

הקדמה יתברך הבורא ויתעלה היוצר שבראנו בצלמו ובדמות תבניתו, וחיי עולם נטע בתוכנו שיהי' אדיר חפצנו, להיטיב עם זולתנו, ליחיד ולרבים בהוה ובעתיד בדמות הבורא כביכול, שכל מה שברא ויצר היה רצונו ית' רק להיטיב עם הנבראים, כן רצונו ית' שנהלך בדרכי' כאמור והלכת בדרכיו, היינו שנהי' אנחנו בחירי יצורי', מגמתנו תמיד להקדיש כוחותנו הגופניים והרוחניים לטובת הרבים, כפי ערכנו, ולדעתי כל ענין זה נכלל במצות ד' של קדושים תהי', דהנה במדרש ויקרא פכ"ד אמור על מקרא זה: יכול כמוני, ת"ל כי קדוש אני, קדושתי למעלה מקדושתכם, וביסוד מצוה זו של קדושה איתא בתו"כ: קדושים תהי' פרושים תהי', והרמב"ן ז"ל בפ"א על התורה האריך לבאר ענין פרישות האמור במצוה זו שהוא להתרחק מן הנאות ותענוגים יתירים, אעפ"י שהם מעשים שאינן אסורים לנו, ובציור מבליט אומר שאפשר לאדם להיות נבל ברשות התורה יע"ש בדברי' הק', ועפ"ז לכאורה דברי המדרש אינם מובנים, איך שייך בענין פרישות להתדמות להקב"ה שע"ז השמיענו הכתוב שלא כן רצונו ית', שהרי אומר יכול כמוני ת"ל כי קדוש אני קדושתי למעלה מקדושתכם, וביותר קשה להבין מה שמסיק קדושתי למעלה מקדושתכם, דבמובן זה עלינו להבין, דבאמת יש דמיון בהקדושה שד' דורש מאתנו לקדושתו ית', אלא שקדושתו יותר כוללת ומקפת, ואם נאמר דעיקר מובן הקדושה, שד' דורש מאתנו במצוה זו של קדושים תהי' להתרחק מן המותרות, קדושה זו אינה מתיחסת כלל לד' ית' לכן נלענ"ד, שבמצוה זו כלול כל יסוד ושורש מגמת תכלית חיינו, שיהי' כל עבודתנו ועמלנו תמיד מוקדשים לטובת הכלל, שלא נשתמש בשום מעשה ותנועה, הנאה ותענוג שלא יהי' בזה איזה ענין לטובת זולתנו, וכמובן בכל הקדשות שהוא התייחסות למטרה נכבדה, והנה כשהאדם מישר הליכותי' ושואף שתמיד יהי' דרכי' חיינו מוקדשים להכלל, אז כל מה שעושה גם לעצמו להבראת גופו ונפשו, הוא מתיחס ג"כ אל מצות קדושה, שע"ז יטיב גם לרבים.

שבטובתו לעצמו הוא מטיב עם הרבים הצריכים לו, אבל אם הוא נהנה הנאה מן סוג המותרות, שאינן דרושות להבראת גופו ונפשו, הנאה זו הוא נגד הקדושה שבזה הוא מטיב לעצמו לרגע לפי דמיונו, ולזולתו אין שום תועלת ועפ"ז ענין מצוה של פרישות הוא תמצית מיסוד מצות קדושה, הנכרת בפועל בדרכי' ההנהגה של האדם, אבל ברעיון ושאיפת הרוח מתרחבת מצוה זו גם על כל מפעלי' ומעשי' של האדם גם בינו לבין המקום, וביחס זה מתדמה ענין קדושה זו לקדושת הבורא ית' באיזה דמיון קצת שכמו שבמעשה של הקב"ה בהבריאה כולה וכן בכל רגע ורגע שהוא מקיים את העולם כל מעשיו הם מוקדשים לטובת זולתו, כן רצונו ית' שיהי' מעשינו תמיד מוקדשים לטובת הכלל ולא להנאת עצמו: אמנם אם יאמר האדם להכניע את טבעו להגיע למדה יתירה עד שלא יהי' בנפשו שום מחשבה ושאיפה להיטיב לעצמו, וכל שאיפותי' יהי' רק להיטיב לאחרים, ובאופן כזה תהי'.

שאיפתו להגיע לקדושת הבורא ית', שרצונו ית' בכל הבריאה והנהגת העולם רק להיטיב לנבראים ולא לעצמו ית' כלל וכלל, שבהשקפה ראשונה הי' אפשר לומר שאם יגיע אדם למדרגה זו יגיע לתכלית השלמות, ולכן הורונו לנו חז"ל במדרש זה שלא כן הוא, שאין לנו להשתדל להדמות לקדושת הבורא ית' בצד זה, שקדושת הבורא למעלה מקדושתנו, שקדושתו ית' הוא רק לנבראים ולא לעצמו ית', שלא נתוסף ולא יתוסף

שום יתרון להבורא ע"י מעשיו שעשה ועושה, וכל רצונו ית' רק להיטיב לנבראים, אבל מה שרוצה מאתנו אינו באופן זה, שהרי הורה לנו ר"ע חייך קודמים, וגם רמזו לנו לפרש את המקרא, "ואהבת לרעך כמוך" בדרך שלילי מאי דעלך סני, לחברך לא תעביד, אבל בדרך חיובי ראוי לאדם להקדים את טובת עצמו, ועוד יש מקום שביסוד בריאת אדם נטע הבורא ית' בו תשוקת אהבת עצמו במדה גדולה מאד, שהרי אמרו חכמי האמת במטרת כל העבודה בזה"ל רצה הא"ס ב"ה להיות מטיב הטבה שלמה שלא יהי' אפילו בושת למקבלים עכ"ל קל"ח פתחי חכמה פ"ד, וענין זה מבהיל שעד היכן מגיע כח אהבת עצמו שרוצה אדם בקב שלו יותר מקבין שינתן לו אף מיד הקב"ה.

אם יהי' מתנת חנם, מזה מובן שמדת אהבת עצמו היא רצוי' בעיני הקב"ה רק צדיקים ילכו בה ופושעים יכשלו בה, ולדעתי, הנה מלבד כל הרעות והחטאים שהעולם מלא מהם לרגלי מדה זו של אהבת עצמו, הנה גם לנסיון העושר תצטרף מדה זו להכשילו עד התהום כמ"ש פן אשבע וכחשתי, שלרגלי גודל תשוקת האדם בקב שלו, הנה אם חננו ד' בעושר ויהי' מאמין באמונת האמת שהכל של הקב"ה הרי הוא עני באמת, ומה שיש לו אינו שלו, אבל אם יכפור בד' אז הכל שלו והוא עשיר ממש לפי דעתו, וע"כ למלא תשוקתו לזכות בעשרו, הוא מתרגל לכפור בד' ואז ממלא תאוותו בשלמות, וכנאפשר להרגיש ענין זה גם בקנין העושר היותר גדול שהוא קנין החכמה, למרגיש בה שאם לא ישתדל האדם לפי ערך מעלתו בקנין תורה להשיג חכמת היראה והאמונה הטהורה, אז יש מקום להכשל ע"י התגברות מדת אהבת עצמו, וכמו שמדה זו גורמת לרעה על כל העוסקים בחכמות חיצוניות, שלעומת שהי' ראוי שיתוסף מראה ע"י התרחבות ידיעתם במעשה ד' וכאמור השמים מספרים כבוד ד', הנה הם נופלים ויורדים למטה, שאם יאמינו שכל חכמתם וקבינם לא להם הוא, הרי אז אבדו כל עשרם, ורק ע"י הכפירה יתעשרו כי כל מה שיתרונם בהם הכל להם הוא, ואז יש להם להתגאות בקנינם, ועד"ז יש לבאר האמור ישמח משה במתנת חלקו כי עבד נאמן קראת לו, היינו שאין לשמוח במתנת חלק החכמה, רק אם הוא עבד נאמן שחושב שהכל אינו שלו ורק לרבו ואדונו, אז שמחה שלמה בקנין החכמה, ולולא זאת אפשר שאין שמחה בקנין החכמה שע"ז ח"ו יוכל להגיע לידי כפירה ח"ו, והנה אם בהשקפה ראשונה רגשי אהבת עצמו ורגשי אהבת זולתו, הם כצרות זו לזו, אבל עלינו להשתדל להעמיק בזה למצוא הסגולה המאחדת אותם אחרי כי שניהם דורש ד' מאתנו, וסגולה זו היא שיתברר ויתאמת אצל האדם איכותו של "האני" שלו, כי בזה יומדד מעלת כל האדם לפי מדרגתו, האיש הגס והשפל כל אני שלו מצומצם רק בחמרו, וגופו למעלה ממנו מי שמרגיש שאני שלו הוא מורכב מגוף ונפש, ולמעלה מזה מי שמכניס להאני שלו בני ביתו ומשפחתו, והאיש ההולך עפ"י דרכי התורה, האני שלו כולל את כל עם ישראל, שבאמת כל איש ישראל הוא רק כאבר מגוף האומה הישראלית ועוד יש בזה מעלות של איש השלם ראוי להשריש בנפשו להרגיש שכל העולמות כולם הוא האני שלו, והוא בעצמו רק כאבר קטן בתוך הבריאה כולה, ואז גם רגש אהבת עצמו עוזר לו לאהב את כל עם ישראל, ואת כל הבריאה כולה, ולדעתי מרומז ענין זה במאמרו של הלל ע"ה שהי' אומר אם אני לי מי לי, וכשאני לעצמי מה אני, היינו שראוי לכל אדם להתאמץ לדאוג תמיד בעד עצמו, אבל עם זה יתאמץ להבין שאני לעצמי מה אני שאם יצמצם את האני שלו

בחוג צר כפי מראית עין אז, "אני" זה מה הוא הבל הוא וכאין נחשב, אבל אם תהי' הרגשתו מאוממת, שכללות הבריאה הוא האדם הגדול והוא ג"כ כאבר קטן בגוף הגדול הזה, אז רם ונשא גם ערכו הוא שבמכונה גדולה גם מסמר היותר קטן אם רק משמש כלום להמכונה, הוא דבר חשוב מאד, שהכלל בנוי מפרטים ואין בכלל אלא מה שבפרט, וכן ראוי להתבונן על כל מתנות שמים מטל שמים ומשמני הארץ שהם נתונים לכלל ישראל כולו והתחלקותם להיחידים הוא רק בתור גזברות, ע"מ שיחלקם לנצרכים לכל אחד כחלק הראוי לו וליטול לעצמו כפי חלקו הראוי לו, ועפ"ז יובן סגולת הצדקה שמעשרת את בעליה.

כמו שדרשו חז"ל על הכתוב עשר תעשר, עשר בשביל שתתעשר, תענית דף ט' שכמו שהממונה על אוצרות הממשלה באוצר קטן אם ישמור תפקידו כראוי אז יתמנה להיות גזבר על אוצר גדול מזה, אף אם לא יצטיין במעלות אחרות, ולהיפך אם יתגלה חסרון במשמרתו, לא יועילו לו כל מעלות שימצאו בו, ויורידוהו למשרה קטנה מזה, כ"כ באוצרות שמים הנותנים לאדם אם מעשר כראוי ממלא תפקיד הגזברות שלו כראוי ליטול לעצמו כפי דרכי התורה ומחלק למי שראוי כ"כ עפ"י הוראת התורה, אז יתעשר ויתמנה לגזברות על אוצר גדול מזה וכן הלאה למעלה למעלה, למען יתקיים רצון העליון בהטבת הכלל ע"י שמירת האוצר, ובזה איש נאמן רוח עושה רצון קונו ית': וכן אפשר להרגיש בענין המסופר בגמ' תענית ד' כ"ו מעשה נורא, באיש קדוש נחום איש גם זו שע"י שפעם אחת לא מלא חובתו במצות צדקה לפי הרגשתו, גזר על עצמו שיסומו עיניו ויתגדמו ידי' ויתקטעו רגלי' וכן נתקיימה גזירתו, והוא כפי הדרך הנהוג אצל השרים הגדולים שאם מרגיש בעצמו שלא מלא חובת משמרתו, הוא מגיש בקשה לפטרו ממשמרתו, כ"ז נהג בעצמו איש קדוש זה אחרי שידע בעצמו שכל כוחותי' אינם שלו והוא רק כגזבר על זה, לכן אם רק קרה לו משגה בשמירת תפקיד הגזברות שלו, גזר על כל אבריו להתפטר מעבודתם, וכן הוא בשפע על שמים של קניני החכמה, שראוי לכל איש שחננו העליון ית' איזה יתרון חכמה, להשריש בנפשו שורש עמוק, שקנין זה לא ניתן לו לעצמו רק להיות כגזבר ע"ז לחלק למי שראוי לזה, ואם ישמור כראוי תפקיד זה ללמד למי שראוי ללמד אז יתעלה למשרה גדולה מזה, ויתעשר יותר ויהי' גזבר על אוצר גדול מזה, ואולי יש להסביר ענין זה מה שאמרו ומתלמידי יותר מכולם, שמלבד ענין הטבעי שבזה הנה סגולת הצדקה והמעשר הרוחני מועיל לזה להתעלות ולהתגדל, כמו בסגולת מעשר כספים כנ"ל: ולראשית ההכשרה לזה שיהי' ראוי לקנין תורה, הצריכה תורה תנאים מיוחדים ותנאי הראשון הוא העמל והיגיעה, כמו שדרשו חז"ל אם בחוקתי תלכו שתהי' עמלים בתורה ושאר ענינים הדרושים לקנין תורה ואפשר לבאר עפ"ז ענין שבירת הלוחות שלא ראיתי ביאור ענין זה שבהשקפה ראשונה הוא ענין סתום היתכן שמשה רבינו ע"ה היה חושב שבשביל שעשו ישראל את העגל, ישארו בלי תורה ח"ו, והי' ראוי לו להמתין מללמדם עד שיתקנו מעשיהם, אבל לא לשברם לגמרי ואח"כ להתנפל לפני ד' לבקש לוחות שניות, והנה חז"ל קבלו שסגולה מיוחדת היתה בלוחות הראשונות, דאמרינן בגמ' עירובין ד' נ"ד מאי דכתיב חרות על הלוחות אלמלא לא נשתברו הלוחות הראשונות לא נשתכחה תורה מישראל, היינו שהי' סגולה בהם שאם למד אדם פעם אחת, היה שמור בזכרונו לעולם וענין זה הרגיש משרע"ה

שעלול עי"ז להיות חלול הקודש נורא מאד, שאפשר שיזדמן שיהי' איש מושחת ומגואל במעשים רעים בקי בכל חדרי התורה, ולמד משה רבינו ע"ה ק"ו מקרבן פסח שאמרה תורה וכל בן נכר לא יאכל בו ולכן מצא משרע"ה שראוי שלוחות אלהישתברו ולהשתדל לקבל לוחות אחרים, היינו דהלוחות הראשונים הי' מעשה אלקים כמו גוף הכתב כמו שמפורש בתורה, והלוחות האחרונים הי' מעשה ידי אדם כמ"ש פסל לך שני לוחות אבנים, וענין הלוחות הוא דבר המעמיד ומקים שלא יהי' אותיות פורחות באויר, וכיון שהי' מעשה ד' הי' עומד לעד, אבל השניות שהי' מעשה אדם אינם מתקיימים רק בתנאים וגדרים, ותחלת קבלת התורה ע"י מרע"ה הי' דמות ואות לכל בני ישראל מקבלי התורה, שכמו שאמר הקב"ה למרע"ה פסל לך שני לוחות אבנים כ"כ הוא רמז לכל מקבלי התורה, שיכין כל איש ישראל לוחות לעצמו, לכתוב עליהם דבר ד', וכפי הכשרתו בהכנת הלוחות, כן תהי' קבלתו, מתחלה וכן גם אח"ז אם יתקלקלו אצלו הלוחות, אז לא תתקיים התורה, ועי"ז לא יהי' מצוי כ"כ ענין פחד משרע"ה, שלפי ערך מעלת האדם ביראת ד' ובמדות, שהוא לוח לבבו, לפי ערך זה ינתן לו מן השמים קנין התורה, ואם יפול אח"כ ממדרגתו לפי ערך זה תשכח התורה ממנו, וכמו שאמרו חז"ל שכמה ענינים גורמים לשכחת התורה ר"ל, ועל דבר גדול זה אמרו חז"ל לפרש את הכתוב בסיומא של תורה, ולכל היד החזקה שעשה משה לעיני כל ישראל, ולדעתי יש להמתיק בזה מה שדרשו חז"ל בנדרים ד' ל"ח על הכתוב פסל לך, לא העשיר משה אלא מפסולתן של הלוחות, והוא ענין נפלא שלא מצא הקב"ה, סבה אחרת להעשיר את משה רק ע"י פסולת של הלוחות, ועפ"י האמור, יש לפרש ענין זה, שעפ"י השתנות הכנת הלוחות, ניתן מקום למקבלי תורה לפחות, לקבל עליהם עול תורה, שהרי עפ"י ראויה לכל באי שערי תורה להפריש א"ע מכל עסקי העולם, וכדרשם על הכתוב לא מעבר לים הוא, שלא תמצא לא בסחרנים ולא בתגרנים משא"כ שאם הי' הלוחות הראשונים קיימים, שאז הי' די לקבוע שעה קלה לתורה, ולעסוק רוב העתים במסחר וקנין, ולענין זה הראה הקב"ה שיהי' משרע"ה לאות לכל מקבלי התורה שיזמין ד' להם פרנסתם בתוך עשיית הלוחות איזה פסולת שע"י יתפרנסו: והנה אנכי אשר בחמלת ד' ית' עלי שם חלקי בין העמלים עם הציבור אשר בשנת תרמ"ד נקראתי ע"י דו"ז הג' ר"א גארדאן ז"ל להיות מורה לתלמידים בטעלז בהישיבה שמה ובשנת תרס"ג לעיר מארטש ובשנת תרס"ז לעיר בריינסק ובשנת תר"פ להורדנא וזכיתי למשוך אחרי לב שומעי לקחי בכל המקומות של מרביצי התורה הנ"ל, אשר כל זה הוא לא לפי מעשי ולא לפי כשרונותי, רק בסגולת עשר תעשר כמש"כ, שמעודי עד היום עתותי מעושרים לעצמי לשומעי לקחי: ולכן אקוה אשר גם בהוצאת ספרי זה דהפיצו ברבים, יחנני הטוב והמטיב למשוך את לב העמלים בעומק הלכה, להגות בו ולהוסיף לקח ויהי' חלקי עמהם סלה, והנה אדע שספרי זה לא יהי' מקובל לכל, כי הרבה לומדים לא הורגלו להגות בדרך העיון כפי דרך העיון הסובב והולך ברוב הענינים הנאמרים בספרי זה, שהרבה דרכים לתורה וכ"א מוצא טעם לפי הרגלו, ועוד כזה שרוב הענינים המתבארים בו הם ענינים הדרושים עיון ויגיעה ולא יתפסו גם בלב מבין בהבטה בעלמא, ולא כל אדם רוצה לתלות החסרון בעצמו מחמת עומק המושג וחסרון המשיג, ושמעתי דבר נאה ומתקבל בשם גסי המנוח הרה"ג מוה"ר שלמה זלמן בהר"ר קלמן אבעל מטעלז בהא דמסופר

בגמ' ב"ק בסוגיא דזה נהנה וזה לא חסר, דר"ח בעי מרמב"ח והשיב לו לכי תשמש לי, שקל סודרא כרך ליה, דבהשקפה ראשונה מתמיה, וביאר הרב הנ"ל שהענין הוא, שבדבר שצריך עיון ויגיעה תלוי עיקר הדבר אם המתלמד מאמין במעלת המלמדו, אז אם לא יבין בראשונה, יתלה החסרון בעצמו, ויוסיף אומץ ליגע א"ע ואז יבין באחרונה אבל אם דברי המלמדו קלים בעיני' ולא שוה לו להתאמץ לעמול בהם, אז אם לא יקובל הדברים במשקל הראשון יניחם או יבטלם בלבו ודיו, ולכן כאשר ידע רמב"ח את עומק הענין שרצה ללמדו לא רצה ללמדו עד שיתאמת לו שרב חסדא משתוקק להתלמד ממנו כתלמיד מרב, ולכן לא למדו הדבר עד שישמש אותו כתלמיד לרב, ודפח"ח: ועפד"ז אפשר לבאר מה שדרשו חז"ל ביומא ד' כ"ח על הכתוב ואברהם זקן בא בימים, ארמב"ח מימיהם של אבותינו לא פסקה ישיבה מהם.

אברהם זקן ויושב בישיבה, ולא נתבאר מהיכן למדו ענין זה מקרא זה, ועפי"ד י"ל דהנה בג' ב"מ ד' פ"ז איתא עד אברהם לא הוי זקנה ומאן דהוי בעי לאשתעי בהדי אברהם הוי משתעי בהדי יצחק, ביצחק הוי משתעי באברהם, אתא אברהם ובעי זקנה, שנאמר ואברהם זקן בא בימים, וענין זקנה האמור בזה.

הוא שיבה המתגלה לכל עין רואה, ולכן למדו חז"ל מזה שהי' אברהם יושב בישיבה, שעיקר התועלת להכיר מעלת הזקנה הוא למתלמד שאם יכיר שראוי לפני' להעמיק עיונו בדברי מלמדו, אז ישיב התועלת הנרצה כמש"כ: וכן אחשוב שרק אלה אשר ייקרו דברי בטרם ראום או שמעום, ימצאו חפץ להנות בספרי זה וישוו בעיניהם גם להעמיק עיונם אם גם לא יבינום במשקל ראשון, ואז יקבלו דברי בעז"ה, אבל ראוי לידע ולהתבונן לדעתי מה שאמרו ז"ל בחגיגה ד' ט"ו ור"מ היכי גמר תורה מפומי' דאחר והא ארבר"ח אר"י מאי דכתיב כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך ד' צבאות הוא, אם דומה הרב למלאך ד' צבאות יבקשו תורה מפיהו ואם לאו אל יבקשו תורה מפיהו, ומסיק הש"ס ל"ק הא בגדול הא בקטן, וראוי להבין לפי"ז איך סתים ר"י דברי' שדברי' רק בקטן ולא בגדול, וי"ל דכאשר נדקדק מה שאמר ר"י יבקשו תורה מפיהו: ולא אמר ילמדו ממנו, דבאמת הלומד מחבירו, אינו לומד מפי המלמדו, אלא שומע ושוקל בפלס שכלו, והוא מבין הדבר, וזה אינו לומד מפי המלמדו רק משכל של המלמד, ותורה מפה נחשבת אם מקבל הדברים כפי ששמע בלי בקורת, ועל ענין זה אמר ר"י שלקבל תורה מפה, אינו ראוי רק אם הרב דומה למלאך ד' צבאות: ולפי"ז מרומז בדברי ר"י ההבדל בין קטן לגדול, דקטן לומד תורה מפה, שאינו ראוי לבקר מה לקרב ומה לרחק, וגדול שיש בכחו לבקר אינו לומד תורה מפה, וכ"כ ראוי לעורר לכל ההוגה בספרי אחרונים, שלא ילמדו תורה מפיהם שלא לעשות יסוד מכל האמור בדבריהם טרם יבקרו היטב את דבריהם וכעין זכר לדבר זה יש ללמוד מהא דאמרינן בגמ' ב"מ פרק השוכר את הפועלים דאר"ח אנא עבידנא דלא תשתכח תורה מישראל ומפרש שם שהי' זורע פשתים ומגדל נישבי וצד צבאים ועושה קלפים, וכותב חומשים לרמז דכל מה שיש בכחנו להחל מהתחלת התורה, עלינו לעשות בעצמנו לפי ערך שהורשה לנו לחקור ולהתבונן.

ולא לסמוך על דברי הגדולים שקדמונו, וגלוי דעתי זאת יהי לי להכרעת כף זכות להוגים בספרי אם ימצאו דברי סותרים לדברי גדולים שקטנם עבה ממתני, או שכוונתי לדברי גדולים, ולא הבאתי דבריהם, או שהבאתי דבריהם ודחיתי אותם כי לרגלי הלך נפשי בדרך הלמוד כאמור, עיינתי מעט בספרי אחרונים כי ספרי זה אינו ספר שו"ת רק ביאור הלכות אשר שקול הדעת החפשי הורשה בזה לכל העוסקים בעיון הראוי ומועיל: אחרי הקידה והשתחוויה להעליון הטוב ומיטיב אשר זכני להוציא לאור ספרי זה אציב מצבת זכרון לנפשות הורי אדוני אבי מורי המופלג בתו"י יצחק שמואל הכהן ז"ל ואמי מורתי רחל בת הרב אליעזר שמואל ליובעצקי ז"ל אשר התאמצו יותר מכחם להחזיק אותי כל ימי נעורי באהלי התורה שהתכוננו בעת ההיא, ישיבת מיר וואלאזין, ולשמם וזכרם קראתי ספרי בשם "שערי ישר".

שראשי אותיות שמם עולה שם "ישר" וגם שמי כלול בו, וכן יהי זכרון עולם לנפשות חמי הרה"ג משה מרדכי אידעלעוויץ ו"ל וחמותי רחל בת הרה"ג ר' אברהם שמואל גארדאן ז"ל שכל מגמתם היתה לסבב עניני שתהא תורת אומנתי, ומחשבתם הרצויה היתה בעזרי בעז"ה ותבדל לחיים טובים רעיתי הכבודה הרבנית לאה תחי' שהיתה לעזר לי בכל הליכות נפשי מאז ועד היום, ויזכרו לטוב בני רב חביבי הרה"ג סוע"ה מוה"ר משה מרדכי שליט"א וחתני הרה"ג סוע"ה מוה"ר שרגא פייוויל הינדעס שליט"א, שהי' לי לעזר באיזה ענינים להכריע הספיקות, ויזכרו לטוב גסי הנעלה מר אלי' משה היילפרן שליט"א ואחותי הכבודה מינא לאה תחי' שחשבו מחשבות לקבל עליהם הוצאת ספרי לאור, וכן זכור לטוב כבוד גסי הרה"ג סוע"ה מוה"ר צבי יהודה אלשוואנג שליט"א רב בשיקאגא שהמציא לי התחלה הראשונה, להדפסת ספרי, ואפריון אמטי' להב' הנעלה חו"ב מר אהרן ישעי' נ"י אשר עבד עבודה תמה, להעתיק את הכתב יד בכתב נקי כיד ד' הטובה עלי', ולא הי' קורא בו כקורא להגיה ויגע ושנן כל ענין היטב עם בני גילי' ומהם גם נכדי הנעלה חו"ב מר קלמן נ"י יהי' זכרם לברכה ויעלו על במתי האושר לברכה ולתפארת.

ואנכי תפלה שכה יעזרני העליון להוציא לאור את יתר פרי עשתונותי אשר אתי בכתובים להפיצם בישראל: דברי המצפה לישועה ולהרמת קרן תוה"ק ובנין ציון וירושלים בב"א: שמעון יהודא הכהן שקאפ לישרים נאוה תהלה. הם בני בית הרה"ג מהר"ל הוטנער ז"ל בווארשא שהתאמצו בהדפסת ספרי שיהי' עצהיו"ט לתקן את השבוסים, כפי האפשרות, ולהדפיס על נייר יפה ואותיות טובות ובתנאים נאותים, ירום ד' קרנם בטובה סלה המחברשער הספקות פ"א כתב הרשב"א בתורת הבית ב"ד ש"א וז"ל ומסתברא לי דכשאמרו ספיקא דאורייתא לחומרא דבר תורה.

הוא דספיקא דאורייתא כודאי מן התורה. אבל ראיתי להרמב"ם ז"ל שכתב דספיקא דאורייתא לחומרא מדרבנן הוא שהחמירו בספיקא והביא ראי' לדבריו מדאמרינן בקידושין פרק עשרה יוחסין איזהו שתוקי אמר רבא דבר תורה שתוקי כשר מ"ט רוב כשירים אצלה ומיעוט פסולים ואי דאזלי אינהו לגבה כל דפריש מרובא פריש מאי אמרת דילמא אזלא איהו לגבייהו הוי לי' קבוע וכל קבוע כמע"מ דמי והתורה אמרה לא יבא ממזר בקהל ה' ממזר ודאי הוא דלא יבא הא ממזר ספק יבא בקהל ודאי הוא דלא

יבא הא בקהל ספק יבא ומה טעם אמרו שתוקי פסול גזירה וכו' אלא מעלה עשו ביוחסין אלמא לא אסרה תורה אלא האיסורים הודאים הא ספק האיסורים לא ואין דברי מחוורים אצלי דאדרבה דוק מינה דבעלמא ספיקא דאורייתא כודאי דאי לא אמאי איצטריך רבא לארוכי בלישני' כולי האי לימא מ"ט הוי לי' ספיקא ומותר דבר תורה דהשתא הוי כאלו כולהו ספיקא דאורייתא ומאי שנא ממזר דנקט אלא ודאי ספק ממזר דוקא קאמר אבל שאר ספיקי לא, וטעמא דממזר משום דרביי' קרא להיתירא וכדאמרינן לעיל מינה, ת"ר גר נושא ממזרת וכו' ואיבע"א תרי קהלי נינהי וכו' אלא מיתורא דקראי הוא דמייתי לי' בין לר' יוסי בין לר' יהודה הא בעלמא ספיקו כודאי וכן פירש"י ז"ל וז"ל שכתב שם ואיבע"א ה"נ תרו קהלי נינהו כלו' להנך תרתי דרשות תרי קראי איצטריכו דאי לא אייתר קראי לא הוי דרשינן ממזר ודאי הוא דלא יבא הא ספק יבא אלא הוי אמרינן ככל שאר ספיקי איסור על הודאי אזהרת ודאי ללקות עלי' ועל הספק אזהרת ספק לאיסורא ע"כ לשונו ז"ל, ואולי סובר הרב ז"ל דגלי קרא בממזר ספיקו מותר וגמרינן מיני' לכל התורה כלה ואינו מחוור דהא אמרינן בפ"ק דקידושין וכו' א"ל אימור כך נאמרה הלכה ספיקא מותר ודא אסור וכו' הא לאו הכי כ"מ שנאסרה ודא אף ספיקא אסורה וי"ל דכי הוצרכה הלכה במקום דאיתחזק איסורא דבעלמא אסור דבר תורה והכא שרי אבל היכא דלא איתחזק איסורא ספיקו מותר ומ"מ אי אפשר שא"כ אשם תלוי למ"ד לא בעינן חתיכה משתי חתיכות היכי משכחת לה וכו' והא ספיקא מותר לכתחילה ואשם היכי מחייב ומי נימא דבהאי דינא פליגי אי ספיקא אסור ולתנא דברייתא דס' לא בעינן חתיכה משתי חתיכות שחוקי אסור דבר תורה אין אלו אלא דברי תימה ותדע לך עוד מדאיבעיא בפ"ק דחולין מנא הא מילתא דאזלינן בתר רובא וכו' אלא ודאי מסתברא דספק דאורייתא לחומרא מדבר תורה הוא ולא מדבריהם.

עכ"ל בתוה"ב הא' בקוצר ובהוספה מעט מלשון הש"ס: והנה הרשב"א ז"ל שראה דברי הרמב"ם ז"ל מסופק ג"כ מאין הוציא ראיתו מסוגיא זו דספק מותר מה"ת, וע"כ נלענ"ד לבאר אפשרות ראיתו מסוגיא זו דהנה הרשב"א ז"ל בחי' למס' קידושין הקשה למאי דקאמר רבא דאפשר דאזל הוא לגבה א"כ הוי לי' רובא דאף אי אזלא איהי לגבייהו הוי לי' ספק ומיתוסף צד היתר דאפשר דאזל הוא לגבה וכן הקשה הריטב"א וקורא לזה ספק ספיקא, ומתרגי דאיצטריך קרא להיכא דידיעין דאזלא איהי לגבי' א"נ היכא דליכא בעיר רק מחצה על מחצה ורבא אמר לרווחא דמילתא יעו"ש.

וקשה לי דהרי רבא אמר למילתי' על תנא דמתני' ובמשנה איתא דשתוקי מותר בממזרת ולפי שיטת הרשב"א בשתוקי בכה"ג דמיירי רבא דעפ"י רוב הוא כשר איך מותר לישא ממזרת, ואין לתרץ דסובר הרשב"א דכיון דגלי קרא דקהל ודאי הוא דלא יבא הא ספק יבא גם רוב כספק הוא דא"כ איך מסתפק הרשב"א בשיטת הרמב"ם דיליף כל ספיקות ממזר דגלי קרא להתיר דהרי לשיטתו בממזר התירה התורה גם היכא דאיכא רובא האם בכל הספיקות נימא הכי דגם היכא דאיכא רובא יהא מותר, וגם מנ"ל לחדש היתירא בכה"ג כיון דקרא אפשר לאוקמא בכה"ג היכא דליכא רובא כמש"כ הרשב"א במס' קידושין שהבאנו, ונראה לי דלכאורה קשה טובא בדברי הרשב"א הנ"ל עפ"י מה שכתב הרשב"א בתשובה הובא בפרי מגדים בפתיחה לה' תערובות פ"א חקירה ג' שנשאל הרשב"א באוכל חתיכה אחת משני חתיכות האריך מביא אשם תלוי דאם הגדולה המותרת

הרי בטלה הקטנה ברוב והרשב"א השיב דאף אם אכל את הקטנה ליכא ממ"נ לומר אם היא המותרת וגם אם היא האסורה הותרה מדין בטול ברוב יעו"ש.

ואין התשו' ת"י ובפמ"ג שם מפרש בטעמא דמילתא משום דאם הקטנה האסורה נתהפך כולו להיתר ואם להיפוך הגדולה האסורה נתהפך כולו לאיסור ומשו"ה ליכא ממ"נ יעו"ש. ולדעתי זה ביאור רחוק וגם מוקשה דלפי"ז לא הוי איקבע איסורא דהוי ספק על שתי החתיכות אם שתיהן מותרות או אסורות ואין כאן חתיכה משתי חתיכות, אבל האמת יורה דרכו דשיטת הרשב"א דספק רובא לא חשיב ספק כלל, דכל הפחות הוא שאנו מסופקים באיזה אופן הדבר בעצמותו, אבל בספק שמא איכא רוב דבעצמות הדבר אין החפץ משתנה מאיסור להיתר ע"י הרוב ודין רוב הוא רק לגבי דידן כשאנו מסופקים על עצמות הדבר ואיכא רובא להיתירא התירה תורה לנו כן הוא ענין ביטול ברוב וכ"ז היכא דאיכא ודאי רוב אבל אם זה גופא ספק לנו ליכא היתירא כלל מדין רוב, וכן מצאתי בעזה"י בחי' הגרע"א ליו"ד סי' ק"ה שהביא דברי הרשב"א הנ"ל בלשונו ומפרש כדברינו דספק רוב לא מהני כלום אף אם יהי' ממ"נ יעו"ש לסי' ק"ה סעי' ט', ולפי"ז דברי' סותרים לכאורה ומש"כ בסוגין דאם מסופק לנו אם אזיל הוא לגבה להוי רוב להיתירא דאף אם אזלא היא הוי ספק השקול ומיתוסף היתר ע"י צד הספק שמא אזל הוא לגבה לדברי' בתשו' אין כאן שום הוספת היתר כיון דליכא רוב ודאי, ודוחק לומר דכאן שאני דאיכא רוב ודאי והספק אם מועיל הרוב מחמת קבוע דלפמש"כ בסברת הרשב"א ליכא הבדל בזה: ונראה לענ"ד דהנה אף שכתבנו דרוב לא מהני לשנות את הדבר בעצמותו מ"מ כיון דהתורה התירה ע"י רוב חשיבא מקרה זו למעשה המתרת אם רק אפשר לאשכוחי שמקרה הזאת תוסיף היתר לאיזה אדם בעולם שיודע במקרה הזאת אבל אם המקרה הזו לא משכחת שתוסיף היתר לאדם היודע ומכיר בה בכה"ג לא חשיבא כלל למעשה המתיר, ובנידון שנשאל הרשב"א דידוע לנו איזו גדולה ואיזו הקטנה והספק לנו איזו האסורה ואיזו המותרת דבכה"ג האדם שיודע איזו האסורה אינו מועיל לו כלום גדלות החתיכה ומשו"ה ליכא צד המתיר שמא הגדולה הוא המותרת להיתר עי"ז את הקטנה מדין ביטול ברוב דבניכר האיסור ליכא ביטול וספק רוב לא מהני כלום אבל לענין שתוקי דאם אדם הי' רואה דאזל הבועל לגבה לדידי' הי' מקרה זאת מועלת להיתר או לאסור ומשו"ה מהני גם לדידן שלא ראינו המעשה להסתפק בזה שמא אזל הוא לגבה דאם קמי שמיא גליא דהי' כזאת אף שזה הענין אינו גורם באמת בעצמות הדבר לאסור ולהתיר מ"מ חשוב כדבר המתיר ואוסר כיון דאילו ידע כן הי' מועיל כ"כ במסתפק חשוב ספק, אבל בנידון שאלת הרשב"א לא שייך לומר אילו ידע הי' מותר דאילו ידע איזו אסורה ליכא בטול כלום.

ועפ"י מה שחלקנו יתיישב גם דינו של הש"ך יו"ד סי' ס"ו שהתיר שם בתערובות ביצים חד בחד אם יש להסתפק שביצה המותרת גדולה מן הביצה שנמצא עלי' הדם משום ספק ספיקא יעו"ש. שלא יקשה עלי' מדברי הרשב"א שהבאנו דספק רוב לא מהני ועפ"י דברינו ניחא דשם דומה לספק רוב דשתוקי כיון שטרופות בקערה, אמנם לפי"ז גם בנידון שדן הגרע"א בסי' ק"ה איכא ספק ספיקא דשמא לא נגע בחתיכה זו ושמא לא נגע רק באחת ואיכא רובא דהיתירא ובטלה ברובא כמש"כ בשו"ע שם ובכה"ג אילו

ידע מהני כמש"כ שם בשו"ע ודברי הגרע"א צ"ע לפי"ז ובלא"ה תמה אנכי מה שלא הביא הגאון הנ"ל דברי הש"ך שמתיר משום ספק רובא.

וצ"ע: ולפי"ז י"ל דמש"כ הרשב"א בחי' לקידושין לדון מדין רובא הוא רק אם לא נאמר דרשה דספק ממזר מותר הי' מותר שתוקי מדין רובא להיתירא או ספק ספיקא כמש"כ הריטב"א היינו דאם אזלא היא לגבי' איכא דין ספק ושמא יש בזה סבה המתרת ע"י דאזל הוא לגבה אבל עפ"י האמת לאחר דגלי לן קרא ממזר ודאי ולא ספק וכן קהל ודאי ולא ספק ליכא בזה דין רוב לאסור שתוקי בממזרת, דעכשיו איכא ספק השקול אם אזל הוא לגבה ואיכא רוב שהוא כשר ואסור בממזרת ואם אזלא היא לגבי' מותר בממזרת דאם הי' בזה רוב סבות בעצם המקרים שגורמים להכשיר את הולד הי' דינו ליזול בתר רוב והי' חשוב קהל ודאי אבל בכה"ג מה דאזל הוא לגבה אינו גורם בעצמות הענין שום דבר דאם הי' הבעל פסול לא נתכשר ע"י שאזל לגבה ונמצא דליכא בזה רובא מצטרף לומר דספק שמא אזל הוא לגבה מיתוסף על מחצה ומחצה דאזלא היא לגבי' להעשות עי"ז כרובא דכיון דבמציאות הפסול ליכא רוב מקרים ואם נדון לענין מקרים המתרים בדיני הספקות איכא ספק השקול אם אזל הוא לגבה הי' בזה מעשה המכשירו להיות דין הנולד ככשר ודאי ואם אזלא היא לגבי' הי' בזה מעשה המכשירו בין להקהל ובין לממזרת וחשוב כספק קהל וספק ממזר ומותר בשניהם עפ"י דין תורה, אבל בלא דין החידוש שחדשה תורה והי' דין ספק איסור אסור מספק אם מתוסף בזה צד היתר שמא אזל הוא לגבה ואיכא ספק אם יש כאן ספק איסור אי לא בכה"ג מותר ובכה"ג שפיר קאמר הרשב"א והריטב"א דגם בלא חידוש תורה להתיר ספק ממזר הי' שרי ולפי"ז עפ"י האמת לדינא גם הרשב"א מודה דהיכא דאיכא רוב גמור שהוא כשר אסור לישא ממזרת דבר תורה וכן אם עפ"י רוב הוא ממזר אסור הוא בקהל ודאי ושתוקי דמותר בממזרת אליבא דתנא דמתני' הוא משום דליכא רובא להחשיבו כשר ודאי כנלע"ד ונכון הוא בעזה"י: ובזה נבא לבאר שיטת הרמב"ם ז"ל בסוגיא זו דהנה יש לדקדק בסוגיא זו מה שהוסיף רבא להביא כאן דרשה דקהל ודאי לא יבא ספק יבא דדרשה זו לא שייכא לכאורה לדינא שאמר רבא שמה"ת כשר לבוא בקהל וע"כ נ"ל דיש לפרש מה דאמר רבא דבר תורה שתוקי כשר אין כוונתו בזה לבאר מה דמותר לבא בקהל אלא כלפי הא דסובר תנא דמתני' דשתוקי מותר בממזרת ואסור לבוא בקהל ועשהו כפסול ודאי על זה אמר רבא דבר תורה שתוקי כשר משום דרוב כשרים אצלה מאי אמרת דילמא אזלא היא לגבי' והוי ספק כשר ספק פסול והתורה התירה בשניהם וראוי להחשיב כספק ומותר בשניהם ולמה עשוהו חכמים כפסול ודאי שיהי' מותר בממזרת ואסור בקהל ומסיק דמעלה עשו ביוחסין והחמירו שלא יבא בקהל ומה דמותר בממזרת הניחו על דין תורה אליבא דתנא דמתני' דפליג על ר"א דאוסר מדרבנן ספיקות וי"ל אף שהתירה תורה ספק ממזר הוא רק אם הספק בעיקר הדבר שגורם הפסול וההכשר אבל אם אנו מסופקים בזה גופא אם חשוב כספק ממזר או כודאי ממזר בנידון כזה לא שייך לדין ספק ממזר אלא לשאר ספיקי דעלמא אם ספק מותר או אסור דאם יהי' ספיקא דדינא בדין ספק ממזרות כפולוגתא דרבוותא ודאי דלא שייך בזה ג"כ לומר ספק ממזר מותר, כיון דאין הספק בעובדא הגורמת לדין ממזרות ובכה"ג ודאי דחשיב ספק זה ככל ספק איסור, וכ"כ י"ל בספק זה דמספקינן אם אזל הוא לגבה אי לא דהוי כמו ספיקא דדינא

דבאמת מה דאזל הוא לגבה או להיפוך אינו גורם בעצמות הולד שום השתנות ואם באמת הי' הבעל ממזר או נתין לא נשתנה דינו ע"י שאזל הוא לגבה או להיפוך וענין זה משנה רק הדין בדיני הספיקות דאם אזל הוא לגבה ספק כודאי חשבה תורה ואם אזלא היא לגבי אמרה תורה לדונו כספק ולהתירו וכיון דרבא בא לפרש דברי המשנה שהתירו שתוקי לישא ממזרת ולאסרו בקהל ומשני משום מעלה עשו ביוחסין דמה"ת מותר בשניהם מחמת הספק דילמא אזלא היא לגבי, וספק זה דומה לספק בדין מה דלא שייך ענין זה להיתירא דקרא ומוכח מדברי רבא דמה"ת כל ספיקי מותר ורק רבנן החמירו והכא משום מעלה ביוחסין סובר תנא דמתני' דרצו חכמים לעשותו כפסול ודאי והניחו על דין תורה להתיר שתוקי בממזרת וזו היא ראית הרמב"ם מסוגיא דילן דספק מותר מן התורה כנלע"ד: אח"ז ראיתי בחי' מהרי"ט למס' קידושין שהעיר ג"כ בסוגיא זו מה שהביא הדרש דקהל ודאי ורצה לבאר ג"כ עפ"י קושית הריטב"א דרבא סובר דרובא ג"כ חשיב ספק לענין ספק ממזר, יעו"ש.

והנלע"ד כתבנו ולפי"ז בסברא זו פליגי הרשב"א והרמב"ם, דלהרשב"א ספק זה אם אזל הוא לגבה הוא כספק ממזר, ולהרמב"ם ספק זה הוא ספק איסור סתמי ככל ספיקי דאיסורי ותלוי בדין ספק מה"ת. ומצאתי בעזה"י בחי' הרשב"א דכתב להדיא דרוב גמור לא חשוב כספק ממזר, וז"ל בד' ע"ג ע"ב בד"ה כל שנאסף, מכלל שמועה זו נראה שלא ממזר ודאי אמרה תורה ולא ספק ממזר אלא בשמחצה מיהו כשרים אצלה דכל כי הא הוא דהוי ספק אבל כל היכא דרוב פסולים אצלה כממזר ודאי משווי לה דרובא דאורייתא עכ"ל.

הרי דסובר דרוב לא הוי כספק ואיך מתיר תנא דמתני' שתוקי בממזרת הלא רוב כשרים אצלה וגם בספק שמא אזלא היא לגבי מסיק הרשב"א שם בדיבור הקודם דחשיב כרוב וע"כ מוכרח כמש"כ ונכון הוא: פרק ב והר"ן בספ"ק דקידושין כתב בזה"ל אר"א אר"י ערלה בחו"ל הלכה למשה מסיני א"ל אימור כך נאמרה הלכה ספיקא מותר ודאי אסור ויש שלמדו מכאן דמאי דאמרינן ספיקא דאורייתא לחומרא דבר תורה הוא ולא מדברי סופרים דהא אמרינן הכא שהוצרכה הלכה להתיר ספיקא, ואי מהא לא איריא דהכא איצטריך למישרי כל שנולד בו שום ספק בעולם ואעפ"י שאינו כדאי להתיר במקום אחר דמשו"ה אמרינן דכל המיקל בארץ הלכה כמותו בחו"ל, ואפילו יחיד במקום רבים דכל ספיקא שריא ואפילו קרוב לודאי ואפילו לספוקי להדדי נמי שרי ואילו בשאר איסורים ודאי עובר משום לפני עור.

עכ"ל הצריך לנו בזה ומה שהאריך שם עוד בענין זה כל דברי' הם כדברי הרשב"א בתוה"ב שהבאנו: ונראה ברור דגם בספק טומאה ברה"ר דהילכתא גמירי לה דטהור ודאי כודאי ממש אם אדם יודע שהוא טמא מחויב להפרישו ואסור לסייע לכהן לאכול תרומה כזאת ועובר משום לפני עור על זה, וביאור הדברים דבאכלה קיי"ל דהידיעה הוא תנאי בעיקר האיסור ולהאדם שאינו יודע הוא דבר המותר ממש ומשו"ה מותר להאכיל לחבירו ערלה בחו"ל, אף שהמאכיל יודע שהוא ערלה ודאי אבל בספק טומאה ומכש"כ בשאר איסורים אין עצם הדין תלוי בידיעת האדם, דלר' ישמעאל דס"ל לענין חיוב קרבן על טומאת מקדש וקדשי' דלא בעינן ידיעה בתחילה בפ"ב דמס' שבועות

ודאי אם נודע לו אח"כ שנטמא אפילו ברשות הרבים יתחייב קרבן דלא מצינו חלוק רשויות בטומאה ודאית וזה ברור וכל שכן לשיטת הרמב"ם דסובר כל ספק אסור אף ספק חייבי כריתות מותר מה"ת כמו שהוכיחו האחרונים מדברי' בפ"ט מה' ט"מ מוכח דהעדר הידיעה אינו מתיר את האסור וראי' מכל חייבי חטאות דכשאכל לא ידע ואח"כ אם נודע לו חייב חטאת.

ולפי"ז יש לדון אם ידע בשעת אכילתו שהוא ספק חלב שמותר מה"ת לאכול לכתחילה לשיטת הרמב"ם אם אח"ז כשנודע לו שהיתה חתיכה של חלב דחייב חטאת ידיעת הספק לא עדיף מהעלם הידיעה לגמרי, וכמו דחייב בהעלם הידיעה מעיקרא לגמרי, כ"כ יתחייב בידיעת ספק דאם נאמר דפטור מטעם דבהיתרא אכל דהתורה התירה ספק איסור, מהראוי שיפטר ודאי בהעלם ידיעה לגמרי דהתם ודאי בהיתרא אכל, ואם נדחוק לומר דרק ידיעת הספק משווי לי' להיתר ובהעלם ידיעה לגמרי ליכא היתרא דא"צ לחדוש דין, וכמו דמצינו כה"ג למ"ד בדין ביטול איסורים דבעינן נודע מן התערובות וכל זמן שלא ידע מן התערובות לא חל היתר בטול כמבואר ביו"ד ס"ס ק"ט בהגהה שם ומשו"ה בהעלם הידיעה לגמרי לא נעשה עלי' היתר ומחייב חטאת לאחר ידיעתו ואם ידע מן הספק נעשה כהיתר והיתרא אכל, הנה לפי"ז הי' מותר להאכיל את חבירו איסור ודאי ולהודיעו ידיעת הספק, והנה בערלה בחו"ל אמרו בגמ' האי לישנא מספקי ספיקי להדדי דמשמע שידע האוכל ידיעת הספק והי' מקום לומר דגם בערלה אם לא הודיעו ידיעת הספק הי' עובר משום לפני עור אמנם לפי"ז הי' דין ערלה ככל איסורין והר"ן כתב דאף לשיטת הרמב"ם דוקא בערלה מותר לספוקי ובשאר איסורין כה"ג עובר בלפני עור, ע"כ נראה ברור דרק בערלה משווי היתרא העלם הידיעה או ידיעת הספק, אבל בשאר איסורין עיקר האיסור אינו משתנה ע"י העלם הידיעה רק שהתורה לא הזהירה על הספק, היינו שרשאי להכניס עצמו בספק, וכשנודע לו שאיסורא אכל הוא צריך כפרה, וגם בספק טומאה ברה"ר לא נעשה היתר, וראי' לזה מהא דאמרינן בגמ' שבועות ד' י"ט ע"ב בשנישכולין דאם הלך בראשון ונכנס ואח"כ היזה וטבל והלך השני ונכנס דחייב יעו"ש, והתם מיירי דידע מתחילה שהלך בראשון כדמוכח שם הסוגיא, ואם נאמר דידיעת הספק משווי לי' להיתר גמור איך חייב אח"כ כשיתודע לו דממ"נ נטמא והתם ברה"ר מיירי כמש"כ התוס' שם, אלא נראה ברור דבכל אלו הספיקות אין האיסור משתנה כלל בעצמותו אם עבר ונכשל באיסור צריך כפרה, והאדם היודע ומכשילו עובר על לפני עור לא תתן מכשול, וכן נמי אם האוכל האיסור אוכל עפ"י היתר של רובא ג"כ לא נעשית כהיתר, ומשו"ה אמרינן בגמ' קידושין ספ"ב להוכיח דמשולחת של צפורי מצורע מותרת מדאמרה תורה ושלח על פני השדה ולא אמרה תורה שלח לתקלה, היינו אף שיהי' רשאי לאכול מדין הלך אחר הרוב מ"מ היא נכשל באיסור ותקלה היא לו והמשלח הוא מכשיל אותו כנלענ"ד ברור: ועפי"ז נראה הא דאיתא בפ"ק דחולין ד' י' לענין זאב שנטל בני מעים אי חיישינן שמא במקום נקב ניקב דרבא פריך מ"ש ספק סכנה לחומרא ספק איסורא נמי לחומרא, ואביי מוכיח דשאני איסור מסכנה דהרי ספק טומאה ברה"ר ספיקו טהור ואילו ספק מים מגולים אסורים, ורבא דחי דבטומאה הילכתא גמירי לה מסוטה ופירש"י וגזירת הכתוב הוא דהא ברה"ר לחומרא אזלינן, וכל ספק דאיסורא נמי בעי למיזל לחומרא שמא יעבור עכ"ל וכתב בס'

ש"ש ש"א פ"ד דרבא סובר ספק לחומרא מה"ת ואביי ורב שימי סברי דמה"ת לקולא יעו"ש.

דבזה מיישב שיטת הרמב"ם דלענין זאב קיי"ל כאביי, וכתב שם דלמ"ד ספק מותר מה"ת לא חיישינן שמא יעבור דאפילו אם יעבור ליכא איסור אבל בסכנה אם יעבור אין לו מציל יעו"ש. ולפמ"ש"כ גם באיסורין אין לו מציל אם יעבור דעצמות האיסור לא הותר ע"י חסרון ידועה, וגם בארנו בפ"ק דהרמב"ם הוכיח שיטתו מדברי רבא ולא מעיקר הדרש דספק ממזר דאם מדין ספק ממזר הי' לו להוכיח מריש הסוגיא ולפי"ז מוכח לשיטתו דרבא סובר ספק מה"ת מותר, אלא נלענ"ד דלמאי דמיבעי שם אם חוששין שמא במקום נקב ניקב היינו אם ספק זה היכא דאיכא למיתלי הוא ככל הספקות אי לא וכמ"ש"כ שם בתוס' ד"ה אמר לי' ואפילו יש שם נקבים הרבה שלא במקום שיני' מסתברא דתלינן כולהי בזאב כי היכי דמכשרינן היכי דממשמשא ידא דטבחא עכ"ל.

ורבא הוכיח דספק היכא דאיכא למיתלי הוא ספק גמור דאם אינו נכנס בגדר ספק גם בסכנה לא הי' לנו למיחש, וכיון שהוא בגדר ספק הלא עלינו לחוש כמו בכל הספיקות, מדרבנן או מה"ת, ואביי הוכיח דשאני איסור מסכנה דספק טומאה ברה"ר לכו"ע טהור וכמ"ש"כ גם בטומאה לא הותר באמת עצם האיסור אלא שהתורה נתנה לנו רשות לכנוס אל בית הספק, היינו דאינו עושה שום איסור בזה שיכנוס עצמו בספק אף שאם יפגע באיסור יהי' עלי' עונש והרי בספק טומאה גם חז"ל לא חשו לגדור בזה אף שגזרו איסור ודאי על כל הספיקות, מזה מוכח דבספק דאיכא למיתלי אין חשש שמא יכשל, אבל בשאר דוכתי אין לנו לחלק בין איסור לסכנה דגם באיסור יש לחוש שמא יעבור ופגע באיסור ובזה קיי"ל כאביי ורב שימי דהיכא דאיכא למיתלי תלינן ובספק סכנה כה"ג ודאי חיישינן דהרי קיי"ל דגם אחר הרוב לא אזלינן בספק פקו"נ.

ולפמ"ש"כ ניחא היטב שקלא טריא של הסוגיא הנ"ל דלפמ"ש"כ הש"ש הסוגיא תמוה מאד הלא לכו"ע ספק דאורייתא לחומרא וספק טומאה ברה"ר לכו"ע טהור ומה שייכות ספק טומאה לספק איסור ולפמ"ש"כ ניחא דהנה לא מצאנו בשום מקום שיהא לנו היתר גמור להכניס עצמנו בספק אלא בספק טומאה ברה"ר דגם בספק ממזר הלא קיי"ל דאיסור מדרבנן, ומזה יש מקום להוכיח דאין דומה חשש פגיעת איסור לחשש סכנה ורבא דחי דהכי קיי"ל להו לחז"ל דלא לחוש בספק טומאה ברה"ר שמא יפגע באיסור טומאה ולשיטת הראשונים דסברי ספק מה"ת לחומרא יפרשו סוגיא זו לענין דאורייתא ולשיטת הראשונים דסברי מה"ת לקולא יבארו סוגיא זו לענין דרבנן כנלענ"ד: ובספר שב שמעתתא פ"ג כתב להוכיח נגד שיטת הרמב"ם מהא דאמרינן בפ"ק דב"מ דהא דתנן הספיקות נכנסין לדור להתעשר אילימא ספק בכורות והי' קדוש אמר רחמנא ולא שכבר קדוש ע"ש ואם נימא ספק מה"ת לקולא וספק בכור מה"ת מותר בגיזה ועבודה כחולין גמורין ואין קרינן בזה שכבר קדוש אלא ודאי ספק מ"ת לחומרא והו"ל קדוש מספק ומשו"ה פריך שפיר יהי' קדוש ולא שכבר קדוש וזה שקדוש מספק הוי לי' עשירי ספק ע"כ תו"ד, והביא ראי' לדברי' מתשובת הר"ן סי' נ"א לענין שאין להתיר נדר קודם שיחול אם יוכל להתיר בין השמשות של יום הנדר שכתב דתלוי במחלוקת הרמב"ם

והרשב"א דלהרשב"א דספק מה"ק לחומרא מיקרי חל הנדר ולהרמב"ם לא חל הנדר יעו"ש.

ולפ"מ שהעלינו דלכו"ע אין עצם האיסור משתנה להיתר ע"י העלם הידיעה או ידיעת הספק אין ראי' מזה לשיטת הרשב"א דגם לשיטת הרמב"ם הוי לי' עשירי ספק דאם קמי שמיא גליא שהוא בכור לא חלה עלי' קדושת מעשר ומשו"ה הוי ספק עשירי, ובתשובות הר"ן אינו מבואר להדיא דלשיטת הרמב"ם חשיב אינו חל הנדר בתורת ודאי, אלא דלהרשב"א חשיב כודאי חל הנדר כיון דמטעם ספק אסור הוי כודאי איסור ומיקרי חל הנדר ודאי, ולהרמב"ם הוי ספק חל הנדר ואינו יכול להתיר ודאי, והתשובה סי' ג' שהביא הש"ש לא מצאתי, ומה שראיתי דברי הר"ן סי' נ"א אינו מוכרח שלהרמב"ם חשוב לא חל הנדר ודאי, ועוד נראה לי דקדושה אינה תלויה כלל בדין איסור ואף שמותר בגיזה ועבודה מטעם ספק מ"מ קדושה שבו לא הופקעה עי"ז.

וראי' ברורה לזה מהא דתנן בפ"י דחולין ד' קל"ב. בכור שנתערב במאה בזמן שמאה שוחטין את כולו פוטרין את כולו והתם מה"ת בטלברובא והותר היתר גמור עד שיוכר האיסור ומ"מ פטור מן המתנות דלענין זה לא נפקע קדושתו אף שהוא מותר בגיזה ועבודה מטעם בטול ברוב אבל קדושתו אינה מתבטלת דהקדושה היא מציאות מלבד דיני האיסור הבאים ע"י הקדושה ובטול ברוב לא מהני רק להתיר האיסור אבל עצם הקדושה לא נפקע, ומה דבע"ח לא בטלי הוא מדרבנן, ולענין מתנות דהוא דין ממון לא שייך חומרא וקולא, אלא ודאי דקדושה אינה תלויה בהתרת האיסור, ומכש"כ מה שמותר לשיטת הרמב"ם בגיזה ועבודה בספק בכור שאינו מתהפך להיתר בעצם שלא יופקע קדושתו עי"ז.

וזה ברור: עוד הקשה בש"ש פ' הנ"ל בהא דאמרינן ביבמות ד' פ' איתמר אכל חלב מבן י"ב ויום אחד עד בן י"ח שנה ונולדו בו סימני סריס רב אמר נעשה למפרע וכתבו בתוס' דאף למ"ד התראת ספק לא שמה התראה הכא איגלאי למפרע שהי' גדול בשעת התראה ע"ש ולשיטת הרמב"ם דספק מותר מה"ת איך משכחת לה למלקות כיון דעכשי' ספק הוא ומותר לאכול מה"ת וזכאי ורשאי באכילתו, א"כ נהי דאח"כ איגלא מילתא שהי' גדול למפרע כיון דבדין אכל חלב למה ילקה, וע"ש דמתרץ דהרמב"ם יפרש סוגיא זו לענין קרבן וכיון דמדרבנן אסור לא חשיב אנוס כדאמרי' בשבועות דבסמוך לוסתה לא חשוב אנוס גבי אשה שאמרה נטמתי דחייב חטאת, והתוס' דמפרשי לענין מלקות ודאי דסברי דספק אסור מה"ת יעו"ש.

ודברי' אינם מחוורין לענ"ד דמש"כ לשיטת הרמב"ם דחייב חטאת משום דכיון דמדרבנן כל ספק אסור לא חשוב אנוס, תמוה לי דלשיטת הרמב"ם דכל איסור דרבנן משום לאו דלא תסור הוא וקטן אינו מוזהר גם בלאו זה והוי ספק גם על לאו זה, ולשיטתו בכל מה דהוי ספק רשאי וזכאי האדם לעבור אכתי רשאי הוא לאכול החלב ועוד דמאיזה טעם הוא דמאיסור דרבנן יהפך הדבר כשל תורה, ואף אם הזיד הוא לעבור איסור דרבנן אנוס הוא בשל תורה, וראי' לזה נראה מהא דאי' ביומא ד' פ' אר"א האוכל חלב בזמן הזה צריך שיכתוב לו שיעור שמא יבא בי"ד אחר וירבה בשיעורין מאי ירבה בשיעורין אי נימא דמחייבי קרבן אכזית קטן והתניא אשר לא תעשינה בשגגה ואשם השב מידיעתו

ומביא קרבן על שגגתו לא שב מידיעתו אינו מביא קרבן על שגגתו, ופירש"י והאידינא לא שב מידיעתו הוא דאי נמי הוי ידע דחלב הוי, הוי אכיל ליה דהא השתא קים לן דלא חייבה תורה אלא על כזית איגורי שהוא כזית בינוני עכ"ל והרי לכו"ע חצי שיעור אסור, מה"ת או מדרבנן, ואם הוי יודע שהוא חלב לא הוי רשאי לאכול, אלא כיון דאיסור זה איסור אחר הוא אינו חייב חטאת על איסור זה של חצי שיעור ועל מה שאנו באים לחייבו חטאת הוי היתר בשעה שאכל היינו שלא הוי פורש מן אכילתו משום זה, משו"ה פטור מחטאת.

וכן הכא מה דאסור מדרבנן משום לאו דלא תסור הוא איסור אחר ועל מה שאנו רוצים לחייבו חטאת הוי מותר לו לאכול וזה ברור. ומה שהביא מהא דחייב קרבן בסמוך לוסתה אין הטעם משום איסור דרבנן דאסרו בסמוך לוסתה, אלא דבסמוך לוסתה אינו חשוב כאונס דהוי ליה לאסוקי אדעתא ובשלא בשעת וסתה לא הוי ליה לאסוקי אדעתא משו"ה הוי אנוס, וכן מש"כ לשיטת תוס' דסברי ספק אסור מה"ת ג"כ קשה דהלא משום זה של אזהרת הספק אינו לקי ואיסור זה עובר אף אם באמת לא פגע בעצם האיסור.

וסוגיא הזאת עדיין אינה מבוארת לכל השיטות: פרק ג והנה בדברי התוס' דפרק הערל שהבאנו נתקשו רבים דלכאורה דבריהם סותרין למש"כ במס' נדה ד' מ"ו ע"ב במופלא סמוך לאיש שהקדיש ואכלו אחרים דחשבי בכה"ג התראת ספק יעו"ש, וכן בפ"ק דחולין ד' י"א ע"ב לענין רוצח אם הוי ספק על הנרצח אם טריפה הוא כתבו דהוי התראת ספק יעו"ש.

וקושיא זו כתב המשנה למלך ה' סנהדרין פט"ז הובא בשעה"מ פ"ב ה' אישות. ובקו"א להפנ"י על מס' קידושין סי' צ"ג.

והפנ"י שם כתב לתרץ קושיא זו דיש לחלק דביבמות הוי התראת ודאי לפי שאין הספק בגוף האיסור אף שאין ידוע אם האוכל בר עונשין אם לאו אין זה ענין לעיקר התראה כלל דזה לא אשתמיט בשום דוכתא בתלמודא שעדי התראה צריכים שיעידו בבירור שהמותרה הוא בר עונשין אלא הסנהדרין חוקרין, וא"כ שפיר כתבו דהוי גלוי מילתא בעלמא וכו' משא"כ בספק סוגיא דנדה בפ' יוצא דופן דאיירי במופלא סמוך לאיש שהקדיש שהספק הוא אם חל ההקדש והוי ספק הגוף האיסור שאם לא יביא שערות בתוך שנה לא חל ההקדש מעיקרא משו"ה הוי התראת ספק יעו"ש, וכן כתב בס' שער המלך בשם ס' בני דוד לתרץ כן בסתירת דברי התוס' יעו"ש.

ודבריהם אינם מבוארים כ"כ דלכאורה אם האוכל קטן הוא ואינו מוזהר על אכילת חלב הרי הוא כהיתר לו ומה מועיל לנו אם אנו יודעים את גוף האיסור אם אנו מסופקים אם העושה מוזהר על זה או לאו, ומאי שנא ספק בדבר הנאסר מספק באיש הנאסר: ואמנם נלענ"ד ביאור דבר זה דכיון דעיקר התראה הוא להבחין בין שוגג למזיד שע"י התראה אנו יודעים שהעושה הוי מזיד גמור בעבירה שלא נעלם ממנו חומר האיסור והעונש, והתראת ספק דפליגי תנאי ואמוראי מיירי שלהמותרה הוא ספק אם עובר ע"י מעשה שעושה עכשי' את העבירה.

ולחד מ"ד לא מהני התראת ספק שאינו דומה מזיד בעבירה ודאית לספק עבירה, ולחד מ"ד סגי בידיעת הספק כיון שיודע את הספק ועושה ע"מ זה שאף אם יעבור ניהא לי בכך ומשו"ה אם נתברר אח"כ שעבר חל עלי' העונש דחשיב כמזיד גמור שע"מ כן עשה, ואידך מ"ד סובר דלא הוי מזיד גמור כידיעת הודאי.

והנה בקטן אוכל חלב אף שהוא אינו מוזהר על זה, אבל ידוע לנו דלא ניהא לרחמנא שיאכל הקטן את החלב דהרי אנו מוזהרים בלאו דלא תאכילום שלא נאכיל קטן מישראל מאכלות אסורות, והרי מזה אנו למדים דלענין עצם האיסור קטן וגדול שוים רק דלאהזיהרה רחמנא להקטן בעצמו דלאו בן דעת הוא ולא ישמע ויבין אזהרת התורה וע"כ הזהירה התורה לבני דעת שלא יאכילו מאכלות אסורות לגוף ישראל אף את הקטנים, ובנידון דידן בבן י"ח שאכל חלב והתרו בו ואח"כ נולדו בו סימני סריס שנעשה גדול למפרע דאיגלאי מילתא שבשעת אכילתו הי' בן דעת גמור וידע והבין דלא ניהא לרחמנא אכילתו אף שהוא בעצמו לא ידע בשעת אכילתו שהוא בן דעת אבל באמת הי' בן דעת וידע שעושה נגד רחמנא שהזהירה שלא יהנה גוף ישראל אפי' הקטנים מאכילת חלב משו"ה חשוב מזיד גמור והוי התראת ודאי, ואף דלענין מה דבעינן שיתיר עצמו למיתה ליכא לחלק בין שאר התראות ספק, י"ל דבזה גם האי מ"ד דס"ל לא שמה התראה מודה דסגי ידיעת הספק כמו למ"ד שמה התראה, ופליגי רק בידיעת עצם האיסור וחומר שלו דלמ"ד לש"ה סובר דלא חשיב מזיד גמור אם מסופק בגוף האיסור אבל לענין התרת עצמו למיתה סגי לן מה שידע שאפשר שיהי' לו עונש ע"י בי"ד, דבאמת בלא"ה (בכל) התראות הוי ספק שמא לא יגידו העדים ואם יגידו שמא לא ימצאו בי"ד בעדותם כל פרטי החקירה והדרישה כראוי ושמא ימצאו בי"ד איזה זכות ולא יבוא לידי מיתה בפועל, אלא ודאי לכו"ע סגי לענין זה ידיעת הספק כנלענ"ד בענין זה, ומש"כ הפנ"י ידיעת העדים לאו דוקא הוא דעיקר התראה שיהי' המותרת יודע כמש"כ התוס' בכתובות ד' ל"ג ע"א וזה פשוט: ולפי"ז גם לשיטת הרמב"ם ניהא אף לפי סברת הש"ש דלהרמב"ם דספק מה"ת הוי כהיתר גמור אבל אכילת חלב גם לקטן הוי ודאי איסור כמש"כ, וכיון דאיגלאי מילתא למפרע שהי' בן דעת ויודע שעושה נגד רחמנא מה שאוכל את החלב לא הי' רשאי וזכאי באכילתו ואין הבדל בזה בין שיטת הרשב"א והרמב"ם כלום.

וכ"ז רק לתרץ קושית הש"ש מסוגיא דפ' הערל אבל אכתי קשה הא דאיתא בפ"ק דחולין רב כהנא אמר אתיא מהורג את הנפש דאמר רחמנא קטלי' וליחוש דילמא טריפה הוה, אלא לאו משום דאמרינן זיל בתר רובא וכי תימא דבדקינן לי' הא קא מינוול ע"כ. והקשו התוח' שם וז"ל אך קשה לי מאי קאמר וכ"ת דבדקינן לי' הא מ"מ הוי לי' התראת ספק אי לא אזלינן בתר רובא ושמא קסבר דשמה התראה עכ"ל.

ולשיטת הרמב"ם קשה טובא כיון דספק מה"ת מותר ורשאי לעשות לכתחילה איך מיקטל אח"כ, והנה בהכה זה וחזר והכה זה י"ל כיון שיודע דשניהם אסור לו להכות ועושה איסור בממ"נ, וכן בלאו הניתק לעשה למ"ד (קיימו) קיימו ולא קיימו עכ"פ לא הותר לו לעבור הלאו אבל בכה"ג דמותר לעשות לכתחילה איך מיקטל אח"כ, ודוחק לומר דכיון דגם טריפה אסור להרוג או משום ספק פקו"נ משום זה יהי' כמזיד בגוף

האיסור על עבירת רציחה דעבירות אילו נפרדות הן מעבירות רציחה, וגם לשיטת הסוברים ספק אסור מה"ת ג"כ אינו מובן כ"כ דאזהרת הספק אינה אזהרת ודאי ועבר רק על אזהרת הספק שאין מענשים עלי' ואיך מענשים אח"כ כשיבורר שעבר על ודאי כיון דבשעה שעשה לא היתה אזהרת ודאי והדבר מתמיה מאוד: וע"כ נלע"ד דלפ"מ שבארנו למעלה לענין בן י"ג שאכל חלב דמענשין אותו אח"כ אף שלא ידע אם מוזהר הוא על אכילת חלב מ"מ כיון שידע שעושה מעשה נגד רחמנא חשיב מזיד גמור כ"כ נוכל לומר בכל ספק איסור למ"ד שמה התראה דמענשין אותו אח"כ אף אם נאמר ספק מה"ת מותר דהלא כבר בארנו דאף אם ספק מה"ת מותר עצם האיסור לא נשתנה ואם באמת פגע באיסור נעשה על ידו מעשה נגד רצון רחמנא רק שהתורה הזהירה על הודאי ולא על הספק דליכא למי להזהיר וקמי שמיא גליא דעשה עבירה וכמו שגוף האיסור לא נשתנה כ"כ לא נשתנה גם עונש העבירה אם רק הי' העושה מזיד בשעת העבירה, ולשיטת הרשב"א בכל ספק איסור יש איסור נוסף היינו מלבד עצם האיסור שהוא תלוי במציאות הדבר אם פגע בעבירה או לא עוד יש עלי' איסור נוסף על מה שמכניס עצמו באיסור ספק ואיסור נוסף זה הוא איסור ודאי, היינו אף אם לא פגע בעצם האיסור מ"מ עבר על האיסור הנוסף שעבר על רצון רחמנא שהכניס עצמו לבית הספק, ולהרמב"ם ליכא שום איסור נוסף על ספק איסור שלא הזהירה רחמנא ע"ז, והבחירה נתונה להאדם העושה אם רוצה להכניס עצמו אל הספק רשאי וזכאי, אבל עליה לדעת שאם לא יפגע בעצם האיסור אז נקי הוא מכל עונש אבל אם יפגע בעצם האיסור יקבל ענשו בין בדין שמים ובין בבית דין כפי הדין הראוי, ואין טענת אונס ושוגג בזה שלא ידע בשעת מעשה דהרי ידע את הספק שהוא שקול ושני הצדדים אפשרים ושקולים הם, ומשו"ה למ"ד התראת ספק שמה התראה חייב גם בעונש בי"ד, ולמ"ד לא שמה התראה דס"ל דידיעת הספק אינו כידיעת ודאי לפטור מעונש בי"ד אבל עונש בידי שמים ודאי חייב לכו"ע.

וכן לענין חטאת אין דין ספיקא לקולא מצילו מחטאת, דהרי באשה שנשאת ע"פ שני עדים תנן במתני' פרק האשה רבה דחייבת חטאת אם בא בעלה אף שנישאת בהיתר גמור עפ"י שני עדים ולא חשיבא כאנוסה שהי' עלי' להמתין כמבואר שם מכש"כ בספק השקול שידוע שאפשר שיפגע באיסור ודאי דלא חשיב אנוס ואין זה כיחיד שעשה ע"פ הוראת בי"ד שפטור מחטאת, דגם בי"ד לא יורו לו היתר ודאי אלא שיאמרו לו הדברים כמו שהוא שאם רוצה להכניס עצמו אל הספק אין מוחה בידו, אבל י"ל דפטור מחטאת משום דהוי מזיד גמור דהרי למ"ד שמה התראה חייב בדין בי"ד וא"כ לפי"ז למ"ד לא שמה התראה מ"מ מזיד חשוב לענין חטאת דאיך נשווי פלוגתא רחיקתא כזאת ולדרך זה העירני זה שנים רבות חכם אחד ונכון הוא, ותמוה לי על הגאון בעל ש"ש שהקשה מסוגיא דפ' הערל ולא העיר מדין התראת ספק, וביותר תמוה דהרמב"ם פסק פט"ז מה' סנהדרין דהתראת ספק שמה התראה, אלא ודאי כדברינו, ומה שכתבו התוס' ריש פרק החולץ בכונס יבמתו לאחר ג' חדשים דפטור מן הקרבן דהוי כאונס משום דרוב נשים עוברין ניכר לג' חדשים יעו"ש, אין הטעם משום היתר המעשה אלא משום דכיון דאיכא הכרעת די רב עלי' לסמוך ע"ז ואין הספק שקול ומצוי וכמי שלאשעת וסתה דחשיבי אנוסים.

ומספקא לי' לפ"ז עושה עפ"י דין חזקה קמייתא אם חשוב כאנוס דחזקה אינה מכרעת כ"כ אלא שכן דין תורה הוא אלא דאפשר לומר דהוי כעושה עפ"י הוראת בי"ד דפטור וצ"ע בזה: ועפ"י המתבאר בזה שכל הספיקות לא הותרו עפ"י דין תורה אלא שלא הזהירה תורה וספק האיסור במקומו עומד ומי שחס על נפשו ודאי דראוי לו עפ"י דרך התורה לפרוש מספק איסור יש מקום לומר דגם מאן דס"ל דחייב אשם תלוי בכל ספק כרת ולא בעינן חתיכה משתי חתיכות אינו סותר לשיטת הרמב"ם דמה שהקשה הרשב"א הבאנו בפ"א כיון דספק מותר מה"ל לכתחילה אשם היכי מיחייב, לפ"מ שבארנו אינו מותר היתר גמור רק שהתורה לא הוסיפה אזהרה מיוחדת על הספק, משו"ה יש מקום לומר דמי שלבו נוקפו ומתירא מן העבירה מצ"ל עלי' להביא אשם תלוי דהרי גם אם נאמר שאסור מן התורה אין האשם בא על האיסור הנוסף דהרי פליגי תנאי במי שנודע קודם שחיתת הקרבן שלא חטא או שחטא ודאי אם יוצא האשם לחולין כמבואר במס' כריתות ריש פרק המביא יעו"ש ואם ה"ל בא על עבירה שהכניס עצמו לספק חטא זה עבר על כל צד שיהי', אלא ודאי האשם בא על הספק עבירה, ומה שמתמה הרשב"א כוונתו כיון שהתורה הניחה אותו לכתחילה לעשות כרצונו ולא הזהירה אותו לכתחילה לפרוש מן הספק איך תזהיר אותו אחר המעשה להביא כפרה על הספק, אמנם לא קשה כ"כ דלפ"ד לא הצריכה תורה לכתחילה להפרישו דכל אדם יחוש לנפשו לפחוד שמא יכשל בעבירה ויפרוש לכתחילה, אבל אם לא ידע מן הספק ועשה אז חסה תורה עלי' לצוות שיביא אשם תלוי לכפר עלי' עד שידוע לו, ולפ"ד אין חילוק בין איקבע איסורא אי לא בכל ספק שיהי' ליכא איסור ודאי על הספק ואיסור ספק איתא בכל ספק איסור כמש"כ: והרמב"ם בפט"ז מה' אה"ט כתב בזה"ל מפני מה טהרו חכמים ספק טומאה ברה"ר שהרי הציבור עושין פסח בטומאה וכו' שאיסור כל הספיקות מדבריהן כמו שבארנו בה' ביאות אסורות, ומפני מה החמירו בספק טומאה ברה"י שהרי סוטה שנסתרה אעפ"י שהדבר ספק הרי היא טמאה לבעלה עד שתשתה עכ"ל.

ומדבר' אלו למדו גדולי האחרונים דסובר דספק טומאה ברה"ר לאו משום דהילכתא גמירי לה אלא ככל ספק איסור דמותר מן התורה ע"י בש"ש ש"א פ"א ותמה אנכי הלא גם בספק טומאה ברה"י כתב ולמה החמירו דמזה משמע דגם ספק טומאה ברה"י רק מדרבנן הוא: וכן מה שכתב הרמב"ם בפ"ט מה' ט"מ בזה"ל דבר ידוע שכל אלו הטומאות וכיוצא בהם שהם משום ספק הרי הן של דבריהם ואין טמא מן התורה אלא מי שנטמא טומאה ודאית, אבל כל הספיקות בין בטומאות בין במאכלות אסורות בין בעריות ושבתות אין להם אלא מדברי סופרים כמו שבארנו בה' איסורי ביאה עכ"ל, והנה מלשון זה מוכח להדיא שכלל כל ספק טומאה בין ברה"ר בין ברה"י שהרי דבר' מבוארים שאין טמא מן התורה אלא מי שנטמא טומאה ודאית היתכן שיסבור הרמב"ם דגם ברה"י ספק טהור מה"ת, ולולא דמסתפינא מרבתינו הקדושים הייתי אומר דכונת הרמב"ם ז"ל הוא דכל הספיקות לא פרשה תורה בהם והניחה לחכמים לעשות כפי צורך שיראו בכל דבר ודבר וראו חז"ל להקל בספק טומאה ברה"ר מפני הטעם האמור בתוספתא מפני שטומאה נדחת לרבים בקרבן פסח או כטעם שכתב בראב"ד שג"כ איתא בתוספתא, וכן בספק טומאה ברה"י החמירו יותר מכל הספיקות דבכל הספיקות לא עשו כודאי וכאן עשו כודאי מטעם שמצאו בתורה לענין סוטה דהוי ספק והתורה עשתה

כודאי ולשיטתו הא דאמרינן בגמרא הילכתא גמירי לה אינה הלכה למשה מסיני דהלא פליגי בזה תנאי בריש נדה ואמרינן שם ושניהם לא למדוה אלא מסוטה יעו"ש, ולפי"ז י"ל דגם להרמב"ם הוי מה"ת רק שנמסר לחכמים שינהגו כפי חכמתם בכל ספק וכמו שכתב הב"י או"ח סי' תק"ל בה' חוה"מ והר"ן ריש פרק יוה"כ לענין שאר ענוים חוץ מאכילה ושתי' שהם מה"ת ומסרו לחכמים וע"כ הקלו כפי חכמתם ובכל מקום שהחמירו חזר הדין לדין תורה.

אבל מה אעשה כיון שהראשונים ז"ל לא פרשו כן בטלה דעת: פרק ד' ועדיין לא נתישבה דעתי בכל דיני הספיקות, כיון שבארנו והוכחנו דעצם האיסור לא נפקע איך אפשר שיתירו חכמים או התורה לאדם לעשות ספק איסור בספק השקול ולהניחו ביד המקרה להכשל נגד רצון רחמנא וגם ליפול עוד בעונש בידי שמים או ע"י בי"ד ותמיה זו היא על כל השיטות דהרי ספק טומאה ברה"ר לכו"ע טהור ודאי או משום הלכה או משום דאוקי גברא על חזקתו ומ"מ אמרינן בשבועות ד' י"ט דאם אח"כ נעשה ממ"נ על החיוב מצרפינן הכניסה הראשונה לחייבו בממ"נ, הבאנו למעלה בפ"ב, דמזה מוכח שאין האיסור משתנה בעצם ואיך אנו מכניסים את האדם בספק חמור כזה שהוא בכרת לאכול קודש וליכנס למקדש, וגם אם נימא שהוא משום חזקת גברא קשה ג"כ דכיון דחזקת גברא אינה מכרעת כ"כ לומר דאיכא הוכחה ובירור שלא נטמא אלא דכן הוא דין התורה ואיך אנו מניחים את האדם להכשל בזה כיון דגם החזקה אינה מתרת את הדבר באמת דהרי אם נכנס בשביל השני ונכנס למקדש אנו מצרפין הכניסה למקדש הראשונה ואיך יתכן כזאת שיהי' היתר מן התורה ואח"כ יענש כמו שהארכנו בזה למעלה בפ"ג.

ואחר העיון מצאתי בזה עוד דרך אחר עפ"י מה שכ' בתוס' קדושין ד' כ"ז ע"ב וז"ל ונקה האיש מעון אמר רחמנא וא"ת לוקמה כגון שבא עלי' בשוגג שלא ידע עד לאחר מכאן דנסתרה דכה"ג מנוקה מעון חשיב לי' דהא כי מוקי לה ע"י גלגול לא מנוקה מעון הוא אם זינתה באירוסין אלא כיון דשוגגהו מנוקה מעון קרינן בי' וי"ל דשאני הכא כיון דבשעת השקאה יודע שבא עלי' באיסור בין שבא עלי' בשוגג בין שבא עלי' במזיד לא מנוקה מעון הוא אבל ע"י גלגול שאינו יודע בשעת השקאה מנוקה מעון קרינן בי' עכ"ל.

מזה אנו למדין דבשעה שהי' העלם הידיעה לא הי' משה כל חטא וכשנתודע נתחדש עלי' החטא, וכן מוכח ענין זה מדין אשם תלוי שמכפר עד הידיעה וכשנודע לו שחטא חייב חטאת, ולפי"ז י"ל דזהו הענין בכל דיני הספיקות לשיטת הרמב"ם דלא הזהירה תורה איסור נוסף על הנהגת האדם כשהי' לו ספק בעצם האיסור ובאיזה מהם גם חכמים הקלו שיתנהג לקולא דבשעה שאינו יודע ליכא עלי' חטא מהאיסור רק בשעה שנודע לו שעבר עבירה אז מתחדש עלי' החטא והעונש ומתחייב בקרבן ומשו"ה גם בספק טומאה ברה"ר מצטרף אח"ז להתחייב בקרבן עולה ויורד וגם בלא הצטרפות אם נודע לו אח"ז שנטמא י"ל שיתחייב בקרבן אם לא שנימא דחשיב כמזיד אם הי' ספק שקול שההתבררות מצוי וכן משמע קצת מהא דלחד טעמא דלענין אשם תלוי דבעינן חתיכה משתי חתיכות משום דאפשר לברר איסורו דלכאורה אינו מובן במה עדיף מה דאפשר לברר להגדיל חטאו

דרך לענין לכתחילה שייך עדיפות דאפשר לברר איסורו ואינו רשאי לסמוך על הספק אבל אם כבר עבר מה יועיל ההתבררות אלא נראה דכיון דאפשר להתברר מוטל החטא עלי' יותר להנצל מן העונש ומן העבירה דכשיתודע תהי' העבירה ברורה ועלי' לפחוד גם עתה שמא יבורר הדבר, ועפ"י דרך זה ודאי בדבר שחייבה תורה אשם תלוי אי אפשר שיהי' רשאי לכתחילה לעבור כמו שכתב הרשב"א ואם נצרף לזה גם מה שכתבנו למעלה בפ"ג בכוונת הרמב"ם דהתורה מסרה דיני הספיקות לחכמים מיושב הכל על נכון שיטת הרמב"ם בלי גמגום כלל: ועפ"ז עלינו לבאר ענין התראת ספק שהקשינו לעיל בפ"ג דאיך לוקה אח"ז כיון דבשעת עשית העבירה בע"כ אין החטא בשלימות דאף לשיטת הסוברים ספיקא דאורייתא לחומרא הוא איסור קל דאין ע"ז, מלקות דאל"ה הי' לוקה ודאי קודם שנתברר וא"כ בשעת המעשה לא היתה עלי' אזהרת ודאי ואיך ילקה אח"כ כעובר על עבירה ואזהרה ודאית, ולפימ"ש"כ דהחטא מתחדש ע"י הידיעה י"ל דאף אם בשעת המעשה לא הי' עדיין חטאו בשלימות, אבל כיון דע"י מעשי של עכשי' הוגדל חטאו אח"ז נתגדל גם ענשו וחייב, ובזה פליגי הני תנאי ואמוראי אם התראת ספק הוי התראה כיון דעתה הוא ספק אם יוגדל חטאו אם חשוב כמזיד או לא, וגדולה מזו הרי איפלגו במס' שבועות בנשבע שלא אוכל ככר זה אם אוכל זה באכלי' לאיסורי' והדר אכלי' לתנאי' פלוגתא דר"י ור"ל אי התראת ספק הוי התראה ע"ש ובתנאי ודאי דלא שייך איגלאי מילתא למפרע ממש לומר דמעיקרא כבר עבר על הלאו דכ"ז שלא עבר על התנאי עדיין לא נתחייב בשום חיוב כיון דתלוי עוד בדבר העתיד לבוא אח"כ, ומטעם זה נ"ל דל"ק כ"כ על שיטת רש"י ותוס' במס' מכות דמפרשי למ"ד בטלו ולא בטלו דהוי כתנאי שחייב על הלאו שעבר מעיקרא אם בטל אח"כ את העשה בידיים ע"ש בריטב"א שתמה על שיטתם מה דאמרינן שם בסוגיא דאם נתחייב מיתה בשעה שבטל את העשה דפטור ממלקות משום דקלב"ם ואי הוא כתנאי שהחיוב למפרע איך יפטור ע"י חיוב מיתה של עכשי' בשעת בטול העשה יעו"ש.

ולפ"ש"כ דאף דדין תנאי הוא לדון כאלו חל למפרע אבל מ"מ בפועל לא חל עלי' חיוב מלקות עד אחר קיום התנאי ומשו"ה יש מקום לומר דכיון דעכשי' בשעה שראוי לחול דין מלקות קלב"מ נפקע החיוב. וכעין סברא זו כתב הכ"מ בפ"א מה' שאלה לתרץ דברי הרמב"ם יעו"ש.

ונמצא לפי"ז דבעבירה שעושה עכשי' גורמת לו שיחול עלי' החיוב בשעה שיתקיים התנאי הצריך לחיובו מכש"כ בדבר שאין תלוי בעתיד רק בירור הידיעה שנוכל לומר כן דהחיוב נשלם אחר הידיעה והעבירה שעושה גורמת שיחול החיוב לאחר הידיעה ובזה פליגי אי הוי התראה או לא: ונחזור לדברי התוס' פ' הערל שהבאנו לעיל בפ"ב דעיקר דבריהם צריכים ביאור דז"ל נעשה סריס למפרע ולקי על חוב שאכל דלא חשיב התראת ספק אע"ג דבשעת התראה הי' ספק שמא יביא שערות קודם י"ח דהשתא מיהא איגלאי למפרע שהי' גדול בשעת התראה ולא דמי להכה את זה וחזור והכה את זה דאף לאחר שהכה את שניהם לא ידוע איזה אבי' עכ"ל.

ולעיל בארנו דבריהם עפ"י הדרך שדרך בה הפנ"י והרחבנו הדברים בבאור עמוק לחלק בין ספק איסור לספק גדלות, אבל האמת יורה דרכו שסוף דברי התוס' מוכיחין שכוונתם

דכל ספק איסור אם נתברר אח"כ שבשעת התראה הי' האיסור ודאי, לכו"ע שמה התראה, דהרי כתבו דהטעם בהכה את זה וחזר והכה את זה דהוי התראת ספק משום דגם לאח"כ לא ידוע איזהו אבי' דמוכח דאם הי' ידוע עכשיל איזהו אבי' הי' חשוב כהתראת ודאי אף דבשעת התראה הי' ספק ואי אפשר להעמיס בדבריהם החלוק שכתבנו לעיל עפ"י דברי הפנ"י, וכן העיר הפנ"י בעצמו שם בקו"א ונשאר בצ"ע והנה מה שדבריהם סותרין לדבריהם שכתבו במק"א אין מן התימה כ"כ דהרבה פעמים מציינו כן כידוע שדברי התוס' לאו מפה קדוש אחד יצאו אבל דבריהם כאן במקומם אינם מבוארים.

ראשונה לא נתבאר בדבריהם מ"ש ספק איסור מהא דמבואר במס' שבועות באכלי' לאיסורי' והדר אחלי' לתנאי' דהוי התראת ספק, ועוד יותר קשה בהכה את זה וחזר והכה דעכשיל נתברר דמעיקרא עשה איסור ודאי וחייב על אחד מהם, וכמו שאם הכה שניהם בבת אחת דחייב לכו"ע משום דממ"נ הכה את אבי' ולא בעינן שידע איזהו אבי' והרי נקטו דלא בעינן ידיעה בשעת התראה ואם הי' נתברר עכשיל איזהו אבי' הי' חייב, כ"כ יתחייב בהכה שניהם בזאח"ז דעכשיל ידוע שהכה את אבי' בודאי.

ונראה לי דשיטתם בזה עפ"י מש"כ לעיל לחלק בין תנאילספק איסור דספק איסור כבר הי' האיסור גמור ואינו תלוי כלל בעתידות רק שהי' העלם הידיעה כו"ע שמה התראה דהעלם הידיעה אינו מגרע עצם הדין וגם נחשב כמזיד גמור כיון שידוע לו ידיעת הספק ששני הצדדים שקולים ואפשרים, משו"ה בשעה שתתגלה הידיעה יושלם חיובו אף שמעיקרא בשעת העבירה לא היתה העבירה בשלימות, אבל בתנאי שחסר עוד קיום התנאי ותלוי עוד במעשה הראוי' להעשות אח"כ באופן כזה חשוב התראת ספק דפליגי בזה וזה החלוק הי' פשוט להם.

אמנם בהכה את זה וחזר והכה את זה דחשוב התראת ספק אף דגם שם אינו תלוי בעתיד והוי רק חסרון ידיעה ע"ז חלקו באיזה אופן הושלם אח"כ הידיעה דאם הי' אח"כ בירור על עצם הספק הוי התראת ודאי דאף דהידיעה גורמת דין החיוב ובשעת ההתראה חסר פרט זה מ"מ בהשלמת הפרט הזה אח"כ נגמר החיוב, אבל בהכה זה וחזר והכה זה פרט זה של הידיעה גם עכשיל לא נשלם רק ע"י שהכה את השני ידוע שודאי הכה את אבי' דנמצא דהכאה שני' אינה כמשלמת הידיעה רק גורמת החיוב בהצטרפות שני המעשים יחד וכיון שהמעשה השני פועלת לעיקר החיוב הרי זה דומה לתנאי שדבר העתיד גורם להשלים החיוב ובכה"ג חשוב התראת ספק, ול"ד לאוכל כזית חלב בכדי אכילת פרס דמעיקרא ספק אם ישלים שיעור אכילת כזית דשם לא חשוב התראת ספק דאף אם לא ישלים אכילתו לא יתוקן התחלת אכילתו והחצי שיעור שאכל היתה התחלת עבירה ודאית שאינה תלוי' בגמר האכילה אלא שהעונש והעבירה הוא בהצטרפות השיעור והכא באמת העונש בא על מעשה אמת בפ"ע והמעשה השני' אינה גורמת רק שע"י תהי' לנו הידיעה שממ"נ עבר ועל כל מעשה בפ"ע הוי ספק משו"ה תלוי בדין התראת ספק.

ומוכח מזה דהידיעה פועלת להחשיב כאילו לא הי' ספק גם בשעת התראה אף דבשעת מעשה הוי ספק מ"מ אח"כ הדין כאילו הי' הדבר ידוע למפרע. כנ"ל: ובתוס' ספ"ק דכתובות כתבו וז"ל וספק נפשות להקל תימה למ"ד התראת ספק לא שמה התראה

אפילו ספק נפשות להחמיר פטור משום דהתראת ספק היא ואי למ"ד שמה התראה היכי פטרינן ל'י כשנמצא שישראל' הרג הא מחייבין בהכה זה וחזר והכה את זה ובנותר כשאמרו לו על תותיר אע"ג דספק הוא וי"ל דשאני התם שיודע בודאי שיבא לידי איסור אם יותיר או יכה שניהם משו"ה שמה התראה אבל הכא אינו יודע שודאי יבא לידי איסור שאינו יודע את מי יכה.

עכ"ל.

ודבריהם נפלאים לי דמלבד שהם סותרים לדברי התוס' פ' הערל מן הקצה אל הקצה דהתם כתבו דבספק שנתברר אח"כ גם למ"ד ה"ס לא שמה התראה בכה"ג חשוב התראת ודאי, והכא כתב דגם למ"ד שמה התראה לא מהני לפי תירוצם הנה גם בפשטות אין מושג בכוננתם. ועי' בשטמ"ק שם בשם הר"א מגרמישא שכתב וז"ל ואם תשאל השתא דאמרינן דהכא כו"ע מודו דהתראת ספק לא שמה התראה נחזור לקידושין דמעיקרא למה לי טעמא דספק נפשות להקל בלא האי טעמא פטרינן ל'י אפילו ספק נפשות להחמיר, תשובתך אילו אמרת ספק להחמיר אין לחלק הך דהכא מהכה וחזר והכה דהכא נמי הכנסתו לבית הספק של נפשות היינו נמי איסורא וה"ל כהכה את זה וחזר והכה את זה דבודאי יבא לידי איסור ומשום דספק נפשות להקל הוא דאמרינן דלא שמה התראה כלל.

עכ"ל.

ואינו מובן היטב מה ענין זה של איסור הכנסתו לבית הספק לדין הכה וחזר והכה והרי למ"ד לא שמה התראה פטור הכא אף אם ספק נפשות להחמיר, ונראה בכוננתם דמתחילה הקשו דמ"ד לא שמה התראה לא מהני ספק נפשות להחמיר משום דאף אם ה' הדין מי שהרג ספק ישראל חייב מיתה הוא דוקא באופן כזה שישאר ספק עד גמר דין, אבל בכה"ג דבגמר הדין יבורר מי הנהרג וידיעת הדבר סותר הדין למפרע ומשו"ה אם יבורר אח"כ שהרג את הנכרי לא קטלינן ל'י, וא"כ חשוב התראת ספק דעושה עכשי' מעשה שתלוי ועומד לפי בירור של אח"כ, אבל אם יהרג איש שהוא ספק לעולם אם נאמר ספק החמיר חייב בהחלט, ואי למ"ד שמה התראה אפילו ספק נפשות להקל חייב אם נתברר אח"כ שהרג את ישראל, וע"ז תירצו דגם למ"ד שמה התראה בעינן מזיד על עבירה ודאית, אלא דלמ"ד שמה התראה בהכה את זה וחזר והכה מצטרף כוונתו מה שרצה להרוג שניהם דהוי מזיד לעבירה ודאית בהצטרפות שני המעשים יחד, ולמ"ד לא שמה התראה בעינן שיהי' מזיד גמור על המעשה שהוא מתחייב עלי' מיתה, אח"כ וכיון דחייב מיתה באמת הוא על מעשה אחת לבד בלי הצטרפות דאחד הוא אב' והשני איש נכרי, כ"כ צריך שיהי' מזיד עלי' בשעת התראה, ועל כל מעשה בפ"ע הוא רק ספק עבירה משו"ה פטור, ולפי"ז לפי"מ שכתבו דגם למ"ד שמה התראה בעינן מזיד גמור על ודאי עבירה א"כ הכא הוי רק מזיד על ספק עבירה דאינו יודע את מי יכה אבל אם נאמר ספק נפשות להחמיר הוי כמזיד על עבירה ודאית דגם ספק נפשות כודאי חשוב לענין רציחה, וכ"ז למ"ד שמה התראה דלדיד' מועיל מה שמזיד הוא בכלל ע"י שהכה וחזר והכה לחייבו על מעשה אחת אף שעל זה בפ"ע לא ה' מזיד גמור על עבירה ודאית, אבל למ"ד לא שמה התראה דבעינן מזיד גמור על עבירה זו שאנו מחייבים אותו אח"כ

לא יועיל בזה אף אם ספק נפשות להחמיר דכיון דהדבר יבורר לפני גמ"ד ולא יבא לדין חיוב מיתה על הספק דהרי אם יבורר אח"כ שנהרג הוא נכרי יפטר ממיתה ורק אם נמצא אח"כ שהרג את ישראל נחייבנו מיתה ועל ודאי ישראל לא הי' מזיד מעיקרא.

ואף דלכאורה הוא דבר פלא דאם נאמר ספק נפשות להחמיר יהי' חייב יותר אם ישאר הדבר בספק בשעת גמר דין, מכמו שנתברר בשעת גמר דין שהוא ישראל ודאי, אבל באמת טעמא של דבר הוא משום ענין התראה דבספק מוחלט אם נאמר להחמיר הרי זה איסור ודאי אחר בספק שעתיד להתברר גם עכשי' אינו איסור ודאי אף אם ספק להחמיר כמש"כ, כלענ"ד: ולפי"ז מצינו שדברי התוס' מתחלקים לשלש שיטות דבפ' הערל נקטו דבספק עבירה שמקרה העתיד אינו אלא גלוי מילתא למפרע כגון ספק חלבספק שומן לכו"ע שמה התראה, וב"פ יוצא דופן נקטו דגם זה תלוי בדין התראת ספק, ובפ"ק דכתובות וב"ק נקטו היפך זה לגמרי דבספק כזה לכו"ע לא שמה התראה.

ושיטת הרמב"ם ז"ל בדין התראת ספק לא נתבאר היטב, ורבים נתקשו בזה כפי שיבואר, דבמס' שבועות איתא בנשבע שלא אוכל זו אם אוכל זו, שתיהן במזיד אכלי' לתנאי' והדר אכלי' לאיסורי' והדר אכלי' לתנאי' פלוגתא דרבי יוחנן וריש לקיש למ"ד התראה ספק שמה התראה חייב, למ"ד לא שמה התראת פטור, ופסק הרמב"ם בה' שבועות פ"ד הי"ז דאם אכל שתיהן במזיד חייב בין שאכל האיסור תחילה, בין שאכל התנאי תחילה, דמוכח להדיא דנק להלכה דהתראת ספק שמה התראה, וכן כתב הרמב"ם בה' סנהדרין בפט"ז ה"ד בזה"ל, עבר על לאו שניתק לעשה והתרו בו ואמרו לו אל תעשה דבר זה שאם תעשנו ולא תקיים עשה שבו תלקה ועבר ולא קיים העשה הרי זה לוקה אעפ"י שהתראה בספק היא שאם יקיים יפטר, התראת ספק התראה היא, עכ"ל.

ובפ"ה מה' שבועות ה"ב כתב להיפך דז"ל כל מי שנשבע על אחרים שיעשו כך וכך או לא יעשו אינו חייב בשבועות בטוי שהרי אין בידו לא לקיים ולא לבטל וכו' ולמה אינו לוקה משום שבועות שוא שהרי אפשר לאותן אחרים שישמעו ממנו ותקיים שבועתו, ונמצא כשמתרין בו בעת שנשבע התראת ספק שאין לוקין עלי' אלא א"כ לאו שבו מפורש בתורה כמו שיתבאר בה' סנהדרין, עכ"ל.

ודברי' מתמיהין כל רואה. מה כונתו במש"כ שהתראת ספק תלוי אם הלאו מפורש בתורה, ואיך יצויר שיהי' מלקות על לאו שאינו מפורש בתורה, והרי לאו דשבועות שוא ג"כ מפורש בתורה, וגם בעיקר הדין סותר שיטתו דפסק באכלי' לאיסורי' והדר אכלי' לתנאי' דחייב, שהוא כמ"ד התראת ספק שמה התראה, וכן באו דברי' מפורשים בדין לאו הניתק לעשה דחייב אם לא קיים העשה משום דהתראת ספק שמה התראה ולמה כתב דפטור על שבועת שוא משום התראת ספק.

ועפ"י שיטת התוס' בפ"ק דכתובות שבארנו אפשר לבאר דברי הרמב"ם בשלש הלכות אלו בלי גמגום, דבאכלי' לאיסורי' והדר אכלי' לתנאי' יתחייב אם אכלו שתיהן במזיד למ"ד התראת ספק שמה התראה משום דידוע מתחילה שאם יאכל אח"כ את השני' יעשה איסור ודאי, אבל אם יאכל התנאי אח"כ בשוגג פטור, דרך בהצטרפות השני מעשים הוא חשוב כמזיד בודאי איסור, ומשו"ה לענין אם נשבע על אחרים שאין תלוי

בידו, הוא פטור, דעכשי' בשעה שנשבע הוי התראת ספק, דמה שאין השבועה מתקיימת אח"כ הוא דבר שאין תלוי בו, אמנם לענין לאו הניתק לעשה שחייב אם לא קיים אח"כ את העשה, אף דג"כ ליכא הצטרפות של מזיד, דהרי פוסק כמ"ד קיימו ולא קיימו, היינו אף ע"י אונס, ע"ז כתב הרמב"ם לחלק דבניתק לעשה כתבה תורה מפורש על מעשה הספק שיהי' בלאו דהרי אמרה תורה לא תקח האם על הבנים והוא מזיד גמור שעושה נגד אזהרת התורה, ומהני גם התראת ספק, אבל בשאר הספקות, לא נאמרה בתורה אזהרה על הספק ולכן אינו נחשב כמזיד גמור, וזהו שכתב הרמב"ם דלענין שבועת שוא אינו לוקה דשם ליכא אזהרת לאו על הספק, ורק בניתק לעשה חייב ע"י התראת ספק בלי הצטרפות של מזיד במעשה העתידה, והיכי דאיכא הצטרפות כוונת מזיד ע"י מעשה של אח"כ חייב גם היכי דליכא לאו על הספק, ובכה"ג סגי הלאו שכתוב בתורה על הודאי, דמצרפינן כוונתו של עכשי' עם המעשה של אח"כ אם הי' הכל במזיד.

כנלענ"ד בזה: ולכן במה שהקשה הש"ש על הרמב"ם הנ"ל מסוגיא דפ' הערל, עלינו לתרץ כמו שבארנו בפ"ג, דקטן שאני דאיגלאי למפרע שהי' בן דעת וחשוב מזיד גמור, אבל בשאר הספיקות גם למ"ד שמה התראה פטור מחמת חסרון התראה ולא כמו שחשב הש"ש דלשיטת הרמב"ם הוא היתר דהרי לענין שבועת שוא לא כתב הרמב"ם משום דספק מותר מן התורה אלא דהוי חסרון התראה דאינו מזיד על ודאי רק על ספק, כנ"ל: עוד נ"ל לפרש דברי התוס' כתובות באופן אחר שכונתם לפרש דברי הש"ש דמשום ספק נפשות להקל מיפטר ואם הי' הדין ספק נפשות להחמיר הי' מתחייב, דכיון דלא נכר בגמרא ענין זה של התראה בע"כ הטעם דמיפטר הוא משום חסרון כונה, כיון דלכו"ע בין לרבנן בין לר"ש אם לא נתכון להרוג בן ישראל פטור, ומשו"ה אם הי' הדין דספק נפשות להחמיר אז סגי לענין חיוב רציחה גם כונה על הספק דלא גרע דין כונה מעצם הרציחה שחייב על הספק, אבל כיון דספק נפשות להקל דעל ספק אינו חייב מיתה הוי כמתכון על הספק ונמצא אח"כ ודאי הוי כמתכון להרוג אינו בר חיוב ונמצא בר חיוב, וע"ז הקשו דלמ"ד ה"ס לא שמה התראה אף אם ספק נפשות להחמיר אף דאז ליכא חסרון כונה, אבל ליכא התראה, ולמ"ד שמה התראה קשה דהרי בהכה זה וחזר והכה את זה חייב למ"ד שמה התראה ואינו מיפטר מחמת חסרון כונה, וע"ז תירצו דשם איכא כונת מעשה הכאה כשיודע שאם יכה שניהם יכה את אבי', ולענין כונה מהני ענין ההצטרפות, אבל הכא איכא חסרון כונה כיון דספק נפשות להקל הוי כמתכון להרוג את הספק והרג את הודאי.

ולפי"ז בענין מש"כ תוס' בפ' יוצא דופן ובפ' הערל אם אכל ספק איסור דאין צריך כוונה דמתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה אינו ענין לנידון דידן ושם תלוי רק בדין התראת ספק, וכאן נקטו בש"ס ענין של כונה ולא נגעו בכאן ענין של התראה כלל, ובקצרה שמענו מזה דלענין חיוב מיתה שתלוי בג' תנאים שאם יבורר אח"כ שהרג את הנכרי פטור ושיתכון לעשות מעשה המחייבת, ושיהי' התראה המועילה.

שלענין עצם חיוב מיתה אין נפ"מ אם ספק נפשות להחמיר או לא כיון שיבא לידי בירור, וכן לענין התראה אין נפ"מ אם ספק נפשות להחמיר או לא דהתראה בעינן שיהי' מותרה על עצם המעשה המחייבתו מיתה ובנידון זה שיבורר אח"כ ולא יתחייב על הכנסתו לבית

הספק כ"כ לא מהני התראה ע"ז למ"ד לש"ה רק התנאי של כונה דסגיא לן אם נתכון למעשה מחייבת אחרת דלרבנן אם נתכון להרוג את זה והרג אחר חייב, בזה נפ"מ אם ספק נפשות להחמיר דכיון דאם הי' מתכון לספק והי' נשאר בספק הי' חייב אם הי' הדין דספק נפשות להחמיר משו"ה חשוב כנתכון לעשות מעשה מחייבת מיתה.

כלנע"ד בביאור דבריהם ונכון הוא: ומסתפקנא לענין עירובי תחומין וע"ה דבעינן סעודה הראוי' מבעוד יום אם עירב בספק איסור שדינו לקולא כמו ספק איסור דרבנן או תרומה שנולד בה ספק טומאה ברה"ר דראוי לאכילה בשעת קניית העירוב ולאחר שתחשך נתברר שהי' איסור ודאי אם בכה"ג נמי אמרינן איגלאי מילתא למפרע שלא היתה סעודה הראוי' מבעוד יום, או אפשר כיון דמ"מ מבעוד יום הי' הדין דמותר באכילה ושפיר עירב והוי כנשרף העירוב משתחשך, והנה אם עירב ולא ידע כלום בשעה ההיא שיש חשש ספק איסור ואח"כ נתברר שהי' אסור באכילה מפורש בגמ' עירובין ד' ל"ה ע"ב דבטל העירוב, דבהא דתנן שם בספק אם נטמא מבעוד יום או משחשיכה ר"מ ור"י אומרים הרי זה חמר גמל מוקי רבה ור"י בשתי כתי עדים אחת אומרת מבעוד יום נטמא ואחת אומרת משחשיכה יעו"ש הרי אף דהבעלים לא ידעו כלום בשעת קניית העירוב מהטומאה והיתה סעודה הראוי' מבעוד יום מ"מ לפי עדות הכת שנטמא מבעוד יום בטל העירוב הרי דהעלם הידיעה לא משווי לי' אוכל הראוי לאכילה, ודוחק לומר דמיירי שמעידים שהי' השרץ עלי' כל בין השמשות שאם הי' בא לאכול הי' רואה ויודע את הטומאה, ולפי"ז גם בספק איסור שהי' מותר מדין ספק לקולא אם אח"ז נתברר שהי' ודאי איסור בטל העירוב, אמנם לעיל בפ"ב רמזנו דיש מקום קצת לומר דשאני אם יודע ידיעת הספק מכמו שאינו מסתפק כלל, ולפי"ז י"ל דהיכי דידיע ידיעת הספק בשעת קניית העירוב הי' דינו לקולא וחשוב אוכל הראוי לעירוב ובגמ' מיירי ודאי דלא נסתפק כלל בשעת קניית העירוב, אבל מהא דהקשה הרשב"א והר"ן על שיטת הרמב"ם ממ"ד דחייב אשם תלוי גם בחתיכה אחת ספק חלב ספק שומן הבאנו לעיל בפ"א משמע דלא מחלקי בזה, דאל"ה לק"מ דאף שאם הי' יודע ידיעת הספק שהוא ספק חלב הי' מותר מה"ת לכתחילה אבל אם לא נסתפק כלל לא הותר מעולם וכשנודע לו עכשי' שהי' ספק חלב חייבה תורה להביא אשם תלוי, לכן נראה אף דיש מקום לומר דבאמת להרמב"ם נתרץ כן ובזה ינצל מחומר הקושיא היותר נצחת שהקשו עלי', אבל מדברי הרשב"א והר"ן ודאי מוכח דאין חלוק וגם בספק שמותר לכתחילה אם איגלאי מילתא אח"ז שהי' אסור ודאי בטל העירוב.

וצ"ע: וראיתי דבר פלא בפמ"ג בפתיחתו לה' שחיטה סוף שורש ד' שכתב על דברי התוספות כתובות ד' כ"ו ע"ב שכתבו דתרי ותרי הוי ספיקא דרבנן ובתרומה דרבנן הקילו, ובפ' בכל מערבין גבי תרומה ונטמאה וכו' ספק הרי זה חמר גמל דברי ר"מ ומוקי לה רבה ור"י בשתי כתי עדים הא דלא מוקמינן לה אחזקתה דלא נטמאה, אע"ג דתרומה בזה"ז דרבנן היינו משום דתחומין דאורייתא לר"מ עכ"ל.

וכתב ע"ז הפמ"ג בזה"ל ובהיותי משוטט שם בתוס' ראיתי דברים תמוהים שם שכתבו תרומה דרבנן ותחומין דאורייתא ומה בכך כיון דתרומה שריא למיכל דהוי ספק דרבנן

תו אין נפ"מ אי תחומין דאורייתא, וכן להיפך אי תרומה דאורייתא אף תחומין דרבנן בעינן סעודה הראוי' ותרומה אסורה לאכול.

עכ"ל: ובאמת דברי התוס' נכונים בטעמם בלי גמגום, דבשלמא אם הי' נודע ספק טומאה מבעוד יום ע"י הכחשת שתי כתי עדים והי' מתירין את התרומה לאכילה משום דתרומה דרבנן לא החמירו בתרי ותרי אז ודאי מהני העירוב אף אם תחומין דאורייתא כיון דהוי סעודה הראוי' מבעוד יום, אבל שם בגמ' באו הני שתי כתי עדים לאחר קניית העירוב ולדברי הכת שאומרים שנטמאה מבעוד יום לא קנה העירוב ודאי, וכת השני' אומרת שמבעוד יום בשעת קניית העירוב היתה טהורה וקנה העירוב ועכשי' הוא שנולד הספק ע"י תרי כתי העדים ואף אם נתיר עכשי' את התרומה באכילה מ"מ הוי ספק עירוב ע"י תרי ותרי וכיון דתחומין דאורייתא לא מוקמינן אחזקתה בתרי ותרי וזה ברור: פרק ה אמנם לענין ספק מעשר דקיי"ל עשירי ודאי ולא עשירי ספק נראה דאינו בסוג ספק לקולא שנתבאר לעיל אלא דלא חל כלל קדושת מעשר על הספק אבל בספק אם חלה קדושת מעשר על הבהמה יהי' דין ספק זה ככל ספיקא דאורייתא לחומרא דהרי לענין תערובות בהמת מעשר בחולין איתא במשנה פ' כל הזבחים דאוסרת התערובות יעו"ש.

וכן גם היכי דלא איקבע איסורא אם ספק לנו על הבהמה שמא היא נתקדשה בקדושת מעשר משמע להדיא מגמ' קדושין ד' נ"ה דספק זה דומה לכל ספק הקדש דאמרינן שם על הא דאיתא במשנה שקלים בבהמה שנמצאת מירושלים למגדל עדר זכרים עולות ודילמא בכור ומעשר נינהו יעו"ש. ומפורש במשנה ד' נ"ח ע"ב מן המעושרין לתוכן כולן ירעו עד שיסתאבו וכו'.

וכן יצאו שנים בעשירי דעשירי וי"א מעורבין הרי להדיא דספק מעשר לחומרא, וא"כ לכאורה קשה בהא דקיי"ל עשירי ודאי ולא עשירי ספק אם קרא עלי' שם מעשר יהי' אח"כ ספק מעשר לחומרא ולמה לא יעשר מספק, אלא ודאי דעיקר החדוש שאמרה תורה עשירי ודאי שיהי' ודאי בשעת קריאת שם עשירי וביאור ענין זה שהקפידה תורה שלא יהי' ספק להמונה המעביר תחת השבט שהוא עשירי, ואף דמעשר חל בלא כונה ובטעות אבל מ"מ בעינן שימנה תשעה ואז עשירי חל בטעות אף שקרא לעשירי תשיעי, וכן כתבו בתוס' נדרים י"ח ע"ב וז"ל ואם של מעשר סתמא נדר אסור וא"ת והלא עשירי מאל"י הוי קדוש וא"כ לא הוי דבר הנדור, וי"ל דבעי העברת מנין ואם היו עשרה ונטל אחד בלא מנין אינו קדוש כדאמר בפ' מעשר בהמה מיקרי שפיר דבר הנדור, עכ"ל.

מבואר בדבריהם דהקדושה באה ע"י המונה ומשו"ה חשיב דבר הנדור שאינו מתקדש ממילא אלא ע"י הבעלים, וע"כ י"ל דהקפידה תורה שיהי' המנין ברור להמונה ואם מסופק הוא על אחד מהמנוים אם הוא בכלל המחויבים במעשר בטל המנין, ויש להטעים ענין זה דמספר שאינו ברור לא חשוב מספר ומנין וכנראה שזה הוא טעמו של הט"ז או"ח סי' תפ"ט סק"ח שכ' דלכתחילה בעינן שידע מנין של הספירה בשעת הברכה דלא כמש"כ בס' ח"א הטעם משום חשש הפסק בין הברכה להספירה יעו"ש.

ונראה דבמסופק כמה ימים היום אם יום ג' או ד' שלא יוכל למנות שתי הספירות מספק דלא חשיב ספירה כלל, וכדומה לי שראיתי דין זה באיזה ספר: וע"פ דברינו אפשר קצת לתרץ קושית הראשונים למה אין אנו סופרין תמיד שתי ספירות כמו שאנו עושין שני

יו"ט עיין רז"ה ור"ן ס"פ ערבי פסחים, דכיון דאם נחשוב לספק בטלה כל המצו', ובזמן שלא היו בקיאיין בקביעות דירחי לא היו מקיימי מצות ספירה.

אמנם לפ"ז קשה שיטת הראשונים דסברי דמשום דספירה בזה"ז מדרבנן סופרין בבה"ש, תוס' במנחות הובא בר"ן שם ובטור ס' תפ"ט, ולפמ"ש"כ דספק ספירה אינה מועלת כלום לא שייך ספק דרבנן לקולא, וי"ל דסברי דרבנן מעיקרא תקנו כן משום תמימות, וכן להלכה משמע מכל הפוסקים דאם ספר ביה"ש אינו יכול לברך עוד בלילה שמא כבר יצא ולפמ"ש"כ מספק לא הוא ספירה כלל.

וצ"ע בכ"ז: ומטעם זה עשירי ספק אינו בכלל עשירי ואף שבר"ן שם בנדרים כתב בטעמא דמעשר הוי דבר הנדור בזה"ל אם כמעשר בהמה נדר אסור דדבר הנדור הוא כשהי' קורא לעשירי עשירי, עכ"ל. פי' דאם באמת חל ע"י טעות אז לא הוי דבר הנדור דעשירי ממילא קדוש, אבל אם קורא לעשירי עשירי אז חל ע"י הבעלים והוי דבר הנדור, אבל כ"ז לענין דבר הנדור דסובר הר"ן דהמנין הוי כך תנאי בקדושת עשירי ודבר הנדור מיקרי שהאדם אסרו על העולם ע"י רצונו ומחשבתו ובזה שגרם ע"י המנין שיתקדש אח"ז העשירי ממילא בלי רצונו לא חשיבא לי' כדבר הנדור ובסברא זו נטה משיטת תוס', אבל לכו"ע בלא מנין אינו נעשה עשירי כמבואר בגמ' בכורות ד' נ"ח ע"ב יעו"ש, וע"כ נלענ"ד דאם קרא לעשירי ע"י ספק שנסתפק בשעת המנין ואח"ז נתברר שכל העשרה היו ראויים למנין דג"כ לא יהי' ע"ז שם מעשר דכיון דלפמ"ש"כ עיקר הדבר שצריך שיהי' ודאי בשעת המנין וע"ז לא שייך איגלאי למפרע כמובן אבל יצאו שנים בעשירי עשירי ממילא קדוש משו"ה חל על הספק היינו אף שאינו ידוע לבעלים דרק עד תשעה צריך מנין הבעלים כנלענ"ד.

ועוד נ"ל ברור דכיון דכתיב עשירי "יהי" קודש ודרשינן עשירי ודאי מעטה תורה שלא יכול מעשר מספק, ובשאר דוכתי לא מעטה תורה על החלות אלא על הנהגת המעשה כמו לא יבוא ממזר. וזה אמתי בעזה"י: והפר"ח סי' ק"י כללי ס"ס כתב לתרץ לשיטת הרמב"ם דספק מה"ת לקולא איצטריך קרא למעט עשירי ספק היכי דאיקבע איסורא, ובמחכתה"ג לא ירד לעומק כונת ענין זה דלפי מה שכתב הם ענינים נפרדים ולא משום קולא וחומרא, דלענין קולא וחומרא, הרי הוכחנו מהש"ס דספק מעשר הם ככל ספיקי דאורייתא ועשירי ספק לא חל עלי' דין מעשר כלל.

ובאמת נראה דלאו מיתורא דרשו חז"ל הך דרשא דלא מייתר הוא אלא משם עשירי כמש"כ דספק לא הוי מינוי אבל אם יהי' הספק שמא נמנה כהוגן אז ליתא גלוי בקרא להקל בספיקו וזה ברור לענ"ד. ועי' תוס' ב"מ ד' ו' ע"ב ד"ה לפטרו במנין הראוי מה שהקשו שם דלכאורה הוא נגד דברינו אבל באמת דבריהם אזלי לפמ"ש דלא נאמר עשירי ודאי ולא ספק.

יעו"ש: ועפ"ז נלענ"ד ליישב שיטת הרא"ש והריטב"א הובא בשטמ"ק ב"מ ד' ו' ע"ב שכתבו דכיון דמעטה תורה עשירי ספק גם רובא לא מהני דגם רובא ספק הוי, דרבים מקשים ע"ז מספק טומאה ברה"ר ורה"י דמוכח להדיא מגמ' כתובות ד' ט"ו ע"א דרוב לא חשוב כספק בין להקל ובין להחמיר, דהש"ס מפרש הא דתניא בתוספתא ברישא ט' צפרדעים ושרץ אחד ביניהם ונגע באחד מהם ואינו יודע באיזה, מהם נגע ספיקו טמא

שהוא מטעם קבוע כמע"מ, היינו דאי לאו משום קבוע הי' ראוי להיות ספיקו טהור אף ברה"י דרוב לא הוי כספק, וכן בסיפא בט' שרצים וצפרדע אחד ביניהם דתניא דברה"ר ספיקו טהור מפרש הגמ' שהוא מדין קבוע דאל"ה ספיקו טמא דרוב לא הוי ספק אלא כודאי כמו שפי' רש"י שם, ולשיטת הריטב"א והרא"ש דרוב הוי כספק לענין היכי דבעינן דוקא ודאי קשה, ובס' כתב והקבלה פ' בחוקותי כתובה קושיא זו וכתב ששאל ע"ז את פי הגרע"א זצ"ל, ותירץ דרק היכי שהספק לענין זה בלחוד לא מהני רוב, אבל היכי דליכא נפ"מ לדינים אחרים ונתחזק לשאר דברים אז אזלינן גם לענין טומאה וגם לענין מעשר, וחלוקת הדינים בין שרץ לצפרדע נפ"מ לענין ללקות בכעדשה. יעו"ש.

שחזק סברתו דאל"ה לא משכחת עשירי ודאי דטריפה פטורה ממעשר מקרא דכל אשר יעבור פרט לטריפה שאינה עוברת כמבואר בגמרא בכורות ד' נ"ח ואיך משכחת עשירי ודאי שמא טריפה היאדהא רוב לא ודאי הוא לשיטה הנ"ל, אע"כ כיון דדנים עלי' לשאר מילי שאינו טריפה ממילא הוא עשירי ודאי וכן לענין קהל ודאי, יעו"ש שהאריך בזה והעיר שם שמהתוס' ספ"ק דכתובות לא משמע כן.

ולדעתי אינו מובן כלל חלוק זה בכאן דבע"כ מיירי דניכר בין שרץ לצפרדע דאל"ה ליכא קבוע מה"ת ורק בשעת נגיעה מסתפק לי' במה נגע ואיך שייך בזה לומר שהוחזק זה לשרץ או לצפרדע והקושיא הדרא לדוכתה. ועפ"מ ש"כ י"ל דשיטת הרא"ש והריטב"א לא נאמרה רק לענין ספק עשירי וכיוצא בזה דכיון דרוב אינו ברור גמור כעדים אלא שהתורה אמרה ליזל בתר רובא לפי שמצוי יותר שנכוון אל האמת, אבל כ"ז אם הדבר באמת אינו תלוי בידיעת האדם, ואם כוננו אל האמת נעשה הדבר כהוגן, אבל לענין מעשר דבעינן עשירי ודאי לפ"מ שבארנו שהדבר בעצם תלוי בידיעת הבעלים, וכ"ז שהאדם המעביר תחת השבט מסתפק במנינו אין חל עלי' שם עשירי לא יועיל לנו דין רוב מה שנאמר שכוון אל האמת כיון דרוב לא הוי ברור גמור ועדיין הוא מסתפק והדבר בעצמותו משתנה ע"י העלם ידיעת ודאי ורוב אינו גורם לעשות ידיעה ודאית, וכ"ז לענין עשירי ודאי שהדבר בעצם חלות דינו תלוי בידיעת הבעלים אבל בכל אינך כספק טומאה ברה"ר או ברה"י שהתורה אמרה להתנהג כ"ז שהדין ספק, ברה"ר לטהר וברה"י לטמא, ורוב לענין הנהגה עשתה תורה כודאי ואין זה ספק טומאה אלא ודאי טומאה, דכבר בארנו דגם בספק טומאה ברה"ר אין דין הטומאה ותולדותי' משתנים בעצם ע"י העלם הידיעה או ידיעת הספק דאם נכנס למקדש לאחר שנולד לו ספק טומאה ברה"ר ואח"ז נתברר שבאיסור נכנס ע"י שהלך גם בשביל השני ונכנס פעם שני הבאנו לעיל בפ"ב מגמ' שבועות דמצטרפת הכניסה הראשונה לחייבו בממ"נ יעו"ש, וכיון דעצם הדין כפי שהוא באמת אינו משתנה משו"ה מהני דין רוב כמו בכל התורה כולה דרוב הוי כודאי ומכש"כ לענין ספק ממזר וספק קהל דרוב חשוב כודאי.

ומה שמוכיח הגרע"א ז"ל דאיך משכחת עשירי ודאי דילמא טריפה היא אם לא מהני רוב להחשיב עשירי ודאי ובע"כ כיון דנתחזק לשאר דברים שאינה טריפה מהני גם למעשר אף דאפשר שסברתו היא אמת וכמו שכן הוכיח גם בס' הפלאה ספ"ק דכתובות דאל"כ איך משלמין קנס לאב דילמא לאו אבי' היא למ"ד אין הולכין בממון אחר הרוב.

יעו"ש.

אבל יש לחלק בין רוב כל דפריש מרובא פריש לרובא דלית' קמן כמו שחילק בש"ש ש"ב פט"ו יעו"ש. עוד י"ל דלענין שמא טריפה מסתבר לומר דמהני סברת הגרע"א דכיון שהוחזק הדבר בכשרות שוב אין האדם מסתפק בכך, ונמצא שאין שום ספק להמונה.

ולפ"ז בספק עשירי שנולד אחר כן שלא ידע המונה שלא יהי' בכלל עשירי ודאי ולא ספק ויהי' הדין ככל ספק של תורה. וצ"ע: ועפ"ז נלענ"ד דאפשר לפרש בהא דפסק בטוש"ע ח"מ סי' ש"ו ססי' ז' בטבח אומן שקלקל דצריך להביא רא' שהוא מומחה כמ"ש בגמ' ב"ק צ"ט ולא אמרינן רוב מצויין אצל שחיטה מומחין הם עי' ש"ך יו"ד סי' א' סק"ד ובפמ"ג שם שנשאר בצ"ע.

ועפמ"ש"כ י"ל דטבח שאני מכל ספק מזיק דחיובו של טבח הוא משום שומר כמבואר בגמ' שם ובחנם הוי כשומר חנם ובשכר הוי כשומר שכר ומשו"ה חייב יותר מאדם המזיק עי' תוס' שם, ובמ"א בארתי ענין השבועה בשומרים שהוא חיוב השלמת שמירתו היינו מלבד הספק שמא פשע בשמירתו ונתחייב כבר לשלם איכא עלי' חיוב שבועה להשלים תנאי השמירה להפיס דעתו של בעה"ב, היינו דשאני שבועה זו מכל ספק חיוב דבשאר ספק חיוב אם יודע בעצמו שאינו חייב הוא פטור באמת ויכול לעשות כל טצדקי להפטר מבי"ד באופנים המותרים, ובשומר אינו כן אף שיודע שלא פשע עדיין הוא חייב מדין תורה או לישבע להפיס את דעתו של בעה"ב או לשלם ועד"ז בארתי במקו"א הסוגיא החמורה בב"מ בשוכר פרה מחבירו והשאילה לאחר דר"י סבר דיכול לומר משכיר לשוכר דל אנת ודל שבועתך עי' תוס' שם, היינו כל זמן שלא נשבע לא השלים חיובו ויכול לתבוע ממי שירצה כגוזל ובא אחר ואכלו.

ואכמ"ל.

ולפי"ז חסרון הברור גורם חיוב בעצם מלבד הספק שמא כבר חייב הוא אם פשע בשמירתו וכיון דרוב אינו בירור גמור והיכי שחסרון הבירור גורם הדין לא מהני רוב כמו בעשירי ספק משו"ה גם בשומר לא מהני בירור של רוב דאף דאזלינן בתר רוב לומר דקרוב הדבר שלא פשע, מ"מ כל זמן שלא ברר ברא' עדיין הוא חייב באמת שלא השלים תנאי שמירתו דאחר ששמר כראוי עוד עלי' לברר לפני בעה"ב ששמר כראוי, ובהאי רוב מצויין אצל שחיטה מומחין הם עדיין לא השלים ברור זה דרוב חשוב כספק, ולדברינו אם יטעון הטבח שהבעה"ב בעצמו יודע שהוא מומחה ששחט לפני' הרבה פעמים אז יפטור הטבח דלדברי' כבר השלים שבועתו, ואף שבעה"ב מכחישו פטור הטבח כמו בטענת החזרתי ולפ"ד בשומר שא"י לישבע אם חייב לשלם אינו תלוי בכל מחויב שבועה שא"י לישבע.

עי' ב"י וש"ך סי' ש"מ, אלא אם א"י לישבע ע"י אונס הרי זה דומה לשאר פרטי השמירה שלא השלים ע"י אונס ופטור, ואם ע"י פשיעה א"י לישבע יתחייב כפושע בעיקר השמירה והוא ענין מחודש בענין שומרים בעזה"י. ואכמ"ל: אמנם לפי"ז הדרא הקושיא למקומה איך משכחת לענין מעשר עשירי ודאי דמטבח אומן שקלקל מוכח דגם רוב

דלית' קמן לא מהני היכא דבעינן ידיעה וגם מוכח דלא מהני סברת איתחזק דהרי גם בטבח נתחזק הוא למומחה דאם ישחוט אוכלים משחיטתו ואף גם עכשי' לאחר שקלקל לא נתקלקל דין רוב זה דכמה פעמים אפשר שיקרה גם אצל מומחה איזה קלקול בשחיטה כמו שהעיר בזה הגרע"א בחי', ליו"ד ס"א סק"ד.

יעו"ש: ונראה לענ"ד דאפשר לבאר שיטת הראש והריטב"א באופן אחר קצת ונעתיקלשונם המובא בשטמ"ק וז"ל: קפץ אחד מן המנויים וכו' הקשו בתוס' יבטל ברוב ויהיו כולם חייבים במעשר וי"ל דבע"ח חשיבי ולא בטלי, ותימא נכבשינהו עד דניידו ונימא כל דפריש מרובא פריש וכו' ועי"ל כיון דחזינן דאפילו היכא דיכול לעשורי ממה נפשך פטור משום דעשירי ודאי אמר רחמנא ולא עשירי ספק, ואפילו כי אמרינן כל דפריש מרובא פריש עשירי ספק מיקרי אלא שהתורה התירה ספק זה באיסורין כדכתיב אחרי רבים להטות ונהפך האיסור להיתר ע"י בטול ברוב אבל הכא לעולם לא נפיק מכלל ספק עשירי הרא"ש וז"ל הריטב"א וא"ת ואמאי כולם פטורים וכו' אלא ודאי דאפילו תימא דב"ח בעלמא בטיילי מדאורייתא הכא לא בטל האי משום דאמר רחמנא העשירי עשירי ודאי ולא עשירי ספק, עכ"ל.

ולכאורה אינו מוכן דבריהם מה שייכות ענין זה דעשירי ודאי לבטול ברוב, דבשלמא לענין כל דפריש מרובא פריש י"ל דלא מהני רוב במעשר דבעינן ודאי אבל בביטול דנהפך האיסור להיתר אין כאן ספק כלל, ואין לומר דהיתר של בטול ברוב הוא משום דכל אחד הותר משום כל דפריש ועל ידי זה נהפך מאיסור להיתר וכיון דלא מהני כל דפריש לענין מעשר גם ביטול ברוב ליכא, אבל מתשובת הרשב"א שהבאנו בפ"א דשקיל וטרי בשתי חתיכות גדולה וקטנה שתבטל הקטנה ושם לא שייך כל דפריש מרובא פריש.

והנה באמת כל ענין של ביטול ברוב לא נתבאר בש"ס מקור למוד דין זה מן התורה דלכאורה מקרא דאחרי רבים להטות לא ידעינן רק דאזלינן בתר רובא אבל ביטול ברוב היכי רמיזא אכן נ"ל דבדינים המעוט מתבטל מתורת דיין לגמרי וכששנים אומרים חייב ואחד אומר זכאי או שנגמר הדין עפ"י השנים או דגם הדיין המזכה נעשה כאילו אומר חייב ולקמן יתבאר עוד ענין זה בס"ד.

ועפ"ז נ"ל בכוונת הרא"ש לתרץ שתי הקושיות יחד דהא דאמרינן כל דפריש מרובא פריש אינו בירור גמור על מציאות הדבר אלא שכן גזרה תורה שיהי' דין המיעוט שאנו דנים עליו כאילו הוא מן הרוב היינו שדינו כדין הרוב, והנה בכלל האיסורין שהדבר בעצמותו אינו משתנה מחמת התערובות הרי ידוע לנו דבתערובות אלו איכא רוב היתר ודאי וכשאנו אומרים כל דפריש מרובא פריש, דין הנפרש כדין הרוב, אבל לענין מעשר דכל זמן שאינו ברור להמונה את הצאן משתנים הצאן מחיוב לפטור גם באמת אז אם נאמר שיהי' דין הנפרש כדין הרוב לא מהני, דגם הנשארים בכל מקום שהם ג"כ נפטרו מחמת הספק, אף שבאמת הם ראויים להתחייב במעשר אבל התערובות גרם להם שיפטרו גם הם ומשו"ה גם ביטול ברוב לא מהני דליכא בזה מתבטל ומבטל דכולם שווים הם.

ולפי"ז י"ל דגם להרא"ש והריטב"א מהני רובא לענין עשירי ודאי דכיון שהתורה עשתה רוב כודאי חשיב עשירי ודאי גם להמונה את הצאן דמן התורה מחויב במעשר ושוב אין ספק אצלו ורק בתערובות אמרו סברתם לחלק בין כל איסורין לדין מעשר דבכל האיסורין שחסרון ידיעת האדם אינו משנה את האיסור וההיתר בעצמותו איכא רוב מעליא גם בתערובות אבל במעשר שמספק גורם לשנות הדין בעצם אז בתערובות ליכא רוב ומיעוט בהתחלקות דיניהם דלדין מעשר כולם שוים לפטור דכולם ספק עשירי הם, דבשלמא אם הי' דין רוב מברר המציאות ממש אז הי' מהני כל דפריש על רוב התערובות לברר על כל אחד מהם שהוא לא עבר כבר ולא נעשה בו מעשה הפוטרו מן המעשר, אבל כיון דדין רוב אינו מברר באמת רק שדין המיעוט כהרוב והכא ליכא דין חיוב על הרוב כנ"ל, אבל אם נבוא להסתפק על כל אחד מהם שמא הוא טריפה דמדין רוב בהמות כשירות הם איכא בכל אחד מהם רוב בלי תקרובות ומדין תורה דינו כודאי מחויב במעשר כודאי אינו טריפה גם לענין מעשר חשוב עשירי ודאי.

וכמדומה לי שנתעוררתי זה ע"י תלמיד הישיבה: ולענין טבח אומן שהקשינו לעיל י"ל דל"ד לנידון זה כלל דאף דרוב מצויים אצל שחיטה מומחים הם וחשיב מה"ת כראוי לשחיטה אבל לענין פשיעה במעשה שחיטתו לא מהני מה שדינו של הטבח כדין מומחה רק אם ידוע לנו שלא פשע בשחיטתו אבל דין כשרותו לשחיטה לא מהני אם באמת יודע בעצמו שאינו בקי בשחיטה ומה שאצלינו הוא חשוב כידוע ודאי עפ"י דין תורה לא נגרע ערך פשיעתו אם הוא יודע האמת וכיון דדין רוב אינו מברר המציאות ושומר מוטל עלי' לברר המציאות וכ"ז שלא בירר חייב לשלם באמת אף אם לא פשע כמש"כ לעיל.

משו"ה חייב ולא מועיל לו הרוב. ועפ"ז י"ל גם לפמש"כ הגרע"א זצ"ל דכל היכא דאיתחזק לשאר דינים מהני גם לדין ממון או מעשר אף דלדינים אלו בפרט לא מהני רוב דל"ק מטבח אומן דשם לא מהני הך סברא דאיתחזק, די"ל דהך סברא דאיתחזק לא מהני אלא היכא שהדין שאנו דנים עלי' בא בתולדה מכח התחזקות הדין, כגון לענין קנס דכתיב בתורה ונתן לאבי הנערה אף דאין ידוע לנו שהוא אבי' רק מכח רובא ובממון לא אזלינן בתר רוב, מ"מ כיון דאיתחזק לאב בכלל לענין כללות הדינים שבין אב לבתו יהבינן לי' קנס ג"כ וכן בתינוק הנמצא שכ' בס' הפלאה דכיון דאיתחזק לישראל ע"י דין רוב אז גם לענין נזקין משפטו ככל ישראל, היינו דבכל אלה יש מקום לומר דאף אם במציאות אין הדבר כן אבל אם הוא אב או ישראל עפ"י דין תורה, אב כזה, סגי לן לענין קנס וישראל כזה דינו כישראל לענין נזקין וכל כה"ג, אבל לענין טבח אומן לא מהני אומן עפ"י דין ואם אינו יודע אומנות השחיטה הוא פושע.

וזה נכון ומסתבר ועי' לקמן בש"ג פ"ב מש"כ שם בעיקר הכלל שכתבו בס' הפלאה והגרע"א. יעו"ש: פרק ו והנה לענין ערלה בחו"ל דקיי"ל ספק מותר דלפ"מ דאמרינן בגמ' קידושין ספק לי ואנא איכולופירש"י לקוט שלא בפני שיהי' ספק אצלי ואנא איכול ובערלה קאי, עכ"ל.

וכן מפרש הר"ן הבאנו דברי' לעיל בפ"ב דלפירושהם כך נאמרה ההלכה שיהי' דין ערלה תלוי בתנאי של ידיעת האוכל דבשעת העלם ידיעת ודאי, הוי אז כדבר מותר ממש

ומהאי טעמא מותר להאכיל לחבירו ערלה ודאית שלא ידע האוכל ולא שייך בזה לפני עור דאינו מכשילו כלום דמאכילו דבר המותר ממש, ולפ"מ שנתבאר בפרק הקודם הטעם שכתבו הרא"ש והריטב"א דלענין מעשר לא מהני רוב, דכל היכא שהדין משתנה בעצם ע"י העלם הידיעה אין מועיל רוב דדין הלך אחר הרוב לא משווי כידיעה ברורה, לפ"ז גם בערלה בחו"ל דג"כ תלוי עצם הדין בידיעת האדם כמש"כ עפ"י שיטת רש"י והר"ן מהראוי ג"כ שלא יועיל בזה דין הלך אחר הרוב ובאמת כן מבואר בר"ן שם דרוב לא מהני אפילו קרוב לודאי וגם בפלוגתא יחיד במקום רבים מקילינן כהיחיד, ולכאורה מוכח מזה דכל היכא דבעינן ודאי לא מהני רוב כלל דלא כמה שרצינו לפרש בפרק הקודם דרוב מעליא שלא מחמת התערובות מהני גם לענין מעשר וחשוב עשירי ודאי, דהרי בר"ן מפורש דגם רוב כגון יחיד במקום רבים לא מהני וכ"כ כתב שם דאפילו קרוב לודאי לא מהני, אבל באמת מדברי הר"ן מוכח שאין הטעם שלא מהני רוב בערלה משום היתירא דמותר לספק לחבירו ודאי ערלה אלא דכך נאמרה הלכה שיהי' מותר לספק ושלא יהני רוב ואין דין אחד יוצא בתולדה מדין השני, באופן דלפי"ז י"ל דלענין מעשר גם להר"ן י"ל דרוב מעליא שלא מחמת תערובות מהני וחשוב עשירי ודאי, וכ"כ בפלוגתא דרבוותא אזלינן בתר רבים כמו בכל התורה ורק בערלה הכי קי"ל לחז"ל, דמותר בחו"ל אף בכה"ג דהרי הר"ן הביא היתירא דמותר לספק לחבירו בסוף דבריו.

יעו"ש ואם כל ההיתרים נולדים מדין זה דמותר לספק הי' ראוי להביא דין זה בראשונה ולפרש דמזה נולדים הדינים ההם: וכ"ז לשיטת הר"ן אבל התוס' ב"ב פ"ב כתבו להדיא דהיכא דאיכא הוכחת קרוב גם בערלה בחו"ל חשוב כודאי, דז"ל לימא משום דסבר לה כר' חנינא וליכא למימר דשריא משום דספק ערלה בחו"ל מותרת דהא אי לית לי' כר' חנינא אלא רוב וקרוב אזלינן בתר קרוב א"כ הוי ודאי ערלה.

עכ"ל.

מבואר בדבריהם דפליגי בזה עם הר"ן ולשיטתם גם רוב מהני בערלה לאסור דמ"ש אם הי' אזלינן בתר קרוב או לדידן דקיי"ל דרוב עדיף מקרוב וכן כתבו להדיא בסוף פ"ק דקדושין ד' ל"ו ע"ב בד"ה כל מצו' בתוה"ד וז"ל ומן הירושלמי שהבאתי יש להוכיח דערלה וכלאים נוהגים בשל נכרים וכו' וקשה דהא אמרינן במס' ר"ה לענין ערלה אחד הנוטע ואחד המבריך ואחד המרכיב יש בהם משום ערלה וא"כ איך אנו נהנים מן הכרמים שהנכרים מבריכין אותם בכל שנה ואע"פ שאין אנו יודעים ודאי שמבריכין כולם הי' לנו לילך אחר הרוב.

עכ"ל.

וכן נראה דעת הרמב"ן והנ"י והשו"ע לענין ענבים הנמצאים בפרדיסא דערלה שנקטו דאסורים גם בחו"ל משום כאן נמצאו כאן היו ולשיטת הר"ן גם זה אינו ודאי ערלה, כיון שכתב דגם היכא דקרוב לודאי ג"כ מותר סברת כאן נמצאו לא עדיפא מקרוב לודאי ובע"כ דפליגי בזה: והנה לפ"מ שכתבו הרא"ש והריטב"א דרוב ג"כ ספק מיקרי לענין עשירי ודאי מהראוי להיות גם בערלה כן אם נאמר דגם בערלה תלוי עיקר האיסור בתנאי ידיעה, אבל ענין זה דבערלה יהי' היתר גמור כשלא ידוע להאוכל אינו מוכרח רק לשיטת רש"י והר"ן דמפרשי דספק לי ואנא איכול הוא שיתן לו ודאי ערלה דמזה

מוכח דהוי להאוכל דבר המותר לגמרי, אבל באמת יש מפרשים פ"א אחר בלשון הש"ס דבתוס' ר"י הזקן מצאתי שכתב בזה"ל ספק לי כלומר תן לי מספק ערלה ואוכל ואית דמפרשי תן לי מודאי ערלה דס"ל ללוי ולרבה ולרב אויא כמ"ד אין ערלה בחו"ל ור"ש פ"א לקוט שלא בפני כדי שיהי' ספק אצלי עכ"ל לפ"ז י"ל דכל הני הראשונים דפליגי על הר"ן הם מפרשים דלא כפ"י רש"י ולא נאמר חידוש זה בערלה שיהי' מותר לגמרי ע"י העלם הידיעה ולא נתחדש בדין ערלה בחו"ל רק ספק אבל כל היכא דלא חשיב כספק אסור, וכמו ספק טומאה ברה"ר דאי איכא רוב לטמא הוי ודאי טומאה, ובאמת דין זה דמותר לספק ודאי ערלה לא הובא להלכה בפוסקים ואינו נמצא ברא"ש בהל' ערלה ולא בטור ולא ברמב"ם, ובב"י סי' רצ"ד העיר בזה וכתב די"ל דסברי הני אמוראי שהתירו לספק ודאי ערלה סוברים דערלה הוא מדרבנן כמ"ד הילכתא מדינה, אבל לדידן דקי"ל כר"י דס"ל הלכה למשה מסיני אסור לספק יעו"ש, ולפ"מ שהבאנו דברי תוס' ר"י הזקן י"ל בפשטות דכל הפוסקים מפרשים כאינך פירושים ובאמת קשה קצת לחלק בדין זה להאכיל לחבירו ודאי ערלה בין אם ערלה בחו"ל מדרבנן או מה"ת דהרי גם באיסור דרבנן לא מצינו דוגמא כזאת שיהי' מותר להאכיל לחבירו ולא יעבור על לפני עור, ואדרבה בכה"ג עדיף יותר שיאכל בעצמו דאז אינו עובר רק איסור דרבנן וכשמכשילן לחבירו באיסור דרבנן הוא עובר בלאו, דמ"מ מכשילו, וכן מוכח מתוס' ע"ז ד' ט"ו ובע"כ עלינו לומר דכאן בערלה הכי קים להו להני אמוראי דמותר ולפי"ז גם אם נאמר דהוא מה"ת י"ל דהכי קים להו ואדרבה דלמ"ד הלל"מ"ס מוכרח הדבר שהי' חידוש בהלכה דאל"ה גם ספק אסור א"כ יש מקום לומר דחידוש התורה הי' גם על אופן זה, אבל למ"ד ערלה בחו"ל מדרבנן משמע בגמ' דמישך שייך לכל איסורי דרבנן ולתירוץ הב"י עלינו לומר דגם למ"ד מדרבנן איסור זה משונה מכל איסורי דרבנן, וע"כ נלענ"ד דיותר מסתבר דפליגי בפ"א של האי לישנא כמש"כ: ואמנם לפ"מ שכתבנו לעיל דגם לענין מעשר י"ל דרוב מעליא גם הרא"ש והריטב"א יודו דמהני ורק בתערובות לא מהני רוב, לפ"ז י"ל דגם אם נאמר כפ"י רש"י דמותר להאכילודאי ערלה דלפי"ז הרי דומה למעשר מ"מ ברוב לאיסורא לא חשוב ספק ערלה אלא ודאי ערלה, ולענין תערובות פירות ערלה בשאר פירות אפשר דבאמת כל הפירות מותרים ודין זה אינו מפורש בפוסקים האחרונים, ומדברי הש"ך יו"ד סי' צ"ח סקכ"ז משמע דגם בחו"ל ערלה צריכה מאתים יעו"ש ובהגהת מלואים שם הביא דברי המרדכי ספ"ק דקידושין שכתב דאם איכא בכרם ד' או ה' נטיעות ולא נודעו מקומם דמותר הכל אפילו לאכול מן המחובר, אף דליכא דין ביטול דנטיעה מחוברת אף באלף אינה בטלה הכא מותר כל הכרם מדין ספק ערלה בחו"ל יעו"ש.

אמנם בשו"ע סי' רצ"ד לא הובא דעת המרדכי להתיר בכה"ג. ונראה לע"ד דזה תלוי בשיטת הר"ן ורש"י והחולקים עמהם.

דלשיטת הר"ן דמותר להאכיל לחבירו ודאי ערלה דכ"ז שאינו ברוב להאוכל שזה ודאי ערלה עצם האיסור משתנה להיתר אז גם בתערובות אף אם יתירו את כולם הלא יאכל ערלה בודאי ג"כ מותר דמ"מ כל חד וחד דאכיל היתרא קאכיל ולא שייך ע"ז ענין ממ"נ, דכ"ז שלא נתודע לי' הפרי בפרט התירה התורה, אבל להפוסקים שלא פסקו כהר"ן ורש"י ואסור להאכיל ודאי ערלה ועובר בלפני עור ככל איסורין ולא הותר רק ספק

ערלה כספק טומאה ברה"ר וכספק ממזר אבל בתערובות דאם נתיר כל התערובות יבא לידי איסור ודאי לא שרינן בכה"ג אם לא שיש בזה דין ביטול ובערלה צריך מאתים, והמרדכי לשיטתו שהביא הך היתרא דמותר לספק לחבירו אף לר"י דהוי הלל"מ.

יעו"ש: ולמעשה נראה דאין להתיר בתערובות בלא ביטול ומכש"כ להאכיל ודאי ערלה דאסור דאף דמצינו דמקלינן לענין ערלה כמ"ד אף דלא קי"ל כוותי' בשאר דוכתא כגון לענין קפריסין הצלף ולענין נטע רבעי והרכבת הגפנים יעו' בשו"ע יו"ד סי' רצ"ד נראה לענ"ד דאין הטעם דלענין ערלה בחו"ל מקלינן בקולא כל דהוא דהרי לשיטת תוס' דוקא ספק ערלה מותר אבל כל היכא דקרוב לודאי או אם איכא רובא הוי כודאי, כ"כ לשיטתם אי אפשר להקל כיחיד נגד רבים דהר"ן לשיטתו כתב כן דעבדינן כיחיד במקום רבים דנקט דבערלה בחו"ל לא מהני רוב ואפילו קרוב לודאי, אבל לשיטת תוס' א"א לומר כן וכמו ברוב המציאות אמרינן אחרי רבים להטות כ"כ בפלוגתא דדינא דע"ז אמרה תורה אחרי רבים להטות, והא דכתבו תוס' בקידושין פ"ק ד' ג' דנטע רבעי מותר בחו"ל עפ"י הכלל דכל המקיל בארץ הלכה כמותו בחו"ל דלכאורה כלל זה רק בדינים שבחו"ל הוא מדרבנן הקילו רבנן, אבל בערלה בחו"ל שהוא מה"ת וכן כרם רבעי איך מקלינן לעשות כמ"ד דלית הילכתא כוותי' דהרי בא"י עבדינן מטעם ודאי ולא מטעם ספק דכללי ההלכות עפ"י רוב הם מטעם ודאי ולא משום חומרא, ובע"כ עלינו לומר דכן קבלו חז"ל דכל המיקל בארץ עבדינן כוותי' בחו"ל בכל מצוות התלויות בארץ שיש בהם התחלקות מא"י לחו"ל בכל אלה המצוות עבדינן כוותי' בחו"ל, ובכלל זה גם ערלה בחו"ל שמצו' ג"כ חלוקה מא"י לחו"ל לענין ספק וכמו שנאמרה ההלכה להתיר ספק, כ"כ נאמרה לענין זה להקל בחו"ל כמ"ד המיקל בא"י אף ביחיד נגד רבים אף דכספק המציאות אזלינן בתר רובא, אף שראיתי בצ"ח במס' ברכות ד' ל"ו שרצה לומר דלמ"ד ערלה הילכתא מדינה ובכל הלכות דבחו"ל מדרבנן לא מקלינן כיחיד במקום רבים יעו"ש, ולא אבין דברי', דלפי"ז כלל זה כל המיקל בא"י לא ידענו מה נדון בי' דהלא בכל הלכות שקבעו כמו הלכה כסתם משנה או הלכה כר"ע מחבירו מטעם ודאי קבעו ולא מטעם ספק ולמה נקיל בחו"ל אלא ודאי שכן קבלו חז"ל ולא מטעם ספק דרבנן לקולא וזה ברור.

ולפי"ז י"ל דגם למ"ד ערלה בחו"ל הלל"מ, נקטינן כלל זה בלא פלוג דכן קבלו חז"ל כמו שקבלו להקל בספק. וע"פ מש"כ יובן דברי הרא"ש בהלכות קטנות בה' ערלה שכתב להתיר בחו"ל הכרמים שמבריכים בכל שנה משום דראב"י סובר דמרכיב ומבריך אינו בכלל כרם אף דלא קי"ל כוותי' מ"מ לענין ערלה בחו"ל עבדינן כוותי' דפסק ר"י דאין נטע רבעי נוהג בחו"ל דקיי"ל כל המקיל בארץ הלכה כמותו בחו"ל וא"כ לענין ערלה נמי בחו"ל וכו' עכ"ל.

ובשער המלך ה' מע"ש פ"ט הקשה דהלא כלל זה מפורש בגמ' בברכות פ' כיצד מברכין ובפ' חולין ולמה הביא דברי הר"י שפסק כן לענין נטע רבעי יעו"ש שפי' דברי' נגד ר"י הזקן שהובא בר"י בברכות, ולפמש"כ ניחא דמדברי הש"ס הי' מקום לומר דרך בדינים שבחו"ל הוא מדרבנן נאמר כלל זה כל המיקל בארץ וכו' דהא דאיתא בגמ' לענין צלף דקפריסין מותרים משום ערלה מטעם דכל המיקל בארץ י"ל דמ"ד זה סובר דערלה

בחז"ל הילכתא מדינה דבעלי מימרות אלו בפ' כיצד מברכין אמרו בגמ' בקידושין כן, דלפי"ז י"ל דלדידן דקיי"ל כר' יוחנן דהלכה למשה מסיני י"ל דליתא להאי כללא משו"ה נסתייע מפסק הר"י דפסק עפ"י כלל זה גם לענין נטע רבעי בחז"ל דגם זה מה"ת בחז"ל אלא ודאי דכלל זה נקטינן גם למ"ד ערלה בחז"ל הלל כן נראה לי בכוונת הרא"ש ונכון הוא: ולפ"ז לא נאמר האי כללא אלא כל המיקל בארץ בעיקר דין ערלה עבדינן כוותי' בחז"ל, אבל במה דפליגי, רק לענין חז"ל לחוד דאין זה דין בעיקר ערלה י"ל דלא שייך כלל זה, ופלוגתא דרבוותא שהבאנו מה דפליגי הר"ן והמרדכי עם התוס' והרמב"ן הר"ף והרמב"ם והרא"ש אם ערלה בחז"ל הותרה לגמרי בשעת הספק לא שייך להכלל דכל המיקל בארץ כנ"ל.

וכן נ"ל אם יהי' לנו ספק בדין ספק ערלה על איזה ספק הותר ע"ז לא נאמרה הלכה ספק ערלה בחז"ל מותר ורק אם ספק לנו במציאות דין ערלה וכה"ג אם ספק לנו אם חל בזה דין ערלה נאמרה הלכה דספק מותר, אבל אם יולד לנו ספיקא בדינא באופנים המותרים מכח הלכה זו אז הדינא לכללא ספיקא דאורייתא לחומרא עי' מש"כ לעיל בפ"א לענין ספקמזר עפ"י סברת הרמב"ם יעו"ש.

ולפי"ז נראה דאסור לסמוך למעשה בשום פנים על דברי הגהת בעל המלואים בס' צ"ח שהבאנו ומה שהביא שם שהצל"ח כתב כן אינו אמת דבצל"ח לא נזכר שם שום רמז לענין תערובות. כנלענ"ד: פרק ז וראיתי בס' בית מאיר סי' ד' שכתב לענין ספק ממזר דגם ברוב פסולים אצלה מה"ת מותר דכיון שהתירה התורה ספק זה והוציאה משפט ספק שלו תו ליכא לאפלוגי ואפי' ברוב פסולים ממש דהיינו בידוע דאזל הוא לגבה נמי ד"ת שרי.

וראי' מהר"ן ספ"ק דקידושין כתב דהיינו טעמא דאמרינן גבי ערלה כל המקיל בארץ הלכה כמותו בחז"ל ואפי' יחיד במקום רבים דכל ספק שריא ואפילו קרוב לודאי משום דכך הלכה ספיקה מותר ודאה אסור וזה כתב אף לדידי' דס"ל בכ"מ ס' ד"ת להחמיר, ול"ל דנשמע דמדאיצטריך כדתי' להרמב"ן ודוחק לומר דכ"ז מן ההלכה דהל' לא משמע הכי אלא משמע כנ"ל, עכ"ל.

והגאון המחבר לא ראה דברי השטמ"ק לענין עשירי ודאי ונסתייע רק מדברי הר"ן אלו ונוראות נפלאתי דלפ"ד דכלל זה כל המקיל בארץ לא נאמר בפ"ע רק ממילא למדו חז"ל מחמת ההלכה שהותר ספק ערלה וגם זה בכלל ספק הוא ולפ"ז גם בממזר איכא האי כללא וכיון דר' יהושע סובר דאין ממזר מחייבי כריתות נפסוק כוותי' מחמת דהוי ספק ממזר כמו דנקטינן כן לענין ערלה בחז"ל לקולא אפילו יחיד במקום רבים וזה דבר זר ותמוה אלא ודאי דבערלה בחז"ל הי' קי"ל לחז"ל עפ"י ההלכה להקל כיחיד המקיל בארץ וכן מוכח היפוך דברי' מסוף דברי הר"ן שם דשקיל וטרי שם אם למד הרמב"ן ז"ל מספק ממזר יעו"ש ואם נימא דבספק ממזר גם רוב כספק נחשב ובכל התורה הלא אזלינן בתר רוב ואיך יתכן דכל ספק לקולא נלמד מספק ממזר וכן ראיתי בפני יהושע לקדושין ד' ע"ג שרצה לחדש כן מטעמי' דכתיב בקהל ה' דבעינן שיהי' ודאי קמי שמיא ורוב אינו ודאי לפני ה' יעו"ש, ודחקו לזה גודל הקושיא הא דלתנא דמתני' שתוקי מותר

במזרת דלשיטת הרשב"א בספק אם אזל הוא לגבה או אזלא היא לגבי' איכא ודאי רוב המצטרף יעו"ש.

ולעיל בפ"א נתבאר ענין זה בס"ד טרם שראיתי דברי הפנ"י והב"מ הנ"ל ובעיקר הדבר שנתלבטו האחרונים איך נאמנת האשה להכשיר ומ"ש להכשיר מלפסול יתבאר בס"ד לקמן דלהכשיר נאמנת כע"א באיסורין וע"א נאמן אף נגד הרוב ולפסול בעינן שני עדים כדבר שבערוה. ואכמ"ל: ונתבאר לנו מכל מה שכתבנו דלשיטת הרמב"ם דספק מה"ת לקולא ג"כ לא מצאנו שום הוכחה דבספק ערלה בחו"ל יהי' רוב כספק, רק בזה בע"כ לכל השיטות שאני ספק ערלה דמקלינן כיחיד במקום רבים וזה נאמרה בפירוש בחדוש ההלכה להקל כיחיד המקיל בארץ ולשיטתו אינו מוכח כלל דבספק ערלה נהפך עצם האיסור להיתר ומכש"כ בספק ממזר ליכא שום רמז בראשונים ז"ל שיתהפך האיסור להיתר וגם בספק טומאה ברה"ר הוכחנו מן הש"ס במס' שבועות דלא נהפך האיסור להיתר, ובפר"ח מצאתי ג"כ שהוכיח דהיכא דאיכא ממ"נ לא הותר גם בספק טומאה ברה"ר רק ראיתו אינה מספקת דמה שהוכיח משני שבילין דאם הלך בראשון ולא הזה וטבל והלך בשני ועשה טהרות או נכנס למקדש דחייב אינה ראי' כ"כ די"ל דמציאות הטומאה לא נתבטלה וכשיתברר אח"כ דהוא טמא ודאי חייב אבל האיסור הי' מקום לומר דנתבטל ונהפך להיתר דמציאות הטומאה ודיני האיסורין הבאים ע"י הטומאה כאוכל הקדש ונכנס למקדש הם דברים נפרדים אבל זה יש להוכיח מהא דאם הלך בראשון ונכנס למקדש ואח"כ הזה וטבל והלך בשני ואח"כ נכנס למקדש דחייב חטאת מזה ראי' מוכרחת דגם איסור הכניסה למקדש לא הותר כשנכנס למקדש בשעה שהי' עלי' ספק טומאה ברה"ר וחדוש זה שע"י הספק ישתנה הדין בעצם לא מצאנו מוסכם לכל השיטות רק בספק מעשר היינו בספק חיוב מעשר, וע"ז נאמר בתורה העשירי יהי' קודש וקבלו חז"ל שיהי' מנוי ודאי וכשהבעלים מסופקים נפקע חיוב מעשר לגמרי אבל ידיעת חלות הקדושה אינו צריך שידעו הבעלים דהרי יצאו שנים בעשירי עשירי ואחד עשר מעורבים זב"ז.

ולכאורה לפי דברינו נסתרו כל התירוצים שכתבו האחרונים לתרץ שיטת הרמב"ם דס"ל ספק מה"ת לקולא הא דאיצטריך קרא להתיר ספק ממזר וגם מה שתירץ הר"ן לשיטת הרמב"ם בהא דהוצרכה הלכה לספק ערלה בחו"ל להתיר גם ברוב איסור ולספק לחבירו ודאי ערלה לפ"מ שנקטו הפוסקים הרמב"ם לא סבר כן ורק חדוש זה להקל כיחיד המיקל בארץ שהסכימו להתיר התוס' והרא"ש אף למ"ד ערלה בחו"ל הלל"מ, נראה דגם הרמב"ם סובר כן.

אבל חידוש זה נתבאר בדברינו לעיל אינו כלול בהלכה להתיר ספק ערלה ורק נאמר בפ"ע, ולפי"ז הדרא הקושיא גם בהצטרפות להלכה לספק ערלה לשיטת הרמב"ם: אמנם עפ"י המתבאר בדברינו דאף היכא שהתירה התורה להדיא את הספיקות לא נתהפך האיסור להיתר ורק אמרה תורה שרשאי האדם לעשות כן להכניס עצמו לספק מכשול אף שאם יפגע באיסור יהי' עלי' עונש קצת, לפי"ז בכל האיסורין שלא נתפרש דין הספיקות בתורה לא לאיסור ולא להיתר ודאי ראוי לכל אדם לחוש לנפשו לפרוש מן הספק כמו בספק סכנה כמו שהבאנו לעיל בפ"ש סוגית הש"ס דחולין לענין זאב

שנטל בני מעיים ואף שלא הזהירה תורה ע"ז ביחוד לחוש שמא יכשל באיסור השכל גוזר כן כמו שכל אדם שומר עצמו מכל ספק פגע גם בלעדי אזהרת התורה וא"כ מה שגלתה לנו תורה בשלשה מקומות בספק טומאה ברה"ר ובספק ממזר וספק ערלה בחו"ל דרשאים וזכאים אנחנו להקל ולא לחוש שמא יכשל באיסור אף דאם יכשל באיסור גם בהני שלשהאיסורין יוצרך לכפרה בכ"ז רשאין אנו לכתחילה לעשות כן וזהו באמת חידוש גדול ונפלא מאוד אבל אין לנו להתחכם בזה וגזה"כ הוא כמש"כ רש"י בחולין שם ד' י', ובשאר איסורין לא גלתה לנו תורה חדוש זה, וכל בעל שלא יעשה כפי רצונו והמחזור בזה מה שהוספנו לעיל בפ"ז דמה שכ' הרמב"ם כל הספיקות מדבריהן היינו דהתורה לא פרשה בהדיא רק מסרה לחכמים להנהיג כפי ראות עיניהם וע"כ היכא שמצאו טעם נכון להקל יש בידם, באופן דלפ"ז אינו מוכרח כלל לשיטת הרמב"ם לחלק בין איסור כרת לשאר איסורין ובין איקבע איסורא או לא דגם היכא שחייב תורה להביא אשם תלוי הי' מותר מה"ת לכתחילה קודם שאסרו חז"ל ובכה"ג חשיב שם מידיעתו דאם הי' יודע תחילה הי' פורש מחמת ספק כמו שעתה לבו נוקפו שמא נכשל באיסור, ובזה מיושב שיטת הרמב"ם מכל מה שהשיגו עלי'.

ובס' שער המלך בפ"ט מה' ט"מ הקשה מסוגית הש"ס כתובות ד' נ"א ע"ב בהא דאמר אבוב דשמואל באשת ישראל שנאנסה אסורה לבעלה שמא סופה ברצון ופריך בגמ' אלא אונס דשרי רחמנא היכי משכחת לה וכו' ולשיטת הרמב"ם מאי פריך, דמספק שרי, יעו"ש. ולפמ"ש"כ לא קשה דשאני היכא שכתבה תורה להדיא ספק מותר מכל ספק שלא נתמעט בתורה כמש"כ והיכא דשרי רחמנא בהדיא גם רבנן לא אסרוה רק היכא דאיתא להדיא בגמ' כמו בספק ממזר שאמרו בגמ' משום מעלה עשו ביוחסין.

עוד נ"ל די"ל דהאי שמא סופה ברצון הוא קרוב לודאי דכיון דחזינן דלרבא מותרת משום דיצרה תקפה היינו דכח הטבע מתגבר עלי' שלא תוכל לכבוש את יצרה ואבוב דשמואל סובר דאין זה אונס אבל בהא לא פליגי דהוא דבר המצוי שתתרצה וכעין רובא חשיב לה, וראי' לזה דלא מוקמינן לה אחזקתה חזקת היתר לבעלה ואם הי' ספק שקיל, מותרת מה"ת מדין חזקה.

אח"ז מצאתי שבס' פנ"י תירץ כן, ת"ל שכוונתי לדעתו ועי' ש"ש ש"א פט"ו. ובלא"ה יש פירוש אחר בסוגיא כמש"כ השטמ"ק דהאי שמא מדרבנן הוא ודפריך היכי שרי רחמנא לאו דוקא הוא.

יעו"ש.

וכן נראה לי בהא דאיתא בגמ' בכורות ד' ל"ד ע"א בפלוגתא דר"א ור"י בחבית של תרומה שנולד בה ספק טומאה דר"י סובר דאינו מוזהר על שמירתה ופליגי שם בדרשא דקראי את משמרת תרומתו, ואמרינן שם דר"י סובר הראוי' לך שמור ושאנינה ראוי' לך לא תשמור יעו"ש דמזה מוכח להדיא דספק שקול אינה ראוי' מה"ת באכילה ובע"כ מיירי באופן דליכא חזקה לא להיתר ולא לאיסור וגם באופן דליכא דין ספק טומאה ברה"ר או ברה"י כמש"כ התוס' פסחים ד' ט"ו והר"ש פ"ח דתרומה תלוי' אלא טהורה ודאית או טמאה ודאית, וקשה לשיטת הרמב"ם אמאי אינה ראוי' מה"ת, ולפמ"ש"כ ניחא דאף דלא אזהרה תורה אלא על הודאי אינה ראוי' לאכילה חשיבא שמא יכשל באיסור.

כנ"ל.

וחתני הרה"ג מהר"ש נ"י אמר דלפמש"כ התוס' והר"ש דמיירי שהי' שתי חביות ברה"י ונגע באחת מהן ואינו יודע באיזה מהן נגע א"כ הוי איקבע איסורא ולפי מה שנקטו כל גדולי האחרונים המהרי"ט והפר"ח דבאיקבע איסורא גם להרמב"ם ספיקא מה"ת לחומרא. אח"ז מצאתי ברי"ט אלגזי מס' בכורות פ"ה אות מ"ב שהקשה על הרמב"ם קושיא זו ותירוץ כנ"ל ועוד האריך שם בענין זה באופנים שונים.

יעו"ש: וכן מה שהקשה הרשב"א והר"ן מהא דילפינן בפ"ק דחולין דאזלינן בתר רובא ואתינן למפשטה מפסח ודכוותי' ואי ספק מה"ת לקולא אפי' לא אזלינן בתר רובא שרי דספק טריפות נינהו וכל ספק איסורא רחמנא שרי עלי' בר"ן ספ"ק דקידושין וברשב"א בחי' ובת"ה שהבאנו בפ"א. ולפמש"כ ניחא דאף אם לא אסרה לנו תורה את הספק אנו אסרינן לעצמנו וכמש"כ וכיון שאמרה תורה להביא פסח ולא לחוש לספק מינה שמעינן דאזלינן בתר רובא דאל"ה איך אפשר שתצו' התורה לנו להכניס עצמנו בספק מכשול ומה דמצינו שגלתה לנו תורה באיזה מקומות בכה"ג להכניס עצמנו בספק מכשול גזה"כ הוא אבל היכא דאפשר ללמוד דאזלינן בתר רובא ילפינן.

ולפ"ז עלה לנו דעיקר החילוק בין הרמב"ם והחולקים עלי' דלהרמב"ם צריך אדם לפרוש מספק איסורין עפ"י, דרכי השכל הישר אף טרם שאסרו חז"ל כמו שראוי לאדם לשמור עצמו מנזק הגוף גם בלעדי מצוות התורה ולהחולקים עלי' איכא גם איסור תורה על ספק איסור: ונראה דסברא זו מתהפכת בין הרמב"ם והחולקים עלי' בסוג איסור דרבנן, דהרמב"ם סובר דמה"ת אנו מוזהרים לקיים כל מה שנצטוו עלינו ע"י חז"ל וע"ז נאמר לא תסור והרמב"ן חולק עלי' וסובר דלאו זה לא נאמר בתורה רק במה שפרשו חז"ל בפשטי התורה או מה שדרשו עפ"י י"ג מדות שהתורה נדרשת בהם, אבל מה שחדשו חז"ל משום סוג וגדר אינו באזהרת התורה לקיים מאמרים.

ומה מאד הנני תמה ע"ז היתכן שנהי' מחויבים לשמוע בקול דברי חז"ל מבלעדי אזהרת התורה ומי אדון לנו אם לא אבינו שבשמים ואם הוא לא גזר עלינו לשמוע בקול דברי חז"ל מי ישעבד אותנו לזה והדברים מרפסין איגרי ולית נגר ובר נגר דיפרקינן, ומצאתי פתרא לזה דלשיטת הרמב"ן עלינו להזהר במצוות חז"ל עפ"י הכרת שכלנו דכיון דהם מצאו לטוב לתקן ולגזור כן הוא האמת והטוב לפנינו וכמו שהשכל מסכים לשמוע בקול ה' כן השכל גוזר להזהר בכל מה שהזהירו חז"ל ורבותינו הקדושים ונמצא דבסברא זו שהלך הרמב"ם ז"ל לפרש דיני הספיקות מה"ת עלינו להשתמש ולפרש אזהרת איסורי דרבנן עפ"י שיטת החולקים על הרמב"ם, ועפ"ז מצאנו שהסברא הזאת מוסכמת היא לכל השיטות: והנה בספק ישראל ספק א"י כמו תינוק הנמצא היכא דליכא רובא אם אסר לו לאכול מאכלות האסורות לישראל תלוי לכאורה בסברא זו דאם הטעם באיסור הספיקות משום דאסרה רחמנא ובכה"ג דמסופק הדבר אם שייך עלי' גם איסור ספק זה לא שייך שיאסר מחמת ספק דגם איסורזה מדיני התורה והספק על זה גופא אם מחויב לשמור אבל אם נאמר דהוי איסור שכלי שייך גם בספק נכרי ישראל.

אכן מגמ' ופוסקים ליכא הוכחה ברורה ע"ז דבגמ' כתובות ד' ט"ו ובשו"ע אה"ע סי' ד' נאמר כלשון הזה אם רוב נכרים נכרי למאי הלכתא להאכילו נבילות ולא נאמר שיאכל

נבילות, וי"ל דלאכול הוא עצמו מותר לו גם במחצה על מחצה מטעם שכתבנו, אבל הישראל דמוזהר על לאו דלא תאכילום במע"מ אסור לו להאכילו ורק ברוב נכרים מותר להאכילו.

וצ"ע: ובהא דהקשה הרמב"ן על הרמב"ם דלדברי' כל ספק דרבנן יהי' ספק דאורייתא משום הלאו דלא תסור, נלענ"ד דההבדל בזה הוא דבאמת שאני האי לאו משאר לאווים דבכל אזהרות התורה איכא אזהרה על עצם המעשה כמו לא תאכל חלב דהאיסור על עצם האכילה, והלאו דלא תסור באה אזהרה לשמוע בקול חז"ל וכשעובר על זה ליכא איסור תורה על עצם המעשה רק מה שאינו שומע לקולם ולפ"ז בספק איסור תורה אם יפגע באיסור עבר על לאו דלא תאכל חלב דהרי אכל חלב אבל אם שתה יין נסך דרבנן ע"י ספק הנה עצם השתי' מותרת היא מה"ת ועבירת סירוב שמיעת אזהרתם ג"כ ליכא דעל ספק ליכא אזהרה דגם באיסור תורה ליכא על ספיקות אזהרות ה' מיוחדות, רק עבירת עצם המעשה ובדרבנן עצם השתי' מותרת היא וסירוב שמיעת קולם לא שייך דבמצב הספק לא אמרו לו חז"ל לא הן ולא לאו.

ועי' בנה"מ סי' קל"ד סק"ג שכתב דבאיסור דרבנן אם עבר בשוגג א"צ כפרה וכאילו לא עבר דמו. יעו"ש.

וזה כמש"כ דבדרבנן עיקר האיסור מה שסרב ולא שמע לקול דברי חז"ל וסירוב לא שייך רק בעושה במזיד, אבל בעושה בשוגג לא שייך סירוב, אבל במה שאסרה תורה נעשית נגד רחמנא גוף המעשה וזה נכון. [וגם בפלוגתא דרבנותא ליכא לאו זה דלמי ישמע אם זה אוסר וזה מתיר] וכן נלענ"ד מה שהקשה בס' מגילת אסתר בשם בעל זהר הרקיע מהא דמבואר בגמ' שבועות וריש פרק בתרא דיומא בנשבע שלא יאכל חצי שיעור נבילות וטריפות דחייל שבועתו למ"ד חצי שיעור מדרבנן ולשיטת הרמב"ם דמוזהרים אנו ע"ז בלא תסור הוי כמושבע מה"ת, ולפמש"כ לחלק איסור זה מאיסורי תורה לא שייך כ"כ בזה ענין מושבע ועומד מהר סיני דכיון דעל עצם המעשה אינו מוזהר מה"ת והמעשה חשיבא מעשה הרשות רק שמחויב לשמוע בקול דברי חז"ל וכשנשבע שלא לאכול חצי שיעור נבילות חייל שבועתו על עצם האכילה וכשעובר על שבועתו עשה שני איסורים נפרדים שעבר על שבועתו בעצמות האכילה וגם לא שמע לקול דברי חז"ל ועי' תוס' יבמות ד' ל"ד ד"ה והוציאו דמה שעבר על הוצאת שבת ע"י בליעתו את החלב אינו שייך לכללי איסור חל איסור דהוי כעושה שני מעשים יחד יעו"ש.

וכ"כ נאמר בנשבע על חצי שיעור דשני איסורים נפרדים הם רק נעשים בבת אחת וכן דין המתפיס דשאני נודר על דבר האסור מה"ת מנודר על דבר האסור מדרבנן כמו שהוכיחו התוס' בשבועות ד' כ' יעו"ש וכן מה דאמרינן בגמ' כתובות ד' ל"ד וב"ק ע"א לענין שוחט בשבת דלמ"ד מעשה שבת אסור מה"ת הוי שחיטה שאינה ראוי' ולמ"ד דרבנן הוי שחיטה ראוי' אף דמוזהר בלאו דלא תסור כיון דעצם האכילה לא נאסר מה אלא שאינו יכול לאכול מחמת דבר אחר המעכבו שמחויב לשמוע בקול דברי חז"ל: ובדרך זה יש מקום להסביר שיטת בעל המאור שכתב בפ"ג דר"ה במודר הנאה משופר

דנקטינן דמותר לתקוע ב' תקיעה של מצו' דדוקא תקיעות שהם מצו' מה"ת אבל תקיעות דרבנן אסור יעו"ש.

והר"ן תמה ע"ז דלכאורה אין שום מובן לדברי' דגם תקיעות דרבנן מחויב לעשות כדאורייתא ועוד מאי הנאה יתירתא להתקוע תקיעה דרבנן מתקיעה של מצו' מה"ת, אמנם עפ"י דרכנו י"ל דכיון דעיקר הטעם דלא מיקרי מתהנה כשעושה מצו' אף דיש לו שמחה וגם תועלת ע"י מעשה המצו' בעוה"ז או בעוה"ב ואין לך הנאה גדולה מזו משום דכל היכא דליכא הנאת הגוף ממש כאכילה ושתי' וכדומה הנאה חושית מגוף דבר הנאסר אזלינן בתר הכוונה של מטרת המעשה ואם נעשית בשביל מטרה אחרת שלא בשביל הנאתו מה שנהנה חשבינן דממילא מתהנה וענין זה מוכרח מכמה סוגיות מפורשות במס' נדרים ואכמ"ל.

ומשו"ה במצו' שעל ישראל לעשות צווי הקב"ה שלא בשביל תועלת שיגיע לו אז מה שמגיע לו תועלת חשוב כממילא מתהנה וז"ל רש"י במס' ר"ה ד' כ"ח לא ליהנות ניתנו לישראל להיות קיומם להם הנאה אלא שעול על צואריהם ניתנו עכ"ל: ועפ"י יש מקום לחלק בין מצו' דאורייתא למצו' דרבנן דבמצו' שהיא מה"ת הוא מצווה לעשות עצם המעשה והוא מוכח לעשות כעבד לרבו והתועלת המגיע לו הוא מעבודת רבו.

אבל במצו' דרבנן דאינה מצו' מה"ת על עצם המעשה ורק מצו' לשמוע בקול חכמים והמעשה שעושה היא מטרה עצמית שע"י יקיים מאמר חז"ל ומשו"ה חשוב כמתהנה וכמו שכתבו הרשב"א והר"ן בהא דאמרינן בנדרים דאם כהנים שלוחי דידן נינהו אסורים להקריב קרבנות של מודרי הנאה מהם מטעם דאף דמצו' לאו ליהנות ניתנו אבל על השליחות לא נצטוו יעו"ש והא דהקשו בס' שער אפרים ובמחנה אפרים מהא דאמרינן בגמ' עירובין דכו"ע מצוות לאו ליהנות ניתנו ופליגי אם מערבין לדבר הרשות דר"י סבר אין מערבין אלא לדבר מצו' ופירש"י ללכת לבית אבל ולבית משתה וכו' והם מצוות דרבנן ולהרז"ה בכה"ג לא אמרינן מצוות לאו ליהנות ניתנו, נ"ל דמצוות אלו מה"ת הם דגמ"ח הוא מה"ט נ"ל דאף דהעירוב הוא רק גרמא להמצו' אבל בענין גמ"ח גם זה התחלת המצו' דכל קירוב להטובה גמ"ח הוא וכמו דמוכח מהא דמעטינן מקרא לכהן בבית הקברות שאינו מטמא להשיב אבידה אף דעבור על לא יטמא קודם שיקים מצות השבת אבידה עי' באחרונים, ועפ"י הר"ל ניחא דכל קירוב להאבידה הוא מגוף המצו' ובכלל גמ"ח הם.

ואכמ"ל: פרק ח ועתה עלינו לבאר לשיטת הרשב"א והר"ן דספק איסור לחומרא מה"ת מהו סוג איסור זה והחילוק שבין ספק איסור לודאי דהנה לא פורש בדבריהם מקור מה"ת לאיסור זה ורק הוכיחו מהש"ס כן וכנראה דלשיטתם איסור זה מסברא הוא דכמו שמחויבים אנו לשמור ודאי ל"ת, כן עלינו לשמור את הספיקות וסברא זו היא מכללי משפטי התורה לשיטתם וכן משמע מהא דהביא הרשב"א דברי רש"י לסייע לשיטתו מש"כ בפ' עשרה יוחסין דעל הספק איכא אזהרת ספק לאיסורא הבאנו בפ"א את לשונו בס' תוה"ב מלשון זה משמע דליכא קרא מפורש לאסור את הספיקות דאם הי' איסור מיוחד על הספיקות הי' ראוי לומר אזהרת ודאי על הספק ומדכתב דעל הספק איכא אזהרת ספק מוכח דספק אזהרה זו עצמה חשוב כאזהרה, ולפמש"כ לעיל בשיטת

הרמב"ם דגם לשיטתו ראוי לאדם לפרוש מספק איסור עיקר ההבדל במחלקותם לדדידהו סברא זו הוא משפט התורה שאנו מפרשים דכן הוא כוונת התורה דמאזהרת הודאי נלמוד אזהרת ספק על הספק, אבל עכ"פ איסור זה שאנו מוגדרים מה"ת שלא להקל בספק איסור הוא איסור ודאי כמש"כ הרשב"א בלשונו הבאנו דברי בפ"א בזה"ל דספיקא דאורייתא כודאי מן התורה עכ"ל.

ולפ"ז גם אם באמת קמי שמיא גליא דהיתרא הוא מ"מ קודם שיתברר לפנינו ענין היתר זה הננו מצווים שלא לעבור ואם עבר עשה איסור ודאי על כל צד ואם באמת פגע באיסור נכשל באיסור כפול ואם בהיתרא פגע עבר רק על איסור המחודש ע"י סבת הספק; ובזה יתבאר לנו מש"כ הרשב"א הובא להלכה בשו"ע יו"ד סי' ק"ב בספק ביצת טריפה שנתערב דלא הוי כדבר שיש לו מתירין משום דאין המתיר עתיד לבוא בודאי יעו"ש.

היינו דאם ימתין עד שיתחיל התרנגולת להטיל ביצים ויתברר שהוא וביצתה כשרים ואז יהי' היתר שלא מדין ביטול ומפני זה הי' ראוי להיות כדבר שיש לו מתירין דלא בטל אלא מפני שאין עתיד לבוא בודאי שמא לא יבוא לידי בירור משו"ה אינו חשוב כדבר שיש לו מתירין זהו תוכן דין זה.

ולכאורה הוא תמוה דדבר שיש לו מתירין אינו נקרא אלא אם עכשי' הוא דבר האסור ואח"כ יותר האיסור והכא בספק טריפה לא שייך ענין זה כלל לדין יש לו מתירין דאם טריפה היא לעולם איסור זה לא יותר ואם כשרה מתחילה מעולם לא נאסרה וממ"נ מותר לאכול ע"י ביטול ברוב אם טריפה היא ודאי הרי בטלה ברוב ואם כשירה היא ודאי לא גרע דא"צ לביטול ולמה נסיק אדעתין שלא תהי' מותרת באכילה עד שנמתין שתטיל התרנגולת ביצים מחדש שענין זה אינו דבר המתיר רק סימנא בעלמא לגלות על הדבר מעיקרא והגילוי זה לכאורה למה יזיק עכשי' לחוש שמא מותרת היא וזה דבר שאין לו שחר.

אבל לפמש"כ דבכל ספק איסור איכא איסור נוסף מלבד עצם האיסור שהוא בספק איכא איסור ודאי שלא לאכול בשעה שהדבר בספק אף אם קמי שמיא גליא דדבר המותר הוא וכשאנו רוצים לאכול ביצת ספק טריפה ע"י ביטול ברוב אנו מתירין איסור ודאי ע"י ביטול דעל הביצה איכא עכשי' איסור ודאי מלבד איסור טריפה שהוא ספק ואיסור ודאי זה יותר כשיתברר הדבר דמותרת היא והי' ראוי לומר דחשיב כדבר שיש לו מתירין ומשו"ה צריך הרשב"א לחדש טעמו מפני שאין המתיר עתיד לבוא בודאי.

וכן נראה מדברי הצ"צ שהובא בפרי מגדים בפתחה לה' תערובות חלק ג' פ"ג בזה"ל דספק טריפה הוא אמינא דשיל"מ דמ"מ איסורא עביד דאוכל בספק איסור דאשם תלוי בא על הספק ואפי' נודע לו אח"כ שאכל שומן לא הוי כמביא חולין לעזרה וביצה כה"ג נהי דלא חייב אשם תלוי דלא איקבע איסורא מ"מ איסורא איכא עכ"ל.

וכוונתו להוכיח דאיסור ספק הוא איסור ודאי עד שיתברר דהרי מביא אשם תלוי ואם נודע אח"כ כוונתו אחר שנזרק הדם לא אמרינן איגלאי למפרע שהי' חולין בעזרה דמעיקרא קודם הידיעה הי' דין ודאי על אשם תלוי דאל"ה איך מביא אשם תלוי שמא

יתברר שלא חטא והפמ"ג שמסתפק בדין אם נודע קודם זריקת הדם תמוה דמשנה ערוכה בריש פרק המביא בכריתות אם משנשחט נודע לו ישפך הדם והדבר יוצא לבית השריפה יעו"ש: ואף דלכאורה עדיין תמוה כיון דעצם איסור טריפה אין לו מתירין ובטל ברוב מה איכפת לן אם האיסור הבא ע"י ספק יש לו מתירין כיון דהלך מזה עצם האיסור ממילא ליכא כאן ספק איסור והותר איסור הנוסף שלא מחמת ביטול ברוב דספק איסור אי אפשר להיות רק אם יש לחוש שמא איכא ודאי איסור וכיון דליכא חשש ודאי טריפה דכבר נתבטל ברוב איך יהי' בזה ספק איסור, אמנם כיון דחז"ל אמרו דדבר שיש לו מתירין אינו בטל היינו שעשו חז"ל דבר הבטל ברוב כדבר האסור קצת ואמרו עד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר רק במקום דאין תקנה הניחו על דין תורה ובמקום דאפשר להמתין לאכול בהיתר גמור אסרו לאכול ע"י ביטול ומשו"ה אף דעצם איסור טריפה אין לו מתירין ובטל ברוב אבל איסור קצת עכ"פ איתא רק אם לא הי' שום תקנה לאכול באופן היותר מותר התירו חז"ל וכאן בספק טריפה דעכשי' עכ"פ איכא איסור קצת על כל צד שיהי' בין אם הוא היתר במציאות בין אם הוא איסור ואיכא אפשרות שתאכל בהיתר גמור משו"ה יש מקום לומר דהוי דשיל"מ והוצרך הרשב"א לחדש הטעם דבדבר שאין המתיר יבוא בודאי לא הוי דשיל"מ ונכון הוא.

ובס' כו"פ כתב בזה בס' ק"ב דברים רחוקים. יעו"ש: ובזה יפתח לנו דרך חדש באיזה כללים בדיני תערובות דהנה קיי"ל להלכה דכל ספק איסור מה"ת ונתגלגל בדרבנן.

לא אמרינן ספק דרבנן לקולא ואב לכולן הוא ספק דרוסה שנתעכברוב לא בטיל משום דבע"ח לא בטיל מובא ביו"ד סי' נ"ז. ולא אמרינן כיון דמה"ת בטל ליכא כאן רק ספק דרבנן יעו"ש.

וקשה מה דאיתא במשנה דתרומות פ"ג בתרם יין ונמצא חומץ וספק אם קודם שנתרם נחמץ או אחר שנתרם אינה מדמעת יעו"ש והטעם הוא מפני שדין דמוע הוא דרבנן דמה"ת ברובא בטיל וכן פירש שם בתפארת ישראל והכא ג"כ הספק הוא בדאורייתא ונתגלגל בדרבנן כספק דרוסה שנתערב וקושיא זו כתובה ביו"ד ד' וילנא בהגהת צבי לצדיק סי' ס"ו יעו"ש.

ועפ"י מש"כ דבכל ספק איסור איכא איסור ודאי ואיסור זה הוא איסור נוסף בלי שם לווי, דבספק טריפה האיסור הודאי המתחדש ע"י התילדות הספק אינו ודאי טריפה רק ודאי איסור וכן בספק תרומה האיסור הנוסף ע"י הספק הוא איסור סתמי ומשו"ה י"ל דהא דנקטינן דנתגלגל בדרבנן לא אזלינן לקולא הוא משום דמחמת הספק נתחדש איסור ודאי וכיון דבכל איסור איזה שיהי' כשאנו רוצים להתירו ע"י ביטול ברוב קיי"ל דבע"ח ודבר חשוב אינו בטל משו"ה מה לי איסור זה שבא ע"י ספק משאר איסורין בין איסור תורה ובין איסור דרבנן לעולם אינו בטל אם המתערב הוא מהדברים שאינם בטלים עפ"י דין חכמים ולא שייך בזה ספק דרבנן לקולא דליכא כאן ספק דרבנן דבלא ביטול איכא כאן ודאי איסור מחמת הספק ואנו באים להתיר מחמת ביטול ברוב וכיון דליכא בזה דין ביטול מחמת שהוא בע"ח משו"ה אסור וכ"ז לא שייך אלא אם יש במתערב חסרון לדיני הביטול מחמת איכותו בעצם כמו בע"ח ודבר חשוב, אבל בתרומה דמניעת ביטול ברוב בתרומת הוא מחמת חשיבות דין תרומה ובספק תרומה הרי איכא ספק על

חסרון דין הביטול והא דנעשה ע"י הספק כאיסור ודאי איסור זה הנוסף אינו רק איסור סתם ודין איסור זה ככל האיסורין דבטלי ברוב וחשיבות התרומה הוא בספק ודומה כמו אם נתעכב ספק דבר חשוב דקיי"ל דאזלינן לקולא כמבואר ביו"ד סי' ק"א משו"ה מה שתרומה צריך אחד ומאה להתבטל זה דוקא בתרומה ודאית אבל בספק תרומה הוי כספק דבר חשוב דהאיסור הודאי הוא איסור סתמי ככל האיסורין ונכון הוא בעזה"ת: ולכאורה נסתרין דברינו ממש"כ הר"ן בתשובה הובא לעיל בפ"ב דבספק אם כבר חל הנדר דלשיטת הסוברים ספיקא דאורייתא מה"ת לחומרא יכול להתיר הנדר דהוי כמו שחל כבר יעו"ש.

ואם נאמר דאיסור זה איסור אחר הוא ולא איסור נדר מה ענין זה להחשיב כאילו חל הנדר, אכן באמת גם הר"ן שם אינו מחליט סברא זו וכתב שם דיש לפקפק בזה אם חשיב כחל הנדר ודאי יעו"ש ומה שנוטה דעתו יותר להחשיבו כאלו חל הנדר כבר הוא דכיון דיש עלי' דין אזהרת ספק מה"ת מחמת נדרו חשוב כאילו עצם הנדר חל, ול"ד לאם אסור מחמת שאסרו חכמים אף דאיכא לא תסור דלאו זה אינו מחמת נדרו כלל אלא אמירת חכמים גרם לזה.

ודו"ק: וכן יש לפרש שיטת הרי"ף והרמב"ם הובא בשו"ע או"ח סי' תס"ז בתבשיל שנמצא בו שעורין או חטים שלא נתבקעו ממש שהתבשיל מותר יעו"ש. משום דבגמרא איכא פלוגתא אי בעינן נתבקעו ממש ונקטינן לחומרא ולענין דין משהו דרבנן אזלינן לקולא אף דהוי כמתגלגל בדרבנן, משום דדין משהו איסור חמץ גורם ובספק חמץ איכא ספק בחומר זה והוי כספק דבר חשוב ומה שהדבר כשהוא בעינו אסור ודאי הוא איסור נוסף שדינו כשאר איסורין, רק אנו מחמירין בזה משום מנה"ג עי' ברמ"א שם ובאחרונים וכן מוכח שיטת האו"ה שהביא הפמ"ג סי' ק' ס"ק י"א בשפ"ד בגיד ספק מן הכל או משאר הירך דבטל ברוב דהוי ספק דבר חשוב יעו"ש אף דהוי ספק ד"ת ונתגלגל בדרבנן כיון דהספק הוא בחשיבותו.

אמנם לכאורה בכה"ג יש לדון שיהי' כודאי דהטעם דגיד חשוב ברי' משום דאיסורו תלוי בשלמות האבר שאם יחלק לחתיכות יאבד שמו וכיון דבספק גיד ג"כ אסור כודאי ואיסורו תלוי בשלימותו שאם יתחלק בטל שמו מטעם זה לכאורה ראוי להיות גם ספק גה"כ כודאי גם לענין חשיבות של דין ברי', אכן אם נאמר דחשיבות דין מלקות בכל שהוא גורם להחשיבו ברי', עי' באו"ה כלל כ"ה סק"ב ובפמ"ג משבצות סק"א ד"ה ויש לחקור, יעו"ש.

הנה בספק דליכא מלקות מחמת איסור הנוסף ע"י התילדות הספק ובעצם איסור גיד איכא ספק ראוי להתבטל ככל ספק דבר חשוב. אבל באמת הכריע שם בפמ"ג דאין תלוי חשיבות ברי' במלקות וכן הביא בשם הכו"פ דגם גיד שהוא מדרבנן אינו בטל מטעם ברי', אמנם נלענ"ד כיון דלדין ברי' צריך שיהי' בו ג' דברים, ברית נשמה, נוצר באיסורו ושיחלק ואין שמו עלי' ובספק גיד חסר פרט נוצר באיסורו דלא מיבעיא אם סבת הספק הוא במקרה שלא מתחילת יצירתו הרי לא נוצר באיסורו ואף אם יהי' ספק מתחילת יצירתו וכספק חסרון ידיעה לכל העולם, מ"מ כיון שדין איסורו בא מחמת חסרון ידיעה אין זה נקרא נוצר באיסורו שאין היצירה גרמה לו איסורו רק חסרון ידיעתנו ומשו"ה

לכו"ע ספק אם הוא על הכף בטל ברובא ככל ספק דבר חשוב כנלענ"ד: ועוד נלענ"ד להמתיק ביאור הענין דכל ספק איסור שנתערב ליכא דין ביטול ברוב על עצם האיסור עפ"י מש"כ בפ"א בביאור תשו' הרשב"א דעיקר דין ביטול הוא רק בנוגע לדין הנהגה לגבי דידן אבל בנוגע לעצם האיסור לפי שגלוי קמי שמיא אין ביטול ברוב מועיל כלום דגם לגבי דידן אין ביטול ברוב מועיל רק בלא ניכר האיסור, וכלפי שמיא ליכא תערובות.

ולפי"ז בספק טריפה המעורב דלגבי דידן אין עצם דין טריפה נוגע כלום דהרי אצלנו על כל צד שיהי' אסור לנו מספק בין אם באמת היא טריפה ובין אם היא כשירה, וכיון שהדין טריפות שיש על הבהמה המעורבת אינו גורם אצלנו שום הוספת איסור דהרי אף אם היא כשירה לגמרי אסורה לנו מחמת ספק, ע"כ אינו מועיל ביטול רק שיותר האיסור הודאי שנתחדש אצלנו אבל עצם דין איסור אם היא טריפהבאמת לא ניתר כלל ע"י הביטול כיון דהמציאות האמתית אינו גורמת לנו שום דין איסור והיתר ואצלנו אין לנו רק דין ספק משו"ה מובן היטב מה שהוקשה לנו בביאור דברי הרשב"א שדן בספק ביצת טריפה משום יש לו מתירין להמתין עד שיתברר אם התרנגולת כשירה, דהרי עצם הטריפה אם היא טריפה אין לו מתירין ובטל ברובא וממילא ליכא שום ספק.

אבל לפ"ד דזה דהביטול אינו מועיל באמת על אמתית הדבר ורק מסור דין האיסור הנהוג אצלנו עם החפץ המעורב א"כ אין לנו לדון דין ביטול רק על האיסור הודאי שנוולד מחמת הספק ואיסור זה אפשר שיותר אח"כ בלי ביטול כשיתברר ע"י טעינת ביצים מחדש משו"ה מצריך הרשב"א לטעמי' דאין המתיר עתיד לבוא בודאי, אבל בלא"ה יש מקום לומר דאיסור ספק גרע מאיסור ודאי דאיסור ודאי אין לו מתירין וזה אפשר שיותר ובספק ליכא דין ביטול על עצם איסור טריפה שבו אם הוא באמת כן כיון דאינו אסור לנו רק מספק כנ"ל ונכון הוא.

וכן נמי לענין ספק תרומה לא שייך כלל לדון מדין נתגלגל בדרבנן דלפ"ד בספק תרומה א"צ אחד למאה לענין ביטול משום ספק דרבנן לקולא אלא מטעם ודאי, דכיון דדין ביטול אינו מועיל רק לבטל את דין הבא ע"י לידת הספק תרומה ולא את התרומה בעצם ואיסור זה שאסר לנו מטעם ודאי הוא איסור אחר ככל איסורין בודאי דבזה אין שום ספק לנו שיהא ספק תרומה כודאי ועדיף זה מספק דבר חשוב דשם הוי ספק דרבנן ובספק תרומה אין לספק כלל שמא צריך אחד ומאה ע"י איסור תרומה דמה שהוא תרומה בעצם אינו מגרע ולא מועיל כלום לדין ביטול דהביטול חל לעולם רק כפי ערך האיסור דאיכא אצלנו על דבר המתערב כנ"ל, ובנוגע אצלנו כל איסור הבא מחמת ספק משונה הוא מאיסור הודאי, דהודאי יש לו שם לווי תרומה או חמץ או איסור גיד והספק הוא איסור סתמי ואין לנו לספק כלל שמא הוא תרומה באמת או חמץ וכדומה דמה שהוא באמת אינו נוגע לנו כלל כנ"ל.

ודו"ק: ובתשובת רע"א סי' ס"ד פלפל שם בחכמה בדין נתגלגל בדרבנן ועי"ש שהביא משו"ע יו"ד סי' שי"ד דספק בכור אסור להטיל בו מום אף בזה"ז שאיסור הטלת מום בכור הוא רק מדרבנן ולא אמרינן ספק דרבנן לקולא, ונגד זה הביא מהרמב"ם ה' אה"ט פי"ד ה"ח בספק משקין טמאים שנגעו בכלי דהמשקין טמאין מספק והכלי טהור

דטומאת משקין ליטמא הוא מה"ת ולטמא כלי הוא מדרבנן, ועי"ש שחילק בין חתיכה אחת לב' חתיכות דבההיא דבכור כיון שאם דנים לגיזה ועבודה ספיקו לחומרא ה"נ מחמרינן במילתא דרבנן שיש בו אבל בב' חתיכות כמו המשקין והכלי אין דנים מזה על זה ועי"ש שהביא חזוק לדברי' ממ"ש הש"ך יו"ד סי' פ"ו סקי"א דביצת תרנגולת שיש בה ספק בשחיטה מותרת מטעם ספיקא דרבנן הרי אף דספק הוא בתרנגולת דהוי ספיקא דאורייתא מ"מ מקלינן בביצתה יעו"ש ולא מצאתי בדברי' הק' טעם מספיק כ"כ דגם בחתיכה אחת לא הוחזק לודאי רק אסור מספק ולמה נחמיר גם בדברים שהם מדרבנן.

וע"כ נלענ"ד וע"פ דרכנו יש מקום ליישב הפסקים הנ"ל בדרך ישר ומסתבר, דהנה לפמש"כ דכל ספק איסור שדינו לחומרא מה"ת או מדרבנן נתוסף עלי' איסור חדש כל זמן שיהי' בספק ואיסור זה הוא איסור חדש וסתמי מלבד עצם האיסור שגלוי כלפי שמיא, ולפ"ז בספק משקין טמאין דלגבי עצמן אזלינן לחומרא ונתחדש עליהם דין איסור ודאי היינו דאם הם משקין של תרומה אסור לכהן לשתותם ודאי דמחמת הספק של תורה נאסרו בודאי להרמב"ם מדרבנן ולהרשב"א מה"ת אבל לא נתוסף עליהם דין טומאה ודאי דרק בספק טומאה ברה"י קי"ל דהוי כודאי טמא, אבל היכי דליכא דין ודאי טומאה רק שאנו מחמירין ככל ספק של תורה החומר הזה הוא רק בנוגע להנהגה ולמעשה שעלינו להתנהג עם המשקין שנטמא מספק כמו חומר הדין של משקין טמאים ודאי וענין זה הנוסף הוא רק איסור אכילה ושתי' וכדומה ודין טומאה נשאר בספק דמה שאינו נוגע למעשה נשאר בספק ומשו"ה כשנגעו המשקין אלו בכלי נתעורר הספק מחדש דמה דאיכא איסור ודאי על המשקין אינו אוסר את הכלי בנגיעה ולענין מציאות הטומאה הם בספק ונולד ספק אם טמאו את החבית שנגעו בה וספק זה ספק דרבנן הוא דמשקין אינם מטמאים כלי אלא מדרבנן משו"ה אזלינן לקולא ככל ספק דרבנן, אבל בדבר שהאיסור המחודש ע"י לידת הספק יוכל לגרום דין על חתיכה אחרת לו יהא שדין גרמא זו יהי' מדרבנן כגון אם נבלע טעם של חתיכת ספק טריפה בחתיכה כשירה תהי' כל החתיכה אסורה משום חתיכה נעשה נבילה אף שדין חנ"נ הוא מדרבנן, דכיון שחתיכה ראשונה נאסרה איסור ודאי ע"י הספק דינה ככל מאכלות אסורות שאסרו חז"ל כל חתיכה כשירה שנבלעה בה טעם האסורה ונעשית נבילה ודין זה דומה ממש לדין מהריב"ל בבשר ספק טריפה שבישל בקדירה ושהתה הקדירה מעל"ע זה בלוע הי' אסור ודאי ע"י דין ספק מה"ת, לחומרא וליכא עכשיו ספק רק ודאי איסור דרבנן וכל כיוצא בזה שדין השני בא בתולדה מחמת איסור הראשון בכל כה"ג אף שהדין השני הוא מדרבנן לא אמרינן ספק דרבנן לקולא, משא"כ בספק משקין טמאים שנגעו בכלי דאי אפשר לאסור הכלי רק מחמת טומאת המשקין ולא מחמת איסור האכילה ושתי' של המשקין וע"י הספק לא נתחדש טומאה רק איסור ודאי ולא טומאה.

ודו"ק: וכן י"ל בהא שהביא הגרע"א מביצת תרנגולת שיש בה ספק בשחיטה דלא שייך שם לאסור את הביצה ע"י איסור המחודש הודאי שנולד ע"י מקרה הספק בהתרנגולת דרבנן לא אסרו רק ביצת נבילה אבל מה שתהי' התרנגולת אסורה מחמת איסור אחר אינו בכלל גזירת חז"ל וכשאנו דנים על הביצה עלינו לדון על עצם הספק אם שחיטת התרנגולת היתה כהוגן או לא והוי ספק ביצת נבילה שזה ספק דרבנן דאזלינן לקולא, דמחמת שנאסרה התרנגולת בודאי ע"י לידת הספק אין איסור צרהאיסור על הביצה

כלום ואין שייך זה כלל לדינו של מהריב"ל או לספק דרוסה שנתערב בבע"ח, דשם הדינים שהם מדרבנן באים מחמת האיסור הודאי שנתחדש בחתיכה הראשונה ע"י מקרה הספק, ועפ"ז מה שדן הגרע"א בספק איסור דאורייתא שבטלו במזיד דיהא מותר גם לדידי' נראה ברור דזה דומה לדינו של מהריב"ל דהרי בכל איסורין איזה שיהי' אסור חכמים לבטל במזיד ואם ביטל קנסו לאסור לדידי' ולמי שנתבטל בשבילו וספק איסור זה נעשה איסור ודאי מה"ת או מדרבנן ודינו ככל איסורין שביטלו במזיד.

וזה ברור: ועתה עלינו לבאר סוג איסור הטלת מום בבכור בזה"ז אם הוא בתולדה מחמת איסור גיזה ועבודה ואכילה שחיתת חוץ או מחמת קדושת בכור בעצם, דלכאורה הדבר פשוט דמשום קדושת בכור הוא כמטיל מום בקדשים באופן דלפי"ז בזה"ז דליכא רק איסור דרבנן גם בודאי בכור מהראוי להיות מותר להטיל מום לכתחילה ככל ספק דרבנן לקולא דמחמת איסור הודאי שנתחדש ע"י הספק שאסור בגיזה ועבודה איסור זה אינו רק איסור מעשה אבל דין קדושה לא נתחדש בו והוי ספק אם הוא מקודש לענין הטלת מום, אמנם י"ל דענין קדושה אינו נראה לעין בני אדם אלא ע"י הפרישה והתרחקות השתמשות של הדיוט וכיון דבספק בכור ג"כ מופרשים ההדיוטים להשתמש בו בגיזה ועבודה ונקרא מקודש אצל בני אדם והוי בכלל גזירת חכמים לענין הטלת מום, וכן כתב להדיא בס' חת"ס יו"ד ס' ש"ו וז"ל והנה לענ"ד גם לדעת רש"י ותוס' ורא"ש הנ"ל לא שייך הכא למימר ספיקא דרבנן ולקולא כיון דאפילו איסור דרבנן ליכא אלא משום דמיחזי כמטיל מום וא"כ גם בספק בכור הואיל לענין גיזה ועבודה דאורייתא אנו מחזיקין אותו לבכור מספיקא דאורייתא שוב אם אנו מטילים בו מום בידיים אין לך נראה מטיל מום בקדשים יותר מזה יעו"ש שהאריך בענין זה, הובא דברי' בקצרה בפ"ת יו"ד סי' שי"ג סק"א.

וכן מה שהביא הגרע"א בתשו' הנ"ל מש"כ התוס' חולין ד' צ"ז ע"א ד"ה אמר רבא דר"ת החמיר בתרנגולת שנמצא בה חטה להשהותה עד אחר הפסח אף דיש ספק שמא חשיב כמעוכל ע"ש, י"ל דבחמץ מחמירין יותר וכמה חומרות מצינו לענין חמץ לענין ריחא מילתא, ומה"ט נראה דאין להוכיח מדברי תוס' אלו נגד האחרונים הפוסקים דבספק של תורה דנתערב באופן דלא מהני ביטול מדרבנן כגון בע"ח ודבר חשוב דאם לא נודע הספק עד שנתערב מקילין משום דהוי ספק דרבנן ועי' מנחת יעקב כלל מ"ג סקכ"ה שהכריע כן להלכה גם בלא הפסד יעו"ש וכן הביא דברי' הפמ"ג סי' ק"י בש"ך סקס"ג והכא החמיר ר"ת לענין ספק משהו אף דלא ראינו את החיטה עד אחר שנבלעה טעמה בתרנגולת וכוותי' דר"ת נקטינן להלכה בלא חולק כמש"כ באו"ח סי' תס"ז סעי' י' יעו"ש, אלא דאין לדמות חומרא דחמץ לשאר איסורי הנאה דרבנן.

ועפ"י מש"כ לעיל לבאר ענין נתגלגל בדרבנן עפ"י כללים מושכלים בכל איסורי דרבנן מלבד איזה יוצא מן הכלל מסתבר סברת האחרונים שחלקו בין נודע ללא נודע דלא שייך לומר דע"י ספק תורה נעשה איסור ודאי רק אם הי' הספק בפ"ע ונאסר מחמת לידת הספק אבל כשלא נודע עד אחר שנתערב לא נתחדש עלי' איסור דאיסור זה אינו חל במציאות דקמי שמיא גליא ורק בשעה שנולד לנו הספק, ועתה שנולד הספק בשעה שכולם מעורבים לא שייך שיאסר לנו זה המעורב בפרט אם לא שיחול איסור על כל

התערובות מטעם דכיון דעפ"י דין דרבנן ליכא הכא ביטול כלל משום דהוי בע"ח או דבר חשוב והוי כמו ביטול, אבל עכ"פ אין בזה רק ספק איסור דרבנן שאוכל איסור ספק בלא ביטול עפ"י דין דרבנן דאיסור ודאי לא חל מעולם על הספק איסור בין מעיקרא ובין עכשיל, וגם אם עוד נשאר מקצת מן הספק בעולם שחל עלי' איסור ודאי מחמת ספק, נלענ"ד שאין שייך זה למה שנבלע או נתערב כיון שאיסור זה חל מכאן ולהבא ומעיקרא עדיין ספק אם הי' דבר אסור או לא.

ודו"ק: פרק ט גרסינן בגמ' פרק הגוזל קמא ד' צ"ט ע"ב ההוא מגרומתא דאתאי לקמי' דרב טרפי' ופטרי' לטבח לשלומי דמי פגעו בי ר"כ ור"א בההוא גברא אמרו לי' עביד כך רב תרתי אילימא תרתי לגריעותא איבעיא לי' לאכשורי' כר"י בר"י וטרפה כרבנן ואי נמי כרבנן דאיבעי' לי' חיובא לטבחא ומי שרי למימר כה"ג והתניא לכשיצא לא יאמר אני מזכה וכו' אלא תרתי למעליותא דלא אוכלך ספק איסורא ומנעך מספק גזילה עכ"ל הש"ס.

ופירש"י דלא אוכלך ספק איסורא דמספקא לי' הילכתא כמאן אי כרבנן דאסרי אי כר"י בר"י דמכשר ומנעך מספק גזילה דאי כשרה היא הוי טבח פטור עכ"ל. ולכאורה קשה טובא כיון דספק תורה אסור ודאי להרשב"א מה"ת ולהרמב"ם מדרבנן ועכ"פ עשה הטבח מעשה לאסור את הבהמה הרי הזיקו ודאי ולמה יפטר הטבח מספק מאי נפ"מ לענין היזק אם אסר מטעם זה או מטעם אחר, עוד קשה טובא דהרי מערב תרומה בחולין הוי היזק ודאי ולמ"ד היזק שאינו ניכר שמי' היזק חייב מה"ת אף דבאמת לא נאסרו החולין והם מותרים כבתחילה, דגם לשיטת הראשונים דאמרינן בשאר איסורין חתיכה נעשית נבילה, הוא רק בלח שנבלע ביכש אבל בתערובות יבש ביכש לכו"ע לא אמרינן חתיכה נעשית נבילה, ואפ"ה חשיב היזק גמור משום דאסר את החולין מחמת ספק שמא הם תרומה: ונראה לע"ד דאף דספק איסור אסור לנו בתורת ודאי אבל איסור זה לעולם יהי' כאיסור מן החוץ ונחשב כהיזק שאינו ניכר, דהנה לפמש"כ בחי' הרמב"ן בכללי גרמי בזה"ל, אבל במחיצת הכרם שנפרצה הרי יש מחמת יאושו שהוא הגורם ערבוב שהו מבטל השורה ואוסר תבואתו של זה והיזק ניכר הוא שמאחר שנתיאש הערבוב אוסרו ואיסור ניכר לכל ואעפ"י שאתה יכול לעקור הגפנים ולא יהא האיסור ניכר שם, שנוי החוזר לברייתובכגון זו שנוי הוא והרי עושה בו, מעשה ניכר בגרמתו של זה ולא דמי למטמא דאגע בהו שרץ שהערבוב שנוי הוא עד שאתה מחזירו לבריתו עכ"ל ולשיטתו בספק הגרמה אף דאסר את הבהמה ודאי אבל הוי רק ספק חסרון ניכר דאם עפ"ו האמת הוי שחיטה כשירה ואין זה הגרמה ליכא חסרון במעשה השחיטה עצמה, ורק הגרמה זו גרמה שיסתפק לנו הדין ויהי' אסור לנו מחמת ספק וחסרון זה ליכא בגוף הבהמה במעשה השחיטה דשמא שחיטה מעליא היא ואין בזה ענין הגרמה כלל ונמצא דהוי ספק היזק ניכר וודאי היזק שאינו ניכר ובמזיד חייב ובשוגג פטור כדין מטמא ומדמע, ואף למ"ד היזק שאינו ניכר שמו היזק ובשוגג פטור כדי שיודיעו, י"ל דגם בהגרמה שייך כדי שיודיעו דלאו כו"ע בקיאים להבין אופני מקום השחיטה ומשו"ה פטרי' רב מספק, ואפי' לשיטת תוס' שכתבו הטעם לחלק בין אגע בהו שרץ למחיצת הכרם שנפרצה משום דאינו ידוע אם הוכשרו הפירות ע"י דבריהם בב"ב ב' ע"ב ד"ה וחייב ולשיטתם אם יטמא משקין דלא בעי הכשר יהי' היזק ניכר דלשיטתם דלא בעינן

שיהי' רשומו ניכר בתוך דבר הניזוק רק שיהי' ניכר וגלוי שנאסר הדבר דלכאורה לפי שיטת תוס' בספק הגרמה שניכר לכל דע"י שחיטה כזאת תאסר הבהמה מחמת ספק ראוי להחשיב כהיזק ניכר אבל באמת י"ל דגם לשיטת תוס' בעינן שיהי' לכה"פ בשעת מעשה ההיזק ניכר הדבר שאוסר את החפץ כמו באגע שרץ אל משקין אבל בספק הגרמה דמעשה זו אפשר דלא הוי כדבר המזיק רק גורם שיסתפק לנו הדין ויאסר מחמת ספק ונמצא דמה שניכר אינו דבר האוסר ומה שנאסר אינו ניכר והוי ספק היזק ניכר, דגם לשיטתם אינו תלוי רק בידיעה דהרי חמץ שעבר עלי' הפסח הי' ידוע לכל שבפסח הי' אסור בהנאה והי' היזק ניכר ומ"מ אומר לו הרי שלך לפניך ולא אמרינן כבר נתחייב בדמים בפסח ומשמע דגם בפסח הי' היזק שא"נ, אלא ודאי דשאני אגע בהו שרץ מחמץ דגם לשיטתם בעינן שיהי' חסרון בדבר הניזוק רגע אחד ואותו חסרון הי' מורגש ע"י התחדשות טבעי כמו ע"י הגעת שרץ אל המשקין, ורק בזה נטו משיטת הרמב"ן דהרמב"ן סובר כיון דאפשר לסלק את השרץ מן הפירות אינו נקרא חסרון מורגש בפירות והתוס' ס"ל כיון דע"י סלוק השרץ לא יתוקן הנטמא הוי חסרון, אבל בספק הגרמה דמה שנאסר ודאי איסור אחר גרם לי' וחסרון ההגרמה הוי ספק משו"ה פטור מספק.

וענין זה בדבר שיהי' בשעת מעשה היזק ניכר ואח"כ חזר לאינו ניכר אם יכול אח"כ לומר לו הש"ל צריך ביאור והרחבת דברים, לענין שומר וגזלן. ואכ"מ לזה: ועפ"י יש מקום לתרץ קושית הסמ"ע בחו"מ סי' שפ"ה שהקשה מסתירת הטוש"ע דביו"ד סי' ד' הביא ב' דעות בשוחט לע"ז אם אוסר חלק חבירו באית לי' שותפות בה, ובחו"מ סי' הנ"ל פסק בסתמא דאוסר וחייב לשלם, ולפמ"ש"כ דבכל ספק איסור עכ"פ עושה היזק ודאי מה שנאסר משום ספק אלא דחשיב כהיזק שאינו ניכר ובמזיד חייב ובשוגג פטור ניחא בפשטות, דבח"מ דמיירי במנסך במזיד דבלא"ה ע"כ מיירי במזיד כדין מטמא ומדמע ומנסך ובמזיד חייב אף בספק איסור ומשו"ה אף דלענין איסורא איכא פלוגתא דרבוותא מ"מ הזיקו בודאי וחייב לשלם, ובמגרומתא פטרי' מספק משום שהי' בשוגג, ובש"ך יו"ד סי' ד' סק"ה כתב לתרץ כעין זה אבל דברי' הם מקושי הבנה דז"ל אלא נראה לי דאע"ג דלענין איסורא איכא פלוגתא דרבוותא מצי הניזק לומר דילמא קיי"ל כמאן דאוסר בהנאה מה תאמר שמא קיי"ל כהמכשיר א"כ קח לך היין שאיני רוצה להכניס עצמי בספק ותמכרנו אתה כיון שגרמת לי היזק וקח לך אחר במקומו ודו"ק עכ"ל.

ועיי"ש בנה"כ שהרחיב הדברים עוד אבל אינם מתישבים על הלב ולדברי' צריך לחלק בין מגרומתא לכאן דשותף ראוי לי' למכור גם חלק חבירו ובמגרומתא דהוי איש נכרי פטור בספק איסור וכ"ז הוא בלי טעם ורחוק מן הדעת, ולפמ"ש"כ הוא פשוט: ובח"מ סי' ש"ו כתב המחבר וז"ל בד"א שניבלה בודאי אבל אם עשה בה טרפות הפוסלה מספק כגון ששהה במיעוט סמנים פטור וכן אם מצא הסכין פגום והוא בדקו תחילה כיון דאיכא למימר בעצם המפרקת נפגמה לענין ממון לא מפקינן מספק ובהגה שם ואע"ג דאנו נוהגים לאסרו אפ"ה פטור מממון וכן נראה לי, ואעפ"י שיש מי שחולק - תה"ד סי' קפ"ו - ומ"מ שכרו הפסיד דדילמא בסכין פגום שחט עכ"ל.

והש"ך שם סק"י הכריע כה"ד ומחלק בין דין המצוי שידוע להשוחטים שע"ז תאסר הבהמה דאז חייב לשלם ובדין שאינו מצוי כ"כ ואינו מפורש להדיא בספרי השוחטים לא הוי לי' לאסוקי אדעת' יעו"ש. ולענ"ד דין זה עדיין אינו מבורר דהלא טבח בשכר חשוב כשומר שכר וחייב אף באונס שכעין גניבה ואיך אפשר לומר שאם לא למד כראוי הלכות שחיטה מהגמ' ופוסקים שיתחשב אונס גמור יותר מכעין גניבה ורוב הראשונים סברי דש"ש חייב בכל האונסים אם רק ה' סבה מצדו ולמה יפטר בכה"ג ששגגת תלמוד עולה זדון, ועוד מוכח היפוך זה מהש"ס דמגרומתא שהבאנו דמבואר שאם ה' רב מכריע שטרפיה בודאי ה' מחייבו לשלם ורק מחמת, שאינו אלא ספק משו"ה פטרי' ואם כשיטת הש"ך מאי נפ"מ בין שאסר מחמת ספק ובין שאסר מחמת ודאי והכל תלוי אם הוי לי' לאסוקי אדעתא, וכן קשה לי כל דברי הראשונים מאי נפ"מ בין ספק לודאי והכל תלוי בפשיעת השוחט, אמנם לפמש"כ מתורץ הכל על נכון דהיכא, דאיכא איסור ודאי והוי היזק ניכר חייב לעולם אם עשה בשכר ובחנם פטור משום דהוי אנוס, אבל היכא דאינו אסור רק מספק דהוי היזק שאינו ניכר דגם שומר פטור ע"ז, אלא אם ידע בבירור ומכון להזיק חייב מזרבנן משום קנס ובכה"ג יש מקום לומר דיש חילוק בין דברים המצויים ומפורסמים בין השוחטים שע"ז תאסר הבהמה הוי כמכון להזיק וחייב משום קנס ואם אפשר שלא ידע או שגג פטור כמטמא ומדמע ועי' ט"ז יו"ד סי' י"ח סק"ה שכתב כמש"כ הש"ך בח"מ הנ"ל ועפ"י מש"כ מיושב הכל על נכון: אמנם עדין לא יצאנו בזה חובת ביאור דהנה מדברי הר"ן במס' ע"ז פ' ר' ישמעאל משמע דספק איסור לא הוי אף היזק שאינו ניכר וכן איסור דרבנן לא חשיב היזק, ונעתיק לשונו בזה, דבגמ' שם נט: איתא אמר רב אשי האי עכו"ם דנסכי' לחמרא דישאל אע"ג דלזבוני' ומישקל דמי' אסור, מישקל דמי' מההוא דנסכי' שרי מאי טעמא מיקלא קליי' אמר רב אשי מנא אמינא לה דתניא עכו"ם שנסך יינו של ישראל שלא בפני עבודת כוכבים אסור, ר"י בן בבא ור"י בן בתירא מתירין משום שני דברים אחד שאין מנסכין יין אלא בפני עכו"ם ואחד שאומר לו לא כל הימנך שתאסור יינו לאונסי ועי' פירש"י ותוס' שם שדחקו בפ' הגמ' וכתב הר"ן ע"ז וז"ל ונ"ל דרב אשי ה"ק מנא אמינא לה דשרי משום דמיקלא קליי' דילמא רבנן משום גזירת בנותיהן רמו עלי' נמי איסור הנאה ונמצא דעכו"ם לא קליי' אלא הרי הוא מותר מן הדין וחכמים הוא שהחמירו עלי' לאוסרו אף בהנאה משום דאיכא יין נסך ודאי דמיתסר בהנאה וכמו שכתבתי בפ' אין מעמידין, ומוכח לה מפלוגתייהו דרבנן ור"י ב"ב דהא לר"י ב"ב משום דלית לי' למיחש לניסוך גמור שרי לי' בהנאה אלמא משום בנותיהן גרידא לא מיתסר בהנאה ומינה נשמע לרבנן דלא אסרי לי' בהנאה אלא משום דמחמרי וחישינן שמא נסך אותו לעכו"ם וכיון דמהאי טעמא מיתסר פשיטא דשרי למישקל דמי חמרא מיני', דאי לא נסכו מיקלא קלי עכ"ל ולמדנו מדברי' דספק יין נסך לא חשיב אפילו היזק שאינו ניכר דהרי אם ודאי נסך ג"כ לא הוי רק היזק שאינו ניכר ולמה לי' לבוא משום ממ"נ, הל"ל דכיון דאסרי' משום ספק יין נסך שרי למישקל דמי דמיקלא קליי' דהרי הזיקו כמו נסכו ודאי, אלא ודאי סובר דמה דאסור לנו מחמת ספק לא הוי היזק ודאי רק ספק היזק והי' מקום לומר דאסור למישקל דמו ע"ז ביאר דהכא איכא ממ"נ להיתרא דאם לא נסך הא שרי בהנאה ואם נסך מיקלא קלי ובכה"ג לא שייך לומר ולאסור שמא לא נסכי' ולא הזיקו ועכ"פ אסור להנות מחמת

ספיקא דכל היכא דאיכא ממ"נ ליכא למיסר משום ספק איסור, וא"ל דכיון דהוי ספק היזק פטור הנכרי משום המע"ה וליכא ממ"נ דאף אם נסכי' פטור מדין המע"ה דז"א דכיון דשקיל הנכרי היין חייב ממ"נ או מטעם לוקח או מזיק.

ועוד מוכח מדבר' להדיא דמה שאסרי' בהנאה מדרבנן משום גזירת בנותיהן לא הוי כמזיק את היין ולכאורה מאי נפ"מ כיון דמ"מ נאסר היין בהנאה: וע"כ נלענ"ד לבאר בעיקר ההפסד שנעשה ע"י איסור דהנה במקדש באיסורי הנאה דרבנן הביא בשו"ע אה"ע סי' כ"ח חלוקים בין אם יש לו עיקר מדאורייתא או לא יעו"ש וכשיטת תוס' והרא"ש שהוכיחו כן מפשטות סוגית הש"ס בקידושין ד' נ"ח דאמרין דלר"ש דסובר מקדש בחולין שנשחטו בעזרה מקודשת אלמא חולין שנשחטו בעזרה לאו דאורייתא ע"ש בתוס' רא"ש ור"ן.

ולכאורה קשה טובה מאי נפ"מ לענין קידושין אם הדבר אסור בהנאה מה"ת או מדרבנן מ"מ קדשה בדבר שאינו שו' כלום וכן הקשה בב"ש שם ונשאר בצ"ע יעו"ש וע"כ נראה לי דהא דאיסורי הנאה אינו ממון אין הטעם משום דאי אפשר לאדם להנות בהם עי"ז שמוכרח לשמוע אזהרת התורה שהזהירה אותו על כך אלא דמה שאסרה תורה איזה דבר באכילה דבר זה אינו דבר מאכל לישראל אלא הוי כדבר המזיק לגוף האוכלו והוי כסם המזיק לאדם אף שהאוכלו טועם בו טעם מתוק לחכו וכן הוא באיסורי הנאה דמה שאסרה תורה בהנאה כחמץ ערלה וכלאי הכרם הם נחשבים כעפרא בעלמא שאין בהם שום תשמיש מועיל לישראל דהנה מבואר בגמ' פרק הנזקין דאם נסך יין חבירו או טמא טהרות' והודיעו אח"כ מאיסור המעשה בשלו דלמ"ד היזק שא"נ שמי' היזק דחייב לשלם מה"ת ואם נאמר דהיזק של חפץ הנאסר באכילה או בהנאה הוא ע"י מניעת יכולת הבעלים מלהנות בו עי"ז שעלי' לשמור ולציית מה שמוזהר מן התורה א"כ לפ"ז אם בשעה שנאסר החפץ לא ידעו הבעלים מהאיסור הנעשה בשלהם הרי לא נפסד עדיין החפץ כלום דהרי לא ה' מוכרחים אז לפרוש מהנאת החפץ ועיקר ההפסד נשלם אצל הבעלים רק משעה שנודע להם מהאיסור של החפץ ועל ההודעה ודאי לא יתכן שיתחייב ועל איזה מעשה אנו מחייבים את המפסיד דזה דוחק לומר כיון דמצו' להודיעו הוי משעת המעשה כאילו כבר נפסד מן הבעלים, אלא ודאי דעיקר ההפסד הוא מה שהחפץ נאסר באמת וגם קודם שידעו הבעלים ה' כבר דבר שאינו ראוי לאכילה וחייב על מעשה האיסור כמו ששרפו או אבדו מן העולם דע"י חלות האיסור נעשה באמת כדבר המזיק לישראל: ויש לדון לפ"ז אם טמא טהרות של חבירו או נסך יינו והודיעו וחבירו אינו מאמינו באופן שמן הדין אינו מחויב להאמינו דלא ה' בידו וכדומה היכא דליכא דין ע"א נאמן באיסורין או דאיכא שני עדים המכחישים אותו דמותר לבעלים להנות מהחפץ שלהם דמ"מ יתחייב המודה שטמא או נסך לשלם משום הודאת בע"ד כיון דבאמת הפסיד את החפץ רק הבעלים אינם יודעים ומכירים את ההפסד והעלם ידיעתם אינו מיפה גרעון והפסדו של החפץ וכן משמע לכאורה מהריטב"א לחי' במס' גיטין ד' נ"ד ע"ב בד"ה אמר אביי שכ' בזה"ל והא דקתני שורת הדין אינו נאמן - באחד שאמר נטמאו טהרותיך - דמשמע שורת הדין ה' נותן שלא יהא נאמן אבל נאמן הוא דהכי דייק לישנא דשורת הדין, י"ל דמשום מזיד נקטי' דהיכא שיאמר במזיד טמאן או פגלן הדין נותן דלא יהא נאמן דהא אינו מחויב לשלם דהא היזק שא"נ הוא וקיי"ל דלאו שמי' היזק, אבל

עכש'שתקנו שמזיד משלם מהימן דמתוך שנאמן על עצמו נאמן הוא לטמאן או לפגלן יעו"ש שהאריך.

ובפשטות נראה דמתוך שנאמן על עצמו נאמן לאסור הוא רק אם על עצמו נאמן על כל פנים אף אם לא יהא נאמן על הדבר, אבל אם הא בהא תליא שאם לא יהא נאמן לאסור גם הוא יפטור אז לא שייך כ"כ לומר מתוך שנאמן ע"ע דהרי אם לא יהא נאמן לאסור גם ע"ע אינו נאמן ומשמע מדברי הריטב"א דאם אומר טמאתו יתחייב לשלם אף שלא יאמינו אותו הבעלים.

אבל באמת נראה לי דאם הודאתו אינה מועלת שיאמינו לו הבעלים יפטר מתשלומין דאף דלפ"ד הוא מודה שהפסיד את החפץ במה שאסרו אבל כיון דהיכולת ביד הבעלים למכור וליטול כל דמי' לא נפחת משווי' כלום דהרי מצינו בבורר צרור מגרנו של חבירו דחייב לשלם וביאר שם הנמ"י בפ' המוכר פירות דחשיב כמזיק גמור משום דעפרות זהב הם נחשבים לבעלים כיון שעפ"י שורת הדין מותר למכור העפרורית בשיעור זה יחד עם התבואה וכל הסוחרים קונים ומוכרים בדרך זה ע"י תשמיש זה נעשה העפר לדבר הראוי לסחורה ושו' ממון ממש, ולפ"ז גם בנידון זה לו יהא שהפסידו במה שחסר ממנו תשמיש אכילה כמש"כ דאף אם הבעלים אינם יודעים ויאכלו את החפץ הם יאכלו עפרא בעלמא או סם המזיק אבל כיון דיכול למוכרו וליקח עבורו כסף מלא הוי דבר הראוי לסחורה ולא נפחת שיעור שויו, ואף דלפ"ז הדרא הקושיא איך מתחייב מטמא ומדמע ומנסך דקודם שידעו הבעלים עדיין שויה כל הדמים ע"י מכירה ולא הזיקו כלום, אבל באמת אינו כן כיון דחסרון בגוף ההשתמשות נעשה מיד וחשוב מזיק ומיד חייב לשלם רק שיצרף מה שנשאר בחפץ שיעור דמים והצטרפות זה שמין רק משעת ידיעת הבעלים כמו בפחת נבילה קודם ידיעת הניזק עי' תוס' ב"ק ד' י' ע"ב ד"ה לא ניצרכא שהטעם דמשעת ידיעתו יכול למוכרה יעו"ש.

ומדברי הריטב"א אינו מוכח כ"כ די"ל דענין מה שאמרו בגמ' מתוך שנאמן אתה להפסיד שכרך אתה נאמן להפסיד ס"ת הוא לפי דעתו שסובר שיאמינו לו ומתרצה להפסיד את עצמו מסתמא קושטא קאמר ומשו"ה אף שאם לא יאמינו דברי' גם הוא לא ישלם מ"מ יש מקום לומר כדברי הריטב"א דנאמן משום מתוך דהרי אומר בכדי שיאמינו לו וחושב להפסיד מסתמא קושטא קאמר.

אכן נלענ"ד דאיכא הבדל בין איסורי אכילה לאיסורי הנאה דמש"כ בטעמא דמילתא דהיכא דאינו נאמן פטור מלשלם משום דנשאר בהאי חפץ תשמיש של סחורה שמעלהו בדמים מעולים בלי גרעון כלום ענין זה שייך רק בדבר שבאמת הוא מותר בהנאה ורק נאסר באכילה והנאת מכירה הוי הנאה כשירה אז שייך לומר כמש"כ עפ"י דברי הנמ"י דהוי כעפרות זהב, אבל באומר נתנסך יינך שלפי דברי' היין אסור בהנאה שאם ימכרנו תהי' הנאתו הנאת איסור שאינה חשובה הנאה שמזיק עצמו יותר מכדי הנאתו ונמצא שהפסידו לגמרי את החפץ דאף שהבעלים לא יאמינו לו וימכרו את היין לא יהנו ממכירה זו כלום.

וצ"ע: וביסוד זה שאמרנו שעיקר החסרון ע"י איסור הוא במציאות החפץ כ"כ יש להוכיח מהא דכתב הר"ן בנדרי' ד' פ"ה בשם הרשב"א דאם אדם אוסר הנאת פירות'

על עצמו יכולים אחרים ליטול אותן בע"כ ואינו יכול לעכב אעפ"י שיכול לישאל על נדרו כיון דהשתא מיהא לא איתשיל מיהו היכא דאיתשיל חייבים לשלם כיון דחכם עוקר הנדר מעיקרו כיון דאיתשיל הוויין להו הנך פירות כאילו לא איתסרו עלי' מעולם עכ"ל.

והנה עקירת האיסור למפרע אינו מועיל רק לגלות שלפי דין שמים הי' דבר זה כדבר הראוי לאכילה אבל לענין יכולת האדם להשתמש בו לא שייך זה כלל דמ"מ מעיקרא הי' מוכרח עפ"י אזהרת התורה שלא להנות ואם נאמר דהא דאיסורי הנאה הוי כהפקר לשיטת הרשב"א הוא משום העדר היכולת ע"י שעל הבעלים לשמור חוקי התורה על ענין זה אינו מועיל מה דאיתשיל אחר זכות אחרים או אחר שאכלו וזה נלענ"ד ראי' שאין עלי' תשובה, אבל קשה לפי"ז הא דמבואר בגמ' כתובות ד' ל' בתוחב תרומה לתוך פי' של חבירו דמחויב הי' לשלם אלא משום קלב"מ פטור למ"ד מיתה בי"ש פוטרת יעו"ש.

הרי דחשיב הנאה אכילת איסור, אמנם בלא"ה הקשה בס' הפלאה שם על שיטת תוס' דסברי דגם בשוגג כן וזה נגד הדין המבואר ביו"ד קי"ט וח"מ רל"ד עי' לקמן פ' זה. ע"כ נלענ"ד דתרומה שאני דאחר בליעתו נעשה לדבר הראוי דנתחללה ע"י ת"י שם ושטמ"ק.

ואף דלפי"ז חיוב תשלומין בא אחר חיוב מיתה בכה"ג חשוב באים כלאחד עי' תוס' שם. ואף דבירושלמי אמרו סברא זו על תרומה על משנה דמאכיל את פועלי' תרומה דאכילתם אינה חשובה אכילה משום דנפשו של אדם חותה באכילת איסור, י"ל דשאני התם דהחלול נעשה על ידם ומשו"ה קצה נפשם באכילה זו אבל בתחב לחבירו תרומה במקום שאפשר לאהדורי ע"י הדחק נתחללה התרומה ע"י התוחב ומשו"ה מה שנהנה אח"כ חשוב הנאה: ובזה אפשר לתרץ מה דקשה לי על דברי הרשב"א מהא דאיתא בגמ' בכורות ד' י"א דפטר חמור חשוב ממון משום דביני ביני ויכול לקדש בו את האשה ואם הזיק אדם חייב לשלם וגנב משלם כפל יעו"ש.

והנה פטר חמור לר"י דקי"ל כוותי' הוא אסור בהנאה ככל איסורי הנאה רק משום דיש תקנה לאיסורו ע"י פדי' בשה ויתהני מה דביני ביני מה דישו' פטר חמור יותר משה ולמה לא נימא גם באוסר על עצמו פירות שיתחשבו ממון ע"י דאפשר למיתשל אף אם לא איתשל כמו בפטר חמור אף שלא פדאו שחייב הגנב לשלם וכמו בפטר חמור עומד לפדי' כ"כ בנדרים מצו' לאיתשולי עליהם כדאמרינן בנדרים ד' נ"ט, וע"פ מש"כ דאיסורי הנאה אובדים תורת ממון ע"י דין שמים שהתורה אבדה מהם איכות התשמישים יש לחלק קונמות מפטר חמור, דבפטר חמור שנתנה תורה תקנה לאיסורו, ע"י פדיון ובזה יתהני הנאה כשירה נמצא דגם עכשי' איכא בהאי פטר חמור איכות תשמישים כיון דאפשר להנות ממנו ע"י תקנה, אבל בקונמות מה דאפשר לתקן ע"י שאלה אין זה תקנה לאיסורו רק אם נשאל על הנדר נעקר האיסור למפרע כאילו לא הי' נאסר מעולם, אבל לפי צד זה שעכשי' הוא דבר האסור אין שום תקנה לאיסורו לעולם ועכשי' הוא עפרא בעלמא לגבי' הבעלים ואף שהיכולת בידו לתקנו מ"מ הרי לא איתשיל, וכ"ז רק אם נאמר דדין שמים משווהו לעפרא בעלמא אבל אם נאמר דהעדר

יכולת האדם להשתמש ע"י מצוות שמירת התורה משווהו להפקר למה יגרע כח השאלה על הנדר מכח פדיון בפטר חמור, ובלא"ה הוא תמוה אם רק משום העדר היכולת הוא דהרי היכולת בידו למיתשל ולהנות בהם ואיך יהי' כהפקר דבר שאפשר לבעלים לעשות תחבולה לאיתהנווי מיני' ומה"ט נראה דלא דמי לשור הנסקל שהוזמו עדי' דהוי כהפקר והכא באוסר על עצמו אם איתשל אמרינן דחייבים לשלם אחרים שנטלו, דהתם נתיאש או הפקיר דלא ידע שיוזמן עדי' כמו דמחלקינן שם בגמ' כריתות ד' כד בין נרבע שורך ובין רבעת שורך, אבל באוסר הלא ידע דיכול למיתשל ומוכח מזה דסובר הרשב"א דסבת הדבר שגורם למשווי איסורי הנאה לדבר של הפקר הוא דין התורה ולא משום מניעת האפשרות להשתמש ע"י שהאדם מצוו' לשמור דין התורה: ועד"ז יש לבאר דברי הרשב"א בחי' לקידושין על המשנה המקדש בערלה ובכלאי הכרם וכו' אינה מקודשת וז"ל וא"ת עוד והא ערלה וכלאי הכרם בשריפה ותנן שילחי תמורה כל הנשרפין אפרן מותר וכו' ומסתברא דלעולם אינה מקודשת אפילו קדשה בסאה של פירות ערלה משום דהשתא מיהת לית להו דמים דאסור למוכרן ואי משום אפרן הא אינו בעולם ולכי קלי להו ה"ל כגופא אחרינא ולא זוהו שקדשה בי' הילכך אינה מקודשת עכ"ל הצריך לענינו ואם נאמר דהעדר יכולת האדם משווי איסורי הנאה לאינו ממון הרי כיון שהיכולת ביד האדם למשווי לדבר ממון אף שע"ז יתהפך לגוף אחר למה יאבד חשיבותו הלא כמה דברים חשובים בעולם שעיקר תשמיש שלהם הוא ע"י שמשנים אותו לגוף אחר ואח"כ נהנים ממנו ודוחק לומר דגם שם לא הי' חשוב ממון ורק משום תשמיש משא ומתן משווי לי' לדבר שבממון כמו שכתבנו בשם הנמ"י פרק המוכר פירות לענין בורר צרורות, דא"כ אם יהי' באופן שנשבע שלא למכור יתחשב כאיסורי הנאה וכל עצים להסקה עפ"י רוב הנאתם לאחר בעורם, אלא נראה דכל חפצים שבעולם אף שאינם ראויים לתשמיש רק אחר שיתהפכו לדבר אחר מ"מ הוי דבר הראוי לתשמיש אדם דחלק, הראוי להנאה כלול בתוך עצם זה של עכשי' וע"י איזה פעולה ומעשה יוצא אח"כ חלק ההוא שהי' טמון ונעלם מקודם ומשו"ה גם עכשי' הוא דבר חשוב שנמצא בו דבר הראוי להנות בי' בני אדם והוי ממון מעליא, אבל באיסורי הנאה כערלה וכלאי הכרם דעכשי' גם חלק האפר הטמון בהם הוא אסור ואין בהם כלל דבר המותר אף שאם ישרפו יהי' האפר מותר משום דישתנה לדבר המותר ויהי' לגוף אחר, אבל גוף זה התורה אסרתו לגמרי בלי כל שיור ותורת היתר ומשו"ה אין בהם שום דין ממון כלל, ול"ד לפטור חמור דחשיב ממון משום דאפשר לאיתהנווי מיני' ע"י פדיון, דהתם אפשר לתקן גוף זה בעצמו שיהי' מותר ונמצא דלא אסרה תורה לגמרי דיש תקנה לאיסורו, אבל מה דיתוקן ע"י התהפכות לגוף אחר לא חשיב תקנה להחשיב גוף זה לדבר שבממון וכן נראה בהא דאמרינן בגמ' פסחים ד' כ"ט בחמץ של הקדש די"א לא מעל משום דאין פודין קדשים להאכיל לנכרים ומשו"ה לא הוי רק כדבר הגורם לממון ולמ"ד דבר הגורם לממון לאו כממון דמי לא מעל יעו"ש.

דלכאורה קשה כיון דרשות הגבוה אינו מצוו' לבער חמץ ומותר להשהותו עד לאחר הפסח דמשו"ה חשיב דבר הגורם לממון למה לא יתחשב מטעם זה כממון ממש נימא שדבר שאינו ראוי היום לתשמישו וראוי לאחר איזה ימים שהי' רק גורם לממון אם לא שנימא ג"כ דע"י תשמיש מכירה הוא חשוב ממון וזה דוחק כמש"כ לעיל, אלא נראה

ברור כמש"כ דאיסור התורה מאבד מן החפץ כל תורת ממון משו"ה בחמץ של הקדש
דכל תשמישו הוא אכילת ישראל ועכשי' נאבד ממנו תשמיש זה דהתורה עשתה את זה
כסם המזיק לאכילת ישראל הוי כחפץ שאין בו צורך כלל ובטל ממנו דין ממון.

ואף דלאחר הפסח ישובח ויוחזר לתורת אוכל הראוי לישראל הוי רק כדבר הגורם
לממון דלא דמי לחפץ שאינו ראוי עכשי' וראוי לאחר זמן מחמת השתנות הטבע בחפץ
או חלוף זמן הטבע דשם כלול בחפץ של עכשי' השתנותו הטבעי ונמצא דגם עכשי' הוא
דבר הראוי לאדם ע"י כח הנמצא בחפץ שראוי להנות ממנו בהשתנות טבעו או זמן
הטבעו, אבל חמץ שאסור עכשי' לישראל ליתא בחמץ עכשי' כח וחלק שיהי' ראוי לאחר
הפסח דלא שנוי זמן הטבעי גורם היתר לאחר הפסח ונמצא דמה שיהי' מותר לאחר
הפסח הוא ענין מחודש דאינו כח וחלק המתיפה ומשתבח עפ"י דברי הטבע ורק בדיעת
השכל אנו יודעים שיהא מותר, לאחר הפסח משו"ה לא הוי רק כדבר הגורם לממון
ועכשי' אינו ממון ותלוי בפלוגתא אי דבר הגורם לממון כממון דמי או לא וכל אלו
החולקים לא שייך רק אם נחליט שהכל תלוי באיסור האמתי של שמים אבל אם נימא
שמניעת אפשרות להשתמש ע"י שירא האדם לעבור על מצוות התורה מגרע כח
חשיבות ממון מן החפץ אין מקום לכל אלו החלוקים וכיון דיש השתמשות ע"י שריפה
בערלה, או ע"י שהוי זמן בחמץ של הקדש מהראוי להיות כממון גמור וע"כ נלענ"ד
ברור כמש"כ דהכל תלוי רק בדין שמים שע"י אזהרת התורה נתהוי הדבר כסם המזיק
שאינו בו איכות כלל הראוי לאדם שאסרה עלי' התורה.

וכן מוכח שיטת רש"י כריתות ד' כ"ג ע"א ד"ה בגסה שכ' דקדשים שנפלו שו' ממון
לגבוה משום שאם עלו לא ירדו אף שאסור להקריבם ועי' שם ד' י"ג ע"ב תוס' ד"ה
ואשם ובגליון רע"א ועי' נה"מ סי' כ"ח:וכן נראה ענין זה ממבשל גיד ביו"ט דאינו לוקה
למ"ד אמרינן מתוך שהותרה, ולב"ש דס"ל מתוך לוקה, כמ"ש בגמ' ביצה ד' י"ב וכתבו
בתוס' כתובות ד' ז' ע"א הטעם דלב"ש לא חשיב אוכל נפש כיון דאסור באכילה, ולב"ה
דסברי מתוך אף דצריך צורך היום מ"מ כיון דאכיל והי' בדעתו לאכול זהו צורך היום
יעו"ש.

והיינו דצורך היום חשיב מה שאוכל אף דבר הנאסר, ואוכל נפש חשיב רק מה שמותר
באכילה: פרק י ולפי המתבאר לעיל נבין לחלק בין איסורי הנאה שאסורין מן התורה
לאיסורי הנאה מדרבנן, דאיסור תורה נתהפך הדבר באמת לדבר שאינו ראוי, אבל
איסורי הנאה מדרבנן לא אבדו באמת איכות תשמיש הראוי לאדם אלא שהאדם מתירא
להנות ממנו שמצות הלאו דלא תסור מפחידו שלא להנות ממנו וכל שהחפץ ראוי להנאת
אדם אלא שהאדם מחמת פחד מונע עצמו מלהנות מן החפץ, אין החפץ בטל מאיכותו
וחשוב ממון גמור מן התורה, ואף דיש מקום לומר מה לי אזהרת לאו דלא יאכל מאזהרת
לא תסור אבל כבר בארנו לעיל בפ"ז דשאני לאו דלא תסור מלאו דלא יאכל דבלאו
דלא תסור אינו מוזהר מן התורה על האכילה ממש אלא שישמע לקול חכמים ולפ"ז
החפץ ראוי לאכילה, ואף דאם יאכל ויעבור על לא תסור ג"כ עושה רעה לעצמו אבל
אין זה חסרון באכילה עצמה וכעין שכתבו התוס' ע"ז ד' י"ב ע"ב ד"ה אלא בוורד סה"ד
דלמ"ד ריחא מילתא דחשיב כשתי' ולא הוי כעין שתי' גסה דמזיק לי' חוזק היין כשנכנס

בחוטמו כיון דאם הי' שותה היין עצמו לא הי' מזיקו עיי"ש, היינו דחסרון הנאתו אינו בעצם השתי' רק ע"י דבר אחר, ועפ"י דרך זה הא דאמר רב גידל אר"ח ב"י א"ר המקדש משש שעות ולמעלה אפילו בחיטי קורדניתא אין חוששין לקדושין אין הטעם משום דלא חשיב שו' כסף גם מה"ת אלא דרבנן עשוהו כאילו הי' איסורי הנאה מה"ת דעשו חזוק לדבריהם כשל תורה, ומה שנוגע להיתר אשת איש לעלמא יש להם כח להפקיע ככל אפקעינהו לקדושין ע"י הפקר בי"ד או כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש וכדומה כמו שמבואר בסוגיא דפ' האשה רבה אלא דיש מקומות דלא אלמוהו רבנן לתקנתם כשל תורה דגם לפי תקנתם לא עשו שיהי' כשל תורה, ומדאמרינן שם דלב"ש דסבר המקדש בחולין שנשחטו בעזרה מקודשת אלמא חולין שנשחטו בעזרה לאו דאורייתא הוכיחו התוס' ועוד הרבה ראשונים בדבר שאין עיקרו מן התורה לא אלמוהו חז"ל כשל תורה היינו דגם מדבריהם לא חשיב כאיסורי הנאה של תורה, ונראה דכמו שחלקנו בשל תורה בין לאו דלא תסור ללאו דלא יאכל, כ"כ בדין דרבנן עצמו יש הבדל דיש שעשו שיהי' נחשב הדבר כדבר האסור בעצם, ויש שעשו שיהי' נחשב כאיסור מצד אחר דגזרו שלא יאכל ולא יהנה מחמת דבר אחר ולא חזקו דבריהם להחשיב המאכל לדבר שאינו ראוי לאכילה, ובזה איכא חלוקי דעות בין עיקרו מדרבנן ובין תרי דרבנן היינו במדת חכמים אם עשו כשל תורה או לא, אבל מה"ת אין הבדל כלל דלעולם ע"י איסור דרבנן לא נתבטל שם כסף מן החפץ והקדושין בטלין רק ע"י הפקעת חכמים היכי שהאלימו תקנתם: וכן נראה מסוגית הש"ס פסחים ד' פ"ג ע"ב לענין מצות שריפה דנותר בגיד הנשה שאסור מה"ת אין בו מצות שריפה דכל שאינו ראוי לאכילה מחמת איסור הרי הוא כעצמות וליכא בל תותירו וליכא מצות שריפה, אבל בגיד הנשה לר"י דמספקא לי' באיזה מהן אסרה תורה או בגידין שאסורין רק מדרבנן, אף דעכ"פ אינו רשאי לאוכלן או משום ספק או משום לא תסור מ"מ איכא בהו מצות שריפה דשמא קמי שמיא גליא דראוים לאכילה יעו"ש: ובזה יתפרש לנו דברי הש"ס פסחים ד' ז' וניבטלי' בשית כיון דאיסורא דרבנן עילוי' כדאורייתא דמיא ולא ברשותי' קיימא ולא מצי מבטל דאמר ר"ג אר"ח וכו' המקדש וכו' אפילו בחיטי קורדניתא אין חוששין לקדושין וכתב רש"י שם ואע"ג דאתי איסור הנאת חמץ דרבנן דשש ומפקע קדושי תורה ושרי אשת איש לעלמא, הא מתרצינן בכמה דוכתין כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש והפקר בי"ד הפקר והם הפקירו ממונן.

עכ"ל.

הרי מפורש ברש"י כמש"כ דאיסורי הנאה דרבנן הוי כסף מעליא מה"ת וראוי להיות מקודשת רק הקדושין נפקעים משום הפקר בי"ד וכדומה, ולכאורה לפי"ז מאי מייתי הגמ' ראי' מרב גידל לענין בטול דלא מצי מבטל מתחילת שש מחמת איסור דרבנן דהוי כדאורייתא הלא שם לענין קדושין מטעם אחר בטלים הקדושין מה"ת משום כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש, אלא נראה דכונת הש"ס להוכיח דרבנן עשו שיהי' תקנתם כשל תורה שיהי' נחשב מדבריהם כאילו הדבר באמת אינו ראוי לאכילה ולהנאה ולא כאזהרה מצד אחר, דאם נאמר דהא דאסרו חמץ מתחילת שש לא תקנו שיהי' נחשב מזמן זה כדבר שאינו ראוי רק צווי שלא יהנה, אז גם מדבריהם הי' החמץ נחשב כדבר שברשותו כיון דגם לפי דבריהם הוא ראוי להנאה רק דבר אחר גורם לו שלא יהנה דרוצה לשמוע

לגזירתם ומפני זה לא פקע רשותו והי' ברשותו לבטלו ועל זה מוכיח הש"ס דתקנה שתקנו חז"ל לאסור מתחילת שש עשוהו כשל תורה שיהי' נחשב כאילו הדבר אינו ראוי אז להנאה ומשו"ה לא מהני הביטול מדרבנן דמדרבנן הוי אינו ברשותו כמו איסורי הנאה של תורה הוי מה"ת אינו ברשותו, ומייתי הש"ס מרב גידל דכיון דאמר אין חוששין לקדושין היינו מדרבנן אינם קדושין דחשיב עפ"י דין דרבנן כאילו קדשה בעפרא בעלמא ואם נאמר דגם מדרבנן לא האלימו כשל תורה ויהי' רק גזירה מצד אחר הי', ראוי להיות נחשב קדושין מעליה גם מדרבנן, דהא דאמרינן בכל דוכתא אפקעינהו רבנן לקדושין הוא רק היכי דעפ"י דין דרבנן היא מותרת לעלמא ושלא יהי' עוקרין תקנתם דין תורהנפקעים הקדושין מה"ת משום כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש, אבל אם גם מדין דרבנן ראוי להיות קדושין למה יפקיעו בכדי.

וזה נכון בעזה"י: ובירושלמי פ"ק דקדושין איתא כתבו על איסורי הנאה תני ר' חנין מעשה בא לפני רבי ואמר הרי זו מגורשת ר' אלעזר אמר אינה מגורשת וכו' מהו כדין רבנן דקיסרין אמרין בשם ר' יעקב בר אחא מאן דאמר מגורשת מקודשת איסור הנאה מדבריהם ומאן דאמר אינה מגורשת [אינה] מקודשת איסור הניי' מדבר תורה.

[ופריך] הא באיסור הניי' מדבריהם מקודשת אי תימר כן לית הדא פליגא על רב דרב אמר דברי ר"מ המקדש בחמץ משש ולמעלה לא עשה ולא כלום [ומשני] חמן בגופו קדש וחמץ משש שעות ולמעלה טב הוא כלום, ברם הכא בתניינים שבו קדש, מעתה אפילו באיסור הניי' דבר תורה תהא מקודשת, מה בינה לשטר שאינו יפה שוה פרוטה, תמן אינו ראוי להשלים עלי' ברם הכא ראוי הוא להשלים עלי' עכ"ל הירושלמי הובא גם בחי' הרשב"א לקדושין ס"פ האי ש מקדש, ובאה"ע סי' ל"ב הביאו הב"ש והח"מ דברי הרשב"א בתשו' סי' תס"ג דפסק דאיסור הנאה של תורה לא מהני בשטר קדושין ואס"ה דרבנן כשר בשטר קדושין עפ"י דברי הירושלמי אלו יעו"ש.

ונ' דמפרש דמה דחלק הירושלמי בין מקדש בחמץ למקדש בשטר של איסורי הנאה לפי המסקנא של הירושלמי הוא רק לענין איסורי הנאה דרבנן. ונלענ"ד דאפשר לפרש דמחלק דאף דמקדש בחמץ משש שעות אין חוששין לקדושין דאלמוה לתקנתם כשל תורה דהתם דבגוף הדבר מקדש בתורת שוה כסף והדבר אינו שוה כלום עפ"י דבריהם אם נחוש לקדושין יהי' דין זה עקירה לתקנתם להדיא דהרי קדשה בדבר שאינו שו' כלום, אבל במקדש בשטר של אס"ה דבדברים הכתובים בו היא מתקדשת בזה אם יהי' חלוק בין אס"ה של תורה לאס"ה של דבריהם לא יהי' גלוי לכל עקירת תקנתם, דשם בשל תורה הפסול מטעם דבעינן נתינה דאין פסול זה גלוי לכל אם נכשיר בשל דבריהם לא מיחזי כ"כ עקירת דבריהם: עוד נלענ"ד דיש לומר דסובר הירושלמי דמקדש בחמץ משש שעות דאין חוששין לקדושין מה ולא משום אפקעינהו לקדושין, דבקדושין בעינן שמה שנותן לה יהי' דבר שיתחסר הנותן שיהי' זה חסר וזה נהנה או מתרבה ממונו וסברא זו מוכרחת מכמה מקומות גם מש"ס דילן בין לענין מכירה ובין לענין קדושין, והנה אצל המקבל יש לחלק בין איסורי הנאה של תורה לשל דבריהם כמש"כ לעיל, אבל לענין הנותן י"ל דאף דמה"ת נתן לה דבר שהי' ראוי לו להנות אבל כיון שאם הי' הדבר אצלו לא מיתהני כלום הוי כמו שלא חסר לו מאומה דהרי מצינו בחצר דלא קיימא

לאגרא דהוי כלא חסר אף שהי' יכול להשכיר, אבל כיון דמאיזה טעם שיהי' לא הי' דעתו לאיתהנויי מיקרי לא חסר וכ"כ איסורי הנאה דרבנן כיון דמחמת לא תעשה דלא תסור אי אפשר לי' להנות הוי לא חסר מה"ת ולא הוי קדושין גם מדין תורה, ולפי"ז יש לפרש מה שחילק הירושלמי בין קדשה בחמץ לקדושי שטר בשל איסורי הנאה דבחמץ משש שעות ולמעלה דבגופו קדש ואינו שוה כלום אצל הנותן, ברם הכא בתניי שבו קדש ולא בעינן שיהי' נותן השטר מתחסר, ופריך מעתה אפילו באס"ה של תורה תהא מקודשת כמו היכא שאינו שוה פרוטה ומשני דשאני התם דחזי לאיצטרופי וקרינן בי' ונתן דאפשר לאיתהנויי ע"י הצטרפות, אבל אס"ה לא קרינן ונתן, אבל אס"ה של דבריהם דמה"ת אפשר להנות אם תרצה לעבור על לאו דלא תסור קרינן בזה ונתן מה"ת, ועפ"ז פסק הרשב"א לחלק בין איסורי תורה לשל דבריהם כנלענ"ד ונכון הוא.

ואין לסתור דברינו מדברי הרשב"א שהבאנו דאם איתשל על נדרו דחייבים הזוכים לשלם אף דמעיקרא הי' לא חסר כלום, כיון דאפשר למיתשל ודאי חסר קצת: וכן יש להוכיח כדברינו מהרמב"ם הובא להלכה בשו"ע ח"מ ס' כל"ד ויו"ד סי' קי"ט וז"ל בפט"ז מה' מכירה הי"ד המוכר בשר לחבירו ונמצא בשר בכור פירות ונמצאו טבלים, יין ונמצא יין נסך מה שאכל אכל ויחזיר לו את הדמים וכן כל המוכר דבר שאסור לאוכלו מן התורה כך הוא דינו בין שהי' איסורו בכרת בין שהי' איסורו בלאו בלבד אבל המוכר דבר לחבירו שאיסור אכילתו מדברי סופרים אם הי' הפירות קיימים מחזיר את הפירות ונוטל את דמי' ואם אכלן אכל ואין המוכר מחזיר לו כלום, וכל איסורי הנאה בין מדברי תורה בין מדבריהם מחזיר את הדמים ואין בהם דין מכירה כלל עכ"ל.

והנה מש"כ דבאיסור דרבנן אינו מנכה כלום מן הדמים אף שלא הי' שו' רק למכור לנכרים כבר ביאר בס' נתיבות סי' רל"ד בטוב טעם דבעבד אם אכל בשוגג יש לחלק בין איסורי תורה דלא חשיב נהנה כלום דנפשו של אדם קצה באכילת איסור, אבל אם אכל איסור של דבריהם חשיב נהנה דבשוגג א"צ כפרה והוי זה נהנה וזה חסר קצת דחייב לשלם כל הנאתו יעו"ש.

ואף דבעלמא היכא דמשלם מדין נהנה מנכה מעט משווי זה רק היכא דלא קנה לאכילה אלא בע"כ באה הנאתו משלם דמי בשר בזול אבל היכא דקנה לאכילה משלם כל הפסיקה דהרי אכל ונהנה כמו מדבר כשר, וראיתי זה זמן רב בס' דברי חיים להג' מהור"י אוירבוך שתמה ע"ז איך יתכן שישלם זה הנהנה יותר מכל דמי החפץ והביא הגמ' פסחים באוכל תרומת חמץ במזיד למ"ד שמותר בהנאה דלשלם רק דמי עצים להסקה, יעו"ש.

ובאמת לק"מ כיון דנקטינן דנהנה משלם כל הנאתו אף שהבעלים לא נתחסרו רק פחות משו' פרוטה כמש"כ תוס' כתובות ד' ל' ע"ב לענין תוחב לחבירו בבית הבליעה, כ"כ הכא אם הנאתו יתירה מכל דמי החפץ משלם כל הנאתו אבל כ"ז לא שייך אלא באוכל בשוגג כנידון דידן דלכתחילה לא הוי אזיל לקנות דבר האסור וכשהוא קונה דבר כשר משלם דמים מעולים ועתה שאכל ושבע מאכילת איסור של דבריהם דהנאתו היתה בשלימות משלם כאילו אכל ונהנה מדבר המותר כפי הדמים שהוא משלם תמידכשרוצה לאכול דבר כזה, אבל באוכל דבר איסור במזיד כנידון דמיירי הש"ס בפסחים דיכול

למצוא לקנות לכתחילה בזול דברים האסורים למה ישלם כשאכלן יותר מדמיהם כיון דמצוי לי' תמיד דבר כזה.

וזה ברור: ומש"כ לחלק בין איסורי אכילה דרבנן לאיסורי הנאה דרבנן הוא מטעם החסרון דבאיסורי אכילה המותרין בהנאה עכ"פ המוכר חסר קצת וכיון דהלוקח הי' נהנה באכילתם כאוכל דבר המותר משלם כל הדמים משום נהנה ואולי גם מדין מקח דגם המקח אפשר שלא נתבטל כלל דכל טעות במקח תלוי בקפידא של הבעלים לאחר הידיעה וכיון שלאחר שנתודע בטל קפידתו אין כאן טעות במקח וכן מוכח מסוגית הש"ס בקידושין ד' נ"ג דלר"י בקידוש בהקדש בשוגג מקודשת אף שאילו ידעו בתחילה המקדש והמתקדש לא הי' ניחא להו להוציא מעות הקדש, אבל לאחר המעשה דבין כך וכך יצאו המעות לחולין הקדושין קיימין וכ"כ הכא, וכן משמע מדברי הרמב"ם דמסיק לבסוף ואין כאן מכירה כלל משמע דבאיסורי אכילה דרבנן לא נתבטל המקח, וכ"ז באיסורי אכילה דהוי זה חסר וזה נהנה אבל באיסורי הנאה אף שהם אסורים רק מדרבנן מ"מ המוכר לא חסר מידי כמו שהבאנו לעיל מחצר דלא קיימא לאגרא ופטור הלוקח בין מחמת דין הנאה דכל נהנה ולא חסר קיי"ל דפטור, ובין מחמת מכירה דכל דליכא שום חסרון אצל המוכר אין כאן תורת מכירה, וכמו דאמרינן בב"ק ד' ע' ואי תבעה לי' קמן בדינא לא אמרינן לי' זיל שלים מכירה נמי לא הוי מכירה ואכמ"ל, ומה"ט נראה לי דלענין קדושין נמי פסק הרמב"ם דכל איסורי הנאה דרבנן אין חוששין לקדושין דכל דלא חסר ליכא תורת מכר וכן לענין קדושין.

ועי' בס' אבני מלואים סי' כ"ח מש"כ בטעמא דמילתא לשיטת הרמב"ם. והמעייין יבחר: ואמנם לפי"ז לשיטת תוס' בב"ק ובכתובות ד' ל"ג ע"ב דכתבו דבשור הנסקל אם מכרו לנכרי חשיב מכירה.

יעו"ש.

הרי דסברי דגם איסורי הנאה של תורה ג"כ חשיב כחסר קצת, דל"ד לחצר דלא קיימא לאגרא דכיון שנחסר לו לגמרי הדבר שהי' שלו אף דלא שוה כלום הוי כחסר והנכרי דנהנה כשקנה חייב תשלומין והוי מכירה מעליא רק דאינו רשאי הישראל למכור משו"ה לא מצינו דמים לאס"ה וכן נראה שיטת רש"י חולין ד' ד' דכתב דדמי איסורי הנאה אסורין למחליף עצמו דסובר דהוי מכירה מעליא ולשיטתם דלעולם נקרא חסר גם באס"ה של תורה והא דמקדש באיסורי הנאה אינה מקודשת הוא משום צד האשה שלא קבלה שו' כסף, ומשו"ה במקדש באיסורי הנאה של דבריהם הי' ראוי שמה"ת חלין הקדושין אם לא משום דאפקעינהו רבנן לקדושין וכיון דתלוי בזה יש לחלק אימתי עשוהו כשל תורה, ועפי"ז חלקו בין איסורי דרבנן שיש להם עיקר מה"ת או לא ובין חד דרבנן או תרי דרבנן כמש"כ לעיל.

ושיטת הירושלמי הובא בר"ן ריש פרק השוכר את הפועל דאף אם מכר איסורי הנאה לנכרים הדמים אינם דמי איסורי הנאה אלא חשובין גזל או מתנה. יעו"ש בר"ן באורך והיינו הטעם דלא חסר אצל הבעלים המוכרים וזה ברור.

