הוא שוה בשמא מקרי מב"מ אף אם אינו שוה בטעם ובשוה בטעם ולא בשמא לא מקרי מב"מ. דהא איזה הפרש יש בין זה לזה. והנה רציתי לומר דרבא בא לפרש דלמה יש חומרא במב"מ דלא בטל יותר מא"מ. דהנה ענין שם של כל דבר הוא על שם מהותו של דבר כמו שאמרו על חכמתו של אדם הראשון אשר קרא שמות והוא שידע בחכמתו מהות של כל דבר ולפי מהותו קרא השם. ולהכי סובר רבא דרק אם שוה בשמא אם כן מהותם שוה להכי לא בטל. אבל אם אינם שוים בשמא אם כן מהותם אינו שוה להכי בטל כי עיקר מהותם אינו שוה. אבל רבא גם כן יוכל לסבור דאם שוים בטעמא ולא בשמא ג"כ נוכל לקרותו מב"מ רק שבטל. והדרנא מזה הסברא דזה רק שייך בשמות הנמצאים בתורה אשר השמות היא מהותם. מה שאין כן השמות שקראו אנשים כגון דגים אשר בתורה לא נמצא שום שם בפרטי הדגים רק יש להם כולם שם דגים רק האנשים קראו השמות מפרטי דגים וזה פשיטא אשר האנשים לא קראו השמות על מהותם כי מנין ידעו והרי מצינו בפוסקים אשר חשבו לדידן דאזלינן בתר שמא גם מיני דגים דתליא בשמא:

לכן נלפענ"ד דאפשר דרבא סובר הטעם דמב"מ לא בטל הוא משום דהתערובות נקראת על שם האיסור להכי רק אם שוה בשמא להכי לא בטל. מה שאין כן כשאינו שוה בשמא

אף אם שוה בטעם מכל מקום אינו נקראת על שם האיסור. וסברא זו כתב הת"ח על דבר שיל"מ עיין מה שכתבתי שם בסימן ק"ב. אבל באמת סובר רבא דגם אם שוה בטעם נוכל לקראותו מב"מ אף אם אינם שוים בשמא:

מעתה מה דאביי ורבא פליגי אי אזלינן בתר טעמא או בתר שמא לאו משום דאביי סובר דרק מה ששוה בטעם מיקרי מב"מ ורבא סובר דרק מה ששוה בשמא מיקרי מב"מ. רק דפליגי בטעם הדבר וכנ"ל. הנה ר"י אמר מב"מ לא בטיל ולא אמר בפירוש הן לאביי שוה בטעמא ל"ב והן לרבא שוה בשמא ל"ב משום שסמך על המבין אשר ידע איזה מב"מ הוא. ומעתה לדידן לפי שיטת הש"ך יש לנו חילוק שוה בטעמא מה"ת בטיל ברוב ורק מדרבנן צריך ס' ואם אינו שוה בטעמא מדאורייתא צריך ששים וכתבו הפוסקים סתם מב"מ כי סמכו דאנחנו נדע מצד השכל דכוונתם על מב"מ דשוה בטעמא. ולפי זה שפיר יש להבין דברי התוס' הנ"ל במה שסתרו דברי הר"א שכתב דרבא מיירי באינו שוה בשמא אבל בשוה בשמא סובר רבא כר"י דל"ב דא"כ היאך קאמר סתם מב"מ עי"ש בתוס' דלר"י אליבא דרבא סתם מב"מ הוא מה ששוה בשמא ולא הי' לו לקרא למה שאינו שוה בשמא סתם מב"מ. להכי הוכיחו התו' דרבא סובר כרבנן דמב"מ בטיל ולרבנן יש רק נפקא מינה אם שוה בטעמא זה נקרא לדידן מב"מ אשר בטיל מדאורייתא ברוב ולהכי שפיר אמר רבא סתם מב"מ כי לדידן סתם מב"מ הוא מה ששוה בטעמא ולהכי קאמר מב"מ דליכא למיקם אטעמא כי מב"מ לדידן הוא רק מה דשוה בטעמא אם כן ממילא ליכא למיקם אטעמא. ומעתה נלפע"ד דרש"י והר"א סברי דאפילו לרבנן גם כן אזלינן בתר שמא וכהרמ"א וכאו"ה שהוכחתי דגם הוא סובר דאזלינן בתר שמא ואם כן גם לרבנן סתם מב"מ הוא מה ששוה בשמא וא"כ אפילו נאמר דרבא סובר כרבנן גם כן יוקשה למה קורא כאן סתם מב"מ הלא כאן רק הכוונה אם שוה בטעמא צריך ס' ואינו מועיל קפילא. וסתם מב"מ הוא מה ששוה בשמא. להכי נלפענ"ד דרש"י והר"א מפרשי דברי רבא מה שאמר מב"מ דליכא למיקם אטעמא היינו דבמה שאמר דליכא למיקם אטעמא פרושי קא מפרש מה שאמר מב"מ ומפרש באיזה מב"מ אני אומר במב"מ דליכא למיקם אטעמא דהיינו ששוה בטעמא ומעתה שפיר אמר ר"א דרבא מיירי באינו שוה בשמא ול"ק קו' התו' דהרי רבא מפרש לנו דמיירי רק בשוה בטעם. והתו' סברי הפירוש בש"ס מב"מ דהוא ידוע דליכא למיקם אטעמא ושפיר הקשו לפי פירושם על ר"א וכמובן. ומעתה ל"ק גם על הש"ך כי לדידן אין חילוק רק אם שוה בטעם או לא להכי כתבו הפוסקים סתם מב"מ וידענו ממילא דהוא שוה בטעם:

יא

ס"ק הנ"ל הנה הש"ך הביא דברי האו"ה לראיה אשר לדידן הכל תלוי בטעמא ולא בשמא. ולפע"ד קשה מאד על ראיה זו דלפע"ד אדרבה משמע מאו"ה דסובר דגם לדידן אזלינן בתר שמא דהרי האו"ה שם בכלל כ"ג הביא דברי האור זרוע דקיי"ל כרבא דאזלינן בתר שמא וחושב כמה מינים היינו בשר ודגים וחלב אשר אינם לא טבל ולא יין נסך:

והנה הש"ך כתב על האור זרוע ועל הפוסקים שהביאו דברי הא"ז דמיירי בדברים שאסורים גם לדידן במשהו כגון תקרובות עכו"ם או דבשיל"מ עי"ש. אכן על או"ה אי אפשר לומר כן דהרי האו"ה כתב אחר כל זה וזה לשונו ואנן דקיימא לן וכו' אין נפקותא עי"ש משמע דאומר לדידן אין נפקותא על מה שחשב מקודם איזה דברים שוים בשמא ואם מה שחשב מקודם הי' כונתו על תקרובות עכו"ם או דשיל"מ גם לדידן יש נפקותא כי גם לדידן תקרובת עכו"ם או דשיל"מ אוסרים במשהו:

ועוד קשה הנה האו"ה כתב וזה לשונו ואנן דקי"ל דאף מין במינו בנותן טעם אין נפקותא כל דבר לח כשהוא מין במינו או כשהוא בשאינו מינו עי"ש. ואם הי' כונת האו"ה כדברי הש"ך היה לו לכתוב בלשון אחר והיינו דלדידן דפסקינן כרבנן דהכל בטל אפילו מין במינו רק יש מקצת שבטל ברוב מדאורייתא ומקצת שצריך ששים מדאורייתא אזלינן רק בתר טעמא כי מה ששוה בטעם בטל ברוב מדאורייתא. ומה שאינו שוה בטעמא צריך ס' מדאורייתא דטעם כעיקר דאורייתא. ומה זה שכתב האו"ה ואנו דקי"ל דאף מין במינו בס' אין נפקותא ומה לו להזכיר הביטול ס' דהוא רק מדרבנן אם כן לפע"ד מוכח בפירוש מהאו"ה דהוא סובר כשיטת הרמ"א שסובר בדעת הפוסקים שהביא דגם לדידן אזלינן בתר שמא. ומעתה כל דברי האו"ה מובנים בטוב והיינו דמתחלה הביא דברי הא"ז דאזלינן בתר שמא גם לדידן ועל זה כתב האו"ה דכל זה הי' נפקותא לדין דאורייתא דלדין דאורייתא הי' מין במינו בטל ברוב ומין בשא"מ בס' הי' נפקותא לידע מה ששוה בשמא או לא כי דבר ששוה בשמא הוא מין במינו ובטל ברוב מדאורייתא ומה שאינו שוה בשמא הוא אינו מינו וצריך ס' ע"ז שפיר כתב ואנו דקי"ל דאף מין במינו צריך ס' והיינו מדרבנן צריך ס' אם כן אין נפקותא כי לעולם צריך ס' אף מה ששוה בשמא כנלפע"ד וצ"ע דברי הש"ך:

הנה הש"ך כתב שאמר דברים אלו לפני רבו הגאון מ' יושיע ז"ל ואמר שהדברים ברורים הם. הנה ידוע אשר רבו הנזכר כאן בעל תשו' פני יהושע הנדפס מחדש ובחלק ב' מהתשו' שאלה ל"ה כתב להתיר שכר הנעשה מחטים ומשעורים אשר יש על השמורים איסור חדש כיון דחיטים המה מרובים ושעורים מיעוט והשכר נעשה אחר שעשאו

מאלץ מהחיטים ומהשעורים והוא דומה למה דאיתא בש"ס פרק השוכר את הפועל חמירי דחיטי וחמירי דשערי סובר רבא דהוי מין במינו דאזלינן בתר שמא והאי חמירי מיקרי והאי חמירי מיקרי כמו כן הכא האי מאלץ איקרי והאי מאלץ והוא מיקרי מב"מ להכי בטיל ברוב עי"ש הרי מפורש דסובר דגם לדידן אזלינן בתר שמא לענין מין במינו להיות בטל ברוב מדאו' כהגהת רמ"א כאן ומוכרח לומר דהש"ך אמר לרבו אלה הדברים הי' אחר שכבר כתב התשו' הנ"ל ועכשיו חזר ממה שכתב בתשו' הנ"ל:

יב

סעיף הנ"ל בהג"ה ולכן אם נפל חלב בתוך התבשיל ונתבטל טעמו בששים צריך ליתן מים צוננים וכו' עיין בט"ז וש"ך שחלקו על הגהות או"ה והב"ח שכתבו להתיר ע"י נתינת מים צוננים אפי' ליכא ששים דהא מ"מ נשאר בו טעם כמו בחתיכת איסור והוא שלם וזרקו דצריך ששים והט"ז כתב כמו כף דצריך ששים נגדו עיי"ש. ולפענ"ד צ"ע מאוד בד"ז אם טעם לבד בלא שום פליטה אוסר הנה הט"ז לעיל בסי' צ"ג ס"ק ב' כתב דכלי אף ששבע מלבלוע נאסר ע"י כבוש מעל"ע או בישול משום דהכבוש או הבישול מוציא הבלוע הישנה ויכולה שוב לבלוע והכו"פ כתב דאפי' אין יוצא הבלוע הישנה מ"מ טעם בלא ממש יוכל לבלוע אף שהוא שבע עיי"ש. וכן הסכים החו"ד. מעתה נראה דהם סברו דטעם בלא שום פליטת ציר ורוטב ג"כ אוסר וכן כתב התו"ד בכמה מקומות דטעם לבד אוסר (ואביאם לקמן) ולפענ"ד נראה לי דיש הרבה ראיות מראשונים דטעם בלי שום פליטת ציר ורוטב אינו אוסר. הנה הרשב"א בחדושיו ובתוה"ב הביא בשם הרמב"ן שחולק על רש"י בענין ששים וקפילא וז"ל אבל כשהאיסור ניכר ולא נתערב בהיתר רק צירו ורוטבו והיה מן הדין דלא נשער אלא במה דנפק מניה אלא דלא ידעינן כמה בכי הא אזלינן להקל בקפילא ואי טעים ליה וליכא טעמא בידוע שנתבטל צירו ורוטב המועט בתוך ההיתר אע"ג דליכא שיעור ששים בשיעור גופו וממשו של איסור עכ"ל. הצריך לענייננו הרי מפורש יוצא מפי דבריהם דרק ציר ורוטב היוצא מן האיסור אוסר אבל הטעם לבד שנותן האיסור אינו אוסר דהרי כתבו בפירוש דאם היינו יודעין כמה ציר ורוטב פלט האיסור היה די לשער נגד הציר והרוטב וכן סיימו בידוע שנתבטל צירו ורוטבו וכו' ואי טעם בלי שום פליטת ציר ג"כ אוסר אף אם היינו יודעין כמה ציר פלטה היה צריך ששים נגד כל החתיכה משום הטעם וכן הפלוגתא בש"ס ופוסקים אם טעם כעיקר דאו' או דרבנן הוא פליטת ציר ורוטב של איסור דהא רצו למילף טעם כעיקר מבב"ח דאסרה התורה והרי ידוע דמבשר יוצא פליטת ציר (והרשב"א הביא בשם התוס' דילפותא הוא רק מחלב שנאסר מהבשר דהיא רק פלטה ציר אבל מהבשר

שנאסר מהחלב אין ללמוד טכ"ע דהבשר בולע חלב ממש עיי"ש) ועוד נלפענ"ד ראיה מהא שכתב הרשב"א בתוה"ב על הפוסקים שסברו טכ"ע הוא רק מדרבנן והא דאמרינן הטמאים לאסור צירן ורוטבן כשהן בפני עצמן קאמר אבל ע"י תערובות היתר הוא רק מדרבנן וכן כתב הריטב"א עיי"ש וכן מוכח מהמשנה עדיות פרק ז' העיד ר' צדוק על ציר חגבים טמאים שהוא טהור שמשנה ראשונה אמרה חגבים טמאים שנכבשו עם חגבים טהורים לא פסלו את צירן ופירשו המפורשים דמהמשנה לא היה מוכח רק דצירן אינו אוסר התערובות והוסיף ר' צדוק דאף בפני עצמו הציר טהור הרי מוכח דיש חילוק בין בפני עצמו ובין תערובות ועיין מש"כ בזה בסימן ק"ג ואח"כ כתב התוה"ב והא דרבא אוסר בפרק כל הבשר בשר נבילה שנמלח עם בשר שחוטה משום הטמאין לאסור צירן לאו למימרא דמדאו' אוסר רבא (היינו להני פוסקים דטעם כעיקר הוא מדרבנן) רק הכי קאמר כיון דהתורה אסרה ציר של בשר היוצא ע"י מליחה וכיון שכן הוי ליה כבשר שחוטה שנתבשל עם בשר נבילה שאסור מדרבנן מיהא ע"כ עיי"ש ואם נאמר דטעם בעלמא בלא שום פליטה ג"כ אוסר א"כ למה הוצרך רבא לאסור מדרבנן משום דאסרה התורה הציר הלא הטעם של בשר נבילה אוסר הבשר השחוטה אע"כ דטעם בעלמא בלא שום פליטה אינו אוסר דהא אם הטעם בלבד אוסר מה לי טעם היוצא ע"י בישול או ע"י מליחה. בשלמא בפליטת ציר היה הו"א דהוא רק כזיעה בעלמא כציר של דגים אבל טעם אם אוסר מה לי ע"י מליחה או ע"י בישול (אם לא שנאמר דמליחה אינו נותן טעם) אך הלא החו"ד כתב בסימן ק"ה גם על מליחה שאוסר טעם בעלמא בלי שום ממש עיי"ש מה שכתבתי שם עוד ראיות דטעם לבד אינו אוסר. ועוד נלפענ"ד מה דפסקינן דמי חלב אסור מדרבנן לבשל עם בשר אבל מה"ת מותר ואם טעם בעלמא בלי שום ממש ג"כ נחשב טעם לאסור הרי המי חלב היה כמה ימים ביחד עם החלב והנסיובי דחלבא ובודאי קלטה המי חלב טעם מהחלב אלא ע"כ כיון דכל החלב והנסיובי נפרשו לגמרי מהאי חלב ולא נשאר רק טעם בעלמא בלי שום ממש אינו נחשב לכלום

ועוד מהא דכתבו הפוסקים דצריך ששים נגד כל הכלי משום דלא ידעינן כמה בלעה ואם טעם בלא שום פליטה אוסר הרי אין שום ספק דבודאי כל הכלי נטעם מהטעם של התבשיל:

אמנם יש לעיין לכאורה מריחא דיש פלוגתא בש"ס וגם אנן פסקינן בסימן ק"ח באיזה מקום דאסור משום ריחא לכאורה הוא ג"כ בלא שום ממש. אכן ראיתי בספר כוזרי שני (החכם צבי הביא זה הספר והעיד עליו כי כל רז לא אניס ליה ועוד גדולי גאונים הפליגו בשבח זה הספר) שכתב וז"ל שריח הצלי הם גופים קטנים היוצאים מהבשר. ומה שלא

מתיר משום דסובר דמה שאינו נראה לעינים אינו אוסר עיי"ש הרי דבריחא יש ג"כ גופים קטנים (אמנם יש לעיין לפי דבריו היה צריך להיות דלענין סכנה היינו הריח של בשר או דגים יהיה אסור לכ"ע דמה בכך שאינו נראה לעינים ועיין בסימן קט"ז):

ומעתה יש לעיין על הט"ז והש"ך החולקים על הגהת או"ה כי בודאי סברת הגהת או"ה הוא כיון דטבע החלב הוא בא למעלה ע"י צינון וא"כ לא נשאר כלום מהחלב בהתבשיל רק טעם כמו ריח בלא שום פליטת ציר ומה שכתב הש"ך כמו חתיכת איסור והוא שלם וזרקו צריך ששים עיי"ש קשה דבשלמא חתיכה ידענו אשר יצא ממנה פליטת ציר אבל מהחלב אינו יוצא פליטת ציר ולא נשאר רק טעם בעלמא וזה אינו אוסר. וכן מוכח מהש"ך סימן כ"ה ס"ק מקושיתו שהקשה וכן הביא בשם או"ה דלהכי אם נפלה חתיכה לכמה קדרות צריך ס' בכל פעם משום דהחתיכה איסור בלעה בכל פעם מתבשיל ונעשה נבילה עיי"ש. מכל זה מוכח דהש"ך סובר דטעם בלא פליטת ציר אינו אוסר עיין מה שכתבתי שם. ודברי הט"ז ביותר יש לעיין כי הט"ז כתב דהא אם תחב כף של בשר בקדרה חלב ואנו רואין הכף כמו שהוא בתחלה אעפ"כ אמרינן שהטעם יצא ממנו ה"נ בחלב אפי' אם אנו יודעין שיש בו שיעור כמו שהיה בתחילה מ"מ הטעם שלו נפלט ונכנס מים במקומו

הנה מה שמדמה לכף יש לעיין דבכף ידענו דהבליעה יצא מהכף ובכף אין צריכין שנכנס מים במקומו כי אף שיצא הבלוע לא נחסר מגוף הכף כלום ומדסיים הט"ז כאן בחלב שנכנס מים במקומו משמע דסובר שיצא פליטה מהחלב כי אם משום רק טעם שמטעים החלב בלא שום פליטה לא היה צריך לומר שנכנס מים במקומו כי משום טעם בעלמא לא נתחסר כלום מהחלב ועיין בפרמ"ג מה שכתב על הט"ז ובפרט מהט"ז לעיל בסימן צ"ג שכתב לאסור בכבוש בכלי ישן רק משום דהבלוע הישנה יצא להכי נכנס בה הבלוע חדשה מוכח דסובר דטעם בלא פליטה אינו אוסר א"כ דסובר דגם מהחלב יצא פליטה וצ"ע:

גם מה שסיים הט"ז וזה לשונו אבל בדליכא ששים בודאי החתיכה נ"נ דמ"מ הטעם נשאר שם וצ"ע דאם נשאר שם פליטה מהחלב ולא ידענו כמה. למה הוצרך לומר שנעשה נבילה:

יג

סעיף הנ"ל בהג"ה אבל אם נפל לקדרה ראשונה ב' פעמים אין צריך רק ששים אחת כנגדו. והוא מהאו"ה. וקשה כמו שהקשה הכו"פ הא החתיכות איסור בלעה מהתבשיל ונ"נ כמו קושיות הש"ס חלב נבילה עיי"ש. והנה לכאורה הי' נראה לפענ"ד לתרץ דהנה

מרא דהאי דינא הוא האו"ה דסובר דהיכא דלא נודע לא אמרינן חנ"נ הביא הש"ך בסימן צ"ט והיינו מה דאמרו חכז"ל חנ"נ הוא משום דנקרא על החתיכה שבלעה איסור שם איסור משא"כ היכא דלא נודע לא נקראת שם איסור. וא"כ הכא אף שבלעה האיסור מהתבשיל ונאסרה הבלוע אבל לא נקרא שם איסור על הבלוע כי בלאו הכי היה אסור החתיכה דהוא איסור ומה שאמרו בש"ס חלב נבילה היא עיין מה שכתבתי בסימן צ"ט דבב"ח גם בלא נודע נ"נ עיי"ש כן הי' לפענ"ד נראה לתרץ:

אכן הש"ך לקמן בסימן ק"ה ס"ק להביא בשם האו"ה דחתיכה איסור שנפלה להרבה קדרות צריך בכל פעם ששים משום דבלעה מהתבשיל ונ"נ עיי"ש, הרי האו"ה סובר דנ"נ הבלוע וצריך ששים נגד הבלוע אכן עיינתי באו"ה כלל כ"ד דין ב' שכתב דאם נפלה לכמה קדרות צריך ששים בכל תבשיל דלא ידעינן באיזה תבשיל פלט ע"כ וקשה על הש"ך בסימן ק"ה שהביאו בשם האו"ה כלל הנ"ל משום דהבלוע נ"נ:

אכן הנה האו"ה כתב וז"ל דאם נפל לכמה קדירות ואפי' בהעלם אחת צריך ששים וכו' ומפרש הש"ך דברי האו"ה היינו לא מיבעי אם היינו יודעין מהנפילות האיסור בכל פעם בודאי צריך ששים משום דהבלוע נ"נ אלא אפי' בהעלמה אחת שלא היינו יודעין. והאו"ה לשיטתו דבלא נודע לא נ"נ גם כן צריך ששים בכל תבשיל דלא ידעינן באיזה תבשיל פלט:

אכן מה שכתב האו"ה אח"כ וז"ל אבל אם נפל בתבשיל אחת כמה פעמים אע"פ שהיא בהעלם אחת אין צריך לבטלה רק פעם אחת ולא אמרינן שחוזר כל פעם ובולע היתר ואותו היתר נעשה איסור ונצטרך ששים נגד כל נפילה שלא יהי' המיחוי שיצא ממנו חמור מהאיסור עצמו שסגי לו בקדרה אחת בפ"א ששים. אבל מטעם שנתבטל פעם אחת אינו חוזר וניעור דבהעלם אחת לא שייך ביטול. ע"כ:

והנה מש"כ אפי' שהוא בהעלם אחת אין להבין מה זה רבותא אדרבה אם הוא בהעלם אחת לא נ"נ הבלוע כיון שלא נודע. ואין לומר דהרבותא הוא משום דלא שייך ביטול בהעלמה כמו שכתב אח"כ אך קשה על מה שכתב משום דבהעלמה אחת לא שייך ביטול והיינו כיון שלא נודע לא נתבטל דהא האו"ה לשיטתו דבלא נודע לא נ"נ א"כ אין צריך לביטול וצ"ע דברי האו"ה:

גם מה שכתב דלהכי לא צריך ששים נגד הבלוע שנאסר משום שלא יהי' המיחוי חמור מהאיסור עצמו וקשה הא כל מה שנאסר ונ"נ הוא חמור מהאיסור היינו אף שכנגד האיסור יש ששים צריך נגד ההיתר שנאסר כי נ"נ וצ"ע דברי האו"ה. לזאת נלפענ"ד

שפיר אפשר לומר כמו שכתבתי לעיל דאף דנודע הנפילות מ"מ לא נ"נ משום דלא נקרא שם איסור על הבלוע וכהנ"ל:

ולפי מה שכתבתי לקמן בסימן צ"ט אפשר גם הרמ"א סובר כן משום שלא נקרא שם איסור על הבלוע לא נ"נ כי רק היכא שהחתיכה שנאסרה אף בלא נודע היא עדיין לפנינו צריך ששים נגדה עיי"ש מה שכתבתי שם א"כ שפיר אפשר לומר דהרמ"א סובר להלכה דבלא נודע לא נעשה נבילה ולא קשה על הרמ"א מאיסור דבוק. אך עוד לכאורה אפשר לומר דהא דמב"מ צריך ששים הוא משום גזירה דאינו מינו אבל כאן לא יהי' משכחת דהא לעולם מה שבלע האיסור מהתבשיל הוא מב"מ עם התבשיל שבקדרה להכי מוקמינן על ד"ת דסגי ביטול רוב ואין צריך ששים דבאופן כזה לא שייך גזירה דאינו מינו דלעולם לא יהי' אינו מינו באופן הזה, ואפשר דזה כונת הרמ"א מש"כ כאן ועיין לעיל סימן צ"ד ועיין בד"מ דכונתו ללעיל בסימן צ"ד תחב הכף ב' פעמים דפסק ג"כ דאין צריך רק פעם אחת ששים והיינו ג"כ משום זה דהוא מב"מ ולא שייך הגזירה דא"מ. אך הש"ך שם בסימן צ"ד מפרש טעם אחר על הרמ"א עיי"ש וכן המחבר לעיל בסימן צ"ד בתחב הכף ב' פעמים צריך ב' פעמים ששים לא משמע כן וצ"ע:

יא

סעיף ה' ויש מי שאומר שגם בזו אין צריך אלא ששים לבטל הכזית שבלע והיינו משום דבבליעה לא נ"נ וקשה לצייר דהרי אם ניעור בהכף כזית חלב רותח א"כ יצא הבלוע של הכף אל החלב וא"כ נעשה הבלוע נבילה ואח"כ שוב בלע הכף. וצ"ע:

סעיף הנ"ל עיין בט"ז סק"ח שהקשה על הד"מ והת"ח שכתבו להוכיח מהטור בסימן ק"ז בהוצאת זבוב דלא בעינן ששים רק נגד הזבוב ולא נגד הכף דהטור ס'בר דבבלוע ל"א נ"נ והקשה הט"ז הא הטור לשיטתו דבש"א ל"א חנ"נ. וקשה מאוד לומר שנעלם זה מהד"מ. לכן נראה דכך היא הוכחת הד"מ דאם כונת הטור בסימן ק"ז דלא בעינן ששים נגד הבלוע שבהכף משום דל"א חנ"נ הוא מיותר לגמרי. דהרי כבר כתב לעיל בסימן צ"ב דל"א נ"נ בש"א אלא ע"כ דבא להוסיף כאן דבר חדש דבבלוע ל"א נ"נ ויהי' נ"מ דאעפ"י שהוא בב"ח ל"א נ"נ בבלוע. ועוד יש לומר דמה שלא נהירא להד"מ פירוש הב"י בהטור דמיירי בכלי ישן שבלוע מבשר ונבלע זית חלב דנעשה הבלוע בשר נבילה דא"כ הי' לו להטור לכתוב דין זה בהל' בב"ח כי לפי פירוש הב"י לא שייך זה הדין בש"א כי הטור לית ליה חנ"נ בש"א להכי מפרש הד"מ דהטור מיירי בכלי ישן שבלוע בו ולא ידענו כמה היא הבלוע א"כ מיירי אפי' בבליעת איסור:

יד

סעיף הנ"ל בהג"ה ויש שאין מחלקין בין כף ישן לחדש רק בין כלי חרס לשאר כלים וכו' וזה הדין נובע מהמרדכי עיין בט"ז ס"ק הנ"ל שכתב על הרמ"א דהמרדכי מחלק בין הכלים רק בחדש אבל בישן אפי' בכלי מתכות נעשה הבלוע נבילה כי מה בכך שאפשר להגעיל הכלי אבל הבליעות א"א להפרידם זמ"ז אפי' ע"י הגעלה והש"ך ס"ק כ' כתב על הרמ"א דהמרדכי מחלק רק בישן אבל בחדש האיך יעלה על הדעת דגוף החרס יעשה נבילה. והנה החו"ד סק"ו כתב פירוש אחר על המרדכי. והוא דהמרדכי לית ליה מקושר להכי מחלק בכלי חרס של איסור שבישל בה היתר אף שיש בהתבשיל ששים נגד האיסור מ"מ אסור משום דהבלוע נ"נ אבל בכלי מתכות לא נעשה הבלוע שבקדרה נבילה משום דסופו לצאת ע"י בישול זה עיי"ש. ולפענ"ד המעיין במרדכי יראה שלא כיון לזה. כי זה לשון של המרדכי ומה"ט בכלי עץ ומתכות שאפשר להפריד האיסור ע"י גיעול וליבון אם נפל איסור במקום אחד על הכלי ל"א כל הכלי נעשה נבילה אם נתבשל באותו כלי היתר ולשער בכל הכלי ומשערין לפי שיעור איסור שנפל בו ותו דל"א בחצי חתיכה נעשה נבילה עכ"ל עיי"ש. הנה מדכתב המרדכי בכלי הצריך ליבון ובכלי הצריך ליבון אם בישלו בה או נצלה בה אם לית ליה סברת מקושר בודאי נעשה הבלוע נבילה כי בכלי הצריך ליבון אינו יוצא הבלוע ע"י בישול או ע"י צלי וגם מלשון המרדכי שכתב אין לשער נגד כל הכלי אם נתבשל באותו כלי. משמע דנתבשל בהכלי אחר שנפל האיסור גם ממ"ש המרדכי ועוד דבחצי חתיכה ל"א חנ"נ ואי כדברי החו"ד אין כאן חצי חתיכה. אלא ע"כ דנפל האיסור שלא בשעת בישול:

והנה הי' אפשר לומר כדברי הש"ך דהמרדכי מיירי בישן. ומה שהקשה הט"ז יש לומר והוא דיש סברא לומר בלא"ה דהבלוע לא נ"נ כמו שכתבתי לעיל לפרש סברת האו"ה דבלא נודע ל"א חנ"נ להכי גם בבליעת היתר בתוך כלי איסור לא נ"נ משום דלא נקרא על הבלוע שם איסור א"כ כמו כן בבלוע בכלי שנאסר לא נקרא עלה שם איסור כי בלא"ה הי' אסור לבשל בהכלי משום בליעת איסור. וגם על הכלי לא נקרא שם איסור כיון דאפשר להפריד האיסור ע"י הגעלה. אכן בכלי תרס נקרא שם איסור על הכלי ולהכי אם בישל בהכלי צריך ששים נגד הכלי ולא קשה דהא גוף החרס אינו יכול להטעים דהא הבלוע שבכלי אוסר. אמנם הש"ך לא כיון לכל זה דהרי הש"ך מסיק להלכה בה"מ לסמוך על המרדכי בכלי מתכות והיינו בב"ח דבשאר איסורין כתב הש"ך לעיל להקל אפי' בהפסד קצת עיין בפרמ"ג ובבב"ח לא שייך סברא הנ"ל דאף שלא נקרא שם איסור מ"מ נעשה נבילה כש"כ לעיל עיי"ש:

טו

סעיף ו' כחצי זית איסור צריך ששים חצאי זיתים היתר. וכתב הש"ך דקיי"ל חצי שיעור אסור מה"ת וקשה הלא אנן פסקינן דאפי' איסור דרבנן צריך ששים וכן הקשה הפרמ"ג. ואפשר כונת הש"ך מדכתב הש"ע צריך ששים משמע דצריך לידע בבירור שיש ששים ע"ז כתב הש"ך משום דהוא אסור מה"ת אבל אם היה אסור מדרבנן היה מותר בנשפך:

טז

סעיף ח' בהג"ה אבל אם נותן טעם אפי' באלף לא בטל עיין ש"ך ס"ק כ"ט שכתב בשם האו"ה דהוא רק מדרבנן והאו"ה כתב כמו מעמיד. והפר"ח הקשה דהא טעם כעיקר דאו' ול"ד למעמיד דאין שם טעם עיי"ש. ונלפענ"ד לפי מה שכתבתי לעיל אות דטעם בעלמא בלא פליטה אינו אוסר. א"כ לכאורה קשה למה תבלין אינם בטלין אף שמרגישין מ"מ הרי רק טעם בעלמא בלא פליטה דהא נגד הפליטה יש ששים והוא רק כריח ואפשר הוא גרוע מריח כמו שכתבתי לעיל:

לכן נראה דהנה יש לעיין על לשון הש"ס תבלין דלטעמא עביד וטעמא לא בטל. ולכאורה למה הזכיר הך דעבידי לטעמא הלא גם מלח ותבלין אינם אוסרין רק אם נרגש הטעם כי קורט תבלין ביורה גדולה מותר כיון דאין נרגש הטעם ורק אם נרגש הטעם תבלין או מלח א"כ מה לי אם עבידי לטעמא או לא הלא אסור משום שנרגש הטעם:

אכן לפי מה שכתבתי לעיל דטעם בעלמא אינו אוסר להכי אמרו בש"ס דלטעמא עבוד היינו שנבראין להטעים תבשילין להכי גם טעם בעלמא של תבלין ומלח חשוב לאסור אם מרגישין טעם וע"ז שפיר סובר האו"ה דזה רק מדרבנן והיא משום דעבידי לטעמא חשבו חכז"ל הטעם שלהן לאסור אם מרגישין ושפיר כתב האו"ה דהוא כמו מעמיד דאסרו רבנן משום חשיבות מעמיד. ולא קשה קושיות הפר"ח:

ומעתה גם מכאן יש ראיה למה שכתבתי דטעם בלא פליטה אינו אוסר:

יז

סעיף ט' וכן כ"ט זיתים היתר ונפל כזית דם ובקדרה אחת שלשים זיתי היתר ונפל לתוכו כזית חלב ונתערבו בשוגג מותר עיין ש"ך ס"ק ל"ד שהקשה על הרמ"א דס"ל חנ"נ בש"א מה מועיל שנתערבו הלא כבר נ"נ ותירץ דנ"מ בלח בלח דל"א חנ"נ בהפ"מ עיי"ש. וקשה על הש"ך דמשמע דרק על הרמ"א קשה הלא גם על המחבר קשה דהא אפשר לסוחטו אסור גם המחבר סובר כמו שהקשה הש"ך לקמן סימן צ"ט ס"ק י"ד וא"כ ע"כ מיירי המחבר בלח בלח:

ואפשר לפי מה שכתבתי בסימן צ"ט אות דבאותו בישול כ"ז שלא הפסיק הבישול ל"א אפשר לסוחטו אסור משום דיוצא כל הבלוע עיי"ש. להכי לא הקשה הש"ך על המחבר

דאפשר כגון שנתערבו הקדרות בעוד שהיה ברתיחות הבישול וא"כ לא הפסיק הבישול ולא נתקשה הבלוע ואזי יוצא כל הבלוע ונתחלק בשוה ויש ששים להכי הקשה רק על הרמ"א דסובר חנ"נ דהא נעשה נבילה:

סימן צט

סעיף א' עצמות האיסור מצטרפין עם ההיתר לבטל האיסור. עיין בט"ז סק"א שכתב דעצמות יש בהם לחלוחית לבלבל האיסור ואח"כ הביא קושיות הב"ח דנימא דעצמות האיסור נעשה נבילה משום איסור דבוק והרי הרמ"א פוסק לעיל בכלי חרס חדש שבלע איסור שנ"נ ותירץ הט"ז דכלי עצם מועיל הגעלה וא"כ ה"ה בכלי מתכות דלא נ"נ. וקשה מאוד דהרי הט"ז בעצמו כתב לעיל בסימן צ"ח דבכלי ישן נעשה הבלוע נבילה אפי' בכלי מתכות משום דא"א להפריד האיסור מהבלוע עיי"ש. א"כ עדיין קשה דהלחלוחית של עצמות נאסרו משום איסור דבוק וה"ה כמו הבלוע שנ"נ אפי' בכלי מתכות. וכך הקשה הכו"פ. והחו"ד תירץ דנהי דהלחלוחית נעשה נבילה מ"מ אין בהם בנ"ט ואין בהם כח לאסור עיי"ש. ותמוהין מאוד דבריו הרי קושיות הב"ח על הרמ"א ז"ל דסובר דכלי חרס חדש שנ"נ וצריך ששים נגד הכלי. וכלי חרס בודאי אין בו שום טעם וא"כ הלחלוחית שנ"נ בודאי צריך ששים נגד הלחלוחית מכח כש"כ מכלי חרס:

אכן לפענ"ד נראה לתרץ דהנה לכאורה עוד יש להקשות דנימא הבלוע של התבשיל שנכנס להעצמות נ"נ מבשר האיסור שדבוק בהם אלא ע"כ דבלוע שבעצמות מקושר עם התבשיל כמו כן יש לומר על לחלוחית שהוא מקושר עם התבשיל ולא נ"נ ולא היה קושיות הב"ח על הלחלוחית משום מקושר רק על גוף העצם וע"ז שפיר מתרץ הט"ז דלא נ"נ משום שמועיל הגעלה:

ב

עוד הקשה הכו"פ לפי הטעם שכתבו הפוסקים על איסור דבוק שמא פעם אחת היה חוץ לרוטב א"כ גם כאן יש חשש שמא היה הבשר והעצם שדבוק חוץ לרוטב א"כ אז הבלוע תבשיל נ"נ עיי"ש והניח בקושיא ומה שתירץ החו"ד עיי"ש:

לפענ"ד עדיין קשה דנהי דהבלוע הוא מקושר מ"מ מקודם נבלע איסור בהבלוע וא"כ ברגע שלא יצא הבליעת איסור מהבלוע יש לחשוש שמא הי' אז חוץ לרוטב וכמו שכתבתי לעיל בסימן צד:

ולפענ"ד נראה לפי מה שפסק הט"ז בסימן צ"ב ס"ק דהיכא דאין האיסור דבוק בתולדה ואז אין האיסור ממהר לבלוע ואין כאן רק שמא פעם אחת היתה חוץ לרוטב אזי רק החתיכה אסורה דהיא ספיקא דאו' אבל לא אמרינן נ"נ דהיא דרבנן וספיקא דרבנן לקולא

עיי"ש וכן פסקו שם האחרונים וא"כ ל"ק דהרי הכא אף שדבוק בתולדה מ"מ כאן לא יוכל לאסור הבלוע שבתוך העצם משום ממהר לבלוע דהרי אם העצם בתוך תבשיל הבלוע שבעצם הוא מקושר עם התבשיל וא"כ אין חשש רק שמא פ"א הי' חוץ לרוטב והרי משום חשש זה לא נ"נ דהיא ספיקא דרבנן כנלפע"ד פשוט. והנה הכא בודאי נוכל לומר כן כי לעיל על הט"ז יש לעיין אם החתיכה אסורה משום ספיקא דאו' הוא תרתי דסתרי שלא נימא חנ"נ כמו שהקשה כן הפרמ"ג משא"כ כאן הוא רק ספיקא דרבנן דהא על העצם אין שום נ"מ דלאו בר אכילה ועיין מה שכתבתי בסימן צ"ב לפרש דברי הט"ז כי הנה נראה לפענ"ד דהט"ז אינו מיקל משום ספיקא דרבנן רק משום דכמה פוסקים לית להו החומרא דאיסור דבוק לחשוש שמא יצא פ"א לחוץ רק אנו מחמרינן לאסור כתב הט"ז דרק לענין גופה דהיא דאורייתא אבל לענין חנ"נ דהוא איסור דרבנן אנו סומכין על הפוסקים המקילין וכן מצאנו כמה פעמים בהפוסקים כעין זה. וכעין זה כתבתי בספר חומת יהושע על הרי"ף בפרק כ"ש:

ג

עוד בסעיף הנ"ל. עיין בפר"ח שהקשה דלמה עצמות מצטרפין לבטל דע"כ אין בהם שום טעם דאל"כ גם עצמות האיסור יהיו אסורים וא"כ ה"ה כחרסי הקדרה דאין מצטרפין לבטל דהא אם בלעו מן האיסור בלעו ג"כ מן התבשיל וא"כ נחסר מהתבשיל. ועיין בכו"פ וכן כתב הט"ז דיש בעצמות לחלוחית עיי"ש אמנם קשה לי למשל אם יש בהתבשיל שלשים זיתים והעצמות שלשים זיתים והאיסור הוא זית כפי המפורש בש"ע מותר התבשיל דיש ששים עם העצמות וקשה דהא ידוע דאין בשלשים זיתים עצמות שלשים זיתים לחלוחית דהא זית עצם בודאי לא יוכל להחזיק בו זית לחלוחית למשל אם נאמר דיש בכל עצם חצי גוף העצם וחצי לחלוחית וא"כ חסר חמשה עשר זיתים והנה לכאורה גם על החתיכות שמצטרפין לבטל ג"כ יש לעיין דהא מה דהחתיכות מצטרפין לבטל הוא משום דמה שבלעו מהתבשיל נגד זה נותנים גם הם פליטתם לתוך התבשיל. אכן ידוע דזית חתיכה אין בה פליטה של זית דידוע דאם נסחט היטב חתיכת בשר אחר הבישול את כל הלחלוחית נשאר עדיין בהחתיכה הממש אך אין בו עוד שום לחלוחית וטעם והוא כעץ בעלמא והרי זה הנשאר בודאי אין בו לצרף ולבטל האיסור כי ה"ה כעץ בעלמא. וא"כ בכל חתיכה יש בו כזה אשר הוא כעץ בעלמא וא"כ לעולם נחסר שיעור כזה וא"כ קשה איך אנו מצרפין החתיכות לשיעור ששים כפי גדלם. הנה אם האיסור הוא ג"כ חתיכה לא קשה דהרי יש בה ג"כ דבר מה אשר אין בו כח לאסור היינו מה שנשאר בכל חתיכה אחר הסחיטה אשר היא כעץ ושפיר נוכל לצרף גם החתיכות

לששים אכן אם האיסור הוא דבר צלול ויש בו שיעור כזית אם כן כל הזית איסור הוא בהתבשיל וכן מפורש לעיל בסימן צ"ב טיפת חלב שנפלה לקדרה בשר מצטרפין גם החתיכות לבטל החלב וקשה כל זה. וכן על שומן או חמאה יש לעיין היאך מצטרפין החתיכות לבטל כהנ"ל וצ"ע:

ד

סעיף ה' אין מבטלין. וי"א דאפי' במקום דל"א חנ"נ וכו' עיין ש"ך ס"ק ט"ו שהביא הת"ח והד"מ שהביא בשם האו"ה דבלא נודע ל"א נ"נ והקשה הש"ך מהש"ס חלב נבילה וכו' והנה לכאורה לא קשה מהש"ס חלב נבילה כי בודאי סברת האו"ה הוא רק בשאר איסורין דרק מדרבנן נ"נ וע"ז מחלק דרק היכא שנודע התערובות איסור בההיתר ונקרא שם איסור על ההיתר החמירו הרבנן לדון ההיתר שנאסר כאיסור ממש משא"כ היכא שלא נודע וא"כ לא היה נקרא שם איסור על ההיתר לא החמירו לדונו כאיסור ממש ואין צריך ביטול רק נגד האיסור הבלוע כי מצד הסברא לא היה צריך ההיתר להיות כאיסור. וסובר האו"ה דמה דהחמירו הרבנן לדונו כאיסור ממש הוא כן משום דנקרא שם איסור ולפ"ז רק בנודע משא"כ בלא נודע. אכן בבב"ח אמרה תורה דאם באו ביחד ע"י בישול שניהם אסורין ונעשה כל אחד איסור בודאי אין חילוק אם נודע או לא נודע.

ואפשר משום זה כתב הש"ך אחר שהביא הש"ס חלב נבילה עיי"ש ודוק ואפשר כונתו בזה לעיין שם בתוס' מה שהקשו על הר"ש מתירוץ הש"ס גדי אסרה תורה ולא חלב דהחלב נ"נ מהבשר האסור עיי"ש וזה הוא רק כמו שאר איסורין. ואם כאו"ה דבשאר איסורין היכא שלא נודע לא נ"נ ל"ק קושיות התוס' אלא ע"כ דתוס' סברו דאף בלא נודע נ"נ:

אכן אח"כ הקשה הש"ך עוד מסימן צ"ד דאם תחב הכף של חלב לבשר שני פעמים. וקשה הא שם הוא בב"ח. אך אפשר לפי מש"כ שם בסימן צ"ד לפי שיטות הש"ך שם הוא ג"כ רק מדרבנן עיי"ש. אכן שם הטעם משום דבא מבב"ח וא"כ אפי' בלא נודע נ"נ. אך יש לעיין בזה ועיין מה שכתבתי בסימן ק"ג בזה:

עוד הקשה הש"ך מקושיות הראשונים דאין המדומע מדמע אלא לפי חשבון. דלמה ל"א דנ"נ ולא תירצו דמיירי בלא נודע עיין בש"ך שסיים דאפשר דגם הרב חזר. גם הביא דאו"ה סובר דהיכא דלא נודע ונתוסף גם החתיכה עצמה מותר. ותמה הש"ך דהרי קיי"ל דאין האיסור נפלט לגמרי. והפרמ"ג נסתפק אם בהפ"מ יש להקל בלא נודע שלא נימא נעשה נבילה.

והנה בתשובות רע"א סימן ס"ז דמתחלה הקשה על הש"ך היאך מסופק אם הרמ"א פוסק כאו"ה בזה הלא הרמ"א פוסק איסור דבוק והרי איסור דבוק הוא לא נודע. אך כתב לתרץ כיון דלהש"ך פשיטא אף שלא נודע החתיכה אסורה א"כ אפשר הא דאוסר הרמ"א איסור דבוק מיירי אחר שנודע היה התבשיל עדיין רותח עיי"ש:

וקשה מאוד היאך מתרץ האו"ה דהוא סובר דבלא נודע גם החתיכה מותר והרי גם האו"ה פוסק איסור דבוק (ועיין באו"ה (כלל) שכתב רק הטעם משום שמא פעם אחת היתה חוץ לרוטב) וא"כ קשה על האו"ה דלמה יאסור איסור דבוק ועיין בת"ח שהקשה על האו"ה דלמה אוסר איסור דבוק עיין שם מה שתירץ ואין להבין כ"כ. והנה רע"א פוסק שם להלכה בהשאלה שהאשה הניחה במולייתא רבע שומן בלא מליחה ואפאה המולייתא ואחר האפי' נתנה המולייתא בקדרה בשר עם מים והיה ששים נגד רבע שומן אך נגד המולייתא לא הי' ששים ופסק דמולייתא אסורה אף שלא נודע והבשר והמים מותר משום דסמכינן בהפ"מ על האו"ה דבלא נודע ל"א נ"נ עיי"ש.

ולפע"ד נראה דלא אפשר לפסוק הנך תרווייהו היינו שהחתיכה אסורה אף בלא נודע והתבשיל יהיה מותר דמה דהאו"ה מתיר התבשיל בלא נודע הוא רק משום דסובר דגם החתיכה שבלעה האיסור מותרת משום שלא נודע. ומה שהקשה הש"ך דהרי אין האיסור נפלט לגמרי על האו"ה לא קשה דכמה פעמים כתב האו"ה דהחתיכה שיש בה בליעת איסור יוצא לגמרי ע"י בישול ומה שהחתיכה נשארת באיסורה והיא דאפ"ל אסור אף אם יצא כל האיסור ממנה (עיין בכלל) ועיין סימן ק"ג שהבאתי הסמ"ק והאו"ה שכתבו משום שנקרא שם האיסור על החתיכה. ומעתה סברת האו"ה מה שלא נודע ל"א נ"נ היינו משום דבאמת מצד הסברא חתיכה שבלעה איסור הוא דאסור לאכלה משום כשאוכל הוא אוכל גם כן איסור שבלוע בה. אבל גוף החתיכה אינה אסורה. רק מה שהחמירו חכז"ל לדון החתיכה שתאסור פליטתה משום שנקרא שם איסור על החתיכה משא"כ היכא שלא נודע בשעת פליטתה שהיה בה בליעת איסור אם כן לא היה נקרא עליה שם איסור ולהכי פליטתה אינה אוסרת. וגם החתיכה מותרת כיון שלא היה נקראת שם איסור. ואם היה הדין דהחתיכה נשארת באיסורה לאחר הבישול אם כן נקרא עכשיו שם איסור על החתיכה היה בודאי צריך ס' נגד הפליטה שפלטה החתיכה קודם שנודע כיון דעכשיו נקרא שם איסור ואסורה ממילא גם הפליטה שפלטה קודם שנודע אוסרת. כי עכשיו נודע שהחתיכה אסורה. רק האו"ה שסובר דגם החתיכה הבלוע מאיסור צריך להיות מותר משום דכל הבלוע יצא מהחתיכה ורק היכא שהיה נקרא שם איסור על החתיכה להכי אף שיצא עכשיו כל הבלוע נשארת באיסורה. משא"כ היכא שלא נודע

גם החתיכה מותרת לאחר הבישול להכי שפיר סובר דאין צריך לבטל פליטתה משא"כ לדידן דפסקינן דחתיכה הבלוע מאיסור לעולם אסורה אפילו לאחר הבישול נשארת באיסורה משום דאין הבלוע נפלט לגמרי כמו דפסקינן בסימן ק"ו אם כן גם הפליטה אוסרת אף מה שפלטה קודם שנודע כי מ"מ עכשיו נקרא שם איסור על החתיכה ונודע לנו שהיתה אסורה כנלפע"ד פשוט. דאין לנו להקל משום בלא נודע באופן זה וצ"ע מאד דברי רע"א הנ"ל:

ולפ"ז יש לתרץ גם מה שהקשה הש"ך על האו"ה מדלא מתרצי הא דמדומע אין מדמע אלא לפי חשבון דמיירי בלא נודע. דמסתמא משמע אפי' לא נפל כל התערובות רק מקצת מהתערובות נפל לתערובות אחרת (הלשון אין מדמע אלא לפי חשבון משמע שלא נפל כל התערובות) אם כן התערובות שנשאר הוא באיסור ואם כן נקרא שם איסור על התערובות שנשאר אם כן ממילא מה שנפרש מזה התערובות לתערובות אחרת אף שקודם שנודע ג"כ אוסר. כי עכשיו נודע לנו שכל התערובות הי' אסור. כי בודאי גם לאו"ה אם חתיכה בלעה איסור ובעוד שלא נודע חתכו מקצת מן החתיכה ונתערב בתבשיל ונתבשל ואחר כך נודע שהי' החתיכה בלוע מאיסור בודאי גם התבשיל שהי' בה המקצת חתיכה אסור אם לא הי' ס' נגד המקצת כי נקרא שם איסור על המקצת שנשאר כי שייך עדיין חומרת חכז"ל דמה שנקרא שם איסור אוסר פליטתה ככל איסור כי עכשיו נודע שכל החתיכה היתה אסורה ולהכי שפיר הקשו מהמדמע וכו' להוכיח דל"א נ"נ כי אין לתרץ דמיירי שלא נודע דהא אם נשאר מהתערובות שלא נודע אין להתיר משום שלא נודע להכי הוצרכו לתרץ דהוא יבש מש"ה ל"א נ"נ. וצ"ע דברי הגרע"א הנ"ל ועיין מה שכתבתי בסימן ק"ו ולעיל סימן צ"ט בזה:

ה

סעיף הנ"ל אם בשוגג מותר וכו' עיין בט"ז ס"ק ח' שמתרץ סתירת הטור דכאן בריבה יש לו מיגו דאי בעי שתיק משא"כ שם בהפילה אין לו מיגו ומביא מהש"ס בכורות עי"ש. וקשה לי דלפענ"ד גם כאן בריבה אין לו מיגו דאי בעי שתיק כמו דאיתא בש"ס בכורות הנ"ל דאם בא לשאול על המום בבכור אף שלא הי' מוחזק בבכור דאין לו מיגו דאי בעי שתיק דהא מוכרח לומר שהוא בכור כי צריך לשאול אם המום זה מתיר את הבכור אם כן כמו כן בריבה דאם בא לשאול וסיפר לנו שהי' תערובות איסור וריבה אח"כ בשוגג הרי דאינו יודע האיך הדין אם ריבה אחר הנפילה א"כ אין לו מיגו דאי בעי שתיק ולא הי' אומר שריבה אחר כך דהא צריך לשאול האיך הדין אם בעת נפילת האיסור לא הי' ששים רק שאחר כך נתרבה עד ששים אם מותר להכי הוצרך לספר שנתרבה ואם כן

אין לו מיגו וצ"ע. אכן הטור שפיר כתב דאין צריך לחקור אם ריבה היינו אם השואל לא אמר לנו שנתרבה אח"כ. אם כן אם נחשוד אותו שריבה ונשאל אותו אם ריבה במזיד הלא מדלא גילה לנו שנתרבה הרי בדעתו שאין חילוק אם נתרבה אח"כ א"כ גם אחר השאלה לא יאמר לנו שריבה:

אכן עדיין יש לעיין שמא מה שלא גילה לנו מתחלה שריבה שלא היה יודע שיש חילוק בין אם נתרבה אחר כך או לא. משא"כ עכשיו כשנשאל אותו אם ריבה או לא אזי יתודע לו שיש חילוק ויאמר האמת שריבה. כי לא חשיד לאכול איסור אבל זה לא נאמין לו שריבה בשוגג וצ"ע:

1

סעיף ד ומשערין ההיתר והאיסור כמו שבא לפנינו עיין בט"ז ובש"ך שכתבו בשם הרשב"א והר"ן דאם ראינו האיסור בשעת נפילתו ולא נתמעט משערין מה שנבלע בהקדרה מן ההיתר וקשה דמשמע אפילו קדרה של חרס והרי כלי חרס אינו יוצא מידי דפיו לעולם. א"כ מה יועיל הבלוע שבקדרה לצרף הרי הבלוע אינו יוצא מהקדרה לתוך התבשיל. א"כ ה"ה כאילו אינו. והרי ידוע דמה שמועיל לבטל האיסור הוא באם יש לו לתת פליטה לתוך התבשיל (עיין מש"כ לעיל אות ג'):

אכן נלפענ"ד דאפשר כמו שמצינו בחתיכה שבלעה איסור נשארת לעולם באיסורה אפילו אם בישלה ויש ששים משום אין הגעלה באוכלין. וא"כ ה"ה בכלי חרס. והרי לעיל בסימן צ"ב לדעת ר"י ז"ל אם חתיכה מקצתה ברוטב מצרפינן כל הקדרה לבטל הטיפת חלב שנפלה על החתיכה וגם החתיכה מותרת אף שבודאי הטיפה נבלע מקודם בהחתיכה אם כן נימא דשוב אינו יוצא כל הבלוע אלא ע"כ דרק אם נבלע מקודם בבישול אחד אזי הבישול ב' אינו יכול להוציא לגמרי הבלוע מהחתיכה אבל אם תיכף בשעת הבלוע יש בישול רוטב יוכל להוציא הבלוע כי עוד לא נתקשה בו הבלוע. כמו כן אפשר לומר גם על כלי חרס דמה שבולע בשעת בישול זה יוצא מהכלי ע"י בישול זה כי עוד לא נתקשה הבלוע:

סעיף הנ"ל בהג"ה אבל חתיכה שבלעה איסור לא מהני שנתוסף אח"כ היתר דהא אמרינן חנ"נ עיין ש"ך סעיף קטן י"ד] שהקשה על הרמ"א דלמה הוצרך לומר משום דנ"נ הא אפילו אם לא נ"נ החתיכה נשארת באיסורה משום אפל"א. והנה לפי ענ"ד אפשר לומר כמו שכתבתי לעיל על כלי חרס כמו כן יש לומר הכא שנתוסף ההיתר בשעת הבישול אשר הבלוע שבהחתיכה עוד לא נתקשה בה להכי שפיר מועיל התוספת להתחלק בשוה הבלוע ועיין מה שכתבתי לעיל אות הקודם סברא זו על כלי חרס וצ"ע:

אמנם צריך להיות באופן שע"י התוספות ההיתר שהוסיף לא הפסיק התבשיל מרתיחת הבישול. דאם הפסיק מרתיחת הבישול הרי נתקשה הבלוע ושוב אין הבישול החדש מוציא כל הבלוע. ואפשר משום זה הקשה הש"ך. ועיין מש"כ לעיל סימן צ"ח אות:

סימן קא

עיין בתוספות יבמות (דף פא ע"ב) שכתבו לפרש הברייתא דחתיכה בחתיכות דלהכי בסיפא בחטאת טהורה בחולין לא תעלה משום דלאחר שנתבטל תהיה ראויה להתכבד לכל. אבל ברישא שנתערבה חטאת טמאה בחטאות טהורות תעלה משום דגם לאחר שנתבטל אינה ראויה רק לזכרי כהונה. ולדידהו לא חשוב עיי"ש:

והנה לכאו' קשה לפי פירושם על הש"ס חולין (דף ק') שהקשו הש"ס על המשנה דחתיכות דלבטיל ברובא לר' יוחנן דאמר את שדרכו למנות שנינו. ומשני הש"ס משום ראויה להתכבד עיי"ש. וקשה על המקשן הלא בש"ס יבמות הנ"ל מפורש דמה דר"י סובר את שדרכו למנות הוא מכח הברייתא הנ"ל מרישא דחתיכה חטאת טמאה בטל אף שהוא דרכו למנות והרי לפי פירוש התוס' בהברייתא הנ"ל מפורש בהסיפא דברייתא דחתיכה הראויה להתכבד לא בטל א"כ מה הקשו הש"ס על ר' יוחנן. וכן יש להקשות על התוספות חולין הנ"ל שהקשו בד"ה הואיל והיא ראויה להתכבד על הברייתא הנ"ל דחתיכה חטאת טמאה בטיל עי"ש משמע דרק השתא קשה על הברייתא והלא לפי פירוש התוס' שם הברייתא קשה על הרישא מכח הסיפא דקתני חתיכה הראויה להתכבד לא בטלה:

ונראה לפענ"ד לתרץ דהנה רש"י ז"ל שם ביבמות פירש דלהכי בסיפא לא תעלה כיון דהוא הפסד מועט דיכול למכרו לכהנים וגם הוא דבר שדרכו למנות להכי החמירו דלא תעלה עי"ש:

הגה"ה והנה ראיתי בתוס' זבחים (דף ע"ב) ד"ה אלא למ"ד שהקשו על פירוש רש"י הנ"ל וז"ל וזו תימא דכמה איסורי הנאה לא בטלי ולא חיישינן להפסד עי"ש ולא זכיתי להבין קושייתם והלא לפרש"י ז"ל הוא כך דנהי דמצד הדין בטיל כגון שדרכו למנות מ"מ היכא דהוא הפסד מועט החמירו דגם דבר שדרכו למנות לא בטיל אבל היכא דמצד הדין לא בטיל בודאי אף היכא דהוא הפסד לגמרי ג"כ לא בטיל וצ"ע מאד קושיות התוס' לכאו'. (ולפי מה שאכתוב לקמן אות ב' אפשר לתרץ זה). ע"כ הגה"ה

והנה כאן ביבמות לא סתרו התוס' פירוש רש"י ז"ל רק שהם מפרשים על הברייתא כפירושם הנ"ל. והנה ידוע שבכל מקום היכא שהתוס' מפרשים פירוש אחר סתרו מקודם פירוש רש"י ז"ל וכאן לא סתרו כלל פירוש רש"י רק שמפרשים פירוש אחר. אכן

ניחא דבזה הפירוש שמפרשים על הברייתא דלהכי הטעם דסיפא לא תעלה משום דהיא ראויה להתכבד ממילא נסתר פירוש רש"י ז"ל דא"א לומר כפירוש רש"י ז"ל דהיכא דהוא דרכו למנות והפסד מועט לא בטיל דהא בלא"ה לא בטיל משום דהיא ראויה להתכבד. אכן כ"ז משום שידענו מהמשנה חולין הנ"ל דמסיק הש"ס לר"י הטעם במשנה דחתיכה נבילה לא בטלה משום דהיא ראויה להתכבד להכי בודאי הטעם של הברייתא לר"י משום ראויה להתכבד אכן להמקשן דכאן בחולין דעדיין לא היה יודע דחתיכה הראויה להתכבד לא בטיל. א"כ היה מפרש הברייתא הנ"ל דלהכי בסיפא אינה בטלה משום הפסד מועט ולפי זה גם מדויק התוספות בקושייתם הנ"ל והיינו לפי מסקנת הש"ס דראויה להתכבד אינה בטלה א"כ קשה על הרישא דהברייתא אבל אם היינו סוברים דגם ראויה להתכבד בטיל לא היה קשה כלל על הברייתא דהיינו החילוק של הרישא והסיפא כמו שפירש רש"י ז"ל:

והנה לפי זה יש באמת לעיין הרבה על רש"י ז"ל דלמה לא מפרש על הברייתא כמו פירוש התוס' ז"ל. והנה לכאורה אפשר לומר דרש"י ז"ל לשיטתו דפירש במס' ע"ז (דף עד) דהמשנה שם סברה דרק דבר חשוב ואיסורי הנאה לא בטיל אבל דבר חשוב שהוא רק איסורי אכילה בטל להכי לא מפרש רש"י הטעם של הסיפא משום ראויה להתכבד דחטאת טהורה אינה איסורי הנאה. אכן זה אינו דהא מהש"ס דהכא מוכח דסברו דגם דבר חשוב באיסורי אכילה ג"כ אינו בטל כמו בעיגול של תרומה עי"ש:

לכן נראה דע"כ מוכרח לומר דרש"י ז"ל סובר כהרא"ה בבדק הבית שהביא הריטב"א חולין ויבמות דאפילו ראויה להתכבד שהוא איסור הנאה לא בטיל משום דהיתה ראויה להתכבד אם לא היתה אסורה (דלא כהתוס' שסברו משום דלאחר שנתבטל תהיה ראויה להתכבד) ואם כן גם חתיכות טמאות דברישא גם כן מקרי ראויה להתכבד או אפשר לומר דרש"י סובר דגם מה שראויה רק לכהנים ג"כ מקרי ראויה להתכבד א"כ גם ברישא היא ראויה להתכבד

הגה"ה ולפ"ז אפשר לומר דגם התוס' בזבחים הנ"ל היו סוברים כן בדעת רש"י ז"ל וא"כ גם ברישא היא ראויה להתכבד ועל זה מחלק רש"י ז"ל דהברייתא סברה דהיכא דאיכא הפסד מרובה בטל. וא"כ משמע דגם חתיכה הראויה להתכבד בטל בהפסד גדול להכי שפיר הקשו דכמה איסורי הנאה דלא בטיל. אכן באמת רש"י ז"ל מפרש רק משום דרכו למנות והפסד מועט לא בטל א"כ שפיר גם רש"י ז"ל סובר דהיכא דמצד הדין דלא בטל גם בהפסד גדול לא בטיל. ע"כ הגה"ה

א"כ היה קשה לרש"י ז"ל דלמה ברישא תעלה הא היא ראויה להתכבד להכי היה רש"י ז"ל מפרש דהברייתא מיירי כגון בחתיכה חיה שאינה מבושלת ויסבור רש"י כהפוסקים שסברו דחתיכה שאינה מבושלת לא מקרי ראויה להתכבד להכי הוצרך רש"י לפרש הטעם של הסיפא משום דהוא הפסד מועט להכי החמירו בדבר שדרכו למנות דלא בטיל. אכן התוס' לשיטתייהו דסברי דגם חתיכה שאינה מבושלת מקרי ראויה להתכבד להכי הוכרחו לפרש כפירושם על הברייתא ולחדש סברתם דמה דאיסורי הנאה מקרי ראויה להתכבד משום דלאחר שנתבטל תהיה ראויה להתכבד וגם דלזכרי כהונה לבד לא מקרי ראויה להתכבד כדי שיהיה ניחא הרישא:

והנה לכאורה קשה הן לפי פירוש רש"י בהברייתא והן לפי מה שכתבתי לעיל לתוס' ז"ל לפי הס"ד דמקשן דהיה סובר הפירוש בהברייתא משום הפסד מועט אם כן מה הקשה על ר"י מהמשנה דכאן הוא ג"כ רק הפסד מועט דיכול למכור לנכרים. ואפשר דמה שהוצרך לזלזל במכירה לנכרי לא מחמרינן דלא בטיל. או אפשר דרק באיסור קדשים לזר מחמרינן בדרכו למנות והפסד מועט:

הנה הבאתי לעיל דברי הריטב"א בשם הרא"ה ז"ל דחולק על שיטת התוס' וסובר דלהכי חתיכה בב"ח מקרי ראויה להתכבד אף שאסור לכבד בה מ"מ כיון דהחתיכה היתה ראויה להתכבד אם לא היתה אסורה להכי מקרי ראויה להתכבד והברייתא דחתיכה חטאת טמאה דבטלה הוא משום דמיירי בחתיכה שלא נתבשלה וכן כתב הנמ"י דהיה טוב לפרש הברייתא דמיירי בחתיכה חי' עי"ש. ולכאורה קשה מאד דהא בהרישא דברייתא קתני גם פרוסה של לחם הפנים טמאה שנתערבה במאה פרוסות של לחם הפנים טהורות תעלה והלא לחם הפנים הוא בודאי לאחר האפי' א"כ למה תעלה:

והנה אפשר לומר דהנה התוס' ביבמות בד"ה ככרות של בעה"ב הקשו דמשמע דככרות קטנות של נחתום בטלה וכן הוכיח התוס' דגם ר"מ סובר כן ומשמע דגם אפי' דבר שבמנין לא חשוב ככרות קטנות וא"כ למה פרוסה של לחם הפנים לא תעלה בסיפא ותירצו דאפשר דלחם הפנים חמור טפי וראוי' להתכבד ע"ש:

והנה לכאורה קשה מאד להבין תירוץ התוס' דהנה נראה מפשטות דברי התוס' דלהכי לחה"פ מיקרי ראוי' להתכבד משום חומר הקדושה ואפי' פרוסה וא"כ קשה למה ברישא תעלה. ואדרבה ברישא שנתערבה בפרוסות לחה"פ א"כ גם לאחר הביטול יהיה נשאר בקדושתו וא"כ צריך להיות דלא תעלה. ובסיפא שנתערבה בפרוסות חולין דלאחר הביטול לא יהיה עוד בקדושתו א"כ צריך להיות דתעלה:

והנה הפנים מאירות בסימן צ"ח הביא מדברי תוס' אלו ראיה להתרומות הדשן בנרות חנוכה דסובר דנ"ח הואיל למצוה הוא חשוב אם נתערב בנרות חולין לא בטיל אף דלאחר הביטול לא יהיה עוד חשוב מ"מ כיון דמעיקרא היה חשוב לא בטיל ומדברי התוס' הנ"ל יש ראיה דלהכי בסיפא לא תעלה פרוסות לחם הפנים משום דמקודם היה חשוב מחמת חומר הקדושה עיי"ש. אמנם קשה מאד דא"כ למה ברישא תעלה הלא ברישא שנתערבה בפרוסות לחה"פ א"כ כש"כ דלא תעלה דהא לאחר הביטול יהי' נשאר בקדושתו. שוב מצאתי בפרמ"ג סימן ק"א שעמד על זה עיי"ש.

לכן נראה דהפנים מאירות כך הי' לומד הפירוש בהתוס' והוא דלחה"פ יש בו קדושה חמורה להכי החמירו דלא תעלה בסיפא וזה שייך רק לישראלים דהמה אסורים לאכול לחה"פ משא"כ לכהנים דמותרים לאכול לחה"פ. וא"כ לא שייך בהו חומר קדושה להכי שפיר בטל בהרישא. אמנם לפענ"ד קשה מאד לכוון פירוש זה בהתוס' דהנה זה לשון התוס' שאני לחה"פ דחמור טפי וראויה להתכבד בו ע"כ והנה הפירוש שפירשתי לדעת הפנים מאירות משום חומר קדושה לזר א"כ מה זה שסיימו דראוי' להתכבד בו א"כ ע"כ רק לומר דמשום חומר קדושה גם לכהנים נחשב וראויה להתכבד אפי' בפרוסה. אך לבד שקשה לפ"ז למה ברישא תעלה אך גם היה להתוס' לומר בלשון אחר והוא דשאני לחה"פ דמחמת גודל הקדושה ראויה להתכבד ולא משום דחמיר טפי:

לכן לולי דמסתפינא הייתי אומר דהנה האגודה על יבמות כתב דלהכי פרוסה לחה"פ מקרי ראויה להתכבד אף דהיא רק פרוסה לחה"פ משום דהיא מסולת נקיה להכי חשובה להתכבד אפי' בפרוסה ולפ"ז שפיר ברישא תעלה דלכהנים לא מקרי ראויה להתכבד ע"ש. והנה ידוע דהאגודה עפ"י הרוב נשען על שיטות התוס' והנה לא הביא תירוץ התוס' הנ"ל. לכן נראה דאפשר דטעות סופר יש בתוס' וצריך להיות דחמיד טפי והיינו שהוא נחמד בשביל שהוא מסולת נקיה. והשתא שפיר מסיימי התוס' דראויה להתכבד אף בפרוסה בשביל שהוא חמיד טפי להכי העתיק האגודה דברי התוס' ז"ל. יהיה איך שיהיה הפירוש בהתוס' מ"מ לאו דבר פשוט כ"כ דלחה"פ היא ראויה להתכבד א"כ אפשר לומר דהרא"ה ז"ל סובר כן דפרוסה לחה"פ לא מקרי ראוי' להתכבד וגם על רש"י ז"ל שכתב לעיל דרש"י ז"ל מפרש ג"כ הברייתא בחתיכה חיה מוכרח ג"כ לומר כן דרש"י ז"ל סובר דפרוסה לחה"פ לא מקרי ראוי' להתכבד:

אמנם על רש"י ז"ל עדיין קשה דהנה התוס' לעיל בד"ה ככרות של בעה"ב הוכיחו דגם ר"מ סובר דככרות קטנות בטל א"כ מוכח דגם דרכו למנות לא חשוב דהא ר"ל סובר דלר"מ דרכו למנות לא בטיל. והרי רש"י ז"ל כתב הטעם על הסיפא משום דהוא דרכו

למנות וגם הפסד מועט א"כ הרי דגם פרוסה לחה"פ מקרי דרכו למנות א"כ ע"כ מוכרח לומר דשאני לחה"פ כמו שכתב התוס' לעיל א"כ יהיה ג"כ מקרי ראוי' להתכבד. ואין לומר דהא עכשיו לר"י קאמרינן דסובר דלר"מ רק את שדרכו למנות וא"כ שפיר יוכל לסבור דפרוסה לחה"פ הוא דרכו למנות דקשה לומר זה דר"י ור"ל יפלגו במציאות אם חתיכה לחם מקרי דרכו למנות או לא. אכן ע"כ מוכרח לומר לרש"י ולהרא"ה ז"ל דנהי דפרוסה לחה"פ הוא במעלה ובחשיבות יותר משום דהיא מסולת נקיה מ"מ הוא רק לענין דנחשב דרכו למנות אבל אינו מועיל החשיבות דסולת נקיה למחשב ראוי' להתכבד:

עוד הביא הריטב"א בשם הרא"ה ז"ל לתרץ הקושי' דלמה חתיכות חטאת טמאה תעלה והוא דחתיכה הראוי' להתכבד הוא רק באיסור מחמת עצמו כמו נבילה ודג טמא אבל חתיכה חטאת טמאה שנטמאה מחמת מגע טומאה הוא איסור מחמת דבר אחר להכי בטל אף שהיא ראוי' להתכבד עיי"ש:

וכן הוא בבדק הבית להרא"ה ז"ל ודברים אלו קשה להבינם דהא גם כל הפוסקים סוברים דחתיכה שנאסרה מחמת איסור שנבלע בה בטלה אף שהיא ראוי' להתכבד בטל משום דגוף החתיכה הוא היתר רק האיסור הוא משום שנבלע בה איסור והבלוע אינה ראוי' להתכבד משא"כ בב"ח דהוא גוף האיסור אכן בחתיכה שנטמאת נעשה ג"כ גוף האיסור והרי בב"ח נאסר ג"כ מחמת דבר אחר והוא החלב. ועוד קשה מאד דא"כ חתיכה טמאה גם דבר שבמנין לא יהיה דכמו לענין ראוי' להתכבד לא מקרי היכא שנאסר מחמת דבר אחר כמו כן דבר שבמנין לא להוי א"כ מה הוכיח ר"י מחתיכה בחתיכות דדרכו למנות בטל. והנה מצאתי קושיות אלו במשמרת הבית שהקשה כן:

אכן נלפענ"ד לגודל חומר הנושא דהנה כבר כתבתי בספרי חומת יהושע להבין סברת הר"ן ז"ל דסובר דבב"ח אוסר הבשר לבד אפי' אם אין החלב הולך עמו דהנה התה"ד הסביר לן סברת התוס' דסברי דצריך דוקא החלב הולך עמו משום דדומה לכלאי בגדים דרק בשעה שהחוט פשתן הוא בהבגד צמר אבל כשנחתך הצמר מהפשתן מותר וא"כ למה הר"ן ז"ל אוסר. וכתבתי דע"כ הר"ן ז"ל סובר דענין בב"ח אינו דומה לכלאי בגדים דהא רק בבישול אסרה תורה בב"ח וסובר הר"ן ז"ל דמה דאסרה התורה בב"ח שנתבשל ביחד הוא יען אם החלב עשה פעולת בישול בהבשר עד שע"י זה נגמר הבשר אסרה התורה וזה רמז הר"ן ז"ל במלות קצרות שכתב וז"ל שכך אמרה התורה שכל בשר שנתבשל בחלב תהי' אסורה עיי"ש ולהכי ממילא אף אם לא נשאר כלל מהחלב בהבשר מ"מ נשאר באיסורו דמ"מ הפעולת בישול שעשתה החלב נשאר בהבשר עיי"ש ולפ"ז

נוכל להבין דברי הרא"ה ז"ל העמוקים והוא דהרא"ה ז"ל סובר סברתו העמוקה דרק כמו נבלה דהיא אסורה מחמת עצמה ולא מחמת דבר אחר דנבלה אסורה מחמת שלא היה לה ההכשר שמכשירה לאכילה והיא השחיטה וכן דג טמא שנולד באיסור אבל חתיכה טהורה שנטמאת היתה מותרת רק שנאסרה מחמת הטומאה שנגעה בה. והא דבב"ח לא נקרא שנאסר מחמת ד"א. דהנה הרא"ה ז"ל סובר ג"כ דחתיכה חיה לא מקרי ראוי' להתכבד והיינו משום שסובר שכ"ז שהיא חיה כיון דאינה ראוי' לאכילה עדיין לא נחשבה ויסבור הרא"ה ז"ל דענין בב"ח הוא כמו שכתבתי להר"ן ז"ל דמשום שהחלב עשתה פעולת בישול בהבשר להכי נאסרה להכי בשעה שנתהוה הבשר להיות ראוי' לאכול ע"י הבישול חלב אז נאסרה א"כ הרי הוא כמו שנולדה באיסור דהויית הבישול היה באיסור כן נראה לפענ"ד לומר על הרא"ה ז"ל:

סימן קב

א

סעיף א עיין ט"ז שהביא דברי רש"י ז"ל דמדאו' ברובא בטיל דכתיב אחרי רבים להטות עיי"ש לכאורה לאיזה נ"מ לידע מהיכן ילפינן ביטול איסור ברוב. והנה בריש פרק קמא דביצה כתב רש"י ז"ל ואע"ג דמדאו' חד בתרי בטל וכו' לפי מה שכתב "ואע"ג" יש להבין במה שכתב רש"י ז"ל דביטול איסור הוא מקרא דאחרי רבים להטות דהנה הרא"ש פ' ג"ה כתב דיבש ביבש חד בתרי בטל ומותר לאכול שלשתן ביחד. כיון דביטול האיסור הוא גזה"כ. ולעיל כתב הרא"ש דהוא מאחרי רבים להטות עיי"ש דמשמע דסובר הרא"ש דאיסור נהפך להיות היתר והיינו משום דהוא מקרא דאחרי רבים להטות. הרי נשמע מהרא"ש כיון דהוא מאחרי רבים להטות אין בענין ביטול איסור ברוב שום נדנוד רק היתר גמור להכי שפיר כתב רש"י ז"ל דאע"ג דביטול האיסור הוא היתר גמור מ"מ החמירו רבנן בדשיל"מ משום דלא יאכל ע"י ביטול. וכונת רש"י בזה להשמיענו דלא נימא כיון דאחמור רבנן בדבר שיל"מ דלא יאכל ע"י ביטול. דענין ביטול איסור לאו היתר גמור כ"כ ואסור לאכול שלשתן ביחד רק אחד אחד או להשליך אחד לזאת כתב רש"י דהוא היתר גמור ואעפ"כ החמירו בדשיל"מ:

אכן הט"ז שלא העתיק הך ואע"ג יש לעיין למה הזכיר הך דאחרי רבים להטות וצ"ע:

ב

סעיף הנ"ל ואם נתערבה באינה מינה בטל בששים עיין בכו"פ שהביא קושיות הראב"ד על הרמב"ם שכתב יראה לי והלא משנה שלמה היא בנדרים דבאינה מינה בטל ותירץ הכו"פ הא דבמינה לא בעל כי לא נתבטל ענין האיסור כי טעמו כמקדם אבל באינו מינה

עבר טעמו וזה לח בלח אבל יבש ביבש אין חילוק בין מינו לא"מ והמשנה דנדרים היא בלח ואין ראיה על יבש ביבש להכי כתב הרמב"ם יראה לי עיי"ש. ולפענ"ד הוא תמי' דהא בדבר שיל"מ אזלינן בתר שמא. וא"כ אם אין שוה בשמא בטל אפי' אם טעמם שוה ולענין שמא אין חילוק בין לח ליבש והרי הכו"פ הביא לעיל דאזלינן בתר שמא

ג

והנה נלפענ"ד להוכיח מרש"י ע"ז דע"ג ע"ב דסובר דבדשיל"מ אפי' בא"מ ל"ב דרש"י מפרש על הא דקאמר הש"ס ותניא נמי הכי טבל במינו במשהו ושלא במינו בנ"ט וז"ל משום דבמינו איכא כהיתרו כך איסורו אבל שלא במינו ליכא למימר הכי. אלמא טעמא משום הכי הוא עכ"ל. והנה התוס' פירשו דמש"ה הוצרך הש"ס כאן לומר הטעם משום כהיתרו כך איסורו היכא דאין הבעלים כאן הוי כאין לו מתירין עיי"ש. ואם נאמר דבדשיל"מ ג"כ באינו מינו בטיל א"כ מהיכן מוכח דיש ג"כ טעם כהיתרו כך איסורו אלא ע"כ דרש"י סובר דהיכא דשייך הטעם דדשיל"מ כגון היכא דהבעלים כאן גם בא"מ ל"ב. להכי שפיר מפרש דיש הוכחא מדקתני שלא במינו בנ"ט דיש גם טעם כהיתרו כך איסורו כגון היכא דאין הבעלים כאן:

והנה גם מהש"ס שהקשה אלא טבל מ"ט וקשה על המקשן הא ידוע דטבל הוא דשיל"מ. ואין לומר דהמקשן הקשה מדקתני סתמא משמע אפי' אין הבעלים כאן דהא גם לפי התירוץ משום כהיתרו וכו' גם כן עדיין קשה כעין זו דמדקתני סתמא משמע אפי' לעולם ל"ב. והרי במעשר ראשון הטבול לתרומות מעשר וגם אין הבעלים כאן אזיצ"ל בטל דלא שייך שום אחד מהטעמים וא"כ קשה על המקשן וגם על התרצן למה הוצרך להטעם כהיתרו וכו':

אכן אם נאמר דדשיל"מ אפי' א"מ ל"ב שפיר הקשה המקשן מ"ט דהכא קתני באינו מינו בנ"ט וא"כ ע"כ מיירי דאין הבעלים כאן וא"כ הוי כאין לו מתירין. ועיין בתוס' שם ד"ה כהיתרו וכו' שהקשה דל"ל זה הטעם כהיתרו וכו' הא הוי דשיל"מ ואפי' באלף ל"ב כשהן במינו אבל שלא במינו בנ"ט עיי"ש. והיינו לחזק קושייתם הוצרכו דגם דשיל"מ באינו מינו בטיל. ועל התוס' והפוסקים שסברי דדשיל"מ באינו מינו בטל מוכרח לומר כמו שכתבו התוס' כמה פעמים דהמקשן והתרצן חד הוא אלא שאמר בלשון קושי' ופירוקא. אכן מרש"י לפענ"ד מוכח בפירוש דסובר דדשיל"מ גם באינו מינו ל"ב:

ובזה יש ליישב דברי רש"י מסכת ע"ז דף ס"ו וז"ל לקמן פסקינן דלאו הלכתא הכי אלא אפי' מב"מ בנ"ט חוץ מטבל וי"נ ע"כ ומשמע מדברי רש"י אשר רבא סובר כאן דמב"מ לא בטל וקשה דהרי רש"י סובר דגם לדידן בטבל וי"נ לא בטל א"כ דילמא

גם רבא סובר כן. החתם סופר בחידושיו למ' ע"ז כתב לתרץ דברי רש"י דסובר דטבל לאו דבר שיל"מ עיי"ש ולהנ"ל ניחא דרש"י סובר דדשיל"מ אפי' באינו מינו לא בטל. להכי ע"כ מדרבא אוסר בטבל רק מב"מ א"כ רק מדסובר דמב"מ לעולם לא בטל ולא משום דשיל"מ אכן בלאו כ"ז לא קשה כלל על רש"י כאן דהא מפורש שם דרש"י היה לו בגרסתו בהש"ס והו"ל מב"מ וכל מין במינו במשהו. וכן ציין רש"י על האי וכל מב"מ במשהו וע"ז אמר רש"י לקמן פסקינן דלאו הלכתא הכי עיי"ש א"כ לפי גרסתו זו דכל מב"מ במשהו מפורש בדברי רבא דסובר דבכל האיסורין מב"מ במשהו ויש לעיין על התוס' והראשונים החולקים על רש"י וכתבו לדחות דברי רש"י דרבא רק בטבל וי"ן סובר במשהו וקשה הרי רבא אמר דכל מב"מ במשהו אם לא שנאמר דלא הי' בגירסתם האי וכל מב"מ רק היה להם בגירסתם והוה ליה מב"מ ומב"מ במשהו. וכן הרי"ף הביא גירסא זו א"כ שפיר יש לומר דרק בטבל וי"ן סובר דהוא במשהו ולא בכל האיסורין ולעיל בסימן צ"ח כתבתי דרש"י לשיטתו הוכרח לסבור דבר שיל"מ אפי' באינו מינו לא בטיל עיי"ש וא"כ גם על רש"י קשה מהמשנה דנדרים והנה אפשר לומר דרש"י סובר דטעם בטל בדשיל"מ ול"ק מהמשנה וכן אפשר לומר על הרמב"ם הנ"ל. עוד אפשר לומר דנוכל לתרץ המשנה כיון שנדר מכל בשר אפי' מבשר טרפה ויסבור רש"י דהיכא דיש שני איסורין אחד אין לו מתירין ואחד יש לו מתירין מדבטיל זה שאין לו מתירין גם היש לו מתירין בטל כמו שאכתוב לקמן על הרמ"א והמג"א וזאת משמיענו המשנה:

עוד אפשר לומר דנראה לי לפענ"ד דאם נדר מבשר כשר ונתערב לו בשר טרפה ויש ששים והותר הבשר טרפה והיא עכשיו בשר כשר א"כ שוב יהיה אסור התערובות משום הנדר והוא דבר שיל"מ א"כ יש לומר דהמשנה מיירי באופן זה ומשמיענו המשנה דעכ"ז מותר להנודר. או משום סברת המרדכי כיון דהאיסור חל בהתערובות או משום דהיכא דיש שני איסורים ואחד הוא יל"מ גם היל"מ בטיל. הגם שעל הרמב"ם לכאורה אין לומר כן דבספרי חומת יהושע הל' דם סימן ס"ז אות ד' כתבתי דהרמב"ם סובר דבאופן זה האיסור שיש לו מתירין אינו בטל. עכ"ז יען היינו יכולין לומר כן על המשנה על זה כתב הרמב"ם יראה לי דיש לו מתירין אינו בטל באופן זה. וממילא מוכח מהמשנה דבאינו מינו בטל ועיין מש"כ לקמן אות י"ג דגם הרמב"ם סובר כמו שכתבתי לרש"י עיין ש"ך ס"ק ג' דבדשיל"מ לענין מב"מ אזלינן בתר שמא וכתב ראיה מהפוסקים שכתבו דהא דאביי ורבא פליגי אי אזלינן בתר שמא או בתר טעמא פלוגתייהו בי"ן ובטבל. והרי טבל טעמו משום דשיל"מ עיי"ש. וקשה מאוד דילמא בדשיל"מ אזלינן בתר טעמא ופלוגתייהו דאביי ורבא היא בטבל שאין לו מתירין כגון שאין הבעלים כאן ואינו בטל

משום כהיתרא כך איסורא בזה אזלינן בתר שמא. ולפענ"ד כן מוכרח לומר על ס' האשכול שכ' ואם נתערב דשיל"מ בשלא במינו ואינו בנ"ט ליתא לאיסורא כלל דאי איתא הוי ארגשי' ע"כ:

הגה"ה צריך עיון מאד על האשכול בזה שסובר דהיכא שאין הטעמים שוים אינו צריך לבוא לידי ביטול א"כ קשה על רבא דסובר דלמאן דמב"מ לא בטיל תליא רק בשמא ועיין בדיני ביטול ששים מה שכתבתי וצ"ע. ע"כ הגה"ה

ונראה מפורש דסובר דגם לגבי דשיל"מ מקרי א"מ מה שאינו שוה בטעמו ואם כן קשה עליו מפלוגתא דאביי ורבא דגם הוא סובר דרבא סובר מב"מ בטל ורבא רק בטבל ויין נסך ואם כן אין לתרץ דמיירי רק ביי"נ וטבל דהס' אשכול סובר דבדשיל"מ לא אזלינן בתר שמא אלא על כרחך דשם מיירי בטבל שאין לו מתירין ורק משום כהיתרו כך איסורו ואז אזלינן בתר שמא. שוב ראיתי דגם הטעם כהיתרו כך איסורו גם כן אי אפשר לומר על רבא בחמירי דחיטי וחמירי דשערי דהא מכל מקום אין מפרישין מזה על זה ואין היתרו בחטה אחת ממנה אם כן גם איסורו לא יהי' במשהו. וכן כתב החתם סופר בחידושי ב"מ ע"ז עיין שם ואם כן לא קשה מה שהקשיתי על הש"ך אכן על האשכול צ"ע:

אכן לפענ"ד לפי מה שהביא הש"ך אחר כך הת"ח שכתב דלהכי באינו מינו בטל משום דאין נקראת על שם האיסור ואם כן ע"כ מוכרח דאזלינן בתר שמא דאי בתר טעמא אם כן אם אינו שוה בטעמא אף אם שוה בשמא מקרי אינו מינו ובטל. ולמה הא עדיין נקראת על שם האיסור ואם כן למה הוצרך הש"ך לראי' דאזלינן בתר שמא:

ד

והנה הפנ"י בסוף מסכת ביצה הקשה על יין נסך ותרומה ודשיל"מ דמחמירין במב"מ יותר מא"מ הלא לדידן אינו מינו חמור יותר ממב"מ דמב"מ בטל ברוב ומבא"מ צריך ס' ותירץ כיון דבטעמא תליא מילתא וליכא נ"ט בא"מ הוה כאילו נסתלק האיסור משא"כ מב"מ דנרגש טעם האיסור כמו ההיתר עיי"ש. הרי מפורש דכל הנ"ל דאין בטלים במינו אזלינן בתר טעמא וא"כ תמי' מאוד חדא דמה נאמר על יבש ביבש דגם כן רק במינו אינו בטל ועוד תמי' מאוד מהש"ס מפורשת בע"ז דביי"נ סובר רבא דאזלינן בתר שמא וכן טבל וצ"ע מאוד ליישב דברי הפנ"י בזה. גם הקושיא דא"מ חמור לדידן ממב"מ ל"ק דמה דאינו מינו צריך ששים זה לאו משום חומרא רק משום שמרגישין הטעם אבל היכא שאין מרגישין הטעם כגון שיש ששים אינו שום חומר בא"מ וצ"ע דברי הפנ"י:

ה

סעיף הנ"ל עיין ש"ך ס"ק ד' שהביא בשם הת"ח שהביא בשם האו"ה דגם דברים חשובים בטלין בא"מ כמו דשיל"מ וכתב הת"ח לדחות הראי' דהא דדבר שיל"מ בטלין במבא"מ

הוא משום דאינה נקראת על שם האיסור עיי"ש ולכאורה קשה הרי גם יי"נ (ועוד שאר דברים כגון תרומה) בטלין בא"מ אם לא שנאמר דגם על יי"נ י"ל סברא זו משום דאינה נקראת על שם האיסור ועיין מש"כ בסימן צ"ח אות:

אמנם על הר"ן שהביא הט"ז שכתב לתרץ הרי"ף משום שהיה קשה להרי"ף דלמה החמירו בדשיל"מ רק במינו והיה מתרץ משום דדומה גם מעט לענין היתר עיי"ש. קשה הא זה התירוץ לא שייך על יי"נ ואף על פי כן החמירו רק במינו אם כן ע"כ יש לחז"ל טעם אחר על יין נסך אם כן שמא זה הטעם שיש להם על יין נסך שייך גם על דשיל"מ וצ"ע מאוד לפענ"ד:

ואפשר דהר"ן ז"ל סובר דזה שאינה נקראת על שם האיסור שייך שפיר לומר על יין נסך והוא משום חומר ע"ז להכי רק במינו דעדיין נקראת על שם ע"ז ל"ב אבל בא"מ דאינה נקראת על שם האיסור ואין נזכר שם יין נסך בטל. משא"כ דשיל"מ לא נהירא ליה להקל בא"מ משום הסברא זו דאינה נקראת על שם האיסור וצ"ע:

1

כלי שנתערב וכו' הש"ך ס"ק ח' כתב להשהות הכלים עד אחר מעל"ע. והקשה רבינו עקיבא איגר בתשו' סימן כ"ז דהא קיי"ל בסימן ק"ג דבנטל"פ בעינן גם כן רוב ואם כן מה מועיל בשהיית הכלים כי מ"מ צריכין לסמוך על ביטול רוב. יי"ש:

ולפי מה שבארתי והוכחתי בסי' קג מדברי הרשב"א בתוה"ב דפליטת טעם לפגם בלא שום ממש אין צריך ביטול ובפרט בכלי אינו בן יומו כתב בפירוש הרשב"א שם דאפי' ליכא רוב אנו מתירין (כגון שבישל רק במקצת כלי) עיי"ש ולפלא איך אישתמיט מרבינו דברי התוה"ב:

1

סעיף ג כלים שנתערבו וכו' הקשה רע"א בתשו' סימן כ"ז דבלא"ה על ידי הגעלה לא מקרי דשיל"מ כי ההכשר של על ידי הגעלה היא גם כן על ידי ביטול שבליעת האיסור נתבטל בששים במי הגעלה. עיין מה שכתבתי לעיל בדיני ביטול ס' ועתה נלפענ"ד דהנה חומרת דשיל"מ דל"ב הוא רק במב"מ אבל לא בא"מ יהי' הטעם מה שיהיה הרי חזינן דבאינו מינו מותר לאכול על ידי ביטול אף בדשיל"מ. והנה מים שיהיו אסורים בעצם לא נמצא בינינו אם כן יהי' תמיד הביטול של בליעת איסור במי הגעלה מבא"מ ואם כן הי' שפיר שייך לומר הכלי איסור לא יתבטל בתערובות כלים המותרים דהוא ביטול מב"מ ויש לו מתירין לעשות שיהי' הביטול בא"מ על ידי הגעלה ולא יהי' שום איסור ושום חומרא זולת למקצת ראשונים וכן הסכים הר"ן דדבר שנאסר הוא כנוף האיסור להיות נקר מב"מ וכן כתב הר"ן ז"ל בפירוש אפי' לענין דשיל"מ דאינו בטל במינו עיי"ש

אם כן לדידהו ע"פ הרוב בכל הגעלה יש ביטול מב"מ כי המים שנתבשל בהם האיסור נעשה נבילה ואם כן ה"ה מב"מ עם מי הגעלה והרי הר"ן בב"מ בפ' הזהב בחידושיו כתב גם כן כהרשב"א דבכלי איסור שנתערבו לא מקרי דשיל"מ משום דצריך להוציא עליו הוצאות וקשה על הר"ן ז"ל קושיא זו:

אכן נראה כיון דמה דנ"נ הוא רק מדרבנן ואם כן אפשר שפיר שייך עדיין לומר דיש לו מתירין על ידי הגעלה היינו שהבליעת איסור דהוא דאו' יהי' לו ביטול ע"י א"מ ועיין בר"ן פסחים בסוגי' דחמץ בזמנו:

והנה לכאורה על כל הגעלה בן יומא על ידי ס' ואם כן היום שישתמש בהכלי הוא רק על סמך ביטול ס' וקשה נמתין עד שיהיה הכלי אינו בן יומא כמו שכתב הש"ך ז"ל. אכן לפי הנ"ל ניחא דהא הביטול בליעת איסור במי הגעלה הוא ביטול של א"מ וביטול של א"מ מותר לאכול ואין צריך להמתין על שעת ההיתר. אכן להר"ן הנ"ל קשה דהא ביטול מב"מ היינו המים שנאסרו בשעת בישול האיסור. אכן להר"ן לשיטתו דסובר דלהכי ל"ב בדשיל"מ מב"מ משום דדומה להיתר. אכן בכאן הבליעת איסור יש לו היתר רק כ"ז שנבלע בהכלי אבל אח"כ כשיצא מן הכלי אז אין לה היתר ואם כן שפיר נתבטל בעת יציאתה מן הכלי בהמי הגעלה כי אז אין לה היתר ואם כן אף שאח"כ חזר הבלוע אל הכלי אך כבר נתבטלה והרי היא דומה כמו איסור שנתבטל בא"מ ואחר כך נתערב בתערובות אשר האיסור הוא מינו עם ההיתר ואינו איסור כעת דהא כבר נתבטל אף למ"ד דמב"מ ל"ב ואם כן גם כאן אף כשחזר ונבלע בכלי נעשה כדשיל"מ מ"מ כבר נתבטל מקודם:

ז

הנה הפר"ח הקשה על טעם הר"ן וז"ל ואין דבריו ברורין אצלי דמה דסברי רבנן מב"מ בטל ברובא לא משום דחשבו ליה כמבא"מ משום דהוי איסור והיתר כמו שכתב הרב ז"ל אלא משום דמב"מ אינו נרגש טעם האיסור כלל שהרי הכל מין אחד. משא"כ במבא"מ שנרגש הטעם וטעם כעיקר דאו' ומעתה נסתור כל בנינו וכו'. ותמוהין מאוד לפענ"ד דברי הפר"ח ז"ל הלא הר"ן ז"ל שם מפרש הפלוגתא דר"י ורבנן במב"מ והרי הפלוגתא דר"י ורבנן היא במב"מ אשר היא שוה בשמא ואפי' אם אינו שוה בטעמא לר"י ל"ב כי כן סובר רבא דתליא רק בשמא ולרבנן בטל והיינו דלר"י לא בטל אפי' באלף אם שוה בשמא ולרבנן בטל אף אם שוה בשמא. ואם שוה גם בטעמא אז בטל ברוב ואם אינו שוה בטעמא צריך ששים ואם כן אין שום הבנה במה שכתב הפר"ח דסברת רבנן משום דאינו נרגש הטעם הלא הפלוגתא גם על מב"מ שנרגש הטעם ורק ששוה בשמא.