וע"כ נלענ"ד דדין זה המובא בשו"ע ח"מ סי' רל"ד שהבאנו דבאיסור הנאה דרבנן מחזיר הדמים אינו מוחלט לכל השיטות ולהנך דיעות דסברי באה"ע סי' כ"ח דאיכא הבדל בין איסורי דרבנן דיש להם עיקר מה"ת או לא גם בדין זה איכא לחלק דאם אכל איסורי הנאה כאלו לא יחזיר המוכר את הדמים כמו באיסורי אכילה וכשהמוכר מוחזק אין להוציא ממנו כנלענ"ד להלכה ולא למעשה: והא דכתב הר"ן בס"פ האיש מקדש דלשיטת רש"י דחליפי איסורי הנאה אסורים למחליף עצמו הא דמכרן וקידש בדמיהם מקודשת משום דכיון שהיא מותרת לשנות בהם וקנאתן מחמתו מקודשת דלא בעינן שיהי' ממון אצל המקדש, לכאורה ראוי לומר דזה רק לשיטת רש"י, ששיטתו מדין זה עצמו מוכרח שסובר דמה שמתחסר עצם הדבר של איסורי הנאה חשיב כחסר קצת דאל"ה לא הוי דמי איסורי הנאה אלא כגזל ומתנה כמש"כ הירושלמי הובא בר"ן שם בס"פ האיש מקדש, ומשו"ה אם קידש בדמיהן מקודשת דאצלה הוי כסף מעליא ואצל המקדש לא בעינן שיהי' תורת כסף ורק בעינן שיהי' חסר קצת, אבל לפי מה שדחה הר"ן שיטת רש"י והוכיח מן הירושלמי דאין הדמים אסורין למחליף משום דאינם דמיהם מוכח להיפוך דהיכא שיהי' אסור בהנאה למקדש אף שיהי' מותר אצל האשה שלא יחולו הקדושין דכמו דאמרינן במוכר איסורי הנאה לנכרי דלא הוי תורת מכירה ע"ז והדמים שלקח אינם דמי המקח משום דחשבינן כאילו לא נחסר המוכר כלום כ"כ לא מהני בקדושין והאחרונים הוכיחו מדברי הר"ן אלו במקדש באיסורי הנאה אשה חולה שיש בה סכנה דחלין הקדושין לכאורה אין דבריהם מוכרחים.

אמנם לאחר העיון היטב בזה מסתברין הדברים כמש"כ האחרונים כפי שמורין פשטות הדברים בהר"ן, והטעם בזה י"ל דאף דבגמ' ב"ק ד' ע' ע"ב מוכח דלענין מכירה בעינן שהכסף יגרום איזה שעבוד ובלא"ה לא חשיב מכירה, אבל לפי מה דמסיק אתנן אסרה תורה אפ"ל בא על אמו אף דקלב"מ סגי לן אפילו גרם הנאה שע"ז גמר ומקנה ומשו"ה סגי בכסף של אסורי הנאה אצל המקדש אבל לענין התפסת איסור על הדמים בעינן חיוב גמור ובלא"ה חשוב כאינך דמי החפץ, ובזה מיושב דברי תוס' כתובות ד' ל"ד שכתבו לענין שור הנסקל דמחייב דו"ה לר"ל דס"ל שיהי' במכירה משום דאם מכרו לנכרי הדמים מותרים דלכאורה הוי תרתי דסתרי ולפ"ד ניחא דלענין מכירה סגי לן אם חשוב דבר הראוי אצל הלוקח ומ"מ אין הדמים נאסרין כיון דאצל המוכר הוא אינו ראוי לאכילה ודו"ק: ולולא דברי הר"ן הייתי אומר, דאין סתירה מהירושלמי הנ"ל על רש"י דמהירושלמי מוכח דמיירי במכר לישראל דהרי מסיק ע"ז זאת אומרת מקדשין בגזל ובמוכר, לנכרי אין כאן גזל כלום ובמוכר לישראל גם לרש"י הדמים מותרים דלא היה בזה תורת מכר ואין הדמים דמי איסוריהנאה רק גזל או מתנה אבל במוכר לנכרי דאיכא בזה תורת מקח לשיטת רש"י ותוס' מסתבר לשיטת רש"י שיהי' הדמים איסורין למחליף מה"ת כמש"כ הר"ן עצמו ריש פרק השוכר את הפועל דמה לי הן מה לי דמיהן יעו"ש.

ואכמ"ל: העולה לנו מכל הדברים שביארנו דאיסור דרבנן אינו מגרע איכות החפץ וחשיבותו באמת רק ארי הוא דרביע עלי' שמצונו בלאו דלא תסור וכן מצאתי בס' שער המלך ה' אישות פ"ה ה"א שהוכיח מסוגית הש"ס חולין ד' פ"ו דאמרינן דלמ"ד אין שחיטה לעוף מה"ת חייב הנוחר את העוף בכסוי הדם אף דמדרבנן אסור באכילה והא

בעינן אשר יאכל אלא כיון דמה"ת מותר באכילה אשר יאכל קרינן בי' הובא דברי' בגליון רש"א יו"ד סי' כ"ח, והנה גם בספק שחיטה דאסור מה"ת באכילה שכ' הפמ"ג דפטור מכסוי דלא קרינן בי' אשר יאכל מה"ת כיון דספיקא דאורייתא לחומרא דחה הגרע"א בחי' ליו"ד שם סי' כ"ח מסוגית הש"ס חולין דחכמים מחייבים בשחיטת חשו"ק בכסוי דמוכח מהש"ס דהוי ספק שחיטה יעו"ש.

ונראה לי ביאור הדבר דכמו דאיסור דרבנן חשבינן כארי הוא דרביע עלי', כ"כ מה דקיי"ל לאסור כל הספיקות הוא איסור אחר ואינו איסור אכילה ממש והוי רק בגדר איסור דלא תסור דמחויב מה"ת לפרוש מן הספיקות שמא יפגע באיסור ולפי שגלוי קמי שמיא שלא פגע באיסור הרי אכל דבר המותר הראוי לאכילה רק שעבר על דין תורה ולא נזהר לחוש מספק ומשו"ה ספק טריפה חייב בכסוי דהוי ספק שמא ראוי לאכילה אף דאינו רשאי עכשי' לאכול אבל הבשר אפשר דראוי לאכילה, וכ"כ אם יקדש אשה בספק איסורי הנאה של תורה אף דהאשה אינה יכולה להנות דספק אסור מה"ת י"ל דהוי.

ספק קדושין להנך שיטות דסברי דאיסורי הנאה הוי כחסר קצת, רק לשיטת הרמב"ם דסובר דהוי כלא חסר כלום כמו שבארנו, כ"כ י"ל בספק אס"ה כיון דמ"מ המקדש לא הי' מיתהנו בהם כמו בחצר דלא קיימא לאגרא, אבל אינו מוכרח די"ל דרק במוכר בשוגג שייך לדמות לחצר דלא קיימא לאגרא אבל במקדש במזיד כמו שרוצה להנות ע"י קדושין כ"כ הי' מוכר לנכרים והא דפסק הרמב"ם דלעולם אין חוששין לקדושין הוא משום אפקעינהו רבנן לקדושין מיני', לפ"ז בקידוש בספק אס"ה במזיד י"ל דהוי ספק קדושין, ולענין מכירה אם אכלן הלוקח ואח"כ נודע דהי' ספק טריפה כבר הכריע הש"ך ביו"ד סי' קי"ט דאינו מחזיר הדמים דאף שאם לא אכלן יכול לבטל המקח כמש"כ הריב"ש דספק טריפה מבטל המקח דאין לך מום גדול מזה, אבל כשאכלן אינו מחזיר המוכר דהמע"ה ויכול לומר שמא כשר הי' והמכירה היתה מכירה מעליא ומזה מוכח ג"כ כמש"כ דהא דספק איסור לחומרא מה"ת ונעשה איסור ודאי אינו איסור אכילה כטריפה אלא איסור אחר להזהר מן הספק וכשאכל בשוגג הוי ספק אם נהנה באכילתו או לא כנ"ל.

ולענין אם מכר לנכרים שכ' בסמ"ע סי' רל"ד דאם הי' איסורי הנאה ומכרן הלוקח לנכרים דמחזיר המוכר את הדמים שקבל מן הלוקח מפני שהלוקח אינו רשאי להנות מן הדמים שקבל מהנכרי חליפי איסורי הנאה. ובס' מעדני יו"ט בפ' כל פסולי המוקדשין השיג על הסמ"ע דקיי"ל דחליפי איסורי הנאה מותרין מלבד בי"ג, ובש"ך שם דחה דברי המעי"ט על חנם דהלא גם להב"ח הוא משום קנס אבל כשלא ידע מותר ע"י או"ח סי' תמ"ג ובב"ח שם.

ולמש"כ הלא יכול הלוקח לתבוע דמים מן המוכר ממ"ג, דאם הדמים דמי המכר הרי הם אסורים בהנאה, ואם הדמים מותרים משום שאינן דמיהן והרי הם כגזל ומתנה ואינם שייכים דמים אלו למוכר דדמים אחרים הם שמה שזכה מן הלוקח שלו שלא בדמי המקח הוא ויכול לתבוע מעותי' מן המוכר.

כנלענ"ד.

ועפ"י הדברים שבארנו בזה מובנים דברי הר"ן בפ' ר' ישמעאל שהבאנו לעיל דאם הטעם של איסור הנאה במגע נכרים משום גזירה בלחוד הוא אין הנכרי חייב לשלם מדין מזיק דבמציאות היין ראוי לשתי' אלא דחכמים גרמו שמונעים אותו ע"י גזירתם מלשתות והוי רק כגרמא בעלמא דפטור, וכן נמי לענין ספק איסור אינו חשוב ודאי היזק מה שאסור באכילה מחמת הספק דאיסור זה אינו נגרע איכות הדבר במציאות ואם קמי שמיא גליא דמותר הוא אם יאכלנו יהנה בו הנאה גמורה ומה שיעבור ע"י אכילתו על איסור הודאי שבא מחמת אזהרת הספק הוא כאיסור צדדי כלאו דלא תסור בעובר על איסור דרבנן שאינו כלאו דלא יאכל רק מצוו' לשמוע דברי חכמים כ"כ מה שמוזהרים אנו מה"ת להחמיר בכל ספק של תורה הוא כאיסור אחר שאינו מגרע איכות החפץ והנאתו וכיון דמזיק אינו חייב רק אם עשה חסרון בעצם החפץ או איבוד איכותו ותשמישו משו"ה בעושה מעשה בחפץ לאסור אותו איסור דרבנן לא הזיקו כלל רק גרם לו שיהי' מצוו' לשמוע לדברי חכמים לפרוש מהנאת החפץ וכן אם עשה מעשה דהוי ספק איסור הוי ספק היזק ולא ודאי היזק, ועפ"ז נסתרים כל דברינו לענין ספק טריפה לחייב משום היזק שאינו ניכר דלפ"מ שבארנו מכל הראיות שהבאנו אינו דומה להיזק שאינו ניכר דשם נשתנה הדבר במציאות שאינו ראוי לאכילה, אבל בספק מה שאסר מחמת האיסור נוסף אין זה חסרון בעצם, ודברי השו"ע ח"מ סי' ש"ו ושיטת הרמ"א שם שהבאנו לעיל פשוטים וברורים בטעמם, ומה שהביא הש"ך שם שיטת התה"ד שחולק ע"ז כמו שציין הרמ"א שם, י"ל דטבח שאני דלא נתן בעל הבהמה רשות לשחוט אלא באופן שישחוט שחיטה מעליא בלי ספיקות וככל החומרות שהחמירו האחרונים ואם עשה איזה חסרון בגוף מעשה השחיטה בכונה, היינו שיודע שלכתחילה צריך לשחוט באופן נאות יותר ולא שמר המוטל עלי' כמו אם שחט בסכין שאינו בדוק או שהיה ודרס במיעוט בתרא בכל כיוצא בזה חשוב כשוחט שלא ברשות בעלים ואם שחט בלי רשות הבעלים יש לחייבו לשלם עפ"י דין תורה, והוא עפ"י מה דמוכח מגמ' ב"ק ד' י"אלענין היזק בור דמה שעולה היזק גרמת העלאת הנבילה הוא על בעל הבור דלכאורה קשה מ"ש מזורק מטבע לים הגדול במים צלולים דפטור שם ד' צ"ח ועי' קצוה"ח סי' שפ"ו ובע"כ הטעם בזה דהורג בהמה עלי' לשלם דמי בהמה מעליא רק שמצרף הנבילה לתשלומים שעלי' להשלים דמים שבצירוף הנבילה ביחד יכול לקנות בהמה מעליא כבהמה הראשונה ומשו"ה אם הנבילה אינה שו' דמים אם אפילו ע"ט גרמא מ"מ כיון שהיא נמכרת בזול על המזיק להוסיף דמים עד שיעלה הדמים עם דמי הנבילה בכדי סכום דמי בהמה שלמה, דלענין תשלומי חוב ודאי שא"י לשלם בחפץ שאינו שו' דמים ע"י איזה סבה שתהי' דהרי הלוהו בישוב לא יחזיר לו במדבר.

ואכמ"ל.

ולפי"ז בשוחט בהמה שלא ברשות בעלים דאף אם השחיטה כשרה הוי מזיק מה שחסר בה חיותא ושינה בה שנוי ניכר רק שיכול לצרף הבשר לתשלומים, ואם הבשר אינו שוה דמים מחמת שהי' במיעוט בתרא או חומרא אחרת שנאסר הבשר מדין חכמים אינו יכול לצרף הבשר לתשלומים, וכ"ז רק ביודע השוחט ועושה להיפוך אבל אם לא ידע ולא פשע בשגגת ידיעה הרי הוא כשוחט ברשות דהרי נתנו לו הבעלים רשות לשחוט עפ"י ידיעתו ושכלו ואז אין לנו לדין על עצם השחיטה דהרי ברשות עשה ורק אנו דנים

על עצם הקלקול וההיזק ומשו"ה אם הוי רק ספק טריפה פטור מדין המע"ה וכן אם אסור מחמת חומרא ג"כ פטור, ומה שהקשינו בפרק הקודם מהא דמדמע חייב מה"ת למ"ד היזק שאינו ניכר שמי' היזק אף דעצם הפירות מותרים הם כמו שהי' בלי שנוי נלענ"ד די"ל דמיירי בדבר לח או תבואה שדרך תשמישן הוא לאכול או לשתות איזה מדה ביחד באופן דבשעה שיאכל את ההיתר יאכל ביחד גם את האיסור בכה"ג הוי מזיק ממש למ"ד השא"נ שמי' היזק דהוי כמו טנפה פירות דאף שהפירות לא נחסרו רק זהו חסרונן שהטנוף מדובק עם הפרי שאם ירצה לאכול הוא יאכל הלכלוך עם הפרי כ"כ הדבר במדמע, ולפי"ז יצא לנו דין חדש במערב חתיכות בשר כשר עם חתיכות טריפות או כלים מלאים יין כשר עם כלים מלאים יין אסור שיפטור דהרי יכול להנות מהם ומה שאינו יכול להנות מחמת העלם הכרתו שעי"ז אסור להנות מדין ספק הוי רק גרמא בעלמא כמש"כ.

כנלענ"ד: אבל יש לעיין במזיק ע"י מעשה האוסרת הדבר ע"י דין דרבנן שיתחייב לשלם מדרבנן וכמו במקדש בחמץ האסור מדרבנן דלא הוי קדושין מדרבנן דחכמים השוו מדותיהם שיהי' כעין של תורה כמו שבארנו לעיל באורך כ"כ יהי' מזיק מדין דרבנן, וכן מוכח באמת לשיטת תוס' ב"ק ד' ע"ב דסברי דתקרובת ע"ז אינה אסורה בהנאה אלא מדרבנן והרי תנן במשנה דמנסך במזיד חייב ובע"כ דלכה"פ חייב מדרבנן, ואף דבפ' הנזקין מבואר דלמ"ד השא"נ שמי' היזק מפרש המשנה דמזיד חייב מה"ת הוא לאו דוקא ועיקר הכונה דמזיד חייב מדינא לא משום קנס ושוגג פטור מטעם תקנה כדי שיודיעו, ובאמת יהי' מחמא ומדמע חייב מה"ת ומנסך - דרבנן, אמנם לאו כללא הוא בכל איסורי הנאה שיתחייב כדין מזיק, וכמו דסברי התוס' לחלק לענין קדושין די ש איסורי הנאה דרבנן שאם קדש בהם מקודשת כ"כ יהי' הדין לענין מזיק.

וכן נראה לי כונת התוס' ב"ק ד' ע"ב ע"ב ד"ה דאי דאמרינן שם לימא קסבר ר"י חולין שנשחטו בעזרה לאו דאורייתא דאי ס"ד דאורייתא מכי שחט לה פורתא אסרה אידך לאו דמרא קא טבח וכתבו תוס' על זה ומתוך כך הי' נראה דתקרובת ע"ז אסורה בהנאה מדאורייתא מדקאמר לעיל ור"מ שוחט לע"ז אמאי מחייב כיון דשחט בה פורתא אסרה אידך לאו דמרא קא טבח ואי דרבנן הוי חשיב שפיר דמרה, ומיהו יש לדחות דתקרובת ע"ז אפילו אינה אסורה אלא מדרבנן חשיב לי' שפיר לאו דידי' כיון דאסרו חכמים בכל הנאות דאפילו קדש בו את האשה אינה מקודשת כדתנן בתוספתא דקדושין המקדש ביין נסך בעורות לבובים וכו' אינה מקודשת אבל חולין בעזרה אי הוי דרבנן וקדש בו את האשה מקודשת לכך חשיב דמרי', דבסוף האיש מקדש קתני גבי חולין שנשחטו בעזרה, ר"ש אומר מקודשת ופריך אלמא קסבר ר"ש חולין שנשחטו בעזרה לאו דאורייתא וכו'.

עכ"ל הצריך לעניננו. דנראה ביאור דבריהם, דכמו שעשו חז"ל שיהי' תקרובת ע"ז כדאורייתא לענין קדושין כ"כ חשיב לאו דמרה לענין דו"ה והכל מדרבנן ומה"ת חייב בדו"ה רק יהי' פטור מדרבנן או משום הפקר ב"ד או משום דקנס בלא העמדה בדין פטור גם מה"ת ובחולין שנשחטו בעזרה כמו שחשיב כסף לענין קדושין אף מדרבנן שלא העמידו דבריהם בזה לעשותו כשל תורה כ"כ ראוי להתחייב גנב דו"ה אם טבח חולין בעזרה.

ואף דלכאורה הי' מקום לפרש דבריהם לענין דבר תורה דתקרובת ע"ז כיון דלית בהם שום הנאה כלום משו"ה חשיב לאו דמרא דלענין חסרון דבעלים מסתבר שפיר לומר דגם אם מניעת הנאה לבעלים הוא ע"י דין חכמים מיקרי לא חסר גם מה"ת כמש"כ בפרק זה בשיטת הרמב"ם ולענין זה גם לשיטת תוס' שבארנו בשיטתם דסברי דאיסורי הנאה חשבינן כחסר קצת, זהו רק לענין זה נהנה וזה חסר, דבעינן רק חסר קצת בזה יש מקום לומר דגם אס"ה הוי חסר קצת מה שמחסר עצם הדבר, אבל לשלם דו"ה דבעינן חסרון ממון י"ל דכיון דבלא"ה לא הי' הבעלים נהנים כלום אינם חסרים ממון ע"י הגנב ומסתבר לומר כן ושטחיות לשון התוס' נראה כן.

אבל באמת נראה לי דאי אפשר לפרש כן דהרי גם בחולין שנשחטו בעזרה לא היו הבעלים נהנים כלום דאף שאם קדש את האשה הרי היא מקודשת אבל לכתחילה הרי אסור לקדש בהם דהרי מיתהני וכמו שהקשו תוס' בחולין ד' ד' ע"ב דאפילו יהי' הדמים מותרים כשמכרם, מ"מ כיון דלכתחילה אסור למכור לאו בר דמים הוא.

עיי"ש.

ועוד רחוק הוא לומר דחשיב דמים מחמת קדושין דהרי האשה לא תתרצה לקבל דבר האסור לה, אלא ודאי נראה כונתם כמש"כ שהוכיחו דכמו, דמצינו לענין קדושין כ"כ הדין לענין דו"ה וכן מצאתי בעזה"י בחי' הרשב"א לקדושין ס"פ האיש מקדש בד"ה אלמא קסבר חולין בעזרה לאודאורייתא אחרי שהאריך שם בענין זה מסיק בשם התוס' בזה"ל ותרצו דיש דברים שהחמירו חכמים באיסור הנאתם לעשותו כאילו אינו דמרי' ויש שלא החמירו כ"כ וכדכתבינן לעיל, עכ"ל.

והנה לפ"ז אם יזיק אדם איסורי הנאה של חבירו היכא שלא החמירו לעשותו כשל תורה יתחייב לשלם מדין מזיק דכמו דחייב הגנב לשלם דו"ה כ"כ יתחייב מזיק דלא כמו שכתבנו למעלה. וכ"ז לשיטת תוס' וסיעתם דמפרשי דברי הש"ס דקדושין וב"ק כפשטן דאם חולין בעזרה אסור בהנאה מדרבנן חשוב ממון לענין קדושין וכן לענין דו"ה, אבל הרמב"ם וסיעתו דפסקו דבכל איסורי הנאה דרבנן אינה מקודשת ומפרשים מה דאמרו בגמ' דאם חולין בעזרה לאו דאורייתא מקודשת הוא משום דלא אסרו חכמים רק באכילה כמש"כ הר"ן בקדושין שם לתרץ כן.

יעי"ש.

משו"ה חשיב ממון גם לענין דו"ה לשיטתם אם יזיק בכה"ג דבר האסור בהנאה ודאי יפטור, וכ"כ אפשר שיהי' תלוי בשיטות אלו בעושה מעשה לאסור דבר של חבירו איסור הנאה של דבריהם דלשיטת תוס' אם הוא איסור שהחמירו לעשותו כשל תורה חייב וכמו מנסך במזיד דחייב אף אם תקרובת ע"ז מדרבנן, ואם לא החמירו כשל תורה יפטור, דהרי לשיטתם אם אח"כ יזיק שני דבר זה יתחייב השני ובע"כ דהראשון פטור דהא בהא תליא ולהרמב"ם יתחייב הראשון והשני יפטור.

אמנם מה שכתבו תוס' ב"ק שם להוכיח דתקרובת ע"ז ודאי אסור באכילה מה"ת בהא דאמרינן בגמ' בשוחט לע"ז דלא הוי שחיטה ראוי' דאי אסור רק מדרבנן הוי שחיטה ראוי' כמו דאמרו לענין מעשה שבת דהוי שחיטה ראוי' למ"ד מעשה שבת דרבנן יעו"ש

קשה לי מ"ש איסור אכילה מאיסור הנאה וכמו דאמרינן לענין הנאה שהחמירו כשל תורה כ"כ למה לא נאמר לענין אכילה דיש שהחמירו כשל תורה ויש שלא החמירו כשל תורה וצ"ע: עוד קשה טובא מש"כ בפ"ד מה' גניבה ה"ח בשוחט חולין לעזרה דחייב דו"ה משום דאף שאסורים בהנאה הואיל ואיסורן מדבריהן יעו"ש הרי דהוי דמרא קטבח וחשוב מה"ת כחסר, ולפי"ז למה אינו משלם הלוקח שנהנה כמו שיתחייב באיסורי אכילה של דבריהם וצ"ע"ג.

עוד קשה כיון דמפרש מ"ש בגמ' חולין בעזרה לאו דאורייתא הוא לענין הנאה דלא כהר"ן איך פסק לענין קדושין דאינה מקודשת נגד הש"ס דקדושין כנ"ל ובתוס' פסחים ד' כ"ט ע"א ד"ה אין פודין כתבו כיון דאין פודין מדרבנן לא שוי' מידי ומשו"ה לא מעל. יעו"ש.

ואולי יש לחלק דבהקדש שכל שוי' רק למכירה כיון דאסור למכור לנכרי מדרבנן אין שו' כלום גם מה"ת. וצ"ע: פרק יא קיי"ל ספק טומאה ברשות היחיד ספיקו טמא וראוי לבאר אופני דין טומאה זאת אי הוי כודאי טומאה ממש בלי הבדל בכל הדינים המסתעפים מזה או לא, דהנה לענין שריפת קדשים מפורש במשנה טהרות פ"ד דעל ספק טומאה ברה"י שורפין ומזה הוכיחו בתוס' ריש פרק שני נזירים דנזיר שנולד לו ספק טומאה ברה"י מביא קרבן טומאה ודאי, יעו"ש.

וכן נקטו בפשיטות במס' שבועות ד' י"ט ד"ה הלך דאם נכנס למקדש חייב, ומוכח דסברי דהוי כודאי טומאה לכל פרטי הדינים כמו דמשמע לשון הש"ס ריש מס' נדה ובמס' סוטה ד' כ"ח. יעו"ש.

וראוי לבאר לפי"ז מש"כ במס' יבמות פ"ק ד' י"א בהא דאמרינן שם דצרת סוטה אסורה ופטורה מן החליצה וכתבו התוס' בד"ה צרת סוטה וז"ל, ודוקא סוטה ודאי אבל סוטה ספק בעי חליצה כדמייתי בסמוך וכו' וי"ל דעשה ספק כודאי כדאמר פ' כשם אם נטמאה למה שותה ואם לא נטמאה למה נשקית מגיד לך הכתוב שהספק אסורה כודאי ולהכי ספק סוטה בעיא חליצה דדוקא להחמיר עשה הכתוב ספק כודאי ולא להקל לפוטרה בלי חליצה עכ"ל.

והנה לכאורה קשה לפי"ז גם בספק טומאה ברה"י דילפינן מסוטה שיהי' ספיקו טמא הוא ג"כ רק להחמיר ולא להקל ואיך שורפים קדשים על ספק טומאה ברה"י ואיך יביא נזיר קרבנות טומאה ואיך יגלח בימי נזרו דבכל אלה יש בהם צד חומר וצד קל, ונראה לענ"ד דשאני ענין פטור מחליצה מקולת שריפת קדשים והתגלחות של הנזיר והבאת קרבנותי', דהתם צד הקל בא מן החומר ובחליצה הוי תחילת דין להקל דהנה לפי מה שעשתה תורה ספק כודאי נתוסף חיוב חדש בקדשים שנטמאו בספק ברה"י לשורפם כמו בטומאה ודאית וחיוב מצוה זו הוא חומרא שמחויבים במצות עשה זו ככל מצות עשה והא דאמרינן לעולם בספק תולין ולא שורפין ולא מחייבין לשרוף מספק מצות עשה, י"ל משום בזיון הוא דשמא לא נטמאו לא שרפינן מספק - ואף דלפי"ז קשה להבין מש"כ בתוס' פסחים ד' כ' ע"ב בד"ה הא ר"ש וז"ל תימא לר"י לר' שמעון כיון דשרי תלוי' לטמא ביד א"כ שרי לשורפו ואמאי קרי לי' תלוי' דתלוי' היינו לא אוכלים ולא שורפים וי"ל דתלוי' לר"ש היינו דלא מחייב לשורפו.

עכ"ל ולפ"ז קשה למה לא יחייב, מספק מצות עשה כיון דליכא איסור לדידיה לשורפו, וצ"ע. עכ"פ בספק טומאה ברה"י י"ל דחל עליה מצות עשה של שריפת קדשים כטומאה ודאית ולא שייך בזה לדון ענין בזיון קדשים כיון דזהו מצותן שישורפו, וכן בנזיר שנטמא בספק טומאה ברה"י דספק זה שעשתה תורה כודאי מחייב את הנזיר לגלח ולהביא קרבנותי' אין לדון על צד הקל שבא בתולדה מן צד החומר היינו אף שאם לא נטמא הוא אסור בתגלחת אבל כיון שמחמת הספק הוא חייב בתגלחת של טומאה וכל שמחמת הנזירות בא עליו מצות גילוח ליכא איסור גילוח דל"ד לנזיר מצורע דבאים שם מדין עשה דוחה ל"ת משום דמצות עשה של תגלחת אינה שייכת לנזירות כלום ובזה שמקיים עשה של תגלחת מצורע הוא עובר על ל"ת של וכל תער לא יבא על ראשו דנזירות, אבל כאן דתגלחת המחויבת היא ג"כ מחמת נזירות מחמת ספק טומאה שחשבה תורה לודאי ליכא כלל איסור של וכל תער לא יבוא כמו בכל תגלחת של טומאה ודאית, וכן לענין קרבנות של טומאה אין לדון בחיוב הבא מחמת הספק לחוש לחולין בעזרה כיון דמ"מ חייב בקרבן ודאי אף דקמי שמיא גליא דלא נטמא אבל עכ"פ חשבה תורה ספק זה כודאי לכל הדינים של טומאה ואין כאן חולין בעזרה, אבל בדיני יבום וחליצה אין פטור של חליצה בא בתולדה מחמת איסור של יבום דכמה נשים אסורות ליבום ונזקקות לחליצה כחייבי לאוים וחייבי עשה וכיוצא בזה, ובסוטה ודאית שפטרה תורה מחליצה אין הפטור משום איסור יבום אלא דין לעצמו היינו שפטרה אותה תורה מזיקת יבום וחליצה לגמרי ואיכא בזה חומרא וקולא דלענין יבום איכא חומרא שאסורה להתיבם ולענין פטור מחליצה הוא קולא שמותרת לשוק בלא חליצה ומשו"ה בספק סוטה אף דלענין יבום אסורה להתיבם כודאי ויהי' איסור אשת אח ודאי זהו רק לענין חומרא שלא להתיבם אבל באמת הדבר ספק שמא לא זנתה והיא זקוקה גם ליבום רק לענין הנהגה בפועל חשבה תורה להחמיר כודאי, אבל ענין הפקעת זיקה שאין בזה חומרא למעשה רק להיפוך הוא קולא להתירה לשוק בזה לא מצינו שיהי' ספק כודאי והוי ספק ככל ספק דעלמא ומשו"ה ספק סוטה חולצת כנלענ"ד ביאור שיטת תוס' הנ"ל.

ובמס' סוטה ד' כ"ח ע"א בתוס' ד"ה מה ת"ל כתבו בהא דאמרי' שם מה ת"ל והיא נטמאה והיא לא נטמאה וכו' מגיד לך הכתוב שהספק אסורה וכתבו בתוס' וז"ל וא"ת וכי איצטריך קרא למיסר ספיקא י"ל הכתוב אסורה קודם שתי' כאילו הוא ודאי ואע"ג דליכא מלקות כדמוכח פ"ק דיבמות דף י"א, מיהו לאו הבא מכלל עשה איכא ואפי' אם היא טהורה נענש בבי"ד של מעלה אם בא עליו כמו על חייבי עשה ולא כשאר ספיקות כגון ספק חלב ספק שומן ואכלו ונודע שהוא שומן אע"ג דצריך כפרה וסליחה מיהו לא חמור כחייבי עשה.

עכ"ל.

ולמדנו מדבריהם דהא דעשתה תורה ספק כודאי אינו ודאי ממש אלא דאיסור זה הוא איסור מחודש כמו ענין ספיקא דאורייתא לחומרא שבארנו בפרקים הקודמים שהוא איסור אחר כ"כ איסור זה שעשתה תורה כודאי הוא איסור אחר רק שהוא חמור מכל ספק דאורייתא דהתם איסור קל והכא איסור עשה, היינו דהתורה צותה באיסור עשה

להתנהג בפועל בכל מה דאפשר ושייך לחומרא כאילו הי' ודאי אבל עצמות האיסור של הודאי ליכא בזה דמ"מ הרי הוא ספק.

והנה בתוס' יבמות ד' יא: כתבו בזה"ל מאי נסתרה נבעלה וא"ת וכיון דלא כתיב לאו בסוטה ספק, אמאי אמר בסוטה ד' ז' דאם בא עלי' בעלה בדרך לוקה וי"ל דלחומרא עשה הכתוב ספק כודאי כדפרישית לעיל עכ"ל. והנה מפורש דדבריהם חלוקים עם דברי התוס' סוטה הנ"ל דלשיטת תוס' בסוטה דהא דספק כודאי לענין סוטה הוא דגלתה תורה שעלינו להחמיר למעשה כמו בודאי וגלוי זה גלתה תורה בלשון עשה משו"ה ליכא על ספק רק איסור עשה, והתוס' יבמות הנ"ל סברי דכיון דלהחמיר עשתה תורה ספק זה כודאי כלול בזה גם מלקות היינו דגם על הספק יעבור איסור לאו דבלא"ה רחוק לומר שיהי' החומר רק לענין מלקות דלא מציינו מלקות בלא איסור לאו, ומקור דבריהם ביבמות דאם בא עלי' בעלה לוקה אינו מפורש בגמ' במס' סוטה וכבר הקשה בס' רי"ט אלגזי בה' בכורות ויפה העירני כבוד חתני הרה"ג מהר"ש שליט"א שכונתם מה שאמרו בגמ' דלהכי מוסרין לו שני ת"ח שמא יבא עליה בדרך דהוא משום דת"ח ידעי לאתרויי בו, ומפרשי התוס' הנ"ל דהוא התראה ממש לענין מלקות וכן נראה פשטות דברי תוס' שם במס' סוטה ד' ז' ד"ה כי היכי יעו"ש.

ומזה למדו התוס' במס' יבמות דאיכא מלקות על ספק סוטה, והתוס' במס' סוטה ד' כ"ח הנ"ל מפרשי כפי' רש"י שם ד' ז' דהתראה זו היא לענין השקאה שמודיעין לי' שאם יבא עלי' שוב אין המים בודקין את אשתו יעו"ש. ולפי"ז לשיטת תוס' דמפרשי דליכא על הספק רק איסור עשה ניחא בפשטות הא דספק סוטה חולצת כיון דאיסור מחודש שחדשה תורה על הספק אינו כודאי ממש, י"ל דלהחמיר הוא כודאי ולא להקל, ואמנם לפמש"כ תוס' ביבמות דלהכי לוקין דגם לענין חומר האיסור עשתה תורה כודאי קשה להבין דלכאורה כיון דלענין יבום יהי' חומר האיסור כסוטה ודאית היינו דיהי' איסור כרת משום אשת אח ובסוטה ודאית איסור זה של אשת אח בא בתולדה מחמת פטור היינו כיון שאינה זקוקה ליבום הוי כאשת אח שיש לה בנים כמו איילונית וצרת ערו' דליכא בהו איסור ליבום רק מחמת שאינן זקוקות ליבום והכא בספק סוטה שענין הפטור הוא קולא ולא אמרה תורה ע"ז שיהי' ספק כודאי וכיון דלא נפטרה כודאי כרת מהי תיתי, וכן גם לשיטת תוס' במס' סוטה קשה קצת דהאי עשה שייך רק לגבי בעלה מקרא והיא נטמאה אבל לגבי יבם עשה מנא לן.

והי' אפשר לומר בכונת דברי התוס' שכתבו דלהכי ספק סוטה חולצת ולא מתיבמת משום דלהחמיר עשה הכתוב כודאי ולא להקל, עיקר כונתם לענין חליצה דלא תקשה כיון דספק כודאי תפטר מן החליצה וע"ז מתרצי דלהקל לא נאמר ענין זה, אבל מה דאינה מתיבמת אינו משום האי טעמא משום ספק כודאי אלא כשאר ספיקות דעלמא כספק אילונות וספק צרת ערו', אמנם ברא"ש שם מפורש דמהאי טעמא מחמת ספק כודאי להחמיר ראוי לאוסרה ליבם יעו"ש וגם מדברי התוס' מוכח כן דהרי מחייבין מלקות בספק סוטה ובע"כ משום דחשיב כודאי, וע"כ נלענ"ד לתרץ עפ"י דברי.

הרשב"א והריטב"א ביבמות ד' כ' ע"א שכתבו שם דבחיבי עשה אם בעלו לא קנו משום דלענין יבום כיון דלא דחו הרי הם באיסור אשת אח בכרת, ובס' שער המלך ה' יבום

פ"ו האריך בחקירה זו והביא דעת האחרונים החולקים יעו"ש. ולפי"ז עלינו לבאר דתפיסת הזיקה וביאת היבום אפשר שאינם תלויים זב"ז ואף שהביאה באיסור כרת מ"מ תפיס בה זיקה לענין חליצה ובמ"א בארתי בכל עריות דלא תפסו בהו קדושין שאין איסור הביאה גורם לזה וכדוגמא לזה הראיתי במגרש לענין ביאה ומשייר לענין קדושין או להיפוך כמבואר בגמ' גיטין ד' פ"ה הרי אף דלענין ביאה נתגרשה ומותרת להבעל מ"מ לענין קדושין היא אשת איש ולא תפסו בהו קדושין וכן להיפוך אף שהביאה אסורה משום אשת איש לענין קדושין הוי כפנוי' ותפיס בה קדושין ואשת איש בכלל עריות היא וכמו שביאר בס' אבני מלואים סי' מ"ג, כ"כ נוכל לומר דלעולם אין שני דברים אלו תלויים זה בזה רק דילפינן שבכל עריות שהם חייבי כריתות אין הקדושין תופסים בהם ואותה הסבה הגורמת לאיסור הביאה גורמת ג"כ למנוע בה תפיסת קדושין היינו מחמת שהיא אחות אשה אין תופסין בה קדושין ואסורה לביאה בכרת אבל אין מניעת תפיסת קדושין בא בתולדה מחמת איסור ביאה.

ואף דלפי"ז יקשה לכאורה מה דשקיל וטרי בריש יבמות שיהי' מצות יבום בעריות של חייבי כריתות מטעם דחי' דעשה של מצות יבום ידחה ל"ת שבכרת וענין דחי' שייך רק על מעשה הביאה וביבמה בעינן תפיסת קנין שיקוים ולקחה, ולדברינו אף שהותרה הביאה משום עשה דוחה ל"ת מ"מ חייבי כריתות היא לענין קנין, אבל באמת י"ל דענין דחית עשה ל"ת שגלתה תורה דלצורך מצו' בטלה הסבה שגורמת את הל"ת וכיון דגם תפיסת קנין הוא צורך המצו' כמו שבטלה סבת האיסור בשביל מצות יבום כ"כ בטלה סבה המונעת לתפיסת קנין וזה נכון.

בעזה"י.

ואכמ"ל.

ולפי"ז גם בספק סוטה י"ל דלענין יבום הוי ספק כודאי דענין זה הוי להחמיר ולענין חליצה דהוי להקל לא עשוהו כודאי, ואף דלא דמי לחייבי עשה דבסוטה ודאית עצם האיסור הוא, מחמת הפטור, אבל באמת בעצם הפטור איכא קולא וחומרא מה שאסורה ליבם ומותרת לשוק וע"ז גופא נאמר בספק סוטה דלענין צד החומר עשתה תורה ספק כודאי ופטורה מן היבום ואסורה כאשת אח שיש לה בנים ומ"מ איסור כרת זה אינו מפקיע זיקת חליצה דלענין זיקת חליצה הוי כשאר יבמה כמו חייבי ל"ת ועשה לשיטת הרשב"א והריטב"א, ומשו"ה שפיר יש לומר דלענין פטור יבום הוי ספק כודאי דפטור יבום הוא חומר לענין ביאה ליבם ויהי' גם איסור כרת לשיטת תוס' יבמות דהוי כודאי גם לענין עונשין ומ"מ תהא זקוקה לחליצה דלענין זה שהוא קולא לא אמרינן שתהי' כודאי כנלענ"ד: ואף לשיטת האחרונים הובא בס' שער המלך דסברי דכל יבמה שזקוקה לחליצה אי אפשר שתהי' בה איסור אשת אח.

יעו"ש.

מ"מ בנידון דידן שהדין מתחיל מחמת הספק י"ל דלכו"ע אפשר להיות שתהי' אסורה באיסור כרת ותהי' זקוקה לחליצה דבנידון זה אין איסור כרת עליה מחמת אשת אח אלא מחמת איסור מחודש שאסרה תורה את הספק כודאי וקמי שמיא גליא דהיא זקוקה

גם ליבום ככל יבמה שלא זנתה ולא נשתנה בה דבר הפוטרתה מן היבום ומשו"ה כשאנו דנים לענין יבום אמרה תורה להתנהג כודאי וכשאנו דנים לענין חליצה שלא גלתה תורה בזה חדוש זה הוי ככל ספק יבמה דחולצת ונמצא דבכה"ג איסור כרת זה אינו איסור עריות אלא איסור מחמת ספק וכל שאיסור אחר גרם ליכא בזה הכלל כל שאינו עולה ליבום אינו עולה לחליצה כמו שכתב הרשב"א ריש מס' יבמות וז"ל חמש עשרה נשים וכו' הקשו בתוס' וליתני שש עשרה וכגון המגרש את אשתו ע"מ שלא תנשאי לראובן והלכה ונשאת לשמעון אחי' ומת ונפלה לפני ראובן וכו' ומסתברא לי דאפי' היא עצמה חולצת ואין אני קורא בה כל שאינה עולה ליבום אינה עולה לחליצה דבתנאים לא קא מיירי קרא ולא אמרינן אלא באיסור ערוה, אבל בזו שאיסור דבר אחר גרם לה להאסר, דהיינו תנאו, חולצת אעפ"י שאינה מתיבמת וכו' שהרי גיטה גמור ואין כאן שיור בגט מידי דהוי אתנאים דעלמא והרי זו כנודרת הנאה בחיי בעלה דתנן בפ' ב"ש כופין אותו שיחלוץ לה והרי זו אינה עולה ליבום דבר תורה דקיימא עליה בלאו ועשה ואעפ"י כ עולה לחליצה משום שדבר אחר גרם לה ליאסר.

עכ"ל.

הנה מה שנסתייע הרשב"א מנודרת צריך ביאור דבלא"ה בחייבי עשה ילפינן מקרא דעולה לחליצה, ובנידון דידה שאינה עולה ליבום מחמת איסור כרת ליכא ראי' ומה זה נקט נודרת יותר משאר חייבי עשה ששקיל וטרי הש"ס ד' כ' שם ובמק"א בארתי דהרשב"א לשיטתו דסובר דבחיבי עשה אין במ זיקת יבום כלל והי' מקום לומר דרק בחייבי עשה ול"ת דלית בהון זיקת יבום גלתה תורה שיהי' מזוקקים לחליצה, אבל היכא דצריכה יבום ואינה עולה ליבום כ"כ אינה עולה לחליצה, ולפי"ז בתנאי דזקוקה ליבום ואינה ראוי' להתיבם דאם תתיבם יתבטל הגט למפרע הי' אפשר לומר דבכה"ג קרינן כל שאינה עולה ליבום אינה עולה לחליצה ע"ז מביא הרשב"א ראי' מנודרת דזקוקה ליבום ואסורה להתיבם מחמת דין נדר ומ"מ חולצת ולענין זה אין הבדל אם המניעה ליבום בפועל הוא באיסור כרת או ל"ת ועשה דמה דאמרינן בש"ס שם ד' כ' לחלק בין חייבי כריתות לחייבי עשה הוא רק לענין תפיסת זיקה והכל באיסור אישות שלא מחמת דבר אחר אבל בנידון שדן הרשב"א לענין תנאי אם נאמר דגם באיסור אחר יש כלל כל שאינה עולה ליבום אינה עולה לחליצה אין הבדל אם מונע חשש איסור חמור או איסור קל.

ואכמ"ל.

ובס' שער המלך בפ"ו מה' יבום תמה על דברי הרשב"א ונשאר בצ"ע. יעו"ש.

ולפמש"כ השמיענו הרשב"א בזה ענין חדש דכל שהיא ראוי' ליבום ואינה מתיבמת מחמת איסור אחר עולה לחליצה, ולפי"ז בנידון דידן שאינה עולה ליבום מחמת דין ספק שאינו איסור אישות הוי כמו דבר אחר גרם לה. כנלענ"ד.

ועי' בגמ' יבמות ד' ע"א ע"ב שנראה להדיא דגם באיסור קל יש לדון כל שאינה עולה ליבום אינה עולה כ"כ גם לחליצה כמו איסור הבחנה יעו"ש"ה:פרק יב ונחזור לעניננו שנתבאר לנו דבסוטה ספק יש לנו שתי שיטות אם הוי כודאי לכל חומר העונשים או

לא, ולפי"ז ראוי דגם בספק טומאה ברה"י תלוי בשיטות אלו, דלשיטת תוס' במס' סוטה גם בספק טומאה ברה"י תלוי בשיטות אלו, דלשיטת תוס' במס' סוטה גם בספק טומאה ברה"י אם יכנוס למקדש לא יעבור באיסור כרת וגם מלקות לא יענש, ולשיטת התוס' בפ"ק דיבמות יתחייב הנכנס למקדש כטמא ודאי והתוס' במס' שבועות ד' י"ט שכתבו דאם נטמא בספק טומאה ברה"י ונכנס למקדש חייב אזלי לשיטת תוס' בפ"ק דיבמות הנ"ל, דלשיטת תוס' במס' סוטה דאינו לוקה על ספק סוטה כ"כ בספק טומאה ברה"י לא יתחייב אם נכנס למקדש רק יעבור באיסור ודאי כאיסור עשה וממילא אם יכנוס בשוגג לא יתחייב קרבן דהקרבתו בא על החטא וכיון דליכא כרת בעושה במזיד לא שייך לומר לענין קרבן שיהי' ספק כודאי כיון דדין הקרבן אין הטומאה גורמת רק העבירה שבאה ע"י הטומאה וכיון דליכא בספק חיוב כרת ליכא קרבן, אבל עכ"פ גם לשיטת תוס' בסוטה הנ"ל ספק טומאה ברה"י כודאי הוא ואינו בגדר ספיקא דאורייתא לחומרא כמו שהבאנו דבריהם למעלה.

אמנם איתא בירושלמי פ"ח דנזיר וז"ל נזיר שנטמא בספק רה"י ואינו בפסח רבי הושעיא רבה אמר הנזיר מגלח ר' יוחנן אמר אין הנזיר מגלח דתנינן תמן כל טומאה מן המת שהנזיר מגלח עלי' חייבין עליה על ביאת מקדש וכל טומאה מן המת שאין הנזיר מגלח עלי' אין חייבין עלי' על ביאת מקדש, יחיד שנטמא בספק רה"י בפסח רבי הושעיא רבה אמר ידחה לפסח שני רבי יוחנן אמר משלחין אותו דרך רחוקה ואתייהא כיי דאמר רבי יוחנן נטמא טומאת התהום משלחין אותו דרך רחוקה, ציבור שנטמא בספק רה"י בפסח רבי יוחנן אמר יעשה בספיקן ורבי הושעיא אמר יעשה בטומאה, אף ר' הושעיא רבה מודה שיעשו בספיקן לא אמר רבי הושעיא אלא לחומרין.

עכ"ל ופשטות הדברים מראים דפליגי אם ספק כודאי או הוא רק ספק והוי לחומרא מה"ת ככל הספיקות, וכן מפרש בס' רי"ט אלגזי לה' בכורות פ"ה, ועפי"ז תמה שם על דברי התוס' בנזיר שהוכיחו מהא דשורפין קדשים עלה דהוי כודאי דהלא למ"ד דהוי ספק בע"כ גם לדידיה שורפין הקדשים על הספק דאל"ה איך יפרש מ"ד זה משנה דעל ששה ספיקות שורפין תרומה וע"ש שהאריך בזה, ומדחיק לפרש כמש"כ הקרבן עדה דכוונת הענין שנטמא בספק רה"י הוא דהי' ספק אם הי' הספק טומאה ברה"י או ברשות הרבים, ומתקשה לפי"ז בסברת ר' הושעיא דבספק רה"י איך יגלח ויביא קרבן טומאה ומדחיק לומר דלרבי הושעיא כיון דספיקא דאורייתא לחומרא הוי כודאי וזה דבר זר וכמה סוגיות מפורשות להיפוך ובמשנה ריש שני נזירים בנטמא אחד מהם מפורש דאינם יכולים להביא קרבן טומאה רק ע"י תנאי, ועכנלענ"ד לפרש הירושלמי באופן אחר דהנה אם נאמר דפליגי ר"ה ור"י אם ספק טומאה ברה"י הוי כודאי או ספק למה להו לצייר לענין נזיר ולענין פסח הווי להו למימר בקצרה אם ספק כודאי או כספק שבזה כלול הכל ומסתעף לכל דינים הנולדים מזה, אלא נראה עפ"י מה שבארנו בפרקים הקודמים דגם לשיטת הראשונים דספק איסור אסור מה"ת אינו איסור בעצם אלא רק כאיסור לאו דלא תסור דאם קמי שמיא גליא שהדבר ראוי לאכילה אינו משתנה מחמת ספק ידיעה שנולד לנו רק אם אכל עבר על איסור צדדי שלא חשש על הספק, ולפי"ז צ"ל דמה שחדשה תורה בספק סוטה ובספק טומאה ברה"י לאיסור ספק הוא לחדש שיהי' מחמת הספק איסור בעצם ושאינו איסור זה מכל ספיקא דאורייתא לחומרא דשם עצם

הענין לא נשתנה באיסור צדדי מעכבו ובספק סוטה כל זמן שמסופק לנו אסרה תורה כודאי ולפי"ז אם באנו לדון בנזיר כה"ג שנולד ספק טומאה ברה"י אז אי אפשר לגלח ולהביא קרבן אף דאסור לכנוס למקדש ולאכול קודש מחמת הספק כאיסור ודאי אבל דין טומאה לא נתחדש עלי' דרק איסורים ודאים נתחדשו עליה וכל דבר שהי' עלי' לחוש על הספק עשתה ע"ז תורה איסור מפורש אבל לענין התגלחות והבאת קרבן דבלא החדוש לא הי' רשאי להחמיר לגלח ולהביא קרבן מחמת חומרא שלצד השני דאם טהור הוא אסור בגלוח ואינו רשאי להביא קרבן, גם עכשי' אסור בתגלחת והבאת קרבנות וזהו סברת ר"י, וסברת ר"ה הוא דספק טומאה ברה"י הוא כודאי במה שיש בו צד חומרא וכיון דחיוב גלוח והבאת קרבן הוא חומרא חייבה תורה אותו בזה כודאי וממילא ליכא איסור כמו שבארנו לעיל כיון שמחויב להתגלח מחמת נזירות לא שייך בזה איסור גלוח של תער לא יבוא וכן לענין קרבן.

ולפי"ז י"ל דלענין שריפת קדשים ליכא הבדל ביניהם דהנה בגמ' בכורות ד' ל"ד אמרינן, בפלוגתא דר"י ור"א בחבית של תרומה שנולד לה ספק טומאה דר"י סבר הראוי' לך שמור ושאינה ראוי' לך לא תשמור, ור"א סבר הא נמי ראוי' היא שמא יבוא אלי' ויטהרנה יעו"ש ונראה שהטעם בזה דאמרי' שמא יבוא אלי' היינו דאף דאינו רשאי לאכול משום ספק להחמיר הוא איסור צדדי כלאו דלא תסור והתרומה אפשר שראוי' לאכילה משו"ה אסור לטומאה בידים או לשרפה, ולפמש"כ דבספק טומאה ברה"י לכו"ע איסור אכילה הוא איסור ודאי הוי אינה ראוי' גם לר"א ומצו' לשרוף ספק זה כודאי כיון דליכא בה צד קולא כלל ובכל מה דראוי לחוש להחמיר נעשה חיוב ודאי, ורק לענין נזיר ופסח פליגי כמו שנבאר, דר' הושעיא סובר דהנזיר מגלח כספק טומאה ברה"י הוי כודאי בכל ענין שבודאי הוא חומרא ובענין זה גם בספק חייבתו תורה, וחיוב גלוח והבאת קרבן בנטמא ודאי המה דינים שחייבתו תורה בקום ועשה משו"ה גם בספק מחויב הוא בהם וכיון שמחויב לגלח מחמת דין נזירות ליכא חשש איסור גלוח שמא טהור הוא ועובר על לאו דתער לא יעבור כמש"כ וכן לענין קרבן, כיון שמחויב קרבן בודאי הוא ככל חייבי קרבן, ור' יוחנן הביא, ראי' דלא כן הוא מהכלל דקיי"ל כל טומאה שהנזיר מגלח חייבים.

עליה על ביאת מקדש וזה פשוט לי' לר"י דבספק טומאה ברה"י אם נכנס למקדש לא יתחייב קרבן היינו אף נימא כר' הושעיא דהוי כודאי טומאה אבל מ"מ איסור זה מיוחד הוא ולא גלתה תורה ע"ז בלשון לאו ועונש כרת רק גלתה תורה שלענין הנהגה עלינו להתנהג כדין טמא ודאי וזה שייך רק לענין גלוח והבאת קרבן טומאה של נזירות שדינים אלו דין טומאה גורם, אבל לענין כניסה למקדש ואכילת קדשים אף שמוזהר בזה גם בספק כמו בודאי אבל אופני האזהרה חלוקים דבטומאה ודאית ענשה תורה בכרת על המזיד ובשוגג חייב קרבן, אבל בספק ליכא על הכניסה רק איסור עשה כשיטת תוס' במס' סוטה וכיון דליכא כרת במזיד ליכא קרבן בשוגג וכיון דאין חייבים על ביאת מקדש מוכח דהנזיר אינו מגלח עלי' דאל"כ לא, יהי' הכלל מדויק דהרי בספק טומאה הנזיר מגלח ואין חייבים על ביאת מקדש ומזה מוכיח ר"י דספק טומאה ברה"י אינו כודאי טומאה רק איסור ודאי בכל דבר שראוי להחמיר על הספק ומשו"ה כיון דבלא חדוש התורה לא הי' רשאי לגלח משום ספק נזירות טהרה או הקפת כל הראש, גם אחר החדוש

כ"כ אינו רשאי דמחויב רק לעשות כחומר שני צדדי הספיקות רק צד האיסור שמספק טומאה נעשה איסור ודאי כמש"כ התוס' במס' סוטה ובסברת ר' הושעיא י"ל דמודה ג"כ דאינו חייב על ביאת מקדש דל"ד לגלוח והבאת קרבן כמש"כ רק דאינו חש על ראית ר"י דכלל זה כל שהנזיר מגלח עלי' חייבים על ביאת מקדש הוא רק על הודאי אבל לענין הספיקות אפשר שישתנו בזה דיניהם וכן משמע דלא פליג ר"ה על ביאת מקדש מדלא הוזכרה פלוגתא זו בדבריהם וגם לא שייך כ"כ להוכיח מדבר שבר פלוגתיה אינו מודה גם בזה, ואיך מוכיח ר"י מביאת מקדש אם גם דין זה תלוי בעיקר פלוגתא שבניהם: ועפ"י זה יתבאר גם מה דפליגי בדין שני לענין פסח ביחיד שנטמא בספק ובציבור, דר"ה אמר ביחיד שנטמא בספק ידחה לפסח שני, ור"י אמר משלחין אותו בדרך רחוקה וסברת ר"י קשה להבין אף אם נפרש כמ"ש בס' רי"ט אלגזי דר"י סובר דספק טומאה ברה"י הוא ככל ספק מה"ת למה ישלחו אותו בדרך רחוקה דמ"ש בס' רי"ט א' דהוא כדי שיפטר מספק כרת דשמא טהור הוא יחייב לעשות פסח ראשון וחייב כרת אם לא ועשה ולכן עושין תקנה לשלח אותו לדרך רחוקה כדי שלא יתחייב, דברי' אינם מחוורים, לי כיון דספק לחומרא איך יתחייב כרת הלא אנוס הוא ומאי שנא אנוס זה מחמת דין מאנוס אחר סוף סוף הוא רוצה לעשות ואין בידו, אלא נראה דסברת ר"י יתפרש לנו עפ"י שיטת הרמב"ם בהק"פ פ"ה וז"ל, מי ששגג או נאנס ולא הקריב בראשון אם הזיד בשני חייב כרת וכו' אבל מי שהי' טמא או בדרך רחוקה ולא עשה את הראשון אעפ"י שהזיד בשני אינו חייב כרת שכבר נפטר בפסח ראשון מן הכרת.

עכ"ל.

ומבואר דמחלק בין אנוס לטמא והי' בדרך דכל אנוס אינו פטור מן המצו' אלא שמחויב הוא ואנוס בקיומו, אבל טמא והי' בדרך פטור הוא מן הראשון, ומשו"ה אם לא עשה בראשון מחמת אנוס אם הזיד בשני חייב כרת, אבל אם הי' פטור בראשון כגר שנתגיר בין פסח ראשון לפסח שני אינו חייב כרת אם הזיד בשני וכ"כ מי שהי' טמא או בדרך רחוקה חשבינן כאילו לא נתחייב בראשון ועי' בכ"מ ובלח"מ שם לבאר שיטתו בסוגית הש"ס שם.

ובזה סרה השגת הראב"ד שכ' ומ"ש טמא ודרך רחוקה והזיד בשני משגג או נאנס בראשון והזיד בשני יעו"ש ולפימש"כ הוא חלוק מבואר, ועי' בכ"מ שהביא דברי הר"מ בפ' המשנה שמפרש כן בכוונת המשנה עפ"י פשטות הכתוב, ונראה לי דזהו ג"כ שיטתו בריש פ"ו שם שכתב דעל כל הטמאים שוחטין וזורקין בערב פסח אחר טבילתם ועל טמאי מתים אין שוחטין וזורקין בשביעי שלהם אף אחר שטבלו והזו עליהם ולמד זה ממשמעות הכתוב.

יעו"ש.

והוא הטעם כמש"כ דסובר דטמא מת פטור מפסח שלא מטעם דאינו ראוי לאכילה וכיון שהם טמאים מטומאת מת עד הערב שמשם אינם מחויבים בעשית פסח, אבל שאר טמאים מחויבים בעשית הפסח רק דאינם יכולים מפני שאינם ראויים לאכילת פסח בערב, וכיון שבערב יהי' מותרים באכילת הפסח שוחטים עליהם, וכן גם בטומאת מת חילק בין טומאה שהנזיר מגלח עלי' ובין טומאה שאין הנזיר מגלח, דכיון שאין הנזיר

מגלח ואם אכל קודש אינו חייב כרת אינו בכלל טמא לנפש ועי' ראב"ד שם שביאר סברת הרמב"ם, ומה דקשה לשיטת הרמב"ם סוגית בש"ס דפסחים ד' צ' דאמרינן שם דרב למד טמא שרץ מטמא מת שחל שביעי שלו בע"פ וזהו השגת הראב"ד שם יעו"י בצל"ח למס' פסחים שם שתירץ בשני אופנים, עכ"פ יצא לנו מדברי הרמב"ם דיש הבדל בין אנוס לטמא, ולפי"ז נוכל לומר דמי שאינו יכול לעשות הפסח מחמת אנוס ובידו לעשות תחבולה שיפטר מחיוב עשית הפסח דמחויב לעשות כן כדי שלא יבטל המצו' ע"י אנוס, ואשכחן כה"ג לענין כסוי הדם דכוי אסור לשחוט ביו"ט מפני שאסור לכסות וכן מי שאין לו עפר לכסות יו"ד סי' כ"ח ועיין בגליון רש"א שם שהעיר משו"ע או"ח ה' ציצית סי' י"ג דמוכח שם דמותר ללבוש טלית בשבת בלא ציצית יעו"ש.

עכ"פ נוכל לומר דמשו"ה סובר ר"י דמשלחין אותו לדרך רחוקה דעכשי' שמא מחויב הוא ואנוס בקיומו וכשיהי' בדרך רחוקה יפטר מחיוב, אבל לר"ה דספק טומאה ברה"י הוי כודאי א"צ לשלחו לדרך רחוקה דגם ספק פטור כודאי, אף דלענין פטור לא אמרינן ספק כודאי, אבל כיון דאסור בעשית הפסח מטעם טומאה דספק כודאי חשוב כפטור מחיוב פסח, ולענין ציבור נמי פליגי עפ"י דרך זה דלר"ה יעשו כולם בטומאה היינו דגם אם יש מיעוט שהם טמאים ודאי עושים בראשון דהציבור חשובים כטמאים ודאי שהם חייבים לעשות בראשון, ולר"י דרק חומרת הספק נעשה ודאי אין המיעוט עושים לא בראשון ולא בשני, ורק ר"ה מודה דאינם רשאים לעשות בכלים טמאים דלהקל לא אמרינן ספק כודאי כן נראה לי ביאור הירושלמי הנ"ל.

והתוס' שלא הביאו דברי הירושלמי דלפ"מ שהוכיחו תוס' בפ"ק דיבמות מש"ס דילן בגמ' סוטה דגם לענין עונש הוי ספק כודאי מהא דבעלה לוקה וכן נקטו במס' שבועות לענין ביאת מקדש וכיון דש"ס דילן נגד הירושלמי הנ"ל דהוכחת ר"י בירושלמי הוא רק מביאת מקדש משו"ה לדינא אזלינן בתר גמ' דילן, ומה שהביאו במס' נזיר ראי' מהא דשורפין קדשים הוא בפשטות כרהיטת הש"ס ריש נדה דלמ"ד ספק טומאה הוי רק להחמיר מה"ת תולין,, ולמ"ד שורפין הוי כודאי יעו"ש בפלוגתא דר"ש ורבנן וזה פשוט: אמנם בשיטת הרמב"ם בענין זה לא נתבאר היטב דבה' ק"פ פ"ו ה"ז כתב וז"ל יחיד שנטמא בספק רה"י כמו שיתבאר במקומו הרי זה ידחה לפסח שני כשאר טמאי מת, וציבור שנטמא בספק רה"י יעשו כולן בטומאה עכ"ל.

והוא מהירושלמי הנ"ל. דפסק כר' הושעיא כמ"ש בכ"מ שם דר' הושעיא רבי' דר"י הוא.

ובה' נזירות לא הביא כלל דין זה של הירושלמי הנ"ל וממה שהביא בפ"ט שם אוקימתת הש"ס דריש שני נזירים בשני נזירים שנטמא אחד מהם דמביאים קרבנותיהם על תנאי ואין מגלחין כתב אח"כ בזה"ל וכיצד יולד להם ספק זה בטומאה כגון שהי' שני הנזירים עומדים ברה"י שספק טומאה שם טמא והי' אחד מבחוץ רואה אותם ואמר ראיתי אחד מכם שנטמא, ואינו יודע מי הוא, אבל אם הי' עד זה עמהם הרי שניהם טהורים כיון שהם שלשה הרי הם רבים ורבים ברשות היחיד ספיקן טהור כספק טומאה ברשות הרבים שהוא טהור כמו שיתבאר במקומו.

עכ"ל.

מדבריי' אלו אין ללמוד כלום דכל לשונו הוא לשון הש"ס והתוס' שם ובריש, מס' נדה הקשו כיון דספק טומאה ברה"י ודאי טמא למה אין מביא כל אחד קרבן טומאה ודאי ותירצו דלא גמירי מסוטה אלא דבר שאפשר להיות כסוטה דאפשר שנטמאת אבל הכא לא אפשר לטמא שניהם דודאי אחד טהור והא דאם הי' שלשה טהור לאו משום הלכה הוא אלא משום דמוקמינן כל חד וחד אחזקתי'.

יעו"ש.

ועפי"ז י"ל כן בשיטת הרמב"ם ואף דמלשון שכ' ברשות הרבים שהוא טהור כמו שיתבאר משמע דמטעם הלכה הוא אבל גם לשון הש"ס ג"כ כמעט כלשון הזה, ובע"כ עלינו לפרש דכוונת הש"ס רק לבאר דשאני רשות היחיד מרשות הרבים דספק טמא לא נאמר רק ברה"י ושלשה הוי רה"ר ובאמת טהרתן הוא רק משום חזקה קמייתא כ"כ נפרש לשון הרמב"ם ולפי"ז אפשר דגם הרמב"ם סובר כשיטת התוס' דאם הי' אחד שנטמא בספק הי' מביא קרבן טומאה ודאי, אבל תמוה מאד למה לא הביא כן להלכה אחרי שדין זה הוא דין ר' הושעיא בירושלמי ופסק כוותי' לענין פסח למה הביא רק דין ספק של שני נזירים שדינם בספק ולא הביא ביחיד שנטמא שיהי' דינו כודאי ובכה"ג אין דרכו של הרמב"ם לסתום אלא לפרש, ומצאתי שבס' מראה הפנים על הירושלמי שם במס' נזיר העיר זה והכריע שהרמב"ם פוסק כר"י ולא כרבי הושעיא דלא כהכ"מ ודחק לפרש דברי הרמב"ם בה' קרבן פסח יעו"ש ואין דברי' מתקבלין לי.

וע"כ נלענ"ד דהרמב"ם מחלק בין פסח לנזירות היינו דלענין פסח כרבי הושעיא ולענין נזירות לא פסק כוותי' מחמת סתימת הש"ס דילן ומשו"ה לא הביא הירושלמי כלל לענין נזירות מפני שרק עפ"י סוגית הש"ס דילן שיטת רבי הושעיא נדחית מהלכה לענין נזירות והביא להלכה דברי הש"ס כמו שהם אמנם לפי"ז עלינו להבין איך אפשר לפרש בהבנת הרמב"ם ולחלק בין פסח לנזירות, ונראה דהרמב"ם מפרש דכיון דפשטות ש"ס דילן ריש נדה אזלי דספק טומאה ברה"י לרבנן דפליגי על ר"ש הוי כודאי והכא לענין שני נזירים מפורש בגמ' דהוי רק דין ספק לענין תגלחת והבאת קרבנות, וחילוקא שכתבו התוס' לחלק בין הילכתא דילפינן מסוטה לדין חזקה לא סבר לה ומזה הוכיח דהש"ס דילן סובר דלאו לכל מילי הוי כודאי ופשר דבר זה י"ל דסובר דבכל דבר שדין טומאה לחוד גורם הדין בכה"ג קבלו חז"ל שעשתה תורה את הספק כודאי אבל בספק נזיר טמא שדין תגלחת והבאת קרבן אין דין טומאה לחוד אלא עיקר הדין נובע מדין הנזירות ובזה לא עשתה תורה ספק כודאי והוי ספק נזיר טמא שדינו ככל הספיקות, וכן משמע קצת לשון הרמב"ם שהבאנו לעיל לענין שני נזירים שכתב כגון שהי' שני הנזירים עומדים ברה"י שספק טומאה שם טמא משמע דסובר דגם בכה"ג היכי דהספק בין שניהם הוי לענין טומאה כודאי מ"מ לענין נזירות הוי ספק שדין זה בנזירות הוא והוי ספק בדין נזירות שדינם ככל ספק של תורה, אכן אם הי' שם שלשה דלענין טומאה הוי כודאי טהור גם בנזיר הדין כן, ומסתבר לומר כן דלשנות דינו מכמו שהי' שני הדברים גורמים דיני הטומאה והנזירות גם יחד, וכיון דמדין הטומאה דלא נשתנה דינו כלום וטהור הוא כמקודם אי אפשר לשנות דינו מכל נזיר טהור אבל להיפוך אם הי'

ברה"י אף שמדין הטומאה הוי כודאי אבל דין הנזירות מעכב שלא יהי' כודאי דבזה לא עשתהתורה ספק כודאי.

ובקצרה דלענין רה"ר שאין מתחדש עלי' דין מחודש רק בשלילה לזה מועיל הלכות טומאה לחוד, אבל בספק רה"י שאנו דנים בחיוב לחדש עלי' דין נזיר טמא א"א דין טומאה לחוד לגרום בלי הצטרפות דין נזירות ומשו"ה נשאר בספיקא. ובזה נתישב לי מה דנראה לי פלוגתא בין הרמב"ם והתוס' לענין ספק ספיקא אם שורפין ע"ז קדשים דבה' אבות הטומאות פי"ג הי"ב כתב הרמב"ם בזה"ל אבל על ספק ספק הטומאה אין שורפין עלי' תרומה לעולם ואצ"ל קדשים אלא תולין לא אוכלין ולא שורפין עכ"ל.

מלשונו שכתב "לעולם" מוכח להדיא דלאו דוקא על הטומאות שרבנן גזרו אלא כל טומאה שיהי' והתו' במס' שבת ד' ט"ו ע"ב בהא דהובא שם על ששה ספיקות שורפין את התרומה וכו' ר"י אומר אף על ספק מגען ברה"י שורפין וחכ"א ברה"י תולין ברה"ר טהורים וכתבו התוס' וז"ל על ספק בית הפרס נראה.

לר"י דמיירי בשדה שנתחרש בה קבר דטהור מדאורייתא ולא חיישינן לעצם כשעורה ולא הוי אלא מדרבנן אבל שדה שאבד בה קבר הוי ספיקא דאורייתא כדמוכח במו"ק ד' ה': וא"כ לחכמים אמאי קאמרי אף ספק מגע ברה"י תולין והתנן בפ"ו דטהרות דכל ספיקות ברשות היחיד טמא עכ"ל. והנה מלשון הגמ' במס' נדה פ' בנות כותים ד' ל"ג ע"ב הוי ספק ספיקא ואספק ספיקא לא שרפינן תרומה משמע כשיטת הרמב"ם דכללא הוא דלעולם אין שורפין תרומה בס"ס, אבל סברת התוס' חזקה מאד כיון דקיי"ל דכל ספק שיהי' ברה"י לעולם טמא ואין שום חילוק בין ספק אחד לכמה ספיקות וכמו דשורפין על ספק אחד משום דהוי כודאי הלא גם בספק ספיקא הוי כודאי ושיטת הרמב"ם דמחלק לענין שריפת קדשים בין ספק אחד מספק ספיקא אינו מובן, אמנם לפמש"כ בשיטת הרמב"ם דבדבר שאין דין טומאה לחוד גורם הדין אין דין טומאה ע"י ספק מועיל לעשות כודאי י"ל דגם לענין שריפת קדשים אין דין ספק טומאה שהוא כודאי מכריע לזה שיהי' מצו' לשרוף את הקדשים דמצו' זו דין הקודש גורם והוי ספק קדשים טמאים ומשו"ה מה דשורפין קדשים בספק טומאה ברה"י דין חכמים הוא וכך העמידו דבריהם לשרוף רק על ספק אחד דלכה"פ איכא ספק מצו' וגם בספק מצות עשה מהראוי לקיים אם ליכא איסור בשריפתן אבל בספק ספקא דמצד המצו' הרי איכא ספק ספיקא לקולא אסרו חז"ל לשרוף את התרומה וקדשים.

כנלענ"ד: ולענין ק"פ שיטתו מחוורת כיון דמש"ס דילן משמע להדיא דלכל דיני טומאה הוי כודאי כמו שהוכיחו התוס' בפ"ק דחולין ד' ט': מהא דפריך הש"ס ריש נדה ולר"ש אי מסוטה יליף אמאי תולין יעו"ש, ולפי"ז יחיד שנטמא בספק רה"י אסור באכילת פסח מטעם ודאי וכל שאסור לי' מטעם דין טומאת מת פטרתו תורה מפסח ונדחה לפסח שני וא"צ לשלחו לדרך רחוקה דמטעם ספק ג"כ פטור הוא ולא בתורת אונס חשיב וכן בצבור כה"ג עושים כולם בטומאה דלענין פטור מפסח ראשון כולם שווים ודיניהם שווים דמדין טומאה הוא וע"כ עושים בראשון ככל צבור שנטמאו ובזה אין שייך לומר דמצטרף לזה דין הקודש כמובן דהאיסור כניסה למקדש ואכילת קדשים רק הטומאה.

בלא שום סבה אחרת גורם משו"ה הוי כודאי. ומטעם זה הביא בה' ק"פ דברי ר"ה כלשונם בהירושלמי ובה' נזירות כלשון הש"ס ריש שני נזירים ולענין ספק טומאה ברה"י ביחיד לא הביא כלום כיון שהביא דין הש"ס דילן ולשיטתו ליכא הבדל בין יחיד לנולד טומאה בין שנים כנלענ"ד בזה: אמנם לכאורה קשה לפ"מ שבארנו להרמב"ם דלענין נזירות דומה ספק זה לשאר ספיקות למה לא מוקמינן כל חד אחזקתיה כמו בשני שבילים, אכן גם לשיטת תוס' קשה כיון דלא ילפינן מסוטה היכי שנולד ספק בין שניהם דאחד מהם ודאי טמא וכשהי' שלשה דהוי רה"ר מטהרינן רק מטעם חזקה דכיון דאחד מהם ודאי טהור לא ילפינן מסוטה ומדין חזקה אין חילוק בין רה"י לרה"ר ועי' במהרש"א בפ"ק דחולין שעמד בזה שם על דברי התוס' ד' ט' ע"ב ותירץ עפ"י טעם האמור בירושלמי הובא בתוס' פ' כשם והטעם האמור בתוספתא דאפשר לישאל ליחיד, וא"א לישאל לרבים או מטעם שמצאו שהצבור עושים פסח בטומאה כמו שהובא טעמים אלו ברמב"ם: וראב"ד ה' אבות הטומאה, והוא דחוק מאד דהרי אלו טעמים נאמרו למצוא איזה מקום בטעם של ההלכה בילפוטא מסוטה לחלק בין רה"י לרה"ר אבל כשאנו דנים מטעם חזקה לא נוכל להבדיל מחמת טעמים אלו עפ"י סברא דאל"כ הדרא קושית תוס' לדוכתא שיהי' שניהם טמאים ודאי וזה פשוט, אמנם בס' ש"ש ש"א פי"ז כתב לתרץ בטעם דמסתבר קצת דלענין שיהי' שניהם טמאים ודאי שהוא דבר שא"א להיות לא ילפינן מסוטה, אבל לענין שיהי' שניהם טמאים בספק ע"ז ילפינן שפיר מסוטה דברה"י לא מהני חזקת טהרה דזה יכול להיות עיי"ש.

ולמש"כ בטעמא דמילתא להרמב"ם ז"ל דבנזיר שנטמא בספק טומאה ברה"י לא ילפינן מסוטה רק דין טומאה לחוד ובנזיר שדין זה שייך לדין נזירות לא ילפינן, י"ל ג"כ כדרך שכתבו הש"ש אליבא דהתוס' ועוד בטעם מורגש יותר, דאף דלא נוכל לטמא ודאי שיתחדש עלי' דין נזירות טומאה דעל נזירות לא חדשה תורה שיהי' ספק כודאי אבל מ"מ לענין להעמיד על חזקתם מהני הלכות טומאה דכל חזקה מהני רק על עיקר הספק ועיקר הספק הוא ספק טומאה וממילא הוא נוגע לנזירות ובעיקר הספק ילפינן מסוטה דלא מהני חזקה ברה"י ומשו"ה נשאר דין ספק מה"ת שהוא להחמיר ומביאים קרבנותיהם על תנאי ואסורים לגלח כמבואר בגמ' בסוגיא כנלענ"ד.

ובתוס' כ"ק פ"ק ד' י"א ד"ה דאין מקצת שליא בלא ולד כתבו וז"ל וא"ת לר"א דאמר חוששין משום דאין מקצת שליא בלא ולד אבל אם הי' מקצת שליא בלא ולד לא היתה חוששת, ה"ד אי ברה"ר אפילו בחד ספיקא מטהרים ואי ברה"י אפילו בספק ספיקא נמי טמא דהא תנן כל ספיקות שאתה יכול להרבות ברה"י אפילו ספק ספיקא טמא, וי"ל דשמעתין איירי לענין לאוסרה לבעלה.

עכ"ל.

ובתוס' מהר"ם שי"ף הקשה הלא ספק טומאה מסוטה ילפינן דהוא לענין לאוסרה לבעלה ובס' ש"ש ש"א פי"ד מבאר כוונת תוס' דבנדה מה שנאסרת לבעלה אינו איסור טומאה רק איסור עריות והוי כשאר ספק איסור דליכא בהם חילוק רשויות, וסוטה דכתיב בה ונטמאה ואסורה לבעלה משום טומאה ומשו"ה ברה"י הוי ספק כודאי יעו"ש.

ונראה זכוונת הש"ש דרק בדינים שמחמת הטומאה בהם החמירה תורה שיהי' ספק כודאי ברה"י והקילה ברה"ר אבל בנדה לבעלה אינה אסורה מחמת טומאה שבה רק מחמת נדה או מחמת הלידה היינו דראית דם גורם לה שתהי' אסורה שבעת ימים וכן הלידה גורמת איסור לבעלה ולא מחמת הטומאה שנתחדש בה היא אסורה לבעלה ומשו"ה אין ספק זה שייך לספק טומאה שחלקה תורה בו חילוק רשויות, אבל קשה מאד להחליט כזאת דהרי נדה ויולדת אינן ניתרין לבעל עד שיטבלו ובלא טבילה איסורן איסור עולם והיכן מצינו היתר איסורין ע"י טבילה ולא מצינו ענין טבילה רק לטהרת הטומאות או להעלאת קדושה אבל שיותר איסור ערו' ע"י טבילה לא שמענו, ועוד איך אפשר לומר שלא יהי' איסור נדה לבעלה מחמת טומאה דהרי מפורש בקרא ואל אשה בנדת טמאתה לא תקרב וביולדת לא כתיב בתורה כלל איסור ביאה, רק כימי נדת דותה תטמא ובנקבה כתיב וטמאה שבועים כנדתה ומי גרע מקראות מפורשות אלו מסוטה שהזכירה תורה בלשון טומאה: וע"כ נלענ"ד עפ"י מה שכתבנו לעיל בפלוגתא דהרמב"ם והתוס' לענין נזירות ושריפת קדשים בספק טומאה ברה"י י"ל דלענין נדה לבעלה לכו"ע שאני מכל ספק טומאה, דהנה בכל איסורין מחמת טומאה כאיסור כניסה למקדש ואכילת קדשים, הטומאה שנתחדשה אצל הנוגע גורמת הדין אבל המת והשרץ אינם גורמים הדין כלל, רק המת והשרץ גורמים מציאות הטומאה, ומציאות הטומאה גורמים הדינים של כניסה למקדש ואיסור אכילת קדשים וכל כיוצא בזה, ובנדה ויולדת בנוגע לאיסור ביאה ראית הדם והלידה גורמים האיסור שכל זמן שלא תטהר מטומאת נדתה ולידתה אסורה היא כעריות ומצטרף שני גורמים לאיסורה הלידה והטומאה שנתחדש ע"י הלידה וכל זמן שנמשך טומאתה ע"י הלידה וראית דם הנדה נמשך איסורה מהלידה וראית הדם וכשמגיע זמן הטבילה וטהרה מטומאתה ע"י מי מקוה נותר איסורה, ומשו"ה כשנולד ספק ברה"י מטומאת מת וכדומה שאנו דנים לענין כניסה למקדש אם אסור הוא מחמת מציאות דין הטומאה אמרה תורה לענין זה שיהי' ספק כודאי וכן בנדה ויולדת לענין טהרות הוא דומה לכל ספק טומאה לשיטת תוס' כאן, אבל לענין איסור ביאה שסבת האיסור הוא הלידה וראית דם הנדה שתאסר כל עת נדתה עד שתטהר מטומאתה אם איכא ספק בלידה או בראי' הוא ספק איסור ולא ספק טומאה ואף אם יהי' לענין ספק טומאה כודאי טמאה לכל חומר טומאת נדה להאסר במקדש וקדשים ונגיעת טהרות, אבל לענין איסור ביאה אכתי ספק יולדת היא דאין דין טומאה לחוד גורם איסור ביאה רק הלידה וראית דם גורמים האיסור כל עת המשכת טומאתה, ול"ד ספק זה לנזיר שנולד לו ספק טומאה ברה"י דלשיטת תוס' חייב בקרבנות טומאה ותגלחת כטמא ודאי דהתם ליכא ספק בנזירות רק בתולדת הטומאה ומשו"ה סברי התוס' כיון דספק טומאה עשתה תורה כודאי הרי זה כנזיר שנטמא ודאי, אבל הכא כיון שהלידה גורמת האיסור בהצטרפות הטומאה הרי זה כסבה אחרת שלא מחמת טומאה ולענין זה לא עשתה תורה כודאי ומכש"כ לשיטת הרמב"ם שבארנו דגם בנזיר סובר דהוי ספק בדין נזירות פשוט דלדידי' הוי ספק יולדת דלא עשתה תורה כודאי יולדת: והעיר בזה כבוד חתני הרה"ג מהר"ש שליט"א דלפי"ז יש לדון לשיטת תוס' אם יהי' בנדה ספק מחמת טבילה אם נטהרה מטומאתה דבכה"ג אין הספק בלידה רק במציאות הטומאה שיהי' תלוי בחילוק רשויות כמו בנזירות שנולד ספק טומאה, אמנם לק"מ דכיון דאיסור מחמת לידה נמשך

רק כל זמן שלא נטהרה מטומאתה ואם באמת היתה הטבילה כהוגן כבר הופסק סבת האסור מכח הלידה, נמצא כשאנו מסופקים על הטבילה אנו מסופקים על סבת האיסור מחמת הלידה ועל ענין זה לא עשתה תורה ספק כודאי כמש"כ ונכון הוא בעזה"י: עוד נלענ"ד לבאר שיטת תוס' ב"ק הנ"ל באופן היותר מובן והוא דלפי משמעות פשוטת סוגיות הש"ס דענין טומאה הוא מציאות ממש שלא כענין דין חלות איסור וקדושה, כמו שאמרו טומאה נכנסת וטומאה יוצאת וכן מצינו לענין חלות טומאה על טומאה שאמרו בגמ' בלשון "שבעה" לה טומאה, ולא בלשון אין טומאה חל על טומאה כמו אין איסור חל על איסור וכמו שיבואר ענין זה לקמן ש"ג פ"ח ולפי"ז באדם שנטמא יש מקום לומר דמלבד הדין שמתחדש ע"י הטומאה באדם הנטמא, הוא נושא את הטומאה עצמה, ולכן אפשר לומר דהא דחדשה תורה בספק טומאה ברה"י שיהי' ספק כודאי לענין הנהגה, הוא רק לענין דיני הנהגה שבאה מחמת הטומאה עצמה כמו איסור כניסה למקדש, דהוא איסור להכניס את הטומאה, אבל בנדה אין האיסור על הבועל מחמת טומאתה שנמצא בה אלא שע"י הטומאה שבה משתנות דין האשה להיות כעריותלהאסר על כל העולם, וכשאנו מסופקין עלי' אם היא בטומאתה והוא ספק ברה"י יש הבדל בזה אם אנו דנים לענין כניסה למקדש או לענין מגע בטהרות, שספק זה הוא מחמת הטומאה עצמה בזה אמרינן שכל ספק בזה הוא כודאי, אבל לענין איסור ביאה שדין זה אינו מחמת הטומאה עצמה אלא בתולדה שמחמת הטומאה משתנית האשה להיות כערו', ואז האיסור ביאה הוא מחמת עריות הוי ספק עריות ובס"ס הוא מותר, ועל דין זה עצמו שהיא נעשית כערו' לא שייך לומר שיהי' כודאי, דבמציאות האמתית אין הבדל בין רה"ר לרה"י וכשאנו דנים לענין הנהגה הוא ענין הנהגה של עריות: ולפי"ז י"ל דהתוס' והרמב"ם שמחולקים לענין נזירות אם ספק טומאה ברה"י סותר הנזירות פליגי בזה מה שאמרה תורה שמשנתנה הנהגת נזירות ע"י טומאה אם הוא ע"י הטומאה עצמה או ע"י השתנות באדם הנושא את הטומאה וסובר הרמב"ם דלענין נזירות דנים בזה כמו בנדה לאסור על הבעל: ולפי"ז יש לדון דלענין דין שבועל נדה טמא טומאת שבעה יהי' דין טומאה ממש ואם הי' ספק זה ברה"י אף שמותרת לבעל מ"מ מטמאת את בועלה דלענין זה הוי כספק מגע שרץ.

אף שאין הטומאה שלו מחמת טומאתה אבל הביאה עצמה מטמאתו כל זמן שהיא בטומאתה. וצ"ע: פרק יד.

ובפ"ו דטהרות פליגי ר"ש ורבנן במסוכן ברה"י והוציאוהו לרשות הרבים והחזירוהו לרה"י דרבנן סברי דכשהוא ברה"י ספיקו טמא וכשהוא ברה"ר ספיקו טהור, ור"ש אומר רה"ר מפסקת, ובתוספתא פ"ז הוסיפו בדברי ר"ש שהי' ר"ש אומר רה"ר מפסקת למפרע שאינו יכול לומר מת הי' ברה"י וחי' ברה"ר, וכתב בס' ש"ש ש"ד פ"ד לבאר שורש פלוגתתם דר"ש סובר דהדין של רה"ר מכריע את הספק הקדום כיון דספק ברה"ר טהור כאילו הי' ודאי חי ענין זה מכריע שלא לעשות לספק ברה"י הראשון ורבנן סברי דאין דין אחד מכריע את השני וביאר עוד יותר בטוב טעם דאזלי לשיטתייהו כפי המבואר בריש נדה דר"ש סובר ספק טומאה ברה"י תולין כמש"כ ברש"י ותוס' שם וברה"ר טהור, ורבנן סברי ברה"י ודאי טמא וברה"ר ודאי טהור ומשו"ה לר"ש הודאי מכריע את הספק והדין של רה"ר מכריע את הספק של רה"י הקדום, ולרבנן דגם ברה"י

הוא דין ודאי טמא אין הודאי מכריע את הודאי ומשו"ה כל חדא מיתוקם בדוכתא כהלכתו ודינו ומזה העלה שם דמדר"ש נשמע לרבנן בשאר דוכתא היכא דאיכא ספק אחד על שני דברים אם איכא דין מוכרע על דבר אחד דלכו"ע מכריע הודאי על הספק.

יעו"ש וקשה לי לפי"ז שיטת התוס' בפ"ק דב"ק שהבאנו בפרק הקדום בספק נדה ויולדת ברה"י שנוגע לענין טהרות ולבעלה דלענין טהרות הוא כודאי ולבעלה ספק ולא אמרינן שדין אחד יכריע את השני, וכן ממש"כ התוס' בפ"ק דיבמות הבאנו לעיל בפ"ב דלהחמיר עשה הכתוב ספק כודאי סותרים יסוד זה שכתב בש"ש דלדבריה מהראוי שיכריע דין ודאי שלהחמיר את הספק שלהקל, ומלבד זה אין פירושו מאומת עפ"י שיטת תוס' במס' סוטה ועוד בהרבה מקומות דלרבנן ספק טומאה ברה"ר לאו מסוטה ילפינן אלא מטהרינן משום חזקת טהרה היכא דלא איתרע וגם מה שפירש"י ותוס' דלר"ש ספק טומאה ברה"י תולין איכא קדמאי דלא פרשו כן, ובתוס' הרא"ש ריש נדה כתב וז"ל הכא מאי רגלים לדבר איכא פירש"י דסבר ר"ש בשאר ספק טומאות דעלמא נמי ברה"י תולין תימא דלא מישתמיט לן בכולה תלמודא דפליג ר"ש בתחילת טומאה, ויש מפרשים דבתחילת טומאה מודה ר"ש דהילכתא גמירי לה מסוטה כדאיתא בפ"ק דחולין וכו' עכ"ל הצריך לנו ולפי"ז איך ודאי יכריע את הודאי ועלינו למצוא ביאור אחר בשורש מחלוקותן דר"ש ורבנן: ונראה לי לבאר בזה דהנה חלוק רשויות שחלקה תורה בספק טומאה נראה ודאי שהוא רק על יסוד מקור הספק שאם נתחדש הספק ברה"י ונוגע ספק זה לענין טומאה חדשה תורה שיהי' כדין ודאי ואם נתחדש ענין זה ברה"ר חדשה תורה שיהי' כודאי טהור, לפי"ז נראה ברור שאם נסתפק לנו מכבר על מין ידוע אם הוא שרץ או צפרדע שכל הנוגעים יהי' לעולם טמאים מספק ולא יהי' הבדל בין אם היתה הנגיעה אלי' ברה"ר או ברה"י משום דהרשות לא גרם כל צד ספק מחודש דאין ספק במעשה המגע והספק של השרץ אינו מחודש, אמנם אם הספק הזה אינו שייך כלל לדון על המגיע ורק אנו דנים תמיד על הדברים הנוגעים יש מקום לומר דכל חפץ הוא ספק בפני עצמו והחפץ שנגע ברה"י ספיקו טמא וחפץ אחר שנגע ברה"ר ספיקו טהור, ועפ"י"ז יש מקום לומר דבהא פליגי רבנן ור' שמעון דהנה במסוכן שהי' ברה"י ואח"כ הוציאוהו לרה"ר ואכתי ספק אם חי הוא או מת ואם עכשיו הוא חי ודאי שבהיותו ברשות היחיד מקודם שעה זו שהי' חי משו"ה סובר ר"ש דהספק שנולד אח"כ ברשות הרבים גורם לטהר את הטהרות שנגעו אל המסוכן כשהי' ברה"י דחשיב כספק טומאה ברה"ר דלידת הספק שנולד אח"ז מספק עלינו למפרע דהרי אם עכשיו הוא חי בע"כ שהי' חי מעיקרא ומשו"ה אף שנגעו טהרות ברה"י אבל כיון שמקור הספק אינו ספק מגע רק ספק במגיע וסבת הספק גורם ג"כ מה שאנו מסתפקים בו אח"כ אשר צד הספק שמא חי הוא מכריע גם בעבר הוי כספק שנולד ברה"ר, ורבנן סברי כיון דאנו דנים תמיד רק לענין הטהרות ולא לענין המסוכן עצמו וכל חפץ הוא ענין בפ"ע שנולד בו ספק טומאה ועל החפץ נולד הספק בשעת מגעו לכן תלוי באיזה רשות היתה נגיעתו: והנה איתא שם במשנה בפרק הנ"ל הטומאה ברה"י והטהרה ברה"ר, הטהרה ברה"י והטומאה ברה"ר וכו' ר' יהושע מטמא וחכמים מטהרים ופי' הרמב"ם שנולד לו ספק באיזה מהם נגע אם בטומאה שברשות זה או בטהרה שברשות השני וכן פסק להלכה עפ"י פירושו וז"ל בפט"ו מה' אבות הטומאות ה' ט' ספק שתי רשויות כיצד הי' דבר

טמא ברה"י ודבר טהור ברה"ר או שהי' הדבר להיפוך ונגע באחד מהם ואינו יודע באיזה מהם נגע וכו' הרי זה טהור.

ע"כ, ונראה בטעם מחלקותם של ר"י וחכמים דספק זה מתילד ע"י שתי הרשויות היינו ע"י רה"ר ורה"י דאם הי' מתברר המקרה שהי' ברה"ר ממילא ליכא שום ספק על המעשה שאנו מסופקים ברה"י וכן להיפוך, ומשו"ה סובר ר"י אף שדבר הטמא מונח ברה"ר והוי ספק טומאה ברה"ר דעיקר הספק בזה הוא רק אם נגע אל הדבר הטמא, דנגיעה אל הדבר הטהור לא מעלה ולא מוריד אלא כיון שלידת הספק נעשה ע"י הצטרפות שתי הרשויות ביחד סובר ר"י כיון דרשות הרבים גורם היתר ודאי ורשות היחיד גורם איסור ודאי מהראוי להיות איסור ודאי דהיתר הוא שלילה ואיסור הוא בחיוב, זהו טעמו של ר' יהושע דמטמא, וטעם של חכמים נראה דסברי דכל היכא שגם רה"ר מצטרף אל הספק הוי כספק טומאה ברה"ר גרידא דכל שבירור הדבר תלוי באנשים הרבה או ברשות שנמצא שם רבים בטל מזה הספק דין ספק רה"י ולהלכה קיי"ל כחכמים כמו שפסק הרמב"ם.

ועפי"ז י"ל דר"ש סובר דגם במסוכן שהוציא והו לרה"ר הוי כספק רשויות דהבירור שאפשר להיות ע"י הוצאתו לרה"ר מבטל הספק של רה"י דאם יודע שהי' ברה"ר חי בע"כ שהי' חי מעיקרא כשהי' ברה"י, ומשו"ה מטהר כספק טומאה ברה"ר, ורבנן סברי דל"ד לשתי רשויות דהתם מן המקרה שהי' ברה"י לא הי' מתילד הספק ורק ע"י הצטרפות המעשים משתי הרשויות נולד הספק ומשו"ה חשבו כספק טומאה ברה"ר כמש"כ, אבל במסוכן נולד הספק ע"י רשות היחיד בפ"ע בל' צירוף רה"ר, ומה שהובא שם בש"ש דברי הרמב"ם בפ"י המשנה בהא דאמר ר"ש רה"ר מפסקת שכתב בזה"ל מאחר שאמרנו שאשר שנגע בו ברה"ר טהור לפי שהי' שם בחזקת חי הנה מן הראוי שיהי' טהור אשר נגע בו לפני זה והוא ברה"י כי איך יאמר שהוא עתה ברה"ר חי ולפני זה כשהי' ברה"י הי' מת זה והי' שקר וזה ענין אמרו רה"ר מפסקת ר"ל ובטל משפט הספק הקודם ברה"י, ולשון התוספתא בביאור מאמר ר"ש אומר רה"ר מפסקת למפרע שאינו יכול לומר מת הי' ברה"ר וחי ברה"ר ואין הלכה כר"ש.

עכ"ל.

אפשר ג"כ לפרש עפ"י דרכנו היינו דאם אנו מטהרים מה שנגע ברה"ר ענין זה מכריח לטהר גם מה שנגע ברה"י, דכמו שאם הי' מתברר בבירור גמור שהי' חי ברה"ר הי' בטל הספק שהי' מעיקרא ברה"י כ"כ מה שהדין מצד ספק חי לטהר ברה"ר זה הדין נותן לבטל דין טומאה שהי' מחמת הספק ברה"י הקדום משום שצד הספק שמא חי הי' ברה"ר מכריע שהי' חי ברה"י ונמצא מ מ מילתא שנצטרף אל ספק רה"י ספק רה"ר, וספק טהרה הבאה ע"י מקרה המתילדת ברה"ר גורם לבטל ולהסיר את ספק הטומאה הבא ע"י מקרה שנולד לנו ברה"י, ודוקא אם שני הצדדים הגורמים הדין נתחדשו ברה"י אמרה תורה שיהי', כודאי כאילו אין כאן צד הגורם לטהרה, אבל בכה שצד המטהר מסתפק לנו גם רשות הרבים גורם לבעל את צד הגורם לטמא, ואין לדון לומר להיפוך שרשות היחיד יכריע לטמא את הטהרות שנגעו ברה"ר דאם הי' מת ברה"י א"א שיהי' אח"כ חי ברה"ר דזה אינו וכמו בספק שתי רשויות לפי הרמב"ם דנקטינן כחכמים

לטהר שצירוף, רה"ר מבטל דין רה"י ולא להיפוך משום דרה"י הוא מה שלא נולד ספק זה ע"י רבים ובכה"ג נולד ספק זה לרבים דאם נצרף אל הרבים גם ספק היחידים עוד נתוסף מספר המסופקים וזה פשוט, ומה שכ' שם בס' ש"ש דלר"ש גם בספק שרץ ספק צפרדע שהי' ברה"י והוציאוהו לרה"ר יכריע רה"ר את רה"י גם לפמש"כ יהי' הדין כן לר"ש דלעולם רה"ר מבטל דין רה"י.

אמנם מה דפשיט לי' להגאון בעל הש"ש דין זה של ספק שרץ וצפרדע והראה מקום בפ"ה דטהרות לא מצאתי דין זה כי שם מבואר רק בשרץ וצפרדע שהי' ברה"י ואינו יודע באיזה מהם נגע, אבל אם המגע ודאית והספק היא במטמא לא נמצא שם, רק יש להוכיח זה מהתוספתא פ"ו הובא בגמ' כתובות לענין קבוע כמע"מ בט' שרצים וצפרדע אחד, וענין קבוע שייך רק אם הנגיעה ודאית היא והספק בדבר שנגע בו מה הוא, ובתוספתא איתא פירש אחד מהם לרה"י ספיקו טמא לרה"ר טהור.

יעו"ש ובכה"ג תצויר חקירת הש"ש אם לאחר רה"י יצא לרה"ר דלר"ש יטהרו הטהרות הקודמים וגם הטהרות האחרונות ובמסוכן לר"ש אינו טהור רק רה"י הקדום וצ"ע: ולפמש"כ לעיל דאם הוא מין שאנו מסופקים עלי' מכבר ולא נולד הספק משעת ביאתו ברשות היחיד ליכא בזה חילוק רשויות גם לרבנן דפליגי על ר"ש, ומסתבר לומר דלעולם יהי' טהור כיון שהספק מפורסם לרבים אין לך רשות הרבים גדול מזה, ורק במסוכן פליגי דכל שעה ושעה הוא ספק מחודש סברי רבנן דאזלינן בתר החפצים שנגעו בו שאצלם נוגע ענין הספק וכל רשות דין בפ"ע: ובשטמ"ק פ"ק דב"ק הביא בשם הרא"ש וז"ל, דאין מקצת שליא בלא ולד הקשו בתוס' ה"ד אי ברה"ר וכו' ותרצו וכו' אי נמי דוקא טומאה הבאה מחמת מגע דילפינן מסוטה דומיא דסוטה שנאסרה מחמת הבועל אבל טומאה הבאה מגוף האשה לא ילפינן מסוטה וס"ס טהור אפי' ברה"י, וכן משמע בנדה דם הנמצא מן הלול ולחוצץ אין שורפין עלי' את התרומה משום דהוי ס"ס, וה"ד אי ברה"י וכו' אלא משום דלא ילפינן מסוטה טומאה הבאה מגוף האשה, הרא"ש ז"ל.

עכ"ל.

וכדברי הרא"ש הנ"ל כתבו בתוס' ריש נדה בהא דהקשו שם למה מטמאים בה' מעת לעת אף ברה"ר ומאי שנא מכל ספק טומאה ברה"ר דטהור, ותרצו לבסוף דלא ילפינן מסוטה אלא טומאת מגע ולא טומאת ראי'. יעו"ש.

וקשה לי הלא משנה מפורשת היא במסוכן שהי' ברה"י והוציאוהו לרה"ר כשהוא ברה"י ספיקו טמא וכשהוא ברה"ר ספיקו טהור ומאי שנא ספק חי ספק מת מספק ראי' של נדה או ספק לידה דהרי עיקר סברת המחלקים בזה הוא דגמרינן מסוטה היכא דהספק הוא בענין הנגיעה כמו בסוטה דהבועל הי' שם ודאי והספק הוא על מעשה הביאה אבל אם הנגיעה ודאית והספק הוא על המטמא אם הוא דבר המטמא או לא בכה"ג לא גמרינן מסוטה ובמסוכן מפורש במשנה דתלוי בחילוק רשויות אף דהמגע הוא ודאי והספק הוא במטמא, אח"ז מצאתי בתוס' נדה ד' י"ז ע"ב ד"ה ואין שורפין אחרי שכתבו שם ג"כ האי תירוצא שכתבו בריש מס' דלא גמרינן מסוטה ספק דאתא ע"י ראי' גופה כתבו

בזה"ל וצ' ע במכילתין גבי דם תבוסה דמשמע ספק יצא מחיים ספק לאחר מיתה ברשות היחיד ספיקו טמא ברשות הרבים ספיקו טהור.
עכ"ל.

ודברי התוס' אלו ג"כ אינם מובנים לכאורה למה שבקו משנה מפורשת דמס' טהרות הך דמסוכן וכמה ברייתות בתוספתא פ"ו בשרץ שפירש לרה"י ולרה"ר ואינו ידוע אם שרץ הוא או צפרדע וכן בנגע באחד בלילה ואין ידוע אם חי או מת דר"מ מטהר ברה"ר דמפורש בכל הנך אף דספק טומאה הוא מצד עצמו ולא מחמת נגיעה אבל כיון דלטהרות שנגעו הוא ספק טומאת מגע גמרינן בהו חילוק רשויות, וכן מפורש במס' טהרות פ"ו מ"ד בדין ספק יש בו כשיעור או לא והתוס' נדו מכל זה והקשו רק מדין תבוסה ובודאי כווננו בזה ענין גדול: והנה יש לדון בכל השקלא וטריא של התוס' בריש מס' נדה שהקשו שם בהא דלב"ש דין שעתן ולב"ה ולרבנן לחולין מודים לב"ש דדיין שעתן למה לא מטמאין ככל ספק טומאה ברה"י, ותרצו דלענין לטמאה למפרע לא ילפינן מסוטה, ואח"כ הקשו מספק טומאה ברה"ר דטהור אף לקדשים ובמעת לעת שבנדה מטמאין לקדשים אף ברה"ר והוכיחו זה מסוגית הגמ' ד' ה', דמוקמינן שם כשחברותי נושאין אותה במטה והוי תלתא ושלשה חשוב כרה"ר, ותרצו דגם לטהר ברה"ר לא ילפינן מסוטה היכא שעכשי' היא ודאי טמאה דל"ד לסוטה דגם עכשי' היא בספק, ואח"כ כתבו די"ל עוד דלא ילפינן לטהר ברה"ר רק טומאת מגע ולא טומאת ראי'.

יעו"ש.

וראוי לבאר אם על האשה עצמה הקשו שיהי' בה דין חילוק רשויות או על הטהרות שנגעו בה, ונראה לי מפשטות דבריהם מה שתרצו ד"לטמאה" למפרע לא ילפינן מסוטה דעל האשה עצמה סובב הולך דבריהם וכן לא שייך כ"כ לומר לענין הטהרות ענין למפרע דעל הטהרות הוא ספק מכאן ולהבא, וכן מה שתרצו לענין רה"ר כיון דעכשי' ודאי טמאה היא לא דמי לסוטה דגם עכשי' הוא בספק לא שייך כלל על ענין הספק טומאה שנולד לנו על הטהרות, ובע"כ צ"ל בסברת התוס' דסברי דלעולם בספק טומאה מה שחדשה תורה חילוק רשויות הוא רק על הדבר הראשון שבו נולד ספק הטומאה וכפי שורת הדין של דבר זה כן יהי' דין כל הדברים הנוגעים בו, ומשו"ה כשהקשו מדין ספק טומאה ברה"י כוונתם על האשה עצמה היינו אם היתה האשה ברה"י בשעת מגעה אל הטהרות עלינו להחזיק כאילו היתה האשה אז ודאי טמאה, וע"ז תרצו דלענין לטמאה למפרע לא ילפינן מסוטה דהתורה עשתה ספק כודאי רק משעת לידת הספק שיהי' דינו כודאי אבל לא אמרה תורה שעלינו להחזיק שהי' או שהוא ודאי וממילא כיון דעל טומאת האשה שבה נולד הספק לא ילפינן מסוטה ודינה לאוקמה בחזקתה כן יהי' משפט הטהרות שנגעו בה כמש"כ דלעולם הדין כמשפט הדבר הראשון שנולד בו ספק הטומאה ובזה נתישב לי מה שנתקשו המפרשים בדברי התוס' לפרש בהא דמוכח מהגמ' במקו' שנמצא חסר דתלוי ג"כ בדין ספק טומאה ברה"י דאמרינן שם ושניהם לא למדוה אלא מסוטה וכו' ור"ש סבר כסוטה מה סוטה ברה"ר טהור, או מסוטה מה סוטה ברה"י טמא ודאי וכו' הכי השתא התם רגלים לדבר.

יעו"ש.

ולשיטת תוס' דמסוטה לא ילפינן לענין למפרע קשה מה מדמה הש"ס ספיקא דמקו' לסוטה, ובס' ש"ש ש"א פ"י וי"א האריך שם בשיטת מהרש"א ומהר"ם ושיטת רב המנהיר הובא במשנה למלך. יעו"ש.

ושיטת הרש"א שהכריע כן המל"מ לחלק בין היכא דאיכא חזקה להיכא דליכא חזקה קשה לי כיון דלענין ספק טומאה ליכא חילוק בין היכא דאיכא חזקה או לא למה נחלק לענין למפרע בין איתחזק או לא וממ"נ אם לא דמי לסוטה מה יועיל לנו אם ליכא חזקה להשוותו לסוטה, ושיטת רב המנהיר שמישבה הש"ש מקושיות המל"מ אינה מתפרשת כהוגן לפי משמעות דברי התוס' בסוגיא, ועפמ"ש"כ י"ל דבמקו' אינו ענין לדין טומאה למפרע דהנה על הטהרות שנעשו ע"ג הוא ספק טומאה דלהבא דהספק הוא אם טמאים המת עדיין או נטהרו מטומאתם ועל ספק של המקו' כשהוא חסר עכשי' ומסופקין אנו שמא נחסר למפרע הוא ספק שאינו ספק טומאה ועל ספק זה ודאי דלא שייך לומר שיהי' ספק כודאי, רק שדין ספק של המקו' מספק לנו את דין הטהרות אבל הטהרות יש להם דין חלוק מן המקו' משני טעמים חדא דדיניהם חלוקים דזה ספק טומאה וספק מקו' הוא ספק אחר ספק כח המכשיר, ועוד כיון דלענין המקו' עצמה ליכא נפ"מ כלום אם נחסר עכשי' או נחסר מכבר עלינו לדון רק על הטהרות וכשאנו דנים עליהם לא שייך כ"כ ענין למפרע כמ"ש"כ, ול"ד לענין טומאת מעל"ע של האשה דהתם גם לענין האשה הוא ספק טומאה וגם נוגע הספק לה לעצמה דלענין נדה איכא נפ"מ מתי הותחל ראיתה לענין טהרתה ליום שביעי וכן לענין זבה שתלוי בימים וכיון דעיקר ספק טומאה נולד "בה" תלוי כל חילוקי הדינים בה וכיון דאצלה אין ספק טומאה זה כסוטה גם הטהרות שנגעו בה כמוה, אבל במקו' נולד ספק טומאה רק בטהרות שנעשו ע"ג ולענין הטהרות אין דין טומאה דלמפרע, שפיר יש לדון חילוק רשויות, ואפשר להטעים קצת דברינו עפ"י דברי מהרש"א דאם על המטמא דין ודאי כמו הכא במעל"ע של האשה דמדינא מוקמינן אותה על חזקתה כ"כ דין הטהרות שנגעו בה אין עליהם דין ספק טומאה כלל, אבל היכא דליכא חזקה ונשאר הדבר בספק בע"כ נשאר גם על הטהרות דין ספק טומאה וכל ספק טומאה עשתה תורה כודאי ברה"י ואולי כיון לזה המהרש"א אבל לא אבין אם שייך דבר זה לספק חסרון של המקו' דשם אינו ספק טומאה למפרע כמ"ש"כ: ועתה נבאר עפד"ז גם תירוץ האחרון של התוס' שכתבו דלא ילפינן מסוטה אלא טומאת מגע ולא טומאת ראי', הוא רק כשאנו דנים על האשה עצמה ואצל האשה עצמה הוא ספק שאינו דומה לסוטה שטומאתה באה ע"י הבעל ובנדה טומאתה מחמת ראי' ולא ע"י מגע דבר אחר ומשו"ה גם לענין הטהרות שאין הספק אצלם על המגע דינם כדין ספק הראשון כמ"ש"כ בביאורים בתירוץ הקודמים וגם ע"ז ביארו מהא דפריך בש"ס האי מטה אין בו דעת לישאל ותרצו דבשר קודש אפשר לאשכוחי ע"י זב וזבה דאסורים לאכול בשר קודש והוי בכלל כל טהור ואכל בשר.

עכ"ל.

ולא מצאתי ביאור לדבריהם. ונראה כונתו דכמו דקרא השני כל טהור יאכל דמיני' ילפינן ליש בו דעת לישאל ודאי טהור יאכל הא ספק לא יאכל דמיירי בזב וזבה אף בטומאה הבאה מגופה כ"כ קרא דזהבשר אשר יגע דמיני' ילפינן לאין בו דעת לישאל

מיירי כה"ג שנגעו בספק טומאה הבאה ע"י ראי' שאף שעל המטמא עצמו דין ספק עלי' חדשה תורה על הנוגע שיהי' טהור כשהי' באופן שאין בו דעת לישאל כנ"ל.

ועפי"ז נבאר כל המקומות שנראין כסותרין לדברי התוס' כמו שהבאתי למעלה דדוקא באשה שעצם הספק עלי' הוא וגם נוגע לכמה דינים וכיון דבה ליכא חילוק רשויות מחמת שבה הוא ספק טומאה מגופה כ"כ הטהרות הבאים מחמתה דינם כמותה, אבל במסוכן שהי' ברה"י ונגעו בו טהרות וכן ברה"ר אין עלינו ספיקא בדינא על האדם שאין הספק נוגע לדון עלי' לדינא משום דבכל רגע יכול להשתנות ולהתברר וכל הספק שנופל בזה על רגע זו הוא לענין הטהרות ולהטהרות הנוגעות בו הוא ספק טומאה שבא ע"י מגע שתלוי בחילוק רשויות וכן י"ל גם לענין ספק שרץ ספק צפרדע דמבואר בתוספתא פ"ו היכא דפריש לפנינו דהוי קבוע שתלוי בחילוק רשויות, מיירי בכה"ג שאין נפ"מ לדינא לפסוק דין עלי' כגון שאינו תפוש בידינו רק נגע בטהרות והלך לו והספק שנופל במקרה זו הוא רק על הטהרות ובהם הוא ספק טומאה ע"י מגע ותלוי בדין הרשויות שנוולד בהם הספק.

ועפי"ז יתישב קצת מה דקשה למה לא איפלגו רבנן ור"ש בספק שרץ שהי' ברה"י ואח"כ ברה"ר וחזר לרה"י דבמסוכן דאמר ר"ש רה"ר מפסקת אינו מטהר רק הטהרות שנגעו ברה"י הראשון אבל לא מה שנגעו ברה"י השני דאף אם הי' חי ברה"ר יכול להיות מת ברה"י האחרון ובשרץ לשיטתו הי' מטהר גם הטהרות השניות ולדברינו דדין זה שיהי' תלוי בחילוק רשויות לענין מגע בספק שרץ הוא רק אם אין עלינו לדון ולפסוק דין על השרץ עצמו כגון שנגע והלך לו אבל אם הוא לפנינו וטלטלוהו מרה"י לרה"ר הרי זה כמעל"ע שבנדה כיון שבו לא שייך חילוק רשויות גם הטהרות הבאים מחמתו דינם כמותו ולא יהי' חילוק בין רשות היחיד לרה"ר משו"ה נקטו במחלקותם רק מסוכן. ועי' לעיל בפ"ה שהבאנו דברי הס' כתב והקבלה מש"כ שם בשם הגרע"א ולמש"כ בזה א"א לתרץ דברי' יעו"ש.

ולפי"ז מובנים דברי תוס' במס' נדה ד' י"ז: שכ' להעיר על סברא זו מדם תבוסה דאיתא בפ' תינוקת ד' ע"א. בהרוג שיצא ממנו דם ספק בחיי' ספק במותו דחכמים אומרים ברה"י ספיקו טמא.

ברה"ר ספיקו טהור דשם יש לדון על הדם עצמו איזה דין לפסוק עלי' ובדם עצמו הוי ספק שלא מחמת מגע ומ"מ אמרו חכמים דתלוי בחילוק רשויות היינו דאם תחלת הספק נולד ברה"י יהי' לעולם ודאי טומאה, ואם מתחילה בשעת יציאת הדם הי' ברה"ר יהי' לעולם ודאי טהור, ואפשר לישב בדוחק דמיירי ג"כ שלא נתקבץ הדם באופן שיהי' להסתפק הדין על עצם הדם רק בשעת יציאת הדם נפל ונגע על טהרות וספק טומאה מגע עליהם ומשו"ה נשארו בצ"ע בזה.

אמנם קשה לי לתירוץ האחרון הנ"ל מה דנקטינן שם בריש נדה דמקוה שחסר וספק אם בשעת טבילת הטמא כבר נחסרה או לא דתלוי בחילוק רשויות לולא הכלל דתרתיה לריעותא ואיזה ספק מגע שם לדמות לסוטה דעל המקוה עצמה ודאי דלא שייך לדון כלל דאינו ספק טומאה וגם הוי ספק חסרון דלא שייך כלל לסוטה ועל האדם הטובל

הוא ספק טומאה ישנה אם נטהר מטומאתו או לא דלא שייך ג"כ לספק סוטה עפ"י שיטת תוס' זו דרק ספק טומאת מגע דמיא לסוטה וזה דוחק, לומר דאם תחילת הטומאה הי' על האדם ע"י מגע ועתה נולד ספק אם עדיין טומאת מגע הראשונה עלי' או כבר נטהר מטומאתו הוי כספק טומאת מגע דלפי"ז יהי' חילוק מאיזה טומאה נטמא מתחילה וזה דבר רחוק, ואפשר לומר דספק טהרה שנולד בהאדם הטמא ע"י שטבל במקו' ספק חסירה הוי כספק מגע טומאה דספק זה נולד ע"י מגע היינו טבילה וספק טהרה הוי כספק טומאה אם ילפינן סוף טומאה מתחילת טומאה, וכיון דבמקוה עצמה לא שייך ספק טומאה וגם, אין הספק נוגע לדון עלי' רק לענין הטהרות כמוש"כ לעיל, ע"כ יש לדמות לספק סוטה דתלוי בחילוק רשויות: ובתוספת הרא"ש בש"ס דפוס ווילנא כתב ריש גדה דעיקר החילוק בין מעל"ע שבנדה לכל ספק טומאה הוא משום דאין הספק אפשרלהתגלות יותר מחמת רבים משו"ה ליכא חילוק בין רה"ר לרה"י ול"ד למקוה דשם הי' אפשר להתגלות אם היתה חסירה וכן נשנו דברי' לד' י"ז לענין דם הנמצא בפרוזדור ולשיטתו מיושב מכל מה שהקשינו וגם מדם תבוסה לא קשה דגם שם הי' אפשר להתברר אם יצא מחיים או לאחר מיתה.

ואפשר דמש"כ השטמ"ק בב"ק בפ"ק בשם הרא"ש לחלק בין ספק מגע לספק ראי' כונתו כמש"כ בתוס' כאן ועי' תוס' סוטה ד' כ"ח ע"ב דלכאורה נראה מדבריהם דבכה"ג לעולם דין רה"י הוי ולהרא"ש הנ"ל כל דלא שייך בירור ע"י רבים ליכא חילוק רשויות כלל: פרק טו תמן בריש גדה כיצד די' שעתה היתה יושבת במטה ועסוקה בטהרות ופרשה וראתה היא טמאה והן טהורות ואמרינן בגמ' ל"ל למיתני היתה יושבת במטה וכו' הא קמ"ל טעמא דדי' שעתה הא מעת לעת שבנדה מטה נמי מטמא וכו' מכדי האי מטה דבר שאין בו דעת לישאל הוא וכל דבר שאין בו דעת לישאל ספיקו טהור תרגמה זעירי כשחברותי' נושאות אותה במטה דהוי לי' יד חברותי' והשתא דרא"י ספק טומאה הבאה בידי אדם נשאלים עלי' אפילו בכלי מונח על גבי קרקע כמי שיש בו דעת לישאל אעפ"י שאין חברותי' נושאות אותה במטה וכתב הריטב"א בחי' וז"ל הקשו בתוס' דסתם חברותי' שתיים ובהדי דידה הוו תלת והוי לי' רה"ר שספיקו טהור וכדאמרי' במס' נזיר וכו' ותרצו דשאני הכא דנשים נינהו וכולהו כחדא דמיין דהא מסוטה גמרינן וגבי סוטה מקום סתירה הוא כדתנן שאין איש אחד מתיחד עם שתי נשים אבל אנשים אין מקום סתירה דאשה מתיחדת עם שני אנשים.

והרמב"ן ז"ל הי' מתרץ שזו כיון שהיא טמאה ודאי ואין הספק בה אינה מן המנין והרי היא כגופו של שרץ, ולדברי' אם הי' חברותי' ג' אינה טמאה ואין זה נכון כיון דסתמא אמרינן הכא כשחברותי' נושאות אותה דמשמע אפי' ד' בד' כרעי המטה, והראשון הוא הנכון ודם הנדה הוא אב הטומאה וכיון דלמפרע ספק הוא אם הי' שם דם אף היא מן המנין עכ"ל.

והנה בגמ' נזיר ר"פ שני נזירים אמרינן מה סוטה בועל ונבעלת אף כל ספק טומאה ברה"י כגון דאיכא בו תרי ולשיטת תוס' הני בי תרי הוא האשה והבועל שהאשה ג"כ נכנסת במנין רק דאין חילוק בין אשה אחת להרבה נשים דכולהו כחדא חשיבא ואף דלפי הסברא אין חילוק לענין טומאה בין שלשה אנשים לנשים אבל גזה"כ הוא והכי

גמירא לן לדמות ספק טומאה לספק סוטה וכל שלגבי סוטה הוי רה"י כ"כ הוי רה"י לענין טומאה ואף דלפי"ז אם יהי' הרבה אנשים פרוצים בעריות דלענין סוטה מהראוי להיות דהוי מקום סתירה דהרי הוכחת התוס' לחלק בין נשים לאנשים הוא מדין יחוד שאמרו בשילהו מס' קדושין דאיש אחד אינו מתיחד עם שתי נשים ושם איתא בגמ' דהא דאשה מתיחדת עם שני אנשים דוקא בכשרים אבל בפרוצים אפי' בי עשרה נמי לא, ומ"מ הדבר ברור דלענין ספק טומאה ברה"י ליכא חילוק בין פרוצים בעריות לכשרים, י"ל דגמרינן מסוטה לענין הרגיל בסוטה בסתם נשים ואנשים דסתם נשים הוי מקום סתירה וסתם אנשים לא הוי מקום סתירה.

אכן צריך לבאר לפ"מ דאיתא בתוספתא פ"ו דטהרות דז"ל מפני מה ספק רה"ר טהור אמר להם מפני שהצבור עושים את הפסח בטומאה בזמן שרובם טמאים ואם טומאה ודאית הותרה לציבור ק"ו לספק רשב"ג אומר מפני מה ספק רה"י טמא וספק רה"ר טהור מפני שאפשר לשאול ליחיד וא"א לשאול לרבים.

ע"כ.

הרי מוכח להדיא דבלי שום הבדל כלום שיהי' איזה טעם כל שהוא א"א לחלק בין רה"י לרה"ר ואיך נחלק בספק טומאה ברה"י בין אנשים לנשים דלא מצינו בהם הבדל, אבל באמת כשנדייק ברישא דתוספתא זאת משמע דא"צ לחפש טעמים על הלכה דהרי איתא שם שאלו את בן זומא מפני מה ספק ברה"י טמא, אמר להם סוטה מה היא לבעלה ודאי או ספק, אמרו לו ספק אמר להם מצינו שהיא אסורה לבעלה מכאן אתה דן לשרץ מה כאן רה"י אף כאן רה"י וכו' ולכאורה קשה כששאלו אח"ז על ספק רה"ר למה לא השיבם כמו כן שמצינו בסוטה דטהורה היא בספק רה"ר, אלא נראה דקבלו מהלכה למשה מסיני לדמות ספק טומאה לסוטה האמורה בתורה והנה בתורה לא כתיב רק ספק סוטה במקום סתירה דאסורה לבעלה כודאי וסוטה שאינה במקום סתירה לא כתיב בהדיא ואפשר לומר דכונת ההלכה היא לדמות כל ספק טומאה בין ברה"ר בין ברה"י לספק סוטה במקום סתירה דבסוטה חלוק רה"י לרה"ר בעצם מדת הספק דבמקום סתירה רגלים לדבר על הזנות יותר מבמקום רה"ר ומשו"ה חזרו ושאלו על רה"ר היינו דעל רה"י אין לנו לחפש ולהתחכם על טעמי ההלכה כיון דגמירי לן מסיני כן לדמות ספק טומאה לספק סוטה הכתוב בתורה שהוא ברה"י אבל מה דקיי"ל דספק טומאה ברה"ר טהור שלא נתגלה לנו בפירוש אין לנו לחלק בלי שום טעם מספק טומאה ברה"ר וע"ז השיבו כיון דמצינו בתורה איזה הבדל בין יחידים למרובים לענין פסח הבא בטומאה משו"ה עלינו לבאר כונת ההלכה שהורה לנו לדמות ספק טומאה לסוטה הוא בכל הפרטים היינו גם ההבדל בין רה"י לרה"ר וכמו שבסוטה ברה"ר טהורה היא לבעלה כ"כ בספק טומאה ברה"ר, ולפי"ז הטעמים שנאמרו בתוספתא הוא רק לפרש על רה"ר אבל על רה"י לא שאלו טעמים אחרים רק הסתפקו במה דמצינו בסוטה כן משו"ה כתבו התוס' שפיר דכיון דאיש אינו מתיחד עם שתי נשים וזהו ספק סוטה האמור בתורה לאיסור וע"ז נאמרה ההלכה ללמוד ספק טומאה ובע"כ עלינו להחליט שאם יהי' שתי נשים ואיש אחד ויולד ביניהם ספק טומאה שיהי' ספק כודאי.

אבל מ"מ עדיין לפי"ז איך יתפרשו לנו הטעמים האמורים בתוספתא לבאר בין יחידים למרובים כיון שנאמר דסתם רה"י האמור בתורה נכלל בזה גםשתי נשים ואיש אחד שהם רבים במספר, ומדברי הרמב"ם שהביא בה' אבות הטומאה פט"ז הטעם הראשון האמור בתוספתא והראב"ד בהשגות שם כתב להוסיף הטעם השני משמע שטעמים אלו נוגעים לדינא קצת, והנה עפ"י הטעם הא' שבתוספתא שנקט הרמב"ם לעיקר מפני שמצינו שהציבור עושים פסח בטומאה י"ל דכיון דמוכח מסתימת הש"ס פ' כיצד צולין וברמב"ם ה' ק"פ דנשים טמאות אינן משלימות לרוב ציבור שיעשה הפסח בטומאה ע"י הצטרפות הנשים משו"ה גם לענין ספק טומאה אינן נחשבות לרבים ואף דלענין טומאה לכה"פ מצטרפות לשני אנשים להתחשב לשלשה ולענין פסח כיון דאינן מצטרפות להשלים לרוב נראה דאינן עולות למספר ואם יהי' מחצה ע"מ אנשים טהורים וטמאים וכמה נשים טמאות לא יבוא הפסח בטומאה, אפשר לומר דכיון דלענין פסח בעינן רוב הקהל ונשים לענין זה לעולם כיחידים חשובים ואינן משלימות כלל לענין רוב הקהל, אבל לענין טומאה דבעינן מספר שלשה ומספר זה חשוב רבים ורבים לענין זה הוא שלשה יחידים פרטים משו"ה נשים אף דכמה נשים אינן חשובים כרבים אבל מספר יחידי לא נגרע מהם.

וצ"ע: ושיטת הרמב"ן ג"כ קשה מאד דאם נימא דהמטמא אינו עולה למספר כלל משום דהוי כגוף השרץ א"כ לפי"ז גם הבועל אינו בכלל המספר ורק הנבעלת לחוד ואיך אמרינן מה סוטה בועל ונבעלת היינו דשנים חשובים רה"י ולשיטת הרמב"ן מהראוי להיות דשנים נחשבים לרה"ר דבסוטה רק הנבעלת מן המספר ולא יותר ואפשר לומר דכל פחות משלשה כחדא דמיא דרבים הווי שלשה אבל לשון הש"ס במס' נזיר מה סוטה בועל ונבעלת דחוק לפרש כן, וכד נדיק בלשון הרמב"ן נראה דמשו"ה אין האשה מן המנין משום שהיא טמאה ודאי ואין הספק בה משו"ה הוויא כגופו של שרץ ולענין הבועל הווי ספק גם עלי' דהרי ע"י ביאה נאסרת לבועל והענין בזה י"ל עפ"י הטעם הראשון בתוספתא דלענין טומאה מצאו חז"ל לדרוש לחלק בין יחיד לרבים משום דמצינו חילוק בתורה לענין פסח הבא בטומאה שהותר לרבים ולפי"ז כל שהספק נוגע לרבים הווי ספק טומאה ברה"ר ואם הווי ספק כזה דלא שייך כלל לאיזה אנשים הנמצאים באותו מעמד אינם עולים למנין משו"ה סובר כיון דאצל האשה אין שייך ספק זה דהרי היא טמאה ודאי והספק הוא רק על הטהרות משו"ה אין האשה מן המנין אבל אם הי' הספק גם על האשה אז גם האשה נכנסת במספר דהספק שנתחדש במקרה זו נוגע גם אלי', אכן אם יהי' לפ"ז אחד מהשלשה אנשים טמא ודאי נאמר שלא יהי' בזה דין ספק טומאה ברה"ר וזה לא יתכן לומר דהרי בגמ' נזיר דפריך הש"ס ריש פרק שני נזירים באחד שאמר להם ראיתי אחד מכם שנטמא שיהי' דין ספק טומאה ברה"ר אף דאחד הרואה ודאי לא נטמא ומה לי אם הוא טהור ודאי או אם הוא טמא ודאי כיון דבין כך ובין כך אין הספק נוגע אלי' כלום וזה רחוק לומר ודאיכא הבדל בין ודאי טמא לוודאי טהור דבטהר נוגע אלו' שמא יגעו בגדים אח"ז אל האיש המסופק דא"כ גם בודאי שמא יצויר חשש רחוק כזה שמא יגע האיש שנולד בו הספק לטהרותי' של הטמא וע"כ נראה דלא יתכן לפרש כן בכונת הרמב"ן וגם מה שכתב כגופו של שרץ אינו מדויק לפ"ד: וע"כ נראה דעיקר כונתו הוא דהמטמא אינו נכנס בחשבון המספר ורק האנשים העומדים יחד

ברשות אחד בקירוב שאפשר להגיע אליהם הטומאה הוי דין רה"ר עליהם אם הי' שלשה ובזה אין הבדל אם אחד מהם טמא מכבר או לא דאף לטעם האמור בתוספתא הוא רק איזה טעם על עיקר החלוק שבין רה"י לרה"ר אבל הדין לא ישתנה אם גם לא יתאמת טעם זה דהרי באמת גזה"כ הוא וכן נראה לי בהא דפליגי הרמב"ם והראב"ד בה' נזירות פ"ט הט"ז דהרמב"ם סובר דאם הי' שלשה בחצר אחד הוא רה"ר ואין חילוק אם היו מקורבים זל"ז או עומדים בריחוק והראב"ד בהשגות שם סובר דרק אם היו במעמד אחד שלפי מצב עמידתם הי' באפשרות שתגע הטומאה לאחד משלשתם ואז אף אם ידוע שאחד מהם לא נטמא חשיב רה"ר אבל אם עפ"י מצב עמידתם אי אפשר שתגע הטומאה ואינה זקוקה להם כלל אינו מצטרף להם וחשיב רה"י.

יעי"ש, אין חלוק, טעמיהם עפ"י סברות טעמי התוספתא הנ"ל אלא דהרמב"ם סובר דלא ניתנו לשיעורים כיון דשלשה חשיב לענין זה רה"ר אין לנו לחלק אופני עמידתם, והראב"ד סובר דכיון דאינם עומדים יחד ואין אחד שייך לחבירו כלום אינם מצטרפים לשלשה להיות לרשות הרבים, ונראה לי דרק ברשות היחיד במקום דלא שכיחי רבים, אלא שלשת האנשים משווים אותו לרה"ר בכה"ג מחלק הראב"ד אופני עמידתם, אבל ברה"ר ממש מודה גם הראב"ד, וראי' לזה שבהלכות אבות הטומאות פ"ט לא הזכיר הראב"ד שם תנאי זה דבעינן ברה"ר שיעמדו שלשה יחד דבאמת גזה"כ הוא לכן רה"ר ספיקו טהור אבל מה שע"י שלשה מתחשב ג"כ רה"ר בזה סובר הראב"ד דרק שלשה במעמד אחד שאפשר הטומאה ליגע בזה כמו בזה חשיב כשלשה יחד להיות רה"ר ואם לאו הכי הרי זה רה"י אבל אם הוא רה"ר א"צ שיהי' במקרה זו אפשרות ספק מגע לשאר אנשים ותמוהים בעיני דברי הלח"מ שם שמבאר כונת הראב"ד דדוקא שהשנים יהי' מסופקים על השלישי שמא נגעה הטומאה בו ואם יודעים שבו לא נגעה הטומאה אין השלישי מצטרף יעי"ש.

דלפי"ז אם יהי' ספק טומאת אוכלים באופן שהמטמא אינו מטמא אדם לא יצויר דין רה"ר שעל האנשים העומדים ליכא ספק, וזאת לא שמענו, ועפ"ז מפרש הרמב"ן דמה שע"י שלשה נעשה כרה"ר הוא רק שלשה מלבד המטמא והאשה שהיא ודאי טמאה הרי היא כגופו של שרץ דאפילו שאנו מסופקין על ראיתה למפרע אבל כיון שטומאתה מחמת עצמה היא הרי היא כודאי טמאה וכגופו של שרץ ומשו"ה י"ל דל"ק מן הבוועל שעולה במספר דהבוועל ג"כ נחשב לנטמא ע"י האשה והוי, הספק גם עלי' אם נטמא מחמת האשה או לא דאם לא הי' בזה מעשה הביאה אינו טמא משו"ה מצטרף לחשבון.

והריטב"א דחה דברי' שדם הנדה אב הטומאה הוא וכיון דלמפרע ספק היא אם הי' שם דם אף היא מן המנין עכ"ל, כלומר דאף אם נימא דהאשה חשובה כודאי טמאה דאין ספק עלי' משום דבשעת ידיעת הספק כבר טמאה היא, אבל כ"ז אם לא הי' בזה רק ספק טומאת ראי' שטומאתה מחמת עצמה היא אבל כיון שדם הנדה אב הטומאה הוא ומטמא את האשה וכדברא במס' נדה ד' מ"ב ע"ב דס"ל דבית החיצון חשוב בית הסתרים ונטמאת האשה ע"י הדם במשא דלאביי דסובר דהוי בלוע ליכא בזה טומאת דם כלל דבמעל"ע שבנדה מספקינן שמא כותלי בית הרחם העמידוהו, ואיכא בזה ספק שמא הי' למפרע דם המטמא את האשה והטהרות הנוגעות בה והאשה בכלל הנטמאים המה

משו"ה אף היא מן המנין, ואף שאם יבוא לדון מדין טומאת ראי' ה' בזה דין ספק טומאה ברה"י ומה מועיל מה שנתוסף בזה ספק טומאה מחמת הדם שהוא אב הטומאה שזה נטהר מדין רה"ר הלא איכא גם ספק רה"י וספק זה להיכן אזיל אבל לפמש"כ לעיל בפ"ד דכל ספק טומאה ברה"י דאיכא בזה גם רה"ר, הרה"ר מבטל את רה"י והכא דבירור של ספק זה אחד היא דאם לא ה' בזה משא דם הנדה לא ה' בזה ראית נדה וכיון דלענין ספק זה הוי ספק שנולד ברבים דהאשה היא מן המנין משו"ה חשוב ספק טומאה ברה"ר דכל שנתוסף אנשים אצל מקרה הספק הוי דין רה"ר כמו שבארנו לעיל בפ' הנ"ל כנלענ"ד בכונת דבריהם הקדושים: פרק טז כתב הרמב"ם בה' סוטה פ"א ה"ג וז"ל קינא לה על שנים כאחד ואמר לה אל תסתרי עם פלוני ופלוני ונסתרה עם שניהם כאחד ושהתה כדי טומאה אפילו הם שני אחי' אבי' ואחי' הרי זו אסורה עד שתשתה. עכ"ל.

ומקור דבריהם הוא מהירושלמי כמש"כ בכ"מ דאיתא בריש סוטה הלכה ב' מהו שיקנא לה משני בני אדם כאחת רבי יודן אמר במחלוקת מאן דאמר מקנא לה מאבי' ומבנה מקנא לה משני בני אדם כאחת רבי יוסי בעי מקנא לה ממאה בני אדם. עכ"ל.

וכונת הענין בזה דאף דמסתמא לא נקרא מקום סתירה אלא היכא דאיכא איסור יחוד ובשני בני אדם שאינם פרוצים ליכא איסור יחוד כדאיתא בסוף קדושין דאשה אחת מתיחדת עם שני אנשים, מ"מ כיון דהבעל קנא לה משניהם שלא תסתיר עמהם הוי סתירה ורבי יודן אמר דתלוי במחלוקת דלמ"ד שיכול לקנא לה מאבי' ומבנה אף שמוותרת להתיחד עם בנה או עם אבי' ומ"מ כשקנא לה מהם חשוב סתירה אם נסתרה עמהם ועי' במשנה למלך שהאריך בענין זה, והנה קשה טובא הא ספק טומאה ברה"י מסוטה יליף ורה"י לא הוי רק בשנים ושלשה הוי רה"ר כמו דמפורש בגמ' דילן ריש פרק שני נזירים ופסק כן הרמב"ם בפט"ז מה' אבות הטומאות וז"ל, וכשם שהסוטה ובועלה שנים כך ספק טומאה בשנים אבל אם ה' שלשה ברה"י הרי ספק טומאתם שם טהור כרה"ר.

עכ"ל וכן נשנו דברי' בפ"ט מה' נזירות וכמו דמפורש בגמ' ריש שני נזירים דאמרינן שם ואמאי כל ספק טומאה ברה"י מהיכא ילפינן לה מסוטה מה סוטה בועל ונבעלת אף כל ספק טומאה ברה"י כגון דאיכא בי תרי אבל הכא שני נזירים והאי דקאי גביהון הא תלתא הוי ל' ספק טומאה ברה"ר וספיקו טהור ע"כ, ואיך פסק הרמב"ם דאם נסתרה עם שני בני אדם כאחד היא אסורה עד שתשתה דבכה"ג הוי ספק טומאה ברה"ר דהרי האשה ג"כ מצטרפת כמש"כ לעיל וכמו דמוכח מדברי הרמב"ם עצמו שהבאנו שהם דברי הש"ס דסוטה היא ובועלה שנים, ומדברי הירושלמי נראה דגם במאה אפשר שתאסר, וקושיא זו הובאה בס' מנחת החנוך מצו' שס"ה בשם הגאון מוהר"א בס' מעשה רוקח אשר הגאון הנ"ל הציע קושיא זו לגדולי דורו ולא מצאו פירוקא והגאון בעל המחבר ס' מנה"ח כתב לתרץ קושיא זו עפ"י מה שכ' התוס' במס' סוטה ד' כ"ח דספק ראית נדה לעולם הוי רה"י דרק היכא דע"י רבים אפשר להתברר הספק יש חלוק רשויות אבל ספק אם ראתה או לא מקום המקור מקום סתר ומשו"ה אפילו נולד הספק ברשות הרבים חשוב ספק טומאה ברה"י.

יעי"ש.

ועפי"ז מתרץ דגם ספק סוטה לעולם הוי ספק רה"י דעצם הביאה אין אדם יכול לראות כמו דאמרינן במס' מכות ואף דקיי"ל דאם ראו עדים כדרך המנאפים דמחייבים מיתה על ראית עדים ביאה כזאת הוא רק ע"ד חזקה ואנן סהדי אבל עצם הביאה א"א לראות וחשוב לעולם כמקום סתר והוי רה"י אף אם נולד הספק ברה"ר ומבאר לשון הש"ס בגמ' נזיר דאמרינן שם מה סוטה בועל ונבעלת הכונה בזה דאף אם הי' שם רבים אינם יודעים מזה רק הבועל והנבעלת יעו"ש שהאריך בזה, אמנם אף שמשתבח המחבר בתירוצו זה לא נחה דעתי בזה לומר דראית דרך המנאפים יתחשב רא' ברורה לענין חיוב מיתה ולענין רה"ר יתחשב כדבר שאי אפשר להודע לרבים וזה דבר רחוק מן הדעת, ועוד קשה לפ"ד הא דאמרינן בריש נדה דר"ש יליף לענין מקוה מסוטה מה סוטה ברה"ר טהור ה"נ ברה"ר טהור דלדברי המחבר לא יצויר בסוטה שיהי' ספק ברה"ר דלעולם הוי רה"י דאף אם נולד הספק ברה"ר ממש חשוב רה"י לענין ספק רק אם לא יהי' מקום סתירה תהי' מותרת משום דליכא ספק כלל או, מטעם אחר אבל לא מחמת ספק טומאה ברה"ר והקושיא קמה ונצבה: והנה בעיקר דין סוטה אם הוא דין טומאה או איסור לא נתפרש בהדיא בגמ' ובדבריהראשונים ז"ל וע"כ ראוי לבאר ענין זה מכמה מקומות בש"ס השייכים לענין זה וראשונה נאמר מהא דאיתא בכתובות פ"א אר"א האומר פ"פ מצאתי נאמן לאוסרה עלי' ואמאי ספק ספיקא הוא ספק תחת' ספק אינו תחת' ואת"ל תחתיו ספק באונס ספק ברצון, ל"צ באשת כהן ואבע"א באשת ישראל וכגון דקביל בה אבי' קדושין פחותה מבת ג' שנים ויום אחד.

ע"כ.

וראיתי בשטה מקובצת שם שמביא הערה נפלאה וז"ל והקשה בשיטה דהא אמרינן כל מקום שאתה יכול להרבות ספיקא וספק ספיקא ברה"י ספיקו טמא ותירץ דה"מ כשהחזקה שם טומאה אבל אם לא הוחזקה שם טומאה כלל בספק ספיקא אין אוסרין. עכ"ל.

והנה הקושיא מבוארת לכל ותירוצו סתום וחתום בלי ביאור, ואם כונתו דבלא קנוי וסתירה הוי כספק שרץ וספק טומאה ברה"י הוא רק אם הי' בזה שרץ ודאי, הלא הבאנו לעיל פי"ד משניות ותוספתא במס' טהרות דספק מת וספק שרץ ג"כ טמא ברה"י, ואולי כונת בעל שיטה זו עפ"י מש"כ בתוס' סוטה ד' כ"ח ע"א ד"ה אינו דין בסה"ד וז"ל וה"פ במס' נדה התם גבי סוטה וספק שרץ הרי ריעותא דהיינו השרץ והבועל קמן אצל הטהרות והאשה אבל גבי מקוה קודם טבילה לא ראינו שום ריעותא דאיכא לספוקי על ידה.

עכ"ל.

דמוכח כונתם שחדשו בזה הכלל דספק טומאה ברה"י ספיקו טמא הוא רק אם בשעת אפשרות הטומאה נתגלה לנו צדדי הספק אבל אם נולד לנו הספק אחר המעשה לא חדשה תורה שיהי' ספק טומאה כודאי ולפי"ז גם בפתח פתוח לא שייך לאסור ודאי מדין טומאה ברה"י, אבל עכ"פ דברי התוס' הנ"ל אינם מוסכמים דלשיטת תוס' בכמה מקומות

מתפרש דברי הש"ס ריש נדה מה דאמרינן שם התם רגלים לדבר הוא כפשטא דע"י קנוי וסתירה מתחזק צד ספק הטומאה יותר מספק שקול והתוס' סוטה הנ"ל מפרשים כונת הש"ס התם רגלים לדבר הוא שנגלה לנו הריעותא בשעת אפשרות לידת הטומאה, וע"כ עלינו למצוא פשר דבר הקושיא הגדולה הזאת שיתורץ לנו השיטות, וכעין זה העיר ג"כ בחי' המהרש"א למס' נדה ד' י"ט גבי משארסתני נאנסתי מאי מהני חזקה הא מסוטה ילפינן לטמא ברה"י אף היכא דאיכא חזקה.

יעו"ש בד"ה רבי יהושע ונשאר בצ"ע: ובש"ש ש"א פט"ו הביא קושית הרש"א וכתב לתרץ בזה"ל אלא דקושיא זו מעיקרא לא ידעתי דספק טומאה ברה"י ספיקו טמא היינו אם נולד הספק ברה"י אבל ספק שאינו ידוע אימתי ומתי ובאיזו מקום אם ברה"י או ברה"ר לא אמרו ספק טומאה ברה"י ספיקו טמא וזה הוי לי' ספק רשויות, וה"נ במשארסתני נאנסתי דהזנות אינו ידוע אם ברה"י או ברה"ר הי' א"כ אין זה ענין לספק טומאה ברה"י וזה ברור.

עכ"ל ואנא גברא חזינא ופירוקא לא חזינא דהנה עדיין הדבר שקול וצריך עיונא רבה, בספק כזה מאי נדין בה, ובהשקפה ראשונה ראוי לומר דענין ספק ספיקא לא שייך בכה"ג דחד ספק הוא אם הי' ברה"ר ודאי טהור ואם הי' ברה"י ודאי טמא ואמאי אמרינן בפ"פ מצא דהוי ספק ספיקא אלא דיש מקום לומר דבספק כזה תהי' מותרת ג"כ מדין ספק ספיקא שמא לאו תחת' נבעלה ולא שייך רה"י כלל דלאו זמן איסור הוא ואת"ל תחת' ספק אונס ספק רצון והוא הדין שמא הי' ברה"ר שהספק מותר ובנידון שאמר המהרש"א בהא דר"ג ור"י דאיירו לענין כתובה בלא"ה אין מקום לקושית הרש"א דאף אם נאמר ספק כודאי לענין לאוסרה על בעלה מ"מ לענין כתובה הוי דין ספק ומהני ברי שלא עם חזקת הגוף כמו דאיתא להדיא במס' סוטה ד' כ"ה במתו בעליהן עד שלא שתו דבש"א נוטלות כתובה ולא שותות ובה"א או שותות או לא נוטלות כתובה כדמפרש בגמ' שם דפליגי בשטר העומד לגבות אי כגבוי דמי או לא הרי אף דלענין איסור הוי כודאי כל זמן שלא שתתה אבל לענין כתובה הוי ספק והתם לא מהני ברי דידה עם חזקה משום דאיכא רגלים לדבר שקנא לה ונסתרה כן כתבו התוס' שם ד"ה ב"ה אומרים.

יעו"ש, ואולי כונת הרש"א לענין היתר לבעלה ודברי הרש"א והש"ש שדברו בזה לענין כתובה שהרי שקלו וטרו מדין חזקת הגוף לא ברירא לי, ובעיקר חקירה זו אם יולד ספק ברשות שהוא ספק רה"ר ספק רה"י או שאנו מסופקים באיזה מקום נולד אם ברה"ר או ברה"י אף שאמרנו דהוי ספק שקול לטהר ולטמא מ"מ יש לדון דבכה"ג אין הרשות גורם כלום לטהר ולטמא דכיון דבעצם המציאות אין הרשות פועל שום השתנות בטומאה וטהרה רק כשנולד הספק ברה"י או ברה"ר חדשה תורה להסיר מכאן דין ספק והוא טהור ודאי או טמא ודאי אבל כשאין אנו יודעים את הרשות ואנו מסופקים ע"ז ג"כ, לא שייך לדון שמא הי' המציאות ברה"י או ברה"ר דבמציאות האמתית אין הרשות פועל כלום וכשאנו דנים על המעשה כפי האפשרות באמת הדרין לכללי הספיקות שבכל התורה דחד ספק אסור וס"ס מותר, ואולי לזה כיוון הש"ש במש"כ דהוי לי' ספק רשויות.

ולפמש"כ לעיל בפ"א לענין ספק רוב דהיכא דהמקרה אפשר להועיל לשום אדם בעולם חשוב כדבר המתיר או דבר האוסר י"ל דגם בנידון זה חשוב הרשות לדבר המתיר ואוסר שאם יראה אדם הספק טומאה וידוע לו שם הרשות שהועיל הרשות לאדם זה לטמא או לטהר חשוב למטמא ומטהר לכל העולם ועלינו לדון רק ספק זה שמא הי' ברה"ר או ברה"י, אח"ז מצאתי בס' רי"ט אלגזי בה' בכורות פ"ה באות מ"ב שכתב בהחלט בספק כזה ספק רה"י ספק רה"ר דהוי ספק שקול וספיקא לחומרא מה"ת ולא מהני בזה ספק ספיקא וגם חזקה לא מהני.

יעו"ש.

ועכ"פ פשטות הסוגיות דפ"פ ומשארסתני נאנסתי אינם, מתפרשים עפ"י דיני ספק טומאה רק ככל ספק איסור כמבואר לכל מעין: וע"כ נלענ"ד דדין סוטה אינו ספק טומאה כלל רק ספק איסור ובספק סוטה ע"י קנוי וסתירה החמירה תורה לעשות כודאי סוטה וכן החמירה תורה בספק טומאה ברה"י לעשות כודאי טומאה וכן ברה"ר בשניהם התירה תורה אבל דיניהם חולקים וטעמיהם שונים זה מזה אלא שקבלו חז"ל בהל"מ דמה שכתוב בתורה בסוטה לשון טומאה הוא להורות לענין אחר שאם יולד לנו ספק טומאה ממש שיהי' הדין כדין זה של ספק סוטה וז"ל הרמב"ם בפ"ה המשנה מס' טהרות פ"ג מ"ו כבר בארנו פעמים רבות שספק טומאה ברה"י ספיקו טמא וברה"ר ספיקו טהור, וידענו זה מסוטה שאם נסתרה עם איש ברה"י נאסרה לבעלה והענין ספק לפי שהוא לפעמים בועלה או לא והוא אמרו יתברך ונסתרה והיא נטמאה הנה זה מלמד שכל ספק טומאה ברה"י טמא ובתנאי שיהי' זה אשר נתחדש לו הספק יש בו דעת להשאל וישיב במאמר, אמנם מי שאין לו דעת להשאל אפילו יהי' ברה"י ספיקו טהור לפי שאנחנו ידענו ספק טומאה ברה"י ספיקו טמא מסוטה אשר יש לה שכל ואפשר לשאול פ"ה וכו' ולזה העיקר אמר שחרש שוטה וקטן אם נמצאו במבוי שיש בו טומאה שהם טהורים ואעפ"י שהמבוי ברה"י ונחנו לא נדע אם נגעו בטומאה או לא לפי שהן אין בהן דעת יעו"ש שהביא לשון התוספתא פ"ו שהבאנו לעיל פט"ו, והכונה שכ' הרמב"ם דבזה שכתוב בתורה על ספק סוטה בלשון ונטמאה שהיא כודאי טמאה הוא להורות על דין טומאה דבאמת לשון טומאה מצינו בכמה עבירות כמו במאכלות אסורות אמרה תורה ונטמאתם בה, ולא תטמא את הארץ אבל קבלנו הל"מ שלדרש זה נכתב כאן בתורה באם אינו ענין לגופו דהרי בלא"ה ידעינן דבלא שתית המים המאררים היא אסורה אלא ללמד על ספק טומאה בעלמא וכן משמע להדיא מדברי תוס' ריש נדה שכתב בזה"ל וא"ת א"כ היכי ילפינן מסוטה דברה"י ספיקו טמא אפילו איכא חזקה הא בסוטה איתרע חזקה וקרא דונטמאה דאיתר לאגמורי בעלמא טומאה מסוטה אימא דוקא היכא דליכא חזקה ואיצטריך קרא לאשמעינן דהוי טמא ודאי אע"ג שאינו אלא ספק וגם לטהר ברה"ר אע"ג דליכא חזקה, וי"ל דילפינן מסוטה שעשאה הכתוב ודאי טמאה אע"ג דאית לה חזקה שאינה טמאה ודאי ולא איתרע אלא חזקת טהרה ודאית.

עכ"ל.

דמוכח להדיא מדבריהם דספק טומאה אינו נלמד במה מצינו מסוטה אלא קרא יתורא דרשינן והא דאמרינן ספק טומאה הילכתא גמירי לה הוא רק שקבלנו כן לדרוש יתורא

דקרא שבא ללמד על הלכות ספק טומאה שיהי' דינם כספק סוטה ושיהי' חילוק בין רה"ר לרה"י ובין יש בו דעת לישאל לאין בו דעת לישאל, אבל טעמיהם שונים זה מזה לגמרי כמו שנבאר דבסוטה שעשתה תורה ספק כודאי הוא גזה"כ דוקא ע"י קנוי וסתירה ולא משום ספק טומאה ברה"י משום דבאמת ספק סוטה אינה רק ספק איסור דהרי בספק נדה ויולדת לבעלה כתבו התוס' ב"ק ד' י"א דאין בזה חילוק רשויות בארנו דבריהם לעיל פי"ג ובנדה ודאי שייך האיסור לדיני טומאה דהרי אינה ניתרת רק ע"י טבילה לפ"ז מכש"כ בסוטה דנוכל לומר דאיסורה הוא ככל איסורי תורה דליכא בזה לענין ספק חילוק, רשויות רק בסוטה בעינן קנוי וסתירה וסתם רה"ר אינו מקום סתירה ורק רה"י חשוב מקום סתירה משו"ה קיי"ל דאגמרה תורה להורות בדינו ספק טומאה שיהי' בהם ספק כודאי דוקא ברה"י כאופן דמיירי תורה בספק סוטה ועד"ז מתפרשים כל הדינים וחלוקיהם בספק טומאה, כספק ברה"ר וחילוקים בין יש בו דעת לישאל או לא והטעמים לכל אלו החלוקים מתבארים בתוספתא פ"ו דטהרות שהביאו הרמב"ם והראב"ד אשר טעמים אלו אינם שייכים כלום לענין ספק סוטה כנלענ"ד: ונראה לענ"ד ראי' לדברינו מהא דאיתא במס' סוטה ד' כ"ה בבעל שמחל על קנויו קינויו מחול פליגי בה רב אחא ורבינא חד אמר קודם סתירה מחול לאחר סתירה אינו מחול וחד אמר לאחר סתירה נמי מחול.

יעו"ש.

והנה מה שגורם להגדיל צד ספק זנות ע"י קנוי וסתירה אם לעשותו כספק שקול כשיטת תוס' ד' כ"ח ע"א או שיהי' יותר מספק שקול כמש"כ התוס' שם ד' כ"ה ע"ב ד"ה בית הלל. יעו"ש עכ"פ מה שהבעל לה לאחר הסתירה לא נגרע עי"ז כלל הוכחת הרגלים לדבר שמוכיח על מעשה הזנות ואם ספק סוטה הוא כספק טומאה ברה"י למה תהי' מותרת לחד מ"ד אם בטל הקנוי ע"י מחילה שלאחר הסתירה אם דינה כודאי סוטה גם בלי קנוי וסתירה היא אסורה כמו כל סוטה ודאי דנאסרת בלי קנוי וסתירה אלא בע"כ מוכח מזה דספק זנות באשת איש גזה"כ שלא תהא נאסרת על בעלה בלי קנוי וסתירה אף אם יהי' רגלים לדבר על מעשה הזנות כ"ז שלא יהי' עדות ברורה אינה נאסרת על בעלה וכמש"כ הראשונים ז"ל לענין עדי כיעור דמשו"ה לא אסרינן לה על הבעל דאין האשה נאסרת על בעלה אלא ע"י קנוי וסתירה או שיראו אותה כדרך המנאפים יעו' תוס' ורא"ש ונמ"י יבמות ד' כ"ד ובתוס' חד מקמאי הנדפס מחדש הביא בזה"ל והר' אלפס כתב כל היכא דהוא נטען מפקינן מיני' בדבר מכוער אבל מבעל לא מפקינן אלא בעדים ומסתברא כותי' דהא גמרינן דבר דבר מממון מה נ להלן דבר ברור ולא באמתלא אף כאן דבר ברור ולא באמתלא ולא בדבר מכוער.

עכ"ל.

ואם נימא דספק זנות של אשת איש אם הי' ברה"י דינו כספק טומאה ברה"י שדינו כודאי טומאה למה לא תאסר גם בעדי כיעור אם מתחשב כספק זנות ודינו כודאי דהרי גם בממון אם יתחשב כודאי מהני להוציא ממון גם בלא עדים, ואף שיש לדחות ולומר דלעולם ספק זנות הוי ספק טומאה רק כיון דילפינן דבר מממון דבעינן בירור של עדים ומשו"ה מה שראו עדים הסתירה אינו נעשה ספק זנות דראית עדים בעינן וראיתה סתירה

אינה נחשבת לראית עדים ורק בקנוי וסתירה גזה"כ שיעשה כספק זנות ואז נעשה כודאי משום ספק טומאה ברה"י וכשבטל הקנוי, ע"י מחילה או בכיעור שלא הי' קנוי לא חשוב גם לספק טומאה דבעינן ראית דבר ברור אבל זה רחוק בעיני לומר כן דכיון דספק כודאי מהראוי שיהני מה שראו העדים המעשה המעידה על הספק כאילו ראו את הודאי דבשלמא אם נאמר כמש"כ דספק זנות הוי רק כספק דעלמא שהספק אינו מחדש עצם האיסור ורק עצם מעשה הזנות אוסר אז י"ל דכיון דעדים לא ראו רק מעשה המעידה על הספק והביאה עצמה לא ראו משו"ה אינה נאסרת דילפינן מממון שבעינן דבר ברור, אבל אם נאמר דספק זנות הוי כספק טומאה שספיקו כודאי אז סגי ידיעת וראית עדים את הספק כאילו ראו וידעו את הודאי.

כנלענ"ד.

ובזה נתישב לי עכ"פ מה דנתקשיתי זה כמה בהא דפריך בגמ' סוטה ד' ה' על המשנה ריש מכילתין דתנן ואם מת חולצת ולא מתיבמת אמאי תתיבם נמי יבומי יעו"ש וכתב הרא"ש בפ"ק דיבמות סי' ד' וז"ל ומיהו קשה הא דפריך עלה בפ"ק דסוטה ותתיבם ונדחק הש"ס למצוא טעם למה אינה מתיבמת ואמאי הא אמרינן להחמיר עבדינן לה כודאי, וי"ל דהא דאמרינן דטומאה כתיב בה כעריות היינו דוקא סוטה והאי דכתיב בה טומאה בלשון לאו כי היכי דכתיב גבי עריות אבל סוטה ספק דכתיב טומאה דידה בלשון עשה אע"ג דאסרינן משום ספק טומאה לא חשיב טומאה דידה אפילו כספק ערוה הילכך פריך שפיר ותתיבם יבומי.

עכ"ל.

ותמוה מאד למה לא יהי' לגבי יבם לכה"פ כספק ערוה הלא אם זנתה ודאי נאסרת על היבם משום דטומאה כתיב בה כעריות והנה בספק סוטה לו יהא דלענין יבם לא עשתה תורה ספק כודאי דמה שאמרה תורה בלשון טומאה להורות שתהא כעריות הוא רק כודאי סוטה ולא בספק אבל הספק להיכן אזל, ואיפה מצאנו בזה גלוי בתורה שיהי' ספק לקולא בזה יותר מכל הספיקות דעלמא, וכדברי הרא"ש אלו כן הוא בתוס' שם לגירסת הב"ח יעו"ש ד' י"א והדברים מרפסין איגרא: ולפמש"כ לעיל י"ל דכיון דקיי"ל דילפינן דבר דבר מממון דבעינן ראית דבר ברור ורק בקנוי וסתירה גזה"כ שתאסר בלא דבר ברור ושיהי' ספק כודאי, ועי"ז הוי כראית דבר ברור כמש"כ לעיל דכיון דספק כודאי חשוב ראית דבר ברור ובסוטה לענין להאסר על היבם כיון דבספק סוטה לא גלתה תורה ענין זה שיהי' ספק כודאי הדרינן לכללא דאין האשה נאסרת בלי ראית דבר ברור דרק לבעלה חשוב כראית דבר ברור משום דספק חשיב כודאי אבל לגבי יבם ליכא גם דין ספק כמו רגלים לדבר בלי קנוי וסתירה דהקנוי וסתירה אינו מועיל כלום לגבי היבם רק לעשות כרגלים לדבר דלא גלתה תורה שיועיל הקנוי וסתירה לגבי יבם וכמו דאין אשה נאסרת על בעלה ע"י רגלים לדבר לחוד ואינה נעשית אפי' ספק זונה כ"כ אינה נאסרת על היבם ע"י רגלים לדבר ולגבי היבם אפי' ע"י קנוי וסתירה הוי כרגלים לדבר אחר שאינה נאסרת בלא דבר ברור דמה שחדשה תורה שתהא נאסרת ע"י רגלים לדבר של קנוי וסתירה הוא רק לבעלה אבל ליבם לא חדשה תורה כנלענ"ד.

וזה נכון בעזה"י: אמנם קשה לפי"ז בהא דמתו בעליהן עד שלא שתו דפליגי ב"ש וב"ה לענין כתובה דלב"ה הוי ספק וכתבו שם בתוס' ד' כ"ה ע"ב דלא מהני ברי דידה משום שהתורה עשתה ספק וכן לא מוקמינן לה אחזקתה משום דאיכא רגלים לדבר והכתוב הוציאה מאותה חזקה ועשתה ספק. עכ"ל.

והנה לענין כתובה לכאורה ודאי דלא מועיל הקנוי וסתירה להפסיד כתובתה אלא דהוי כרגלים לדבר בעלמא וכיון דהא דאשה אינה נאסרת על בעלה ע"י רגלים לדבר לחוד הוא משום דילפינן דבר דבר מממון והרי חזינן דלממון מהני רגלים לדבר לעשותו כספק ולמה לא מהני רגלים לדבר לענין איסור על בעלה משום ספק ואין לומר דכיון דמועיל קנוי וסתירה לענין איסור כ"כ מועיל כתובה דא"כ נימא כמו שעשתה תורה כודאי לענין לאסור על בעלה כ"כ יהי' כודאי גם לענין כתובה ולמה במתו בעליהן הוי רק דין ספק תפסיד הכתובה בודאי כמו שנאסרת ודאי, אלא ודאי דלענין כתובה אינו תלוי וירח בעצם הזנות שאנו מסופקים אם זנתה או לא ובלא"ה מצינו בכמה מקומות בש"ס דרגלים לדבר מהני בממון למשווי ספק דהרי בזה אומר שורך הזיק וזה אומר בסלע לקה מחשיב הש"ס ס"פ המניח כדרא דממונא דחשיב ספק לבי"ד בלא טענותיהם.

יעו"ש: ואולי י"ל דמה דכתיב בתורה לענין ממון עפ"י שנים עדים יקום דבר הוא רק לענין דין פסוק מכח בי"ד אבל דיני הספיקות אין בהם לעולם דין מוחלט מכח בי"ד וילפינן דין איסור אשה על בעלה מכח ספק מדין ממון שבא מכח בי"ד מגזירה שוה דבר דבר שגם הוצאת אשה מבעלה ע"י ספק שוה להוצאה ע"י ודאי אבל בממון חלוק הרבה דין הספק מהודאי.

וצ"ע.

ועוד יש לדון בספק סוטה אם ספק זנות גורם הפסד הכתובה או מה שגרמה שתאסר על בעלה דבאמת קשה טובה לפ"מ דמשמע מהך משנה דמתו בעליהן עד שלא שתו דספק זנאי גורם השתנות דין כתובתה דא"כ באומר הבעל אינו משקה מהראוי להיות שדין כתובתה יהי' ספק כמתו בעליהן ובמשנה מפורש שבאומר אינו משקה דאסורה ונוטלת כתובתה משום שהוא גרם שתאסר ואם ספק לנו שמא זנתה והפסידה כבר כתובתה במה תזכה עכשי' כתובה ע"י הגרם שאמר אינו משקה.

וצ"ע: פרק ז ונחזור לעניננו דמדברי הש"ס מבעל שמחל על קנויו מוכח דאשה אינה נאסרת על בעלה ע"י רגלים לדבר לחוד אף למשווי דין ספק ואףדלא קיי"ל להלכה דמהני מחילת בעל אחר הסתירה הוא מטעם אחר משום שכבר נאסרה ע"י קנוי וסתירה, ועוד דגם לפ"מ דקיי"ל דקודם סתירה מהני מחילת הבעל ג"כ יש להוכיח ענין זה דהרי אם מחל הבעל על קנויו שלא בפני האשה ג"כ מועיל מחילתו לבטל דין הקנוי ואז כשנסתרה היא מותרת אף כשלא בטל הוכחת הרגלים לדבר הרי דלכו"ע לא מהני הוכחת רגלים לדבר למשווי לספק זונה, אבל כ"ז הוא רק אם עצם מעשה הזנות לא נתברר רק אנו מסופקים ע"י הוכחות ורגלים לדבר אבל אם ראו עדים או הבעל את עצם המעשה והספק בזה אם הי' באופן האוסרתה על בעלה כספק אונס ספק רצון אז הדר לדין ספיקות דעלמא דאין בזה ענין אין אשה נאסרת בלא קנוי וסתירה דכיון דעצם הביאה נתבררה בעדים ומה שהיא נאסרת אינו ע"י הוכחות והשערות בעלמא וכן מבואר

להדיא בסוגית הש"ס בפ"פ בפ"ק דכתובות דאין אשה נאסרת בלא קנוי וסתירה אלא בעדים אבל במצא פ"פ חשוב כעדים היינו דבעצם הזנות הוי ידיעה ברורה והספק הוא אם באונס או ברצון אם תחת' או לא וספק זה אינו שייך לכלל דאין אשה נאסרת והוי כספק דעלמא.

ומצאתי אח"ז בתשו' ח"ס אה"ע ח"א סי' קל"א שהעלה שם להלכה דכל ספק זנות באשת איש בין אם היה הספק בעצם המעשה ובין עצם המעשה ברור וידוע והספק הוא אם באונס או ברצון לעולם אינה נאסרת על בעלה מפני שאין אשה נאסרת על בעלה בלי קנוי וסתירה, ומתרץ מה דאיתא בגמ' פ"ק דכתובות באומר פ"פ מצא דנאמן לאוסרה עלי' היכא דהוי חד ספיקא ספק אונס ספק רצון הוא משום דכיון דהיא מכחישתו ואינה טוענת נאנסתי הוי הוכחה ורגלים לדבר והוי כמו בקנוי וסתירה אלא דקיל קצת מקנוי וסתירה דבקנוי וסתירה לא מהני חזקה וספק ספיקא ובפ"פ מפורש בגמ' דבס"ס אינה נאסרת, ובתוס' שם מפורש דחזקה ה' מהני להתירה אם לא ה' בזה חזקות סותרות זא"ז, ומסקנתו להלכה דבספק שקול איזה ספק שיהי' האשה מותרת בלי חזקה ובל' ברי מטעם דאין אשה נאסרת בלי קנוי וסתירה, והיכא דאיכא רגלים לדבר קצת נאסרת בחזקת ספיקא ומותרת בס"ס או בחזקה, ואם יהי' רגלים לדבר ממש כרגלים לדבר של קנוי וסתירה חשיב כודאי ולא יהני ס"ס וחזקה זהו תורץ דברי' מה שהעלה בתשו' הנ"ל מה שנגעו לענינו ומה מאד תמוה לי פשר דברי' דאם נימא דגזה"כ דשאני ספיקות בזנות של אשת איש מכל ספק איסור של תורה וכל ספק איזה שיהי' התירה תורה כספק ערלה בחז"ל וכספק ממזר, ורק ברגלים לדבר כקנוי וסתירה שהוא כעין רוב לאיסור אז אסרה תורה כודאי מנין לנו לעשות פשרה ברגלים לדבר קצת שלא יהי' בגדר ספק וגם לא בגדר רוב ואינו כלול בכלל אין אשה נאסרת בלי קנוי וסתירה אף שרגלים לדבר כזה אינו כקנוי וסתירה, עוד קשה טובא שיטתו בגמ' שם בסוגיא דפ"פ, דבשלמא על ספק אונס י"ל דאיכא רגלים לדבר מדלא טענה נאנסתי אבל על ספק תחת' ספק אינה תחת' ליכא הוכחה מדלא טענה לאו תחת' דאינה רוצה להפסיד כתובתה וטוענת בתולה הייתי וכתובתי מאתים וכשתאמר מקודם זנתה תפסיד מנה ובאמת עיקר דברי' מוכרחים מדברי התוס' שם ע"ב בד"ה מאי לאו וז"ל וא"ת וניהמנה לדידה במיגו דאי בעיא אמרה משארסתני נאנסתי דנאמנת לר"ג דפסקינן כוותי' וי"ל דאינה מודה ברצון שנבעלה מאחר ועוד דאין זה מגו דמיפסלא נפשה מכהונה.

עכ"ל.

וכיון דגם לא הוי משום דאינה רוצה לטעון כן האיך נשווי רגלים לדבר מדלא טענה כן דילמא רוצה להכשיר עצמה לכהונה או דאינה רוצה להודות שנבעלה מאחר: עוד הביא שם דברי הרשב"א במשמרת הבית בתוה"ב בית ד' שער ב' וז"ל, ועוד שזו ודאי בספק א' אסורה היא מדאורייתא משום ס' סוטה ואילו א"א שראינו שנבעלה אין תולין ד"ת להקל משום חזקה דכשרות שהרי שור שחוט לפניך ואין כאן אלא חד ספק ספק אונס ספק רצון וס' דאורייתא לחומרא.

עכ"ל.

וביאר הח"ס לפי שיטתו שהטעם משום דאיכא רגלים לדבר מדלא טענה נאנסתי משו"ה נאסרת בלי קנוי וסתירה הנה מלבד גודל הדחק דלא נזכר בדברי הרשב"א שום רמז על הוכחה זו מדלא טענה נאנסתי, הנה על פי דרכו יהי דברי הרשב"א נגד דברי דלשיטת הח"ס ברגלים לדבר זוטא כזה אינה נאסרת כסוטה ספק שע"י קנוי וסתירה רק הוי כשאר ספיקא דעלמא ומותרת היכא דאיכא ס"ס וגם מועיל חזקה ובדברי הרשב"א מפורש דלא מהני חזקה, וכן מה שהביא מתוס' סוטה ד' כ"ה שכ' דמשנה דהנושא אשה ולא מצא לה בתולים לא שייך לספק סוטה שע"י קנוי וסתירה משום דהכא איכא רגלים לדבר.

יעו"ש.

והוכיח מזה דשיטת התוס' דהיכא דאיכא ספק אונס ספק רצון היא מותרת משום דאין אשה נאסרת בלא קנוי וסתירה וקיל ספק זה מכל ספק איסור הנה כל הרואה יראה דאין שום רמז רמיזא בתוס' להתיר אשה שזנתה ודאי וס' באונס ס' ברצון דמלבד שכל דבריהם שם הוא רק לענין כתובה ולא לענין איסור.

לבעלה דלבעלה ספק סוטה שע"י קנוי וסתירה כודאי, רק שדנו לענין כתובה דלא ילפינן מקרא לענין זה שקלו וטרו מ"ש ספק זה מהתם, וגם לענין כתובה לא כתבו דבלא קנוי וסתירה ספק אונס ספק רצון אינו נחשב לספק רק דבלא רגלים לדבר מהני טענת ברי דידה ובס' סוטה שע"י קנוי וסתירה אף שלענין כתובה לא הוי ספק כודאי אבל חשיב יותר מספק שקול ולא מהני ברי דידה ולא חזקת כשרות והוי ספק דלב"ש גובה משום שטר העומד לגבות ולב"ה המע"ה וע"כ נלענ"ד דבכגון דא אין חולקין כבוד לרב ורשאי אני לומר שדברי בתשו' זו אינם מכוונים כלל להלכה ואם כי לא יאונה לצדיק כמוהו מכשול בהוראה דעובדא שלו שהאשה טענה נאנסתי רבו הפוסקים הראשונים שמתירים דבס' שקול נאמנת היא בטענת ברי דידה, אבל לא מטעמא שכ' הח"ס שהוא משום דאין אשה נאסרת בלא קנוי וסתירה טעם זה חס מלהזכיר דמטעם זה נתיר גם בלא טענה דידה ובלא שום חזקה וזה נגד דברי הש"ס בסוגיא דפ"פ ונגד פשוטות כל הראשונים וכנראה דחקו לזה הקושיא שנשתבשה בשם המרדכי שהביא הב"ח בס"ח והאמת הוא כדברי הט"ז שטעות הדפוס נזדמן לפני הב"ח ובדפוסים שלנו כתוב כדברי הט"ז שהביא המרדכי פסק הלכה.

יעו"ש: אמנם מה שראיתי בתשו' עונג יו"ט סי' קע"א שמפרש דברי הרשב"א במשמרת שהבאנו לעיל דסובר דא"א שזנתה וס' באונס ס' ברצון הוי כודאי כסוטה ספק שע"י קנוי וסתירה ומדחיק שם לפרש סוגית הש"ס דפ"פ דמפורש שם דס"ס מותרת ובס' טומאה ברה"י דהוי כודאי לא מהני ס"ס ודחק לתרץ דהיכא דשויה אנפשי' חד"א שאני דאינה אסורה אכו"ע ול"ד לסוטה חילוק זה אינו מתקבל על הלב, ולענ"ד ברור הוא דלא נתכון הרשב"א לאסור בס' אונס ס' רצון שיהי' כודאי כס' סוטה שע"י קנוי וסתירה דהרי מסיק הרשב"א בסוף דברי' וס' דאורייתא לחומרא ועל ס' סוטה שעשתה תורה כודאי לשיטת הרשב"א בחי' ליבמות פ"ק דעל סוטה ספק בעל לוקה עלי'.

יעו"ש.

לא ויתכן דשום פנים שיאמר הרשב"א בלשון ס' דאורייתא לחומרא דמשמע דרק הוי לחומרא ולא כודאי אלא נראה שמדברי הרשב"א אלו מוכחת שיטת בעל תבואת שור בס"י כ"ט שהוכיח דסובר כר' יונה דבס' השקול אם רק נולדה ריעותא לפנינו לא מוקמינן אחזקה יעו"ש. ועד"ז מדוקדק לשון הרשב"א שכ' שאין תולין ד"ת להקל משום חזקה דכשרות שהרי שור שחוט לפניך היינו כיון דראו שנבעלה והס' שמא באונס ע"ז לא מהני חזקה כשיטת ר"י הנ"ל ועי' בתשו' ברית אברהם ח' אה"ע סי' פ' שהאריך בענין זה למצוא מקורים בראשונים דלא מהני חזקה מה"ת באתיליד ריעותא ולפמש"כ יהי לנו דברי הרשב"א אלו ליסוד גדול לענין זה ול"ד לתרי ותרי דמוקמינן אחזקה דהתם לפי עדות המתירין לא נעשה שום מעשה אבל אם נעשה מעשה רק הספק אם הי' באופן האוסר הוי שור שחוט לפניך ולא מוקמינן אחזקה כנלענ"ד ואף שנראה קצת מלשון הרשב"א שהובא בשטמ"ק פ"ק דכתובות בשמו כדברי תשו' עויו"ט דז"ל והא דר"א דאסר באשת כהן א"נ בקטנה בת ישראל דוקא במכחישתו וטוענת בתולה שלמה נבעלתי וכו' אבל במודה וטוענת שנאנסה קודם שנתארסה וכו' נאמנת דהא קייל כר"ג וכו' ולא גרע פ"פ ממי שראינה שנבעלה וצוחה ואמרה אנוסה אני דנאמנת והרי היא כחתיכת ספק חלב ספק שומן דעד א' נאמן עלי' ואעפ"י שזו עדות אשה בגופה הא אמרינן דנאמנת כדאיתא בברייתא וכו' וסוטה שנסתרה היינו טעמא משום דרגלים לדבר שהרי קנא לה ונסתרה ותדע לך דהרי נסתרה בלא קנוי אינה אסורה לבעלה ואפי' לר"י וכו' ואע"ג דכל ספק טומאה ברה"י נמי טמא וגמרינן לה מסוטה אעפ"י שאין רגלים לדבר דאלמא סוטה לאו משום טענת רגלים לדבר היא ליתא דס' טומאה היינו משום דליכא מאן דאמר בהא לא נטמא, אבל סוטה שנסתרה דטענתה ברי אי לאו משום רגלים לדבר לא מטמאינן לה וכל ספק טומאה אקיש רחמנא לסוטה שיש רגלים לדבר דלא אקשינהו רחמנא אלא לספק ברשויות ויש בו דעת לישאל אבל לרגלים לדבר לא אקשינהו רחמנא לדעת רבנן דר"ש ולר"ש אקשינהו לגמרי כדאיתא בריש גדה עכ"ל הצריך לנו שהובא שם בשם הרשב"א ז"ל דמוכח פשטות דברי' דבסוטה בחד ספק כס' אונס ס' רצון היכא דלא טוענת ברי אסרינן לה גם בלי רגלים לדבר כסוטה ודאית אבל כשנדייק בסוף דברי' שכ' דכל ספק טומאה אקיש רחמנא לסוטה ע"י רגלים לדבר דלא אקשינהו רחמנא אלא לספק רשויות וכו' נראה להדיא דאין ספק זנות באשת איש ספק טומאה ממש אלא דמה דאקשינן ספק טומאה ברה"י לסוטה מהראוי להיות שיהי' ערך ספק שקול כמו בסוטה וכיון דבסוטה איכא רגלים לדבר שהוא יותר מספק שקול איך ילפינן שבזה הורתה תורה שיהי' ספק טומאה שמדת צדדי הספק שקולים ודאי טמא כסוטה, וע"ז תירץ דבסוטה שמתגדל צד הנוטה שזנתה ע"י הרגלים לדבר לעומת זה מתגדל צד המטהר אותה ע"י טענת ברי דידה ובמצטרף נוכל לקרות זה כספק שקול ויכולים אנו לומר דמה דאקשה תורה ספק טומאה ברה"י לסוטה הוא בספק שקול בלא רגלים לדבר, וכן מה דמשמע מדברי הרשב"א שכ' ותדע דאם נסתרה בלא קנוי אינה אסורה לבעלה היינו דמזה מוכח דבעינן דוקא רגלים לדבר משמע דאם הי' איזה רגלים לדבר היתה אסורה בלי קנוי וסתירה דאם נימא כמש"כ דגזה"כ היא דוקא קנוי וסתירה מה מוכיח הרשב"א מזה דאינה נאסרת בלא קנוי דסוטה האמורה בתורה הוא מחמת רגלים לדבר הלא אף אם הי' גם בסתירה לחוד רגלים לדבר ג"כ לא היתה נאסרת דחסר קנוי, אבל האמת

יורה דרכו דרגלים לדבר בלא קנוי וסתירה לא מהני להוציאה מבעלה כמו שכתבנו מסוגית הש"ס דסוטה מבעל שמחל על קנויו רק הרשב"א כאן לא נחית לברר דין זה דבחי' למס' יבמות הביא דעת האומרים דבדבר מכוער תצא מבעלה וכ' שם דלדבריהם יפרשו דלאו דוקא בקנוי וסתירה דגם עדי כיעור מיחשבו לדבר ברור.

יעו"ש.

ושם הקשה בעצמו מסוגית הש"ס דסוטה הנ"ל דלא גרע בעל שמחל מעדי כיעור וכמו שהוכיח לענין עדי כיעור כ"כ הוכחתנו חזקה לענין רגלים לדבר שע"י קנוי וסתירה שהרגלים לדבר לחוד אין מועיל לאסור רק בהצטרפות עצם הדין של קנוי וסתירה וזה ברור בס"ד: ובהא נחתינן וסלקינן דכל שלא ראו עדים או הבעל עצם הזנות כדרך המנאפים אין להוציאה דגזה"כ דבעינן ראית דבר ברור אם לא שיהי' בגדר אנן סהדי דאז חשיב כדבר ברור אבלאם הרגלים לדבר הוא הוכחה בכדי לספק על הזנות אף אם מוכיח יותר מספק שקול לא מהני דבעינן דבר ברור וכל שהרואה מסתפק אם הי' בזה איזה מעשה לא ראו דבר ברור, וכ"ז אם לא ראו עצם מעשה הזנות אבל אם ראו שנבעלה ומסופקין אם באונס או ברצון בכה"ג ודאי חשוב ראית דבר ברור ודינה כספק זונה היינו ספק סוטה אבל לא כספק סוטה האמור בתורה שחדשה תורה לעשותה כודאי גם למלקות או רק הוא איסור מחודש שגלתה תורה בלשון עשה כמש"כ לעיל בפ"א דדין זה הוא מחודש בתורה שהוא דוקא ע"י קנוי וסתירה ולא נוכל לדמות ספק אחר לזה ומשו"ה קי"ל להש"ס דס' אונס ס' רצון הוא ככל ספק איסורין דבחד ספיקא אסור וס"ס מותר, ובדרך זה אזיל שיטת תוס' שם בסוגיא דפ"פ דשקלו וטרו שיהנו חזקת כשרות או חזקה אחרת, ועפ"י עלינו להכריע דספק סוטה אינו באמת ספק טומאה ממש שיהי' דין חילוק רשויות בזה רק התורה צותה הלאו דלא יוכל בעלה וגו' אחרי שהוטמאה, או העשה של ונטמאה שעפ"י האמת הרבה עבירות הם מטמאים את הנפש משו"ה קראה התורה בלשון זה וכדי להורות ולרמז הדין של ספק טומאה ברה"י, ולפי"ז מה דאיכא חילוק רשות לענין הסתירה בסוטה הוא רק משום דבעינן שתתחשב סתירה מוכחת על הזנות אחר הקנוי.

ועפ"י"ז שיטת הרמב"ם שהבאנו בפרק הקודם דפסק עפ"י הירושלמי דאם קנא לה על שני בני אדם יחד ונסתרה עם שניהם כאחד ושהתה כדי טומאה שהיא אסורה כדין סוטה האמורה בתורה מכוונת בטוב טעם דאף שלענין ספק טומאה ממש בכה"ג הוי רה"ר דכל בי תלתא הוי רה"ר לענין ספק טומאה, מ"מ לענין סוטה שאינו תלוי בחילוק רשויות רק באופן הסתירה כיון שקנא לה משניהם ונסתרה עמהם חשיב קנוי וסתירה ומה דאמרו בגמ' ריש פרק שני נזירים מה סוטה בועל ונבעלת שהם שנים אף כל ספק טומאה בשנים הוא מסתם סוטה כפי הרגיל שסתם יחוד הוא באדם אחד והתורה שגלתה ללמד ספק טומאה ברה"י הוא על דרך המאורע בסוטה כפי הרגילות, אבל לפי האמת בסוטה אף אם הי' שלשה יחד גם כן טמאה אם רק חשיב קנוי וסתירה ודברי הר"מ פשוטים ונכונים בעזה"י: ת: פרק יח כתב הרמב"ם בפ"ב מה' סוטה ה"ד וז"ל קטנה שהשיאה אבי' אם זנתה ברצונה נאסרה על בעלה לפיכך מקנין לה לא להשקותה אלא לפוסלה

מכתובתה כמו שבארנו אבל הקטנה בת מיאון אין מקנין לה שאין לה רצון להאסר על בעלה ואפ"י ה"י כהן לא נאסרה עלי'.

עכ"ל.

והראב"ד השיג עלי' וז"ל והלא אמרו פתוי קטנה אונס הוא ועוד התראה לקטנה אינה התראה ואין לחלק בקטנה לענין פתוי לומר קטנה בת מיאון אין לה רצון ויתן את הצער כמו אנוסה אלא כולן שוות להתפתות בקלות הדעת עכ"ל. וכתב ה"ה בפ"ב מה' איסורי ביאה ה"ב אחר שהאריך שם מה דקשה עלי' ובמה שיש לתרץ מסיק בזה"ל ואין לי בדין זה הכרע אלא שמצאתי בירושלמי בסוטה פרק ה"א מביא, סוטה קטנה אין אתה יכול דא"ר זעירא רבי יוסי בשם רבי יוחנן קטנה שזנתה אין לה רצון ליאסר על בעלה ע"כ ומעתה צריכים אנו ראי' גמורה לדברי רבינו ובקשתי ולא מצאתי עכ"ל.

ונעתיק בזה דברי הירושלמי כמו שהובא בתוס' סוטה ד' כ"ח ע"ב ד"ה מכאן וז"ל שאלו את בן זומא מפני מה ספק רה"י טמא אמר לון סוטה מה היא לבעלה ודאי או ספק אמרו לי' ספק, אמר להו מצינו שהיא אסורה לבעלה ומכאן אתה דן לשרץ מה כאן רשות היחיד אף להלן ומה כאן דבר שיש בו דעת לישאל אף להלן דבר שיש בו דעת לישאל מכאן אמרו דבר שיש בו דעת לישאל וכו' מיליהון דרבנן פליגי דמר רבי זעירא ור' יוסי בשם ר' יוחנן קטנה שזנתה אין לה רצון להאסר על בעלה והא תנינן כל דבר שיש בו דעת לישאל ספיקו טמא ברם הכא ספיקו טהור.

עכ"ל.

וכל הרואה יראה גודל התמיה בדברי הירושלמי מה ענין זה דקטנה אין לה רצון להאסר ליש בו דעת לישאל טהור דהלא אם זנתה ודאי ג"כ טהורה היא לבעלה ולא משום ספק, ועוד הלא חשו"ק כאין בהם דעת לישאל חשובים כמו דמפורש במשנה טהרות פ"ג חרש שוטה וקטן שנמצאו במבוי שיש בו טומאה הרי אלו בחזקת טהרה וכל הפקח בחזקת טומאה וכל שאין בו דעת להשאל ספיקו טהור, ובס' פני משה שם על הירושלמי עמד בכ"ז ומדחיק לתרץ בדרך רחוק.

יעו"ש.

ובהגהת רש"ש שם על דברי תוס' הנ"ל עמד ג"כ בזה וכתב דאולי כונת הירושלמי דקטנה הוא ספק אם יש לה רצון או לא ואפ"ה מותרת יעו"ש והדוחק מבואר ועוד הרי סתם קטנה אין בה דעת לישאל ומהראוי שתהי' מותרת מספק ככל טומאה בספק כשאין בו דעת לישאל, ודברי הירושלמי הנ"ל סתומים ומצו' לפרשם ואין ת"י ספרי האחרונים על ירושלמי לעיין בהם: ונראה לענ"ד לפרש כונת הירושלמי עפ"י מה דאמרו בגמ' דילן במס' סוטה פ' כשם בהא דהובא שם הברייתא לענין ספק טומאה שאמרו וממקום שבאת מה סוטה רה"י וכו' ומה סוטה דבר שיש בו דעת לישאל אף שרץ וכו' ומכאן אמרו דבר שיש בו דעת לישאל ברה"י ספיקו טמא ברה"ר ספיקו טהור ושאיין בו דעת לישאל בין ברה"י בין ברה"ר ספיקו טהור ואיתא שם בגמ' אמר רב גידל אמר רב דבר שיש בו דעת לישאל ואין בו דעת לישאל מהאי קרא נפקא והבשר אשר יגע בכל טמא וכו' ואיצטריך דרב גידל אמר רב ואיצטריך למיגמר מסוטה, דאי מדרב הוא אמינא בין

ברה"י בין ברה"ר איצטריך למיגמר מסוטה ואי מסוטה הוא אמינא עד דאיכא דעת נוגע ומגיע צריכא.

עכ"ל הש"ס, ופי' רש"י שם נוגע ומגיע במטמא ונטמא כי סוטה דיש בהדעת ויש דעת בבוועל המטמאה קמ"ל דרב גידל דנפקא מכל טהור הא ספק לא יאכל כיון דיש דעת בזה שנטמא אבל במטמא לא בעינן דעת ע"כ. ועפי"ז יש לפרש כונת הירושלמי דהנה בכל המשניות והברייתות שנזכר ספק שיש בו דעת לישאל טמא אין הכונה דוקא אם הנטמא יש בו דעת לישאל אלא גם להיפך אם המטמא יש בו דעת לישאל כגון אדם טמא שהי' אצל טהרות ומסתפק אם נגע או לא וכמו דמפורש במס' טהרות פ"ד טמא שפשט כגלי' לבין המשקין ספק נגע ספק לא נגע ספיקו טמא ועי' תוס' נדה ד' ה' ע"ב ד"ה ספק טומאה הבא בידי אדם נשאלים עלי' מה שתמצו מה קמ"ל ר' יוחנן בספק טומאה הבא בידי אדם.

יעו"ש.

והנה אם הדין בקטנה שזנתה דיש לה רצון להאסר על בעלה אז אפשר למילף מסוטה הך דינא דיש בו דעת לישאל די"ל שדין ספק סוטה האמור בתורה שיהי' ספק כודאי מיירי גם בקטנה אף שקטנה אינה בתורת השקאה כמו שכתב הרמב"ם בפ"ב מה' סוטה ה"ג אשה פרט לקטנה הוא רק לענין השקאה אבל לענין ספק כודאי לא נתמעט דלא כתוב בפרשה לשון אשה רק בסוף הפרשה דמה דכתיב בתחילת הפרשה כי תשתה אשתו נראה דגם קטנה נקראת אשתו ורק היכא דכתיב אשה משמעות גדולה כמו דקטן אינו בכלל איש ודברי הכ"מ שכתב דקטנה מתמעטת מקרא דכתיב והביא את אשתו תמוהין לפי דברינו ובמל"מ ג"כ תמה עלי' דברמב"ם מפורש דמקרא דכתיב אשה ממעטינן קטנה וכיון דלענין ספק כודאי מצינו לאוקמא דמיירי הכתוב גם בקטנה והבוועל הוא גדול, דכיון דדרשינן מקרא דונטמאה דאסרה תורה על הבועל ובקטן אינה אסורה עלי' עד שיגדל ולפ"מ שכ' הרא"ש פ"ק דכתובות סי' ד' להחזיק דינו של ר"ת דאם הי' הבועל נכרי מותרת לו לכשיתגיר משום דבשעת ביאה לא נאסרה עלי'.

יעו"ש.

יש לדון דגם לכשיגדיל לא יהי' עלי' איסור ורק לדידה יש חילוק דלגבי נכרי גם לדידה לא הי' איסור דאסורה וקיימא כמש"כ הרא"ש, ועכ"פ נוכל לומר דקרא מיירי בבוועל גדול והנבעלת בין גדולה ובין קטנה ושפיר מצינן למימר דילפינן הך דינא דיש בו דעת לישאל מסוטה ג"כ משום דקרא בסוטה מיירי בדעת מגיע בלא דעת נוגע וילפינן מסוטה דספק טומאה ג"כ טמא באדם שנגע לבין המשקין, אבל אם הדין בקטנה שזנתה שאין לה רצון להאסר על בעלה והכתוב מיירי דוקא בגדולה ואיכא דעת נוגע ומגיע אי אפשר למילף מסוטה ורק מקרא דרב גידל כמו שאמרו בגמ' ועפי"ז נפרש דדבר זה אמרו בירושלמי דמיליהון דרבנן פליגי דמר וכו' קטנה שזנתה אין לה רצון להאסר על בעלה היינו דלדידהו אי אפשר למילף מסוטה דכל שיש בו דעת לישאל ספיקו טמא היינו כטמא שנגע לבין המשקין דהרי בסוטה כה"ג טהור ואי מסוטה ילפינן הי' צריך דעת נוגע ומגיע ולדידהו צריך לומר דילפו מקרא אחרנא ולא מסוטה.

כנ"ל ועפ"ז תלוי דין זה בקטנה שזנתה בילפותא דיש בו דעת לישאל, והרמב"ם שהביא בפט"ז מה' אבות הטומאות דהך דינא דיש בו דעת לישאל מסוטה ילפינן בע"כ יסבור דקטנה שזנתה יש לה רצון להאסר על בעלה והראשונים דפסקו דפתוי קטנה אונס הוא סברי דילפינן דין זה מקרא דרב גידל וכמש"כ תוס' ריש נדה דעיקר ילפותא לענין יש בו דעת לישאל הוא מקרא דרב גידל וכן כתבו תוס' במס' סוטה ד' כ"ח ע"ב די"ל דעיקר ילפותא הוא מוהבשר כרב גידל יעו"ש וכן כתב הר"ש פ"ג דטהרות מ"ו ופי' הרא"ש שם יעו"ש.

ולפימ"ש הך ילפותא דינא הוא ותלוי בזה דין פתוי קטנה והרמב"ם שהביא בפ' המשנה פ"ג דטהרות ובס' יד החזקה בפט"ז מה' אבה"ט דחילק בין יש בו דעת לישאל מסוטה ילפינן בע"כ לשיטתו נפיק הדין דפתוי קטנה חשוב רצון להאסר על בעלה, ומהירושלמי הנ"ל שהקשו עלי' הזה למד הרמב"ם דינו כנ"ל: אכן לפי"ז יהי דברי הירושלמי מדויקים לפי הגירסא בירושלמי שלפנינו דמסיק ברם הכא אעפ"י שיש בו דעת לישאל ספיקו טהור היינו שהבועל גדול ויש בו דעת לישאל אם רק אין בה דעת לישאל ספיקו טהור.

דקטנה שזנתה מותרת ואי מסוטה יליף צריך שיהי' דעת לישאל גם בדבר הנטמא, אבל לשון הרמב"ם בפ' המשנה במס' טהרות פ"ג מ"ו שכתב דילפינן מסוטה אשר יש לה שכל ואפשר לשאול פיו ויאמר אלי' אם נבעלה ותענה מזה ואז נידון בספיק' שהוא טמא. יעו"ש.

דמוכח שהכתוב מיירי בסוטה שהיא גדולה לכאורה מוכח היפוך דברינו, דלפ"ד אין הלמוד מסוטה שהיא גדולה רק מקטנה והבועל גדול ובאמת הנה רב גידל דמצריך קרא אחריןא ליש בו דעת לישאל נראה דסובר דבסוטה מיירי שהבועל גדול והנבעלת ג"כ גדולה שהוא דעת נוגע ומגיע, והרמב"ם דפסק דקטן יותר מבן ט' שנים מקנין על ידו דחשוב איש לענין זה ובזה אזלא הצריכותא שמה בגמ' דגם בסוטה מיירי הכתוב בלא דעת מגיע ומשו"ה י"ל דמה"ט לא הביא הרמב"ם הך דרב גידל, ולפי"ז י"ל דפשטות הכתוב מיירי היכא דאיכא דין השקאה והיינו שהיא גדולה והבועל סגי שיהי' יותר מבן י"ט ושפיר ילפינן מזה דין דעת לישאל דסגי באחד מהם או שיהי' המטמא בן דעת או הנטמא אבל לפי"ז הוא נגד דברי הירושלמי: ונלנע"ד דהנה אם באמת רק מסוטה ילפינן מהראוי שנמצא בסוטה שיהי' ספק כודאי בשני אופנים היינו אם איכא רק דעת מגיע וכן אם ליכא דעת מגיע ואיכא דעת נוגע והנה מה דדרשינן ונטמאה אחד לבעל ואחד לבועל עלינו לפרש שיהי' שייך איסור זה או על האשה או על הבועל משו"ה אם היא קטנה והוא קטן דשניהם לאו בר איסורי נינהו ולא חל עלייהו עכשי' איסור זה לא שייך למיזרש הך קרא ובע"כ מיירי הכתוב על כל פנים שיהי' חל איסור זה או שהיא גדולה או שהבועל גדול דכשהיא גדולה חל עלי'איסור זה שאסורה לבועל ואם הוא גדול חל עלי' איסור זה והוכחת הירושלמי הוא על דעת מגיע בלא דעת נוגע דמאן דיליף מסוטה בע"כ סובר דקטנה שזנתה נאסרת על בעלה ובועלה ומצינו למילף מזה דעת מגיע בלא דעת נוגע כטמא שנגע במשקין ודעת נוגע בלי דעת מגיע ילפינן מסוטה היכא שהיא גדולה והוא קטן והיכא ששניהם קטנים בכה"ג לא מיירי קרא דלא שייך בזה איסור

ונטמאה על הבועל כנ"ל והרמב"ם בפ"ה המשנה הורה לנו אופן השני היכא דאיכא דעת נוגע בלא דעת מגיע דהכתוב מיירי בע"כ גם באופן זה כיון דקטן יותר מבן תשע ג"כ בכלל איש הוא דאז יהי' איסור של טומאת הבועל עלי'.

ומיושב הכל בעזה"י: וראיתי בס' ש"ש ש"א פט"ז שהקשה בקטנה שזנתה דפסק הרמב"ם דנאסרת גם בספק עי' קנוי וסתירה הא הוי ספק טומאה שאין בו דעת לישאל והשאיר בצ"ע והוסיף דאפשר לישב עפ"י מה דאמר ר"י ספק טומאה הבאה בידי אדם נשאלים עלי' אפילו בכלי מונח ע"ג קרקע וא"כ ה"נ כיון שהבועל גדול הוי דבר שיש בו דעת לישאל שהבועל שהטומאה באה על ידו יש בו דמת לישאל, ולפי"ז קטנה שמקנין אותה מקטן בן ט' מותרת לבעלה דהו"ל דבר שאין בו דעת לישאל וא"כ היכי סתם הרמב"ם בקטנה שנאסרה על בעלה ע"י קנוי וסתירה דהרי אם קנא לה מקטן בן ט' לשיטת הרמב"ם דמקנין ע"י לא תהי' נאסרת בכה"ג ומסיק בצ"ע.

יעו"ש.

והנה בעיקרן של הדברים שמסתפק לדמות ענין זה אם הבועל גדול לטומאה הבאה בידי אדם הרי הראינו שהיא גמ' ערוכה בהא דמצריך הש"ס דר' גידל אמר רב דאי מסוטה הוי אמרינן עד דאיכא דעת נוגע ומגיע וכפ"י רש"י שהבועל המטמאה יש בו דעת, אמנם מה שדן באמת לענין אם שניהם קטנים הנה מה דהקשה לענין הילפותא שמא מיירי הכתוב בשניהם קטנים כבר תרצנו דהיכא דשניהם קטנים לא מתפרש דרשא דונטמאה לאסור על הבועל אמנם מה דקשה לענין דינא באמת איך סתם הרמב"ם בקטנה שנסתרה אחר קנוי דנאסרת מספק משמע אף אם קנא לה ע"י קטן היא קושיא גדולה וצריכה לפנים, ולפמש"כ לעיל בפט"ז דבאמת איסור סוטה אינו איסור טומאה רק איסור דעלמא לק"מ דבאמת לענין ספק סוטה ליכא חילוק בין יש בו דעת לישאל או לא דחילוקים אלו נתחדשו בהלכה רק בספק טומאה וכמו שכתבנו לעיל לענין רה"י ורה"ר דבאמת בספק סוטה ליכא חילוק בין רה"י לרה"ר ורק מה שגלתה תורה ללמד לספק טומאה הוא על דרך האופנים שמייירי הכתוב בסוטה ושיהי' דין ספק טומאה כודאי דוקא ברה"י ידעין משום דסתם סתירה הוא רה"י בועל ונבעלת אף שאפשר להמצא סתירה האוסרת בקנא לה משנים ביחד אבל קרא מיירי בסתירה המצויה וכן לענין יש בו דעת לישאל ילפינן מסוטה דקרא דהכתוב מיירי באחד משני אופנים או דהיא גדולה או שהבועל גדול כמ"ש לעיל אבל לדינא תהא נאסרת על בעלה גם בקטנה וקטן דחילוק של יש בו דעת לישאל אינו ענין כלל לספק סוטה כנ"ל ושיטת הרמב"ם מחוורת בכל הפסקים האלו בין לענין סתירה בשני אנשים ובין לענין קטן וקטנה בלי גמגום כלל, ומקום הניחו לי להתגדר בעזה"י: ומספקא לי בקנוי וסתירה אם ב' אומרים נטמאה וב' אומרים ראינו שלא נטמאה אם תהא אסורה כודאי או לא, דהנה בלא קנוי וסתירה נראה לפ"מ דקיי"ל דתו"ת מדאורייתא מוקמינן אחזקה מותרת גם בכה"ג ועוד הרי אומרת ברי לי שלא נטמאתי ובסוטה ע"י קנוי וסתירה עשתה תורה כודאי ולא מהני חזקה ולא ברי דידה כמש"כ תוס' סוטה ד' כ"ה אבל בכה"ג דהוי ספק תו"ת ואינו ענין כלל לספק סוטה לפ"מ שבארנו לעיל בפט"ז דבשאר ספיקות שלא ע"י קנוי וסתירה ספק סוטה דומה לספיקות דעלמא וכיון דבתו"ת מהני חזקה וגם ברי דידה מהני גם בזה שמכחישות זא"ז אם זנתה או לא

אמנם אם שניהם מודים שנסתרה אחר הקנוי דלל מהכא עדותו היא אסורה כודאי מחמת הקנוי וסתירה בזה יש לספק דכיון דבשני עדות המכחישות לא אמרינן סליק עדותם כמאן דליתנהו י"ל דלא יועיל הקנוי וסתירה לאסרה ודאי, והנה מהא דתניא בתוספתא דטהרות פ"ו שנים אומרים נטמא ושנים אומרים לא נטמא ברה"י טמא ברה"ר טהור אין ראי' לספק סוטה דהתם כיון דמ"מ הוי ספק טומאה וכל ספק טומאה ברה"י טמא ברה"ר טהור אבל ספק סוטה לפ"מ שבארנו אינו כספק טומאה ורק הקנוי וסתירה גורמים שתאסר, והנה אף לפ"מ שבארנו לעיל בפט"ז דרגלים לדבר בעלמא בלא קנוי וסתירה אינו אוסר כלל דבעינן דוקא דבר ברור, אבל מ"מ מה שאסרה תורה ע"י קנוי וסתירה הוא ע"י הצטרפות הרגלים לדבר כמו דמוכח מהרבה מקומות בש"ס ובראשונים ולפי"ז בתו"ת דלא יועיל שום הוכחה בעולם להכריע בין העדים אם לא כמו בא הרוג ברגלי' ע"כ לא מהני הרגלים לדבר של קנוי וסתירה ויהי' ספק של תו"ת כמו בלא קנוי וסתירה ויהני ברי דידה או חזקת היתר ואף דלכו"ע בתו"ת ספיקא דרבנן זהו רק לענין חזקה דלא מהני מדרבנן אבל ברי ודאי מהני כמו דמפורש בגמ' כתובות ד' כ"ב ע"ב וגם לענין חזקה י"ל דלא החמירו רבנן לענין להוציא אשה מבעלה כמו שכתבו האחרונים לחלק לענין חזקה דמוכח מגמ' פד"א דמדרבנן חולצת ולא מתיבמת ולענין פ"פ שיטת התוס' דמהני חזקה לפי"ז י"ל דאולי גם בתו"ת לפ"מ דקיי"ל תו"ת ספיקא דרבנן שלא החמירו בכה"ג: ונראה לענ"ד דיש להוכיח דבכ"ג מועיל הרגלים לדבר לבטל החזקה וכח ברי דידה מהא דאמרינן בגמ' כתובות בשנים אומרים נתגרשה ושנים אומרים לא נתגרשה הבא עלי' באשם תלוי קאי אם לא כשנשאת לאחד מעדי' וגם היאאומרת ברי לי והקשו בתוס' הלא בחטאת קאי לפ"מ דמסקינן בפד"א דתרי ותרי ספיקא דרבנן ומדאורייתא אוקמה אחזקה ותירץ ר"ת דחזקה דאשה דייקא ומינסבא מרעא לה להך חזקה דמהאי טעמא נמי שרינן לה כי ליכא עדים כלל אעפ"י שהיא בחזקת א"א.

עכ"ל.

והנה חזקת דייקא ומינסבא הוא נמי כעין הוכחה ורגלים לדבר שמבטל חזקת א"א ואף שלא מהני הוכחה להכריע בין העדים מ"מ מועיל לסתור החזקה ודין העדים לא נגרע וע"כ הטעם בזה דאע"ג דכל הוכחות אינן מועילות לשנות דין עדים בכה"ג אין חזקת דייקא ומינסבא מגרעת דין הספק היוצא מעדות של העדים אלא מסלקת דין חזקה ודין הראוי להיות מחמת עדות שתי כתי עדים ישאר כמו שהוא בלי גרעון, ולפי"ז הנה גם בקנוי וסתירה אם יהי' תו"ת על הזנות כיון דרגלים לדבר של קנוי וסתירה מבטל חזקות כמ"ש תוס' ריש נדה ופ"ק דחולין וכן מגרע דין ברי דידה כמ"ש כ"ה תוס' סוטה ד' כ"ה גם בתו"ת יועיל הרגלים לדבר לסלק את חזקת היתר והברי דידה ודין היוצא מחמת העדים ישאר בלי גרעון ויהי' ספק שקול מחמת העדים ותהי' אסורה מספק לא כסוטה ודאית רק מטעם ספיקא דאורייתא לחומרא דהחזקה של היתר והבריא דידה מתבטלים ע"י הרגלים לדבר ונשאר הספק הבא מחמת העדים כמו שהוא, אמנם לענין כשהיא אומרת ברי לי יש מקום לדון כיון דמ"מ נשאר דין ספק אצל בי"ד והיא אומרת ברי לי איך יכולים בי"ד לכופה על הספק אבל יש להוכיח מסוגית הש"ס כתובות ד' כ"ב ע"ב כמ"ש כ"ה דלא מהני ברי כה"ג דאמרינן שם בתו"ת לענין גירושין דתצא היכא דאומרים עכשי' גרשה משום דאם איתא דהכי הוא אחזי לן גיטך והוכחה זו ודאי דלא מהני

להכריע בין העדים אלא דמרעא את ברי דידה ומשו"ה תצא והטעם בזה דאף דלבי"ד הוי דין ספק ומ"מ כופין אותה דבאמת בבירור שכלי ברור לבי"ד שהעדים משקרין אלא דלא נתנה לנו תורה רשות להכריע דין בין העדים ע"י הוכחה שכלית אבל להכריע שברי לה שקר יש לנו רשות וכח ע"ז: פרק יט תנן במס' טהרות פ"ו כל שאתה כו' לרבות ספיקות וספק ספיקות ברה"י טמא ברה"ר טהור כיצד נכנס למבוי והטומאה בחצר ספק נכנס ספק לא נכנס ואפי' נכנס ספק היתה שם ספק לא היתה שם ואפי' היתה ספק יש בה כשיעור ספק שאין בה כשיעור ואפי' שיש בה ספק טמאה ספק טהורה ואפי' טמאה ספק נגע ספק לא נגע ספיקו טמא, רא"א ספק ביאה טהור ספק מגע טומאה טמא. ע"כ.

וכתבו בתוס' ב"ב ד' נ"ה ע"ב וז"ל ור"ת מפרש דפליגי דרבנן מטמאו אפילו בכמה ספיקות משום דמן הדין אפילו בחד ספיקא טהור דאוקמא אחזקה וילפינן מסוטה דטמא וא"כ מה, לי חדא ספיקא מה לי הרי ספיקו דהא אפילו בחדא ספיקא הוי לן למימר דטהור ור"א סבר אין לך בו אלא חדושו ודוקא חדא ספיקא טמא.

עכ"ל: וקשה טובא דאדרבה כל החילוקים בספק טומאה בין רה"ר לרה"י ובין יש בו דעת לישאל לאין בו הוא משום דלא ילפינן מסוטה רק כענין שחדשה תורה בסוטה אף דמוכח מהתוספתא פ"ו דטהרות, דאם לא הי' הבדל כלל לא היינו מחלקים בין רה"י לרה"ר רק שמצאו איזה סמך דיש לחלק בין ספק שנולד במקום רבים לנולד במקום שאינו לרבים בארנו לעיל פט"ו אבל אם איכא קצת במה לחלק אמרינן אין לך בו אלא חדושו והכא ההבדל בין חד ספק לס"ס הוא מוסכם בש"ס דחד ספק לחומרא מה"ת וס"ס מותר אף מדרבנן ואיך נאמר דבכה"ג סברי רבנן מה לי חד ספיקא מה לי תרי ספיקא, ולענין רה"ר כיון שמצינו איזה חלוק בין רבים ליחיד מפני שהצבור עושים את הפסח בטומאה אמרינן דלא ילפינן מסוטה רק כענין דמיירי הכתוב בסוטה וזוהי תמוה רבתא: עוד קשה מגמ' כתובות ד' ט"ו דמוכיח הש"ס דקבוע כמחצה על מחצה מהא דתניא בתוספתא תשעה צפרדעים ושרץ אחד ביניהם ונגע באחד מהם ואינו יודע באיזה מהם נגע ספיק טמא היינו דאי לאו כמע"מ ראוי להיות טהור אף ברה"י דלא חשיב ספק טומאה אלא כודאי טהרה ולמה לא נימא דגם בס"ס הוי כודאי טהרה, ועוד קשה לפ"מ דאיתא בגמ' כתובות ד' י"ד דלר' יהושע אלים ספיק ספיקא מרובא דברוב כשרים אצלה פוסל ר"י ובספק ספיקא מכשיר ומזה הוכיח הרשב"א בתשו' הובא בפר"ח יו"ד סי' ק"י דאפשר דס"ס עדיף מרוב.

יעו"ש.

וכן מוכח קצת שיטת תוס' בכתובות ד' ט' ע"ב דכתבו דס"ס מהני להוציא ממון משמע אף למ"ד דאין הולכים בממון אחר הרוב מ"מ בס"ס דעדיף מרוב מהני אף להוציא ולענין ספק טומאה ס"ס גרע מרוב דרוב לטהרה מהני אף ברה"י וס"ס לא מהני וכן להיפוך אם רוב לטומאה טמא אף ברה"ר כדאיתא התם בסוגיא דכתובות ולא מצאתי ביאור ענין זה בהספרים שת"י: והנה בעיקר היסוד בטעמא דהיתירא של ספק ספיקא לא מצאנו מפורש בדברי רבותינו הראשונים ז"ל ובהא דאמרינן בגמ' כתובות באומר פ"פ מצאתי דנאמן לאוסרה עלי' והא ס"ס הוא ספק תחת' ספק אינו תחת' ואת"ל תחת'.

ספק באונס ספק ברצון כתבו שם בתוס' דאם הי' ספק אונס ספק רצון ספק אינו שקול היינו דמחמת שאונס יש לו קול לא הי' חשיב ספיק ספיקא אלא דהא דאמרינן דאונסא לא שכיח הוא רק מדרבנן הוא שהחמירו לומר כן ומשו"ה בס"ס לא החמירו. יעו"ש.

וכתב בס' פנ"י ע"ז וז"ל מיהו יש לי מקום עיון בדברי התוס' דמשמע מיהו דפשיטא להו דאי הוי רוב ברצון רוב גמור תו לא הוי ספק ספיקא ספק אונס ספק רצון ולא ידעתי למה לפמש"כ דשיטת תוס' וסיעתםבהרבה מקומות דספק דאורייתא לחומרא מה"ת ולפי"ז הא דקיי"ל דס"ס לקולא לא פרשו רבותינו היכא רמיזא ומנא להו אע"כ כמש"כ הרשב"א ז"ל דספק ספיקא הוי כמו רוב דספק אחד הוי פלגא ופלגא וא"כ היכא דספק אחד הוא שקול כגון הכא שספק תחתי' ספק אינו תחתי' הו"ל פלגא ופלגא שפיר הוי אידך ספיקא ספק אונס דאע"ג דאונס הוי מיעוטא אפ"ה מצרפינן מיעוטא לפלגא והו"ל רובא דהיתירא וכ"ש לשיטת הרמב"ם ז"ל וסייעתו בספק אחד נמי מן התורה מותר ומדרבנן החמירו דאית לן למימר דלא החמירו אלא בספק השקול אבל הכא שהספק השני גורם דתו לא הוי פלגא ופלגא י"ל דמותר לגמרי וכו' אלא שכל הפוסקים האחרונים כתבו בפשיטות בדיני הספק ספיקא דמידי דלא שכיח לא מיקרי ס"ס ומכאן למדו, וכ"כ הרשב"א ז"ל, ולא הבנתי טעמו של דבר דכיון שספק אחד שקול אפילו אם השני לא שכיח שפיר מיקרי ספיק ספיקא לטעם הרשב"א ז"ל דהו"ל רובא וצ"ע גדול.

ובקונטרס שלי הנקרא כלל גדול יבואר בתכלית האריכות בעזה"ז. עכ"ל.

ואת קונטרס כלל גדול לא זכינו לאורו: ובס' ש"ש ש"א פי"ח האריך בדברי הפנ"י הנ"ל והוכיח מהש"ס דס"ס לא מהני רק אם שני הספיקות שקולים ורוב מהני כה"ג ועיי"ש שהביא דברי הריב"ש דס"ס לא הוי רוב ממש ורק היכא דחד ספק הוא מחצה על מחצה בטבע כמו מחצה זכרים ומחצה נקבות אז ע"י מיעוט מפילות מצטרף לרוב אבל ספק תחתי' ספק אינו תחתי' לא הוי כמע"מ בטבע דלא שייך לומר דמחצה נבעלות תחת בעליהן ומחצה שלא תחת בעליהן לא שייך בזה לומר דמיעוט אונס יצטרף לרוב וכתב לפי"ז בש"ש דבס"ס אף דהוי כרוב ועדיף מרובא לא מהני רק אם הספיקות שקולים והנה כ"ז להלכה אבל בטעמו של דבר לא תירץ כלום וקושית הפנ"י נצבה וקמה: ונ"ל כשנדייק בלישנא דהש"ס שאמרו ספק ספיקא ולא אמרו סתם הלא שני ספיקות הוא דבאמת אין רבוי הספיקות גורמים ההיתר לומר כיון דאיכא רוב צדדים להתיר שיהא נחשב כרובא להיתירא אלא הענין דהוי ספק בספק איסור דאיכא בזה ספק אם יש כאן ספק איסור כמו בספק תחתי' ספק אינו תחתי' הוא ספק איסור וכשמתוסף בזה ספק אונס הוי ספק בספק איסור ומשו"ה הי' פשוט לחז"ל דספיק ספיקא להיתירא מותר דדוקא בודאי ספק איסור קיי"ל שהוא לחומרא אבל אם הוי רק ספק של ספק איסור אין לנו להחמיר כיון שעל הודאי ליכא רק ספק איסור וזה דומה ממש לספק דרבנן היינו דאף שאם הי' בודאי תחתי' הי' איסור ודאי מחמת הספק אבל איסור זה אינו איסור בעצם ורק כלאו דלא תסור באיסור דרבנן היינו דאנו מוזהרים לשמוע בקול חכמים ואזהרה זו ככל אזהרות שבתורה שנאמרו רק על הודאי ולא על הספק רק בספק של תורה אנו מחויבים להזהר שמא נפגע בגופו של איסור שהקפידה תורה עלי' אבל בדרבנן

ליכא לעולם גופו של איסור אלא רק צווי לשמוע לדברי חכמים וכיון דעל הספק ליכא
אזהרה ליכא שום איסור כלל כמו שבארנו ענין זה בס"ד בפ"ז.

יעו"ש.

וכ"כ נאמר בספק של ספק איסור כיון דבודאי ספק איסור ליכא רק אזהרת ספק היינו
דאינו כגופו של איסור רק אנו מחייבים להזהר שמא נכשל בעצם האיסור ואיסור זה
של חיוב הזהירות הוא איסור שאינו בעצם אלא כעין איסור דלא תסור כמו שנתבאר
לעיל בפ"ח ולפי"ז כמו דליכא איסור בספק לאו דלא תסור כ"כ ליכא איסור בספק של
ספק איסור, וביתר ביאור נאמר דקבלו חז"ל שני אופני איסורים האחד הוא כל איסורי
תורה הודאים המפורשים בתורה והשני הוא אזהרת ספק אף דאינו מפורש בתורה רק
עפ"י היקש שכלי קבלנו שאנו מוזהרים לחוש על הספק ואיסור זה קיל מאיסור ודאי
כיון דקיי"ל דכל ספק משנה הדין מערכו שעל הודאי איכא איסור ודאי ועל הספק איסור
ספק ומשו"ה כשיתחדש לנו ספק גם על הספק איסור ראוי שישתנה גם הדין מאיסור
ספק על איזה מין איסור אחר ויותר משני אופנים של איסור לא נדע ולא קבלנו ומשו"ה
הוא מותר לגמרי דכל דליכא ע"ז סוג איסור הוא היתר גמור, ואף דלכאורה קשה עדיין
כיון דס"ס אינו כרוב ממש כמש"כ הריב"ש וא"כ לעולם יש לנו ספק על עצם האיסור
כמו בס' תחתי' ס' אינו תחתי' ס' אונס ס' רצון יש לנו לחוש שמא הי' תחתי' ברצון כיון
דליכא בזה רוב מקרים שיבררו דלא הי' בזה האופן האוסר לגמרי כמש"כ הריב"ש
וא"כ עלינו לספק לעולם שמא איכא איסור ודאי ויהי' אסור לנו כחד ספיקא אבל באמת
לק"מ כיון דכל צד האפשרי גורם לשנות הדין מן הודאי על הספק משו"ה צד האפשרי
של אונס גורם לשנות הדין מן ודאי איסור לספק איסור וצד האפשרי של אינו תחתי'
גורם לשנות מן ספק איסור להקל עוד וכיון דסוג שלישי של איסור ליכא נעשה היתר
לגמרי, ואף דיש מקום לומר דל"ד ספק השני לספק הראשון דספק הראשון משנה הדין
משום דנשתנה ידיעת הדבר מן הודאי לספק וכיון דליכא ודאי אי אפשר להיות איסור
ודאי אבל הספק השני אינו מוכרח שישנה את הדין כיון דאכתי איכא ספק דכ"ז דליכא
בירור על ודאי היתר איכא ספק איסור, אבל באמת הענין דלעולם א"צ סבה להיתרא
היכא דליכא סבה האוסרת והנה בדבר שלא ידעינן מאיסורו אז מה שגורם לנו לאסור
עלינו הדבר הוא צדדי הספק כמו בספק אונס ספק רצון שהצד האפשרי של רצון גורם
הדין שיש לנו לחוש שמא הי' בזה מקרה של רצון וכיון דאילו הי' ידוע לנו שהי' ברצון
הי' ודאי איסור ומשו"ה אוסר מחמת ספק הצד הזה מה שאפשר שהי' כן, אבל בספק
ספיקא דכל צד האפשרי משני הספיקות אינו יכול לגרום איסורספק דכיון דגם אילו הי'
ידוע לנו לא הי' רק ספק איסור כמו בפתח פתוח שגם לו ידענו שהי' תחתי' הי' אז רק
ספק איסור משו"ה צד האפשרי של תחתי' אינו גורם לנו שום דין לשנות הדבר מהיתרו
וכן הצד האפשרי של רצון כ"כ אינו גורם לנו שום דין דאף אילו ידענו שהי' ברצון הי'
רק ספק איסור וכיון דכל צד האפשרי בפ"ע אינו גורם שום דין דכל שידיעתו אינה סבה
האוסרת בעצם ספיקו מותר כמש"כ לעיל אז גם שני צדדים האפשריים אינם מצטרפים
לגרום הדין היינו שאין לנו לחוש שמא הי' תחתי' ברצון כיון דכל חשש בפ"ע הוא סבה
המותרת גם בהצטרף שני החששות יחד אין בכחם לאסור.

והוא ענין עמוק מאד בעזה"י: ועפי"ז יתבאר לנו עיקרי הכללים בדיני הס"ס שהשרישו לנו הראשונים ז"ל העיקר הראשון שלמדנו מדברי התוס' הבאנו לעיל דאם הי' רובא ברצון רוב גמור מה"ת אז לא הי' בספק תחת' ספק אינו תחת' ספק אונס ספק רצון דין ספק ספיקא ולא שייך בזה לומר סמוך מיעוטה דאונס לספק דאינו תחת' כיון דהיתירא של ס"ס אינו משום רוב מקרים להיתירא כמו שהורה לנו הריב"ש ז"ל אלא מטעמא שכתבנו דהוי ספק של ספק איסור וכיון דהכי הוא אם הי' רוב רצון רוב גמור אז כשאנו מסופקים שמא הי' תחת' הוא ספק של איסור ודאי דאילו הי' ידוע לנו שהי' תחת' הי' דין איסור ודאי וכל שידיעתו אוסרת איסור ודאי ספיקו אסור מה"ת ואף שגם בידוע לנו שהי' תחת' לא הי' ודאי רצון אבל כיון דמה"ת רוב כודאי הוא לענין דינא ידיעת המקרה של תחת' חשיבא כסבה האוסרת בעצם ומשו"ה כשאנו מסופקים שמא הי' כן הוא כספק על עצם של האיסור דספיקו אסור מה"ת, ומה"ט יש לומר דהיכא דאיכא חזקת איסור דלא מהני ס"ס דכיון דספק אחד הוי כודאי איסור ע"י דין חזקה ממילא גם הספק השני הוי ספק איסור ודאי ולא ספק בספק איסור דהרי אילו הוו ידעינן בירור של אחד מהם הי' איסור ודאי.

והנה הרמ"א ביו"ד סי' ק"י כתב ואפי' הי' לו חזקת איסור כגון עוף שבחזקת איסור עומד ונשבר או נשטט גפו ספק מחיים או לאחר שחיטה ואת"ל מחיים שמא לא ניקבה הריאה יש להתיר מכח ס"ס, ובד"מ הביא מתשו' הרשב"א דמהני ס"ס אפילו בדבר שהי' לו חזקת איסור, ונעתיק בזה דברי השואל בתשו' הרשב"א סי' ת"א, וז"ל, שאלת ס"ס דקיי"ל דמותר אם נאמר כן אפילו במקום דאיתחזק איסורא או לאו ואת"ל מותר לאותו שאמר בפ' בכל מערבין דאפי' בספיקא דרבנן היכא דאיתחזק איסורא אזלינן לחומרא,, וא"ת אסור, תריץ לי הא דאמרינן בפ"ק דכתובות דקיל ס"ס מרוב דרוב אינו מתיר ביוחסין וס"ס מתיר ובשחיטה מתיר כדאיתא בההיא דמצא גדיי' ותרנגולי' שחיטין.

עכ"ל השואל שם. ותשו' הרשב"א ע"ז הוא באריכות אבל קשה להבין כל כך מה שדוחה שם דברי השואל, ובפר"ח סי' ק"י ביאר היטב כונת השואל כפשוטן, דראשונה הוכיח מספק דרבנן דאסור באיתחזק לר"י ואח"ז הוכיח להיפוך דס"ס עדיף מרוב ורוב מהני גם באיתחזק איסורא כמו במצא תרנגולי', והפר"ח מכריע דמהני גם באיתחזק ומה דהקשה השואל מפ' בכל מערבין לפי"מ דקיי"ל התם כר"מ דגם באיתחזק איסורא מותר ספק דרבנן אזיל קושיתו דהרי בנטמא בטומאה קלה וטבל ספק במ' סאה ספק אינו מ' סאה נקטינן כר"מ דטהור, והכרעת הפר"ח דמהני ס"ס באיתחזק איסורא הוא מהא דמהני רובא נגד חזקת איסור כההיא דאבדו גדיי' וכן משמע מתשו' הרשב"א כדברי הפר"ח דעיקר ההוכחה דמהני ס"ס באיתחזק הוא מדין רובא דמהני גם באיתחזק דז"ל הרשב"א בסוף התשובה ותדע לך עוד דהא ס"ס עדיף כרוב ואפשר דאלימ היתרו יותר מרוב דהא רבי יהושע לגבי יוחסין פסיל בחזר רובא ומכשר ס"ס וכיון שכן כי היכי דאזלינן בתר רובא להתיר בכל איסורין שבתורה ואפילו בדאיתחזק איסור כגון חתיכת איסור שנתערב בשתים של היתר ה"ה בתרי ספיקא דשריא אפילו באיתחזק איסורא.

עכ"ל: והנה מהא שדמה השואל דין ספק ספיקא לספק דרבנן מוכח דס"ס לא מטעם רוב הוא דאי מטעם רוב הוא מה שייך ענין זה לספק דרבנן דקיי"ל לקולא ומהכרעתי שהוכיח דמהני ס"ס באיתחזק איסורא מהא דמהני רובא משמע דהיתר ס"ס מטעם רוב ולשני דמיונות אלו הודה גם הרשב"א כמבואר מלשון הרשב"א וכמ"ש הפר"ח שם עוד יש לדקדק מה דהביא הרשב"א לצייר רוב באיתחזק איסור היכא שנתערב איסור בהיתר והלא שם מטעם בטול ברוב הוא, ובפר"ח תמה ע"ז וז"ל ולכאורה קשה דהתם הוי גזה"כ שמתבטל האיסור ברוב ומה ענין זה לס"ס ומיהו לזה י"ל דס"ס הוי כרוב דבחדא ספיקא הו"ל כפלגא ופלגא וכי איכא תרי ספיקי הו"ל כרובא עכ"ל.

ולא ביאר כונתו וכנראה דרצה לומר דגם ס"ס כעין בטול ברוב אבל לא ביאר הענין איך שייך ס"ס לביטול ברוב: ועפ"מ"כ הנה הדמיון לספק דרבנן הוא מבואר דכמו דספק דרבנן מותר משום דאין הספק על עצם איסור רק על איסור של שמיעת חז"ל ובכה"ג ליכא איסור על ספק כ"כ ליכא איסור על ספק של ספק איסור כמו שבארנו אמנם היכא דאיתחזק איסור י"ל דכיון דמה אזלינן בתר חזקה תו לא הוי בגדר ספק וממילא ליכא היתר, ויש מקום לומר להיפוך דחזקה לא נאמרה בתורה רק היכא שאין לנו הכרעה למעשה אם להתיר או לאסור ועלינו להתנהג כדין דבר המסופק לנו בכה"ג אמרה תורה אוקמה אחזקה בין להקל ובין להחמיר, אבל בספק שאינו גורם לנו דין מסופק והיתרו ברור בכה"ג לא מוקמינן אחזקה ולענין חקירה זו הוכיחו מספק דרבנן ולפ"מ דקיי"ל דספק דרבנן לקולא גם באיתחזק איסורא משום דכיון דספק דרבנן מותר לגמרי וליכא ספק לדינא בטל מזה דיני חזקה כ"כ נאמר לענין ס"ס כיון דס"ס הוי היתר גמור חזקת איסור לא שייכא בזה כיון דליכא דין ספק ליכא דין חזקה ונאמר לפי"ז דגם הא דמהני רוב במקום חזקת איסור הוא ג"כ מה"ט דכיון דאזלינן בתר רובא בטל דין ספק מזה וכיון דליכא דין ספק בטל דין חזקה ומשו"ה י"ל דבחר הרשב"א לצייר רוב בתערובות דרוב שלא ע"י תערובות אפשר לומר שהוא מטעם בירור המעשה שהוברר הספק וא"כ אי אפשר ללמוד מזה כלום על ענין ספק ספיקא דבס"ס ליכא בירור המעשה כלום כמש"כ הריב"ש שבמקרים שאין טבעו של עולם הוא לא שייך לומר מחצה נבעלת ברצון ומחצה באונס לכן הביא מרוב שע"י תערובות ואפשר דכונת הרשב"א בתערובות שהיתירו שלא מדין ביטול ברוב אלא דאזלינן בתר רובא מהכלל כל דפריש מרובא פריש דגם שם אין ההיתר מחמת הכרעת המקרה דכך אפשר שיופרש מן המיעוט כמו מן הרוב דל"ד לרוב בטבע כרוב בהמות כשרות כמש"כ האחרונים חילוק זה בין רוב בטבע לרוב הנפרש וברוב הנפרש התירה תורה או אסרה כודאי אבל במציאות הוא ספק וכמו שמוכח מהשטמ"ק שהבאנו בפרקים הראשונים ומ"מ מהני גם באיתחזק איסורא ומזה יש להוכיח דכל היכא שנפל דין ספק ליכא דין חזקה ומזה יש להוכיח דגם בס"ס כן דכיון דס"ס מבטלת דין הספק בטלה תורת חזקה מזה כנלענ"ד בעזה"ז: ועפי"ז נתבאר לנו גם מה שרצינו לומר עפ"י דרכנו דהיתר של ס"ס הוא דכיון דבספק אחד הוי רק ספק איסור ממילא ע"י ספק השני הוי ספק של ספק איסור ומותר לגמרי דהי' מקום לומר דהיכא דאיכא חזקת איסור דבספק אחד יהי' ודאי איסור ע"י דין חזקה ובספק שני יהי' ספק של ודאי איסור וספיקו אסור מה"ת ורק אם יולד ספק שלישי אז יותר מדין ס"ס אם החזקה אינה מועלת על הספק השני ועי' ש"ך בכללי ס"ס דמחלק בין שני

ספיקות לשלשה ספיקות לשיטתו גם אם תהי' החזקה מכרעת על שני הספיקות גם אז מותר בג' ספיקות אבל אין דברי' מובנים לנו וכבר תמה הפר"ח ע"ז מה לי ב' ספיקות מה לי ג' ספיקות, ורק באופן שכתבנו דהחזקה מכרעת רק הספק הראשון יש מקום לחלק בין שני ספיקות לשלש, אכן לפי מה שלמדנו מתורתו של הרשב"א שדין חזקה לעולם הוא אחרי תולדת הדין הבא מן הספק והיכא דלא איתיליד לנו דין מסופק ליכא תורת חזקה נפתרה שאלתנו דכיון דשני הספיקות נולדו יחד ועכשיו ליכא דין ספק מחמת שדין ספק ספיקא הוא היתר לגמרי בטלה מזה תורת חזקה ורק אם הי' נולד לנו ספק אחד ואח"כ הספק השני בזה יש לדון אם יש לחלק בין נודע הספק הא' קודם השני או לא דאז יש מקום לומר דכיון דאילו הי' ידוע לנו הספק הא' הי' אסור מטעם ודאי ע"י דין חזקה כשנולד אח"ז הספק הב' יש עלי' דין ספק איסור, ויש לומר דגם בכה"ג כיון דלא נודע לנו הס' הא' עד שנולד הס' הב' מותר מטעם ס"ס דחזקה שלא נתבררה בשעתה אינה חזקה אבל בכה"ג שנולדו שני הספיקות ביחד ודאי דלא שייך לומר דין חזקה על ספק א' דלא הי' במציאות הס' הא' בלא השני וליכא בזה תורת ספק וממילא ליכא דין חזקה: ולפי"ז עלינו לחלק בין דין רוב לדין חזקה היינו דחזקה לא נאמרה רק על תולדת דין היוצא מספק ודין רוב נאמר על הספק עצמו דמה"ט רוב מהני נגד חזקה דהרוב משו' את הספק כודאי במציאות, וחזקה אינה משוה את הדבר כודאי רק מכרעת את הדין דאל"ה למה לא נימא איפכא שיהי' ודאי איסור ע"י חזקה ויתבטל דין רוב ומעתה יובן לנו האי כללא בדיני ספק ספיקא לענין ספק שאינו שקול הנלמד מדברי תוס' כתובות הנ"ל שמבואר בדבריהם דאם הי' רובא דברצון רוב גמור לא הי' מצטרף ספק אונס לספק שאינו תחתי' להתהוות לס"ס הוא דוקא היכא שאינו שקול הס' מחמת דין רוב שדין רוב עושה הספק עצמו לודאי וממילא ליכא בזה רק ספק אחד אבל אם יהי' חזקה על ספק אחד או על שני הספיקות אינו בכלל ספק אינו שקול דחזקה אינה מכרעת את הספק עצמו ולא נגרע כלום משני הספיקות ושפיר חשיב ס"ס וממילא בטלה החזקה כיון שהספיקות אינם גורמים דין איסור וספק איסור וכיון דליכא שום תולדה מן הספיקות ליכא חזקה ובס' ש"ש ש"א פי"ח כתב לחלק בזה דהיכא דהחזקה היא רק נגד ספק א' הוי בכלל ספק שאינו שקול וכמאן דליתא דמי והיכא דהחזקה היא נגד שני הספיקות מסייעים שני הספיקות לבטל החזקה כרוב נגד חזקה.

יעו"ש.

ועפ"י דרכו דס"ס מטעם רוב הוא הוא דבר נאה ומתקבל אבל לפ"מ שהעלינו דס"ס לאו מטעם רוב הוא ומה שכתב הרשב"א דאליהם היתירו כרוב ואפשר דעדיף מרוב הוא רק] על] כח היתירא של ס"ס שדן הרשב"א שמוכן הדבר דאף דס"ס שריא אין היתירו כהיתר ממש ומה"ט יש מי שאומר דס"ס בדבר שיש לו מתירים אסור וגם ברוב לא מהני בדשיל"מ כמש"כ הר"ן בפ"ק דביצה והמתירים ס"ס בדשיל"מ סברי דאליהם היתירו יותר מהיתר של רובא ע"י יו"ד סי' ק"י ברמ"א ובאחרונים שם ומשו"ה לדברינו אין מקום לחלק כמו שחילק הש"ש ורק עיקר החילוק הוא דאם הספיקות אינם שקולים מחמת עצמם כמו היכא דיש לתלות באיסור יותר מהיתר או דלא שכיח להיתירא או כאופן שכ' התוס' הנ"ל בכה"ג חשיב אינו שקול ולא מצטרף ס' כזה לס"ס, אבל דין

חזקה אינה מגרעת ערך הספק כלום רק מכרעת הדין ובס"ס ליכא דין ספק ומשו"ה ליכא גם דין חזקה.

ונתברר לנו בס"ד כלל העיקרו בדין ס"ס ומזה יובן לנו גם הכלל השני הנלמד מדברי תוס' הנ"ל שכ' שבקדשה אב' פחותה מבת ג' שנים ליכא ס"ס שמא באונס ואת"ל ברצון שמא בקטנותה נבעלה דפתוי קטנה אונס הוא משום דשם אונס חד הוא דאם נאמר דס"ס כח היתירא מחמת רבוי מקרים להיתר אין שום טעם בחילוק זה של שם אונס חד הוא ומה תלוי זה בשמות הלא מ"מ איכא בזה רוב מקרים להיתר, אמנם לפמש"כ יש לנו פתח להשיג ענין זה, דלפמש"כ בס"ס כח ההיתר משום שנוי הדין שבא מכל ספק וזה שייך יותר במקרים השייכים לעיקר הדין כמו ס' תחת' וס' רצון דסבת הרצון גורמת דין האיסור וכ"כ מה שנבעלת בהיותה אשת איש, ונגד זה ההפכים משני הספיקות גורמים ההיתר דזנות של פנוי' מותר וכן האונס של אשת איש אבל כשהיא אשת איש ויש בזה הרבה אופני אונס או שנאנסה ע"י ההטעת הדעת או ע"י כפי' בכח אין במקרים אלו רק גורם אחד לדין מה שלא הי' בזה בחירה מדעת וכיון דליכא שני גורמים אין הס' השני מקיל יותר מהספק הא' וכיון דליכא רוב מקרים חשוב ספק אחד: ועפ"ד יש לתרץ קושית הפנ"י והאחרונים שהלכו בשיטתו מה שקשה להם בדברי תוס' כתובות שהקשו שם באשת כהן דאסורה משום דהוי חד ספיקא לוקמה אחזקת היתר ותמה הפנ"י דאף בחזקת היתר ראוי להיות אסורה מדין ס"ס דשמא תחת' זנתה ואפילו לאו תחת' שמא לפסול לה נבעלה ונפסלה מן הכהונה וכיון דמסיק הרשב"א וכן הכריע הפר"ח דס"ס מהני במקום דאיתחזק איסורא כ"כ נימא להיפוך היכא דאיכא תרי ספיקא לאיסורא שלא יועיל חזקת היתר ובקושיא זו שקלו וטרו בס' הפלאה ובס' דו"ח להגרע"א על מס' זו, ולפמש"כ הי' נראה דס"ס לא מהני רק להיתר אבל ס"ס לאיסורא לא מהני כלום ודינו שוה כחד ספק לחוד דלפמש"כ שאין הטעם משום רוב אלא משום דאיסור ספק קיל מודאי בא הספק השני ומתירו לגמרי דספק ספק איסור מותר לגמרי וכ"ז לא שייך רק להיתר אבל בס"ס לאיסורא לא שייך ענין זה דמהיכא תיתי שיעשה כודאי איסור כיון דליכא רוב גמור והוי לעולם כספק איסור לחוד ומהני חזקת היתר.

כנלענ"ד: אמנם מדברי תוס' פ"ק דעירובין ד' ו' משמע דס"ס לאיסורא הוי כרוב דהקשו שם לפי' הר"ש דפרוץ כעומד מותר דהוי כעין ספיקא ספיקא שמא עומד מרובה ואפי' כי לא נפיש ושויין כי הדדי מותר וע"ז הקשו וא"ת דבפ"ב דבכורות אמר נמצא מכוון בין שתי עירות לרבנן יביאו עגלה אחת ויתנו והשתא כל אחת תביא עגלה לעצמה דשמא קרובה היא ואפי' מצומצמות האמר הקרובה ואפילו קרובות וי"ל דממ"נ סגי' באחת אם קרובה היא יוצאת בשל תנאי ואם רחוקה היא פטורה מאי אמרת דילמא מצומצמות המה זה אינו מצוי.

עכ"ל.

והרי הכא הוא ס"ס לחומרא שיתחייבו בעגלה ערופה, אבל נראה דבע"כ אין כונת התוס' לדין ספק ספיקא ממש דלפ"מ שכתבו תוס' בפ"ק דכתובות הבאנו לעיל דאם ספק אחד אינו שקול שיש רוב לצד אחד לא חשיב ס"ס וכן פסקו האחרונים והכא ספק זה שמא מצומצמות הוא ספק דלא שכיח כמו שכ' תוס' כאן דזה אינו מצוי, אלא נראה דכונתם

דהוי כדרך רוב כמו שהבאנו למעלה לשונם שכ' דהוי כעין ספק ספיקא ועוד כתבו שם דההיתר קרוב מן האיסור.

יעו"ש.

ואף דלפ"מ שהשריש לנו הריב"ש לחלק בין ס"ס לרוב אם הם דברים שהטבע גוזר עליהם אז דנים עליהם מדין רוב ואם הם מקרים שלא בטבע דנים ח"ס והי' ראוי לומר דס' זה של צמצום הוי כס"ס, אבל מ"מ כיון דא"א לצמצם בידי אדם הוי כמקרה של טבע העולם כיון שאין אדם יכול לצמצם בהם וכ"כ נאמר בנמצא מכון בין ב' עירות דהוי כעין רוב דהס' שמא היא רחוקה.

שקול הוא וכשנאמר סמוך מיעוטא שמא מצומצמות יהי' רוב וחייב את כ"א בעגלה. וצ"ע: ובזה יתישב לנו מה שהקשינו דס"ס לא מהני בספק טומאה ברה"י אף דזה לא נוכל ללמוד מסוטה ובשאר דברים מחלקינן בחילוק כל דהוא אם רק לא דמי לסוטה דלפמ"ש"כ בספק טומאה ליכא דין ספק ספיקא דכיון דחד ספק אינו מקול כלל לענין הדין ועשתה תורה כודאי גם הספק השני הוי ספק איסור ודאי וחשיב ג"כ כודאי וכן הלאה וכל ספיקות שאתה יכול לרבות כיון שכל ספק אינו מקיל ומשנה כלום מדין ודאי אין רבוי הספיקות מועיל בזה להתיר כלים, ול"ד לרוב דמהני אף בספק טומאה ברה"י דרוב מכריע את הספק בעצם שלא יהי' עלי' תורת ספק כמו בתשעה צפרדעים ושרץ אחד דאפי' דין תורת רוב עלינו להחזיק שהיתה הנגיעה באחד מן הצפרדעים ואינו כספק טומאה ברה"י רק כודאי כמש"כ ברש"י בפ"ק דכתובות וחזקה לא מהני בספק טומאה דחזקה אינה מכרעת את המעשה אלא מברכת הנהגת המעשה כמש"כ הרבה גדולי האחרונים דאף דקיי"ל בתו"ת מוקמינן אחזקה מה"ת אבל רובא לא מפני בתו"ת והוא מה"ט דחזקה אינה מבררת המעשה לברר בין הגדת העדים אלא הכרעת הדין בספק הבא מן העדים ורובא מכריע את המעשה ובתו"ת ליכא הכרעת המעשה מטעם דתרי כמאה, ומשו"ה לא מהני חזקה בספק טומאה כיון דבספק טומאה ליכא דין ספק להנהגת המעשה וכל דליכא דין ספק להנהגת המעשה ליכא חזקה, אבל רוב מברר את עצם הספק שלא יהי' ספק במקרים, ואולי יש לכוון כן בדברי התוס' בב"ב שהבאנו למעלה שכ' דכיון דחד ספיקא טמא גם היכא דאיכא חזקה מה לי חד ספיקא מה לי תרי ספיקא היינו דמדין חזקה אנו יכולים ללמוד לס"ס דהרי גם בחזקה הי' מקום לומר להיפוך דאף דעשתה תורה כודאי זה רק אם יהי' דין ספק אז יהי' דין איסור ודאי אבל היכא דאיכא חזקה היתר שיהי' דין היתר ודאי אז לא יהי' בכלל ספק טומאה, וכ"כ ישמקום לומר לענין ס"ס דהיכא דאיכא ס"ס לא יהי' לנו בתורת ספק טומאה, אמנם דכיון דקיי"ל דילפינן מסוטה גם היכא דאיכא חזקה מזה אני למדים דכונת התורה היא שאם רק עצם הספק של המקרים לא נתברר ובספק הוא עומד שיהי' דין ודאי עלי' ומשו"ה גם בספק ספיקא כיון דלאו דין רוב עלי' לברר את עצם המקרים והדבר שקול לענין הכרעת המעשה חשוב ספק טומאה ברה"י ודינו כודאי וכמו דלא מהני היתירא של חזקה היתר כ"כ לא מהני היתר של ס"ס דטעם אחד לשניהם שאם אין דין ספק בזה בנוגע להנהגת המעשה אינם מועילים להוסיף איסור או היתר, ועי' תוס' ריש נדה סדה"מ והלל מש"כ שם להקשות האיך ילפינן מסוטה לטמא ברשות היחיד היכא דאיכא חזקה הא בסוטה

איתרע ע"י קנוי וסתירה, ותרצו בזה"ל וי"ל דילפינן מסוטה שעשאה הכתוב ודאי טמאה אע"ג דאית לה חזקה שאינה טמאה ודאי ולא איתרע אלא חזקת טהרה ודאית. עכ"ל.

ודבריהם אינם מובנים לכאורה מה לי חזקה שאינה טמאה ודאי ועוד הלא מ"מ ל"ד לסוטה ואיך ילפינן לחדש דין יותר ממה שחדשה תורה בסוטה אלא נראה דכונתם עפ"ד שכתבנו דחזקה אינה מכרעת את מציאות המקרים לברר באיזה אופן הי' אלא מכרעת הדין וכיון דחזינן בסוטה דעשתה תורה ספק כודאי היכא דאיכא רגלים לדבר דאף דזה גורם לסתור דין חזקה אבל מציאות הדבר אינה מכרעת ואם נאמר דחזקה מועלת להכריע את הדין בספק טמאה הי' ראוי להיות בכה"ג דבטלה החזקה מחמת הרגלים לדבר שיהי' ספק איסור ולא ודאי דעל דין ספק לא בטלה החזקה שהרגלים לדבר גורם לבטל דין טהרה ודאית אבל אינו מכריח שיהי' ודאי טמאה ואם הי' הדין בספק טמאה שיהי' בזה דין חזקה היינו שלא לשנות ממדת הדין דמעיקרא גם בכה"ג הי' ראוי שלא ישתנה רק כפי ערך שמכריח סבת המקרה של רגלים לדבר היינו לשנות מודאי טהרה על ספק טהרה וכיון דחזינן דעשתה תורה ספק כודאי וחדשה תורה דין מחודש ממילא לא תיהני בכה"ג חזקה דהרי חזינן דלא אזלינן בזה בתר הדין דמעיקרא כנ"ל: ונמצא דלפי"ז בחד צד ס"ס עדיף מרוב ובחד צד רובא עדיף היינו דבכל היכא דליכא דין ספק כודאי אז ס"ס עדיף מרובא דדין ספק ספיקא מועיל לבטל לגמרי את דין הספק אבל היכא שעשתה תורה ספק כודאי ליכא דין ספק ספיקא אף דרובא מהני כנלענ"ד בעזה"י: פרק כ וע"פ מש"כ יש לבאר דברי התוס' בפ"ק דכתובות שנלאו בזה גדולי המחברים דז"ל התוס' אי למיתב לה כתובה וכו' משמע אם הי' בא לבי"ד הי' נאמן להפסידה כתובתה אעפ"י שלאוסרה עלי' לא הי' נאמן משום דאית לן למימר שמא אינו בקי בפתח פתוח ואוקמה בחזקת היתר אבל מ"מ כתובתה הפסידה אעפ"י שיש לנו לומר שהוא טועה בפתח פתוח דאית לן למימר אוקי ממונא בחזקת מרי', וקשה דאמאי מפסידה כתובתה והא הוי ספק ספיקא ספק אם הוא בקי בפתח פתוח או לאו ואם תימצי לומר פתח פתוח הוי ספק אונס ספק רצון דאפילו אשת כהן באונס לא מפסדה כתובתה, ואין לומר דאפילו בס"ס מפסדה כתובתה משום דמוקמינן ממונא בחזקתה דהא לקמן גבי משארסתני נאנסתי והוא אומר לא כי אלא עד שלא ארסתיך נאנסת והי' מקחי מקח טעות ואיכא מאן דמפרש לקמן מקח טעות ממאתים אבל מנה אית לה אלמא משום דבאותו מנה הוי ספק ספיקא לא מפסדה דספק קודם שנתארסה ספק אחר שנתארסה ואת"ל אחר שנתארסה אימור באונס הוי דאי אמרת אפילו בספיק ספיקא מפסדא אמאי אית לה אפילו מנה וי"ל דלא חשוב ספק ספיקא בכה"ג משום דהאי ספיקא שמא באונס הי' לא חשוב ספיקא גמור למיתב לה כתובה דאימור קודם שנתארסה נאנסה והשתא אתי שפיר הא דתנן היא אומרת מוכת עץ אני והוא אומר לא כי אלא דרוסת איש את וקאמר ר"י שאינה נאמנת ומפסדת כתובתה אי לר"י מנה אי לר' אלעזר ולא כלום ואע"ג דהוי ס"ס ספק מ"ע ויש לה כתובה אפי' את"ל דרוסת איש אימור תחת' נאנסה ונסתחפה שדהו ויש לה כתובה אלא ודאי ספק באונס לא חשוב ספק דאימור קודם שנתארסה שנאנסה.

עכ"ל.

ונתקשו בס' פנ"י ובס' ש"ש ש"א פי"ט בכונת התוס' דהלא אכתי איכא ס"ס שמא אינו בקי ושמא תחת' באונס ובש"ש האריך בזה. יעו"ש.

והנה לפמש"כ ביסוד הכלל של ספק ספיקא דאינו בגדר ברור על המעשה אלא דכל ספק משנה מדין ודאי לדין ספק ומשו"ה על הספק הא' יש דין ספיקא לחומרא ועל הס' הב' דראוי להיות דין ספק של ספוקא לחומרא וענין זה כספק דרבנן כמו שנתבאר בפרק הקודם, כשנבוא לדון ענין ספק ספיקא לענין ממון עלינו לדעת משפט הדין של ספק האחד דקיי"ל המע"ה שהבעל מיפטר מחיובו והאשה מפסדת כתובתה משום דמוקמינן ממונא בחזקת' וכשאיכא עוד ספק הוא ספק הקמת ממון בחזקת' ועל ספק כזה י"ל דלא מוקמינן ממונא בחזקת' ונמצא דאין כח בספק כזה להפסיד לאשה את כתובתה ומה"ט עדיף ס"ס מרובא דאין הולכים בממון אחר הרוב ובס"ס סברת התוס' שמהני אף להוציא ממון דרוב הוי בגדר ברור קצת לא אלים לשמואל להוציא מן המוחזק שחזקת' מבוררת שהוא בעלים גמורים כ"ז שלא יתברר טענת התובע, אבל בס"ס שאינו בסוג ברור המעשה אלא דס"ס אינו בתורת דין ספק ונשאר כח האשה בתקפה שהיא נשואה לו ויש סבה מבוררת על חיוב כתובה ואנו דנים אם הפסידה ע"י צדדי הספיקות ובס"ס אין כח לחדש דין אצלינו דהספקהשני מבטל את כח הדין של הספק הראשון שלא יכול לשנות ולחדשל ולחדש ומכמו שהי' הדין בלי תולדות הספיקות ומשו"ה מהני אף להוציא ממון דאין אנו מוציאים ממון ע"י ברור הספיקות אלא דאין כח בספיקות אלו לחדש דין הפסד כתובה לאשה ודבר זה יש ללמוד מס"ס לענין איסור דכמו דאמרינן שם שהספק השני מבטל כח הדין של הספק הראשון כ"כ הכא לענין ממון, אכן הי' מקום קצת לומר דכמו דמצינו לענין טומאה לא מהני ס"ס משום דדין ספק אחד כודאי הוי משו"ה גם בספק השני הוא ספק של דין ודאי ודינו כספק אחד כ"כ י"ל דכיון דבממון הוי ספק אחד כודאי משום דמוקמינן ממונא בחזקת' וזהו שכתבו ואין לומר דאפילו בספק ספיקא מפסדת כתובתה משום דמוקמינן ממונא בחזקת' וע"ז הוכיחו דלא כן הוא מסוגית הש"ס גבי משארסתני נאנסתי והטעם בזה דל"ד לספק טומאה דהתם דין ספק עצמו עשתה תורה כודאי אבל בממון אינו כן דעצם הדין של ספק אינו נעשה כודאי ודין העמדת ממון בחזקת' הוא תורת משפט הנהגה כדין חזקה באיסורין וכמו דמהני ס"ס לענין איסור אף במקום חזקה כ"כ מהני ס"ס בממון נגד חזקת ממון ולקמן יתבאר עוד דחזקת מרא קמא אינו בגדר חזקה של איסורין: ועפ"י יסוד זה עלה דס"ס מועיל רק בשלילה ולא בחיוב היינו דאם הי' ענין ס"ס כרוב לברר מציאות המעשה הי' מהני גם בחיוב אבל כיון דלפ"מ שבארנו דכח הס"ס הוא לסלק כח הספק שענין זה הוא כח בשלילה שלא יגרום הספק דין הפסד כתובה נמצא דכ"ז לא מהני אלא רק בכה"ג דסבה המחייבת כתובה היא ודאית ונתילדו הספיקות על מקרים הגורמים לה שתפסיד הכתובה ובספק ספיקא הוסר כח הספיקות ואין לנו מקרים במה להפסידה מכתובתה אבל אם איכא ספק בעיקר החיוב לא יהני דין ספק ספיקא דבחיוב לא מהני ס"ס לדברינו ומשו"ה כשאנו דנים אם הפסידה כתובתה ע"י זנות לאחר אירוסין ויש בזה ס"ס בטל תורת ספק ונשאר דין זכותה כאילו לא הי' מקרי הספק דספק כזה אינו מחדש לנו שנוי דין, אבל בספק שמא קודם שנתארסה נאנסה היינו דאיכא ספק אם היתה בתולה בשעת אירוסין

או בעולה דהספק הוא בעיקר חיובה אם הי' מנה או מאתים איך תזכה במאתים ע"י ספק ספיקא דס"ס אינה מבררת המעשה לומר דהיתה בתולה בשעת אירוסין ומה יועיל לנו תורת ס"ס שהוא בשלילה כאילו ליכא ספק בעולה אבל כיון דלא מהני בחיוב לומר דהוי כודאי בתולה אין לה זכות ברור על מאתים דרק לענין ספק זנות שייך לומר דבס"ס בטל דבר המפסיד אבל בספק בתולה ספק בעולה הוא ספק בסבה המחייבת וס"ס לא מהני בחיוב ומשו"ה מסקו התו' דספק שמא באונס.

לא חשיב, ספיקא למיתב לה כתובה דאימור קודם שנתארסה נאנסה ולא הי' בזה סבה מעולם לזכות מאתים. כן נראה לי בביאור שיטת התוס' בס"ס לענין ממון: ובס' תקפו כהן בס' ק"כ, - אחרי הביאו שם שיטת הרבה גדולי האחרונים ובראשם המהר"י בן לב דפסקו כפשטות דברי התוס' בפ"ק דכתובות הנ"ל דמוציאים ממון - בס"ס כתב וז"ל ואני אומר אף שכל גדולים אלו נמשכו אחרי דברי מהר"י נ' לב בזה מ"מ אין דברים אלו נראין לי דפשיטא דלא מפקינן ממונא בס"ס וכדאיתא להדיא בהרא"ש פ' כיצד הרגל וז"ל ולדברי האומר דכל תיקו דתפס לא מפקינן מיני' ה"נ אם תפס הבהמה משתלם ממנה ח"נ ואע"ג דיש ס"ס לח"נ דדילמא אורחי' הוא יפטור לגמרי ואת"ל השתא מחמת בעוט קאתי דילמא יש שנוי לצרורות לרביע נזק עכ"ל אלמא דאפי' תפס שלא ברשות לא מפקינן מיני' בס"ס כש"כ במוחזק מעיקרא ומדברי התוס' פ"ק דכתובות אין ראי' כלל דהתם כיון שהוא רוצה להפסיד כתובה מטעם שאומר שהיא אסורה לו א"כ פשיטא דבס"ס כיון דמותרת לו איך שייך לומר שתפס כתובה ואדרבה יש לדקדק מדברי התוס' להיפוך מדכתבו ואין לומר דאפילו בס"ס מפסדת כתובתה משום דמוקמינן ממונא בחזקתי וכו' אלמא דטעמא דמוקמינן ממונא בחזקתי מהני אפילו בס"ס אלא שמקשינן ע"ז מהא דמשארסתי וכו' דאית לה מנה אע"ג דאיכא ס"ס והיינו מטעמא דפרישית דכיון שהיא מותרת לו היתר גמור מטעם ס"ס לא מפסדא כתובתה אבל בעלמא קיימא הך סברא דמוקמינן ממונא בחזקתי אפי' היכא דהוי ס"ס וכמ"ש בשם הרא"ש. עכ"ל.

ודברי' נפלאים בעיני מה שרצה הש"ך להעמיס בדברי התוס' דכונתם משום שהיא מותרת לו ונסתייע מהא דאמרו וא"ל דאפילו בס"ס מפסדת משום דמוקמינן ממונא בחזקתי שהדברים האלו מוכיחין בבירור להיפוך דאם נאמר דהפסד כתובה תלוי רק אם הועיל הזנות שתאסר לבעל בפועל אז לא שייך כלל לדין בזה לאוקמי' ממון בחזקתי' דליכא שום ספק בחיוב כתובתם כיון דמ"מ היא מותרת לו, ואם רצו התוס' לומר דאולי גם בס"ס מפסדת כתובתה הוא שנאמר דאין תלוי הפסד כתובה במה שהיא מותרת לבעל מחמת העלם הידיעה מה זה שכתבו דאפ', בס"ס מפסדת כתובתה משום דמוקמונן ממונא בחזקתי' הלא גם לפי האמת סברי לפי פי' הש"ך דגם בס"ס מוקמינן ממונא בחזקתי', אלא דסברי כיון דמותרת לבעל בפועל ליתא כאן תורת ספק כלל על הכתובה והי' להם לומר ולבאר דאין לומר דהפסד כתובה תלוי במציאות האמתי ולא בהיתר בפועל ועיקר חסר מן הספק, ע"כ נלענ"ד בירור דשיטת תוס' היא דהפסד כתובה תלוי בעצם הזנות ואף שמחמת חסרון בירור תהי' תחת בעלה והוי ס"ס בענין ההפסד של הכתובה ורק

משום ס"ס אינה מפסדת וגם בעיקר סברת הש"ך שאם אינה נאסרת לבעל מחמת חסרון ידיעה שלא.

תפסיד הכתובה אינונראה לענ"ד ונעתיק בזה דברי הרמב"ם בפ"ה המשנה סוף נדרים וז"ל לפיכך מה שאמר בכאן בראשונה הי' אומרים האומרת טמאה אני לך נוטלת כתובתה ויוצאה אי אפשר זה הדין באשת ישראל בשום פנים לפי שאם אמרה שנטמאת באונס הרי היא מותרת ואם אמרה ברצון אין לה כתובה לפי שכל מי שמודה שהיא זנתה ברצון אבדה כתובתה וכו' והבחירה לו אם רצה לגרש ואם רצה שתהי' תחת' אחר שאין שם עדים וכו' ולא נאמר לו אילו היית מכחיש אותה ומפני כך היית בא עלי' א"כ אתה מחויב בכתובתה לפי שהעיקר אצלנו פסק ומוסכם עלי' בכל התורה דפלגינן דבורא רוצה לומר שאנו נאמינהו הדבר בעצמו לאיזה ענין שיהי' ולא נאמינהו לענין אחר וכבר נקדם לך מזה משלים במס' יבמות.

עכ"ל.

הרי מפורש דאף שהיא מותרת לבעל שאינה נאמנת להאסר עלי' מ"מ כיון דלגבי ממון הודאת בע"ד כמאה עדים מפסדת כתובתה ואם נאמר דהפסד כתובה אינו תלוי בעצם הזנות אלא במה שיהי' עלי' איסור בפועל מה מהני שהיא אומרת שזנתה דלו יהא שזנתה אבל הבעל אינו יודע מזה ורשאי לקיימה וזוהי ראי' שאין עלי' תשובה וכדברי הרמב"ם אלו פסק כן בס' יד החזקה פכ"ד מה' אישות הי"ח וכן הוא בשו"ע אה"ע סי' קט"ו בלא חולק.

ועי' בס' ש"ש ש"א פכ"ג שהשיג ג"כ על דברי תקפו כהן מדברי תוס' ד' י"ב יעו"ש ועפ"י הדברים האלו אין לזוז מפשטות דברי תוס' כנ"ל: אמנם אם אפשר להשוות דברי הרא"ש שהביא בס' ת"כ לדברי התוס' הנ"ל נלענ"ד דאפשר לומר עפ"מ דרכנו לעיל דמשו"ה בספק טמאה טמא ברה"י גם בספק ספיקא משום דכל היכא דאיכא דין פסוק בתורת ודאי על הספיקות אז ליכא הך כללא של ס"ס כלל משום דגם הספק השני הוא ספק בדין ודאי ונעשה ג"כ ודאי וכן ספק ג' וכל ספיקות שאתה יכול לרבות לפי"ז י"ל בנידון דמיירי הרא"ש לענין ספיקות אם מהני תפיסה שהוא דומה לענין כללי הס"ס לענין דין טמאה דהנה לדעת הסוברים דבתיקו מהני תפיסה ענין תפיסה זאת הוא זכות ודין ודאי היינו דבספק ממון שהוא דררא דממונא יש זכות לשני בעלי הדברים בשו' וכל זמן שאחד מהם תופסו רשות השתמשות לו בתורת ודאי ולא בתורת ספק דאל"ה הי' אסור להשתמש מחמת ספק איסור גזל שהוא איסור ככל איסורי תורה ובע"כ עלינו לומר דאיסור גזל תלוי במשפט של הממון וכל ממון שעפ"י דין תורת ממון הוא ראוי לזה, השני החוטף חשוב גזלן ועובר בלאו וכשאנו מחליטים עפ"י דין תורת ממון שדינו אי תפס לא מפקינן מיני' הוא ענין שלפי מצב הבירורים נשתנה אצלנו קנין הבעלים בנוגע להשתמשות ושניהם הם בעלים לענין זכות זה שכל מי שתופסו יש לו זכות שימוש כבעלים גמורים ומשו"ה ליכא בזה ספק גזל דכל אחד משתמש לפי זכותו ואף דלכאורה מסוגית הש"ס ב"מ פ"ק לענין ספק מעשר משמע דכל היכא שמהני תפיסה הוי בתורת ספק ולא בתורת ודאי דאמרינן שם בהא דספיקות נכנסים לדיר להתעשר דאי אמרת תקפו כהן אין מוציאים אותו מידו נמצא זה פוטר ממנו בממונו של כהן

וכשמשני כגון דליכא אלא תשעה והוא דממ"נ אי בר חיובא שפיר קא מעשר ואי לאו בר חיובא תשעה לאו בר עשורי ניהו דחה אביי דספיקא לאו בר עשורי הוא משום עשירי ודאי ולא עשירי ספק.

יעו"ש.

ואם נאמר דכל היכא דמהני תפיסה הו"ג"כ שני בעלי דברים ודאים לענין זכות זה אין כאן ספק מעשר רק ודאי פטור משום שותפות, ואמנם כאשר נדייק לישנא דהש"ס דאמרינן זה פטור ממנו בממונו של כהן ולא אמרינן שמא פטור בממונו של כהן משמע דהוא בתורת ודאי דיש לכהן זכות ודאי מחמת הספק ופשר דבר זה נראה לענ"ד דהנה לפי האמת כפי שהוא במציאות לא נפקע קנין הבעלים אף, אם נאמר תקפו כהן מוציאים אותו מידו אלא לענין כל תורת בעלים שנוגע לדין חשובים הבעלים מי שעפ"י תורת המשפטים הכח והזכות לשלוט בהחפץ כאדם העושה בתוך שלו אף דקמי שמיא גליא שהשני הוא הבעלים האמתיים, אבל אם הדין ששניהם יכולים לתפוס זמ"ז הנה כח זכות תפיסה זו אינה גורמת להחשיב שניהם לבעלים גמורים ככל שותפים דעלמא ומשו"ה הוי כ"א רק ספק בעלים אף שזכות התפיסה הוא ודאי אבל אין זה חשוב לקרוא לכ"א מחמת זה כשותף גמור וחשוב כ"א ספק בעלים מחמת מציאות האמתית ומשו"ה לפי ס"ד דמיירי דאיכא בעדר יותר מעשרה פריך הש"ס נמצא זה פטור ממנו בממונו של כהן היינו בתורת ודאי דהרי איכא זכות ודאי לכהן על ענין זה של תפיסה, וכשמשני, דליכא, אלא תשעה והוא דאיכא ממ"נ מסיק אביי דלאו בר עשורי הוא דהוי עשירי ספק דמחמת זכות תפיסה לא נעשו שניהם לשותפים גמורים ולענין שם בעלים גמורים חשוב כ"א כספק, ובקצרה מתבאר ענין זה, דמה שיש לכ"א זכות התפיסה אינו מגרע שם הבעלים האמתיים דהלא אם לא רצה השני להשתמש בכח תפיסה הרי נשאר החפץ כולו לבעלי' ומה"ט מחשיב הש"ס לספק דלענין חיוב מעשר ודאי הוי ספק דלא שייך להחשיב חיוב ודאי דאם אינו רוצה לעשר לית ליה זכות קריאת שם מעשר, ורק אם ה"ט הי' ממון שלו לגמרי והעשירי יש זכות לכהן הרי פטור ממנו בממונו של כהן.

ודו"ק: ולפ"ז דכל זכות תפיסה הוא משפט וקנין ודאי אם אנו מסופקים באיזה ענין אם זכה אחד זכות תפיסה הוא ספק על דין ודאי ודינו של ספק זה כספק הראשון כמו בספיקות לענין טומאה ושפיר מסיק הרא"ש דגם היכא דאיכא ס"ס אם זכה הניזוק בשור המזיק תשלום פיהמהני תפיסתו כמו דמהני תפיסה בספק אחד ול"ד לענין ספק כתובה דמיירי התוס' בפ"ק דכתובות דשם אנו דנים לענין הפסד כתובה ע"י הזנות דבספק אחד אינה גובה מחמת ספק וליכא שם דין ודאי רק שאינה יכולה לגבות מחמת ספק, ובחוב כ"ז שאין הנושה גובה הבעלים עומדים בשלהם כמעיקרא בלא הוספת כח וזכות חדש דמה"ט מלוה אינה קונה בקדושין ובמכר משום דע"י הסתלקות זכותו של המלוה לא נתוסף שום דבר אצל הלוה ואין אנו דנים לפי"ז בספק זנות לענין כחו של הבעל לתפוס הכתובה אלא רק לענין כח וזכות של האשה אם הפסידה הכתובה וכיון דבספק אחד ליכא דין ודאי דסגי' לנו גם הספק דכשאנו מסופקים אין בכחה לגבות מחמת ספק ומשו"ה אם מתוסף עוד ספק הוי ספק אם איכא דין ספק הפסד וס"ס מבטלת תורת הספק ונשאר בתדינה ככל אשה ליטול כתובתה דבטל מזה סבות הגורמות להפסיד

כתובתה אבל בנידון דמיירי הרא"ש שם זוכה הניזק זכות חדש ע"י מעשה ההיזק ובספק זוכה זכות תפיסה, אבל בכתובה אין הבעל זוכה כלום ע"י הזנות אלא ממילא נשאר בשלו ע"י הפסד כח גוביינא של האשה.

כנלענ"ד: ובט"ז יו"ד סי' ק"י העלה במסקנתו דס"ס נגד חזקת איסור ממש כגון אשה שהיא בחזקת אשת איש ונולדו אח"כ ספיקות במיתת הבעל או בגירושי', אפ"ל הו"ו כמה ספיקות לא יועיל כיון שאתה בא להוציאה מכלל אשת איש שהיתה תחילה ואתה בא לסותרה ממש אבל בשאר חזקת איסור שנולדו ספיקות להיתר מצד אחר מועיל ס"ס להוציאו מן האיסור דמתחילה דאין כאן דבר הסותר זא"ז.

יעו"ש.

והנה עפ"י הכלל שבארנו בעיקר דין ספק ספיקא שהוא. רק בשלילה ולא בחיוב נראים דברינו מתאימים להלכה כשיטת הט"ז דהנה אם יהי' ס"ס בדבר המתיר כמו בגט או במעשה השחיטה דשלילה אינה מועלת בזה דהרי בעינן דבר המתיר ועלינו לברר שהי' בזה סבה המתרת וס"ס אינו כרוב לומר ולהחזיק שהי' בזה סבה המתרת ומשו"ה נשאר הדבר האסור מתחילה על חזקתה, אכן אם יהי' ס"ס בכלי המתיר כמו בסכין של שחיטה או במקו' או בגט אם ידעינן שהי' בכשרות מתחילה ונולד אח"כ ס"ס אם נתילדו סבות הפוסלים בהם אז הדרינן לכללא דס"ס אינו גורם דין מחדש ונשארו המכשירים על דינם הקדום ומועילים גם להסיר חזקת איסור אכן איכא כמה גווני ס"ס שהם כרוב ממש וכמו שהורה לנו בזה הריב"ש הובא בש"ש ש"א פי"ח הבאנו שיטתו בפרק הקודם ובס"ס כזה דהוי בתורת רוב הדרינן לכללא דרובא וחזקה רובא עדיף ומהני גם נגד חזקה ממש דס"ס כזאת מועלת גם בחיוב ככל תורת רוב: והנה מה שהעלינו לבאר דין ס"ס לא יתכן רק עפ"י שיטת הראשונים דספק אסור מה"ת ובס"ס ליכא איסור זה, אבל לשיטת הרמב"ם דספק מה"ת מותר ובארנו לעיל דמ"מ גם מה"ת ראוי לאדם לחוש רק שהתורה לא חדשה איסור נוסף ורבנן הוא שחדשו איסור נוסף לפי"ז לא יועיל לנו ענין ס"ס אם נאמר דאינו בגדר בירור כלל והוי בספק המציאות כספק אחד דרק יש לומר דאזיל מזה האי איסור דרבנן דבספק אחד איכא ודאי איסור דרבנן ובספק ב' הוא ספק איסור דרבנן דאזלינן לקולא, אבל לענין דבר תורה לא שאני תרי ספיקא מחד ספיקא, ולפי"ז לפי"מ שכתבנו דלשיטתו גם מה"ת ראוי לאדם לחוש לעצמו שמא פוגע באיסור כ"כ יש לחוש בס"ס אם לא שנאמר דהוי כעין רוב, ומה"ט י"ל דלהרמב"ם לא שייך כ"כ לחלק מש"ב הפוסקים דהיכא דשני הספיקות משם אחד לא חשיב ס"ס ובאמת דברי הרב המגיד פ"ג מה' איסורי ביאה שכ' דהרמב"ם למד דפתוי קטנה לא חשיב אונס מסוגיא דפ"פ מכח קושית תוס' שם שמא באונס ושמא בקטנותה נבעלה, מוכח דסובר שהרמב"ם פליג על האי כללא דשם אונס חד הוא, ולפי מה שכתוב תלוי ענין זה אם מחמת ענין בירור קצת הוא היתירא דס"ס אז [ליכא לחלק אי משם אחד אי לא וכן שאר כללי הס"ס לא שייכים לשיטה זו אכן לשיטה זו הדרה הקושיא לדוכתה מס"ס לענין טומאה דרוב מועיל וס"ס לא מהני.

וצ"ע: פרק כא כתבו האחרונים דס"ס דסתרי אהדדי לא אמרינן ויסוד ענין זה הוא בתוס' פ"ק דב"ק ובפ' המפלת ד' כ"ט כתבו בקצרה בהא דאיתא שם במשנה במפלת ואין ידוע

אם וולד הי' אם לאו תשב לזכר ולנקבה ולנדה כתבו וז"ל אע"ג דהוי ספק ספיקא תשב לנקבה דאי מטהרת לה מטומאת נקבה משום ספק ספיקא ה"ל נטהרנה אם ראתה בל"ד ומ"א מספק ספיקא ולא ניחוש לזכר והווי תרי קולי דסתרי אהדדי.
עכ"ל.

ונראה מוכח מדבריהם דלא בעינן שיהי' שני הספיקות דקולא השני' סותרים לשני הספיקות דקולא הראשונה דהרי במפלת ואין ידוע אם הי' שם וולד דמטמאין לה שבועים שרצו בתוס' לטהרה משום ס"ס, היינו שמא לא הי' וולד ואת"ל הי' וולד שמא הי' זכר ועכשי' לאחר ז' הם ימי טוהר, ומסקו דהווי ס"ס דסתרי דאם תראה בל"ד ומ"א נטהרנה משום ס"ס דשמא לא הי' וולד והיא נדה מחמת ראיתה בל"ד ומ"א והוי שביעי לנדתה ותטבול, ואת"ל הי' וולד שמא נקבה ועכשי' ימי טוהר שלה ובכה"ג רק ספק אחד סותר לראשון והספק השני אחד הוא לשני הקולות דמתחילה נתיר שמא לא הי' וולד וגם אח"כ מטעם זה רק בזה סותר דמתחילה נתיר שמא זכר ואח"כ שמא נקבה, וע"כ תמוהים לי דברי המהר"ם שי"ףבב"ק ד' י"א שכ' דדוקא דשני הספיקות סותרים זא"ז הווי ס"ס דסתרי אהדדי, אח"ז מצאתי ת"ל בפמ"ג יו"ד סי' ק"י בכללי ס"ס במחודשים א' שהביא חקירה זו אם דוקא היכא ששני הספיקות סותרים זא"ז או גם אם ספק אחד סותר והביא הוכחה זו שהוכחנו מדברי תוס' הנ"ל: אמנם המהר"ם שי"ף הוכיח סברתו מסוגית הש"ס בפ"ק דב"ק בהא דאמר עולא א"ר אלעזר שליא שיצתה מקצתה ביום הראשון ומקצתה ביום שני מונין לה מן הראשון וכו' מאי קמ"ל דאין מקצת שליא בלא וולד ופי' בתוס' שם דאם יש מקצת שליא בלא וולד אין לחוש לאוסרה על בעלה מיום ראשון דהוי ס"ס שמא אין כאן וולד כלל ושמא לא יצא ראשו או רובו.

יעו"ש.

והקשה המהרמ"ש דאפי' אם נימא דיש מקצת שליא בלא וולד אין להתיר ביום ראשון מטעם ס"ס דא"כ כי חזיא בט"ו תישתרי ג"כ מס"ס שמא יצא ראשו ביום א' והוי ט"ו ימי טוהר ואת"ל לא יצא ראשו ביום א' והלידה היתה ביום ב' שמא הוא זכר והוי ס"ס דסתרי אהדדי ומחמת קושיא זו הוכיח דדוקא היכא דשני הספיקות בקולא השני' סותרים לשני הספיקות דקולא הראשונה הוי תרתי דסתרי, אבל בכה"ג דהספק שמא זכר הוא שבקולא השני' אינו סותר כלום לקולא הראשונה אינו בכלל ס"ס דסתרי אהדדי.

יעו"ש.

וכאשר הבאנו מדברי תוס' במס' נדה דמוכח מדבריהם להדיא דלא כמהר"ם שי"ף עלינו לתרץ קושייתו מסוגית הש"ס דב"ק הנ"ל: ונראה לענ"ד דיסוד דברי התוס' דס"ס דסתרי אהדדי הוא על פי האמור במס' כתובות בשני שבילין אחד טמא ואחד טהור דאם נשאלים בבת אחת מטמאים לשניהם, כ"כ בספק ספיקא עלינו לדון עכשי' על כל תולדת הדינים היוצאים מחמת מקרה המסופקת לנו עכשי' והרי זה דומה לענין שני ב"א הנשאלים בב"א, אמנם זה רק אם הספיקות שאנו רוצים עכשי' להתיר גורמים דין גם לאחר זמן, אבל אם צדדי הקולות של עכשי' אינם גורמים שום דין לאח"ז אין לנו לדון עכשי' על

מה שיקרה לאח"ז כיון דעכשי' מותר מן הדין ואח"כ ג"כ יהא מותר מן הדין לא איכפת לן מה דסתרי אהדדי גם באדם אחד.

ועפי"ז נראה לי לחלק דמש"כ בתוס' דא"א להתיר עכשי' שמא זכר ואח"כ שמא נקבה הוא משום דמספר ימי טוהר נמשכים מחמת הלידה ואם אנו רוצים עכשי' להקל אחר שבעה מחמת ספק לידת זכר אנו מחמירים על אחר זמן להגביל ימי טוהר עד מ' יום ואם נחמיר עכשי' מחמת ספק נקבה ונקיל לאחר מ' יום מאי חזית ולהקל בשניהם אי אפשר ע"כ אנו מחמרינן בשניהם, אבל כ"ז רק בימי טוהר שהלידה גורמת להגבילם, אבל אם אנו מתירים עכשי' מחמת ספק שמא לא יצא ראשו ורובו היום שמקרה זו שלילת הלידה אינה גורמת שום דין על זמן שלאחר כך אין לנו לדון עכשי' כלל על יום ט"ו ואנו רשאים להתיר עכשי' וביום ט"ו ג"כ נתיר ואף דממ"נ נעשה ספק איסור כמו שאין אנו חוששים בשני ב"א שאינם נשאלים בב"א ובוזה מתורץ היטב קושית המהרמ"ש אף דבשני שבילין החילוק בין נשאלים בב"א או לא הוי רק מדרבנן, ומה"ת אין חילוק משום דבאמת אין אחד גורם שום דין לחבירו אחרי שאין להם שום שיכות זע"ז, אבל הכא י"ל דחילוק זה אם מקרה של עכשי' גורם דין של אחר זמן או לא הוי דין דאורייתא: ובוזה יתישב לי מה שהקשה בס' מנחת יעקב בקוה"ס מחודש י"ב בהא שהביא שם יש מי שאומר דה"ה כשני גופים נמי אמרינן הכי דתרי ס"ס דסתרי אהדדי מחמרינן בשניהם כגון טומטום שיש לו שתי נשים ומת דהנשים חולצות ולא מתיבמות דאם נתיר לאחת להנשא לשוק מחמת ס"ס שמא נקבה הוא ואת"ל זכר הוא שמא סריס ומותרת לשוק דא"כ נתיר השני להתיבם ג"כ מחמת ספק ספיקא שמא נקבה הוא ואת"ל זכר שמא לא ימצא סריס ואזלינן בתרווייהו להחמיר כיון דסתרי אהדדי.

יעו"ש.

והוא מתשו' מהרי"ט חלק יו"ד סי' ב', והקשה ע"ז בתורת השלמים מספק טריפה שנתערב ואח"כ נתערבו התערובות במקום אחר דמתירים הכל משום ס"ס והוא ביו"ד סי' ק"י אע"ג דסתרי אהדדי ונשאר בצ"ע. יעו"ש.

ולפמש"כ י"ל דל"ד דבטומטום כשאנו דנים שמא הוא סריס ענין זה גורם לאסור נשי' ליבום ולהתירן לשוק ועלינו לדון יחד על שני דינים אלו וגם על כל נשי' של הטומטום דמקרה אחת גורמת הדין על כל זה ומשו"ה עלינו להחמיר בכלן בשתי הנשים בין ליבום ובין לשוק, אבל בתערובות מה שאנו דנים על תערובות האחת להתיר לאכול שמא אין כאן הספק איסור כלל ואת"ל יש כאן שמא זה שהוא אוכל עתה אינו האיסור השלילה הזאת ג"כ אינה אוסרת החתיכות האחרות.

דכל צד ספק המתיר אינו גורם דין רק לעצמו דצד ספק המתיר שמא לא הי' האיסור באלו שנפלו כאן אינו גורם דין לתערובות הראשונה דשלילת הנפילה לתערובות השני' אינה גורמת דין על הראשונה וכן גם צד המתיר שמא זה שאוכל עתה אינו האיסור השלילה הזאת ג"כ אינה אוסרת החתיכות האחרות משו"ה כל אחת מותרת משום ס"ס, כמו בשני שבילין אם אינם נשאלים בב"א דמה שאנו דנים על אדם זה שהלך בשביל הטהור אינו גורם דין לחבירו שיהי' טמא ומתירים את שניהם, אבל בטומטום עלינו לדון על הכל יחד וענין זה גרע עוד מבשני שבילין בנשאלים בב"א דשם רק שאילתם גורמת

לדון בב"א ובטומטום וכן בנידון שכתבו התוס' לענין המפלת עצם הספק גורם לדון על הכל ביחדו"ק.

ועי' ביו"ד סי' קי"א בש"ך סקי"ט ובסי' ק"צ בט"ז סקי"ז ובנקוה"כ שם. וצ"ע: פרק כב כתב הרמב"ם בפ"א מה' נערה בתולה ה"ה היתה אנוסה זו אסורה עלי' אפילו מחייבו עשה ואפי' שני' הרי זה לא ישאנה וכן אם נמצא בה דבר זמה אחר שכנסה הרי זה יגרשנה שנאמר ולו תהי' לאשה אשה הראוי' לו.

עכ"ל.

וכתב הכסף משנה דלענין חייבי עשה הוא ממ"ש בגמ' ריש פרק אלו נערו דלר"ש בן מנסיא דדריש אשה הראוי' לקימה גם חייבי עשה חשיבי אינם ראויים לקימה, אבל שני' קשה כיון דמדאורייתא שריא אשה שהיא ראוי' לו היא וכו' ובתירוץ קושיא זו כתב כיון דכל מיילי דרבנן אסמכינהו אלאו דלא תסור שפיר איכא למימר דשני' אומעיטא מולו תהי' לאשה.

עכ"ל.

ובמשנה למלך שם הביא דברי מהרא"ש שהקשה ע"ז דאם נימא דשניות שאסור מדרבנן גם מה"ת הם חשובות כאינה ראוי' לקימה דא"כ מאי מקשה בגמ' שם בפ' אלו נערו ד' ל"ו עלה דההיא דתניא עריות ושניות לעריות אין להם קנס ולא פתוי אילימא עריות ממש שניות מד"ס כיון דמדאורייתא חזינן לי' אמאי אין להם קנס וכו' ומאי קושי' הא כיון דאי הוו אסורות מה"ת הוי ניחא לן דאין להם קנס כ"כ נאמר בשניות מחמת דאסירן מלא תסור אימעטא מלו תהי' לאשה.

יעו"ש.

וכתב שם דלולא דברי הרב בכ"מ הי' מפרש דברי הרמב"ם דכמו דחייבי עשה מה"ת אסור לישא כ"כ שניות אסור מדרבנן והעמידו דבריהם לעקור מצות ולו תהי' לאשה בשב ואל תעשה יעו"ש דברי' באורך, והרב במשנה למלך דחה דברי' יעו"ש. באורך: ותו"ד דאם רצו חכמים להעמיד דבריהם הי' להם לתקן גם לפטור מן הקנס לר"ש בן מנסיא וכמו באשה שאינה ראוי' מה"ת דפטור לדידי' מן קנס, וכן מצינו לענין שבוי' דמה"ת היא בחזקת בתולה ופטורה רבנן מקנס עי' תוס' פ' אלו נערו ד' ל"ו ע"ב ד"ה ואלו שאין להם קנס, ובהא דהקשה מהרא"ש מסוגית הש"ס דמקשה כיון דמדאורייתא חזיין לי' אמאי אין להן קנס, תירץ המל"מ דאף אם נאמר דשניות מד"ס אימעטא מלו תהי' לאשה הוא רק למ"ד דדריש אשה הראוי' לקימה אבל לשמעון התימני דדריש אשה שיש בה הוי' פשיטא דשניות לא אימעטא דהרי קדושין תופסים בהן.

יעו"ש.

שעפי"ז מעמיד דברי הרמב"ם והכ"מ דלר"ש בן מנסיא דדריש ולו תהי' לאשה אשה הראוי' לקימה גם מה שאינה ראוי' לקימה מד"ס נתמעט מקרא וכן לענין קנס למ"ד דס"ל דקנס תלוי בנשואים, וע"ש שהאריך בזה ובסוף דברי' חולק על הכ"מ מה שנראה מדברי' וכן מדברי מהרא"ש דלמ"ד דבעינן אשה שיש בה הוי' הנה בחייבי עשה ושניות

מד"ס הרי זה נישאה דאיך יתכן שישא אשה האסורה לו דגם בחייבי לאוין אמרו בגמ' דאין עשה זו של ולו תהי' לאשה דחי ל"ת משום דאי אמרה לא בעינא ליכא עשה, ומה דפליגי ר"ש התימני ור"ש בן מנסיא הוא רק לענין קנס הוא דפליגי ולא לענין נשואין.

יעו"ש: והנה לא ביאר לנו הרב משל"מ שיטתו אם סובר בכל דוכתא מה שאינו ראוי מדרבנן חשיב אינו ראוי מה"ת או רק בענין זה לענין מצות ולו תהי' לאשה ולענין מניקה מעון שהביא שם הרב וכבר נתבאר בדברינו דמה שאסור מד"ס או גם מחמת ספק איסור תורה אינו כודאי אינו ראוי מה"ת דאיסור של ספק הוא איסור אחר ומכש"כ לאו דלא תסור וכמו שהוכיח בס' שער המלך מדין כסוי הדם הבאנו דברי' ודברי הגר"א לעיל בפ"י.

יעו"ש.

וכן אינו מדויק היטב לשון הש"ס בפ' אלו נערות דמקשה כיון דמדאורייתא חזיין לי' אמאי אין להן קנס דלדברי הרב משל"מ הי' להש"ס להקשות כיון דתפסי קדושין אמאי אין להן קנס דמלשון זה מוכח דגם אם הי' הדין בשניות דלא תפסי בהן קדושין מדרבנן חשיב אשה שיש בה הוי' מד"ת, וע"כ דלענ"ד בביאור דברי הרמב"ם והכ"מ בדרך אחר דהנה במה דאיתא במשנה שם נמצא בה דבר ערוי או שאינה ראוי' לבוא בישראל אינו רשאי לקימה שנאמר ולו תהי' לאשה אשה הראוי' לו, קשה לפ"מ דמסיק הש"ס דעשה זו לא דחי שום לאו משום דל"ד לשאר עשה שבתורה משום דאי אמרה לא בעינא ליכא עשה א"כ למאי צריך במתני' למילף זה מקרא דלו תהי' לאשה, וכבר הוקשה דבר זה להתוס' שם ד' מ' ע"א ד"ה ניתי עשה.

יעו"ש.

והנה באמת יש לדון במצו' זו אם הוא רק מצות קנין שיקחנה שתהי' קנוי' לו לחוד ולא יגרשנה דהרי לא כתוב בתורה חיוב ביאה כמו במצות יבום יבמה יבוא עלי' ומשמע דרק חייב לישאנה, או דחייבה תורה אותו גם על הביאה ובכל ביאה מקים מצו' זו כל ימי' ולכאורה משמע דאיכא גם מצות ביאה מהא דפריך הש"ס ניתי עשה ונידחי ל"ת ואם נימא דמצות ביאה ליכא איך ידחה בזה איסור הלאו, אבל באמת י"ל דאף דליכא מצות עשה על הביאה מלבד מצות עונה מ"מ פריך הש"ס דלידחי עשה את ל"ת דאם תהי' אסורה בביאה בטלה המצו' לגמרי כיון דדרשינן מלו תהי' לאשה אשה הראוי' לקימה היינו שתהי' לו לאשה כדרך אישות שתהא ראוי' לביאה ומשו"ה שייך בזה דחית עשה את ל"ת היינו דמחמת קיום העשה נדחה בזה איסור הלאו, אף דלכאורה יש מקום לומר כיון דמ"מ אם נאמר דהותר הלאו אז מקים, העשה גם בלא ביאה ואיך מותר שוב לבוא עלי' בלי מצו', אבל באמת אינו כן דרק היכא דאפשר לקים בלא דחית הלאו אז האיסור במקומו עומד, אבל הכא דבע"כניתר האיסור מחמת המצו' ממילא הביאה מותרת גם בלי הכרח מצו' על זה בפרט, ומשו"ה שפיר צריכים אנו לדרשא האמורה במתני' גם לפי מה דמסיק בש"ס דליכא בזה דין דחית עשה את ל"ת משום דאי אמרה לא בעינא ליכא עשה דהי' מקום לומר דאף דאינה ראוי' לביאה מ"מ כיון דמקים העשה ע"י נשואין לחוד ובנשואים בלא ביאה ליכא איסור תורה וכמש"כ הריטב"א סוף קדושין דגם לאביי דסובר קדש לוקה הוא רק בלאוין דכהונה וכדומה דכתבה תורה בלשון לא יקח אבל

היכא דכתיב לא יבוא או לא תתחתן לכו"ע לא לקי על הקדושין וכן כתבו בתוס' יבמות ד' י' ע"א רק מסקן שם דאפשר דאסור לקדש מדרבנן שמא יבעול.

יעו"ש משו"ה יש מקום לומר דמחויב לישא לקים המצו' ע"י נשואים ומלמדנו המשנה דליכא מצו' בכה"ג דמצות התורה היא שיקח אותה לאשה שהי' באפשרות לדור עמה כדרך איש ואשה וכיון דאסורה בביאה ליכא מצו' כלל ומתורץ קושית התוס' על נכון: ועפ"ז נכונים ומסתברים מאד דברי הרמב"ם דגם אם אסורה באיסור דרבנן כשניות לעריות ג"כ בטל מצות ולו תהי' לאשה אף דמה"ת היא ראוי' לקימה אבל עכ"פ אינו יכול לקימה בפועל ולדור עמה באישות מחמת שהוא מוזהר בלאו דלא תסור ואף אם לאו זה הוא איסור אחר ואינו איסור ביאה אבל מ"מ אינו יכול לדור עמה וכל שאינו יכול לדור עמה ליכא מצו' של לקוחין והוי', ומדוקדק לשון הרמב"ם שכתב דאם היא אסורה עלי' ה"ז לא ישאנה היינו דאף דהאיסור הוא על הביאה ולא על הנשואים והמצו' היא על הנשואים.

ולא הביאה, אבל כיון דדרשינן אשה הראוי' לו שיכול לדור עמה וכיון שלא יכול לדור עמה אין בנשואים מצו' כלל. ולפי"ז אין זה ענין לשאר דוכתא דמה שאינו ראוי מדרבנן אינו חשוב באינו ראוי מה"ת דהתם לא בעינן שיהי' ראוי לקים הענין בפועל רק שיהי' "הדבר" ראוי וכיון דמה"ת הדבר ראוי ואיסור אחר הוא המונע וכמו לענין כסוי הדם דילפינן מאשר יאכל דבעינן שיהי' ראוי לאכילה ואם מה"ת מותר באכילה חייב בכסוי הדם אף אם איכא איסור דרבנן דמה"ת חשוב ראוי לאכילה דמה שאי אפשר לאכול מחמת לאו דלא תסור אינו משו' את הדבר לאינו ראוי לאכילה כמו שבארנו לעיל בפ"י: ונראה לענ"ד דתוכן העיקרי בזה להבחין אימתי בעינן ראוי בפועל ואימתי סגיא ראוי בכח הוא תלוי באופן התנאי שבו תלתה התורה תנאי הראוי, דאם תנאי שיהי' ראוי גלתה תורה על עצם הדבר אז סגיא לן אם הדבר ראוי בעצם ולא איכפת לן מה שאינו נאכל מחמת ארי דרביע עלי' כלאו דלא תסור וכדומה, אבל אם תנאי זה אמרה תורה על איזה מעשה שתביא לידי מעשה אחרת וכל מעשה הוא בפועל אז גם סבה אחרת מעכבת שלא תהי' המעשה אחרת חשוב כאינו ראוי מה"ת, ומשו"ה בכסוי הדם שגלתה תורה אשר יאכל שהוא על עצם הדבר הנשחט שיהי' ראוי לאכילה אם מה"ת מותר באכילה ומדרבנן אסור חייב בכסוי דמה"ת הוי דבר הראוי לאכילה ומה שאינו נאכל בפועל אינו מגרע בזה להחשיבו לאינו ראוי, אבל באונס אמרה תורה ולו תהי' לאשה שהנשואים יהי' הכנה שע"ז תהי' לו לאשה שידור עמה כדרך אשה בעלמא אז אם אינו יכול לדור עמה גם מחמת איסור דרבנן אין הנשואים הכנה שתהי' לו לאשה ואין כאן מצו' כלל.

והעיקר הכלל בזה דכל שגדרה תורה על המעשה שע"ז יהי' ראוי. למעשה שלאחרי' התנאי הוא בהאדם העושה ולענין האדם מה שאינו ביכלתו אף ע"י עכוב מדרבנן חשיב כמעוכב מה"ת דמה"ת הוא מוזהר, אבל היכא שהתנאי על החפץ שיהי' ראוי מה שמותר מה"ת חשוב ראוי אף שאסור מדרבנן.

ודו"ק: ובזה יתישב מה שראיתי בספרי האחרונים מקשים בהא דמבואר בסוגית הש"ס ב"ב ד' פ"א לענין הבאת בכורים בקונה אילן אחד לר"מ ולרבנן בשני אילנות דמביא

ואינו קורא דאמרינן שם ודילמא בכורים נינהו ובעו קרי', קרי' לא מעכבת, ולא והאמר ר' זירא כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו ושאינו ראוי לבילה בילה מעכבת בו יעו"ש.

ומוכח מזה דאף שאם באמת על כך צד דביכורים נינהו הי' ראוי לקריאה מ"מ כיון דלא אפשר לקרות מחמת ספק חשבינן לאינו ראוי לקריאה, ובגמ' יבמות אמרינן להיפוך דמה שאינו ראוי מחמת ספק לא חשיב כאינו ראוי דאמרינן שם ד' מ"א ע"ב בהא דתניא מעשה באדם אחד שבא לפני ר' יוסי א"ל מהו לחלוץ תוך ג' א"ל לא תחלוץ, ותחלוץ ומה בכך, קרא עלי' מקרא זה אם לא יחפוץ הא אם חפץ יבם כל העולה ליבום עולה לחליצה וכו' מתיב רב חיננא הספיקות חולצות ולא מתיבמות וכו' הכי השתא התם אם יבוא אליהו ויאמר דהא קדש בת חליצה ויבום הוא וכו' הרי מה דאינה אסורה ליבום מחמת ספק לא חשבינן לה כאינה עולה ליבום, ועפ"מ ש"כ י"ל דאינו דומה הבאת בכורים וקריאה, לחליצה ליבום, דבהבאה וקריאה, יש לפרש כונת התורה שתהא הבאת בכורים התחלה והכנה למצות קריאה וכיון דאי אפשר לקרות מחמת איזה טעם שיהי' אי אפשר להחשיב שתהא ההבאה הכנה לקריאה דעכ"פ אי אפשר לקרות מאיזה טעם שיהי' הלא לא יהי' בזה קריאה בפועל, אבל בחליצה ויבום אין כונת התורה שחליצה והיבום יהי' איזה הכנה והכשרה זה לזה דחליצה ויבום ביחד אי אפשר ובע"כ בזה הוא הכונה שתהא אשה כזו שהיא ראוי' ליבום, וכל היכא שתנאי התורה על העצם מה שאינו ראוי מחמת דבר אחר לא חשיב כאינו ראוי מה"ת: ואמנם בסוגיא זו בלא"ה צריך לפרש קצת באופן אחר דהרי הכלל כל שאינה עולה ליבום הוא דוקא היכא דלא תפיס קדושין כמבואר בגמ' פ"ג דיבמות ד' כ', והכא מה דאינה מתיבמת מדרבנן בתוך ג' אינו משום העדר תפיסת קדושין מדרבנן ובתוס' כתבו עוד דהוי רק לכתחילה דלר"י דביאת מעוברת שמה ביאה בדיעבד בע"כ קנה ואיך שייך בזה הך כללא דכל שעולה ליבום, ע"כ נלענ"ד דעיקר הכלל שאמרו כל שאינה עולה ליבום אינה עולה לחליצה הוא אם יש זיקה ליבום וחליצה שאם אינה זקוקה ליבום ליכא גם זיקת חליצה, וחייבי עשה קרינן בהו לקחת דאיכא זיקה לחליצה משום דיש בהן גם זיקה ליבום כמו דתפיס בהן קדושין אלא דאסור ליבם, ולענין איסור לא שייך להקיש דליכא איסור לחלוץ, והנה זה ודאי נראה דאינו דומה זיקת יבמה שהיא מחייבי עשה לשאר יבמות דכיון דמ"מ אסרה תורה ליבם אין הזיקה שלמה דאין מצו' ליבמה וכל דאיכא איזה חסרון בזיקת יבום איכא כ"כ חסרון בזיקת חליצה דאקשינהו תורה זל"ז, ומשו"ה אם יבמה תוך ג' אסרו חז"ל ליבמה מחמת גזירת הבחנה איכא חסרון גם בחליצה ומשו"ה צריכה להמתין מלחלוץ עד שתהא זיקת יבום שלמה, והנה כ"כ בספיקות אם הי' אפשר להמתין הי' ראוי להמתין גם בחליצה, ומשני הש"ס דשאני איסור ספק מאיסור ודאי דאיסור ספק אינו מגרע כלל את הזיקה דאם באמת היא ראוי' זיקתה שלמה היא ומה דאיכא איסור ודאי מחמת הספק הוא איסור אחר שאינו מגרע כלל את הזיקה, אבל איסור עשה וכדומה שמגרע את הזיקה קצת כ"כ מגרע קצת את זיקת החליצה ומשו"ה היכא דאפשר להמתין צריכה להמתין, ומשו"ה איסור יבום תוך ג' משום הבחנה מדרבנן עשוהו כאיסור ודאי דהרי גם קטנה דלאו בת עיבור היא אסורה וחשיבא מדרבנן כיבמה שאין זיקתה שלמה ליבום משו"ה לא תחלוץ ומה"ט נראה דחליצת חייבי עשה לא תפטר צרתה.

ואכמ"ל.

ולפי"ז בהיקישא דעולה ליבום ודאי דאי אפשר לפרש כונת התורה שתהא ראוי' לעלות ליבום בפועל דכיון דרבתה תורה חייבי עשה לחליצה אף דליכא יבום בפועל, וראי' ברורה לזה דהרי חליצת חייבי עשה אינה פוטרת צרתה כמבואר בסי' קע"ד: ועפ"ד מובנים היטב דברי הרשב"א ריש יבמות הבאנו לעיל בפי"א שהוכיח דהיכא דאיסור אחר גרם לה אינו בכלל כל שאינה עולה ליבום מהא דנודרת מיבמה דחולצת ולא אמרינן כל שאינה עולה ליבום אינה עולה לחליצה, דנתקשו האחרונים בדברי' דהרי עכ"פ אין איסור קונמות רק לאו ועשה והרי גם אלמנה לר"ג חולצת יעוי' בס' אבני מלואים סי' קע"ד שהאריך שם באופנים שונים לישב דברי', ולפמש"כ דברי' פשוטים וברורים דגם כל חייבי עשה קלישא זיקה דידהו דכל שאסור מן התורה ליבום קלישא זיקה ומשו"ה כל שאפשר להמתין צריך להמתין ובנודרת הי' ראוי להמתין אפשר תתיר את נדרה ע"י חכם ולמה חולצת ומשו"ה הוכיח דאיסור אחר הגורם אינו מקליש הזיקה וחולצת.

וכעין זה מצאתי אח"כ בס' בית מאיר אהע"ז סי' קנ"ט: ונחזור לדברינו דלענין מצות ולו תהי' לאשה לר"ש בן מנסיא דדריש אשה הראוי' לקימה תלוי' המצו' במה שיקימה דרך אישות ומשו"ה אף שניות שהן מדרבנן חשוב כאינה יכול לקימה מן התורה דבעינן שיהי' ראוי' למצות ביאה בפועל ופטור לדידי' גם מקנס, ולר"ש התימני דדריש אשה שיש בה הוי' אם נושא חייבי עשה ג"כ מקים מצות ולו תהי' לאשה דבעינן רק לקיחה שיתפוס הקדושין, ולמ"ד זה פריך הש"ס שפיר שניות מדאורייתא חזיין לי' היינו אף אם יהי' מדרבנן שניות כעריות ממש לא יפטרו מן הקנס דמן התורה חזיין לי' דלא בעינן לדידי' לקיחה של ביאה בפועל, וקנס תלוי במצות ולו תהי' לאשה לשני תנאי אלו, ולק"מ מה שהקשה במל"מ איך יתכן דלר"ש התימני דדריש אשה שיש בה הוי' יהי' נושא אשה שאסורה מחמת עשה דהרי גם חייבי לאוין לא דחי עשה זו משום דאי אמרה לא בעינא ליכא עשה, דלפמש"כ לא נאמר ענין זה בגמ' ובמשנה רק למ"ד דסובר שיקימה בפועל כדרך אישות וכיון דלא דחי ולא יכול לקימה בפועל ליכא מצו' כלל, אבל למ"ד דסובר דבעינן אשה שיש בה הוי' סגי' בלקיחה ותפיסת קדושין גרידא דלא כתבה תורה בזה מצות ביאה כיבמה דאמרה תורה שם ויבמה למ"ד זה נושא גם חייבי עשה ותהי' קנוי' לו ולא יבעלנה אם יהי' כ"ז מדעתה, ולדידן אף דלא קיי"ל כהני תנאי שיהי' תלוי דין קנס במצות ולו תהי' לאשה וגם בחייבי כריתות משלם קנס, אבל במה דפליגי הני תנאי דדרשא של ולו תהי' לאשה קיי"ל כר"ש בן מנסיא דדריש אשה הראוי' לקימה בביאה כדרך אישות וזה הוא שפסק הרמב"ם דמטעם זה אפי' בשניות ליכא מצות נשואים כיון דאי אפשר לקימם בפועל.

כנלענ"ד: אמנם בזה שכתבנו לתרץ דקושית הש"ס שם אזלא רק לר"ש התימני דדריש אשה שיש בה הוי' והוא עפ"י דרך שכתב המל"מ, דחוק הוא לפרש כן, דבגמ' לא נזכר דקושיא זו היא רק אליבא דר"ש התימני, וגם ברש"י שם שהמל"מ תמך יסודו לא מוכח זה מידי דברש"י כתוב רק דבשלמא בעריות שאין להן קנס ניחא לר"ש התימני אבל מה דקשיא להש"ס על שניות לא נזכר ברש"י שתתיחס קושיא זו דוקא לר"ש התימני ועוד במסקנת הש"ס שם ללישנא בתרא דהברייתא אליבא דר"ש בן מנסיא מסיק הש"ס

שניות חייבי לאווין, ולמה לא אמרו שניות חייבי לאווין ושניות, וע"כ נלענ"ד ברור דלפמ"ש"כ לחלק בעיקר הכלל מה שאינו ראוי מדרבנן חשוב ראוי מה הוא אם אנו דנים לענין החפץ אם חשוב ראוי, אבל היכא דאמרה תורה שיעשה מעשה להכין א"ע למעשה אחרת אז בעינן שיהי' ביכולתו לעשות המעשה השני בפועל ובכה"ג גם איסור דרבנן וכל ארי' דרביע מעכב, ולפ"ז מש"כ הרמב"ם לענין מצות ולו תהי' לאשהדבעינן שיהי' נשואים שיכול לקימה בפועל לדור עמה כדרך איש ואשה אז גם איסור דרבנן מעכב אבל בסוגית הש"ס ד' ל"ו דמיירי רק לענין תשלומי קנס סברי הני תנאי דבעינן לענין קנס אשה הראויה לו או שיש בה הוי', שם לכו"ע גם לרשב"ם לא בעינן שיוכל לקים מצות ולו תהי' לאשה בפועל דהרי גם לענין מפותה איתא שם בבב"מ דבעריות פטור מקנס ובמפותה תשלום הקנס הוא דוקא אם לא ישאנה, ובזה לכו"ע היא רק תנאי שתהי' האשה ראוי' ללקיחה לר"ש התימני לקיחה של הוי' ולרשב"ם שתהא ראוי' לביאה, ומש"ה אם מה"ת מותרת חשיב מה"ת כראוי' לביאה, ומה שאינו יכול לקים בפועל מחמת לאו דלא תסור, הוא דומה לכל דוכתא שבעינן שיהי' החפץ ראוי כמו לענין כסוי הדם ושאר דוכתי, ועפ"ז י"ל גם עפ"י שיטת המל"ם דר"ש התימני ורשב"ם לא פליגי בעיקר המצו' ולשניהם אם אין יכול לקימה בפועל אין מצות נשואים עלי' רק פליגי לענין קנס, וקושית הש"ס שם בד' ל"ו הוא לכו"ע דלענין קנס אם מדאורייתא חזינן לי' חייב קנס, ודברי הרמב"ם הוא לענין נשואים דשם בעינן שיוכל לקימה בפועל.

אמנם לעיל, בפ"י הבאנו מראה מקום בש"ס דאיכא דוכתא דרצו חז"ל לחזק דבריהם כגון בשבוי' דפטור מקנס אף דמה"ת היא כבתולה, וכן במקדש בחיטי קורדנייתא דאין חוששין לקדושין אף דמה"ת הו' קדושין מעליא והכא לענין שניות ידעו חכמי הש"ס דא"צ לחזוק לפטור מן הקנס: שער ב' שער החזקות פרק א גרסינן בגמ' חולין פ"ק מנא הא מילתא דאמור רבנן אוקי מילתא אחזקתי, אר"ש ב"נ אר"י אמר קרא ויצא הכהן מן הבית וכו' והסגיר את הבית ז' ימים ודילמא אדנפיק ואתא בצר לי' שיעורא אלא לאו משום דאמרינן אוקי אחזקתי, והנה לכאורה קשה האיך ילפינן מכאן על כל חזקות הא לפי מה דמוכח בסוגית הש"ס ס"פ המדיר דחזקת הגוף עדיף מכל שאר החזקות ומבואר שם בגמ' להדיא דנגעים חשוב השתנות הגוף דרבא הוכיח דר' יהושע אזיל בתר חזקת הגוף מהא דמטהר בספק אם בהרת קדמה לשער לבן ופי' שם בתוס' בשם ר"ח דמיירי בנזקק לטומאה וקודם שנטהר נולד בו ספק של הנגע השני ומייתי ראי' דאזיל ר' יהושע בתר חזקת הגוף נגד חזקת טומאה.

יעו"ש.

וכיון דחזקה זו עדיפא מכל החזקות האיך ילפינן מקרא זה דויצא אל הבית לכלל דין חזקה, ובס' ש"ש ש"א פט"ו הביא בשם הפנ"י דחזקת הגוף עדיף מרוב דאין הולכין בממון אחר הרוב וחזקת הגוף מהני אף להוציא ממון מחזקתו, ובש"ש שם העלה עפ"י לענין ספק טומאה ברה"י ספיקו טמא גם היכא דאיכא חזקה שאם יהי' חזקת הגוף דעדיף כרוב לא נאמר בזה הך הילכתא דספק טומאה ברה"י דהלא בתר רוב אזלינן גם בספק טומאה ברה"י ועי' לעיל ש"א פי"ט שהבאנו סוגית הש"ס כתובות פ"ק דרוב מהני בספק טומאה ברה"י.

יעו"ש ולפ"ד ודאי קשה לכאורה איך ילפינו דמהני מה"ת בכל ספק לטומאה ולטהרה לאסור ולהתיר להעמיד על חזקה הראשונה חזקת היתר או חזקת איסור חזקת טהרה וחזקת טומאה דמהאי קרא לא ידעינו רק לחזקת הגוף דאלימא ומנא לן לשאר חזקות דגריעי מזו, ואף די"ל דרק בספק נגעי אדם איכא חזקת הגוף דהוי שנוי קצת בכל גוף האדם ובבתים הוי רק שנוי בדין ולא בגוף הבית והוא עפ"י שפרשו מפרשי התורה דסימני נגעים הם מוכיחין אם שלטה חולי הצרעת בכל הגוף וכשקדמה שער לבן לבהרת לא שלטה החולי בכל הגוף ומשו"ה בספק מוקמינו הגוף על חזקתו, אבל בבית דלא שייך חולי ליכא שנוי רק בדין, אבל הדבר רחוק לעשות מן המערכה לדרוש, והדבר פשוט דגם בספק נגעי בתים שייך חזקת הגוף דבאמת כח הריעותא של הנגע נובע מגוף הבית לו יהא שהוא עפ"י נס ולא בטבע כמש"כ הרמב"ן בפ"י על התורה, אבל עכ"פ הוא התחדשות והשתנות בגוף הבית והדבר צריך ביאור ולפלא בעיני שלא העיר בס' ש"ש מזה, ואין לחלק ולומר דרק התחדשות נגע חשיב שנוי בגוף ולא הסרת נגע, וחזקה זו שאנו ילפינו מקרא דויצא הכהן דמיירי בספק הסרת נגע דזה רחוק מן הדעת דאם התחדשות נגע באמת הנגע הוי שנוי בגוף כ"כ הסרת הנגע דמ"ש: עוד תמוהין בעיני מש"כ בש"ש דגם בסוטה בספק זנות באירוסין דאיכא חזקת הגוף לא עשתה תורה כודאי את הספק, יעו"ש שמתרץ בזה קושית המהרש"א בח"י לנדה ד' י"ט ודברי תמוהים דהרי בארוסה שקנא ונסתרה נאסרת ודאי כמו נשואה דרק לענין השקאה נתמעט מקרא וכדמפורש להדיא בגמ' סוטה ר"פ ארוסה וכן הוא להלכה ברמב"ם ובשו"ע ולפ"ד הש"ש הוי לן לאוקמה אחזקתה חזקת הגוף: ונראה לענ"ד לבאר ענין זה עפ"י מה דמוכח מכל סוגיות הש"ס דדין חזקות המכריעות יותר הוא כשהם מכריעים את מקור הספק ואז כל הדינים המתילדים מספק המקורי נגררים אחר הכרעת דין של חזקה זו דהרי חזקת המקור מועלת גם לאדם הטמא אף שהוא בחזקת טמא וכן חזקת הסכין שלא נפגם מועלת להתיר את הבהמה אם לא היכא דאיכא תרתי לריעותא, והוא מהאי טעמא כיון דמקור הספק שנולד במקור ובסכין הוכרע ע"י חזקתם ממילא נגרר דין של הדברים הבאים בתולדה מזה, ומשו"ה כשאנו דנים אם נעשו המומים בהאשה מקור הספק הוא התחדשות המומים ועקירת הקדושין ע"י המומים הוא דבר תולדי וכיון דמוקמינו אחזקה על עיקר הספק ממילא הקדושין קיימים בדין וחזקת פנוי אינה מכרעת בזה על המומים כלום דאין המומים באים ע"י עקירת הקדושין - רק אינו דומה ממש למקור וסכין דהתם כשרות המקור והסכין מכשירין את הטמא והבהמה, וכיון דנקטינו לדינא שהמקור כשרה להכשיר, מחמת דין זה בעצמו נכשרים הטמאים שטבלו בה וכן בסכין, משא"כ במומים ותולדת הקדושין שאין הקדושין תלוין בדין המומים רק במציאות המומים משו"ה יש לדון אם חזקת הגוף של האשה על ספק המומים מכריע לגמרי או לא - וזהו הקוטב שעלי' סובב סוגית הש"ס בס"פ המדיר ויתבאר עוד בס"ד פרטי הענין בסוגיא הנ"ל: ועפ"ז נוכל להבין איך ילפינו שאר חזקות מספק הסרת נגעים דמוקמינו אחזקתו, דבעיקר החזקת שאמרה תורה דחזקה דמעיקרא מכרעת ומבטלת את הספק כל אנפי החזקות שקולים המה ודומים זל"ז באין יתרון ומעלה כלל לחזקת הגוף על שאר החזקות דגם בחזקת הגוף אין שום סברא להעמיד על חזקתו ושפיר ילפינו מקרא זה דויצא הכהן דכל חזקה מכרעת את הספק, אבל לאחר שגלתה לנו התורה

דחזקה מכרעת איכא מעלה בחזקת הגוף שהיא מכרעת את עיקר הספק וחזקת הדינים מכריעים רק תולדות הספק: ועפ"ד נוכל להבין דיש מקום לומר דאף דאין הולכין בממון אחר הרוב אפשר שתהני חזקת הגוף לענין הכתובה אף דרובא וחזקה רובא עדיף דלענין כח הרוב שאמרה תורה ליזול בתרי' הוא משום דיותר מצוי שהמקרה נעשית כן ואם הי' רוב שלא נולדו בה המומים קודם הקדושין יש מקום לומר דאף דמהני האי רובא לכל דינים שבתורה מ"מ לענין ממון יש בכח המיעוט בהצטרפות חזקת ממון לשנות הדין שמראה צד בירור של הרוב, משא"כ אם איכא חזקת הגוף שמכריע את הספק הראשון שלא ע"י בירור רק הוא דין תורה לענין הנהגה להתנהג כפי שהוחזק לנו מקודם לו יהא דלא אמרה תורה ענין זה לענין ממון בפרטות אבל אם הדבר של ממון בא בתולדה ע"י הכרעת עצם הספק יש מקום שתהני החזקה.

לענין הכתובה שהוא דין שבא מתולדת דין הקדושין והקדושין מתולדת ספק המומים, וספק התחדשות המומים נתבטל ע"י הכרעת החזקה, וגם לענין רובא מצינו ג"כ אופנים שמועיל גם לממון היכא שבא דין הממון ממש בתולדה כרוב דיינים דמהני גם לענין ממון שהוא מה"ט יעו"י תוס' ריש פרק המניח.

ואכמ"ל.

ועפ"ז נראין לי מה שתירץ בס' ש"ש על קושית תוס' ריש נדה בהא דאמרינן שם דלענין חולין כו"ע סברי כשמאי דדיין שעתן משום חזקת הגוף של האשה דהא בספק טומאה ברה"י לא מהני חזקת טהרה, וע"ז כתב בש"ש די"ל דשאני חזקת הגוף משאר חזקות, ועפ"ד מסתברין דברי' ולא מטעמי', אלא די"ל דכיון דעצם הספק של ראית דם נדה הוא הספק בשנוי הגוף וספק זה אינו ספק טומאה דהטומאה באה בתולדה מחמת הראו', וכיון שעל הספק של הראי' איכא חזקה ממילא התולדה שהיא ספק הטומאה נגזרת אחרי הכרעת הספק המקורי וזה דבר המסתבר, אכן יש מקום לומר דתירוץ זה כלול בתירוצם שכתבו התוס' דלא ילפינן מסוטה רק ספק טומאת מגע ולא טומאת ראי'.

יעו"ש.

דלפמש"כ בספק מגע הוי ספק רק על הטומאה דהנגיעה אינה משנה כלום את הגוף הנוגע, אבל ספק טומאה הבאה ע"י שנוי הגוף עצם הספק אינו ספק טומאה רק ספק שנוי בגוף והטומאה באה בתולדה ואם חזקת הגוף מכרעת את עיקר הספק הראשון לא הוי ספק טומאה רק ודאי טומאה. כנלענ"ד: ובהא שהוכחנו לעיל לסתור דברי הש"ש דלענין סוטה היכא דקנא לה ונסתרה כשהיא ארוסה דנאסרת ומשמע דמיירי גם אם קדשה כשהיא בתולה דע"י הזנות נשתנית גופה מבתולה לבעולה דמוכח מזה דלא מהני בספק סוטה דקרא גם חזקת הגוף, הנה לפמש"כ ניחא דכיון דהא דאמרינן דמהני חזקת הגוף בספק טומאה הוא רק משום דהטומאה באה רק אחרי הולדת השנוי בגוף ובסוטה הנאסרת לבעלה אינו כן דביאתה אוסרתה ולא מחמת שנעשית בעולה דגם בביאה שלא כדרכה או למ"ד העראה זו היא נשיקה או בביאה בהטי' נאסרת לבעלה ועצם הביאה חשיב רק כמגע טומאה דלפי"ז שנוי הגוף בא בתולדה אחרי הביאה נמצא דספק טומאה קדים לספק שנוי הגוף ובכה"ג אין מעלה לחזקת הגוף על שאר החזקות, אבל בראית דם נדה הראי' בעצם היא שנוי הגוף והוא הספק הראשון אבל הבעילה בעצם אינו שנוי

כלום כמש"כ בתוס' כתובות ד' מ"ה ע"א וספק זנות לענין איסור לבעלה הספק הוא על עיקר הביאה שספק זה קדים לספק של שנוי הגוף.

ונכון הוא, אכן לעיל בש"א פט"ז וי"ז נתבאר אצלנו דבסוטה דקרא דלא מהני חזקה הוא ע"י קנוי וסתירה שחשבה תורה לרגלים לדבר הסותר כל חזקות דחזקה לא מהני רק בספק שקול ולא בטומאה ודאית מיושב הכל. אבל לפי שיטת הש"ש דספק זנות באשת איש הוא ספק טומאה קושית הרש"א קמה ונצבה דמסוטה מצינו למילף גם לחזקת הגוף.

דארוסה לא נתמעטה רק מהשקאה ולא מאיסור, ואף דבגמ' סוטה ד' כ"ד מוקמינן דהאי קרא דתחת אישך דמיני' ממעטינן ארוסה מיירי כשבא עלי' ארוס בבית אבי' הוא משום דאל"ה נתמעט מקרא אחרינא מבלעדי אישך שקדמה שכיבת בעל לבועל ועכ"פ בשתי אופני ארוסות אלו מעטה תורה מהשקאה ובשתי אלו אינה שותה ונוטלת כתובה ולא מהני חזקת הגוף להתירה מטעם שכתבנו דהתם שנוי הגוף הוא בתולדה מחמת הביאה: ובוזה נתישב לי דברי התוס' בחולין שם בד"ה ודילמא וז"ל ואין להקשות היכי מוכח מהכא דאוקי אחזקתי דילמא הכא טמא מספק דספק טומאה ברה"י ספיקו טמא, דבכל ענין טמא הכתוב אפילו הוי רה"ר שיש בו הרבה בני אדם ואפילו דבר שאין בו דעת לישאל עכ"ל וקשה לי מה דמוכח מדבריהם דבספק טומאה ברה"ר אם יצויר שהי' שם חזקת טומאה דאזלינן בתר חזקה דהלא לפ"מ דנקטו התוס' בחולין דהלכתא גמירא לטהר ברה"ר כמו לטמא ברה"י וכיון דקיי"ל דברה"י טמא אף היכא דאיכא חזקת טהרה כ"כ ראוי להיות ברה"ר טהור ודאי אף היכא דאיכא חזקת טמאה, והנה בתוס' ריש נדה כשהקשו האיך ילפינן מסוטה לטהר ברה"ר אפילו ליכא חזקה הא סוטה אית לה חזקת טהרה, ותרצו דע"י קנוי וסתירה איתרע חזקתה חזרו והקשו א"כ האיך ילפינן מסוטה דברה"י ספיקו טמא אפילו היכא דאיכא חזקה הא בסוטה איתרע חזקה ותרצו דילפינן מסוטה שעשאה הכתוב ודאי טמאה אע"ג דאית לה חזקה שאינה טמאה ודאי ולא איתרע אלא חזקת טהרה ודאית.

עכ"ל.

ודבריהם סתומים וחתומים ופרשנו לעיל ש"א ספי"ט דכונתם דאם נאמר דהלכה לא נאמרה לשנות דין מה שהי' לנו מוחזק מעיקרא כ"כ לא הי' ראוי בסוטה ברה"י לטמא ודאי דהרגלים לדבר גורם רק לשנות מודאי טהרה לספק טומאה אבל כשאנו מטמאים ודאי הוא היפוך לגמרי מדין המוחזק מעיקרא ומשו"ה ילפינן דהלכה נאמרה אף לעקור דין המוחזק מעיקרא, ולפי"ז יש מקום לומר דברה"ר אם יהי' חזקת טומאה ליכא ילפותא מסוטה דשם כשאנו מטהרים הוא כדין שהי' מוחזק לנו מעיקרא אבל לשנות ממה שהיינו מוחזקים מעיקרא ליכא ילפותא.

אמנם בפשטות נראין הדברים דעיקר הטעם הוא דכיון דספק כודאי ליכא חלוק בין איתחזק או לא דכיון דחזקה אינה מכרעת לברר את המעשה רק להורות אופן ההנהגה המסופקת לנו איך להתנהג למעשה ובספק טומאה דחדשה תורה לעשותה למעשה כודאי אין מקום לחזקה ולפי"ז מהראוי דגם ברה"ר לא תהני חזקה דמעיקרא וכן ראיתי בתשו' לגדולי דורנו דנקטו כן, אכן לפמש"כ דחזקת הגוף שאני ועדיפא משום שהיא מכרעת את הספק המקורי וספק זה לא נקרא ספק טומאה ומשו"ה כשאנו נקטינן לדינא מטעם

חזקה על התחדשות הראשונה שלא נתחדשה סבת המטמא ליכא ממילא ספק טומאה, ומשו"ה לענין רה"י שפיר הקשו שמא לא מהני חזקה כלום ונשאר הדבר בספק ומדין ספק טומאה ברה"י נעשה כודאי, ותרצו דסתמא מיירי הכתוב אף שהי' שם רבים, ובע"כ משום חזקת הגוף הוא ואז מועיל גם ברה"ר כנ"ל, ויהי' דבריהם מתאימים עם דבריהם בתוס' ריש נדה דבספק ראי' לא ילפינן מסוטה היינו דעצמות הראי' הוא מקרה התחדשות בהקדם של הטומאה כנ"ל: פרק אמרינן בריש נדה בהא דתניא מקו' שנמצא חסר כל הטהרות שנעשו ע"ג למפרע בין ברה"י בין ברה"ר טהורות ור"ש אומר ברה"ר טהורות ברה"י תולין ושניהם לא למדוה אלא מסוטה רבנן סברי כי סוטה מה סוטה ספק היא ועשאה כודאי ה"נ ספק ועשאה כודאי אי מסוטה אימא כי סוטה מה סוטה ברה"ר טהור ה"נ ברה"ר טהור וכו' כיון דאיכא תרתי לריעותא כודאי טומאה דמי, ור"ש סבר כי סוטה מה סוטה ברה"ר טהור ה"נ ברה"ר טהור אי מסוטה אימא כי סוטה מה סוטה ברה"י טמא ה"נ ברה"י טמא ודאי הכי השתא התם יש רגלים לדבר שהרי קנא לה ונסתרה הכא מאי רגלים לדבר איכא, ואיבע"א היינו טעמא דר"ש גמר סוף טומאה מתחילת טומאה מה תחילת טומאה ספק נגע ספק לא נגע ברה"ר טהור אף סוף טומאה ספק טבל ספק לא טבל ברה"ר טהור, ורבנן הכי השתא התם גברא בחזקת טהרה קאי מספיקא לא מחתינן לי' לטומאה הכא גברא בחזקת טומאה קאי מספיקא לא מפקינן לי' מטומאתו.

עכ"ל הש"ס. ובמשנה למלך פ"י ממקואות ובש"ש ש"ג פ"א נתקשו בביאור דברי הש"ס אלו מה הוסיף בתירוץ זה של ואיבע"א.
יעו"ש.

ועוד הקשו בזה המפרשים לפ"מ שתירצו תוס' ריש נדה לחלק דספק ראי' לא ילפינן מסוטה או משום דהוי טומאה דלמפרע לא דמי כלל ספק חסרון במקו' לסוטה והארכנו בזה לעיל ש"א פי"ד, ובאמת נראה פשטות לשון הברייתא דרבנן ור"ש עיקר פלוגתייהו הוא על הטהרות שנגע בהם האדם שטבל דלרבנן ודאי טמאות ושורפין ולר"ש תולין ברה"י וברה"ר טהורות ומקור הספק שנופל בהם הוא הספק שנוולד על המקוה שנחסר ומספקא לן מתי נחסרה, ומזה נולד ספק בתולדה על האדם הטובל ואח"כ על הטהרות שנגע האדם בהם והנה לפי"מ שבארנו לעיל מה שחדשה תורה בספק טומאה שיהי' כודאיהוא דוקא אם הספק המקורי לא נכרע בדין חזקה וממילא נשאר דין ספק טומאה וע"ז עשתה תורה שיהי' כודאי, אבל אם איכא חזקה על עיקר הספק שאינו נחשב לספק טומאה אז ממילא בטל דין ספק טומאה, ועפ"ז יתפרש לנו סוגית הש"ס היטב בטוב דלשון ראשון מפרש דפליגי רבנן בסברת תרתי לריעותא דרבנן סברי כיון דחסר לפניך מגרע חזקת המקוה ונשאר ספיקת המקו' בספק גמור וממילא כשאנו דנים על האדם שטבל בה מוקמינן לי' אחזקתי' ור"ש סובר אף דנגרע חזקת המקו' מ"מ לא חשיב כספק טבל או לא טבל ולא מוקמינן בכה"ג הטמא על חזקתי' ותרווייהו סברי דלענין האדם הטובל לא שייך למילף מסוטה דסוף טומאה מתחילת טומאה לא ילפינן ורק ספק טומאה של הטהרות שנגעו בהאדם שהוא תחילת טומאה יש ללמוד מסוטה, ומשו"ה לר"ש דספק של המקו' וגם של האדם לא נכרע ע"י חזקה ממילא כשאנו דנים על הטהרות הוא

ספק טומאה ממש, ותלוי בחילוק רשויות דברה"ר טהור וברה"י תולין, דסובר כן בכל ספק טומאה כמש"כ בתוס', אבל לרבנן דסברי דספק טומאה של האדם נכרע ע"י חזקתו דמעיקרא, ממילא ליכא על הטהרות דין ספק טומאה אלא ודאי טומאה, ומשו"ה בין ברה"ר בין ברה"י ודאי טמאות, ומש"כ בתוס' שם דלרבנן בלאו תרתי לריעותא ברה"י ודאי טמא אינו סותר לדברינן, דאי לאו תרתי לריעותא הי' נקטינן דנשאר על האדם דין ספק אז ממילא הי' על הטהרות דין ספק טומאה ממש.

כנ"ל: ותירוץ בתרא, האיבע"א, מפרש להיפוך, דתרווייהו סברי דריעותא דהרי חסר לפניך משו' כספק שקול, באופן דאפשר להעמיד הטמא על חזקתו רק בהא פליגי דר"ש סובר דילפינן סוף טומאה מתחילת טומאה וכיון דילפינן מסוטה לא מהני חזקה וכמו דלא מהני חזקת טהרה ברה"י כ"כ לא מהני חזקת טומאה ברה"ר ומשו"ה ברה"ר טהורות בין האדם ובין הטהרות שנגעו בו ורבנן סברי דלא ילפינן סוף טומאה מתחילת טומאה, וכשאנו דנים לענין האדם הטובל לא שייך למילף מסוטה, וממילא דינו ככל ספק איסור ומוקמינן לי' אחזקתו והטהרות נגררים אחר דינו של האדם שהוכרע ע"י דין חזקה, והסוגיא מתפרשת כמין חומר בעזה"י: ולפ"ז ניחא היטב דאף לפמש"כ בתוס' לחלק בין נדה לכל ספק טומאה משני טעמים או משום דהוי ספק טומאה למפרע או משום דהוי ספק ראוי ולא ספק מגע, הוא רק על ספק המקורי היינו על האשה בעצמה אבל הטהרות שנגעו בה הם דומים לכל ספק טומאה, רק כיון דהוכרע עצם הספק מדין חזקה, ליכא על התולדות דין ספק רק דין ודאי, והכא במקו' שנחסר ג"כ כהאי דינא, דאם איכא הכרעת חזקה על המקו' או על הטמא שטבל בה אז הטהרות ממילא נגררים ג"כ אחריהם, ורק היכא דנשאר דין ספק על המקוה או גם על האדם אז ספק של הטהרות שייך לכל דין ספק טומאה דאיכא חילוק רשויות.

אמנם לפי"ז קשה קצת שיטת התוס' בשני התירוצים שתירצו על קושיתם השני' דלב"ה מטמאינן מדרבנן הטהרות גם ברה"ר ובכל ספק טומאה ברה"ר מטהרינן אף לקדשים, ומתמצו דבכה"ג לא ילפינן מסוטה או משום דכיון דהאשה עכשי' טמאה ודאי או משום דספק ראוי ל"ד לסוטה כנ"ל ותירוץ זה אינו מספיק לדברינן אלא לקושיתם הראשונה בהא דהקשו שיהי' ברה"י טמא ודאי גם לחולין ככל ספק טומאה ברה"י וע"ז מובן לנו מה שתמצו דאף דבכל ספק טומאה ברה"י לא מהני חזקה הכא דספק המקורי אינו ספק טומאה או משום דהוי למפרע או משום דהוי ספק ראוי וכיון דספק העצמי דינו להכריע ע"י חזקה ממילא ליכא על תולדת ספק הטומאה דין ספק ומשו"ה מה"ת לכו"ע די' שעתה, אבל במה שחזרו והקשו בהא דמטמאינן מדרבנן גם ברה"ר היינו דרבנן עשאווה כספק שקול שלא הוכרע ע"י חזקה והי' ראוי להיות לכה"פ תלוי בחילוק רשויות דבכל ספק דליכא שום חזקה ג"כ מטהרינן ברה"ר, איך יתורץ קושיא זו בתירוצם מש"כ כיון דהאשה טמאה עכשי' ל"ד לסוטה וכן מה שכ' דטומאת ראוי' לא ילפינן מסוטה הוא שייך רק על ספק של האשה אבל הספק שעל הטהרות הוא ככל ספק טומאה.

כנ"ל.

ואולי כונתם דכ"ז הוא רק חומרא מדרבנן דרבנן חשו לענין טהרות בכה"ג שלא לטהר אף ברה"ר. וצ"ע.

ועי', בחי' הרשב"א לריש מס' נדה שכתב בטעמא דמילתא של הסוברים דמעל"ע שבנדה מטמאין אף ברה"ר משום דלא ליהוי מילתא דרבנן כחוכא וכיון דהטהרות שנגעו בה ברה"י מטמאין עלינו לטמא גם הטהרות שנגעו ברה"ר, ונראה בכונתו דאף דבמסוכן שהי' ברה"י ועבר ברה"ר סברי רבנן בפ"ה דטהרות דמטמאין ברה"י ומטהרין ברה"ר התם הוא דין תורה כן לא חיישינן לזה אבל במילתא דרבנן עשו חיזוק שלא יהי' דינם כחוכא, אבל רחוק להעמיס כונת הרשב"א בדברי התוס' הנ"ל.

ואולי י"ל דלב"ה שטמאה למפרע אינו בתורת ספק אלא בתורת ודאי, והא דקיי"ל דטהרות תרומה וקדשים תולין ולא שורפין כתבו בתוס' הנ"ל שהוא משום שיהי' לבו נוקפו, יעו"ש, וכן ברמב"ם כתבו מחמת שהוא מדברי סופרים, ולפי"ז ל"ק מה דלא אמרינן לענין הטהרות שיהי' טהורים ברה"ר כיון דלענין האשה עצמה הוא בתורת ודאי שוב ליכא על המגעות חילוק רשויות כנ"ל, וכן מצאתי בריטב"א סוף מס' קדושין היכא שהמגע הי' ודאית, דין הנוגעים כדין האשה עצמה, וכ"ז היכא שהדין נוגע גם לאשה עצמה, וכן מוכרח הענין מהא דמבואר במשנה טהרות דבספק יש בו כשיעור הבאנו לעיל ש"א פט"ז: אמנם בעיקר היסוד המבואר בגמ' דתתי לריעותא חשוב כודאי.

היינו דמצרפינן ריעותא דהרי חסר לפניך עם חזקת טומאה של הטובל צריך להבין כיון דמהני חזקת המקוה על האדם ואם היינו דנים על המקוה עצמה לא הי' בכח הריעותא דהרי חסר לפניך לגרע את חזקת הגוף כלום כמו דמבואר שם בגמ' לענין אשה דמשו"ה די' שעתה לב"ש וכן לדין לענין חולין מוקמינן האשה בחזקתה ולא משגחינן על הריעותא דהשתא, ולמה תצטרף חזקת הטובל שהוא בתולדה אל הריעותא בעיקר הספק אם ריעותא זאת אינה מגרעת החזקה בהספק המקורי, וחזקת טומאה של הטובל אינה מכרעת כלום בעיקר הספק של חסרון המקוה והמקוה בחזקת שלמה היא מהראוי להיות שממילא טהור האדם שטבל בה, וזה דבר תמוה ולא מצאתי מי שיתעורר על זה: ונראה לי ביאור ענין זה דהנה עיקר כלל התורה בדין חזקה הוא הוראת דין הנהגה ולא הוראת בירור הספיקות, היינו דאין חזקה דמעיקרא מכרעת את מציאות הענין לומר די' לנו דבר מכריע שלא נשתנה הדבר מכמו שהי' מקודם אלא דגלתה לנו תורה לענין הנהגת המעשה להתנהג כפי הדין הראוי להיות קודם השנוי - ויסוד זה יתבאר עוד לפנינו בס"ד - ולפי"ז אינו שייך דין חזקה רק אם צדדי הספיקות עוד נוגעים לדינא אל עצם הדבר שבו נולד הספק דאז שייך בזה להעמיד הדבר על חזקתו להיות נהוג בו הדין כדמעיקרא, אבל אם לאותו הדבר בעצמו אינו נוגע לדינא ענין הספק ליכא בזה ענין חזקה על הדבר בעצמו, דבשלמא אם הי' ענין חזקה הכרעת המציאות אז ליכא לחלק בין אם נוגע הספק לעצם הדבר שבו נולד הספק או אם נוגע לדבר אחר כיון דמ"מ יש לנו הכרעה שכך וכך נקרה במציאות ונתברר עצם הספק, אבל אם נחליט דחזקה אינה רק חידוש דין למעשה ענין זה לא שייך רק על עצם הדבר ולא על דבר אחר וזה יסוד נכון בענין חזקה: וזה נראה כונת רש"י ז"ל במס' קדושין ד' ס"ו בעובדא דינאי המלך דאמרינן שם ה"ד אילימא דבי תרי אמרי אישתבאי ותרי אמרי לא אישתבאי מאי חזית דסמכת אהני סמוך אהני וכתב רש"י ז"ל וז"ל ואי אמרת אוקי תרי לבהדי תרי ואוקי איתתא אחזקתה, אי הואי איהי קמן והיתה באה לבי"ד להתירה דהתם אית לה חזקת כשרות, אבל בנה זה הנדון אין לו חזקה דכשרות שהרי מעידים על תחלת לידתו בפסול עכ"ל.

והנה זה רחוק לפרש בכונת רש"י דאף אם מעמידים האם על חזקתה לא מהני לבן דלפי"ז כל אריכות דברי' למותר, דהרי אם היתה באה לבי"ד לא הי'. מועיל כלום להכשיר את הבן אלא נראה דכונת רש"י דאם הי' הספק נוגע אל האם והיתה ניתרת מחמת חזקה אז הי' נותר גם הבן ממילא כיון דפסולו של הבן הוא מחמת האם, היינו אף דביאה פסולה של איסור כהונה גורמת לחלל זרעו, אבל עכ"פ בעינן שתהי' האם זונה שיהי' בה פסול כהונה וכיון דהאם נכשרת ממילא גם הבן נכשר, אבל כיון דהאם אינה באה לבי"ד ואין אנו דנים עלי' כלל ואז לא שייך להעמיד אותה על חזקתה ועלינו לדון רק על הבן והבן לית לי' חזקה.

כן נראה בכונת רש"י: ובתוס' פרק חזקת ד' ל"ב ד"ה אנן הביאו דברי רש"י הנ"ל והקשו ע"ז בזה"ל ואין נראה לר"י דלמה לא יועיל חזקת האם לבן הואיל ואינו יכול להיות שתהא האם כשירה אם לא יהי' הבן כשר, ועוד דהכא אע"ג דעל הבן מעידים לפסולו מהני חזקת האב להכשירו. עכ"ל.

כונתם בקושייתם דאף דאין האשה לפנינו לדון עלי' ולא שייך להעמידה על חזקתה להכשירה מ"מ חזקת האם הוי חזקה לבן מפני שפסול הבן בא מכח האם וכשהאם כשירה א"א להיות שום פסול בבן, בכה"ג מה שהיינו מוחזקים בכשרות האם הוא כאילו היינו מוחזקים שהבן כשר ויש לבן עצמו חזקת כשרות, ועוד הקשו דגם היכא דפסולו של בן אינו בא מכח פסול אבי' מהני חזקת האב להכשיר את הבן, כן נראה כונתם לכל מעיין היטב בדבריהם, דבעיקר הסברא דלא שייך דין העמדת על החזקה רק בדבר שבא לפנינו לדון עלי' גם התוס' מודים בזה אלא דנקטו שאף שאין האם לפנינו וא"א להעמידה על חזקתה כנ"ל, אבל הבן עצמו יש לו חזקת כשרות של האם מפני שפסולו בא בתולדה מן האם: ולפי"ז נראה דהא דאמרינן לענין מקו' שנמצא חסר דמהני חזקת המקוה להטובל בה הוא רק שהטובל בה יש לו חזקת כשרות של המקו', כענין שכתבנו בכונת תוס' שתהני חזקת האם להבן מחמת שכשרותו ופסולו תלוי בכשרות ופסול של האם משו"ה יש לבן עצמו חזקת כשרות מה שהאם היתה בחזקת כשרות, כ"כ הכא לענין מקוה אם המקו' היתה בשעת טבילת הטובל בחזקת כשרות חזקה זו יש לו להטובל בעצמו אבל להעמיד המקוה עצמה על חזקתה לא שייך בזה כיון דהמקוה עצמה פסולה ודאי מכאן ולהבא ואין לדון עלי' להכשירה או לפסלה אלא דהספק נוגע אל האדם שטבל בה ולהטהרות שנעשו ע"ג, ומשו"ה שייך לצרף הריעותא דהרי חסר לפניך לחזקת טומאה של האדם הטובל, אף שאם הי' דנים על המקוה עצמה היתה נכשרת מחמת חזקה דמעיקרא ולא הי' בכח הריעותא דהשתא לסלק דין חזקה דמעיקרא כמבואר שם בגמ', אבל כשאנו דנים רק על הטובל דאי אפשר אז להעמיד המקוה על חזקתה אלא דלהטובל מהני חזקת המקוה כאילו היתה חזקה זו בעצמו של הטובל ואצל הטובל כמו דאית לי' חזקת המקו' כ"כ אית לי' בודאי חזקה דמעיקרא חזקת טומאתו והוי חזקה נגד חזקה ובהצטרף הריעותא דהרי חסר לפניך שהוא חזקה דהשתא הוי כודאי ע"י תרתי לריעותא, דאף שאם הי' ספק סתמי על כשרותהמקו' בשעת טבילה הי' חזקת כשרות של המקו' על הטמא אף היכא שלא הי' נוגע הספק אל המקוה כגון שנשפכה או שמלאוה, אף שאצל הטובל הוי חזקה נגד חזקה אבל כיון שחזקת המקו' לטהר ולהכשיר את הטמא ולסלק חזקת טומאה הך חזקה עדיפא מחזקת טומאה של הטובל ורק ע"י הצטרפות

הריעותא דחסר לפניך עם חזקת טומאה נעשה כודאי: וזה נראה לי בשיטת בעל המאור בפ"ב דכתובות דכתב שם ז"ל אמר רב הונא ג' שישבו לקים את השטר וקרא ערעור וכו' ערעור דמאי אי ערעור דגזלנותא תרי ותרי נינהו, פי' ואפילו משחתמו אמאי אין מעידים עלי' הא איכא למימר אוקי תרי לבהדי תרי ואוקי גברא בחזקת כשרות, ואין להקשות מהא דת"ר שנים שהיו חתומים על השטר וכו' דמקשינן עלה ומגבינן בי' אמאי תרי ותרי נינהו, דהתם לאו אגופייהו דעדי השטר באים אלו להעיד שהרי מתו אלא על השטר הם באים להעיד שפסול הילכך תרי ותרי נינהו ולא מגבינן בי' אבל הכא שעל גופו של הדיין מעידים הוו להו תרי ותרי ואוקים גברא אחזקה דכשרות. עכ"ל.

הצריך לנו והוא שיטת ר"ח. יעו"ש.

והנה זה לא ניתן לומר דסובר כיון שמתו העדים ליכא כלל בזה דין חזקה כיון שאין דנים על גוף העדים דהרי במקו' וכה"ג אף שאין אנו דנים עתה על גוף המקוה להכשירה או לפוסלה מ"מ אמרינן בזה העמד מקוה על חזקתה, אלא שאם הי' הדין נוגע לגוף העדים והיו מעמידים אותם על חזקתם אז הי' נכשר השטר ממילא דחזקת ממון של הנתבע אינה מגרעת כלום חזקת כשרות של העדים וכיון דהעדים נכשרים גם השטר כשר, ומשו"ה פי' דבקראו, ערעור על הדיין נכשר הדין של הדיין ע"י שאנו מוקמינן את הדיין על דין חזקת כשרות, אבל במתו העדים דאז אין אנו דנים רק על השטר לו יהא דגם להשטר מועיל חזקת כשרות של העדים אבל בכה"ג חזקת ממון עדיפא וכיון שעל השטר עצמו דנים ולא על העדים, בזה יתורץ מה שהשיג עלי' הרמב"ן במלחמות שם וז"ל אמר הכותב אלו דברי ר"ח ז"ל, ואעפ"כ כמה גדולים דברי רבינו הגדול ז"ל דאע"ג דאיכא לאוקמי' אחזקה חזקה דממונא עדיפא דא"נ שקולין נינהו לא עבדינן עובדא לאפוקי ממונא מחזקת מרי' והאיך תעלה על דעתך דמשום חזקה בעלמא מפקינן ממונא והלא אף בטר רובא לא אזלינן בממונא כש"כ בטר חזקה.

עכ"ל הצריך לנו. ולפמש"כ גם הרז"ה והר"ח מודים לסברא זו דלא מפקינן ממונא מחמת חזקה ומהאי טעמא לא מהני חזקת כשרות של העדים להכשיר השטר לגבות בו כשמתו העדים ורק היכא שהעדים קימים והם נכשרים מחמת דין חזקה כמו דכשרים המה לענין אחר להעיד, כ"כ מהני עדותם בשטר זה, ושיטת הרמב"ן והר"ן שם בביאור שיטת הרי"ף דלא מהני חזקת כשרות של הדיין לענין אפוקי ממונא.

קשה מאד מהא דקיי"ל כרב הונא בשני כתי עדים המכחישים זא"ז דכל אחת באה בפ"ע ומעידה הרי דמהני חזקת כשרות דידהו אף אם יעידו לאפוקי ממונא, ולכאורה הי' אפשר לחלק בין אם נולד הספק קודם שהי' נוגע לממון דאז קיי"ל כרב הונא, לשנולד הספק בזמן שנוגע כבר לממון כמו בג' שישבו לקים את השטר בזה לא מהני חזקת כשרות דעדים נגד חזקת ממון, אבל זה נסתר מסוגית הש"ס ב"ב ד' ל"א דקיי"ל כרב נחמן דסובר כר"ה דבאכילה לא איתכחיש שהספק נולד לאחר שהעידו שכבר נוגע לממון.

והרא"ש שם כתב בפשטות כיון דתו"ת ספיקא דרבנן היינו דמדרבנן חשיב הדיין הזה פסול משו"ה פריך הש"ס דלא דמי לשתי כתי עדים דשם אינו ספק של תרי ותרי. יעו"ש.

והרז"ה והר"ח נראה דסברי דרק לענין איסורים החמירו רבנן בספק של תרי ותרי אבל לענין לאפסולי עדים לא החמירו רבנן: פרק ג ועפ"ד יש מקום לתרץ מה דהקשה בש"ש ש"ב פ"ב בהא דכתבו תוס' כתובות פרק המדיר ד' ע"ה וז"ל ומיהו תימא לר"י דהיכא מצינו למימר דאי לאו חזקת ממון דהכא הוי אזיל ר' יהושע בתר חזקת הגוף והא הוי חדא במקום תרתי דאית לן למימר העמידנה בחזקת פנוי' וכי תימא אדרבה העמידנה בחזקת שלמה והשתא הוא דנעשה מום.

הרי מום לפניך דכי האי גוונא חשבינן תרתי לריעותא גבי מקו' שנמדד ונמצא חסר וכו' ונראה לרשב"א דחזקת פנוי' לא חשיבא כלל חזקה לגבי חזקת הגוף. עכ"ל.

וקשה טובא מ"ש חזקת טומאה מחזקת פנוי' ובחזקת טומאה וטבל מצרפינן את החזקות לתרתי לריעותא נגד הגוף של המקו' וחזקת היין, ועי' בס' ש"ש דמתרץ דבמקו' לא חשיב כחזקת הגוף דמה שנתחסר מעט מים אינה שנוי במים הנשארים, וביין ונמצא חומץ מתרץ עפי"מ דאמרינן בגמ' ב"מ מעיקרא דחמרא חמרא דחלא חלא וקלקולו בתוכו אלא שאינו ניכר משו"ה אין החימוץ שנוי בגוף.

יעו"ש.

והנה ביין ונעשה חומץ ודאי תמוהים דברי הש"ש דהרי לענין גזילה חשיב שנוי יין והחמיץ כמבואר בב"ק פ' הגוזל הרי אף שקלקולו בתוכו מ"מ מעיקרא הי' יין ועתה נעשה למין אחר רק דיש יין שאינו מחמיץ ויש יין שמחמיץ ולענין זה אמרינן בגמ' ב"מ פרק איזהו נשך דלא חשיב רבית כשנתן מעות אחמרא בתשרי ומבחרי לה בטבת משום דמעיקרא נתן על יין שאינו מחמיץ רק מעיקרא לא הי' אפשר להבחין ועתה ניכר.

יעו"ש.

אבל לענין השתנות ודאי דגם יין שמחמיץ בעת שנעשה חומץ הוא שנוי הגוף והוי חזקת הגוף כמומים, וגם לענין מקוה אין דברי' מחוורים כ"כ דאף דחיסור המים אינו שנוי בגוף המים, אבל חסרון במדההוי ג"כ השתנות והרי במפריש על פירות בחזקת שהם קימים ונמצאו אבודים איכא ג"כ חזקה והתם לא יצויר חזקה אחרת רק חזקת שלמות דהאיבוד אינו משנה כלום את דין הפירות והדרא הקושיא לדוכתא, ועפ"י דברינו לעיל י"ל דשאני חזקת הגוף במומין מחזקת הגוף דמקוה, דכיון דלעצם המקוה אינו נוגע ספק זה דהרי פסולה ועומדת היא ורק אל הטובל בה נוגע ספק זה, ובארנו לעיל דלהטובל בה יש לו חזקת המקוה ואצל הטובל אינו חשוב כחזקת הגוף, רק חזקה על טבילתו שהיתה בכשרות מחמת שהמקוה היתה בחזקת כשרות, והוי חזקה נגד חזקה, ובהצטרף לזה ריעותא דהרי חסר לפניך הוי תרתי לריעותא, אבל במומים דהאשה לפנינו ונוגע צדדי הספק לה לדין כתובתה, אף דעכשי' המומים לפנינו מ"מ כשאנו דנים על זמן הקדושין מוקמינן אותה בחזקת שלא הי' בה מומים אז בזמן ההוא ובמקום חזקת הגוף ממש אין חזקת פנוי' חשובה נגדה אף לצרף עם הריעותא של חסר לפניך, וכן מוכח

ענין זה בגמ' כתובות ד' ע"ו דאיתא שם רב אשי אמר רישא מנה לאבא בידך וסיפא מנה לי בידך ופלי רש"י שם דחזקת הגוף של האשה אינו מועיל לאב כיון דהכתובה אינו נוגע להאשה רק להאב וגבי האב לא אמרינן דחזקת גוף שלה תהני לדידי' יעו"ש.

וכן העלו בתוס' שם כפירש"י דלכאורה הוא דבר מתמיה דהרי חזקת מקוה מהני לטמא וכל כיוצא בזה, אלא נראה דהכונה בזה דבאמת גם אצל האב איכא חזקה רק דאינו חשוב כחזקת הגוף רק חזקה על דין גבית הכתובה ולא מהני חזקה להוציא ממון דגם רוב לא מהני ורק חזקת הגוף עדיף כמש"כ לעיל בפ"א משום דהיא מכרעת את מקור הספק על עצמות המקרה אם נתהוו המומים וזה רק אם ספק זה נוגע להאשה עצמה ובדידה איכא חזקת הגוף ממש, אבל אצל האב הוא חזקה דעלמא ואינו מהני להוציא ממון וכ"כ יתפרש מש"כ בתוס' ד"ה כלה לדון דלא יועיל חזקת החמור לגבי בעל החמור הוא עפ"י דרך זה דהוי חזקה ככל חזקה דעלמא, רק אינה חזקת הגוף ממש: אמנם לפי"ז לכאורה קשה בהא דאמרינן שם ריש נדה על הברייתא דהי' בודק את החבית להיות מפריש עלי' תרומה והולך ואח"כ נמצא חומץ כל ג' ימים ודאי מכאן ואילך ספק דהוי תרתי לריעותא העמד טבל על חזקתו והרי החמיץ לפניך ומאן תנא חבית ר"ש דלגבי מקוה נמי ספיקא משווי לה ומוכח דלרבנן הוי ודאי טבל.

יעו"ש.

והרי הכא לענין היין שעשה תרומה ממנו ג"כ נוגע ספק זה כמו שנוגע לשיריים וכיון שבארנו לעיל בסברת התוס' דבכה"ג שחזקת הגוף הוא על הדבר עצמו שאנו דנים עלי' לא מהני חזקה אחרת לגרע את חזקת הגוף אף בצירוף הריעותא, דהשתא, לפי"ז מהראוי להיות שהיין הנפרש לתרומה ודאי תרומה והיין של השיריים ודאי טבל, דאצל היין של השיריים חשיב חזקת היין האחר רק כחזקה דעלמא כמו במקוה והוי תרתי לריעותא ואיך יתכן כזאת דהוי תרתי דסתרי, ול"ד למסוכן ברה"י שהוציא והו.

לרה"ר דקיי"ל כרבנן דטהרות שנגעו ברה"ר טהורים ודאי ומה שנגעו ברה"י ודאי טמאים והוא בתוספתא פ"ו דטהרות הובא לעיל ש"א פי"ז, דהתם אף דהמעשה אחת היא דאם הי' חי אח"כ ברה"ר ודאי שהי' חי מעיקרא ברה"י אבל דיני הטהרות אינם תלויים זב"ז, אבל בנידון דידן שתרומה צריכה לשיריים והשיריים לתרומה קשה ודאי להחזיק את התרומה בתורת ודאי תרומה והשיריים בתורת טבל ודאי, ונראה לי די"ל דמיירי בכה"ג דליכא נפ"מ לענין היין הנפרש לתרומה דכן משמע לשון הברייתא דהי' בודק את החבית להיות מפריש וכו' היינו התרומה היא בחבית מדומע עם הטבל והולך ומפריש בכל פעם לפי חשבון הטבל שנשאר עוד בחבית וכשנעשה הספק ליכא נפ"מ כל כך לענין חבית זו דהרי היין שבתוכה עכ"פ מדומע מחמת ההפרשות הראשונות שהי' ודאי יין ואסור בשתי' ואנו דנים רק לענין השיריים ומשו"ה מדמינן למקוה.

כנ"ל: ובזה יש לתרץ שיטת הרמב"ם בפ"ה מה' תרומות וז"ל התורם חבית של יין על היין ונמצא חומץ אם יודע שהיתה חומץ עד שלא תרמה אינה תרומה ואם אחר שתרמה החמיצה הרי זה תרומה ואם ספק תרומה ויחזור ויתרום וכו' ואין אחת משתיהן מדמעת בפני עצמה והאוכל אחת משתיהן אינו חייב חומש וכו'.

הבודק את החבית והניחה להפרישה תרומה על אחרים עד שתעשה כולה תרומה ויתננה לכהן ולאח"ז בדקה ומצאה חומץ וכו' עד ג' ימים ודאי יין וכל יין שחשב אותם הימים שהתרומה שלו בחבית זו הרי הוא מתוקן מכאן ואילך ספק וצריך להפריש ממנה תרומה שני'. עכ"ל.

ובפ"י מה' מקואות פסק הרמב"ם במקוה שנמדד ונמצא חסר בין ברה"ר ובין ברה"י כל טהרות שנעשו ע"ג למפרע טמאות ונתקשו הראשונים והאחרונים פסקי הרמב"ם דסתרי אהדדי דבה' תרומות פסק כר' שמעון דהוי ספק ולענין מקוה פסק דתרתו לריעותא כודאי הוא והאריך בזה המשל"מ בה' מקואות שם ובס' ש"ש ש"ג פ"א, ובכסף משנה פ"ה מה' תרומות הכ"ד כתב בזה"ל ומ"מ יש לתמוה דהא בסוף קדושין וברי"ש ה' רמי האי ברייתא אברייתא דמקוה ומשני מאן תנא חבית ר"ש אבל רבנן אומרים טבל למפרע ולמה פסק רבינו כר"ש במקום רבנן ואפשר דמשמע לרבינו דכיון דבפ' המוכר פירות איפליגו אמוראי בהיא ברייתא, ש"ל דהילכתא היא. עכ"ל.

ודבריה אינם מובנים לי כלל דהרי מ"מ קשה שני פסקי דהרי לענין מקוה, פסק כרבנן וכאן כר"ש כמו שהקשו הרשב"א והריטב"א בריש נדה ובפ' עשרה יוחסין ואם הי' נראה להרמב"ם לפסוק כהאי ברייתא דהי' בודק את החבית מחמת סוגית הש"ס פ' המוכר פירות יהי' הדין גם לענין מקוה כן, ועוד לא אבין כלל מאי ראי' היא מהא דפליגי אמוראי ר"י וריב"ל שם בפ' המוכר פירות בפירושא דעד ג' ימים ודאי מכאן ואילך ספק אם ג' ימים משעת בדיקה ודאי יין ואח"כ ספק, או ג' ימים משעה שנמצא חומץ ודאי חומץ ומעיקרא ספק.

יעו"ש.

דהרי אף אם נימא דלא קיי"ל כהאי ברייתא מחמת דלרבנן כל היכא דהוי ספק יהי' ודאי טבל משום תרתו לריעותא מ"מ נפ"מ לדינא דלר"י ג' ימים הראשונים ודאי יין והיין שהפריש עלי' מתוקן ולריב"ל יהי' ג' ימים הראשונים ודאי טבל משום תרתו לריעותא, וגם במה שתירץ המל"מ והש"ש לא מצאתי בדבריהם דברים מתקבלים על הלב: וע"פ מש"כ לחלק בין היין הנפרש לתרומה ליין השיריים יש לפרש דמש"כ הרמב"ם בדין הי' בודק את החבית דמכאן ואילך ספק וצריך להפריש ממנו תרומה שני' הוא ג"כ כדרך שפסק בה' מקואות דהוא כודאי משום תרתו לריעותא דהרי לא הזכיר כאן לענין התרומה שמפריש שני' שיהי' עלי' דין ספק לענין אם נפלה למקום אחר לענין דמוע) ומה שכתב דמכאן ואילך ספק כונתו דהוי ספק חומץ במציאות אבל לענין דין טבל י"ל דהוי כודאי, והא שדקדק הש"ס מלשון הברייתא דמכאן ואילך ספק דהוי ספק ורמינן מזה אמקו', הוא משום דבברייתא לא אסיק דין הפרשה שני' ומשמע דמכאן ואילך הוי דין ספק, אבל הרמב"ם שהוסיף וצריך להפריש שני' אינו מוכח כלל בלשונו דמ"ש מעיקרא מכאן ואילך ספק שתהא כונתו שישאר דין ספק על היין השיריים דהרי אמר שהספק הוא על החימוץ וזה ודאי דגם לרבנן נשאר הספק על החימוץ, ומה דכתב הרמב"ם בה' הקודמת דבספק מתי החימוץ הוי דין ספק ממש גם לענין דימוע ולענין חומש התם מיירי ששניהם קיימים כמו דאסיק הראשונה אינה מדמעת ואין חייב חומש

על אכילת אחת מהן וכיון דהתרומה ראשונה קימת ובה לא מהני תרתי לריעותא דחזקה גרופה עדיפא כמש"כ א"א שיהי' דין ודאי על שניהם דהוי תרתי דסתרין, ובשני שבילין שהלך באחד ועשה טהרות ובשני ועשה טהרות ג"כ הדין אם שניהם קימים שניהם תלויים והתם הוא מדרבנן דמדאורייתא מוקמינן כ"א אחזקי' דשם אין דין זה שייך לחבירו כלום רק המציאות סותרות אהדדי והכא הדינים מתנגדים זל"ז דתרומה פוטרת השיריים ואם אין שיריים ליכא תרומה, וקצת ראי' לזה מהא דפריך הש"ס ריש נדה מחבית דברייתא דהי' בודק ולא פריך ממשנה דהתורם יין ונמצא חומץ ריש פ"ג דתרומות והיא ההלכה שפסקה הרמב"ם שהבאנו ומצאתי בר"ש שם שכ' דה"ה דהוי מצי לאתויי מהך משנה אבל זה דוחק דממשנה אלימא למיפרך ולפמש"כ ניחא דלא מצי למיפרך מהמשנה דכיון דשניהם לפנינו ומשו"ה פסק הרמב"ם בדין האמור במשנה פ"ג כצורתה, ובדין הברייתא דהי' בודק הוסיף רק דצריך להפריש שני' ולא כתב בה דין ספק לענין חומש וכן לענין דימוע.

כנ"ל: אמנם יש לדון בזה כיון דעל היין שעשה לתרומה והוא בפנינו יש לו חזקה עלי' באופן דלא מגרע תרתי לריעותא וראוי לומר שיהי' דין מוכרע עלי' וממילא יהי' דין היין שנפטר כודאי חולין כיון דעיקר הספק נולד ביין של תרומה והיין הנפטר בא בתולדה, אבל באמת אין דומה ענין זה לכל התולדות, דהנה בעובדא דינאי שאם היתה האם לפנינו והיתה ניתרת ע"י חזקה הי' מהני לבן ממילא, אבל בנידון זה כשאנו דנים על היין של תרומה עלינו לדון על התרומה והשיריים וחד דליכא דין תרומה בלא שיריים ואם חזקת יין זה לא מהני על השיריים לא מהני החזקה גם על היין של תרומה: ועפ"מ דרך זה יתישבו גם דברי התוס' פ"ק דכתובות ד' ט' בהא דאר"א האומר פ"פ מצאתי נאמן לאוסרה עלי' דפריך הש"ס ואמאי ספק ספיקא הוא ספק תחת' ספק אין תחת' ספק אונס ספק רצון ומשני ל"צ באשת כהן ובתוס' שם כתבו וז"ל וא"ת ונוקמה אחזקתה שהיא כשירה לכהונה ונימא דלאו תחת' זנתה וי"ל דאדרבה אית לן למימר דהשתא נבעלה דאוקמה אחזקת הגוף שהיתה בתולה, עכ"ל והקשו האחרונים על דבריהם למה לא נימא דהוי תרתי לריעותא שיצטרף חזקת כשרות לכהונה עם הרי בעולה לפניך ותהי' כשירה לכהונה יעוי' בפנ"י שם ובס' דו"ח להגרע"א.

ולפמש"כ דרק היכא שאנו דנים על דבר אחר שבא מכח הדבר שבו נולד הספק שעל אותו הדבר הי' חזקת הגוף אז אמרינן משום תרתי לריעותא הוי כודאי, אבל באותו דבר עצמו דאיכא בו חזקת הגוף לא מהני תרתי לריעותא נגד חזקת הגוף, לק"מ דהרי איכא בה חזקת הגוף ומשו"ה אינה מתכשרת משום תרתי לריעותא, ואף דלפי"ז קשה למה אמרינן דבאשת ישראל הוי ספק ספיקא כיון דלדברינו במקום חזקת הגוף לא מהני מידי חזקה אחרת וחשוב כודאי תחת' ונשאר רק אונס ספק רצון, אבל ענין זה כבר נתבאר בלא"ה אם ספק שאינו שקול מחמת חזקה מגרע דין ס"ס עי' לעיל ש"א פי"ט: והנה לכאורה משמע היפוך דברינו מדברי תוס' קדושין ד' ע"ט לענין פלוגתא דרב ושמואל דאיתא התם בקדשה אבי' בדרך והיא קדשה עצמה בעיר והרי היא בוגרת דרב אמר הרי היא בוגרת לפנינו ושמואל אמר חוששין לקדושי שניהם דכתבו התוס' שם דאם לא קדשה רק אבי' לחוד גם לשמואל אין לחוש לקדושי אבי' כלום משום דאיכא חזקת פנוי' והרי היא בוגרת לפנינו.

יעו"ש.

דמשמע לכאורה דגם בחד גופא מהני תרתי לריעותא נגד חזקת הגוף אבל באמת לפי המבואר שם דמיירי ביומא דמשלים ששה חדשים דליכא חזקת הגוף כלל כמש"כ ברש"י שם דביום זה ליכא חזקת נערות ובתוס' שם ע"ב ד"ה מי איכא כתבו דרגילות לבוא סימני בגרות בבוקר ועכ"פ מפורש שם בגמ' דליכא חזקת הגוף דאמרינן שם אבל הכא מי איכא למימר העמיד הגוף על חזקתו ולפי"ז אין ענין זה סותר כלום לדברינו: והנה לענין הדין בתוך ששה חדשים באופן שיהי' תרתי לריעותא שקדשה אבי' לחוד דהוי ספק מקודשת ספק פנוי' ואיכא חזקת פנוי' והרי היא בוגרת לפנינו דלפמש"כ.

דבכה"ג בחד גופא לא מהני תרתי לריעותא לסתור את חזקת הגוף והוי בחזקת מקודשת ודאי ע"י אבי', ואם נימא להיפוך דגם בחד גופא אמרינן תרתי לריעותא מהראוי להיות שתהי' ודאי פנוי', ושיטת האחרונים הח"מ והב"ש באהע"ז סי' ל"ז דפסקו דבכה"ג נמי הוי ספק קדושין לא הבנתי טעמם ונמוקם, אכן גם פסקי הטוש"ע שם דבתוך ששה חדשים אם קדשה אבי' וקדשה א"ע דצריכה גט משניהם דהוי ספק מקודשת משניהם, יעו"ש, לכאורה קשה דבכה"ג דליכא חזקת פנוי' ודאי חזקת הגוף עדיף מחזקה דהשתא כמו דמבואר בריש נדה ולמה חיישינן לקדושי דידה, אלא שכדברי הטוש"ע מוכח קצת מלשון הש"ס דפריך אילימא בתוך ששה בהא נימא רב היא בוגרת לפנינו השתא הוא דבגרה, משמע דלשמאל ניחא דגם בתוך ששה חיישינן לקדושי שנים ומשו"ה פסק הטוש"ע לדינא כן, והטעם בזה י"ל דלענין אשת איש לא סמכינן אחזקה מדרבנן כמ"ש בגמ' יבמות פד"א, ולפי"ז נסתייע קצת משיטת הב"ש והח"מ לשיטתו דבחד גופא לא חשוב תרתי לריעותא נגד חזקת הגוף, דאל"כ למה פסקו בקדשה אבי' לחוד דהוי ספק מקודשת דהיכא דאיכא תרתי לריעותא מפורש בדברי תוס' דלא חיישינן לקדושין, אמנם התבוננתי בדברי הב"ש שכ' בזה"ל ונראה אם קדשה אבי' לבדו תופסין קדושין וחזקת פנוי' לבד לא מהני אלא בסוף ששה חדשים דאיכא תרתי לטיבותא ומדהיא השתא בוגרת מיהו אינו אלא ספק קדושין כיון דחזקת פנוי' סותר וכ"כ בח"מ עכ"ל.

הרי דנקט דבכה"ג ליכא תרתי לריעותא והטעם בזה נראה דסובר דרק במקוה וביין אמרינן הרי חסר לפניך משום דשנוי זה הנמצא עכש' אם נאמר דנעשה מזמן קודם אין בזה הבדל בערך ההשתנות רק בהקדמת הזמן, אבל לענין בוגרת בתוך ששה חדשים כל מה שנקדים את מקרה הבגרות אנו מגדילים את ערך ההשתנות ובכה"ג ליכא הצטרפות דהרי היא בוגרת לפנינו ונשאר חזקת הגוף נגד חזקת פנוי' והוי ספק קדושין ואף דחזקת הגוף עדיף אבל הלא הטוש"ע פסקו דגם היכא דקדשה א"ע ג"כ דליכא חזקת פנוי' מ"מ חיישינן לקדושי שניהם וכמש"כ לעיל דהוא מדרבנן.

וצ"ע: עוד נלענ"ד בכלל ענין תרתי לריעותא בהא בהקשו בש"ש ובנתיבות סי' ל"ד לענין עד שעבר עבירה ולא נודע הזמן דפסק הרמ"א דכל מה שהעיד כשר מחמת חזקה יעו"ש והקשו האחרונים הנ"ל למה לא מצטרף חזקת ממון דהשתא לתרתי לריעותא, וע"ש שתירץ בחזקת ממון אינה חזקה מכרעת.

יעז"ש.

ומדברי הרמ"א מוכח דכל עדותו כשר גם נגד חזקת אשת איש, ולדעתו נראה דרק במקוה ויין וכדומה מה שנמצא עכשי' הוא מציאות קימת ושייך בזה חזקה דהשתא אז מצרפינן לתרתי לריעותא אבל בפסול מחמת עבירה אין עלי' עכשי' כלום רק שנפסל מחמת עבירה שעשה לא שייך בזה חזקה דהשתא לומר כשעת מציאתו דמקרה אינה מתמדת היא לומר כמו שעכשי' לאחר עבירה כ"כ נתחזיק דכבר היה כן ובזה מתורץ גם דברי התוס' כתובות ד' ט' שהבאנו: פרק ד והנה בעיקר הענין אם חזקה דהשתא מכרעת בספק השקול לא נתפרש היטב בדברי הראשונים ז"ל ובס' ש"ש ש"ג שקול וטרי בענין זה והאריך שם אבל בכ"ז לא מצאתי דבר מוכרח כאשר יבואר לפנינו, וראשונה נעתיק בזה דברי התוס' ריש נדה בד"ה השתא הוא דחזאי ורב דאמר בפ"י יוחסין הרי היא בוגרת לפנינו גבי קדשה אבי' בדרך וקדשה א"ע בעיר ושניהם ביומא דמשלים ו' חדשים שבין נערות לבגרות ולא קאמר השתא הוא דבגרה היינו משום דרגילות שערות לבוא מצפרא וכי פריך התם לשמואל ממקוה וחבית ה"נ מצי למיפרך לרב דדוקא בשערות קאמר רב אלא דפריך לשמואל טפי בפשיטות, והא דקאמר התם לימא רב דאמר כר' נתן דאמר אם בריא הוא עלי' להביא ראיה ששכ"מ הי' אע"ג דרב דוקא בשערות קאמר התם נמי רוב העולם בריאים ואית לן למימר דבריא הי' כמו שהוא עכשי'.

עכ"ל.

והנה לכאורה נראה מדבריהם דחזקה דהשתא אינה מכרעת כלום, אבל באמת כשנדקדק בדבריהם נראה להיפוך דאם נאמר דהי' קים להם מסברא דחזקה דהשתא אינה נחשבת להכריע בספק השקול למה הקשו על דברי הש"ס מזה דאמרינן לענין נדה השתא הוא דחזאי על דברי רב שאמר הרי היא בוגרת לפנינו הלא בלא"ה הי' להם לפרש דברי רב מטעם דרגילות הוא לבוא מצפרא כיון דחזקה דהשתא אינה מכרעת כלום איך פסק רב להקל משום חזקה דהשתא, ועוד הלא בנדה אמרינן השתא הוא דחזאי הוא משום דמוקמינן אחזקה דמעיקרא ושם ביומא דמשלם שית ליכא חזקת נערות כמו שפ"י רש"י שם והיכא דליכא חזקה דמעיקרא לא מוכח כלום מנדה דלא אזלינן בתר השתא, וע"כ נראה בכונת התוס' דסברי דחזקה דהשתא מכרעת בספק השקול אלא דמנדה מוכח דחזקה דמעיקרא עדיפא אפי' היכא דאינה חזקה אלימתא דהרי אמרינן שם בסוגיא כיון דמגופה קחזיא לא אמרינן אוקמה אחזקתה, ופ"י רש"י שם כיון דעלולה לראות ובתוס' הרא"ש כתב כיון דשכיחי בה דמים תדיר ול"ד לנגעים דאע"ג דג"כ מגופי' הוו מ"מ לא שכיחי.

יעו"ש.

ומשו"ה הקשו מהא דאמר רב הרי היא בוגרת לפנינו דאזלינן בתר חזקה דהשתא משום דביומא דמשלים שית רגיל לבוא סימני בוגרת בשחרית כמו בערבית, וע"ז תרצו דהתם רגיל יותר לבוא מצפרא ואיכא בזה כעין רוב קצת ואינו רוב גמור דאל"כ למה אמר רב משום דהרי בוגרת לפנינו היה לי' למימר אזלינן בתר רובא אלא ודאי הוא ענין הצטרפות דמצרפינן חזקה דהשתא עם רוב קליש זה שהוא כעין חזקה דמצפרא היו והוי כמו תרתי לריעותא דחשיב כודאי, ולפי"ז נראה די"ל דבספק השקול גם חזקה דהשתא מכרעת ומכל הראיות שהביא בס' ש"ש דחזקה דהשתא אינה מועלת כלום לא מצאתי

דבר מוכרח רק היכא דאיכא חזקה דמעיקרא, חזקה דמעיקרא עדיפא, אבל בספק השקול אין ראי' דלא אזלינן בתר השתא: ובהא דתנן במשנה טהרות פ"ג הובא בגמ' נדה ד' ד' מחט שנמצאת מלאה חלודה או שבורה טהורה שכל הטומאות כשעת מציאתן, כתבו בתוס' שם בד"ה שכל הטומאות כשעת מציאתן וז"ל לעיל פ"א דהיינו דוקא לקדשים והא דמחט שנמצאת מלאה חלודה דטהורה דכל הטומאות כשעת מציאתן אפילו להקל לאו משום דהוי כשעת מציאתן דאורייתא אלא משום דמוקי הטהרות אחזקתייהו עכ"ל, ודבריהם סתומים דאם כל עיקר הדין הוא משום חזקת טהרות למה תנא במשנה הטעם משום שכל הטומאות כשעת מציאתן.

עוד קשה טובא דהרי מה שמטהרים במחט שנמצאת חלודה או שבורה הוא גם אם נגעו הטהרות ברה"י וברה"י ספיקו טמא אף היכא דאיכא חזקת הטהרות וכן הקשה בס' ש"ש ש"ג פ"ה, ומפרש דכוונת התוס' דהוא משום דהו"ל דבר שאין בו דעת לישאל דטהור גם ברה"י אפי' היכא דליכא חזקת טהרה וכן מפורש ברש"י שם ע"ב דפריך הש"ס על ככר הנתון ע"ג הדף ומדף טמא מונח תחתו דמטהרים אף שספק שמא נגע במדף, ג"כ מטעם כשעת מציאתן, מקשה בגמ' מכדי האי ככר ספק טומאה ברה"י הוא וכו' ומשני משום דהוי דבר שאין בו דעת לישאל, וכתב רש"י בזה"ל וכי היכא דפריך אככר מצי למיפרך אמחט ואמטלית ולשנויי כדמשני.

עכ"ל.

אבל מאד דחוק לפרש כן בכונת התוס', ולכאורה הי' מקום לומר דהתוס' לא ס"ל כרש"י דאמחט ליכא למיפרך משום דבמחט איכא תרתי לטיבותא הרי שבורה לפניך ואוקי טהרות על חזקתייהו, וכמו דתרתי לריעותא הוי כודאי כ"כ תרתי לטיבותא וכיון דהוי כודאי מהני גם ברה"י, אבל זה אינו דהרי במסוכן שעבר ברה"י מטמאים הטהרות אף דאיכא תרתי לטיבותא חזקת חי וחזקת הטהרות דכמו שמצרפינן מה שחסר לפניך כ"כ ודאי יש לצרף חזקה דמעיקרא שעדיפא מחזקה דהשתא, ומוכח דגם תרתי לריעותא או לטיבותא לא מהני בספק טומאה ותלוי רק בחילוק רשויות רה"ר או רה"י, וכן יש להוכיח מסוגית הש"ס ריש נדה דלתירוץ בתרא דפליגי ר"ש ורבנן אם ילפינן סוף טומאה מתחילת טומאה דמשמע דאם ספק טבילה יהי' כספק טומאה אז גם בתרתי לריעותא אזלינן בתר חילוק רשויות, והטעם בזה דכיון דכל עיקר תרתי לריעותא הוא יסוד החזקה חזקת טמא של הטובל וכן להיפוך ובספק טומאה לא מהני שום ענין חזקה, וכן מש"כ בש"ש לפרש דברי תוס' שכתבו משום חזקת הטהרות, שהוא דאל"ה הי' לנו ליזל בתר חזקת המחט שהיתה טמאה, אינו נראה לי דכמו דלא מהני חזקת טומאה לטמא ברה"ר כ"כ גם בדבר שאין בו דעת לישאל, והדרא הקושיא לדוכתה, אמנם גם לולא דברי התוס' הקשינו מה שאמור במשנה הטעם משום דכל הטומאות כשעת מציאתן, כיון דבע"כ עיקר הטעם משום דהוי דבר שאין בו דעת לישאל, וכן משמע מלשון הרמב"ם בפט"ו מה' אבות הטומאות ה"ט שכ' וכל אלו הספיקות שטהרו חכמים אפילו ברה"י מפני שאין בהם דעת לישאל ובגמ' שם מביא מגמ' חולין ד' ט' לענין שרץ בפי חולדה, ולפלא בעיני מה שלא מביא הגמ' דכאן לענין ככר ע"ג הדף, ולפי"ז למה צריך לנו הטעם האמור במשנה משום שכל הטומאות כשעת מציאתן, וכן קשה ג"כ על

הרמב"ם שמביא ג"כ הטעם משום כשעת מציאתן וכתב משום דהוי דבר שאין בו דעת לישאל, ולכן נלענ"ד דאף מה שנוגע לדין תורה עיקר הטעם בזה משום דבר שאין בו דעת לישאל הוא, אמנם מה שנוגע לדין דרבנן שהחמירו לטמא כשעת מציאתן אף ברה"ר וגם בדבר שאין בו דעת לישאל שעשאוהו חז"ל כודאי טומאה אף לשרוף עליהם קדשים כדמוכח שם בגמ' נדה ד' ד' באחד שנגע בלילה ומצאו אח"כ מת בבוקר דחכמים מטמאים אף לשרוף קדשים, יעו"ש, ובכל דוכתא חזקה דמעיקרא עדיפא מחזקה דהשתא וכיון דחז"ל החמירו לענין קדשים לטמא ודאי אף ברה"ר משום חזקה דהשתא ובטלו מזה כל הכללים הנאמרים בספק טומאה הי' מקום לומר דכמו שהחמירו מחמת חזקה דהשתא לומר כשעת מציאתן כ"כ יש להחמיר מחמת חזקה דמעיקרא, לזה משמיענו במשנה דטהור דגם לענין זה אזלינן בתר השתא ולא בתר מעיקרא גם להקל, ועל ענין זה רצו התוס' לתרץ דאיך הקילו ליזיל בתר השתא נגד חזקה דמעיקרא, שהוא משום חזקת הטהרות, היינו אף שאם היינו דנים לענין המחט עצמה הי' הדין ליזיל יותר בתר חזקה דמעיקרא, אבל כשאנו דנים לענין הטהרות הקילו משום חזקת הטהרות.

כנלענ"ד בזה: מכ"ז נראה לומר דבספק השקול אזלינן בתר חזקה דהשתא ולשיטת רש"י דפירש דביומא דמשלים שית ליכא חזקת נערוות ובגרות והוי ספק השקול, ומ"מ פסק רב דאמרינן הרי היא בוגרת לפנינו וכן כתב בחי' הריטב"א שם דבהיא יומא הוי ספק שקול ולשיטתם ודאי מוכרח דלרב דקיי"ל כותי' בכל ספק שקול אזלינן בתר השתא וראיתי בס' ש"ש שם שכתב כן דלשיטת רש"י מוכרח דאזלינן בתר השתא אבל מש"כ שם דדין זה במחלוקת היא דלהתוס' דמפרשים דלרב הוא משום דרגילות לבא מצפרא מוכח דאל"ה לא אזלינן בתר השתא נתבאר בדברינו דאין דברי' מוכרחים בזה רק דלא ניחא להו לפרש כפי' רש"י משום דגם ביומא דמשלים שית איכא חזקה דמעיקרא כמו בנדה כמש"כ, ונראה לי דגם לשמואל דפליג בזה וסובר דחיישינן לקדושי שניהם, י"ל דלאו משום דסובר דאין חזקה דהשתא מכרעת כלום אלא דסובר דגם ביומא דמשלים ששה חדשים כ"ז שלא ראינו סמני בגרות היא בחזקת דין נערוות והוי ספק שקול היינו דכל היכא דאיכא חזקה דמעיקרא כה"ג שעלולה בכל רגע להשתנות, חזקה דהשתא ודמעיקרא שווים הם: ובש"ש הקשה מהא דתנן בנדה ד' י"ד נמצא על שלה אותיות טמאים וחייבים בקרבן נמצא על שלה לאחר זמן טמאים בספק ופטורים מן הקרבן, איזהו אחר זמן כדי שתירד מן המטה ותדיח פני', ואח"כ מטמאה מעל"ל ואינה מטמאה את בועלה, ובגמ' שם תנא וחייבים אשם תלוי, ותנא דידן מ"ט, בעינן חתיכה משתי חתיכות, וכיון לתנא דברייתא מחייב אשם, בע"כ בזמן זה הוי ספק שקול דליכא חזקה דמעיקרא דאל"ה למה חייבים אשם, ואם נימא דבספק השקול מוקמינן אחזקה דהשתא יתחייבו בחטאת כמו גבי בוגרת לפנינו ונשאר בצ"ע, והנה בפשטות י"ל דגם בכה"ג איכא קצת חזקה דמעיקרא רק לא אלימא להכריע נגד חזקה דהשתא והוי ספק שקול ומשו"ה חייבים באשם דבנדה אף דעלולה לראות חזקה דמעיקרא עדיפא לכו"ע ובבוגרת פליגי רב ושמואל והכא י"ל דלכו"ע שווים הם.

אבל באמת נלענ"ד די"ל דבכה"ג לא שייך כלל ענין חזקה דהשתא דהנה זה ודאי דחזקה דהשתא לא עדיף מחזקה דמעיקרא וכבר כתבנו לעיל בפ"ג דכללות ענין חזקה דילפינן מקרא הוא רק לענין הוראת הנהגת המעשה להתנהג עפ"י מצב הדברים שהחזק אצלינו

אבל לענין בירור המעשה אין חזקה מבררת לומר דיש לנו רגלים לדבר דכך הי' המעשה כפי החזקה, ולפי"ז ודאי אם אזלינן בתר חזקה דהשתא הוא ג"כ רק לענין הנהגת המעשה לעשות על זמן המסופק לנו כפי שורת הדין שאנו רואים ומוחזקים עכשי' בשעת לידת הספק, והנה במקוה שאין מעשה המחסרת את המקו' גורמת הדין רק מה שהיא חסרה שאין בה מ' סאה גורם הדין שאין הטובל בה מתטהר וכן ביין שנמצא חומץ וכן לענין בוגרת כל כה"ג שייך חזקה דהשתא להחזיק על שעה המסופק לנו כפי מצב הדבר בכמות ואיכות המוחזק לנו עכשי', ואם אנו מחזיקים על שעה, ההיא כפי שנמצא עכשי', עלינו להתנהג לדינא עפ"י חזקה זו שבשעה שטבל במקו' כאילו הי' טובל בה עכשי' וכן כל כה"ג, אבל בדם הנמצא על עד שלה שאין דם הנמצא גורם לטמא או לחייב אותם בחטאת רק שהיא סבה מבררת שהי' ראית דם ואם נמצא באותיום הוא דבר המברר שהראי' היתה בשעת ביאה דהעד הי' בדוק קודם תשמיש ואם נמצא אח"ז בכדי שתרד מן המטה ליכא הוכחה דאולי אחר תשמיש מיד ראתה, ואם נאמר בזה ליזיל בתר חזקה דהשתא להחזיק שהי' הדם מעיקרא על העד בזה עדיין אין שום סבת הדין לחייבם בחטאת או לטמא את בועלה דמציאות הדם על העד אינה גורמת שום דין אם לא שנאמר דעי"ז שנחזוק שהי' הדם מעיקרא בשעת תשמיש נכריח בתולדה לברר המעשה שהראי' היתה בשעת תשמיש ועל ענין זה גם חזקה דמעיקרא אינה מועלת ול"ד לנדה דדי' שעתה דשקלינן וטרינן לדמות למקוה וליין ונמצא חומץ דשם כשהיא רואה עכשי' בבית החיצון אם נאמר ליזיל בתר חזקה דהשתא דהי' הדם גם מעיקרא בבית החיצון וכותלי בית הרחם העמידוהו הרי הי' גם מעיקרא סבה המטמא דכל זמן שהוא בבית החיצון חשוב כראי' כמבואר שם, אבל בנמצא על העד לא מהני חזקה דהשתא אם לא ע"י בירור המעשה ועל ענין זה לא אמרינן חזקה דהשתא.

ונכון הוא: ועפ"ז יתבאר לנו דרך גם בענין תרתי לריעותא דהנה מה שנתקשו האחרונים בדברי תוס' פ"ק דכתובות שהבאנו לעיל בפ"ג שכתבו דבאשת כהן דאיכא חד ספיקא שמא לאו תחת' זנתה דל"ק אמאי לא מוקמינן לה אחזקת כשרות לכהונה משום דאדרבה י"ל דהשתא נבעלה דאוקמה אחזקת הגוף דמוכח מדבריהם דלא מצרפינן חזקת כשרות לכהונה עם חזקה דהשתא דהרי היא בעולה לפניך לומר שיהי' ודאי כשירה לכהונה, ועפ"ימ"כ בזה דהיכא דאין המציאות דהשתא גורמת הדין ליכא חזקה דהשתא הנה גם בנידון זה מה שהיא עכשי' בעולה אם נאמר להחזיק שגם בזמן המסופק לנו היתה בעולה לא יהי' בזה תולדת שום דין דאף אם היתה בעולה כבר אם זנתה תחת' נאסרת לכהונה, אם לא שנאמר להכריע בזה מקרי המעשים דכיון שהיתה בעולה מכבר הנה מה שמצא פ"פ אינו גורם עוד להסתפק על מעשה זנות האחרת, אבל כיון דשום חזקה אינה מכרעת ומבררת המקרה שכך וכך הי' ולעולם הספק במקומו עומד שמא תחת' זנתה וכיון שאנו מסופקים שמא זנתה תחת' לא תהני בזה כלום מה שנחזיק שהיתה עוד בעולה קודם שנתארסה כמש"כ ומשו"ה ליכא הצטרפות דאין כאן רק חזקת כשרות נגד חזקת הגוף דהיינו חזקה דמעיקרא דאמרינן דלא זנתה קודם אירוסין, ואף דלפ"ד כמו דלא שייך בזה חזקה דהשתא כ"כ ראוי לומר דגם חזקה דמעיקרא לא שייכא בה דמה שהיתה בתולה עד שנתארסה אינו גורם שום דין לאסרה לכהונה, אבל באמת אינו כן כיון דחזקה מבטלת דין ספק אין ספק שמא לאותחת' גורם דין ספק דיש לנו

דין חזקה דהיתה בתולה ונסתלק הספק שמא לאו תחתי' אבל להיפוך לא שייך לומר דע"י חזקה דהשתא נחזיק שהיתה בעולה כבר יסתלק הספק שמא תחתי' זנתה דגם בעולה אפשר שתזנה, אם לא ע"י הכרעת תולדת המקרים לתלות מה שמצא פ"פ הוא ע"י שהיתה בעולה כבר וע"ז לא מהני חזקה דהשתא: וכן נ"ל במה דנתקשו כל האחרונים בדברי תוס' ד' ס"ח ביבמות דכתבו לענין ספק בן ט' וז"ל, וא"ת ספק בן ט' האיך פוסל בביאתו נוקמה אחזקה קמייתא דהוי פחות מבן ט' ונוקי איתתא בחזקת כשרות ומיהו לכהונה ניחא דלא אזלינן בתר חזקה ליוחסין אבל לתרומה קשה אמאי לא מוקמינן לה אחזקה וכו' וי"ל דהכא כגון דהשתא דאתו קמן הוי ודאי בן ט' אעפ"י שהי' ספק כשבא עלי' לא מוקמינן לה אחזקה קמייתא אלא אזלינן בתר השתא שהוא ודאי בן ט' דחזקה קמייתא איתרע לה.

עכ"ל.

ובדבריהם נתקשו האחרונים הלא בכל דוכתא חזקה דמעיקרא עדיפא מחזקה דהשתא, והנה לפמש"כ דחזקה דהשתא הוא עפ"י כללי דיני חזקה דמעיקרא, ובארנו לעיל בפ"ג דחזקה כיון דאינה מבררת מציאות המעשה רק מועלת להכרעת הנהגת הדין ואם עכשי' אין שום נפ"מ לדינא לענין הדבר דאית לי' חזקה לא אזלינן בכה"ג בתר חזקה אם לא שהדבר שאנו דנים עלי' יש לו חזקת אותו הדבר שבו נולד הספק ובמקוה יש להטובל חזקת המקוה וכן לענין סכין פגום יש להדבר הנשחט חזקת הסכין, ולפי"ז הכא בספק בן ט' דעכשי' הוא ודאי בן ט' שאין הספק נוגע אל הבן ט' כלום ורק אל הנדון היינו האשה שנבעלה ממנו והנה אם נבוא ליחס אל האשה חזקת הבן ט' אז חזקה דהשתא מתיחסת אלי' יותר מחזקה דמעיקרא דאם הי' פחות מבן ט' ולא פסלה בביאתו אין כשרות האשה מחמתו אלא שלא גרם לה הפסול, ולהיפוך אם הי' בן ט' בשעת ביאתו היא נפסלת מחמתו ודין הפסול שבה בא מחמתו וכל דין שבא מחמת הדבר שבו איכא החזקה מועלת להדבר שבא מחמתו כחזקת המקוה אל הטמא ונמצא דחזקה דמעיקרא מועלת רק אל הבן ט' עצמו, וחזקה דהשתא מועלת אל האשה ועכשי' אין הדבר נוגע רק אל האשה משו"ה חזקה דהשתא עדיפא.

וחילוק נכון הוא בס"ד: אמנם עדיין קשה שיטת התוס' בזה דסברי דכיון שהוא עכשי' בן ט' אז לא מהני גם חזקת כשרות לכהונה של האשה להכשירה למה לא אמרינן לצרף חזקה דמעיקרא עם חזקת כשרות של האשה להחשיב לתרתי לטיבותא כמו דאמרינן במקוה תרתי לריעותא, ואף לפ"מ שבארנו דבנדון זה חזקה דהשתא מועלת לחדש דין על האשה, וחזקה דמעיקרא לא מהני כלום, משום דמה שהי' פחות מבן ט' לא הי' בכחו לחדש פסול על האשה, הרי לענין זה להחשיב לצירוף לתרתי לריעותא מהני במקוה מה שהוא חסר השתא, אף שמקוה חסרה אינה פועלת לחדש שום דין על הטובל, אלא כיון דמ"מ איכא ריעותא מצרפינן לתרתי לריעותא למה לא נימא כ"כ בנידון זה לצרף לתרתי לטיבותא ע"י חזקה דמעיקרא דהרי חזקה דמעיקרא עדיפא אבל כשנעיינן היטב בענין זה איכא הבדל בין דין תרתי לריעותא לנדון זה, דבענין הרי חסר לפנינו יש בזה שתי הבחנות, הבחנה אחת משום חזקה דהשתא שכל ענין שאנו מסופקים על זמן שעבר אנחנו מחזיקים מצב זמן ההוא כפי שאנו רואים עכשי' וכמו שבארנו לעיל ועוד יש בזה

הבחנה שניה שכיון שעכשי' המקוה חסרה, נתילד ריעותא ונקלשה קצת החזקה דמעיקרא, והיינו דעיקר יסוד החזקות הוא מה שהי' מוחזק לנו להחזיק את הדבר במצב הקדום, ומה"ט כתבו התוס' פ"ק דחולין דחזקה שלא נתבררה בשעתא אינה מועלת כלום, דבכה"ג שלא היינו מוחזקים כלל ליכא יסוד ענין חזקה, ובזה יובן לנו שיטת התוס' דרק היכא דיזש לומר חסר ואתאי, מועיל להצטרף מה שחסר השתא לתרתי לריעותא, אבל היכא דאפשר שהשתא בשעת מציאתה נחסרה לא אמרינן תרתי לריעותא, דהיכא שחסר ואתאי יש לומר דמלבד דין חזקה דהשתא נתילד ריעותא בדין חזקה דמעיקרא, שהוברר לנו עכשי' שמה שהי' לנו מוחזק עד התגלות ההשתנות להחזיק הדבר על חזקתו היתה בטעות, דהנה במקוה שהי' מוחזק לנו שהמקוה שלמה עד רגע האחרונה, נתגלה לנו שהי' בטעות, ומטעם זה סובר הר"י דבכה"ג בטל לגמרי דין חזקה דמעיקרא, - ולקמן בפט"ו יתבאר ענין זה בס"ד - אבל היכא דאפשר לומר דהשתא ממש ברגע זו הוא דחסר, דלא איתרע כלל חזקה דמעיקרא, ליכא דין תרתי לריעותא, אף דמ"מ איכא חזקה דהשתא ואיכא תרתי עם חזקת הטמא והוי תרתי נגד חדא מ"מ י"ל עפ"ד דלענין הטמא אינה שייכת כלל הך חזקה דהשתא שמקוה חסרה אינה פועלת כלום על הטמא, וחזקה דמעיקרא שייכת להטמא וכיון דמחשבינן דיזש לטמא חזקה שלמה שטבילתו היתה בהכשר עפ"י חזקת המקוה שבאה בתולדה להטובל בכה"ג לא איכפת לן מה שיש לטובל חזקת טומאה ונחשב לטהור ודאי, אבל היכא דחסר ואתאי, שנוולד ריעותא בחזקת המקוה ונקלשה חזקת המקוה, אז אף שאם היינו דנים על המקוה עצמה הי' מועיל גם חזקה קלושה זאת, אבל כשאנו דנים אל הטובל שיש לו חזקת טומאה שמצטרף עם הריעותא והוי תרתי לריעותא וכ"ז הוא רק כשאנו דנים לענין חזקה דמעיקרא, אבל כשאנו דנים לענין חזקה דהשתא, מה שיש בזה חזקה דמעיקרא הוי רק חזקה נגד חזקה, אבל אין כח בחזקה דמעיקרא להקליש את החזקה דהשתא דמה שהי' מוחזק לנו מעיקרא אין זה ריעותא כלל לומר שאנחנו מחזיקים עכשי' בטעות דעכשי' אנו יודעים את העבר ואנו מחזיקים על זמן המסופק כפי שאנו רואים עכשי', ומשו"ה י"ל דבנידון זה של ספקבן ט' דחזקה דמעיקרא שהי' פחות מבן ט' אינה משפעת כלום על האשה כיון שעכשי'.

אין דנים על הבועל כלום וחזקה זו אי אפשר להתגולל להאשה מחמת שהוא דין שלילה כמש"כ, ואדרבה הך חזקה דהשתא מתגוללת להאשה מחמת שהוא דין הפועל ומחדש על האשה וחזקה דהשתא לא איתרע כלום משו"ה ליכא כאן כלל דין תרתי לריעותא או לטיבותא ולומר להעמיד חזקה נגד חזקה לא שייך כלל כמש"כ דחזקת הפסול הוא לבטל חזקת כשרות וכמו במקוה שאם לא הי' ריעותא בחזקת המקוה הי' מועיל טבילתו לבטל חזקת טומאה.

ודברי תוס' מיושבים היטב בלי גמגום, דהרי ז"ל התוס' וא"ת וספק בן ט' האיך פוסל בביאתו נוקמי' אחזקה קמייתא דהוי פחות מבן ט' ונוקמי' איתתא בחזקת כשרות, דלכאורה אם כונתם להקשות מחמת חזקה דמעיקרא למה סימו מחמת חזקת כשרות דאשה, ועפ"י מש"כ ביאור דבריהם כן הוא, דמחמת חזקה דמעיקרא לחוד אין קושיא כ"כ כמש"כ דחזקת הקטן לא מהני להכריע את הספק של האשה, אלא דיועיל חזקת הקטן דעי"ז נוקי' איתתא בחזקתה, ובתירוץ תרצו דחזקה דהשתא שהוא בן ט' לפנינו

עדיפא מחזקה דמעיקרא דאיתרע לה ומשו"ה לא מוקמינן האשה על חזקתה, ועי' בש"ש מש"כ בשם אחי' לתרץ דברי התוס' הנ"ל משום דלתרומה וקדשים אזלינן בתר שעת מציאתן יעו"ש והכא דאזלי לתרץ מה דנפסלת לתרומה משו"ה כתבו דאזלינן בתר השתא יעו"ש, ואף כי דבר חכמה הוא אבל אין דברי' מכוונים בדברי התוס' ועיקר חסר מן הספר, ובאמת הא דבתרומה וקדשים אזלינן בתר מציאותן הוא רק לענין דין טומאת קדשים ותרומה, והכא לענין פסול האשה מן התרומה אין שייך לדין טומאה ורק בסוטה מצינו לשון טומאה שמזנה תחת בעלה וגם שם הוא רק שם המושאל ואינו דין טומאה ממש כמו שבארנו בש"א: ועוד נראה לי לחלק בין חזקה דהשתא לחזקה דמעיקרא דהנה באמת קשה מנא לן עיקר ענין זה דאזלינן בתר חזקה דהשתא דחזקה דמעיקרא ילפינן מקרא, ומהיכי תיתי לומר דמדגלי רחמנא דין חזקה דמעיקרא ילפינן מזה גם חזקה דהשתא וכן מצאתי בס' דו"ח להגרע"א למס' יבמות ד' פ' דכתב שם דהיכא דאפשר לומר דכמו שאנו רואים עכשי' כן הי' לעולם חזקה דהשתא כזאת אפשר למילף מדין חזקה דמעיקרא משום דאם לא הי' כן בע"כ נשתנה הדבר אח"כ ומדין חזקה ילפינן דאין לנו להחזיק שנעשה השתנות וממילא אנו מחזיקים שלעולם הי' כן כמו שאנו רואים עכשי' יעי"ש.

והנה גם ביסוד דברי' יש לפקפק דהרי כל חזקות אינן מכריעות כמש"כ ולדברי הגרע"א חזקה דהשתא באה ע"י הכרעת הדעת כמובן, אמנם עכ"פ גם לדעת הגרע"א הוא רק היכא דע"י חזקה דהשתא נכריע דלעולם לא נשתנה הדבר, אבל היכא דבודאי הי' שנוי אלא שאנו מסופקים באיזה זמן הי' אם בזמן קדום או מאוחר ואנו מקדימים הזמן ולא מאחרים מהיכי תיתי כך, ונראה לענ"ד דכמו בחזקה דמעיקרא אין בזה דבר קרוב לתלות שהשנוי בא בזמן מאוחר אלא שהענין שאמרה תורה לדון על זמן המסופק כפי הידיעה והמוחזק משו"ה אף שעכשי' בודאי נשתנה הדבר מ"מ כשאנו דנים על זמן המסופק אנו עושים כפי הידוע לנו ומוחזק כ"כ מזה הכלל גם הכלל גם מהידוע ומוחזק עכשי' ליזל בתר זה גם על זמן המוקדם לעשות כפי הידוע לנו עכשי', אכן אם הידיעות מתנגדות זל"ז דמעיקרא הי' לנו ידיעה הפכית מכמו עתה בכה"ג ידיעה הקדומה ומוחזקת מכבר עדיפא, ומה"ט אמרו איזו ראשונים ז"ל דחזקה שלא נתבררה בשעתה אינה חזקה משום שאין שום טעם לתלות דהי' השנוי בזמן מאוחר אלא שהדין להחזיק כפי הידוע מוקדם וכיון דעד עכשי' לא הי' ידוע ועכשי' נודע למפרע הרי עכשי' נודע גם ההיפוך, ומה"ט יש שאסרו גבינות מבהמה שנטרפה, ולפי"ז יש לומר דרק בחזקה דמעיקרא שייך לומר דלא מהני חזקה רק לדבר שעלי' חל הדין משום דעיקר הכלל בחזקה דמעיקרא הוא לומר שכל דין שהי' בדבר מעיקרא שיהא בו גם עכשי' והיכא דאותו דבר הוא באופן שכבר בטל ממנו הדין לא שייך בו חזקה, אבל לענין חזקה דהשתא אין שייך זה כלל דעיקרא של חזקה זו הוא לומר דמה שאנו מוצאים עכשי' שהי' כן בזמן העבר וכיון שאנו דנים בלשעבר כבר ליכא חלות הדין בעולם רק שנוגע לענין דבר אחר וגם לענין דבר אחר לא שייך לומר שאותו הדבר יש לו חזקה של הדבר שבו נולד הספק דבזמן המסופק עדיין לא הי' החזקה בעולם, ולפי"ז כיון דקים להו לחז"ל ענין חזקה זו ליזל בתר השתא בע"כ דלעולם עלינו להחזיק הדבר בזמן המסופק כפי שהוא עכשי' אף שעכשי' אין הדין נוגע לדבר זה עצמו, ומה"ט יש לומר דרק לענין חזקה דמעיקרא יש

לחלק בין חזקת דין שלילה לדין חיובי דהיינו דבדין חיובי יש לדבר שבא בתולדה אותו הדין שבא מחמת הדבר שבו נולד הספק ובדין שהוא בשלילה כמו בפחות מכן ט' לא שייך כ"כ שיהי' להאשה חזקת הקטן, אבל במקוה וטמא שפיר מצרפינן חזקה דהשתא אף דדין מקוה חסרה הוא דין שלילה שאינה מטהרת טמאים דבחזקה דהשתא לעולם מועלת לאותו הדבר שבו נולד הספק אף שכבר אינו נוגע לאותו הדבר, ומשו"ה י"ל דבנידון דמיירי התוס' ביבמות ליכא תרתי לריעותא היינו חזקה דמעיקרא וחזקת כשרות של האשה דחזקה דמעיקרא בטלה מכאן כיון דלהקטן בעצמו אין שייך עוד לדון עלי', ולומר דיש להאשה חזקת הקטן ג"כ הלא שייך כ"כ משום שהוא דין בשלילה שאינו גורם שום חדוש דין על האשה כל שהוא פחות מכן ט' וליכא הצטרפות, ומשו"ה חזקה דהשתא עדיפא, נגד.

חזקת כשרות שלהאשה דלעולם החזקה על הדבר שבו נולד הספק עדיפא, אבל במקוה מצרפינן חזקה דהשתא עם חזקת טמא דלענין החזקה דהשתא לא שייך חלוקים אלו דלעולם אנו דנים על חלות דין שכבר עבר מן העולם, ומשו"ה אף שלענין המקוה עצמה אין נוגע דין זה שפיר מועלת חזקה דהשתא לומר ולהחזיק דגם מעיקרא היתה חסירה וא"צ בזה לומר שלהטמא יש לו חזקת חסרון של המקוה וזה נכון: ומ"מ צ"ע מהיכן למדו חז"ל ענין חזקה דהשתא כיון דל"ד לחזקה דמעיקרא, וכן קשה מאי שנא חזקה דהשתא מחזקה שלא נתבררה בשעתה דכל חזקה דהשתא בשעת הספק לא הי' מוחזק שום ענין דהרי השתא נתגלה ובע"כ דשתי חזקות אלו ענינים נפרדים המה ואינם נלמדים זמ"ז ורק כן קבלו חכמי הש"ס: פרק ה אמרינן בגמ' עירובין בהא דאיתא שם במשנה תרומה ונטמאת מבעו"י אינו עירוב משחשיכה הרי זה עירוב ספק ר"מ אומר ה"ז חמר גמל ר"י ור"ש אומרים ספק עירוב כשר.

ע"כ ופריך הש"ס וסבר ר"מ ספק לחומרא והתנן טמא שירד לטבול וכו' ספיקו טהור וכו' קסבר ר"מ תחומין דאורייתא וספיקא דאורייתא לחומרא וכו' ורמי דאורייתא אדאורייתא דתנן נגע באחד בלילה ואינו יודע אם חי או מת ולמחר השכים ומצאו מת ר"מ מטהר וחכמים מטמאים שכל הטומאות כשעת מציאתן וכו' רבא אמר התם תרי חזקי לקולא והכא חדא חזקה.

עכ"ל.

והנה בתוספתא פ"ו דטהרות איתא נגע באחד בלילה וכו' ר"מ מטהר שספק רה"ר טהור וחכמים מטמאים שכל הטומאות כשעת מציאתן, ומודים חכמים לר"מ שאם ראוהו חי מבערב אעפ"י שבא שחרית ומצאו מת טהור מפני שזה ספק רה"ר. עכ"ל.

והובא גם בתוס' כאן בסוגיא. וקשיא לי טובא דלפ"מ שפרשה התוספתא דפלוגתא דר"מ וחכמים מיירי ברה"ר מאי פריך הש"ס מר"מ אר"מ, דלפ"מ דסבר ר"מ בנגע אחד בלילה דהוי ספק דהיינו שסובר דחזקה דהשתא שקול נגד חזקה דמעיקרא ומשו"ה מטהר ברה"ר וכן חכמים דמודים לר"מ בראוהו חי מבערב שטהור ברה"ר הוא ג"כ משום ספק טומאה ברה"ר, וכן ביאר שם בביאור הגר"א וז"ל, פי' דהשתא הוי ספק דהרי יש לו חזקת היתר ושעת מציאתן לאיסור לפיכך הוי ספק רה"ר וטהור.

עכ"ל, ולפי"ז שפיר סבר ר"מ לענין עירוב בספק אם נטמא מבע"י או משחשיכה דהוי ג"כ ספק מחמת חזקה דהשתא נגד חזקה דמעיקרא דהוי חמר גמל ומה ענין ספק עירוב לספק טומאה ברה"ר דלענין עירוב, אף שיהי' ספק ברה"ר אם נטמא מבעו"י או משחשיכה לא שייך זה לדין טומאה דהרי התרומה עכשי' ודאי טמאה והספק נוגע רק לדין העירוב וספק טומאה ברה"ר דטהור הוא רק אם נגע ספק זה לדין טומאה טהרה תורה היינו לפסוק הדין כאילו הי' טהור אבל במציאות הדבר אם נטמאת התרומה ברה"ר מבעוד יום לא חל העירוב דהטומאה במציאות אינה בטלה אם גם הי' ברה"ר, ובהגהת רש"ש שם בסוגיא שגה בזה שסובר דגם לענין עירוב שייך לדון ולחלק בין רה"ר לרה"י, והדבר פשוט וברור דלענין עירוב בין ברה"י בין ברה"ר לעולם יהי' ספק ככל ספיקות דעלמא דאם לא היתה טמאה הרה"י לא גרם טומאה ואם נטמאת לא נטהרה ע"י רה"ר ורק אם הי' ספק גם עכשי' דע"י דין ספק טומאה ברה"ר אנו מטהרים את התרומה וכן להיפוך, אם הי' ברה"ר בזה יש לדון דדין עירוב מיגרר גריר בתר דין טומאה אף דבמציאות אין הטומאה משתנית משום דעירוב תלוי בדין ראוי לאכילה, ומשו"ה י"ל דאם הי' ידעינן מבע"י את הספק הזה דאז הי' ברה"ר היתה סעודה ראוי' מבע"י ואם היתה ברה"י הי' בודאי אינה ראוי', אבל בכה"ג דודאי נטמאה רק דהספק בזמן דאם הי' נודע הספק לא הי' ספק ועלינו לדון באיזה אופן הי' המעשה באמת ועכשי' אנו דנים לענין עירוב אין דין זה דין ספק טומאה כלל, וקשה טובא מה שייך ספק עירוב לדין ספק טומאה ברה"ר, והנה לשיטת הסוברים דספק טומאה ברה"ר אינו חדוש הלכה וספק טומאה ברה"ר טהור רק היכא דאיכא חזקה ככל ספיקות והלכה לא נאמרה רק לחלק שלא יהי' דין ספק ברה"ר כברה"י דשם לא מהני חזקת טהרה - דהוא שיטת תוס' במס' סוטה ד' כ"ח ע"ב - ניחא, דשפיר פריך הש"ס אבל לשיטת תוס', ריש נדה ובפ"ק דחולין דספק טומאה ברה"ר מטעם הלכה הוא ואפי' היכי דליכא שום חזקה ספק ברה"ר טהור קשה סוגית הש"ס שמדמה ספק עירוב לספק טומאה ברה"ר: והנה לפ"מ שכתבנו לעיל לחלק בין ספק בן ט' לספק שלמות המקוה הנה בעירוב חזקה דמעיקרא אלימא היינו אף דלענין התרומה עצמה אין נפ"מ לדינא אם נטמאת מבע"י או משחשכה אבל כיון דלדבר הנולד ממנו היינו דין קנית השביתה בעירוב יש לו חזקת התרומה והוא דין הבא ע"י התרומה שקונה בזה את השביתה והוי חזקה שקונין השביתה מבע"י הי' קנין מעליא שהתרומה בחזקת טהרה עומדת, ובמת דחזקתו חזקת חי אינה מועלת כ"כ משום דהספק אינו נוגע להמת עצמו דהרי מת לפנינו והספק נוגע לאדם שנגע בו ודין טהרת הנוגע אינה באה מחמת המת אלא שאם הי' חי בלילה לא גרמה לו הנגיעה שום דין ונשאר בטהרתו כמקודם ואין שייך בזה כ"כ לומר דיש לו חזקת החי שלא יהי' נגיעותי' מטמאות דאינו דבר הבא מחמתו, ולפי"ז י"ל דהכי פריך, הש"ס דכיון דר"מ ס"ל דלא מהני חזקה דמעיקרא לענין עירוב, דס"ל דאלימא חזקה דהשתא מחמת שהרי טמאה לפנינו למשווי לספק שקול הנה בנגע אחד בלילה דלגבי הנוגע אין חזקה דמעיקרא מועלת כלום כמש"כ מהראוי שישבור דהוי ודאי טמא ולא ספק ומהראוי שיהי' טמא גם ברה"ר, ואף לפמש"כ לעיל לדון דבספק טומאה ברה"ר טהור אף אם יהי', חזקה שלמה לטמא כגון מחט שנמצא חלודה ברה"ר ויהי' ספק אם בשעת מגעה עדיין לא ירדה טומאתה, משום דכל שהתורה עשתה כודאי אין חזקה מועלת כלום, כ"ז רק אם דין

החזקה הוא על דבר שנדון עכשי' שהוא דין ספק טומאה ברה"ר כמו במחט שהספק אינו נוגע להמחט כלום דעכשי' טהורה היא ועל הטהרות הוא דין ספק טומאה ברה"ר משו"ה לא מהני להטהרות חזקת המחט דמעיקרא, אבל בנגע באחד בלילה דחזקה דהשתא מועלת גם אם הספק אינו נוגע לדבר שבו נולד הספק כמש"כ לעיל בפ"ד לפ"ז אם יש על המת חזקה דהשתא להכריע את דין הספק להחזיק שהי' מת בשעת מגעו מבערב אין זה ספק טומאה ברה"ר דהיכא שאנו דנים על המת עצמו אין ספק זה דומה כלל לסוטה מהני טעמי שכ' בתוס' ריש נדה או משום דהוי טומאה למפרע או משום דלא הוי ספק מגע טומאה כמו שנתבאר ענין זה בס"ד, בש"א, ומשו"ה פריך הש"ס דכיון דר"מ סובר דהחזקה דהשתא אלימא כ"כ למשווי ספק שקול גם נגד חזקה שלמה דמעיקרא מהראוי שיהי' בכה"ג בנגע באחד בלילה דין ודאי טמא מחמת דהתם חזקה דמעיקרא קלשה לה כיון שהספק אינו נוגע למת עצמו ולהאדם שנגע בו אין לו חזקה שלמה מחמתו דאין טהרתו בא על ידו כמש"כ, וע"ז משני רבא התם תרי חזקי לקולא הכא חדא חזקה היא, היינו דאף דחזקה דמעיקרא קלישא מ"מ מועלת להצטרף עם חזקת טהרה של הנוגע להיות שתי חזקות אלו שקולות נגד חזקה דהשתא להיות כספק השקול לטהר ברשות הרבים, היינו אף דאינן מועילות להכריע להיות כודאי טהור אבל לכה"פ ספק הוי, ובעירוב דאיכא חדא חזקה ג"כ ס"ל דהוי ספק אף דחזקה דמעיקרא חזקה שלמה היא כיון דחזקה דהשתא נגדה.

כנלענ"ד לחומר הענין: ובתוס' ריש נדה ד"ה דאיכא ריעותא מגופא כתבו וז"ל אבל אי לאו האי טעמא וכו' מוקמינן לה אחזקת טהרה אע"ג דהשתא ודאי טמאה וכמו בנגע באחד בלילה דמטהרי אף רבנן בראוהו חי מבערב אע"ג דהשתא הוא מת וליכא עוד חזקת חיות ומ"מ אם עשו מבהמה גבינות וכו' יעו"ש הרי דנראה מדבריהם דהטעם דמטהרים רבנן הוא משום חזקה ובתוספתא מפורש שהוא מחמת ספק טומאה ברה"ר ובסוגיא זו כתבו תוס' להדיא דבספק טומאה ברה"ר טהור אף היכא דליכא חזקה, ולפמש"כ בביאור דברי הש"ס יש לפרש כן גם בדברי התוס' שאם נאמר דחזקה דהשתא אלימא בכל דוכתא למשווי ספק מהראוי שיהי' בנגע בלילה כודאי ואף דרבא משני דהתם איכא תרי חזקי היינו רק לר"מ משום דקשיא לדידי' מעירוב אבל לרבנן א"צ לחלק מה דמחלק רבא, ולפי האמת למאי דהחליטו התוס' לדינא דחזקה דמעיקרא עדיפא מחזקה דהשתא ואינו בגדר ספק הנה בנגע באחד בלילה דקלישא חזקה דמעיקרא כמש"כ לעיל הוי דין ספק ומטהרים רבנן נ בראוהו חי מבערב משום דין ספק טומאה ברה"ר, ועפי"ז יהי' לנו ראי' מדין נגע אחד בלילה לשיטת התוס' ביבמות בספק בן ט' דדימא לגמרי לדין זה שיהי' ספק שקול גם אחרי הצטרפות חזקת כשרות של, האשה ומשו"ה פסיל לי' לתרומה, ומה שיש לכאורה לדקדק לפי שיטת הראשונים תוס' והרשב"א והר"ן דתרתיה לריעותא כודאי הוא והכא בנגע באחד בלילה איכא תרתיה לטיבותא חזקה דמעיקרא וחזקת טהרה של האדם הנוגע וכיון דע"י הצטרפות של חזקה דהשתא משווין לכודאי, מכש"כ שע"י הצטרפות של חזקה דמעיקרא שיהי' דין ודאי ויהי' טהור גם ברה"י כבר בארנו זה בביאור דברי תוס' יבמות לענין ספק בן ט' דבכה"ג ליכא הצטרפות של חזקה דמעיקרא להחשיבו לתרתיה לטיבותא ובנוגע לענין נגע בלילה בלא"ה לא מהני תרתיה לטיבותא דלענין ספק טומאה לא מהני חזקות כמש"כ לעיל:

ולפ"ז י"ל בנידון שכתב הט"ז יו"ד סי' שצ"ז במי ששמע שמת לו מת ואינו יודע אם תוך שלשים אם חייב להתאבל דמסיק הט"ז דפטור משום דחזקה כזאת העשויה להשתנות חזקה דהשתא עדיפא.

ובש"ש ש"ג פ"ח השיג עליה מדברי התוס' שכתבו דהא דמטמאים רבנן משום כל הטומאות כשעת מציאתן הוא לחומר תרומה וקדשים הא בלא"ה גם במת חזקה דמעיקרא עדיפא יעו"ש. ולפמש"כ יהי' פסק הלכה של הט"ז מכוון לדינא ולא מטעמי' דהנה לענין אבילות ודאי דחזקת חי של המת חזקה קלושה היא דכיון דעל המת עצמו אין בזה נפ"מ לדינא והדין נוגע להקרובים בספק דין אבילות דלא שייך בזה ודאי לדון שהקרובים יש להם חזקת חי של המת כמו שאנו דנים לענין מקוה וסכין של שחיטה וכל כה"ג שמה שהי' פטורים תחילה מאבילות לא נפטרו ע"י סבת החיים של קרובם שהי' חי' ובזה עוד גרע מספק בן ט' דהתם עכ"פ הי' מעשה הביאה וכיון דחזקה דמעיקרא כה"ג קליש לה אזלינן בתר חזקה דהשתא, ועכ"פ מהא דמטהר ר"מ משום ספק טומאה ברה"ר מוכח דבכה"ג הוי ספק וכן לרבנן בראוהו חי מבערב דליכא חומרא דשעת מציאתן הוי ספק טומאה ברה"ר ובאבילות דספיקא לקול' פטורים הקרובים מלהתאבל כנלענ"ד.

וכן עד"ז נתרץ משאר הראיות שהוכיח הט"ז כמו במפקח את הגל וכדומה, היכא שחזקה מעיקרא אינה פועלת לדבר שאנו דנים עלי' עכשי': ועפ"ז יתישב גם מה שהקשינו לעיל בפ"ג בסוגיא דקדושין דמוכח מהש"ס קצת דבתוך ששהחדשים אם קדשה אבי' וקדשה א"ע ונמצאת בוגרת לפנינו דחיישינן לקדושי שניהם וכן הוא להלכה בשו"ע אהע"ז ובתוך ו' חודש ודאי איכא חזקת נערות ולמה חוששינן לקדושי דידה יעו"ש שרצונו לדחוק שהוא מדרבנן לחומר אשת איש, ועפמש"כ בזה י"ל דלענין לבטל קדושי דידה חזקה דמעיקרא חזקה קלישא היא קצת דהרי עתה היא מקודשת מ"מ וכשאנו דנים בפרט אם הועילו הקדושין דידה להחזיק שלא הועילו מחמת חזקה דמעיקרא הוא רק דין שלילה כמש"כ ובכה"ג חזקה דהשתא מועלת לעשות לספק השקול ומשו"ה חיישינן לקדושי שניהם כנ"ל: ובהא דאיתא בגמ' גיטין בס"פ מי שאחזו במשנה כתבו ותנו גט לאשתי אם לא באתי מכאן ועד שנים עשר חודש וכו' כתבו לאחר שנים עשר חודש ונתנו לאחר שנים עשר חודש ומת אם הגט קודם למיתה ה"ז גט ואם מיתה קדמה לגט אינו גט ואם אינו ידוע זו היא שאמרו מגורשת ואינה מגורשת.

ע"כ.

וכתב הר"ן ע"ז בזה"ל דלא מוקמינן לי' בחזקת חי ונימא דלאחר י"ב חודש מת אלא כיון דהשתא מת מקמי הכי מספקינן לי' דילמא בתוך י"ב חודש מת. עכ"ל.

ובזה קשה ג"כ למה לא אמרינן בזה דחזקה דמעיקרא עדיפא ועי' ש"ש ש"ג פ"ח מש"כ לדון בזה משום תרתי לריעותא, והנה לפי"ז קשה להיפוך למה לא נימא דהוי ודאי בחזקת א"א דהרי מת לפנינו ואיכא חזקת אשת איש או חזקת זקוקה ליבום כמש"כ בש"ש אמנם לפי מש"כ בתוס' חולין דרק היכי דאפשר לומר חסר ואתאי אז מהני תרתי לריעותא אבל היכא דלא שייך חסר ואתאי לעולם חזקה דמעיקרא עדיפא ליכא תרתי לריעותא, רק להיפוך קשה שתהא בחזקת מגורשת משום חזקה דמעיקרא ולמה תנן

מגורשת ואינה מגורשת, ונלענ"ד דהנה יש לדקדק בלשון הר"ן דמסיק דילמא מת בתוך י"ב חודש דלכאורה הוא לשון מיותר דהלא עיקר הספק בזה שמת מת קודם כתיבה ונתינה של הגט ואין נפ"מ בזה אם מת בתוך י"ב חודש או לאחר י"ב חודש, אלא נראה די"ל בטעמא דמילתא דלא מהני בזה חזקה דמעיקרא להכריע כיון דהשתא מת ואין נפ"מ לדון על המגרש עצמו רק שנאמר דחזקת חי דידי' תועיל להמתילד ממנו והוא מעשה הגירושין שעפ"י חזקה דמעיקרא ראוי לדון שהי' מעשה הגירושין כראוי, והכא שהוגבל כח המעשה של השליח רק אחר י"ב חודש דאף אם הי' חי לא הותחל כח השליחות רק אחר י"ב חודש ואם מת קודם י"ב חודש לא בא כח השליח מעולם לשעה הראוי' לגירושין ויש בזה כעין חזקה מנגדת לחזקת חי דנאמר העמד על חזקה דלא חל כח המעשה להשליח בהגעת זמן י"ב חודש דלא נשתנה מכפי הדין של קודם י"ב חודש ומשו"ה הוי ספק מגורשת, ואף דכל שליח לאיזה מעשה שלאחר זמן כבר חלה השליחות מיד אחר המנוי כמו דמוכח ענין זה מכמה סוגיות וכמו שאמרו בגמ' גיטין כ"ט לענין שליח שלא ניתן לגירושין דאם לאחר ל' יכול לגרש חשיב שליח לגירושין ויכול לעשות שליח אחר, יעו"ש, אבל עכ"פ בפועל אין מעשי' כלום רק בהגעת זמן המוגבל ואם יהי' ספק בהגעת הזמן י"ל שיהי' הדין להעמיד על חזקה דמעיקרא שלא בא לכלל כח המעשה, משו"ה י"ל דגם בנידון זה שבודאי הגיע הזמן של י"ב חודש רק הספק שמא מת קודם י"ב חודש ולא הועיל הזמן כלום דג"כ איכא חזקה בזה שלא נשתנה הזמן הקדום והוי חזקה נגד חזקה, ול"ד למקוה דהתם ודאי הי' זמן שהיתה המקוה שלמה שבכחה לטהר טמאים וחזקה זו מועלת להטובלים בה, ולכן אם לא הי' נולד ריעותא בחזקה זו מחמת טעם דחסר ואתאי הרי מועיל חזקה זו גם נגד חסר לפניך ונגד חזקת טמא, אבל בנידון זה דקודם י"ב חודש לא הי' מועיל להשליח כלום חזקת חי של הבעל ואם מת הבעל קודם י"ב חודש לא הגיע השליח שיהי' לו כח לגרש והוי כעין ספק בעיקר חזקה דמעיקרא, ולשון הר"ן מדויק עפ"י דברינו דרק הספק שמא מת בתוך י"ב חודש גורם לסתור חזקת חי, וגם קצת משמע כן לשון המשנה דנקטה לבאר ענין זה ספק מת קודם הכתיבה והנתינה דוקא בעשה שליח על זמן של אחר י"ב חודש ולא בפשטות בעשה שליח לגרש ומת וספק אם מת קודם הנתינה ולפמש"כ הנה בשליח סתם יהי' גירושין ודאי משום חזקה דמעיקרא.

ועי' בפ"ת אהע"ז סי' קמ"א ס"ק ס"ז שכתב בשם ס' חו"ג שכ' לדמות דין ספק מת בשליח סתם לדין האמור בסי' קמ"ד שהוא בשליח לזמן י"ב חודש ולפמש"כ יש לחלק בזה כמו שבארנו: ובהא שחלקו בתוס' עירובין ובכתובות לענין תרי ותרי בין היכא דאיתרע חזקה דמעיקרא או לא צריך ביאור, דבפ"ב דכתובות ד' כ"ו ע"ב בד"ה אנן אחתינן כתבו וז"ל ונראה לר"י דתרי ותרי ספיקא דרבנן הוא ומדרבנן החמירו דלא מוקמינן לה אחזקה והכא בתרומה דרבנן הקילו, ובפ' בכל מערבין גבי תרומה ונטמאה וכו' ספק הרי זה חמר גמל דברי ר"מ ומוקי לה רבה ור"י בשתי כתי עדים הא דלא מוקמינן לה אחזקה דלא נטמאת אע"ג דתרומה בזה"ז דרבנן היינו משום דעירובי תחומין דאורייתא לר"מ, אי נמי שאני התם דאיכא ריעותא דהרי נטמאת לפניך ולא אמרינן השתא הוא דאיטמי אע"ג דגבי מקוה אמרינן השתא הוא דחסר ואתאי הכא דאיכא שתי כתי עדים לא אמרינן השתא הוא דאיטמי.

עכ"ל.

וכן כתבו בקצרה בפ' בכל מערבין ולא בארו בזה שום טעם דהרי פשוט דבריהם מוכיחים דבתרי ותרי לא אזלינן בתר חזקה היכי דאיתרע גם מה"ת, ואינו מובן כיון דמ"מ אזלינן בתר חזקה דמעיקרא, ומאי שנא ספק של שני כתי עדים משאר הספיקות, כיון דמה"ת בתרי ותרי אזלינן בתרחזקה, דזה דוחק לומר דכונתם דבתו"ת החמירו היכא דאיתרע דלא ניזיל בתר חזקה גם במילי דרבנן דהרי כשרצו לחלק בין מקוה לתרומה ונטמאת לא הזכירו דהכא בתו"ת החמירו מדרבנן, ועוד דבפ' בכל מערבין לא הזכירו כלל דבתו"ת הוי, ספיקא דרבנן, ומ"מ מחלקים בין ספק דתו"ת לשאר ספיקות, דז"ל הכא בשתי כתי עדים דר"מ לית לי אוקי תרי בהדי תרי וכו' אע"ג דבפ"ב דכתובות אוקי תרי בהדי תרי אפילו בדאורייתא הכא שאני דהשתא ודאי טמאה היא.

עכ"ל.

הרי מפורש בדבריהם דסברי דמה"ת יש חילוק בין תו"ת לספק דעלמא דהיכא דאיתרע לא אמרינן אוקי תרי בהדי תרי ולא ראיתי מי שהעיר בזה, ונלענ"ד דיש להסביר דבריהם עפ"י מה שנקטו הרבה אחרונים דבתרי ותרי לא מהני חזקה שהיא מחמת הכרעת הדעת כגון חזקת אשה דייקא ומינסבא או חזקת אין אדם פורע תוך זמנו, ומקורם הוא מדברי תוס' שכתבו דבתו"ת לא מהני מיגו דמיגו לא עדיף מעדים והטעם בזה נ"ל דאינו במובן פשוט דהכרעת השכל הוא כאילו הי' עוד שני עדים דזה אינו מובן באמת כיון דבתו"ת הוי ספק שקול למה לא נכריע את הדבר עפ"י הכרעת הדעת ע"י הכרעת מיגו או חזקת דייקא ומינסבא, אלא הטעם בזה דכמו דלא מהני שום הכרעת הדעת נגד עדים מלבד דבר הנראה לעינים כבא הרוג ברגלי' משום דעפ"י שנים עדים יקום דבר אמרה תורה כ"כ בתו"ת דאנן מסופקים איזה מהם עדי אמת אין לנו כח ע"י הכרעת השכל להכריע בין העדים ומוכרח הדין להיות דין ספק, אלא הא דקיי"ל דגם בתו"ת אמרינן מה"ת אוקי תרי בהדי תרי ומוקמינן הדבר על חזקתו הוא משום דדין חזקה אינה הכרעה רק זהו דין תורה של הנהגת הספיקות וכיון דבע"כ בתו"ת הוי דין ספק מחמת הדין של שתי כתי עדים המכחישות זא"ו והתורה אמרה שבספק ניזיל לענין הוראה למעשה בתר חזקה, ולפי"ז י"ל דכיון דהיכא דליכא חזקה דמעיקרא אזלינן מה"ת בתר חזקה דהשתא כמש"כ לעיל, רק היכא דאיכא חזקה דמעיקרא קבלו חז"ל דחזקה מעיקרא אילימא, ועדיפות חזקה מחזקה אחרת הוא ענין הכרעת הדעת עפ"י שקול הדעת והשכל וכיון דבתו"ת אי אפשר לנו להוציא מדין ספק הבא מחמת שתי כתי העדים בשום ענין שהוא מחמת הכרעת השכל אלא רק חזקה מועלת משום דדין חזקה זה גופא הוא דין הוראה בספיקות, אבל ענין זה שאנו מעדיפים חזקה דמעיקרא נגד חזקה דהשתא הוא דין צדדי והכרעה שכלית ומשו"ה בשאר ספיקות מהני הכרעה זו אבל נגד עדים לא מהני הכרעה הזאת, ולפי"ז בתו"ת אם יהי' חזקת הגוף נגד חזקת פנוי' וכדומה לעולם יהי' ספק אף אם בשאר דוכתא לא מהני חזקה אחרת נגד חזקת הגוף, ודוגמא לזה מש"כ בתוס' ד' כ"ב בכתובות לענין שנים אומרים מת ושנים אומרים לא מת דאמרו בגמ' דהוי ספק שקול ובאשם תלוי קיימא דלא אמרינן אוקמא בחזקת אשת איש משום דאיכא חזקה דדייקא ומינסבא.

יעו"ש והרי דבלא תו"ת היתה מותרת מחמת חזקה דדייקא אבל בתו"ת אי אפשר שיהי' דין ודאי היתר והוי ספק שקול כדין היוצא מן שני כתי העדים המכחישים זא"ו. וצ"ע: עוד נ"ל דיש לומר בכונת התוס' דהנה בדין העיקרי של חזקות איכא שני ענינים האחד והוא העיקרי שאין לשנות שום דין שהי' מוחזק לנו ע"י התילדות ספיקות והוא בגדר אין ספק מוציא מידי ודאי, והשני אף שנודע שנשתנה הדבר מ"מ כל כמה שבאפשרות להמעיט את ההשתנות בזמן מאוחר וכדומה אנו מעמידים על חזקה כדי למעט זמן ההשתנות, וסברי התוס' דהיכא דאיתרע לפנינו דאף דגם בכה"ג מוקמינן אחזקה בכל הספיקות, אבל בתו"ת לא מהני דדין חזקה כזו הוא בגדר הכרעת הדעת להחזיק שנשתנה בזמן מאוחר ולא בזמן הקדום ונגד עדים לא מהני שום הכרעות, דרק היכא דאפשר לומר שלא נשתנה כלל, ומחזיקים את הדבר כמו שהי' הוא בגדר אין ספק מוציא מידי ודאי, אבל אם ודאי נשתנה ואנחנו מגבילים את ההשתנות ע"י דיני חזקות הוא ענין הכרעה נגד עדים.

ועי' חדושי הרשב"א חולין ד' י"א מש"כ לחלק בין איתרע או לא: ובזה יש מקום לתרץ קושית תוס' בפ"ד דכתובות ד' כ' ע"א בד"ה אלא אמר ר"נ אוקי תרי להדי תרי וכו' דהקשו וא"ת ולר"נ אמאי לא מגבינן בי' בשטרא הא סבר ר"נ כרב הונא בשתי כתי עדים המכחישים זא"ז דכל אחת באה בפ"ע ומעידה אע"ג דלפי עדות כ"א חבירתה פסולה לכל עדיות הכי נמי כיון דאין מכחישינן אותו לומר שלא לזה כלום אלא אומרים אינכם נאמנים בדבר זה דפסולים הייתם ויתכשרו ואמאי לא מגבינן בשטר עכ"ל בקושייתם, והנה באמת בעדים שמעידים על עדי השטר שפסולים היו חשיב כתרי ותרי ושתי כתי עדים המכחישים זא"ז דפליגי ר"ה ור"ח הוא ענין אחר מענין תרי ותרי דפליגי רבה ור"י אי הוי ספיקא דאורייתא או דרבנן ויעוי' בקצוה"ח סי' ל"ד מה האריך שם לחלק בין שני ענינים אלו ובאמת לענ"ד הוא פשוט דבשתי כתי עדים המכחישים זא"ז, זאת אומרת לזה וזאת אומרת לא לזה דאינם מעידים שום פסול זע"ז רק הפסול בא ממילא מחמת עדות שקר, וספק אמת ושקר שבזה הוא דבר הנולד אצל בי"ד דהרי הכת הראשונה שהעידה שלזה ודאי לא העידו כלום על השני' וכן הכת השני' ג"כ א"צ לעדותה לענין ספק פסול על הכת הראשונה דבדבר הנראה לעינים לא שייך עדות והרי אנו רואים באחת מהם העידה בשקר, והוי ספק זה ככל ספק דעלמא, וכשאנו מוקמינן כל אחת אחזקתה אינו הוראת דין נגד דין ספק היוצא משני כתי עדים, משא"כ בתרי ותרי שהעידו שני הכתות על נכון זה עצמו ואם גם כאן נוקי אותם אחזקה הרי אנו מכריעים בחזקה זו את הספק אשר נולד לנו ע"י העדים, ולהכריע בין העדים ע"י חזקה לא אמרינן כמו שבארנו לעיל, ובזה פליגי רבה ור"י: והתוס' שהקשו מרב הונא הוא משום דבנידון זה איכא שני הענינים יחד דהווי תרי ותרי כמו שמפורש בגמ' וכמו דמביא שם מנכסי דבר שטיא, דהרי הכת השני' מעידה מפורש על הכת החתומה בשטר שפסולים היו, אמנם אם אנו חושבים שעדי השטר כאילו הם מעידים שכשרים היו, הנה לפי"ז איכא בזה גם ענין זה של שתי כתי עדים המכחישים זא"ז, ומשו"ה הקשו דרב נחמן הרי סובר גם כר"ה, כלומר מה שבנוגע לענין תו"ת הלא מפורש הוא דבתו"ת מוקמינן אחזקה, ומה שבנוגע לענין שתי כתי עדים המכחישים זא"ז הלא ר"נ ס"ל כרב הונא דאפשר להעמידם על חזקתם, דאילו הי' אפשר לומר דרב נחמן סובר כרב חסדא

היא ניחא דלו יהא דמחמת הענין דתרי ותרי אפשר לאוקמי אחזקה, אבל מחמת ענין דשתי כתי עדים המכחישים זא"ז הוי ספק, והנה לפמש"כ בכוונת תוס' בתירוצם השני לחלק בתו"ת בין חזקה דלא איתרע להיכא דאיתרע, י"ל דגם היכא דהוי ריעותא כזאת היינו ספק תערוכות עדים, אמת ושקר, דהרי חדא ודאי משקרת ואיכא גם ספק של תו"ת משו"ה לא מהני חזקה דחזקה לא מהני רק אם הספק נולד ע"י תרי ותרי או אם ליכא תו"ת אבל היכא דאיכא ספק לפנינו וגם תו"ת לא מהני חזקה.

לשיטת תוס' שתוצו בתירוץ השני, והתוס' בד' כ' אולי אזלי בשיטתם שכתבו בד' כ"ו לפי התירוץ הראשון. כנלענ"ד: פרק ו גרסינן בפ"ק דחולין ד' ט' לא בדק מאי ר"א בן אנטונינו משום ר"א ברבי ינאי אמר טריפה ואסורה באכילה במתניתא תנא נבילה ומטמאה במשא במאי קא מיפלגי בדרב הונא דאמר בהמה בחיי' בחזקת איסור עומדת עד שיודע לך במה נשחטה וכו' מר סבר בחזקת איסור קיימא והשתא מתה היא ומר סבר בחזקת איסור אמרינן בחזקת טומאה לא אמרינן.

ע"כ ופירש"י שם מר סבר בחזקת איסור הראשון עומדת שלא היתה שחוטה וכיון דבחזקת שאינה שחוטה מוקמית לה הרי מתה ומטמאה. עכ"ל.

ובתוס' ובחי' הרשב"א שם כתבו דמ"ד בחזקת איסור עומדת אמרינן ובחזקת טומאה לא אמרינן הוא משום דרוב פעמים שוחט שפיר ושריא מדאורייתא לא החמירו לעשות נבילה. יעו"ש ומוכח מדבריהם דלולא סברת הרוב לכו"ע מהראוי להיות דחזקת איסור מהני גם לטומאה, וצריך ביאור כיון דשני דינים נפרדים הם איסור נבילה וטומאת נבילה למה יהני חזקת איסור לטומאה, ובס' ש"ש ש"ד פ"ג העיר ג"כ בזה וכתב דהטעם בזה כיון דאין הספק בא אלא מחמת שחיטתה אם נשחטה כהוגן או לא וכל שלא נשחט כהלכה ממילא מטמאה במשא כדין מתה וכיון דעל ספק שחיטה אנו דנים שלא נשחטה מחמת חזקה שאינו זבוח ממילא מטמאה במשא.

ויעו"ש שמדמה ענין זה לספק מומים בפ' המדיר דמהני חזקת הבת לאב אע"ג דהכתובה לאב משום דעיקר הספק הוא מחמת מומים שבבת וכן מדמה להא דמהני חזקת המקוה לטמא יעו"ש, ודבריו אינם מובנים לי כלל, דהניחא שאם הי' לנו חזקה על עצמות הספק של מעשה השחיטה לומר שהיא בחזקת שלא נשחטה אז הדבר פשוט דכמו דאמרינן לענין איסור דאזלינן בתר חזקה זו כ"כ לענין טומאה דאז הי' ענין חזקה כעין חזקת הגוף דמהני לכל הדינים המתילדים מזה, ואין שום מקום לחלק בין איסור אכילה לדין טומאה, ואין דומה למומים דאף שכתבו רש"י ותוס' דחזקת הבת לא מהני לאבר משום דסברי דרב אשי סובר דחזקה אינה מועלת רק לגוף הנידון, ובכה"ג ששני הדינים תלויים בהכשר השחיטה ואית לן חזקה דלא נשחטה כראוי מהיכי תיתי לחלק בין דין איסור אכילה לדין טומאה אבל באמת מפורש בגמ' דרק בחזקת איסור עומדת ולא בחזקת שאינה זבוחה וחזקת איסור זה מפרשים בתוס' שהוא חזקת איסור שאינה זבוחה דרחמנא אמר תזבח ואכלת כמבואר בדבריהם פ"ג דביצה ד' כ"ה והטעם בזה דלא מוקמינן בחזקת שאינה שחוטה הוא דחזקה כזאת הוא רק באחד משני אופנים חזקה שלא נעשה המעשה של שחיטה ולא נשתנה הגוף וכיון דנעשה מעשה שחיטה לפנינו רק דלא ידעינן אם נשחטו רוב הסימנים או לא ליכא כאן שני אופני חזקות אלו דגם אם

לא נשחטו רובן נעשה שנוי בגוף, ומשו"ה לא אמרינן בזה רק חזקת איסור דכמו שהוחזקה באיסור מעיקרא כ"כ נעמידנה על חזקתה דאסורה היא באכילה, ולפי"ז קשה אמאי תהני חזקת איסור אכילה לדין טומאה שלא הוחזקה ואדרבה נאמר העמידנה בחזקת טהרה, דדין הטומאה תלוי בעצמות השחיטה ועל עצם השחיטה ליכא חזקה וכל אחד לוקמי' אדינו לענין איסור אכילה ליתסר מחמת חזקת איסור ולענין טומאה להיפוך, ולפי"ז גם לפי"מ שהעלה בס' ש"ש שם בפ"ד דגם היכא דאין הספק של חלק אחד בא ע"י השני רק מקרה אחת גורמת ומכרעת לשני הדברים ג"כ מהני חזקה של אחד להכריע את השני משום דדין הודאי מכריע את הספק יעו"ש שהוכיח מחזקת האם דמהני לבת ג"כ לא יתורץ ענין זה שיהני חזקת איסור לענין טומאה דהרי מסיק שם דרק הודאי מכריע את הספק אבל לא הודאי את הודאי, וכמו שמפרש שם פלוגתא דר"ש ורבנן בפ"ו דטהרות לענין מסוכן ברה"י והוציא והו"ל לרה"ר יעו"ש והכא ג"כ שניהם ודאים דלענין טומאה איכא חזקת טהרה ויהי' כ"א כמו במסוכן לרבנן והדבר צריך תלמוד: ונראה לענ"ד דאפשר לומר דעיקר הכשר שחיטה לענין טומאת נבילה תלוי בדיני איסורי אכילה, דהנה באמת כל הנשחטין עדיין כחיים הם חשובים לכל הדינים עד שתצא נפשם כדקיי"ל מפרכסת הרי היא כחי' לכל דברי' דלפי"ז בשעת שחיטה עדיין לא שייך בה דין נבילה שתתיר השחיטה, וזה לא מצינו שיועיל איזה הכשר על זמן שלאחר כך וגם אין לומר דמה שמתה ע"י שחיטה זה סבת ההתרה דהרי מצינו בבן פקועה דמהני שחיטת האם אף אם הולד חי אח"ז ואח"כ הוא מת מעצמו, וע"כ מסתבר הדבר דמה שמועיל שחיטה לענין נבילה הוא דכיון דע"י שחיטה בטל מן החי דין חי דשחוטה חשבה תורה כמתה כל היכא דמהני שחיטה ומשו"ה כשמתה אח"כ אינה נעשית נבילה דבתורה נאמר וכי ימות מן הבהמה ושחוטה כבר מתה מעיקרא ומשו"ה תלוי דין היתר שחיטה לענין נבילה בדין היתר שחיטה לענין שאר דברים דהשחיטה מחדשת לעשותה כמתה מעיקרא בשעה שעדיין היא חי' בטבע ואז כשהיא מתה אי אפשר לחול עלי' דין נבילה, והנה בכל בהמה דעלמא שניתרת באכילה ע"י שחיטה ודאי נכון לומר כן דמעיקרא הועיל לה השחיטה לבטל ממנה דין חי' וגם בטרופה הניתרת ע"י שחיטה לענין דין נבילה ולענין טומאה ג"כ י"ל שהועיל לה מעיקרא השחיטה לענין דין אבר מן החי ולדין בשר מן החי אכן מצינו דפליגי תנאי במס' שבת לענין בן שמונה אם שחיטתו מטהרתו ומסיק שם בגמ' ד' קל"ו דלכו"ע חשוב כמת לענין איסור חבורה בשבת ורק לענין שחיטה פליגי דמר מדמי לי' לטריפה.

יעו"ש, ושם ודאי גם קודם מיתתו ליכא דין אבר מן החי ולא דין בשר מן החי דכיון דאין בו איסור חבורה בשבת ודאי דלית בי' איסור אמה"ח ולא בשמה"ח, ומה דאסור באכילה קודם מיתתו נראה דהוא איסור טריפה, וז"ל הרמב"ם בפ"ב מה' אה"ט ה"ו מצא בה בן שמונה חי נטרף אעפ"י שנשחט אחר שנטרף אין שחיטתו מטהרתו מידי נבילה לפי שאין במינו שחיטה.

עכ"ל.

ועי' בכ"מ שם שנדחק בלשון הרמב"ם ולדעתי כונת הרמב"ם דיציאתו מרחם קודם שכלו לו חדשי' הוי מעשה טריפה דכבר ניטל חיותו עד שאין דין חבורה בהוצאת דמו

ואי אפשר להתרפא והוא אסור כטריפה רק דלא מהני שחיטה משום דאין במינו שחיטה, והנה להני תנאי דסברי דמהני שחיטה בבן ח' לטהר מידי נבילה אף דהשתא לא מהני כלום לשנות שום איסור ממנו דהרי רק איסור של טריפה הי' בו וזה לא יותר ולכאורה מוכח מזה דהשחיטה מועלת על זמן שלאח"כ היינו לאחר מיתה, אבל באמת נראה דגם בבן שמונה למ"ד דמהני שחיטה מועלת גם לשעתה, דלפי"מ דאיתא בתוספתא דאהלות והובא בגמ' ב"ב ד' כ' ע"א דבן שמונה המונח בחלון חוצץ בפני הטומאה שהוא כאבן לא חי ולא מת עי' רש"י שם ואם הי' נשחט למ"ד דמהני בי' שחיטה לטהר מידי נבילה ודאי דהי' נחשב לאוכל משעת שחיטתו דשחיטה כמתה חשיבא והי' מקבל טומאת אוכלין ולא הי' חוצץ בפני הטומאה הרי הועילה השחיטה גם קודם מיתתו להחשיבו כמת מעיקרא, ולפי"ז י"ל דכל השחיטות לענין נבילה הם באים בתולדה מחמת דין שנשתנה בחי מעיקרא ולא מחמת מעשה השחיטה עצמה וכשאנו דנים לענין ספק שחיטה לדין טהרת נבילה עלינו לדון תמיד אם נשתנה בה חי מעיקרא ואם הי' בה דין חזקת חי ממילא כשמתה עכשי' היא נבילה רק חזקת חי בכה"ג אינו כחזקת חי בשאר דוכתא דבשאר דוכתא הוא חזקת המציאות כחזקת הגוף והכא דגם אם נשחט רוב הסימנים ג"כ עדיין חי הוא בטבע, אלא חזקה זו היא חזקת דין חי, והנה איסור אבר מן החי הוא דין של חי וכיון דהי' לבהמה חזקת איסור אבר מן החי וספק בשחיטה הוי כמו חזקת חי דמהני גם לענין טומאת נבילה ומדויק לשון הש"ס מר סבר בחזקת איסור קיימא והשתא היא מתה היינו דכיון דמעולם הוחזקה בחזקת דין של חי' וחי' שמתה היא נבילה: ועפ"ד יובנו לנו דברי הרשב"א בחי' למס' חולין שם דז"ל מר סבר בחזקת איסור אמרינן בחזקת טומאה לא אמרינן דכיון דמתה לה וע"י שחיטת מומחה מסתמא שפיר שחט דרוב פעמים רובן של סימנים נשחטים בשחיטת מומחה, אבל באיסור דרובא דתלוי במעשה ומיעוטא דאינן תלוי במעשה הוא ובכי הא לא אזלינן בתר רובא כדאיתא בבכורות כ' ע"א וכדכתבינן לקמן בע"ה משו"ה אוקמי' רבנן בחזקת איסור הראשונה ומיהו בחזקת איסור דהוה קיימא מוקמינן לה, בחזקת טומאה דלא הוה קיימא מספק לא מוקמינן לה, ומר ספר עד השתא באיסורא הוה קיימא והשתא מתה וחי' שמתה נבילה היא מספק אתה בא להוציא מידי טומאתה אל תוציאנה.

עכ"ל, הרי מבואר בדברי' דלא מהני חזקת איסור לטומאה וטהרה אלא דמחמת חזקת איסור שעלי' תמיד הוי כחזקת חי, וממילא הוא כנבילה דכל חי' שמתה היא נבילה רק דזה אינו כחזקה דעלמא ממש דמ"מ לא הוחזק ענין זה מעיקרא משו"ה סובר חד מ"ד דכיון דאיסור זה רק מדרבנן מחמת רוב התלוי במעשה לא אזלינן רק לענין איסור אכילה שהוחזק מעיקרא בפועל ולא לענין טומאה ומ"ד דסובר דמטמאה במשא לא מחלק משום דזה חשוב כחזקה גמורה והנה מה שהביא הרשב"א שם בדבור הקודם שיטת רש"י דבהמה בחיי' בחזקת איסור אבר מן החי עומדת ודחה דברי' משום דעכ"פ ליכא איסור אמה"ח כמו שהקשו התוס' במס' ביצה ד' כ"ה ומפרש כמש"כ התוס' שם שהוא בחזקת איסור שאינה זביחה ואח"כ מתרץ קצת דמחזקים מאיסור לאיסור, יעו"ש, והנה לפמש"כ יש מקום לומר בפשטות דכמו דמהני לענין טומאה חזקת איסור מן החי דמעיקרא וממילא היא נחשבת כנבילה כ"כ לענין איסור אכילה כן.

אכן דזה רק למ"ד מטמאה במשא אבל למ"ד דאינה מטמאה דסובר דכיון דאיסור זה מדרבנן הוא לא מוקמינן רק לדין שהוחזק בפועל מעיקרא משו"ה הקשו על שיטת רש"י מה מהני חזקת אמה"ח כיון דעכשי' עכ"פ ליכא איסור זה, אכן באמת י"ל דרש"י כתב מאמר זה על מימרא דרב הונא על כל ספק בשחיטה ובספק של תורה הרי לכו"ע מטמאה במשא כמש"כ התוס' והרשב"א ולא בעינן חזקה ממש שהוחזק בפועל משו"ה סגי לן גם מה שהיתה בחזקת אמה"ח דעי"ז חשוב כאילו הי' בזה חזקה שלא נשחטה וממילא כשמתה היא נבילה ומצאתי בחי' הגרע"א ליו"ד סי' כ"ז שכ' דעפ"י דברי הרשב"א הנ"ל א"צ לחזקת איסור שאינו זבוח וגם לא לאיסור אמה"ח אלא כיון דסבה האוסרתה לאחר מיתה ידועה ומעשה התיקון ספק לא תוציאנו מספק ומה שפלפלו התוס' לבאר ענין חזקת איסור הוא רק למ"ד דלא מטמאה במשא דלא סבר כסברת הרשב"א, אבל לענ"ד אין דברי הרשב"א מורים כן דאם כונתו משום שהיתה חי' מעיקרא למה לנו חזקת איסור ואם נאמר דהכונה בזה דהוחזקה מעיקרא שתהא מטמאה לאחר מיתה זה תלוי בסוגית הש"ס דיבמות פד"א ויתבאר לפנינו בס"ד, גם מש"כ דמ"ד דלא מטמאה אינו סובר כסברת הרשב"א נראה להדיא מדברי הרשב"א והתוס' דרק בלא בדק בסימנים פליגי משום דמה"ת מותר מחמת רוב אבל בספק בשחיטה ממש לא פליגי ולכו"ע מטמאה במשא כמש"כ לעיל: פרק ז והנה לפ"מ שהעלינו מוכח מסוגיא דחולין הנ"ל דחזקה אינה מכרעת על ספק זה עצמו לענין דין אחר דלית בי' חזקה עלינו לבאר ולתרץ מה שהוכיח בס' ש"ש נגד דברינו והנה עיקר יסודו הוא מהא דאמרינן בפ"ק דכתובות על הא דאיתא במשנה שם ראוה מדברת עם אחד ואמרו לה מה טיבו של איש זה איש פלוני וכהן הוא ר"ג ור"א אומרים נאמנת וכו' היתה מעוברת ואמרו לה מה טיבו של עובר זה וכו' ר"ג ור"א אומרים נאמנת וכו' ולרב אסי תרתי ל"ל חזא להכשיר בה וחדא להכשיר בבתה וקיי"ל כן.

ואפילו מאן דפוסל בבתה הוא משום מעלה עשו ביוחסין והטעם בזה דחזקת האם מהני לבת כמש"כ בתוס' בכמה דוכתי והכא לענין פסול הבת הוא ספק מחמת עצם המעשה שלא מחמת דין האם דכשנבעלה לפסול הבת פסולה שלא מחמת פסול של האם ומכריע דין האם על ספק של הבת אף שלהבת לית לה שום חזקה כמו שאמרו בגמ' שם מ"ט דר"א בשלימא איהו אית לה חזקה דכשרות בתה לית לה חזקה דכשרות זהו תו"ד שם בש"ד פ"ג יעו"ש.

אמנם באמת אין ביאור הדברים כן של משמעות חזקת האם מהני לבת, דלפ"ד הוא דוקא אם הספק נוגע אל האם ואנו מכריעים דין פסוק על האם אז דין זה מכריע על הבת, אבל אם אינו נוגע להאם לא מהני מה שהוחזקה האם, כגון אם האם כבר פסולה לכהונה ואנו מסופקים שמא נבעלה לנתין וממזר דאם נבעלה להם הולד פסול גם לקהל וספק זה אינו נוגע כלום אל האם ובאמת גם בכה"ג מהני חזקת האם לבת, דהרי אמרינן שם בכתובות פ"ב ד' כ"ו ע"ב לענין ספק בן גרושה דבתרי ותרי מוקמינן לי' אחזקה שהי' מוחזק לנו באבוה דכהן הוא אף דספק זה אינו נוגע כלום להאב דאינו נפסל כלום אלא דכיון שהאב הי' מוחזק בכהן גם תולדותי' מוחזקים לכהונה והוי חזקה עצמית לבן וכ"כ מה דמהני חזקת האם לבת הוא ג"כ מטעם זה כיון שהבת היא תולדת האם מה שהיתה האם בחזקת כשרות חשוב כאילו היתה הבת מוחזקת בכך, ובתוס' שם ד"ה אנו

אחתנין כתבו להדיא דחזקה זו דמוחזק לנו באבוה דכהן הוא כמ"ד דחזקת האם מהני לבת דגם למ"ד שפוסל בבתה הוא משום דמעלה עשו גבי זנות.
יעו"ש.

וגדולה מזה כתבו התוס' ריש אלו נערות ד"ה ועל הכותית דלמ"ד עבד ושפחה נתערבו בהם יש להעמידה על חזקת אבהתא שהי' כותים. יעו"ש.

הרי מפורש להדיא דלא כסברת הש"ש דמפרש דדין הודאי מכריע את הספק ולעיל בפ"ב ביארנו שיטת רש"י בקדושין לענין ינאי ושיטת תוס' במה שהקשו על רש"י בטוב טעם יעו"ש: עוד הביא שם לסייע לדין זה ממשנה דטהרות פ"ו במסוכן ברה"י והוציא והו' לרה"ר דסברי רבנן כשהוא ברה"י ספיקו טמא וכשהוא ברה"ר ספיקו טהור ור"ש אומר רה"ר מפסקת וכתב הרמב"ם בפ"י וז"ל מאחר שבארנו שאשר שנגע בו ברה"ר טהור לפי שהי' שם בחזקת חי הנה מן הראוי שיהי' טהור אשר נגע בו לפני זה והוא ברה"י כי איך יאמר שהוא עתה ברה"ר חי ולפני זה כשהי' ברה"י הי' מת זה יהי' שקר וזהו ענין אמרו רה"ר מפסקת ר"ל ונסור משפט הספק הקודם ברה"י וכו' ואין הלכה כר"ש, עכ"ל.

ומזה הוכיח הש"ש דלר"ש הודאי מכריע את הספק דלר"ש ברה"י תולין וברה"ר ודאי טהור יעו"ש. והנה מה דיש לדקדק בזה לפי שיטת הש"ש כתבנו לעיל בש"א פי"ד ובארנו שם עפ"י דרכנו מחלוקת ר"ש ורבנן באופן אחר, אכן בפשטות י"ל עפ"י מה שנראה מדברי הרמב"ם שהטעם לר"ש דברה"ר טהור אינו מחמת הלכה אלא משום חזקת חי שהרי כתב דמשום הכי טהור הנוגע ברה"ר לפי שהי' שם בחזקת חי, לפ"ז י"ל דהיינו טעמא דר"ש דדין נגיעה ברה"ר סותר דין.

הנגיעה ברה"י, דהא דלא מהני חזקה בספק טומאה ברה"י הוא רק אם אנו רוצים להכריע דין ספק טומאה ברה"י ע"י איזה חזקה בכה"ג קיי"ל דלא מהני חזקה אבל היכא דהחזקה מכרעת הדין לענין אחר וממילא מוכרע גם ספק זה שהי', ברה"י בכה"ג מהני גם בספק טומאה ברה"י דאז אין אנו מטהרים ברה"י מחמת חזקה דמעיקרא אלא דליכא בזה ספק דכבר בטל הספק ע"י הכרעת הדין מצד אחר וזהו כונת הרמב"ם שכתב שהוסר משפט הספק דכל שבטל משפט הספק ע"י, דין אחר אין כאן ספק טומאה ברה"י, ולפי"ז גם אם נאמר דלר"ש ספק טומאה ברה"י ודאי טמא וכמו שהבאנו לעיל בש"א פי"ד דברי מי שאומר כן ג"כ מיושב מה דפסוק ואמר ר"ש רה"ר מפסקת דבזה שאנו מטהרים ברה"ר משום חזקת חי ממילא ליכא ספק ברה"י ולא חשיב כספק טומאה כלל דכל שהוכרע הדבר ע"י חזקה מצד אחר אין זה ספק טומאה ברה"י, ואף דלכאורה לפי"ז בכל חי ספק מת כשאנו דנים, לענין המטמא אין זה ספק טומאה כסוטה כמש"כ תוס' ריש גדה דרק ספק מגע טומאה ילפינן מסוטה ובמת טומאתו מגופו שלא ע"י מגע וכיון דלהמטמא עצמו איכא חזקת חי ממילא יטהרו גם הטהרות הנוגעים בו ולמה מסוכן ברה"י טמאים הנוגעים בו, כבר בארנו ענין זה לעיל בש"א פי"ד דבאדם אין אנו דנים עלי' לפסוק דין עלי' דבכל רגע יכול להשתנות מחי למת ואנו דנים רק לענין הטהרות ולענין הטהרות חשוב, ספק טומאת מגע.

יעו"ש.

ובנוגע לנידון השאלה שכתוב בתשו' הגאונים בתראי לענין חצי הבהמה יתבאר ענין זה בס"ד בשער ד' ואכמ"ל, ועפ"ד רק בחזקת חי דהוי חזקה כללית ומכרעת ודאי על גוף זה לענין כל הספיקות אבל שיכריע דין אחד על שני - לא מצאנו: אמנם קשה לי שיטת ר"ת הובא בתוס' כתובות פ' המדיר ד' ע"ה על הא דאמר רבא לא תימא ר"י לא אזיל בתר חזקה דגופא כלל וכו' דתנן אם בהרת קודם לשער לבן טמא אם שער לבן קודם לבהרת טהור ספק טמא, ור' יהושע אומר כהה מאי כהה אמר רבה כהה טהור וכתבו בתוס' הקשה ר"ת מ"ט דרבנן דאמרי טמא אמאי לא אזלינן בתר חזקה אומר ר"ת דהכא מיירי כשנזקק לטומאה שהי' בו נגע וכו' והי' מוחלט ממנו וקודם שנטהר נולד בו ספק ואחר שנטהר מן הראשון לא נשאר בו אלא ספק זה וכו' והשתא מייתי שפיר דאזיל ר' יהושע בתר חזקה דגופא דהעמידנו בחזקת שלא הי' בו נגע אע"ג דאיכא חזקה דהעמידנו בחזקת טומאה נגדה וה"נ הוי אמרינן לעיל אי לאו חזקה דממונא עכ"ל.

ומפורש שיטתו דסובר דספק נגעים הוא בכל ספיקות דעלמא שתלוי בדין חזקה ולפירושו הא דתנן בפ"ה דנגעים מ"ד כל ספק נגעים בתחילה טהור עד שלא נזקק לטומאה משנזקק לטומאה ספיקו טמא כיצד שנים שבאו אצל כהן בזה בהרת כגריס ובזה כסלע בסוף שבוע בזה כסלע ובזה כסלע ואינו יודע באיזה מהם פשה בין באיש אחד בין בשני אנשים טהור, ר"ע אומר באיש אחד טמא ובשני אנשים טהור ופלוגתייהו מפורש בספרא מדכתיב וטמא אותו ואת הודאי הוא מטמא ואינו מטמא את הספק דת"ק דריש אותו על הנגע שיהי' הנגע ודאי ומשו"ה גם באיש אחד אף דממ"נ טמא הוא אבל כל נגע בפ"ע ספק הוא ור"ע דריש אותו על האדם והאדם ודאי טמא הוא וקיי"ל כרבנן דפליגי על ר"ע.

ולשיטת תוס' בנדה ד' י"ט מפרשו המשנה והספרא בלא חזקות אלא כיון דנגעים אינם מתטמאים בלא אמירת כהן כדמפורש בקרא וצו' הכהן ופנו את הבית וגו' ובספק אינו יכול הכהן לומר טמא הוא רק ספק וספק אינו אמירה לטמא ומשו"ה אף אם באמת הוא נגע המטמא אבל חסר בזה אמירת הכהן ומשו"ה גם באיש סברי רבנן דכיון דעל כל בפ"ע אינו יכול לומר שהוא טמא וממילא חסר אמירת כהן, אכן לשיטת ר"ת דמפרש דלרבנן דפליגי על ר' יהושע בספק בהרת קדים לשער לבן דטעמייהו משום דנזקק לטומאה והוי חזקה נגד חזקה והוי ספק שקול וטמא מספק ולר' יהושע משום דסובר דחזקת הגוף עדיף ומשו"ה סובר דטהור ואם הי' שקולים לא הי' מטהר ר' יהושע וזה מוכיח רבא דר' יהושע סובר דחזקת הגוף עדיף מחזקה אחרת, ולשיטתו צ"ל דאם אומר הכהן שהוא ספק טמא ג"כ מהני אף דכל ספק הוא שמא הוא ודאי טהור או ודאי טמא ובכה"ג שהכהן לא טמא ודאי ולא טהר ודאי איך יצויר בזה ענין הספק אולי בכה"ג מהני אמירת הספק היינו שבאמירה זו אומר טהור וטמא שאם הדבר במציאות שבהרת קדמה הוא טמא ואם להיפוך ששער לבן קדים הוא טהור, או אפשר באמירת דין ספק הוא חלות הדין שנעשה ע"י אמירתו דין ספק ונפ"מ אם יתברר אח"כ למי שהוא שהי' בהרת קדים להתחשב לאיש זה כטומאה ודאית, או רק ספק טומאה לעולם כאמירת

הכהן, אבל עכ"פ לשיטת ר"ת הא דדרשינן מקרא שאינו מטמא הספק הוא רק היכא דאיכא חזקת טהרה, אבל בלא חזקה הוי דין ספק.

והנה בנוגע לעיקר דין המשנה בפ"ה דנגעים התם עד שלא נזקק לטומאה איכא חזקת הגוף, אבל מה דמפרש ר"ת פלוגתא דר' יהושע ורבנן דמיירי שנזקק לטומאת נגע אחר ומחזיקים מטומאה זו להחזיק את הנגע השני בחזקת טמא קשה דהלא קודם שטמא הכהן אין טומאה על האדם ואיך שייך להעמידו על חזקתו שלא נטהר מטומאתו מחמת נגע השני שנולד קודם טהרתו דעכ"פ לא נטמא מחמת השני קודם שטמאו הכהן, אכן י"ל כיון דמיירי שעדיין לא טהרו הכהן מטומאתו והכהן מסתפק עכשי' אם לטהרו או לטמאו שאם יאמר עכשי' טמא לא יצא האדם רגע אחת מטומאתו ואם יטהרנו ישתנה דינו מטומאה לטהרו ומטעם חזקה דמעיקרא על הכהן להחזיק שלא נשתנה דינו גם עכשי' ואף דבע"כ יטהרנו עכשי' מנגעו הקודם אפשר שיעשה הטהרה אחר הטומאה שמקודם יטמאנו מחמת נגע השני ואח"כ יטהרנו מחמת הנגע הראשון ולא יופסק טומאתו ממנו רגע אחד אף דל"ד כ"כ לחזקה דעלמא דבכל חזקות אנו מחזיקים את הדבר שהוא כך וכך כמו שהי' מקודם והכא לא שייך זה שיחזיק הכהן שהאדם לא נטהר מטומאתו דעכ"פ קודם אמירתו לא נטהר והוא מסופק על הסבות הגורמות לטמא ולטהר וכיון דחזקה אינה מכרעת את המציאות איך הוחזק בדעת הכהן שע"י שהוא טמא יהי' דינו לטמא גם מכאן ולהבא, אבל מ"מ י"ל דזה ג"כ נחשב כעין חזקה דבאמת אין הכהן מחדש הטומאה אלא דכך הוא גזה"כ שטומאת הנגע לא תגרום שום דין חדש עד שיחליט הכהן את דינו וכשהכהן מסתפק הוא מסופק על מציאות הטומאה מכבר משו"ה שייך חזקה על האדם שלא יצא מטומאתו כמו בשאר הדינים, אבל לפי"מ דקיי"ל כרבנן דר' עקיבא דבעינן שיהי' ודאי טומאה בנגע זה ואף דממ"נ ראוי האדם להיות טמא לא מטמאין לי' א"כ איך מהני חזקת טומאה דגברי להחזיק את הנגע למטמא ודאי דבשלמא אם הי' ענין חזקה להכריע את המציאות הי' אפשר לדחוק דע"י חזקת טומאה דגברי אנו מכריעים לטמא את הנגע שתהי' חזקת טומאה דגברי בחזקתה אבל אם אינה מכרעת את המציאות איך מהני חזקה דגברי להכריע ספק של הנגע וכיון דעל הנגע עצמה איכא חזקת הגוף מהראוי שלא תגרע חזקת טומאה דגברי את חזקת הגוף ומוכח מזה לכאורה דחזקה מכרעת: ואמנם אם נאמר דענין חזקה מהני גם להכריע את המציאות הדבר ג"כ קשה לשיטת ר"ת דהנה לרבנן דר"ע דגם באיש אחד טהור אף דאחד מן הנגעים ודאי טמא ולשיטת ר"ת דספק נגעים לחומרא היכא דליכא חזקה והא דילפינן בתורת כהנים מקרא דוטמא אותו דאינו מטמא את הספק היינו דוקא במקום דאיכא חזקה ואף דלכאורה א"כ למה לן קרא ע"ז כיון דהוי כשאר איסורים וי"ל דצריך קרא דלא נימא דהוי כספק טומאה ברה"י דלא מהני שם חזקה והטעם דשאני ספק זה מספק טומאה ברה"י דלא הוי ספק מגע טומאה כמש"כ תוס' ריש נדה עי' רש"א לתוס' נדה ד' י"ט, והנה בכה"ג דאיכא בחד גברא שני נגעים דאחד מהם ודאי טמא דאם מוקמינן נגע אחד על חזקתו הוא מכריע על הנגע השני וכן להיפוך ואיכא בחד גברא שתי חזקות המכריעות זא"ז ובטל מכאן דין חזקה והוי ספק ולר"ת דגם ספק נגעים לחומרא וטמא האי גברא בממ"נ או לכה"פ הוי ספק טמא מחמת דעל כל נגע הוי רק ספק וזה תלוי בשקול הדעת שכתבנו לעיל אם יטמא הכהן בספק אם יתברר אח"כ שיהי' ודאי אם יהי' רק ספק או ודאי, אבל עכ"פ

ודאי טהור לא הוי ומוכח מזה דחזקה אינה מכרעת את המציאות ומשו"ה כשאנו דנים כל נגע בפ"ע אנו מטהרים אותו ודאי משום חזקת הגוף היינו דלא פשה מכמו שהי' מקודם ודין הנגעים כמו בשני אנשים דכל אחד מוקמינן לי' אחזקתי' ולפי"ז על כל צד קשה להבין שיטת ר"ת.

וצ"ע: אכן שיטת הרמב"ם דאזלה בקצת בשיטת ר"ת מבוארת יותר דהרמב"ם ז"ל פסק בה' טו"צ ספ"ב בזה"ל ספק שער לבן קדים ספק הבהרת קדמה הרי זה טמא ויראה לי שטומאתו בספק. עכ"ל.

שסובר ג"כ דאיכא בנגעים דיני ספיקות וע"כ סובר דהא דספק להקל בשני נגעים באיש אחד אף שאחד מהם ודאי טמא כמו שהביא בפ"ו ה"ה, הוא משום חזקה כמש"כ לעיל וסובר דיכול לטהר הכהן את כל נגע בפ"ע טהרה ודאית משום דין חזקה דחזקה אינה מכרעת כלום ובספק אם שער לבן קדים סובר דליכא חזקה או מטעם שכתבו התוס' והר"ש עפ"י התוספתא דדרך הוא שיתלבן השער מחמת הנגע ורגילות זאת מבטלת את החזקה ומשו"ה פסק דהוי רק ספק טומאה או דסובר דבכה"ג ליכא חזקה לסברת מאן דפליג על ר' יהושע ולשיטתו מוכח ענין זה דחזקה אינה מכרעת כלום בעיקר המציאות ומועלת רק לענין הנידון שאנו דנים עלי' ותו לא מידי וכמש"כ: ובתוס' פ"ק דחולין ד' י"א ע"ב ד"ה כגון כתבו בהא דמוכיח הש"ס ממכה אבי' דאזלינן בתר רובא דדילמא לאו אבי' הוא דהוי אפשר למידק משום דאזלינן בתר חזקה דהעמיד האם בחזקת צדיקת דלכאורה משמע דחזקה מכרעת את המציאות דאל"כ איך מהני חזקת האם להכריע על הבן, אבל באמת נראה דחזקת צדקת אינה כחזקת איסור או חזקת היתר שנאמר דע"י דמוקמינן את האם על דין צדקת מזה מוכרע המציאות אלא דחזקה זו באה על עיקר המעשה דאנו מוקמינן את האם על חזקתה שלא זנתה מעשה רשע וחזקה זו עדיפא עוד מחזקת הגוף שבארנו לעיל בפ"ג דלא מהני רק לדבר זה שבו נולד הספק או לדבר הבא מכחו וחזקת צדקת של האם מועלת לבן אף שאין דינו תלוי כלל בדין האם, דחזקת הגוף אינו מכריע על עצם המעשה רק עמידת הדבר כפי עמידתו המוחזק לנו מקודם ומשו"ה לא מהני ענין זה רק לדבר זה שאנו דנים עלי' אבל חזקת צדקת מכרעת על עצם המקרה של המעשה שלא עשתה מעשה של זנות שהוחזקה מעיקרא שלא תעשה מעשה רשע כזאת וממילא הוסר עצם הספק מה דמספקינן דילמא לאו אבי' דהוא ספק שמא זנתה עם אחר, וענין חזקה זו לא שייך במקוה וסכין או לענין מומים ושם ליכא חזקה שלא נעשה בה מעשה המחסר וכבסכין ליכא חזקה שלא נעשה בו מעשה הפוגמו וכל כה"ג רק יש שם חזקת שלמות הגוף וחזקה זו מועלת לגוף זה, אבל חזקה שלא נעשה המעשה היא חזקה על הפעולה ואינה נקשרת לשום חפץ ומשו"ה מהני לכל ענין שנוגע ספק זה, ובזה יתפרש היטב דברי התוס' בפ"ב דגיטין ד' י"ז ד"ה משום בת אחותו דז"ל שלא יחפה עלי' כשאין בו זמן דלא אמרינן אוקמה אחזקת אשת איש והשתא הוא דאיגרשה כיון שהוא גרושה לפנינו ועוד אדרבה אוקמה בחזקת כשירה שלא נבעלה כשהיא אשת איש.

עכ"ל.

דלשון זה שכתבו דאדרבה משמע דחזקה זו עוד עדיפא מחזקת אשת איש, ולפמש"כ כן הוא באמת דחזקה זו עדיפא משאר חזקות כיון דמכרעת על עצם המקרה שלא עשתה מעשה רשע, ומה שהקשה שם בס' פנ"י דלפי"ז נאמר בכל אשת איש שזנתה שתאמר גרושה אני ומה שאנו רוצים להכריע הדין ע"י חזקת אשת איש נגד זה יהי' הכרעת חזקת צדקת, לק"מ דכיון דהאשה מוחזקת באיסור אשת איש והבא עלי' חייב מיתה ודאי ולא נולד לנו שום ספק לסתור חזקה זו בזה ודאי לא שייך לעשות ע"י אמירתה או ערי חזקת צדקת ספק שמא נתגרשה רק בכה"ג דאיכא דין ספק מהני חזקת צדקת, וכמו בנידון שמירי התוס' שהיא גרושה ואין אנו יודעים מתי זנתה והספק שקול מהני הכרעת חזקת צדקת, והפנ"י שמכריח בכונת התוס' שכונו לחד תירוצא דגרושה לפנינו וחזקת צדקת שני ענינים אלו בצירוף מועילים לסתור חזקת אשת איש דמעיקרא דהרי אם לא היתה גרושה לפנינו לא מהני כלום, חזקת צדקת יעו"ש אין דבריו מוכרחים דמש"כ דהרי היא גרושה לפנינו היא החזקה דהשתא, ומש"כ ועוד הוא ענין אחר דאף דלא נאמר חזקה דהשתא וישאר בזה דין ספק איכא חזקת צדקת אבל היכא דליכא גם דין ספק ודאי דלא שייך חזקת צדקת: ולפמש"כ לפרש בדברי תוס' שכונתם בזה לתרץ שני תירוצים צריך לבאר מש"כ בתירוץ א' משום חזקה דהשתא דלכאורה הוא תמוה הרי חזקה מעיקרא לעולם עדיפא, אבל נראה לומר דאין כונתם משום חזקה דהשתא להכריע שהיתה גרושה מזמן הקדום אלא דכיון דאין ספק על עיקר הגירושין אלא שאנו מסופקים מתי נתגרשה ואנו דנים עכשי' אם יש לחיבה מיתה על מעשה הזנות בזמן המסופק וע"ז לא מהני שום חזקה דחזקה לא מהני רק לענין הנהגת איסור והיתר מכאן ולהבא, אבל לברר למפרע שהמעשה היתה באיסור כדי לחייב בעונשין ע"ז לא מהני חזקה: ובהא דכתבו התוס' בפ"ג דבכורות ד' כ' ע"ב ד"ה חלב פוטר שיהני חזקת הבהמה שלא ילדה לחייב את הולד בבכורה אף דלא שייך בזה הענין מה דמהני חזקת האם לבת או חזקת אבהתא לענין כהונה דאין ענין קדושת בכורה שייך כלל להאם, י"ל כיון דקדושת הולד בבכורה תלוי בפטירת רחם של האם וכיון שהאם בחזקת שלא נפטר רחמה שפיר מהני לולד כמו חזקת המקוה לטמא ובזה ניחא מש"כ בתוס' שם דנגד חזקת האם שלא ילדה איכא חזקת הולד שאינן קדוש בבכורה שהי' חולין במעי אמו דלכאורה חזקת הגוף של האם עדיפא אלא כיון דחזקת האם אינו נוגע כלל לדינים של האם דלפי"ז אין זה רק חזקה של הולד עצמו דיש לו חזקה שנוולד מבהמה שמוחזקת שלא נפטר רחמה ואצל הולד אינו חשוב כחזקת הגוף רק כחזקה דעלמא משו"ה יש כח בחזקה של דין חולין שהי' במעי אמו לסתור חזקת שלא ילדה למשווי כספק שקול וכמש"כ לעיל בפ"ג בסוגית הש"ס פ' המדיר לענין מומים דלא מהני חזקת הגוף של הבת אצל האב לגבות כתובתה משום דאצל האב אינו חזקת הגוף רק חזקה סתמית וחזקה כזאת אינה מועלת להוציא ממון.

ודו"ק: פרק ח גרסינן בגמ' גיטין ד' כ"ח, ורמי, תרומה אתרומה תנן בת ישראל הנשואה לכהן והלך בעלה למדינת הים אוכלת בתרומה בחזקת שהוא קים ורמינהו הרי זה גיטך שעה אחת קודם מיתתו אסורה לאכול בתרומה מיד אמר רב אדא ברי' דרב יצחק שאני התם שהרי אסרה עלי'. שעה אחת קודם מיתתו, מתקיף לה רב פפא ממאי דאיהו מיית ברישא דילמא איהי מייתא ברישא וכו' רבא אמר שמא מת לא חיישינן שמא ימות

חיישינן ע"כ, והנה כבר נתקשו רבים להבין מה שתירץ ר"א דאם כונתו דכיון שאסרה מחיים הוא חשש שמא ימות הלא זהו תירוצו של רבא, ועוד מאי פריך ע"ז רב פפא דילמא אייהי מייאתא ברישא מ"מ יש לספק שמא ימות, ונראה דהכונה בזה כיון דאסרה עליה שעה אחת הרי הוא ספק שעה בין השעות וע"ז פריך רב פפא דאם ה' ודאי שהוא ימות ברישא ותאסר בודאי שעה אחת אז הוא ספק שעה בין השעות אבל דילמא אייהי מייאתא ברישא ולא תאסור כל ימי חי' והוי כעין ספק ספיקא שמא לא תהי' אסורה שעה אחת ואף אם תהא אסורה שמא שעה אחרת, אמנם אכתי קשה אף אם בודאי תהא שעה אחת אסורה למה לא מהני בזה חזקת חי על שעה זו כיון דהשתא לא מחלקינן בין שמא מת לשמא ימות, ולכאורה ה' אפשר לומר דזה דומה לשני שבילים דבבת אחת לכו"ע טמאים כמו דאמרינן בגמ' כתובות ד' כ"ז והכא הספק על כל השעות ביחד ואם נתיר כל השעות ממ"נ נעשה איסור, אבל מלבד שזה רחוק להעמיס בכונת הש"ס מאי דלא רמיזא בלישנא כלום דהול"ל ולתריך דאם נתיר משום חזקה ממ"נ נעשה איסור, ועוד בעיקר הדבר יש לדון דמה לנו עכשי' לספק על זמן שיבוא כיון דבכלשעה אפשר להשתנות וכל שעה ושעה אנו דנים בפ"ע והוי כנשאלים בזאח"ז דלכו"ע טהורים: אמנם יש לחקור בכל תערובות איסור והיתר אם מהני להתיר חתיכה ע"י דין חזקה דמעיקרא או כיון דאחת מהם ודאי יצאתה מחזקתה לא מוקמינן אחזקה, והנה בס' ש"ש פ"ד הביא מקורים לשני הצדדים ראשונה הביא דברי התוס' בנדה ד' י"ח בהא דאמר ר' יוחנן בג' מקומות הלכו בו חכמים אחר הרוב ועשאום כודאי וכו' ופריך והאיכא ט' חנויות וכו' ובנמצא הלך אחר הרוב וכתבו תוס' דר' יוחנן לא חשיב אלא היכא דאיכא חזקה נגד הרוב ובט' חנויות נמי איכא חזקה נגד הרוב דבהמה בחזקת איסור עומדת. יעו"ש.

ובמנחות ד' כ"ג בתערובות חתיכות של שחוטה בנבילה משמע מדברי תוס' שם דלא שייך חזקה בתערובות, ועוד הביא מהא דקי"ל בשני כתי עדים המכחישים זא"ז דכל אחת באה בפ"ע ומעידה דמוקמינן לה בחזקת כשרות דמעיקרא יעו"ש דמחלק בזה דהיכא דנתברר שעה אחת דיצאתה מחזקתה ואח"כ נתערבו בכה"ג לא מהני חזקה ומשו"ה בתערובות חתיכות כענין דמיירי התוס' במנחות ד' כ"ג בשחוטה שנתערבה בנבילה לא מהני חזקה, ובשני כתי עדים דמעולם לא נתברר פסולה של כל אחת חשיב כאילו לא יצאתה מחזקתה, ובט' חנויות שאנו דנים רק על חתיכה אחת שפירשה מן החנויות ובחתיכה זו לא נתברר אם יצאתה מחזקתה בכה"ג שייך לאוקמה אחזקה דמעיקרא ויעו"ש מה שהאריך עוד בענין זה, דמשיטת הפוסקים מוכח דלא כשיטת התוס' בפ"ב דנדה בספק טריפה שנתערבה דמוכח דלא אמרינן בכה"ג העמיד על חזקה דמעיקרא וכן בשור הנסקל שנתערב.

יעו"ש.

והנה לדברי' עדיין קשה מהא דאיתא בסוף מס' מעילה במשנה שם נפלה פרוטה של הקדש בתוך כיסו או שאמר פרוטה בכיס זה הקדש כיון שהוציא את הראשונה מעל דברי ר' עקיבא וכתבו בתוס' שם ואע"ג דספיקא הוא אם נהנה בשל הקדש, ר"ע לטעמי' דמחייב על ספק מעילות אשם תלוי - בכריתות ד' כ"ב - והנה קשה למה לא מוקמינן

פרוטה זו שהוציא על חזקת חולין דמעיקרא, והנה בנפילה יש לתרץ כמש"כ הש"ש
דכבר יצאה מחזקתה אבל באמר פרוטה בכיס זה קדש הרי זה דומה לשני כתי עדים:
ע"כ נלענ"ד לחלק בזה באופן אחר דכיון דחזקה אינה מכרעת אלא על הספק שאנו דנים
עלי' ומשו"ה תלוי זה באופן של צדדי הספק שאנו מסופקים בתערובות חתיכות שאם
אנו מסופקים על כל אחת אם נעשה בה דבר המכשיר או הפוסל ע"ז מהני דין חזקה,
אבל אם אנו מסופקים על התחלפות הדברים שמא חתיכה זו שאנו רואים אחרת היא
ונחלפה, על ענין זה לא שייך לומר העמד אותה על חזקתה אם לא בדרך הכרעה מן
המציאות על המציאות דהיינו שע"י דין חזקה יתברר לנו שלא נעשה בה מעשה חדשה
וממילא יוכרע שגם לא נתחלפה וכלל זה ליתא בחזקה כמו שבארנו לעיל, ולפי"ז ניחא
הכל בס"ד דהנה בשני כתי עדים אין אנו מסופקים על תערובות והתחלפות האישים
לחוש על ראובן שמא הוא שמעון אלא אנו יודעים ומכירים אותם רק שאנו מסופקים
על כל כת שמא שקרו עדותם ונפסלו לעדות וכל שאנו דנים על כ"א בפ"ע מוקמינן להו
אחזקתייהו אבל בשחוטה שנתערבה בנבילה שהספק על כל חתיכה שמא חתיכה זו שאנו
רואים היא החתיכה של נבילה שהספק על גוף זה שמא גוף אחר הוא בכה"ג לא שייך
חזקה, וכן בנידון דמיירי המשנה במס' מעילה באומר פרוטה בכיס זה הקדש שאנו דנים
על הפרוטה שהוציאה שמא היא הפרוטה שהוקדשה לא מהני חזקה וכן בכל תערובות
שהספק על דבר זה שמא זה הוא הדבר האסור לא שייך בכה"ג ענין חזקה, ולפי"ז נראה
דל"ד ענינים אלו למש"כ בתוס' נדה דבט' חנויות דאמרינן ובנמצא הלך אחר הרוב דהוא
נגד חזקת איסור דמעיקרא דשם ג"כ ליכא תערובות חתיכות דאם ט' מוכרות בשר
שחוטה ואחת מוכרת בשר נבילה אין אנו דנים שמא חתיכה זו מן החתיכות הטריפות
או מן הכשירות רק אנו דנים מאיזה חנות נפרשה היינו דבזה אנו רוצים לברר אם
חתיכה זו כשירה היא או נבילה שאם נפרשה מן החנויות המוכרות בשר שחוטה גם
חתיכה זו שחוטה היא ועל ענין זה שפיר מתנגדת חזקה דמעיקרא דספק זה הוא באמת
ספק של מעשה אם נשחטה או לא רק שאנו רוצים לברר ע"י החנויות אבל באמת אין
החנות גורמת איסור והיתר, אבל בתערובות הגופים דצד זה שאנו אומרים שמא גוף זה
הוא גוף האסור הוא הספק הגורם האיסור וע"ז לא שייך חזקה כלום, וכן במש"כ התוס'
ריש אלו נערו בד"ה ועל הכותית וז"ל וא"ת למ"ד בפ"י יוחסין דפסול כותים משום
דעבד ושפחה נתערבו בהם אמאי יש לה קנס נימא לה אייתי ראי' דלאו שפחה את
ושקילי וכו' וי"ל דכל אחת מוקמינן לה בחזקת אבהתא שהי' כותים.

עכ"ל.

בכה"ג ג"כ אינו ענין לתערובות חתיכות דהרי אנו יודעים ומכירים את האשה מיום
הולדה ואין אנו מסופקים שמא נתחלפה באחרת רק אנו מסופקים על אופן לידתה
ויחוסה בכה"ג מהני ענין חזקה שיהא דין האשה כדין אבותי' וזה דרך נכון בס"ד: והנה
לפי"ז בנידון דידן דאסרה עלי' שעה אחת ליכא תערובות של שעה בין השעות ורק
הספק הוא על שעה זו שמא נאסרה ודמיה לספק של שני כתי עדים דמוקמינן כ"א
אחזקתי' והדרא הקושיא לדוכתה, ונלענ"ד בכונת הש"ס עפ"י מה שבארנו דכל חזקה
אינה מועלת להכריע רק אם הענין שאנו מסופקים עלי' יש בזה דין חזקה אבל אם הספק
הוא מצד אחר והחזקה מצד אחר אין מועיל דין חזקה לברר את הספק ע"י הכרעת חזקה

את המציאות וכעין שאמרנו לענין תערובות גופים שאין בכח דיןחזקת איסור או, היתר להכריע שלא זו היא או להיפוך, והנה לפי"ז באסרה עלי' שעה אחת קודם מיתתו היינו שיחול הגט שעה אחת קודם מיתתו אין מיתתו גורם הדין שתתגרש בשעה שלפני זה ורק המיתה מבררת השעה האסורה, שע"י מיתתו אנו יודעים מתי הותחלה השעה האסורה, משו"ה י"ל דליכא בזה דין חזקה להעמידו בחזקת חי שלא ימות בשעה שאח"ז כיון דאין חיותו ומיתתו שאח"ז גורמים הדין, רק השעה הקרובה למיתה גורמת הדין ועל ספק זה שמא עכשי' הגיעה שעה הקרובה למיתתו אין לנו שום חזקה אם לא בדרך הכרעה מן המציאות להחזיק שלא ימות אחר שעה כדי להכריע שעכשי', אינה שעה הקרובה למיתתו וזה אינו בכח דין חזקה כמש"כ, ולפי"ז נאמר בדברי ר"א בר"י זה הביאור, דשאני התם דאסרה עלי' שעה אחת, היינו דאין לנו לדון מחמת ספק שמא ימות לאחר שעה אלא כיון שתהי' נאסרת שעה אחת אנו מסופקים שמא הגיעה השעה ועל התקרבות השעה ליכא חזקה והמיתה רק גרמא על בירור השעה, ורב פפא דחי תירוץ זה כיון דאפשר דהיא מייתא ברישא ולא תאסר שעה אחת משו"ה אין לנו לספוקי שמא עכשי' היא השעה הנאסרת או כמש"כ לעיל דאם נעשה ספק מזה הוי כספק ספיקא שמא לא תאסר כלל ושמא בשעה אחרת ועלינו רק להסתפק שמא ימות לאחר שעה וכיון דמקור הספק הוא שמא ימות וע"ז מהני חזקה להעמידנו בחזקת חי שלא ימות לאח"ז שאנו דנים עלי'.

כנלענ"ד בביאור סוגיא זו: והנה מסיק רבא שם דשמא מת לא חיישינן שמא ימות תנאי היא דלר"י ור"י ור"ש חיישינן לשמא ימות והכי קיי"ל. ובתוס' קדושין ד' מ"ה ע"ב הובא פלוגתא בין הר' מנחם מיונ"י ור"ת במעשה שאירע באחד שהלך לארץ רחוקה ולו בת קטנה ונתקדשה הבת ואסר הר' מנחם מיונ"י לקימה דחיישינן שמא יקדשנה אבי' לאיש אחר במקום שהוא ונמצא בא זה עלי' באיסור אשת איש, ואף שאם מת אבי' שם היתה מותרת לכל אדם משום דשמא קדש לא חיישינן, שמא יקדש חיישינן כמו דקיי"ל לשמא ימות חיישינן ור"ת השיב על דברי' דכיון דלא חיישינן שמא קדש א"כ היא מותרת לעולם דכל שעה ושעה י"ל דעדיין לא קדש ואף דיש לנו לחוש שמא יקדש כיון דעדיין לא קדש מותרת היא לו דל"ד לשמא ימות דהתם אסרה שעה אחת קודם מיתתו, יעו"ש והנה כל הרואה משתומם על סברת הר' מנחם מיונ"י זו ובתשו' נוב"י מ"ק ח' יו"ד סי' נ"ו מבאר שיטת ר"מ דבביאה גם הפרישה אסור משו"ה אסור תחילת הביאה שמא יבוא לידי איסור ע"י פרישה ול"ד לאשה שהלך בעלה למד"ה דאוכלת בתרומה דכל שעה ושעה אמרינן דחי הוא ואכילתה זו אינה גורמת לאיסור אחר של אחר זמן דגם אם יצויר שתתודע בשעת אכילתה תוכל לפלוט בלעה מפי', אבל זה דוחק קצת דגם באכילה עיקר האיסור הוא שעת הנאת גרונו ומעי' וא"כ יש לחוש שמא תאסר אח"ז ועי' במס' תרומות פ"ח מ"ב ר"י אומר יפלוט: ונראה לענ"ד לומר בזה דבר חדש בעזה"י דהנה מה שאסרה תורה יחוד עם עריות שלא יבואו לאיסור ביאה יש לדון אם יש איסור יחוד עם אשה שעכשי' אינה ערוה ובזמן מועט תעשה ערוה עלי' אם אסור בכה"ג היחוד מה"ת כיון שעדיין אינה בכלל עריות ליכא איסור יחוד אבל כיון דיחוד הוא מחמת ביאה י"ל דכונת התורה בזה שכל אשה שהביאה שתבוא אחר היחוד תהי' באיסור ערוה נאסר לנו היחוד ואף שלא בא אח"ז לידי ביאה עבר איסור תורה על היחוד לבד, ובחקירה זו

פליגי הר"מ מיונ"י עם ר"ת, דר"מ אסר לקימה שמא יקדשנה אבי' והוא דבשעה שמתיחד עמה אם ה' ודאי לנו שיקדשנה אבי' אחר רגע זו ה' היחוד אסור מה"ת דמתיחד עם אשה שבשהיית היחוד הראוי לבוא לידי ביאה תעשה אשת איש ועובר עכשי' באיסור תורה, לפי"ז גם בספק אם תעשה אח"ז לאשת איש אסור היחוד מספק ומשו"ה מדמה ר"מ לשמא ימות דכמו באסרה עליו' שעה אחת קודם מיתתו אסורה לאכול בתרומה מיד, כ"כ בנידון זה אסרה תורה שעה אחת קודם ביאה את היחוד ועל להבא ליכא חזקה שלא יקדשנה אף שאם מת אבי' במד"ה היא מותרת מחמת חזקה דשמא קדש לא אמרינן שמא יקדש אמרינן, ור"ת פליג ע"ז וסובר דכיון דאיסור זה של יחוד רק בעריות הוא דגם בחייבי לאוין יש מן האחרונים שנסתפקו אם יש בזה איסור יחוד, עי' בפ"ת אהע"ז סי' כ"ב סק"א משו"ה י"ל דרק אם היא בכלל עריות בשעת היחוד אסרה תורה אבל אם עכשי' אינה ערוה עליו' ליכא בזה איסור של יחוד וכל שעה ושעה אמרינן שלא קדש ומותרת היא לו לקימה.

ונכון הוא: אמנם לפי"ז לכאורה קשה האיך מותרים כל אדם להתיחד עם אשתו ליחוש שמא תראה דם נדה דגם שם כל ההיתר הוא משום חזקת טהרה וחזקה לא מהני רק על ההוה ולא על העתיד ואם תראה לאח"ז היא אסורה ביחוד בשעה מוקדמת דנדה ג"כ בכלל עריות הוא גם לענין יחוד דרק באשתו נדה שיודע את נידותה התירה תורה שאינו חשוד על הביאה היכא שכבר בעלה, אבל בכה"ג הרי דומה לכל עריות והנה באשה שיש לה וסת למ"ד וסתות דאורייתא דכיון דחזקה אורח בזמנו בא כ"כ יש חזקה דאינו בא שלא בזמנו, וחזקה זו מהני גם בעתיד דזה אינו בגדר שאר חזקות רק כעין רובא דאנו מוחזקים מחמת רוב רגילות שראוי להיות כן וכמו חזקה אין אדם טורח בסעודה ומפסידהואין אדם פורע תוך זמנו ואין אשה מעיזה בפני בעלה וכל כה"ג, וגם למ"ד וסתות דרבנן י"ל דלענין לחוש שמא תראה או ראתה שלא בשעת וסתה לכו"ע איכא חזקה אורח בזמנו בא, דהנה באמת קשה למה יפלגו בחזקה זו יותר משאר חזקות דכה"ג כמו שור המועד ואחיות מוחזקות ומתו אחי' מחמת מילה, וי"ל מחמת דאיכא הרבה מקרים דמסלקים הדמים כמו חרדה מסלקת הדם ועיבור וחולי דאברי' כבדים עליו' מסלקים הדם משו"ה סברי כמה תנאי ואמוראי דרוב זה אינו רוב גמור וכל אשה בחזקת טהרה עומדת ואין כח ברוב כזה לסתור החזקה וקיימא בחזקתה, ומה"ט ניחא הא דמבואר בגמ' נדה ד' ט"ז דגם למ"ד וסתות דרבנן אם בדקה אח"ז ומצאתה טמאה שהיא טמאה משעת הוסת, דכיון דהשתא ליכא חזקה חזקת טהרה מהני להחזיקה ברואה גם ע"י רוב כזה וכעין שכתב בנוב"י מ"ק ח' יו"ד סי' נ"ה סברא זו עפ"י שיטתו שיובאו דברי' לקמן, וכ"ז הוא רק לענין להחזיק שכבר ראתה בשעת וסתה דעלינו לבוא מחמת רוב גמור ועפ"י הכלל רובא וחזקה רובא עדיף, בכה"ג פליגי אם רוב זה תורת רוב גמור הוא או לא, אבל להיפוך להחזיק שלא תשנה את וסתה לראות שלא בשעת וסתה דזה אינו סותר שום חזקה ואדרבה מחזקת חזקתה וגם ליכא בזה מקרים הסותרים רוב זה דהמקרים גורמים לסלק הדם אבל לא לשנות וסתה לכו"ע מהני חזקת אורח בזמנו בא לברר שלא תראה קודם שעת וסתה וזה פשוט: אבל באשה שאין לה וסת כלל דקיי"ל עפ"י רוב הפוסקים דמותרת לבעלה בלא בדיקה, וע"י בדיקה ודאי לית מאן דפליג ולכאורה למה לא ניחוש שמא תראה בתוך ביאתה, דכמו דאסור יחוד מכש"כ דאסור

תחילת ביאה מחמת סוף ביאה, ונ"ל דגם בכה"ג י"ל דאיכא תורת רוב להיתירא כיון דשעות שהיא רואה בהם הם מיעוט ורוב השעות הם שאינה רואה בהם אמרינן שהשעה שאנו דנים עלי' שהיא מן רוב הזמנים שאינה רואה בהם ועי' בשו"ע או"ח סי' שד"מ בהולך במדבר ואינו יודע מתי יום השבת דאסור במלאכה כל הימים אם לא מחמת פקו"נ, וכתב המג"א סק"א ואע"ג דרוב הימים הם חול זה מיקרי קבוע. עכ"ל.

היינו כיון דבכל העולם יודעים את השבת משו"ה חשוב קבוע אבל בכה"ג דעכשי' כשאנו דנים על השעה הקרובה שעה זו היא מעורבת בין השעות ואינה ניכרת לשום אדם ואין שייך בזה ענין קבוע אזלינן בתר רובא ואף דלכאורה ל"ד להולך במדבר לענין שבת דשם הזמן גורם הבדל הדינים מיום זה ליום אחר ואזלינן בתר רוב הימים, אבל בכה"ג שאנו מסופקים מתי תהא שעת נדוטה דאין הזמן גורם הדין רק מקרה הראי' גורם הדין.

ועלינו לדון מתי תראה אם בזמן זה או בזמן אחר הנה באמת הכל אחד הוא דגם אם נבוא לדון על מקרה של ראית נדוטה ג"כ י"ל דאזלינן בתר רוב שמקרה זו תבוא ברוב העתות ולא בעת זו שאנו דנים עלי' היינו בשעה זו של תשמיש, ועוד נ"ל דבכה אין לנו לדון על מקרה של הראי' דם נדה רק על עת נדוטה דל"ד לאומר הרי זה גיטך שעה אחת קודם מיתתי שאנו דנים שמא ימות בשעה הבאה ולא על השעה בין השעות דשם מקרה של מיתתו גורם הדין שתתגרש בשעה הקודם לזה, אבל בכה"ג אף אם נאמר דכל שנעשית ערוה מן העריות נאסרת במעה הקודמת משום יחוד וקירוב בשר אין מקרה המעשה גורם לאיסור זה של השעה הקודמת רק מה שנעשית אסורה לביאה גורם ועלינו לדון אם תהי' אסורה בשעה הבאה וע"ז שפיר איכא רוב דברוב השעות היא מותרת לביאה ואין שייך ענין זה לנידון המאורע של רבינו מנחם דשם ליכא שום סברת רוב לומר דברוב הימים היא אינה אשת איש כמובן.

כנלענ"ד: ובספר סי' הנ"ל כתב לתרץ להני דסברי וסתות דרבנן איך יפרשו אזהרת והזהרתם דילפינן מינה אזהרה לבני ישראל שיפרשו עונה סמוך לוסתן. משום דלכו"ע הך חזקה דאורח בזמנו בא חזקה מעליא היא ככל חזקות שבש"ס אלא שנגד חזקה זו היא חזקת טהרה של האשה שבחזקת טהרה עומדת ולכך מה"ת אוקמינן חזקה להדי חזקה וזהו הטעם למ"ד וסתות דרבנן, ומשו"ה רק בעבר הוסת דאיתא חזקה העמיד אשה על חזקתה אבל לענין איסור ביאה סמוך לוסתה דליכא חזקה זו כמו דאמרינן שמא ימות חיישינן אסור מה"ת מחמת חזקת אורח בזמנו בא זהו תו"ד שם, ולענ"ד מה שמדמה הגאון ז"ל חזקת אורח בזמנו לחזקת טהרה ושאר חזקות אינו מחוור דחזקת אורח בזמנו בא הוא הוכחה ובירור מה שרגיל להיות כן והוי כמו רוב או עדיף מרוב יעוי' רש"י פסחים ד' ט' ע"א לענין חזקה על חבר שאינו מוציא מת"י דבר שאינו מתוקן, ועוד אם נימא דהוי חזקה נגד חזקה היתה אסורה לאחר הוסת מספק ככל ספק של תורה וכיון דלמ"ד דרבנן היא מותרת, בע"כ כדברינו דפליגי אם הוי חזקת אורח בזמנו בא כרוב מעליא או לא ומשו"ה מותרת דלא עדיף רוב זה לסתור חזקה, אבל לענין לחוש שמא תראה שפיר יש מקום לומר דאיכא בזה אזהרת תורה שמא תראה בשעת ביאה

מחמת דביום זה היא רגילה לראות, והמחזור בזה כשיטת הראב"ד דלמ"ד וסתות דרבנן גם איסור של סמוך לוסתה הוא דרבנן ומש"כ בנוב"י בשם התוס' יבמות ד' סב שאזהרת סמוך לוסתה מה"ת לכו"ע, בדברי התוס' שלפנינו מפורש היפוך דברי' דז"ל שם ומה שהגיהו בספרים לא נצרכא אלא סמוך לוסתה אין נראה כלל דהגיהו כן לפירושים לפרש דפקידה היינו תשמיש, ובשבועות מוכיח דסמוך לוסתה מדאורייתא מוזהרתם את בני ישראל וכו', ועוד דמוקי לה ביוצא בדרך לדבר הרשות וא"כ אפילו למ"ד וסתות דרבנן א"כ סמוך לוסתה נמי מ"מ למה יהא מותר ביוצא לדבר הרשות. עכ"ל.

הרי מפורש בדבריהם דלמ"ד, וסתות דרבנן גם סמוך לוסתה דרבנן, ולפמש"כ י"ל דג"כ תלוי זה בזה כיון דהוא דבר רחוק קצת למיחש שמא תראה בשעת ביאה אינו ראוי לחוש רק למ"ד דהוי דאורייתא דחשבינן זה כרוב מעליא שתראה ביום זה אבל למ"ד דרבנן דאינו רוב מעליא אין ראוי לחוש שנראה בשעת ביאה רק ברוב שעות היום כנלענ"ד בענין זה: פרק ט אמנם במה דמסקינן בש"ס בגיטין דלהכי אסורה בתרומה באומר ה"ז גיטך שעה אחת קודם מיתתי משום דשמא ימות חיישינן הטעם בזה כמו שפי' רש"י ז"ל בזה"ל אבל לשמא ימות מיד חיישינן דלא מרעא לה לחזקה בהכי. עכ"ל.

וזה הטעם שייך רק על חזקת חי דלא מהני על ספק בלהבא אבל חזקת היתר לתרומה או חזקת אשת איש שאנו מסופקים על שעה שעל עכשי' שמא כבר נאסרה ומשתנה מחזקתה הרי זה ככל חזקות דעלמא, ולמה אסרינן לה בתרומה מיד, ואף שדין של עכשי' תלוי במקרה של עתיד בכ"ז על עיקר הדין של עכשי' יש להעמיד על חזקת היתר או חזקת אשת איש כמו דמוכח מדברי התוס' פ' השולח ד' ל"ג בד"ה ואפקעינהו רבנן לקדושין מיני' שכתבו בשם ר"ת לתרץ קושית ר"ש שהקשה היכי מחייבינן לעולם מיתה אשת איש שזנתה והא התראת ספק הוא דשמא ישלח לה גט ויבטלנו דאז יופקעו הקדושין למפרע ותירץ ר"ת וז"ל ואומר ר"ת דכי האי גוונא לא הוי התראת ספק דאזלינן בתר רובא וכו' ועוד דמוקמינן אחזקתה שהיא עכשי' נשואה דאל"כ נזיר שהי' שותה יין ומטמא אמאי לוקה דאם אמר לו אל תשתה אל תשתה חייב על כל אחת ואחת והא התראת ספק היא שמא ישאל על נזירותו עכ"ל, הרי מפורש מדברי ר"ת דגם על הספק של עתיד אם רק אנו מסופקים על שנוי חזקה של עכשי' אנו מוקמינן הדבר על חזקתו, וכן מוכח מהא דאיתא במשנה סוף נדה טבלה ביום של אחרי' ושמשה ה"ז תרבות רעה ומגען ובעילתן תלויין, ומשמע דליכא איסור תורה רק תרבות רעה משום כיון דעבדה שימור ביום של אחרי' ומקצת היום ככולו מותרת לבעלה ולטהרות אף שאם תראה אח"ז ביום זה תסתור הנקיים למפרע מוקים לה אחזקת טהרתה של עכשי' רק רבנן אסרו שלא יבוא לידי איסור, ועי' תוס' ד' ס"ז בהא דאמר ר' שמעון אחר תטהר אחר מעשה תטהר אבל אמרו חכמים אסור לעשות כן שמא תבוא לידי ספק ופי' התוס' שם דר"ש אוסר גם הטבילה מחמת הוכחת הלשון ומהך משנה דתרבות רעה ולא הוכיחו מזה דאם קאי איסור תשמיש הוי ספק של תורה ולמה אמר אבל אמרו חכמים ובאמת איכא מפרשים דמפרשי דר"ש אוסר רק התשמיש ולא הטבילה כמש"כ הר"ן להדיא

בפ"ב דשבועות בה' נדה דר"ש אוסר התשמיש לחוד הרי דמה"ת מותר גם תשמיש וכמו שהביא הר"ן דברי התו"כ יעו"ש ולפי"ז קשה אמאי אסורה לאכול בתרומה מאי שנא שמא ימות משמא תראה או הספיקות של בטול הגט ושאלת חכם בנזיר: ונראה לענ"ד לתרץ בזה עפ"י הקדם שני כללים, דהנה בדיני חזקות מצינו דלא בכלל הספיקות מוקמינן אחזקה דהנה בגמ' יבמות ד' קי"ג איתא דלר"א דס"ל דחרש הוי ספק שוטה חייבים אשם תלוי על אשתו דלא בעי חתיכה משתי חתיכות יעו"ש דלכאורה קשה למה לא מהני בזה חזקת פנוי' דהוי חזקה ככל חזקה דעלמא, וראיתי בפנ"י בגיטין בסוגיא דשמא מת שהקשה בזה ומתרץ שם דכיון שקדשה איתרע חזקת פנוי' וכן מתרץ שם במגרש שיחול שעה אחת קודם מיתתו יעו"ש, והנה דבריו נגד שיטת התוס' שהביא ראי' מדבריהם שהוא מש"כ בכתובות ד' כ"ג דאמרינן שם ע"א אומר נתקדשה וע"א אומר לא נתקדשה דלא תנשא ואם נשאת לא תצא והקשו שם בתוס' אמאי לא תנשא לכתחילה דהוי לן לאוקמה אחזקה, ותרצו כגון שאנו יודעים שזרק לה קדושין ומספקא לן אם קרוב לו או קרוב לה וכיון דודאי זרק לה קדושין לית לן למימר אוקמה אחזקה להתירה לכתחילה יעו"ש, הרי מפורש דזה רק חומרא מדרבנן לכתחילה דהרי אם נשאת לא תצא, וכן כתבו התוס' בקדושין ד' ע"ט לענין נערה ביומא דמישלם שית דאם קדשה אבי' בדרך שמוקמינן לה בחזקת פנוי' יעו"ש וכן מוכח מכמה סוגיות דמוקמינן בכה"ג אחזקה, וע"כ נלענ"ד דמשו"ה באשת חרש חייבים לר"א באשם תלוי ולא מוקמינן אחזקת פנוי' דחזקה לא מהני אלא היכא דמכרעת את עצם הספק, או היכא שהדבר שנוולד הספק בו ליתא בעולם או שאין נוגע לדינא לדון עלי' ועכשי' נוגע לדבר המתילד ממנו מהני חזקה לדבר הנוולד אף שלא הוכרע עצם הספק, אבל באשת חרש לר"א שדינו לעולם בספק ומשו"ה אין חזקת פנוי' מכרעת כלום כיון שעצם הספק לא הוכרע כלום ונשאר לענין דינא בדין ספק משו"ה גם הדברים המתילדים ממנו הם בדין ספק, וכן מצאתי כעין זה בחי' הריטב"א למס' קדושין ד' ע"ט דז"ל וקשיא לן אמאי אזלינן בתר חזקת טמא ניזיל בתר חזקת טהרות וכו' ואיכא למימר כיון דודאי נגע בהם אין להם שוב חזקה וכו' וכן בנדה לב"ה דמטמאו למפרע מעל"ע כל הטהרות שנגעה, כיון דודאי נגעה נפקו טהרות מחזקתם והוי כנדה גופה וכן אתה דן בכ"מ דאיכא ודאי מגע ולא אזלינן בתר חזקת טהרות אלא כשיש ספק במגע עצמו ושמא לא נגע עכ"ל, וכן נראה מלשון תוספי הרא"ש ריש נדה בד"ה ה"נ הרי דם לפניך ואיתרעאי חזקת האשה ואע"ג דלא איתרע חזקת הטהרות ס"ד השתא כיון דטומאה דידהו משום לתא דידה לא מוקמינן להו אחזקתייהו עד דמשני הכא חזא לריעותא וכו' עכ"ל.

ואף לפי מה דמיבעיא לי' לרב אשי שם ביבמות שמא ס"ל לר' אלעזר דחשיב לי' כעתים שוטה ועתים חלים דלכאורה לפי"ז כשקדש אשה מספקא לי' רק על שעת קדושין אם הי' חלים או שוטה ובכה"ג הוי כנכסי דבר שטיא דמבואר בפד"א ובפ"ב דכתובות דאוקי נכסים בחזקתן, אמנם אינו כן דבבר שטיא הי' הספק רק על מעשה המכירה מתי נעשה ושפיר אוקמינן אחזקה אבל בחרש לר' אלעזר אף אם נימא דס"ל דהוי כעתים שוטה ועתים חלים הוא ספק תמידי לר"א בדין חרש משום דאין מכירים בו מתי הוא חלים ומתי הוא שוטה, ומשו"ה כיון שעל עצמו לעולם דין ספק לא מהני דין חזקה על הדבר המתילד מחמת ספיקו כנלענ"ד: וכן נראה לי במה דאיכא דסברי דבספיקא דדינא לא

מוקמינן אחזקה כמו שהביא שיטתם הגרע"א בתשו' סי' ל"ז דלא נתפרש היטב טעמו של דבר דמה שכתב במשנה למלך בפ"ב מה' טו"צ וז"ל ואפשר לומר דלא.

שייך לומר אוקי גברא אחזקתו אלא בספק דמציאות דאמרינן אוקי גברא אחזקתו אך היכא דבודאי נעשה המעשה ומספקא לן מילתא היכי אגמרה רחמנא למשה לא שייך לומר אוקי גברא אחזקתו והכי אגמרי' דאטו מפני חזקתו של זה משתנה מאי דאגמרי' רחמנא למשה וחילוק זה הוא נכון בעיני.

עכ"ל.

הדברים האלה כמו שהם אינם מתקבלים לי דגם בספיקא דעובדא אי אפשר לצייר שבשביל חזקתו של זה ישתנה המציאות, שבשביל חזקת הטמא יתחסרו המים מן המקוה ובשביל חזקת טבל יחמיץ היין, וכבר בארנו לעיל בפ"ב דאין ענין חזקה לברר המציאות אכן לפמ"ש"כ מובן החילוק בין ספק במעשה לספיקא דדינא דבספק של מקוה אין הספק נוגע עכשי' רק לדין הטובלים ומשו"ה מוקמינן להו אחזקתייהו, אבל בספיקא דדינא דהוא ספק תמידי והספק נשאר בספיקו גם עכשי' ולעולם ישאר דין מסופק משו"ה גם הדברים המתילדים מזה דין ספק עליהם, והר"ן בפ"ק דקדושין גבי נתן הוא ואמרה היא דכתב וז"ל ולפיכך אני מסתפק בכל ספק קדושין דאפשר דמדאורייתא שרי די"ל דאוקמי אשה אחזקתה דמ"ש מכל תיקו דממונא דאמרינן העמד ממון על חזקתו והסכימו כל הפוסקים דאפילו תקפו התובע מוציאין מידו.

עכ"ל וכן הוכיח בתשו' הגרע"א סי' ל"ז דעת התוס' יעו"ש, נלענ"ד די"ל דסברי דספק בדין הוא ספק על עצם מעשה זו איך חל הדין אף שספק זה הוא ספק כללי אבל גבי מעשה זו הוא פרט מהכלל והוי כמו שנולד הספק על ענין זה בעצמו וכל שנולד הספק על ענין עצמו שפיר מוקמינן אחזקה אף שעיקר הספק לענין פרטים אחרים לא הוכרע, אבל בנידון מה שכתבנו כגון באשת חרש לר' אלעזר דעל מעשה זו של קדושי אשה זו ליכא ספק רק בתולדה מחמת הספק שאנו מסופקים על המקדש אם הוא פקח או שוטה והוא נשאר בספק גם הדברים הבאים בתולדה מחמתו נגררים בתר דינו ועפי"ז אין לנו סתירה מזה לענין מה שכתבנו, אכן משיטת הסוברים דלא מהני חזקה בספיקא דדינא אית לן סמך גדול לדברינו: ומהא דאמרינן בפ"ק דכתובות לענין אלמנת עיסה דכשירה דכתבו רש"י ותוס' שם ד' י"ד דהוא משום חזקה והתם בא הספק על האשה בתולדה דעיקר הספק הוא על הבעל אם הוא חלל או לא והוא נשאר בספק בלי הכרעת חזקה כשאנו דנים על האשה מוקמינן אותה על חזקתה דלכאורה הוא נגד הכלל שכתבנו.

אמנם לפי שורת הדין שנאמרה הלכה זו של אלמנת עיסה שהוא באלמנה שמת בעלה שהי' ספק חלל וכל זמן שהי' חי לא הי' נפ"מ אצל אשה זו שהרי היתה אשת איש ועתה אין נפ"מ אצל הבעל רק בנוגע להאשה ולה יש לה חזקת כשרות שפיר מוקמינן אותה אחזקתה אף שמקור הספק שהי' בבעלה לא הוכרע כמש"כ למעלה דעיקר דין חזקה אמרה תורה על הדבר שיש לנו ספק לדין הנוגע למעשה, אכן לענין בת אלמנה זו כתבו בתוס' שם ד"ה אלמנת עיסה עפ"י דברי הש"ס פ' עשרה יוחסין דפסולה ליוחסין משום דאין לה חזקת כשרות, והוא אף דקיי"ל כמאן דמכשיר בבתה דחזקת האם מהני לבת, זהו רק אם לא ידעינן כלל את האב והבת נחשבת כגוף אחר עם האם אז מהני חזקת

האם לבת לומר כאילו היתה הבת עצמה בחזקת כשרות כמו שנתבאר לעיל בפ"ז, אבל בכה"ג דידיענין באבוה מאן הוא והוא בדין ספק חלל והוי כמו שנולד בה בעצמה ריעותא זו וכמו דלאבי לא הועיל חזקת אבותי כ"כ לא יועיל לה חזקת אמה ורק להאם מהני חזקתה שהיא גוף אחר והספק אצלה מצד אחר והחזקה עלי מצד עצמה הוא, אבל לבת שאין לה חזקה מצד עצמה רק חזקת אם לא מהני חזקה זו כמו שלא הועילה חזקה זו לאבי.

כנלענ"ד.

ועי' בדו"ח להגרע"א: ועפ"ז עלינו לבאר בכל דבר שמקרה עתידה גורם איזה דין בלמפרע אם דין זה בא, בתולדה או שעצם המקרה גורם הדין דלפ"מ שבארנו נפ"מ העיקרית בזה לענין דין חזקה דכיון דעל עצם המקרה ליכא חזקה דשמא ימות חיישינן וכיון דעצם המקרה נשאר בספק אלא תלוי בזה אם המקרה העתידה גורמת הדין למפרע בפועל דאז הספק הנולד על הדבר של עכשי' הוא כמו שנולד הספק בו, בעצמו ומועילה חזקה על דבר זה אף שעצם הספק לא הוכרע אבל אם עצמות המקרה העתידה אינה פועלת למפרע רק בתולדה נוגע הדין למפרע אז לא מהני חזקה על הדבר המתילד כמו שנתבאר לעיל מה שחלקנו בין ספק של אשת חרש לבין ספיקא דדינא לשיטת הר"ן דסובר דמהני חזקה משום די"ל דספיקא דדינא הוא עצם הספק על כל מעשה שהי' ובכה"ג לא בעינן שיוכרע כל הספק וכמש"כ, וכמו דמצינו בלא בדק בסימנים שספק זה לענין איסור נבילה ולענין טומאת נבילה שסובר חד מ"ד דלענין איסור אסור ודאי משום חזקת איסור ולענין טומאה הוי ספק דליכא חזקה ע"ז הרי דעצם הספק אם נשחטה כראוי לא הוכרע ומ"מ אם יש פרט בזה דאפשר להעמידו על חזקתו מוקמינן לי' משום דהאיסור והיתר תלוי בעצם הספק של השחיטה דהשחיטה גורמת ההיתר, אבל באשת חרש אין פקחות של המקדש גורם איסור על האשה ואין שטותו גורם היתר רק בתולדה נוגע לענין של הקדושין: ועתה יתבאר לנו מה דיש לחלק ענין זה של מגרש ומתנה שיחול שעה אחת קודם מיתתו לענין של התרת חכם בנזיר וסתירת נקיים ע"י ראית דם וכדומה דהנה דין התרות נדרים ע"י שאלת חכם אין התרת חכם כמברר הדבר ומגיד להשואל שכבר הי' בטל הנדר למפרע אלא שהתרתו גורמת את עצם ההיתר כמו שביאר הרא"ש בפ' הנודר מן המבושל דברי הירושלמי, דז"ל ואלו נדרים מה את עביד להון בדבר שיש לו מתירין או אין לו מתירין מסתברא מי עבדינן כדבר שיש לו מתירין התני תמן חכם עוקר את הנדר מעיקרו כלומר וכיון שעוקר מעיקרו נמצא שלא נאסר מעולם ולא הוי כדבר שיש לו מתירין אמרי אין עוקרו אלא מכאן ולהבא כלומר עיקר העיקור מכאן ולהבא שהרי הי' אסור עד עתה ואעפ"י שעוקרו מעיקרא, מ"מ הי' אסור עד היום הילכך חשוב דבר שיש לו מתירין.

עכ"ל.

ומשו"ה כשאנו דנים עתה בנזיר לספק שמא ישאל על נזירותו ותתבטל הנזירות אנו מסופקים בעתיד שמא יהי' מקרה שתגרום ביטול הענין מה שהוא במציאות עכשיו והוי כמו שהי' לנו ספק עכשי' אם בטלה הנזירות או לא דמוקמינן על חזקת נזירותו כ"כ בכה"ג אף שהספק עכשי' בא ע"י ספק של מקרה בעתיד באופן שעל העתיד ליכא דין

חזקה ולא הוכרע עצם הספק, אבל מה שנוגע לדון בשל עכשי' שפיר מוקמינן על חזקתו כיון שספק זה של עכשי' אינו רק כמתילד מחמת מקרה עתידה אלא הוא דבר שעצמות המקרה העתידה גורמת שהתרת החכם תסתור הנזירות למפרע, וכן לענין דין נקיים מה שתראה ביום שביעי לספירה שהראי' סותרת את הנקיים למפרע בודאי שהסתירה באה ע"י גוף המקרה של ראית הדם ומשו"ה כיון דמתחילת היום כבר טהורה היא כשטבלה ביום שביעי שכבר איכא ז' נקיים ע"י דין מקצת היום ואנו חוששים שמא תראה ותסתור יש לנו לאוקמה על חזקתה חזקת טהרה אף שאין לנו חזקה על, עצם המקרה העתידה לבוא אבל ספק של עכשי' הוא מחמת הדין שמקרה העתידה גורמת ופועלת ובכה"ג לא בעינן שיוכרע עצם הספק כיון שמה שאנו דנים אין דין הבא בתולדה, אבל במגרש שעה אחת קודם מיתתו דהתם אין המקרה העתידה פועלת לחלות הגירושין כלום דמיתתו אינה גורמת כלום לחלות הגירושין בשעה מוקדמת רק שע"י המיתה יתברר מתי היתה השעה שאז חלין הגירושין וכשאנו דנים עכשי' שמא עתה היא שעה קודם מיתתו שמא ימות לאחר חצי שעה ואנו דנים לאוקמה האשה על חזקתה חזקת אשת איש או היתר לתרומה בכה"ג לא מהני חזקה כמו דלא מהני חזקת פנוי' בספק קדושין של אשת חרש לר"א דהרי גם הכא ספק של האשה הוא רק כמתילד מן המקרה העתידה שאין איסורה והיתרה באים מחמת מיתתו בעתיד רק המיתה פועלת לסמן ולברר את זמן של השעה הקודמת שאז חלין הגירושין ועצם הספק לא הוכרע דשמא ימות חיישינן ועל הדברים הבאים בתולדה לא מהני חזקה שדינם נגרר ונמשך אחר עצם הספק כנ"ל.

וכן בשני לוגים שאני עתיד להפריש הרי הן תרומה דסברי ר"י ור"ש דאסור לשתות שמא יבקע הנוז התם ג"כ אין שבירת הנוז גורם הדין כלום למפרע. אמנם שם בלא"ה החזקה הוא להיפוך דאיכא חזקת טבל: וכן נראה לי בהא דתירץ ר"ת על קושית הר"ש האיך מחייבינן לעולם אשת איש במיתה שמא ישלח לה גט ויבטל ויפקעו הקדושין למפרע וכתב שהטעם בזה משום דמוקמינן לה בחזקת נשואה, התם ג"כ המעשה של בטול הגט גורמת הפקעת קדושין למפרע, דכשהפקיעו חכמים הקדושין וכן המקדש שתלה בדעתם הפקיעו בתנאי של הבטול, וכמו דין התנאים שאדם מתנה ותולה תנאו באיזה מקרה דמוכח עפ"י ראיות חזקות שהמקרה העתידה פועלת וגורמת הדין למפרע כ"כ הוא בתנאי שעשו חכמים, ונביא לדוגמא איזה פרטים מדיני התנאים, דהנה שיטת הרא"ש הובא באהע"ז בטור ס"ס קמ"ג דבמגרש על תנאי מעכשי' יכול לבטל את התנאי וביאר שיטתו בתשו' דהוא כדין אתי דבור ומבטל דבור שהענין כל זמן שהמקרה הגורמת את הדין טרם באה, יכול האדם לבטל שלא תגרום המקרה העתידה וככל עושה קנין לאחר ל' יום דיכול לחזור שלא יחול הקנין, והביא שיטת הרמב"ם בפ"ט מה' גירושין ה' כ"ג שכתב הרי זה גיטך ע"מ שתתני לי כלי פלוני וכו' אינו גט עד שתתן אותו כלי או עד שיבטל התנאי וזה מפורש בתשו' הרא"ש כלל מ"ו סי' ב', ומזה מוכח להדיא דאין המקרה של קיום התנאי או בטול התנאי גלוי מילתא למפרע ממש, אלא במה שאין מתקים התנאי המקרה הזאת גורמת הדין למפרע משו"ה יכול להקדים קודם שגרמה לבטלה שלא תגרום, ושיטת בהע"ט היא עוד מפליאה יותר דלשיטתו בתנאי דע"מ יכול לבטל את הגט הובא שיטתו באה"ז ברמ"א סי' קמ"ג סעי' ו' דסובר דכיון דהגט תלוי בקיום התנאי נמצא דקיום התנאי גורם הדין משו"ה יכול לבטל שלא יגרום

קיום התנאי דין גירושין, ולשיטתו מהני מעכשי' רק לענין אם אבד הגט או נשרף או שמת המגרש קודם קיום התנאי ויש בזה עוד שיטת רבנן סבוראי דגם אם מת המגרש לא מהני קיום התנאי אם לא במקום יבם, וכן שיטת הרמב"ם הנפלאה במעכשי' אם לא באתי מכאן ועד י"ב חודש דאם מת בתוך י"ב חודש אסורה להנשא מה"ת דבעינן קיום התנאי בפועל, מכל אלה מוכרח הדבר דמקרה העתידה גורמת הדין למפרע, רק ענין זה של תנאי הוא דבר נפלא דאם נחליט שקיום התנאי הוא הגורם שיחול הגט למפרע בע"כ עלינו להחליט דלשלילת חלות הגט א"צ שום דבר לגרום, ואם נחליט להיפוך דדבר העתיד לבוא גורם למפרע לבטל הגט, בע"כ עלינו להחליט דלחלות הגט א"צ שום גורם אחר בעתיד, וביסוד זה תלוי כל חלוקי הדעות המופלאות בדיני התנאים: אבל עכ"פ נתבאר לנו דענין דיני התנאים ל"ד לאומר הרי זה גיטך שעה אחת קודם מיתתי, דבדיני התנאים המקרים העתידיים גורמים הדין למפרע, ובשעה אחת קודם מיתתי אין המיתה גורמת הדין למפרע, ומשו"ה בספק קיום התנאי בעתיד אנו מסופקים אם יהי מקרה לגרום הקיום הגט או הביטול התם שפיר יש לנו לאוקמא אחזקה דמעיקרא, וכן נראה ראי' בפשטות מהא דאמרינן ביבמות ר"פ האשה ד' פ"ח דבהעיד ע"א על הקדש דמיתשל מרי' עלי' הוי נגד חזקת איסור דמעיקרא אף דמעיקרא הי' ספק בעתיד דומיא דשמא ימות, ואם נאמר דמעיקרא לא הי' דין חזקה איך שייך עכשי' לומר דבשעה שמעיד הוא נגד חזקה, אלא כיון דענין השאלה גורמת אח"ז לבטל את דין הקדש למפרע בכה"ג אין חילוק בין שמא ימות לשמא מת, ועפי"ז מתורץ מכל הני המקומות שהקשינו עליהם, ולפי"ז יתבאר לנו דין חדש במגרש אשתו מעכשי' אם ימות מחולי זה דתהא מותרת לאכול בתרומה וכל כה"ג שתלוי בדין הגירושין דבכה"ג מוקמינן לה אחזקה דמעיקרא ולא מצאתי כעת גלוי לדין זה: והנה לכאורה יש להקשות על יסוד דברינו מהך דשני שבילין אחד טמא ואחד טהור והלך זה באחד ועשה טהרות והשני בשני דמטהרינן את שניהם אם שאלו בזאח"ז משום דמוקמינן כל אחד בחזקת טהרה כמו שכתבו תוס' בריש מס' נדה ובפ"ק דחולין דמטעם ספק טומאה ברה"ר אי אפשר לטהר את שניהם דלא ילפינן מסוטה רק דבר שאפשר להיות.

יעו"ש.

והשני שבילין עצמם נשארו לעולם בספיקא וספק של האנשים בא בתולדה ומוכח מזה דגם בכה"ג איכא דין חזקה, ודבר זה הקשה לי חתני המאוה"ג מהר"ש שליט"א, אמנם נ"ל דאין מזה סתירה להכלל שכתבנו דהנה עיקר יסוד דברינו דכל דבר הבא בתולדה הוא נגרר בתר הדבר שבו נולד הספק והנה זה לא שייך רק אם הדבר שבו נולד הספק הוא דבר במציאות שיש לדון עלי' איזה דין של איסור והיתר או טומאה וטהרה, ובשני שבילין שאנו מסופקים על כל שביל שמא הוא טמא אין ספק זה נוגע כלום לעצם השביל דקרקע עולם הוא ואין בזה טומאה וטהרה רק אנו מסופקים שמא יש תחת' דבר המטמא באהל ואם ילך אדם על דרך שביל הזה שמא האהיל על קבר ונמצא דבספק זה לעולם על האנשים ולא על השביל, דאם הי' הספק אם יש בכח השביל לטמא אדם אז הי' דומה לנידון דידן, אבל כיון דהשביל בעצמו אינו מטמא אנו דנים לעולם אם יש במקום הזה דבר המטמא משו"ה לא שייך לומר שיהי' ההולכים בזה השביל נגררים אחר דין השביל בעצמו כיון דאין שום דין חל על עצם השביל.

כנלענ"ד: פרק י ובהא דפסק הרמב"ם בפ"ח מה' גירושין ה"א דבתנאי דע"מ או מעכשי' מותרת היא להנשא קודם שנתקים התנאי ואין חוששים שמא לא יתקים כיון שהי' בע"מ יעו"ש. וכתב הה"מ לבאר שיטתו דהוא דוקא בתנאי שבידה לקימו וכפי שביאר הר"ן בפ' מי שאחזו דקשה טובא למה לא ניחוש שמא תאנס או תמות ולא תקים דהרי קיי"ל שמא ימות חיישינן וכן פסק הרמב"ם בה' תרומות פ"ט דבאומר לאשתו ה"ז גיטך שעה אחת קודם מיתתו אסורה לאכול בתרומה מיד ולא ראיתי מי שהעיר בזה, ונלענ"ד עפ"י מה דנראה בביאור שיטת הרמב"ם הנפלאה לענין קיום ובטול התנאי בפועל כמו שביאר הה"מ שיטתו בפ"ח מה' גירושין הכ"ב בהא דפסק שם וז"ל אמר לה ה"ז גיטך ע"מ שתתני לי ר' זוז ולא קבע זמן ומת קודם שתתן אינה יכולה ליתן ליורשי' שלא התנה עלי' אלא שתתן לו ולא בטל הגט שהרי לא קבע זמן לפיכך אעפ"י שאבד הגט או נקרע קודם שימות הרי זו לא תנשא לזר עד שתחלוץ, עכ"ל.

וביאר הה"מ דברי' וחדש בכונתו ענין נפלא והוא שלמד מהא דמסקינן בפ' מי שאחזו במגרש מעכשי'. אם לא באתי מכאן ועד י"ב חודש ומתבתוך י"ב חודש אסורה להנשא עד שיעברו י"ב חדשים אף דנתברר שודאי לא יבוא מ"מ אסורה להנשא לה בלא חליצה דשיטת התוס' שם דהוא מטעם גזירה, יעו"ש, והרמב"ם סובר שהוא מה"ת דבעינן שיתקים התנאי בפועל ממש, וכן הוא הענין לענין ביטול התנאי דכ"ז שלא נתבטל בפועל לא חשוב כנתבטל ומשו"ה סובר דבתנאי דע"מ שתתני לי ר' זוז שאם קבע זמן ל' יום ומת בתוך ל' יום דכשעברו ל' יום בטל הגט לגמרי כיון דלא קימה התנאי אף אם נתנה ליורשי' דקיי"ל לי ולא ליורשי', אבל הכא דלא קבע זמן לא יתבטלו הגירושין לעולם דליכא ביטול בפועל ומסיק שם הה"מ בזה"ל וזה דקדוק נפלא מורה על שכל רבינו, וגם הכ"מ הסכים לסברתו של הה"מ ומסיר בזה השגת הטור יעו"ש, אבל גם לביאורו צריך ביאור לקטני השכל כמוני כיון דבתנאי, של מעכשי', או ע"מ חל הדבר למפרע ואיך אפשר לומר דבעינן קיום התנאי בפועל דלכאורה הוא דבר והפוכו כיון דנקטינן דכבר הי' חל מעיקרא קודם שנתקים בפועל דמזה מוכרח דאם יתקים אח"כ בפועל אז חל מעיקרא קודם שהי' קיום בפועל ולמה לא נתיר במעכשי' אם לא באתי אם מת בתוך י"ב חודש הלא ידוע לנו בביאור שיהי' קיום התנאי בפועל כשיעבור הזמן ותהי' מותרת מעכשי' דבשלמא בתנאי שתתני לי ר' זוז כשלא קבע זמן יש מקום לומר דאיכא חסרון ביטול התנאי בפועל דלא יהי' לעולם ביטול בפועל דהזמן לא יעבור לעולם, אבל התם יבוא אח"ז בהכרח הזמן שיהי' קיום התנאי בפועל ותהי' מגורשת למפרע בודאי עוד קשה טובא מפסקי הרמב"ם שהבאנו למעלה שפסק בתנאי דע"מ דמותרת להנשא מיד קודם שנתקים התנאי והוא דבר תימה דבע"מ שלא יבוא בתוך שנים עשר חודש ומת בתוך י"ב חודש שלא יצויר עוד בשום פנים בעולם שיבוא לא חשוב עוד כנתקים משום דלא נתקים בפועל ובתנאי שאפשר שלא תקים ע"י אונס וכדומה חשבינן כאילו כבר מקוים גם עי"ז שאנו משערים בהשערה שתקים וכבר נתקשו בקושיא זו בס' שעה"מ פ"ח הכ"ב שהביא בשם ס' מכתב אליהו וכן נתקשה בזה בתשו' רע"א סי' קכ"ו ומש"כ בס' שעה"מ לתרץ שתלוי בדעת המגרש דבתנאי שבידה לקים כונת המגרש שתהא מותרת מיד ובתנאי דלאו בידה כונתו שיקוים בפועל נשגבה מדעתי להבין ענין זה כיון דמ"מ אם נתקים אח"כ בפועל כגון באם לא באתי כשעברו י"ב חדשים נתגרשה למפרע

מה מהני דעת המגרש לעכב היתר נשואי' דהרי אם יתנה בפירוש ע"מ שלא תהי' מותרת תנאו בטל דמתנה על מה שכתוב בתורה הוא: והר"ן ס"פ מי שאחזו מצאתי כעין התירוץ של ס' שעה"מ וז"ל והקשו בתוס' ולא לתר מה יש לחוש והא ודאי נתקים התנאי דכיון שמת לא ישוב עוד לביתו ותרצו דאיכא למיגזר וכו' ול"נ דהיינו טעמא משום דאיהי ודאי לא הוי חייש למיתה דידי' ולא הי' גומר ומגרש אלא לאחר י"ב חודש.

עכ"ל.

וגם דברי' הק' סתומים מה כונתו שאינו גומר ומגרש שעכ"פ אח"ז יתקים התנאי ותהי' מגורשת למפרע ולמה תהא עכשי' אסורה, וע"כ נלענ"ד לבאר ענין זה עפ"י מה שכתבנו לעיל דענין התנאי היכא שחל למפרע ע"י קיומו הוא כדרך נדר שניתר ע"י התרת חכם שנעקר הנדר למפרע שהבאנו מן הירושלמי בהוספת ביאור מדברי הרא"ש שאף דאמרינן דנעקר למפרע אין הכונה שכבר הי' מותר באמת אלא דבאמת נתחדש ההיתר ע"י שאלה להתרה אלא מכאן ולהבא עלינו לדון בכל הדברים שמסתעפים מן הנדר כאילו הי' כבר מותר, כן הוא מושג הדין של כל התנאים, אמנם כיון דגם ביטול הדבר של הקנין בא ע"י מקרה העתידה ואם נחליט דלפטולו של גט גורם המקרה העתידה וגם לקיומו זהו דבר שאי אפשר שזה שני הפכים בנושא אחד, דבנדרים ודאי שלחלות הנדר א"צ שיגרום עוד סבה עתידה שיחול הנדר ורק להיפוך לעקירת הנדר ליכא עכשי' סבה רק המקרה העתידה היא הגורמת לעקור את הנדר, וע"כ נראה ביאורן של הדברים כן הוא, דבתנאי כזה שאנו מוחזקים מראשית מעשה הגירושין שבודאי יתקים עפ"י השערה שראוי' לסמוך עלי' מן הדין, אז חשוב כאילו כבר חלו הגירושין מעכשי' לגמרי ורק עקירת הגירושין תגרום מקרה העתידה היינו ביטול התנאי מה שלא יתקים וכדבר ששני הצדדים אפשריים ליכא בזה חלות גמורה מעכשי', ועד"ז נוכל לצרף גם דעת המגרש אם הי' דעתו שהמקרה העתידה תגרום קיום הגט יש לומר דלפטולו א"צ למקרה העתידה ואם הי' דעתו שהמקרה העתידה תגרום בטול הגט אז א"צ לקיומו של גט שום הצטרפות מן העתיד להיות ונראה לי דהדברים מוכרחים מצד עצמם דבהא דיליף הרמב"ם מן הש"ס דכמו דבעינן קיום התנאי בפועל כ"כ בעינן ביטול בפועל והוא עפ"י מה דמיבעיא בש"ס בס"פ מי שאחזו ודבר זה מתמיה מאד דאם נאמר דבעינן קיום התנאי בפועל וה"ז שלא נתקים התנאי בפועל לא חשוב כקיום התנאי והיינו שלא נתבטל בפועל כמו בתנאי ע"מ שתתן לי ומת שודאי לא יתקים עוד אנו מסופקים שמא חשוב כאילו כבר נתקים היתכן כזאת דמה שלא נתבטל בפועל יהי' כקיום בפועל, ולומר דיש בזה איזה נקודה אמצעית שנחשוב בזה שלא נתקים ולא נתבטל דבר זה אינו מובן במושג ולפי"ז מובן הענין דבתנאי ע"מ שתתן לי מותרת מיד להנשא דבכה"ג א"צ לקיומו של הגט שום הצטרפות ורק אם תבוא המקרה הגורמת לעקירת גרושין אז ישונה הדין כמו בהתרת הנדרים, ולפי"ז אם לא קבע זמן ומת קודם שקימה את התנאי אם הי' הדין דבעינן ביטול בפועל ובנידון זה לא יהי' בפועל וגם אם יהי' לא איכפת לן עכשיו כ"ז שלאנתחדש הדין הי' מן הדין שהאשה תהא מותרת לזר בלי חליצה כגרושה גמורה דלא בעינן קיום התנאי כלל רק שלא יהי' בזה עקירת הגירושין, רק ענין זה אם בעינן בפועל הוא בעיא דלא איפשיטא בגמ' דאמרינן שם לאלתר שריתוה דהא לא אתו או דילמא לאחר י"ב חודש שריתוה דהא איקיים התנאי ונקטינן לחומרא כמו שכתב הרי"ף שם,

אבל אם הי' הדין נפשט דבעינן בפועל בין בקיום התנאי בין בביטול אז הי' הדין בתנאי דע"מ שתתן לי ומת שהיא מותרת לזר בלי קיום התנאי, ובתנאי דע"מ מעכשי' אם לא באתי מכאן ועד י"ב חודש ששני הצדדים אפשריים דאז לקיומו של גט צריך הצטרפות מקרה העתידה, משו"ה במת בתוך י"ב חודש אף שבודאי יתקים התנאי כ"ז שלא נשלמו הי"ב חודש עדיין לא נגמר הדין של חלות הגירושין רק כשיבואו הי"ב חודש תושלם הסבה הגורמת חלות הגירושין למפרע ומשו"ה מסקינן דאסורה להנשא לזר קודם י"ב חודש, ובתנאי דע"מ שתתן לי מותרת להנשא מיד ולא בעינן קיום התנאי בפועל דבכה"ג א"צ לחלות הגירושין קיום בפועל והמגרש עשה שתהא המקרה העתידה גורמת רק לביטול הגירושין, ועפ"י מש"כ נתישב בעז"ה כל חומר הענין הנפלא שבזה.