והמעיין בר"ן ז"ל דבריו הקדושים מזוקקים כי הר"ן ז"ל מפרש הסברא דרבנן דפליגי על ר"י דיליף מהקרא ולקח את דם הפר וגו' דמב"מ לא בטל וע"ז כתב הר"ן דסברת רבנן דבהקרא ל"ב משום דשניהם עולין וכשרים לזריקה והרי הם שוים לענין זריקה להכי ל"ב ולהכי בדשיל"מ כיון שהיא דומה במקצת לענין היתר להכי ל"ב ונפלאין מאוד דברי הפר"ח בזה:

ח

סעיף הנ"ל עיין בט"ז ס"ק שהביא ג"כ דברי הת"ח וגם טעם הר"ן והקשה הט"ז ולמה לא הספיק הת"ח בטעם הר"ן ונלפענ"ד דלפי טעם הר"ן אף במאכל המתקלקל צריך להיות דלא בטל כי מ"מ הוא דומה לענין היתר והרי המחבר פוסק דהיכא דהמאכל מתקלקל בטל ועוד נ"ל לפי מה שכתבתי לעיל בדיני ביטול ששים לתרץ מה שהקשו על הר"ן בתרתי חדא למה יבש ביבש לא בטל הא אפי' לר"י דמב"מ ל"ב הוא רק לח בלח אבל יבש ביבש בטל. וכן כתב הר"ן בחידושי גיטין. ועוד לפי סברת הר"ן למה ספיקא דרבנן אסור בדשיל"מ והרי רב אשי יליף דספיקא דרבנן אסור בדשיל"מ מהא דלא בטל לסברת הר"ן אין זה שום דמיון עיי"ש א"כ ביבש ביבש סובר גם הר"ן דהטעם משום שעד שתאכלנה באיסור תאכלנה בהיתר אם כן הוצרך טעם הת"ח על יבש ביבש למה בטל באינו מינו:

ט

סעיף ב ולפיכך ביצה של ספק טרפה וכו' והקשה הצ"צ דבלא"ה מותר משום ממ"נ דאם יתודע שתרנגולת כשרה הרי גם עכשיו הוא היתר עיי"ש ותירצו הכרו"פ והחו"ד על פי דברי הר"ן דמשום דשם היתר לכן הוא מב"מ ולהכי הי' הו"א דכיון דאפשר דהוא מותר שם היתר עליו להכי הוצרך הרשב"א ז"ל לחדש דכל שאין המתיר בודאי לא מקרי שם היתר עיי"ש ולפענ"ד קשה להבין דהאיך נאמר דהביצה לא יתבטל אם היא באמת אסורה משום שיש לנו ספק שמא היא מותרת הלא אם היא אסורה אינו דומה להבצים המבטלים ומה בכך שיש לנו ספק:

ולי נראה לתרץ דהנה כפי שהחמירו חז"ל בדשיל"מ הרי חזינן דיותר טוב לאכול מאכל אשר הוא היתר גמור מלאכול איסור על ידי ביטול ולהכי צריך להמתין עד שעת ההיתר להכי נראה דמש"ה לכאורה צריך להיות באם יש לנו מאכל אשר מעורב דבר אשר הוא לנו ספק אם הוא אסור או מותר אף שיש במאכל לבטל האיסור מ"מ אם נוכל להתודע אם זה הדבר המעורב הוא היתר או איסור צריך לשאול דשמא יתודע לו שהוא היתר ואזי יאכל המאכל בתורת היתר גמור ואם לא ישאול ויאכל בלי שאלה אזי אוכל המאכל על סמך ביטול דיותר מרווח לאכול מאכל היתר גמור מלאכול מאכל אשר צריך לאכול

על סמך ביטול ולהכי הי' הו"א דגם ביצה של ספק טרפה שנתערבה דלא יאכל כעת על סמך ביטול רק שימתין אולי יתודע לו שהוא היתר גמור ע"ז קאמר הרשב"א דאין צריך כיון דאפשר שיהי' איסור וההיתר הוא רק ספק אין צריך להמתין:

והנה הש"ך הקשה דכן מוכח מש"ס ביצה עיי"ש ותירץ הכו"פ דהס"ד דהש"ס דספיקא דרבנן מותר בדשיל"מ אם כן בלא"ה ביצה ספק טרפה צריך להיות בטל דהוא רק ספק. ודברי הרשב"א הוא לפי המסקנא עיי"ש ולפענ"ד לפי מה שכתבתי לפרש סברת הרשב"א לא תלי' זה אי ספיקא דרבנן מותר בדשיל"מ או לא כי מכל מקום אוכל כעת על סמך ביטול והרי הש"ס לפי הס"ד דספיקא דרבנן מותר בדשיל"מ הרי דביטול איסור חמור יותר מספיקא דרבנן:

ולי נראה לפענ"ד לתרץ קושיות הש"ך הוא דע"כ מוכרח לומר דמה דמשני הגמ' אתאן לספק טרפה כמש"כ רש"י ז"ל דאיידי דקתני דיני ביצה ביו"ט קתני נמי כל מילי דביצה עיי"ש אך עדיין קשה היה להברייתא להשמיענו דביצה שנולדה מטרפה אסורה וממילא ידענו דספיקא אסורה דידוע דספיקא דאורייתא לחומרא אלא ע"כ דזה גופא משמיענו הברייתא דביצה טרפה אסורה מדאורייתא והנה רש"י פירש על אתאן לספק טרפה שאין ידוע אם נולדה מכשרה או מתרנגולת טרפה עיי"ש ולכאורה למה הוצרך רש"י לפרש רק אופן זה ולמה לא שנולדה מתרנגולת ספק טרפה אכן נראה לפי מה שכתבתי דעיקר משמיענו הברייתא דביצה טרפה הוא איסור דאורייתא להכי הוצרך רש"י ז"ל לפרש דמיירי שספק מאיזה תרנגולת נולדה דאם נולדה מתרנגולת ספק טרפה אף אם הי' ביצה שנולדה מטרפה אסורה רק מדרבנן גם כן הי' אסורה הביצה כיון שעל התרנגולת הוא ספק דאו' ולחומרא ממילא גם בדרבנן נגרר להחמיר בספיקא כמו בברכת המזון ומעתה לא קשה קושיות הש"ך דהש"ס מיירי רק בספק אם נולדה מהכשרה או מהטרפה ואין כאן להמתין על היתר:

ו

סעיף הנ"ל הש"ך בס"ק ח' העלה להשהות הכלים עד אחר המעל"ע והקשה רע"א בתשו' הנ"ל הא טעם פגום צריך גם כן ביטול רוב וכתב ע"ז עיין בש"ך סימן ק"ג ס"ק ה' ואם כן ממילא מותר מיד מטעם ביטול והניח בקושיא ועיין מה שכתבתי לקמן בסימן ק"ג ולעיל בסימן צ"ד דנראה דנגד טעם פגום לבד ולא ממש אין צריך ששים וכן יש לפרש הש"ך סימן ק"ג הנ"ל עיי"ש:

סעיף ד בהג"ה אבל טעמו בטל והש"ך ס"ק ט' חולק ע"ז מכח ראיות והכו"פ הביא ראי' מהמשנה דערלה קדשי קדשים וכו' דקשה לרב אשי דסובר דמה שאסור לזר ומותר לכהן

חשוב דבר שיל"מ אלא ע"כ משום דהוא רק טעם בעלמא עיי"ש. ולזה הסכים החו"ד וכתב דהוא ראי' ברורה ומתרץ קושיות הש"ך דהיכא דדבר צלול נבלע בגוש מקרי רק טעם וצלול בצלול מקרי ממש ול"ב ע"ש:

והנה לפענ"ד מהת"ח שהביא הש"ך שהקשה ע"ז מהא דאם לבנו בו מאכל דלא בטל והוצרך לתרץ משום דניכר במראה עיי"ש. ולהחו"ד לא קשה כלל דשם המאכל הוא לח ועוד דהאי דינא היא הגהת אשר"י במס' ע"ז ושם כתב וזה לשונו אבל אם נימוח האיסור בטל אפי' במב"מ עיי"ש. ולפי דברי החו"ד העיקר חסר כי הי' לו לחלק אם האיסור הנימוח לא נבלע בגוש או בלח. גם לא זכיתי להבין הראי' של הכו"פ וכי רק ממשנה זו קשה על רב אשי הלא מכל המשניות דמסכת תרומות דמפורש שם דתרומה בחולין בטל קשה (וכן הקשה התוספות שם ביבמות) ושם הוא ממש אם כן מה יועיל הכו"פ מה שמתרץ המשנה דערלה ומה נעשה מה שקשה מהמשנה דתרומה אם כן מה שיתרץ רב אשי על המשניות דתרומה בזה התירוץ יתורץ גם כן המשנה דערלה ואולי אפשר רב אשי יתרץ כל המשניות דאתיא כרבנן דפליגי על ר"ש וסברי דגם דשיל"מ בטל כמו שכתב הרמב"ן בפ' כל שעה על ר"י דסובר כרבנן עיי"ש אם כן גם המשנה דערלה יתרץ רב אשי דאתיא כרבנן וצריך עיון דברי הכו"פ בזה:

הדרינן להנ"ל דנראה מכל הני פוסקים שהביא הת"ח דאפילו איסור נימוח בלח גם כן בטל בדבר שיל"מ ולפ"ז רק ביבש ביבש לא בטל דשיל"מ. והנה באמת קשה להבין החילוק ועוד דהרי לח בלח גרוע מיבש ביבש כגון לר"י דמב"מ ל"ב רק לח בלח:

ונלפענ"ד דאפשר לומר דהנה המרדכי ריש ביצה כתב על היש מחמירין להשליך אחד בתערובות יבש ביבש דלהכי אין צריך להשליך בתערובות תרומה בחולין רק משום גזל השבט וכן איתא בירושלמי משמע אבל היכא שאין גזל השבט אין צריך להשליך כפי האיסור דבתרומה דהכל מעורב ביחד ואין יכול לאכול האיסור לבדו בלא תערובות חולין לכך אין צריך להסירה רק משום גזל השבט. הגה"ה

אמנם צ"ע דלפי מה שכתב המרדכי בתירוצו א"כ בלא"ה לא קשה שישליך דהא אף אם ישליך כפי שיעור האיסור מ"מ לא נוכל לומר שהשליך כל האיסור כי בבירור נשלך גם מההיתר ואם כן בבירור נשאר מהאיסור וקשה מאד לומר דקושיתו היה לאסור כל התערובות וצ"ע. ע"כ הגה"ה

ולפי זה יש לומר דהיינו פוסקים סברי דרק בתערובות יבש ביבש החמירו בדבר שיל"מ משום דיאכל האיסור בפני עצמו אבל בנימוח האיסור או רק טעם מהאיסור ונתערב עם התבשיל ואז יאכל האיסור עם ההיתר לא החמירו חומרת דשיל"מ כן אפשר לומר אך

צ"ע מרב אשי ביבמות דמוקי הברייתא בנימוחה (וכן כתב רש"י) ואמר דלא בטיל משום דהוא דבר שיש לו מתירין. אך גם על הש"ך צ"ע למה לא הקשה על הפוסקים הנ"ל מרב אשי וצ"ע:

יא

סעיף הנ"ל ולכן חתיכה שלא נמלחה וכו' עיין ט"ז ועיין בחו"ד שמפרש טעם הרמ"א משום שהדם שבתוך החתיכה נתבטל. ואם כן אם הדם נתבטל למה לא יהי' מותר לאכול החתיכה עיין שם. וקשה דאם כן קשה על הדין דלעיל גבי כל איסור דלמה הוצרכו משום שצריך להוציא הוצאות הא שם גם כן יש לומר דגוף הבלוע בטל אם כן מותר גם הכלי אע"כ כיון שאינו רוצה בהבלוע רק העיקר להשתמש בכלי כמו שכתב החו"ד לעיל אם כן גם כן גם הכא אינו רוצה בהדם וצ"ע:

יב

סעיף הנ"ל כל איסור שלא היה ניכר עיין בפרמ"ג שהביא בשם האו"ה דבכל דברים החשובים גם כן הדין כן אם לא היו ניכרים בטלים ועיין מה שכתבתי בספרי חומת יהושע סי' ס"ט אות ו' ובדיני רוב וקרוב שהוכחתי שם דהתוס' במס' ביצה (דף י' ע"ב) ד"ה איכא ל"ל כסברת האו"ה בכל דברים החשובים. ואעתיק מה שכתבתי שם וז"ל דהנה התוס' תירצו דלהכי לא בטל האחד דמעורב בהו או משום דבעלי חיים לא בטלו או משום דדשיל"מ לא בטל עיי"ש. וכן כתב הר"ן והנה לכאורה קשה על המשנה דשנים ומצא שלשה אסורין דאיזה רבותא משמיענו בזה דאין לומר דהמשנה משמיענו דלא נתבטל. חדא דזה כבר ידעינן ממקומות אחרים ועוד ממשנה דהכא לא נוכל ללמוד כלל כי לא נוכל ללמוד אלא משום דהוא דבר שיל"מ ולא משום דהוא בעל חי. ונלפענ"ד דדבר גדול משמיענו המשנה בזה והוא דהנה לפי מה דפסקינן בסימן ק"ב ביו"ד דדבר שנאסר רק בתערובות לא מקרי דשיל"מ ועיין באו"ה שכתב דבכל הדברים החשובים דלא נתבטלו אמרינן כן. כן הביאו האחרונים (ועיין מה שכתבתי בהלכות מליחה סי' כ"ט בדברי האו"ה) אם כן בודאי צריך להיות הדין באם הזמין ב' יונים מערב יום טוב ואחר כן נתערב באלו היונים יונה אחרת מבעוד יום קודם יו"ט צריך להיות הדין דנתבטל ולא חשוב דשיל"מ דהא בשעה שחל האיסור דהיינו יום טוב כבר הי' בתערובות וגם חומרת דבע"ח לא שייך לפי מה שכתב או"ה אם כן לכאורה הי' לנו להתיר בשנים ומצא שלשה דיש ספק דדילמא נתערב היונה מבערב יום טוב. ואם כן שפיר נתבטלו דמה דלא נתבטל דבר שיל"מ או בע"ח הוא רק מדרבנן ואם כן הוה ספיקא דרבנן ולקולא ואף על פי כן קתני דאסורין אם כן הרבה משמיענו בזה המשנה. אמנם באמת יש לעיין טעם הדבר דלמה אסורין דהא הוא ספק דרבנן דאין לומר משום דהוא דשיל"מ ואם כן

גם ספיקא אסור הא תינח לרב אשי אבל לאינך אמוראי דלא סברי כן כי רק ר"א חידש לן דספיקא דרבנן אסור בדבר שיל"מ עיין בביצה (דף ג' ע"ב) א"כ להנך אמוראים קשה המשנה. וסבור הייתי לומר דיש סברא דלהכי אסור ספק כזה אף שהוא דרבנן משום דיש חזקה שלא נתערב עד השתא ויהיה מכאן ראיה לשיטת הש"ך בסימן ק"י דספיקא דרבנן במקום חזקה אסור אמנם להפוסקים החולקים על הש"ך צ"ע:

הגה"ה וגם לפי זה צ"ע על הש"ך אם כן למה הקשו הש"ס בריש ביצה הנ"ל דלמה ספק ביצה שנולדה ביו"ט אסור עד שהוצרך רב אשי לחדש דס' דרבנן בדשיל"מ אסור וקשה הא בפשיטות ניחא לשיטת הש"ך דיש חזקה שלא נולדה עד עכשיו ואפשר לומר כיון דתרנגולת רגילה שתלד בכל יום לא שייך חזקה אך עיין במרדכי פ' אין צדין דמחשב זה לחזקה וצ"ע כל זה ליישב. ע"כ הגה"ה

אמנם אם נאמר דלא כאו"ה בזה שסובר דגם בכל דברים החשובין דלא נתבטלו אמרינן סבר הנ"ל דהיכא דלא נאסר רק בתוך התערובת נתבטל ניחא. ובאמת בהש"ע ובהמפורשים לא מצינו דבר זה רק בדבר שיל"מ). שוב מצאתי בחידושי רבינו ע"א הנדפס מחדש שכתב כן דיש לומר דהש"ע לא ס"ל בד"ז כאו"ה וכתב שם סברא לחלק דבדשיל"מ כיון דרק במינו נאסר והטעם דצריך להיות נקרא על שם האיסור להכי שפיר אמרינן דהיכא דלא הוכר האיסור נתבטל כיון דלא נקרא על שם האיסור משא"כ בדברים החשובים דאפילו באינו מינו לא נתבטל הרי דאין צריך להיות נקרא על שם האיסור להכי שפיר דאפי' לא הי' נאסר רק בתוך התערובת גם כן לא נתבטל עיי"ש (ולפי דברי רבינו האלו גם שיטת האו"ה יצדק מאוד שכתב דגם בדברים חשובים אמרינן סברא זו דלא הוכר האיסור דאו"ה לשיטתו דהוא סובר דגם בכל הדברים אשר לא מתבטלים הוא רק במינו אבל לא באינו מינו אם כן ה"ה לגמרי כדשיל"מ אכן אנן דס"ל בזה דלא כאו"ה והוא דגם באינו מינו לא נתבטלו דברים החשובים להכי גם סברא זו דלא הוכר איסור לא סבירא לן כאו"ה) ואם כן אם נאמר כן שפיר אפשר ליישב מה שהקשתי דמה בעי המשנה להשמיענו. והוא דהנה עוד יש לדקדק על התוס' במה שתירצו שני תירוצים על האי דלא נתבטל וקשה דהי' להתוספות לומר רק תירוץ הב' משום דהוא דשיל"מ דהא לפי התירוץ דבע"ח א"כ היה הדין דאם נשחטו בשוגג הי' בטל כפי המבואר ביו"ד סימן ק"א סעיף ו' ולהטעם דדישל"מ אפי' אם נשחטו ג"כ לא בטל אם כן הי' להתוס' ז"ל לומר רק טעם הב' דדשיל"מ כדי שלא יהי' נתבטל אפי' לאחר שחיטה. אכן לפי הנ"ל שפיר דהנך תרווייהו צריכים כחדא והוא דהטעם דדבר שיל"מ לחוד לא הי' מועיל לאוסרם דהא אכתי יש ספק שמא נתערב היונה דעלמא מערב יום טוב ואם כן לא נאסר

רק בתערובות וכהנ"ל והשתא קיימינן דלמאן דסובר דספיקא דרבנן גם בדשיל"מ מותר וגם ספיקא דרבנן אפילו במקום חזקה מותר) להכי הוצרכו לומר דלהכי לא נתבטל משום דהיא בע"ח ובבע"ח אין חילוק בין נאסר קודם שבא בתערובת או אחר כך. אך הטעם דבע"ח לחוד לא סגי דהא א"כ היו מותרין כשנשחטו בשוגג להכי כתבו התוס' דכשנשחטו שוב לא נתבטלו משום דהוא דשיל"מ דהא השתא הי' כבר ניכר האיסור דהא בשעה שחל האיסור על הנתערב אז לא הי' יכול להתבטל משום בע"ח ואם כן הרי הי' חל האיסור ולהכי אחר כך כשנשחטו ואזיל מיני' שם הבע"ח מכל מקום לא נתבטל משום דשיל"מ ואם כן צריכי הנך תרווייהו סברות סברת בע"ח וסברת דשיל"מ דחד בלא אינך לא הי' מהני ע"כ:

ומעתה קשה על סברת האו"ה מש"ס ביצה הנ"ל דלמה שנים ומצא שלשה אסורים משום דאיכא חד דמעורב בהו הא יש ספיקא דשמא בא היונה קודם יו"ט וא"כ נתבטלה והרי רק רב אשי חדית לן דספיקא דרבנן אסור בדשיל"מ:

ונלפענ"ד דהנה הש"ס שם מפרש על המשנה ממ"נ אי אחריני נינהו וכו' ולכאורה למה הוצרך הש"ס לומר הך אי אחריני נינהו ונראה דאפשר לומר דאם ההיתר המבטל הוא רק היתר ע"פ רוב אין האיסור בטל (ואפשר דוגמא לזה דשני מיעוטין מצטרפין) עוד אפשר לפי מה שכתב השיטה מקובצת על בב"מ דהיתר רוב אינו בתורת ודאי רק שזה הספק התירה התורה וא"כ שפיר אפשר דמותר משום שהתירה התורה אבל לבטל איסור לא דמכל מקום יש ספק שמא גם ההיתר אסור והיינו כיון שאין ההיתר ברור כודאי אין יכול לבטל איסור ולפ"ז שפיר מדויק לשון הש"ס שם היינו כיון דיש עוד ספק שמא כולהו אחריני נינהו ואף שיש כמו רוב דבודאי לא שכיח שיהי' כולהו אחריני אך הא איכא בבירור חד דמעורב בהו וצריך החד להתבטל להכי כיון דאין ההיתר ברור כל כך לא נתבטל:

אכן לכאורה יש סתירה לזה מכל חתיכות בשר כשר שמבטלין חתיכה טרפה והרי אין לנו בשר כשר רק על ידי רוב. אכן אפשר לומר כמו שכתבתי בספרי חומת יהושע בדיני סמוך מיעוטא לחזקה דהיכא דהרוב נתחזק מקודם יש לו דין כודאי דל"א שוב סמוך מיעוטא לחזקה עיי"ש כמו כן אפשר לומר כאן כיון דרוב בהמות כשרות נתחזק מקודם הרי הכשרות של החתיכות כהיתר ודאי ועיי"ש מש"כ דהתוס' לית להו סברא זו מעלת רוב שנתחזק להכי ע"כ הוכרחו לסבור דגם היתר שהוא על ידי רוב גם כן מועיל לבטל דאל"כ קשה מכל חתיכות בשר שמועיל לבטל להכי הוכרחו שם במסכת ביצה בסוגיא הנ"ל דלהכי ל"ב חד המעורב בהו או משום דשיל"מ או משום בע"ח עיין שם ועיין מש"כ

בספרי הנ"ל אבל האו"ה אפשר יסבור סברא הנ"ל להכי בלאו דשיל"מ או בע"ח לא בטל החד משום דההיתר הוא רק ע"י רוב ועיין מש"כ באות שאח"ז:

יג

סעיף הנ"ל הנה לפענ"ד דהרמב"ם חולק ע"ז דהנה הרמב"ם פוסק דבחמץ בפסח חוזר וניעור והרי הרמב"ם סובר הטעם דחמץ בפסח לא בטל משום דשיל"מ ואם כסברא זו דהיכא דלא ניכר האיסור קודם שנתערב בטל א"כ למה חוזר וניעור הא בשעת חלות האיסור חמץ כבר היה בתערובות ואין לומר דשאני מנידון יין שבגיגית דשם לא היה בעולם כלל חדא דאין שום סברא לחלק ועוד דגם מלשון הרמ"א שכתב מי שנדר ואח"כ נתערב וכו' משמע דאם נתערב ואח"כ נדר בטל משום דבשעת חלות האיסור כבר הוא בתערובות והנה לפי מה שכתב הגרע"א זצ"ל הבאתי לעיל לא קשה על הרמב"ם דבחמץ אסור אפי' שלא במינו אך אפשר לומר כמו הרמב"ם החמיר יותר בחמץ דאפי' אינו מינו ל"ב משום כל מחמצת כמו כן לענין זה וצ"ע:

והנה לפי דברי האו"ה שהבאתי לעיל דלענין דברים חשובים שהחמירו חכז"ל אמרינן ג"כ סברא זו דאם בשעת חלות האיסור הוא בתערובות נתבטל והרי אנן פסקינן בהל' פסח דביבש ביבש גם לדידן חוזר וניעור ולפי דברי האו"ה למה יהיה חוזר וניעור דהא מה דחמץ בפסח לא בטל הוא רק חומרא דרבנן וצ"ע:

יד

בהג"ה הנ"ל דבר שחוזר ונאסר לשנה הבאה לא מקרי דשיל"מ ויש חולקין עיין מש"כ בספרי חומת יהושע הל' דם דזה תלי' בטעמא דדשיל"מ ל"ב דלהטעם משום דיכול לאכול בהיתר לא יאכל ע"י ביטול אף שחוזר ונאסר מ"מ הלא יכול לאכול בעת ההיתר אכן להטעם הר"ן משום דשוה גם לענין היתר אז שפיר אפשר לומר דדבר שחוזר ונאסר אינו שוה לענין היתר כיון דלא יהיה מותר לעולם. אכן עכשיו ראיתי דהרמ"א סובר הטעם דלא יאכל ע"י ביטול משום שיוכל לאכול בהיתר והרי גם הוא סובר דחוזר ונאסר לא מקרי דשיל"מ. וגם ספר האשכול כתב הטעם דדשיל"מ לא בטל כיון דאפשר למיכל בהיתר וגם על מבא"מ דבטל כתב טעם אחר הבאתי לעיל אות) שלא כטעם הר"ן וגם הוא כתב דחמץ בפסח לא מקרי דשיל"מ משום דחוזר ונאסר. וקשה לכאורה להבין דמ"מ יוכל לאכול בהיתר כל השנה:

שוב ראיתי דעוד יש לעיין על ספר האשכול שכתב עוד דחמץ בפסח לא מקרי דשיל"מ כיון דדשיל"מ הוא רק מדרבנן וחמץ לאחר הפסח אסור מדרבנן עיי"ש והנה תערובות חמץ מותר לאחר הפסח ועיין בר"ן פרק כל שעה שהקשה ג"כ מכח זה וכתב אע"ג דהתערובות מותר לאחר פסח לא החמירו רק כשהמין בעצמו עתיד להיות מותר עיי"ש

גם זה קשה להבין דמ"מ כיון דהתערובות יהיה מותר לאחר הפסח בהיתר דתערובות חמץ לא קנסו א"כ למה יאכל עכשיו ע"י ביטול (הגם שאפשר לומר על הר"ן לפי מה שכתב בנדרים דהטעם משום שדומה לענין היתר אך מלשון הר"ן שסיים שהשוו מדותיו עיי"ש משמע דלא נחית שם לסברתו בנדרים שם אשר מחדש שם לדעת הרי"ף ז"ל):

לכן נלפענ"ד דע"כ מוכרח לומר דנהי דבהנהו אופנים שייך עדיין הטעם דלא יאכל ע"י ביטול מ"מ כיון דלשון הש"ס הוא דשיל"מ לא בטל ולכאורה לפי הטעם שלא יאכל ע"י ביטול הרי נתבטל ורק שלא יאכל ע"י ביטול א"כ היה צ"ל הלשון דשיל"מ לא יאכל ע"י ביטול ומדאמרו הלשון דשיל"מ לא בטל משמע דתלוי רק אם דבר האסור יש לו מתירין ולהכי בהנהו תרווייהו היינו אם חוזר ונאסר לא מקרי דשיל"מ והיינו כי אם אין לו מתירין על עולמית לא מקרי מתירין וכן אם דבר האסור בפני עצמו אין לו מתירין אף שע"י התערובות יש לו מתירין מ"מ כיון דלא מקרי דשיל"מ דהרי הדבר האסור אין לו מתירין ולהכי נתבטל:

והיינו דחכז"ל גזרו רק היכא שיש לו מתירין עולמית וגם שהאיסור בפני עצמו בלא תערובות יהיה מותר אז גזרו שלא יתבטל אבל היכא דאין לו מתירין עולמית וכן כשהאיסור בעצמו אין לו מתירין רק ע"י התערובות נתבטל וכן מוכח לשון הש"ס דשיל"מ לא בטל וצ"ע:

טו

בהג"ה אף שמותר לאחרים כגון המבשל בשבת וכו' והמג"א בסימן שי"ח ס"ק ב' הקשה מהרמב"ם דמפרש דהמשנה דבכורים דאם נתערבו בכורים שאוסרין בכל שהן אפי' לזרים כיון דהוי דשיל"מ לכהנים לאכול בירושלים אף לזרים אין לו מתירין. הכא נמי כיון דלאחרים הוי דשיל"מ גם להמבשל יהיה אסור. וכתב דאפשר לפרש דבריו שנתערב אחר השבת והוי דומיא דתרומה בחולין עיי"ש. והחו"ד כתב דמה דהרמב"ם סובר דאיסור לזרים הוא משום דיש לזר שני איסורים איסור חוץ לירושלים ואיסור זרות. וא"כ נהי דאיסור זרות נתבטל דאין לו מתירין אבל האיסור דחוץ לירושלים לא נתבטל דזה האיסור יש לו מתירין בירושלים דאטו נבילה שיש עליה איסור מוקצה ודאי לא נתבטל האיסור מוקצה משא"כ הכא אין להמבשל מתירין כלל ע"כ עיי"ש ועיין מש"כ בספרי חומת יהושע הלכות דם ועיין בפרמ"ג שהקשה על המג"א דלפי סברתו תרומה או חטאת בחולין למה בטלה הא לכהנים טמאין הוי דשיל"מ (שלא) לאכול בימי טומאתם עיי"ש. הנה מהמפרמ"ג ומהחו"ד מפורש דהם מפרשים דברי הרמ"א דמיירי בנתערב בשבת ומותר לדידי' גם בשבת לאכול התערובות וקשה לפענ"ד לפי מה דפשיטא ליה להפמ"ג

והחו"ד דהיכא דיש שני איסורים אחד אין ל"מ ואחד יל"מ דאיסור שיש לו מתירין אינו בטל א"כ למה יהיה מותר לאכול זה המבשל זה התערובות בשבת כי לפענ"ד ברור דזה המבשל בשבת לבד שיש לו איסור עולם על זה התבשיל אך עוד יש לו גם איסור שלא לאוכלה בשבת כמו שאסור לאחריני לאוכלה בשבת משום מעשה שבת וא"כ למה יאכלה בשבת הא זה האיסור לא נתבטל וצ"ע מאוד דבריהם:

לכן נראה דהמג"א היה סובר משום זה דאם מתיר הרמ"א לאוכלה בשבת בודאי משום דסובר דהיכא דיש שני איסורין ואחד אין לו מתירין גם האיסור שיש לו מתירין נתבטל להכי שפיר הקשה על הרמ"א מהרמב"ם דביכורים כי אין לומר כמו שכתב החו"ד משום דיש שני איסורין דהרי הרמ"א והמג"א סוברים דגם האיסור שיל"מ נתבטל וא"כ ע"כ רק הטעם של הרמב"ם שם בביכורים משום דלכהנים הוי דשיל"מ להכי גם כאן יהיה אסור לאכול בשבת זה התערובות משום דלאחריני הוא דשיל"מ. ולפ"ז ממילא ל"ק קושיות הפמ"ג על המג"א בשלמא בבכורים והכא במבשל בשבת סובר המג"א דזה האיסור שיש לו מתירין לאחריני גם לדידי' לא נתבטל זה האיסור היינו בבכורים שלא לאכול הזר חוץ לירושלים ובמבשל בשבת שלא לאכול בשבת. אכן לומר בשביל שאיסורי טומאה לא נתבטל לכהנים טמאים להכי לא יתבטל האיסור זרות הלא השני איסורין האלו אינם משם אחד זה שם אכילה בטומאת הגוף וזה איסור אכילת זרות ובע"כ מוכרח לומר כן דאל"כ אם יהיה איש אחד שאסר עליו בנדר דברים אסורים לדעת רש"י דחל הנדר על דברים אסורים או שאסור בכולל א"כ אותן דברים אסורים לא יתבטלו לכל העולם לפי סברת המג"א בדעת הרמב"ם דהא להנודר הוא דשיל"מ אלא ע"כ דגם באופן זה סובר דשפיר נתבטל לכל. משום דהשני איסורין אינם דומים. להנודר הוא איסור נדר ולזה הוא איסור טרפה או שאר איסורי אכילה אלא ע"כ כמו שכתבתי דגם לזה אשר הי' מבשל בשבת יש ג"כ עליו איסור אכילה בשבת רק שסובר המג"א וכן הרמ"א דגם זה האיסור נתבטל אף שיש לו מתירין כיון דיש עליו איסור עולם אשר אין לו מתירין וע"ז הקשה המג"א מהרמב"ם בביכורים דעכ"פ בשבת יהיה אסור כיון דזה האיסור אכילה בשבת הוי דשיל"מ לאחרים (והנה הפמ"ג כתב כאן דמשמע מהמג"א לפי סברתו דיהיה להמבשל לעולם אסור עיי"ש ולא ידעתי המשמעות וגם מצד הסברא לא ידעתי ואולי כיון דתיכף בשעת התערובות לא נתבטל להכי במוצאי שבת ג"כ לא נתבטל כעין סברת המרדכי דהיכא דהאיסור וההיתר באים ביחד ל"ב אך אם נאמר כפי סברא זו אכתי קשה למה לא נימא דתיכף בשעת התערובות נתבטל זה האיסור עולם דזה לא מצינו שום אחד

שיאמר אשר אם יש על דבר שני איסורים ואחד ישל"מ דגם האיסור אשר אין לו מתירין לא נתבטל וצ"ע דברי הפמ"ג בזה):

הדרינן להנ"ל דהרמ"א וכן המג"א סוברים דהיכא דיש שני איסורים אחד אין לו מתירין ואחד ישל"מ גם היל"מ בטל הגם שלכאורה מ"מ שייך הטעם דלא יאכל זה האיסור ע"י ביטול כי יש לו מתירין לאכול שלא ע"י ביטול. אכן לפי שהוכחתי לעיל באות הקודם דמ"מ כיון דיש על הדבר איסור אחד אשר הוא איסור עולם וא"כ לא מקרי שוב זה הדבר דשיל"מ ולהכי שפיר בטל כמו שכתבתי לעיל הגם שיש עוד לעיין בזה אך עכ"ז כן נראה מהרמ"א כאן וצ"ע:

סימן קג

א

סעיף א כל דבר שטעמו פגום אינו אוסר את תערובתו עיין ט"ז ס"ק א' ועיין בפמ"ג ס"ק א' שהביא בשם הרשב"א בתו' הב"א דהא דילף נטלפ"ג מנבילה שאינה ראויה לגר דאינה קרוי' נבלה ואף דבטעם פגום סגי במעט פגום אף שראוי' עדיין לאכילת אדם דדוקא היכא דהאיסור הוא בעין צריך דוקא להיות אינו ראוי לאכול אבל טעם כיון דרק ממשרת ילפינן דטעם איסור צריך דוקא כמו משרת דהוא טעם משובח עיי"ש. וכן כתב החו"ד ס"ק א' בשם הרשב"א ולא נמצא האי דרק ממשרת ילפינן בהרשב"א כי הרשב"א כתב וז"ל דרק איסור בעין צריך דוקא אינו ראוי לגר אבל טעם סגי בפגום קצת עיי"ש ועיין מה שאכתוב לקמן בסעיף ב' דברי הרשב"א.

והנה החו"ד בס"ק א' כתב לדחות דברי הכו"פ שכתב דבב"ח כיון שאסור שלא כדרך הנאתן גם נטל"פ אסור וכתב החו"ד דשלא כדרך הנאתן ונבילה מוסרחת שאינה ראוי' לגר תרתי מילי נינהו דנבילה מוסרחת פקע איסורה והוי כעפרא בעלמא וזה גם בבב"ח מותר דפקע איסורה ומעתה כמו דבכל איסורין מותר נטל"פ משום ילפותא דנבילה שאינה ראוי' לגר דמותר כמו כן בבב"ח עיי"ש. אכן לפענ"ד קשה דלפי מה שכתב החו"ד בשם הרשב"א דהטעם דנטלפ"ג מותר אף שהוא אינו פגום לגמרי משום דטעכ"ע ממשרת ילפינן לכן צריך דוקא טעם מושבח כמו משרת והיינו דעל טעם פגום אין לנו ילפותא להיות אסור. א"כ למה הוצרך לדחות דברי הכו"פ משום דבבב"ח מותר ג"כ היכא שאינה ראוי' לגר הא אפילו אם בב"ח היה אסור לאכול אפי' אם אינה ראויה לגר מ"מ למה יאסור בב"ח תערובות היתר אם נטלפ"ג דמ"מ לולי ילפותא ממשרת לא היה אוסר שום טעם של איסור אפי' טעם של חתיכה בב"ח לא היה אוסר תערובות היתר ורק משום ילפותא ממשרת אוסר הטעם של בב"ח התערובות היתר וא"כ רק טעם

מושבח אבל טעם פגום דאין לנו ילפותא למה יאסור וכמו כן יש לתמוה על החו"ד ס"ק ג' שהקשה על הפר"ח שסובר דבשרצים הפגומים בעצמם אפי' נסרחו שמחמת הסרחון אינם ראוים לאכילה ג"כ אסורין והקשה דא"כ גם נטל"פ ליתסר בהו דהא נטלפ"ג ילפינן מנבילה שאינה ראוי' לגר עיי"ש. וקשה ג"כ דהרי מ"מ אין לנו ילפותא על טעם פגום דאוסר דמשרת הוא טעם מושבח ואף לפי שכתבתי בסעיף ב' סברת הרשב"א ג"כ צריך להיות מותר נטלפ"ג אפי' בבב"ח וצ"ע הגם שבאמת עדיין קשה להבין דברי הרשב"א לפי פירושם דממשרת ילפינן טעם רק מושבח אבל לא טעם פגום א"כ למה הוצרך למילף מנבילה הלא בלא קרא דנבילה שפיר היינו יכולין לומר כל זה דרק טעם מושבח יש ילפותא אבל לא טעם פגום. דאין לומר דלולי הקרא דנבילה לא היינו יכולין לחלק בין פגום ומושבח רק כיון דמצינו קרא דנבילה דיש חילוק בין ראוי' לאינה ראוי' להכי מחלקינן גם בטעם בין פגום למושבח דהא מה דמותר נבילה שאינה ראוי' לגר משום דנעשה כעפרא בעלמא דפקע איסורה:

ב

סעיף ב דוקא שנתערב איסור מועט עם היתר מרובה וכו' ואם אין שם ממשו של איסור אלא טעמו בלבד אפי' איסור מרובה והיתר מועט מותר והיינו שזרקו האיסור עיין בט"ז. אלה הדינים המה מהרשב"א בתוה"ב והפרמ"ג ס"ק א' כתב לפרש למה בזרק האיסור מותר אפי' איסור מרובה וז"ל אבל פליטתו טעמו לבד ידוע שאין מחצה איסור נפלט בהיתר אלא דאנן מחמירין להצריך לשער נגד כולו מש"ה בנטל"פ דיינינן ליה כאיסור מועט ע"כ. ובס"ק ג' כתב דמסתמא איכא רוב עיי"ש. ואין להבין דברים אלה בתרתי. חדא דאף אם פחות ממחצה מ"מ אם האיסור הרבה והרבה יותר מההיתר משמע ג"כ מהש"ע דמותר וקשה הא אין כאן רוב מההיתר נגד פליטת האיסור. ועוד אין להבין מה שכתב דידוע שאין מחצה איסור נפלט למה צריך ששים הלא לכה"פ די בשלשים נגד האיסור דהא הרשב"א כתב בפירוש מה דצריכין ששים הוא משום דלא ידעינן כמה ציר פלטה האיסור ומה שכתב הפרמ"ג אלא דאנו מחמירין להצריך וכו' משמע דששים הוא רק חומרא בלא טעם האיך אפשר לומר כן שהוא חומרא בלא טעם וצ"ע דברי הפרמ"ג כאן. והנה משמע מדברי הפרמ"ג דגם בזרק האיסור צריך רוב בהיתר רק שכתב דיש לעולם רוב ואין להבין. והנה החו"ד ס"ק ה' כתב לפרש באופן אחר. ונראה דמפרש דלעולם אין הפליטת ציר מרובה מן ההיתר רק בטעם לשבח אסור משום שמטעים אבל טעם לפגם דהוא רק טעם ולא שום ממש (היינו ציר) כמאן דליתא עיי"ש גם כאן סובר החו"ד לשיטתו דטעם לבד בלא שום פליטת ציר ג"כ אוסר אכן כבר הוכחתי גם מדברי הרשב"א

דרק פליטת ציר אוסר אבל לא טעם בעלמא עיין בסימן צ"ח מה שכתבתי שם. גם מה שכתבו הפרמ"ג והחו"ד על הרשב"א הא דמותר בפגם כל שהוא משום דטכ"ע ילפינן ממשרת והוא רק לשבח עיי"ש אין שום רמז בדברי הרשב"א לדברים אלו ואעתיק דברי הרשב"א בתוה"ב וכל דבריו מפורשין בטוב וזה לשונו פגם זה שאמרו אפי' פוגם קצת ואם תאמר הלא נטל"פ מנבילה גמרינן ונבילה הראוי' לגר שמיה נבילה. לא קשיא דהתם היינו להתירה בפני עצמה וכו' אבל איסור תערובות שהולכין אחר נתינת טעמו כיון שנותן טעם לפגם כל שהוא בתערובות מותר לפי שאינו נותן טעם אדרבה פוגם. ודוקא שנתערב איסור מועט לתוך היתר מרובה אבל איסור מרובה לתוך היתר מועט ואפי' מחצה על מחצה מסתברא שאין מותר עד שיפגום לגמרי כנבילה עד לגר. ואם תאמר קדרה שאינה בת יומא למה אנן מתירין הא ליכא רובא דהתירא (ובודאי כונת הרשב"א היינו באם הבישול היה רק במקצת הקדרה וכן מפרש הכו"פ) יש לומר כיון דליכא אלא טעמו של איסור ולא ממשו בכל ענין שרי דלא אסור אלא טעמו וטעמו בתערובות רק ביש בהנאתן בנ"ט אסור הא לאו הכי שרי ע"כ. מעתה מפורש בדברי הרשב"א מה שכותב אפי' פגום כל שהוא והוא דטעם לא מיקרי רק אם נותן טעם טוב ואזי מיקרי טעם היינו שמטעים התבשיל אבל אם הוא לפגם לא מיקרי טעם כי אינו מטעים. וזה שכ' הרשב"א לפי שאינו נותן טעם אדרבה פוגם ע"כ והיינו להכי אינו אוסר כי אין מטעים ואין כאן טעם כי רק טעם אוסר ולא מה שאינו מטעים ואדרבה פוגם ולא צריכין לומר משום ממשרת ילפינן כי הרשב"א מפרש לנו בטוב להבין גם מפורש בהרשב"א דאפי' פליטת ציר מהאיסור אם נותן טעם לפגם בהתערובות מותר אפי' אם אין רוב בהיתר כי כתב בקדרה שאינו בת יומא מותר אפי' אם אין בהתבשיל רוב וידוע דהכלי בלעה פליטת ציר מהאיסור ושוב פלטה הבלוע פליטת ציר לתוך התבשיל ואעפ"כ מותר אפי' בלא רוב כי כן כתב הרשב"א בפירוש. גם יש להבין בטוב למה אינו צריך שום ביטול רוב נגד פליטת ציר אם הוא לפגם כי הרשב"א בתוה"ב לעיל שהביא מחלוקת הפוסקים אם טכ"ע דאו' והקשה הרשב"א על הפוסקים דסברו דטכ"ע מותר מדאו' מהש"ס הטמאים לאסור צירן ותירץ הרשב"א דרק אסור אם הציר הוא בפני עצמו ולא בתערובות היינו אם פלט האיסור פליטת ציר לתוך תערובות סברי הני פוסקים דמותר מדאור' עיי"ש. הרי מפורש הרשב"א דפליטת ציר מהאיסור לתוך התערובות זה מיקרי רק טעם ותולה אם טכ"ע דאו' או רק מדרבנן. ופשוט דלהפוסקים דטכ"ע מותר מדאו' כשהוא בתערובות אפי' בלא ביטול רוב מותר ואין צריך ביטול נגד הפליטת ציר שבתוך התערובות דאם לא כן רק ציר ביטול לא קשה כלום עליו מהטמאים לאסור צירן וכמובן ועוד דאם היה

צריך ביטול רוב היאך יתבטל הא חיך אוכל יטעום (כאשר כתב הרשב"א על הא דצריך ששים באינו מינו משום חיך אוכל יטעום). והרי הרשב"א כתב דאם נותן טעם לפגם לא מיקרי טעם והרי מהרשב"א לעיל מוכרח בפירוש דגם פליטת ציר מיקרי רק טעם והיכא דנותן טעם לפגם לא מיקרי טעם א"כ גם ביטול רוב לא צריך כי מהיכן נאמר דצריך ביטול רוב. והנה הפרמ"ג הנ"ל ס"ק א' הקשה על הרשב"א דלמה יתבטל נותן טעם לפגם ברוב דחיך אוכל יטעום להכי צריך ביטול ששים. וא"כ אף דהוא פגום קצת מ"מ חיך אוכל יטעום והוא הכרתו ותירץ דצריך לומר דכל שאינו טועם מושבח לאו הכרה עיי"ש והוא בלתי מובן והנה אף לפי שהוכחתי דהיכא דיש בהתערובות פליטת טעם פגום לא צריך שום ביטול אך באם נתערב גוף האיסור אף שהוא נ"ט לפגם כתב הרשב"א דצריך ביטול רוב נגד גוף האיסור. וקשה לכאורה קושית הפרמ"ג חיך אוכל יטעום אך נלפענ"ד דבשלמא היכא שהטעם הוא לשבח וא"כ הרי זה הטעם אסור והוא ניכר להכי צריך ששים משא"כ שנרגש טעם פגום והרי הוא מותר כשהנ"ט בתערובות א"כ לא נרגש איסור רק היתר וממילא אין צריך לבטל הטעם ופשוט:

מעתה כל דברי הרשב"א מפורשים ומובנים היטב דהיכא שיש רק פליטת ציר מהאיסור והוא לפגם אין צריך שום ביטול ומותר ועיין בר"ן פ' השוכר את הפועל שהביא דברי הרשב"א דכיון שהוא פוגם אין כאן נותן טעם עיי"ש והיינו דטעם פגום לא מיקרי טעם **אכן** אח"כ כשכתב הרשב"א בתוה"ב זה הדין דאם זרק האיסור לא צריך רוב בההיתר האריך לפרש הטעם כמו שמעתיק הש"ך ס"ק ה' כל דברי הרשב"א. החו"ד ס"ק ח' מפרש דברי הרשב"א עיי"ש. הנה לבד מה שכתבתי לעיל על החו"ד. אך גם מדברי הרשב"א כאן שכתב בטעמו לשבח אנו חושבים שמא פלט האיסור עד שיתן טעם בתערובות מפורש היינו שמא פלט כל כך פליטת ציר עד שהתערובות יהיה לו טעם מהפליטת ציר א"כ מפורש דרק פליטת ציר אוסר ולא טעם לבד. והנה לא ידענו למה האריך כל כך הלא כבר כתב הרשב"א על קדרה שאינה בת יומא לא צריך רוב בההיתר משום דפליטת איסור כשהוא לפגם אינו אוסר התערובות א"כ כאן בזרקו האיסור ג"כ אין רק פליטת האיסור. וגם אין להבין במה שכתב הרשב"א שאין פליטתו בכולו וקשה לכאורה הלא אף אם היה פליטתו בכולו הלא פליטת ציר כשהוא לפגם אינו אוסר. ונלפענ"ד הנה הריטב"א בחידושיו לחולין הקשה גם כן מהטמאין לאסור צירן. ותירץ ג"כ כמו הרשב"א דבתערובות אינו אוסר הבאתי לעיל וסיים הריטב"א וז"ל וכל היכא דטעם איסור מרובה וההיתר מועט כמאן דאיתא בעינא חשוב עי"ש. להכי הוצרך הרשב"א לומר שאין פליטתו בכולו דאם היה פליטתו בכולו והיה הפליטת איסור מרובה מן

ההיתר והיה חשוב כאיסור בעין בלא תערובות ואיסור בעין צריך שיפגום לגמרי שלא יהיה ראויה לאכילה כלל. מעתה הכל מובן בטוב והיינו היכא דיש רק פליטת ציר והוא פגום אינו צריך שום ביטול והיכא שיש ממשות של האיסור אף שנ"ט לפגם צריך ביטול רוב נגד הממש וכל זה מפורש בדברי הרשב"א. רק שקשה על דברי הרשב"א מהש"ס דגמרינן טעם לפגם מנבילה. וקשה דלפי דברי הרשב"א דטעם פגום אפילו כל שהוא לא מיקרי טעם אין צריך לימוד ועוד דלא דמי לפגם דנבילה. דפגם נבילה אינה ראויה כלל. וכן הקשה הר"ן על הרשב"א. לזאת תירץ הר"ן ז"ל סברא אחרת אשר הביא הש"ע ויש שאומר והוא דעת הר"ן ולא נדע דעת הרשב"א מה שהוא לומד בדברי הש"ס הילפותא מנבילה ואפשר דהנה הש"ס אמרו נבילה שאינה ראויה לגר לא קרויה נבילה והיינו שאינה קרויה עוד נבילה מזה ילפינן דטעם פגום שלא מיקרי טעם להכי מותר:

ג

סעיף ב בהג"ה אע"ג דהאיסור לפגם והמאכל מותר מ"מ הקדרה אסורה ואם בישל בה תבשיל שהאיסור הראשון נותן טעם לשבח נאסר התבשיל. מוכח מכאן אף ע"ג דהאיסור נותן טעם לפגם בזה התבשיל אבל האיסור לא נפגם כלל ועדיין יכול לאסור תבשיל שנ"ט בו לשבח. וקשה לפי זה על המרדכי הובא בבית יוסף סימן צ"ד ובט"ז שם דאם בישלו דבש בקדרה של בשר והריקוהו לתוך קערה של חלב מותר משום דבשר נותן טעם לפגם בדבש והבית יוסף מתיר משום נ"ט בנ"ט וכן פסק בש"ע משום נ"ט בנ"ט. והקשה הט"ז דלמה לא התיר משום טעם המרדכי דהא לפי טעם המרדכי מותר אפילו בישלו בשר בעין עם הדבש ע"ש. ולפי דברי הגה"ה קשה על טעם המרדכי דנהי דהבשר נ"ט לפגם בהדבש אבל עדיין יוכל הבשר ליתן טעם בהחלב כי בשר נ"ט לשבח בהחלב אם כן נאסרה החלב ונאסר הדבש מהחלב שנאסרה משום איסור בב"ח. ולכאורה אפשר לומר דהמרדכי סובר כשיטת התוס' דגם בב"ח אין הנאסר אוסר אם אין החלב יוצא עמו ולהכי בנידון המרדכי יען אין הבשר יכול לאסור הדבש גם החלב אינו אוסר ויהיה מתורץ קושית הט"ז על המחבר כי הש"ך בס' ק"ה כתב דהמחבר סובר כהר"ן דבב"ח אוסר הנאסר לבד עי"ש. ולהכי לא התיר משום טעם המרדכי והט"ז לשיטתו בסימן ק"ה דסובר דגם המחבר סובר דגם בב"ח אינו אוסר אם אין החלב יוצא עי"ש. הקשה שפיר. אכן אחר העיון גם לשיטת התוס' צריך להיות אסור בנידון המרדכי כי מה שהתוספות סברו דגם בב"ח אין הנאסר אוסר אלא אם החלב יוצא עמו הוא כמו שהסביר התה"ד סברתם משום דבב"ח אם הבלוע חלב יוצא מהבשר גם הבשר הותר כמו כלאי צמר ופשתים עי"ש בש"ך ק"ה אבל בנידון המרדכי החלב אסורה כי יש לה טעם בשר מושבח

רק הטעם בשר הוא לפגם בהדבש. אף שבסימן קל"ד פסקינן בתבלין הבלועין מיי"נ ונפלו לתבשיל אשר היין פוגם התבשיל אין אוסר התבלין הוא משום דאין הנאסר חמור מהאוסר אבל בבב"ח אמרינן דהנאסר חמור מהאוסר מקושית הש"ס בחולין חלב נבילה מוכח משם דבב"ח הנאסר חמור מהאוסר והיינו דהחלב שנאסר מהבשר אוסר החלב משום מין במינו אף דהבשר הוא א"מ עם החלב ובשאר איסורין כתבו התו' שם בד"ה חלב נבילה דאין הנאסר אוסר משום מב"מ דאין הנאסר חמור עי"ש. א"כ הכא מה בכך שהבשר פוגם בדבש הלא החלב הנאסר נ"ט לשבח בהדבש. ובב"ח הנאסר חמור מהאוסר. והנה לכאו' היה אפשר לומר דנהי דמוכח כאן דהאיסור הנ"ט לפגם בתבשיל אינו נפגם היינו שאינו נפגם לגמרי ויוכל עוד לאסור אבל בשר הנ"ט לפגם בדבש נעשה טעם הבשר נפגם קצת שלא יוכל לחול עליו איסור בב"ח ואם כן גם החלב אינו נאסר כסברת הרמב"ן דבב"ח צריך להיות נאסרים הבשר והחלב אכן הנה הר"ן בפרק השוכר את הפועל סובר דעל פגם בכלי שאב"י יוכל לחול איסור נותר עי"ש. וא"כ הרי פגם שאב"י אשר לא יוכל לאסור ומ"מ יוכל לחול עליו איסור נותר א"כ מכ"ש על טעם הבשר הזה בודאי יוכל לחול איסור בב"ח כי טעם כזה יוכל לאסור כפסק הג"ה הזו:

הגה"ה הנה הר"ן מתרץ בזה קושית התוס' והרא"ש והיה אפשר לכאורה לומר דהם לא סבירא להו כסברת הר"ן דמדבריהם נאסר דהם סברי דמה דצותה התורה מריקה ושטיפה משום שלא יאסור הבלוע נותר התבשילים ולא משום להתבער הבלוע שבכלי עי"ש וא"כ בודאי ג"כ סברו דעל פגם אב"י יוכל לחול איסור נותר. ע"כ הגה"ה

וביותר יש לתמוה על תשובת נוב"י סימן ל"א שפסק ביין שבשלו בכלי של בשר ב"י ותחבו כף חלב ב"י להתיר היין אף דחלב אינו פוגם היין והחלב נאסר מהבשר כפי הג"ה הזו מכל מקום מותר היין והביא ראיה מהמרדכי הנ"ל וכתב אף דהחלב נאסר ואינו פוגם היין מכל מקום כיון דהחלב נאסר רק מטעם הבשר והוה בשר בחלב והרי הבשר פוגם היין עי"ש והוא תמוה מאד במה שסובר דגם בבב"ח אמרינן אין הנאסר חמור מהאוסר הרי כ"ע סברי דבבב"ח הנאסר חמור מהאוסר והוא מקושית הש"ס חלב נבלה וכהנ"ל. ובתשו' צ"צ כתב דאסור ליתן חלב ביין לתקנו אף שהחלב פוגם ביין מ"מ שמא יבשל היין עם בשר עי"ש הרי דגם הצ"צ סובר דאף שהחלב פוגם ביין מ"מ זה החלב יוכל לאסור בשר משום בב"ח (גם מפורש דסובר דחלב בקמץ פוגם ביין דלא כנוב"י) וצ"ע מאד על המרדכי והנוב"י. אח"כ מצאתי בס' יד אפרים שהקשה על הנו"ב וזה לשונו אע"פ דהבשר פוגם ביין מכל מקום החלב לבד הוא עצמותו של איסור ואוסר ע"כ. ובודאי כונתו משום דבב"ח הנאסר חמור מהאוסר (אך לפלא למה לא הקשה כן על

המרדכי) ואחר כך כתב היד אפרים לחלק דמה שכתב בהג"ה כאן דהקדרה אוסר מיירי שהיה איסור בעין בהתבשיל ובלעה הקדרה מהאיסור בעין אבל טעם שנכנס להתבשיל אשר הטעם פוגם גם טעם האיסור נעשה נפגם שלא יוכל לאסור ומכח זה סתר דברי הנוב"י מה שאוסר שם הכלים דהא הפליטות הבשר והחלב לא נאסרו כלל דהפליטה בשר של הכף נעשה ג"כ נפגם עי"ש. והנה לפי דברי היד אפרים יש לתרץ המרדכי דהא דברי המרדכי שבישלו דבש בהקדרה של בשר א"כ הטעם של בשר נפגם ולא יוכל החלב לאסרו אכן יש להפליא על היד אפרים הלא הרמ"א באותו הג"ה כתב אבל אם ניערו בכף התבשיל הראשון ואח"כ תחב הכף לתבשיל שני שהוא ג"כ פוגם לא נאסרה הקדרה משום שהוא נ"ט בנ"ט והוא מאו"ה. ולדברי היד אפרים למה הוצרכו משום נו"ט בנו"ט דכאן הוא רק טעם אם כן הרי מפורש דגם טעם שבתבשיל לא נעשה נפגם ויוכל עוד לאסור התבשיל שאינו פוגם בו ואם כן עדיין קשה על המרדכי והנוב"י וצ"ע:

החו"ד ס"ק ח' הביא תשו' נוב"י. והקשה רק על הנוב"י במה שאוסר הכלים וזה לשונו. ותמיה למה אוסר הכלים דהרי הטעם כמו שכתבו התוס' וסיימו שם ונאסרים המים וחוזרים ואוסרים הכלים ובסימן צ"ד סעיף.. כשיש במים ס' מותרים וא"כ ה"נ כיון שהיין אינו נאסר אינן חוזרים ואוסרים הכלים כמו ביש ס' עי"ש. ולפענ"ד יש לתמוה מאד על תמיהתו דמה בכך שהיין מותר הלא הפליטת בשר וחלב שביין נאסרים רק היין כתב הנוב"י דאינו נאסר משום שהבשר פוגם בהיין גם החלב אינו יכול לאסור וכהנ"ל הרי דהנוב"י סובר דהפליטת בשר וחלב שביין נאסרו בב"ח והחו"ד לא ערער בזה על הנוב"י (לפלא על החו"ד למה לא הקשה משום דבבב"ח הנאסר חמור מהאוסר) ומעתה דהפליטות נאסרים והכלי בולע הפליטות למה לא יהיו נאסרים ומה שכתבו התו' בקערות שהודחו לאסור משום שהמים נאסרים באמת לכאורה קשה למה הוצרכו משום דהמים נאסרים והמים אוסר הכלים אפילו אם לא אמרינן חו"נ וא"כ אין המים אוסרים הכלים מ"מ צריך להיות אסורים הכלים משום שבלעו הפליטות והראיה לזה הרי הרמב"ן והרשב"א לא סברי חו"נ ומתירין הכלים בקערות רק משום שאמרו דגם בקערות שהודחו הפליטות אינם נאסרים משום שהוא נו"ט בנו"ט קודם שנאסרו עיין ברשב"א ובר"ן בסוגיא דנו"ט בנו"ט רק ע"כ לומר על התוספות כמו שאכתוב לקמן דהתו' והסמ"ק והאו"ה סברי דיש נ"ט בנ"ט דאיסורא אשר ג"כ מותר עי"ש להכי הוצרכו לומר דהמים נאסרים ואוסרים אבל מי שסובר דנ"ט בנ"ט דאיסורא אסור לעולם כמו שכתב הר"ן וזה לשונו אבל במידי דאיסורא כל היכא דאיכא טעמא אושר עד סוף כל העולם הובא בש"ך סימן צ"ד ולהכי פוסק הש"ך בהוחמו מים בכלי איסור תוך מעת

לעת אם בישלו בהכלי תוך מעל"ע מהחמת מים צריך לשער כפי המדומע אפילו בהפ"מ דלא חו"נ בלח משום דהבליעת איסור אוסר אפילו שהוא הרבה נ"ט בנ"ט משום דהוא נ"ט בנ"ט דאיסורא וכן פסק החו"ד שם בחידושיו ס"ק ק"א ע"ש. א"כ אין להבין במה שתמה החו"ד על הנוב"י שאוסר הכלים משום דהיין מותר וקשה מה בכך שהיין מותר הלא הפליטות אסורים אם כן נאסרו הכלים דהוא נ"ט בנ"ט דאיסורא וצ"ע דברי החו"ד במה שתמה על הנוב"י כי שפיר אוסר הכלים מה שהותר יין קשה על הנוב"י דבבב"ח הנאסר חמור מהאוסר וכהנ"ל:

ד

סעיף ב בהג"ה אם לא היה ס' נגד איסור הראשון הנה בודאי אין צריך ס' נגד כל האיסור. כי הכי כל האיסור נבלע בהקדרה הלא נשאר גם בהתבשיל. החו"ד כתב דלפעמים צריך ששים נגד כל האיסור היינו אם חרסי הקדרה מחזיק כמו חלל הקדרה עי"ש ולפי דברי החו"ד אם בישל בהכלי תבשיל איסור חמשים זיתים וחרסי הקדרה מחזיק ג"כ חמשים זיתים ואם בישל אח"כ בהכלי צריך להיות אח"כ ס' כנגד כל החמשים זיתים. ואין להבין הלא אנו רואין התבשיל לפנינו שנשאר בהקדרה ואיך נאמר דצריך ששים נגד כל האיסור בשלמא בחתיכה איסור צריך ס' נגד כל החתיכה אף אם היא גדולה כמו בשעת נפילה להתבשיל משום כנגד מה שפלטה לתוך התבשיל נכנס אל החתיכה מהתבשיל אבל כאן לא שייך זה. אכן החו"ד לשיטתו בסימן צ"ג ובסימן ק"ה דטעם בלבד אפילו בלא שום פליטה גם כן אוסר להכי הוצרך ס' נגד כל האיסור כי החמשים זיתים פלטו טעם לקדרה. אמנם כבר הארכתי לעיל בסימן צ"ח בראיות ברורות דטעם לבד בלא פליטה אינו אוסר ומעתה לפענ"ד נראה דצריך לשער כמה חסר מהתבשיל ומזה החלק שנחסר צריך לשער שוב מצאתי בלבושי שרד שכתב דצריך להיות רק לפי החשבון:

והנה עוד קשה למה צריך רק ששים נגד האיסור אם הקדרה היתה ב"י והיתה בלועה מתבשיל ואם בזה התבשיל נותן האיסור טעם לשבח אם כן נאסר הבלוע ונעשה נבילה והיה צריך ס' נגד הקדרה. והנה זה לא קשה דיאסור האיסור הבלוע הישנה שבקדרה ויצטרך ששים נגד הבלוע שבקדרה שנ"נ דהא האיסור אין יכול לאסור התבשיל משום שפוגם א"כ אין הנאסר חמור מהאוסר כמו תבלין הבלועין מיי"נ המבואר לקמן בסימן ק"ג. אכן בתבשיל השני דגם האיסור נותן טעם לשבח. אם כן גם הבלוע שנ"נ יאסור התבשיל ויצטרך ס' נגד הקדרה כי אין יודעין כמה הבלוע. והנה ראיתי בהחו"ד שכתב דהא דמתיר הרמ"א בכף שנתחב בתבשיל שפוגם משום נו"ט בנו"ט ולמה לא אוסר שמא נגע הכף בהקדרה ונכנס הבלוע שבכף בהבלוע שבקדרה והוא טעם שני ואוסר

וכתב משום דהבלוע שבקדרה הוא מקושר עם התבשיל עי"ש. ולפי דברי החו"ד לא קשה קושיא זו שהקשיתי. אמנם לא אוכל להבין דברי החו"ד בזה איך יועיל בכאן סברת מקושר להתיר הלא פשוט בפי כל דהבלוע הישנה נאסר מהתבשיל והיינו כגון כף הבלוע מבשר ותחב לקדרה של חלב אף שיש ס' נגד הכף מ"מ הכף נאסר משום איסור בב"ח עיין בכו"פ ובחו"ד סימן צ"ד שכתבו כן ומובן בטוב החילוק שבין הבלוע החדשה ובין הבלוע הישנה כי הבלוע החדשה שנכנס בהכף או בקדרה אינו נאסר מהבלוע שבכף או בהקדרה משום דהוא מקושר עם התבשיל וה"ה כמו חתיכה איסור או בשר שנפל לתבשיל חלב וידענו בבירור אשר החלב שבסיבות הבשר בלעה תחלה מהבשר מ"מ מצטרפין כל החלב שבקדרה אם יש ששים נגד הבשר להתיר כל החלב דתיכף ומיד יוצא הבלוע בשר מהחלב הנוגע להבשר ואם כן ידענו אשר אין בהחלב הנוגע להבשר טעם מן הבשר כי יש ששים בכל החלב מה שא"כ הבלוע בשר שבכף או בהקדרה בודאי נאסר מהחלב שבקדרה כי אף שיש ששים נגד הבלוע אבל מ"מ ידענו בבירור שנשאר בהבלוע בשר שבכף בלוע חלב ונאסר הבלוע בשר אם כן כמו כן הכא הלא הבלוע הישנה שבקדרה אם האיסור נותן בו טעם לשבח ובתבשיל אין ששים נגד האיסור א"כ מה בכך שהבלוע הוא מקושר עם התבשיל הלא בבירור נשאר בהבלוע שבקדרה ונאסר כנלפענ"ד פשוט. הנה אם הקדרה היה של מתכות אפשר לצדד להקל דשמא לא נשאר מהבלוע אף שבקדרה איסור אין אנו מקילין משום דהוא ספיקא דאורייתא אבל כאן דהוא רק משום דנ"נ והוא רק מדרבנן אכן בכלי חרס דאין יוצא מידי דופיו לפי ענ"ד אין להקל. אך אפשר דהרמ"א סמך דלא הוצרך לפרש זאת דכל אחד ידע דאם יש בלועה בקדרה ב"י אשר האיסור נ"ט לשבח צריך ששים נגד הקדרה משום שנעשה נבילה הבלועה:

ה

סעיף ב בהג"ה אבל אם ניערו התבשיל הראשון בכף ותחבו אחר כך הכף לתבשיל שני שהיא ג"כ פוגם לא נאסרה הקדרה שם בארוך. הנה לפענ"ד יש לעיין הרבה על זה הדין כאשר אבאר הנה בנ"ט בנ"ט דאיסורא הרשב"א והר"ן כתבו בפירוש דרק נ"ט בנ"ט דהיתרא מותר אבל נ"ט בנ"ט דאיסורא לעולם אסור אפילו הרבה טעמים. אכן מהרבה פוסקים מוכח בפירוש דגם באיסורא מותר נ"ט בנ"ט וכן מתוס' כאשר אבאר. הנה הסמ"ק כתב על דברי בעה"ת שכ' באם החמו מים בכלי איסור תוך מעל"ע מחשבינן המעת לעת מהחמת מים ובכלי בשר לא מחשבינן מעל"ע מהחמת המים (הביאו הטור גם בסימן זה) וכתב הסמ"ק וטעמא דשרי בכלי בשר אע"פ שהחמין שבינתים משוי

לה בת יומא והוי לשבח היינו משום דהוי נ"ט בנ"ט דהיתרא וכו' אבל בקדרה הבלוע מאיסור אין להתיר מטעם זה דלא שייך היתר נ"ט בנ"ט כי אם מהיתר להיתר אבל גבי איסור אע"ג דלגבי איסור הנבלע במים חמין שהחמו בינתים הוי נ"ט בהיתר מ"מ המים עצמן לבדם אוסרין משום דהמים נ"נ וכמו כן המים נ"נ כשבלעו מאיסור אבל גבי היתר כשהמים בולעים מטעם בשר מ"מ אין שם בשר על כל המים הילכך אין לחוש כי אם מטעם הבשר שבתוך המים שחוזר ונכנס ואותו טעם בשר שבמים הוי נ"ט בנ"ט דהיתרא עכ"ל. הנה מוכח בפירוש מהסמ"ק דסובר דגם נ"ט בנ"ט דאיסורא מותר רק משום שהמים נ"נ. וכן כתב בפירוש האו"ה בכלל ל"ד דין ז' שכתב וז"ל ומה"ט היא ג"כ דהא דאמר בתשו' נותן טעם לפגם שהקדרה של איסור נחשב בן יומא בחימום של מים נקיים לפי שחוזרת ובולעת מאותן המים שהחמו בהן וקדרה של היתר לא נעשית ב"י בחימם מים לבדן אע"ג שהקדרה של איסור הוי ג"כ אותו טעם שבא עתה לשבח מן המים שהחמו בה ג' נ"ט בנ"ט מן האיסור לקדרה ומהקדרה למים והמים חוזרין לקדרה מ"מ אסור דנהי דגבי איסור הנבלע במים שהחמו בינתים הוי נ"ט בנ"ט לתוך הקדרה מ"מ המים עצמן אסורין כ"כ כמו האיסור עצמו דבכל הקדרה משערינן ואין במים ששים לבטל כל הקדרה ומאותן המים לקדרה אין כאן נ"ט בנ"ט דהיתר אלא היא כולו איסור והטעם הראשון וכו' עכ"ל. הרי ג"כ כ' רק משום דהמים נ"נ:

וכן נלפענ"ד מוכח מהתוס' חולין דף קי"ב שכתב לאסור קערות של בב"ח שהודחו ביחד בנ"י משום שנאסרו המים ונבלעין בהקערות עי"ש. ולמה הוצרכו לומר משום שהמים נאסרו הלא הטעמים נאסרו וא"כ הרי הטעמים חזרו ונבלעו בהקערות אלא ע"כ דהתוס' סברי כשיטת הסמ"ק דטעם שלישי אפילו של איסור אין יכול לאסור להכי הוצרכו לומר משום דהמים נאסרו. וכן נלפענ"ד להוכיח מתוס' ע"ז ד' ע"ו ד"ה מכאן ואילך שכתב דמותר להגעיל בכלי חמץ בע"פ בד' שעות כלי ב"י בפחות מששים דשעת היתר היא דהוי נ"ט בר נ"ט מהחמץ לקערה ומן הקערה למים ומן המים חוזרין ונבלעין בקערה ועדיין הכל היתר עי"ש לכאורה למה הוצרכו לומר הך שהכל היתר מה זה הכל היתר הלא העיקר כי אם בסוף מה שחזר ונבלע בהקערה היא היתר די אכן כמו שכ' דגם התוס' סברי דטעם שלישי גם באיסורא מותר א"כ ממילא מה שאם הוחמו מים בכלי של איסור תוך מעל"ע צריך מעל"ע מהחמת מים אשר התוספות שם ד"ה בת יומא הביאו דברי רבינו ברוך בעל ס' התרומה בהחמת מים בכלי איסור דצריך מעל"ע מהחמת מים הוא משום דהמים נ"נ להכי שפיר כתבו התוס' דלהכי בכלי חמץ מועיל אפילו פחות מס' משום דהכל היתר היינו דמי הגעלה היה היתר כי בהיתר מה שהמים בלעו מן הכלי אין

להם דין פליטה מן הכלי להכי מותר בהוחמו מים בכלי בשר תוך מעל"ע משום דהמים לא נעשו בשר וזה שכתב כאן דהכל היתר היינו גם המים ומשמע אבל בכלי איסור אינו מועיל הגעלה בפחות מששים משום דהמים נ"נ הרי דגם התוס' סברי כהסמ"ק והאו"ה דיש נ"ט בר נ"ט דמותר אפילו באיסור:

והנה מקודם ראיתי לבאר הסברות של הפוסקים הנ"ל באיזה סברות פליגי. והנה יען ראיתי אשר הפרמ"ג וכן בספרי ראש יוסף ובספרי גינת וורדים לא עמד בטוב על ענין זה ואעתיק מה שכתב הוא וז"ל ויש לתמוה על מש"כ התוס' דבשלמים הוי נ"ט בר נ"ט דמה בכך כיון דטעם שני אחר כך נאסר ובטעם השני בודאי יש בו ממשות דאל"כ האיך תמצא איסור בכלי מדין דהוי טעם שני ואין לומר דדוקא איסור ולא היתרא דמ"ש ועוד דהא תנן קדרה שבישל בה בשר לא יבשל בה חלב ואם בישל בה בנ"ט אף דנראה לכאורה דלא התירו רק מקערה לדגים ומדגים לכותח אין כח לאסור ואף אי תימא שטעם הכותח נבלע בהדגים אפ"ה איכא למימר כיון שכל אחד בפ"ע היתר הוא ולא אסרה התורה אלא שכ"א יתן טעם לחבירו משא"כ הכא דטעם ב' של בשר לא יוכל ליתן טעם לשלישי לא אסרה התורה (והיא סברת הרמב"ן ז"ל) אבל הכא בשלמים וכן בכלי חמץ נהי דאיקלש שאין בו ליתן טעם לשלישי מ"מ היא גופא איסור וכמו בגיעולי מדין שצותה התורה להגעיל דודאי מן התורה אין לחלק בין היתרא בלע לאיסורא בלע משה"ה בשומן שהתכו בכלי חמץ קודם פסח מדינא אסור תוך הפסח עכ"ד יתר דבריו עיי"ש. הנה מה דפשיטא ליה דאין שום סברא לחלק בין איסורא להיתרא אשר מכח זה הקשה על התוס' דמתירין טעם ב' מגיעולי מדין להכי הוכיח כסברת הרמב"ן ז"ל דגם בהיתרא אסור טעם ב' ומשמע דלסברת הרמב"ן ז"ל אין שום חילוק לענין נ"ט נ"ט בין איסורא להיתרא הנה כל דבריו תמוהין איך אישתמט מיניה דברי הרשב"א ז"ל בתוה"ב שכתב וז"ל דגים שעלו בקערה שמואל מתיר נ"ט בנ"ט כלומר שהבשר נ"ט בהקערה והקערה בדגים ועדיין היתר בהיתר הלכך נקלש הטעם הרבה ונתמעט עד שאין ראוי לחול עליו עכשיו איסור בב"ח משא"כ בשאר איסורין שאסורין מצד עצמן אלא שאין בו אפילו נ"ט בר נ"ט או אפי' פחות מכן מ"מ איסור שבו לא פרח לפיכך לא אמרו אלא בבב"ח. וכן בקדשים שאמרו בפרק בתרא דע"ז דכל יום נעשה גיעול לחברו ואף על פי שאינו נגעל לגמרי וכנגדו לגבי איסורין דעלמא אסור אלא לאחר שננעלה בליעתו בבישול זה נקלש ונתמעט הבלוע כ"כ עד שאין ראוי לחול עליו לכתחילה שם איסור נותר ולפיכך דגים שעלו בקערה שנתמעט הטעם כ"כ קודם שנתערב בכותח הרי מותר ע"כ יתר עיי"ש:

ומעתה זכינו שהרשב"א ז"ל מפרש לנו שנדע ההפרש בין איסורא להיתרא והוא דבהיתרא אם נעשה נקלש אין יכול לחול עליו איסור משא"כ באיסור אף אם נקלש מ"מ עדיין אסור כי באיסור אפילו טעם קלוש אסור. וכן מצינו סברא זו בש"ס ע"ז דס"ח ע"א דסריחא מעיקרא עדיפא שלא יוכל לחול עליו איסור נבלה מהיתה נבלה ואחר כך נסרחה עיי"ש:

ומעתה נוכל לומר כשיטות הפוסקים דבהיתר גם טעם ב' מותר ולא קשה מגיעולי מדין דשם הוא איסור ובאיסור אסור אף טעם קלוש:

1

עתה אבא לבאר שיטות הפוסקים שהבאתי דסברי דגם נ"ט בר נ"ט דאיסורא מותר. וקשה מאד עליהם ובפרט על התוס' שסברו דגם טעם ב' מותר דהא כתבו דבשלמים מותר משום דהוא טעם ב' להכי לא חל על השלמים איסור נותר וסברי דגם נ"ט בר נ"ט דאיסורא גם כן מותר כנ"ל. וקשה לכאורה מאד על שיטתם בתרתי. חדא מנ"ל דגם נ"ט בנ"ט דאיסורא מותר. הלא מנ"ט בנ"ט דהיתרא שהוא מותר אין ראיה על נ"ט בנ"ט דאיסורא שהוא מותר דשפיר יש לחלק דבהיתרא כיון דאיקלש אין יכול לחול שם איסור משא"כ באיסור אף טעם קליש אסור כמו שכ' הרשב"א ז"ל וכן מצינו חילוק זה בש"ס ע"ז דף ס"ח ע"א כהנ"ל. ועוד קשה לפי שיטתם דגם טעם ב' מותר באיסורא והרי מגיעולי מדין מוכח בפירוש דטעם ב' אסור וא"כ לפי שיטתם דגם טעם ב' מותר א"כ גם באיסורא צריך להיות מותר טעם ב' דלא מחלקי בין היתרא לאיסורא והרי מגיעולי מדין מוכח בפירוש דטעם ב' אסור. ועוד קשה התוס' שם ד"ה הלכתא כתבו דחטאת לגבי שלמים מקרי טעם שני באיסור. הרי דגם התוס' מחלקי בין היתר לאיסור אם כן למה כתבו גבי קערות שהודחו משום שהמים נאסרים ולא כתבו משום דהטעמים נאסרים והוא סתירה מיניה וביה:

והנה בספרי אבני יהושע כתבתי לתרץ כ"ז והוא דגם המה מחלקים בין היתרא לאיסורא לענין נ"ט בנ"ט אך רק לענין טעם שני דבהיתרא מותר ובאיסורא אסור משום הסברא דקלישת של טעם שני מועיל רק לענין היתר דלא יחול עליו איסור אבל באיסורא טעם קליש כזה עדיין אסור והא דסברי דגם באיסורא מותר היינו טעם שלישי גם באיסור אינו יכול לאסור והוכחתם מסברא חיצונה והוא כיון דטעם ב' מותר בהיתרא משום דאיקלש ומדאיקלש טעם ב' אשר בהיתר אינו יכול לחול עליה איסור אין יכול טעם ב' ליתן עוד טעם ג' דאם היה בכחו להטעים עוד לא היה נחשב קלוש. ובהיות כן הכל ניחא. גיעולי מדין משום דהוא טעם ב' דאיסורא. ובקערות שהודחו הוצרכו לומר משום

דהמים נאסרים והטעמים שנאסרו אין יכולים לאסור הקערות משום דהטעמים שבמים המה טעם ב' וטעם ב' אף באיסור אין יכול לאסור וליתן טעם ג'. או שהטעם ג' שבכלי אין יכול ליתן עוד טעם כמו שאכתוב לקמן. וכעין סברא זו נמצא בריטב"א ז"ל שם בסוגיא דנ"ט בנ"ט שהביא קושיות הרמב"ן ז"ל שהקשה על הא ס"ד למילף מכללא דרב דאמר בשייפא בצעא יהב טעמא כולי האי והקשה הרמב"ן דהא הוא טעם ב' (והרמב"ן ז"ל לשיטתו דטעם ב' אסור) וכתב הריטב"א ז"ל לתרץ וז"ל ולי נראה דל"ק דאנן שרינן טעם שלישי משום דאף בשני לא יהיב טעמא אלא פורתא והכא כיון דחזי דיהיב טעמא טובא והיינו לישנא דאמר יהיב טעמא כולי האי עכ"ל הרי כעין סברא זו דטעם ב' דהוא קליש נדע על טעם ג':

אמנם הקשיתי שם על סברא זו מש"ס ע"ז דע"ו ע"א שתירצו הש"ס להכי לא בעי ליבון בכלי מקדש משום דכל יום ויום נעשה גיעול לחבירו והיינו כמו שכתב הרשב"א משום דהבישול מועיל אף בכלי הצריך ליבון דמה שנשאר בהכלי הוא טעם קליש עד שלא יוכל לחול עליו שם נותר משא"כ בכלי איסור לא מהני איקלש. הרי נסתור גם הנ"ל והרי מש"ס מוכח דאף מה דאיקלש לענין היתר יכול עוד לאסור וליתן טעם להכי צריך ליבון בכלי איסור אם כן למה לענין טעם שני באיסורא לא נאמר כן אף דאיקלש מ"מ יוכל ליתן טעם עוד ולאסור. ואין לתרץ דאפשר דקלישת בבישול בכלי הצריך ליבון לא קליש כ"כ כמו קלישת דנ"ט בנ"ט. חדא דמנ"ל דקלישת דנ"ט בנ"ט הוא קלוש יותר ועוד דהנה לכאורה יש להקשות שם על רבא דמתרץ שם בש"ס הנ"ל דבכל יום נעשה גיעול לחבירו קשה האיך יתרץ רב המשניות דלרב דסובר דגם נ"ט בנ"ט דהיתרא אסור אם כן לית ליה הך סברא דעל טעם קלוש לא יוכל לחול עליו איסור אם כן הך תירוצו דכל יום נעשה גיעול ליתא לדידיה וגם המשנה דזבחים מתרץ ר"נ ב"א הך דכל יום נעשה גיעול אם כן קשה לרב האיך יתרץ המשנה דזבחים אלא אם כן מוכרח לומר דרק בקלישת דנ"ט בנ"ט סובר רב דיכול לחול עליו איסור אבל בקלישת דכל יום נעשה גיעול סובר רב דאין יכול לחול עליה איסור. וא"כ אדרבה הך דכל יום נעשה גיעול הוא יותר קלוש מקלישת דנ"ט בנ"ט ואעפ"כ אוסר עדיין באיסור ליתן טעם:

והנה לפי מה שכתב הב"י בסימן צ"ג דהתוספות ל"ל סברת הרשב"א ז"ל דמפרש הש"ס לעיל משום דנעשה איקלש עיי"ש לא קשה כ"ז אכן ידוע מה שהקשו על הב"י בזה:

והנה אפשר לומר דהני פוסקים סברי דרק טעם ג' אינו יכול ליתן עוד טעם. א"כ לא קשה מהא דכל יום נעשה גיעול וכמובן. והנה בספרי א"י כתבתי איזה תירוצים בדרכים רחוקים וכעת נראה לי לתרץ דהנה הריטב"א במסכת ע"ז הקשה על פירוש הרשב"א על

דכל יום נעשה גיעול ומפרש פירוש אחר על הש"ס עיי"ש. דלפי פירוש הריטב"א אין שום רמז דבכלי הצריך ליבון בהיתרא יהיה מועיל הגעלה משום דאיקלש וא"כ שפיר אפשר דגם התוס' היה מפרש ג"כ כפירוש הריטב"א וא"כ לא קשה כלל על שיטתם מהש"ס דכל יום וכו'. עוד אפשר לומר דהפוסקים המתירין גם טעם ב' הוא משום דאל"כ עכ"פ מדרבנן צריך להיות אוסר לאוכלם בכותח ועיין מש"כ לעיל אות א'. ועל הרמב"ן דסובר דטעם ב' אפילו בהיתר אסור מוכרח לומר דסובר דמה שלא יוכלו לבא לידי בב"ח גם הרבנן לא אסרו. שוב ראיתי דלפי שכתבתי דאפשר התוס' סברי כפירוש הריטב"א על האי דכל יום נעשה גיעול א"כ שפיר אפשר דהני פוסקים סברי דגם טעם שני של איסור אינו יכול עוד לאסור כי לא קשה עליו מהש"ס דכל יום נעשה גיעול כי לפירוש הריטב"א אין חילוק לענין כלי הצריך ליבון בין היתרא לאיסורא רק גם בכלי היתר צריך ליבון. ומה שמחלק רב אשי בין היתרא לאיסורא היא סברא אחרת לא משום דנעשה איקלש קודם שנעשה נותר. והרי הרשב"א הוכיח דינו רק מזה דכל יום נעשה גיעול לפי פירושו ולא הוכיח מרב אשי כי סברת רב אשי הוא משום דליתא לאיסורא בעינא וכמו שפירש רש"י דלא חמור איסורו כשנעשה נותר לא הוי איסור בעינא עיין שם. וכן הרשב"א בתשובות מפרש דברי רב אשי כפירוש רש"י:

ומעתה אחכ"ז יש לעיין הרבה על הגהת רמ"א שכתב דאם נפל איסור שהוא פוגם לתבשיל מכל מקום הקדרה אסורה אבל אם תחב כף של איסור שהוא פוגם לתבשיל הקדרה מותרת משום שהוא נ"ט בנ"ט והוא מאו"ה עש"ה בט"ז ובנה"כ שם. ולפענ"ד דין זה צודק רק אליבא דס' התרומה וסייעתו אכן לדעת הר"ן וסייעתו לפענ"ד זה לא מקרי נ"ט בנ"ט דהיתרא דהנה לדעת הר"ן ז"ל הא דנ"ט בנ"ט דהיתרא מותר הוא רק משום דנעשה איקלש כ"כ עד שאין חשוב לחול עליו שם איסור אבל הטעם ב' בעצמו עדיין יכול להטעים דהא מש"ה אוסר הר"ן ז"ל נ"ט בנ"ט דאיסורא אפילו עד אלף וא"כ בנידן הג"ה הנ"ל אף שהוא נ"ט בנ"ט בקדרה מ"מ צריכה להיות אסורה לבשל בה תבשיל אשר האיסור יתן טעם לשבח בהתבשיל דהא הכא אין צריכין לומר שיחול עתה מחדש על הנ"ט בנ"ט שם איסור כי מעולם לא היה נ"ט בנ"ט דהתירא דהא האיסור בפני עצמו אף בעת שהיה בלוע בהתבשיל שהוא פוגם בו גם כן היה אסור אם היינו לוקחין האיסור מהתבשיל דע"י שהוא פוגם בהתבשיל לא נעשה האיסור כהיתר דהא משום זה אוסר הג"ה הקדרה לבשל בה תבשיל אשר האיסור נותן טעם לשבח (היכא שאינו נ"ט בנ"ט) רק התבשיל היה מותר משום דהיכא דהאיסור נ"ט פגום אינו אוסר לתבשיל משא"כ האיסור בעצמו עדיין אסור כמקדם. א"כ מה בכך שהוא נ"ט בנ"ט הלא מ"מ זה התבשיל

הב' הוא נ"ט בנ"ט דאיסורא ובע"כ צריכין לומר כן דאיסור הפוגם בתבשיל אינו נעשה כהיתר רק דאינו אוסר תערובתו דאל"כ פגום ולבסוף השביח למה אסור גם אפילו היכא שאין נ"ט בנ"ט בהקדרה למה אוסר הג"ה הנ"ל הקדרה דלא מצינו איסור שנעשה היתר ואח"כ יחזור לאיסורו ועיין בתוה"ב בסוף הס' ובמשמרת הבית עיי"ש. אע"כ צריכין לומר דדעת הג"ה הנ"ל דהוא רק לשיטות ספר התרומה וסייעתו דרק משום הכי נ"ט בנ"ט דאיסורא אסור משום דנ"נ להכי שפיר אינה אסורה הקדרה כיון דהוא נ"ט בנ"ט רק בעלמא אוסר משום דהיתר נ"נ משא"כ הכא דהיתר לא נ"נ דהא האיסור היה פוגם בו א"כ אין כאן מה לאסור. שוב ראיתי דהג"ה הנ"ל נובע מהאו"ה ז"ל ועיינתי בספר או"ה וראיתי שרק משום שהולך כשיטות ס' התרומה הנ"ל מש"ה מתיר זה וז"ל שם כלל ל"ב דין י"ד אבל וכו' כגון כף שנאסרה מחלב ונפל ליין רותח הקדרה מותרת דמאחר שהמאכל מותר אין שום איסור על התבשיל ושייך ביה שפיר נ"ט בנ"ט דהיתרא עכ"ל עיי"ש הרי שתלה הטעם משום דהמאכל מותר וא"כ לא נ"נ והרי מכלל ל"ד ד"ז כתב בפירוש דהטעם של נ"ט בנ"ט באיסור הוא רק משום נ"נ (הבאתי לשונו לעיל) הרי מוכח בפירוש מאו"ה ז"ל מרא דהאי דינא דהגה"ה דרק מש"ה מתיר זה משום דנ"ט בנ"ט דאיסורא אסור רק משום דנ"נ. וא"כ אנן דפסקינן הך דהג"ה הנ"ל א"כ בע"כ גם אנו סוברין דהטעם דנ"ט בנ"ט דאיסורא אסור רק משום נ"נ עיי"ש:

ומעתה צ"ע מאד על הש"ך שפוסק להלכה דנ"ט בנ"ט דאיסורא אסור וכאן על הג"ה זו כתב הש"ך הטעם וז"ל דהוי נ"ט בנ"ט מהאיסור בכף ומהכף בתבשיל והתבשיל בקדרה ועדיין כולו היתר כיון דהוא פגום כ"כ הת"ח בשם האו"ה ע"כ. הרי דהש"ך מפרש משום נ"ט בנ"ט וגם צ"ע מה שכתב הש"ך ועדיין כולו היתר, כי זה רק להפוסקים הנ"ל דנ"ט בנ"ט דאיסורא הוא אסור משום דנ"נ להכי הוצרכו לומר כאן ועדיין כולו היתר ולא נ"נ אכן להש"ך דסובר דנ"ט בנ"ט אסור אפי' בלא נעשה נבלה. ואם הש"ך יסבור דזה הוא נ"ט בנ"ט דהיתרא עיקר הוא מה שהוא באחרונה ולמה הוצרך לומר ועדיין כולו היתר גם מה שכתב הש"כ בנה"כ לתרץ קושית הט"ז משום דבעינן ג' נ"ט להתיר אין להבין אף אם היה ב' נ"ט האיסור אם השלישי הוא בהיתרא ג"כ צריך להיות מותר דהא עכשיו הוא איקלש והוא היתר אך קשה דאין כאן היתר וכהנ"ל לזאת לפענ"ד צריך עיון כל זה. גם לקמן בסעיף ז' הוכחתי ג"כ דהרמ"א סובר כהני פוסקים דנ"ט בנ"ט דאיסורא הוא רק אסור משום דנ"נ עיי"ש:

ז
הנה החו"ד כאן ס"ק י' כתב וז"ל וכן אם בישל תבשיל בקדרה שאב"י של איסור ונתן התבשיל לתוך דבר חריף ג"כ מותר מטעם הנ"ל וכונתו מטעם הג"ה הנ"ל דאם תחב כף וכו' (מלבד שקשה עליה דהוי כנצלו) גם מה שפליגי הפרמ"ג עם החק יעקב בסימן צ"ו דאם נשתהו מי סובין בכלי איסור אינו בן יומו מעל"ע ואחר כך קודם שנתחמץ עירה המי סובין לכלי כשר דדעת החק יעקב להתיר והפרמ"ג דעתו לאסור בזה דומה לפגום ולבסוף השביח עיי"ש והחו"ד הסכים בזה עם הח"י וכתב דזה לא דמי לפגום ולסוף השביח דהכא כיון שהוא טעם שני ואז היה מותר לכן אין יכול לחול עליה שם איסור כמו בכל נ"ט בנ"ט דהיתרא ולפענ"ד לא דמי זה כלל לנ"ט בנ"ט דהיתרא דהנה זה ידוע דטעם פגום של כלי אב"י בפני עצמו עדיין אסור הוא רק שאינו אוסר תערובתו וכן כתב הרשב"א ז"ל בתוה"ב ובמשמרת הבית ועיי"ש שכתבתי כמה הוכחות לזה וזה לשונו ועוד דפגום ולבסוף השביח דאמרינן דאסור אם איתא דפגום שאינו ראוי כלל בעינן כי השביח לבסוף אמאי אסור דהא כל שנפגם לגמרי והותר שוב אינו חוזר לאיסורו ע"כ. ובסוף הש"ס בהשמטה כתב הרשב"א וז"ל ומה שהקשה לך בענין חילתית ואמרת כיון שאיסור הבלוע בתוך הסכין כבר נפגם והותר כי הדר מחלי' חלתותא מאי הוי כיון שהיתר דנבילה סרוחה דשרי' רחמנא תו לא מיתסר. אני אומר שהפרזת על המדה וע"כ הוקשה לך שאתה משוה בלע הסכין כנבלה מסרחת ואינו כן דבלע שאינו ב"י אינו כנבלה מסרחת וכו' עד וכיון שכן בלע הסכין אינו נפגם לגמרי מצד עצמו אלא שפוגם תערובתו וחלתית דחריף אין הבלע פוגם בו אע"פ שפוגם במק"א שאין הכל אלא לפי המקבל ובחלתית אינו פוגם דחורפיה מחלי' ליה ואינו נותן בו טעם לפגם אלא לשבח וה"ה כשאר כל הדברים שפוגמים במק"א ומשביחין במקום אחר חומץ שפוגם בגריסין רותחין ואינו פוגם בצונין וכעכברא שפוגם ביין ומשביח בשכר עכ"ל הזהב הרי מפורש יוצא מפי הרשב"א ז"ל דמה דאב"י אוסר בדבר חריף לאו משום דדבר חריף מחדש לאב"י שם איסור כי מעולם היה האב"י אסור בפ"ע רק שאין בכחו לאסור דברים אחרים בתערובות אם אין חריפים משא"כ בדבר חריף יש בכחו אף לאסור כי בדבר חריף אין מזיק לו הפגם כי הרשב"א ז"ל מדמה ד"ז לדבר שהוא איסור בפני עצמו ואעפ"כ באיזה תערובות אינו אוסר והיינו היכא שאין נותן בו טעם לפגם. ולפי זה לא ידעתי ולא זכיתי להבין דבריהם כלל במה שהשוו האחרונים ז"ל נ"ט בנ"ט של אב"י דאיסורא לנ"ט בנ"ט דהיתרא דהרי טעם ב' של איסור לכ"ע אסור וזה מוכח מגיעולי מדין (וכמו שהארכתי לעיל) והרי הטעם גופא של אב"י בפ"ע אסור כמו בשאר איסורין כי כן כתב הרשב"א

ז"ל בפירוש וא"כ בודאי אפי' כשנעשה נ"ט בנ"ט מ"מ הטעם גופא בפ"ע עדיין אסור רק בתערובות שאינו חריף לא היה אוסר. וא"כ בנידון דמי סובין אף אם קודם שנתחמצו ונעשה חריף היה נ"ט בנ"ט ואז היה מותר התערובות משום שהיה בו פגם מה שאין כן גוף הטעם של אב"י עדיין אסור כמקודם א"כ אחר שנתחמצו המי סובין ונעשה חריפים ואז הטעם של אב"י נותן בו טעם לשבח א"כ למה לא יאסור המי סובין כי הלא לפענ"ד דבר זה דומה לחומץ הנ"ל אם נעשה נ"ט בנ"ט טרם שבא לגריסין צוננים (אף למאן דל"ל חנ"נ) בודאי אם בא אחר כך לגריסין צוננין נאסרים הגריסין א"כ כמו כן הכא כי הרשב"א ז"ל מדמה זה ג"כ לחומץ:

והנה בודאי מה שחדשו האחרונים ז"ל הנ"ל דבר זה הוא מהג"ה הנ"ל דסימן ק"ג אכן לפי מש"כ והראיתי דהג"ה הנ"ל נובע מהאו"ה ז"ל לשיטתו דאינו מחלק בין נ"ט בנ"ט דהיתרא לאיסורא רק משום נ"נ וא"כ אתי שפיר ונכון מאד הג"ה הנ"ל וכמו שהארכתי לעיל. אכן בנידון האחרונים במי סובין אף לפי שיטות האו"ה הנ"ל (ובפרט לפי מה שהוכחתי לעיל מהאחרונים סימן צ"ד דמסכימין לדעת הר"ן ז"ל) גם כן צריכין המי סובין להיות אסורין כי בשלמא בנידון הג"ה הנ"ל הנ"ט בנ"ט הוא בקדרה והאו"ה לשיטתו דנ"ט בנ"ט אין יוכל להטעים יותר להכי שפיר מותר הקדרה לבשל בה משא"כ בנידון דמי סובין דבמי סובין גופיה הוא הנ"ט בנ"ט וא"כ אחר כך כשנעשה חריף ונעשה הבלוע מושבח בהמי סובין גופיה א"כ ממילא נאסרין המי סובין דכאן אין צריך לומר דהבלוע תעתיק עצמה ממקום למקום כי כבר היו מוטעמים המי סובין וטעם ב' דאיסורא לכ"ע אסור דכן מוכח מגיעולי מדין:

לכן לפענ"ד אף לאו"ה ז"ל צריכין להיות המי סובין אסורין וכדעת הפרמ"ג וצ"ע על האחרוני' שכתבו להיפך ועוד קשה על החו"ד כי הנה החו"ד כתב לעיל בסימן פ"ז לתרץ קושיות העולם וז"ל והעיקר בתירוץ קושיות העולם הוא דממ"נ אם בישל בה העכו"ם בשר בחלב ואנן נבשל בה שאר דברים הא בב"ח לאחר שנאסרו כטעם שאר איסורין דמי דדוקא בשר וחלב הוא חידוש מטעם דאי תרי וכו' ואם החשש דילמא בישל העכו"ם בשר ואנן נבשל חלב או להיפך לא א"ש דהא בסוף ע"ז רמי הש"ס אהא דתניא השפוד והאסכלא מגעילין ומשני הכא היתרא בלע התם איסורא בלע וכתב הרשב"א דאיקלש הטעם ואטעם קלוש אינו יכול לחול איסור חדש דומיא דנ"ט בנ"ט וכו' וא"כ מבשר לחלב או להיפך הוי היתרא בלע וכו' ובהגעלה סגי וקשיא קרא דתעבירו באש עכ"ל שם בקיצור א"כ לשיטתו כאן דקלישת של אב"י דומה לקלישת של נ"ט בנ"ט דהיתרא שאינו אוסר דבר חריף א"כ קשה על תשו' הרשב"א שהקשה על הפוסקים שסברי דדבר

חריף מחליא לשבח מר"מ דיליף נ"ט לפגם אסור מגיעולי מדין. והקשה דילמא משום שמא יבשלו דבר חריף ולפי תירוצו של החו"ד על קושיות העולם גם קושיות הרשב"א לא קשה דהרשב"א לשיטתו דבהיתרא מועיל הגעלה בכלי הצריך ליבון א"כ אם נאמר דמשום דבר חריף צותה התורה להגעיל אם כן למה הוצרכה התורה תעבירו באש היינו ליבון היה די בהגעלה ועיין מש"כ בהג"ה דאנן לא נוכל לחשוב זאת לראיה נגד שיטתם מקושיות הרשב"א ז"ל אבל החו"ד לפי תירוצו קשה על קושית הרשב"א:

הגה"ה הנה מהחו"ד נראה דהקרא תעבירו באש להורות ליבון ובפי' רש"י ורמב"ן על התורה כתבו בפירוש דהקרא כל דבר אשר יבא באש תעבירו באש היינו כתשמישו כך היתרו כלי בישול צריך הגעלה ושפודין צריך ליבון עי"ש והקרא אשר לא יבא באש תעבירו במים פירשו היינו כלים שתשמישם בצונן ידיחו בצונן וכן הסמ"ק בדיני הגעלה כתב וז"ל להגעיל שנאמר כל דבר אשר יבא באש תעבירו באש ואסור להגעיל כלי ב"ו בהגעלת עצמו (כיון דאין ששים נגד הכלי) אבל דרך ליבון מותר עי"ש הרי דהקרא תעבירו באש כולל גם הגעלה במים וא"כ אין להבין מה שכתב החו"ד דאי משום בב"ח קשיא קרא דתעבירו באש משמע דסובר דהקרא תעבירו באש הוא רק ליבון והוא היפך מהראשונים הנ"ל שפירשו דהקרא גם על הגעלה. ואם כן עדיין היו יכולין לומר דרק משום בב"ח ואין צריך ליבון רק והקרא תעבירו באש הוא הגעלה. וכן צ"ע על הכו"פ סימן פ"ז שכתב לתרץ קושיות העולם הנ"ל עפ"י דעת הפוסקים שסברי דצלי בבב"ח מותר מה"ת עי"ש. וקשה ג"כ כהנ"ל דשפיר י"ל דגיעולי מדין הוא משום בב"ח ותעבירו באש היינו הגעלה כי לפי פירוש הראשונים הנ"ל על הקרא תעבירו באש אין מפורש בהתורה ליבון ומה שאנו מצריכין ליבון בכלים הנצלים עליהם הוא מצד הסברא כתשמישו כך היתרו וא"כ עדיין שפיר יש לומר דרק משום בב"ח צותה התורה להכשיר הגעלה ולא ליבון וצ"ע דבריהם. ע"כ הגה"ה