דלפי"מ שבארנו בתנאי אחד ובמעשה אחד לא יצויר שני הכללים ביחד ואם יהי' בתנאי זה האופן שיוצרך קיום התנאי בפועל אז א"צ בתנאי זה בטול התנאי בפועל ואם הוא באופן שבעינן ביטול בפועל אז א"צ קיום בפועל, ומש"כ הרמב"ם בתנאי שתתן לי דבעינן ביטול בפועל הוא רק בתנאי שתתן לי שבידה לקימה ודעתה לקימה אבל אם יהי' התנאי ע"מ שיעשה לי פלוני או יתן לי פלוני ומת אותו פלוני קודם שנתקים התנאי אז נראה לי ברור שבטלו הגירושין לגמרי והיא אשת איש גמורה דבכה"ג התנה שקיום התנאי יגרום את הגירושין וכיון דבטל הגורם אין כאן גירושין: ולפי"ז מתורץ מה שהקשינו מהא דקיי"ל שמא ימות חיישינן ובתנאי שבידה לקים מותרת להנשא ולא חיישינן שמא תאנס כמו במגרש שעה אחת קודם מיתתו דחיישינן שמא ימות וכן במפריש תרומה שני לוגין שאני עתיד להפריש חיישינן שמא יבקע הנוד, דלפמש"כ בתנאי דע"מ שתתן לי ר' זוז כונת התנאי שבטול התנאי יגרום עקירת הגירושין וכ"ז שלא באה הסבה העוקרת היא נחשבת כגרושה גמורה באופן שאם גם יתהו' אח"ז עקירת הגירושין יתחדש ענין זה אח"כ ומעיקרא היתה מותרת, ול"ד למגרש שעה אחת קודם מיתתו דהתם אם ימות איגלאי מילתא למפרע ממש שכבר היתה אסורה בתרומה וכן בבקיעת הנוד איגלאי למפרע ממש דלא הי' חל תרומה שסיים השני לוגין שיהי' מפורשים יהיו תרומה וע"י דין יש ברירה מה שמבוררים אח"ז הם כמבוררים מעיקרא וכיון דאח"ז נבקע הנוד ולא נבררו ולא נפרשו השני לוגין איגלאי למיפרע ממש דלא הי' בזה חלות התרומה כלל אבל הכא אין העקירה שבאה אח"כ מבררת דלא חלו הגירושין מעיקרא רק שאח"ז מתחדש הדין כמו בהתרת נדרים ובאמת לפי"ז מתישב קושית התוס' בריש השולח ד' ל"ג שהוכיחו מהא דנזיר כששתה יין לוקה ולא חשוב כהתראת ספק דלפמש"כ עפ"י שיטת הרמב"ם והרא"ש דבהתרת חכם עיקר העיקור נעשה מכאן ולהבא ובשעה ששתה הי' איסור ודאי והתראת ספק הוא אם מסופק המותרת אם איכא עבירת מלקות במעשה שעושה כמש"כ התוס' ד' ל"ג במס' כתובות, אכן התוס' כתבו לרווחא דמילתא דהטעם בזה משום חזקה היינו כיון דעקירה מתחדשת ע"י השאלה וקיום הנדר חל בלא הצטרפות מהעתיד יש בזה להעמיד הנזירות בחזקתה ולפי תירוץ התוס' ג"כ יש לתרץ בהא דהקשינו על הרמב"ם בתנאי דע"מ שאם בידה לקימו מותרת להנשא דהנה עפמש"כ דבתנאי כזה היא חשובה עכשי' כגרושה ואם נבוא לחוש שמא יתבטלו הגירושין ע"י העדר קיום התנאי אנו מוקמינן אותה בחזקת גרושה גם לפמש"כ לחלק בין שעה אחת לבין התרת חכם דלכאורה לפי"ז המקרה של אונס

של חולי או מיתה או עוני שעי"ז יוגרם העדר קיום התנאי אין זה שייך לחזקת גירושין, ויש לומר שמא ימות חיישינן כמו בשעה אחת קודם מיתתי אבל באמת אין דומה זה לשעה אחת קודם מיתתי דהלא בארנו הטעם משום דעצם הספק דשמא ימות נשאר בלי הכרע, ותולדות הדין נגרר אחר עצם הספק דשם עלינו לדון אם ימות אחר שעה או לא דהרי בזה תלוי דין ספק גירושין של עכשי' וכן בכל כה"ג כמו בבקיעת הנוד אנו מסופקים שמא לא יבוא לידי הפרשה, והכא אם נבוא לדון שלא לא יקוים התנאי שפיר איכא חזקה דהשתא דהעדר קיום התנאי גורם עקירת הגירושין וע"ז איכא חזקה ואם נעשה לספק שמא תמות ענין המיתה ספק צדדי לגמרי שאינו מן הדין לחוש עלי' כלל דלא תלוי בזה קיום הגירושין ועקירתו.

כנלענ"ד: ועפ"ד יתפרשו דברי הירושלמי - לפי גירסת הגר"א - בגיטין פ"ט ה"א אמר ר' שמי מצינו אשה בתחילה חייבים עלי' משום ערוה ולבסוף אין חייבים עלי' משום ערוה א"ל ר' מנא למה זה דומה לאחד שאמר לאשתו ה"ז גיטך ע"מ שתבעלי לפלוני בתחילה הוא אסור לבעול עבר ובעל הותר הגט למפרע.

עכ"ל.

הובא להלכה בשו"ע סי' קמ"ג סע' י"ח. והקשה ע"ז הרשב"א בחי' לגיטין פרק המגרש ד' פ"ד כיון שאם תבעל יותר למפרע למה אסור בתחילה יעו"ש, ולפמש"כ בשיטת הרמב"ם בכה"ג שאין בידה לקימו קיום התנאי גורם ההיתר למפרע וכל זמן שלא נתקים בפועל אינה כגרושה מה"ת ורק אח"כ לאחזקת קיום התנאי יתחדש הדין למפרע כהתרת נדרים, ומשו"ה בתחילה עדיין אסורה משום אשת איש ואח"כ מתחדש הדין למפרע, וחילוק זה בתנאים נראה לי מוכרח גם לשיטת בעל העיטור שהבאנו לעיל דבכל תנאי גם מעכשי' יכול לחזור קודם שנתקים התנאי, דלכאורה לשיטתו יכול אדם לבטל כל קדושין לפ"מ דאמרינן כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש וא"כ כל קדושין על תנאי הם עשויים וכן אפשר לאשה להנשא לאחר ולחזור מן הקדושין דכמו שהוא מקדש אדעתא דרבנן כ"כ מצד האשה ולכאורה לשיטת בעה"ט כמו האיש כן האשה לעולם יכולים לבטל הקדושין למפרע דקיום התנאי יקוים רק עד יום מותם אלא צריך לומר דרק בתנאים שאפשר לומר שקיום התנאי יגרום למפרע אז יש מקום לומר דכל זמן שלא נתקים התנאי חשוב כקודם חלות הדין, אבל בתנאי זה דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש ענין התנאי בזה להיפוך שאם ירצו רבנן לבטל הקדושין יתבטלו למפרע ובכה"ג אינם יכולים לחזור כלל.

כנ"ל: וכן נ"ל ראי' לדברינו מסוגית הש"ס יומא ד' י"ג דמסיק שם הש"ס אליבא דר"י דסובר דמתקינן לי' אשה אחרת שמא תמות אשתו ויהי' בלא בית וכדי לתקן שלא יהי' לו שני בתים מגרש את הא' ע"מ שלא תמות חבירתה ומגרש את הב' ע"מ שאכנס אני לבית הכנסת וכשיראה שהיא מתה יקדים ליכנס בבית הכנסת.

יעו"ש.

והנה לשיטת הרמב"ם דס"ל דקיום ובטול התנאי בפועל בעינן איך אפשר בכה"ג להתקים בפועל דהרי תנאי הא' הוא ע"מ שלא תמות חבירתה ביום כפור זה וכ"ז שלא

עבר זמן יום זה לא נתקים בפועל ועדין יש לו שני בתים וכן בשני' שמגרש לה ע"מ שאכנס לביהכ"נ כ"ז שלא נכנס בפועל הרי עביד בשני בתים, וכן לענין בטול בפועל דאם מתה השני' צריך שיתבטלו הגירושין של הא' למפרע ואם צריך בטול בפועל לא נתבטלו הגירושין עד שמתה וגם גרושי שני' לא נתבטלו עד שיעבור היום ולא יכנס לבית הכנסת ונמצא דעכשי' עדיין לא נתבטלו שום גירושין ועתה יש חשש דעביד בלא בית, ולפי מה שכתבנו דענין זה של קיום ובטול בפועל תלוי באומדן דעת המתנה איזה סבה תהי' הגורמת לקיום הגט ואיזה סבה תהי' לבטולו של גט, לק"מ דבכה"ג הי' דעת המתנה בגירושין הא' שלא תהא מקרה קיום התנאי מה שלא אמות הב' דבר הגורם לחלות הגירושין אלא להיפוך אם תמות תהי' מקרה זו סבה הגורמת לבטול הגירושין ולחלות הגירושין לא יוצרך שום סבה מצטרפת, ומשו"ה אם לא מתה השני' הראשונה מגורשת למפרע גם קודם שנתקים התנאי בפועל, ולהיפוך לענין בטול בפועל כיון שהתנה שמיתת השני' תהי' מקרה הגורמת לבטול הגירושין כ"ז שלא מתה עדיין לא בטלו הגירושין, ובשני' הי' כונת התנאי להיפוך שתהי' מקרה כניסתו לביהכ"נ דבר הגורם לחלות הגט ולבטול הגט לא יצטרף מקרה המצטרפת, ומשו"ה אם לא מתה הב' היתה הא' גרושה למפרע והשני' נשואה דלראשונה לא הוצרך קיום התנאי בפועל ולשני' לא הוצרך בטול בפועל, ואם מתה השני' ונכנס לבית הכנסת ונתגרשה השני' ובטלו גירושין הראשונה כיון דבראשונה היתה כונתו דלבטולו של גט תהי' מקרה מיתת השני' גורמת לחלות הביטול וכ"ז שלא באה המקרה חשובה כגרושה, והשני' היתה חשובה נשואה לאצלה היתה כונתו שמקרה של הכניסה תגרום חלות הגט וכ"ז שלא באה המקרה היא נשואה ועביד עבודה לעולם עד כניסתו לביהכ"נ מחמת השני' ואף דאח"כ אמרינן דהשני' נתגרשה למפרע והראשונה היא ביתו הוא שמעכשי' נתחדש דין זה אבל מעיקרא הי' הדין להיפוך.

כנלענ"ד בענין זה ואכמ"ל: והנה בעיקר היסוד שבארנו בפרק זה דבכל הענינים שמקרה העתיד מבררת דין למפרע עלינו להבחין אם המקרה הזאת היא רק כסימנא מילתא בעלמא שע"ז אנו אומרים איגלאי מילתא למפרע אז הי' באמת מעיקרא הדין גלוי קמי שמיא שכבר חל הדין בפועל, דבכה"ג הוי רק חסרון ידיעה וכמו במגרש שעה אחת קודם מיתתו, וקורא שם תרומה מה שאני עתיד להפריש למ"ד יש ברירה אבל היכא שמקרה בעתיד פועלת לחדש עיקר הדין למפרע אז לא הי' באמת למפרע שום דין בפועל רק אח"ז בהתחדשות המקרה חל הדין עכשי' מכאן ולהבא לדון כאילו הי' כבר חל למפרע דקודם שבאה המקרה בעולם אי אפשר לומר שכבר הי' חל דעדיין ליכא בעולם סבה המחדשת את הדין וכמו שהבאנו דברי הירושלמי שכתב לענין התרת נדרים דאף דקיי"ל חכם עוקר הנדר למפרע מ"מ קודם ההתרה לא חל ההיתר, וכן בארנו לענין תנאים שאם התנה שמקרה בעתיד תועיל לקים את הקנין למפרע אז באמת קודם קיום התנאי לא חל עדיין ורק לאחר קיום התנאי חל הדין כאילו כבר חל למפרע וכן אם התנה שמקרה בעתיד תגרום לעקור ולבטל למפרע את הקנין אז מעיקרא הי' כבר חלות הקנין רק אח"כ חשבינן כאילו כבר נעקר למפרע, ובזה יובן גם שיטת רבנן סבוראי דסברי דלא מהני קיום ובטול התנאי לאחר מיתה היכא דליכא יבם - ע"י תשו' רע"א סי' קכ"ו - משום דאז בטלה הסבה כיון שעכשי' ליכא דין התרה יעו"ש: ויסוד נאמן לעיקר כלל

זה מוכח מסוגית הש"ס יבמות ריש פרק החולץ הכונס יבמתו ונמצאת מעוברת הרי זו לא תנשא צרתה שמא יהי' ולד בן קימא וביאת מעוברת לא שמה ביאה וחליצת מעוברת לא שמה חליצה והולד אינו פוטר עד שיצא לאויר העולם.

יעו"ש.

היינו אף לר' יוחנן דסובר דביאת מעוברת שמה ביאה. אם הפילה אח"כ דאמרינן איגלאי מילתא למפרע, בכה"ג שתלוי ההיתר של צרה בשני דברים אם תפיל אז חלו למפרע היבום והחליצה ופטורה הצרה, ואם תלד בן קימא יהי' ההיתר מחמת הולד, מ"מ אסורה הצרה להנשא אף דאיכא ממ"נ, מ"מ כיון שלידת הולד תהא סבה המפקעת זיקה למפרע אי אפשר לומר דכבר הי' הדין שנפקעה הזיקה, והרי מוכח מזה דגם היכא דאיכא בירור גמור על סבות המתירין אינו חל הדין עד שיהי' בעולם בפועל, ומה דלא אמרינן דעכשי' תהא הצרה מותרת מחמת היבום ואח"כ מחמת הולד, י"ל דלא מצינו שני מתירים ביבמה אחת: אמנם לכאורה נסתר כלל זה מסוגית הש"ס בנדריים ד' ט"ו באומר קונם עיני בשינה היום אם אישן למחר דפליגי ר"י ור"נ אם מותר לו לישן היום שמא יישן למחר, דלפ"ד קשה ממ"נ אם היה כונת הנודר שמקרה של שינה למחר תגרום עיקר הדין לחלות הנדר הרי אז עדיין מותר היום דלא חל הנדר עדיין, ואם נימא להיפוך שהעדר שינה למחר תעקור הנדר למפרע הרי אז עכשי' עכ"פ אסור לו לישן עד שיבוא המתיר בפועל, אבל לפי מה שנתבאר לקמן בשע"ה, דשאני ענין נדרים מכל הקנינים הנעשים ע"י האדם, דאף דהיכא דמהני חזרה בקנינים כמו בלאחר ל', לא מהני בנדריים בכה"ג חזרה, משום דחלות הדין הוא דין שמים לקים מוצא שפתי' באופן דלפי"ז לא היה מהני כלל תנאי בנדריים, ובפשטות הקשו האחרונים איך מהני תנאי בנדריים הרי ליתא ע"י שליח - ע"י גליון רע"א בנזיר ד' י"א - אמנם באמת אדרבה מטעם זה עצמו מהני יותר תנאי בנדריים מכל ענינים וא"צ למילף מתנאי בני גד וב"ר, דהתורה אמרה ככל היוצא מפיו, וכיון שאמר שיהי' דין הנדר של עכשי' בתנאי של עתיד כן חל הדין ובכה"ג אין המקרה בעתיד גורמת הדין כלל לא בחיוב ולא בשלילה ובאופן הזה חשיבא מקרה העתידה רק כגלוי מילתא בעלמא וכגונא דשעה אחת קודם מיתתו שבארנו דהיום חשבינן כאילו חל מעיקרא ממש ומשו"ה תלוי איסור והיתר של שינה היום בהאי חשש אם יישן למחר, ומיושב כל הענין על נכון: פרק יא כתב הרמ"א ביו"ד סי' ק"ה וז"ל וספק כבוש אסור בלבד בבשר וחלב דאזלינן לקולא מן התורה אינו אסור רק בבשול ממש.

עכ"ל.

ובט"ז הקשה ע"ז דמה לא נתיר מטעם חזקת היתר דבתחילה ולא נחזיק ריעותא מספק. יעו"ש.

ובנקודת הכסף שם תירץ דהכא איתרע חזקת כשרות כיון דנשרה בו יעו"ש, ובס' ש"ש ש"ג פ"ז כתב לתרץ דברי הרמ"א די"ל דבספק תערובות כיון שאין האיסור בגופו אלא תערובות האיסור לא שייך בזה חזקת היתר דרק היכא שאנו מסופקים אם נשתנה הדבר מהיתר לאיסור ומטהרה לטומאה מוקמינן אחזקה, אבל הכא ההיתר לעולם לא נשתנה רק דאסור לאוכלו מחמת התערובות שבו אין זה שנוי בעצם הדבר והוכיח ענין זה

מדברי הרא"ש פ' גיה"נ שכתב לענין נקור הגיד דלא חשוב הירך בחזקת איסור מחמת הגיד שבו או החלב.

יעו"ש שהעיר ע"ז מגמ' עירובין ד' ל"ו דאמרינן שם בספק עירוב כשר, בספק אם נדמעו מבעוד יום או משחשיכה דמשמע שם דהטעם הוא משום חזקה דמעיקרא, ותירץ די"ל דשם איכא חזקת כשרות לעירוב דאמרינן שדין זה לא נשתנה מבעוד יום. יעו"ש: אבל בתוס' במס' יבמות ד' פ"ב כתבו להדיא דשייך חזקה גם בספק תערובות, דבהא דפריך שם הש"ס וסבר ר' יוחנן תרומה בזה"ז דאורייתא והתניא שתי קופות אחת של חולין ואחת של תרומה ולפניהן שתי סאים אחת של חולין ואחת של תרומה ונפלו אלו לתוך אלו הרי אלו מותרים שאני אומר תרומה לתוך תרומה נפלו וחולין לתוך חולין נפלו וארש"ל והוא שרבו חולין על התרומה ור' יוחנן אמר אעפ"י שלא רבו חולין על התרומה בשלומא לר"ל קסבר בדרבנן נמי רבויא הוא דבעינן אלא לר' יוחנן קשיא, וכתבו בתוס' שם וז"ל הקשה הר"ש מאכזב אדמקשה מברייתא לותיב ממתני' דתרומות פ"ז דתנן ב' קופות אחת של חולין ואחת של תרומה שנפלה סאה של תרומה לתוך אחת מהן ואין ידוע לאיזה מהן נפלה אני אומר תרומה לתוך תרומה נפלה והו"ל ר"י ולר"ל לאיפלוגי עלה, והשיב ר"י דמשום רבותא דר"י מייתי ברייתא דאפילו בשתי קופות ושני סאים דליכא למימר כולי האי אוקי חולין אחזקתייהו דמה שנפל בקופה של חולין ספק הוא ואין לו חזקת היתר שרי בה ר' יוחנן בלא רביי' ואפשר דבסאה אחת אפילו ר"ל שרי בלא רבי' דסמכינן אחזקת חולין שבקופה ומוקי לה אחזקתייהו ולהכי לא פליגי אמתני' אלא אברייתא.

עכ"ל והנה לענין דימוע דרבנן יש מקום לתרץ דבדימוע עשו חז"ל כאילו נעשה הכל אסור משום דאסמכינהו אקרא מכל חלבו מקדשו ממנו כל שאתה תורם ממנו מקדשו וכן משמע מתוס' נדה ד' מ"ז ע"א, ולפי"ז שפיר שייך דין חזקה דאם נפלה לתוך החולין נשתנה דין החולין מהיתר לאיסור - כן העיר לי חכם אחד מידידי - וכן ראיתי בס' עונג יו"ט סי' פ"א, אבל בדברי התוס' הנ"ל אי אפשר לתרץ כן דהרי דבריהם אזלי לפי קושית הש"ס דפריך אר"י שיהי' ספק דאורייתא, וע"ז כתבו דגם לסברת המקשה י"ל דבסאה אחת ליכא ספק דאורייתא אפי' אם נסבור תרומה בזה"ז מה"ת והוא משום דמוקי חולין אחזקתייהו הרי מוכח להדיא דסברי דגם בספק תערובות שייך חזקת היתר דלא כהש"ש, ובס' עונג יו"ט הביא דברי התוס' וכתב להוכיח להיפוך ולא אבין דברי שם, ובסוגיא דעירובין פ"י תוס' שם דהדימוע הוא טבל בחולין ולא תרומה בחולין דלמ"ד מערבין בתרומה לא שייך דימוע וכן פירש"י בלישנא בתרא יעו"ש והוי ספק של תורה בתערובות: והנה בסברת התוס' נלענ"ד דאף דבהשקפה ראשונה צדקו מאד דברי הש"ש דאיך שייך לומר חזקה בכה"ג כיון דהחולין בכל מקום שהם מותרים ולא נשתנו לאיסור גם אחר התערובות דמה שנאסר לנו כל התערובות הוא רק מפני שאין אנו מכירים ואנו מסופקים שמא נפגע בחתיכה האסורה וכמו שהארכנו לעיל בש"א פ"ט הנה כ"ז הוא רק היכא שאנו דנים לענין התחדשות איסור חדש ובמציאות לא נשתנה ההיתר מכפי שהוא אבל לענין חזקה שאין הדבר תלוי במציאות האמתית דהרי חזקה שלא נתבררה בשעתה לא הוי חזקה אלא תלוי במה שמוחזק לנו להיתר או לאיסור, הנה בכה"ג אם אנו מסופקים אם נחדשה מקרה חדשה שכל הרואה התחדשות המקרה

ישתנה עכ"פ אצלו דין החזקה הקודמת ונמצא לפי"ז דההתחדשות סותרת את החזקה דמעיקרא ומשו"ה אם ספק לנו במאורע הזה הנה אנו מסופקים אם נסתרה החזקה דמעיקרא ע"י מקרה חדשה או לא וע"ז עלינו לומר אוקי אחזקה קמייתא שלא נשתנה ולא בטלה: ועוד גדולה מזה נלענ"ד כיון דספק כזה הוא רק בספק תערובות דבספק על עצם אחד אם נתחדש בו דבר שהוא ספק הילכתא לא שייך לדון בזה כ"כ שלא יהני חזקה מחמת דגם אם נעשה ההתחדשות חדשה עדיין לא נאסר רק מחמת ספק, דזה לא יתכן שיהי' גרוע ספק מודאי, דהרי כל הספק שמא אסור הוא ואם נאסר הוא השתנות ודאי ואיכא חזקה, וממ"נ אם נדון על המציאות בעצם איכא חזקה ואם על הדין בפועל הלא גם מספק אסור לנו, אלא עיקר חקירה זו הוא רק בתערובות שחלק המותר לא נשתנה כלום בעצמותו, והנה לפי"מ שהביא הש"ך יו"ד סי' ק"י בכללי ס"ס אות כ"א וז"ל ונראה דאם נתערב איסור דרבנן חד בחד אעפ"י שאינו דבר חשוב ואח"כ נאבד אחד מהם ולא נודע איזהו לא אמרינן בהא ספק דרבנן לקולא דכיון שהי' מוחזק איסור באחד מהם הו"ל חזקת איסור וכן מוכח להדיא מתשו' הרשב"א וכו' דבכי האי גוונא חשוב כחזקת איסור וא"כ לא אמרינן בכה"ג ספק דרבנן לקולא.

עכ"ל.

ולפי"ז אם אנו מסופקים על התערובות אם נפל חתיכת איסור לתוך חתיכות של היתר איכא חזקה מעליא דמעיקרא היו חתיכות מוחזקים בהיתר וכשנופל בהן חתיכת איסור ומתערב בהן מתהפכים כל החתיכות לחזקת איסור מחזקת היתר, ואם ספק הוא עלינו לומר אוקי ההיתר בחזקתו דלא נתהפך לחזקת איסור, ויומתק עוד ענין זה עפ"י שיתבאר בדברינו לקמן ש"ג בס"ד בהא דחלוק לענין ביטול ברוב בין שתי קדירות לקדירה אחת כמבואר ביו"ד סי' קי"א אם לא בשל אדם אחד דעומד להתערב דהטעם בזה משום דרק אם כל החתיכות המותרות מעורבות ומתחלפות זב"ז דאז חשובות כולן כגוף אחד אז המיעוט מתבטל אל הרוב ומתהפך להיות כמוהו משא"כ בשתי קדירות דעפי"ז בתערובות חד בחד ג"כ הם גוף אחד, מחצה איסור ומחצה היתר, וחשוב הוחזק בגוף ועצם זה חלק איסור כנלענ"ד ביאור דברי התוס' יבמות הנ"ל והוא נכון בס"ד: ואמנם שיטת הפוסקים נגד זה דבטוש"ע יו"ד סי' קי"א סעי' ג' פסק הי' האיסור של תורה אין תולין להקל לומר לתוך האיסור נפל עד שיהא ההיתר רבה על האיסור כדי שיתבטל בתוכו מדברי תורה.

עכ"ל.

הרי מוכח להדיא דנקטינן להלכה דלא כתוס' יבמות הנ"ל ולפמש"כ לעיל צריך לבאר בטעמא דמילתא שנטו הפוסקים מסברת התוס' הנ"ל, ונלענ"ד דאף אם נחליט כסברת התוס' דשייך לומר אוקי חולין אחזקתייהו מ"מ אם נבוא לדון על כל חתיכה וחתיכה אם מותרת היא או היא חתיכה אסורה מההיא שנפלה אי אפשר להתירה מחמת חזקה של חזקת, היתר של החתיכות דמעיקרא דהרי אנו דנים שמא היא חתיכה אחרת שהיא אסורה מעולם ואינה מאלה שהיו בחזקת היתר, וזה אין לומר דכיון דמוקמינן חתיכות המותרות על חזקתייהו הוכרע כל הספק שלא נפל לתוכם וממילא ליכא ספק על כל חתיכה לומר שמא חתיכה זו היא שנפלה דכבר ביארנו לעיל פ"ה ופ"ו דאין חזקה מועלת

לעולם להכריע את המציאות להועיל לדבר אחר דלית בי' חזקה ורק חזקת האם מהני לבת משום דהבת עצמה אית לה חזקת האם משום שנולדה ממנה, וא"כ גם הכא אינו מועיל חזקת היתר של החתיכות שהי' מעיקרא להתיר כל חתיכה באכילה כיון שאנו מסופקים שמא היא חתיכה אסורה שאינה מאותן שהי' מעיקרא וקרוב לומר שגם התוס' ביבמות לא נקטו כן להלכה רק בדרך שקלא וטריא וגם הוסיפו לומר בלשון "ואפשר" דאפי' ר"ל מודה: ועפי"ז יתישב לנו סוגית הש"ס בעירובין ד' ל"ו בספק אם נדמעו מבעוד יום או משחשיכה דאמרינן אוקי חולין על חזקתייהו דבפשטות קשה מסוגית הש"ס זו על הטוש"ע יו"ד הנ"ל דהרי שם אף דאיתרע עכשי' דודאי נדמעו מ"מ אמרינן דחזקה דמעיקרא עדיפא ומוקמינן אחזקה דבשעה ההיא שאנו דנים עלי' לא יצאו מחזקתם מכש"כ בשתי קופות וסאה אחת דלא איתרע עכשי' כלום דראוי לומר דקאי על חזקתייהו, ועפימש"כ הוא נכון דעיקר הטעם בשיטת הטוש"ע הוא דלהתיר החתיכות באכילה לא מהני חזקת היתר דמעיקרא כיון שאנו חוששים שמא אחרת היא לא מאותן שהיו בקופה זו מעיקרא, וטעם זה לא שייך כלל בנידון דמיירי הש"ס בעירובין דהתם הרי איכא חתיכות מותרות שהניחם לעירוב ואנו מסופקים שמא מבעוד יום נתקלקלו ע"י שנפל בהם טבל ונאסרו באכילה מחמת תערובות ואינן ראויות לאכילה ע"ז שפיר מהני חזקתן דמעיקרא שלאנשתנו מחזקת היתר לחזקת איסור דלהחתיכות המותרות מהני לעולם חזקתייהו והתם לא שייך לדון דמ"מ כל חתיכה אסורה שמא אחרת היא דאם אנו דנים מתי היתה הנפילה במציאות ומתי נשתנו חתיכות המותרות מחזקת היתר לחזקת איסור מוקמינן להו אחזקתייהו דמבעוד יום לא יצאו עדיין מחזקתייהו ואם הי' רוצה אז לאכלן הי' עדיין ראויים ומותרים בלי שום ריעותא והוא נכון בס"ד: וכן נראה לי גם לענין תערובות של נתינת טעם וכיוצא בזה לא מהני להתיר בספק מחמת חזקת היתר דמעיקרא כמו בנשפך ביו"ד סי' צ"ח דעל חלק הנוסף ומתערב ודאי לא מהני להכריע חזקת היתר של החתיכות דמעיקרא וכמו שחלקו התוס' בעצמם שהבאנו לעיל ושם בסי' צ"ח ודאי נתוסף איסור אלא דלא נודע שיעורו ועל איסור הנוסף ודאי לא מהני להכריע, ובגליון רש"א על הט"ז סי' ק"ה סק"כ כתב בזה משום דמוקמינן האיסור על חזקתו שלא נתבטל מאיסורו ודברי חכמה הם.

אבל א"צ לזה כמש"כ התוס' יבמות הנ"ל ולפמש"כ גם בספק אם נתוסף כ"כ לא מהני חזקה וכמו שאמרנו ביבש ביבש כ"כ גם ביבש בלח אם אנו מסופקים אם נפלט מן האיסור יבש בלח ההיתר סברתנו קימת דאף דיש לנו חזקת היתר דלא נשתנה ההיתר ממה שהי' מעיקרא בחזקתו עד עכשי' מ"מ בכל משהו שאני טועם ספק לי שמא אני טועם דבר איסור שלא הי' מעיקרא בלא המותר וע"ז לא מהני חזקת הלח דמעיקרא, ובהא דנקטו האחרונים להלכה באו"ח סי' תס"ז דמחזיקין מזמן לזמן דאם נמצאת החיטה בעיסה אוסרין הכל דחוששין שמא היתה כבר בזמן הקדום, וכן הביא המג"א מתשובת מהר"ם לענין כרוב יעו"ש.

שהמעיר שהעיר בס' ש"ש ש"ג פ"ז ג"כ מדין זה להסתייע דלא שייך חזקת היתר בתערובות, ולפמש"כ הכל מיושב בעזה"י דהתם ג"כ אנו דנים. על ספק דבר נוסף שמא בחלק הנוטל מעיקרא נתערב כבר מעט איסור ואנו דנים עכשי' אם מותר לאכול וע"ז

לא מהני חזקת היתר דאנו מסופקים שמא אנו טועמים דבר נוסף שלא הי' מעיקרא בדבר הלח או היבש וע"ז לא מהני חזקת היתר כנ"ל.

ול"ד לנידון האמור בעירובין דשם אין אנו דנים כלום על הדבר הנוסף אלא על החתיכות שהי' מעיקרא אם נשתנו או לא כנ"ל. ולענין דין ספק כבוש דפסק הרמ"א דאסור שהט"ז הקשה ע"ז דנוקים ההיתר על חזקתו ג"כ מתישב עפ"י דברינו כנ"ל, דבין אם נאמר ענין החזקה בכלל שלא נפלט מן האיסור אל ההיתר ע"ז לא מהני חזקה של ההיתר על חשש שמא אנו טועמים דבר איסור שלא הי' מעיקרא, ובין אם נאמר ענין החזקה על הזמן הקדום כגון שאנו מוצאים עכשי' שהאיסור שרוי בתוך היתר הלח ומסופקים אם כבר מן מעת לעת הקדום הי' שרוי ונעשה כבוש או לאחר זה נשרה וליכא עדיין מעל"ע ונאמר אוקי בחזקה דאז לא נשתנה ההיתר מ"מ לא יועיל חזקה זו על ספק טעימת דבר נוסף שעלי' ליכא חזקה כנ"ל, ועוד דבכה"ג נראה לי ברוב דליכא חזקה כלל, דלפמש"כ ענין החזקה בזה מה שע"י תערובות נעשה הכל בחזקת איסור כמו שהבאנו לעיל דברי הש"ך בשם תשובת הרשב"א וענין זה לא שייך רק בתערובות יבש ביבש או לח בלח אבל יבש בלח אינו מעורב כלום ונמצא דאינו מגרע כלום בנפילתו מחזקת היתר של הלח ורק כשיהי' כבוש מעל"ע יפלוט לתוך הלח ומשו"ה כשאנו דנים על זמן הנפילה ליכא חזקת היתר כלל דבנפילת האיסור לתוך ההיתר עדיין אינו משתנה ההיתר כלום, עכ"פ דינו של הרמ"א מיושב היטב.

ובפמ"ג סי' ק"ג במשבצות סק"ג האריך שם קצת בענין זה והעיר מכמה דוכתי ולא נתישבו בדברי' כל ענין זה ולדברינו נתישבו כל הסתירות ומה שהביא בש"ש להסתייע בנידון זה מדין ניקור מהרא"ש שכתב דלא חשיב איתחזק איסורא לפמש"כ אינו ענין כלל לתערובות דשם ניכר היטב הגיד והחלב לבקי בהם ולא משתנה חלקי הבשר ע"י הניקור אבל תערובות משנה את כל החתיכות מחזקת היתר לאיסור.

ופשוט הוא: ובתשו' רע"א סי' פ"ב חקר שם לענין תערובות יבש ביבש ונאבד קצת מהתערובות וידוע שהי' רוב ויש ספק אם הי' בו ס' והוא מין בשא"מ דמה"ת בטל ברובא אלא מדרבנן אסור עד ס' שמא יבשלם דלכאורה פשוט דהוי ספק דרבנן ודמי לנשפך לענין מין במינו ביו"ד סי' צ"ח והגאון המחבר העלה דיש לאסור משום חזקת איסור של האיסור, ול"ד לנשפך דשם איכא נגד זה חזקת היתר של התבשיל דע"י בליעת איסור גם ההיתר נאסר, וכ"ז הוא רק היכא דאיכא בליעה ונתינת טעם אבל ביבש שהיתר אינו משתנה וא"כ אין מוציאים אותו מחזקת קיימא חזקת האיסור לומר דלא נתבטל יעו"ש שהעלה בצ"ע, ולפמש"כ דאין חזקת היתר של התבשיל מכרעת כלום להתיר את דבר הנופל בו שהבאנו מדברי התוס' היכא שידענו דודאי נפל נסתרין דברי הגר"א בתירוצו על דין האמור בסי' צ"ח לענין נשפך מין במינו דמותר בספק ס'.

ובעיקר הענין מה שהעיר שהגר"א לומר להעמיד האיסור על חזקתו שלא נתבטל הנה כבר שקלו וטרו בזה הרבה אחרונים ביו"ד סי' ק"י אם בספיקא דרבנן אסור באיתחזק איסורא יעו"ש ועכ"פ דברי הגרע"א קשים לי דהלא לענין ביטול הלכה רווחת היא בספק דבר חשוב דמותר ביבש ומותר הכל ולא אמרינן בזה אוקי האיסור על חזקתו, ונראה לענ"ד דאף לשיטת האחרונים דסברי בספק איסור דרבנן אסור היכא

דאיתחזק איסורא הוא מחמת עצמו ומסופק לנו אם הותר אבל בנידון זה של ביטול דעיקר האיסור כבר הותר ע"י ביטול ברוב וחכמים אסרו עד שיהי' ששים אם ליכא ששים הוא איסור חדש דמעיקרא קודם שנתבטל הי' איסור תורה ועכשי' אנו דנים אם יש בזה איסור דרבנן מה שלא הי' מעיקרא משו"ה לא שייך בזה איתחזק איסורא, וכמדומה לי ששמעתי סברא כזו בשם הגאון צי"ע ר' מאיר מיכל משאט זצ"ל, אמנם לפ"ז לכאורה אם נתערב איסור דרבנן והוא ספק דבר חשוב נימא דאסור מחמת חזקת איסור ויהי' גרוע איסור דרבנן מאיסור של תורה וזה לא יתכן, אלא נראה כיון דנתערב ברוב עכ"פ אזיל מיני' חזקת איסור דהרי חד בחד חשבינן לי' בחזקת איסור את כל התערובות לענין שאם נאבד אחד מהם אסור אף באיסור דרבנן כמו שהבאנו לעיל דברי הש"ך ובתערובות ברוב אף היכא דלא בטיל מחמת חשובות וכה"ג מותר בנאבד אחד מהם דמוכח מזה דבטל חזקת איסור מכאן, ע"כ נלענ"ד דמשו"ה ליכא חילוק בין יבש ובין בלח כל היכא דאיכא רוב ליכא עוד חזקת איסור ותלוי אם מה שצריך ששים הוא מה"ת אסור בספק ס' ואם הוא מדרבנן כגון באינו מינו ביבש ובמינו בלח מותר בספק ככל ספק דרבנן כנלענ"ד: פרק יב מסקינן בגמ' נדה ד' ד' ע"א בפלוגתא דחזקי' ור' יוחנן דפליגי שם בגמרא בקופה שנשתמשו בה טהרות בזוית רוח זו וטלטלוה בזוית אחרת חזקי' סבר לא מחזקינן טומאה ממקום למקום ור' יוחנן סבר מחזקינן ופריך הש"ס לר"י מי מחזקינן והתני' כשעת מציאתן ובמקום מציאתן ומסיק דבמקום מציאתן שרפינן שלא במקום מציאתן תלינן יע"ש.

וכן פסק הרמב"ם בה' אה"ט פי"ז כר' יוחנן דשלא במקום מציאתן תלינן יע"ש. ובמג"א ה' פסח סי' תס"ז סק"ה הוכיח מסוגיא זו שאם בשלו תבשיל בקדירה וסלקוהו מהכירה למקום אחר ונצטננה ונמצאת ע"ג חטה דאמרינן עתה נפלה דלא מחזקינן איסור ממקום למקום יע"ש.

ותמהו עלי' האחרונים דאם נדמה איסור לטומאה ראוי לאסור גם בחמץ דהרי להלכה פסק הרמב"ם כר' יוחנן דלתלות תלינן עי' בפמ"ג ביו"ד סק"ה ובס' ש"ש ש"ג פ"ה וכן עוד אחרונים תמהו בזה, אמנם בלא"ה קשה לר' יוחנן דסובר דמחזקינן ממקום למקום למה אין שורפין הל' ספק טומאה ברה"י הוא וחשוב כודאי לשיטת תוס' בכמה דוכתי גם לשרוף תרומה ובקדשים, דהנה לחזקי' דס"ל אין מחזיקין ממקום למקום לא חשוב ספק טומאה כלל דכיון דלא ראינו ריעותא במקום אחר וכן כתב רש"י שם ד' ד' ע"ב בהא דפריך הש"ס שם מכדי האי ככר ספק טומאה ברה"י הוא וכל ספק טומאה ברה"י ספיקו טמא, ופי' רש"י וז"ל אבל אקופה לא פריך דהא לא איתחזק בזוית של בית הראשון עכ"ל אבל לר"י דס"ל דמחזקינן לספק גם על מקום אחר הוי לי' ספק טומאה ברה"י, ואם נימא דהוי כדבר שאין בו דעת לישאל מהראוי להיות טהור לגמרי אלא בע"כ הכא בקופה שנשתמשו בה טהרות הוי טומאה הבאה ע"י אדם דמספקינן שמא בשעת שמוש הי' השרץ והוגעו ע"י האדם והוי ספק טומאה ברה"י, ע"כ נלענ"ד בזה דר' יוחנן פליגי על חזקי' רק כלפי הדין הנוסף בתרומה וקדשים מחמת טומאה להחזיק כשעת מציאתן כדין ודאי ולא יהי' חלוק רשויות בזה דחזקי' סובר דגם לדין זה שאמרו כל הטומאות כשעת מציאתן הוא רק במקום שבו נמצא דבר הטומאה וכיון שאין מחזיקין ממקום למקום לא שייך לדון גם שיהי' כשעת מציאתן, ור' יוחנן סובר אף דלענין עצם

הספק מהני כלל זה דלא מחזיקינן ממוקום למקום ולא חשוב כספק טומאה לטמא ברה"י אבל על הדין המיוחד בפרט לתרומה וקדשים שאמרו כל הטומאות כשעת מציאתן שיהי' דין טומאה למפרע כפי הנמצא עכשי' סובר ר' יוחנן דהא דתני בברייתא ובמקום מציאתן הוא רק לשרוף אבל לתלות תלינן גם שלא במקום מציאתן והוא דנגד חזקה של כאן נמצא כאן הי' איכא דין לטמא למפרע משום כל הטומאות כשעת מציאתן וסובר ר"י דכמו שהחמירו במקום מציאתן לעשות כטומאה ודאית אף לשרוף תרומה וקדשים כ"כ החמירו לעשותו כספק טומאה לתלות אף שלא במקום מציאתן דגם במקום מציאתן מה"ת טהור ודאי ברה"ר, וחזקי' סוב' דרק במקום מציאתן שהוא בגדר ספק אלא דמטהרינן מחמת חזקה או מטעם הלכה שם החמירו לטמא משום כשעת מציאתן אבל שלא במקום מציאתן דאינו בגדר ספק כלל דהרי טהור גם ברה"י ובכה"ג לא החמירו לומר כשעת מציאתן ולר"י שני דינים החמירו והוסיפו חכמים לענין תרומה וקדשים דשעת מציאתן גורם לספק למפרע אף שלא במקום מציאתן אף דמה"ת איכא גדרים להכריע ספק זה כמו חזקה דמיעקרא דעדיפא בכל דוכתא מחזקה דהשתא ובמקום מציאתן גורם לעשותו כודאי טומאה למפרע לומר דבמקום זה כמו שאנו רואים את הטומאה כ"כ הי' לעולם במצב זה במקום הזה: ומעתה עלינו לבאר לר"י דס"ל מחזיקין ממל"מ דעשוהו חז"ל לספק טומאה לתלות אם הוי ככל ספק טומאה דחלוק בין רה"ר לרה"י ובין יש בו דעת לישאל או לא, והנה בתוספי הרא"ש במס' נדה ד' ד' הנדפס בש"ס החדשים כתב דלר"י מטמאינן שלא במקום יציאתן לתלות גם ברה"ר וגם בדבר שאין בו דעת לישאל דז"ל בד"ה והתנן ככר ע"ג הדף וכו' וא"ת אכתי מאי קשיא לי' האי דמטהרינן הכא היינו משום שאין בו דעת לישאל כדמסקינן, וי"ל דלכולהו לישני דאוקימנא פלוגתייהו בשאינה בדוקה מטמא ר' יוחנן אפי' ברה"ר תדע מדפריך מכל הטומאות כשעת מציאתן ותני עלה ובמקום מציאתן הא שלא במקום מציאתן לא ומאי קושיא דילמא משום דאיירי ברה"ר כדקתני בתוספתא מוקי לה דוקא במקום מציאתן, אלא ודאי אפילו ברה"ר מטמא ר' יוחנן אפי' שלא במקום מציאתן וא"כ ה"ה נמי אפילו בדבר שאין בו דעת לישאל עכ"ל.

אבל בתוס' ד"ה ככר הנתונה ע"ג הדף כתבו להיפוך דז"ל וא"ת שאני התם שאין בו דעת לישאל כדאמר בסמוך וי"ל דפריך אי בשום מקום אנו מחמירין ממקום למקום אפילו בקדשים לא הי' לנו לעשות ספק ולתלות באדם טהור דיותר יש לתלות בנפילה עכ"ל. הרי דמפרשי דבשאר ספיקי גם לר"י דס"ל מחזיקין ממקום למקום הי' טהור באין בו דעת לישאל וכן נלענ"ד להדיאמוכח דגם ברה"ר טהור לר' יוחנן מדין המסוכן דתניא בתוספתא דטהרות פ"ו מעשה במסוכן אחד שהיו מוליכין אותו מגינוסר לחמתן והי' הכיתות מתחלפות עלי' ובאחרונה נמצא מת בידן ובא מעשה לפני חכמים ולא טמאו אלא כת אחרונה בלבד.

עכ"ל.

והוא מטעם ספק טומאה ברה"ר וכן הוא להלכה ברמב"ם פח"י מה' אה"ט ולשיטת תוספי הרא"ש קשה איך יפרש ר' יוחנן התוספתא הנ"ל, ואולי יתרץ דהתם לא מיירי לתרומה וקדשים דמה שמחמיר ר' יוחנן הוא דוקא לתרומה וקדשים, ומה דמוכיח

בתוספי הרא"ש מסוגית הש"ס כאן דפריך לר"י מנגע אחד בלילה דתני עלה ובמקום מציאתן נלענ"ד די"ל דפירכת הש"ס הוא רק אם נימא דר' יוחנן סובר דגם לשרוף מחזיקינן ממקום למקום דהוי כודאי אז ליכא חלוק רשויות אבל לפי מה דמסיק דלר' יוחנן רק תלינן י"ל דברה"ר טהור גם לתרומה וקדשים כיון דלא במקום מציאתן לא החמירו רק לספק למפרע והוי ככל ספק טומאה דטהור ברה"ר ומה דאמרינן לר' יוחנן מיתלי תלינן הוא רק ברה"י וביש בו דעת לישראל ובאמת לשון המשנה שכל הטומאות כשעת מציאתן והוספת הברייתא ובמקום מציאתן שהוא בדרך כלל לא שייך כ"כ לאוקמי דוקא ברה"ר, ואף דלכאורה לפי"ז למה לא טמאו ודאי היכא דהוא ברה"י דהרי מצינו בהרבה מקומות שגם לספק שהוא מדרבנן טמאו ברה"י הנה מלבד דאין לנו להקשות כן דהרי מצינו בהרבה מקומות להיפוך דגם לודאי טומאה דרבנן עשו היכרא דלא לשרוף תרומה וקדשים, נלענ"ד דכיון דגם ר' יוחנן סובר דמה"ת לא מחזיקינן טומאה ממקום למקום אף שהחמירו חז"ל לספק למפרע גם למקום אחר שלא הוחזק שם טומאה אבל לדין ספק טומאה ברה"י צריך שיהי' מוחזק שם ספק טומאה כמו בסוטה דהי' שם קנוי וסתירה ומשו"ה אין לטמא ודאי ברה"י, אבל להיפוך לטהר ברה"ר או כשאין בו דעת לישראל לא שאני ספק זה משאר ספק טומאה, וכן נלענ"ד מוכח מהא דמודים חכמים היכא שראוהו חי מבערב דהנה כשראוהו חי מבערב לא עדיף משלא במקום מציאתן דהרי הי' חי בזמן מן הזמנים וכמו דטהור ברה"ר לרבנן כשראוהו חי מבערב "כ טהור במקום אחר שלא ראינוהו חי ולא מת וזה פשוט לענ"ד, הרי נתבאר להדיא מסוגית הש"ס ושיטת התוס' ותוספי הרא"ש דמה דסובר ר' יוחנן מחזיקינן ממקום למקום הוא רק לחומרא לתרומה וקדשים אבל בכל דוכתא לא מחזיקינן טומאה ממקום למקום ושפיר למדו האחרונים לדין חמץ דמחזיקינן מזמן לזמן היכא דליכא חזקה ולא מחזיקינן ממקום למקום כנ"ל ודברי המג"א נכונים לדינא: ובעיקר ענין זה של שנוי מקום צריך ביאור במה נשתנה הדין ע"י השתנות המקום ובס' מקור חיים לה' פסח סי' תס"ז סקי"א האריך בענין זה.

אבל לענ"ד עדיין הדברים סתומים כמו שנבאר, דהנה באמת קשה אם נאמר בכל דוכתא שיהי' חלוק בין מקום למקום א"כ גם בחבית ונמצא חומץ נימא דאם שנתה מקומה דלא נחזיק ממל"מ וכן גבי מומין לא מצינו רק חלוק רשויות ולא שנוי מקום ומשו"ה העלה בס' מקו"ח דרק במידי דאתו מעלמא כמו בשרץ ונפילת חטים וכדומה שייך לומר לתלות דהמקום גרם אבל במידי דאתו מגופה כמו יין ונמצא חומץ וכן במומין או טריפות לא שייך בזה לתלות במקום והביא ראי' לדברי' מדברי תוס' ריש נדה ד"ה מעל"ע בתה"ד וז"ל דאשה נמי מיקריא במקום מציאתה דכל מקום שהיא טומאתה עמה דאי לאו הכי תקשה לחזקי' דמטהר בקופה ממקום למקום.

יעו"ש.

אבל באמת תמוה מאד דא"כ לפי"ז מה שייך במת לתלות השנוי במקום וכן במחט השבורה מה ענין לתלות השבירה ואיזה חלוק יש בין מחט ומת - לאשה, ונראה לענ"ד דבכללות ענין זה מתבאר עפ"י הדרך שכתב בס' ש"ש ב"ב פ"ד דכל ריעותא דלא חזינן לא מחזיקינן וענין זה עדיף מרוב וחזקה דהתם איכא ספק ואנו מכריעים עפ"י דין רובא

או חזקה, אבל אם לא ראינו ריעותא אין בזה גדר ספק ומשו"ה מהני ענין זה גם בספק טומאה ברה"י אף דלא מהני חזקה וכן מהני גם לענין ממון כמש"כ בש"ש, אבל בפרטות צריך ביאור רחב דהנה זה ודאי דלא מחזקינן ריעותא מגברא לגברא או מחפץ לחפץ אחר כ"כ אם אנו דנים על איזה מקום אם נתחדש בו איזה דבר של טומאה או איסור והסבה הגורמת לנו להסתפק בזה הוא ע"י שראינו התחדשות טומאה או איסור במקום אחר על זה קיי"ל דאין מחזיקין ממקום למקום וענין זה שייך בדבר המטמא את סביביו במגע וכדומה או דבר האוסר את סביביו ע"י פליטת איסור ואנו דנים על החפצים שהיו שם במקום חדש שלא ראונו ריעותא היינו כמו במת שאנו רואים במקום זה שהוא מת עכשי' ואנו דנים אם הי' כבר מת במקום אחר שהי' שם בזמן הקודם ואנו דנים לענין הטהרות שהיו סביב איש זה במקום ההוא אז נקטינן דאין לנו להוסיף טומאה במקום שלא ראינו ריעותא וכ"כ לענין איסור שאנו דנים על ההיתר שהי' במקום אחר בקדירה זו וממקום זה כבר סלקוהו ומצאנו עכשי' בקדירה דבר שיוכל לאסור את ההיתר אין אנו מחזיקים להוסיף איסור גם במקום אחר שלא ראינו ריעותא שם: וזה הענין דוקא במת וכדומה דעל עצם המת עיין שום נפ"מ לדון עלי' דמאי נפ"מ אם מת עכשי' או כבר הי' מת ועיקר הספק נוגע לדינא רק על הטהרות שהיו במקום אחר שנגעו באיש זה ואנו דנים אם הי' מת מכבר להוסיף טומאה במקום אחר אז נקטינן דשנוי המקומות הם כדברים נפרדים שאין ריעותא של אחד גורם דין ספק על חברו.

אבל באשהנדה שאנו מסופקים עלי' באיזה זמן ראתה כיון דעצם הספק נוגע אלי' לענין מנין לספירה ואצלה לא שייך חלוק המקומות דכל מקום שהיא טומאתה עמה היינו שהספק בעצמותו הוא נפ"מ גם להאשה עצמה ולא רק להוספת טומאה במקום ההוא אז ליכא האי כללא דאין מחזיקים ממקום למקום גם לענין הטהרות שנגעו בה במקום אחר, וכבר נתבאר בדברינו דכללי דיני הספיקות ברובם אנו דנים עפ"י תחילת דין המסופק לדינא ולהלכה, וכ"כ פירשנו לעיל בש"א פי"ג בהא דכתבו התוס' לחלק דבנדה ל"ד לספק טומאה ברה"י או רה"ר משני טעמים א' משום דהוא ספק טומאה למפרע ועוד משום דהוא ספק ראי' ולא ספק מגע דעל שני חילוקים אלו קשה ממת דהוי ג"כ ספק למפרע ואינו ספק מגע ומ"מ איכא חלוק רשויות ותירצנו שם עפ"י סברא זו דבאשה ראשית דין הספק נפ"מ גם לענין האשה ואצלה הוא ספק למפרע וספק ראי', אבל במת שהדין נוגע רק להטהרות ולענין הטהרות הוא ספק מגע וספק שמכאן ולהבא. יעו"ש.

וכן נראה מה דמסיק המג"א בסקכ"ה לענין קדירה שנתבשלה וטלטלה למקום אחר ונצטננה ונמצאת ע"ג חטה דאמרינן עתה נפלה משום דאין מחזיקין ממל"מ דעצם הספק הוא על התבשיל דאין נפ"מ כלל להלכה בנוגע אל החטה עצמה שזורקין אותה והנפ"מ הוא רק לענין התבשיל אם בעת שהי' התבשיל על הכירה כבר הי' החטה בתבשיל ודבר האוסר בזה הוא החטה ע"ז נקטינן דאין להחזיק ריעותא להוסיף איסור לומר שהיתה ג"כ במקום אחר ואסרה שם עוד שאר דברים המותרים, אבל בחבית שנמצאת חומץ או במומין וכדומה אין שנוי מקום משנה את הדין כלום ורק בדבר המטמא או האוסר את כל אשר לו מסביב שייך ענין זה לחלק בין מקום למקום.

וזה נכון בעזה"י: ובוזה נתישב לי מה דקשה טובא בהא דנקטינן לענין כתמים ביו"ד סי' ק"צ סעי' מ"א דאם השאילה את חלוקה לאשה אחרת ונמצא עלי' כתם דשניהם טמאות מספק ורק בנדה ובנכרית תולה בהן יעו"ש דלכאורה למה נחזיק טומאה ממקום למקום כיון שמצינו את הכתם במקום זה ובבית זה אין לנו להחזיק שכבר הי' על בגד זה כשהי' אצל האשה ראשונה והרי לענין דינים שספיקן מה"ת מהני האי כללא דאין מחזיקין וכאן לענין כתמים דמדרבנן הוא ובתלי' כל שהוא תלינן לא שרינן מחמת שנוי המקום ועפ"מ שבארנו האי ענינא לק"מ דכיון דעיקר הספק בכתמים הוא לענין הנשים מי מהן ראתה דם והכתם הוא מעיד שאשה אחת ראתה אבל אינו מטמא ואוסר כלום אין שייך בזה לומר דלא נחזיק טומאה ממקום למקום דאין הכתם מטמא את המקום רק מעיד על ראית דם והוי ספק שקול על כל הנשים אף שהן במקומות שונים, ולפי מה שביאר ענין זה בס' מקור חיים שהבאנו לעיל דברי' שהעיקר בזה דבמידי דאתו מעלמא אמרינן שהמקום גרם קשה טובא מדין זה של כתמים דהרי לשיטתו נפילת כתם דומה ממש לנפילת שרץ או חטה ולדברינו מיושב על נכון בס"ד: וכ"ז הוא רק אם אנו דנים על הדבר המטמא או האוסר אם הי' בכחו לטמא או לאסור בשהי' מכבר במקום אחר כמו במת או לענין שרץ אם אנו דנים אם הי' שם השרץ נקטינן דאין לנו להחזיק ריעותא על המקום ההוא להוסיף איסור או טומאה על הדברים שהי' במקום ההוא כי חילוק המקומות מפרידם, ומחשבם לעצמים נפרדים שאין מחזיקים ריעותא מעצם לעצם, אבל מזמן לזמן כגון קופה שעמדה על מקומה ונשתמשו בה טהרות ואח"כ נמצא בה שרץ דהבדל הטהרות הראשונות להשניות הוא רק בזמן השמוש וחלוק הזמנים הוא דבר מופשט דהזמן אין בו ממש ואינו עצם מורגש להפריד בין זמן לזמן משו"ה לא אמרינן בזה כשאנו מסופקים שמא כבר הי' שרץ זה בקופה זו בזמן הקודם שעי"ז אנו מוסיפים טומאה על עצם אחר, ומשו"ה הוי ספק שקול כל היכא דליכא חזקה דמעיקרא, והנה בטהרות אף דאיכא חזקת טהרה מטמאינן למפרע דבספק טומאה ברה"י לא מהני חזקת טהרה ולענין איסורין כל שהספק מחמת איסור תערובות או פליטת איסור ליכא חזקה כמו שבארנו בפרק הקודם באורך וזהו כונת המג"א בס"ק י"ח לענין מליגת תרנגולת דאם יש לספק בזמן ולומר שמא היתה החטה במים קודם, לכן לא אמרינן השתא נפלה דהכי אשכחן פ"ק דחולין ופ"ק דנדה דלא אמרינן השתא הוא דאיתרע היכא דליכא חזקה.

עכ"ל.

והדברים פשוטים ונכונים דאם הי' בזה דין חזקה ודאי דליכא שום טעם לאסור דבכל התורה כולה מחזיקים מזמן לזמן להחזיק בתורת ספק ודין חזקה מכריע את הספק, רק לענין טומאה החמירו חכמים לתרומה וקדשים להחזיק מזמן לזמן כשעת מציאתן ובמקום מציאתן להחשיב כודאי למפרע ובוזה מתורץ כל התמיהות שתמה בס' מקו"ח סי' תס"ז סקי"א על דברי המג"א הנ"ל ומה דהקשה מדברי הרשב"א שהובא במג"א סקכ"א דכתב דלענין אם נמצאת החטה במים אמרינן כאן נמצא כאן הי' כמו במומים ושם מחזיקינן גם היכא דאיכא חזקה דמעיקרא יבואר לקמן בדברינו בס"ד: .

והנה בנגע אחד בלילה ובשחר מצאוהו מת דמטמאים רבנן משום דכל הטומאות כשעת מציאתן אמרו בתוספתא והובא ברמב"ם פי"א מה' אה"ט דאם ראוהו חי בערב ובשחר מצאו מת הר"ז ספק ברשות הרבים וטהור עכ"ל. דלכאורה אינו מובן מאי נפ"מ בין ראוהו חי או לא הלא ודאי הי' חי בזמן מן הזמנים וכבר עמדו ע"ז בס' האחרונים והוא בנוב"י ח' אה"ע סי' ל"א ובס' מקו"ח סי' הנ"ל ובהגהת רש"ש פ"ה דטהרות וכולם חדשו בזה בסגנון אחד דכמו דאין מחזיקין טומאה ממקום למקום כ"כ אין מחזיקין טהרה וכל חזקה דמעיקרא ממקום למקום היכא דשייך שם שנוי מקום, ועפ"י"ז פירשו דהטעם דכל הטומאות כשעת מציאתן הוא רק היכא דחזקה דמעיקרא אינה חזקה מעליא דחזקת חי שהי' לו במקום אחר לא מהני למקום זה משו"ה עדיף חזקה דהשתא של שעת מציאתן, אבל אם ראוהו חי במקום זה החזקות מתנגדות זה לזה והוי ספק וטהור ברה"ר דשתי החזקות שוות הן זהו תו"ד, והנה לפי"מ שבארנו לעיל בטעמו של דבר דאין מחזיקין טומאה ממל"מ ליכא שום טעם ליחס סברא זו על חזקת טהרה וחזקת חי ומעולם לא שמענו לחלק בחזקת חי אם הוא על מקומו או שהוליכו למקום אחר, וע"כ נלענ"ד דהחילוק בין ראוהו חי במקום זה או לא הוא רק לענין דין זה שחכמים מטמאים כשעת מציאתן ומקום מציאתן דהחמירו לענין טומאה להחזיק הדבר למפרע כפי מה שאנו רואים עכש'.

המצב כמו שהוא דכ"ז אם לא ראוהו במצב ההיפוך מזה דאם ראוהו חי במקום זה ועכש' מת הרי ראינוהו במקום זה בשנוי המצבים ומשו"ה בטל מזה לגמרי חומרא של שעת מציאתן דהרי איכא שעת מציאה להיפוך מה שראינוהו חי במקום זה, אבל אם לא ראינו חי במקום זה ליכא שעת מציאתן להיפוך דבעינן דוקא ראי' שוה של שעת מציאה אבל היכא שאנו דנים מטעם חזקה עפ"י כללי הדינים ליכא שום חילוק לענין חזקה דמעיקרא אם הי' במקומו הראשון או לא, לכן נלענ"ד לפרש כוונת התוס' ריש נדה כקושייתם דז"ל וא"ת ומ"ש דאמרינן בנגע באחד לשרוף ובמעת לעת אמרינן תולין דאשה נמי מיקריא במקום מציאתה דכל מקום שהיא טומאתה עמה דאל"ה תיקשי אשה לחזקי' דמטהר בקופה ממקום למקום עכ"ל.

דלכאורה תמוהין דבריהם דהרי בראוהו חי מודים חכמים דהוי ספק והכא באשה דליכא נפ"מ בין מקום למקום והוי כמו שראינו אותה טהורה במקום זה דליכא דין שעת מציאתן, ועפ"י מה שכתבנו נראה דסברי דלענין שעת מציאתן ראי' הממשית גורמת כמו בנגע באחד דמה שראינו חי או מת זוהי ראי' ממשית וכן המחט כה"ג אבל באשה מה שבדקה מבערב ומצאתה א"ע טהורה לא חשיבא בדיקה זו כמציאות ראי' ממשית ורק כענין חזקה מועלת בדיקה זו אבל לענין דין של שעת מציאה ענין בדיקה זו היא שלילת ראית טומאה אבל לא ראי'.

הפכית, דגם בלא ראוהו חי מבערב היינו מחזיקים אותו בחזקת חי אלא כ"ז שלא ראינו ראי' ממשית לא נגרע דין שעת מציאתן ולפי"מ שפירשו בס' נוב"י ובס' מקו"ח והגהת רש"ש דברי התוס' תמוהין כנ"ל: ואף שמצאתי בחי' הריטב"א למס' נדה דבפשטות מורין דברי' כשיטת דברי האחרונים הנ"ל דז"ל שם נגע אחד בלילה וכו' וחכמים מטמאים פי' בתוס' מודים חכמים לר"מ כשראוהו חי בבית זה פי' דמשום דלא הוחזק חי

בבית זה אמרי רבנן דלא יהבי לי חזקת חי כלל ומטמא לשרוף ור"מ מטהר גם בזה דלא סגי דלא הוי חי קודם לכן או בכאן או במקום אחר אבל כל שהוחזק חי בכאן מודים חכמים דמוקמינן לי בחזקת חי וטהור עכ"ל הצריך לנו, והנה מדברי מוכח דלרבנן איכא חילוק לענין חזקה בין חי במקום זה או במקום אחר ועוד יותר מפורש ראיתי בדברי ריש נדה בד"ה חדא הוא דאיכא למיחש לריעותא דז"ל ואיכא דמקשו מההיא דלקמן דנגע באחד בלילה דמטמאו רבנן לשרוף כדאייתא התם וליכא אלא חדא לריעותא שהוא מת לפנינו דאילו אידך בחזקת טהור הוא, וי"ל דשאני התם דודאי נגע והורעה חזקתו שהרי לא הוחזק חי בפנינו בבית זה וכמו שפרשו בתוס' וכדבעי למימר קמן עכ"ל.

ונראה כונת דברי שהורעה חזקת טהרה של הנוגע כיון שנגע בודאי ואז לא הוחזק חי בבית זה ומוכח דאיכא קלישת חזקת חי מה שלא הוחזק חי במקום זה, אבל עכ"פ מוכח שהתוס' לא סברי סברא זו דהרי על קושייתם מנגע אחד בלילה דזהו גם קושיית הריטב"א חתרו לתרץ באופן אחר, וגם להריטב"א שנקט דיש מקום לומר דגריעה קצת החזקה מה שלא הוחזק חי במקום זה הוא רק לענין הנוגע כיון שנגע ודאי באדם שלא הוחזק חי במקום זה, אבל לענין האדם עצמו לא אמר דבטלה חזקתו מה שטלטלוהו למקום אחר: ובס' מקור חיים הוכיח כשיטתו מדברי התוס' בנדה ד' ד' בד"ה שכל הטומאות וז"ל והא דמחט שנמצאת חלודה דטהורה דכל הטומאות כשעת מציאתן אפ"ל להקל לאו משום דהוי כשעת מציאתן דאורייתא אפילו להקל אלא משום דמוקי הטהרות על חזקתייהו.

עכ"ל.

ובתוס' ד' ב' ד"ה התם תרתי לריעותא כתבו דלהכי ילפינן מנגעים דין חזקה אף היכא דאיכא ריעותא דהיכא דבא כהן בסוף שבוע וראה דכהה הנגע ומ"מ מטמאין האדם הנכנס שם באותו שבוע, והא דלא חשבינן התם תרתי לריעותא חזקת טהרה של האדם והרי חסר לפניך משום דרק במקום דאיכא למימר חסר ואתאי חשוב תרתי לריעותא אבל הנגע דרכו להתחסר בבת אחת ואמרינן השתא הוא דחסר יעו"ש.

ולפי"ז למה במחט שנמצאת חלודה או שכורה מצרפינן חזקת טהרה של הטהרות ובנגע לא מצרפינן חזקת טהרה של האדם הנכנס, דהרי גם במחט דרכו להשבר בבת אחת מחמת קושיא זו החליט בס' הנ"ל ביישוב סתירת דבריהם והוא דבנגע החזקה דמעיקרא חזקה אלימתא היא דבמקום זה הוחזק הנגע אבל במחט החזקה דמעיקרא הוקלשה משום דבמקום זה לא הוחזק המחט בחזקת שלם יעו"ש.

ולענ"ד אינו נראה כן בכונת דבריהם דהרי לא נזכר בדבריהם בטעמא דמטהרינן המחט משום תרתי לריעותא ומחמת הצטרפות הריעותא, ועוד לא נזכר בגמ' לענין מחט דמיירי דוקא בשלא הוחזק כאן בשלימותו רק במסקנא הוזכר בגמ' ובמקום מציאתן יעו"ש, ובעיקר קושייתו כדברי התוס' למה אזלינן בתר חזקת טהרה של הטהרות ולא בתרחזקת שלמות או חזקת טומאה של המחט נלענ"ד דכל היכא שאנו מסופקים על זמן ידוע אם נשתנה הדבר מכמו שהי' מעיקרא אז מהני דין חזקה דמעיקרא להחזיק הדבר בזמן ההוא כדמעיקרא ובנגעים כן הוא ענין החזקה דאנו מסופקים בשעה שיצא הכהן מן הבית

שמה נחסר הנגע מכגריס וע"ז סמכינן על החזקה דמעיקרא אף שעכשי' מצאנוהו שנחסר, אבל במחט אין אנו מסופקים על זמן ידוע דהרי לא ראינו השעה שנפלה בין הטהרות אלא נמצאת בין הטהרות כשהיא שבורה ואנו מסופקים מתי נפלה אם לאחר שבירתה או כשהיתה שלימה וכשנאמר ששבורה נפלה אין אנו מגרעים זמן שלמות המחט דאמרינן עכשי' נפלה כשהיא שבורה וכל מה שנאחר זמן שבירתה כ"כ נוכל לאחר זמן נפילתה וליכא כאן חזקה דמעיקרא להכריע ספק זה ומשו"ה אזלינן בתר חזקת טהרה של הטהרות, ומצאתי כדברי בס' נוב"י סי' ל"א בח' אהע"ז בד"ה ונראה יעי"ש: ועי' מש"כ לעיל בפ"ד בישוב דברי התוס' הנ"ל.

וכ"ז נלענ"ד שהוא לפי השקלא וטריא דהשתא דלפי מה דפריך לקמן הש"ס על ככר דהוי ספק טומאה ברה"י ומשני דהוי ספק טומאה שאין בו דעת לישאל כ"כ במחט דברה"י לא מהני חזקת טהרות וכן כתב שם רש"י להדיא דהקושיא והתירוץ דפריך על ככר כ"כ הוא על מחט יעו"ש: ובחי' הרשב"א למס' נדה הביא ג"כ קושית התוס' מנגע אחד בלילה ותירץ באופן אחר וז"ל יש מתרצים דשאני אשה דבחזקת טהורה היא דבודאי בדוקה היא מעיקרא וכו' אבל אדם זה לא בחזקת חי הי' עומד וכדתניא בתוספתא ע"כ מודים חכמים לר"מ כשראוהו חי אלמא אילו הי' קאי בחזקת חי לא הוי מפקינן לי' מחזקת' אעפ"י שמצא עכשי' שלא במקום מציאתו, ויש מפרשים דלא דמי דהתם ודאי נגע אזלינן בתר שעת מציאתו ובמקום מציאתו אבל הכא באשה ספק ביאה דהא מספקא אי הוי דם בהיא שעתא או לא ולא הוי דומיא דסוטה דודאי נסתרה במקום הראוי לטומאה והילכך הכא אזלינן להקל עכ"ל.

והנה כל דברי הרשב"א צריכים ביאור לקטני הבנה כמוני, דמש"כ בתירוץ א' דאדם זה לא בחזקת חי הי' עומד אינו מובן דהרי אנו יודעים שחי הי' אף שלא ראינו אותו כשהוא חי, ונראה לי לבאר דברי' עפ"י מה שכתבנו לעיל בפ"ח דלא מהני חזקה דמעיקרא בכל תערובות חתיכות להכריע על כ"א ע"י דין חזקה דחזקה אינה מכרעת את המציאות רק מבטלת דין שיוכל להשנות ע"י צד הספק, ומשו"ה בספק על מקרה השתנות אמרינן העמיד דבר על חזקתו, אבל כשאנו דנים בתערובות על כל חתיכה שמא חתיכה זו היא החתיכה האסורה ע"ז לא שייך לאוקמא אחזקה להכריע שהיא היא המותרת, ולפי"ז כשנגע באחד בלילה ואינו מכירו ולא ראה אותו כשהוא חי וספק לנו על אדם זה אם חי הוא או מת ענין ספק זה הוא כספק של תערובות שהצד הספק בזה הוא על הגוף הנמצא מי הוא אם גוף של חי או מת וע"ז ליכא דין חזקה, אבל אם ראינו אותו איזהו פעם שהוא חי ליכא צד ספק על הגוף של מי הוא אלא על צד המקרה אם קרה לגוף שנוי מקרה המיתה או לא וע"ז איכא חזקה דמעיקרא כנלענ"ד בביאור דברי' ובס' נוב"י חאה"ע סי' ל"א כיון לדברי הרשב"א אלו ואח"כ הלך בדרך אחר לפרש שיהי' זה כמו חזקה שלא נתבררה בשעתה ודחה זה ולא ראה דברי הרשב"א אלו, והתירוץ בתרא שכתב הרשב"א נלענ"ד שהוא עפ"י דרך שכתבנו לעיל דנפ"מ בין נגע באחד בלילה לספק ראית דם נדה דבאשה היו ספק העיקרי לגבי דידה ולדידה הוי ספק רא' כספק ביאה שהוא ספק אם הי' הדם בשעה זו אצלה אבל במת אין הספק לגבי המת עצמו דאין שום נפ"מ לדינא לדידי' והספק הוא רק על הנוגע, וכיון דודאי נגע אז אזלינן בתר שעת מציאתו ועי' בס' מגן אלף או"ח סי' תסז סקט"ו שנתקשה מאד בדברי' אבל עכ"פ דברי

הרשב"א ברור מללו דחזקת חי אינה משתנית ע"י המקום ומדברי הרשב"א בתירוץ השני משמע דלא סבר כהתוס' דכל דין של הטומאות כשעת מציאתן הוא חומרא דהרי כתב בסברתו לחלק דאשה לא דמי לסוטה ומה ענין חומרא רבנן של שעת מציאתן לסוטה אלא נראה דסובר דגם דין זה שכל הטומאות כשעת מציאתן ובמקום מציאתן ג"כ קבלו חז"ל למילף מסוטה שעשתה תורה ספק כודאי ע"י מציאת הרגלים לדבר, ומשו"ה מחלק דבאשה הוי ספק ביאה ול"ד לסוטה וברמב"ם ג"כ לא נזכר ענין זה על שעת מציאתן שיהי' חומרא מדרבנן וצ"ע: פרק יג ומעתה עלינו לבאר האי כללא דכאן נמצא כאן ה' ממקורו בסוגית הש"ס דכתובות דגרסינן שם בפ' המדיר היו בה מומים ועודה בבית אבי' האב צריך להביא ראי' שמשנתארסה נולדו בה המומים הללו ונסתחפה שדהו נכנסה לרשות הבעל הבעל צריך להביא ראי' שעד שלא נתארסה היו בה מומים אלו והי' מקחו מקח טעות עכ"ל המשנה ופריך בגמ' מרישא לסיפא דרישא הבעל מהימן כר' יהושע וסיפא האב מהימן כר"ג ומשני רבא אמר רישא כאן נמצאו כאן הוי סיפא נמי כאן נמצאו כאן היו ומתיב אביי למה בנכנסה לרשות הבעל על הבעל להביא ראי' שעד שלא נתארסה היו בה מומים אלו להביא ראי' שמשנתארסה היו בה מומים אלו כמו בעודה בבית אבי', ומשני רבא דמשנכנסה לרשות הבעל איכא שתי חזקות לאב חזקת הגוף וחזקה אין אדם שותה בכוס אא"כ בודקו, והאי ראה וניפייס הוא וכו' רב אשי אמר רישא מנה ולאבא בידך וסיפא מנה לי בידך וכו' אמר רב יהודה אמר שמואל המחליף פרה בחמור ומשך בעל החמור את הפרה ולא הספיק בעל הפרה למשוך את החמור עד שמת החמור על בעל החמור להביא ראי' שהי' חמורו קיים בשעת משיכת פרה ותנא תונא כלה הי כלה וכו' אלא כי אתא רמי בר יחזקאל אמר לא תצייתנהו להני כללידכיייל יהודא אחי משמי' דשמואל הכי אמר שמואל כל שנולד הספק ברשותו עלי' הראי' ותנא תונא כלה מיתיבי מחט שנמצאת בעובי בית הכוסות וכו' לא הוגלד פי המכה המוציא מחבירו עלי' הראי' ואי דלא יהיב טבח דמי בעל בהמה בעי לאתויי ראי' ומפיק וכו' סתמא דמילתא כמה דלא יהיב איניש זוזי לא יהיב איניש חיותא, עכ"ל הש"ס ופי' רש"י כדברי רבא דמהדר לאוקמא כולה כר"ג דחזקה דגופא עדיף ורישא טעמא משום דכיון דבבית אבי' נמצאו המומים איתרע חזקתיה דאב דאיכא למימר כאן היו קודם אירוסין, ובפ"ק נמי פלוגתייהו בנכנסה לרשות הבעל ובה אמר ר"ג דלא הורעה חזקת אבי' בכך וכן מסקו בתוס' שם.

יעו"ש.

והנה מוכח להדיא מפירושם דלרבא מהני לר"ג חזקת הגוף לחוד בלא הצטרפות ברי ושמא ולא הצטרפות כאן נמצא כאן הי', אלא דברישא האב צריך להביא ראי' משום דאיתרע חזקתיה מחמת כאן נמצא כאן הי' אלא דלפי"ז קשה ל"ל לרבא למימר דבסיפא נמי כאן נמצא כאן הי', ונלענ"ד דלפי מה דס"ל לרש"י ותוס' דלרבא ורב אשי ברישא על האב להביא ראי' דוקא ראי' בעדים: וטענת ברי לא מהני בזה כמש"כ בתוס' בד"ה רישא מנה לאבא בידך וכן כתבו בפ"ג ד' ל"ו בד"ה החרשת, ולשיטתם הא דאיתא בגמ' בד' י"ב ע"ב וכן בריש פ"ב דלר"ג מהימנא משום ברי ושמא הוא לאפוקי דבברי וברי לא מהימנא דהיכא דטוען ברי לא מהני חזקת הגוף ולא סברת כאן נמצא כאן הי', ולפי"ז צריך רבא ליתן טעם בין ברישא ובין בסיפא דבסיפא הבעל צריך להביא ראי' אף

שטוען האב שמא כמש"כ בתוס' הנ"ל, וסובר רבא דמשום חזקת הגוף לחוד לא מהני לאפוקי ממונא רק בהצטרפות דכאן נמצא כאן הי' וברישא האב צריך להביא ראיה ולא מהני גם ברי ושמא משום דאיתרע חזקתי דאב מחמת כאן נמצא כאן הי', ועוד י"ל דרש"י ותוס' לא גרסי בדברי רבא רק רישא דכאן נמצא כאן הי', וכן משמע קצת מדברי הר"ן שמביא רק דאיכא נוסחאי דגרסי כן בגמ': ובדברי רב אשי מפרשי רש"י ותוס' דבסיפא על הבעל להביא ראיה דלהבת בעצמה מהני לה חזקת הגוף בשמא ושמא ובלא הצטרפות דכאן נמצא כאן הי' וברישא לא מהני חזקת הגוף של הבת לאבי' ומשו"ה על האב להביא ראיה ולא מהני טענת ברי דברי ושמא בלא חזקת הגוף לא מהני, ובתוס' כתבו להוכיח דלרב אשי א"צ טענת ברי מהא דלשמאל במחליף פרה בחמור ודאי מהני גם בשמא כמו דמתיב עלי' מההיא דמחט והוכיח מן המשנה דנכנסה לרשות הבעל ולדידי' מיירי המשנה בשמא ושמא ומסתמא רב אשי לא פליג אדשמאל דקיי"ל כותיה בדינא יעו"ש והנה תמוה מאד איך אפשר לומר דרב אשי ושמאל לא פליגי כלל וטעמי' דשמאל הוא משום חזקה דגופא עדיפא למה אמרו מחמת הכלל דכל שנולד הספק ברשותו עליה להביא ראיה לא הזכיר בפשטות דמוקמינן החמור בחזקת חי, עוד קשה דלפי שיטת תוס' ורש"י דחזקת הבת לא מהני לאב וכן ראוי לומר דחזקת החמור לא מהני לבעל החמור וכן כתבו תוס' סברא זו להדיא בד"ה כלה בבית אבי'.

יעו"ש.

וא"כ איך אמר שמואל כל שנולד הספק ברשותו עליה להביא ראיה, ומצאתי תמיה זו בחז' מהרי"ט למס' כתובות ומתרץ דהתוס' כתבו לדמות חזקת חמור לבעל החמור וחזקת הבת לאב רק לפי הס"ד אליבא דר' יהודא, אבל לפי המסקנא י"ל דל"ד חמור דקנינו הוא ממש לבעלים וזה דוחק. ובש"ש מצאתי שתמה ג"כ בזה והעמיק והרחיב הענין שם בש"ב פ"ד ופ"ה לפרש דהא דאמר רב אשי דחזקת הבת לא מהני לאב אינו כפשוטו אלא דכמו דמהני חזקת החמור לבעל החמור כ"כ מהני חזקת הבת לאב אלא דרשות אב איתרע ורשות הבת לא איתרע ואם יביא הבעל ראיה שמשנתארסה היו בה המומים לא מהני דאצל הבת לא איתרע רשותה במה שנמצאו המומים אצל הרשות של אב יעו"ש אבל לענ"ד אף כי דבריו עמוקים ונכוחים אבל בדברי רש"י ותוס' אי אפשר להעמיס דברי' דהרי ברור מללו דחזקת הגוף לא מהני לאב ולשיטת הש"ש הי' ראוי לומר דחזקת הרשות דבת לא מהני לאב היינו דמה שלא איתרע רשות הבת אינו מועיל לאב שאיתרע רשותו, וע"כ מה שנראה משיטת תוס' ורש"י דלפי המסקנא כללות דברי שמואל מתפרשים כשיטת רבא דמפרש מחמת כאן נמצא כאן הי' כמו שכתבו תוס' ורש"י שם במסקנא, עם מה שכתבו כאן דרב אשי מסתמא לא פליג אדשמאל דקיי"ל כוותי' בדינא דלפי"ז רבא ורב אשי ושמאל כולהו כהדדי סבירי להו צריך ביאור, וכן מה שתמוה שיטת רש"י ותוס' מהא דבמקוה מהני חזקתה אצל הטמא וכן כל כה"ג עי' ריטב"א ר"ן ורשב"א: ונלענ"ד לבאר ענין זה עפ"י שיטתו שבארנו לעיל בפ"ג דכל דין החזקה לא נאמר שתהי' ענין בירור המציאות אלא דין הנהגה להסיר דין המתילד ע"י הספק ולהתנהג כפי המוחזק לנו מקודם ומשו"ה לא מהני חזקה להוכיח מדבר אחד על דבר אחר וחזקת המקוה דמהני לטמא הוא חזקת תולדה חזקה שטבילתו היתה בכשרות שטבל במקוה שהיתה בחזקת שלמה, אבל חזקה זו אינה חזקת הגוף רק כשאר חזקות, אבל

חזקת הגוף ממש דעדיפא משאר חזקות הוא רק אם הספק נוגע לעצם הדבר שבו נולד הספק של השתנות, אבל אם הדבר אינו נוגע כלל לעצם הדבר רק להדברים הנולדים אז בטל מזה חזקת הגוף רק הוי כשאר חזקות אצל הדברים שנוגע להם הספק בתולדה, ועפ"י מה שנתבאר לנו לעיל בפ"ב בהא.

כללא דאין מחזיקין טומאה ממקום למקום דענין זה נאמר רק אם הספק נוגע אל המקום כמו בנגע באחד בלילה ובשחריתמצאו מת דאין הספק נוגע כלל אל גוף האדם שמת ואז אמרינן דאין להחזיק ולהוסיף ריעותא על מקום אחר שלא מצאנו המת שם דכיון דהמקומות מחולקים המה משו"ה מקרה של מקום זה אין גורם דין ספק על מקום אחר, אבל אם נוגע הספק אל עצם הדבר ליכא חילוק מקומות כמו שכתבו תוס' ריש נדה דלאשה עצמה אין שייך חילוק מקומות, ועפ"י יתבאר לנו בעזה"י סוגית הש"ס בזה בטוב טעם, דהנה סבת המקרה של המומים הוא בגוף הבת ובתולדה משנה את דין זכות הכתובה או כסף הקדושין של האב, ונמצא דאצל האב הוא בגדר שאר חזקת חיוב כמו היחס של הטמא להמקה, וסובר רבא דלר"ג גם זה מהני להוציא ממון מחמת כאן נמצא כאן ה' דכיון שנכנסה לרשות הבעל ויצאה מרשות אב אין מחזיקים ממקום למקום היינו כיון דהספק נוגע אל זכות ורשות הבעל והאב אין לנו לגרע הרשות שלא ראינו בו מקרה המתילד כמו דמועיל כלל זה לטהר בספק טומאה ברה"י כמש"כ רש"י בנדה ד' ד' ע"ב הבאנו לעיל ובפ"ב, ומפרש רבא דברישא על האב להביא ראי' מחמת דאיתרע חזקתי היינו דאף דעצמות חזקת הגוף אינו נגרע ע"י הרי חסר לפניך אבל כח האב הוא ע"י חזקתי דיד' וכיון דברשותו נמצא הריעותא ובאירוסין עדיין היא ברשות אב לכמה דברים, ובסיפא נמי מחמת כאן נמצא כאן ה' דברישא מהני האי כללא לגרע חזקתיה דאב ובסיפא מהני האי כללא לבטל הספק מרשות האב וחידש רבא בזה הוא בין ברישא ובין בסיפא עפ"י הכלל דאמר שמואל כפי מסקנת הש"ס דחזקת הגוף המועילה לדבר המתילד שהוא רשויות הבעלים משתנית כפי המקום שבו נולד הספק, דברישא אשמעינן גרעון כח האב מחמת סברא זו ובסיפא אשמעינן דמחמת סברא זו בטל תורת הספק מרשות האב דלא מחזיקינן ריעותא מרשות לרשות וזה מה שפ' רש"י במסקנת הש"ס דהאי ותנא תנא כלה הוא בין מרישא ובין מסיפא דכל שנמצא הסמפון ברשותו עלי' להביא הראיה ואין חילוק בזה בין שהתובע טוען ברי או שמא, ומה שאמרו בפ"ק ובריש פ"ב דלר"ג הוא משום ברי ושמא הוא רק לאפוקי דבברי וברי לא מהני כנ"ל: ורב אשי מתרץ רישא מנה לאבא בידך סיפא מנה לי בידך דהיכא דאיכא חזקת הגוף ממש כגון שהספק נוגע להבת עצמה שהיא תובע כתובתה אז לא שייך חילוק רשויות ובא לתרץ מה דהוקשה לי' לרבא קושית אביי למה בסיפא על הבעל להביא ראי' שהי' המומים קודם האירוסין לסגי שיביא ראי' שהיו המומים בה קודם נשואין ואז בכלל חזקת האב ע"י דין כאן נמצא כאן ה' דמחמת קושיא זו הוכרח לתרץ שיש לצרף עוד חזקה אין אדם שותה בכוס אא"כ בודקו דע"י תירוץ זה אפשר לחדש דין היכא דליכא ספק בידיעת הבעל קודם נשואים שיזכה הבעל בזה שיביא ראי' שהיו קודם נשואים, משו"ה מתרץ רב אשי דא"צ לתירוץ זה דמשני רבא דלפי האמת כיון שנשאת כבר נוגע דין הספק להבת עצמה ואז איכא חזקת הגוף ממש וליכא האי כללא דכאן נמצא כאן ה' ורק ברישא דהאי ספק נוגע להאב דליכא חזקת הגוף רק חזקות שלמות וזכות החיוב אז תלוי בכללא

דכאן נמצא כאן הי', ומשו"ה בסיפא אם יביא הבעל ראי' דמשנתארסה הי' בה המומים לא יהני לי' כלום דאף דקודם נשואים היתה עדיין גם ברשות אבי' או ברשות עצמה אבל כיון דלה איכא חזקת הגוף ממש אין ריעותא של הרשות משנה חזקתה כלום, ולפי"ז א"צ לרב אשי האי תירוצא דמשני רבא דבסיפא אם יביא הבעל ראי' דמשנתארסה היו בה המומים לא יזכה הבעל מחמת ספק שמא ראה וניפייס, אלא כיון דלדידה הוא תביעת כתובתה ושום ריעותא של רשות לא מגרע חזקת הגוף דידה, וי"ל דגם רבא לא פליג על רב אשי בזה אלא רבא מפרש למאי דמפרש דבין ברישא ובין בסיפא תביעת הכתובה היא לאב אפשר דרוצה לפרש גם אליבא דר' יהודא דסובר לעיל בפ"ד ד' מ"ג ע"ב דאף משהשיאה הראשונה של אב יעוי' בחי' מהרי"ט דפי' כן וכן משמע לישנא דהש"ס בריש הסוגיא כאן דפריך הא לא מייתי ראי' הבעל מהימן האב, ומשו"ה פירש רבא כל המשנה עפ"י הכלל דכאן נמצא כאן הי' ורב אשי מתרץ בפשטות עפ"י ההלכה דמשנשאת הכתובה לעצמה, ורבא מודה ג"כ עפ"י ההלכה דכתובתה לבת דא"צ להצטרפות חזקה דאין אדם שותה בכוס אא"כ בודקו, ולפי"ז בבוגרת שנמצאו בה מומים לאחר אירוסין בין לרבא ובין לרב אשי על הבעל להביא ראי' מחמת חזקת הגוף דידה וברא"ש כתב להוכיח משיטת תוס' דכיון דלא פליגי רב אשי על דינא דשמואל ושמואל מפרש המשנה כרבא מדמייתי סיעתא ותנא תונא כלה וכיון דלרב אשי ודאי הדין דאם נמצאו בה מומים לאחר אירוסין דעל הבעל להביא ראי' דהרי מנה לי בידך הוא כ"כ לרבא ועיי"ש דמפרש הטעם דכיון דיצאה מרשות אבי' כך לי עומדת בבית אביה כאילו עומדת בבית איניש דעלמא.

יעו"ש.

ובאמת לא אבין כ"כ ההבדל בין נערה ברשות אבי' לבין בוגרת שהיא ברשות עצמה כיון דאינה יוצאת לגמרי מרשותה נימא כאן נמצאו כאן היו ואולי סברת הרא"ש הוא דרק בדבר שהוא ברשות בעליה שייך ענין זה דכנכ"ה אבל בבוגרת שהוא ברשות עצמה אין זה בגדר כל שנמצא בספק ברשותו דאדם שהוא בעלים על עצמו אין זה בגדר רשות ולפימש"כ בשיטת רש"י ותוס' הענין מתבאר בפשטות יותר דכיון דהכתובה לה לעצמה ולדידה אית לה חזקת הגוף ממש אין ריעותא דכאן נמצא כאן הי' מגרע כלום: אמנם לפי"ז ניחא רק שיטתם להלכה דר"א סובר גם כרבא וכשמואל דכל היכא דליכא חזקת הגוף ממש אזלינן בתר הרשות שבו נמצא הריעותא ובמחליף פרה בחמור וכן במחט שנמצא בבית הכוסות דחזקת החמור והפרה לא מהני לבעלים שיהי' נחשב אצלם כחזקת הגוף ממש רק כשאר חזקות דעלמא דמהני על הפרט הספק שאנו דנים עלי' ובכה"ג אנו דנים כל שנולד הספק ברשותו עלי' להביא ראי', ועל הטבח להביא ראי' אף שהוא מוחזק, אבל הראי' דמביא שמואל ותנא תונא כלה עדיין אינו מיושב דרש"י כתב דבין מרישא ובין מסיפא מוכח כלל זה דכל שנולד הספק ברשותו עלי' להביא ראי' ותוס' כתבו דמסיפא הוא הראי', ולפמש"כ דלרב אשי בסיפא דהכתובה לעצמה הוא מחמת חזקת הגוף דידה ולא משום כנכ"ה ומרישא ליכא ראי' דמהני חזקת כנכ"ה להוציא ממון רק דמועלת לגרע חזקתי' דאב, אבל שתהא חזקת כנכ"ה אלימא להוציא ממון ליכא ראי' מן המשנה, ולפי"ז מוכח לכאורה דשמואל לא ס"ל כרב אשי, ונראה לענ"ד, דלפי מה שכתבנו דרבא מפרש המשנה דגם בסיפא מיירי דתביעת הכתובה לאב דהמשנה

מתפרשת אליבא דכו"ע היינו אפילו לר' יהודא דסובר דהראשונה היא של אב, רק רב אשי הוסיף דלפי שורת ההלכה דקיי"ל כחכמים דהכתובה לעצמה א"צ בסיפא לחזקת כנכ"ה דיש לה חזקת הגוף ממש, ונפ"מ להלכה דאם יש לבעל ראי' דקודם נשואים הי' הריעותא וליכא חזקה אין אדם שותה בכוס אא"כ בודקו כגון בנשא אשה ולא מצא לה בתולים באופן דאי אפשר שזנתה אחר הנשואים ולא שייך בזה ראה וניפייס מ"מ לפי שורת הלכה דהכתובה דידה תגבה מחמת חזקת הגוף דידה, אבל בפ"ה המשנה גם רב אשי מודה דיותר מסתבר לפרש המשנה אליבא דכו"ע היינו גם אליבא דר' יהודא ולא לומר דהמשנה סתמה בזה דלא כר' יהודא וכיון דקתני בנכנסה לרשות הבעל על הבעל להביא ראי' מוכח דמשום שנולד הספק ברשותו הוא וזהו שאמר שמואל ותנא תנא כלה בין מרישא ובין מסיפא כדי לפרש המשנה אליבא דכו"ע וזה פשוט: ואם נעמיק בענין זה נ"ל דיש מקום לומר דגם אליבא דרבנן דהכתובה אחר נשואים לעולם לדידה ג"כ יש להוכיח מהא דנכנסה לרשות הבעל שעל הבעל להביא ראי' דאמרינן כנכ"ה דהנה בפשטות נראה לומר דבכל חיוב ממון שאדם מתחייב צריך שיהי' סבה לשני הבעלי דברים היינו סבה המחייבת את הנתבע וסבה המזכת להתובע שיזכה בחיוב ממון, כענין דין חיוב כתובה שבודאי יש בזה סבה משותפת להאשה ולבעל לזה להתחייב ולזה לזכות בחיוב, וכן אם יהי' איזה ספק בדבר ויהי' עדים שכשרים לאחד ופסולים לשני לא תהני עדותם כלום, ולפי"ז לרב אשי דסובר עפ"י שיטת רש"י ותוס' דחזקת הגוף דבת אינה חשובה חזקת הגוף לאב וכן חזקת החמור אינה חזקה לבעל החמור כ"כ ראוי לומר דחזקת הגוף של האשה אינה חזקה לבעלה, היינו אף דמועלת החזקה להכריע את הספק לגבי האשה שיהי' לה כח תביעת הכתובה ולבטל בזה את גרעין הספק שנפל מחמת לידת המומים, אבל לגבי הבעל עדיין לא הוכרע הספק אם הוא מחויב לשלם הכתובה דלגבי דידי' אין חזקת הגוף מכרעת כמו דלא מהני חזקת החמור לבעל החמור ואיך מוציאים ממנו את חיוב הכתובה מספק, אלא בע"כ הוא מחמת כל שנולד הספק ברשותו עלי' להביא ראי' כמו במחליף פרה בחמור ולפי"ז גם לרב אשי אין המשנה מתישבת אליבא דחד תנא אלא כמו שמתרץ רבא, אלא משום דלרבא הי' קשה בסיפא בנכנסה לרשות הבעל ליתי הבעל ראי' שהי' בה מומים אחר אירוסין ונימא כנכ"ה, ולרב אשי ל"ק מידי דכיון דהכתובה לבת ואצל הבת איכא חזקת הגוף ממש וריעותא של הרשות אינה מגרעת דינה כלום ומה שנוגע הספק להבעל י"ל דגם בנמצאו המומים לאחר אירוסין הוא שוה כמו שנמצאו המומים לאחר הנשואים דלגבי דידי' גם האירוסין הוא שנוי רשות דקודם האירוסין לא היתה ברשותו כלל ועתה נכנסה קצת לרשותו מה שהיא אסורה לכל אדם ומשועבדת לנשואים ובנערה לענין הפרת נדרים בשותפות האב, ומחמת זה הוכרע הספק לגבי הבעל שהוא מחויב בכתובה דכיון שנמצאו המומים לאחר שנכנסה לרשותו קצת אין לנו להחזיק שהיו המומים גם קודם כניסתה לרשותו ורק כשאנו דנים לגבי האב אם יש לו זכות תביעת הכתובה אז אם נמצאו המומים כשהיא ארוסה לא הוכרע הספק מחמת שנוי הרשות דלגבי האב כיון דעדיין היא ברשותו קצת למעשי ידי' ולהפרת נדרי' בשותפות חשבינן כאילו לא נשתנה הרשות מן קודם אירוסין דעדיין היא ברשותו לאיזה דברים, ומה"ט הי' מפסיד האב זכות גבית הכתובה אם לא מחמת הצטרפות חזקה שני' דאין אדם שותה בכוס אא"כ בודקו, והיכא דלא שייך חזקה

זו כמו בטענת בתולים היכא דלא אפשר שזנתה אחר כניסתה לחופה מפסיד האב, ולרב אשי דמתרץ דהמשנה אזלא אליבא דרבנן דהכתובה לאחר נשואים לדידה ולדידה איכא חזקת הגוף וא"צ לחזקת כנכ"ה, ולגבי הבעל גם באירוסין איכא חזקת כנכ"ה אז גם בטענת בתולים שזנתה ודאי קודם נישואים תזכה והאשה כמש"כ כלענ"ד לפרש שיטת התוס' ורש"י בסוגיא זו: והנה לפ"ז לשיטת רש"י ותוס' דמהני חזקת הגוף להוציא ממון הוא לעולם עם הצטרפות של חזקת כנכ"ה, היינו דלגבי הבעל לא מהני חזקת הגוף כמש"כ רק מחמת שנולד הספק ברשותו ולפי"ז גם עפ"י דרכנו י"ל לתרץ כמו שתירץ בס' ש"ש בהא דהקשה בס' פנ"י דהלא קיי"ל רובא וחזקה רובא עדיף וכיון דקיי"ל אין הולכין בממון אחר הרוב איך מהני חזקה להוציא ממון ולפימש"כ דין הגורם בזה נגד חזקת ממון דבעל הוא רק דין כל שנולד הספק ברשותו עלי' להביא ראיה ולא חזקת הגוף דאשה ולגבי האשה דליכא חזקת כנכ"ה אם היו בה המומים קודם נישואים דאכתי לא יצאתה מרשותה לגמרי סגי לה חזקת הגוף להכריע את הספק דיש לה זכות גבית כתובה כנ"ל, ובעיקר קושית הפנ"י נלענ"ד דהא דרובא וחזקה רובא עדיף עיקר הטעם בזה משום דרוב דינו לברר את מציאות המעשה וחזקה אינה מבררת כלום אך מכרעת דין הספק ומשו"ה כל היכא דאיכא בירור אין מקום לחזקות, דכל דאיכא בירור עפ"י דיני התורה וליכא ספק במקום דמועיל בירור זה לא שייך דין חזקה ולומר העמד דבר על חזקתו לסתור את בירוורו של הרוב זה לא ניתן להאמר כיון דחזקה אינה בגדר בירור כלום, ולדוגמא ברוב מצוין אצל שחיטה מומחים הם דמהני נגד חזקת אינו זבוח אין מקום לומר דחזקת אינו זבוח יברר דהשוחט לא הי' מומחה וכיון דבירור של הרוב בתקפו אז ממילא בטלה חזקת אינו זבוח, אבל אם נבוא לשקול את כח ההכרעה של הרוב וחזקה כ"א בפ"ע, י"ל דאלים כח חזקה מן הרוב, דברוב עכ"פ איכא מיעוט ובחזקה היכא דמועלת ליכא ספק, ומשו"ה י"ל אף דאין הולכים בממון אחר הרוב מחמת הצטרפות המיעוט לחזקת ממון מ"מ בחזקה מוציאים ממון, ובפנ"י בקונטרס אחרון למס' כתובות ספ"ק חולק ג"כ בדרך זה אבל לא פירש כ"כ בטעמא דמילתא.

יעו"ש: ושיטת הרשב"א הריטב"א והר"ן בביאור דברי רב אשי רישא מנא לאבא בידך סיפא מנא לי בידך דהוא כפי ראשית דעת התוס' דבסיפא איכא ברי ושמא ורישא הוי שמא ושמא וברי של הבת לא מהני להאב ומסיק הר"ן בכללות בענין זה דהיכא דאיכא ברי ושמא עם חזקת הגוף קיי"ל כר"ג דמהני להוציא ממון והיכא דהוי שמא ושמא אז תלוי בדין כאן נמצא כאן הי' ומשו"ה רבא ושמואל דפירשו דמיירי משנתינו בשמא ושמא מתפרשת המשנה רישא וסיפא עפ"י כלל חזקת כאן נמצא כאן הי' ומשו"ה לרב אשי א"צ לחזקת כנכ"ה רק במחליף פרה בחמור דהוי שמא ושמא, והסוגיא בפ"ק בנושא אשה ולא מצא לה בתולים דמיירי בברי ושמא אין תלוי כלל בחזקת כאן נמצא כאן הי', ומשו"ה אף דודאי זנתה קודם נשואים לא אמרינן כאן נמצא כאן הי' דאיתרע חזקת האב כיון שטוענת ברי ומשו"ה נקטו להלכה דאם גם נמצאו בה המומים והיא בבית אבי' אם טוען האב ברי שלאחר אירוסין הי' אז על הבעל להביא ראיה יעו"ש.

ובשו"ע אהע"ז סי' קי"ז הביא רמ"א שיטה זו. יעו"ש.

ובס' ש"ש הקשה על שיטה זו ומוכיח דלא מהני חזקת הגוף גם עם ברי ושמא להוציא ממון חדא מר"פ הפרה בשור שנגח את הפרה ונמצא עוברת בצידה וא"י אם עד שלא נגחה ילדה וכו' דרבנן סברי המע"ה ומסיק שם אפילו ניזק אומר ברי ומזיק אומר שמא. יעו"ש וכן נקטו להלכה כל הפוסקים והתם איכא נמי חזקת הגוף לומר השתא היא דילדה ומ"מ לא מפקינן ממון אף בצירוף ברי ושמא עם חזקת הגוף, עוד הקשה ממחליף פרה בחמור וילדה זה אומר עד שלא מכרתי ילדה דנקטינן להלכה בשו"ע חו"מ סי' רכ"ג דאפילו הלוקח טוען ברי עליה להביא ראיה ולא מהני ברי ושמא אפילו היכא דקימא באגם ואף דחזקת הגוף מסייע להלוקח לא מהני להוציא מחזקת מרא קמא ומכש"כ מחזקת ממון ממש, ועוד הקשה משאלה חצי היום ושכרה חצי היום בפ' השואל דאם יהי' להיפוך בשכרה חצי היום ושאלה חצי היום דג"כ פטור השומר אף דמשאיל אומר ברי והשואל שמא יעו"ש: אבל כבר קדמוהו התוס' רי"ד בקושיתו מר"פ הפרה ומתרצה והוא במס' כתובות פ"ק דפוס חדש וז"ל אמר ר"י אמר שמואל הלכה כר"ג ואי קשיא היכי פסק שמואל הלכה כר"ג דאזיל בתר חזקה דגופה ומפיק ממונא מחזקת מרא והתנן בב"ק שור שנגח את הפרה ונמצא עוברת בצידה וא"י אם עד שלא ילדה נגחה ואם משילדה נגחה וכו' ואמרינן עלה בגמ' אר"י א"ש זו דברי סומכוס וכו' אבל חכמים אומרים וכו' המע"ה וכו' ואפי' ניזק אומר ברי ומזיק אומר שמא והא במתני' איכא חזקה דגופא ואיכא חזקה דממונא דאוקי פרה אחזקתה ואימר מעוברת היתה בשעת נגיחה וכו' ולמזיק איכא חזקה דממונא וכו' וי"ל דלא קשה דהיכי אזיל ר"ג בתר חזקה דגופא ואפיק ממונא מחזקת מרי' ה"מ גבי אשה ובעל שכבר הבעל מחויב ועומד בכתובת האשה ושטר כתובה עלי' והוא בא מספק לפטור א"ע ממה שהוא מחויב ועומד בו התם ודאי אמר ר"ג אוקי איתתא אחזקתה ואפיק ממונא מיני' דבעל כי היכי דהוי משועבד לה מעיקרא וכו' אבל הכא שהמזיק לא נתחייב ממון לניזק מקודם לכן ולא בא לפטור עצמו שנאמר שנעמיד הניזק בחזקת הגוף ונוציא ממון ממנו אלא זה החיוב עכשי' יבוא עלי' מספק וכיון שעכשי' רוצה לחול עלי' מודה ר"ג דמספיקא לא מחייבינן לי' ואע"ג די' לתובע חזקה דגופה אלא אמרינן המע"ה ולא קשה דשמואל אדשמואל.

עכ"ל.

וביאור דברי' הוא לענ"ד דאף דגם באשה אם זנתה קודם אירוסין מעולם לא נתחייב לה בכתובת מאתים דבעולה אין לה רק מנה או דהוי מק"ט לגמרי, אבל כיון כל כמה שלא נולד הריעותא הי' מחויב ועומד וכשנולד הריעותא בא הבעל לפטור א"ע ולגרע החיוב שהיינו מוחזקים בחיובו ומשו"ה מהני חזקת הגוף לחזק ולהעמיד דין החיוב שהי' על הבעל קודם שראינו את לידת הספק, ובכה"ג דמעיקרא הי' הבעל בחזקת חיוב מהני חזקת הגוף עם ברי ושמא ודומה קצת לאיני יודע אם פרעתיך דקיי"ל דבברי ושמא מוציאים מן המוחזק, אלא דשם שהחיוב הי' ודאי א"צ לצירוף חזקה אחרת אבל הכא דעכשי' נולד הספק על עיקר החיוב צריך להצטרפות של חזקת הגוף שע"ז נעשה החיוב ודאי, אבל בשור שנגח את הפרה דלא הי' על המזיק קודם לידת הספק שום חזקת חיוב ממון ואנו דנים עכשי' אם הזיק השור את הולד או מעצמו נולד מת ואנו רוצים להכריע את הספק ע"י חזקת הגוף שהולד לא מת רק אחר הנגיחה ומחמת הנגיחה הפילה אין בכח חזקת הגוף לברר את המציאות ולהוציא ממון מן המוחזק, ובקצרה נוכל להשיג

חילוק זה דבאשה בשלמות האשה כבר יש דין על הבעל לחייבו בכתובה ע"י סבת קנינו וכשאנו מוקמינן אותה בחזקת שלמותה אז גם חיוב הכתובה בחזקתו, אבל בפרה מה שהיא מעוברת אינה סבה המחייבת את המזיק כלום רק בתולדה אם נברר את המציאות שהיתה מעוברת בשעת נגיחה ממילא יוחלט אצלינו שהשור המית את הולד וע"ז אין בחזקה להכריע וזה דבר מורגש ועמוק: ועפ"ז יש לתרץ ג"כ מה שהקשה בס' ש"ש על הרשב"א והר"ן מדין מחליף פרה בחמור ומשאלה חצי היום דלא מהני שם חזקת הגוף עם ברי ושמא נגד חזקת ממון, דעפמ"ש"כ עיקר ההבדל מנושא אשה ולא מצא בתולים לדין שור שנגח את הפרה הוא דבחיוב כתובה הסבה המחייבת מנה או מאתים אחת היא והיא האירוסין, הבתולים הוא כעין תנאי לסבת החיוב והחזקה של חזקת הגוף אינה מכרעת לאיזה מעשה וסבה חדשה רק להיפוך שלא נתחדש דבר וממילא הועילו האירוסין לחייבו במתאים, אבל בנגיחה עלינו לחדש מעשה נגיחה על הולד שהשור נגח גם את הולד ואנו רוצים לברר זאת ע"י חזקת הגוף ולזה לא מהני חזקת הגוף, ולפי"ז גם במחליף פרה בחמור אנו מסופקים אם נעשה מעשה קנין על הולד או לא היינו דאם ילדה קודם משיכת החמור לא נעשה החלופין על הולד וכשאנו דנים להכריע שהיתה מעוברת בשעת משיכת החמור הוא להוסיף קנין לומר שגם הולד הוחלף בעד החמור וכן בשאלה חצי היום אנו מסופקים על עיקר סבה המחייבת שמא בזמן חצי היום של שאלה כבר מתה הפרה ולא נכנסה לרשות השואל כלל, בכה"ג אין חזקת הגוף מכרעת נגד המוחזק.

כנלענ"ד: עוד נראה לי עפ"י פשטות דברי התוס' רי"ד שמחלק בזמן לידת הספק היינו דבאשה נולד הספק לאחר חלות חיוב הכתובה דבשעת אירוסין כבר נתחייב הבעל והחזקנו שנתחייב במתאים ואח"כ נולד הספק והבעל רוצה לפטור א"ע מן החיוב שהוחזק לנו ע"ז מהני חזקת הגוף להעמיד החיוב על חזקתו, אבל בשור שנגח את הפרה שלידת הספק הוא מיד אחר נגיחה היינו בשעה שנודע לנו מנגיחת הפרה אז נולד לנו הספק סבת מיתת הולד ומעולם לא הוחזק המזיק על חיובו בעד הולד וזה חילוק פשוט ומבואר, אמנם לפי"ז שתלוי רק בזמן לידת הספק הנה בשאלה חצי היום ג"כ יתורץ קושית הש"ש דלידת הספק הוא בשעה שאנו רוצים לחייב את השואל דקודם שנודע מיתת הפרה עדיין לא נתחייב השואל, אבל במחליף פרה בחמור תשאר קושית הש"ש דשם ה' חל הקנין קודם לידת הספק ומשעה שמשך את החמור שזכה בעל החמור בפרה החזקנו שזכה בפרה עם ולדה ואח"כ כשנולד הספק אנו רוצים לבטל זכות בעל החמור שמא כבר ילדה ודומה לספק של בעולה קודם אירוסין, וע"כ נלענ"ד אף שלא כיון התוס' רי"ד למש"כ בביאור דברי' בראשונה אבל הדברים ישרים ומתקבלים עוד י"ל דל"ק ממחליף פרה בחמור דאף שלשית הרשב"א והר"ן מהני חזקת החמור והפרה לבעליהן, אבל חזקת הפרה אינה מועלת להולד וחזקת מעוברת היא חזקת הגוף של הפרה ולא של הולד, ולומר דאיכא חזקה בפני עצמו על הולד חזקת שאינו ילוד זה שייך רק היכא שהלידה משנה עלי' איזה דין, אבל בכה"ג לא שייך כ"כ שנוי דין, ולהיפוך איכא על הולד חזקת מרא קמא דלא גרע משאר חזקות כחזקת פנוי' ואף דבמומים נמי איכא חזקת פנוי' ג"כ, אבל ל"ד דשם חזקת פנוי' אינו שייך לעצם הספק שאנו דנים עכש' לענין הכתובה רק בדרך בירור והכרעה לומר שעפ"ז יוברר שלא חלו הקדושין

ופטור מכתובה, והכא בספק על הולד למי הוא קנוי ואיכא חזקה שהוא בחזקת בעלים הראשונים.

ומש"כ בש"ש לדון דכיון דלא מהני ברי ושמא נגד חזקת מרא קמא מכש"כ נגד חזקת ממון ממש, אינה קושיא, דכל שאנו באים מחמת דיני חזקות שאני חזקת מרא קמא מחזקת ממון ממש היכא שאנו דנים על זכות חיוב בעלמא דשם ליכא חזקה רק מוחזק והכא איכא חזקה כשאר חזקות. ודו"ק.

אח"כ מצאתי בעזה"י בשטמ"ק בסוף סוגיא זו דבמחליף פרה בחמור ליכא חזקת הגוף דעל הולד ליכא חזקה. יעו"ש: פרק יד כתב הטור באהע"ז סי' ל"ט וז"ל נמצאו בה מומים לאחר שנתארסה והיא עדיין בבית אבי' והאב טוען שלאחר שנתארסה נולדו ומזלו גרם עלי' להביא ראי' ואם אין לו ראי' תצא בלא כתובה ואפילו הקדושין צריכה להחזיר ואם לא נמצאו עד אחר שכנסה אז האב נאמן ועל הבעל להביא ראי' שהיו בה מומים קודם שנתארסה עכ"ל.

ובסי' נ' הביא הב"י דברי המרדכי בקדושין פ' האומר שכ' דבקדושי ספק מוכח בפ' המדיר בסופו דלכ"ע לאו לטבועים נתנו. עכ"ל.

והביא הב"י סוגית הש"ס דרב נחמן בר יצחק מתרץ כלה בבית אבי' ולקדושין לא מיבעיא אליבא דמ"ד קדושין לאו לטבועים ניתנו אלא אפילו למ"ד לטבועים ניתנו ה"מ קידושי ודאי אבל קידושי טעות אי מייתי ראי' אין אי לא לא יעו"ש והנה שיטת הטור דאף לפי מאי דמסיק רמי בר יחזקאל דלא כרב יהודא אחי' מ"מ מאי דפשיט לי' לרב נחמן בר יצחק דלענין כסף הקדושין נמי חלוק בין נמצאו המומים בעודה ברשות אבי' ובין נכנסה לרשות הבעל דעודה בבית אבי' כמו דצריך האב להביא ראי' להוציא הכתובה כ"כ צריך להביא ראי' להחזיק ת"י כסף הקדושין, סובר הטור דגם למסקנא הדין כן דבלא ראי' צריך האב להחזיר את, כסף הקדושין אף דמסייע לי' חזקת הגוף והוא מוחזק וגם טוען ברי והבעל טוען שמא מ"מ כיון דאיתרע רשות האב עלי' הראי', ולכאורה הוא דבר תימה מאיזה סברא הוא דהלא בפשטות ענין, חזקת כאן נמצא כאן הי' אינה מועלת בזה רק להחזיק הריעותא לספק שמא היו בה המומים קודם שנתארסה ויהי' ספק שקול אבל איזו הכרעה יהי' בזה לומר שבדאי הי' כן בכדי להוציא מן המוחזק שטוען ברי: והנה בסברת רב יהודא שאמר משמי' דשמואל דעל בעל החמור להביא ראי' אף שהוא מוחזק הקשו בתוס' שם בד"ה על בעל החמור וכו' מהא דפריך בגמ' בהשואל ד' ק' גבי מחליף פרה בחמור וילדה דיחלקו וליחזי ברשותא דמאן קיימא וליהוי אידך המע"ה אלמא דמוחזק עדיף מחזקת מרא קמא, ותירצו דבש"ס פריך לפי המסקנא דמסקינן דלא כרב יהודא, ואח"ז הקשו לפי הס"ד דרב יהודא אליבא דשמואל דסובר דחזקת מרא קמא עדיף הי' שמואל גופי' סובר במוכר שור לחבירו ונמצא נגחן דאף דרובא מסייע ללוקח אין הולכין בממון אחר הרוב להוציא מן המוחזק וכן בכור בשלשים סאה בסלע ב"ב ד' ק"ה סובר שמואל ראשון ראשון קנה הרי דלא אזלינן בתר מרא קמא נגד מוחזק במטלטלין ותירצו בשם ריב"א דהכא דמחליף פרה בחמור דבעל החמור מחזיק בפרה מספק ואין לו טענה משו"ה חזקת מרא קמא עדיף יעו"ש.

ולפי"ז כתב המהרש"א שם דלרב נחמן בר יצחק דמוכיח מן המשנה לענין קדושין דעל האב להביא רא' דבע"כ צריך לומר דמפרש דוקא שטוען האב שמא דאל"ה למה יחזיר כסף קדושין בלא רא' הלא טוען ברי, הוא דהוכיחו לעיל בתוס' מדקתני במשנה על האב להביא רא' דטענת ברי לא מהני דאל"ה ליתני או שיטעון ברי יעו"ש תירוץ יפה בהגהת קרני ראם שם על המהרש"א דלק"מ כיון דלענין להוציא הכתובה לא מהני ברי לא מצי למיתני או שיטעון ברי ולפי"ז בטוען ברי ליכא למ"ד אף לפי סברת רב יהודא דליהני חזקת מרא קמא, להוציא מן המוחזק הטוען טענה ברורה ואף לפמש"כ שם בפנ"י לפרש דברי הריב"א הנ"ל דלא כהמהרש"א דבמחליף פרה בחמור שהספק לבי"ד בלא טענותיהם מיקרי מחזיק בספק ולא מהני גם טענת ברי יעו"ש שסברתו דחוקה, ועוד דגם בכור בשלשים סאה בסלע הוי ג"כ ספק לבי"ד בלא טענותיהם דהספק אי תפוס לשון ראשון או לשון אחרון הוא ספק בדין, אבל עכ"פ הרי נקטו התוס' דמה דפריך הש"ס בפ' השואל במחליף פרה בחמור וילדה וליחזי ברשותא דמאן קיימא הוא לפי המסקנא דלא קיימא דברי רב יהודא, ובאמת פסק הטור בח"מ סי' רכ"ג לענין מחליף פרה בחמור וילדה דאם קיימא ברשות הלוקח לא אזלינן בתר מרא קמא ורק אם קיימא באגם אזלינן בתר מרא קמא יוע"ש.

וכאן פסק דעל האב להביא רא' גם לענין כסף קדושין ובלא רא' מחזיר הקדושין ולא מהני גם טענת ברי של האב וזה דבר תימה: ונראה לענ"ד ברור דהטור סובר דכמו דמהני חזקת כאן נמצא כאן הי' בסיפא בנכנסה לרשות הבעל להוציא מן הבעל דמי הכתובה כ"כ מהני ברישא חזקת כנכ"ה להוציא מן האב כסף הקדושין, והוא דכיון דעיקר הכלל בזה דלא מחזיקינן ריעותא מרשות לרשות היינו דאין לנו להחזיק שום ספק לומר שהי' המומים גם ברשות האב ולגרע הרשות דלא נמצא בו הריעותא ומשו"ה מוציא האב הכתובה מן הבעל, וענין זה עדיף מרוב וחזקה כיון שהדין בזה שלא להחזיק שום ספק כמו שביאר זה גם בס' ש"ש, כ"כ יש לומר בנמצאו המומים לאחר האירוסין בעודה בבית אבי' כיון דרשות האב ממ"נ איתרע דגם אם נולדו לאחר אירוסין איתרע רשותו שעדיין היא ולכמה דברים ברשות אבי' אין לנו להוסיף ריעותא לומר דגם רשות הבעל איתרע ותלינן דרק רשות האב איתרע והוא שנולדו המומים קודם אירוסין ולא איתרע רשות הבעל כלום דאין לנו להוסיף ריעותא ומשו"ה מהני הך חזקה דכאן נמצא כאן הי' לסייע לבעל להוציא מן האב גם כסף הקדושין, והטור דאזיל בשיטת תוס' דהוכיח מן המשנה דקתני על האב להביא רא' ולא קתני או שיטעון ברי דלא מהני טענת ברי, ולפי"ז לרנב"י דמפרש דסתימת המשנה היא בין לענין דמי הכתובה ובין לענין דמי כסף הקידושין ממילא מוכח דלא מהני טענת ברי גם לכסף הקידושין ומשו"ה אין סתירה בפסקי הטור דמה דפסק בחו"מ לענין מחליף פרה וילדה דאם הולד ברשות הלוקח על המוכר להביא רא' דאף דליכא חזקת כאן נמצא כאן הי' כמ"ש בתוס' יובא לקמן דבריהם מ"מ קיי"ל דבמטלטלים כל שמוחזק ע"י התפסת הבעלים לא אזלינן בתר מרא קמא, אבל לענין קידושין מסייע לבעל חזקת כנכ"ה לסלק את הספק ליחוש שמא אחר אירוסין נולדו ומשו"ה צריך האב להביא רא' אף לענין כסף הקדושין ולא מהני לי' גם טענת ברי להחזיק דמי הקדושין, ובזה נסתרים דברי הש"ש ש"ב פ"ז שהחליט דלשיטת הרא"ש והטור דמפרש האי כללא דכל שנולד הספק ברשותו עלי' להביא רא' שאינו

תלוי ברשויות ממש אלא תלוי בקנין שאם אחר משיכת הפרה נמצא החמור מת לעולם על בעל הפרה להביא רא'י, דלשיטתם בעודה ברשות אב'י ליכא הך חזקה דכאן נמצא כאן ה'י כיון דאחר קנין האירוסין נמצאו המומים רק כיון דעדיין היא ברשות אב'י לכמה דברים לא אמרינן להיפוך שיתחשב כנולד הספק ברשות הבעל ומדברי הטור שכתבנו מוכח להדיא שלא כדברי' דהניחא לענין דמי הכתובה יש לומר כדברי' דהואיל דליכא חזקת כנכ"ה צריך האב להביא רא'י להוציא מן הבעל, אבל במה דפסק הטור שצריך להחזיר דמי הקדושין מוכח דגם ברישא לשיטתם הוא משום חזקת כנכ"ה כמש"כ, וכן נסתר דברי הש"ש בפ"ד מה שהחליט דחזקת כנכ"ה לא מהני רק בשמא ושמא אבל אם יצויר שהבעל טוען ברי אז לא מהני האי כללא דכל שנולד הספק ברשותו והסביר הטעם בזה דלא מהני האי כללא רק שלא ניהוש לריעותא שלא ראינו אבל בטוען ברי הספק לפנינו על ידי טענתו טענת ברי ואימר ה'י הדבר כדברי טענתו יעו"ש שמסתייע קצת מדברי הגהת אשרי יעו"ש.

ומדברי הטור שהבאנו מוכח להיפוך שהרי האב טוען ברי וצריך להחזיר הקדושין מחמת האי כללא דכל שנולד הספק ברשותו כנלע"ד: והנה הראשונים ז"ל לא פירשנו לנו בדיני המומים בעודה ברשות האב לענין עיקר הקדושין אם צריכה גט או לא וכן בנכנסה לרשות הבעל בחופהבלא ביאה אם הוו קדושין ודאים או לא, והב"ח בס'י ל"ט כתב דפשוט הוא דאע"ג דלענין ממונא על האב להביא רא'י מ"מ כיון דספק הוא שמא נולדו בה לאחר שנתארסה ונסתחפה שדהו ואין כאן קדושי טעות צריכה גט.

עכ"ל.

וכן הוא שיטת הב"י בבדק הבית דדין נולדו בה מומים של משנתנו בין ברישא ובין בסיפא הוא רק לענין כתובה ולא לענין בטול הקדושין, וכבית שמואל סקי"א הביא דברי הב"ח ושיטת המחבר בבדק הבית ודחה שיטתם דאיצריכה גט מספק א"כ א"צ להחזיר הקדושין דקיי"ל כאמימר דקדושין לא הדרי לעולם שמא יאמרו קדושין תופסין באחותה ועוד הוכיח כיון דחזקת כנכ"ה מהני להוציא ממון כמבואר בח"מ ס'י רל"ב ה"נ א"צ גט.

יעו"ש.

ובאבני מלואים דחה ראיתו דהתם בח"מ ס'י רלב לשיטת הרא"ש לעולם על בעל הפרה להביא רא'י משום דאיכא חזקה דמעיקרא ואמרינן השתא הוא דאיתרע, אבל הכא להיפוך, רק דקשיא ל'י לשיטת הרי"ף דפסק דאם ה'י החמור ברשות בעל החמור עלי' להביא רא'י ומתרץ בדוחק. יעו"ש.

ולפמש"כ לעיל בטעמו של הטור דעל האב להביא רא'י דהוא משום חזקת כנכ"ה לכאורה הוכחת הב"ש נכונה, דהרי האב מחזיר הקדושין דמחזיקין שה'י המומים למפרע, ומצאתי בס' אבני מלואים שם דמקשה ג"כ על הטור שכתב דהאב צריך להחזיר הקדושין דהרי הוא מוחזק ולמה יחזיר מספק, ומתרץ דהטעם הוא משום דספק קדושין לאו לטבועים ניתנו כמו דפסק המחבר בס'י נ', ודברי' אינם מחוורים לענ"ד דהנה מלבד שדין זה הוא מדברי המרדכי שהביא הב"י והטור לא הזכיר שם כלל מזה, ולמה הביא

דין זה רק לענין אם נולדו בה מומים, ועוד נלענ"ד ברור דדברי המרדכי אינם רק בספק דשמא ושמא אבל אם המוחזק טוען ברי שהי' קדושין ודאים ולטבועים ניתנו למה יחזיר להבעל שטוען שמא, וע"כ נלענ"ד ברור שהטור נקט דחזקת כאן נמצא כאן הי' גם בעודה ברשות אבי' מכרעת את הספק היינו דאין לנו להוסיף ריעותא לומר דהי' ברשות הבעל כמש"כ לעיל.

ועפי"ז לכאורה דברי הב"ש מוכרחים שתהא חזקה זו מכרעת גם לענין הקדושין עצמם: אבל בכ"ז נלענ"ד דאף שבארנו לעיל בפ"ב דברי המג"א נכונים לדינא דהאי כללא דאין מחזיקים ממקום למקום הוא דין תורה ומהני לענין איסור והיתר, מ"מ י"ל דהאי כללא דכאן נמצא כאן הי' הוא רק לענין דיני ממונות ולא מהני מידי לענין איסורין, והטעם בזה הוא דהאי ענינא דכנכ"ה הוא משום דאין מחזיקין ריעותא מרשות לרשות הוא כמו דאין מחזיקין ממקום למקום ונתבאר לעיל בפ"ב מדברי התוס' ריש נדה ש' דבאשה עצמה לא שייך לומר דאין מחזיקין ממקום למקום דכשאנו דנים על האשה עצמה אין נפ"מ במה ששנתה מקומה דכל מקום שהיא טומאתה עמה, ורק אם עיקר הספק נוגע רק לשאר הטהרות שהיו במקום אחר, ע"ז נאמר האי כללא דאין לנו להחזיק ריעותא על דבר שלא ראינו בו ריעותא וכ"כ י"ל גם בכלל זה של כנכ"ה דהא דאין מחזיקים מרשות לרשות דאם נמצאת הבהמה טריפה אחר שנכנסה לרשות הטבח דהוחזקה הריעותא ברשות הטבח אין לנו להחזיק שהיתה הריעותא גם ברשות המוכר, דענין זה של הגרעון והריעותא של הבהמה נוגעים להבעלים ואין לנו לגרע כח וזכות של בעלים אחרים מה שלא ראינו ברשות ההוא שום גרעון וחסרון וזה שייך דיני ממונות דע"י המום והחסרון משתנים דיני הזכותים של הבעלי דברים, אבל כשאנו דנים לענין איסור והיתר לדין הנוגע לדון על הבהמה עצמה מתי נטרפה שהנפ"מ לענין החלב והגבינות שאין ריעותא זו מתיחסת להבע"ד דאיסור והיתר הוא נוגע לכל העולם ושם האיסור מתיחס על עצם הדבר אז לא שייך בזה לומר דאין מחזיקים ריעותא מרשות לרשות דכל מקום שהוא איסורו עמו, ומה"ט נלענ"ד דלשיטת הפוסקים דאסרי החלב והגבינות למפרע גם אם נמצאת טריפה ברשות הטבח יאסרו הגבינות אשר נחלבו ברשות המוכר דלענין כל מה שנוגע לעצם הבהמה וכן החלב אשר הוא כחלק הנפרד מן הבהמה עצמה ה לא אמרינן דאין מחזיקים מרשות לרשות כמו דלא אמרינן אין מחזיקים ממקום למקום: ונראה לענ"ד להביא רא' לזה מהא דתנן בתרומות פ"ג התורם חבית של יין ונמצאת חומץ אם ידוע שהיתה חומץ עד שלא תרמה אינה תרומה אם משתרמה הרי זו תרומה אם ספק תרומה ויחזור ויתרום הראשונה אינה מדמעת בפ"ע ואין חייבין עלי' חומש וכן השני', דמוקי הש"ס ריש נדה וס"פ עשרה יוחסין כר"ש דגבי מקוה נמי ספיקא משווי לה ולרבנן דמשווי להו במקוה לודאי טומאה למפרע גם בחבית הוי ודאי טבל משום תרתי לריעותא הרי חסר לפניך וחזקת טבל.

יעו"ש.

וקשה טובא לפי"מ דקיי"ל במומים ובהמה שנמצאת טריפה דאמרינן כאן נמצא כאן הי' ואליהם כח חזקה זו יותר מרוב דאין מוציאים ממון ע"י רוב ומכח חזקה זו מוציאים ממון ולמה לא נימא כ"כ לענין ספק זה מתי נעשה חומץ אם קודם הפרשת תרומה או לאחר

ההפרשה נימא כאן נמצא כאן הי', ולשיטת תוס' והרא"ש דתלוי ברשות הקנין שאם לאחר המשיכה לעולם תלינן דנעשה אחר המשיכה כ"כ הכא שע"י ההפרשה יוצאת התרומה מרשות הבעלים לרשות הכהנים הל"ל דנחמץ לאחר ההפרשה והוי תרומה ודאי והותר הטבל, ולשיטת הרי"ף והרמב"ם דתלוי ברשות שעומד הדבר הל"ל להיפוך כיון דעדיין עומד ברשות הבעלים נימא דודאי נחמץ קודם ההפרשה וכמו דמהני לענין ממונות האי סברא אף להוציא ממון כמו במחליף פרה בחמור דעל בעל החמור להביא ראי' אף שמוחזק בפרה ועל האב להביא ראי' על כסף הקידושין כמש"כ הר"ן לשיטתם דהאי ותנא תונא כלה בבית אבי' ולקדושין יעו"ש.

ולענ"ד נראה עוד דבכה"ג לא יהי' פלוגתא בין שיטת הרי"ף והרמב"ם ושיטת התוס' והרא"ש, דהנה בשיטת הרי"ף נתקשו הראשונים והאחרונים דהרא"ש תמה בזה מה חילוק יש אם עמד החמור ברשות בעל החמור או לא כיון דאין רשות המקום גורם אלא רשות בעל הממון ומיד אחר משיכת הפרה נכנס החמור ברשות בעל הפרה. יעו"ש.

ובפני יהושע חתר למצוא איזה טעם בזה. יעו"ש.

ולפמש"כ לעיל בטעמו של הטור דפסק בעודה ברשות אבי' שצריך להחזיר הקדושין דחשבינן כאילו הי' ברור לנו שנולדו המומים קודם שנתארסו דהטעם בזה דכיון דרשות האב ודאי איתרע דעדיין היא ברשותו לכמה דברים אין לנו לתלות להוסיף ריעותא גם לרשות שני, ולפ"מ שביאר הר"ן דלשיטת הרי"ף בע"כ האי ותנא תונא הוא כלה בבית אבי' ולקדושין מוכרח דסבר בזה כהטור, לפי"ז י"ל דבמחליף פרה בחמור ומשך בעל החמור את הפרה והחמור עדיין הי' אז בשעת משיכה ברשותו של בעל החמור הי' בעל החמור שומר על החמור וכמש"כ בתוס' עירובין ד' פ"א ע"ב ד"ה שמא יאמר דבכה"ג לכה"פ שומר חנם הוי יעו"ש.

ובשטמ"ק ב"מ פרק הזהב כתב בשם הריטב"א וז"ל גזירה שמא יאמר לו נשרפו חטיף וכו' דקס"ד דנשרפו חטיף בפשיעה קאמר ולהכי פרכינן ולא שלומי בעי דהא לא סגיא שלא יהא בהם המוכר כש"ח כיון דברשותו הם ולקחם ממנו ומהדרינן שמא יאמר וכו' עכ"ל הרי דמפרש בפירכת הש"ס שם מאן דשדי דליקה בעי שלומי דהוא משום דין שמירה דהמוכר חשוב כשו"ח ואולי גירסתם בש"ס היתה רק והא בעי שלומי וכן הוא ברי"ף שם.

יעו"ש.

ומשו"ה אף אם מת החמור לאחר משיכת הפרה הוי ריעותא גם לבעל החמור דמוטל עלי' שבועה שלא פשע והוי קצת אחריות עלי' והרי זה דומה לכלה בבית אבי' וזה נכון בס"ד לישב דברי הרי"ף, ועפי"ז נלענ"ד דהיכא דאין על המוכר שום אחריות שבועה או הפסד גם להרי"ף והרמב"ם יהי' תלוי רק בקנין, והנה בתרומה לפי"ז לכל השיטות אף שעומד היין ברשות הבעלים מהראוי לומר כיון דהריעותא נולדה אחר ההפרשה שיצאתה התרומה מרשות הבעלים שעלינו לתלות דכאן היתה ונעשה חומץ אחר חלות התרומה וזוהי קושיא גדולה לכאורה, אלא נראה דאף שאם היינו דנים לענין דיני

ממונות שבזה הי' הדין לומר כנכ"ה, וכמש"כ הסמ"ע סי' רל"ב סקל"ה דרק בגבינות שדרכן להתליע ולית להו חזקה דמעיקרא אמרינן שם בספק אימת התליעו שהדין המוציא מחבירו עליו הראיה, אבל בדבר דאיכא חזקה דמעיקרא אמרינן כאן נמצא כאן הי' ולפי"ז ביין כה"ג אם יהי' ספק יהי' הדין כמו בטריפה דבספק מוציאים מן הטבח כמבואר שם בח"מ סי' רל"ב סעי' י"א, אבל כ"ז לענין דיני ממונות אבל לענין איסור והיתר לא מהני האי כללא דאין מחזיקים מרשות לרשות, דהשתנות והתחדשות האיסור הוא על החפץ על כל העולם ואינו שייך להבעלים, ומשו"ה נלענ"ד דבקדושין ג"כ לא מהני האי כללא רק לענינים השיכים לבעלי דברים כמו דמי הכתובה וכסף קדושין אבל לענין ספק אשת איש לא מכרעין בהאי כללא דכאן נמצא כאן הי' בין בנכנסה לרשות הבעל ובין עודה ברשות אבי': ובהא שהקשה הב"ש קושיא השני' דאם הוי ספק קדושין איכא למיחש שמא יאמרו קדושין תופסין באחותה לכאורה היא קושיא גדולה, דהנה מה שתירץ בס' אבני מלואים סי' נ' סק"א לתרץ קושית הב"ש והח"מ על המחבר דפסק בספק קידושין צריך להחזיר ולמה לא נימא שמא יאמרו קדושין תופסין באחותה, והוא עפ"י מש"כ בס' מהרי"ק דבספק קידושין אם נשאת לא תצא משום דמוקי לה אחזקת פנוי' ורק לכתחלה לא תנשא וכה"ג ליכא גזירה כיון דבדיעבד מותר וכן סמך תירוצו זה לתרץ קושית הב"ש על הב"ח ובד"ה הנ"ל ע"י דברי' בסי' ל"ט סק"ח יעו"ש.

ודברי' נכונים בסתם ספק קידושין האמור בשו"ע סי' נ' אבל כאן לענין מומים אם נמצאו בעודה ברשות אבי' אם נאמר דחזקת כאן נמצאו כאן היו אינה מכרעת בזה אז הרי לנו למיזל בתר חזקת הגוף דעדיפא ולא בתר חזקת פנוי' ואם נאמר מחמת תרתי לרעותא הרי מומים לפניך וחזקת פנוי' הרי כתבו בתוס' בשם רשב"א דחזקת פנוי' אינה חשובה כלל נגד חזקת הגוף להצטרף גם לתרתי לריעותא ע"י דבריהם ד' ע"ה ע"ב בפ' המדיר ד"ה אבל היכא ועי' לעיל בדברינו ש"ב פ"ג ולפי"ז עוד תגדל הקושיא בזה דלפי דברינו בכה"ג לא לבד דאם נשאת תצא אלא גם איכא חיוב חטאת מחמת חזקת הגוף ולמה לא נגזור שמא יאמרו קדושין תופסין באחותה, דלענ"ד הי' נראה במה שתמהו הח"מ והב"ש בסי' נ' על המחבר שפסק בספק קדושין שצריכה להחזיר כיון דצריכה גט למה לא ניחוש שמא יאמרו קדושין תופסין באחותה הלא לא גרע ספק קדושי תורה מקדושי קטנה היוצאת בגט דקידושי לא הדרו מהאי טעמא כמו שכתב הרמב"ן והרשב"א הובא בב"י יעו"ש, ובאמת י"ל דקדושי ספק ל"ד לקטנה, דהנה ענין גזירה זו דמיירי בגמ' ב קמ"ה.

הוא דרוב העולם לא יבינו ענין חזרת קידושין ויתלו דקמו רבנן בזה דהקדושין היו בטלים מעיקרא וכיון דאיכא דלא שמעו מהגט יאמרו דקידושין תופסין באחותה, ולהיפוך אם לא יוחזרו הקידושין ליכא שום חשש גזירה שיאמרו שאין קידושין תופסין באחותה דכן הוא האמת דהלא הקידושין היו ודאים ובקדושי קטנה ג"כ שייך גזירה זו ואם לא יוחזרו הקידושין ליכא שום חשש כמו דלא חששו קודם שנתגרשה, אבל בקדושי ספק כמו דיש לחוש שמא יאמרו קדושין תופסין באחותה כ"כ יש לחוש שמא יאמרו אין קדושין תופסין באחותה, דבאמת אם קדש אחותה צריכה גט מספק, ומשו"ה בזה נשאר דין של כסף הקידושין כפי שורת הדין, אבל בנידון זה של המומים לפמש"כ דהדין מה"ת כקדושין ודאים מחמת חזקת הגוף מהראוי הי' לגזור שלא יאמרו קדושין תופסין באחותה דלהיפוך ליכא גזירה אמנם י"ל כיון דמדרבנן לא סמכינן אחזקה היכא

דאיכא חומרא דאשת איש כ"כ אם לא יוחזרו הקידושין איכא גזירה להיפוך שמא יאמרו אין קידושין תופסין באחותה וכמו דחששו בקדושי קטנה דהוי מדרבנן, כנלענ"ד בסברת השו"ע אף דמדברי המרדכי בס"פ האומר אינו מוכרח כ"כ כמש"כ הב"ש די"ל שדברי' הוא רק עפ"י שורת הדין היכא דלא שייך גזירה אבל מ"מ ל"ק כ"כ על המחבר שהכריע מדעת עצמו בענין זה אמנם עדיין אינו מתורץ כהוגן פסק השו"ע דגם עפ"י שורת הדין למה תחזיר הקדושין מחמת ספק אף דרבנב"י מפרש כן דהאי ותנא תנא כלה היא כלה בבית אבי' ולקדושין ומתריך כן אליבא דרב יהודא דס"ל דעל בעל החמור להביא ראיה וכמו שפ"י התוס' שם דם ל דכל שמחזיק בספק אזלינן בתר מרא קמא ומשו"ה כלה בבית אבי' בלא ראיה צריך האב להחזיר הקידושין, אבל לפי המסקנא דמסקינן אליבא דשמואל דעיקר הכלל בזה הוא דאמרינן כאן נמצא כאן הי' וכלה בבית אבי' שצריך להחזיר הקידושין מהאי טעמא הוא, אבל בלא"ה הדין במטלטלין אזלינן בתר חזקה דהשתא היכא שתפס ברשות ולפי בשאר ספק קדושין א"צ האב להחזיר, ולמה פסק השו"ע דבספק קידושין צריך להחזיר, וכן קשה בדברי המרדכי עצמם שהוכיח מסוגיא זו דפ' המדיר דספק קידושין לאו לטבועים ניתנו: ונראה לי דאפשר לומר בכונת המרדכי והשו"ע הוא רק על ענין הדין של חזרת קידושין עפ"י כללי כל ספק ממון דהנה עפ"י דפליגי אמוראי שיהי' הדמי קדושין יוצא מכללי שאר דיני ממונות דלמ"ד לטבועים ניתנו הכונה אף דיש לומר דאיכא אומדנא דאדעתא שיתבטלו אח"כ לא נתן לה, מ"מ אמרינן להיפוך שנתן לה לטבועים שישאר בידה עכ"פ, ולאמימר א"צ להחזיר הקידושין מטעם גזירה, וכלפי הני כללי מסיק המרדכי דבספק קידושין אינו כן דגם אליבא דמ"ד לטבועים ניתנו הוא רק אם בשעת הקידושין היו קידושין גמורים ואח"כ הדרא בה הוא או היא, אבל בספק קידושין אינו כן היינו שלא ניתנו לטבועים שיהי' שלה גם אם לא חלו הקידושין וכ"כ לאמימר ליכא גזירה בספק קידושין, ולפי"ז יהי' הדין בספק קידושין ככל ספק ממון, ולשיטת הפוסקים דמהני תפיסה בספיקא דדינא גם בזה יהני אם יתפוס הבעל ובעודה בבית אבי' לענין מומים צריך להחזיר גם בלא תפיסה מטעם כאן נמצא כאן הי' ככל דיני הספקות כה"ג בדיני ממונות, והוכחת המרדכי מסוגיא דפ' המדיר הוא בפשטות דמפרש בכונת דברי ר"נ ב"י עד"ז ולא תימא אליבא דמ"ד לאו לטבועים ניתנו אלא אפילו למ"ד לטבועים ניתנו ה"מ קידושי ודאי אבל קידושי טעות אי מייתי ראיה אין אי לא לא היינו דאם נאמר דגם בספק קידושי טעות שניתנו לטבועים שיהי' שלה על כל פנים דאז אי אפשר לפרש מה דקתני במתניתין על האב להביא ראיה שכלול בזה גם לענין כסף הקידושין דהרי לענין זה אין כאן שום ספק לדינא בין אם נאמר מחמת שורת הדין או מחמת גזירה, ורק למ"ד לאו לטבועים ניתנו היינו דכסף קידושין לא ניתנו לה בהחלט ומשו"ה יש לפרש דמה דקתני במשנה על האב להביא ראיה הוא על כל ספק בממון שנולד ע"י מציאות המומים, ומסיק דגם למ"ד לטבועים הוא רק אם הי' בשעתן קידושי ודאי, אבל בספק קידושי טעות לכו"ע לאו לטבועים הם, והא דקאמר לא מיבעיא למ"ד לאו לטבועים דמשמע דלמ"ד זה ודאי ניחא האי ותנא תנא ולכאורה כיון דעכ"פ צריך האב להחזיר מאי ראיה מזה על דין מחליף פרה בחמור ע"י באבני מילואים סי' נ' שנתקשה בזה, ובאמת פשוט הוא דבגמ' ב"ב מוכח להדיא דרק אם הדרה היא פליגי אי לטבועים ניתנו אי לא אבל אם הדר הוא לכו"ע לא הדרי הקידושין יעו"ש

בפ' מי שמת, ומשו"ה בנידון המומים שאנו דנים שמא נולדו אחר אירוסין והבעל מקפיד עכשי' דחשוב כהדר הוא דלכו"ע א"צ להחזיר הקידושין ומשו"ה הוי ספק לענין חזרת הקידושין ומדקתני במתני' דעל האב להביא רא' שפיר מוכיח ותנא תונא לענין מחליף פרה, אלא אפילו למ"ד לטבועים ניתנו דלכאורה ה' אפשר לפרש דלמ"ד זה לעולם ניתנו הקידושין גם למתנה אם גם לא יחולו הקידושין דלפי"ז אי אפשר לפרש דמה דקתני במשנה על האב להביא רא' הכונה גם על כסף הקידושין וע"ז אמר דלא כן הוא דרק אם חלו בשעתן ואח"כ מתבטלים ע"י גט מחמתה ע"י קטטה וכדומה שאינה רוצה להנשא אז סובר מ"ד זה דקידושין אינם חוזרים, אבל היכא דאיכא ספק שמא לא חלו בשעתן לכו"ע לאו לטבועים ניתנו היינו דאז הוא ככל ספיקא דממונא ועל האב להביא רא', והוכחת המרדכי הוא בין לפי הס"ד ובין לפי המסקנא וזה ברור בדברי המרדכי, ולחינם דחק בס' אבני מילואים לפרש בדרך רחוק ודחוק יעו"ש, ולענין הלכה מה דקיי"ל כאמיר דקדושי לא הדרי מחמת גזירה, ע"ז לא הוכיח המרדכי כלום מש"ס דפ' המדיר כמו שמפורש בדברי' להדיא יעו"ש, ובדברי המרדכי אין שום פקפוק כלל, אבל דברי השו"ע, דעריב ושנה דין זה של ספק קידושין עם דין ממאנת דשם מחזרת הקידושין בודאי משמע בפשטות דסובר דגם בספק קידושין הקידושין חוזרים בהחלט, וזה לא יתכן לענ"ד בשום פנים, ומה שנראה מדברי הגאון בעל ס' אבני מילואים דמפרש בדברי המרדכי דבספק קידושין לאו לטבועים הוא שצריכה להחזיר בהחלט ובע"כ סובר דאיכא אומדנא שעל ספק קידושין לא קדשה או לכה"פ נתן ע"ד שיוחזר לו קידושין זה תימא דא"כ סוגיא דפ' המדיר הוא להיפוך דאל"כ איך מייתי ותנא תונא כלה לדין מחליף פרה בחמור, ע"כ נלענ"ד דגם בדברי השו"ע עלינו לדחוק ולפרש שכוונתו כדברי המרדכי, דבספק קידושין לאו לטבועים ניתנו, וגם סובר דליכא גזירה בספק קידושין כמש"כ לעיל דהרי אם נחליט שלא תחזיר ג"כ איכא חששאלהיפוך שמא יאמרו אין קידושין תופסין באחותה וחזר הדין לכל ספק ממון, ונפקא מינה לענין תפיסה כנלענ"ד.

והא דקשה בסוגיא דב"ב למ"ד דהדרה הוא הדרי הקידושין ואמיר מסיק דלא הדרי משום גזירה, הלא אם נאמר דהדרי הקידושין בע"כ הוא משום אומדנא דאדעתא דהכי לא יהיב לה, א"כ גם הקידושין בטלו למפרע ומה גזירה איכא בזה דהרי באמת כן הוא דקדושים תופסים באחותה, נ"ל דהאי אומדנא מועלת רק לענין שצריכה להחזיר מעכשי' אבל לענין זה ליכא אומדנא שלא הקנה לה מעיקרא כסף הקידושין וישארו הקידושין אצלה בתורת כסף ע"מ להחזיר, והא דלא מהני קדושין ע"מ להחזיר הוא רק אם ניתנו להדיא בע"מ להחזיר ואכמ"ל.

עוד יש לומר עפ"י מה דמוכח מסוגית הש"ס בקידושין פ"ב לענין שגגת הקדש לר' יהודא דבשוגג קידש, אף שאם ה' יודע שאם יתחלל הקדש על ידו לא ה' מקנה לה הכסף ולא ה' מקדשה דלא ניחא להו שיתחלל הקדש על ידיהו אבל כיון דסוף סוף אף אם יתבטלו הקידושין יחולל כסף הקדש דלר' יהודא הקדש בשוגג מתחלל ונמצא דאין כאן שום נפ"מ בחלות הקידושין וחסרון ידיעה זו אינו מגרע כלום, ועפי"ז נאמר גם הכא אף דאיכא אומדנא שאדעתא דהכי שאם תחזור בה לא ה' מקנה לה הכסף, ומשו"ה צריכה להחזיר הכסף, אבל כשמחזרת הכסף אין כאן אומדנא שלא ה' מקנה לה דלא איכפת לי' בעיקר הקנאה אם לא יסבול שום הפסד באחרונה ומשו"ה אין הקידושין

בטלים ומה"ט י"ל דגם בספק קידושין אף אם נאמר שסובר המחבר באהע"ז סי' נ' דלשיטת המרדכי איכא אומדנא דאדעתא דהכי לא הקנה לה ומ"מ נשאר דין ספק אף ראם נאמר שדין חזרת הכסף חל מעיקרא ונמצא דלא קנתה הכסף כלל, דכיון דאם תחזיר לי' ליכא אומדנא כלל, משו"ה אין הקידושין בטלים מחמת חזרה זו דמחמת הספק בעצמו היא מוחזקת כמו דמוכח מכל ספק קנין במטלטלין דאזלינן בתר מוחזק אם תופסו בהיתר כמו בשור ונמצא נגחן וכה"ג, אלא משום אומדנא צריכה להחזיר, ואם תחזיר ליכא אומדנא, ועד"ז פירשתי מה דאיתא בב"ק ד' כ"ח ע"א לענין זה וזה פיאה שאף שאין עניים יכולים לזכות בשתי פיאות כמו שפירשו בתוס' דאדעתא דהכי שאם יטלו עניים במקום אחר שיחזור ויזכה בה מ"מ שתיהם פטורות מן המעשר דאם עניים אינם נוטלים בפועל ליכא אומדנא וחל דין פיאה על שתיהן.

ועד"ז נוכל לפרש בדברי התוס' בגיטין ד' פ"ג במגרש את אשתו ע"מ שלא לנשאו לפלוני עיי"ש ודו"ק: פרק טו גרסינן במס' נדה נ"ח. תניא אידך בדקה חלוקה והשאילתו לחבירתה היא טהורה וחבירתה תולה בה א"ר ששת ולענין דינא תנן אבל לענין טומאה היא טהורה וחבירתה טמאה עכ"ל הש"ס ובתוס' שם כתבו וז"ל וא"ת מדינא נמי תתחייב השני לכבסו כדאמר בהמדייר כל שנולד הספק ברשותו עלי' להביא ראיה וי"ל כיון דאין לשני' אלא בתורת שאלה אינה ממש ברשותה ועוד יש לומר דהתם קאמר שאם ירצה להוציא יביא ראיה אבל הכא לא תתחייב האחרונה לכבסו עכ"ל, ודבריהם סתומים מש"כ בתירוץ השני דהרי התם מהני האי כללא גם להוציא כמו במומים ובמוכר ונמצא טריפה, וכבר הקשה בזה בס' סדרי טהרה סי' ק"צ סקפ"א, ותוספי הרא"ש הנדפס מחדש הובא שם שני תירוצים אלו בשנוי לשון וז"ל.

ועי"ל דלא אמרינן כאן נמצא כאן הי' אלא שאם השני בא להוציא מיד הראשון כי התם שבא להוציא האשה מביתו ולפוטר בלא כתובה ולהוציאה מחזקתה הילכך אומרת לו ברשותך נולדו המומים וכן לענין טריפות בא הלוקח להוציא מיד המוכר אבל לחייב השני לא עכ"ל וגם דברי' אינם מבוארים כ"כ, ונ"ל שביאור הענין הוא דחזקת כאן נמצא כאן הי' אינה בגדר חזקות דעלמא אלא שאין לנו להחזיק ולהוסיף ריעותא מרשות לרשות כמו שביאר כ"ז בס' ש"ש וכמו שנתבאר בפרקים הקודמים, ומשו"ה ענין זה לא מהני אלא שיהי' דין הבעלים הקודמים כאילו לא הי' שום ריעותא כמו אילו לא הי' גם עכשי' שום ריעותא, ומשו"ה בענין המומים שאם לא הי' מומים כלל הי' חייב הבעל לשלם הכתובה כ"כ עכשי' שנולדו המומים ולא נתגלו רק עד אחד שנכנסה לרשות הבעל אין האב מפסיד כלום שאין לנו להחזיק שהי' ריעותא ברשות האב, וכן במוכר את הפרה ונמצאת טריפה לאחר הקנין אין המוכר מפסיד מדמי המקח כלום שלא נתגלה ריעותא ברשותו לגרע את דינו ומוציא המוכר מן הטבח דמי הפרה כאילו לא הי' נולד שום ריעותא, אבל לענין דין כבוס הבגד אם נאמר שיהי' דין המשאיל כאילו לא הי' הבגד מלוכלך עדיין אינו מתחייב בזה השואל לכבסו, ורק עי"ז שנאמר שהריעותא שנמצא עכשי' בבגד נעשה ברשות השואל וחזקת כאן נמצא כאן הי' אינה מכרעת כלום דאינה מהני רק בגדר שלילה שלא לחדש שום ספק ע"י הריעותא אבל בגדר חיובו שתגרום ריעותא של עכשי' דין מחודש מה שלא הי' מתחדש בלא לידת הריעותא לענין זה לא מהני האי כללא מידי, ולפי"ז כונת דברי התוס' הנ"ל ודברי תוס' הרא"ש

מתאימים דמש"כ התוס' שאם ירצה להוציא יביא רא' הכונה שאם ירצה לשנות הדין שהי' ראוי להיות בלא הריעותא יביא רא' וכן מש"כ בתוס' הרא"ש שהלוקח בא להוציא מיד המוכר ג"כ הכונה עד"ז שרוצה לגרע ולהפסיד את הדין שהי' ראוי לולא הולדת הריעותא.

כנלענ"ד בכונת דבריהם: וכן נראה לי מש"כ התוס' בחולין נ"א לתרץ קושיא הנ"ל בסגנון אחר וז"ל וי"ל דל"ד דודאי כדי לקים המכר והקדושין סברא הוא דאמרינן הכי שאומר המוכר ללוקח קח פרתך שברשותך נטרפה והאב אומר לבעל קח אשתך שברשותך נולד המום ואין לנו המעשה הזה אבל גבי חלוק ליכא למימר הכי עכ"ל.

וכן מש"כ התוס' בפ' המדיר לתרץ מה דלא אמרינן במחליף פרה בחמור וילדה כיון שנולדה ספק אחר שמשך בעל הפרה את החמור נימא דברשותו ילדה, ותירצו בזה"ל וצריך לחלק בין ספק שנולד לטיבותא כי התם לספק שנולד לגריעותא כי הכא עכ"ל. וביאר הריב"ש בס"י שע"ג את דבריהם כענין שכתבו התוס' בחולין הנ"ל וכמו שנתבאר בש"ש ש"ב פ"י, ולפ"מ שכתבנו עולה הכל בדרך אחד דחזקת כאן נמצא כאן הי' מועלת רק שלא לבטל ולגרע את הדין שהיינו מוחזקים בו עד שלא נולדה הריעותא אבל אינה מועלת להכריע ולחדש דין: ומה שכתב בס' ש"ש שם דלמ"ד כנסה בחזקת בתולה ונמצאת בעולה יש לה כתובה מנה ואין הקידושין מתבטלין עי"ז לא מהני האי כללא דכל שנולד הספק ברשותו כיון דלא מבטלין את המקח יעו"ש, אינו נראה לענ"ד כלל דמ"ש אם באים לבטל המקח דמהני האי כללא משום דאין לנו לגרע את הדין שהיינו מוחזקים בקנינו כמש"כ הריב"ש בלשונו כ"כ אין לנו לגרע את דין הזכות של מאתים שהיינו מוחזקים בחיובו ורק במחליף פרה בחמור וילדה שביאר הריב"ש בכונת התוס' בזה"ל אבל בהאי דהתם אין הקנין מתבטל מפני הספק שאין דנים אלא הולד ומפני זה אין הולכים אחר מי שנולד הספק ברשותו יעו"ש.

אין הכונה בזה שתלוי רק בבטול הקנין שאין שום סברא לזה, דגם אם נפרש הדברים ככתבם אינו מובן מאי שנא אם מבטלים הקנין לגמרי או מקצתו מן הולד אלא ודאי כונת הריב"ש דמעיקרא לא נעשה קנין נפרד על הולד מאי דנימא דעכשי' אנו באים ע"י ההשתנות לבטלו, ולפי"ז נראה לי ברור שאין הכונה דוקא מה שמתבטל איזה קנין רק שמתבטל דין וזכות שהיינו מוחזקים מעיקרא, ומשו"ה גם למ"ד כנסה בחזקת בתולה ונמצאת בעולה יש לה כתובה מנה ולא הוי מקח טעות ג"כ מהני האי כללא דכאן נמצא כאן הי' כיון דמעיקרא היינו מוחזקים דנתחייב לה מאתים אין לנו לגרע זכות האב מה שנמצא הריעותא כשנכנסה לרשות הבעל כנ"ל.

וכן נלענ"ד בהא דלכאורה קשה למה לא תשלם השני' מחמת ברי ושמא עם חזקת הבגד דקיי"ל עפ"י שיטת רוב הראשונים דמהני גם להוציא מן המוחזק, ועפ"י מש"כ לעיל עפ"י דברי התוס' רי"ד בפ' הקודם יתיישב גם דין זה יעו"ש: וראיתי בירושלמי פ"ק דכתובות ה"ו דאיתא שם בגמ' על המשנה דהכונס את האשה ולא מצא לה בתולים בזה"ל אר"י מקמא דנן חמי רבנן מדמו מומין לבתולין אילין ילפין מן אלין ואילין ילפין מן אלין בתולין ממומין שאם בא עלי' עודה בבית אבי' צריך האב להביא רא', מומין מבתולין שאם נולדו לה מומין ספק משנכנסה לרשותו ספק עד שלא נכנסה הבעל צריך להביא

ראי' מן אלין בתולין ובתולין וכי בטלו לא בבית אבי' בטלו ואת אמר הבעל צריך להביא ראי', והא הבעל צריך להביא ראי' עכ"ל.

ונלענ"ד בפירושו דסובר דהכל תלוי מי הוא התובע את הכתובה דהא דתנן דעודה בבית אבי' על האב להביא ראי' הוא רק שאיתרע רשותו דאב ומשו"ה עלי' להביא ראי', אבל לאחר נשואים אף אם ידוע לנו שהי' המומים ודאי קודם נשואים כיון שהאשה תובעת כתובתה ולדידה אין חילוק בין אירוסין לנשואים וזה ילפינן ממשנה דבתולין דלא זנתה אחר נשואים והיא נאמנת וזה ראי' נכונה למש"כ לעיל: אמנם במה שכתבנו להכריע נגד הב"ש באהע"ז סי' ל"ט סקי"א לענין מומים שנמצאו בעודה בבית אבי' דכתב דא"צ גט.

יעו"ש.

מצאתי אח"ז בשטמ"ק בפ' המדיר בד"ה אמר רבא דהביא בשם הרא"ה והריטב"א דנקטו להדיא כדעת הב"ש וז"ל אמר רבא לא ר' יהושע לא אזיל בתר חזקת הגוף וכו' הקשה ר"מ מאי נטר רבא במילתיה עד הכא הוא לי' לאקבועי למילתי' בפ"ק גבי פלוגתא דר"ג ור"י וכו' והרא"ה פי' דהך דרבא היינו כמו הקדמה למאי דבעי לתרוצי דאיהו בעי לאוקמי מתני' כולה בין לר' גמליאל ובין לר' יהושע והיינו דהקדים מעיקרא לפרושי דכי לא אזיל ר' יהושע בתר חזקה דגופא היכא דאיכא חזקה דממונא וכו' והיינו דמוקים לה למתני' אליבא דתרווייהו לר' יהושע לענין גט דלענין כתובה אפילו בסיפא על האב להביא ראי' אלא כתובה ודאי לית לה ולא איירי במתני' אלא לענין גט, וגבי איסורא ודאי כיון דליכא חזקה דממונא אזלינן בתר חזקה דגופא והיינו דקאמר כאן נמצא כאן הי' הילכך ברישא דאכתי איתא בבית אבי' על האב להביא ראי' ואם לא הביא ראי' אינה צריכה גט, וסיפא על הבעל להביא ראי' ואם לא הביא ראי' הרי היא צריכה גט ואליבא דר"ג אתיא בין לענין גט בין לענין כתובה, והיינו דברישא על האב להביא ראי' ואם לא הביא ראי' א"צ גט ואין לה כתובה דאמרינן כאן נמצאו כאן היו ובסיפא על הבעל להביא ראי' ואם לא הביא ראי' צריכה גט ויש לה כתובה כן פי' הרא"ה.

עכ"ל.

אח"ז הביא גם דברי הריטב"א שפי' כן בקצרה וכן הוא בחי' הריטב"א שלפנינו ואח"כ מסיק השטמ"ק בזה"ל ודוחק להעמיד משנתנו לענין גט דהא קתני ונסתחפה שדהו דמשמע דמיירי לענין ממונא וכו' ועוד דאין סברא דמשום סברא קלישתא דכאן נמצא כאן הי' תצא אשה בלא גט כיון דכבר היא מוחזקת באשת איש עכ"ל.

ובסברות קלושות כאלה אין כח בידינו לדחות דברי הראשונים ז"ל, ומה דקורא לסברת כאן נמצא סברא קלישתא הלא יפלא איך יתכן להוציא ממון, אבל עכ"פ עלינו לקבל דבריהם ולחזור ממה שהכרענו נגד הב"ש, אמנם בעיקר היסוד שאמרנו שם דלענין איסורין לא נאמר האי כללא דכנכ"ה אפשר לקיימו גם עפ"י דברי הרא"ה והריטב"א ז"ל דיש חילוק בין איסור של חלב דבהמה לבין איסור אשת איש היינו דאף אם נחליט דבהמה שנמצאת טריפה לאחר שנכנסה לרשות הלוקח יש לאסור גם החלב שנחלב בעודה בבית המוכר דלענין איסור של הבהמה עצמה והחלב הנחלב ממנה שהוא כחלב

נפרד מן הבהמה ליכא חילוקרשויות וכמו דלא מחלקינן בין מקום למקום כמו שנתבאר בדברינו, אבל כ"ז לענין איסור דלא נתהו' ע"י הקנין וחילוף הרשויות אבל באיסור אשת איש שנעשה ע"י קנין שהבעל קונה אותה ומכניסה לרשותו קצת בזה י"ל כיון דחזקת כאן נמצא כאן הי' מכרעת שלא להחזיק ריעותא של המומים ברשות הבעל אם נמצאו לאחר אירוסין אז גם גט אינה צריכה דאיסור אשת איש הוא מחמת שנכנסה לרשות הבעל קצת ואנו מחזיקים דנעשו המומים בעוד שלא נכנסה כלל לרשות הבעל ולא חל הקנין ולא הי' ברשותו המומים כלל.

וכלל: וכן מש"כ לענין איסור תרומה בתורם יין ונמצא חומץ דאין להתיר מחמת כנכ"ה יש מקום ג"כ אף לשיטת הראשונים הנ"ל דגם איסור תרומה אינו מוכרח שהוא מחמת הכנסה לרשות הגבוה והוצאה מרשות בעלים והיתר השיריים עוד יותר מסתבר דלא הוי משום הכנסה לרשות בעלים ומשו"ה אין חזקת כנכ"ה מכרעת לומר כיון דנמצא חומץ לאחר הפרשה דאין להחזיק ריעותא דהי' כן קודם הפרשה, כיון דאין היתר השיריים מחמת הכנסה לרשות הבעלים, ואף אם נאמר דכל איסור טבל הוא רק מחמת חלק הכהנים המעורב ולפי"ז הרי זה דומה לאיסור אשת איש דמה שניתר השיריים מהני שנפטר מזה חלק הכהנים וכיון דאין לנו להחזיק ריעותא של חומץ בעוד הי' השותפות של הבעלים כיון שנמצא לאחר חלוקתם כיון דהאיסור בא מחמת שותפות, בכל זה יש לחלק דענין יין ונמצא חומץ דמתבטלת ההפרשה אינו בגדר מומים אלא מטעם חסרון כונה או משום דהוי כתורם ממין על שאינו מינו ואף יהי' חומץ יותר משובח מין משו"ה אין זה ענין של ריעותא לומר דאין מחזיקין מרשות לרשות.

וצ"ע: אמנם קשה לפי"ז בהא דאיתא ריש מס' כתובות בתולה נשאת ליום הרביעי מחמת טענת בתולים שאם ימצא פתח פתוח או טענת דמים יבוא לבי"ד ויאסרו עלי' ולפמש"כ שם הר"ן דאין לחוש שמא זנתה אחר החופה קודם ביאה וכן כתבו להלכה הח"מ והב"ש סי' ס"ח בטעמא דמילתא דעכשי' דאין אנו מקדשים רק תחת החופה ליכא חשש זנות יעו"ש.

ואם נאמר דחזקת כנכ"ה מהני גם לענין איסור וכיון דאם זנתה ודאי זנתה קודם נשואים שאז היתה עוד בבית אבי', וכן מפורש בירושלמי הבאנו בסוף פי"ד דבתולים ודאי נעשה בבית אבי'. יעו"ש.

א"כ מהראוי שתהי' מותרת גם באשת כהן דהוי חד ספיקא דעלינו להחזיק דלא זנתה אחר אירוסין דכאן נמצא כאן הי' כמו דאמרינן לענין גט דא"צ גט מה"ט וזו קושיא גדולה, אמנם לפי"מ שכתב הריב"ש דרק בריעותא המבטלת את הקנין אמרינן כאן נמצא כאן הי' יהי' בטענת בתולים תלוי אם כנסה בחזקת בתולה מבטלים הקידושין או לא, ועוד לפמש"כ שם דלרב אשי ושמואל בנכנסה לרשות הבעל גם אם יבורר שהי' המומים קודם נישואים לא אמרינן דהווי כנוולדה בבית אבי' דעכשי'.

היא ברשות עצמה. יעו"ש.

י"ל דגם לענין איסור של ספק סוטה יהי' חלוק בין נודע בשעת אירוסין שהיא בבית אבי' לבין נודע אחר הנישואים שהי' קודם נישואים, וכן לענין בוגרת גם קודם נישואים

לא אמרינן כאן נמצא כאן הי'. יעו"ש: פרק טז בגמ' חולין ד' ט' אמרינן גופא אמר רב הונא בהמה בחיי' בחזקת איסור עומדת עד שיודע לך במה נשחטה, נשחטה בחזקת היתר עומדת עד שיודע לך במה נטרפה, ולימא נשחטה הותרה, הא קמ"ל דאע"ג דאיתליד בה ריעותא כדבעא מיני' רבי אבא מרב הונא בא זאב ונטל בני מעים מהו נטל הא ליתנהו וכו' אלא נטלן והחזירן כשהן נקובין מהו מי חיישינן שמא במקום נקב ניקב א"ל חוששין שמא במקום נקב ניקב.

עכ"ל הש"ס: והנה מוכח מזה דרך לענין ספק המתילד אחר שחיטה ואפשר לתלות שלאחר שחיטה נעשה מהני הך חזקה דנשחטה בחזקת היתר עומדת, אבל לענין שאר ספק טריפה לא אמרינן להעמידה בחזקת היתר דאל"כ למה לי' למימר בכה"ג לימא סתם דנפ"מ לכל ספק טריפה. והנה בפ' ד"א ד' ל' ע"ב בהא דאמרינן שם ואילו בגירושין ספק קרוב לו ספק קרוב לה לא קתני מ"ט אמר רבה אשה זו בחזקת היתר לשוק עומדת ומספק אתה בא לאוסרה אל תאסרנה מספק כתבו בתוס' ד"ה אשה זו וז"ל וא"ת דהכא מוקמינן אשה בחזקת היתר לשוק אעפ"י שבשעה שנולד הספק היתה עומדת בחזקת איסור שבעלה עדיין חי, ובפ"ק דחולין אמרינן בהמה בחיי' בחזקת איסור עומדת עד שיודע לך במה נשחטה נשחטה בחזקת היתר עומדת עד שיודע לך במה נטרפה ומשמע דוקא לענין ריעותא דאיתליד אחר שחיטה הוא בחזקת היתר כגון בא זאב ונטל בני מעיים והחזירם כשהם נקובים וכו' אבל אם נולד הספק מחיים כגון ספק דרוסה לא, משום דבשעה שנולד הספק היתה עדיין בחזקת איסור, ואומר ר"י דהתם חיישינן לספק דרוסה משום דשכיחא ומוכחא מילתא לאיסורא טפי מלהיתירא וכן ההיא דישב לה קוץ בושט וכו' תדע דהא בספק כלבא ספק שונרא אמרינן התם אימר כלבא אפי' לשמואל דחייש לספק דרוסה.

עכ"ל.

ודבריהם סתומים דמתחילה הוכיחו מסתימת הש"ס דרך בספק הנולד אחר שחיטה אמרינן בחזקת היתר עומדת ואח"כ מסקו דהיכא דשכיח היתירא כמו איסורא מוקמינן אחזקה כמו בספק כלבא ספק שונרא וא"כ הדרא קושיא לדוכתה דלמה מסיק שם בש"ס דרך לענין בא זאב ונטל בני מעיים אמרינן נשחטה בחזקת היתר עומדת הלא כל ספק טריפה בספק השקול מוקמינן בחזקת היתר, ובפ' אלו טריפות ד' מ"ג בד"ה קסבר עולא כתבו ענין זה בסגנון אחר קצת וז"ל לקמן פסקינן דחיישינן לספק דרוסה וכו' וא"ת אמאי נימא נשחטה הותרה כדאמרינן בפ"ק גבי בא זאב ונטל בני מעיים וכו' וכ"ת שאני הכא שנולד ספק מחיים הא אמר בפ' ד"א ואילו גבי גירושין ספק קרוב לה וכו' ומפרש טעמא משום דאשה זו בחזקת היתר לשוק עומדת וכו' אלמא השתא דמת בעלה מוקמינן לה בחזקת מה שהיתה קודם שזרק גט לערוה והכא נמי כי נשחטה נעמידנה בחזקת מה שהיתה קודם שנולד בה ספק דרוסה והעמידנה בחזקת שאינה דרוסה וי"ל דשאני הכא דדרוסה שכיחא וכו' עכ"ל הצריך לנו.

וגם בדבריהם אלו אינו מבואר לפרש מה דאמרינן דחזקת היתר לאחר שחיטה הוא רק לענין בא זאב ונטל בני מעיים: ונלענ"ד לבאר ענין זה דהנה מה דאמרינן נשחטה בחזקת היתר עומדת לכאורה הוא מטעם רובא דרוב בהמות כשרות הם, וכמו דמשמע לכאורה

לשון רש"י ושאר ראשונים ואחרונים, אבל כשנעיין בזה אינו נראה כן, דאם נימא שהוא מטעם רובא, מה רצו בתוס' חולין הנ"ל לדמות ספק דרוסה לבא זאב, דאיך שייך להכריע מדין רוב על ענין הדריסה שהוא מקרה מן החוץ, ועל ענין זה כשאנו דנים באיזה אופן הי' המקרה אין רוב זה מכריע, וכן נראה דגם בזאב שהחזיר נקובים ואנו מסופקים אם הנקב נעשה ע"י הזאב לאחר שחיטה או שהיו נקובים מחיים אין דין רוב בהמות מכריע שהנקיבה נעשה ע"י הזאב, אלא דכיון דנשחטה היתה בחזקת היתר כל זמן שלא ראינו שום ריעותא ואח"כ נולד הספק מוקמינן אותה בחזקת היתר דמעיקרא, וכח היתירא עכשי' אינו מחמת הכרעת דין רוב אלא מחמת דין חזקה דמעיקרא, וכמו שכתבו התוס' לענין גבינות כשאנו מסופקים מתי נטרפה דהגבינות מותרות מחמת חזקה לומר עתה נטרפה דמעיקרא היתה בחזקת היתר מחמת הרוב, כ"כ לענין בא זאב ונטל בני מעיים שנולד עתה ספק אוקמא אחזקה דלא ישתנה חזקת היתר שהחזק לנו קודם לידת הספק, וענין זה לומר שנתחזק לנו בהיתר לא שייך מחיים שאז לא הי' דין היתר בפועל ורק לענין גבינות וחלב הי' חזקת היתר בפועל אבל לא על הבשר, והבשר אינו בדין חזקת היתר רק משנשחטה ומהני הך חזקה לענין ספק שנולד אחר שחיטה שכבר הי' דין היתר מחמת הרוב להתיר באכילה קודם לידת הספק ואז כשבא הספק לא ישתנה הדין דמעיקרא, וכ"ז הוא רק היכא דאפשר לתלות שנעשה מחיים כמו בא זאב ונטל בני מעיים, אבל היכא שבודאי נעשה הריעותא מחיים ליכא חזקה זו שהרי עכשי' אנו יודעים שהחזקנו בטעות, ולפי"ז דברי הש"ס מה דאמרינן דחזקת היתר משנשחטה הוא רק לענין מה דאיתיליד ספק לאחר שחיטה ולא לענין ספק טריפה דעלמא מדויק ומבואר דלא משכחת לענין הבשר שיהי' חזקת היתר באופן אחר, ושיעור דברי התוס' הוא כך דבחולין הקשו בהא דאמרינן שם דחיישינן לספק דריסה למה לא נימא נשחטה הותרה כמו דאמר שם בפ"ק, וכ"ת דחזקת היתר לא שייך רק בספק דאיתיליד אחר שחיטה מ"מ נימא אוקי בחזקת שאינה דרוסה, אף די"ל דחזקה לא מהני להכריע את הספק רק בשעת לידת הספק ואנו מסופקים להלכה ולמעשה אז החזקה מכרעת את הדין, אבל בכה"ג דבשעה שנולד הספק בלא"ה אסורה ונשאר הספק בספיקו ואח"ז כשנשחטה לא נתחדש דבר וליכא לאוקמא אחזקה, ועל זה הוכיח מפ' ד"א דגם שם נולד הספק בחיי הבעל דליכא שום נפ"מ לדינא לענין הצרה, ומ"מ אמרינן אשה זו בחזקת היתר לשוק עומדת והטעם משום דמוקי לה עכשי' כשמת הבעל על חזקתה, ולפי"ז גם בספק דרוסה איכא חזקה לומר עכשי' כשנשחטה להעמידה על חזקתה דמעיקרא קודם שנולד בה ספק דרוסה וע"ז תרצו דדרוסה שכיחא לאיסורא, ועד"ז יתפרשו גם דבריהם בפד"א, דפשיטא להו דמה דאמרינן בפ"ק דחולין נשחטה בחזקת היתר עומדת דהוא רק על ספק שנולד אחר שחיטה, והביאו מספק דרוסה דלא מוקי אחזקה דמשמע דכיון שנולד הספק בשעה דליכא נפ"מ להתיר ומשום זה גם אח"כ לא מוקי אחזקה כלל אף דאיכא חזקה דמעיקרא שלא היתה דרוסה, ומשו"ה הקשו דגבי צרת ערוה אמרינן שהיא בחזקת היתר לשוק מחמת חזקה דמעיקרא אף דבשעה שנולד הספק לא הוכרע הספק דאז היתה אסורה לשוק, וע"ז תרצו דדרוסה שכיחא לאיסורא הא בלא"ה מוקי לה אחזקה בחזקת שאינה דרוסה ועלה לנו מזה דחזקת היתר בספק טריפה הוא רק בספק דמתיליד אחר שחיטה ורק חזקת שאינה דרוסה מהני היכא דהוי ספק שקול, ועפ"ז בספק טריפה

בנמצא מים במוח וספק אם המוח מקיפו דליכא שם חזקת אינה נקובה דשמא היתה כך משנולדה, וליכא גם חזקת היתר דכיון שנולד הספק מחיים הוי ספק של תורה ואסור: ועפי"ז יתבאר לנו דברי הד"מ בסי' ל"א וז"ל ומעשה בא לידינו פה קראקא בראש בהמה שהי' בו מים וקודם שידעו הדבר חתכו הגלגולת לשנים ומקצתו מן המוח עם הגלגולת ולא הי' נודע אם המוח מקיפו או לא ואסרנוהו ויש שהיו רוצים להכשיר מהא דתניא נשחטה הותרה עד שידוע לך במה נטרפה ולא דמי דהואיל והי' כאן ריעותא ברורה מחיים אין להכשיר משום זה וכן משמע בתוס' פד"א ד' ל' ע"ב.

עכ"ל.

ובש"ך סי' נ' הביא דברי מהר"ם בתשובה שדחה דברי דבתוס' מוכח דדוקא בדרוסה דשכיח לאיסורא חיישי' לספק דרוסה אבל היכא דהוי ספק שקול מוקמינן בחזקת היתר ועיי"ש מה שדחק לתרץ דברי הד"מ ועפ"מ ש"כ דברי מדויקים היטב דעכ"פ מבואר בתוס' שם דמה דאמרינן נשחטה הותרה הוא רק לענין ספק שנולד אחר שחיטה והחילוק שחלקו בין שכיח לאיסורא או לא הוא רק לענין חזקת שאינהדרוסה כמו שכתבו בפ' א"ט שהבאנו ונלענ"ד מאריכות לשון הד"מ שהביא המעשה שחתכו הגלגולת וא"כ נולד הספק שדעת המתירים הי' מטעם דכיון דבחייה הבהמה לא נודע הריעותא וכשנשחטה הוחזקה בחזקת היתר חשבו מטעם זה לומר דהוי בכלל דברי רב הונא נשחטה בחזקת היתר עומדת ומספק לא מפקינן מחזקתה, והוא חלק עליהם דכיון דעכשי' נודע שהיתה הריעותא מחיים בבירור הרי איגלאי מילתא דמה שהחזקנו אותה בחזקת כשרות בטעות הי' ונמצא דבטל מזה חזקת היתר דכל ימי חייה היתה בחזקת איסור ולאחר שחיטה היתה חזקת היתר בטעות, וע"ז הוכיח מדברי תוס' פ' ד"א דכתבו דרק לענין אם בא זאב ונטל בני מעיים חשוב ספק של אחר שחיטה דאפשר דמחיים לא הי' שום ריעותא, אבל בכה"ג שידוע לנו שהיתה הריעותא מחיים אף שנודע אחר שחיטה לא אמרינן בכה"ג נשחטה הותרה כנלענ"ד בס"ד בענין זה: והנה בס' תבואת שור סי' כ"ט מבואר קצת כדברינו, אמנם מה שכתב דכל ענין מה דאמרינן נשחטה הותרה הוא מחמת רוב בהמות כשרות הם, והיכא שנולד ריעותא מחיים איתרע רובא, והוכיח מהא דאמרינן בפ"ב דכתובות רוב נשים בתולות נישאות ורוב הנישאת בתולה יש לה קול יעיי"ש.

ודברי אינם מסתברים בזה דהתם יש הוכחה דאינה בתולה מדאין לה קול והכא ליכא הוכחה ועיי' בס' חוות דעת לס' נ' שתמה בזה עלי' ובאמת לענ"ד קשה להיפוך כמש"כ לעיל דהוכחת רוב בהמות כשרות לא מהני רק כל זמן שלא נולד ספק לפנינו ע"י מקרה אבל כל שנולד ספק ע"י מקרה צריך לנו רוב שיברר על ספק זה באיזה אופן הי' המקרה, וכן נראה לי ראי' ברורה דאם נימא דהטעם בהיתר דלא חיישינן שמא במקום נקב ניקב הוא מחמת הכרעת רוב מה פריך הש"ס שם מציפור המנקר באבטיח דחיישינן שמא במקום נקב ניקב, מה דמיון רוב בהמות כשרות לרוב אבטיחים שאין בהם נשיכת נחש הלא לא כל אנפי שווים לענין הכרעת רוב, וכן קשה בספק דרוסה דאפשר דלא נגע הדורס כלל בגוף הבהמה במה איתרע רובא של הבהמה, ואפ"ל לפמ"ש"כ התוס' דדרוסה שכיחא אבל אין בזה להכריע נגד רוב, אלא נראה ודאי דלא מהני רובא דרוב בהמות כשירות רק להכריע כל עוד שלא נולד לנו ספק, אבל אם איכא ספק שמא דרס או נקב

הזאב על ספק זה לא מהני כלום האי רוב דכללא דרוב הוא דמועיל רק היכא דאפשר על ידו לברר את עצם הספק הגורם לספק עלינו את הדין - וענין זה יבואר בס"ד במק"א - וכיון דרובא של הבהמה לא תכריע כלום אם דרס הארי או אם נעשה הנקב מחיים או לאחר שחיטה ובע"כ ספק זה בספיקו הוא וממילא גם הבהמה היא ספק טריפה, אבל בענין חזקה אינו כן דענין חזקה הוא להכריע את ספק הדין המתילד מחמת הספק ולא איכפת לן על עצם המעשה אם לא הוכרע וכבר בארנו לעיל בפ"ג דחזקה לעולם אינה מכרעת את המציאות, ולכן כתבנו לעיל לפרש האי כללא דנשחטה הותרה שהוא משום חזקה דמיד שנשחטה הבהמה בחזקת היתר מחמת כללא דרוב בהמות כשירות, ומשו"ה אם יתילד אח"כ ספק מחמת נטילת הזאב בני מעיים לא מפקינן הבהמה מחזקתה, וכן מצאתי מפורש להדיא ברש"י במס' ביצה ד' כ"ה וז"ל לאפוקי מדרב הונא וכו' ומשנשחטה כראוי הרי היא בחזקת היתר דסתם בהמות אינן טריפות ואם נמצא בה נקב בריאה או בבני מעיים ויש לתלות בלאחר שחיטה ולהכשיר ובקודם שחיטה ולאסור העמידנה על חזקתה שהיתה בה קודם שנמצא ספק זה ומותרת עד שיודע לך אמת שהיא טריפה עכ"ל: אמנם לפי"ז עלינו לבאר פלוגתת הראשונים לענין גבינות והביאם הר"ן בפ"ק בהא דאמרינן שם דילפינן מפרה אדומה דאזלינן בתר רוב שהקשו בתוס' דילמא משום חזקה דפרה היא בת שתי שנים וכיון שחיתה י"ב חודש ודאי נולדה כשירה ואיכא חזקה ותרצו דחזקה שלא נתבררה בשעתה רק עכשי' איגלאי למפרע אינה חזקה, והוכיחו מזה להלכה לענין גבינות שנעשו מבהמה שנמצאת טריפה בשעת שחיטה דאסורות ואפילו יש לבהמה זו יותר מי"ב חודש לא אמרינן כיון שזו ודאי בשעה שנולדה לאו טריפה הוה העמידנה על חזקתה ועכשי' הוא דנטרפה דחזקה שאינה מבוררת בזמנה אינה חזקה, בשם הר"ש הביא שהתיר שאפילו תימצי לומר שאין הולכין אחר חזקה כזו, מ"מ הכא הויא לי' חזקה דאתי מכח רובא דרוב בהמות כשירות, הילכך אמרינן דעכשי' הוא דנטרפה כמו בכונס את האשה ולא מצא לה בתולים בפ"ק דכתובות ובפ' המדיר גבי מומים.

ובשם הר"ר יונה כתב דהסכים להתיר מדאמרינן נשחטה בחזקת היתר עומדת עד שיודע לך במה נטרפה אלמא בהמה בחיי' בחזקת שאינה טריפה היא הילכך אם מצינו אותה עכשי' טריפה אמרינן השתא הוא דאיתרע יעו"ש. וראוי לבאר במה תלוי שורש מחלוקתם דלשיטת התוס' לא מהני האי חזקה לענין גבינות, ולענין לתלות בבא זאב ונטל בני מעיים מהני, ולהר"י מהני לענין גבינות, ונראה דענין חזקה מתחלקת לשני אופנים חזקה היותר אלימתא היא היכא דלא ראינו שום ריעותא ואנו משוינן ספק שמא נעשה שנוי, וחזקה אחרת היכא דעכשי' ודאי נשתנה ועלינו לומר עכשי' נשתנה, וחזקה ראשונה מהני גם בדין ספק טומאה ברה"י, והנה בזאב שנטל בני מעיים והחזירם כשהם נקובים י"ל דחשוב כאילו לא ראינו שום ריעותא וכמו דמצינו לענין טומאה דלא מחזיקים ממקום למקום דחשבינן כאילו לא ראינו במקום הראשון שום ריעותא כמו שבארנו לעיל בפ"א, ומשו"ה י"ל כ"כ היכא דיש לתלות בזאב הוי כאילו לא הי' בבהמה שום ריעותא דעכשי' הוא בשר ויש לתלות דהנקב נעשה כשהוא כבר חתיכת בשר בעלמא אין לנו להחזיק ריעותא לומר שמא הי' כבר הנקב בזמן שהיתה בצורה אחרת כשהי' בעל חי וזה עדיף יותר משנוי מקום למקום אחר, או משנוי רשות לרשות, אבל

לענין להתיר הגבינות כשנתברר שהיתה טריפה ולומר העמידנה על חזקתה שמעשה הטרפות נעשה בזמן מאוחר סברי רבותינו בעלי התוס' דליכא בזה חזקה כיון שלא נתברר לעולם שלא היא בה מעיקרא טרפות זו, רק בהנהגת הדין החזקנו מחמת הרוב שכשירה היתה וענין זה אינו מועיל רק כל זמן שלא נתחדש שום ריעותא וכמו לענין נקיבת הזאב שנוכל לתלות דרך הבשר ניקב שאין זה ריעותא לענין הבהמה, אבל היכא שעכשי' ודאי נטרפה ואיכא חזקה דהשתא לומר דגם בזמן הקדום היתה טריפה ובספק השקול מועלת חזקה דהשתא להכריע כמו שנתבאר לעיל, אלא היכא דאיכא חזקה דמעיקרא חזקה גמורה שנתבררה בשעתה ילפינן מנגעים דחזקה דמעיקרא עדיפא, אבל בחזקה כזו דאינו רק חזקת הדין הנהוג וחזקה דהשתא היא חזקה גמורה המבוררת עכשי' לא עדיפא חזקה דמעיקרא מחזקה דהשתא: ושיטת הר"ר יונה ז"ל לפי מה דמסיק הר"ן שיטתו דסובר דרק היכא דאפשר לומר השתא הוא דנטרפה סמוך לשחיטה ממש דלא יצאתה מחזקתה כלום בכה"ג מועלת חזקה דמעיקרא אבל אם נתברר לנו דנאסרה כבר קודם כמו סירכא וכדומה שאי אפשר לתלות בשעת שחיטה אסורה משום דכיון דיצאתה מחזקתה יעו"ש ולשיטתו דהיכא דאפשר לתלות דעכשי' בשעת שחיטה נטרפה, לא יצאתה מחזקתה חשבינן לה, מסתבר לומר דחזקה דהשתא אינה מגרעת כלום מחזקה דמעיקרא כיון דנוכל לתלות שנעשה עכשי' בשעת מציאה אין לנו לשנות הדין שהי' מוחזק לנו כבר.

כנלענ"ד בענין זה: ועפ"י מש"כ יש מקום לתרץ קצת קושיית המג"א או"ח סי' תצ"ח סקט"ז בהא דפסק שם המחבר בעוף הנדרס ברגלים דצריך בדיקה דיותר לשוחטו ביו"ט וכתב ע"ז המג"א וז"ל ולא חיישינן שמא ימצא טריפה אע"ג דצריך בדיקה מ"מ כיון שהי' לו חזקת כשרות מותר לשוחטו משא"כ בעגל שנולד ביו"ט כמה שכתבתי ס"ה (ד"מ), וצ"ע דהא כל בהמה אין לה חזקה דכשרות אלא מכח רוב בהמות בחזקת כשרות עומדות כמש"כ ביו"ד סי' פ"א וא"כ אפילו עגל נמי יש לה חזקה זו עכ"ל.

ועפ"י המתבאר לעיל דרוב בהמות כשירות אינו מכריע כלום על ספק טריפות שנולד לפנינו, ובספק הנולד לפנינו כעוף שנדרס ברגלים איכא חזקה מעליתא שמעיקרא לא היא דרוס, וחזקה זו אינה מכח רוב, ואף אם נימא דמחמת דין רוב החזקנו משעה: שנולד שאין איברי' מרוסקים עכ"פ כבר החזקנו בזה מכבר ואיכא בזה דין חזקה מחמת הרוב, אבל בעגל שנולד ביו"ט שמשעה שנולד, נולד הספק שמא נתרסקו איברי' ולא נתחזק עדיין בשום חזקת כשרות כמש"כ בס' ד"מ סק"ה וז"ל ונ"ל דדוקא גבי עוף הנדרס מתיר הרא"ש משום דמוקמינן לי' אחזקה ראשונה דה"ל בחזקת כשרות ולכן לא חיישינן שמא יהי' טריפה, אבל במקום דלא הוי לי' חזקת כשרות אסור וכמו שכתבתי לעיל גבי עגל שנולד ביו"ט שהוא אסור לדעת הרא"ש כן נראה עכ"ל.

והנה זה ודאי דכל בהמות שהן בחזקת שאין איבריהן מרוסקין אינן מחמת הרוב אלא כיון שהולכין על רגליהן ודאי אינן מרוסקי איברים ואיכא חזקה שלמה להכריע בעוף הנדרס מחמת חזקה זו, וגם חזקה שבא מכח רובא הוי ג"כ חזקה, ובעגל שנולד ביו"ט ליכא שום חזקה, אלא שיש לדון לו יהא דליכא חזקה בעגל שנולד, אבל עכ"פ רובא איכא דרוב הנולדים מפריסים על גבי קרקע והם אינם מרוסקי איברים ויש לנו רוב

גמור גם בעגל הנולד שגם הוא הי' מפריס ע"ג קרקע שהרי מתברר עפ"י הרוב שהלידה אינה מרסקת את האיברים, ולמה לא נתיר מטעם רוב לשחוט ביו"ד כמו שאנו מתירים מחמת חזקה, ונראה די"ל עפ"י מה שהעלה בס' פמ"ג בפתיחתו הכוללת בסוף ה' יו"ט דברובא דליתא קמן יותר מסתבר לומר דלא אזלינן בתר רובא בדבר שיש לו מתירים הובא דבריו גם בגליון רש"א יו"ד סוף סי' ט"ז והמג"א העלה בס' תקי"ג דגם ברובא דאיתא קמן לא אזלינן בתר רובא בדשיל"מ, לפי"ז ניחא שיטת הד"מ דעגל הנולד ביו"ט אסור לשוחטו דרוב לא מהני בזה, וחזקה מהני בדשיל"מ, אף דרובא וחזקה רובא עדיף כבר נתבאר לעיל בפ' הקודמים דאיכא כמה גוני דחזקה מועלת גם היכא דרוב לא מהני דחזקה מסלקת לגמרי את הספק ורוב מברר וכיון דהבירור אינו בירור גמור י"ל דלא סמכינן במקום דאפשר בהיתר כנלענ"ד: והנה נתבאר לנו שיטת רבותינו בעלי התוס' דענין זה של חזקה מחמת רוב בהמות כשרות מהני רק היכא שיש לתלות שנעשה אחר שחיטה דאז איכא למימר דאין כאן ריעותא כלום, אבל היכא שנטרפה ואין אנו יודעים באיזה זמן ליכא חזקה משום דהך חזקה מכח רובא אינה בדין חזקות דעלמא רק מועלת שלא להחזיק ריעותא, בדין זה אינו בכלל חזקות דעלמא, דהרי היכא דיש מקום לומר דליכא ריעותא כלל מהני גם בספק טומאה ברה"י, וכל זה הוא אך אם באנו לדון חזקות כשרות מחמת הרוב, אבל לענין ספק דרוסה שבזה איכא חזקה שלמה כשאר חזקות דהרי לפנינו נעשה הריעותא והמקרה המספק לנו, בכה"ג היתה מועלת חזקה זו כשאר חזקות גם היכא דהריעותא ברור לפנינו לולא הכלל דדרוסה שכיח יותר לאיסורא, וכן בישוב קוץ, ולכאורה לפי"ז אם יהי' ספק לענין חלב אם נחלב קודם מעשה הדריסה היינו שידעינן זמן החליבה ולא נדע זמן הדריסה בכה"ג יהי' החלב מותר גם לשיטת תוס' דהרי רק לענין טריפות שלא ידענו קודם בבירור אם כבר הי' בה רק מחמת השערת רוב כתבו דהחלב אסור, וכ"כ היכא דאיכא ריעותא ברור ואנו רוצים להכשיר ע"י חזקה חזקה זו שבאה מכח רוב בהמות כשרות, לא מהני חזקה זו כמש"כ דאינה מועלת רק להחזיק שלא נתחדש שום ריעותא בחיי הבהמה ומשו"ה היכא דאפשר לתלות שנעשה אחר שחיטה מהני חזקתו זו, אבל היכא דהריעותא ברורה שנעשה מחיים דבכה"ג צריך חזקה גמורה שידענו בהכשרה בידיעה גמורה לא מהני חזקה מחמת הרוב: והנה להלכה פסק הרמ"א בס' נ' לענין כל ריעותא שנעשה מחיים דלא מהני חזקת כשרות, אם לא היכא דאפשר לתלות שנעשה אחר שחיטה כשיטת התוס' וכשיטת רוב הפוסקים, דשיטתייהו כפי שבארנו מוכח להדיא מהש"ס דלא מהני האי כלל דנשחטה הותרה, אלא רק לענין בא זאב ונטל בני מעיים דאפשר לתלות שנעשה אחר שחיטה, ולענין החלב פסק בס' פ"א דהחלב שנחלב קודם ג' ימים מותר היכא שהוגלד פי המכה, דלא כשיטת התוס' מחמת דרוב הפוסקים נקטו דחזקה זו שמחמת הרוב מהני גם לענין זה היינו דכמו דמהני חזקה זו לענין תלי' בזאב וכיוצא בזה לומר דלא נתחדשה בבהמה זו ריעותא כ"כ מהני חזקה זו להכריע על זמן התחדשות הריעותא לומר השתא הוא דאיתרע, אבל אם צריך לנו להכריע על איזה אופן היתה הריעותא אם באופן המטריף או לא ע"ז לא מהני חזקה זו שבאה מחמת הרוב, וביאור הענין הוא דחזקה זו היא כעין הרוב כמו שמורה לנו דין הרוב החזקנו כן, וענין הרוב הי' בזה ע"י הצטרפות מקרי הטבע, היינו דכמה בהמות הם בלי שום ריעותא ויש מהם דמתילד בהם ריעותא אבל

אין כלום נטרפות ע"י ריעותא כי חלק גדול מהם מתברר הכשרם, ויש מהם נטרפות ודאי, ויש מהם דלא ידעינן ונטרפות מחמת ספק, ובהצטרף כל החשבון איכא רוב כשרות, וכשהחזקנו בהמה זו בחזקת כשרות הוא רק שהיא כשירה, או שאין בה ריעותא כלל או שיש בה ריעותא אבל ריעותא שאינה מטרפת, ומשו"ה כשאנו רואים בה עכשי' שיש בה ריעותא שהיא ספק טריפה דאזל מזה ההצטרפות לומר דאפשר שהיא מחלק הבהמות שאין בהם שום ריעותא, ואם היו יודעים מעיקרא מריעותא זו לא הי' מחזיקין אותה בחזקת כשרות בטלה החזקה לגמרי כמו שבטל בזה היתר של רוב דליכא רוב המצטרף, אבל היכא דאפשר לתלות שנעשה הריעותא לאחר שחיטה אף דעכשי' אין כח הרוב להכריע שנעשה אחר שחיטה דכמו שאין מצוי טריפות בבהמות מחמת, סבות המתילדות מחיים כ"כ אין מצוי נקיבת זאב לאחר שחיטה, אבל כח החזקה מועיל בזה כיון דיש לומר מה שהחזקנו מקודם היה אמת אינה יוצאת מחזקתה ע"י ספק.

וזה נכון: ובס' חוות דעת סי' נ' מדחה כל היסוד של התב"ש. וז"ל, והנה התב"ש בס' כ"ט האריך בזה וכל דברי' תמוהים לי דמ"ש לחלק בין דרוסה בקוץ בושט משום דיש להם חזקה מבוררת דהא לא נולדו בקוץ ודרוסה, משא"כ בספק מים במוח דליכא חזקה מבוררת דאימר נולדה כך, וגם רוב בהמות כשרות ליכא למימר כיון דאיתרע לה רובא כדאמר בכתובות כל הנישאת בתולה יש לה קול וזו הואיל ואין לה קול איתרע לה רובא וה"נ יש לומר כן דרוב בהמות כשרות אין להם מים במוח וזו הואיל ויש לה מים במוח איתרע לה רובא.

עכ"ל.

ואין הנידון דומה לראי' דשם איכא הוכחה דאלמנה נישאת מדלית לה קלא משא"כ כאן וכו' וכן אין לומר דרוב הבהמות שיש להם מים במוח הן טריפות כמש"כ בעצמו שם. ע"ש.

ואין כאן רוב מנגד לרוב, רק שהבהמה יש לה תרי רובי רוב בהמות כשרות הם ורוב בהמות אין להם מים במוח וכי משום שיצאה מרוב אחד מחמת שיש לה מים במוח מוציאה ג"כ מרוב השני, דא"כ בהמה שהיא חולה ונולד לה ספק טריפות ג"כ נימא הכי, רוב בהמות כשרות בריאות הן וזו הואיל ואינה בריאה איתרע לה רובא דכשרות הא ודאי ליתא, ועוד נהי דלא נולדה בקוץ מ"מ לית לה חזקת כשרו' מבוררת, דאטו אנן על הקוץ מספקינן אנן על הנקב מספקי' ואימר נולדה בנקב.

עכ"ל.

ומסיק הכרעתו דגם לשיטת תוס' אין חלוק בין ספק דרוסה לספק מים במח אלא דאם רק ריעותא ברורה לפנינו והוי ספק אם נעשה באופן המטריף לא מהני חזקה, אלא בספק אם הי' בכלל כאן דרוסה ע"ז הי' מהני חזקה ורק משום דדרוסה שכחה, וכיון דודאי הי' דרוסה והספק על ענין הטריפה ע"ז לא מהני חזקה.

יעו"ש דכליל יחד שיטת תוס' עם שיטת הרשב"א והר"ן דכל שיש ריעותא ברורה לא מהני חזקה, ודברי' אינם מובנים לי כלל, דאם נימא דגם בספק דרוסה ליכא חזקה כלל דכיון דאנו דנים על הנקב ושמא נולדה בנקב, א"כ מה זה שהקשו מפ' ד"א בספק גירושין

דהתם איכא חזקה מבוררת, וכן אם נימא דגם ברעיותא של מים במח איכא הרוב דרוב בהמות כשרות הן למה באמת בספק דרוסה וספק מים במח לא נכשיר מחמת הרוב וכמו שהביאו ברש"י אתמול אכלנו מחלבה, דדברי הרשב"א והר"ן אינם שיכים על דין רוב דבכל ספק שקול הרוב מכריע, אלא נראה ברור שדרך התב"ש נכון וברור, ורק מה שדחה דברי' בהרא"י שהביא מכתובות צדקו דברי' כמש"כ למעלה, ומה שמתמה החו"ד דאף דיש לה מים במח לא יצאה מהרוב דכל בהמות כשירות הם, לק"מ דאף שאם יש לה מים במח אם נבוא לספק שמא ניקב גם הושט ודאי כן הוא דעל שאר מיני טריפות היא בכלל רוב בהמות, אבל כשאנו דנים על הרעיותא דמים במח אם שלטה החולי עד הקרום או לא, ע"ז ודאי לא מהני האי רובא שיש לה על שאר מיני טריפות או שאר חוליים, כיון דמ"מ על ספק זה אם שלטה חולי זה של מים במח באופן המטריף או לא ע"ז אין לנו רוב, כיון דאי אפשר לנו לומר דרוב בהמות שיש להם מים במח המקיפן והוי ספק שקול ואסור, ולכן גם מה שכתב בספק דרוסה וקוץ דכיון דהספק לנו על הנקב הוי חזקה שלא נתבררה לק"מ דאם נימא שמא איכא שם נקב מלבד קוץ והדריסה ע"ז לא חיישינן דהרי רוב בהמות כשרות הם, אלא דאנו מסופקים שמא ניקב ע"י הקוץ וע"ז שפיר הוחזקה שלא נולדה נקיבת הקוץ ואיכא חזקה שלמה, אלא שהתוס' דנו אם מהני חזקה זו כשנולד ספק זה בשעת חזקת איסור, וע"ז הוכיחו מפ' ד"א דמהני חזקה כה"ג ובספק דרוסה וקוץ שכיח לאיסורא יותר משו"ה לא מהני חזקה, והדברים פשוטים וברורים: אמנם מה שהקשה שם בס' חו"ד מסוגית הש"ס בחולין ד' מ"ג היא קושיא גדולה לכאורה, דהנה בגמ' שם פריך לעולא דלא חייש בישב לה קוץ בושט שמא הבריא וכן לא חייש לספק דרוסה, מאי שנא משתי חתיכות אחת של חלב ואחת של שומן, ומאי שנא משוחט בסכין ונמצא פגום, ומאי שנא מספק טומאה ברה"י, ומשני הש"ס על קושיות הראשונות דהתם איתחזק איסורא או בסכין איתחזק ריעותא ובספק טומאה ברשות היחיד הילכתא גמירי לה.

יעו"ש.

ואם נאמר בשיטת התוס' דבספק השקול גם בספק דרוסה וקוץ מוקמינן אחזקה מאי פריך לעולא דוקא הלא גם לדידן קשה זהו תורף קושיתו, והנה באמת גם אם נאמר כשיטת הרשב"א דכל היכא דאיכא ריעותא ברורה לפנינו לא מהני חזקה, ג"כ אינו מובן טעמו של עולא וקושית הש"ס עלי' דאם נפרש דעולא סובר דגם היכא דאיכא ריעותא מהני חזקה מאי פריך הש"ס משתי חתיכות דלא שייך שם חזקה, והסוגיא צריכה ביאור, והנה בתוס' שם ד"ה שאני התם כתבו בזה"ל שאני התם דאיתחזק איסורא, ובחתיכה אחת ספק של חלב ספק של שומן אע"ג דלא איתחזק איסורא לא איתחזק נמי היתירא אבל הכא מעיקרא היתה בחזקת כשרה.

עכ"ל.

ונלענ"ד דהנה לשיטת תוס' דדרוסה שכיחא לאיסורא מלהיתירא וכן בישב לה קוץ אין ענין זה שיהי' כמו רוב גמור שיהי' ספק דרוסה כודאי דרוסה, אלא כיון דשכיח לאיסורא יותר, בספק כזה לא מהני חזקה ומשו"ה אסור מספק, ועולא סובר דגם בלא חזקה לא אסרינן דבר המותר מעיקרא ע"י ספק המתילד והוא בגדר אין ספק מוציא מידי ודאי,

ומשו"ה פריך הש"ס לעולא מספק טומאה ברה"י דה"י סובר דהלכה חדשה רק דלא מהני שם חזקה וכמו בספק סוטה שהקנוי וסתירה גורמים לבטל החזקה, אבל אם נימא דגם בלא דין חזקה אין ספק מוציא מידי ודאי ה"י ראוי להיות ספיקו טהור, ומשני דשם הילכתא גמירי לה שיהי' טמא, וכן עד"ז פריך מסכין דלו יהא דאיתרע לפנינו ובטל דין חזקה, אבל מעיקרא ה"י ודאי בחזקת שלם ומשני דעכשי' הוא ודאי פגום ולא שייך בזה אין ספק מוציא מידי ודאי, דודאי וודאי הוא, ובהא דפריך משתי חתיכות הנה זה ודאי דלא סלקא דעת' להקשות שלעולא יהי' מותר לאכול שתי החתיכות דהרי אוכל איסור ודאי, וכ"כ אי אפשר לאכול גם אחת מהן דמהיכי תיתי לומר כן, אלא דיש לומר כיון דעולא סובר דספק אינו משנה כלום את דין הנהוג מקודם הנה בתערובות חד בחד דנשאר דין החתיכות כדמעיקרא אחת ודאי היתר ואחת ודאי איסור וכשאוכל אחת מהן הוא ספק ופטור מקרבן וכשאמרה תורה דחייב אשם תלוי מזה מוכח דהספק שינה את דין החתיכה המותרת ונשתנה דינם לגמרי וחייב על כ"א אשם תלוי ומשני הש"ס דהתם איתחזק איסורא היינו כיון דאיכא בתערובות זו ודאי ודאי בכה"ג לא אמר עולא, זה נלענ"ד בביאור סוגיא זו לכל השיטות, ועלה לנו בעז"ה לתרץ כל הקושיות שהקשו בזה על שיטת התוס': וראיתי בפתחי תשובה סי' פ"א סק"ד שהביא מה שפקפק רב אחד שבמקומם שכיחי טריפות כמו כשירות איך אוכלים חלב וחמאה כיון דליכא רוב כשירות יעו"ש ובאמת לק"מ דהנה הרבה בהמות נטרפות מחמת ספיקות כמו מים בראש וספק אם המח מקיפו וכל כיוצא בזה וכיון דאין רוב להכריע על ריעותא זו אסורה מספק, אבל בחיי הבהמה אנו מצרפינן מיעוט בהמות שאין בהם ריעותא כלל עם מחצה הכשירות של אותן שיש בהן ריעותא וכמו מחצה זכרים ומחצה נקיבות ומיעוט מפילות, אבל כשאנו מוצאים ריעותא דנפל מזה הצטרפות ליכא רובא וזה פשוט.

ובפ"ת הביא שם לתרץ עפ"י מה שכתב בתשו' ש"א סי' ס"ד לענין שחיטה ביו"ט דכתב שם דמה שאנו אוסרים הרבה בהמות ע"י ריעותא דסרכת הם משום חומרא בעלמא יעו"ש. ולדעתי נראה דתירוץ זה אינו נכון דלו יהא דאנו מחמירים מחמת חומרא אבל מהיכי תיתי להקל בחלב יותר מן הבשר של הבהמה, ותירוץ של הגאון שאגת ארי' הוא רק לענין יו"ט דאף שאנו אוסרים מחמת חומרא חשוב אוכל נפש הואיל דמה"ת חזיא למיכל יעו"ש.

אבל לנידון דידן לא יועיל דברי', אבל האמת הוא כיון דהרבה נטרפות מחמת ספיקות וענין החומרות הוא ג"כ עפ"י רוב מחמת ספיקות ובכל אלו חלק גדול מהן כשירות הן רק שאנחנו לא נדע איזו להכשיר ואיזו להטריף משו"ה אנו מחמירים מספק, אבל בחיי הבהמה יש לנו רוב מעליא שמא ליכא בבהמה זו שום ריעותא ואפילו יש בה ריעותא שמא אינה טריפה וזה נכון: פרק יז אמנם עלינו לברר השיטה חדשה בכלל דיני החזקות אשר הורו לנו הרשב"א והר"ן בשם הר"ר יונה ז"ל בפ"ק דחולין ד' י' וז"ל הרשב"א בחי' שם ולענין ספק בשחיטה וכו' והיכא דנשמטה גוף העוף וכו' ואינו ידוע אם קודם שחיטה או לאחר שחיטה כתב רבינו ז"ל דמסתברא דספק דאורייתא הוא ולחומרא וכדנתיבא שחט את הושט ונמצאת גרגרת שמוטה ואינו ידוע אם קודם שחיטה וכו' זה ה"י מעשה בבית שאן ואמרו כל ספק בשחיטה פסולה וה"ה לכל שאר טריפות וכדאמרינן לקמן ההיא אימרתא וכו' משום דשגרונא שכיח חוט השדרה לא שכיח אלמא אי

תרווייהו שכיחי או תרווייהו לא שכיחי לחומרא תלינן והא דאמרינן לקמן ספק כלבא ספק שונרא אימור כלבא וכו' התם משום דלא שכיח דדריס שונרא וכו' ותדע דהא קי"ל שם דחוששין לספק דרוסה, אלמא היכא דתלינן לקולא כגון בספק כלבא ספק שונרא טעמא דמילתא משום דמסתבר טפי למיתלי להיתירא ואי ק"ל דתלינן לקולא בזאב והיכא דמשמשא ידא דטבחא התם לפי שיש דבר לפנינו לתלות בו להיתר ואין דבר לפנינו לתלות בו לאיסור ומיהו כל היכא שיש לפנינו דבר שיש בו להיתר שדרסו על העוף וכו' ואיכא אומדנא דאפשר שנשמטה גפו מחמת כן תלינן לקולא דהא תלינן בזאב כ"כ רבינו ז"ל עכ"ל: ולענין היתר הגבינות כתב הרשב"א שם בענין זה בשם רבינו יונה דהסכים לסברת הר"ש דאף דחזקה שלא נתבררה לא חשיבא חזקה מ"מ יש להתיר הגבינות דהרי היתה בחזקת כשרות מחמת הרוב, ומסיק ע"ז דה"מ בטרפות שאפשר לומר דהשתא סמוך לשחיטה ממש נולד בה, אבל ודאי בטרפות סירכא או טרפות אחרות שאי אפשר לתלותם בשעת שחיטה בהא ודאי אסורים דהא אי אפשר לך לומר בה העמידנה על חזקתה דהא ודאי נפקא לה מחזקתה ואי אתה יודע מתי נטרפה ומתי יצאתה מחזקתה וכיון דודאי יצאתה ואי אתה יכול לברר מתי ולא לתלות בזמן ידוע אסורים אותה למפרע וכעין שאמרו בנדה גבי כתמים שהאשה טמאה משעת כבוס כיון דכתם זה יבש וע"כ לא ראתה עכשי' אלא מכבר ולא אמרינן בה העמד אשה על חזקתה ולא נחזיקנה בטמאה למפרע אלא בכדי שיוכל הכתם להתיבש אלא אמרינן בשעת כבוס ראתה, ואע"ג דגבי מומים אמרו העמד אשה על חזקתה ובחזקת הבעל נולדו ואעפ"י שהמומים הללו שנולדו בה א"א לומר שנולדו בה עכשי' ממש התם הוא דמ"מ ברשות הבעל נמצאו ואין לנו להחזיקם מרשות לרשות אלא אמרינן כאן נמצאו כאן היו כלומר ברשות זה נמצאו וברשות זה אנו מחזיקים שהי' כ"כ רבינו ז"ל.

עכ"ל הרשב"א ז"ל וכן העתיק שני פסקים אלו גם הר"ן ז"ל בפ"ק דחולין יעו"ש: והנה קשה טובא דהלא לפי מה שכתב דהיכא דאפשר לומר דהשתא סמוך לשחיטה ממש נולד בה יש להתיר הגבינות משום דבכה"ג לא יצאתה מחזקתה, הנה בנשבר הגף וכל כיוצא בזה דאפשר לומר שנעשה אחר שחיטה למה נאסור העוף או הבהמה כיון דאפשר לומר דלא יצאתה מחזקתה כלום, והלא בכה"ג איכא חזקה מעליתא יותר מהתם, דהתם עכשי' ודאי טריפה היא וריעותא ברורה היא, והיכא דאפשר לתלות שנעשה אחר שחיטה אינה ריעותא כ"כ כמש"כ הרשב"א בעצמו בדיבור זה, דהיכא דעכשי' ודאי טריפה חשוב ריעותא בגוף הבהמה והיכא דיש לתלות בלאחר שחיטה חשוב ריעותא בעלמא, והדברים מתמיהים מאוד להשוות שני פסקים אלו, ומצאתי בעזה"י קושיא זו בס' כו"פ סי' נ', ומחמת קושיא זו החליט שדעת רש"י שקבלו דברי הרשב"א והר"ן להטריף בספק שיש לתלות בלאחר שחיטה הוא רק באופן שרחוק במציאות שיהי' נעשה אחר שחיטה כגון בנשבר הגף דקודם שחיטה העוף פורח וכדומה ולאחר שחיטה מונח במקומו יעו"ש.

וכל הרואה דברי הרשב"א שהעתיקנו לשונו יראה שאי אפשר לפרש כן בדברי הרשב"א שהרי כולל יחד הספיקות השקולים דלא מהני בהו חזקה, ונלענ"ד בביאור דבריהם, דהנה לשיטתם כל שיצאה קצת מחזקתה הקודמת שוב לא מהני חזקה לומר דנשתנה רק מקצת ולא טובא ומשו"ה סברי דכל שנעשה בבהמה איזה שנוי קצת כמו דמשגרין

רגלייהו אם הי' בזה ספק שקול ליכא בזה דין חזקת כשרות או חזקת הגוף כיון דעכ"פ נעשה שנוי קצת ממה שהיינו מוחזקים בה מעיקרא כבר יצאה בזה מחזקתה ולא אמרינן בכה"ג העמידנה על חזקתה ואף דאם נכריע ע"י דין החזקה דנקב זה או שנוי זה אינו סבה המטרפת שוב לא הי' שנוי זה חשוב כלל לשום ריעותא, אבל כיון שקודם הכרעת הדין גורם לנו הנולד המחודש הזה לספק עלינו כשרות הבהמה וכל כה"ג שהמתילד מגרע דין כשרות הבהמה לו יהא שהוא רק מספק עלינו דין כשרותו חשוב ריעותא בגוף הדבר ויציאה מחזקתו ואי אפשר להעמיד עוד על חזקתו ולהכריע שאין זה ריעותא, והכלל בזה דקודם הכרעת הדין של דין חזקה צריך שנמצא בזה שלא יצא מעולם מחזקתו ולא נשתנה מצב הדבר מכפי שהחזקנו אותו, וכן בענין ספק מתי נולדה הריעותא כגון אם נטרפה ואנו מסופקים על הזמן הקדום סברי אלו הראשונים ז"ל דענין הזמן אינו עצם המתחלק והכל עצם אחד הוא וכיון דידעינן דיצא מחזקתו שעה אחר שוב בטל מזה ענין חזקה לגמרי, אכן אם אפשר לומר דעכשי' בשעת מציאה נולד השנוי אז אמרינן העמד על חזקתה והטעם בזה דמה שהחזקנו את הדבר בחזקת שלמות לא החזקנו אותו על זמן שעתיד לבוא כמו דקיי"ל שמא ימות חיישינן ומשו"ה אם אפשר לתלות שעכשי' בשעת מציאה נולד הריעותא אז לא נגרע כלום מהחזקה הראשונה, דמעיקרא הוחזק לנו רק על זמן ההוה היינו דבכל שעה ושעה כשמגעת השעה אנו מחזיקים הדבר כפי חזקתו הראשונה כשהגיעה השעה של עכשי' ואנו מוצאים השתנות לא נשתנה הדבר כלום בענין ההתחזקות, דעל זמן זה לא נתחזק עדיין ואנו מסופקים על זמן הקודם לשעה של עכשי' שמא כבר הי' בו השנוי אנו מעמידים הדבר על חזקתו שלא נשתנה מכפי שהי' מוחזק לנו עד עכשי', אבל אם אי אפשר לתלות שנעשה סמוך למציאתו שבע"כ נשתנה מכפי שהחזקנו אותו בטל מכל זמן העבר ענין דין החזקה לגמרי דהזמן הוא עצם אחד שאינו מפורד לחלקים וכמו שבארנו לעיל בפ"ג לענין מחזיקים מזמן לזמן ואין מחזיקים ממקום למקום, ולפי"ז שני הפסקים של הר"ר יונה ז"ל שהביא הרשב"א והר"ן הבריח התיכון אחד הוא דכל התילדות של ריעותא הגורמת לספק את הדין ולגרע מכפי המוחזק לנו מבטלת את החזקה ורק היכא דאפשר לומר עכשי' נעשה ובשעה הקודמת לא נולד שום ריעותא אז הדבר בחזקתו עומד, ואם אי אפשר לתלות דעתה בשעת מציאה נולד ובע"כ נגרע זמן הקודם מחזקתו אז חשוב כאילו נולד ריעותא בכל זמן הקודם כי הזמן העבר הכל כעצם אחד נחשב, ומשו"ה גם לענין דין החזקה להכריע על שעה זו אם נשתנה מחזקתו הראשונה שאם אפשר לומר דעכשי' הוא בחזקתו הראשונה ע"ז מהני חזקה, אבל אם בע"כ נשתנה דהרי שור שחוט לפנינו דהרי עכ"פ איכא בזה מקרה המספקת עלינו את הדין אלא שאנו דנים אם נהי' בזה שנוי גדול או קטן ע"ז לא מהני דין חזקה לומר דכשרה היא והשנוי הוא שנוי קצת ולא שנוי גדול: ועפי"ז נראה לי לתרץ הקושיא החמורה שהקשינו לעיל, דהנה בנשבר הגף ואנו מסופקים על זמן השבירה והספק שקול וגם יש לתלות דעכשי' סמוך למציאה נולד השבירה אם הי' תולדת הספק נוגע רק על הזמן מתי נעשה שנוי זה אם הי' הדין לומר עכשי' נעשה ולא להוציא הדבר מחזקתו, אבל באמת בנשבר הגף תולדת הספק אינו על הזמן אלא על מהות השבירה אם נעשה מחיים או לאחר שחיטה וכשנאמר להעמיד הדבר על חזקתו שעכשי' לאחר שחיטה נעשה, בזה אנו באים להכריע גם על מהות השבירה

שנעשה בשחוטתה ולא בחי' שענין זה אינו דבר שהזמן גרמא, אלא הבדל בין חי' לשחוטתה, ועל ענין זה להכריע על השבירה אם היא שבירה המטרפת או לא ע"ז לא מהני חזקה דמעיקרא דאף שאם נעשה שבירה כשהיתה שחוטתה חשוב ג"כ ריעותא כיון שגורמת לספק את דין כשרותה כמו שבארנו למעלה, ואף דיש לומר דמתחילה נכריע על הזמן מתי נולדה הריעותא ולומר דעכשי' נולדה בשעת מציאה וממילא יתבטל תורת הספק מזה גם על מהות השבירה אם נעשה בחי' או בשחוטתה דהרי כבר הוכרע ע"י חזקה דעכשי' נעשה ועכשיו היא שחוטתה וכמו דמצינו כה"ג בהרבה מקומות בדברי התוס' ושאר הראשונים ולדוגמא נביא דברי תוס' פ"ק דכתובות ד' ט' ע"א בהא דאמרינן שם דבאשת כהן הוא ספק אחד תחתי' או לאו תחתי' זנתה והקשו שם בתוס' דנוקים לה בחזקת כשרות לכהונה ותרצו שם דאיכא חזקת הגוף לומר שתחתי' זנתה. יעו"ש.

ושם עוד גרע מכאן דהתם אין שלמותה גורמת כלום לאסור דאדרבה כל זמן שהיא בשלמותה היא ודאי כשרה לכהונה ובכל זה סברי התוס' דמהני חזקת הגוף לומר דלא זנתה קודם אירוסין וממילא יבורר שזנתה תחתי' אבל זה רק לשיטת התוס' דמהני חזקה להכריע גם היכא דאיכא ריעותא משו"ה מהני גם הכרעה ע"י תולדה, אבל לשיטת רבינו יונה וסיעתו דכל היכא דאיכא ריעותא לא מהני חזקה להכריע כ"כ לא תועיל דין חזקה גם ע"י תולדה להכריע שהשבירה זו שאנו רואים עכשי' היא שבירה שאינה מטרפת ע"י שהוכרע ע"י חזקה שנעשית עכשי' לאחר שחיטה, משא"כ בגבינות דעיקר הספק הוא על הזמן מתי נטרף ואפשר לתלות דנטרף עכשי' בשעת מציאה משו"ה מוקמינן אחזקה כנלענ"ד בביאור דבריהם ז"ל: ומעתה עלינו לפרש עפ"י שיטה זו כמה סוגיות בש"ס שלא יספרו דבריהם, דהנה מוכח מדבריהם דלא חלקו לענין חזקות בין ספק טריפה לשאר ספיקות דעלמא דאם נאמר דחומרא היא מדרבנן דלא לסמוך על חזקה איך הקשו ממומים לענין פסק השני היכי דיצאה מחזקתה ולא ידעינן מתי, וגם פשטות דברי הר"י משמע דהוא ספק של תורה, ולפי"ז לשיטתם בכל ספיקות של תורה הוא כן דכל היכא דאיתילד ריעותא לא מוקמינן אחזקה, ובהא דילפינן מויצא הכהן דין חזקה הוא רק היכא דליכא ריעותא לפנינו דלא כשיטת תוס' בחולין ד' י' ע"ב, וכן נראה לי להדיא מדברי הרשב"א במשמרת הבית הבאנו לעיל בש"א פי"ז שכתב שם על דברי הרא"ה בבדק הבית שנקט דבאשת ישראל דספק הראשון שמא תחתי' זנתה תהי' מותרת מדין חזקת היתר לבעלה וז"ל אמר הכותב גם זו שגגה מכמה טעמים חדא דכל שאתה מעמיד אותה על חזקתה העמידנה בחזקת שלא נבעלה עד עכשיו שנמצאת בעולה ואין לומר שמא לאו תחתי' זנתה דכל שאתה ממשיך זמן חזקתה לא נבעלה עד שנתארסה, ועוד שזה ודאי בספק א' אסורה היא מדאורייתא משום ספק סוטה ואילו אשת איש שראינו שנבעלה אין תולין דבר תורה להקל משום חזקה דכשרות שהרי שור שחוט לפניך ואין כאן אלא חדא ספיקא ספק באונס ספק רצון וספיקא דאורייתא לחומרא, עכ"ל, מוכח מדברי' דהיכא דאיתילד ריעותא לפנינו לא מוקמינן אחזקה, והנה בהא דמבואר בגמ' פד"א בספק קרוב לו ספק קרוב לה בין בקדושין ובין בגירושין דמה"ת מוקמינן אחזקה קמייתא, וכן בשתי כתי עדים אחת אומרת קרוב לה ואחת אומרת קרוב לו מסיק הש"ס דמה"ת מוקמינן אחזקה צריך לומר דלשיטת רבינו יונה דוקא היכא

דנעשה איזה התחדשות ושנוי קצת בגוף הנידון בעצמו דאז חשבינן כאילו יצא מחזקתו אז לא מוקמינן אחזקתי אבל אם לא נתחדש בגוף הנידון שום שנוי וריעותא אלא שהספק נולד ע"י דברים מן החוץ המעוררים את הספק אז מוקמינן אחזקה, ויהי לנו דברי הרשב"א למאור עינים שכתב דבשור שחוט לפנינו ליכא חזקה היינו שנתחדשה בגוף הנידון מקרה המספקת, וכ"כ כל מה שהביא הרשב"א בשם הר"ר יונה העתקנו דבריו לעיל הוא באופנים כאלה שנעשה שנוי קצת בגוף הבהמה והעוף, אבל היכא דהספק בא מחמת מקרים מן החוץ אין זה כשור שחוט לפנינו וילפינן בכה"ג מנגעי בתים, אף דלכאורה קשה דשם לא נתחדש לנו גם מבחוץ שום דבר לעורר את הספק ואיך ילפינן לשאר דוכתי דאיתילד ריעותא מבחוץ וכמו שהקשו התוס' שם בפ"ק דחולין, ומה שמתרצי דמיירי בבא הכהן בסוף שבוע ומצא שנחסר הנגע דהוי ריעותא דהרי חסר לפניך לשיטת הר"ר יונה לא מהני כה"ג חזקה אם לא שנוכל לתלות דעכשי' סמוך למציאה ממש נתחסר, אכן לפ"מ שכתבו התוס' בנדה ד' ב' ע"ב דבנגע רגיל להתחסר בבת אחת י"ל דגם בנגע אף דאיתרע שנחסר אח"כ אבל כיון דאפשרלתלות שבשעת מציאה נחסר יש להעמיד על חזקה קמייתא, אבל אם נולד ריעותא בגוף הדבר דחשבינן כשנוי קצת ויציאה מחזקה הראשונה ליכא ילפותא ולפי"ז בספק קדושין וגירושין וכן בנפל הבית עלי ועל בת אחיו ואין ידוע איזה מהם מת ראשון דלא נולד ריעותא בגוף הצרה שאנו דנים עלי' שפיר מוקמינן אותה על חזקתה הראשונה שהיתה בחזקת היתר לשוק או ליבם דאין זה כשור שחוט לפניך דכל היכא שעכ"פ יצא הדבר מחזקתו קצת כמו בנשבר הגף וא"י אם קודם שחיטה או לאחר שחיטה דאף אם נעשה אחר שחיטה חשוב כיציאה מחזקה קמייתא כיון דעכ"פ איכא בבשר התחדשות המגרע ודאית כשרותו ומוליד ספק בדינו ע"י דבר שנשתנה ונתחדש בעצמותו אז לא מהני חזקה אבל התם בנפל הבית עליה ועל בת אחיו אף שחזקת הצרה בהיתירה לשוק הי' ע"י קיום הבת אחי' ועתה היא מתה לפנינו ואין ידוע אם מתה קודם מיתת הבעל או לאחר מיתתו דלכאורה דומה ממש לספק של שבירת הגף אבל ההבדל שבזה הוא כמש"כ דבשבירת הגף עכ"פ יש שנוי בגוף זה גם אם נולד ענין זה לאחר שחיטה וקמי שמיא גליא דלא הוי שום שנוי וחסרון, אבל אצלינו לענין חזקה שהוא בעיקרו בנוי על ידיעתנו כפי שמוחזק לנו חשבינן זה לשנוי ויציאה מחזקתו אבל בנפל הבית עלי' ועל בת אחי' אם מתה הבת אחיו לאחר מיתת הבעל לא נולד שום שנוי בחזקת הצרה, וכן בתרי כתי עדים לא נשתנה עצם הדבר כלום לדברי כת אחת, ובזה יהי' פלוגתא בין הני ראשונים עם רבותינו בעלי התוס' מן הקצה אל הקצה דלשיטת תוס' בכל ריעותא מוקמינן אחזקה ומותר גם מדרבנן, ובתרי ותרי עכ"פ ספיקא דרבנן היא ואיכא מ"ד שהוא ספק של תורה ולשיטת ר' יונה וסיעתו בתו"ת קיי"ל דמותר מה"ת והיכא דאיכא ריעותא אסור מה"ת: והנה מדברי הרשב"א מש"כ בחי' חולין ד' מ"ו ונשנו דברי' בספרו תורת הבית וז"ל ואפשר לומר דאפילו בדיקה אינה צריכה - היינו בסירכא תלוי' - ואינו דומה לספק דרוסה וישב לה קוץ בושט דהתם איתיליד בה ריעותא בבהמה שהרי הותחל בה מעשה המטריף אלא שאנו מסופקים בגמר המעשה שהרי אמרינן לקמן על ארי בנייהו דרגלים לדבר שדרסן כיון דאיהו שתיק ואינהו מקרקרן או ישב לה צפורן בגבה אלא שאנו מסופקים אם דרסן דריסה האוסרת או לא וכן אם ישב לה קוץ שאנו מסופקים

אם גמר הקוץ לנקוב ויצא לחוץ אם לאו וכיון שכן מספק צריכה בדיקה, אבל בזו שאין כאן שום הוכחת איסור ולא התחלתו שהרי סירכא זו יש לתלותה בלחה הבאה שלא מחמת נקב כלל אף בדיקה אינה צריכה, ותדע שהרי היכא דעל ארי בינייהו והוא שתיק ואינהו שתקן או צוות ואינהו מקרקרן תלינן לקולא דאימור שלמא הוא דעבד או בעותי מבעתי אהדדי ולא ודאי קאמרי אלא אימר.

עכ"ל.

מזה ג"כ יש ללמוד' ליסוד דרק היכא דהותחל קצת מעשה המטריף אז צריך בדיקה וכן כתבו האחרונים הפר"ח והתב"ש והחו"ד דברי הרשב"א אלו לבירור שיטת הרשב"א דאזיל בשיטת רבינו יונה ז"ל, אבל לפי"ז בנשבר הגף וא"י אם קודם שחיטה או לאחר שחיטה אינו דומה לזה דהרי אם נעשה לאחר שחיטה אין בזה שום התחלת איסור ולא הוכחת איסור, וצ"ל דעיקר כונתו הוא דסירכא תלוי' דמי לבא זאב ונטל בני מעים או ממשמשא ידא דטבחא דאיכא דבר לפנינו לתלות משו"ה אין כאן הוכחת איסור, אבל בנשבר הגף דאין דבר לפנינו לתלות חשוב ריעותא גמורה מה שהוא שבור לפנינו ונולד בו דבר המוציא אותו מחזקת ובזנות דהספק לפנינו בין שהספק אם קודם אירוסין ובין שהספק אם באונס או ברצון סובר הרשב"א דבחד ספיקא אסורה מה"ת דבכה"ג חשוב כשור שחוט לפנינו אף שאם לאו תחתי' זנתה אין זה ריעותא כלל אבל כיון דנעשה בה בגופה מעשה המספקת עלינו את דין כשרותה הוי ריעותא ויציאה מחזקתה כמו בנשבר הגף, ובספק מוכת עץ ספק דרוסת איש וכן באומרת משארסתני נאנסתי דנאמנת לר"ג אף להוציא הכתובה ואמרו בגמ' שם בפ"ק דכתובות משום דאית לה חזקה ובכה"ג ודאי שור שחוט לפנינו דהרי נעשה בה מעשה רק שאינו ידוע באיזה אופן ומ"מ מהני החזקה בין לענין איסור ובין לענין ממון, אכן לשיטתם י"ל דהוי משום הצטרפות של ברי ושמא דחזקה זו אף שאינה מכרעת מגרע את חזקת ממון של הבעל ומהני ברי ושמא להוציא, ושיטת תוס' ורש"י פ' אלו נערו ד' ל"ו בפ' המדיר בסוגיא דהי' בה מומים דמהני חזקת גופה בכל הני גם בלא טענת ברי יעו"ש, אזלי בשיטתם דחזקה מועלת גם היכא דאיתילד ריעותא כמש"כ בפ"ק דחולין, ולענין איסור לכו"ע מועיל אמירת ברי דידה מדין עד אחד נאמן באיסורין כמו שיבואר בס"ד במק"א וכן מפורש בר"ן וחי' הרשב"א בפ' המדיר שם דפליגי שם על רש"י ותוס' דחזקת הגוף בלא ברי ושמא לא מהני יעו"ש.

ולפי"ז י"ל דבכה"ג מהני הצטרפות של חזקה אף היכא דאיתילד ריעותא וכ"כ ברואה מעוברת ואומרת מאיש פלוני וכהן הוא דר"ג ור"א אומרים נאמנת, ובגמ' שם אר"י לדברי המכשיר בה מכשיר בבתה ור"א אומר לדברי המכשיר בה פוסל בבתה ואמר רבה מ"ט איהי אית לה חזקה דכשרות בתה לית לה חזקה דכשרות יעו"ש.

התם ג"כ אינה מתכשרת לר"ג משום חזקה לחוד ועיקר טעם מה דמכשיר ר"ג הוא משום ברי עם מגו או משום בודקת ומזנה ובלא ברי בעינן תרי רובי כמבואר שם ד' ט"ו בתוס', כנלענ"ד לישיב דברי הראשונים אלו: וכן נראה מדברי רבינו יונה שהביאו הר"ן והרשב"א בספק השני שהבאנו לעיל דהקשה מומים דאמרינן העמיד על חזקתה וברשות הבעל נולדו ומתרץ דהתם משום דאין מחזיקין מרשות לרשות וזה לפי שנויי דרבא דמשני כאן נמצאו כאן היו, אבל עדיין לא תירץ כלום לפי מאי דמשני ר"א שם

רישאמנה לאבא בידך לפ"מ דמפרשי הרשב"א והר"ן שם דהוא משום חזקת הגוף ומכש"כ לפי"מ דתירץ ר' אלעזר שם תברא רישא ר"י וסיפא ר"ג ומוכח דמהני חזקה אף היכא דאיתרע דיצאתה מחזקתה דהרי מומים לפניך, אלא נראה שכונתם כמש"כ דלמאי דמתרץ ר' אלעזר וכן רב אשי הוא בהצטרפות ברי ושמא ובכה"ג מועלת חזקה קלישא היכא דאתרעי, ומזה לא הי' קשה להו רק למאן דמתרץ כאן נמצאו כאן הי' הי' הדין בנכנסה לרשות הבעל דעל הבעל להביא ראיה גם אם האב טוען שמא כמש"כ הר"ן שם באורך, וע"ז מתרצו דחזקת כאן נמצא כאן הי' אינו בגדר חזקה דעלמא אלא משום דאין מחזיקים מרשות לרשות: אבל קשה טובא דאמרינן בפ' המדיר שם אמר רבא לא תימא ר' יהושע לא אזיל בתר חזקה דגופא כלל, אלא כי לא אזיל ר' יהושע בתר חזקה דגופא היכא דאיכא חזקה דממונא אבל היכא דליכא חזקה דממונא אזיל ר"י בתר חזקה דגופא דתנן אם בהרת קודם לשער לבן טמא אם שער לבן קודם לבהרת טהור, ספק טמא, ור' יהושע אומר כהה מאי כהה רבה אמר רבה כהה טהור עכ"ל הש"ס.

והנה מוכח להדיא דלר' יהושע מועלת חזקת הגוף אף היכא דאיתילד ריעותא גמורה בגוף הנידון, ודוחק לומר דמה"ט פליג ת"ק ואנן פסקינן כת"ק, חדא דלא מוכח טעמא דת"ק ועוד דעת הר"ש במס' נגעים לפסוק כר' יהושע ע"י המסופר בגמ' ב"מ דהקב"ה אמר טהור וכרבה בר נחמוני יעו"ש ונלענ"ד לתרץ דבריהם דהנה בהא דתנן בפ"ה דנגעים מ"ד כל ספק נגעים בתחילה טהור עד שלא נזקק לטומאה משנזקק לטומאה טמא דהוא מקרא כמו שהביא הרע"ב והרמב"ם בתורת כהנים דדרשינן שם וטמא הכהן אותו את הודאי הוא מטמא ואינו מטמא את הספק וכן דרשו וטהרו הכהן את הודאי הוא מטהר ואינו מטהר את הספק דענין זה אינו משום חזקת טהרה וחזקת טומאה דהרי בגמ' פ"ק דחולין שקלו וטרו למצוא ילפותא על ענין החזקות שקבלנו ולא הביאו למילף מקראי אלו והטעם בזה דאי אפשר ללמוד מזה דאף אם יהי' ספק שקול וספיקא דאורייתא לחומרא מ"מ ראוי להיות דספק נגעים טהור כמו שבארנו לעיל בפ"ז כיון דטומאת נגעים תליא באמירת כהן כמו שמפורש בקרא ופנו את הבית בטרם יבוא הכהן ובספק נגעים הלא לא יכול לומר הכהן דהוא טמא אלא מאמר של ספק טמא דאף אם ספיקא מה"ת לחומרא הוא רק איסור ודאי איסור צדדי להחמיר על הספק והוא איסור אחר כמו שנתבאר בדברינו בש"א, וכיון שהכהן אינו מחליט לטומאה לא חל שם טומאה אף אם קמי שמיא גליא שהוא נגע טמא וממילא הוא טהור, וכן לאחר שנזקק לטומאה אף אם נחסר הנגע אינו נטהר רק ע"י אמירת הכהן וכשהכהן מסופק אינו יכול לטהרו, וזה דרך פשוט ומובן ולעיל בפ"ז הביאנו שיטת הרמב"ם דלא סבר כן ותרצנו שיטתו בדוחק יעו"ש, ולפי"ז בהא דפליגי ת"ק ור' יהושע בספק בהרת קודם לשער לבן דסובר ת"ק דטמא מספק קשה במה חלוק ספק זה מכל ספק נגעים דכו"ע מודים ובע"כ עלינו לפרש דסובר ת"ק דבכה"ג לא חשוב ספק וכמש"כ התוס' בנדה ד' י"ט בד"ה ר' יהושע דהקשו שם מאי טעמא דרבנן דמטמאי מספיקא נוקי גברא אחזקי' וכו', ותירצו וז"ל וי"ל דדרך השער להתלבן מחמת הנגע לפיכך נראים הדברים דבהרת קדמה והביאו שם הוכחה מן התוספתא יעו"ש.

ולפי לר' יהושע דמטהר א"צ שיועיל בזה חזקת הגוף לטהר ודאי אלא שיועיל רק לעשות לספק ואז יהי' טהור ממילא כדין כל ספק נגעים, והנה בתוס' ריש נדה שהקשו שם איך

ילפינן ספק טומאה ברה"י גם היכא דאיכא חזקה הא בסוטה איתרע חזקתה, ותרצו בזה"ל וי"ל דילפינן מסוטה שעשאה הכתוב ודאי טמאה אע"ג דאית לה חזקה שאינה טמאה ודאי ולא איתרע אלא חזקת טהרה ודאית עכ"ל, ועפי"ז נאמר דלר' יהושע מועלת בזה חזקת הגוף לעשות כספק היינו דנגד מה דסברי רבנן דדרך השער להתלבן מחמת הנגע סובר ר' יהושע דמועלת חזקת הגוף לעשותו כספק ועל ענין זה לא מגרע מה דאיתרע חזקתו דעכ"פ חשיבא חזקה שלא להחזיק לודאי, ודרך זה מוכרח לשיטת הני ראשונים דלשיטתם אי אפשר לפרש מה דכל ספק נגעים בתחילה טהור הוא משום חזקה דהרי איתרע חזקתו דבזה ודאי הותחל הנגע אלא ודאי דגם ספק שקול טהור מקרא דוטמא אותו וכטעם שכתבנו וזה נכון בעזה"י: ועפי"ז יש לפרש גם שיטת ר"ת בתוס' פ' המדיר דמפרש בפלוגתא דרבנן ור' יהושע דמיירי בנזקק לטומאה שהי' בו נגע דהוקשה לנו לעיל בפ"ז לפרש שיטתו ועפ"ד בזה י"ל דגם לר"ת כל ספק נגעים טהור בלא דין חזקה כמש"כ, רק הכא כשהי' בו נגע אחר ואינו מתטהר ג"כ רק ע"י הכהן וכיון שנולד בו עתה ספק נגע אין ביד הכהן לטהרו מטומאתו הראשונה דלטהר ודאי בעינן שהי' ביד הכהן לומר על האדם שהוא טהור דאף שלענין טומאה קיי"ל כרבנן דאף באיש אחד שיש עלי' שני נגעים וא"י איזה מהם פשה דספיקו טהור דדרשי הכתוב יטמא אותו על הנגע שיורה הכהן שהנגע הוא מטמא את האדם ובא"י איזה נגע לא נטמא ע"י הכהן, אבל עכ"פ לענין טהרה ודאי דבעינן שיתטהר האדם וכיון דעכשיו ספק לכהן שמא הוא טמא מחמת הנגע החדש אינו יכול לומר על האדם שהוא טהור וממילא תשאר עלי' טומאתו הראשונה אמנם פשטות המשנה בפ"ג מ"א מ"מ"ס נגעים בהא דמבואר שם אבל בתחילה בסוף שבוע וכו' מסגיר ופוטרי מחליט ופוטרי וכמו דמפרשי שם המפרשים שאם נולד נגע השני קודם שהספיק להסגיר דאז מסגיר את המוחלט יעו"ש, אבל עכ"פ מוכח דאפשר לפטור את המוחלט, שנגע אחד מטהר ונגע שני מטמא ונפ"מ לענין הקרבנות, ולפי"ז נסתרים דברינו מש"כ בדרך זה לפרש דברי ר"ת, אבל יתכנו דברינו לענין טבילת המצורע, דאינו מתטהר בטבילתו אם טמא מחמת נגע חדש וממילא הוא בחזקת טומאה ה"א, בלא"ה אי אפשר לפרש דברי ר"ת דמיירי שנולד נגע שני קודם שנפטר ע"י טהרת הכהן כיון דאין מסגירין את המוסגר והמוחלט בע"כ לא יזדקק הכהן רק אחרי שיפטר מנגע הא', ולומר דכונת ר"ת דראית הכהן תהי' לאחר הטהרה מהנגע הא', והא דחשוב לי' בספק שער לבן בחזקת טומאה מחמת שבשעה שנולד הספק הי' אז בטומאת נגע א', קשה קצת דכיון דבלא כהן אין דין טומאה עלי' כלל איך שייך להכריע את הספק ע"י חזקת טומאה דעכ"פ לא חל עלי' או בשעה שנולד הספק דין טומאה כלל מחמת נגע הב' אלא יותר מסתבר לפרש דראית הכהן היא קודם טבילה מנגע א' ולענין דין דאין מסגירין את המוחלט הוא רק קודם שנפטר ע"י כהן אבל לאחר שפטרו הכהן אז אם נולד נגע שני רואהו וע"ז שייך חזקת טומאה להכריע את הספק.

כנ"ל.

- ומשו"ה לרבנן דסברי דחזקת טומאה הראשונה המכרעת שלא יטהרנו הכהן מטומאתו הראשונה שקולה נגד חזקת הגוף המכרעת שיטהרנו הכהן וכיון דהדבר שקול עדיין אין ביד הכהן להחליט שנטהר האדם ונשאר בטומאתו, ור' יהושע סובר דחזקת הגוף עדיפא אף דאיתרעי דלא כשיטת הר"ר יונה ובטל הספק מזה ויכול הכהן לטהרו מטומאתו הא'

דבטל הספק של נגע החדש ומזה מוכיח רבא דלר' יהושע עדיפא חזקת הגוף משאר חזקות מלבד חזקת ממון, ונתישב בזה כל חומר הקושיות שהקשינו שם דאיך מכרעת חזקת טומאה דגברי על דין הנגע החדש שיטמאנו הכהן דלרבנן דקיי"ל כוותייהו בעינן שידע הכהן טומאת הנגע בפרטית, ועפימש"כ מיושב הכל דמועלת חזקת טומאה לרבנן דפליגי על ר' יהושע רק לעכב את הכרעת חזקת הגוף כיון דספק של נגע החדש נוגע לענין טהרה של נגע הקדום, וע"ז מועלת החזקה של חזקת טומאה שישאר על טומאתו ע"י דין המסופק שיהי' לכהן, ועפ"ד אין מה שהוכיחו מדברי ר"ת אלו בספרי האחרונים דסובר דמחזיקים מאיסור לאיסור אינו מוכרח דלדברינו מועלת החזקה שלא יטהר מטומאה הראשונה.

ונכון הוא: פרק יח ועפ"י המתבאר לעיל הא דכתבו הרשב"א והר"ן בשם הר"ר יונה דאם נמצאת עכשיו טריפה ולא ידעינן מתי נטרפה דאם אפשר לומר דעכשיו סמוך למציאה ממש נטרפה אז חשוב כאילו לא יצאת מחזקה הראשונה כלום דלא החזקנו מעולם על זמן העתיד והוי כמו שלא נשתנה כלום מחזקתה ומשו"ה על זמן המסופק לנו חשוב כאין בה שום ריעותא ומוקים לה על חזקתה, ואם לאו דבע"כ נשתנה מחזקתה אז הוי כאיתילד ריעותא ולא מהני חזקה, ולפי"ז יתישב בפשטות מה דקשה בדברי הר"ן בפ' מי שאחזו הבאנו לעיל בפ"ה שכתב שם על הא דמבואר שם במשנה אם הגט קדים למיתה הר"ז גט ואם מיתה קדמה לגט אינו גט ואם אינו ידוע הרי זו מגורשת ואינה מגורשת, וכתב הר"ן שם וז"ל דלא מוקמינן לי' בחזקת חי וכו' אלא כיון דהשתא מת מקמי הכי מספקינן לי' שמא מת בתוך י"ב חודש.

עכ"ל.

ונתקשו בזה כולם הלא חזקה דמעיקרא עדיפא, אבל עפ"י המבואר דאם אי אפשר לתלות דעכשיו ממש סמוך למציאה נשתנה יצא הדבר מחזקתו הראשונה, י"ל דהכא מיירי דאי אפשר לומר עכשיו ממש מת רק מקמי הכי רק לא ידעינן הזמן ובכה"ג איתרע חזקה כשיטתו בפ"ק דחולין, ועפ"י"ז מדויק היטב מה שהאריך בלשונו, כיון דהשתא מת "מקמי הכי", דבזה הוא נגרע חזקה דמעיקרא.

ובס' שער המלך הוכיח מדברי הר"ן בפ"ק דחולין הנ"ל דסובר דחזקה מועלת היכא דאיתרע ומזה הקשה על הר"ן דפ' מי שאחזו הנ"ל, ודברי שגגה הם דמדברי הר"ן דפ"ק דחולין מוכח להיפוך דהיכא דאיתרע לא מהני כמש"כ, אלא דצריך להוסיף קצת בכונת הר"ן בפ' מי שאחזו דהתם מת מקמי הכי.

וזה פשוט: והנה בתוס' פ"ק דחולין בהא דילפינן שם מקרא עיקר דין חזקה מויצא הכהן מן הבית, כתבו בזה"ל אבל קשה התינח היכא דליכא ריעותא אבל היכא דאיכא ריעותא כגון סכין שנמצאת פגומה וכו' וי"ל דהכא נמי יש ריעותא גדולה דאע"ג דאישתכח חסר לאחר שבעה אפ"ה לא מטהרינן למפרע כל אותן שנכנסו לבית בימי הסגר וכו'.

עכ"ל.

והנה לשיטת ר' יונה והרשב"א והר"ן ז"ל דסברי היכא דאיתרע לא מהני חזקה צריך לבאר למה יהי' הדין בנגעי בתים שלא ישתנה הדין דמעיקרא אף אם נחסר הנגע, בין

לענין הנכנסים לבית ובין לענין הבית עצמו, ונלענ"ד דמה דנקטו הר"י, הרשב"א והר"ן דאם אי אפשר לתלות דעכשי' נעשה בע"כ יצא הדבר מחזקתו הוא רק בענין שמעיקרא הי' שייך בזה ענין חזקה, היינו שלענין הדין הי' צריך להחזיק שהדבר בשלמותו ועל חזקתו ועכשי' מצאנו שהדבר היתה שלא בצדק בטלה החזקה, אבל בדין הנגעים שלאחר שטמא הכהן אז אף אם נחסר הנגע אינו נטהר עד שיטהרנו הכהן, דלפי"ז ענין החזקה לא הוצרך בזה רק באותה שעה שהי' הכהן מטמא את הבית ולא יותר, ולפי"ז אם מצא הכהן אחר שבעה שנחסר אף אם יהי' באופן דאי אפשר לומר עכשי' ממש נתחסר, אין זה ריעותא לומר דבע"כ יצא מחזקתו דבכה"ג לא החזקנו כלום כל הזמן שמן יציאת הכהן שאז נטמא ע"י הכהן עד עכשי' ובכה"ג ליכא חילוק בין אם אפשר לומר עכשי' ממש נתחסר ובין אם מקמי הכי נתחסר דבין כך ובין כך לא יצא מחזקתו כלום, דמעולם לא הוחזק הנגע בשלמותו רק בשעה חדא בשעת החלטת הכהן לטמאו ומני אז טומאתו קימת, וליכא שום נפ"מ לדינא אם יתחסר כל הימים ורק בשוב הכהן יטהרנו אם ימצא חסר ועל העתיד לא הוחזק מעולם כמש"כ לעיל, ומשו"ה בכה"ג גם לשיטתם יהי' הדין כמו שנקטו התוס' דלא ישתנו דין הנכנסים וכן דין הבית ממה שהי' דינם מעיקרא ע"י מה שנמצא לאחר שבוע חסר משיעור הנגע: ודבר זה למדתי מדברי תוס' ריש נדה ד"ה התם תרתי לריעותא דלאחר שכתבו כמו שכתבו בפ"ק דחולין דילפינן מנגעים אף היכא דאיכא ריעותא כגוןאם לאחר שבוע מצא הכהן שנחסר והקשו לפי"ז נימא תרתי לריעותא הרי חסר לפניך וחזקת טהרה דגברא הנכנס בהבית תרצו שם בזה"ל וי"ל דגבי מקוה רגילות להתחסר מעט מעט ולכך איכא למימר דמעיקרא חסר אבל הנגע רגילות להתחסר בבת אחת פחות מכגריס לכך אמרינן התם השתא הוא דחסר דאוקי הנגע בחזקת שלם ביציאת כהן מן הבית וכשטמא הכהן את הבית אפילו נתחסר הנגע אח"כ קודם שנכנס זה, גזירת הכתוב הוא שהבית טמא עד שיראה הכהן בסוף שבוע ויטהרנו עכ"ל.

ודבריהם סתומים מה שהוסיפו לבאר דלאחר שטמא אינו מתטהר ע"י החסרון רק ע"י כהן בסוף שבוע מה מלמדנו בזה, וע"י במהר"ם לובלין שם ודברי' ג"כ אינם מובנים וכן בס' מקור חיים לה' פסח סי' תס"ז רוצה לפרש דבריהם בדרך רחוק יעו"ש. ונראה לי בכונתם דהנה עיקר הטעם במה שחלקו בין היכא דרגילות להתחסר מעט מעט ובין היכא דרגילות להתחסר בבת אחת הוא עפ"י הדרך שכתבו הרשב"א והר"ן בשם ר"י דהיכא דאפשר לתלות דעכשי' סמוך למציאה נעשה החסרון אין זה חשוב לריעותא כלל דלא יצאה מחזקתה ואינו מצטרף לתרתי לריעותא, והנה בנגע אף שרגילות להתחסר בבת אחת אבל אם אי אפשר לתלות שנעשה החסרון סמוך ממש לראית הכהן או ראית אחרים הי' מקום לומר דאיכא ריעותא כמש"כ הרשב"א והר"ן משו"ה הוסיפו לבאר דבנגע לא הוי ריעותא אף אם אי אפשר לתלות דעכשי' נעשה, דמעיקרא לא החזקנו את הנגע רק בשעה שטמא הכהן את הבית דמאז והלאה אין שום נפ"מ לדינא, רק כשיוחסר בשעת ראית הכהן בסוף השבוע ועל העתיד לא הוחזק מעולם, ובכה"ג אין חילוק בין אם אפשר לתלות שנעשה עכשי' או מעיקרא זמן מה מקודם.

כנלענ"ד בכונת דבריהם ונכון הוא בעזה"י: ובהא דמבואר בריש נדה דבאשה די' שעתה מה"ת משום חזקת טהרה דאשה אף שהרי ראתה דם לפנינו, נראה לי די"ל דהתם מיירי

באופן דיש לתלות השתא ממש בשעת מציאה ראתה דבכה"ג לא חשוב ריעותא כשיטתם לענין טריפות ובס' מח"א ה' אישות תירץ דהתם נהי דאשה איתרעי טהרות לא איתרעי ולדעתי אין זה תירוץ מספיק דהא דאיתא כן בגמ' גבי סכין בפ"ק דחולין הוא רק היכא דלענין הסכין אין נפ"מ לדינא בהאי ספק אלא לענין הבהמה אבל באשה דעיקר הספק הוא לענין האשה דאל"ה הי' בזה דין ספק טומאה כספק טומאה דעלמא והי' חלוק בין רה"ר לרה"י ובאשה עצמה הרי דם לפניך, והא דשקיל וטרי בגמ' ד' ה' ע"ב לענין המטה אם הוי כספק שאין בו דעת לישאל, הוא רק לענין דין דרבנן לטמא למפרע דהוא משום ספק וע"ז יש לדון מחמת ספק שאין בו דעת לישאל.

ועוד הרי כתבו בתוס' ריש נדה דלענין אין בו דעת לישאל יש לדון גם בספק ראי' וגם בספק למפרע יעו"ש. אבל עכ"פ מש"כ לתרץ די"ל השתא ממש ראתה זה פשוט.

והא דמשמע שם בגמ' לענין מקוה דאי לאו הצטרפות חזקת טומאה דגברא הוי אזלינן בתר חזקת המקוה אף דחסר לפנינו וכן לענין תרומה כשנמצא חומץ, התם יש מקום לתרץ כמו שתירץ בס' מחנה אפרים דהריעותא הוא במקוה ולא בגברא כמו שאמרו בגמ' לענין סכין והטעם בזה דהבהמה אית לה חזקת הסכין, ובבהמה ליכא ריעותא.

ובס' שער המלך בפ"ב מה' אישות הי"ד תירץ בדרך פשוט דאי לאו ההצטרפות הוי ספק ומשום תרתי לריעותא הוי ודאי, וכן תירץ מה דקשה מסוגית הש"ס דעירובין יעו"ש שהאריך בזה, אבל לא הזכיר השעה"מ וכן המהרי"ט בח"א סי' מ"א לא הזכיר מדברי הרשב"א והר"ן הנ"ל: והנה להלכה פסק המחבר ביו"ד סי' פ"א לענין החלב כשיטת ר' יונה הנ"ל וכן בס' נ"ג בנשבר הגף וא"י אם קודם שחיטה או לאחר שחיטה פסק להטריף כדעת מהרי"ק הובא בב"י שם ובס' ל"ט סעי' ט"ז וי"ז באחד שאומר שלא כסדרן היתה ואחר מכחישו ואומר כסדרן היתה פסק דמעמידין הבהמה בחזקת היתר וזה סותר את שיטתו וראיתי לאחד מן המפרשים שתירץ דסובר דסירכא כסדרן לא חשיבא לריעותא כלל, ונלענ"ד נראה דלק"מ דעיקר הענין שריעותא מבטלת החזקה הוא רק אם אנו דנים על ריעותא זו אם הי' באופן המטריף או לא אז אמרי' כיון דעכ"פ נעשה בה מעשה שהותחל בה מעשה המטריף אלא שספק לנו אם נגמרה בכה"ג כיון דעכ"פ יצאתה מחזקתה משו"ה בטלה חזקתה, אבל הכא על המקום השני שאנו דנים עליו אם הי' סריך שם או שם לא נדע אם נעשה שם איזה ריעותא, ומה שנעשה ריעותא במקום אחר אינו מגרע כלום לענין הספק שאני דנים.

וכן נראה לי ברור דאם אחד אומר שראה נקב במקום שיש שני עורות ולא ניקב רק אחד והשני אומר דהנקב הי' במקום אחר היכא דליכא אלא עור אחד דבכה"ג מוקמינן אחזקה: אבל שיטת הרמ"א קשה קצת דהנהגה בס' נ' פסק דהיכא דאפשר לומר דנעשה אחר שחיטה אמרינן נשחטה הותרה ובס' נ"ג לענין שמיטת הגף או נשבר אוסר מספק בא"י אם קודם שחיטה או לאחר שחיטה רק בנשבר מתיר מטעם ספק ספיקא יעו"ש.

ובס' פ"א לענין החלב פסק דקודם ג' ימים מותר החלב, ובכלל מוכח דפסק כשיטת התוס' וסיעתם דגם היכא דאיכא ריעותא מוקמינן אחזקה רק לענין שבירת הגף נקט דאינו ספק שקול כ"כ לתלות בלאחר שחיטה וכן ראיתי בספרי אחרונים, ומשו"ה מתיר רק היכא דאיכא ספק ספיקא: והנה עיקר היסוד שהוכיח רבינו יונה ז"ל דכל ספק טריפה

אסור מהא דנשמטה הגרגרת וספק אם קודם שחיטה או לאחר שחיטה דתניא בברייתא עלה דכל ספק בשחיטה פסולה קשה טובא דהרי מפורש בברייתא דהוא משום ספק בשחיטה וכל ספק בשחיטה בחיי' בחזקת איסור עומדת וספק טרפות בחזקת היתר עומדת והאיך מדמה זה לזה, ונראה לענ"ד בכונתו דאף אם נפרש לשון הברייתא כפשוטו דהוי ספק בהכשר שחיטה אבל חזקה זו חזקת איסור שאינו זבוח הוי חזקת איסור וספק של שמיטת הגרגרת הוא ספק בהשתנות הגוף כמו מומים באשה ועוד עדיף משנוי הגוף של מומים וחזקת הגוף עדיפא משאר חזקות והי' ראוי לומר להעמיד את העוף בחזקתו דלא נשתנה גופו וממילא הוכשר ע"י השחיטה דליכא למימר דהוי חזקה שלא נתבררה בשעתה דאולי נולד בסימנים עקורים, דהרי הברייתא מיירי בסתמא אף היכא שהכרנו מעיקרא דדבר זה אפשר לפעמים להכיר אם נעקרו הסימנים, דמ"ש הט"ז בסי' כ"ד סקי"ג בשם המהרי"ק דהי' זה כעצמים בבטן המלאה הוא רק היכא דלא נתכון להבחין, והיכא דהכרנו מעיקרא דהי' בסימנים שלמים ודאי איכא חזקת הגוף, אלא ע"כ הטעם בזה כיון דאיכא ריעותא לפנינו לא מהני חזקת הגוף להכריע ומזה למד לכל ספק טריפה דאין מעמידים על חזקת הגוף וספיקו לחומרא דכמו דלא מהני חזקת הגוף דאלימא כ"כ לא מהני חזקת היתר שבא מחמת הרוב, ומזה למד דכל היכא דאיכא ריעותא לפנינו בגוף הנידון חשיב כיצא מחזקתו קצת ולא מהני חזקה.

כנלענ"ד בכונת הר"ר יונה. וחכם אחד רצה לסתור כל השיטה שבארנו מחמת הערה זו ורצה לומר דכנות הר"ר יונה וסיעתו דספק טריפה הוא כספק שחיטה דאימור טריפה הוא שניטלה ממנה חיות שלא מחמת שחיטה, ולפי"ז בשאר ספיקות מודה דמוקמינן אחזקה גם היכא דאיכא ריעותא וכשיטת תוס', ולפימ"ש"כ אינו מתורץ גם אם נימא דכל ספק טריפה הוא ספק חסרון בשחיטה אבל עכ"פ איכא חזקת הגוף דעדיפא מחזקת איסור שאינו זבוח דהרי הר"ר יונה כתב להדיא דגם בטריפה שנתברר מעיקרא חזקת הגוף כגון שבירת הגף וכה"ג לא מוקמינן אחזקה, אלא ודאי מוכרח כדברינו דשיטתו הוא מחמת הריעותא שלפנינו וענין זה הוא כלל בכל הספיקות, ורק צריך להבחין מה חשיב ריעותא בגוף הנידון וכמ"ש"כ: אח"ז מצאתי בס' בכור שור למס' חולין שהקשה על דברי ר"מ שלמד ספק טריפה מספק שחיטה, ומתרץ בדוחק. יעו"ש.

ובס' פמ"ג בפתיחה לה' שחיטה נשאר בצ"ע בזה ולפמ"ש"כ לק"מ: אכן לשיטת תוס' וסיעתם דסברי דילפינן מנגעים דגם היכא דאיכא ריעותא מוקמינן אחזקה יקשה הוכחת הר"ר יונה דלמה בספק אם נשמטה הגרגרת קודם שחיטה או לאחר שחיטה הוי ספק בשחיטה ופסולה נימא אוקמה אחזקה קמייתא וחזקת הגוף עדיף מחזקת איסור שאינו זבוח, ולכאורה יש לתרץ דהוי תרתי לריעותא הרי שמוטה לפניך וחזקת איסור שאינו זבוח אבל לפמ"ש"כ לעיל בפ"ג דתרתי לריעותא אינו מגרע חזקת הגוף רק היכא שהוא בשני גופים כמקוה וטמא וכה"ג, אבל בגוף אחד גם תרתי לריעותא אינה מבטלת החזקה, התמיה קימת, אם לא שנתרץ דמיירי בכה"ג היכא דלא נתברר מעולם אם לא נעקרו הסימנים כדלעיל, ועוד י"ל בפשטות דכמו דסברי התוס' בישב קוץ דלא מהני חזקה וכן בס' דרוסה משום דשכיח לאיסורא כ"כ יתרצו בספק שמוטה דיותר שכיח דנשמטה

הגרגרת מחיים וכן נקטו האחרונים בשאר ספיקות אם מחיים או לאחר שחיטה דרגיל יותר לתלות שנעשה מחיים דע"י שמתנענע כתנועת בע"ח, קרוב יותר שנעשה בה השנוי.

וזה פשוט: ובס' כרתי ופלתי סי' ל"ג ביש מכשירים שהביא הרמ"א סעי' ט' בנמצא קוץ בושט ואין קורט דם מבחוץ כתב וז"ל והנה קשה לי על דעת מכשירין דתמכו יסודתם בהא דמכשירים בהמסס ובית הכוסות כמש"כ הרא"ש ולכאורה ל"ד דהתוס' הקשו למה חוששים לספק דרוסה נימא בחזקת היתר עומדת וכו' ותרצו דדרוסה שכיח ולא הקשו כן מתחילה אישכב לה קוץ בושט היינו משום דושט ספק בשחיטה דנקובת ושט נבילה ומעכב שחיטה וספק בשחיטה לא אמרינן בחזקת היתר עומדת דאדרבה איתחזק איסורא ולכך לא הקשו רק מדרוסה, וא"כ ל"ד לבית הכוסות דשם נשחטה הותרה ואינו שכיח כמו דרוסה אבל בושט דספק בשחיטה פשיטא דמחמירים.

עכ"ל.

אבל באמת אישתמיט ליה דברי התוס' בפ' ד"א שכתבו להדיא דגם בישכב לה קוץ בושט אי לאו דשכיח לאיסור יותר הי' ראוי' לומר לאוקמה אחזקה. יעו"ש.

ובע"כ הטעם בזה כמש"כ דאף דהוא ספק בשחיטה אבל הרי איכא בזה חזקת הגוף דלא נולדה עם קוץ ומכש"כ בעוף דודאי לא הי' קוץ בהביצה שנוצר ממנה, וחזקת הגוף מועלת גם נגד חזקת איסור שאינו זבוח ומשו"ה הוצרכו התוס' לחדש דמאן דאמר דחוששין שמא הבריא כמו בספק דרוסה הוא מטעם דבשני אלו הספיקות שכיח לאיסורא יותר מלהיתירא ודעת היש מכשירין הוא דמדמו ישב קוץ להמסס ובית הכוסות דסברי דרק בדרוסה שכיח לאיסורא, וממילא בספק של קוץ בושט אף דספק בשחוטה הוא מוקמינן לה אחזקת הגוף שלא נולדה עם נקובת קוץ דמה"ט סברי מתירין בהמסס.

וזה ברור: ובס' ש"ש ש"ה פ"ו הביא דברי הכו"פ אלו ורוצה לדחות שיטתו דספק נקובת הושט לא הוי ספק בשחיטה, עפ"י שיטת רש"י בפד"א דלרבה שם איכא חזקה לאשה בחיי בעלה שתהי' בחזקת היתר לשוק כשימות בעלה, כ"כ י"ל בספק נקובת הושט היא בחזקת היתר לאחר שחיטה וכיון שמעשה השחיטה נעשה בלא שהי' ודרסה היא בחזקת היתר הראשון עומדת.

יעו"ש.

וכל החידוש בזה ללא צורך דממ"נ אם נימא דמיירי בנקב כזה שהי' ידוע לנו מתחלת בראיתו שנולד בלי נקב והוי חזקת הגוף שנתברר בשעתו למה לנו חידוש שיטת רש"י אליבא דרבה, ואם באופן דליכא חזקת הגוף דלא נתברר מתחילת הלידה ענין זה, אז גם חזקה דרבה עפ"י שיטת רש"י לא יועיל בזה דגם חזקה זו שתהי' מותרת לאחר שחיטה לא נתבררה בשעתה, ובעיקר חזקה זו שחדש רש"י שם יבואר לקמן בס"ד: וכן מה שהעלה בס' חתם סופר בס' כ"ה חיו"ד הובא בפ"ת יו"ד סי' ל"ג דס' נקובת הושט אינו כספק בשחיטה אף דנקובת הושט הוי נבילהלאחר שחיטה והטעם בזה כיון דרוב בהמות אינן נקובות הושט וממילא ליכא ספק בשחיטה וגם אם לא הי' בזה רוב ג"ק ליכא חזקת איסור שאינו זבוח כיון דליכא חזקה שניקב הושט, אין דבריהם מחוורים לי כלל דהנה

בספק שקול היכא דליכא חזקת הגוף או רוב להכריע על עצם הספק ודאי דאיכא בזה חזקת איסור שאינו זבוח כמו טמא שטבל במקוה ספק כשרה ספק פסולה דאמרינן העמיד טמא על חזקתו אף שטבל בפנינו והי' כל גופו במים אבל כיון דספק לנו בדבר המטהר אם יש בו דין לטהר מוקמינן הטמא על חזקתו, כ"כ הכא שדין סימנים להכשיר ע"י שחיטתן הוא רק אם הם שלמים ולא עקורים ולא נקובים וכשהספק בשלמות הסימנים הוא כספק בשלמות המקוה, ואם יש חזקת שלמות על המקוה אז מהני גם לטהר טמאים, ואם ליכא חזקה אז איכא בזה חזקת טמא להיות טמא ודאי, כ"כ הכא בספק נקובה או שמוטה.

וכן לענין חזקה שכתב בס' ש"ש לומר דבס' נקובת הושט איכא חזקה שמתחילה הוחזקה שאם ישחטו הסימנים בלא שהי' ודריסה שתהי' מותרת, ג"כ קשה הלא בספק חסרה המקוה ג"כ נימא שהוחזק לנו שאם יטבול במקוה זו שיהי' טהור, אלא כיון שהספק בהמטהר נשאר חזקת טמא על חזקתו דלא הוחזק רק שאם יטבול במקוה שהיא מחזקת ארבעים סאה, א"כ גם בספק נקובת הושט לא שייך חזקה זו דהרי לא הוחזק מעיקרא רק אם יהיה מעשה השחיטה כראוי וגם אם יהי' הסימנים בשלמותם רק לפי"ז גם שם בשיטת רש"י לכאורה אינו מובן ויבואר לקמן בס"ד.

ע"כ נלענ"ד שדברי הש"ש והחת"ס אינם נכונים בזה לדינא דבאמת הכל תלש אם איכא חזקה או חזקת הגוף או חזקה מחמת הרוב דלא ניקב הושט אז מהני גם נגד חזקת איסור שאינו זבוח, והיכא דליכא חזקת הגוף מחמת שלא נתבררה בשעתה אז אם אפשר לתלות שנעשה אחר שחיטה אז דנים בזה מחמת חזקת הרוב עפ"י שיטת רמ"א, והיכא דאיכא ריעותא מחיים דבטל מזה חזקת הרוב כמו שנתבאר לעיל בפ' ט"ו או בטלה מזה גם חזקה דרבה עפ"י שיטת רש"י וכן לא שייך בזה ענין חזקה שחידש הח"ס שם בס"י י"ז לומר דהוחזקה שתהא ראוי' לשחוט דגם חזקה זו לא נתבררה בשעתה ומחמת הרוב נמי אם איכא ריעותא מחיים ליכא גם חזקה זו אם לא היכא שנתבררה בשעתה כגון בישוב לה קוץ וכה"ג, ואז איכא חזקת הגוף כפשוטו וא"צ לנו לחדש חזקות אחרות כנלענ"ד: ובש"ש ש"ה פ"ט כתב לפרש שיטת הר"ר יונה הרשב"א והר"ן ז"ל דאסרי בכל ספק טריפה היכא דאיכא ריעותא לפנינו והוא ספק שקול, דהוא משום דמחזיקים מאיסור שאינו זבוח לאיסור טריפה עיי"ש שהאריך בזה, ולפימ"ש"כ זה אינו דאף שאם הי' בזה חזקת איסור עכ"פ חזקת הגוף עדיפא, עוד נלענ"ד דענין זה להחזיק מאיסור לאיסור הוא רק כשמתחלף מאיסור אחד לאיסור אחר אז אנו דנים שלא יצא מאיסור להיתר, אבל אם נבוא להחזיק שמחיים נתחדש בבהמה איסור נוסף לומר שהי' בה גם איסור טריפה מחמת שהוחזקה באיסור אבר מן החי, זה לא יתכן כלל, אף דעכשי' כשנשחטה הותר איסור אבמה"ח אבל אם נחזיק עכשי' בתורת ודאי שהיא טריפה, עלינו להחזיק שמחיים נתחדש בה איסור טריפה והי' בה שני איסורים מהיכי תיתי לומר כן דהרי הוחזקה רק באיסור אחד ולא בשני איסורים, ועיי"ש עוד מה שכתב לתרץ מה דהקשה בתשו' מהר"מ מלובלין במה דמכשיר הר"ר יונה בבהמה שנטרפה החלב שנחלב מקודם היכי דאפשר לתלות דעכשיו נטרפה ובספק שקול דעת הר"ר יונה לאסור הבהמה, וכתב לתרץ בש"ש לטעמי' דהא דאוסר בספק השקול הוא משום דמחזיקים מאיסור לאיסור

ולענין החלב דקודם שנטרפה הוא היתר גמור משו"ה לא שייך בזה להחזיק מאיסור לאיסור ואיכא להיפוך חזקת היתר יעו"ש.

ודברי' תמוהים דלפי"ז בכל ספק דרוסה או שאר ספיקות דמחיים יהי' הדין שהחלב או ביצי עוף מותרים לשיטת הני רבוותא וזה לא שמענו מעולם, ובישוב קושית מהר"ם כבר נתבאר בדברינו לעיל בשי"ז בטוב טעם וחזרתי על כל צדדים ולא מצאתי דרך נכון לפרש שיטת הני רבוותא, רק כמש"כ דסברי דכל היכא דאיכא ריעותא בגוף הנידון חשוב כיצא מחזקתו ולא מהנ' עוד חזקה להכריעו, להוציאו מידי ספק, וענין זה לשיטתם הוא כלל גדול בכל דוכתי כמו שהארכנו לעיל בזה.

אח"ז מצאתי בס' בכור שור לבעל תבואת שור דמפרש ג"כ שיטת ר"י וסיעתם דסברי כל היכא דאיכא ריעותא לא מהני חזקה, אבל לא ביאר היטב מה חשיב ריעותא, ועפ"י דרכו הקשה מפד"א בזרק גט ספק קרוב לה ועיי"ש מה שדחק לתרץ, ועפמש"כ נתבאר כל הענין בס"ד. ונהניתי שמצאתי לי רב חבר בעיקר השיטה שהלכנו בה: פרק יט תנן ביבמות פד"א וכולן (ט"ו עריות) שהיו בהן קדושין או גירושין בספק הרי אלו הצרות חולצות ולא מתיבמות כיצד ספק קדושין זרק לה קדושין ספק קרוב לו וכו' ספק גירושין כתב בכתב ידו וכו' ובגמ' ואילו בגירושין ספק קרוב לו ספק קרוב לה לא קתני מאי טעמא אמר רבה אשה זו בחזקת היתר לשוק עומדת ומספק אתה בא לאוסרה אל תאסרנה מספק א"ל אביי א"ה בקדושין נמי נימא הכי אשה זו בחזקת התיר ליבם עומדת אם ספק אתה בא לאוסרה וכו' פ"י רש"י וז"ל בחזקת היתר לשוק עומדת אם ימות בעלה שהרי צרת ערוה הוא עכ"ל.

דבע"כ אי אפשר לפרש כונת הש"ס דהוא משום דאיסור יבמה לשוק הוא איסור חדש מה שלא היתה אסורה בחיי בעלה דא"כ מאי פריך אביי א"ה בקדושין נמי נימא בחזקת היתר ליבם עומדת דהרי התם גם בחיי בעלה היתה אסורה משום אשת אח והשתא נמי מסופקים אנו שמא לא ניתר האי איסור והרי איכא בזה חזקת איסור ליבם אלא ודאי הכונה בזה דאין נפ"מ בין איסור חדש או לא דגמלענין איסור חדש ליכא חזקת היתר דבשעת חיי בעלה לא הי' שייך איסור של יבמה לשוק ובכה"ג היכא דלא שייך ענין האיסור לא שייך ענין חזקה, והא דכתבו בתוס' ריש פרק הלוקח לענין בהמה מניקה דאם ילדה אח"כ איכא לולד חזקת שאינו קדוש בבכורה שהי' חולין במעי אמו יעו"ש.

נלענ"ד דשם הקדושה מתחדשת ע"י פטירת הרחם ולא ע"י הלידה וכשאנו מסופקים שמא כבר ילדה ענין הספק שמא בלידה זו לא הי' ענין פטירת רחם משו"ה שייך ענין חזקה דבמעי אמו הי' ודאי חולין שלא הי' פטר רחם ושמא גם עתה אינו פטר רחם ומוקמינן לי' אחזקה, וגם למ"ד דלידה גורמת עכ"פ לידה ראשונה גורמת וכשאינה ראשונה הוי כמו קודם לידה ודו"ק.

ומהאי טעמא אין נראין לי מה שכתב בס' ש"ש ש"ו פט"ז עפ"י דברי התוס' הנ"ל דבספק חלל איכא חזקת זרות מה שבמעי אמו הי' זר דעובר במעי אמו זר הוא יעו"ש דאיך שייך להחזיק מה שהי' זר ע"י שהיא במעי זרה ול"ד למש"כ התוס' כנ"ל דשם פטירת הרחם מקדש ואנו דנים אם הי' בזה פטירת הרחם, ומשו"ה פירש רש"י הכא דהכונה בחזקה

זו שהענין כיון שהאיסור של עכשי' הוא מחמת סבה ידועה, ואם תתבטל הסבה יהי' היתר חשוב כמוחזק להיתר לפרש זה.

ומשו"ה גם בקידושין חשוב כעומדת בחזקת היתר ליבם שהרי היתה עומדת לכך שבמות בעלה תהי' מותרת ליבם וזה פשוט: והנה בחי' הרשב"א בפד"א כתב ע"ז וז"ל איכא דקשיא להו והא באיסור אשת איש קיימא וכו' השתא דמת נעמידנה בחזקת איסור ואע"ג דאיסורא קמא איסתלק להו דכותה אשכחן בעלמא דמחזיקים מאיסור לאיסור כדאמרינן בהמה בחיי' בחזקת איסור עומדת כלומר בחזקת איסור אבר מן החי וכו' אלמא מחזיקים מאיסור לאיסור וכו', ולשון אחר נ"ל לפרש דהתם גבי בהמה כל שלא מתה או שמתה ממילא או שלא נשחטה כהלכתה אסורה עד שיתחדש בה ענין המכשירה והילכך כיון שאתה בא להתירה ולומר דנעשה בה מעשה שהכשירה עליך הראי' ודכותה הכא כיון שזו מתחילתה צרה לערוה הותר ואילו מת בעל ממילא הותרה לשוק והרי מת וקברו מוכיח עלי' כשאתה בא לאוסרה ולומר דנעשה בה מעשה האוסרה עליך הראי' וכן הדין בקידושין כה"ג זה נ"ל עכ"ל.

והנה לכאורה אינו מובן דברי' דלפי"מ שביארנו לעיל דמה שאמר רבה אשה זו בחזקת היתר לשוק עומדת הוא לאחר שימות בעלה וכפי' רש"י א"כ איך שייך ענין מחזיקים מאיסור לאיסור לסוגיא זו כיון שאנו דנים על האיסור הראשון שיותר לאחר שימות בעלה, ובבהמה הוא להיפוך שהוחזקה להיות אסורה במיתתה, ונלענ"ד דכונתו הוא להיפוך דכיון דאמרינן שם דמחזיקים מאיסור לאיסור בע"כ דאי אפשר לומר דאיכא חזקה השתא שתהא ניתרת ע"י התבטלות סבה האוסרת דזהו שני הפכים וממילא מוכח מסוגיא דכאן דאין מחזיקים מאיסור לאיסור וע"ז מתרץ בלשון האחרון דשאני התם דאיסור נבילה בא ממילא ע"י העדר מעשה השחיטה ומעשה המכשיר הוא בספק והכא הוא להיפוך דסבה המתרת ודאית דהרי מת וקברו מוכיח, ומה דמוסיף הרשב"א בדברי' מה דאסורה גם כשלא מתה הוא דאם היתה בחיי' בהיתר והמיתה מחדש בה איסור, השתא שנולד ספק אם מתה מאל"י או ע"י שחיטה כראוי הי' אפשר לומר דהוי ספק בסבה האוסרת, אבל כיון דאסורה על כל פנים בין שלא מתה ובין אם מתה ורק שחיטה ראוי' הוא המתיר משו"ה חשבינן דהסבה האוסרת הוא ודאית והסבה המתרת היא מסופקת ומשו"ה בחזקת איסור עומדת, והכא בספק קידושין דאמרינן בחזקת היתר ליבם עומדת חשבינן ג"כ סבה המתרת ליבם כודאית דגם אם נתקדשה הערוה לא נגרע כלום מסבה המתרת דהרי מת וקברו מוכיח עלי' אלא שאנו מסופקים שמא היא אסורה מחמת דבר אחר ע"י קידושי הערוה כנלענ"ד: ועפ"ד ניהא מה דקשה בהא דאמרינן בפ"ק דחולין בנמצא גרגרת שמוטה וא"י אם קודם שחיטה או לאחר שחיטה דאמרינן כל ספק בשחיטה אסורה ולא אמרינן דהוי חזקת היתר שהוחזקה שאם תשחט ע"י שחיטה הגונה בלי שהי' ודריסה שתהא מותרת, וקושיא זו כתובה על ספר ש"ש ש"ה פ"ו ולפמש"כ י"ל דשאני ענין זה כיון דהסימנים הם המתירים ואם אחד מהם שמוט אז גם שחיטת השני לא מהני כשיטת בה"ג הובא בתוס' פ"ק דחולין, ובספק שמוטה הוי ספק במעשה המתיר, אבל בחזקת היתר ליבם דסוגין הוי ספק בדבר אחר הגורם האיסור, שמא נתקדשה הערוה אבל במיתת הבעל לא נגרע כחה ואופן ההתרה כלום ומשו"ה שייך בזה לומר הרי מת וקברו מוכיח עלי' ובלא"ה ניהא כיון דבע"כ מיירי

באופן דליכא חזקת הגוף דאל"כ הרי חזקת הגוף עדיף מחזקת איסור והטעם בזה או משום דלא נתבררה בשעתה שמא נולדה כך בסימנים עקורים או משום דשכיח לאיסורא יותר מלהיתר כמש"כ לעיל בפ"ח, א"כ גם חזקה דרבה לא מהני דהרי לא הוחזקה מעיקרא שתהא מותרת בשחיטה דשמא כבר סימניה הם עקורים ושוטים, ואם נימא דשכיח יותר מחיים ודאי לא מהני חזקה זו כמו דלא מהני חזקת הגוף.

וזה פשוט ולפי"ז גם בכל ספק נקובת הושט שדן בזה הכו"פ הובא לעיל בפ"ח הרי זה כספק שמוטה דהוי ספק בשחיטה אם לא היכא דאיכא חזקה מבוררת משעה שנולדה, ולא שכיח לאיסורא יותר מלהיתירא, ונפלאים לי מאד דבר הש"ש שם בפ"ד שכתב להכריע נגד הרמ"א בספק מים במוח להתיר מחמת חזקת הגוף דספק טריפות הוי ספק בשנוי הגוף.

יעו"ש.

והרי בכה"ג ודאי הוי חזקה שלא נתבררה בשעתה וגם לשיטת הראשונים דסברי דמ"מ איכא חזקה מחמת הרוב עכ"פ אין זה ענין לחזקת הגוף כיון שאנו דנים שמתחילת לידתה היתה כך, ובישב לה קוץ בושט שכתבו תוס' ביבמות פד"א הטעם דלא מוקמינן בחזקת היתר משום דשכיח לאיסורא, דהתם ודאי איכא חזקת הגוף דהרי לא נולדה עם קוץ, ומשו"ה אף דנימא דאיכא חזקת שאינו זבוח כמש"כ דנקובת הושט הוי חסרון בעיקר המתיראבל הרי חזקת הגוף עדיף משאר חזקות וממילא לא יהי' ספק בשחיטה ומשו"ה מסקו לאסור מטעם דשכיח לאיסורא וכמש"כ לעיל בפ"ח: ומש"כ בש"ש שם לתרץ הא דתניא בספק שמיטת הגרגרת דהוי ספק בשחיטה עפ"י דברי הר"ן שכתב דשמיטת גרגרת הוי רק טריפה, אלא דאם נשמטה בשעת שחיטה, אי אפשר לשחוט כראוי, קשה להבין כיון ששחט רק את הושט והגרגרת נמצאת שמוטה, ומיירי בעוף דסגי בשחיטת הושט אבל זה קשה לא על הש"ש אלא גם דברי הר"ן שהביא בשם הרמב"ן תמוהים.

וצע"ג: והנה ראיתי בהגהת בית מאיר ליו"ד סי' כ"ד סעי' ט"ו שכתב להקשות על שיטת בה"ג דסובר דשמוטה אינה טריפה מחיים אלא דהכי אגמרה רחמנא למשה דאף בעוף שהכשירו בסי' אחד בעינן שיהיה תרוייהו ראויים לשחיטה וז"ל וקשה לי לפי"ז שהרי מוכח מדעת רב אדא בר אהבה בחולין ד' כ"ח דלאו מההוא טעמא אתינן עלה שהרי סובר דהכשירו דעוף אינו אלא בושט ולא בקנה הרי הקנה לגבי העוף בל"ז אינו לשחיטה ולמה תטרף העוף בשמיטת הקנה כמבואר בהברייתא, ודוחק לומר דר"א לא ס"ל כברייתא הנ"ל עפ"י הברייתא דרמי ד' כ'.

עכ"ל.

ודברי הגאון הנפלא הזה נפלאים דהלא גם לר' אדא דסובר דשחיטת הקנה לחוד אינה מתרת ושחיטת הושט בלא קנה מתרת, מ"מ אם ישחט הקנה ואח"כ הושט שחיטה מעליתא היא, ופסוקת הקנה ודאי טריפה, א"כ מוכרח דגם לרב אדא הקנה הוא סימן המתיר גם בעוף, אלא דאם שחט הקנה הותחל מעשה המתרת ולא נגמרה, ושחיטת הושט בעוף מתרת בלא קנה, ועפ"י"ז כמו דמתפרשת שיטת בה"ג למ"ד דעוף הכשירו בסימן אחד בין בקנה ובין בושט כ"כ נפרש גם לרב אדא.

וזה פשוט: ובהא דפליג אביי על רבה מפרש הש"ך ביו"ד סימן נ' בישוב דברי הד"מ, דסובר דמן התורה לא מוקמינן אחזקת היתר כיון שנולד הספק בשעה שהיתה בחזקת איסור, ומסיק הש"ש ענין זה לענין דמחזיקים מאיסור לאיסור, דלרבה אין מחזיקים לאביי מחזיקים וקיי"ל כאביי, ולפי שיטת הש"ך מחזיקים מאיסור אמה"ח לאיסור טריפה, ולפי מה שבארנו לעיל בפ"ח לא יתכן לפרש כן דלענין ספק טריפה אין שייך להחזיק שהי' בה שני איסורים על ידי שהחזקה באיסור אחד, והנה הש"ך בא לתרץ דברי הד"מ שהוכיח את דינו להחמיר בספק של מח מקיפו לענין מים בראש ממשמעות דברי התוס' בפד"א, ומפרש הש"ך בכונת הד"מ דכיון דהתוס' רצו לדמות דין נשחטה הותרה לחזקת היתר ליבם או לשוק האמור בסוגיא דפד"א, אלא שדחו זה אליבא דרבה אבל לאביי דפליג על רבה וסבר דלא אמרינן אשה זו בחזקת היתר לשוק עומדת, יש מקום לומר דסבר דמן התורה לא מוקמינן לה אחזקת היתר לשוק, ולפ"מ שרצו התוס' לפרש מתחילה מהראוי כל כך לומר בכל ספק טריפה שנולד ריעותא מחיים דלא אמרינן נשחטה הותרה זהו תו"ד הש"ך.

ובעיקר כונת התוס' מה דשקלו וטרו אם מהני חזקה לענין ספק דרוסה מחמת שבשעה שנולד הספק היתה עדיין בחזקת איסור כבר נתבאר בדברינו לעיל פרק ט"ז דכונתם דכיון דבשעה שנולד הספק לא הוכרע הספק מחמת חזקה כיון דאסורה מ"מ בשעה שהיא חי' משו"ה י"ל דאף עכשי' דנשחטה דהותר האיסור הקדום לא מהני עכשי' החזקה כמש"כ שם ולפי"ז אף אם נימא דאביי סבר דבאמת כן הוא דלא מהני חזקת שאינה דרוסה כל שנולד הספק מחיים אין זה ענין כלל לענין אם מחזיקים מאיסור לאיסור: ועפ"ד מכוונים היטב סגנון דברי התוס' בפד"א בד"ה אשה זו בחזקת היתר לשוק עומדת וז"ל וא"ת תינח כנס ואח"כ גירש שכבר הויה צרת ערוה, אבל גירש ואח"כ כנס הא לא הויה בחזקת היתר לשוק, ועוד לר' ירמיה דוקא בגירש ולבסוף כנס איירי, וי"ל דמ"מ היא בחזקת היתר לשוק דמוקמינן הערוה בחזקה שלא נתגרשה, וא"ת דהכא מוקמינן אשה בחזקת היתר לשוק אעפ"י שבשעה שנולד הספק היתה עומדת בחזקת איסור שבעלה עדיין חי ובפ"ק דחולין אמרינן וכו' נשחטה בחזקת היתר עומדת וכו' ומשמע דוקא לענין ריעותא דאיתילד אחר שחיטה הויה בחזקת היתר וכו' אבל אם נולד הספק מחיים כגון ספק דרוסה לא משום דבשעה שנולד הספק היתה עדיין בחזקת איסור עכ"ל הצריך לנו.

שלכאורה אין מובן בדבריהם כיון שתרצו מעיקרא דמאי דאמרינן אשה זו בחזקת היתר לשוק הוא גם אם גירש ואח"כ כנס משום דמוקמינן הערוה בחזקה שלא נתגרשה, א"כ מאי מקשו אח"כ מסוגיא זו על סוגית הש"ס דפ"ק דחולין דהכא לאו משום חזקת היתר הוא רק משום חזקת הערוה שלא נתגרשה או שלא נתקדשה וכבר עמד ע"ז בס' ש"ש שם בפ"ז, ומתרץ שכונתם לדקדק רק מקושית אביי מה שהקשה שם מנפל הבית עלי' ועל בת אחו' דשם ליכא חזקה להעמיד הערוה בחזקת חי יעו"ש.

והדוחק מבואר לכל מעיין שהרי העיקר חסר מן הספר שלא הזכירו כלל דברי אביי: אבל לפי"מ שבארנו דבריהם מכוונים היטב בלי גמגום דהנה דברי הש"ש תמוהים דאם נאמר דהיכא דאיכא חזקה אחרת כגון לאוקים הערוה בחזקת שלא נתגרשה לא שייך

לחלק בין אם נולד הספק מחיים או לא א"כ קשה לפי דבריהם דרצו להוכיח מהא דחיישינן לספק דרוסה דהטעם הוא משום שנולד הספק מחיים הלא בספק דרוסה איכא נמי חזקה אחרת בגופא דבהמה חזקת שאינה דרוסה ובפ' אלו טריפות ד' מ"ג שהקשו גם שם קושיא זו שהקשו כאן כתבו להדיא דספק דרוסה יש להעמידה בחזקת שאינה דרוסה, והי' להם להקשות על עיקר הדין למה לא מהני חזקת שאינה דרוסה ולא לדמות ענין זה לסוגיא דכאן, ע"כ נלענ"ד ברור דרצו להוכיח מספק דרוסה דכל שנולד הספק מחיים בשעה שהיא בחזקת איסור לא מהני שום חזקה אף חזקת שאינה דרוסה כיון דענין, חזקההוא רק הכרעת הדין המסופק ולא הכרעת מציאות הדברים דחזקה אינה מכרעת לעולם את המציאות רק שאמרה תורה להתנהג למעשה עפ"י מה שהוחזק לנו, ומשו"ה רצו לפרש דמשו"ה לא מהני חזקת שאינה דרוסה כשנולד הספק מחיים משום דכיון דעכשי' היא בחזקת איסור ואין לנו נפ"מ למעשה רק לאחר שחיטה אין לנו לדון עכשי' מה יהי' הדין לאחר שתשחט, וכיון דבשעה שנולד הספק לא הוכרע הספק י"ל דלא מהני שוב גם כשתשחט דלא נתחדש בה הספק, ומשו"ה הקשו דמסוגיא דכאן דאמרינן אשה זו בחזקת היתר לשוק עומדת אף דעכשי' עדיין בחזקת איסור היא שבעלה חי ואף אם נאמר דענין החזקה כאן הוא משום דמוקי הערוה בחזקה שלא נתגרשה, אבל הלא עלינו לומר דהא דמהני חזקה לצרה מחמת הערוה הוא משום דכיון דאיסורה הוא מחמתה הרי זה דומה כאילו יש כאן חזקה גם לצרה וכמו דמהני חזקת המקוה לטמא וחזקת הסכין לבהמה כ"כ מהני חזקת הערוה להצרה, אבל עכ"פ מוכח מזה דמהני חזקה לצרה גם אם נולד הספק בשעת חזקת איסור ובספק דרוסה אמרינן להיפוך ומחמת קושיא זו הוכרחו לתרץ דבספק דרוסה איכא טעמא אחרינא דשכיח לאיסורא יותר מלהיתירא כנלענ"ד ביאור דבריהם: ולפי מסקנת התוס' הי' נראה לי על פי לשון התוספות בפא"ט שהבאנו לעיל בריש פרק ט"ז דלא כמפרשי כפי' רש"י בביאור חזקת היתר לשוק דאמר רבה דרש"י ז"ל כתב בזה"ל בחזקת היתר לשוק עומדת אם ימות בעלה שהרי צרת ערוה היא שהכונה בזה דגם בשעה שבעלה עדיין חי היא בחזקת היתר לענין זה שאם ימות בעלה תהי' מותרת לשוק, והתוספות כתבו בפא"ט בזה הלשון השתא דמת בעלה מוקמינן לה בחזקת מה שהיתה קודם שזרק גט לערוה שהכונה בזה בענין אחר לגמרי מפירש"י, והיינו דאף דבשעה שנולד הספק לא הוכרע הספק על ידי דין חזקה דכל זמן שבעלה חי והיא בחזקת איסור ליכא דין חזקה להכריע הספק להיתר לענין זה איך יהי' הדין לאחר שימות, אבל אחר כך כשמת בעלה אז הוכרע הספק להעמידה בחזקת מה שהיתה קודם שנתגרשה הערוה, אכן יש לומר דגם לרש"י ז"ל הכונה הוא כפי ביאור התוס' דהרי גם לשיטת התוס' עלינו לבאר דאף שמחיים ליכא דין הכרעת הספק מה שחדשה לנו התורה מחמת שעכשיו ליכא דין היתר בפועל, אבל סבת ענין החזקה שהוא מה שמוחזק לנו הדבר עפ"י שכלנו ענין זה שייך גם מחיים שהרי כתבו דעכשיו שמת בעלה מוקמינן לה בחזקת מה שהיתה קודם שזרק גט לערוה הרי חשבינן לה שמחיים הוחזקה שתהי' מותרת אם ימות בעלה רק שהכרעת הדין מחמת חזקה זו מתחדש רק לאחר מיתת הבעל ולא לאחר זריקת הגט לערוה, וכמו כן יש לומר גם לפירש"י ז"ל דגם בפירש"י לא נזכר דמחיים הוכרע הדין רק סבת החזקה מתי הוחזקה בחזקת היתר לשוק, ועל זה כתב רש"י שהוחזקה להיות ניתרת לשוק אם ימות

בעלה, ועלה לנו מזה דיש לומר דלכו"ע אף אם נימא דלאב"י ורבא לא אמרינן אשה זו בחזקת היתר עומדת גם משורת הדין מן התורה שלא מחמת חומרא דרבנן כפי מה דמסיק הש"ך על פי כונת התוס' אין יסוד המחלוקת בזה לענין סבת החזקה לומר דלאב"י ורבא לא הוחזקה מעולם בחזקת היתר לשוק אלא דלכו"ע שפיר חשוב חזקת היתר דהרי על כל פנים החזקנו כן שתהי' מותרת על ידי מיתת בעלה אלא דסברו כיון דמחיים לאחר זריקת הגט לא הוכרע ספק זה מחמת שלא חדש תורה להכריע איזה ספק רק כשנוגע הספק להלכה למעשה שוב לא יוכרע הספק עוד כשיבא הזמן שגורם הספק ספק בדין להלכה וכמו שביארנו בביאור דברי התוס' לעיל, וכן משמע מדקדוק לשונם דכתבו לדון היכא דבשעה שנולד הספק היתה עדיין בחזקת איסור, דלכאורה הול"ל דקודם לידת הספק היתה בחזקת איסור דלעולם עיקר חזקה הוא כמו שהחזק לנו קודם לידת הספק דבשעת לידת הספק ליכא חזקה דהרי מסופק לנו אלא שהתורה חדשה לנו שלא להשגיח על הספק ולהעמיד הדבר על חזקתו הקודמת, אבל לפי מה שכתוב דבריהם מדוקדקים מאד דעיקר החקירה בזה דבשעת לידת הספק ליכא הדין להכריע את הספק כיון שעדיין הוא בחזקת איסור.

כמש"כ: אמנם לפי זה בהא דמתיב אב"י לרבה מנפל הבית עלי' ועל בת אחו' וא"י מי מת קודם דתני חולצת ולא מתיבמת יהי' הכרח לפרש דאב"י לא פליג ארבה בדין החזקה אם מהני חזקה בכה"ג מדין תורה אלא דאב"י סובר דלענין חליצה החמירו רבנן שלא לסמוך על החזקה, דאם נאמר דפליגי בעיקרא דדינא של חזקה זו הרי בנפל הבית נולד הספק בשעה שכבר מת שנוגע עכשיו דין החזקה להתירה לשוק בפועל ובכהאי גוונא לפ"ד לכו"ע מהני החזקה דהרי כבר הוחזקה שתהי' מותרת במיתת הבעל ומוכח מזה דלא כשיטת הש"ך דהעלה דאב"י ורבא פליגי על רבה בעיקר הדין ובלא"ה דחו האחרונים שיטת הש"ך דכל הדוחק שנדחק הש"ך כמו שהרגיש בעצמו שאין דברי התוס' מורים כן הוא רק לישיב דברי הד"מ מה שהוכיחו ממשמעות התוספות דלענין ספק מים בראש לא אמרינן נשחטה הותרה, ובאמת דברי הד"מ מתפרשים בטוב טעם כמש"כ התב"ש ושאר אחרונים הבאנו קצת דבריהם לעיל בפרק ט"ז, ובדברינו שם נתבאר עוד יותר בפשטות דברי הד"מ בלי גמגום כלל.

יעו"ש.

ולפי זה עלה לנו דלשיטת תוספות על פי מסקנתם דגם אם נולד הספק בשעה שהדבר מוחזק באיסור מחמת דבר אחר מכל מקום כשיסור אותו האיסור שוב חוזר וניעור ענין להעמיד הדבר על החזקה שהחזקנו קודם לידת הספק, ואב"י ורבא לא פליגי ע"ז רק מחומרא דרבנן לענין חליצה וליכא ללמוד מזה לענין שאר איסורים: פרק כ' והנה בעיקר השאלה אם מחזיקים מאיסור לאיסור דעצם החקירה בזה כיון שהאיסור הראשון כבר הותר ועכשיו אנו מסופקים אם נתחדש בזה איסור חדש מה שלא נאסר עד עכשיו על פי המתבאר בדברינו אין בסוגיא דפד"א הנזכר לעיל שום רמז להכריע עצם שאלה זו לא בגמ' ולא בדברי התוס', אלא שעל פי מאמר רבה דאמר אשה זו בחזקת היתר לשוק עומדת מתבטלת החקירה היינו דאין נפ"מ בחקירה זו דאף אם נימא דלא שאני לן בין איסור חדש לישן או התחלפות שם האיסור כיון דמ"מ הדבר אסור מאיזה שם שיהי'

חשוב חזקת איסור, אבל כיון דלרבה דס"ל דכל איסור שתלוי במצב ידוע שבהסרת המצב יותר האיסור חשוב כהחזקת להיתר לענין זה.

אם כן לא יצויר להחזיק מאיסור לאיסור דהרי החזקנו כבר שבהסרת המצב הראשון יהי' היתר. דלפי זה היכא דלא דמיא לענין זה למה דאמר רבה אפשר לומר דגם לרבה מחזיקים מאיסור לאיסור וכמו שכתוב בחי' הרשב"א פד"א הבאנו לעיל בפרק הקודם לחלק בין הא דרבה להא דאמרינן בהמה בחיי' בחזקת איסור עומדת עד שיודע לך במה נשחטה: ובחי' הרשב"א פ"ק דחולין ד' ט' כתב וזה לשונו בהמה בחיי' בחזקת איסור עומדת כלומר בחזקת איסור שאינה זבוחה עומדת וכו' וא"א לפרש בחזקת איסור אבמה"ח עומדת דכיון דנשחטה בין שחיטה מעליתא בין שחיטת מיעוט סימנים הרי יצאתה מאיסור אבמה"ח, ומיהו אינו קשה כל כך דאפשר לומר דכיון דמעיקרא בחזקת איסור אבמה"ח עומדת ועכשיו נמי לא נתברר אם נשחטה כהוגן הרי היא מוחזקת מאיסור לאיסור ויש כיוצא בה ביבמות ד' ל' ע"ב וכולן שהי' בהן ספק קידושין או ספק גירושין ושם כתבתי.

עכ"ל.

והנה מאוד נפלאים לי דברי' בהשקפה ראשונה איך מצא בסוגיא דפד"א כיוצא בזה לחזק דברי רש"י דמחזיקים מאיסור אבמה"ח לאיסור נבילה, ומש"כ ושם כתבתי הנה הרוואה יראה דברי' לעיל בפרק הקודם דמתרין שלא יקשה מסוגיא דפד"א להא דמחזיקים מאיסור אבמה"ח, אבל להוכיח משם עוד ענין זה להחזיק מאיסור אבמה"ח לאיסור נבילה לא שמענו, ונראה לי דעיקר כונת הרשב"א בדברי' הוא כיון דאם מתה אסורה ממילא באיסור נבילה חשובה גם עכשיו כמוחזקת לאיסור עד שיתברר שנשחטה בשחיטה הגונה, וסברא זו מצא כיוצא בזה בפד"א דאמרינן אשה זו בחזקת היתר לשוק או ליבם עומדת אף שעכשיו היא אסורה שבעלה חי מ"מ אמרינן דלענין זה הוחזקה שאחר מיתת בעלה תהי' מותרת אם לא יתחדש בה שנוי אחר, כ"כ נאמר דבחי' הבהמה מוחזקת היא שאחר מיתת תהי' אסורה משום נבילה, אבל באמת הרי יש לחלק דלענין חזקת היתר גם דין של עכשיו גורם לההיתר שיבוא דבאשה שהיא אסורה עכשיו מחמת אשת איש הרי זה עצמו מחמת דליכא בה עכשיו רק איסור זה ולא איסור אחר מה"ט חשבין עכשיו דבהסרת סבה האוסרתה עכשיו היא מוחזקת שתהי' מותרת לאחר מיתת הבעל, אבל להיפוך לומר שבחי' הבהמה היא מוחזקת שתאסר הוא מחמת התחדשות שיולד אח"כ ועל זה לא שייך עכשיו להחזיק דבר זה, כיון שהדין שיבוא אח"כ אינו מחמת דין של עכשיו, אכן י"ל דגם איסור נבילה המתחדש אחר מיתת הבהמה הוא תולדת איסור מאיסור אבמה"ח שנאסרת בחיי', דלו יצויר שבחי' הבהמה היתה מותרת באכילה לא היתה נאסרת אחר מיתת משום נבילה, וכמש"כ לבאר ענין זה לעיל בפ"ו, ומשו"ה אמרינן כיון שבחי' בחזקת איסור אבמה"ח עומדת הרי היא כמוחזקת שתאסר מחמת דין זה לאחר מיתת משום נבילה, ומעתה הרי דומה החזקת איסור נבילה מאיסור אבמה"ח כהחזקת היתר לשוק בעוד שהיא אסורה מחמת אשת איש, וע"ז כתב הרשב"א שדברי' שכתב כאן הם דברי' שכתב בפד"א דגם שם כתב דכמו דמחזיקים ספק שחוטה באיסור נבילה כ"כ מחזיקים בספק גירושין בחזקת היתר לשוק.

יעו"ש.

והמתבאר בזה דלענין עצם החקירה בהחזקת איסור מאיסור פשיט ל"א להרשב"א דאין סברא בשום פנים לומר להחזיק מאיסור לאיסור. והתוס' במס' ביצה ד' כ"ה כתבו בהחלט כן דלא שייך להחזיק מאיסור אבמה"ח לאיסור נבילה, ושיטת רש"י שם דמפרש בחזקת איסור אבמה"ח כבר מבאר לנו הרשב"א הרי לא מצאנו מי שיחלוק על סברת הרשב"א בענין זה: אמנם בס' ש"ש ש"ה פ"ד הביא שיטת ר"ת דמוכח מדבריו דמחזיקים מאיסור לאיסור דהתוס' פ' המדיר כתבו בשמו דהא דאמר רבא להוכיח דר' יהושע אזיל בתר חזקת הגוף מהא דבספק בהרת קודמת לשער לבן מטהר ר' יהושע, הוא גם היכא דאיכא חזקה אחרת כנגדה, ומפרש דשם מיירי שנזקק לטומאה מחמת נגע אחר שהי' מוחלט ממנו וקודם שנטהר נולד בו ספק זה ויש כאן חזקת טומאה ורק משום דחזקת הגוף עדיף מטהר ר' יהושע יעו"ש, והנה לעיל בפ"ז בארנו דברי התוס' האלו באופן שלא יהי' בזה חזקה מטומאה לטומאה, אלא דאם טמא הוא מחמת נגע השני אין הכהן יכול לטהר את האדם ובלא אמירת הכהן אינו מתטהר מטומאה הראשונה ומועלת החזקה להשאיר עליו הטומאה דמעיקרא יעו"ש.

אבל עכ"פ קשה טובא על שיטת ר"ת מסוגיא דפרק ארבעה אחים דשם אמרינן בספק קידושין איכא חזקת היתר ליבם היינו דכיון דקודם שנולד הספק מקדושי הערוה היתה עומדת בחזקת היתר ליבם אם ימות בעלה מוקמינן לה עכשיו שנולד הספק על חזקתה הראשונה ושם אנו דנים אם נפקע איסור אשת אח או לא ואיכא חזקה פשוטה חזקת איסור אשת אח ומ"מ אמרינן שם להיפוך דאיכא חזקת היתר ליבם ולפי"ז גם בספק בהרת נימא דמעיקרא הי' בחזקת טהרה כשיתרפא מנגעו ועתה נולד ספק לו יהא שספק זה גורם לספק על הטהרה מנגע הראשון אבל עכ"פ הרי החזקנו דכשיתרפא מזה יהי' טהור כמו שם בספק קידושין: ונלענ"ד לחלק בזה דכיון שנחליט בזה כדברינו דאם נולד נגע חדש לא מצי הכהן לטהר האדם גם מנגע הראשון דבלא אמירת הכהן אינו מתטהר והכהן צריך לומר על האדם שהוא טהור, הרי אז כשנולד הספק מחמת נגע חדש הרי זה ספק בסבה המטהרת וכל עוד שהכהן מסתפק אם יכול להחליט בדיבור מפורש לטהרו הרי חסר בזה דבר המטהר והרי זה דומה לספק בשחיטה או ספק טבילה דהדין להעמיד על חזקת איסור או חזקת טומאה, ול"ד לספק קידושין שאף שגם שם הרי אנו מסופקים אם נותר איסור אשת אח ע"י היתר יבום במיתת הבעל אבל שם הסבה המתרת הוא מיתת הבעל וכשהיא צרת ערוה שאסורה ליבום ג"כ אינה משתנית בזה סבה המתרת, דהמיתה של הבעל אחת היא רק דבר אחר גורם לה שלא תועיל בזה מיתת הבעל ומשו"ה אמרינן שם כיון שהחזקה שתהי' מותרת ע"י מיתת הבעל והרי מת וקברו מוכיח עליו ומספק אתה בא לאוסרה אל תאסרנה מספק, אבל הכא אין התרפאות הנגע לחוד גורמת הטהרה אלא מאמרו של כהן ג"כ גורם, נמצא שלא הוחזק מעיקרא לטהרה רק כשיהי' גם אמירת הכהן ועתה מסתפק הכהן והוי חסרון בעצם של המתיר וכעין שכתבנו לעיל לתרץ בספק שמיטת הגררת דמפורש בסוגיא בפ"ק דחולין דהוי ככל ספק בשחיטה ובארנו לעיל בפ"ט לתרץ קושית הש"ש וחלקנו מהא דאמרינן בפד"א שבחיי הבעל עומדת בחזקת היתר ליבם או לשוק דהתם שייך לומר הרי מת וקברו מוכיח עליו דאף אם נתקדשה הערוה לא נתחדש ריעותא והשתנות במעשה המתיר רק דבר אחר גורם

התחדשות הדין ובשמוטה הוא חסרון בשמיטה דאם הסימן אחד שמוט אין השחיטה שחיטה, וכ"כ י"ל גם לענין נגעים דאם נתחדש נגע חדש חסר בזה כח המטהר של הכהן: וכן נלענ"ד לפרש בהא דאיתא במס' נזיר ד' ס"ג ע"א נזיר שגלח ונודע לו שהוא טמא אם טומאה ידועה סותר ואם טומאת התהום אינו סותר אם עד שלא גילח בין כך ובין כך סותר, כיצד ירד לטבול במערה ונמצא מת צף על פי המערה טמא, נמצא משוקע בקרקע המערה ירד להקר טהור ליטהר מטומאת מת טמא שחזקת טמא וחזקת טהור טהור שרגלים לדבר.

עכ"ל המשנה. ובתשו' מהרי"ט הובא בש"ש ש"ה פ"א הוכיח ממשנה זו דמחזיקים מאיסור לאיסור כמו דמחזיקים מטומאה לטומאה דהרי כאן דטומאה קמייתא טהרה ע"י טבילתו במקוה ואעפ"כ מספיקא מחתינן לי' טומאה אחריתא וסותר הקודמים הואיל ונזקק לטומאה דאמרינן חזקת טמא טמא.

יעו"ש.

ובש"ש שם דחה ראיתו דהתם לאו משום חזקה הוא אלא טעמא דמילתא מבואר בתוס' שם וז"ל שחזקת טמא טמא שרגלים לדבר כלומר שטעם גדול י"ל הואיל והוא בחזקת טומאת מת לא הותרה טומאת התהום אצלו. עכ"ל.

ובאמת הדבר תמוה מאוד איך אפשר לפרש דהכא הטעם משום חזקה כיון דהלכה של טומאת התהום הוא אף אם נודע אח"כ שהיתה בזה טומאה ודאית ג"כ אינו סותר וכמו שמפורש בלשון המשנה כאן ונודע לו שהוא טמא אם טומאת התהום אינו סותר וכן האריך בענין זה בס' ש"ש. אבל בכ"ז נלענ"ד דגם דברי התוס' אינם מוכנים בפשטות דאיזה טעם גדול הוא לחלק בידיעת ודאי טומאה בין שהי' טמא קודם התחדשות טומאת התהום או לא כיון שהטומאה ההיא כבר אזלא, והש"ש מבאר דברי התוס' דמסברא אמרה משנה דכיון דטומאת התהום חידוש הלכה למשה לחלק בין טומאת התהום לטומאה מגולה גבי נזיר ועושה פסח וכיון דחידוש הוא מסתבר לומר שלא נתחדשה הלכה לנזיר ועושה פסח בטומאת התהום אלא לאדם שלא היה בחזקת טומאת מת.

יעו"ש.

וכל הרואה יראה שבביאורו עוד מגדיל הקושי שבזה ומעלים את הביאור דבענין שהוא הלכה למשה בלי שום טעם וסברא לפי מושגנו איך שייך לעשות הבדלים מסברא דהלכה מסתברת דוקא באופן זה ולא באופן אחר וזה שני הפכים, ועוד שהטעם והסברא ג"כ כענין הלכה בלי טעם ואם נאמר דידעו חז"ל דכן נאמרה הלכה אין לנו לדרוש הטעם בזה ולמה אמרה המשנה שרגלים לדבר, והענין הזה מפליא מאוד.

וע"כ נלענ"ד די"ל דאדם הטמא שמתטהר ע"י טבילה וכן כל דבר טמא כיוצא בזה אם קודם טהרתו נטמא שנית לא נטהר בטבילתו גם מטומאה הראשונה, דטבילה הוא טהרה ואם לא מתטהר בטבילתו אינה טבילה, וטובל ושרץ בידו אין הענין שהוא מתטהר כל רגע ומתטמא כל רגע אלא כל שהשרץ בידו אין זה טהרה, ורק היכא שהטומאה הראשונה היא טומאה חמורה והשני' טומאה קלה כגון בטמא מת שטובל ושרץ בידו אז בודאי נטהר מטומאה החמורה ומתטמא בטומאה קלה, אבל בטמא מת שטובל ונוגע

במקוה במת הוא טמא גם מחמת טומאה הראשונה כיון שהוא בטומאתו אין הטבילה פועלת כלום, ואם כנים דברינו בזה מתפרשת המשנה כמין חומר, דבירד ליטהר מטומאת מת ונגע במת בטומאת התהום אז לא פקעה ממנו טומאה הישנה וטומאה ההיא אינה טומאת התהום ובנזיר לא נתחדשה הלכה רק אם טומאתו רק מחמת התהום אבל אם ע"י טומאת התהום נגרם שעדיין טומאה הידועה עלי' ע"ז לא נאמרה הלכה וזה דבר מסתבר ומובן, ויש להטעים קצת דברינו גם בדברי התוס' דהי' מקום לומר כיון שאמרה ההלכה דלענין נזיר ועושה פסח הותרה טומאת התהום הרי חשבה תורה כאילו לא נתחדש על האדם דין טומאה לענין זה לגרום סתירת נזירות ומניעת הקרבת הפסח ולפי"ז הועילה הטבילה להתטהר מטומאתו, ומשו"ה ביארו בתוס' דאינו כן דבאמת אין שום הבדל בעיקר הטומאה גם אחר חדוש ההלכה, אלא שההלכה חדשה להתיר שיהי' בטומאתו לענין נזירות ועושה פסח, וכיון שהטומאה היא טומאה ממילא לא הועילה הטבילה, - אף כי דבריהם אינם מורים ע"ז אבל הדברים ישרים בס"ד - ומה דאמרו במשנה שחזקת טמא טמא הוא דהרי אינו ידוע אם נגע במת, קודם שהספיק לטבול וליטהר מטומאתו הראשונה או כבר הספיק ליטהר רגע אחת ואח"כ נטמא, ואם כבר נטהר הרי אינו טמא רק מחמת טומאת התהום דהותר לנזיר והוי ספק נזיר טמא, וע"ז אמרובמשנה דהוי ודאי נזיר טמא דחזקת טמא כיון דעכשי' ענין הספק אם נשארה עלי' טומאתו והוי ספק בטבילה מוקמינן לי' על חזקתו.

והנה בפ"י המשניות להרמב"ם שם במס' נזיר משמע להדיא דכונת המשנה משום גדרי החזקה הוא דז"ל ואשוב אל הכונה אם זה אשר ירד ליטהר מטומאת מת וטהר והשלים נזירותו ואח"כ ידע שזאת המערה שנטהר בה הי' בה מת משוקע בקרקע המערה סותר ויעמוד בחזקת טומאה והטעם בזה מה שאמר שחזקת טמא טמא ופ"י רגלים לדבר שהענין יצא לדבר שאין לו תכלית כ"ז שנלך אחר האפשריות ואמנם העיקר כשנתקים איזה ענין שיהי' נניחחו בחזקת עד שיבוא דבר מבואר שיבטלהו מזאת החזקה וכל דבר שיהי' בו ספק ואפשר אחר ה"ז לא יסתלק החזקה.

אחר כן הביא כל מה שדומה לזה. עכ"ל.

והנה במה שצירה לנו המשנה בירד ליטהר ונמצא אח"כ מת משוקע קרוב הענין לפרש כמש"כ דגם אח"כ כשנודע לא נודע טומאה ודאית דאפשר שלא נגע כלל בהמת ואם נגע שמא היתה הנגיעה אחר הטבילה ואפשר לבאר כמש"כ דמשום חזקת טומאה הראשונה לא מהני הני ספקות דהוי ספק אם הועילה הטבילה, אבל דברי הרמב"ם בה' קרבן פסח פ"ו הי"ג אין לפרש כן דז"ל מי שנטמא במת והוזה עלי' ג' וז' ובשביעי שלו נטמא בקבר התהום ולא ידע ועשה פסח בחזקת שהוא טהור ואח"כ נודע לו שהוא טמא בטומאת התהום אינו חייב בפסח שני שכיון שטבל בשביעי פסקה טומאה הראשונה, אבל אם נטמא בטומאת התהום בששי לטומאתו ולא ידע עד שעשה הפסח ה"ז חייב בפסח שני שחזקת הטמא טמא עד שיהי' טהור ודאי שרגלים לדבר.

עכ"ל הלכה זו. אין לפרשה דגם אח"כ מסופק לנו אם נטמא ודאי בטומאת התהום או לא, דהרי מפורש כתב דאח"כ נודע לו שהוא טמא בטומאת התהום דזה הלשון מורה על ידיעת טומאה ודאית ומ"מ מסיק שהטעם בזה משום חזקת טמא טמא: ע"כ נלענ"ד דאף

על ידיעת ודאי טומאה שייך האי טעמא וכמו שנבאר, דבאמת מצינו דגם היכא שהטמא טמא מחמת טומאה ראשונה נאמר בגמ' ענין טומאת התהום דאמרינן בגמ' פסחים ד' פ' ע"ב וטומאת התהום דזיבה לא מרצה והתניא רבי יוסי אומר שומרת יום כנגד יום ששחטו וזרקו עלי' בשני שלה ואח"כ ראתה אינה אוכלת ופטורה מלעשות פסח שני מ"ט לאו משום דמרצי ציין.

יעו"ש.

והרמב"ם בפ"ו מה' ק"פ ה"ג כתב להלכה כן ובפשטות הוא נגד הש"ס דפסחים הנ"ל דשם הוא רק סברת המקשה כן ובאמת משמע דלא הותרה טומאת התהום רק במת בלבד והרמב"ם נקט להלכה דמה דאיתא בברייתא כן הוא למעוטי הרוג כן העלה בס' צ"ח למס' פסחים. יעו"ש.

אבל עכ"פ הרי בזיבה אם ראתה בשני שלה סותר למפרע וחזרה לטומאתה הראשונה ומ"מ אמרינן דגם זה בכלל ההלכה של התרת טומאת התהום כיון דבשעת עשית הפסח לא ידע אדם מן הטומאה דרק אח"כ ראתה, ובע"כ הענין כיון דמה שחוזרת לטומאתה רק טומאת התהום גורמת וכל שטומאת התהום גורם לדין טומאה מותר לנזיר ועושה פסח, וההבדל בין ירד ליטהר מטומאת מת לשומרת יום שראתה בשני שלה הוא דבשומרת יום הראי' שראתה אח"כ שהיא נחשבת כטומאת התהום גורמת דין טומאה עלי' למפרע משום דמצרפינן עם הראי' הראשונה וצריכה שימור אחר, וכיון שדין טומא' זו בא מחמת טומאת התהום הותרה לעושה פסח, אבל בירד ליטהר מטומאת מת טומאת התהום גרמה שלא יטהר ע"י טבילה ונשאר עלי' טומאה ראשונה מחמת העדר טבילה, נמצא שאין טומאתו עכשי' מחמת המת שנגע בו אלא מחמת חסרון טבילה אבל בשומרת יום דין הטומאה שעלי' הוא מחמת הראי' שראתה בשני שלה וראית דם זהו טומאת התהום שלא הכירה שום אדם: ועפ"ז י"ל דהטעם דלא הותרה טומאת התהום אם נטמא קודם שנטהר מטומאת מת הקודמת הוא רק משום הכלל דחזקת טמא טמא, דהיינו דאם הי' הדין בכל טמא המחוסר טבילה שהוא בחזקת טהור לענין זה שאם יטבול הרי הוא טהור וכעין דאמרינן בפד"א אשה זו בחזקת היתר לשוק עומדת אם ימות בעלה, דאז הי' חשוב מה שנוגע במת כמחדש עלי' טומאה לעכבו מעשית הפסח או בנזיר כסותר עוד נזירותו דהרי הי' חשוב כבר בחזקת טהרה לענין אם יטבול והרי טבל, לזה אמרו במשנה דאינו כן דכל טמא הוא בחזקת טומאה עד שיתברר אופן טבילתו וכל זמן שלא יבורר אופן המטהרו הוא בחזקת טומאה, ומשו"ה אם טומאת התהום גורמת לבטל ולעכב את טהרת טבילתו אינו מתחשב כמחדש עלי' דין טומאה אלא ששוללת ממנו אופן המטהר וממילא הוא נשאר על חזקתו כמקודם ואין עכבתו בפסח מחמת טומאת התהום וענין זה למד הרמב"ם מסוגית הש"ס דמס' נזיר ד' ס"ד ע"ב דמפורש שם דרק בשביעי לאחר טהרתו הותרה טומאת התהום ולא קודם ומביא שם הש"ס ראי' מן המשנה דירד ליטהר יעו"ש.

ומזה מוכח דלאו דוקא בספיקות נאמר האי טעמא דחזקת טמא טמא, ולפי"ז גם בדברי התוס' שהבאנו יש להעמיס כונה זו כמבואר לכל מעיין דהרי כתבו רק שטעם גדול י"ל הואיל והוא בחזקת טומאת מת לא הותרה טומאת התהום אצלו. כנלענ"ד בעזה"י: ושם

בה' ק"פ הי"א כתב הרמב"ם וז"ל מי שעבר בדרך ומצא מת מושכב לרוחבו של דרך אם הי' המת טומאת התהום אעפ"י שהוא טמא לתרומה ה"ז טהור לפסח ושוחט ואוכל פסחו ואעפ"י שאפשר שנגע הואיל והיא טומאת התהום טהור לפסח, ואעפ"י שהמת שלם והוא מן הקצה אל הקצה ה"ז עושה פסחו עד שידע בודאי שנטמא בו, במה דברים אמורים כשהי' מהלך ברגלי' שהרי אפשר שלא נגע אבל אם הי' רוכב או טעון משא ה"ז טמא אעפ"י שהיא טומאת התהום, לפי שאי אפשר שלא, יגע ושלא יסיט ושלא יאהיל, וכבר בארנו טומאת התהום בה' נזירות, ובה' י"ב כתב וז"ל מישעשה פסח בחזקת שהוא טהור ואח"כ נודע לו שהי' טמא בטומאת התהום אינו חייב בפסח שני ודבר זה הלכה מפי הקבלה, אבל אם נודע לו שהי' טמא בטומאה ידועה חייב בפסח שני עכ"ל.

ומדברי הרמב"ם בה' י"א למד בס' ש"ש דסובר הרמב"ם דלא הותרה טומאת התהום רק אם גם עכשיו אינו ידוע ודאי שנטמא רק הדבר נוטה יותר שנטמא אבל אם נודע לו שבדאי נטמא לא הותרה טומאת התהום יעו"ש. ודברי' תמוהים דהרי בה' י"ב אי אפשר לפרש בשום פנים דמיירי שהדבר בספק דא"כ גם בטומאה ידועה פטור מפסח שני דאיך יעשה פסח שני מספק, אם לא שנדחוק דמיירי דאיכא רוב צדדים שנטמא והוי כודאי לטומאה ידועה ובטומאת התהום לא מהני רוב, אבל בהלכה זו ליכא שום רמז בדברי הרמב"ם במדת צדדי בירור הטומאה, ואם נאמר שדברי' נמשכים על דברי הלכה י"א הלא כל דברי' מיותרים הם דכבר כתב שם דעושה פסח בראשון, וע"כ נלענ"ד בדברי הרמב"ם דמחלק בין היתר טומאת התהום לשעבר ובין היתר טומאת התהום בלהבא, דהנה עפ"י המבואר במס' נזיר דרק אם נודע לו לאחר שגלה אינו סותר אבל אם נודע לו קודם שגילה גם טומאת התהום סותר לנזירותו לר"א דסובר תגלחתו מעכבתו, דביאור הענין הוא דמה שנאמרה ההלכה להתיר טומאת התהום לנזיר ועושה פסח הוא רק היתר קודם הידיעה שיהי' הדין תלוי בידיעת האדם וכעין שמצינו הלכה בספק ערלה שהידיעה גורמת הדין ומשו"ה כשנודע לאחר שגלה וכן בפסח לאחר שעשה כבר את פסחו, אין מתחדש עתה עלי' שום דין דכיון דבשעת התגלחו ועשית פסחו לא חל עלי' שום דין מחמת טומאת התהום, דהתורה התירה קודם הידיעה, אבל אם נודע לו קודם גילוח או קודם שעשה הפסח לא שאני טומאת התהום מטומאה ידועה, דמשעת ידיעה ואילך חל עלי' הדין של טמא מת גם לענין נזירות ופסח, ולפי"ז י"ל דכ"ז אם נודע לו שהוא טמא ודאי אבל אם משעת ידיעה ואילך ג"כ לא נתודע בבירור אלא שהדבר בספק הרי גם עכשיו הוא קודם ידיעה וכ"ז שלא נודע התירה תורה, דהרי כל הספיקות הוא שאנו מסופקים על המציאות כפי שהוא באמת, ומחמת זה יוצא לנו הדינים להלכה להתנהג כפי דיני הספיקות, והכא שהדין תלוי בידיעה אי אפשר לנו לספק שמא באמת הדין עלי' כדין טמא מת שנדחה לפסח שני מדין ודאי, כיון דליכא ידיעה ודאית אין חל עלי' דין טמא מת ודאי לדחות אותו מפסח שחלות הדין בזה הוא כפי ערך הידיעה, וא"כ בטל מזה תורת הספק לגמרי, דבמציאות האמתי ליכא דיני ספיקות וכיון דעכ"פ אין דין ודאי בזה במציאות מה יהי' משפט הספק בכה"ג ומשו"ה מותר לגמרי ולפי"ז גם אם נודע ספק זה קודם שעשה פסח ה"ז עושה פסחו לכתחילה, ועד"ז מתבארים שני הלכות אלו דבהלכה י"א מיירי לענין דין להבא אם מותר לו לעשות פסח ראשון לכתחילה ובזה הוא דוקא אם לאחר הידיעה הוא בספק דאם נודע בודאי הוא מעתה כדין כל טמא מת,

ובהלכה השני' דמיירי שכבר עשה פסחו קודם הידיעה ועתה נודע לו אז גם אם ודאי נטמא אינו עושה פסח שני דבשעת עשית הפסח הי' מותר, וכן מוכח בדקדוק לשון הרמב"ם ז"ל דבהלכה הראשונה כתב ה"ז "שוחט" ואוכל פסחו, והלכה השני' כתב מי "שעשה" פסח בחזקת שהוא טהור וזה ברור בעזה"י.

מה דמוכח בשיטת הרמב"ם דבמת מושכב לרוחב הדרך מן הקצה אל הקצה אף דאיכא רוב גמור שנטמא דרך באופנים רחוקים אפשרות בזה שלא נגע ולא האהיל על המת וראי' בזה דטמא לתרומה דאם הי' ספק שקול הי' טהור גם לתרומה דהוי ספק טומאה ברה"ר, ובכ"ז מתחשב לספק ומותר לעשות הפסח ועפי"מ שכתבנו לעיל בש"א פ"ה דדין רוב לא נאמר בתורה שיתחשב כידיעה אלא עלינו להחזיק שכן הוא הדבר במציאות כפי שמראה לנו צדדי הרוב מתפרש היטב שיטת הרמב"ם, דכ"ז שייך רק בדינים שחלות הדין אינו תלוי בידיעת האדם וכיון שעלינו להחזיק שכן הוא במציאות עלינו להתנהג כן עפ"י שורת דין התורה ומשו"ה טמא לתרומה, אבל בדין שתלוי בידיעה כמו בטומאת התהום וכיוצא בו לא יועיל לנו מה שנחזיק שכך וכך הוא במציאות שאין המציאות גורמת הדין עד שנדע יעו"ש.

ומשו"ה גם אם איכא רוב שנטמא הוא מותר בעשית פסח עד שידע בודאי שנטמא ונכון הוא בעזה"י: והרמב"ם כתב דינו עפ"י פירושו בסוגית הש"ס דפסחים ד' פ"א: דאיתא שם אמר מר בר רב אשי לא שנו אלא שנודע לו לאחר זריקה - קאי על המבואר שם במשנה נטמא בטומאת התהום הציץ מרצה - דכי איזדרק דם שפיר איזדריק אבל נודע לו לפני זריקה לא מרצה, מיתיבי המוצא מת מושכב לרחבו של דרך לתרומה טמא לנזיר ועושה פסח טהור וכל טמא וטהור להבא הוא, אלא אי איתמר הכי איתמר אמר מבר"א לא תימא נודע לו לאחר זריקה הוא דמרצה וכו' אלא אפילו נודע לו לפני זריקה מרצה, גופא המוצא מת מושכב לרחבו של דרך לתרומה טמא לנזיר ועושה פסח טהור בד"א שאין לו מקום לעבור, אבל יש לו מקום לעבור אף לתרומה טהור בד"א שמצאו שלם אבל משובר ומפורק טהור שמא בין הפרקים עבר וכו', בד"א במהלך ברגלי', אבל טעון או רכוב טמא לפי שמהלך ברגלי' אפשר שלא יגע ולא יאהיל אבל טעון או רכוב אי אפשר שלא יגע ולא יאהיל, בד"א בטומאת התהום אבל בטומאה ידועה טמא וכו' ולא אמרו טומאת התהום אלא למת בלבד.

ובתוס' שם ד"ה אלא לפני זריקה נמי מרצה הקשו וז"ל וקשה לר"י דבפ' בתרא דנזיר תנן אם עד שלא גילח נודע לו אפילו טומאת התהום נמי סותר ומוקי לה ר' יוחנן בגמ' כר"א דאמר תגלחת מעכבת וא"כ נודע לו לפני זריקה נמי כיון דמעכבת אמאי אינו סותר, ותירץ ר"י דהכא כיון שנשחט יש לו להשלים ומרצה ציץ על טומאת התהום וכו' יעו"ש, והנה כל הרואה יראה שהקושיא חמורה והתירוץ אינו פשוט ומחמתקושיא זו סובר הרמב"ם לבאר סוגיא זו בדרך אחר ומפרש דלפי מה דמתיב הש"ס על מר בר רב אשי מן הברייתא דמוצא מת מושכב דקתני טהור לנזיר ועושה פסח שהוא בלהבא ומסיק אלא אי איתמר הכי איתמר אפילו נודע לפני זריקה מרצה הוא לאו דוקא לפני זריקה אלא אפילו קודם שחיטה נמי אלא לפי שאמר מתחילה לשון לפני זריקה מסיק בלשון זה, ולהלכה לא הביא כלום לשון זה של מר בר רב אשי אלא הביא רק הברייתא כלשונה

וכפי פירושו דמפרש דהאי בד"א במהלך ברגלי' אבל טעון או רכוב טמא שאמור
בברייתא קאי על ראשית המאמר דקתני לנזיר ועושה פסח טהור ע"ז מחלקינן דרק
במהלך ברגלי' דאפשר שלא יגע אבל בטעון טמא, דלא כמה שפ"י רש"י שם דמפרש
האי בד"א על משובר ומפורק דטהור לתרומה, ולפי דברינו אלה מיושב ומתורץ קושית
התוס' דמה דתנן במס' נזיר דבנודע קודם שגילח גם טומאת התהום סותר הוא כשנודע
שנטמא בודאי אבל הכא דמיירי הברייתא בידיעת הספק מותר לעושה פסח גם אם נודע
קודם שחיטה, ואף דלפי"ז למה לא מתרץ הש"ס על מר בר רב אשי דאמר לא שנו אלא
שנודע לאחר זריקה דהוא כשנודע שנטמא ודאי והברייתא דקתני טהור דמשמע להבא
הוא בשנודע ידיעת הספק, זה ל"ק דכיון דאמר לא שנו משמע דקודם זריקה ליכא דין
היתר טומאת התהום, ועוד דבידיעת טומאה ודאי קודם זריקה אין שום חידוש דהלא
משנה מפורשת היא במס' נזיר ומשו"ה מתרץ הש"ס להפך דברי' דאשמעינן דין זה
דבספק מותר גם קודם זריקה דהיינו גם קודם שחיטה, ודברי הרמב"ם מתבארים עד"ז
בטוב טעם בעזה"י ובכ"מ שם כתב ע"ז דפסק כלישנא בתרא דמבר"א ומשמע לרבינו
דאפילו לכתחילה שוחט קרבן פסח שהוא קרבן חובה והיא מצו' עוברת, משא"כ בשאר
הקרבנות שאם נודע לו קודם זריקה אם זרק הורצה אבל לכתחילה לא יזרוק כדמשמע
מדברי רבינו פ"ד מה' ביאת מקדש.

עכ"ל: והנה בפ"ד מה' ביאת מקדש ה"ו כתב הרמב"ם וזה לשונו כהן שעבד ואחר כך
נודע שהי' טמא אם היא טומאה ידועה כל הקרבנות שהקריב פסולים שהרי עבודתו
חולין, ואם היא טומאת התהום הציץ מרצה, וכל הקרבנות שהקריב נרצו ואפילו נודע
לו, שהוא טמא קודם שיזרוק הדם וזרק הורצה, שהציץ מרצה על טומאת התהום אעפ"י
שהוא מזיד וכבר בארנו טומאת התהום בנזירות.
עכ"ל.

ובה' ח' שם כתב ואין הציץ מרצה אלא בזמן שהוא על מצחו שנאמר והי' על מצחו תמיד
לרצון להם לפני ה'. עד כאן לשונו.

וגם כאן העיר הכ"מ וז"ל כהן שעבד ואח"כ נודע שהוא טמא וכו' אלא דאיכא למידק
שממ"ש רבינו נראה דלכתחילה אינו זורק כל שנודע לו, ובפ' ז' מהק"פ נראה מדברי'
דלכתחילה נמי שוחט וזורק, וצ"ל שטעמו משום דשאני קרבן פסח שהוא חובה והיא
מצו' עוברת. עכ"ל.

ועפמש"כ לעיל לבאר שיטת הרמב"ם דרק היכא דהוי ספק טומאת התהום מותר
לכתחילה אבל בודאי טומאה הותרה רק עד הידיעה ומשעת ידיעה לא הותרה והרי זה
ככל טומאה ידועה עלינו לבאר שיטתו כיון דגם בטומאה ודאית איכא היתר בטומאת
התהום, ונלענ"ד - אחרי בקשת מחילה מתחת כפות רגלי מרן הכ"מ - לבאר כי דברי
הרמב"ם בהק"פ ודברי' כאן בה' ביאת מקדש הם שני ענינים שלא קרב זא"ז, והוא
דהנה במשנה דפסחים תנן נטמא בטומאת התהום הציץ מרצה וכיון דקתני שהציץ מרצה
הוא מפורש דרק ע"י רצוי ציץ הוא ההתרה, ובזמן דליכא ציץ על מצחו של כהן גדול
ליכא רצוי כמו שפסק הרמב"ם כאן בה' ח', ובה' ק"פ בפ"ו ה"ג לענין שומרת יום
שראתה זוב אחר שנזרק הדם שפטורה מפסח שני לא זכר כלום שתלוי ברצוי ציץ, וכן

בהי"א במצא מת מושכב לרוחבו של דרך דעושה פסח לכתחילה וכן בה' י"ב שאם נודע אחר שעשה פסחו שהי' טמא בטומאת התהום דפטור מפסח שני לא נזכר כלום שתלוי ברצוי ציץ, וכן בברייתא דמוצא מת מושכב לא נזכר כלום ענין זה שהציץ מרצה וכן בה' נזירות בכל ההלכות שהביא הרמב"ם לענין טומאת התהום אין שום רמז לא ברמב"ם ולא בגמ' ענין זה שיהי' תלוי עיקר היתר של טומאת התהום ברצוי ציץ, וע"כ נתתי אל לבי לעיין בזה כי הלא דבר הוא כיון דכל היכא שהוא משום רצוי ציץ אינו מרצה רק בזמן שהוא על מצחו איך סתמו בגמ' ובהלכות בלי לפרש עיקר הלכה של היתר טומאת התהום: ואחר העיון היטב נתבאר לי בעזה"י דשני ענינים הם דעיקרה של ההלכה שנאמרה בסיני להתיר טומאת התהום הוא שתהי' מותרת כל זמן שלא נודע הטומאה בבירור כראוי ומשעה שנתבררה שהיתה טומאה חל הדין משעת הידיעה ואילך אבל לא למפרע, דהרי מעיקרא חסרה הידיעה והי' היתר גמור, וממילא אם נודע שהי' מת מושכב באופן שנקרא טומאת התהום רק שלא נתברר בידיעה ברורה שנגע בו אף שקרוב יותר שנגע וטמא לתרומה כמו שפסק הרמב"ם בפ"ח מה' אבות הטומאה עפ"י הברייתא הנ"ל, מ"מ טהור הוא לעושה פסח ולנזיר היינו היתר גמור לכתחילה כמש"כ כיון דגם רוב אינו חשוב כידיעה ואיכא גם עכשיו היתר של ההלכה, אבל אלה א"צ כלום לרצוי ציץ דהוי היתר גמור עפ"י ההלכה, והא דמבואר במשנה שהציץ מרצה על טומאת התהום הוא בכה"ג דאיכא ידיעה ברורה דמשעת הידיעה ואילך הרי ליכא היתר של טומאת התהום כמו שמבואר במשנה דנזיר אם עד שלא גילח נודע לו הרי זה סותר וכן הוא בתוספתא בנזיר ובפסחים לענין עושה פסח, בכה"ג ודאי אסור לעשות פסחו ואם עבר ועשה בכה"ג הציץ מרצה וקים להו לחכמי המשנה דבהלכה שנאמרה להתיר טומאת התהום שהוא רק עד הידיעה נאמר עוד חידוש דגם אחר הידיעה או עבר ועשה קרבן הציץ מרצה, וכפי שמפרש הרמב"ם ענין זה אינו שייך לנזיר ועושה פסח אלא הוא כלל בכל הקרבנות, כמו שהבאנו דברי' למעלה ולפי"ז דברי הרמב"ם שכ' בה' ק"פ לענין מת מושכב דשוחט לכתחילה הוא רק היכא דהוא היתר גמור דא"צ לרצוי ציץ אבל כאן בה' ביאת מקדש דמיירי שנודע בודאי שנטמא בטומאת התהום דמשעת הידיעה ואילך לא הותר טומאת התהום ורק אם עבר במזיד הציץ מרצה בכה"ג אסור לכתחילה דכל היכא שצריך רצוי ציץ ודאי לא שייך לעשות לכתחילה מחמת שירצה הציץ וכמו דאיתא בברייתא פסחים ד' ט"ז ע"ב ונשא אהרן את עון הקדשים איזה עון נושא יעו"ש.

הרי זה הענין שהציץ מרצה הוא שמרצה על עון ואיך יתכן לומר שיהי' מותר לעשות עון לכתחילה מחמת שהציץ יכפר וירצה אח"כ וזה ברור לענ"ד: ומעתה יתבאר לנו דברי הש"ס בפסחים באופן אחר, דהנה אלישנא קמא דאמר מבר"א ולא שנו אלא שנודע לו לאחר זריקה פריך הש"ס מהברייתא דמוצא מת מושכב דקתני טהור לעושה פסח וטהור להבא משמע, ואמר בלישנא בתרא להיפוך, דאפי' נודע לו לפני זריקה, והקשה הכ"מ דהרי גם ללישנא בתרא רק לפני זריקה ולא לפני שחיטה והרמב"ם בהק"פ הביא במוצא מת מושכב מותר לכתחילה "לשחוט" ובאמת לפמש"כ הלא יקשה טובא דמה ענין דברי מר בר רב אשי דמפרש המשנה דקתני נטמא בטומאת התהום הציץ מרצה דבארנו דמיירי בנודע קודם עשית הקרבן שנטמא בודאי בטומאת התהום ועבר ועשה פסח או קרבן אחר דגם בכה"ג אף שלא הותר טומאת התהום משעת הידיעה ואילך מ"מ

הציץ מרצה, והברייתא מיירי בלא רצוי ציץ דמותר לכתחילה כל זמן שלא נודע ידיעה ברורה, אבל נראה לענ"ד דכל מה שכתבנו הוא עפ"י מסקנת הש"ס וזה גופא הוא קושיא ומסקנת הש"ס, דהנה לפי"מ דאמר בלישנא קמא דמר בר רב אשי לפרש המשנה שהציץ מרצה בטומאת התהום שהוא רק אם נודע לאחר זריקה מוכרח דהא דהתירה תורה בטומאת התהום אינו היתר גמור דכיון דצריך רצוי ציץ מוכרח שהוא נקרא עון והוא בכלל הכתוב ונשא אהרן את עון הקדשים וע"ז פריך דבברייתא קתני דהיכא דאיכא ספק עושה פסח לכתחילה מחמת דגם עכשי' עדיין חסר ידיעה ואיכא היתר של טומאת התהום ואם נאמר דכל עיקרה של ההלכה נאמרה רק שהציץ מרצה ואיך אפשר שיהי' מותר לעשות לכתחילה, ומוכרח מן הברייתא דעיקרה של ההלכה שנאמרה להתיר בטומאת התהום הוא היתר גמור שאינו בכלל עון כלל, וא"צ לרצוי ציץ ומותר גם היכא דליכא ציץ, וא"כ א"א לפרש המשנה כלישנא קמא דמבר"א דמיירי המשנה שנודע לו לאחר זריקה כיון דבשעת עשיית הפסח לא הי' ידיעה הרי הי' היתר גמור שאינו צריך כלל לרצוי ציץ ובמשנה קתני שהציץ מרצה, ומשו"ה מספיק להיפוך דהמשנה מיירי בנודע לו לפני זריקה דבכה"ג לכתחילה ודאי אסור לעשות ומתחשב עון רק אם עבר ועשה הציץ מרצה וזה דין שני בטומאת התהום.

והרמב"ם הביא מסקנת הש"ס זו בה' ביאת מקדש לענין ההלכה של טומאת התהום מה שהציץ מרצה והעתיק להלכה כצורתה בלי שום שנוי ובה' ק"פ הביא להלכה את הברייתא במת מושכב דעושה לכתחילה דשם מיירי בספק שמותר בלי הרצאת ציץ, והא דמפרש הרמב"ם דענין רצוי ציץ האמור במשנה רק לענין הכהן שעבד ולא לענין נזיר ועושה פסח, משום דלבעלים לא מהני רצוי ציץ, דאם הי' נודע רק ידיעת ספק מותר לכתחילה וא"צ רצוי ציץ, ואם נודע ידיעה ודאית לא מהני ציץ דכיון שחל על הבעלים דין פטור מפסח לא ישתנה ע"י הציץ וכן בנזיר אם נעשה דינו כנזיר טמא והימים הראשונים יפלו לא ישתנה הדין ע"י ציץ שרק בפסול קדשים מרצה ציץ, וכל דברי הרמב"ם מיושבים בלי גמגום כלל בעזה"י ומקום הניחו לי להתגדר בו.

אחר זה מצאתי בעז"ה קצת מדברינו בחי' מלא הרועים למס' פסחים והביא גם בשם ס' אור חדש והוא לחלק בין ספק לודאי אבל לא ביאר כלום למה חלוק הספק מודאי וגם לא העיר מענין רצוי ציץ יעו"ש. שוב ראיתי דמש"כ בשיטת הרמב"ם דבספק טומאת התהום מותר לכתחילה אף משעת ידיעת הספק הוא מפורש ברש"י זבחים ד' כ"ג ע"א דמפרש בטומאת התהום דזיבה כגון שראה בין השמשות דהוי ספק אם הוא ראי' אחת או שתי ראיות דגם אחר ידיעת הספק מותר אם נאמר דגם טומאת התהום דזיבה הותר והתוס' שם הקשו ע"ז מפ' כיצד צולין דאמרו שם דלר' יוסי לא משכחת טומאת התהום בזיבה ולפי' רש"י משכחת לה בכה"ג, ומזה אסקו דמשעת ידיעת הספק אף שלא נודע ידיעה ודאית לא הותר טומאת התהום יעו"ש: פרק כא והנה בעיקר הכלל שאמרנו בפרק הקדום דאין טמא מתטהר ע"י טבילה אם אחר הטבילה תשאר עלי' טומאה כראשונה ולא הועילה טבילתו כלום לסלק מעלי' טומאת הראשונה, הנה לכאורה במחלוקת שנוי' במס' ברכות בפלוגתא דר' יהודה וחכמים בספ"ג בזב שראה קרי ומשמשת שראתה נדה דרבנן סבר צריכים טבילה ור' יהודה פוטר ומסקנת הש"ס שם בד' כ"ב ע"א דגם ר' יהודה סובר עיקר תקנת עזרא דבעלי קריין אסורין בתפילה עד שיטבלו ופליג רק היכא

דאיכא עלי' טומאת זיבה או נדה שנפטר מטבילה בין שהי' זיבה תחילה ואח"כ קרי ובין שהי' טומאת קרי ואח"כ זיבה פטור מטבילה ורש"י שם בד' כ"ב בדיבור המתחיל אלא לאו ר' יהודא כתב בזה"ל קתני להודיעך דאפי' היכא דקדם הקרי אתיא טומאת נדה ומפקעה טבילה דאין טבילה אלא המטהרת עכ"ל.

הרי מפורש דר"י ס"ל דכיון דאיכא עלי' טומאת זיבה לא פקעה טומאת קרי ע"י טבילה ורבנן פליגי ע"ז וסברי דאף אם איכא טומאת זיבה עלי' מ"מ מועלת הטבילה להפקיע את טומאת הקרי, והנה אף דהענין הטבילה דשם הוא מדרבנן כמו שמפורש שם בש"ס אבל עכ"פ משמע דפליגי בכללי הטבילה גם אם שייך לדין תורה, ונראה לי דכמו דמצינו לענין חלות הטומאה בגמ' מנחות ד' כ"ד דבטומאות שוות או קלה על חמורה לא חייל טומאה על טומאה משום דשבעה לה טומאה, ולפי קוצר השגתי נראה לי דאין ענין זה שאין מקום בעצם לתפוס שתי מציאות הטומאה מלבד דקשה להשיג ענין זה בדבר רוחני, עוד קשה יותר קל על חמור מחמור על קל ומ"ש בבת אחת דחיילי טומאה קלה עם טומאה חמורה כמבואר שם בסוגיא, אלא נראה שאין חל דין טומאה בדבר שכבר דין טומאה עלי' אבל אם יהי' בטומאה השני' איזה דין וכן בבת אחת והוא דומה קצת לענין אין איסור חל על איסור אלא דשם הוא הענין שאין אזהרה חלה על דבר המוזהר וכאן הוא חלות דין טומאה על טומאה ומשו"ה אין פרטי הדינים תלויים זב"ז לענין כולל ומוסף ושם הוא כלל פשוט להלכה וכאן מיבעיא לי' לרבא שם במנחות, ועפ"י כלל זה נראה לי דגם בטהרת הטומאה שהוא ענין דין חלות שחל על הטובל דין טהרה ומשו"ה היכא דיש על הטובל שני דיני טומאות אחד המתטהר ע"י טבילה ושני שאינו מתטהר לא מהני טבילה להפקיע דין טומאה המתטהרת משום דאי אפשר לחול על הטמא דין טהרה כיון דנשאר בדין טומאתו, אבל כשטובל מטומאת מת ושרץ בידו מהני טבילתו דחל עלי' דין טהרה מטומאה החמורה ונשאר עלי' טומאה קלה, והנה אם יהי' איזה דין נוסף בטומאה קלה מה דליכא בטומאה החמורה נראה ודאי דבכה"ג מהני הטבילה על טומאה הקלה וכמו שכתבו בתוס' מנחות שם ובחולין ד' ע"ב ע"ב דלהכי חייל טומאת אוכלין על טומאת אבר מן החי אף שהוא קל על חמור משום דיש איזה דין נוסף בטומאת אוכלין דמצטרף עם שאר אוכלין לכביצה לטמא.

יעו"ש.

ומשו"ה נראה דגם לענין טבילה יהי' הדין כן שתהני טבילה לטומאה הקלה אף שתשאר טומאה החמורה אם רק איכא דין נוסף בטומאה הקלה, וכמו דמהני טבילת נדה לבעלה אף אם היא טמאה טומאת מת, דלענין זה של איסור לבעלה טומאת נדה חמורה מטומאת מת, וכן בכל כה"ג: ובזה יתבאר לנו טעמייהו דרבנן דסברי דמהני טבילה לטומאת קרי אף אם הוא טמא בטומאה חמורה של זיבה, וכן מה דחייל עלי' טומאת קרי אף שכבר הי' טמא טומאת זיבה ולא אמרינן שבעה לה טומאה, דסברי כיון דלענין זה להצריך טבילה לתורה ולתפילה לא תקן עזרא רק על טומאת, קרי חשיבא טומאת קרי חמורה לפרט זה וחיילא על טומאת זיבה החמורה, ומשו"ה מועלת הטבילה לטומאת קרי אף דנשאר בטומאת זיבה, ור' יהודא סובר דדין זה שגזרו על בעל קרי אינו דין טומאה בטומאת קרי לומר שיש איזה חומר בטומאת קרי מטומאת זיבה ונדה, אלא שאסרוהו

בתורה ובתפילה עד שיטהר מטומאת קרי כל זמן שיוכל ליטהר ואינו מטהר, ונמצא שדין זה הוא השייך רק לתורה ולתפילה ולא דין טומאה הוא, ובדיני הטומאה ליכא שום דין נוסף בטומאת קרי על טומאת זיבה, ומשו"ה אם הי' זב וראה קרי לא חייל עלי' דין טומאת קרי כלל, אם נאמר דקל על חמור לא חייל משום דשבעה לה טומאה, וכן אם הי' טמא טומאת קרי ואח"כ ראה זוב לא תהני טבילתו להפקיע ממנו טומאת קרי דלא חל עלי' דין טהרה כיון שהוא טמא טומאה חמורה ואף דלרבי יהודא מהני טבילה לטומאת קרי אף אם יש עלי' טומאת מת צריך לומר דרק כששניהם טומאה היוצאה מגופו בכה"ג סובר ר' יהודא דלא מהני טבילה לקלה אם איכא עלי' טומאה חמורה, אבל בטומאת מת וקרי גם לרבי יהודא מהני להתטהר מטומאה הקלה משום דחמירא לענין זה דהוי טומאה היוצאה מגופו וכן חל עלי' טומאת קרי אף שהוא טמא טומאת מת ולא אמרינן שבעה לה טומאה, ולענין חלות הטומאה בלא"ה כתבו התוס' בחולין שם ובמנחות דבטומאה שמגופו לא אמרינן שבעה לה טומאה.

יעו"ש.

אבל לנידון דידן גם לשאר שיטות התוס' שם ניחא דהכא לענין זה חשוב טומאת קרי כתמורה נגד טומאת מת, וענין זה ל"ד למש"כ בתוס', מנחות שהבאנו, דהחומר בטומאת אוכלין לענין הצטרפות לכביצה הוא דין חומר בטומאה עצמה, היינו דזה שאין דין הצטרפות באבר מן החי משום דטומאת אבר מן החי הוא שתלוי בשלימות האבר ולא על כל משהו, ודין טומאת אוכלין הוא על כל משהו וממילא שייך דין הצטרפות.

כנלענ"ד בענין זה: אמנם לפי"ז מה שכתבנו בפרק הקדום בדין טומאת התהום לבאר בירד ליטהר מטומאת מת ונטמא בטומאת התהום דלא הותר טומאת התהום משום דלא מהני טבילה לטומאה הראשונה מחמת טומאתו השני', לכאורה קשה דהרי כיון דטומאת התהום הותרה לנזיר ועושה פסח וטומאה ידיעה אסורה מהראוי שתיהני טבילה לטומאה הראשונה דהוי כחמורה נגד השני', אבל באמת לא קשה משני טעמים, חדא דכל זה שייך רק בשתי טומאות משני שמות כמו טומאת מגע וטומאת אבר מן החי או טומאת קר וזיבה וכל כה"ג דאם איכא איזה חומר בקלה נגד החמורה ראוי לחול שם טהרה שנטהר מטומאת קרי ונשאר טמא מטומאת מת או זיבה, אבל אם שתיהן טומאת מת אינו ראוי לחול שם טהרה אם הוא נשאר בטומאה דטומאת מת בטומאת התהום הוא ממש בעצם בטומאת מת דעלמא, והלכה שנתחדשה הוא רק מחמת השתנות הסבה שעל ידה נטמא שאם נטמא במת שלא ידע בו אדם חדשה ההלכה לנזיר ועושה פסח, והשני והוא עיקר דאף שאם הי' הדין באמת שהותר טומאת התהום דאז היתה הטבילה מועילה להפקיע ממנו טומאתו הראשונה וישאר עלי' טומאה השני' שהיא טומאת התהום, אבל כיון שאם לא יותר טומאת התהום אז תשאר עלי' טומאה הראשונה ויהי' סתירת הנזירות רק מחמת טומאה הידועה, וכל כה"ג לא הותר טומאת התהום.

ובזה יהי' דברי התוס' בנזיר ד' ס"ג מכוונים יותר לחזקת דברינו דכתבו בלשונם שרגלים לדבר כלומר שטעם גדול י"ל הואיל והוא בחזקת טומאת מת לא הותרה טומאת התהום אצלו. עכ"ל.

דמדבריהם מוכח להדיא דרך טעם יש בדבר שלא יותר בכה"ג דאם נאמר שעכ"פ אף אם יותר טומאת התהום לא הועילה הטבילה כלום והטומאה הראשונה עלי' איך יתכן שלא תסתור נזירותו דהרי טומאה הידועה ודאי סותרת, אבל לפמ"ש"כ דבריהם מכוונים דאם היינו אומרים שהותרה טומאת התהום אז נפקעה ע"י הטבילה הטומאה הראשונה רק שטעם גדול יש בזה לומר שלא הותר מחמת שזולת ההיתר תהי' הטומאה הראשונה עלי' ומפני זה טעם מסתבר בזה לומר שלא הותרה טומאת התהום בכה"ג ונכון הוא: וכאשר הצעתי דברי לפני חכם אחד אמר לי ששמע מהגר"ח אב"ד דבריסק זצ"ל שגם הוא החליט כדברינו דבטמא שיש עלי' טומאה שאינה מתהרת אין הטבילה מועלת להפקיע טומאה הראשונה, ואמר דברי' עפ"י הירושלמי במס' שבועות לענין טומאת מקדש וקדשי', ונראה לי שכונת הגר"ח זצ"ל הוא על דברי הירושלמי שבועות פ"ב ה"א דז"ל הירושלמי, ירד לטבול מטומאה חמורה ונסמכה לו טומאה קלה עלתה לו טומאה קלה, ליידיא מילה שאם טבל ונכנס למקדש פטור ירד לטבול מטומאה קלה ונסמכה לו טומאה חמורה לא עלתה לו טומאה חמורה ליידיא מילה שאם טבל ונכנס למקדש חייב, הא מטומאה חמורה ונסמכה לו טומאה חמורה לא, הא מטומאה קלה ונסמכה לו טומאה קלה לא, ירד לטבול מטומאה חמורה ונסמכה לו סככות ופרעות מאחר דמר ר' יוחנן בשם ר' ינאי כולהון תורה הן אצל תרומה כמו שהוא טומאה חמורה או מאחר שאין הנזיר מגלח עליהם כמי שהיא טומאה קלה.

עכ"ל הירושלמי. וזהו פירושו שאם ירד לטבול מטומאת מת שהי' לו ידיעה בתחילה, ונסמכה טומאה קלה שלא ידע בה ולאחר טבילה מטומאת מת נכנס למקדש פטור דמטומאת מת כבר נטהר, ועל הטומאה הקלה לא יתחייב שהרי לא ידע בה, ומש"כ עלתה לו טומאה קלה, היינו שטומאה חמורה הלכה ועלתה במקומה טומאה קלה, אבל אם הראשונה שידע בה היתה טומאה קלה ונסמכה טומאה חמורה שלא ידע בה, לא עלתה לו טומאה חמורה, היינו שלא פקעה ממנו הטומאה הקלה שאין כאן טבילה המטהרת וחייב על ביאת מקדש מחמת טומאה הראשונה.

ועפ"ד זה יתפרשו מש"כ דמטומאות שוות אין הטבילה מועלת. כנלענ"ד: ועפ"ז נתחזקו דברינו מש"כ בפרק הקדום לישב קושית הש"ש מדברי ר"ת שכתב בספק בהרת שאם הוחזק מחמת נגע הראשון הוי בחזקת טומאה, והא אין מחזיקים מאיסור לאיסור, דלפי המתבאר בזה דאין חל דין טהרה ע"י טבילה אם יש על האדם טומאה בלא"ה, כ"כ לא תחול טהרת הכהן באמירתו וכן טהרתו של המצורע בטבילתו אם הוא טמא מחמת נגע השני' ומשו"ה בספק בהרת הוא ספק אם מתטהר מטומאה הראשונה והוי בחזקת טומאה, וכמו שהוכחנו מדין טומאת התהום ומדין בעל קרי שראה זוב לר' יהודא, ומה שהוכיח בס' ש"ש ש"ה פ"ב דדין ירד לטבול מטומאת מת שלא הותר טומאת התהום לאו משום תורת חזקה הוא מהא דנקטינן בטמא מת שטבל בשביעי שלו ונטמא בטומאת התהום דמותר לעשות פסח כמבואר ברמב"ם ה' ק"פ פ"ז, אף דקודם שהעריב שמשו עדיין הוא טמא, לפ"מ שבארנו אינו כן דכיון דטומאתו מתטהרת ממילא בהערב שמש ושימשא ממילא ערבא הוא בחזקת טהרה כשיעבור הזמן וכמו דאמרינן פד"א אשה זו בחזקת היתר ליבם עומדת כשימות בעלה ומכש"כ הכא דשימשא ודאי ערבא, ודאי דחשוב חזקת טהרה, ומשו"ה אם נטמא בטומאת התהום דהיתה ההלכה שטומאת התהום

לא תגרום דין טומאה לנזיר ועושה פסח בכה"ג נמי הותר, דמחמת טומאה הראשונה הי' טמא רק עד זמן הערב שמש וכיון שהגיע הזמן בטלה, והוספת הטומאה הוא רק מחמת טומאת התהום וזה פשוט.

וכן מה שהוכיח שם מהא שירד לטבול מטומאת שרץ ונטמא בטומאת התהום דודאי הותרה טומאת התהום אע"ג שהי' בחזקת טומאה, אינו ראי' דזה ודאי הוא הוספת טומאה שהרי הי' טמא טומאה קלה ועתה נטמא בטומאה חמורה ונגד טומאה חמורה הי' בחזקת טהרה ולמי שהי' בחזקת טהרה הותרה טומאת התהום, ולפמש"כ דטמא מטומאה קלה אינו מתטהר בטבילה אם נטמא בטומאה חמורה טומאת התהום, יש לדון בזה איך יהי' הדין לענין עושה פסח, דמן המשנה במס' נזיר דמוכח דדוקא בירד לטבול מטומאת מת לא הותר טומאת התהום, אבל בירד לטבול מטומאת שרץ הותרה טומאת התהום אין להוכיח כלום לענין עושה פסח דהמשנה אמורה לענין נזיר שטומאת שרץ אינו סותר כלום ואין נפ"מ בזה מה שנאמר שנשאר עלי' גם טומאה הראשונה, ואם נאמר שתסתור הנזירות הוא רק מחמת טומאה החדשה של טומאת התהום וטומאת התהום אינה סותרת, אבל לעושה פסח דגם טמא שרץ אינו עושה פסח יש לדון בירד לטבול מטומאת שרץ ונטמא במת שלא ידע אדם מעולם אם בכה"ג הותרה טומאת התהום כיון שלא נטהר בטבילתו מטומאת שרץ, ונלענ"ד דבזה יהי' נפ"מ בין לכתחילה לדיעבד, היינו שאם בטבילתו נתחדש ספק טומאת התהום לא יותר לו לעשות פסח לכתחילה דבכה"ג יהי' ספק אם נטהר מטומאת שרץ, אבל אם נודע לו אחר הפסח שנטמא ודאי בטומאת התהום לא יתחייב בפסח שני.

דלפי המבואר ברמב"ם ה' ק"פ פ"ו דלענין פסח שאני טומאת מת מטומאת שרץ גם למ"ד אין שוחטין על טמא שרץ, דבטמא מת אף שטבל בשביעי אינו עושה פסח אם לא העריב שמשו, ובטמא שרץ לכו"ע לאחר טבילה עושה פסחו יעו"ש ובכ"מ שם. הרי מבואר דטומאת שרץ אינה מעכבת כלל מעשית הפסח אם רק יהי' ראוי לאכילת פסח בערב, רק קודם טבילה אין שוחטין שמא יפשע ולא יטבול כמבואר בגמ' פסחים וכל זה שמא לא יהי' ראוי לאכילת פסח, אבל טומאת מת אף שיהי' ודאי ראוי מבערב דשימשא ממילא ערבא אבל עכשי' אינו ראוי לעשית פסח כ"ז שהוא טמא מחמת טומאת מת ונמצא דטומאת שרץ אינה מעכבתו לעולם מעשית פסח מחמת עצמות הטומאה ואם נאמר כשיטמא בטומאת התהום שיאסר בעשית פסח הוא רק מחמת טומאה החמורה ומשו"ה הדרין להלכה המקובלת שטומאת התהום הותרה לעושה פסח ואף שבאמת הי' טמא גם בערב משום דלא הועילה לו הטבילה להטהר מטומאת השרץ והי' אסור לאכול בקדשים אבל אכילת פסח אינה מעכבת ובשעת שחיטה שחט לאוכלי' ולא נפסל הזבח ופטור מפסח שני כנלענ"ד: ובתשובת נוב"י מ"ק ביו"ד, סי' מ"ו כתב להכריע דמן הדין א"צ בדיקת חורין וסדקים גם בבדיקת הפסק טהרה, דכיון, דעיקר הטעם להצריך בדיקת חורין וסדקים הוא מטעם שמא כותלי בית הרחם העמידו דם וזה לא חיישינן גם היכא דליכא חזקה והוכיח מהא דקיי"ל דלבעלה ולחולין לא מטמאה למפרע אף היכא דאיכא חזקת טומאה כגון זבה שספרה ז' נקיים וטבלה ולמחר ראתה דמדינא דגמ' אינה צריכה שבעה נקיים שנית, ולמה לא נחוש שמא מאתמול הי' הדם וכותלי בה"ר העמידו ונסתרו הנקיים ושם הספק שמא לא נטהרה מטומאה הראשונה ובחזקת טומאה הראשונה היא

כמו במקוה שנמצא חסר שמוקמינן את האדם הטובל בחזקת טמא אף שנולד הספק לאחר שטבל יעו"ש שהאריך בזה, ובס' חוות דעת סי' קצ"ו סק"ד דחה דברי' דבמקוה הוי ספק במעשה המטהר משו"ה חשוב בחזקת טומאה כל שלא נתברר מעשה המטהרת, אבל בנידון זה שאין חסרון במעשה הטבילה רק ספק אחר שמא ראתה חשוב בחזקת טהרה והוכיח ענינו דכל ספק בשחיטה שמא שהה או דרס או שמא הי' סכין פגום בחזקת איסור עומדת, ובספק שמא ישב לה קוץ בושט נקטו התוס' בפד"א ובפא"ט דאי לא משום דשכיח לאיסורא הוו מוקמינן בחזקת היתר אף דנקובת הושט נבילה יעו"ש.

וכבר נתבאר בדברינו לעיל בפ"ז ופי"ח דבספק נקיבת הושט הוי בחזקת שאינו זבוח וכן ספק שמיטת הסימנים, ועוד נתבאר בדברינו בפרק זה דגם בספק טומאה חדשה בירד לטבול מטומאה ישנה חשוב בחזקת טומאה, דלפי"ז בספק סתירת נקיים ודאי דראוי למיקם בחזקת טומאה כשיטת הנוב"י בתשובה זו וכ"כ החליט בתשובתו סי' ס"ג, ולפי מה שהוכחנו מדין טומאת התהום לענין אם ירד ליטהר מטומאת מת דחשוב בחזקת טומאה, ובשומרת יום שטבלה ואח"כ ראתה דחשוב בחזקת טהרה, הנה גם לענין נקיים יהי' הבדל אם ספק לנו שמא אחר הטבילה נתחדש ראית דם הסותר נקיים אז תהי' בחזקת טהרה כיון דלולא ראי' השני' כבר נטהרה לגמרי ע"י נקיים וע"י טבילה, אבל אם קודם הטבילה הוי בחזקת טומאה משום דאם ראתה לא נפקעה ממנה טומאתה הראשונה כמו שנתבאר לעיל בפ"כ, ועפ"ז לכאורה ראית הנוב"י קמה ונצבה להכריע דספק שמא כותלי בה"ר העמידו אינו ספק כלל ורק לתרומה וקדשים החמירו חז"ל: אבל באמת מוכח להדיא מדברי תוס' ריש נדה ד"ה דספק זה שמא כותלי בה"ר העמידו הוא ספק שקול דכתבו להדיא דלחולין לכו"ע די' שעתה דמוקי לה בחזקת טהרה, ואח"ז הקשו מ"ש מספק טומאה ברה"י דהווי טמא ודאי ולא מוקמינן בחזקת טהרה.

יעו"ש.

והנה מלבד לשונם הברור שהוא משום חזקה ממה שחתרו שם למצוא פתרא לחלק מספק טומאה ברה"י מוכח דהוי ספק שקול דאם הי' בגדר רוב שאין כותלי בה"ר מעמידים דם לק"מ דברוב לטהרה טהור גם בספק טומאה ברה"י כמבואר בגמ' כתובות ד' ט"ו, ונראה דאף שהוא ספק שקול מ"מ גם אם יהי' ספק העמדת כותלי בה"ר בז' נקיים קודם טבילה כגון שטבלה ביום ז' וביום ח' בבוקר ראתה דאיכא למיחש שמא ראתה אתמול קודם הטבילה לא מטמאינן למפרע משום דאף דאיכא בזה חזקת טומאה כמש"כ, אבל איכא בזה חזקת הגוף וכמש"כ בש"ש ש"א פט"ו הבאנו לעיל פ"א וחזקת הגוף עדיף מחזקת טומאה, ולפי"ז אין ראית הנוב"י מכרעת כלום דלענין בדיקת הפסק טהרה כיון דעכ"פ צריכה מה"ת לכו"ע וכיון שאינה בודקת בחורין וסדקים ויש לספק שמא העמידו כותלי בה"ר חסר בזה עיקר הבדיקה: ובס' חוות דעת סי' קפ"ז סק"ה כתב בהא שאם דם מכתה משונה מדם ראיתה אין תולין בדם מכתה וז"ל דוקא שנתברר שהוא משונה הא בלא"ה תולין לפי שהאשה בחזקת טהרה עומדת (ש"ך בשם הרב המגיד והר"ן והרשב"א) נ"ל דאפי' אם היא באמצע ז' נקיים אחר ספירת ג' ימים ג"כ הוי בחזקת טהרה דעומדת בחזקה שתטהר לאותו יום דומיא דאמרינן ביבמות ד' ל"א אשה זו בחזקת היתר לשוק עומדת ואף שהספק אירע בחיי הבעל וכ"כ הב"י בשם

הרמב"ן בסי' קצ"ו וכו' וגם איכא חזקה דגופא דאשה בחזקת שאינה רואה עומדת ולא אמרינן חזקת טומאה רק אם הספק בטבילה דלא מטהרינן אותה מחמת ספק טהרה משא"כ הכא, וראי' לזה מנזיר ד' ס"ו דאמר רבא לא תימא ספק חזאי אלא ודאי חזאי ספק מחמת ש"ז ספק מחמת ראי' כיון שנזקק לטומאה ספיקו טמא ופירשו התוס' כגון שבדק ומצא על בגדיו ש"ז וזיבה ולא נודע אם בא ש"ז לבדו והזיבה לבדה ויסתור ז' או באו ביחד ויסתור רק יום אחד וכו' משמע דאם הוא ספק ש"ז או זיבה דאפי' נזקק לטומאה טהור וכש"כ במכה במוציאה דם דהוי כספק חזאי דמותרת רק שצריכה שתהי' לה הפסק טהרה ויום אחד נקי בבדיקה עכ"פ כמבואר בסי' קצ"ו.

עכ"ל.

ובדברי' תמוהים דעכ"פ מוכח מזה דמשנזקק לטומאה בחזקת טומאה הוא דהרי אמרו ע"ז במשנה דהטעם משום רגלים לדבר דהוא משום חזקה ובאמת הוכיח מזה בתשו' מהרי"ט דמחזיקים מטומאה לטומאה הובא בש"ש ש"ה, ושם בפ"ב דחה ראיתו דשם לא משום חזקה אלא משום רגלים לדבר דאל"כ בספק חזאי ספק לא חזאי נמי נימא אוקי אחזקת טמא אלא ע"כ דאין מוסיפים טומאה על טומאתו ולומר שראה עוד.

יעו"ש.

והנה לפי"מ שפירשו התוס' רחוק לומר שיהי' רגלים לדבר שלא הי' ש"ז והזיבה ביחד ועפ"מ ש"כ נראה לומר דבספק חזאי איכא חזקת הגוף דעדיף מחזקת טומאה וגם אם יהי' ספק אם הוא קרי או זיבה ג"כ י"ל דחשוב חזקת הגוף דראית קרי אינה שנוי הגוף שמצוי' בכל אדם אבל זיבה הוא חולי ושנוי הגוף ושפיר מוקים לי' בחזקת הגוף ומשו"ה מפרשי התוס' דמירי שמצא ש"ז וזיבה על הבגד והספק אם הי' ביחד או כ"א לבדו, וע"זודאי ליכא חזקת הגוף ורק משנזקק לטומאה הוא בחזקת טומאה, דהספק הוא אם הי' נקיים או לא ומוכח מזה דבכהאי גוונא הוי בחזקת טומאה, ולא דמי לנידון האמור בפד"א דשם בא ההיתר ממילא ע"י מיתת הבעל והרי מת וקברו מוכיח כמש"כ הרשב"א, אבל כל היכא דצריך מעשה המכשיר והספק גורם לספק גם בכח המכשיר בכה"ג חשוב בחזקת טומאה ואיסור דלא כהחוו"ד: ובתוס' פ"ק דגיטין ד' ב' ע"ב כתבו בד"ה עד אחד בזה"ל וא"ת ומנא לן דע"א נאמן באיסורין וי"ל דילפינן מנדה דדרשינן בפרק המדיר וספרה לה לעצמה וא"ת א"כ אפי' איתחזק איסורא וי"ל דאינה בחזקת שתהא רואה כל שעה וכשעברו שבעה טהורה ממילא ולא איתחזק איסורא וגם בידה לטבול.

עכ"ל.

וביאור דברי התוס' הוא כמש"כ המהרש"א דלענין ספק שמא הי' בזה ראי' חדשה שסותרת הנקיים מהני עדותה משום דזה אינו נגד חזקה דאינה בחזקת שתהא רואה כל שעה, ולענין עדותה על הטבילה שהוא נגד חזקת טומאה מהני עדותה משום דבידה לטבול. והנה עפ"י מש"כ דבכה"ג גם על ספק ראי' חשוב חזקת טומאה דכיון דאם ראתה לא מהני טבילה קשה למה מהני עדותה אם נימא דנגד חזקה אין נאמן ע"א באיסורים.

ובש"ש ש"ה פ"ב הוכיח מדברי תוס' אלו לשיטתו וכן בהג' דגול מרבבה יו"ד סי' קפ"ז על ש"ך סקי"ט ציין לדברי תוס' הנ"ל, ולדברי תוס' בזבחים ד' כ"ט ע"א ד"ה וכיון שכתבו להדיא דקודם שספרה. ז' נקיים וטבלה היא בחזקת טומאה יעו"ש.

ונשאר בצ"ע: ולענ"ד נראה דאף שקודם שטבלה היא לעולם בחזקת טומאה וכל ספק שיולד בענין הנקיים מוקמינן לה בחזקת טומאה כמו ספק בעיקר הטבילה כל זה הוא רק לענין דין ספיקות, אבל לענין דין נאמנות של ע"א באיסורין דאינו נאמן נגד חזקה הוא רק אם מעיד על איזה דבר נגד מה שהוחזק לנו כמו בהקדש שמעיד שבעלים נשאלו ע"ז לחכם ועקר את הנדר, וכ"כ באשת איש שמעיד שמת בעלה שעדותו הוא שנתחדש דבר היפוך מה שהוחזקנו מעיקרא, ובנדה מה שמעידה שטבלה חשוב נגד חזקה שמעידה שנתחדשה סבה המטהרת רק לזה מהני עדותה מחמת הכלל משום דבידה לטבול, ומה שמעידה על הנקיים שלא נתחדש בה ראי' עדותה זאת אינה נגד שום חזקה דלא הוחזקה שתהא רואה כל שעה אף דעי"ז מתברר גם ענין הטבילה שהיתה טבילה מועלת, אבל עכ"פ אין זה נגד חזקה, וכ"כ נראה לי גם במקוה שנמצא חסר ואנו מסופקים על שעת הטבילה אם היתה חסרה אז, וע"א יעיד שראה שהיתה אז מליאה שתיהני עדותו אף שבלא עדותו אנו מטמאים למפרע משום תרתי לריעותא, אבל עדותו אינו נגד שום חזקה דלא הוחזקנו שתהי' חסרה אז.

ויבואר ענין זה לקמן באורך בעזה"י: ואמנם לדינא דברי החו"ד מסתברים דאף שהוכחנו דקודם טבילה כל ספק שיפול בזה מוקמינן לה בחזקת טומאה, אבל בספק ראי' י"ל דאיכא חזקת הגוף כל שהיתה בזה הפסק טהרה ובדיקת יום אחד, ובנידון הענין שדן בזה בס' חו"ד במכה שמוציאה דם ואיכא ספק על הדם י"ל דאחר ג' ימים שספרה לה איכא חזקת הגוף וחזקת הגוף עדיף מחזקת טומאה.

ואין להוכיח נגד זה ממש"כ בתוס' גיטין הנ"ל דילפינן ע"א נאמן היכא דליכא חזקה משום דלא הוחזקה שתהא רואה כל שעה דמוכח דבימי ספירתה ליכא חזקת הגוף שלא ראתה, דאל"כ איך ילפינן דע"א נאמן בספק שקול, די"ל דקודם ג' ימים שעלולה לראות ליכא חזקה לשום צד, אבל לאחר ג' ימים יש לה חזקת הגוף שלא ראתה כמש"כ החו"ד ובתשו' נוב"י יו"ד סי' נ"ט הובא שם דעת הגאון ר"ח שכתב כן יעו"ש, והנוב"י סתר דברי מדברי תוס' זבחים ד' כ"ט שכתבו שם דקודם טבילה וספירת ז' נקיים אינה בחזקת טהרה, אבל ראי' זו אינה מוכחת כלום כמש"כ בס' חו"ד שם דשם אינו ענין לספיקות.

יעו"ש: פרק כב והנה עפ"י המבואר בפרקים הקודמים דספק נקובת הושט ושוטט הגרירת חשוב ספק בשחיטה כיון שתלוי בזה דין היתר שחיטה ול"ד לנידון האמור בפד"א דקיימא בחזקת היתר לשוק או ליבם דשם אף שהיתר אשת איש בא ע"י מיתת הבעל ולא ע"י שלילת החיים כמו שנבאר ענין זה במק"א, אבל כיון שמת לפנינו, וכמו שכתב הרשב"א שהרי מת וקברו מוכיח עלי' חשבינן אם היא נאסרת לשוק מחמת זיקת יבום כאילו דבר אחר גורם לאסור ואינו בגדר ספק במעשה המתיר, אבל בשחיטה שהמתירים הם הסימנים הנשחטים, אם נולד ספק אם הסימנים שלמים שראויים להתיר בשחיטתם הוי ספק בעיקר המתיר, ואיכא חזקת איסור, וכן לענין טבילה, בטובל ושרץ בידו הוי חסרון בעיקר הטבילה ומשו"ה בספק הוי ספק בעצם המכשיר לפי"ז יש לדון

בכל ספק טריפה אם הוא ג"כ ספק במעשה המכשיר או דבר אחר גורם לו לאיסור, וענין זה תלוי אם יש איסור בטריפה שחווה איסור שאינו זבוח, והנה בפשטות ראוי לומר כיון דשחיטת טריפה מועלת לטהר מידי נבילה ליכא כאן איסור שאינו זבוח, רק איסור טריפה לבד, אבל מהא דקיי"ל בשוחט את הטריפה ונמצא בה בן ט' חי דאינו נותר בשחיטת אמו וצריך שחיטה - ביו"ד סי' י"ג - קשה למה לא תועיל להעובר שחיטת אמו כיון דשחיטת האם היתה שחיטה מעליא ואסורה רק משום דין טריפה, ובולד ליכא דין טריפה, ומוכח לכאורה מזה דשחיטת טריפה אינה שחיטה מעליא להתיר באכילה, דכיון דטריפה אינה חי' וחשוב כנטולה קצת חיות שלא ע"י שחיטה, ורק גמר מיתתה היתה ע"י שחיטה ומהני להוציא מידי נבילה, ומשו"ה גם לולד לא מהני להתיר באכילה דאיכא חסרון בגוף השחיטה לענין היתר אכילה: ותחילה עלינו לבאר עיקר הענין שניתר הולד בשחיטת האם אם עצמות השחיטה של האם מתרת את הולד, וכמו שאמרו בגמ' ד' סימנים אכשר בי' רחמנא, שהסימנים של האם חשובים כסימנים דידי' ושחיטתם הוא שחיטה לגבי הולד, או נאמר דהולד נותר ע"י ההיתר של האם וגזירת הכתוב הוא כל בבהמה תאכלו, וראי' ברורה לזה דהרי חתך מן הטחול של הבהמה אסור, וחתך מן העובר ולא הוציא לחוץ מותר כמבואר בגמ' וביו"ד סי' י"ד ועל האיברים החתוכים מן העובר ודאי דלא שייך בזה ד' סימנים אכשר בי' רחמנא, וכיון דמוכח דהיתר זה של כל בבהמה תאכלו הוא גזה"כ שניתר מה שבבהמה אף דלא שייך בזה שיהי' ענין שנאמר שבהם עצמם הי' ענין שחיטה מנא לן למילף שיהי' שחיטת סימני האם ענין שחיטה לולד, ועוד יש להוכיח קצת מהא דקיי"ל לענין אבר היוצא דאם לא החזירה קודם שחיטה אז אסור גם מקום חתך ואם החזירה קודם שחיטה מותר מקום חתך כמבואר בריש פרק בהמה המקשה וביו"ד סי' הנ"ל והטעם בזה כמו שפי' רש"י שם דמקום חתך אינו בכלל "ובשר בשדה טריפה" ולא בכלל "בבהמה תאכלו" דלא יצא לחוץ וגם אינו בפנים, ומשו"ה כל שלא החזירה אף שלא נאסר משום יוצא אבל אינו נותר דאינו בכלל "בבהמה תאכלו" אבל אם החזירה ועכשי' בשעת שחיטה הוא בפנים בבהמה הוא נותר מקרא דבבהמה ורק מה שיצא ילפינן כיון שיצא לחוץ אין לו תקנה, ואם נאמר דשחיטת האם מתרת לולד מלבד ההיתר של בבהמה למה לא תהני שחיטת האם על מקום חתך כיון שלא נאסר משום איסור יוצא ומוכח לכאורה מזה דאין עצמות שחיטת האם חשוב כשחיטה לגבי הולד, ורק היתר הוא מגזה"כ מקרא דכל בבהמה תאכלו: אמנם מפורש במס' תמורה דשחיטת האם הוי שחיטה לגבי הולד דגרסינן התם ד' י"א ע"ב בעא מיני' אביי מרב יוסף היא שלמים וולדה חולין ושחטה בפנים מהו למ"ד ולדי קדשים בהוייתן הן קדושים מי הוי חולין בעזרה או לא א"ל מי קרינא בי' כי ירחק ממך המקום וזבחת, בעא מיני' אביי מרב יוסף היא חולין וולדה שלמים ושחטה בחוץ מהו מי מחייב עלי' משום שחוטי חוץ או לא, א"ל מי קרינן בי' והביאום לה'.

עכ"ל הש"ס. ומוכח מזה דשחיטת האם הוי שחיטה ממש לולד כאילו נשחטו סימנים דידי' - ולראי' זו העירני אחד מתלמידי הישיבה - ולפי"ז עלינו לומר דשני ענינים יחד איכא בעובר חזא דשחיטת סימני האם הוא שחיטת הולד עצמו, ועוד גזה"כ מן בבהמה תאכלו להתיר גם מה שנחתך מן העובר וגם להתיר עובר מת, וכן מוכח ענין זה מהא דס"ל לרבנן בהוציא העובר את ידו דמהני שחיטת האם לטהר מידי נבילה כמבואר

במשנה פ' בהמה המקשה ד' ע"ב ואם נאמר דרק מקרא דכל בבהמה ניתר העובר ואבר היוצא אינו בכלל קרא זה האיך ניתר מאיסור נבילה דהרי לא הוי בשעת שחיטה בפנים, אבל עלינו למצוא מקור לזה שתיהני שחיטת האם לולד גם בלא קרא זה: ונלענ"ד לבאר ענין זה עפ"י מה שכתב הרמב"ם ז"ל בה' עבדים פ"ז ה"ה וז"ל הכותב לשפחתו מעוברת הרי את בת חורין וולדך עבד דבר' קיימים, הרי את שפחה וולדך בן חורין לא אמר כלום שזה כמו שמשחרר חצי' עכ"ל.

ובהשגות שם כתב בזה"ל: א"א קשיא רישא רישא אסיפא, סיפא קאמר דעובר ירך אמו א"כ רישא אמאי דבר' קיימים, אלא רישא דבר' קיימים דעובר לאו ירך אמו הוא וסיפא לא אמר כלום או משום דלא בא לעולם או משום דאין העבד מקבל גט לחבירו מיד רבו שלו. עכ"ל, ועיי"ש בלח"מ מה שהאריך שם לתרץ דבר' הרמב"ם ואין דבר' מתישבים על הלב.

ואכמ"ל.

וע"כ נ"ל דהרמב"ם פוסק דעובר לאו ירך אמו הוא וכמו שאמר הראב"ד דמרישא מוכח דס"ל לאו ירך אמו הוא וכ"כ מוכח מהא דפסק כר' יוחנן בפ' מערימים בהפריש חטאתו מעוברת וילדה רצה מתכפר בה רצה מתכפר בולדה דאמרו בגמ' תמורה ד' כ"ה שם דקסבר עובר לאו ירך אמו הוא ופסק הרמב"ם כדבר' בפ"ד מה' פסולי המוקדשים. יעו"ש.

אלא דסובר הרמב"ם דאף דעובר לאו ירך אמו הוא, הוא רק לענין לומר שכל התחדשות של איזה דין שחל על האם תחול על הולד שהוא טפל לגבי האם כמו שאם שחרר האם שיחול דין שחרור על הולד זה תלוי בדין עובר ירך אמו דלמ"ד עובר ירך אמו גם הולד משוחרר דחשיב כטפל לגבי האם, דל"ד לגוף האם עצמה שאם שייך אחד מאבר' שודאי לא ישוחרר מה ששייר גם למ"ד משחרר חצי עבדו קנה, וענין זה תלוי בפלוגתא אי עובר ירך אמו או לא, אבל לכו"ע איברי האם חשובים להעובר כאיברי עצמו מפני שחיותו תלוי בהאם, וענין זה לא כתב הרמב"ם מסברא דנפשו רק מצא כן בסוגית הש"ס דמס' גיטין: דגרסינן בגמ' שם ד' כ"ג ע"ב כי אתא רב שמואל בר יהודא אמר ר' יוחנן תרתי אמר נראים דברים שהעבד מקבל גט לחבירו מיד רבו של חבירו אבל לא מיד רבו שלו ואם לחשך אדם לומר זו הלכה שנוי' אם היתה עוברת זכתה לו אמור לו שני גדולי הדור פרשו את הדבר ר' זירא ור' שמואל בר' יצחק חד אמר הא מני רבי היא דאמר המשחרר חצי עבדו קנה וחד אמר מ"ט דרבי בהא קסבר עובר ירך אמו ונעשה כמו שהקנה לה אחד מאיברי'.

עכ"ל הש"ס. ומפרש הרמב"ם כפשטות לשון הש"ס דכל אחד משני גדולי הדור תירץ קושיא אחת משתי הקושיות שנפלו בברייתא זו.

חד תירץ שלא תקשה דהרי הוי כמשחרר חצי עבדו עכ"פ, ומתרץ דהא מני רבי היא דאמר המשחרר חצי עבדו קנה ותירוץ זה מספיק גם אם נימא דרבי סובר עובר לאו ירך אמו הוא, ולמ"ד דמשחרר חצי עבדו לא קנה לא מהני שחרור הולד גם אם נימא עובר לאו ירך אמו הוא, דכיון דמשייר איברי האם הוי שיוור לגבי הולד כמי ששייר

אחד מאיברי העובר, וחד הוסיף לתרץ מה דקשה מהא דאין עבד מקבל גט לחבירו מיד רבו שלו, והאיך השפחה מקבלת בעד העובר ומשנידקסבר עובר ירך אמו הוא, והוי כמקבלת בעד חצי גופה, ולפי"ז לדידן דקיי"ל משחרר חצי עבדו לא קנה קושית המ"ד ראשון קמה דהוי משחרר חצי עבדו ועפי"ז דברי הרמב"ם מתפרשים בטוב טעם, ואף דגם טעמו של הראב"ד מפורש בגמ' אבל הטעם שכתב הרמב"ם הוא הטעם הראשון של אחד מגדולי הדור, ועוד שטעמו של הראב"ד שהוא טעם של גדול הדור השני הוא על אופן קבלת השטר שחרור, והטעם הראשון הוא על עיקר כתיבת השטר דלא מהני וכיון דהוא פסול בכתיבתו א"צ לפרש הפסול שיהי' באופן הקבלה, ועוד דבגמ' הוזכר ענין זה על הקבלה והרמב"ם לא זכר "הקבלה" דכתב רק "הכותב" לשפחתו וכו', ומוכח מזה דגם למ"ד עובר לאו ירך אמו הוא איברי האם הם כאיברים לגבי הולד.

ובחי' למס' גיטין הארכנו בענין זה ואכמ"ל: ומה"ט נראה לי דהי' פשוט לתנאי ואמוראי דמהני שחיטת האם להעובר גם אם עובר לאו ירך אמו הוא וקרא דבהמה תאכלו אתא לרבות גם בנחתך מן העובר דשרי או אם העובר מת מה דלא הי' מותר בלאו הך קרא, ועוד ילפינן מקרא זה לחומרא דשחיטת הבהמה אינה מתרת את העובר רק אם הוא בתוך מחיצתו שהוא פנימית הבהמה ומקום החתך שאינו בפנים אינו מותר, ומקרא דבשר בשדה טריפה ילפינן דאם יצא לחוץ שוב אינו נותר גם אם חזר לפנים לפי ההלכה עפ"י מסקנת הש"ס והאבר היוצא דלא נותר באכילה ע"י שחיטת האם, מ"מ אם מת העובר אינו אסור משום נבילה ואינו מטמא טומאת נבילה דעל זה הועילה שחיטת אמו לרבנן דפליגי על ר"מ שם במשנה והכי קיי"ל אמנם שם איסור זה לא נזכר בגמ' כיון דאינו נבילה ולא טריפה, וכן בשוחט את הטריפה ומצא בה עובר בן ט' ואח"כ מת דאינו אסור משום נבילה וגם אינו טריפה דלענין דין טריפה אינו מיטרף העובר מחמת טרפות הבהמה, בשני אלו אי אפשר לכנות שם האיסור רק איסור שאינו זבוח, ולכאורה מוכח מזה דבטריפה שחוטתה איכא איסור שאינה זבוחה דאינה שחיטה מעליא רק דלטהר מידי נבילה סגי שחיטה זו, ומשו"ה גם לולד דלית בי' איסור טריפה לא הועילה השחיטה של האם, אבל אם נאמר דבטריפה שחיטה ליכא איסור שאינו זבוח דחשוב שחיטה מעליא מהיכי תיתי שלא תועיל השחיטה לולד ויהי' איסור שאינו זבוח לולד, ואם נחליט כן דכל טריפה הוי מחוסרת היתר שחיטה, יהי' מוכח מספק טריפה דדין זה של ספק נקובת הושט ושמוטת הגררת תלוי במחלוקת, דלשיטת התוספות וסיעתם דספק טריפה הוי בחזקת היתר הנה לשיטתם גם ספק נקובת הושט הוא בחזקת היתר, ולשיטת הרשב"א והר"ן שנקטו כשיטת הר"ר יונה הוא בחזקת איסור, ולפי"ז הי' מדויק היטב מה שלמד הר"ר יונה מספק שמוטת הגררת שאמרו בגמ' כל ספק בשחיטה אסור, על שאר ספיקות כמו ספק נשבר הגף וכדומה הבאנו דבריהם לעיל בפ"ז, אבל מכל הראיות שהבאנו למעלה מוכח דכל דבר המכשיר ומטהר לא מהני להוציא מחזקת איסור וטומאה עד שיבורר דלא הי' בזה דבר המעכב הכשירו וכח טהרתו אף אם יהי' הספק מצד אחר שלא במעשה המכשרת עצמה, ועלינו לחתור למצוא פתרא בדין זה של שוחט טריפה ומצא בה בן ט': ומצאתי בחי' הרשב"א למס' חולין וביתר ביאור בתורת הבית בית שני שער ה' שעמד על ענין זה, וז"ל, וא"ת השוחט את הטריפה ומצא בה בן ט' הי' למה אינו נותר בשחיטת האם דהא שחיטת טריפה שחיטה ראוי' היא אלא שדבר אחר גרם לה

ליפסל והאם שנטרפה אסורה באכילה אבל העובר שאינו טריפה מפני מה אינו נותר בשחיטת האם, ואם נפשך לומר שלא יועילו סימני האם להעובר יותר ממה שלא יועיל לעצמה הלא שנינו בברייתא אמר להן ר' מאיר לחכמים אם טהרה שחיטה אותה ואת האבר המדולדל בה דבר שבגופה תטהר את העובר דבר שאינו גופה, א"ל הרבה מצלת על שאינה גופה יותר מגופה שהרי שנינו חותך מן העובר שבמע' מותר באכילה מן הטחול מן הכליות אסור באכילה, י"ל דכל שסימני האם, מועילים לעצמה לכולה או למקצתה מועילים לעובר שבמע' אבל שלא יועילו סימני עצמה כלום אין מועילים לעובר שבמע' וכדאמרין בפ' כסוי הדם א"ר אבא לא לכל א"ר מאיר שחיטה שאינה ראוי' שמה שחיטה מודה ר' מאיר שאין מתירתה באכילה ואוקימנא בשוחט את הטריפה ומצא בה בן ט' חי סד"א כיון דאמר ר' מאיר שחיטה שאינה ראוי' שמה שחיטה תיהני לי' שחיטת אמו ולא ליבעי שחיטה קמ"ל, וגדולה מזה אמרו שסימני טריפה מועילים לבן ט' חי שבמע' לחצאים דגרסינן התם אמר ר' חסדא השוחט את הטריפה ומצא בה בן ט' חי טעון שחיטה ואם מת טהור מלטמא במשא מאי טעמא ד' סימנים אכשר בי' רחמנא לומר שסימני האם אעפ"י שאין מועילים לעובר שבמע' להתירו באכילה כדרך שאין מועילים לה וטעון הוא שחיטה להתיר עצמו באכילה, מ"מ הרי הוא כשחוט לגבי נבילה שאם מת אינו מטמא לפי שסימני האם מוציאים אותו מידי נבילה דטריפה הוא. עכ"ל.

והנה למדנו מתורתו של הרשב"א ז"ל דטריפה שנשחטה ליכא שום חסרון במעשה המכשיר לומר דניטל קצת מחיותה שלא ע"י שחיטה אלא דבר אחר גורם לה להאסר והוא איסור טריפה, אלא דכיון דמ"מ לא הועילה השחיטה להאם לענין היתר אכילה הרי זה כשחיטה שאינה ראוי' דלא שמה שחיטה לענין זה שלא תיהני שחיטת האם להתיר את העובר באכילה דסימני האם שאינם מתירים לעצמם לאכילה אינם מתירים להעובר משום דהוי שחיטה שאינה ראוי' ולפי"ז י"ל דטריפה שחוטתה אינה אסורה מחמת איסור שאינה זבוחה דלגבי האם עצמה לא שייך לומר דהוי שחיטה שאינה ראוי' דכיון דהיא אסורה באיסור טריפה אינה צריכה שחיטה ראוי' רק שחיטה המטהרה מידי נבילה, אבל העובר דליכא בי' איסור טריפה והוא טעון שחיטה המתרת באכילה לגבי דידי' שחיטת סימני האם שאינם מתירים לעצמם לאכילה חשיבא שחיטה שאינה ראוי' לענין היתר אכילה, ונשאר העובר באיסור עשה שאינו זבוח, ואם מת אינו מטמא במשא דלענין התרת דין נבילה הועילה שחיטת אמו כמו שהועיל לה להאם עצמה, דלענין זה לא בעינן שחיטה ראוי' ככל טריפה שנשחטה, ורק במיתתו ישאר על העובר איסור שאינו זבוח כמו שהי' בחיי' באיסור זה, ונתבאר לנו ענין זה בביאור נכון.

ומה שכתב הרשב"א לבאר יותר מש"כ וגדולה מזה אמרו שלא יפלא הדבר דלגבי האם עצמה ליכא חסרון משום השחיטה עצמה רק איסור אחר גורם לה להאסר ולגבי העובר יהי' חסרון בהשחיטה, דהרי לגבי העובר עצמו מהני שחיטה זו לטהר מידי נבילה דלענין זה הוי שחיטה מעליא, כ"כ אף שלהאם הוי שחיטה מעליא מ"מ העובר אינה שחיטה ראוי', משום דלגבי האם אין צריך שחיטה רק לטהר מידי נבילה, אבל העובר טעון שחיטה ראוי' להתיר באכילה, ולפי"ז נתבאר לנו דטריפה שנשחטה אינה אסורה מחמת

עשה שאינה זבוחה, כיון שנשחטה כראוי השחיטה הדרושה לה דאינה צריכה שחיטה להתיר באכילה ומשו"ה כל ספק טריפה הוא ספק איסור טריפה לחוד, וליכא לאוקמה על חזקת איסור שאינו זבוח כנלענ"ד: ובעיקר חאיו בנוגע לביאור הלכה של השוחט טריפה, ומצא בה בן ט' חי דמהני שחיטת האם לטהר מידי נבילה ולא להתירו באכילה שבארנו שאיסורו יהי' במעשה שאינו זבוח קשה עדיין לשיתת הריצב"א הובא בתוס' שבועות כ"ד ע"א דלא סבר לה להאי עשה כלל דהא דכתוב וזבחת אינו בא להתיר רק ע"י שחיטה ולדידי' ליכא איסור שאינו זבוח, ולשיתתו איזה איסור יהי' על הולד הזה כשימות דמחיים הוא אסור מחמת אבר מן החי לחוד: וכשימות דפקע איסור זה ואיסור נבילה לא חל עלי' דלענין זה הועילה שחיטת אמו דהרי אמו לא היתה אסורה באיסור נבילה והאיסור טריפה שהיתה אמו אסורה מחמתו אינו חל על העובר, קשה איזה שם איסור אוסרו באכילה, ונלענ"ד דכל נבילה היא ג"כ טריפה דהרי כל סימני טרפות בה אלא שכל שמתה איסור נוסף בה שהוא נבילה, אבל עכ"פ גם דיני טרפות בה, ומשו"ה לענין עובר זה שדין נבילות אינו חל עלי' במיתתו משום שניתר לענין זה בשחיטת אמו, אבל מדין טריפה לא ניתר, דלענין זה אין שחיטת אמו הטרפה מועלת לו ומשו"ה היא אסור באיסור טריפה, ואולי לזה כוון הרשב"א ז"ל בסוף דברי' שהבאנו למעלה שכתב בזה"ל "דטריפה הוא" לומר דחל על העובר במיתתו שם טריפה ולא שם נבילה כנלענ"ד.

וכן יש לומר בהא דמבואר במשנה פרק בהמה המקשה וחכמים אומרים מגע טריפה לענין אבר היוצא משום דלאחר שחיטה כיון דלא מהני השחיטה להתיר באכילה רק לטהר מידי נבילה נשאר על האבר לאחר מיתת העובר דין טריפה, וכן הא דילפינן מקרא דבשר בשדה טריפה על אבר היוצא, מאי דכללה התורה גם אבר היוצא בסוג שם זה של טריפה הוא מה"ט דלאחר מיתתו יהי' טריפה כנ"ל: שער ג פרק א גרסינן בפ"ק דחולין ד' י"א ע"א מנא הא מילתא דאמור רבנן זיל בתר רובא מנלן דכתיב אחרי רבים להטות, רובא דאיתא קמן כגון ט' חנויות וסנהדרין לא קמיבעיא לן, כי קמיבעיא לן רובא דליתא קמן כגון קטן וקטנה מנא לן אמר ר' אלעזר אתיא מרישא של עולה וכו' רב אשי אמר אתיא משחיטה עצמה דאמר קרא ושחט שחוט ואכול ליחוש שמא במקום נקב קשחית וכו' אמר רב אשי אמריתא לשמעתיא קמי' דרב כהנא ואמר לי דילמא היכא דאפשר אפשר והיכא דלא אפשר לא אפשר, דאלת"ה לר"מ דחייש למיעוטא ה"נ דלא אכיל בישרא, וכ"ת ה"נ פסח וקדשים מאי איכא למימר, ה"נ היכא דאפשר אפשר היכא דלא אפשר לא אפשר.

עכ"ל הש"ס. ובפירש"י שם כתב וז"ל אלא ודאי הלל"מ הא דסמכינן ארובא אפי' היכא דאפשר, א"נ אחרי רבים להטות משמע בין רובא דאיתא קמן ובין דליתא קמן דמ"ש האי מהאי ואהא מילתא סמכינן ולא בדקינן כל י"ח טריפות עכ"ל.

והנה מפשטות הש"ס נראה דענין הרוב של ט' חנויות יש ללמוד מקרא דאחרי רבים להטות ורובא דליתא קמן ליכא למילף מזה, ומשמע לכאורה דרובא דאיתא קמן הוא רוב שמכריע ומברר יותר את הספק מכמו רובא דליתא קמן, וכן מתרץ הש"ס בתירוץ

א' ביבמות ד' קי"ט אפילו תימא רבנן כי אזלי רבנן בתר רובא דאיתא קמן כגון ט' חנויות וסנהדרין אבל רובא דליתא קמן לא אזלי רבנן בתר רובא יעו"ש.

וברשב"ם ב"ב ד' צ"ג ע"א ד"ה דהוא גופא מוחזק כתב בזה"ל וכיון דהוא עומד בצדו אזלינן בתר אומדנא אבל בתר רובא דליתא קמן לא אזלינן עכ"ל. משמע קצת דרק ברובא דליתא קמן ס"ל לשמואל דאין הולכים בממון אחר הרוב וכן הוכיח מדברי' בס' ת"ה הובא בקונטרס הספיקות כלל ו' אף דבריש הסוגיא שם כתוב בדברי' היפוך משמעות זה דעל הא דאמרו שם ושמואל אמר לך כי אזלינן בתר רובא באיסורא כתב שם הרשב"ם כגון ט' חנויות מוכרות בשר שחיטה עיי"ש אמנם בשטמ"ק שם כתב להדיא דרק ברובא דליתא קמן פליג שמואל יעו"ש בשם גליון תוס' וכן הביא בקה"ס בשם הת"ה שכתב כן בשם גליון התוס', ובמרדכי פ' הזרוע כתב דר"מ ס"ל דחיישינן למיעוטא הוא רק ברובא דליתא קמן אבל ברובא דאיתא קמן לא פליג, וכן מוכח להדיא מדברי תוס' יבמות ד' קי"ט ד"ה כגון דבט' חנויות לא פליג ר"מ יעו"ש.

וכן כתבו במס' בכורות ד' י"ט ע"ב בד"ה ברובא דאיתא קמן וז"ל ברובא דאיתא קמן תשע חנויות הוי מצי למימר ולטעמך מי פליג ר"מ התם הא אחרי רבים להטות כתיב והתם ילפינן תשע חנויות בפ"ק דחולין עכ"ל: והנה באמת מוכח מדברי הרמב"ם פט"ו מה' אסו"ב ה' כ"ז דרובא דליתא קמן עדיף דז"ל ראה לי שכל מדינה שיש בה שפחה או עכו"ם הראוי לילד הואיל והאסופי הנמצא שם ספק עכו"ם או ספק עבד פשיטא הגירות כמו שבארנו הרי זה ספק אשת איש והבא עלי' פטור שאין הורגין על ספק.

עכ"ל.

והראב"ד הקשה ע"ז בזה"ל מצאנו במס' סנהדרין שהולכים בדיני נפשות אחר הרוב. עכ"ל.

ומזה שהוכיח הראב"ד שם גם הרמב"ם סובר להלכה דאזלינן בתר רוב בדיני נפשות דהרי פסק בפ"ג מה' אסו"ב בבא על הקטנה שקדשה אבי' הרי זה בחנק, ומוכח דסובר דרובא דליתא קמן מהני גם לדיני נפשות ורובא דאיתא קמן לא מהני בדיני נפשות ובקה"ס הביא דברי הרמב"ם אלו וכתב דסובר דאין זה רוב מעליא ולא אדע לחלק.

ובאמת מצאתי לגדולי האחרונים שכתבו דרובא דליתא קמן הוא רוב מכריע ומברר יותר מרובא דאיתא קמן. הגרע"א בחי' למס' כתובות ד' י"ג ובהגהות לס' ש"ש להגאון ר"ב פריינקיל.

יעו"ש וע"כ ענין זה צריך ביאור: ונלענ"ד לבאר ענין זה דהנה באמת בט' חנויות מוכרות בשר שחוטה וא' בשר נבילה דילפינן מקרא דאחרי רבים להטות אם נאמר שהוא משום בירור ומכריע ענין המעשה במציאות קשה מאד להבין איזה דמיון הוא ענין של ט' חנויות לרוב דיינים, דבשלושא בדיינים יש טעם לומר דרוב דיינים שמכונים לדעה אחת יותר קרוב לומר שהם כונו להלכה מן המיעוט החולק וכמו שכתב בס' החנוך מצו' ע"ה.

עו"ש אבל בט' חנויות אם נאמר עפ"י שקול דעתנו ויותר קרוב במציאות שבשר הנמצא הוא מט' השחוטות, אין בירור זה דומה לשקול הדעת של רוב מכונים לדעה אחת, ועוד דענין זה לומר שעפ"י רוב הרבים שחולקים עם היחיד מכונים אל האמת יותר הוא רוב

דליתא קמן כמו רוב בהמות כשירות ורוב אינם אילונית שהוא ענין מה שאנו משערים שיותר מצוי להיות כן מאשר להיפוך, ובאמת כשנבוא לשפוט בט' חנויות להכריע שהבשר הנפרש הוא מט' חנויות שהם מוכרות בשר שחוטא מחמת שהרוב מצוי יותר שיקרה בהם מקרה זו, בירור זה אינו אמת, דהרי על כל חנות מעשרה חנויות אלו נוכל להחליט דלא נפרש ממנה דאיכא ט' אחרות נגדה ועכ"פ נפרש רק מאחת מהן ובמציאות של הפרישה אין חילוק בין שחוטא ובין נבילה וממילא בטל מזה כל ענין הבירור וההכרעה וכיון דליכא בירור המציאות על עצם פרישת הבשר ממילא ליכא שום בירור על כשרות הבשר, אלא נראה שהענין בתשע חנויות הוא כענין דין הרוב המכריע בדיינים, והוא דכיון שהבשר בע"כ נפרש מאחת מהעשר החנויות, כל חנות וחנות גורמת דין על הבשר לספק את הדין על הבשר, ונמצא דעל הבשר איכא תשעה צדדים הגורמים צד היתר וצד אחד הגורם צד איסור, והתורה אמרה אחרי רבים להטות דכן הוא הדין בדיינים שאמרה תורה שהדין היוצא מהרוב עלינו לעשות כן.

כ"כ הדין הנוולד מרוב חנויות נגד המיעוט הוא דין שעלינו להתנהג כן, אף שבמציאות ליכא כאן בירור כלל, ועפ"י כלל זה אמרו בגמ' דרובא דאיתא קמן ילפינן מקרא דאחרי רבים להטות וע"ז לא פליג ר"מ לומר דחיישינן למיעוטא כמו דלא פליג בדיינים, אבל ברובא דליתא קמן כמו ענין רוב בהמות כשירות הן וכדומה דל"ד לרובא דאיתא קמן שיהי' ענין כדיינים דברובא דליתא קמן אין מציאות לפנינו לגרום היתר או איסור רק שקול דעות על מציאות שהוא עפ"י מקרים היותר שכיחים ורגילים, רוב זה אינו נלמד מקרה זה של דיינים דשם אינו מטעם בירור ורובא דליתא קמן הוא מטעם בירור, ומשו"ה עלינו לומר דענין זה דקיי"ל דאזלינן בתר רובא דליתא קמן קבלנו הלכה למ"מ או דקבלו חז"ל דגם זה כללה תורה בקרא זה דאחרי רבים להטות וע"ז פליג ר"מ ואומר דחיישינן למיעוטא, והיכא דלא אפשר שאני היינו דשם בע"כ עלינו לומר דבהכי חיבה תורה או הכשירה תורה, כיון דאמרה תורה מכה אבי' יומת בהכי חיבה תורה וכן כל מה שהובא שם בגמ' פ"ק דחולין, ולפי"ז שני עניני רוב אלו נפרדים המה, רובא דאיתא קמן אינו מברר את המציאות כלום ונשאר הספק כמו במחצה על מחצה, רק לענין הכרעת הדין מהני רוב זה כמו בדיינים, ורובא דליתא קמן הוא ענין בירור לברר ולהכריע את המציאות שאמרה תורה לנו לסמוך על בירור זה בין לקולא ובין לחומרא: ובזה נלענ"ד יתישבו דברי הרמב"ם ז"ל שהבאנו דהנה ברובא דליתא קמן שהוא רוב המכריע ומברר את המציאות ע"ז שקיל וטרי בגמ' סנהדרין בפ' בן סורר אם הולכים אחר רוב כזה בדיני נפשות, ומהנך הראיות שהובא בפ"ק דחולין כמו מרוצח שמא טריפה הרג וממכה אבי' וכיוצא בזה, אין ראי' משום דלא אפשר, ובהכי חיבה רחמנא וכן מצאתי בס' כסף נבחר העתיק דברי הר"ן בחז' שכתב כן לפרש שם דברובא דליתא קמן אזלינן בתר רוב גם היכא דאפשר לקים בלא"ה כמו בבא על הקטנה וכן בעדים שאין מכונים עדותם ליום החדש לומר שטעו בעיבורא דירחא, וז"ל הר"ן וא"ת הוא בפ"ק דחולין ילפינן מדיני נפשות דאזלינן בתר רוב משום דלא חיישינן דילמה טריפה הרג, י"ל דהתממיירי היכא דאי אפשר למיבדקה להרוג אי חיישינן לומר שמא במקום סייף נקב הוי, ובכה"ג כיון דאמר רחמנא למיקטל רוצח ע"כ ס"ל דאזלינן בתר רוב דאינשי דלא הוי טריפה, אבל היכא דאפשר לקים הדין במקום שיש לפטור אחד מפני

חשש הי' ראוי לחוש בו כגון זה שאפשר שיהי' ראוי לקרותו אב דמכיון ששהה שנים ותילתא חדשים משהביא ב' שערות והיינו דמקשינן מושפטו והצילו.
עכ"ל.

ולפי מסקנת הש"ס שם גם היכא דאפשר לקים דין התורה בלא"ה ג"כ אזלינן בדיני נפשות אחר הרוב וכן פסק הרמב"ם. וכ"ז ברובא דליתא קמן שאמרה תורה לסמוך על בירור זה לברר את המציאות ועלינו להחזיק בתורת ודאי שכן הוא במציאות כפי הוכחת רוב המציאות, אבל ברובא דאיתא קמן כמו בתינוק הנמצא בעיר שרוב ישראל דרים שם דבמציאות אין כאן שום הכרעה ובירור לומר שהוא ישראל כמו שבארנו, רק שאמרה תורה אחרי רבים להטות, היינו שכל בית מעיר זה גורם צד דין ספק על התינוק כפי הדין שיהי' ראוי להיות אם נפרש משם ובהצטרף הדין מכל הבתים איכא רוב צדדים לעשותו לדין ישראל ומיעוט לעכו"ם והוכרע הדין על התינוק שדינו כדין ישראל לכל דיני התורה, ומשו"ה י"ל דכל זה הוא רק לכל הדינים שהם נוגעים אלי' בעצמו או עמו כגון מה שנוגע לענין הנהגתו או מה שיתנהגו אחרים עמו, והוא כל דיני איסור והיתר, וכן להחיותו ולהאכילו ובלילות וכדומה, אבל ליהרג עלי' אם הרגו אותו או אם בא אחד על אשתו שקידש, לענין זה לא מהני מה שדינו כישראל, אלא שיהי' ידוע לנו שהוא ישראל שההורג הרג את ישראל ועל ענין זה ליכא רוב דלא הוכרע בזה שהוא ישראל, ועל מעשה ההריגה ליכא רובא דאיתא קמן לומר אחרי רבים להטות דאיכא בזה מעשה רציחה, אלא עלינו לדונו כרוצח לישראל בתולדה ע"י שהוכרע על הנרצח לדונו כישראל, וענין זה לא מצאנו בגמ' דמהני רוב של אחרי רבים להטות, דלא מצינו בתורה ענין זה רק לענין עצם הדין שמוכרע ע"י הרוב אבל לא לדברים שאפשר להתילד בתולדה.

והא דילפינן לרבנן מקרא דוארב לו דכל קבוע כמחצה על מחצה דמי כגון בזורק אבן לגו שהי' שם ט' ישראלים ומצרי אחד דאי לאו הדין של קבוע הי' לנו לילך אחר הרוב לדיני נפשות, אין זו סתירה לדברינו דהתם ידיענן אח"כ שהרג את ישראל אלא שאנו דנים אם בשעת המעשה חשוב כמכון לאיסור, ענין זה הוא דומה לענין איסור והיתר שאנו דנים על מעשה העבירה אם עבר במזיד ובכונה, אז אם איכא רובא דאיתא קמן לומר שדין מעשה זה כעושה בכונה, להרוג ישראל הוי כודאי מכון להרוג את ישראל, אבל לאחר המעשה כשאנו דנים ובאים לברר אם הרג ישראל ואיכא רובא דאיתא קמן שהנרצח הוא ישראל לא מהני האי רובא להרוג את הרוצח, כיון דליכא בירור על המציאות, כנלענ"ד לחומר הענין: וראי' לדברינו נראה לי דהנה בגמ' קדושין ד' פ' מביא הא דארחב"א אמר ר' יוחנן מלקין על החזקות שורפין וסוקלין על החזקות ואין שורפין תרומה על החזקות וכו' כדרבה בר רב הונא דארב"ה איש ואשה תינוק ותנוקת שהגדילו בתוך הבית נסקלין זע"ז ונשרפין זע"ז וכו' ואין שורפין תרומה על החזקות וכו' דתנן תינוק שנמצא בצד העיסה ובצק בידו ר"מ מטהר וחכמים מטמאים מפני שדרכו של תינוק לטפח והוינן בה מ"ט דר"מ קסבר רוב תינוקות מטפחין ומיעוט אין מטפחין ועיסה בחזקת טהרה עומדת וסמוך מיעוטא לחזקה איתרע לה רובא, ורבנן מיעוטא כמאן דליתא דמי רובא וחזקה רובא עדיף, אר"ל משום ר"א זו היא ששורפין עלי' את התרומה

ור' יוחנן אמר אין זו חזקה ששורפין עלי' את התרומה אלא איזו חזקה לר"י ששורפין עלי' את התרומה כדתניא עיסה בתוך הבית ושרצים וצפרדעים מטפלים שם ונמצאו חתיכות בעיסה אם רוב שרצים טמאה ואם רוב צפרדעים טהורה.

עכ"ל הש"ס. ובפ' רש"י בד"ה אם רוב שרצים איתא בזה"ל אם רוב שרצים אם הבית מוחזקת להיות שרצים מצוים שמה יותר מצפרדעים טמא אף לישורף דחזקה ורובא דאיתא קמן הוא, אבל ההיא דתינוק רובא דליתא קמן הוא.
עכ"ל.

וכן פסק הרמב"ם בפט"ז מה' שאה"ט דבההיא דתינוק אין שורפין את התרומה ובהא דשרצים וצפרדעים מטפלים שורפין את התרומה, והנה לפי רש"י ומפשטות הש"ס מוכח דרובא דליתא קמן מהני לדיני נפשות ולא מהני לשרוף את התרומה, ורובא דאיתא קמן עדיף ומהני גם לשרוף את התרומה, ולענין דיני נפשות איפכא לשיטת הרמב"ם וכן נראה לענין יוחסין דלא מהני במצא תינוק מושלך שהוא רובא דאיתא קמן וחזקת כרוכים אחרי' מהני גם ליוחסין, ומוכח מזה דשני ענינים הם דלענין בירור רובא דליתא קמן עדיף, ולענין לפסוק דין ודאי על הדבר המסופק רובא דאיתא קמן עדיף, ונקטינן דלענין יוחסין בעינן בירור וסגיא בבירור של רוב וכן בדיני נפשות, ולענין שריפת תרומה להיפוך, אמנם לפמש"כ בתוס' שם ד"ה סמוך מיעוטא דהיכא דהוי רוב גמור דליתא קמן ראוי לשרוף עלי' את התרומה ומפרשי דהאי רוב דתינוק אינו רוב חשוב.
יעו"ש.

אין ראי', אבל פשטות הסוגיא מתפרשת יותר כשיטת רש"י דלשיטתם קשה הא דאמר סוקלין על החזקות ואין שורפין תרומה על החזקות ולשיטתם ברוב גרוע כ"כ אין מלקין וסוקלין, וכן קשה טובא מאי דאמר שם ואזדו לטעמייהו. יעו"ש.

ולפירש"י מיושב הכל: ובס' ש"ש ש"ד פ"ח העלה דבדיני נפשות ובדיני ממונות לא אזלינן כלל בתר רובא ודוקא עפ"י שנים עדים יקום דבר ולא רוב וחזקה והא דסוקלין על החזקות הוא עפ"י מש"כ הרמב"ם בפט"ז מה' סנהדרין דא"צ שני עדים למלקות רק בשעת מעשה, אבל האיסור עצמו בעד אחד יוחזק כיצד אמר ע"א חלב כליות הוא זה וכו' גרושה או זונה אשה זו ואכל או בעל בעדים הרי זה לוקה אעפ"י שעיקר האיסור בעד אחד.

עכ"ל.

ומשו"ה סוקלין על החזקות כיון דהוחזק עיקר האיסור עפ"י רוב וחזקה סוקלין אח"ז כמו בהוחזק ע"י ע"א, ומשו"ה מהני רוב לענין קטנה שנתקדשה להרוג הבא עלי' משום דהוחזק האיסור ע"י רוב דלא הוי איילונית וכן הוא בדיני ממונות. יעו"ש.

ולשיטתו קשה מהא דפסק הרמב"ם בתינוק מושלך בעיר שרוב ישראל דאם קדש אשה אינו נהרג הבא עלי' או אם הרגו אותו דאין נהרגין עלי' הלא שם ג"כ כבר הוחזק האיסור ע"י הרוב באמת עיקר שיטת הש"ש שהעלה דיסוד הדין שמהני רובא בדיני נפשות שהוא משום דמעיקרא נתקבל הדין לדין איסור והוחזק ומשו"ה מהני אח"כ לדיני נפשות

כמו בע"א הנאמן באיסורין דמהני אח"כ גם למלקות, והכלל ששורפין וסוקלין על החזקות הוא ג"כ מה"ט, עיקר יסוד זה נסתר מסוגית הש"ס דסנהדרין ריש פרק בן סורר דשקיל וטרי שם אם מהני רוב לדיני נפשות ואינו מביא שם הא דאמר ר' יוחנן דסוקלין על החזקות שהוא עיקר היסוד לשיטת הש"ש, וכן במס' קידושין אינו מביא כלל לסייע לר' יוחנן מהא דקטנה שנתקדשה שמומתים על ידה, וכן מעדים שטועים בעיבורא דירחא שהובא בש"ס דסנהדרין ולענ"ד נראה ברור דשלשה ענינים חלוקים הם, מה שהוחזק איסור ע"י ע"א הוא ענין בפ"ע, והא דסוקלין ושורפין על החזקות הוא ענין בפ"ע, ורוב דמהני לדיני נפשות הוא ג"כ ענין בפ"ע, דהנה בענין נאמנות של עדות הא דהאמינה תורה לע"א באיסורין אינו משום דלענין קל סגיא בבירור קל, אלא שהוא מחוקי התורה לחלק בדיני העדות, דלדיני נפשות לא מהני עדות של איסורין אף להציל מדין מיתה אם יחסר איזה פרט כמו דרישה וחקירה וכדומה, ולענין שהאמינה תורה ע"א שוה בירור זה כבירור של שנים רק אם שנים מכחישים אותו מתבטלת עדותו, ומשו"ה אם מתחילה נתברר הענין על דין איסור שאינו נוגע לדיני נפשות, והאמינה תורה את ע"א שמעיד שדבר זה חלב כליות הוא, נתברר ע"י עדות ברורה שדבר זה חלב בבירור ודאי, ושוב א"צ עוד בירור אחר כשיהי' נוגע לדיני נפשות, דכבר הוחזק ע"י עדות הראוי' שהדבר הי' חלב, אלא שאם הי' בא העד להעיד אחר המעשה שכבר אכל את הדבר, שעדותו עתה אינו ענין להחזיק את האיסור שהרי כבר נאכל וענין עדותו הוא נוגע לדיני נפשות אינו נאמן זהו דינו של הרמב"ם וענין זה לא שייך בבירור של רוב דרוב הוא ענין שאמרה תורה להתנהג עפ"י הרגיל יותר ולא לחוש למיעוט, ואם הוחזק עפ"י הוכחה רוב לא אמרה תורה לקבל ענין זה לודאי, ומשו"ה בקטנה שנתקדשה דיש מיעוט של אילונית כשבא אח"כ הענין לדון בדיני נפשות, אם נאמר דלענין להרוג את הנפש לא אמרה תורה לסמוך על הרוב ויש לחוש למיעוטא של איילונית, איך שייך בזה לומר שכבר נתברר לנו שאינה איילונית, וכמו שמעיקרא סמכנו על הרוב כ"כ עלינו לסמוך עתה על הרוב, ואם לא מהני לדיני נפשות, אי אפשר להרוג עתה את הבא עלי' אבל אם הי' מעיקרא ענין עדות להחזיקה באשת איש, באופן שעדות כזו לא מהני לדיני נפשות כגון שהי' בלא דרישה וחקירה ע"י בתשו' רע"א סי' צ"ד והביא בשם תשו' הרשב"א, מ"מ אח"כ הורגין עי"ז דעכשיל' א"צ קבלת עדות אחרת, משא"כ ברוב דאינו בתורת נאמנות לא שייך ענין זה: וענין זה דסוקלין החזקות לא שייך לדין רובא דליתא קמן, דשני ענינים הם ולא נלמד זה מזה, דבענין סוקלין על החזקות הביא הש"ס דוגמא תינוק ותינוקת שהגדילו בתוך הבית בתורת אח ואחות שהוא ענין הוכחה ע"י הנהגתם התמידית וכמו הוחזקה נדה בשכנותי' דלא חשדינן שמא עשו כן ברמאות לאיזו מטרה של שקר ובכה"ג סמכה תורה להחזיק בתורת ודאי שכן הוא כמו שהאמינה תורה לעדים אף שאפשר ששקרו בעדותם, וענין זה אין ללמוד מהא דאזלינן בתר רוב בדיני נפשות כמו קטנה שנתקדשה דשם היא רוב בטבע דעפ"י דרכי הטבע רוב נשים אינן אילוניות, וכ"כ טעות בעיבורא דירחא הוא ענין שנטוע בתכונת האדם, אבל הנדה שהוחזקה ע"י הנהגתה הרי עושה האשה עפ"י רצונה וכונתה והרמב"ם פ"א מה' אסו"ב ה"כ שכתב דין זה שסוקלין על החזקות מסיק בזה"ל ראי' לדין זה מה שדנה תורה במקלל אבי'

ומכה אבי' שיומת ומנין לנו ראי' ברורה שזה אבי' אלא בחזקה כך שאר קרובים בחזקה עכ"ל.

וכן מפורש בירושלמי סוף קדושין ה"י. וכן ענין חזקה של שלשים יום באיש ואשה שבאו ממדינת הים הוא אומר זאת אשתי והיא אומרת זה בעלי שאם הוחזקו בעיר ל' יום הורגין עלי' הרמב"ם שם הי"א.

וכתב הה"מ שלמד זה מגמ' ב"ב ד' קס"ז שמי שהוחזק שמו בעיר ל' יום אין חוששין לו יעו"ש. הוא ג"כ ענין כזה של נאמנות וכמו שכתב שם ברשב"ם, וז"ל אין חוששין לו דכל כך לא הי' מחליף שמו זמן מרובה פן יודע הדבר עכ"ל.

ומזה למד הרמב"ם דאם דרו איש ואשתו ל' יום בחזקת בעל ואשתו דהוא חזקה שהורגין עלי' ובס' ש"ש החליט דגם בע"א שמעיד על חלב דכתב הרמב"ם שהאיסור יוחזק על ידו שהוא ג"כ בהחזק כן שלשים יום, והוא דבר רחוק דמה ענין של חזקה דע"א דבכל הני ענין הוחזקה הוא שע"י הנהגה מתחזק הענין, אבל בעדות אינו חזקה יהי' בזה שאנו מתנהגים עפ"י עדותו שהעיד פעם אחת, דבע"כ עלינו להתנהג שלא לאכול החתיכה שהעיד עלי' העד דנאמן הוא באיסורין: פרק ב' ומה שתומך דברי' הגאון בס' ש"ש דלא מהני רוב וחזקה בדיני נפשות משום דבעינן קרא כדכתיב עפ"י שנים עדים יקום דבר, אינו מוכרח כלל שהרי חזקה דאין אדם פורע בתוך זמנו מהני אף להוציא ממון, וחזקה דאין אשה מעיזה בפני בעלה מהני להתיר אשת איש דהוי דבר שבערוה דבעינן שני עדים דמכל זה מוכח דמה שהצריכה תורה שני עדים דוקא הוא רק למעט בזה ע"א, אבל לא מיעטה תורה בזה דלא לסמוך על שאר הוכחות שהוא ענין אופני הידיעה שאנו יודעים מעצמנו עפ"י אומד הדעת, אלא שאין זה תלוי בשקול הדעת של חז"ל אינו הוכחה חשובה כידיעה ואיזו הוכחה חשובה רק כרובא, וכן לענין לאסור אשה על בעלה דבעינן שני עדים כתבו הרבה ראשונים בספ"ב דיבמות דמפקינן לה מבעלה ע"י עדי כיעור כמו שהובא שם ברא"ש שיטת החולקים על ר"ת, וכן כתב הקצוה"ח בס"י צ' סק"ז לענין קדושין שלא ראו הנתונה שידיעה עפ"י הוכחה הוי כראי', וכענין דנקטינן שעדי יחוד הן עדי ביאה, והרבה ענינים כאלה נמצאים בש"ס, וכן מוכח להדיא מדברי הגמ' שם ריש פרק בן סורר דפריך שם ובדיני נפשות מי אזלינן בתר רובא והתורה אמרה ושפטו העדה והצילו העדה ואת אמרת זיל בתר רובא, ולא פריך והתורה אמרה עפ"י שנים עדים יומת המת, מזה מוכח להדיא דלא שייך ענין זה להוכיח מדין עדות, ואם יהי' הוכחה ברורה שפיר מהני אף בדיני נפשות, וסוקלין ושורפינן על החזקות המוכיחות, רק לענין רוב שקיל וטרי בגמ' כיון דאמרה תורה להציל את הנידון וברוב הרי איכא מיעוט ברור בכה"ג הוי בכלל והצילו העדה ומסיק הגמ' דגם בדיני נפשות אזלינן בתר רוב והיינו דגם בדיני נפשות אמרה תורה לסמוך על הוכחת רוב: והנה בגמ' חולין ד' צ"ו אמר שם להוכיח דטביעת עין עדיף מסימנים תדע דאילו אתו בי תרי ואמרו פלניא דהאי סימני' והאי סימני' קטל נפשא לא קטלינן ל' ואילו אמרו אית לן טביעת עינא קטלינן ל'.

יעו"ש וכתבו בתוס' שם ד"ה פלניא וז"ל וא"ת והלא משיאין אשה עפ"י סמנים להך לישנא דאמר רבא סימנין דאורייתא בפ' בתרא דיבמות ואם לאחר שנישאת באו עדים

שזנתה קטלינן לה דסמכינן אסימנין להחזיקה בחזקת אשת איש מן השני וכו' וי"ל דבכה"ג נמי לא סמכינן אסימנים למיקטלה ולהחזיקה לאשת איש מן השני.

וכן אם נישאת עפ"י עד אחד וזנתה דלא קטלינן לה וכו'. דלא לכל דבר מהימנין לי' דאין האחים יורדים לנחלה על פי וגם צרתה אסורה, וא"ת והאיך מחזירים שט"ח בסימנים והא אי אתו סהדי ואמרי פלניא דהאי סימני' והאי סימני' לזה מפלוני לא מפקינן וי"ל דל"ד דשטר שאין אדם מוחזק בו שיאמר שלי הוא מהדרין שפיר אבל ממון שביד הבעלים אין להוציא ע"י סימנים דה"ל לא מפקינן חפץ מיד בעלים אי אתו סהדי ואמרי ההוא חפץ דהאי סימני' והאי סימני' דפלניא הוא.

עכ"ל.

וכתב בתשו' רע"א סי' קכ"ד שנראה מדברי תוס' אלו דפליגי על הרמב"ם דפסק בה' סנהדרין דחלב שהוחזק עפ"י ע"א אם אכל אדם אח"כ דלוקה, דלשיטת הרמב"ם בנישאת עפ"י סימנים או עפ"י ע"א הוחזקה לאשת איש וממילא קטלינן אח"כ וכן כתב בס' ש"ש ש"ד פ"ט יעו"ש. ולפמש"כ אין דבריהם מוכרחים כלל דסימנים הם הוכחה קרובה לרוב דליתא קמן וסמכינן לענין איסור כמו דאזלינן בתר רוב באיסורין אבל בדיני נפשות לא סמכינן אסימנים דסימנים הוי הוכחה קרובה לרוב ולא דמי לרוב דהרי מספקא לן גם באיסורין אי סימנים דאורייתא, ומשו"ה אף דמסיק במס' דסנהדרין בפ' בן סורר דסמכינן על רוב גם בדיני נפשות אבל שיועילו סימנים לדיני נפשות לא מצאנו.

אבל עדות של עד אחד שהעיד על חלב הוא עדות גמורה כשני עדים לענין קטלא וכיון דמתחילה הי' ענין של איסורין האמינה תורה אותו כשני עדים שהחתיכה היא חלב וממילא מהני אח"כ גם לדיני נפשות, משא"כ כשאנו סומכים לענין איסור על הוכחת סימנים, גם אח"כ כשאנו דנים לענין נפשות עלינו לבוא לדון את האיש לקטלא עפ"י הוכחה זו של סימנים, וסימנים לא הוי בירור להכריע לענין נפשות, אבל בעדות שנאמנות שלמה היא מהני גם עדות של ע"א לענין נפשות, אם רק כשהעיד הי' עדותו מתקבל עפ"י משפטי התורה, ולפי"ז ל"ד עדות ע"א שמתיר באשת איש לענין מת בעלה, לעד אחד המעיד על חתיכה שהיא חלב דמה שמתירין עפ"י ע"א לשיטת תוס' הוא תקנת חכמים כמש"כ ביבמות ד' פ"ח ד"ה מתוך, דבכה"ג דיש טעם להאמין אין זה עקירה מדברי תורה, ואין זה כע"א נאמן באיסורין, דהרי מה"ת אינו נאמן מדין ע"א, ולומר דחכמים סמכו להאמין בתורת הוכחה דדייקא ומינסבא שתהא הוכחה זו כהוכחת הרוב או כהוכחת החזקות שמלקין וסוקלין על ידם, גם זה אינו, דהרי לא לכל דבר האמינוהו דאין האחים יורדים לנחלה על פי', אלא דמשום עגונא הקילו חכמים כמו שאמרו בגמ', היינו שהקילו רק לענין זה להתירה להנשא, אבל לא נתאמת ענין זה לא עפ"י עדות המועיל ולא עפ"י הוכחות המועילות שבאמת מת בעלה, וממילא כשנישאת אח"כ לא נתאמת ולא נתחזק בשום דבר מועיל שהיא אשת איש גמורה לבעלה האחרון ומשו"ה כשזנתה לא קטלינן לה, כנלענ"ד בשיטתם: ומה דפשיט להו להתוס' דאין מוציאים ממון מיד מוחזק עפ"י סימנים, נראה לי שהוא עפ"י מה דקיי"ל דאין מוציאים ממון מיד מוחזק ע"י רוב וכיון דסימנים גריעי מרוב דהרי ברוב מסקינן בגמ' סנהדרין דאזלינן גם בדיני נפשות והכא פשיט לי' לרב משרשיא דלא מהני להחזיק איש זה לרוצח ע"י עדות שראו

רוצח בסימנים כאלה, וכיון דרוב לא מהני להוציא ממון סימנים ודאי דלא מהני, אלא הא דמחזירין שט"ח ע"י סימנים הוא כמש"כ דכשאנו דנים על חזרת אבידה של השטר שהוא חפץ בפני עצמו אין אדם מוחזק בו מהני הוכחה סימנים להחזיר וכשיהי' השטר בידו לא יוציא ממון ע"י הוכחת סימנים אלא כיון שבהיתר בא השטר לידו גובה בו כמו אם המלוה מצא את השטר בעצמו וכמש"כ בתוס' ד' י"ג ע"ב ד"ה הא קאמר יעו"ש.

וענין זה לא שייך לענין זה שנתחזקה באשת איש לומר שממילא נתחייב מיתה כשזנתה אח"כ. וכמש"כ: ובתש' נוב"י מ"ק אהע"ז סי' נ"א תמה על ענין זה שיהני סימנים להתיר אשת איש ולא יועילו להרוג את הרוצח שמעידים עלי' בסימנים שהוא הרוצח, ומתריך בסוגית הש"ס דהטעם בזה משום שטוען ברי דלאו איהו קטל, וענין הוכחת הסימנים ילפינן מאבידה והתם ליכא מי שמכחיש בברי, ומשו"ה אף אם אינו מכחיש לא מיקטל דהוי התראת ספק דבשעת התראה הוי ספק שמא יכחישם אח"כ בטענת ברי זהו תו"ד שם.

ואין דברי' מחוורים כלל בענין זה דהנה באבידה מהני סימנים גם נגד הטוען ברי דהרי בשטר דמחזירים בסימנים דהמלוה והלוה טוענים בזה כ"א טענת ברי וא"כ יועילו סימנים גם להתיר אשת איש למ"ד סימנים דאורייתא גם נגד טענת ברי ומהראוי לפי"ז דגם טענת ברי של הנידון הרוצח לא תועיל כלום בכלל לא מצינו בדיני נפשות נפ"מ בטוען ברי או לא.

ומש"כ לדון בזה מטעם התראת ספק ג"כ אין נ"ל דבכל דוכתא התראת ספק הוא אם הדבר ספק למותרה אם יבוא לידי איסור מיתה או מלקות אבל אם האיסור מיתה ודאי, אלא שהעובר חושב שמא יעלה בידו להשמיט מיד בי"ד ע"י הכחשה או שיברח ולא תשיגנו יד בי"ד לא שמענו שיהי' זה בכלל התראת ספק, דא"כ לא יצויר כמעט התראת ודאי שמא לא יעלה ביד בי"ד לברר החקירות והבדיקות כראוי ועיקר הכלל בזה כמש"כ בכתובות ד' ל"ג ובשאר דוכתי דבעינן שיהי' המותרה מזיד גמור דלא נתנה התראה אלא להבחין בין שוגג למזיד - וכמו שנתבאר בדברינו בש"א פ"ג - גם עיקר דברי' לומר שמתחילה לא ראו העדים את הרוצח רק ראו סימנים הוא דרך רחוק בגמ' ופשטות הש"ס מיירי דמתחילה ראו אותו ראי' גמורה רק אח"כ אין מכירים אותו רק ע"י סימנים, וממילא ליכא בזה מתחילה התראת ספק לומר שלא יכירו אותו רק ע"י סימנים.

וזה פשוט: ובתשו' רע"א סי' ק"ז בסוף התשובה שהשיב להג' ר"מ ווייל כתב שם ג"כ לחלק בין הא דלא קטלינן ע"י עדים שמעידים ע"י סימנים, וקטלינן אשה שזנתה שנחזקה לאשת איש ע"י היתר עדים בסימנים עפ"י דרך שכתב הש"ש, והוא דלהחזיק איסור וכן להחזיק היתר מהני סימנים ועד אחד אבל אם לא ידעינן את הרוצח רק ע"י סימנים לא מהני מחמת דבעינן עפ"י שנים עדים יקום דבר, רק הוסיף ביאור קצת דמשו"ה מהני אח"כ גם לדיני נפשות אם הוחזקה לאשת איש ע"י בירור סימנים או ע"א, דלא שייך בזה והצילו העדה, דלו יהא דבאמת אינה אשת איש הוא חייב מיתה, דהתורה אמרה אם יבוא על אשה שמוחזקת לאשת איש ע"י בירור של ע"א או סימנים שיחייב ע"ז מיתה, ולהחזיק האי גברא לרוצח ע"י בירור של סימנים לא מהני משום דבעינן עפ"י שנים עדים יומת המת זהו תו"ד שם.

והנה בעיקר הענין כבר כתבנו מה דקשה ע"ז דהלא גם להתיר אשת איש בעינין עפ"י שנים עדים יקום דבר, וכן להחזיק אשת איש, דמזה מוכח דלא בעינין דוקא עדים רק שאר הוכחות ג"כ מהני, ומה שהוכיח לומר שיתחייב מיתה על הא דעבר אמירא דרחמנא שאכל חתיכה שע"א העיד עלי' שהוא חלב, אף אם קמי שמיא גליא שאינה חלב, ענין זה אינו מובן דהרי אם יתברר אח"כ ע"י עדים שהחתיכה היתה של שומן ודאי לא ילקה, לפ"ז מוכח שאין מחייבין אותו מה שעבר לאכול חתיכה שהוחזקה ע"י ע"א: ולענ"ד נראה דיש מקום לומר בסוגית הש"ס דחולין הנ"ל לנטות משיטת התוס' עפ"י מה דאיתא בגמ' סנהדרין ד' פ' ברוצח שלא נגמר דינו שנתערב עם אחרים שנגמר דינם דכולם פטורים משום דאין גומרין דין שלא בפני' וכן פסק הרמב"ם להלכה בה' רוצח פ"ג, ולכאורה הלא אפשר לגמור דין על כל אחד ואחד בממ"נ אם כבר נגמר דינו הרי הוא חייב מיתה, ואם לא יגמר דינו עכשי', ומוכח מזה דלא מהני ממ"נ ע"ז.

דכיון דבעינין לענין גמר דין שיהי' בפני', שיהי' בי"ד רואים את הנידון שעלי' גומרים את הדין, י"ל דלא סגי שיהי' עומד לפניהם ורואים את פני', אלא שיהי' יודעים שזהו האיש שמחייבים אותו מיתה, ומשו"ה בנתערב מי שלא נגמר דינו בין הנגמרים דינם לא מהני מה שיאמרו על כל אחד דחייב אתה מיתה בממ"נ, דמ"מ הדבר ספק לבי"ד על כל אחד אם מחייבים הם "עכשי" את הראוי לחייב ונראה לי דגם אם נתערב רוצח אחד שנגמר דינו בין רוצחים שלא נגמר דינם דכולם פטורים דכן הוא לשון המשנה שם רוצח שנתערב באחרים ואף שבגמ' שם אמרו א"ר אבהו אמר שמואל הכא ברוצח שלא נגמר דינו שנתערב ברוצחים אחרים שנגמר דינם עסקינן רבנן סברי אין גומרין דינו של אדם אלא בפני' הילכך כולם פטורים.

עכ"ל הגמ', מ"מ י"ל דלאו דוקא הוא דה"ה באחד שנגמר דינו ונתערב באחרים שלא נגמר דינם וי"ל דאדרבה רבותא קמ"ל דאף דהרוב חייבים מיתה שכבר נגמר דינם, מ"מ כולם פטורים מחמת האחד דלא אזלינן גם בכה"ג בתר רוב, אבל להיפוך שעל הרוב צריכים לגמור הדין ודאי פטורים, דא"א לגמור הדין עליהם, והטעם לזה נלענ"ד עפ"י מה שנתבאר בדברינו לעיל ש"א פ"ה וש"ב פי"ט דדין רוב לא מהני רק היכא שהדין במציאות אינו תלוי בידיעתנו, שאז אמרה תורה אחרי רבים להטות להחזיק הדבר שבמציאות הוא כפי אופן שנראה לנו עפ"י הרוב, אבל היכא שהדין במציאות תלוי עפ"י ידיעתנו וידיעה עפ"י רוב אינה נחשבת כידיעה ברורה, בכה"ג לא מהני רוב, לפי"ז גם אם יתערב רוצח אחד שנגמר דינו בין הרבה רוצחים שלא נגמר דינם אף שהרוב הם שלא נגמר דינם, אבל כיון דרוב לא משווי כידיעה הוי כל אחד בגדר ספק ויפטרו כולם, ול"ד למש"כ בתוס' חולין ד' י"א ע"ב ד"ה ליחוש בשם ר"ת הטעם בנסקלין ונשרפים שנתערבו דלא אזלינן בתר רובא משום דממ"נ נהרג לא אזלינן בתר רובא, דמשמע לכאורה דבכה"ג אזלינן בתר רוב, דהתם כבר נגמר דינם לסקילה ולשריפה, אבל הכא לענין דין שאין גומרין דינו אלא בפני' י"ל דלא מהני ידיעת רוב כמש"כ, ולפי"ז יש מקום לומר דגם בהא דאמרין בגמ' בעדים שמעידים פלניא דהאי סימני' קטל דלא קטלינן לי', דמשמע.

אף אם יהי' סימנים מובהקים. המועילים מה"ת גם בדבר שבערוהובממון, אינם מועילים בכה"ג להרוג את הנידון משום שהוא ג"כ שייך להאי דינא שאין גומרין דינו שלא בפני, היינו אף שהנידון עומד לפני בי"ד ועלי' גומרים בי"ד הדין, אבל כיון שהספק בזה הוא על הנידון אם זהו האיש שראו העדים שהרג את הנפש או איש אחר הוא, זהו דומה כרוצח שנתערב, ולענין התחלפות האיש באחר דלא מהני ידיעת רוב, כ"כ לא מהני הוכחת סימנים שיהי' נחשב כידיעה.

ואין לדמות ענין זה לענין ידיעה בלא ראיה, דמוכח מסוגית הש"ס במס' שבועות ד' ל"ד דאם מהני בממון מהני גם בנפשות, וכן כתבו בתוס' שם דהוכחה גמורה כמו עלתה לו נשיכה בגבו וניקב קרום של מוח ולא הי' שם איש אחר דליכא ספק שמא איש אחר הרגו דמהני אומדנא כזאת גם בדיני נפשות יעו"ש.

דהתם אין הספק מחמת התחלפות הרוצח, כיון דלא הי' שם איש אחר אלא הספק על הנידון אם עשה מעשה הרציחה או לא ובכה"ג מהני הוכחות מחמת אומדנא, אבל כשראו עדים מעשה הרציחה, ועכשי' מסופקים על נידון זה אם זהו הרוצח שראהו אז או אחר הוא, לא מהני אומדנא דלענין זה בעינן ידיעה ברורה עפ"י עדים כנלענ"ד והתוס' י"ל דלא סברי כלל זה ומצאתי אח"ז בס' חידושי הרמ"ה למסכת סנהדרין שעמד שם על סוגיא זו במה שהוקשה לנו ומתרץ שם וז"ל ודייקינן בגמ' מאן אחרים וכו' הכא ברוצח שלא נגמר דינו שנתערב ברוצחים אחרים שנגמר דינם וכו' וכי תימא וליהדר ליגמרי' לדיני' דכל חד מינייהו באפי' ממ"נ אם מהנך דנגמר דינם הוא שפיר, ואי לאו מהנך קמאי הוא מיחייב קטלא וגמרינן לי' השתא לדיני' אמרי כיון דלא ידעינן משום מאי קא גמרינן לי' לא קטלינן לי' דרחמנא אמר והצילו העדה דבעו להפוכי בזכותי וכי האי גונא לא ידעי אמאי מיחייב לא יכלי להפוכי בזכותי שפיר עכ"ל.

וע"כ י"ל דהתוס' אזלי בשיטה זו של הרמ"ה דגם לדין שצריך לגמור בפני א"צ ידיעת ודאי שהוא בעל המעשה וחל גמר דין גם על הספק אם רק הנידון עומד לפני בי"ד, דלפי"ז שוה בירור זה דהאי גברא דסימנים קטל נפשא לכל בירורים של איסור והיתר והשבת אבידה, ומשו"ה פשוט להו מגמ' זו דלא מהני בירור סימנים לדיני נפשות, ולפי"ז העלו דאם נישאת עפ"י היתר של סימנים דאם זנתה אינה נהרגת אח"כ.

כנלענ"ד בענין זה: פרק ג ועפ"י מה שנתבאר לנו יצא מזה דעפ"י מסקנת הש"ס בריש פרק בן סורר הולכים בדיני נפשות אחר הרוב דקים להו לחז"ל דכללא הוא בתורה לילך בתר הרוב בכל הדינים בשוה אף בדיני נפשות, ומעתה קמה ונצבה התמיה הגדולה מ"ש דין ממון מנפשות איך יתכן שיהי' חמור ענין זה להוציא ממון מיד מוחזק מלהרוג נפש, ולמה אין הולכין בממון אחר הרוב בממון להוציא מן המוחזק, ונלענ"ד דהנה באמת יש לדקדק בהא דאמר שמואל כי אזלינן בתר רובא באיסורא אבל בממונא לא אזלינן בתר רובא, כיון דגם בדיני נפשות אזלינן בתר רובא הו"ל לפרש באיסורא ובדיני נפשות ולשיטת הש"ס הול"ל אבל בממונא ובדיני נפשות לא אזלינן בתר רובא, וע"כ נראה דהיסוד בזה למ"ד דאין הולכין בממון אחר הרוב הוא דשאני דיני ממונות מכל דיני התורה, דכבר נתקשו האחרונים בהא דקיי"ל דכל ספק ממון המוציא מחבירו עלי' הראי', למה לא יהי' ענין זה ככל ספק איסור של תורה והלא לאו דלא תגזול הוא כלאו

דלא תאכל חלב, ובס' או"ת בקיצור תקפו כהן אות כ"ב הביא ענין זה ודחה כל התירוצים שנאמרו בשם הגדולים שלפני' וכתב שם דאין קושיא כלל כי כך הוא המצוה והלאו שלא תגזול דוקא גזל ודאי ולא ספק וכמו שאמרה תורה ממזר ודאי ולא ספק, עשירי ודאי ולא ספק.

יעו"ש.

ואין דברי' מתישבים על הלב דהרי לא מצינו ע"ז שום רמז בתורה להתיר ספק גזל, דבמעשר ילפינן מקרא וכן בממזר וגם בגמ' לא נזכר חידוש זה שספק גזל מותר, ובגמ' נאמר דענין זה סברה הוא דהמע"ה, ונראה שכלל הוא במשפט גדרי זכות ממון שכל ספק הנולד בזה הוא חוזר לעיקרי הגדרים של שלטון וזכות ממון שבין אדם לחבירו וכמו שעיקרי הגדרים של זכות ממון אינם חוקים עפ"י התורה אלא היסוד בהם הסכמת שכלנו שהמגביה מציאה יהי' שלו ופירות שדהו וולד בהמתו יהי' שלו וכל כה"ג וכן דרכי הקנינים במה שאדם מוסר מקניני' לחבירו כתבו גדולי האחרונים שאינם חוקים שיהי' דוקא עי"ז, וכשהסכימו רוב המדינה שיגמר קנין ע"י סיטומתא וכה"ג הוא קנין מה"ת, ומשו"ה גם ספק הנופל בזה חוזר לכלל זה שהיסוד בזה סברת החכמים שהחליטו שכן ראוי להיות שהמע"ה, דכל זמן שלא יבורר בראי' ברורה שנפקע זכות בעלים הראשונים הוא ראוי להיות הבעלים והשליט בכל אופני השתמשות, ומשו"ה לא שייך לדון בזה מספק איסור גזל דמתחילה עלינו להחליט מי הוא הבעלים שראוי להיות בידם שליטת והשתמשות החפץ ואח"כ יחול דין איסור גזילה, וכיון דעפ"י משפט סברת השכל החפץ שייך למוחזק הרי זה חפץ שלו כאילו זכה בו עפ"י שאר הסכמת שכליים, והתופס ממנו הוא הגוזל - ויתבאר עוד ענין זה בס"ד בפרטות במק"א - ולפי"ז כל הכללים השנוים בדיני ממונות שאינם מפורשים בתורה הם שנוים עפ"י משפט זה כמו ברי ושמא דקיי"ל ברי עדיף היכא שאין שניהם מוחזקים ולהוציא מיד מוחזק לא מהני דהטעם בזה דמי שיש לו טענה מעולה מחבירו הסברא מחיבת שיהי' זכותו גדול מחבירו, אבל נגד זה יתרון הזכות של המוחזק עולה נגד יתרון של טענה טובה דחבירו, ומה"ט ס"ל לשמואל כיון דדין לילך בתר רוב הוא חוק התורה אף שאינו ברור גמור דהרי ידעינן דיש מיעוט מ"מ אמר רחמנא שעלינו להתנהג בכל דרכי התורה עפ"י הרוב, אבל כ"ז בדינים שעיקריהם הוא חוק התורה, אבל בספק ממון שיסודו הוא גדרי הזכות וכן כללי הספיקות כ"כ הם גדריים של זכות ממון שתלויים בדעת והסכמת השכל וסברא הישרה, הנה כשיש לתובע רוב המסייעו שע"ז ראוי להיות זכותו גדול בהחפץ שטוענים עלי' אבל נגד זה זכות הנותן להנתבע במה שהוא מוחזק עולה נגד כח הזכות של התובע ובזה יש מקום לומר דמה דאמר שמואל כי אזלינן בתר רובא באיסורא אבל בממונא לא אזלינן בתר רובא הוא הכונה בדינים שיסודם חוק התורה אמרה תורה ליזיל בתר רוב, אבל בממון שיסודו הוא הסכמת שכלי גם ברור הספיקות תלוי עפ"י שכל וסברא, אם לא במקומות שמפורש בתורה, כמו דיני עדות ושבעות שהם חוקי התורה ככל המצוות: ועפ"י מש"כ יש לישב מה דנקטינן דגם לדיני ממונות מצרפין עדות המכחישות היכא דאפשר שטעו בעיבורא דירחא כמש"כ בחו"מ סי' ל' ובמס' סנהדרין מוכיח הש"ס דאזלינן בדיני נפשות אחר הרוב מהא דמהני עדות המכחישות זא"ז היכא שיש לתלות שטעו בעיבורא דירחא, דעפי"ז בממון דלא אזלינן בתר רוב מהראוי להיות שלא לצרף

העדים בכה"ג, אבל לפמש"כ הנה בדיני העדות וגדרי הגדה שזה ודאי מחוקי התורה וע"ז נאמר בתורה לילך בתר הרוב והוי הגדת עדים והוא בכלל עפ"י שנים עדים יקום דבר שאמרה תורה, ובזה אין מקום לגרוע ולהוסיף עפ"י מה שנדמה סברות שכליות כמובן, וכן אם יהי' לנו ספק בכשרות העדים והדיינים ועפ"י רוב הם כשירים יהי' כשירים גם לדיני ממונות כיון דכשרותם הוא דין תורה וע"ז נאמר בתורה לילך בתר הרוב, וממילא מהני עדותם גם להוציא ממון, ול"ד ענין זה להא דהסכימו רוב הפוסקים בתינוק הנמצא דברוב ישראל אם נגח תורא דידן לתורא דידי' דאין צריך לשלם דאין הולכים בממון אחר הרוב, דהתם צדדי הספק הוא ספק בזכות הממון מצד עצמו דאם הוא ישראל חייב לשלם ואם לאו פטור, וכיון דיש מיעוט שאינו ישראל הוא דמצד הסברא גם זה ספק הוא וחזקת ממון עדיף משום הכי פטור לשלם, אבל כשהספק הוא בהגדת העדים או בכשרותם, דכשרות העדים והגדתם אינו גורם באמת זכות וחובה דלא איברו סהדי אלא לשקרי, משו"ה אם עפ"י רוב הגדתם שלמה אף דיש לספק שמא אין הגדתם כראוי ספק זה אינו ספק בזכות הממון שיגרום זכות לנתבע שיסייעהו חזקת הממון.

וזה חילוק נכון ומיסתבר כנלענ"ד בזה: ובס' כסף נבחר הביא בשם תרומת הדשן וז"ל הא דאמרינן היכא דאיכא חזקת ממון נגד הרוב אין הולכים בממון אחר הרוב אע"ג דבשאר דוכתי אמרינן רוב וחזקה רוב עדיף, דשאני חזקת ממון דאית בי' טעמא המוציא מע"ה ורובא לא מיקררי ראי'. עכ"ל.

ואין דברי' מובנים לכאורה דמאי עדיף לשון הש"ס המרומז מלשון הש"ס המפורש, לו יהא דזה מרומז מלשון הש"ס המע"ה שיביא ראי' ברורה ורוב לא חשיב כראי' ברורה אבל עכ"פ לא ידעינן למה לא מהני רוב בממון ולדברינו כונתו מבוארת דהרי בגמ' אמרו דדין המע"ה אינו נלמד מקרא וא"צ קרא ע"ז רק שהוא משפט השכל המחייב להיות כן בדינ' ממונות ובלשון זה כלול דגם רוב לא יהני עד שיביא ראי', הרי הורו לנו בגמ' דבספק ממון תלוי בבירור שכלי והשכל מחייב שזכות המוחזק עדיף מזכותו של התובע אף אם הרוב מסייעו, שענין הרוב הוא חוק התורה ואין ללמוד מזה לדיני ממונות שיסודם ענין משפטי וחוקי התורה האמור לענין איסור והיתר ול"ד לדיני ממונות שמשפטם עפ"י מדת הזכות וראיות שכליות, ואם שגם עפ"י סברא הדעת נוטה שיזכה בזה מי שהרוב מסייעו, אבל זה רק במקום ששניהם אינם מוחזקים, אבל אם אחד מוחזק בחזקה גמורה סברת המע"ה מיפה כחו של המוחזק יותר ממה שיש כח וזכות לכנגדו ע"י סיוע של רוב כנלענ"ד: ובתוס' פ"ק דסנהדרין ד' ג' ע"ב בהא דקאמר הש"ס שם דלרבי יאשי' ילפינן בדיינים שידונו עפ"י הרוב לדיני ממונות מק"ו מדיני נפשות ומה דיני נפשות דחמירי אמר רחמנא זיל בתר רובא דיני ממונות לא כש"כ, כתבו וז"ל תימא דבריש פ' המוכר פירות קאמר שמואל דאין הולכין בממון אחר הרוב ואמאי לא נילף בק"ו מדיני נפשות כדאמר הכא, ואין לומר דדיני נפשות גופייהו לא אזלינן בתר רובא ברובא דליתא קמן אלא ברובא דאיתא קמן, דהא בריש פ' בן סורר ומורה משמע דבכל דוכתא אזלינן בתר רובא בדיני נפשות כגון רוב נשים לט' ילדן ורובא דאינשי דטעו בעיבורא דירחא, וצ"ל דרובא לרדיא זבני לא חשוב כי הנך רובא הילכך לא סמכינן אהך רובא בדיני ממונות עכ"ל.

ודבריהם סתומים חדא בהא דקאמר שמואל כי אזלינן בתר רובא באיסורא אבל בממונא לא אזלינן בתר רוב ולדבריהם קשה דהול"ל כי אזלינן בתר רוב גרוע באיסורא אבל לא בממונא, ועוד קשה מנין לנו לחלק דבאיסורא סגיא ברוב גרוע ובממון ונפשות בעינן רוב מעליא, כיון דלדבריהם לכאורה אין הטעם בדיני ממונות משום חזקת ממון, דא"כ לא שייך למילף דיני ממונות בק"ו מדיני נפשות גם ברוב מעליא ובלא טעמא דחזקת ממון למה יהי דין ממון חלוק מכל דינים שבתורה, שלהתיר איסור היותר חמור סמכינן ארוב כל דהוא מה"ת ולענין ממון לא סמכינן על רוב כזה ובעינן דוקא רוב מעליא, ונלענ"ד דהנה בע"כ גם שמואל מודה דאיכא רובי דאזלינן בתרייהו גם בדיני ממונות, דהרי חזקה דאין אדם פורע בתוך זמנו הוא ג"כ ענין רוב דעפ"י רוב אין אדם רגיל לשלם תוך זמנו, וכן כל כה"ג, אלא דרוב כזה הוא כעין ראי' ועדות קצת דהמיעוט בזה הוא מיעוטא דמיעוטא והוכחה כזו מהני גם בדיני ממונות, ודין הרוב דמהני באיסורין הוא אף באופן שההוכחה קלה וקלושה, כגון אם יהי' חמשים קונים לשחיטה וחמשים ואחד קונים לרדיא ומתחשב.

עפ"י ד"ת לרובא לרדיא ע"י איש אחד העודף, דמה"ת ליכא חילוק בכמות העודף של הרוב על המיעוט, ולפי"ז י"ל דגם לשיטת התוס' הנ"ל עיקר החילוק של דיני ממונות מאיסורין הוא מהטעם שכתבנו דבדיני ממונות בעינן הוכחהמוסכמת עפ"י השכל, וכ"ז דליכא עדים או ראי' מוכחת עפ"י שכל אין להוציא ממון מיד המוחזק מחמת דבדיני ממונות גדול כח הזכות של המוחזק עפ"י דרכי השכל, ובאיסורין לא בעינן הוכחה רק חוק התורה הוא ליזל בתר רובא בין שיהי' הרוב כפול שבעתים, ובין אם יהי' רק חלק אחד מאלף בעודף, וע"ז אמר שמואל דבאיסורין אזלינן בתר רובא כלומר רוב של תורה, אבל בממון לא אזלינן בתר רוב, דרוב של תורה אינו מכריע נגד המוחזק, ובדיני ממונות הוא מטעם הוכחה ולא מדיני אחרי רבים להטות.

ולפ"ד הכלל דקיי"ל דאין הולכין בממון אחר הרוב הוא כלל גמור בלי יוצא מן הכלל גם לשיטת תוס' הנ"ל דבממון אין הולכין אחר הרוב, רק הוכחה וראי' מהני בממון נגד המוחזק. ובזה יובן מה דנאמר לענין פורע תוך זמנו בלשון "חזקה" ולא בלשון "רוב" להסביר שהטעם בזה שלא מדין רוב רק משום הכרת השכל, שמוחזק לנו שכן הוא שאין אדם פורע בתוך זמנו: ולפי"ז י"ל הא דשקיל וטרי בריש פרק בן סורר אם אזלינן בתר הרוב בדיני נפשות משום דכתיב ושפטו העדה והצילו העדה הוא מהאי טעמא דאף דאמרה תורה שהדין הוא ליזל בתר הרוב, אבל כיון דאמרה תורה ושפטו העדה והצילו העדה הרי גלתה תורה שבדיני נפשות עלינו להתבונן גם על ראיות שכליות, היינו במקום שמן הדין בשאר איסורים הוא כבר דין פסוק עפ"י הכללים שאמרה תורה, הנה בדיני נפשות אין לנו להחליט הדבר עד שנמצא הענין מבורר גם עפ"י ראיות שכליות וענין זה ליזל בתר רוב אינו ראי' ובירור שכלי, וע"ז מוכיח בגמ' דאזלינן בתר רוב לענין עדים שטעו בעיבורא של חודש וכן לענין קטנה המקודשת דלא חיישינן שמא איילונית היא משום דרוב נשים לאו איילונית ניהו וי"ל דעפ"י המסקנא נחליט להכריע דהא דכתיב ושפטו העדה והצילו העדה הוא רק על בירור המעשה אם עשה הנידון המעשה או לא, דלענין זה בעינן עדים או ראי' שכלית כגון הוכחה ואומדנא כעלתה לו נשיכה בגבו דאיתא בגמ' שבועות ד' מ"ו לענין להוציא ממון, ואומדנא כזאת מהני גם

לדיני נפשות כמש"כ בתוס' שבועות ד' ל"ד, אבל כשאנו דנים על האשה אם היא אשת איש אזלינן בתר רוב, וכן כשאנו דנים על הגדת העדים וכח הדינים אזלינן בתר רובא, ולפי"ז י"ל דגם בדיני נפשות גלתה לנו תורה דאיכא גוני דלא אזלינן בתר רוב של תורה אם ליכא רוב שכלי היינו כשאנו באים לברר על העובר אם עשה המעשה או לא, דע"ז אמרה תורה ושפטו העדה, דלא ניזל בתר רוב אם לא יבורר בראי' של עדים או ראי' שכלית ובזה יש לפרש היטב מה דפשוט להש"ס בחולין ד' צ"ו דלהכיר את הרוצח לא מהני בירור של סימנים וזה כדברי הש"ש ותשו' רע"א ולא מטעמם, דלדבריהם קשה מהא דאזלינן בתר רוב לומר שהעדים טעו בעיבורא של חודש, ולפ"ד מיושב הכל, דלענין נפשות לעולם אזלינן בתר רוב כשאנו דנים לענין כשרות העדים וכן הגדתם, וכן בדיני ממונות, רק כשאנו דנים לענין בירור אם הוא הרוצח או אם עשה המעשה כפי שורת הדין ע"ז אמרה תורה ושפטו העדה.

וזה דרך נכון: אמנם שיטת התוס' במס' סנהדרין שהבאנו אינה מתפרשת כדברינו, דהרי הם מחלקין בין רוב לט' ילדן ורובא דאינשי טעו בעיבורא דירחא לרובא דלרדיא זבני, דמשמע להדיא מדבריהם דרוב כרובא דלרדיא זבני לא יהני גם בדיני נפשות, והא דמהני רוב בנפשות הוא רק רוב מעליא, וגם לא מחלקי בין רובא דטעו בעיבורא דירחא, מחמת שהרוב מכריע רק כח הגדת העדים, ובפשטות דבריהם אינם מובנים, כמו שהקשינו לעיל כיון דמהני רוב כזה לענין איסורא כמו דאמרינן לשמואל כי אזלינן בתר רובא באיסורא מאיזה טעם לא יהני בדיני נפשות, אלא נראה דסברי דשאני דין נפשות משום דכתיב ושפטו העדה והצילו העדה, היינו שמזה ילפינן שלא ליזל בתר רוב של תורה סתם, אלא היכא שהוא גם רוב והוכחה עפ"י דעת האדם, וכיון דמוכח דאזלינן בתר רוב לענין קטנה שנתקדשה שלא לחוש שמא איילונית היא, וכן סמכינן ארובא דאינשי טעו בעיבורא דירחא נקטינן דרוב כזה הוא ג"כ רוב שכלי, אבל רוב כרובא דאינשי לרדיא זבני שהוא רק רוב של תורה לא מהני להוציא ממון, וכן לדיני נפשות, אבל לא ביארו לנו התוס' מאיזה טעם גרוע רוב זה מכל רובא דליתא קמן, וי"ל שהטעם בזה הוא עפ"י דברי הרמב"ן במלחמות פ"ב דקידושין הובא בש"ש ש"ד פ"ו שכתב לענין רובא דמסבלי והדר מקדשי דקשה למה חוששין לסבלונות ולא אזלינן בתר רוב וז"ל אבל הטעם לשאלה זו שאין רוב זה דומה לפלוגתא דר"מ וחכמים דהתם רוב חיוב וטבע הוא ואי אפשר אלא כן אבל כאן אינו אלא מנהג ופעמים הרבה שאדם נוהג כמנהג המיעוט הילכך במקום איסור אשת איש החמירו.

עכ"ל.

דמוכח מדברי' שמדין תורה מהני רוב כזה גם לענין איסור אשת איש אלא שהחמירו חכמים, ועפ"י מש"כ הענין שרוב כזה הוא רוב של תורה ולא רוב שכלי ומהני מה"ת אלא שהחמירו חכמים, ומשו"ה גם רובא דלרדיא זבני אינו רוב שכלי דאם אדם זה הי' צריך לשחיטה אינו יוצא ענין זה כלל נגד חוקי הטבע והרגילות, אלא שהוא רוב מה"ת, ולא מהני בדיני ממונות ובדיני נפשות מהנך טעמים שכתבנו, דלענין ממון ודאי בעינן רוב שכלי כמש"כ משום דסברא הוא, ולענין נפשות משום דכתיב ושפטו העדה.

כמש"כ.

וכן נ"ל לפרש שיטת הרב המגיד בביאור דברי הרמב"ם לענין תינוק שנמצא בפט"ו מה' איסורי ביאה שהבאנו לעיל שהראב"ד השיג עלי' מסוגית הש"ס ריש פ' בן סורר, וכתב שם הרב המגיד וז"ל וכבר ביאר רבינו למעלה שאין קדושין ודאין אלא ספק ואין הורגין על הספק, דאלת"ה כי אמרינן בגמ' אם רוב ישראל למאי הילכתא אמאי לא אמרינן ליהרג עלי' ולהיות קדושין והא ודאי הוא, רבותא טפי מחזרת אבידה, וכבר כתבתי למעלה שאפי' לענין נזקין לא חשבינן לי' כודאישראל לשלם כש"כ ליהרג עלי' או על קדושי' כל זמן שלא תטבילוהו בי"ד ולא טבל ולא מצינו רוב כה"ג בדיני נפשות. עכ"ל.

ובפשטות אין דברי' מובנים כלל מש"כ דלא מצינו רוב כה"ג בדיני נפשות, וכן מה שהחליט בראש דברי' שאין הקדושין ודאין אלא ספק, דהרי ענין זה ילפינן מקרא דאחרי רבים להטות, ועפ"י מש"כ בביאור דברי' תוס' הנ"ל יתפרשו דברי' בטוב טעם משום דרוב כזה שאינו רוב שכלי רק רובא דאיתא קמן שהוא בגדר ספק וכמש"כ הרא"ש והריטב"א הבאנו דבריהם לעיל, רק דלענין הנהגה אמרה תורה אחרי רבים להטות אבל לענין נפשות בעינן רוב שכלי משום ושפטו העדה ומזה ראי' למש"כ לעיל בפ"ב דלא אמרינן הוחזק לענין זה שממילא יהי' אח"כ הדין לדון דיני נפשות, דהרי בתינוק הנמצא ודאי הוחזק לישראל ומ"מ אין נהרגים עלי': ובתוס' ריש המניח כתבו לתרץ קושיא הנ"ל באופן אחר וז"ל דהתם גבי דיינים שאני דחשיב מיעוט דידהו כמי שאינו וליכא למימר התם אוקי ממונא בחזקת מרי' דהא בי"ד מפקו מיני', אבל גבי שאר רובא דאיכא מיעוט וחזקה לא אזלינן בתר רובא.

עכ"ל.

גם דבריהם צריכים ביאור מש"כ בדדיינים המיעוט כמי שאינו ומה דמסקו דליכא למימר אוקי בחזקת מרי' דהא בי"ד מפקו מיני' וכבר נתקשו בדבריהם האחרונים עי' קה"ס כלל ו' יעו"ש שמביא שם כמה דרכים ולא נתישבו לי כל הדרכים שהביא שם. ועפ"י דרכנו נ"ל לפרש גם דברי' תוס' אלו דגם לשיטתם מוכח דעיקר היסוד דלא מהני רוב בממון להוציא מיד המוחזק הוא משום חזקת ממון ויסוד עדיפות חזקת ממון הוא משום סברת המע"ה, דבממון עדיף כח וזכות של המוחזק שהסברא נותנת שישלוט המוחזק בדבר המסופק עד שיבורר הדבר בעדים או בראיות שכליות שנפקעו כחו מן הממון, והנה כשהדיינים מתפלגים שנים אומרים על ראובן שהוא חייב ואחד אומר שהוא זכאי איכא בזה לדון משני צדדים צד אחד מחמת כח בי"ד, והצד השני מכח אמת ושקר של חיוב ופטור, וכשאנו דנים על צד הבי"ד דרוב מחייבים והמיעוט פוטרים, והם דנים על הנידון שהוא מוחזק בממון זה, אז עפ"י הכלל דאחרי רבים להטות בטל כמו בי"ד של המיעוט אף שהם דנים לענין הממון ואין הכרעת רוב מכריע בממון, זה שייך רק אם נבוא להכריע מצד האמת לומר שהוכרע עפ"י האמת שאין הממון של ראובן, אבל לענין כח בי"ד שהוא דין תורה הרי זה ככל הדינים שבתורה, דאזלינן בתר רוב, והוכרע הדין שבטל מזה כח בי"ד של המיעוט והוא כמאן דליתא אמנם הספק האמתי אשר נולד ע"י מחלקותם מי מהם כון אל האמת הנה ספק זה לא הוכרע כלום ע"י זה שנתבטל מן המיעוט כח בי"ד, ועל זה יש לנו רוב דעות לחיוב ודעה אחת לפטור, וכיון שבממון אין

הרוב מכריע מהראוי להיות שלא להוציא מן המוחזק, אבל באמת אין מוציאים מן המוחזק בכה"ג ע"י הכרעת השכל, רק בי"ד מפקו מיני' שהרוב דיינים מוציאים מן המוחזק עפ"י דין תורה של כח בי"ד שעליהם לעשות כפי הוראתם והם מורים שלא עפ"י הכרעת השכל של רוב אלא עפ"י דעתם המוחלטת, וזהו כונת התוס' במש"כ דהמיעוט בדיינים כמאן דליתא, דאל"כ כשבאים להוציא מיד המוחזק אין עלי' חיוב לעשות כהרוב המחייבים אותו, דיש לו מיעוט המזכהו, אבל במה שנוגע לכח בי"ד אין להמוחזק כח בי"ד המסייעו דבטל כחו לגמרי, כמש"כ, אלא דיש כח ספק המסייע למוחזק שמא לא הורו הרוב כדין, דמה שנוגע להאמת ושקר לא הוכרע לגמרי, אבל מ"מ הוא מחויב לעשות כמו שיורו אותו בי"ד, ואף דשמא טעו בדבר משנה ובטל דינם אבל כ"ז שלא נתברר טענותם כח בי"ד להם, ומחויב עפ"י דין לעשות כהוראתם גם בממון, והבי"ד עושים הוראתם עפ"י דעת מוחלטת, ומצאתי בעז"ה קצת מדברי בס' או"ת בקיצור תקפו כהן סי' קכ"ג לענין קים לי יעו"ש ולשיטת תוס' דב"ק הנ"ל חלוק ממון מנפשות.

דבנפשות י"ל כל רוב דמהני לענין איסור מהנים גם בנפשות רק חזקת ממון שאני, ורק לענין דיינים אמרו דלר' יאשי' יליף ק"ו לדיני ממונות מנפשות דשם ליכא חילוק בין ממון לנפשות. כנ"ל: ולפ"ד יהי' מדוקדק היטב לשון הש"ס דלשמואל לא אזלינן כלל בתר רובא בממונא דלכאורה קשה לשון זה דהרי היכא דאין שניהם מוחזקים גם בממונא אזלינן בתר רובא, ולפימש"כ ניחא דכונת הש"ס הוא דלענין ממון אף היכא דלא הוחזק אחד מהם לא אזלינן בתר רובא מטעם איסורין שהוא מגזה"כ דאחרי רבים להטות, רק לעולם הוא משום יפוי כח של צד שהרוב מסייעו אלא דהיכא שאין אחד מהם מוחזק סגי בהכרעת רוב כל שהוא כרוב דאיתא קמן דעכ"פ עדיף כח מי שהרוב מסייעו ולהוציא מן המוחזק בעינן רוב מעליא שהוא הוכחה שכלית גמורה: והנה בספרי האחרונים הקשו איך נמצא ידינו לענין כמה דברים שבע"כ הולכים אחר הרוב גם בממון, כמו לענין אונס ומפתה ומוציא שם רע דמשלמים לאבי הנערה ולא חיישינן שמא לאו אבי' הוא, וכן לענין פדיון הבן דמשלם אבי הבן, ובמכה נפש בהמה שמא טריפה היתה ובמקום נקב ניקב, עי' בס' הפלאה ספ"ק דכתובות שהאריך שם בזה, ומסיק שם דאם הוחזק לאב לענין שאר דיני התורה אז מוחזק גם לדיני ממונות.

יעו"ש.

ובדברינו נתבאר לעיל דאין סברא זו מוכרחת כלל ואין יסוד לכלל זה, ולכאורה לשיטת תוס' דריש סנהדרין ניחא דרוב מעליא שהוא רוב בטבע מהני גם לענין ממון. אבל לשיטת תוס' דב"ק הנ"ל קשה, אמנם הלא כבר כתבנו דבע"כ יש גדרים בזה דהרי חזקה דאין אדם פורע תוך זמנו וכה"ג מהני גם להוציא ממון והלא שם ג"כ איכא מיעוט בעולם שפורע תוך הזמן, וע"כ נלענ"ד דהיכא דאיכא רוב מכריע עפ"י הכרעת השכל גם לשיטת תוס' דב"ק הנ"ל מהני גם לדיני ממונות, וההבדל בין שתי השיטות דתוס' הנ"ל הוא רק בדיני נפשות דהתוס' בב"ק הנ"ל סברי דכל רוב שהוא רוב לענין איסורין מהני גם בדיני נפשות, משו"ה הקשו כיון דילפינן דיני ממונות בק"ו מדיני נפשות הי' ראוי להיות גם רוב דלרדיא זבני שיהני גם בדיני ממונות שעפ"י הכלל של תורה אין הבדל

בין רוב מעליא לרוב גרוע, ומתרצי דלעולם בדיני ממונות אין הולכים אחר רובא של תורה ובדיני ממונות בעינן רוב מכריע עפ"י ראי' שכלית, והא דיליף בק"ו לדיני ממונות מדיני נפשות הוא רק לענין דיינים דשם לא שייך ענין זה דאין הולכים אחר הרוב בדיני ממונות כמש"כ למעלה אבל היכא דאיכא מיעוט וחזקה שם מתחלק דיני ממונות מדיני נפשות, דבדיני נפשות כל רוב של תורה דמהני לענין איסורין מהני גם לדיני נפשות, ובדיני ממונות בעינן הכרעה שכלית, והתוס' בסנהדרין הנ"ל סברי דגם בנפשות בעינן הכרעה שכלית דכתיב ושפטו והצילו העדה כמש"כ לעיל, והתוס' בחולין ד' צ"ו שהבאנו אזלי בשיטת תוס' דסנהדרין הנ"ל, אבל לענין דיני ממונות לכו"ע לפי"מ דקיי"ל כשמואל אין רוב של תורה מכריע רק הוכחה וראי' שכלית, וענין זה לחוש שמא לאו אבי' הוא מלבד רוב של תורה איכא בזה גם חזקה וראי' שכלית וכן רוב בהמות כשרות הם וכן בכל רוב שמוכרע עפ"י הטבע דאם נחוש למיעוט אין לדבר סוף.

וברמב"ם פ"א מה' אסו"ב הבאנו לעיל פ"א כתב עפ"י הירושלמי להוכיח דסוקלין על החזקות ממכה אבי', וכתב הריטב"א בחי' לקדושין ד' פ' וז"ל וסוקלין ושורפין על החזקות כדרב הונא דאמר איש ואשה וכו' פי' וכש"כ לענין ירושה ושאר דברים דסגי בחזקה שהם בני' או אחי' ואינם צריכים לראי'.

עכ"ל.

ומוכח מזה דהיכא דאיכא רוב והוכחה מהני לממון ונפשות כמש"כ ויש חזקות דאינם רק בגדר רוב של תורה, דמהני לאיסור והיתר ולא לממון. כנ"ל: ועפ"ד יתפרש לנו שיטת הרמב"ם והרמב"ן, דהרמב"ם בפט"ז מה' אישות ה' כ"ו כתב ז"ל האשה שאמרה לבעלה גרשתי נאמנת שאינה מעיזה פני' בפני בעלה לפיכך האשה שהוציאה שטר כתובה ואין עמה גט ואמרה לבעלה גרשתי ואבד גיטי תן לי כתובתי והוא אומר לא גרשתיך חייב ליתן לה עיקר כתובה, אבל אינו נותן לה התוספות עד שתביא ראי' שגרשה או שיצא גט עם הכתובה מתחת ידה.

עכ"ל.

והשגות הראב"ד שם כתב וז"ל במות טלואות הם ואין להם טעם אם אינה מעיזה פני' וכאילו גט יוצא מתחת ידה הוא מה בין עיקר להתוספות, והרי כתובתה יוצא מתחת ידה שהכל כתוב בכתובה וכו' ואני אומר שלא אמרו נאמנת להנשא לכתחילה ולא לגבות כתובתה, אלא שתופסין בה קידושין או שמא אם נשאת לא תצא, וא"ת תינשא לכתחילה לא הנחת בת לאברהם אבינו יושבת תחת בעלה עכ"ל, והנה מה שתמה הראב"ד ז"ל דא"כ לא הנחת בא לא"א דחה בס' מגדל עוז שם בטוב טעם כיון דרב המנונא סובר דאינה מעיזה פני' איך נאמר דכל אשה תעשה בשקר להעיז בפני בעלה, אמנם מה שמתרץ על קושית הראב"ד מה בין עיקר לתוס' וז"ל ומה שהקשה הראב"ד ז"ל תגבה הכל יש לי לומר שלא מצינו מתגרשת בעל כרחו ולרצונה שתגבה תוס' שלא כתב לה ע"מ שתצא ממני ותלך ותאכל עם אחר, וגם כי מספר כתובה נלמוד אין לה תוס' עכ"ל.

תירוץ זה אינו מובן כלל כיון שאנו מחזיקים שגרשה אותה הלא גרשה אותה מדעתו ורצונו ולמה לא תגבה התוס', וכן ראיתי בתשו' מהרי"ק שורש ע"ב שהאריך לבאר

שיטת הרמב"ם במה שמחלק בין עיקר כתובה ותוס' בדרך רחוק מאד, ולדעתו סברת הרמב"ם הוא דמדינא ראוי להיות שתגבה גם התוספות כיון שמחזיקינן שודאי נתגרשה אלא משום מדרש כתובה נגרע דינה לענין התוספת דדרשינן התנאי שכתוב לכשתנשאי לאחר תטלי מה שכתוב ליכי הוא לכשתנשאי בלי הכחשה או ע"י עדות ברורה, והא דגובה עיקר כתובה דבעיקר כתובה דחייב מתנאי ב"ד לאו כל כמיני' לגרע דינה ע"י התנאי אבל התוספות שהוא התחייבות מדעתו יכול להתחייב כפי תנאי זה דוקא יעו"ש שהאריך בזה ודבר'י הק' מרפסין איגרי איך יתכן שאם באמת גירש אותה והוא יודע בעצמו שגרשה ויהי' פטור במציאות מחוב תוספת כתובה ע"י שישקר לפני ב"ד, ועל ענין זה התנה בשטר כתובה שאם ירצה לשקר יפטור מחיובו ואיך נוכל לדרוש מדרש כתובה כזה, ואיזה רמז נשמע מלשון הכתוב בכתובה לכשתנשאי לאחר שנאמר שהכונה בלא הכחשה דוקא, וע"כ נלענ"ד שהדברים פשוטים בזה והיא עפ"י שיטת הרמב"ן ז"ל שכתב בסוף נדרים דגובה כתובה דמספר כתובה נלמוד שכך כותב לה לכשתנשאי לאחר תטלי מה שכתוב ליכי וכתב הר"ן שם דלית לן מדרש כתובה אלא בעיקר כתובה ולא בתוספת, וכן כתב הרב המגיד בפט"ז מה' אישות דשיטת הרמב"ם הוא כשיטת הר"ן עפ"י דברי הרמב"ן ז"ל ולשיטה זו עלינו לומר דמדינא לא הי' לה לגבות גם עיקר כתובה דחזקה זו שאין אשה מעיזה פני' בפני בעלה אינה ראי' ברורה דודאי איכא מיעוט נשים בעולם שיוכלו להעיז גם בפני בעליהן והוכחה זו אינה רק כרוב בעלמא שעפ"י רוב אינה מעיזה ומהני רוב זה לענין היתר אשת איש דהולכים אחר הרוב אבל בממון דלא מהני רוב להוציא מן המוחזק גם חזקה זו אינה מועלת, אלא לענין עיקר כתובה לא בעינן ראי' בפ"ע וחייב לשלם לה מחמת מדרש כתובה דכיון דהיא נישאת עפ"י היתר ב"ד מחויב לשלם לה כמו דגובה כתובה באומרת מת בעלי, מחמת מדרש כתובה, אבל לענין תוס' דלית לן מדרש כתובה אוקמי אדינא דאין הולכין אחר הרוב בממון כנלענ"ד פשוט, ומוכח מזה דגם בעינן חזקה יש מהם שהם בגדר ראי' שכלית דמהני לממון כמו חזקה אין אדם פורע תוך זמנו, וחזקה זו שאינה מעיזה מהני להתיר אשת איש גם להנשא לכתחילה לשיטת הרמב"ם, ם, ולממון לא מהני הוכחה זו, דכל הוכחה שהיא רק בגדר רוב מהני לאיסור והיתר ולא לממון והוכחה שהיא בגדר ראי' שכלית מהני גם לממון, ועפ"י דברינו מובנים מאד קושית הראב"ד ז"ל שהקשה דעלינו לחוש דכל הנשים יעשו כן דבהשקפה ראשונה דחייבת בעל מגדל עוז גדולה מאד כמש"כ, אבל באמת עפ"י המבואר יש מקום גדול לדבר'י דכיון דנאמר דהוכחה זו אינה גמורה מדלא מהני לענין תוס', ובע"כ הוא רק איזה צד נוטה לומר שהקרוב יותר הדבר שלא תעיו, ואיך לא ניחוש שכל הנשים יעשו כן, והרמב"ם העלה שיטתו מן הש"ס ס"פ.

הכותב כמבואר במפרשים, ולא חש לקושית הראב"ד דלא חיישינן למיעוטא גם לענין זה וזה פשוט: פרק ד קיי"ל דמדאורייתא בכל האיסורין חד בתרי בטיל, וענין זה ילפינן ג"כ מקרא דאחרי רבים להטות, כן כתב רש"י בגיטין ד' נ"ד ע"ב ובחולין ד' צ"ח ע"ב וכן כתב הרא"ש בפ' גה"נ סי' ל"ז וילפותא זו לא ביארו לנו הראשונים מנ"ל מקרא זה חידוש זה דאיסור ודאי שנתערב בין בלח ובין ביבש שיתהפך האיסור להיות להיתר דלכאורה ענין העיקרי שעלי' אמרה תורה אחרי רבים להטות הוא לענין דיינים ושם

האמת אחד הוא ואמרה תורה שעלינו להחזיק שהאמת הוא כדעת המרובים וממילא דעת המיעוט הוא שקר, ולא שייך בענין זה לומר שיתהפך האיסור להיתר ואם נאמר בדדיינים נמי אמרה תורה דין זה של בטול המיעוט בהרוב היינו שלא משום הכרעת בירור האמת והשקר, אלא שמתבטלת דעת מיעוט הדדיינים בתוך דעת המרובים, א"כ יקשה מנא לן הא דקיי"ל כל דפריש מרובא פריש כמו בתשע חנויות וכדומה כל רובא דאיתא קמן דאמרינן בגמ' חולין דדין זה של תשע חנויות וסנהדרין ילפינן מקרא דאחרי רבים להטות, ועכ"פ איך אפשר ללמוד שני דינים אלו הדין לילך בתר רוב ברובא דאיתא קמן ודין זה דחד בתרי בטיל מדין הדדיינים, דלכאורה בדדיינים אי אפשר שיהי' בזה שני הדינים יחד, דמטעם ביטול ליכא מיעוט כלל, ואז לא שייך לילך בתר רוב, וכשאנו דנים לילך בתר רוב בע"כ איכא מיעוט ולא נתבטל ברוב, והוא דבר פלא, ומצאתי בפמ"ג בפתיחתו לה' תערובות שהעיר קצת בזה.

יעו"ש בריש דברי': והנה בפשטות משמע דשני דינים אלו הדין דהלך אחר הרוב ומדין דבטל ברוב הם שני ענינים נפרדים דבתשע חנויות דאמרינן בנמצא הלך אחר הרוב אין כאן דין בטול ברוב, ובתערובות דמותר הכל לא שייך בזה דין לומר הלך אחר הרוב, אבל מדברי כמה ראשונים מוכח לכאורה דשני דינים אלו אינם ענינים נפרדים אלא ענין אחד הוא, דז"ל המרדכי בפ' הזרוע בשם הר"ב אני אומר דר' מאיר מודה בביטול הרוב בכל דוכתא אע"ג דחייש למיעוט מדאורייתא כדמוכח בפ"ק דחולין ולר"מ היכי אכיל פסח וקדשים וכו' וברובא דאיתא קמן נראה דלא פליג ר"מ דכתיב אחרי רבים. עכ"ל.

ומוכח דחד ענין הוא, וביותר מוכח ענין זה בדברי השטמ"ק שכ' בשם הרא"ש הבאנו לעיל בש"א פ"ה דתירץ על קושית תוס' בקפץ אחד מן המנוים דליבטל ברוב ומתירץ כיון דעשירי ספק פטור, ואפילו כי אמרינן כל דפריש מרובא פריש עשירי ספק מיקרי, אלא שהתורה התירה ספק זה באיסורין משום אחרי רבים להטות ונהפך האיסור להיתר ע"י ביטול ברוב אבל הכא לא נפיק מכלל עשירי. עכ"ל.

ובעיקר שיטתו בארנו בש"א פ"א, אבל עכ"פ מפורש בדברי' דהיתר של כל דפריש מרובא פריש אינו משום בירור אלא שהתורה התירה ונהפך האיסור להיות היתר ע"י ביטול ברוב: וע"כ נלענ"ד עפ"מ ש"כ לעיל בפ"א דברובא דאיתא קמן אין לפרש שהוא מצד איזו הכרעה ע"י מהלך הטבעי שיותר רגיל שתהי' בשר הנמצא מה"ט חנויות הכשרות, כיון דבמציאות כל חנות היא בפ"ע נגד הרוב והנה ענין זה באמת הוא מקושי ההבנה דהרי גם בטבעו של עולם אנו מחזיקים רוב כזה, דהרי אם יהי' עשרה שטרי גורלות שאחד מהם יזכה בגורל וכשנבוא למוכרם הנה מי שירצה לקנות תשעה מהם ואחד השטר העשירי ודאי שישלם הקונה בעד ט' השטרות הרבה יותר מן הקונה השטר האחד, מחמת שעפ"י דרכי הטבע קרוב יותר שאחד מן ט' השטרות יזכה את דבר המורגל, אף שכל שטר ושטר שיזכה הוא נגד הרוב, ואיך שייך לומר שאם יזכה הקונה השטר האחד שהוא נגד מהלך הטבעי, דא"כ גם אם יזכה אחד מהט' הוא ג"כ נגד הטבע ואם אינו מנגד למהלך הטבעי איך נאמר שמהלך הטבעי מכריע שיזכה אחד מהט' ולא

העשירי והוא ענין פלאי, דבשעה שאנו דנים על אפשריות המקרים איכא רוב בטבע דלבעל הט' שטרות יש ט' אופנים אפשריים שיזכה בגורל ולבעל השטר הא' אין לו רק אופן אחד, וכשאנו דנים על המציאות ליכא שום רוב וכל אנפי שווים דכל אחד הוא חלק מהכלל, ועכ"פ אף אם נאמר דבתשעה חנויות איכא איזה בירור מחמת האפשרות הלא יהי' ענין זה כרובא דליתא קמן ובגמ' אמרינן דרוב בהמות כשרות וכה"ג אינו דומה לט' חנויות, וע"כ יש לומר דהיתר של ט' חנויות הנלמד מאחרי רבים להטות דסנהדרין הוא ענין ביטול ברוב, היינו דגם מה דאמרינן בבשר הנמצא הלך אחר הרוב וכל דפריש מרובא פריש הוא כענין ביטול ברוב דכיון דאנו מחליטין דליכא בירור על בשר הנמצא שהוא בשר כשר מן הט' חנויות וספק שקול הוא, אלא שהתורה התירה בשר זה מחמת שרוב החנויות גורמים דין היתר על חתיכה זו, ואיך אפשר שיהי' מותר אם לא שהותר האיסור של החתיכה אף אם במציאות הוא בשר נבילה דברובא דליתא קמן כגון ברוב בהמות כשרות לא ניתר האיסור במציאות אלא דמה שמותר לנו הוא משום דאנו מחזיקים שהוא כשר במציאות ואם לא נתאמת השערתנו אכלנו דבר האסור ע"י אונס וכמש"כ בתוס' יבמות ריש פרק החולץ ד"ה ונמצאת מעוברת, אבל ברובא דאיתא קמן נהפך האיסור להיתר, ומשו"ה לר"מ דחייש למיעוטא מה"ת הוא רק ברובא דליתא קמן דלא נהפך האיסור להיתר יש לחוש על צד האפשרות שמא איילונית היא, אבל ברובא דאיתא קמן אין נפ"מ בין ר"מ לרבנן כיון שנהפך האיסור להיתר, וענין זה הוא ג"כ בסנהדרין דמה שאמרה תורה אחרי רבים להטות אינו מחמתהבירור שהמרובים כונו אל הדין האמתי, אלא שכן גזרה תורה שיהי' הדין כהמרובים, ואף אם המעטים כונו אל האמת יתהפך הדין ויהי' הדין כהרוב, היינו דגם במציאות מה שכלפי שמיא גליא משתנה הדין ומזה קבלו חז"ל דגם בתערובות שנתערב איסור ודאי בהיתר דבטל האיסור שדין של הרוב משנה את דין המיעוט להתהפך דינו במציאות עד שיוכר האיסור: אמנם אם נחליט כדברינו הי' ראוי לומר דבסנהדרין אם עפ"י דעת המועטים טועים המרובים בדבר משנה אין הולכין בזה אחר הרוב, כיון דבטועה בדבר משנה חוזר ואין דינם דין כלל נמצא דלפי דעת המועטים אין כאן אחרי רבים להטות כלל, דבשלמא אם נאמר בכונת התורה שאמרה אחרי רבים להטות הוא משום בירור והכרעה אין נפ"מ בזה דגם אם המחלוקת ביניהם בטעות של דבר משנה הלא לפי דעת הרבים דינם אמת וצריך לעשות כהכרעתם אבל אם נחליט שאין בזה הכרעה על האמת, אלא שדין המרובים מהפכים את דין המועטים הלא צריך לדעת אם יש כאן דין של רוב, וכיון שלפי דעת המועטים אין כאן רוב ליכא אחרי רבים להטות, והנה למ"ד הדר דינא היינו שגם טועה בשקול הדעת חוזר הדין, ל"ק איך משכחת לה דין של אחרי רבים להטות, דל"ד טועה בשקול הדעת לטועה בדבר משנה דבטועה בדבר משנה לא חל הדין כלל, אבל בטועה בשקול הדעת לכו"ע חל הדין, רק פליגי אם אפשר לחזור ולהורות דלמ"ד קם דינא אין הדין משתנה עוד ע"י חזרה ולמ"ד הדר דינא אפשר לחזור שישתנה הדין מכאן ולהבא, ועי' קצוה"ח סי' כ"ה סק"ה אבל מטועה בדבר משנה קשה שיהי' באמת כן דבדיינים המחולקים בדבר משנה לא ניזיל בתר רוב אבל בלא"ה רחוק לומר כן דהדין של כל דפריש מרובא פריש הוא מטעם שנתהפך במציאות האיסור להיתר, דבשלמא בתערובות דאיכא רוב היתר במציאות אמרה תורה שהרוב יהפך לשנות את האיסור להיתר, אבל

בבשר הנמצא בין החנויות דליכא תערובות חתיכות, דהחתיכות שנשארו בהחנויות לא נתערבו, וליכא בזה רוב חתיכות והרוב והמיעוט בזה הוא רק על הוראת הדין על הבשר הנמצא דרוב חנויות מורין להיתר ע"י אפשרות הפרישה מכל אחד מהט' חנויות הכשרות והחנויות המוכרת בשר נבילה מורה לאיסור, ואם נאמר בזה ענין ביטול ברוב הוא רק על הוראת הדין שנולד ע"י הספק, אבל דין הנבילה בעצמותה ליכא רוב כשרות שיהפכו אותו מאיסור להיתר וממילא אי אפשר ללמוד דין ביטול ברוב בתערובות להתיר חתיכה שאסורה בודאי מהכתוב אחרי רבים להטות של דיינים, וכן מוכח היפוך הכלל שאמרנו מהא דאזלינן ברובא דאיתא קמן גם בממון היכא דליכא מוחזק כגון להחזיר אבידה בתינוק הנמצא בעיר שרובה ישראל דמפקינן מיד המוצא משום דהמוצא אינו חשוב כמוחזק כמש"כ התוס' בספ"ק דכתובות דאם ישראל הוא לא זכה בה המוצאה מעולם, וכן בניפול הנמצא בין שני שובכות אמרינן בגמ' ב"ב ד' כ"ג דאם חד מנייהו נפיש מחברי' מחזירין לבעל השוכך המרובה מה"ט דליכא שם מוחזק, ואם נאמר דיסוד הדין ליזל בתר רוב ברובא דאיתא קמן הוא ענין ביטול ברוב דמתהפך הדין קשה טובא דהלא מסקינן במס' ביצה ד' ל"ח ע"ב דממונא לא בטיל דקנין ממון אינו נפקע מן הבעלים ע"י תערובות מיעוט ברוב כמו שפ"י רש"י שם ולמה אזלינן בתר רובא בממון בכה"ג כיון דקנין הבעלים לא נתבטל, ומוכח מזה דלדינא ליזל בתר רוב א"צ הפקעת הדין במציאות, וכשנעיינן היטב בדבר נראה כי רחוק לומר שיתהפך האיסור להיתר דהרי מצינו בספיקות שהתירה תורה כגון בספק טומאה ברה"ר דהוי היתר לענין הנהגת האדם דרשאי להתנהג כאילו הי' טהור, אבל אם נתודע אח"כ שהי' טמא ונכנס למקדש או אכל קודש חייב קרבן וכן בארנו לעיל שיטת הרמב"ם - בש"א פ"ג - בכל ספיקות דמותר מה"ת דאם נודע לו אח"כ חייב כפרה וכל כה"ג, אם לא היכא שתלתה תורה חלות האיסור בידיעת האדם כגון ספק ערלה דחו"ל שנתבאר בש"א וספק טומאת התהום בארנו לעיל בש"ב, והנה בתערובות של איסור בהיתר שהתירה תורה מוכרח הענין של הפקעת האיסור במציאות עד שיוכר כעין ההיתר של טומאת התהום, דהיתר הנהגה לא הי' מועיל בזה כיון דאוכל ודאי איסור, אבל בהיתר שהתירה תורה לילך בתר הרוב א"צ להפקעת איסור במציאות דהרי די בכה"ג שיהי' היתר הנהגה כמו בספק טומאה ברה"ר וכדומה: ולכן נראה לי ברור שהאמת הוא כפי פשטות הדברים דהדין דאזלינן בתר רובא ודין ביטול ברוב הם שני דינים נפרדים, והבדל ביניהם הוא הענין שכתבנו דביטול מתהפך האיסור להיתר ובדין כל דפריש מרובא פריש הוא היתר הנהגה ולא היתר במציאות ואם יתודע אח"כ שאכל איסור חייב כפרה כמו בספק טומאה ברה"ר, וגם דברי הרא"ש שהבאנו למעלה מס' שיטה מקובצת יש לפרש כן דכונתו לבאר שני הענינים דבכל דפריש אף דהוי ספק שקול בלא בירור על הדבר במציאות דהתירה התורה משום אחרי רבים להטות, וכונתו בזה לתרץ מה דקשה בזה משני אופנים חדא דליבטלו ברובא ויתחייבו כולם במעשר, ועוד אף אם לא בטל מטעם בע"ח לא בטלי הלא אפשר לחייבם ע"י דנכבשינהו עד דניידי ונימא כל דפריש מרובא פריש, ועפ"י מסקנתו ל"ק כלל דאם נפרישם ג"כ לא יהני דאף אם נימא כל דפריש מרובא פריש לא נפיק מכלל עשירי ספק כיון דרובא דאיתא קמן אינו מברר המציאות, רק הוא כהוראת הדיינים שמורים עלי' שיהי' דינו כאילו לא עבר תחת השבט אבל מה דבעינן שיהי' ידוע

שלא עבר תחת השבט ע"ז ליכא הוראה רוב דהרי הרוב בעצמם אינם כידועים שלא עברו תחת השבט דכל אחד מהם הוא בספק, ולא עדיף הנפרש מהרוב עצמו, וכ"כ מה"ט ליכא כאן ביטול ברוב לומר שישתנה דין המיעוט להיות כהרוב ויתהפך המיעוט מפטור לחיוב במציאות ככל ביטול ברוב דכיון דבמעשר כולם ספק עשיריהם וכולם פטורים במציאות כיון דבמעשר תלוי חלות הדין בידיעה וליכא במציאות רוב ומיעוט לענין חיוב כולם פטורים כנלענ"ד.

- ולעיל בש"א פ"ה בארנו ביתר ביאור - וכן בדברי המרדכי יש לפרש דהם שני ענינים ומתחילה אמר אני אומר דר"מ מודה בביטול ברוב בכל דוכתא אע"ג דחייש למיעוט מדאורייתא, ואח"כ הוסיף וברובא דאיתא קמן נראה דלא פליג ר"מ דכתוב אחרי רבים להטות וכונתו רק דבשני ענינים אלו כמו שמודה בביטול ברוב כ"כ לא פליג בכל רובא דאיתא קמן דאזלינן בתר רובא, דרובא דאיתא קמן נלמד מקרא דאחרי רבים להטות, והוא כמש"כ דהיתר של ט' חנויות הוא מטעם אחד מן הוראת הדיינים וכל זה כללה תורה בכתוב זה דאחרי רבים להטות, והא דעדיף לר"מ רובא דאיתא קמן הוא כמש"כ דלא שייך בזה לחוש למיעוט כיון דלאו משום בירור הוא אלא שהתורה עשתה ספק כודאי כה"ג, ורק ברובא דליתא קמן שהוא משום בירור חייש ר"מ למיעוטא, ומכש"כ בביטול ברוב דנתהפך המיעוט מאיסור להיתר דלא שייך לחוש למיעוטא, רק רבינו ברוך מלמדנו שלא נאמר דלר"מ מיעוט חשוב כהרוב כנלענ"ד: ועתה עלינו לבאר ענין זה שנמצא בכתוב זה דאחרי רבים להטות האמור אצל דיינים שני דינים אלו ליזיל בתר הרוב ברובא דאיתא קמן וביטול ברוב שיתהפך המיעוט וישתנה דינו במציאות שמזה קבלו חז"ל שני הדינים בכל דוכתא, ונראה לענ"ד דבהוראת הדיינים שאמרה תורה לנו לעשות ככל אשר יורוך, איכא בזה שני ענינים, ענין אחד הוא בגדר גלוי מילתא להודיע לנו את הדין וההלכה מה שמצאו בתורה ובענין אין הדיינים פועלים לחדש דין מחודש ע"י אמירתם נגמר דינם, וענין שני איכא בדיינים שע"י אמירתם נגמר הדין מכאן ולהבא לחול דין חדש כמו בדיני נפשות ודיני קנסות דבלא בי"ד ליכא שום דין על הנידון ליהרג או לשלם קנס, וכן בדיני ממונות ואיסור והיתר אם טעו בשקול הדעת אז חל דין מחודש ע"י הדיינים, ועל שני ענינים אלו אמרה תורה אחרי רבים להטות, שאם הדיינים מחולקים בדין עלינו לעשות כדעת המרובים, והנה לענין הראשון אין צריך בזה לדין ביטול ואיזה התהפכות במציאות כיון שאין אמירת הדיינים פועלת כלום, אלא צריך בזה היתר או איסור חדש לענין הנהגה לעשות ספק כודאי שגזרה תורה לעשות כדעת המרובים נגד דעת המועטים, אף שלא הוברר שהמרובים כונו האמת לאמיתה של תורה, ובכה"ג אם נודע אח"ז שטעו בהוראה הי' ראוי שהיחיד שעשה על פיהם צריך כפרה אם התירו את האסור, אם לא משום דין אונס, ובזה הכלל כלול גם דין ליזיל בתר הרוב ברובא דאיתא קמן, שאמרה תורה לעשות כפי שמראה לנו הרוב דאיתא קמן בין לאיסור ובין להיתר, אבל לענין השני דהוראת הדיינים גורמת הדין ואם יהי' איזה חסרון וגרעון בגמר דינם הוא חסרון בעצם חלות הדין, הנה כשהדיינים מחולקים שהרבים אומרים חייב והמיעוט מזכים, אין כאן גמר דין כיון דנגד אמירת המחייבים אומרים המזכים להיפוך, וצריך בזה ביטול כח אמירת המזכים שיתבטל כחם גם במציאות האמת, דאל"כ לא יועיל לנו בזה הענין הראשון מה שעלינו להתנהג כדעת המרובים, כיון דצריך

לנו לחלות הדין גמר דין של הדיינים, ובגמר דינם איכא דין הסותר זה את זה, ולזה צריך ענין ביטול ברוב שיתבטל במציאות פסק דין של המיעוט ולא יגרום שום ענין ויהי' המיעוט כמאן דליתא ויחול הדין ע"י פסק דין של המרובים לבד, או שיתהפך המיעוט להיות כהמרובים ויוגמר הדין ע"י כולם - ולקמן יתבאר ענין זה בס"ד - ומזה קבלו חז"ל בכל תערובות שיתבטל המיעוט במציאות ויתהפך מאיסור להיתר ומשו"ה גם באופנים דליכא דין ביטול במציאות, מ"מ דין ליזל בתר רוב לא נגרע בזה כנ"ל: פרק ה וענין התערובות שעל זה חדשה תורה שיתבטל המיעוט בהרוב לא בארו המפרשים כ"כ, דהנה ביבש ביבש מין בשאינו מינו דמה"ת בטל רוב כתב הטור בס"י ק"ט כגון שנפרד לחתיכות דקות שאין ניכר בין זה לזה, והש"ך בס"י ק"ט סק"ח כתב וז"ל ונ"ל דמשכחת לה נמי כגון שיש כאן ב' או ג' מינים ונודע שאחד מהם אסור ואין ידוע איזה מהם כגון ששחט כמה מינים ידוע שאחד נשחט שלא כהוגן ואין ידוע איזה מהם וכל כיוצא בזה.

עכ"ל.

וכן כתב הפמ"ג בפתיחתו לה' תערובות בפשיטות דבכה"ג שצייר הש"ך או אם מצא טריפות בריאה של אחד מהן ואין ידוע באיזה מהן הוא דבר פשוט דבטל ברוב, עי' בדבריי חלק א' פרק ב' וחלק ג' פ"ג. ולענ"ד נראה דבכה"ג ליכא דין בטול כלל דבאופנים של כל תערובות ממש כגון שנתערבה חתיכת איסור ברוב חתיכות היתר דמפורש בש"ס דין ביטול שהתחלפות החתיכות החתיכות גורמין הספק על כל החתיכות ויש בזה מיעוט איסור ורוב היתר קבלו חז"ל בכה"ג לדמות לסנהדרין, שהמיעוט המתנגד להרוב שיבוטל ברוב, וכל זה שייך בתערובות חתיכות שדין של החתיכה האסורה גורם איסור ודין של החתיכות המותרות גורם היתר, אבל בנידון זה של הש"ך והפמ"ג שהספק הוא על כל אחד מהמינים ע"י מעשה השחיטה, ודין של המינים אינו גורם לא איסור ולא היתר דהרי אם גם נמצא אח"ז בשני המינים שהם נבילה מצד אחר כגון שמצאו נקב בוושט, והספק הוא ע"י פגימת הסכין איזה מהג' מינים נשחט ע"י סכין הפגום, היינו דשנים נשחטו בסכין שאינו פגום ואחד מהם נשחט בסכין פגום, דלפי"ז כל אחד מהג' מינים אין הספק שלו ע"י השאר, ואיסור והיתר של השאר אינו גורם שום דין על כל אחד מהם, וכן כשנמצא ריאה נקובה וספק לנו אם הריאה הנקובה מזה או מהאחרים אין נפ"מ אם יהי' הנותרים טריפות בלא"ה או לא, בכה"ג שאין החתיכות המותרות גורמות שום סבה להיתר ואין החתיכה האסורה גורמת שום היתר איך שייך בזה שהחתיכות המותרות יבטלו המיעוט האסורות, וכל כה"ג יש לדון רק מדין הלך אחר הרוב, בנידון שצייר הש"ך איכא רוב שחיטות הגונות ובנידון שצייר הפמ"ג איכא רוב ריאות שלמות בלי נקב, אבל דין ביטול ברוב שיתהפך האיסור להיתר ע"י הרוב מה מועיל בזה חתיכות המרובות להתיר את המיעוט אם המיעוט אינו גורם איסור על המרובות ואין המרובות גורמות היתר על המיעוט, וכל כה"ג ל"ד לסנהדרין ולא מצינו בגמ' שיהי' שייך בזה דין ביטול ברוב, והנה מלבד הסברא הפשוטה נלענ"ד דיש להוכיח כ"כ מכמה מקומות בש"ס ופוסקים, כמו שיובא לפנינו: בגמ' פסחים ד' פ"ח ע"ב הובא ברייתא חמשה שנתערבו עורות פסחיהם זה בזה ונמצא יבלת באחד מהם כולם יוצאים לבית השריפה ופטורים מלעשות פסח שני, אמר אביי לא שנו אלא שנתערבו לאחר

זריקה דבעידנא דאיזדריק דם מיהו הוי חזי לאכילה, אבל נתערבו לפני זריקה חייבים לעשות פסח שני וכו' אמר מר ופטורים מלעשות פסח שני והא איכא חד דלא נפיק משום דלא אפשר היכי ליעבד, ליתי כל חד וחד פסח קא מייתי חולין לעזרה, דארבעה מינייהו עבדי להו וכו' ניתי כל חד מינייהו פיסחא ויתני ונימא אי דידי הוא בעל מום האי דאייתי השתא ניהוי פסח, ואי דידי תם הוא, האי דאייתי השתא ניהוי שלמים, לא אפשר משום דאיכא חזה ושוק דכהנים אכלו לי' וכו'.

עכ"ל הש"ס. ובס' חוות דעת סי' ק"א סק"ה הקשה על המחבר שכתב דכבש שלם לא הוי חתיכה הראוי' להתכבד כתב וז"ל תמוה לי דהא בפסחים גבי חמשה שנתערבו עורות פסחיהם קאמר התם לא שנו אלא שנתערבו אחר זריקה אבל קודם זריקה לא כיון דבשעת זריקה לא חזי לאכילה.

עיי"ש.

ברש"י, ולפי דעה זו אמאי לא הוי חזי לאכילה הא נתבטלו ברוב דמה לי יבלת או לב נקוב וא"י איזה מהם דמותר החתיכה באכילה כדמוכח בסי' ק"י וכו' אלא ודאי דמטעם חז"ל אינה בטילה, וכדעה בתרייתא והנה הכו"פ הקשה אהא דאמר התם דא"א להתנות בשלמים מטעם חזה ושוק משום כהן, והקשה דאמאי אסור כהן לאכול הא בטל ברוב וכו' ולא ידעתי מאי קושיא דנראה דלא שייך ביטול ברוב רק במקום שהספק נולד מכח התערובות ואם לא הי' רק אחד לא הי' ספק שייך ביטול ברוב דומיא דסנהדרין וכו' משא"כ בדבר שאפילו אם לא הי' רק אחד ג"כ הי' הספק כמו הכא אפילו לא הי' רק א' הי' הספק א"כ כל חד וחד אסור מדאורייתא משום הספק שנולד עלי' בפ"ע לא שייך ביטול, וראי' מהא דמקשה בחולין י"ב ור"מ דחייש למיעוטא האיך אכיל בישרא ומאי קושיא הא ע"כ ר"מ לא פליג אביטול ברוב וביטול ברוב הוא אפי' אחד בסוף העולם וכיון דרובא כשירות הן יתבטל הטריפה ברוב, אלא ודאי כיון דאפילו לא הי' רק בהמה אחת הי' ספק ולא מצד התערובות לא שייך ביטול ברוב.

עכ"ל: ומה מאד נפלאו ממני דברי החיו"ד דהלא קושית הכו"פ וקשיתו בחדא מחתא הן דבחמשה פסחים הראשונים הי' ארבעה פסחים כשרים ואחד פסול משום בעל מום ובחמשה פסחים השניים שיביאו על תנאי איכא ארבעה שלמים ואחד פסח שני דבעל המום, וכיון דברור לבעל החו"ד דקושית הכו"פ אינה קושיא כלל מחמת שהספק על כ"א הוא בפ"ע, שאפי' לא הי' מביא עכשי' רק אחד על תנאי הי' ספק עלי' אם שלמים הוא או פסח, הלא מטעם זה עצמו גם בפסחים הראשונים כן שאפי' לא הי' בזה רק פסח אחד ונתערב עור הפסח בעורות כבשים אחרים ונמצא יבלת בעור אחד וספק לנו שמא העור עם היבלת הוא עור של הפסח, ולהיפוך כיון דפשיט לי' להגאון דמ"מ עכשיו איכא ה' פסחים וארבעה כשרים וראוים לאכילה ואחד אינו ראוי וא"י מי הראוי ומי אינו ראוי וכולם בספק שייך ביטול ברוב, הנה גם בפסחים השניים וליכא עכשי' חמשה וארבעה מהם שלמים שמותר לכהן לאכול, ואף שכבר נולד הספק על בעלי הפסחים קודם שהביאו פסח שני אם מחויבים הם בפסח שני, אבל עכשי' מ"מ יש בזה אחד פסח וארבעה שלמים ואינו ידוע איזה מהם פסח ואיזה מהם שלמים.

וכן מה שמביא רא"י מר"מ דחייש למיעוטא ולא אמרינן לר"מ שתתבטל בהמה זו המסופקת ברוב בהמות שבעולם לא אדע מה רא"י זו דהרי החילוק מורגש בזה לכל מעיין דבפסח ושלמים הספק על ה' הכבשים מי הוא פסח ואם זהו הפסח ממילא הנותרים הם שלמים, אבל ברוב בהמות כשרות אם בהמה זו כשירה אינו מוכרע עי"ז שתהי' בהמה אחרת טריפה והוא פשוט, וע"כ נלענ"ד דמסוגיא זו מוכח כמו שכתבנו דרק בתערובות גופים שהספק על גוף הדבר שמא הוא גוף האסור שנתערב איכא דין ביטול ברוב, אבל בפסחים שכל פסח, בפ"ע ואינו מעורב דאל"כ יהי' שלא למנוי, דלפי"ז אין הפסול שבגוף הכבש הבעל מום גורם שום דין על השאר, רק הספק במי הוא המום ולא על הגופים ובכה"ג אין מספר הגופים מועיל כלום לענין ביטול ברוב ומשו"ה בין בפסחים הראשונים ובין בפסחים השניים ליכא דין ביטול וכולם אסורים מספק.

כנלענ"ד: אמנם עפ"י מה שבארנו דבחמשה פסחים שנתערבו עורותיהן ונמצא יבלת באחד מהם אינו ספק בתערובות רק יספק המקרה במי נקרה המום של היבלת קשה למה לא יותר כל אחד מהם מדין כל דפריש דארבעה עורות הם בלי יבלת ונימא על כל אחד מהם שהוא מן הרוב, ואף דבארנו לעיל דהיתר כל דפריש לא מהני היכא דממ"נ פגע באיסור, זהו באדם אחד אבל בשני בני אדם יהי' חילוק מדרבנן אם נשאל זה בפ"ע או עלי' ועל חבירו, וכן יש לדון מחמת רוב בהמות הם בלא מום היינו דאף אם הי' כאן רק שני פסחים ונמצא יבלת באחד מעורותיהם המעורבים דליכא רוב עורות, אבל כ"א יש לו חזקת היתר מחמת רוב וכמו דקיי"ל בשתי כתי עדים המכחישים זה את זה דכל אחת באה בפ"ע ומעידה, ובכל תערובות חד בחד לא שייך היתר זה, כיון דשם עיקר הספק על כל גוף שמא גוף אחר הוא היינו הגוף שבו נעשה דין האיסור, ועל ספק זה לא שייך חזקה ולא רוב מדין רוב בהמות כשירות הם כמו שבארנו ענין זה לעיל בש"ב פ"ח, דלפי"ז נידון זה בחמשה פסחים הוא דומה לשני כתי עדים ועוד עדיף מעדים ודומה לשני שבילים, דבעדים אם אלו שקרו בעדותם מוכרח שהאחרים אמרו אמת וכן להיפוך שהשקר הוא היפוך של האמת ומ"מ קיי"ל ל כרב הונא דכל אחת מוקמינן אחזקתה אף דממ"נ אנו מכשירים עדים פסולים ולמה לא נתיר גם כאן לאכול כ"א את פסחו מחמת רובא קמן ע"י רוב העורות, וגם מחמת רובא דליתא קמן ברוב בהמות אינן בעלי מומים, ודין קבוע לא שייך בזה, דרק היכא שהרוב הוא ע"י מספר הגופים אז נגרע הרוב ע"י דין קבוע כמע"מ, אבל כאן שהרוב ע"י העורות, ומכש"כ ברוב כשירות דודאי לא שייך ענין קבוע בזה - כמו שיבואר ענין זה לקמן בס"ד - וא"כ קשה למה לא יהי' היתר לכ"א אם נשאל כ"א על עצמו ולא על חבירו, והנה לשיטת הרשב"א הובא בש"ך יו"ד סי' קי"א סקי"ט בנפל איסור לאחת משתי קדירות וא"י לאיזו מהן שתיהן אסורות אף בשני בני אדם ושאלו זאח"ז דס"ל דל"ד לשני שבילין דשם הספק על כל אחד בפ"ע שהלך בשביל וא"י באיזה מהם ומה שהשני הלך ג"כ הוא ספק בפ"ע, אבל בשתי קדירות הספק באיזו מהן נפל מחמת שראינו שנפל באחת משתי קדירות אלו, שאלת הספק הוא ספק כולל שתיהן ביחד ומשו"ה שתיהן אסורות, עי' באחרונים שתרצו כן, עי' כו"פ שם בסי' קי"א שכתבו כן ובהגהת יד אברהם בשם המל"מ, הנה לשיטה זו ניחא דבנמצא יבלת באחד מהעורות הרי נפל הספק על כל ה' הפסחים יחד, וזה דומה לכתם הנמצא בין ג' נשים דכולן טמאות, אבל לשיטת הרמב"ן הובא בש"ך שם דמתיר בשתי קדירות בשני

ב"א כששאלו בזאח"ז והכריע הש"ך להלכה כהרמב"ן וכן פסק להלכה גם לענין כתמים דדוקא כשאלו כולן בבת אחת יעו"ש הדרא הקושיא לדוכתה: ונלענ"ד דענין זה דמהני חזקה להתיר לכ"א אף דממ"נ נעשה איסור כמו בשני שבילים ושתי כתי עדים ובשני נזירים כשנזרקה טומאה ביניהם כמש"כ תוס' בפ"ק דחולין ד' ט' ע"ב ובריש נדה, אף שודאי אחד מהם נטמא מוקמינן כ"א אחזקת'י, כלל זה הוא רק בדין חזקה, דענין החזקות שאמרה תורה להעמיד על החזקה הוא כלל בהנהגה שעלינו להתנהג כן בכל הספיקות, אבל אינה בגדר הכרעה על המציאות כלום כמו שבארנו ענין זה בש"ב, ומשום הכי כל אחד אוקמי' אדינו ואין דינו נגרע על ידי חבירו, אבל בהיתר הבא מחמת הרוב בין רובא דאיתא קמן ובין רובא דליתא קמן דילפינן כל זה מקרא דאחרי רבים להטות, אם הוראת הרוב על הרבה דברים ביחד וידוע לנו שהוראה בטלה היא על אחד מהם אינה הוראה כלום, ובכה"ג ודאי לא אמרה תורה לסמוך על הוראת הסנהדרין אם ידוע לנו שהוראתם בטלה נגד אחד מהם, וכמו דלא אזלינן בתר הוראת סנהדרין, כ"כ בכל רוב בין דאיתא קמן ובין דליתא קמן אם הרוב מראה לנו על כמה דברים ביחד שהוא כך וכך וידעינן שאחד מהם אינו כפי הוראת הרוב לא אזלינן בכה"ג בתר הרוב, ומשו"ה בנידון זה של ה' כבשים בין אם נדון מחמת רוב העורות שרוב אחד מתיר את כל הכבשים, ובין אם נדון מחמת כל כבש בפ"ע שהוא מן רוב כבשים דעלמא כמו רוב בהמות כשירות הן, אבל עכ"פ נתגלה לנו דבה' כבשים אלו אין הוראת הרוב מכון אל האמת בכה"ג ליכא דין רוב, ולפי"ז יצא לנו דבדין האמור בברייתא דפסחים הנ"ל מה דיוצאים לבית השריפה וכן בלפני זריקה דחייבים בפסח שני יהי' הכל מדין תורה, דלפי"מ שמפרש בס' חיו"ד וכן לפ"מ שרצינו לפרש עפ"י שיטת הרשב"א הי' דין זה רק מדרבנן ועלינו לבוא בזה עפ"י הכלל שהעמידו דבריהם נגד דין תורה ישב וא"ת, אבל לפמש"כ הוא מן התורה, וכן משמע כדברינו מהא דכתב בשו"ע סי' ט"ז וברמ"א סי' ק"י דהיכי דלא בטלי משום בע"ח וכה"ג אם נעקרו כולם מקביעותן ונתפזרו ופירשו קצתן דמותרים רק שנים האחרונים אסורים, וקשה כיון דבטל דין קבוע מזה הי' ראוי שיתרו כולם מדין הלך אחר הרוב ואם מחמת הדין דממ"נ חז' אסור, הי' ראוי להיות חילוק בין אדם אחד ובין שני בני אדם אם נשאלים בזאח"ז, ועפימש"כ ניחא דבכה"ג לא מהני רוב המתיר את כולם כנ"ל ורק כשפירשו קצתן איכא רוב כל דפריש שהוא רוב על הפרישה שמה שנפרש הוא מן הרוב וכל זמן שנשאר רוב היתר אמרינן על הנפרשים שהם מן הרוב ועל שנים האחרונים ליכא רוב, וזה רק כשאנו דנים על הפרישה, אבל אם נבוא לדון בלא פרישה, רק משעה שבטל קביעותן דאז יהי' הוכחת הרוב על כ"א בשוה ובטל מזה דין התרת הרוב אפילו תהי' השאלה מכמה ב"א בזאח"ז: ועוד יש לחלק בין דין חזקה לרוב דבחזקה יש לכל אחד חזקה לעצמו, חזקת הגוף או חזקת היתר, וכשנולד הספק על שניהם מוקמינן להו כ"א על חזקתו דידי' מה שהוחזק כ"א מעיקרא ומהני מה"ת אף אם שאלו בב"א, אבל ברוב הוא ענין והכרעה כללית כמו ברובא דאיתא קמן שהוא מברר על כל התערובות לומר על כ"א שהוא מן הרוב כ"כ גם רובא דליתא קמן אף שכל בהמה יש לה רוב זה אבל עכ"פ הוא רוב כללי על כל בהמות, ומשו"ה כשידוע לנו שאחד מן ה' כבשים אלו יצא מן הרוב וא"י איזהו ליכא בזה דין דאחרי רבים להטות ורק כשפירשו מן התערובות היכא שהיה בזה תערובות גופים איכא רוב על הנפרשים

מחמת כל דפריש, אבל בדברים הניכרים כמו בה' פסחים ליכא בזה לא רוב בהמות כשירות, ולא יהני כלום אם יתפזרו כיון דניכרים הם.

ולכאורה יש להקשות לדברינו למה צריך קרא לחדש דין קבוע שהוא כמע"מ, הלא גם בלא דין קבוע לא מהני רוב להכריע כל זמן דליכא רובעל הפרישה דאם נימא רוב הלא ראוי להתיר כולם וזה אינו אמת וממילא ליכא דין רוב כלל, אבל זה לק"מ דכיון דדין קבוע מה"ת הוא דוקא היכא דניכרים וידועים במקומם, כמש"כ הראשונים ז"ל, וא"כ ליכא ספק על כולם ורק במקרה נפל ספק על אחד, וזה פשוט: ומה שכתב בס' חו"ד דבנמצא לב נקוב וא"י איזה מהם מוכח מסי' ק"י דמותר החתיכה באכילה, אנכי לא מצאתי הוכחה כזו בס' ק"י, רק היפוך דברי' מצאתי שם, דבסעי' י' שם כתב המחבר ריאה טריפה שנמצאת בין ריאות כשירות ואמר הבודק שהי' יודע באותה סירכא ובשגגה נתערבה אותה ריאה טריפה בין הכשירות ולא היתה בכבשים ערבוביא הכבשים מותרים עכ"ל.

ומקור דין זה הוא מתשו' הרא"ש ותוכן השאלה שם דאם לא הרגיש הבודק בסירכא זו אז הי' הכבשים אסורים דהרי יש טריפה ביניהם, רק אם הרגיש בה וטרפה וכיון שהי' מניחים את הכשרות לבד והטריפות לבד אין כאן טריפה בין הכשירות רק נתערבה ריאה טריפה בין ריאות הכשירות, וכיון שעד אחד נאמן באיסורין היכי דלא אתחזק איסורא ומכש"כ היכא דאיכא חזקת היתר, וכן העתיק הבאה"ג והגר"א, ואם נאמר דגם בלא תערובות גופים איכא דין ביטול ברוב מה איכפת לן אם לא הרגיש הבודק עכ"פ הכבשים מותרים מטעם ביטול ברוב, והנה להרא"ש לשיטתו דסובר דכבש שלם חשיב חה"ל שפיר, אבל המחבר דסתם בס' ק"י"א דכבש שלם בטל, קשה, אלא ודאי דהכא לא נתערבו הכבשים כלום, רק הריאות נתערבו וליכא דין ביטול, וביותר מוכח מתשו' הרמב"ן הובא בב"י שם בס' ק"י"ז ובתשו' להרמב"ן סי' קפ"ג וקפ"ד כתוב שנשאל על ענין שאירע שנשחטו שלשה כבשים והכשירם הטבח והעלום הנכרי למגדל ולא נשאר אצל היהודים אלא ג' הריאות ומקצת הכבש הג' ואח"כ נמצאת סירכא באחת מהריאות אם נתערבו הג' כבשים תחילה קודם פרישתם נראה שהם בטלים ואין לנו לאסור מדין חתיכה הראוי' להתכבד דבהמה שלמה אינה נקראת ראוי' להתכבד וכו' אכן אם לא נתערבו כלל אלא שהעלום למגדל קודם שנתערבו כולם אסורים דלא שייך בהם ביטול עכ"ל.

והרי כיון דריאה הסרוכה אינה ידועה מאיזה כבש היא הרי מעורבים הכבשים ומה המה החילוקים שכתב בין נתערבו לבין לא נתערבו ואיך אפשר שלא יתערבו, ודוחק לומר דסובר דבעינן רוב כפול וכיון דחצי כבש ניטל ונשאר במגדל רק שני כבשים וחצי כבש, ואם לא נתבטל מעיקרא לא בטל אח"כ דליכא רוב כפול, ומה שכתב אם נתערבו הכונה שניטלו הריאות מן הכבשים קודם שנתחלק הכבש לחצאין כל זה רחוק ודחוק, וע"כ נראה לפרש בפשיטות דאם לא נתערבו הכבשים היינו דגופי הכבשים הי' כ"א ניכר לעצמו בלא תערובות לא שייך ביטול ברוב ולא הלך אחר הרוב במש"כ כנלענ"ד: וכן יש להוכיח כדברינו בשני הענינים דהיכא דליכא תערובות גופים ליכא דין בטול ברוב, וכן הענין דלא אזלינן בתר רוב היכא שהספק על כל התערובות, מדברי התוס' בזבחים

ריש כל הזבחים ד"ה אפי' אחת בריבוא, דז"ל ועוד שאל ר"י מר"ת דקאמר בפ' הנשרפין ר' שמעון אומר הנסקלים בנשרפים ידונו בסקילה שהשריפה חמורה ניזל בתר רובא להחמיר בדיני נפשות כדאיתא בפ"ק דחולין וכו' אי נמי לא אזלינן בתר רובא לחייב אותו שהוא ודאי בסקילה, ומהאי טעמא לא תיקשי לן הא דאמר בפ' אלו הן הנשרפים דאדם רוצח שלא נגמר דינו שנתערב עם אחרים שנגמר דינם כולם פטורים, דמשום רובא לא נעביד דבר שהוא שקר ודאי, דודאי יש אחד שאינו בר מיתה כלל לפי שלא נגמר דינו.

עכ"ל הצריך לנו. והנה ממה דלא הזכירו כלל בכה"ג ענין ביטול ברוב משמע דלא שייך בכה"ג כלל דין ביטול ברוב, דלא שייך שם באדם תערובות גופים, וממה שכתבו להדיא דלא אזלינן בכה"ג בתר רוב היכא דהספק הוא על כל התערובות דאם ניזל בתר רוב נעשה דבר שקר, מוכח כדברינו, דרק אם נפרש אחד אמרינן כל דפריש.

אמנם לפי"ז יש מקום עיון בזה, דלכאורה שני כללים אלו סותרים זא"ז, דביטול הכלל הראשון בארנו משום דהספק על כל אחד מצד עצמו מחמת מקרה המעשה, ולא משום תערובות דבר האסור, אבל מ"מ הי' מקום היתר מחמת דין אחר רוב, וסבה המעכבת שלא להתיר הוא דעכ"פ נעשה איסור, מחמת שבתערובות אלו איכא ודאי דבר אסור, לפי"ז נמצא שמציאות דבר האסור שבתערובות גורמת הדין לאיסור, וממילא ראוי לומר בזה דין ביטול ברוב ככל תערובות איסור בהיתר וצ"ל דרק היכא שתערובות גורמת עיקר הספק על כל אחד מהני ביטול, אבל בנידון זה שמקור הספק הוא ספק המקרה, ומציאות האיסור שיש בתערובות מעכבת על דין צדדי שלא ניזל בתר רוב, בכה"ג ליכא דין ביטול.

כנלענ"ד: ומצאתי בה"ג דגול מרבבה לסי' ק"ט שהעיר על דברי הש"ך שצייר ענין ביטול בג' מינים שנשחט אחד מהם בסכין פגום, וז"ל ונ"ל דלדעת הב"ח ואחרונים בפ' דברי הטור שהביא הש"ך בסי' ק"י סוף סקי"ד מיקרי זה קבוע וכל קבוע כמע"מ דמי ולא בטול. עכ"ל והנה מצאתי רב חבר לדברינו דבג' מינים דאין הגופים מעורבים ליכא ביטול.

רק דלא ביאר כ"כ למה לא מהני ביטול בכה"ג ולמה חשוב קבוע. ובשער הקבוע יתבאר ענין זה.

בס"ד: פרק ו ביו"ד סי' ק"י הביא הטור דברי הרשב"א בנמצאת טריפה במקולין ולא נודעו חתיכות הטריפות בין שאר החתיכות דחתיכות שאינן ראויות להתכבד מותרת, והטור חולק ע"ז משום דכל קבוע כמחצה על מחצה דמי, ובב"י מתמה על הטור מ"ש תערובות זו מכל תערובות יבש ביבש, ובמה חלוק תערובות במקולין מתערובות שבבית, וכתב ע"ז בדרכי משה דהטור מפרש דברי הרשב"א בנפל טריפה במקולין ולא נודע איזה מהן מקולין היא טריפה ולכן נשאר הטריפות בקביעתו והוי כמע"מ, ולכן כתב הטור שאינו מבין דברי הרשב"א, וכן מפרש הב"ח דברי הטור דמיירי כגון שמצאו ריאה טריפה ולא נודע מאיזו חנות הוא ואין בכל חנות וחנות אלא בהמה אחת דהשתא האיסור הוא קבוע בחנות אחת אלא שאין האיסור ניכר וידוע דהרשב"א סובר דבכה"ג נמי בטיל ברוב, והטור סובר כיון דהתערובות הוא בחנויות הוי קבוע, ולפי"מ שמפרש

הב"ח הנה אם הי' כה"ג בחנות אחת שכל בהמה ניכרת בפ"ע רק שלא נודע מאיזו בהמה היא הריאה בטיל לכו"ע, רק כיון שכל בהמה מונחת בחנות מיוחדת הוי קבוע לשיטת הטור, ולהרשב"א גם בכה"ג בטיל, וכן כתב הכו"פ לדעת הב"ח, והפר"ח דחה ענין זה בשתי ידים וכתב שהאחרונים בדו מלבם דין זה דמיקרי קבוע כדי להמליץ בעד הטור ושגגה היא בידם דאין הפרש לענין דינא בין דין קבוע זה לדין תערובות חתיכות דדא ודא חדא מילתא היא והכל בטל ברובא כדין יבש ביבש דבכה"ג לא הוי קבוע לפי שאין האיסור ניכר, ומסיק שזו אינה צריכה לפנים: ולענ"ד ענין זה צריך לפנים ואני תמה להיפוך, דנראה דבכה"ג לא מהני ביטול לכו"ע או מטעם קבוע או מטעם אחר, דהנה בתורת הבית להרשב"א ז"ל בית ד' שער ב' הובא גם בב"י סי' קי"א הביא שיטת הר"ש שכתב בשתי קדירות של היתר ואין באחת מהן כדי לבטל את האיסור אבל יש בין שתיהן לבטלו אם שתיהן של אדם אחד הן רואים את שתיהן כאילו הן כאחת ומצטרפין ומעלין והיינו דתנן ליטרא וכו' ואפילו הי' שתי קדירות בשתי עליות ואינו ידוע לאיזו נפל שתיהן מצטרפות ומעלות דתניא בתוספתא תרומות שתי קופות בשתי עליות שתי מגורות בעלי' אחת הרי אלו יעלו וכו' ר"ש אומר אפילו הן בשתי עירות מעלות זו את זו וקיי"ל כת"ק, אבל אם הי' שתי קדירות לשני בני אדם כתב ר"ש בפ"י המשנה למס' תרומות שאינן מצטרפות והביא ראי' ממה ששנו בתוספתא זו שכתבנו משתי קופות אפילו בשתי עליות יעלו ואילו במגורות קתני בעלי' אחת יעלו אבל בשתי עליות לא יעלו, ומפרש בירושלמי מה בין קופות למגורות קופות דרכן להתפנות, מגורות אין דרכן להתפנות, ופי' הוא ז"ל קופות עשויות להתפנות ולהתערב יחד, אבל מגורות אין דרכן להתפנות ולהתערב יחד, כלומר וכל העשוי להתערב כמעורב דמי, וכתב הוא ז"ל לפי טעם זה נראה דהאי דמעלות זו את זו כשיש בזו חמישים ובזו חמישים היינו כששתיהן של אדם אחד שדרכן להתפנות ולהתערב, אבל בשל שני בני אדם שאין דרכן להתערב לא, וחיזק עוד הרב ז"ל הסברא הזו ממה ששנו בסיפא של אותה תוספתא בזו מאה ובזו אין מאה הריני אומר לתוך מאה נפלה, ואיכא למידק למאי נפ"מ כי איכא באחת מאה והא אפילו ליכא בכל חדא אלא חמישים מעלות זו את זו ולתרי גברי איצטריך, ולי נראה דבין של אדם אחד בין של שני בני אדם מצטרפין ומעלין שאם כן ליטרא קציעות וכו' כשם שחלקו בין שחרות ולבנות וכן בעגולים גדולים וקטנים וקטנים וכו' הי' להם ג"כ לחלק בין אדם אחד לשני בני אדם וכו' ומיהו מה ששנו בתוספתא בזו מאה ובזו חמישים אני אומר לתוך מאה נפלה מסתברא לי שאינה ראי' דוקא להעמידה בשני בני אדם, אלא נראה לי שהטעם בזה לפי שאין דבר מצטרף לבטל את האיסור אלא מה שנכנס בספק מחמת האיסור דכלפי שהאיסור מכניסו בספק מתעורר הוא לבטלו, ומה שאינו נכנס בספק איסור מחמת האיסור מה לו להצטרף עם אחר לבטל את האיסור, וכו' ומ"מ צריכים אנו לחוש לדברי הרב ר' שמשון ז"ל שרב גדול ומובהק הוא, עכ"ל הרשב"א ז"ל בקוצר, ובס' בדק הבית להרא"ה ז"ל כתב וז"ל מה שכתב במטבע הקצצר שלו בשתי קדירות שנפל איסור באחת מהן שמצטרפין לבטלו זה אינו שלא נאמר זה הדין בשום דבר שיש בו בנותן טעם או שראוי ליתן טעם אע"ג דלית בי' כגון מין במינו, אלא א"כ בשיעור מאה לתרומה ויש ששים בכל אחת ואין ידוע באיזו נפל האיסור.