הנה על קושיות העולם מעולם קשה לי על קושייתם הלא כמו שהקשו דצריך הגעלה משום בב"ח א"כ לא הוצרך התורה להזהיר אותנו להגעיל כלי מדין הלא בלא"ה ידענו להגעיל הכלי מדין משום בשר בחלב אלא ע"כ מה דהזהיר התורה להגעיל היינו אפי' שלא נבשל שאר דברים כי שאר דברים היה מותר לבשל אם לא היה טעם של איסור אוסר כי אפילו אם בישל המדיני בכלי בב"ח ג"כ מותר תבשיל של שאר דברים כי כמו טעם של איסור אינו אוסר התערובות כמו כן טעם של איסור בב"ח ג"כ אינו אוסר. ואין לומר נהי דהתבשיל הוא מותר מ"מ יהיה אסור לבשל תבשיל של שאר דברים משוה איסור בישול בב"ח לשיטות הש"ך דהיכא שכבר נאסר אינו עושה איסור בב"ח בודאי

אין אוסר בישול אך אפי' להחולקים על הש"ך. ולפענ"ד דכמו טעם של איסור שהוא בתערובות אינו אוסר התערובות אף שבפני עצמו אסור הטעם מ"מ בתערובות אינו אוסר כמו שהבאתי לעיל דברי הרשב"א והיינו כשהטעם הוא בתערובות אינו נחשב לאסור והיינו למאן דלית ליה טכ"ע דאורייתא א"כ כמו כן נלפענ"ד דאם טעם בב"ח נתערב בתערובות של שאר דברים אינו נחשב עוד הטעם של בשר וחלב להיות איסור בישול בב"ח א"כ מדהזהירה התורה שלא לבשל עד אחר הגעלה ומשמע אפי' שאר דברים א"כ בודאי הוא רק משום טעם של כל איסורין כנלפענ"ד:

אכן לפי התו' הב' של תוס' ע"ז דס"ז ע"ב ד"ה ואידך שכ' על ר"ש דבע"כ סובר דקדרה ב"י א"א דלא פגמה פורתא דאל"כ למה הוצרך התורה להזהיר להגעיל כלי מדין לר"ש דלר"ש מקרא דמשרת ילפינן טכ"ע אם כן ממילא ידענו דצריך להגעיל אלא ע"כ דקדרה ב"י פוגמת פורתא והוצרך התורה להשמיענו דפוגמת פורתא אוסר לפ"ז שפיר קשה קושיות העולם דילמא משום בב"ח והוצרך להשמיענו דפוגמת פורתא אסור:

אכן נלפענ"ד לתרץ התוס' לשיטתו דסברו דגם טעם ב' מותר בהיתרא א"כ מה דאסור אם בישל חלב בכלי בשר הוא משום דלא איקלש רק אחר שנתערב אבל תחילת ביאת הטעם להתבשיל עוד לא איקלש להכי אוסר ונאסר ואף שאח"כ נעשה איקלש מ"מ הוא טעם קליש דאיסורא וזה רק משום דפסקינן טעם כעיקר דאו' אבל טעם של איסור לא הי' אוסר גם זה התבשיל של חלב היה מותר כי עכשיו הטעם בשר הוא רק טעם של איסור כי זה הטעם בשר של עכשיו הוא טעם ב' אשר מצד איסור בב"ח הוא מותר:

ובסימן צד כתבתי דלשיטת התוס' דטעם שני מותר בהיתרא צריך להיות דאם בישלו חלב בקדרה של בשר אף שאין ס' נגד הקדרה רק אסור לאכול החלב אבל אין איסור בב"ח כי אין כאן איסור בב"ח רק משום טעם קליש הבשר דהיא אסורה ואם כן לא קשה קושית העולם דהא אם טעם כעיקר לאו דאו' גם זה מותר. ובזה תירצתי מה שכ' הסמ"ק דאם תחבו כף של חלב לתוך קדרה בשר צריך ששים ואם נשפך ויש ספק אם הי' ס' לרש"י דטכ"ע מדרבנן מותר ולר"ת דטכ"ע דאורייתא אסור והוא תמיה לכאורה דהא בב"ח לכ"ע דאורייתא אכן לפי מה שכתבתי דלשיטת התוס' דטעם ב' מותר בהיתרא א"כ בכף חלב שנתחב לקדרה בשר אף שאין ס' אין איסור בב"ח רק כמו שאר איסורין משום טעם קליש דאיסורא ואם כן לרש"י רק מדרבנן אסור. ועיין בכו"פ סימן צ"ח שתמה על הרשב"א ומה שכתבתי שם. ומה שהמחבר לעיל בסימן צ"ד אוסר הכל בהנאה אם אין ס' נגד הכף הוא דפוסק כשיטת הרמב"ן דטעם ב' עדיין אסור הבאתי לעיל. והנה גם הס' התרומות כתב דאם תחב כף של איסור צריך ששים וכן אם תחב כף של חלב לתוך בשר

צריך ששים ואם לאו הכל אסור ואחר כך כתב דאם נשפך וא"י אם היה ששים לרש"י דטכ"ע דטכ"ע דרבנן מותר ולר"ת אסור עיי"ש. נראה דהאי דנשפך כתב גם על כף של חלב וגם מדכ' לעיל על כף של חלב דאם אין ששים הכל אסור ולא כתב דהכל אסור בהנאה מוכח ג"כ משום דסובר כשיטת התוס' דגם טעם ב' מותר בהיתרא ולהכי אין בקדרה בשר איסור בב"ח וכהנ"ל:

הנה בס' ברכת אברהם על מס' פסחים הנדפס מחדש שהביא ג"כ קושית הרשב"א בתשו' הנ"ל וכתב דלשיטת הרא"ה דסובר דבלוע בכלי שאב"י הוא כעפרא בעלמא לא קשה קושית הרשב"א דהא בהיתרא בלע מועיל הגעלה בכלי הצריך ליבון וא"כ אם צותה התורה להגעיל משום דבר חריף היה די בהגעלה ולמה הצריכה התו' תעבירו באש היינו ליבון. ומה שהקשה הרשב"א הוא לשיטתו דסובר דבלוע בכלי שאב"י עדיין איסור הוא אלא שאינו אוסר תערובתו משום שפוגם. א"כ הוא טעם קליש דאיסורא להכי צריך ליבון ואינו מועיל הגעלה להכי שפיר הקשה הרשב"א דילמא משום דבר חריף צוה התו' להכשיר בכלים עיי"ש. שמחתי אשר גם הוא כתב אשר לשיטת הרשב"א לא מיקרי טעם של אינו בן יומא טעם קליש דהיתרא אכן לא זכיתי במה שכתב דלשיטת הרא"ה דהוא כעפרא לא היה צריך ליבון וקשה מאד הלא לשיטת הרא"ה דהוא כעפרא בלא"ה אין התחלה להקשות דילמא משום דבר חריף הצריכה התו' להכשיר הכלים דאם הבלוע בכלי שאב"י הוא כעפרא אינו אוסר בדבר חריף כמו שכתב הרשב"א במשמרת הבית הבאתי לעיל. גם מה שכתב דתעבירו באש היינו רק ליבון הוא תמי' כמו שכתבתי בהג"ה כאן. ומעתה ברור לדידן דסברינן כהרשב"א דבלוע בכלי שאב"י עדיין איסור ב"י לא מיקרי טעם קליש דהיתרא דכן כתב גם הברכת אברהם:

ח

סעיף ו שאם שמו פלפלין בקדרה של איסור שאינו ב"י אסור דחורפי' משוי ליה לשבח וכו' וכתב הט"ז ומבואר בסימן צ"ה דרובו דבר חריף בעינן והוא הרמ"א בסימן צ"ה. והנה הלבושי שרד בהלכות בב"ח אות ל"ח כתב על הרמ"א בסימן צ"ה שכתב או שדכו תבלין במדוכה של בשר אם אכלו בחלב אסור עד דאיכא ס' נגד הבשר וכתב ע"ז הלב"ש נראה דמיירי דוקא שטעם התבלין נרגש הרבה בחלב עד שכל החלב הוי דבר חריף וכש"כ הט"ז בסימן ק"ג דאל"כ הוי כההוא דס"ס קל"ד בשמים הבלועים מיי"נ ועיין ביו"ד סימן קכ"ב בש"ך ס"ק ב' ע"כ. הנה מדבריו נראה דסובר דפגם של אב"י אף שהוא בדבר חריף אין הפגם נעשה משובח רק שבדבר חריף אוסר הפגם לזאת כתב לעיין בהש"ך ס"ק ב' בודאי כונתו מה שכתב הש"ך דאם בישל דבר חריף בקדרה של בשר אינו בת

יומא ואח"כ בישלו תבשיל של חלב בהקדרה מותר התבשיל והוכיח מזה דהתבשיל שרי דהגם שבכלי אינו ב"י לא נעשה לשבח מהדבר חריף דהא הקדרה בלעה תבשיל חריף ואם הבלוע פגם נעשה מושבח למה לא יאסור להכי הוכיח דאין נעשה מושבח. כי אין לומר דהוכיח דלמה לא יאסור התבשיל מה שבלעו מהתבשיל חריף שהיה בו הבלוע בשר וא"כ אם נעשה בהפגם מושבח יאסור אותו בלוע שהיה בתבשיל חריף דמזה לאו הוכחה היא דלהכי אינו אוסר הבלוע שהיה בתבשיל חריף דהא עכשיו כשהבלוע חוזרת אל הקדרה הוא נ"ט בנ"ט דהיתרא וא"כ על כרחך הוכחתו היא מדאינו נאסר הבלוע שנשאר בהקדרה ממה שבלעה מהתבשיל חריף מזה הוכיח דהפגם אינו נעשה מושבח. ולפענ"ד תמי' מאד והרבה ראיות יש דהפגם של אב"י עצמו נעשה משובח כמו שאבאר הלא מזה הש"ך אשר הל"ש רשם לעיין משם יש ראיה מפורשת דהפגם שבדבר החריף נעשה משובח דהרי הש"ך כתב שם דאם בישל תבשיל חריף בקדרה איסור אינו ב"י ואח"כ בישל תבשיל אחר מעל"ע מהתבשיל חריף מותר עיי"ש אבל אם בישל תוך מעל"ע מתבשיל חריף נאסר התבשיל השני והיינו משום דהוי' נ"ט בנ"ט דאיסורא ואם הבלוע פגם אינו מושבח ממה יאסור התבשיל. דאין לומר משום דהתבשיל חריף נאסר ונעשה נבילה. דהא אין הנאסר חמור מהאוסר כמו תבלין הבלועים מיי"נ בסימן קל"ד ועיין מה שכ' לקמן דהש"ך סובר ג"כ כן בסימן צ"ג עיי"ש הרי מוכח בפירוש מזה הש"ך דהפגם של אב"י נעשה מושבח בתבשיל חריף ועוד בלאו הכי אין שום סברא לומר דהפגם עדיין פגום ובדבר חריף אוסר אם הוא עדיין פגום למה יתן טעם שוב בדברים חריפים רק בעכברא בשיכרא אמרו בש"ס דאשבוחי משבח השכרא דידעו דטבע העכבר כך הוא להשביח השכר וגם לשון הש"ס בעכבר אמרו אשבוחי משבח היינו השכר ובפגם בדבר חריף מחליא ליה לשבח וכן המחבר כאן כתב דחורפי' משוי' ליה לשבח והיינו דמשוי הפגם לשבח. ומה שהלבושי שרד הביא הש"ך קכ"ב לראי' דהפגם לא נעשה מושבח דאל"כ יאסור הבלוע הנשאר אין ראיה דבתשו' הרשב"א סימן תצ"ו כתב וזה לשונו שלא אמרו אלא בפליטת טעם פגום המיעוט שנתערב בדבר חריף שהוא בעין הא בליעת החריף שהיא מועטת שיתקן וימתק הפגום הבלוע בכלי לא עכ"ל. הרי מפורש מהרשב"א דהפגם שבכלי לא נעשה לשבח ע"י בליעת דבר חריף. ולא קשה כלל על הש"ך בסימן קכ"ב הנ"ל וכן כתב החו"ד כאן מסברא דנפשי' עיי"ש והרי גם הרשב"א כתב כן ומה שהל"ש ציין לעיין בט"ז כאן לא ידעתי כוונתו בזה הלא הט"ז כתב ומבואר בסימן צ"ה שצריך להיות דוקא רובו דבר חריף בעינן והיינו דכן כתב הרמ"א שם דתבשיל שיש בו דברים חריפים צריך להיות רוב מהחריפים מהתבשיל. גם מלשון

הרמ"א בסימן צ"ה שכתב וזה לשונו כגון שבישלו דברים חריפים וכו' או שדכו תבלין וכו' צריך ס' בהחלב נגד הבשר הבלוע וכו' ומ"מ לא מיקרי מאכל דבר חריף רק אם כולו דבר חריף ורובו ככולו ע"כ הרי שרק כתב הרמ"א דצריך להיות רובו דבר חריף על התבשיל דבר חריף שכתב לעיל. אבל על החלב שנאסר מבליעת הבשר שבדבר חריף לא הוצרך להיות החלב שנאסר שתהיה החלב חריף כי הבליטת הפגם שבדבר חריף נעשה משובח ואוסר. ומה שכתב הל"ש דאל"כ הוי האי כס"ס קל"ד בשמים הבלועים ביי"נ וכו' כונתו דאם אין החלב רובו חריף וכדעתו דהפגום אינו נעשה מושבח א"כ אינו נאסר החלב כמו הדין דבשמים בס' קל"ד. וקשה דגם לפי דעתו אין שום דמיון לדין הבשמים כי שם הבשמים נאסרו ואעפ"כ אינם אוסרים משום דאין הנאסר חמור מהאוסר משא"כ דהדבר חריף בלע בשר בפשיטות אינו אוסר הדבר חריף את החלב לפי דעת הל"ש דהבלוע עדיין פגום כי הדבר חריף הוא היתר וצ"ע למה הוצרך לדמות זה להדין בבשמים הנ"ל (ועיין בש"ך סימן צ"ה ס"ק ח' ויש לעיין למה הוצרך לומר משום דהתבלין אינם אסורים מחמת עצמם הלא כאן התבלין מותרים כי בלעו בשר היתר וכן תמה הפרמ"ג שם על הש"ך והנה לכאורה היה אפשר לומר על הש"ך דהנה התבלין בלעו עכשיו מהחלב ונעשו הבליעת בשר ובליעת החלב שבתבלין איסור וא"כ נאסרו גם התבלין ונעשה נבילה להכי הוצרך לומר משום דאין איסורן מחמת עצמן. אכן הש"ך פסק בסימן צ"ד בבצלים הבלועים מבשר ובישלם בחלב ויש ס' נגד הבלוע בשר שבבצלים אף הבצלים מותרים א"כ גם כאן התבלין מותרים א"כ א"א לומר על הש"ך כהנ"ל). מעתה אלה הדינים פשוטים דאם בישל תבשיל חריף בקדרה איסור אב"י ואח"כ נתערב התבשיל אחר אפילו אם היה התבשיל חריף דבר לח דל"א בהפ"מ חנ"נ מ"מ צריך ששים נגד הבלוע איסור שבתבשיל כי הבלוע הפגומה נעשה מושבח אבל הבלוע שנשאר בהקדרה שבישל בה תבשיל חריף לא נעשה מושבח כמו שכתב הרשב"א וכן סובר הש"ך סימן קכ"ב והפרמ"ג בסימן צ"ה כתב על הרמ"א הנ"ל וזה לשונו משמע מהרמ"א כאן דחורפי' מהני להפגם ליתן טעם טוב בהתבשיל (והיינו כמו שכתבתי לעיל דכן מוכח מהרמ"א) ומהש"ך סימן קכ"ב ס"ק ב' משמע דחורפא מהני לדידי' ולא לתבשיל ע"כ והיינו כמו שהוכיח הל"ש הנ"ל מהש"ך דהפגום לא נעשה מושבח מתבשיל חריף וכבר כתבתי לעיל דאין ראיה מהש"ך לפי תשו' הרשב"א אכן על הפר"מ דהוא לשיטתו שלו ראי' אחרת מהש"ך כי הפרמ"ג בסימן צ"ה סובר דמאוכל לכלי לא אמרינן נ"ט בנ"ט ובסימן צ"ו ס"ק כתב דאם חתך דבר חריף עם סכין אינו בן יומו מבשר או מחלב ונתערב הדבר חריף בתבשיל ומזה התבשיל עוד לתבשיל אחר לא

אמרינן דהוא נ"ט בנ"ט כי באוכלין לא אמרינן נ"ט בנ"ט עיי"ש ולהכי לשיטתו שפיר הוכיח מהש"ך דהפגום אינו נעשה מושבח דאל"כ למה כתב דאם בישל תבשיל חריף בהקדרה אב"י של בשר ואח"כ בישל חלב מותר החלב ולפי שיטתו זה הוא מאוכל לכלי א"כ למה יהי' מותר החלב הלא הקדרה בלעה מהתבשיל עם הבלוע ושוב פלטה לתוך החלב ולהפרמ"ג לא נחשב נ"ט בנ"ט כי הוא מאוכל לכלי לזאת הוכיח הפרמ"ג דהפגום לא נעשה מושבח. הנה אם מכח זה יש לסתור ראיתו כי מהפוסקים דסברי דבאוכלין לא אמרינן נ"ט בנ"ט נראה דרק מאוכל לאוכל לא אמרינן נ"ט בנ"ט וכן הביא החו"ד בחידושיו שם דמאוכל לאוכל לא אמרינן נ"ט בנ"ט עיי"ש משמע אבל מאוכל לכלי אמרינן נ"ט בנ"ט אך בלאו כל זה דמה שכתב הפרמ"ג דאם דבר חריף בלע בלוע מהכלי נחשב הדבר חריף כאוכל דלא נימא נ"ט בנ"ט. וקשה הלא הדבר חריף בלע הבלוע מן הכלי וא"כ הבלוע שהיה בהכלי הוא עכשיו בהדבר חריף ולמה יהיה עכשיו נשתנה הבלוע מכשהיה הבלוע בהסכין כשיצא הבלוע מהסכין אל אוכל אחר נחשב נ"ט בנ"ט ועכשיו כשיוצא הבלוע מהדבר החריף לא נחשב כנ"ט בנ"ט הכי נתרבה הבלוע עכשיו בכמותה או באיכותה מקור הדין שבס"ה הביאו הפרמ"ג צ"ה סק"א דאין לאפות עוגה בצד פשטידא דבאוכל לא נחשב נ"ט בנ"ט עיי"ש דאם האוכל בולע מן אוכל הוא הפשטידא וסובר הס"ה דמאוכל לאוכל לא נחשב נ"ט בנ"ט אבל כאן כשבולע מהבלוע שבכלי שהוא בהדבר חריף אין שום דמיון לעוגה ופשטידא וגם אין שום סברא לומר שלא נחשב נ"ט בנ"ט ומעתה בבירור דגם הש"ך סובר דהפגום נשבח ע"י הדבר חריף ואדרבה יש ראיה גם מזה השיך קכ"ב הנ"ל דהפגום נעשה מושבח מהא דהש"ך אוסר אם בישל תבשיל חריף בקדרה איסור אינו ב"י אם בישל אח"כ בהקדרה כמו שכתבתי לעיל:

ט

סעיף ז קדרה שהיא בלועה מבשר וחלב וכו' והוחמו בה מים חשיבה בת יומא וכו' הנה זה הדין חידש הבית יוסף דבבשר וחלב נעשה המים נבילה. והש"ך בס"ק י"ח כתב ומ"מ בעיקר הדין להמחבר והרב וכו' אינו מודה להם דזה דמי לשאר איסורין כיון שכבר נאסר וכמש"כ בסימן צ"ד ס"ק כב וז"ל שם בסימן צ"ד עוד כתב הב"י בס"ס ק"ג וז"ל ומיהו היכא שהיה בלוע מבשר וחלב שנתבשלו בה יחד או בזה א"ז נראה דלכ"ע כשהוחמו מים בתוך מעל"ע חשיב כאלו חזר ונתבשל בה האיסור ומונין מעל"ע משעה שהוחמו בה המים דהא בבשר בחלב כ"ע מודו דחתיכה נ"נ עכ"ל והלך לשיטתו ולא נהירא אף לשיטתו דהא טעמא דהפוסקים דאמרינן בבשר בחלב חתיכה נ"נ הוא משום דבשר בחלב כל חד באפי נפשי' שרי וכי איתנהו בהדי הדדי אסור הלכך הבשר עצמו נעשה

איסור משא"כ בשאר איסורים כש"כ הפוסקים והבאתים בסימן צ"ב ס"ק י' א"כ הכא שכבר נאסר הבלוע בקדרה לא שייך חתיכה נ"נ וזה ברור בעיני עכ"ל. והנה הפמ"ג שם בסימן צ"ד וכן כל האחרונים מפרשים דברי הש"ך דהש"ך הקשה על הב"י דלמה נעשה המים נבילה מבליעת בב"ח מה הפרש יש בין בליעת שאר איסורים דלא נעשו נבילה ומבליעת איסור בב"ח יעשו נבילה וע"ז תירץ הש"ך דכל הבא מבב"ח כבב"ח דייניין ליה וכן תפסו כל האחרונים דברים אלו דכל הבא מבב"ח כבב"ח דייניין ליה ולפענ"ד אין שום רמז בדברי הש"ך כפי דבריו לא בהקושיא ולא בפרוקא כי זה לשון הש"ך בהקושיא א"כ הכא שכבר נאסר הבלוע בקדרה לא שייך חנ"נ עיי"ש ולפי פירושם בדברי הש"ך אין שום הבנה מה שהקשה הש"ך משום שכבר נאסר כי למה הזכיר הש"ך זה שכבר נאסר כי לפי פירושם העיקר חסר בדברי הש"ך וכמובן וכן כאן כתב הש"ך כיון שכבר נאסר. גם מה שכתב על תירוץ הש"ך לפרש משום כל הבא מבב"ח כבב"ח דייניין ליה אין שום רמז בדברי הש"ך לדברים האלו כי הש"ך כתב וזה לשונו דייניין ליה כמעיקרא ואין שום הבנה לדברים אלו כפי פירושם. מה זה כמעיקרא שכתב הש"ך העיקר חסר הך כבב"ח דייניין ליה ולמה לא כתב הש"ך הך כבב"ח דייניין ליה. גם לפי שמפרשי האחרונים גם הבית יוסף בזה הדין דהחמת מים הוא דכל הבא מבב"ח כבב"ח דייניין ליה גם כתבו כולם דזה הוא רק מדרבנן דאין שום סברא לומר דמה שנאסר מבליעת בב"ח יהיה נעשה נבילה מדאורייתא ולפענ"ד קשה מאד לומר על רב"י כן אשר דעתו משום גזירה דרבנן אשר כל הבא מבב"ח כבב"ח דייניין ליה הלא דבר זה דכל הבא מבב"ח וכו' אין שום רמז בש"ס וגם כל הפוסקים אשר היו לפני הב"י ג"כ לא נמצא בהם דבר זה דכל הבא מבב"ח וכו' וא"כ מה זה שכתב הב"י דלהכי המים נעשה נבילה משום בב"ח כ"ע מודו דחנ"נ וקשה וכי בשביל דבב"ח נעשה נבילה להכי גם המים שנאסר מבליעת בב"ח נעשה נבילה ובפרט לפי דבריו שהוא רק מדרבנן הכי יש הכרח שהרבנן יגזרו גזירה זו להיות דייניין כבב"ח וגם קשה מאד לומר על הב"י שהוא יגזור גזירה דרבנן לפענ"ד נפלאין מאד דברי האחרונים האלו מה שכתבו על הב"י והן על הש"ך וצ"ע דבריו. לכן נלפענ"ד הנה הט"ז ס"ק יוד כתב וזה לשונו בלועה מבשר בחלב פי' כיון שכבר נאסרה הקדרה מבליעת בשר בחלב נחשבים המים שבישל תוך מעל"ע כנבילה והוה כאלו בישל אז בשר בחלב. הרי הט"ז כתב פירוש על דברי הב"י ולא הזכיר הך דכל הבא מבב"ח כבב"ח דייניין ליה ונראה דכונת הט"ז הוא כמו שמפרש הפר"ח סימן צ"ד ס"ק כ' דברי הב"י אחר שהביא דברי הב"י כתב וזה לשונו הרי לך בהדיא שסובר הרב ז"ל דבב"ח אף דברים אחרים שנתבשלו עמהם נעשה כולם חתיכה דנבילה וכן הוכיח

מהריק"ש שסובר כן עיי"ש אך הוא חולק עליו וכתב דשגגה הוא בידם. עכ"פ נשמע מהפר"ח שמפרש דעת הב"י שסובר כיון דדברים אחרים שבשלו ביחד עם הבשר והחלב נאסרו כמו הבשר וחלב ואפשר משום דגם הדברים אחרים גרמו הבישול מש"ה נאסרו כמו הבשר והחלב לזאת הסברא הזו היה פשוט להב"י עד שכתב דכ"ע מודו דהמים נעשה נבילה וכן נראה מהט"ז ס"ק יוד שכתב וזה לשונו נחשבים המים שבישל תוך מעל"ע כנבילה והוה כאלו בישל אז בשר בחלב עיי"ש הרי דגם הט"ז מפרש ג"כ סברת הב"י משום דהמים נתבשל ביחד עם הבשר וחלב. ונראה ברור דגם הש"ך הוא מפרש כן סברת הב"י ולזאת שפיר הקשה הש"ך על הב"י דהכא שכבר נאסר היינו לשיטתו שכ' בסימן צ"ד ס"ק ד' דהיכא שכבר נאסר החלב מבליעת בשר אם נתבשלה החלב עם הבשר אין הבשר נאסר משום איסור בב"ח עיי"ש. להכי הקשה הש"ך דכאן שכבר נאסר הבליעת בב"ח ולא יוכל לאסור המים משום איסור בב"ח. ומשמע דהש"ך מודה באם נתבשל ביחד בשר וחלב (אשר לא נאסרו קודם בישול זה) עם דברים אחרים נעשה הדברים אחרים נבילה כמו איסור בב"ח רק הכא שכבר נאסר קודם הבישול עם המים אין המים נעשה איסור בב"ח לשיטתו דלעיל. ועל זה תירץ הש"ך דדיינינן ליה כמעיקרא והיינו דדיינינן הבליעת בב"ח שבקדר' כמעיקרא כמו קוד' שנאסרו ונחשב כאלו עכשיו מחדש נתבשל ביחד הבשר וחלב והמים:

הגה"ה הנה לעיל בסימן צ"ד כתבתי לתרץ קושית הפר"ח על הש"ך סימן צ"ד ס"ק ב' עיין בפר"ח כתבתי דזה דדיינינן ליה כמעיקרא הוא רק מדרבנן אסור ואפשר משום גזירה שמא נתיר גם אם נתבשל בשר וחלב שלא נאסרה עוד עם מים עי"ש. ע"כ הגה"ה

ועתה מדויקים דברי הש"ך כל מה שכתב הן בהקושיא והן בתירוצו. לפענ"ד הוא ברור. ומעתה הנה המחבר וכן הרמ"א כאן פסקו זה הדין שבישלו בקדרה מבב"ח נעשה המים נבילה באיסור בב"ח והוא בעינינו דין חדש דאם נתבשלו ביחד בשר וחלב עם מים או דברים אחרים הדברי' אחרים נעשו נבילה כמו בב"ח וכן הש"ך כאן ס"ק י"ח כתב וזה לשונו ומ"מ בעיקר הדין דבקדרה שהיא בלועה מכבר נעשה המים נבילה אינו מודה להם משום שכבר נאסר עכ"ל הרי דרק היכא שכבר נאסר חולק עליו אבל אם בישל ביחד בשר וחלב ושאר דברים נאסרו גם הדברים אחרים כמו איסור בב"ח. הגם אשר גם לפי פירוש האחרונים בדברי הב"י והש"ך גם כן נאסר כבב"ח אך לפי סברתם משום דכל הבא מבב"ח כבב"ח דיינינן ליה הוא רק איסור מדרבנן כמו שכתבו בעצמם. אכן לפי דברי הט"ז והפר"ח נראה דהוא מדאורייתא וכמו שנראה מדברי הב"י שכתב ע"ז דכ"ע מודו בחנ"נ כמו שכתבתי לעיל ורק אם בישל מים בהקדרה הבלוע מבב"ח להש"ך

לשיטתו דסובר דהיכא שכבר נאסר לא נעשה איסור בב"ח הוא רק מדרבנן כמו שכתבתי לעיל אכן להפוסקים החולקים על הש"ך וסברו דאפי' אם כבר נאסר ג"כ נעשה איסור בב"ח גם זה מדאורייתא הכלל מהב"י והרמ"א והט"ז והש"ך יצא לנו דין חדש אשר בישול בשר וחלב עם דברים אחרים נאסרו גם הדברים אחרים מדאורייתא כמו בשר בחלב ואם כבר נאסרו הבשר בחלב ונתבשלו עם דברים אחרים להש"ך הוא רק מדרבנן ולהפוסקים החולקים על הש"ך הוא ג"כ מדאורייתא. והנה הגם שאנחנו לא ידענו בטוב להבין זה הדין עכ"ז צריכין אנו לקבל זה הדין מהפוסקים האלו אשר הציעו לנו הש"ע, והנה לכאורה היה נראה לי ראיה לזה כי הנה בכל חלב יש בתוכה מי חלב אשר המי חלב מותר מדאורייתא לבשל עם בשר ולאכול והרי אנו פסקינן באם החלב נתבשל עם בשר דכל החלב היא אסורה משום איסור בב"ח וגם מחויב מלקות אם אכל כזית חלב. וקשה הלא יש בזה הכזית גם מי חלב:

הגה"ה והנה ראיתי בס' חמודי דניאל שחקר בזה היינו אם נתערב חלב בתבשיל וידענו בבירור שיש ששים נגד החלב והנסיובי רק שיש ספק אם יש נגד כל החלב יהיה מותר משום ספיקא דרבנן לקולא וגם הקשה על הדין דטפת חלב שנפלה על החתיכה אם אין ס' בהחתיכה נגד החלב החתיכה אסורה ונעשה נבילה לאסור. וקשה להפוסקים שסברו דבאיסור דרבנן לא נעשה נבילה א"כ אם היה ס' בהחתיכה נגד החלב והנסיובי לא היה החתיכה נבילה דהא המי חלב רק מדרבנן עי"ש. וקשה למה לא הקשה מהש"ס חצי זית בשר וחצי זית חלב לוקה הלא בהחצי זית חלב יש מי חלב ג"כ. ע"כ הגה"ה

ולפי זה הדין ניחא כיון דמתבשל ביחד נעשה גם המי חלב איסור בב"ח אכן אף לפי זה הדין עדיין אין להבין כי ידוע מאנשים העושים חמאה וגבינה אשר אחר שנעשה החמאה והגבינה מארבע מדות חלב נשאר שלשה מדות מי חלב וא"כ אף לפי הדין הנ"ל כי אם נתבשל בשר עם תבשיל חלב ומים ויש ס' נגד הבשר הכל מותר וא"כ אם נתערב חלב בתבשיל בשר למה מצריכין ס' נגד כל החלב אשר נתערב היה די שיהיה ס' חלק רביעי מהחלב. וסבור הייתי לומר מה שחקרתי לעיל בסימן צ"ח על חמאה או שומן אשר ידענו אם נותנים חמאה או שומן להתבשיל אף שיש בהתבשיל איזה פעמים ס' נגד החמאה או השומן מרגישים בטוב טעם השומן או החמאה א"כ לכאורה דשומן או חמאה לא יתבטל בס' וא"כ לפ"ז אפשר יען בהחלב יש בה כח של חמאה להכי אינו מועיל ס' נגד חלק רביעי מהחלב. אך אף אם נאמר כן עדיין אין צריך להיות ס' נגד כל החלב כי חקרתי אצל האנשים הנ"ל ואמרו אשר מארבעה קווארט חלב אם החלב הוא טוב יש חמאה חצי קוואטירול א"כ כח של חמאה בכל חלב הוא רק חלק שנים ושלשים

ועוד רביעי חלב מהחלב אשר נתערב הוא כח של גבינה ונגד גבינה בודאי די ששים א"כ אף אם נאמר שהחמאה יכולה להטעים הרבה עכ"ז לא צריך ס' נגד כל החלב כי חמשה עשר פעמים נגד החלב יש ס' נגד החלק הרביעי שבחלב ומה שכח החמאה שבחלב הוא רק שנים ושלשים מהחלב היה די עוד איזה פעמים נגד החלב אשר נוכל לשער אשר גם כח החמאה לא יוכל להטעים. אבל לא עוד חמשה וארבעים וצ"ע כל זה:

ועיין בסימן צ"ח מה שכתב הט"ז על שומן והנה על מה שיש בכל חלב מי חלב אפשר לומר דהנה יש פוסקים שסברו דמי חלב אסור משום אבר מן החי עיין לעיל בסימן פ"ז וצריך לומר לדידהו מה שמותר כל החלב אף שיש בהחלב מי חלב הוי' משום דכל זמן שלא נפרש המי החלב מהחלב הרי הוא כחלב א"כ כמו כן לענין איסור בב"ח נחשב כחלב:

1

הנה התוס' חולין דף ק' כתבו ראיה לרבינו אפרים דלא אמרינן חנ"נ בשאר איסורין מהא דהגעילו בכלי מדין יורה עיי"ש. וכן כתב בס' התרומה והרא"ש עיי"ש ולפי זה הדין קשה גם על ר"א דהא בב"ח גם ר"א סובר דנ"נ א"כ האיך הגעילו יורה הגדולה שמא בישל המדיני בשר בחלב וא"כ המים נ"נ. והנה להש"ך דהיכא שכבר נאסר לא נעשה נבילה רק מדרבנן לא קשה אכן לרוב הפוסקים החולקים על הש"ך גם זה מדאורייתא לסברת הבית יוסף קשה. הנה לפי המפרשים סברת הב"י משום כל הבא וכו' והוא רק מדרבנן כמו שכתבו לא קשה אכן כפי שהוכחתי לעיל קשה. אח"כ ראיתי בס' הפלאה הנדפס מחדש שהקשה קושי' זו עיי"ש שגם הוא סובר כדעת הב"י דאם נתבשל בשר וחלב עם מים נעשה גם המים נבילה וכתב לתרץ דר"א סובר דחנ"נ בבב"ח ג"כ רק מדרבנן עיי"ש ולפענ"ד קשה מאד לומר כן כי כפי שהסביר רבינו אפרים דלמה רק בבב"ח אמרינן חנ"נ נראה דהוא סברא דאורייתא וכמובן:

הנה מכל זה יש ראיה גדולה לדעת הש"ך דסובר דבשר או חלב הנאסר מבב"ח אינו יכול לאסור עוד בשר או חלב משום איסור בב"ח מדברי התו' בשם רבינו אפרים הנ"ל דאל"כ עדיין קשה היאך הגעילו היורה שמא בישל המדיני בשר וחלב לפי דברי המחבר והרמ"א כאן אכן אם נאמר דהיכא שכבר נאסר לא נעשה איסור בשר וחלב. אף להש"ך שכתב לתרץ משום כמעיקרא דיינינן ליה זה הוא רק מדרבנן לא קשה מכלי מדין דהוא מדאורייתא מעתה הפר"ח שחולק על הש"ך וסובר דאפי' שכבר נאסר יש איסור בב"ח הפר"ח לשיטתו דחולק על הדין שבהמחבר אין ראיה מהתו' הנ"ל אכן רוב האחרונים שהסכימו להפר"ח ולא כהש"ך גם שכבר נאסר נעשה בב"ח קשה עליו מהתו' הנ"ל

דהיאך הגעילו יורה גדולה הגם אשר האחרונים כתבו על המחבר כאן משום כל הבא מבב"ח דייגינן ליה כבב"ח וגם כתבו דהוא רק מדרבנן לא קשה אכן כפי שהוכחתי בפירוש בהמחבר כמו שכתבתי לעיל א"כ יש ראיה להש"ך דהיכא שכבר נאסר לא נעשה איסור בב"ח מדאורייתא מהתו' הנ"ל:

סעיף הנ"ל וקודם שעבר לילה הוחמו וכו' אבל אם עבר לילה מותר והוא ממה שכתב בבית יוסף דאם עבר לילה כיון דיש פוסקים דלינת לילה פוגם סמכינן על היש מקילין שבסמ"ק משום מאחר שאין גוף האיסור בן יומא עיי"ש והיינו דיש מקילין סברי דאף שיצא בנתיים מצרפינן מה שהיה הבלוע בהכלי קודם שיצאה אל המים עם השעות שהוא בהכלי אחר שחזר ואם הוא שיעור מעל"ע נעשה הבלוע נפגם ויש לעיין הרבה הנה בבשר וחלב אף שנעשה הבלוע חלב פגום של אב"י מ"מ אוסר הבשר כמו שכתב הש"ך סימן צ"ד הבאתי לעיל וא"כ קשה למה הקילו כאן בקדרה הבלוע מבב"ח משום דהבלוע נפגם הנה לפי מה שכתבו האחרונים דהוא משום כל הבא מבב"ח כבב"ח דייגינן ליה אפשר לדחוק ולומר לענין דהמים הנאסר מבב"ח אוסר אבל להיות לגמרי כבב"ח שיהיה אוסר המים אפי' אם הבלוע בב"ח הוא לא פגום לא דייגינן ליה כבב"ח רק כמו שאר איסורין דאם הבלוע איסור נפגם אין הנאסר אוסר. אך אם נדחוק ונאמר כן קשה מאד על החו"ד לעיל סימן צ"ד ס"ק שכתב שם דכל הבא מבב"ח הוא לגמרי כבב"ח גם לענין זה דהנאסר אוסר אפי' אין האיסור הולך עמו עיי"ש. וקשה מאד א"כ למה הקילו כאן באם האיסור נפגם ומוכח מכאן דלא לגמרי דייגינן כבב"ח. ובאמת הוא דחוק לומר כן שלא דייגינן לגמרי כבב"ח באיזה סברא נחלק אך ביותר קשה כפי שהוכחתי לעיל דלא משום כל הבא מבב"ח וכו' רק כמו שנראה מהט"ז ומפר"ח וכן בספר הפלאה דהוא כמו שנתבשל ביחד עם הבשר והחלב נעשו גם המים איסור בב"ח קשה למה הקילו כאן באם הבלוע בב"ח הוא נפגם ודעת הש"ך בסימן ק"ה כדעת המחבר דסובר כשיטת הר"ן דבב"ח אוסר הבשר אפי' אם אין החלב יוצא עיי"ש בודאי קשה כאן אך אף אם נאמר דהמחבר סובר כשיטת התו' דגם בב"ח אין אוסר אלא א"כ החלב יוצא עמו אך כאן דיוצא הבלוע עם המים ואף שהבלוע נפגם מ"מ בב"ח ג"כ התו' סברי דאמרינן הנאסר חמור מהאוסר כמו שהבאתי לעיל וצ"ע:

יא

סעיף הנ"ל. הש"ך ס"ק י"ח הביא מה שכתב בסימן צ"ד ס"ק כ"ב שהקשה על הב"י שכתב אחר שהביא דברי הסמ"ק דלדידן דל"ל חנ"נ בש"א ליתא להאי דינא. והקשה הש"ך דאף בלא חנ"נ צריך להיות אסור משום דהוא נותן טעם בנ"ט דאיסורא עי"ש:

והמנחת יעקב כלל פ"ה ס"ק כ"ו כתב לתרץ לפי דברי ספר התרומה שכתב להתיר בהוחמו מים בכלי בשר משום דהבלוע בשר מעט מזעיר כעשר ידות של מים חוזר ונבלע בהכלי א"כ ל"ק קושיות הש"ך כי אפילו אם נ"ט בנ"ט דאיסורא אסור מ"מ מותר אם אין חנ"נ דיש ס' נגד האיסור עי"ש. הנה כך כתב ספר התרומה אבל הב"י הביא רק מש"כ הסמ"ק. והסמ"ק לא הזכיר הך דעשר ידות כאשר הבאתי לעיל לשונו וע"ז כתב הב"י דליתא להאי דינא אם אין חנ"נ וע"ז שפיר הקשה הש"ך:

אמנם באמת יש לעיין על דברי ספר התרומה שכתב דעשר ידות וכו' דהאיך נוכל להתיר תמיד משום זה למשל אם חלל הכלי מחזיק שמונה פעמים נגד חרסי הכלי אז יש באופן זה ששים כנגד מה שחזר ונבלע אבל אם חלל הכלי רק שבעה פעמים אין כאן ששים. ועוד קשה אם הבישול השני לא היה ממלא כל הכלי וא"כ יוכל להיות שאין כאן ששים. אכן אחר העיון לא קשה כי הספר התרומה כך כונתו דבהוחמו מים בכלי איסור לעולם אסור משום דהמים נ"נ אבל בהוחמו בכלי בשר יש להתיר לפעמים היכא שבלוע בשר שחזרה להכלי היא מועטת והיינו אם החלל מחזיק כ"כ פעמים נגד חרסי הכלי עד שיש ס' נגד הבלוע והיינו לערך ח' פעמים נגד חרס הכלי וגם הבישול השני היה ממלא כל הכלי ומה שסתם הספר התרומה ולא פירש להתיר רק באופן זה דסמך על המבין שיבין זאת ויחשוב כל פעם אם יש ס' היינו כמה מחזיק חלל הכלי וגם אם מילא התבשיל כל הכלי כי הוא דבר פשוט אשר כל מי שיורה זה השאלה יחקור על כל זה ושפיר כתב הספר התרומה בסתם דבכלי איסור לעולם אסור משום דהמים נ"נ. אבל בכלי בשר של היתר לפעמים לפי מדה של הכלי אם יש ס' נגד הבלוע. אכן לפרש דברי הב"י במה שכתב דליתא להאי דינא אם אין חנ"נ ומשמע דלעולם אין חילוק בין כלי בשר לכלי איסור הלא לפעמים אפילו אין חנ"נ היינו היכא שאין חלל הכלי מחזיק שמונה פעמים או שאין התבשיל השני ממלא כל הכלי אין ששים נגד האיסור. דהא הב"י לא הביא כלל דברי ספר התרומה שכתב הך דעשר ידות כ"א היה מביא הך דעשר ידות היה אפשר לדחוק ולפרש דכונת הב"י להתיר היכא דיש עשר ידות. אבל מדלא הביא כלל הך דעשר ידות משמע דלעולם אפילו היכא דליכא ס':

שוב ראיתי בהב"י שכתב דלעולם חשבינן מעל"ע מבישול האיסור ומה זה לעולם שכתב אלא ע"כ היינו אפילו היכא שאין ס' בבישול אחר החמת מים נגד האיסור ג"כ מותר וא"כ ע"כ משום דזה הנ"ט בנ"ט מותר ג"כ באיסור וא"כ שפיר הקשה הש"ך על הב"י:

עוד הקשה הש"ך על הב"י מהטור דגם הוא לית ליה חנ"נ והביא זה הדין דהחמת מים. אך קשה הטור בסימן ק"ג הביא זה הדין דהחמת מים וכתב וז"ל דלא היו במים ששים

לבטלה וחזרו המים כולן איסור ע"כ הרי שכ' בפירוש משום דהמים נ"נ וגם יש לעיין על הש"ך שסתר דברי המע"מ בשילהי ע"ז שכ' דמוכח מהרא"ש שם שכתב זה הדין דהחמת מים דסובר חנ"נ והקשה הש"ך דטעם הרא"ש משום דנו"ט בנו"ט באיסורא אסור. אך הביא על דברי הרא"ש מש"כ הטור בסימן ק"ג משום דהמים נ"נ שמכח זה כתב מה שכתב:

והנה הש"ך כתב דכן משמע להדיא מדברי הרא"ש בפרק כל שעה. ולפענ"ד יש לעיין הרבה בדברי הרא"ש מש"כ בשילהי ע"ז ובפ' כל שעה. הנה הרא"ש בפ' כל שעה כתב וז"ל דאין להגעיל כלי ב"י בפחות מס' דכל מה שנפלט חוזר ונבלע בתוכו ושומן בחמין הוי נ"ט לשבח (וכן כתב הרא"ש שילהי ע"ז) אבל כל שאב"י מותר להגעיל אפילו אין ס' במים נגד הכלי ואע"פ שחוזר ונבלע והוי בקודם הגעלה אין בה חשש דהוי נו"ט בנו"ט שנפלט מן הכלי למים וחוזר ונבלע בהכלי וכולן היתר כיון שנפגם הטעם עי"ש. הנה לפענ"ד מכאן מוכח ג"כ דהרא"ש סובר דגם נ"ט בנ"ט דאיסורא מותר בשל זה נ"ט דהרי הרא"ש כתב דהוי כקודם הגעלה היינו לענין לכתחלה. ואם כן קשה הרי הפגם של אב"י בפני עצמו אסור רק שאין אוסר התערובות בדיעבד א"כ מה מועיל מה שהוא נ"ט בנ"ט ואפילו לדברי האחרונים שאביאם לקמן דמחשבי טעם פגום של אב"י לנ"ט בנ"ט היינו היכא שהוא נ"ט בנ"ט קודם שבא לדבר חריף סברי דאינו מועיל הדבר חריף לעשות איסור על הבלוע דהוא נ"ט בנ"ט ועיין מה שאכתוב לקמן אבל הכא למה יהיה מותר לבשל לכתחלה אם נ"ט בנ"ט דאיסורא אסור:

גם מש"כ הרא"ש דכולן היתר אין להבין למה הוצרך לכתוב וכולן היתר. אכן אם סובר הרא"ש דגם באיסור מותר נ"ט בנ"ט רק משום שנ"נ לא משכחת באיסור נו"ט בנו"ט להכי שפיר הוצרך הרא"ש כאן וכולן היתר כיון שנפגם היינו דכאן המים לא נ"נ דהפגם שאינו ב"י אינו אוסר אם כן הוצרך הרא"ש כאן לומר דכולן היתר כיון שנפגם היינו דכאן המים לא נ"נ דהפגם אינו אוסר. א"כ המים הוא היתר ואינו אוסר הכלי רק הפליטה שחוזר ונבלע בהכלי והוא נ"ט בנ"ט:

ועוד כתב הרא"ש שם ולא גזרינן להגעיל כלי שאב"י (היינו בפחות מס') אטו כלי שהוא ב"י כמו דאסרינן לבשל בכלי שאב"י אטו ב"י דהתם ראוי לגזור שאם יבשל בכל שהוא ב"י אסור מה"ת וכו' אבל הכא אם יחזור ויבלע מעט מן הנפלט דבר מועט הוא ונ"ט בנ"ט הוא עי"ש (ועיין בקרבן נתנאל מש"כ שם ואין להבינם):

הנה מש"ס הרא"ש שני טעמים היינו האי דדבר מועט אינו כ"כ בבירור כמו שכתבתי לעיל דיש פעמים שאין דבר מועט כי תליא לפי מדת הכלי להכי כ' עוד משום דהוא

נ"ט בנ"ט. הנה מפורש יותר בהרא"ש דגם נ"ט בנ"ט באיסורא גם כן נותן טעם מותר דהא כתב דאין לגזור אטו כלי ב"י משום דאף אם נגעיל כלי ב"י בפחות מס' יהיה נ"ט בנ"ט ואם נ"ט בנ"ט דאיסורא אסור כמו שסובר הרשב"א והר"ן דודאי מדאורייתא אסור. א"כ למה לא נגזור אלא ע"כ דהרא"ש כאן הולך כפי שיטת הסמ"ק דגם באיסור מותר שלשה נ"ט רק משום דנ"נ. ואם כן כיון דהוא רק משום דנ"נ והוא רק מדרבנן דחנ"נ בש"א הוא מדרבנן וא"כ הוא רק איסור דרבנן אף אם יגעיל בפחות מס' ושפיר מדויקים דברי הרא"ש מתחלה כתב דאם נבשל יהיה אסור מה"ת (דהא טעם שני של איסור לכ"ע אסור מה"ת משום גיעולי מדין) אבל בהגעלה פחות מס' יהיה רק איסור דרבנן ואטו דרבנן אין לגזור וצע"ג על הש"ך:

מעתה יש לעיין על תחלת דברי הרא"ש שכתב משום מה שנפלט חוזר ונבלע משמע דרק משום שהנפלט חוזר ונבלע ולא הזכיר משום שנ"נ וצ"ע:

שוב ראיתי דגם על הסמ"ק יש ביותר לעיין בדיני הגעלה דכתב הסמ"ק מתחלה דאסור להגעיל כלי ב"י בפחות מס' לפי שחוזר הכלי ובולע האיסור שפלט במים (ולא הזכיר משום שנ"נ) ואח"כ כתב דכלי חמץ קודם ארבע שעות אסור להגעיל כלי ב"י בפחות מששים משום דטעם חמץ הנכנס בהקערה כשנפלט במים לאחר ד' שעות דמטא זמן איסור חמץ נעשו המים איסור וחוזרין ונבלעין בכלי עכ"ל הרי בכאן כתב רק משום דהמים נעשו נבילה והוא סתירה מיניה וביה א"כ ע"כ מוכרח לומר דגם כונתו משום דנ"נ. ומה שכתבתי לעיל דהאיסור חוזר ונבלע והוא דאפילו אם נ"נ מ"מ אינו אוסר אם אין האיסור הולך עמו להכי הוצרך לומר דגם האיסור הולך עמו דיש שסברו דבהגעלה אינו בולע הכלי מה שפלט להכי הוצרך לכתוב דלא כדבריו דהכלי בולע מה שפלטה וא"כ אוסר המים שנ"נ והיינו אפילו יש ס' נגד האיסור. א"כ י"ל גם על הרא"ש דמה שכתב לעיל הוא משום שנ"נ כמו שמוכרח לומר על הסמ"ק ומה שכתב הרא"ש ושומן בחמין הוי טעם לשבח אכתוב לקמן:

עוד כתב הש"ך דכן משמע בתוס' במס' ע"ז דף ע"ו בסוף ד"ה ב"י. והנה התוס' הביא דברי ספר התרומות והר"פ מפרש דברי ספר התרומה הבאתי לעיל דגם נ"ט בנ"ט דאיסורא מותר אם כן כ"כ י"ל על התוס'. וא"ל דכונת הש"ך מהא דסיימו התוספו' דבכלי בשר לא חשבינן מהחמת המים משום דאיכא ג' נ"ט של היתר. ומזה מדייק הש"ך דרק בהיתר מותר נ"ט בנ"ט דלפענ"ד גם מדברים אלו יש להוכיח דרק משום שנ"נ לא שייך נ"ט בנ"ט באיסור דלמה הוצרכו לומר דג' נ"ט הם של היתר העיקר הוא אם טעם האחרון הוא היתר אלא ע"כ דסברי דגם באיסור ג' נ"ט מותר ורק משום דטעם ב' הי' אוסר ונ"נ

וא"כ המים אוסר את הכלי להכי כתבו דכאן בחמץ דהוא היתר דגם הטעם ב' היה היתר ולא נ"נ כנלפע"ד:

מעתה ע"כ מוכרח לומר על הרא"ש והטור בסימן צ"ב הביא הטור דמסקנת הרא"ש כר"א דל"ל חנ"נ בש"א וכאן בפרק כל שעה ובשילהי ע"ז משמע דאמרינן חנ"נ דכאן הביא רק דברי הפוסקים שסברו חנ"נ וכתב דבריהם דהרי בשילהי ע"ז כתב על הסוגיא דרואין את מינו כאילו אינו וכו'. והא דלא אמר נ"נ היין ויצטרך ס' נגד היין דהיתר והאיסור משום דנתערב רק משהו יין ובמשהו לא נ"נ עי"ש. הרי דכתב כאן רק דברי הפוסקים חנ"נ. ובפרק גיד הנשה הביא גם כן כל שיטות הפוסקים וכתב בסוף דלהרבינו אפרים בלא"ה ל"ק דל"ל חנ"נ. וע"ז כתב הטור בסימן צ"ב דמסקנת הרא"ש כר"א:

והנה הרא"ש כתב לעיל דשומן בחמין הוי לשבח וכן כתבו התוס' ע"ז דע"ו ד"ה מכאן ואילך וכו' דשומן בחמין הוי לשבח והיינו במים (עיין פרק כירה משנה ראשונה) משמע אם היה שומן במים לפגם הי' מותר להגעיל אף פחות מס'. וקשה הלא בתבשיל הוא נ"ט לשבח ויהיה אסור לבשל תבשילין כמו שפוסק הרמ"א דאסור לבשל בקדרה אף שהי' האיסור נ"ט לפגם בהתבשיל אם עכשיו יתן טעם לשבח. אלא ע"כ דאם היה נותן טעם לפגם במים הי' מותר משום נ"ט בנ"ט כמו הגהת רמ"א הנ"ל אם תחב כף ומשמע גם כן מהתוס' הנ"ל דיש נ"ט בנ"ט דאיסורא היינו ג' נו"ט דג"כ מותר כמו הגהת רמ"א הנ"ל שהוא מאו"ה אכן לדידן צ"ע כמו שכתבתי לעיל:

יב

סעיף ז בהגה"ה ובמקום הפסד וכו'. וכתב הש"ך היינו בהפסד קצת דבהפ"מ בלאו הכי לא אמרינן חנ"נ בלח בלח. החו"ד העתיק כאן דברי הש"ך בחידושיו ולעיל בסימן צ"ד ס"ק י"א הביא דברי הש"ך שם דאפילו אם לא נ"נ צריך ס' לפי המדומע נגד הבליעת איסור דנ"ט בנ"ט דאיסורא אסור. וכאן כפי שהעתיק משמע דאין צריך כלום אם לא נ"נ ועיין בדגול מרבבה שכתב על הש"ך דזה לדעת הרמ"א. אבל לדעת הש"ך בסימן צ"ד צריך ס' נגד הבליעת איסור וצ"ע על החו"ד כאן שסתם משמע דאם לא נ"נ אין צריך כלום והרי הש"ך גם כאן הביא מש"כ בסימן צ"ד דאפי' אם לא נ"נ צריך מעל"ע מהחמת המים. עכ"פ מוכח מרמ"א כאן שפוסק דבשאר איסורין במקום הפסד לא חשבינן מעל"ע מהחמת המים רק מבליעת איסור א"כ מוכת בפירוש דסובר דנ"ט בנ"ט דאיסורא מותר בשלשה נ"ט רק משום דנעשה נבילה להכי הקיל במקום הפסד דחנ"נ הוא רק מדרבנן וכן יש פוסקים דלא סבירא חנ"נ בשאר איסורין אבל אם היה סובר כהרשב"א והר"ן

דנ"ט בנ"ט אסור והוא איסור דאם כן לשיטתו א"כ אין להקל נגד הדעה הראשונה דסברי דהבלוע לא נפגם:

ומעתה מוכח ג"כ דמותר כמו שהארכתי לעיל והש"ך בסימן צ"ד ס"ק כ"ב הביא דהרמ"א בת"ח פסק דנ"ט בנ"ט דאיסורא הוא אסור ולפי מה שכתב במנחת יעקב לפרש דברי הת"ח שכתב מי לא עסקינן כשהטעם שני הוא היתר היינו לאפוקי אם בשר שעלו בקערה של חלב דטעם שני הוא באיסור א"כ אין ראיה דסובר הת"ח דנ"ט בנ"ט בשלשה נ"ט דאיסורא באיסור רק כמו שפוסק כאן:

והנה ראיתי במקצת האחרונים שרצו לומר דאפשר מה שהרמ"א מתיר כאן משום עשר ידות וכו'. וקשה כמו שכתבתי לעיל דאיך נוכל לסמוך על זה תמיד הלא לפעמים אין ששים אם חלל הכלי אין מחזיק שמונה פעמים נגד חרסי הקדרה:

בהג"ה הנ"ל ובמקום הפסד יש להקל בשאר איסורין. והקשה הפמ"ג סק"מ הא בסימן קל"ד פוסק הרמ"א בתבלין הבלועין מיי"נ אם היי"נ פוגם התבשיל אין צריך ס' נגד התבלין דאין הנאסר חמור מהאוסר וכאן היקל הרמ"א רק במקום הפסד משום הקולא של הסמ"ק משום שהאיסור גופא פוגם עי"ש ונפלאין מאד דבריו הלא הדעה הראשונה כתבו בפירוש דהחמין שבינתים משוה לשבח דסברו דלא נעשה הבלוע פגום רק אם הי' הבלוע בהכלי כל המעל"ע אבל אם יצא הבלוע מהכלי תוך המעל"ע וחזרה אל הכלי צריך להיות מעל"ע משעה שחזרה וע"ז הביא הסמ"ק היש מקילין שסברו דאף משיצא הבלוע מהכלי מ"מ מצרפינן למחשב מעל"ע מבישול האיסור. ומעתה הרמ"א פוסק כדעה הראשונה דצריך מעל"ע מבלוע שני' ורק בשאר איסורין מתיר בהפסד משום דסומך במקום הפסד על היש מקילין דנעשה הבלוע לפגם אחר המעל"ע של בישול האיסור וא"כ אדרבה מוכח מרמ"א דסובר דהיכא דהאיסור פוגם גם הנאסר אינו אוסר רק במקום שאין הפסד סובר כדעה הראשונה דאין הבלוע נפגם אם יצא מן הכלי תוך מעל"ע וחזרה אל הכלי ופשוט:

וביותר יש לתמוה על החו"ד סק"י שכתב על הש"ך שהביא הדעה הראשונה דהמים נ"נ וכתב אף דבסימן קל"ד בתבלין הבלועין וכו' וכתב לחלק בין שהאיסור עצמו פוגם ובין שהפגם הוא רק משום שנעשה אב"י אז אוסר הנאסר עי"ש. ויש לתמוה בתרתי מה שהקשה על הדעה הראשונה מסימן קל"ד לא קשה כלל דהדעה ראשונה סובר דהבלוע לא נעשה פגום רק אחר המעל"ע של החמת המים וגם לפי תירוצו משמע שסובר להלכה דאף שהאיסור אינו ב"י מ"מ אוסר הנאסר והרי הרמ"א פוסק להקל בהפסד משום דסומך

על סברת המקילין דהבלוע נפגם. ומה שבאין הפסד מחמיר הוא משום דעה הראשונה דהבלוע לא נפגם:

א"כ אדרבה מוכח מהרמ"א דהיכא דהאיסור הבלוע הוא בפגם של אב"י גם הנאסר אינו אוסר ומה דהיקל הרמ"א רק במקום הפסד משום הדעה הראשונה דסברי דהבלוע מהכלי שנכנס להמים לא נעשה פגום רק אחר מעל"ע מהחמת המים רק במקום הפסד סומך על המקילין דהבלוע נפגם אחר המעל"ע מהבישול ראשון ופשוט:

ולפע"ד תמוהין דברי החו"ד וגם ממילא קשה מה שהקשה החו"ד בסימן צ"ד דהש"ך סותר דברי עצמו בסימן צ"ד פסק דאם תחבו כף של חלב לתבשיל בשר והי' ס' נגד הכף ואחר כך תחבו הכף לתבשיל בתוך מעל"ע של תחיבת הבשר אף שהוא אחר מעל"ע מבליעת החלב של הכף צריך ס' נגד הכף דהבלוע בשר שבתוך הכף נעשה נבילה ובסימן צ"ג פסק הש"ך דאם תחבו כף של איסור לתבשיל והי' ס' נגד הכף ותחבו אח"כ הכף לתבשיל אף שהוא בתוך מעל"ע של תחיבת התבשיל הראשון אם הוא אחר מעל"ע של בליעת האיסור מותר אף שאין ס' נגד הכף עיי"ש. וקושייתו על הש"ך הוא לפי דבריהם כאן אבל לפי שהוכחתי דהרמ"א פוסק דאף שנ"נ מ"מ אם הבליעת איסור הוא אב"י אינו אוסר להכי שפיר פוסק הש"ך בסימן צ"ג דמותר אבל בסימן צ"ד דהוא איסור בב"ח וידוע דהש"ך סובר דבב"ח אפילו אין החלב יוצא אוסר הנאסר וגם אמרינן בב"ח דלכ"ע דהנאסר חמור מהאוסר להכי שפיר פסק בסימן צ"ד דצריך ס' נגד הכף דהוא בב"ח ובסימן צ"ג דהוא בשאר איסורים שפיר פסק דאין צריך ס':

ומעתה גם מדברי הש"ך הללו יש ראיה לדברינו כי הש"ך לא יסתור דברי עצמו. ומעתה כל הפוסקים פסקו כן דהדעה הראשונה שבסמ"ק ג"כ סוברת כן מדכתבו שהחמין שבינתים משוי לה לשבח. והיש מקילין שבסמ"ק מתירין משום דסוברין דהבלוע נפגם אחר מעל"ע וכן פסק הב"י והרמ"א וכן הש"ך בסימן צ"ג דהיכא דבליעת האיסור הוא אב"י אינו אוסר הנאסר כנ"ל:

סימן קה

א

סעיף א איסור שנשרה עם היתר וכו' הנה מלשון זה משמע דשני דברים גושיים איסור והיתר נשרה בתוך דבר צלול נאסר החתיכה היתר אחר שהיה כבוש מעל"ע. ולכאורה יש לעיין דהנה למשל אם היה נשרה בשר כשר עם מים מעל"ע ואחר המעל"ע נתנו איסור צלול בתוך המים בודאי לא נאסר הבשר מהאיסור צלול שבא לתוכו עכשיו כי עם זה צלול לא היה נשרה ההיתר ביחד מעל"ע וצריך שוב להיות נשרה עם זה ההיתר

מעל"ע. א"כ הכא נהי דאחר מעל"ע פולט האיסור את פליטתו לתוך המים אבל החתיכה היתר לא היה נשרה עם זה הפליטה מעל"ע א"כ מהיכן נבלע זה הפליטה בתוך ההיתר: **וכן** יש לעיין על האו"ה שהביא הט"ז דגם הכלי נאסר אם נשרה בשר עם מים מעל"ע. והנה הטור כתב איסור שנשרה בתוך היתר משמע חתיכה איסור נשרה עם היתר צלול. שוב ראיתי דגם מה שמבואר בסימן ס"ט דבשר שלא נמלח שנכבשה במים מעל"ע שגם הבשר אסור משום דבולע מהדם שפלט לתוך המים וקשה ג"כ כהנ"ל:

ונראה דאפשר מהש"ס פסחים (דף מד ע"ב) יש ראיה דגם באופן זה נאסר מדאמר בב"ח חידוש דאי תרי ליה כולי יומא בחלבא שרי ע"כ ומדהאי חידוש מה שבב"ח לא נאסר ע"י כבוש מוכח דהוא לגמרי כמו בישול שאסרה התורה משום זה הוא חידוש מה שלא אסרה התורה כבוש בבב"ח:

והנה לפי דברי הרמב"ן ז"ל הבאתי לעיל בהל' בב"ח שאסרה התורה הוא רק אם יהיה הבשר והחלב שניהם אסורים היינו שהבשר יהיה לו טעם חלב ואותו טעם חלב יהיה לו טעם בשר אם כן אין זה שום חידוש מה שלא אסרה התורה ע"י כבוש מעל"ע בבב"ח כי מה בכך שהבשר פולט את פליטתו אל החלב אבל פליטת בשר אין לו טעם חלב כי זה הפליטת בשר לא נשרה עם החלב מעל"ע וכן החלב שנבלע בתוך הבשר נהי דזה הבשר יש לו טעם חלב אבל אותה חלב אין לה טעם בשר כי זו הפליטה לא נשרה שם בתוך הבשר מעל"ע וא"כ מדאין להחלב שבתוך הבשר טעם בשר גם הבשר מותר לפי סברת הרמב"ן ז"ל. ועיין מה שכ' בסימן צ"ה דכ"ע סברי כסברת הרמב"ן ז"ל אלא ע"כ דגם באופן זה כיון שנשרה ביחד גם הפליטות שפלטו בלעו זה מזה שקבלו טעם זה מזה:

ב

עיין בתשו' נוב"י מהדו"ק סימן כ"ו שתמה על הפוסקים שפסקו דכבוש כמבושל הא ר"י פליג. ומהש"ס פסחים דאמרו בב"ח חידוש הוא דאי תרי כולי יומא בחלבא שרי אין ראיה דאפשר כונת הש"ס כגון שהבשר היה לו בקעים והרי בולע אפי' בצונן אבל לעולם מטעם כבוש אינו בולע כלל ע"ש. ולפענ"ד קשה לומר כן דאם כונת הש"ס על בשר שיש בו בקעים א"כ למה הוצרך הש"ס לומר דאי תרי וכו' הלא בפשיטות היה להש"ס לומר דמה"ת שרי לאכול בשר עם חלב יחד אם לא נתבשלו שניהם יחד ואלא ע"כ דבשביל זה לא היה חידוש כלל דהתורה רצה רק לאסור אם נתבשלו ביחד וקיבלו טעם זה מזה. והרי בשר צונן שבלע חלב ע"י בקעים ה"ה רק מעורב בב"ח צונן ביחד וא"כ אין כאן שום חידוש אלא ע"כ דכבוש אוסר הכל אסורין אפילו באין בקעים מטעם דכבוש הוא כמבושל. והיינו שנותן טעם כמו בישול. ואף עפ"כ בב"ח שרי מה"ת כבוש אם כן שפיר

הוא חידוש דבנתינת טעם ע"י בישול אסור ונתינת טעם על ידי כבוש שרי. ובזה יש לתמוה עוד שם על הנו"ב שכתב שם לחלק דאף אם נאמר דבדגים טמאים כבוש שרי מה"ת וע"י בישול אסור מן התורה אין שום חידוש כי על ידי כבוש אינו נותן טעם רק הפליט ציר וציר דגים טמאים מותר מה"ת משא"כ ע"י בישול נ"ט. אכן בבב"ח שפיר אמרו בש"ס דהוא חידוש דהא הבשר בולע חלב ממש עיי"ש. והוא תמיה ג"כ דאם נאמר דכבוש אינו נותן טעם גם בב"ח לאו הוא חידוש וכהנ"ל:

בספר חומות יהושע סימן ע"ג כתבתי דמליחה אף שאוסר אבל אינו מטעים רק שבולע ומפליט פליטה. ועתה נראה דיש ראיה לזה מש"ס הנ"ל דלמה לא אמרו הש"ס הרבותא ממליחת בב"ח או צלי (לכמה פוסקים דסברו דגם צלי בב"ח מותר מה"ת) אלא ע"כ דמליחה וצלי אינם נותנים טעם רק בלעו גוף הפליטה להכי אין זה חידוש מה דלא אסרה התורה להכי הוצרך הש"ס לומר רק כבוש כי כבוש ג"כ נותן טעם כמו בישול כהנ"ל:

ג

עיין בט"ז סק"א שהקשה על האו"ה שאוסר אם נשרה היתר בכלי איסור מעל"ע הא לאחר המעל"ע נעשה הכלי אינו ב"י עיי"ש. ונלפענ"ד דהא דכבוש אוסר מעל"ע ילפינן מהש"ס דאי תרי ליה כולי יומא וכו' והיינו מעל"ע א"כ יוכל להיות דסוף מעל"ע נעשה הבישול ואז פלט ובלע ופגם הכלי וראה מהש"ס אינו בן יומא משמע דלאחר המעל"ע הופגם הבלוע שבהכלי כי הלשון אינו ב"י היינו שאינו בתוך המעל"ע רק אחר המעל"ע וא"כ אם נתן תיכף ההיתר לאחר שהורק האיסור א"כ הבלוע והפליטה באו קודם שהופגם. אחר כך ראיתי כן בפר"ח שכתב כן מסברא בעלמא. גם מהש"ך לקמן סק"ב שהקשה ג"כ על האו"ה כמו הט"ז נראה דנחית ג"כ לזה שיש לחלק כן מדצירף הפוסקים שסוברים דלינת לילה פוגם דלכאו' אין שום הבנה דהא לאחר המעל"ע כ"ע סוברים דפוגם ומה תוסיף תת כח מהפוסקים דלינת לילה פוגם אלא ע"כ דעלה על דעת הש"ך ז"ל דאפשר דהבלוע ופליטה באו בסוף מעל"ע והפגם אחר המעל"ע ע"ז צירף הש"ך דלינת לילה פוגם לקצת פוסקים. אך לפי מה שכתבתי יש לכאורה ראיה מלשון הש"ס דכבוש הוא בסוף מעל"ע ופגימת הכלי היא אחר המעל"ע וצריך עיון:

ד

סעיף א בהג"ה יש מקילין במה שבחוץ. והש"ך ס"ק א' ציין במה שחוץ לציר וכתב אבל ודאי אי הוה האיסור שמן אף מה שחוץ לציר אסור כדמשמע מדברי הפוסקים לשם עיין כל דברי הש"ך (ומה שציין הש"ך חוץ לציר ודאי כך היה גירסתו בדברי הג"ה) והפרמ"ג חקר בדברי הש"ך וסיים שלא זכה להבין דברי הש"ך בכאן עיי"ש. והחו"ד הקשה על הש"ך וסתר דברי הש"ך עיי"ש. מהחו"ד נראה שהיה לומד בדברי הש"ך מה שכתב דאם

היה האיסור שמן היינו שהציר היה איסור שמן לזאת הקשה על הש"ך עיי"ש. ולפלא איך למד החו"ד כן בדברי הש"ך והש"ך לא היה יודע אשר הציר איסור אוסר אפילו בלא כבישה ולדידן דאין בקיאין בין כחוש לשמן אוסר אפי' בכחוש. אין באפשרי לומר אשר הש"ך לא היה יודע זאת דמליחה אוסר:

ועוד קשה מאד דלפי גירסת הש"ך בהג"ה מה שחוץ לציר בודאי לא מיירי הג"ה דהציר הי' איסור דאם הציר הוא איסור אוסר אפי' בלא כבוש ואפי' למעלה כדין מלוח וגם קשה מאד לפי פירוש החו"ד מה שכתב הש"ך כדמשמע מדברי הפוסקים לשם היינו בסימן ס"ט הלא כל הש"ע מלא מזה דציר מלוח שמן אוסר ולמה הוצרך להביא הך דסימן ס"ט. לכן נלפענ"ד לפי גירסת הש"ך בהג"ה חוץ לציר היה לומד הש"ך דמיירי שהציר הוא היתר ומונח בתוך הציר שתי חתיכות אחד איסור ואחד היתר כמו שהמחבר כתב כן שאיסור עם היתר נשרה בתוך לח וע"ז כתב הש"ך דאם החתיכה איסור הוא שמן אוסר ההיתר אם נשרו בתוך הציר כשיעור כבישה בציר אפילו מה שלמעלה מן הציר ומה שכתב הש"ך כדמשמע מהפוסקי' לשם היינו בסי' ס"ט בהמחבר סעיף י"ח בשר שנמלח בכלי שא"מ ושהה כדי שיתנו על האש ויתחיל להרתיח מה שבתוך הציר אסור וחלק החתיכה שחוץ לציר מותר ואפי' יש בהחתיכה שבתוך הציר שומן עיי"ש. והטעם כמו שכתבו הפוסקים וכן הש"ך כיון דהאוסר הוא דם הדם אין מפעפע למעלה גם הנאסר אינו אוסר עיי"ש:

והנה המחבר פוסק בסימן צ"א סעי' ה' דרותח מלוח אינו אוסר רק אחר ששהה שיעור מליחה לקדרה וידוע דשיעור כבישה כדי שיתן על האש הוא פחות משיעור מליחה לקדרה וא"כ למה הוצרכו הפוסקים דלהכי אין השומן אוסר משום דהדם אין מפעפע הלא בלא"ה אין השומן אוסר דהרי הוא עדיין בתוך שיעור מליחה להכי הוכיח הש"ך דבכבוש והוא איסור שמן אוסר אפי' מה שחוץ לכבישה:

עוד כתב הש"ך וכך כתב הטור בסוף סימן זה והיינו שכתב הטור דאם נפלה חתיכה מקצתה לתוך ציר מה שבתוך הציר אסור ומה שלמעלה מן הציר מותר ואפי' יש בה שומן כיון דאין הציר מפעפע למעלה עיי"ש. ומשמע מדכתב הטור סתם חתיכה משמע אפי' חתיכה תפלה היינו שלא נמלחה. וא"כ לא הוצרך לומר דהשומן אינו אוסר משום דאין הציר מפעפע למעלה הלא בלא"ה אין השומן יכול לאסור כיון שהיא תפלה. לכן הוכיח הש"ך דאם דבר שמן נכבש שיעור כבישה יכול לאסור אף מה שחוץ לכבישה ולזאת הקשה על התורת חטאת שפסק כדעה זו דחוץ לכבוש מותר הא לדידן דלא בקיאינן בין כחוש לשמן אין נפקא מינה מה שפסקינן כדעה זו דמ"מ צריך להיות אסור משום שמא

הוא שמן ואסור מה שחוץ לכבישה אפי' לדעת המקילין. ואח"כ כתב עוד דבסוף סימן ע' פסק דבשר שנפל לציר מותר מה שחוץ לציר ומשמע אפילו אם היה שיעור כבישה מתיר מה שחוץ לציר משום דעת המקילין. וקשה להש"ך הרי אנן פסקינן דבמליחה אוסר הדם עד ששים משום דלא מחלקינן בין כחוש לשמן א"כ גם בכבוש בציר של דם היה לנו לאסור מה שחוץ לציר משום דלא מחלקינן בין כחוש לשמן דכבוש ה"ה כמבושל ובבישול דם מפעפע גם למעלה רק להקל משום שהוא כחוש. והרי אנן לא מחלקינן בין כחוש לשמן. ומתרץ הש"ך דרק במליחה או בצליה לא מחלקינן בין כחוש לשמן אבל כולי האי לא נחמיר וכה"ג כתבתי בס"ק י"ז ע"כ שכתב שם הש"ך דבבלוע אין אנו מחמירין לומר דאין אנו בקיאין הרי דיש לפעמים לסמוך על בקיאותנו כמו כן בכבוש סמכינן על בקיאותנו שלא לאסור מה שחוץ לכבישה ולפענ"ד לפי מה שכתבתי בספרי חומת יהושע דלהכי סמכינן על בקיאותנו משום דיש פוסקים הסוברים דגם בלוע שמן אינו יוצא בלא רוטב כמו כן לענין כבוש כיון דיש פוסקים החולקים על דין כבוש להכי סמכינן על בקיאותנו ומעתה לפענ"ד כל דברי הש"ך מובנים היטב ולא קשה עליו כלום:

גם נראה מהש"ך דלא דוקא בכבוש בציר סובר הש"ך דבשמן נאסר אף שלמעלה מן הכבישה אלא אפי' בכבוש בכל דבר מעל"ע גם כן בשמן נאסר מה שלמעלה מן הכבישה דהא הש"ך הקשה על דברי התורת חטאת ושם התורת חטאת כתב כבוש בדבר לח מעל"ע א"כ מוכח דגם בכל דבר לח כבוש מעל"ע סובר דבשמן נאסר מה שלמעלה. מעתה יש לנו לפסוק כהש"ך בזה דבדבר שמן נאסר מה שלמעלה ובפרט משום ראיות הש"ך מסימן ס"ט ומהטור והאחרונים לא הוציאו דין זה מהש"ך לפסק:

והנה המנחת יעקב כלל כ"ב הבין ג"כ הש"ך דבדבר שמן אוסר כולו אך חולק על הש"ך וכתב דגרם לו הש"ך יען היה לו גירסא בהג"ה חוץ לציר לזאת מדמה זאת לציר עיי"ש ולא הבנתי זאת אשר הש"ך ידמה כל כבוש לציר מחמת גירסתו:

ה

סעיף הנ"ל בהג"ה וספק כבוש אסור ובלבד בבב"ח אזלינן לקולא וכו' וכתבו האחרונים דאסור לבשל הבשר שהוא ספק אם נכבש בחלב דאז נעשה איסור דאו'. ונלפענ"ד דאם נכבש בשר עם מים בכלי חלב מעל"ע אין איסור בישול בב"ח אם מבשל הבשר אף שיש בלוע חלב בתוך הבשר דהא אין בהבשר רק טעם ב' של החלב הבשר אסור מדרבנן כמו שאסור מדאו' קדרה של בשר אם בישל בה חלב משום דטעם ב' בא תיכף להבשר אבל איסור בישול בב"ח לא יוכל לחול על הבשר כי לענין בישול בב"ח הוא כדגים שנתבשלו

בכלי של בשר כי לענין בב"ח דאורייתא יש בהבשר טעם ב' של החלב דהיתרא אם כן בספק אם נכבש הבשר מעל"ע בכלי של חלב אפשר מותר לבשל כן נראה לפענ"ד:

1
בהג"ה הנ"ל לבד בבב"ח החו"ד הביא מה שכ' המג"א בהלכות פסח בשם הד"מ דבהיתרא לא אמרינן כבוש כמבושל ולהכי אם נכבש חלב בכלי מותר לבשל אח"כ בשר. הנה המעיין שם יראה דגם הד"מ אינו פוסק כך במסקנא וכן מאחרונים שם נראה דלא פסקינן כן:

והנה החו"ד כאן הביא ראיה מהמשנה דשבועות וורד חדש בישן דמותר וכתב הטעם משום דהיתרא בלע דהא בלע קודם הביעור עיי"ש. ולפי מה שכתבו שם המפורשים משמם דהטעם הוא כמבוער וגם כתבו דצריך לאכול בקדושת שביעית רק דאין צריך לבער משום דהטעם הוא כמבוער. אדרבה מוכח משם דגם בהיתרא בלע אמרינן כבוש כמבושל והנה אם יש מי שסובר דבהיתרא לא אמרינן כבוש כמבושל אין שום סברא לומר דבהיתרא אין בולע ע"י כבוש מה לי איסור או היתר לענין בלוע רק דאפשר לומר דעל ידי כבוש אינו יוצא טעם גמור רק טעם קלוש ובהיתרא מותר טעם קלוש שלא יוכל לחול עליו איסור ובאיסור אף טעם קלוש אסור:

אכן מהגהת או"ה שכתב ספק כבוש בב"ח דמותר אבל אסור לבשל משום דעכשיו הוא איסור תורה ואם נאמר דלא בלע רק טעם קלוש אם כן אין כאן שום איסור ע"י הבישול דהא טעם קלוש דהיתרא. אלא ע"כ דהגהת או"ה סובר דגם כבוש בולע טעם גמור. וצ"ע מאוד על החו"ד דגם הוא פוסק דאסור לבשל ספק כבוש והרי לעיל כתב דבהיתר ל"א כבוש:

והנה עוד יש לעיין אם נאמר דבהיתרא בלע ל"א כבוש ולפי דברי החו"ד שמפרש המשנה וורד חדש וכו' משום דהיתרא בלע א"כ אפי' באוכלין ל"א בהיתרא בלע כבוש א"כ קשה על הש"ס פסחים דאמרו בב"ח חידוש הוא דאי תרי ליה כולי יומא בחלבא שרי ואם בהיתרא בלע ל"א כבוש דהוא רק טעם קלוש אם כן ה"ה בבב"ח היתרא בלע דעל טעם קלוש דהיתרא לא יוכל לחול איסור. הגם שאפשר לומר כמו שמצינו בנ"ט בר נ"ט. דרוב הפוסקים סברי דגם טעם ב' שרי והיינו כלי חמץ קודם פסח שיש בו טעם ב' שרי בפסח והרי יש ברייתא מפורשת קדרה שבישל בה בשר לא יבשל בה חלב ואם בישל בנ"ט והנה ע"כ כמו שכתבתי לעיל בסימן ק"ג דטעם ב' בשעת ביאתו לעולם עדיין לא נקלש ולהכי שבשעת ביאתו לעולם בא תיכף להחלב נאסר ואוסר. וא"כ כמו כן אפשר לומר כאן והוא דהא דהיתרא בלע לא אמרי' כבוש הוא משו' דבליעת כבוש הוא רק

טעם קלוש להכי מותר בהיתרא בלע להכי רק אם הטעם של כבוש עמד בהיתר אבל אם נכבש בשר בחלב אז תיכף בשעת ביאת הטעם של כבוש בא תיכף אל הבשר או להחלב אז עדיין לא נקלש ולהכי קאמרי בהש"ס דהוא חידוש:

אכן עדיין יש לעיין דהנה כבר כתבתי לעיל בסי' צ"ג לפי הפוסקים הנ"ל דטעם ב' ג"כ מותר צריך להיות אם בישל חלב בקדרה של בשר דלא יהיה על החלב איסור בב"ח רק כמו ש"א דנהי דבתחילת ביאתו לעולם עדיין לא איקלש אבל אח"כ נעשה איקלש רק עכשיו אינו מועיל מה שנעשה איקלש דהוא טעם קלוש דאיסורא והרי ידוע שיטות התוס' דגם בב"ח אם היה החלב יוצא מהבשר היה חוזר להיתרא אם כן עכשיו שנעשה טעם הבשר קלוש א"כ הרי לענין בב"ח ה"ה כאילו יצא ממנו הבשר רק כיון דהוא עכשיו טעם קלוש דאיסורא עדיין אסור החלב משום שיש בה טעם בשר אשר הוא אסור ואכן זה הוא רק איסור כמו שאר איסורין. וא"כ אם נימא דכבוש היתרא הוא רק טעם קלוש א"כ בכבוש בב"ח דנעשה לבסוף איקלש אף שהוא בתחילה קודם שנעשה איקלש אסור אבל עכשיו אין כאן איסור בב"ח א"כ אין זה שום חידוש מה דלא אסרה התורה כבוש בבב"ח כי אין זה איסור בב"ח רק כמו שאר איסורין אלא ע"כ מדאמרו בש"ס דהוא חידוש מוכח דגם בהיתרא בלע איסור כבוש דבולע טעם גמור כמו בישול ושפיר הוא חידוש:

אך ע"ז אפשר לומר דכונת הש"ס דמ"מ היה צריך להיות אסור כבוש בב"ח כמו שאסור לאכול היתר שיש בו בליעת איסור והיינו אם טעם כעיקר אסור מדאורייתא. אך לפענ"ד קשה כאן לומר דבתחלת הטעם של כבוש לא איקלש רק אחר כך כשנתפשט בהיתר נעשה איקלש כי מנ"ל לומר כן בשלמא לענין טעם ב' שפיר אפשר לומר כן משום דעיקר קלישת טעם ב' משום התפשטות של עכשיו כי אף שיצא כל הטעם ואז תחלת ביאתו עדיין לא איקלש אך אחר התפשטות נעשה איקלש משא"כ בכבוש מה"ת נימא אשר תחלת יציאתו הוא טעם טוב ואח"כ נעשה איקלש מצד הסברא אם נימא דבהיתרא ל"א כבוש בודאי משום דמה שהפליט ע"י כבוש היה תיכף טעם קלוש:

אח"כ ראיתי בתשו' טוב טעם ודעת שכתב דלית מאן דחש לדברי החו"ד בזה עיי"ש:

ז

סעיף ז' אבל אם אין בה אלא איסור בלוע אינה אוסרת וכו' עיין ש"ך ס"ק י"ח שכתב דדם הבלוע ממק"א בחתיכה אינו יוצא על ידי מליחה וצלי ועיין בחו"ד שהקשה על הש"ך מהתוס' והרא"ש בשמעתא דדגים ועופות דגם העופות נאסרין עיי"ש ועיין מה שכתבתי בספרי חומת יהושע בהלכות מליחה סי' ע' אות י"ב עיי"ש:

עוד כתב החו"ד דחתיכה שיש בה עדיין דם של עצמה שנגעה חם באחרת אוסרת דכמו דדרכו של אש להפליט כן נמי דרכו של תולדת האש עיי"ש. והנה אשתמיט מהחו"ד הטו"ז ס"ק י"ז במקומו שכתב וז"ל ולפ"ז פשוט דכלי אין נאסר ממאכל שבלוע בו איסור שאינו מפעפע כגון כבד או בשר שנמלח בכלי שאינו מנוקב. הרי מפורש דכבד או בשר שיש להם עדיין דם של עצמם אינם אוסרין אם נגעה חם. גם הפרמ"ג כתב בפירוש דגם אם נגעה חתיכה שיש בה עדיין דם של עצמה אינה אוסרת וכן מפרש דברי הט"ז והנה הפרמ"ג הקשה על המנחת יעקב שכתב דלהכי בבשר שנתבשל בלא מליחה ונגעה חם באחרת אינה אוסרת משום דהוא דם הבא ממקום אחר והקשה דהרי אנן אסרינן בשר שנתבשל בלא מליחה אפי' אם יש ס' וא"כ הרי נשאר דם של עצמה עיי"ש. ולפענ"ד נראה דגם זו לא קשה דהרי מה דאסרינן אפילו יש ס' הוא משום דחיישינן שמא פירש ממקום למקום ואם כן הרי הוא גם כן כדם מעלמא כי הדם אינו במקומו. ולפי זה צריך עיון גם על הט"ז שכתב או בשר שנמלח בכלי שאינו מנוקב דהא בשר שנמלח בכלי שאינו מנוקב אסור רק משום שפירש ממקום למקום והרי הוא כדם מעלמא והרי הט"ז סובר דגם בכבד אינה אוסרת חם וכבד יש לה עדיין דם של עצמה וא"כ בדם של עצמה אינה אוסרת וכש"כ בשר שנמלח בכלי שאינו מנוקב דהוא כדם מעלמא. וכן נראה מהאו"ה כלל כ"ט ד"ו שכתב דחתיכה שנתבשלה בלא מליחה אינה אוסרת אם נגעה חם באחרת משום שהוא כדם מעלמא משום שחזרה ונבלע מדם שפלטה. והרי האו"ה אוסר בנתבשל בלא מליחה משום דם שפירש ממקום למקום עיין בסימן ס"ט בט"ז ס"ק כ"ח. הרי נראה דגם הדם שפי' ממל"מ מיקרי דם מעלמא לענין זה כמו שכתבתי. אכן נראה מהאו"ה דסובר דדם של עצמה יוצא ע"י חום. אכן הט"ז שכתב כגון כבד נראה בפי' דסובר דאינו יוצא אפי' דם של עצמה. ועל החו"ד יש לתמוה דהרי החו"ד סובר דאפי' דם מעלמא יוצא ע"י מליחה וצלי ומהחו"ד סי' ע"ב נראה דסובר דדם מעלמא אינו יוצא ע"י חום עיי"ש שכתב טעמים גבי עוף שבישל עם הלב דבוק בו והוציאו בעודו רותח שנאסר ולא חשוב כאיסור בלוע משום דהוא דבוק בעוף עיי"ש ועיין מה שכתבתי בספרי חומת יהושע וכאן כתב דדם של עצמו יוצא ע"י חום כמו שדרכו של אש וא"כ גם דם מעלמא דסובר שיוצא ע"י צלי א"כ גם חום יאסור וצ"ע דברי החו"ד. עוד כתב החו"ד דגם מדבר צלול אינו יוצא בלוע כחוש דהא ודאי אסור הציר הנוטף מהחתיכה שיש בה בליעת איסור ואפ"ה אין הציר הנוטף אוסר אחרות. ואע"ג דהציר צלול עיי"ש. ולפענ"ד דאם כפשיטותו דהציר הנוטף הוא אסור דגם בהציר הנוטף יש בו בליעת איסור א"כ אף לפי סברתו דאין הבלוע יוצא אף מדבר צלול מ"מ איך מותר האחרת הא הציר

נבלע בהחתיכה אחרת ואם הציר נבלע בהחתיכה הרי גם הבליעת איסור נבלע עם הציר ביחד. אכן לא ידענו היאך פשוט להחו"ד דציר הנוטף יש בו בליעת איסור אדרבה מצד הסברא כיון דהבלוע אינו יוצא בלא רוטב בודאי גם בהציר הנוטף מהחתיכה אין בו בליעת איסור וצ"ע מאוד בדברי החו"ד בזה:

ח

סעיף הנ"ל בהג"ה אבל כלי שבלע איסור אוסרת היתר עיין בהחו"ד שכתב חידוש דין דכלי אינו בולע ממאכל שיש בו בלוע אפי' שמן וכתב ראיה חדא מהא דאין כלי אוסר כלי והרי מכלי יוצא אפילו בלוע כחוש ע"כ דאין מבליע בכלי שהיא קשה. ועוד ראיה מהט"ז סימן צ"ד ס"ק י"ד ומסימן צ"ז עיי"ש:

הנה אשתמיט מהחו"ד הט"ז שכתב וז"ל ולפ"ז פשוט דכלי אינו נאסר ממאכל שבלוע בו איסור שאינו מפעפע עיי"ש הרי דמבליע איסור המפעפע גם כלי בולע. גם גוף הסברא קשה דאם הבלוע שמן יוצא בלא רוטב א"כ למה לא יהיה הכלי בולע הלא הכלי בולע מהמאכל ואם פליטת המאכל יוצא גם הבלוע יוצא א"כ נבלע גם הבלוע עם המאכל והראיה של החו"ד מסימן צ"ד מהט"ז ע"כ לאו ראיה היא דהרי הט"ז סובר כאן דכלי בולע מבלוע שמן והרי יש שם עוד תירוץ כמו שכתב החו"ד שם ועיין מש"כ שם. וגם מסימן צ"ג ע"כ לאו ראיה לזה דעדיין אין מתורץ בזה דברי הט"ז שם בסי' צ"ג ועיין מה שכתבתי לעיל בסימן צ"ג תירוץ אחר על הקושיא שם וגם הראי' מהא דאין כלי אוסר כלי. לפענ"ד שם הסברא יען הכלים קשים ואין נאחזים להכי אין מפליטים ומבליעים זה לזה:

ט

בהג"ה הנ"ל עיין ש"ך ס"ק כ"ג שכתב וז"ל דכלי אינו אוסר יותר מקליפה ואע"ג דבשני דברים של מאכל יבשים אוסר בכולו בכלי שאני וכו' עד מ"מ באיסור שמן שנבלע בכלי אפשר דאפילו יבש לגמרי אוסר כולו ואע"ג דלא מפלגינן בין כחוש לשמן היינו בגוף הדבר אבל מה שנאסר הבלוע לא מחמרינן מ"מ צריך עיון לדינא ע"כ:

והנה מעתה יש לעיין להבין מה שכתב הש"ך לעיל ואע"ג דבשני דברים יבשים אוסר הלא מה דאוסר בכולו לדידן הוא רק משום דלא בקיאינן בין כחוש לשמן א"כ גם עכשיו סובר הש"ך דכלי בלוע שמן אוסר בכולו להכי הקשה דגם בכלי בלוע כחוש יאסר כולו משום דלא בקיאינן וע"ז תירץ דכלי שאני ע"כ לומר כונת הש"ך משום דהיא בלוע ובבלוע בקיאינן א"כ מה זה מסופק הש"ך אחר כך אם שמן אוסר בכולו וגם הקשה דיאסור כולו משום דלא בקיאינן וכו' והלא כבר כתב זה לעיל וצ"ע:

גם צ"ע על הש"ך דלעיל כתב על המהש"ל דאוסר בכולו דמירי בדבר שיש לו רטיבות קצת ומדינא אוסר כדי נטילה להכי מדידן אוסר בכולו משמע שהוא משום דלא בקיאינן בין כחוש לשמן (הנה מהפרמ"ג נראה דמפרש טעם הש"ך משום דהיתר מפטם לאיסור עיי"ש גם זה צ"ע חדא דא"כ גם בדבר יבש לגמרי נימא מפטם לאיסור ועוד דנראה מהפרמ"ג דגם בזה אין אנו בקיאינן על ההיתר בין כחוש לשמן. והנה לא מצינו זה בדברי הפוסקים וגם מצד הסברא אין להחמיר בזה דהיתר מפטם ולומר דאין אנו בקיאין וצ"ע) ולמה בדבר יבש לגמרי סובר הש"ך דבקיאין אנו וצ"ע. להבין ההפרש הלא במליחה דמדינא בכחוש אינו אוסר רק כדי קליפה אעפ"כ לא בקיאין אנו ואוסרין עד ס' אם כן גם ביבש לגמרי אף דאינו אוסר יותר מכדי קליפה מ"מ לפי סברת הש"ך דבלוע שמן דכלי אוסר עד ס' ויאסור לדידן אפי' בכחוש עד ס' משום דלא בקיאינן כמו דאוסר הש"ך בדבר שיש לו רטיבות עד ס' לדידן:

והנה החו"ד בסימן צ"ד ס"ק ט"ו הביא כן בשם הש"ך דבדבר יבש לגמרי בקיאינן ובדבר שיש לו רטיבות אין אנו בקיאין וצ"ע להבין ההפרש אכן לפי שהעלו כאן האחרונים הדגול מרבבה בשם המג"א דאפי' בבלוע בשמן בכלי אינו אוסר יותר מכדי קליפה בדבר יבש לגמרי. וכן העלה כאן החו"ד לפסק הלכה וא"כ אין אנו צריכין לכ"ז רק נקטינן דבבלוע בכלי אין אנו בקיאין להכי בדבר שיש לו רטיבות קצת אוסר לדידן עד ס' ובדבר יבש לגמרי אין אנו צריכין לבקיאות דאפילו בבלוע שמן אינו אוסר יותר מכדי קליפה:

אמנם לכאורה אין להבין למה בבלוע באוכל אנו בקיאין ולמה בבלוע בכלי אין אנו בקיאין ואפשר לפי מש"כ בספרי חומת יהושע בדין חנ"נ אות י"ב דלהכי בבלוע בקיאין משום דיש לצרף דעת הפוסקים דאפי' בלוע שמן אינו יוצא מחתיכה לחתיכה בלא רוטב עיי"ש. אכן בבלוע בכלי בודאי כל הפוסקים דבלוע מכלי יוצא דהרי אפי' בלוע כחוש בכלי יוצא בלא רוטב להכי אין שום צד להקל להכי אין אנו בקיאין בבלוע בכלי. סעיף ז' או בב"ח עיין ש"ך ס"ק י"ז שהעלה דבב"ח היא גוף האיסור שאוסר הבשר אף שאין החלב יוצא עמו אך הקשה על הרמ"א לעיל בסימן צ"ב דבלא ניער אינו אוסר ואם בב"ח הוא גוף האיסור אוסר בלא רוטב א"כ מה שבקדרה לדידן דקיי"ל חם בחם בלא רוטב אוסר כולו. ועיין מה שתירץ הש"ך ועיין מה שכתבתי בספרי חומת יהושע בדיני חנ"נ אות י"ב:

והנה הבית מאיר הקשה על הש"ך דהא כפי הנראה דרק בתירוצו מחדש הש"ך דבבלוע בקיאינן אנו וא"כ לפי ההו"א דגם בבלוע אין אנו בקיאין א"כ היה לו להש"ך להקשות דאפי' אם גם בב"ח צריך להיות יוצא החלב עם הבשר הי' ג"כ להרמ"א לאסור לדידן

אפילו בלא ניער דשמא החלב שמן ויוצא בלא רוטב. עיי"ש שמדחיק בתירוצו. ולפענ"ד תמי' מאוד קושייתו דאם החלב שמן גם החתיכה שנפל עליו החלב מותרת אם יש ס' בין הכל (ועיין מש"כ שם אות י"ב דשם על הרמ"א אין לומר משום ספק שמן) אמנם זאת קשה לכאורה מאוד על הש"ך דלמה הוצרך להקשות משום דקיי"ל חם בחם בלא רוטב אוסר כולו הרי הש"ך לעיל בסימן צ"ב מפרש דהרמ"א מיירי במקצתה ברוטב א"כ בפשיטות קשה דאם הוא גוף האיסור ואוסר הבשר עצמו אפי' אין החלב יוצא א"כ אפי' לשיטת רש"י דמקצתה ברוטב אין החלב יוצא ג"כ יהי' אסור אפילו בלא ניער דהא הבשר אוסר והרי מונחת בתוך הרוטב והנה הבית מאיר הקשה כן והנה ע"ז אפשר לומר כמו שכתבתי שם אות י"ב דהש"ך הקשה אפי' אם לא מיירי הרמ"א במקצתה ברוטב עיי"ש. אכן קשה לי עוד דאפי' אם הרמ"א לעיל מיירי שהחתיכה שנפל עליו החלב היה חוץ לרוטב אבל זו החתיכה מונחת בודאי על חתיכה שמקצתה ברוטב ולשיטת ר"י חתיכה שמקצתה ברוטב ה"ה כאילו מונחת כולה ברוטב וא"כ אף אם החתיכה שנאסרה היא כחוש ג"כ יאסור כולו כמו שהי' מונחת ברוטב. והנה גם על הר"ן בסוגי' דטיפת חלב לאחר שהעלה דבב"ח הוא גוף האיסור ואוסר אף אם אין החלב יוצא להכי אוסר החתיכה שנפל ע"י הטפה אפילו בלא ניער משום דכאן עומדת בקדרה שיש בה הבל ולחות עיי"ש וקשה ג"כ דלמה הוצרך לומר משום הבל ולחות דאם שאר החתיכות מונחים אף רק מקצתם ברוטב נאסרו לשיטת ר"י. והנה ע"כ מוכרח לומר על הר"ן והש"ך דכונתם לריחא דמילתא אפי' אם שארי החתיכות מונחים ג"כ חוץ לרוטב:

סעיף ט אם אין בכל אחת לבטל החלב אסורות עיין ש"ך ס"ק ל' שהקשה דאפי' אם נגע בכולן מ"מ לא נאסר רק חתיכה אחת וא"כ ליבטל ברובא ותירץ משום דחתיכה חלב בלעה מהחתיכה היתר ונ"נ הבלוע ושוב בלעה ונתוסף איסור עיי"ש והנה לכאורה קשה דא"כ האיך משכחת ס' נגד חתיכת איסור דהא האיסור בלע מההיתר אכן קושי' זו הקשה הר"ן בשם הרמב"ן ז"ל בסוגי' דט"ח ותירץ דקמא קמא בטיל עיי"ש והרי גם הש"ך בכאן ג"כ ע"כ מוכרח לסבור כן קמא קמא בטל דאל"כ גם ס' לא יהי' מועיל דהא כמו דהחתיכה בלעה מהיתר כמנין החתיכות הרי יש חשש שמא בלעה עוד יותר אלא ע"כ דקמא קמא בטיל. והנה החו"ד הקשה על הש"ך דלפי דברי הש"ך למה אוסר המחבר באינו יודע אם נגע בכולן הלא לפי דברי הש"ך ז"ל הוא רק ספיקא דרבנן חדא דחנ"נ הוא רק מדרבנן ועוד דהוא מב"מ עיי"ש. והנה לכאורה אפשר לומר בזה דלא מקרי ספק השקול דשכיח הוא יותר שנגע בכולן. אכן עוד נראה לי דהנה מה שהבאתי

בספרי חומת יהושע בסוגיא דשני בתים כי יש הרבה ראשונים שסברי דבספיקא אין אנו דנין הדבר כפי הדין שהוא בדבר שהוא ספק רק עדיין הספק במקומו וכן נ"ל להוכיח מהרשב"א ז"ל שסובר ג"כ כן דהנה הרשב"א ז"ל הקשה על הרמב"ם ז"ל שפוסק דספק עירוב מותר מהא דאיתא בש"ס וכן פסק הרמב"ם ז"ל דאם הניח עירוב בספק תרומה טמאה אינה עירוב ותירץ הרהמ"ג דהא בעירוב בעי סעודה הראוי' והרי מחמת הספק אסורה באכילה עיי"ש ולכאורה הוא דבר פשוט מאוד עד שקשה על הרשב"א לכן ע"כ מוכרח לומר דהרשב"א ז"ל סובר דהספק עדיין עומד א"כ הרי הספק תרומה טמאה היא עדיין בספיקא שמא אינה טמאה והרי היא מותרת באכילה וא"כ ה"ה בספיקא אם היא ראוי' לאכילה או לא וא"כ ה"ה רק ספק עירוב (והרמב"ם סובר דאנו דנין הדבר כפי הדין דאסורה באכילה) וכן יש להוכיח מהתו' חולין (דף פ"ד ע"ב) ד"ה תקיעת שופר שכתבו דבטומטום שייך הגזירה שמא יעבירנו דשמא היא אשה ואסור להוציא לצרכה עיי"ש. והקשה השאגת ארי' דהא הטומטום מחויב לתקוע מחמת הספק א"כ הוא לצורך והניח בתמיה עיי"ש אכן לא קשה דהתו' סברי דהספק דנין כפי הספק וכן התו' במ' ר"ה דף שכתבו להוכיח מס' אמר אמת ויציב דברכה לבטלה אינו עובר מדאו' על שם שמים לבטלה הבאתי בס' חומת יהושע וא"כ לפי דברי הרשב"א י"ל דאם נתערב איסור דאו' בשני חתיכות שהיו בספק איסור דרבנן ואף שהמה מותרים באכילה כדין ספיקא דרבנן לקולא מ"מ לענין ביטול יש ספק שמא החתיכות אסורים וא"כ לא נתבטל האיסור כי לפי דברי הרשב"א ז"ל הספק עדיין במקומו עומד. ואין לומר דהנה בודאי אם איסור דאו' נתערב בשני חתיכות איסורי דרבנן נתבטל האיסור דאו' ואסור החתיכה שנתערבה רק מדרבנן וא"כ הכא שיש ספק על החתיכות אם המה אסורים מדרבנן וא"כ הרי החתיכה נתבטל ממנה בבירור האיסור דאו' וא"כ הס' ביטול הוא רק ספיקא דרבנן דהא לפי שיטת הש"ך דספיקא דרבנן במקום שיש חזקת איסור הוא לחומרא והרי החתיכה היה לה חזקת איסור ומעתה לא קשה קושיות החו"ד הנ"ל דנהי דשארי חתיכות יש עליהם רק ספק איסור דרבנן מ"מ לא נתבטל החתיכה שנאסרה דהש"ך לשיטתו דספיקא דרבנן אסור במקום חזקת איסור:

הגה"ה אכן לפי שראיתי באחרונים שהוכיחו מהר"ש בפרק שני דמקואות דהיכא שיש עכשיו ספק איסור דרבנן אף שהי' מתחלה אסור מדאורייתא מ"מ לא נחשב כחזקת איסור כי בבירור אין עכשיו כמעיקרא כי מפרשי דברי הר"ש שכ' שם לפרש התוספתא שהיו שני מקואות אחת מקוה כשרה ואחת מים שאובים וטבל באחת ואינו יודע באיזה מקוה ועשה טהרות הטהרות תלויות. חזר וטבל במקוה השניה ועשה טהרות טהורים

במה דברים אמורים בטומאה חמורה אבל בטומאה קלה אף אם טבל בשניה הטהרות אח"כ תלויות. וכתב הר"ש הטעם וז"ל השתא מחמרינן בטומאה קלה טפי מטומאה חמורה דבטומאה חמורה אמרינן הראשונות תלויות והשניות טהורות היינו טעמא והיינו משום דהכא מעיקרא טומאה קלה הוי ליה דאם במים שאובים טבל בסוף אכתי טומאה קלה אית ביה שהרי בא ראשו ורובו במים שאובין הילכך שניות תלויות אבל גבי טומאה חמורה ספיקא דטומאה אזלה לה ומספיקא לא מחמרינן ליה לטומאה קלה ומפרשי האחרונים משום דבטומאה קלה מוקמינן אחזקה דמעיקרא משא"כ כשהיא טומאה חמורה לא מוקמינן אחזקה דמעיקרא משום דחזקה דמעיקרא טומאה דאו' בבירור אזלה לה:

אכן לפענ"ד דבריהם תמוהים דהרי בטומאה קלה שייך יותר לומר שלא ניקום אחזקה דמעיקרא דהרי הטומאה ישנה כבר אזלה דהא טבל בשני מקואות ואם כן האיך נוכל לומר דסברת הר"ש משום דבטומאה חמורה אין כאן חזקה ובטומאה קלה משום דמוקמינן אחזקה הרי בטומאה קלה בודאי אין כאן חזקה וכהנ"ל.