עכ"ל.

והרשב"א במשמרת הבית השיב ע"ז דהרי מפורש בתרומות דאפי' אין באחת אלא חמשים מצטרפין. יעו"ש: והנה מה שנחלק הרשב"א עם הר"ש לענין שתי קדירות אם יש חילוק בין שהן של אדם אחד ובין שהן של שני בני אדם, לכאורה אינו מובן כיון דבתוספתא ובירושלמי מפורש החילוק בין קופות למגורות שזה עשוי להתערב וזה אינו עשוי להתערב וא"כ סברת הר"ש מוכרחת דבשני בני אדם שאין עשוי להתערב אין מצטרף, ונראה דהנה לפי"מ דקיי"ל דבשני עיירות אין מצטרף וגם בשני בתים משמע דלא מצטרף, ומוכרח הענין דלענין צירוף בעינן שתהי' התערובות הכל ביחד, אף שכתב הרשב"א שיסוד ענין צירוף תלוי כל מה שנכנס בספק מחמת האיסור הוא מתעורר לבטלו, דלכאורה לפי"ז הי' ראוי לומר דמהני צירוף מקצה הארץ עד קצה השני, אבל באמת דברי הרשב"א הם רק לבאר את ההיפוך שכל מה שאינו נכנס בספק אינו מצטרף, אבל ביסוד זה לבד מה שנכנס בספק לא מהני, דבעינן נמי שתהי' התערובות הכל ביחד, ומשו"ה בשתי עירות קיי"ל כת"ק דאין מצטרפין, ובשתי מגורות בעלי' אחת אין המגורות מחלקן שיתחשב כאילו הן נפרדות לגמרי וכיון ששתיהן נכנסות בספק, מצטרפות שתיהן, ובשתי עליות יש חילוק בין קופות למגורות, דבקופות דעשויות להתערב אז אין העליות מתחלקות, אבל בבתי מרוחקים אז אין מצטרפים גם בשתי קופות, וסובר הר"ש ז"ל דתלוי במה שעתידי להתערב בפועל כמש"כ דכל העומד להתערב כמעורב דמי, ומשו"ה סובר דבשני בני אדם שאין עשוי להתערב מחמת קפידת הבעלים הוא דומה לשתי מגורות בשתי עליות, ולפי' צ"ל דהא דמצטרפות שתי מגורות בעלי' אחת, הוא ג"כ משום דעשויות להתערב, וע"ז פליג הרשב"א וסובר כיון דהם בעלי' אחת או גם בשתי עליות בבית אחד אין הקופות מחלקות, וכן שתי מגורות בעלי' אחת מצטרפות אף שאינן עשויות להצטרך כיון שהן בעלי' אחת, ומשו"ה סובר דגם בשני בני אדם שאין עשוי להתערב לא איכפת לן כיון שהן אינן מחולקות לגמרי, דשני עליות בבית אחד הם, ונראה דמש"כ בש"ך בס"י קי"א דאם הם מינים שאינם עשויים להתערב אינם מצטרפים הוא רק לשיטת הר"ש, אבל להרשב"א כיון שהם בבית אחד לא בעינן שיהי' עשויים להתערב, ולדינא חש הרשב"א לשיטת הר"ש להחמיר להצטרך שיהי' עשוי להתערב גם בעלי' אחת אם הם מחולקים בשתי קדירות כ"ז פשוט בביאור דבריהם.

ותוכן הפלוגתא שבין הרא"ה והרשב"א ז"ל כפי מה שנראה מדבריהם שהבאנו הוא בשאר איסורין במין במינו היכא דצריך ששים, כמו לח בלח, דהרא"ה סובר שהוא מטעם גזירה אטו מין בשאינו מינו דיהיב טעמא, ובשאינו מינו ודאי דלא מהני הני כללים, כיון דעכ"פ אית בי' טעמא וטעם כעיקר וחשוב כניכר האיסור, כ"כ במין במינו כה"ג הלא גזרו אטו שאינו מינו, ומשו"ה נקט דהא דקתני בתרומה שאם באחת חמשים ובשני' חמשים שמצטרפות הוא דוקא ביבש ביבש, דמדין איסורין סגי ברוב, ורק מדין תרומה דבעינן מאה על ענין זה מהני הני כללים, והרשב"א סובר כיון דקמח בקמח הוי כלח בלח וכמו שהובא שיטתו בש"ך סי' ק"ט סק"ג איך קתני סאה תרומה שנפלה ובזו חמשים וכו' דלשון זה סותם בין אם יהי' חטים או קמח, ואם נאמר דלענין לח דבעינן ששים אין קדירות מצטרפות הי' צריך שיהי' בכל אחת ששים, ומשו"ה החליט דגם לענין זה מצטרפות, וכ"ז הוא כיון דגם בלח הוא מדרבנן סגי בהצטרפות כזאת, אבל

אם יהי' בשאינו מינו דיהיב טעמא גם הרשב"א יודה דלא מהני מה שהם בבית אחד, וזה ברור ופשוט, ועי' ש"ך סי' קי"א סק"ח מה שדחה דברי הרשב"א ואין דברי' מוכרחים כלל, וכן כתב שם הפר"ח שהרשב"א פליג על הרא"ה, רק במין במינו היכא דאיכא רובא בכל אחת דמה"ת בטל, אלא מדרבנן צריך ששים ובכה"ג מצטרפות שתי הקדירות לענין ששים כמו דמצטרפות למאה בתרומה, יעו"ש.

וברמב"ם ה' תרומות פי"ד ה' ה' כתב בזה"ל שתי קופות או שתי מגורות שנפלה תרומה לאחת מהן ונבללה ואין ידוע לאיזו מהן נפלה אם הי' שתי מגורות בבית אחד הרי אלו מצטרפות ותעלה באחד ומאה כאילו הי' שתיהן מגורה ואחת, והקופות מצטרפות, ואפילו היתה קופה בבית זה וקופה בבית אחר, לפי שקרוב הדבר לקבץ שתיהן בבית אחד, אבל אם הי' שתי הקופות בשתי עירות אין מצטרפות עכ"ל.

ומוכח מדברי' דהטעם בקופות משום שקרוב שיתקבצו בבית אחד, דהעיקר שיהי' הכל בבית אחד וסובר דהא דתני בית ועלי' לאו דוקא והוא הדין שני בתים, ולשיטת הרמב"ם נלענ"ד דאין לחלק מה שחלקו האחרונים בין מינים שעשויים להתערב או לא, דלהרמב"ם לא בעינן רק שעתיד להתקבץ בבית אחד, וצ"ע מה שלא העירו בזה הפוסקים: והנה מדברי הרא"ה והרשב"א לא מצאתי גלוי דעת אם כל הני כללים שיכים.

לדין ביטול ברוב ביבש, אם מצטרפים שתי קדירות להצטרף לרוב, והפר"ח בסי' ק"ט החליט דלכו"ע לא מהני לענין צירוף דבעי מה"ת ורק היכא דאיכא רוב בכל קדירה וקופה דמה"ת בטל, אז מהני הצירוף לתרומה, ולשאר איסורים פליגי הרא"ה עם הרשב"א במין במינו דבעינן ששים, דלהרא"ה לא מהני צירוף גזירה אטו אינו מינו ולהרשב"א מהני, אבל עכ"פ ודאי דלא יהני צירוף בלא התנאים האמורים כאן לענין צירוף דרבנן, ולפי"ז אם נמצא טריפה בחנות אחת ולא נודע באיזו מהן אם נבוא לדון להצטרף הבשר שבשאר החנויות צריך לדעת מה משפט של חנות מיוחדת אם היא כקופה או כמגורה, ובפשטות נראה דהוי כמגורה, דאין דומה לקופה שבבית אחר דעשוי לטלטל הקופה ולהביאה לבית זה, וגם אם נימא דהוי כקופה, בעינן עוד תנאי שיהי' של אדם אחד, ועוד תנאי אחד מה שהוסיף הרשב"א שכל אחד יהי' בספק, שאם יהי' בחנות אחת רוב ובשתי החנויות לא יהי' רוב, אז ליכא צירוף כיון דהחנות שיש בה רוב אינה נכנסת בספק, מכל הני טעמי נראה ברור דאי אפשר לפרש בכונת הרשב"א מה שהתיר כשאין החתיכות ראויות להתכבד דמיירי שהספק הוא על כמה חנויות שבמקולין או מקולין הרבה משום ביטול ברוב ע"י צירוף, ומכש"כ לשיטת הפר"ח דהחליט דלענין צירוף רוב דבעי מה"ת לא מהני צירוף של שתי קדירות אפילו של אדם אחד, ודברי הפר"ח באמת הם מרפסין איגרי דלענין חנויות מחליט בבירור דמהני צירוף, ולענין קדירות מחליט בהיפוך, וכן תמוהים דברי החו"ד בסי' ק"י סק"ג שהחליט דלענין ביטול חד בתרי אין חילוק בין מונח בבית אחד ובין אחד בבית והשני בסוף העולם כיון דלא שייך קבוע שאין האיסור ניכר במקומו.

יעו"ש שהאריך שם. והלא עכ"פ לא עדיף דין ביטול חד בתרי מביטול תרומה דבעינן אחד ומאה דקיי"ל דבשתי עירות אינן מצטרפות, והנה זה ודאי אי אפשר לפרש מה דלא מצטרפות שתי מגורות בשני בתים משום קבוע עפ"י שיטת הב"ח ושאר אחרונים

בפ"י הטור, דהרי דין קבוע אינו מועיל רק להחשיב כמחצה על מחצה, ובשתי קופות לא שייך זה, דבלא"ה ג"כ כל קופה כנגד קופה השני' היא מחצה, אבל כיון דבכל קופה חמשים נגד האיסור איכא חשבון המצטרף משתי החצאים, ומיעוט איסור הנמצא בקופה עצמה הלא הוא תערובות ממש, ואם נאמר דהמיעוט איסור הנמצא בקופה זו הוא חשוב ככל החמשים שבקופה השני', הלא גם באופן כזה יש מקום דראוי להצטרף, כגון אם בקופה אחת נמצא צ"ט, ובקופה שני' נמצא שלשה, הלא אז אף אם נחשב האיסור האחד הנמצא בקופה הא' כמחצה על מחצה נגד כל הנמצא בקופה הב' מ"מ נתוסף עוד אחד למספר, דהרי אף אם נחשב כל השלשה הנמצא בקופה ב' שהוא כאיסור שוה בשוה, יעלה החשבון למאה, ואין לחוש דשמא האיסור הוא בקופה הב' ואז הוא חשוב כצ"ט או כמאה שבקופה הא' דהרי בדרבנן אנו מתירין משום שאני אומר, וראוי לתלות שנפל בקופה הא' ואיכא צירוף, ובלא"ה זה דבר רחוק וזר לומר שהמיעוט האיסור שהוא בתערובות בתוך הקופה יהי' נחשב כסכום הנמצא בקופה השני' משום קבוע, דהרי קביעות המקום שע"י הקופה הוא על התערובות יחד, וכשנאמר שהוא כמע"מ הוא שקופה זו מתחשב כקופה השני', וע"כ נראה ברור שהענין מה דלא מהני צירוף בשתי מגורות בשני בתים בעיר אחד או בשתי קופות בשתי עיירות, אינו משום דין קבוע דילפינן מוארב לו וקם עלי' אלא הוא כלל גדול בעיקר דין ביטול ברוב, אשר לפענ"ד העלימו עין מזה גדולי המורים: ונראה לפימש"כ לעיל דעיקר דין ביטול ילפינן מדיינים שדין של המועטים מתבטל נגד דין המרובים, שהוא הצטרפות חלות הדין על עצם הדבר שפסקו עלי' הדין, ושם מתקבץ בגוף הדבר הנידון כל פסקי הדין של כל הדיינים וכל אחד פועל כפי חלקו, ואמרה תורה שבהתקבץ בגוף אחד דינים המתנגדים זה את זה, אף שכולם הם יכולים לחול כגון בענין שהדין תלוי בשיקול הדעת, שיתבטל המיעוט ע"י הרוב, מזה למדו חז"ל שגם בתערובות שהם בקיבץ במקום אחד והמיעוט מנגד להרוב לענין הנהגה שיתבטל המיעוט ע"י הרוב, ומטעם זה אי אפשר למילף רק דומיא דהתם שתהי' התערובות מקובצת במקום אחד, דבתערובות יבש ביבש אי אפשר שיהי' המעורבים גוף אחד ממש, דכל אחד מופרד מחבירו רק הקיבוץ במקום אחד עושה אותו להתחשב כגוף אחד וכיון שהמיעוט גורם דין לאסור כולם, אז דין המרובה מבטל ומהפך את דין המיעוט, אבל אם לא יהי' מקובצים בבית אחד אף שכולם נכנסים בספק אין המיעוט מתבטל ברוב, ולענ"ד מוכח ענין זה מהא דאיתא בגמ' קידושין ד' נ"ז דאיתא התם ברייתא כל ציפור טהורה תאכלו לרבות המשולחת, וזה אשר לא תאכלו מהם לרבות את השחוטה ואיפוך אנא וכו' רבה אמר לא אמרה תורה שלח לתקלה, ופירש"י שם סברא הוא שהמשולחת מותרת דלא אמרה תורה שלח לתקלה שתהא למכשול עון וילכדנה אדם ויאכלנה, וקרא דאמרן לעיל לרבות המשולחת אסמכתא בעלמא הוא.

עכ"ל.

וכן נאמר ענין זה במס' חולין ד' קט"ו לענין שלוח הקן ושם ד' ק"מ לענין ציפורי עיר הנדחת, ולכאורה קשה איזו תקלה כאן לאדם שיאכלנה הלא מה"ת בע"ח בטלי ברוב וכל היכא דאיכא ביטול הלא מותר לאדם לאכול לכתחילה בהיתר גמור ואם יש בזה מכשול ועון איך מותר לכתחילה להכשיל אדם את עצמו, ואיך יתכן שלגבי המבטל יתחשב כעושה מכשול לאדם שיאכל, והאוכל בעצמו מותר לגרום לעצמו מכשול זה,

ולפימש"כ מיושב הענין היטב דבכה"ג ליכא ביטול ברוב אם הציפור משוטטת בעולם דרוב הציפורים שבעולם אינם מצטרפים לבטלה, כיון שמפוזרות הן ואינן מקובצות במקום אחד, כדקיי"ל דשתי קופות בשתי עיירות אין מצטרפות, וכיון דליכא ביטול ברוב ולא נהפך האיסור להיתר אם ימצאנה אדם ויאכלנה הוא נכשל באיסור, אף דמותר לאדם לתפוש צפור לאכול אף שראה שנשלח צפור האסור לאויר העולם, משום דאמרה תורה אחרי רבים להטות ליזל בתר הרוב, אבל היתר זה אינו היתר במציאות, רק שאמרה תורה שלא לחוש על הספק וחבירו שמשלחה הוא גורם תקלה שהוא יודע שהיא אסורה, וכמו שנתבאר לעיל בדברינו בפ"ד לחלק בין דין הלך אחר הרוב לדין ביטול ברוב: והנה במשנה למלך פ"ז מה' מעילה הוכיח מסוגיא זו דאסור מה"ת לבטל איסור ברוב היתר, ובשעה"מ פט"ו מה' מאכלות אסורות הקשה מזה על שיטת התוס' דאין מבטלין איסור הוא רק מדרבנן ומה"ת מותר למה אמרה לא אמרה "תורה" שלח לתקלה, עיי"ש שדחק לישב שיטת התוס' ובנוב"י מה"ת סי' מ"ה ח' יו"ד מישב קושייתו עפ"י מה שרצה לחדש שם דביבש ביבש לכו"ע אסור מה"ת לבטל, ולפימש"כ אין כאן לא קושיא ולא ראי' דלאו משום ביטול ברוב אתינן עלה, כמש"כ דהיכא דיועיל ביטול שוב אי אפשר לומר שיהי' איזו תקלה להאוכל, ונראה דגם להראב"ד ז"ל דסובר דמדאורייתא אסור לכתחילה אין הטעם משום דגורם מכשול ועון להאוכל דלא יתכן ענין זה שיהי' עון ומכשול ויהי' היתר לכתחילה לאכול, אלא דסובר דאסור לשנות ממשטת של תורה לעשות איסור להיתר שלא עפ"י דרכי ההיתר שקבעה תורה ולא מסברא דנפשי' אמר אלא שמפרש כן בגמ' פ' גה"נ דאמרין שם זרוע בשלה חידוש הוא וכמו שפירש"י שם מה שלכתחילה היתר לבטל האיסור, ולשיטת הסוברים דאין מבטלין איסור הוא רק מדרבנן, מפרשי שהחידוש מה שמצו' עוד לבטל, עיי' בר"ן שכתב בשיטתייהו כן, ולכו"ע אין החידוש משום גרם תקלה להאוכל, אלא שעושה שלא כהוגן בענין זה כשהוא לעצמו, והש"ס דאמר משום תקלה להאוכל משום דהתם ליכא ביטול מפני שאין התחברות לציפור זה עם שאר ציפורי דעלמא ורק מי שיאכלנה יאכל ע"י היתר לילך בתר רוב או שלא ידע כלל מהשילוח ובכה"ג לא נהפך האיסור להיתר והוי תקלה, ובלא"ה אי אפשר לפרש מה דאמרו בגמ' לא אמרה תורה שלח לתקלה שהוא משום דאין מבטלין איסור לכתחילה, דלישנא "שלח לתקלה" משמע שיהי' תקלה אח"כ להאוכל, ולדבריהם הוא איסור להמשלח, ולפלא בעיני על המאורות הגדולים שלא ירדו לזה: ובעיקר הענין אם בט' חנויות נמצא טריפה וא"י באיזו מהן אם יש בזה תורת קבוע לומר שעיי"ז לא יהי' בזה דין ביטול ברוב, נראה ברור שיטת הפר"ח שכתב כיון דאין האיסור ניכר, ליכא בזה דין קבוע, ומש"כ בס' כו"פ לדון שיהי' בזה פלוגתא בין הראשונים, דהתוס' בנזיר ד' י"ב כתבו להדיא לענין האומר צא וקדש לי אשה ומת השליח דאסור בכל הנשים שבעולם מחמת קרובות של המקודשת שהיא רק משום קנסא אבל מדינא מותר, דאף שאמרו בגמ' דהאשה הוי קבוע אין כאן תורת קבוע שאין האיסור ניכר במקומו, והרמב"ן והרשב"א שכתבו דאסור מדינא כמו שהובא בחי' הרשב"א גיטין ד' ס"ד סברי דאף באינו ניכר איכא תורת קבוע, וכן הביא דברי התוס' דסנהדרין דכתבו בנסקלין בנשרפין משום קבוע, והר"ש בס' כריתות כתב דלהכי אין כל השדות

אסור בזריעה מחמת ספק שמא נחל איתן הוא דאין זה קבוע כיון שלא ניכר האיסור במקומו, עיי"ש.

ונלענ"ד דאין שייך ענין זה לענין דין ביטול ברוב שהחליט הפר"ח נגד דעת הב"ח, דלכאורה דברי התוס' בנזיר תמוהים הם מש"כ דרק משום קנס הוא משום דליכא תורת קבוע בזה דאין האיסור ניכר, דהלא בבע"ה דלא בטלי אסור ליקח מן הקבוע כדאיתא בפ' התערובות והיא הלכה פסוקה, ועכ"פ לא גרע חשיבות דאשה מבע"ה, והרי בתערובות דבע"ה ג"כ אין ניכר האיסור ומ"מ חשוב קבוע מדרבנן, ולמה כתבו דבאשה אינו אלא קנסא, ומה"ט כתבו דלשאר בני אדם מותר, ובתערובות דבע"ה אסור לכל, ונלענ"ד דבאמת עיקר יסוד הקבוע הוא שיהי' ניכר וידוע במקומו כמש"כ בתוה"ב להרשב"א ז"ל ב"ד ש"ב דמסיק שם בזה"ל משום דכל איסור שנודע מקומו ניכר אינו בטל, וכן איסור חשוב כזה"ל ובע"ה אינן בטלים והרי הן בתערובותם כאיסור קבוע וכיון שכן כל שלוקח ממקום שיש איסור קבוע כאחד מכל אלו הרי הן כמחצה על מחצה. עכ"ל.

דלכאורה אינו מובן להחשיב כקבוע כל תערובות אם נמצא בהן דבר חשוב שאינו בטל דמ"מ אין מקומו ידוע, ונראה ביאור ענין זה דהרי בקבוע ממש כחנות ידועה המוכרת בשר נבילה אין נפ"מ אם החנות גדולה או קטנה, אבל כיון שהמקום זה מוגבל שבזאת החנות נמצא האיסור הוא קבוע, לפי"ז גם בתערובות שידוע לנו שבמקום זה נמצא האיסור והוא איסור שאינו מתבטל בתוך ההיתר המעורב עמו במקום זה הידוע חשוב כאיסור קבוע כמע"מ ואסור ליקח מן הקבוע, דליכא בזה דין לילך בתר הרוב, ומשו"ה י"ל דבאשה שקדש השליח אף דהדרה לניחותא והיא נמצאת במקום מיוחד, אבל מקומה אינו ידוע וניכר, אלא שידוע לנו שנמצאת בעולם, אבל אין אנו יודעים להגביל מקומה, אם לא שנעשה את כל כדור הארץ למקום ידוע, ולפי"ז בע"כ עלינו לפרש דמש"כ התוס' לבאר הך דאסור בכל הנשים שהוא משום קנסא ולא מדינא אין כונתם על ענין ביטול ברוב, דבלא"ה בע"ה לא בטלי ומכש"כ לפי"מ שנתבאר בדברינו לעיל, דבאדם ליכא תערובות והתחלפות שאין הספק בכה"ג על עצמות הגוף איזהו אלא על התחדשות הדין על מי נתחדש כמש"כ לעיל בפ"ה, ועוד שמה שאינו במקום אחד לא בטיל ברוב, אלא כונתם על דין אזיל בתר הרוב, דשאני אשה מכל תערובות דלא בטלי דחשבינן לי' כקבוע דהתם נמצא האיסור בתערובות במקום ידוע, ולהכי חשוב קבוע כמש"כ הרשב"א, ואף אם נתפזרו כולם ונשאר אחד במקום הראשון נשאר עלי' דין קבוע דבמקום זה הוי איסור ידוע, אבל באשה לא הי' ניכר האיסור במקום ידוע בתערובותו, ומש"כ התוס' בלשונם במס' גיטין ד' ס"ד בד"ה אסור בכל הנשים שבעולם לענין ביטול ברוב נראה לי כונתם בדרך אחר דז"ל שם, אבל מן הדין מותר בכל הנשים דאין זה חזקה גמורה דאין בידו להתקדש שמא לא תתמצה, ועוד דאזלינן בתר רובא וכו' והא דמשני אמינא לך אנא אשה דלא ניידא לאו משום דתתחשב כקבועה שלא תתבטל ברוב, דבדבר המתערב ואינו ניכר לא אמרינן דליהוי קבוע דידי' כמע"מ, אלא כלומר מחמת קביעותא קנסינן טפי מבגוזל עכ"ל.

והנה פתחו בדין אזיל אחר הרוב ולא משום ביטול ברוב, ואח"כ סימו מדין בטילות ברוב, ומלבד זה אי אפשר לומר שיהי' בזה דין ביטול דעכ"פ לא גרע חשיבות אשה מבע"ח כנ"ל, אלא נראה דכונתם עפ"י מה שכתב הרשב"א דהיכא דהאיסור קבוע לעצמו בלי התערובות כמו ט' חנויות אז אינו בטל אף אם הוא דבר שאינו חשוב, והיכא שהוא דבר חשוב ואינו בטל, אז אם גם האיסור אינו ידוע לקבוע לעצמו רק שכל התערובות קבועה במקום אחד וידוע מקומה הוא ג"כ קבוע לענין שאסור ליקח מן הקבוע ולא אזלינן בתר הרוב משום דהוי כמע"מ, ומשו"ה בנידון זה דאין בזה ענין קבוע של תערובות דהתערובות הוא כל העולם כלו, ועלינו לומר שיהי' האיסור קבוע לעצמו בלי התערובות והוא אופן הקבוע שאין מתבטל אף אם אינו דבר חשוב דאז כמו שאינו מתבטל ברוב כ"כ לא אמרינן הלך אחר הרוב, וע"ז אמרו דאין בזה ענין קבוע שלא תתבטלו ברוב, דבדבר המתערב ואינו ניכר לא שייך קבוע, ומשו"ה דמן הדין מותר משום דאזלינן בתר הרוב ואין בזה איסור ליקח מן הקבוע, כן נ"ל נכון בכונתם.

ולפי"ז בתערובות נסקלין בנשרפין דכולם מקובצים במקום ידוע, אם ליכא בהם תורת ביטול ברוב, כמש"כ לעיל דליכא בהם התחלפות גופים ואנו דנים לענין לילך אחר הרוב שפיר כתבו בתוס' דחשיבי קבוע ואין שום סתירה לדברי התוס' בנזיר הנ"ל, דשם בנסקלין הוי כמו בכל תערובות דהיכא דלא בטילי הוא קבוע, והתם בתערובות של בני אדם דלא מתבטלי מה"ת הוי קבוע מה"ת כיון דהם מקובצים במקום ידוע וכן מוכח שיטתם זו במס' מנחות ד' כ"ג לענין שחיטה בנבילה יעו"ש: ולפי"ז מה דפליגי הרמב"ן והרשב"א על התוס' וסברי דמה דאסור בכל הנשים הוא מדינא, ומפרשי דמה שאמרו בגמ' נזיר משום קבוע הוא כפשוטו, הוא לענין לילך אחר הרוב, היינו דאף שהתערובות הוא מפוזר בכל העולם, אבל כיון שהאיסור הוא במקום קבוע והוא איסור שאינו מתבטל משום דבאדם ליכא דין ביטול איכא בזה תורת קבוע דלא אזלינן בתר הרוב, ובזה איכא פלוגתא דלשיטת תוס' בעינן בתערובות לענין קבוע שתהא התערובות בכלל במקום ידוע וניכר, ולהרמב"ן ולהרשב"א לא בעינן מקום ידוע וניכר בתערובות אלא רק שלא יתבטל ויהי' במקום קבוע אבל שאין מקומו ניכר חשיב קבוע לענין דלא אזלינן בתר הרוב, אבל לדין קבוע שמעכב דין ביטול ברוב לכו"ע בעינן שיהי' ניכר וידוע, ואם אינו ניכר בטול ברוב, ולפימש"כ עולה לנו לדינא להיפוך משיטת הב"ח דאם יהי' ג' קופות בג' בתים והם של אדם אחד ונפל שם איסור ואין ידוע לאיזו מהניש לומר דבטל ברוב כמו דמשמע פשטות דברי הרשב"א שהבאנו לעיל, אם נאמר דביכש לענין רובא ג"כ מהני הצטרפות דלא כהפר"ח, ובשלש בהמות שלא נתערבו כלל רק הריאות נתערבו ליכא תורת ביטול ברוב מטעם שכתבנו לעיל בפ"ה דעל כל אחת ספק לעצמו בלא תערובות, וכן מ"ש בהג' דגול מרובה שהבאנו לעיל בספ"ה שכ' לדון על דברי הש"ך בג' מינים שא"י מי נשחט שלא כהוגן מדין קבוע שלא יתבטל ברוב לא אבינן ענין זה, דזה רק לענין איסור ליטול מן הקבוע אם נחליט דלית בהו תורת ביטול ברוב מאיזה טעם שיהי', ולהש"ך שכתב שם דין ביטול ברוב אין דברי השגתו מובנת לכאורה, רק תוכן דבר' הוא לפימש"כ בש"ך סקי"ד וכ"ט עפ"י דברי הד"מ והב"ח דבג' חנויות שאין ידוע באיזו הטריפה נמצא חשוב קבוע לגרע מזה דין ביטול ברוב, כ"כ מבג' מינים שכל

אחד יש לו מקום ואינו מתערב כלל, ג"כ חשוב קבוע, דגם בחנות אחת, ובבית אחד, יש לחלק למקומות ידועים.

אח"ז מצאתי בעזה"י בשו"ת של הגר"ז הנדפסים עם השו"ע שלו שכתב להלכה דברינו כמעט בכל מה שכתבנו, והוא דבג' מינים ליכא תורת ביטול ברוב, ובג' חנויות ליכא ביטול מטעם האמור בסי' קי"א, אבל לא ביאר הענינים רק בקוצר, ולענין קבוע הלך בשיטת הכו"פ יעו"ש סי' י"ח והמעין יבחר: ונלענ"ד דגם עפ"י דרכנו יש מקום להמליץ בעד הטור שהבאנו לעיל, והוא דנאמר שהטור הבין בדברי הרשב"א דמיירי במקולין הרבה כמו שמפרש הד"מ, דלית בכה"ג דין ביטול ברוב, משום דהוה כמגורות בשני בתים ואינן מצטרפות ובדברי הרשב"א שהביא הטור אינו מפורש דבחיכות שאינן ראויות להתכבד שיהי' ההיתר משום ביטול ברוב, והב"י שהביא לשון הרשב"א שכתב להדיא משום דביבש מתבטל ברוב, כנראה הוא מתה"ק ואין הס' ת"י, ובתוה"ב הארוך אשר אתי לא מצאתי בדברי' מה שהעתיק הב"י, ולפי"ז י"ל דהטור חשב בשיטת הרשב"א דאף דלא בטילי משום דלא מצטרפי שאר הבשר שבמקולין אחרים, מ"מ מותר החתיכות שאין ראויות להתכבד ליקח, דהא דחשיב הש"ס לבע"ח שאינן בטלים כקבוע הוא הטעם מחמת חשיבות, דכמו דמהני חשיבות המיעוט להיות כניכר האיסור מדרבנן כ"כ חשוב קבוע דהוי כניכר האיסור, אבל אם אינו בטל מטעם אחר כמו מטעם דליכא דין הצטרפות אז אזלינן בתר רובא לענין זה דמותר ליקח החתיכות שאינן ראויות להתכבד, וע"ז פליג הטור דכיון דאינן בטלות מאיזה טעם שיהי' חשוב קבוע אף שאינן ניכר האיסור, כמו בבע"ח דלא בטילי ברוב חשוב קבוע כ"כ בכל דוכתא דלא בטיל, וענין זה לא נתברר לי היטב: דבדבר שאינו בטל מחמת שיש לו מתירין ג"כ אינו מפורש בסי' ק"י דאסור ליקח מן התערובות מדין קבוע, אבל נראה דלעולם כל שאינו בטל חשוב קבוע, דהתוס' בסנהדרין לענין הנסקלים בנשרפים כתבו בתירוץ הב' משום קבוע מיפטר מה"ת, ובארנו לעיל דבריהם דהטעם דליכא שם ביטול ברוב הוא מטעם דליכא שם ענין הביטול דלא שייך שם ענין הצירוף, דכ"א הוא ספק מצד עצמו דלא שייך באדם התחלפות ותערובות הגופים, ואם נאמר דמה דלא אזלינן בתר רוב משום קבוע הוא מטעם חשיבות בע"ח הוא רק מדרבנן, והתוס' שכתבו דפטור מה"ת מטעם קבוע, בע"כ הוא דכל היכא דלא בטיל אף מחמת חסרון הצטרפות הוא גם כן קבוע, וכן יש להוכיח מהא דתנן במשנה פ"א דערלה מ"ו נטיעות של ערלה ושל כלאי הכרם שנתערבו בנטיעות הרי זה לא ילקוט, וכן בפ"ט דתרומות מ"ה מאה לגינה של תרומה וכו' אבל בדבר שאין זרעו כלה אפילו מאה של חולין ואחד של תרומה כולן אסורין, וכתב הרמב"ם הטעם לפי שהתרומה מופרשת היא ולא נתערבה בחולין, והרע"ב כתב שם לפי שאין קרקע עולה באחד ומאה וכן כתב רש"י במס' גיטין ד' נ"ד ע"ב והוא מפורש בתוספתא כמו שהביא הר"ש שם, והרמב"ם שכתב טעם זה נראה דמפרש כן הטעם דקרקע אינה בטילה משום דאינה מתערב וליכא חבור, ומ"מ אסור ליקח מן התערובות ולא אזלינן בתר רוב דהוי כקבוע, ולהרש"י והרע"ב יש לומר דהוי כדבר חשוב, ולא גרע מחשיבות דבע"ח דתערובתן חשוב קבוע אבל הרמב"ם דמפרש דהוי רק חסרון החיבור מוכח דלעולם כל שאינו בטל חשוב קבוע, אמנם לפימ"ש"כ לעיל בפ"ה דמטעם הלך אחר הרוב אי אפשר להתיר כולם אף בשני בני אדם שנשאלים בזאח"ז כיון דהספק

היא על כולם יעו"ש, אין ראי' מזה דל"ד למש"כ האופן לפרש דברי הרשב"א לפי הטור, דשם כיון דאיכא חתיכות הראויות להתכבד שאסורות בלא"ה, דאז אין לנו לדון על כולן וצ"ע: פרק ז כתב הרא"ש בפי גיה"נ סי' ל"ז וז"ל ודוקא גיד וחתיכה אבל דבר שאינו לא ברי' ולא חתיכה הראוי' להתכבד בטל ברוב ואפילו איסור דרבנן ליכא כדמשמע הכא, ויראה שמותר לאוכלן כאחת וכו' דלא משום ספיקא שרינן לי' דאפילו אי אכיל לי' חדא חדא ליכא אלא חדא ספיקא וספיקא דאורייתא לחומרא, אלא משום דגזירת הכתוב הוא דכתיב אחרי רבים להטות, הילכך חד בתרי בטיל ונהפך האיסור להיות היתר ומותר לאוכלן אפילו כאחת, ומדרבנן החמירו במין במינו היכא שנתבשל יחד קודם שנודע תערובותו ולא נקרא עדיין עלי' שם היתר להצריכו ששים, אע"ג דלא יהיב טעמא, גזירה אטו מין בשאינו מינו, אבל מין ומינו בדבר יבש ונודע תערובותו נעשה היתר גמור ואפילו מדרבנן לא אצרכוהו ששים כיון דאף אם נתבשל לא יהיב טעמא וכו' הילכך נראה דאם בשל שלשתן כאחד וכו' דהכל מותר ולא אמרינן נהי דכל זמן שהוא יבש הוא בטל ברוב מ"מ כשבשלו נפלט טעמו ואוסר, דלא מצינו דבר המותר לאוכלו שיהא צירו אסור וכו' ואע"ג דמין במינו אוסר עד ששים היינוקודם שנודע תערובתו וגזרו חכמים שיאסר בס' אעפ"י דלא יהיב טעמא גזירה אטו מין בשאינו מינו דיהיב טעמא, אבל אחר שנודע תערובות ונתבטל ברוב ונהפך האיסור להיות כלו מותר ויכול לאוכלן אפילו בבת אחת שוב לא יתכן לומר שתאסור פליטתו, וכה"ג אשכחן חילוק באיסור המתבטל בין קודם ידיעה בין לאחר ידיעה בפ"ה דתרומות וכו' ואעפ"י שמותר לאכול שלשתן כאחת וגם אם נתבטלו אינן אסורות, מיהו אם נתוסף עלי' איסור עד שנתרבה על ההיתר מצא מין את מינו וניעור לא מיבעיא מין בשאינו מינו ביתר מס' ואח"כ תוסף איסור וכו' וגם מין במינו בדבר לח ביתר מס' וכו' אלא אפילו מין במינו בדבר יבש שנתבטל ברוב היתר אפילו מדרבנן ואח"כ נתוסף איסור מצא מין את מינו וניעור, כדתנן בפ"ה דתרומות וכו' והטעם הנכון משום דאף כי נתבטל האיסור ברוב היתר והותר לאכילה אם אח"כ הוכר האיסור מתוך ההיתר פשיטא דאסור לאוכלו, וכאשר נתערב בו שוב איסור הכיר מין את מינו וניעור מביטולו ונתוסף עלי' והוי כאילו הוכר האיסור וכו' וכה"ג נמי אמרינן גבי טומאה בפ"ג דבכורות ד' כ"ב אר"ל וכו' הלוקח ציר מעם הארץ משיקו במים וטהור ממ"נ אי מיא רובא נינהו כי עביד להו השקה טהרי להו, ואי רובא ציר לאו בר קבולי טומאה הוא, מאי איכא משום הך מיעוטא דמיא הנהו בטלי ברובא, אר"י לא שנו אלא לטבל בהן פתו אבל לקדירה מצא מין את מינו וניעור, יתיב רב דימי וקאמר להא שמעתתא א"ל אביי וכי טומאה שבטלה חזרה וניעורה, א"ל ואת לא תיסברא והתנן סאה של תרומה וכו' אמנם צריך לדקדק בהיא דבכורות דגריס התם ד' כ"ג איתבי' אפר פרה שנתערב באפר מקלה הולכים אחר הרוב לטמא ואי רובא אפר מקלה לא מטמא, ואי אמרת טומאה כמאן דאיתא דמי נהי דבמגע לא מטמא במשא מיהו ליטמא, הא איתמר עלה אמר ר' יוסי בר חנינא טהור מלטמא במגע אבל מטמא במשא, והאמר רב חסדא נבילה בטלה בשחוטה שאי אפשר לשחוטה שתעשה נבילה, נהי דבמגע לא מטמא ליטמא במשא, א"ל אתון כרב חסדא מתניתו לה אנן כדרב חייא מתנינן לה דתני רב חייא נבילה ושחוטה בטלות זו בזו ואיתמר עלה אריב"ח טהור מלטמא במגע אבל מטמא במשא אלמא משום דאמר מצא מין את מינו

וניעור אמרינן טומאה כמאן דאיתא דמי ולא בטלי לגמרי, אלא דבמגע לא מטמא דאין נוגע וחוזר ונוגע, אבל במשא שהוא נושא כולו כאחד מטמא מידי דהוי אמלא תרווד רקב דאמר בפ' העור והרוטב דמטמא במשא ובאוהל ואינו מטמא במגע משום דאין נוגע וחוזר ונוגע, א"כ איסור שנתבטל נמי נימא כיון דע"י מינו שניתוסף עלי' חוזר וניעור אלמא כמאן דאיתא דמי, ונהי דמותר באכילה משום ביטול ברוב יש לנו לומר שיאכלם בזה אחר זה ולא כולם כאחד משום דממה נפשך קא אכיל חתיכא דאיסורא, וכן אם נפלו לקדירה, ויש לומר דלא דמי טומאה לאיסור דבטומאה יש שני מיני טומאות מגע ומשא, ולאותה טומאה שראוי שיטמא כגון משא שהרי הוא נושא את כולו לענין זה לא נתבטל אעפ"י שלענין טומאת מגע נתבטל וחוזר עוד וניעור, אבל לענין איסור אם נשאר בו שום צד איסור לא הי' מותר באכילה אלא ודאי אמרה תורה אחרי רבים להטות ונעשה המיעוט כרוב ולא נשאר בו שום איסור, ומותר לאוכלם כאחד ולבשלם בקדירה אלא אחר שריבה עלי' מינו ניעור והוי לי' כאילו הוכר ואין כאן עוד ביטול וחזר להיות אסור מכאן ולהבא.

עכ"ל בקוצר מעט: והנה דברי' הק' צריכים ביאור ובמה דסיים אפתח במה שכתב לחלק בין טומאה לאיסור מחמת דבטומאה יש שני מיני טומאות מגע ומשא, הוא תימא דהנה בנבילה שנתערבה בשחוטות אם ישא החתיכות בזאח"ז ראויה להיות שיהי' בזה ביטול ויהי' טהור כמו במגע כיון שאינו נושא כולן כאחת ועפ"י הכלל שקבע הרא"ש לענין איסור, אי אפשר להיות כן כיון שנשאר בנבילה דין טומאת משא, למה יהי' טהור דממ"נ נטמא אם נשא כולן בזאח"ז וגם במשא של חתיכה אחת יהי' ספק טומאה, ובכה"ג אין לחלק בין איסור לטומאה, דלענין דין טומאת משא אין חלוקי דינים בין נושא כאחד ובין בזאח"ז, ואם נאמר דבאמת כן הוא דגם אם נושא בזאח"ז לא נפקע דין טומאה משום ליתא דבבת אחת, למה לא נימא גם לענין איסור כן שיהי' אסור גם בזאח"ז, ומה שכתב דכיון שאמרה תורה אחרי רבים להטות מוכח דלא נשאר שום איסור, אטו בתורה כתיב אחרי רבים להטות בהדיא לענין איסור יותר מלענין טומאת משא, וזו תמיהא רבתא לענ"ד, עוד קשה בעיקר החקירה שעלי' סובבים כל דברי הראש אם מותר לאכול כל התערובות בבת אחת, שהוא משני טעמים, או משום די"ל דלא הותר לנו משום אחרי רבים להטות רק בחדא חדא דעל כל אכילה איכא רק ספק איסור, אבל כשאוכל בבת אחת איכא ודאי איסור, או משום, דהוי כמו בטומאת משא כשנושא כולן כאחת דליכא תורת ביטול בכה"ג, ואיך שיהי' עכ"פ קשה מתערובות לח בלח דמה"ת סגי ברוב והרי אוכל ביחד, ומוכח מזה דמהני ביטול ברוב גם לאכול כולן ביחד, ואף אם נדחוק לומר דכל השקלא וטריא של הרא"ש ז"ל הוא רק לענין דין דרבנן לומר שיהי' אסור מדרבנן לאכול ביחד, ובלח בלא"ה צריך ששים משום גזירה אטו שאינו מינו, מ"מ קשה מה יועיל לנו ששים לענין זה דששים לא מהני רק לסלק איסור של טעם, אבל הלא עכ"פ אוכל ביחד ממש איסור ובדבר דלא מהני ביטול ברוב גם ששים לא מהני, ואף שבס' נוב"י מה"ת סי' נ"ד רוצה לחדש דגם היכא דליכא תורת ביטול ברוב גם ששים לא מהני, מה"ת, אבל כבר תמהו עלי' בס' האחרונים עי' יו"ד סי' י"ד סעי' ה' וביד אפרים שם עשה"ט, עוד קשה לשיטת הרא"ש בתערובות יבש ביבש מין בשאינו מינו דמה"ת מותר לאכול ונהפך האיסור להיתר ומ"מ כשמבשל ונותן טעם נאסר מה"ת איך

יתכן זה דבר שהותר לגמרי וצירו יהי' אסור כמו שתמה הרא"ש לענין מין במינו, ואם נאמר דכשמבשל הוי כאילוהוכר האיסור שטעמו מורגש, ונאסר מכאן ולהבא, א"כ מה"ט יהי' אסור גם לאכול בלא בישול שכשיאכל ירגיש שאוכל האיסור, ובע"כ עלינו לומר דהא דשרי ביבש מה"ת גם בשאינו מינו הוא בכה"ג שאינו מבחין ע"י הרגשת הטעם שהוא טועם איסור ודאי דרק קפילא יודע להכיר את האיסור ע"י הטעם, לפי"ז גם ע"י בישול לא יבחין להכיר את האיסור, ואם נאמר דלא בעינן דוקא שיכיר את האיסור ע"י הרגשה אלא שיוודע בהכרת השכל שטועם טעם האיסור גם זה חשוב כהוכר האיסור א"כ לפי"ז גם במין במינו שאוכל הכל ביחד או שמבשל אותם ליחשב כהוכר האיסור, ובפמ"ג בפתחתו לה' תערובות העיר קצת בזה לענין מין בשאינו מינו, ולא מצאתי בדברי' פתרא לישב חומר הענין: ונלענ"ד לבאר עיקר היסוד בדין ביטול ברוב שהוא עפ"ימש"כ הרשב"א בת"ה הבאנו לעיל בפ"ו שכלפי שהאיסור מכניסו בספק מתעורר הוא לבטלו, דהנה לכאורה קשה על עיקר הכלל דאיתא במס' בכורות דבטומאת משא ליכא ביטול ברוב משום שנושא הכל ביחד, הלא עיקר קרא דאחרי רבים להטות קאי על סנהדרין ושם חלין הדינים הכל ביחד של המרובים עם המועטים ואמרה תורה שיתבטל המיעוט נגד הרוב, אלא נראה דהכל תלוי באופן של ערך ההתנגדות של המיעוט נגד הרוב, דהיכא שהמיעוט גורם לעכב את דין הרוב אז הרוב מבטל את המיעוט ומהפכו להיות כהרוב, ומשו"ה בדיינים שבלא ביטול ברוב לא היה מתקים דין של המרובים, דדין של המיעוט סותר את דינם וכמו שבארנו לעיל, באופן שהדין תלוי בספק דינם של הדיינים, בכהאי גוונא אמרה תורה שהרוב מבטל את המיעוט, ובטומאת משא כשנושא הכל ביחד ליכא שום התנגדות של המיעוט לגבי הרוב, דהמיעוט פועל דינו בנפרד מחמת עצמו היינו שהנושא טמא מחמת משא של המיעוט לחוד, והרוב אינו מטמא כלום, ומה שאינו מטהרו מטומאת המיעוט אין זה סתירה כלל לדין של הרוב, דהרי גם בלא תערובות אין בכח של רוב הטהורים.

לטהר טמאים, ומשו"ה ליכא שם תורת ביטול ברוב כלל לענין זה, ובטומאת מגע שייך ביטול ברוב דעל כל מגע מתנגדים הרוב עם המיעוט, ולולא דין הביטול הי' דין ספק טומאה על כל מגע, ונמצא שסותר לגמרי את הרוב משו"ה אמרינן דעל זה אמרה תורה אחרי רבים להטות שיהי' הדין כהרוב, ואי אפשר זה רק ע"י שיופקע דין הטומאה מכל החתיכות, ומשו"ה גם אם יגע בכולן בבת אחת, יהי' טהור, דשלא מגעות הן ועל כל מגע איכא התנגדות בין המיעוט לבין הרוב, ונפקע דין טומאה מכל מגע, עי' תוס' בכורות ד' כ"ג ד"ה נבילה ובכ"מ ה' אבות הטומאות הי"ז מש"כ בשם מהרי"ק ובטומאת משא אם נושא כולן בזאח"ז אף דזה דומה למגע דבכל אחת שנושא איכא דין אחרי רבים, להטות, ואם יופקע דין טומאה יהי' טהור גם אם ישא בב"א דליכא דין טומאה לחצאין בטומאת משא עצמה, ולפי"ז עלינו להגדיל את כח דין הרוב שיפקיע דין טומאה מן המיעוט אף היכא שלא יתנגד עמו המיעוט, בכה"ג אמרינן להיפוך להקטין כח הרוב שלא יופקע דין טומאת משא אף אם ישא אותן בזאח"ז, אכן אם לא הי' בזה דין שני טומאות לא הי' אפשר לומר כן דא"כ נמצא גדול כח של המיעוט יותר מן הרוב דהמיעוט נתגבר לשנות לגמרי את דין הרוב וזה אי אפשר דהתורה אמרה אחרי רבים להטות, אבל כיון דאיכא בזה שני דיני טומאות אמרינן דלענין מגע נפקע לגמרי דין טומאה

ונמצא בזה כח הרוב גדול מן המיעוט, ואף דשני דינים הם ויש מקום לומר דעל כל דין ודין עלינו לקים דין של אחרי רבים להטות, אבל באמת ההתנגדות של הרוב עם המיעוט אינו על שני טומאות אלא מטומאה לטהרה, וכיון שנתקים דין של אחרי רבים להטות לענין מגע, אז הדרינן להכליל שאין להוסיף דין בהרוב יותר מהכח שאמרה תורה, ונשאר טומאת משא אם ישא ביחד, וממילא איכא דין טומאה גם אם ישא בזאח"ז, אבל לענין איסור דליכא דין חילוק בין אוכל בב"א ובין בזאח"ז לומר דישאר איסור אכילה לענין אכילה בב"א ואם הותר בזאח"ז אע"כ נפקע האיסור לגמרי, או שנשאר לגמרי, אז אמרינן להיפוך דאם ישאר האיסור, אז הרי גבר כח במיעוט דנתבטל מזה דין השתמשות אכילה מכל וכל מחמת ספק, והתורה אמרה אחרי רבים להטות, וכמו שבדיינים אם המיעוט סותר את דין הרוב אמרה תורה שיתבטל המיעוט, כ"כ בכל דוכתא אם רק יסתור את הרוב הוא בטל ומשתנה מדין לדין, אבל בטומאה מתקיים אחרי רבים להטות במה שמשנה ומגרע דינו לענין מגע.

כנ"ל: ולפי"ז נחא היטב בתערובות לח בלח דאף שאוכל ביחד אין מקום לדין לאסור, דא"כ בטל לגמרי דין של הרוב ויהי' גדול כח של המיעוט והתורה אמרה אחרי רבים להטות, משו"ה אין מקום לדין לאסור בזה, אבל ביבש דאפשר לאוכלו אחד אחד, יש מקום לומר דרק באוכל בזאח"ז שמנגדים, זל"ז מותר מכח אחרי רבים, אבל כשאוכל ביחד דליכא דין ביטול דאינם מתנגדים זל"ז כל אחד קם אדינו, וע"ז מסיק הרא"ש דאי אפשר לומר כן דאי אפשר להיות מותר לאכול בזאח"ז ואסור בב"א, דאין זה חילוק דין באיסור והיתר, ואם נתהפך להיתר הכל מותר, ובזה יתישב מה דקשה לשיטת הרא"ש דמדמה אכילה ביחד לטומאת משא מהך דפ' משילין ד' ל"ח דשקיל וטרי שם הש"ס באשה ששאלה מים ומלח לסיעתה שיתבטלו המים ומלח בתוך העיסה עד דמסיק שם הש"ס משום דל עמא עבידא או משום גזירה שמא תעשה עיסה בשותפות או משום דבר שיש לו מתירין יעו"ש.

ואיסור הולכת חפצים חוץ מרגלי הבעלים שמוליך הכל יחד המים המעורבים בתוך העיסה ודאי דומה לטומאת משא יותר מאכילה שאוכל יחד תערובות יבש ביבש, ומ"מ פשיט להש"ס דשייך שם דין ביטול ברוב, ולפימש"כ לק"מ דכיון דאם נאסור להוליך את העיסה כרגלי בעלת העיסה אז יגרום המיעוט לגרע את דין היתר השמוש של העיסה שהיא הרוב ובכה"ג אמרה תורה אחרי רבים להטות, ול"ד לדין טומאה דמפורש בש"ס שם בבכורות ד' כ"ג דגם בלח בלח כמו אפר פרה שנתערב באפר מקלה, ובבהמה גסה ששפעה חררת דם, דלא מטמאים במגע ומטמאים במשא משום דנושא מ"מ את הטומאה, דבטומאה אין זה נוגע לגרע את דינו של הרוב, דליכא איסור השתמשות בדבר המטמא, וכשאמרינן שהנושא טמא מחמת המיעוט המעורב ברוב הטהור אין זה שום סתירה להרוב, ובכה"ג לא שייך אחרי רבים להטות, אבל באיסור השתמשות כאכילה ותחומין אם נאסור מחמת המיעוט הוא סתירה וגרעון להרוב וכל שמנגד להרוב מבטלו כנ"ל, ובמשנה למלך פ"א מה' משכב הי"ד העיר שם מה שהקשו תוס' בפ"ט דנדה דבגד שאבד בו כלאים ליבטל ברובא דלכאורה קשה מה שייך ביטול בזה דהלא הוא נהנה מן הכלאים ודומה לטומאת משא עיי"ש דמתרץ דס"ל כמש"כ תוס' בבכורות ד' כ"ג דגם בטומאת משא הוא רק מדרבנן והקשו דליבטל מה"ת יעו"ש.

והנה גם הרא"ש כתב שם בפ"ט דנדה כדברי תוס', ומלשון הרא"ש שהביאנו מוכח להדיא שבטומאת משא הוא מה"ת דאי מדרבנן אין כל ענין החלוק מיתבר כלל כיון דגם בטומאת משא נפקע מה"ת כל דין טומאה, ולפימש"כ ל"ד דין כלאים לטומאת משא, דבכלאים הוא דומה ממש להשתמשות אכילה בתערובות לח בלח דבלא ביטול ברוב נאסר כל הבגד, וזה עוד עדיף מאיסור אכילה דשם איסור ההשתמשות ברוב המותר הוא רק בגרמא דמה"ת לא נעשה נבילה ובכלאים נאסר כל הבגד, ובכה"ג ודאי המיעוט סותר ואוסר את הרוב, ומשו"ה הקשו דליבטל ברוב, ותרצו אדרבה מה"ת גופא ליכא ביטול כיון דע"י התערובות נעשה הכל חתיכה אחת של איסור, ומה"ט ניחא בצמר רחלים וצמר גמלים שטרפן זה בזה דאם רוב הוא מן הגמלים מותר לענין כלאים, וכן לענין טומאת נגעים בפ"ט מס' כלאים ובפ' י"א מס' נגעים דבפשטות הוא ג"כ משום ביטול ברוב, אף דלכאורה הוא דומה לטומאת משא, אבל לפימש"כ ניחא דגם לענין נגעים הוא דומה להשתמשות, דאם חל טומאת נגעים הוי שנוי בדין כל הבגד לענין מוסגר ומוחלט, דמסגירין ומחליטין את כל הבגד, ונמצא דהמיעוט גורם על הרוב וכל כה"ג הרוב מבטלו כמו שכתבנו דזה בכלל הכתוב בדיינים אחרי רבים להטות דגם בדיינים דומה לטומאת משא דהרי עכ"פ איכא מיעוט הדין של המיעוטים, אלא כיון שמנגדים ונוגעים לסתור דין של המרובים אמרה תורה שיתבטל דינם, ובזה כללה תורה כפי שקבלו חז"ל בכל תערובות, ובטומאת מגע חשוב המיעוט כמנגד להרוב, דכל שנוגע להרוב הטהור, ואנו דנים לעשות ספק טומאה מחמת ספק שמא חתיכה זו מן המיעוט הטמא, אנו מחדשים דין על הרוב והרוב מנגד לזה הדרין לכלל של אחרי רבים להטות, אבל במשא שנושא כאחד, שאנו מטמאים רק מחמת המיעוט לחוד, דליכא בזה שום חידוש דין על הרוב ולא גרעון בכח השימוש של הרוב ליכא בזה דין ביטול כלל מה"ת ל השיטת הרא"ש, ש' כנלענ"ד בענין זה בס"ד: והרמב"ם בפ"א מה' אה"ט הט"ז כתב וז"ל בהמה ששפעה חררת דם אעפ"י שנפטרה מן הבכורה אינה מטמאה לא במגע ולא במשא עד שיהא בה צורת נפל לפי שהיא בטלה ברוב היוצא עמה לפיכך היא טהורה אעפ"י שהיתה ראוי' לגר אגב אמה, ושם הי"ז כתב נבילה שנתערבה בשחוטה אם רוב מן השחוטה בטלה הנבילה בשחוטה ואין הכל מטמא במגע, אבל אם נשא הכל נטמא שאי אפשר לשחוטה שתחזור נבילה, אבל הנבילה אפשר שתטהר כשתסרח לפיכך תבטל עכ"ל, והנה בשיטת הרמב"ם איכא הרבה תמיהות, א' קושית הראב"ד שם וז"ל כולה מילתא במנחות אליבא דר' יהודה היא דאמר מין במינו לא בטיל ואיכא מ"ד דביתר המבטל אזלינן דאי לא אפשר למבטל דהוי כבטיל הוי מין בשאינו מינו ומבטל לה, ומשו"ה נבילה בשחוטה דלא אפשר לשחוטה שהוא המבטל להיות כנבילה לטמא ואעפ"י שהנבילה יוצאה מידי טומאה ע"י מסרחת והוי כשחוטה, אנן בתר מבטל אזלינן דהוי מין בשאינו מינו ובטלה, מ"מ כל אותה הסוגיא אליבא דר' יהודה היא אבל לרבנן לא שנא הכי ול"ש הכי בטלה ברוב ודוקא למגע ולא למשא.

עכ"ל.

ועוד יש להגדיל התמיהה מש"כ הרמב"ם אבל הנבילה אפשר שתטהר כשתסרח, לפיכך תבטל, דהול"ל אעפ"י שאפשר שתטהר, דהרי גם אליבא דר' יהודה נאמר להיפוך וכמו שכתב הראב"ד, עוד קשה מה שהקשה שם בכ"מ, מ"ש דבחררת דם בטלה לגמרי ואינה

מטמאה גם במשא ובבשר נבילה אינו בטל לטומאת משא, ובס' כ"מ כתב ע"ז וז"ל ותירץ הר"י קורקס ז"ל דחררת דם שאני שבטל ביטול (גמור) כי נתערבה החררה וגנונים ונמחית בהם והוי הכל כמו הדם והגנונים ואין כאן עוד דבר שיטמא, אבל כאן אין לומר כן דבאפי נפשה קאי אלא שאינה ניכרת. עכ"ל.

וזה נגד הש"ס דבכורות דפריך הש"ס דליטמא בחררת דם דמשא וקאי שם בקשיא, ולא מתרץ דביטול זה שאני, ובמל"מ מה' משכב פ"א הי"ד הקשה מזה ונשאר בצ"ע: עוד הקשה שם במל"מ מדברי הרמב"ם סוף ה' פרה פט"ו הי"ד וז"ל אפר פרה שנתערב באפר מקלה וקידש בכולן אם הי' הרוב אפר פרה מטמאין במי נדה ואם הי' הרוב אפר מקלה אין מטמאין במגע אבל מטמאין במשא עכ"ל, ומה שרוצה לתרץ המל"מ דהרמב"ם סובר דקמח בקמח הוי יבש ביבש תמוהין דברי' דהרי כתב הרמב"ם וקידש בכולן, היינו דלא על האפר אנו דנים עכשיו שיטמא אלא על המים, ובמים איכא תערובות שריית אפר מקלה ואפר פרה, וכנראה הוסיף הרמב"ם על לשון המשנה במש"כ וקידש בכולן דסובר דאפר פרה אינו מטמא רק מי חטאת מטמאין, ובחי' הרש"ש למס' בכורות ד' כ"ג העיר שם על דברי רש"י שכתב וקיי"ל דמי חטאת ואפר חטאת מטמאין במשא, וכתב דלא מצא בש"ס ענין זה שיטמא אפר חטאת. יעו"ש.

אבל עכ"פ מפורש ברמב"ם דמיירי לאחר הקידוש דודאי הוי לח וקמה התמיה על הרמב"ם מ"ש זה מחררת דם, ובגמ' בכורות ד' כ"ג שם הביא הש"ס דר"י בר חנינא תני בין בתערובות אפר פרה ובין בתערובות נבילה בשחיטה דטהור מלטמא במגע ומטמא במשא, ופריך הש"ס מהא דתני ר' חייא דבחררת דם אינה מטמאה לא במגע ולא במשא, ומסיק בקשיא, וכיון דלא אסיק בתויבתא ומשו"ה פסק הרמב"ם באפר פרה ובנבילה שנתערב בשחיטה כר"י ב"ח ובחררת דם כר' חייא, אבל עכ"פ עלינו למצוא איזה מבוא במה לחלק בין השווין, שעל זה תמך הרמב"ם יסודותי': ונלענ"ד בהקדם לבאר שיטת הרמב"ם הנפלאה שם בפ"א מה' אה"ט הי"ב וז"ל עור שיש עלי' כשני חצאי זיתים בשר נבילה העור מבטלן ולא מטמאין לא במגע ולא במשא, שכל שאינו מטמא מן הנבילה במגע אינו מטמא במשא, אבל שני חצאי זיתים שתחבן בקיסם הנושאן טמא שהרי נשא כזית, והנוגע טהור שאין חבורי אדם חבור והוא שיהי' שניהם מרודדים ודבוקים זה בזה עד שינטלו כאחד, אבל אם הי' ח"ז זה בפ"ע וזה בפ"ע בקיסם אחד אפי' הוליך והביא כל היום כולו טהור עכ"ל.

הנה מפורש בדברי' דאם תחבן בקיסם והם מרודדים לא אמרינן כל שלא בא לכלל מגע לא בא לכלל משא, ורק בעור מפני שהעור מבטלן אז אמרינן כלל זה את שאינו מטמא במגע אינו מטמא במשא ולכאורה הוא דבר מתמיה, אבל דברי' לקוחים מפשטות הש"ס, דהנה בגמ' חולין ד' קכ"ד במשנה שם עור וכו' הי' כשני חצאי זיתים מטמא במשא ולא במגע דברי' ר' ישמעאל רבי עקיבא אומר לא במגע ולא במשא, ומודה ר"ע בשני חצאי זיתים שתחבן בקיסם והסיטן שהוא טמא ומפני מה ר"ע מטהר בעור מפני שהעור מבטלן עכ"ל המשנה, ושם בגמ' הובא ברייתא בנבלתם ולא בעור שיש עלי' שני חצאי זיתים

יכול אף במשא ת"ל והנושא יטמא דברי ר' ישמעאל, ר"ע אומר הנוגע והנושא את שבא לכלל מגע בא לכלל משא, לא בא לכלל מגע לא בא לכלל משא.

עכ"ל הברייתא. וכתבו בתוס' שם דלר"ע גופא ל"צ קרא דאיהו ס"ל דעור מבטלם אלא לדברי ר"י קאמר לדידך דלית לך עור מבטלו תיפוק לי' מיהא דכיון דאינו בא לכלל מגע יעו"ש, ולשיטת תוס' מוכרחים אנו לפרש דבתחבן בקיסם לר"ע מטמא גם במגע דאל"כ כיון שלא בא לכלל מגע לא בא לכלל משא, וצריך לדחוק מה דאמרין במשנה ומודה ר"ע דמשמע ומודה לר' ישמעאל, והלא ר"י אמר דלא מטמא במגע דלאו דוקא הוא, וכ"ז הכריח להרמב"ם לפרש כפשטא, דלר"ע נמי צריך קרא דרק היכא שעור מבטלן אמרינן כלל זה את שאינו בא לכלל מגע וכו' אבל בתחבן בקיסם אף שאינו מטמא במגע מטמא במשא, ולפי"ז יתפרש הך ומודה ר"ע האמור במשנה כפשוטו דבזה מודה לגמרי לר"י דאף שאינו מטמא במגע מטמא במשא, ועי' בכ"מ כאן שלא ביאר כראוי, ונראה לי בסברת הרמב"ם עפ"י שיטתו בגמ' שם דלר"ע בשני חצאי זיתים שתחבן בקיסם לא חשוב אינו בא לכלל מגע כיון דאפשר ליגע בכל חצי זית בפ"ע אף שאינו מתטמא מחמת חסרון צירוף, אבל הרי נוגע במ וחשוב בא לכלל מגע, ול"ד לקולית סתומה דשם לכו"ע אינו מטמא במשא מחמת שאי אפשר ליגע במוח הטמון בקולית וכאן שאין בא לכלל מגע וכו' ורק בשני חצאי זיתים פליגי ר"י ור"ע, דלר"י מדמה זה לשני חצאי זיתים שבקיסם דבכה"ג חשוב בא לכלל מגע, ור"ע סובר כיון שהעור מבטלם, וענין זה שבטלין החצאי זיתים להעור הוא רק מפני שאין חשובים להצטרף לטמא הם בטלים לגבי העור, ולפי"ז כיון דלטמא במשא הם מצטרפים מפני שהם מרודדים ודבוקים וניטלים כאחד, אין העור מבטלן וכדאיתא כעין זה במס' פסחים ד' מ"ה לענין בצק שבסדקי עריבה, ומהראוי להיות שיטמא במשא, אבל כיון דלענין מגע מחמת דלא חזו לאיצטרופי הם בטלים לגבי העור והוי כמאן דליתא, שוב אין מטמאים גם במשא כיון דאין בא לכלל מגע אין בא לכלל משא, דל"ד לשני חצאי זיתים שתחבן בקיסם, דהרי הם בכח טומאתם אלא שחסר הצירוף, משו"ה חשוב בא לכלל מגע, אבל הכא העור מבטלן מחמת חסרון הצטרפות ונמצא דלענין מגע אין להם דין נבילה כלל, וכיון דאין בא לכלל מגע אינו מטמא גם במשא ודברי הרמב"ם בשיטת הש"ס הם מדויקים נכונים ומסתברים בעזה"י: והנה בנבילה שנתערבה בשחוטה דלא מטמא במגע ומטמא במשא צ"ל דחשוב בא לכלל מגע כמש"כ בתוס' בכורות שם ד"ה נבילה בשחוטה וז"ל וא"ת כיון דלא אתי הכא לכלל מגע היכי מטמא במשא לכ"ע, וי"ל דה"מ כגון קולית סתומה שאינו יכול ליגע או כגון שני חצאי זיתים על העור דפליגי ר"י ור"ע אבל הכא דאיכא שיעור טומאה במק"א ובר מגע הוא, אלא שאין ידוע איזהו, בא לכלל מגע קרינא בי'.

עכ"ל.

וגם לשיטת הרמב"ם דלר"ע מה שאינו מטמא במשא בשני חצאי זיתים שעל העור שהוא מפני שאין בא לכלל מגע מחמת שהעור מבטלן, לא דמי ביטול העור לביטול נבילה בשחוטה דהתם הוא ביטול גמור דנעשה כטפל להעור וכמאן דליתא דמי, אבל בנבילה בשחוטה אף דבטל לגבי מגע אבל הוא רק מפני שאינו מכירו ואם הי' מכירו הי' בא

לכלל מגע, וזה פשוט ומוכרח לשיטתו, ולפי"ז נראה לי דבתערובות לח בלח כהך
דחררת דם דלא שייך בזה הכרה דלא יתפרדו לעולם ומה שמתבטלת הנבילה בדם
וגנונים היוצא עמה הוא ביטול עולמי ולא אפשר ליגע רק ע"י תערובות רוב הדם ומגע
זו אינה חשובה מגע מחמת הרוב היוצא עמה, דאל"ה לא הי' בזה דין ביטול ברוב כמו
דלא בטיל לענין משא, דכמו במשא הוא נושא כאחד כ"כ בלח כל שנוגע במשהו הרי
נגע בכל השיעור, ונמצא דלא בא לכלל מגע לעולם והרי זה כמי שלא בא לכלל מגע
מחמת שהעור מבטלן ומשו"ה אינה מטמאה גם במשא, ומשו"ה פסק הרמב"ם עפ"י
שיטת ההלכה שם בהי"ב אליבא דר"ע דגם בחררת דם טהורה לגמרי אף מטומאת משא
ומדויק לשיטתו מה דאמר ר' יוחנן שם דמשו"ה אינה מטמאה לא במגע ולא במשא משום
ביטול ברוב נגעו בה, ולא אמר דבטלה ברוב, דלפי"ד מה דאינו מטמא במשא אינו משום
ביטול ברוב, אלא דדין ביטול ברוב גורם שלא יטמא גם במגע, וכמו דאיתא במשנה שם
בחולין בשני חצאי זיתים שעל העור לר"ע שאינו מטמא במשא מפני שהעור מבטלן,
אף שטעם זה אינו רק למגע ולא למשא, אלא שהטעם הביטול גורם שיתחשב ללא בא
לכלל מגע כמו שנתבאר, כ"כ הכא בחררת דם, ושפיר אמר ר' יוחנן דמשום ביטול ברוב
נגעו בה, דגם מה שאינה מטמאה במשא הוא ע"י נגיעת דין ביטול ברוב, דעי"ז חשוב
לאינו בא לכלל מגע ועי"ז אינו מטמא במשא, וזה נכון ומסתבר, ומה דקשה בזה דלפי"ז
למה לא מתרץ הש"ס כן ומסיק בקשיא, י"ל בפשטות דלפי"ז צ"ל דמה דתני ר' חייא
דלא מטמאה במשא הוא אליבא דר"ע דפליג על ר' ישמעאל, וכפי שהוסיפה שם
הברייתא שהובא שם, דמשניהם נלמד דמחמת שהעור מבטלן לא בא לכלל מגע, ור"ע
סובר דכל שלא בא למגע אינו בא למשא, וכ"ז לא נזכר בהדיא בדברי ר' יוחנן, משו"ה
אסיק הש"ס בקשיא על מאן דאמר טומאה כמאן דאיתא דמי, ובפשטות מסתבר לומר
דר' חייא ור' יוחנן סברי דטומאה כמאן דליתא דמי, אבל לפי האמת עפ"י כללי ההלכה
דר"ע הנ"ל, אין לנו לדחות מהלכה כל פסקי ההלכות דר' יוסי בר"ח דאמר לענין נבילה
בשחוטה ואפר פרה דמטמא במשא וגם מה דתני ר' חייא בחררת דם דלא מטמאה גם
במשא כיון דלפי האמת כולם מכוונים בלי סתירה, ולפי"ד מתישבת הקושיא השני' ג"כ
מהך דאפר פרה שהקשה במל"מ, דאף דגם שם הוא לח בלח, אבל דין זה כל דלא אתי
לכלל מגע אין בא לכלל משא הוא רק בטומאת נבילה, דהיקש זה נאמר רק בנבילה ולא
בשאר הטומאות, וכמו שמבואר בלשון הרמב"ם שהבאנו שכ' דכל שאינו מטמא "מן
הנבילה" במגע אינו מטמא במשא, ומשו"ה באפר פרה שהוא טומאת מי חטאת כיון
דלענין טומאת משא ליכא דין ביטול ברוב, קאי כל אחד אדינו ומטמא במשא ולא במגע,
ומתורץ הכל בעזה"י: פרק ח אמנם למצוא פיתרא בדברי הרמב"ם הסתומים מש"כ
לבאר דמשו"ה נבילה בטלה בשחוטה משום דשחוטה אי אפשר שתחזור נבילה ונבילה
אפשר שתטהר, נלענ"ד לבאר עפ"י מה די"ל דרך חדש בעיקר ענין זה מה דמהני ביטול
ברוב לטומאת מגע ולא למשא, דהנה בגמ' בכורות הנ' לא נזכר שום טעם במה לחלק
בין טומאת מגע לטומאת משא לענין זה, רק ברש"י ותוס' שם וכן ברא"ש שהבאנו
מבואר ענין זה משום דבמשא נושא כאחד ובמגע הוי לעולם ספק אם נגע בשיעור
המטמא, והנה בתוס' שם נתקשו בביאור ענין זה, וז"ל ותימה אי דנגע בכל הזיתים אמאי
טהור דאפילו נגע בכולו משמע דטהור דומיא דמשא, ומיהו היכא דלא נגע כולו בב"א

אלא נגע בזאח"ז אפשר דטהור כיון דכל פעם שנוגע אינו יודע אם נגע בטומאה ולא הוי נמי ספק טומאה ברה"י כיון דבטילה ברוב, והובא בגליון ודוחק הוא זה, ועוד דגם במשא הי' טהור בכה"ג אם הגביה בזה אחר זה הילכך נראה לפרש דמיירי בנימוח הכל יחד נבילה ושחוטה והוי כמו מרודד וכו' וקצת תימה כיון דחשוב הכא חיבור כמרודד בקיסם מההוא טעמא דמטמא במשא משום דטומאה כמאן דאיתא דמיא, מההוא טעמא גופי' תטמא במגע, ויש לחלק, וכו' וא"ת מאי שנא דלענין טומאת משא לא מהני ביטול ברוב משום דסוף סוף הרי הוא נושא כזית נבילה ולענין איסור מהני וכו' וה"נ אם נימוחו הנבילה והשחוטה יחד אע"ג דבמשא יהי' מטמא פטור האוכל אפילו הי' אוכל כזית בכדי אכילת פרס אע"ג דממ"נ הרי אכל כזית בכדי אכילת פרס וכו' וי"ל דלענין אכילה כל משהו ומשהו כשנכנס בבית הבליעה קמא קמא בטיל ברוב היתר ודמי למגע כשנגע וחזר ונגע דטהור, ואע"ג דמיסתבר דטומאת משא גופה ליתא אלא מדרבנן דהא נתבטל ברוב, מ"מ נהי דגזור רבנן לענין משא לא גזור לענין איסור דל"ד מטעמא דפרישית, עכ"ל.

והנה מדברי הרא"ש שהבאנו למעלה מוכח להדיא דל"ס כהתוס', דלשיטת תוס' בנבילה בשחוטה יבש ביבש אם נוגע בבת אחת הוא טמא כמו במשא, ובזאח"ז בין במגע ובין במשא טהור ולהרא"ש אם נתבטל דין טומאה בזאח"ז אז גם בב"א טהור, וכן מה דמחלקי בתוס' בין אכילה לטומאת משא פשוט לי' להרא"ש דאין לחלק וסובר דאכילה בב"א דומה למשא, וכן מה דכתבו דמיסתבר שטומאת משא גופי' הוא מדרבנן משמע מדברי הרא"ש דלא סבר כן, וגם התוס' בעצמם כנראה מסתפקים בזה דהרי הקשו דליחייב באכילה כשאוכל כזית בכדי אכילת פרס, וכל אלה החילוקים שכתבו בתוס' מוכח מדברי הרמב"ם ג"כ דלא סבר כן, ובעיקר הדין של טומאת משא לא נזכר ברמב"ם התנאי העיקרי שיהי' נושא הכל ביחד דכתב רק אבל אם נשא הכל נטמא ולא כתב שנשא הכל ביחד, דמזה מוכח דגם אם נשא הכל בזה אחר זה נטמא: וע"כ נלענ"ד דהרמב"ם מבאר ענין זה מטעם אחר, דלכאורה מה דתלה הש"ס ענין זה דטומאה המתבטלת ברוב שיטמא במשא, מחמת דטומאה כמאן דאיתא דמיא, מהא דאמרו לענין מים דבטלי בציר שאם ניתוסף מים חוזר וניעור הוא תימה לכאורה איזה חידוש הוא מה דחוזר וניעור לענין טומאה ומ"ש דין טומאה מדין איסור דמוכח להדיא בפ"ה דתרומות כמו שהביא הרא"ש, ומוכרחים אנו לפרש דהש"ס מצא דענין ביטול ברוב לדין טומאה שאני מאיסור, היינו אף דבאיסור ודאי כמאן דאיתא דמיא, ואם ניתוסף איסור חוזר וניעור, אבל בטומאה יש מקום לומר דאינו חוזר וניעור, וההבדל בזה נלענ"ד דהנה פשטות ענין הטומאה כפי לשון הש"ס והמשניות משמע שהוא ענין נפרד שהוא נמצא בתוך הדבר הנטמא והמטמא, כמו לשון הש"ס טומאה בוקעת, ועולהויורדת נכנסת ויוצאת, שבעה לה טומאה, והרבה כיוצא בזה, מה דלא מצינו לשון זה לענין איסור או פסול, דשם משתמש הש"ס בלשון "חלות", כמו אין איסור "חל" על איסור, ומה"ט יש לדון דשאני דין ביטול לענין טומאה מביטול כל האיסורים, דבכל האיסורים חלות הדין הוא בעצם הדבר, איסור הנבילה הוא משום דלא הי' בה היתר שחיטה, ותמיד נמצא בה הסבה האוסרתה, וכל האיסורים כיוצא בזה כחלב ודם ושאר איסורים, ומשו"ה אף שנתבטל ברוב אם נתחדש אח"כ ענין זה שניתוסף עוד איסור, והופקע כח המתיר של ביטול

ברוב חזר לכומו שהי' בתחילה, שהרי גם עכש' יש בו הסבה האוסרו, אבל מים טמאים או אפילו חתיכה של נבילה הי' מקום לומר דאם הופקעה דין מציאות הטומאה על ידי דין תורה של אחרי רבים להטות, שוב ליכא טומאה עוד בדבר הזה, וכשניתוסף אח"כ עוד ממונו ליכא סבה לחדש בזה שנית את הטומאה, דגם בנבילה שהיא טומאה עצמיית, מ"מ י"ל כיון דסבה הגורמת הטומאה הוא מיתת החי, ואם לא הי' מתטמא בשעת מיתה לא הי' מתחדש אח"כ בחתיכת בשר של הנבילה טומאת נבילה, ומשו"ה אם נפקעה הטומאה, ע"י איזו סבה, מהראוי לומר דלא יתחדש עוד שנית טומאה זו דהרי עכש' לא מתה, וכן אם נטמא מסבה אחרת, אם נבוא לחדש טומאה מכאן ולהבא, צריך לזה סבה המטמאת, דבכללות ענין הטומאה אחד הוא, ואחר שאמרנו דבטומאת מת וכיוצא בזה הוי טומאה דבר נפרד, כ"כ גם בנבילה נאמר כן, ומשו"ה מוכיח הש"ס כיון דאמרין חוזר וניעור, דטומאה כמאן דאיתא דמיא דלא פקעה טומאה ע"י ביטול ברוב, ומה"ט נקט הש"ס דנהי דאינו מטמא במגע אבל במשא ליטמא, היינו דעל עצם הטומאה לא מהני ביטול ברוב, דכיון דטומאה הוא כאילו הוא דבר נפרד מן החפץ היינו דבר מציאות דלא הוי רק בגדר דין ככל דיני התורה שהזהירה לענין הנהגה אלא הוא נמצא, ועל ענין של מציאות לא מהני ביטול ברוב, דמ"מ הוא נמצא, דרק דין של אזהרה מתבטל ע"י דין אחר, שאמרה תורה אחרי רבים להטות, אבל המציאות לא תשתנה, אלא א"כ נאמר שאף דאיכא מציאות מ"מ לדין הנהגה יהני תורת ביטול, כמו חלב ודם שבטל הדין לענין הנהגה, אבל באופן זה צריך שיהי' ברוב המבטל ג"כ מציאות של טומאה שלהנהגה אין גורמים דין, ודבר זה לא יצויר, ומשו"ה אין כאן דבר שיבטל את המיעוט, דבהרוב של שחוטה ליכא מציאות של, טומאה רק שלילה ודבר שלילה אין מבטל, דרך אם אנו דנים על החפצים כגון בתערובות חתיכות שהרוב חתיכות משונים בדינם מן המיעוט חתיכות הרוב מבטל את המיעוט, אבל כשאנו דנים על הטומאה עצמה אין כאן רוב כלל, דמה ענין של החתיכות הטהורות להטומאה, והספק בתערובות אלו הוא רק שאין אנו יודעים באיזו חתיכה שורה בה הטומאה, אמנם דין הטומאות תלוי במצב של החפץ איכותו וכמותו וערכי הדינים שעל פיהם אמרה תורה שתהא הטומאה מתקימת בחפץ, והאופנים שיהא בכח הטומאה לפעול על דבר אחר ע"י מגע ומשא ואוהל, ומשו"ה י"ל דפשוט להש"ס דביטול ברוב כגון נבילה בשחוטה מהני לענין מגע, דבמגע מתהווה העתקת הטומאה אל הנוגע ע"י אמצעות גוף החתיכה ואם נשתנה דין של החתיכה ע"י ביטול ברוב שנפקע כח הדין מן החתיכה להוליך את הטומאה הנמצאת בתוכה ע"י אמצעות הנגיעה בה, ומשו"ה אף דלא נפקעה הטומאה ממנה אבל אין לה אמצעיים לטמא את הנוגע בחפץ, אבל כשנושא את החתיכה שבה נמצאת הטומאה אין המתטמא מקבל הטומאה ע"י אמצעות גוף החתיכה אלא דחשבה תורה כנושא את הטומאה עצמה, וכיון דהטומאה עצמה לא נשתנה ע"י בטול ברוב, משו"ה לא מהני ביטול ברוב, לדין טומאת משא כלום, היינו דאם נשא כולן בזאח"ז נטמא ודאי ואם נשא אחת מהן יהי' ספק טומאה, ובין לדין טומאת מגע ובין לדין טומאת משא אין חילוק בין בב"א ובין בזאח"ז דבמגע לעולם טהור ובמשא לעולם טמא, ולפי"ז י"ל דברי הרמב"ם ז"ל עפ"י מה דנקט ממה שהובא בכמה מקומות דברי רב חסדא בלשון זה דנבילה בטלה בשחוטה לפי שאי אפשר לשחוטה שתחזור נבילה, ונבילה אפשר שתעשה שחוטה מוכח דלאו דוקא אליבא

דר' יהודא אמר כן אלא גם אליבא דרבנן וכמש"כ הר"י קורקס שהביא הכסף משנה וסובר הרמב"ם ז"ל דרב חסדא הורה לנו דרך הביטול דמהני לענין טומאה, והוא כיון שהטומאה עצמה אינה מתבטלת, וענין הביטול הוא על הדינים התלויים בדבר המוביל את הטומאה, ומורה לנו רב חסדא דהרוב והמיעוט בזה הוא דכיון דשחוטה משונה דינה מנבילה, מלבד ההבדל שאין בה טומאה עכשי' אלא דחסר לה כל כח האמצעי להוביל את הטומאה, דכח זה לטמא טומאת נבילה הוא רק בנבילה, ואיכא בזה רוב המבטל ואפשרות הביטול מן המיעוט יש כאן דכיון דאיכא אופנים שנבילה מתטהרת ע"י השתנות דינה של עצמות החתיכה שהרי כשתסרח בטלה מטומאתה כ"כ אפשר להשתנות ע"י ביטול ברוב, ואף דכשתסרח הרי בטלה ממנה גם טומאת משא, מ"מ פשוט להש"ס דאין זה רק אם נשתנה גוף הדבר במציאות שנתחדש בו מקרה שאינו מכיל בתוכו את הטומאה, אבל ע"י ביטול ברוב שהחפץ לא נשתנה במציאות בשום דבר לא נשתנה דינו לענין הכיל בתוכו את הטומאה.

כנלענ"ד בביאור דברי הרמב"ם ז"ל ומתורץ גם קושית הראב"ד ז"ל, ומדויק מאד לשון הרמב"ם ז"ל במה דסים דברי' ואמר ונבילה אפשר שתטהר כשתסרח לפיכך תבטל, דכונתו בזה דאין חסרון גם מצד הבטל וכו"ל: ועפי"ז מיושבים מאד דברי הרמב"ם שלא חילק כלום בין נושא כאחד ובין בזא"ז וכן לענין מגע, דלהתוס' בנוגע בב"א ג"כ טמא ובנושא בזאח"ז טהור, ולהרמב"ם במגע לעולם טהור ובמשא לעולם טמא ורק בנבילה שנימוחה ברוב הטהור אינה מטמאה במשא משום דלא בא לכלל מגע כמו בחררת דם כמש"כ, וגם מובן ענין זה מה דלא מטמא במגע, דלשיטת תוס' קשה להבין ענין זה כמו שנתקשו בתוס' דהרי בתערובות הלח כיון שנגע במשהו הרי כאילו נגע בכולה דרק ניצוק וקטפרס אינו חיבור לטומאה, אבל דבר לח שכונס באשבורן הוי חיבור והרי דומה למשא שנושא כאחד, ולהרמב"ם החילוק בין מגע ומשא הוא מטעם אחר, ולפימש"כ י"ל בהא דהקשה במל"מ על דברי המרדכי בפ' הזרוע שכתב וז"ל ובפ"ב דב"ק א"ר יהושע שכבת זרע של זב מטמא במשא לפי שאי אפשר בלא ציחצוחי זיבה וכו"ג אמרינן בפ' מצות חליצה יבמה שרקקה דם חליצתה כשירה, לפי שא"א בלי ציחצוחי רוק) ותימה דבפ' התערובות תניא ר"י בשם ר"ג אומר אין דם מבטל דם ואין רוק מבטל רוק אבל משמע דלכו"ע דם מבטל רוק וכו', וי"ל בב"ק ויבמות מיירי שהוא בעין וניכר וכל דבר שהוא בעין וניכר לא בטיל, אי נמי ליכא ביטול ברוב אלא בדבר שהי' ניכר בפ"ע תחילה ואח"כ נתערב, אבל בדבר שתחילת ביאתו לעולם מעורב כגון בב"ק וביבמות ליכא למימר דבטיל עכ"ל.

והקשה בס' מל"מ בפ"א מה' משכב הלא גמ' ערוכה בפ"ג דבכורות דלא מהני ביטול ברוב לטומאת משא והתם בב"ק בטומאת משא עסקינן, וכן לענין יבמה שרקקה דם כיון דבב"א הוא סוף סוף רקקה רוק ודמיה לטומאת משא, ועפימש"כ י"ל דרבינו משולם שהביא המרדכי מפרש ענין זה של טומאת משא דלא מהני ביטול כמש"כ שהוא מפני דטומאה כמאן דאיתא דמיה, שהטומאה אינה משתנית ע"י ביטול ברוב כמש"כ ועל הדבר המכיל את הטומאה ג"כ לא מהני ביטול, ולהכי י"ל דכ"ז לא שייך אלא בתערובות של נבילה וכיו"ב, אבל בש"ז וציחצוחי זיבה שהטומאה מתחדשת ע"י הראי' של זוב, ואם נאמר שהזיבה מתבטלת בש"ז לא הי' כאן ראי' של זוב ולא באה הזיבה לכלל

טומאה מעולם, דעל ענין זה של תיהני ראית זוב ודאי דלא עדיף מדין מגע דמהני ביטול ברוב, כיון שעצמות החפץ גורם הדין וכל היכא שהחפץ גורם הדין הוא ככל תערובות שהרוב מבטל את המיעוט, באופן דלא דמי טומאת משא האמור בב"ק שם לדין טומאת משא האמור בכורות, ומכש"כ ביבמה שרקקה דם לא שייך כלל לטומאת משא, דלפי מה שכתוב עפ"י דברי הרמב"ם ליתא האי כללא בגמ' בכורות הנ"ל דעל ענין הנעשה בב"א ליכא ביטול ברוב, ומסתייע לשיטה זו עיקר קרא דאחרי רבים להטות דבסנהדרין לעולם הוא בבת אחת ומ"מ מהני הביטול שיתהפך דין של המעוטים לדין הרוב.

ונכון הוא בעזה"י: אמנם לפי"ז יוצא לנו דין מחודש בדין תערובות דבר טמא ברוב של טהור, שהמיעוט טמא מחמת טומאת נגיעה דלא יהני בזה ביטול ברוב אף לטומאת מגע, ולא מהני ביטול ברוב רק בנבילה שנתערבה בשחוטה שטומאת עצמה היא, דלפימ"כ בביאור הרמב"ם בדברי רב חסדא הוא דכיון דעל עצם הטומאה לא מהני ביטול ברוב, אלא דהביטול מהני על הדינים התלויים בהחתיכות שעל ידם מתדבק הטומאה לעצם אחר ע"י מגע, וקאמר רב חסדא דמשו"ה איכא בזה רוב המבטל דחלוק הרוב ומנגד להמיעוט משום דאי אפשר לשחוטה שתיעשה נבילה, ומשו"ה מהני הביטול שיתבטל מן הנבילה היינו מבשר הנבילה כח זה להביא טומאה לעצם אחר ע"י מגע כמו שאפשר להטהר ע"י שתסרח, לפי"ז בדבר שטומאתו ע"י מגע לא שייך ענין זה כלל דגם רוב הטהור אפשר שיטמא ע"י מגע, ואין חילוק בין הרוב להמיעוט אלא רק שזה טמא וזה טהור, וחילוק זה אינו בין החפצים והאוכלים, אלא דבאחד נכנסה טומאה, ובהרוב לא נכנסה הטומאה, ולפי"ז אוכל טמא שנתערב באוכלין טהורים לא מהני ביטול ברוב, ונשאר דין טומאת מגע ע"י המיעוט כמקודם, ואם הוא כדברינו אבל לא נזכר כלום מזה בגמ', והנה מהא דתנן בכמה משניות במס' תרומות פ"ה דתרומה טמאה מתבטלת בחולין טהורים וכן בתרומה טהורה, לא שייך לענינו כלל, דשם ענין הביטול אינו על דין הטומאה שלא תטמא התערובות במגע, אלא על ענין איסור אכילה מה דתרומה טמאה אסורה באכילה, מהני הביטול של הרוב חולין או תרומה טהורה לבטל את איסור זה וכשאנו דנים על ענין איסור אכילה המתילד ע"י הטומאה הוא כשאר ביטול ברוב בתערובות איסור ברוב היתר, דכל שאנו דנים על דין איסור והיתר שהוא ענין אזהרת התורה, הוא דבר שחל על עצם החפץ, וכשזה אסור וזה מותר הם מחולקין ומשונים זמ"ז וכשמתנגד הרוב עם המיעוט המיעוט מתבטל ונהפך כהרוב, אבל אם נבוא לדין מגע י"ל דאף דבטלה התרומה טמאה לענין איסור אכילה, אבל דין טומאת מגע לא נתבטל בזה, והנה מהא דאמרין בגמ' בכורות דף כ"ג שם בלוקח ציר מע"ה דאם רובא ציר ומיעוט מים בטלי המים ברוב, ואמר ר"י לא שנו אלא לטבול בהם פתו אבל לקדירה לא, מצא מין את מינו וניעור, דמוכח דבלא חוזר וניעור לא ה' בכח המים הטמאים לטמא מים הטהורים במגע משום דכבר בטלו, הרי דמהני ביטול ברוב גם לטומאה הבאה ע"י מגע, אין מזה ראי' כלום דכיון דבציר לאו בר קבולי טומאה הוא הוא דומה לשחוטה שאי אפשר שתעשה נבילה דמהני ביטול ברוב לדין טומאת מגע: אבל מצאתי בירושלמי בפ"ה דתרומות ראי' לדברינו, דאיתא שם על הא דתנן במשנה סאה תרומה טמאה שנפלה למאה חולין טהורים ר"א אומר תעלה ותשרף וחכמים אומרים תעלה ותאכל נקודים או קליות או תלוש במי פירות כדי שלא תהא במקום אחד כביצה, אמר שם בגמ'

וז"ל חזקי' אמר אפילו חולין ששם לא יאכלו אלא נקודים מפני חלתן, מילתי' אמרה איסור זרות בטלה ואיסור טומאה לא בטיל וכו' ולית הדא פליגא על רבי יוסי בר' חנינא, דאמר ריב"ח נבילה בטלה בשחוטה בטל מגעה והסיטה לא בטל לפי [שאי] אפשר לשחוטה שתיעשה נבילה, א"ר יוסי תמן אפשר לשחוטה שתיעשה נבילה, ברם הכא אפשר לחולין להעשות תרומה.

עכ"ל.

ומפרש הפני משה דשני מאמרים אלו קאי על בבא זו דסאה תרומה טמאה שנפלה לחולין טהורים, דחזקי' אמר דגם החולין יאכלו קליות מפני חלתן דהכביצה תרומה טמאה תטמא אח"כ את החולין ותטמא גם החלה ותהי' חלה טמאה נאכלת, דאף דאיסור זרות בטל איסור טומאה לא בטל, דהכונה בזה דאיסור בטל וטומאה לא בטיל, דהרי גם אם יאכלו נקודים ג"כ אוכל את תרומה הטמאה, וכן בתרומה טמאה שנפלה בתרומה טהורה, מפורש במשנה שם דמהני ביטול לבית הלל דקיי"ל כוותי', וא"כ מוכח דגם איסור תרומה טמאה בטל, אלא ודאי כונת הירושלמי לחלק בין איסור לדין טומאה, היינו לפי"מ שאמר חזקיה לפרש דגם החולין יאכלו קליות ונקודים מפני חלתן, דאמרינן דתרומה הטמאה שבטלה, תטמא את העיסה כשתוכשר ע"י המים לקבל טומאה, מוכח דלא מהני ביטול אף באחד ומאה לבטל את דין טומאת מגע שהיתה בהטמאה, ואמר ע"ז הירושלמי ולית הדא פליגא על ריב"ח דאמר נבילה בטלה בשחוטה לדין טומאת מגע ולא להיסט, ומשני ר"י תמן אי אפשר לשחוטה שתיעשה נבילה ברם הכא אפשר לחולין להעשות תרומה, ודאי כונת הירושלמי לומר דהכא אפשר להחולין להיות טמאים במגע כהתרומה שנטמאת, דאל"ה איך אפשר לחולין להעשות תרומה אם לא בדרך רחוק כשיאכל תרומה בשוגג וישלם את החולין, אלא ודאי הכונה בזה על ענין ההבדל בין הטהרה והטומאה, לחלק דרק בנבילה שטומאת עצמה בה אי אפשר לשחוטה להיות נבילה, אבל בטומאת מגע אפשר להטהור להיות כהטמא, כן מפרש שם בפני משה דברי הירושלמי אלו, אכן מה שכתב בפני משה דכונת הירושלמי רק לחלק דלריב"ח הוי מין בשאינו מינו, והכא כיון שאפשר לחולין להיות כהתרומה הוי מין במינו ולא בטיל, לא נראה לענ"ד שיהי' הכונה בזה דחזקי' סובר כר' יהודא דמין במינו לא בטיל דהרי לא נזכר בירושלמי בעיקר דברי חזקי' לומר אליבא דר' יהודא, אלא נראה לי דהכונה דבכה"ג לכו"ע לא בטל כיון דלענין כח להיות מטמא שניהם שווים שאם יגעו החולין בטומאה יטמאו גם אחרים במגע משו"ה לא מהני ביטול ע"ז כמש"כ בס"ד, וקרוב בעיני דמדברי הירושלמי אלו הוציא הרמב"ם ז"ל להעתיק בספרו את הטעם דנבילה בטילה בשחוטה מחמת שאי אפשר לשחוטה להיות כנבילה אף לפי"מ דקיי"ל כרבנן דמין במינו בטל.

אח"ז ראיתי במראה הפנים שם שכתב לישב ג"כ את דברי הרמב"ם הנ"ל יעו"ש באורך, אבל דברי' אינם מתקבלים על לבי כלום וע"כ לא הבאתי דברי' בזה רק מה שאמר בביאור הפשט בדברי הירושלמי ולא יותר. וכן יש להוכיח קצת מהא דתנן בפ"א דטהרות מ"ה האוכל שנטמא באב הטומאה וננטמא בולד הטומאה מצטרפין זה עם זה לטמא כקל שבשניהם וכו' כביצה אוכל ראשון וכביצה אוכל שני שבללן זה בזה ראשון

וכו' ומשמע אף אם בללן באופן שאינם ניכרים כלל, והלא אי אפשר לצמצם שיהי' שניהם שווים בדיוק, ולרוב שיטות הפוסקים לא בעינן רוב כפול, ואם יהי' האוכל שני רבה על האוכל הראשון יתבטל ברוב ואם גם יהי' ספק איזו מרובה מהראוי להיות ספק ביטול ברוב כמו שכתב הש"ך יו"ד סי' ס"ו לענין דם ביצים יעו"ש.

ולעיל בש"א פ"א ביארנו ענין זה דלא יסתרו דברי הרשב"א הובא בפמ"ג בפתיחתו לה' תערובות ובחי' הגרע"א בסי' ק"ה דספק רוב לא הוי ספק יעו"ש. אלא נראה דלענין זה לא מהני ביטול ברוב ורק בנבילה בשחוטה ומים בציר מתבטלין ברוב, אבל אוכל באוכל אין הטמא בטל כלל: אמנם לפי"מ דאמרינן בגמ' בכורות במים מועטים מעורבים בציר דבטלי לענין לטמא עוד במגע, וכשניתוסף אח"כ עוד מים מרובים על הציר לא הי' בכח המים לטמא את המים הנוספים מחמת שאבדו כח המטמא, ורק מחמת הדין דחוזר וניעור מטמאים המים הטמאים את המים הנוספים, לפי"ז קשה על דברי הירושלמי דפריך על דברי עולא שאמר דהחולין יאכלו נקודים משום חלתן דיתטמאו החולין כשתעשה עיסה, מהא דאמר ריב"ח נבילה בטלה בשחוטה, והלא גם בציר ומים דהמים בטלים מ"מ חוזרים וניעורים מהתבטלותם, כ"כ נימא בנידון זה דאף דהתרומה טמאה בטלה גם לענין דין טומאה מ"מ אח"כ שתיעשה עיסה הראוי' לקבל טומאה ויטמא הכל אז גם התרומה טמאה תחזור וניעור, אבל באמת נלענ"ד דדברי הירושלמי מתפרשים היטב, דהנה באמת קשה להבין מה דאמרינן אבל לקדירה אסור מחמת דין חוזר וניעור איך אפשר דטהרה תעורר טומאה כמו דמחלק שם הש"ס בגמ' בכורות, דהלא כל עוד דלא חזר וניעור אין בכח המים לטמא את המים הנוספים, דאל"כ למה לנו לבוא מדין חוזר וניעור תיפוק לי' שכל המים נטמאו, וא"כ איך חוזר וניעור כיון שהכל טהור הוא, אבל עיקר הענין בזה הוא כמש"כ דהביטול מה שבטל מים בציר הוא רק על דין ליטמא ולטמא מחמת שבציר ליכא דין זה דאינו ראוי לקבל טומאה, וחזרו המים להיות כציר לדין זה, ומשו"ה כשרבה מים הנוספים חזרו המים הבטלים לדינם שיהי' ראויים לטמא וליטמא כדין של המים הנוספים, ושוב ניעורה הטומאה שהיתה במים דהטומאה עצמה לא בטלה לעולם, וחוזרים המים הטמאים ומטמאים את כל המים, וכ"ז שייך רק במים וציר, אבל בתרומה טמאה בחולין טהורים אם נאמר דבטל מתרומה הטמאה הדין לטמא אחרים, איך תחזור ותיעור ע"י שתעשה העיסה ראוי' לקבל טומאה כיון דליכא בעולם דבר המטמא ורק לאחר שיופקע דין הביטול יהי' כאן דבר המטמא, ואיזה דבר יגרום שיופקע הביטול, דהלא עיקר דין ביטול בזה רק שהטהורים מבטלים את הטמאים ואין כאן דבר שיגרום להיות חוזר וניעור, ומשו"ה מוכרח הירושלמי לחלק בין נבילה בשחוטה לתרומה טמאה בחולין טהורים: וממה שכתבנו לבאר דעל עצמות הטומאה לא שייך דין ביטול, ראוי להעיר לענין דין תערובות כלים שמבואר ביו"ד סי' ק"ב שדינו כדין תערובות יבש ביבש שזה דוקא היכא שהכלים המותרים הם ג"כ בלועים, מבליעת היתר דאז הבליעות מבטלות זא"ז אבל אם יהי' רוב מכלים חדשים שאין בהם בליעה לא שייך ביטול, דבעצמות הכלים לא שייך איסור והיתר כלל: פרק ט ובעיקר דינו של הרא"ש שכתב להתיר יבש ביבש כשנתבטל ברוב לאכול הכל ביחד חולק הרשב"א ז"ל בתו"ה שער א' בית ד' וז"ל וכל יבש ביבש באיסורין דעלמא בטלין ברוב, ומסתברא דטעמא דמילתא משום דבדברים הנבללים שאי אפשר להפריד כל החתיכות ולאכול כל

חתיכה וחתיכה בפני עצמה צריך ששים, לפי שבפחות משיעור זה האיסור נטעם ונרגש בכל ואפילו מין במינו שאין טעם האיסור נרגש בו, מ"מ כיון שכנגדו במין ושאינו מינו נרגש, החמירו מדבריהם ואסרוהו, אבל ביבש שיכול לאכול כל חתיכה בפ"ע וכשאוכל זו אני אומר לא זו היא האסורה, וכן בכל אחת ואחת, וכשאוכל האחרונה שבכולן אני אומר דמה שכבר נאכל הי' האיסור וזו של היתר היא ולפיכך אוכל כל אחת בפ"ע ואינו חושש דכיון שיש שם כדי שיעור ביטול דאורייתא דמדאורייתא חד בתרי בטול, ואפשר לומר בכל אחת שמא עכשי' אינו אוכל את האיסור הקלו בו אף מדבריהם שלא להצריכו ששים כשאר האיסורים, ודוקא לאכול כל אחת בפ"ע, אבל לבשלן יחד אסור, שהרי חזר האיסור להתערב עם ההיתר והרי הוא כשאר האיסורים הנבללים, ומיהו אפשר שאם בשל מקצתו לצד אחד ומקצתו לצד אחר שהכל מותר, ומן הטעם שכתבתי, שבשעה שאוכל אלו שנתבשלו יחד, אני אומר עכשיו אינו טועם את האיסור שהאיסור שמא בתוך האחרים הוא שנשאר, וכן בשעה שחוזר ואוכל את השאר אני אומר שמא האיסור כבר נאכל ואלו כולן היתר, אבל לערוב את הכל ולאכול אסור.

עכ"ל.

ובס' בדק הבית להרא"ה ז"ל שם כתב ע"ז וז"ל עוד כתב בטעמא דמילתא דיבש ביבש חד בתרי בטל משום דכיון דליכא טעמא והרי הוא אוכלן אחת אחת על כל אחת ואחת שהוא אוכל אני דן לא זוהי האסורה ובאחרונה אני דן שהאיסור כבר נאכל. ע"כ וזה אינו נכון כלל שהרי עכ"פ אחת מהן הוא אוכל באיסור, אבל הנכון דרובא דאורייתא הוא כל היכא דליכא טעמא וגזירת הכתוב הוא וכיון דכן כל היכא דליכא בליעה כלל אוקמי' אדינא דאורייתא, וכל מין במינו נמי אפי' כל היכא דע"י בישול מדינא דאורייתא בטיל דכל היכא דליכא טעמא מדאורייתא ברובא בטיל, אלא דכיון דע"י בישול דאיכא בליעה, ודכוותה במין ושאינו מינו איכא טעמא אחמור רבנן ובעו ס' והיכא דיבש ביבש אוקמוה רבנן אדאורייתא עכ"ל.

והרשב"א ז"ל במשמרת הבית שם כתב ע"ז וז"ל אמר הכותב דברי' במחתרת מצאתים על כל אלה כי כל זה כתב המחבר ונתן בו תבלין והוא גורע ומוסיף עד שנוטל כל תפארתו ממנו ולא ידע כיון דרובה דאורייתא מאי שנא בלול ובלוע מיבש דבלול ובלוע לא אוקמוה אדאורייתא ויבש ביבש אוקמוה אדאורייתא והמחבר כן כתב וטעמא דמילתא משום וכו' ומעתיק דברי' שבתורת הבית, העתקנו כל דבריהם לברר את שיטתם על נכון כי ראיתי בדברי האחרונים שנתנו מקום להמעייין לטעות, הגר"א ז"ל בביאורו ליו"ד סי' ק"ט שהובא שם שיטת הרשב"א בדברי המחבר שכתב ומותר אדם אחד לאוכלן כל אחת בפני עצמה אבל לא יאכל שלשתם יחד כתב ע"ז הגר"א ז"ל דטעם הביטול דעל כל אחת שאוכל אומר זה הוא ההיתר משא"כ בבת אחת, ועי' תוספות דזבחים ע"ד ד"ה פירש א"נ משום וכו' וכמ"ש בפ"א דפסחים ד' י' ע"א ובפ"ב דכתובות בשני שבילין ד"ה טהור בב"א וכו' מדברי הגר"א אלו משמע דהרשב"א סובר דכשאוכל בב"א ליכא ביטול כלל, ורק ממ"ש לסייע לדין זה מדברי תוס' זבחים ומשני שבילין משמע דגם בב"א אסור רק מדרבנן דגם שם הוא רק מדרבנן.

ובפמ"ג בפתיחתו לה' תערובות חלק ג' פ"ה ז"ל ואחר העיון והחקירה נשוב ונאמר כי עדיין יש לדבר בו, והוא דכפי מ"ש הר"ב בהג"ה סי' ק"ט וכן יש לנהוג לכתחילה והוא דעת הרשב"א בתה"א ק"ז ע"ב, ולפי"ז דברים הנבללים לח בלח הוי כאוכל הכל ביחד, וכמש"כ מהר"א כהן אפינט"ל, דלהרשב"א הטעם בלח במינו לאו אטו אינו מינו, אלא דכשאוכל ביחד וכו', ואמנם ראוי לשים לב לסתירת דברי הרשב"א בתה"א התחיל ואמר דביבש אפשר לומר לא זהו האיסור וכו' משמע דלח הוי אוכל ביחד ואח"כ אמר אטו אינו מינו גזרו במינו, אבל המדקדק היטב יראה דה"ק דודאי בס' התירו בלח אף שאוכל ביחד כיון שנאבד טעמו כ"כ מעוצם מיעוטו שיש ס' לא גזרו אבל ברובא גזרו, וז"ש במינו כיון שראוי ליתן טעם באינו מינו.

עכ"ל.

והנה דעת הפמ"ג לפרש שיטת הרשב"א דמדרבנן לא מהני ביטול ברוב כל היכא שאוכל בודאי את האיסור, רק היכא דאיכא ס' לא גזרו משום דכיון דשיעור האיסור קטן כ"כ לא גזרו, אבל מה מאד דחוק להעמיס דעת זו בדברי הרשב"א, דהלא עיקר חסר מן הספר, דלדברי הפמ"ג א"צ טעם מה שאסור בדברים הנבללים בפחות מס' דשם אסור מפני שאוכל ביחד, ורק מה שמותר בס' כמו מין במינו וכן מין בשאינו מינו צריך טעם הרי עכ"פ אוכל הכל ביחד, וראוי לבאר מפני שהוא מועט כ"כ, ודבר זה לא נזכר בהרשב"א כלום, ולהיפוך הרשב"א מבאר מפני מה אסרו דברים הנבללים בפחות מס', וגם עצם הטעם לומר מפני שהוא שיעור מועט לא גזרו הוא דבר שאין בו טעם, וגם נפלאים דברי הרשב"א במשמרת הבית לפי"ז דמדבריה מוכח להדיא שהוא מסכים עם הבדק הבית דבדבר דליכא בליעה לא שייך למיגזר אטו שאינו מינו, אלא שהוא הוסיף תבלין, ולדברי הפמ"ג לא קרבו דבריהם זה לזה כלל: וע"כ נלענ"ד דבעיקר היסוד מה שאסרו חכמים בתערובות לח בלח מין במינו בפחות מס' גם הרשב"א סובר כשיטת רבותינו בעלי התוס' דהוא גזירה אטו שאינו מינו, אלא דכיון דכל מה שתקנו רבנן ראוי להיות הדין מקובל ומיוסד עפ"י כללי ההלכות, ואם התירו לאכול התערובות יבש ביבש, ואח"כ כשיבשל תחזור לאיסור זה דבר זר ומרוחק שלאמצינו בשאר האיסורין דוגמתו, וזה עפ"י הדרך שהוקשה להרא"ש שהבאנו, לעיל בפ"ז דלא מצינו דבר המותר לאוכלו שיהא צירו אסור, ומחמת זה החליט הרא"ש להתירו אף אם בשלן אח"ז אף דאח"כ איכא למיגזר אטו אינו מינו, וכמו שהקשה ע"ז בס' יש"ש בפ' גיה"נ סי' מ"ז מה מהני סברת הרא"ש בזה הלא סוף סוף איכא למיגזר אטו שאינו מינו, אבל הרא"ש ז"ל לא חש לקושיא זו, דמשום שלא יהא דין חכמים כחוכא ראוי להם להשוות מדותיהם עפ"י כללי הדין ומשו"ה החליט דכיון דהתירו יבש ביבש ועשאוהו כדבר המותר אף מדבריהם, בע"כ גם פליטתו מותר, והרשב"א ז"ל מצא פיתרא לדין זה, והוא לומר דמחמת שגזרו בלח אטו מינו בע"כ עלינו לומר דגם קודם שנתבשל לא עשאוהו כדבר המותר לומר שנהפך האיסור להיתר, אלא מפני שאוכל כל אחת בפ"ע אני אומר לא זהו האיסור, היינו שהתירו לאכול כ"א בספק איסור בתערובות שהרוב הוא היתר, ורק לאכול את הודאי איסור הצריכו ששים, ובזה יהי' דברי חכמים קיימים שלא יהי' דין חכמים כדבר והפוכו, אבל עיקר טעמם הוא שגזרו אטו אינו מינו שלא יתיר העולם איסור דאורייתא ומה שהתיר הרשב"א כשבשל בשתי קדירות אף דהתם איכא למיגזר

אטו שאינו מינו דהתם יהי ספק של תורה, הוא ג"כ עד"ז כיון שהתירו לאכול את הספק היכא דאיכא רוב אי אפשר לומר כשבשל מקצתן בזה ומקצתן בזה שיהי אסור, ובאופן זה התיר הרשב"א יותר מן הרא"ש, דלהרא"ש בכה"ג אסור אם לא נודע התערובות קודם שבישל ולהרשב"א מותר כמש"כ הב"ח בסי' ק"ט, ומה"ט פסק בשו"ע דלהרשב"א ז"ל אסור לאכול שלשתם יחד, דמדרבנן לא נהפך להיתר, ועד"ז יש לכוון דברי הגר"א ז"ל, ומה שציין לדמות לשני שבילין הוא רק לדמיון בעלמא דהרי שם לא הותר רק בשני בני אדם וכאן מותר לאדם אחד לאכול בזאח"ז, ולפי"ז כיון דבעיקר היסוד שהצריכו חז"ל בתערובות לח בלח ששים הוא משום גזירה אטו שאינו מינו דיהיב טעמא, נראה פשוט דבאיסורין דלא שייך טעם כמו באיסור כלאים או אפר מוקצה בטיל ברובא, ובפמ"ג בפתיחה שם לה' תערובות חלק ג' פ"ג הביא דברי המג"א סי' תצ"ח סק"ח שכתב בתערובות אפר מוקצה ברוב אפר היתר דבטל ברוב אף דקמח.

בקמח מיקרי לח מ"מ הואיל ועיקר איסורו מדבריהם בטל, ותמה על דברי מה ענין זה לדברים ששייך בהם נתינת טעם דשם גזרו אטו אינו מינו, וכן תמה ע"ז בגליון רע"א שם באו"ח, ובפמ"ג כתב אח"כ לתרץ דברי וז"ל שוב ראיתי שמ"ש המג"א בסי' תצ"ח אתיין כפשוטו דבסי' ק"ט פסק המחבר כהרשב"א דלאכלן יחד אסור להר"ב בסי' ב' דוקא במקום הפסד מתיר כהרא"ש א"כ בלח שמתערב יפה א"צ לטעם שכנגדו בא"מ יהיב טעמא אלא הטעם פשוט דבלח שנבלל יפה הוי כאוכל כולו ביחד עכ"ל.

וזה עפ"י דרכו בשיטת הרשב"א כנ"ל וזה דבר רחוק וזר, ובכורות ד' כ"ג כתבו בתוס' בד"ה הנך וז"ל הנך מיעוטא דמיא בטיילן להו ברובא ולא דמי לשאר איסורין שהם בנותן טעם דלא איתרבי טעם כעיקר לענין טומאה, וכן נבילה בטלה בשחוטה לענין טומאה אפ"י חזר ונתבשל הכל ביחד, עכ"ל.

ואם נאמר דהרשב"א חולק על שיטת התוס' וסובר דגם בתערובות דלא שייך בהם נתינת טעם כמו מוקצה כלאים וטומאה גזרו חכמים להצריך ששים, הי' מביא דברי התוס' והי' סותר דבריהם, ומדברי מוכח היפוך זה שהרי הסכים לדברי הבדק הבית, ובס' בדק הבית כתב להדיא דרק בדברים ששייך בהם נתינת טעם גזרו.

והנה לפי"ז מוכח דהרשב"א ז"ל לא סבירא לי' להאי כללא דהיכא דמשמש בודאי איסור ליכא דין ביטול ברוב, ולא הביא כלל האי ענינא האמור בגמ' בכורות לענין טומאת משא, ונראה דמפרש דענין זה נאמר בגמ' רק לענין טומאה לחוד דטומאה כמאן דאיתא דמיא דטומאה אינה בטלה ברוב כמש"כ לעיל.

אח"ז מצאתי בחי' הרשב"א יבמות ד' פ"ב שחתר שם ענין זה לדין מקוה: פרק י ולענין תערובות מין בשאינו מינו יבש ביבש דבטל מה"ת ומדרבנן צריך ששים שמא יבשלנו, וכשמבשלן, יחד חוזר לאיסור מה"ת משום דטעמא לא בטיל דטעם כעיקר, וכתבו המפרשים דהוא משום דהוי כהמוכר האיסור כמש"כ בש"ך סי' צ"ט סקכ"א, וביש"ש פ' גיה"נ סי' מ"ז כתב ע"ז דאם כבר הותר מה"ת שוב אין שייך בו חוזר וניעור בלא נתרבה איסור דהרי הכל היתר הוא מאחר שכבר נתבטל וכמש"כ הרא"ש לענין לאכול הכל ביחד, דהי' ראוי להיות אסור כמו בטומאת משא, אלא כיון שהותר לאכול כ"א בפני עצמה ונהפך להיתר שוב אי"א שיאסור אם לא שיתוסף עלי' איסור דאז הוי כהוכר

האיסור, והנה לענין דין חוזר וניעור מצינו שלש שיטות בזה, דעת הראב"ד ז"ל דאף מין בשאינו מינו אף אם ניתוסף אח"כ מן האיסור עד כדי נתינת טעם אינו חוזר וניעור והאיסור הבטל עוד מצטרף לבטל, והרמב"ן והרשב"א ז"ל הסכימו עמו דבכל דוכתא לא אמרינן חוזר וניעור רק היכא דנתרבה עד כדי נתינת טעם חוזר וניעור, ובמין במינו גזרינן אטו אינו מינו, הובא דבריהם בתורת הבית ב"ד שער ב', וכן הוא שיטת תוס' ב"ק ד' ק', ושיטת הרא"ש דלעולם אם נתוסף איסור חוזר וניעור, בין בשיעורי תורה ובין בשיעורי דרבנן, ובענין זה מחמיר הרא"ש והרשב"א מקיל, ונראה לכאורה דהרא"ש סובר דכח המתיר של אחרי רבים להטות לא מהני רק כל זמן דאיכא כח מתיר זה ואם נתרבה איסור דעכשי' ליכא כח המתיר, חזר לאיסורי', כמו בהוכר האיסור, והראב"ד סובר דמתיר זה מועיל על זמן שהוא בתערובות וכל זמן שלא הוכר לגמרי לא פסק כח המתיר מזה, והתוס' והרמב"ן והרשב"א סברי דכל היכא דיהיב טעמא חשיב כהוכר ובמין במינו גזרינאטו אינו מינו, אבל בתרומה וערלה דלאו משום גזירה הוא אמרינן קמא קמא בטיל, והנה לשיטת הרא"ש דסובר דלעולם בעינן כח המתיר ומה"ט סובר דגם בתרומה וערלה לא אמרינן קמא קמא בטיל מ"מ סובר דיבש דנעשה אח"כ לח לא נשתנה דינו כיון דלא ניתוסף איסור ולא נעשה שום שנוי בתערובות אי אפשר שדבר המותר יחזור לאיסור, אבל במין בשאינו מינו אם נתבטל אח"כ י"ל דגם הרא"ש מודה דחשיב כהוכר האיסור, כיון דעכשי' טועם את טעם האיסור בתוך ההיתר דהוא איסור בפני עצמו מחמת טעם כעיקר משו"ה אף דחתיכת האיסור הותרה מחמת דין ביטול ברוב, אבל כשהוא נותן טעם בהיתר מתחדש האיסור דהטעם הוא איסור בפני עצמו, ועל הטעם ליכא ביטול ברוב שאינו בתערובות, ומה דשאני יבש ביבש באינו מינו מלח אף דביבש ג"כ מרגיש את טעם האיסור, הוא דשם אין הטעם נפרד מעצם החתיכה, והותר עם החתיכה כיון שהוא בתערובות שהאוכלו אינו יודע אם טעם זה הוא מהחתיכה האסורה או מהמותרת, אבל לאחר הבישול שנפרד הטעם מן החתיכה האסורה ונתפשט בתוך ההיתר, הוא עצם נפרד שצריך להתירו ואין לו היתר דאינו מעורב כלל שטועמו בפני עצמו.

ועפיש"כ ה"ל נראה דגם לענין חתיכה הראוי' להתכבד, אם נעשית אח"כ לחתיכה הראוי' להתכבד לשיטת הרא"ש ה"ל חוזר ונאסר, ועי' ש"ך סי' ק"א סק"ח שכתב וז"ל ואעפ"י שלאחר שנתערבה הסירו הנוצה מ"מ כיון דבתחילת התערובות נתבטל אין חוזר וניעור. סמ"ק.

עכ"ל.

וכן בביאור הגר"א שם הראה מקור לדין זה בסי' צ"ט וכמו שהעלה שם דהיכא שהאיסור רק מדרבנן לא אמרינן חוזר וניעור, דלפי"ז להרא"ש דסובר דגם לענין דימוע דרבנן ג"כ חוזר וניעור, נראה דגם לענין חזר"ל אמרינן חוזר וניעור, כן נראה לכאורה, אבל לפי"ז מהראוי לאסור לאכול כולן יחד או לבשולן: והרא"ש הביא רא' לשיטתו וז"ל, ועוד דאפילו לקולא אמרינן מצא מין את מינו וניעור, דתנן בפ"ה דתרומות סאה של תרומה שנפלה לפחות ממאה וטחנן והותירו כשם שהותירו החולין כך הותירו התרומה ואסור, ואם ידוע שהחיטין של חולין יפות משל תרומה מותר, פירוש משום דשל חולין

הותירו ושל תרומה לא הותירו ויש כאן אחד ומאה ואעפ"י דמעיכרא נאסרו וחזרו והותירו בטחינה, מצא הניתותר את מינו הנאסר וניעור מאיסורו מצטרף עמו והותר הכל, כש"כ שהאיסור מצא מין את מינו המותר וניעור מהיתירו ומצטרף עמו ואוסרין את ההיתר, עכ"ל.

וביש"ש פ' גיה"נ סי' נ"ז כתב ע"ז וז"ל וראי' של הבל היא דהתם נתערב ביבש מ"ה לא שייך נעשה נבילה אבל דבר לח המתערב בנ"ט ונאסר שוב אין לו היתר, ועוד ל"ד לגמרי להנידון, התם כשנתרבו החולין אחר הטחינה איגלאי למפרע שרוב הי' בחולין אלא שהי' נעלם ממנו שעדיין לא ידענו ובסוף איגלאי מילתא שלא נאסר מעולם עכ"ל וכל דברי' במחכ"ת אמנם מוכרחים דמה שכתב דביבש לא שייך חנ"נ אינו ענין לזה דבדימוע גם לשיטת הר"ר אפרים הכל נאסר דמה"ט פטור דימוע מחלה, וכמש"כ בתוס' במס' נדה ד' מ"ז ע"א דרבנן אסרוהו ועשאוהו כאילו הי' הכל תרומה. עיי"ש.

ומ"מ אף שנאסר מעיקרא חוזר להיתר אם ניתוסף אח"ז, ומה שחשבו להרא"ש לטועה ח"ו דאם הותירו החולין, מעולם לא נאסר דאיגלאי למפרע שהחולין הי' בשיעור ק"א, לא עיין בזה כלום דמה שהותירו החולין היינו דהם יפות ובהם קמח יותר מהחטים הרעות דברעות איכא סובין יותר, ואמר בירושלמי ע"ז דטינופת של תרומה אינה מצטרפת עם התרומה לאסור את החולין, והובא בר"ש שם ובפ"י הרמב"ם, ם, וכ"ז הוא לאחר שנפרד המורסן מן הקמח והוי טנופת, אבל בשעה שהי' חטים הכל תרומה הוא והי' פחות מק"א ונאסר, רק אח"כ כשטחנן אז טנופת התרומה אין מצטרפת לאסור ואיכא ק"א וחוזר להיתר, וכן מוכח להדיא שם בירושלמי ה"ג וזה לשונו תני אף טוחן הוא בתחילה ומתיר, מתני' דר' יוסי, דר"י אומר אף מתכון וילקוט ויעלה באחד ומאתים וכו' על דעת' דר' יוסי טוחן ומתיר על דעת' דרבנן אינו טוחן ומתיר. עכ"ל.

ואם נאמר דאם הותירו החולין אח"כ איגלאי למפרע דמעולם לא נאסר וכבר נתבטל לא שייך בזה מבטל איסור דהטחינה מבררת את השיעור, היתכן דיהי' אסור למדוד כדי לברר שכבר יש בזה שיעור כדי לבטל ודברי הרא"ש נכונים בלי גמגום כלל, ושפיר למד בק"ו מהיתר לאיסור, דכיון דמצינו דאף היכא שמתחילה נאסר הכל מ"מ אם נתחדש אח"כ שנחסר שיעור האוסר שע"ז איכא שיעור בהיתר כדי לבטלו אמרינן חוזר וניעור מכש"כ לחומרא היכא דהי' מתחילה שיעור הביטול ואח"כ נחסר השיעור ע"י שניתוסף איסור דאמרינן חוזר וניעור, אכן אם נאמר לעשות ק"ו זה לענין חתיכה הראוי' להתכבד, דכיון דאם נתבטל אח"כ חשיבותן כמו נפלו ונתפצעו חוזר להיתר, מכש"כ אם נעשה אח"כ ראוי' להתכבד חוזר לאיסור, ע"ז יש להשיב תשובת היש"ש דהתם מתחילה לא נתחדש שום דין וכ"א קם אדינו האיסור לא נתבטל אבל רוב המותר נשאר בהיתירו ולא נעשה נבילה, ומשו"ה הוי עכשי' כתחילת דין נפילה וכיון דעכשי' אינה ראוי' להתכבד בטיל, אבל להיפוך כיון דכבר הותר האיסור אינו חוזר לאיסורו אם נעשה אח"כ חה"ל.

ומפסקי השו"ע והרמ"א בסי' ק"א סעי' ג' דפסקו להלכה דתרנגולת בנוצתה וכבש בעורו בטל ואינו חוזר ונאסר לכשיסירו הנוצה והעור ובסי' צ"ט נקטו להלכה כהרא"ש דלעולם חוזר וניעור אם ניתוסף איסור בין במינו ובין בשאינו מינו, ובע"כ עלינו לחלק בין ניתוסף ובין שנוי אחר: והנה אם נאמר דכיון דסבה האוסרת לא פסקה מדבר האסור, בעינן כ"כ שיהי' לעולם קים ועומד כח המתיר קשה בעיקר ההיתר של ביטול ברוב כשאוכלם בזאח"ז, איך מותר לאכול את השתים האחרונות, הלא עכשי' ליכא רוב היתר: להתירם מכח אחרי רבים להטות, אלא ודאי מוכרח הדבר דלא בעינן בכל שעה ושעה שיהי' רוב היתר להחזיק ולהעמיד תמיד בלי הפסק את דין המתיר זה של אחרי רבים להטות, ודי לנו אם פעל המתיר זה בשעה ראשונה להתיר את מיעוט האיסור ושוב לא יופסק היתר זה לעולם, אבל בכ"ז היתר זה הוא מוגבל דהרי אם הוכר האיסור לכו"ע חוזר לאיסורו וכמו דמפורש בירושלמי הביאו הפר"ח בסי' צ"ט וז"ל שאור של תרומה שנפל לתוך העיסה והגביהו ואח"כ נתחמצה העיסה זו מותרת ודכוותה תאנה של תרומה שנפלה לתוך ק' הוגבהה אחת מהן ואח"כ הוכרה התרומה תהא מותרת (פי' בתמי') תמן לא הוכר האיסור.

ברם הכא הוכר האיסור עכ"ל. והטעם בזה כיון דעיקר ההיתר הוא מפני התערובות לא שייך זה ההיתר רק כ"ז שלא נפסק ענין זה של תערובות, אבל אם הוכר ופסק ענין התערובות לגמרי לא מהני היתר של ביטול ברוב, וכ"ז שלא נחשב כהוכר לא פסק כח ההיתר, וכלל זה הוא לכל השיטות, רק איפליגו אם ע"י הוספת איסור חשוב כהוכר או לא כמו שיבואר בס"ד.

שיטתם וטעמיהם: הפר"ח בסי' צ"ט העמיק הרחיב הענין בכחו הכביר ודחה מהלכה כל שיטות הראשונים הנ"ל וסלל לעצמו דרך חדש לפרש עפ"י המשניות והתוספתא נגד הראשונים ז"ל, ואנחנו עלינו למשכוני נפשנו לתרץ דבריהם הק', ולכן נעתיק בקצרה תמצית השגות הפר"ח, ומה שמצאנו לתרץ ולסתור השגותי' הנה בראשונה החליט הפר"ח יסוד דהיכא שניתוסף איסור עד שביחד רבה האיסור על ההיתר לכו"ע חוזר וניעור והוא מהא דתנן בפ"ה דתרומות סאה תרומה שנפלה למאה הגביהה ונפלה אחרת הגביהה ונפלה אחרת הרי זה מותר עד שתרבה תרומה על החולין ובתוספתא שם סאה ערלה שנפלה במאתים ידע בה ואח"כ נפלה אחרת הרי זו מותרת עד שירבה אסור על המותר, אלמא דכי ריבה האיסור על ההיתר חוזר וניעור לכו"ע, וכן איתא בירושלמי על משנה הנ"ל אמר ר"י זאת אומרת דבר שהוא בטל דבר תורה מעורר את מינו ליאסר, ובגמ' דילן בפ' הערל ביבמות איתא שם על הא דתנן במשנה פ"ז דמקואות מקוה שיש בה מ' סאה מכוונות נתן סאה ונטל סאה כשר, אמר ר' יוחנן עד רובו אלמא דכי איכא רובא דאיסורא לכו"ע לא אמרינן קמא קמא בטיל אלא חוזר וניעור ואוסר הכל, ועפ"י יסוד זה השיג על הראב"ד ז"ל מדברי עצמו, שהרשב"א הביא בחי' בפגיה"נ בשם הראב"ד בטעמא דטעם כעיקר דאורייתא לפי שכשקבל ההיתר טעם האיסור נעשה הכל איסור שהרי ניכר הוא וידוע בכל ההיתר וטעימתו זו היא הכרתו כדכתיב וחיך אוכל טעם לו, וע"כ תמה עלי' כיון דאם רבה האיסור על ההיתר חוזר וניעור משום דחשוב כהוכר האיסור, כ"כ ע"י הוספת איסור בשאינו מינו הוכר האיסור ומה לי איסור מחמת רובא או מחמת טעמא, וכן דחה מהלכה שיטת הרמב"ן והרשב"א ז"ל מחמת משנה

ותוספתא הנ"ל דכיון דנפלה עוד סאה ועוד סאה הרי ליכא ששים ולשיטתם גם במין במינו עד ס' חוזר ונייעור, וכן שיטת הרא"ש ודאי נסתרת ממשנה ותוספתא הנ"ל דמדברי הרא"ש משמע דגם לענין דמוע מדרבנן אמרינן חוזר ונייעור ובמשנה ותוספתא מפורש דמותר עד רובו, וכן קשה מהא דמס' ערלה דערלה מעלה את ערלה, וע"כ החליט דעיקר הכלל בזה הוא דכל היכא שמתחילה הי' צריך שיעור זה מן התורה כדי לבטל כמו רוב היתר ביבש ובלח במינו, כ"כ צריך לעולם שיהי' שיעור זה ואם ניתוסף איסור עד שלא נשאר רוב היתר כנגדו חוזר ונאסר מה"ת וכ"כ באינו מינו עד כדי נתינת טעם, אבל היכא שהשיעור הוא מדרבנן כמו מין במינו בלח דצריך ששים רק מדרבנן בכה"ג לא אמרינן חוזר ונייעור וכן בשיעור מאה לתרומה ומאתים לערלה וכלאי הכרם ובכל אלה שאינו בא לאיסור של תורה לא אמרינן חוזר ונייעור, וכן הסכים הגר"א בבאורו ליו"ד סי' צ"ט: והנה היסוד הראשון שהחליט הפר"ח דבע"כ גם הראב"ד ז"ל מודה דהיכא דניתוסף איסור עד רובא דחוזר ונייעור אינו פשוט כ"כ, דהנה בפ' הערל ד' פ"ב ע"ב בהא דמביא שם הש"ס להוכיח דבדרבנן בעינן רבויא מהא דנתן סאה ונטל סאה כשר במקוה שהי' בה מ' סאה, ואמר רב אסי אר"י עד רובו אלמא דגם בדרבנן בעינן רבויא, הקשו בתוס' הא פסול דמי פירות הוא מה"ת ומה ענין לדרבנן, ותירצו דלמחטין וצנוריות דמדאורייתא לא בעינן מ' סאה הי' סגי מחצה על מחצה היינו שלא יהי' רוב מי פירות, והא דבעינן רוב מים הוא מדרבנן, ועוד י"ל דמדאורייתא קמא קמא בטיל ואפי"ה בעינן רובא לכך פריך שפיר.

עכ"ל.

וכן כתב הריטב"א בשם הרמב"ן וז"ל וק"ל כיון דמתני' במי פירות היא מאי פריך מינה דהוא פסול דאורייתא הוא דמדאורייתא מיא בעיא למקוה, וי"ל דכ"ז שלא שינו מראה פסול דרבנן הוא ומדאורייתא אפילו כל היום כולו כשר דקמא קמא בטיל ורבנן הוא דאחמירו ובעיא רובא בהכשירא, כן תירץ הרמב"ן ז"ל ובתוספות.

עכ"ל.

וכן כתב הרשב"א ז"ל בחי' שם ליבמות בשם הרמב"ן ז"ל, ומפורש דשיטת תוס', הרמב"ן, הרשב"א והריטב"א ז"ל דמה"ת אף אם ניתוסף מן הפסול יותר מרוב על הכשר אמרינן קמא קמא בטיל ולא אמרינן חוזר ונייעור וכן מוכח להדיא מדברי תוס' ב"ק ד' ק' שהקשו מגמ' שבת פ' במה אשה מהא דשמואל עביד לבנת' מקוואות בימי ניסן וכו' שמא ירבו נוטפים על הזוחלים, ומתרצי דהתם הוא שמא ירבו בלי הפסק דבכה"ג לא אמרינן קמא קמא בטיל, וכן מכל מה שהביאו שם מכמה מקומות בש"ס יעו"ש.

ומכל הני ראשונים ז"ל ודאי דלא נעלם ח"ו משנה ותוספתא דתרומות הנ"ל דמפורש להדיא דברבו תרומה על החולין אסור, אלא דמפרשי דאיסור זה הוא מדרבנן דאסרו היכא דברבו תרומה על החולין וזה דוקא במאכלות אסורות ואין ללמוד מזה לשאר ענינים, ועד"ז מתרצי התוס' מכל מקומות הש"ס כל ענין וענין אדוכתי', ובמקוה מצאו שהחמירו חז"ל שיהי' דוקא רוב מים כשרים והחמירו שם יותר מבתרומה וערלה, דשם מוכח דבמחצה על מחצה מותר: ומה שהקשה הפר"ח על שיטתם מהא דמבואר במשנה

תרומות דאם נפלה עוד סאה ועוד סאה מותר עד רובו הרי אף דליכא ששים מותר ולא אמרינן חוזר וניעור, נעלם ממנו לפי שעה דברי הרמב"ם בפ' י"ג מה' תרומות ה"ד וז"ל בד"א בדבר שאין דרכו להבלל כגון חטים לחטים או קמח לקמח, אבל דרכו להבלל כגון שמן תרומה לשמן חולין או יין תרומה ליין חולין הולכין אחר הרוב אם רוב תרומה הרי"ז מדמע כתרומה ואם רוב חולין הרי הוא כחולין ואינו מדמע אעפ"י שהכל אסורים לזרים עכ"ל.

והוא מן הירושלמי, הרי דכל המשניות דאמרו דין דימוע מיירי הכל ביבש ולא בלח דבלח ליכא דין דימוע לדמע לפי חשבון וא"כ ל"ק כלל על שיטתם, ועוד נראה לענ"ד דבתרומה גם בלח במין במינו יהי' גם לשיטתם מותר גם אם יתוסף בכדי נתינת טעם, דהא דאסור מדרבנן בלח עד ס' בין בתחילת התערובות ובין כשנתוסף אח"כ לאחרי הביטול גם במינו אטו שאינו מינו הוא שהחמירו חז"ל לגזור אטו שאינו מינו, וענין זה לא שייך בתרומה וערלה דכיון דהתם החמירו חז"ל במין במינו יותר משאינו מינו דבשאינו מינו מותר בששים ובמינו הצריכו מאה בתרומה ומאתים בערלה, לא שייך כ"כ לומר שיעשו חכמים גזירה חדשה על תרומה וערלה במין במינו לענין חוזר וניעור אטו שאינו מינו להצריך שיעור ששים, דרק בשאר איסורים דגזרו על תחילת התערובות בלח בלח שיהי' שוה לשאינו מינו כ"כ הדין לענין חוזר וניעור לא חלקו בדינם, אבל בתרומה דלא שייך ענין זה בתחילת התערובות דהדין עד מאה, אם נאמר לגזור על חוזר וניעור יטעו העולם שתרומה שוה לשאר איסורים לומר דסגי בששים ומשו"ה י"ל דבתרומה ליכא הך גזירה, דשם חמור מין במינו ומתחילת התערובות הי' בזה שיעור מאה ואיך יטעו העולם להתיר בשאינו מינו דמתחילה הותר ע"י ששים, ועכ"פ אין מזה שום סתירה לשיטת כל הני רבוותא: פרק יא ולבאר שיטת הרא"ש הנ"ל בכללות עלינו להתבונן ראשונה מש"כ לענין דימוע שעפ"י השקפה ראשונה הם מתמיהים מאד דז"ל, וכה"ג אשכחן חילוק באיסור המתבטל בין קודם ידיעה בין לאחר הידיעה בפ"ה דתרומות דתנן סאה של תרומה שנפלה למאה ולא הספיק להגביהה עד שנפלה אחרת הרי זו אסורה ור"ש מתיר, וקאמר עלה בירושלמי רבי שמעון אומר ידיעתה מקדשתה ורבנן אמרי הרמתה מקדשתה, פירוש לר"ש אם לא נודע לו מן הראשונה עד שנפלה השני' הי' אסור, אבל השתא דנודע לו, כיון שסופו להרים כמורם דמי כדאשכחן לי' בעלמא דסבירא לי' כל העומד לזרוק כזרוק דמי, ורבנן אזלי בתר הרמה דלית להו כמורם דמי הילכך מצטרפי יחד כאילו נפלו יחד, אלמא לר"ש כשנודע לו הנפילה הני כמורם והותר הכל, אבל קודם ידיעה לא התיר, ומדרכי שמעון נשמע לרבנן בשאר איסורים דלא בעו הרמה שהידיעה גורמת ההיתר וכו', מיהו אם ניתוסף עלי' איסור עד שנתרבה על ההיתר מצא מין את מינו וניעור וכן הדין בכל האיסורים שנתבטלו, לא מיבעיא מין בשאינו מינו ביותר מששים ואח"כ נתוסף איסור וכו' וגם מין במינו בדבר לח וכו' אע"ג דלא יהיב טעמא כי חכמים גזרו מין במינו אטו מין בשאינו מינו, אלא אפילו מין במינו בדבר יבש שנתבטל ברוב היתר אפילו מדרבנן ואח"כ ניתוסף איסור מצא מין את מינו וניעור כדתנן בפ"ה דתרומות בההיא דסאה של תרומה שנפלה למאה שהבאנו לעיל, ואף ר"ש שמתיר ר"ש לטעמי' דאית לי' כל העומד למורם כמורם דמי, וכבר נסתלקה הראשונה, אבל בשאר איסורים דלא בעו הרמה מצטרפין

יחד לאסור, וליכא למימר דטעמא דרבנן גבי תרומה משום דבעו הרמה הילכך לא נתבטלה הראשונה, אבל בשאר איסורים דלא בעו הרמה נתבטלה הראשונה ותו לא מצטרף לבהדי שני' לאסור, האי ליתא דהרמה אינה אלא מפני גזל השבט אבל אינה אוסרת המדומע הילכך אין חילוק בין מדומע לשאר איסורים ועוד אפילו לקולא אמרינן מצא מין את מינו וניעור וכו' סאה תרומה שנפלה לפחות ממאה ואח"כ נפלו שם חולין אם שוגג מותר וכו' אלמא חזינן דבכל איסורין אמרינן מצא מין את מינו לעורר אף את ההיתר שכבר נאסרו להתירו, כש"כ לעורר את האיסור שהותר לצרפו עם האיסור השני וירבו על ההיתר ויאסרוהו, והטעם הנכון שבו משום דאף כי נתבטל האיסור ברוב היתר והותר לאכילה אם אח"כ הוכר האיסור מתוך ההיתר פשיטא שאסור לאוכלו וכאשר נתערב בו שוב איסור הכיר מין את מינו וניעור מביטולו וניתוסף עליו והוי כאילו הוכר האיסור, עכ"ל.

ונראה מדברי' דס"ל דגם בשיעורין שהצריכו מאה ומאתים אם נתבטל ואח"כ ניתוסף סאה אחת חוזר וניעור מדהביא ראי' מתרומה, וע"כ תמה עלי' הפר"ח דהרי מפורש במשנה דתרומות דאם הגביה ואח"כ נפלה, הגביה ואח"כ נפלה מותר עד שתתרבה התרומה ובתוספתא איתא כה"ג לענין ערלה דמותר אם נפלה אח"כ לאחר שידע מהראשונה, וכן תמה עלי' ממס' ערלה בהא דתנן שם הערלה מעלה את הערלה יעו"ש שהאריך בזה, ובאמת קשה מיני' ובי' שדברי' סותרים זא"ז תוך כדי דבור, דהרי תחילה כתב להוכיח דהידיעה גורמת ההיתר מהך משנה גופא ואמר דלרבנן הטעם דמה דאסרי בנפילה שני' קודם הרמה דלית להווא כמורם דמי הילכך מצטרפי יחד כאילו נפלו יחד, וכאן מוכיח דאף אם נתבטל והותר חוזר וניעור ואומר דליכא חילוק בין קודם הרמה ולאחר הרמה דהרמה אינה אלא משום גזל השבט, ודברי' מרפסין איגרי: ע"כ נראה לי ברור דאין כונת הרא"ש דבתרומה ליכא חילוק בין קודם הרמה ולאחר הרמה, אלא דבדין דימוע שהוא מדרבנן דהצריכו אחד ומאה היינו דלא תתבטל התרומה רק ע"י שיעור זה הצריכו כ"כ הרמה מפני גזל השבט ואף שהוא מחמת גזל השבט מ"מ כ"ז שלא הורמה אסור לאכול, ובתוס' בכורות ד' כ"ב ע"ב בהא דאיתא במשנה תרומות פ"ה מ"ה סאה תרומה שנפלה למאה הגביהה ונפלה למקום אחר ר"א אומר מדמעת כתרומה ודאי וחכמים אומרים אינה מדעת אלא לפי חשבון.

ע"כ.

כתבו התוס' בכורות דע"כ לא פליגי אלא דלר"א מדמע כתרומה ודאי ולרבנן לפי חשבון, אבל פשיטא דקדושת תרומה יש בה. עכ"ל.

והנה לכאורה כיון דלפי חשבון הוא א"כ לעולם יש בה מאה חלקים של חולין וחלק אחד של תרומה ולא משכחת לה שתאסר לחולין אחרים, ובביאור משנה זו פליגי קדמאי, דהרמב"ם בפ"י המשנה מפרש דאם נפלה סאה זו בסאה אינה מדמעת דנגד חלק התרומה שיש בסאה המורמת שהוא אחד ומאה בסאה יש בסאה החולין אחד ומאה, אבל אם נפלה לחולין פחות מסאה מדמעת, דהחולין שיש בסאה המורמת אינן מצטרפין לשיעור אחד ומאה, ומדברי הרא"ש בפ"י המשנה במשניות נראה דגם החולין מצטרפין, ובתוס' רע"א למשניות העיר בזה והביא דברי הפר"ח שתמה על הר"מ בפ"י, אבל באמת

ענין זה הוא מפורש בירושלמי הביא הגר"א בס' שנות אליהו, ואיתא שם דאיכא מ"ד דמפרש אינה מדמעת אלא לפי חשבון, דאינה מדמעת כלום כיון דאיכא בה גופה אחד ומאה, אלא דבעינן שיהי' בחולין שנפלה בהם רוב נגד התרומה שנמצא בסאה המורמת, וחד מ"ד דמפרש דמדמע לפי חשבון דאם נפלה למדומע אחר כגון שהי' בהמדומע ההוא צ"ט מהחולין וסאה תרומה לא מצטרף סאה זו להיות לחשבון כאילו יש כאן מאה חולין, דחלק התרומה מצטרף עם התרומה ויש כאן בין הכל סאה תרומה וחלק ממאה תרומה ובעינן נגד שניהם אחד ומאה, אבל אם נפלה לחולין כל שהם מבטלים אותם. יעו"ש.

ונראה לענ"ד דהגרע"א בתוס' לא ביאר ענין זה כהוגן דהבין דלהר"ש החולין שבסאה המורמת מצטרפין וא"כ מותר לאכול את הסאה עצמה לזרים וזה אינו כמבואר בירושלמי, וע"ז כתבו בתוס' בכורות הנ"ל דפשיטא דקדושת תרומה יש בה, וכן כתב הר"ש להדיא והגרע"א ז"ל הביא שיטת הר"ש שהיא כשיטת הרא"ש, אבל נראה שהכלל בזה דבדין דימוע איכא שני דינים אחד דאין תרומה בטלה בפחות ממאה, ועוד דנאסר הכל היכא שנפלה לפחות ממאה חולין, ועוד דין נוסף דגם דנפלה למאה צריך להרים ועד שיורם עדיין אסור, ויש מקום לומר דרק חידוש אחד חדשו שתהא תרומה אוסרת הדימוע עד מאה וממילא לא תבטל דליכא רוב המתיר דהכל נאסר, ואם משכחת תרומה דאינה מדמעת שאינה אוסרת את החולין אז בטלה ברוב כשאר איסורין אבל עכ"פ שני דינים אלו מוכרחים בזה דאם היתה בטלה לא היתה אוסרת, לפי"ז כשנפלה למאה דאסור עדיין לזרים קודם הרמה, יש לדון משני טעמים או דקודם הרמה כל החולין אסורים כאילו הי' פחות ממאה, או שעד הרמה אין התרומה מתבטלת, והנה מהסאה המורמת נדע ענין זה, דבסאה זו לא יתחדש היתר ע"י הרמה, ואם נאמר דחכמים.

עשו כאילו הי' טבל והמורם מתיר, הי' ראוי שאותה סאה המורמת תהי' לעולם כמדומעת, ומהירושלמי מוכח דבסאה זו נמצא רק חלק התרומה האיסור ולא כלו, דאם נימא דקודם הרמה כולו אסור כשאר דמוע איך ניתרת אח"כ ע"י ביטול ברוב כיון דשוב לא יהי' עוד דין הרמה כלל, ואף דמפני גזל השבט עדיין צריך ליתן או פירות או דמים, אבל האיסור לזרים נתבטל ברוב, אם הי' מהחולין רוב נגד חלק התרומה שהי' בסאה המורמת, ולפי"ז מוכח דגם בכל המדומע קודם הרמה ליכא איסור דימוע אם יש כאן שיעור מאה מהחולין, אלא שחלק התרומה לא נתבטל ולא הותר עד אחר ההרמה, ומשו"ה כשנפלה סאה המורמת בחולין אינה אוסרת את החולין כלום דלעולם יש בה מאה נגד התרומה שבה, וכל שיש בזה שיעור כזה ליכא איסור על החולין דרק בפחות ממאה נעשה איסור דימוע על החולין, אלא כיון דמ"מ התרומה שבה היא באיסורה דבלא הרמה אינה מתבטלת להעשות ההיתר היא אסורה לזרים עד שיהי' בהחולין רוב כנגד חלק התרומה לבטל את חלק התרומה, דלתרומה זו מהני רוב וא"צ שיעור מאה דרק בתרומה שאוסרת המדומע כעין טבל אינה מתבטלת ברוב, אבל בתרומה זו שאינה אוסרת עוד את החולין בטלה ברוב כשאר איסורין ומה שאין החולין שנמצא בה מצטרפין לבטל הוא מפני שלחולין אלו חסר כח המתיר מחמת דין ההרמה שחל על

המדומע, דאם היינו אומרים שחולין אלו מצטרפין א"כ הי' מותר לעולם לזרים לאכול את הסאה המורמת, וכן הי' מותר לאכול כל המדומע קודם ההרמה, ורק אם נתחדש בזה מתיר חדש היינו רוב חולין נגד התרומה שעל חולין אלו לא חל דין דימוע כלל, ולא דין הצרכת הרמה או ניתרת התרומה ע"י ביטול ברוב, אבל החולין הראשונים הם אינם מבטלים שזה מעיקר תקנתם שאסרו קודם הרמה.

כנ"ל: והרמב"ם בה' תרומות פי"ג ה"ג כתב בזה"ל סאה תרומה שנפלה למאה והגביה סאה מן הכל ונפלה הסאה שהגביה למקום אחר אינה מדמעת אלא לפי חשבון, וכן סאה תרומה שנפלה לפחות ממאה ונעשה הכל מדומע ונפל מן המדומע למקום אחר אינו מדמע אלא לפי חשבון, כיצד הרי שנפלו עשר סאין של תרומה לתשעים סאה חולין ונדמעו הכל, אם נפל ממדומע זה עשר סאין לפחות ממאה חולין נדמעו שהרי יש בעשר של מדומע סאה של תרומה, נפל לתוכן פחות מעשר סאין אינן מדמעות.

עכ"ל.

וקשה למה אין החולין שבעשר סאין מצטרפין להחולין השניים לשיעור מאה דאם מצטרפין הי' הדין דאם נפלו עשר סאין מן המדומע לתשעים ואחד הרי בהצטרפות יש כאן מאה חולין וסאה אחת תרומה, וכן ברישא שכתב כלשון המשנה אינה מדמעת אלא לפי חשבון קשה דאם לפי חשבון אינה מדמעת כלום דלעולם יש בסאה עצמה מאה חלקים חולין ואחד תרומה, והרא"ש מפרש דבאמת כונת המשנה דר"א אומר מדמעת לפי כולה ורבנן אמרי דכיון דאינה מדמעת אלא לפי חשבון ממילא בכה"ג אינה מדמעת כלום, אבל בלשון הרמב"ם קשה לפרש כן, והפר"ח דקדקמלשון הרמב"ם זה מדלא צייר החשבון ברישא רק בסיפא דחזר בו בחיבורו ממ"ש בפ"י על המשניות שצייר החשבון שם ברישא, וכתב דאם נפלה בסאה פחות מעט אוסרת, וכאן לא כתב רק סתם לפי חשבון, ע"כ מפרש דכונתו דברישא אינה מדמעת כלום והכל מותר, והמתבונן יראה כמה רחוק הדבר להעמיס כן בדברי', דבמשנה יש מקום לומר דרבנן מבארים דבריהם לומר דלא כר' אליעזר וסמכו דלהלכה נבין מעצמנו, אבל הרמב"ם דכתב לשון ברור להלכה לא יתכן שיכתוב כן, ועוד קשה דגם בסיפא אינו ניחא כמש"כ, ע"כ נלענ"ד אם הרמב"ם חזר בחיבורו מפ"י שאמר על המשנה, עלינו לומר שחזר עפ"י הירושלמי שהבאנו למעלה, דלמד מן הירושלמי דהחולין שבמדומע אינן מצטרפין להתיר את חלק התרומה בין ברישא ובין בסיפא, והטעם בזה דכיון שהי' מתחילה סאה שלמה מעורבת בהן חל עליהם הדין שלא יתירו ע"י ביטול את חלק התרומה עד שיורם מזה מן התערובות בכלל סאה שלמה, ומשו"ה ברישא דהורמה הסאה ליתן לכהן דבסאה זו ליכא דבר המתיר את חלק התרומה, דממנה לא יהי' שוב הרמה, נשאר חלק התרומה בלי מתיר דאין כח בחולין אלו להתיר בלי הרמה, והרמב"ם בפ"י על המשנה מפרש דחלק התרומה אוסר חולין אחרים עד מאה כפשטות לשון המשנה, וכאן מפרש להלכה כפי האי מ"ד בירושלמי דאוסר אבל לא עד מאה וא"צ רק רוב חולין, וכן בחיבורו סובר דאוסר עד מאה שמצטרפת חלק התרומה לאסור עד מאה, ובסיפא ג"כ הטעם שאין ביד החולין שבמדומע להתיר את חלק התרומה מטעם הנ"ל, והוא כיון דמעיקרא חל הדין שלא יהי' כח ההיתר בחולין אלא להצטרף למאה עד שיורם סאה שלמה מן התערובות,

וכיון שנתפרדה החבילה שלוקח חלק מן התערובות, שוב אין כח היתר בחולין אלו, ובוזה יובן מה דקשה טובא מאי שנא אם ניתוסף עוד חולין עד שיעור מאה דמצטרף הכל כמו שמפורש במשנה דאם בשוגג מותר ואם נפל חלק מן המדומע לחולין אחרים אין החולין שבמדומע מצטרף לחשבון החולין, ולפימ"ש"כ ניחא דהתם כל התערובות במקומה ואיכא דין הרמה, אבל כאן נתפרדה ובטל מזה דין הרמה וכבר חל הדין שבלא הרמה לא יתירו החולין את התרומה, וזהו הטעם לשיטת הירושלמי דברי שא אין החולין אלו מתירים אלא צריך רוב אחר של חולין, וסובר דדין מדמע ליכא עוד בתרומה זו דאינה אוסרת רק עד מאה, וכאן דלעולם איכא יותר ממאה אינה אוסרת עוד את החולין וכל תרומה שאינה אוסרת עד מאה, א"צ מאה להתירה וסגי ברוב ככל איסורין, ולדברינו יש לומר דגם הרא"ש סובר כן כשיטת הירושלמי רק ביאר' את המשנה דלדין דימוע היינו לאסור מאה אין כאן דין דימוע כיון דלעולם איכא מאה, אבל ודאי בעינן חולין אחרים להתיר את חלק התרומה רק שא"צ מאה וסגי ברוב ככל איסורים.

ובירושלמי אמר על מה דאמר שם א"ר לעזר והוא שנפלה למקום מדומע אחר סבר ר' לעזר חולין שלמטה נעשו חרשין, ועי' בפני משה שם היינו דאין החולין אוסרים ומתירים וכמאן דליתנהו דמי יעו"ש: ועפי"ז נוכל לבוא לעומק דברי רבינו הרא"ש ז"ל דלפי המתבאר מה דאסרו לאכילת זרים קודם הרמה הוא רק לענין זה בלבד, אבל מה דיש דין חדש בתרומה לאסור את כל המדומע שיהי' ענין איסור זה כטבל וסמכו ע"ז על המקרא את מקדשו ממנו שמקדש עד מאה, על דין זה אין דין הרמה מעכב כלום, ואם הי' בתערובות מאה חולין מיד ניתר מן התרומה איסור זה לאסור את המדומע, וזה מוכרח כמ"ש"כ מדין סאה המורמת שאינה מדמעת, והטעם בזה כמ"ש דבאמת י"ל דמה דתרומה צריכה מאה הוא רק לבטל כח דין זה מן חלק התרומה, היינו דמאה חולין מבטלין דין דימוע כלומר דבלא דין ביטול הי' ראוי להיות דאף אם נפלה במאתים דתהא אוסרת החצי ויהי' הדין כחולין מעורבים עם טבל, אבל מחמת דין ביטול אין התרומה אוסרת כלום, אבל עצם איסור של תרומה בטל גם מדרבנן ברוב, ורק כשנפלה בפחות ממאה, דהכל נאסר, ממילא ליכא מי שביטל את האיסור של תרומה דהרי כל המדומע אסור, ובנפלה למאה דנתבטל דין כח האוסר לאסור את המדומע הי' ראוי ליבטל גם ברוב, רק מה שאסור לזרים הוא מחמת דין הרמה, ולפי"ז בהא דפליגי רבנן ור' שמעון בלא הספיק להגביהה ונפלה אחרת דלרבנן מצטרפין יחד לאסור את המדומע, ולר"ש מותר דכבר הותרה והוא דר"ש לטעמי' דכל העומד לזרוק כזרוק דמי וכ"כ כמורם דמי ולרבנן לא חשיב כמורם, דלכאורה איך שייך כאן לומר כמורם דמי הרי מ"מ הסאה בתוכה ואיכא כאן שתי סאין, ואם נאמר דבכל דוכתא אמרינן חוזר וניעור, אף אם כבר הותר חוזר לאיסורו אם מיתוסף אח"כ איסור ולמה לא תחזור כאן לאיסורה, אבל בע"כ הטעם בזה דכיון דלאחר הרמה אם היתה חוזרת ליפול בזה התערובות לא היתה מצטרפת לדין דימוע, דמזה מוכרח שהוא רק דין התרה, וע"ז שייך לומר כל העומד להרים כמורם דמי, וחשבינן כאילו נסתלקה הראשונה וכמאן דליתא דמי, אבל לרבנן עדיין היא בתוכה ולמד מזה הרא"ש לכל האיסורין המתבטלין אף שכבר הותרו ע"י ביטול, אם ניתוסף אח"כ איסור חוזר וניעור, דהרי גם לרבנן כבר הותרה הסאה תרומה לענין זה שלא יהי' בה עוד דין דימוע כלל, אלא דקודם הרמה היא ככל איסורים דעלמא

דמתבטלים ברוב, כמו דמוכח ענין זה מהסאה המורמת, דכיון דדין הרמה שתקנו הוא רק מפני גזל השבט, די בזה שלא יותר לאכול מחמת חלק התרומה, אבל א"צ לחדש שלא יבוטל מזה הכח החדש שהוסיפו חז"ל לאסור את המדומע, וכיון דגם קודם הרמה כבר בטלה לענין זה שלא תהא אוסרת את המדומע, ולמה חוזרת ומצטרפת לרבנן כשנפל עוד סאה תרומה, הוא מטעם חוזר וניעור, ולר"ש דס"ל כמאן דמורם דמי הכל מותר, דרבנן חשבו לאחר הרמה כאילו נסתלק התרומה לגמרי מן התערובות, רק הסאה המורמת יש בה קדושת תרומה, ובמציאות אין המדומע מדמע אלא לפי חשבון, ולא ניטל מן התערובות את חלק התרומה רק אחד ממאה אלא כיון שעיקר דין זה מדבריהם הם אמרו לחשוב ע"י הרמה כאילו נסתלק התרומה לגמרי, וכל כח הדין העומד להיות סובר ר"ש כאילו כבר נעשה, ושפיר למד הרא"ש מכאן לכל איסורים דאחר הביטול חוזר וניעור אם נתחדש דבר המגרע את עיקר כח ההיתר של הביטול, היינו היכא דיש מקום לומר דחשיב כאילו הוכר האיסור, והוא אם נתחדש בהתערובות נתינת טעם כיון דטעם כעיקר ונאסר הכל, או ביבש היכא דניתוסף איסור שבהצטרף עם הקדום יהי רוב איסור דאז הוא כהכל איסור, דהיתר המיעוט בטל לגבי הרוב, ולפי"ז בתרומה שהדין שאם הוא בתערובות בפחות ממאה שהכל נאסר כדין טבל הוא ודאי כהוכר האיסור, דהרי בכה"ג עוד יותר הוכר מבשאר איסורין רוב, כיון דהכל נהפך לאיסור, ומשו"ה סברי רבנן דקודם הרמה אם נפלה עוד סאה חוזרת הסאה המותרת להנער ומצטרפת עם הסאה השני' ונעשה הכל מדומע, רק אם נפלה הסאה לאחר שהגביה סאה מהתערובות אין חוזר וניעור דחשבו רבנן כאילו נסתלקה לגמרי וכמאן דליתא דמי, וכ"ז הוא רק בתרומה דאיכא דין דימוע לאסור הכל ושייך בזה לומר שיהי' חוזר וניעור מחמת די"ל כאילו הוכר האיסור, אבל בערלה מה דאוסרת עד מאתים אינה כדין דימוע דתרומה, אלא דהחמירו שלא יתבטל האיסור רק ע"י מאתים, אבל דין ההיתר של המותרים לא נשתנה, וכמו דמוכח להדיא מהא דאמר בירושלמי הובא בתוס' זבחים ד' ע"ב ע"ב ד"ה כולן ידלקו דמשו"ה אסור למכור לנכרי חוץ מדמי ערלה שבהן שמא יחזור הנכרי וימכור לישראל יעו"ש.

הרי דבלא"ה הי' מותר למכור, ומשו"ה בערלה שבטלה במאתים וחזר ונפלה עוד סאה, אם נודע בנתיים הכל מותר דכיון דהותר אינו חוזר וניעור, דבכה"ג לא שייך לומר דהוכר האיסור, כיון דליכא רוב ולא נתינת טעם, וגם אין המדומע נאסר הכל, ובכל כה"ג לא אמרינן חוזר וניעור דגם ביבש ביבש אם ניתוסף איסור עד מחצה לא אמרינן חוזר וניעור לשיטת הרא"ש, ובזה שיטת הרא"ש מבוארת ומפורשת באופן דל"ק כלל מכל מה שהקשה הפר"ח והש"ך, גם מה שהקשינו עלי' מיני' ובי', והכל עולה יפה בס"ד: ואח"ז ראיתי בתורת הבית ב"ד ש"ב שהביא דברי הראב"ד ז"ל וז"ל, דוקא יין ביין אבל יין במים וכו' וכן כל כיוצא בזה מן האיסורים הבטלים ושאיין צריך להרים הילכתא כוותי', דכל שלא נפל איסור לתוך ההיתר בב"א כ"כ שיהא בו בנותן טעם, ראשון ראשון בטל, ואפי' נפל שם כל היום כולו דכיון שנתבטל חזר להיות היתר גמור ושוב אינו ניעור לאסור, ולא עוד אלא שהוא מצטרף להיתר לבטל איסור הנופל בו לאחר מכאן דתנן במס' ערלה פ"ב הערלה מעלה את הכלאים וכו' והערלה את הערלה וכו' ודוקא ערלה וכלאי הכרם דמכיון שנתבטלו א"צ להעלותם משם וכמו שנתבאר למעלה

שא"צ להרים אלא בתרומה ושאר מתנות ומשום גזל השבט ולפיכך בשאר האיסורים כיון שנתבטלו חזרו להיותן היתר גמור, וכן נמי בתרומה לגמי ערלה ולהתיר לכהן שא"צ להרים התרומה משם, אבל תרומה שנפלה בחולין ולגבי ישראל שצריך להרים והיא מדמעה במקום אחר לפי חשבון תרומה שבה, תנן בתרומות סאה תרומה שנפלה למאה ולא הספיק להגביהה עד שנפלה לסאה אחרת הרי זו אסורה ור"ש מתיר, דוקא לפי חשבון התרומה שבה אבל טפי לא מצטרפא בהדי תרומה אחרת לאסור עכ"ל.

ומדברי הראב"ד אלו מוכח להדיא דבזה תלוי מחלוקת הרא"ש עם הראב"ד דהראב"ד ז"ל מפרש המשנה דתני הגביהה ונפלה למקום אחר מדמעת לפי חשבון לרבנן הוא כפשוטו דלפי חשבון התרומה שבה אוסרת המדומע, וכמו דמשמע שיטתו דלא השיג כלום על הרמב"ם שהביא להלכה המשנה כצורתה כמו שהבאנו למעלה, ומשו"ה אין ראי' מרבנן דאוסרים בנפלה עוד סאה תרומה שמצטרף חלק התרומה הראשונה לתרומה השני', דאיסור הבטל שנעשה היתר חוזר וניעור, דלרבנן חלק אחד ממאה ואחד לא הותר מדין דימוע דהרי לאחזר שהורמה סאה מן התערובות מדמעת לפי חשבון, וכיון שמעולם לא ניתר ממנה כח איסור דימוע משו"ה מצטרף עם התרומה השני' הנופלת, וכ"ז אם נפלה סאה שלמה דבהצטרף חלק אחד ממאה מחלק תרומה הראשונה ליכא שיעור מאה מן החולין נגד התרומה, אבל אם יפול אח"כ רק חצי סאה לא תאסר התערובות, דצ"ט חלקים מן סאה הראשונה כבר הותר לגמרי לענין דימוע, דבהרמה לא תעלה מן התרומה רק חלק אחד ממאה, ורק לפי חשבון זה נשאר עוד דין דימוע בהתרומה הראשונה, וכ"ז לשיטתו דמה שנתבטל והותר אינו חוזר וניעור לעולם אם לא שיוכר האיסור לגמרי, והרא"ש מפרש המשנה דמה שאמרו רבנן לר"א אינה מדמעת אלא לפי חשבון הכונה דאינה מדמעת כלל, וכמש"כ הרא"ש בפ"ה המשנה שם, וממילא מוכח דדין דימוע לאסור את המדומע כבר הותר לגמרי גם קודם הרמה, דבסאה המורמת לא יהי' דין הרמה שנית, ולפי"ז כיון דלרבנן אם נפלה סאה תרומה נאסר המדומע מוכח דהתרומה שנתבטל ממנה דין דימוע חוזר וניעור, ומה דבערלה אינו חוזר וניעור, להראב"ד ז"ל הוא פשוט, דלא אמרינן כלל במה שהותר שיחזור לאיסור, רק ביין נסך יין ביין, אבל לא בשאר איסורים, ולהרא"ש ז"ל הוא כמש"כ, דלהרא"ש אינו חוזר וניעור אלא מטעם הוכר האיסור שהוא דוקא אם ניתוסף שיעור נתינת טעם בלח וביבש רוב איסור, ובתרומה דאיכא דין דימוע דאם ליכא מאה מן החולין נגד התרומה נעשה כולו איסור ממילא גם אם ניתוסף מעט חוזר וניעור, ולשיטתו לאו דוקא בסאה שנפלה אוסרים רבנן, דגם חצי סאה ופחות מזה מצטרף כל הסאה הראשונה עם הנוסף וחוזר לאיסורו לדמע את החולין, אבל בערלה דליכא דין דימוע לאסור את ההיתר, אלא שאם נפלה להיתר פחות ממאתים האיסור אינו מתבטל אבל גם ההיתר לא נאסר רק אסור באכילה והנאה מחמת התערובות ערלה ככל תערובות איסור בהיתר היכא דלא אמרינן חתיכהנעשה נבילה.

והש"ך בסי' צ"ט סקכ"א שכתב על הרא"ש וז"ל, מיהו באשר"י פג"ה משמע להדיא דאפילו ביש ביבש במינו חוזר ונאסר אפילו נודע, אבל הך מתני' דהערלה דוחק ליישב להרא"ש וכמש"כ בספרי, וכתבתי שם דהעיקר כפי' הר"ש פ"ב דערלה משנה ג' דאפי'

לרבנן בשאר איסורין ביבש ביבש כל שאין נותן טעם הידיעה גורמת היתר ושוב אין חוזר ונאסר ושאיני תרומה דצריכה להרים וכן דעת הראב"ד וכו'.
יעו"ש.

וכל זה הקשה גם הפר"ח, ולפימש"כ גם להרא"ש פ"א המשנה דערלה פ"ב הוא כפי' הר"ש דערלה שבטלה אינה חוזרת לאיסורה ע"י שניתוסף עוד סאה רק עד שתרבה הערלה על ההיתר, ותלי"ת שעזרני לישב דברי הרא"ש ז"ל בדרך נכון: וכאשר זכינו לישב דברי הראשונים ז"ל מסתירת הפר"ח נאמר דממקום שבא הפר"ח לסתור דברי הראשונים משם מוכח סתירת שיטתו, דהפר"ח העלה דכל היכא דלא אתי למיגע באיסור דאורייתא לעולם לא אמרינן חוזר וניעור, והיינו דתנן סאה תרומה שנפלה למאה הגביהה ונפלה אחרת הר"ז מותרת עד שתרבה תרומה על החולין שאם רבתה תרומה על החולין אסור, וכתב בזה"ל ואף מה"ת אסור דאף ביבש בעינן רובא מה"ת ובבציר מהכי לא סגי לבטולי כדכתיב אחרי רבים להטות.
עכ"ל.

וכן כתב במסקנת דברי', כללא דמילתא שבכל איסורין שבתורה שנתבטלו כיון שהותרו הותרו ושוב אין חוזר וניעור לאסור זולת אם נתרבה כ"כ עד דליכא רובא דהיתירא נגד האיסור במין במינו, או דאיכא טעמא במין בשאינו מינו דאז חוזר וניעור ונאסר ולא שאני לן בכל זה בין איסור לח איסור יבש וכו' דברים אלו הם מאירים את העינים ודלא כההג"ה (הרמ"א) שלא כון יפה בכל מה שפסק כאן לפי שנמשך אחר סברת הראשונים ז"ל.
עכ"ל.

וכן לעיל כתב בתוך דברי' בד"ה איברא, ומכל זה יתבאר לך שמ"ש מור"ם בהגה ל"ש נודע בינתיים או לא נודע ליתא ולא נהירא הך פיסקא כלל, שהרי כתבתי שכן פסקו הרמב"ם ורשב"ם וראב"ן וריב"א והמרדכי והרא"ש לחלק בין נודע ללא נודע וכו' והנה לשיטת הפר"ח דכל דאפשר ליגע באיסור דאורייתא לעולם אמרינן חוזר וניעור, הנה אם יתוסף איסור עד מחצה ג"כ חוזר וניעור דבבציר מרובא לא סגי לבטולי כדכתיב אחרי רבים להטות, קשה דלמה קתני במשנה ותוספתא דאינו אסור רק אם רבתה התרומה על החולין וכן בערלה קתני בתוספתא סאה ערלה שנפלה למאתים ידע בה ואח"כ נפלה אחרת הר"ז מותר עד שירבה אסור על המותר דמוכח להדיא דאם ניתוסף עד מחצה על מחצה מותר ורק אם האיסור רבה על המותר אסור, והרי מחצה על מחצה הוא נוגע לאיסור תורה דספיקא דאורייתא באיקבע איסורא תורה הוא גם לאכול אחת מהן ולאכול כולן הוא ודאי איסור מה"ת ומ"מ מותר, וכן דקדק הרמב"ם ז"ל לפרש מה דאמור במשנה עד שתרבה תרומה על החולין בציר החשבון היטב בפ"ג דתרומות ה"ה וז"ל סאה תרומה שנפלה למאה הגביהה ונפלה אחרת הגביהה ונפלה אחרת הרי החולין מותרים עד שתרבה תרומה עליהם) שאם נפלו לתוך המאה חולין מאה סאה ועוד של תרומה סאה אחר סאה נעשה הכל מדומע.

עכ"ל הרי מפורש דדוקא אם רבה האיסור על ההיתר אסור ולא משום דנוגע לאיסור של תורה, ולפי"ז נפל כל יסוד הבנין, דהרי ליכא למימר שעיקר הכלל הוא דעד רובא אינו נוגע לשל תורה דהרי גם מחצה נוגע לשל תורה ומ"מ אמרינן דאינו חוזר וניעור, וע"כ אני אומר משה אמת ותורתו אמת שהלך ונמשך אחר סברת הראשונים ז"ל, וכן מה שכתב דלא נהיר לי' פסקא של הרמ"א במ"ש ל"ש נודע או לא נודע בינתיים אין דברי' מכוונים כלל דהרי מש"כ הרמ"א דל"ש נודע או לא אין כונתו להכריע דאין הידיעה גורמת דין ההיתר, דהרי ציין בסוף דברי' הגהת ש"ד ובהגהת ש"ד סי' ל"ט מפורש שם בראיות דהידיעה גורמת אלא דפסק דאף אם כבר הותר ע"י הידיעה חוזר וניעור כשיטת הרא"ש והרמב"ן והרשב"א והריטב"א והתוספות, דכבר ביארנו דביבש לכו"ע אם נתרבה האיסור עד שהוא רוב נגד ההיתר לכולי עלמא אסור כמ"ש במשנה ותוספתא דתרומות הנ"ל, אלא דלשיטת הרמב"ן והתוס' הוא מדרבנן ומדאורייתא אמרינן קמא קמא בטיל אפילו כל היום כולו ולהרא"ש הוא מה"ת דחשיב כאילו הוכר ובלח בלח באינו מינו אם נתרבה עד כדי נתינת טעם הוא מה"ת לכל השיטות, מלבד להראב"ד ז"ל וסיעתו שהובא במרדכי ב"ק פ' הגזול קמא, דלא קיי"ל כוותיהו, ובמין במינו גזרינן אטו אינו מינו כמו בתחילת התערובות, ושיטת הפר"ח והגר"א ז"ל, לענ"ד, מלבד שאינה מוכרחת היא נגד פשטות המשנה והתוספתא, ואינה מסתברת כלל דמ"ש דבתחילת התערובות גזרו אטו אינו מינו ולבסוף לא גזרו, אם לא דנימא משום דלמילתא דלא שכיחא חשבוה חז"ל וכיון דהראשונים ז"ל לא אמרו כן ודאי כן ראוי להורות כמו שפסק הרמ"א וזה ברור, ולענין מה שנסתפקנו לעיל לשיטת הרא"ש אם נעשה אחר הידיעה דבר הראוי להתכבד, הנה כפי שבארנו לשיטת הרא"ש אינו חוזר וניעור רק אם יתחדש ענין שנוכל לומר דחשוב כאילו הוכר האיסור, והנה מה דאמרו רבנן דדבר חשוב אינו בטל נראה דלא עשו חז"ל כאילו הוכר האיסור אלא דחשוב כמחצה על מחצה ולשיטת הרא"ש אינו חוזר וניעור אם אח"כ הוא כמע"מ, וקצת ראי' לזה מהא דאיתא בשו"ע סי' ק"א דאם קצת נתבטל מחשיבותו מותר בממ"נ אם זה היתר ודאי מותר ואם לאו הרי בטל, ואם נאמר דדבר חשוב חשיב כאילו הוכר, קשה דאם זה איסור אין לו רוב לבטל כאן דההיתר חשוב כהוכר, ואינו כמעורב אינו מתיר את האיסור, אבל אם נימא דמה דחשוב הוי כמע"מ ניהא, ומשו"ה לענין זה אם נעשה אח"כ דבר חשוב לכו"ע אינו חוזר וניעור ושפיר פסק בשו"ע סי' ק"א דלאחר שהסירו הנוצות דמותר: ועוד נראה לי כיון דענין זה אם נעשה אח"כ דבר חשוב אין לנו לדון שיהי' חוזר וניעור אלא לשיטת הרא"ש, דלשיטת התוס' והרמב"ן וסייעתם דלא סברי כלל האי כללא רק בנתינת טעם לחוד, ובטומאה החמירו לומר שיהי' חוזר וניעור, כמש"כ בתוס' ב"ק, ולהרא"ש לשיטתו דפסק דיבש ביבש מותר כשנתבטל ברוב אף אם נתבטל אח"כ, אף דעכשי' הוא לח בלח דבעינן ששים כיון שכבר הותר, ובלח שנתבטל בס' ואח"כ ניתוסף שנעשה פחות מס' חוזר ונאסר אף מין במינו אף דבשני דברים אלו שייך למיגזר אטו אינו מינו, אלא דשם כיון דלא ניתוסף איסור יהי' דברי חכמים כחוכא, דמעיקרא הותר ועכשי' שבישל יאסר, אבל אם ניתוסף איסור לא שייך זה כיון דלפנינו נתחדש דבר לאיסור, ולפי"ז גם בנעשה אח"כ דבר חשוב הוא דומה ליבש שנעשה לח, דגם בזה שהוסר הנוצה אם נבוא לאסור הוא דבר מתמיה במה נאסר הדבר ע"י הסרת הנוצה, ועפי"ז נלענ"ד

דלשיטת הרא"ש אם נעשה אחר הביטול דבר שיש לו מתירים כגון מע"ש חוץ לירושלים שנתבטל היכא דלית ליה מתירים כמ"ש בב"מ ד' נ"ג אם יוכנס אח"כ בירושלים מותר להוציאו אף דאפשר לאכלו בירושלים כיון דלא ניתוסף איסור לא אמרינן בדרבנן חוזר וניעור כנלענ"ד: שוב ראיתי בס' כו"פ סי' צ"ט שדחה ג"כ דברי הפר"ח ומצאתי איזה דברים שכונתי לדעתו בעזה"י.

אבל מה שמחליט שם דלכו"ע אם ניתוסף רוב איסור דאסור רק מדרבנן, מפני שתי קושיות, האחת דאם הוא מה"ת ראוי להיות גם בניתוסף עד מחצה דהרי במחצה ג"כ אסור מה"ת ובחלב כה"ג מביא אשם תלוי, והשנית הא דפריך בגמ' בכורות ד' כ"ב על רב דימי בלוקח ציר מע"ה דאמר חוזר וניעור, אם איתא דטומאה כמאן דאיתא דמי, דאם מה"ת בכל האיסורים חוזר וניעור, איזה חידוש מצאו ברב דימי, ליפרך ממשנה דתרומות דשם מפורש דאם ניתוסף רוב תרומה אסור, לפימש"כ לשיטת הרא"ש אם ניתוסף רוב מה"ת אסור, ודוקא רוב דהוי ככולו והוי כהוכר האיסור אבל מע"מ הוא תערובות, וכן ראיתי במעדני יו"ט בפ"ה הרא"ש שם בפגיה"נ אות נ' וז"ל והוי כאילו הוכר האיסור דנתרבה האיסור על המותר מיירי דבלא"ה אף זה נתבטל ברוב ומכיון שנתרבה האיסור הוי כהוכר דאזלינן בתר רובא עכ"ל.

ומה דהקשה מסוגית הש"ס דבכורות, כבר בארנו לעיל בפ"ח בס"ד ענין זה על נכון. עוד ראיתי שם בכו"פ דבר חידוש דבתרומה העולה בק"א דצריך להרים מותר אף אם יש לו מתירים עפימש"כ הרא"ש דלר"ש אינו חוזר וניעור אם נפלה עוד סאה משום דחשוב כאילו נסתלק הראשונה וכמאן דליתא דמי יעו"ש.

וזה דבר זר ומתמיה דלדברי כל הדברים שאינם בטלים כדברים החשובים וכל כה"ג, יותר בתרומה ע"י ביטול, ומה דמפורש בגמ' דזבחים פ' התערובות ובביצה ד' ג' דלתנא דליטרא קציעות גם בתרומה אינה עולה בק"א, דאמר ר"י אפי' יש שם שלשה מאות פומין לא יעלו (דכל שדרכו לימנות לא בטיל) אלא ודאי דמש"כ הרא"ש לענין חוזר וניעור הוא דוקא לענין זה שייך כמאן דליתא, דמעיקרא נתבטל והותר לגמרי והי' הדין להרים חשוב כאילו נסתלק, אבל היכא דאיכא מעיקרא דין המעכב את תורת הביטול כגון דבר שבמנין או יש לו מתירין ודאי דלא עדיפא תרומה משאר איסורים, ואינו בטל ולא יועיל בזה דין הרמה כלום דהיכא דהדין דאינו מתבטל לא תקנו כלל דין הרמה כמו דמפורש בפ"ה דתרומות דאם נפל לפחות ממאה ימכר לכהן חוץ מאותה סאה, ועוד נראה דהא דאמרינן דלבתר הרמה כמאן דליתא הוא רק לדין דימוע שאוסרת הכל שדין זה הוא רק בתרומה דסמכו על הכתוב את מקדשו ממנו ע"ז מהני הרמה, דלאחר הרמה או לר"ש מחמת שעומד להרים, חשוב כאילו נסתלק, אבל לענין הדינים הכללים שהוא בכל האיסורים כגון דשיל"מ וכיוצ"ב לא תועיל הרמה לזה כלום וזה ברור: וכן מצאתי בכו"פ שם שעמד ג"כ על מה שנראים דברי הרא"ש סותרים זא"ז, ומתוך כמש"כ, דמתחילה כתב הרא"ש להוכיח דהדיעה גורמת ההיתר לר"ש, ורבנן פליגי ע"ז רק משום חוזר וניעור קודם הרמה, אבל היכא דליכא דין חוזר וניעור הידיעה גורמת ההיתר בין לר"ש ובין לרבנן, אבל מש"כ הכו"פ לפרש ההבדל בין תרומה וערלה, לומר דהרא"ש מפרש דבתרומה מיירי בלח ולא ביבש, ומשו"ה אם ניתוסף עוד סאה ליכא

שיעור ששים אם נצרף הסאה הקודמת, ודברי' אלו דברי שגגה הם במחכתה"ג, דאם נפרש דמיירי בלח אז גם אחר הרמה ודאי שייך חוזר וניעור, דאם גזרינן אטו אינו מינו ובשאינו מינו הוא מה"ת מה מועיל הרמה לומר כאילו נסתלק, ועוד אם נימא דגם לענין שיעור ששים אמרינן לרבנן לאחר הרמה כאילו נסתלק הסאה הראשונה וכמאן דליתא דמיא ולר"ש גם קודם הרמה, א"כ נפל כל היסוד של הרא"ש דמוכיח דלר"ש הידיעה גורמת ההיתר, דכיון דהרא"ש סובר דגם קודם ידיעה הוי לר"ש כמאן דמורם כמש"כ הכו"פ, א"כ אף קודם הידיעה כבר הי' כמורם וכאילו נסתלק האיסור ולמה מצטרפת הסאה שנפלה אח"כ, אף שעדיין לא חל ההיתר מחמת חסרון הידיעה, שהרי אם נחשוב כאילו נסתלק אין לך היתר גדול מזה, וא"כ מוכח מזה אחד משתי אלה או דלא אמרינן כאילו נסתלק רק אם כבר הותר ע"י דיני הביטול וחסר רק הרמה אז אמרינן כאילו מורם דמי, אבל אם לא הותר ע"י כללי הביטול מחמת שחסרה הידיעה שהוא דבר הגורם היתר בדין ביטול, לא אמרינן כאילו מורם שיגרום ענין זה עיקר ההיתר, וכ"כ אם יהי' חסרון לדין ביטול מחמת שהוא דשיל"מ לא יותר ע"י הכלל שהוא כאילו מורם, ונסתר הדין שכתב הכו"פ מתחילה, או דמוכח מזה דלענין שיעור ששים לא אמרינן שיהי' כאילו מורם ונסתר הכלל השני של הכו"פ, ובלא"ה הרי הוכחנו לעיל בלח ליכא כלל דין דימוע, ובעיקר מה שנדחקוהש"ך והפר"ח והכו"פ בדברי הרא"ש הוא שלא ירדו לחלק בין תרומה לערלה, וכבר נתבאר לעיל דלשיטת הרא"ש דוקא ברוב ביבש חוזר וניעור משום דחשבינן כאילו הוכר, ובתרומה שמדמעת ואוסרת הכל אם ניתוסף כל שהוא עד פחות משיעור מאה ג"כ חוזר וניעור, כיון דמהפך את הכל לאיסור, ובערלה דאינה מדמעת לאסור את הכל אינו חוזר וניעור רק רפת רוב איסור, ועד"ז סובבים הולכים דברי הרא"ש שם, גם לה שמוכיח מהא דאפי' לקולא אמרינן חוזר וניעור, היכא שנפלה לפחות ממאה ואח"כ נפלו שם חולין בשוגג דמותר, דאף שנאסרו מעיקרא כל החולין מחמת דימוע, מ"מ אם ניתוסף אח"כ כל שהוא המשלים לשיעור מאה שבהצטרף הוא דבר הגורם להתיר את כולו ונהפך כולו לדבר אחר משו"ה אמרינן חוזר וניעור כ"כ לחומרא אם ניתוסף תרומה המפחית שיעור מאה חוזר וניעור מהיתר לאיסור ולפי"ז נלענ"ד ברוב דלשיטת הרא"ש בתרומה שאין בה דין הרמה כגון מש"כ הרמב"ם בה' תרומות פי"ג ה"א כגון בשעורים של אדום וכל כה"ג שאין הכהנים מקפידים עלי', אם נפלה סאה תרומה ונודע ואח"כ נפלה שני' או גם חצי סאה דחוזר וניעור, משא"כ בערלה כמש"כ, ורק בדברים דאיכא דין הרמה מותר לרבנן לאחר הרמה ולר"ש קודם הרמה, דלדין דימוע מועלת הרמה לומר כאילו נסתלק כנלענ"ד בשיטת הרא"ש בעזה"י: ועפ"י מה שבארנו שיטת הרא"ש ז"ל נתבאר לנו בענין תערובות תרומה בחולין שמדרבנן בעינן אחד ומאה והרמה, שענין זה כולל ג' דינים, דעצמות איסור של תרומה לזרים הוא ראוי להתבטל ברוב ככל איסורים יבש ביבש, אלא שדין דימוע שאמרו חז"ל שהתרומה תאסר את החולין כטבל קודם הפרשה שכולה אסור מחמת דפתיכא בי' תרומה, ממילא אם נפל לפחות ממאה, ליכא בטול כלל, דליכא מבטל ומתבטל, ואם יש מאה מן החולין נגד התרומה, מנין ומספר הזה מבטל את התרומה שלא יהי' בה דין לאסור התערובות, וממילא בטל כל עיקר האיסור כשאר איסורים המתבטלים, ודין הרמה שהצריכו חכמים מחמת גזל השבט, גורם שאסור לאכול לזרים קודם הרמה,

משום דעדיין יש בזה חלק תרומה, אבל חלק זה אינו גורם דין דימוע כלל, שכבר נתבטל דין זה מן התרומה ע"י דין ביטול אחד ומאה, והרמה פועלת להחשיב כאילו ניטל מזה כל התרומה, וכן פועלת להחשיב כדבר המתיר את השיריים כמו הפרשת תרומה בטבל, ולכן לענין חוזר וניעור, אם ה' תחילה ההיתר מחמת דין ביטול שהמיעוט מתבטל ברוב או במאה, כמו לרבנן קודם הרמה אמרינן חוזר וניעור אם ניתוסף תרומה דהוי לאחר האיסור שדימוע גורם שתאסר הכל, אבל לאחר הרמה שהרמה מתרת כהפרשת תרומה לא שייך שיחזור ויאסר, אם כבר נעשה דבר המתיר, ולר"ש גם קודם הרמה הוי כאילו הותר: פרק יא תנן בפ"ה דתרומות סאה תרומה שנפלה למאה ולא הספיק להגביהה עד שנפלה אחרת הרי זו אסורה ודי שמעון מתיר, ובירושלמי אמרינן ע"ז ר"ש אומר ידיעתה מקדשתה ורבנן אמרי הרמתה מקדשתה, ופ"ה הר"ש דר' שמעון סובר דהידיעה מתרת והרמה אינה מעכבת, דר"ש לטעמי' דכל העומד להרים כמורם דמי, ורבנן סברי דלא אמרינן כמאן דמורם דמי, וכתב הרא"ש דלפי"ז בשאר איסורים דאי"צ הרמה לכו"ע הידיעה גורמת ההיתר וקודם שנודע לכו"ע לא הותר הבאנו דברי' לעיל בפ"י, וכן העלה הש"ך בסי' צ"ט ובסי' ק"ט להלכה, וכן החליט להלכה הפר"ח בסי' וק"ט, ונקטו שניהם להלכה שענין זה הוא מה"ת דקודם הידיעה לא בטיל, ומשו"ה כתבו הש"ך וכן הפר"ח דאם נפל לתוך ג' חתיכות של היתר ואח"כ נתחלקו שנים שנים לתוך שתי קדירות, דאם נתחלקו קודם שנודע התערובות שהוא אסור מה"ת דקודם הידיעה לא בטיל האיסור ועכשי' ליכא רוב דשתי קדירות אינן מצטרפות אם אינן של אדם אחד כמש"כ הש"ך בסי' ק"ט והפר"ח שם נקט דלענין רוב לא מהני אף אם הן של אדם אחד יעו"ש.

ובפמ"ג סי' ק"ט סקי"ב כתב וז"ל עי' ש"ך וכ"כ הפר"ח, והמ"י כלל ל"ט אות י"ח תמה עלי' בתרתי, א' דעתה שנודע האיסור עכשי' דין יבש ביבש הוי מה לי אם הן בקדירה אחת או ב' קדירות, וכן מ"ש דלא נודע הוי מה"ת וברא"ש הובא בב"י משמע שלא נודע הוי מדרבנן יעו"ש עכ"ל. והנה זה לשון המנה יעקב ומש"כ הש"ך דהוי ספיקא דאורייתא ולחומרא לא ירדתי לסוף דעתו דאיך נתעלם ממנו דברי הראש והובא בב"י בסי' ק"ט שכתב להדיא דאף בלא נודע התערובות עד שנתבשל מתבטל מדאורייתא רק שרבנן החמירו, וכ"כ בתשו' הרשב"א סי' תש"ל בשם תשו' מהר"מ מרוטנברג עכ"ל.

ודברי' נפלאים ממנו הלא הרא"ש מיירי במין במין דאיכא רוב היתר וליכא ששים דעכשי' ודאי מותר מה"ת דמין במינו גם בלח מותר מה"ת בביטול ברוב, רק מדרבנן אסור אטו אינו מינו, ואף אם לא נתבטל קודם הידיעה תתבטל עכשי' מה"ת רק מדרבנן אסור, ואם נודע התערובות וכבר הותר קודם הבישול גם מדרבנן דיבש ביבש מותר ברוב גם מדרבנן במין במינו אז מותר גם אם נתבשל ונעשה לח, ועל ענין זה כתב הרא"ש דבלא נודע קודם בישול אסור מדרבנן עד ששים, אבל שיהי' גזירת חכמים מיוחדת שלא יותר כל תערובות ע"י ביטול קודם הידיעה, לא נזכר בדברי הרא"ש כלום מזה, והפמ"ג נמשך אחר דברי המ"י בלי עיון במחכ"ת, אח"כ מצאתי בתשו' הגר"ז מלאדי סי' י"ח שדחה ראי' של המנ"י מדברי הרא"ש, רק הוכיח מטעם אחר דמה"ת א"צ לידיעה מסתימת הפוסקים בסי' ק"י בדברים החשובים שאם נאכל אחד מהם הותרו כולם דכתבו שם הרבה פוסקים דמיירי קודם שנודע התערובות, כמש"כ בש"ך סק"א

דמשמע דאם הי' דברים המתבטלים הי' מותר מטעם ביטול ברוב ולא איצטריך לטעמי' דכל דפריש.

יעו"ש.

וראי' זו איני מכיר הלא גם שם מיירי דמשעה שנודע איכא עדיין רוב היתר ובטל עכשי', ע"כ נראין דברי הש"ך והפר"ח מסתברין דמנ"ל לבדות גזירת חכמים חדשה לומר שהידיעה מתרת: וביסוד המקור שהביא הרא"ש להוכיח מדברי ר"ש שהידיעה מתרת, לכאורה קשה דהרי בירושלמי שהביא הרא"ש נאמר דר"ש אומר ידיעה מקדשתה ורבנן אמרו הרמתה מקדשתה, ולשון זה אינו על היתר הביטול דעל ענין ההיתר הי' ראוי לומר ידיעה מתירתה, וכן ראיתי בפני משה שהקשה כן על הר"ש והרא"ש.

יעו"ש.

אבל באמת דברי הר"ש והרא"ש נכונים דכיון דלענין ההיתר שחל ע"י הביטול באחד ומאה שיופקע דין דימוע לא פליגי רבנן ור"ש ולתרווייהו היתר זה נעשה משעת הידיעה, וכמש"כ לעיל בפ"י להוכיח מסאה המורמת שג"כ אינה מדמעת כלום לפי הרא"ש, אלא דפליגי בהא שהרמה פועלת להפריד ולסלק את כל ענין קדושת תרומה מהתערובות ולהגביל את ערך הקדושה הזאת שיהי' נמצא רק בהסאה המורמת, דלרבנן הגבלה זו חלה רק משעת הרמה ואילך, ומשו"ה סברי דאם נפל לתוך התערובות עוד סאה תרומה נעשית התערובות מדומע דאף שכבר הותר כח הדמע עכשי' חוזר וניעור דבהצטרף הסאה הראשונה ליכא שיעור אחד ומאה וחשיב כהוכר האיסור כיון דדין דימוע לאסור גם את החולין, הרי זה עדיף בכח האוסר יותר מרוב בשאר איסורים, ור"ש סובר שהידיעה מקדשתה, היינו דמשעה שחל ההיתר של ביטול באחד ומאה ונתחדש הדין של הרמה אז חשוב כמורם כאילו נסתלק מזה, דאף שהיא עדיין בתוכה, אבל כיון שיכול להפריש איזה סאה שירצה, ומה שירים תהי' בסאה ההיא קצת הקדושה שתקנו חכמים הרי סאה זו עפ"י תקנת חז"ל מתקדשת ע"י קדושת סאה התרומה שנפלה ראשונה והיא לעולם כניכרת ומובדלת מן התערובות דהרי בידו להפרידה מן התערובות ומשו"ה אינה שיכת כלום להתערובות, כמו אילו הי' מכירה, וכל דבר שאפשר להכיר ולהוציא מן התערובות אינו פועל כלום לא לאיסור ולא להיתר, וזהו שאמר ר"ש ידיעה מקדשתה שתחול כח הקדושה רק בסאה שתהי' מורמת ותחשב כאילו ניכרת ונפרדת מן התערובות, ונראה דמה"ט ס"ל לראב"ש דמותר לזר גם לאכול קודם הרמה כמו חלת חו"ל שאוכל ואח"כ מפריש, כמו דאיתא במס' שבת ד' קמ"ב, דכל מה שנשאר ויורם אח"כ היא הסאה המיוחדת והמוקדשת ומשו"ה סובר ר"ש דגם אם נפל עוד סאה קודם הרמה אינה מצטרפת עם סאה הראשונה דחשוב כאילו ניכרת ומופרדת מן התערובות, אף שהיא בתוכה, אבל כח הדין של הרמה עושה כאילו אפשר להכירה ולהוציאה, והנה לכאורה הי' מיסתבר לומר דכיון דטעמי' דר"ש הוא לשיטתו דסובר כל העומד לזרוק כזרוק דמי, וכ"כ כל העומד להרים כמורם דמי כמש"כ הר"ש והרא"ש, וכ"ז שלא נודע התערובות אינו עומד להרים וא"כ קשה מנין לנו לומר דקודם הידיעה לא חל ההיתר, דילמא לכו"ע חל היתר הביטול משעת נפילה, ופליגי רק בדין שהרמה גורמת דלר"ש הידיעה מקדשת דאז עומד להרים, ורבנן סברי שהרמה מקדשת, אבל באמת מוכח

משיטת הש"ס ב"ק ד' ע"ו ע"ב דלענין כל העומד לר"ש אין הידיעה מעכבת כלום, דאיתא שם בהא דסובר ר' שמעון בגונב קדשים שחייב באחריותו, וטבחן דחייב בדו"ה דפריך הש"ס שם מכדי שמעינן ליה לר"ש דאמר שחיטה שאינה ראוי' לא שמה שחיטה קדשים נמי שחיטה שאינה ראוי' היא ומשני' ר"ל בשוחט בעלי מומים בחוץ ופריך לר"ל שחיטה מתרת והלא פדי' מתרת, אישתמיטת' הא דר"ש כל העומד לזרוק כזרוק דמי וכל העומד לפדות כפדוי דמי, ובתוס' שם ד"ה והלא פדי' מתרת הקשו מאי פריך הש"ס והלא פדי' מתרת דילמא כשניפדית איירי שהרי יכול לפדותם אחר שחיטה, ותירצו דסתם גניבה מעשי' בסתר וסתמא דמילתא לא נודע שהיא דהקדש עד שנאכלה דתו לא מיפרקא.

יעו"ש.

והרי משני בגמ' ע"ז משום דכל העומד לפדות כפדוי דמי, הרי מוכח מזה דחסרון ידיעה אינו מגרע לר"ש, אלא כיון שמן הדין ראוי לפדות כפדוי דמי, ושם עוד אינו עומד להודע, דסתמא דמילתא כן הוא שתאכל קודם הידיעה כמש"כ בתוס' ומ"מ חשוב לר"ש כפדוי, דהטעם בזה דלר"ש אינו משום דכל שעומד להיות כן חשוב כאילו כבר נעשה דאיך יתכן לומר כן, הלא חסר עוד המעשה, אלא דלר"ש סגי מה שראוי לזריקה ולפדי' להחשיב לאוכל שראוי לאכילה, ולפי"ז דברי הרא"ש מוכרחים דאם נאמר דהביטול חל מעיקרא קודם הידיעה כבר מתחילת הנפילה הוא עומד להרים וכמורם דמי, ומהראוי להיות דאם נפל עוד סאה קודם הידיעה שלא יצטרפו ג"כ, אלא מוכח דקודם הידיעה לא הותר כלל ע"י ביטול וכ"ז שלא הותר לא חלה המצו' להרים ומשו"ה אם נפלה עוד סאה מצטרפים יחד לאסור, והרא"ש לפי פירושו דר"ש לטעמי' משום דכל העומד לזרוק כמו שמפרש הר"ש מוכיח שפיר דהידיעה גורמת ההיתר, דמר"ש נשמע לרבנן בשאר איסורים דלא בעינן הרמה לכו"ע ההיתר תלוי בידיעה: ובשיטת הרמב"ם בפ"ג ה' תרומות ה"ו דפסק דאם ידע בראשונה קודם שנפלה השני' דמפריש סאתים ומותר השאר, וכתב בזה"ל הואיל והי' לה לעלות הרי היא כאילו עלתה.

עכ"ל.

דהב"ש באהע"ז סי' קכ"ד סק"א כתב דמשמע דפוסק כר' שמעון בכל העומד לזרוק וכל העומד לשרוף כזרוק ושרוף דמי, ובביאורי הגר"א שם הביא מכמה הלכות דלא קיי"ל כר"ש בזה והביא ממה דקיי"ל ופסק הרמב"ם בה' שבת פי"ז י"ב דעושין לחי אף מע"ז הטעון שריפה, וביאר הרב המגיד שם דהא דכתותי מיכתת שיעורי' לא מגרע בלחי אף דבעינן שיעור גובה י' טפחים כיון דסגי בקוים מרוחקים זמ"ז לא איכפת לן מה דחשוב ככתות, אבל לר"ש לא מהני לחי מעצמי' אשירה כיון דכשרוף דמי חשוב כמאן דליתנהבעולם, וכן הוכיח בס' שער המלך פ"ד מגירושין דלא קיי"ל כר"ש בזה.

יעו"ש.

דלפי"ז קשה מהא דפסק הרמב"ם בדין זה של דימוע כר' שמעון ולענ"ד נראה דהרמב"ם מפרש שאין דין זה תלוי בשיטת ר' שמעון בכל הש"ס בכל העומד לזרוק וכה"ג אלא דהכא דדין דימוע תלוי עיקרו בדין התערובות, היינו דאם הי' אפשר להכיר את התרומה

ודאי דהחולין לא נדמעו ולא נאסרו כלום, סובר ר' שמעון כיון דחז"ל חשבו שהרמה מועלת לחשוב כאילו ניטל התרומה מן התערובות משו"ה משעת הידיעה דחל דין זה של הרמה כבר אין דין בסאה הראשונה לגרום דין דימוע כיון דאפשר להעלותה ולסלקה הרי זה כאילו ניכרת בפני עצמה ואינה מעורבת כלל עם החולין, וחכמים סברי כיון דבמציאות אין הדבר כן דהרי כשמרים הסאה אינו מרים מן התרומה רק לפי חשבון אין דין זה דומה כאילו אפשר להעלות ע"י הכרה, וחז"ל חשבו כן רק משעת הרמה ואילך ובזה פסק כר' שמעון, ול"ד ענין זה לכל העומד לשרוף וכל העומד לזרוק, וזה נכון ומיסתבר, דבאמת מה דמפרשי הר"ש והרא"ש דר"ש לשיטתו אם נפרש כמשמעות הלשון להשוות לשאר דוכתי הוא קשה קצת דמה יועיל לנו לומר על ענין כזה כאילו כבר הורמה, הרי מ"מ היא בתערובות, והרי עכשי' איכא שתי סאין בתוך מאה של חולין, אם לא נאמר דגם לפי הר"ש אינו רק בגדר דמיון לשיטת ר' שמעון, וע"כ נראים הדברים מסתברים כמש"כ, דאין מדברי הרמב"ם ראי' דפסק כר' שמעון בשאר ענינים בכל העומד להיות כאילו כבר הי'.

כנלענ"ד: והנה כפי שנתבאר לעיל דבלא נודע התערובות אין הביטול חל גם מה"ת כשיטת הש"ך והפר"ח אבל טעמא דמילתא לא פירשו לנו מאיזה טעם הוא לא מהני ביטול ברוב קודם הידיעה, ונלענ"ד כיון דיסוד הביטול שחדשה תורה הוא שאם האיסור מעורב בהיתר ונולד ספק על כל אחד שמא הוא האיסור, ועי"ז מתנגד כח האיסור של המיעוט לכח ההיתר של הרוב, וכל היכא שהמיעוט מנגד להרוב אמרה תורה אחרי רבים להטות, ובטל הדין של המיעוט, ע"כ עלינו להתבונן איזה פרט מהשני דברים שאמרנו חסר קודם ידיעת התערובות, והנה בדברים שאינם נבללים כמו יבש ביבש שכל חתיכה עומדת בפני עצמה, הי' מקום לומר דקודם ידיעת התערובות עדיין אין שם תערובות ע"ז דקמי שמיא גליא לעולם איזה היתר ואיזה איסור, וכל ענין התערובות הוא שאין אדם מכירם להבדיל זה מזה, נמצא שהספק שנולד להאדם על כל אחת מהחתיכות שמא הוא האיסור עי"ז שנעשה תערובות, זה הוא ענין התערובות, וקודם שנודע ענין זה של ההתחלפות בין החתיכות, אין שום שייכות בין החתיכות זו לזו לאיסור ולהיתר, ולא שייך בזה מיעוט ורוב, וכל אחת דינה כמו שהוא, וזה פשוט וברור, אבל בתערובות לח בלח שנעשה גוף אחד שבו מיעוט איסור ורוב היתר, ואף אם יבוא אליהו לא יפרידם זה מזה, בכה"ג ודאי נעשה התערובות גם קודם הידיעה, וכיון דהראשונים לא חלקו בענין זה לענין היתר הידיעה לחלק בין יבש ביבש ללח בלח, עלינו לומר דקודם הידיעה חסר פרט השני שביסוד דין הביטול שהוא ענין הנגוד דכ"ז שאין התערובות נוגע לאיזה דין אין המיעוט מנגד כלום להרוב, והתנגדות זו נעשית רק משעת הידיעה שנוגע להאדם להתנהג בזה להיתר ולאיסור בפועל, אבל קודם הידיעה אין הרוב מתנגד אל המיעוט והמיעוט אל הרוב כיון דאינו נוגע עדיין למעשה, ומשו"ה לא נתחדש בזה שום היתר ע"י התערובות, ול"ד לכל דיני איסור והיתר המתחדשים ע"י איזה מעשה המתיר והאוסר דחשבינן שחל כבר משעת המקרה שנעשה המעשה אף קודם שנודע לשום אדם ורק בטומאת התהום לנזיר ועושה פסח הוא הלכה למשה מסיני דמותר קודם ידיעה, דבכל איסור והיתר טומאה וטהרה וכל הדינים המקרה מחדשת דין בעצם אף כפי שגלוי קמי שמיא, משו"ה חל הדין גם קודם ידיעת האדם, אבל ענין זה של ההתנגדות בין

המיעוט והרוב, הוא רק אחרי ידיעת התערובות ולא קודם, וזה דבר נכון ומיסתבר: אמנם לפי"ז צריך לומר דבכל תערובות קודם הידיעה לא נתחדש גם איסור ספק על ההיתר, דאם נאמר דגם קודם הידיעה מתחדש איסור ספק על ההיתר דאיקבע איסורו הרי אז מנגד המיעוט אל הרוב גם קודם הידיעה מן התערובות והי' ראוי לומר דהאיסור בטל ברוב גם קודם הידיעה, ונפ"מ לכמה דברים דהנה לפי"מ דקיי"ל דהמדומע פטור מן החלה - הרמב"ם בפ"ו מה' ביכורים ה"ד - ואם הפריש מעיסה המחויבת בחלה על העיסה המדומעת הוי כמפריש מחיוב על הפטור, לפי"ז אם בשעה שהפריש עדיין לא נודע שהעיסה השני' היא מדומעת שפיר הפריש, דאז עדיין היתה מחויבת, והנה לכאורה מוכח להיפוך מהא דאמרינן בגמ' עירובין ד' ל"ו לענין עירוב תניא כיצד אמר ר"י ספק עירוב כשר וכו' וכן בפירות ספק מבעוד יום נתקנו ספק משחשיכה נתקנו זה הוא ספק עירוב כשר, ופריך הש"ס נימא העמד טבל על חזקתו ואימא לא נתקנו ומשני לא תימא ספק מבעוד יום נתקנו אלא אימא ספק מבעוד יום נדמעו ספק משחשיכה נדמעו יעו"ש.

ומוכח דאם נודע עכשי' שמבעוד יום נדמעו אינו עירוב אף דבשעה שחל העירוב לא נודע התערובות, הרי מוכח מזה דגם קודם הידיעה כבר חשבינן שנאסרו החולין מחמת ספק או דימוע, אבל אין מזה ראי' חדא די"ל דמיירי אף בכה"ג שאם הי' בא בין השמשות לאכול עירובו היה נודע לו התערובות כגון שהניח הטבל או החולין סמוך להחולין ועכשי' הוא מוצא אותם מעורבים יחד, שאם נדמעו מבעוד יום הי' מכיר את התערובות כשם שהוא מכיר עכשיו משום הכי הוי ספק עירוב, ועוד יש לומר כיון שהפירות מעורבים יחד באופן שאם הי' אוכל את הטבל יחד עם החולין הי' אוכל איסור עם ההיתר, ולענין עירוב אם אינה ראוי' לאכול מבעוד יום גם מחמת דבר אחר שגורם לזה חשוב כסעודה שאינה ראוי' מבעוד יום, ולפי"ז נראה דמ"ש המג"א סי' ת"ט סעי' ו' דאם עירב בבשר שהוא ספק טריפהדאין עירובו עירוב מחמת דהוי סעודה שאינה ראוי', יעו"ש.

דזה רק אם נודע הספק מבעוד יום אבל אם לא נודע הספק עד חשיכה הוא ספק עירוב דאם הבשר באמת כשר, הוי סעודה הראוי' מבעוד יום, דמה שאסור לאכול מחמת ספק לא נתחדש רק מן הידיעה ואילך, וכן ל"ק מהא דכתבו התוס' ביבמות ד' פ"ב ע"א ד"ה שתי קופות דבהא דאיתא במס' תרומות פ"ז מ"ה שתי קופות אחת של חולין ואחת של תרומה שנפלה סאה של תרומה לתוך אחת מהן ואינו ידוע לאיזה מהן נפלה הריני אומר לתוך תרומה נפלה די"ל דמותר לר"ל אף אם ליכא רוב חולין בקופה, משום דסמכינן אחזקת חולין שבקופה יעו"ש.

דלכאורה אם משעת נפילה לא מתחדש גם איסור ספק שייך בכה"ג חזקת חולין כיון דמשעת נפילה לא נגרע שום דין מן החולין, חדא די"ל דמיירי שרואה את הנפילה ואינו יודע לאיזו קופה נפל, דמשעת נפילה נולד הספק, ועוד אם גם לא נודע הספק רק לאחר נפילה, ג"כ י"ל דשייך בכה"ג להעמיד החולין על חזקתן על הספק שנולד עכשי', דבאמת בלא"ה אין חזקה מוכרעת על מציאות המקרה, אלא מסלקת הספיקות המתילדים לענין הנהגה כמו שנתבאר בדברינו בש"ב באורך, ולכן גם בכה"ג משעה שנולד הספק אמרינן דאוקי על החזקה דמעיקרא, ואף דלכאורה קשה לצייר בכה"ג ענין החזקה דבכל דוכתא

מעמידים הדבר על חזקתו שלא נשתנה דבר במציאות, וכאן אין המציאות נשתנה כלום עכ"פ, דאף אם נתערב, במציאות לא נתחדש שום שנוי על ההיתר כ"ז שאין לנו ידיעה מן התערובות, והשינוי מתחדש רק ע"י ידיעת הספק ואיך נאמר להעמיד על החזקה להכריע שלא הי' בזה נפילת איסור, כיון דהנפילה אינה מתחדשת כלום, ועל הספק לא שייך לומר להעמיד על החזקה שהרי הספק לפנינו, אבל באמת נראה דאין הדבר כן דעיקר דין החזקה הוא על הידיעה שאמרה תורה להחזיק עכשי' הדבר כפי שהי' מוחזק לנו מקודם לידת הספק, ומה"ט אמרו בתוס' דחזקה שלא נתבררה בשעתה אינה חזקה, משום דלא הי' מוחזק לנו מעיקרא, ולפי"ז שייך ענין חזקה גם בתערובות לומר כמו שהי' מוחזק לנו מעיקרא שהחולין מותרים בלי שום איסור דימוע, כ"כ עלינו להחזיק גם עכשי' שהם מותרים וממילא מסתלק הספק, שאין לנו לחוש לספיקות בדבר שהי' מוחזק מעיקרא להיתר כנלענ"ד.

ועפ"מ ש"כ י"ל בהא, דנחלקו פוסקים אחרונים לשיטת האומרים חתיכה נעשה נבילה בשאר איסורים אם יש חילוק בין נודע התערובות או לא, ע"י רמ"א סי' צ"ט סעי' ה' ובש"ך שם סקט"ו הקשה מסוגית הש"ס פרק כל הבשר ד' ק"ח לענין בשר בחלב דמשמע שם דאין חילוק בין נודע או לא, ולפימ"ש"כ י"ל דטעם האומרים דבלא נודע לא אמרינן חנ"נ הוא כמו שכתבנו דענין איסור הנעשה על ההיתר ע"י תערובות הוא רק משעת הידיעה ואילך כיון דבעצמות הדבר לא נתחדש שום איסור, וכ"ז לא שייך רק בשאר איסורים שהוא משום תערובות, אבל בבשר בחלב שאמרה תורה שבהתחברות שני מינים אלו ע"י בישול שנעשה הכל גוף איסור, וכן בכלאי בגדים או כלאי הכרם בכל אלו ודאי הדבר ברור דלכו"ע חל האיסור גם קודם ידיעת האדם כמו כל חלות איסורים כמו נבילה וטריפה וכיו"ב, והפוסקים דגם בלא נודע אמרינן חנ"נ גם בשאר איסורים, הוא משום דכיון דדין זה דאמרינן חנ"נ הוא משום לתא דבשר בחלב, ראוי להיות שוה לשם גם לענין זה לאסור גם בלא נודע, והחולקים סברי דלענין זה לא מדמינן לבב"ח וסגיא לן אם אסרו משעת הידיעה כדין השייך באיסורי התערובות, דגזירת חכמים זו היא איסורי התערובות, וכמו שכתבנו לענין דימוע דאף שנאסר הכל מ"מ לא חשבינן דחל איסור זה משעת נפילה רק משעת הידיעה ואילך: ובירושלמי פ"ב מס' ערלה ה"א אמרינן פשיטא שידיעתו מתירתו ידיעת חברו מהו שתתירו, האיך עבידא הוא לא ידע בה חברו ידע בה, ידיעת ספק מהו שתתיר כידיעת ודאי, האיך עבידא הי' לפני' ב' קופות אחת יש בה מאתים ואחת אין בה מאתים נפלה סאה תרומה (ערלה) לתוך אחת מהן ואין ידוע לאיזה מהן נפלה ואח"כ נפלה בשני' מדדה ומצא בה מאתים ושתיים אין תימר ידיעת ספק כידיעת ודאי עולה, היתא קופא אחת ספק יש בה מאתים ספק אין בה נפלה סאה ערלה לתוכה ואין ידוע אם נפלה או לא נפלה ואח"כ נפלה השני' אין תימר ידיעת ספק כידיעת ודאי עולה, אין תימר אין ידיעת ספק כידיעת ודאי אינו עולה.

עכ"ל.

והנה בהשקפה ראשונה קשה מה דמסתפק בזה כאן הירושלמי אם ידיעת ספק מתיר לענין ביטול, והלא בפ"ז דתרומות ה"ג אמרינן שם בשתי קופות, אחת יש בה כדי

להעלות ואחת אין בה כדי להעלות אני אומר לאותה שאין בה (צ"ל לאותה שיש בה) כדי להעלות נפלה, ר"ש בן לקיש משום בר קפרא אמר והוא שיש בשני' רוב ר"י אמר אעפ"י שאין בשני' רוב.

עכ"ל.

וכמו שהובא פלוגתא זו בבבלי יבמות פ"ב, דמוכח להדיא דמהני ידיעת ספק לענין ביטול, דאל"ה מה מהני רוב שבשני', אם נאמר דבספק תערובות לא חל היתר של ביטול, וכן מוכח בפשטות ממשנה פ"ז דתרומות שע"ז אזלי דברי הירושלמי והוא בשתי קופות אחת של תרומה ואחת של חולין שנפלה סאה תרומה לתוך אחת מהן ואין ידוע לאיזה מהן נפלה הרי אני אומר לתוך של תרומה נפלה, ע"כ שהוא משום דבדרבנן מותר משום ספק דרבנן לקולא, דמה"ת ברובא בטל, אם לא שנאמר שהוא מטעם חזקה כמש"כ התוס' ביבמות ד' פ"ב שהבאנו לעיל שכתבו בלשון אפשר די"ל דשייך חזקה בכה"ג, ולעיל בש"ב בארנו דלא קיי"ל כן להלכה דכל משהו שנבוא לאכול אנו מסופקים שמא היא תרומה וע"ז ליכא חזקה שהוא חולין יעו"ש בפ"ז: וע"כ נלענ"ד עפ"י מש"כ ביסוד הענין דלא חל היתר הביטול קודם ידיעת התערובות דכל היכא שאין המיעוט גורם שום שינוי לדינא, להרוב, ואינו מנגד אלי' אין הרוב מבטלו וקודם ידיעת התערובות ליכא שום התנגדות, דבמציאות האמתית אינם סותרים זא"א, לפי"ז בספק תערובות כגון האמור במשנה הנ"ל ובהירושלמי דלולא היתר הביטול הי' אסור לאכול את החולין, וכיון שלדין הנהגה מעכב ספק ידיעה כידיעה ודאית כ"כ מהני תורת הביטול לבטל את המיעוט שלא יגרום דין על הרוב ומותרים החולין בממ"נ, אם לא נפלה התרומה הרי ליכא בזה תרומה, ואם נפלה נתבטלה, ולא שייך בזה לומר דאם נפלה אינה מתבטלת מחמת חסרון ידיעת נפילתה, כיון דעכ"פ גם בספק גרמה איסור על החולין ומשום הכי מהני היתר הביטול גם קודם ידיעה הברורה מנפילתה, והירושלמי דמסתפק בידיעת ספק אם מתרת, נלענ"ד שהוא על פי מה שכתוב הטעם בצורך הידיעה, דהנה דכמו דקודם הידיעה לא חל דין ביטול משום דאז ליכא נפ"מ לענין הנהגה, כ"כ אם גם אחר הידיעה לא יהי' נפ"מ דאם יצויר שלא יותר למעשה גם ע"י ביטול ברוב אז לא חל הביטול, דכיון דלא יתוקן כלום דינו של הרוב י"ל דאין הרוב מבטלו, והנה העובדא שצייר בירושלמי בין בבבא ראשונה ובין בבבא שני' הוא דבשעת ידיעת הספק לא יועיל למעשה היתר הביטול, דכיון שידע שיעור מה שיש בקופה שיש בה מאתים דאפשר להתברר ע"י מדידה וכמו שנתברר אח"כ ע"י המדידה שמצא מאתים ושתים שהסאה ערלה נפלה לתוך המאתים, וכן בבבא השני' שצייר הירושלמי שנפלה סאה וא"י אם יש בה מאתים הרי אפשר למדוד ואם ימצא עכשיו מאתים ואחת יתברר דההיתר הוא מאתים ואם ימצא פחות מזה בודאי ליכא מאתים מן ההיתר דהרי יודע שנפלה סאה ערלה לתוך קופה זו, ולפי"ז קודם המדידה אי אפשר להתיר, אף דספק דרבנן מותר אבל אם אפשר לברורי אסור ויעו"י בהג"ה נחלת צבי לבעל פתחי תשובה יו"ד סי' ק"י שהאריך שם ומסיק כן להלכה, ואכמ"ל, וכיון דלא ניתר כלום למעשה אחר ידיעת הספק, בין שהספק הוא בעיקר התערובות כמו שצייר הירושלמי בבבא הא', ובין שהספק הוא בכח המתיר כמו שצייר בבבא הב' למעשה לא יועיל היתר הביטול כיון דאפשר לברר הדבר להיתר או לאיסור, בכה"ג מיבעיא להירושלמי אם חל ההיתר

ע"י ידיעת הספק כזה כידיעת ודאי, אם נאמר כיון דלא יתוקן עכשי' כלום ע"י היתר הביטול דמ"מ אסור מחמת ספק ע"י המיעוט, לא מהני עכשי' תורת הביטול כלום, ואם נפלה סאה שני' הוי כנפלה קודם הידיעה וכאילו נפלו בב"א ושוב לא מהני מה שנתברר אח"כ דמעיקרא ה' שיעור לבטל, דעכשי' בעינן מאתים נגד שתי סאין, או כיון דידע מהנפילה וה' עומד למדוד ולהתברר הוי כידיעת ודאי, אבל היכא שע"י ידיעת ספק נעשה איסור על ההיתר וע"י תורת הביטול יהי' היתר גמור על הכל, כאופן דמיירי במשנה דפ"ד והירושלמי שם, אז מותר בודאי ע"י ידיעת ספק.

כנלענ"ד ברור בס"ד, ועד"ז מסתפק הירושלמי אם ידיעת חבירו מתרת, די"ל דלחבירו אין הידיעה גורמת דין כ"כ דבלא"ה אסור לו משום גזל עד שיהי' לו רשות מהבעלים אין חל ההיתר עד שיודע לבעלים או כיון שהותחלה הידיעה במקצת שע"י יתודע לבעלים, או שחבירו יצטרף לתערובות זו, ובכ"ז מיבעיא להירושלמי ולא נפשטה איבעיא זו.

אכן צריך עוד להוסיף ביאור בדברי הירושלמי אם הגירסא שהעתקנו היא הנכונה. דהנה בבבא הא' בשתי קופות בא' יש בה ר' ובאחת אין בה ר' כשנפלה סאה ערלה וא"י לאיזו נפלה מן הדין מחמת נפילה הראשונה אותה הקופה שיש בה ר' מותרת גם קודם המדידה, דממ"נ היא מותרת, ורק אותה שאין בה ר' אסורה מחמת דאפשר לברר ע"י מדידת קופה השני', וא"כ הדרא קושיא לדוכתה דבכה"ג מפורש בירושלמי פ"ז דתרומות דידיעת ספק מתרת, וכיון דאח"כ נתברר דבקופה שיש בה מאתים נפלו שתי הסאין, א"כ פשיטא דמותר כיון דקודם נפילת השני' כבר חל ההיתר ונעשה הכל כהיתר, וכשנפלה השני' נפלה למאתים וא' של היתר, וע"כ נראה לפרש בזה כפי' הפני משה דמיירי שלא ה' יודע באיזה קופה מאתים - יעו"ש מה שמפרש עפ"י דרכו מה שאיני יודע לכון דברי' - אבל עפימש"כ בהוספת דברים אלו יתישב על נכון הבבא הא', דכיון דא"י באיזה מהן מאתים ה' שתיהן אסורות עד שיתברר ע"י המדידה ולא יועיל חלות דין הביטול עד הברור, ומשו"ה כשנפלה הסאה השני' קודם המדידה יש לספק אם דומה כמו שנפלה קודם ידיעת התערובות דמצטרפים יחד לאסור, ובבבא השני' של הירושלמי ג"כ צריך להוסיף דברים, דלפי הגירסא שלפנינו בקופה אחת ספק יש בה ר' ספק אין בה ר' נפלה סאה ערלה לתוכה "ואין ידוע אם נפלה", קשה דהלא אם גם מדד אח"כ ומצא רק מאתים ואחת דהוברר דקודם נפילת השני' לא ה' בקופה בכדי להעלות מ"מ היא מותרת דיש לתלות שבראשונה לא נפל לתוכה כלל הסאה ערלה, ומה זה ענין אם ידיעת ספק מתרת או לא, והי' נראה להגיה, "וא"י אם עלתה או לא עלתה" כמו דמורה הלשון שהתחיל נפלה סאה ערלה לתוכה דמוכח שידוע שנפלה לתוך הקופה ולא למקום אחר, אלא כיון דא"י אם יש בה ר' אינו ידוע אם עלתה או לא, ועד"ז ה' מתוקן הכל עפימש"כ דה' אסור מעיקרא משום דאפשר לברר ע"י מדידה אם ימצא מאתים וא' יותר ובפחות מזה אסור, ולא הועיל הביטול קודם המדידה, ומשו"ה כשמדד אח"כ ומצא מאתים ושתיים וכמו שצייר בבבא א', כ"כ צריך להוסיף בבבא זו ונתברר לו דמעיקרא ה' בה מאתים, מ"מ יש לדון לאסור מחמת דמעיקרא לא עלתה קודם הברור כמו קודם ידיעת עיקר התערובות, אבל כאשר קשה להגיה בלי חפוש בדפוסים אחרים אשר אינם ת"י כעת, נראה לי דצריך לדחוק ולישב דמיירי שיודע שיותר ממאתים בודאי ליכא

בקופה זו אלא שמסופק אם יש בה מאתים או פחות ממאתים, ומשו"ה כשמדד אח"כ ומצא מאתים ושתיים הוברר הדבר שסאה ראשונה של ערלה, נפלה לתוכה וצריך שיעור לבטל את שתיהם, ואם נאמר בכה"ג דידיעת ספק ג"כ מתרת הותר מעיקרא ומתירים גם הסאה השני', ואם ידיעת ספק אינה כידיעה לא עלתה ומצטרפים שתי הסאין לאסור, והנה אף דבכה"ג מותרת היתה הקופה גם בלא מדידה מעיקרא קודם נפילת הסאה השני', כיון דיש לתלות דלא נפלה כלל לתוכה, הוא ספק דרבנן דמותר כמו שמפורש במשנה פ"ז דתרומות הנ"ל, דע"י מדידה לא יבורר שום צד לאיסור, דהרי אם ימצא פחות מר' ג"כ יהי' מותר ואם נבוא מטעם יש לו מתירים כשימצא מאתים וא' דע"י יתברר הדבר להיתר ודאי, דבכה"ג לא חשוב יש לו מתירין דאין המתיר עתיד להיות בודאי כמבואר ביו"ד סי' ק"ב לענין תרנגולת ספק טריפה יעו"ש.

אבל מ"מ בכה"ג שהי' מותר קודם המדידה בלא דין ביטול במאתים אלא משום דתלינן שנפלה למקום אחר, א"כ כשאנו דנים לדין דרבנן יש לדון דהוי כמו קודם ידיעת התערובות, כן נראה לי ליישב עפ"י הגירסא שהעתקנו ומה דנראה לשונות סותרים זא"ז מש"כ מעיקרא שהסאה ערלה נפלה בתוכה ואח"כ אמר שאינו ידוע אם נפלה או לא, י"ל דהכונה הוא דכפי שנודע באמת אחר המדידה נפלה הסאה ערלה לתוכה רק בשעת נפילה לא ידע, כנלענ"ד בישוב דברי הירושלמי.

ועפ"י ז' יהי' הנפ"מ משתי הבבות דבבבא א' צייר שלא הועיל הביטול מחמת שעדיין אסור קודם הברור ובבבא ב' צייר שלא הועיל הביטול דבלא"ה מותר ודו"ק: פרק יב ועפ"י דרכנו יש לפרש גם דברי הרשב"א ז"ל בתשו' סי' ער"ב הובא בחי' רעק"א יו"ד סי' ק"ה סעי' ט' הבאנו לעיל ש"א פ"א דכתב דבחתיכה אחת משתי חתיכות חייב אשם תלוי אף שאכל את הקטנה ולא אמרינן ממ"נ אם היא ההיתר ודאי מותר ואם היא האסורה הרי היא בטלה ברוב נגד הגדולה המותרת, וכתב בזה"ל כיון שאינן ניכרות שמא הגדולה היא היתה של איסור וכשאכל את הראשונה שמא היא היתה של איסור בין שאכל את הגדולה בין שאכל את הקטנה וכו' אלא לא אמרו רק בשאין האיסור ניכר ואיכא ודאי רוב בהיתר וביבש, ולא משכחת בפחות מג' חתיכות אחת של איסור שנתערבה בב' היתר עכ"ל.

- העתקתי מחי' רע"ק - והגאון רע"ק קבל זה כדין חוקי דספק רוב לא מהני כלום אף להצטרף לספק אחר שיהי' עי"ז ספק ספיקא יעו"ש, ולעיל בש"א פ"א הבאנו מהש"ך יו"ד סי' ס"ו דכתב להלכה בדם ביצים בספק רוב משום ס"ס וכתבנו שם לבאר דברי הרשב"א באופן שלא יסתרו דברי הש"ך לנידון של הרשב"א יעו"ש.

עפ"י מש"כ בזה לפרש דברי הירושלמי מובנים דברי הרשב"א ז"ל בטעם וסברא בלי חוק, דכיון דעיקר יסוד הביטול הוא כשהמיעוט גורם דין לגרע את דין הרוב אז הרוב מבטלו משום אחרי רבים להטות שישאר דינו של הרוב על מכונו, ולפי"ז בשתי חתיכות א' גדולה וא' קטנה ואין ידוע איזו האסורה, דהגדולה עכ"פ אסורה מחמת ספק, א"כ לו היא דהגדולה היא המותרת אין בזה תורת ביטול להתיר את הקטנה כיון שדינה של הגדולה לא יתוקן כלום לענין היתר אכילה בפועל, ובנוגע למציאות האמתית ליכא כלל דין ביטול ברוב, דמשו"ה קודם ידיעת התערובות לא חל היתר הביטול, ועפ"י מדויק

היטב מש"כ הרשב"א והוסיף "וביבש" הוא לומר דכלל זה דספק רוב אינו מועיל הוא רק בכה"ג דהגדולה היא בפ"ע, אבל בלח שיהי' ספק איסור מעורב בהיתר ואיכא ספק אם איכא רוב, יש לדון דמהני ספק רוב משום ס"ס דאז יהני כח היתירא של הביטול להתיר את הכל וכמו שנקט הש"ך באמת כן להלכה, וגם בתערובות לח באיסור ודאי לתוך היתר ואין ידוע אם ההיתר רוב נראה לי דיהי' דין תערובות זה רק ספק איסור, דהרי יועיל דין הביטול לעשות התערובות לספק איסור ובלא דין ביטול כל משהו ומשהו שטועם אוכל איסור ודאי והבדל גדול הוא בין ספק איסור לודאי איסור לכמה דינים שבתורה, כמו לחולה שיש בו סכנה וכדומה, אבל בתערובות יבש ביבש דאפשר לאכול כ"א בפ"ע, והמיעוט איסור המעורב גורם ספק על כל חתיכה שעי"ז מתחדש ספק איסור על רוב ההיתר, ומפני זה אמרה תורה כיון שהמיעוט מנגד להרוב הרוב מבטלו שעי"ז יהי' דין הרוב קיים, אלא כיון שאי אפשר שיוסר הספק איסור מן הרוב אם לא יותר לגמרי האיסור של החתיכה האסורה, ומשו"ה אמרינן דנהפך האיסור להיתר, אף דבמציאות האמתית אין האיסור מתנגד אל ההיתר, אבל המציאות עכ"פ מתנגד להוליד איסור ספק על הרוב, וע"י דין הביטול יתוקן זה, ובגדולה וקטנה דגם אם יוסר האיסור של הקטנה, הגדולה עדיין באיסור ספק עומדת וכיון דאין ההיתר מועיל כלום לתקן את דין הרוב, וההתנגדות של המיעוט גם אחר הביטול במקומה עומדת, בכה"ג לא אמרה תורה אחרי רבים להטות.

והנה אף דבירושלמי הנ"ל בבבא א' מספקא לי' היכא דאיכא ידיעת ספק ולא יועיל הביטול עכשי' למעשה אם חל בכה"ג היתר הביטול או לא כמו שביארנו, ולהרשב"א ז"ל פשיטא לי' דלא מהני ביטול היכא דהרוב אינו מתוקן, ההבדל בין שני ענינים הוא, דבנידון של הירושלמי הותחלה ידיעה שסופה להתודע הכל, ואחר הידיעה אפשר שיתוקן, אם המדידה תברר שהסאה ערלה נפלה לתוך המאתים יתוקן הכל להתיר את כל התערובות, ומשו"ה הוי עכשי' קצת ידיעה, ובכה"ג מיבעיא לי' להירושלמי, אבל בנידון של הרשב"א לעולם לא יתוקן ההיתר ע"י הביטול, דאם יתברר שהגדולה הוא היתר תהי' מותרת בלא"ה, ואם יתברר להיפוך שהיא אסורה לא יועיל כלום והרי זה לעולם כמו קודם הידיעה דאינו מועיל כלום למעשה ובכה"ג פשיטא לי' להרשב"א ז"ל דלא מהני בזה ביטול כלום.

כנלענ"ד: אמנם לכאורה קשה ע"ז מהא דנקטינן בתערובות שאינם מתבטלים מחמת חשיבות שאם נחתכה חתיכה אחת ובטלה מחשיבותה שאותה חתיכה מותרת בממ"נ, אם היא המותרת אינה צריכה לביטול, ואם היא אסורה הרי מתבטלת והכל מותר, והוא בטוש"ע יו"ד סי' ק"א ומקור דין זה הוא בגמ' פ' התערובות ד' ע"ד ע"ב, והרי התם נמי הרוב נשאר באיסורו מחמת ספק ואנו מתירים את החתיכה שנחתכה ע"י ממ"נ, ולכאורה דומה דין זה לנידון של הרשב"א, והרשב"א מיירי לענין ביטול המועיל מה"ת ודין השו"ע הוא לענין דין דרבנן דאמרו שבדבר חשוב לא מהני ביטול, והלא גם בענין ביטול שהצריכו חכמים אמרנו מדברי הירושלמי דתלוי ביסוד זה שיועיל הביטול להתיר את המבטל, אבל נראה דל"ק כ"כ ודין זה אינו דומה לנידון של הרשב"א, דעיקר הדין בדברים חשובים שאינם בטלים מדרבנן הוא רק על האיסור שאמרו שאם האיסור דבר חשוב אינו בטל ונשאר עלי' איסור דרבנן, ומשו"ה החתיכה שנחתכה ובטלה מחשיבותה

אין חל עליו כלום דין חכמים, וחזר דינה לדין של תורה, ומה"ת מהני הביטול דהרי הותר גם הרוב, ומה דהרוב אסור מדרבנן אינו מגרע כלום את החתיכה שנחתכה, כיון שעליו לא חל כלל חכמים, ומצד חתיכה זו א"צ רק הביטול המועיל מה"ת, ויש לכוון זה בדברי הטור וש"ע שכתבו דהחתיכה שנחתכה מותרת ממ"נ, אם היא האסורה אף כולן מותרות ואם היא של היתר הרי היא מותרת, דלכאורה מה מועיל לכח היתירא של חתיכה זו מה שכולן מותרות, ועוד הרי מ"מ הם אסורות מחמת ספק, אלא הכונה בזה דלכאורה יש לומר כיון דבעינן לענין היתר של ביטול ברוב שיהי' רוב היתר ושיהני דין הביטול להסיר הספק מעל רוב המותר, וכיון שאינו מועיל להרוב המותר שהוא נשאר בספיקו, לכאורה ליכא תורת ביטול, ומש"ה אמרו דחתיכה זו מותרת ממ"נ דאם היא המותרת אין צריך לביטול, ואם היא האסורה אף כולן מותרות, היינו דמחמתה ראוי שיהי' הכל מותר דעליו לא גזרו כלום ומהני תורת הביטול מה שמן התורה הועיל הביטול להתיר את כולן ומה שכולן נשארו באיסור דרבנן הרי זה כאילו יש עליהן איסור אחר מה דלא שייך לחתיכה זו, דלא אמרו רק לאסור את חתיכה הר"ל כל שהיא בספק איסור, אבל שיהי' איסור זה גורם איזה דין על החתיכות שאינן ראויות להתכבד לא אמרו בזה חז"ל, ומש"ה כל שאנו דנים לענין חתיכה זו שנחתכה חשבינן כאילו כולן מותרות בפועל: עוד נראה לי דגם אם נתערבו שתי חתיכות אסורות ברוב ונחתכה אחת שהיא מותרת, דהנה לכאורה בכה"ג ליכא ממ"נ דאם היא אסורה ליכא רוב המבטל, כיון דחתיכה אחת של איסור שהיא ראוי' להתכבד באיסורה עומדת מדרבנן והיא חשובה וחשובה כמחצה על מחצה נגד כל ההיתר וא"כ ליכא רוב המתיר, והט"ז שכתב בסי' ק"י סק"ה בפשיטות דבכה"ג אסורה החתיכה שנחתכה, והפר"ח דחה דבריו בשתי ידיים.

עיי"ש ובאמת דברי הט"ז הם כשגגה היוצאת מלפני השליט. אבל דברי הט"ז שם הוא מטעם אחר ובאופן אחר, והוא אם מבהמה אחת טריפה נחתך קצתה, עלה בדעת הט"ז שאין להתיר קצתה וקצתה תשאר באיסורה, וזה הוא במחכ"ת דבר זר ואינו אמת בשום פנים מגמרא וסברא, דהלא מה דמבואר בגמ' ופוסקים בחתיכה אסורה שמתבטלת ברוב היתר, לדברי הט"ז הוא דוקא אם לא נשאר בבית חלק איסור כלום מהבהמה שנחתך ממנה חתיכה זו, אבל אם הנשאר בבית אסור אז גם החתיכה המעורבת אינה מותרת, וזה לא יתכן, ומסברא ג"כ אין לזה שום מקום, דרק בנידון שחקרו האחרונים לענין כבש אחד שחלק ממנו קבוע וחלק נפרש, יש מקום לדון דאם אנו אומרים שחלק זה מן הרוב הוא, גם הנשאר הוא מהרוב, ושני דינים הסותרים זא"ז לא ידענו מה נדון בה, אבל בביטול ברוב דלא תלינן לומר שהאסורה היא היתה מותרת אלא שהותרה ע"י ביטול מה סותר לזה מה שחלק ממנה לא נבטל, אבל מש"כ שם הט"ז דמה דאמרינן בדין זה בסי' ק"א דבנחתכה אחת מותרת ממ"נ הוא רק שכל האיסור אינה אלא חתיכה אחת, נראה דכונתו דגם אם נתערבו שתי חתיכות אסורות שלא מבהמה אחת ג"כ לא מהני היתר לחתיכה שנחתכה, אבל לא ביאר כונתו בזה, דמש"כ דבכה"ג ליכא ממ"נ הוא דברים בלי טעם, דגם בכה"ג איכא ממ"נ שאם היא האסורה היא בטלה, ולפלא בעיני שגם הפמ"ג במ"ז בסי' ק"א סקי"ד נמשך אחריו, וכן בסי' ק"י וחקר להלכה בדין זה ולא העיר כלום, ולפימש"כ אם כי דברי הט"ז בעיקר דבריו הם דחויים מכל צד, אבל מהטעם שכתבנו דע"י שנשאר עוד חתיכת טריפה בהתערובות והיא ראוי' להתכבד, יש

לומר דכיון דמדרבנן הוי כמע"מ א"כ ליכא רוב היתר לבטל חתיכה זו הנחתכת, יש מקום לפרש את דברי הטור שהביא הט"ז שם לפי דרכו, והוא במה דפליג הטור על הרשב"א הבאנו לעיל בפ"ו דמש"כ הרשב"א בחתיכות טריפה שנתערבו במקולין שהחתיכות שהם ראויות להתכבד אסורות, והחתיכות שאינן ראויות להתכבד מותרות, שכתב ע"ז דכיון דכל קבוע כמע"מ הכל אסור והביא שם שכן הוא דעת הרא"ש, שדברי הטור הם נפלאים כמו שמתמה שם הב"י והיש"ש, ועפ"י מש"כ י"ל שדברי פשוטים הם כיון דדבר חשוב הוי קבוע וכמע"מ, כמו דאמרו רבנן לגבי עצמו שהוא כמע"מ, כ"כ ענין זה פועל על כל התערובות אף על החתיכות שאינן ראויות להתכבד, לשנות את מספר הכמות של האיסור הנמצא בתוך התערובות, וחשוב כאילו נמצא בהתערובות מחצה איסור ומחצה היתר וליכא רוב לבטל גם את החתיכות שאינן ראויות להתכבד, וזה מדויק היטב בדברי הטור שכתב כיון דקבוע כמע"מ הכל אסור, דע"י שהקבוע כמע"מ אסור הכל גם האיננו קבוע דליכא רוב היתר להתיר את החתיכות הנחתכות, ובסי' ק"א שכתב הטור להתיר את החתיכה שנחתכה מטעם ממ"נ הוא רק אם לא נתערב בזה רק חתיכה אחת של איסור, דאיכא ממ"נ שאם היא אסורה הכל מותר, ואם היא המותרת דאז החתיכה האסורה בתוך התערובות והיא קבועה ואז ליכא רוב היתר בהתערובות, אבל אז חתיכה זו מותרת בלי ביטול, וכן מוטעם מאד ביאור אופן ה"ממ"נ, דלכאורה כל היכא דאמרין ממ"נ הוא דאם נתפוס צד אחד שיש בו איזה צד המגרע את הענין, בכ"ז הננו מוצאים בזה צד אחר המועיל, אבל כאן כיון דנחתכה החתיכה וחזרה לכל הדברים הראויים להתבטל מה נפ"מ בזה שאם נתפוס שחתיכה זו היא המותרת והאסורה הראוי' להתכבד היא נשארה בהתערובות, איזה צד גרעון לחתיכה זו מה שנשאר האסורה הראוי' להתכבד שם בתערובות, ולפי מש"כ הוא מדויק דזה הצד הגרעון בזה, שאם נתפוס שהאסורה נשארה שם חסר רוב היתר לשיעור הצריך לדין ביטול ברוב, אבל אז הרי היא המותרת במציאות האמתית.

וזה נכון מאד בעזה"י להמליץ על הטור בדרך ישר ופשוט, ולעיל בפ"ו כתבנו דרך אחר בדברי הטור והרשב"א. והמעייין יבחר: ולפי"ז עלינו לומר דהרשב"א אינו סובר כן דהרי מתיר החתיכות הנחתכות אף שנשאר עדיין מן הטריפות שהם ראויות להתכבד בתוך התערובות, וע"כ שלשיטתו הא דאמרו רבנן שהדבר חשוב הוא כקבוע בתוך התערובות הוא רק בנוגע לגבי דידי' שחשיבותו גורם להיות כדבר קבוע וליחשב כמע"מ שלא יתבטל ולא יותר ע"י הרוב, אבל אין זה מועיל להעדיף חשבון הכמות לגבי אחרים להגדיל מדת האיסור בכלל, לומר שיצורף המחצה איסור המתחשב ע"י חתיכת האיסור הראוי' להתכבד עם חתיכה זו בכדי שלא נשאר בזה שיעור רוב היתר נגד האיסור, דרק לגבי עצמו אמרו כן ולא לדין הנוגע לתערובות בכלל, ולפי"ז להלכה כשיש שתי חתיכות אסורות בתוך התערובות והן ראויות להתכבד ואחת נחתכה תלוי במחלוקת הטור והרשב"א.

והפמ"ג במ"ז בסי' ק"א סקי"ד כתב שם שהוא תלוי בשיטת הט"ז בסי' ק"י סק"ה והנקה"כ, הובא דברי' בס' דרכי תשובה, ולפי מש"כ הוא מחלוקת הקדמונים שאין לדחות אותם בשתי ידיים, כמו שדחה הפר"ח בסי' ק"י את דברי הט"ז שם. ולשיטת הטור לכאורה נראה שאם נחתכה שלש חתיכות ובתערובות היתה שתי חתיכות אסורות

אז מותרות בממ"נ דאם השתי חתיכות האסורות נחתכו הרי אז לא נשאר כלום מן האסורות שם והכל מותר, ואם גם רק אחת נחתכה והשני' נשארה בחשיבותה, כיון שלוקח החתיכות אלו מן התערובות לעצמם, הם נפרדים לגמרי מן התערובות ואיכא בשלש חתיכות אלו שתיים המותרות ואחת מן האיסור ויש בתערובות זו לחוד שיעור בכדי לבטל, אכן בכה"ג שצריך לצרף את כל התערובות, צריך להיות באופן שיהני הביטול גם עכשי' ואם הפרידן לא יצטרפו כמו שנתבאר לעיל בפ"ו, ולפי"ז רק אם נחתכו חמש חתיכות אז יכול להפרידן מהראשונות ולהתירן בממ"נ דעכ"פ איכא רוב היתר באלו בפ"ע וא"צ לצירוף של הראשונות.

כנלענ"ד.

והכל תלוי לפי חשבון דאם נתערבו שלש חתיכות יוצרך שבע חתיכות נחתכות וכן כסדר. כנלענ"ד בזה: אמנם לכאורה יש עדיין להקשות בשיטת הטור, דכמו שמתיר בנפלה חתיכה אחת של איסור משום ממ"נ, אף דהרוב נשאר בספק איסור וליכא מבטל, דלענין חתיכה שאינה ראוי' להתכבד, אזלינן בתר דין תורה, כ"כ נאמר גם אם נתערבו שתי חתיכות של איסור שיהי' מותר, אף דעדיין נשאר חתיכה של איסור שלא נחתכה והוי כמע"מ, אבל כ"ז רק מדרבנן, ומאי שנא חסרון זה של מע"מ מחסרון של היתר בפועל, דאם אזלינן בתר דין תורה בכל גווני איכא ביטול ואם בתר דין דרבנן גם בחתיכה אחת איכא חסרון לדין ביטול, וזה הקשה לי תלמידי החו"ב מר אהרן ישעי' נ"י מפניסק, ויפה הקשה אבל לאחר העיון הם שני ענינים, דלענין חסרון היתר של רוב יש מקום לומר, דאינו מגרע כח ביטול של הנחתכת, דחשבינן מה שהרוב נשאר באיסור ספק הוא כאיסור אחר מה שאסרו חז"ל בדבר חשוב שלא יהני ביטול, ולכן חתיכה זו שאינה חשובה, אינה שיכת לדין זה, ועל עצם ספק איסור נתבטלה, דגם הרוב נותר מאיסור זה, אבל לענין מע"מ דהוי חסרון עפ"י חז"ל בכמות המספר דהוי כמע"מ, חסר בזה עפ"י דין דרבנן עיקר ענין הביטול: אמנם בעיקר הדין מה שהחתיכות הנשארות אסורות אף היכא שלא נתערבה רק חתיכה אחת טריפה, צריך ביאור מפני מה לא נאמר שאני אומר שהאיסור הלך לו כמו בנפל אחד לים כיון דהחתיכה שנחתכה ממ"נ מותרת, דמש"כ בתוס' פ' התערובות והרשב"א הובא בש"ך סקמ"ד לחלק בין נפלה לים לפרשה למק"א משום דכיון דצריך לדון גם עלי' לא תלינן, ורק בנפלה לים או שנאכלה דאין לנו לדון עכשי' רק על הנשארות אנו דנים לתלות ולהתיר ב"שאני אומר" היכא דהוא רק מדרבנן דכבר בטל מה"ת, אינו ענין לנידון זה, דהרי כאן כיון שהיא מותרת בממ"נ ג"כ אין לנו שוב לדין עלי' עוד, ומ"ש זה משתי קופות באחת יש בה כדי להעלות ובאחת אין בה דתלינן שנפלה בראשונה ואנו מתירים את שתיהם, וכן קיי"ל להלכה כמבואר בשו"ע סי' קי"א, ועוד קשה אחרי שתהי' נאכלת כבר למה לא נתיר אז הנשאר כדין אם נאכל אחת, ואף שאכלה במתכון לא שייך לאסור בזה כדין מבטל איסור דהרי מותר לאוכלה מחמת עצמה, ובכרתי ופלתי סי' ק"א סקי"ג מדמה דין זה למש"כ התוס' והרשב"א הנ"ל דכיון דהיא בעולם ואנו צריכים לדון עלי' אם היא טריפה או כשירה לא תלינן בכה"ג, וכן כתב בגליון הרשב"א בסי' ק"א בדין זה וז"ל, ול"ד להאי דסי' ק"י סעי' ז' דשם כיון דנפלה אחת אין אנו דנים עוד כ"א על הנשאר ע"ש בב"י בשם הרשב"א, וצ"ל אף דכאן אותה שנחתכה ממ"נ מותרת דין חשוב עלי'.

עכ"ל ואיני מבין כלל דברי הגאונים אלו מה חשבו בזה לחלק בין שתי קופות דגם שם
אנו דנים על הקופה השני' רק שמותרת בממ"ג, ואיך העלימו עין מה יהי' הדין לאחר
שתאכל החתיכה: לענ"ד דהטעם בזה, דהנה מה דאמרינן ונראה בכל כיוצא בזה "שאני
אומר" ולא אמרו בלשון ספק דרבנן לקולא, אלא נראה אף שעיקר הכלל בזה הוא משום
דהקילו בדרבנן, אבל לפי לכל כה"ג הוי כאיקבע איסור לא אמרינן בזה ספק דרבנן
לקולא, אלא שעשו חז"ל כמו אילו הי' בזהאיזה דבר לתלות שכך וכך הי', ובשתי קופות
באחת יש בה כדי להעלות, ובשני' אין בה, כשאנו אומרים שנפלה באותה שיש בה כדי
להעלות אנו מתירים את שתיהן לפי שורת הדין, אבל כשנחתכה אחת, שאנו מתירים
אותה מחמת ממ"ג, שצד אחד הוא משום ביטול ברוב, ודין הביטול הוא דוקא היכא
שכולם נכנסים בספק, אבל אם יש איזה צד לתלות בחתיכה זו שהיא אסורה שוב ליכא
דין ביטול, ומשו"ה אם נאמר להתיר את כולן לתלות שהחתיכה הנחתכת היא האסורה,
הרי זה שנחשוב כאילו יש לנו איזו סבה לתלות שכן הוא ואז אי אפשר להתיר הנחתכת
מדין ביטול, ומטעם זה אף לאחר שנאכלה החתיכה כולן אסורות, דמה שהתרנו אותה
מעיקרא סותר את הדין לומר "שאני אומר", כמש"כ, ולפי"ז הי' נראה לענ"ד דאם
נחתכו שלש חתיכות ולא הי' בתערובות רק חתיכה אחת טריפה, באופן דאם נתלה
שהחתיכה האסורה היא מהנחתכות איכא שיעור ביטול בהנחתכות עצמן ואינן צריכות
הצטרפות מהחתיכות הראויות להתכבד בכה"ג יש להתיר את כולן מדין "שאני אומר"
כמו בשתי קופות, ובלא"ה מצאתי להרא"ה ז"ל בס' בדק הבית שהביא יש מי שאומר
דבנחתכה אחת כולן מותרות, דהא דמוכח בש"ס בפ' התערובות דכולן אסורות
הוא לרבנן דפליגי שם על ר"א דאמר אם הקריבו אחת כולן קרבות, ולדידן דקיי"ל
כר"א גם בנפתח חבית אחת כולן מותרות דתלינן שהאיסור נפתח יעו"ש: אבל מהא
דכתב הטוש"ע דאפי' נחתכו רובן אין תולין לומר שהאיסור מהרוב שנחתכו אלא כל
הנחתכות מותרות והשלמות אסורות, משמע דאפי' נחתכו שלש או יותר, דאפי' איכא
בהנחתכות רוב לבטל את האיסור, בלי צירוף של השלמות, מ"מ השלמות אסורות, ויש
לומר דלא דקו בזה הענין רק לבאר דאין תולין שהאיסור הוא ברוב, אבל לדינא משכחת
דין הטוש"ע בנוגע לדין זה האחרון כפי משמעות לשונו רק בשתי חתיכות אסורות
שנתערבו ולא באחת, ובשתי חתיכות אפשר לציר זה כגון שנתערבו בחמש מותרות
ונחתכו ארבע ונשארו שלש שלמות, דבהנך ארבע הנחתכות אם שתי האסורות כאן
ליכא שיעור ביטול ברוב בכה"ג בלי הצטרפות השלמות, ובכה"ג יצויר גם האי ממ"ג
אף לשיטת הטור שכתבנו לעיל דאם שתי החתיכות האסורות הן הנחתכות אז הכל מותר
בצירוף הראשונות, ואם אחת נשארה חז"ל הנחתכות מותרות דאם יפרידן לעצמן יש
בהן שיעור ביטול מצד עצמן ויתבטלו אחר הפרדתן דאז לא איכפת לן מה ששם
בהשלמות איכא מע"מ, וממ"ג הנחתכות מותרות, או שנתבטלו מיד כשנחתכו או
שיתבטלו אח"כ, וממקור דין זה האמור בגמ' בפ' התערובות ליכא סתירה כלל לדברינן,
דאיתא שם אר"א חבית של תרומה שנתערבה במאה וחמשים חביות ונפתחו מאה מהן,
נוטל מהן כדי דימוע ושותה ושאר אסורים עד שיפתחו, לא אמרינן איסורא ברובא אית'
עכ"ל.

הש"ס.

דהתם כשנפתחו מאה אכתי ליכא שיעור לבטל, דאם חבית של תרומה נפתחה ליכא רק צ"ט בהנפתחות ומשו"ה אין תולין, ומצאתי בס' דרכי תשובה סי' ק"א שהביא מס' חמודי דניאל שכתב כדברינו, דאם יש בהנחתכות בודאי שיעור לבטל בהם את האיסור מותר הכל כמו בשתי קדירות בס' קי"א סעי' ה' דאם יש בקדירה אחת כדי לבטל תלינן שהאיסור נפל בתוכה.

ורק דברי הט"ז שכתב בסקי"ד דיש לתלות דכל מה שנשתנה מקדמותו מן הרוב הוא סותר לזה ונשאר בצ"ע, ולדעתי נראה ברור שאין זה סתירה כלל לדברינו, דדברי הט"ז בשם מהרא"י בש"ד הם סובבים רק לענין כלל ליזל בתר רוב, דלכאורה למה לא נימא דאזלינן בתר רוב לומר דאיסורא ברובא איתא, ע"ז אמר דנגד רוב זה איכא רוב להיפוך, דמה שנשתנה הוא מן הרוב, וליכא בזה הכרעה כלל מחמת דין הרוב, אבל אם נבוא להתיר מחמת "שאני אומר" עפ"י הכלל דבדרבנן אמרינן "שאני אומר" אין זה סותר כלל לדברינו, דבלא"ה איכא רוב נגד רוב כמש"כ הט"ז, והרי גם בנאכל אחת או נפל לים דיש לומר דכל מה שנשתנה הוא מהרוב וגם איכא רוב לומר שהאיסור ברובא איתא ומ"מ תלינן שהאיסור נאכל או נפל לים כנלענ"ד בענין זה ואין הספר חמודי דניאל ת"י לעיין בו: אמנם בעיקר הענין שכתבנו לבאר עפ"י דברי הרשב"א בתשו' דבעינן שע"י ביטול יתבטל הספק מן הרוב המבטל קשה מהא דאיתא בפ' התערובות, אמר ר"ל הפיגול והנותר והטמא שבללן זב"ז ואכלן פטור, א"א שלא ירבה מין אחד על חבירו ויבטלנו, ופי' רש"י שם ובתוס' בפ' אחרון דהוי ספק אם הפיגול רבה או הנותר רבה, ומ"מ אמרינן דהמיעוט יתבטל ברוב, אף שהביטול אינו מועיל כלום להמבטל דהרי עדיין הספק במקומו, ולפי' קמא בתוס' שם שפירשו דמיירי כגון שהי' ב' זיתי פיגול וזית נותר בחתיכה אחת, וב' זיתי נותר וזית פיגול בחתיכה שני', ואכל חתיכה אחת ואינו ידוע אם בחתיכה זו איכא ב' זיתי פיגול או להיפוך ואם התרו בו משום פיגול הוי התראת ספק, דלפי"ז י"ל דמעיקרא בשעת התערובות הי' ידוע הרוב והמיעוט של כל חתיכה וחתיכה רק עכשי' בשעת אכילה נתחלפו החתיכות ואינו ידוע, וכבר חל הביטול קודם אכילתו, אבל לפי' רש"י ופי' אחרון בתוס' קשה: ונראה לי דיש לחלק, דהנה בתערובות יבש ביבש שכל אחד הוא בפ"ע שלא נשתנה כלום במציאות, ועיקר הגורם לתערובות הוא לידת הספק שאין ניכר איזו חתיכה היא האסורה ואיזו המותרת, דאז יש לומר כיון דיסוד הביטול הוא מאחרי רבים להטות, בעינן שע"י הביטול ישאר דין של הרוב קיים, והיכא שגם אחר הביטול יהי' דין ספק על הרוב שמא הוא האיסור כמו באופן דמיירי הרשב"א בגדולה וקטנה ליכא דין ביטול, אבל בנידון דאמר ר"ל שבללן ואכלן יחד וכמו דאמרו בגמ' ע"ז ש"מ נותן טעם ברוב לאו דאורייתא הרי מיירי לכל הפירושים שאוכל ולועס יחד דנמצא דבשעת אכילה ענין המיעוט והרוב הוא לא משום חסרון הכרה ותורת ספק, אלא דבאכילה זו איכא מיעוט מאיסור זה ורוב מאיסור אחר ונמצא דגם במציאות האמתית איכא כאן רוב ומיעוט, ובכה"ג נמי אמרינן דאמרה תורה אחרי רבים להטות דהרוב מחדש דין על המיעוט, אף שמחמת חסרון ידיעה נשאר ספק אין זה מגרע כח הדין של אחרי רבים להטות, אבל כשאנו דנים קודם אכילתו וגם אינם נבללים יחד, דבמציאות ליכא שום התנגדות זל"ז, רק חסרון הכרה גורם לנו דין ספק על החתיכות, וזה עיקר ההתנגדות בין המיעוט והרוב אז לא שייך ביטול ברוב אלא היכא שע"י הביטול

לא יהי' עוד ההתנגדות הזאת כגון בכל תערובות חד בתרי, אבל בגדולה וקטנה שהגדולה לעולם תהי' בספק ליכא תורת ביטול, דלא עדיף דין המיעוט מן הרוב, וכמו שהרוב הוא בספק כ"כ המיעוט יהי' בספק.

כנלענ"ד: ולפי"ז נראה לי דגם לפימש"כ בש"א פ"א לפרש דברי הרשב"א הנ"ל בדרך אחר והוא דכל ענין הספיקות הוא שאנו מסופקים על שני צדדים ודאים, היינו דבמציאות איכא צד אחד ודאי, והכא בגדולה וקטנה ליכא במציאות דין ביטול כלל וקמי שמיא גליא, וליכא תערובות, אלא כיון דליכא על החתיכות סימנים להכירם שזה גורם העדר הידיעה לבני אדם להכירם, י"ל דחל דין ביטול גם במציאות, אבל כיון דלא יצויר בשום פנים שיהי' חל דין ביטול ודאי לשום אדם דאם יודע איזו האסורה הרי הוכר האיסור וכל דין שאי אפשר שע"י.

ידיעה יהי' דין ודאי אינו דין זהו תו"ד שם ולפימש"כ בזה י"ל דכל זה הוא רק בתערובות יבש ביבש, אבל בתערובות לח בלח דאי אפשר להפרידם זמ"ז, מלבד דהתם לא שייך טעם זה, דהרי התם אם יודע שהרוב הוא היתר חל תורת ביטול ודאי ומשו"ה כשמסופק היא ספק ככל ספיקות, הנה בלא"ה בתערובות לח שהדבר משתנה בעצם מה שהם בחיבור יחד המיעוט והרוב משתנה דין המיעוט מקרא דאחרי רבים להטות, ולפי"ז יתישבו דברי הגרע"א בסי' ק"ה דלא יסתרו דברי' מדברי' הש"ך בסי' ס"ו שהנחנו שם בצ"ע, דהגרע"א החליט עפ"י הרשב"א הנ"ל לענין מליחה אם יש ספק כמה חתיכות נגעו, אם יש להתיר כ"א שמא לא נגעה ואת"ל נגעה שמא איכא רוב דלא נגעו, דכיון דהוי ספק רוב וספק רוב אינו רוב כלל.

יעו"ש.

והש"ך ביו"ד סי' ס"ו לענין ביצה אסורה ומותרת שערבן יחד התיר בתערובות חד בחד אם אינו יודע איזו גדולה משום ס"ס שמא אינו אסור כלל ושמא המותרת היא הגדולה. יעו"ש.

ולפי"ז דברי שניהם קימים דהש"ך מיירי בשני ביצים מטורפות שהוא לח בלח, והגרע"א מיירי ביבש ביבש שאם נגעו אין ידוע איזה מהן נגעה, אבל כ"ז אם נפרש דברי הרשב"א כמש"כ כאן, אבל לפימש"כ שם בש"א אין מקום לדברי הגרע"א. ועכ"פ נראה לי דמדברי הגרע"א מוכח דאיכא חילוק בין יבש ללח, דאל"כ נסתרים דברי' מהגמ' דפיגול ונותר הנ"ל, דלפירש"י ותוס' שהבאנו מפורש דספק רוב הוי ספק.

ואף דלפי"ז הי' לנו לומר דבלח בלח חל תורת ביטול גם קודם ידיעת התערובות כיון דהוי התנגדות בעצמות הדבר, אבל כיון דמוכח בפירוש מהראשונים ז"ל הובא במרדכי פ' הגוזל קמא דאין חילוק בין לח ליבש לענין זה דמתרצי הרשב"ם והראב"ן וריב"א ז"ל דהא דלא אמרינן במעביר בעציץ נקוב בכרם שהוסיף מאתים קמא קמא בטל כמו במערה יין נסך בפ' בתרא דע"ז, דהתם נודע בינתיים ובעציץ נקוב לא נודע יעו"ש.

עלינו לחלק דאף שגם קודם הידיעה נעשה ערבות והשתנות, אבל השנוי הזה הוא רק העדר יכולת ההשתמשות דאינו יכול להשתמש בהיתר מחמת שפוגע באיסור, וענין זה מתחדש למעשה רק משעת הידיעה, ואף שבארנו לעיל בש"א פ"י לענין נזקי ממון

דמדמע חייב מחמת העדר יכולת זו, ומוכח לפי"ז דחשבינן כמופסד גם קודם הידיעה, דהרי פטרינן שוגג כדי שיודיעו, הוא מטעם דאם יאכל יפגע באיסור, וכל כה"ג הוי נזק ודאי כמו שיערב בתוכן דברים של סמים המזיקים לאדם, אבל לדין של אחרי רבים להטות כ"ז שלא נודע לא שייך ענין זה כיון דאין המיעוט אוסר את הרוב בעצם, ורק משעת הידיעה נעשה איסור שאסור לאכול הכל מחמת המיעוט ומשו"ה לא חל הביטול רק אחר הידיעה כנלענ"ד: פרק יג אמנם בעיקר השאלה והתשובה בתשו' הרשב"א לענין אם אכל הקטנה שיפטור מאשם תלוי ע"י ביטול ברוב, קשה טובא כיון שבפשטות כפי הרגיל הוא שלא ידע מהתערובות דאל"ה מזיד הוא, וקודם הידיעה לא חל הביטול והרי אכל ספק חלב, ואף דאפשר לצייר שכבר ידע מהתערובות ושכח, אבל הרי הם דנו על עיקר דין אשם תלוי האמור בגמ' בחתיכה אחת משתי חתיכות, ולא שאלו לצייר מקרה ע"י עובדא, ועכ"פ ה' להרשב"א ז"ל להזכיר ענין זה דגם בשלש חתיכות איכא אשם תלוי אם אכל קודם שנודע התערובות, ולשיטת המ"י והפרמ"ג והגר"ז שנקטו דענין זה שהידיעה מתרת הוא רק מדרבנן ניחא, שהשואל והנשאל בתשו' הרשב"א דינו לענין אשם תלוי מה"ת, אבל לפי"מ שהעלינו לעיל דהעיקר כהפר"ח והש"ך קשה טובא, ונלענ"ד לומר בזה כיון דיסוד זה דהידיעה מתרת לא שמענו מקרא והלמ"ס אלא מסברא למדו חז"ל כמו שבארנו עפ"י דברי הרשב"א דכל היכא שהמיעוט גורם דין ספק על הרוב הרוב מנגד לו ומבטלו, וקודם ידיעת התערובות אין המיעוט גורם שום דין על הרוב ומשו"ה ליכא תורת דין ביטול, ולפי"ז יש לדון כיון דמצינו בכמה ענינים שאם המקרה נוגע למעשה שלאח"כ או לזמן שלאח"כ, אם בזמן ומעשה המתחדשים אח"כ אינו מתחדש עיקר הסבה הגורמת הדין, אז אמרינן שכבר חל הדין למפרע, וזה הוא יסוד גדול בכל הענינים האמורים בגמ' איגלאי מילתא למפרע, כגון מה דאמר אביי דגביית בע"ח למפרע הואגובה, אף שתלוי אם גבאו לבסוף, אבל כיון דעיקר זכות הגובינא הוא חל מתחילת שיעבודא, אמרינן איגלאי מילתא למפרע, וכן מצינו לאביי דסובר דעדלי בחתומי זכין לי' עי' מהרש"א ב"מ ד' כ' שכתב דלר"מ כיון דעדי חתימה כרתי ס"ל, הוא מה"ת, וכן מוכח כדברי' בחי' הרמב"ן סוף המגרש ובס' הזכות להרמב"ן ז"ל בענין שדן שם אם מהני לר"א עדי חתימה.

יעו"ש.