לכן נלפע"ד דסברת הר"ש היא כמו שכתב התוס' בסוגיא דמומין גבי ספק בהרת קדמה לשער לבן דמיירי שהי' בו נגע מעיקרא ומקודם שנטהר מהנגע נולד זה הספק להכי מחזקינן מטומאה לטומאה עי"ש. ולפ"ז י"ל דסברת הר"ש דרק אם שני הטומאות שוות אז מחזקינן מטומאה לטומאה להכי אם היה טומאה חמורה ועכשיו הוא ספק על טומאה קלה לא מחזקינן מטומאה לטומאה.

והנה לפי סברת האחרונים הנ"ל קשה מאד על הפוסקים שסברו דמים שאובים רק מדרבנן פסול א"כ למה בטומאה חמורה וטבל באחת וא"י באיזה הטהרות תלויות הלא הוא רק ספיקא דרבנן. ולפי סברת האחרונים הנ"ל אין כאן חזקה דזה הטומאה דאו' שהי' עליו אזלה לה בבירור אלא ע"כ דגם באופן זה מוקמינן אחזקה, דמ"מ הי' לו חזקת עמא ומספיקא לא מטהרינן ליה. ע"כ הגה"ה

עוד הקשה החו"ד על הש"ך שכתב לפרש האו"ה שכתב דל"א דכל מה שנכנס בספק מסייע לבטל משום דהוא מבשא"מ והוא איסור דאו' הא לדברי הש"ך דהאיסור הוא משום הבלוע שנאסר וא"כ הוא מב"מ וקשה על החו"ד למה לא הקשה עוד על הש"ך דהא לפי דברי הש"ך ע"כ מיירי שהחתיכות שמנות א"כ הרי הוא מב"מ כמו שכתב הש"ך בריש סימן צ"ח. הנה לפי מה שהוכחתי לעיל בסימן צ"ח דהאו"ה סובר דאזלינן בתר שמא לא קשה זאת אכן הש"ך לעיל סובר דדעת האו"ה דאזלינן בתר טעמא קשה:

אכן לא קשה כלל על הש"ך דהרי האו"ה שמחזיק זה לספק ע"כ לא סובר כהש"ך משום דהבלוע נ"נ דא"כ אין כאן שום ספק וגם באינו ידוע אם נגע בכולן לפי דברי הש"ך לא שייך כלל לומר לסייע לבטל דהא יוכל לאסור את כולם (ובלא"ה לפי שיטות האו"ה דבלא נודע ל"א חנ"נ לא שייך סברת הש"ך דהרי לא נודע) וממילא לפי האו"ה דלא אזיל בסברת הש"ך לא צריכין למימר דהחתיכות היו שמנות להכי לא קשה כלל על הש"ך:

יא

הנה החו"ד תירץ קושית הש"ך דטעם עצמו של החתיכה אינו נסחט לעולם להכי אם נפלה חתיכת איסור להרבה קדרות כולם נאסרים דיכולה להטעים כל הקדרות ולא קשה קושית הש"ך דהחתיכה איסור יכולה להטעים כל החתיכות שנגעו עיי"ש. הנה גם כאן החו"ד לשיטתו דטעם לבד בלא שום פליטה אוסר ועיין בסימן צ"ח שהארכתי בזה בראיות דטעם לבד אינו אוסר אך לפענ"ד גם בכאן דבריו תמוהין כי האו"ה שהביא הש"ך כאן כתב דלהכי צריך ששים אם נפל האיסור להרבה קדרות משום דהחתיכה איסור בלעה מהתבשיל ונעשה נבילה הרי דלא כהחו"ד גם מקושית הש"ך והנה זאת אין להקשות על החו"ד דלפי דבריו למה אנו מתירין בששים הלא יכולה להטעים הרבה והרבה דהא לעומת זה גם התבשיל היתר נתנה טעם הרבה והרבה אך לפענ"ד קשה על הא דפסקינן דגם עצמות מצטרפין לששים וידוע דמה דהעצמות מבטלין הוא משום הלחלוחית שיש להם כמש"כ הט"ז עיי"ש אבל טעם עצמם אין להם א"כ קשה למה מצטרפין עצמות לששים. ועוד קשה הלא פסקינן דאם טמא מלוח והטהור תפל נאסר הטהור ואם יש ששים בהטהור נגד הטמא מותר ולפי דברי החו"ד לא יהיה מועיל ששים כי הטהור התפל אינו מפליט שום טעם כי הוא תפל והאיסור המלוח נותן תמיד טעם בכל פעם טעם חדש כפי גדלותו וכמות התפל הוא רק פעם אחת ששים אלא על כרחך דטעם לבד בלא שום פליטת ציר ולחלוחית אינו אוסר להכי די בששים כי החתיכה איסור אין לה פליטת ציר ולחלוחית יותר מכמותה. ועוד יש ראיה מפורשת מהתו' והרא"ש מ' חולין דף ק' ד"ה בשקדם וסילקו דהרי פשוט לפי דברי החו"ד אם חתיכה היתר בלעה מחתיכה איסור ונפלו שניהם לתוך תבשיל אפי' למאן דלית ליה חתיכה נעשה נבילה מ"מ צריך ששים נגד השני חתיכות כי עכשיו נותן האיסור טעם חדש והחתיכה היתר יש בה ג"כ טעם מהאיסור ומתו' וראש הנ"ל שהקשו על רבינו אפרים דל"ל חנ"נ בשאר איסורין וזה לשונם וקשה לפירושו לרבא דמשני אפי' תימא לא קדם וסלקו מאי מהני ליה חתיכה של היתר שנאסרה מתחילה ונעשה נבילה והלא לעולם א"צ ס' ברוטב אלא כדי לבטל חתיכה של נבלה לבדה ולא בעינן ס' לבטל ב' חתיכות של

נבלה ושל היתר שנאסרה על ידה וי"ל כגון שנתמעט הנבלה הרבה מכמו שהיתה קודם שנבלע טעמו בחתיכה של היתר והשתא לפי שנתנה טעם בשל היתר צריך ס' כנגד כל מה שהיתה מתחילה וכו' עיי"ש:

ולדברי חו"ד אין התחלה לקושייתם דמ"מ צריך ששים נגד שני' אלא ע"כ דטעם לבד בלא שום פליטת ציר ולחלוחית אינו אוסר ורק הפליטת ציר ולחלוחית אוסר להכי שפיר הקשו דלר"א דל"ל חנ"נ די ששים נגד החתיכה איסור כי כל חתיכה אין לה ציר ולחלוחית יותר מכמותה והיא ראיה מפורשת דטעם לבד אינו אוסר:

סעיף א אבל החתיכה עצמה אסורה לפי שאיסור שבה אינו נפלט לגמרי וכו':

דברים אלו המה דברי הרשב"א וכתב שאין הגעלה באוכלין. והקשה הב"י דליטעמיה קפילא החתיכה ומתרץ כיון שנשאר בתוכה מעט מן האיסור נשארת החתיכה באיסורה עד שנפלט לגמרי עיי"ש ולכאורה אין להבין כיון שהחתיכה אין לה טעם מהאיסור א"כ אף שנשאר מעט מהאיסור אך בודאי יש ס' נגד האיסור ולמה לא יהיה החתיכה מותר והלא בלח בלח פסק הרשב"א וכן הש"ע אף שנאסר מתערובות האיסור שלא היה ס' אם אח"כ נתערב לח היתר בשוגג הכל מותר והלא נשאר בתערובות הראשון מעט מן האיסור ואעפ"כ מותר כיון דיש ס':

והנה רציתי לומר דלהכי אין מועיל עכשיו ביטול החתיכה את מעט האיסור שנשאר משום סברת המרדכי ביבמה שרקקה דם דלהכי לא בטיל הציחצוחי רוק בהדם משום שהיה מעולם בהתערובות ולהכי גם הכא כיון דהאיסור היה מתחלה מעורב בהחתיכה שלא היה ס' אף שעכשיו נתמעט האיסור ויש ס' מ"מ לא נתבטל המעט איסור בהחתיכה כיון שכבר היה בתערובות ואף לפי מה שבארתי בדיני ביטול ס' דס' לאו מטעם ביטול רק כדי שלא יהיה נרגש הטעם איסור אך בארתי שם דמ"מ צריך ביטול הגוף האיסור. אך כיון שאינו נרגש הטעם נתבטל האיסור ברוב כמו מין במינו. וא"כ צריך עדיין ביטול רוב וביטול הרוב מהחתיכה אינו מועיל משום שהוא כבר בתערובות. אך עדיין קשה למה בלח בלח מותר הכל. אך יש אופן היינו שההיתר הלח שנתערב עכשיו יש בו רוב לבטל האיסור ואין צריך לסיוע להההיתר הראשון. אך כ"ז דוחק כי היה להש"ע לפרש דאם ההיתר האחרון אינו רוב נגד האיסור אסור ועיין מש"כ לקמן על החו"ד:

והנה הש"ך ס"ק ב' הביא הפלוגתא הטור עם הרשב"א דהטור סובר דגם החתיכה מותר ולא קיי"ל כן וסיים הש"ך דלדידן דקי"ל חתיכה נ"נ לכ"ע החתיכה לעולם אסורה עיי"ש משמע דלדידן דנ"נ גם הטור מודה דהחתיכה נשארת באיסורה. וקשה להבין מה בכך שנ"נ מ"מ אם הטור סובר דלאחר הבישול נתחלק האיסור ולא נשאר בהחתיכה טעם

מהאיסור א"כ למה לדידן לא היה מותר החתיכה אם לא נשאר כדי נתינת טעם. וביותר קשה על הפרמ"ג שכתב לפרש כוונת הש"ך דלדידן דנ"ן אפי' אם היה יבא אליהו ויאמר שלא נשאר כלום מהאיסור ג"כ אסור לדידן ולא ידעתי למה וכי חנ"ן בשאר איסורין לדידן יהיה חמור יותר מבב"ח דנ"ן מדאו' ואעפ"כ סברו התו' וכן הרשב"א דאם חתיכה בב"ח נוגע חם בחם בלא רוטב אינו אוסר כיון דהחלב הבלוע אינו יוצא מהחתיכה בלא רוטב. והסביר לנו התה"ד הסברא דבב"ח שאסרה תורה כמו כלאים דצמר ופשתים דכ"ז שהמה ביחד אסורים שניהם אבל אם נלקח הפשתים מן הצמר הצמר והפשתים מותרים כמו כן בב"ח רק כ"ש שהחלב והבשר ביחד האיסור על שניהם אבל אם היה באופן שיצא הבליעת חלב לגמרי מן הבשר חזר הבשר להיתר ולהכי אם רק הבליעת בשר נבלע בהחתיכה לבד בלא שום חלב אינו אוסר כי גם הפליטת בשר הוא היתר עכשיו עיין לעיל בש"ך סימן ק"ה ס"ק שהביא התה"ד לבד לשיטת הר"ן דסובר דבב"ח אפי' אם יצא כל החלב מהבשר ג"כ עדיין אסור הבשר ולהכי סובר דגם בשאר איסורין אף אם יצא כל האיסור נשארת באיסורה כי הוא סובר דמה דאמרו חנ"ן בשאר איסורין הוא משום לתא דבב"ח עיי"ש ואף שהש"ך לעיל בסימן ק"ה הסכים לשיטת הר"ן נראה דהוא רק בבב"ח סובר כהר"ן אבל לענין חנ"ן בשאר איסורין אנן לא סברינן בזה כהר"ן דהא הר"ן לית ליה במליחה נ"ן משום דבמליחה לא שייך לתא דבב"ח והרי אנן גם במליחה אמרינן חנ"ן לבד בהפ"מ משום טעם. וביותר קשה היאך נוכל לומר דלדידן דנ"ן אפי' אם היינו יודעין שכל האיסור נפלט לגמרי מהחתיכה נשארת החתיכה באיסורה א"כ היאך פסקינן לעיל בסימן ק"ה דאם חתיכה שנאסרה מבליעת איסור נגעה חם בחם בלא רוטב אינה אוסרת משום שהאיסור אינו הולך עמו בלא רוטב. וקשה מה לי אם האיסור יצא מכל וכל מהחתיכה עדיין הוא באיסורו ומה לי אם הבליעה נפרש בלא שום איסור למה לא יאסור הלא מ"מ אותה פליטת בשר הוא עדיין אסור. כמו שכתב התה"ד דאין חילוק: **ולפענ"ד** גם מהגי"ה רמ"א שהביא הרבה פוסקים דסברי דהחתיכה נשארת באיסורה וסיים וכן עיקר והלא הרמ"א פוסק חנ"ן. ואם כהפרמ"ג בדעת הש"ך דלדידן דחנ"ן אפי' יצא כל האיסור מהחתיכה ג"כ אסורה. א"כ למה הוצרך לומר דכן עיקר והיינו כמו שכתב המחבר משום שאין האיסור נפלט לגמרי. והלא לדידן אפי' נפלט לגמרי אסור. ואדרבה מוכח מהרמ"א דאם היינו כהטור דאחר הבישול ויש ס' נגד הבליעה גם החתיכה מותר משום דמתחלק בשוה והיינו דעכשיו יש ס' בהחתיכה נגד האיסור שנשאר גם לדידן היה מותר כי עכשיו יש ס' בהחתיכה לבטל האיסור ומה בכך שבעוד שלא הי' ס' היתה אסורה. הפרמ"ג לשיטתו הקשה על הרמ"א עיי"ש:

עוד נלפענ"ד להוכיח דהנה לכאורה קשה לפי מה שפסק הש"ך בסימן צ"ט דאפי' בלא נודע ג"כ נעשה נבילה ובלא נודע לא מהני ביטול א"כ קשה היאך אנו מתירין בביטול ס' הא בשעת נפילת האיסור לא ידענו וא"כ נעשה נבילה ואף שכעת ידענו ויש ביטול להאיסור הא הביטול לא עדיף מאם שהיה יוצא כל האיסור מהתבשיל אלא ע"כ דאם יצא כל האיסור מותר להכי עכשיו שנודע ויש ביטול נתבטל האיסור והרי הוא כאלו יצא האיסור. בשלמא על שיטת הר"ן שסובר דאפי' יצא כל האיסור עדיין לא קשה דהא הר"ן סובר דמה דאמרינן בשאר איסורין נ"נ הוא משום לתא דבשר בחלב והרי ידוע דבב"ח אם אין נ"ט לא צריכין לבא לידי ביטול כי רק דרך בישול אסרה תורה כמו שכתבו התו' הבאתי בדיני ביטול ס' וא"כ ממילא גם בשאר איסורין מותר אף שלא נודע כי לא שייך לתא דבב"ח כי גם בב"ח מותר אף שלא נודע. אכן לדידן קשה אלא על כרחך מוכרח לומר דאם יצא כל האיסור מותר אך לכאורה עניין קשה על האו"ה דנראה מהאו"ה דסובר כשיטת הר"ר פרץ דאפי' יצא כל הבליעת איסור נשארת באיסורה כן כתב האו"ה בפירוש. אכן על האו"ה דהוא סובר היכא שלא נודע ואפי' איסור לח ביבש היתר ונתוסף כדי שיעור ביטול ס' קודם שנודע גם החתיכה מותרת הובא בש"ך סימן צ"ט (אך הש"ך שם הקשה על האו"ה וז"ל וליתא כדקיי"ל בר"ס ק"ו דאין האיסור נפלט לגמרי עיי"ש. אכן בכמה מקומות באו"ה משמע דסובר דהאיסור נפלט ורק היכא שנודע האיסור אפי' נפלט לגמרי אסור משום שנקרא עליו שם איסור אבל בלא נודע לא נקרא שם איסור להכי מותרת) להכי לא קשה על האו"ה כי כיון שלא נודע לא נקרא שם איסור להכי כשנודע ויש ביטול ס' הרי הוא כאלו יצא כל האיסור ומותר כי לא נעשה נבילה כיון שלא נודע והוכרח האו"ה לשיטתו דסובר דאם נעשה נבילה אפי' יצא כל הבליעת איסור נשארת באיסורה א"כ היה קשה לו היאך אנו מתירין בביטול אם לא הי' נודע בשעת נפילת האיסור להכי הוצרך לחדש דהיכא דלא נודע לא נעשה נבילה כי לא נקראת שם איסור להכי חוזרת להיות מותרת כיון שנתבטל האיסור וה"ה כאילו יצא האיסור אכן לדידן דפסקינן כהש"ך דאפי' בלא נודע נעשה נבילה מוכיח לכאורה דאם יצא כל האיסור מותר:

אכן מהגהת ה"ר פרץ על הסמ"ק מוכח בפירוש דסובר דחתיכה שנאסרה אפי' אם יצא מהחתיכה כל הבליעת איסור ולא נשאר כלום ג"כ החתיכה אסורה. כי זה לשונו בצלים הבלועים מאיסור ונתנן בקדרה של היתר צריך ששים נגד כל הבצלים אבל אם הבצלים בלועים מבשר ונתנן בקדרה של חלב אין צריך ששים רק מן הבלוע ולא נגד הבצלים דגבי איסור הבלוע שם האיסור על כל החתיכה אבל גבי בשר אין שם בשר על כל החתיכה

וכי תימא הא גופה מאי שנא זה מזה דגבי בליעת איסור חשבינן כולה חתיכה כבליעת עצמה וגבי בליעה היתר דבשר בחלב לא חשבינן כולה חתיכה כבליעת עצמה ויש לומר דטעמא דבליעת איסור היינו משום דאפשר לסוחטו אסור פירוש שאם היה יכול לסחוט האיסור הנבלע חוץ מן החתיכה שלא היה נשאר בו טעם איסור כלל מכל מקום אסורה החתיכה לעולם כיון שחל עליו שם איסור שעה אחת וזה הטעם לא שייך גבי בליעת היתר עכ"ל. וצריך לומר על ה"ר פרץ דסובר דבלא נודע לא נ"נ כמו האו"ה וצ"ע כל זה:

הנה מעולם קשה לי על שיטות התו' שסברו כסברת התה"ד הנ"ל דאם יצא החלב מהחתיכה מותר החתיכה ואעפ"כ סברו דבב"ח נ"נ מדאו' וצריך ס' נגד כל החתיכה אף שיש ס' בהתבשיל נגד הבליעת חלב משום דהבשר נעשה איסור וכסברת התה"ד דכ"ז שהמה ביחד שניהם אסורים מ"מ קשה דעכשיו בבישול החתיכה שנאסרה מחלב יוצא הפליטה מהחתיכה עם בליעת חלב ויש ס' בהתבשיל נגד החלב א"כ נתבטל הבליעת חלב בס' א"כ גם הפליטת בשר שבתבשיל ג"כ נעשה היתר דהרי הוא כאלו יצא החלב ממנה. ובפרט לפי מה שפסקינן לעיל בסימן צ"ט דאם נתערב חלב במים ויש ס' במים מותר לכתחילה לתת המים לתוך תבשיל בשר הרי דגוף החלב נתבטל דאפי' היה אסור לכתחילה משום אין מבטלין איסור וא"כ כשיש ס' נגד החלב אין עוד עליו שם חלב והרי הוא כאלו יצא החלב. א"כ גם הפליטת בשר מותר לשיטת התו' ולמה היה צריך ס' נגד הבשר ולדידן דפסקינן חנ"נ בכל האיסורין קשה ג"כ דהא רוב הפוסקים סברו דאם היינו יודעין שיצא כל האיסור היתה החתיכה חוזרת להיתרא א"כ אם יש ס' נגד האיסור א"כ גם הפליטה של החתיכה הותרה וצ"ע:

סימן קט

א

סעיף א יבש ביבש חד בתרי בטל והוא דעת הרשב"א דתערובות יבש ביבש מב"מ בטל ברוב ואסור לאכול כולם ביחד ואסורים לבשלם ביחד והרמ"א הביא דעת הרא"ש דמותר לאכלם ביחד גם לבשלם ביחד. ותערובות יבש ביבש מבא"מ כתב הרמ"א דצריך ס' והוא דעת הטור בשם ספר התרומה משום שאם יבשלם יתן טעם וכתב הש"ך דרק מדרבנן צריך ס' ביבש עי"ש. והנה המפרשי ש"ע בזה הסימן זה אומר כה וזה אומר כה ולא יכלנו לבוא להבין את הדינים האלו כאשר אבארם:

הנה הט"ז ס"ק א' כתב על הרשב"א דהחמירו רבנן שלא לאכלם ביחד משום דממ"נ אוכל האיסור באותה האכילה עי"ש. ולכאורה קשה מאד הלא בהש"ס אין רמז מזה שלא לאכלם ביחד דהלא הרא"ש סובר דמותר לאכלם ביחד הכי הרשב"א יגזור דבר

אשר אין שום רמז בש"ס. והנה המנחת כהן כתב על דעת הרשב"א והוא דהרשב"א מפרש דלהכי החמירו רבנן בלח בלח במינו להצריך ס' משום דתערובות לח בלח כל מה שאוכל מהתערובות אוכל גם מהאיסור להכי הצריכו ס' להכי ממילא גם בתערובות יבש ביבש אסור לאכלם ביחד עי"ש. ולפי דברי המנחת כהן לא קשה על הט"ז גם ע"ז לפענ"ד קשה מאד דמה לי ביטל ס' או ביטל רוב הלא מ"מ אוכל האיסור מכל מה שאוכל מהתערובות. ועוד דגם אם יש ס' ג"כ בטל רק משום ביטל רוב וכאשר ביארתי בדיני ביטול ס'. וכן קשה על הט"ז ועוד קשה מאד דהלא ברשב"א שם בתוה"ב כתב בפירוש דלהכי הוצרכו רבנן ס' במב"מ בלח בלח משום גזירה דאינו מינו עי"ש. ועיין בפרמ"ג שער התערובות חלק ב' כתב על דברי הרשב"א שם דהמה מקושי הבנה דמתחלה כתב דמב"מ בלח צריך ס' משום גזירת אטו א"מ ואחר כך כתב דאסור לאכול ביחד יבש ביבש א"כ למה הוצרך לומר על לח בלח משום גזירה בילה עי"ש. גם על הפמ"ג קשה מה לי ביטל רוב או ביטל ס' הלא כל היכא דהחמירו רבנן על ביטול לא חילקו בין רוב ובין ס' כי החמירו דאפילו באלף לא בטיל ולפענ"ד צ"ע דבריהם:

ול"נ לפענ"ד לפרש כ"ז היינו דברי הרשב"א ואחר כך אבאר דעת הרא"ש והטור. הנה לפע"ד דברי הרשב"א המה כפשטן להבינם בטוב ואעתיק בקיצור לשון הרשב"א בתוה"ב וז"ל וכן יבש ביבש בטילין ברוב וטעמא דמילתא משום דבדברים הנבללים שאי אפשר להפריד ולאכול חתיכה בפ"ע צריך ס' משום דפחות מס' נטעם ונרגש בכל (הרי מפורש הטעם ברשב"א משום דנרגש הטעם בפחות מששים והרשב"א לשיטתו דסובר דהיכא דנרגש טעם האיסור ה"ה כניכר האיסור ול"ב). ואפילו מב"מ שאין טעם האיסור נרגש בו מכל מקום כיון שכנגדו בא"מ נרגש החמירו מדבריהם ואסרוהו בפחות מס' אבל יבש ביבש שיוכל לאכול כל חתיכה בפני עצמה אוכל כל חתיכה לבדו ובכל חתיכה אומר שזה של היתר וכשאוכל האחרונה אומר מה שכבר נאכל היה של איסור וזו של היתר וכו' עכ"ל הצ"ל. ומעתה לפע"ד דברי הרשב"א מפורשים ומובנים היטב כי לפי דבריו שכתב דלהכי לח בלח מבא"מ צריך ס' מדאורייתא משום דנרגש הטעם א"כ ממילא בתערובות יבש ביבש בא"מ בודאי אסורין לאוכלן ביחד דאם אכלן ביחד אזי נרגש ג"כ הטעם של האיסור וכיון שכן גם יבש ביבש מין במינו אסורין לאכלן ביחד משום גזרה דיבש ביבש דא"מ כמו דגזרינן במינו דלח בלח משום גזירה דא"מ. ולפענ"ד דעת הרשב"א מובן בטוב ופשוט מאד כי כמו דגזרינן בלח במינו להצריך ס' משום גזירה דא"מ כמו כן גזרינן בתערובות יבש ביבש במב"מ שלא לאוכלם ביחד משום גזירה דתערובות יבש ביבש דא"מ עד שיש להפליא על המפורשים הנ"ל שלא ידעו מכל זה

(אך יען גם בדעת הרא"ש והטור נבוכים מאד כפי שאבאר לזאת גם בדעת הרשב"א אינם ברורים אצלם) אך עדיין נשאר לעיין בדברי הרשב"א אף לפי מה שפירשתי בטוב דעתו חדא מה יסבור בתערובות יבש ביבש בא"מ אם מותר לאכול כל חתיכה וחתיכה בפ"ע דמסתימת דברי הרשב"א משמע אפילו א"מ מותר לאכול התערובות כל אחד בפ"ע דהא בתערובות יבש ביבש לא ראינו בהרשב"א חילוק בין מב"מ לשאינו מינו. וכן כתב הרשב"א וכל יבש ביבש בטל ברוב משמע אפילו אינו מינו בטל ברוב יבש ביבש והוא כיון דהרשב"א התיר לאכול תערובות יבש ביבש רק לאכול כל אחד בפני עצמו א"כ גם מין בשאינו מינו יוכל לאכול חתיכה וחתיכה בפני עצמו כי כשיאכל החתיכה של איסור וירגיש הטעם בודאי יפליט מפיו כי אז יהיה לו ניכר האיסור ולא שייך ביטול כי אין עוד תערובות. וכן נראה מלשון הרשב"א שכתב דבדברים הנבללים שאי אפשר להפריד ולאכול חתיכה בפני עצמו בפחות מס' נרגש הטעם ע"כ משמע בפירוש דבתערובות יבש ביבש אפילו באינו מינו מותר בביטול רוב דהא יוכל לאכול כל חתיכה בפני עצמו וכמו שפסקינן לעיל בסימן ק"א דאם חתיכה נאסרה מבליעת איסור אפילו מבליעת איסור אינה מינו ונתערבה עם שני חתיכות היתר ויש ס' בהשני החתיכות היתר נגד הבליעות איסור שבתוך החתיכה הנאסרה מותר לאוכלם וכשיאכל החתיכה הנאסרה וירגיש הטעם של בליעת איסור אינה מינה יפליט אותה מפיו ועיין בחו"ד סימן כ"א ס"ק ז' מה שהביא הנוב"י עי"ש:

ומעתה אכתוב הדינים של הרשב"א והמה מבוארים ומובנים בטוב תערובות לח בלח אם הוא אינו מינו צריך מדאורייתא ס' דפחות מס' ירגיש הטעם של איסור ותערובות מב"מ לח בלח אף שאינו נרגש הטעם צריך מדרבנן ס' משום גזירה אטו אינו מינו. ובתערובות יבש ביבש באינו מינו בודאי אסור מדאורייתא לאכול כל התערובות ביחד לשיטת הרשב"א משום דודאי ירגיש הטעם של איסור ולהכי ממילא גם תערובות מין במינו יבש ביבש אסור גם כן לאוכלם ביחד מדרבנן משום אטו א"מ שיאכלם ביחד והוא איסור דאורייתא לאכול כל התערובות ביחד באינו מינו רק לאכול תערובות יבש ביבש כל אחד בפני עצמו מותר לכאורה בין תערובות מב"מ ובין תערובות א"מ תערובות מב"מ יאכל כולם ותערובות א"מ בודאי יפליט כשירגיש הטעם של החתיכה האסורה. אמנם יען הטור והש"ע סתמו וכתבו אשר מין בשא"מ צריך ס' ולא אמרו דמותר לאכול חתיכה וחתיכה בפני עצמו לזאת לפענ"ד צריך עיון. אך עדיין יש לעיין למה הוצרך הרשב"א לפרש ההיתר לאכול כל אחד בפני עצמו משום דכל מה שאוכל תולה דהוא היתר ומשמע דעל מב"מ אמר זה הטעם דהא כתב ומה שיאכל האחרונה אומר מה

שכבר נאכל היה של איסור ומשמע שיאכל כל התערובות ומבשא"מ א"א שיאכל כולם דהא ירגיש הטעם של איסור. ואין להבין למה הוצרך זה הלא נתבטל רק אסור לאכול ביחד משום גזירה אטו א"מ ולאכול כל אחד בפני עצמו אין לגזור ואפשר כונת הרשב"א מה שאומר זה הטעם כדי שיהיה זאת שלא לאכול ביחד מקוימת דאם לא היה אמר זה הטעם יבואו לאכול גם ביחד כי לא ידעו ההפרש בין אכילת כל אחד ובין אכילת ביחד ויש לעיין:

ב

והנה דעת הרא"ש דיבש ביבש מב"מ ברוב היתר מותר לאכול כל התערובות ביחד וכן כתב הטור וכתב עוד הטור דלכאורה אין חילוק בין תערובות מב"מ לתערובות א"מ יבש ביבש אלא שהספר התרומה כתב דבא"מ ביבש צריך ס' משום שאם יבשלם יתן טעם וכתבו כולם וכן כתב בפירוש הש"ך על ספר התרומה דהוא רק מדרבנן צריך ס' ביבש משום שאם יבשלם וכו' אבל מדאורייתא מותר ביבש אפילו בא"מ עי"ש:

והנה זה פשוט דלשיטת הרא"ש והטור דתערובות יבש ביבש מב"מ מותר לאכול כל התערובות ביחד וע"ז כתב הטור דלכאורה אין חילוק בין מין במינו למבא"מ א"כ משמע דגם בא"מ מותר לאכול כל התערובות ביחד ורק מדרבנן צריך ס' משום אם יבשלם וכו' וגם בלא"ה מוכרח לומר כן על שיטת הרא"ש והטור דסברו דמב"מ ביבש מותר לאכול כל התערובות ביחד ואם נאמר דבתערובות מבא"מ יבש אסור לאכול מדאורייתא ביחד א"כ גם מב"מ יהיה אסור לאכול ביחד משום גזירה אטו א"מ דהרי לח בלח במין ומינו כתב גם הרא"ש דצריך ס' משום אטו אינו מינו וכן משום זה אוסר הרשב"א לאכול ביחד כמו שכתבתי לעיל והוא פשוט:

ועתה אבאר דברי המפרשי ש"ע מה שכ' הנה הט"ז ס"ק ב' הקשה ע"ז דאם יבשלם יתן טעם. מה בכך שיתן טעם הלא כבר נתבטל והביא ראיה מסימן צ"ח עי"ש (ולא ידעתי למה הוצרך להביא מסימן צ"ח הלא גם מכאן מוכח דהלא הרא"ש סובר דמב"מ יבש ביבש שנתבטל ברוב מותר לבשלם אפילו עם א"מ וצ"ע) ותירץ דכאן נרגש הטעם איסור בפ"ע עי"ש. וקשה מאד דא"כ האיך התיר הטור מדאורייתא לאכול כל התערובות ביחד אפילו מבא"מ הלא בודאי ירגיש הטעם באכילה. והפמ"ג רצה לתרץ זאת כי כתב וז"ל ומיהו ביבש אוכל מה"ת ואי טעם טעמא דאיסורא ודאי פולט ומדרבנן אסור עי"ש. ובודאי כונת הפמ"ג היינו לאכול כל אחד בפני עצמו דאי לאכול התערובות ביחד הלא בודאי ירגיש הטעם ויצטרך להפליט הכל. והב"ח בסי' ק"ב הקשה על מהר"י בן לב וכתב דהרא"ש והסה"ת סברי דתערובות מבא"מ ביבש אפילו אם יבשלם ביחד ג"כ מותר

מה"ת ומה שאסרו שמא יבשלם הוא רק מדרבנן עי"ש. והפמ"ג בסימן ק"ב הקשה דאיך נוכל לומר שיהיה מותר אחר הבישול הלא ירגיש הטעם והרי הוא כהכיר האיסור עי"ש. גם על הפמ"ג קשה דלפי דבריו קשה על הטור והסה"ת דסברו יבש ביבש מבא"מ מותר לאכול ביחד מה"ת כמו שהוכחתי לעיל. וקשה הלא ירגיש הטעם ואפשר סמך הפמ"ג כמו שכתב כאן דרק מותר לאכול כל אחד בפני עצמו. וכשירגיש הטעם יפליט והוא תמי' מאד כמו שכתבתי לעיל (ועיין מה שכתבתי לעיל בסימן ק"ב על דברי מהריב"ל). **והנה** הספר בית מאיר בסימן ק"ב האריך הרבה על דברי הטור והספר התרומה למה בתערובות יבש ביבש בא"מ מותר לאכול מן התורה ואם בישל זה התערובות אסור מה"ת הלא גם כשיאכל ביחד בלא בישול ג"כ ירגיש הטעם. גם הבית מאיר סובר דהטור היה רוצה להתיר לאכול ביחד ורצה לומר דהטור והספר התרומה סברי דאף אם ירגיש הטעם מ"מ מותר כיון שכבר נתבטל ואפילו אם יבשל זה התערובות ג"כ מותר מן התורה ומה שאסרו משום אם יבשלם כונתם דילמא נתיר בישול בא"מ אפילו אם לא נתבטל מקודם ביבש עי"ש הנה מלבד דהלשון אם יבשלם משמע דקאי על שיבשל זה התערובות גם מלשון הר"ן מוכח דקאי על זה התערובות. ועוד לפענ"ד קשה אם יסברו דתערובות יבש ביבש מותר לאכלן אפילו אם ירגיש הטעם למה יהיה אסור אם נתבשל אינו מינו אפי' קודם שנודע הביטול יבש ביבש למה לא יתבטל עכשיו בביטול רוב אך אח"כ מסיק הב"מ וכתב דמחוורתא דמדאורייתא דאפילו יבש ביבש בא"מ ל"ב מה"ת עי"ש הרי דגם הב"מ כתב דאינו יודע לפרש הטור והספר התרומה:

גם האו"ה כלל כ"ג הקשה על הטעם דאם יבשלם דאם נודע התערובות קודם הבישול מותר לבשל אח"כ והובא בש"ך סימן צ"ח סק"ח הרי דגם האו"ה סובר כדעת הרא"ש והטור דמותר לאכול ביחד מדאורייתא תערובות יבש ביבש בא"מ להכי הקשה דגם אחר הבישול יהיה מותר כיון שכבר נתבטל. והש"ך הנ"ל כתב על קושית האו"ה וזה לשונו מ"מ כיון דנותן טעם אח"כ אשור מה"ת עי"ש ואין להבין מה בכך שנ"ט הלא כבר נתבטל כקושית או"ה והחו"ד בס"ק ה' כתב לפרש ולפענ"ד הוא תמוה מאד כמו שאכתוב לקמן הרי מכל המפרשי הש"ע הנ"ל לא ידענו להבין שיטת הרא"ש והטור. לכן נראה לי לפענ"ד דמה דהוא פשוט ברוב המפרשים דמה דמבא"מ צריך ס' מדאורייתא משום דמרגיש הטעם וחיך אוכל יטעום לפענ"ד הוא רק דברי הרשב"א שסובר כן כיון דנרגש הטעם לא נתבטל כי כן כתב הרשב"א בחידושיו לכן סובר הרשב"א בתוהבה"א דמבא"מ אסור לאכול ביחד מדאורייתא משום דמרגישין הטעם להכי גם במינו סובר דאסור לאכול ביחד משום גזירה אטו א"מ כמו שכתבתי לעיל. אכן הרא"ש וכן הספר

התרומה נראה לפע"ד דסברו דמה דמרגישין הטעם לא איכפת לן כיון דאין ניכר האיסור בפ"ע ורק הוא בתערובות וא"כ האיסור נתבטל ממילא גם הטעם מותר כאשר גם האו"ה כתב בפירוש דמותר אף שמרגישין הטעם והוא דבבישול איסור אין ששים הוא משום דהאיסור נותן טעם בההיתר וא"כ ההיתר נעשה מוטעם מטעם של האיסור וא"כ נאסר ההיתר והאיך יוכל ההיתר לבטל האיסור כי ההיתר נעשה איסור יען האיסור הטעים את ההיתר. לפי דעתי דברים אלו מפורשים בראשונים כי הש"ך בסימן צ"ח סק"ו כתב וז"ל וכל הפוסקים העומדים בשיטתו דטכ"ע דאורייתא במבא"מ כיון דנותן האיסור טעם בהיתר נהפך ההיתר להיות כולו איסור ואסור מדאורייתא אבל מב"מ שאינו נ"ט בטיל ברוב מדאורייתא ורק מדרבנן צריך ס' ע"כ הרי מפורש שכתב דמבא"מ כיון שנותן טעם בהיתר צריך ס' ובהג"ה רע"א כתב על הני תיבות דנהפך ההיתר להיות איסור דהוא שפת יתר דהא רק כיון שמרגישין טעם האיסור לא נתבטל האיסור ואם כן אסור מדאורייתא כמו ח"ש דאסור מה"ת אבל לומר דנהפך אין שייכות לכאן ע"כ. וקשה מאד לומר דהראשונים ידברו דברים אשר אין שייכות אכן לפענ"ד אין כאן שפת יתר רק הוכרחו לומר דברים אלו והוא דהפוסקים האלו סוברים כהרא"ש והטור והספר התרומות והוא דיבש ביבש אפילו א"מ מותר לאכול כל התערובות ביחד מדאו' אף שמרגישין טעם האיסור כי נתבטל וא"כ האיסור נעשה היתר וטעמו הוא היתר לכן הוכרחו לומר דלהכי בבישול א"מ אסור מדאורייתא כיון שהאיסור נותן טעם בהיתר ושוב לא יכול ההיתר לבטל האיסור כיון דיש לו טעם מהאיסור נהפך הוא להיות אסור

הגה"ה ואין להקשות לכאורה דאם כדבריהם דנהפך ההיתר להיות איסור וא"כ יהיה צריך ס' לבטל כל ההיתר אם נפל לתבשיל אחר והרי רוב הפוסקים סברו דחנ"נ הוא רק מדרבנן ל"ק כי רק כ"ז שההיתר יש לו טעם מהאיסור אז הוא בעצמו נהפך להיות איסור אבל כשנפל לתבשיל ויש ס' נגד הבליעת איסור א"כ אין להיתר הנאסר עוד טעם איסור. ע"כ הגה"ה

ואין כאן עוד היתר הרי מפורש בהני פוסקים דסברי דלא איכפת לן במה שמרגישין הטעם ומה שבבישול אסור הוא משום שההיתר יש לו טעם מהאיסור ולהכי סברו דביבש אפילו א"מ מותר לאכול כל שלשתן ביחד רק מדרבנן כתב הספר התרומות משום שמא יבשל זה התערובות. ומוכח דהס"ת סובר שאם יבשל זה התערובות הוא אסור מדאורייתא וע"ז לכאורה עדיין קשה דמה איכפת לן במה שהאיסור נותן טעם הלא כבר נתבטל בתערובות יבש. וכן הקשה האו"ה וביותר יש לעיין על הש"ך צ"ח ס"ק שכתב על קושית האו"ה אף ע"ג דנודע התערובות מ"מ כיון שנותן טעם אח"כ אסור

מדאורייתא עכ"ל. ולכאורה אין להבין דעדיין קשה הלא כבר נתבטל אכן אחר העיון גם זה לא קשה דהנה מצד הסברא צריך להיות דבשעת אכילת התערובות צריך שיהיה הביטול קיים בשלמא כשאוכל התערובות של יבש ביבש אף שמרגיש טעם האיסור מ"מ ביטול ההיתר של החתיכות קיים כי אין להם טעם מהאיסור אבל אם נתבשל אח"כ התערובות וההיתר קיבל טעם מהאיסור ונעשה מוטעם מהאיסור אין יכול לבטל האיסור וא"כ אין כאן עכשיו ביטול:

ומעתה יש להבין לשונם של הפוסקים. הס' התרומה כתב אם יבשלם יתן טעם. והרוקח סימן תע"ט כתב וז"ל אבל מבא"מ צריך ס' בדבר יבש כיון דאם יבשלם יחד יהיה טעם איסור ניכר בהיתר עכ"ל. הרי משום דההיתר יש לו טעם מהאיסור (הרי עובר משום דההיתר יש לו טעם מהאיסור) שוב נתקלקל הביטול ומעתה מדוקדקים דברי הש"ך הנ"ל במה שכתב כיון דנותן טעם אחר כך אסור והיינו כיון דההיתר יש לו טעם מהאיסור נתקלקל הביטול כי כן כתבו הס' התרומות והרוקח משום דההיתר יש לו טעם. ונראה לי ראיה מפורשת מהתו' יבמות דף פ"ב ד"ה רבי יהודה כתבו דביבש ביבש סובר ר"י דבטל והוא דבהקומץ רבה אמר דמנחות שנתערבו לא בטלו דכשיאפה אותן יתנו טעם זה בזה עיי"ש הרי אף דקודם שיאפה הוא יבש ביבש ובטל לר"י ברוב מ"מ כשיאפה אותן יתן טעם זה בזה ומעתה גם הס' התרומות כמו כן דאם יבשל זה התערובות יתן טעם בההיתר:

ומעתה לפענ"ד שפיר יש להבין הפלוגתא שבין הרשב"א עם הרא"ש והטור ואבאר בקוצר הרשב"א סובר מה דמבא"מ צריך ששים מדאו' הוא משום שנרגש הטעם והוי כניכר האיסור ולהכי גם מבא"מ ביבש ג"כ אסור לאכול התערובות ביחד משום שירגיש הטעם ולהכי סובר דגם מב"מ ביבש אסור לאכול כל התערובות ביחד משום גזירה דא"מ כמו דגזרינן בלח מינו אטו א"מ והרא"ש והטור סברי דאם נתבטל אף אם מרגיש הטעם גם כן מותר ולהכי סברי דגם מבא"מ ביבש מותר לאכול ביחד כל התערובות מה"ת ולהכי בתערובות יבש מב"מ בוודאי מותר לאכול ביחד דאין לגזור אטו א"מ דגם בא"מ מותר מה"ת לאכול ביחד ומה דבישול צריך ס' בא"מ מה"ת הוא משום דההיתר מקבל טעם ונטעם מהאיסור ונהפך ההיתר להיות אסור כמו שכתבו הפוסקי' הנ"ל הביאם הש"ך סימן צ"ח ולהכי גם במב"מ בבישול צריך ס' מדרבנן משום גזירה דא"מ:

סעיף הנ"ל כתב הרמ"א דהיינו שאין נבלל והאיסור עומד בעצמו וכו'. ועל זה כתב הש"ך ס"ק ג' בשם הב"ח דקמח בקמח כיון דנבלל מיקרי לח בלח והביא עוד פוסקים שסברו דקמח בקמח מיקרי לח בלח וסיים דלא כתו' פ' הערל דף פ"ב עיי"ש ואעתיק

בקיצור דברי התו' ד"ה רבי יהודא התו' כתבו דרק בדבר לח ומתערב אית ליה לר"י דלא בטיל אבל בדבר יבש לא וסברא הוא בדבר המתערב מתפשט טעם האיסור בכל ההיתר ולא בטל אבל דבר יבש האיסור מונח במקומו אלא שאין ניכר וההוא דשילהי ביצה דאמר חטין בחטין לא בטל לר"י בקמח איירי (הרי דכאן סברי התו' דקמח בקמח ג"כ הוא כלח בלח כמו תערובות דברים צלולים הנתפשט טעם) אח"כ כתבו התו' ועוד נראה דאפי' קמח כיון שצונן הוא ואין טעם מתפשט בטל אלא התם ברותח מיירי. ע"כ הרי דעכשיו סברי דקמח בקמח לא מיקרי לח בלח (כמו דברים צלולים יין ביין או דם בדם) ובטיל לר"י קמח בקמח ועל זה כתב הש"ך דהני פוסקים שסברו דקמח בקמח מיקרי לח בלח דלא כתוס' היינו הסיום התו' והחו"ד כתב על הש"ך דאפשר לומר דאין פלוגתא בין הפוסקים ובין התו' דהתו' כתבו רק דקמח בקמח בטל לר"י משום דכיון כל גרעין עומד בעצמו ולא מתפשט טעם של אחד בחבירו כמו שנתפשט בתערובות יין ושמן אבל לענין ביטול רוב דסובר המחבר דאסור לאכול שלשתן ביחד להכי גם קמח בקמח אף שאין מתפשט טעם אחד בחברו אסור דהוי כאוכל שלשתן ביחד ע"כ. ולפענ"ד תמוהין דברי החו"ד האלו איך נוכל לומר דהב"ח והפוסקים האלו שהביאם הש"ך כונתם לפי דין המחבר דאסור לאכול התערובות יבש ביבש ביחד רק כל אחד בפ"ע ע"ז כתבו דקמח בקמח אסור וקשה וכי לדבר זה צריכין פוסקים לחדש הלא כל מי שיודע זה הדין דתערובות יבש ביבש מותר רק לאכול כ"א בפני עצמו ממילא יודע דקמח בקמח אסור דאי אפשר לאכול כל גרעין בפני עצמו ועוד למה הוצרכו הפוסקים לומר דמיקרי לח בלח הוא שפת יתר. אלא על כרחך כונתם והוא דהנה יש שלשה מיני תערובות. תערובות יבש ביבש לח בלח אפילו בצונן. תערובות בישול. והנה לא מצינו ביטול רוב בהפוסקים רק יבש ביבש אבל תערובות לח בלח הוא רק ביטול ששים מין בשאינו מינו צריך מדאו' ס' כמו שכתבו תו' הנ"ל דנתפשט טעם האיסור בכל ההיתר וממילא במב"מ צריך גם כן ס' משום אטו אינו מינו. ותערובות קמח בקמח יש שני דעות בתו' הנ"ל מתחלה כתבו דקמח בקמח הוא כמו תערובות דברים צלולים יען שהוא מעורב ונבלל בטוב ביותר מתערובות חתיכות והוא ג"כ היתר מקבל טעם ואסור לר"י ולדידן במבשא"מ צריך מדאו' ששים ואח"כ כתבו התו' הנ"ל דקמח בקמח יען שלא נבלל כ"כ כמו דברים צלולים היינו כמו דם בדם בטיל לר"י וממילא לדידן קמח בקמח מיקרי תערובות יבש ביבש ואם כן הני פוסקים שהביאם הש"ך שכתבו דקמח בקמח מיקרי לח בלח משמע לכל מילי מיקרי לח בלח היינו דבאינו מינו צריך מדאורייתא ששים אפי' לשיטת הרא"ש והטור וממילא במינו צריך מדרבנן ששים משום אטו א"מ. ונראה דגם

להמחבר שפוסק דתערובות יבש ביבש אסור לאכול ביחד יש נ"מ אם תערובות קמח בקמח מיקרי לח בלח או יבש ביבש דהא המחבר פוסק בסעיף ב' דתערובות יבש ביבש אם רוצה לבשלם מותר להרבות עד ששים כיון דמותר לאכול כל התערובות כל אחד בפני עצמו ולהכי אם קמח בקמח מיקרי יבש ביבש מותר להרבות עד ששים דהא מ"מ נתבטל שהיה מותר לאכול כל אחד לבדו אף שאין באפשרי אבל מ"מ מותר א"כ מותר להרבות עד ששים אבל אם מיקרי לח בלח צריך מדרבנן ששים ולא נתבטל ברוב איסור להרבות עד ששים לבטל לכתחלה. וא"כ שפיר כתב הש"ך דהני פוסקים דלא כתוספות הנ"ל הדעה האחרונה רק כמו הדעה הראשונה שבתו' יבמות שם דקמח בקמח מיקרי לח בלח ועיין מה שכ' על הש"ך ס"ק י' בזה:

ומעתה להש"ך דקמח בקמח הוא לח בלח אם תערובות קמח בקמח הוא מין בשא"מ אף להרא"ש והטור צריך ס' מדאורייתא ותערובות קמח בקמח מין במינו צריך ס' מדרבנן גזירה אטו א"מ ואסור להרבות עד ס' משום אין מבטלין איסור ואף להרשב"א דסובר דבתערובות יבש ביבש מין במינו מותר להרבות עד ס' אם רוצה לבשלן בתערובות יבש ביבש מותר לאכול כל התערובות כל אחד בפני עצמו א"כ אין מבטל איסור אבל קמח בקמח דהוא לח בלח יגזרו רבנן דאינו בטל ברוב א"כ האיסור לא נתבטל מדרבנן ואסור לבטל האיסור כדין אין מבטלין איסור וכן נראה מלשון הרמ"א דרק היכא שאינו נבלל וכו' משמע אבל היכא שנבלל יש לו דין לח בלח וצריך ס' מבשא"מ מדאורייתא ומין במינו מדרבנן ומשמע אפי' קמח בקמח כמו שכתב הש"ך דאין לומר דכונת הרמ"א משום שאין יכול לאכול בפ"ע היכא שנבלל כי לזה לא הוצרך הרמ"א לומר כי כל אחד יודע זאת דהיכא שנבלל אי אפשר לאכול בפני עצמו ועוד דהא הו"ל להרמ"א להתיר בהפ"מ כמו שמתיר לקמן:

ד

עיין ש"ך ס"ק יו"ד שהביא בשם המרא"י דביו"ד משמע שהוא מדרבנן (היינו מבשא"מ ביבש צריך ס' מדרבנן) ובתו' פ' א"ע משמע דהוא מדאורייתא וכתב הש"ך דהתו' מיירי קמח בקמח דהוא לח בלח וכמו שנתבאר ס"ק ג' עיי"ש והקשה החו"ד דהא אין מקבל טעם מחבירו וא"כ הרי הוא כיבש ביבש עיי"ש וסתר דברי הש"ך ולפי שבארתי לעיל דברי הש"ך והפוסקים שהביא הש"ך בס"ק ג' דהיינו הפוסקים סברי דקמח בקמח הוא לח בלח כמו דברים צלולים וכמו שכתבו התו' ביבמות הדעה הראשונה אם כן שפיר כתב הש"ך כאן דקמח בקמח צריך ס' מדאו' וכדסיים הש"ך כמו שנתבאר בס"ק ג' וכמו שהוכחתי לעיל דהתו' יבמות הנ"ל והפוסקים בס"ק ג' סברי דקמח בקמח מיקרי לח בלח

כמו דברים צלולים דמתפשט הטעם בכל ההיתר כמו כן קמח בקמח מתפשט הטעם כמו שכתב התו' בהדעה הראשונה ול"ק כלל על הש"ך ומשום קושיא זו כתב החו"ד להשוות הפוסקים ושאין סתירה מהתו' פ' א"ע להפוסקים שביו"ד דלא כמו שכתב המרא"י והוא דכל הפוסקים סברי דבמין בשאינו מינו אפי' ביבש בביטול רוב אסור לאכול ביחד מדאו' משום שנרגש הטעם ולהכי אסור גם מין במינו ביבש בביטול רוב לאכול ביחד משום גזרה אטו אינו מינו וגם קמח בקמח באינו מינו אסור מדאורייתא דאי אפשר לאכול בפני עצמו והפוסקים שבכאן בטור ובש"ע שסברו דמבשא"מ ביבש צריך ס' רק מדרבנן משום שאם יבשלם היינו לאכול כל אחד בפני עצמו דמותר מדאורייתא ומדרבנן אסור משום שמא יבשלם או יאכלם ביחד וליכא פלוגתא בין הפוסקים עיי"ש ונפלאין מאד דברי החו"ד בכאן איך כתב כל זה הלא הרא"ש והטור כתבו בפירוש דמב"מ ביבש מותר לאכול כל השלשתן ביחד וע"ז כתב הטור דלכאורה אין חילוק בין מב"מ ובין מבשא"מ רק הספר התרומות כתב דצריך ס' משום שמא יבשלם ומוכח בפירוש דלא כדברי החו"ד שכתב דכ"ע סברי דמבשא"מ אסור לאכול ביחד ומשום זה גם במב"מ אסור לאכול ביחד. והרי הרא"ש והטור סברי דמב"מ מותר לאכול ביחד א"כ ממילא מוכח דגם מבשא"מ מותר לאכול ביחד מדאורייתא דאל"כ היה לנו לגזור גם במינו שלא לאכול ביחד ועוד מדכתב הטור דלכאורה אין חילוק משמע ג"כ דגם באינו מינו מותר לאכול ביחד משום ס' התרומות צריך ס' וכמו שהארכתי לעיל. ועוד קשה מאד על החו"ד הרי הרמ"א פוסק דבהפ"מ מותר אם בישל מב"מ לאחר שנודע ומציין הטור והרא"ש הרי דהרמ"א הביא הטור והרא"ש דבמין במינו ביבש מותר לאכול ביחד ופוסק בהפ"מ כן וא"כ יש לתמוה על החו"ד איך כתב דכ"ע סברי דאסור גם מב"מ יבש ביבש לאכול ביחד הפלא ופלא על החו"ד האיך אישתמיט ממנו הרמ"א במקומו כאן גם מה שכתב החו"ד דגזרו שלא לאכול התערובות בזה אחר זה משום שמא יאכלם ביחד או יבשלם ביחד וקשה מאד דאם ההיתר לאכול בזא"ז הוא לא על סמך ביטול רק משום כשיאכל החתיכה איסור וירגיש הטעם בודאי יפליט כי אז יהיה ניכר האיסור כי בניכר האיסור אין תערובות וממילא אין ביטול א"כ מהיכן יבא לטעות לאכול ביחד או לבשל ביחד גם הפמ"ג הבאתי לעיל שכתב דאסרו לאכול בזא"ז משום שמא יבשלה וצ"ע דבריו. אך יען הטור והש"ע סתמו וכתבו דיבש ביבש מבשא"מ צריך ס' ולא כתבו דמותר לאכול כל חתיכה בפני עצמו אין להתיר נגד סתימת הש"ע ויש לעיין למה לעיל בסימן ק"א התירו תערובות חתיכה שנאסרה אפי' מאינו מינו בתרי חתיכות היתר ויש ס' נגד הבליעות איסור דמותר

לאכול כל חתיכה בפני עצמו וכשיאכל החתיכה וירגיש הטעם של בליעת איסור יפליט וצ"ע למה לא התירו כאן לאכול בפ"ע:

מעתה אכתוב הדינים בקיצור הרשב"א סובר דאף מב"מ ביבש אסור לאכול ביחד רק כל אחד בפני עצמו דהרשב"א לשיטתו שסובר דמה מבשא"מ צריך ס' משום שמרגיש הטעם א"כ ממילא גם מבשא"מ ביבש ג"כ אסור לאכול מדאורייתא ביחד דהא ירגיש הטעם להכי גם מב"מ ביבש אסור לאכול משום גזרה וכן פוסק המחבר. והרא"ש והטור סברי דמב"מ ביבש מותר לאכול כל התערובות ביחד דאין לגזור אטו א"מ דהם סברי מבשא"מ ביבש מותר מדאורייתא לאכול ביחד אף שמרגיש הטעם כיון שכבר נתבטל (דהא מה דצריך מדאורייתא ס' באינו מינו בלח בלח או בבישול הוא משום דההיתר מקבל טעם מהאיסור ויש לו טעם מהאיסור כמו שכתבתי לעיל רק מדרבנן צריך ששים כמו שכתב ס' התרומות משום שאם יבשל זה התערובות יתן טעם ותערובות קמח בקמח מבשא"מ סובר הש"ך דיש לו דין לח בלח כמו דברים צלולים כמו שכתבו התו' יבמות דף פ"ב בדעה הראשונה וצריך ס' מדאורייתא והרמ"א פוסק בהפ"מ כהרא"ש דאם בישל תערובות יבש ביבש מב"מ ביחד מותר לאכול התבשיל דלהרשב"א אסור לאכול התבשיל ולהרא"ש מותר ופוסק בהפ"מ לפסוק כהרא"ש דמותר לאכול ביחד להכי מתיר בהפ"מ באם נתבשל התערובות מין במינו:

ה

סעיף ב ואם רוצה לבשלן יחד ואין שם ס' מותר להרבות עליהם כדי שיעור ששים וכו' הש"ך ס"ק י"ב הביא בשם הב"ח דאפי' בישלם בשני קדרות אפי' קודם שנודע מותר והש"ך חולק כיון דלא נודע לא נתבטל. ועכשיו הוא ספיקא דאו' עיי"ש ובמנחת יעקב (הביא הפרמ"ג) הקשה דגם עכשיו שנודע נתבטלו החתיכות וגם הפליטות ברוב מדאורייתא ורק שיש ספק דשמא האיסור בתוך התבשיל שיש בו ב' חתיכות מהתערובות ואם כן האיסור לא נתבטל מדרבנן דהא עכשיו הפליטות הוא לח בלח אך הוא רק ספיקא דרבנן ויש להתיר דשמא האיסור הוא בתבשיל שיש רק חתיכה אחת מהתערובות ואם כן שפיר נתבטל החתיכה וגם הפליטה אפי' מדרבנן דהא הפליטה של האיסור עומד בפני עצמו ונתבטל בהשני פליטות של היתר שבתבשיל השני (כן בודאי כונת המנחת יעקב) אכן לפענ"ד נראה דהש"ך לשיטתו לעיל בסימן צ"ח שכתב דהרשב"א לא התיר משום סלק את שאינו מינו רק להתיר המינו אבל הא"מ אסור עיי"ש אם כן כאן שלא נתבטל מקודם הבישול שלא נודע וקיבל הא"מ טעם מהאיסור וא"כ אינו מועיל עכשיו הביטול רוב של מינו להתיר את הא"מ וא"כ לגבי האינו מינו הוא

ספיקא דאו' ויש ספיקא דא"מ על כל תבשיל. והב"ח שהתיר ג"כ לשיטתו דסובר לעיל בסי' צ"ח דמכח סלק גם האינו מינו מותר להכי מתיר כאן משום סלק דהוא רק ספיקא דרבנן וכהנ"ל (עיין בפמ"ג אפשר שכיון לזה אך הוא בקיצור מאד) אך לכאורה קשה הרי הש"ך מתיר לעיל במינו א"כ גם בכאן הי' לו להתיר המינו דלגבי במינו הוא רק ספיקא דרבנן דשמא החתיכת איסור היא בהקדרה שמונח בה רק חתיכה אחת מן התערובות ואזי הוא מותר אפי' מדרבנן וא"כ היה להש"ך לפרש לנו דהמינו מותר. אכן לפענ"ד דמצד הסברא נראה דאם יש ספק על תבשיל אם יש בו בליעת איסור אינו מינו וא"כ התבשיל אסור דהוא ספיקא דאו' ואם נתערב מזה התבשיל לתבשיל אחר צריך ס' נגד כל התבשיל דהא התבשיל נעשה אף שחנ"נ הוא מדרבנן וספיקא דרבנן הוא לקולא אכן כאן דהוא בדבר אחד וצריכין להחמיר ולאסור משום ספיקא דאו' א"כ ממילא צריכין להחמיר גם בדרבנן דהוא בדבר אחד כמו שאנו אוסרין ספיקא דרבנן ע"י גלגול עיין מה שכתבתי בסימן צ"ט על הט"ז סי' צ"ב ולהכי אין להתיר כאן המינו דהא כל חתיכה בלעה מהתבשיל שהוא אסור משום ספיקא דאו' וא"כ צריכין אנו להחמיר שנעשה התבשיל נבילה וא"כ אסור לאכול החתיכות דהבליעו מתבשיל שנעשה נבילה שבתוך החתיכות אוסרים את החתיכות. והא שכ' הש"ך לעיל בסימן צ"ח דהמינו מותר הרי הש"ך כתב על הרשב"א והטור דדעתם רק להתיר המינו עיי"ש ולדידהו שפיר מותר המינו כי לא סבירא להו חנ"נ בשאר איסורין אכן לדידן דס"ל חנ"נ גם המינו אין להתיר והאחרונים בסי' צ"ח הביאו דעת הש"ך להתיר המינו וסתמו דבריהם ולפענ"ד דלדידן דאית לן חנ"נ אין להתיר המינו כמו שנראה מהש"ך כאן זולת אם התבשיל הוא לח דלא אמרינן בהפ"מ נ"נ:

סימן קי

א

סעיף ד עיין ש"ך סעיף כ"ג שהקשה על המחבר דלמה מתיר כאן בב' תערובות. הא המחבר פוסק דבעי ג' תערובות וכן הקשה לקמן ס"ק ס"א עיי"ש והנה השער המלך פ"ח מהמ"א מתרץ קושית הש"ך עפ"י תשובת הרא"ש עיי"ש. והנה הש"ך לקמן ס"ק נ"ו הביא תשו' הרא"ש הנ"ל ולפי דברי השער המלך הנ"ל דע"פ תשובת הרא"ש הנ"ל לא קשה קושית הש"ך כאן א"כ קשה על הש"ך כאן דאיך הקשה הקושיא הי' לו לתרץ ע"פ תשו' הרא"ש והנה מקודם אעתיק תשובת הרא"ש כי השער המלך לא העתיק יפה התשובת הרא"ש. תשובת רא"ש הנ"ל לפענ"ד צריך פירוש. וז"ל ומה שכתבו בשם רבינו דדבר שיש לו מתירין אפי' ס"ס אסור היינו דוקא ע"י תערובות כההוא דפירקא קמא

דביצה. ביצה שנולדה בשבת וכו' וספיקא אסורה נתערבה באלף כולן אסורות וכה"ג קרי ס"ס בפרק התערובות דקתני התם רמוני בדן וכו' ובדבר שיש לו מאירין החמירו חכמים דלא בטיל ע"י תערובות ובס"ס דמאי נפקא מינה להתירה בביטול בלאו הכי יש לו היתר אבל ספק ספיקא כי האי שעל התבואה אני אומר שהוא ישן ואפי' את"ל שהוא חדש שמא השריש קודם העומר ואין כאן איסור חדש כלל כה"ג לא אסרינן ס"ס ואפי' לרבי יהודה דאסר בכל האיסורין ס"ס ושמואל דאוסר בע"א ס"ס לא אשכחן דאסרי אלא ע"י תערובות היכא דאיתחזק איסורא ונתערבו אחרים באחרים אבל בחדש דלא איתחזק איסורא מס"ס שרינן ע"כ. הנה מה שכתב הרא"ש לחלק בין ס"ס דביצה לכאן לכאורה לא ידענו ההפרש דגם שם לא איתחזק איסורא. והנה אפשר לומר דשם בביצה הס' השני הוא ואת"ל שהיא אסורה שמא זו הביצה שאוכל אינה הביצה האסורה. אבל אח"כ כשאוכל כל הביצים הרי אכל ביצה אחת רק בחד ספק. להכי בדבר שיש לו מתירין לא מהני ס"ס כזו:

אכן הרי גם בחדש ג"כ הס' השני הוא שמא הוא מתבואה הישנה והרי ידענו בבירור שיש בעולם גם תבואה חדשה והרי הוא לגמרי כמו הס"ס של ביצה. אך אפשר לומר כיון דגם הנכרים אוכלים מהתבואה. א"כ עדיין נוכל לומר דכל התבואות שהישראלים אוכלים היה עליהם הספק ספיקא כן נלפענ"ד. מוכרח לפרש סברת הרא"ש ז"ל ומה שכתב אח"כ הרא"ש ז"ל דאפי' ר"י דאוסר ס"ס הוא רק משום דאיתחזק איסורא הוא רק לחזק דהכא בחדש כיון דלא איתחזק איסורא להכי גם לרבי יהודה מותר ס"ס:

הנה בודאי כונת השער המלך לתרץ קושית הש"ך על פי תשו' הרא"ש שכתב דר"י אוסר ס"ס משום דאיתחזק איסורא א"כ כמו כן נוכל לומר על הרמב"ם והמחבר דסברי דבעי ג' תערובות רק שם משום דאיתחזק איסורא לא מהני ב' תערובות רק ג' אבל הכא בס' אחד בגוף לא איתחזק איסורא:

אכן נלפענ"ד דהש"ך לקמן ס"ק... סובר בדעת הרמב"ם והמחבר דהתערובות השלישי מותר לאכול כאחת עיי"ש. והרי אם אוכל כאחת אין כאן רק שני ספיקות שמא לא נפל בתערובות השני האיסור. ואת"ל דנפל האיסור בתערובות הב' שמא לא נפל בתערובות הג' האיסור א"כ למה אסרו המחבר והרמב"ם התערובות הב' הרי גם בתערובות הב' איכא ס"ס אם אינו אוכל כאחת דעל כל אחת שאוכל יש שני ספיקות אלא ע"כ משום דלאחר שאכל כל התערובות אכל אחת רק בספק אחד משא"כ התערובות הג' אף אם אוכל כאחת מ"מ יש ס"ס על זה שנפל לתוך התערובות ולפ"ז דלהש"ך ז"ל זה הוא החילוק בין הס"ס דתערובות הב' לס"ס דהתערובות הג' משום דס"ס דתערובות הב'

לאחר שאכל הכל אכל אחת בס' אחד להכי אוסר הרמב"ם א"כ אין שום סברא לומר דהיכא דלא איתחזק איסורא יהי' מותר ס"ס כעין זו דהא מ"מ לאחר שאכל הכל אכל אחת בס' אחד ולפ"ז שפיר הקשה הש"ך לשיטתו על המחבר:

אכן לפי הרמ"א לקמן דסובר בדעת הרמב"ם והמחבר דגם תערובות הג' אסור לאכול כאחת. וא"כ סובר דבעי דוקא ג' ספיקות ולהכי צריך ג' תערובות כדי שיהי' ג' ספיקות. אבל בתערובות הב' אין כאן רק ב' ספיקות. ולפי זה שפיר אפשר לומר דהמחבר מחלק דרק באיתחזק איסורא אינו מועיל ב' ספיקות רק ג' ספיקות (או בפשיטות דכשאוכל תערובות שנים שנים הרי יש שני ספיקות אשר לא איתחזק איסורא כי בתערובות השני לא איתחזק איסורא וא"כ כשנפל אחת מתערובות הב' לתערובות ג' זה שנפל לא נפל מתערובות שאיתחזק משא"כ התערובות הב' לאכול ע"י ס"ס זה שנפל מתערובות הראשון נפל מתערובות שאיתחזק איסור) ועיין מה שאכתוב עוד לקמן בזה:

ב

סעיף ה ונפל מהתערובות לשנים אחרים ונפל מן השלשה אחד לשנים אחרים הרי אלו אחרים מותרים וכו'. זה הוא דעת הרמב"ם דבעי ג' תערובות ועיין ש"ך ס"ק נ"ב שהביא דבפ"ז מהלכות ע"ז פוסק הרמב"ם דבכוס של ע"ז מותר בשני תערובות ובכ"מ האריך והבין שהם דברים סותרים ועפ"ז פסק לקמן בסימן מ' דגם בכוס של ע"ז בעי ג' תערובות עיי"ש לכאורה קשה מאד על המחבר לקמן בסימן ק"מ דהרי במ' זבחים מתיר רב בע"ז בב' תערובות ואיך הוצרך המחבר ג' תערובות נגד המפורש בש"ס. ואם לא היה נראה להמחבר לחלק בין כוס של ע"ז לרמוני בדן דקתני בברייתא ג' תערובות יותר הי' לו לפרש כשיטת התו' דגם רימוני בדן מותר בב' תערובות ומה דקתני ג' כמו שמתרץ התו' אביאו לקמן:

ונלפע"ד עוד לתרץ דהנה הכ"מ בפ"ז מהלכות עכו"ם כתב לתרץ הרמב"ם דלהכי ברימוני בדן בעי ג' תערובות משום דהוא כדשיל"מ אם נתפזרו הרמונים ואף שהרשב"א כתב בה' טרפה דלא מיקרי דשיל"מ משום דאין המתיר עתיד לבא בודאי. הרמב"ם חשב זאת לדשיל"מ עיי"ש:

אכן לכאורה תמוהין דברי הכ"מ דהרי בש"ס ביצה דף ד' אחר תירוץ הש"ס דספיקא אסורה אתיא לספק טרפה הקשו הש"ס דלמה אם נתערב באלף כולן אסורות. ולדברי הכ"מ דאף היכא דאין המתיר עתיד לבא בודאי מיקרי דשיל"מ לא קשה קושית הש"ס דלהכי ס' טרפה לא בטיל אם נתערבה משום דהוא דשיל"מ וכן כתב הש"ך לעיל בסימן ק"ב עיי"ש ומש"כ שם:

לכן נראה דהמחבר עכשיו חזר מזה התירוץ משום הש"ס ביצה הנ"ל. אך עכ"ז לא היה לו להמחבר שום חילוק לחלק דלמה בכוס וטבעת ע"ז יהיה סגי בב' תערובות. ולמה ברימוני בדן צריך ג' תערובות. והיה קשה לו על רב דמתיר בב' תערובות הלא הברייתא מצריך ג' תערובות והיה ניחא ליה לתרץ דרב יסבור דלעולם סגי בב' תערובות והא דהברייתא מצריך ג' תערובות ברימוני בדן משום דהוא כדבר שיל"מ אם נתפרדו הרימונים על רב שפיר נוכל לומר כן אכן אנן דמוכח מסתמא דש"ס ביצה דהיכא דאין המתיר עתיד לבא בודאי לא מיקרי דשיל"מ להכי שפיר פוסק המחבר דאפי' בכוס וטבעת ע"ז בעי דוקא ג' תערובות משום הברייתא דרימוני בדן דמצריכה ג' תערובות:

והנה הש"ך הביא בשם מהר"ם אשכנזי תירוץ דבכוס וטבעת דלאו בר אכילה רק הנאה מתירין בב' תערובות אבל רמוני בדן דהוא לאכילה בעי ג' תערובות (הלשון של הש"ך משום דקשיא להרמב"ם וכו' אין להבין כ"כ וכי הוצרך הרמב"ם לחלק ולידע ההפרש בין כוס וטבעת לרמוני בדן הלא אם הרמב"ם ז"ל לא נהירא ליה לפרש כפירוש התו' דגם רשב"י לא מצריך ג' תערובות ובטבעת קאמר רב דמתיר בב' תערובות. וא"כ שפיר פוסק כל פסקיו כמו שמפורש בש"ס אף אם לא ידענו ההפרש לזאת צ"ע לשון הש"ך ז"ל) עיין בכרו"פ שהקשה דא"כ מה קאמר בש"ס דשמואל כרבי יהודא דילמא ר"י רק באיסורי אכילה אוסר ס"ס אבל לא באיסורי הנאה. ונראה דאדרבה לפי דברי הש"ך ז"ל יש להבין יותר לשון הברייתא דהנה בברייתא ר"י אוסר שני תערובות ור"ש ב"י מתיר ג' תערובות א"כ לכאורה אין שום פלוגתא דדילמא ר"י מתיר ג"כ ג' תערובות:

אכן לסברת הש"ך דלענין להתיר בהנאה סגי ב' תערובות ונראה דהיינו כמו רימוני בדן של ערלה דיש עליו איסור הנאה ואיסור אכילה דלהתיר בהנאה הרמוני בדן סגי בב' תערובות וא"כ שפיר מדויקת הברייתא והג' דר"י אוסר אפי' בהנאה מדקתני סתם אסור משמע אפי' בהנאה ור"ש ב"י מתיר אפי' באכילה מדקתני סתם מותרים משמע אפי' באכילה להכי מצריך ג' תערובות ור"י מדאוסר אפי' בהנאה שפיר הוא רבותי' אפי' בב' תערובות ור"ש ב"י דמתיר באכילה בג' תערובות ממילא מתיר בהנאה בב' תערובות:

עוד הקשה הכו"פ על הש"ך מהרמב"ם והמחבר מהלכות יו"ט דמתירין ס' ביצה אם נולדה ביו"ט. אם נתערבה משום ס"ס ושם הוא איסור אכילה עיי"ש. ונלפענ"ד דהנה בודאי מה דמחלק הש"ך בין אכילה להנאה אף דשני' איסורי דאו' ע"כ משום דלענין אכילת איסור החמירו יותר כעין סברת התו' דהא דאין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים היינו רק באיסור אכילה דהוא גנאי וכמו כן יש לומר הכא דלענין לאכול שהוא גנאי לאכול אכילת איסור החמירו בב' תערובות אבל איסור הנאה דאין גנאי כ"כ לא החמירו

ולפ"ז אפשר דביצה שנולדה ביו"ט אפי' ביו"ט אחר שבת דהוא איסור דאו' משום הכנה מ"מ אין גנאי כ"כ כאכילת איסור כמו ערלה וכדומה דרק יומא קא גרים ועיין בתשו' רבינו ע"א שרצה לומר דחולה שאב"ס יהי' מותר לאכול איסור מוקצה אף דשאר איסור דרבנן אסור לאכול מ"מ מוקצה כיון דרק יומא קא גרים עיי"ש והיינו ג"כ משום דאין גנאי כל כך:

עוד הקשה הכו"פ על הש"ך הנ"ל מהש"ס זבחים דף ע"ד דאמרו שם הצריכותא דרב ודר"ל ולהש"ך הנ"ל הצריכות בפשוט דהנה טעמא דרב כתבו התו' משום ס"ס וא"כ צריכא דר"ל בחביות של תרומה משום דהוא אכילה משא"כ דרב דהוא בטבעת דהוא רק איסור הנאה עיי"ש. והנה כעין קושיא זו קשה יותר על שמואל דלמה לא פליג גם כאן על רב דלא מהני ס"ס בע"ז. אלא ע"כ מוכרח לומר דאף שכתבו התו' דהוא משום ס"ס אבל לא עיקר הטעם משום ס"ס דבאמת אין שם ס"ס גמורה דס' הראשון שמא נפל האיסור לאו דספק גמור דהא רובא דהיתרא רק סברת התו' דלהכי מקילינן לומר דאיסורא נפל משום דנוכל לומר כעין ס"ס. גם מהרשב"א בתוה"ב שכתב ע"ז הדין דנפל אחד לים באם נתערב איסור בשנים עיי"ש. ועיין בפרמ"ג ס"ק י"ח והרי הרשב"א ג"כ סובר דצריך לאכול שנים שנים וא"כ אם הרשב"א מתיר בנפל אחד לים אפי' אם התערובות הי' רק אחד בשנים וא"כ צריך לאכול כולם ביחד וא"כ הרי הרשב"א אינו סובר היתרא דנפל אחד לים משום ס"ס א"כ כמו כן נוכל לומר על הרמב"ם אך לפי תירוץ זה עדיין קשה על הש"ך דהוא סובר לעיל בנפל אחד לים משום ס"ס וא"כ קשה על שיטתו כאן. לכן נראה כתירוץ הנ"ל:

שוב ראיתי דלכאורה אפי' אם נאמר דבנפל לאו משום ס"ס מ"מ יש להקשות לפי סברת הש"ך דיש חילוק בין הנאה לאכילה א"כ יהי' הצריכות דר"ל משום דהוא להתיר אכילה אך אפשר כיון דשמואל פליג רק על אידך דרב דמתיר משום הס' דבע"ז אסור אבל על זה הדין דנפל אחד לים לא פליג שמואל הרי דזה ההיתר יותר מרווח מההיתר דס"ס ע"י תערובות א"כ שפיר יש לומר דג"כ אין לחלק בין הנאה לאכילה:

ג

בהג"ה ומ"מ אין לאדם אחד לאכול את כולן. עיין ש"ך שהקשה על הרמ"א דלמה לא יהי' מותר תערובות ג' לאכול בבת אחת הלא מ"מ יש ס"ס. (כי בודאי הש"ך ז"ל סובר) כדעת הרמב"ם והמחבר שמצרכו ג' תערובות לא משום דצריך ג' ספיקות רק משום דבתערובות הב' לאחר שאכל את כולם אכל אחת רק בחד ספיקא משא"כ בתערובות הג' אפי' אם אכל כולם ביחד יש ספק:

עוד כתב הש"ך מכח סברא פשוטה דלהפוסקים דתערובות הב' מותר בודאי תערובות הג' מותר לאכול כולם ביחד כי גם תערובות הב' אם מניח קצתן לצד זה וקצתן לצד זה מותר לאוכלן עיי"ש:

אכן מהתו' זבחים דף ע"ב ד"ה נתערבו אחרות מוכח בפירוש דר"ת סובר דגם תערובות ג' אסור לאכול כולם כאחת אף שסובר דהתערובות השני מותר כי התו' מפרשו שם דמה דקתני בברייתא ג' תערובות הוא רק לאשמעינן דמאן דאוסר אוסר אפי' בג' תערובות וזה לשונו של התו' שם אמאי נקיט אם פירש אחד מהם לריבוא ומריבוא לריבוא הא אם פירש אחד מהם לרבוא מותר כל שכן מרבוא לרבוא דהוי ספיקא שלישית נקטא לאשמעינן דמאן דאסר אסר אפי' בכמה ספיקות עיי"ש הרי דכתבו התו' דתערובות ג' הוא ספיקא שלישית וא"כ מוכח בפירוש דהתו' סברו דתערובות הג' ג"כ אסור לאוכלו כאחת דאם אוכל כאחת אין כאן ספיקא שלישית. וא"כ קשה קושית הש"ך על התו' דלמה לא יהי' מותר לאכול תערובות השלישי בבת אחת:

ונראה דהנה גם על התו' דף ע"ד ד"ה פירש שכתבו בתירוץ השני דלהכי קתני תערובות הג' להשמיענו דמותר לאכול התערובות ג' בב"א ג"כ קשה מה זו רבותא להשמיענו הלא אם מותר לאכול מתערובות הב' שנים שנים מהיכא תיתי יוגרע אם אחת מהתערובות הב' נפל לתערובות הג' הלא גם בפ"ע מותר לאכול ומה יגרע במה שהוא מעורב עם הרבה היתר:

לכן נראה דהנה עוד קשה על התו' דהנה הגירסא דילן בהברייתא מרבוא לשלשה ומשלשה למקום אחר. ומהתו' כתבו הלשון מרבוא לשלשה ומשלשה לשלשה מותר וכתבו אבל מג' הראשון אסור להנות בבת אחת (והיינו תערובות הב') ומן השלשה השנים שרי בבת אחת עיי"ש:

וקשה בשלמא תערובות הב' דאסור להנות בב"א רק לאכול שנים שנים להכי צריך להיות שנפל לתוך שלשה כמו שמתרץ הש"ס שם אבל תערובות הג' דמותר בב"א למה הוצרכו שנפל לתוך שלשה אפי' בפחות מותר. לכן נראה דעל כרחך לומר דבאמת קשה איזה רבותא משמיענו הברייתא בזה שמותר לאכול התערובות הג' בב"א. לכן ע"כ מוכרח לומר דשפיר משמיענו דהיה הוה אמינא לומר דגם תערובות הג' אסור לאכול בב"א כמו דמצינו לפוסקים שסברו דבדבר שיש לו מתירין אסור ס"ס הרי דהיתר ס"ס אינו כ"כ היתר ברור לגמרי והרי בשלש ספיקות יש יותר היתר משני ספיקות א"כ הוה אמינא נהי דתערובות הב' מותר לאכול שנים שנים משום ס"ס אבל כשנפל מהתערובות הב' לתערובות ג' אסור לאכול מכולם בב"א דיש עצה לאכול שנים שנים וא"כ יהי' יותר היתר

ברור דיהי' ג' ספיקות ואם יאכל כאחת יהי' רק ב' ספיקות להכי משמיענו הברייתא דעכ"ז מותר לאכול כאחת:

(**ואפשר** התו' הנ"ל דף ע"ב סברי דמשום זה אסור לאכול כאחת התערובות שלישי משום דיכול לאכול באופן שיהיה ג' ספיקות דהוא כעין דבשיל"מ ומתו' שם מוכח דסברו ס"ס אסור בדשיל"מ דכתבו להוכיח מהברייתא דח' ביצה וספיקא אסורה וכו' דס"ס אסור רק מאוקימתא דש"ס דאתאן לס' טרפה עי"ש משמע אבל מפשטות הברייתא אין להוכיח דס"ס אסור דהוא רק משום שיש לו מתירין לאחר יו"ט). ואפשר התו' כאן סברו דס"ס מותר אפילו בדשיל"מ וזאת משמיענו הברייתא או דמשמיענו הברייתא דזה לא מיקרי כדשיל"מ דמכל מקום יהיה עוד ספק:

ולפי זה דעיקר רבותא היא זאת להכי צריך גם בתערובות הג' יהיה שלשה דאם לא היה שלשה לא היה שום רבותא דפחות משלשה צריך לאכול כולם כאחת דלא יוכל לאכול שנים שנים. ולפ"ז לא קשה על הש"ך דסובר בדעת הרמב"ם והמחבר דמותר לאכול תערובות בב"א א"כ למה הוצרכו שהתערובות הג' יהיה לתוך שלשה. אכן להנ"ל ניחא לרבותא דאפילו לתוך שלשה א"כ יש עצה לאכול באופן שיהיה ג' ספיקות אפ"ה מותר לאכול כולם כאחת:

והנה המנחת יעקב כלל י"ג ס"ק כ' הקשה על הש"ך דסובר בדעת הרמב"ם והמחבר דמותר לאכול תערובות הג' בב"א והקשה וזה לשונו כיון דלהרמב"ם אסור לאכול תערובות הב' אפילו אם רוצה לאכול אחד אחד א"כ אם אוכל התערובות הג' בב"א הרי אוכל אחד מהתערובות הב' עי"ש:

ולפענ"ד לא קשה דסברת הש"ך הוא כמו שכ' לעיל דתערובות הב' אין להתיר לאכול כולם אפילו אחד אחד דמ"מ לאחר שאכל את כולם אכל אחת רק בחד ספיקא. וזה אין סברא להתיר לו לאכול מקצת מן התערובות ולהניח השאר. אבל התערובות הג' אף שאוכל בב"א מ"מ הרי אוכל רק אחד מהתערובות ויש על זה ספק ספיקא שאינו אוכל שום איסור:

אכן זאת יש לחקור להש"ך ז"ל האיך יהיה הדין אם פירש אחד מהתערובות בפני עצמו ולא נתערב עם תערובות דלכאורה ג"כ צריך להיות מותר לאכול ואין להקשות דאם פירש אחד בפני עצמו ג"כ מותר א"כ למה הוצרכו לכתוב ההיתר דאם נתערב בתערובות דהא לפי מש"כ לעיל אדרבה בתערובות יש רבותא דאין צריך לאכול אחד אחד וכהנ"ל אכן אפשר דאם לא נתערב אסור לאכול אם פירש משום גזירה דשמא יאכל מהתערובות הב' אפילו אם לא יהיה פירש וצ"ע:

ד
עיין עוד בש"ך הנ"ל שנראה שסובר בדעת רש"י דלאחר שנפל אחד מתערובות הב' מותר גם התערובות הב' לאכול כלם כאחת וכן כתב המנחת כהן עי"ש. הנה עתה נדפס מחדש הספר האשכול להראב"ד שסובר ג"כ דלאחר שנפל אחד מהתערובות מהב' להשלישי מותר לאכול כלם כאחת. אכן התוס' סברו בפירוש דאפילו לאחר שנפל אחד מהתערובות הב' אסור לאכול התערובות בב"א רק שנים שהרי התו' שם בזבחים ד"ה ואיבעית אימא ר"א מפרשי דהיינו רבי אלעזר שמצריך לאכול שנים שנים עי"ש. הרי דסברי דאסור לאכול כאחת רק שנים שנים. (ואפשר דסברי דאין לומר לאחר שנפל שמא נפל האיסור דאיסורא ברובא איתא) ולפי זה משמע כיון אם נאמר דרש"י סובר כן סובר דרש"י ג"כ הפירוש של התו' שם בלשון ב' ואפשר משום זה כתב רש"י דלשון א' ישר בעיני. אך אם רש"י יסבור דמותר לאכול התערובות הב' בב"א אין שום התחלה לפירוש הב':

בסוגיא דמי פירות

במסכת פסחים פרק כל שעה. בסוגיא דמי פירות אין מחמיצין. ובש"ע א"ח סימן תס"ב.
הנה בסוגיא זו יש שלש שיטות.
א) שיטת רש"י דמי פירות אפילו בלא שום מים הוא חמץ נוקשה. דהא כתב על ריש לקיש דאמר אין חייבין וכו' דמיירי דלא נתן מים ואח"כ על הברייתא דאין לשין דלא קשה על ריש לקיש דגם הוא סובר דהוא חמץ נוקשה. ומי פירות עם מים לא מצינו ברש"י מה סובר אם הוא חמץ גמור או רק נוקשה ויבואר לקמן:
ב) שיטת תוס' הוא ר"ת. דמי פירות בלא מים אין שום חמץ ומותר באכילה. ומי פירות עם מים הוא רק חמץ נוקשה:
ג) שיטת הרי"ף כפי שפירש הרמב"ן במלחמות. נראה דהרי"ף סובר דמי פירות בלא מים מותר לגמרי. ומי פירות עם מים הוא חמץ גמור עי"ש. רק שפוסק כרבי עקיבא דמותר ללוש עם מ"פ ומים כי אין ממהרין לחמץ יותר מלישה עם מים לבד:
ועכשיו אבאר מהיכן כל אחד מחזיק שיטתו. ואבאר מקודם שיטת התוס'. הנה מי פירות לבד הביאו התו' ראיות דמותר לגמרי מהש"ס לקמן וותיקא במשחא ומילחא שרי וכן מרבא דשריא בחצבא דאבשוני משום מי פירות אין מחמיצין. ועל הא דאמר ריש לקיש אין חייבין על חמוצו כרת פירשו דרק כרת אבל לאו יש לזאת כתבו תו' דר"ל מיירי עם מים ומי פירות עם מים הוא רק חמץ נוקשה עי"ש. לזאת יש לתוס' הכרח דמי פירות עם מים הוא רק נוקשה מר"ל דאמר דעיסה שנילושה ביין וכו' אין חייבין כרת וסברו

תו' אבל לאו אית ביה ומי פירות בלא מים מותר לגמרי א"כ ע"כ מיירי ר"ל מ"פ עם מים הרי מוכח דהוא רק נוקשה ופשוט:

עוד הביא תוס' ראיה דגם ר"ל סובר דמי פירות לבד אינו נוקשה מהש"ס מנחות (דף נו) דהקשו על מאן דמרבי מנחת נסכים לחימוץ. והקשה הש"ס מנחת נסכים מי פירות וע"ז אמר ר"ל אומר היה ר' יוסי הגלילי מנחת נסכים מגבלה במים וכשרה ואם נאמר דמי פירות לבד הוא נוקשה למה הוצרך ר"ל לתרץ מגבלה במים. הלא יש ריבוי במנחות דגם חמץ נוקשה הוא לענין מנחות חמץ. א"כ אפילו בלא מים שפיר מרבה הכתוב לחימוץ דנוקשה ג"כ כשר למנחות עי"ש:

והנה ראיה זו הוא תו' לשיטתו דהנה בריש פרק כל מנחות מייתי שם מתקיף לה רב חסדא אימא לא תאפה חמץ אלא שיאור וקאמרי הש"ס שיאור דמאן. אי נימא שיאור דר"מ לר"מ מדלקי עליה חמץ הוא. אלא שיאור דר"י לר"י. והקשו התו' על מה דקאמר הש"ס דלר"מ מיקרי שיאור חמץ גבי מנחות הלא אפילו לענין פסח לא מיקרי שיאור חמץ גמור רק חמץ נוקשה ומה דלקי עליה הוא רק משום דיש ריבוי מהכתוב כל אבל במנחות מנ"ל ותירצו דיש ריבוי גם במנחות דחמץ נוקשה פסול למנחות וזה הוא שכתבו התוס' לעיל דיש ריבוי במנחות על ח"נ והנה לפי מה שכתבו התוס' דיש ריבוי דבמנחות פסול חמץ נוקשה על כרחך מוכרח לפרש מה דאמרו דרק לר"מ אין לומר כקושית רב חסדא אבל שיאור דר"י לר"י שפיר הקשה ר"ח דילמא לא תאפה חמץ אלא שיאור. מוכרח לומר להתו' דהש"ס סובר דגם ר"י סובר דנוקשה בלאו והא דפוטר בשיאור אם אכלו הוא משום דלא מחשב שיאור אף לחמץ נוקשה להכי קאמרי דלר"מ דסובר דלקי על שיאור א"כ ע"כ מחשב שיאור לנוקשה והרי במנחות פסול נוקשה דיש ריבוי א"כ לא קשה קושית רב חסדא. אכן לרבי יהודה דלא מחשב שיאור דידיה לנוקשה דלהכי פוטר ממלקות שהיה קשה דילמא התורה הקפידה שלא לאפות חמץ רק שיאור כן נלפענ"ד דמוכרח כן לפרש דברי הש"ס לפי דברי התוס' דיש ריבוי במנחות דחמץ נוקשה פסול במנחות ובזה יותר כן קשה על הרי"ף והראשונים העומדים בשיטתו דאינו פוסק כהסתם משנה דאלו עוברין דעל חמץ נוקשה עובר בלאו וכתבו כל הראשונים וכן הרא"ש בר"פ אלו עוברין דהא דהרי"ף אינו פוסק כסתם משנה זו משום המשנה דלקמן שיאור ישרף והאוכלו פטור וכן הרמב"ן ור"ן ז"ל כתבו דמשום משנה זו דשיאור ישרף והאוכלו פטור ואיזו שיאור וכו' דברי רבי יהודה. והמלחמות כתב דה"ה כסתם ואחר כך מחלוקת עי"ש הרי מוכח מדבריהם דמה דפוטר ר"י בשיאור הוא משום דלית ליה ריבוי דכל לרבות נוקשה ללאו כחכמים בברייתא פרק אלו עוברין אבל גם ר"י מחשב שיאור

לנוקשה א"כ לפי דבריהם דגם ר"י מחשב שיאור לחמץ נוקשה א"כ האיך יפרשו הש"ס כאן מה דקאמרי דשיאור דר"י לרבי יהודה מותר לאפות מנחות והרי במנחות יש ריבוי דחמץ נוקשה פסול במנחות. בשלמא בפסח סובר ר"י דפטור על שיאור אם אכלו משום דל"ל ריבוי בפסח על ח"נ מה שא"כ כאן במנחות דיש ריבוי על חמץ נוקשה דפסול א"כ גם לרבי יהודה פסול שיאור במנחות גם דברי תו' בפרק כל המנחות מה אין מחמיצין בתפוחים שכתבו לדחות ראיית הר"ת מקושית הש"ס מנחת נסכים מי פירות דמ"פ בלא מים אינו חמץ נוקשה וכתבו דלעולם מי פירות הוא נוקשה וקושית הש"ס לרבי יהודה כמו דקאמרי הש"ס לעיל אלא שיאור מר"י לר"י עי"ש. וקשה דאם ריבוי במנחות על ח"נ היה גם לרבי יהודה פסול מ"פ למנחות. לכן נלפענ"ד דעל כרחך מוכרח לומר על הרי"ף וכל העומדים בשיטתו וגם תו' הזה דסברי דמה דפוטר רבי יהודה הוא אף בשיאור הוא נוקשה דסובר דעל ח"נ אינו עובר בלאו דהם סברי דליכא ריבוי במנחות דפסול חמץ נוקשה. ומפרשי הש"ס דמה דאמרו בש"ס אילימא שיאור בכ"מ לר"מ נילקי עליה כחמץ היינו כיון דהתורה מחשבו חמץ נוקשה בפסח ללקות מלקות לר"מ אם אכלו אין סברא דהתורה יכשירה חמץ נוקשה למנחות ועל זה שפיר אמרו הש"ס דלר"י דל"ל לאו בפסח על חמץ נוקשה א"כ לא מחשבא התורה חמץ נוקשה לחמץ אם כן גם במנחות כשר למנחות כן מוכרח לומר על הרי"ף והעומדים בשיטתו:

ומעתה דברי התו' בדחייתם ראיות ר"ת מובנים דגם הם סברי כשיטת הרי"ף דמה דפוטר ר"י שיאור ממלקות משום דסובר דחמץ נוקשה בפסח אינו עובר בלאו וגם סברו דליכא ריבוי במנחות על חמץ נוקשה ואם כן כשר לרבי יהודה מ"פ למנחות אף דמ"פ הוא נוקשה כמו שאמרו הש"ס לעיל דלר"י כשר גם שיאור למנחות אף דשיאור הוא נוקשה:

ב **והנה** רש"י בפסחים ד"ה אין לשין כתב דלא קשה על ריש לקיש מהברייתא דהוא רק אין חייבין על חימוצו כרת קאמר אבל נוקשה הוא הרי דרש"י הזכיר רק נוקשה אבל לא הזכיר דסובר ר"ל דיש לאו. ומשמע דגם רש"י סובר דאנן לא פסקינן כהסתם משנה דאלו עוברין כמו הרי"ף ז"ל. והיינו ג"כ משום המשנה דלקמן שיאור ישרף והאוכלו פטור והיינו דסובר רבי יהודה דלא לקי על חמץ נוקשה. וא"כ שפיר יוכל לסבור רש"י דגם מי פירות לבד הוא חמץ נוקשה וקושית הש"ס מנחת נסכים פירות הוא לדידן דפסקינן כרבי יהודה דלא לקי על חמץ נוקשה כמו שכתבו תו' הנ"ל ולפ"ז מוכח דמי פירות עם מים הוא חמץ גמור לשיטת רש"י דאם הוא רק חמץ נוקשה מה משני הריש לקיש דמגבלה במים וכמובן ולפ"ז לשיטת רש"י מי פירות לבד הוא חמץ נוקשה ומי פירות עם מים הוא חמץ גמור. אכן התו' לשיטתו דסברי דיש ריבוי במנחות על נוקשה שפיר יוכלו לסבור

דמי פירות עם מים הוא רק חמץ נוקשה ועכ"ז שפיר משני ר"ל דמגבלה במים דבמנחות פסול חמץ נוקשה ותו' לשיטתייהו שפיר יוכלו לסבור דיש ריבוי במנחות על ח"נ כי התו' אמרו על ר"ל דאמר אין חייבין כרת דאבל לאו אית בי' והיינו דדייקי מדקאמר רק כרת משמע אבל לאו אית ביה א"כ פוסק ריש לקיש כסתם משנה דאלו עוברין. וקשה עליו מהמשנה דלקמן שיאור ישרף והאוכלו פטור וכו' דברי רבי יהודה (אשר משום זו המשנה פוסק הרי"ף דלא כהמשנה דאלו עוברין) להכי על כרחך מוכרח לומר דריש לקיש מפרש דהא דפוטר רבי יהודה בשיאור הוא רק משום דלא מחשיב שיאור לחמץ נוקשה להכי שפיר יוכלו תו' לסבור דיש ריבוי במנחות דפסול חמץ נוקשה ואעפ"כ שפיר קאמרי הש"ס דשיאור דר"י מותר לר"י במנחות דלדידיה שיאור אינו חמץ נוקשה:

הרי ביררנו שיטת רש"י דמי פירות לבד הוא חמץ נוקשה וממילא מי פירות עם מים הוא חמץ גמור ולא קשה קושית התו' ממנחות לרש"י לשיטתו רק קשה מה שהקשו התו' מרבא דשרי לקמן משום מי פירות אין מחמיצין:

והנה על זו הקושיא תירצו תו' במנחות הנ"ל כיון דהוא רק חשש לשמא נפקי מיא כיון דהוא נוקשה. ולפי שביארתי שיטת רש"י דרש"י סובר כרי"ף וא"כ נוקשה הוא רק איסור דרבנן להכי לא חשש חששים באיסור דרבנן. אמנם הניחו בקושיא מוותיקא דשרינן במשחא ומילחא ונלפענ"ד דהנה לכאורה קשה על הש"ס דמוקי הברייתא דקתני וותיקא אסור מיירי במיא ומילחא. לכאורה למה הוצרכו הברייתא להשמיענו דקמח עם מים אסור וכי הוצרך הברייתא להשמיענו דאסור לאכול חמץ בפסח ופשיטא דתבשיל קמח עם מים הוא חמץ לכן נלפענ"ד דאפשר לומר דדרך הותיקא הוא לתת הקמח לתוך הקדרה ברותחין ואם כן הרי הוא חליטה ואף על פי כן אסרו משום תשש לשמא לא הגיעו הרותחין לכל קורטי קמח ולהכי וותיקא במיא ומילחא הוא אסור משום דהוא חשש דאו' אבל במישחא ומילחי דהוא רק נוקשה והוא רק אסור דרבנן אין חוששין חששים דהוא רק ספיקות דרבנן להכי שרי כן אפשר לומר:

ג **ועכשיו** אבאר שיטת הרי"ף הנה מי פירות לבד לא ראינו בהרי"ף רק שהביא בפרק כל שעה רבא דשרי משום דמ"פ אין מחמיצין משמע דרי"ף סובר דמ"פ אין מחמיצין ושרי לגמרי. אכן על הברייתא דאין לשין מפרש הרי"ף דהברייתא מיירי במ"פ עם מים ופוסק כרבי עקיבא והנה הרמב"ן במלחמות וכן הרא"ש בפ' אלו עוברין מפרשין היינו דפוסק כר"ע דמתיר ללוש לכתחלה מ"פ עם מים דאינו ממהר להחמיץ יותר מלישה עם מים לבד עיי"ש. לבד הרא"ש בפ' כל שעה כאן מפרש הרא"ש דברי הרי"ף במה שפוסק כר"ע היינו דמ"פ עם מים שרי לגמרי והקשה עליו עיי"ש:

הגה"ה וצ"ע מאד האיך הי' סובר הרא"ש דר"ע מתיר לגמרי מ"פ עם מים והרי בש"ס מנחות (דף נ"ז) אמרו הש"ס איפוך דרבי עקיבא סובר לרבות מנחת נסכים לחימוץ ואם ר"ע סובר דגם מ"פ עם מים אינו חמץ א"כ האיך מרבה מנחת נסכים לחימוץ הא אי אפשר להיות חמץ אף אם מגבלה במים ג"כ וצ"ע מאד דברי הרא"ש. ע"כ הגה"ה

אכן מה שסובר הרי"ף במ"פ עם מים אם הוא חמץ גמור או רק חמץ נוקשה אינו מפורש מה סובר. הנה מהרמב"ן במלחמות מוכח דהוא סובר בדעת הרי"ף דמ"פ עם מים הוא חמץ גמור שכתוב במלחמות לדחות דברי הבעל המאור שהקשה על ראיית הרי"ף דהלכה כר"ע מדרבי יהושע בן לוי דאמר לבני לושי בדובשא. והקשה הבעל המאור דילמא ריב"ל בדובשא לבד בלא מים התיר ללוש אבל עם מים סובר כר"ג וחכמים דאין לשין וכתב המלחמות דהרי הש"ס הביא ראיה מריב"ל דאף דביום ראשון אינו יוצא במצה עשירה אבל בשאר ימים מותר לאכול מצה עשירה ואם נאמר דריב"ל קאמר רק בדובשא לבד אין ראיה מריב"ל דמותר לאכול מצה עשירה בשאר ימים דילמא ריב"ל לית ליה כרבי עקיבא דאינו יוצא במצה עשירה והא דקאמר ריב"ל יומא קמא לא תלושי לי בדובשא משום דמי פירות לבד אין מחמיצין כלל להכי אינו יוצא מצות מצה בליל ראשון כמו דאמרו הש"ס על אורז ודוחן דאינו יוצא בהם מצות מצה משום דרק בדברים הבאים לידי חימוץ יוצאים מצות מצה אבל אורז ודוחן דאינן באים לידי חימוץ אינו יוצא בהם מצות מצה ומ"פ לבד ג"כ אין בא לידי חימוץ ממילא אין יוצאין בהם מצות מצה וא"כ אין ראיה לרבי עקיבא דאוסר מצה עשירה למצות מצה שמא גם בשאר ימים אסור לאכול מצה עשירה עיי"ש במלחמות דכן מוכרח לפרש דבריהם:

(**והנה** לכאורה קשה דלעולם ריב"ל מיירי בדובשא לבד הרי מ"מ מוכח דאף דאוסר בליל ראשון בדובשא מ"מ מתיר בשאר ימים לזאת מביא הש"ס דגם לרבי עקיבא אף דאוסר מצה עשירה למצות מצה מ"מ בשאר ימים מותר אמנם ע"כ מוכרח לומר דלכאורה קשה על הש"ס דלמה הוצרך לראיה דמותר לאכול מצה עשירה בשאר ימים הלא דבשאר ימים הוא רשות ולא מצוה לאכול מצה. גם על המקשן שהקשה ר"ע אדר"ע קשה דהיה לו לתרץ דרבי עקיבא דברייתא לשה בשאר ימים אלא על כרחך מוכרח לומר הא הוה אמינא כיון דר"ע אוסר מצה עשירה למצות מצה דבעינן לחם עוני גם בשאר ימים אף דאינו מצוה לאכול מצה מ"מ אם רצה לאכול מצה בעי דוקא לאכול מצה אשר הוא לחם עוני ולא עשירה. אכן אם ריב"ל מיירי בדובשא לבד ורק ביום א' דאינו בא לידי חימוץ אינו יוצא מצות מצה. פשיטא דבשאר ימים מותר אבל אין הוכחה על מצה עשירה דמותר לאכול בשאר ימים כן מוכרח לומר). ולפי דברי הרמב"ן מוכח בפירוש דסובר

דמי פירות עם מים הוא חמץ גמור דאם הוא רק נוקשה והרי הרי"ף והרמב"ן סברי דחמץ נוקשה מותר לגמרי מן התורה א"כ למה הוצרך רבי עקיבא לאסור משום מצה עשירה הא בלאו הכי אסור משום דאינן באין לידי חימוץ אלא ע"כ דמ"פ עם מים הוא חמץ גמור להכי הוצרך ר"ע לאסור משום מצה עשירה הרי מפורש דלהרמב"ן מ"פ עם מים הוא חמץ גמור:

ד **הנה** לפי דברי הרמב"ן האלו קשה על התו' דסברי דמ"פ עם מים הוא רק נוקשה א"כ למה הוצרך ר"ע לאסור משום דהוא מצה עשירה הא בלא"ה אינו יוצא משום דאין בא לידי חימוץ אף שנראה דהתוס' סברי דגם על נוקשה עובר בלאו אך מ"מ הכתוב לא תאכל חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות זה הקרא לא מיירי בחמץ נוקשה דנוקשה איתרבי רק מהכתוב כל:

שוב ראיתי דעל הטור יש יותר לתמוה דהרי בסי' תמ"ב פוסק דנוקשה רק מדרבנן ובסימן תס"ב נראה דפוסק דמי פירות עם מים הוא רק נוקשה. וקשה דלמה הוצרך ר"ע לאסור משום מצה עשירה. גם על הרמב"ם דסובר דמי פירות לבד אין חמץ ומותר לאכול ומצה שנילושה בשאר מי פירות יוצא גם בליל ראשון משום דאינו עשירה רק ביין ושמן ודבש וחלב מיקרי מצה עשירה וקשה ביותר דנהי דשאר מ"פ אינו מצה עשירה. הלא הוא מהדברים דאינן באין לידי חימוץ א"כ למה יוצאין בו מצות מצה אכן מוכרח לומר דהם סברו דנהי בהש"ס אמרו דאינו יוצא ידי מצה באורז ודוחן משום דאינן באין לידי חימוץ הוא רק משום דזה המין שנעשה ממנו המצה אין בא לידי חימוץ משא"כ קמח שנילוש במי פירות אף שעל ידי המי פירות אינו בא לידי חימוץ אבל הקמח שנעשה ממנה המצה בא לידי חימוץ אם היה נילוש במים אם כן אוכל מצה מדבר שהיה יכול לבא לידי חימוץ אם היה נילוש במים מהאי דאיתא לעיל דרב פפא אמר הטעם על ר"ל משום כיון דאין יוצא במצה שנילושה ביין ושמן משום מצה עשירה וקרא כתיב לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצה אינן חייבין על חימוצו אם כן הרי דהקמח הוא מין שהיה יכול לצאת ידי מצה אם היה נילוש במים ואעפ"כ סובר ר"פ כיון דעכשיו כמו שהוא נילוש ביין אינו יוצא ידי מצה גם חיוב חמץ אינו ועיין במלחמות הנ"ל. ע"כ מוכרח לומר דהני פוסקים סוברים כיון דדברי רב פפא נדחו ורב אידי בר אבין אמר טעם אחר על ר"ל משום דהוא מי פירות סברי הני פוסקים דמשום זה נדחה זה כיון דמ"מ הקמח יוכל לבא לידי מצה והרי ג"כ כיון דהקמח היה יכול לבא לידי חימוץ אף שעכשיו שנילוש ביין אין בא לידי חימוץ מ"מ מין הקמח היה יכול לבא לידי חימוץ יוצאין ידי מצה. ועל הרמב"ן יש לומר דסובר דמה דר"א ב"א חולק על ר"פ הוא משום דסובר דרק

דרשינן מהקרא דלא תאכל וכו' דאמנם יוצא ידי מצה מדברים שאינן באין לידי חימוץ אבל דאינן חייבין על חימוץ מדברים דאינו יוצא ידי מצה לא דרשינן. לפענ"ד כן מוכרח לומר על הרמב"ן:

אמנם על הרמב"ם לכאורה קשה דפוסק דמותר ללוש במ"פ עם מים והיינו כהרי"ף דפוסק כר"ע והרי הרי"ף בעצמו כתב דאי לאו ריב"ל עבד עובדא כוותיה לא היה פוסק כר"ע רק כחכמים עיי"ש:

ולפי דברי הרמב"ם דסובר דאף שנילוש במי פירות לבד באין לידי חימוץ ויוצא מצות מצה א"כ קשה קושית הבעל המאור דדילמא ריב"ל התיר ללוש רק בדובשא לחוד כי לפי שסבר הרמב"ם אין תירוץ של המלחמות כלום וא"כ אין ראיה מריב"ל דמתיר ללוש מי פירות עם מים. והרי הרי"ף אוסר דלולי ראיה מרבי יהושע בן לוי לא היה פוסק כר"ע ולסברת הרמב"ם אין ראיה מרבי יהושע בן לוי א"כ למה פוסק כר"ע וצ"ע:

ה **הנה** הרמב"ם בפ"ו כתב דאינו יוצא ביין ושמן וחלב משום דאינו לחם ולא הזכיר דבש ועיין בה"ה שכתב על הרמב"ם מדלא הזכירו בש"ס רק שמן ויין ודבש משמע רק אלו המשקין הוא מצה עשירה וחלב ניכר כדברי ריב"ל. ולמה הרמב"ם לא הזכיר דבש וצ"ע ואם נאמר דהרמב"ם סובר דגם עם דבש לא מיקרי עשירה בפשיטות לא קשה קושית הבעה"מ דאם בדובשא לבד למה אמר ריב"ל יומא קמא לא תלושי לי בדובשא ואפשר הרמב"ם לא היה לו גירסא בהש"ס דבש וצ"ע:

מעתה לפי דברי הרמב"ן ז"ל במלחמות מי פירות לבד אין מחמיצין כלל ומותר לאכול ומ"פ עם מים הוא חמץ גמור וכן כתבו החידושים מריטב"א בשם הרמב"ן ולפי מה שמפרש הרמב"ן דברי הרי"ף גם הרי"ף סובר כן דמי פירות עם מים הוא חמץ:

אכן מרוב הפוסקים נראה דסברי דמ"פ עם מים הוא רק חמץ נוקשה תו' וכן הרא"ש והטור בסימן תס"ב. והנה תו' יש להם הכרח דמ"פ עם מים הוא רק נוקשה דהם מפרשו דריש לקיש רק אין חייבין על חמוצו כרת אבל לאו אית ביה והם סברי דמ"פ לבד אין חמץ כלל א"כ על כרחך ר"ל רק מ"פ עם מים ואעפ"כ סובר דאין כרת אם כן מוכח דאין חמץ גמור רק נוקשה. אכן הרא"ש והטור דהם פסקו בסימן תמ"ב דנוקשה אין עובר בלאו אם כן ע"כ גם ר"ל לית ליה נוקשה בלאו א"כ אין הכרח על ר"ל דמיירי מ"פ עם מים. ודילמא ר"ל מיירי במ"פ לבד דאין מחמיצין כמו להרי"ף:

ע"כ מוכרח לומר דר"ל מיירי במ"פ לבד דבמ"פ עם מים סובר הרי"ף דהוא חמץ גמור וחייב כרת וצריכין לומר לדידהו דמדאמר ר"ל אין חייבין על חמוצו כרת משמע אבל איסורא אית ביה והיינו איסורא דרבנן דחמץ נוקשה אסור מדרבנן ומי פירות לבד סברי

דאין חמץ כלל א"כ ע"כ מיירי ר"ל במי פירות עם מים וקאמר דרק איסורא אית ביה א"כ מוכח דמ"פ עם מים הוא רק חמץ נוקשה וכן הוא מפורש בתשו' רשב"א סימן של"ג שהשיב להשואל שהקשה על ר"ל דאמר אין חייבין על חימוצו כרת דאם מיירי במ"פ לבד אם כן הוא לבר מהלכתא דאנן פסקינן דמ"פ לבד אין בו שום איסור ואם לומר דגם ר"ל סובר דאין בו שום איסור (כן מוכרח לומר על הרי"ף) וקשה מאד דוחקי דר"ל דנקט האי לישנא וכתב הרשב"א דריש לקיש מי פירות עם מים דהוא נוקשה להכי אית ביה איסורא עיי"ש. וכן איתא בתשו' רשב"א סי' ד' הרי מפורש בתשו' רשב"א דיש הוכחא מריש לקיש דמ"פ עם מים הוא רק חמץ נוקשה. רק התו' סברי דר"ל סובר דאית ביה לאו ולדידן סובר ר"ל דהוא איסור דרבנן כמו כל חמץ נוקשה:

אמנם לכאורה קשה דאם נאמר כן דכל הוכחנו דמי פירות עם מים הוא נוקשה רק מר"ל. וקשה דילמא לעולם מ"פ עם מים הוא חמץ גמור ור"ל מיירי במי פירות בלא מים ויסבור כאביי דמ"פ מחמיצין והוא חמץ נוקשה בשלמא לתו' לשיטתיה אי אפשר לומר דר"ל יסבור דגם מ"פ לבד הוא חמץ נוקשה דא"כ למה הוצרך ר"ל במנחות לתרץ קושית הש"ס מ"פ אין מחמיצין דמגבלה במים כמו שהקשה התו' על רש"י הבאתי לעיל. אכן להרא"ש והטור דסברי דנוקשה רק דרבנן ולדידהו גם במנחות נוקשה לאו חמץ. אם כן אפי' אם נאמר דר"ל סובר דמ"פ לבד הוא חמץ נוקשה מ"מ הוצרך ר"ל לתרץ דמגבלה במים כמו שכתבתי לעיל לתרץ קושית התו' הנ"ל על רש"י. ואפשר כיון דאמוראים שקלי וטרי לפרש טעמא דר"ל משמע דהלכתא כר"ל:

מעתה צ"ע על הרי"ף לדברי הרמב"ן הנ"ל דהרי"ף סובר דמ"פ לבד לגמרי מותר ומ"פ עם מים הוא חמץ גמור אם כן ר"ל ע"כ במי פירות לבד א"כ למה קאמר ר"ל אין חייבין כרת היה לו יותר להשמיענו דמותר לגמרי. ואין לומר דהרי"ף סובר דריש לקיש סובר כאביי דגם מ"פ לבד מחמיצין והוא חמץ נוקשה א"כ למה הביא הרי"ף דברי ריש לקיש וצ"ע:

ו **הנה** הנוב"י סי' כ"ב סתר דברי חכה אחד שרצה להתיר תערובות חמץ שנתחמץ ממי פירות עם מים בששים. משום דמ"פ עם מים הוא נוקשה. ונוקשה הוא מדרבנן. והמג"א בסימן תמ"ז פוסק דחמץ נוקשה בטל בששים משום דהוא רק איסור דרבנן והקשה עליו הנוב"י וזה לשונו ואמרתי שאחז החבל בתרין ראשין שהרי התה"ד החמיר בנוקשה שהוא במשהו והמג"א השיג עליו שם ומסקנת המ"א שהתה"ד צידד להחמיר לפי שסובר נוקשה דאורייתא אבל לפי מאי דקי"ל נוקשה דרבנן בטל בס'. ועתה אני אומר שאם מי פירות עם מים לא הוה רק נוקשה אז ודאי נוקשה דאורייתא דהא ודאי דאי נוקשה לאו דאורייתא לית דין צריך בושש דלא מקרי חמץ לענין מנחות ולחמי תודה.

וכן מוכח במנחות דף נ"ג ע"א דמקשה הגמרא מתקיף לה רב חסדא ואימא לא תאפה חמץ אלא שיאור ומסיק דהיינו שיאור דר"י לר"י דמדלא לקי עליה לאו חמץ מקרי. וכ"כ התוס' במנחות דף נ"ד ע"א בסוף ד"ה אין מחמיצין דשיאור דר"י לר"י לא חשיב חמץ לענין מנחות. והנה בדף נ"ז ע"א דמרבה מנחת נסכים לחימוץ ופריך מנחת נסכים מי פירות הם ואין מחמיצין ומשני אומר הי' ר"י הגלילי מנחת נסכים מגבלה במים וכשרה. ואי ס"ד דמי פירות ומים לא הוה רק נוקשה א"כ איך ס"ד דנוקשה הוא רק מדרבנן אם כן הדרא קושית הגמרא לדוכתה מנחת נסכים מי פירות נינהו ואפי' אם מגבלן במים אכתי הוי מי פירות ומים והוה נוקשה שאינו מן התורה. הא ודאי חד מתרתי או שמי פירות ומים חמץ גמור הוא או שנוקשה הוא מן התורה. ואין לומר אכתי מי פירות ומים נוקשה הוא ונוקשה ג"כ אינו מן התורה אך מי פירות לחוד אינו מחמיץ כלל ומתחלה מקשה מנחת נסכים מי פירות הם ואינו מחמיץ כלל ומשני שמגבלן עם מים ואף שהוא נוקשה מ"מ איכא למימר ר"י הגלילי סבר כר"מ דסובר נוקשה מן התורה אבל אנן קי"ל כר"י דהאוכלו פטור והוה מדרבנן. אומר אני שגם זה אי אפשר שהרי שם במנחות דף נ"ז ע"ב מסיק דכך הוא הצעה של משנה ואיפוך דרבי עקיבא הוא דמרבה מנחת נסכים ור"ע הוא דסובר מגבלה במים. וא"כ אי ס"ד דמי פירות ומים נוקשה הוה ורבי עקיבא סובר שהוא מדאורייתא איך יהיה לדידן מדרבנן הואיל וסבר ר"י שהוא מדרבנן אטו שבקינן רבי עקיבא ועבדינן כר"י שהוא תלמידו והלכה כרבי עקיבא מחבירו וקל וחומר מתלמידו שאין הלכה כתלמיד במקום הרב:

והנה קשה מאד דלפי דברי הנוב"י היה לו לתמו' על הרא"ש והטור שפסקו דנוקשה הוא רק מדרבנן ופסקו דמ"פ עם מים הוא רק חמץ נוקשה א"כ פסק החכם הוא כהרא"ש והטור. והנה בנוב"י מה"ת סימן... הקשה לו חכם אחד קושיא זו דלפי דבריו כאן קשה על הרא"ש וטור והשיב לו הנוב"י דאין ראי' מהרא"ש דסובר דמ"פ עם מים הוא רק נוקשה דהרא"ש רק אמר על ריש לקיש דהוא סובר דמ"פ עם מים הוא רק נוקשה (דר"ל דנוקשה הוא) דקאמר רק אין חייבין על חמוצו כרת. משמע אבל לאו אית ביה להכי לדידיה שפיר מה דמרבינן נסכים לחימוץ אף דהוא מ"פ עם מים והוא רק נוקשה דריש לקיש סובר דיש איסור לאו בפסח בחמץ נוקשה אכן לדידן דפסקינן דהוא רק מדרבנן על כרחך סובר הרא"ש דמ"פ עם מים הוא חמץ גמור דאם הוא רק נוקשה אין לרבות מנחת נסכים לחימוץ וכן מה שכתב הטור דמ"פ עם מים הוא נוקשה הוא רק לריש לקיש אבל לדידן הוא חמץ גמור עיי"ש ולא זכיתי להבין מלבד שהוא דחוק לומר דדבריו על ריש לקיש אבל הם סוברים דהוא חמץ גמור אשר לא הזכירו מזה כלום אשר לדידן הוא חמץ

גמור ועל מה סמכו אשר אנחנו נדע זאת ובפרט על הטור בודאי קשה לומר כן דהרי הטור כתב לנו אשר נדע הפסקים וכתב דמ"פ עם מים הוא חמץ נוקשה ועל מה סמך הטור אשר אנחנו נדע אשר זה הוא רק על ר"ל אבל הוא סובר דהוא חמץ גמור בשלמא על הרא"ש דהביא דברי ריש לקיש וגם הביא הש"ס מנחות לרבות מנחת נסכים לחימוץ אפשר לומר דהרא"ש סמך שאנחנו נדע דמ"פ עם מים הוא חמץ גמור מהא דמרבה מנחת נסכים לחימוץ. אשר גם זה קשה לומר דהרא"ש יסמוך אשר כל איש יבין זאת מדעתו. ועל הטור בודאי אי אפשר לומר כן דהטור לא הביא דברי ר"ל ולא הש"ס מנחות על מה סמך הטור אשר כל מי שילמוד דברי הטור ידע דזה רק לריש לקיש אבל לא לדידן. אך גם זה לפענ"ד בלאו כל זה אי אפשר לומר דהרא"ש והטור יפרשו דברי ר"ל דסובר דחמץ נוקשה הוא בלאו דא"כ היאך פסקו דאינו עובר בלאו על חמץ נוקשה הלא לא מצינו בש"ס מפורש משום אמורא שיסבור דחמץ נוקשה אינו עובר בלאו הלא ידעינן דמה דפסקו הריף והרא"ש דחמץ נוקשה אינו בלאו כמו שכתבו וכן הרא"ש פ' א"ע דהוא מן המשנה שיאור ישרף והאוכלו פטור ואם ר"ל יסבור דחמץ נוקשה עובר בלאו הכי יפלגו על ר"ל דאינו סומך על המשנה דשיאור ישרף וכו' וא"כ ע"כ דהם סברו דגם ר"ל סובר דאינו עובר בלאו ומה דאמר אין חייבין על ח"נ כרת הוא רק אבל איסורא דרבנן אית בי' כמו שהבאתי לעיל תשו' הרשב"א שכתב כן בשלמא תו' שפיר סברי דר"ל סובר דעובר בלאו כי תו' פסקו כן כי לשיטתי' מוכח בהש"ס מנחות דאמרו שיאור דרבי יהודה לרבי יהודה הוא הפירוש דסברי הש"ס דמאי דאמר ר"י האוכלו פטור משום דסובר דשיאור גרע מנוקשה אבל מה דהוא חמץ נוקשה גם ר"י סובר דעובר בלאו כמו שכתבתי לעיל באריכות אבל הריף והרא"ש דפסקו דאינו עובר בנוקשה בלאו משום המשנה דשיאור ישרף וכו' אי אפשר לומר דר"ל יסבור דנוקשה הוא בלאו ואנן לא נפסוק כן כי לא מצינו בש"ס שום אמורא שיחלוק על ר"ל:

ז **ובהיות** כן לפי דברי הנוב"י קשה גם על הרא"ש והטור מהש"ס והנה המקור חיים סימן תס"ב סתר דברי הנוב"י הנ"ל ואביא דבריו בקיצור. ראשית כתב המקו"ח דלפי דברי הנוב"י הי' לו לתמו' על הרא"ש והטור לזאת כתב דלא קשה כלל כי מה שכתבו התו' במנחות דשיאור דר"י לא חשוב חמץ במנחות הוא רק שיאור משום דשיאור לר"י אינו חמץ נוקשה כמו דאיתא בש"ס חולין דף כ"ג דשיאור לר"י או דספיקא הוא או דברי' הוא. אבל מה שהוא חמץ נוקשה פסול במנחות דהא התו' כתבו דיש קרא במנחות דמרבינן חמץ נוקשה דפסול למנחות ונסתרים דברי הנוב"י דהוכיח מדמרבה מנחת נסכים לחימוץ אחת משתי אלה או דחמץ נוקשה הוא מדאורייתא אסור בפסח

ובלאו או דמי פירות עם מים הוא חמץ גמור דלעולם מי פירות עם מים הוא רק חמץ נוקשה ובפסח אין לאו דלית לן ריבוי דכל ומנחת נסכים דיש ריבוי כמו שכתב תו' עיי"ש. ונוראות נפלאתי על אשר בדעתו לתרץ הרא"ש והטור בדברים האלו, היאך שכח דכל חילי' דהרא"ש והריף דפסקו דחמץ נוקשה אינו עובר בלאו הוא רק משום המשנה דשיאור ישרף והאוכלו פטור דברי רבי יהודה וכן כתב הרא"ש בר"פ אלו עוברין א"כ ע"כ דסברי דמה דפוטר ר"י בשיאור הוא רק משום דסבר דנוקשה אינו בלאו והיינו דגם ר"י מחשב שיאור לנוקשה ומה דפוטר ממלקות משום דלית ליה ריבוי דכל וא"כ ממילא אי אפשר לדידהו דיש קרא במנחות לרבות חמץ נוקשה דפסול במנחות דאם חמץ נוקשה פסול איך קאמר הש"ס דשיאור דר"י לר"י מותר במנחות הפלא ופלא על המקו"ח איך יאמר דברים אלו על הרא"ש והטור. גם זה מה שכתב המקו"ח כן על התו' מנחות הנ"ל יש יותר להפלא כי אדרבה דברי התו' הנ"ל הוא בהיפך מדבריו כי מתחלה כתבו תו' בשם ר"ת להקשות על רש"י שסובר דמ"פ הוא נוקשה מקושית הש"ס מנחת נסכים מ"פ דהא יש ריבוי במנחות דפסול חמץ נוקשה. וע"ז כתבו לתרץ דברי רש"י דלעולם מי פירות הוא נוקשה. והא דפריך מ"נ מ"פ היינו לרבי יהודה כמו שאמרו בגמ' לעיל דשיאור דר"י לרבי יהודה לא חשוב חמץ גבי מנחות עיי"ש. והיינו על כרחך הפירוש בדבריו דסברי דגם לרבי יהודה שיאור הוא נוקשה רק לית ליה לאו בנוקשה וקאמר הש"ס לעיל דגם במנחות לא פסול שיאור לרבי יהודה הרי דהש"ס סובר דלרבי יהודה לא חשוב נוקשה חמץ במנחות ומוכרח דזה התו' סברו דאין ריבוי במנחות על ח"נ שיהי' פסול ולהכי שפיר הקשו הש"ס מ"נ מ"פ לר"י דלדידי' גם במנחות כשר חמץ נוקשה וכל מה שכ' המקו"ח הוא לשיטת ר"ת אשר משום זה סובר ר"ת דריש לקיש סובר דנוקשה הוא בלאו כי אין ראיה מהמשנה דשיאור ישרף והאוכלו פטור דברי רבי יהודה כי לשיטת ר"ת מוכרח לומר דהש"ס במנחות אלא שיאור דר"י לר"י דסברי דהטעם של ר"י דפוטר בשיאור הוא משום דסובר דשיאור לאו נוקשה וגרע מנוקשה דהא לר"ת יש ריבוי במנחות על ח"נ דהוא חמץ במנחות כמו שהארכתי לעיל אבל על הרא"ש והטור מוכרח דסברי כהתו' הנ"ל דגם רבי יהודה מחשב שיאור לחמץ נוקשה וממילא ע"כ מוכרח דלית ריבוי במנחות וכהנ"ל:

נפלאים ותמוהין מאד דברי המקור חיים שאומר דברים אלו על הרא"ש והטור. גם מה שכתב המקו"ח דמהש"ס חולין מוכח דלרבי יהודה לא חשוב שיאור לחמץ נוקשה ביותר יש להפליא דאם יהי' מוכח מהש"ס דלר"י לא חשוב שיאור נוקשה א"כ נסתר פסק הריף והרא"ש וכל הראשונים שסברו דפסקינן דנוקשה אינו עובר בלאו וכל חילם מזה

המשנה דשיאור ישרף והאוכלו פטור דברי רבי יהודה ולדברי המק"ח דמהש"ס חולין מוכח דשיאור אינו נוקשה לרבי יהודה איך למדו מזו המשנה דרבי יהודה פוטר בנוקשה ונפלאין דברי המקו"ח האלו אלא על כרחך לדעת הריף והרא"ש דגם הש"ס חולין סברו דלרבי יהודה שיאור חמץ נוקשה להצד דספיקא הוי אין שיאור נוקשה רק ספק אם חמץ או מצה או חמץ נוקשה אבל להצד דדילמא שיאור הוא ברי' בודאי שפיר שיאור הוא חמץ נוקשה כי בזה דהוא חמץ נוקשה הוא ברי' בפני עצמו. דאינו לא חמץ ולא מצה. והנה מהש"ס מנחות דמפרשו קושית רב חסדא דילמא לא תאפה חמץ אלא שיאור היינו שיאור דר"י מזה הש"ס מוכח דשיאור אינו ספיקא לר"י רק ברי' דאם ספיקא הוא לר"י לפני התורה לאו ספק והיאך קאמר ר"ח דאלא שיאור. אלא על כרחך דהש"ס כאן סובר דר"י סובר דשיאור הוי ברי' והיינו דשיאור היא חמץ נוקשה לזאת הוא ברי' בפני עצמו. ולשיטות ר"ת דסובר דלר"י שיאור גרע מן נוקשה אעפ"כ שיאור הוא ברי' בפ"ע דאינו לא חמץ ולא מצה:

ועיין בקרבן נתנאל פכ"ש שהקשה על הרא"ש מהש"ס חולין עיי"ש ולא קשה דאם הוא ברי' הוא חמץ נוקשה וכנ"ל ומהש"ס מנחות מוכח דסבירי דשיאור הוא ברי' ולא ספיקא וברי' הוא חמץ נוקשה:

עוד כתב המקו"ח וז"ל ואין להקשות על הש"ס חולין מאי קמבעי' על טעמא דרבי יהודה דילמא גם ר"י סבירא ליה כרבי אליעזר וסבירא לי' דשיאור נוקשה הוא דלית ליה ריבוי לנוקשה ורק מדרבנן אסור הוא דזה אינו דהא התו' שם הקשו בד"ה אי שיאור דר"מ לר"י מהא דתנן שיאור ישרף ונותנו לפני כלבו. ומפרש הש"ס דהיינו שיאור דר"מ לרבי יהודה ותירצו דהאי שיאור ישרף היינו מדרבנן מוכרח מדברי' דרק שיאור דר"מ לר"י הוא מדרבנן אבל שיאור דר"י לר"י הוא מדאו' דאם גם לר"י רק מדרבנן א"כ אף שיאור דר"י לר"י מצה מעלייתא וכו' ולפ"ז לא קשה גם קושית המג"א על הטור דסובר דמותר להשהות מהאי דשיאור ישרף. דהטור סובר דדוקא לר"י דאית ליה ריבוי לנוקשה לאיסורא ושיאור דר"י לר"י ישרף מדאו' (דברים אלו אין להבינם כי למה הוצרך לומר לפי מה שכתב דלר"י לר"י ישרף מדאו' הוא משום ספיקא או ברי') מש"ה אף שיאור דר"מ ישרף מדרבנן משא"כ לדידן דלית לן ריבוי לנוקשה וליכא כלל שום נוקשה דבעי שרפה מדאו' אף מדרבנן לא בעי ע"כ יתר וע"ש. מאד נפלאים דברים האלו כי לפי דבריו מראה דהתו' הקשו מהא דשיאור דר"מ לר"י ישרף וע"ז תירצו דלעולם ישרף מדרבנן ומשום זה כתב מה שכתב אכן בש"ס פכ"ש אמרו על הברייתא שיאור ישרף אלמא אסור בהנאה והדר קתני ונותנו לפני כלבו אלמא מותר בהנאה. ומפרש הש"ס שיאור

ישרף דר"מ לר"מ ודר"י לרבי יהודה ונותנו לפני כלבו שיאור דר"מ לר"י עיי"ש הרי מפורש דשיאור דר"מ לרבי יהודה רק אסור אבל לא ישרף. ומעתה קושית התו' היה רק דקראו הש"ס שיאור דר"מ לרבי יהודה מצה הא מפורש בהש"ס פסחים דשיאור דר"מ לרבי יהודה אסור באכילה רק מותר ליתן להכלב דמותר בהנאה והיאך קאמר הש"ס דהוא מצה מעליותא והיינו דלא היה נהירא להתו' דרבנן יאסרו באכילה והוא מצה מעלייתא ותירצו התו' וזה לשונם ויש לומר דמדרבנן בעלמא אסור מדשרי ליתן לפני כלבו ש"מ דהוי מצה מעלייתא ע"כ. (ולא כמו שהביא המקו"ח התו' שכתבו בתירוצם הא דשיאור ישרף הוא מדרבנן כי אדרבא מפורש בהש"ס דשיאור דר"מ לרבי יהודה אין צריך לשרוף) והיינו שתירצו התו' דהוא רק חומרא בעלמא והרי דייקו התו' בלשונם שכתבו דהוא מדרבנן בעלמא והיינו דמה שהוא מצה מעלייתא הוא חומרא בעלמא לאסור באכילה אבל מה שאינו מצה מעלייתא היינו שיאור דר"י לר"י אף שהוא מותר מן התורה הן לפי מה שכתבתי לעיל לשיטות התו' מוכרח לומר דלהכי מותר מה"ת דגרע מחמץ נוקשה אף שהוא ברי'. והן לשיטת הרי"ף והרא"ש דגם לרבי יהודה שיאור חמץ נוקשה רק דלית ליה ריבוי דכל כהחכמים ולהכי מותר מן התורה אבל מ"מ אינו מצה מעלייתא בזה אסרו רבנן אף בהנאה כמו כל איסורי דרבנן דלא מיקרי חומרא בעלמא רק איסור גמור מדרבנן ואין לספק בזה כי כך מפורש הכל על נכון להבין דברי התו' גם מה שדייקו וכתבו מדרבנן בעלמא מעתה כל מה שכתב המקו"ח בזה אין שום התחלה גם מה שמתרץ קושית המג"א על הטור ג"כ ליתא כי לפי דבריו הי' סובר דקושית המג"א היא מהא דשיאור ישרף דר"מ לר"י כי מהא דשיאור ישרף דאיתא בהמשנה דאלו עוברין לא היה מקשה המג"א כי לשיטתו שם הוא איסור דאו' להכי ישרף להכי היה סובר דהמג"א הקשה רק משיאור ישרף דר"מ לרבי יהודה דהוא רק איסור דרבנן ואפ"ה ישרף א"כ קשה על הטור. אבל כפי האמת דשיאור דר"מ לר"י לא איתא בשום מקום דישרף רק אדרבה מפורש דאין צריך לשרוף א"כ קושית המג"א הוא מהמשנה דאלו עוברין דשיאור ישרף והאוכלו פטור דלשיטת הריף והרא"ש והטור הוא רק מדרבנן וכן הר"ן בפ' א"ע הביא ראיה מהמשנה דשיאור ישרף דגם מה שהוא אסור מדרבנן אסור להשהותו רק לשרוף עיי"ש ולהכי הקשה המג"א על הטור. ולפענ"ד תמוהין מאד דברי המקו"ח בכאן: ח **מעתה** נחזור לדברי נוב"י הנ"ל שהוכיח מהא דמרבה מנחת נסכים לחימוץ אחת משתי אלה או דנוקשה הוא בלאו או דמ"פ עם מים הוא חמץ גמור. וקשה לפי דבריו דאם נאמר דמ"פ עם מים הוא נוקשה והתורה מרבה דבמנחת נסכים שלא לעשות חמץ נוקשה גם בפסח אסור חמץ נוקשה מדאורייתא א"כ קשה על התו' דסברי דיש קרא

לרבות כל המנחות דפסול נוקשה א"כ קשה על הרבה תנאים דסברי דבפסח אין לאו בחמץ נוקשה כי לית להו הריבוי דכל כי לא דרשו כל וקשה לפי דברי הנוב"י הלא במנחות פסלה התורה חמץ נוקשה אך באמת לא קשה כלל כי סתם חמץ האמור בתורה אינו נוקשה רק חמץ גמור וא"כ אם אין קרא לרבות חמץ נוקשה אין אסור בפסח מדאו' רק חמץ גמור ולא נוקשה ומה בכך אשר במנחות הקפידה התורה גם על חמץ נוקשה שלא לעשות. במנחות הקפידה אבל בפסח לא הקפידה התורה על חמץ נוקשה אדרבה הרי במנחו' הוצרך התורה קרא לרבות נוקשה ובפסח ליכא קרא לרבות נוקשה. (ואף שכתבתי לפרש בש"ס מנחות אי שיאור דר"מ לר"מ מדלקי עליו חמץ הוא לשיטת הריף והרא"ש והראשונים היינו דהש"ס סברי מדלקי מן התורה בפסח על שיאור אם אכלו אין סברא דהתורה יכשיר שיאור למנחות וא"כ שפיר נוכל לומר דמ"פ עם מים הוא רק חמץ נוקשה. ובפסח אין חמץ של מ"פ עם מים באיסור לאו ובמנחות הקפידה התורה גם על חמץ נוקשה שלא לעשות. וכי יש להקשות על התורה למה בפסח לא הקפידה על חמץ נוקשה ובמנחת נסכים הקפידה התורה על חמץ נוקשה הלא כמה וכמה יש בהתורה אופנים כאלו אשר אין יודעין למה. עפר אנכי תחת כפות רגלי הנוב"י ז"ל אך כתבתי מה שנראה לפענ"ד:

ט **עוד** כתב שם הנוב"י שמצא און לדבריו דחמץ של מ"פ עם מים אוסר במשהו בתשו' הרשב"א שהשיב להחכם ר"א מעכו שרצה לומר דהיכא דלא נימוח החמץ רק שנשאר רק טעם מותר בששים וכתב הרשב"א ראיות דגם טעם אוסר במשהו דגם אסרו יין שנפל לתוכו שעורים אי איכא מים בהיין. גם אמרו בירושלמי רשב"ל הוה ליה יין תוסס יהב שעורים בהיין בגין דחמיע ופסק רב אמי דצריך לבער ומסתמא היה בהיין יותר משליש והרי שגם הטעם אוסר במשהו והוכיח הנוב"י דהרשב"א סובר דחמץ של מ"פ עם מים אוסר במשהו. והנה אם לא היה לנו רק תשובת הרשב"א הזו ג"כ לא היה הוכחה על דברי הנוב"י היינו לדידן דפסקינן דמ"פ עם מים הוא חמץ נוקשה דידוע דהרמב"ן (וכן לדעת הרי"ף) סובר בפירוש דמ"פ עם מים הוא חמץ גמור אם כן היה אפשר לומר דגם הרשב"א סובר כן:

אכן לפי השתי תשובות הרשב"א שהבאתי לעיל הוא מפורש דהרשב"א סובר להיפך מדברי הנוב"י ואומר בפירוש דמ"פ עם מים הוא חמץ נוקשה וגם דהוא רק איסורא בעלמא דכתב בפירוש על ריש לקיש דמיירי במ"פ עם מים ואין חייבין על חימוצה כרת הא איסורא מיהא איכא הרי מפורש מהרשב"א בפירוש דמ"פ עם מים הוא חמץ נוקשה ורק אסור מדרבנן דלא כדברי נוב"י שכתב דאי אפשר לומר כן הרי הרשב"א סובר כן:

ומעתה מתשובת רשב"א שהביא הנוב"י יהיה הוכחה דסובר דחמץ של מ"פ עם מים אוסר במשהו. א"כ יסבור הרשב"א דנוקשה דרבנן ג"כ אוסר במשהו דלא כמג"א. אך קשה מאד לומר דהמג"א יהיה נגד הרשב"א ז"ל. אך לפענ"ד דיש לומר דגם הרשב"א סובר דחמץ של מי פירות עם מים בטל בששים ומתשובה זו אין ראיה. דהנה הירושלמי שהביא הרשב"א יין תוסס יהיב בגוויה שעורין ומ"פ לבד סובר הרשב"א דאין שום חימוץ ומותר לגמרי א"כ על כרחך מוכרח לומר דהשעורין היו נותנין מתחלה במים ואח"כ נותנו להיין וא"כ הוא חמץ גמור כמש"כ הראשונים על חומץ האדומי שנתנו השעורים במים תחלה ורק ממה שהביא הרשב"א וגם אסרו שערי או חיטי שנפלו ביין אי איכא מיא בחמרא מזה משמע לכאורה דאוסר במשהו מ"פ עם מים. אך אפשר לומר שאסרו במשהו משום דהשעורים שמא היו במים קודם שנתנו להיין. אך יש לעיין בזה לפי דברי המג"א בסימן תס"ד דאין מחזיקין ממקום למקום ועיין במג"א. אך עוד אפשר לומר דהנה הרשב"א הביא מהפוסקים כי כן כתב וגם אסרו ואם כן שפיר נוכל לומר דהני פוסקים סברי כהרמב"ן ז"ל דמי פירות עם מים הוא חמץ גמור והרשב"א ז"ל כאן לא לזה נחית כי אף אם הוא אינו סובר דהוא חמץ גמור עכ"פ מוכח דגם טעם לבד אוסר במשהו ורק זאת רצה הרשב"א להוכיח מהם דטעם חמץ אוסר ג"כ במשהו:

והנה תשו' הרשב"א שהבאתי אשר כתב על ריש לקיש דמיירי במ"פ עם מים ורק איסורא איכא ולא לאו וריש לקיש מתרץ האי דמרבה מ"נ לחימוץ משום דמגבלה במים ואעפ"כ סובר הרשב"א דבפסח אין לאו על חמץ של מי פירות עם מים ומתורץ דברי הנוב"י גם מהרשב"א ואם היה הנוב"י ראה את התשובות הרשב"א האלו לא היה אומר כדבריו. והוא ראיה גמורה מהרשב"א דלא כנוב"י. וכמו שכתבתי בפסח אין לאו בחמץ נוקשה ובמנחת נסכים התורה חייבה בלאו גם על חמץ נוקשה

אמנם לכאורה קשה עדיין על רש"י דסובר דמי פירות לבד הוא ג"כ חמץ נוקשה א"כ מה הקשו הש"ס מ"נ מי פירות. והבאתי לעיל דברי תו' במנחות דקושית הש"ס הוא לרבי יהודה דלית ליה נוקשה בלאו וכמו שפירשתי דבריהם לעיל. מ"מ מה קושיא דנהי בפסח אין לאו על נוקשה אבל במ"נ חייבה התורה בלאו גם על חמץ נוקשה. אכן נלפענ"ד דהנה בכמה מקומות כתבו התו' דמצינו בש"ס דהמשיב היה השואל. ולפ"ז אפשר לומר גם כאן דריש לקיש היה השואל מנחת נסכים מ"פ וע"ז אמר מגבלה במים והיינו דאם נאמר דהתורה מרבה מנחת נסכים בלאו גם על נוקשה הוא דבר חידוש דבפסח אין לאו על נוקשה ובמנחת נסכים יהיה לאו על נוקשה לכן טוב יותר לומר דמגבלה במים ולשיטת רש"י מ"פ עם מים הוא חמץ גמור ואם כן אין דבר חידוש. אכן לדידן דסבירא לן דגם

מ"פ עם מים הוא נוקשה ואם כן על כרחך מוכרח לומר דהתורה חייבה במ"נ גם על חמץ נוקשה. בשלמא לרש"י דמ"פ עם מים הוא חמץ גמור להכי מפרש ריש לקיש דמאן דמרבה מ"נ לחמץ דמגבלה גם במים עם שמן דהוא חמץ גמור לרש"י כדי שלא יהיה דבר חידוש. משא"כ אנן אין לנו במה לפרש באופן אחר שלא יהיה דבר חידוש:

י **עוד** כתב הנוב"י דכל המנחות היה שמן עם מים כמו שכתבו התו' במנחות ואומר הנוב"י דבריו הנ"ל דמוכח אחת משתי אלה או דנוקשה הוא בלאו או דמי פירות עם מים הוא חמץ גמור וגם על זה נוכל לומר דאין הכרח לאחת משתי אלה דשפיר ניחא בפסח אין לאו על נוקשה ובמנחות יש לאו. אך על כרחך אי אפ"ל דכל המנחות הוא חמץ של מ"פ עם מים. והנה תו' סברי דמ"פ עם מים הוא רק נוקשה. אם כן למה הוצרכו התוס' בר"פ כל המנחות בד"ה אלא דר"מ לר"מ ותירץ קושיתם ושמא יש יתור במנחות דחמץ נוקשה פסול למנחות עי"ש. למה הוצרכו ליתור הלא כל המנחות הוא מי פירות עם מים והוא חמץ נוקשה א"כ מפורש בתורה דחמץ נוקשה פסול למנחות ולא קשה כלל קושית התוס' שם. ולפלא על הנוב"י שנעלם ממנו כל זאת. אלא ע"כ מוכרח לומר כיון דכל המנחות שמנן מועט כמו שכתבו התוס' במנחות דף... ד"ה מי פירות דכל המנחות שמנן מועט הוצרך לגבל גם עם מים אבל מנחת נסכים שמנן מרובה להכי היה ס"ד דבשמן לבד היה מגבל בלא שום מים ע"כ ולפי זה כל המנחות כיון דהוא רק שמן מועט להכי לא נחשב החמץ כחמץ נוקשה רק חמץ גמור. וכן כתב המקו"ח אך לפלא על המקו"ח למה לא הקשה על הנוב"י מתוספות הנ"ל הלא הוא הביא דברי התוספות דיש ריבוי במנחות:

הדרינן להנ"ל דלפי מה שפוסק המג"א דנוקשה הוא רק מדרבנן אסור בטל בששים גם בחמץ של מ"פ עם מים בטל ג"כ בששים ואין סתירה לזה מתשו' הרשב"א שהביא הנוב"י כמו שכתבתי לעיל ועיין במקו"ח שחידש דבר חדוש דכתב דרק נוקשה דלא חזי לאכילה כגון זומן ועמילן דשיאור נמי לא חזי לאכילה. אבל נוקשה של מ"פ עם מים לא ממעטינן רק מכרת וכן הטור כתב בלשון אין חייבין על חמוצו כרת משמע דלאו איתי ביה ואפשר דלא ילפינן ממנחות דקרא רחמנא חמץ גבי מנחת נסכים וכרת ממעטינן מכל אוכל חמץ ולא כל חמץ ושפיר אוסר במשהו וכן משמע דחטה שנמצא בדבש עם מים דאוסר:

ע"כ מעתה לפי דברי המקו"ח חמץ של מ"פ עם מים אוסר במשהו. וקשה מאד על המקו"ח הרי מתשו' רשב"א הבאתי לעיל כתב בפירוש דריש לקיש במ"פ עם מים ועל זה אמר ר"ל אין חייבין כרת אבל איסורא מי איכא הרי מפורש בפירוש בהרשב"א דעל

חמץ של מי פירות עם מים אינו עובר בלאו כי אמר רק איסורא מי איכא וממילא גם הוכחת המקו"ח מהטור שכתב אין בו כרת משמע אבל לאו אית ביה והרי ר"ל ג"כ אמר אין חייבין כרת ואעפ"כ אמר הרשב"א דרק איסורא אית ביה ובאמת בלא"ה אין שום הוכחה מה שאמרו אין חייבין כרת כי לדידן דפסקינן כחכמים דלא מרבינן מכל שום חמץ וא"כ אין שום חמץ שיהיה בלאו ולא בכרת וכל חמץ שאסרה התורה הוא בכרת ובלאו אם כן אם אמרו אין חייבין כרת ממילא גם לאו לית ביה דאין לנו שום חמץ שיהיה בלאו בלא כרת:

גם מה שכתב המקו"ח דללאו ילפינן מדקריא רחמנא חמץ גבי מנחת נסכים. לפענ"ד הוא תמיה חדא הרי הרמב"ם בהלכות מעשה קרבנות פוסק כמאן דמרבה לחם הפנים לחימוץ ולא כמאן דמרבה מנחת נסכים לחימוץ. וא"כ לפי פסק הלכה אין לנו קרא לרבות מנחת נסכים לחימוץ א"כ ממי נילף לאו והרי המקו"ח מפלפל לעיל עם הנוב"י ע"ז הרמב"ם, ולפי זה הרמב"ם אין לנו הך דמרבה מנחת נסכים לחימוץ כמו שכתב שם הרמב"ם בפירוש ואיך כתב המקו"ח דילפינן ממנחת נסכים והוא פלא:

ועוד קשה הלא המקו"ח הביא לעיל מה שכתבו תו' דיש ריבוי דחמץ נוקשה פסול למנחות אם כן קשה על התנאים דפטרו חמץ נוקשה מלאו ולמה לא ילפי מריבוי דמנחות דקריא חמץ לחמץ נוקשה. אלא על כרחך נהי דיש ריבוי במנחות דחמץ נוקשה הוא חמץ במנחות לית לן למילף ממנחות על פסח. במנחות הקפידה התורה גם על חמץ נוקשה ובפסח לא הקפידה כי בפסח אין לנו ריבוי וכהנ"ל:

ומה שכתב עוד המקו"ח דכן משמע מחטה שנמצא בדבש שנתערב במים כונתו מדאסור הדבש משמע אף דיש ס' בדבש נגד החטה והרי המג"א פוסק דנוקשה כיון דהוא רק מדרבנן אסור בטל בס' ולהכי הוכיח דחמץ של מ"פ עם מים הוא באיסור לאו להכי אוסר במשהו. וקשה לפי דברי המקו"ח בעצמו ס"ק ג' שכתב לתרץ קושית המג"א שהקשה על זה דנתערב מים מסעיף ג' דלהכי כאן אסור משום דחיישינן שהחטה היה במים שנתערב בדבש עי"ש. וא"כ אין התחלה לראיה דחמץ של מ"פ עם מים אוסר במשהו דכאן בחטה הוא חמץ גמור דהיתה במים:

אך מה שכתב המקו"ח דחיישינן שהיתה במים הוא לשיטתו שחולק על המג"א וסובר דבדבר שנמצא הריעותא מחזקינן גם ממקום למקום אבל לפי דברי המג"א דאף בדבר שנמצא הריעותא אין מחזקינן ממקום למקום א"כ אין חשש לשמא היתה החטה בהמים כי אין מחזקינן ממקום למקום. ואם כן אם הטור והש"ע אסרו במשהו והדבש היה לעיין בזה:

גם נלפענ"ד דגם לפי שיטת המקו"ח דמחזקינן ממקום למקום בדבר שנמצא הריעותא קשה להעמיד הטור והש"ע דרק משום חשש שהיתה החטה במים מדכתבו סתם ובלבד שלא נתערב במים משמע אבל נתערב במים לעולם אסור והרי אם ידעינן בבירור שהחטה לא היה במים כגון שנתערב המים ע"י סינון אינו אסור א"כ למה כתבו סתם אסור (ועוד נלפענ"ד דאם רק משום שהיתה החטה בהמים. זה הדין לא שייך כאן בסימן זה רק בסימן תס"ז כי כאן בזה הסימן תס"ב הוא לענין החמץ של מ"פ לבד או מ"פ עם מים):

הדרינן דמהרשב"א מוכח דאין לאו במ"פ עם מים רק איסורא וכפי הנראה הוא רק איסור דרבנן כמו שכתבו כל הפוסקים דנוקשה הוא רק איסור דרבנן. וא"כ לפי המג"א בסימן תמ"ז דנוקשה בטל בששים אם כן גם בחמץ של מ"פ עם מים ג"כ בטל בששים:

ואפשר גם הטור והש"ע כתבו רק דחטה שנמצאת בדבש עם מים הוא חמץ דצריך ביטול ואם כדברי המג"א דנוקשה בל טבס' גם זה בטל בס' וצ"ע כל זה:

דיני סימנים

בגמ' פ' אלו מציאות (דף כ"ז) איבעיא להו סימנים דאו' או דרבנן עיי"ש כל הסוגיא עד ת"ש אין מעידין כו'. והקשו כל המפרשים דלפי מה שכתבו התוס' בכתובות בשלהי פ"ק דהמוצא אבידה ל"ל חזק"מ עיי"ש. אם כן נהי דסימני אבידה הוא מדאו' מ"מ מנ"ל למילף להתיר אשת איש במת ע"י סימנים דהא גבי אשת איש הוא נגד חזקה. והיינו חזקת א"א. והנה מקצת אחרונים רצו לתרץ קושיא זו עפ"י דברי פני יהושע שהקשה דלמה לן להחזיר אבידה דוקא על ידי סימנים או עדים הלא אפי' בלא סימנים היה לנו להחזיר לו. דהוא טוען ברי דשלו הוא והמוצא אבדה טוען רק שמא והכא לכ"ע ברי עדיף דהא הכא ליכא חזקת ממון. ותירץ הפ"י משום דאיכא רובא דעלמא דמהם נפל. ולפ"ז גם קושיא הנ"ל לא קשה. דהא אם סימני אבידה דאו' אם כן מוכח דעדיף מרובא א"כ מכ"ש דעדיפא מחזקה. אמנם אף אם נאמר כדברי הפ"י דבאבדה הוא נגד רובא דעלמא. מ"מ עדיין יש להקשות מנ"ל להתיר אשת איש ע"י סימנים דהוא נגד רובא וחזקה. משא"כ באבדה דהוא רק נגד רוב לחוד [וכעין שכתב הריב"ש בתשובה דתרי חזקה עדיפא מרובא]. ועוד גוף הסברא של הפ"י ז"ל שכתב דבאבדה הוא נגד רוב. צ"ע. דהא גם התובע האבדה הוא ג"כ מהרוב. ועיין בתשובת נוב"י סימן מ"ג שכתב ג"כ כעין זה עיי"ש:

והנה רציתי לתרץ קושית הפ"י ויתורץ בזה גם קושית המפרשים הנ"ל. והוא דנהי שכתבו תוספות הנ"ל דהמוצא אבדה ל"ל חזקת ממון הוא רק לענין נגד הבעל אבדה אין לו חזק"מ. והיינו היכא שאין לנו נ"מ רק למי שייך האבדה או להתובע או להמוצא. משא"כ היכא שאנו מסופקים על האבדה של מי היא או להתובע העומד לפנינו או לאיש אחר. על זה שייך חזקת ממון. לפי מה שכתבו התוס' בר"פ שנים אוחזין דמה דהנפקד תופס בחזקת שניהם ה"ה כאלו מוחזקין בה עיי"ש. אם כן כמו כן כאן דהמוצא אבדה תופס בשביל כל העולם. א"כ ה"ה כאלו היה כל אחד מוחזק בה. ואם כן ה"ה כאלו בא להוציא מחזקת ממון. וא"כ ממילא לא קשה קושית הפ"י הנ"ל וגם קושית המפרשים.

אמנם לכאורה יש סתירה לדבר זה מהר"ן ז"ל חולין פ' גיד הנשה שכתב דע"א נאמן באבדה משום דליכא חזקת ממון. א"כ הרי מוכח מהר"ן דגבי אבדה לא אמרינן סברא זו. אך באמת הר"ן לשיטתו. כי מדבריו בר"פ שנים אוחזין בחדושיו נראה דל"ל כלל הך סברת התוס' הנ"ל דנפקד תופס בחזקת שניהם עיי"ש. משא"כ לפי שיטת התו' שפיר אפשר לומר הכי. אמנם עדיין לא הועלנו לפי שיטת הר"ן ז"ל. ובפרט לפמש"כ התרומת הדשן סימן דסברת תוס' הנ"ל דנפקד תופס בחזקת שניהם הוא רק למידחי דינא דפרסאי והיינו דלא נימא כל דאלים גבר. לענין זה מועיל הך דנפקד תופס בחזקת שניהם משא"כ לענין שאר דברים לא נחשב בשביל זה כמוחזקין עיי"ש. אם כן בלאו הכי אי אפשר לומר כהנ"ל.

הגה"ה ועיקר קושית הפ"י לא זכיתי להבין לכאורה דנראה דזה לא מיקרי בו"ש דהא מה שאנו טוענין עבור כל העולם ה"ה כברי כמו שמבואר בר"פ האשה שנתארמלה ע"ש א"כ כמו כן כאן באבדה ה"ה כברי וברי: ע"כ הגה"ה

וא"כ עדיין קשה קושית המפרשים הנ"ל. וביותר קשה קושיא הנ"ל לפי דברי הר"ן הנ"ל. דהא מהר"ן מוכח בפירוש דלהתיר אשת איש חמור יותר מאבדה דהא ע"א במיתה דעת רוב הפוסקים דהוא רק מדרבנן משום עיגונא [ואף למקצת פוסקים דסברי דהוא מדאו' הוא רק משום הטעם דמלתא דעבידא לאגלויי] ובאבדה כתב הר"ן דמהני ע"א והוא בודאי מדאורייתא דלא מצינו תקנת חז"ל בזה להחזיר אבדה ע"י ע"א. וא"כ נהי דסימני אבידה דאו' מ"מ מנ"ל להתיר א"א ע"י סימנים. ועוד יותר קשה לי לפי מה שהקשו תוס' בחולין (דף י"א) דלמה לן קרא על רוב הא רובא וחזקה רובא עדיף ואם אזלינן בתר חזקה מכ"ש בתר רובא. ע"ש מה שתירצו. ואם כן גם כאן קשה דאם נימא דסימנים עדיפי מחזקה. א"כ למה לן קרא להחזיר אבידה ע"י סימנים. דאם סימנים עדיפי מחזקה

מכ"ש היכא דליכא חזקה. אע"כ מדטרח קרא למכתב דמהדרינן אבידה ע"י סימנים ש"מ דסימנים גרועים מחזקה:

והנה ראיתי בתשו' נוב"י מה"ת סימן ס' שרצה לתרץ קושיא הנ"ל שהקשו המפרשים והוא דבעל האבעי' מסופק בזה דאם סימנים לאו דאורייתא א"כ אין סברא לחלק לענין יאוש בין דבר שיש בו סי' לאין בו סי' או דלמא כסברת התו' דאפי' אי סימנים לאו דאו' מכל מקום לא מייאש משום דע"י סימנים ימצא עדים. ולפ"ז מה דכתבו התו' דמוצא אבידה אין לו חזקת ממון הוא רק לדידן דקי"ל דאפי' אי סימנים ל"ד מ"מ לא מייאש. אבל לפי הצד דבעל האבעי' דסימנים דאו' הוא משום דסובר דאי סימנים לאו דאו' הוה מייאש וא"כ היה המוצא זוכה בהאבדה ע"י יאוש וא"כ היה המוצא מוחזק וע"י הסימנים מוציאים ממנו וא"כ באים הסימנים להוציא מחזקה עיי"ש. ולפענ"ד מאד תמוהין דברי נוב"י מתרי טעמי ולא זכיתי להבין דבריו כלל. חדא במ"ש דכיון דאי סל"ד דהיה המוצא זוכה באבידה מטעם יאוש. א"כ הסימנים באים להוציא מחזקה. ואני לא ידעתי שום הפרש בין הכא לנידון דתוס' כתובות שכתב דמוצא אבידה אין לו חזקת ממון. והרי שם ג"כ אילו לא היינו הולכין אחר רוב כו' היה האבדה להמוצא. ואעפ"כ כתבו דהמוצא אין לו חזקת ממון. והטעם הוא כמו שכתב התרומת הדשן סימן שי"ד לפ' כוונת התו' משום דלא מדעת בעל האבדה בא ליד המוצא ולא דמי למוכר שור לחברו ונמצא נגחן עיי"ש בתה"ד. עוד תמוהים לי מאד דברי הנוב"י. דנהי דמודינא להנוב"י דזה מקרי חזקת ממון. מ"מ לא מיקרי דהסימנים באים להוציא מחזקה. דהא כיון דהדין הוא דניהדר בסימנים א"כ ממילא לא מייאשו הבעלים וממילא שוב אין להמוצא שום זכיה בהאבדה ואין לו חזקת ממון. א"כ הסימנים אינם באים להוציא מחזקה כי באמת אין כאן חזקה כי ע"י הסימנים שהדין דמחזירין ע"י עי"ז מעולם לא היה להמוצא אבידה חזקה ופשוט. וכ"ז לפענ"ד תמיהות גדולות הפלא ופלא על הנוב"י ז"ל. ולפ"ז קמו וגם נצבו כל הקושיות הנ"ל:

ונ"ל לתרץ קושיות אלו. דהנה לכאורה יש לדקדק עוד דלמה לא קאמר הש"ס נ"מ לענין אה מעידין על סימנים. להתיר א"א כגון במת. לכן נ"ל דהנה בחדושי ר"ן בסוגיא זו הקשה על תירוץ הש"ס לא בעדים. הק' הר"ן דלמה לן קרא על בעדים דאי לאשמועינן דמהדרינן בעדים פשיטא ואי לאשמועינן דבסימנים לא מהדרינן לשתוק קרא מניה ואנא ידענא, דמנא תיתי. ותירץ וז"ל י"ל דסברא הוא דליהדר בסימנים דלאו אפוקי ממונא ממר וליתב למר הוא להכי אצטריך קרא שלא יתן אלא בעדים עי"ש. א"כ נשמע מהר"ן ז"ל דמצד הסברא החיצונה הוא דניהדר אבידה בסימנים דלאו אפוקי ממונא הוא. ולפ"ז אם היינו

מוצאין קרא דניהדר אבדה בסימנים היה לכאורה קשה דלשתוק קרא מניה וג"כ היינו יודעין דניהדר אבדה בסימנים מצד הסברא. אע"כ היינו אומרים דהקרא אתי לנו להורות דאנו יכולין לסמוך על סימנים אפי' נגד חזקה. דאם לא דרק באבדה רצה התורה לסמוך על סימנים לשתוק קרא מניה וכסברת חדושי הר"ן ז"ל. ולפ"ז ממילא הכל מיושב. ורק אקדים עוד הקדמה אחת. דהנה ביבמות (דף ק"ך) הקשה ממתני' דאין מעידין כו' על הברייתא דמצאו קשור כו'. וז"ל הש"ס שם. למימרא דסימנים לאו דאורייתא ורמינהו מצאו קשור כו. ולכאורה יש לדקדק למה הוצרך הש"ס לעשות הקדמה לקושייתם למימרא דסל"ד הא בלא זה ק' מתניתין ובריייתא אהדדי. דממתניתין מוכח דלא סמכינן על סימנים ומהברייתא מוכח דסמכינן על סימנים. לכן עכצ"ל דהנה הרמב"ן בחדושיו לגיטין דף כ"ז סובר דהשליח נאמן בטביעת עין להעיד על הגט אפי' הוא ע"ה. וכתב הטעם דעד אחד נאמן באיסורין. ונהי דהרשב"א והר"ן ז"ל פליגי עליו בזה וסברי דלא מהימן אם הוא ע"ה טעמם הוא רק משום דחיישי למשקר בשביל הפסד שכרו או בשביל תרעומת עיי"ש. והנה עכצ"ל דלהעיד על הגט שנמצא לא מקרי דבר שבערוה וגם לא נגד חזקת א"א. דאם לא למה באמת נאמן ע"א להרמב"ן ז"ל. וגם למה הוצרכו הרשב"א ור"ן ז"ל לפרש הטעם דחיישינן למשקר משום הפסד שכרו הלא בלא"ה ע"א אינו נאמן בדבר שבערוה ונגד חזקה אפי' היכא דלא שייך טעמא דהפסד שכרו, אע"כ דזה לא מיקרי דבר שבערוה וגם נגד חזקת אשת איש. והסברא לזה נראה כמו סברת הרי"ף ביבמות פרק החולץ באשתמודענא וכעין זה סברת הרמב"ם באיסור עצמו בע"א יוחזק וא"כ כמו כן כאן. דכיון דהשתא הוא רק מעיד דזה הגט ראוי לגרש בו אבל עדיין אינו מעיד להוציאה מחזקתה. עיין ברי"ף פ' החולץ [ובאמת צ"ע לפי זה על הש"ס גטין ר"פ המביא דשם ג"כ לכאורה דומה להכא]. ולפ"ז בלא ההקדמה למימרא דסל"ד ל"ה יכול הש"ס להקשות מתניתין ובריייתא אהדדי דהיינו יכולים לחלק דבשלמא במתניתין דהכא אין מועיל סימנים משום דהוא נגד חזקת אשת איש משא"כ בברייתא דמצאו קשור דהוא רק להחזיר גט לגרש בו אינו נגד חזקת א"א. להכי מהני סימנים. אכן השתא לאחר זאת ההקדמה שפיר הקשו הש"ס וכמו שאבאר. ונחזור לסוגיא דהכא דלהכי לא קאמר הש"ס נ"מ לענין מת ע"י סימנים. דהנה הבעל אבעי' כשנסתפק אם סימנים דאו' היה ספיקו דאפשר מש"ה סימנים דאו' משום דלא מצינו קרא להיפך דלא ניהדר בסימנים א"כ ממילא נשארה הסברא החיצונה דניהדר בסימנים וכמו סברת הר"ן ז"ל. להכי אין יכול לומר יותר רק נ"מ לאהדורי גט אשה וכמו שפי' רש"י שנאבד מיד השליח. כי להחזיר גט לגרש בו גם כן הוא אינו נגד חזקה כמו אבדה אבל לא היה יכול לומר להתיר א"א

ע"י סימנים כגון במת דשם איכא חזקת א"א. והא דרצה הש"ס לקמן למיפשט ממתניתין דאין מעידין דסל"ד. ולא קשה דילמא לעולם באבדה סימנים דאי' משום דאינו נגד חזקה משא"כ במת דאיכא חזקת א"א. דהא השתא קיימינן לבתר דרצה הש"ס למיפשט מקרא דוהי' עמך וגו' מאי לאו בסימנים ומהדרינן לא בעדים. ואם כן השתא ממילא אי סימנים באבדה דאו' א"כ ממילא גם היכא דאיכא חזקה מהני סימנים. דאי סימנים דאו' א"כ ע"כ הקרא דעד דרוש וגו' אתי לסימנים ועל אבדה לחוד לא אצטריך קרא וכנ"ל אלא ע"כ דאתי קרא להורות דאפי' בעלמא נגד חזקה מהני סימנים וכנ"ל. וא"כ גם להיפך מוכח דהיינו אי מצינו דלא מהני סימנים נגד חזקה ממילא ע"כ מוכח דגם באבדה לאו דאורייתא דעכצ"ל דהקרא דעד דרוש אתי להורות דדוקא בעדים ולא סימנים. ולפ"ז שפיר קאמר הש"ס ת"ש ממשנה דאין מעידין כו' להוכיח דסימנים לאו דאו':

הגה"ה ולפ"ז יש ליישב גם קושית האחרונים שהקשו דבלא"ה מנ"ל למילף להתיר א"א במת ע"י סימנים מאבדה דבשלמא באבדה לפמש"כ התוס' בפ' א"מ דבזה שמזכיר שם החפץ גם כן ידעינן דנאבד ממנו חפץ כזה. אך אם אינו נותן סימנים חיישינן דשמא גם איש אחר אבד חפץ כזה עי"ש. א"כ להכי שפיר מהדרינן אבדה ע"י סימנים דלחשוש דשמא גם איש אחר אבד חפץ כזה עם סימנים כאלו. הוא חשש רחוק דהוי תרי חששות חשש דאיתרמי עוד אבדה וגם חשש דאיתרמי דסימניהם דומים זה לזה. משא"כ במת הוא רק חשש שמא איתרמי סימנים כסימנים. וא"כ עדיין אפשר דלא סמכינן על סימנים במת אף דסמכינן באבידה. ולפמ"ש כאן גם זה מיושב והוא דע"כ אי סימני אבידה דאו' [והיינו מקרא דעד דרוש כו'] ע"כ גם הקרא בא להורות דגם במת מתירין על ידי סימנים. וגם לפ"ז מיושב מאי דקאמר הש"ס מתחלה רק הנ"מ של לאהדורי גט אשה וכפרש"י ז"ל שנאבד מן השליח. דהא לענין מת עדיין לא היה יכול הש"ס לעשות נ"מ משום קו' האחרונים הנ"ל. אכן בגט אשה שנאבד מן השליח דהוא דומה גם בפרט זה לאבדה דבגט שנאבד ג"כ יש תרי חששות לחשוש לאיש אחר כמו באבדה, ולהכי שפיר מדמה הש"ס גט לאבדה אף לפי ההו"א דלא ידעינן עדיין סימנים מהקרא רק מצד הסברא החיצונה: ע"כ הגה"ה

ולפ"ז מיושב ג"כ סוגית הש"ס ביבמות הנ"ל כלו' דממתניתין דאין מעידין כו' מוכח דאפילו סימני אבדה לאו דאו' וא"כ אפי' היכא דליכא חזקה לא מהני סימנים וא"כ קשה על הברייתא דמצאו קשור כו' וזה הוא כוונת הש"ס ביבמות שם מאי דקאמרי למימרא סל"ד כלו' דמוכח ממתני' דאפי' סי' אבידה לאו דאו' וכנ"ל:

ב **ולפי** דברי חדושי ר"ן ז"ל נראה ליישב מה שנתקשו האחרונים ז"ל על הפוסקים שסברו דבממון לא חיישינן לשאלה דכך תיקנו רבנן כמו דתיקנו לענין סימנים. והקשו האחרונים דבשלמא לענין סימנים שפיר תיקנו כמו שמפרש הש"ס הטעם משום דניחא לבעל אבדה דכ"ע לא ידעו סימנים מובהקים דידה. משא"כ לענין חשש שאלה לא שייך ניחא לבעל האבדה דהמשאיל יבא ויתן סימנים באוכף וכדומה. ולדברי חדושי ר"ן ניחא דבשלמא על סימנים שפיר הוצרך הש"ס ליתן טעם על תקנת חז"ל דהנה ידוע דעת הט"ז ביו"ד סימן קי"ז דהיכא דמפורש דבר בתורה לא מצו חז"ל לתקן היפך. וגם שפיר מדויק לפ"ז לשון הש"ס לקמן במאי דאמרו את"ל היכי מהדרינן אבידתא בסימנים עיי"ש. משמע לכאורה דהש"ס מקשה קושיא חזקה. ולפירש"י שם עיי"ש היה להש"ס לומר בלשון אחר דהיינו מה טעם תיקנו כן. אכן לפי הנ"ל ניחא דבאמת קושיא חזקה היא והוא דאת"ל סיל"ד א"כ הקרא דעד דרוש אתי להורות דדוקא בעדים אבל לא בסימנים. אם כן ה"ה כמפורש בתורה דלא ניהדר בסימנין. והקשו הש"ס היאך מצו חז"ל לתקן היפך המפורש בתורה וכדעת הט"ז ומסיק הש"ס דגם לבעל האבדה ניחא לעשות תקנה זו ואם כן אין זה נגד דין תורה. דאם גם לבעל האבדה ניחא מאי איכפת לן. משא"כ על חשש שאלה נהי דהוא חשש תורה מכל מקום אינו מפורש בתורה דניחוש לשאלה. ואם כן אפי' בלא טעם דניחא לבעל האבדה מצי לתקן דלא ניחוש לשאלה כמו שאר תקנת חז"ל:

ג **והנה** בענין חשש שאלה מצינו שלש שיטות שיטה א הוא דעת מהר"ל מפראג ז"ל והוא דאם סימנים דרבנן אז לא חיישינן לשאלה. ורק אי סימנים דאורייתא אז חיישינן לשאלה, ולפ"ז מה דאנו חיישינן לשאלה הוא רק משום דהאבעיא אי סימנים דאו' או דרבנן לא נפשט. ואם כן יש לספק דילמא סימנים דאו' ואז יש לחוש לשאלה (ועיין מה שאכתוב לקמן בדברי המהר"ל ז"ל האלו) ועפ"ז מתיר המהר"ל באם יש לו סימן אמצעי בגופו ובכליו יש לו סימן מובהק דאז יש להתירה מכח ממ"נ דאי סימנים דאו' ונהי דאז חיישינן לשאלה וא"כ אין לסמוך על סימני כליו מכל מקום יש להתירה ע"י סימן אמצעי שבגופו. ואי סימנים דרבנן. וא"כ אין להתיר מחמת ס"א שבגופו שוב יש לנו לסמוך על סימני כליו. כי אם סימנים דרבנן אז לא חיישינן לשאלה:

שיטה ב הוא דעת הבית שמואל היפך מדעת המהר"ל ז"ל. והוא דאדרבה דאי סימנים דאו' אז לא חיישינן לשאלה. ורק אי סימנים דרבנן אז חיישינן לשאלה. וא"כ לשיטתו אין להתיר באופן הנ"ל אך בכלים דלא מושלי כלומר בהני כלים דאמרינן בש"ס דלא מושלי והיינו כים וארנקי וטבעת גם אנן לא חיישינן לשאלה:

שיטה ג הוא דעת הב"י ז"ל בתשובה דאפילו בכלים דלא מושלי ג"כ חיישינן לשאלה עיי"ש היטב בב"ש ס"ק ס"ט ותמצא כל הג' שיטות מבוארים:

והנה הנוב"י ז"ל בתשובה הניח שיטת הב"י ז"ל בתימה גדולה. והוא דאם כשיטת הב"י ז"ל דאי סימנים דרבנן גם בכלים דלא מושלי חיישינן. א"כ קשה מהא דאיתא בש"ס ת"ש חמור בסימני אוכף [והיינו לפשוט דסימנים דאו'] ודחי הש"ס אימא בעידי אוכף [כלומר דסימנים דרבנן]. ולפי שיטת הב"י עדיין קשה דאם סימנים דרבנן א"כ גם בעידי אוכף אינו מועיל להחזיר משום חשש שאלה. ואף דאוכף לא מושלי כדאמרינן בש"ס. הלא לפי שיטת הב"י חיישינן אף בכלים דלא מושלי אם סימנים דרבנן וא"כ עדיין ק' על תירוץ הש"ס אימא בעידי אוכף. עיי"ש בנוב"י שהאריך בקושיא זו וכל הבאים אחריו האריכו לתרץ קושיא זו. ולפענ"ד נ"ל לתרץ בפשיטות. ומקודם אבאר סברות ג' שיטות הנ"ל מאיזה כח מחזיק כ"א סברתו. והנה שיטת המהר"ל ז"ל הוא מכח דהוא סובר דחשש שאלה כ"כ גרוע עד שאין לנו לחשוש לו אם לא שיש הכרח לחשוש לו וכמ"ש התוס' דלתירוץ השני שבש"ס כליו בחיוורי וסומקי אז לא חיישינן לשאלה ע"ש בתוס'. ואם כן הרי מוכח מדברי התוס' האלו דכ"ז שאין לנו הוכחה דניחוש לשאלה אז לא חיישינן לשאלה ולהכי שפיר סובר המהר"ל דאם סימנים דרבנן אם כן בפשיטות אין לנו הכרח דניחוש לשאלה כי גם בלאו חשש שאלה ניחא המשנה דיבמות דאין מעידין כו' ולהכי אי סימנים דרבנן לא חיישינן לשאלה. ומאי דאנן חיישינן לשאלה הוא רק משום דשמא סימנים דאורייתא ואז יש לנו הכרח דניחוש לשאלה לפי תירוץ הראשון שבש"ס. ושיטת הב"ש אשר הוא להיפך מדעת מהר"ל הוא מכח דהיה קשה להב"ש דאם כדברי המהר"ל ז"ל גם להך צד דסימנים דאו' לא היה לנו לחשוש לשאלה. כי לפי האמת יש לנו עוד תירוץ בש"ס על המשנה הנ"ל והיינו כליו בחיוורי וסומקי. א"כ אף אי סימנים דאו' אין לנו הכרח דניחוש לשאלה (ועיין מה שאכתוב לקמן בדברי ב"ש האלו) וא"כ לפי דברי המהר"ל ז"ל דכל זמן שאין לנו הכרח לחשש שאלה לא חיישינן ליה. אם כן לא היה לנו לחשוש לשאלה כי בין סימנים דאו' או דרבנן אין לנו הכרח לחשש שאלה. לכן העלה להיפך מדעת מהר"ל. והוא דאם סימנים דאו' לא חיישינן לשאלה כי אין לנו הכרח דניחוש לשאלה כי אפשר כתירוץ הב' שבש"ס. אך אם סימנים דרבנן אף שאין לנו הכרח לחשש שאלה. מ"מ אם סימנים דרבנן גם מצד הסברא החיצונה חיישינן לשאלה. והנה בכונת הב"ש עי' בנוב"י סימן נ"א שהביא בשם מקצת אחרונים שרצו לפרש דעת הב"ש והוא דדוקא סימן מובהק בכליו לא מהני משום חשש שאלה משא"כ היכא שיש לו טביעת עין בכליו אז לא חיישינן לשאלה. כי דוקא בסימן מובהק דעדיין יש

חשש דלמא איתרמי עוד סימן כזה. ואף דבסימן מובהק בגופו לא חיישי' לחשש דדלמא איתרמי כו'. מ"מ בסי"מ בכלים כיון דיש עוד חשש שאלה. אנו מצרפין שני החששות יחד וחיישינן. והנוב"י האריך לתמוה עליו. ותורף קושיתו הוא דא"כ לפי ההוה אמינא שבש"ס דגם אם סימנים דאו' חיישינן לשאלה. ג"כ היה לנו לומר כסברת האחרונים הנ"ל דבטביעת עין ליכא חשש שאלה. וא"כ למה לא משני הש"ס על הקושיא דחמור בסימני אוכף היאך מהדרינן ניחוש לשאלה היה להש"ס לתרץ קושיא זו דאימא בעידי אוכף כדמשני הש"ס לעיל. אלא ע"כ דאין לחלק כפי סברתם. דאם חיישינן לשאלה גם בט"ע יש לחשוש עיי"ש. והנה לפענ"ד יש לתרץ קושית הנוב"י ז"ל. דהנה קושית הש"ס דחמור בס"א הי"מ קאי על רבא דאמר לעיל דחמור דקרא אתי להורות על סימני אוכף [והיינו אי סימנים דאורייתא או על עידי אוכף [והיינו אי סימנים לאו דאו' וכמו שכתב התו' שם]. וא"כ כך הוא כונת הש"ס בקושיתם איך נוכל לומר דסימנים דאו' וחיישינן לשאלה הרי מרבא דאמר חמור בסימני אוכף [להך צד דסימנים דאו'] מוכח דלא חיישינן לשאלה. דאל"כ היאך מהדרינן ע"י סימני אוכף. וא"כ אי אפשר לשנוי' אימא בעידי אוכף כקושית הנוב"י דהרי מ"מ רבא מזכיר תרווייהו היינו סימני אוכף ועידי אוכף. דבשלמא לעיל שפיר משני הש"ס אימא בע"א. דלעיל רצה הש"ס למפשט מהקרא דיתורא דחמור. שפיר משני דקרא אתי להורות רק על עידי אוכף משא"כ הכא מקשי הש"ס מלישנא דרבא והרי רבא מזכיר בפירוש סימני אוכף להך צד דסימנים דאו' ופשוט. אמנם מצד אחר נ"ל דאי אפשר לומר כסברתם ז"ל. דהנה בודאי מצד הסברא סימן מובהק יש לו עדיפות כ"כ כמו סימן אמצעי אפילו אם סימנים דאו'. ונראה דעדיף עוד יותר דהרי על סימן אמצעי אם ל"ה לנו קרא ע"ז אמרינן דלאו דאו'. וס"מ אמרינן דהוא דאו' מצד הסברא החיצונה. וא"כ איך נוכל לומר בכונת הב"ש כפי סברתם דבסי' מובהק אנו חוששין לשאלה אי סימנים דרבנן משום הצטרפות שני חששים וכנ"ל דהא א"כ למה לא ניחוש לשאלה בסי' אמצעי אף אם סימנים דאו'. והרי הב"ש כתב בפירוש דאם סימנים דאו לא חיישינן לשאלה כלל. לכן מחוורתא דהא מילתא כמו שכתב הנוב"י ז"ל דכונת הב"ש הוא דאפי' ע"י ט"ע דכלים ג"כ לא מהני משום חשש שאלה. והוא דהב"ש סובר דנהי דאם סימנים דאו' אז לא חיישינן לשאלה. מ"מ אם סימנים דרבנן יש לחוש לשאלה. והוא דמה דלא חיישינן לשאלה אם סימנים דאו' אפשר משום דהש"ס סובר דהחשש שאלה הוא דומה לחשש של אתרומי אתרמי סימנים כסימנים בסימן אמצעי. ולהכי אי סימנים דאו' א"כ לא חיישינן לאתרמי סי' כו'. א"כ לא חיישינן גם כן לחשש שאלה דתרווייהו שקולים הם. משא"כ אי סימנים דרבנן אם כן חששה התורה

לאתרמי. וא"כ גם חשש שאלה חיישי' ובודאי כן הוא כונת הב"ש ז"ל. אמנם בכלים דלא מושלי דעת הב"ש דלא חיישינן אפי' אי סימנים דרבנן. והטעם דהא חזינן דאף לפי תירוץ הראשון שבש"ס דחיישינן לשאלה. מ"מ בכלים דלא מושלי לא חיישינן. א"כ לפי תירוץ בתרא דל"ח לשאלה כלל אי סימנים דאו'. וסבירא להש"ס דהחשש שאלה הוא דומה לחשש אתרמי סי' כסימנים. ואם כן אם כלים דמושלי חשש שאלה דומה לסימן אמצעי ממילא בכלים דלא מושלי חשש שאלה בודאי דומה לסימן מובהק. ולהכי ל"ח גם לדידן בכלים דלא מושלי כן נראה ברור בכונת הב"ש. אמנם כל זה להב"ש לשיטתו דסובר דאי סי"ד בודאי מסקנת הש"ס דל"ח לשאלה כי מכח זה הקשה על מהר"ל מפראג ז"ל. אמנם אם נאמר גם כדעת המהר"ל ז"ל דגם אם סימנים דאו' ג"כ יש לחוש לשאלה כי עדיין יש לנו לספק איזה תירוץ (מהשני תירוצים) הוא עיקר. ונ"ל קצת ראיה לזה דהנה בב"מ הק' הש"ס על הברייתא דמצאו קשור אחר תירוץ הש"ס דכליו בחיוורי וסומקי. ואם כשיטת הב"ש דלבתר דמשני הש"ס כליו בחיוורי מסקנת הש"ס דל"ח לשאלה. א"כ למה הקשה הש"ס ממצאו קשור כו' דניחוש לשאלה. הא השתא קיימינן דל"ח לשאלה. אכן לדעת המהר"ל דאפי' בתר תירוץ הש"ס דחיוורי וסומקי עדיין הדבר בספק איזה תירוץ מחוור יותר אי חשש שאלה או חיוורי וסומקי. ולהכי שפיר מקשה הש"ס ממצאו קשור על החשש שאלה. אח"כ מצאתי בתשו' ב"ח סי' פ"ו שכתב ג"כ להוכיח מסוגיא דבב"מ דאפי' לתירוץ בתרא דהש"ס ג"כ עדיין חוששין לשאלה. א"כ אם נצרף **הגה"ה ולי** נראה להסביר הדבר שכתבתי דגם התירוץ דחיוורי וסומקי לא ברירא כ"כ להש"ס והוא במשקל עם חשש שאלה]. דהנה הנמוק"י ביבמות כתב על המשנה דאין מעידין וז"ל והכי הילכתא שמעידין בסימן מובהק בין בגופו בין בכליו כו' ומתניתין דהכא מיירי בשאינו סימן מובהק כגון ארוך וגוץ ובכליו חיוור וסומק ע"כ. וקשה דהא הנמוק"י קאי השתא אי סימנים דרבנן. א"כ ודאי לא מיירי המתני' בארוך וגוץ. דהא ארו"ג אפילו סימן אמצעי לא הוי דהא הש"ס מתרץ על המשנה דאפי' אי סימנים דאו' מ"מ ארו"ג לאו סי' הוא. וכן קשה על הרמ"א בסימן י"ז שכתב גם כן בזה הלשון דארוך וגוץ וחיוור וסומק לאו סימן מובהק. משמע אבל סימן אמצעי הוא. וקשה ג"כ כהנ"ל דהוא ההיפך מש"ס ונלפענ"ד לתרץ דבר זה דהנה בגיטין דף כ"ז גרסינן שם בברייתא תנו רבנן איזהו לאלתר כו' עד ואפילו שהה ויש בו סימנים מעידין עליו דאמרינן נקב יש בו בצד מות פלוני ואין מעידין על סימני גופו דאמרי ארוך וגוץ עי"ש. והנה בודאי לכאורה תמוה מאד מדוע לא פשט הש"ס מברייתא זו דהוצרכו דוקא בצד אות פלוני דהוא סימן מובהק משמע אבל סימן אמצעי לא מהני ואם כן תפשוט מינה דסימנים דרבנן. ואין

לומר דלהכי לא פשטינן מינה משום דמסיפא מוכח להיפך דסי' דאו' מדקתני אין מעידין על סימני ארוך וגוץ דהם סימנים גרועים. משמע אבל סימנים אמצעים מעידין. א"כ באמת קשיא רישא לסיפא ואם כן יותר קשה מדוע לא הקשה כן הש"ס על הברייתא. ולא ראיתי מי שהעיר בזה. לכן נלפענ"ד מכת קושיות אלו לומר דמאי דפשיטא להש"ס דנקב יש בו בצד אות פלוני מיקרי סימן מובהק ומהני אפילו אי סימנים דרבנן וכן מאי דפשוט להש"ס דסי' ארו"ג לאו סימן היא ולא מהני אפילו אי סימנים דאו'. לאו משום דכך ידעו הש"ס מכח סברתם רק דלמדו כ"ז מברייתא זו דקתני בפירוש דנקב יש בו בצד אות פלוני מהני וארו"ג לא מהני. אם כן יהיה איך שיהיה בין אם סברה הברייתא סימנים דאורייתא ובין דסברה סד"ר מ"מ קתני דבצד אות פלוני מהני וארוך וגוץ לא מהני. רק יש נ"מ לענין זה דאם נאמר סימנים דאו' אם כן יהיה מוכח דנקב בצד אות פלוני הוא רק סימן אמצעי כשאר סימנים. דאם לא רק דאפילו סימן מובהק הוא. למה לא אשמעינן הברייתא יותר רבותא דאפילו סימן אמצעי גם כן מהני. גם היה מוכח מהברייתא דארוך וגוץ אפילו סימן אמצעי ליכא. ואם נאמר דהברייתא סברה סימנים דרבנן אם כן ע"כ יהיה מוכח מהברייתא דנקב בצד אות פלוני סימן מובהק. וגם יהיה מוכח בע"כ דארוך וגוץ עכ"פ סימן אמצעי הוא. דאם ארו"ג אפילו סימן אמצעי אינו. אם כן היה להברייתא יותר רבותא לאשמועינן דאפילו סימן אמצעי לא מהני. אע"כ דגם ארו"ג סימן אמצעי הוא. ואעפ"כ שפיר פשיטא ליה להש"ס דבצד אות פלוני מהני. דהא קתני כן בברייתא דמהני. רק דאין אנו יודעין אי מטעם דהברייתא סובר סימנים דאו' או משום דסימן מובהק הוא. לכן שפיר קאמר הש"ס בזה דאפילו אם תאמר דסימנים דאורייתא מ"מ סימן ארוך וגוץ לאו סימן הוא דהא כן מפורש בברייתא דסימן ארוך וגוץ לאו סימן הוא. אמנם עדיין קשה קצת דא"כ האיך קאמר הש"ס בגיטין לעיל מיניה אבל נקב בעלמא לא מספקא ליה אי סימנים דאורייתא או דרבנן. משמע דאי סימנים דאורייתא מהני נקב בעלמא והרי מוכח מברייתא דאף אי סימנים דאורייתא בעי דוקא בצד אות פלוני אבל נקב בעלמא לא מהני. ולולא דמסתפינא היה נלפענ"ד לומר דבע"כ צ"ל דהני תיבות דאמרו נקב כו' וכן הא דאמרו ארוך וגוץ. זה אינו לשון גוף הברייתא רק הוא פירוש מהש"ס. דהש"ס מפרש דלא תפשוט מהא דסי' דאורייתא או דרבנן. דמאי דקתני דיש בו סימנים מעידין נוכל לאוקמי לך בסימן מובהק כגון בצד אות פלוני, ולעולם סל"ד ומאי דקתני אין מעידין על סימני גופו. מיירי בארוך וגוץ דלאו סימן הוא אפילו אי סימנים דאורייתא. ולכן לא תפשוט מינה כלום [ומפרש"י שם נראה יותר דלא היה לרש"י ז"ל גירסא זו בש"ס כלל (כלומר תיבת ד'א'מ'ר'י) ע"ש ברש"י]. וגם לפי ענ"ד

מצד הלשון מר"י נראה דאינו מגוף הברייתא וכמובן. כן נלפענ"ד פשוט. אמנם אם כן יקשה לכאורה דאם בגוף הברייתא לא קתני יותר רק יש בו סימנים מעידין ואין מעידין על סימני הגוף. א"כ לכאורה אין שום טעם ללשון זה דברישא קתני דמעידין על סימנים והדר קתני דאין מעידין. אע"כ דלשון סימני הגוף משמע ארוך וגוץ. כלומר שהוא כמו דהוי קתני בפירוש ארוך וגוץ. ובהיות כן דקתני בברייתא בפירוש דארוך וגוץ לאו סימן הוא. ואם נאמר דארוך וגוץ גרוע מסימן אמצעי אם כן עדיין יהיה מוכח מהברייתא דסימנים דאו'. מדנקטו דוקא דארוך וגוץ לאו סימן הוא. אלא ע"כ דלאו מילתא פסיקתא הוא. דארוך וגוץ סימן גרוע הוא. רק תליא בזה. דאם סימנים דאו' ואעפ"כ קתני בברייתא דאין מעידין על סימני הגוף [והוא ארוך וגוץ] עכצ"ל דארוך וגוץ גרוע מסימן אמצעי. ואם נאמר דסימנים דרבנן. א"כ יהיה להיפוך דאדרבא עכצ"ל דארוך וגוץ ה"ה כשאר סימנים אמצעים וכמובן. ולפ"ז הכל ניחא. הא דקאמר הש"ס דלעולם סימנים דאו'. והא דקתני אע"פ שיש סימנים בגופו מיירי בארוך וגוץ דהא כן קתני בברייתא דארוך וגוץ לאו סימן הוא. וכן מה דכתב הנמ"י דהמשנה מיירי בארוך וגוץ ג"כ ניחא. דהא אף אי סימנים דרבנן ג"כ שפיר המשנה מיירי בארוך וגוץ. דהא אי סימנים דרבנן אם כן ע"כ ארוך וגוץ כשאר סימן אמצעי וכנ"ל:

אמנם על הרמ"א ז"ל עדיין לא מספיק זה. כי להלכה למעשה אין אנו יכולים לחשוב סימן ארוך וגוץ אף לסימן אמצעי. כי האבעיא אי ס"ד או דרבנן לא נפשט. אם כן אי ארוך וגוץ הוא סימן אמצעי או לא תליא ג"כ בזה דאי סימנים דאו' א"כ ארוך וגוץ סימן גרוע הוא [ועיין מה שאכתוב לקמן בדברי הרמ"א ז"ל]. הרי הוכחתי דסימן ארוך וגוץ לאו מילתא פסיקתא למשויה ליה לסימן גרוע מכח דברי הנמ"י והרמ"א ז"ל. והרי גם הם כתבו דחיור וסומק הוא ג"כ דומה לסימן דארוך וגוץ. א"כ בע"כ צ"ל גם על חיוור וסומק דרק להצד דסימנים דאו' אז בע"כ היה מוכרח הש"ס לחדש דסימן חיוור וסומק הוא גרוע. משא"כ אי סימנים דרבנן. באמת הדרינן לסברא החיצונה, דגם חיוור וסומק הוא סימן אמצעי. כן אנו מוכרחין לומר לדעת הנמוקי יוסף והרמ"א ז"ל. א"כ שפיר אפשר לומר דאף אם חשש שאלה הוא חשש רחוק. מ"מ גם למשויה חיוור וסומק לסימן גרוע. הוא גם כן רחוק. להכי שפיר יש לחוש דילמא תירוץ הראשון הוא עיקר. ולא קשה קושית הב"ש שהקשה דלהך צד דסימנים דאו' אין לנו לחשוש לשאלה. כי אין לנו הכרח דנוכל לומר כתירוץ הב'. דהא גם התירוץ הב' דחיוור וכו' גם כן אינו כל כך מרווח. וא"כ יש לספק איזה תירוץ נוח יותר: ע"כ הגה"ה

שני הסברות יחד והיינו סברת המהר"ל וגם סברת הב"ש אפילו גם בכלים דלא מושלי היה לנו לחשוש לדידן דאי סימנים דרבנן דכמו דהב"ש מחדש סברתו והוא דנהי דמסיק הש"ס דאי סימנים דאורייתא לא חיישינן. מ"מ נוכל לומר דאי סימנים דרבנן חיישינן לשאלה וכנ"ל. א"כ כמו כן נוכל לומר גם על כלים דלא מושלי דנהי דמסיק הש"ס דל"ח בכלים דלא מושלי אף דחיישינן בכלים דמושלי מ"מ נוכל לומר דזה רק אי סי' דאו' ומשוי הש"ס כלים דלא מושלי כמו סימן אמצעי [וחשש שאלה בכלים דמושלי דומה לסי' גרוע] ולהכי לא חייש הש"ס אי סימנים דאו'. משא"כ אי סי' דרבנן מנ"ל דלא לחשוש בכלים דלא מושלי וכעין סברת הב"ש בכלים דמושלי. דהא לפ"מ שכתבתי לעיל בדעת מהר"ל ז"ל והבאתי ראיה דאי הוי סימנים דאו' ג"כ היה הדבר בספק אי חיישינן לשאלה דדילמא תירוץ הראשון [דחשש שאלה] עיקר. וא"כ להצד דתירוץ ראשון הוא עיקר. והיינו אפי אי סימנים דאורייתא יש חשש שאלה. א"כ נהי דאז מסיק הש"ס דלא חיישינן בכלים דלא מושלי מ"מ אין ראיה יותר רק דהחשש בכלים אלו דומה לסימן אמצעי וא"כ דלמא תירוץ זה עיקר. ואם כן לדידן מחמת ספק היה לנו לחשוש אף בכלים אלו:

והנה בודאי זהו דעת הב"י דסובר דחיישינן לדידן לשאלה אפי' בכלים דלא מושלי כי הוא תופס סברת המהר"ל דגם אם סימנים דאו' עדיין יש לחוש לחשש שאלה. וגם סברת הב"ש דאם סימנים דרבנן יש לנו יותר לחוש וכנ"ל. ומעתה דנאמר דכן הוא כונת הב"י ז"ל. לפענ"ד לא קשה כלל קושית הנוב"י הנ"ל. כי עיקר חידושו של הב"י ז"ל הוא דנהי דהש"ס קאמר דעל סימני כים וארנקי וטבעת יש לסמוך משום דאין לחוש בהני כלים לשאלה משום דמסמני כו' מ"מ אפשר דזה רק אם סימנים דאו' משא"כ אם סימנים דרבנן עדיין אפשר לחשוש אף בכלים אלו. והוא משום דאין הוכחה מהש"ס דמשום דמסמני כו' אין שום מציאות בעולם לחשש שאלה בכלים אלו. כי אפשר דעדיין יש קצת חשש שאלה גם בהו ואף עפ"כ לא חששו לחשש שאלה בכלים אלו משום דחשש שאלה בכלים אלו דומה לחשש סימן אמצעי והרי הש"ס קאי השתא דסימנים דאו'. להכי אי סימנים דרבנן שפיר יש לחוש אף בכלים אלו לשאלה. וא"כ איך אפשר להקשות על דברי הב"י ז"ל בזה מחמור בעידי אוכף. דהא דברי הב"י ז"ל אמורים רק על כים וארנקי וטבעת. משא"כ אוכף גם הב"י מודה דל"ח לשאלה אפי' אי סימנים דרבנן. דהא מה דקאמר הש"ס דלא מושלי אוכף הוא משום טעם אחר והיינו משום דמסקיב לחמריה. וא"כ באמת מוכח דהטעם דמסקיב כו' מועיל שלא לחשוש כלל לשאלה אפי' אי סימנים דרבנן אבל מ"מ אין הוכחה מאוכף דגם כיס לא מושלי כלל. כי כיס מטעמא אחרינא

לא מושלי והיינו משום דמסמני ושפיר אפ"ל דהך טעם דמסמני אינו כ"כ אלים למידחי החשש שאלה כמו הטעם דמסקיב. כנלפענ"ד פשוט. והנה הנוב"י כתב על קושיא זו דזה הוא כונת הב"ש במש"כ דהסוגיא אינו מיושב לדעת הב"י. אך באמת אין זה כוונת הב"ש אלא כונת הב"ש הוא דאם נחלק בין גט למיתה א"כ הסוגיא אינו מיושב דהא הש"ס הקשו ממיתה על גט. עיי"ש בב"ש ותמצא ברור שכן הוא כוונתו:

אמנם לולא דמשספינא הייתי אומר דבר חדש בכוונת הב"י ז"ל בתשובותיו. שלפי ענ"ד המעיין בגוף התשובה של הב"י יראה דכוונה אחרת כוון הב"י ז"ל ושוב לא יהיה קשה עליו שום קושיא כלל. כי מלבד מה שהקשו הב"ש והנוב"י ז"ל עליו. כבר תמהו ג"כ (הב"ח והמגיני שלמה ז"ל בתשו' גאוני בתראי) על גוף התשו' של הב"י ז"ל אשר כמעט דבריו אי אפשר להולמם לכאורה. והנה אעתיק לשון הב"י בתשו' ומתוך זה נבא לביאור הדבר שלענ"ד לא ק' עליו כלל. וז"ל הזהב של הב"י ז"ל בתשובה סימן ח'. והשתא דאמר רבא דכ"ע סימנים דרבנן קשיא ברייתא דמצאו קשור בכיס. ומשמע דצריך לומר דכיס וארנקי וטבעת חשיבי סי' מובהק. וכ"כ התוס' ז"ל בחד תירוצא וזו היתה סברת בעל נ"י ז"ל שכתב והכי הלכתא שמעידין בסימן מובהק בין בגופו ובין בכליו כדאמרינן גבי גט מצאו קשור בכיס כו' ומתניתין דקתני אע"פ שיש סימנים בגופו ובכליו מיירי בסימן שאינו מובהק כגון ארוך וגוץ כליו חיוורי וסומקי וכן נראה שהוא סברת המרדכי כו' עד ונראה שהם תופסין עיקר כלישנא בתרא דכליו בחיוורי וסומקי וא"כ ל"ח לשאלה וכ"כ התו' אליבא דהאי לישנא כו' עד אבל הרי"ף והרא"ש כתבו מתני' סתמא דאעפ"י שיש סימנים בגופו ובכליו ולא הזכירו שמעידין על סימן מובהק שבכליו. וכן שום אחד מהפוסקים לא הזכירו דמעידין עליו אם מכירין כיסו וטבעתו וארנקי שלו. וליכא למימר דטעמא משום דבעדות אשה החמירו יותר מבגט אדרבה כ' הרא"ש בפ' כל הגט גבי המביא גט ואבד הימנו שיותר הקילו בעדות אשה מלגבי גט. משמע דסבירא להו כתירוץ אחר שכתבו התו' דמעיקרא כי בעי לאתויי מברייתא דמצאו קשור בכיס כו' דסי' דאו' הוה ס"ד דאדם אחר מצאו ומחזירו ע"י סימן זה שקשור בכיס ולכך בעי למיפשט מינה דסימנים דאו' וכי אמר רבא דכ"ע סימנים דרבנן סבר דמיירי שמצאו בעצמו ומכיר הכיס בט"ע ונאמן במיגו שיוכל לומר לא אבדתי והכי מוקי הרא"ש הא דתנן בפ' כל הגט מצאו בחפיסה וכו' דהיינו שמצאו בעצמו ומכירו ונאמן במיגו. ואם כן בעדות אשה דליכא למימר מיגו. אין מעידין אפילו על כיס וארנקי וטבעת. וכי תימא א"כ מאי האי דכ' הרא"ש כלל נ"ב סי"ז ואותו שמצאו רגלו והכירו הבתי שוקים שהיו שלו סימן מלבושים לא הוי סימן דפעמים משאיל אדם מלבושיו לאחרים עכ"ל. משמע מלשונו

דטעמא דסימן דכלים לא הוי סימן דהיינו משום דחיישי' לשאלה וא"כ בארנקי וכיס וטבעת דליכא למיחש לשאלה נימא דהוי סימן. וצריך לומר דלרבותא נקט לומר דאפי' אי סימנים דאו' מודי דבכה"ג לאו סימן הוא דחיישינן לשאלה. אבל כאן דמספקא לן אי סי' דרבנן אפי' בכלים דליכא למיחש לשאלה לא הוי סימן כנ"ל. עכ"ל הזהב של הב"י ז"ל. והנה תמהו עליו הגאונים הנ"ל במה שכתב דבעדות אשה ליכא למימר מיגו אין מעידין אפי' על כיס כו'. ותמהו ע"ז דמה ענין מיגו לעדות אשה בשלמא בגט צריך מיגו להשליח דאל"כ אינו נאמן משום חשש משקר משום הפסד שכרו או משום תרעומת. משא"כ בעדות אשה ליכא חשש משקר וא"כ לא צריך מיגו עיין בתשובת ב"ח שהניח דבר זה בתימה על הב"י:

אמנם עוד יותר קשה על הב"י ז"ל ממה שהקשה הב"י ז"ל לעצמו מתשובת הרא"ש ז"ל והוכיח דהרא"ש ז"ל סובר דסמכינן על סימן כיס וארנקי. וד"ז קשה מאד דמנ"ל הא דהלא שפיר אפשר לומר דגם הרא"ש ז"ל חייש גם בסימני כיס לשאלה ואין שום הוכחה מהרא"ש ז"ל להיפך. ועי' בש"ש שמעתתא ז' פכ"ב שכתב מכח קושיות אלו דלא ירדנו לעומק דברי הב"י והעלה מכח זה להלכה שלא כדעת הב"י ז"ל בזה עיי"ש. לכן נ"ל דכונה אחרת כיון הב"י ז"ל והוא דגם הב"י ז"ל לא חשש בכלים דלא מושלי לשאלה. כי גם הב"י ז"ל סובר דבהנך כלים דאמרו בש"ס דלא מושלי. גם אנן לא חיישינן בהו לשאלה. רק הב"י ז"ל אתי עליו לחוש בהם לחשש אחר והוא חשש אבידה [או חשש פקדון] וחששות אלו שייכי לחשוש גם בכלים אלו [לבד טבעת אפשר דאין לחוש בו לחשש פקדון]:

ועתה אפרש כל דברי הב"י ז"ל בתשו' ולא יקשה עליו כלל. הנה מתחילה מביא דעת הנמוקי יוסף והמרדכי ז"ל דסברי דל"ח לשאלה. ומפרש הב"י ז"ל טעמם משום דהם תופסין עיקר ללישנא בתרא דכליו בחיורי וסומקי. וא"כ לפי תירוץ זה ממילא ליכא שום הוכחה לחוש לשאלה. ואח"כ כתב הב"י ז"ל להוכיח מהרי"ף והרא"ש ז"ל מדלא כתבו דמהני סימן מובהק בכליו. משמע דחיישי לשאלה. והנה היה אפשר לפרש טעמם כמו שכתבתי לעיל בדעת מהר"ל ז"ל. והוא דיש לספק דלמא תירוץ ראשון שבש"ס עיקר. ומחמת ספק צריכין אנו לחוש לשאלה. וא"כ עכ"פ בכלים דלא מושלי לא היה לנו לחוש. לכן הוסיף הב"י ז"ל עוד יותר דמדלא הזכירו שום אחד מהפוסקים דמעידין על הכרת כיס וארנקי. משמע דסבירא להו דגם זה לא מהני. והנה על זה לא סגי הטעם דלעיל משום דילמא תירוץ ראשון שבש"ס עיקר. דהא אף לפי תירוץ ראשון שבש"ס דחיישינן לשאלה. מ"מ בכיס וארנקי לא חיישי הש"ס. להכי מחדש הב"י עומק סברתו

וכתב דהפוסקים סברי דאי סימנים דרבנן מיירי הברייתא דמצאו קשור בכיס כו' במצאו בעצמו ונאמן במיגו. וכך הוא כונת הב"י ז"ל בזה. והוא דנהי דהש"ס סובר אף לפי תירוץ ראשון דבכיס וארנקי לא חיישינן כלל. דאל"כ עדיין קשה על הברייתא דמצאו קשור דניחוש לאבידה. מ"מ לדידן דמספקא לן דלמא סי' דרבנן חיישינן גם לאבידה. דהא הש"ס קאי אי סימנים דאו'. וא"כ לפ"ז נהי דמוכח מש"ס דל"ח לחשש אבידה. ז"א רק אי סי' דאו'. כי אפשר חשש אבידה דומה לחשש אתרמי סימנים כסימנים בסימן אמצעי. משא"כ אי סימנים דרבנן וא"כ חיישינן לחשש אתרמי א"כ גם חשש אבידה חיישינן. והוא כעין סברת הב"ש. ואי דא"כ תיקשי הברייתא דמצאו קשור בכיס ניחוש לאבידה. ע"ז כתב הב"י דאי סימנים דרבנן מיירי הברייתא במצאו בעצמו וא"כ יש לו מיגו וממילא ליכא חשש אבידה דהוא אומר שלא אבד ויש להאמין לו משום מיגו. משא"כ בעדות אשה דליכא אופן שיהיה בו מיגו כלומר דאין כאן מי שיאמר שלא נאבד ממנו. א"כ כיס וארנקי לאו סימן משום חשש אבידה. ומתורץ קושית הב"ח והתשו' מגיני שלמה ז"ל. ואח"כ חזר והקשה הב"י על עצמו מתשו' הרא"ש. והוא מדלא נקט הרא"ש רק חשש שאלה א"כ משמע דלא חיישינן לאבידה. וא"כ ממילא בכיס וארנקי דליכא חשש שאלה. א"כ יהיה סימן כיס וארנקי סימן. ומתרץ הב"י ז"ל דהרא"ש לרווחא דמילתא נקיט כו' עי"ש. כן נ"ל ברור בכונת הב"י ז"ל והוא כמ"ש לעיל דאם נצרף שני הסברות יחד והיינו סברת מהר"ל מפראג הנ"ל וגם סברת הב"ש הנ"ל. דאז צריכין לחוש גם בכלים דלא מושלי [מחמת חשש אבידה כדעת הב"י ז"ל] והיא היא סברת הב"י ז"ל בתשובה ומתורצין כל הקושיות הנ"ל. ולפ"ז לא קשה בפשיטות גם מה שהניח הנודע ביהודה על דעת הב"י ז"ל בתימה מהא דמהדרינן חמור בעידי אוכף עי"ש. בפשיטות לא קשה כי הש"ס אמרו דלא שאילי אינשי אוכף משום דמסקיב לחמריה. א"כ כמו כן מי שמצא אוכף או הנפקד לא יניח האוכף על החמור שלו דמסקיב לחמריה וכן חשש מכירה לא שייך דשום אחד לא יקח אוכף של חבירו להניח על חמורו משום דמסקיב לחמורו ופשוט. ועתה לא קשה כלל דהא הב"י ז"ל לא חייש לשאלה רק לחשש אבידה. וא"כ ממילא ל"ק מעידי אוכף. דהנה השיט"מ מביא בשם הרמב"ן ז"ל להקשות דניחוש בכל אבידות דעלמא למכירה. ותירץ הרמב"ן ז"ל דמנין יודע שנאבד מהלוקח דבשלמא חשש שאלה שפיר איכא למיחש דהמשאיל תבע אוכפו מהשואל והשואל השיב לו שנאבד ממנו עי"ש. וא"כ לפ"ז לא קשה כלל על הב"י ז"ל גם הב"י מודה דחשש שאלה ליכא באוכף ובאידך כלים דלא מושלי רק חייש לחשש אבידה ובאוכף לא שייך חשש אבידה דהיינו דניחוש דילמא אבד הוא את האוכף בלבד ואיש אחר מצא האוכף

והניחו על חמורו ונאבד מאיש האחר החמור עם האוכף. דלפי דברי רמב"ן ז"ל דלא חייש למכירה מטעם דמנין יודע שנאבד מהלוקח. א"כ גם חשש אבידה ליכא דמנין יודע שנאבד מהמוצא:

הגה"ה אמנם לפ"ז יקשה לכאורה על הב"י ז"ל דלמה הוצרך לאוקמי הברייתא דמצאו קשור במצאו בעצמו הא בלא"ה לא שייך שם חשש אבדה דמנין יודע. אכן לפי תירוץ הב' שכתבתי שייך גם בגט חשש אבדה דהא לקשור הגט בכיס אינו תשמיש המתקלקל. או אפשר דכונת הב"י על גט משום חשש פקדון ולהכי שפיר הקשה מה שהקשה: ע"כ הגה"ה

עוד אפשר לומר בפשיטות דלהכי ליכא חשש אבידה בעידי אוכף דהא בודאי יש להאוכף סימנים דאם לא אף בעדים לא מהדרינן מטעם יאוש והדין הוא דאם מצא דבר שיש בו סימן אינו רשאי להשתמש בו. א"כ ממילא ליכא כאן חשש אבידה דבודאי המוצא האוכף לא הי' מניחו על חמורו כי אינו רשאי להשתמש בו. ואף אם נימא דהב"י חייש לפקדון ג"כ ל"ק מעידי אוכף. דהא גם בפקדון אינו רשאי להשתמש וכמובן:

והנה לפענ"ד ברור שכן הוא כוונת הב"י ז"ל בתשו'. ולפ"ז יש לתמוה הרבה על הב"ש א' במה שמביא בשם הב"י ז"ל דחייש לשאלה בכלים דלא מושלי. ב' מה שהקשה על הב"י מסימן קל"ב גבי גט דסמכינן על כיס כו' ורצה לחלק בין גט לעדות אשה. וקשה דהא הוא ז"ל בעצמו הק' קו' זו בתשובה ולא כתב לחלק בין גט למיתה ואדרבה שם כתב הב"י להחמיר בגט יותר מעדות אשה ע"ש. לכן כדי לתרץ דברי הב"ש ז"ל נלפענ"ד דאפשר לא היה לפני הב"ש גוף התשובה של הב"י רק מה שהביא בשם הב"י ז"ל הוא רק מה שראה הב"ש העתקה הקצרה מתשו' ב"י בקונטרס עגונות של הח"מ ז"ל כי שם כתב סתם דלא סמכינן לדידן אפי' בכלים דלא מושלי עי"ש. ולפי שלא ראה יותר להכי כתב כ"ז. ומעתה בוא וראה כי הח"מ ז"ל לפי שהיה לפניו גוף התשו' של ב"י להכי כתב בס"ק מ"ב וז"ל סתם וכתב אפי' ארנקי ושאר כלים כו' ולאו דוקא לשאלה דה"ה למכירה או לאבידה חיישינן ע"כ עי"ש. הרי שלפי שהי' לפניו גוף תשובת ב"י ז"ל להכי כתב דמש"ה לא סמכינן על כים וארנקי הוא רק משום דגם למכירה ואבידה חיישינן לדידן:

הגה"ה אמנם לכאורה יש לעיין על הח"מ שכתב דחיישינן למכירה וקשה דהא נגד חשש מכירה יש לנו חזקת מרא קמא וכמו שמביא השיט"מ בשם מקצת ראשונים דמתרץ על הקושיא דניחוש בכל אבידות למכירה. וכתבו לתרץ דל"ח משום חזקמ"ק עי"ש. והנה אפשר לומר דהכא שפיר יש לחוש גם למכירה משום דנגד חזקת מ"ק יש לנו חזקת א"א. אך יש לעיין בזה כי החזקת א"א אינו מעיד לנו על החפץ שנמכר מה שא"כ החזקת מ"ק

וכמובן. וכעין סברת הראשונים בשליא בבית ובתינוק שנמצא בצד העיסה עי"ש. אמנם אפשר לומר לפי מש"כ הרמב"ן ז"ל בגיטין בסוגיא דהאומר לשליחו כו' דכיון דהקרובות אינן באים לפנינו לא מהני החזקת פנויה שלהם על האשה שאנו דנין עי"ש. א"כ כמו כן אפשר לומר גם כאן דכיון דאין אנו דנין כעת על החפץ אינו מועיל החזקת מ"ק של החפץ על האשה שאנו דנין עליה וצ"ע: ע"כ הגה"ה

אמנם עכ"ז יש לתמוה על הח"מ ז"ל דאיך כ' דבריו על המחבר והיינו שהמחבר סובר כן. דכתב דהמחבר סתם וכתב כו'. ולפענ"ד א"א דהמחבר יסבור כן. חדא דהא בסימן קל"ב כתב המחבר דסמכינן על סימני כיס וארנקי אפי' אם מצאו אחר. ובתשובה כתב לפי דעתו שם דדוקא כשמצאו בעצמו מהני. והנה לולא דברי הב"י ז"ל בתשובה היה אפשר לתרץ דברי הח"מ מסימן קל"ב דאפשר לומר דהח"מ סובר דשם גבי גט לא שייך חשש אבידה ומכירה. חשש אבידה משום דהוא נפילה דיחיד וחשש מכירה אפשר דהנה כתבתי לעיל דלהכי חייש הח"מ למכירה אף דהוא נגד חזקת מ"ק משום דיש לנו נגד זה חזקת א"א. והנה שם גבי גט מיירי שנאבד מן השליח. והרי כתבתי לעיל בשם הראשונים דבגט הנאבד מן השליח לא שייך חזקת א"א. וא"כ להכי ל"ח שם למכירה משום חזקת מ"ק (אמנם לפי תירוץ הב' שכ' לעיל בהגה"ה עדיין אינו מספיק זאת). אמנם החמ"ח כתב כן על המחבר. והרי מהתשו' של המחבר מוכח דאין לחלק בין גט למיתה. וא"כ נשארה הקו' על החמ"ח]:

ועוד יותר קשה על החמ"ח ז"ל דאיך אפ"ל דהמחבר כאן סובר דחיישינן גם בכלים דלא מושלי לאבידה או למכירה. דהרי בתשו' מדייק הב"י ז"ל מתשו' הרא"ש מדלא הזכיר רק שאלה דלא חייש לחששא אחרינא עי"ש. כמו כן יש לנו לדייק מדברי המחבר כאן דכתב רק חשש שאלה א"כ משמע דרק לשאלה חייש ולא לחשש אחר. וא"כ בכלים דלא מושלי דליכא בהו חשש שאלה אף לדידן לדעת הב"י ז"ל בתשו'] נראה דהמחבר כאן סובר דסמכינן על סימני כלים אלו [ומה שמדחה הב"י ז"ל בתשובה דיוקו על הרא"ש. זה א"א לומר על דברי המחבר וכמובן]. וא"כ צ"ע על הח"מ. כי נראה ברור דדעת המחבר כאן לא כדעתו בתשובה. אך יש לחקור איזה כתב באחרונה. ולפענ"ד נראה דדבריו כאן בש"ע כתב באחרונה. דהנה בתשו' כתב דשום אחד מהפוסקים לא הזכירו דסמכינן על כיס וארנקי [דמכח זה כתב שם להחמיר גם בכלים אלו] עי"ש. והרי הטור בסי' קל"ב כתב דסמכינן על כיס וארנקי. וא"כ איך כתב הב"י דאין שום אחד מהפוסקים כו'. אע"כ צ"ל דבעת שכתב התשו' הלז לא היו לפניו עדיין דברי הטור הנ"ל. לכן שפיר אפשר לומר דאח"כ בעת חיבורו הש"ע ראה דברי הטור וחזר ממה שכתב בתשו' וסובר דאין

לחשוש בכלים דלא מושלי. אמנם יש לחקור מאיזה סברא חזר בו אי מסברת מהר"ל ז"ל או מס' הב"ש [דמהתשו' נראה דהי' תופס ב' הסברות הנ"ל]. ולפענ"ד נראה דחזר מס' הב"ש. דהנה מהב"י ז"ל בהתשו' הקודמת סימן א' נראה דחושש לתירוץ א' שבש"ס ע"ש. וא"כ אם היה סובר גם סברת הב"ש היה לו לחוש גם בכלים דלא מושלי וכמש"ל. אע"כ דל"ל סברת הב"ש. וגם מהטור בסימן קל"ב דסובר דסמכינן על סימני כיס. ג"כ מוכח דל"ל סברת הב"ש דהרי הוכחתי לעיל וגם הבאתי בשם תשו' ב"ח דגם לפי תירוץ בתרא דש"ס עדיין יש לחוש לשאלה. א"כ אם נצרף לזה סברת הב"ש היה לטור ז"ל לחשוש גם בכלים דלא מושלי וכנ"ל:

ד **והנה** בתשו' נוב"י סימן ל"ב האריך להוכיח כדעת המהר"ל ז"ל והביא כמה ראיות ע"ז ואני בעניותי לא זכיתי להבין אף אחת מהן. ראי' א' מביא מדברי הרמב"ם ז"ל בפ"ד מה"ג שכ' שם דמחזירין חמור בסימני מרדעת. וכתב הנוב"י ז"ל דלהכי נקט הרמב"ם ז"ל מרדעת משום דסובר דאי סימנים דרבנן ל"ח לשאלה. להכי נקיט מרדעת לרבותא דמרדעת מושלי ואעפ"כ לא חיישינן. ולפי ענ"ד קשה מאד לומר כן. דנהי דהרמב"ם ז"ל סובר כדעת המהר"ל. מ"מ קשה איך פסק הרמב"ם דל"ח לשאלה. וכי נפשט להרמב"ם האיבעי' דסימנים דאו' כו'. והרי הנוב"י ז"ל הוכיח כמה פעמים מהרמב"ם ז"ל דסובר דמצד הדין סימנים דאו'. וא"כ אם כדיוקו של הנוב"י. יש להוכיח מהרמב"ם ז"ל דל"ח כלל לשאלה אפי' להך צד דסימנים דאו'. ועוד בלא"ה אין שום הוכחה מהרמב"ם ז"ל. כי בממון ידוע דעת רוב הפוסקים דל"ח לשאלה. אף אם חיישינן באיסור להכי אין שום ראיה מהרמב"ם ז"ל היאך דעתו נוטה לענין חשש שאלה באיסור. ראי' ב' מביא הנוב"י ז"ל מקושית הש"ס חמור בסימני אוכף האיך מהדרינן ניחוש לשאלה. ומשמע ליה דקו' הש"ס להוכיח דסימנים דרבנן. ואי כדעת הב"ש א"כ אי סימנים דרבנן יותר קשה דניחוש לשאלה עיי"ש שהאריך בזה. ולפענ"ד יותר היה להנוב"י להקשות על הב"ש מש"ס דלעיל דמשני הש"ס אימא בעידי אוכף. אמנם נראה דלא קשה כלל. דבשלמא אם היה הב"ש אומר דאם סימנים דרבנן בע"כ יש לחשוש לשאלה. אז היה קשה כנ"ל. אך באמת דברי הב"ש ז"ל המה רק דאפשר לומר דנהי דאם סימנים דאו' ל"ח לשאלה. מ"מ אם סימנים דרבנן אפשר דיש לחוש לשאלה. וכ"ז הוא אם אין הוכחה להיפך. דהיינו השתא לבתר דמסיק הש"ס דאוכף לא מושלי. משא"כ לפי ההו"א דלא ידעינן עדיין דאוכף לא מושלי. אז בודאי בע"כ היינו סוברים דליתא חשש שאלה בעולם כלל בין אי סי"ד או דרבנן. וא"כ לא קשה על הב"ש וכמובן. ראיה ג' כ' שם הנוב"י מדברי רבא בריש הסוגיא דאי כתב רחמנא שמלה כו'. ותורף דבריו בקיצור דמרבא נראה דרק

מקרא דשמלה היינו אומרים מחמת יתורא דניחוש לשאלה להכי צריכין קרא דחמור להורות דל"ח לשאלה וא"כ הרי נשמע דמצד הסברא החיצונה לא היינו חוששין לשאלה עי"ש. כי האריך שם הרבה בזה. גם בכאן לא זכיתי להבין דבריו. כי לפי דבריו שם משמע דהחמור דקרא אתי להורות דל"ח לשאלה. ולפענ"ד א"א לומר כן. דא"כ איך מסופק הש"ס אי חיישינן לשאלה דהרי מקרא דחמור מוכח בפירוש דבכלים דמושלי חיישינן לשאלה מדאיצטריך קרא דחמור לאשמועינן דבאוכף דהוא כלי דלא מושלי דל"ח לשאלה א"כ משמע בפירוש דכלים דמושלי חיישינן לשאלה דאל"כ לישמעינן הקרא רבותא יותר דאפי' בכלים דמושלי לא חיישינן לשאלה. [ואין לומר דלהך צד דל"ח לשאלה מוקמינן הקרא דחמור על מרדעת דמושלי לדעת הנוב"י ז"ל] דהא עכ"פ מרבא דנקיט אוכף יהיה מוכח דסובר דחיישינן לשאלה וא"כ היאך אפשר לפסוק דלא כרבא הא לא מצינו בש"ס שום חולק עליו בזה] וצ"ע מאד דברי הנוב"י ז"ל בזה. לכן א"א לומר דהקרא אתי להורות על חשש שאלה. אך אלא על מה אתי הקרא דחמור להורות יש לנו ללמוד מדברי הרמב"ם כנ"ל שכתב שם וז"ל להחזיר את החמור בסימני מרדעת אעפ"י שנותן סימן בדבר הטפל לו ע"כ. הרי דהרמב"ם ז"ל כתב דהקרא אתי לאשמועינן ד"ז דנתינת סימן בדבר הטפל לאבידה מהני. וכן נראה מחידושי ר"ן וריטב"א ז"ל גיטין גבי מצאו בחפיסה מה שהקשו על רש"י ז"ל עי"ש. ולפ"ז יש ליישב מה שתמהו על הרי"ף ז"ל שהשמיט בהלכותיו הך דחמור. ולהנ"ל ניחא דהא כבר כתב הרי"ף ז"ל המשנה דמצא פירות בכלי דמחזירין ע"י סימן דכלי. א"כ שוב לא אצטריך להביא הך דחמור:

אמנם מתוס' ז"ל לכאורה לא נראה כן. דהנה הוכיחו מהמשנה דמצא פירות בכלי דבממון ל"ח לשאלה. והנה לכאורה קשה דמנ"ל דדלמא המשנה מיירי בכלים שאין דרכם להשאילם [עיין בש"ך סימן ע"ה שכתב כן לדחות דעת התוס' מכח זה]. אעכצ"ל לשיטת התוס' דהם סברי דנתינת סימן בדבר הטפל דמהני ד"ז אין שום רבותא. וא"כ אם נאמר דהמשנה מיירי בכלים שאין דרכן להשאילן. א"כ המשנה מיותרת. לכן הוכיחו שפיר דע"כ המשנה זה גופא אתיא לאשמעינן דל"ח לשאלה. וא"כ לשיטת התוס' ז"ל עדיין יש לעיין על מה אתי הקרא דחמור להורות. ונלפענ"ד דלשיטת התוס' לדידהו שפיר אפשר לומר מה דהקרא אתי לאשמעינן. דהנה התו' בפ' א"מ ד"ה מאי מכריז הקשו התוס' על רש"י מהא דתנן אמר את האבדה ולא אמר סימניה לא יתן לו. אלמא דמה שמזכיר שם החפץ לא מהני עי"ש. ולכאורה קשה דאין ראיה משם דאפשר לומר שפיר דמזכיר שם החפץ מהני. אך להכי לא מהני שם בהמשנה דאמר את האבידה כו' דהא

התם מיירי באבידה שיש בה סימנים כמובן. ולהכי כיון דאינו יודע הסימנים לא מהני הזכרת החפץ. דיש הוכחה דאינו שלו מדאינו יודע הסימנים
הגה"ה **ועיין** בש"ך סימן רס"ז שכתב דאם אינו יודע הסימנים אפילו עדים לא מהני עי"ש וצ"ע מדברי התוס' אלו. ועיין בש"מ בב"מ שהביא בשם הראב"ד גבי לא אמר סימנים מובהקים דידה משם ג"כ יש ללמוד דאף דלא ידע מהסימנים אמצעים אעפ"כ מחזירין לו עי"ש:
ע"כ הגה"ה)** אע"כ צ"ל דהתוס' סברי דמה דאינו יודע הסימנים אינו מגרע ולכאורה מנ"ל ד"ז בלא ראיה. לכן נראה דהתוס' ז"ל ס"ל דהקרא דחמור אתי ע"ז להורות. והוא דבודאי כל חמור יש לו סימן. ואתי הקרא להורות לנו. דאע"פ שאינו יודע סימני החמור רק סימני האוכף. עכ"ז מהדרינן ליה. להכי שפיר סברו דמה דאינו יודע הסימנים אינו מגרע. כי ידעינן זה מהקרא דחמור וכנ"ל:
ובד"ז אמרתי ליישב דקדוק עצום על תוס' ד"ה בעידי אוכף דכתבו שם וז"ל פי' אי סימנים לאו דאו'. ולכאורה יש לדקדק דלמה לא כתבו דברי' על לעיל מיניה על עידי דגופה דשמלה ולמה נטרו עד הכא. ולהנ"ל יש ליישב גם זה:
הגה"ה **אמנם** צ"ע לי על המהרש"א במש"כ דאם א"י הסימנים לא מהני אף עדים משום דמייאש. ולפענ"ד נראה דהנה בודאי אין סברא לומר דמעולם לא ידע הסי' דמסתמא כל אדם יודע סימני חפציו. רק י"ל דידע ושכח. והנה זה הדין מוסכם דאם מצא האבדה קודם יאוש לא מהני אף שנתייאשו אח"כ משום סברת הרמב"ן במלחמות וא"כ אם היינו יודעין דבשעת מציאת האבדה היה עדיין זוכר הסימנים לא היה מהני השכחת הסימנים שאחר כך המביאין לידי יאוש. וא"כ נהי דאין אנו יודעין אימתי נשכח מ"מ הדין פשוט דגם בס' יאוש צריך להחזיר. ועוד דיש גם כן חזקה דרק השתא הוא דשכח. וכמו דפסקינן ביו"ד סימן א' בשוחט ששכח דאוקמינן ליה על חזקתו דהשתא הוא דשכח עי"ש. ואפשר דהכא יש סברא לומר דלא היה יודע הסימנים אף טרם שנאבד ממנו. דאם היה יודע הסימנים אחר שנאבד אם כן בודאי היה נותן בטוב דעתו עליה שלא ישכחם כדי שיוכל לחקור אחר עדים. וצ"ע: ע"כ הגה"ה
דהנה המהרש"א מפרש כוונת התוס' בזה דאי סימנים דאו'. א"כ לא משכחת עדים דהא התוס' כתבו לעיל ד"ה מה שמלה. דלהכי בדבר שיש בו סימן לא מייאש משום דיכול לשאול להעדים מכירים אתם חפץ שלי שיש בו סימן כך וכך עי"ש. להכי אי סימנים דאו' לא משכחת עדים. דממ"נ אם יודע הסימנים א"כ ל"צ עדים דהא גם ע"י סימנים מחזירין. ואם א"י הסי' גם עדים לא מהני דודאי היה מיאש. דאם א"י הסימנים לא יוכל

למצוא עדים. אכן אי סימנים לאד"ר שפיר צריכין עדים דהא אף אם יודע הסימנים לא מהני (ועי' בפ"י שנתקשה בדברי המהרש"א האלו. ולפענ"ד ברור שכן כוונת המהרש"א ז"ל). והנה לכאורה יש להקשות על המהרש"א ז"ל דעדיין אפשר לאשכוחי עדים אף אי סימנים דאו' כגון היכא שהתובע האבדה ראה את האבידה אצל המוצא טרם שהגיד הסימנים. וא"כ ע"י סימנים א"א להחזיר לו. דאין ראיה (והסימנים שהגיד דהא ראה סימניה [ואין להקשות דאם ראה האבידה אף עדים לא ליהני דניחוש למכירה. דבשלמא בלא ראה אין לחוש למכירה משום דמנין יודע שנאבד וכמ"ש הש"מ בשם הרמב"ן. משא"כ בראה שפיר יש לחוש למכירה, דהא אפשר לומר כתירוץ הב' שכתב הש"מ דלהכי ל"ח למכירה משום דמוקמינן על חזקת מרא קמא]. להכי צריך דוקא עדים. ועדים ודאי מהני דמהיכי תיתי נימא ששכח הסימנים והיה יאוש. דהא בודאי מצד הסברא כ"א יודע סימני חפציו. ואם כן שפיר י"ל דגם טרם שראה החפץ היה יודע הסימנים. וא"כ קשה לכאורה על המהרש"א ז"ל. אכן להנ"ל ניחא דהא קיימינן על עידי אוכף. וכפי שפירשתי לעיל דמיירי דאינו יודע סימני החמור. ובאופן כזה בודאי אם היה רואה את האוכף מקודם. אז בודאי לא היה מהני אף עדים. דהא יש לנו ראיה המוכחת דלא היה יודע סימני האוכף טרם (שראה אותו). דהא חזינן דאינו יודע סימני החמור. וא"כ חזינן דהוא שוכח. וא"כ גם על סימני אוכף אמרינן דשכח ולא ידע הסימנים טרם שידע. לכן ע"כ בודאי איירי הקרא דחמור בלא ראה האוכף. להכי שפיר כתב המהרש"א דאי סמד"א לא משכחת עדים. ולפ"ז ממילא מיושב גם התוס' שלא כתבו דבריהם על שמלה. דהא בשמלה שפיר היה אפשר לאשכוחי עדים אפי' אי סימנים דאורייתא וכגון שראה השמלה ביד המוצא וכנ"ל:

הגה"ה ולפ"ז הש"ך לשיטתו דסובר דאם א"י הסימנים אף עדים לא מהני. א"כ לדידיה בודאי לא אתי הקרא דחמור להורות על אם א"י סימני החמור וכמובן. רק ע"כ אתי דנתינת סימן בדבר הטפל מהני וכנ"ל. להכי שפיר כתב לשיטתו לדחות ראיית התוס' דל"ח לשאלה בממון מהמשנה דמצא פירות בכלי דמיירי בכלים שאין דרכם להשאילן. וזה גופא אתי לאשמועינן. דנתינת סימן בדבר הטפל מהני: ע"כ הגה"ה

ה **הנה** הבאתי לעיל בהגה"ה ראשונה דקשה על הרמ"א ז"ל דלהלכה למעשה אין אנו יכולין למיחשב סימן דארוך וגוץ לסימן אמצעי דדילמא סימנים דאורייתא וא"כ סימן ארוך וגוץ סימן גרוע הוא. והיה נ"ל לתרץ דברי הרמ"א ז"ל דאפשר לומר דהרמ"א סובר דאפי' אם נשאת ע"י סימנים אמצעים ג"כ תצא כהריב"ש ז"ל ודלא כהב"ש בשם הרמ"ה ז"ל א"כ לא יבא מזה שום קלקול במה דמחשב סימני או"ג לסימן אמצעי. אמנם אלא

לענין מה מחשב הרמ"א ז"ל סימני או"ג לסימן אמצעי. נראה דאפ"ל לדעת הפוסקים דסוברים דב' סי' אמצעים מצטרפין נחשבין כסימן מובהק. א"כ יש לנו נ"מ במה דנחשב סימן או"ג לסימן אמצעי. כגון אם יש לו סי' או"ג וגם סימן אמצעי א"כ אז יש לסמוך על הני תרי סימנים ממ"נ דאי סימנים דאו' וא"כ נהי דאז סימן או"ג הוא סימן גרוע. מ"מ יש לסמוך על הסימן אמצעי שיש לו. ואי סימנים דרבנן וא"כ נהי דאין לסמוך אז על הס"א בלבד מ"מ הלא אי סד"ר גם או"ג הוא ס"א וא"כ יש לו ב' סימנים אמצעים ושפיר מצטרפין. אמנם מהרמ"א ז"ל נראה שם דסובר דאפי' כמה ס"א ג"כ אין מצטרפין א"כ אי אפשר לומר כנ"ל:

הגה"ה **אכן** על הב"ש דהוא סובר דב' ס"א מצטרפין אפ"ל כן דהנה גם על שב"ש ש"ק ע' נראה שם מדבריו דסובר להלכה דשומא ס"א הוא. ולכאורה קשה דמהש"ס מוכח דלהצד דסי' דאורייתא שומא סימן גרוע הוא וא"כ נהי דלהך צד דסימן דרבנן שומא ס"א הוא מ"מ אין אנו יכולין לחשבו לס"א דדילמא סימנים דאו' דהאבעיא לא איפשטא. ולהנ"ל אפשר לתרץ דברי הב"ש דיש נ"מ כגון שיש לו שומא וס"א וכמ"ש בפנים. אמנם על הב"ש עדיין צ"ע דנראה דהוא סובר כדעת הרמ"ה דאם נשאת ע"י ס"א לא תצא. א"כ נוכל לבא עי"ז לקלקול כגון אם נשאת ע"י שומא וצ"ע: ע"כ הגה"ה

אמנם אם נאמר דהרמ"א ז"ל סובר כדעת הב"ש בענין חשש שאלה אז אפשר לתרץ דברי הרמ"א לענין מה מחשב או"ג לס"א דהיינו אם יש לו סימן דאו"ג וגם יש לו סימן מובהק בכליו. ידוע דעת הח"צ דאם יש לו ס"א בגופו אז ל"ח לשאלה משום דהוא שאלה דיחיד וא"כ גם ע"י או"ג יש להתיר ע"י סימן מובהק דכליו מכח ממ"נ דאי סימנים דאו' א"כ או"ג סימן גרוע יש להתירה מכח סימן מובהק דכלים. דאם סי' דאו' ל"ח לשאלה לדעת הב"ש. ואי סד"ר וא"כ אז חיישינן לשאלה לדעת הב"ש. הלא מ"מ אי סד"ר גם סימן דאו"ג הוא סימן אמצעי. וא"כ ה"ה שאלה דיחיד ול"ח לדעת הח"צ:

שאלה דיחיד

י **והנה** הואיל ואתי לידן דברי הח"צ הנ"ל אכתוב כאן מה שנ"ל לתרץ דברי הח"צ מקושית האחרונים שהקשו עליו (וגם אבאר דדברי הח"צ ז"ל במחלוקת שנויה בין הראשונים) מסוגיא דיצחק רי"ג ביבמות דף קי"ט דאמר אביי שם אי לנפילה מזהיר זהיר ואי לפקדון כיון דשמי' כשמי' לא מפקיד גבי'. והנה התוס' פירשו בד"ה אי לנפילה דכונת אביי הוה כאן דלהכי ל"ח לנפילה משום דהוא נפילה דיחיד. ואם כדעת הח"צ דגם היכא דבא מדעת ג"כ מחלקינן בין יחיד לרבים. א"כ למה הוצרך אביי לדחות החשש

פקדון משום דשמי' וכו' הא בלא"ה אין חשש לפקדון משום דהוא פקדון דיחיד לכן העלו להלכה דהיכא דבא מדעת אין חילוק בין יחיד לרבים. (והנה באמת גם הב"ח בתשו' כ' כדברי הח"צ עי"ש). ולפענ"ד נ' דממקום שבאו לסתור דברי הח"צ. משם יש ראיה לפענ"ד לדברי הח"צ ז"ל (וזה רק לשיטת התו' והרא"ש. אכן לשיטת הרמב"ן ז"ל שם נראה לכאו' דלא כהח"צ ז"ל). והנה מקודם אבאר מעט הסוגיא דשם כי הסוגיא תמוה מאד שם. א) קשה קו' התו' דאמאי לא פשיט רבא מרבה רבי' גבי גט. ב) קושית התו' בד"ה והא חבו היאך פשיט איסורא מממונא כקו' הש"ס בס"פ שנים אוחזין ע"ש. וגם קשה לי אמאי לא פשיט רבא מר"י נשיאה דלא שלח לבדוק כל העולם. ועוד יותר קשה לי על ראיית רבא מחבו ב"נ כו' וקשה האיך מדמי החששות להדדי דנימא מדל"ח שם (יהי' החשש שם מה שיהי' חשש נפילה או פקדון או מסירה) גם כאן ל"ח לתרי יצחק ולכאו' אין שום דמיון והשוואה להדדי. והי' נ"ל לתרץ כ"ז דהנה ידוע דעת הריב"ש ז"ל בתשו' שכתב דבמת יש תרי חזקות חזקת א"א וחזקת חי. ולפ"ז בפשיטות ל"ק קו' התו' דלפשוט מרבה וגם קושיתי דלפשוט מר"י נשיאה דשם הוא רק גבי גט וגבי גט אין כאן רק חזקת א"א להכי ל"ח שם. משא"כ כאן במת יש תרי חזקות וכנ"ל. להכי אפשר דחיישינן לתרי יצחק:

הגה"ה ובד"ז אמרתי עוד באופן אחר לתרץ עוד איזה קושיות והיינו אי נימא דראיית רבא לענין חשש. וכמו שאכתוב לקמן לדעת התוס' ז"ל. דהנה התוס' בד"ה דילמא מסר הקשו דהא גם רבא סובר אותיות נקב"מ עי"ש. וגם הרשב"א הקשה על רבא דלמה לא מייתי ראיה מהמשנה דפ' ג"פ דמשם ג"כ מוכת דב' יוב"ש מוציאין ש"ח זע"ז (והנה בלא"ה צ"ע על הרשב"א ז"ל בזה דאפשר מהמשנה אין ראיה דאפשר המשנה סובר דאותיות נקב"מ ודו"ק). ולפמש"כ כאן דמה דיש לחוש כאן יותר מבגט הוא משום דיש תרי חזקות ולהכי הוצרך רבא להביא ראיה מממון כי ידוע דחזק"מ אלים כ"כ כשני חזקות באיסורא (דהא דעת כמה פוסקים דרוב עדיפא אפילו מב' חזקות ונגד חזק"מ לא עדיפא רובא) וא"כ שפיר יליף משם דל"ח גם כאן. אמנם לכאורה קשה דהא כאן גבי הנהו שטרי ליכא חזק"מ דהא עכ"פ חייב לאיש אחד. לכן נ"ל דאפ"ל דהאי עובדא דתרי שטרי היה יודע רבא דהמעשה שהיה דהחבו האחר היה מוחל להלוה כל תביעותיו וא"כ שפיר יש לו חזק"מ וכמובן. ולפ"ז ממילא י"ל קו' הרשב"א הנ"ל דהא מהמשנה לא היה שום ראיה לכאן דאפשר המשנה מיירי רק היכא שגם האידך לא מחל לו וא"כ אין כאן חזק"מ. מה שא"כ הכא וכנ"ל. ולפ"ז ממילא י"ל גם קושית התוספות דלעולם אפ"ל דרבא סובר אותיות נקבמ"ס ואעפ"כ שפיר מביא ראיה מכאן דהא לפי הנ"ל דבע"כ

מיירי שהחבו האחר מחל לו. וא"כ אם ניחוש לדילמא מסר א"כ לא היה יכול המוציא השטר לגבות דהא המוכר שט"ח יכול למחול והרי הכא החבר האחר מחל לו ומחילתו מהני אף אם מסר לו. והא דאביי ל"ח לדילמא מסר ואם כן מהני מחילתו. דאפ"ל דאביי ל"ל הך דשמואל דהמוכר שט"ח לחבירו כו'. וכן נראה לכאורה מהש"ס ס"פ ש"א דאמר אביי שם אפ"ת ליתא לדשמואל כו' ע"ש. ובזה יש ליישב שיטת הבעה"מ ז"ל בפרק ג"פ דסובר דשטר ששמיה כשמיה לכ"ע נקנית במסירה לחוד. והשיג הרמב"ן ז"ל במלחמות עליו מהסוגיא דהכא. (אביאו לקמן). ולהנ"ל ניחא. דעדיין יש לחוש לדילמא מסר ואז מהני מחילתו. ואם כן שפיר מייתי רבא ראיה מהנהו שטרי וכמובן: ע"כ הגה"ה

ובהיות כן דעיקר מה דיש לחוש כאן יותר מבגט הוא רק משום דכאן יש עוד חזקה והיינו חזקת חי. והנה בענין חזקת חי אפ"ל סברא לכאן ולכאן דאפ"ל דכאן לא שייך לומר חזקת חי דאם תאמר דניקום בעלה של האשה הזאת על חזק"ח וזה הוא איש אחר שמת. א"כ בע"כ צריך אתה להוציא איש א מחזק"ח שלו וא"כ מה לי אם נוציא בעלה מחזק"ח או איש אחר וא"כ ה"ה כאלו אין כאן חזק"ח ולא דמי לנידון הריב"ש דשם אין מת לפנינו וכמובן]. אך אפשר לומר דעדיין שייך כאן חזק"ח דאנו משגיחין רק על מה שאנו דנין עליו (והיינו על בעלה של האשה הזאת) והוא יש לו חזק"ח. וא"כ אעפ"י שע"י שמעמידין אותו על חזק"ח מוציאין איש אחר מחזקתו זה לא איכפת לן כיון דאין דנין עליו כעת (ועי' בב"ש סימן י"ז ס"ק ועי' בנוב"י שהאריך בדברי ב"ש האלו ולפענ"ד כונת הב"ש הוא כמ"ש כאן). ולפ"ז שפיר אפ"ל דמה דמייתי רבא ראיה מחבו כו' לא משום דמדמי החששות להדדי רק מייתי ראיה דלא שייך הכא חזק"ח וכפי סברא הא'. דהנה בהנהו שטרי דחבו יהיה החשש מה שיהי' ואף אם תמצא לומר דלא שכיחי החששות והוי כמיעוטא. מ"מ בממון גם אחר רוב אין הולכין אלא ע"כ צ"ל דלהכי ל"ח שם להני חששות דלא שכיחי משום דאין כאן חזק"מ דהא עכ"פ לאחד חייב. וא"כ אין לומר להעמידו נגד זה על חזקתו חזק"מ ושלא חייב לו דהא עי"ז אתה צריך להוציאו מחזקתו נגד החבו האחר. ולהכי החזק"מ שלו אינה עושה שום פעולה כאן ואם כן מוכח מכאן דל"א כסברא הב' דאם כסברא הנ"ל גם כאן נימא דנעמיד אותו על חזק"מ שלו נגד זה שאנו דנין עליו כעת כי חבו האחר אין עדיין לפנינו אע"כ דל"א סברא זו. וא"כ בנידון יצחק ר"ג ג"כ החזק"ח אינו משמש כלום. וא"כ לא נשאר רק חזקת א"א. וא"כ שפיר יכולין למילף מגט דל"ח לתרי יצחק. ולפ"ז דעיקר ראיית רבא הוא רק לענין זה לגרע החזק"ח גם קושית התוס' השני' י"ל ברווחא דהא בשלמא שם בס"פ ש"א שפיר פריך הש"ס היאך פשיט אמ"מ דשם רצה הש"ס למילף מממון לענין החשש דל"ח באיסורא

שפיר הק' הש"ס דאיסורא חמור וצריכין לחוש בו יותר מבממון. משא"כ הכא בנידון דידן דהילפותא דרבא מהנהו שטרי כו' אינה לענין החשש רק ללמוד משם סברא הנ"ל כדי לגרע החזק"ח וא"כ לא שייך כאן להקשות היאך פשיט איסורא מממונא וכמובן. כי עיקר מה דל"ח רבא לתרי יצחק יליף מגט דהוא ג"כ איסורא:

אכן התוס' שהקשו כל הני קושיות נראה בפירוש דהם ס"ל כפשטא. והוא דרבא בא להוכיח משם לענין החשש. לכן נלפענ"ד דהנה יש להקשות על התוס' ד"ה אי לנפילה שהקשו התוס' דהא אביי חייש לנפילה דסובר דצריך להביא ראיה

הגה"ה והנה לכאורה קשה מאד על קושית התוס' דמנ"ל דאביי חייש שם לנפילה דילמא חייש שם רק לפקדון. ומה דל"ח הכא לפקדון משום דשמיה כו' ולכאורה צ"ע. ועיין ברשב"ם בפרק ג"פ שכתב באמת על אביי רק חשש פקדון. ונ"ל דאפ"ל דהתוס' דייקו מדסתם אביי דצריך לה"ר משמע דעל כל מה שיטעון התובע צריך הנתבע לה"ר ומשמע אפי' על טענת נפילה. אמנם לכאורה עדיין אפ"ל דאביי חושש רק לפקדון אבל לנפילה ל"ח. ואעפ"כ שפיר סתם אביי דצלה"ר והיינו אף אם טוען טענת נפילה משום דיש להתובע מיגו דפקדון משא"כ הכא ל"ל מיגו דפקדון משום דשמיה כשמיה כו' ולהכי ל"ח לנפילה. אך אפשר התו' כאן אזלי בשיטה זו דל"א מיגו להוציא. ומהרשב"ם נ' דסובר מיגו להוציא. וא"כ כ"א לשיטתו וכמובן. אמנם לכאורה אא"ל דטענת התובע שם מיקרי להוציא. דהא א"כ יהיה קשה על אביי דסובר דצריך לה"ר למה יוגרע מכל מטלטלין דנאמן המוחזק בל"ר אע"כ דהמוחזק בשטר לא מיקרי מוחזק וצ"ע. ועמ"ש לקמן:

ע"כ הגה"ה ותירצו דלהכי ל"ח הכא משום דהוא נפילה דיחיד. ולכאורה ק' דא"כ העיקר חסר מן הספר דה"ל לאביי לומר אי לנפילה משום דהוא נפילה דיחיד. ועוד ק' לי על התוס' ד"ה דילמא מסר שהקשו שם התוס' ורבא היכי מייתי ראיה הא איהו גופא ל"ח לנפילה ופקדון. ולכאורה קשה מאד דהא דלמא באמת מה דרבא ל"ח שם לנפו"פ הוא ג"כ מכח הראיה דהכא. ועי' ברמב"ן במלחמות פ' ג"פ שהקשה ג"כ כקושית התוס' על הבעה"מ. אך על הרמב"ן ז"ל לשיטתו דפירש כאן במלחמות סברת רבא משום כאן נמצא כו' ועל סברא זו בא להביא ראיה מהנהו שטרי דאמרינן סברא זו עי"ש. אם כן שפיר הקשה הרמב"ן ז"ל דאא"ל דמה דרבא סובר שם דל"ח לנפילה הוא מכח ראייתו דהכא דאינו דומה זל"ז דהא שם לא שייך סברת כא"נ כ"ה. דהא מה לי אם בא לידו במכירה או ע"י נפילה ופקדון. וא"כ באמת אין ראיה מהכא להתם. ולהכי שפיר הקשה הרמב"ן לשיטתו. אכן מהתוס' והרא"ש ז"ל מסוגיא זו נראה בעליל דלא מפרשי הסוגיא

כהרמב"ן ז"ל עיש"ה א"כ קשה כ"ז. לכן נלפענ"ד דהתו' מפרשי הסוגיא דהכא מיירי דזאת היינו יודעין בבירור דיצחק ר"ג הוה קאזיל מקורטבא לאספמיא ואח"כ שלחו משם דזה היצחק ר"ג דהוה קאזיל מקורטבא לאספמיא שכיב (וכן נראה מהתו' ד"ה מי חיישינן שכתבו דהכא בשכיחי שיירתא עי"ש. ואם נאמר דלא ידעינן איזה יצחק דכאן הוה אזיל לשם. א"כ מה לי אם ש"ש או לא דהא מה לי יצחק דהכא או יצחק אחר) ומעתה יש לחוש דשמא גם יצחק ר"ג דעלמא היה הולך ג"כ מקורטבא לאספמיא. זה הוא כעין נפילה דיחיד. דכמו דל"ח לנפילה דיחיד משום דל"ש שיקרה הדבר במכוון למי ששמו כשמו. כמו כן י"ל הכא דל"ח דיצחק אחר הלך ג"כ במכוון אל המקום המיוחד ההוא אשר יצחק זה היה שם:

ומעתה י"ל דבזה פליגי אביי ורבא דרבא סובר דלהכי ל"ח כאן לתרי יצחק משום דהוא חששא דיחיד ומייתי ראי' ע"ז הסברא מהנהו שטרי כו'. כלומר כמו דל"ח שם לחששא דיחיד (יהיה החשש מה שיהיה) כמו כן גם כאן ל"ח. וע"ז בא אביי לסתור דאין ראיה משם. דבהנהו שטרי החששות בעצמם המה רחוקים. ולהכי עם צירוף חששא דיחיד ל"ח להו כלל. משא"כ כאן דגוף חשש ההליכה אינו רחוק. יכול להיות דחיישינן גם לחששא דיחיד. וזה היה כוונת אביי במה דאמר אי לנפילה מזהיר כו'. והיינו אם כיון רבא לחשש נפילה אין ראיה מכאן לחששא דיחיד דאפשר מש"ה ל"ח כאן לחששא דיחיד משום דחשש נפילה בעצם הוא רחוק לכאורה לחשוש לה. דהא מזהיר וכו'. ומעתה לפ"ז דכל כונת רבא מהראיה זו שמביא רק לענין חששא דיחיד דל"ח. א"כ ממילא אין התחלה לקושיא הנ"ל שהקשיתי וכמובן. א"כ מה דאמר אביי ואי לפקדון כו' ג"כ כוונתו כנ"ל משום דאם תרצה להוכיח מכאן מדל"ח לפקדון גם לזה ל"ח שם לח"פ דיחיד. משום דשם עצם החשש גם כן הוא רחוק כיון דשמי' כשמי'. ומה דאמר רבא ואי דלמא מסר. ג"כ כוונתו על אופן הנ"ל. אם כן שפיר הקשו התוס' ד"ה דלמא ורבא היכי מביא ראיה. ול"ק מה שהקשיתי לעיל דאי אפ"ל דהא דרבא ל"ח שם לנפילה הוא ג"כ מכח ראיה הלזו דהא מהכא אין ראיה לשם דכאן הוא נפילה דיחיד משא"כ שם הוא נפילה דרבים. כי אין לומר דרבא לא מחלק בין יחיד לרבים כמו שמקצת אחרונים רצו לומר כן. עי' בש"ך סימן ס"ט ובנוב"י סימן הלא כבר הבאתי ראיה מחידושי רשב"א גיטין בסוגיא דשליש דגם הוא מחלק בין יחיד לרבים בטענת נפילה עי"ש שכתב דהבעל לא היה נאמן בטענת נפילה אפי' לרב הונא עי"ש. וקשה אמאי לא יהיה נאמן בטענת נפילה משום מיגו דפקדון. אע"כ דבנפילה דיחיד אפי' במיגו אינו נאמן. ועיין בתומים סי' נ'. ואין להקשות דא"כ לכאורה מוכח משם דפקדון דיחיד אמרינן ויהיה מוכח דלא

כהח"צ דהא שם השליח בא אל הבעל שיתן לו הגט וא"כ לא שייך שם הסברת יחיד לענין פקדון וכמובן]. דהא עיקר מה דל"ח כאן רבא לתר"י הוא רק משום דהוא חששא דיחיד וכנ"ל. ושפיר הקשו התוס'. להכי הוצרכו לחדש דרבא לעצמו סובר דאין אותיות נקב"מ וא"כ יש חשש דלמא מסר. ומעתה כיון שכן אם כן לא די שאין סתירה מכאן לסברת הח"צ והב"ח ז"ל. אך אדרבה דבריהם מפורשים בש"ס כי זהו סברת רבא וכנ"ל. והרי אנן פסקינן בזה כרבא דל"ח לתרי יצחק. הרי אף דההליכה ג"כ בא מדעת ואעפ"כ ל"ח משום דהוא חששא דיחיד. ומעתה ג"כ לא קשה מה שהקשו על הח"צ ז"ל מכח מה שהקשה הח"צ ז"ל לעצמו שם בתשו' מקושית הש"ס ממצאו קשור ושם הוא יחיד. ומתרץ לנפשי' משום דבגט יש להחמיר יותר אפי' חשש יחיד וכתבו ז"ל דדוחק לומר כן. ולפי הנ"ל אין זה דוחק כי מוכרח לומר כן דהנה הרא"ש והבעה"מ ז"ל כאן בסוגיא זו כתבו לתרץ דברי הרי"ף ז"ל דלהכי בגט מחמרינן יותר מכאן משום דכאן הוא עיגון עי"ש [ובזה י"ל דברי רש"י בסוגיין מה דפירש על האי גיטא דאשתכח כו' דהאשה תובעת הגט. ולכאורה מה בעי רש"י בזה הא דלמא מיירי שנאבד מן השליח המביא ולפי דברי הרא"ש ובעה"מ מוכרח לומר כן דבאופן זה הוא גם כן עיגון]. הרי גם דחילוקו של הח"צ ז"ל בין גט למיתה לענין חששא דיחיד ג"כ מפורשים בדברי הראשונים ז"ל.

ומעתה מה מאד צדקו שיטת הב"ח ז"ל בסימן נ' שסובר דבשטרא דממך נקנית במסירה לחוד. והנה האחרונים חלקו עליו עי"ש. ולהנ"ל מוכרח לומר כן דאל"כ קשה היאך אפשר לגבות בשטר דממך ניחוש דלמא מסר. כי מה דל"ח בהנהו שטרא דחבו לדלמא מסר הוא רק משום סברת יורד משא"כ בשטרא דממך הוא חששא דרבים אע"כ כשיטת הב"ח ז"ל דבשטר דממך נקנית באסי' לחוד. ועתה בוא וראה דהב"ח ז"ל לפי שסובר בתשו' הנ"ל דגם לפקדון דיחיד ל"ח. א"כ בודאי הי' ע"כ מפרש סוגיין משום חששא דיחיד דאל"כ היה סתירה לדבריו מסוגיין כקו' האחרונים על החכ"צ וכמובן. להכי כתב כאן בש"ע דשטרא דממך נקב"מ לחוד דהא בהא תליא. אמנם מהרמב"ן ז"ל דפירש הסוגיא דכאן באופן אחר עי' במלחמות והיינו דלא היינו יודעין יותר רק דמי ששמו יצחק אזיל מקורטבא וכו' אך לא ידעינן מי היה היצחק אם היצחק דכאן או מעלמא. ומאי דל"ח רבא משום כאן נמצא ומייתי ראיה משטרא דחבו דל"ח שם משום כאן נמצא. ואם נאמר דהרמב"ן מחלק ג"כ בין חששא דיחיד א"כ יקשה לפירושו בסוגיא על ראיית רבא דהא דלמא מש"ה ל"ח בהנהו שטרי משום חששא דיחיד. ומנ"ל להוכיח הסברת כ"נ דהא לפי פי' הרמב"ן כאן בתרי יצחק לא שייך סברת יחיד וכמובן. אע"כ או דרמב"ן סובר דלדידן אין חילוק בין יחיד לרבים אפי' לענין נפילה [וכמקצת אחרונים שהבאתי

לעיל] או דאפשר דהוא מחלק בין היכא שבא מדעת לשלא מדעת. ומעתה דינו של הב"ח והח"צ הנ"ל במחלוקת בין הפוסקים שנוי' וגם הדין של הב"ח בשטרא דממך ג"כ לפי פי' הרמב"ן כאן אין מוכרח כי גם שם שייך סברת כאן נמצא לענין דלא ניחוש לדלמא מסר: [**הגה"ה** אמנם לכאורה עוד קשה על קושית התוס' הנ"ל בד"ה מאי אמרת שהקשו דהא רבא גופי' ל"ח לנפילה ופקדון דהוא סובר דאצלה"ר עי"ש. וק' דלעולם שפיר אפ"ל דהוכרח רבא מהנהו שטרי הוא מדל"ח לנפילה וע"כ משום סברת יחיד. ומה שהק' התו' דרבא ל"ח לנפילה אפי' דרבים. אפ"ל דלהכי ל"ח שם לנפילה משום דשם אין התופס השטר הטוען לקוח בא להוציא רק להחזיק מה שבידו (כי נגד הלוה אין נ"מ למי ישלם) ולהכי לא מהני החשש נפילה להוציא מחזקתו משא"כ כאן דהתופס השטר טוען דהוא המלוה והלוה טוען דלא לוה ממנו וא"כ שפיר אפשר דגם רבא מודה כאן דחיישינן לנפילה אם לא משום סברת יחיד. ואין לומר דהתו' סוברים דגם כאן ל"ש חזק"מ כיון דמ"מ חייב לאחד מהם. דא"נ כן יקשה קו' יותר גדולה על פי' התו' דמנ"ל לרבא להוכיח מהנהו שטרי על עובדא דיצחק ר"ג דאמרי' סברת יחיד. וק' דלמא מש"ה בהנהו שטרי סגי סברת יחיד משום דאינו נגד חזקה משא"כ הכא בעובדא דיצחק ר"ג הוא נגד חזקת א"א. אלא ע"כ דהתו' ס"ל דגם בכאן מיקרי חזק"מ וא"כ קשה כנ"ל. והנה מכ"ז יש ליישב שיטת הבעה"מ בפ' ג"פ (הבאתי לעיל) מקו' הרמב"ן שהק' על בעה"מ דא"כ איזה חשש חושש רבא כאן בהנהו שטרי דהא לנפילה ופקדון גם בעלמא לא חייש וכקו' התו' בכאן עי"ש. ולהנ"ל לא קשה דאפ"ל דבעה"מ מחלק כמו שחלקתי לעיל והוא דנהי דשם ל"ח רבא לנפילה ופקדון משום דהוא להחזיק משא"כ הכא דהוא להוציא וכנ"ל:

אמנם אחר העיון נראה דא"א לומר כנ"ל. דאם נאמר כחילוק הנ"ל שחלקתי א"כ יהיה מוכח מכאן דהיכא דל"ש סברת יחיד והוא להוציא חייש רבא לנפילה א"כ יקשה מאד על מה דפסקינן דבשטרא דממך ל"ח לנפילה וק' הא שם הוא נפילה דרבים וגם הוא להוציא (ועוד בודאי מה שאנן פסקינן כרבה בשטרא דממך הוא רק משום דהלכה כרבא דא"צ לה"ר ולפי החילוק הנ"ל אין שום ראי' מהך דרבא לדרבה וכמובן) לכן אפשר מכח זה לא חילקו התו' כחילוק הנ"ל. ובע"כ מוכרח לומר דגם בנידון דרבא הוא כמו להוציא. והוא דנהי דתופס השטר מ"מ בגוף החוב אינו מוחזק וא"כ ה"ה כאלו בא להוציא.

והנה לכאו' היה נראה דבלא"ה מוכרח לומר דשם בפלוגתא דאביי ורבא מיקרי להוציא דאל"כ ק' על אביי דס' צלה"ר דלמה יוגרע מכל המטלטלין וכמש"כ לעיל בהג"ה עי"ש. ולהנ"ל ניחא. אמנם אף אם נאמר כן מ"מ אין הכרח לומר דגם רבא סובר דזה מיקרי להוציא דאדרבא אפשר דבזה פליגי אביי ורבא אביי ס' דהוא להוציא ורבא ס' דהוא

להחזיק. וע' בר"ן פ' הכותב בסוגיא דמלוגמא דשטרא ונראה משום דלמ"ד דאותיות נקב"מ דינו כשאר מטלטלין עי"ש וצ"ע כ"ז. אמנם על הרמב"ן ז"ל עדיין קשה כי לשיטתו דסברת רבא בכאן הוא משום כאן נמצא כו' א"כ עדיין שפיר אפ"ל לפי סברא הנ"ל כי לשיטת הרמב"ן אין סתירה לד"ז משטרא דממך דהרי שם ג"כ שייך הסברא דכאן נמצא וכמובן. אם לא דנאמר דאפי' בלא הכרח ג"כ ס"ל להרמב"ן סברא זו דגם שם בנידון דרבא דאין צריך לה"ר מיקרי להוציא וכמש"כ לדעת התוספות וכנ"ל:

סוגיא דכ"מ שהאמינה תורה ע"א ה"ה כשנים

הנה בארבעה מקומות נאמן ע"א. בסוטה לומר נטמאת. ובעגלה ערופה לומר ראיתי את ההורג. ובעדות אשה לומר מת בעלה. ולחייב שבועה ג"כ נאמן ע"א. אך חלוקים השלשה מקומות הנ"ל מחיוב שבועה באיזה דברים. והוא דבג' מקומות הנ"ל גם קרובים ונשים נאמנים. וגם יכולים להכחיש אפי' עד כשר (זולת לדעת הרמב"ם ז"ל חד פסול אינו יכול להכחיש עד כשר רק שני פסולים) ובשבועה אינם נאמנים הפסולים וגם אינם יכולים להכחיש העד. ויש לחקור למה. ועיין ברמב"ם פ"ה מהלכות עדות:

ונלפענ"ד דהנה הראשונים בסוגיא דקציצה עיין בר"ן וברשב"א כתבו דנהי דמועיל מיגו לאפטורי משבועה אבל לפטור משבועת עד אחד אינו מועיל מיגו דהוא כשנים לענין ממון כמו דאמרי בש"ס כל מקום ששנים מחייבין ממון ע"א מחייב שבועה עיי"ש:

א **והנה** באמת יש לחקור למה לא יהיה מועיל מיגו לפטור משבועת ע"א דהרי זה הדין הוא פשוט דאם מי שנאמן בטענתו על ידי מיגו ויש ע"א להכחיש טענתו אינו מועיל העד ואין לומר דע"א אינו קם לממון דנלפענ"ד זה ברור אף להפוסקים דסברי דלא אמרינן מיגו להוציא מ"מ נלפענ"ד באם הנתבע אינו נאמן בטענתו רק מכח מיגו ואם יש להתובע גם כן מיגו אז מועיל עכ"פ מיגו של התובע לגרע ולבטל את המיגו של הנתבע וממילא צריך לשלם דאין לו שום מיגו כי תבטלה ע"י מיגו של התובע כנלפענ"ד ברור להכי ממילא אף שאין ע"א לממון מ"מ יהיה מועיל העד לבטל את המיגו. אלא ע"כ דהוכחת מיגו עדיפא מע"א וא"כ למה בשבועה לא יהיה מועיל מיגו נגד העד המחייב שבועה לכן ע"כ מוכרח לומר דהוא גזירת הכתוב. והוא דיש לומר דיש הוכחה מהקרא ע"ז דהנה הילפותא לחייב שבועה ע"י ע"א הוא מהקרא דלא יקום ע"א באיש לכל עון ולכל חטאת דאמרינן דאבל לשבועה הוא קם להכי יש לומר כמו דבשני עדים לענין לחייב ממון אמרה התורה ע"פ שנים עדים יקום דבר והיינו דע"י שני עדים יש להדבר קיום.

ולהכי אין מועיל שום הוכחא שבעולם לבטל אותם. להכי גם לענין חיוב שבועה ע"י ע"א דאמרה התורה דהוא קם והיינו דעדותו יש לו קיום ואין מועיל שום הוכחא נגדו:

ב **מעתה** לפ"ז יש להבין למה לענין לחייב שבועה פסולי עדות אינם נאמנים והוא משום דמה דנאמן ע"א לענין לחייב שבועה לאו משום דהוכחא של העד די לחייב שבועה דא"כ היה להיות מועיל מגו נגדו וגם זה לא מקרי קם אלא משום דלחייב שבועה גם עד אחד בעדותו עושה קיום הדבר לחייב שבועה וא"כ הרי יש עליו תורת עדות להכי ממילא פסולי עדות אינם נאמנים לחייב שבועה כי לאו תורת עדות עליה משא"כ בסוטה ובעגלה ערופה ובעדות מיתה דשם מה דנאמן ע"א הוא משום דשם די הוכחת ע"א להכי גם פסול נאמן:

ג **ולפ**"ז ממילא ניחא מה דבשלשה מקומות הנ"ל גם פסול יכול להכחיש כשר לרוב הפוסקי' ובשבועה אין הפסולים יכולים להכחיש העד המחייב שבועה משום דבשלשה מקומות הנ"ל הוא רק נאמן ע"א משום הוכחת ע"א להכי גם הפסול יכול להכחיש כי גם הוכחת פסול הוא כמו הוכחת כשר משא"כ בשבועה דנאמן ע"א בתורת עדות והרי פסולי עדות לאו בכלל עדות להכי אינם יכולים להכחיש:

ד **אמנם** לפי כל זה צריך להיות דבשבועה אפילו עד כשר אינו יכול להכחיש עד המחייב שבועה דהא כיון דע"א נאמן לחייב שבועה בתורת עדות והיינו דהתורה נתנה לו כח של עדות. והרי העד המכחיש לאו תורת עדות עליו א"כ ממילא אין יכול להכחיש העד המחייב שבועה. שוב ראיתי דכן סובר המהר"ם רוטנבורג בריש בב"מ הובא בארא"ש ובחידושי ר"ן שהביא ראיה דעד המסייע פוטר משבועה מהא דיליף הש"ס דהעדאת עדים מחייב שבועה מק"ו דפיו וע"א ואי עד מסייע אין פוטר משבועה א"כ מה לפיו וע"א שאין כיוצא בהן פוטרן והיינו דאם עד מכחיש העד אין יכול לפוטרו והיינו ע"כ משום סברא הנ"ל דעד המחייב שבועה הוא בתורת עדות להכי ממילא אין שום עד יכול להכחיש ולפ"ז צריך עיון מאד על החידושי ר"ן ז"ל שהקשה שם על המהר"ם רוטנבורג דאפי' אם אין מסייע פוטר משבועה מ"מ משבועת עד אחד יכול לפוטרו משום הכחשה כמו בסוטה דעד יכול להכחיש עד עיי"ש ולהנ"ל קשה מאד דשאני נאמנות עד בסוטה הוא משום נאמנות הוכחא דהרי גם הפסולי עדות יכול להכחיש משא"כ נאמנות עד בשבועה דהוא משום תורת עדות להכי בודאי מצד הסברא גם עד כשר אין יכול להכחיש דעד המכחיש לא נתנה לו התורה תורת עד וצ"ע דברי חידושי ר"ן ז"ל:

ה **אמנם** על הרמב"ם יש לעיין דהנה הר"י מיגש בשבועות בסוגיא דקציצה הביא ראיה דמיגו לאפטורי משבועה לא אמרינן משבועת ע"א עיין בר"ן שם והר"ן דחה משום

דלשבועת ע"א אינו מועיל מיגו והנה ידוע דהרמב"ם ז"ל סובר בזה כהר"י מיגש דאין אומרין מיגו לאפטורי משבועה וא"כ בודאי ג"כ מכח ראיית הר"י מיג"ש משבועת ע"א וא"כ הרי הר"י מיג"ש והרמב"ם לא סברו סברא דעד אחד לשבועה הוא משום תורת עדות דגם רק כמו הוכחא בעלמא להכי אם היה מועיל בעלמא מיגו לאפטורי משבועה ג"כ נגד שבועת ע"א היה מועיל א"כ עדיין קשה למה באמת גם פסולים לא יהיו נאמנים לחייב שבועה והנה כפי הנראה הרמב"ם ז"ל סובר דעד מסייע אינו פוטר משבועה וא"כ בודאי מוכרח לסבור דעד יכול להכחיש עד המחייב שבועה דאל"כ קשה קושית מהר"מ רוטנבורג הנ"ל והנה הרמב"ם ז"ל לשיטתו דהוא סובר דעד המחייב שבועה הוא רק משום הוכחה להכי ממילא עד יכול להכחיש אותו. אך צריך עיון למה פסול לא יהיה נאמן כמו בסוטה אכן לפי מה שסברו מקצת פוסקי' בדעת הרמב"ם בעד מיתה דהרמב"ם ז"ל סובר דעד כשר נאמן מן התורה ובפסולי עדות נאמנים רק מדרבנן הרי דגם בעדות מיתה אינו נאמן מן התורה רק עד כשר ולא פסול הרי דאף היכא דנאמן העד משום הוכחת עד ולא משום תורת עדות מ"מ עדיפא עד כשר מעד פסול א"כ כמו כן יש לומר על חיוב שבועה אף דלהרמב"ם ז"ל רק משום הוכחה ולא משום תורת עדות מ"מ רק כשר נאמן ולא פסול. אך צ"ע למה בסוטה כשר ופסול שוין ויש מי שסובר בדעת הרמב"ם דגם בסוטה רק מדרבנן פסולי עדות נאמנים אך מלשון הרמב"ם בפ"ה מהל' עדות לא נראה כן עי"ש. ועיין מה שכתבתי עוד בזה לקמן:

ו**והנה** מהרמב"ם ז"ל הלכות סוטה ובפרק י"ב מהלכות גירושין נראה דהרמב"ם ז"ל סובר דעד פסול אינו יכול להכחיש עד כשר אפי' בבת א' (וכמה ראשונים חלקו וסברו דגם עד פסול יכול להכחיש עד כשר) ולהנ"ל ניחא דהרמב"ם ז"ל לשיטתו דלשיטתו גם בעד אחד לשבועה הוא ג"כ רק כמו עדות סוטה משום הוכחת עד דהרי משום זה היה סובר דאם היה מועיל מיגו לאפטורי משבועה הוא מועיל גם נגד שבועת ע"א ואף עפ"כ רק כשר נאמן ולא פסול הרי מוכח אף דהיכא דאין צריך רק הוכחה מעד אחד מ"מ רק כשר אבל לא פסול הרי דהוכחת עד כשר הוא יותר אלים מהוכחת עד פסול ולהכי שפיר סובר דנהי דבג' מקומות אלו גם פסולים נאמנים מ"מ לענין הכחשה אם פסול מכחיש הכשר אינו מועיל הכחשתו דמ"מ הוכחת הכשר עדיפא מהוכחת הפסול. אך שבאמת יש לעיין לפ"ז מנ"ל באמת למילף מהקרא בסוטה ועד אין בה אשר מניה ילפינן דאחד נאמן דגם פסולי עדות נאמנים. דילמא רק עד כשר נאמן ולא פסולים. ואפשר משום זה יש מי שסובר בדעת הרמב"ם ז"ל דגם בסוטה פסולי עדות נאמנים רק מדרבנן ועיין מה שכתבתי בזה לקמן:

ז **והנה** בהלכות הנ"ל פוסק דשני פסולים יכולים להכחיש עד כשר והיינו במקום שעד כשר יכול להכחיש דהיינו בסוטה ובע"ע בבת אחת ובעדות מיתה קודם שהורה גם שני פסולים יכולים להכחיש ואם באו השני פסולים ואומרים לא מת אחר שהתירוה להנשא ע"י עד כשר שהעיד שמת. הרמב"ן ז"ל סובר בדעת הרמב"ם דאינם יכולים להכחיש והרב המגיד סובר דגם הרמב"ם ז"ל סובר דיכול להכחיש וכן נראה מפשטות הש"ס ביבמות (דף קי"ז ע"ב) והנה לשון הש"ס שם דרבים פסולי' כע"א דמיין ועיין מה שאכתוב בזה לקמן ויש לחקור למה בשבועה אף רבים פסולים אינם יכולים להכחיש עד המחייב שבועה לשיטת הרמב"ם ז"ל לפי מה שפרשתי דגם בשבועה מה דנאמן ע"א הוא רק משום הוכחת עד וא"כ כמו דסובר הרמב"ם כאן באלו ג' מקומות דעד פסול אין יכול להכחיש עד כשר מהסברא כפי שבארתי משום דהוכחת עד כשר אלים יותר מהוכחת עדים פסולים. אבל שני פסולים כיון דיש להם מעלת רבים להכי יכולים להכחיש עד כשר דמעלת שהם רבים הוא כמו מעלת כשר כן מוכרח לומר לדעת הרמב"ם וא"כ לכאורה גם בשבועה יהיו יכולים פסולים רבים להכחיש ע"א. ובפרט לפי מה שכתבתי לעיל דהרמב"ם ז"ל בודאי סובר דעד כשר יכול להכחיש עד לענין שבועה אם כן כמו כן שני פסולים יהיו יכולים להכחיש עד לענין שבועה ולדברי חידושי הר"ן הנ"ל שסובר גם כן דעד כשר יכול להכחיש עד לענין שבועה וכאן סברו הראשונים דגם חד פסול יכול להכחיש עד כשר א"כ גם בשבועה יהיה יכול להכחיש עד כשר לענין שבועה:

אכן אחר העיון נראה לתרץ כ"ז רק יהיה עדיין קשה על החידושי ר"ן והוא דהנה להרמב"ם ז"ל דסובר דמיגו לאפטורי משבועה לא אמרינן. והנה נלפענ"ד דלאו דוקא מיגו ה"ה שארי הוכחות אינו מועיל לפטור משבועה. ולפ"ז שפיר ניחא דשני פסולים אינם יכולים להכחיש העד המחייב שבועה ולפטור אותו משבועה דהא פסולים אינם נאמנים בתורת עדות רק מכח הוכחא והרי הוכחא אין יכול לפטור משבועה. אכן לפ"ז יהיה לכאורה להרמב"ם ז"ל דגם עד כשר אינו יכול להכחיש עד המחייב שבועה דהא גם עד כשר הוא רק הוכחא אכן אחר העיון שפיר נוכל לומר כן אלא קשה קושית המהר"ם רוטנבורג להרמב"ם ז"ל מהש"ס דפיו וע"א הנ"ל דהא בשלמא למהר"ם רוטנבורג דסובר דאמרינן מיגו לאפטורי משבועה ורק בעד אחד אינו מועיל מיגו משום דהוא אלים כמו שני עדים לענין ממון להכי הוכיח דאם עד מסייע אין פוטר משבועה א"כ היה להש"ס לדחות דמה לע"א משום דהוא אלים שאין העד יכול להכחישו. אכן להרמב"ם ז"ל אף דאין העד יכול להכחישו לאו משום דהעד המחייב שבועה הוא אלים רק משום דלפטור משבועה אין מועיל שום הוכחא ולאו משום דהיא שבועה ע"י עד רק בכל השבועות

אינו יכול לפטור שום הוכחא להכי לא קשה כלל קושית המהר"ם רוטנבורג להרמב"ם דהא אין לדחות ולומר דלהכי ע"א מחייב שבועה משום דאלים דאין העד יכול להכחישו דהא מה דהעד המכחיש אין יכול לפוטרו. הוא דק משום דלפטור משבועה אין מועיל שום הוכחה:

מעתה אבאר איזה דברי הרמב"ם בדינים אלו אשר המה תמוהים לכאורה:

א **הנה** בפ"י מהלכות רוצח כתב דעד אומר ראיתי את ההורג ואח"כ בא אחד ואמר לא ראית והיה בזה אחר זה אין האחרון נאמן משום כל מקום שהאמינה תור' ע"א הרי כאן שנים אבל אשה אומרת ראיתי ואשה אומרת לא ראית היו עורפין אפי' בזה אחר זה וכן בפ"א מהלכות סוטה מוכח כן מהרמב"ם ז"ל ופליג הראב"ד ז"ל דמהש"ס לא נראה כן ובאמת הוא תמיה דמלבד דאין שום רמז לזה בש"ס אך אדרבה בפירוש מוכח להיפך מדעולא מגי' המשנה דעד אומר ראיתי ועד אומר לא ראית. אשה אומרת ראיתי ואשה אומרת לא ראית דתני לא היו עורפין משום כל מקום שהאמינה תורה וכו' הרי דגם באשה אמרינן כל מקום שהאמינה וכו' דהא קתני בהמשנה גם אשה ואשה וע"ז מגי' עולא דתני לא היו עורפין:

ב **ובפי"ב** מהלכות גירושין הלכה כתב אשה אומרת מת ובא עד כשר ואמר לא מת אפי' אם נשאת תצא משמע אבל אשה לא היתה יכולה להכחישה והיינו משום דכל מקום שהאמינה תורה (ובודאי איירי הרמב"ם ז"ל בהתירוה להנשא) ואם כן הרמב"ם ז"ל סותר דברי עצמו ועיין בלחם משנה שהקשה כן:

ג **הנה** הרמב"ם בפי"ב מהלכות גירושין פוסק דבהתירוה להנשא אפי' לכתחלה תנשא ובש"ס כתובות דף ק"ב מסיק אביי דלכתחלה לא תנשא משום לזות שפתים בכ"מ:

ד **הרמב"ם** ז"ל פוסק דבעד המכחיש עד מיתה אפי בבת אחת אם נשאת לאחד מעידיה לא תצא. וכתב הרמב"ן ז"ל דהרמב"ם מדייק זאת מהמשנה ביבמות דף קי"ז עד אומר מת ועד אומר לא מת לא תנשא משמע דרק לכתחלה אבל אם נשאת לא תצא וקשה למה אלא ע"כ דאם נשאת להעד לא תצא והקשה הרמב"ן ז"ל מהש"ס כתובות הנ"ל דא"כ למה הוצרך אביי לתרץ דברי רבי יוחנן דמיירי התירוה ואפ"ה לכתחלה לא תנשא משום לזות שפתים היה לו לתרץ בפשיטות דמיירי בבת אחת להכי לא תנשא והא דקאמר רבי יוחנן דאם נשאת לא תצא מיירי דנשאת לאחד מעידיה ועיין במגיד משנה שכתב לתרץ קושית הרמב"ן ז"ל דהשתא לפי אוקימתא דאביי אין כ"כ דוחק בדברי ר"י והיינו דמה דנקיט ר"י שנים היינו חד ומשום דהאמינוהו כשנים ע"ש ולפענ"ד נראה דהרמב"ן ז"ל לא ניחא ליה לומר כן דמה נימא על השנים האומרים לא מת דעל לא מת לא נחשב

כשנים אם כן ע"כ גם לפי תירוץ אביי היינו שהאביי אומר דר"י אמר רק בעד ועד א"כ שפיר הקשה הרמב"ן דהשתא הוא דוחק יותר דמ"מ חסר בדברי ר"י דמיירי בהתירוה להנשא דפשטות הלשון עד אומר מת ועד אומר לא מת מורה דלא התירוה קודם שבא עד הב' וא"כ שפיר הקשה הרמב"ן דיותר היה לאביי לומר דמיירי באמת בלא התירוה והאי דאם נשאת לא תצא מיירי בנשאת לעד המעיד על המיתה. ונלפענ"ד לתרץ כ"ז דהנה בש"ס סוטה בפ' מי ש... (וכן בפ' ע"ע) איתא שם בהמשנה עד אומר נטמאת ועד אומר לא נטמאת אשה אומרת נטמאת ואשה אומרת לא נטמאת היתה שותה והקשה הש"ס דלמה יכול הב' להכחיש הא' הא כל מקום שהאמינה תורה וכו' ומתרץ עולא וכן רבי יצחק תני לא היתה שותה ורבי חייא אמר תני היתה שותה וקושיא כל מקו' שהאמינה תורה וכו' מתרץ הש"ס דכאן בב"א וכאן בזה אחר זה. הנה מפשטות לשון הש"ס משמע דאפי' לרבי חייא אפי' בלא הורה הב"ד עדיין כעד הראשון רק אם בא בתחלה בפני עצמו והעיד עדותו ולאחר כדי דיבור בא העד השני אמרינן ג"כ כל מקום שהאמינה תורה. ומעולא ור"י שהגיהו על המשנה דתני לא היתה שותה מוכח דהמה סברי דאפי' בבת אחת אמרינן כל מקום שהאמינה. והנה התו' שם פירשו דגם רבי חייא מיירי בהורה כפי העד הראשון קודם שבא השני משום הקושיא דלמה בעד מיתה בעי דוקא התירוה להנשא עיי"ש ועל עולא יש שני תירוצים בתו' או דגם עולא סובר דוקא זא"ז רק דדחיק ליה לאוקמי המשנה דוקא בב"א ותירוץ ב' דעולא סובר אפי' בב"א עיי"ש. אמנם מהרמב"ם ז"ל בהלכות רוצח הנ"ל ובפ"א מהלכות סוטה כתב דבזה אחר זה אין עד השני יכול להכחיש העד הראשון משום דכל מקום שהאמינה תורה ובפי"ב מהלכות גירושין כתב דרק בהתירוה להנשא אמרינן כל מקום שהאמינה תורה. בודאי משמע דהרמב"ם ז"ל סובר דבסוטה ובע"ע לא בעי הורה זה ודאי גם כן נוכל לומר על הרמב"ם דהיה סובר דעולא ורבי יצחק סוברי' דאפי' בבת אחת אמרינן כל מקום שהאמינה תורה דאם לא למה הוצרך להגי' המשנה וכי דחוק הוא דאיירי המשנה בבת אחת דפשטות הלשון משמע דמיירי בבת אחת וכן כתבו התו' בכתובות וביבמות:

והיה קשה גם להרמב"ם ז"ל בין על עולא דסובר כאן דאפי' בב"א אמרינן כ"מ שהאמינה תורה וכן על רבי חייא דסובר כאן דרק בזא"ז אפי בלא הורה אמרינן גם כן כל מקום שהאמינה תורה. ולמה ביבמות בעדות מיתה קתני בהמשנה דרק בהתירוה להנשא אמרינן כל מקום שהאמינה תורה וא"כ קשה על עולא וכן על רבי חייא והנה לרבי חייא יש לתרץ ולחלק דבסוטה וכן בע"ע נאמן העד מדאורייתא להכי אפי' בלא הורה רק בזא"ז אמרינן כל מקום אבל בעד מיתה דהוא רק מדרבנן נאמן נחתינן דרגא דבעי גם

כן הורה היינו התירוה להנשא אמנם על עולא דסובר כאן בעדות סוטה ובע"ע דאפי' בב"א אמרי' כל מקום שהאמינה תורה א"כ אי אפשר לומר דבעדות מיתה כיון דהוא רק מדרבנן להכי בעי הורה דהא די להחמיר ליתן חד דרגא היינו דבעדות מיתה דהוא דרבנן בעי זה אחר זה אבל לומר להחמיר דבעי עוד שני דרגות היינו זא"ז וגם הורה זה אין סברא הגם שהתו' בכתובות וביבמות תירץ ריב"ן על עולא משום לחלק בין דאורייתא לדרבנן הוא רק תו' לשיטתייהו דהם סברי דגם רבי חייא מצריך הורה (כמו שהבאתי לעיל בשם תו' בסוטה) וא"כ לדידהו אין יותר רק שתי מדרגות היינו הורה או לא הורה להכי שפיר כתבו דלעולא בדאורייתא לא בעי הורה ובדרבנן בעי הורה וכן יש ראיה לזו הסברא מתו' סוטה שהקשו על ר"ח למה הכא דסגי בזא"ז וביבמות בעי הורה ותירצו דגם כאן בעי הורה ולמה לא תירצו לחלק בין דאורייתא לדרבנן כמו שמתרצו בכתובות וביבמות אליבא דעולא אלא ע"כ משום דאם היו מתרצו כן על ר"ח וא"כ היו שני מדרגות זא"ז והורה א"כ יהיה קשה על עולא וכהנ"ל. להכי הוצרכו לתרץ דגם כאן בעי הורה לר"ח וא"כ אין כאן רק הורה ולא הורה להכי יש תירוץ על עולא דיש חילוק דבדאורייתא לא בעי הורה רק בזה אחר זה ובדרבנן בעי הורה א"כ על עולא אי אפשר לומר דהוא מחלק בין דאורייתא לדרבנן דאם כן היה די בדרבנן להוסיף חד דרגא היינו בזא"ז לכן נראה דע"כ להרמב"ם היה מתרץ לעולא והוא דבאמת עולא סובר דגם בעד מיתה אמרינן כל מקום שהאמינה תורה אפי' בב"א וכן נראה מאביי בכתובות דמתרץ דברי רבי יוחנן דמיירי בעד אומר מת ועד אומר לא מת דלהכי אם נשאת לא תצא משום דכל מקום שהאמינה תורה וכו' ולא נזכר כלל בדברי אביי דהיה התירוה להנשא וגם היה קשה מאד תירוץ אביי על רבי יוחנן דנהי דמגיה אביי דברי רבי יוחנן דהיה אומר עד אומר מת ועד אומר לא מת הלא זה הלשון משמע דההכחשה היה בב"א בלא התירוה אלא ע"כ כהנ"ל דבאמת לעולא גם בעדות מיתה אמרינן כל מקום אפי' בב"א ואדרבה לעולא מדויקים המשניות דיבמות דברישא קאמרה המשנה דבהתירוה להנשא אפי' לכתחלה תנשא ובהמשנה השניה קתני עד אומר מת ועד אומר לא מת לא תנשא משמע דרק לכתחלה לא תנשא אבל בדיעבד לא תצא משום כל מקום שהאמינה התורה והא דלכתחלה לא תנשא משום לזות שפתים כמו שמתרץ אביי אכן בהתירוה כיון דהיה היתר ב"ד אף לכתחלה תנשא ואפשר משום דאיכא זילותא דבי דינא ולפ"ז ממילא לא קשה על הרמב"ם ז"ל ולמה לא הביא האי דאביי דלכתחלה לא תנשא משום לזות שפתים דהא לפי מה שפירשנו דברי אביי גם אביי סובר דהיכא דהתירוה להנשא אף לכתחלה תנשא והרי אנן פסקינן דרק בהתירוה להנשא אמרינן כל מקום שהאמינה

להכי שפיר פוסק הרמב"ם דבהתירוה להנשא אפי' לכתחלה תנשא דהרי גם אביי סובר כן ומעתה לפ"ז אין התחלה לקושית הרמב"ן הנ"ל על הרמב"ם ז"ל דלמה לא מוקי אביי בנשאת לעד דהרי לפי מה שפירשנו דאביי מיירי אפי' בב"א אמרינן כל מקום שהאמינה תורה וכו' וא"כ אפי' אם נשאת לשארי אנשים ג"כ לא תצא. ואין לומר דעדיין קשה דמנ"ל לאביי דרבי יוחנן סובר כעולא שמא מה דאמר רבי יוחנן אם נשאת לא תצא היינו בנשאת להעד. חדא דיותר יש לומר דסובר כעולא כי היכי דלא נצטרך לדחוק דמיירי בנשאת לעד הרמב"ן ז"ל בודאי סובר כשיטת התו' בסוטה דגם עולא סובר כרבי חייא. וגם בזה כשיטת התו' דגם לר"ח בעי הורה להכי שפיר הקשה על הרמב"ם ז"ל דהיה יותר מרווח לומר דמיירי רבי יוחנן בנשאת להעד דאז לא נצטרך לומר דמיירי בהתירוה להנשא דעיקר חסר בדברי רבי יוחנן אכן לפי מה שפירשנו להרמב"ם דהיה לו הכרח לומר דעולא סובר דגם בעד מיתה אמרינן כל מקום שהאמינה תורה אפי' בב"א לא קשה כלל קושית הרמב"ן ז"ל:

אמנם בהיות כן קשה לכאורה על הרמב"ם ז"ל למה פוסק כרבי חייא דבעי בזה אחר זה ולמה לא פוסק כעולא ורבי יצחק דהלכה כרבים ואזי יהיה ממילא דגם בעד מיתה אפי' בב"א אמרינן כל מקום שהאמינה תורה וכו' והא דהצריכה המשנה התירוה כדי להנשא לכתחלה דבלא התירוה חיישינן ללזות שפתים כמו שפירשנו לעולא ולאביי. אכן יש לתרץ זה ויהיה בזה מתורצים כל פסקי הרמב"ם דהנה שם ביבמות דף קי"ח הקשה הש"ס על רבי יוחנן דסובר דרבי מאיר מודה דאם צרה אומרת לא מת לאו הכחשה מהמשנה דאשה אומרת מת ואשה אומרת לא מת לא תנשא ופירשו תו' ד"ה דכל לא מת דקושית הש"ס הוא כך דע"כ המשנה משמיענו דאפי' אם הצרה אומרת לא מת הוי הכחשה דאי המשנה מיירי באשה דעלמא המשנה מיותרת כיון דקתני עד אומר מת ועד אומר לא מת למה הוצרך שוב למיתני הך דאשה ואשה עיי"ש שהניחו הש"ס בקושיא על ר"י והנה קושיא זו קשה רק אם נאמר דבבת אחת לא אמרינן כל מקום שהאמינה תו' ואפי' בדיעבד תצא אם נשאת לדעלמא ומה דקתני המשנה לא תנשא היינו משום דאם נשאת לעד המעיד לא תצא כמו שסובר הרמב"ם אבל אם אמרינן דאפי' בעד מיתה אמרינן גם בבת אחת כל מקום שהאמינה תורה כמו שפירשתי לעולא ורבי יצחק לא היה קשה קושית הש"ס הנ"ל דשפיר נוכל לומר דהמשנה מיירי באשה דעלמא והמשנה משמיענו דגם בפסולי עדות אמרינן הך דכל מקום שהאמינה תורה וא"כ מדהקשו הש"ס ע"כ דהש"ס סברו להלכה כרבי חייא ולא כעולא ובהיות כן שפיר מתורץ ר"י לדידיה ובפרט לפי דברי אביי הנ"ל שמתרץ דר"מ סובר כעולא וא"כ לא

קשה לר"י מהמשנה ואפשר משום זה מתרץ אביי כן דברי ר"י דסובר כעולא כדי שלא יהיה קשה עליו קושית הש"ס מהמשנה רק אנן כיון דפסקינן כרבי חייא להכי הקשו הש"ס על דברי ר"י מהמשנה ולפ"ז שפיר פוסק הרמב"ם ז"ל כרבי חייא דמש"ס מוכח כן ולפי זה מיושב מאד מה דפוסק הרמב"ם בהלכות ע"ע ובהלכות סוטה דבפסולי עדות אפילו בזא"ז האחרון יכול להכחיש דהא קשה על הרמב"ם על המשניות בסוטה דקתני ג"כ עד אומר ועד אומר אשה אומרת ואשה אומרת ולפי דברי רבי חייא דתני היתה שותה וקשה ג"כ כמו שהקשו הש"ס ביבמות דהך אשה ואשה היא מיותרת אם לא להשמיענו בצרה אבל שם מה נימא להכי חידש הרמב"ם דפסולי עדות אפי' בזא"ז האחרון יכול להכחיש וזה משמיענו המשנה במה דקתני לכתחלה עד אומר נטמאת ועד אומר לא נטמאת והיינו בבת אחת ושוב אשה אומרת וכו' ואשה אומרת והיא מיותרת על בבת אחת וע"כ נדע דהמשנה אתיא לן להורות דבפסולי עדות אפי' לעולם האחרון יכול להכחיש אפי' בזה אחר זה וא"כ שפיר מתורץ דין הרמב"ם דהוציא זה הדין מהמשנה. ולפ"ז ממילא גם מיושב מה שפוסק הרמב"ם בהלכות דבאשה אומרת מת והתירוה להנשא אין אשה יכולה להכחישה דיש ראיה לזה מקושית הש"ס יבמות הנ"ל דאם נימא דאפי' בהתירוה להנשא ע"י אשה יכולה אשה להכחישה א"כ עדיין לא הקשו הש"ס כלום דלעולם מיירי המשנה באשה דעלמא והא דקתני שוב אשה ואשה להורות דאשה ואשה לעולם לא תנשא אפי' בהתירוה להנשא כמו שמוכרח לומר על המשניות בסוטה וכהנ"ל. אלא ע"כ דבהתירוה להנשא על ידי אשה אין אשה יכולה להכחישה. ומעתה כל פסקי של הרמב"ם מוכח מהש"ס. אך נשאר רק קושיא אחת דלעולא דאמר תני לא היתה שותה א"כ מוכח בפירוש דגם בפסולי עדות אין האחרון יכול להכחיש. הגם שאפשר לומר דבאמת גם בזה פליגי ר"ח ועולא והרי אנן פסקינן כרבי חייא אכן נלפענ"ד דנהי דהוכחתי דכן מוכיח מהש"ס הנך תרווייהו דינים של הרמב"ם מ"מ צריכינן לידע הטעם למה יהיו הדינים כך לכן נראה לפרש סברות הדינים ואזי ממילא ניחא דלעולא גם בפסולי עדות האחרון אין יכול להכחיש בזה אחר זה והוא דהנה כתבתי לעיל דמוכרח לומר להרמב"ם ז"ל דמחלק בין דאורייתא לדרבנן דהיכא דנאמן העד מדאורייתא אמרינן כל מקום שהאמינה תורה בזה אחר זה אפי' בלא הורה והיכא דנאמן רק מדרבנן לא נחשב כשנים רק אם הורה. והנה ידוע דיש מי שסברו בדעת הרמב"ם ז"ל דסובר דעד כשר נאמן מדאורייתא להעיד שמת בעלה ורק פסולי עדות רק מדרבנן נאמנים ואם כדבריהם קשה למה בעד כשר שהעיד שמת הצריכה המשנה גם כן דוקא התירוה להנשא. אכן על כרחך הטעם משום גזרה דאם נימא דבעד כשר לא בעי

התירוה דילמא נקיל גם בפסולי עדות דלא ניבעי התירוה להנשא להכי השוו חכמים את כולם דלבעי התירוה אפילו בעד כשר ולפ"ז כמו דגזרו הכא בעד כשר דאחרון יהיה יכול להכחיש בזא"ז משום גזרה אטו פסולים כמו כן גזרו בסוטה ובע"ע בפסולי עדות דאחרון יהיה יכול להכחיש אפי' בזא"ז. משום שלא נבא להקל גם בעידי מיתה בפסולי עדות אבל בעד כשר בסוטה ובע"ע הניחו על דין תורה דבזא"ז אין יכול להכחיש כי אין לגזור אטו פסולי עדות בסוטה ובע"ע דהוא גזרה לגזרה וכן אין לגזור דילמא נכשיר בעד מיתה בעד כשר בזא"ז הוא ג"כ גזרה לגזרה. אכן כ"ז לר"ח. אכן לעולא דהוא סובר דאפי' בפסולי עדות בדרבנן כגון בעידי מיתה ג"כ לא בעי הורה ואפי' בב"א אין האחרון יכול להכחיש א"כ מכש"כ בסוטה ובע"ע גם בפסולי עדות אין האחרון יכול להכחיש. אך נראה דאף אם נאמר דהרמב"ם ז"ל סובר כרוב הפוסקים דסברי דגם עד כשר במיתה נאמן רק מדרבנן מ"מ אפשר לומר כי יש מי שסובר בדעת הרמב"ם ז"ל דמה דפסולי עדות נאמנים בסוטה ובעגלה ערופה הוא רק מדרבנן. וא"כ בפשיטות ניחא כמו בעידי מיתה דהוא רק מדרבנן להכי יכול האחרון להכחיש הראשון בזא"ז בלא הורה להכי גם פסולי עדות בסוטה ובעגלה ערופה האחרון יכול להכחיש בזא"ז אך לפי זה צריך להיות הדין דגם בסוטה ובע"ע אם הורה כהעד דאפילו בפסולי דות אין האחרון יכול להכחיש. ומה דלא ביאר הרמב"ם כן בפירוש דסמך עצמו על מה שכתב בהלכות גירושין דבהורה גם בפסולי עדות מועיל. ומעתה נדע מהיכן הוציא הרמב"ם את כלו פסקי וגם נדע הטעמים של הדינים וגם אין שום סתירה פסקיו כי רק בזה אחר זה בלא הורה לא אמרינן בפסולי עדות דאין האחרון יכול להכחיש אבל בהורה היינו בהתירוה להנשא שפיר מצד הדין גם בפסולי עדות אין האחרון יכול להכחיש וכהנ"ל:

ענין קידושין שאין מסורין לביאה

בקידושין (דף נ"א) פליגי אביי ורבא בקידושין שאין מסורין לביאה ופסקינן כאביי דהוי קידושין. והנה קדושין שאמ"ל הוא כגון שקידש אחת משתי אחיות או אחת מאשה ובתה כן איתא בש"ס שם. והנה באחת משתי אחיות יוכל להיות כגון שהיו קטנות וקיבל אביהם הקידושין. אמנם באחת מאשה ובתה לכאורה לא משכחת רק שאשה ובתה עשאו שליח לאחד שיקבל עבורם הקידושין וקידש אחת מהן ע"י השליח ואופן זה כתב רש"י ביבמות (דף ק"ג ע"ב) אמנם יש לחקור חדא דהוא שינוי בשליחות דזה בודאי עוות גדול דהא יהיו אסורים למקדש ולכל העולם צריכין גט וא"כ לא יהיו הקידושין חלין משום שינוי בשליחות (עיין מה שכתבתי בזה לקמן) ועוד דהא הכסף קידושין שנתן

להשליח לא יוכל השליח לתת לשום אחת מהם דהא א"י מי היא המתקדשת וא"כ שום אחת מהנשים האלו לא ישיגו הכסף קידושין לידם וא"כ למה תהיה אחת מהם מקודשת דהא לא הגיע לה שום כסף קידושין ואף שהשליח זכה בשביל אחת מהם הכסף אכן כיון דסוף סוף לא תשיג שום אחת מהם הכסף קידושין א"כ ה"ה כמקדש בלא כסף. והנה ע"י שטר קידושין אי אפשר דהרי שטר קידושין צריך להיות לשמה.