שהענין הוא דעיקר הכריתות נעשה כבר משעת החתימה, רק תלוי בתנאי של קבלת השטר לידו, ואם מטא לידו אמרינן איגלאי מילתא למפרע, וכן בחליצת מעוברת שהפילה אח"כ ביסוד זה פליגי שם בפ' החולץ ר"י ור"ל דר"י סובר דעיקר הגורם לדין חליצה ויבום הוא מה שעכשיו עדיין אינו ילוד רק תלוי בתנאי שלא יהי' ילוד אח"כ ואם הפילה איגלאי מילתא למפרע, ור"ל סובר דכ"ז שאפשר להולד לא נשלמה סבה המחייבת חליצה ויבום, ומשו"ה לא שייך לומר איגלאי מילתא למפרע דקודם שהפילה אכתי לא היתה סבה הגורמת הדין הזה, ואין כאן מקום לבאר הלכותיהם בפרטות שכל אחד הוא ענין ארוך ועפ"י דוגמאות אלו נלענ"ד לבאר גם ענין זה שהידיעה מתרת, דבאמת משעה שנפל האיסור לתוך ההיתר כבר הותחלה הסבה לגרום ע"י המיעוט דין ספק על הרוב, לא מיבעיא לח בלח אלא אפי' יבש ביבש כיון שמונחים יחד ואין בהם סימני הכרה להכיר האיסור מתוך ההיתר, י"ל דכבר הותחלה הסבה או גם נגמרה

שיוגרם איסור ספק על כל החתיכות, אלא שתלוי בתנאי הידיעה ומשעה שנודע שעכשיו נוגע למעשה ע"י לידת הספק להנהגה על כל חתיכה וחתיכה אמרינן איגלאי מילתא למפרע שכבר היתה הסבה לספק על כל התערובות, והמיעוט הוא הגורם על הרוב ואמרינן איגלאי למפרע שכבר נתבטל המיעוט, אבל כ"ז אם הערבוב דמעיקרא גורם הספק על כל התערובות לאחר הידיעה, אבל היכא שהספק על החתיכות הוא שלא מחמת הערבוב דמעיקרא אז לא שייך כלל לומר שהידיעה שלאח"כ תתיר למפרע, כיון דהספק דהשתא לא נולד מחמת הערבוב ההוא, והנה באופן דמיירי הש"ך והפר"ח שנפל חתיכה אחת טריפה לתוך ג' כשירות וקודם הידיעה נתחלקו לתוך שתי קדירות שתיים שתיים בכל קדירה, דעכשיו כל החתיכות בספק הן מחמת עכשיו דחתיכה אחת טריפה בין הד' חתיכות, ואין ידוע באיזו קדירה היא ובאיזו נמצאת חתיכה מן החתיכות, דבכה"ג אין תורת הספק עכשיו מחמת הערבוב של קודם הידיעה דמה לנו לדמעיקרא דהרי אין הנפילה גורמת הדין אלא מחמת שיש חתיכה אחת טריפה ואין ידוע איזו היא וגם עכשיו איכא בודאי החתיכה הטריפה בין ד' חתיכות אלו, ומשו"ה אין הידיעה של עכשיו מתרת כלום למפרע אלא משעת הידיעה ואילך, וכיון שעכשיו הם בשתי קדירות דאינן מצטרפת נשאר ספק של תורה על כל החתיכות כמו שפסקו הש"ך, והפר"ח, אבל אם היו ג' חתיכות שאחת מהן אסורה ונאכלה אחת קודם הידיעה, דעכשיו בשעה שנודע התערובות ליכא בהתערובות החתיכה הנאכלת, ושתי הנשארות ליכא חתיכה אסורה ודאית, ורק בהצטרפות החתיכה הנאכלת מתברר הדבר שאחת מהג' היא חתיכה אסורה, ונמצא שהערבוב שהי' קודם הידיעה גורם הדין להכניס כל הג' חתיכות בספק, ובכה"ג איכא למימר דהידיעה של עכשיו מתרת למפרע, ולפי"ז אם הי' ג' חתיכות ואחת מהן אסורה באיסור כרת ואכל אחת מהן ואח"כ נודע לו התערובות הוא פטור מאשם תלוי אף שאכל קודם שנודע התערובות, ול"ד לנידון של הש"ך והפר"ח, וכן ל"ד לעיקר המקור האמור לענין ידיעה בירושלמי ובתוספתא ובראשונים לענין תרומה וערלה דאם נפלה עוד סאה דמצטרפים יחד כשלא נודע בינתיים, דהתם התערובות בשלמות, ואין הספק על התערובות מחמת מעיקרה אלא מחמת העירבוב דהשתא וכל כה"ג לא אמרינן שהותר למפרע אלא מכאן ולהבא כנ"ל: והנה לפי"ז באם נפל איסור חד בתרי וקודם שנודע התערובות נאכל אחד מהם או נפל לים, דהשתא ליכא רק חד בחד ואינו בטל, דלדינא לשיטת המנ"י דקודם שנודע ג"כ בטל מה"ת ולענין דינא דרבנן יש לתלות דאיסורא נפל לים או נאכל, כמו דקיי"ל בכל הדברים שאינם בטלים מדרבנן אבל לשיטת הפר"ח והש"ך בכה"ג הוי איסור דאורייתא ולא תלינן, וכן מצאתי בס' בינת אדם מבעל חכמת אדם בשער הקבוע סי' ה' וכן הביא שם דהגאון בעל בית מאיר הסכים עמו בדין זה בפשיטות, ולפימש"כ עפ"י דברי הרשב"א הנ"ל הי' נראה להתיר השתיים הנשארות גם להש"ך והפר"ח דכמו דאינו חייב באשם תלוי על מה שאכל, כ"כ בכל איסורים אמרינן איגלאי מילתא למפרע דכבר הותר, כיון דהשתא ליכא כל התערובות, והספק עכשיו מחמת הערבוב דמעיקרא, אבל באמת נראה דאינו כן, דלפי"מ שכתב הרשב"א בתוה"ב הבאנו לעיל ריש פרק ו' לענין שתי קופות באחת יש בה כדי לבטל ובשני אין בה דאינן מצטרפות יחד להתיר את הקופה שאין בה בכדי להעלות, משום דכיון שבהקופה שיש בה כדי להעלות אין הספק מגרע כלום דממ"נ הא מותרת, וכל

היכא שאינה נכנסת בספק אינה מצטרפת להעלות, לפי"ז אם קודם הידיעה נפלה אחת לים או נאכלה באופן שעכשיו משעת הידיעה אין לדון עלי' כלל, אין שייך לומר איגלאי מילתא למפרע שע"י הידיעה של עכשיו הותרו כולם ע"י ביטול, דאותה החתיכה שנפלה לים או שנאכלה אין הספק נוגע אלי' כלום לדינא, אינה מצטרפת לרוב המתיר כמש"כ הרשב"א דלפי"ז אף דהשתא החתיכות הנשארות מקור הספק הנופל עליהן, הוא מחמת העירבוב דמעיקרא, אבל חתיכה הנאכלת אינה מצטרפת וחסר בזה רוב המתיר אם גם ניזיל בתר מעיקרא ול"ד לנידון של הרשב"א בתשו' דהתם נוגע עכשיו לדון עלי' אם להביא אשם תלוי או לא, באופן דלפי"ז אם הי' ג' חתיכות שאחת מהן אסורה באיסור כרת, דנ"מ לדין אשם תלוי, אם אכל אחת יהי' הדין דמותר עכשיו לאכל כולן כמש"כ, דעכשיו משעת הידיעה אמרינן איגלאי מילתא למפרע, אבל בשאר איסורים או בזמן דליכא אשם תלוי, אז אם אכל אחת השתיים הנשארות אסורות מספק של תורה, כמש"כ הגאון בעל חכמת אדם והבית מאיר: איברא דלפימ"ש"כ יהי' נפ"מ לדינא גם בזה"ז לענין שתי נפילות, דאם נפלה חתיכה אחת טריפה לתוך ד' חתיכות של היתר ונפלה אחת לים ואח"כ נפל לתוך התערובות עוד חתיכה של איסור ונפלה אח"כ חתיכה שניה לים ואח"כ נודע התערובות, דלפי מש"כ הנה אם נבוא לדון על הנשאר כפי שורת הדין דהשתא הוא ספק של תורה שמא שתי חתיכות האסורות נשארו כאן בתערובות וליכא שיעור ביטול, אבל כיון דהכל הם בספק מחמת העירבוב הראשון, דמחמת החתיכה השני' האסורה שנפלה בפעם השני' הי' עכשיו מותר, דהרי יש כאן ארבע חתיכות ואיכא שלש של היתר לבטל את האחת האסורה, אלא דעלינו להסתפק שמא יש כאן גם החתיכה האסורה שנפלה בפעם הראשון, ולפי"ז כל החתיכות שהי' בעירבוב מתחילה נכנסים בספק, ובכה"ג גם אם לא יצטרפו לרוב המתיר שתי החתיכות שנפלו לים או נאכלו, איכא רוב המתיר גם בלא שתי החתיכות, דקודם נפילת האיסור בפעם השני' הי' בהתערובות ד' חתיכות של היתר, דגם אם לא נחשוב לצירוף החתיכה האחת שנפלה לים אכתי איכא ג' של היתר, וכשנאמר איגלאי למיפרע דכבר הותר הי' כל הד' היתר, וכשנפל אח"כ עוד חתיכה אחת של איסור נתבטלה והכל מותר, דלפימ"ש"כ מה דקיי"ל דאם מיתוסף איסור קודם הידיעה מצטרפים יחד כמו שנפלו בב"א לענין ערלה ותרומה לשיטת הרמב"ם דפסק כר"ש דהידיעה מתרת, הוא רק היכא שהתערובות כולה בעינה, דאז א"צ לנו.

כלל על העבר דהמציאות של עכשיו גורמת הספק, אבל באופן שציינו דהעירבוב דמעיקרא גורם דאז אמרינן איגלאי מילתא למפרע שכבר הותר, אז הוי כאילו נפלה השני' אחר הידיעה, דהרי קודם שנפלה השני' כבר הותר כל התערובות וגם האיסור מצטרף להיתר, כיון דבכה"ג משעת הידיעה אמרינן איגלאי למפרע שכבר חל היתר הביטול, ואין לדמות ענין זה למש"כ הרא"ש בפגה"נ הבאנו לעיל בפ"ז דאם נתבטל יבש ביבש ואח"כ נתבטלו כולם יחד, דיש חילוק דאם קודם הבישול לא נודע התערובות בעינן ששים בהיתר גם מין במינו, דעכשיו הדין הוא על תערובות לח בלח וצריך ס', ואם נודע התערובות כשהי' יבש ביבש כבר הותר הכל ואינו חוזר ונאסר ע"י בישול, דלכאורה גם שם מה שאנו מסופקים על המבושל הוא מחמת התערובות של היבש, ואם נאמר דמשעת הידיעה אמרינן איגלאי למפרע דכבר הותר קודם הבישול הי' מותר גם

כשלא נודע התערובות בינתיים, אבל זה אינו דהרי האיסור של המבושל הוא מחמת סבה של עכשיו דידעין דאיכא בזה התבשיל פליטת חתיכה אסורה, ואין העירבוב דמעיקרא גורם הדין ומשו"ה לא אמרינן בכה"ג איגלאי למפרע ואין היתר הביטול רק משעת הידיעה ואילך: וכן נראה לענין להחזיק איסור ספק על התערובות קודם הידיעה ע"י ידיעה דהשתא תלוי ביסוד זה שכתבנו, דעפ"י מש"כ לעיל בפ"א דכמו דאמרינן דידיעה מתרת כ"כ עלינו לומר דהידיעה אוסרת היכא דליכא תורת ביטול ברוב, וקודם הידיעה לא הוגרם ע"י המיעוט שום דין ספק על הרוב, והנה בגמ' פסחים ד' פ"ח ע"ב, בה' שנתערבו עורות פסחיהם ונמצא יבלת באחד מהם שכולם יוצאים לבית השריפה ופטורים מלעשות פסח שני, אמר אביי לא שנו אלא שנתערבו לאחר זריקה דבעידנא דאיזדריק דם מיהו הוי חזי לאכילה אבל אם נתערבו לפני זריקה חייבים לעשות פסח שני יעו"ש, וכן הוא בלשון זה ברמב"ם פ"ג ה"ט מה' ק"פ, ולכאורה קשה דאף אם נתערבו קודם זריקה, אם נמצא היבלת לאחר זריקה עדיין בשעת זריקה מי שפסחו כשר ה' הרי יצא ידי פסח דהרי ה' כשר במציאות לפי דקמי שמיא גליא, ובפועל ג"כ לא נדחה פסחו מזריקה ומאכילה, ולמה אמרו בגמ' וכן הרמב"ם שתלוי בתערובות העורות כיון שהעיקר בזה ידיעת התערובות, אכן לפימש"כ בענין ידיעה המתרת דאם בשעת ידיעה עלינו לדון על העבר אז אמרינן איגלאי למפרע אם הסבה כבר היתה מעיקרא, כ"כ נאמר גם לענין קביעת האיסור ספק למפרע, והתם בתערובות פסחים אם ה' תערובות קודם זריקה ואחר זריקה נמצאת היבלת באחד מהם שעכשי' עיקר הדין תלוי במה שעבר אם בשעת זריקה איזדריק הדם בהכשר בכה"ג אמרינן איגלאי למפרע דכבר קודם זריקה ה' מעורבים ונדחו כל הפסחים, ומה שנזרק ה' בפסול, דאף הכשרים לא ה' ראויים כיון דכל העורות ה' מעורבים, וע"י סבה זו נגרם הספק לאחר זריקה ע"י מציאת היבלת, חשבינן לכולהו כפסולים ודחויים מעיקרא, לפי"מ דקיי"ל דשחוטים לכו"ע נדחים כמו דאמרינן בזבחים ד' ע"ג ע"ב, ומה דאמרו בגמ' פסחים הנ"ל לישנא דחזי לאכילה ולא חזי לאכילה, הוא רק לענין אחר זריקה לומר דחשבינן דגם הוי חזי לאכילה, אבל קודם זריקה לא נזכר בגמ' סבת הפסול, והוא משום דאם נתערב קודם זריקה פסולים, משום דכולם נדחים, דפסול זה הוא גם בכל הקרבנות שאין בהם צורך אכילת הבעלים, ולפי"ז מוכח מסתימת הש"ס דגם לדין דיחוי בקדשים אמרינן איגלאי מילתא למפרע אף שדין זה הוא מחמת העדר הדין בפועל מ"מ הידיעה של עכשי' מחשבת למפרע כאילו כבר ה' אינו ראוי בפועל: ונראה דכ"ז אם בשעה שנודע התערובות עדיין הספק לנו, אבל אם בשעה שנודע הוכר האיסור וההיתר, אז גם בקדשים יתכשרו הכשרים, דבכה"ג לא שייך לומר שנדחו, דרק ע"י ידיעה דהשתא אמרינן איגלאי מילתא למפרע ובכה"ג לא שייך לומר שנדחו אם עכשי' הוכר ולא גרמה התערובות שום דיחוי בפועל משעת הידיעה, דהרי זה כאילו לא בא לכלל ידיעה מעולם, ויש להוכיח כן מסוגית הגמ' בזבחים ריש פרק התערובות, בכל הזבחים שנתערב בהם פסול דכולם פסולים, ופריך הש"ס וליבטלו ברובא, וכ"ת חשיבי ולא בטילי הניחא לר"ל אלא לר"י מאי איכא למימר, והנה אם נאמר דאם ה' שעה אחת בתערובות חשובים כנדחים אף אם הוכרו עם הידיעה מן התערובות, מאי פריך הש"ס הלא לפי"מ דסובר ר' יונתן בעלי חיים נדחים כמו דאיתא בזבחים ד' נ"ט ובשאר דוכתא, וכפי הרגיל

בכל תערובות מתודע התערובות איזה שעה לאחר התערובות, וקודם הידיעה לא חל היתר הביטול, ונמצא דכבר נדחו שעתא חדא ושוב אינם חוזרים ונראים, אלא בע"כ הטעם בזה, דכיון דאם משעת הידיעה איכא דין ביטול ברוב לא נדחו לעולם, אף דלא חל הביטול קודם, אבל גם דין פסול לא חל מעיקרא קודם הידיעה, וכיון דמשעת הידיעה הם ראויים להקרבה לא שייך לומר איגלאי למפרע, ולענין הזבח שהי' נדחה ודאי מחמת הפסול שבו ואנו רוצים להתירו עכשי' ע"י ביטול, אף לר"י לא קשה מידי דאף שנאמר דפסול להקרבה אינו חוזר ומתכשר לא עדיף פסול זה מהפסול שיש בעצמותו דאמרינן דרוב הכשרים מבטלים אותו, כ"כ פסול זה של דחוי יתבטל ברוב: ועפ"ז יתישב היטב סוגית הש"ס בעירובין בפ' בכל מערבין שהקשינו לעיל בפ"י בהא דמבואר שם דאם נדמעו מבעוד יום לא הוי עירוב דמשמע פשטות הש"ס אף שלא נודע התערובות עד חשיכה, והרי אם נאמר דלא חל דין ספק איסור רק משעת הידיעה ואילך הוי בשעת חלות העירוב סעודה הראוי', - יעו"ש מה שנדחקנו לתרץ - ועפ"י מש"כ בזה מיושב היטב דע"י הידיעה של עכשי' אמרינן איגלאי למפרע דלא הי' ראוי לאכילה משעת התערובות, וכמו שהוכחנו דלענין קרבן חשוב כדחוי למפרע, כ"כ ודאי דגם לענין עירוב חשוב כסעודה שאינה ראוי' מבעוד יום.

ונראה לענ"ד דאם נתערב איסור בהיתר שיש בו כדי לבטל את האיסור והניח עירוב בזה ולא נודע התערובות עד חשיכה דבכה"ג כשר העירוב, אף דלכאורה בשעה שחל העירוב חסרה הידיעה המתרת, אבל בכה"ג כשר ממ"נ אם לא חל הביטול למפרע גם האיסור של ספק לא חל למפרע כיון דמשעת ידיעה ואילך הוא מותר, ואם חל האיסור למפרע גם הביטול חל למפרע, ואף אם לא הי' שיעור עירוב ע"י ההיתר, בלי הצטרפות האיסור המעורב בהיתר, ג"כ כשר העירוב, אף דבשאר דוכתא לא אמרינן בכה"ג היכא שהתערובות עדיין בעין איגלאי למפרע שכבר בטל קודם הידיעה, משום דהספק שהוא על התערובות אינו מחמת העירוב דמעיקרא אלא מחמת עירוב דהשתא, מ"מ הכא לענין עירוב לו יהא דאיסור התערובות אינו גורם העירוב דמעיקרא על של עכשי' אבל כיון שלענין כשרות העירוב נוגע העירוב דמעיקרא על להבא, בכה"ג אמרי' דע"י דהשתא הותר כבר משום איגלאי למפרע כמו שאמרנו עפ"י דברי הרשב"א לענין אשם תלוי והי', כל העירוב ראוי לאכילה בשעת חלות העירוב, וזה דין מחודש בעזה"י.

והכלל העולה מדברינו עפ"י סוגית הש"ס דפסחים הנ"ל עם דברי הרשב"א הנ"ל דכל היכא דהעירוב דמעיקרא גורם דין על להבא, אז הידיעה דהשתא אוסרת למפרע היכא דליכא כללי תורת ביטול ברוב מחמת חסרון שיעור או דבר אחר, והיכא דאיכא דין ביטול, משעת הידיעה אמרינן איגלאי למפרע דכבר בטל, והיכא דא"צ לענין להבא לעיקר העירוב דמעיקרא ליכא דין ספק איסור על ההיתר למפרע, וממילא ליכא גם ביטול למפרע דהא בהא תליא כנלענ"ד בענין זה: פרק יד והנה בכל תערובות אשר הותר האיסור ע"י ביטול ברוב דקיי"ל שאם הוכר האיסור חוזר לאיסורו, יש לחקור מה יהי' משפט הדינים התלויים ונגררים מן האיסור שהי' מותר מעיקרא ונאסר עכשיו, אם חשוב כאיסור מחודש מעכשיו או משעת הכרה חוזרים כל הדינים כפי הידיעה דהשתא כאילו לא נתבטל מעולם, ונפ"מ בזה לכמה וכמה הלכות, דלענין מע"ש דבטל ברוב מה"ת, אם פדה את המעשר דמעיקרא לא חל הפדיון, כמו דמבואר בגמ' ב"מ פ'

הזהב ד' נ"ג אם לאחר שהוכר המע"ש חזרו דמי הפדיון לקדושתם או יוצרך המע"ש פדיון מחדש, וכן קרבן שנתבטל בחולין והמיר בו אם לאחר שהוכר חזרה גם קדושת תמורתו מהשתא או לא, וכן לענין איסור חל על איסור כגון נבילת בהמה טמאה שבטלה ברוב היתר דמעיקרא קודם הביטול לא חל איסור נבילה עלי' שכבר אסורה מחמת דין בהמה טמאה ובשעה שבטלה ברוב היתר הותרה לגמרי, ועתה אם נאמר דהאיסור עכשיו הוא מחודש חלו שני איסורים בב"א, ואם חזרה לאיסור הראשון כאילו לא בטלה אסורה רק מחמת טמאה ולא משום נבילה, וכן לענין איסור שביעית וע"ז מה"ת אם התפיס בהן דבר קודם שהוכר אם אסורים הנתפסים משעת הכרה ואילך וכן יש לדון לענין נ"ט בנ"ט אם בשלו בקדירה איסור הבטל, ואח"כ בשלו בה היתר, ואח"כ הוכר האיסור אם חל האיסור על המתבטל בקדירה דהשתא הוי נ"ט בנ"ט ואינה נאסרת, ואם מעכשיו אנו דנים כאילו כבר אסורה, אסור התבטל שנתבטל בקדירה וכן נבילה שבטלה בשחוטה לדין טומאת מגע אם לאחר הכרה טמאים הדברים שנגעו בנבילה קודם הכרה, וכן יש לצייר כמה ענינים מה דאיכא נפ"מ בחקירה זו לדינא, והנה מדברי הרא"ש פגיה"נ הבאנו לעיל בפ"ז את דברי' שכתב דאם ניתוסף איסור עד שרבה האיסור על ההיתר דהוי כאילו הוכר האיסור וחזר להיות אסור מכאן ולהבא, ודאי אין רא' כלום, דהתם לא הוכר האיסור אלא ע"י הוספת איסור, ובכה"ג ודאי לא שייך לומר דהוי כאילו לא נתבטל, דרק בהוכר האיסור בהכרה פשוטה דרואה עכשיו את האיסור למפרע דהרי הכירו, וכפי ידיעתו אותו עכשיו הוסר כל הספק גם מזמן הקודם, יש לדון דלפי הידיעה והכרה של עכשיו רואה את הדבר האסור למפרע כ"כ בטל והוסר עכשיו כל דין של אחרי רבים להטות שהי' מחמת התערובות, אבל אם חוזר וניעור עכשיו ע"י הוספת איסור בכה"ג אף דחשוב כאילו הוכר, אבל הכרה זו אינה למפרע, דהעירבוב דמעיקרא לא נפקע עכשיו רק מכאן ולהבא ע"י התחדשות של הוספת איסור ובכה"ג ודאי נראה שהוא איסור מחודש מכאן ולהבא ולא למפרע, ועוד אף אם לא נחלק בין הוכר ע"י הוספת איסור להכרה ממשית אין רא' מלשון הרא"ש שכתב דחוזר ונאסר מכאן ולהבא, דהרי אף אם נאמר דעכשיו הדין כאילו לא נתבטל מעולם דין זה ג"כ מתחדש מכאן ולהבא דהרי מעיקרא מ"מ הי' מותר, וכעין שכתב הרא"ש בפ' הנודר מן המבושל לפרש דברי הירושלמי דאמר דלהכי חשבינן נדרים כדבר שיש לו מתירים דאף שחכם עוקר את הנדר אין עוקרו אלא מכאן ולהבא, דמבאר הרא"ש מחמת דמ"מ מעיקרא הי' אסור אלא דעכשיו נתחדש דין זה לחשוב כאילו בטל הנדר למפרע, אבל באמת קודם ההתרה לא הי' מותר הבאנו דברי' לעיל בש"ב פ"י יעו"ש: וכן מהא דכתב רש"י בזבחים ד' ע"ג ע"ב בהא דאמר רבא שם השתא דאמרו רבנן לא נקריב אי נקריב לא מרצי, וכתב רש"י וז"ל אי מקריב לא מרצי דאידיחי לי' מדרבנן (נ"ל דמדאורייתא בשעת קביעותא לא חזו עד דניידי וגזרו בי' רבנן משום קביעותא והוו להו דחויים מה"ת ומתני' אפילו הוכרו לבסוף אסורים הואיל ונדחו ושוב אינו חוזר.

עכ"ל.

לפי גירסת כמה ספרים) אין להוכיח דלא חשבינן בהוכר אח"כ כאילו לא נתערב מעיקרא, דשאני דין דחי' בקדשים כיון דמ"מ מעיקרא לא הי' ראוי להקריב בפועל הוי לי' דחוי, וראי' לזה מהא דכתב רש"י דמחמת שאסור להקריב מחמת גזירה דרבנן חשיב

כדחוי מה"ת, דהטעם בזה דהרי מה שמחויבים אנחנו לשמור ולקיים גזירת חכמים בודאי הוא מה"ת, מלאו דלא תסור או מגלוי אחר בתורה, כמו שנתבאר ענין זה בדברינו בש"א, דעיקר החילוק בין איסורי תורה לאיסורי דרבנן הוא דדבר האסור מה"ת החפץ הוא דבר איסור שאינו ראוי להשתמשות זו, ומה שאסור מדרבנן, אף דבפועל הוא מוזהר מה"ת שלא לעבור על דברי תורה, אבל החפץ הוא ראוי גם עתה להשתמשות זו שאסרו חכמים, יעו"ש בפ"ז ובפכ"א שהארכנו בענינים אלו, וכיון דכתב רש"י דלענין דחוי בקדשים מה שאסור להקריב מחמת גזירה דרבנן הוי דחוי מה"ת, משום דבעינן שיהי' ראוי להקרבה בפועל, והרי הי' מוזהר מה"ת לשמוע דברי חכמים, וכדברי רש"י מוכח מן הש"ס כאן, דהרי גם לפי"מ שאסרו רבנן לא אמרו שיהי' דין פסול ודאי על כל התערובות, אלא דין ספק כאילו לא נתבטל הפסול, ומ"מ חשבינן לי' לדחוי, ויקשה לכאורה מהא דמצינו בגמ' יבמות פ' החולץ דלהכי בספיקות חולצת ולא מתיבמת, ולא אמרינן כל שאינה עולה ליבום אינה עולה לחליצה, משום דאם יבוא אליהו ויאמר דהא בת יבום היא.

יעו"ש.

וכן לענין כסוי הדם דבעינן אשר יאכל, ובטריפה שאינה ראוי' לאכילה פטור מכסוי, ומ"מ בספק חייב לכסות הובא לעיל בש"א פ"י וכ"ב, וכן כתבו תוס' בזבחים ד' ע"א ע"ב ד"ה ובטריפה דמשו"ה בנתערב טריפה בקדשים יפדו כשיומתו אף דאין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים, ולישראל אסור באכילה מחמת הטריפה המעורבת, דכיון דבמציאות הכשרים ראויים לאכילה, ומה שאסור לאכול מחמת ספק אין זה מחשיב לאינו ראוי באכילה יעו"ש.

והכא לענין דחוי מבואר בגמ' דמה שאינם ראויים להקרבה מחמת ספק חשוב כדחויים. ונעשים הכל כפסולים ואינם מרצים כלל, אלא ודאי נקטו חכמים דלענין דחוי בקדשים בעינן שיהי' חזי להקרבה בפועל, ואם אינו ראוי גם מתחת דבר אחר הגורם ג"כ חשוב כדחוי, וכמו דאיתא בזבחים ד' נ"ט בקדשים שנשחטו ונפגם המזבח דחשיבי דחויים אף שאין חסרון כגוף הקרבן, ולפי"ז ודאי בקדשים לא מהני הכרה דלאח"כ, ומאד יפלא בעיני מה שמצאתי בהשמטות משיטה מקובצת שם לסוגיא ד' ע"ג בזבחים שהביא בשם הר"ר שמואל שתמה בהא דאמר רבא דאם הקריב לא מרצי וכי יש כח ביד חכמים לעקור דבר מה"ת בקום ועשה, דאמרו לא מרצי ויביא קרבן אחר שהוא חולין בעזרה, דמה"ת כבר נתכפר בקרבן של תערובות שהקריב, וכמו דפריך הש"ס בפ' האשה רבה גבי דם שנטמא וזרקו במזיד לא הורצה, דמה"ת הציץ מרצה על טומאת הדם ומדרבנן לא מרצי ופריך הש"ס וכי יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה, ומביא שם בשטמ"ק תירוץ א' בשם הר"י ותירוץ ב' בשם הר"ר מנוח, ושני התירוצים הוא בדרך רחוק מאד.

יעו"ש.

ובאמת לק"מ לענ"ד וכמו דמפורש ברש"י כאן דמה שאינו ראוי להקריב מדרבנן הוי דחוי מה"ת ונעשה פסול מה"ת וכמש"כ, אבל שם ביבמות פריך שפיר כיון דקיי"ל דהציץ מרצה על דם שנטמא בין בשוגג ובין במזיד, בע"כ הכי קים להו דלענין דחוי ג"כ שאני מה שאינו ראוי להקריב מחמת טומאה משאר פסולים דאל"כ איך הציץ מרצה על

הדם הא כבר נפסל מחמת דין דחוי בקדשים ועל שאר פסולים אין הציץ מרצה, אלא ודאי הכי קים להו מעיקר ההלכה שהציץ מרצה על הטומאות, דלא חשבה תורה כדחוי מה שאסור להקריב מחמת טומאה, אבל עכ"פ אחר שהקריב מ"מ הציץ מרצה, ורבנן אמרו במזיד לא הירצה, דמה"ת הוא פטור מקרבן אחר, ורבנן אמרו להביא קרבן אחר שהוא חולין מן התורה שפיר פריך הש"ס וכי יש כח ביד חכמים לעקור דבר מה"ת, העולה לנו מזה דבקדשים ודאי דלא מהני הכרה להחשיבו כראוי להקרבה למפרע, דכיון דבעינן ראוי להקרבה בפועל, וכל היכא שאנו דנים לומר למפרע, הוא רק דעכשי' הדין כן לומר שהי' ראוי להיות כן למפרע אבל בפועל לא הי' כן למפרע.

וזה פשוט: ומצאתי בפמ"ג בסי' ק"ט במ"ז סק"ד אחר שהביא שם פסק הרמ"א דבמקום הפסד מותר ביבש שנתבשל אחר שנודע התערובות כתב וז"ל, שאלה יבש ביבש ברובא במינו ונודע התערובות ונתבשל כך, בה"מ, ואח"כ הוכר האיסור בקדירה מהו, תשובה דבר זה מתורת רבינו המובהק ז"ל בשו"ת ח"צ סי' כ"א נוכל ללמוד דבר זה, וז"ל שם במה שרצה חכם א' לומר בא"א שניסת במשאל"ס, והולידה ובא בעלה שאין הולד ממזר מה"ת וכתב הח"צ דודאי הוי ממזר, ומה שהביא רא"י מיבש שבטל והכירו אח"כ באיסור, התערובות שמקודם מותר, זה לא ידעתי מנין לן ובעיני פשוט לאיסור, ואף לפ"ד ל"ד דהתם שכבר נתערב ואינו ניכר ובהיתר נתערב וכו'.

עכ"ל, הנה ודאי אם הוכר האיסור ושהה אח"כ בקדירה, ודאי דצריך ס' שהרי עתה פולט מאיסור בלח, כ"פ שהוסר האיסור מקודם או נצטנן ואח"כ הוכר מ"מ הואיל ונתבטל הפליטה מקודם תו אין לאסור והח"צ אוסר, ומ"מ בה"מ כה"ג צ"ע לדינא. עכ"ל הפמ"ג.

והנה נראה דהח"צ והפמ"ג נקטו בפשיטות דהיכא דהוכר האיסור נפקע היתר הביטול למפרע, דאל"ה אין כאן מקום לאסור את התערובות, כיון דהחתיכה שהוכרה נאסרה לאחר שפליטה פליטתה וודאי דהתבטל מותר, דהתבטל לא נתחדש כלום ע"י הכרה זו, וכן ודאי כן נקט האי חכם א' ששאל מהח"צ שרצה לדמות היתר של משאל"ס להיתר של ביטול ברוב, דהרי במשאל"ס ודאי דאמרינן איגלאי מילתא למפרע דא"א היתה, וסובר כיון דהביאה מ"מ בתחילה בהיתר היתה אין הולד ממזר, ומדמה זה לתערובות, והח"צ פליג דגם בתערובות אסור מה שנפלט בתערובות קודם שהוכר, והטעם בזה דאף דהפליטה עדיין בתערובות היא ולא הוכרה כלום, אבל כיון דבאמת מה שנתערב מפליטת האיסור בקדירה הי' מהדין להיות בששים דהרי לח בלח הוא, אלא דהרא"ש מתיר בנתבשל אחר שנודע התערובות שכבר הותר היבש לגמרי, ומשו"ה אין פליטתו אוסרת, ומשו"ה עכשי' דהוכר האיסור ובטל היתר הביטול למפרע מן חתיכת האיסור, ועלינו לדון על הפליטה מחמת תערובתה בעצמה ומחמת תערובתה לעולם צריך ששים, זוהי סברת הח"צ, אבל באמת יש לדון להיפוך דאף אם נאמר דמה שהוכר עכשי' אסור למפרע, אבל החלקים שנפרדו מן החתיכה קודם ההכרה נשארו בהיתכן דהרי חלקים אלו לא באו לעולם לכלל הכרה, דהרי זה ודאי יודה גם הח"צ שאם נפרר מן החתיכות פירורים קטנים שהם נשארו בתערובות בלי הכרה שהם מותרים, אלא דשאני פירורים שנשארו בתערובות שהם בטלים מצד עצמם שהי' רוב פירורי היתר, וכיון דמצד רוב

היתר אשר בהפליטה הי' צריך ששים, ורק אנו רוצים להתיר מחמת היתר של החתיכה, וכשאנו אוסרים למפרע את החתיכה, בטל ונפקע היתר של הפליטה, אבל מ"מ אין הפליטה באה רק מחלקים דקים שנמחו וחלקים אלו לא באו לכלל איסור עכשי', וע"כ נראה שמיסתבר יותר כהפמ"ג שנוטה להתיר, אף שסברת האי חכם א' לא אבין כלל, דאיזו סברא שיהי' בזה, אין ענין זה דומה למשאל"ס, דהתם התרנו מחמת רובא דלית' קמן שהוא מחמת בירור ואח"כ נתברר ההיפוך ובודאי דכה"ג הוי הולד ממזר, אבל בביטול ברוב שהאיסור נהפך להיתר, ואח"כ הוכר מה שהוכר אסור והפליטה שלא הוכרה מותרת, אבל עכ"פ מדברי הגאונים אלו נלמד דהי' פשוט להם דבהוכר האיסור אמרינן איגלאי מילתא למפרע שהי' אסור, ולא אדע מאין למדו זה, ובפשטות הדעת נוטה, דבהוכר האיסור הוא נאסר מכאן ולהבא כמו במשמע מסתימת לשון הרא"ש, ומסתימת הראשונים יש ללמוד יותר מפירושן של אחרונים, אבל זה נראה לי ברור דמה שלדעת הפמ"ג להלכה למעשה בתערובות יבש במינו ונתבשל ואח"כ הוכר האיסור דמותר בה"מ, הוא רק אם נתבשלו התערובות יחד, אבל אם בשלו כל חתיכה בפ"ע במים ואח"כ הוכר האיסור דודאי אסור התבשיל מה"ת, אף שהוכר האיסור לאחר שנצטנן התבשיל, דהרי הוכר שיש בקדירה זו נתינת טעם מהאיסור, דהרי אף אם נימא דלא נתחדש האיסור רק מכאן ולהבא אבל כמו דחל איסור עכשי' על עצם החתיכה כ"כ חל האיסור על התבשיל שיש בו נתינת טעם וכמו בתבשיל שיש בו טעם חמץ דנאסר בהגיע זמן הפסח, דדבר שיש בו טעם חמץ הוא כממשו לפ"מ דקיי"ל טעם כעיקר, ורק אם עכשי' הוא נ"ט בנ"ט כמו שציירנו לעיל בכה"ג תלוי אם נאמר איגלאי למפרע שהי' אסור אסור מעכשי' גם הנ"ט בנ"ט ואם מכאן ולהבא מותר הנטבנ"ט, או בטעם ממש אם בשל שתי חתיכות יחד יש לדון ג"כ שיהי' מותר כיון דבקדירה זו לא הוכר האיסור דנתינת הטעם הוא ע"י הצטרפות של חתיכת ההיתר ג"כ בכה"ג תלוי בחקירה אם משעת הכרה חזרה לאיסורה כל התערובות למפרע או לא: ונראה לי דקצת ראי' לעיקר החקירה יש לומר מהא דקיי"ל דנבילה בטלה בשחוטה לענין מגע ולא למשא, אף דקיי"ל דכל שלא בא לכלל מגע אינו בא לכלל משא, שהטעם בזה כמש"כ התוס' בבכורות ד' כ"ג דחשיב בא לכלל מגע אם הי' מכירה כמו שנתבאר לעיל ענין זה בשער זה פ"ז, דבפשטות קשה קצת כיון דמ"מ עכשיו בטלה והותרה טומאת מגע לגמרי ואם תוכר הנבילה יתחדש דין טומאת מגע מכאן ואילך, ומסברא הי' נוטה לומר דיותר חשוב בא לכלל מגע קולית סתומה שיש בה מוח דהרי אם ישבר בעצם יהי' ראוי לטמא במגע, ומ"מ נקטינן בחולין ד' קכ"ד דנקרא אינו בא לכלל מגע דכפי מה שהוא עכשיו העצם סתום אינו ראוי לטמא במגע ומשו"ה אינו מטמא במשא, ובתערובות דלפי מה שהוא עכשיו אי אפשר להכיר ומה"ט הוא בטל, ואיך נאמר שחשוב בא לכלל מגע מה שאפשר שיבוא לכלל מגע ע"י הכרה, שאז יהי' חל עלי' טומאת מגע מכאן ואילך, אבל אם נאמר שמשעת הכרה אז טמאים המגעות שנגעו קודם ההכרה למפרע, מובן ההבדל בין קולית סתומה לתערובות, דבקולית יהי' טומאת מגע משעת שבירה ואילך, ובשעה שנושא הקולית כשהיא סתומה עדיין ליכא טומאת מגע, אבל בתערובות גם מה שנוגע עכשיו אפשר להיות טמא משו"ה חשבינן כאילו בא לכלל מגע, אבל אין זו ראי' מכרעת די"ל דסגי לן אם יבוא לכלל מגע בזמן שלאח"כ אם הזמן אינו מוגבל וכל שעה ושעה אפשר

להיות כן להחשיב כבא לכלל מגע, ובקולית סתומה מחוסר מעשה, וע"כ לא נתברר לי עיקר חקירה זו וצריך תלמוד: אמנם קשה טובא בשיטת הרמב"ם הבאנו לעיל בפ"ז שכתב בפט"ו מה' פרה וז"ל אפר פרה שנתערב באפר מקלה וקידש בכולן אם הי' הרוב אפר פרה מטמאים במי נדה, ואם הי' הרוב אפרמקלה אין מטמאים במגע אבל מטמאים במשא.

עכ"ל דמדהוסיף הרמב"ם על לשון המשנה לומר וקידש בכולן מוכח דסובר דהאפר קודם הקידוש דמים אין בו טומאת מי חטאת, כמו שהעיר הרש"ש הבאנו לעיל דברי' שלא מצא בש"ס שיטמא האפר, ולפי"ז קשה דהרי כבר נתבטל אפר הפרה ברוב אפר מקלה ולא הועיל הקידוש שיחול על המים דין מי חטאת ולמה מטמאין במשא, דמה דחלוק לענין ביטול ברוב טומאת משא מטומאת מגע הוא רק משום דאמרינן טומאה כמאן דאיתא, דזה שייך אם קודם הביטול הי' כבר דין טומאה, אבל בכה"ג שכבר בטל האפר פרה שלא הי' עלי' דין זה שיקדש את המים וע"ז לא שייך טומאה כמאן דאיתא, דהרי במעשר שני שבטל ברוב אם פדה את המעשר בכסף לא חל על הכסף קדושת מעשר מה"ת כמו דמוכח להדיא מסוגית הש"ס בפ' הזהב ד' נ"ג דאמרינן שם דאורייתא ודרבנן לא מצטרפי היינו דמה"ת לא חל על הכסף שם פדיון מחמת דליכא קדושה על המעשר שבטל ברוב, ואיך נאמר דהאפר פרה שבטל ברוב יפעול דין קדושת מי חטאת על המים, דהרי שם במע"ש ודאי נכרים הדמים שמתפס עליהם, ומ"מ אין מתחדש עליהם שום דין, כיון שבאים מכח קדושה בטלה, וכ"כ ראוי להיות דין המים הבאים מכח קדושת האפר וזוהי תמיהא רבתא והעירני לזה בני הרה"ג משה מרדכי שליט"א, ונראה לי בזה דקדושת וטומאת מי חטאת אינם באים בתולדה מן האפר פרה כיון דבאפר קודם הקידוש אין בו דין לטהר ולטמא, רחוק הדבר שהמים הבאים מכח האפר יתחדש בהם דינים אלו, אלא ודאי דקדושת מי חטאת הוא ע"י האפר עצמו המעורב בהם, דהיינו שריית ותמצית האפר עם המים זהו מי חטאת, ולפי"ז י"ל אף שנתבטל האפר קודם הקידוש כגון שנודע התערובות, מ"מ אח"כ כשקידש בהם חוזר וניעור כח המטמא שבאפר לענין טומאת משא שטומאה זו היא טומאה עצמיית באפר פרה, וענין תורת הביטול הוא רק לענין ההנהגה שאמרה תורה לנו להתנהג כן עם התערובות כדין של הרוב, אבל באמת אין המציאות משתנית כלום דקמי שמיא גליא, ומשו"ה לכל הדינים דלא שייך בהם ענין זה של אחרי רבים להטות דליכא עליהם דין של אחרי רבים להטות, כגון לטומאת משא מתחדש בשריית האפר פרה, אף שכבר נתבטל קודם הקידוש, ול"ד לפדיון של מע"ש אף דליכא על דמי הפדיון שום ענין תערובות, אבל כיון דבאים מכח המע"ש והמעשר הוא כחולין לענין כל הדינים, ממילא כל הבא מכח המעשר דינו כמעשר עצמו, אבל במי חטאת אין דינם מכח האפר אלא האפר עצמו מעורב בהם, והאפר עצמו אם יש בו ענין דלא שייך עלי' תורת ביטול ברוב הוא קם אדינו כאילו לא נתבטל, וכן נ"ל גם בנבילה שאינה בטלה בשחוטה לענין טומאת משא דגם אם תתערב קודם חלות הטומאה כגון שנתערבה בעודן מפרכסות שעדיין לא חלה טומאת נבילה עד שתמות, גם אז תמא התערובות במשא כמו שנתערב אחר מיתה, מטעם שכתבנו כנלענ"ד: פרק טו בשו"ת עויו"ט סי' ד' שקיל וטרי ע"ד תערובות חוטין שלא נטוו לשם ציצית בחוטין שנטוו לשם ציצית אם מותר להטילם בבגד ד' כנפות או לא, ותוכן שאלה

זו הוא אם מהני תורת ביטול ברוב להוסיף דין על המיעוט שיתחדש בו דין חדש) או אפשר לא מהני כח הביטול רק לבטל מן המיעוט הדין שיש בו, ככל איסור הבטל בהיתר שבטל מן האיסור דין האיסור וממילא הוא מותר, אבל בכה שצריך לנו שיתחדש בהמיעוט מעלת הרוב אולי לא מהני ביטול ברוב, וכן נשאלתי שאלה כזאת מהרה"ג שי"ז הגאב"ד דעיר קזימירוב, ע"ד עובדא שבא לפני' שנתערב אתרוג שניטל פטמתו באתרוגים שהי' בלא פיטמות מתחילת בריאתם, והביא הרב השואל דעת הגאון הנצי"ב בשו"ת משיב דבר ח' או"ח סי' ל"ד דפשוט לי' דמהני ביטול כה"ג, והשיב לשואלו בנידון מצה שנעשית שלא לשמה שנתערבה ברוב מצות העשויות לשמה דמהני ע"ז ביטול ברוב לצאת ידי חובת מצה, וטעמו דמקרא דאחרי רבים להטות דילפינן מזה דין ביטול ברוב סתמא כתיב בין למ"ע ובין למל"ת וכן הביא הרב הנ"ל דעת הגאון רש"ז מלובלין שכתב בספרו שו"ת תורת חסד דענין זה תלוי בפלוגתא רש"י ותוס' בזבחים ד' ע"ח אם היתר מעורב ברוב איסור מצטרף לשיעור כזית לענין מלקות, ובנה יסודו משיטת הש"ס נדרים ד' נ"ט עפ"י הר"ן שם דאיסור דרכו להתבטל ולא ההיתר, והנה דעת כל הגאונים הנ"ל שחקירה זו תלוי' בדין זה אם היתר מתבטל באיסור, ולענ"ד נראה בזה דרך אחר, והנה ראשונה עלינו לבאר שיטת הש"ס דנדרים ד' נ"ט דגרסינן שם גופא א"ר יוחנן ליטרא בצלים שתיקנה וזרעה מתעשרת לפי כולה, יתיב רבה וקאמר להא שמעתתא, א"ל רב חסדא מאן צאית לך ולר"י רבך היתר שבהן להיכן הלך, א"ל מי לא תנן דכוותה בצלים שירדו עליהם גשמים וצמחו אם הי' עליהם שלהם שחורים אסורים הוריקו מותרים וכי שחורים אמאי אסורים לימא היתר שבהם להיכן הלך, א"ל מי סברת על עיקר קתני אתוספת קתני אסורים א"ה מאי אתא רשב"ג למימר דתניא רשב"ג אומר הגדל בחיוב חייב והגדל בפטור פטור, ת"ק נמי הכי אמר, כולה מתני' רשב"ג קתני לה, וע"כ לא שמעת לי' לרשב"ג דלא קא טרח אבל היכא דקא טרח בטיל ברובא.

עכ"ל הש"ס. וכתב הר"ן וז"ל, וכי היתר שבהם להיכן הלך נראה בעיני דהכי מקשה אפילו תימא דגידולין של היתר מבטלין עיקר של איסור התם היינו טעמא משום דכיון שרבו גידולי' על עיקרו נמצא שכשאוכל אינו אוכל וטועם טעם האיסור כלל הילכך אעפ"י שהאיסור שבו מעורב בתוכו ולא אזיל לי' לעלמא שרי, אבל גבי מעשר כיון דלפי חשבון הטבל חייבי' רחמנא לעשורי הכא אמאי מתעשרת לפי כולה וכי היתר שבהם להיכן הלך: ואם הי' העלים שלהם שחורים וכו' ומדקתני סתמא אסורים משמע שאסורים לפי כולם כפירותשביעית עצמן ואם איתא דאמרינן וכי היתר שבהם להיכן הלך, לא הוי לי' למפסק ולמיתני אסורים דהא אין תופסין דמיהן כשביעית עצמה שהרי אם החליף כנגד היתר שבהם אינו תופס דמי', אלא ודאי גידולין מבטלי לי' לעיקר לגמרי כאילו לא הי', לפי שאף העיקר עצמו משתנה דרך גדילתו: ועד כאן לא שמעת לרשב"ג אלא היכא דלא טרח וכו' אבל היכא דקא טרח כי הכא דליטרא בצלים שזרעה בקרקע אתו גידולין ומבטלים עיקר לגמרי, ולא תיקשי לי אמאי דכתיבנא לעיל בריש שמעתין דסבירא לן דאי אין גידולין כעיקר פשיטא דמבטלין אותו והכא אמרינן דגדל בחיוב חייב אלמא אין גידולין כעיקר ואפ"ה קתני גדל בפטור פטור, אלא אעפ"י שאין גידולין

כעיקר אין מבטלין אותו זהכא היינו טעמא משום דהיתירא לא בטיל שהאיסור דרכו להתבטל ולא ההיתר, ועוד דלא טרח לבטולי עיקר אלא גידולין מאליהן באו.

עכ"ל: והנה אם נפרש דברי הר"ן כדעת הגאון בעל תורת חסד דהיתר אינו בטל באיסור, תמוה מאד מש"כ הר"ן בריש דברי' לפרש דברי רב חסדא דשאני איסור בתוך היתר דאינו טועם טעם איסור ולגבי מעשר דלפי חשבון חייבי' רחמנא, הרי החילוק העיקרי הוא דהיתר אינו בטל לגבי איסור, ולמה לן הני חילוקים בין מעשר לאיסור, ע"כ נלענ"ד דכוונת הר"ן בזה לענין אחר, דהנה באמת דין זה אם היתר בטל ברוב איסור פלוגתא דהראב"ד והרמב"ן ז"ל בסוגיא דע"ז בפ' השוכר הוא, הובא בתורת הבית להרשב"א ז"ל בית ד' שער ב' ד' קי"ז וז"ל וראיתי להראב"ד ז"ל שחלק בדין זה בין במינו לשאינו מינו דמין במינו ראשון ראשון בטל ואעפ"י שנפל שם היתר לבסוף אפי' כל היום כולו וכו' אבל הרמב"ן ז"ל כתב דהיתירא לגו איסורא לאו משום דראשון ראשון בטל דלא מצינו ביטול בהיתר, שאין אדם עשוי לבטלן, וכדאמרינן בעלמא כשבטל אסור לכתחילה דבשוגג מותר, אלא חומרא הוא ביין נסך וכו' עכ"ל הצריך לנו.

ונראה בכוונת דברי' הק' דאף דמה"ת לא מצינו שחשיבות המיעוט מעכב את דין הביטול דכל דברים החשובים שאינם בטלים הוא מדרבנן, אבל היתר לגבי איסור תלוי מה"ת בדעת האדם, כיון שלפי דעת בני אדם אין אדם עשוי לבטל היתר לגבי איסור, שההיתר הוא מה שראוי לכל תשמישי בני אדם והאיסור הוא שאינו ראוי להשתמשות וחשוב מיעוט זה של היתר יותר מן רוב האיסור: ובכה"ג לא אמרה תורה אחרי רבים להטות, דאף שבכמות רבה האיסור על ההיתר אבל באיכות המיעוט הוא מרובה מן הרוב, שבמיעוט זה איכא הרבה השתמשות וברוב איכא מיעוט השתמשות, אכן בכה"ג אם יבטל את ההיתר ברצון ובכונה בתוך רוב האיסור הוא בטל, ומשו"ה מסיק וכדאמרי' בעלמא כשבטל איסור דבשוגג מותר, כלומר דביטול היתר לגבי איסור הוא להיפוך מן ביטול איסור בתוך היתר, דהתם מצינו רק בשוגג ובהיתר לגבי איסור לא מצינו שיתבטל בשוגג, ורק במזיד אפשר לאשכורו ביטול היתר לגבי איסור.

כנלענ"ד בכוונת דברי' הק' - וזה דבר חדש בס"ד, כי כנראה העלימו עין מזה כל גדולי האחרונים - ולפי"ז נראה ברור דמש"כ הר"ן בסוגיא דבצל בנדריים דהיתירא לא בטיל משום דאין ההיתר דרכו להתבטל הוא עפ"י שיטת הרמב"ן ז"ל שהביא הרשב"א בתוה"ב שהבאנו. וכן מפורש בר"ן במס' ע"ז בפ' השוכר בהלכותי' לדף שס"ה ע"ב שמסיק שם, בטעמא דמילתא דהיתירא לגו איסורא לא בטיל, בזה"ל, היינו טעמא שהאיסור עשוי להתבטל ולא ההיתר עכ"ל.

ודברי הרמב"ם אלו הם הם דברי הרמב"ן שהביא הרשב"א בתוה"ב, וכנראה דעת הר"ן נוטה לדברי' שהרי כתב סתמא ואין כן דעת הרמב"ן ז"ל ולא העיר כלום על דברי': ועפ"י"ז יתבארו לנו דברי הר"ן בסוגיא דנדריים בדרך נכון בס"ד, והוא דקושית רב חסדא וכי היתר שבהן להיכן הלך, לא מצא הר"ן לנכון לפרש משום דאין היתר דרכו להתבטל, דענין זה שאין ההיתר עשוי להתבטל הוא כנפל בשוגג ולא בכונה, אבל בליטרא בצלים שתקנה זרעה הרי עשה בכונה שירבה האיסור של הגידולין על היתר של העיקר, ובכה"ג גם היתר מתבטל ברוב איסור, ומשו"ה ביאר הר"ן בכוונת קושית רב חסדא

ענין אחר, והוא דאף אם נתבטל ההיתר ברוב האיסור ונעשה כולו איסור, אבל כיון דמעשר לפי חשבון הטבל חייבי' רחמנא, ואם עישר לפי חשבון הגידולין דאז חזרו הגידולין להיות היתר ממילא הותר העיקר בלי תיקון אחר, כיון דסבת של ההיתר שהי' אסור הוא רק מחמת התערובות של איסור ובזה שע"י הפרשת המעשר לפי חשבון הטבל הותר האיסור ממילא נותר המסובב שהוא ההיתר שנאסר מחמתו של האוסר, והרי בראשון ראשון נאסר בהיתרא לגו איסורא כתב הר"ן שהבאנו לעיל דגם למאן דסובר דהיתר בטל באיסור וראשון ראשון נאסר אפילו כל היום כולו, מ"מ אם נפל אח"כ בבת אחת היתר מרובה שיש בו בכדי לבטל את עיקר האיסור שבתחילה הותר הכל, אף שאם נצרף כל מה שנאסר קמא קמא יעלה לחשבון הרבה יותר מן ההיתר שנפל אח"כ בבת אחת, מ"מ כיון דכל מה שנאסר קמא קמא הוא רק מחמת עיקר האיסור שהי' בו תחילה, וכל המיתוסף שנאסר הכל תלוי בעיקר האיסור ואם הותר העיקר הכל חזר להיתר, מכש"כ כאן שהותר הטבל ע"י הפרשה ונעשה חולין דודאי הותר העיקר שנעשה איסור ע"י הגידולין, והא דכתב הר"ן בטעמא דמילתא דגידולי היתר מעלין את העיקר האסור משום דכשאוכל אינו טועם טעם האיסור הוא לבאר עיקר היסוד שבזה, דהכלל העיקרי בזה דמקשה רב חסדא וכי היתר שבהן להיכן הלך הוא דמה שבטל ברוב אינו משתנה בעצמותו להיות ממש כהרוב, אלא שעפ"י הכתוב אחרי רבים להטות אמרה תורה להתנהג עם הכל כדין הראוי להתנהג עם הרוב, ומשו"ה לכל ענין שאין שייך בו ענין זה של אחרי רבים להטות חוזר הדין של המיעוט למקומו, ולפי"ז הי' אפשר לומר בגידולין של היתר שרבו על האיסורדאכול הכל ביחד שאוכל ודאי את האיסור, יהי' נחשב כהוכר האיסור, דלא שייך בזה אחרי רבים להטות וכמו שאמרו כמה אחרונים דלשיטת הרשב"א אסור לאכול הכל יחד מה"ת, ולאפוקי מדעת זו כתב הר"ן דאינו כן דהתם לא חשיב כאילו הוכר דאינו טועם את האיסור ובכל מה שטועם הוא טועם רוב היתר ולא נפרד כלל המיעוט מן הרוב, אבל במעשר הוא נפרד לענין זה מן הרוב, כיון שהרוב הותר ע"י הפרשה.

וזה נכון.

ומה דבאמת שרי לאכול כשרבו הגידולין הלא להרשב"א עכ"פ אסור מדרבנן לאכול הכל יחד, הנה עפ"י מה שבארנו לעיל פ"ח דטעמו של הרשב"א הוא דכשאוכל ביחד הוא כדברים הנבללים שהוא לח בלח שהחמירו רבנן לאצרוכי ששים, לפי"ז י"ל דרק היכא דשייך למיגזר אטו אינו מינו אמרו חכמים דבעינן ס', אבל בגידולין דלא שייך באינו מינו, דלא משכחת שיהי' העיקר והגידולין משני מינים, סגי לעולם ברוב היתר אף מדרבנן, והאחרונים דמפרשי בשיטת הרשב"א שלא כדרך זה קשה טובא מסוגיא זו.

וכן נ"ל בהא דכתב הר"ן לפרש בהא דמייתי הש"ס מבצלים שירדו עליהם גשמים דאם הי' העלין שלהם שחורים אסורים, דמדקתני סתמא אסורים משמע כפירות שביעית עצמן, ואם התפיס כנגד ההיתר שבהן תופסין דמי', ואם נימא אמרינן היתר שבהן להיכן הלך, אין הדמים שהתפיס כנגד ההיתר אסורים, ומזה מוכיח דלא אמרינן היתר שבהן להיכן הלך, דאף העיקר משתנה דרך גדילתו, יתפרש ג"כ עפ"י דרך זה, דהנה מטעם

ביטול ברוב כפשוטו אף דהיתר נעשה לאיסור, כ"ז דשייך בזה ענין אחרי רבים להטות, אבל לענין אם התפיס נגד ההיתר בפ"ע אין הדמים נתפסים באיסור שביעית, דלענין זה שהוא דין הבא מחמת ההיתר בפ"ע שלא בתערובות, דלא שייך בזה דין של אחרי רבים להטות, אמרינן היתר שבהן להיכן הלך, דלענין זה הוי כהוכר בפ"ע, אף דהיתר המועט הוא בתערובות ולא הוכר, אבל הדמים הנתפסים הם בנפרד מחמת ההיתר בפ"ע, ואין בהיתר הנאסר מחמת התערובות כח התפסה לאסור הדמים שהם ניכרים שהם באים מחמתן כיון דהפירות עצמן אילו הי' ניכרים בפ"ע היו מותרים, ואף דבמעשר שני שבטל ברוב חולין מפורש בגמ' ב"מ ד' נ"ג דאם פדה נגד המע"ש שבתערובות אין הדמים נתפסים רק מדרבנן משום דמדרבנן אין מע"ש בטל דהוי דשיל"מ, אבל מה"ת כיון דבטל ברוב הוי כחולין, ולא אמרינן איסור שבהן להיכן הלך, דהתם כיון דהמע"ש הוא בתערובות ואין עלי' דין קדושת מע"ש ליכא בזה תורת פדיון, ולא מהני בזה מה שיהי' הכסף פדי' ניכר, דליכא על מה לפדות, אבל כאן אף דההיתר הוא בתערובות והוא קדוש בקדושת שביעית, אבל כיון דקדושת הפירות הוא רק מדין אחרי רבים להטות, אי אפשר שיהי' דין קדושה זו על הדמים שהם ניכרים בפ"ע, ולא שייך בהם דין אחרי רבים להטות, ומזה הוכיח רבה דהביטול ברוב בכה"ג שהוא ע"י גידולין אינו בשאר ביטול בעלמא, אלא דע"י הגידולין משתנה גם העיקר וכמאן דליתא דמי, ובמסקנא דמסיק כרשב"ג דאמר הגדל בחיוב חייב והגדל בפטור דכיון דקתני גדל בפטור פטור משמע דאין עלי' קדושת שביעית כלל, וע"ז לא שייך לומר היתר שבהן להיכן הלך, דבכה"ג אנו דנים ענין ביטול ברוב כשאר דוכתא, וע"כ הקשה הר"ן למה אין העיקר בטל ברוב גידולין, ומתריך דבכה"ג דמיירי שניתוספו הגידולין בלא כונה שירדו עליהם גשמים, אין היתר בטל באיסור שאין ההיתר דרכו להתבטל דאיסור בטל בהיתר כשנפל בשוגג ולא היתר באיסור והוא כמש"כ הרשב"א בשם הרמב"ן שהבאנו לעיל, ולשיטת הר"ן תרווייהו בין רבה ובין רב חסדא ס"ל דהיכא שזרעה בכונה בטל היתר באיסור, אלא דלענין מעשר לא מהני ביטול ברוב כשאר ביטול ברוב, כיון דלפי חשבון חייבי רחמנא וכיון שתקן את הטבל, ממילא הותר ההיתר בלא תיקון, ופליגי בכה"ג שזרעה דלרבה אליבא דר"י בכה"ג גם העיקר משתנה וחשוב כמאן דליתא וכאילו הכל נעשו גידולין חדשים ורב חסדא פליג ע"ז וסובר דעיקר לא נשתנה וכמאן דאיתא דמי ומטעם ביטול ברוב לא מהני לענין מעשר ומשו"ה אומר היתר שבהן להיכן הלך, וכ"ז הוא לשיטת הר"ן דאזיל בזה בשיטת הרמב"ן דהיתר באיסור היכא דלא מכוון לבטל אינו בטל דאין אדם עשוי לבטלו, ולשיטת הסוברים בסוגיא דדין נסך דגם בהיתרא לגו איסורא אמרינן ראשון ראשון בטל ביין נסך ובשאר איסורים, ופירשו סוגיא זו דלא כהר"ן אלא כפי' הרא"ש והתוס' שם דכל השקלא וטריא שם אם גידולין מבטלים את העיקר או לא, הוא משום דעיקר חשוב ולא בטל, או שאין זה תערובות ממש כשאר תערובות, אלא שהגידולין נוספים על העיקר עי' בפ"י הרא"ש שם ואכמ"ל: ונתבאר לנו ענין זה מסוגית הש"ס לפי שיטת הר"ן ולשאר שיטות דגם היתר בטל באיסור היכא דמכוון לבטולי, והמיעוט הבטל מתחדש עלי' דין של הרוב, דמקרא דאחרי רבים להטות דילפינן מזה דין ביטול ברוב ליכא לחלק בין לבטל דין ובין להוסיף דין, ועוד נלענ"ד דמעיקר הדין שאמרה תורה אחרי רבים להטות לענין סנהדרין ג"כ יש ללמוד ענין זה,

דהנה במה שהצריכה תורה מספק הדיינים כגון בדיני ממונות בשלשה, ובדיני נפשות עשרים ושלשה, אם הדיינים מחולקים בדין כגון שנים אומרים חייב ואחד אומר זכאי, שאמרה תורה שהדין חל כהרבים, וענין זה הוא גם היכא שחלות הדין נעשה ע"י הדיינים כגון היכא שהדין הוא בטעות וקם דינא או בדיני נפשות ודיני קנסות דבעינן גמר דין של הדיינים, - כמו שנתבאר ענין זה לעיל בפ"ד - ואם נאמר דביטול ברוב לא מהני אלא לגרע, איזה דין מן המיעוט, ולא לחדש דין על המיעוט, נמצא דמיעוט הדיינים רק בטלים וכמאן דליתנהו חשיבא, ויהי' נחסר מספר הדיינים ששיערה תורה, ואף דלכאורה יש מקום לומר דשיעור מספר הדיינים הוא רק לענין משא ומתן של הדין, אבל לענין חלות הדין סגיא ברוב ממספר הדיינים, אבל מפשטות סוגית הש"ס בסנהדרין ד' ל' ע"א מוכח דחלות הדין חל ע"י שלשת הדיינים דמסיק התם הש"ס דלענין שלומי היכא דטעו לכו"ע לא משלמי אינהו מנתא דידי', היכא ששנים אמרו זכאי ואחד אמר חייב וטעו דמשלמים השנים רק חלקם ושליש מפסיד הבע"ד, משום דאמרי לי' אי לאו את בהדן לא הוי סליק דינא מידי יעו"ש.

ואם נימא דהמחייב לא מסייע בעיקר חלות הדין רק שיהי' שלשה בשעת משא ומתן של הדין, א"כ אין השלישי בזה רק כגורם ולא כמזיק ממש, ועיקר המזיקים הם השנים לבד, וא"כ קשה למה לא ישלמו השנים הכל, דלא מצינו שהגורם מגרע חלק תשלומים משל המזיק, וגם במשסה כלב מסקינן דהמשסה ודאי פטור ובעל הכלב חייב - ב"ק ד' כ"ד: - ומוכח מזה דגם המחייב פועל בעיקר חלות הדין היינו עפ"י הכתוב אחרי רבים להטות נהפך הדין של המחייב שיפעול דיבורו יחד עם רוב המזכים כאילו הי' כולם מזכים, ומוכח מזה דהמיעוט נהפך למעלות הרוב גם לענין זה שיתחדש על המיעוט דין חדש: וכ"כ מוכח מסוגית הש"ס במנחות ד' כ"ג דאמר רב חסדא נבילה בטלה בשחוטה שאי אפשר לשחוטה, ושחוטה אינה בטלה בנבילה שאפשר לנבילה שתעשה שחוטה דלכי מסרחה פרחא טומאתה, ור' חנינא אמר כל שאפשר לו להיות כמוהו אינו בטל, וכל שאי אפשר להיות כמוהו בטל, ועי' פירש"י שם דלר"ח שחוטה אינה בטלה בנבילה משום דאזיל בתר מבטל, ונבילה אפשר דפרחה טומאתה שתהי' כשחיטה והוי מין במינו דלא בטיל לר' יהודא, ור' חנינא סובר בתר בטל אזלינן וכיון דשחיטה אי אפשר להיות כנבילה, ומשו"ה לדידי' שחוטה בטלה דהוי מין בשאינו מינו יעו"ש.

הרי דלכו"ע אליבא דרבנן דסברי מין במינו בטל שחוטה בטלה בנבילה, שיתוסף דין טומאה על השחוטה, וזה רחוק לומר דשאני שחוטה משאר היתר באיסור כיון דכל חי' שמתה היא נבילה ואם יתבטל דין שחוטה, ממילא היא נבילה, דמ"מ כיון דקודם הביטול לא הי' על השחוטה דין טומאה והרוב מחדש בה דין טומאה הרי מוכח דמועיל הביטול להוסיף דין על המיעוט.

ואין להקשות מסוגיא זו על שיטת הרמב"ן וסיעתו דסברי דהיתר באיסור לא הטיל והכא אמרינן דשחוטה בטלה בנבילה, דלפי שנתבאר בדברינו לעיל עפ"י האמור בתוה"ב דרק בשוגג לא בטיל היתר באיסור שאין אדם עשוי לבטלו אבל אם מכוון לבטולי מיבטל בטל לכו"ע, לפ"ז ל"ק מסוגיא זו, דהרי איכא נפ"מ לענין זה, דלרב חסדא ודאי ניחא דהוצרך לומר דשחוטה אינה בטלה מטעם מין במינו, דאל"ה היכא דמכוון לבטולי הי'

בטל, וכן ר' חנינא דאמר כל שאפשר לו להיות כמוהו בטל הוא רק בעיקר הדין, דאפשר להתבטל, אבל באופנים של שוגג ומזיד לא הוזכר בזה, ועוד י"ל דשחוטא בטלה בנבילה מיירי בבשר טריפה שחוטא, דהרי לא קתני כשירה בנבילה, והיתר באיסור דלא בטיל הוא משום חשיבות השתמשות שבו כמו שבארנו אבל טריפה ונבילה שניהם אסורים באכילה ומותרים בהנאה, ושפיר בטל אף בשוגג גם לשיטת הרמב"ן וזה פשוט.

ובס' שושנת העמקים לבעל פמ"ג כלל י"ד הביא שם להוכיח מסוגיא דמנחות הנ"ל דהיתר בטל באיסור מדנהפך הטהור לטמא, וכתב ע"ז דאיסור מטומאה לא ילפינן לענין ביטול. וצריך לעיין בכ"מ פ"א מה' אה"ט פי"ז בשם הר"י קורקס ז"ל, ודברי' אינם מובנים לי כלל, דהרי"ק לא כתב שם רק להיפוך דכיון דטומאה כמאן דאיתא דמי יש לחלק ביטול זה משאר דברים המתבטלים, אבל להיפוך שיתהפך הטהור לטמא אם נימא דהיתר אינו נהפך לאיסור מהיכי תיתי לומר כן, דהרי הרי"ק כתב שם בפירושו דאף אם בשאר דוכתי בטל י"ל דלענין טומאה אינו בטל.

ולפימ"ש"כ הנה בעיקר הדין ודאי לכו"ע היתר בטל באיסור ורק היכא דלא מכוון לבטולי תלוי בפלוגתא בפ"י הסוגיא דע"ז פ' השוכר כנ"ל: והנה לפ"מ שנתבאר דלכו"ע מהני תורת ביטול ברוב גם לחדש דין על המיעוט. עלינו לבאר מה דפליגי רש"י ותוס' בזבחים ד' ע"ח דגרסינן התם אר"ל הפיגול והנותר והטמא שבללן זה בזה ואכלן פטור, אי אפשר שלא ירבה מין על חבירו ויבטלנו, ש"מ תלת ש"מ איסורין מבטלין זא"ז, וש"מ נותן טעם ברוב לאו דאורייתא, וש"מ התראת ספק לא שמה התראה, ופירש"י ז"ל אי אפשר שלא ירבה מין על חבירו וכו' כשהוא לועס אותה בפ"י נבלל מין לתוך חבירו מיעוטו של זה ברובו של זה ובטל המיעוט ברוב והבטל בכל מין נוסף על המבטל ונהי' כמוהו ונקרא בשמו וכו' ובתוס' שם הקשו ע"ז וז"ל ועוד קשה היכי מחייב כלל משום חד מינייהו דמיעוט הבטל ברוב לא מצטרף עם הרוב להשלימו לכשיעור דאפי' היתר לא מצטרף לאיסור כ"ש איסור לא מצטרף לאיסור וכו' ועי' בשטמ"ק שם שהאריך שם בפלוגתא זו בין רש"י ותוס', אבל הדברים מפורשים דלרש"י היתר מועט ברוב איסור מצטרף להשלימו לשיעור דע"י ביטול ברוב הוא מתהפך ממש כאיסור ותוס' חולקים על זה דאי אפשר שיהני הביטול שיהי' כהרוב רק בטל מאיסור דילי' אבל אינו נעשה כהרב ממש להתחדש עליו איסור של הרוב, ומה שתמה בפמ"ג בפתיחה לה' תערובות ח"ג פ"ה בזה שכתבו התוס' דכ"ש הוא מהיתר שאינו מצטרף לאיסור חדא מה כ"ש הוא, ועוד דהתם שניכר ההיתר דלא שייך ביטול, יעו"ש.

והדברים פשוטים לענ"ד דגם שם כשלועס יחד יהיה, נבלל זב"ז, דהרי גם כאן פירש"י דע"י הלעיסה יהי' נבלל, והכ"ש שכתבו התוס' הוא דלענין איסורים אם מבטלים זא"ז פליג על זה כ"א ואומר דלמ"ד מצוות אין מיבטלין זא"ז כ"כ איסורין אין מבטלין זא"ז, דכיון דהם שווים זה לזה בפרט זה, מצוה או איסור אף דחולקים הם בשמות של המצוה או האיסור אין מבטלין זא"ז, אבל היתר באיסור ליכא למ"ד שלא יתבטל, דהרי חלוקים הם זמ"ז, וכיון דהיתר אינו מצטרף לאיסור מוכח דלא מהני שיתוסף ע"י הביטול דין האיסור של הרוב על המועט המותר, מכש"כ באיסורים דיש מקום לומר דליכא כלל תורת ביטול ע"ז דודאי אינו מצטרף להרוב האיסור וזה פשוט, ומזה גופא מוכח דלא

כמש"כ בס' תורת חסד, דהתוס' אזלי בזה עפ"י שיטת הר"ן בנדרים שאין היתר דרכו להתבטל עפ"י טעמו שכתב בס' הנ"ל שהבאנו דבריו למעלה שאין הביטול מועיל רק לבטל את דין המיעוט ויהי' כמו שאינו ולא להוסיף על המיעוט דין המיוחד להרוב, דלפי"ז אין מובן כלל האי' כש"כ שכתבו התוס' דלפ"ד אדרבה היתר לכו"ע אינו מתבטל ברוב איסור ואיסור באיסור סובר ר"ל דבטל, אלא ודאי מוכח דסברי דהיתר באיסור לכו"ע מיבטל בטול ומ"מ אינו מצטרף להשלים שיעור כזית, ואיסור באיסור אף לר"ל אינו בטל לגמרי דהרי גם לר"ל אם נתערבו שלשה איסורים משלשה שמות לא יתהפכו כולם להיתר גמור שיהי' מותר באכילה, וכן מפורש בב"י סי' צ"ח: דרק פטור ממלקות אבל אסור מה"ת, וכן באר הפמ"ג שם בפתיחה הנ"ל, והענין בזה כיון דכולם הם אסורים באכילה אי אפשר שיתבטל האיסור ורק שם האיסורין בטל וממילא ליכא מלקות ויהי' איסור זה כאיסור עשה ולא כל"ת, וזהו שכתבו התוס' דכל שכן הוא מהיתר באיסור דהתם איכא ביטול ממש דמתהפך לאיסור, והכא אינו בטל מאיסורו לגמרי, דעכ"פ אסור הוא מד"ת.

וזה ברור לענ"ד. לפלא בעיני שלא ירד לזה הפמ"ג וכ"ז הוא מטעם שנראה להפמ"ג ג"כ שהתוס' סברי דהיתר אינו בטל באיסור דז"ל הפמ"ג שם באופן שמ"ש מהר"א כהן אפינטו"ל בס' התערובות ח"א פ"א דיבש ביבש היתר באיסור רוב אין היתר נהפך לאיסור להנך רואה שבמחלוקת היא שנוי' בין רש"י ותוס' כאן (הוא בסוגיא דזבחים ע"ח), ונפ"מ טובא בפסולי עדות מה"ת בעבירה שחייבים עלי' מלקות עכ"ל.

ומדלא כתב שם ביאור בפשיטת התוס' משמע דסובר דשיטת התוס' דלא שייך ביטול היתר באיסור, ומשו"ה תמיה לי האי' כש"כ שכתבו התוס', והדברים פשוטים וברורים כמש"כ: ועתה עלינו למצוא הטעם בשיטת התוס' דהיתר הבטל באיסור אינו מצטרף להשלים לכשיעור הי' אפשר לומר דהטעם בזה עפ"י מה דאמרינן בגמ' בכורות ד' כ"ג דלענין טומאת משא לא מהני ביטול אם נושא כולם כאחד כיון דמ"מ הוא נושא את הטומאה וליכא ע"ז ענין דאחרי רבים להטות וכמו שנתבאר ענין זה לעיל בפ"ז, והנה בכה"ג שנתערב שלישי זית של שומן בשני שלישי זית של חלב, דעכ"פ לא אכל רק פחות מזית של חלב ליכא בזה ענין לחייבו מלקות כיון דהרוב איסור אינו מחייבו מלקות ואיך ילקה משום אחרי רבים להטות ולפי"ז נאמר דאם נתערב זית של שומן בשני זיתים של חלב, יבש ביבש וכל אחד מופרד מחבירו דאז חייב מלקות על כל אחד מהם, דזה דומה לטומאת מגע דעל כל נגיעה איכא אחרי רבים להטות, אבל אם באכילה של זית אחד ליכא מן האיסור שימור המתחייב פטור דעכ"פ לא אכל זית מהאיסור, ולפי"ז צריך לחלק בין איסור להיתר דבאיסור הבטל בהיתר כתבו בתוס' בכורות דאינו דומה לטומאת משא דכל משהו ומשהו שנכנס בגרונו קמא קמא בטיל הבאנו דבריהם לעיל בפ"ט, אף דעכ"פ אוכל את האיסור ודאי באכילה זו, והטעם בזה י"ל דלענין היתר אי"צ לדין מצטרף מכל האכילה יחד, וכיון שכל מה שנכנס בגרונו הוא מותר משום אחרי רבים להטות אין כאן איסור, אבל הכא אף דכל משהו שנכנס בגרונו הוא איסור משום אחרי רבים להטות, אבל לענין לחיובא מלקות בעינן דין המצטרף מכל האכילה יחד, וכשאנו באים לחייבו על כל האכילה יחד הוא דומה לטומאת משא דלא שייך בזה אחרי רבים להטות כשנושא את כולן יחד, כ"כ כשאנו דנים לחייבו מלקות על כל האכילה

יחד, הרי ליכא שיעור המחייבו מלקות, ובדיינים שכתבנו לעיל דהמיעוט מצטרף למנין שלשה דיינים, י"ל דיש חילוק בין צירוף לצירוף, דהנה בדברים שדין המצטרף הוא מחלקים נפרדים התם שפיר מצטרף גם המיעוט, דכשאנו דנים על כל חלק וחלק לבד הרי יש בחלק זה דין של הרוב, והשלמת הדין הוא בא בתולדה מן החלקים, אבל היכא דעל חלק מופרד ליכא שום דין והדין חל רק ע"י המקובץ יחד, אז אין המיעוט מצטרף, וע"כ י"ל דבדיינים כל דיין פועל בחלות הדין לפי חלקו ובהתקבץ כל שלשת החלקים נגמר הדין בשלמות, ומסתבר לומר כן דאם נימא דרק ע"י אמירת שלשה הדיינים חל הדין ומכל אחד ואחד אין שום חלות הדין כלל, אין מקום לומר אחרי רבים להטות לענין זה שדין של הרבים יהפוך את דין היחיד, אם לא רק כשיש בהרבים שיעור הדיינים הראוי לגמור הדין על פיהם, אבל בשני דיינים מזכים ואחד מחייב, לא שייך אחרי רבים להטות, דכ"ז שלא נתהפך הדין של המחייב אין בכח המזכים לפעול כלום בזה ואין כאן מבטל, אבל אם נימא דכל דיין פועל בחלות הדין כ"א לפי חלקו, מובן הענין היטב, דהשנים שהם הרבים פועלים לפי חלקם בחלות הדין והשלישי סותר אותם, דהרי לולא שאמרה תורה אחרי רבים להטות אז גם אם הי' שלשה מזכים ואחד מחייב לא הי' חל הדין דהאחד מנגד והי' הדין שקול, ומדין אחרי רבים להטות נהפך המיעוט להיות כהרוב ואז פועל גם הוא כפי חלקו ונשלם גם מנין הראוי, דהרי איכא בזה מבטל ומתבטל, ומצטרף השלמת הדין ע"י שלשה דיינים שכל אחד פועל שלישי בחלות הדין, וכענין הזה הוכחנו במק"א בדין הצטרפות שני עדים שכ"א פועל לפי חלקו, ומה"ט הראינו מקור הענין במקדש בע"א למ"ד דחוששין לקדושי'.

ואכמ"ל בזה ו ולפי"ז יש מקום לומר דבזה תלוי המחלוקת בין רש"י והתוס' אם מהני תורת ביטול בהיתר לתוך איסור לענין הצטרפות למלקות, דלענין כל איסורי תורה התלוים בשיעור המחייב עונש מלקות או מיתה, יש לדון כ"כ אם חלות הדין של העונש חל מכל השיעור יחד ומכל חלקי השיעור אין שום התחלה לחיוב מלקות או מיתה, או שמכל חלק חל התחלת דין העונש ובהצטרפות כל החלקים נשלם הדין, ומדברי הרשב"א בחי' למס' כתובות ד' ל"א מוכח להדיא דבעשית התחלת עבירה כבר הותחל להתחייב, ומה"ט כתב דלמ"ד עקירה צורך הנחקה היא מיפטר מחיוב ממון שנתחייב בשעת עקירה משום דכבר הותחל להתחייב מיתה, יעו"ש.

וע"כ יש לומר דרש"י סובר בזה כהרשב"א, ומשו"ה כיון דמכל חלק מהתערובות יש שיעור התחלת החיוב מלקות מדין אחרי רבים להטות, ממילא בהתקבץ שיעור חלקי החיוב נשלם דין המחייבו מלקות, והתוס' סברי דהחיוב חל מכל הזית יחד ומחלק ממנו אין שום התחלה כלל לחיוב מלקות, ומשו"ה כשאנו באים לחייבו מלקות על תערובות זו שהיתר משלים לאיסור אין שייך בזה לומר אחרי רבים להטות דהרוב חסר משיעור ואין כאן מבטל ומתבטל לענין מלקות, ומשו"ה נקטו בפשיטות דלא מהני ביטול היתר לתוך איסור לענין הצטרפות לשיעור וחיוב מלקות, וענין זה אינו שייך לפלוגתא דר"י ור"ל אם חצי שיעור אסור מה"ת, דהחיוב מלקות שחייב על אכילת שיעור אכילה אינו בא מחמת איסור של חצי שיעור, דאיסור של אכילת חצי שיעור הוא איסור אחר, על אכילה כזאת שלא באה לידי צירוף, ובאכילת שיעור שלם הוא איסור אחר.

אף דמלשון הש"ס ביומא ד' ע"ד ע"א אמרינן שם ר"י אמר חצי שיעור אסור מה"ת כיון דחזי לאיצטרופי איסורא קא אכיל, משמע דמשו"ה סובר ר"י דאסור מה"ת, דבהתחלת אכילה כבר הותחל החיוב, אבל אינו מוכרח לומר דכבר הותחל דין העונש, רק שהתחיל לעבור על דברי תורה, דאם נאמר דלא התחיל בעבירה ועשה מעשה היתר איך מצטרף אח"כ להשלים השיעור, ור"ל אומר דיותר מה"ת דאכילה אמר רחמנא וליכא, דאם השלים אח"כ אז נקרא ביחד אכילה אבל כשלא גמר השיעור אין זה אכילה, וגם לא חשיב כהתחלת אכילה, דכל שלא גמר אין זה התחלה, אבל עכ"פ אין פלוגתא זו שיכת לענין זה באוכל כזית אם הותחל החיוב משעה ראשונה או לאחר שגמר אכילתו, דפלוגתייהו דר"י ור"ל הוא כשלא גמר אם חשוב כמתחיל בעבירה: ואם נבנה יסוד עפ"י חילוקים אלה יהי דברינו נגד שיטת הראשונים ז"ל בענין מעשר בהמה בקפץ אחד מן המנויים בב"מ ד' ו' ע"ב שהקשו התוס' דליחייבו כולם במעשר ע"י ביטול ברוב, והתוס' נשאר בתימה, והשטמ"ק הביא בשם הרא"ש והריטב"א שחדשו שם דמע"ב שאני דעשירי ודאי אמר רחמנא ולא עשירי ספק הובא דבריהם בש"א פ"ה דמדברי כולם מוכח דליתא לחילוק זה, דהרי גם שם כשהשלים המנין וקרא לעשירי קודם נתברר דליכא כאן רק תשעה מחויבים והרי זה דומה לכאורה לטומאת משא, ולפחות מזית איסור שמשלים היתר לשיעור זית, אם לא דנימא דקושיתם הוא רק היכא דאיכא בעדר יותר מעשרה טלאים דבמנין עשרה לא הוכר עדיין שחסר אחד במנין זה של העשירי.

ובתוס' שם מסקו בזה"ל ואין לומר דלא נשאר בעדר רק אחד דליכא רובא, דלשון לתוכן לא משמע הכי, עכ"ל דלפ"ד הרי אפשר לתרץ בנקל דמיירי שהי' בעדר הכל ביחד, המנויים עם אינם מנויים, רק עשרה, וקפץ אחד מן המנויים לתוך אותן שאינם מנויים, דכולם פטורים דליכא תורת ביטול בכה"ג דממ"נ ליכא עשרה מחויבים דבמעשר בהמה ודאי דלא שייך לומר דמכל אחד הנמנה חל קצת דין קדושה על העשירי, דכ"ז שלא גמר המנין לא הותחל כלל ענין זה: והנה עודן יש מקום לחלק דל"ד שיעור עשרה טלאים לענין מע"ב לשיעור כזית וכיו"ב לענין חיוב עונשים, דבמע"ב אין כמות העשרה טלאים יחד גורם הדין שיחול על העשירי דין קדושה לומר דמן כמות כזה חייבה תורה להקדיש אחד, אלא הענין הוא שמעשרה המנויים אחד אחד בנפרדים נשלם מנין עשירי שיהי' קודם, ומשו"ה כיון דעל כ"א שנמנה הי' דין מחויב להכנס לדיר להתעשר, ממילא כשיוצא העשירי הוא מקודש שהוא עשירי למנין האחדים שכל אחד הי' מחויב להכנס לדיר, אף שהוברר לנו שאחד מהם הי' פטור, אבל, כיון שכל אחד ואחד מן המנויים חל עלי' דין להכנס לדיר, עשירי זה הוא עשירי למנין והוא קודם, אבל בשיעור כזית המחייב עונש, אין תורת הדין שיהי' מקובץ מארבעה רבעיים או מעשרה עשיריים של זית דנימא כיון דכל רביע ממנו תורת איסור עלי' עפ"י תורת אחרי רבים להטות ממילא איכא כאן שיעור, אלא דשיעור זית הוא ערך הכמות של הדבר בכלל ולא שיהי' תלוי במנין ומספר של אחדים כך וכך, ומשו"ה כל שאנו באים לעשות דין ע"י המקובץ בכלל, אי אפשר לעשות דין עפ"י תורת הדין של אחרי רבים להטות לומר דאכל זית של איסור, כיון דידוע לנו שלא אכל רק פחות מזית מן האיסור, ולפי"ז הי' מקום לומר דגם לענין ציצית שנסתפק בס' עונג יו"ט שהבאנו לעיל שאם נתערבו ציצית שלא נטווה לשמה בתוך ציצית כשרות שיהני דין ביטול ברוב להכשיר גם הציצית הפסולים ואף היכא

שציצה אחת נתערבה בג' כשירות והטיל אותם בטלית אחד ג"כ יוצא דין מצות ציצית, אף שידוע לנו דבטלית זה ליכא רק ג' ציצית, ולא מיבעיא למ"ד ארבע מצוות הן דכל ציצה היא מצוה בפ"ע, וכיון דעל כל אחת יש לומר אחרי רבים להטות להכשירה ממילא קיים כל מצות ציצית דזה דומה לטומאת מגע, אלא אפילו לפי"מ דקיי"ל בשו"ע או"ח סי' י"ג דכולן מצוה היא ואם חסר אחת אין כאן מצוה כלום, דלפי"ז יש לדמות בכה"ג שידוע לנו דג' כשירות הן ואחת פסולה לטומאת משא, מ"מ כיון דארבע ציצית אין המצוה מכמות של ארבע יחד, אלא ארבע שהן ארבעה פעמים אחת שמארבע של אחת אחת נשלם מנין המשוער, וכיון שתכלית המצוה מן המקובץ של ד' אחדים, ענין זה דומה למע"ב כיון שעל כל אחד מן האחדים מהנו תורת ביטל ברוב ממילא מהני גם להשלים מנין הכולל וכ"ז אין לדמות למעשר דגן דאמרינן היתר שבהן להיכן הלך, אף דשם ודאי חשבון הכולל מצטרף מאחדים היינו דכל משהו מחייבת במעשר לפי מדה, ומ"מ אמרינן דאינו מחויב לעשר, רק לפי שיעור של הטבל לבד, ועל מיעוט חולין המעורב פטור מלעשר לכו"ע, דהרי מה דס"ל לר"י בליטרא בצלים דמתעשרת לפי כולה הוא משום דס"ל דזריעה החדשה מחדשת דין טבלגם על העיקר שתקנה קודם שזרעה כמו דמוכח שם להדיא מן הש"ס, דמעשר דגן אינו דומה לענינים אלו משני טעמים, חדא דמיעוט החולין המתוקנים שנתבטל ברוב טבל נתחדש על המיעוט רק איסור טבל שאסור לאכלו עד שמעשר, אבל מדת המעשר לא נתגדלה ע"י ביטול ברוב, דמדת המעשר תלוי בזכות של השותפות שיש לשבט הלוי, וע"י ביטול ברוב לא זכו הלויים זכות חדש דממונא לא בטל, ועוד כבר כתבנו לעיל דע"י שמתקן את הטבל ממילא הותרו החולין בלא שום תקון כיון דאזיל מזה סבה האוסרת, וכמו שהבאנו מדברי הר"ן במס' ע"ז דכתב שם דאף לשיטת הסוכר דהיתר באיסור בטל ונעשה איסור אם אח"כ נתבטל רוב האיסור ע"י הוספת היתר שרבה עלי' בבת אחת הותר ההיתר ממילא, אבל בענינים שכח המבטל קיים ועומד תלוי לענין הצטרפות ממיעוט הבטל לרוב המבטל בזה, אם דין הכולל מתקבץ מאחדים, וכל אחד ואחד נהפך דינו לדין של הרוב, אז המיעוט משלים גם לחשבון המצטרף כמו במעשר בהמה, או לדין ארבע ציצית וכדומה, אבל לדין שחל על המצטרף ביחד בלא אחדים בכה"ג דומה לדין טומאת משא, דהרי הוכר וידוע דליכא בזה שיעור הראוי: פרק טז אמנם כל אלה החילוקים אין די ביאור להעמיד הענין על יסוד נאמן, דעל כל אופן ענין זה מפורש במשנה ערוכה במס' מקוואות פ"ז מ"ב, אבל שאר משקים ומי פירות והציר והמוריסי והתמד משהחמיץ פעמים מעלין ופעמים אין מעלין כיצד מקוה שיש בה מ' סאה חסר אחת נפל לתוכה סאה מהם לא העלוהו, הי' בה מ' סאה נתן סאה ונטל סאה הרי זה כשר.

עכ"ל.

ובגמ' יבמות ד' פ"ב איתא שם דאם נתן סאה ונטל י"ט פעמים כשר. והנה הא דבעינן שיהי' במקוה מ' סאה דוקא דלכאורה מה נפ"מ.

כיון דאח"ז כשר אף שלא נשתייר מ' סאה מן המים הכשרים, ביאור ענין זה נתבאר היטב בתשו' רע"א סי' רכ"ב אות כ"ה, וזה תוכן דברי' שם, דאף דמה"ת בכל אופן בטל ברוב, אבל מדרבנן שהחמירו בעינן שיהי' אפשרות שיהי' במקוה מ' סאה מים כשרים,

ומשו"ה עד י"ט פעמים כשר בנתן סאה ונטל סאה כיון דודאי איכא רוב מים, אז תלינן בשאני אומר בדרך רחוק שמא מה שנטל הי' מי פירות ולא נשאר כלום במקוה מן המי פירות, אבל אם יתן ליטול יותר מי"ט פעמים אין לתלות בשאני אומר בדרך רחוק בדרך רחוק יש לחוש שמא כל מה שנטל הי' מים כשרים, ולא נשאר במקוה רוב מים כשרים. יעו"ש.

ולפי"ז מה דבעינן שיתן ואח"כ יטול הוא פשוט דאם יטול מעיקרא הרי בודאי לא נשאר מ' סאה מים כשרים ובכה"ג אין מעלין מדרבנן, ועכ"פ מפורש במשנה ובברייתא שהובא שם ביבמות דמי פירות שנפלו במקוה בטלי ברוב, ושיטת התוס' שם וכן הוא דעת הרמב"ן והרשב"א והריטב"א ז"ל דמה"ת אמרינן קמא קמא בטיל אפילו לא נשתייר רובא מים כשרים, הרי מפורש דהמי פירות שבטלו ברוב נהפך דינם להיות כמים כשרים ומטהרים ומצטרפים גם לשעור מ' סאה.

ובדין טהרת המקוה שמטהרת טמאים ודאי דלא שייך שיהי' איזה התחלת טהרה ע"י מעט מים וכל הטהרה באה רק מכל המ' סאין יחד. ובכ"ז מהני מה שבטלו המי פירות להצטרף לחשבון אף שידוע עפ"י הכלל שאין המדומע מדמע לפי חשבון דליכא במקוה מ' סאה מים כשרים, באופן דלפי"ז קשה טובא שיטת התוס' דזבחים דנקטו שאין מיעוט היתר הבטל ברוב מצטרף לאיסור לשיעור כזית, דהרי מוכח להדיא מדין מקואות דגם לענין צירוף מהני דין ביטול שישלים המיעוט מה שחסר השיעור ברוב המבטלו: והנה מה שכתבנו לעיל לדמות ענין צירוף לטומאת משא מן המשנה הזאת עלינו למצוא ענין לחלק בין ענינים אלו.

והוא דיש לומר דלא דמי לטומאת משא דענין חשבון מ' סאה הוא מן חלקים וכיון שכל חלק וחלק יש לו דין הרוב ממילא עולה חשבון מ' סאה, היינו דיש במקוה זו מ' סאין שכל סאה וסאה יש לה דין מים כשרים לטהר טמאים עפ"י דין של ביטול ברוב, ואף דבכלל הוברר הדבר דליכא כאן מ' סאה מים כשרים, אבל כיון דעל כל חלק וחלק לא הוברר ונשאר כל חלק על דינו שניתוסף לו כז טהרה, וע"כ חשבינן כאילו איכא כאן השיעור של מ' סאה, אבל בענין טומאת משא שאין אנו דנים על חלקים וצירופים, הנה כשנשא כל התערובות יחד, עלינו לדין רק אם נשא דבר המטמא ועל זה הוכר שבמשא זו נשא את הדבר המטמא וכיון דלענין זה הוכר לא מהני רק ביטול ברוב, אבל, במקוה עלינו לדון על החלקים אם יש כאן כך וכך חלקים וכיון שדין כל חלק וחלק הוא כדין הרוב לא נגרע ממילא החשבון, ולפי"ז מוכח להדיא דאף היכא שחלות הדין חל מן המקובץ בכלל ולא לחצאים, אבל כיון דסבת הדין תלוי בשיעור המקובץ מן חלקים בכה"ג מצטרף המיעוט הבטל להשלים שיעור הנחסר מן הרוב המבטל, ולפי"ז הי' ראוי שגם לענין עונשין יצטרף מיעוט היתר הבטל בתוך רוב איסור, דהרי גם לענין עונשין סבת הדין הוא מה שאכל שיעור כזית מן האיסור ושיעור זה מתקבץ מן חלקים, וכיון דכל משהו שאכל יש עלי' דין איסור ע"י דין ביטול ברוב, וממילא חשיב שאכל כשיעור הראוי לגרום את דין העונש, וע"כ שיטת התוס' דזבחים דפליגי על רש"י וסברי דאין מיעוט הבטל ברוב מצטרף לכזית קשה טובא, ולשיטת הר"י קורקס הבאנו לעיל בפ"ז שמחלק בין תערובות יבש ביבש לבין לח בלח הי' מקום קצת לחלק ולומר דבמקוה הוא

ביטול העצם שבטל לגמרי, ובתערובות פיגול ונותר הוי כיבש ביבש, והנה מלבד שהתוס' לא סברי כן דהרי לפי פירושם במס' בכורות מפרשים דגם בתערובות לח בלח מטמא במשא, הנה לשיטתם כל הכלל הזה שחשוב לענין משא כהוכר הוא רק מזרבנו, ועוד כשאוכל ולועס יחד יש להחשיב ג"כ כלח בלח, והענין צריך ביאור: ונלענ"ד לבאר שיטת התוס' עפ"י אופן אחר, דהנה ראשונה ראוי לבאר דהא דקים להו לחז"ל דכל מיעוט המתערב ברוב משתנה דינו ולהפך להיות כהרוב, אינו שנוי בעצמות הדבר ורק לענין דין הנהגה אמרה תורה אחרי רבים להטות שיהי' דין המיעוט כדין הרוב, אבל כ"ז הוא רק לענין כל הדינים שאנו דנים על התערובות איך לדון עליהם בהנהגה הלכה למעשה, אבל אם נבוא לדון על המציאות האמתית לא נשתנה המיעוט מכמו שהי', והנה לענין הדין דאזלינן בתר רוב ברובא דאיתא קמן פסק הרמב"ם דלא מהני לענין עונשין - הבאנו דברי' לעיל בפ"א, - ובארנו שיטתו שם דהדין של אחרי רבים להטות אינו בירור שכלי לומר דנתברר לנו שכך וכך הי', אלא שהדין לענין הנהגה המסופק לנו עכשי' לדון על הדבר שאנו מסופקים מה הוא ליחס עלי' שם של המרובים ולא שם של המועטים, ומשו"ה פסק הרמב"ם לענין תינוק הנמצא בעיר שרובה ישראלים אף שמדין אחרי רבים להטות אנו מחזיקים שתינוק זה הוא בן ישראל, הוא רק לענין כל הדינים שנוגעים עכשי' למעשה, אבל לענין דיני נפשות אם קדש אשה וזינתה, שהיא ענין הבא אח"כ בתולדה, לא מפני מה שהחזקנו אותו לישראל, דל"ד למה שפסק הרמב"ם בחלב שנתחזק עפ"י ע"א דמהני אח"כ גם לעונשים, דהתם הוא מדין עדות לא הי' נוגע לנפשות והי' סגי עדותו לענין זה והרי זה ככל עדות שבתורה שמועיל לכל התורה כולה, אבל היכא שאינו בתורת נאמנות רק חדוש הלכה להתנהג כן לא שייך בזה שהוחזק כמו שבארנו כ"ז לעיל בפ"א, ועיקר הכלל בזה דכיון דלא נתברר הדבר בתורת בירור, כשאנו באים לדון על ענין המתילד אח"כ עדיין הדבר בספק הוא, ואף שלענין כל הדינים שהי' ראוי לדון בהם גלתה תורה מקרא דאחרי רבים להטות דעלינו ליזלי בתר הרוב, אם אחד עבר עבירה נגד דין הפסוק הזה לא נוכל להחליט שעבר על עצם האיסור שאנו דנים עלי', אלא שעבר על הכתוב של אחרי רבים להטות, ואיסור זה אינו רק כאיסור עשה גרידא שאין עונשים עלי', ואף דעיקר הכתוב מיירי גם לדיני נפשות, התם בשעת לידת הספק הי' נוגע לנפשות דרוב דיינים מחייבים מיתה אמרה תורה להתנהג כהוראת הרוב, אבל אם הרוב יורו על דבר איסור והמיעוט חולקים יש לדון בזה אם אכל איש במזיד אם יש עלי' דין עונש, וזה תלוי אם נאמר דהוראת דיינים קיימת ועומדת כאילו מורים גם עכשי' דחייב האיש מלקות אז בר עונשים הוא עכשי' מחמת אחרי רבים להטות, אבל אם נאמר דצריך עכשי' הוראה חדשה, לאו בר עונשים הוא, דלפנינו הדבר בספק רק שנדע שעבר איסור של הכתוב אחרי רבים להטות: ולפי"ז נלענ"ד דגם לענין ביטול ברוב שנקטו חז"ל ללמוד ג"כ מקרא דאחרי רבים להטות שדינו של המיעוט להיות כהרוב הוא ג"כ רק לענין דין הנהגה שנוגע עכשי' לדון עלי', אבל בעצם המציאות ודאי לא נשתנה דין המיעוט מאמתתו, והנה אם נתערב כזית שומן בשני זיתים חלב, וכל אחד מהם מופרד והדין שחד בתרי בטיל ואסור לנו לאכול כל אחד מהם מה"ת כחלב ממש בלי ספק, אבל כ"ז לענין איסור אכילה, אבל אם עבר אחד ואכל במזיד ואנו דנים לענין עונשים אם בר מלקות הוא כאוכל חלב יש לומר דלא לקי דהרי במציאות

הזית שומן לא נתהפך לחלב, ומה דאסור לנו לאוכלו מקרא דאחרי רבים להטות איסור זה הוא איסור אחר, איסור עשה של הכתוב אחרי רבים להטות, שאין לוקים ע"ז.

ובענין זה ודאי דלא שייך לומר כהוראת סנהדרין דנאמר דהמיעוט נתהפך להיות כהרוב גם על ענין עונשין, דבשעת התערובות שחל דין הביטול עדיין לא הי' נוגע הדבר לענין עונש, והי' ענין ההתנגדות של המיעוט להרוב רק לענין הנהגה של איסור והיתר, וחל הדין לענין איסור שגם המיעוט הוא אסור כהרוב, וכשאכל עבר על עבירה שאזהרתה הוא הכתוב אחרי רבים להטות ולא על ל"ת של "חלב לא תאכלו" ומשיטת הרמב"ם דפסק שהאיסור בע"א יוחזק מזה גופא מוכח דקודם שאכל את החלב חשוב כאינו נוגע הענין לנפשות ולעונשין דאל"ה לא הי' מן הדין להאמין ע"א, וכן הובא בתשו' רע"א סי', צ"ד בשם הרשב"א דכתב לענין דרישה וחקירה דאפי' לר"ע דמצריך בעדי נשים ג"כ דרישה וחקירה, היינו דוקא כשבאים להתירה משום כיון דשרו א"א לעלמא כנפשות דמי, אבל בעדי קדושין אע"ג דע"י עדותן מביאים את כל הבא עלי' תחת בעלה בחיוב מיתה, השתא מיהא לאו בנפשות מסהדי עכ"ל.

כ"כ נאמר דבין בדין הלך אחר הרוב ברובא דאיתא קמן, ובין בביטול ברוב בעניני התערובות, איסור והיתר, נופל הספק עכשיו רק לענין איסור ולא למלקות, ועל מה שנופל הספק פועל הדין של אחרי רבים להטות, ואח"כ כשאנו דנים למלקות אז תלוי אם מעיקרא הי' מוחזק הדין ע"י בירור של עדות, ממילא מהני עכשי' גם למלקות ולמיתה, אבל אם מעיקרא לא הי' בירור רק גזה"כ להתנהג כן מהכתוב של אחרי רבים להטות, אין עונשין ע"ז, ובזה פליגי התוס' ורש"י בזבחים ד' ע"א דרש"י ז"ל נקט דהמיעוט היתר הבטל נעשה כמו האיסור ומצטרף לשיעור, והתוס' סברי דלא מהני דין ביטול ברוב היתר באיסור רק לאיסורא ולא למלקות, ובמשנה למלך פ"ז מה' מעילה בתשובה שהשיב למהר"י אלפאנדרי שהוכיח דמטבע לא בטיל מה"ת מהא דתנן בפ' ולד חטאת המפריש מעות לנזירותו לא נהנין ולא מועלין, ופירש"י משום דבכל מנה ומנה מצינן למימר זה הפריש דקשה לי' למה לא יתבטלו דמי שלמים דמיעוטא נינהו נגד הרוב, דרוב המעות יש בהם מעילה ומזה הוכיח דמטבע לא בטיל, והשיב ע"ז וז"ל ולא ירדתו לסוף דעתו דמה ענין ביטול ברוב לכאן, דביטול לא שמענו אלא לבטל האיסור להתירו לכתחילה באכילה, אבל אם הרוב הוא איסור נהי דאיסורא איכא אבל לחייבו קרבן או מלקות זו לא שמענו, ואף דאיכא למ"ד דהיתר מצטרף לאיסור לחייבו בעונשין היינו דוקאבתערובות לח בלח ומין בשאינו מינו משום דטעם האיסור נתפשט בהיתר ונעשה כולו איסור, אבל ביבש אף שהאיסור הוא רוב מעולם לא שמענו שאם אכל אחד מהתערובות שיתחייב שום עונש אף שאסור מה"ת, וא"כ היכא דאיכא בדמים הללו דמי חטאת ועולה ושלמים כל שלא נהנה כ"א שיעור דמי השלמים, פשיטא דאין לחייבו קרבן דאימור דמים הללו דמי שלמים הם.

עכ"ל.

והנה מה דפשיט לי' להגאון ז"ל בהחלט דלא מהני ביטול לעונשים ולקרבי לא נדע, ולפימש"כ שיטת התוס' מסייעתו. אבל בפשטות רש"י ז"ל פליג ע"ז וכבר הביא הפמ"ג בפתיחה לה' תערובות ח"ג פ"ה דברי מהר"א כהן דפשיט לי' דהיתר אינו מתהפך

לאיסור וכתב ע"ז דזה לחלוקת רש"י ותוס' דזבחים הנ"ל, וכן בס' שושנת העמקים כלל י"ד הביא דברי המל"מ האלה והקשה עלי' מדברי הש"ס במנחות כ"ג דשחוטא בטלה בנבילה, ולפימש"כ י"ל דגם המל"מ אין כונתו דהיתר באיסור לא בטיל אלא דלא מהני לענין עונש וקרבת דכן מוכח מרהיטת דברי' שהבאנו: ועוד נראה לי לומר דגם לשיטת רש"י ז"ל אינו מוכרח דבתערובות היתר באיסור שיהי' בזה דין עונש וקרבת דלפימש"כ עיקר היסוד דלא מהני תורת ביטול לענין עונשים הוא דבשעת התערובות לא חל הדין רק לענין הספק שנולד עכשי' וקודם אכילה אכתי אינו נוגע רק לענין איסור אכילה ולא לענין עונשים כמש"כ, וכ"ז מסתבר בשאר תערובות, אבל בנידון דמיירי רש"י שהוא על דברי ר"ל בפיגול ונותר שבללן זב"ז דהתערובות הוא מה שלועס הכל ביחד, ועיקר הספק בזה הוא על ההתראה לענין מלקות דלענין איסור אין נפ"מ דעכ"פ איכא איסור תורה, דהא דלר"ל איסורים מבטלים זא"ז הוא רק למלקות, אבל בשום פנים לא יותרו איסורים ע"י רוב מאיסור אחר, באופן דלפי"ז ענין של אחרי רבים להטות בכה"ג הוא רק לענין התראה שיהי' כמזיד על איזה שם איסור הוא עובר והרי זה דומה להכתוב של אחרי רבים להטות האמור לענין נפשות, כיון דעיקר ההתנגדות של הרוב והמיעוט הוא על ענין העונש, אז גם לעונשים אמרה תורה אחרי רבים להטות, אבל בשאר תערובות י"ל דגם לשיטת רש"י ז"ל לא יהי' דין עונשים אם אכל אחד מהתערובות או אם צירף מעוט שומן לרוב זית חלב דכבר נתערבו קודם אכילתו, ובשעת האכילה כבר הם שניהם אסורים ואיסורים משם אחד ואין מבטלין זא"ז אף למ"ד איסורים מבטלים זא"ז: ומעתה יש לדון לענין תערובות דבר שאינו ראוי למצוה ברוב הראוי למצוה כגון ציצית שלא נטוו לשמה וכן פסול אחר וכ"כ לענין מצה אם מהני ע"ז דין ביטול ברוב שיתהפך המיעוט להתחשב כראוי למצוה, דלפי מש"כ מדין אחרי רבים להטות ילפינן רק לענין הנהגה שנוגע לדין של הדברים המעורבים שאמרה תורה להתנהג עם המיעוט כדין ההנהגה שעם הרוב, והנה בדברים הראויים למצוות אנו דנים עכשי' אם יש מצוה להשתמש בהם, באופן שא"א לו לקיים המצוה באחריני אלא באלו המעורבי', ואחר שעשה המעשה אנו דנים על האדם אם נפטר מחיובו ע"י המעשה או לא, ולפי"ז אם נתערבה מצוה שאינה ראוי' למצותה, או מחמת חסרון שימור לשמה או מחמת פסול המין שאינה מחמשת המינים ברוב מצות כשירות, אם נבוא לדון קודם אכילה איכא מצוה באכילת כולן מקרא דאחרי רבים להטות, אבל לאחרי אכילה אם נאמר להחליט דכבר קיים המצוה של הכתוב בערב תאכלו מצות, יש לומר דעדיין הדבר בספק אם קיים מצוה זו אף שעשה מצות התורה בודאי אבל קיים רק עשה של אחרי רבים להטות, אבל לא אכל מצוה דבשביל ביטול ברוב לא נתהפכה הפסולה לכשירה, והנה לשיטת רש"י דפ' התערובות הנ"ל קרוב לומר דגם לענין לפטור מחיובו מהני דין ביטול ברוב, דכיון דלשיטת רש"י מוכח דאם רק אפשר לומר דהענין נוגע בשעת אכילה לדון עלי' מהני הדין של אחרי רבים להטות להתנהג על אכילת המיעוט כדין אכילת אחד מהרוב ומשו"ה י"ל דגם לענין חיוב ופטור של מצוה אם אנו דנים לאחרי אכילה אם יצא ידי חובת מצות אכילת מצוה ע"י המיעוט אמרינן שיצא ידי חובתו עפ"י הכתוב אחרי רבים להטות, אבל לשיטת תוס' שם בזבחים דגם באיסורים המעורבים שעיקר התערובות גורם לספק עלינו דין העונשים מ"מ לא מהני דין ביטול ברוב משום דסברי דאחרי רבים

להטות לא שייך כלל בנידון כזה, דדין העונשים הבא לאחר שאכל את האיסור אינו הנהגה השייכת לעצם המאכל, אלא להאדם שעבר על האיסור וכיון שהרוב והמיעוט הוא מהאוכלין לא מהני ביטול ברוב רק לענין זה אם מותר לכתחילה לאכלן או לא שדין זה הוא דין הנהגה איך להשתמש באוכל זה, אבל מה שיהי' המשפט לאחר שיאכל אינו דין של האוכלים אלא דין של האדם שאכלן, הנה לשיטתם מסתבר לומר דגם לענין תערובות דבר שאינו ראוי למצוה שלא יהני ע"ז ביטול ברוב, דדין זה מה שיצא ידו מצותו היינו מה שנפטר מחיובו הוא דין של האדם, ורק קודם האכילה יש לומר דמקרא דאחרי רבים להטות יש מצוה להשתמש גם במיעוט זה, אבל לאחר שאכל יש לומר דקיים רק מצוה של אחרי רבים להטות ולא מצות אכילת מצה.

כנ"ל ולא דמי לדין המקוה דמי פירות הבטלים ברוב מים הכשרים למקוה מצטרפים לשיעור מ' סאה, והאדם שטובל בה הוא טהור מטומאתו, דהתם עיקר דין המקוה, הוא הכשרה, שדין הכשר במקוה לטהר טמאים, וכיון דנקטינן דהמיעוט מתבטל ברוב לענין כל תורת הנהגה של הרוב נהפך המיעוט לדין הרוב לענין זה, כלומר שיהי' דין הכשר במיעוט של מי פירות לטהר טמאים, וממילא דין טהרה על האדם שטבל במקוה זו, אבל בדברים הכשרים למצוות אינו כן שאין דין המצה והציצית לבטל חיובי האדם לומר שנתנה התורה כח פטור בדברים אלו לפטור את המחויבים ומה שנפטר האדם בעשותו הוא ממילא מחמת שכבר קיים את המצוה המוטלת עלי', ומה שקיים המצוה ע"י ביטול ברוב הוא רק מצות אחרירבים ולא מצות ציצית או אכילת מצה.

כנלענ"ד בענין זה: ובדין תערובות שאר מינים עם ה' מיני דגן לענין ברכת המזון ולענין מצות מצה, דלפי מה דפסק בטוש"ע או"ח סי' ר"ח וסי' תנ"ג דאם יש טעם דגן וכזית בכדי אכילת פרס חשוב כלחם דגן, ולשיטת הראב"ד והר"ן בעינן שיאכל כזית מן דגן בכדי אכילת פרס, דלא כר"ת דסובר דכיון דטעם כעיקר חייב על כל זית ממנו, ודלא כר"ח דסובר דאם יש כזית בכדי אכילת פרס חייב על כל זית וזית, אלא דבעינן שיאכל מן דגן שיצורף בכדי אכילת פרס, עי' באהגר"א או"ח סי' ר"ח סקל"ב על מה שכתב שם בשו"ע כדי שיאכל ממנו כזית דגן בכדי אכילת פרס כתב בזה"ל ר"ל ודוקא שיאכל ג"כ בא"פ עכ"ל.

ואם הי' העיסה רוב דגן ומיעוט שאר מינים כתוב בשערי תשובה שם בשם שו"ת בית אפרים דכתב דיש מי שנראה שלדעתו צריך לאכול דגן כ"כ מהתערובות עד שבודאי אכל כזית דגן ואז יברך ברכת המזון ואין נראה כן עכ"ל. וכן בה' פסח כתב הח"י בסי' תנ"ג סק"י דבשאר מינים חוץ מאורז בעינן רוב דגן, ומשמע דיוצא ידי חובתו אם אכל כזית מן התערובות, ולא בעינן שיאכל כזית דגן, וכן הביא להלכה בס' משנה ברורה שם בה' פסח סי' תנ"ג סק"ד לציין שם מקור דין זה ברא"ש ה' חלה, והטעם לזה כתב דשאר המינים בטל ברוב דגן והוי ככולו דגן יעו"ש.

והנה לפימש"כ יש לעיין בזה טובא, דלשיטת תוס' דזבחים הנ"ל יש לומר דאינו חייב בבהמ"ז עד שאכל מן הדגן כזית וכן לא יצא ידי חובת מצה, דלכל מה שנוגע לאחר אכילה לא מהני ביטול ברוב, ומה שמביא בס' משנה ברורה מדברי הרא"ש בה' חלה אין ראי' מזה להלכה למעשה, דהרא"ש כתב שם להלכה דאם טעם כעיקר באיסורים

במין ושאינו מינו ולוקין עלי' אז אם יש טעם דגן יוצא ידי חובתו בכזית לחוד, דהטעם מהפך את האורז להיות כמו חטה, וכן לשיטת ר"ח דסובר באיסורים בעיני כזית בכדי אכילת פרס, מפרש ג"כ המשנה דתנן העושה עיסה מחיטין ומן האורז אם יש בה טעם דגן חייב בחלה ואדם יוצא בה ידי חובתו בפסח, דמיירי שהי' בזה כזית דגן באכילת פרס דאורז דאז נהפך כולו לחטים ויוצא בה ידי חובה בכזית, והירושלמי שפירש הטעם משום גרירא דאורז נגרר בתר חטים משום דלענין מצה בעינן שיכול לבוא לידי חמוץ, א"כ קשה נהי דהטעם של דגן מהפך את האורז שיהי' חשוב כאילו כולו דגן, אבל כיון דרובא אורז אינו בא לידי חימוץ והאיך יוצא בה משום מצה, ומשו"ה הוצרך לפרש דמשום גרירא גורר את האורז להיות כחטה וגורם לבוא לידי חימוץ עכ"ל הרא"ש.

והנה ברא"ש לא נזכר כלום מה דין שאר מינים שאין בהם דין גרירא אבל האמת ודאי כן דלשיטת הרא"ש דסובר דסגי לן בטעם דגן לחוד או כזית בכדי אכילת פרס להפך את התערובות כולה להיות כדגן, אלא מה דבעינן גרירה הוא בכדי שיהא ראוי לבוא לידי חימוץ, ומשו"ה לשיטתו בשאר מינים דאין בהם דין גרירא אם יהי' רוב דגם דאז יבוא לידי חימוץ, ומדין טעם כעיקר חשוב ככולו דגן ומשו"ה ראוי שיהי' הדין שיוצא בכזית לחוד, וכן כתב בשו"ע הגר"ז מליאדי סי' תנ"ג סעי' ז' יעו"ש באופן דלפי"ז אינו מטעם ביטול ברוב כמו שחשב הג' בעל משנה ברורה, אלא משום טעם כעיקר, ולפי"ז לפי"מ דנראה מדברי השו"ע בסי' ר"ח לענין בהמ"ז דבעינן שיאכל כזית דגן כשיטת הראב"ד והר"ן כמו שהחליט הגר"א שהבאנו וכן פסק הפר"ח שם להלכה דלא ס"ל כר"ת וכר"ח שיתהפך ע"י הטעם שיהי' האורז ודוחן לחטים, ולשיטתם ברוב דגן ומיעוט דוחן וקטניות לא נהפך הדוחן לחטים ע"י הטעם דגן אם לא מטעם ביטול ברוב, וכיון דאתינן לכלל ביטול ברוב הוא תלוי במחלוקת רש"י ותוס' הנ"ל, דלרש"י יש לומר דיוצא ידי חובתו במצות מצה וכ"כ חייב בבהמ"ז, ולשיטת התוס' אינו חייב בביהמ"ז ואינו יוצא ידי חובת מצה.

כנ"ל: פרק יז כתב הרמב"ן ז"ל על הא דתנן במשנה פ"ג דחלה, העושה עיסה מן החטים ומן האורז, אם יש טעם דגן חייבת בחלה ואדם יוצא בה ידי חובתו בפסח, אין בה טעם דגן אינה חייבת בחלה ואין אדם יוצא בה ידי חובתו בפסח, ובתוספתא פ"ב דחלה תניא העושה עיסה מן החטים ומן האורז כשב"ג אומר אין חייבת בחלה עד שיהא בה דגן כשיעור ואין אדם יוצא בה ידי חובתו בפסח עד שיהא בה דגן כשיעור.

עכ"ל.

וכתב הרמב"ן ז"ל וז"ל הא מתניתין חזינא לפרושא ולברורא הכא משום דקשיא ועמומה היא ודאי, מדקתני ואדם יוצא בה ידי חובתו בפסח שמעינן מינה דמדאורייתא היא דהויא כשל חטים כל אימת דאיכא טעמא דחטים ואע"ג דמערבי בגווה אורז טפי טובא, והכי נמי אסיקנא בפ' כל הזבחים שנתערבו דמתני' אפילו ברובא אורז היא ואפ"ה כיון דאיכא טעמא לא בטיל, וכיון דהכי איכא למידק דהא קיי"ל כזית בכדי אכילת פרס בטעמו וממש דאורייתא הא כל היכא דליכא כזית בכדי אכילת פרס דכו"ע לאו דאורייתא, ונהי נמי דטעמא לא בטיל האיך יוצא בה ידי חובתו בפסח הא עיקרא אורז הוא ואשכחן בתלמוד ארץ ישראל פירושא דמילתא ופרוקא דקא פרשו טעמא דמתני' משום גרירה

וכו' ודקא מייתי ראי' מהא מתני' בפ' כל הזבחים דמין בשאינו מינו בטעמא וטעמא מדאורייתא לא בטיל, קושטא הוא ועל הדין אורחא נמי איתמר דאע"ג דחטים גוררים את האורז, אי טעמא בטל, דבר שנתבטל מעצמו האיך גורר את אחרים.

אלא ודאי טעמא לא בטיל וכיון דלא בטיל ואיחזי לאיצטרופי בדנפשי' כגון דאיכא כזית בכדי אכילת פרס, מצטרף לכל עונשים שבתורה, לגבי מצה וחלה נמי גורר את האורז ליעשות לחם כטעמא דפרשינן ואשכחן נמי התם וכו' מתניתא דרשב"ג דאמר לעולם אינה חייבת בחלה עד שיהא בה דגן כשיעור וכו' רב הונא אמר טעמו דגן אעפ"י שאין רובא, מתניתא פליגא על רב הונא, עירב בה שאר המינים עד שיהא בה רובא דגן וטעמא דגן פתר לה במינים אחרים וכו' שמעינן השתא ממתני' ומגמ' דאיתמר עלה דכל שעושה עיסה אפילו מן האורז ומן החטים אינו נגרר אלא ביש בה דגן כשיעור כרשב"ג, וכי יש בה כשיעור אע"ג דרובא אורז גורר ואעפ"י שאין בדגן אפילו כזית בכדי אכילת פרס כיון דאיכא טעמא לא בטיל ולא עוד שגורר, ואילו שאר כל המינים עם החטים או אפי' אורז עם שאר ארבעת המינים אינו כן אלא ודאי אם עשה עיסה ויש בה כשיעור מחמשת המינים ועירב בה אחד מכל שאר המינים אזלינן בתר רובא ואי רובא וטעמא דגן חייבת ואי לית בה רוב דגן לאו לחם הוא ופטורה וכן הילכתא.

עכ"ל.

ונראה בפשטות דעת הרמב"ן ז"ל דברוב דגן יוצא ידי חובתו באוכל כזית מן עיסה זו, וכן מצאתי ברי"ט אלגזי דנקט בפשטות כן מדברי רמב"ן אלו, דמדבריי' מוכח דהיכא דאיכא רוב דגן בשאר מינים הוי דומיא דאורז וחטים, וכמו דבאורז וחטים יוצא ידי חובתו בכל כזית, וכן חייב משום טבל, וכתב הטעם בזה דכמו איסור שבטל ברוב נעשה היתר, כ"כ היתר המעורב נעשה איסור, והביא שם מדין כלאים צמר גמלים בצמר רחלים ובדין סכך פסול המעורב בסכך כשר דנעשה הכל כסכך כשר, אלא דלפי"ז הקשה למה בעינן שיהי' כשיעור חלה מחמשת המינים דוקא ולמה לא יצורף המיעוט לכשיעור כיון דבטל ברוב הדגן כמו דמהני צירוף לחייבו משום איסור טבל באוכל כזית ממנה או לצאת ידי מצה.

יעו"ש: ונלענ"ד לבאר שיטת הרמב"ן ז"ל הנפלאה, שאין דעתי נוחה מכל מה שראיתי מפרשים בענין זה, דהנה בהא דאיתא בתוספתא שהבאנו דרשב"ג אומר דכמו לענין חיוב חלה בעינן שיהי' בה דגן כשיעור כ"כ לענין מצה בעינן שיהי' בה כשיעור צריך ביאור איזה שיעור צריך לענין מצה, דאי שיעור חלה קשה בודאי מה מעלה ומוריד שיעור עיסת חלה לענין דין לצאת ידי מצות מצה וכמו שכתב בכ"מ ה' ביכורים פי"ו יעו"ש ובס' מחנה אפרים בחי' על הרמב"ם ה' ביכורים כתב על דברי הכ"מ בזה"ל לק"מ דכל עיסה שאינה חייבת בחלה אין אדם יוצא ידי חובתו בפסח.

עכ"ל.

ודבריי' מרפסין איגרי, וכבר תמה עלי' בס' שער המלך ה' חמץ ומצה פ"ו דלפי דבריי' אם עשה עיסה פחות מחמשת רבעים קמח לא יצא ידי חובתו בפסח זה לא ניתן להאמר, ועוד למה לא כתב הראב"ד בה' זו דבעינן שיהי' כשיעור וכתב השגתו בה' ביכורים

דבעינן שיהי' כשיעור, אמנם בס' רי"ט אלגזי כתב כ"כ לפרש דהא דאמר בתוספתא דבעינן כשיעור, הוא כשיעור חלה, רק הרגיש ג"כ כתמיהת בשעה"מ, ומשו"ה הוסיף קצת טעם לזה דאף דלא שייך ללמוד מצה מחלה רק היכא דאיכא פטור מחלה מצד עצמה כמו עיסת מע"ש וכדומה, אבל מה שנוגע לענין שיעור ודאי דלא שייך ללמוד זמ"ז, רק לענין גרירת האורז להיות נהפך לחטים דלא מצינו ענין זה רק בחלה ומשו"ה כל היכא דמהני גרירה זו לחלה מהני לדין מצה יעו"ש שהאריך בזה בה' חלה אות י"ג, אבל גם דברי' תמוהים הם ואין שום מובן לזה, דהרי ענין זה של גרירת האורז אינו מקרא בתורה לומר לילף זה מחלה בגז"ש לחם לחם ולומר דלימוד זה דוקא דומיא דהתם, והרי ענין זה של גרירה קבלו חז"ל בעלי התלמוד דירושלמי מסברא וידיעה, וכמו דמהני ענין זה לחלה כ"כ מהני למצה, ע"כ נלענ"ד ברור דשיעור זה האמור לענין מצה מפרש הרמב"ן ז"ל כהראב"ד שכתב בה' פסח פ"ו בהא דפסק הרמב"ם כלשון המשנה העושה עיסה מן החטים ומן האורז אם יש בה טעם דגן יוצא בה ידי חובתו כתוב בהשגות שם בזה"ל, י"ל והוא שיש בה דגן כזית בכדי אכילת פרס ויאכלנו עכ"ל, והנה במגיד משנה שם כתב בזה"ל אבל מדברי הרמב"ן ז"ל נראה שאפילו אין שם כזית בכדי אכילת פרס יוצא בה שמדין גרירה הוא שהחטים גוררים את האורז וזה שהזכירו חטים ואורז בדוקא וכן מבואר בירושלמי והאריך בזה בה' בכורות.

עכ"ל.

ונראה לו שבעיקר המאמר האמור בתוספתא לענין מצה לרשב"ג דבעינן שיהא בה כשיעור גם הרמב"ן ז"ל מפרש כהראב"ד דהוא כזית בכדי אכילת פרס ולשניהם דין זה דוקא בחטים ואורז משום גרירה אלא מחולקים הם בדין גרירה, דהראב"ד ז"ל מפרש מה דאיכא בין מאן דפליג על רשב"ג לרשב"ג דהוא תנא ס"ל דכיון דחטים גוררים את האורז שיתהפך טבעו לדגן סגיא בזה, ורשב"ג ס"ל דאף דנהפך האורז שיהא גם הוא בא לידי חמוץ, מ"מ אין אורז מחויב בחלה, דמה שהצריכה תורה שיהא בא לידי חמוץ לדין מצה וחלה בענין זה כלול שני תנאים שיהא בא לידי חמוץ, והמין הבא לידי חמוץ, אבל אורז שבטבעו אינו בא לידי חמוץ לא יתחייב בחלה אף אם נשתנה טבעו ע"י דבר אחר שנטפל עמו, וכן לענין מצה, וכיון דאית לי' להלכה כרשב"ג דגרס בירושלמי כגירסת הרמב"ן דהמשנה כרשב"ג, משו"ה פסק דאין יוצא י"ח בפסח רק אם הי' כזית בכדי אכילת פרס מדגן, ואכל פרס, שבזה אכל כזית שלם מן הדגן וענין גרירה דצריך בזה הוא כמש"כ הרא"ש דבלא"ה גם הדגן לא הי' חשוב לחם לחלה ולמצה, דאינו בא לידי חמוץ, ומפרשי כמו שכתבנו דשני תנאים הצריכה תורה שיהא המין הבא לידי חמוץ וגם יהי' בא לכלל חמוץ, ואם יהי' כזית דגן מעורב בשאר מינים חוץ מאורז ישתנה גם הדגן ולא יהי' בא ליד חמוץ, אבל לענין דין מצה וחלה לעולם אינו מצטרף אורז לדגן ובעינן לשניהם השיעור הראוי לכל אחד כפי מה שהוא, ומשו"ה בה' חמץ ומצה כתב דבעינן כזית בכדא"פ ויאכלנו ובה' ביכורים כתב דבעינן שיעור דגן, היינו שיהי' בתערובות חמשת רבעים: והרמב"ן ז"ל מפרש ענין גרירה זו לרשב"ג בדרך אחר, דכמו דלמאן דפליג על רשב"ג יוצא י"ח באוכל כזית אחד מן העיסה כ"כ גם לרשב"ג והפלוגתא דרשב"ג והתנא דפליג הוא בזה, שלהתנא דפליג מועיל דין גרירה מה שמשתנה האורז להיות כחטים לבוא לידי חמוץ שיהי' ממש כחטים לכל הדינים מצד עצמותו מחמת שהוא

עכשי' בטבעו כחטים, ורשב"ג סובר דענין זה שהוא משתנה בטבעו לא סגי בהכי שיהי' דינו כחטים כיון דבעצמותו הוא מין שאינו בא לידי חמוץ רק שנוי טבעו זה מועיל להיות נטפל ונמשך אחרי דין החטים ולכל דין דאיכא בחטים עכשי' נמשך האורז ונטפל להיות כמו החטים ומשו"ה אם בעיסה זו איכא על הדגן המעורב איזה דין של עיסת דגן שלא בצירוף האורז אז נטפל האורז ונמשך אחר עיסת דגן ונהי' כמוה, אבל אם בעיסת דגן זו ליכא שום דין בלי הצטרפות האורז, אז ליכא דין גרירה, דליכא שום דין בהמגרר מה שיהי' גוררו, ועד"ז ובשיטת הנפלאה זו סובב הולך תוכן כל דברי', והוא מש"כ לפרש דאף דהטעם בחטים ואורז הוא משום גרירה, כמש"כ בירושלמי, מ"מ מוכיח הש"ס דילן בפ' התערובות דמין בשאינו מינו בטעמא ממשנה זו דקתני דיוצא ידי חובתו בפסח, דאם הי' הדין שמתבטל ברובא לא הי' מהני דין גרירה, משום דדבר שמתבטל מעצמו האיך גורר את אחרים, דלכאורה דברי' תמוהים, דהרי ענין זה אם טעם כעיקר: הוא חקירה ושקלא וטריא בהלכה, אם אמרה תורה לאסור את הטעם כעיקר וכן לענין מצות אכילה, וכן אם טעם חשוב כהוכר שאינו מתבטל ברוב היתר הוא ג"כ חקירה בדין הלכות של בטול ברוב, וענין זה שקבלו חכמי ארץ ישראל שהאורז משתנה ע"י תערובות חטים הוא ענין טבעי, וא"כ מה ענין זה לזה דהרי אף אם נאמר דטעמא בטל ואינו כעיקר, אבל אם שיערו חז"ל דכל דאיכא טעם דגן יש בכח הדגן לגרור ולשנות את טבע האורז שיהי' בא לידי חמוץ נהפך האורז להיות דינו כחטים עצמם, ויוצא בו ידי חובתו וגם חייב בחלה, והוא תמוה לכאורה, ולפימש"כ דברי' מובנים בטוב טעם דכיון דשנוי הטבע בלחוד אינו מועיל לרשב"ג להעשות דין אורז כחטים, אלא שמועיל להיות נטפל ונמשך לדין הדגן שנטפל עמו בעיסה זו, ומשו"ה מוכיח הש"ס שפיר דאם מה שנמצא בעיסה זו מן הדגן אין בו שום דין לענין מצות מצה דנתבטל ברוב אורז והוי כמאן דליתא האיך יגרור את אחרים, להמשיך ולגרור לדינים דליתא גבי', אבל אם טעמא לא בטיל ואיחזי לאיצטרופי בדנפשי' כגון דאיכא כזית בכדי אכילת פרס ששיעור זה מצטרף לכל עונשים שבתורה, לגבי מצה וחלה נמי גורר את האורז להעשות לחם, היינו דאף אם ליכא בתערובות אלו כזית מן הדגן, אבל חשבון התערובות הוא לפי חשבון ערך זה דחזי לאיצטרופי בדנפשי' היינו בלי צירוף האורז, כמו שנשאר דבעיסה זו איכא חצי זית מדגן חטים בחצי פרס אורז, דבכ"ג לפי חשבון אין כזית בכא"פ לא נפקע דין הדגן דחזי לאיצטרופי, אז יש בכח חצי זית זה שדינו קיים ועומד שלא נתבטל ע"י תערובות אלו וראוי הוא למצותו שיהי' נחשב כאכל חצי זית מצה, ואם יאכל עוד חצי זית יקיים מצותו, דדין זה הנמצא בו הוא גורר את האורז להיות נטפל ונמשך למצו' להיות דינו גם הוא כלחם דגן לצאת ידי חובתו, ומקים מצות מצה ע"י אכילת זית מעיסה זו, ומסתייע לשיטתם מן הש"ס דילן דהלכה כרשב"ג דאומר דלא מהני לחלה ולמצה עד שיהא בה כשיעור, רק שיעור כ"א לפי ענינו, בחלה שיעור הראוי חמשת רבעים, ובמצה בעינן שיהי' שיעור כזית בכא"פ להראב"ד ז"ל שיהי' כזית ממש מדגן בעיסה מעורב בכא"פ וגם בעינן שיאכל כל הפרס, ולהרמב"ן ז"ל סגי בכל דהו אם רק המשוער הוא באופן שאינו מתבטל וחזי לאיצטרופי כנ"ל: ושם בדברי' הוסיף ביאור חדש נפלא על הא דאמור בירושלמי לפי גירסתו מתני' כרשב"ג דאמר עד שיהא בה כשיעור דגן, דהרבה מפרשים תמהו על גירסא זו דהרי במשנה קתני אם יש בה טעם דגן ורשב"ג

אומר עד שיהא בה כשיעור, אבל לא עיינו היטב בדברי הק', דז"ל שם הדין הוא גמרא דמערבאי והכי פירושא סיפא דמתני' הנוטל שאור מעיסת חטים ולא קתני הנותן שאור של חטים בעיסת האורז ש"מ דמתני' רשב"ג היא דאמר בעינן דגן כשיעור ואין חטים גוררים את האורז אלא כשיש בחטים עצמן כשיעור החיוב.

עכ"ל היינו דמה שאמר בירושלמי להוכיח דמתני' כרשב"ג הוא מסיפא, דאם נאמר דתנא דמתני' סובר דאם רק יש בו טעם דגן שעיי"ז אינו מתבטל באורז יש דין גרירה שיהא גם האורז כחטים, למה קתני הנוטל שאור מעיסת חטים דכבר נתחייב השאור בחלה, ליתני שאם נתן שאור של חטים באורז ויש בו כדי נתינת טעם דחייבת בחלה ע"י דין גרירה, מזה מוכיח דלא מהני דין גרירה אלא היכא דאיכא דין טבל על השאור ובזה מושך וגורר דין גם על האורז, וזה ביאור נפלא ראוי למי שאומרו וכן דקדק הראב"ד ז"ל על מה שכתב הרמב"ם שם בה' ביכורים פ"ו הי"א המערב קמח חטים וקמח אורז ועשה מהם עיסה אם יש בה טעם דגן חייבת בחלה אפ"י הי' השאור חטים לתוך עיסת אורז אם יש בה טעם דגן חייבת בחלה ואם לאו פטורה.

עכ"ל.

ובהשגות הראב"ד שם המערב קמח חטים וכו' א"א נראה מן הירושלמי דבעינן שיהא בה דגן כשיעור כרשב"ג דהכי פסיק הלכה כוותי' מיהו לא בעינן רוב דגן: אפ"י הי' השאור חטים וכו' א"א והוא שהי' השאור מעיסה חייבת עכ"ל. הרי דגם הראב"ד ז"ל דייק מלשון המשנה דהי' השאור כבר נתחייב בחלה, ורק ההבדל בין שיטת הראב"ד לשיטת הרמב"ן הוא מש"כ לעיל דלהראב"ד לא מהני דין גרירה רק שיהי' נקרא לחם אבל בכ"ז לא נתחדש שום דין על האורז, ולהרמב"ן לכל דין שחל על החטים נגרר האורז בתר החטים, והנה בדין זה של שאור מעיסת חטים לתוך אורז קשה קצת שיטת הראב"ד דלמה קתני סתם חייבת בחלה דמשמע שחייב להפריש נגד כל העיסה, ולהראב"ד אינו חייב רק נגד השאור, וגם קשה איך מפריש מיני' ובי' שמא מפריש מן הפטור על החיוב, וכן קשה לדידי' ברישא דמתני' אף דאיכא שיעור מדגן א"צ רק להפריש נגד שיעור דגן וממקום אחר.

כנ"ל, ואוליכיון דקיי"ל אין המדומע מדמע אלא לפי חשבון ומה"ת חלה א"צ שיעור לא חששו כ"כ דמ"מ איכא בחלה הניקחת לשם חלה מעט מן הדגן, אבל לשיטת הרמב"ן הכל ניחא, דע"י דין גרירה חל דין טבל על האורז, ושפיר מפריש מיני' ובי', דהכל נעשה כדין החטים: ושם בירושלמי בהא דאמר ר' הילא דבעינן רובא דגן וטעמא דגן פריך מתני' פליגא על ר' הילא הנוטל שאור מעיסת חטים ונתנה לתוך עיסת האורז אם יש בה טעם דגן חייבת בחלה ואם לאו פטורה, בגין ניתני דבתרה הטבל אוסר כל שהוא במינו ושלא במינו בנותן טעם.

עכ"ל.

ונלענ"ד דהכי פירושא דמקשה דלשון המשנה מוכיח להדיא דשאור הוא מיעוט נגד העיסה של אורז ומ"מ חייבת בחלה ולר' הילא הלא צריך שיהי' רובא דגן ומשני, בגין דניתני דבתרה כלומר, בשביל קושיא זו לנו ללמוד סוף המשנה דטבל אוסר שלא במינו

בנותן טעם, היינו דמה דאמר ר' הילא דבעינן רובא דגן הוא במערב קמח עם אורז סובר דבעינן רובא דגן ובלא"ה אינו מתחייב בחלה דאינו נקרא לחם אעל אם הי' שאור שכבר חל עלי' דין טבל, לא נפקע איסורו כ"ז שנותן טעם כדין שאר תערובות איסור בהיתר בנותן טעם דאסור, ובפני משה כתב לבאר דמשני דלעולם בעינן רובא דגן אלא דאשמעינן דאף שרובא דגן אינו אוסר שלא במינו עד שיהי' טעמא דגן וזה דבר תמוה שיהי' איסור טבל במינו קיל מכל איסורים שבתורה, - ואין ת"י מפרשי הירושלמי לעיין בהם ולענ"ד נראה ברור כדברינו - ומתבאר ביותר ביאור עפ"י מש"כ לשיטת הרמב"ן, דהנה כתבנו לעיל להעיר דמלשון המשנה חייבת בחלה מוכח דיכול להפריש מיני' ובי' משום דע"י דין גרירה חייבת כולה בחלה וגם מפריש נגד כולה, ומשו"ה הוא דלכאורה דלא כר' הילא דסובר דאינה חייבת בחלה עד שתהא רובא דגן, ומשני דכיון דטבל אוסר שלא במינו בנותן טעם, אז יש בכח הטבל זה שלא בטל לגרור את כל האורז, וכמו שכתב הרמב"ן ז"ל לפרש סוגית הש"ס דילן בפ' התערובות שהבאנו לעיל, ועולה לנו מזה דדין גרירה מועיל להמשיך את דין החטים על האורז, רק תלוי אם כבר חל על החטים בלי האורז איזה דין אז גורר את האורז, ואם לא חל שום דין על החטים אינו יכול לגרור, ובטבל דהוי בשאינו מינו כשאר איסורים תלוי בנותן טעם, ורק אם יהי' מעורב באורז יתהפך כל העיסה כדין חטים ותתחייב בחלה כל העיסה, ואם יתערב בשאר מינים אינו חייב רק נגד החטים, הוא הדין האמור במשנה שם אם יש לו פרנסה ממקום אחר מפריש נגד השאור לחוד.

כאמור במשנה שם הנותן שאור שלא ניטלה חלתה לתוך עיסה שהורמה חלתה. יעו"ש: והנה עפ"י שביארנו לכאורה נראה שגם בדין זה של נתינת שאור מעיסת חטים לתוך עיסת אורז מייירי שנתן כ"כ שאור כשיעור כזית בכא"פ, אם נפרש מה דתנן במתני' חייבת בחלה הוא מה"ת כמו רישא דמתני', ובפחות משיעור זה, כלומר, דאם השאור הוא במיעוטא כ"כ עד שרבה עלי' האורז שלא יצורף כזית בכא"פ, לשיטת הרמב"ן ליכא דין גרירה, כיון דמחמת השאור בעצמו הוא בטל במיעוטו, דלשיטתו בכה"ג חשוב טעמו ולא ממשו דאינו אוסר מה"ת וממילא ליכא גרירה, ובכה"ג יהי' חיוב חלה רק מדרבנן, כמו שלענין לצאת י"ח בפסח כתב שצריך שיהי' כשיעור המשוער כזית בכדי אכילת פרס, וכמש"כ לעיל, דהא שכתב הרה"מ דהרמב"ן לא סבר כהראב"ד, הוא דלהראב"ד בעינן זית ממש בכדי אכילת פרס ושיאכל את כל הפרס דאז אכל זית מן הדגן, ולהרמב"ן סגי אם יהי' מן החטים שלישי זית מדגן מעורב בתוך שני שלישי זית מן האורז דמדין גרירה נעשה הכל כחטים, והא דחצי זית טבל או חצי זית מצה מושכים וגוררים את האורז להיות דינו כמוהם, וחצי שיעור חלה כגון פחות מחמשת רבעים קמח דגן אינו מושך את האורז הוא פשוט, דבדין טבל שכבר נתחייב אז כל משהו שבו יש בו דין טבל, וכ"כ דין מצה לצאת י"ח כל משהו שבו חשיב מצה רק לענין לצאת י"ח בעינן שיאכל כזית, ובאכל פחות מזה התחיל לאכול ולא גמר, וכן לענין איסור טבל הוא ככל איסורים דכל משהו שבו אסור, אבל לענין חלה היינו לחול דין טבל אינו חל כלל עד שיהי' בעיסה שיעור חמשת רבעים, ובפחות מזה אינו כחצי שיעור אלא שעדיין אינו בכלל איסור טבל כלל וזה ברור ופשוט, ומה"ט בנותן שאור מעיסה שכבר נתחייבה הוא מושך וגורר את האורז, אבל אם עדיין לא חל דין טבל בעינן שיהי' בתוך עיסת

אורז חמשת רבעים קמח דגן: אבל מהא דכתב הרמב"ן דהיכא דאיכא טעמא דגן ושיעור דגן חייבת בחלה אף אם ליכא כשיעור כזית בכדי אכילת פרס קשה, כיון דליכא כזית בכדי אכילת פרס בטל הטבל בתוך האורז ואינו גורר כמש"כ הרמב"ן לעני לצאת י"ח דרק היכא דלא בטיל וחזי לאיצטרופי בדנפשי' אז גורר את האורז, אבל אם הוא במיעוטו שהאורז רבה עליו כ"כ עד דליכא כזית בכא"פ הוא בטיל ואינו גורר, א"כ הכא נמי אף דאיכא שיעור דגן אבל כיון שהאורז רבה עליו כ"כ עד שאין מן הדגן עד כדי כזית בכא"פ בטל איסור טבל של הדגן וממילא אינו גורר את האורז, ונראה לענ"ד שהבדל הוא בזה משום דאיסור טבל חל לעולם אחר חלות דין חיוב חלה שכיון שחל דין הפרשת חלה אז חל איסור טבל, ומשו"ה בעושה עיסה מן חטים ואורז אם יש מן הדגן כשיעור ויש בה טעם דגן כשאנו דנים מתחילה על דין חיוב הפרשת חלה כיון דאיכא טעם דגן וטעמא לא בטיל אף דליכא שיעור כזית בכא"פ מצטרפים החמשת רבעים קמח דגן שבעיסה זו לשיעור חיוב חלה, אף דלענין איסור אכילה של איסור טבל ליכא בכה"ג איסור תורה כיון דאי אפשר לאכול את האיסור שיהי' חשיב אכילה של תורה משום דלא יאכל זית מן האיסור בשיעור אכילת פרס אבל חיוב חלה אינו תלוי כלל בשיעור אכילה, ורק כיון דלא בטיל מחמת דחשוב כניכר שבשעה שאוכל מרגיש את הטעם דגן מצטרף הדגן כל היכאדאיתא לשיעור חמשת רבעים ומתחייב בחלה, וממילא גורר את האורז שיתחייב גם הוא בחלה וחל דין הפרשה בכולה ואיסור טבל כ"כ חל על כל משהו שבו וליכא מבטל ומתבטל, ולפי"ז נראה לענ"ד דבנותן שאור מעיסת חטים לתוך עיסת אורז א"צ ג"כ שיהי' שיעור כזית בכדי אכילת פרס, כיון דעל חיוב הפרשה אינו תלוי בשיעור כזית בכא"פ רק אם יש טעם דגן דאז מדין גרירה נעשה הכל טבל, ורק אם יתערב שאור זה בשאר מינים חוץ מאורז אז אינו אסור מה"ת רק אם יהי' מעורב בשיעור כזית בכא"פ, דאף דחיוב הפרשה אינו תלוי בשיעור כזית בכא"פ, אבל איסורי טבל עכ"פ ליכא בזה, אבל גם בכה"ג נראה לי שיהי' מחויב להפריש וליתן לכהן בזמן שניתנת לכהן משום מצות מחמת כהונה דחיוב מתנות אינו תלוי באיסור טבל, ורק להיפוך שדין איסור טבל בא מחמת דין הפרשה, ומשו"ה ל"ד דין לצאת י"ח בפסח לדין חלה, דדין לצאת י"ח בפסח הוא מצות אכילת מצה ודין אכילה נאמר האי כללא כל היכא דליכא כזית בכא"פ לא חשיב אכילה, ומשו"ה כתב הרמב"ן דגם באורז בעינן שיהי' מעורב בשיעור כזה שיהי' כזית בכא"פ, ואי לאו הכי לא חזי לנפשי' למצות אכילת מצה ולא יגרור את האורז, ורק אם חזי בדנפשי' שיהי' חשוב מצד עצמו באוכל מצה או כמתחיל לאכול, אז גורר את האורז וחשיב הכל כלחם ראוי למצוה זו ואז יוצא אם אכל כזית מלחם זה.

כנלענ"ד בעזה"י בביאור דברי הרמב"ן ז"ל: פרק יח ועפ"י דברינו בביאור שיטת הרמב"ן בדין גרירה נלענ"ד לומר דסובר הרמב"ן דכן הוא גם בדין ביטול ברוב, היינו דכמו דסובר דדין גרירה לא מהני לרשב"ג דפסק כוותי', רק אם איכא שיעור חיוב חלה בדגן ואז מושך אחריו את האורז שיהי' כמוהו, ואם חסר משיעור זה בדגן עצמו אין כאן דין גרירה, כ"כ לענין ביטול ברוב אם נתערב שאר מינים בתוך דגן בעינן רובא דגן, וטעמא דגן ושיעור דגן, דביטול ברוב מהני ג"כ למשוך את הדין דאיכא בהרוב שיהי' המיעוט כמוהו, וכיון דבפחות מה' רבעים דגן ליכא דין חיוב חלה, אי אפשר שימשוך

הרוב את המיעוט לידי חיוב חלה, ול"ד לאיסורים לשיטת רש"י בזבחים משלים המיעוט היתר רוב איסור להצטרף לכזית, דבאיסורים דין האיסור הוא בכל משהו, והשיעור הוא רק מדת אכילה כמה יאכל מן האיסור, דכל שלא אכל כזית התחיל בעבירה ולא גמר, באופן דלפי"ז אין השיעור מחדש דין בגוף המאכל, אלא הוא דין מדת השתמשות של האדם האוכל את המאכל, אבל בעצמות המאכל כל משהו ומשהו הוא בכלל אזהרת התורה שלא יאכלנו, ורק אם אכל משהו ולא אכל יותר, לא השלים פעולת מעשה העבירה, אבל דין חלה מתחדש בעיקרו ע"י לישת חמשת רבעים קמח דגן ואם לש פחות מזה לא חל עדיין חיוב חלה כלל, ומשו"ה כתב הרמב"ן דלענין חיוב חלה אף אם רובא דגן בעינן שיעור דגן, דאין מיעוט שאר מינים משלימים לשיעור, דהמיעוט לא נגרר אחר הרוב, אלא רק לדין דאית לי' לרוב, אבל באיסורים גם פחות מזית יש בו דין איסור ממש, ואם ע"י דין ביטול ברוב יגרור אחרי' את ההיתר המעורב בו ויתהפך גם ההיתר לאיסור של הרוב, אז מהני גם למלקות דהרי אכל שיעור זית מן האיסור.

כנלענ"ד: ויסוד זה דבאיסורים כל משהו ומשהו הוא בכלל אזהרת התורה נ"ל דמוכח מסוגית הש"ס דמעילה ד' ט"ז בהא דתנן שם כל הנבילות מצטרפים זה עם זה, אמר רב ל"ש אלא לענין טומאה אבל לענין אכילה טהורים בפ"ע וטמאים בפ"ע, והטעם משום דאין איסור חל על איסור דאין איסור נבילה חל על איסור טמאה, וכמו דמפורש שם בגמ' דלמ"ד דס"ל איסור חל על איסור לכו"ע מצטרפים, וכן כתבו התוס' שם בד"ה אמר רב יעו"ש.

ואם נאמר דעיקר דין מלקות מתחדש ע"י הצירוף של כזית, וכ"ז שלא נצטרף אין בזה דין איסור למלקות כלל, אלא דין איסור של חצי שיעור לר' יוחנן שהוא איסור עשה לחוד, א"כ כשלקט חצי זית נבילה מן הטמאה וצירף לחצי זית נבילה מן הטהורה למה לא יצטרפו למלקות מדין נבילה, דהלא על חצי זית מן הטמאה ליכא דין איסור טמאה רק איסור חצי שיעור לר"י, ולר"ל ליכא איסור כלל, והאיסור של חצי שיעור לר' יוחנן הוא איסור אחר של איסור עשה, אלא ודאי אזהרת הלאו של כל תאכל טמאה הוא חל על כל משהו ומשהו מן הטמאה, אלא אם אינו אוכל רק משהו לא עבר על הלאו, שלא אכל דאכילה הוא שיעור העבירה, ומשו"ה אינו חל על חצי זית זה מן הטמאה הלאו של כל תאכל נבילה, דכבר מוזהר ע"ז משום כל תאכל טמאה ואין אחע"א, ומטעם זה אם צירף חצי זית זה של טמאה לחצי זית נבילת בהמה טהורה, ליכא בזה שיעור זית נבילה.

ועפיד"ז אמרתי לישב מה דהי' קשה לי בהא דמוכח מגמ' בכריתות וביבמות ד' ל"ד דמוקדשין אינו חל על חלב רק משום איסור מוסיף, וכן בהא דכתב הריטב"א לחי' בקידושין ד' ע"ט דאם נתנבלה ביוהכ"פ לא חל איסור נבילה על איסור יוהכ"פ משום דאין אחע"א, הלא שעוריהם אינם שוים דיוהכ"פ הוא בככותבת ונבילה בכזית, חלב בכזית ומוקדשים בפרוטה, ואם מטעם דחצי שיעור אסור לר"י, כתבו תוס' במס' שבועות ד' כ"ג ע"ב דגם לר' יוחנן חייל איסור שבועה אם נשבע על חצי שיעור, משום דהוא איסור קליש.

יעו"ש"ה.

ואח"ז מצאתי קושיא זו בס' שעה"מ לה' איסורי ביאה וכן בס' ערוך לנר למס' כריתות, ועפ"ד נלענ"ד דל"ד נשבע על חצי שיעור לענין זה, דבכל איסורים בכל משהו יש בו אזהרת לא תאכל ואי אפשר שתחול על זה אזהרה אחרת, ומה דחייל בנשבע על חצי שיעור הוא שנשבע על השתמשות שלא אסרה תורה לריש לקיש ולר"י אסרה תורה באיסור עשה, אבל אזהרת בל תאכל הוא באופן שיהי' נקרא אכילה, וזה נשבע שלא יאכל חצי שיעור, ומה"ט מובן מה שדייק הגרע"א בתשובה סי' קנ"ד מלשון הרמב"ם פ"ה מה' שבועותשכתב אם אמר שבועה שלא אוכל כל שהוא מנבילות וטריפות ואכל פחות מכזית חייב, משמע שאם אכל כזית אינו חייב משום שבועה משום דמושבע ועומד יעו"ש.

דלכאורה הוא דבר תמוה כיון דכבר קודם שגמר אכילתו כבר עבר על השבועה איך יפטר אח"כ אם אכל יותר, ולפ"ז מבואר הענין, דהתחלקות השיעורים הוא רק חילוק אופני השמוש, ולא הבדל בעצמות דין האיסור, ומשו"ה אם אכל כזית דאז השתמש כפי מדת ההשתמשות שאסרה תורה מחמת נבילות וטריפות, לא חייל שבועה ע"ז, באופן דלפי"ז אם לא הי' אוכל רק כל שהוא הי' חייב משום שבועתו ואם גמר עד כזית אז חשיב גם מה שאכל קודם השתמשות אכילה של תורה, ולפי"ז גם בנתבלה ביוהכ"פ אם אכל ככותבת אינו חייב משום נבילה דאז השתמש כמדת השתמשות שאסרה תורה משום יוהכ"פ, וכן לענין מוקדשים, וכ"ז הוא רק אם נאמר דהשיעור אינו גורם את עיקר האיסור, אלא הוא מדת ההשתמשות בהאיסור, אבל אם נאמר דהשיעור גורם לחלות האיסור, הרי חלוקים יוהכ"פ מנבילה בעיקר חלות איסוריהם, דיוהכ"פ חל ע"י צירוף של ככותבת, ונבילה ע"י צירוף כזית, באופן דלפי"ז אף אם אכל שיעור ככותבת מהראוי שיתחייב משום נבילה, דנבילה חל על שיעור שאין בו דין איסור של יוהכ"פ, וכן בשבועה אף אם אכל כזית מהראוי שיתחייב משום שבועה,, אלא ודאי מוכח דעל כל משהו הוא מוזהר שלא יאכלנו, וגם ביוהכ"פ כ"כ הוא מוזהר שלא יאכלנו באופן השיעור של ככותבת כנ"ל: ולפי"ז הנה מה שהקשה בס' רי"ט אלגזי כיון דמשמע מסתימת הרמב"ן דבתערובות שאר מינים בדגן הוא כמו תערובות אורז בדגן, וכמו דבאורז ודגן חייב באיסור טבל על כל זית וזית מן לעיסה המעורבת, כ"כ בתערובות שאר מינים דאם איכא רוב דגן יתחייב על כל זית באופן דגם מיעוט שאר המינים משלימים לכזית, ולמה לא ישלימו ג"כ לשיעור חמשת רבעים להתחייב בחלה, הנה לפ"ד ל"ד זל"ז דאף אם נימא דיסבור הרמב"ן שיתחייב באיסור טבל ע"י זית, מ"מ לחיוב חלה אינו מצטרף, דחיוב מלקות מתחייב על ידי דין של כל משהו ומשהו שחייל עלי' אזהרת התורה, וממילא הומשך הדין של שאר המינים להיות כדגן לענין זה, אבל לדין חלה אינו כן, דכ"ז שלא נצטרף שיעור זה של חמשת רבעים לא חייל הדין של חיוב חלה, ועוד כיון דבעיסה זו איכא כמה זיתים מדגן ונמך אחריהם גם שאר המינים, דהרי בדגן איכא גם חיוב מלקות, ונגרר המיעוט בתר הרוב, באופן דלפי"ז גם אם לא נחלק בין דין חלה לשאר איסורים ונאמר דגם בשאר איסורים גורם ההצטרפות את דין האיסור כיון דבעיסה זו איכא צירוף מהרבה זיתים, דכבר חל עליהם דין איסור טבל גם לעונשים, הרוב גורר אחרי' את המיעוט להיות כמוהו ונעשה הכל כדגן, ומשו"ה בעינן גם לחלה שיהי' בעיסה זו שיעור דגן שיהי' על הרוב דין חיוב חלה ויגרור אחרי' את

המיעוט: והנה לפי"ז נלמוד מדברי הרמב"ן ז"ל בדין ביטול ברוב דאם דין של הרוב הוא בכח שלא חל עדיין בפועל כמו בקמח דגן דאף שדינו חלוק משאר מינים לענין זה שאם יהי' נילוש בשיעור ה' רבעים יהי' בו דין חיוב חלה, רוב קמח זה אינו מהפך מעט קמח של מין אחר המעורב בו להתהפך להיות כמוהו, ומתבאר ענין זה עפ"י הדרך אשר בארנו בפט"ו, דדין ביטול ברוב לא מהני להפוך את דין המיעוט במציאות האמתי, אלא מועיל רק לענין הדינים השייכים להנהגה בשעת התערובות, וכפי תורת הדין של הרוב לענין הנהגה הוא הדין הנוהג עם המיעוט, דהנה בתערובות קמח של דגן עם שאר מינים אף אם יהי' דגן כשיעור והם בכלים נפרדים ולשו אותם באופן דליכא תורת דין ביטול ברוב לאחר לישה, מ"מ כיון שנתבטל הדגן ברוב בטל ממנו דין דגן וממילא פטור מחלה, אף דלפימש"כ ליכא בקמח שום דין חלה קודם הלישה של חמשת רבעים יחד, באופן דלפי"ז כמו דשאר מינים אינם מתהפכים ע"י ביטול להיות כדגן, כ"כ לכאורה ראוי להיות שאין קמח דגן מתהפך להיות כשאר מינים, אבל באמת אין דומה זל"ז דדין פטור אינו דומה לדין חיוב, דהנה אף שעיקר דין חיוב חלה מתחדש ע"י לישה, כמו שדין נבילה מתחדש בשעת מיתת הבע"ח ובשר בחלב בשעת בישול וכלאים ע"י אריגה, ומ"מ בכל אחד מהם יש דין בכח שדבר זה עומד וראוי שיחול עלי' דין כזה, ואם יתבטל דין זה או כח זה לא יחול שוב דין כשיגיע העת הראוי שיחול הדין בפועל, ומשו"ה לענין לפטור מחלה אם נתבטל הדגן ברוב קודם הלישה לא יתחייב בחלה אח"כ אף אם נילושו בפ"ע באופן דליכא ביטול חדש משעת לישה, אבל להיפוך אם נתבטל קמח שאר מינים ברוב דגן קודם הלישה ונילושו בפ"ע לא מהני הביטול של קודם הלישה שיתחייבו שאר מינים בחלה בתורת ודאי, דכיון דבמציאות האמתי לא נתהפך מין זה לדגן, ומה שהי' הדין מעיקרא, הועיל רק לענין הדינים שהי' שייכים מעיקרא בשעת התערובות, ועתה הספק במקומו עומד.

וראי' לזה מהירושלמי פ"ק דחלה ה"א בהא דתנן במתניתן דחמשת המינים מצטרפים זע"ז מהו שילקו על חלתן דבר תורה, ר' יונה וכו' בשם ר"ש בן לקיש אין לוקין על חלתן דבר תורה, אמר ר' יעקב ב"א ר"ש בן לקיש כדעתי דאיתפלגון הפיגול והנותר ששחקן ר' יוחנן אמר לא בטלו זא"ז ור"ש בן לקיש אמר בטלו זא"ז, אמר ר' יוסי ולא דמיין תמן אמר זה אסור וזה אסור ברם הכא שני דברים רבים על אחד ומבטלים וכבר בטלו עד שלא נעשו איסור, אילו אחד עשה חמש עיסות מחמשה מינים וערכו ואמר, ר"ש בן לקיש אין לוקין על חלתן דבר תורה יאות עכ"ל.

והנה ענין ביטול זה של חמשת המינים קודם שחל חיוב חלה הוא כיון דכ"א מהמינים יש לו סבה מיוחדת הגורמת לו להתחייב בחלה החטים מחמת שהם חטים, והשעורים מחמת שהם שעורים, דמה שהם באים לידי חמוץ לבד אין מחייבים בחלה כמש"כ לעיל בפט"ז, דלפי"ז לכ"א דין הגורם לו לחלה הוא דין מיוחד, ומשו"ה סובר ר"ל דמבטלים זא"ז, ואמר ריב"א דר"ל לשיטתו דסובר איסורים מבטלים זא"ז אם הם איסורים שונים כפיגול ונותר, ור' יוסי אומר דבכה"ג שהביטול קודם חלות דין טבל יש לומר דגם ר' יוחנן מודה דמבטלים זא"ז, ומוכח מהירושלמי דגם קודם חיוב חלה מהני ביטול שלא יתחייב בחלה, אבל להיפוך להביא את המיעוט הפטור לידי חיוב בעינין שני תנאים שיהי' ברוב שיעור חלה ושיהי' עיסה שכבר נילושה, ושניהם כאחד גורמים את הדין כנלענ"ד

בזה: ועפ"ז מיושב קושית הרי"ט אלגזי מה שהקשה מצמר גמלים וצמר רחלים שטרפן זה בזה, דהתם לפטור מדין כלאים מהני הביטול גם קודם אריגה, כנזכר לעיל, וכן מה שהקשה מהא דמשמע דאם אכל כזית מעיסה זו חייב משום טבל לא קשה דבאיסור דכבר חייל מהני לגרור את המיעוט כמש"כ, ומה שהקשה מדין סוכה דסכך פסול המעורב בסכך כשר יתבאר לקמן בס"ד.

וכן מהא דמסתימת הרמב"ן משמע דיוצא גם חובתו בפסח בכזית אחד היכא דאיכא רוב דגן ג"כ ל"ק אם נאמר דסובר הרמב"ן כרש"י בזבחים דמצטרף למלקות והטעם כמכ"כ לעיל, דהתם הביטול הוא בשעת אכילה גופא שאכל רוב מן איסור אחד ומיעוט מאיסור אחר ולועסן יחד שדין הרוב פועל לחול עלי' דין התחלת עבירה למלקות לדין זה נגרר גם המיעוט וממילא חשוב כהשלים לאכול זית שלם, ומטעם זה י"ל ג"כ לענין מצות אכילת מצה שע"י שאוכל יחד ויש דין בהרוב לומר שכבר התחיל לקים המצוה, לענין זה נגרר גם המיעוט והשלים המצוה, אבל בחלה כ"ז דליכא חמשת רבעים יחד לא הותחל שום דין חיוב חלה, ועלה לנו מכל הענין שבארנו דלענין ביטול פסול למצוה ברוב הכשר למצוה, יהי' תלוי בתנאים אלו, דאם בשעת קיום המצוה גופא איכא כח הרוב לבטל את המיעוט תלוי במחלוקת של רש"י ותוס' בזבחים בפיגול ונותר שבללן זב"ז, ואם בשעת קיום המצוה ליכא תורת ביטול, לא מהני ביטול ברוב לכו"ע, דמה דבטל קודם לא מהני שיתהפך מפסול לכשר, כמש"כ, באופן דלפי"ז אם נתערב ציצית פסולים בציציות כשרים, אם איכא הרוב כשרים בטלית זו בשעה שלובשו יהי' תלוי בפלוגתא דתנאי אם הם ד' מצוות או מצוה אחת, דלמ"ד ד' מצוות הם כל דין שיש בהרוב מהפך להיות כמוהו, ואז מהני תורת ביטול להיות הציצה פסולה כרוב הכשרים לשיטת רש"י הנ"ל, אבל לפי"מ דקיי"ל דכולם מצוה אחת הם הרי זה דומה לדין חלה, אבל אם ליכא רוב בשעת קיום המצוה אז לכו"ע אינו יוצא.

ולפי"ז בנידון השאלה שנשאל הרה"ג רשי"ז אם אתרוג פסול בטל ברוב מה"ת - הובא לעיל ריש פרק י"ד - כיון דבשעת קיום המצוה ליכא דין ביטול לא מיבעיא ביו"ט א' דבענין לכם וכ"א יוצא י"ח בשלו, דאין עומדים להתערב, ואפי' ביו"ט שני נמי אין עומדים להתערב לשיטת הר"ש דשל שני בני אדם אין מצטרפין לרוב כמו שנתבאר ענין זה לעיל בפ"ו, והביטול של קודם המצוה אינו מועיל שיפטור מחיובו לאחר נטילה, נראה דלפי"ז לכו"ע לא מהני דין ביטול, ולמעשה כתבתי בתשו' להרב השואל דיש לצרף מה שהי' אז נוגע רק ליו"ט שני מלבד השיטות שדין "הדר" אינו רק ביו"ט ראשון, י"ל דבכה"ג.

שאינו ניכר אם ניטל פיטמתו או שהוא כך מתחילת בריאתו לא הוי פסול מחמת "הדר", דענין פסול "הדר" תלוי בהכרה ומראית עין ופסול חסר לכו"ע ליכא ביו"ט ב': והנה עדיין חובת ביאור עלינו מהא דמהני ביטול ברוב לענין מי פירות שיתבטלו ברוב מים כשרים ובשעה שטובל ליכא במקוה רק רוב מים כשרים והחסר שיעור מ' סאה הבאנו לעיל בפ"ד דלפ"מ שבארנו מתורתו של הרמב"ן ז"ל לא מהני ביטול כה"ג כיון דליכא שיעור ברוב המבטל, וכן קשה לשיטת התוס' דזבחים הנ"ל, ונלענ"ד דל"ד דין טהרת המקוואות לדין פסולי והכשרי דברים לצאת ידי חובת מצוה, דבכל דבר המטהר כח

הטהרה הוא בהמטהר, ומי שנטבל במקוה כשירה המקוה מטהרתו כשהי' כל גופו במים, ובכה"ג אם המי, פירות קבלו דין הכשר שיהי' הדין בהם לטהר טמאים, אז ליכא לדון כלל אחר טבילתו אם טבל במים כשרים או לא, כיון דע"ז גופא הי' מועיל דין ביטול ברוב שיהי' במים אלו כח לטהר טמאים שוב א"צ עכשי' לדון על ענין טבילתו שכח זה הוא במקוה ועל המקוה איכא דין כח טהרה ע"י הכתוב אחרי רבים להטות, אבל לענין מצוה ועבירה שאין דין המצוה לפטור את האדם מחיובו ואין דין החלב להביא את האדם לידי עונש, ולאחר המעשה עלינו לדון אם קיים מצות אכילת מצה, או אם עבר הלאו של אזהרת חלב, י"ל כיון דביטול ברוב אינו מהפך את הדבר במציאות, יש לומר דלא קיים מצות אכילת מצה רק קיים מצוה אחרת של אחרי רבים להטות, וכן באכילת חלב עבר על עשה זו של אחרי רבים להטות, אבל עצם המצוה או העבירה לא עשה, ודין המקוה הוא כדין דדין שחוטה דבטלה בנבילה, דדין טומאה וטהרה שניהם ענין אחד הוא, וכיון שמדין אחרי רבים להטות עלינו להתנהג כדין דבר המטמא או מטהר ממילא כשאנו דנים אח"כ על האדם שנגע בדבר שדינו לטמא, או טבל במקוה שדינה לטהר, דינו כדין המקוה וכדין השחוטה שבטלה בנבילה אכן לענין השיעור דלפי שבארנו אין הרוב מועיל לחייב בחלה את שאר המינים רק היכא דהרוב בעצמו כבר נתחייב בחלה, לפי"ז גם במקוה יש לומר דדוקא מ' סאה מים כשרים יכולים להפוך את המי פירות שיקבלו גם הם דין טהרה, אבל אם המקוה חסרה אין רוב מים שבה מבטלים את מי פירות שנתערבו בהם, ולפי"ז י"ל דהא דקתני במשנה פ"ז דמקוואות דאם חסר סאה אין מי פירות משלימים הוא דין תורה, דרק אם מתחילה כשנפלו המי פירות הי' דין טהרה במקוה קבלו המי פירות ג"כ דין טהרה מדין ביטול ברוב ואז אם נטל סאה מן המקוה שכל מה שהי' בו הי' בהם כחטהרה עדיין נשאר דין טהרה במקוה, שיש בה מ' סאה הראוים לטהר, וכשנותן עוד סאה מי פירות שוב חוזרים גם הם למים כשרים ע"י ביטול, אבל כשנותן סאה כשהיתה המקוה חסר סאה אחת, אין המי פירות מתהפכים למטהרים שאין כח בהרוב המבטל למשוך את המיעוט אחרי' אלא לדין שיש בהרוב, כמו שנתבאר לענין חלה, דענין השיעור המצטרף לענין מקוה דומה ודאי לשיעור המצטרף לענין חלה דקודם שיש במקום אחד שיעור הראוי לטהר, אין דין כח טהרה במים, וכן מוכח להדיא ענין זה מסוגית הש"ס דפסחים ד' י"ז ע"ב בהא דאיתא שם לענין משקה דבי מטבחיא דר"ש אומר בכלים טמאים בקרקע טהורים, אמר רב פפא הא דאמרת בקרקע טהורים לא שנו אלא מים אבל דם לא ומים נמי לא אמרן אלא דהוי רביעית דחזי להטביל בי' מחטין וצינוריות אבל לא הוי רביעית טמאים, ובפירש רש"י שם הביא דילפינן זה מקרא מקוה מים יהי' טהור, וגמרא גמירי דבציר מרביעית לא חשוב למיהוי מקוה, משו"ה אם חסר מרביעית הם מקבלים טומאה מה"ת ולבתר דבטלו רבנן רביעית במקוה אף למחטין וצינורות גם משקין שבקרקע מקבלים טומאה אם חסרו מארבעים סאה יעו"ש.

באופן דלפי"ז הצירו מחדש במים כח המטהר, וקודם הצירוף הם עצמם ראויים לקבל טומאה - ומה"ט נלענ"ד מה שצריך לדין השקה של מים טמאים או שאובים שתהי' המקוה דוקא ממ' סאה, אף שהוא מטעם זריעה ולא מטעם טבילה, משום דאם חסרה המקוה אין בהם כח טהרה לטהר את המים הטמאים ע"י חיבורן - אלא שיש לדון שדין

ארבעים סאה שצריך מה"ת לטבילת אדם הוא שיעור מקובץ מחשבון הרביעות, שאם יקובץ כך וכך מים שכל רביעית שבהם יש להם כח טהרה אז מטהר אדם הטובל, דאז י"ל דמה"ת מי פירות מעלים אם חסר סאה מהארבעים סאה, כיון שמי הפירות קבלו דין טהרה, או אפשר דכח טהרה לטהר אדם הוא כשיעור רביעית למחטין וצינורות, וכח זה מתחדש רק אחר הצירוף של המ' סאה, ועכ"פ לאחר שבטלו רבנן רביעית דמקוה כל כמה דבציר ממ' סאה חשובה מדרבנן כבציר מרביעית שאין בהם שום כח טהרה ומקבלים המים עצמם טומאה, ומיושב היטב מה דקתני במשנה ובברייתא נתן סאה ונטל סאה וכמו דמפורש במשנה שם חסר סאה לא העלוהו, ולכאורה מ"ש אם חסר מעיקרא או אח"כ כמו שהקשינו לעיל ריש פט"ו.

יעו"ש מה שבארנו לתרץ עפ"י מש"כ הגרע"א, ולפי המתבאר בזה הוא מדין תורה או דרבנן עפ"י כללי הביטול, ונכון הוא בס"ד בלי שום דוחק: ובדרך זה יתבאר לנו גם מש"כ התוס' בזבחים ד' ע"ט ע"ב בהא דמביא שם הש"ס פלוגתא דר"א ורבנן במס' פרה בצלוחית שנפלו לתוכה מים כל שהוא דר"א אומר יזה שתי הזאות וחכמים פוסלים וכתבו בתוס' שם וז"ל חומרא דמי חטאת היא דמדאורייתא בטל ברוב עכ"ל.

ומוכח מלשונם דגם לפי מה דמפרש בגמ' בטעמם דרבנן דסברי יש בילה והזאה צריכה שיעור הוא ג"כ רק מטעם חומרא דמי חטאת, דמדאורייתא כיון דבטל ברוב מצטרפי המים לשיעור הזאה, ובהשקפה ראשונה הוא תמוה דבפיגול ונותר שבללן זה בזה חלקו על רש"י בפשיטות דאי אפשר שיצטרף היתר הבטל שיעור כזית לענין מלקות, והכא כתבו בפשיטות דמצטרפי המים לשיעור הזאה, ועפ"י דרכנו ענין זה של הזאה הוא דומה ממש לדין מי פירות הבטלם במי מקוה, דכח טהרה שקבלו המים כשנפלו בצלוחית כשהי' שם שיעור הזאה בשעת קידוש כבר יש בכח המי חטאת לגרור מטעם ביטול ברוב את מיעוט המים שיקבלו גם הם כח טהרה לטהר טמאים, ומעתה לא נגרע כח המים אם עכשי' בהזאה זו ליכא במי חטאת שיעור הזאה כמו במקוה דמהני כח טהרה שקבלו מי פירות כשנפלו בשעה שהי' מ' סאה אף אם נוטל סאה אח"כ כמש"כ ול"ד לדין עונשים, שדין העונשים אינו דין בגוף המאכל רק הוא דין על האוכל כמש"כ, ומשו"ה חלקו התוס' שם על רש"י וכאן נקטו בפשיטות דמצטרפי, ופשוט הוא: עוד נלענ"ד לתרץ קושית רי"ט אלגזי על הרמב"ן דמצריך בשאר מינים שיהי' שיעור דגן אף אם איכא רוב דגן, ולא מצטרפי לכשיעור אף דבטלי ברובא, עפ"י מה דנראה להרי"ט דסובר הרמב"ן דחייב משום טבל על כל זית שבעיסה, דהנה בחולין מתוקנים שנתערבו ברוב טבלים עפ"י המתבאר לעיל בפ"ד מסוגית הש"ס דנדרים ד' נ"ט א"צ לעשר רק לפי חשבון הטבל ולא לפי כולה, וכדאמר רב חסדא ומתמה וכי היתר שבהן להיכן הלך, ומה דאמר ר' יוחנן בליטרא בצלים שתקנה וזרעה והרי הוא כעשר ליטרין דמתעשרת לפי כולה, הוא מטעם דס"ל דע"י זריעה חדשה גם העיקר משתנה וחשוב כגידולין חדשים כמבואר להדיא בהר"ן שם, אבל בלא"ה ליכא מאן דפליג על רב חסדא, ובארנו לעיל הטעם בזה דכיון דמעשר נגד הטבל ממילא חזרו החולין לדין הקדום כיון שנפקע הדין מן הבטל חזר המבוטל למקומו, עפ"י"ז יש לומר דגם לענין חלה לענין שיעור חמשת רבעים לא מהני צירוף של מינים הפטורים, דלא חשובה העיסה זו כמחויבת הכל בחלה, דהרי אם יפריש חלה לא יהי' חשוב שיריים רק חלק הדגן לבד, דחלק של המינים הם

מותרים ופטורים ע"י שנפקע דין ביטול מהם ואינן מתוקנים ע"י הפרשת חלה, וכן אם ירצה להפריש נגד חלק שאר המינים לחוד לא תתקדש החלה כלל, וכמו שכתב הר"ן שם לענין פירות היתר המעורבים בפירות שביעית שאם יתפס נגד היתר לא יותפסו הדמים באיסור שביעית, ובארנו שם הטעם בזה דכיון דדין ביטול ברוב לא מהני רק עד שיוקר התערובות, לפי"ז מה שנאסר היתר המעורב בפירות שביעית הוא רק עד שיוכרו, והדמים הנתפסים בהם, אין כחן יפה יותר מן הפירות עצמם, היינו שגם הם אי אפשר שיאסרו רק עד ההכרה, וכאן הרי הם מיד ניכרים בפ"ע, שהרי הם מיתפסים רק מן ההיתר לחוד, ולפי"ז גם בדין של תערובות שאר מינים בדגן אם יפריש חלה נגד שאר המינים לחוד לא תחול שום דין קריאת שם על החלה שהרי הוכרה שהיא מתקדשת רק ע"י המיעוט, דאף דבחלה עצמה לא נתפרדה עדיין דבחלה עצמה מתקדש דגן עם שאר מינים, אבל כיון שלדין תרומה וחלה בעינן שיריים וכאן הוכר דשיד' הם מינים הפטורים לחוד, באופן דלפי"ז יש לומר דאי אפשר שאר המינים להצטרף לשיעור ה' רבעים כיון דהם א"צ תקון דאם רק יתוקן המבטל הם מתוקנים מצד עצמם, וכן אם יפריש נגדן לחוד ג"כ לא חשיבי שיריים אינן בכלל טבל לדין הפרשה כלל, ורק אם חל דין טבל ע"י שיעור דגן של חמשת רבעים אז גם הם ע"י דין ביטול ברוב נמשכים לדין איסור אכילה לחוד כהיתר המעורב בשאר איסור שנמשך לדין הנהגת האיסור עפ"י הכתוב אחרי רבים להטות אף שבעצמותו אין בו שום השתנות לסבת איסור, אבל לדין טבל של חיוב הפרשה לא מהני דין ביטול ברוב לגרור את הפטור להתחייב בהפרשת חלה בשום פנים, היינו גם אם איכא בדגן כשיעור, דלענין זה ל"ד שאר מינים הבטלים ברוב, לדין אורז המתחייב ע"י דין גרירה דבאורז שנגרר ע"י סבה טבעיית אל החטין, אף דלסברת הרמב"ן ז"ל בעינן בתחילה שיהי' נמשך אחר דין החטין היינו שיהי' דין חיוב הפרשה, אבל אם כבר נמשכו לדין חיוב לא יופקע חיובם ע"י הפרדה והכרה, משו"ה כשמפריש אח"כ מפריש נגד כולו, אבל אם הגרירה הוא רק ע"י ביטול ברוב, גם אם נתערבו ברוב המחויב כבר א"צ להפריש רק נגד הטבל לחוד, ומכל הלין טעמים נלענ"ד דדברי הרמב"ן ז"ל אינם ענין לשאר דברים המתבטלים.

דבשיעור ה' רבעים בעינן שלאחר הצירוף יהי' דין חיוב הפרשה בכל משהו שבשיעור זה, דענין טבל הוא דפתיכא בי' תרומה וחלה, וכאן אי אפשר שיהי' חלק תרומה וחלה פתיכא בהפטור כנלענ"ד בעזה"י: ובזה נפתח לנו פתח לתרץ ולישב דברי רש"י במנחות מה שהקשו בתוס' על דברי ד' כ"ב ע"א בד"ה והן בולעות זו מזו דתנן שם במשנה נתערב קומץ בקומץ חברתה וכו' ר' יהודא אומר במנחת כהן משיח במנחת נסכים פסולה שזו בלילתה עבה וזו בלילתה רכה, והן בולעות זו מזו, וכתב רש"י בפ"ה המשנה הקומץ בולע ממנחות נסכים והוי לי' ריבה שמנה, ומנחת נסכים נמי פסולה דהוי לי', חיסר שמנה, ולקמן ד' כ"ג ע"ב בהא דפריך הש"ס שם מהא דתנן שתי מנחות שלא נקמצו ונתערבו זו בזו אם יכול לקמוץ מזו בפ"ע ומזו בפ"ע כשרות, ולא אמרינן מצי קמיץ לי' מחדא דליבטלו שיריים לטיבלא, היינו דעי"ז הוי חסר סלתה מהמנחה השני' קודם קמיצתה, דמעט מטבלה בטל בתוך השיריים של המנחה שנקמצה ראשונה, וכתב רש"י שם ומהא דלא מבטל טיבלא לשיריים דתיהוי ריבה סלתה לא מצי למיפרך, דאי נמי מבטל טיבלא לשיריים לא הוי ריבה סלתה דבטל כמאן דליתא דמי ולא אייתר לי',

וכתבו בתוס' דפי' זה סותר מה שפירש במשנה דמהאי טעמא לא יחשוב כריבה שמנה, היינו דבגמ' מפורש דמה דפוסל ר' יהודא שאחת בלילתה רכה ואחת בלילתה עבה הוא מטעם ביטול ברוב וכיון דסובר רש"י דהבטל כמאן דליתא.

ולא אייתר, איך כתב רש"י במשנה דאיכא פסול לר' יהודא במנחה דבלילתה רכה משום ריבה שמנה כיון דהבטל כמאן דליתא דמי, ועפימש"כ י"ל דהנה מלבד קושית התוס' הלא דברי רש"י כאן סותרים למש"כ בזבחים פ' התערובות לענין פיגול ונותר שבללן שמייעוט נותר הבטל ברוב פיגול נהפך לפיגול, ומצטרף לשיעור כזית ללקות עלי' משום פיגול, אלא י"ל דאף אם נאמר דהבטל ניתוסף על המבטל ונעשה כמוהו, כמש"כ רש"י בזבחים שם, ל"ד ענין זה לדין טיבלא, דהנה אם נתערב מעט מן שירי מנחה שבקמצה לתוך הסולת של מנחה השני' שלא נקמצה, ובטלו השיריים ונעשה הכל טיבלא, מ"מ כשיקמוץ הקומץ מן הסולת הניכר שלא בתערובות כפי האמור במשנה שיכול לקמוץ כ"א בפ"ע, הלא אז יותרו השיריים של המנחה הראשונה שלא מחמת היתר קמיצה השני' אלא הם מותרים מחמת היתר הראשון שכיון שאזל מזה דין האיסור של הרוב חזר המיעוט להיתירו הראשון, משו"ה לא מיפסל משום ריבה סלתה, דרק היכא שנתרבה סולת טיבלא שצריך היתר קמיצה והוי סולת טיבלא יותר מעישרון אז פסול כמש"כ רש"י במנחות ד' ע"ו בפ' רש"י כת"י הנדפס מחדש והובא בתוס' שם ד"ה כל המנחות בשם לשון אחר דכתב דגזיה"כ הוא שלשה עשרונים לפר וכו' ואסור לשנותו, דכ"ז הוא רק אם מה שריבה הסולת הוא כסולת עשרון, אבל כאן השיריים שניתוספו על העישרון הם תלויים ונגררים אל העישרון ואם יותר העישרון ע"י קמיצה דידי' אז הם מותרים מצ"ע, לא חשוב סולת זה כסולת טובלא שנתרבה, אלא דלא נוכל לומר דהם חשובים שיריים דהרי הם בטלים לגבי הטיבלא ואסורים עכשי', כהטיבלא מדין בטול ברוב, וכיון דאינם כטיבלא ממש ולא כשיריים, משו"ה כתב דהבטל כמאן דליתא דמי ולא אייתר, דלענין ריבה סלתה כמאן דליתא דמי, אבל אם נתערב שמן של מנחה רכה בקומץ של מנחה עבה ונתבטל לגבי הקומץ, הרי ניתוסף על הקומץ להתחשב הכל כקומץ של מנחה השני' וצריך להקטירו כולו כמו שהוא והוי ריבה שמנה, אבל בסולת אם מה שנתרבה א"צ קמיצה רק תלוי ועומד עד שיותר הרוב ע"י דין קמיצת עשרון דידי', הרי זה חשוב כמנחה של עשרון לחוד ולא אייתר כלל.

ונכון הוא בעזה"י, והי' אפשר שהוסיף בזה עוד דהטעם דפסלינן בריבה סלה הוא שאמרה תורה שהקומץ מתיר רק עשרון סולת וכיון שריבה סולת אינו מתיר כלום וכענין דאמר רבה כל שאינו בזאח"ז אפילו בב"א אינו ולפי"ז הכא אם רק יותר שירי' דידי' מותר הכל דחזר להיתירו הראשון, אבל כיון דרש"י ז"ל כתב דגזיה"כ הוא, אין לנו למצוא טעמים אחרים, דלפי לשון א' שכתבו תוס' בשם רש"י דהטעם הוא משום שמתערב בקומץ סולת אחר, אין מקום כלל לקושית רש"י כאן דליהוי ריבה סלתה דהרי הכי מיירי שיכול לקמוץ בפ"ע בלא תערובות, וכמש"כ בשטמ"ק כאן, ובע"כ דברי רש"י כאן אזלי בתר האי טעמא דגזיה"כ הוא, ואם נאמר כהטעם שכתבנו יהי' לשון שלישי בשיטת רש"י, והתוס' דנקטו שדברי רש"י סותרים זא"ז, נראה שכוננו ברש"י כונה אחרת, היינו דהבטל כמאן דליתא דמי, כלומר דהבטל אינו מגרע את המבטל כלום.

רק נמשך אחרי' ומועיל לו או גם מצטרף עמו, אבל לגרע את דין הרוב ע"י מה שנתבטל לגבי זה אי אפשר ומשו"ה הקשו דגם בריבה שמנה נאמר כן. כן נראה לי בכונת דבריהם: ולענין דין לצאת, י"ח בפסח בתערובות שאר מינים היכא דאיכא רוב דגן שהבאנו לעיל בפט"ו חוות דעת האחרונים דיוצא באכילת כזית מן הלחם כפי שהוא, וכן משמע פשטות הברייתא שהובא בירושלמי דתניא עירב בה שאר מינים עד שיהא בה רובא דגן וטעמא דגן, דהברייתא סתמא קתני משמע דעל כל האמור במשנה בין לדין חיוב חלה ובין לענין לצאת י"ח בפסח, וכמו דבאורז המעורב יוצא בכל כזית, כ"כ בתערובות שאר מינים ברוב דגן, ולפי המתבאר לעיל קשה עכ"פ לשיטת התוס' דזבחים דסברי דמיעוט הבטל אינו מצטרף לכזית עם איסור אחר, דלשיטתם נראה דלא עדיף לענין צירוף מצות מצה מצירוף לענין עונשים: פרק יט ובמס' סוכה בהא דתנן שם ד' ט' ע"ב העושה סוכתו תחת האילן כאילו עשאה בתוך הבית, אמר רבא לא שנו אלא באילן שצילתו מרובה מחמתו אבל חמתו מרובה מצילתו כשרה וכו' וכי חמתו מרובה מצילתו מאי הוי הא קא מצטרף סכך פסול בהדי סכך כשר אמר רב פפא בשחבטן, ופירש"י בשחבטן השפיל ענפי' למטה מעורבים עם סכך כשר ואין נראים בעין וסכך כשר רבה עלי' ומבטלה דמדאורייתא כל מילי בטל ברובא כדתנן במתני' לקמן ד' י"א.

אם הי' סכך מרובה מהן כשר עכ"ל וכן כתב רש"י שם במשנה ואם הי' סיכוך הרבה מהן וז"ל ומבטלן ברוב וכן הוא שיטת תוס' ד' ט"ו ע"ב ד"ה והא דהיכא דהם מעורבים ואינו ניכר הי' נהו כשר והי' ניהו פסול אם איכא רוב כשר בטל הפסול ברוב הכשר יעושה"ה. וכן הוא שיטת המרדכי והאגודה הובא בב"ח סוף סי' תרכ"ו דכתב שם להקשות מהא דקיי"ל אין מבטלים איסור לכתחילה ומשני דרק באיסור אסור לבטלו אבל מצות לאו ליהנות ניתנו יעו"ש בשם אבי"ה וכן כתבו בשם הסמ"ג, וכן הוא בשלטי הגבורים בשם ריא"ז וכן הוא בס' אור זרוע ומוכח משיטת ראשונים אלו דמהני ביטול לסכך פסול שיתהפך לכשר להצטרף לשיעור הכשר סוכה וכן כתב הרא"ש וז"ל אמר רב פפא כשחבטן פירש"י השפיל ענפי' למטה על הסכך והרי הם מעורבים עם סכך כשר ואין נראה בעין וסכך כשר רבה עלי' ומבטלו דמדאורייתא כל מילי ברובא בטיל א"ה מאי למימרא מהיכי תיתי למפסל משום שני סככים ליכא דהא חד סככא הוא ולא משום מחובר איכא דהא בטיל לי' ברובא וכו' ומיירי שאין הסוכה צלתה מרובה מחמתה אלא מחמת אילן הפסול שמשלימו, דאי צלתה מרובה מחמתה בלא אילן לא מיפסלא מחמת צירוף סכך פסול כיון דאי שקלת לי' לפסול אכתי צלתה מרובה וכן משמע לשון צירוף להשלים השיעור עכ"ל.

והה"מ ה' סוכה פ"ה הביא דברי הרמב"ן ז"ל בזה"ל, וכתב הרמב"ן ז"ל ג' דינים הם, הי' סכך אחד פסול וסכך אחד כשר זה למעלה וזה למטה וזו שאמרו והא קא מצטרף ופסול לעולם, אבל נ"ל דכל שאילו ינטל מן הכשר מה שתחת הפסול ועדיין צלתו מרובה כשר וכו' חבטן ועשאן סכך אחד כשר ופסול מעורבים אם הי' הפסול בעצמו חמתו מרובה מצלתו והכשר צלתו מרובה מחמתו הרי הכשר רבה על הפסול ומבטלו נמצא זה אינו פוסל ואינו מצטרף וזהו דין ב', עשה סכך אחד בכשר ופסול ולא הי' מעורבים יחד אלא זה בפ"ע וזה בפ"ע אם הי' כשר כפסול כשרה, וזה משנתנו דהמקרה סוכתו בשפודין ומאי דאיתמר בה בגמ' עכ"ל: והנה לא נתבאר כלום בדברי הה"מ מאיזה סברא

סובר הרמב"ן ז"ל דלא מהני צירוף סכך פסול אף אם רבה הכשר על הפסול, ובחי' הרשב"א למס' סוכה בפ"ק ד' ט' המיוחס להריטב"א ז"ל כתוב בזה"ל, אמר רבא לא שני אלא באילן שצלתו מרובה מחמתו וכו' והנכון כפירש"י ז"ל שהוא מלשון חבוט כלומר שהשפיל לענפי אילן וערבן עם סכך הכשר שאין הסכך הפסול מבטל כלום מן הכשר ולפי' כשרה ובלבד שירבה סכך הכשר על הפסול וכדתנן ואם הי' הסיכוך הרבה מהן כשרה וכו' וק"ל מ"ש הכא דבעינן רובא ולא סגי לן בפלגא ופלגא ואילו לקמן תנן המקרה סוכתו בשפודין או בארוכות המטה אם יש ריוח ביניהן כמותן מסכך כשר כשרה וכו' וא"ל דבשלימא התם דקאי כל חד וחד באפי נפשי' מכיון שהסוכה בכללה צלתה מרובה מחמתה ואין בשום מקום מן הסוכה שלא יהא צל הסכך כשר מציל על האדם כשיעור הסכך הפסול ולעולם עומד תחת סכך כשר על חציו בהכי סגי, דלא אמר ר"ח דליעבד צלתה מרובה מחמתה מסכך כשר, אלא שתהא צלתה מרובה מחמתה כשר, ולא יהא בה אויר בסכך, ולא יסכך ברוב סכך פסול אלא שבכל מקום יהא מקצת הצל מסכך כשר, אבל כשהסכך הכשר והפסול מעורבים ונתונים בגג הסוכה בערבוביא אם הם שוים בשיעורים אפשר שיהי' מקום בסוכה שיהי' כל צל שעל האדם או רובו מסכך הפסול ולפיכך צריך כדי שיהי' סכך כשר רבה על הפסול ומבטלה כאיסור המתבטל ברוב ואע"ג דבאיסור [שאפשר להתברר] אינו מתבטל מכיון דמדינא כי מצמצינן לי' לא בעינן רובא אלא דחיישינן לסכך פסול שיהא עומד במקום אחד מכיון דמעורב ברובא סמכינן שמתערב בכל כאיסור הנופל לח בלחומתבטל כיון שאין בו כדי צלתו מרובה מחמתו דהא באילן שחמתו מרובה מצלתו איירינן נמצא ג' דינים בדין סכך כשר ופסול וכו' והרי זה נכון ומבואר בשם רבינו הגדול מפי תלמידו מורי הרב נר"ו.

עכ"ל.

ודברי הריטב"א ג"כ צריכים ביאור, ראשונה צריך לבאר מה מועיל רוב סכך כשר בזה כיון דביטול לא מהני מחמת דאפשר להתברר והדר חשש הספק שמא יהי' מקום בסוכה שכל צל שעל האדם יהי' רובו מסכך הפסול, ונלענ"ד עפ"י מה דפליגי הרשב"א והרא"ה לענין תערובות כלים בס' תוה"ב ב"ד שער ד' ד' קכ"ח דהרשב"א כתב דבטלים ברוב דלא הוי כדבר שיש לו מתירים, משום דאיכא הפסד הוצאה להגעילו, והרא"ה בבדק הבית כתב שם דבכה"ג כיון דאפשר להוציא האיסור מתוכו הרי זה כניכר האיסור ולא בטיל, והרשב"א במשמרת הבית שם פליג עלי' ודחה דברי' דגם היכא דאפשר לעשות להוציא האיסור לא הוי כניכר האיסור, ולשיטתו הוא רק כדבר שיש לו מתירים ומשו"ה כיון דאיכא הפסד הוצאה מותר יעו"ש, ולפי"ז נראה לי דמש"כ הריטב"א כאן בשם מורו הוא הרשב"א ז"ל ולא מורו הרא"ה ז"ל, ולשיטתו היכא דאפשר לברר ולהוציא את האיסור בטל מה"ת ורק מדרבנן אינו בטל, והר"ן שכ' בהלכותי' בסוגין להחליט דאין לפרש משום תורת ביטול ברוב דכיון דאפשר לברר אין כאן דין ביטול ברוב אזיל בשיטת הרא"ה בזה, ודברי הריטב"א הוא כשיטת הרשב"א ומשו"ה כיון דמה"ת בטל ברוב ונהפך הסכך פסול לסכך כשר לא איכפת לן אף אם באמת יזדמן שיהא סכך פסול במקום אחד דמה"ת בכל אופן כשרה הסוכה מחמת דין ביטול ברוב ומדין דרבנן דלא מהני ביטול כה"ג היכא דאפשר לברר, אפשר לתלות דנתערב עירוב יפה כתערובות לח בלח דאמרינן אין המדומע מדמע אלא לפי חשבון, כמו דתלינן היכא דנפל לים וכיוצא

בזה, אכן כיון דלדין תורה בעינן דין ביטול ברוב מחמת שמא יהא סכך פסול במקום אחד, בעינן שיהי' מסכך הכשר צלתו מרובה מחמתו בלי צירוף סכך פסול עפ"י שיטתו בה' חלה דאין המיעוט נמשך אחר הרוב אלא היכא דיש דין בהרוב להועיל בזה לעצמו בלי הצטרפות המיעוט, ומשו"ה אם איכא מסכך כשר כדי הכשר סוכה אז מכשיר גם את הסכך פסול להיות כשר לסכך אף דאפשר להכירו מחמת שמחובר בקצהו להאילן אבל מה"ת מהני ביטול גם בכה"ג ומדרבנן סמכינן שנתערב הכל ואין במקום אחד מסכך פסול לחוד רק שוה בשוה או רוב מסכך כשר.

כנלענ"ד בביאור דברי', ובזה מיושב קוש' הרא"ש דאם איכא סכך כשר. בכדי שיהי' צלתו מרובה מחמתו בלי הצטרפות סכך הפסול, למה צריך ערבוב לבטל את הסכך הפסול, שהטעם הוא דאי לאו משום ביטול חיישינן שמא יהי' במקום אחד הצל מרוב סכך הפסול, כנלענ"ד בביאור דבריהם וזה מתאים עם דברי הרמב"ן שהביא מה"מ דנמצא שאינו פוסל ואינו מצטרף היינו דשיעור הכשר סוכה בעינן מסכך הכשר לחוד בלי הצטרפות, אבל לישיבת הסוכה מועיל גם הסכך פסול דאם תהי' סוכה גדולה היכא שלפי ערך הסכך הכשר אפשר להיות סוכה כשרה ע"י הלכות סוכה דין לבוד ודיני הדפנות שלא יתרחק הסכך מן הדפנות רק ג' טפחים, או שיהי' דין דופן עקומה ע"י סכך הפסול, אז כיון דאיכא כח הכשר סוכה זו ע"י הסכך הכשר אז מתכשר גם הפסול ע"י דין ביטול ברוב, ומותר לשבת תחתיה כתחת סכך כשר: והרמב"ם ז"ל בפ"ה מה' סוכה כתב וז"ל העושה סוכתו תחת האילן כאילו עשאה בתוך הבית, הדלה עלי' האילנות ובדיהן וסכך על גבן ואח"כ קצצן, אם הי' הסיכוך הרבה מהן כשירה, ואם לא הי' הסיכוך שהי' מתחילתו כשר הרבה מהן צריך לנענע אותן אחר קציצתן כדי שתהי' עשויה לשם סוכה, עירב דבר שמסככים בו בדבר שאין מסככים בו וסיכך בשניהם, אעפ"י שהכשר יתר על הפסול פסולה, סיכך בזה לעצמו ובזה לעצמו זה בצד זה אם יש בסכך פסול ג' טפחים במקום אחד בין באמצע ובין מן הצד הרי זו פסולה.

עכ"ל.

והנה מש"כ הרמב"ם דגם כשריבה סכך כשר צריך קציצה כן באו דברי' מפורש בפ"י המשנה מה דאיתא שם הדלה עלי' את הגפן ואת הדלעת ואת הקיסום וסיכך על גבה פסולה, ואם הי' סיכוך הרבה מהן או שקצצן כשרה, ובגמ' שם או שקצצן כשרה וצריך לנענע, ושם מביא הש"ס ברייתא דתני בה לפרש דברי המשנה דמה דפסול בהדלה עלי' את הגפן הוא משום תעשה ולא מן העשוי ולא משום מחובר ומסיק הש"ס דמיירי בשקצצן, ועפ"ז מפרש הרמב"ן בפ"י המשנה דרישא דמתניתין דקתני ואם הי' הסיכוך הרבה מהם כשרה מיירי דוקא שקצצן וסיפא דקתני או שקצצן מיירי שנענע אותן, וכן מפרש מה דאמרו בגמ' ד' ט' דהיכא שהאילן חמתו מרובה מצלתו כשרה, דוקא כשחבטן השינו שקצצן ולא נענע אותן, ומש"כ הרמב"ם בסוף ההלכה אם עירב סכך פסול עם סכך כשר אף שהכשר רבה על הפסול לא מהני הוא בלא קצצן, כן מבאר הכ"מ דברי הרמב"ם אלו.

יעו"ש.

אבל לא ביאר כלל טעמו ושיטתו מה דמהני בקצצן רוב ובלא קצצן לא מהני, ובס' שער המלך בהלכה זו מביא דברי הרא"ם שכתב דלענין סכך פסול לא מהני מה שהסיכוך מרובה, ולענין פסול תעשה ולא מן העשוי מהני, וגם זה לא נדע מ"ש פסול תעשה ולא מן העשוי, מפסול אחר, והב"ח כתב לפרש עפ"י דברי הריא"ז הובא בשלטי הגבורים דכתב דבמחובר לא מהני ביטול ברוב, דמחובר אינו מתבטל כנטיעות שאינם מתבטלים כמש"כ במשנה תרומות פ"ע מ"ה והנה אף שגם הכ"מ מפרש כן דברי הרמב"ם מש"כ עירב דבר שאין מסככים בו דמיירי בלא קצצן, אבל כל הרואה יראה שאין כונת הרמב"ם דוקא על פסול מחובר, שהרי כתב עירב בדבר שאין מסככין בו דלשון זה מורה להדיא שכונתו על כל הדברים שאינם כשרים לסכך, ועוד יש לדקדק מה דכתב הרמב"ם דאם ערב סכך כשר עם סכך פסול דהסוכה פסולה, אף שהסכך כשררבה מן הפסול, ולא נתן שום שיעור, כמה יהי' מן הפסול שתפסל הסוכה עי"ז, היתכן שאם יתן מחט או מסמר על הסוכה שתפסל הסוכה, וע"כ נלענ"ד בביאור דברי' דנקט בלשונו הקצר לפרש לשון וסיכך שהוא שיעור הראוי לסוכה לפי הכשר סוכה שהוא צלתו מרובה מחמתו, לפ"ז מש"כ בהלכה שני' עירב דבר שמסככין בו בדבר שאין מסככים בו וסיכך בשניהם כונתו שהסוכה נעשה צלתה מרובה מחמתה ע"י הצטרפות סכך הפסול דבכה"ג לא מהני רוב כיון דליכא הכשר סכך הצריך לשיעור סוכה מן הכשר כשיטת הרמב"ן ז"ל, ובהלכה ראשונה בהדלה עלי' עלי האילנות ובדיהן וסיכך על גבן, מיירי נמי שנתן סכך כשר כשיעור הראוי היינו שצלתו מרובה מחמתו ובזה מיירי בלא תערובות כלל שניכרים כ"א בפ"ע, וכיון שתחת סכך הכשר מונחים בדי האילנות כשהם סכך פסול, מה שנגד הסכך פסול לא מהני סכך כשר כמש"כ הרמב"ן ובזה לא מהני כלום מה שהסכך הכשר רבה על הפסול, חדא דלא שייך בזה ביטול כיון דליכא בזה שום תערובות, ועוד כיון דמונחים זה עג"ז, ומה שנגד הפסול גם הכשר הוי כפסול ואינו מועיל כלום, ובכה"ג מהני אם קצצן, דגם בדי האילן נעשים סכך כשר, אלא שפסולים משום תעשה ולא מן העשוי, בכה"ג כיון שרבה סכך הכשר מתחילתו שהי' בו עשי' לשם סכך כשרה הסוכה, דלענין עשי' כל שרוב התעשי' הי' לשם הכשר סוכה חשבינן שנעשית הסוכה לשם סוכה מתכשרין בזה גם בדי האילנות, וכעין שמצינו לענין תקרת בית שאין עלי' מעזיבה דלב"ה סגי אם נוטל אחד בינתיים דאז מתכשרים גם הנסרים שהם פסולים משום תעשה ולא מן העשוי וכמש"כ בשו"ע סי' תרל"א יעו"ש: ולמדין אנו מזה מה דאיכא בין הני שיטות, דלדעת רש"י, תוס' והרא"ש ז"ל מהני ביטול סכך פסול ברוב סכך כשר, אף אם אין בסכך כשר לחוד כדי הכשר סוכה כיון שסכך פסול ביטל ברוב מצטרף לסכך כשר להשלים השיעור ועוד סברי דגם היכא דאפשר להתברר ג"כ בטל, דהרי לשיטתם אם הוריד ענפי האילן ועירבן בטלים אף שמחוברים הם ואפשר לבררם, והטעם בזה י"ל דסברי כשיטת הרשב"א דמה"ת בטל, ורק משום יש לו מתירים אינו בטל מדרבנן, ודין יש לו מתירים הוא משום עד שתאכלנו באיסור, ולענין מצות סוכה ליכא גזירה זו וכמו שכתב המרדכי דדין אין מבטלים איסור לכתחילה ליכא בזה, דשני דינים אלו מיישך שייכי זה לזה, והרמב"ן ז"ל חולק על שני דינים אלו כמו שנתבאר, והרמב"ם ז"ל בדין זה אם מהני ביטול היכא דליכא שיעור מן הכשר

לחוד נראה להדיא דסובר כהרמב"ן ומה שהקשה בס' רי"ט אלגזי על דברי הרמב"ן בה' חלה שכתב דגם ברוב דגן בעינן שיהי' שיעור דגן.

מהא דמהני ביטול ברוב בסכך פסול, כנראה במחכ"ת לא עיין בהלכה זו שיטת הרמב"ן ז"ל, דלפי המתבאר דברי הרמב"ן ז"ל בשתי הלכות אלו מתאימים כאחד, אבל עכ"פ: נתבאר מדברי ראשונים אלו, היינו רש"י, תוס' הרא"ש, הרמב"ן, ריא"ז וסמ"ג דמהני ביטול ברוב להכשיר סכך פסול למצות סוכה, ולפי"ז נסתרים דברינו מש"כ לבאר לעיל בפט"ז לענין דבר שאינו ראוי למצותו לא מהני ביטול ברוב שיתהפך להכשר מצוה לצאת ידי חובת המצוה, דהרי חזינן כיון דסכך פסול מתכשר ע"י ביטול ברוב להחשב כסכך כשר: והנה לכאורה יש מקום לבאר דשאני מצות סוכה משאר מצוות, דהנה בדין מצות סוכה בכל ימות החג אינו חיוב גברי כמצות מצה המוטלת על האדם וכיו"ב, דאם אינו אוכל סעודת קבע פטור מן הסוכה ורק כשאוכל או ישן הוא מחויב לקבוע בסוכה, ובס' מנחת החנוך מצו' שכ"ה רצה לחדש דמה דפסלינן משום מצו' הבאה בעבירה הוא רק לענין מצו' המוטלת מקרקפתא דגברא, כמו מצה, אתרוג תפלין וכדומה, אבל בסוכה בכל ימות החג וציצית שהחיוב רק כשאוכל או כשלוש ד' כנפות, אף שהי' ע"י מצו' בעבירה, ולא חשוב כעושה מצו' דאין קטיגור נעשה סניגור כאמור אני ה' שונא גזל בעולה, מ"מ לא ביטל מ"ע דלא אכל חוץ לסוכה ולא לבש ד' כנפות בלא ציצית יעיי"ש.

ולפי"ד ודאי דיש לחלק גם לענין ביטול ברוב דאם נימא דמהני ביטול ברוב לענין הפסולים למצות ציצית וסוכה אין ראי' לשאר מצוות כמו מצה ואתרוג, דהרי ביסוד הדבר שאמרנו לעיל לחלק בין הפסולים למצוה לשאר עניני תערובות איסור והיתר, הוא דכיון דע"י ביטול ברוב אין הדבר משתנה במציאות להיות המיעוט כהרוב, אלא שהתורה אמרה לענין הנהגת הדינים להתנהג עם המיעוט כדין ההנהגה של הרוב, ומשו"ה אם נתערב בשר שחוטא בנבילה אף דהשחוטא לא נעשה נבילה ולא עבר על לאו דלא תאכל נבילה, מ"מ עבר אמירא דרחמנא שגלתה לנו תורה ע"י הכתוב של אחרי רבים להטות שאסרה לנו לאכול בשר שחוטא זה המעורב ברוב בשר נבילה, ויהי' שם איסור זה איזה שיהי' אבל עכ"פ אנו מוזהרים שלא לאכול מאכל זה, אבל לענין מצה אם נתערב ככר חמץ ברוב ככרות של מצה, אם מהני תורת ביטול ברוב שמותר לאכול הככר של חמץ וגם קיים מצוה כשאוכלו בלילה הראשונה, אבל מצות ה' של מצות תאכלו לא קיים דהרי מ"מ אכל חמץ ולא מצה, ואם קיים מצו' הוא מצו' אחרת האמורה בקרא דאחרי רבים להטות, ולא מצות מצה וענין זה שייך רק במצו' חיובית על האדם, אבל בציצית וסוכה כל ימות החג דא"צ שיקיים המצו' רק שלא יבטל שלא יאכל חוץ לסוכה ולא ילבוש ד' כנפות בלי ציצית, הנה כשיש לנו רשות התורה ע"י הכתוב של אחרי רבים להטות דרשאי לאכול בסוכה זו וללבוש ד' כנפות עם ציציות כאלה אף שלא קיים מצות גדילים תעשה ולא קיים בסוכות תשבו, אבל עכ"פ לא עבר כלל בזה אמירא דרחמנא שהתורה התירה לו דבר זה ע"י הכתוב של אחרי רבים להטות: ואם אמנם לענ"ד אין דברי המנה"ח מחוורים בזה, דענין הממוצע שהמציא המנה"ח לומר דבמצות ציצית וסוכה אף שלא קיים המצו' מ"מ לא ביטל מ"ע, הוא דבר רחוק מן השכל, דהנה אם הי' מקום לומר דכונת התורה במצות ציצית שאסרה תורה לבישת ד' כנפות בלא ציצית וכן בסוכה אסרה ישיבת קבע בבית חוץ לסוכה וזוהי עיקר

המצו', שבשעה שאוכל לא תהי' אכילתו חוץ לסוכה, ובשעה שלובש לא יהי' מחוסר ציצית, אז הי' דברי המנה מובנים, דאם לבש ד' כנפות והטיל בהם ציצית שהם בגדר מצו' הבאה בעבירה, יש מקום לומר דאין זה כלבוש בלא ציצית, דהרי מ"מ איכא ציצית בבגד, ואף שלא קיים שום מצו', אבל לא עבר אמימרא דרחמנא שהזהיר שלא ילבוש בלא ציצית דהרי אינו מחוסר ציצית, ואף דגם על עיקר היסוד יש לדון בדברי' דיותר נראה לומר דמה דפסלינן משום מצו' הבאה בעבירה הוא כפסול בעצם וכמו דמביא הש"ס בפ' לולב הגזול גזול דומיא דפסח היינו דגזול הוא כמו פסול בעל מום לקרבן, ומה נראה לי מה דקיי"ל דסובר גזולה כשר משום דקרקע מינה נגזלת אף דאסור לגזול קרקע והוי לכאורה מהב"ע, עי' חידושי הרשב"א שכתב בזה"ל, אבל הנכון דהכא כיון דלא קני לה כלל וברשותי' דמרא איתי' ואין המצו' מוציאתה מרשות בעלה לא חשיבא מהב"ע הרי הוא כאילו היתה שדה דעלמא ברשותו שאעפ"י שעבירה בידו אין הסוכה נפסלת בכך כנ"ל.

עכ"ל.

וביאור דברי' נלענ"ד דסוכה גזולה כיון שאינה יוצאה מרשות בעלי' אין בזה פסול בעצמות הסוכה אלא שהאדם עושה עבירה בשעת קיום מצותו, אבל בסוכה עצמה לא נתחדש שום ענין של עבירה לפסולה, וכעושה עבירה של גזילה בשדה דעלמא, ול"ד לגזלן סכך של מטלטלים דשם בגוף הסכך נעשה העבירה שיוצא מרשות בעלים, וכעין שכתב הירושלמי לחלק בין קורע בשבת לאוכל מצה גזולה, דבמצה היא גופא עבירה ובקורע היא עשה עבירה, אבל בכ"ז יש לדון ולומר דזה גופא מה שחשבה תורה שתהא נפסל הדבר הבא ע"י עבירה הוא רק למצוה שהיא חיובית, אבל במצו' שלילית כציצית וסוכה אין זה גרעון, אבל באמת נראה לענ"ד ברור דכונת המצוה בציצית בשעה שלובש ד' כנפות איכא חיוב גברא להטיל ציצית בבגדו, ואחר לבישת הבגד מחויב הוא במצות ציצית כמו במצות תפלין, רק אם אינו לובש ליכא מצו', וכן בסוכה אם אינו אוכל ליכא חיוב של ישיבת סוכה, אבל כשקובע לאכול מתחדש עלי' חיוב סוכה כנ"ל.

וראי' ברורה לזה מהא דכתב בשו"ע או"ח סי' י"ג דבנודע לו בשבת כשהוא בכרמלית שהטלית שעלי' פסול לא יסיר מעלי' עד שיגיע לביתו משום כבוד הבריות שהותר באיסור דרבנן של משא הציצית בשבת בכרמלית, דאיסור לבישת הטלית בלא ציצית ליכא בשבת כמו שכ' במג"א בשם המרדכי דבשבת ליכא מ"ע של הטלת ציצית, ולבישת טלית בלא ציצית לא אסרה תורה, יעו"ש, וכן בסוכה כשמצטער הוא פטור מן הסוכה שהטעם בזה דילפינן תשבו כעין תדורו שהוא דאף אם יהי' בסוכה לא יקיים מ"ע של סוכה דלא הוי כעין תדורו ומשו"ה פטור, אבל אם הי' עיקר המצו' שלא לאכול חוץ לסוכה הי' ראוי להיות שמחויב למנוע מלאכול לגמרי שלא לעבור על אזהרה זו אם ליכא בזה פקו"נ כשאר המצות, ומזה מוכח דאחר הלבישה ובשעה שאוכל אז מצות ציצית וסוכה הן מצות חיוביות כשאר מצוות, מצה תפילין וכדומה, באופן דלפי"ז נראה לומר דסוכה שהיא ע"י מהב"ע פסולה לכל ימות החג וכן בציצית, ועכ"פ הרי דברי הרשב"א שם שכ' דעיקר פסול של סוכה גזולה דילפינן מקרא הוא מטעם מצוה הבאה בעבירה הם ודאי נגד דברי המנה"ח דהרי פסול לכל ימות החג, ולפי"ז אין כל יסוד למה

שחידש בס' מנה"ח לחלק בין מצות סוכה בשאר ימות החג למצות אכילה בסוכה בלילה הראשונה לענין זה: אמנם לענינינו יש מקום לחלק בין מצות סוכה בשאר ימות החג, למצות סוכה בלילה הראשונה, גם בלא דברי המנה"ח הנ"ל, דהנה בשאר ימות החג אם ישב בסוכה הנכשרת ע"י ביטול ברוב עשה כדת תורה, שהתורה הניחתו והתירתו לאכול בסוכה זו, ואין כאן שום מקום לחוש שביטול מ"ע של המצו' בסוכות תשבו, אם עושה עפ"י רצון התורה, מהכתוב של אחרי רבים להטות, אבל בליל ראשון של חג שמוטל עלי' לאכול כזית בסוכה, וכ"ז שלא קיים מצו' זו עדיין הוא בחיובו ולא יצא ידי חובתו, דמן הכתוב של אחרי רבים להטות ליכא גלוי שיפטור מחיובו ע"י ישיבת סוכה כזאת, דגם סוכה כשרה אין דינה לפטור את האדם מחיובו, רק ממילא הוא פטור כיון שקיים את המצו', ול"ד לשאר ימות החג אף שבארנו דבשעה שקובע לאכילה איכא עלי' מצו' חיובית, אבל כיון דלאחר שאכל בסוכה זו אין נפ"מ לענין להבא ורק בשעת אכילה וישיבה הקבועה אם רשאי לישב בסוכה או הוא מחויב לילך בסוכה אחרת, אז מדין אחרי רבים להטות הוא רשאי לישב בסוכה זו ואינו מחויב לילך לסוכה אחרת ושפיר מהני דין ביטול ברוב לדין סוכה, אבל בלילה הראשונה עלינו לדון גם אחר האכילה וישיבה אם כבר קיים מצותו ויצא י"ח או לא אז יש לומר דלא מהני דין ביטול ברוב לומר שכבר נפטר מחיובו, אבל בכ"ז, כמובן, לא מתורץ בזה עיקר הקושיא, דהרי כיון דמסתימת הש"ס והפוסקים שהכשירו סתם סוכה כזאת שרובה סכך כשר ומיעוטה סכך פסול מוכח דגם לענין חיוב אכילה בסוכה בלילה הראשונה הוי כסוכה כשירה והדרא קושיא לדוכתה: ונראה לענ"ד דיש לחלק בין מצו' למצו' באופנים שגלתה תורה על הפרטים הראויים למצו', דהנה במצות סוכה שבעיקר יסוד המצוה אמרה תורה בסכות תשבו ומלשון הכתוב גם סוכה העשוי' מדברים המקבלים טומאה וכיוצא בזה מדינים הפסולים לסוכה הכל בלשון המקרא נקרא בשם סוכה, אלא שגלתה לנו תורה איזו סוכה כשירה ואיזו סוכה פסולה ע"י גלויים, כמו שקבלו חז"ל לדרוש מן המקרא באספך מגרנך ומיקבך דרק בפסולת גורן ויקב דבר הכתוב, והיכא שנתערבמיעוט סכך פסול ברוב סכך כשר גלתה תורה מקרא דאחרי רבים להטות שיהי' המיעוט סכך פסול נכשר לסוכה ואז מקיים שפיר גם מצות בסוכות תשבו, אבל אם יתערב ככר של חמץ ברוב ככרות של מצה ואכל של חמץ אף שעשה על פי רצון התורה מדין ביטול ברוב, אבל מאמר הכתוב בתורה שבעת ימים תאכלו מצות לא קיים בזה בשום פנים דחמץ לא נהפך ע"י ביטול ברוב להיות למצה, ואם קיים באכילת ככר חמץ זה מצות ה', הוא מצו' אחרת ולא מצות אכילת מצה בשום פנים, ובדרך זה עלינו להתבונן בכל הדברים שאינם ראויים אם נכשרים ע"י תערובות רוב, אם אפשר להחזירם אל עיקר המצו' ולכלול בלשון הכתוב בתורה אז מהני ביטול ברוב לצאת י"ח, ואם לאו לא קיים עיקר המצו' ולפי"ז אם נתערב אתרוג שאינו הדר ברוב הכשרים לא יצא י"ח בזה, דהרי כתוב מפורש בתורה פרי עץ הדר, אבל אם יהי' פסול המתערב משום חסר דילפינן מולקחתם לקיחה תמה, אם נכשר ע"י ביטול, י"ל דיצא בזה י"ח, דבכה"ג שגלתה תורה להכשיר גם חסר אז קיים מצות ה' הכתוב בקרא זה דולקחתם דאם הכשירה תורה את החסר, ג"כ יש לקרות בו לקיחה במשמעות הכתוב הזה דאין מקרא יוצא מידי פשוטו בכה"ג שגלתה לנו תורה מצד אחר, ולפי"ז בנידון השאלה שהובא לעיל בפ"ד יהי' תלוי דין זה

בפלוגתא רש"י ותוס' דזבחים פ' התערובות, דלשיטת רש"י דהמיעוט הבטל מצטרף גם למלקות, אז נראה בפשטות דלכל מילי דין המיעוט כהרוב ומקיים גם מצות מצה ע"י אכילת חמץ הבטל ברוב מצה, וכן מקיים מצות פרי עץ הדר גם באתרוג שאינו הדר אם בטל ברוב הכשרים אבל לשיטת תוספות דסברי דלא מהני ביטול ברוב להצטרף למלקות, דסברי דאף דנהפך מהיתר לאיסור הוא רק דגם זה אסור אבל מ"מ א"א שילקה על איסור זה, דאיסור אחר הוא שגלתה תורה בלשון עשה מקרא דאחרי רבים להטות, ולא לקי ע"ז, וכמו שמצינו כה"ג בתוס' יבמות ד' י"א שכתבו לענין סוטה דאינו לוקה על ספק סוטה דאף דעשתה תורה ספק כודאי, הלאו לא נאמר רק על הודאי היינו דמה דאסר ספק כודאי הוא איסור אחר, דבמציאות הוי רק ספק שמא לא הוטמאה ובלשון הלאו כתוב בתורה אחר שהוטמאה יעו"ש ולשיטתם מסתבר לומר דגם לענין מצו' כן, שאם המיעוט אינו אתרוג או שאינו הדר לא יהני הביטול שיהי' נחשב כאילו קיים מצות ה' האמור בתורה מפורש פרי עץ הדר וכל כיוצא בזה כנלענ"ד בזה בעזה"י: ובהא דגרסינן במנחות ד' מ"ב ע"ב אמר לי' אביי לר"ש בר"י הא תכילתא היכי צבעיתו לה, א"ל מייתנין דם חלזון וסממנים ורמינן להו ביורה ומרתחינן לי' ושקילנא פורתא כביעתא וטעמינן להו באודרא ושדינן להו לההוא ביעתא וקלינן לי' לאודרא.

ש"מ תלת ש"מ טעימה פסולה וש"מ דבעינן צביעה לשמה וש"מ טעמה פסולה, היינו טעמה פסולה היינו צביעה לשמה אמר רב אשי מה טעם קאמר מה טעם טעימה פסולה משום דבעינן צביעה לשמה, כתנאי טעימה פסולה משום שנאמר כליל תכלת דברי ר' חנינא בן גמליאל רבי יוחנן בן דהבאי אומר אפילו מראה שני שבה כשר משום שנאמר ושני תולעת עכ"ל הש"ס.

ובפרש"י כתב ש"מ מדקלינן לאודרא בעינן צביעה לשם ציצית, וש"מ מדשדינן ביעתא לברא ולא שדינן לה ביורה, טעימה פסולה אם עירה צבע הנסיון ביורה פוסל את כל היורה משום שנאמר כליל תכלת כל תכלת בעינן שיהא כל עיקר מראה החלזון בצמר שלא יהא דבר אחר צבוע בו מתחילתו אפילו מראה שני שבה, שכבר נצבע בה צמר אחר וזה השני כשר ושני תולעת, משמע שני דאפילו מראה שני של זהורית קרוי תולעת, וה"ה לתכלת דכתיב נמי בההוא קרא עכ"ל.

ובתוס' שם בד"ה משום שנאמר - אחר הביאם פירש"י - כתבו וז"ל משמע דאם צבע בה שני פעמים זה אח"ז פסול אפילו לשמו ולעיל משמע דלא פסלינן אלא טעימה משום דהוי שלא לשמה, ומסקו לכך צ"ל דאפילו מאה לשמו כשר דהא כליל תכלת קרינן בי' אבל כשטעם הרי יש צבע שאינו ראוי לתכלת ולכך קרוי מראה שני עכ"ל.

והנהגה בהא דאם עירה צבע הנסיון לתוך היורה דנפסל כל היורה לכאורה הוא משום תערובות דמערב דבר הפסול לתוך הכשר, דהרי כל היורה ודאי אינו מראה שני, דהרי לא הכניס את האודרא לתוכה, אלא שעירה לתוכה דבר שנפסל לציצית ומוכח לכאורה מזה דאם נתערב דבר הפסול לציצית לתוך רוב הכשר לא מהני ביטול ברוב שיצטרף הפסול עם הכשר להיות הכל ככשר ומשו"ה כיון דבחוט של תכלת משלים למראה תכלת גם צבע הנסיון משו"ה פסול הכל, וקשה מ"ש דין ציצית מדין סוכה, דלדעת רש"י ותוס' שם מהני ביטול ברוב להצטרף סכך פסול עם סכך כשר, וגם לפי מש"כ לעיל

לחלק בין פסול מחמת חסרון של שם המצוי' האמור מפורש בתורה או פסול מחמת איזה גלוי בתורה ג"כ קשה, דמלשון הכתוב במצות ציצית פתיל תכלת לא נאמר מפורש בתורה דצבע הנסיון אינו תכלת, ומכש"כ לשיטת רש"י בזבחים דהמיעוט מתהפך ונעשה כהרוב אף להתחדש שם חדש כמו מנותר לפיגול ודאי קשה: ונראה לענ"ד לפרש בענין זה שמה שנפסלת היורה כשעירה לתוכה צבע הנסיון אינו כפסול שאר תערובות, דבאמת מה דאמרינן בגמ' טעמה פסלה, לפירש"י דמפרש דכונת הש"ס לומר דהטעימה אם חזרה לתוך היורה פוסלת את כל היורה, מלשון זה משמע שאין החסרון רק בסממנים של הטעימה לבד אלא שאם חזרה לתוך היורה אז גם היורה עצמה נפסלת מחמתה, דאם היורה לא נשתנה דינה, רק שהטעימה אינה בטלה ברוב, לא הו"ל להש"ס לומר בלשון זה, אלא ש"מ טעימה אינה בטלה ברוב, ועוד דמעט הצבע שטעם ע"י ביעתא והחזיר אח"כ ליורה גדולה אינו חשוב כלל לומר שמשלים למראה התכלת שעל החוטים, וא"כ אם היורה לא נפסל כלל רק שלא הוכשר מעטהצבע של הנסיון ע"י ביטול אם צריך להשלמתו, ובכה"ג ודאי א"צ להשלמת מראה התכלת, ולמה נפסלת היורה לצביעת החוטים, אלא נראה לענ"ד, דבאמת גם דנפסלת כל היורה אם תחב האודרא לתוכה לנסיון, ג"כ אינו מבואר כ"כ מאיזה טעם הוא, דהאודרא פסול ודאי מחמת דבעינן צביעה לשם ציצית ובכה"ג שנצבע לשם נסיון איכא חסרון שלא לשמה, אבל הצבע הנשאר בכלי מאיזה טעם הוא, והנה גם אם נאמר דגזה"כ הוא מקרא כליל תכלת, קשה טובא מה דאמר בגמ' היינו טעימה פסולה היינו צביעה לשמה, דלפירש"י טעימה פסולה קאי על הצבע שבביעתא וצביעה לשמה הוא פסול האודרא, דלפי"ז פסול האודרא הוא משום חסרון דלשמה, ופסול הצבע שבביעתא הוא משום כליל תכלת, ואיך קאמר הש"ס דמה טעם טעימה פסולה משום דבעינן צביעה לשמה, ע"כ נראה ברור דגם לפירש"י אין השיריים שבכלי נפסלים אלא משום דהצבע שעל האודרא נפסל משום צביעה לשמה, וכמש"כ בתוס' דכשטעם יש צבע שאינו ראוי לתכלת ולכך קרוי מראה שני, כלומר דגם מה דדרשינן מקרא דכליל תכלת הוא ג"כ מטעם זה משום דבעינן צביעה לשמה, וכח הצביעה הוא בצבע לחוד לא באומנות נתינת הצמר לתוך היורה, וכמש"כ בחי' הרשב"א ב"ק ד' צ"ט בשם הראב"ד לענין אומן קונה בשבח כלי, וז"ל דלגבי צמר סימנים הוא דעבדי לשבחא ואומן לא קנה בהו ולא מידי, אבל עצים כיון דלא צריכי לסממנים אלא לאומנותו של אומן אומנותי' זהו סימני' עכ"ל.

- ולפי"ז נלענ"ד דהא דבגט דבעינן כתיבה לשמה וכן בכתיבת סת"ם אין אנו משגיחים רק על הכנת הכתיבה עצמה ולא על צבע הכתב, דאומנות הכתיבה כזה במלאכת הכתב, דאין מראה הצבע גורמת הכתיבה, אלא ציור תמונת האותיות, אבל בצביעה דרק הצבע גורמת מראה הנקלטת בצמר, ראוי לומר דהתכלת כשהיא בכלי בעינן שתהא ראוי' ומוכנה לשם ציצית, ובס' תורת גיטין סי' ק"כ סק"ו שכתב ודמה אומנות כתיבת גט לאומנות של צביעה, דלהראב"ד הנ"ל אין סופר גט קונה בשבח יעו"ש.

דברי' תמוהים, דודאי בסופר עיקר האומנות הוא במלאכת הכתיבה ולא בסימנים, - ולפי"ז י"ל דמה דדרשינן מקרא דכליל תכלת הוא ג"כ מיסוד הענין דבעינן צביעה לשמה, כלומר דכיון דכח הצביעה עיקרה בסממנים משו"ה בעינן שיהא כל הצבע שביורה ראוי ועומדת לכך לשם תכלת, וכשתוחב האודרא לנסיון בזה הוא עושה מעשה

שבע"כ חלק מן הסממנים יופסל לציצית משום חסרון לשמה, ועי"ז כל הסממנים שביורה נפסלים דבעינן כליל תכלת שכל הסימנים יהי' ראויים לתכלת, וכיון שמשעה שנגמרה מלאכת בישול הסממנים, אז חשבינן שהותחלה מעשה צביעת הצמר ומשו"ה בעינן דמשעה זו יהי' כל הסממנים עומדים לכך להיות ראויים לתכלת של ציצית - ובזה יובן לנו דברי התוס' מש"כ דכשטעם היינו כשתוחב האודרא לתוך הכלי, יש צבע שאינו ראוי לתכלת, היינו דבזה בע"כ יופסל מעט מהסממנים שבכלי, וגם לפירש"י יש לפרש כמש"כ, דמה שהביאו התוס' לשון הקונטרס ודחו דברי' כונתם שאין לפרשם כפי משמעותן הפשוט, אלא עפ"י הביאור שכתבו הם: ולפי"ז נראה לענ"ד דמה"ט אם עירה צבע הנסיון לתוך היורה פוסל את כל היורה, שהוא ג"כ מחמת דאינו כליל תכלת, דכיון דבזה ודאי הרי יש צבע שאינה ראוי' לתכלת ואנן בעינן שיהי' כל הסממנים שביורה ראויים לתכלת של ציצית, דהרי מה דנפסלת הטעימה עצמה שטעמה ע"י האודרא הוא משום דעי"ז מתברר דיש צבע בסממנים אלו שאינם ראויים לתכלת, והכא נמי כשמערב הטעימה הפסולה לתוך היורה איכא ודאי מה שאינו ראוי לתכלת, ומעתה אף דלכאורה יש מקום לדון שאם תתבטל הטעימה בתוך היורה ותעשה ראוי' לתכלת אז לא יהי' חסרון ביורה משום דיהי' כליל תכלת, אבל באמת בכה"ג ליכא דין ביטול דמיד שמתערב הטעימה בתוך היורה המבטל והמתבטל שווים המה, דבשניהם איכא פסול זה דאינו כליל תכלת ואין כאן מבטל ומתבטל וכל היורה פסולה היא, וכמו שבארנו לעיל בש"א פ"ה דברי הרא"ש והריטב"א שהובא בשטמ"ק פ"ק דב"מ לענין אם קפץ אחד מן המנויים לתוכם כלום פטורים, דכיון דבעינן עשירי ודאי ולא ספק ליכא דין ביטול ברוב דהטעם בזה שחסרון ידיעת הדבר משנה את הדין ומשו"ה הבטל והמבטל שניהם וום.

יש יעו"ש.

כ"כ לענין זה שהוא ביסוד העיקרי של צביעה לשמה שיהי' עומד להיות ראוי לתכלת של ציצית, כל תערובות הגורמת לספק על כל משהו שאינה מיוחדת ומיועדת לתכלת, ספק זה גורם לפסול ודאי, דבענינים כאלה בעינן שיהי' ראוי בפועל לענין זה, ואף דלכאורה יש לדון לפי"ז בכל הזבחים שנתערב בהם, שאינם ראויים להקרבה כמו שור הנסקל וחטאות המתות, דפריך הש"ס שם דליבטל ברובא, אף דמבואר שם דאם אינו בטל הרי הם כולם נפסלים מטעם דחוי ולמ"ד בע"ח נדחים יופסלו כולם אף אם יוכרו אח"כ הרי אף דאם לא בטיל כולם פסולים דאינן ראויים להקרבה מחמת ספק, ומ"מ מה"ת בטלי וחשובים כולם ראויים ואין כאן ספק.

אבל באמת ל"ד לנידון דידן, דשם מעיקרא צריך לדון על עיקר הפסול של המיעוט שנתערב ועיקר הפסול הוא מחמת שם בפ"ע כמו שור הנסקל וכדומה, ועל עיקר פסול זה שייך בטול ברוב, וממילא כיון שבטל המיעוט אין כאן ספק על כ"א, דהרי גם בכל תערובות איסור והיתר יש לדון דאם לא יתבטל יהי' איסור מחמת ספק והוא איסור בפ"ע, אלא כיון דמעיקרא צריך לדון על עיקר האיסור, ועל איסור זה שייך דין ביטול, כ"כ גם על פסול הקרבה צריך לדון על עיקר הפסול אבל בנידון דידן דהפסול של המיעוט הוא משום חסרון שאינו מיוחד לתכלת, ובכה"ג כל ספק שנופל על כ"א מגרע את ההתייחדות, דענין התייחדות הוא מה שעומד לכך להשתמשות בפועל, וכיון שמתערב

בהם דבר שאינו מיוחד לתכלת הרי כולם אינם מיוחדים ואין כאן מבטל ומתבטל דכולם שווים בפסול אחד: ועפ"י נלענ"ד במה דשקיל וטרי בס' עונג יו"ט סי' ד' וצ"ה בתערובות של חוטי ציצית שלא נטוו לשמן עם שאר חוטים שנטוו לשמן וכן בעורות שאינם מעובדים לשמה בתוך עורות שנעבדו לשמה לס"ת, אם מהני ביטול ברוב, שדן שם עפ"י טעמו ושיטתו דביטול לא מהני רק להסיר איזה פסול אבל לא להוסיף חסרון של קום ועשה.

יעו"ש.

וסברתו אינה מקובלת עלי כלום, כי מאין לנו לחלק בכלל זה שהוא מקרא דאחרי רבים להטות דהרי עכ"פ אין הביטול משתנה בעצמותו, והפסול לא נעשה כשר, אלא דלענין הנהגה אמרה תורה להתנהג כהרוב, וכיון שכן מאי נפ"מ אם דין ההנהגה תלוי באיזה פסול או מחמת חסרון התיחדות וכיו"ב, ועפ"י ש"כ יש מקום לומר דכיון דענין לשמה של עבוד עורות לס"ת הוא ענין התיחדות והזמנה לס"ת - וכמו שהוכיח בס' עונג יו"ט שם - ובכה"ג עפ"י ש"כ ליכא ביטול ברוב, דהתערובות מגרע את ההתיחדות מכל המעורב, דכיון דחסרון של המיעוט היא רק חסרון של התיחדות, וחסרון זה מגרר את כל התערובות, דמיד שהם מעורבים הרי כולם אינם מיוחדים לכך ואין בזה מבטל ומתבטל, ולפי"ז גם בציצית כן, דלפי ש"כ מוכח מסוגית הש"ס דענין צביעה לשמה הוא ענין הזמנה והתיחדות, וכן מוכח קצת מהא דהנסיון חשוב שלא לשמה, וכתבו בתוס' שם במנחות ד' מ"ב ע"ב ד"ה מה טעם טעימה פסולה וז"ל, ואפי' לשם ציצית מ"מ לשם נסיון נמי עבידא והוי כמנחה שקמצה לשמה ושלא לשמה עכ"ל.

דלכאורה קשה מ"ש מהא דאמרינן בפסחים ד' ל"ה חלות תודה ורקיקי נזיר עשאן לעצמן אינו יוצא בהם, עשאן למכור בשוק יוצא בהם, ואמר שם בגמ' אמר רבה מ"ט כל לשוק אימלוכי אימלוך אי מזדבן מזדבן ואם לאו איפוך בי' אנא. יעו"ש.

- וכבר הקשה לי חכם אחד מידידי על דברי התוס' מסוגית הש"ס דפסחים - ונראה ההבדל בין לשמה דמצה לענין לשמה דציצית, דבמצה לא בעינן התיחדות לשם מצה, דעיקר מעשה של הכנת המצה לא בעינן לשמה, רק השימור בעינן לשם מצה, ובשימור ליכא הכנה והזמנה דזה הוא רק מניעות חימוץ, ובכה"ג מהני אם מכוון על ספק, דעכ"פ מחמת ספק שמא יצטרך ליפוך בי' הוא משמר גם לשם מצה, אבל היכא דבעינן התיחדות, אם מכוון גם לענין אחר הרי ליכא הכנה והזמנה לדבר זה ביחוד, ומ"מ נלענ"ד דבסממנים של תכלת לא בעינן שיהי' מיוחדים רק לציצית, דהרי כשמבטל הסממנים הוא מכוון ליקח מהם מעט בביעתא לטעימה, וא"כ אינו מבורר התיחדות של כל היורה, וצ"ל דהתיחדות הסממנים בעינן שתהי' רק ראוי' לתכלת ומה שלוקח מעט בביעתא אינו פסול דגם מעט זה ראוי לתכלת כל זמן שלא נשקע האודרא לתוכו, וההתיחדות של ציצית בעינן התיחדות גמורה לשם ציצית, ועכ"פ כיון דבציצית בעינן התיחדות והזמנה לשם ציצית - וכמו שכתוב בס' עונג יום טוב סי' ב' - יש לומר דבתערובות מיעוט שאינו מיוחד לשם ציצית ברוב המיוחדים לא מהני ביטול ברוב מטעם שכתבנו, ואין להקשות לפי מה דקיימא לן בכל איסורים לח בלח חנ"נ איך מתבטל בס' דהרי גם המבטל אם אינו בטל הוא נעשה איסור, דזה אינו דכל דליכא ס' אמרו רבנן לגזור משום בשר בחלב

דיהיב טעמא, היכא דאיכא ס' דלא יהיב טעמא ליכא למיגזר משום בשר בחלב, ואם אינו בטל מטעם אחר לא אמרינן חנ"נ כמבואר בפוסקים, ועלה לנו מזה לחלק בתערובות שאם נתערבה מצה שאינה עשויה לשם מצה במצות כשרות, יהני ביטול ברוב כמו שהוכחנו מדין סכך פסול לענין סוכה, אבל בתערובות ציצית שאינם טווים לשמה י"ל דלא מהני ביטול ברוב, דנעשים כולם לאינם מיוחדים לשם ציצית דכל בכה"ג הספק מגרע כודאי, אבל כ"ז שייך רק לענין ציציות בזמן שהי' תכלת, דגם לאחר טווית החוטים עדיין לא נגמרה מעשה ההתייחדות של ציצית, עד שתהי' הצביעה לשם ציצית, אבל בזה"ז דליכא תכלת כיון שנטוו החוטים לשם ציצית כבר נגמרה התייחדות, ומאז א"צ יחוד עוד, ואז שייך ביטול ככל תערובות של פסול סכך וכדומה: פרק כ תנן בפ"ט דכלאים משנה א' אין אסור משום כלאים אלא צמר ופשתים, ואינו מטמא בנגעים אלא צמר ופשתים, ואין הכהנים לובשים לשמש בבית המקדש אלא צמר ופשתים, צמר גמלים וצמר רחלים שטרפן זה בזה אם רוב מן הגמלים מותר, ואם רוב מן הרחלים אסור, מחצה על מחצה אסור, וכן הפשתן והקנבוס שטרפן זה בזה, עכ"ל המשנה.

וכתב הרא"ש בתשובה כלל ב' סי' ה' וז"ל אשר שאלת על אותן הבגדים שהשתי הוא של פשתן והערב של משי והנשים תופרות אותן על סרבליהן, נ"ל שיש בו משום כלאים, שהרי בחוט התפירה מחברים יחד הפשתן והצמר וכו' ואל ישיבני אדם לומר כיון דיש בהם משי יותר מפשתן הפשתן בטל ברוב כדאייתא במס' כלאים צמר גמלים וצמר רחלים שטרפן זה בזה אם רוב מן הגמלים מותר פי' אם רוב מן הגמלים מותר לערב פשתן בו שהצמר של רחלים בטל ברוב של הגמלים וכמאן דלייתא דמי, וכן בנידון זה כיון דרובא משי הפשתן בטל וכמאן דלייתא דמי, הא ליתא ששונה בתוספתא על אותה משנה בד"א שהביא פשתן וטרפן זה בזה פי' ואינו ניכר זה בפ"ע וזה בפ"ע, אבל העושה חלוק שכולו צמר גמלים וכולו צמר ארנבים וארג בו חוט אחד של צמר בצד זה וחוט אחד של פשתן בצד זה אסור, פי' כשבאו החוטים של צמר ושל פשתן זה אצל זה, אבל אם זה בצד אחד של חלוק שכולו צמר גמלים וזה בצד אחר מותר, וכ"ש בנידון זה שניכר השתי בפ"ע ותופרת אותן לצד הסרבל שהוא אסור.

והנראה בעיני כתבתי עכ"ל. ובפסקי' במס' נדה ה' כלאים סי' ה' כתב הרא"ש וז"ל, וגרסינן בירושלמי צמרופשתים שטרפן אסור, כיצד עושה מביא ליטרא ועוד צמר גמלים ומבטלן, אבא ב"ר הונא בשם ר' ירמיה' צמר ופשתים שטרפן בטלן רב אמר אסור בתערובותן מה מפליג הא דאמר רב כשעשאן בגד בפ"ע דעשאן בגד לא שייך בי' ביטול, אפי' חוט אחד בכל הבגד כדתניא בגד שאבד בו כלאים הרי זה לא ימכרנו לעכו"ם וכו' ולא אמרינן שיבטל ברוב מאחר שאין מקומו ניכר בכל הבגד כדאמרינן שילהי תמורה ד' ל"ד דצמר בכור ושער נזיר שנארגו בבגד דבטל אי לאו דעביד מיני' ציפרתא פי' שארג צורת ציפור מן השער דחשוב ולא בטיל דלא שייך ביטול ברוב אלא איסור שנתערב בהיתר, אבל היתר שנתערב בהיתר וע"י תערובות זה נאסר לא שייך בי' ביטול ברוב דאין כאן אלא חתיכה אחת של איסור והא דבעינן נתינת טעם בבשר בחלב כמו בשאר איסורים אע"ג דהוי היתר בהיתר ולא שייך בי' ביטול כיון שע"י תערובות נאסר, שאני התם דדרך בישול אסרה תורה ולא מיקרי בשר בחלב בלא נתינת טעם.

תוספתא בד"א שהביא פשתן וצמר וטרפן זה בזה וכו' ועפ"י דברי הרא"ש אלו כתב הטור בסי' רצ"ט וז"ל צמר רחלים וצמר גמלים שערבן זה עם זה וטוואם יחד אם הרוב מהרחלים או אפילו מע"מ חשוב ככולו רחלים ואסור עם פשתן, ואם הרוב מהגמלים אז של הרחלים בטל ומותר עם הפשתן, וכן הדין בפשתן וקנבוס שערבן יחד אם הרוב פשתן אסורים עם הצמר ואם רובן קנבוס מותר עם הצמר, הילכך מי שנתערב לו צמר עם פשתן מביא מן אחר ומערבו עמהם ומבטל אחד מהם, ולא שייך בהו ביטול אלא קודם אריגה, אבל לאחר שעשה מהם בגד, לא שייך בהו ביטול שיבטל אחד מהם במין אחר, שאפי' בחוט אחד של פשתן שארג בשל צמר נעשה כולו גוף אחד של איסור, אפי' עשה בגד מצמר גמלים וארג בו חוט אחד מצמר רחלים ואצלו חוט משל פשתים כולו אסור, הילכך בגד שהשתי של משי והערב של פשתן אסור לתופרו אם הצמר אפי' אם רובו של משי, אבל אם עשה בגד מצמר גמלים וארג בו חוט אחד של צמר, ובמקום אחר ארג בו חוט אחד של פשתן שאינו אצל הצמר מותר עכ"ל: והנה דברי הרא"ש והטור באו סתומים בלי ביאור כלל לקטני השכל כמוני, דבמש"כ הרא"ש והטור דאם השתי של משי והערב של צמר דאסור לתופרו עם פשתן אינו מבואר אם זה דוקא היכא דניכר הצמר דאז לא שייך ביטול כלל או גם היכא באינו ניכר, ושני אופנים אלו צריכים ביאור, דהיכא דניכר פשיטא דזיל קרי בי רב הוא דליכא ביטול ברוב בדבר הניכר ואינו מעורב, והיכא שאינו ניכר למה באמת אינו בטל, דמה שהביא הרא"ש ראי' מבגד שאבד בו כלאים, הוא רק ראי' דחוט של צמר אינו בטל בבגד פשתן מחמת ששניהם היתר וע"י תערובות הם נאסרים, אבל צמר במשי קודם שארגן בטל, ולמה לא יבוטל גם אחר אריגה, ומש"כ הרא"ש בתשו' הנ"ל לאסור בנידון השאלה שנשאל בזה"ל ומכש"כ בנידון זה שניכר השתי בפ"ע מוכח דגם היכא דאינו ניכר יש לאסור, ולא ביאר מאיזה טעם, והב"ח כתב כאן על דברי הטור וז"ל ומ"ש הילכך בגד שהשתי של משי וכו' כתב ב"י דכך כתב רבינו בתשו' והביא ראי' לדבר, ונראה דטעמו דכיון דחוטין חשיבי ולא בטלי, א"כ הני חוטי הערב של פשתים כיון דלא בטלי ברוב חוטים של משי אם יתפרם עם הצמר או יתפור אותו הבגד גופי' בחוטי צמר הוי חבור לפשתים דאסור מדרבנן. עכ"ל.

וענין זה דחוטים חשיבי ולא בטלי הוא מדברי הסמ"ג והרמב"ם שהובא בב"י וז"ל כתב הסמ"ג דתני בתוספתא עלה דמתני' בד"א שהביא פשתן וטרף ביניהם, אבל הביא חוטי צמר של רחלים וטרף בין חוטי צמר של גמלים אסור פי' חוטי חשיבי ולא בטלי, ע"כ וכך הם דברי הרמב"ם. עכ"ל.

והנה מלבד דעיקר דברי הסמ"ג צריכים ביאור איזה חשיבות הוא בחוטים דלית בהו דין ביטול ברוב) האם הוא דבר שבמנין או דבר חשוב, וגם הוא נגד פשטות הש"ס דתמורה שהובא ברא"ש דהתם מבואר דרק בציפרתא שהוא צורת ציפור הוא דבר חשוב, אבל בלא"ה חוטים בטלים ברוב, הנה מדברי הרא"ש מוכח להיפוך, דהרי הרא"ש בפסקי' אחרי שהביא דברי הירושלמי דלא מהני ביטול לאחר שעשה בגד מן התערובות של צמר ופשתים דנימא שיבוטל הצמר בתוך הפשתים, והוכיח מבגד שאבד בו כלאים ולא אמרינן שיתבטל מחמת שאין מקומו ניכר, כמו דאמרינן לענין שער בכור ונזיר דבטל

אי לאו בציפרתא, ואם סובר דחוטים הוי דבר חשוב דלא בטל, מאי ראי' מבגד שאבד בו כלאים דילמא התם הטעם דחוטים חשיבי, אבל בעשה בגד מתערובות צמר ופשתים דאין כאן חוטי צמר בפ"ע, דהרי טוה מהתערובות יחד, ומוכח מזה דאין זו סברת הרא"ש, וגם מה דנקט הב"ח דכל ענין זה של הטור בשתי של משי והערב של פשתן הוא איסור דרבנן משום דסובר דהוי ככל דברים החשובים שאינם בטלים מדרבנן, כל הרוואה יראה דפשטות דברי הטור אינם מורים כן: אמנם הרא"ש בפ"י למס' נגעים כתב ענין זה דחוטים חשיבי, דכתב שם על הא דאיתא שם בפ"א מ"ב בצמר רחלים וצמר גמלים שטרפן זה בזה דאם רוב מן הגמלים אינם מטמאים בנגעים, וז"ל טרפן ערבן יפה כמו ביצים טרופות ואח"כ טוואם אזלינן בתר רובא, ויראה דדוקא בעירבם בעודם צמר אבל עירב חוטי צמר רחלים וחוטי צמר גמלים בשתי וערב, וארג מהם בגד הואיל וכבר נראו חוטי צמר רחלים להטמא בנגעים תו לא בטילי ברובא וכיוצא במשנה זו במס' כלאים, והתם מיירי בפשתן וקנבוס דוקא דעירבן בעודן אניצים, דאילו טווים אפי' חוט אחד של פשתן עושה בגד גדול של צמר כולו כלאים.

עכ"ל.

והרי מפורש בדברי' דאיכא איזה חשיבות בחוטים שלא יהני בהו ביטול ברוב, אבל גם בענין זה באו דברי הרא"ש סתומים בלי ביאור דאם כוונתו כדברי הב"ח דחוטים הוו כדבר חשוב למה להרא"ש להוסיף בנתערב חוטי צמר רחלים בחוטי צמר גמלים ואח"כארג מהם בגד, הוי ל"י לאשמעין גם בלא אריגת בגד לענין התערובות של החוטים.

דהרי גם חוטים מטמאים בנגעים כמבואר שם במשנה ח', וכמו שכתב הרא"ש בזה גופא הטעם דכבר נראו חוטי צמר רחלים להטמא בנגעים, ועוד קשה טובא מה דמסיק הרא"ש להוכיח מכלאים דגם שם מיירי רק באניצי פשתן שנתערבו באניצי קנבוס, משום דאם הי' טווים אפי' חוט אחד של פשתן עושה בגד גדול של צמר כולו כלאים, ודברי' אלו לכאורה מרפסין איגרי, דחוט אחד של צמר אינו בטל בפשתן כמש"כ הרא"ש שהבאנו דהיכא דהתערובות גורם האיסור לא שייך ביטול, אבל חוטי פשתן בחוטי קנבוס הרי יכולים להתבטל, דהרי גם באניצין או בנימין של צמר, צמר ופשתים אינם בטלים זה בזה ורק מין אחר מבטלן, ואיך מוכיח הרא"ש מהא דחוט אחד אוסר בבגד גדול של צמר, שלא יתבטלו חוטי פשתן בחוטין של קנבוס, והוא דבר פלא לכאורה: ונלענ"ד דשיטת הרא"ש והטור בנוי' בזה על שני יסודות, דהנה במשנה דמס' מכשירים פרק ב' משנה ג' הברזל טמא שבללו עם ברזל טהור, אם רוב מן הטמא טמא ואם רוב מן הטהור טהור מחצה על מחצה טמא.

עד כאן.

וכן הוא במשנה מסכת כלים פרק י"א, וכתב שם הר"ש והרא"ש דאם לא בללן אלא חבר שתי חתיכות יחד ועשה מהם כלי וידוע מקום הטמא הטהור אמרינן בתוספתא הכל הולך אחר עושה המעשה, היינו במה נעשה המלאכה ע"י כלי זה אם ע"י צד זה או צד זה. יעו"ש וענין זה ג"כ הוא מדין אחרי רבים להטות ילפינן והוא דצורת הכלי ואיכותה מקובצ' ע"י חלקי הברזל ואזלינן בתר רוב והמיעוט כמאן דליתא דמי, אף שהמיעוט

ניכר בתוך הכלי אבל כיון שהמיעוט בפ"ע לאו כלי הוא, וכשאנו דנים על צורת הכלי בשלמותה, אז אינו ניכר בזה החלקים ומשו"ה בטל המיעוט ואינו גורם דין על הכלי, אם לא שניכר מעשהו בכלי, היינו שעושים מלאכה ע"י המיעוט, ובכה"ג מצינו דין ביטול גם בניכר המיעוט בתוך הרוב, ועוד יסוד אחד ראוי לבאר דלענין טומאת נגעים וכלאי בגדים דבעינן חוטים או בגד, אם יהי' בבגד מאיזה מין שיהי' שיעור הראוי להטמא בנגעים מצמר ופשתים אז כל הבגד נטמא, דכיון דגוף אחד הוא חשוב לענין טומאת נגעים כאילו כל הבגד הוא מצמר או פשתים, אם לא היכא שהצמר ופשתים הוא מיעוט ובאופן שיכול להתבטל, אבל אם אי אפשר להתבטל אז חשוב בגד זה בגד של צמר ופשתים דכל צורת הבגד ואיכותו נעשה ע"י הצטרפות המיעוטים, ונראה לי ראי' לזה מהא דבמחצה על מחצה צמר רחלים וצמר גמלים מתטמא בנגעים, דמשמע ככל דיני נגעים שמטמאים בכגריס, ולכאורה קשה הא קיי"ל ספק נגעים להקל והכא ספק הוא שמא קצת נגע זה הוא רק על צמר גמלים שאינו מטמא, אלא נראה דכיון דהבגד בכלל חשוב בגד צמר רחלים ג"כ כמו צמר גמלים, יש לבגד זה כולו כל דין בגד צמר רחלים, ונטמא בנגעים כל חלק שבו, והא דתנן בפ"א דנגעים מ"ז לענין קייטא שיש בה פספסים צבועים ולבנים, דבעינן שיהי' כגריס על לבן דוקא ואם פושה לתוך הצבועים לא הוי פשוט, יעו"ש, נלענ"ד דהתם כיון שניכר הלבן והצבוע הולכים אחר הנראה, וכמו דתנן במשנה ד' שם בגד ששתי צבוע וערבו לבן וכו' הכל הולך אחר הנראה, אבל באינו ניכר ונראה כל מקום שהוא נטמא בנגעים, וגם בנראים מצטרף כל הבגד לדין טומאה, וכמש"כ הרמב"ם שם משנה ז' דלא צריך שיהי' מפספס לבן ג' על ג' לפי שהם כולם כמו בגד אחד וכבר אמר ר' נחמ"ל בתוספתא לעולם אינו מטמא בנגעים עד שיהי' בלבן שלה שלש על שלש ואין הלכה.

עכ"ל.

הובא בתויו"ט שם. ולענין דין טומאת נגעים צמר צבוע הוא כשאר מינים, הרי מוכח מזה דע"י פס הלבן שאינו מתבטל חשוב בגד לבן ג"כ רק לענין מקום הנגע כיון שנראה הצבוע לחוד והלבן לחוד בעינן שיהי' הנגע על מקום הנראה לבן, אבל לענין דין טומאה מצטרף גם הצבוע לשיעור ג' על ג', ולענין שריפת הבגד משמע להדיא מדברי הרמב"ם דכל הבגד ישרף, דז"ל בפ"ב הי"ג הי' כולו צבוע ובו פס אחד לבן אפי' כגריס ונראה בו נגע יסגיר שאם עמד בעיני' ולא הוסיף ולא כהה שני שבועות ישרף עכ"ל.

ומוכח מזה להדיא דע"י פס לבן שבבגד חל דין טומאת נגעים על כל הבגד: וכן נראה לענ"ד דגם לענין דין כלאים אם איכא בבגד צמר ופשתים יחדיו נאסר כל הבגד, דהרי נגעים וכלאים שווים הם, לענין זה דבשניהם בעינן דוקא צמר ופשתים ועוד יש להוכיח ענין זה מהא דאמרין בירושלמי הובא ברא"ש מס' נדה שהבאנו לעיל, וז"ל לאיזה דבר נאמר לא יעלה עליך רבי נתן בר בבא ר' יונה בשם ר' זירא שאם הי' בגד גדול מקצתו יש בו כלאים ומקצתו אין בו כלאים לא יתכסה בצד השני עכ"ל.

והנה בפשטות נראה לפרש דברי הירושלמי דמיירי שהבגד הוא של שאר מינים, דאם הבגד רק מצמר ופשתים איך שייך לומר ומקצתו אין בו כלאים דהרי כל חוט שבו הוא כלאים, לא מיבעיא לשיטת הרמב"ם דסובר דלא בעינן שיהי' הצמר ופשתים יחד, אלא

אם איכא בצד אחד צמר ובצד שני פשתים ובינתיים מין אחר אסור, דהבגד מחברן וחשוב צמר ופשתים יחד, ודאי קשה לפרש דברי הירושלמי בבגד שאין בו רק צמר ופשתים דהרי כל חוט שבו הוא כלאים שהוא מחובר למין השני, ואיך שייך לומר בזה מקצתו יש בו כלאים ומקצתו אין בו כלאים, דאם צדו אחד צמר וצדו השני פשתים ודא' דלא גרע צד אחד מצד השני, וגם אם בצד אחד יש בו צמר ופשתים יחד ובצד השני צמר לחוד ג"כ לא שייך לומר שאין בו כלאים, דהרי גם אם לא הי' בצד אחד רק פשתן הי' מצטרף להעשות כלאים ע"י הצמר שבצד השני, וע"כ נלענ"ד דלשיטת הרמב"ם ראוי לפרש דברי הירושלמי דמיירי דבצד אחד יש בו צמר ופשתים ובצד השני הוא של משי או צמר גמלים, וע"ז יליף הירושלמי מקרא דאסור להתכסות בצד השני, אף שצד הא' הוא מונח בארץ משום דכל הבגד נאסר, וכן גם לשיטת הרא"ש דסובר דבעינן שיהי' הצמר ופשתים יחד ממש סמוכים זה לזה דלשיטתו יש לפרש דברי הירושלמי בפשטות דבצד אחד יש בו צמר ופשתים יחד ובצד השני איכא צמר בלי פשתים, בכ"ז לשיטתו ג"כ מוכח דכל הבגד נאסר, דהרי לשיטתו הצמר שבצד השני אינו מחובר לפשתן שבצד הא' דמאי שנא אם מפסיק צמר ביניהם או שמפסיק משי ביניהם, דזה דוחק לומר דמינו אינו חוצץ ואינו מינו חוצץ, אלא ודאי הטעם בזה כיון שבצד אחד איכא כלאים נאסר כל הבגד, דאף אם נדחוק לומר משום דמינו אינו חוצץ ג"כ קשה הלשון שאמר ומקצתו אין בו כלאים כיון שאינו חוצץ הרי יש בו כלאים גם בצד השני, ע"כ נלענ"ד דלשיטת הרא"ש אין חילוק בין מינו לשאינו מינו, ואף אם הוא כולו צמר חשוב בצד השני כאין בו כלאים, רק שנאסר כל הבגד מחמת הכלאים שיש בו בצד הא', אלא דלשיטת הרא"ש יש מקום קצת לומר, דרק בבגד צמר או פשתים אסרה תורה הצד שאין בו כלאים מחמת דיש בו כלאים בצד אחד ובשאר מינים ליכא כלל דין זה של איסור כלאים ולא נאסר רק החלק של צמר ופשתים ושאר הבגד מותר, אבל בפשטות גם לשיטת הרא"ש קשה לפרש דמה שאמור בירושלמי ומקצתו אין בו כלאים בבגד צמר ופשתים שיהא נחשב הצד השני כאין בו כלאים ובע"כ דמיירי שבצד השני הוא משאר מינים ומוכח דכל הבגד יש בו דין כלאים: אמנם לכאורה דין זה אם איכא איסור כלאים בשאר מינים אם יש בו צמר ופשתים יחד תלוי אם סתם בגד האמור בתורה הוא דוקא צמר ופשתים או לא, והנה להרא"ש והטור באו"ח סי' ט' דסברי דשאר מינים חייבים בציצית מסתבר לומר דגם בכלאים כל המינים נאסרים בכלאים אלא דאינו נעשה כלאים רק ע"י צמר ופשתים יחד, אבל אם יש בו צמר ופשתים יחדיו אז כל הבגד אף אם הוא משאר מינים נאסר, דלענין זה לא אמרה תורה דוקא צמר ופשתים, ורק להרמב"ם דסובר דשאר מינים פטורים מציצית יש מקום לומר דכיון דסתם בגדים האמור בתורה הוא דוקא צמר ופשתים, כ"כ איסור זה של כלאים לא אסרה תורה רק בחלק הבגד של צמר או פשתים, אבל להרמב"ם כבר כתבנו דלדידי' מוכח מקרא עפ"י הירושלמי דבכלאים נאסר כל הבגד, והנה מהא דאמרינן במס' שבת כ"ז בהא דאמר רב פפא דתנא דר' ישמעאל דאמר אף כל צמר ופשתים הוא לאתווי כלאים, דבדווא היא דכלאים בהדיא כתיב צמר ופשתים יחד יעו"ש.

יש להוכיח דדין זה אם נאסר כל הבגד או לא אינו תלוי אם סתם בגדים הוא צו"פ או לא, דאל"ה דברי רב פפא מתפרשים היטב אליבא דר' ישמעאל לענין זה שאינו נאסר

חלק הבגד של שאר מינים, דסתם בגדים הוי צו"פ, ולמה אמרינן בגמ' דבדוּתא היא הא דרב פפא, אלא ודאי נראה בפשטות דלכו"ע נאסר כל הבגד, וכפי שהוכחנו מהירושלמי הנ"ל: ועפי"ז יתפרש לנו דברי הרא"ש בפי' למס' נגעים בטוב טעם בס"ד דכתב דלענין נגעים אם נתערבו חוטי צמר רחלים בחוטי צמר גמלים בשתי וערב וארג מהם בגד הואיל וכבר נראו חוטי צמר להטמא בנגעים תו לא בטילי ברובא, היינו דאם לא ארג מהם בגד אלא שנתערבו חוטים של שתי וערב, ואנו נבוא לדון עליהם אם מהני ביטול ברוב אז שפיר בטלים ככל הדברים המתערבים דלא מצינו שיהי' חוטים חשובים כחתיכה הראוי' להתכבד או כדבר שבמנין, אלא אם ארג מהם בגד אז חוזר וניעור ופקע מהם דין הביטול, דכיון שהדין בבגד של שאר מינים שיש בו באיזה צד צמר או פשתן שכל הבגד מתטמא בנגעים, הרי כל הבגד משתנה לדין המיעוט של צמר, ובכה"ג סובר הרא"ש דחוזר וניעור מה"ת כמו שהבאנו לעיל שיטתו בפ"ט, וע"כ מפרש דדין האמור במשנה דאם רוב מן הגמלים מותר הוא רק שנתערב קודם שנעשו חוטים, דגם החוטים נטוו מרוב צמר גמלים דע"י צמר רחלים לחוד ליכא שום דין נגעים לא בעת שהיו חוטים ולא בעת שנארג הבגד, דלענין נגעים בעינן או שיהי' חוטי שתי או ערב, או בגד מצמר או פשתים, ולענין לחול על החוטים או על הבגד דין טומאת נגעים להחשיבם כחוטי צמר רחלים או כבגד מצמר רחלים זה תלוי ברוב כמו דין ברזל טמא שבללו עם ברזל טהור דהמיעוט מתבטל שאין חלקו גורם שום דין על צורת הכלי, כ"כ אין מיעוט צמר רחלים גורם שום דין על החוטים והבגד, ובכה"ג לא שייך חוזר וניעור, אף שאם הי' עושה בכה"ג חוטים מצמר ופשתים מעורבים הי' אסור מה"ת, דצמר ופשתים אין מבטלים זא"ז כלל, כיון דעל תערובות כזה אמרה תורה דין מחודש לא שייך בזה אחרי רבים להטות, כיון דע"י המיעוט והרוב יחד מתחדש דין חדש חשבינן כאילו אינם מתנגדים זה לזה, אלא אדרבה הם מצטרפים יחד לחדש דין חדש על כולה וזה רק בתערובות צמר עם פשתן, אבל כשנתערב שער צמר רחלים עם שער צמר גמלים ונטוו מהם חוטים או נעשה בגד דיש בהם תורת ביטול, היינו שלא יחול על החוטים דין חוטי צמר רחלים לענין טומאת נגעים, אז אם גם ניתוסף בהם פשתן אינו חוזר וניעור, כיון דאין על שער של צמר רחלים בפ"ע שום דין, דאינן חוטים ולא בגד, אם לא שיחול דין כללי על החוטים או הבגד, וכיון שהרוב שממנו נעשה הבגד או נטוו החוטים הוא מצמר גמלים לא חל עליהם הדין כמו ברזל טמא שבללו עם ברזל טהור, אבל אם נתערבו חוטים של צמר רחלים עם חוטים מצמר גמלים שכבר נראו להטמא בנגעים, כלומר דיש בהם בפ"ע כח הדין להטמא בנגעים, אף שכבר נתערבו קודם אריגה ובטלו ברוב ופקע מהם דין טומאת נגעים של שתי וערב ככל הדברים הבטלים ברוב, הוא רק עד שיוכרו, וכיון שנארג מהם בגד עם פשתן יחד הוי כחזרו והוכרו שמתחדש עליהם הדין כשיטת הרא"ש בשאר תערובות שמיתוסף בהם איסור, וכש"כ בכה"ג שכל הבגד ראוי להאסר אם יהי' ניכר ומשו"ה חשוב כניכרוחוזר וניעור, דכיון שהי' חוטים בפ"ע לא בטל מהם תורת דין שתי וערב אף לאחר אריגה.

דא"צ שיחול עכשי' עליהם הדין מחמת דין בגד, שנאמר כיון דהרוב בגד הוא מצמר גמלים אין חל על הבגד תורת בגד צמר רחלים, אלא דאפשר לחול דין נגעים על החוטים לבד, כיון שכבר נראו להטמא בנגעים, רק מחמת תערובות בטל מהם הדין כ"ז שלא

הוכרו ועכשי' חשוב כהוכר, כיון שמן הדין ראוי להאסר כל הבגד אף מה שיש בו מצמר גמלים, והוכיח הרא"ש לחזק דברי' גם מדין כלאים דצריך לפרש שנתערב, אניצי פשתן באניצי קנבוס שאם הי' מתערב חוטי פשתן בחוטי קנבוס ונעשה מהם בגד בע"כ לא מהני ביטול, כיון דחוט אחד של פשתן עושה בגד גדול של צמר כולו כלאים אף שרק חוט אחד של צמר הוא מחובר לחוט של פשתן, ולשיטתו דלא חשוב יחדי' רק מה שנוגע וסמוך לחוט של פשתן ואפ"ה אסור כל הבגד כמו שהביא הרא"ש בפסקי' דברי הירושלמי שהבאנו, ומזה מוכיח כמו שנאסר כל הבגד של צמר אף מה שאינו מחובר לפשתן, כ"כ גם בגד מקנבוס נאסר כולו אם יש בצד אחד צמר ופשתים וכל שראוי כולו להאסר חוזר וניעור דהוי כהוכר.