והנה ראיתי בהרמב"ם פ"ט מה"א הלכה ג' שכתב וז"ל אמר לשתי אחיות אחת מכם מקודשת לי ונתן להן פרוטה או שקבלתה אחת ע"י חברתה. וכן האומר לאב א' מבנותיך מקודשת לי וקבל האב קידושין ע"כ. הנה הרמב"ם ז"ל צייר שלשה אופנים. ונראה דהרמב"ם ז"ל רצה לתרץ כל זה להכי הוצרך לכתוב האופנים האלו. והנה השני אופנים הראשונים מיירי דהשתי אחיות היו שם בשעת הקידושין והנה אופן הראשון דנתן להן פרוטה מיירי בודאי שנתן לכל אחת פרוטה. אך אופן השני שקיבלה אחת ע"י חברתה לכאורה בודאי לא מיירי שנתן לה שתי פרוטות דא"כ היינו אופן הראשון. אכן כאן שפיר נוכל לומר שנתן לה רק פרוטה אחת אך כיון שהחברתה עומדת כאן וא"כ היא מסכמת שהקידושין יהיו חלין גם עליה וא"כ אמרינן שבודאי דעתה מסכמת שהחברת' שקיבלה הפרוטה תחזיק הפרוט' לעצמה וא"כ הרי שפיר מקודשת דה"ה כמו תן מנה לפלוני ואקדש אני לך מקודשת מדין ערב. והנה עדיין יש לעיין על רש"י ז"ל הנ"ל ביבמות שפירש שליח של שני' ומשמע אפי' לא היו האחיות בשעת הקידושין א"כ קשה כל הנ"ל. אכן שוב ראיתי דרש"י ז"ל מתרץ כ"ז דזה לשונו שם דאמר הרי אחת מכם מקודשת לי ועשו שתיהן שליח לקבל קידושין עיי"ש הנה מדכתב רש"י ז"ל אחת מכם משמע שהיו שם בשעת הקידושין ודיבר אליה הלשון קידושין וא"כ היו שם בשעת קבלת הקידושין וא"כ ג"כ נוכל לומר כמו שכתבתי לעיל דהאחיות היו מסכימים שהכסף קידושין יחזיק השליח לעצמו ומקודשת אחת מהם מדין ערב או אפשר לפי דעת הרמב"ן ז"ל דגם בזרוק מנה לים ואקדש אני לך ג"כ מקודשת א"כ אפי' לא היה דעתם שיחזיק השליח לעצמו מ"מ הרי עכ"פ המקדש נחסר פרוטה ע"י הקידושין וא"כ הרי מקודשת אחת כמו בזרוק מנה לים דסובר הרמב"ן ז"ל דמתקדשת משום שנחסר על ידה:

אמנם אחר כל זה עדיין קשה על רש"י דהנה רש"י ז"ל כאן בקידושין בסוגיא הנ"ל על הא דמשני הש"ס דמיירי דהבוגרת שוויתי' להאב שליח דמהו דתימא כי קא מקבל קידושין אדעתא דידה פירש רש"י לקמן דף ס"ד ואף הבוגרת בספק קידושין והוה לי' קידושין שאמ"ל. והנה עכשיו מיירי הש"ס שהכסף קידושין של הבוגרת שייך להבוגרת

ולא להאב דהא עכשיו קאמר הש"ס דלהכי אין הבוגרת בכלל משום דלא שביק מידי דאית ליה הנאה מני' וא"כ למה הוצרך רש"י לפרש דמש"ה באם האב היה מקבל הקידושין בעד שניהן לא היו הקידושין חלין משום קידושין שאמ"ל (דהא שם לרבא קיימינן) וקשה אפי' לאביי דקידושין שאמ"ל הוי קידושין מ"מ קשה איך יכולין לחול שום אחת מהקידושין לא מהבוגרת דלידה לא תשיג הכסף קידושין וגם הקטנה למה תהיה מקודשת דהא האב לא יוכל להחזיק הכסף קידושין דשמא הבוגרת מקודשת. ואין לומר כיון דהוא ספק אין אנו יכולין להוציא מהאב הכסף קידושין דהא אם נאמר כן א"כ ג"כ בלא"ה אין הבוגרת מקודשת משום דלא תשיג הכ"ק ולמה הוצרך רש"י לומר משום קידושין שאמ"ל ועוד לפי זה הקידושין מסורין דהקידושין חלין רק על הקטנה ולא על הבוגרת וגם אי אפשר לומר שהש"ס מיירי שהבוגרת היתה שם בשעת קבלת הקידושין א"כ הסכימה דעתה שהכסף קידושין יהיה שייך לאבי' ומקודשת מדין ערב דא"כ מה מסיק דאין הבוגרת בכלל משום דלא שביק איניש מידי דאית ליה הנאה מני' והרי אפי' אם היה כוונתו על הבוגרת היה ג"כ הכ"ק שלו וצ"ע מאד ואפשר לתרץ דהנה הדין באם זיכה לאחד מתנה ע"י אחר ותיכף כששמע המקבל מהמתנה צווח דאין רצונו במתנה הדרא המתנה להנותן ואף בדבר שהוא זכות גמור לא מהני לבטל הדבר אף כשצווח מ"מ במתנה מועיל משום שיש צד חוב שונא מתנות יחיה הרי עכ"פ מצינו דבמתנה יש קצת חוב משום שונא מתנות יחיה א"כ שפיר אפשר לומר דהבוגרת היתה שם בשעת הקידושין וא"כ בודאי הסכימה דעתה שהכ"ק יהיה שייך להאב כדי שיהיו הקידושין חלין גם עליה ואעפ"כ שפיר מסיק דעכ"ז אמרינן דודאי הי' דעת האב רק על הקטנה ולא על הבוגרת כי אם היה דעתו גם על הבוגרת היה הכ"ק שלו רק מחמת מתנה. ובאם דעתו רק על הקטנה יהיה הכ"ק שלו מחמת שזכתה לו התורה להכי אמרינן דודאי היה דעתו רק על הקטנה כדי שיהיה הכ"ק שלו ושלא מחמת מתנה. והא דהקשו הש"ס מי לא עסקינן דאמרה הבוגרת קידושי לדידך ולהנ"ל קשה דעדיין שייך לומר דקיבל רק בשביל הקטנה משום שיהיה שלו הכ"ק שלא בתורת מתנה דכאן כיון שאמרה לו בשעת מינוי השליחות שהכ"ק יהי' שלו א"כ כבר גלה האב דעתו שחפץ במתנה להכי שפיר הקשו הש"ס דבאופן זה שפיר יש לספק שמא היה דעתו גם על הבוגרת. אכן עדיין יש לעיין אם אומדנא כזו שטוב לו יותר שיהיה שלו שלא בתורת מתנה משיהי' שלו ע"י מתנה אם הוא אומדנא וגם לשון הש"ס לא שביק מידי דאין לו הנאה מיני' לא משמע כן וצ"ע עדיין והנה לא ראיתי לשום אחד מהמפרשים שהעירו בזה וצ"ע:

ב **הדרינן** להנ"ל דיש לעיין הרבה על הש"ס הנ"ל דהיאך הי' ההו"א דהאב קיבל הקידושין בעד אחד משתיהן דאם כן היאך יוכל להיות הקידושין דמי יקח הפרוטה. אכן אחר העיון אפשר ליישב ויהי' מיושב גם בזה למה הרי"ף ז"ל לא הביא האוקמתא דרבא על המשנה דמיירי שעשתה הבוגרת שליח והרמב"ם ז"ל הביא אוקימתא דרבא ועיין בר"ן ז"ל שכתב דלהכי פוסק הרמב"ם ז"ל כאוקימתא דרבא אף שלדידן דפסקינן כאביי אין לנו הכרח לפרש המשנה כאוקימתא דרבא מ"מ שפיר פוסק הרמב"ם ז"ל כאוקימתא דרבא דלא חזינן מי שפליג בזה על רבא עיי"ש. אמנם עדיין קשה דהנה לפי מה דסובר רבא דקידושין שאינן מס"ל לא הוה קידושין א"כ אם לא היינו סמכינן על הסברא דלא שביק איניש מצוה הי' הגדולה וגם הקטנה מותרת ומכח הסברא דלא שביק וכו' יש חומרא דעכ"פ הקטנה אסורה א"כ לפי סברת רבא ואוקימתא דיליה לא מוכח מהמשנה רק דהסברא דלא שביק מועיל להחמיר אבל לדידן דפסקינן כאביי דקידושין שאמ"ל הוה קידושין א"כ בלא הסברא דלא שביק איניש וכו' היו תרווייהו אסורין א"כ מנלן לסמוך על הסברא דלא שביק איניש להקל ולומר דאין הגדולה מקודשת ומותרת לעלמא א"כ עדיין קשה על הרמב"ם מנ"ל לדידן לפסוק כאוקימתא דרבא ולסמוך על הסברא דלא שביק איניש להקל, וכמדומה שכן הקשו המפרשים אכן מכח קושיא הנ"ל יש לתרץ כל אחד לשיטתו דהנה כבר כתבתי בספרי חומת יהושע דיש פלוגתא בין הראשונים אם אנו דנין הדבר כפי הספק או שאנו דנין הדבר כפי שהוא הדין מחמת הספק. הרמב"ם ז"ל בהלכות עירובין פוסק דספק עירוב כשר והקשה עליו הרשב"א ז"ל דלמה פוסק דאם הניח עירוב בספק תרומה טמאה דאינו עירוב ומתרץ הה"מ דבעירוב בעינן ראויה לאכילה והרי מחמת ספק שמא היא טמאה אסורה באכילה להכי אינו עירוב דאינה ראויה לאכילה עיי"ש. והנה על כרחך הרשב"א כשיטת התוס' במ' ר"ה (דף) ד"ה דאנו דנין הדבר כפי שהוא ספק והיינו שהספק במקומה עומדת וכן הוכחתי דהרי"ף ז"ל סובר כן כדי שלא יקשה עליו מה שהקשה הישׁ"ש מהש"ס ביצה פ' א"צ דקאמרו הש"ס דר"ג התיר הדגים רק לטלטל אבל באכילה אסורה והקשה הישׁ"ש על הרי"ף ז"ל דסובר דמה שאסור באכילה אסור בטלטול א"כ איך התיר ר"ג לטלטל הא מ"מ אסור באכילה אכן אם נאמר דהרי"ף ז"ל סובר דאנו דנין הדבר כפי הספק ולהכי רבן גמליאל דמתיר ספק בטלטול להכי שפיר התיר ר"ג הדגים לטלטל כי שמא מותרים באכילה וא"כ ממילא מותרים לטלטל ואף שמחמת ספק אסורים באכילה מ"מ הרי"ף ז"ל סובר דאין דנין הדבר כפי שהוא הדין מחמת ספק רק כפי שהוא ספק להכי שפיר מותרים לטלטל הדגים וכן סובר הרשב"א ז"ל להכי שפיר הקשה הרשב"א ז"ל דאם ספק

עירוב כשר א"כ גם בס' תרומה טמאה הי' כשר דהא מ"מ יש ספק שמא היא טהורה וא"כ ראויה לאכילה וא"כ הרי יש ספק אם העירוב כשר או לא להכי הוכיח הרשב"א ז"ל דספק עירוב אינו כשר אכן הרמב"ם ז"ל סובר דאנו דנין הדבר כפי שהוא הדין מחמת ספק ולהכי שפיר סובר דנהי דס' עירוב כשר מ"מ בס' תרומה טמאה אינו עירוב דהא מ"מ אינה ראויה לאכילה עיי"ש שהארכתי בזה מכח ראיות. ולפ"ז שפיר אפשר לומר דלהני פוסקים דסוברים דאנו דנין הדבר כפי שהוא ספק ולא כפי שהוא הדין מחמת ספק א"כ שפיר אפשר לומר דבאופן הנ"ל שקיבל האב הפרוטה בעד אחת מהגדולה והקטנה מ"מ הקידושין חלין על אחת מהם דהא מ"מ אחת מהם זכתה בהפרוטה ואף שמחמת ספק מי היא המתקדשת אין אנו יכולין ליתן לשום אחת הפרוטה מ"מ הרי גם בס' תרומה טמאה כיון דמ"מ יש ספק שמא ראויה לאכילה א"כ כמו כן הכא דמ"מ יש ספק שמא זכתה הקידושין ולפ"ז הכל ניחא דלהכי הרי"ף ז"ל לא הביא אוקימתא דרבא משום דלרבא לא מוכח רק דהסברא לא שביק איניש מועיל להחמיר שתהיה הקטנה אסורה ולדידן דפסקינן כאביי אינו מועיל הסברא דלא שביק איניש וכו' להקל ולהתיר הגדולה. אכן הרמב"ם דהוא סובר דאנו דנין הדבר כפי שהוא הדין מחמת ספק א"כ ממילא באופן שקיבל האב הקידושין בעד הגדולה והקטנה אחת מהם הקידושין אינן קידושין כלל דהא מחמת הספק שום אחת מהם לא תשיג הפרוטה א"כ ע"כ אבי' לא קיבל הקידושין רק עבור אחת מהם א"כ ע"כ הפירוש בש"ס מהו דתימא כי קא מקבל אדעתא דידה. היינו רק בשביל הגדולה ואפשר משום סברת ר"ת דלא יעשה כן במקומנו לתת הצעירה וכו' וא"כ לפ"ז גם לאוקימתא דרבא הסברא דלא שביק מועיל להקל ולהתיר הגדולה להכי שפיר פוסק הרמב"ם ז"ל כאוקימתא דרבא אף לדידן:

ג) **הנה** בסוגיא זו תמוהין דברי רש"י דכאן פירש רש"י על המשנה דהמקדש בתו סתם דמיירי שאמר אחת מבנותיך ולקמן דף ס"ד פירש רש"י דמיירי שאמר בתך מקודשת ועל קושית הש"ס מהמשנה דקדשתי את בתי הגדולה ופירש רש"י ז"ל דגם האמצעות שבקטנות ג"כ אסורים ותמי' מאד כאשר תמה הרשב"א ז"ל דהא לקמן דף ס"ד אמר אביי דאמצעות מותרות משום דאמצעי בשמה קרי לה עיי"ש. והנה אחר קושיא זו הקשה הש"ס מהמשניות דיבמות ומתרץ גם כשהוכרו וכו' דיקא נמי דקתני אינו יודע וכתב רש"י הכי גרסינן דיקא נמי דקתני אינו יודע וכו' ולא ידענו מה הוסיף רש"י ז"ל הלא כך איתא בש"ס. וכי יכול להיות גירסא אחרינא. ונלפענ"ד לתרץ כ"ז והוא דהנה ר"ת ז"ל סובר דאם אמר בתך סתם אמרינן דודאי כונתו על הגדולה משום דלא יעשה כן במקומנו. א"כ לכאורה קשה על ר"ת מהמשנה דקדשתי את בתי הגדולה בין לפי ההו"א שבש"ס

דמיירי בשעת קידושין אמר זה הלשון ובין לפי המסקנא דמיירי שהוכרו בשעת קידושין א"כ למה לא נימא דודאי רק הגדולה שבגדולות קידש משום לא יעשה כן במקומנו לכן נפלענ"ד דאפשר לומר דמה דר"ת ז"ל סובר דאמרינן דכונתו על הגדולה משום לא יעשה כן במקומנו וכו' לאו משום זה לבד רק בצירוף סברא דבלא"ה אין דרך בני אדם לקדש אחת מבנותיו סתם ויהיו כולם אסורים לעלמא בלא גט להכי יותר טוב לומר דודאי קידש רק אחת והא דלא פירש בפירוש משום דסמך עצמו דכולם יודעין דכונתו רק על הגדולה משום לא יעשה כן במקומנו אבל היכא שאין צירוף הסברא דלא קידש אחת מהם לא מועיל הסברא דלא יעשה כן במקומנו לבד ולפי זה יהיה הכל ניחא ונימא דגם רש"י ז"ל יסבור כר"ת ז"ל ויהי' ניחא מה שמפרש רש"י דגם האמצעות אסורות. והוא דהנה מה דמסיק אביי לקמן דהאמצעות מותרות הוא משום דמוכח מהמשנה דקתני שיש לו שתי כתי בנות ואם נאמר דגם על האמצעות יש לספק א"כ אף בכת אחת הי' הדין דכולם אסורות חוץ מן הקטנה אלא ע"כ דבכת אחת לא היתה אסורה רק הגדולה כי אמצעות בשמה קרי להו להכי נקטי המשנה דיש לו שתי כיתי בנות ואז כל הגדולות שבכת הראשונה אסורות משום דלגבי בנות שבכת השני' כולם מיקרי גדולות ולפ"ז דרק משום דקתני במתניתין שתי כיתי בנות משום זה יש הוכחא דאמצעות מותרות. אכן אם היה לנו הכרח אחר למה קתני שתי כתי בנות אזי לא היה מוכרח דאמצעות מותרות. והנה לפי ההוה אמינא שבדעת המקשן דהמשנה מיירי שבשעת קידושין קידש בתו הגדולה סתם א"כ היה מוכרח המשנה להעמיד בשתי כתי בנות דבכת אחת היינו אומרין דבודאי רק כונתו על הגדולה משום הני סברות הנ"ל דאין דרך לקדש הבנות בקידושין שאמ"ל א"כ בודאי היה כונתו על אחת והא דלא פירש משום דסמך על לא יעשה יעשה כן במקומנו וא"כ ידעינן דכונתו על הגדולה. אכן בשתי כתי בנות נלפענ"ד דכאן לא שייך הסברא דלא יעשה כן במקומנו עד שנאמר דודאי כונתו רק על הגדולה שבגדולות. כיון שיש לו גם בנות מאשתו השני' שהיה אפשר לומר דהכונה הי' גם על הגדולה שמאשתו השני' כי אפשר משום סיבה אהבת אשתו השני' רוצה להשיא תחילה הבנות שלה א"כ כשאמר בשעת קידושין בתו הגדולה יש לספק על הגדולה שמאשתו הראשונה וגם על הגדולה שמאשתו השני' להכי ממילא יש לספק ג"כ על שארי הבנות חוץ מן הקטנה שבקטנות כי מ"מ קידש את בנותיו הגדולות בקידושין שאמס"ל והרי הסברא דלא יעשה כן במקומנו לבד אינו מועיל וכהנ"ל. להכי שפיר פירש רש"י ז"ל דלפי אוקימתא דהשתא גם האמצעות אסורות דהא אין לנו הוכחה מהמשנה דיהיו מותרות דהא בלא"ה הוצרך המשנה להעמיד בשתי כיתי בנות וכהנ"ל אכן לפי תירוץ הש"ס

דמיירי בהוכרו לבסוף נתערבו דבשעת קידושין היו יודעים איזה קידש רק אח"כ שכחו אך זאת זוכרים דאמרו בתי הגדולה א"כ לא קשה דנימא כסברת ר"ת ז"ל דודאי היה דעתו על הגדולה דהא בשעת קדושין קידשו אחת הידוע וא"כ היו הקידושין טובים וא"כ לא נשאר רק הסברא דלא יעשה כן במקומנו וסברא זו לבד אינו מועיל וא"כ קשה למה קתני בהמשנה שתי כתי בנות היה לו לכתוב רק כת אחת אלא ע"כ דאמצעות מותרות להכי צריך המשנה להעמיד בשתי כיתי בנות. דבכת אחת לא היה שום ספק כי האמצעות רק בשמם קרי להו. אמנם לכאורה עדיין יש להקשות מ"מ לאיזה כונה פירש רש"י דלפי ההו"א היו האמצעות אסורות דידוע דדרכו של רש"י ז"ל רק לפרש מה שנצרך אל הפשט אכן אחר העיון הכל ניחא כי הנה לפי הנ"ל לכאורה קשה מאד דהנה אביי אמר לקמן דהאמצעות מותרות ולהנ"ל מנ"ל לאביי דהא לאביי נוכל לומר דהמשנה מיירי שבשעת קידושין אמר בתי הגדולה א"כ אין הוכחא מהמשנה דהאמצעות מותרות אכן לא קשה דהנה הש"ס כאן אמרו על התירוץ דמיירי שהוכרו ולבסוף נתערבו דיקא נמי דקתני איני יודע והי' קשה לרש"י ז"ל דלמה לא הקשו הש"ס עכשיו על אביי דלמה קתני אינו יודע להכי הוצרך רש"י ז"ל לפרש דאם היה מיירי המשנה שקידש בשעת קידושין סתם בתי הגדולה אז היינו יכולים לומר דהאמצעות אסורות רק שם מיירי המשנה בהוכרו ולבסוף נתערבו דיש הוכחא מהמשנה דהאמצעות מותרות וכהנ"ל וא"כ ממילא לא קשה לאביי דלמה קתני אינו יודע דלהכי קתני אינו יודע דאז מיירי בהוכרו ולבסוף נתערבו כדי להוכיח דהאמצעות מותרות ולהכי אדרבה אביי הוצרך לומר לקמן דמוכח מהמשנה דהאמצעות מותרות כדי שלא יהי' קשה עליו דלמה קתני אינו יודע. אמנם לכאורה עדיין קשה. דהנה אח"כ הקשו הש"ס מהמשניות דיבמות ומתרצו ג"כ שהוכרו ולבסוף נתערבו וגם דיקא נמי דקתני אינו יודע א"כ משם קשה על אביי ואיזה תירוץ נאמר שם א"כ מה הועיל רש"י ז"ל בכ"ז עדיין קשה מהמשניות דיבמות. ונראה לתרץ דרש"י ז"ל מתרץ זה במה שאמר לקמן דהכי גרסינן. דהנה התו' ביבמות הקשו על מה דקאמרו בש"ס דיקא נמי דקתני ואינו יודע דא"כ קשה על אביי. ותירצו דאינו יודע משמע ג"כ אינו ידוע עיי"ש. והנה יסבור רש"י ז"ל דזה התירוץ יוצדק רק על המשנה דיבמות. אבל על המשנה דקדשתי בתי דנשנית בקידושין לא יוצדק תירוץ התו' כמו דאמרינן דאם שתי סתמות סתרי אהדדי אזלינן בתר הסתם משנה שנשנית בהמסכתא אשר נקבעה על דינים האלו. ולהכי כמו כן הכא דשם ביבמות נשנית אגב גררא הדין מהקידושין אז שפיר תירץ התו' ז"ל דלא קשה לאביי דהא הלשון אינו יודע משמע ג"כ אינו ידוע אבל כאן בקידושין היה להתנא להיות יותר נזהר ולכתוב אינו ידוע כדי שנדע בבירור הדין דקידושין שאמס"ל

הוי קידושין ולא לכתוב אינו יודע דאז לא נדע הדין דקידושין שאמס"ל ולהכי הוצרך רש"י ז"ל לפרש בקושית הש"ס הנ"ל דאז אמצעות אסורות כדי שלא תקשה על תירוץ הש"ס לאביי וכהנ"ל:

ולפי זה כך כונת רש"י ז"ל במה שכתבתי לקמן על תירוץ הש"ס דיבמות דהכי גרסינן דיקא נמי דקתני אינו יודע ולא אינו ידוע והוא דלעיל על קושית הש"ס מהמשנה דקידושין דקדשתי את בתי הגדולה ותירץ הש"ס שהוכרו דיקא נמי דקתני אינו יודע ולא אינו ידוע שמע מינה. ולזאת בא רש"י ז"ל דעל תירוץ הש"ס על המשניות דיבמות לא גרסינן שמע מינה רק דיקא נמי בלבד כי בשלמא על המשנה דקידושין שייך שפיר הלשון שמע מינה והיינו כי משם יש הוכחא דהמשנה מיירי רק בהוכרו כי המשנה בקידושין בודאי דקדקה לכתוב כראוי כי כאן באו להורות דיני קידושין אך אעפ"כ לא קשה לאביי כהנ"ל דלהכי קתני אינו יודע כדי לידע דהאמצעות מותרות אכן על המשניות דיבמות לא גרסינן שמע מינה על הדיקא נמי דביבמות אין כ"כ הוכחא כי שם לא צריך התנא לדקדק כל כך ולהכי ממילא לא קשה על אביי כתירוץ התו' דיבמות הנ"ל. ולפי זה ממילא מיושב מה דרש"י ז"ל פירש כאן על קושית הש"ס מהמשנה דהמקדש בתי סתם דמיירי שאמר אחת מבנותי כי רש"י ז"ל סובר כר"ת ז"ל א"כ היה קשה לרש"י ז"ל דלמה כל הקטנות אסורות דנימא שודאי רק כונתו היה על הגדולה שבקטנות משום לא יעשה כן במקומנו להכי פירש רש"י דעכשיו... שבש"ס היה מיירי המשנה דאמר אחת מבנותיך מקודשת לי וזה הלשון מוכיח דלא היה כונתו בפרטות אחת דזה הלשון משמע או זו. או זו. אכן לקמן דף ס"ד דשם מייתי ג"כ הש"ס התירוץ שאין כאן רק בוגרת אחת וקטנה אחת והבוגרת שויה שליח להכי שפיר מפרש רש"י דמיירי שאמר בתך ולא אחת מבנותיך דהא לפי מסקנת הש"ס הפירוש בהמשנה דרק הקטנה קידש משום לא שביק איניש מצוה ואם היה אומר אחת מבנותיך הרי מראה דכונתו היה זו או זו להכי מפרש דאמר רק בתך:

אכן לכאורה יש להקשות על רש"י אם דסובר כר"ת ז"ל א"כ למה מפרש רש"י ז"ל על מה דקאמר הש"ס מהו דתימא כי קידש אדעתא דידה ופירש רש"י דההו"א היה דגם הגדולה יהיה בספק קידושין כי כונתו היה על שתיהן ולפי סברת ר"ת מהיכי תיתי נימא דהיה כונתו גם על הקטנה כי בודאי כונתו היה רק על הגדולה משום לא יעשה כן. אכן אפשר לומר דרש"י היה סובר דההו"א היה יודע ג"כ מהסברא דלא שביק איניש רק ההו"א הי' דהסברא לא שביק שקול כמו הסברא דלא יעשה כן במקומנו להכי היה שפיר הפירוש בהאי מהו דתימא דכונתו היה על שניהן וע"ז מסיק הש"ס דהמשנה משמיענו

דהסברא לא שביק איניש מצוה עדיפא מהסברא דלא יעשה כן במקומנו ואין לספק כלל על הגדולה:

אמנם לכאורה יש לעיין בכ"ז דהנה הרשב"א ז"ל בחידושיו בשם ר"ת ז"ל דאם היה שידך אחת מבנותיו ואחר כך קידש סתם דאמרינן דמסתמא קידש המשודכת משום שארית ישראל לא יעשה עולה וכתב הרשב"א ז"ל דמצא לו סעד מהתוספתא שני אחים שקדשו שתי אחיות זה אינו יודע איזה קידש וזה אינו יודע איזה קידש שתיהן אסורות מספק ואם היו עסוקין הגדולה לגדול והקטנה לקטן אומר אני גדולה לא נתקדשה אלא לגדול וקטנה לקטן ומיהו יש לומר שאינו דומה לנידון שבפנינו דהתם בשקדש כל אחד שלו ועכשיו נסתפקו לפיכך אני אומר כיון שעסוקין בגדולה לגדול חזקה כשקידש לא קידש אלא היא אבל כאן שאומר בתך סתם דילמא לאחרת נתכוונו ואפילו תאמר לזו נתכוונו שמא אין הולכין אחר כונתם אלא אחר לשונם ע"כ עי"ש הרי להיפך כפי מה שכתבתי לעיל דאם קידש סתם יש סברא יותר לומר דנלך אחר האומדנא משום דיש עוד צירוף סברא דמסתמא לא קידש קשאמס"ל ובהרשב"א ז"ל מבואר ההיפך ועוד יותר קשה דהנה בהתוספתא קתני זה א"י וזא"י. ומשמע כמו שכתב הרשב"א ז"ל דמיירי שידעו בשעת קידושין למי קידש הרי דאפילו בלא צירוף סברא דלא מקדש קידושין שאמס"ל גם כן סמכינן על אומדנא וביותר קשה דלהלכה למעשה החמיר ר"ת ז"ל להצריך כולן גט אף בשידך ולהנ"ל יש ראיה גדולה מהתוספתא דסמכינן על סברא דשידך. דהרי לפי מש"כ לעיל דיותר יש סברא לסמוך על אומדנא היכא דקידש סתם מלסמוך על אומדנא היכא שבשעת קידושין ידע ואח"כ שכח וא"כ יש הוכחא גדולה מהתוספתא מכח כש"כ דאם סמכה התוספתא על הסברא דשידך היכא שבשעת קידושין ידע מכש"כ שיש לסמוך על הסברא דיש שידך היכא שקידש סתם ולמה הוצרך ר"ת לתת גיטין. לכן נלפענ"ד דאפשר לומר לר"ת ז"ל כמש"כ הר"ן ז"ל דכוונת התוספתא ואם היו עסוקין הגדולה לגדול היינו שהיו עסוקין באותו ענין והוא עדיף משידך:

ד **הנה** הרמב"ם ז"ל מהלכות אישות הלכה... הביא להלכה אוקימתא דרבא שיש לו בוגרת אחת וקטנה אחת ומהטור סימן ל"ז שהביא בשם הרמ"ה ז"ל דאפילו אם שויתה הבוגרת שליח לאביה לקדש לפלוני מ"מ כל הקטנות בספק קידושין ועיין בבית שמואל שם שכתב לפרש דברי הרמ"ה אף שפסקינן דאם עשה שליח לקנות קרקע ידוע אמרינן דודאי קנה אותה עבור המשלח מ"מ יש לספק דשמא כיוון על הקטנות כיון דלא שביק איניש מצוה עי"ש. הרי מוכח בפירוש דגם בהרבה קטנות והבוגרת עשתה שליח לאביה מ"מ אמרינן מכח סברא דלא שביק איניש מצוה דודאי היה כונתו רק על הקטנות משום

דמצוה דידיה הוא. ולא זכיתי להבין דברים אלו דהרי רש"י ז"ל פירש דהמצוה היא מדכתיב ואת בנותיכם תתנו לאנשים וא"כ איזה מצוה עביד במה שקידש אחת מהם ועי"ז כולם אסורות להנשא להמקדש וגם לכל העולם אם כן מה מצוה עביד בזה. ואם נאמר דאפשר האב היה בטעות והיה סובר דאף אם קידש סתם אחת מבנותיו מ"מ מותרת אחת להנשא לזה המקדש. א"כ לפי דעתו מצוה עביד. דהא אם נאמר כן דלהכי קידש סתם משום דהיה סבור דתוכל אחת להנשא להמקדש. א"כ הרי היא קידושי טעות דהא הוא קידש רק שתהיה אחת מותרת להנשא להמקדש ויהיו כולם מותרות אבל שיהיו כולם אסורות לא היה בדעתו להתקדש. וגם בלא"ה קשה מאד לומר שיטעה אדם בזה ויסבור שתהיה אחת מותרת להנשא להמקדש דלפענ"ד דאם נוכל לומר שיטעה אדם בזה. א"כ לעולם היה מותר לומר דהמקדש שקידש אחת משתי אחיות שטעה בזה. כי באמת הוא שטות גדול שיקדש נשים ושיהיו אסורות לו ויצטרך ליתן גיטין. וא"כ אם היה באפשרי לומר שטעה וסבר שיוכל אחת מהם לישא א"כ יש סברא ואומדנא גדולה לומר שודאי טעה בזה מלומר שעשה שטות גדול וא"כ לא הוה קידושין כלל משום דהיא קידושי טעות אלא ע"כ מוכרח לומר דאין שום סברא לומר שטעה. וצ"ע מאד מה שנראה מהטור והב"ש דגם הרבה קטנות אמרינן מצוה ולא ראיתי מי שהעיר בזה אחר כך מצאתי בס' טיב קידושין שעמד ע"ז והניח בצ"ע ושמחתי מאד. והרי הרמב"ם ז"ל כתב רק קטנה אחת ואפשר משום זה דבהרבה קטנות לא שייך מצוה וצ"ע. והנה כדי שלא יהיו דבריו תמוהין כ"כ נלפענ"ד דאפשר לומר דמה דהמצוה לקדש את בנותיו הקטנות לאו דוקא שיהיו נישואין רק המצוה דע"י שיהיה עליהן איסור אשת איש על ידי זה יהיו נשמרים מזנות כי איסור א"א חמירא לאינשי כמו דמצינו בירושלמי משום גרירה ואם נאמר כן אפילו אם מקדש את בתו סתם ויהיו כולם בספק קידושין עדיין מצוה קא עביד דעי"ז יהיו כולם נשמרים מזנות כי יהיה על כלם ספק איסור א"א. והנה אם נאמר כן לכאורה יש לתרץ מה דהרמב"ם נקט קטנה אחת דהנה הרמב"ם בפ"א מהלכות אישות סובר דגם אם בא על הפנויה עובר בלאו והפוסקים חולקים עליו וכתב הה"מ דטעמו של הרמב"ם ז"ל מדאמרו בש"ס חזקה אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות א"כ ע"כ דהוא איסור דאורייתא דאיסור דרבנן אין נזהרין כ"כ ב"א עי"ש. והנה הרמב"ם ז"ל סובר דספיקא דאורייתא רק מדרבנן לחומרא להכי סובר שפיר שבהרבה קטנות לא שייך מצוה דאכתי לא יהיו נשמרים מזנות דבאיסור דרבנן אין נזהרין. אך זה אינו דהיכא דאיקבע איסורא גם להרמב"ם ז"ל אסור מדאורייתא והרי הכא איקבע איסורא דאחת בודאי מקודשת. אכן שפיר לומר באופן זה. דהנה לכאורה קשה למה יהיה הדין בקידש

אחת משתי אחיות יהיו שתיהן אסורות למה לא יהיו שתיהן מותרות כמו בשני שבילין דפסקינן דכל אחד טהור א"כ כמו כן הכא נימא דכ"א מותרת. ונראה דהכא כמו שבא לשאול בב"א דהרי כל אחת מוכרחת להזכיר המעשה דקידש אחת משתיהן. ועיין בתו' כתובות בסוגיא דאם היה מחבואה דף ק"ז דאם רק ידוע לנו שהרבה כהנות יש שם ה"ה כבא לשאול עליו ועל חבירו. להכי כיון שידוע לב"ד מהאשה האחרת אף ששאלה רק אחת ה"ה כבא לשאול עליה ועל חברתה וה"ה כבת אחת להכי שתיהן אסורות. והנה התו' בפסחים כתבו דהא דבבת אחת שניהם אסורים הוא רק מדרבנן וא"כ הרי הכא רק שתיהן אסורות רק מדרבנן ולפ"ז הרמב"ם ז"ל לשיטתו דסובר כפי מה שכתב הרב המגיד דבאיסור דרבנן אין בני אדם נזהרין להכי נקט דוקא רק קטנה אחת דבהרבה קטנות לא שייך כי אכתי לא יהיו נשמרים מזנות דהא אסורות רק מדרבנן ובאיסור דרבנן אין נזהרין ב"א אכן הטור והרמ"ה המה סוברים דגם באיסור דרבנן נזהרין בני אדם דהרי הם סוברים דזנות של פנויה הוא רק מדרבנן ואף עפ"כ אמרו חזקה אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות להכי שפיר סברו דגם בהרבה עביד מצוה במה שיהיו כלן אסורות משום איסור אשת איש ואף שהוא רק מדרבנן הרי גם באיסור דרבנן נזהרין ב"א. כן היה נראה לפענ"ד לגודל חומר הנושא:

ה **הנה** לפי הנ"ל שכתבתי אפשר דמדאו' מותרות האחיות להנשא דהוא כמו שני שבילין אכן לפי זה המקדש בודאי כל אחת אסורה מדאורייתא דבשלמא לכל העולם מותרות כל אחת משום דמוקמינן כל אחת על חזקתה חזקת פנויה אבל המקדש אסורה לו כל אחת משום דשמא זו היא אחות אשתו וא"כ אדרבה החזקת פנויה מסייע לה להיות אסורה דהא ע"י חזקת פנויה היא לא נתקדשה א"כ הרי ממילא האחרת נתקדשה והרי זו אחות אשתו. וגם אין לומר שתהיה מותרת כל אחת להמקדש משום דנוקמינן אותה על חזקת היתר שהיתה מותרת לו מקודם דהא א"כ תצטרך לומר דזו היא שנתקדשה להכי מותרת לו א"כ שוב אינה כמעיקרא דהא מקודם היתה בחזקת פנויה ולפ"ז אפשר ליישב מה שהקשה הגהת מל"מ בפ"ט מהלכות אישות על המל"מ שחקר שם על הדין דאבימי מי שיש לו חמשה בנים וכו' שהביאו הש"ס כאן דלמה מהני הקידושין שהרי אביהם של הבנים שהוא שלוחם של הבנים וזה בודאי הוא שנוי גדול במה שקידש עבורם אחת מבנותיו וא"כ כלם אסורות להם וגם יצטרכו ליתן גט עי"ש. והקשה הגהת מל"מ דגם מהש"ס דקאמרי לעיל על דהבוגרת שויתיה שליח מהו דתימא כי קא מקבל קידושין אדעתא דידה ופירש רש"י ז"ל דגם בשביל בוגרת. וקשה דבלא"ה לא תהיה הבוגרת מקודשת דהוא שינוי בשליחות (והנה לכאורה על הש"ס אפשר לומר דשם הוא

רבא והרי רבא סובר דקידושין שאינן מסורין לביאה לא הוי קידושין א"כ בלאו הכי אין כאן שינוי וצ"ע) אך גם אנן דפסקינן כאביי דקידושין שאינן מסורין לביאה הוי קידושין ופסקינן זה הדין דאף ששויתה הבוגרת שליח אמרינן דאין הבוגרת בכלל וכתבו כל הפוסקים הטעם משום דאמרינן לא שביק איניש מצוה עיין בר"ן וא"כ למה הוצרכו לטעם משום לא שביק איניש מצוה הלא בלא"ה אף אם היה כונתו לקבל קידושין גם בשביל הבוגרת מ"מ אינה מקודשת מספק משום דהוא שינוי בשליחות. אכן להנ"ל אפשר ליישב דהנה הרמב"ם ז"ל סובר דהא דהחמץ לא בטל בפסח משום דהוא דשיל"מ. והקשה הר"ן ז"ל הא מדרבנן אסור חמץ שעבר עליו הפסח וכתב הר"ן ז"ל בשלמא אם הא דדשיל"מ לא בטיל היה מדאו' שפיר אפשר לומר כיון דמדאורייתא מותר חמץ שעבר עליו הפסח ואם כן מדאורייתא לא היה בטל חמץ בפסח להכי אף שרבנן אסרו חמץ שעבר עליו הפסח מ"מ ע"י החומרא דרבנן לא נבא להקל שיתבטל חמץ בפסח אכן הא דדשיל"מ לא בטל הוא ג"כ רק מדרבנן והרי מדרבנן לא הוי חמץ יש לו מתירין כי גם אחר הפסח אסור מדרבנן עי"ש. הרי נשמע מהר"ן ז"ל דאם דשיל"מ לא היה בטל מדאורייתא אז שפיר נוכל לומר דאף שהרבנן אסרו מ"מ עדיין הדין דחמץ לא נתבטל משום יש לו מתירין כיון דרק מחמת חומרא דרבנן אין לו מתירין והכלל דעל ידי חומרא דרבנן לא נוכל להקל עי"ז נגד דאורייתא. א"כ כמו כן הכא כיון דמדאורייתא היתה כל אחת מותרת להנשא לכל העולם רק להמקדש היתה אסורה. ואפשר משום זה לבד אין קפידא להיות מיקרי שינוי בשליחות כי מה איכפת להו כי עדיין מותרות לכל העולם בלא גט ומה שאסורות להמקדש אין כל כך קפידא וא"כ מדאורייתא לא היה ביטול שליחות והיו נתפסין הקידושין בהם שיהיו אסורות להמקדש. רק משום חומרא דרבנן שאסורות לכל העולם בלא גט על ידי זה יש שינוי בשליחות. והרי ע"י חומרא דרבנן לא נוכל להקל נגד דאורייתא ולומר שלא יהיו הקידושין נתפסין בהבוגרת ותהיה מותרת אף להמקדש משום שינוי שליחות דע"י חומרא דרבנן לא נוכל להקל נגד דאורייתא וכסברת הר"ן ז"ל לעיל. אכן על האי דאבימי דאביהם שלוחם של חמשה בנים וקידש עבור אחד מהם סתם.... שהבנות א"כ לכאורה מצד הדין דשני שבילין היה צריך להיות דכל אחד מהבנים יהיה מותר לישא אחת מהבנות משום דנוקמא כל אחת על חזקת פנויה וגם מי שירצה לישא אותה גם כן אחזקתו דהוא לא היה המקדש וא"כ ממילא שניהם מותרים לישא זא"ז ורק מדרבנן אסורים משום דה"ה כבת אחת וא"כ שפיר הקשה המל"מ דנימא דהקידושין בטילין משום שינוי בשליחות דהרי הכא אנו מקילין רק באיסור דרבנן:

ענין חזקה שטרך בידי מה בעי

הנה זה הענין חזקה שטרך בידי מה בעי כבר הדפסתי בספרי חומות יהושע רוב מזה אך יען יש שם הרבה תקנתי

הנה קצת אחרונים רצו לומר דבטענת על פרעון מועיל רוב להוציא ממון כיון דיש חזקת חיוב לסייע. (או אפשר דע"י הרוב נעשה כטענת שמא והוא א"י אם פרעתיך דחייב) וכן יש שנסתפקו אם במקום שטר מועיל רוב להוציא כמו להפוסקים דמיגו להוציא לא אמרינן ובמקום שטר אמרינן כמו כן נוכל לומר על דבמקום שטר יהיה מועיל רוב להוציא:

הגה"ה והנה הא דאמרינן מיגו להוציא במקום שטר הוא רק מוכח משיטראי. והנה הקצה"ח הקשה ע"ז מדברי הרמב"ן ז"ל בחידושיו פ' חז"ה שכתב על סטראי דלאו מיגו להוציא הוא וז"ל דאיהו נאמן לומר סיטראי על מה שתפוס ואין נאמנות על מנה שבשטר אלא על מה שפרעו שהוא אומר סיטראי נינהו ואע"ג דממילא מהני ליה לגבות מנה שבשטר ע"כ להכי כתב הקצה"ח דאפילו במלוה ע"פ גם כן נאמן לומר סימראי במיגו וחולק על הש"ך ז"ל בזה ע"ש. ולפענ"ד נראה דלדידן ניחא דהנה הרא"ש בריש פרק שנים אוחזין הביא דיש מקשין מהא דשומר שמסר לשומר חייב משום דאינו יכול לישבע ואי עד המסייע פוטר משבועה א"כ יפטור אותו השומר הב' משבועה וכתב הרא"ש ז"ל לדחות ראיה זו והוא משום כיון דאינו יכול לישבע צריך לשלם להכי אין השומר השני יכול לפטור אותו דהא הוא ממון וע"א אינו קם לממון עיין בחידושי ר"ן בב"מ הביא ראיה זו משומר שמסר לשומר דעד המסייע אינו פוטר משבועה בשם הרמב"ן עי"ש. הרי נשמע דהרמב"ן ז"ל סובר אף דהשתא שאינו יכול לישבע נעשה חיוב ממון מ"מ כיון דחיוב ממון בא רק ע"י חיוב שבועה א"כ אם היה עד יכול לפטור משבועה ממילא היה פטור גם מחיוב ממון הרי דהרמב"ן ז"ל דן הדבר רק מהיכן בא שורה הדבר להכי כיון דהחיוב ממון בא רק משורש חיוב שבועה להכי גם עד היה יכול לפטור אותו אם היה הדין דעד המסייע פוטר משבועה להכי שפיר כתב ג"כ הרמב"ן ז"ל בסיטראי דאף אם היה נאמן סיטראי יהיה גובה המנה שבשטר וא"כ יהיה מוציא ע"י טענה זו מ"מ שפיר סובר הרמב"ן דלא מיקרי מיגו להוציא כיון דעיקר שורש הדבר שטוענים עליו היא על המנה פרעון שהיה וע"ז יש לו מיגו להכי סובר הרמב"ן ז"ל דמיקרי מיגו להחזיק ולא להוציא. אכן לפי סברת הרא"ש ז"ל דהוא סובר דאין אנו דנין על שורש הדבר רק כפי מה שהוא עכשיו דלהכי סובר הרא"ש כיון דעכשיו הוא חיוב ממון אין עד המסייע יכול לפטור אותו א"כ ממילא להרא"ש ז"ל גם בסיטראי שפיר מיקרי מיגו להוציא כיון

דעכשיו בא להוציא המנה שבשטר וא"כ לפ"ז ממילא לדידן דפסקינן כהרא"ש ז"ל דעד המסייע פוטר א"כ בע"כ אנו סוברים כסברת הרא"ש ז"ל הנ"ל לדחות ראיות הרמב"ן ז"ל להכי ממילא בע"כ מוכרח לומר דלהכי נאמן בסיטראי במיגו משום דהוא במקום שטר, טעות הדפוס אשר מחמת הטעותים קשה להבין בטוב לזאת כל הטעותים ואדפיסם כעת פעם שנית. וא"כ לדידן שפיר יכולין לומר דבמלוה ע"פ אינו נאמן בסיטראי במיגו דהוא להוציא וכמו שכתב הש"ך ז"ל ע"כ: ע"כ הגה"ה

ונלפע"ד דגדולי ראשונים ז"ל פליגי בזה. והוא דהנה ידוע הקושיא שהקשו על התוס' ב"ב דף ע' שהקשו על הש"ס דרצו לומר דמ"ד דנשבע וגובה כולה משום דלית ליה החזרתי במיגו דנאנסה. והקשו התוס' דנטעון להם נאנסה. ותירצו דנאנסה ל"ש. והקשו וכן התומים הרי פרעון על השטר יותר ל"ש מנאנסה דהרי נאנסה נאמן השומר ופרעתי על שטר אינו נאמן וצריך לשלם היכא שאין לו מיגו א"כ האיך טענינן ליורשים טענת החזרתי והנה תירצו וכן הנתיבות לפי סברת הרשב"ם שם דף הנ"ל וסברת הסמ"ע סי' מ"ו וסי' רצ"ו כיון דיש לו טענה נאנסה להכי לא הי' ירא להניח השטר א"כ בלאו מיגו טענת החזרתי טענה טובה ושכיח. והנה האחרונים השתמשו הרבה בסברא זו ומכח זה חולקים על הט"ז בסימן פ"ב שכתב דאם מודה בשטר שכתבו ואחר כדי דיבור טען פרעתי אינו נאמן משום דהוא מיגו למפרע וכתב על זה השערי משפט דמה שנאמן לומר פרוע בשטר שאינו מקוים לאו משום מיגו רק משום כיון דיש לו טענת מזויף להכי פרע לו והניח השטר בידו ע"ש:

גם הנתיבות סי' צ"ט ס"ק ד' הקשה מכח סברתו על הש"ך ז"ל שם ס"ק י"ד שכתב דאם ליכא עידי ראה אף שהלוה מודה שאינו שלו מ"מ גובה הבע"ח מהחפץ כי טענינן לקוח דהלוה היה נאמן לומר לקוח במיגו דהחזרתי. והקשה הנתיבות מהיכי תיתי נטעון לקוח דבשלמא אם הוא טוען לקוח יש לנו הוכחה שהוא אמת מכח מיגו ולא דמי להא דטענינן ליתמי וללקוחות פרוע במיגו דמזויף או החזרתי במיגו דנאנסה אף שהלוה מודה שאינו פרוע דשם כיון שיכול לטעון מזויף (או נאנסה) לא חש מלהניח השטר ואיתרע חזקת השטר וכיון דליכא הוכחה שאינו פרוע ממילא אין יכול לגבות עי"ש הרי בפירוש דאלו האחרונים סברו דמה דנאמן בשטר שאינו מקוים פרעתי ובשטר פקדון החזרתי לאו משום מיגו רק משום דלא שייך חזקה שטרך בידי מה בעי משום דסמך על טענות מזויף או נאנסה להכי הניח השטר בידו:

והנה נלפענ"ד מלבד שמפורש בהראשונים ז"ל דהטעם הוא משום מיגו עיין בתוס' גיטין דף ב' ובתוס' בב"מ דף י"ג שכתב שם להוכיח דנהי דלא טענינן ליתמי מזויף מ"מ פרוע

טענינן להם דהא גם נאנסה לא טענינן להם ומכל מקום החזרתי טענינן להם משום שאביהם היה נאמן במיגו דנאנסה וכן מהמלחמות בסוגיא דהחזרתי במיגו דנאנסה הבאתי לקמן בדיני משאיל"מ מוכח גם כן בפירוש דהטעם הוא משום מיגו. ומתוס' ב"ב בסוגיא דנסכא דר"א מפורש יותר דהטעם הוא משום מיגו דהנה התוס' הקשו שם דליהמניה דידי חטף בשבועה במיגו דלא חטפתי ואין לומר דאם היה טוען לא חטף היה צריך לישבע שבועה דאורייתא דהא נאמן החזרתי במיגו דנאנסה ונאנסה צריך גם כן לישבע שבועה דאורייתא עי"ש. ואם כדבריהם דטענת החזרתי בעצמותה טענה טובה בלא מיגו אין שום ראיה מהחזרתי על קושייתם דדידי חטף וכמובן. הרי מוכח מכל אלו המקומות דהטעם הוא משום מיגו. ואעפ"כ טענינן ליתמי וללקוחות החזרתי או פרוע היכא שהיה הלוה או הנפקד נאמן א"כ ממילא לא קשה על הש"ך הנ"ל קושית הנתיבות. אך גם על הרשב"ם והסמ"ע ז"ל לפענ"ד גם כן אי אפשר לומר דס"ל דהחזרתי או פרעתי דנאמן דלאו משום מיגו הוא דהנה הסמ"ע בסימן רצ"ו מתחלה כתב דנאמן החזרתי במיגו דנאנסה ואחר כך כתב ואין לומר אם איתא דפרע היה לו ליטול השטר דסמך אטענת נאנסה ע"ש. וקשה א"כ למה כתב לעיל מיניה משום מיגו:

שוב ראיתי דגם על הש"ס ב"ב דף ע' ועל הרשב"ם יש לעיין בזה דהנה מתחלה בעי רב עמרם מר"ח אם נאמן החזרתי במיגו דנאנסה ולא מצי א"ל שטרך בידי מה בעי ואמר ליה דנאמן ואחר כך הקשה ולימא ליה שטרא וכו'. וקשה הא זה היה שואל לו מתחלה. והרשב"ם ז"ל פירש על הא דמשני הש"ס כי אמר ליה נאנסה מי מצי א"ל שטרא וכו' וז"ל ולמיגו במקום עדים לא דמי דנפקד לא הוה חייש לשטרא דיכול לפטור בטענת אונס ע"ש. וקשה דלפי דבריהם כאן לאו מטעם מיגו והרי הש"ס אמרו לעיל בפירוש מיגו דאי בעי אמר נאנסה מהימן השתא נמי מהימן הרי משום מיגו. וכן הרשב"ם ז"ל כתב בפירוש מתחלה דהוא משום מיגו רק על תירוץ הש"ס כי א"ל נאנסה וכו' כתב הרשב"ם ולמיגו במקום עדים לא דמי. לכן נלפע"ד דצריכין מיגו וגם סברת הרשב"ם ז"ל והסמ"ע ז"ל והוא דהנה זה בודאי מצד הסברא מה דאינו נאמן לומר פרעתי בשטר והוא משום דלא היה לו להניח השטר בודאי אין לומר דלהכי לא היה לו להניח השטר משום שמא יתבע אותו פעם שנית מה בכך שיתבע אותו הלא יטעון פרעתי ואי דלא יהיה נאמן הא ע"ז אנו דנין למה לא יהיה נאמן. אלא ע"כ דהטעם הוא דאף אם יהיה נאמן לטעון פרעתי מ"מ היה לו ליקח השטר או משום דמה לו לבא עמו בדינא ודיינא או משום דזילו נכסי' כמו שנראה מהרמב"ן ז"ל במלחמות פרק ג"פ שכתב הטעם וז"ל דלהכי בכת"י נאמן לומר פרעתי משום דאינו גובה ממשועבדים אין מקפידין עליו ומניחין אותו ביד מלוה

אף על פי שהוא פרוע ואין נוהגין כן בכתב ידי עדים מפני שיש לו קול וזילי נכסי דלוה שהרי גובה ממשועבדים ע"כ. אכן השתא דהדין הוא דאינו נאמן לומר פרעתי על שטר אז בודאי יש יותר סברא והוכחה גדולה דלא פרע לו דיוכל לבא לידי הפסד ממון באם יתבע אותו פ"ש. וסובר הרשב"ם דנגד הוכחה הגדולה הזו שיוכל לבא לידי הפסד ממון אם פרע לו והניח השטר בידו דאפילו במיגו לא יהיה נאמן לומר שפרע לו. ומעתה נבין שפיר לשון הש"ס ופירוש הרשב"ם ז"ל והוא דכשא"ל דנאמן החזרתי במיגו דנאנסה הקשה לו מצד הסברא דנגד הוכחא גדולה הזו דיבא לידי הפסד ממון לא יהיה מועיל מיגו. וכן כתב הרשב"ם דהוא כמיגו במקום עדים ומשני ליה דהיה יכול לטעון נאנסה וכמו שפירש הרשב"ם ז"ל דכיון דיכול לטעון נאנסה א"כ לא היה ירא להניח השטר משום הפסד ממון דיטעון נאנסה. וכתב הרשב"ם דלהכי לא דמי למיגו במקום עדים עי"ש. א"כ לא נשאר רק דאפילו אם יהיה נאמן מ"מ לא היה לו להניח השטר בידו משום חששות הנ"ל דזילי נכסיה או לבא עמו בדינא ודיינא. אכן החששות האלו אינם כ"כ גדולים ולהכי נאמן אם יש לו מיגו וזה הוא שכתב הרשב"ם ולמיגו במקום עדים לא דמי וכו' והיינו דאם היה חשש הפסד ממון אז גם מיגו לא היה מועיל דהיה נחשב כמיגו במקום עדים והיינו אנן סהדי שלא פרע לו. אכן השתא דקיימינן דהפסד ממון אין כאן דיכול לטעון נאנסה וא"כ לא נשאר רק סברות קטנות הנ"ל אשר גם משום זה אינו נאמן לומר פרעתי אך במיגו נאמן דעכשיו אין זה מיגו במקום עדים. ומעתה מובנים בטוב דברי הסמ"ע שכתב דנאמן החזרתי במיגו דנאנסה. ואין לומר אם איתא דפרע היה לו ליטול השטר (דיוכל לבא לידי הפסד ממון והוה כמיגו נגד אנן סהדי דלא אמרינן מיגו) דסמך אטענת נאנסה והיינו א"כ לא יוכל לבא לידי הפסד ולא נשאר רק החששות הנ"ל ונגד חששות אלו מועיל מיגו וכן הוא כונת הסמ"ע בסימן מ"ו:

ונ"ל ראיה גדולה לכל דברינו מהתוס' ב"ב בסוגיא דתוך זמנו ד"ה מי אמרינן. הקשה ריב"ם הא הך חזקה עדיפא משטר דבשטר אינו גובה אלא בשבועה ובהך חזקה גובה בלא שבועה א"כ מאי קא מיבעי ליה הא פשיטא דמיגו במקום עדים לא אמרינן כש"כ במקום חזקה דעדיפא טפי ע"כ. והנה דברי התוס' ז"ל נפלאים מאד במה שכתב דמיגו במקום עדים לא אמרינן וכי שטר שטר מיקרי עדים שלא פרע. ועוד הלא אמרינן מיגו בשטר כגון פרוע במיגו דמזויף והחזרתי במיגו דנאנסה וגם מה זה שכתב דמיגו במקום עדים לא אמרינן אי כונתו על שטר הלא אמרינן מיגו וכהנ"ל. אכן לפי הנ"ל מדויקים מאד דברי ריב"ם ז"ל והוא דכך הקשה דהא חזקה דאין אדם פת"ז היא עדיפא אפילו מהסברא הגדולה שלא פרע לו על שטר משום שיוכל לבא לידי הפסד ממון דהרי בשטר

צריך לישבע מיתומים אף שיש חזקה שלא פרע לו משום הפסד ממון ובחזקה א"א פת"ז אינו צריך לישבע והרי מהש"ס ב"ב דף ע' הנ"ל מוכח דהיכא דיש ההוכחא הגדולה שלא פרע משום הפסד ממון אינו מועיל מיגו משום דנחשב כמיגו במקום עדים (כקושית הש"ס וכמו שפירש הרשב"ם ז"ל שם רק משום הכי מועיל מיגו משום דליכא הפסד ממון דיכול לטעון נאנסה דאם היה יכול לבא לידי הפסד ממון לא היה מועיל מיגו דהוא כמיגו במקום עדים (דהיינו אנן סהדי) כמש"כ הרשב"ם והריב"ם סובר כהרשב"ם בזה. וזה שכתב דמיגו במקום עדים לא אמרינן היינו היכא שהוא הפסד ממון אם פרע דהוא כאנן סהדי א"כ כש"כ במקום חזקה דעדיפא טפי מהוכחא גדולה דבהפסד ממון לא יהיה מועיל מיגו:

והנה לפי מה שבארתי קושית הריב"ם ז"ל קשה להבין תירוץ התוס' בשם ר"י ז"ל אכן לפענ"ד הר"י ז"ל לשיטתו דהנה התוס' כתבו שם בסוגיא דהחזרתי במיגו דנאנסה וז"ל לאו משום מיגו במקום עדים קא פריך דא"כ מה משני כי א"ל נאנסה וכו' הא על נאנסה לא שייך שטרא בידי מה בעי. אלא אומר ר"י דהס"ד היה נאמן בלא מיגו מדלא קאמר נאמן בשבועה וע"ז הקשה דלמה יהי' נאמן בלא מיגו ומתרץ ליה משום מיגו ובשבועה עיי"ש. הרי דלא ס"ל כפירוש הרשב"ם ז"ל בהש"ס דהחזרתי במיגו דנאנסה וסובר דאפי' נגד הסברא של הפסד ממון ג"כ מועיל מיגו. וא"כ ממילא לא קשה ליה קושית הריב"ם ז"ל כפי האופן שפירשתי להכי מתרץ דבאמת מועיל מיגו בשטר. אכן לפי סברת הרשב"ם קושית הריב"ם ז"ל היא קושיא אלימתא. ונראה לפענ"ד דלשיטת הרשב"ם נהי' מוכרחים לתרץ קושיא זו עפ"י סברת הרמב"ן ז"ל הובא בש"ך סימן ק"ח דמיגו דתבעו לאחר זמנו ואמר פרעתיך תוך זמנו הוא עדיפא משאר מיגו דהיה לו לומר רק סתם פרעתיך ולמה לו לומר תוך זמנו ולהכי אפשר לומר נהי דלפי פירוש הרשב"ם ז"ל שם בהש"ס מוכח דמיגו אינו מועיל היכא ששייך סברא דהפסד ממון מ"מ יוכל להיות דרק כמו שאר מיגו אינו מועיל אבל מיגו זו דעדיפא משאר מיגו שפיר מסופק הש"ס דאפשר מועיל אפי' נגד חזקה דאין אדם פורע תוך זמנו. ולפי כל זה מיושב מה שמקשין על קושיית התוס' בב"מ דף י"ג ד"ה הא קאמר שהקשו דאם בנפל לא מהני קיום א"כ יהי' נאמן פרוע במיגו דמזויף עיי"ש. וקשה הא שם לא שייך סברת הרשב"ם דסמך עצמו אטענת מזויף דמנין ידע שהמלוה יאבד את השטר ולהנ"ל יש שני תירוצים או דהתוס' ז"ל גם כאן סברי כסברת ר"י דאפי' נגד סברא של הפסד ממון מועיל ג"כ מיגו או משום דמיגו דמזויף הוא בגדר הפה שאסר להכי מועיל אפי' במקום הפסד ממון. אך זה נוכל לומר על הרשב"ם אכן מהסמ"ע ז"ל דפירש בסימן מ"ו גם על מיגו

דמזויף דהטעם משום שסמך עצמו אטענת מזויף א"כ הרי הסמ"ע ז"ל סובר דאפי' מיגו דהוא הפה שאסר אינו מועיל נגד הפסד ממון. לכן על הסמ"ע ז"ל מוכרח לומר דמ"מ מיגו דפרעתיך סתם הוא עדיף ממיגו דמזויף דלמה לו לומר תוך זמנו היה לו רק לומר פרעתיך סתם ומעלת מיגו דמזויף דהוא כפה שאסר הוא מטעמא אחרינא דהוא כמיגו בעיקר החזקה כמו מיגו בעיקר נאמנות. ועיין מש"כ בדיני עדות דיש פלוגתא בזה בין הראשונים ז"ל:

והנה לפי סברת הרשב"ם והסמ"ע ז"ל לפענ"ד יש ליישב דברי רש"י ז"ל בפ' זה בורר דף ל"א שפירש רש"י ז"ל על הא דמשני הש"ס על הקושיא דליהמני' משום דאי בעי קלתי' כיון דאתחזק בבי דינא אי בעי קלתי' לא אמרינן ופירש רש"י דהשטר הוא מקוים והקשו התוס' דמה בכך שהוא מקוים מ"מ יש לה מיגו וכן הסמ"ע בסימן מ"ז מפרש על הא דכתב הש"ע והוחזק בב"ד שהוא מקוים. ותמה הש"ך ז"ל כמו שתמהו התוס' על רש"י ז"ל ולפי סברת הרשב"ם והסמ"ע הנ"ל לשיטתייהו יש ליישב דברי' והוא דגם רש"י סובר כהרשב"ם דנגד סברא של הפסד ממון אינו מועיל מיגו ולהכי בזה בורר הנ"ל וכן בש"ע הנ"ל אין האתתא נאמנת לומר פרוע אף שיש לה מיגו דאי בעי קלתי' דהוא נגד סברא הגדולה של הפסד ממון דודאי הלוה לא פרע דהא כיון דהשטר הוא מקוים א"כ לא הי' לו על מה לסמוך ולהכי מפרשי רש"י והסמ"ע ז"ל דמיירי שהוא מקוים וא"כ לא היה ללוה על מה לסמוך ולהכי אין נאמנים אפי' במיגו ובזה יש ליישב ג"כ שיטת הרשב"ם ז"ל שפוסק להלכה דאותיות נקנות במסירה ועיין בתוס' שם בסוגיא דאותיות במ' בבא בתרא דף ע"ז ד"ה אמר אמימר שהקשו על הרשב"ם ז"ל מהש"ס דזה בורר הנ"ל דמה משני הש"ס כיון דאתחזק בבי דינא הא מ"מ יש לה מיגו דטענה לקוח עייי"ש. ולהנ"ל לא קשה דהרשב"ם לשיטתו בודאי מפרש הפירוש בש"ס כיון דאיתחזק בב"ד כמו שפירש רש"י ז"ל משום שהוא מקוים. והיינו דשוב אינו מועיל מיגו וא"כ גם מיגו דלקוח אינו מועיל. והתוס' ז"ל לשיטתייהו דסברי דאפי' היכא דיש סברא של הפסד ממון ג"כ מועיל מיגו להכי שפיר הקשו בפ' זה בורר הנ"ל על פירש"י להכי מפרשו בהש"ס דהוא משום מיגו למפרע ולהכי שפיר הקשו גם על הרשב"ם ז"ל בסוגיא דאותיות דליהמני' עדיין במיגו דלקוח. והנה גם מדברי תוס' ז"ל כאן מוכח ג"כ דלית להו סברת הרשב"ם והסמ"ע ז"ל וכמובן והרי הש"ך ז"ל שם בסימן מ"ז מפרש ג"כ דהא דכתב הש"ע והוחזק בב"ד הוא משום מיגו למפרע. וא"כ הרי מוכח דהש"ך ז"ל אינו סובר סברת הרשב"ם והסמ"ע ז"ל. וכן נראה מפסק הלכה דאנן לא פסקינן כהרשב"ם ז"ל בזה דהרי אנן פסקינן דאין אותיות נקנות במסירה:

והנה לפי סברת רשב"ם והסמ"ע אפשר בזה ליישב דקדוק נכון על הש"ע סי' פה סעיף א' ראובן שהוציא שט"ח על שמעון ושמעון הוציא שטר שמכר לו שדהו ואומר אלו הייתי חייב לך היה לך לפרוע את שלך נאמן הלוה לומר פרעתי ושובר הי' לי ואבד עיי"ש. והנה לכאורה יש לדקדק על מה דהש"ע קאמר דהלוה אומר אלו הייתי חייב לך וכו' הלא דברים אלו המה הוכחה שפרע. וא"כ היאך מצינו דהטוען צריך שיזכיר בטענתו את ההוכחה הלא די שהב"ד יודעין מההוכחה כמו הוכחת מיגו דאנן אמרינן ולא שיצטרך לומר דיש לו מיגו וכן על המשנה יש לדקדק כן דאמר אדמון יכול שיאמר לו אלו הייתי חייב לך וכו' ואף שלפי שהוא הוציא השטר מסתמא הוא טוען. אך מ"מ היאך יהיה הדין באם אנחנו ידעינו בלא אמירתו שמכר לו את השדה. ותו יש לדקדק על הש"ע דצייר את הטענה שובר הי' לי ואבד יש לעיין למה דוקא טענה זו ולמה לא יהי' נאמן סתם פרעתי. אכן לפי מש"כ כאן לפרש סברת רשב"ם ז"ל דנגד הוכחה שהי' לו ליקח השטר משום הפסד ממון אינו מועיל אף מיגו נגדה. והרי הש"ך ז"ל שם ס"ק א' הביא בשם המרדכי דמיגו עדיפא מהוכחה זו וא"כ קשה אם מיגו אינו מועיל נגד הוכחה של הפסד ממון א"כ מכש"כ הוכחה זו דאלו הייתי חייב לך לא יועיל. להכי הוצרך לכל דברי הש"ע כאן והוא דהלוה מוכרח לטעון דאחר פרעון מכר לו השדה (דאם הי' טוען שאחר מכירת השדה פרע לו דהרי הודה שמכר לו השדה בעוד שהי' חייב לו) להכי הוצרך לטעון דפרע על ידי שובר דאם פרע לו בלא שובר לא היה נאמן אף שיש עכשיו אחר מכירת השדה ההוכחה דאלו הייתי חייב לך וכו' לא הי' מועיל דהוא נגד הוכחה שלא פרע משום הפסד ממון להכי הוצרך לטעון דפרע ע"י שובר ולא הי' לו עוד חשש הפסד ממון ואף אם נאמר דגם פרעון ע"י שובר נשאר הסברא של זילי נכסי או דלמה פרע לו ע"י שובר ושיצטרך לשמור השובר נגד הוכחות קטנות האלו מועיל הוכחה זו דאלו הייתי חייב לך ולא נשאר רק ריעותא זו דלמה לא נזהר בשמירת השובר.

להכי הוצרך הש"ע שהלוה טוען הוכחה זו דאלו הייתי חייב לך וכו' וא"כ טוען דלאחר מכירת השדה לא היה עוד נזהר בשמירת השובר דסמך עצמו דיהי' נאמן שפרע משום הוכחא זו דאלו הייתי חייב לך ומתרץ עצמו בטוב למה אהי' נזהר בשמירות השובר להכי נאמן. אכן לשיטת התוס' וכן הש"ך דלא סבירא להו כסברת הרשב"א א"כ אי אפ"ל כל זה על הש"ע. נהי דסברו דאפי' נגד הפסד ממון מועיל מיגו אפשר דרק מיגו מועיל אבל הוכחה זו דאלו הייתי חייב לך וכו' דהוא גרוע מהוכחת מיגו אינו מועיל נגד חשש הפסד ממון להכי גם לדידהו נצרך ג"כ לכל דברי ש"ע כאן וכמובן:

והנה מעתה שפיר כתב הט"ז דאם טען לאחר כד"ד פרעתי אינו נאמן דהוא מיגו למפרע דאכתי צריך למיגו אפי' לפי סברת הרשב"ם ז"ל ומכש"כ לפי מה שהוכחתי מהתוס' ז"ל דודאי הטעם משום מיגו וכהנ"ל וא"כ אחר כל זה דרק נאמן משום מיגו הדר קושיא הנ"ל לדוכתי' דאם נאנסה לא טענינן משום דהוא לא שכיח א"כ האיך נטעון להם החזרתי דהוא יותר ל"ש ואף שאביהם הי' נאמן היינו כשהי' טוען אז הי' לו הוכחת מיגו שטוען אמת אבל כשלא שמענו מאביהם האיך נטעון להם החזרתי דהוא ל"ש. לכן נראה לפענ"ד דיש לומר דהא דאינו נאמן בשטר פרוע משום הסברא דשטרא בידי מה בעי. נוכל לומר דזה הוכחה לא אלים יותר רק כהוכחת רוב ואף דאין מוציאין ממון ע"י רוב אכן הכא מוציאין או משום דהוא בפרעון או משום דהוא במקום שטר. ומעתה אם הוכחת שטרא בידי מה בעי הוא רק כמו הוכחת רוב שפיר נוכל לטעון להיתומים טענת פרעתי או החזרתי בשטר פקדון היכא שאביו היה נאמן. כי יש סברא מתוס' פ' האשה שנתארמלה דמיעוט לגבי רוב לא מיקרי לא שכיח וטענינן ליתמי דהנה בד"ה רוב נשים בתולות נשאות כתבו דלרב פריך ע"ש. והנה התוס' לשיטתיי' דלא טענינן ליתמי מילתא דל"ש א"כ היו יכולין לומר דהקושיא גם לשמואל והיינו על שנתארמלה דלא נטעון ליתמי אלמנה נשאתיך אלא ע"כ דמיעוט לגבי רוב לא מיקרי ל"ש להכי שפיר טענינן ליתמי. וא"כ גם הכא שפיר טענינן ליתמי החזרתי דלא מיקרי ל"ש. אמנם נראה דפליגי בזה התוס' והראב"ד ז"ל אם הטעם הוא משום פרעון או משום דהוא במקום שטר. והוא דהנה הש"ך בסימן ס"ט הקשה על הש"ע שכ' דתוך זמנו גובה מהיתומים והקשה דהא אביהם הי' נאמן לומר פרוע תוך זמנו במיגו דמזויף ורצה לתרץ וז"ל ואפשר דחזקה אין אדם פת"ז גרע טפי ממילתא דלא שכיח ותדע דהא נאנסה נאמן איהו גופי' אף בשטר ופרעתי ת"ז אינו נאמן אפי' במלוה ע"פ ע"ש והנה מלבד שיש לעיין על כוונת הש"ך ז"ל במ"ש דאינו נאמן אפי' במלוה ע"פ אך גם קשה דאם כהוכחתו א"כ גם לא נטעון להם החזרתי דהוא לא היה נאמן בלא מיגו כמו שכתב הש"ך לענין ת"ז דלא טענינן ליתמי והוא משום דהי' צריך מיגו. והנה התומים הקשה על הש"ך דמתוס' ריש גיטין מוכח דטענינן ליתמי גם פרוע ת"ז דאל"כ קשה שמא יזייף שטר על תוך זמנו והרי התוס' סברו דנאנסה לא טענינן ואעפ"כ סברו דת"ז טענינן ולש"ך ז"ל הוא להיפך ע"ש. ונלפע"ד לתרץ דברי הש"ך ז"ל דל"ק עליו. דהנה התוס' בסוגיא דת"ז ד"ה ובא בזמנו הקשו התוס' דלהימן במיגו דפרע ביומא דמשלם זמני' ותירצו דהוא העזה ע"ש והש"מ הביא בשם הראב"ד דהוא מיגו דל"ש. והנה למה התוס' לא תירצו כן לכן ע"כ מוכרח לומר דהתו' סברי דבפרעון מועיל רוב והרי הוכחתי דענין ל"ש הוא יותר מרוב להכי לא יוכלו התוס'

לסבור דפרעון ביומא דמשלם זמני' הוא ל"ש א"כ גם הוא לא יהי' נאמן דבפרעון מוציאין אפי' ע"י רוב א"כ מכש"כ ע"י דלא שכיח וא"כ שפיר יוכלו לסבור דגם פרעון ת"ז טענינן ליתמי ולא מיקרי ל"ש והא דאינו נאמן ומוציאין משום דהוא פרעון. אכן להראב"ד ז"ל וכן פסקינן בסימן ע"ח כהראב"ד דלא טענינן ליתמי פרעון ביומא דמשלם זמני' משום דהוא לא שכיח ואעפ"כ אם הוא טוען נאמן הרי מוכח דאפי' בפרעון אין מוציאין ממון ע"י רוב ואפי' לא ע"י ל"ש א"כ ע"כ מה דמוציאין ע"י סברא דשטרא בידי מה בעי הוא משום דהוא במקום שטר וא"כ ע"כ מה דמוציאין בחזקה דאין אדם פת"ז אפי' במלוה ע"פ ע"כ משום דחזקה הוא אלים כ"כ עד שהוא הרבה הוכחה יותר אפי' מדבר דלא שכיח להכי שפיר כתב הש"ך ז"ל לדידן דפסקינן לקמן בסימן ע"ח כהראב"ד דלא טענינן פרוע ת"ז להיתומים משום דהוא יותר מל"ש. ומעתה נבין שפיר לשון הש"ך מה שכ' דתוך זמנו אינו נאמן אפי' במלוה ע"פ והיינו א"כ ע"כ רק משום דהוא אלים יותר מענין ל"ש ולהכי לא טענינן ליתמי ול"ק מה שטענינן להיתומים החזרתי בשטר משום דשם נוכל לומר דמה דאינו נאמן הוא רק משום דהוא כהוכחת רוב כיון דהוא במקום שטר מועיל הוכחת רוב כמו מיגו להוציא דמועיל במקום שטר ולהכי שפיר טענינן ליתמי כמו שהוכחתי לעיל דמיעוט לגבי רוב לא מיקרי ל"ש ול"ק כלל על הש"ך ז"ל:

הנה מהרמב"ן והרשב"א ז"ל נלפענ"ד להוכיח אחת משתי אלה או דהם סברו דהא דמוציאין ממון ע"י חזקה שטרך בידי מה בעי או משום דהוא בפרעון או משום דסברו דחזקה זו אלים כ"כ להוציא ממון (והא דטענינן ליתמי החזרתי המה לשיטתייהו דסברי דטענינן ליתמי מילתא דל"ש) דהנה הרמב"ן ז"ל במלחמות פ' ג"פ כתב (הבאתי לעיל) והרשב"א ז"ל הקשה על הרמב"ן משטר פקדון דג"כ אינו גובה ממשעבדי ואעפ"כ אינו נאמן החזרתי רק במיגו דנאנסה עיין בש"ך סימן ס"ט שכתב לדחות דגם בשטר פקדון היה גובה ממשעבדי עיי"ש. והנה מדהוצרך הרמב"ן ז"ל לחלק דלהכי נאמן בכת"י פרעתי משום דלא זילי נכסי דאינו גובה ממשעבדי ולא קאמר בפשיטות כיון דאינו גובה ממשעבדי א"כ לא שייך שטר העומד לגבות ולהכי אינו מועיל הסברא דחזקה שטרך בידי מה בעי. אכן באמת הרמב"ן ז"ל לשיטתו דאינו סובר שיש מעלה בשטר לענין להוציא דהרי על סיטראי כ' דלהכי נאמן משום דהוא להחזיק (הבאתי לעיל) ולא כתב משום דהוא במקום שטר הרי דלא ס"ל מעלת שטר לענין זה. לכן ע"כ מוכרח לומר הוא משום דהוא בפרעון או משום דכ"כ החזקה שטרא וכו' אפי' להוציא ממון. וכן מהרשב"א ז"ל דסובר דבשטר פקדון אינו גובה ממשעבדי ואעפ"כ אינו נאמן בלא מיגו א"כ ע"כ דג"כ סובר אחת משתי אלה אכן לדידן דסברינן דהטעם דסיטראי דנאמן במיגו

הוא משום דהוא במקום שטר שפיר י"ל כמו שכתבתי לעיל דחזקה לא אלים כ"כ רק כהוכחת רוב והא דמועיל להוציא משום דהוא במקום שטר ובפרט מש"כ על הש"ך ז"ל כי הש"ך ז"ל סובר דהטעם דסיטראי הוא משום דהוא מיגו במקום שטר:

אכן לכאורה יש להקשות על הש"ך ז"ל כפי מה שפירשתי שיטתו דלא יהי' נאמן נאנסה בשטר פקדון אם המפקיד טוען ברי דלא נאנסה דהא כבר הוכחתי דמה דלא שכיח הוא עדיף יותר מהוכחת חזקה שטרך בידי. דלהכי לא טענינן ליתמי נאנסה והחזרתי טענינן א"כ אם חזקה שטרך בידי וכו' מועיל להוציא ממון א"כ מכש"כ לא שכיח דנאנסה יהי' בודאי מועיל להוציא ממון והרי הש"ך ז"ל סובר דגם בשטר פקדון גובה ממשעבדי. אכן הש"ך ז"ל לשיטתו שכתב בסי' פ"ב דנאנסה שכיח עיי"ש. ועל שיטת התוס' ז"ל דסברו דנאנסה לא שכיח ג"כ לא קשה דהא כבר הוכחתי לעיל דסברת התוס' ז"ל הוא משום פרעון. וא"כ נאנסה לא מיקרי הספק בפרעון.

הנה אכתוב כאן מה שכתבתי בענין זה עוד בח"מ סימן מ"א סעיף ד. מי שהיה לו חוב על חבירו וכו' ואפי' הי' החוב לזמן וכו' זה הדין נובע מהרמב"ם ז"ל בשם הורו רבותי והראב"ד ז"ל השיג ע"ז דתו"ז אינו נאמן פרוע אפי' באבד השטר. והנה לכאורה יש לעיין הרבה על הרמב"ם בזה שסובר דהריעותא דנפילה אלים לעמוד נגד החזקה דאאפתו"ז דהנה ידוע דחזקה א"א פתו"ז הש"ס מסופק אם מועיל מיגו נגד חזקה אאפת"ז וריעותא דנפילה יש לו כח לעמוד נגד החזקה דאאפתו"ז א"כ הרי ריעותא דנפילה יש לו כח יותר וא"כ קשה על הא דאיתא בפ' חזקת הבתים בהאי דגחין ולחיש ליה לרבה אין שטרא זייפא הוא מיהו שטרא מעליא הוה לי ואירכס וסובר רבה דמהימן במיגו ובארעא פסקינן כרבה דנאמן לטעון שטרא מעליא הוה לי ואירכס במיגו וקשה דהיאך נאמן בטענה שנאבד ממנו השטר במיגו הרי ריעותא דנפילה אלים יותר מחזקה דאאפתו"ז א"כ מכש"כ שיש לו כח לעמוד נגד מיגו וא"כ נימא שבודאי שקר טוען שנאבד ממנו השטר ואף שיש לו מיגו. וקשה מאד לפענ"ד ונראה לתרץ דהנה ידוע הקושיא שהקשו על בעיית הש"ס אם מועיל מיגו נגד חזקה דאאפתו"ז לשיטת הפוסקים וכן הרמב"ם ז"ל דמיגו להוציא לא אמרינן וא"כ מה מסופק הש"ס הרי חזינן דחזקה אאפתו"ז עדיפא יותר ממיגו דהרי במיגו אין מוציאין ממון ובחזקה דאאפתו"ז מוציאין ממון (ומה שמתרצו משום דיש לו סיוע חזקת ממון להכי מסופק הש"ס דאפשר מועיל מיגו משום סיוע חזקת ממון. לפענ"ד יש לעיין בזה דהרי חזקת ממון אינה מבררת שום דבר א"כ מה מועיל לסייע עם מיגו לגרע ההוכחה הגדולה דאאפתו"ז וצ"ע) לכן נראה לפענ"ד דאפשר לומר דיש סברא כמו דברי ושמא אינו מועיל באינו יודע אם הלויתני ובא"י אם פרעתיך חייב

לשלם הרי דברי ושמא בפרעון מוציאין ממון כמו כן אפשר לומר דגם מיגו או שט"ח מועיל בפרעון להוציא ממון והארכתי בזה במקום אחר מכח הוכחות לפ"ז אפשר לומר דגם חזקה דאאפתו"ז אלים רק להוציא משום דהוא בפרעון ומיגו ג"כ מועיל להוציא היכא דטענותייהו על פרעון ורק הש"ס מסופק אם מיגו שקול כמו חזקה א"א פתו"ז או גרוע מחזקה דאאפתו"ז ועיין מה שכתבתי בזה בסימן ס"ט ולפ"ז לא קשה על רבה דהא רבה סובר דמיגו מועיל אפי' להוציא א"כ שפר יש לומר דלרבה מיגו יש לו יותר כח מחזקה אאפתו"ז דאינו מועיל רק משום שהוא בפרעון ומיגו מועיל להוציא אפי' שלא בפרעון ולהכי יש לו כח לעמוד המיגו נגד ריעותא דנפילה ומה שאנו פוסקין כרבה בארעא אף דאנן סוברין דל"א מיגו להוציא נראה דאפשר לפי מה שכתב הרמב"ן ז"ל בפ' חזקת הבתים הטעם דמועיל חזקה ג' שנים הוא משום דלעולם יש הוכחא שמכר לו מדלא מיחה להמחזיק שלא לישב בשדהו או בביתו אך לעומת זה יש הוכחא שלא מכר לו מדאין להמחזיק השטר מכירה אכן אחר ג' שנים דאז לא מיזדהיר איניש בשטרא שוב סמכינן על הוכחא מדלא מיחה שבודאי מכר להמערער עיי"ש ולפ"ז להכי שפיר מועיל המיגו בארעא אף דהוא נגד ריעותא דנפילה דהא יש סיוע והוכחא לטענה שלקח השדה מדלא מיחה המערער להכי הוכחא זו ומיגו צירוף תרווייהו מועילים אפי' נגד ריעותא דנפילה. על רבה אין די בתירוץ הזה דהרי רבה גם באידך עובדא בשטר חוב סובר רבה דנאמן שטרא מעליא הוה לי ואירכס במיגו להכי מוכרח כתירוץ הנ"ל משום דסובר דמיגו מועיל להוציא וכהנ"ל. ולפ"ז לכאורה צ"ע על התו' שם בסוגיא בב"ב הנ"ל שכתב דלהכי לא הוי מיגו להוציא בארעא משום דהוא מוחזק בקרקע ולכאורה בפשיטות יש לומר לפי הנ"ל משום דיש לו סיוע מדלא מיחה המערער כמו בברי ושמא דאמרינן מיגו להוציא אך מהתו' דף ל"ז ד"ה ואי לפירות נראה דלא סברי כהרמב"ן ז"ל בטעמא דחזקה ג' שנים עיי"ש וא"כ לא קשה על הרמב"ם דחייש בנפל לפרעון אפי' בתו"ז מהש"ס אכן הראב"ד ז"ל נראה לפענ"ד דלשיטתו שפיר סובר דריעותא דנפילה לא מגרע החזקה דאאפתו"ז מכח ראי' הנ"ל מש"ס הנ"ל דהנה הראב"ד סובר הביאו הרמ"א ז"ל בסי' ע"ח דליורשי' לא טענינן דפרע ביומא דמשלם זמני' רק הוא נאמן אם טוען אבל ליורשים לא משום דהוא מילתא דלא שכיח וכבר הוכחתי דענין מילתא דלא שכיח הוא גרוע ממיעוט נגד רוב מהתו' בפ' האשה שנתארמלה מוכח דמיעוט נגד רוב לא חשיב לא שכיח כמו שכתבתי לעיל וטענינן ליתמי המיעוט א"כ ע"כ מה דמיקרי ל"ש אשר לא טענינן ליתמי הוא הרבה יותר גרוע ממיעוט א"כ מוכח מהראב"ד ז"ל דאינו סובר סברא בפרעון דהוא מועיל רוב או מיגו להוציא דאל"כ הלא גם הוא בעצמו לא

יהי' נאמן לטעון פרעתי ביומא דמשלם זמני' דעומד נגד זה דנימא שלא פרע דהוא יותר מרוב וכהנ"ל אלא ע"כ דהראב"ד ז"ל לית ליה האי סברא א"כ ממילא מה דע"י חזקה דאאפתו"ז מוציאין ממון הוא ע"כ משום דהוא כודאי לגמרי וא"כ אם נאמר דריעותא דנפילה מגרע החזקה דאאפת"ז א"כ קשה הלא מיגו מסופק הש"ס אם יש להמיגו כח לעמוד נגד חזקה דאאפתו וריעותא דנפילה עומד נגד החזקה דאאפתו"ז א"כ מכש"כ דלא יהי' מועיל מיגו נגד ריעותא דנפילה וקשה על רבה וכהנ"ל. ואף שרבה סובר דמיגו אלים אפי' להוציא הוא מועיל ג"כ חזקה אאפתו"ז גם להוציא לפי שיטת הראב"ד להכי שפיר סובר הראב"ד ז"ל לפי שיטתו דחזקה דאאפתו"ז עדיפא מריעותא דנפילה ומעתה קשה על תוס' שאינם סוברים כסברת הרמב"ן ז"ל בחזקה ג' שנים א"כ קשה למה אנן פסקינן כרבה בארעא דמיגו מועיל נגד ריעותא דנפילה וכהנ"ל ומוכרח לומר דהתו' סברי כהראב"ד ז"ל דריעותא דנפילה אינו מגרע החזקה דאין אדם פורע ת"ז להכי גם מיגו מועיל נגד ריעותא דנפילה וכמו שכתבתי לעיל דהתוס' סברי דגם נגד ריעותא דהפסד ממון מועיל גם כן מיגו אכן לכאורה קשה על הרמ"א שהביא דעת הראב"ד ז"ל דלא טענינן ליתמי פרוע ביומא דמשלם זמני' וכאן סובר כהרמב"ם דריעותא דנפילה מגרע החזקה דאאפתו"ז א"כ למה פסקינן כרבה בארעא. וצריך לומר כסברת הרמב"ן ז"ל בחזקה ג' שנים כמו שכתבתי:

אמנם אחר כל זה קשה על הש"ע סימן נ' דבכתב יד שנכתב ממך נאמן לטעון לא ממך לויתי אלא מאחר ונפל ממנו ומצאתו עיי"ש. הרי דנאמן טענת נפילה וכאן לא שייך אחד מהתירוצים ואפשר כיון דבכתב יד נאמן הלוה לטעון פרעתי להכי אין נזהר כ"כ לשמור הכתב יד כי אין לו תועלת בהכתב יד שיהי' בידו דהא יוכל לטעון פרעתי להכי נפילת כתב יד נאמן במיגו דאין ריעותא כ"כ מה שלא נזהר בשמירת הכת"י כן אפשר לומר לפענ"ד:

יו"ד הלכות טרפות

סימן לג

א

סעיף ד ואפילו עלה בו קרום ונסתם. הנה אנן פסקינן דבכל האברים אינו מועיל עלה קרום ונסתם ודעת הרא"ה דרק בוושט ובריאה קרום מחמת מכה אינו קרום אבל בשאר אברים מועיל עלה קרום ונסתם. והנה שמעתי מקשים על הרא"ה מהא דאיתא בש"ס פרק אלו טרפות (דף נא) במעשה דרבי שהיה המחט נוקב מצד אחד בבית הכוסות

והפכה רבי ומצא בצד הב' קורט דם וטרפה רבי משום דאם אין שם מכה קורט דם מנין. וכן פסקינן לקמן סימן מ"ח. ולדעת הרא"ה קשה דנהי דהיה נקב אבל עכשיו נסתם הנקב על ידי הקרום שעלה בו ואם כן למה טרפה רבי אלא ע"כ דגם בשאר אברים אינו מועיל סתימת הקרום שעלה בו. ולכאורה היא קושיא אלימתא. אכן אחר העיון נלפענ"ד לתרץ. והוא דנהי דסובר הרא"ה דבשאר אברים קרום מחמת מכה אין סופו לסתור מכל מקום קשה הלא אין טרפה חוזרת לכשרה והרי קודם שעלה הקרום על הנקב היה טרפה. אלא ע"כ מוכרח לומר כמו שכתב הרא"ה בסירכא כסדרן דכשרה אף דשיטת רש"י דכל סירכא הוא מחמת נקב. וקשה איך טרפה חוזרת לכשרה. וכתב הרא"ה ז"ל לתרץ דיש נקבים אשר בטבעם להעלות עליהם סירכא וא"כ מעולם לא היה טרפה אף בשעה שהיה הנקב בריאה ולא עלה עליו עוד סירכא כי היה עתיד להעלות על הנקב סירכא. וכן כתב הר"ן ז"ל בסוגיא דתרתי אוני דסריכי עי"ש. ולפ"ז בע"כ מוכרח לומר דהא דמכשיר הרא"ה קרום שעלה בשאר אברים היינו משום דמעולם לא היה טרפה אף בשעה שהיה הנקב קודם שעלה הקרום משום כיון דחזינן דעלה בו קרום ונתרפא אמרינן דזה הנקב הוא מהנקבים אשר עתידים להעלות עליהם קרום ומעולם לא היה טרפה. אכן כ"ז כשהנקב מחמת חולי אבל כשהנקב מחמת מחט ובשעה שהיה המחט תחובה בהנקב אז בודאי לא היה עתיד הנקב להעלות בו קרום כי איך יעלה קרום על הנקב באם המחט תחובה. אם כן בשעה שהיה המחט תחובה בהנקב אז היה טרפה מחמת הנקב ולהכי אף אחר כך שקרה מקרה שהמחט יצאה משם ועלה קרום על הנקב ואף שלא תסתור הקרום כשיטת הרא"ה ז"ל מכל מקום כיון שהיה טרפה בשעה שהיה המחט תחובה אם כן אין טרפה חוזרת לכשרה. ואין להקשות לשיטת הרא"ה ז"ל א"כ בכל קרום בשאר אברים ניחוש שמא היה הנקב מחמת מחט ואם כן אינו מועיל הקרום שעלה בו דהא ידוע דברי ר"ת שמחלק דנהי דבושט חיישינן בישב לו קוץ בושט אבל בשאר אברים כגון בהמסס לא חיישינן לשמא חזרה המחט לאחוריה דשאר אברים מינח נייחי עי"ש בסימן מ"ח ובש"ך שם וא"כ לפ"ז ממילא אין לחוש לשמא היה הנקב מחמת מחט דמי חזרה לאחוריה. ואם כן אם היה מחמת מחט עדיין היתה תחובה ואם כן ע"כ רק מחמת חולי היה הנקב להכי מועיל ועיין מש"כ לקמן בסימן ל"ו:

ב

סעיף הנ"ל בהגהת רמ"א וכ"ז לא איירי אלא בניכר שהנקב בא על ידי חולי אבל אם יש לחוש שניקב בו ע"י קוץ וכו' טרפה דחיישינן שמא ניקב גם החיצון ואין לוושט בדיקה מבחוץ. עיין בט"ז סימן נ"א שהקשה דלמה בס' אם על ידי חולי או ע"י קוץ בחלל הגוף

מתיר הרמ"א משום ס"ס אף שטרפות דקוץ בחלל הגוף הוא טרפה לכ"ע וכאן החמיר הרמ"א בס' ע"י קוץ וכאן ישב קוץ בוושט מכשיר עולא וגם יש פוסקים המכשירין וא"כ למה החמיר הרמ"א כאן שלא להתיר על ידי ס"ס עי"ש. והנה מקצת אחרונים רצו לתרץ והוא דכאן בוושט כיון דנקיבת הוושט הוא נבלה להכי הוא ס"ס במקום חזקת איסור והוא שאינה זבוחה עי"ש. אך עדיין יהיה קשה על התוס' והרא"ש דהגהת רמ"א נובע מהם והמה סוברים דנקובת הוושט לא הוי נבלה רק טרפה כמו שהבאתי לעיל. ועוד הלא הרמ"א לקמן בסימן ק"י פסק דאמרינן ספק ספיקא במקום חזקה עי"ש. ועוד נלפענ"ד כמו שכתבתי בספרי חומת יהושע לענין דלא אמרינן סמוך מיעוטא לחזקה לענין ס' נקובת הוושט כי כמו דלענין כל הטרפות אמרינן אשר ע"י הרוב בהמות כשרות יש לכל בהמה חזקת היתר כיון דכבר החזקנו אותה לכשרה ע"י הרוב כמו לענין ס' נקובת הוושט ג"כ החזקנו אותה לכשרה לענין שאכלנו החלב ממנה אם כן יש לה ג"כ חזקת היתר והרי יש חזקה נגד חזקה ושוב יש לומר ס"ס. ועיין מה שכתבתי בסי' נ"א תירוצים על קושית הט"ז. אכן לפענ"ד נראה בפשיטות דלא קשה דהנה הרא"ש מקשה על רש"י ז"ל דסובר דאין לוושט בדיקה מבחוץ אפילו לענין נקב דהאיך משכחת לה ניקב זה בלא זה הא יש לחוש שמא ניקב גם החיצון כתב וז"ל ואפילו למאן דלא חייש בישב לו קוץ היינו לפי שאנו מוצאין הקוץ רק תחוב בפנימי אבל כשמוצאין נקב בפנימי (והיינו בלא קוץ) יש לחוש שמא ניקב גם החיצון. וע"ז תירץ הרא"ש דמיירי שניקב הפנימי ע"י חולי (וזה הוא הגהת רמ"א כאן) הרי מפורש יוצא מפי הרא"ש ז"ל דעולא רק מתיר בשהקוץ עדיין תחוב להכי מכשיר עולא משום דיש הוכחה שלא ניקב החיצון דאם כן היה הקוץ תחוב גם בהחיצון משא"כ היכא שהקוץ אינו כאן ויש נקב בהפנימי ע"י קוץ אז גם עולא חייש לשמא ניקב גם החיצון כי אין שום הוכחא שלא ניקב החיצון דהא גם בפנימי אין קוץ. ואין להקשות לכאורה לפי סברת הרא"ש ז"ל דלהכי מתיר עולא משום דכיון דהקוץ תחוב רק בפנימי יש הוכחא דלא ניקב החיצון דאם כן היה הקוץ תחוב גם בהחיצון א"כ מהיכי תיתי ניחוש כשמוצאין נקב בפנימי דהוא ע"י קוץ ולחשוש בשביל זה שניקב גם החיצון אדרבה נימא דודאי נקב זה אינו ע"י קוץ רק מחמת חולי דאם ע"י קוץ נעשה הנקב היה עדיין תחוב בו ואם כן למה אסרו בס' על ידי קוץ או על ידי חולי דהא ידוע אם הנקב יהיה ע"י מחט טבע ברזל לאכול הבשר סביביו אם כן נתרחב הנקב ונפל ממנו המחט. וכן אם הנקב היה ע"י קוץ ג"כ יש לומר דהקוץ התחיל להתרקב עד שנתמעט מעוביו ונפל מהנקב או שנתרקב לגמרי (וכן על המחט יש לומר כן כמו שראינו שהברזל נתמחה לגמרי בתוך הבעל חי) משא"כ כשהקוץ (או המחט)

תחוב עדיין בטוב בהפנימי הרי חזינן שלא נחסר ממנו כלום כי עדיין בכחו לישב בתוך הנקב אם כן שפיר יש לומר דיש הוכחא שלא ניקב החיצון דאם כן עדיין היה יושב בהחיצון כמו שיושב בהפנימי או דיש לומר דלאחר שחיטה נפל המחט או הקוץ ע"י משמוש ידים עכ"פ כתב הרא"ש ז"ל בפירוש דמה דעולא מתיר הוא רק משום דישב הקוץ ויש הוכחא שלא ניקב החיצון מה שאין כן בנקב ע"י קוץ והקוץ אינו כאן גם עולא סובר דטרפה אם כן לא קשה קושית הט"ז דאדרבה נוכל לומר דכאן כיון דהקרומים המה ביחד שכיח יותר שינקב גם החיצון מקוץ בחלל הגוף דאינו שכיח כ"כ שינקוב האברים הפנימים דהמה אינם מחוברים ביחד עם הגוף ומהש"ס והפוסקים לא קשה כלל כי רק בישב הקוץ יש מכשירין אבל באינו ישב כ"ע אוסרין. ומעתה לפ"ז שפיר אפשר לומר דלא קשה על הרמ"א במש"כ דהוא טרפה משום דאין לוושט בדיקה בחוץ משמע אם גם הפנימי לא ניקב לגמרי כשר דהא להפנימי יש בדיקה. וקשה דליחוש שמא נתרפא דהרי הרמ"א וכן המחבר פסקו דחיישינן לנתרפא. ועיין בפר"ח ובת"ש דהא שפיר אפשר לומר דהיכא שיש בדיקה כגון שלא ניקב גם הפנימי לגמרי ויש ס' אם ע"י קוץ או ע"י חולי סובר דמותר משום ס"ס כמו שמתיר לקמן בסימן נ"א משום ס"ס דכאן אין לומר דזה שכיח יותר שינקב לחוץ ויתרפא דהרי עולא לא חיישׁ כלל לנתרפא וכקושיית הט"ז הרי חזינן דלא שכיח כ"כ שיתרפא והא דהמחבר ורמ"א אסרו לקמן בסעיף ט' בישב קוץ בוושט אפילו אין קורט דם בפנים עי"ש אף שיש ס"ס שמא לאחר שחיטה ואת"ל מחיים שמא לא ניקב לחוץ ולא נתרפא אפשר לומר דשם משום דשכיח יותר שינקוב מחיים מלאחר שחיטה כנלפענ"ד:

סעיף הנ"ל בהג"ה אבל אם יש לחוש שניקבה על ידי קוץ אפילו לא ניקב רק הפנימי טרפה. עיין בש"ך ס"ק ז' שכתב לפרש דאם ניקב רק החיצון כשר דבמקום ידוע גם לדידן יש בדיקה עי"ש ולא זכיתי להבין דזה שייך בשארי אברים אבל בוושט דפסקינן והוא מהש"ס דאפילו ניקב זה שלא כנגד זה טרפה משום דמתרמי אהדדי ואם כן האיך הוא בוושט מקום ידוע והיינו דאין צריך לבדוק רק נגד הנקב והלא צריך לבדוק כל אורך הוושט כמו דמטרפינן בניקב זה שלא כנגד זה משום דאמרינן דזה הנקב שהוא עכשיו כאן והוא שלא כנגד הנקב של העור הב' היה פעם נגד הנקב הב' משום דהעורות הוושט גמדא ופשטא א"כ כמו כן דודאי יש לחוש שמא בשעה שהיה הקוץ תחוב בעור החיצון של הוושט היה העור הפנימי פעם גמדא ופשטא ואז היה ניקב העור הפנימי. ואם כן אין הנקב במקום ידוע ובניקב זה שלא כנגד זה מטרפינן אפילו בכל אורך הוושט וצ"ע. ואפשר לומר דזה הוא רק ספק שמא העור הפנימי פשטא וא"כ יש כאן ג' ספיקות שמא

על ידי חולי ואת"ל ע"י קוץ שמא העור הפנימי לא פשטא אז בשעה שהיה הקוץ תחוב וא"כ הוא מקום ידוע וצ"ע. שוב ראיתי דגם על הרשב"א והר"ן ז"ל שכתב בסוגיא דישב לו קוץ בוושט לחלק דהא דאין לוושט בדיקה מבחוץ לענין נקב היינו רק היכא שצריך לבדוק כל אורך הוושט אבל היכא שא"צ לבדוק רק במקום ידוע כגון בישב לו קוץ בוושט יש בדיקה לוושט אפילו מבחוץ עי"ש. וקשה גם כן כהנ"ל דהאיך מיקרי מקום ידוע הא העורות גמדא ופשטא וצ"ע:

סעיף ה בהגהת רמ"א ויש אוסרין כל עוף או בהמה דצוארו מלוכלך בדם דחיישינן לנקיבת הוושט ואין אנו בקיאין וכן המנהג. עיין בכרו"פ שהקשה דלמה נקט בהמה הלא בהמה גם להמחבר אין תקנה דסובר דאין לוושט בדיקה בחוץ אף לענין נקב. ולפענ"ד דהנה עוד יש לדקדק הרבה על לשון הג"ה זו חדא הלשון דכל עוף וכן איתא בהגהת אשרי זה הלשון דכל עוף וגם מיותר מה שסיים דחיישינן לנקיבת הוושט והלא מזה קסליק דהמחבר חייש לנקיבת הוושט גם מיותר מה שסיים וכן המנהג וכי עד השתא לא ידעינן דכל היכא דבעי בדיקה מצד הדין אנן לא בקיאין והרי לעיל סמוך ונראה כתב הרמ"א ז"ל ג"כ דלדידן דאין אנו בקיאין בבדיקה אין תקנה ומה זה עכשיו וכן המנהג וגם מה זה שהביא בשם יש אוסרין הלא בכל מקום דצריכה בדיקה אין אנו בקיאין. לכן נלפענ"ד דכך הוא כוונת הג"ה זו דהנה מה שכתב דעוף המלוכלך צוארו בדם בעי בדיקה לקנה וושט משום בודאי מיירי כגון שנקרע הצואר דאז יש לחוש לנקובת הסימנים כמו שמפרש רש"י בב"א דרבא הנ"ל. וע"ז הביא היש אוסרין דכל עוף היינו היכא שרק צוארו מלוכלך בדם אף שלא נקרע הצואר וזה הוא מרומז בתיבת דכל עוף. וגם נכון מה שכ' או בהמה אף שלא נקרע הצואר דאז להמחבר כשר ואזי גם שפיר מתוקן במה שכתב דחיישינן לנקובת הוושט היינו דגם באופן זה חיישינן לנקובת הוושט. וע"ז שפיר סיים דכן המנהג אפילו בלא נקרע הצואר לפנינו אסור:

ה

סעיף ו ואם בהמה אין לה תקנה. ולכאורה יש לעיין דהנה רש"י ז"ל כתב דלענין דרוסה גם בהמה יש לה תקנה והתוס' חלקו וכתבו דלפי מה שפירשו לעיל בעובדא דבר אווזא דרבא דמשום דרוסה בעי למיבדקה מוכח בפירוש דגם לענין דרוסה אין לה בדיקה עי"ש. והיינו לשיטתייהו דסברי דהיכא דאיכא למיתלא בקניא אין צריך לבדוק כלל משום נקב א"כ ע"כ מה דבעי רבא למיבדק הבר אווזא הוא ע"כ משום דרוסה והיינו דהעובדא היה שראו חתול רודף אחריו עי"ש בתוס' ובראש א"כ המחבר דפוסק בסעיף ח' דבצוארו מלוכלך בדם צריך בדיקה משום נקב אם כן ע"כ אי אפשר לפרש העובדא

דבר אווזא דרבא שהיה הבדיקה משום דרוסה והיינו שראו החתול רודף אחריו דהא לא נזכר כלל מזה בהש"ס. בשלמא התוס' לשיטתייהו דהם סברי דהיכא דתלינן בקניא לא צריך כלל למיבדק אם כן שפיר מפרשו דהש"ס מיירי שראו חתול רודף אחריו והש"ס לא הוצרכו לפרש זאת בפירוש כי ממילא ידעינן דמוכרח לומר כן דאל"כ למה הוצרכו למבדק משא"כ אם נאמר דגם בקניא בעי בדיקה אם כן בודאי מה דבעי רבא בדיקה הוא בודאי משום נקב ולא משום דרוסה דמהיכי תיתי נימא דמיירי שהחתול רודף אחריו כי אין לזה שום רמז בש"ס וגם אין צורך א"כ מנ"ל להמחבר לפסוק דאין תקנה בדרוסה למבדק אחר שחיטה כי אין שום ראיה מהש"ס לזה וכהנ"ל. עוד קשה לי דהנה התו' הקשו על רש"י דסובר דגם לענין נקב אין לוושט בדיקה מבחוץ מהש"ס דלא אמרו הנ"מ על רבה דאמר דאין לוושט בדיקה בחוץ לענין נקב עי"ש:

והנה נלפענ"ד דרש"י ז"ל לשיטתו דסובר דלענין דרוסה יש בדיקה אף לאחר שחיטה. והנה רבה קאמר אין לו בדיקה בחוץ אלא בפנים משמע דיש במציאות לבדוק הוושט בפנים. וזה אין במציאות רק בעוף אם נימא דדי בשחיטת קנה לבד. וא"כ נפשוט מרבה האי דבעי הש"ס לעיל אם די בשחיטת קנה בעוף או דוקא וושט. ועוד הרי רבא לעיל בעובדא דבר אווזא קאמר דלית ליה תקנתא משום דרבה ולמה לא פשיט מרבה גופה דדי בשחיטת קנה לחוד אלא ע"כ דליכא למיפשט מרבה דלעולם גם לרבה לא די בשחיטת הקנה והא דקאמר רבה דיש בדיקה בפנים היינו בס' דרוסה וכשיטת רש"י ז"ל דגם לאחר שחיטה יש תקנה בדרוסה למיבדק להכי הוצרך הש"ס לומר על דברי רבה דנ"מ לענין דרוסה ולא לענין נקב דאם כן היה נפשוט מרבה דבעוף די שחיטת קנה:

והנה לכאורה קשה מאד על התוס' דסברי דגם לענין דרוסה אין תקנה לאחר שחיטה כי כן מפרשי דברי רבא בבר אווזא דלעיל א"כ למה לא פשיט רבא מדברי רבה דאמר דבפנים יש בדיקה וקשה האיך נבוא לבדוק בפנים הוושט אם לא שדי בעוף שחיטת קנה לבד. אכן נלפענ"ד דהתוספות סברי דבאמת גם מרבה מוכח דדי שחיטת הקנה בדיעבד ומה שהיה רבא מסופק איך לעשות בהבר אווזא שלו משום דהיה מסופק דהא לכתחלה צריך לשחוט גם בעוף שני סימנים רק בדיעבד סגי בסי' אחד והיה רבא מסופק דכאן הוי כלכתחלה והיינו לשחוט לכתחלה רק הקנה. וע"ז היה רב יוסף בריה מחדש דגם כאן הוי כדיעבד כיון דאין תקנה אחרת רק לשחוט הקנה לבד. ומדויק עוד בזה מה דאמר רבא חכים יוסף ברי דאם כפשטא דרב יוסף היה מחדש לו דדי בשחיטת הקנה דבר זה אינו חכמה. אכן אם נאמר דהיה מחדש לו כיון דאין תקנה רק לשחוט מותר לשחוט אף לכתחלה רק הקנה לבד ע"ז שייך לומר חכים. וכן נראה מהרי"ף ז"ל דמתחלה הביא

הפסק הלכה דדי בשחיטת הקנה ואחר כך הביא עובדא דבר אווזא דרבא ומה שנאמר עליה מרב יוסף בריה. ולכאורה קשה לאיזה תועלת הביא האי עובדא ואי ללמוד ממנה הדינים היוצאים ממנה לענין בדיקת הוושט לענין נקב כפי שיטת רש"י ז"ל, או אפשר סובר כתו' וללמוד דגם לענין דרוסה אין תקנה לאחר שחיטה היה להרי"ף ז"ל להביא האי עובדא בפרק אלו טרפות אלא ע"כ דהרי"ף ז"ל הביא כאן ללמוד זה הדין דבאופן כזה מותר לשחוט לכתחלה רק הקנה לבד:

הדרינן להנ"ל דלשיטת המחבר דפוסק לגמרי כשיטת רש"י דוושט אין לו בדיקה בחוץ גם לענין נקב אם כן מנ"ל לפסוק דגם לענין דרוסה אין תקנה לאחר שחיטה. וגם קשה קושית התוס' דלמה לא קאמר הש"ס דנ"מ לענין נקב:

אמנם לפי מש"כ הרשב"א ז"ל בחדושיו לפרש עובדא דבר אווזא דרבא משום דרוסה. והוא דהרשב"א ז"ל סובר דהא דאמרינן בש"ס ס' כלבא ס' שונרא תלינן בכלבא הוא רק היכא שהיה לפנינו כלבא ושונרא אבל היכא שלא היה לפנינו ולא ידענו כלום מהיכן ממסמס קועיה דמא תלינן בשונרא דהיא יותר מצויה מכלבא וקניא עי"ש. וכן פסק המחבר לקמן בסימן נ"ז כהרשב"א ז"ל אם כן המחבר מפרש הש"ס שם כהרשב"א ז"ל דמשום חשש דרוסה היה בעי למיבדק דהש"ס מירי שלא היה לפנינו כלל ואם כן תלינן בשונרא א"כ ממילא מוכח מהש"ס דדרוסה אין לו תקנה לאחר שחיטה:

הגה"ה והנה לכאורה קשה דחלקו על רש"י וסברו דדרוסה אין תקנה לאחר שחיטה מהש"ס דפ' השוחט לפי פירושם. וקשה דהרי הש"ס הנ"ל אמרו משום במקום נקב קשחיט. אם כן שפיר יש לומר דאדמימות הארס ניכר לאחר שחיטה. אכן הש"ס פרק השוחט מיירי שנקרע הצואר אם כן יש לחוש שמא הדורס גם ניקב בצפורנו להכי אינו מועיל בדיקה לאחר שחיטה שמא במקום נקב קשחיט. ומה שסברו דיש תקנה בדרוסה לאחר שחיטה היינו היכא שלא נקרע הצואר א"כ אין לחשוש לנקב בהסימנים רק לארס וניכר גם לאחר שחיטה. ואין לומר דהרי התוס' סברו דלענין נקב יש בדיקה להושט מבחוץ אם כן אין חשש נקב דהא נוכל לבדוק הוושט מבחוץ. דהרי רש"י אמר בפרק השוחט דלהכי גם לענין נקב אין לוושט בדיקה מבחוץ משום דטיפת דם נכנס בהנקב. והתוס' אפשר סברו דדם יותר אדום ממראה הוושט והיה ניכר. אבל לבדוק מבחוץ נקב שעל ידי הדורס יש לומר דאין בדיקה מבחוץ דשמא נכנס טיפת ארס בהנקב ואדמימות הארס אין ניכר בוושט מבחוץ אם כן יש לחוש דהדורס עשה נקב בצפורנו להכי אינו מועיל בדיקה. ועל הרא"ה קשה ביותר כי הר"ן לקמן בסוגיא דדרוסה הביא בשם הרא"ה ז"ל דמה דתלינן בקניא לאו משום קולא דהא לפעמים שהוא לחומרא כגון אם היא בהמה

אם היינו תולין בדרוסה היה מועיל בדיקה לאחר שחיטה כשיטת רש"י ז"ל אבל עכשיו דתלינן בקניא ויש חשש נקב אין תקנה לא לאחר שחיטה ולא לפני שחיטה. וקשה גם כן כהנ"ל אף אם היינו תולין בדורס גם כן יש חשש נקב ועיין בראש יוסף שהקשה כן על הרא"ה בשלמא על רש"י ז"ל לא קשה במש"כ דדרוסה יש לה תקנה בדיקה אף אחר שחיטה דניחוש דשמא הדורס עשה נקב. דיש לומר דכוונת רש"י כגון שגם הצואר הוא שלם לכן אין לחוש לנקב רק לדרוסה אבל על הפוסקים הנ"ל דדבריהם אמורים על הש"ס דממסמס קועיה דמא דמיירי שנקרע הצואר ומכש"כ הרא"ה דמיירי באופן שאם היינו חוששין לקניא צריכין למיבדק משום נקב ואם כן ניחוש גם לנקב על ידי הדורס. ונראה לי דאפשר הסברא הוא דהיכא דהדורס הוא בצפורניו שם באותו מקום זורק גם ארס. ולהכי אם היה מועיל לחשש דרוסה בדיקה אף לאחר שחיטה גם לנקב אין לחשוש ושמא במקום נקב קשחיט. דאם כן היה ניכר טיפת הארס להכי הוכיחו התוס' שפיר דע"כ גם טיפת הארס אינו ניכר. ולהכי ממילא דסובר כרש"י ז"ל דלדרוסה יש תקנה לאחר שחיטה ממילא היה מועיל בדיקה אפילו היכא שנקרע הצואר על ידי הדורס כי אין לנו לחשוש שמא עשה הדורס נקב ובמקום נקב קשחיט דמכל מקום היה ניכר טיפת הארס כי הדורס אם היה שם בצפורניו בודאי זרק גם ארס שם והיה ניכר: ע"כ הגה"ה

סעיף ט בהג"ה ויש מכשירין אם אין קורט דם מבחוץ דלא חיישינן שמא הבריא (הראב"ן והרא"ש). והקשה הפר"ח על הרא"ש דהא בריאה פוסק הרא"ש ז"ל דבחתיכה דריאה אפילו בקופא לגו טרפה משום שמא ניקבה המחט את הקרומים. ולכאורה היא סתירה ועיין בש"ך סימן מ"ח ס"ק ל"ב. ונלפענ"ד דאפשר לחלק בין נמצא בוושט או בריאה. והוא דמה דנקטינן דרוב בהמות כשרות והוא רובא דליתא קמן (והארכתי בזה בספר חומת יהושע בדיני אין הולכין בממון אחר הרוב). והיינו דזה הרוב הוא מצד השכל והיינו שהשכל יותר נוטה שהיא כשרה כי הבורא עולם שבראם בראם בודאי שיהיו בריאים וחזקים שלא יקרה להם שום טרפות. והנה טבע הבהמות לאכול קו ים ומחטים המנקבים ואם כן יקרה להם נקבים. אע"כ שהבורא עולם ברא האברים הפנימיים שיהיו חזקים לעמוד נגד הקוצים והמחטין שלא ינקבו אותם וזה הוא דקאמרי הש"ס בסוגיא דישב לו קוץ בוושט דנמצאת לא אצטריך עולא לאשמועינן משום דכולה חווי ברייתא קוצי אוכלין עי"ש. והיינו משום דאוכלים קוצים אם כן ע"כ הוטבע בהם הטבע שלא ינקבו אותם הקוצים. ולהכי פוסק הרא"ש ז"ל כעולא כי הרא"ש ז"ל סובר כי אף שהתחיל הקוץ לנקוב הוושט מכל מקום יש עדיין לומר מצד הרוב דהקוץ לא ינקוב עד לחוץ.

אכן כ"ז באברים התלוים בווושט אשר דרך הבליעה רק ע"י וושט אלה האברים בודאי חזקים שלא ינקבו אותם הקוצים. ולהכי לא חייש הרא"ש ז"ל גם בביה"כ. אכן באברים התלוים בהקנה כגון ריאה לא שכיח שיכנס בהם קוצים או מחטין כי אין דרך הקנה לבלוע ולהכי אלה האברים אפשר דאינם חזקים לענין קוצים ומחטין שלא ינקבו אותם כי בלא"ה לא שכיח שיבואו בהם קוצים ולהכי שפיר חייש הרא"ש ז"ל לשמא ניקב המחט את קרומי הריאה:

ונלפענ"ד ראיה לסברא זו מהאו"ה הובא בש"ך סימן מ"ו ס"ק י"א שהכשיר במחט שנמצא בדקין. והקשה על האו"ה דהטריף מחט שנמצא במרה. והנה ז"ל האו"ה מעשה שנמצא מחט בדקין והכשירו משום דאורחא הוא לכנוס דרך הוושט עכ"ל. ולכאורה קשה מה בכך שנכנס דרך הוושט מכל מקום ניחוש שמא נקבו הדקין כמו שסובר הר"ן ז"ל משום שהולכין בהיקף. אכן לפי סברא הנ"ל מדוקדקין מאד דברי האו"ה והוא דמחלק דאף דחייש במרה היינו משום דמרה תלויה בהקנה אם כן שפיר יש לחוש דשמא המחט נקבה כי אפשר אין טבעה חזקה לעמוד נגד המחט מה שא"כ דקין דתלוים בהוושט א"כ בודאי טבעם חזקה לעמוד נגד מחטין דאל"כ יהיה שכיח בהם טרפות וכהנ"ל. וזה הוא שכתב האו"ה הטעם להכשיר משום דאורחא לכנוס דרך הוושט והיינו דשם הוא דרך הבליעה ויהיה שכיח מחטין בדקין וא"כ ע"כ הדקין חזקין כנלפענ"ד:

סימן מח

א

סעיף ז המסס ובית הכוסות אם הנקב מפולש מעבר אל עבר טרפה ואם לאו כשרה. וכתב הש"ך ס"ק י"ט אפילו בהמסס לדעת המחבר ול"ד לישב לו קוץ בוושט משום דוושט גמדה ליה ופשטה ליה ומתנענע תמיד חיישינן שחזרה המחט ואז עלה הקרום משא"כ בהמסס דנח והוא סברת ר"ת והר"ף עי"ש. והפמ"ג כתב על הש"ך למה רק בהמסס מחלק הש"ך בין ישב לו קוץ בוושט גם על ביה"כ דיש לו גם כן שני עורות כמו וושט צריך לפרש ההפרש בין וושט לביה"כ עי"ש שמדחיק ונפלאין דבריו כאן הלא דברי הש"ך הוא על המחבר שפוסק בהמסס דמותר מצד אחד דלא כרש"י שאוסר בהמסס בניקב מצד אחד כמו דפסקינן בישב קוץ בוושט מצד אחד דטרפה אבל בביה"כ דהיא ברייתא מפורשת דמצד אחד כשרה והטעם משום דביה"כ הוא עב אבל המסס הוא דק כמו וושט וכמו שמפרש התרומות הדשן סימן קס"ה הובא בש"ך ס"ק כ"ג עי"ש. להכי לא הוצרך לתרץ דברי המחבר על ביה"כ ולחלק בין וושט דהרי גם רש"י שאוסר בהמסס מצד אחד אבל ביה"כ היא ברייתא מפורשת דמותר מצד אחד משום דהוא עב

רק צריך לתרץ על המסס מצד אחד דרש"י אוסר משום דהוא דק כמו וושט ולמה מכשיר המחבר ע"ז הביא דברי הר"ח והרי"ף על רש"י משום מי החזיר המחט לאחוריה:

עוד הקשה הפמ"ג על הש"ך שהביא רק סברת ר"ת והרי"ף משום מי החזיר המחט לאחוריה הלא לפי זה צריך להיות אם נמצא נקב בהמסס מצד אחד ואין המחט תחובה בהנקב רק מונח בהחלל צריך להיות טרפה דהרי חזינן שחזרה המחט לאחוריה וזה לא נמצא בשום פוסק והיה לו להש"ך לחלק בין וושט להמסס בחילוקים אחרים משום דבוושט שכיח אוכלין ומשקין ושכיח שינקבו לחוץ או משום דעור החיצון אדום ולא ניכר שנתרפא (אבל בהמסס ניכר שנתרפא כצ"ל) ואם כן צ"ע על הש"ך שהביא רק החילוק משום מי החזיר וכו' כי לחלוקים האלו כשר אפילו אין המחט תחוב עי"ש. ומה מאד נפלאים דברים אלו חדא דהחלוקים האלו שכתב לא נמצאו בשום פוסק. ואם הפמ"ג כתב אלו החלוקים מצד סברתו אשר נהירים לו היה לו להקשות על רש"י ועל ר"ת והרי"ף למה לא סבירי להו החילוקים האלו. אכן באמת לפענ"ד תמוהין מאד החילוקים האלו שכתב הפמ"ג החילוק הא' שכתב משום דוושט שכיח שינקוב לחוץ על ידי אוכלין ומשקין לבד שלא נמצא בשום פוסק חילוק זה. אך תמיה מאד הלא גם בהמסס וביה"כ יש אוכלין ומשקין אשר משום זה אמרו בש"ס דאפילו קופא לגו טרפה משום דאוכלין ומשקין דחקוהו. אם כן גם בהמסס נימא דשכיח שינקוב לחוץ משום אוכלין ומשקין דחקוהו. והחילוק הב' ג"כ לא נמצא בשום פוסק שיאמר דבשאר אברים מינכר נתרפא ובוושט החיצון אדום לא מינכר נתרפא. הר"ן חולק על רש"י משום דמינכר נתרפא ולא נזכר דבוושט לא מינכר נתרפא כי בישב קוץ בוושט אמר הר"ן דחוששין לנקב כי אין לוושט בדיקה מבחוץ לענין נקב. ובאמת מצד הסברא הר"ן שסובר דנתרפא מינכר גם בעור החיצון של וושט מינכר נתרפא בשלמא נקב לא מינכר כמו שכתב רש"י דנכנס טיפת דם בהנקב להכי לא מינכר דעור החיצון הוא אדום הרי לא נמצא גם חילוק זה בשום פוסק. ועוד בלא"ה תמוהין מאד דברי הפמ"ג דהרי הש"ך לעיל סימן ל"ג ס"ק כתב על המחבר דלמה הזכיר החשש נתרפא והלא המחבר סובר דוושט אין לו בדיקה מבחוץ לענין נקב. וכתב דנ"מ אם גם עור הפנימי שהוא לבן גם כן לא ניקב רק מקצת ובפנימי יש בדיקה לענין נקב להכי חשש המחבר לנתרפא הרי דהמחבר סובר דלא מינכר נתרפא אפילו לעור הפנימי שהוא לבן מאד אם כן מכש"כ דבהמסס לא מינכר נתרפא. ונפלאין מאד דברי הפמ"ג האלו. מעתה אין לנו רק החילוק של ר"ת והרי"ף אשר הביא הש"ך ולא קשה כלל על הש"ך. ומה דפשיטא ליה דבאם אין המחט תחוב בהנקב טרפה לפי הסברא והחילוק שהביא הש"ך לפענ"ד דגם לסברא זו כדברי ר"ת מי

החזיר המחט לאחוריה שייך רק על בחיי הבהמה דאז מינח נייחא ההמסס ואם נחשוש לנתרפא צריכין לומר דבחיי הבהמה חזרה המחט ואחר כך נתרפא על זה אומר ר"ת דאין לחוש דבחיי הבהמה נח ההמסס אבל כשאנו רואין ההמסס לאחר שחיטה והיה משמוש ידי האדם ובטלטול ממקום למקום אז בודאי שכיח שיפול המחט מהנקב על ידי משמוש וטלטול ממקום למקום ורק בחיי הבהמה יש לומר סברא זו דלא ניחוש לנתרפא כי בחיי הבהמה נח ההמסס וכן מוכח מהט"ז מפורש דגם באופן זה כשר. דהנה הט"ז בסק"י הביא סברת ר"ת להכשיר משום מי החזיר המחט לאחוריה ובסקי"א כתב בשם התוס' לדעת רש"י ז"ל דרק אם נעשה הנקב על ידי מחט חיישינן שמא ניקב והבריא ואפילו אין המחט לפנינו עי"ש הרי דהט"ז כתב דאפילו אין המחט לפנינו אסור לדעת רש"י וע"ז היקל הרמ"א בהפ"מ. ועוד ראיה מהרא"ש שפוסק כעולא והביא ראיה מהברייתא דמחט שנמצאת בעובי ביה"כ מצד אחד כשרה ומשמע דאין צריכה אפילו בדיקה מצד השני. והקשה הפר"ח וכן התב"ש דהרי הרא"ש ז"ל הביא בסוגיא דמחט שנמצא בעובי בית הכוסות בשם ר"ת ז"ל לדחות דברי רש"י ז"ל דאוסר בהמסס בניקב מצד אחד משום דחיישינן שמא הבריא כמו בוושט. וכתב הר"ת ז"ל לדחות הראיה מוושט דשם חיישינן שמא הבריא דוושט מתנדנד תמיד ולא נח להכי חיישינן שניקבה המחט עד לחוץ וחזרה לאחוריה על ידי נדנוד ואחר כך נתרפא מה שא"כ ביה"כ והמסס דנח אין לחוש לשמא ניקבה כולה דמי החזירה לאחוריה. א"כ קשה על הרא"ש ז"ל דלפי דברי ר"ת ז"ל אין ראיה מביה"כ לוושט דשם לא חיישינן לשמא ניקבה מצד השני דאם היה ניקב גם מצד השני היה להמחט לתחוב שם עוד משא"כ בוושט שפיר יש לחוש לשמא ניקבה עד לחוץ וחזרה לאחוריה. ועיין בת"ש שהקשה על הרא"ש וז"ל אבל קשה לי על זה דבתר הכי הקשה הרא"ש ארי"ף דפסק דלא כעולא ממחט שנמצא בביה"כ מצד אחד דכשרה ומשמע בלא בדיקה. ותי' הרא"ש דאפשר דהרי"ף מחלק דבבית הכוסות לא חיישינן משום דעב הוא אבל וושט דק הוא ומסתברא דמשום עובי כל דהו אין לחלק עכ"ד הרא"ש ולמ"ש ה"ל להרא"ש לתרוצי אהרי"ף ולומר דס"ל כמ"ש ר"ת הביאו הרא"ש גופיה דחילוק בין וושט דאכל ביה ופעיה ביה איכא למיחש שנקב וחזר אבל בהמסס וכן בית הכוסות מינח נייחי ולא חיישינן בהו דנקב וחזר דאלו ניקב לא היה חוזר עכ"ל. ולהנ"ל לא קשה על הרא"ש כי הרא"ש הביא ראיה דאין צריך לבדוק בישב קוץ בוושט מהברייתא דאם ניקב ביה"כ מצד אחד כשרה ומשמע דאין צריך בדיקה על נקב מצד הב' והרי עכשיו הוא לאחר שחיטה והיה משמוש וטלטול ממקום למקום ואם כן לא

נח הביה"כ (כמו וושט בחיי הבהמה) ואעפ"כ לא צריך בדיקה. ושפיר הביא הרא"ש הראיה מביה"כ על וושט:

ב

סעיף הנ"ל בהג"ה ויש אוסרין בהמסס ועיין בש"ך דרוב הפוסקים מפרשו סברת רש"י ז"ל דעל ידי מחט חיישינן שמא היה ניקב לחוץ ונתרפא וכתבו ג"כ דראיית רש"י הוא מהברייתא דקתני מחט שנמצא בעובי ביה"כ מצד אחד כשרה ובמה ולמה לא קתני המסס אלא ע"כ דבהמסס גם מצד אחד טרפה עי"ש. והקשה הכרו"פ דאם כן מוכח מהברייתא מדלא קתני המסס דחיישינן שמא הבריא א"כ קשה לעולא דסובר דישב לו קוץ בוושט אין חוששין שמא הבריא מהברייתא עי"ש. ועיין בפמ"ג שנדחק מאד לתרץ קושיא זו. ונלפענ"ד לתרץ דלא קשה כלל על רש"י. והוא דהנה רש"י ז"ל מפרש על עולא דמיירי שאין קורט דם בפנים. ועיין בתו' שם והרשב"א והר"ן מתרצו דברי רש"י ז"ל והוא דבוושט כיון דאוכלין ומשקין עוברים דרך הוושט בכח להכי טרפה לדידן דלא פסקינן כעולא אפילו באין קורט דם בפנים משום דשמא אוכלין ומשקין שטפוהו משא"כ ביה"כ לא אמרינן אוכלין ומשקין שטפוהו משום דשם האוכלין ומשקין אינם עוברים בחזקה עי"ש ברשב"א ובר"ן ז"ל. אכן עכ"ז יש לעיין על רש"י ז"ל דנהי דלפי דברי הרשב"א והר"ן ז"ל דברי רש"י צודקים לענין דינא. אבל מ"מ קשה על רש"י ז"ל מנין לרש"י ז"ל לפרש על עולא דמיירי בשאין קורט דם בפנים ומשמע אבל בקורט דם בפנים גם עולא חושש לשמא הבריא. וקשה מנין לרש"י ז"ל לפרש כך דברי עולא. אכן רש"י ז"ל לשיטתו דדייק מהברייתא דבהמסס טרפה מצד אחד משום חשש שמא הבריא וא"כ היה קשה לרש"י ז"ל על עולא דאין חושש שמא הבריא וכי יפלוג על הברייתא להכי מפרש רש"י ז"ל דעולא מיירי שאין קורט דם בפנים להכי אין חושש שמא הבריא משום דאף לפי דברי הרשב"א ור"ן ז"ל אין ראיה במה שאין קורט דם בפנים דנימא לאחר שחיטה נתחב משום שמא אוכלין ומשקין שטפוהו הקורט דם. אבל מ"מ מידי ספיקא לא נפקא דשפיר יש לספק דלאחר שחיטה נתחב ולהכי אינו חושש לשמא הבריא משום דיש כעין ספק ספיקא ספק שמא לאחר שחיטה ואם תמצא לומר קודם שחיטה שמא הקוץ לא ניקב לחוץ והא דמוכח מהברייתא דבהמסס חיישינן שמא הבריא משום דשם בודאי מיירי שיש קורט דם בפנים דהרי אנן קיימינן לשיטת רש"י כפי שמפרשין הרשב"א והר"ן דבהמסס וביה"כ לא אמרינן אוכלין ומשקין שטפוהו וא"כ לדידהו אם אין קורט דם בפנים בודאי כשר גם לרש"י ז"ל אף בהמסס דהא יש הוכחא דרק לאחר שחיטה נתחב וא"כ ע"כ הברייתא דאוסרת בהמסס מצד אחד (לשיטת רש"י ז"ל) ע"כ מיירי רק היכא

שיש קורט דם בפנים להכי שפיר הברייתא חוששת לשמא הבריא דאין כאן רק ספק אחד אם הבריא. משא"כ עולא מיירי בשאין קורט דם בפנים להכי אין חושש משום דהוא כעין ס"ס כנלפענ"ד ברור ועיין לקמן סימן מ"ט מש"כ בזה דלמה אנן אסרינן אף שיש ספק ספיקא:

ג

עיין בש"ך סקי"ד שכתב דאף לרש"י ז"ל אין טרפה בהמסס רק אם יש קורט דם בפנים עי"ש. ועיין בתבואות שור שחולק על הש"ך ואוסר אפילו באין קורט דם בפנים משום דשמא אוכלין ומשקין שטפוהו. ואף שהרשב"א והר"ן כתבו דבהמסס ובית הכוסות לא אמרינן אוכלין ומשקין שטפוהו היינו רק משום דהם תופסין לחומרא הפי' בהברייתא דנמצא עליה קורט דם היינו אם רק בפנים להכי הוצרכו לחלק דלהכי כשר באין קורט דם משום דלא אמרינן אוכלין ומשקין שטפוהו בהמסס וביה"כ. אבל שמא הפירוש כרוב הפוסקים דהברייתא רק בנמצא בחוץ טרפה אבל אם רק בפנים כשר ואם כן אין ראיה לסברא זו דאוכלין ומשקין לא שטפוהו בהמסס ובית הכוסות עי"ש דכן כוונתו (ולפענ"ד דהפמ"ג לא הבין כך כוונת הת"ש לכן הקשה עליו מה שהקשה עי"ש). והנה הפמ"ג חולק על הת"ש בזה והוא דנהי דיש סברא לומר אוכלין ומשקין שטפוהו בבית הכוסות ובהמסס מכל מקום יש להתיר באם אין קורט דם בפנים משום דיש ס"ס ספק שמא לאחר שחיטה נתחב ואת"ל קודם שחיטה שמא לא היה ניקב לחוץ והא דאסרינן בוושט אף באם אין קורט דם בפנים משום דבוושט אינו מועיל ס"ס משום דאיתחזק איסורא עי"ש וכוונתו משום דנקיבת הוושט הוא נבלה וא"כ ה"ה כס"ס במקום חזקת איסור שאינו זבוח. וכן כתב הכרו"פ כמה פעמים דספק בוושט מיקרי ספק בשחיטה. והנה ידוע דסברא זו דחוי'. וכן כתבו רוב האחרונים דאף דנקיבת הוושט הוא נבלה מ"מ ספיקא בוושט הוא רק כספיקא דשאר טרפות משום דמ"מ יש להוושט חזקת כשרות (משום רוב בהמות כשרות) וכן מסוגיא זו יש להוכיח דהראשונים לא ס"ל סברא זו דא"כ בפשיטות היה להם לדחות דברי רש"י ז"ל ולחלק בין וושט דחיישינן שמא הבריא משום דהוא ספק בשחיטה מה שאין כן בהמסס וכן מהרשב"א והר"ן ז"ל הנ"ל דאם יש סברא לומר דבוושט אינו מועיל ס"ס אם כן למה הוצרכו לחדש משום דביה"כ לא שטפוהו אוכלין ומשקין בפשיטות היה להם לחלק דלהכי בוושט אסור אף באין קורט דם בפנים משום דאינו מועיל ס"ס בוושט משא"כ בביה"כ להכי כשר באין קורט דם משום דנהי דיש ספק דשמא אוכלין ומשקין שטפוהו מ"מ כשר משום ס"ס אלא ע"כ דאין לחלק לענין ספיקות בין וושט לשאר אברי הבהמה:

אכן לפי מש"כ לעיל אות א' מוכח בפירוש כהש"ך דרש"י ז"ל אוסר רק בקורט דם בפנים ולא אמרינן אוכלין ומשקין שטפוהו בהמסס דאל"כ עדיין קשה על עולא מנ"ל דהברייתא אוסר רק בקורט דם בפנים שמא גם באין קורט דם בפנים משום שמא אוכלין ומשקין שטפוהו אלא ע"כ דבהמסס לא אמרינן אוכלין ומשקין שטפוהו להכי ע"כ מיירי הברייתא רק ביש קורט דם בפנים ולהכי שפיר לא קשה לעולא מהברייתא ואין לדחות ולומר דעולא אפילו בלא הכרח מפרש הברייתא ביש קורט דם בפנים כדי שלא יקשה עליו מהברייתא וא"כ ממילא לדידן דפסקינן דלא כעולא דבוושט אסור אפילו באין קורט דם בפנים א"כ גם בהמסס יש לאסור אפילו באין קורט דם בפנים. דאי אפשר לפרש לומר כן על עולא דא"כ היה לו לומר דבריו על המסס דרך פירוש על הברייתא ולומר ולפרש הברייתא דמה דמוכח מהברייתא דבהמסס מצד אחד טרפה היא רק ביש קורט דם בפנים אבל בשאין קורט דם בפנים מותר משום ס"ס דזה העיקר מה שרצה עולא להשמיענו וא"כ למה נקט דבריו על וושט ויהיה קשה עליו מהברייתא הנ"ל עד שיהיה מוכרח לתרץ דהברייתא מיירי ביש קורט דם מה שאין שום רמז לכל זה. אלא ע"כ דבהמסס לא אמרינן אוכלין ומשקין שטפוהו. וא"כ באין קורט דם בפנים בלא"ה כשר משום הוכחא דלאחר שחיטה. ולהכי שפיר הוצרך רק לאשמועינן דבריו על וושט וממילא לא קשה עליו מהברייתא דשה ע"כ מיירי ביש קורט דם בפנים. ואם כן לפ"ז ממילא אי אפשר לתפוס כרש"י לאסור בהמסס ולאסור אפילו באין קורט דם בפנים דלפי מה שכתבתי דברי רש"י ז"ל צודקים רק אם אמרינן דהברייתא אוסרת בהמסס רק בשיש קורט דם בפנים דבהמסס לא שייך אוכלין ומשקין וכהנ"ל:

ד

בהגהה הנ"ל והכי נהוג אם לא במקום הפסד מרובה. והנה הפוסקים החולקים על רש"י בהמסס הוא ר"ת והרשב"א ור"ן אמנם כל אחד הוא מטעם אחר אשר לפ"ז לדידן דמקילינן במקום הפסד מרובה הוא רק משום סברת ר"ת וכמו שאבאר:

הנה ר"ת כתב לחלק בין וושט להמסס דבוושט חיישינן לשמא נתרפא משום דשכיח שתחזור המחט לאחוריה משום דפעיא ביה משא"כ ביה"כ כמו שהביא הש"ך ס"ק י"ט והרשב"א ז"ל חולק ג"כ על רש"י ז"ל בהמתה. אמנם אינו מחלק שום חילוק בין וושט להמסס דהא הרשב"א ז"ל גם בוושט אינו חושש לנתרפא. וגם סובר דאפילו לדידן דלא פסקינן כעולא הוא רק לחשוש לשמא ניקב ומועיל בדיקה אפילו בוושט עי"ש בחדושי רשב"א ז"ל. והוא דהרשב"א ז"ל אינו חושש כלל לנתרפא מכח הקושיא שהקשה ממחט שנמצאת בריאה דמועיל בדיקה ולא חיישינן לנתרפא (ועל רש"י ז"ל אפשר לתרץ דרש"י

לשיטתו דסובר אין סירכא בלא נקב כמו כן יסבור דבריאה אם נתרפא הנקב יהיה סירכא וא"כ שפיר יהיה מינכר משא"כ בשארי אברים יתרפא רק ע"י קרום ולא ע"י סירכא ולהכי לא יהיה מינכר) והר"ן ז"ל חולק גם כן על רש"י דאוסר בהמסס משום דסובר דאין חשש לנתרפא משום דמינכר אם נתרפא עי"ש. והיינו כשיטת הרשב"א ז"ל. ומה שהר"ן ז"ל אוסר בוושט ואינו מועיל בדיקה היינו משום דסובר דוושט אין לו בדיקה מבחוץ אף לענין נקב עי"ש בר"ן בסוגיא דישב לו קוץ בוושט אם כן הרשב"א והר"ן ז"ל אינם מחלקים כלל בין וושט להמסס לענין חשש נתרפא. ולפ"ז צריך עיון מאד על הת"ש והפמ"ג שכתבו דהר"ן ז"ל מחלק בין וושט להמסס משום דבהמסס מינכר אם נתרפא ולהכי מועיל בדיקה מה שא"כ בוושט דהוא אדום אינו מינכר בעור החיצון אם נתרפא משום דהוא אדום עי"ש ולא ידעתי שום רמז מזה בהר"ן ורק שנאמר דאם אפילו הר"ן ז"ל לא כתב כן מ"מ יש סברא לומר כן דבוושט בעור החיצון לא מינכר אם נתרפא ובשארי אברים מינכר אם נתרפא. אכן על בעלי ש"ע אי אפשר לומר כן דהרי המחבר ורמ"א לעיל פסקו דבוושט חיישינן שמא נתרפא. וכתב שם הש"ך ס"ק ק' דע"כ אף אם גם עור הפנימי לא ניקב כולו מכל מקום טרפה משום שמא נתרפא דאל"כ למה הוצרכו הטעם שמא נתרפא הלא בלא"ה אין לוושט בדיקה בעור החיצון עי"ש הרי דהמחבר והרמ"א לעיל חיישו לנתרפא אפילו לעור הפנימי דוושט דהוא לבן מאד אם כן ממילא אי אפשר לומר דמה דהמחבר מתיר לגמרי בהמסס והרמ"א בהפ"מ הוא משום דמינכר בבדיקה אם נתרפא אם כן למה בוושט בעור הפנימי אם לא ניקב כולו חיישו המחבר והרמ"א לנתרפא. ואם כן לדידן דאסרינן בוושט אפילו לא ניקב גם עור הפנימי רק במקצת משום דחיישינן לנתרפא. אם כן ע"כ מה דמתיר המחבר כאן והרמ"א בהפ"מ בהמסס הוא רק משום סברת ר"ת שהביא הש"ך בס"ק י"ט. הרי דחיישו לחשש נתרפא ולא מינכר ואפשר מה שסברו כך הוא משום דישב קוץ בוושט טרפה משום חשש נתרפא ומצד הסברא אם יש להכיר נתרפא גם בוושט נוכל להכיר כי מה בכך שהוא אדום לזאת פסקו המחבר והרמ"א לעיל גבי וושט דחיישינן לנתרפא אפילו בעור הפנימי והרי ר"ת סובר גם כן דבוושט חיישינן לנתרפא ולא מינכר ואף על פי כן לא חייש בהמסס משום מי החזיר המחט לאחוריה. וכן פסק המחבר כר"ת משום סברת ר"ת משום מי החזיר ולפ"ז יש לעיין על הת"ש שכתב להחמיר בנאבד ההמסס ולא בדק אחר חשש נתרפא אפילו בהפ"מ דהרי הרמ"א סומך בהפ"מ על סברת ר"ת משום מי החזיר המחט א"כ אין לחוש כלל לנתרפא וצריך עיון:

אכן לפי מה שכתבתי לעיל על המקדש מעט ע"ש אפשר לומר דהר"ת לא חייש בהמסס משום מי החזיר המחט לאחוריה רק לנתרפא שלא ניכר כלל דהוא חשש רחוק וצריכין לחשוש שני חששים שהחזיר המחט וגם לנתרפא ולא מינכר דהוא חשש רחוק אבל לנתרפא ושיהיה מינכר דאינו חשש רחוק אפשר חייש ר"ת ואם כן צריך לבדוק על נתרפא וצ"ע כל זה:

ה

סעיף ח אם נמצא באחד מהם תחובה מחט ולא ניקב מעבר אל עבר הופכין ובודקין מבחוץ אם נמצא קורט דם בידוע שניקב כולו וטרפה וכו' והוא שלא מלחו ולא הדיחו. עיין ש"ך ס"ק כ"ג שכתב דמתשובות רשב"א אין ראיה להטריף באם ניקב מצד אחד ולא בדק אחר קורט דם כגון שהודח עי"ש. ולפענ"ד יש לעיין הרבה על זה הדין לאסור היכא שניקב רק מצד אחד באם הודח משום שלא נוכל לבדוק אחר ק"ד הרי אפילו רש"י שאוסר בהמסס בניקב מצד אחד משום שמא ניקב ונתרפא אבל בבית הכוסות היא ברייתא מפורשת דכשר מצד אחד משום דהוא עב. והמחבר פוסק כר"ת דמכשיר אפילו בהמסס משום דלא חיישינן לניקב ונתרפא משום מי החזיר המחט לאחוריה והרי כאן סובר המחבר אפילו בביה"כ באם ניקב רק מצד אחד וידענו בבירור שלא ניקב מעבר אל עבר דהרי אפילו בהודח או נמלח יכולין עדיין לבדוק אם ניקב מעבר החיצון ולהטריף יען לא נוכל לבדוק אחר קורט דם. וקשה מאד הרי חזינן שלא ניקב ועל כרחך רק לחוש שנתרפא הרי המחבר מכשיר אפילו בהמסס משום סברא זו דלא חיישינן לנתרפא משום מי החזיר המחט לאחוריה בחיי הבהמה דנייחי ומכש"כ בביה"כ דגם רש"י לא חייש לניקב ונתרפא דהוא ברייתא מפורשת דכשר בניקב רק מצד אחד ועל מעשה דרבי דהפכה ומצא ק"ד וטרפה כתב הרשב"א בתשו' רס"ו דהפכה רבי לבדוק אם ניקב בחוץ ומצא ק"ד משמע אבל קורט דם אין חיוב לבדוק בניקב רק מצד אחד וצ"ע על הרשב"א בחדושיו שכתב דבניקב מצד אחד צריך בדיקה דילמא איכא קורט דם בחוץ עי"ש וצ"ע. ועוד קשה על המחבר דאם החיוב לבדוק אחר ק"ד בניקב רק מצד אחד מה מועיל הבדיקה הא ליכא מידי למיסרך ונאבד הקורט דם כמו דאיתא בש"ס והרמ"א היקל רק בהפ"מ בניקב מצד אחד והודח וכן פסקו כל האחרונים וצריך עיון גדול:

סעיף הנ"ל עיין ש"ך ס"ק הנ"ל שכתב דמתשו' רשב"א אין ראיה להטריף באם לא בדק אחר ק"ד בניקב רק מצד אחד רק שהרשב"א כתב להטריף באם לא בדק אם לא ניקב לחוץ עי"ש. והנה כל המפרשי ש"ע טרחו מאד לעמוד על כוונת הרשב"א בשני תשובות סימן ר"ג וסימן תש"ס וזה לשונו שם בהשאלה נשאל במחט שנמצאת תחובה בכרס

וקודם שבדקו אם נקבו משני צדדים ניטל המחט ומפני שהמחט דקה מאד לא ניכר מקום נקיבתו. וגם אי אפשר לבדוק בקורט דם לפי שאחר רחיצת הכרס היה מעשה. וכן בסגנון זה היא השאלה בסימן ר"ג. וע"ז השיב דמאחר שצריכה בדיקה ולא הספיקו לבדוק היא טרפה עי"ש. ויען שהרשב"א ז"ל בהשאלה נזכר ג"כ שלא היו יכולין לבדוק אחר ק"ד לפי שהיה אחר רחיצת הכרס לזאת רצו להוכיח מהרשב"א דגם אם לא בדקו אחר ק"ד בניקב מצד אחד הוא טרפה (ועיין ביש"ש ובת"ש ובפמ"ג כאן) ולפענ"ד נראה דבלא"ה אי אפשר לומר כן בכוונת הרשב"א שכתב כאן להטריף באם ניקב רק מצד אחד ולא בדק אחר ק"ד דהרי המעשה היה שהיה ספק אם ניקב לחוץ. ואם השואל היה שואל עוד כגון היכא שניקב רק מצד אחד כי גם אחר רחיצת הכרס יכולין לבדוק אם יש נקב. רק שלא נבדק אחר ק"ד היה לו לפרש ולא למיסתם. לכן נלפענ"ד לפרש כוונת הרשב"א ז"ל. והוא דהשואל היה שואל והוא דלא היה נבדק אם ניקב לחוץ וגם היו יכולין לבדוק אחר קורט דם. ואם כן אולי יש להתיר מחמת ס"ס ספק שמא המחט נתחב לאחר שחיטה ואת"ל קודם שחיטה שמא לא היה ניקב לחוץ. וע"ז השיב הרשב"א ז"ל לאסור. והרשב"א דאוסר גם גבי ישב לו קוץ בוושט אפילו אם אין קורט דם בפנים משום שמא אוכלין ומשקין שטפוהו הבאתי לעיל אות א' הרי דאוסר אף היכא שיש ס"ס אם כן כמו כן אוסר כאן ועל כרחך מוכרח לומר דסובר הרשב"א ז"ל דזה הענין שיהיה ניקב לחוץ שכיח יותר מלומר שהמחט לא ניקבה רק מצד א' כמו דאנן אסרינן לעיל בסימן ל"ג בהגהת רמ"א סעיף ד' אף היכא דאיכא ס"ס ועיין מש"כ עוד בזה לקמן מ"ט כנלפענ"ד ברור בכוונת הרשב"א ז"ל והוא בפשוט ויהיה מוכח בפירוש דהיכא דיהיה נמצא המחט תחובה ולא היינו יכולין לבדוק אם ניקב כולה וגם אפילו אחר ק"ד וא"כ יש עוד ס' שמא לאחר שחיטה וא"כ יש ספק ספיקא אעפ"כ אסור כדמוכח מתשו' רשב"א ז"ל הנ"ל:

בהגה"ה או שנאבד וכו'. וכתב הש"ך ס"ק כ"ה דאם ניקב מצד אחד ונאבד הביה"כ קודם שבדק מבחוץ אם ניקב בחוץ טרפה ומהת"ק ומהרש"ל נראה דמכשירין והש"ך פסק דטרפה וכתב הפמ"ג לפרש דעת המכשירין היינו היכא שידענו בבירור דהמחט לא היה עד לחוץ להכי יש סברא להכשיר אף אם לא בדק מבחוץ שמא ניקב דמי החזיר המחט לאחוריה והיינו אם המחט היה נוקב גם בחוץ היה צריך להיות המחט עוד תחוב שם כסברת ר"ת וכבר כתבתי לעיל דלאחר שחיטה שפיר יש לחוש דהמחט היה נוקב גם בחוץ ומה שהמחט אינו תחוב בחוץ משום דעל ידי משמוש ידי אדם וטלטול ממקום

למקום חזרה המחט לאחוריה ומסתימת הש"ך משמע דגם באופן זה טרפה משום דלאחר שחיטה יש לומר שחזרה המחט ממקום תחיבתה וכהנ"ל:

1
סעיף הנ"ל בהג"ה ויש לסמוך עליו בהפ"מ דעת הש"ך בס"ק ל"ב להתיר בהפ"מ אם הרגיש שהמחט תחוב רק במקצת אפילו אם לא בדק על נקב מבחוץ. והתבואות שור והפמ"ג אוסרים אפילו בהפ"מ אם לא בדק מבחוץ על נקב עי"ש. ובס' מקדש מעט חולק על הת"ש והפמ"ג וכתב להתיר בביה"כ בהפ"מ אפילו אם לא בדק אחר נקב וזה לשונו. אבל בביה"כ הרי רש"י ור"י וסייעתם מחלקים בו דלא חיישינן בו כבוושט משום דעורו עב ולא חיישינן כלל שניקב לחוץ כמבואר בלשון חידושי הרשב"א כולי האי לא עביד לנקובי. וכך כתב התה"ד הובא בש"ך ס"ק כ"ג דבעור דק הוא דחיישינן שבדבר מועט שתתפוס המחט תעבור הדופן אבל בדופן עב וכמו ביה"כ) ל"ח להבריא ר"ל לא חיישינן שניקב לחוץ וכו' הרי ר"ת וסייעתו ורש"י וסייעתו כדאי כל הנהו לסמוך עליהם בהפ"מ ושעה"ד ע"כ. הנה לפי דבריו קשה על הרשב"א לפי מה שהביא מהרשב"א בחדושיו והרי הרשב"א בתשובותיו פוסק דאם לא בדק הביה"כ מבחוץ טרפה. אכן בלא"ה דבריו תמוהין מה שהביא דבריהם דביה"כ שהוא עב ל"ח כלל שניקב לחוץ וכן אחר כך כתב אבל בדופן עב לא חיישינן להבריא ומפרש ל"ח שניקב לחוץ. הנה מלבד שאין שום רמז בדבריהם כאשר כתב אשר יען שהוא עב לא חיישינן כלל שניקב לחוץ אך גם אין שום סברא לומר דבשביל שהוא עב לא יהיה חשש נקב אך הלא דבריו אמורים על רש"י שסובר דבוושט ובהמסס חיישינן להבריא היינו שהיה נקב ונתרפא וכן כתב בפירוש התה"ד סימן קס"ה דרש"י חיישינן שהיה נקב ונסתם היינו נתרפא ומדוע דחשש נתרפא ושלא יהיה ניכר כלל הוא חשש רחוק (כאשר הרשב"א והר"ן חלקו על רש"י משום דסברו דלעולם מינכר אם נתרפא) וע"ז מפרש התה"ד וזה לשונו כל שהוא בשר עב אין לנו למיחש שמא הבריא (והרי לעיל כתב התה"ד דהבריא היינו שניקב ונסתם היינו נתרפא) דאמאי נימא שהבריא בשלמא בדבר שדופנו דק איכא למיחש שמא הבריא דבדופן דק בדבר מועט שתפס תעבור הדופן. (והיינו ששכיח מאד שתיכף ניקב כולו לזאת יען ששכיח מאד שניקב כולו לזאת אמרינן שניקב כולו והא דלא ראינו הנקב היינו משום שנתרפא ולא מינכר אף דנתרפא שלא מינכר הוא חשש רחוק עם כ"ז חיישינן משום דיותר נוטה בדבר שהוא דק שהמחט היה תעבור הדופן כולו ושהיה נקב). וסיים התה"ד אבל בדופן עב שיש לפניה לכנוס ולעבור הרבה ועדיין לא תעבור את כל הדופן לית לן למימר שמא הבריא עכ"ל. הרי דסיים התה"ד דאין לחוש שמא הבריא היינו

נתרפא דבדבר שהוא עב אין יותר נוטה שניקב כל הדופן רק יש חשש שמא ניקב כולו ואם נחשוש לשמא ניקב נצטרך לומר שהבריא היינו נתרפא וזה לא שכיח להכי לא חיישינן להבריא ונתרפא. ועוד סיים שם התה"ד בדופן עב מילתא דפשיטא היא דלא חיישינן שמא הבריא לכולי עלמא ע"כ יע"ש הרי דרק להבריא היינו נתרפא לא חיישינן. אבל על נקב לבד בודאי יש לחוש היינו שאם לא בדק אחר נקב בודאי יש לחוש שמא היה נקב כי הוא ספק השקול בודאי טרפה מחמת הספק הרי דגם לרש"י ולר"ת וסייעתם ולתה"ד יש גם כן חשש נקב בביה"כ ובודאי טרפה לדידהו באם לא בדק אחר נקב. וצדקו הת"ש והפמ"ג שאסרו אפי' בהפ"מ:

ולפענ"ד יש ראיה גדולה ומוכרח לומר כדבריהם הנ"ל דהנה לכאורה קשה מאד על רש"י דחייש לנתרפא עד שאין ניכר א"כ קשה על הש"ס מנלן דאזלינן בתר רובא ויליף הש"ס מהקרבנות דאי אפשר למיבדק. משמע אבל אם הינו יכולין למיבדק לא היה עוד חשש על טרפה ולרש"י אף שהיו יכולין למיבדק על נקבים עדיין יש חשש שמא היה נקב ונתרפא. אכן לפי דבריהם דחשש נתרפא הוא חשש רחוק אשר אין לחשוש. ומה שרש"י חייש לנתרפא רק במחט שניקב דבר דק אשר יותר נוטה שהמחט היה נוקב כל הדופן להכי חיישינן חשש רחוק נתרפא אבל לחשוש חשש נתרפא באין הכרח לחשוש לא חיישינן דהוא חשש רחוק:

ז

סעיף יא מחט שנמצאת בקורקבן וכולה נבלעת בעובי ואין ניכר לא בפנים ולא מבחוץ תולין להקל ויש מחמירין ואוסרין אפי' בכה"ג. הדעה הראשונה הוא דעת הרשב"א משום שדרך הוושט לבלוע ועוד העמדנו על חזקת כשרות וטעם המחמירין הביא הש"ך בשם או"ה הטעם משום דתלינן שמא באתה מבחוץ וניקבה הוושט או הדקין עיין בש"ך ובט"ז:

והנה לכאורה קשה מאד על או"ה הלא ידוע מכח השכל והחוש אשר יותר שכיח שיבלע הוושט מחטין משיתחוב מחט מחוץ א"כ בודאי יותר יש לתלות שבאתה בפנים מבחוץ. ולזאת יש לעיין על הרשב"א ז"ל למה הוצרך גם טעם השני משום חזקת כשרות (ומה שכתב הט"ז בס"ק י"ח על טעם השני של הרשב"א ז"ל דגם הרשב"א לא מחשיב לטעם גמור אלא לסניף דהא אם כן למה מטריף הרשב"א לעיל בלא בדק הביה"כ באם ניקב מצד אחד עי"ש צ"ע לי דשם להכי מטריף הרשב"א ולא אוקמיה על חזקת היתר כמו שתירצו התוס' על ישב לו קוץ בוושט משום דשכיח שינקוב לחוץ כמו כן נוכל לומר

גם בבית הכוסות דשכיח שינקוב משא"כ היכא דאין שכיח לאיסור יותר מלהיתר שפיר סובר הרשב"א דמוקמינן בחזקת היתר):

אכן אחר העיון נראה דנהי דבליעת הוושט הוא יותר שכיח מתחיבת חוץ מ"מ לעומת זה יש רוב דהמחטין הנבלעין אינן נוקבין האברים דאל"כ אין לנו רוב בהמות כשרות דכלהו חיותי ברייתא קוצי אוכלין. ועוד הרי חזינן דאם נמצאת מחט מונחת אין צריך שום בדיקה א"כ ע"כ דעדיין יש רוב שלא ניקבה. ואין לומר דהרוב היא שלא ניקבה לגמרי אבל מקצת שכיח לנקוב. דכבר הוכחתי לקמן סימן נ' מדברי התו' דישב קוץ בוושט דאדרבה אם התחיל לנקוב שכיח שינקוב לגמרי אם כן הרוב הוא שלא יתחיל לנקוב. ואם כן אדרבה קשה על הרשב"א ז"ל דמה בכ"ד שדרך הוושט לבלוע מ"מ אין דרך שינקבו האברים הפנימים ע"י המחטים שבולעין:

שוב ראיתי דגם על הש"ס במחט שנמצאת בריאה דמטרפינן היכא שנמצאת בחתוכא דריאה ופירש רש"י ז"ל הטעם משום דרוב הנבלעין דרך הוושט עי"ש. וקשה ג"כ מה בכך מ"מ הלא לעומת זה יש רוב דאין נוקבין האברים הפנימים. לכן ע"כ מוכרח לומר דדרך הוושט לבלוע אלים יותר מזה הרוב דאינם נוקבין והיינו דהנבלעין דרך הוושט הוא אלים יותר מרוב. או דאפשר לומר דלהכי מטרפינן שם משום ספק דגם דרך הקנה היא לא שכיח שיבלע ודרך הוושט שכיח שיבלע אף דאינו שכיח שינקוב מ"מ עכ"פ שקולים המה וא"כ טרפה מספק. ואם נאמר כן יהיה מוכח מהש"ס דבריעותא מחיים לא מוקמינן על חזקת היתר וכדעת הרמ"א ז"ל בסימן נ' ולפ"ז יש לכוון כ"ז בדברי הרשב"א ז"ל והוא דמתחלה כתב דהוושט יותר שכיח ליבלע ואף שיש רוב דאינן נוקבין מ"מ סובר דעדיין יותר נוטה לומר שבא מבפנים כי הרבה שכיח יותר שיבא מבפנים שיבא מבחוץ. וע"ז קאמר ועוד היינו שאם ת"ל כיון דעפ"י הרוב אינן נוקבין א"כ אין יותר שכיח לומר שבא מבפנים מ"מ כשר משום חזקת היתר ועל הרשב"א ז"ל לא קשה דהא מוכח מהש"ס הנ"ל דלא מוקמינן על חזקת היתר דהא הרשב"א ז"ל לשיטתו שם בסוגיא דמחט שנמצאת בריאה הוא מפרש פירוש אחר דלא כרש"י ז"ל ולשיטתו מה שמטרפינן בחתוכה דריאה הוא רק משום דחיישינן דהמחט ניקבה הריאה וחזרה לאחוריה אבל לא משום דרך הוושט עי"ש. ולפ"ז שפיר נוכל לומר כן על האו"ה והוא דסובר משום דרוב הנבלעין אין נוקבין להכי לא מהני הרוב הנבלעין דרך הוושט אם כן הצדדים שקולים וגם יסבור דבריעותא מחיים לא מוקמינן על חזקת היתר. ומה דהרמ"א מיקל בהפסד מרובה הוא משום דסומך על טעם הראשון של הרשב"א ז"ל דעדיין יותר נוטה שבא מבפנים מבחוץ וכהנ"ל:

אמנם עדיין קשה על האו"ה שאוסר דמ"מ איכא ס"ס להתיר ס' א' שמא בא מבפנים ואת"ל שבא מבחוץ שמא לא ניקבה יותר רק הקורקבן כמו שמכשירין לקמן בסימן מ"ט בקורקבן שניקב מחוץ וספק ע"י חולי או ע"י קוץ משום ס"ס. וראיתי שהפמ"ג הקשה זה ותירוצו לא ידעתי להולמו דהא מהיכי תיתי נימא דניחוש לשמא ניקב כולה והבריא דהא מי חזרה המחט לאחוריה כמו דאנן לא חיישינן בהמסס וצ"ע:

סימן מט

א

סעיף ב ניקב ושומן שעליו סותמו כשר. הנה זה הדין נובע מתו' דף מ"ט. עיין בתב"ש שהביא בשם הבאר עשק שבעופות מפוטמים יש לפעמים הרבה שומן על הנקב ואינה הגנה שאותו שומן לאו בתולדה הוא שאם תכחש יוסר השומן. וכן הסכים התב"ש לדינא. ולכאורה קשה מאד לפי דבריו על התו' והש"ע שכתבו זה הדין על קורקבן דשומן סותמו. והלא ידוע דשומן שעל הקורקבן אינו בתולדה. דהלא עינינו רואות דכמעט כל העופות אין להם שומן על הקורקבן רק לפעמים בעופות מפוטמים מאד יש גם השומן על הקורקבן א"כ הרי חזינן דהשומן של הקורקבן אינו בתולדה רק בא אחר הפיטום. וא"כ למה כתבו התוס' והש"ע זה הדין דקורקבן וא"כ לפי דברי הבאר עשק והתב"ש כתבו התו' וכל הפוסקים דין שאינו וצ"ע מאד דבריו:

והנה לכאורה בלא"ה יש להקשות על זה הדין דקורקבן בלא"ה כיון דהשומן אינו בתולדה רק אח"כ בא על ידי פיטום א"כ יש לחוש לשמא הנקב היה קודם הפיטום וא"כ הרי היתה טרפה ואינה חוזרת לכשרה. והרי כל הפוסקים חלקו על הרמב"ן ז"ל במה שהתיר ברגל שניטלו צוה"ג לחתוך הרגל וחלקו עליו דטרפה אינה חוזרת לכשרה וראיתי בדגול מרבבה שכתב לחלוק על הבאר עשק דמה בכך שחסר השומן כמו שכתב הר"ן על רש"י ז"ל בטעם דסירכא כסדרן דכשר לשיטת רש"י ז"ל דאין סירכא בלא נקב האיך טרפה חוזרת לכשרה. וכתב הר"ן ז"ל שבאמת נקב זה מעולם לא היה טרפה כי יש נקבים אשר ראוים להעלות סירכא וזה הנקבים מעולם לא נטרפו אף קודם שעלו בהם סירכא רק אנו מטריפין כל נקב אם נמצאת בלא סירכא כי שמא הוא מהנקבים אשר אינם ראוים להעלות סירכא ולהכי גם כאן אם עלה שומן על הנקב אמרינן דמעולם לא היה טרפה אפילו קודם שעלה עליו השומן כי חזינן שהוא מהנקבים אשר יקבלו סתימה ולהכי אף שיוסר השומן מה בכך מכל מקום זה הנקב אינו מהנקבים הנטרפים עי"ש. אך עכ"ז כתב דיש להטריף משום דיש לחוש שמא הנקב בא אחר כך ואח"כ יוסר השומן:

ולפענ"ד לפי דברי הדגול מרבבה א"כ כל נקב יהיה רק מספק טרפה דשמא הוא מהנקבים אשר יקבלו סתימה משומן ולא מצינו מי שיאמר דנקב יהיה רק ספק טרפה כי הוא נ"מ גדול כגון לענין תערובות או לענין אם יהיה עוד ספק:

והנה ראיתי בתשובות חתם סופר שכתב באמת דלהר"ן ז"ל כל נקב בריאה הוא רק ספק טרפה דשמא הוא מהנקבים אשר ראוים להעלות סירכא עי"ש. ובאמת לא ידעתי הלא אף להר"ן ז"ל אין זה שייך לומר בכל שטח הריאה רק יש לומר כן בנקב שבחיתוך האונות אבל במקום אחר אף אם יעלה סירכא יהיה שלא כסדרן וצ"ע מאד על החתם סופר שכתב כן על כל שטח שבריאה:

אמנם גם זה לא מצינו בשום אחד מהפוסקים שיאמרו דנקב בחיתוך האונות יהיה רק ספק טרפה. ועוד קשה לפענ"ד דא"כ דהוא רק ספק א"כ יהיה כשר משום רוב בהמות כשרות ונימא דגם בהמה זו כשרה והנקב הזה אינו מהמטריפין כי אם הנקב הזה אינו מהמטריפין לא יצאה מהרוב ואם הוא מהמטריפין יצאה מהרוב. אף לשיטת הרמ"א בהג"ה לקמן דבריעותא מחיים לא אמרינן נשחטה הותרה כבר הארכתי בסימן נ' דהיכא דשייך עדיין לומר רוב לא שייך לומר דבשביל ריעותא מחיים לא ניזיל בתר רוב עי"ש:

לכן ע"כ מוכרח לומר דהנקבים אשר ראוים להעלות סירכא לא שכיח והיינו דרק היא מעוטא דמעוטא דאל"כ דגם הוא מיעוט א"כ עדיין יהיה רק ספק טרפה. ולפ"ז יש לומר כן גם על הנקבים לפי דברי הדגול מרבבה הנ"ל. אמנם לפענ"ד נראה לי דסתימה זו דהשומן לא דמי לדברי הר"ן ז"ל בסירכא כי בשלמא בסירכא הסירכא נעשה מעצמה בלי שום תפיסת ידי אדם שפיר יש לומר כיון דזה הנקב עלה בו סירכא להכי מעולם לא נטרפה. אבל שומן דבא ע"י פיטום היינו שמפטמים העוף עי"ז נתהוה שומן בהעוף אם כן מהיכי תיתי נימא דמעולם היה ראוי להעלות שומן. וצריך לומר לדעת הדגול מרבבה דכך הוא דיש נקבים דאפילו אם מפטמים העוף לא יקבל הנקב סתימה מהשומן ולהכי זה הנקב אשר חזינן שעלה בו שומן אמרינן דמעולם לא היה טרפה והוא דאפילו אם לא היינו מפטמים העוף והיה נשאר הנקב בלא שומן גם כן לא היה טרפה רק אם לא היה נתפטם העוף היינו מטריפין העוף כי שמא הוא מהנקבים אשר לא היה עולה עליו שומן אפילו אם היינו מפטמים העוף:

אמנם לפענ"ד מנין לומר סברא זו דיש נקבים אשר אפילו אם מפטמים העוף ויתהוה שומן ובמקום הנקב לא יעלה שומן בשלמא בסירכא יש לומר כן דיש נקבים אשר הלחלוחית שיוצא על פי הנקב לא יתהוה הסירכא לקיום. אבל לומר שלא יעלה עליו

שומן אין שום סברא לומר דיהיה חילוק בין הנקבים. ועוד דהנה זה הדין נובע מהתוס' וכתבו על מחט שניקב בקורקבן ושומן שעליו סתמו עיין שם:

ולפענ"ד בנקב שעל ידי מחט בודאי אין שום סברא לומר דיהיה חילוק בין הנקבים בשלמא בנקב מחמת עצמו יש סברא לומר כן דנקב זה שנתהוה לא היה באופן שיהיה טרפה אבל נקב על ידי מחט ובפרט שהמחט עדיין תחוב א"כ אם יש סברא לומר אשר אינם ראוים להעלות עליהם שומן א"כ כל נקב ע"י מחט אין ראוי להעלות עליו שומן. וא"כ ע"כ מוכרח לומר לדעת הדגול מרבבה על התו' שהכשירו במחט משום דאמרינן דאחר השומן נתהוה הנקב ואדרבה בזה יהיה מתורץ מה שהקשיתי דשמא הנקב היה מקודם דעל כרחך הנקב הזה שהוא על ידי מחט בודאי בא אחר השומן דאם היה מקודם לא היה עולה עליו שומן. אמנם לפ"ז עדיין קשה קושיית הבאר עשק דשמא יסור השומן כאשר גם הדגול מרבבה כתב אשר באם נתהוה הנקב אחר שהיה השומן יש להטריף משום סברת הבאר עשק כשיוכחש יוסר השומן וא"כ לא הועלנו כלום בדברי הד"מ ובפרט על התוספות שכתבו גם להכשיר בנקב שע"י מחט דאז לפי הדגול מרבבה עיקר ההיתר רק משום דאמרינן דאח"כ בא הנקב כי נקב ע"י מחט הוא בודאי מן המטריפין וכהנ"ל אם כן יש חשש כשיוכחש יוסר השומן:

לכן נלפענ"ד אף אם נאמר דלא כדגול מרבבה וא"כ קשה בלא"ה שמא היה הנקב קודם הפיטום ואין טרפה חוזרת לכשרה. אפשר לומר דהנה ידוע דהשומן שבא ע"י פיטום לא נתהוה ביום אחד או יומים רק לכה"פ יותר משלשה ימים וא"כ כל נקב אף שהוגלד פי המכה וידענו עי"ז שלכה"פ הנקב הזה הוא משלשה ימים. אך כיון שידענו שהשומן נתהוה יותר משלשה ימים והיינו הרי הוא כאלו ידענו בבירור שזה השומן היה לכה"פ מארבעה או חמשה ימים או יותר והנקב הזה לא ידענו בבירור רק משלשה ימים אוקמינן על חזקתו חזקת הגוף דלא נתהוה הנקב רק אח"כ כמו בכל חזקת הגוף דאמרינן השתא דאיתרע. אך לפ"ז חזקת הגוף שייך רק היכא דהנקב היה על ידי מחט או קוץ אבל היכא שהנקב הוא על ידי חולי אין כאן חזקת הגוף דשמא נולדה תיכף עם נקב ולהכי התו' כתבו בניקב ע"י מחט וצ"ע. אכן אפשר כמו שאנו מכשירין הגבינות מבהמה טרפה משום דאוקמינן על חזקה מכח רוב בהמות כשרות אם כן יש לנו לומר כן על כל הנקבים מכח חזקה מחמת רוב דהשתא הוא נטרפה. אכן התוס' לשיטתיה דאסרו הגבינות להכי נקטו רק נקב ע"י מחט וכהנ"ל ועדיין צ"ע כ"ז:

ב

סעיף ד תולין להקל. עיין בט"ז שהקשה מוושט דלא מכשירין משום ס"ס והנקודת הכסף מתרץ משום דשם בוושט הספק הב' שמא ניקב המחט וזה הספק הוא שכיח עי"ש והוא תמוה כמו שתמהו כל האחרונים דהרי הט"ז דחה סברא זו מעולא דאינו חושש בישב לו קוץ בוושט ובמחט בחלל הגוף לכ"ע טרפה עי"ש. ולי נראה לפענ"ד דהנה אנן פסקינן לעיל בוושט דאסור אם נתחב המחט בצד אחד אפי' אין קורט דם בפנים והיינו משום אוכלין ומשקין שטפוהו. ועיין ברש"י שם שפירש על דברי עולא דמיירי שאין קורט דם בפנים. ועיין מש"כ לעיל בסימן מ"ח אות א' לתרץ בזה קושית הכרו"פ על רש"י ולפ"ז שפיר אפשר לומר דאנן ג"כ סוברין בזה כרש"י דעולא מיירי רק באין קורט דם בפנים ולהכי מכשיר משום דיש עוד ספק שמא לאחר שחיטה נתחב. אם כן ממילא אין הוכחא מעולא דסובר דחשש שינקוב לחוץ לא שכיח כמו החשש שינקוב המחט בחלל הגוף את האברים. דשפיר נוכל לומר דגם לעולא דומה החשש שינקוב לחוץ לחשש שינקוב המחט בחלל הגוף את האברים. ואפשר עוד יותר ואעפ"כ מתיר משום דיש עוד ספק שמא לאחר שחיטה נתחב. אכן אנן דאסרינן בישב לו קוץ בוושט ואפילו אין קורט דם בפנים על כרחך מוכרח דאנן סבירא לן דלא מחשב לס"ס משום דשכיח שינקוב לחוץ. ואם כן שפיר נוכל להתיר כאן ביש נקב בחוץ ואינו ידוע אם מחמת חולי משום ספק ספיקא דשפיר נוכל לומר דזה הספק שמא ניקב אברים הפנימים לא שכיח כל כך כחשש נקיבת לחוץ ומעולא דאינו חושש בקוץ לא מוכח כלל דיסבור דנקיבת הקוץ לחוץ לא שכיח כמו נקיבת המחט בחלל הגוף את האברים הפנימים דהא עולא מיירי באין קורט דם בפנים. ואם כן יש עוד ספק שמא לאחר שחיטה ואם כן יסבור דנקיבת הקוץ לחוץ הוא שכיח כמו נקיבת מחט בחלל את האברים הפנימיים ואף על פי כן מתיר משום ספק ספיקא ואנן דפסקינן דלא כעולא משום דאנן פליגי בזה על עולא וסוברים דהוא יותר שכיח לנקוב לחוץ להכי אינו מועיל ספק ספיקא וכהנ"ל:

עוד נלפענ"ד לתרץ דהנה המחבר והרמ"א לעיל בסימן ל"ג בוושט פסקו דחיישינן גם לנתרפא הרי דהם מפרשים מה דאמר עולא אין חוששין שמא הבריא היינו שמפרשים דהבריא פירושו נתרפא. אם כן שפיר אפשר לומר דגם עולא סובר דענין נקיבת קוץ לחוץ שכיח ורק הא דמתיר משום דלא חייש לנתרפא ויש נפקא מינה היינו או דאם יש בדיקה לענין נקב בוושט מבחוץ או כגון היכא שגם הפנימי לא ניקב כולה מכשיר עולא משום דלא חייש לנתרפא אבל ענין נקיבת הקוץ לחוץ גם לעולא שכיח ושכיח ואפשר יותר מנקיבת מחט בחלל הגוף את האברים הפנימיים. אכן לפי זה יהיה הדין דמה דאסרינן

לעיל סימן ל"ג בוושט היכא דניקב עור הפנימי ולא ידענו אם על ידי קוץ או על ידי חולי ואינו מועיל ספק ספיקא יהיה רק היכא שניקב העור הפנימי כולה ואם כן יש חשש לשמא ניקב עדיין עור החיצון כי אנן סוברין דאין לוושט בדיקה מבחוץ אף לענין נקב אבל אם לא ניקב עור הפנימי כולה א"כ צריכין אנו גם לחוש לנתרפא ושלא יהיה מינכר והרי חשש נתרפא מוכח עכ"פ מעולא דלא שכיח כל כך ואם כן עכ"פ צריך להיות מועיל ס"ס כמו כאן וכסברת הט"ז. ובזה מדויק מאד לשון הגהת רמ"א לעיל בסימן ל"ג סעיף ד' שכתב וז"ל אבל אם יש לחוש שניקב על ידי קוץ אפילו לא ניקב רק הפנימי (משמע דעכ"פ כל הפנימי ניקב) טרפה דחיישינן שמא ניקב גם החיצון דוושט אין לו בדיקה מבחוץ ע"כ הרי דבאופן זה אוסר הרמ"א ז"ל רק משום דוושט אין לו בדיקה מבחוץ משמע אבל אם גם הפנימי לא ניקב כולה אין אוסר כאן היכא שיש עוד ספק שמא ע"י חולי משום דלענין לחשוש עוד לשמא נתרפא לא חייש היכא דאיכא ס"ס:

אמנם לפענ"ד קשה למה יש להתיר כאן משום ס"ס הא ידוע דהספיקות צריכין להיות שקולים והרי הכא דאם זה הנקב הוא ע"י קוץ יש שני צדדים לאיסור צד אחד שמא בא הקוץ מבפנים וא"כ ניקב כולה ואת"ל שהקוץ בא מבחוץ ג"כ יש ספק שמא ניקב אחד מהאברים. ועיין בהרשב"א ובר"ן שכתבו להטריף באם ניקב הקורקבן בחוץ משום ממ"נ דאי בפנים הרי ניקב כולה ואם מבחוץ שמא ניקבו האברים עי"ש וא"כ צריך עיון על הש"ע למה התיר בספק ע"י חולי או ע"י קוץ משום ס"ס דאם ע"י קוץ יש ס"ס להחמיר וצ"ע:

עיין בתב"ש ובפמ"ג כאן ס"ק ה' שכתבו דמה דאנו מתירין כאן בספק ע"י חולי או על ידי קוץ הוא רק היכא שאין העור לפנינו דאם העור לפנינו אם הוא שלם אין כאן ס"ס דודאי באה המחט מבפנים דרוב הנבלעין דרך הוושט אך באם העור שלם יש להתיר בלא ס"ס משום דודאי ע"י חולי ואם העור נקוב אז בודאי על ידי קוץ. עוד כתב הפמ"ג דבבהמה או אווזא אם העור שלם ונמצא מחט או קוץ בחלל הגוף הוא ודאי טרפה דרוב הנבלעין דרך הוושט א"כ ניקבה הוושט רק בתרנגולת שיש להם זפק וניקב הזפק כשר ונמצא מחט בחלל הגוף אז הוא רק ספק טרפה ויש להתיר במליחה משום ס"ס עי"ש. ולפענ"ד יש לעיין בכל זה במה שכתבו דאם העור שלם ויש מחט בחלל הגוף הוא ודאי טרפה משום דרוב הנבלעין דרך הוושט אך הלא מ"מ יש נגד זה רוב שאינן נקובין האברים אם בלעו מחט או קוץ כמו שבארתי זה בסימן נ'. וא"כ עדיין הס' שקול. ועיין מש"כ לעיל בסימן מ"ח להקשות מכח זה על רש"י ז"ל בסוגיא דמחט שנמצאת בריאה עי"ש. וצ"ע גם מש"כ הפמ"ג דביש זפק יש ספק שמא יצא המחט דרך הזפק. ולכאורה יש

לעיין דהא שאר האברים מרובים הרבה מהזפק א"כ למה לא נימא דהמחט יצא ע"י רוב האברים. וג"כ יש לומר להיפך דיש להתיר משום דנימא רוב עופות אינן נטרפין אם כן בודאי יצאה המחט דרך הזפק. אך עדיין יש לומר דנהי דיצא דרך הזפק מ"מ שמא ניקב המחט האברים אחר שיצאה מהזפק אם נאמר דלא כהרשב"א דאפילו היכא שלא באה בכח יש לחוש לשמא ניקבו האברים וצ"ע בכ"ז:

ג

סעיף הנ"ל אם נמצא מחט תחוב בו עיין בש"ך ס"ק ד' שהביא בשם הד"מ דבקורקבן אם המחט תחוב משני צדדים טרפה אפי' בלא קורט דם כיון דבשר הקורקבן הוא עב אין סברא לומר דניקב כל העב לאחר שחיטה. והש"ך הביא הרבה פוסקים שכתבו בפירוש דגם בקורקבן צריך ק"ד. והת"ש והפמ"ג סתרו דברי הש"ך דאנן מהפוסקים דהפוסקים האלו סברו דבבית הכוסות צריך קורט דם מבחוץ אבל אם רק בפנים כשר אם אין ק"ד מבחוץ אבל לדידן דפסקינן דאם קורט דם בפנים טרפה אף אם אין ק"ד מבחוץ משום דע"י ק"ד בפנים ידענו אשר התחיל לנקוב מחיים ותלינן דהכל נעשה מחיים ומשום זה הקשה על הש"ך דסותר דברי עצמו כי הש"ך פוסק בסימן מ"ח דק"ד בפנים ג"כ טרפה עי"ש בפמ"ג. ולפענ"ד יש לעיין בזו הסברא שכתבו דלהפוסקים המטריפין בק"ד בפנים הוא משום כיון דהתחיל לנקוב מחיים תלינן דהכל נעשה מחיים. וקשה ע"ז דאם ניקב מבחוץ היה צריך להיות ק"ד מבחוץ הכי זו הסברא דתלינן דהכל נעשה מחיים הוא בהכרח דנעשה מחיים א"כ מה דאין קורט דם מבחוץ יש סתירה דלא נעשה מחיים לכן נלפענ"ד דהטעם של הפוסקים המטריפין בק"ד בפנים הוא משום דיש סברא לומר דהקורט דם שמבחוץ נכנס מבחוץ לבפנים וכן נלפענ"ד מוכח מהב"ח סברא שכתב הב"ח וזה לשונו:

ומעתה אף להמטריפין בק"ד בפנים מ"מ בקורקבן שאין גם בפנים ק"ד יש להכשיר מכח הוכחא דאין ק"ד מבחוץ כי אין לומר דהק"ד שמבחוץ נכנס לבפנים דהרי גם בפנים אין ק"ד. אכן לכאו' יש סברא בקורקבן בלא ק"ד להטריף משום הסברא דבבירור התחיל לנקוב מחיים ולהכי אף שאין ק"ד מבחוץ הלא בפנים ניקב מחיים ואין קורט דם וא"כ למה אין קורט דם בפנים וא"כ אין לנו להכשיר משום דאין קורט דם מבחוץ אכן על כל זה יש לומר דבפנים שיש שם אוכלין ומשקין נהי דלהני פוסקים מוכרח לומר דבבית הכוסות או בקורקבן כיון דנייחי האוכלין ומשקין לא אמרינן שטפוהו היינו דלא שכיח שישטפוהו אבל מ"מ יוכל להיות ששטפוהו האוכלין ומשקין א"כ עדיין יש להכשיר משום דאין ק"ד מבחוץ והא דבפנים אין ק"ד יוכל להיות משום אוכלין ומשקין שטפוהו

אכן לפי מה שאמרתי סברת הפוסקים המטריפין בק"ד בפנים משום דהק"ד שמבחוץ נסרך עד לפנים א"כ יש להטריף ואף שאין ק"ד מבחוץ די"ל דהק"ד שמבחוץ נכנס לפנים ואח"כ שטפוהו האוכלין ומשקין וא"כ שפיר יש לומר כהת"ש והפמ"ג דלהכי המטריפין בקורט דם בפנים יש להטריף במחט משני צדדים אף שאין קורט דם:

לוח הטעות והשמטות מספר בית יהושע

דף ה' ע"ב שורה י"ג אמנם יכולים צ"ל אינם יכולים
דף ה' ע"ב שורה י"ד וזאת העתיק דצריך צ"ל וזאת העתיק הגהת אשרי דצריך
דף ה' ע"ב שורה ל"ה כמו שכתב צ"ל כמו שכתבו
דף ה' ע"ב שורה מ' כאילו אינו מהש"ס צ"ל כאילו אינו על זה הדדין מהש"ס
דף ה' ע"ב מן אות זיין אכן מה שמסיק הש"ך דהרשב"א רק הותר המינו וכו' וצריך להבין כוונת הש"ך נשמט דאם הרשב"א רק המינו הותר משום דהוא ספיקא דרבנן. וקשה מה חידש הרשב"א בזה הלא כבר כתב הרשב"א דבמינו ונשפך מותר משום דהוא ספיקא דרבנן ואם כוונת הש"ך לתרץ זאת במה שכתב דלא נימא כיון דהשתא דף ה' ע"ד שורה ה' מה שכתבו צ"ל מה שכתבתי דף ו' ע"א שורה מ"ה דברי' צ"ל אם יש ששים דף כ' ע"ב שורה מ"א אלא משום צ"ל לא משום דבר שיל"מ דילמא משום דהוא בעל חי ולא משום בע"ח דילמא משום דשיל"מ
נשמט. הטורי זהב סעיף קטן י"א הקשה משומן של איסור הא לטעמא עביד עיין שם משמע דקושייתו רק משום דלטעמא עביד ולא משום דמרגיש הטעם ביותר מס' ולא קשה קושית הפמ"ג על הט"ז שכתב דבשומן כשר לתוך מאכל חלב לא קשה עי"ש. אמנם לי קשה דנהי דשומן אינו נותן טעם ביותר מס' הרי השומן אף שיש ס' נגד השומן מכל מקום השומן יש לו טעם חלב ואם כן נאסר השומן איסור בב"ח וא"כ לא יתבטל השומן משום דעביד לטעמא עיין מש"כ לעיל בדיני ביטול ששים על חלב דנתבטל תיכף בעוד שלא נאסר כי בשומן דהוא אינו צלול כמו חלב ואם כן שפיר נאסר השומן מטעם בליעת חלב. וכן קשה על הפמ"ג אף לפי תירוצו על הט"ז וצ"ע ולבסוף מסיק הט"ז דגם דבר עביד לטעמא אינו אוסר רק אם מרגיש הטעם ביותר מס' ורק הטעם של דבר חריף כגון מלח ותבלין אבל טעם שומן ביותר מס' אינו אוסר משום דאינו מרגיש כ"כ כמו דבר חריף עי"ש. ועיין בפמ"ג מה שכתב דברי הט"ז אין משמעות בדברי הט"ז כפי פירושו עי"ש. והנה גם על חמאה יש לעיין כל זה אם נתערב לבשר כי ידוע דגם חמאה נותן טעם ביותר מס' כי ידוע אשר מרגישין טעם חמאה אף ביותר מס' ועל ידי זה הטעם

שמרגישין טוב המאכל לאכול וכן שומן הוא כך. וקשה מאד על הפמ"ג שכתב לפרש דברי הט"ז משום דכל הדברים בסתמא בס' אין בו טעם מלבד שקשה להעמיס דבריו בדברי הט"ז. אך קשה ג"כ הלא אנו רואין שנותן טעם ביותר מס' כי מרגישין בטוב הטעם של חמאה או של שומן. והנה לפי מה שכתבתי על או"ה שהביאו הש"ך דגם מלח ותבלין רק מדרבנן אוסר דהטעם של יותר מס' הוא רק טעם בעלמא והיינו כמו טעם בלא פליטה וטעם כזה אינו אוסר רק במלח ותבלין דהמה עבידי לטעמא והיינו שנבראים לזה הטעם להטעים המאכלים בשביל חשיבותם אסרו מדרבנן זה הטעם אבל שומן וחמאה אינם נבראים לזה הטעם רק לאוכלם עם תערובות מאכלים ולא עבידי לטעמא להכי לא אסרו טעם ביותר מס' כי לא נבראו לזה רק לאוכלם ואינם בחשיבות להכי לאסור טעם כזה אשר הוא כטעם בלא פליטה ועדיין צריך עיון בכ"ז. ע"כ השמטה

דף כ"ב ע"א שורה י"ט ציר ביטול צ"ל צריך ביטול

דף כ"ב ע"א שורה כ"ד מוכרח צ"ל מוכח

דף כ"ב ע"ב בהג"ה שורה ג' דמדבריה נאסר צ"ל דמדברי' מוכח

השמטה. מן ק"ג דף כ"ז ע"ב אחר תשלום אות ו' ומעתה יש נ"מ כגון אם בישל שני חלקים מים וחלק אחד חלב ונפל לזה התבשיל בשר ואין ששים כנגד הבשר ונפל מזה התבשיל לתבשיל וידענו בבירור אשר נגד השליש יש ס' ויש ספק אם יש ס' נגד כל מה שנפל להאחרונים אשר הוא משום כל הבא מבב"ח והוא רק מדרבנן מותר התבשיל משום ספיקא דרבנן ולפי מה שפרשתי סברת הב"י מדאורייתא אסור ואסור מספיקא. ע"כ השמטה.

דף כ"ח ע"א שורה ו' אך הביא צ"ל אך המע"מ הביא

דף כ"ח ע"א שורה כ' בשל זה נ"ט צ"ל בשלשה נ"ט

דף כ"ח ע"א שורה ל"ב שנ"נ לא משכחת צריך להיות שג"נ משכחת

דף כ"ח ע"א שורה מ"ו הנה מש"ס צ"ל מה שכתב

דף כ"ט ע"ב שורה ל"א אוסר הכל צ"ל אוסר בכל

דף כ"ט ע"ב שורה מ"ח ממילא קשה צריך להיות לא קשה

דף כ"ט ע"ב שורה ח' לפי דבריהם צ"ל לפי דבריו

דף כ"ט ע"ב שורה כ"ו וקשה להש"ך צריך להיות והקשה הש"ך

דף כ"ט ע"ב שורה נ"ב דעל טעם צ"ל ועל טעם

דף כ"ט ע"ב שורה ט"ו בסימן צ"ג צ"ל בסימן ק"ג

דף ל"א ע"א שורה י"ד ואם פליטת המאכל יוצא גם צ"ל ועם פליטת המאכל גם

דף ל"א ע"א שורה י"ט מסימן צ"ג צ"ל צ"ז

דף ל"א ע"א שורה כ' שם בסימן צ"ג צ"ל בסי' צ"ז כי הט"ז כאן סובר דהכל מבולע מבלוע שומן
דף ל"ד ע"ד שורה י"ד האיסור עדיין צ"ל האיסור עדיין אסור
דף ל"ג שורה ח' נשמט אך קשה על או"ה דגם או"ה דבלוע איסור כחוש אינו אוסר משום דאין הנאסר וכו'. וקשה לאו"ה דאפילו אם הבליעת איסור לגמרי ג"כ חתיכה אסורה א"כ יאסור פליטת החתיכה אף שהוא בלא איסור ועיין באו"ה וצ"ע.
דף ל"ג ע"א שורה כ"ב נתבטל דאפילו צ"ל נתבטל דאי לא תימא הכי
דף ל"ד ע"א שורה מ' והוא דבבישל איסור אין ס' צ"ל והא דבבישל אסור אם אין ששים
דף ל"ד ע"ב שורה מ"ח בלא יגזרו צ"ל בלח וגזרו
דף ל"ה ע"א שורה מ"ב ביחד משום צריך להיות ביחד רק משום
דף ל"ה ע"ב שורה ל"ו דאפילו בישלם צריך להיות דאם בישלם דף ל"ה ע"ג שורה ב' ספיקא דא"מ צריך להיות ספיקא דאורייתא
דף ל"ז ע"ג שורה כ"ג שהי' צ"ל שפיר
דף ל"ז ע"ג שורה כ"ג מה צ"ל דיבור המתחיל
דף ל"ז ע"ג שורה נ"א דאם ריבו נ"ל דאם יש
דף ל"ז ע"ג שורה כ"ז ובזה יותר כן צריך להיות ובהיות כן
דף ל"ז ע"ג שורה א' בשיאור צ"ל דשיאור
דף ל"ז ע"ג שורה ד' שיאור בכ"מ צריך להיות שיאור דכ"מ
דף ל"ז ע"ב שורה ח' מהאי דאיתא צ"ל והאם דאיתא
דף ל"ז ע"ב שורה י"ט ג"כ כיון צ"ל ג"כ כאן
דף ל"ז ע"ב שורה כ"ד דאמנם יוצא צריך להיות דאינו יוצא
דף ל"ז ע"ב שורה ל"ג לבד באין צ"ל לבד אין באין
דף ל"ז ע"ב שורה מ"ב לחם צ"ל לחם עוני ע"ב שורה י"ט ומתורץ דברי צריך להיות ונסתרין דברי
דף מ"ד ע"ב שורה מ"ה ועתה לא קשה כלל צ"ל ועוד באופן אחר נראה לפענ"ד לתרץ דהא הב"י לא חייש לשאלה