כנלענ"ד בביאור דברי הרא"ש בפ"י למס' נגעים והוא נכון בעזה"י ועל דרך זה סובבים הולכים גם דברי הרא"ש בתשו' ובפסקי' שהבאנו דמ"ש בתשובה להוכיח מן התוספתא לנידון שנשאל על הבגדים שהשתי של פשתן והערב של משי לאסור, הוא דמפרש דהתוספתא מחלקת בין תערובות צמר לתערובות חוטים, דבתערובות חוטים אף אם אינו ניכר מחמת התחלפות המראה, אבל כיון שעומד בפ"ע, כלומר שנטו בפ"ע לא מהני ביטול כמש"כ בפ"י למס' נגעים כנ"ל, ומה שהוסיף בדברי' פ"י ואינו ניכר זה בפ"ע וזה בפ"ע כוונתו דאין בהם חוט של צמר רחלים בפ"ע וחוט של פשתן בפ"ע, ומה דמסיק בזה"ל וכ"ש בנידון זה שניכר השתי בפ"ע, כונתו לפרש דבכה"ג אף אם לא הי' ניכר השתי בפ"ע מחמת התחלפות לא הי' מהני ביטול, דרק בצמר המתערב קודם טו"י מהני ביטול, וכש"כ בכה"ג דלא נתערב כלום ולא נתחלף דניכר השתי בפ"ע ודאי לא בטל, ומה דצריך לאשמעינן היכא דניכר דלא בטיל אף דבשאר תערובות הוא פשוט, דכאן יש מקום לומר כיון דעכשי' הוא בגד וצריך לחול עלי' דין כלאים מחמת דין בגד, וכיון דרובו משי לא חשוב בגד של פשתן כמו בברזל טמא שבללו עם ברזל טהור דאזלינן בתר הרוב אף שניכר הברזל הטמא, מחמת דכל שדין צורת הכלי גורמת הדין חשוב כאינו ניכר, משו"ה צריך להורות דהכא אינו כן, דהתם הברזל הטמא, בפ"ע אין בו שום דין, דאינו כלי בפ"ע, אם לא שעושה מעשה בצד זה דאז אזלינן בתר מעשה, אבל כאן א"צ דוקא בגד, דגם חוט אחד של פשתן המחובר לחוט אחד של צמר נעשה כלאים, משו"ה ל"ד דין זה לדין ברזל טמא שבללו עם ברזל טהור ומה דאינו בטל אם אינו ניכר ע"י התחלפות המראה, הוא מטעם אחר, מחמת דכל הבגד נאסר ואין כאן מבטל ומתבטל, כנ"ל, והרא"ש בפסקי' הביא דברי הירושלמי לענין אחר, היכא שטרף צמר ופשתים יחד קודם שנטו ועשה מהם בגד דאסור אף אם ירבה אח"כ מין אחר על אחד מהם, דמיד שעשה בגד מצמר ופשתן נאסר כל הבגד, ומה שיחבר לזה אח"כ ג"כ יאסר אף אם ירבה נגד שניהם דהכל יאסר, ואי אפשר לבטלם היכא שנתערב צמר ופשתים רק אם יביא ליטרא צמר גמלים לבטל את הצמר רחלים קודם טו"י, אבל צמר ופשתים אינם בטלים זב"ז, מחמת דשניהם גורמים דין ומצטרפים יחד להעשות כלאים, ועל ענין זה מוכיח מבגד שאבד בו כלאים דלא ימכרנו לנכרי אף שאין מקומו ניכר, ואין לומר דשאני התם כיון דאיכא חוטים של צמר ופשתים ויש בהם איזה חשיבות, או דאפשר לומר דכמו דכל הבגד הוא דבר חשוב כ"כ כל חלק שבו הוא חשוב ע"ז מוכיח מסוגית הש"ס דתמורה דצמר בכור ושער נזיר שנארגו בבגד ואין מקומו ניכר בטל אי

לאו דעביד ציפרתא, אלמא דחלק שאינו ניכר מקומו בבגד מיבטל בטיל, ובע"כ הטעם הא דבגד שאבד בו כלאים אסור הוא משום דצמר ופשתים אינו בטל לעולם מחמת דתערובתם גורם הדין, משו"ה גם במערב צמר ופשתן שלא נטוו ועשה מהם בגד אף שאחד רבה על חבירו לא שייך בזה ביטול מטעם זה דצמר ופשתים אינם מבטלים זה"ז: ולהלכה פסק הטור ככל דברי הרא"ש הנ"ל דמתחילה כתב דין זה שכתב הרא"ש בפסקי' עפ"י דברי הירושלמי דאם עשה בגד מצמר ופשתים לחוד שוב לא יצויר בזה עוד ביטול ברוב אף אם יחבר להם מין אחר שירבה כמותו על אחד מן המינים של הצמר או הפשתן או גם אם יהי' רוב נגד שניהם יחד ולא יהי' ניכרים, דאח"ז לא יהני ביטול כלל, דכל מה שיחבר אל הבגד הנאסר גם מה שיחובר נאסר, ואח"כ מוסיף דלא מיבעיא אם מתחילה נאסר מחמת תערובות צמר ופשתים יחד, אלא אפילו עשה בגד מצמר גמלים וחבר בצד אחד חוט של צמר ופשתים יחד ג"כ אסור כל הבגד, וכמש"כ בלשונו "כולו אסור" כלומר דגם הצמר גמלים נאסר כיון דהכל הוא בגד אחד, ואח"כ מביא דברי הרא"ש בתשו' לענין בגד שהשתי של משי והערב של פשתן וכו' ועפ"י מש"כ הי' נראה לפרש כן גם דברי הסמ"ג דמפרש דהתוספתא מפרשת המשנה דרק בצמר שער ואניצי פשתן מהני ביטול ולא בחוטים אם ארג אח"כ מהם בגד כמש"כ בשיטת הרא"ש והטור, ואף שמדברי הב"י משמע קצק שדברי הסמ"ג והרמב"ם הם בשיטה אחת ודברי הרא"ש והטור הם בשיטה אחרת בביאור דברי התוספתא, י"ל דהוא מפני שבדברי הרא"ש בתשו' אינו מפורש הבדל זה בין אניצים לחוטים לכן לא הזכיר שדבריהם ג"כ כדברי הסמ"ג אבל באמת באו דברי הרא"ש מפורשים בפ"י למס' נגעים כמש"כ ועפ"י"ז נראה לענ"ד דגם כונת הסמ"ג שכתבפ"י חוטי חשיבי ולא בטלי הוא דחשיבי שיחול עליהם בעצמם דין כלאים וממילא יאסר כל הבגד ומשו"ה אין כאן מבטל כנ"ל, ול"ק מסוגית הש"ס דתמורה כנ"ל: פרק כא והרמב"ם בפ"י מה' כלאים כתב בזה"ל צמר רחלים וצמר גמלים וכיוצא בו שטרפן זב"ז וטוה מהן טוי, אם הי' החצי מן הרחלים הרי הכל כצמר רחלים והרי הוא כלאים עם הפשתן, ואם הי' הרוב מן הגמלים מותר לערבו עם הפשתן מפני שצורת הכ' צורת צמר גמלים ואין חוששים לנימות של צמר המעורבת בהן מפני שאינה חוטי צמר, לפיכך עורות הכבשים שעושים מהם בגדים אעפ"י שתופרין אותן בפשתן מותרים ואין חוששים לנימות של צמר אעפ"י שנכרכו בכלל חוט הפשתן שתפרו בו שהרי בטלו במיעוטן עכ"ל.

וכן הוא לשון השו"ע יו"ד סי' רצ"ט רק הוסיף שם דברי הטור, והראב"ד כתב בהשגות שם על הא דכתב שהרי בטלו במיעוטן, שבוש הוא זה וכי צמר בפשתן בטל ברוב' בכ"מ כתב ע"ז אני אומר שטעם מפני שבטלו במיעוטן אינו שבוש שמן התוספתא למדו כמו שכתבתי בשם סמ"ג, וכן מפורש בירושלמי דגרסינן התם צמר ופשתן שטרפן אסור כיצד הוא עושה מביא ליטרא ועוד צמר גמלים ומבטלן עכ"ל.

ודברי הכ"מ תמוהים מה ענין התוספתא והירושלמי לדברי השגת הראב"ד דהשיג דצמר ופשתן אינן מבטלים זה"ז, ובתוספתא וירושלמי מיירי שצמר גמלים מבטל צמר רחלים, ועי' בט"ז יו"ד שם מה שדחק לישב תמיה זו ואין דברי' מתקבלים על הלב כלל, דמש"כ דהעור הוי מין שלישי והעור מבטל את הנימן הוא תמוה לכל מעיין, ובביאור הגר"א שם תמה על הרמב"ם והרא"ש והשו"ע וביותר תמה על דברי הכ"מ וכתב ששגה בזה,

והנה כאשר זכינו בעזה"י לפרש דברי הרא"ש והטור נלענ"ד דבזה יתפרשו לנו גם דברי הרמב"ם וגם לדברי הכ"מ יש טעם.

דהנה מה שכתב הרמב"ם לחלק בין נימין לחוטין הוא עפ"י האופן שכתבנו, דכיון דאין דין כלאים בנימין אלא דוקא בחוטים או בגד, ואם טוה מן התערובות עלינו לדון על צורת החוטים בכללות אם חשובים חוטי צמר רחלים או לא משו"ה אם רוב מן צמר גמלים מותר מפני שצורת הכל צורת צמר גמלים היינו שצורה הכללית שעלי' צריך לחול הדין חשיבא צורה של צמר גמלים כמו ברזל טמא שבללו עם ברזל טהור, ואם נבוא לדון על החלקים הפרטים היינו על הנימים של צמר רחלים אין חל עליהם דין כלאים בפ"ע שאינם חוטים, ולגרום דין על החוטים בכלל אינם גורמים שהם המיעוט, אבל חוטים שהם בפ"ע חשובים שיכול לחול עליהם תורת דין כלאים אינם מתבטלים, שכל הבגד נאסר, כמש"כ בשיטת הרא"ש והסמ"ג וכן מוכח מדברי הרמב"ם שכתב דבמחצה על מחצה הרי הכל כצמר רחלים, דלכאורה לאיזה ענין כתב זה, דהרי לכאורה האיסור הוא רק משום התערובות צמר רחלים והצמר גמלים לעולם מותר, ולפימש"כ דברי' מדויקים כיון דבמע"מ חל דין כלאים על החוטים מחמת החצי של צמר רחלים ואז כולו אסור, וכמו ברזל טמא שבללו עם ברזל טהור שבמע"מ כל הכלי נטמא דאי אפשר בלא"ה דעל חצי כלי ליכא תורת טומאה, כ"כ הכא ליכא תורת כלאים רק על כל החוט, ועפ"י"ז כתב הרמב"ם בעורות כבשים שתופרים אותם בחוטי פשתן שמותרים אעפ"י שנימי הצמר מן העור נכרכים על החוט של פשתן לא חיישינן שבטלו במיעוטן, כלומר כיון שהחוט של פשתן נטו' בפ"ע והנימין רק נכרכו עלי' והם מיעוט אינם חשובים לומר שהחוט הוא ע"י תערובות צמר ופשתן, כיון שהחוט נטוה בפ"ע והנימים של צמר הכרוכים עלי' הם מיעוט.

הם טפלים ומתבטלים לגבי', ואינו דומה לתערובות צמר ופשתן שטוה מהם חוטים דאסור משום כלאים אף אם יהי' מין אחד מרובה והשני מעט, דהתם נטוה החוטים מן התערובות והוי חוט של כלאים דבתערובות צמר ופשתים ליכא ביטול כמש"כ לעיל מדברי הרא"ש, אבל כאן החוט של פשתן הוא טווי, והנימים של צמר נכרכו עלי' אין חשובים לשנות את שם החוט, ועליהם בפ"ע אין דין כלאים, וע"ז מביא הכ"מ ראי' מהתוספתא והירושלמי דמוכח להדיא מדבריהם דין זה דנימים שאני מחוטים לענין זה דעליהם אין תורת כלאים שאנו דנים עליהם בפרט, וזהו עיקר החילוק בין תערובות צמר לתערובות חוטים כנ"ל: ובזה מובנים גם דברי הר"ן בתשו' סי' נ"ז ונ"ט שכתב להתיר לטחון חטים מבוקעות עם אינן מבוקעות קודם הפסח דכיון דמתבטלים קודם שחל האיסור לא הוי כמבטל איסור, ואף לשיטת הראב"ד דסובר דאסור מה"ת לבטל איסור, אבל בכה"ג שמתבטל בזמן היתירו לא שמענו שיהי' אסור לבטלו, וכתב ע"ז וז"ל אבל יש בכאן שני ספיקות, האחד שנוכל לומר שאין ההיתר מתבטל בהיתר משום דבפרק בתרא דע"ז מוכח דהיתירא לגו איסורא לא בטיל, וטעמא דמילתא לפי שאין ההיתר עשוי להתבטל, והכא בזמן היתירא יש לדון ולומר דאינו מתבטל, מתי מתבטל לאחר איסורו ונמצא זה מבטל איסור לכתחילה, והספק השני דדילמא כי אמרינן דלפני זמנו בששים ה"מ לאוכלו קודם הפסח משש שעות ולמעלה, אבל לאוכלו תוך הפסח הוא חוזר וניעור, ושני ספיקות אלו מתבררות מדתנן בפרק בתרא דכלאים צמר גמלים

וצמר רחלים שטרפן זב"ז אם רוב מן הגמלים מותר, ומותר דקאמר היינו לערב עמהם צמר, ופשתים, ומהא שמעינן שהיתר בהיתר מתבטל וש"מ כיון שנתבטל אינו חוזר וניעור עכ"ל ובס' מקור חיים ה' פסח סי' תמ"ז סק"ח תמה על דברי הר"ן אלו.

מאי ראי' דהביטול חל קודם שנתחבר אל הפשתים דנימא היתר בהיתר בטיל דילמא מתבטל לאחר שנעשה איסור דאף דצמר אינו בטל בפשתן אבל בטל הוא בצמר גמלים, ועיי"ש דמתרץ דאם לא הו' מתבטל קודם האריגה כ"ז שהוא היתר והי' חל מעיקרא האיסור עלהצמר ופשתים יחד ואז אם הפשתים והצמר יחדו הם יותר מן הצמר גמלים ליכא ביטול ברוב, ולענ"ד זה רחוק בכוונת הר"ן שלא הזכיר שום רמז על דבר כמות הצמר רחלים ופשתים נגד צמר גמלים, ולפי מש"כ עפ"י שיטת הרא"ש והטור והב"י בביאור דברי התוספתא דבגד שיש בו כלאים של צמר ופשתים כל הבגד אסור דברי הר"ן פשוטים שהוכיח מדין כלאים דהיתר בהיתר בטל דלאחר אריגה לא שייך ביטול דאם רק חל איסור כלאים על בגד זה כולו אסור וכמש"כ הטור דלאחר שעשה מהם בגד לא שייך בהו ביטול, ומוכח דהיתר בהיתר בטל, וכן הוכיח דאינו חוזר וניעור דאל"ה למה אינו חוזר ונאסר אח"כ, ומזה מוכיח גם לענין חמץ דמתבטל קודם הפסח, ומה שהקשה הפר"ח עלי' הובא שם במקו"ח דשאני דין כלאים דלעולם אסור צמר בפשתן וחמץ קודם פסח הוא היתר בהיתר, לק"מ לענ"ד דהא תינח אם הי' איזה איסור בעשית בגד כלאים או לחבר צו"פ הי' חילוק בין כלאים לדין חמץ, דבכלאים שייך דין איסור בכל שעה דצמר רחלים אסור לחברו בפשתן וצמר גמלים מותר ובנתערבו בטל איסור זה מן הצמר רחלים, אבל כיון שהדין דליכא שום איסור לחבר צו"פ אלא דלאחר חבורן איכא איסור לבישה והעלאה, וכ"ז דלא נתחברו כל אחד מותר להשתמש להתחמם בו וכיו"ב, לפי"ז ליכא חילוק בין כלאים לחמץ, ועוד יש מקום לומר דחמץ חשיב קרוב לאיסור גם קודם הפסח יותר מכלאים קודם אריגה, דחמץ קודם פסח אינו רק מחוסר זמן לתלות האיסור וכלאים הוא מחוסר מעשה, ומה דצריך שיחול הביטול דוקא קודם שחל איסור חמץ ולא נאמר שחל הביטול לאחר שש שעות בערב הפסח כתב במקו"ח שם משום דהר"ן סובר דאחר שש הוא במשהו, במחכ"ת לא עיין בדברי הר"ן אלו דבהדיא כתב דאחר שש הוא בששים כמו שהבאנו דברי', והא דצריך לענינו שיחול הביטול בזמן ההיתר הוא משום דין איסור מעשה הביטול שאין מבטלים איסור לכתחילה, היינו אף שעושה התערובות בזמן ההיתר, אבל כיון שלא חל הביטול עד שיחול תחילה האיסור ואח"כ יותר ע"י ביטול, חשוב מבטל איסור שעשה עכשי' מעשה שעיי"ז יתבטל האיסור אח"כ, וכמש"כ להדיא בלשונו דאם אינו מתבטל רק אח"כ חשוב מבטל איסור, ואח"כ דן אם חוזר וניעור בתוך הפסח ושני ספיקות אלו, היינו אם היתר בהיתר בטל ואם חוזר וניעור בתוך הפסח הוא שני ענינים, היינו דאפי' אם הי' הדין דחוזר וניעור הי' נפ"מ בחקירה הראשונה אם מותר לערב החטים כדי לאכלן קודם הפסח אחר שש דאם היתר בהיתר אינו בטל הוי מבטל איסור, והחקירה השני' הוא לענין תוך הפסח דאף אם היתר בהיתר בטל ומותר לערבם כדי לאכלם אחר שש, אבל בתוך הפסח דהוי במשהו י"ל דחוזר וניעור, ושני ספיקות אלו למד מדין כלאים דהיתר מתבטל בהיתר ואינו חוזר וניעור אף דשם הוא ענין אחד דאם נימא חוזר וניעור לא שייך כלל ביטול מעיקרא, דאם ישאר באיסור לאחר חיבור הצו"פ לאיזה ענין נתבטל

בשעת ההיתר, אבל עכ"פ שני דינים אלו יש ללמוד מדין כלאים דמהני הביטול בשעת ההיתר ואינו חוזר וניעור אח"כ: אמנם שיטת הר"ן ושיטת הרא"ש והטור חלוקים המה בדין חוזר וניעור, דשיטת הרא"ש והטור דסברי נמי דהיתר בהיתר בטל מ"מ סברי דהיכא שנתערבו חוטים של צמר רחלים בחוטים של צמר גמלים אם אח"כ ארג מהם בגד וחברם בפשתים חוזר וניעור, ולהר"ן נראה בפשטות דאם רק נתבטל אינו חוזר וניעור, אף דלתרווייהו אם חל איסור כלאים נאסר כל הבגד כמש"כ, ומחלקותם בזה הוא עפ"י שיטותיהם בכל תערובות המתבטל, אם ע"י הוספת איסור עד שבמצטרף יהי רוב איסור אם חוזר וניעור האיסור הבטל כבר להצטרף להאיסור הנוסף, דשיטת הרא"ש הוא אם ניתוסף איסור במדה זו חוזר וניעור מה"ת דחשיב כהוכר האיסור כמו שנתבאר בדברינו לעיל פ"ט שיטתו, ורק בנתערב שער צמר רחלים בשער צמר גמלים לא אמרינן חוזר וניעור כמש"כ לעיל, כיון דעל כל שער בפ"ע לא אפשר לחול דין כלאים אם לא שיחול על כל החוט בכלל, וכשאנו דנים על החוט בכלל הוא חשוב חוט של צמר גמלים מחמת שהמיעוט מתבטל כמש"כ, ושיטת הר"ן הוא כשיטת הרמב"ן והרשב"א, תוס' והריטב"א שנתבאר לעיל בפ"ט שיטתם דסברי בכל תערובות המתבטל שאינו חוזר וניעור מלבד בלח עד ששים, דבאינו מינו חוזר וניעור מה"ת דכל דיהיב טעמא הוי כהוכר האיסור, ובמין במינו הוא מדרבנן גזירה אטו אינו מינו, דלפי"ז נראה דלשיטתם גם אם נתערבו חוטים בחוטים ואורג אח"כ מהם בגד ג"כ מותר דאינו חוזר וניעור כמו בשאר תערובות כל מה שנתרבה גם הוא בטל, ועכ"פ מה שהותר אינו חוזר לאיסורו עד שיוכר ממש, ונראה לפי"ז דאף שרק חוטי צמר אינם ניכרים וחוטי פשתן הם ניכרים מ"מ אינו נאסר, דאף דצו"פ הם גוף אחד של איסור וכל מה שניכר ממנו הי' ראוי להאסר, זהו דוקא בשאר איסורים דכל משהו הוא איסור מצד עצמו, אז כל משהו הניכר חוזר לאיסורו, אבל בצמר ופשתים אם הצמר הותר ולא חל עלי' דין כלאים גם הפשתן אינו נאסר, וכמו דמוכח דין זה מבשר בחלב דבעינן שיחול האיסור על שני המינים יחד, והיכא שהבשר אינו נאסר מחמת דין אין איסור חל על איסור וכיו"ב אז גם החלב אינו נאסר, ולפי"ז לשיטת הר"ן אין חילוק בין תערובות שער צמר רחלים לתערובות חוטים דלעולם אינו חוזר וניעור, ולשיטתו יפרש דברי התוספתא באופן אחר, היינו דבתוספתא שנה לנו רק דין זה דאם לא טרף הצמר רחלים בהצמר גמלים ולא נתבטל ברוב כדין תערובות אז אסור, אף דהצמר רחלים והפשתים הם רק שני חוטים וכל הבגד הוא מצמר גמלים, לא אמרינן ליזיל בתר רובא שיהי' נחשב כאילו אין כאן רק בגד מצמר גמלים כמו ברזל טמא וברזל טהור דאם רוב מן הטהור טהור, ומה דבאמת חלוק דין זה דכלאים מברזל טמא וטהור שעשה מהם כלי הוא פשוט כמש"כ לעיל דהתם א"א לחול דין טומאה על חלק ברזל הטמא דחלק זה אינו כלי שלם ושלמות הכלי וצורתה הוא רק ע"י הצטרפות החלקים, וכשאנו דנים על הכלי בכלל אזלינן בתר רוב והמיעוט כמאן דליתא, שאינו גורם דין על הכלי, אבל בכלאים חל דין כלאים על שני החוטים של צמר ופשתים הנמצאים בבגד שאי"צ לדין כלאים לדון על שלמות הבגד, דגם על חוטים חל דין כלאים וכמש"כ לשיטת הרא"ש, אבל אם עשה בגד מחוטי צמר רחלים וצמר גמלים שנתערבו או שאין מקום צמר רחלים ניכר בבגד של צמר גמלים, בזה חלוק שיטת הרא"ש מהר"ן, דלהרא"ש בכה"ג חוזר וניעור, ולהר"ן כל

היכא דאפשר להתבטל קודם התחברות הפשתן אל הצמר, היינו כ"ז שהוא היתר בהיתר אינו חוזר ונייעור, כנלענ"ד בזה: ועפ"י דרך זה יש לפרש מה דפסק הרמ"א באו"ח סי' תמ"ז לענין חמץ בפסח לחלק בין תערובות לח בלח דאם נתבטל בששים קודם הפסח דאינו חוזר ונייעור בפסח, וביבש ביבש חוזר ונייעור יעו"ש.

דלכאורה אינו מובן מאי שנא לח מיבש, ובמקו"ח שם כתב ליתן טעם דלח בלח מתבטל וחשוב כמאן דליתא כמש"כ בכ"מ בשם הר"י קורקס ספ"א מהאה"ט, ובס' מגן אלף שם דחה דברי מסוגית הש"ס דבכורות, ובסוף דברי' כתב בס' מגן אלף שאינו מוצא מקור לחלק בין לח ליבש יעו"ש. ועפ"י מש"כ י"ל דהטעם בזה דבתערובות לח בלח שנתערב קודם הפסח עד שלא הי' בו כדי נתינת טעם כשהגיע הפסח אינו חל על תערובות זו איסור חמץ, דעל המשהו חמץ בפ"ע לא חל דין חמץ כיון שאינו עומד בפ"ע ואינו תופס מקום שיחול ע"ז דין חמץ, ועלינו לדון על כל התערובות הלח בכלל לומר שיש בו חלק חמץ, וזה שייך רק אם ניכר בו המיעוט או במראה או בטעם, אבל משהו אינו משנה כלל את שם כל התערובות, ורק אם נתערב בפסח דכבר חל על המשהו דין איסור אינו בטל, אבל יבש ביבש דכל פירור עומד בפ"ע וחל עלי' איסור חמץ אם לא מחמת ביטול ברוב ומשו"ה חוזר ונייעור, וכעין זה כתב הרמ"א ביו"ד סי' ק"ב ובשו"ע או"ח סי' ש"כ סעי' ב' לענין סחיטת ענבים בתוך היין בשבת כיון דלא נאסר בפ"ע בטל במיעוטו אף דהוי דבר שיש לו מתירים, ולענ"ד נראה דגם שם הוא רק בלח בלח שאינו עומד בפ"ע, אבל ביבש ביבש גם שם אסור, ואח"ז מצאתי בעזה"י בס' דרכי תשובה יו"ד סי' ק"ב סקנ"ז שהביא כן להלכה דעת איזה אחרונים שכתבו כן, בשם ס' ערך שי ושו"ת בכורי שלמה והגאון מקוטנא דנקטו דרק בלח בלח כגיגית אמורים דברי המרדכי שהוא מקור הדין להשו"ע או"ח והרמ"א יו"ד הנ"ל יעו"ש: וכל הדברים אשר בארנו בזה יש להעמיס בדברי הגר"א ז"ל אשר בקוצר אמרים כלל את כל הענין, והוא באו"ח סי' תמ"ז סקכ"ב על מה שכתב הרמ"א ונוהגים כסברא ראשונה בכל תערובות שהוא לח בלח, כתב בזה"ל ונוהגים וכו' ומיהו וכו' אף לסברא הראשונה דיליף מכלאים כמש"כ בתוספתא שם והביאו הר"ש והרא"ש שם בזמן שהביא פשתן וטרף עמהם וטרפם זב"ז, אבל העושה חלוק מצמר גמלים או כולו מצמר ארנבים וארג בו חוט אחד של צמר בצד זה וחוט אחד של פשתן בצד זה אסור, דפשתן טרוף אינו ניכר ונתערב כמו לח בלח, משא"כ בחוט שעומד בפ"ע ואינו מתבטל וה"ה לפירורים, ועי' ביו"ד סי' צ"ט ס"ו בהג"ה שפסק דחוזר ונייעור, ועמש"ש דוקא בששים אבל לא במשהו שכן מוכח בכ"מ עכ"ל.

והנה דברי' הק' אינם מובנים בתחילת ההשקפה מש"כ דחוטים ופירורים אינם מתבטלים, דהלא רק לענין חוזר ונייעור אמר הרמ"א בפירורים, ומובן כונתו דפירורים וחוטים חשובים לחול עליהם דין מחדש, והוכיח מכלאים דצמר המתבטל אינו חוזר ונייעור וחוטים חוזרים ונייעורים, ומוכח מדברי' כל הענין שכתבנו דחשיבות של חוטים הוא רק לענין חוזר ונייעור, כנלענ"ד בענין זה: ובתשו' נוב"י מ"ת סי' קפ"ו האריך בענין זה ובסוף התשובה כתב ג"כ להסתפק בדין זה אם בגד משאר מינים נאסר אם יש בו כלאים של צו"פ בצד אחד, וכתב שם וז"ל ואומר אני שלדעת הרמב"ם שאפי' אין חוט צמר נוגע בחוט של פשתים, א"כ מצד הסברא שכל הבגד נעשה גוף אחד של איסור

אבל לדעת הרא"ש י"ל שאינו אסור אלא מקום חבור הצמר ופשתן ולא שאר הבגד, ויש לומר דאפילו לדעת הרא"ש כיון שהצמר מחובר בפשתן שוב כל הבגד נאסר עכ"ל.

ולענ"ד דבר' אינם מחוורים בזה, דהלא לכל הדינים שבתורה ודאי כל הבגד גוף אחד הוא כמו לענין מגע טומאה והזאה וטבילה וכדומה, ורק לענין האמור בתורה צו"פ יחדי' סובר הרא"ש דבעינן שיהי' מחוברים יחד בנגיעה ממש ולא ע"י דבר אחר המחברן, ואם יש מקום לומר דלהרמב"ם וכל הבגד נאסר כ"כ להרא"ש, וכבר נתבאר הענין לעיל דלהרא"ש מוכח ענין זה מהא דבגד צמר נאסר כולו ע"י חוט אחד של פשתן וכן הוכחנו שיטתו בזה מדבר' בפ' למס' נגעים.

ובעיקר השאלה והחקירה שהאריך שם בתשו' אם היתר בהיתר בטל והעלה דהיתר בהיתר לא בטל, וכתב לחלק מהך דכלאים דצמר רחלים בטל בצמר גמלים, עפ"י הדרך שכתבנו מברזל טמא שבללו עם ברזל טהור, אף שלא הזכיר בדבר' ממשנה זו וכתב מסברא דאף דלא בטל צמר רחלים משום דהיתר בהיתר לא בטל אינו חל על החוט שרובו צמר גמלים דין צמר רחלים, והצמר רחלים בפ"ע אינו ראוי שיחול עלי' שום דין דאינו חוט ובכלל הוא חוט של צמר גמלים, גם בענין זה כבר הוכחנו לעיל דא"א לפרש כן דאף דברזל טמאוטהור מוכח דגם בניכרים כ"א בחלקי הכלי ג"כ אזלינן בתר הרוב, אבל בע"כ גם שם מטעם ביטול הוא, דלולא זאת כיון דכל הכלי וצורתה הוא ערי חלקים כל חלק וחלק גורם דין על שם הכלי, ואילאו מטעם ביטול הי' גם המיעוט גורם דין על הכלי ובע"כ מטעם ביטול הוא, דזהו הכלל דכל היכא דשניהם מתנגדים זל"ז אז שייך דין דאחרי רבים להטות, והרא"י לזה מהא דצמר רחלים עם פשתים שנתערבו וטוה מהם חוטים או עשה בגד הוי כולו כלאים אף שיהי' רובו צמר ומיעוטו פשתן, ולא אמרינן כיון שרובו צמר יהי' שם החוטים על שם הצמר לחוד, ובע"כ הטעם כיון שצו"פ מתאחדים יחד לחדש דין כלאים אינם חשובים כמנגדים זל"ז לומר אחרי רבים להטות, ורק צמר רחלים בטל בצמר גמלים משום שמנגדים זל"ז ומבטלים זא"ז, וכ"כ חלב שנתערב במים דומה ממש לדין צמר רחלים שנתערב בצמר גמלים.

כנלענ"ד: ובעיקר הדין דהיתר בהיתר בטל או לא, נראה לי דלכו"ע חשוב כמנגדים זה לזה, דכיון דמין אחד ראוי שיחול עלי' דין חדש והמין השני אינו ראוי לזה לענין זה הם מנגדים זה לזה ושייך ע"ז המקרא דאחרי רבים להטות יסוד הקבלה של תורת דין הביטולים, והתנאי השני דנקטו רוב הפוסקים דבעינן ידיעה לחלות דין ביטול ברוב ונתבאר ענין זה לעיל באורך, שהטעם בזה דכ"ז שאינו נוגע למעשה ההנהגה בפועל ליכא תורת דין ביטול ברוב, הנה בהיתר לתוך היתר יהי' תלוי אם ידיעה זו מועלת לאיזה הנהגה בכה"ג, כלומר מה שאנו יודעים שתערובות זו תגרום עלינו השתנות בעתיד, והנה מצאנו כעין ציור זה לענין דשיל"מ, דבגמ' ב"מ ד' נ"ג מפורש דמע"ש שבטל ברוב אין נתפס פדיון, ומ"מ מדרבנן לא בטל מחמת שיש לו מתירים ע"י פדיון דמדרבנן לא בטל, ומשו"ה אפשר לפדותו מדרבנן, והוא דבר נפלא לכאורה מאיזה טעם אינו בטל, דהלא אם בטל אין לו מתירים וכבר תמה ע"ז בס' מנחת החנוך, ולענ"ד הטעם בזה כיון דעיקר יסוד הביטול הוא משום דהמיעוט מעכב את דין הראוי להיות ע"י הרוב,

ובדבר שיש לו מתירים קודם הביטול חשבו רבנן כאינם מנגדים זה לזה, ומה"ט אינו בטל, ומה"ת בטל כיון דעכ"פ קודם הגעת ההיתר הם מנגדים זל"ז, ועפי"ז יובן לנו דברי הש"ס במס' ב"מ לענין מע"ש דחשיב לדשיל"מ, דכיון דכ"ז שלא נתבטל אינם מנגדים זל"ז משום דהוי דשיל"מ ע"י פדיון מה"ט לא בטיל, ומה"ט בהיתר בהיתר הוא להיפוך דעכשי' אינם מנגדים, אבל אנו יודעים שלבסוף יבואו לידי נגוד ע"י עכוב הנהגה בפועל, יש מקום לומר דגם עכשי' הוא נוגע קצת למעשה לענין הנהגה אם צריך להתקדם לגמור ההשתמשות קודם הגעת זמן האיסור, ויש מקום לספק בזה אם מה"ת בטל או לא, אבל כבר הבאנו שיטת הר"ן שנקט להלכה דהיתר בהיתר בטל מה"ת ולא ראיתי מהראשונים ז"ל שיפלגו עלי' בדין זה, ועלינו להחליט דמה"ת בין שההיתר עכשי' והאיסור יבוא לאח"ז ובין להיפוך שההיתר יבוא לאח"ז והאיסור עכשי' בשני אופנים אלו בטל המיעוט בהרוב מה"ת: אבל עדיין לא נתבאר מה שחמץ קודם הפסח בטל גם מדרבנן ולא הוי כדבר שיש לו מתירים דלא בטל מדרבנן, והלא לפימ"ש"כ הר"ן במס' נדרים ד' נ"ב ע"א לבאר שיטת הרי"ף שכ' בפת שאפאה עם הצלי בתנור דאסור לאכלו בכוח אף דריחא לאו מילתא היא, משום דחשוב כמשהו ובטל ברוב, ובכה"ג דאפשר לאכול הפת עם בשר הוי כדשיל"מ דלא בטיל, וביאר שם דהיכא שאפשר לאכול עכשי' בהיתר חמיר דגם באינו מינו לא בטיל מדרבנן, וכשיש לו מתירים לאח"ז אינו בטל במינו ובשאינו מינו בטיל.

יעו"ש, ולפי"ז יקשה בחמץ קודם הפסח למה בטיל הלא יש לו היתר עכשי', ונראה לענ"ד דצ"ל דחמץ שנתערב קודם הפסח שאינו בטל רק בשעה אחרונה קודם הגעת זמן האיסור, כלומר בשעה שאין שהות לאכלו קודם הגעת זמן האיסור דאז הוי כדבר שאין לו מתירים, ול"ק משיתת הרי"ף דהתם בפת שאפאה עם הצלי בשעה שרוצה לאכול הפת עם כוח יכול לאכלו עם בשר, - ובגליון הגרע"א ליו"ד סי' צ"ט בהא דכתב שם הרמ"א במים שנתערב עם מעט חלב שמותר לבשל עם בשר, דכתב שם דאשמעינן דלא כהרי"ף, והקשה שם הרי"ף מהך משנה דצמר גמלים שנתערב בצמר רחלים דאם רוב מצמר גמלים יותר לתופרו עם פשתן, הרי אף דאפשר לתפור עם צמר מ"מ מותר עם פשתן, ולפימ"ש"כ לק"מ דאם ה' איזה איסור בעשית כלאים ה' דומה ענין זה לנידון הרי"ף, אבל כיון דליכא שום איסור בזה, הנה באותה שעה שאין שהות לעשותו באופן אחר אז בטל כמו בחמץ קודם הפסח, ושם עוד עדיף מחמץ דבחמץ אנו דנים על השתמשות אכילה, ובכלאים אין ענין הביטול על מעשה האריגה דתשמיש אריגה מותר גם בכלאים ממש, ורק אנו דנים על שמוש הלבישה, וקודם אריגה לא שייך איסור כלל ורק אנו דנים על המינים, דבצמר גמלים איכא היתר גם אם יהי' בגד מחובר עם פשתים ובצמר רחלים איכא צד איסור שאם יהי' בגד מחובר עם פשתים יהי' איסור, ולענין זה לא שייך לדון דיש לו מתירים לעשותו עם צמר, אבל לפי"ז הנה דברי הרי"ף והרמ"א ביו"ד הנ"ל אין שייכים כלל לענין דין ביטול היתר בהיתר, דבשני ענינים הנ"ל הוא ביטול איסור בהיתר דחלב אסור לאכול ולבשל עם בשר, והמים או הפת מותרים לאכול עם בשר ועם חלב, אבל צמר רחלים שנתערב בצמר גמלים הוא היתר בהיתר דעכשי' כ"ז שלא נארג ולא נתחבר ליכא איסור, ולענין מעשה האריגה ג"כ ליכא שום איסור, וכשאנו דנים על הביטול קודם אריגה הוא ביטול היתר בהיתר שיתבטל המיעוט שלא

יחול עליי איסור, אבל בבשר בחלב דמדרבנן אסור גם בלא בישול, ואנו דנים שיתבטל האיסור שכבר חל היינו שיהי' מותר לאכול הפת עם התערובות ריח הצלי עם הכותח, ודברי הש"ך שכתב שם על דברי הרמ"א ענין ביטול היתר בהיתר צ"ע.

ורק לענין יש לו מתירים יש לדון קצת כיון דעכ"פ יש היתר וכמו שהקשינו לענין חמץ קודם הפסח, אבל גם זה ל"ק כמו שכתבנו דאף אם נאמר דלא יתבטל היתר בהיתר משום דיש לו מתירים, אבל מ"מ יהי' בטלקודם שחל האיסור, דברגע האחרונה בשעה שראוי לחול האיסור, אז ודאי אין לו מתירים, דעיקר הביטול של היתר בהיתר שלא יחול האיסור בשעה שהי' ראוי לחול, וכמו שמדמה המרדכי בפ' כל שעה ענין זה של היתר בהיתר להא דשקיל וטרי תנאי הובא במס' נדרים לענין הפרת נדרים קודם שתדור, וטבילת כלים קודם שנטמאו ועוד ענינים כאלה וכמו שהביא כל זה בביאור הגר"א בה' פסח סי' תמ"ז: ויש לעיין בטיפת חלב שנפלה על חתיכת בשר, דאם אינו בנותן טעם דמותר, דלכאורה הוא שלא מתורת ביטול ברוב דהלא חלב בבשר אינו בטל, כמו שכתבו תוס' והרא"ש לענין חוט של צמר בבגד של פשתן, דכל שתערובותו גורם האיסור לא שייך ביטול ברוב, ולפי"ז מה שמותר חלב בבשר כשאינו נותן טעם הוא שלא מחמת ביטול אלא כל שאינו נותן טעם הוא מותר, ובריח צלי הנקלט בפת כתב הרי"ף דאיכא איסור לאכול בכותח, כיון דאינו בטל מחמת דין ישל"מ, אף שלא יתן טעם בכותח, ויש לומר דבאמת גם בטיפת חלב שנבלע בבשר צריך לבוא מדין ביטול ברוב, דלפימש"כ דין זה שאסרו חז"ל לאכול בשר עם חלב זה אחר זה בסעודה אחת, הוא ענין איסור בפ"ע, ולפי"ז גם בטיפת חלב שנבלע בבשר אם לא הי' בזה דין ביטול ברוב הי' אסור לאכול הבשר שמשוהו חלב בלוע בתוכו, אלא מחמת שבטל ברוב, דהא דדברים המותרים שנאסרים ע"י תערובות לא שייך בהם ביטול, הוא רק לענין האיסור הנעשה ע"י שני המינים יחד שמתחדש בהם איסור אחד על שני המינים, דשם מובן הדבר דלא שייך בהם ביטול, דכמו שהמיעוט גורם האיסור, כ"כ הרוב גורם האיסור, ואין המיעוט גורם נגד הרוב דשניהם גורמים חלות האיסור, אבל לענין איסור דרבנן שאסרו לאכול בשר צונן בסעודה אחת עם הגבינה, לענין זה שייך ביטול ברוב, דחלב אסור לאכול עם בשר) ובשר מותר לאכול עם בשר וכן להיפוך ולענין זה המיעוט בטל ברוב, ושם הוי תערובות שאין לו מתירים ומשו"ה מותר ודינו של הרמ"א בחלב שנתערב במים דמותר לבשל עם בשר הוא שלא כשיטת הרי"ף, דהרי גם שם יש לו מתירים לבשל המים עם חלב, ומה"ט נראה לי דאסור לכתחילה לערב מעט חלב לתוך קדירת בשר, אף שלא יהי' בנותן טעם ולא יהי' חל ע"ז דין בשר בחלב, אבל כיון דצריך גם ביטול מחמת גררת דין איסור דרבנן שגזרו לאכול בסעודה אחת אף שלא יהי' תערובות טעמים, ומשו"ה אסור לערב לכתחילה משום דאין מבטלים איסור לכתחילה: אבל קשה לי טובה מדין גבינה שהעמיד בעור קיבת כשרה דמותרת ובהעמיד בעור קיבת נבילה אסורה, וכתבו הפוסקים הטעם בזה דכיון דדבר המעמיד הוא ולא בטיל, ומשו"ה בעור קיבת נבילה שאיסור הוא ומעמיד לא בטיל אסור, אבל בב"ח דשניהם היתר וכיון דלא יהיב טעמא מותר עי' ביו"ד סי' פ"ז ובש"ך שם והוא מן הש"ס פ' כל הבשר, ולשיטת הרי"ף קשה כיון דלא בטל מחמת דין מעמיד, יהי' איסור דרבנן שאוכל חלב עם משהו של בשר שאינו מתבטל בפת שאפאו עם הצלי ולחומר הקושיא נראה לענ"ד לומר ולחלק בין

משהו של צלי הנבלע בפת, דסובר הרי"ף כיון דלא בטל משהו הצלי ואיכא על הפת גם שם בשר שייך לאסור עם כותח, אבל משהו מעור קיבת כשרה הנבלע בגבינה, כשאוכל הגבינה לא חשוב כאוכל בשר נפרד עם גבינה נפרדת, דלא גזרו רק על אופן דשייך שם אכילה ועל טעם הקלוש שנבלע בבשר, לא שייך למיחשב כאכילת המשהו בשר עם גבינה, ואין להקשות לומר שיהי' אסור לאכול גבינה זו עם גבינה אחרת דזהו כחוכא לאסור גבינה לאכול עם גבינה אחרת: פרק כב כתב המרדכי בפ' הזרוע וז"ל ובפ"ב דב"ק אמר ר' יהושע ש"ז של זב מטמא במשא לפי שא"א בלא צחצוחי זיבה, וכה"ג אמרינן בפ' מצות חליצה יבמה שרקקה דם חליצתה כשרה, ותימה הא דתניא בזבחים פ' התערובות ר"י אומר בשם ר"ג אין דם מבטל דם ואין רוק מבטל רוק אבל משמע דלכו"ע דם מבטל רוק, א"כ הכא נמי נימא הכי, וי"ל בב"ק וביבמות איירי כגון שהוא בעין וניכר וכל דבר שהוא בעין וניכר לא בטיל, אי נמי ליכא למימר ביטול ברוב אלא בדבר שהי' ניכר בפ"ע תחילה ואח"כ נתערב, אבל בדבר שתחילת ביאתו לעולם מעורב, כגון בב"ק וביבמות, ליכא למימר דבטיל, והא דתנן בפ' המפלת שליא בבית טמא ור"ש מטהר ומסיק טעמא דר"ש משום ביטול ברוב שנימוק ונימוח הולד ונתבטל ברוב, וי"ל דהתם נמי הולד הי' ניכר מתחילה ואח"כ נימוח וע"כ מתבטל עכ"ל.

ולא נתבאר בפוסקים אחרונים ענין זה שחידש המרדכי בדין ביטול, דהנה כולם נתקשו מהא דכתב המרדכי פ"ק דשבת הובא ברמ"א או"ח סי' ש"כ וביו"ד סי' ק"ב דגיגית מלאה ענבים ויש בגיגית יין צלול שיצא מערב שבת שכל היין היוצא בשבת מתבטל ומותר, ול"ד לשאר דשיל"מ דכיון שלא הי' ניכר האיסור מעולם ומיד שבא לעולם מתערב וכו' אלמא דבכה"ג עוד מתבטל יותר דלא חל כלל האיסור אם בא לעולם כשהוא מעורב, כן הקשה בס' שעה בפ"ה דיו"ט, ומתרג' דע"כ לא קאמר המרדכי בשם רבינו משולם דכל שתחילת ביאתו לעולם מעורב לא שייך ביטול הוא דוקא שההיתר והאיסור שניהם יחד באו לעולם מעורבים דלא הוברר ההיתר תחילה, משא"כ בגיגית שההיתר הי' מבורר מערב שבת והאיסור בא לעולם בתערובות בטל שפיר אף בדשיל"מ יעו"ש.

דלכאורה לפי"ז עיקר טעם המרדכי הוא שכיון שלא הי' רוב ההיתר ניכר בפ"ע, קליש כחו לבטל את המיעוט, והי' ראוי לומר דהיכא שהמיעוט איסור הי' ניכר בפ"ע וההיתר נתרבה אח"כ בתערובות שלא יהי' בזה דין ביטול, דבכה"ג עוד עדיף מנידון של המרדכי. דהרי המיעוטאליים כחו שהי' ניכר בפ"ע והרוב קליש, וזה מופרך מסוגית הש"ס דנדרים סוף פ' הנודר מן הירק דמבואר שם דגדולי היתר מעלים את האיסור שהרוב היתר שם נולד מעורב יעו"ש, וגם מדברי המרדכי עצמו מוכח להדיא שאם מיעוט האיסור הי' ניכר בפ"ע מיבטל בטל אף שהרוב בא לעולם מעורב, דהרי מתרג' מהך דפ' המפלת משום שהולד הי' ניכר בתחילה ואח"כ נימוח - כמו שהבאנו דברי' - ומוכח מדברי' שאם המיעוט הי' ניכר ג"כ בטל אף שהרוב בא בתערובות, דאל"כ הי' צריך לבאר דהתם הי' הרוב ניכר, ולפי"ז אי אפשר לבאר דברי המרדכי שהטעם משום קלישת כח הרוב: ובס' רי"ט אלגזי בפ"ג דבכורות אות ל' ראיתי ששקיל וטרי ג"כ בדברי המרדכי והביא דברי המל"מ שרצה לפרש דהעיקר תלוי אם חל האיסור בתערובות, ודחה דברי' מכמה סוגיות) ועיי"ש דמסיק דדוקא היכא שהאיסור חל בתערובות וגם ההיתר לא הי' ניכר עוד בפ"ע שהוא כתרתי לריעותא, כלומר שהרוב

קליש כחו שלא הי' מבורר להיתר בפ"ע, ומה שלא הי' המיעוט ניכר באיסורו הוא ריעותא שני' דעיקר דין ביטול הוא שיתבטל האיסור שכבר חל ולא שיהני הביטול שלא יחול איסור על המיעוט, יעו"ש שהאריך בזה, ואין דברי' מחוורים בעיני דאיך נחשוב לריעותא ענין זה מה שלא חל על המיעוט האיסור קודם התערבות, כיון שפסק המרדכי בגיגית דהמיעוט שנולד בתערובות בטל אף בדשיל"מ כמו שהביא דברי' גם הרי"ט שם, הרי מוכח דבכה"ג שלא יחול דין איסור מתבטל יותר, וע"כ לא ירדתי לדעת הנך מפרשים להבין שיטת המרדכי, כי עפ"י המתבאר רק היכא שהרוב והמיעוט באו לעולם יחד מעורבים כתב המרדכי דליכא ביטול, אבל עלינו למצוא טעם היסודי בשיטתו ולברר בין הענינים הנראה בדומה לזה: ונראה לענ"ד בביאור שיטתו והוא, דענין הביטול הוא רק אם איכא ענין תערובות של מיעוט ורוב, שאמרה תורה שלא יגרום המיעוט דין על הרוב ויתבטל דינו, וזה שייך היכא שאחד מהם הי' ניכר בפ"ע ועתה נשתנה מצבו ע"י ערבוב בכה"ג חשוב תערובות בין שהי' הרוב בפ"ע ואח"כ ניתוסף המיעוט שנולד בתערובות ובין להיפוך שהי' המיעוט בפ"ע ונולד הרוב בתערובות כל כה"ג חשוב שהמיעוט נתערב ברוב, כיון דמקודם הי' אחד בפ"ע ועתה הם מעורבים, אבל אם שניהם באו לעולם בערבוב חשוב הכל כגוף אחד שיש בו חלק איסור וחלקים הרבה של היתר, ואין כאן מבטל ומתבטל דהכל חשוב כגוף אחד ואין חלקי' מבטלים זא"ז, ולפי"ז נראה לי דרק בלח בלח שייך ענין זה דבשעה שראוי לחול הדין על המיעוט והרוב, לקרות שם היתר על הרוב ושם איסור על המיעוט הם מעורבים שאין הדין חל על כל אחד בפ"ע, דאין כאן דבר נפרד אלא חל על כל הגוף יחד לומר דחלק מזה אסור וכמה חלקים הם היתר, אבל בדבר יבש דכל חלק וחלק הוא נפרד והוא בעין בפ"ע וכשחל האיסור הוא חל על דבר מיוחד ונפרד כל כה"ג אינו ענין כלל לדברי המרדכי, וכן נמי אינו ענין לזה הא דמבואר במס' מכשירים פ"ב ברזל טמא שכללו עם ברזל טהור ועשה מהם כלי דאזלינן בתר רוב אף שהכלי נעשה ע"י התערובות יחד דשם אין הדין חל ע"י חלק יחלק אלא ע"י שלמות הכלי וצורתו, ועלינו לדון ממה נעשה הכלי, אין המיעוט ברזל יכול לשנות את דין הכלי, ושם הרוב כבר הי' גם קודם שכללן ומשו"ה חל דין הכלי כפי רוב הברזל, וכן נראה לי שיטת הרמב"ם דכתב בפ"א מה' משכב ומושב הי"ד דמי רגלים של זב מטמאים משום דאי"א בלא צחצוחי זיבה, דקשה טובא מגמ' זבחים ד' ע"ט ע"ב דשם מפורש דמי רגלים של זב שנתערב במי רגלים של טהור תלוי בפלוגתא דר"י וחכמים אם מין במינו בטל יעו"ש.

והלא מי רגלים עצמם אינם טמאים ורק צחצוחי זיבה שמעורב בהם הם טמאים והם אינם מין במינו במי רגלים של טהור, ועפ"י דרכנו יש לומר דכיון דצחצוחי זיבה באו לעולם עם מי הרגלים חשוב הכל גוף ועצם אחד שיש בו חלקים קטנים של צחצוחי זיבה, ואינם כשני דברים שנתערבו, משו"ה אם נתערבו אח"כ במי רגלים אחרים הוא תערובות של מי רגלים במי רגלים, ולר' יהודה חשוב כמין במינו, דחשבינן כאילו המי רגלים טמאים מחמת עצמם, רק דסיבת טומאתם הוא מפני שנמצא בהם חלקים של זיבה, ונכון הוא בעזה"י, ודברי המרדכי במס' שבת לענין סחיטת ענבים בשבת, כבר נתבאר בדברינו לעיל בפרק הקדום: ועפ"י דרכנו נראה בהא דכתבו תוס' בזבחים ד' כ"ו ד"ה שחט לענין הא דאמרי' שם בבהמת קדשים שהיתה רגלי' בחוץ והיא בפנים

שאם שחט ואח"כ חתך פסולה משום דמתערב עם דם של הרגלים שנפסל ביוצא, וכתבו בתוס' שם דמה"ת בטל ברוב ורק משום גזירה הוא כמו דאיתא בפ' התערובות דגזרינן גזירה במקדש יעו"ש, דלכאורה הם נגד שיטת המרדכי דהרי גם הכא באו לעולם כשהם מעורבים, וכן מצאתי בס' עין יצחק להגאון מהרי"א זצ"ל מקאוונא, שכתב בס' כ"ו ח' או"ח שדברי תוס' אלו הם מחולקים עם המרדכי, ולפימש"כ אין ענין זה דומה להמרדכי, דהכא כבר חל דין יוצא על הרגלים והיו בפ"ע ואח"כ נתערב דם הרגלים עם דם של הבהמה כולה, כמש"כ רש"י שם, ושיטת המרדכי היא באופן שהדין שראוי לחול על המיעוט ועל הרוב הוא כשהם מעורבים ומקודם לזה לא הי' עוד שום דין לא על המיעוט ולא על הרוב כמו שבארנו, והכא מעיקרא חל דין יוצא על הרגלים ודין הכשר על שאר הבהמה, ואח"כ הם מתערבים דרך האיברים, וז"ל רש"י שם בד"ה שחט ואח"כ חתך פסולה, שמשנשחטה נפסל דם הרגלים ביוצא וכל דמי בהמה יונקים זמ"ז ויצא דרך בית שחיטה ונתערב בדם המזרק ופסלו עכ"ל.

הרי מפורש דכבר נפסל ביוצא קודם שנתערב, וכן נראה לי בדין חלב של בת פקועה שיצא ממנה אבר קודם שחיטה ששקלו וטרו האחרונים ביו"ד סי' י"ד לפי שיטת המרדכי ועי' בפ"ת שם סק"ג, דלפימש"כ אינו ענין לשיטת המרדכי דגם שם כבר חל הדין על האבר היוצא קודם שנעשה חלב והאיסור של החלב אינו מחמת דין חלב אלא מחמת טריפה שחל על האבר מכבר ואח"כ מצאתי במשל"מ פ"א מה' מו"מ שהביא בשם הר"י אלפאנדרי ז"ל שכתב כדברינו לחלק בין דברי תוס' זבחים הנ"ל ובדין חלב של בת פקועה מנידון של המרדכי כמש"כ, והמל"מ מסיק דאין לחלק בזה וטעמו שמסתימת הראשונים לא משמע כן, וכמו שהוכיח מדברי הרמב"ם ז"ל שכתב דהוי כחלב טריפה שנתערב בחלב טהורה, ולא חילק בין איכא ס' או לא, וכן הקשה שם דאם הי' בזה דין ביטול רק משום דליכא ששים נאסר א"כ הא דמיבעיא במס' חולין מהו לגמוע חלבו הוי ספק דרבנן והי' ראוי להיות לקולא, ומשו"ה החליט דסברי הראשונים דאין לחלק בזה, ובדברי התוס' דזבחים הנ"ל כתב דלקושטא דמילתא כתבו כן דאפי' נתערב דם כשר עם דם פסול אינו בטל ברוב משום גזירה, אבל לא ביאר טעמו וסברתו בזה: ונראה לענ"ד דהנה יש לתמוה דבגמ' מיבעיא רק לענין חלבה של בת פקועה, וכן ביו"ד שם לא נזכר רק לענין חלבה, דמוכח להדיא דבשר של הבהמה מותר באכילה ומאי שנא הבשר מהחלב, דכמו דיש תערובות בחלב כ"כ איכא תערובות בבשר דינקי זה מזה, וכמו דאמרו בגמ' זבחים שם ד' כ"ו לענין יוצא דילמא משום שמנונית, ופי' רש"י שם דשמנונית של רגל הנפסל ביוצא יוצא עם הדם יעו"ש, ולמה לא נאסר הבשר משום תערובות שמנונית של האבר היוצא של בפ"ק, וביותר תמוה כיון דהחלב הנכנס בכחל של הבהמה מאבר זה הי' כנוס קודם בגוף הבהמה המותרת ע"י איזה מין נוזלי שמנונית או דם, וקודם שנעשה חלב הי' עצם זה מותר באכילה כבשר שחוט מאיזה טעם שיהי', והאיך יחזור לאיסורו משעה שנעשה חלב, ובס' דרכי תשובה סי' י"ד הביא בשם גאון אחד שעמד על ענין זה, ומתרץ דכיון דדם יוצא ע"י מליחה כשימלח הבשר יוצא תערובות זו מן הבשר, והדבר מביא לידי גיחוך, דלו יהא כמ"ד דדם נעכר ונעשה חלב, אבל עכ"פ הלא מתערבים גם שאר עצמים מאבר זה לזה ובדם עצמו איכא גם שמנונית מעורב כמו שהבאנו דברי הש"ס דזבחים הנ"ל ועל זה לא מהני מליחה: וע"כ נלענ"ד

דמה שכל הבשר מותר ולא איכפת לן מה שמעורב ב' שמנונית מאבר האסור בע"כ אינו משום ביטול ברוב דא"כ לר' יהודא דמין במינו אינו בטיל הי' ראוי להאסר, אלא בע"כ הטעם בזה משום התהפכות טבעי דכמו דלא איכפת לן מה שהולך וגדל בגידולו משעה שנולד עד זמן שחיטתו, דהלא לא ניתר בשחיטת האם רק מה שהי' בעולם בשעת שחיטת האם, ובע"כ הטעם לזה דמה שמתרבה הבשר בגידולו הכל מתהפך להבשר שהי' תחילה ונעשה כמוהו, וממס' בכורות דאמרינן שם דהיתר חלב בהמה חידוש הוא כיון דבא מן הדם או מאמה"ח, ולא אמרו דגם בשר חידוש הוא שמתהווה גם מן הדם וחלב, אין ראוי לדברינו אלה, די"ל דחלקים אלו של חלב ודם שמתהווה מהם בשר גם מעיקרא אינם אסורים, או כמש"כ הראשונים ז"ל בשם רבינו יונה הובא במג"א או"ח סי' רט"ז דנבילה המתהפכת לדבש כשהיא כבושה בדבש מותרת מפני שנעשית דבש ונתהפכה לדבר המותר, והכא לענין אבר היוצא לא שייך לומר כן דרק אם מתהפך מין זה למין אחר מחלב ודם לבשר או מנבילה לדבש אז יש לדון כיון שמין האסור ליכא בעולם כלל ועכשיו הוא מין המותר - ומה דקשה ע"ז מגמ' בכורות הנ"ל יעוי' במג"א שם ומה שתרצו האחרונים עי' בחק יעקב ה' פסח ס' תס"ז ובמקור חיים שם, - אבל הכא מה שיונק הבשר מאבר זה אין כאן השתנות ממין למין, אבל עכ"פ יש מקום לומר גם בדין אבר היוצא דמה שחלק הבשר המותר בהיתר שחיטה יונק מאבר היוצא נהפך להיתר גם זה מטעם שנעשה לבשר אחד ואין בגדר שאר תערובות לדון בזה מדין ביטול ברוב, וקצת דוגמא לזה יש לדמות בהא דהביא הר"ן בנדרים ד' מ"א ע"א שיטת הרמב"ם לענין נוטפים שרבו על הזוחלים שאם נתרבה במקום גומת המעין הכל חשוב כמעין לטהר בזוחלים ובכל שהוא, כיון דשם הוא חשיבות מימיו מבטלים כל המים הבאים עליהם, יעו"ש, ומכש"כ הכא שנעשים לבשר אחד ע"י כח החיוני, ואף דבגמ' ביצה ד' ל"ז ע"ב אמרינן שם בשנים שלקחו בהמה בשותפות דסובר רב דשניהם אסורים להוליך אף דיש ברירה משום דינקי תחומים מהדדי, ורב כהנא ורב אסי הוכיחו נגד זה, לאיסור מוקצה לא חששו לאיסור תחומים חששו, ופי' בתוס' שם דחשש איסור מוקצה הוא מה שניתוסף שמנונית שהבהמה גדלה ומוסיפה שמנונית ביו"ט, ובחי' הרשב"א מבאר שם הטעם מה דלא חששו לאיסור מוקצה ותחומים הוא משום ביטול ברוב אף דהוי דבר שיש לו מתירים בכה"ג דלא מינכרי בטלי, יעו"ש, נלענ"ד דל"ד איסור תחומים ומוקצה לנידון דידן דשם אין שייך כ"כ לומר דנעשים לבשר אחד ויפקע מהם איסור תחומים, דאיסור זה אינו איסור עצמי וכן איסור מוקצה דלא הוכן מערב יו"ט, דאיסורים אלו שייכים גם בחלק המותר כ"מ שלא הוכן מאתמול, וכל מה שלא קנו שביתה הוא אסור, אבל בנידון דידן כיון שחלק הבשר המותר הוא כבשר דמנחי בדיקולא ככל בשר שחוט דלא שייך ב' איסור אמה"ח ורק אבר זה כחי חשיב כמש"כ הרשב"א הובא בש"ך שם סי' י"ד, משו"ה כל מה שנתערב עמו דרך טבע החיוני נעשה כמוהו: ועפי"ז י"ל דאף שקודם שבא החלק הנוזלי לתוך הכחל הי' דינו כבשר המותר, אבל כיון שבא לתוך הכחל ונתהפך למין בפ"ע להיות לחלב מתחדש ע"ז דין חדש ככל חלב דעלמא שמתחדש עלי' דין חדש, ותלוי דינו ממה נעשה עיקר יצירת חלב זה, וכיון דאי אפשר לומר דיצירתו הוא רק מחלקהבשר הסמוך להכחל אלא חשבינן דיצירתו בא מכל הגוף של הבהמה ובגוף זה איכא אבר היוצא דחלק החלב שמתהווה ממנו אסור, משום דל"ד לשאר

בהמה דאית לי' תקנה בשחיטה, לכן אסור החלב כתערובות חלב טריפה בחלב כשרה, דרך כ"ז שהי' הנוזלי מחובר עם בשר המותר הי' דינו כבשר ההוא, אבל כיון שפירש ממנו חזר דינו להאסר משום אבמה"ח, ומעתה י"ל דבנידון זה דברי המל"מ קיימים לדמות דין זה לדינו של המרדכי, דחשוב כתחילת יצירת איסור זה הוא בתערובות, היינו דיצירת החלב כשהוא נכנס בתוך הכחל הוא נוצר בתערובות, דאף שהאבר היוצא הי' ניכר כבר בפ"ע אבל כיון שהותר כבר כשהי' נכנס בחלקי הבשר המותר ועתה הוא תערובות חדשה שבאים הרוב והמיעוט יחד ואין ע"ז ענין תערובות, דהכל, כלומר כל החלב, הוא כגוף אחד שיש בו חלק איסור וחלקים רבים של היתר ואין מבטל ובטל דהמבטל והבטל אינם בפ"ע ולא הי' אחד מהם בפ"ע, ומסתייע שפיר לדין המרדכי דבכה"ג ליכא ביטול ברוב, אמנם בנידון שכתבו התוס' בזבחים שהבאנו דשם מיירי לאחר שחיטה דכל הבהמה כבשר דמנוח בדיקולא והרגלים הי' חוץ לעזרה, ונפסלו ביוצא, וכשמקבל הדם נמשך הדם גם מהרגלים והוי תערובות ככל תערובות דעלמא, דמעיקרא הי' ניכרים הרגלים לעצמם וכל הבהמה בפ"ע ועתה הם מתערבים, אין זה ענין כלל לנידון של המרדכי ובוה מסתברים דברי הר"י אלפאנדרי שהביא המל"מ שכתב להוכיח סברתו מדברי תוס', ובוה מתקיימים דברי המל"מ שהוכיח מסתימת הראשונים נגד חכמי אשכנז דלענין חלב של בת פקועה שיצא ממנה אבר לא מהני ביטול אף אם יהי' ששים נגד האבר, וכן דברי תוס' דזבחים הנ"ל כמשמעם באופן שלא נהי' מוכרחים לדחוק כדברי המל"מ.

כנלענ"ד בעזה"י: אמנם בס' עין יצחק - להגאון מהרי"א ז"ל הגאבד"ק דקובנא, - חלק או"ח סי' כ"ו האריך שם בדברי המרדכי אלו והעלה עפ"י דברי המקנה שכ' בקידושין ד' ס"ד גבי קידש א' מבנותי דלהכי אסור מה"ת בכל הבנות ולא בטלי ברובא, משום דבכה"ג שהאיסור נעשה בתערובות וכל אחת ראוי' להתקדש, הוי כבאו לעולם בתערובות, וביאר הגרי"א באורך ענין זה והוא דכל היכא דבשעת התערובות שניהם היתר ואין הבדל מזה לזה כלום דשניהם עכשי' היתר ושניהם יכולים להאסר ע"י קידושין, והתערובות נולדה ע"י התחדשות הקידושין ואז כולם בספק הוי כבאו לעולם בתערובות, וכ"כ כתב לענין תערובות איסור אותו ואת בנו דאם נתערבו הולדות ואח"כ שחט אם אחת, דאם כל הולדות הי' יכולים להאסר באיסור זה, כגון שהי' להם אמהות ליכא ביטול מה"ת, ורק אם רק לאחת מן הולדות הי' אם אז חשבינן שהי' התערובות קודם ששחט את האם, דכולם לא הי' ראויים להאסר באיסור זה דאין להם אם ורק אחת אפשר להאסר, ובכה"ג הי' ההיתר ניכר בפ"ע והאיסור נולד בתערובות ובכה"ג בטל אף חהר"ל ודבר שיל"מ, יעו"ש שהעמיק הרחיב הדברים והוכיח מהש"ס ענין זה, ועפ"י מש"כ לבאר דברי המרדכי שהוא רק בלח בלח ובאו לעולם ע"י תערובות, נמצא שכל אלו הענינים שהביא הגרי"א אינם שייכים כלל לדברי המרדכי, עלינו לבאר הענינים האלה עפ"י דרכים אחרים בעזה"י.

והנה ראשונה בקידש אחת מבנותי, דמשמע דאסור מה"ת כמו שהוכיח בס' המקנה, ולענ"ד דבכה"ג ליכא תורת ביטול ברוב מטעמים אחרים, דהנה גם בהוכרו ולבסוף נתערבו מה דפשיטת לי' להגאון בס' המקנה דבטל מה"ת ברוב כבר בארנו לעיל דבכה"ג ליכא תורת ביטול ברוב דכיון דבאדם לא שייך תערובות גופים, ורק הוא ספק המקרה

שעל כל אחד ספק שמא נתחדשה בו מקרה האוסרת, וכה"ג אין המיעוט גורם דין ספק על הרוב אלא שכל אחד תורת ספק עלי' שלא מחמת תערובות, וכל כה"ג שאין המיעוט גורם על הרוב אין הרוב מבטל את המיעוט, וכמו שבארנו שם סוגית הש"ס דפסחים בחמשה פסחים שנתערבו עורות פסחיהם.

יעו"ש.

ולפי"ז גם בדברים דשייך בהם ענין תערובות כגון בהקדיש פרוטה בתוך הכיס במעילה ד' או בטלאים שיש בהם מחיר כלב וכיוצא בזה, ג"כ לא בטיל, כיון דגם אילו כל אחד הי' נפרד לעצמו בלא שום תערובות, הי' הספק על כל אחד שמא חל עלי' האיסור או ההקדש נמצא שאין התערובות גורם הספק אלא שהספק הוא מחמת המקרה הגורמת הדין וכל שאין המיעוט גורם לספק על הרוב אין הרוב מבטלו, וכמו שהבאנו שם דברי הרשב"א בתוה"ב.

ובתוס' מעילה ד' כ"א הקשו דליבטל ברוב' הוא רק אם נפלה פרוטה של הקדש לתוך הכיס, אבל אם הקדיש פרוטה בתוך הכיס, ע"ז לא מקשו בתוס' כמש"כ דשם לא שייך ביטול, ורק ענין ברירה שייך שם. כנ"ל: עוד נלענ"ד דבקיודש אחת מה' נשים וכן במחיר כלב שחל על אחד מהטלאים וכן בהקדיש פרוטה בתוך הכיס, יש בזה חקירה עמוקה באיזה אופן ענין חלות הדין על אחת מהן, דהנה במקדש אשה אחת, מה' נשים שלא ברר המקדש והמתקדש מי מהן תהי' מיוחדת לקידושין איך אפשר לומר דבמציאות האמתית נתיחדה אשה מיוחדת לקידושין, מאיזה טעם וסבה ייחדו מן השמים אשה מיוחדת שתהא היא המקודשת והמיוחדת יותר משאר הנשים, אלא נראה דיותר מסתבר לומר דכל כה"ג גם במציאות האמתית לא נתיחדה אשה מיוחדת לקידושין וככה"ג לא שייך לומר אם יבא אליהו, והא דאמרינן דכל חזא אסורה מחמת ספק, אינו כשאר ספיקות דעלמא, דתורת הספק הוא שמא זה הוא הודאי במציאות, וכאן הענין הוא דכל חלות הדין הוא מפני סבה הגורמת לזה, וסבת דין חלות הקידושין הוא המעשה של קידושין נתינת הכסף והאמירה, וכיון שנתן הכסף ואמר אחת מה' נשים אלו תתקדש לי שע"ז ראוי להיות שאחת מהן תהי' בדין אשת איש, מחמת זה כל אחת אסורה מחמת המעשה, ולא משום דאנו מסופקים עלי' שהיא המקודשת יותר משאר הנשים הארבע הנותרות, וכן בכל כה"ג כמו בספק של מחיר כלב וכן בשני בכורים שיצאו שני ראשיהם כאחד, דקיי"ל דכ"א מהם הוא ספק בכור, מחמת דרק אחד ראוי להתקדש בכורה, כל כה"ג אין תורת הספק שמא הוא הודאי דבכה"ג ליכא ודאי גם במציאות האמתית, אלא דלהנהגת המעשה עלינו להתנהג בזה עם כ"א כדין ספק מחמת הסבה הגורמת הדין שיהי' אחד מהם ואינו מבורר מי הוא האחד וכולם ראויים להיות האחד, משו"ה הדין בזה כדין ספק, דגם קמי שמיא לא גליא שאחד ודאי איסור והשאר ודאי היתר דבמציאות האמתית ג"כ כולם שווים המה ואין הבדל בין זה לזה, ולפי"ז בכה"ג לא שייך לומר דין ביטול ברוב, דרק היכא שהמיעוט חלוק מן הרוב אמרה תורה אחרי רבים להטות, אבל בכה"ג דכולם שווים המה גם במציאות האמתית אין כאן מיעוט ורוב דכולם נאסרים מחמת הסבה הגורמת שאחד ראוי להאסר ואינו מבורר מי הוא האחד, דהי מינייהו מפקת והי מינייהו מתחת, והא דאמרינן בגמ' יבמות ד' מ"א ע"ב בספיקות של קידוש אחת משתי אחיות דלהכי

חשוב כעולה ליבום משום דאם יבוא אליהו ויאמר דהא קדש בת חליצה ויבום היא, אין סתירה לדברינו דהתם מיירי בספיקות שהוכרו ואח"כ נתערבו, דבקידש אחת משתי אחיות סתם, לא מקשה הש"ס שם כמו דמוכח שם ברש"י ותוס' דרק בספיקות דאפשר לברר פריך שם דימתין עד שיתברר.

יעו"ש: וכן נראה לי דיש להוכיח ענין זה מדברי תוס' תמורה ד' ל' בשני שותפים שחלקו אחד נטל עשרה ואחד תשעה וכלב, מה שכנגד הכלב אסור, ופריך הש"ס ניפוך חדא להדי כלבא והנך כולהו לישתרו, כתבו בתוס' וז"ל, יש לתמוה דהכא משמע דאיסור מעורב בהיתר שנוטל האיסור וסומך על ברירה לומר שזהו האיסור, וכן בההיא דלוקח יין מבין הכותים בשני לוגים שאני עתיד להפריש סומך על ברירה לומר שזהו החולין שהוא שותה, וכן ההיא דג' שלקחו קיניהם בשותפות ומתה אחת מהן דפריך הש"ס בפשיטות במס' יומא ד' נ"ה ונישקול ד' זוזי ונישדינהו ואידך לישתרו משום ברירה, א"כ בכל איסור המעורב בהיתר נסמוך אברירה ונישקול כשיעור האיסור ואידך לישתרו וכו' ואומר מורי הרמ"ר כלל גדול בדין זה דודאי כל דבר שהוברר האיסור מתחילה ואח"כ נתערב בהיתר לא סמכינן אברירה כיון שתערובתו היתה באיסור אבל הני תערובתן בהיתר כי האיסור לא הי' מבורר קודם תערובתו ולאחר התערובות נולד האיסור אז סמכינן אברירה.

עכ"ל.

והנה אף שנאמרו דבריהם עפ"י כלל גדול, בכ"ז נראה לדעתי ברור דלצדדים נאמרו, היינו דמה שכתבו כלל גדול הוא רק לענין דבר שהוברר האיסור מתחילה, דבכה"ג לא יתכן בשום אופן דין ברירה לישקול כשיעור ולומר שזהו האיסור ואידך לישתרו, אבל מש"כ באופן השני דהיכא שנוולד האיסור בתערובות אז סמכינן אברירה, לאו כללא הוא, דהנה כגון ששחט שלש בהמות בשלשה סכינים ואח"כ נמצא סכין אחד פגום ולא ידעינן איזו נשחטה בסכין הפגום, עי' ש"ך יו"ד סי' ק"ט סק"א, היתכן דנאמר דבכה"ג יכול לברור אחת ולהתיר השאר, ועיקר היסוד בדברי התוס' מה שחלקו בין הוברר האיסור קודם התערובות או לא, נלענ"ד ברוב שהטעם בזה, דאיך אפשר להעלות על הדעת שאם נתערב איסור בהיתר, שיברור מה שרוצה ולומר דעפ"י רוח נבואה כוון לברר האיסור מתוך ההיתר, ורק היכא שחלות האיסור אינו מקושר לעצם פרטי מן התערובות, ואי אפשר להיות נתפס באיסור זה רק אחד מהם ולא כולם, אבל כל אחד ראוי להיות האחד הנאסר, כל כה"ג סובר האי מ"ד דאית לי' ברירה, דיכול ליחז האיסור על זה, דבאמת עיקר הדין הוא שיהי' מיוחד, רק שמתחילה חסר זה הפרט של התבררות משו"ה סובר מ"ד זה דפרט זה יכול להגמר ע"י הבירור של עכשי', וכשבורר אחד לומר שזהו האיסור כן חל הדין עכשי' או למפרע, דבכה"ג אין האדם מכוון לברור את האיסור רק הדין חל על מה שמברר, דלפי"ז גם בנוולד האיסור בתערובות אם עפ"י מציאות האמתית האיסור מיוחד, רק שהאדם אינו מכיר, כגון בתערובות שהבאנו שאינו ניכר איזו בהמה נשחטה שלא כהוגן, אם נאמר לסמוך אברירה הוא שיהי' כח נבואה להכיר את האיסור וזה לא יתכן בשום פנים בעולם, ע"כ נלענ"ד ברוב דמה שכתבו דבנוולד האיסור בתערובות סמכינן אברירה לצדדים אמרו, דהיינו דבנוולד האיסור יש מקום

לסמוך אברירה, ובהוברר האיסור מתחילה לא יתכן בשום אופן דין ברירה כנלענ"ד בעזה"י: ואף שראיתי בחי' הגרע"א ביו"ד סי' ט"ז לענין אותו ואת בנו דאם נתערבו הבהמות ואח"כ שחט הבן שנולד האיסור בתערובות שיכול לברור אחת ולהתיר השאר מדין ברירה דכיון דמה"ת ברובא בטל, ורק מזרבנן לא בטל משום דבע"ח לא בטלי או משום דשיל"מ ובזרבנן קיי"ל דיש ברירה, יעו"ש שתמך יסודו עפ"י דברי התוס' דתמורה הנ"ל, אבל לדעתי הוא כשגגה היוצאת מהשליט, דסמך על משמעות דברי התוס' כפשטן, ודבר זה לא יתכן שמדין ברירה יכוון למצוא האם הודאית שנשחט בנה היום, אח"כ העירנו חכם אחד להתבונן שכדברי מפורש בתוס' ישנים במס' יומא ד' נ"ה בהא דהובא שם הא דתניא דר' יהודא אומר לא הי' שופרות לקיני חובה מפני התערובות, דמסיק שם הש"ס דהוא משום חטאת שמתו בעלי, ופריך שם בגמ' וניברור ד' זוזי ונישדי במיא והנך נישתרו, כתבו בתוס' ישנים בד"ה וניברור, וז"ל אומר רבי שיתנו מתחילה שאם ימות אחד יהי' אותם המעות שישליכו לים המלח קדושים בעבורו ושלו יהי' קדושים לצורך החי וכו' ואין לפרש דבלא תנאי מיירי דא"כ מאי פריך ונישקול ד' זוזי ויאמר שיהי' לשם אותו שמת והנשארים יהי' לחיים דהא אפילו מאן דאית לי' ברירה לא מהני מידי כיון שהי' מעורבים, דהא זהו דבר פשוט שאם יש כאן איסור מעורב שלא יוכל לומר זה האיסור יושלך לים והשאריהי' היתר כגון תרומה שנתערבה בחולין אין יכול לומר זו היא של תרומה וזו היא של חולין כיון שנתערב.

עכ"ל.

הרי מפורש כתבו דאף שהאיסור נולד בתערובות כיון דחשובים מעורבים היינו דהאיסור בע"כ מיוחד לעצמו בתערובות שהדמים שהן של האשה שמתה הן נאסרים בפרט באיסור של חטאת שמתו בעלי, ואיסור זה אי אפשר שיופקע מדמים אלו ולהתפיס על דמים אחרים, ובע"כ חשוב תערובות איסור בהיתר ומשו"ה לא שייך ברירה שיכוון לברר את האיסור מתוך ההיתר, ורק היכא שעדיין לא נתיחד האיסור על דבר אחד בפרט וליכא בזה ענין תערובות דכולם שווים המה בכה"ג איכא מאן דאמר שהאיסור מתייחד לחול על מה שבורר, ע"כ נראו הדברים בבירור, שלזה כווננו גם התוס' בתמורה הנ"ל: ולפי"ז אם נאמר דבקי"ד אחת מה' נשים וכן בעשרה טלאים נגד ט' טלאים וכלב אחד, דבמציאות מתייחד הדין על אחד בפרט, א"כ גם שם אם נאמר ברירה הוא שיכוון לפגוש את האיסור עפ"י רוח נבואה, אלא ודאי כמו שבארנו דבכה"ג ליכא חלות על איזה פרט, ורק שחלות הדין שאחד מהם ראוי להתפס, וכל זמן שלא נתייחד אחד כולם אסורים מחמת זה דהרי יש כאן מעשה וסבה הגורמת שיהי' הדין על אחד, ולמאן דאית לי' ברירה אפשר להתייחד משעת הבירור, ובזה פקע האיסור מהשאר, ולמאן דלית לי' ברירה אין לזה תקנה ונשאר הדבר בספק לעולם, ועפ"י"ז אין שייך בכה"ג דין ביטול ברוב כיון דכולם שווים ואין כאן מיעוט ורוב וכמו שבארנו, ולפי"ז יהי' זה הכלל גדול בדין, דהיכא דשייך דין ברירה ליכא דין ביטול ברוב, והיכא דשייך ביטול ברוב לא שייך דין ברירה, ודלא כמש"כ הגרע"א הנ"ל להרכיב שני הדינים במקום אחד, ולכאורה הי' מקום לומר דרק למאן דאית לי' ברירה אינו מתייחד החלות רק כפי ההתבררות של האדם, אבל למאן דלית לי' ברירה מיחדים חלות הדין עפ"י שמים, אבל זה רחוק מן הדעת, דהנה אף דנראים הדברים דלמ"ד יש ברירה חשבינן

כאילו חל מעיקרא על דבר זה בלבד, והוא משום דמ"ד זה סובר דהוי כאילו הוכר מעיקרא, משום דאמרינן אילו הי' בורר מעיקרא הי' ג"כ בורר את זה, משו"ה חשבינן כאילו הוברר מעיקרא, והוי עכשי' לכל הענינים הנוגעים לדון למפרע אם כבר חל על דבר זה בפרט, לחשוב כאילו כבר חל, דמצרפינן דעת הבעלים של עכשי' ומה שבורר עכשי' כאילו רצה וברר כבר משעת תחילת המעשה, אבל כ"ז אם ברר אח"כ, אבל אם לא ברר אח"כ הרי באופן זה אין החלות תלוי בהתבררות, והנה אם נחליט כמש"כ מובן הענין, דבין אם ברר ובין אם לא ברר, אינם מיחדים מן השמים, ורק אם ברר אח"כ אמרינן הוברר הדבר למפרע, ואם לא ברר נשאר החלות בלי התיחדות כלל, דגם קמי שמיא ליכא התיחדות, אבל אם נימא דאם לא ברר אח"כ מיחדים מן השמים החפץ שעלי' יחול הדין, עלינו לומר שמתחילה חל הדין על אופנים שאם לא יברר יחול ע"י בירור שמים, ואם יברר יחול ע"י בירורו של האדם, וזה רחוק מן הדעת, וע"כ נראים הדברים מסתברים דגם למ"ד אין ברירה ליכא שום התיחדות מן השמים, וגם בלא התיחדות איכא חלות על ענין זה שאחד ראוי להאסר ומחמת זה כל אחד נאסר מדין ספק כמש"כ: ובס' אבני מילואים סי' מ"א סק"ב הביא מש"כ הריטב"א על הא דפליגי אביי ורבא בקידוש אחת משתי אחיות דלמ"ד קידושין שאינן מסורים לביאה לא הוי קידושין לא חלין הקידושין גם בקידוש אחת משתי אחיות, וכתב הריטב"א וז"ל צע"ג דהא אי אמרינן ברירה קידושין המסורים לביאה מתחילתן הוא.

עכ"ל, ובתוס' רי"ד כתב וז"ל ודאי אם הי' אומר איזה שארצה היום או מחר, בזה הי' לסמוך על ברירה, כיון שתלה ברצונו אבל זה שקידוש מתחילה שלא יברר איזה קידוש אין לומר שם ברירה. עכ"ל.

וקשה טובא על דברי' דהלא מצינו בכמה מקומות בש"ס דגם היכא דלא תלה מתחילה ברצונו אמרינן ברירה, וכמו בשנים שלקחו בשותפות - במס' ביצה פ' משילין - וביותר במס' תמורה שהבאנו לענין מחיר כלב, ועי' באבני מילואים מש"כ לתרץ קושית הריטב"א ולא תירץ כלום דברי התוס' רי"ד, ולענ"ד בכונת דברי התוס' רי"ד דהנה למ"ד יש ברירה שהוא כבירור למפרע שכן רצונו למפרע מעיקרא, אף שהאדם בעצמו לא עלתה במחשבתו מעיקרא על ענין ההתבררות הזאת, אבל לכה"פ בענין שלא תהי' הברירה של עכשי' סתירה לדמעיקרא, בכדי שנוכל לומר אילו הי' עולה על מחשבתו מעיקרא על ענין זה היתה דעתו מסכמת על אופן הסכמתו של עכשיו, ומשו"ה י"ל דבחלקו עשרה טלאים נגד ט' טלאים וכלב, אף שלא הי' בדעתו מעיקרא כלל על ענין זה איזה טלה יהי' נגד הכלב, אבל אם הי' מעלה ענין זה על מחשבתו אז אולי גם מעיקרא הי' מפרש שטלה זה יהי' נגד הכלב, וכן בשותפים מעיקרא לא חשבו ע"ד החלוקה, רק דעתם היתה על עיקר הלקיחה בשותפות ההחלוקה והשותפות הם שני ענינים, אבל בקידוש אחת משתי אחיות, כיון שלא גלה דעתו שמיחד האשה שיברור אח"כ הוי סתירה לברור של אח"כ, דמתחילה לא רצה לברר רק קידוש אחת מהן, היינו שיהי' שתיהן ראויים לזה ויהי' ספק, משו"ה לא מהני ברירה לומר דגם מעיקרא אילו עלה על מחשבתו הי' בורר כדעכשי', ולפי"ז אין דברי תוס' רי"ד סותרים לדברי תוס' דתמורה הנ"ל שכתבו דבנולד האיסור בתערובות סמיכין אברירה וכמש"כ לעיל דלצדדים נאמרו דבריהם, ואין ראי' מדבריהם אם סברי כהריטב"א או כהתוס' רי"ד, דהמקומות שהביאו

התוס' מן הש"ס מיירי באופן שאין סתירה הבירור של עכשי' לדמעיכרא, ועכ"פ לפי"ז מוכרח הענין גם מדברי תוס' רי"ד הנ"ל דמאן דאית לי' ברירה אין הטעם שהאדם יכול לברור ולכוון את המיוחד מן השמים, אלא להיפוך שהדין חל על זה שמברר, וזה פשוט וברור: אמנם לכאורה יש להקשות על דברינו מדברי הרשב"א בחי' לקידושין ד' נ"א וז"ל ואביי אמר הווי קידושין תמיה לי א"כ לאביי המקדש אשה ובתה כאחת אמאי אין מקודשת, דהא לדידי' דרבה נמי לית לי', וכמו דמותיב לי' ממעשר ומעשר בהמה, וי"ל דבתר דשמעה מרבה סברי', ואפשר דאביי מודה בשאין מסורים לביאה באשה ובתה כאחת שהאחת אוסרת ביאה השני' אילו חלו הקידושין שאינן קידושין, וכמו שתרצו בתוס' לדעת רבא וצל"ע.

עכ"ל.

ועיקר החילוק בזה דהיכא דקידש אחת משתי אחיות במציאות האמתית המקודשת היא ראוי' לביאה ורק מחמת חסרון ידיעה אסורה ואם יבוא אלי' ויאמר דהא קדיש תהא ראוי' לביאה, אבל במקדש אשה ובתה כאחת כ"כ אינן ראויות לביאה בודאי, וחילוק זה בין ספק לודאי הוא מפורש בגמ' יבמות ד' מ"א ע"ב דספק מיקרי עולה ליבום משום דאם יבוא אליהו.

יעו"ש.

והנה לפי"מ שבארנו דבמקדש א' משתי אחיות גם במציאות האמתית לא נתיחדה אחת לקידושין, ובכה"ג לא שייך לומר אם יבוא אליהו ולפי"ז גם במציאות האמתית כולן אינן ראויות לביאה, אבל לאחר העיון אין זה סתירה לדברינו, דבאמת עיקר החילוק בין ספק לודאי אינו משום אפשרות דיבוא אליהו דעכ"פ קודם הבירור איכא איסור, אלא עיקר הטעם בזה הוא משום דכל איסור שהוא מחמת ספק אינו איסור עצמי אלא איסור אחר מחמת חסרון ידיעה וכמו שבארנו ענין זה בשער א', ולפי"ז בקידש א' משתי אחיות עכ"פ על כל אחת אינו רק איסור ספק מחמת דין המעשה והוי רק איסור אחר גרם, דאיסור עצמי של אחות אשתו אי אפשר שיהא על כל אחת, אבל במקדש אשה ובתה כאחת דאם יחולו קידושי שתיהן יהי' אסורים באיסור אחות אשה ודאי, ובכה"ג מודה אביי דלא חלו הקידושין משום דבעינן קידושין המסורים לביאה, אבל מה שאינן מסורים לביאה שלא מחמת איסור אישות רק דבר אחר גורם סובר אביי דחשיב כמסורים לביאה, ורבא סובר דבעינן מסורים לביאה בפועל ומשו"ה גם מחמת ספק הגורם איסור ביאה חשוב כאינן מסורים לביאה, ומה דמסיק הרשב"א "וכמו שתרצו בתוס' לדעת רבא" דלכאורה אין מובן לדברי' מה שייך תירוצו לדברי התוס', דהתוס' הקשו לרבא מכל חייבי לאווין ועשה דאינן מסורים לביאה וחלים הקדושין, ומתרצי דרק איסור ביאה הבא ע"י קידושין חשוב קידושין שאינן מסורים לביאה, אבל מה שאסור גם בלא הקידושין אין זה בכלל קידושין שאינן מסורים לביאה.

יעו"ש.

ולפימ"ש כ כונת הרשב"א דכמו דלרבא גופי' יש חילוק בין איסור שהקידושין גורמים לבין איסור אחר שלא מחמת הקידושין, כ"כ לאביי י"ל דמחלק בין איסור ודאי, דהתם

דין הקידושין עושה האיסור, ואין איסור ספק שהקידושין גורמים האיסור אבל לא איסור עצמי של קידושין אלא איסור אחר, דמקדש אשה ובתה כאחת מה שמקדש כאחת עושה איסור ביאה, ובמקדש אחת מאשה ובתה אין הקידושין פועלים האיסור רק גורמים שיהיה איסור מחמת חסרון התבררות ואיסור זה אינו איסור אישות שפועלים הקידושין.

כנלענ"ד בזה: ועפ"י דרכנו נסתרים כל הראיות שהביא בס' עין יצחק להוכיח כשיטת המרדכי, דמה שהביא מגמ' בכורות ותמורה לענין מחיר כלב דפריך הש"ס ליברור חדא ולא פריך לישתרו כולהו משום ביטול ברוב, כבר נתבאר בדברינו, וכן בהקדיש פרוטה בתוך הכיס דכל כה"ג ליכא תורת ביטול ברוב לכו"ע משני טעמים שכתבנו, היינו האחד משום דאין הספק מחמת תערובות דגם אם הי' מפורד בפ"ע בלי שום תערובות הספק עלי' שמא חל הדין עלי', והשני כיון דגם במציאות ליכא דבר מיוחד להיתר ולאיסור אין כאן מבטל ומתבטל, ובתוס' מעילה ד' כ"א הקשו רק בנפלה פרוטה של הקדש, וכן כל מה שהאריך שם בס' עין יצחק שם בתשובה זו מאיסורי הנאה של דבר המשותף, לפ"ד לא שייך דין ביטול, דגם קניני השותפים עפ"ד אין בזה דבר מיוחד לזה ולזה גם עפ"י מציאות האמתית, ולבד זה לק"מ מנודר הנאה מחבירו דאסור להנות מדבר שיש לחבירו חלק בו כמו ביהכנ"ס וכדומה, דבכה"ג איסור חפצא הוא האיש, ובעת שהוא נהנה מנכסי' הוא נהנה ממנו, ואין שייך בזה דין ביטול ברוב, דעכ"פ הוא נהנה מחבירו. ודו"ק.

וכן מה שהוכיח ממס' יומא ד' נ"ה בטעמא דר"י דלא הי' שופרות לקיני חובה משום חטאת שמתו בעלי', ולא אמרינן דליבטלו הך דמים ברובא, דלפ"מ דפסק האו"ה והחו"י דבנולד האיסור בתערובות גם בע"ח וכל דבר חשוב בטלים ברוב, דלפי"ז מהראוי להיות דגם מטבע בטיל. יעו"ש שהאריך שם.

ועפ"י מש"כ לעיל אי אפשר שיהיה שם דין ביטול ברוב כיון דמקשה בש"ס שיהיני שם דין ברירה לא יצויר עוד דין ביטול, דכל היכא דשייך דין ביטול ליכא דין ברירה, ובאמת כתבו התוס' ישנים דהש"ס מקשה שנאמר דהוי כהתנו מעיקרא או שיתקנו דיתנו מעיקרא שיהי' הדמים קדושים ע"מ כן כמו שהבאנו לעיל דבריהם, וי"ל דקושית הש"ס הוא בדרך ממ"נ, דאם כל אחת מקדשת המעות רק לעצמה ויהי' דמי כל אחת מיוחדים, לישתרו כולם משום ביטול ברוב, ואם הוי בגדר התנאה שאינה מיחדת הכסף לעצמה יהני משום ברירה, וזה פשוט, וכן מה שחשוב לראי' מוכרחת מהא דאמרינן בגמ' תמורה ד' ט"ו ע"ב דאין חטאת ציבור מתה, ומוכיח משעירי הרגלים ור"ח דאמר רחמנא לאייתינהו מתרומת הלשכה, דילמא מתו מרייהו דהנך זווי ש"מ אין החטאת ציבור מתה, ופירש"י שם דהיינו שמא מתו קצת מאותן שהביאו השקלים, דקשה למה לא בטלי הנך שקלים ברוב, ומזה הוכיח דגם כה"ג לא בטלי מטעם שיטת המרדכי והכריח מזה כסברת המקנה, דגם בניכר ההיתר מעיקרא אם כולם ראויים להאסר ע"י מקרה של מיתת בעליהם הרי זה דומה לנידון של המרדכי ביבמה שרקקה דם, נלענ"ד דל"ק, דהנה זה ודאי דדין חטאת שמתו בעלי' תלוי בהתכפר ולא במקדש, שאם הפריש אחד דמי חטאת בעד ראובן ומת המקדיש אין זה כלום כיון שהמתכפר חי הוי חטאת מעליא, ורק אם ימות המתכפר אף שהמקדיש חי יהי' בזה דין חטאת שמתו בעלי', והא דכתב רש"י שם

בתמורה לפרש שמא מתו קצת מאותן שהביאו השקלים, משום דבשביל המתכפרים לא שייך לדון משום חטאת שמתו בעלי' דהרי הציבור קיים ואיכא מתכפרים, דכיון דכ"א מקדיש שקלו שיקריבו מהם קרבנות ציבור ולא מתיחד ההקדש בעד מספר ידוע של אנשים, ומשו"ה גם אם ימותו קצת מאלה שהי' בשעת הקדש השקלים לא איכפת לן, משו"ה פירש"י דילמא מתו מאותן המקדישים את השקלים דבשביל מביאי השקלים ודאי הקדיש והרי מת והרי מעורב בזה מתכפר שמת, ויש לדון משום חטאת שמתו בעלי', ולפי"ז לק"מ מדין ביטול ברוב דהרי גם בשקלים שמתו בעליהם אין בזה רק חלק המתכפר ואין כאן דבר מיוחד לומר דבמציאות האמתית הנך שקלים הוו דההוא דמת, וחסרון זה של מיתת חלק הבעלים המתכפרים הוא חסרון בכל השקלים היינו גם בשקלים שהבעלים שלהם חיים, יש חסרון זה, דגם הם הקדישו שקליהם בעד קרבנות ציבור שהי' המתכפרים כל הציבור של מביאי השקלים, והענין בזה דהשקלא וטריא של הש"ס.

אי אמרינן חטאת ציבור מתה או לא, נראה דהוא חקירה במובן של ציבור, אם ענין ציבור הוא הצטרפות אנשים יחידים ידועים, או הוא ענין מופשט שאינו תלוי וקשור באנשים ידועים, וכמו דמסיק הש"ס הטעם דאין חטאת ציבור מתה משום שאין הציבור מתים, כלומר דגם אם ימותו כל הדור הזה יהי' הדור הבא הציבור, וכמו בענין דבר השייך לקהל ולשבט, והנה גם להך צד שנאמר דהוקדש בשביל הציבור החי עכש', לא נוכל לומר דאם ימות אחד שלא ממביאי השקלים שיהי' חסרון משום חטאת שמתו בעלי', והטעם בזה שלא הוקדש דוקא בשביל כל מספר האנשים החיים עכש', אבל כ"ז רק לענין אנשים שאינם ממביאי השקלים שבשבילם ג"כ בא הקרבן דאצלם אינו מיוחד ההקדש, אלא שאם יצטרכו להתכפר יתכפרו גם המה, ואם לא יצטרכו יתכפרו בלעדם, אבל כל נותני הדמים הם הבעלים העיקרים ובשבילם הוקדש הדמים בעד כולם, ואם מת אחד מהם איכא חלק בעלים שמתו, באופן דלפי"ז אם מת אחד ממביאי השקלים איכא חסרון בכל הדמים משום שמת מתכפר שבשבילו הוקדשו הדמים, ולפי"ז ליכא בזה דין ביטול ברוב שיתבטלו הנך זוזי ברוב הדמים דחסרון זה מתפשט בכל הדמים שמת אחד מן המתכפרים שבשבילו הוקדשו הדמים לקרבן חטאת ציבור, באופן דלפי"ז נסתרת גם ראי' זו שהוכיח בס' עין יצחק מזו הסוגיא כשיטת המקנה הנ"ל: עוד יש לדון בזה אף אם נאמר דכונת הש"ס דרק בהנך זוזי שמתו הבעלים איכא חסרון שמתו הבעלים ולא בדמים אחרים, דלפי"ז יש לדון שיתבטלו מה"ת הנך זוזי ברוב כסף של שאר השקלים שלא יצטרכו להשליכם לים המלח, מ"מ כשקונים אח"כ קרבן בדמי השקלים אכתי איכא חלק בקרבן ציבור זה לבעלים אלו שמתו, דביטול ברוב לא מהני רק שיתבטל מהדמים דין השלכה לים המלח, אבל זכותם של הבעלים לא נפקע דממונא לא בטל, וכ"כ כל זכות שהוא בא מכח קנין ממוני לא בטיל, וא"כ אח"ז שנקנה קרבן איכא חלק מבעלים שמתו, ולומר שיתבטל חלק זה בתוך שאר חלקי הקרבן זה ודאי לא שייך כמו שבארנו, דבדבר שאינו מסוים ואינו מבורר לא שייך ביטול ברוב כנ"ל, וכן משמע מלשון רש"י שם דז"ל דילמא מתו מרייהו דהנך זוזי קצת מאותן שהביאו השקלים מתו קודם הרגלים ונמצא שמקריבים חטאת שמתו בעלי' שהרי יש להם חלק בהן.

עכ"ל.

דמזה מוכח דלא על השקלים עצמם אנו דנים, דאילו על השקלים עצמם הם כולם של הבעלים רק על הקרבן שבו יש חלק לבעלים שמתו, וע"ז לא יהני הביטול שלא יהי להם חלק, ובקרבן גופא ודאי ליכא ביטול, ועלה לנו מזה דאין שום הוכחה לדברי הגרי"א בס' עין יצחק, וע"כ נראים הדברים מסתברים ונכונים, דדברי המרדכי הם רק בלח בלח שמתחילת בריאתם נבראו ויצאו לעולם בתערובות קודם שחל שם היתר ושם איסור על הרוב והמיעוט, דבכה"ג חל השם על כל התערובות יחד כאילו הם גוף ועצם אחד, שיש בו חלקים חלקי איסור והיתר ואין כאן מבטל ומתבטל.

כנלענ"ד בעזה"י בענין זה: ולפי מש"כ מתורץ גם מה שהקשה הגרע"א בס' דרוש וחדוש למס' ביצה ד' י' בהא דהובא שם המשנה המת בבית ולו פתחים הרבה כולם טמאים, דפירש"י וכל המפרשים דכל הכלים המונחים תחת הפתחים טמאים, שחכמים גזרו טומאה על מקום שסוף הטומאה לצאת דרך שם, וכאן אין אנו יודעים באיזה יוציאנו הילכך כולם טמאים, דבפשוטו משמע דמשום דמספקינן באיזה פתח יוציאנו כל פתח ופתח הוא בספק טומאה דשם סוף הטומאה לצאת דרך שם, וקשי' לי' כיון דרק כלים שבפתח אחד נטמאו והשאר טהורים, א"כ יתבטלו הכלים שבפתח זה ברוב הכלים שבשאר הפתחים.

יעו"ש ועפ"י מש"כ לק"מ דכל כה"ג ליכא ביטול ברוב, כיון דגם במציאות האמתית לא נתיחד פתח אחד לטומאה רק כולם ראויים שאחד מהם יהי סוף טומאה לצאת, וע"כ כולם טמאים מספק, וספק זה אינו משום ספק המציאות איזה מהם טמא רק שדין ספק על כולם מחמת שאחד מהם ראוי להיות טמא, אבל עכ"פ כולם שווים הם ואין כאן מבטל ומתבטל, ועיי"ש דמסיק דאפשר דכולם טמאים ודאי מחמת אפשרות סוף טומאה לצאת, ולענ"ד אין מסתבר כן דאם נאמר כן לא הי' מועיל דין ברירה לומר דמתחילה הוברר שלא יהי' אפשרות עוד לצאת בפתח אחר, וגם הגרע"א מפקפק בדרך זה ונשאר בצ"ע, ולדברינו אי"צ לזה דאין כאן כל קושיא כלל.

ועפ"י"ז מה שכתב בס' מקור חיים בה' פסח סי' תמ"ח על דברי הרמב"ם דפסק בפ"ד מה' איסורי מזבח בשני שותפים שלקחו זה לקח י' טלאים וזה לקח ט' וכלב מה שכנגד הכלב אם יש טלה אחד שדמו כדמי הכלב או יתר על דמי הכלבמוציאו מן העשרה כנגד הכלב ויהי' מחירו והשאר מותרים. עכ"ל.

דקשה הא קיי"ל בדאורייתא אין ברירה, וכתב בס' מקו"ח משום דמדאורייתא בטל הטלה שחל עלי' דין מחיר כלב בשאר טלאים ומדרבנן אסורים משום דבע"ח לא בטלי ובדרבנן קיי"ל דיש ברירה, וכן כתב השעה"מ בה' גירושין פ"ג ה"ו בשם המבי"ט לתרץ דברי הרמב"ם הנ"ל יעו"ש. ועפ"י מש"כ לא יתכן תירוץ זה, כיון דגם קמי שמיא לא נתיחד טלה לאיסור מחיר כלב וכולם שווים בדין זה אין כאן מבטל ומתבטל וכמש"כ לעיל, דכל היכא דשייך ענין ברירה לא שייך שם לדון דין ביטול ברוב, היינו דאם הי' אחד מיוחד מן השמים דאז הי' שייך דין ביטול ברוב אז ליכא דין ברירה אפי' למאן דאית לי' ברירה דאין אדם יכול לכוון לבורר את האיסור האמתי מתוך ההיתר, ורק להיפוך אמרינן דהאיסור חל על מה שהוברר וכמו שכתבנו: ובשי' הרמב"ם נלענ"ד

עפ"י הדרך שכתבנו בדבריים כאלה אין שום התייחסות מן השמים על חלות הדין אלא שחל הדין שאחד מהם ראוי לחלות הדין, ולמ"ד יש ברירה חשבינן כאילו נתיחד הדבר הנברר עכשי' גם מעיקרא, ולמ"ד אין ברירה נשאר הענין כך בלי התייחסות, באופן דלפי"ז יש לומר כיון דבחלקו עשרה טלאים נגד תשעה טלאים וכלב אחד הדבר הי' מתחילה תלוי ברצונו שאילו הי' רוצה הי' מפרש ומיחד הטלה שיהי' נגד הכלב דלשותף השני אין שום קפיידא בזה איזה טלה מן הטלאים יהי' נגד הכלב, ומשו"ה אם לא קבע מתחילה את הטלה שיהי' נגד הכלב ונשאר מתחילה בלי התייחסות, רק שחל הענין בכלל שאחד מן הטלאים הוא נגד הכלב, ענין זה שלא נגמר מעיקרא יכול להגמר עכשיו שמיחד הטלה שיהי' נגד הכלב, ובזה אין הברירה דהשתא פועלת כלום למפרע, אלא כ"ז שלא נגמר ברור זה הי' כולם נתפסים באיסור ספק מחמת שאחד מהם ראוי להאסר, ועכשי' שנתברר נגמר חלות הדין על טלה זה והשאר הותרו, ודוקא היכא שאנו מוכרחים לומר הוברר למפרע, בזה קיי"ל דאין ברירה, אבל בכה"ג דלא בעינן דין ברירה למפרע רק שנצטרף תחילת המעשה עם גמר הענין ע"י הברור של עכשי' בכה"ג מהני לכו"ע הברור של עכשי', ולמד הרמב"ם זה מסתימת הש"ס דתמורה דפריך הש"ס בפשיטות ניפוק חדא להדי כלבא והנך כולהו לישתרי ולא אמרו בגמ' דאתיא כתנא דלית לי' ברירה, משמע דסובר הש"ס דהכא מהני לכו"ע לברור ולהתיר השאר מכאן ולהבא, והא דקשה לשיטתו סוגית הש"ס דבכורות ד' נ"ז דפריך שם הש"ס ממשנה זו על מ"ד דס"ל ברירה בחלוקת יורשים, דמזה מוכח דלמאן דלית לי' ברירה ל"ק כלום הך משנה, נראה לי דהתם דפריך בדרך תיובתא מיתבי', אין להקשות רק למאן דאית לי' ברירה, אבל למאן דלית לי' ברירה י"ל דלא סבירא לי' להך סברא, ובמס' תמורה סתמא דהש"ס סברה כן דאם שווים הטלאים כל אחד כפי הכלב דיכול לברור.

כנלענ"ד בענין זה וכן נראה מדברי הרשב"א בתולדות אדם סי' פ"ב הובא באחרונים וז"ל דכי אמרינן ברירה היינו דוקא במידי דלית לי' קיום אם לא שנאמר יש ברירה והוברר הדבר למפרע, דאל"כ אישתכח דאכל טבל מעיקרו, אבל במוכר או מקדיש מידי מנכסי' שאינו מסוים כל שבירר אח"כ אחד מהם הרי הוא קנוי ומוקדש ואין אנו צריכים לקיום המקח דמעיקרא, וכיון דלקיום המקח אין אנו צריכים לברירה, שהרי השתא מתקיים, שוב אין אנו צריכים לברירה.

עכ"ל בקצרה, דבפשטות מורים דברי' דאם מעיקרא נעשה הקנין או ההקדש על דבר שאינו מסוים ועכשי' בורר אחד מהם נגמר הענין עכשי' וא"צ בזה לומר הוברר למפרע - והא דאיתא במס' מעילה ד' כ"א בהקדיש פרוטה בתוך הכיס דלר"ע דמחייב קרבן על ספק מעילות, כיון שהוציא הראשונה מעל, ולא אמרינן שיברור א' להקדש, דכיון שהוציא קודם הברור, דהרי בשוגג איירי דאל"ה ליכא מעילה, ולא מהני הברור דהשתא להתיר למפרע ועבר על ספק מעילות, ורק למאן דאית לי' ברירה הי' מהני למפרע: ובזה יש לתרץ גם דברי הרמב"ם בפ"ד מה' עכו"ם בהמה חצי' של עיר הנדחת וחצי' של עיר אחרת שהיתה בתוכה הרי זו אסורה, ועיסה שהיא כן מותרת לפי שאפשר לחלקה, והיא מימרא דר' חסדא בסנהדרין ד' קי"ב, והקשה בס' שאגת ארי' סי' פ"ב, דבודאי רב חסדא סובר דיש ברירה ולכי חלקו אמרינן שזהו חלקו מעיקרא, ואנן דקיי"ל דבדאורייתא אין ברירה עיסה נמי אסורה ונשאר בצ"ע, ולפימש"כ י"ל דסברת הרמב"ם

בזה די"ל דרב חסדא סובר שהדין בעיסה שתהא מותרת גם למ"ד אין ברירה, כיון דעיסה כמאן דפליגא דמי ומעיקרא לקחו ע"מ לחלקה הרי זה דומה כאילו קנו שני בני אדם שתי שדות שתהא א' לזה וא' לזה דמתחילה חל הקנין על דבר שאינו מסוים ואח"כ הוברר מכאן ולהבא, וכמש"כ הרשב"א, והא דפליגי רב ושמואל במס' ביצה לענין שנים שקנו חבית ובהמה דמפורש בגמ' דתלוי בדין ברירה ל"ד דין תחומים לנידון זה, דהתם בעינן שיהי' הדבר מבורר למפרע, דאל"ה כיון דמערב יו"ט היתה החבית בחזקת שני השותפים אסור להוליך ביו"ט רק כרגלי שניהם, אבל הכא תלוי בקנין הגוף לחול ע"ז דין שלל של עיר הנדחת, וכיון דלענין דיני ממונות מי שזוכה עכשי' חלק מהעיסה אמרינן שזה חלקו מעכשי' עפ"י הזכות שזכה מעיקרא, כ"כ אין בזה שלל של עיר הנדחת, דמעיקרא לא הי' אפשר לחול דין עיר הנדחת על העיסה אלא כפי ערך הקנין והזכות שיש להאיש מבעלי העיר הנדחת, והכלל בזה כיון דקודם חלוקה לא זכה אחד מהם חלק מסוים גם לפי מציאות האמתית וזכו רק שיקח כ"א מחצית העיסה, ומה שנוטל עכשי' זהו חלקו ואין כאן ספק של התחלפות, אין האיסור של עיר הנדחת חל לאסור את חלק של העיר האחרת.

כנ"ל: אמנם לפי"ז קשה למה פסק הרמב"ם דבקידישא' משתי אחיות דשתיהן צריכות גט, ליברור חדא ולישתרי השני' כמו במחיר כלב, ונלענ"ד כיון דמעיקרא חלה התפסת קידושין על שתיהן כפי שביארנו דגם קמי שמיא לא נתיחדה אשה מיוחדת וכל אחת יש בה התפסת איסור קידושין עד הברור, וכיון דקיי"ל דקדושת הגוף לא פקעה בכדי, משו"ה אסורות לעולם.

וכן נראה להוכיח מהא דאיתא במשנה ריש פרק כיצד מערימים במס' תמורה באומר על בהמת חולין מה שבמע"י אם זכר עולה ילדה שני זכרים אחד מהם יקרב עולה והשני ימכר לחייבי עולה ודמי' חולין, ופירש"י וז"ל ילדה שני זכרים על שניהם חלה קדושת עולה דהא קאמר אם זכר עולה ומיהו לא נדר אלא אחד הילכך יקריב אחד לנדרו והב' ימכר לצרכי עולה ודמי' חולין.

עכ"ל.

ולכאורה יקשה בממ"נ אי ס"ל האי תנא יש ברירה למה ימכר השני לחייבי עולה, ואי ס"ל אין ברירה למה דמי' חולין, ולפימש"כ מתישב על נכון דבכל קדושת הגוף איכא שני דברים, קנין לגבוה והתיחדות הקרבה למזבח, ומשו"ה לענין הקנין מהני ברירה מכאן ולהבא ונתברר שא' קנוי לגבוה ומיוחד להקרבה והשני פקע קנינו, אבל מה שהי' מעיקרא חלות קדושת הגוף גם על השני קודם שנתברר, קדושה זו לא פקעה ומשו"ה צריך להמכר לצורכי עולה.

וכן יתישב דברי הרמב"ם בה' תמידין ומוספים פ"ח הי"ב שכ' שחט ב' כבשים על ד' חלות אם אמר יקדשו ב' מתוך ד' מושך שתיים מהן ומניפן והשאר פודים אותן בפנים ונאכלים בחוץ כשאר חולין. עכ"ל.

שדברי' מפליאים כל רואה, דממ"נ אם סובר זה יש ברירה למה צריך לפדותן בפנים כיון שנתברר על הב' שהם רק קדושת דמים, אינן נפסלים ביוצא, ואם כמו דקיי"ל בכל

דוכתא דאין ברירה, ודאי קשה איך נאכלין בחוץ דהרי כל אחת בספק קדושת הגוף וכמש"כ רש"י דכולן נאכלין בפנים מטעם זה, ועוד דצריך להניף כולן כמש"כ בתוס', וכבר הקשה כן בס' לחם משנה שם, וכן הקשה על הר"מ מש"כ בה' פסולי המקדש פי"ב גבי תודה שנשחטה על פ' חלות ונשאר בצ"ע, ולפימש"כ דברי' מובנים היטב, דכיון דאין ברירה ונמצא דלא נתברר למפרע, רק מכאן ולהבא נגמר הבירור של הב' חלות ומעיקרא קדושת כולן בשוה, וקדושת הגוף לא פקעה בכדי ע"י הבירור לחוד, משו"ה קודם פדי' נפסלים ביוצא ואח"כ נאכלים בחוץ כחולין דמכאן ולהבא מהני הבירור, ומה דבכה"ג נפקע קדושת הגוף מן הלחם, הוא דכיון דנתבאר מכאן ולהבא דהשתים הראשונות הן מיוחדות להקרבה, אז השתים הנשארות הן כקדשים שנעשה בהן מום שפקעה קדושת הגוף.

והוא נכון מאד בעזה"י: ובחי' הרשב"א למס' קידושין ד' י"ז כתב ענין נפלא בהא דאמר רבא ירושת גר את הנכרי אינו מדברי תורה אלא מדברי סופרים מהא דתנן גר ונכרי שירשו את אביהם נכרי, גר יכול לומר לנכרי טול אתה ע"א ואני מעות וכו' ואי ס"ד דאורייתא כי שקיל חילופי ע"א הוא דקשקיל וכו' וכתב הרשב"א וז"ל ואיכא למידק הא אמרינן חבר וע"ה שירשו את אביהם ע"ה והניח פירות מעושרים ושאינם מעושרים יכול חבר לומר לע"ה טול אתה פירות שבמקום פלוני וכו' ואע"ג דירושה דאורייתא, וי"ל דהתם במין אחד ומשום ברירה אבל בשני מינים כי הכא אין ברירה, ואכתי לא ניחא לי דהא דאיתא בתמורה וכן בשני שותפים שחלקו אחד נטל עשרה טלאים ואחד נטל תשעה טלאים וכלב את שכנגד הכלב אסורים, שעם הכלב מותרים, ואקשינן בגמ' ואמאי אסורים נישקול חד בהדי כלב וניתסר, כלומר, משום ברירה, ואידך ט' נישתרו, ומשני כגון דשוה עשרה כל חד ד' זוזי ופלגא חומשא וכלבא שוה חמשא זוזי אלמא אי לאו הכי ט' אחריני שרי אלמא אף בשני מינים יש ברירה, ושמא רבא סבר דבשני מינים אין ברירה וההיא מתני' כפשטה מפרש לה אפי' כי לא שוה כלבא טפי מד' זוזי דאין ברירה.

עכ"ל.

ודברי' מרפסין איגרי חדא מה שייך ענין ברירה דהתם לדון משום שני מינים דכיון דהתם דיינינן רק לברור הטלה שעלי' חל דין מחיר כלב מתוך שאר הטלאים, והברירה היא בין הטלאים, ועוד שההבדל הוא בין מין אחד לשני מינים הוא רק כשאנו דנים על חלוקת השותפים והיורשים לומר שזה חלקו שם שייך לחלק בין מין אחד לשני מינים, והתם דיינינן על ברירה של חלות המחיר כלב, ושנית קשה דאדרבה מסוגיא דהתם מוכח דבשני מינים אין ברירה ומשו"ה נאסר טלה אחד משום מחיר כלב, דאם נאמר דגם בשני מינים יש ברירה דזהו חלקו משעה הראשונה לישתרו כולם, כמו דמקשה הרשב"א כאן דאי יש ברירה לא חשוב חליפי ע"ז, וכבר נתקשו רבים בדברי' הרשב"א אלו, ונלענ"ד בכונת דברי' דהנה לענין הקושיא הראשונה שכתבנו י"ל דכיון דיסוד ענין ברירה הוא דאמרינן מה שרצה לברור עכשי' כך דעתו היתה משעה הראשונה אף שלא חשב מעיקרא כלום על דבר זה, וכמש"כ התוס' במס' בכורות ד' נ"ו וז"ל וא"ת מה

יועיל אם יברור וכו' וי"ל שכך סברת הש"ס כיון שיש ברירה שיש לדבר להיות תלוי בדעתו דמסתמא כך דעתו מתחילה דאותו שיברור הוא כנגד הכלב.

עכ"ל.

והנה מה שתלוי ברצונו בזה הוא משום דלחבירו אינו נוגע ענין זה כלום איזה טלה יהי נגד הכלב, וכל זה ניחא אם נימא דבשני מינים יש ברירה על חלוקת השותפים וכאילו הוברר מעיקרא שזה יטול העשרה טלאים אלו וזה יטול התשעה טלאים עם הכלב, דלפי"ז תלוי ברירת הטלה בין הטלאים רק בדעתו ודעתו הוא מברר עכשי' והוי כאילו חשב מתחילה לכך, אבל אם נאמר דלענין חלוקת השותפים רק במין אחד יש ברירה ולא בשני מינים, נמצא דאיכא בזה שני אופני שותפות, י"ח טלאים לחלוק טלאים נגד טלאים וטלה אחד עם כלב שתהא יד שניהם שווים בכל אחד מהם, ואח"כ כשחלקו אם הי' מתרצים לברר איזהו מן הטלאים יהי' מן הי"ח טלאים שחלוקתם זה כנגד זה כדין ברירה לומר שזהו חלקו משעה ראשונה, ואיזה טלה שהוא משותף לשניהם עם הכלבהי' מהני ברירתם, דכמו שהם מסכימים עכשי', חשבינן כמו שהי' אומרים ומתנים מעיקרא כך, אבל כיון דבשעת חלוקה לא עשו שום ברור ע"ז ורק לאחר שנטל עשרה טלאים בורר הוא לעצמו טלה שיהי' נגד הכלב, מה מהני ברירתו לברר על אופן השותפות כיון שדבר זה אינו תלוי ברצונו לבד אלא בדעת שני השותפים יחד, באופן דלפי"ז גם אם תהי' עכשי' הסכמת שותף השני לא יועיל כלום דאיך נימא לברר דעתו למפרע עי"ז שמברר עכשי' בשעה שאינו נוגע לו כלום, וברירת איסור מתוך היתר לא יתכן בשום אופן, וכאן אי אפשר לומר הוברר למפרע שדעתו הי' מעיקרא על טלה זה שיהי' נגד הכלב, כיון שזה תלוי אם טלה זה הי' מן הי"ח טלאים שהי' על אופן שותפות לחלוק טלאים נגד טלאים דאז אי אפשר שיהי' עלי' דין מחיר כלב, או הי' הטלה האחד הנשאר שיהי' יד שניהם שווים בו עם הכלב, ועל ענין זה צריך דעת שניהם, ודעת השותף השני לא נתברר למפרע, דמה שרוצה עכשי' אינו מברר כלום, ובגמ' לא נזכר ג"כ לצרף עכשי' גם דעת השותף השני, ועפי"ז מוכח מן הש"ס דתמורה דגם בשני מינים יש ברירה, והוברר מעיקרא שיקח העשרה טלאים והשני הט' והכלב, ונמצא דברירת הטלה בין הטלאים גם מעיקרא הי' תלוי רק בדעתו, דלחבירו לא איכפת כלום ושפיר מהני ברירתו עכשי' לברר למפרע.

והוא דבר נכון ומסתבר בעזה"י: ובקושיא השני' כיון דיש ברירה לומר דזה חלקו המגיע לו משעה הראשונה לישתרו כולם כמו דאמרינן לענין ירושת הגר דאי יש ברירה לא הוי חליפי ע"ז, נלענ"ד דבאמת ענין ברירה בשותפים יש לדון בזה הרבה, דאם נאמר הוברר דזה חלקו משעה הראשונה, וכן בשותף השני, דלכאורה לפי"ז לא הי' משותפים כלום רק חלקיהם הי' מעורבים, והנה מצינו בש"ס כמה חילוקי דינים בשותפות מה דליכא בתערובות, דהלא בכ"מ דילפינן דשותפות פוטרת לא תפטור תערובות, אלא ודאי גם למ"ד יש ברירה הוא רק על ברור החלוקה משעת חלוקה, היינו דהוברר למפרע דבשעה שיבוא הדבר לידי חלוקה שיטול זה חפץ זה וזה חפץ זה, אבל לא אמרינן הוברר למפרע שכבר חלקו, אלא דעד זמן החלוקה הם משותפים, ויש לכ"א חצי שאינו מסוים בכל הדבר וכן לשני, וגם קמי שמיא לא איגלאי לסיים חלק של כ"א קודם חלוקה,

ולפי"ז הקנין שיש לכ"א קודם חלוקה הוא כפי ערך הקנין שיש לכ"א בדבר המשותף למ"ד אין ברירה שבארנו שיש לכ"א דבר שאינו מסוים, דלפי"ז אם נוטל הטלה נגד הכלב לא שייך לומר שזכה מראשית הקנין מן הקונה שקנו השותפים, דהרי הקנה לשניהם בשותפות, רק דין השותפות מחייב לחלוק בדבר שיש בו דין חלוקה, ונמצא דמה שזוכה את הטלה הוא ע"י קנין השותפות, היינו ע"י הזכות שיש לשניהם בין בטלה ובין בכלב זכו לחלוק הטלה נגד הכלב, דלפי"ז אף שהוברר משעה הראשונה שיזכה הוא בטלה והשני בכלב, אבל זכיתו בטלה הוא ע"י שהי' לו זכות שותפות גם בכלב, ומשו"ה אסור האי טלה מדין מחיר כלב, והא דאמרינן בגר דלמאן דאית לי ברירה אין בזה חילופי עכו"ם, הוא דוקא בירושה ולא בשותפים, דבירושה יש לומר דמה דנוטל עכשי' המעות אינו ע"י זכותו בעכו"ם אלא שירש כך מאביו, דלא נשתתפו בשותפות עד החלוקה, רק עבר איזה זמן שלא בררו חלק ירושתם, ועפ"י"ז יש מקום לומר דגם למ"ד יש ברירה בשני מינים איכא הבדל בין יורשים לשותפים לענין מחיר כלב וחילופי עכו"ם, אף שהתוס' במס' ע"ז ד' ס"ד ע"ב לא כתבו כן.

יעו"ש, בד"ה תנ"ה, שכתבו להדיא דגם בנשתתפו מותר למאן דאית לי ברירה, י"ל דהרשב"א לא סביר הכי. והא דאמרינן במס' ביצה ד' ל"ז לענין תחומים דלמאן דאית לי ברירה מותר כ"א להוליך חלקו כרגלי אף שקודם חלוקה יד שניהם שווים הי', התם אין הקנין דמעיקרא מגרע כלום, דבעינן רק שיהי' מבורר מעיו"ט שבי"ט יזכה זה חלק זה, וכמו דאמרינן שם בשואל כלי ביו"ט אם הבטיחו מעיו"ט הרי הוא כרגלי השואל אף דלא משך מעיו"ט ולא קנהו כלל, אלא כיון דנתברר מעיו"ט שיקח ביו"ט קנה שביתה אצל השואל.

כנלענ"ד בענין זה לחומר הנושא. פרק כג גרסינן בפ' משילין הבהמה והכלים כרגלי הבעלים, וכן האשה ששאלה מחבירתה תבלין ומים ומלח לעיסתה הרי אלו כרגלי שתיהן, ובגמ' כי סליק ר' אבא אשכחי לר' יוחנן ור' חנינא בר פפי ויתבי וקאמרי אמאי וליבטיל מים ומלח לגבי העיסה, אמר להו ר' אבא הרי שנתערב לו קב חטים בעשרה קבין חטים של חבירו יאכל הלה וחדוי, אחיכו עלי, אמר ר' הושעיא שפיר עבוד דאחיכו עלי מאי שנא חטים בשעורים דלא קאמר להו דהוי לי מין בשאינו מינו ומין בשאינו מינו בטל, חטין בחטין נמי נהי דלר' יהודא לא בטיל לרבנן מיבטל בטיל, אמר לי רב ספרא משה שפיר קאמרת ולא שמיע להו הא דאמר רב חייא קטוספאה משמי' דרב הבורר צרורות מגרנו של חבירו חייב לשלם לו דמי חטים אלמא כילא חסרי' הכא נמי כילא חסרי', א"ל אביי ולא שני לי למר בין ממון שיש לו תובעים לממון שאין לו תובעים, א"ל וליטעמיך הא דאמר רב חסדא נבילה בטלה בשחוטה לפי שאי אפשר לשחוטה שתעשה נבילה שחוטה אינה בטלה בנבילה לפי שאפשר לנבילה שתעשה שחוטה הכא נמי דכי אית לה בעלים לא בטלה, וכי תימא הכי נמי והא תניא אמר ר' יוחנן בן גורי חפצי הפקר קונים שביתה אעפ"י שאין להם בעלים דומים כמי שיש להם בעלים, א"ל מי קדמית איסורא לממונא איסורא בטל ממונא לא בטיל.

עכ"ל הש"ס: והנה סוגיא זו סתומה וכל השאלות והתשובות שבגמ' לא נתבאר כלל במפרשי הש"ס לקצרי הראות כמוני, וראיתי בס' פני יהושע בסוגין שנתעורר לבאר

את הסוגיא החמורה הזאת, וגם בפ'נתיבות המשפט סי' רכ"ט כ"א לפי דרכו ולא נתקבלו לי דבריהם, וע"כ נלענ"ד לפרש סוגיא זו עפ"י דרך חדש שבזה יתבאר לנו כללים חדשים בדיני הביטולים, בעזה"י, והנה ביסוד דין ביטול ברוב אם שייך גם בדיני ממונות נראה בפשטות דכיון דעיקר דין ביטול ברוב ילפינן מאחרי רבים להטות ומקרא זה נדרש גם לדיני ממונות, ולענין רובא דאיתא קמן היכא דליכא מוחזק לכו"ע אזלינן בתר רוב, ומהראוי להיות דגם לענין ביטול ברוב לא יהי' חלוק דיני ממונות מדיני איסור והיתר, ולענין ביטול ברוב לא שייך לחלק בין היכא דאיכא חזקה של מוחזק או לא, דרק לענין בירור הספיקות שייך חילוק זה ולא לענין ביטול הודאית, וכן מוכח להדיא מכל השקלא וטריא בסוגיא זו, דאם נימא דבדיני ממונות לא נאמר כלל זה לגמרי, מה מדמה ר' אבא דין תחומים לדיני ממונות, אלא נראה דמה דפשוט לי' לר' אבא דממונא לא בטיל הוא עפ"י וסוד אחר, דהנה בעיקר דין הביטול שהמיעוט מתבטל ע"י הרוב שבפשטות הוא הפקעת הדין של המיעוט שלא יוגרם על ידו השתנות דין של המרובים, אבל באמת י"ל דכ"ז שלא נתבטלה סבה הגורמת את הדין לא יופקע הדין, ומשו"ה מהראוי למצוא בכל דבר המתבטל ברוב שתבטל הסבה הגורמת את הדין, והנה בחלב שנתערב בתוך השומן כשבטל ברוב נוכל לומר שהתורה אמרה שהחלב מתבטל כאילו אינו וכמו שלא הי' בזה חלב כלל, אם לא היכא שנותן טעם דהוי כאילו ניכר האיסור, וכן בטריפה שנתערבה בבשר כשר, חשוב כאילו אין כאן סבה האוסרת, כאילו הוסרה מכאן הסבה שגרמה לאיסור, וכל זה שייך בדינים שהסבה הגורמת הדין הוא בעצמות הדבר של המיעוט המעורב, אבל אם יצויר איזה דין שראוי להתנהג עם המיעוט שסבתו אינו בתוך החפץ כלל, רק ע"י סבת דין שחוץ לחפץ אז לא שייך שיתבטל המיעוט בתוך הרוב כיון שסבת השתנות של המיעוט מן המרובים אינה תלוי' בהמתערבים כלום ואין כאן מבטל ומתבטל: ולפי"ז יש לדון בדיני ממונות שעיקר סבת הדינים הוא קניני הבעלים וזכותם, אם סבה זו חשובה סבת החפצים או סבת בעלי החפצים, והנה בכל חפץ הקנוי לבעלים יש בזה שתי הבחנות מצד הבעלים ומצד החפץ, היינו דלבעלים יש להם שליטה וכח על החפץ ומחמת זה נקרא שם בעלים על החפץ, דעי"ז מתחדשים דינים גם על החפץ לענין דיני ממונות וכן לכמה ענינים של איסור והיתר כמו איסור תחומים: ואיסור שביתת בהמתו בשבת, ולענין חמץ בפסח ועכו"ם של ישראל וכדומה, והי' דן ר' אבא דבנתערב קב חטין שלו בשל עשרה קבין של חבירו לא שייך ביטול, היינו אף דבהשקפה מצד הדין של תשלומים גם דין החפץ מסייע לזה, דאם הי' חפץ דלית בי' דין ממון, אינו מתחייב האוכלו בתשלומים, אבל באמת עיקר הסבה בזה הוא כח הבעלים וזכותם, ומשו"ה כיון דעיקר הסבה אינו קשור בעצמות החפץ אלא בכח זכות הבעלים והשינויים שבין חטים שלו לשל חבירו אינו שנוי בהחטים אלא בכעליהם ומשו"ה אין כאן מבטל ומתבטל, ועפי"ז דן ר' אבא דגם לענין דינים המסתעפים על החפץ כמו איסור תחומים שסבה הגורמת הוא רשות הבעלים כיון דלא שייך ביטול על הסבה אין כאן ביטול כלל שהדין לא נפקע רק ע"י התבטלות הסבה והסבה אינה בטלה מטעם שאינה על החפץ אלא מדבר שחוץ לחפץ, ולר' אבא כ"כ בכל איסורים המסתעפים מקנין הבעלים כגון לענין שביתת בהמתו, וחמץ ועכו"ם, כל כה"ג לר' אבא מהראוי שלא יועיל ביטול ברוב, והנה מה שצייר ר' אבא דוקא מין במינו, נראה לי די"ל

דס"ל דשאני דין ביטול מין במינו ממין בשאינו מינו, דמין במינו כיון דהם שווים באיכות גופיהם אינם מבטלים זא"ז שיהי' נחשב כאילו בטל עצמותם ונתהפכו לדבר אחר, ונוכל לצייר רק שבטלה סבה הגורמת את הדין, אבל מין בשאינו מינו חשבינן כאילו בטל עצמות המיעוט, וכמש"כ הר"ן בפ' הנודר מן המבושל שדברים השווים אינם מבטלים זא"ז, ובכל מה שהם חלוקים זמ"ז בזה הם מבטלים זא"ז.

יעו"ש.

ועפי"ז י"ל דר' אבא סובר דאם הי' מתערב חטים בשעורים של חבירו הי' מתבטלים גם לענין תשלומים כיון דבכה"ג מתבטל עצמות של החטים וכאילו אין כאן חטים כלל, ממילא גם קנין הבעלים נפקע דליכא חפץ שעלי' יהי' זכותו וקנינו, אבל חטים בחטים דליכא ביטול עצמות החטים רק סבת הדין של הקנין ובזה לא שייך ביטול דסבה זו אינה נמצאת בהחטים אלא בבעל החטים, ור' הושעיא דאמר שפיר עביד דאחיכו עלי' סובר דלרבנן נמי גורם הדין ביטול שיתבטל עצמות הדבר דליכא בעולם שני דברים שיהי' דומים זה לזה ממש, רק כל היכא דליכא ביניהם איזה השתנות הנוגעת לדין ליכא דין ביטול, אבל היכא דאיכא חילוק דין ביניהם אז בטל המיעוט לגמרי דהרי גם בעצמותם הם חלוקים זמ"ז, וכמו דלר' יהודה סבת התחלקות הדינים ביניהם גורמת להתבטלות עצמותם כ"כ לרבנן, וכיון שכן גם חטים בחטים יתבטלו ויהי' נחשב כמאן דליתא בעולם חטים שלו ויפטור האוכלן דכבר נפקעו קנינים של הבעלים ע"י התבטלות החטים: ובחי' הרשב"א בסוגין תמה בזה על קושית ר' הושעיא וז"ל נהי דלר' יהודה לא בטיל לרבנן מיבטל בטיל, תמיה לי אי משום הא מאי החוכא דדילמא אית לי' לר' אבא דמים ומלח לגבי עיסה מין במינו הוא וקושטא דמילתא נמי הכי הוא, דמ"ה נמי הוא דאמר רב אשי דהוי לי' דבר שיש לו מתירים וכל דשיל"מ אפילו באלף לא בטיל, ועוד דדילמא ר' אבא כר' יהודה ס"ל, ומאן דס"ל כר"י מאן דאית לי' כרבנן אחוכי עלי', עכ"ל, ולפימש"כ השקלא וטריא בזה אם גם במין במינו שייך ביטול עצמות החפץ ושניהם סברי כרבנן, דאם הטעם דר' אבא משום דס"ל כר' יהודה דמין במינו לא בטיל, למה לי' להוכיח מדיני ממונות דיאכל הלה וחד, כיון דבכל דוכתא לא בטיל לר' יהודה גם באיסורים ודאי דלא עדיף דיני ממונות מאיסורים, אלא כלפי שהביא ר' אבא ממין במינו משום דס"ל דבמין בשאינו מינו גם לענין תשלומים מיפטר דע"י ביטול החפץ מתבטל גם קנין הבעלים, ובמין במינו סובר דלרבנן ליכא ביטול עצמות הדבר רק הסבה הגורמת הדין מה דלא שייך בקנין ממון דסבה הגורמת אינה נמצאת בדבר הנקנה, ע"ז אחיכו עלי' דסברי דלרבנן הביטול במין במינו הוא כאופן הביטול לר' יהודה במין בשאינו מינו, ולפי"ז כמו ר' אבא כ"כ ר' הושעיא סברי דמים ומלח לגבי עיסה כמין במינו חשיבי, רק דרב אבא דן מטעם קנין ממון דלא בטיל במין במינו ור' הושעיא סביר דלרבנן בטיל, אף אם נודה לר' אבא דבקנין ממון ליכא ביטול, והיינו מה דאחיכו עלי', דגם לשיטתך איכא ביטול.

כמש"כ.

ומה דמתמה רב ספרא משה שפיר קאמרת ולא שמיע להו הא דאמר ר"ח דכמו דאמרינן שם בבורר צרורות דחייב לשלם לו דמי חטים, אף דעצמות הדבר הוא צרורות שאין

בהם שום שווי ממון מ"מ כיון דלבעלים יש בהם כח השתמשות שע"י הצרורות המדה מתרבת, וכשכבר נחסרה המדה חייב לשלם דמי חטים משום דלבעלים הם שווים כמו חטים, ולפי"ז גם אם נאמר דהביטול הוא על עצמות הדבר והוי כמו שאינו, אבל עכ"פ לא נוכל לומר שיועיל הביטול כמו שהמיעוט אינו בעולם כלל, דלא מצינו ביטול כה"ג בשום דוכתא, אלא שחשבינן כמאן דליתא איכותו, מראהו וצביונו, וכיון דלענין תשלומים אין נפ"מ, כיון דלבעלים הם שווים כחטים דלעלמא חייב לשלם דמי חטים, כ"כ הכא לו יהא דחשיב כעפר, אבל כיון דלבעלים יש בהם כח שמוש אי אפשר שיפטור מתשלומים, באופן דלפי"ז לא נפקע כח הבעלים וקנינם ע"י ביטול החפץ, כיון דעצמות הקנין הוא כח הדין בבעלים עצמם ולא בהחפץ, והחפץ עכ"פ איתא בעולם וע"כ לא נגרע הקנין כלום ע"י התבטלות צורת החפץ, כיון דלבעלים יש בהם כח השתמשות, ואביי פריך ולא שני לי' למר בין ממון שיש לו תובעים לממון שאין לו תובעים.

היינו דמה דמתרץ ר' אבא דלהכי אין המים ומלח מתבטלים בעיסה משום דקנין שביתה הוא סבת קנין וזכות הבעלים, וכיון דקנין הבעלים לא נפקע, כ"כ קנין השביתה אף דעכשי' נוגע לו רק דין הוצאה ביו"ט, ע"ז פריך אביי דהרי יש לחלק בין דין תשלומים שתלוי בקנין של עכשי' שיש לבעלים, וכיון דגם עכשי' יש להם קנין לא מהני ביטול, אבל באיסור תחומים שסבת הדין הוא מחמת קנין שהי' לבעלים מעיו"ט, ועכשי' אף שכבר נפקע קנין הבעלים עי"ז שהקנה לה המים ומלח, מ"מ נשאר הדין איסור הוצאת התחום על החפץ, נמצא דהסבה הוא עכשי' בחפץ ככל שאר דינים שעל החפץ ושייך בזה ביטול כביטול שאר איסורים, כיון דעכשי' ליכא תובעים אין דבר בעולם שיגרומ עכשי' הדין על החפץ, ובע"כ דסבה הגורמת נמצאת בעצמותו ומיבטל בטיל, ומשיב רב ספרא וליטעמך הא דאמר ר"ח נבילה בטלה בשחוטה, הכא נמי דכי אית לה בעלים לא בטלה, היינו כיון דמחלקת בין יש תובעים לאין תובעים הרי סבירא לי' דלקנין שביתה מהני ביטול, רק אם יש תובעים לא מהני גם לקנין שביתה, אף דלבעלים אינו נוגע דין השביתה של איסור הוצאה יותר מלשאר אדם, והנה אם הי' נוטל המים ומלח שלא מדעת הבעלים הי' בזה גם איסור הוצאה, נמצא לפי"ז דכח הקנין של הבעלים מושך אחר' גם קיומו של החפץ שלא יתבטל המיעוט בתוך הרוב, דאל"ה ליכא לחלק לענין דין תחומים בין אית לי' תובעים או לא, ואם סובר לחלק בין קנין שביתה לקנין של שליטת הבעלים הוי לי' למימר דשאני קנין שליטה מקנין שביתה, וכיון שכן כ"כ יש לחלק גם לענין טומאה בין יש תובעים או לא, והא דפריך רק מדין טומאה ולא מכלל דין ביטול איסורין.

נלענ"ד דעפ"י מה שנתבאר בדברינו לעיל דשאני דין טומאה משאר איסורים, דבכל איסורים סבת הדין הוא החפץ כמו טרפות ונבילות וכדומה, אבל ענין הטומאה הוא מציאות בפ"ע כאילו הוא כנוס בתוך החפץ וכמו שהבאנו לשון הש"ס בכמה דוכתי טומאה יוצאת וטומאה נכנסת, ולחלות טומאה על טומאה אמרינן שבעה לה טומאה ולא כלשון הנאמר באיסורים אין איסור חל על איסור, ובארנו דעל עצמות הטומאה לא שייך ביטול ברוב, דמה שאין ברוב החתיכות טומאה אין כאן רוב המבטל, דמה דליתא אי"א להחשיבו לרוב, וענין הביטול בכה"ג הוא רק על עצמות החפץ דחשוב כמאן דליתא דכשאנו חושבים את הנבילה כמאן דליתא ממילא ליכא גם הטומאה וכאילו פקעה

הטומאה, ומשו"ה פריך כיון דסברת דקנין הבעלים וכח זכותם מעכב שלא נחשיב את החפץ כאילו בטלה עצמותו, דלענין דיני הממון לכות הבעלים חשבינן כאלו איתא בעולם, אז גם לענין דינים אחרים חשבינן כאילו איתא בעולם, ממילא גם לענין טומאת נבילה יש לחלק בין אית לה תובעים לאין לה תובעים, אבל מכל איסורים לא מצי למיפרך דהתם י"ל דלא שאני בין איכא תובעים או לא, דכיון דבכל איסורים אי"צ להתבטלות עצמות הדבר, רק התבטלות סבה האוסרת, ולענין זה אין זכות וכח הבעלים מעכב כלום, ומסיק וכ"ת ה"נ והא אמר ריב"נ חפצי הפקר וכו' דמזה מוכח דענין השביתה הוא שהחפץ קונה את המקום, והיכא דאיכא בעלים קונה החפץ שביתה הבעלים, ובהפקר קונה את מקומו, ונמצא דאין חילוק בין איכא תובעים או לא, דאם ממונא לא בטיל גם בליכא תובעים ליכא ביטול, דענין השביתה עצמה הוא בגדר קנינים, שהחפץ קונה שביתתו, ולפי"ז ליכא לעולם תורת ביטול ברוב, לענין דין שביתה, ובמסקנא א"ל מי קמדמית איסורא לממונא איסורא בטל, ממונא לא בטל, היינו דלעולם קנין הממון לא בטיל מחמת שהוא סבה אצל הבעלים, אבל במה שמסתעף מקנין זה לענין דין איסור והיתר חשבינן לעולם שחשוב השתנות בחפץ והמיעוט מתבטל בתוך הרוב, ומשו"ה לענין תשלומים שסבה המחייבת היא מה שנעשה חסרון וגרעון לקנין וזכות של בעלים, משו"ה אין ביטול ברוב מגרע כלום בדין זה, אבל איסור הוצאה שאינה מחמת גרעון זכות בעלים הרי זה כשאר איסור והיתר ומתבטל המיעוט בתוך הרוב, ונראה דלמסקנא מבאר אב"י מה שאמר תחילה לחלק בין איכא תובעים לליכא תובעים הי' כונתו לחלק דלענין הנוגע לבעלים כל דיני קיימים שכח הבעלים לא נפקע מחמת שדיניה' הם בעצמו' הבעלי', ודין האיסור המסתעף הוא חל על החפץ, ורק רב ספרא הי' סובר בדברי אב"י שמחלק בין מים ומלח שנטלו מדעת בעלים בקנין שאלה ומתנה, ובין מים ומלח שנתערבו בעיסה שלא מדעת בעלים.

כנלענ"ד בסוגיא זו בעזה"י: והנה בהא דאב"י השיב לי' לרב ספרא בתחילה לחלק בין דין ממון שיש לו תובעים לבין הנידון של מתני' שאין לו תובעים, ואח"כ השיב לו אב"י עוד חילוק אחר בין ממונא לאיסורא, נלענ"ד דגם לפי מה דהשיב אב"י במסקנא דעיקר החילוק הוא בין ממונא לאיסורא לא הדר בי' מתירוץ שהשיב בראשונה, דאל"ה הי' צ"ל אלא אמר אב"י, והוא משום דגם לפי המסקנא איכא חילוק בין ממון שיש לו תובעים או לא, היינו דגם לענין איסורא דאמרינן דלעולם מיבטל בטל הוא דוקא אם האיסור אינו מסבת תביעת הבעלים, כמו איסור תחומים ושביתה בהמתו וכדומה כל כה"ג שהסיבה הגורמת את הדין עכשי' אינו תלוי בקפידת הבעלים, אז אף היכא שקנין הבעלים היא סבה עיקרית להאיסור כמו בשביתה בהמתו, שאם הי' נפקע עכשי' קנין הבעלים לא הי' האיסור מתקים, אבל כיון דמה דאסור עכשי' כ"ז שהיא קנוי' לבעלי', אינו משום פגיעת זכות הבעלים ותביעתם, ע"כ עיקר דין האיסור עכשיו הוא חל על הבהמה שאסור לעשות מלאכה עמה, והרי זה דבר האסור כשאר איסורים, ואם תתערב בהמת ישראל ברוב בהמות של הפקר או של נכרים, מהראוי דתבטל כשאר איסורים המתבטלים, אבל אם האיסור עכשי' הוא מחמת תביעת הבעלים וחסרונם אז גם האיסור אינו מתבטל, ומה"ט נראה ברור דבנתערב קב חטים של אחד בתוך עשרה קבים של חבירו מלבד הדין תשלומים איכא גם איסור גזל, שאם יאכל בעל העשרה קבים את כל

החטים הוא עובר באיסור גזל, דבכה"ג אין האיסור בעצמות החטים, אלא בתביעת הבעלים וזכותם תלוי האיסור וע"ז לא מהני ביטול, ולפי"ז נלענ"ד שאם ראובן אסר נכסי' על שמעון באופן שהאיסור חפצא הוא חל על נכסי' ולא על גופו כמו ככרי עליך, ונתערב דבר מנכסי' בתוך חפצים של שמעון דהמיעוט בטל ברוב, דאף שדין האיסור תלוי בקנינו של ראובן, אבל עכ"פ האיסור עכשי' אינו משום פגיעת קנין וזכות של ראובן, רק איסור קדושה וקונם שחל על החפצים של ראובן, ועל איסור זה שייך ביטול כביטול שאר איסורים, אבל אם אסר הנאתו על שמעון דאיסור חפצא הוא גופו של ראובן, ומה שאסור לשמעון להנות מנכסי' ראובן הוא משום דכשנהנה מנכסי' הוא נהנה מראובן, וחילוק זה בין אוסר הנאתו לבין אוסר נכסי' הוא מבואר ומפורש בגמ' ומפרשים במס' נדרים, ובאוסר הנאתו אם נתערב מנכסי' לתוך של אחרים ודאי דלא בטל ברוב כיון דממונא לא בטל וכשנהנה מתערובות זאת עכ"פ הוא נהנה משל ראובן, ולפי"ז בהא דהקשה בס' עין יצחק ח' או"ח סי' כ"ו ממשנה דנדרים ד' מ"ח דאיתא התם באומר הריני עליך חרם ואת עלי שניהם אסורים בדבר של אותה העיר וכו' רחבה, ומרחץ, וביהכ"נ, תיבה וספרים, אמאי לא מיבטל חלק היחיד ברוב היתר מה ששייך לכל העיר, יעו"ש דפלפל באורך בענין זה עפ"י סוגית הש"ס דביצה הנ"ל.

ולפימש"כ הנה בענין זה דאסר בלשון זה הכונה שאוסר הנאתו עלי', וכן כתב שם הר"ן במשנה, ובכה"ג ודאי לפי מסקנת הש"ס דאיסורא בטל וממונא לא בטל לא קשה דליבטל ברובא כיון דקנינו לא בטל ממילא כשהוא נהנה הוא נהנה מהמדיר, אבל באוסר נכסי' נראה ודאי דאם נתערב שפיר בטל, ובס' הנ"ל לא ירד לעומק הדברים כראוי, ועי' שם בענף ו' כי לדעתו הוא תלוי בדין תחומים דלמאן דסובר דתחומים התלוי בקנין ממון בטל איסור הוצאה המסתעף ע"י קנין ממון, כ"כ בנידון האמור במשנה הריני עליך חרם מהראוי, להתבטל, ובאמת אינו כן דל"ד לתחומים כמש"כ, ובאוסר בלשון ככרי עליך נלענ"ד דאף לפ"מ שסובר ר' אבא דכיון דממון לא בטל גם איסור תחומים אינו מתבטל, בכה"ג מיבטל בטל דבתחומים.

קנין השביתה הוא אצל הבעלים וקנין הבעלים גורם הדין שיהי' חפצי' כרגלי', אבל בנדר קונם ככרי מה שאסור על המודר הוא משום קדושת קונם ולא משום קנין הבעלים, וקנין הבעלים הי' רק סבה שיהי' היכולת ביד המדיר לאסור את הכיכר, אבל כשחל האיסור אין סבת הדין מחמת קנין של המדיר, ואף שאם הי' נפקע קנינו של המדיר הי' נפקע גם האיסור, משום דאינו ככרו של המדיר, אבל מ"מ אין סבת האיסור מחמת קנינו בהאי ככר אלא שהוא זמן בהמשכת האיסור, וזה ענין מוכרח דאי אפשר לומר שהקנין של הבעלים הוא החפצא שעלי' חל האיסור דהוא דבר שאין בו ממש, וע"כ חפץ הנאסר הוא גוף הככר, והקנין שבו הוא זמן להמשכת האיסור, ולפי"ז גם לר' אבא בכה"ג בטל האיסור ברוב היתר דל"ד לדין תחומים ולרמות לדין תחומים אפשר לדמות רק הענינים שהבאנו כמו איסור שביתת בהמתו, חמץ ועכו"ם, שהאיסור תלוי בקנין, דבכל אלה לסברת ר' אבא כיון שהקנין לא בטיל גם האיסור לא בטיל אבל בקונם כיכרי עליך אף שזמן האיסור לא בטל אבל האיסור בטל, כנ"ל, ולענ"ד הדברים ברורים כמש"כ: ולענין דין הקדש שנתערב בחולין דתנינן בברייתא הובא במס' נדרים ד' נ"ח ר' שמעון אומר כל דבר שיש לו מתירים כגון טבל, מע"ש, הקדש וחדש לא נתנו בהם חכמים שיעור.

יעו"ש דמוכח להדיא דמה"ת ברובא בטל כמו מע"ש וטבל, אף דממונא לא בטל, באופן דגם מה"ת חייב לשלם בנתערב הקדש ברוב חולין, מ"מ האיסור בטל, אף שהאיסור תלוי בקנין הממון שיש לרשות הגבוהה, וכן כתבו להדיא בתוס' במס' מעילה ד' כ"א בנפלה פרוטה של הקדש לתוך הכיס דמה"ת בטל, ענין זה צריך ביאור, דמש"כ בס' עין יצחק שם לחלק בין הקדש דמצי למיתשל עלי' או לא, דהיכא דיכול למיתשל חשוב ממון בעלים וכמו דאמרינן במס' פסחים לענין חיוב לבער בפ' אלו עוברין ד' מ"ו, אין דברי' מחוורים בזה כלל דמה נפ"מ בזה עכ"פ כיון דקנין ממון אינו נפקע לעולם ע"י ביטול ברוב איך יתבטל בזה קנין של הקדש מחמת ביטול ומה יועיל בזה הואיל דאי בעי למיתשל עלי' שע"ז יופקע הקנין, ע"כ נלענ"ד בזה דקנין הקדש ודאי לא בטל והאיסור בטל והם שני ענינים נפרדים, דהנה כמו בהדיוט איסור גזל והקנין וחיוב תשלומים הם ענינים נפרדים ודאי כ"כ בהקדש, אמנם בהדיוט מה שאסור להשתמש בשל חברו שלא מדעתו, הוא מפני חסרון הבעלים ופגיעה בממונו, אבל התשלומים שחייב לשלם להחזיר גוף הדבר כשהוא בעין ולשלם ממון כשאכל הדבר אינו משום האיסור, והרי גם בקטן שאכל יש מי שאומר שחייב לשלם כשהגדיל, ואם אכל את של חברו בשעה שהי' נוגע לפקו"נ דהותר לו לעשות כן וגם מצו' מ"מ חייב לשלם כמבואר במס' ב"ק ד' ס' ע"ב כ"כ בהקדש הם שני ענינים, האיסור להנות משל הקדש הוא ענין בפ"ע והתשלומים בפ"ע, והנה חיוב תשלומים נלענ"ד דהוא לעולם מדין זה נהנה וזה חסר, דמזיק הקדש לעולם פטור ואינו חייב רק בנהנה, ובנהנה הוי הדין כמו בהדיוט משום זה נהנה וזה חסר, כמו דמוכח בפשטות מסוגית הש"ס דב"ק ד' כ' ע"ב דמדמה זה לזה רק דמסיק שם הקדש שלא מדעת כהדיוט מדעת דמי יעו"ש.

ובתוס' כתובות ד' ל' ע"ב כתבו דבנהנה מהקדש החיוב קרן דמשלם הוא חיוב ממון משום שגזל הקדש ולא משום כפרה על החטא, ולכן חלקו בין קדושת דמים לקדושת הגוף משמע דלעולם במועל בקדש משלם קרן משום חסרון הקדש: ובס' נתיבות המשפט ס"א כ"ח סק"ג כתב לחלק בין קדושת דמים לקדושת הגוף ומוכיח מהא דחייב אשם מעילה על נותר כמו דאיתא בכריתות ד' י"ג ע"ב יש אוכל אכילה אחת וחייב עלי' ד' חטאות ואשם אחד, טמא שאכל חלב והוא נותר מן המוקדשים, דלכאורה קשה דנותר הוא איסורי הנאה ולא שו' ממון ופטור מקרבן, וכמו דאיתא במס' פסחים ד' כ"ט באוכל חמץ של הקדש במועד פטור מקרבן חומש ואשם משום דלאו בר דמים הוא, ומזה מוכיח לחלק דרק בקדושת דמים פטור באיסורי הנאה דשם הוי החיוב קרן משום שגזל ממון הקדש, אבל בקדושת הגוף הוא לעולם משום כפרה, בעד החטא שנהנה מדבר המקודש ובכה"ג אי"צ שיהי' בר דמים.

יעו"ש.

ובהגהת תוס' רע"א במשניות למס' כריתות פ"ג הביא דברי' הגאון מוהר"ר בונים וקלס"י וכתב ובתוס' ישנים כתוב קושיתו ופירושו, ובאמת אישתמיט להו דברי רש"י בכריתות ד' כ"ג ע"א ד"ה בגסה דמשני הש"ס על אכילת נותר שיש בה מעילה באכילה גסה, וכתב רש"י וז"ל בגסה שאכל הרבה ואע"ג דאיסור הנאה הוא מ"מ משלם הדמים כשאר כל ההקדשים האסורים בהנאה שמועלים בהם דהאי נמי חזי לגבוה שאם עלו לא ירדו.

עכ"ל.

היינו דבעינן שיהנה שו' פרוטה ויהי' חסר קצת אצל בעלים וכמש"כ תוס' כתובות ד' ל' ע"ב לענין היכא דמצי לאהדורי דלענין זה נהנה וזה חסר סגי לן אם שו' אצל הבעלים פחות מפרוטה כיון דחסר קצת משלם כל הנאתו, יעו"ש. כ"כ כיון דאיכא איזה השתמשות אצל גבוה חייב האוכל לשלם כל הנאותו, וא"כ לא גרע בזה מה שהוא נותר דהוי איסור הנאה דלגבי האוכל לעולם הוא איסור הנאה מחמת הקדש ולגבי רשות הגבוה עדיין יש בזה צורך גבוה כיון דאם עלו לא ירדו, ולק"מ מהך דפסחים ד' כ"ט דהתם בקדושת דמים דלא חזי לגבוה רק לדמי ע"י פדיון וכיון דהוא חמץ ואסור בהנאה ליכא דמים ע"י פדיון והוא פשוט, ובתוס' ישנים ד' י"ג ע"ב על הך משנה דיש אוכל אכילה אחת כתבו בזה"ל ואשם אחד והא דחייב אשם מעילה אנוther אע"ג דלא שו' מידי ואמרינן בפ' כל שעה ד' כ"ט האוכל חמץ של הקדש במועד לא מעל התם בקדושת דמים דלא נחת עלי' קדושת הגוף וכשנאסר בהנאה אינו שוה פרוטה ולא נהנה מן ההקדש שוה פרוטה, עכ"ל.

ונראה לענ"ד ברור דכוונת התוס' הוא כדברי רש"י דבקדושת הגוף אי"צ שווי דמים רק שיהי' איזה צורך שמוש לגבוה, ובקדושת דמים צריך שיהי' שוה דמים, ולפי"ז נסתרה הוכחת הנתיבות הנ"ל לחלק בין חיוב דמים דקדושת הגוף לדין קדושת דמים, ולענ"ד יש להוכיח דגם בקדושת הגוף התשלומים הם מחמת ממון הקדש ולא משום כפרה, מהא דמפורש במשנה כריתות פרק ה' משנה ב' ר"ע מחייב על ספק מעילות אשם תלוי וחכמים פוטרים ומודה ר"ע שאין מביא את מעילתו עד שיתודע לו, ופירש"י והרע"ב אינו צריך להביא את הממון, וכן פסק הרמב"ם בפ"א מה' מעילה הלכה ה' נסתפק לו אם מעל או לא מעל פטור מן התשלומין ומן הקרבן, והנה בספק חיוב דפטור הוא מדין המע"ה, אבל בספק כפרה ודאי מהראוי להתחייב, כמו חטאת העוף הבאה על הספק, וכן כתבו תוס' בכתובות שם בד' ל' דהיכא דהוא משום כפרה חייב על הספק יעו"ש, ושם במשנה וברמב"ם מוכח דמיירי בכל ספק מעילות אף אם הי' חתיכה אחת של עולה, וחתיכה א' של חולין כמבואר לכל מעיין, וע"כ מוכרח הדבר כמש"כ דלעולם חיוב תשלום הקרן הוא משום ממון הקדש ולא משום כפרה על האיסור, וזו ראי' שאין עלי' תשובה לענ"ד, וכן מוכח מהא דקדושת הגוף וקדושת דמים מצטרפים למעילה כמו דאיתא במשנה במס' מעילה ד' ט"ו וברמב"ם פ"ה, וחצי שיעור כפרה וחצי תשלומים איך מצטרפים אמנם לכאורה מצינו חילוק בין קדושת הגוף לקדושת דמים, דמקדיש נקבה לחטאת ונתעברה יכול להקדיש את העובר לשלמים או לעולה למ"ד ולדות קדשים בהווייתן הן קדושים כמבואר במס' תמורה ריש פ' כיצד מערימים ד' כ"ד ע"ב, דמזה מוכח דהעובר קודם שיולד הוא שלו ויכול להתפיסו בקדושה אחרת, והנה אף דודאי גם קדושת הגוף הוא ממון גבוה, י"ל דהוא קנוי לגבוה רק לפרט זה לקדושה שנתיחד הדבר, ומשו"ה אם יש בדבר איזה השתמשות שאינו נוגע לגרע את השתמשות הגבוה נשאר ענין זה לבעלים כמו בכל הקנינים שאם הקנה לאחד על פרט אחד שהדבר נשאר עדיין של הבעלים לשאר ענינים, ומשו"ה כיון דהעובר אינו מתקדש במעי אמו עדיין הוא בעלים עלי' דהפרה היתה של הבעלים על פרט זה של ולדות עד שיצאו לאויר העולם, ובקדושת דמים הוא הקנאה לגבוה לדמים כל מה שאפשר לעשות מן הדמים, ולמ"ד אין

מעילה בגידולים אם הקדיש אילן ואח"כ נתמלא פירות מוכח להדיא בתוס' ב"ב ד' ע"ט ע"ב ד"ה אבל, דהפירות הם כהפקר ולא יזכו בהם הבעלים רק ע"י קנין חצר, יעו"ש.

דשיטת התוס' שם דכל היכא שהוא קנוי לגבוה איכא ג"כ מעילה, וכיון דס"ל למ"ד זה דאין מעילה מוכרח שאינם קנויים לגבוה, דבהקדיש בור ואח"כ נתמלא מים הוקשה להם למה לא יזכה החצר להקדש ומתרחיץ דאין יד להקדש, יעו"ש. וכ"ז משום דבקדושת דמים כל שמוש איזה שיהי' אם אפשר לעשות ממנו דמים הכל קנוי להקדש, ועפ"ז י"ל בהא דקיי"ל דמחרים ומקדיש אדם את קדשי' בקדשי מזבח ולא בקדשי בדק הבית, דקדשי מזבח עדיין נשארו איזה שמושים שאינם מגרעים להתיחדות שהוקדשה שהם לבעלים, אבל בקדושת דמים אינו שלו, והא דמפורש שם במשנה במס' ערכין ד' כ"ח ע"ב דחל רק כפי ערך טובת הנאה שיש לבעלים הוא שיעור הדמים ששויים לבעלים, אבל יש להם קנין בזה, ובזה יתורץ מה שהקשה בס' מהרי"ט ח"ב סי' ה' למ"ד טובת הנאה אינו ממון איך חל הקדש ע"ז, ועיי"ש שכתב בגזיה"כ הוא, ולפימש"כ י"ל דמילתא בטעמא הוא לחלק בין טובת הנאה דמתנות.

כהונה דיצא מרשות בעלים לגמרי, בין קדושת הגוף שנשאר לבעלים איזה פרטים בקנין, ועי' בס' מקו"ח ה' פסח סי' תל"א בדיני בדיקה ובטול אות ג' מה שהשיג שם על הש"א יעו"ש שהוכיח מחרמי הקדש ומתנות כהונה ולפימש"כ ל"ד זה לזה: אבל באמת נלענ"ד דאי אפשר לומר דבקדושת הגוף ישאר לבעלים קנין ממש לאיזה פרט, דא"כ למה אין חייבים על נזקים בכל ד' אבות נזקין, כדתנן במתני' פ"ק דב"ק נכסים שאין בהם מעילה, ולא משכח בגמ' שישלם לבעלים רק בשלמים לר"י, משום דלדידי' איכא חלק לבעלים לענין הבשר, והא דכהנים שפגלו חייבים מה"ת למ"ד היזק שאינו ניכר שמי' היזק, ופירש"י משום שהזיק לבעלים משום שלהביא דורן נתכוון, צ"ל שענין זה הוא בגדר זכות ולא קנין ממש, ול"ד לקנין פירות, דקנין פירות נראה בפשטות שחייבים על נזקם וכמו דמוכח מדברי תוס' ב"ק ד' י' דמפרשי דהאי קרא דכתב רחמנא בבור שור ולא אדם צריך לענין עבד הקנוי לישראל, דאל"ה נתמעט מזהמת יהי' לו, ובקצוה"ח בה' גרמי הקשה למה צריך קרא ע"ז ומדמה את זה למזיק שיעבודו, ובנה"מ פסק בס"י ש"מ דאם שאל ישראל מנכרי פרה דחייב לשלם לישראל בעד קנין פירות מי שהזיק את הפרה, יעו"ש.

ומסתברי' דברי' דהרשב"א בחי' למס' כתובות כתב להדיא דכל זכות לפירות יש להזוכה קנין בגוף לפירות היינו קנין ממש על פרט זה, ולכן נראה דגם בעבד הקנוי לישראל למלאכה איכא קנין גוף לפירות, ומה דחשיב כמזיק שעבודו אם טבל עצמו לגירות, דכיון דקנוי לבעלים רק לפרט אחד אינו נקרא שותף בכלל, דפרט אחד אינו מחשיב לשותף עם בעלים שקנינם אינו מוגבל, וכ"כ קנין לזמן אינו מחשיב לשותף עם בעלים שקנינם אינו מוגבל, ומשו"ה אין קנין בעלים שיש להם גוף למלאכה מעכב את העבד לטבול א"ע לגירות, אבל לענין אם יזיק אחד את העבד יחויב לשלם כמזיק ממון חברו, וכמו דמוכח פשטות הש"ס בחובל עבד עברי שחייב לשלם לאדון מה שהזיקו, ולכן נלענ"ד דבקדושת מזבח שמוכח דאין חייבים על היזקו, בע"כ קבלו חז"ל דליכא שום קנין לבעלים רק זכות הקרבה על שמו, ומשו"ה פטורים על היזקו, דהיזק נעשה בגוף

הדבר וגוף הדבר הוא של גבוה, ורק במפגל חייב, שהפיגול נעשה בעיקר הזכות וכמו שחייב הדיין בזיכה את החייב שעושה היזק בעיקר הזכות, וחילוק זה למדנו מדברי הקצוה"ח סי' כ"ה שמחלק בין מזיק שיעבודו לדיין שטעה בשיקול הדעת, יעו"ש.

ולכן נלענ"ד דמה שיכולים הבעלים להקדיש את הולד בבהמת קדשים הוא מדין גזברות, דכל עוד שלא מסרו ליד הגזבר הם הגזברים ומשו"ה יכול להקדיש כאפוטרופס וגזבר, כנלענ"ד: עוד מצינו מעילה בהקדשות דאין קנין לגבוה והוא קונמות למ"ד יש מעילה בקונמות וכן פסק הרמב"ם בה' מעילה פ"ד ה"ט וכיון דהרמב"ם פסק בפ"א בכל ספק מעילות דפטור מן התשלומים מוכח דגם דין מעילה בקונמות תשלומי הקרן הוא ג"כ תשלומי ממון ולא כפרה, ובע"כ עלינו לומר דגם בכה"ג נקרא רשות הגבוה בעלים לפרט זה, היינו אף דלא הקנה כלום להקדש מ"מ ע"י שנתקדש החפץ בקדושה לשמים חשיב רשות הגבוה כבעלים על פרט זה, וכשנהנה הוא מחסר דבר מרשות הגבוה וחייב לשלם הקרן מדין תשלומים כמו בשאר הקדשות ובזה יבין קצת הא דמוכח בנדרים ד' ג' דבקונם כללי יוצא הדבר לגמרי מרשות בעלים, עי' ר"ן דיש מפרשים שם בנטיעות אלו קרבן שהוא קונם כללי.

ומעתה נבוא לפרטי הדינים הנוגעים לדין ביטול ברוב, והוא ראשונה עלינו לדעת עפ"י ההלכה דנקטינן ממונא לא בטיל ואיסורא בטל, אם איסור מעילה בקודש הוא איסור מחמת חסרון קנין הגבוה, כאיסור גזילה בהדיוט, או איסור אחר, דאם הי' האיסור מחמת חסרון ופגיעה בקנין וזכות של גבוה לא הי' להקדש דין ביטול כלל כיון דממונא לא בטל, כמו דלא מהני ביטול בממון הדיוט המתערב להתיר את איסור גזל, וכיון דמפורש בגמ' דמהני בהקדש דין ביטול ברוב עלינו לפרש שדין איסור הנאה מהקדש הוא איסור אחר, והנה ברמב"ם אה' מעילה פ"א כתב כל המועל בזדון לוקה ומשלם מה שפגם מן הקדש בראשו, ואזהרה של מעילה מזה שנאמר לא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגנך וגו' ונדריך, מפי השמועה למדו שזו אזהרה לאוכל מבשר עולה הואיל וכולו לשם, והוא הדין לשאר כל קודש שהוא לשם לבדו בין מקדשי המזבח ובין מקדשי בדיק הבית אם נהנה בהם שוה פרוטה לוקה, מעל בשגגה משלם מה שנהנה, והראב"ד כתב א"א ופשוטה מזו היא בתרומת הקדשים לא תאכל, עכ"ל.

ונראה מזה דאיסור הנאה מן הקדשים אינו משום חסרון ממון גבוה, דהרי מחד קרא ילפינן מלא תוכל לאכול מעשר דגנך, ושם ודאי הוא איסור חפצא, דלמ"ד מע"ש ממון הדיוט ודאי הוא איסור אחר, וגם למ"ד ממון גבוה אינו כשאר נכסי הקדש אלא שאוכל משלחן גבוה, ואכמ"ל בזה, ועוד אם הי' דין איסור מחמת חסרון ממון גבוה לא הי' לוקין על לאו זה כמו שאין לוקים על לאו דגזל דהוי לאו הניתן לתשלומים, ומה דקשה בדברי הרמב"ם דכתב לוקה ומשלם דהרי בתרומה פ"ו מה' תרומות פסק דאינו לוקה ומשלם, כבר הובאה קושיא זו בהגה על הרמב"ם וכתב שם בשם הרב הגדול מורה צדק מהר"ש אאיליון דלצדדים קתני, דהיכא דלוקה לא ישלם, יעו"ש.

ועכ"פ אם הי' דין המלקות מחמת חסרון הקדש לא הי' ראוי להיות דין מלקות כלל ככל ל"ת הניתן לתשלומים, וע"כ נראה ברור דאיסור מעילה הוא איסור חפצא, היינו שמפני שנתפס קדושה על החפץ אסרה תורה לזרים ולא משום חסרון בקנין הגבוה, ומשו"ה

אין דין זה דומה לגזל ממון הדיוט דשם האסור והתשלומים משם אחד הוא מחמת חסרון ממון חבירו ובהקדש אינו כן דהתשלומים הוא מחמת חסרון קנין וזכות הגבוה כתשלומים בממון הדיוט והאיסור הוא משם אחר מחמת קדושת החפץ שהנהנה מדבר המקודש אסרה תורה כל קודש בשם אחר, ואיסור מעילה הכולל לכל הקדשים כמו שכתב בפ"א מה' מעילה המל"מ שם, ומשו"ה כיון שאין הלאו המביאו לידי מכות מביאו לידי תשלומים לא הוי בכלל לאו הניתן לתשלומים.

וזה ברור לענ"ד: ומשו"ה חלוק דין הקדש מממון הדיוט לענין ביטול ברוב, דבממון הדיוט איסור גזילה הוא תלוי בדין תשלומים וחזרה, ואם לא מהני ביטול לענין חזרה גם איסור גזילה לא פקע, דכמו דלא מהני ביטול על עיקר הקנין והזכות של בעלים משום שהוא דין השייך לבעלים ולא לעצם החפץ, כ"כ איסור גזילה אינו חל על החפץ אלא על הבעלים וכל מה ששייך לחבירו וקנוי לו אסור לגזול, אבל בהקדש שהאיסור הוא מפני הקדושה הנתפסת על החפץ והוא דין שסבתו כחפץ, והרי זה כשאר הדינים שחל על החפץ שע"ז אמרה תורה אחרי רבים להטות שהרוב מבטל את המיעוט, ואף שקנין של רשות הגבוה לא נתבטל ולא נפקע ע"י תערובות ברוב חולין, אבל האיסור פקע כיון שאין האיסור מחמת חסרון קנין וזכות של רשות הגבוה, ולפי"ז נראה דבהקדש שנתערב ובטל ברוב שהאיסור מעילה הותר אבל קנין זכות הגבוה לא נפקע ומחויב לשלם את הקרן אם אכל את כל התערובות, וקודם שאכל מחויב להחזיר אחד מן התערובות כשיעור שנתערב מן ההקדש, ובזה יובן הא דהקדש חשוב כדבר שיש לו מתירים אף לפי מה דמסיק הש"ס בנדרים דף נ"ט דתרומה לא הוי דשיל"מ משום דלאו מצו' לאיתשולי עלי', וכתב הר"ן שם משום דבהקדש בדק הבית עסקינן דעל כרחין לפד' קאי, דבפשטות מפרשים כונתו דהי' עומד בלא"ה לפד', ובזה יש לדון קצת דהרי אפשר דמיירי שהדבר עצמו הי' ראוי לבדק הבית, אם לא דנאמר דפשטות הברייתא משמע דבדבר מאכל קאי, ולדברינו יש לפרש דע"כ לפד' קאי דאף אם יתבטל ברוב יתחייב על כרחך לשלם אח"כ ישלם קודם שישתמש ולא יאכל באיסור דכשמשלם הותר האיסור בלא ביטול ולמה יאכל ע"י ביטול, וזה פשוט: אמנם בזה יש חילוק בין קונמות להקדשות דהנה באוסר על עצמו ככר בקונם ונתערב ובטל ברוב היתר היכא דלא הוי דבר שיל"מ דבטל לגמרי ולא יתחייב לשלם קרן כשאר דין מעילות, דאף דכיון דיש מעילה בקונמות, דמזה מוכרח דלרשות הגבוה יש זכ' בגוה וזכות וקנין אינו פקע על ידי ביטול ברוב, שאני הכא דזכות הגבוה שבזה הוא רק ע"י התפסת הקדושה שעל החפץ ולא ע"י קנין, ומכיון שנפקע והותר דין הקדושה שעל החפץ, ממילא נפקע גם הזכות של גבוה, משא"כ בשאר הקדשות שזכות הגבוה הוא ע"י קנין שאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט דמי, משו"ה אף שדין הקדושה שעל החפץ נתבטל אבל הקנין לא נפקע, משו"ה בהקדש ממש מחויב לשלם אף שנתבטל והותר האיסור קדושה, ובקונמות לאחר הביטול ליכא תשלומים, וכן נראה בתערובות של קדושת הגוף דהיכא דבטל ברוב חולין שיפטור גם מתשלומים, אף דנתבאר לעיל דגם בקדושת הגוף הדבר קנוי להקדש דגם באומר הרי זו עולה הוא קנין לגבוה כמסירה להדיוט כמו דמפורש במס' קידושין ד' כ"ט רשות הגבוה באמירה כיצד אומר שור זה הקדש, יעו"ש.

אבל כיון דקנין זה נתיחד לפרט של השתמשות לעולה וכיון דע"י ביטול ברוב נפקע דין קדושת הגוף ממילא פקע גם קנין הגבוה ופטור גם מתשלומים, ובזה מתורץ מה שכתבו בתוס' במס' בכורות דף כ"ב. ע"ב ד"ה תעלה דהא דצריך להרים בתרומה שנתערבה באחד ומאה שהוא רק תקנה מפני גזל השבט, דלכאורה קשה הלא מדין ראוי שישלם כיון דממונא לא בטל, ואין לומר משום דהוא ממון שאין לו תובעים, דהלא לפי"מ שבארנו בכללות הענין האמור במס' ביצה בדין זה, אין חילוק בין ממון שיש לו תובעים או לא, ועוד בעיקרא דמילתא אינו כן דרק היכא שגוף התרומה נאכל ואנו דנים מדין תשלומים בעד ההפסד או הנאת האוכל הוא ממון שאין לו תובעים, אבל היכא שעדיין הדבר בעולם הוא ממון שיש תובעים כמו תרומה שלא נתערבה, וא"כ כיון דממונא לא בטל עדיין גוף הדבר הוא מתנות כהונה, ואף שבתוס' שם דנו שיהי' סגי שישלם בעד הסאה תרומה בדמים, דז"ל שם ומיהו אע"ג, דעיקר תקנה משום זה הי' מסתבר דאין יכול להפטור בדמים, עכ"ל.

אבל זה גופא טעמא בעי, דהלא בנתערב קב חטים שלו בשל חבירו ודאי דלא יכול להפטור עצמו בדמים אם רוצה דוקא בקב חטים שלו דלא עדיף כח הרוב בזה כלום, אכן לפימש"כ מובן הענין בטוב טעם, דעיקר זכית השבט בהאי סאה תרומה הוא מחמת שהיא תרומה, ואם תפקע מזה דין תרומה אז פקע גם זכית השבט ורק לאחר שזכה בה כהן בפרטות ע"י נתינה דנעשה כממונו אז אין קנינו תלוי בדין תרומה שבו, אבל כ"ז שלא זכה בו כהן פרטי וכח זכיייתם ותביעתם הוא מצד יחס שבט הכהונה, אם יופקע דין תרומה מן החפץ בטל כח זכותם, כנלענ"ד.

אמנם יש לדון בזה מדין משתרשי לי' כמו באנס בית המלך גורנו אם בחובו חייב לעשר, אף דהוי ממון שאין לו תובעים דבע"כ הטעם בזה כיון דאיכא דין במתנות כהונה דאם ליכא כהן הכא שיחליף בדמים ויתן הדמים לכהן וללוי, חשבינן הכא מה שנשתייר בביתו מן הדמים, כאילו נעשה מן המעשר דמים, וחשבינן כאילו עכשי' בביתו מתנות כהונה בעין, ומדברי תוס' שהבאנו משמע דמדין פטור אף מדמים, ולשיטת הר"ן בחולין דמתרץ קושיית תוס' באוכל מתנות כהונה דאינו חייב משום דמשתרשי לי', וכתב הטעם משום דרק היכא דלא נפקע דין נתינת מתנות כהונה, כמו באנס בית המלך, חייב דמשתרש מחמת מתנות כהונה, אבל באוכל או בלא הספיק ליתן עד שצבעו שהפקיע מצות נתינה פטור, דמתרבה ממונו אחר הפקעת דין מתנות כהונה, ולשיטתו גם בביטול ברוב משתרש לאחר הפקעת דין תרומה, אבל לשיטת תוס' צ"ע, אולם י"ל דשאני ביטול ברוב דעיקר הסיבה שנתרבה ממונו באה ע"י הרוב שהוא ממונו ולא ע"י המיעוט, ועכ"פ לא עדיף מזה וזה גורם ובזכית גורם יש לדון אם חצי גורם מהני.

ואכ"מ.

ועי' בפמ"ג בענין כזה בסי' ק"ט במ"ז סק"א שכ' בנתערב חתיכת איסור של ראובן בב' של שמעון דכתב שם דצריך לשלם דמי חתיכה מעליא, וכתב דיכול לסלקו בזווי, ולא אדע למה יכול לסלקו בזווי כיון דהחתיכה שהותרה של בעלים היא, וגם מש"כ דאם היתה אסורה באיסור הנאה פטור לגמרי דאפקורי מפקר להו וזכה לו חצירו, אינו פשוט דהרבה ראשונים סברי דאיסורי הנאה יש להם בעלים ושל בעלים נשבח, ואכמ"ל בזה:

ובס' נתיבות המשפט סי' רכ"ט אחר שכתב שם לבאר את סוגית הש"ס דביצה בענין ממונא לא בטיל העלה לדינא בצרורות שנתערבה בחטים של ראובן אף שלא זכה ע"י חצירו, כגון שדש בגרנו של שמעון נעשו הצרורות שלו ע"י ביטול ברוב, דרק דבר השוה ממון לא בטיל אף שהוא הפקר ודבר שאינו ממון בטל ונעשה קנוי לבעלים של הרוב, ועיי"ש שמפרש דמשו"ה חייב בבורר צרור מגרנו של חבירו משום דקנה לה בעל החטים ע"י ביטול ברוב ומפרש שם דהקושיא היא מבורר צרור לר' אבא דס"ל דממונא לא בטל והוכיח מר"ז דגם ממונא בטל וזה רחוק ממרכז האמת, ועוד הרי קאמר בלשון זה ולא שמיע להו, ואם על ר' אבא קאי הי' צריך לומר לא שמיע לי, ובעיקר הענין לפי"מ שבארנו ביסוד החקירה והשאלה בסוגיא זו הוא מפני שענין הקנין ודין בעלים אינו דין שעל החפץ אלא בבעלים ורק בתולדה מן קנין הבעלים נקרא החפץ קנוי לבעלים ונשתנה רשותו, שהוא דבר מוכרח, כיון שהשור שייך לראובן נקרא שור של ראובן, ומתילד מזה כמה דינים הנוגעים גם לדיני החפץ כמו שביתת בהמה בשבת ולענין עכו"ם של ישראל וכל כה"ג, ומשו"ה ממונא לא בטל, ובכ"ז לפי המסקנא בכל הדינים המתילדים על החפץ בטל ברוב, רק הקנין בעצמו שסבתו הוא בכח זכות הבעלים ענין זה לא בטל, ולפי"ז גם בדבר שאינו של ממון ולא שייך ביטול שיזכה עי"ז הבעלים של הרוב, כיון דהביטול אינו מהני רק לחדש דין הרוב על המיעוט ודין זה של הרוב אינו בהחפצים רק בבעלים של החפצים, וזה לא יתכן לומר דעי"ז שיתקרא על המיעוט שם בעלים על הרוב בזה יזכו הבעלים, אמנם בדיני הזכיות הבאים לבעלים מחמת החפץ יש לדון דיהני גם לממון כגון אם נתערב חולין ברוב תרומה שלא זכה בה כהן או ברוב הקדש או גם בלקט שכחה ופאה כיון דע"י ביטול ברוב נעשה המיעוט כהרוב וכמו בדין הרוב נעשה זכות הבעלים ע"י דין החפץ, כ"כ בדין המיעוט, וזה מסתבר, ובאמת לא שייך כלל בטול ברוב בצרורות המעורב בחטים לפימש"כ בתוס' יבמות דף פ"ב, דהא דאמר שם בקב חטים בשעורים דמתבטל הוא דוקא בקמח, אבל בלא"ה לא שייך בטבל דאפשר לברורי, יעו"ש: פרק כד ובהא דתנן במס' מעילה ד' כ"א ע"ב נפלה פרוטה של הקדש בתוך כיסו או שאמר פרוטה בכיס זה הקדש כיון שהוציא את הראשונה מעל דברי ר"ע, וחכמים אומרים עד שיוציא את כל הכיס, וכן פסק הרמב"ם בפ"ו מה' מעילה ה"ו ובתוס' שם ד"ה פרוטה של הקדש, הקשו ליבטל האי פרוטה של הקדש שנפלה ברובא ודבר שיש לו מתירים דלא בטיל מדרבנן הוא, ועיי"ש בהג"ה מצ"ק שכתב להגיה די"ל דמעילה מדרבנן קאמר, יעו"ש.

וזה אינו עולה לתרץ בדברי הרמב"ם דסתם לכתוב דין מעילה דמשמע ככל מעילות, ובה' זו בפ"א ה"ו כתב יש דברים שאין חייבים עליהם מעילה מדברי תורה אבל אסור להנות מדברי סופרים והנהגה מהם משלם קרן בלבד ואינו מוסיף חומש ואינו מביא אשם, עכ"ל. ובס' עין יצחק ח' או"ח סי' כ"ו כתב דלשיטת הסוברים בנבילה שבטילה בשחוטה דבטלה ברוב רק למגע ולא למשא שהוא מה"ת, כמש"כ הר"י קורקס ליחס שיטה זו להרמב"ם ניחא, דאם הוציא כל הכיס מעל דהוי זה כטומאת משא, אבל זה רק אם הוציא בבת אחת אבל אם הוציא בזא"ז גם בטומאת משא אינו מטמא, ולפי"מ שנתבאר בדברינו לעיל פ"ז דכל היכא שהמיעוט מונע הנהגת הרוב לעולם שייך ביטול גם היכא שמשמש בב"א כמו בבגד שאבד בו חוט אחד של כלאים, וכן לענין תערובות

חמץ לענין בל יראה, נסתרים דברי העין יצחק, דהמיעוט של הקדש מונע השתמשות של הרוב, ועי' בכ"מ בהלכה זו ובמל"מ מה שפלפלשם בדין מטבע דלא בטיל אם הוא מה"ת כמו דמשמע מדברי התוס', יעו"ש: והנה הרמ"א בחו"מ סי' רצ"ב במערב מעות חבירו לתוך מעותי' כתב בשם תה"ד דאם נאבד קצת אינו יכול לומר שלך נאבד, וכתב הסמ"ע דהטעם בזה כיון דאין קפידא לבעלים בין מטבע זו או אחרת הו"ל כאילו חתיכה אחת והחסרון הוא לפי חשבון, יעו"ש.

ולכאורה לפי"ז לא שייך ביטול ברוב כיון דמיד שנתערב נתפשט קנין הגבוה על כל הכיס שיהי' להקדש קנין לפי הערך, וכמו שכתבנו לעיל דבדבר שהדין חל על כל התערובות ואין בזה דבר מסוים לומר שהוא האסור או המקודש אין כאן מיעוט ורוב מבטל ומתבטל, אמנם הלא שם כ"כ הדין במערב פירות חבירו בפירותי', כמש"כ בסמ"ע, ומקור הדין הוא בגמ' ב"מ ד' מ' ע"א דבנחסר יותר מכדי חסרון מחשבים לפי חשבון ואינו יכול לומר שלך נאבד, ובהקדש הלא ברייתא מפורשת שהבאנו דשייך ביטול לולא מחמת דשיל"מ, אלא נראת דהטעם שם דכיון דליכא קפידא לבעלים על התערובות והנפקד עירב מדעת, הרי זה נעשה קנין שותפות ע"י העירוב כמבואר בס"י קע"ו בהמחבר וברמב"ם שם דקנין שותפות הוא התערבות וכיון דהבעלים אינם מקפידים ע"ז והנפקד עירב בכונה נעשו עי"ז משותפים שכ"א זוכה חלק בשל חבירו, ולפי"ז נראה לענ"ד דאם נתערבו פירות חבירו או גם מעותי' של חבירו שלא מדעת או בשוגג דאז יכול לומר כשנאבד שלך נאבד, באופן דלפי"ז לא שייך דין זה לפרוטה של הקדש שנפלה דלא עירב מדעת, וגם לא שייך הכא אין הבעלים מקפידים, והדרא הקושיא לדוכתה למה לא מעל מה"ת, הלא מהראוי שתבטל הפרוטה ברוב חולין.

וע"כ נלענ"ד דהרמב"ם סובר כסברת התוס' דמטבע חשיב ולא בטיל מה"ת, ואף דכל דברים החשובים ודבר שבממון דלא בטיל הוא רק מדרבנן, מטבע שאני, משום דבמעות שע"י התרבות של הפרוטות נשתנה הערך של הדמים, דלדוגמא אם הי' מעיקרא ז' פרוטות וכשנפלה פרוטה לתוכם, עכשי' סכום המעות הוא איסר, הרי ע"י התרבות משתנה ערך הדמים וכולם חשובים כדבר אחד, וכל פרוטה ופרוטה מצטרפת לחשבון להגדיל את ערך הכסף, וניכר כל אחד בכל התערובות משום שע"י כל אחד משתנה סכום וערך הדמים, וכל דחשיב כאילו הוא ניכר אינו בטל מה"ת, דל"ד כסף לשאר חפצים המתערבים, דכל חפץ יש בו השתמשות כגופו לבד מדמ' וכל אחד הוא דבר בפ"ע וכשנתערב ונתרבה המספר לא נשתנה כ"א במהותו, ומשו"ה האחד שגרם לדון על התערובות הוא המועט והשאר הם רוב כנגדו ומבטלים אותו, אבל מטבע במטבעות שאין בהם שמוש עצמו רק ערך דמים וכשהם מרובים שם אחד להם וכגוף אחד הם שבהצטרפות הוא איסר או סלע ובחסרון פרוטא אחת נגרע שם זה כמו שנגרע ע"י חסרון של הרבה פרוטות, נמצא דלענין שם איסר או סלע אין הפרוטה כמיעוט לגבי שאר פרוטות דהרי הם נחשבים כגוף מוצק אחד, שאין בו מיעוט ורוב, ורק במה שנוגע להבעלים אם לא נעשה בזה ענין שותפות כל אחד הוי בעלים על פרוטה שלו דאצלם הוא דבר נפרד בקנין וזכות שלהם, אבל בדין הביטול שיסודו מצד החפצים וכשאנו דנים על החפצים מצד עצמם כולם כאחד הם כמטבע אחת, סלע ואיסר, ומשו"ה ליכא בזה תורת ביטול ודין הקדושה שעל הפרוטה לא נתבטל, כנלענ"ד.

אמנם כ"ז מסתבר רק לענין דין בעלים, אבל לענין איסור מחמת קדושה שעל המטבע, מיסתבר לומר שאין בזה ענין הצטרפות, ולכן שיטת הרמב"ם עדיין לא נתישבה בזה: ובכ"מ בפ"ז מה' מעילה כתב על דברי הרמב"ם הנ"ל וז"ל וא"ת ליבטל ברובא יש לומר דדבר שיש לו מתירים הוא, א"נ מטבע חשיב ולא בטיל, עכ"ל.

ודברי' מפליאים דנראה דסובר דגם דין דיש לו מתירים לא בטיל הוא ג"כ מה"ת ותמיה זו תמה המל"מ שם, יעו"ש. וביותר תמוה דהלא גמ' ערוכה היא בב"מ ד' נ"ג לענין מע"ש דהא דלא בטיל משום דהוי דשיל"מ הוא מדרבנן אבל מה"ת בטיל דמבואר שם דחצי פרוטה שנפלה לא מצטרף לפדיון חצי פרוטה שלא נתערבה משום דאורייתא ודרבנן לא מיצטרפי, יעו"ש.

וכן משמע מפשטות לשון הברייתא בנדריים דף נ"ח שהבאנו לעיל דקתני לא נתנו בהם חכמים שיעור, דלשון זה מוכיח דהא דדבר שיל"מ לא בטיל הוא מדרבנן, וכן כתבו כל הראשונים, רש"י בפ"ק דביצה הובא דברי' בב"י ריש סי' ק"ב, וכן כתב הר"ן בפסחים פ' כל שעה, וכן פסק המחבר עצמו בסי' ק"י דדבר שיל"מ שנתערב דלא בטיל ואח"כ נפל אחד מהם לים דהותרה התערובות משום דתולים שהאיסור נפל, דהטעם בזה דבדרבנן אני אומר "שאני אומר" ולישר דברי הכ"מ נלענ"ד דיש מקום לומר דשאני דבר שיש לו מתירים דהקדש משאר דשיל"מ.

עפ"י מה דכתב הרא"ש והר"ש בהא דתנן בפ"ה דתרומות סאה של תרומה שנפלה למאה ולא הספיק להגביהה עד שנפלה השני' הרי זו אסורה ור"ש מתיר משום דר"ש לטעמי' דס"ל כל העומד לזרוק כזרוק דמי, כ"כ הכא כיון דצריך להרים כמורם דמי וכאילו כבר נסתלקה הראשונה, וכבר נתבאר בדברינו לעיל ענין זה באורך - ולפי"ז כיון דבתערובות פרוטה של הקדש לתוך חולין דעכ"פ צריך להרים מדין תורה, דממונא לא בטל וצריך להחזיר פרוטה אחת מכיס זה לרשות הקדש, וכשמחזיר פרוטה אחת מסתלק האיסור מהפרוטה של הקדש בכל מקום שהיא דהתשלומים הוי כפדיון, משו"ה אין הפרוטה של הקדש מתבטלת דהרי עומדת להסתלק מזה וכאילו כבר נסתלקה, היינו דחשבינן כאילו היא בפ"ע וכמו שכתבו שם לענין תרומה דאינה מצטרפת עם הסאה השני' לאסור את התערובות, כ"כ אינה מתבטלת בתוך התערובות, וכמו שכתב שם הרא"ש בפ' גיה"נ, שהבאנו לעיל דברי' באורך, יעו"ש ותרומה בטלה מה"ת, אף דצריך להרים, הוא דהרמה אינה מועלת להסיר את קדושת התרומה מהתרומה, דאין פדיון לתרומה, וגם עיקר דין הרמה הוא מדרבנן, אבל הכא כשמרים פרוטה אחת להקדש מדין תשלומים, בע"כ מסתלקת קדושת הפרוטה שנפלה ומתקדשת בקדושה הך פרוטה שנותן עכשי' לגבוה, ובכה"ג שהדין מכריח להרים ובהרמה מסתלק האיסור וכל העומד להרים כמורם דמי אין הפרוטה חשובה כמעורבת להיות דינה להתבטל, ול"ד למע"ש שנפל דהתם איכא רק תקנה ע"י פדיון, אבל לא חיוב לפדות, והרמה ודאי אינו מועיל כלום בזה לסלק את האיסור משו"ה הוי התם כשאר דשיל"מ דהוי רק מדרבנן אבל הכא הוי מה"ת: אמנם לכאורה לפי דברינו קשה מהא דמבואר בירושלמי פ"ו דשביעית ה"ג דגם בהקדש אינו אוסר בכל שהוא רק במינו ובשאינו מינו הוא בנותן טעם, ואם הוא מה"ת משום דהוי כאינו מעורב א"כ יאסר בכל שהוא גם באינו מינו, אכן י"ל דשאני התם

דמיירי בתערובות לח בלח, דנראה שמדין תשלומים אם נתערב דבר לח של ראובן בשל.

שמעון דליכא דין תשלומים להחזיר לו המדה, אלא רק בדמים כפי הנאתו, דרק בתערובות דבר נפרד דאפשר שיתרמי שיטלו הבטלים את שלהם אז הדין דצריך ליתן אחד מהתערובות, כגון אם נתערב שור בשוורים וכה"ג, אבל היכא דנתערב דבר לח, דאי אפשר בשום אופן שיתרמי שבחזרת המדה של לח יגיע לבעלים את שלהם, ורק בתורת תשלומים, אז דומה לאכול פירות של חבירו דאינו חייב לשלם לו פירות אלא דמים, ומשו"ה גם בהקדש בטל מה"ת כיון דמדין תשלומים התם בתערובות לח בלח, כדקתני שהוא בנותן טעם, אינו חייב מדין תשלומים והרים כמדת הלח להשיב להקדש, אלא שאר דמים, ונמצא דלא שייך בזה כל העומד להרים כמורם דמי אף שע"י התשלומים יסתלק האיסור, הוא רק בדרך תיקון לחוד אבל בתערובות כה"ג, כמו פרוטה שנפלה, שהדין שיטול אחת מן הכיס להשיב להקדש ובאיזה שיוציא נסתלק האיסור מזה גם בלא כונת הבעלים לפדיון, הרי זה עומד להרים, ואף דיכול ג"כ לפדות בדמים אחרים הוא מדין פדיון אבל מדין תשלומים כ"ז שאינו פודה בכונת פדיון הרי דין הקדש כדין הדיוט, שמחויב להחזיר דוקא פרוטה אחת מכיס זה אם הבעלים מקפידים, הרי זה כמורם דמי ולא בטל מה"ת, כנלענ"ד בענין זה, ובתערובות של איסור קונמות לעולם מה"ת בטל עפימש"כ לעיל דבקונמות ליכא תשלומים אחר הביטול כיון דאזלא הקדושה ליכא עוד בזה ענין לגבוה, אבל בהקדשות דלא בטל קנין ההקדש משום דממונא לא בטל, לעולם יהי' דין תשלומים כנ"ל.

אח"ז מצאתי בתוס' חדשים בסוף מס' מעילה אחרי שהביאו הקושיא על הא דנפלה פרוטה לתוך הכיס אמאי מעל מה"ת ולא בטלה ברוב, כתבו וז"ל ונ"ל דגם מדאורייתא לא בטיל, דהא ודאי אם ניכר האיסור לא בטיל דיכול ליטלו, וכאן האיסור הוא הקדושה של הפרוטה וזה יכול ליטלו להחליף על פרוטה אחרת והיא נשארת חולין גמורים, משא"כ בבהמה, עכ"ל.

ולא ירדתי לדעתו דאם נימא דהיכא דאפשר לחלל ולפדות הוי כניכר האיסור, א"כ גם מע"ש לא בטיל, ובגמ' ב"מ מפורש דבטל מה"ת וכן בהקדש מוכח מלשון הברייתא דמס' נדרים ובירושלמי שהבאנו דהוא רק מדרבנן, ע"כ דברי' אינם מובנים, ואולי כוונתם למש"כ וקיצרו בדבריהם: ועפ"י דרך זה שבארנו לחלק בדיני הקדושה ותשלומי הקרן של קונמות להקדשות, יפתח לנו פתח לישוב פסקי הרמב"ם ז"ל בדין מעילה המפליאים עין כל רואה, דבגמ' מעילה ד' כ' ע"א בהא דתנן שם נטל אבן או קורה של הקדש לא מעל וכו' בנאה לתוך ביתו לא מעל עד שידור תחת' שוה פרוטה, ופריך כיון דשני' מעל, אמר שמואל כגון שהניחה עפ"י ארובה, וכיון דבני לה מיהת מעל לימא מסייע לי' לרב דאמר המשתחוה לבית אסרה אמר"א ברי' דרב איקא הנאה הנראית לעינים אסרה תורה, לימא מסייע לי' הדר בבית של הקדש כיון שנהנה ממנה מעל אמר ריש לקיש כשהקדיש ולבסוף בנאו, עכ"ל הש"ס.

והרמב"ם בה' מעילה פ"ה ה"ה כתב וז"ל אין מעילה אלא בתלוש מן הקרקע אבל הנהנה מן הקרקע עצמה או במחובר לה לא מעל אפילו פגם, כיצד החורש שדה הקדש או

הזורע בה פטור, נטל מאבקה ונהנה בה ופגמה מעל וכו' וכן המקדיש בית בנוי הדר בו לא מעל אבל המקדיש עצים ואבנים ובנה בהם בית הדר שם מעל כמו שיתבאר וכתב הכ"מ שם וז"ל ואיכא למידק דהא לא חלק ר"ל בכך אלא כי היכי דלא תסייעי לרב דאמר המשתחוה לבית אסרה ומאחר שרבינו פסק בפ"ח מע"ז כרב לא הוי לחלק בכך, וי"ל דמשמע לרבינו דהא דמפליג ר"ל לא לדחויי דלא תסייעי לרב בלחוד אמרה, אלא לקושטא דמילתא אמרה ולישנא דידי הכי מוכח דאמר התם כשהקדישו ולבסוף בנאו משמע דקושטא הכי הוא, ויש סעד לזה מדהוי מצי לשנויי הנאה הנראית לעינים אסרה תורה כדשני לעיל ושני התם כשהקדישו ולבסוף בנאו משמע דהכי ס"ל ולפיכך פסקה רבינו, ואפי"ה לא דחאה לרב משום דלא אשכחן דפליג עלי' בהדיא ואית לן למימר דטעמא משום חומרא דע"ז, עכ"ל.

ובפ"ו מה' ערכין ה"ל כתב הרמב"ם וז"ל המשכיר בית לחבירו וחזר והקדישו הרי זה קדוש ופקעה השכירות, ואם דר בו השוכר מעל, עכ"ל. וכתב בלחם משנה שם וז"ל תימה דבפ"ה מה' מעילה כתב רבינו ז"ל וכן המקדיש בית בנוי הדר בו לא מעל ואע"ג דקיי"ל כרב דאמר המשתחוה לבית אסרה, סובר רבינו ז"ל דחומרא דעכו"ם שאני והתם אפילו תלוש ולבסוף חברו מיקרי תלוש, אבל לא לגבי מעילה כדכתב שם הרב בעל כ"מ ז"ל וא"כ איך כתב כאן רבינו ז"ל דאם דר בו השוכר מעל, ותו קשיא דבשלימא אי עכו"ם והקדש שווים ואליבא דרב דאמר תלוש ולבסוף חברו הוי תלוש לגבי עכו"ם והוא הדיען גבי מעילה ניחא דסוגיא דפ"ד דערכין אתיא כרב כדכתבו שם התוס', אבל לרבינו ז"ל דסובר דתלוש ולבסוף חברו לא מיקרי תלוש אפי' אליבא דרב אלא לענין עכו"ם דוקא ולא לענין מעילה סוגיא דערכין כמאן אתיא וצ"ע, עכ"ל.

והנה מלבד קושית הלח"מ דברי הכ"מ אינם מתקבלים כ"כ מאין לי' להרמב"ם לחלק בין ע"ז למעילה להחמיר בע"ז: וע"כ נלענ"ד לבאר מקור שיטת הרמב"ם לחלק בין מעילה לדין ע"ז, והוא עפ"י מה דמסיק הש"ך בחו"מ סי' צ"ה סק"ח להכריע דאף דקיי"ל דתלוש ולבסוף חברו הוי כתלוש הוא דוקא לאיסורא, אבל לענין ממונא הוא כקרקע, לענין שנקנה בכסף ושטר וחזקה, וכן לענין אונאה, ושבועה ושומרים יעו"ש.

והנה לא באר בדברי מ"ש איסורא מממונא, ונראה לי דעיקר החילוק בזה הוא ענין מורגש מדין עבדים, דהנה למ"ד עבדים הוקשו לקרקעות, מ"מ לענין טומאה והכשר זרעים דין עבדים הוא כדין כל אדם, ואף שבח"י הגרע"א יו"ד סי' ו' רצה לחדש דגם לענין הכשר אם ירדו מים ע"מ שיודחו ידי' של עבד לא יתכשר משום דעבדים הוקשו לקרקעות, אבל אין הדעת סובל את זה, מפני שיסוד הדבר שהוקשו עבדים לקרקעות, אמרה תורה לענין אחוזה שיהי' עבדים נחשבים לבעליהם כאחוזת קרקע, ומזה ילפינן לכל הדברים שחלוק דין קרקע ומטלטלים אצל הבעלים שיהי' אז דין עבדים כקרקעות, ומזה נקיש לכל הענינים בדיני ממונות שיסוד הדין הוא אצל הבעלים כמו לענין אונאה ושבועה ושומרים, או הקנין שהם נקנים לבעליהם, וכן לענין גזילה שאנו דנים איזה חפץ נחסר לבעלי' ואיזה חפץ נטל הגזלן בכל כה"ג עבדים הוקשו לקרקעות, אבל אם אנו דנים לענין הכשר אם המים שבאו על ידי' מכשירים, דינים אלה אינם שייכים כלל

להאדון, וכ"כ לענין טומאה אין דין זה שייך לאדון כלל, ובכה"ג העבדים המה כשאר בני אדם.

וזה ברור לענ"ד, ועפי"ז נאמר דכ"כ הוא דין בית, דלדיני ממונות שיסודם בין הבעלים אז בית חשוב כקרקע לענין לקנות בשטר וחזקה או לענין שבועה ואונאה או שיעבוד ולענ"ד מוכרח ענין זה מהכתוב המפורש בתורה בבית בבתי החצרים חוזר ביובל ודין חזרת יובל הוא דוקא בקרקע, ומזה ילפינן לכל דיני ממונות, אבל בדינים שחלים על הבית עצמו חוץ מבעלים אז קיי"ל דתלוש ולבסוף חברו הוי כתלוש, כמו לענין הכשר אם בשביל שתודח הכותל חשבינן כאילו חשב על דבר תלוש, וכן המשתחוה לבית אסרו שחל עלי' דין נעבד לאסר בהנאה ככל דבר תלוש, והדברים נכונים בעזה"י: ולפי"ז בדין מעילה שחלוק בין תלוש למחובר הנה בנהגה מבית של הקדש לפימ"ש"כ שדין תשלומי הקרן לעולם הוא בשביל החסרון שחיסר מרשות הגבוה, רק האיסור הנאה הוא מחמת הקדושה שנתפסה ונתיחדה על החפץ, הרי בזה חלוק דין מעילה בנהגה מבית הקדש למשתחוה לבית, דבדין עכו"ם שהוא דין שחל על הבית עצמו קיי"ל דהוי כתלוש, אבל בדין תשלומים מה שנהגה מן הבית שהוא תלוי בחסרון שחסר לבעלים, ואצל הבעלים לעולם חשוב בית כקרקע, אמנם כ"ז הוא רק אם זכות רשות הגבוה בבית בא ע"י קנין, אבל אם הזכות של גבוה בא ע"י חלות הקדושה שחל על הבית, אז גם לענין תשלומים של גבוה הוא כדין תלוש, כיון שדין זכות של רשות הגבוה בא מחמת דין הקדושה שעל הבית, ולכל דין שחל על הבית דינו כתלוש, ולפי"ז באוסר בית בקונם אם נהגה מעל, דלקדושת קונמות הוי בית כתלוש, ואף דלכאורה הדבר מתמיה דהרי גם בהקדיש בית איכא התפסת קדושה על הבית מלבד הקנין שהקנה לגבוה, למה אין מועלים בנהגה מן הבית לו יהא דמחמת קנין הרי הוא כקרקע, אבל מחמת הקדושה הוא כתלוש, וכיון דאיכא סבה המחייבת לא יפטור דין קרקע את דין תלוש, וי"ל דאף שבכל הקדשות איכא שני ענינים קנין לגבוה והתפסת קדושה על החפץ, אבל שני ענינים אלו מקושרים זב"ז, וכשאדם מקדיש לגבוה אינו מכוון לעשות בזה שני ענינים, אלא מילתא דממילא הוא, דכל מה שנותן לגבוה חלה קדושה על החפץ, ומשו"ה כיון דלענין קנין בית כמחובר חשוב, גם.

לענין מעילה ודין תשלומים אינם מתחלקים זמ"ז, אבל בקונמות דעיקר הקדושה הוא מיוחד רק באיסור קדושה, אז בית דינו כתלוש, כמו לענין איסור עכו"ם, ובזה יתורץ מה שחילק הרמב"ם בין דין עכו"ם למעילה לענין בית. - ולפי דברינו יתישב מה דלכאורה קשה בהאי ענינא דמסותא בב"מ שהתוספות במנחות מפרשים דמיירי בקונמות, ובפשטות נראה דכמו דאין מועלים במחובר בהקדשות, כ"כ ראוי להיות לענין מעילה בקונמות, ולפימ"ש"כ דבית הוי כתלוש לענין קונמות מיושב בפשטות - ועפי"ז יש לישב כ"כ שני פסקי הרמב"ם שלא יסתרו זא"ז דהנה במשכיר בית ואח"כ הקדישו דקדושה מפקעת משיעבוד, נמצא דזכות דירה בבית זה בא לרשות הגבוה דוקא ע"י חלות הקדושה, דמדין קנין אינו יכול להקנות הפירות שהן של השוכר, וגם דין הפקעה אינה הפקעה גמורה, דאם יפדו את הבית חזר זכות השוכר למקומו, וכיון שרשות הגבוה בזה הוא ע"י חלות הקדושה שהוא מצד דין הבית עצמו, ולענין זה בית כתלוש דמי, ומשו"ה פסק הרמב"ם שהדר בו מעל ובמקדיש בית לא מעל, ובזה נבין ההבדל בין

הקדישו ואח"כ בנאו או לא, דלכאורה אינו מובן, דמה מהני שחל הקדש בשעה שהי' תלוש כיון דבשעה שנהנה הוא מחובר, דאין לומר דההבדל בין קרקע למטלטלים, דעל קרקע לא חל דין מעילה ובהקדיש עצים כבר חל דין מעילה, דהרי בתלוש מן הקרקע מעל, דמזה מוכח דגם בקרקע איכא דין מעילה רק תלוי באופן ההשתמשות, וא"כ מה מהני אם הקדיש מעיקרא עצים ואבנים, ולפימש"כ י"ל דרק אם הקדיש בית שהקדושה והקנין באו בבת אחת כשהוא בית, אז כל דין תשלומים אזלי בתר עיקר הקנין, אבל בכה"ג שקדושת העצים כבר חלו קודם שנעשה בית גם עכשי' נשאר דינו כתלוש, אמנם לכאורה קשה לפי"ז הא דמביא סייעתא לרב מהדר בבית של הקדש דמעל ודחי ר"ל התם בשהקדישו ואח"כ בנאו, הרי דאף אם נימא דלא כרב, דבית הוי, כמחובר, מ"מ ניחא הברייתא משום דהקדיש ואח"כ בנה, ומוכח דגם אם בית הוי לכל מילי כמחובר, מ"מ מעל אם הקדיש העצים והאבנים, ולפימש"כ קשה מה מועיל שהקדיש מעיקרא עצים, מ"מ עכשי' הוא נהנה ממחובר וי"ל דכיון דלאהקדיש בית רק עצים ואבנים, יש מקום לומר דגם עכשי' בידו לסתור את הבית ולהחזיר העצים והאבנים להקדש נמצא שאינו מחסר רק את העצים והאבנים, וכמש"כ במג"א סי' תרנ"ח סק"ז דהיכא דעומד לסתור כסתור דמי, יעו"ש.

ומשום זה דחה ר"ל דליכא סייעתא לרב, ומלשון זה דאמר ר"ל התם בשהקדישו, משמע דפשיטא לי' לר"ל דעכ"פ מיירי הברייתא בכה"ג, היינו אף אם נימא כתלוש דמי, מ"מ בע"כ מיירי הברייתא בהכי, מזה למד הרמב"ם דאף לפי"מ דפסק כרב מ"מ לענין מעילה יש חילוק בין בנאו ואח"כ הקדיש להקדיש ואח"כ בנאו, ובב"י הוכיח דר"ל לקושטא דמילתא קאמר מדלא דחה הסייעתא כמו שאמרו בגמ' על הסייעתא הראשונה דהנאה הנראית לעינים אסרה תורה ולדעת אינו מובן כ"כ, דהרמב"ם מפרש כפירש"י שם בסוגיא דבפ"ו מה' מעילה ה"ח כתב וז"ל נטל אבן או קורה של הקדש לא מעל שהרי לא נהנה עדיין, בנה אותו בתוך ביתו מעל, נתנה על גבי חלון שבתקרה ולא חברה לא מעל עד שידור תחתיו שוה פרוטה שאין זו הניי' הניכרת, עכ"ל.

הרי מפרש דאם בנה וחברה הוי הניי' הניכרת, וזהו שאמרו בגמ' הניי' הנראית לעינים אסרה תורה, היינו דבגמ' רצה להוכיח מסוגית הש"ס דאם בנה ע"י חיבור מעל מיד, והרי מיד כשבנה נעשה מחובר ומ"מ מעל ומוכיח דתלוש ואח"כ חברו הוי כתלוש, כרב, דאל"ה אמאי מעל, ומשני דכיון דהניי' הנראית אסרה תורה משו"ה בשעת החיבור גופא נהנה ומעל קודם שנעשה כמחובר, ומשו"ה כתב הרמב"ם דלפי זה כשהניח עפ"י הארובה ולא חברה לא יהיה ע"י הנחה עד שידור בשו' פרוטה, ולפי"ז בדר בבית של הקדש לא שייך לומר שיתחייב מעילה מחמת הנאה הנראית לעינים אם בית חשוב כמחובר, וכן כתבו בתוס' שם במס' מעילה דבבנאו ואח"כ הקדישו לא שייך להתחייב משום הנאה הנראית אסרה תורה אם תלוש ולבסוף חברו הוי כמחובר, יעו"ש.

כנלענ"ד בענין זה בס"ד: אח"ז ראיתי בס' שער המלך פ"ג מה' אישות ה"ג שהרבה לתמוה על דברי הכ"מ הנ"ל שכ' בשיטת הרמב"ם דבע"ז דפסק כתלוש דמי הוא משום חומרא דע"ז, דהרי כ"כ פסק לענין שחוטה דתלוש ולבסוף חברו כתלוש דמי וכן לענין הכשר זרעים, ומסיק שם לישב פסקי הרמב"ם בחדוש הלכה נפלאה, והוא דבגמ' מעילה

פ' הנהנה מביא הש"ס שם דילפינן מעילה מע"ז דכתיב וימעלו בו מעל והא דקיי"ל אין מעילה במחובר ילפינן חטא חטא מתרומה דהוא דוקא בתלוש, ובתוס' שם כתבו דיש שני אופנים בענין מעילה, א' מעילה ע"י הוצאה מרשות לרשות, כגון אם חשב שהוא של חברו ומכוון להוציא מרשות חברו לרשותו או כסבור שהוא שלו ונתנה לחבירו כמפורש ענין זה בגמ' והב' בנהנה מן הקודש בלי הוצאה מרשות, ועפ"ז רצה לתרץ דהרמב"ם סובר דהא דממעטינן מעילה במחובר הוא דוקא במעילה הבאה על הנאה דמעילה זו לא ילפינן מע"ז, אבל מעילה של הוצאה מרשות דילפינן מע"ז, בזה לא ילפינן חטא חטא מתרומה, וחייב קרבן מעילה גם על תלוש ולבסוף חברו ובזה מתרץ פסקי הרמב"ם דבמעילה של הנאה דילפינן מתרומה אז גם בתלוש ולבסוף חברו פטור דבתרומה לא משכחת גם בתלוש ולבסוף חברו, ובמשכיר בית ואח"כ הקדישו שהשוכר בא בשכירות בתורת קנין ומתכוון להוציא מרשות הבעלים בזה ילפינן מע"ז דבית חשוב כתלוש, יעו"ש שהאריך בזה ואישתבחי קא משתבח בי' המחבר וקרי ליה כפתור ופרח, והנה מה שתמה על הכ"מ ודאי הקושיות אלימתות שאין לפרקם, אבל מש"כ בשיטת הרמב"ם אינם מתקבלים על הלב, דמש"כ דלענין הוצאה מרשות לרשות ילפינן לענין תלוש ולבסוף חברו מע"ז הוא דבר מתמיה, חדא דמה דילפינן מע"ז הוא רק מה חשיב מעילה, והנה אם הי' איזה חילוק בענין ע"ז אם עובד להר או לעובד לדבר תלוש, ויש לנו גלוי דעובד לבית הוי כעובד לדבר תלוש, אז הי' שייך לומר דילפינן מעילה מע"ז, אבל באמת דלענין עבודה למחשיב עובד ע"ז גם בעובד להר חשוב עובד ע"ז, אלא שהחילוק הוא בין תלוש למחובר למיתסר משום איסור נעבד ומה שייך ענין זה למילף מעילה מע"ז, ועוד איזה גלוי איכא מקראי דלענין ע"ז בית חשוב כתלוש, ויש לישב דברי' דלענין תלוש ולבסוף חברו תלוי בעיקר הדין שהקפידה תורה, דהיכא דהקפידה תורה שיהי' תלוש, י"ל דגם תלוש ולבסוף חברו הוי כמחובר, והיכא דמעטה תורה מחובר י"ל דתלוש ולבסוף חברו לא מעטה תורה, וכן מצאתי בחי' הר"ן דמפרש בדרך זה סוגית הש"ס דחולין ד' ט"ו מה דאמרינן שם דאף דלענין ע"ז בית כתלוש דמי, מ"מ י"ל דלענין הכשר זרעים ולענין שחיטה אינו כתלוש דעל זה מעטה תורה שאין הר נאסר אבל בית אינו כהר, אבל לענין שחיטה אם נימא דילפינן מויקח את המאכלת בעינן דוקא תלוש גמור, יעו"ש.

אבל המחבר לא נחית לזה, מדלא הזכיר סברא זו, עוד קשה לי להבין איזה הוצאה מרשות איכא גבי שכיר שנחית לדור בשכרו, דהלא כבר שכרו בקנין ועתה כשדר בו כסבור שהוא שלו, אם לא שנדחוק דמיירי שלא עשה קנין ע"י כסף ושטר וכוונתו לקנות ע"י חזקה של השתמשות בדירה שכתבו אחרונים דאפשר שקונה בכה"ג ואז יש לדון שתחשב כהוצאה מרשות שמתכון לקנות וכ"ז דחוק, ונראה לענ"ד דהדברים כפשטן דאף שענין הוצאה מרשות שיתחשב כמעילה ילפינן מע"ז או מסוטה, אבל כשנאמר בתורה חטא, קאי מקרא זה על הכתוב בראש המקרא, דהרי פשטי' דקרא כן הוא נפש כי תמעול מעל וחטאה בשגגה מקדשי ה', וילפינן מתרומה דכונת התורה דחטא זה של המעל הי' בדבר תלוש היינו דגם ההוצאה מרשות לרשות הוא דוקא בדבר תלוש: והנה הא דמשמע פשטות הש"ס במס' מעילה ריש פ' הנהנה דהא דילפינן חטא חטא מתרומה למעט מחובר הוא על הנהנה ולא על הוצאה מרשות, נלענ"ד דמחובר לא צריך למילף

לענין הוצאה מרשות מתרומה, דבלא"ה ליכא במחובר הוצאה כיון דקרקעאינה נגזלת באופן שאם הי' דבר זה של הדיוט לא היו' יוצאי מרשות בעלים, כל כה"ג לא חשיב כמוציא מרשות הקדש כמבואר בתוס' שם וביותר מבואר הענין בתוס' קידושין ד' נ"ה ד"ה אין מועיל אחר מועל, ואף אם הי' מחזיק בתורת קנין שלא בדרך גזילה שע"י קנין יוצא קרקע מרשות אחד לרשות חבירו במתנה או מכר ושכירות, אבל כיון דמרשות הגבוה נוטל שלא מדעת בעלים ובהדיוט כה"ג לא הי' יוצא מרשות בעלים כ"כ בהקדש אינו יוצא אף שמתכוון להוציא, שלפי כונתו חשב לעשות הוצאה מרשות, אבל כיון דאצל הבעלים האמתיים גם אם הי' הדיוט לא הי' בזה שום הוצאה אז ליכא מעילה, אף שלא מצאתי מפורש ענין זה, אבל כן מיסתבר לומר, דהכונה גרידא אינה מועלת, דהרי בנותן כסף על קנין מטלטלים לא מעל לר"ל כמבואר במס' ב"מ ד' מ"א, יעו"ש.

אף שכיון להוציא, ורק יש לאשכח אופן הוצאה מרשות במחובר, כענין שכתבו תוס' סוכה ד' ל"א ד"ה אבל, לאשכוחי סוכה גזולה כגון אם בנה חבירו סוכה על קרקע שלו והוא תקף והוציאו מסוכתו, דבכה"ג שהסוכה בחצירו על קרקע שלו שפיר נגזלת, יעו"ש. ואף שבחי' הגרע"א תמה שם דהרי עבדים שיכול להכניסם לרשותם ג"כ אינם נגזלים דהוקשו לקרקעות, אבל באמת דבריהם ברורים ופשוטים, דמה דקרקע אינה נגזלת, איכא בזה שתי כוונות ראשונה היא מסברא דאי אפשר לעשות עיקר גזילה להוציאה מרשות בעלים והשני' גזיה"כ אף אם יצויר שיוציאה מרשות בעלים מעטה תורה לענין דין גזילה לתשלומים, ועי' בתוס' ריש איזהו נשך שכתבו דהא דקרקע אינה נגזלת הוא מסברא עי' בדבריהם ד' ס"א ע"א ד"ה אבל לא בגזל ל"ל יעו"ש, והנה לענין סוכה לפסול סוכה גזולה אין נפ"מ כלום אם חייב באונסים על סוכה זו או לא אלא אם אפשר להוציאה מרשות בעלים אז הוי סוכה גזולה, ואם לאו אינה בכלל סוכה גזולה שלא נשתנית כלום שהוא ברשות בעלים כמו שהי', עי' בחי' הרשב"א המיוחס להריטב"א שם בפ"ק לענין סוכה גזולה שמבאר ענין זה, ומשו"ה בכה"ג שבנה חבירו על קרקע שלו דיוצאה מרשות בעלים אף שיפטור מאונסים מגזיה"כ כמו דמעטה תורה עבדים, אבל הסוכה פסולה דהרי גזלה והוציאה מרשות בעלים, והדברים ברורים בעזה"י, באופן דלפי"ז כ"כ לענין מעילה אי לאו דילפינן מתרומה הי' אפשר לאשכח מעילה במחובר כה"ג, אבל כיון דאופן זה הוא בדרך רחוק, אבל עפ"י רוב ליכא במחובר ענין זה של הוצאה מרשות הגבוה כמו דליכא הוצאה מרשות הדיוט, משו"ה נקט הש"ס עיקר הלימוד מה דילפינן מתרומה הוא על הנהגה ממחובר, אבל באמת מעטה תורה גם בהוצאה מרשות דעל כל הכתוב בקרא שם גלתה תורה בדיבור אחד בלשון וחסאה דהיא דוקא בתלוש, ופשוט הוא: פרק כה גרסינן במס' ע"ז ד' מ"ח זורעים תחתי' (של אשירה) ירקות בימות הגשמים אבל לא בימות החמה (שהצל יפה להם).

פירש"י) והחזרין לא בימות החמה ולא בימות הגשמים (שהצל יפה לחזרת לעולם, רש"י) ר' יוסי אומר אף לא ירקות בימות הגשמים מפני שהנבי' נושרת עליהם והוי להם לזבל, ע"כ. ומסיק הש"ס דר' יוסי סובר זה וזה גורם מותר כמו דאמר ר' יוסי שוחק וזורה לרוח אף דנעשה זבל משום דיהי' זה וזה גורם הקרקע דהיתר והזבל של איסור, וכן באגוז של ערלה שנטע דבדיעבד מותר משום זה וזה גורם, והכא מה דאמר ר' יוסי אף לא ירקות בימות הגשמים משום דהנבי' נושרות, הוא לדבריהם דרבנן דסברי זה

וזה גורם אסור ראוי לאסור אף ירקות בימות הגשמים מפני הנבי', ורבנן דמתירים ירקות בימות הגשמים משום דמה דמשביח בנבי' פוגם בצל, יעו"ש.

והנה בהאי איסור של חד גורם כתבו בתוס' ד"ה שאם נטע וז"ל, וא"ת מ"ש גדולי אגוז של ערלה מגידולי מע"ש וטבל שהן חולין ואפילו גידולי תרומה אלא שגזרו עליהם בי"ח דבר, וי"ל דערלה שאסורה בהנאה יש לאסור שגם זה הנאה היא, אבל באיסור אכילה אין לאסור הגידולים שאינו אוכל האיסור עצמו, עכ"ל.

והנאה זו ראוי לבאר מאיזה טעם היא אסורה, אם בדבר הנגרם עצמו יש חלק מדבר האסור ומחמת זה אסור בהנאה, או דבשעה שנהנה מדבר הנגרם הוא נהנה מדבר האסור הקדום, היינו דבשעה שאוכל את הירקות או מוכרם הוא נהנה מהאשירה שהועילה לגדל את הירקות האלה,, ונראה דבאמת שני אופנים אלה אינם בדין גורם, והנה היכא דאפשר לומר דיש איזה חלק מדבר האסור אינו שייך לדין גורם, דאמרינן במס' פסחים ד' כ"ו ע"ב דאפילו למ"ד זה וזה גורם מותר אם יש שבח עצים בפת אסור הפת בנאפה בקליפי ערלה ובקשין של כלאי הכרם, אף שהתנור של היתר ועצי האיסור גורמים, וכן פסק הרמב"ם בפט"ז מה' מ"א, הרי מפורש דאם אפשר לומר דנמצא בפת איזה חלק מחלקי עצי האיסור אסור אפילו בשני גורמים, ועוד מוכרח ענין זה מדין איסור ירקות תחת צל של אשירה שהצל הוא דבר שאין בו ממש רק שהאשירה מגינה על הירקות שלא יזוקו משרב השמש, וכן קשה לומר אופן השני שאמרנו שיהי' טעם האיסור דבשעה שנהנה הוא מקבל תועלת מהאשירה הקודמת, דא"כ מהראוי לאסור גם זה וזה גורם, דעכ"פ הוא נהנה מדבר האסור שהועיל לדבר הנגרם, וכן קשה מה שכתבו הראשונים ז"ל לחלק מה נקרא זה וזה גורם ומה נקרא חד גורם כל זה לא שייך לחלק בענין הנאה, דהתוס' שם במס' ע"ז ד' מ"ח ע"ב בד"ה ורבנן, כתבו בשם ר' שמואל דאף לפי מה דסבר הש"ס דרבנן דמתירים ירקות בימות הגשמים הוא משום דסברי זה וזה גורם מותר, מ"מ ניחא מה דאוסרים ירקות בימות החמה (אף דעיקר הגידול אינו ע"י האשירה) משום דהגורם והנאה שהצל עושה להגין מן החמה אין הקרקע עושה וליכא נמי צל אחר דהיתר גורם עמו, אבל בזבל של נבי' המהנה לגדל, גם זבל הקרקע עושה ומהני להנאה זו והוו שני גורמים, יעו"ש.

וכן בד' מ"ט ע"א ד"ה שאם נטע כתבו לסתור דברי רש"י שפי' דבאגוז של ערלה שנטע חשוב כזו"ז גורם היינו האגוז והקרקע וכתבו דבכה"ג חשוב כחד גורם, כיון דהאגוז והקרקע הם שני ענינים,, ורק אם שניהם מענין אחד כמו הברכת איסור באילן היתר וזבל נבי' וקרקע נקרא זה וזה גורם, יעו"ש.

ולענין ערך של הנאה אין הבדל בכל זה, ועוד קשה לי לומר כאופן זה דבדבר הנגרם לא נתפס שום איסור רק דאסור להנות ממנו משום דעי"ז הוא נהנה עכשי' מהדבר הגורם דלפי"ז אם נתערבו הירקות אח"כ בירקות של היתר לא הי' מועיל דין ביטול ברוב מה"ת, כיון דבאמת כולם הם של היתר רק שע"ז הוא נהנה מדבר אחר של איסור, וכמו שבארנו לעיל בפכ"ג לענין איסור הנאה של קונם דבאוסר הנאתו על חבירו שהאיסור חפצא הוא האדם דלא שייך דין ביטול אם נתערבו מנכסי' עם נכסים אחרים, ובסוגית הש"ס והפוסקים מוכח דבדבר האסור מחמת גורם כמו בפת שנאפה ע"י עצי

איסור ובגד שנארג ע"י כרכור של ע"ז שייך דין ביטול מה"ת, ומה"ט מתיר ר"א בנתערבו באחרות ע"י הולכת הנאה לים המלח ובלא תערובות לא מהני פדיון עפ"י שיטת הראשונים, וע"כ ראוי לבאר בדין גורם ענין אחר שלא בדרך שני האופנים שאמרנו: דגרסינן בב"ק ד' ק"א ע"א איבעיא להו יש שבח סימנים על גב הצמר או אין שבח סימנים על גבי הצמר וכו' רבינא אמר הב"ע כגון דצמר דחד וסימנים דחד וקאתי קוף וצבעי' להאי צמר בהאי סימנים, יש שבח סימנים ע"ג הצמר דאמר לי' הב לי סמנאי דגבך נינהו, או דילמא אין שבח סמנים ע"ג הצמר ואמר לי' לית לך גבאי ולא כלום, ת"ש בגד שצבעו בקליפי ערלה ידלק אלמא חזותא מילתא היא, אמר רבא הנאה הנראית לעינים אסרה תורה דתניא ערלים הם לא יאכל אין לי אלא איסור אכילה מנין שלא יהנה ממנו ולא יצבע בו ולא ידליק בו את הנר ת"ל וערלתם ערלתו את פרי' ערלים לא יאכל לרבות את כולם.

ובתוס' שם ד"ה או דילמא אין שבח סימנים ע"ג הצמר כתבו וז"ל תימה הרי נהנה שצמרו מעולה בדמים יותר וישלם מה שנהנה כמו אכלה מתוך הרחבה, דפ"ב, ונפלה לגינה דהכונס, ובפ' אילו נערות אמר תחב לו חבירו משקים של אחרים בבית הבליעה דמשלם מה שנהנה, ויש לחלק דהנאה דהכא אינה באה ע"י מעשי' ולא ע"י מעשה בהמתו, ובתחב לו חבירו אעפ"י שאין זה ע"י מעשי' מ"מ נהנה גופו, אי נמי הנאה דהכא לא חשיבא הנאה שאין אלא נוי בעלמא יותר, עכ"ל.

והרא"ש בפסקי' כאן הביא להלכה רק תירוץ ראשון של התוס' וכן נקט להלכה המהרש"ל בס' יש"ש בפ' הגוזל הביאו הש"ך בחו"מ סי' שצ"א בראובן שתחב אוכלים של שמעון לתוך פי' של בהמת לוי פטור בעל הבהמה מתשלומים, יעו"ש. וענין זה לחלק בדין הנאה בין ע"י מעשי' או לא צריך ביאור כיון דהחויב על הנאה ולא מדין נזקין מ"ש ע"י מעשה או לא, ועוד קשה מהא דאיתא במס' חולין דפריך לר"ח דאמר המזיק מתנות כהונה או שאכלן פטור משום דהוי ממון שאין לו תובעים או משום דכתיב זה (דמשמע בעודן קיימות חייב ליתנן אבל אינן קיימות לא חייב הכתוב בהם תשלומים, רש"י) ת"ש הרי שאנסו בית המלך את גורנו אם בחובו חייב לעשר ואם באנפרות פטור מלעשר, שאני התם דקא משתרשי לי', ע"כ.

ובתוס' שם ד"ה שאני התם כתבו וז"ל שאני התם דקא מישתרשי לי' דבמקום זה הניח לו המלך שאר ממון, וא"ת מתנות כהונה כשאכלם משתרשי לי' שבמקום זה לא אכל דבר אחר ואמאי פטור, וי"ל דל"ד לאנס בית המלך גורנו דתחתיהן לא לקחו משלו אבל באכל אפשר דלא משתרשי לי' שהי' מתענה, עכ"ל.

הרי דמשתרש בממון שנשאר ת"י חייב גם אם נעשה שלא ע"י מעשי' ולמה פטור במשתרשי לי' שצמרו מעולה בדמים ע"י סימנים של חבירו. ועוד קשה לי' מה דפשיט הש"ס להוכיח דיש שבח סימנים ע"ג הצמר מבגד שצבעו בקליפי ערלה, דהרי דין גורם באיסור הנאה הוא היכא דלא חשיב שבח בעין כמו שהבאנו ממס' פסחים, ולפי"ז גם אם נאמר אין שבח סימנים ע"ג הצמר ולא מצי אמר הב לי סמנאי דגבך נינהו אבל מ"מ צמרו מעולה בדמים וחשוב הנאה לתירוץ א' שבתוס' אלא שבדיני ממונות פטור אם באה הנאתו שלא ע"י מעשי' אבל לענין איסור מהראוי להיות אסור כמו בגד שנארג

בכרכור של ע"ז דאסור הבגד לכל העולם, כ"כ נימא דבגד שצבעו בקליפי ערלה ידלק אף שאין שבה בעין על הצמר, אבל כיון דמ"מ הוא מעולה בדמים ואסור מחמת דין גורם: ונלענ"ד דיסוד ענינים אלה מתבארים בין בדין תשלומים בין בדין איסור והיתר עפ"י החלוקים שבין הנאה לבין משתרשי לי', דהנה במש"כ התוס' בחולין דמשו"ה פטור באוכל מתנות כהונה ולא חשוב משתרשי לי' דאפשר שהי' מתענה, לכאורה קשה מ"ש מתחב לי' חבירו בבית הבליעה דחייב ואינו יכול לומר הייתי מתענה, כבר באר ענין זה בטוב טעם הקצוה"ח בסי' רמ"ו סק"ח דהחילוק בזה בין הנאה למשתרש, דהנאה היא מה שקבל תועלת או נחת רוח, ומשתרש הוא מה שנשאר ת"י ממון בעין, והנה לענין הנאה לא שייך לומר הייתי מתענה, דאם הי' מתענה לא הי' לו הנאה ואנו מחייבים לי' בעד זה גופא שנהנה ולא התענה, ורק אם אנו דנים שהשתרש שעכשי' יש ת"י ממון יתרים, ע"ז יכול לומר שהי' מתענה, ולא הי' מוציא את ממונו גם בלעד'י, ומשו"ה בתחב לו חבירו, בבית הבליעה חייב על הנאתו, אף שלולא זאת הי' מתענה, רק במתנות כהונה כמו שפטר על היזיקן מחמת שהוא ממון שאין לו תובעים כ"כ פטור על הנאתם, ורק במשתרשי לי' חייב שנשאר לו ממון בעין, כמו בנטל בית המלך את גורנו שע"י המתנות כהונה נשאר ברשותו עכשי' נכסים שלו, ועל ענין זה הקשו בתוס' דנימא גם באכל מתנות כהונה דמשתרשי לי', דלולא המתנות הי' אוכל משלו ונמצא דנשאר ת"י אוכלים שלו, וע"ז תירצו דיכול לומר הייתי מתענה, זה תו"ד הקצוה"ח וכן בנה"מ שם כתב שדברי הקצוה"ח הם נכונים מאד, אבל לענ"ד קצר קצת בדברי' ולא פירש היטב האי כללא למה באמת פטור על הנאת מתנות כהונה וחייב במשתרש ממתנות כהונה, ונראה דהענין הוא דכמו שולד פרה הוא קנוי לבעל הפרה מפני שפרתו הולידה את הולד ובסבתה יצא לאויר העולם וכן כל כה"ג, כ"כ אם נשאר ממון שלו תחת רשותו בסבת המתנות כהונה יש חלק לבעלי המתנות כהונה בהאי ממון שנשאר ת"י וכל מי שהי' בעלים על המתנות כהונה כשהי' בעין הם בעלים עכשי' על ממונו לפי ערך המתנות כהונה, ומזיק מתנות כהונה או אכלם פטור משום דליכא בעולם מתנות כהונה, ולשלם להכהנים על היזיקן או הנאתן אין הדין מחייב כיון דליכא תובעים, דלכל אחד יכול לומר לא שלך הי', אבל במשתרשי לי' חשיב דאיכא עכשי' מתנות כהונה בעין, וענין זה מוכרח דהרי לפי הטעם במזיק מתנות כהונה פטור משום דכתיב זה, דמשמע דרק בעודן קיימות חייב ליתן כמש"כ ברש"י שהבאנו לעיל, ומ"מ חייב כשנטלו.

בית המלך בחובו, הרי דחשבינן שעדיין המתנות כהונה קיימות, וברש"י שם כתב וז"ל אם בחובו שהי' חייב לו דבר קצוב ממון חייב לעשר ממקום אחר וליתן לכהן שהרי הוא כמוכר, עכ"ל. נראה לי בכוונתו דכמו במוכר ודאי הטעם בזה דחשבינן את הממון שנטל בעד המת"כ כאילו הם מתנות כהונה דמה לי הם מה לי דמיהם, מחמת שהרי המתנות כהונה הביאו לרשותו הממון הזה כ"כ אם נשאר הממון שלו שהי' ראוי לצאת מרשותו חשבינן להממון שנשאר ת"י כאילו הוא דמי המתנות כהונה, ולפי זה נראה לי דמש"כ התוס' והרא"ש בב"ק לחלק בין הנאה שבאה ע"י מעשי' או לא הוא דוקא היכא דאין בזה משתרשי לי', אלא שאנו באים לחייבו על הנאתו, היינו דליכא עכשי' בעולם שום חלק מממון חבירו אצלו שלא נשאר הממון של חבירו אצלו, וגם לא נמצא ממון אצלו שהוא תחת רשותו ע"י סבת ממון חבירו, אבל היכא דמשתרשי לי' ע"י ממון חבירו,

הרי נמצא אצלו דבר שזכה בו חבירו ע"י דין משתריש, ומה נפ"מ בזה אם ע"י מעשי או לא, וזהו הדין באנס בית המלך דחייב לעשר, אף שנעשה הדבר בלי דעתו וגם בע"כ, והא דלא חשבינן משתרישי לי' כשצבע הקוף את צמרו בסממנים של חבירו, דהרי צמרו מעולה בדמים מחמת הסמנים, נלענ"ד דע"כ לא חשיב משתרישי לי' אלא היכא דע"י ממון חבירו הושבח ממנו באיכות או בכמות, או שמחמת ממון חבירו נצול ממנו מהפסד וכליון, דכולו מושבח דלולא ממון חבירו לא הי' ממנו מתקיים, וכן אם ממון חבירו גרם שישאר ממנו תחת רשותו, אבל בסממנים דאם אין שבח סמנים ע"ג הצמר לא חשוב האי יפוי מראה לשבח בכמות ואיכות, ורק הוא מעולה בדמים כמש"כ בתוס' דב"ק בקושיתם שצמרו מעולה בדמים, ולא נקטו לומר שצמרו מושבח באיכותו, וענין זה של שבח ממון בשווי הצמר אינו נקרא שבח לומר שיזכה בעל הסמנים איזה זכות בהאי צמר, ע"י שסמנים שלו הכניסו לרשותו איזה יתרון, כיון שיתרון זה אינו בגוף הצמר, והקשו רק דמ"מ הנאה אית לי' דצמרו מעולה בדמים והוי זה נהנה וזה חסר, וע"ז תרצו דעל הנאה אינו חייב רק אם נעשה ע"י מעשי או ע"י מעשה בהמתו, ובתירוץ ב' תירצו דכיון דאינו אלא נוי בעלמא לא חשוב הנאה, אף דמעולה בדמים אינו רק כדבר שאין גופו ממון, וגם לתירוץ א' ומכש"כ לתירוץ ב' אין כאן שבח בעין אם אין שבח סמנים ע"ג הצמר רק יתרון שווי דמים, ושווי דמים בלי שבח בכמות ואיכות הוא דבר שאין בו ממש, והא דאיתא במס' ב"ק ד' כ"ג לענין שן דחייב רחמנא היכא משכחת לה ומוקי בשף צלמי, ולפימש"כ התוס' כאן בתירוץ ב' דלא חשוב נהנה ע"י יתרון של הצבע וא"כ ודאי דאם יחסר אח"כ צבע זה לא יתחשב לחסרון, ובנוזקין ודאי בעינן חסרון בגוף הדבר, וגם לתירוץ א' קשה לפימש"כ דלא חשוב שבח באיכות נ"ל דהתם מיירי שהיו ציורים בולטים וכששף אותם הוא היזק וחסרון בגוף הדבר, אבל אם ישרה בגדי צבעונים במים ויסיר הצבע מהם באופן שלא יהי' שום חסרון בכמות ואיכות של הבגדים זה תלוי באיבעית הש"ס אם יש שבח סמנים ע"ג הצמר, ואם אין שבח סמנים ע"ג הצמר הוא כסף מטבע של חבירו דפטור, כנלענ"ד.

ועי' בס' שער המשפט סי' רצ"א סק"ד מה שהקשה על הא דאמרינן במס' ב"מ סוף פ' המפקיד באומר לסרסר להטיל כשות והוא הטיל משל המפקיד, דפטורים מטעם מזיק, דפריך הש"ס שם והא מישתרישי לי' ומשני דהוי שיכרא חלא, ונתקשה בס' הנ"ל הא התם שלא ע"י מעשי ומעשה בהמתו, יעו"ש.

ואישתמיט לי' הש"ס דחולין דמפורש דהיכא דמשתרישי לי' לעולם חייב והכא מישתרישי ממש, כמש"כ ברש"י שם דע"י הכשות של המפקיד נשאר בעין הכשות של הנפקד, ועוד הכא איכא שבח בעין בתוך השכר, שהרי טעם הכשות מורגש בשכר, ומסיק הש"ס דהוי שכר חלא, ובכה"ג ליכא גם חשבון משתרש מה שנשאר כשות שלו: אמנם קשה טובא ע"ז מסוגית הש"ס ב"ק דף צ"ט דאמרינן שם לימא מסייע לי' (לר"א דאמר אומן קונה בשבח כלי) הנותן צמר לצבוע והקדיחו יורה נותן לו דמי צמרו, דמי צמרו אין דמי צמרו ושבחו לא, לאו שהקדיחו לאחר נפילה דאיכא שבחא וש"מ אומן קונה בשבח כלי אמר שמואל הב"ע שהקדיחו בשעת נפילה וכו' ומסיק הש"ס אלא שמואל דחויי קא מדחי לי', ואם נאמר דלא שייך להחשיב ענין שבח באיכות הבגד ע"י הצבע כלל איך שייך בזה אומן קונה בשבח כלי, ולתירוץ ב' שבתוס' קשה ביותר דאיך יתכן שלא נחשב

הנאה לבעל הצמר ע"י הוספת הצבע ויהי' נחשב כשבח שיקנה האומן שזהו שני הפכים בנושא אחד, ונלענ"ד דסוגית הש"ס שם שקיל וטרי בהך צד אם נאמר יש שבח סממנים ע"ג הצמר, דאת"ל יש שבח קשה למה אינו משלם דמי צמרו ושבחו, דאל"כ ניפשוט האיבעיא דאין שבח סמנים ע"ג הצמר וכיוצא בזה מצינו כמה סוגיות בש"ס, וכן נראה לענ"ד בהא דהתפלאו רבים וכן שלמים בדברי תשו' הרא"ש כלל י"ב סי' ו' וז"ל ושאלת הנותן טבלא לאומן לצייר בה ציורים ששוחקים עליהם באיסקונדרי ואסרה על בעלי' אחר שצירה קודם שפרע לו שכרו אם יש כח בידו לאסור, תשובה כיון דקיי"ל דאין אומן קונה בשבח כלי הרי אין לו בגוף כלום אלא שכר הוא דמיחייב לי' בעל הכלי ואין לו כח לאסור הכלי, ואפילו אם הי' האומן קונה בשבח כלי, היינו היכא שיש ממשות בשבח כגון שנתן לו עצים לתקן לו כלי, אבל לא עשה האומן אלא צייר בסמנים ואין בה ממש דאיבעיא לן בפ' הגוזל קמא ד' ק"א אם יש שבח סמנים ע"ג הצמר או לא כגון אם צבע קוף צמרו של ראובן בסממנים של שמעון אם חייב ראובן לשלם השבח שהשביח צמרו ולא איפשיטא הבעיא ואינו חייב לשלם, נמצא שלא קנה הצייר בצבע כלום, וכ"ת יכול לגרוד, אם יגרדנו אין בו ממש כדאמר התם במאי מעביר לה בצפון, צפון עבורי מעבר, ועוד כיון דאין אומן קונה בשבח כלי אין יכול לגורדו ולקלקל כלי של בעה"ב עכ"ל, ועי' בקצוה"ח סי' ש"ו שהביא מתשו' הר"ש הלוי שהתפלא על דברי הרא"ש אלו מסוגית הש"ס דב"ק הנ"ל דמפורש בגמ' דגם בצבע שייך אומן קונה בשבח כלי ובקצוה"ח תירץ דכל אומן קונה בשבח כלי אין לו קנין רק בשבח לחוד ולא בכלי עצמה, ומשו"ה בצבע אין לו רק שבח בצבע ולא כגוף הצמר, וכיון דחזותא לאו מילתא לא מצי לחול איסור קונם על הצבע של הטבלא, אבל מ"מ שבחא דידי' נינהו ויכול לגורדו ג"כ, דהסמנים דידי', ומשו"ה כשהקדיחו א"צ לשלם רק דמי צמרא ולא משלם בעד השבח דשבח דידי' הוא, ע"כ תו"ד.

ודברי' אינם מתקבלים לי, אם השבח אין בו ממש שאין חל קונם עלי' על מה יחול קנין השבח לומר דשל האומן הוא, ועכ"פ לתירוץ ב' שבתוס' הנ"ל אי אפשר לומר בשום פנים שיהי' בזה שבח ויהי' שייך בזה אומן קונה בשבח כלי, כיון דלא חשוב הנאה כלל אצל בעל הצמר, וע"כ אין דברי' מכוונים בזה, וכן מש"כ בנה"מ להטות כל דברי הרא"ש בתשו' על דבר קנין הסממנים עצמם דהוי כמו שהוסיף נופך משלו, וכ"ז שהטבלא עדיין ביד האומן אין אדם זוכה בשלו לאחר ונשארו הסממנים שלו ואפשר לאסור עלי' וע"ז כתב דצבע אין בו ממש זוכה בעל הכלי יעו"ש, אין בדברי' ג"כ שום טעם לשבח, ומלבד זה עיקר חסר מן הספר שאין דברי הרא"ש מורים כלל לענין זה, ולפלא בעיני מה שתמהו כולם על דברי הרא"ש והעלימו עינם מדברי תוס' דב"ק הנ"ל, וע"כ נלענ"ד דהדברים כפשטם דהרא"ש והתוס' יפרשו דסוגית הש"ס שם לענין אומן קונה בשבח כלי אזלא רק להך צד שנאמר יש שבח סמנים ע"ג הצמר, וזה פשוט: אח"ז ראיתי בס' מחנה אפרים ה' משיכה סי' ו' וז"ל מי שנתן צמר לצבע וצבעו ואח"כ נגנב מרשותו של צבע מה משלם הצבע ולכאורה הי' נראה דמשלם לבעלים כמו שהי' שו' לאחר שצבעו לדידן דקיי"ל אין אומן קונה בשבח כלי, והכי אמרו בשמעתין דהגוזל, אבל כד דייקנא בה נראה דאינו כן דהא באותו פרק ד' ק"ב אמרו מי הודיעו לצבע שיקנה צבעו לאשה, משמע דכל כה"ג דיש שבח סמנים ע"ג הצמר צריך שיקנה את הצבע לבעל הצמר, וכיון

שכן ודאי כל שנגנב קודם שבא הצמר ליד הבעלים עדיין לא זכה בשבחה ואינו משלם אלא דמי צמרו בלבד, והוא דקאמר תלמודא לעיל אבל הקדיחו לאחר נפילה נותן לו דמי צמרו ושבחו, היינו אי ס"ל דחזותא לאו מילתא היא, אבל לדידן דמספקא לן אין לחייב לצבע מספק, דדילמא יש שבח סמנים ע"ג הצמר וחשיב כאילו הוסיף לו נופך משלו, ולא קנאו בעל הצמר לאותו שבח עד שיבוא לידו, ומ"מ היכא דהקדים לו שכרו דהא ודאי קנה השבחה בעל הצמר במעות שנתן, ובכה"ג ליכא למימר דאין מעות קונות דלא שייך הכא טעמא שמא יאמר לו נשרפו חטיך בעלי דכיון דהוי ש"ש תו לא מצי לומר הכי, עכ"ל, ולענ"ד דבריהם מתמיהים דמלבד מש"כ לעיל דהוא דבר והפוכו שנאמר דהש"ס אזיל דוקא אי חזותא לאו מילתא היא אז אומן קונה בשבח, הנה לענ"ד הם כשגגה שיצאה מלפני השליט דלדבריהם תלוי לענין קנין הסמנים עצמם שהם כנופך משלו אי חזותא מילתא או לא, וכן נוטים לזה דברי הנה"מ ובאמת לא על זה דנו בש"ס אי חזותא מילתא היא או לא, דעיקר השאלה והחקירה בזה בגמ' הוא אם הצמר הושבח ע"י יפוי המראה שע"י הצבע, דאם חזותא מילתא חשוב כמו שיש שבח בצמר, ומה שאמרו בגמ' ע"ג הצמר הכונה בזה שבצמר בפנימיותו ודאי לא הושבח כלל רק דאם יש שבח הוא רק ע"ג הצמר, כלומר צד החצוני של הצמר, ואם חזותא לאו מילתא ליכא כאן בצמר שום שבח, דיפוי המראה לאו כלום הוא, ובנוגע לעצם הסמנים אשר על פני הצמר ודאי אין בו ממש, דהרי ודאי לא שייך גרידה בזה, דרק בטבלא שאפשר שהטיח של צבע הוא עב וחשוב כדבר שיש בו ממש ואפשר לגורדו, ומהאי טעמא דן הרא"ש בתשו' הנ"ל על ענין זה דיכול לגרוד את הצבע מן הטבלא, אבל בגדים או צמר שנכרכים ונקפלים אי אפשר שיהי' טיח עב שיש בו ממש דא"כ הי' נשבר ונופל ע"י כריכה וקפול כמובן, ומה שהוקשה להם במה קנה בעה"ב את הצבע ומדמים זה להוסיף נופך משלו דלכו"ע לא קנה הבעה"ב עד שיבוא לידו, נלענ"ד דלק"מ דלא מיבעיא בצבע של בגדים דהטיח אין בו ממש דודאי הוא נעשה כטפל לגבי הבגד, אלא אפי' בטיח עב כמו דמיירי הרא"ש בתשו' ג"כ א"צ מעשה קנין לזה, אלא אם מבטל האומן הטיח הזה לגבי הבגד הם קנויים לבעל הבגד, וענין זה שהטיח בטל לגבי הכלי הוא נמצא בכמה ענינים בש"ס כמו שאמרו במס' פסחים ד' מ"ה לענין טומאה וטהרה ולענין בל יראה, יעו"ש.

וכיון שהוא בטל לגבי הכלי אין לך בנין גדול מזה, ורק תלוי בזה אם כונתו לשייר לעצמו אינו בטל לגבי הכלי וכשאמרינן אומן קונה בשבח כלי הוא משייר לעצמו, ואם נאמר אין אומן קונה הוא דעמדו חז"ל לירד לדעת האומנים שבשעה שעושה הוא מקנה הכל לבעל הכלי אז גם מבטל גם טיח זה לגבי' ואז א"צ מעשה קנין אחר, ול"ד זה להוסיף נופך משלו דהתם לא שייך שיתבטל הנופך לגבי הכלי, דחלק הוא מהכלי ולא עדיף חלק זה משאר חלקים שבכלי אבל הטיח מיבטל בטל לגבי', ומה שהביא מהגמ' ד' קב' דאמרו מי הודיעו לצבע שיקנה צבעו להאשה, יעו"י בתוס' שם ד"ה מי הודיעו שכתבו דאם יש שבח סמנים ע"ג הצמר יש לפרש ענין ההקנאה על השבח שהאומן מקנה לבעל הצמר, ואם אין שבח סמנים הוא על תביעת השכר, יעו"ש.

ועכ"פ אין בזה ענין לחלק לענין הסמנים עצמם בין יש שבח או לא, דמה נפ"מ לענין הסמנים עצמם אי יש שבח או לא, דלענין הסמנים עצמם לדון אם יש בו ממש או לא

הוא דבר התלוי במציאות, אם הטיח עב יש בו ממש וכשהוא טיח כל שהוא אין בו ממש, וזה ברור: ולענין עיקר השאלה שדן בס' מחנה אפרים אם צריך לשלם אזיל בזה בתר איפכא בס' הנ"ל דבהשקפה ראשונה ראוי לומר בהיפוך כיון דקיי"ל אין אומן קונה בשבח כלי ואין האומן משייר לעצמו כלום בין הסמנים ובין השבח שראוי לו לקנות, הנה אם יש שבח סמנים ע"ג הצמר ודאי חייב לשלם בעד הצמר ושבחו כמו דאמרו בגמ' דף צ"ט כמש"כ לעיל, ורק אם אין שבח סמנים ע"ג צמר דחזותא לאו מילתא היא, ואמרינן בגמ' ד' ק"א דבצבע קוף אין בעל הצמר משלם כלום לבעל הסמנים דאמר לי' לית לך גבאי כלום, והתוס' הוסיפו בתירוץ ב' דגם הנאה אין כאן, לכאורה מי שהזיק יפטור מן יתרון דמי השבח, ושאלה זו אינה דוקא לגבי האומן, אלא בכל מזיק בגדי צבעונים אם חייב לשלם בעד דמי שבח הצבע, והנה בש"ך חו"מ סי' ש"ו סק"ד מפורש דצריך לשלם אם הקדיחו לאחר נפילה, יעו"ש.

ומוכח דאף אם חזותא לאו מילתא חייב מזיק לשלם כפי ששוה הכל עם השבח, דאל"ה הרי בעיא דלא איפשיטא היא ופטור לשלם, ונלענ"ד דענין זה דומה כמזיק מטבע דאם שייפי' בשופינא ועשה חסרון בגוף המטבע חייב לשלם כל דמי שווי', כ"כ הכא אף אם אין שבח סמנים ע"ג הצמר וחזותא לאו מילתא היא מ"מ היא מעולה בדמים ומגלגלים עלי' את הכל, ורק כשאנו דנים על הנאת השבח בפ"ע כתבו בתוס' בתירוץ ב' דאין כאן הנאה כלום, ומש"כ בתוס' ד' ק' ע"ב דיכול האומן לתבוע שכרו מהאשה שמ"מ היא נהנית ממעשי ידי' אף אם אין שבח סמנים ע"ג הצמר, י"ל דהוי משום יורד לשדה חבירו ונטעה שלא ברשות דאם היא שדה עשוי' ליטע חייב לשלם כפי השומא של שאר פועלים דזה דומה כמי ששכרו, ושם ודאי הוי עשוי לזה שהרי הבעל נתן בגדה לצבע ברשותה, וכעין שכ' בש"ך סי' שצ"א דאף למש"כ התוס' דאינו חייב על הנאה רק אם באה ע"י מעשי' או ע"י מעשה בהמתו, מ"מ אם האכיל בעל האוכלים את בהמת חבירו חייב לשלם כיוורד שלא ברשות, יעו"ש.

ובכ"ז אף שע"י הסמנים נתרבה מדת התשלומים לענין אם יזיק, או בפשוטו שראוי למכור וליטול דמים יתרם ע"י שבח הסמנים, מ"מ פטור בעל הצמר כשצבע קוף דיתרון דמים אינו שבח בגופו ולא נהנה עכשי' כלום אף שנתיקר בדמים, וזהו לתירוץ הב' שבתוס' ולתירוץ א' הנאה חשובה אבל פטור כיון שלא נעשה ע"י מעשי' או ע"י מעשה בהמתו: ובעיקר הענין שכתבו התוס' והרא"ש דאינו משלם בעד הנאה רק אם הי' ע"י מעשי' או מעשה בהמתו או נהנה גופו, נלענ"ד שלמדו ענין זה מדין איסור הנאה דמבואר במס' פסחים פ' כל שעה דבלא כונה מותר להנות מאיסורי הנאה לר"ש דס"ל דבר שאין מתכון מותר, והר"ן בהלכותי' למס' חולין פגיה"נ כתב עוד בזה דאף היכא דהוי פסיק רישא מותר לר"ש דקיי"ל דכוותי' דבהנאה כל שאינו מכוון מותר, ומתעסק בחלבים ועריות דחייב שכן נהנה הוא דוקא באכילה ולא בהנאה, יעו"ש דמפרש בהא דפליגי אביי ורבא בבת תיהא שמריח יין נסך כדי לדעת מה טיבו דלאביי אסור ולרבא מותר, דאביי סובר ריחא מילתא היא, ורבא סובר ריחא לאו מילתא היא, היינו דאביי סובר דריחא הוי כשתי' ובשתי' אסור כמתעסק בחלבים ועריות ולרבא ריחא הוי הנאה גרידא וכיון שאינו מכוון להנאת הריח אף דהוי פסיק רישא מותר, דלכאורה ג"כ אינו מובן מה נפ"מ בהנאה בין מכוון ובין אינו מכוון, דמעלת הכונה לא מצינו רק בענין של

פעולה ומעשה, אבל הנאה שהוא ענין דממילא מה חלוק בזה בין מכוון ובין אינו מכוון, ונלענ"ד דענין זה קבלו חז"ל דכל הנאות אינן אסורות אלא דוקא ע"י השתמשות, וכמו איסור אכילה שהוא השתמשות באופן אכילה, כ"כ כל הנאות הוא השתמשות, אלא שחלקה תורה באופני השמוש והנאה, דיש איסורים שאסרה תורה דוקא באכילה בהנאת שמוש כזה, ויש איסורים שאסרה תורה גם שמושים אחרים לתועלת, ולפי"מ דקיי"ל כר"א דכל היכא דאמרה תורה לא יאכל אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע, הרי דכתבה תורה איסור הנאה בלשון לא יאכל שהוא ענין השתמשות, ומשו"ה אם עשה השמוש שלא לכונת השתמשות לקבל תועלת תלוי בפלוגתא דר"י ור"ש דפליגי באיסור מעשה אם עשה שלא בכונה אם נקרא שם המעשה בלי כונת העושה.

ולר"ש דס"ל דבר שאין מתכוון מותר דלא נקרא שם המעשה על הפעולה כשעושה בלי כונה, גם במתהנה מאיסורי הנאה ע"י פעולה ושמוש שאינו מכוון לשמוש של תועלת אינו חשוב כמשתמש באיסורי הנאה, ולר"י אסור והיכא דהוי פסיק רישא שיטת התוס' שם בפסחים דאסור גם לר"ש כמו דאמרין באיסורי מעשה לענין שבת ולענין העברת שער בנזיר וכל כיוצא בזה דמודה ר"ש בפסיק רישא, ושיטת הר"ן דאיסור הנאה שאני דלא מהני בזה פסיק רישא, והטעם בזה נלענ"ד דענין מה דמודה ר"ש בפ"ר אינו משום דכל היכא דהוי פ"ר חשוב כמכוון מחמתשיודע ודאי שיהי' כן הוי כמכוון, דלפי"ז היכא דהוי ספק פ"ר הי' ראוי להיות מותר, דבכה"ג שהדבר מסופק להעושה, ובאמת בספק פ"ר הוא ספק איסור תורה, ועי' במס' שבת ד' צ"ה ע"א ובתוס' דפליגי ר"א ורבנן לענין מכבד אי הוי פסיק רישא, דלכאורה אם תנאי פליגי בזה איך אפשר לומר דהאדם העושה יודע ודאי שיהי' כן, ואיך פליגי בדבר שתלוי בידעת העושה, אלא ודאי שענין פ"ר אינו תלוי כלל בידעת האדם אלא אם הדבר במציאות פ"ר אסור אף שלא ידע העושה מה שיהי' תכלית הפעולה, שהטעם העיקרי בפסיק רישא שבאופן כזה המעשה נקראת על שם זה גם בלי כונת העושה, ורק היכא דלא הוי פ"ר סובר ר"ש דאין המעשה נקראת על שם זה רק ע"י הכונה, דמלאכת חרישה אינה נקראת בשם מלאכה זו אלא רק אם עושה למטרת חרישה, אבל כשעושה למטרת גרירת ספסל, שם המעשה בזה מלאכת העתקת הספסל ממקום למקום, אבל כשחותך ראש בעל חי גם בלי כונת הריגה הפעולה עצמה נקראת בשמה, וכעין שחלקו בגמ' ריש זבחים דקדשים סתמא לשמה קאי אם לא שמכוון להיפוך, ואף שהרמב"ם במלחמות פ' כירה כתב לענין מצרף של קדירה דאם איכא בזה כמה ספיקות לא הוי פ"ר, הטעם בזה דשם המעשה מתחשבת עפ"י הכרעת דעת בני אדם, וכל היכא דאיכא כמה ספיקות אצל בני אדם שרואים קדירה עם מים מתבשלת על האש אם יש בזה ענין של מלאכת מצרף א"ז מלאכת מצרף רק אם יעשה האדם בכונה לענין זה, ואכמ"ל.

ועפ"י"ז י"ל דשאני ענין השתמשות משאר פעולות אסורות, דכל הפעולות שעיקר איסורים מחמת המעשה, מועיל בזה הכרעת דעת של בני אדם להחשיב שם המעשה שתהי' נקראת על שם זה, אבל בפעולות השתמשות של איסורי הנאה שעיקר האיסור בזה קבלת התועלת לעצמו של העושה אין דעת בני אדם מועיל בזה והדבר תלוי בו בעצמו, אם מכוון לתועלת נקרא השתמשות ואם לאו לא חשיב כהשתמשות לתועלת אף דהוי פ"ר, ולפי"ז נלענ"ד דמה שכ' הר"ן לחלק בין שתי' להנאה, הוא רק שם מושאל

להבדיל הסוגים בין ערכי ההשתמשות, דכל השמושים שהם כשתי' ואכילה, שהנאתם לאדם.

ע"י פגישת והתקרבות עצם הדבר המהנהו עם גוף האדם בכה"ג אסרה תורה גם מתעסק בחלבים ועריות דהגוף משתמש גם בלי כונת האדם העושה, וכל שמקבל תועלת שלא מחמת פגיעת עצם דבר האסור הנאות כאלה בלי כונה אינה חשובה השתמשות, וקבלת תועלת מאיסורי הנאה בלי שמוש לא אסרה תורה, ושימוש חשיב אם עושה איזה פעולה לקבל תועלת מאיסורי הנאה, ואביי ורבא פליגי בענין הנאת ריח אם חשיב כשתי' או לא, היינו דענין הריח הוא שאיזה חלקים קטנים שאינם נראים בחוש הראות מתפזרים באויר מגוף דבר המריח ונכנסים בגוף האדם, דלאביי חלקים אלו כיינ עצמו חשובים ונמצא דעצם היין מהנהו ע"י שנכנסים בגופו והוי לענין זה כשתי', ולרבא החלקים האלה אינם חשובים כיינ עצמו שאין בהם ממש, ונמצא שנהנה מדבר האסור ברחוק מקום ואין גופו משתמש ביין עצמו ורק ע"י כונה לקבל תועלת אז יהי נחשב כעושה מעשה לקבל תועלת ויהי נחשב כמשתמש: ומה שמכריח לנו לזה שלא לפרש דברי הר"ן כפשטן הוא מחמת גודל התמיה שתמהו רבים על דברי הר"ן אלו מהא דאמרינן בר"ה ד' כ"ח במודר הנאה מן המעין דאסור לטבול בימות החמה מפני שנהנה מן המים שמתקרר גופו במים, אף שכונתו לטבול טבילת מצו', ולשיטת הר"ן באיסור הנאה היכא דאינו מכון מותר גם היכא דהוי פ"ר למה אסור לטבול גם בימות החמה, ועפ"י מש"כ ניחא דהתם הוי כשתי' דאופן ההנאה הוא מה שהמים באים על גופו, ולענין זה הוי סיכה ורחיצה כשתי' שגוף הנהנה מתהנה מדבר האסור ע"י נגיעת גוף בגוף, והא דהוכיח הר"ן שיטתו מכלאים דאמרינן מוכרי כסות מוכרים כדרכם ובלבד שלא יתכנו בחמה מפני החמה ובימות הגשמים מפני הגשמים, אף דהוי פ"ר מותר, התם הנאת ההגנה מפני החמה והגשמים אינו הנאת גוף ע"י פגישת דבר הנאסר, אלא כשאר הנאות ומשו"ה בעינן כונה, והטעם בזה דבכלאים בעינן לבישה או העלאה, דאינו אסור סתם בהנאה, ובלי כונה של הלובש אף דפ"ר הוא על הנאתו דבעינן שיעלה עלי' למטרה זו, ומזה מוכיח הר"ן דכל שתכלית הפעולה הוא שיתהנה מזה לא מהני פ"ר שיקרא שם המעשה עי"ז, ומוכח דהשתמשות לתועלת בעינן דעת וכונת הנהנה, ועד"ז יש ליישב גם דברי הרשב"א שכ' בחי' לנדורים ד' ט"ו דבאוסר הנאת תשמישך עלי אם מכון למצו' מותר משום דמצוות לאו ליהנות ניתנו, דרבים מקשים מנודר מן המעין דאסור אף שטובל למצו', ולפי מש"כ י"ל דהתם אזיל הרשב"א לפי פירושו שם בגמ' דמיירי שאסר עלי' הנאת תשמיש שהוא אוסר עלי' הנאת המעשה כמש"כ שם דהוא דבר שאין בו ממש דאסור מדרבנן, ורק בסוף דברי' שם כתב לפרש די"ל דאוסר הגוף.

יעו"ש.

ולפי"ז י"ל דבהנאת תשמישך שהאיסור הוא הנאת המעשה הרי זה דומה לכל איסור הנאה דבעינן כונה ומה שגופו נהנה ממילא אין זה כמתעסק בחלבים ועריות כיון דלא אסר גופה עלי', אבל לפי המסקנא דמפרש באוסר גופה להנאת תשמיש יודה הרשב"א דלא מהני בכה"ג אם יכון למצוה, דבכה"ג הרי זה דומה לחלבים ועריות: ולפי"ז נאמר דגם לענין דין תשלומים דקים להו לחז"ל דכל נהנה מממון חבירו דחייב לשלם, מסברא

או יותר נראה דילפינן זה מקרא דאשר חטא מן הקודש ישלם, היינו אף דמזיק הקדש פטור דלפי"ז כל אוכל הקדש משלם רק בעד הנאתו, וכן כל הנהגה מן ההקדש דמעל שהוא קרן, חומש ואשם וחייב הקרן הוא חייב ממון כמו בתשלומי הדיוט כמו שהבאנו בדברינו לעיל דברי התוס' בכתובות ריש פ' אלו נערות דין זה כ"כ רק ע"י השתמשות אם השתמש בממון חבירו אז חייב לשלם, אבל אם נהנה שלא בדרך השתמשות פטור מדין תשלומים כמו דליכא איסור הנאה מדבר האסור בכה"ג, כ"כ ליכא תשלומים אם נהנה מחבירו בכה"ג, דבממון נקרא השתמשות אם נעשה ההשתמשות ע"י מעשי' או מעשה בהמתו, אבל בהנאה הבאה לו שלא ע"י מעשי' ומעשה בהמתו פטור, ובתוחב לו חבירו בתוך הבליעה דנהנה גופו חייב כמו לענין איסור כל היכא דהנאה היא ע"י פגישת גוף הנאסר בגופו אסור, כ"כ לענין תשלומים חשוב בכה"ג השתמשות גם בלי כונה, ויתבאר בזה שיטת התוס' דב"ק הנ"ל, ולפי"ז נלענ"ד דגם לענין תשלומים שכתבו תוס' דבנהנה גופו חייב גם אם נעשה שלא מדעתו ורצונו הוא דוקא הנאת הגוף כאכילה וכה"ג כמש"כ, אבל אם יהי' הנאת ריח או הנאת שחוק וכלי זמר יפטור אם נהנה שלא בכונה, ונבדלים דין תשלומים מדין איסור רק לענין זה נהנה וזה לא חסר דלא שייך ענין זה לדין איסור, דבדין תשלומים בעינן שיהי' השמוש נוגע גם לבעל הממון ואם לא חסר פטור אף שהשתמש בממונו כיון שלא נגע ולא פגע לבעל הממון מה שנעשה נגד רצונו, אבל בהקדש דהקדש שלא מדעת כהדיוט מדעת דמי וחשבינן לעולם כפגיעה לבעל הממון מה שנעשה נגד רצונו, ובהדיוט כשנעשה בשעה שלא ידע דליכא קפידת רצונו וגם לא נחסר כלום משו"ה פטור, והכלל בזה דדין תשלומים דומה ממש לדין איסור הנאה, דכמו באיסור הנאה היכא דיש להחשיב כממילא מתהני מותר כמבואר מכמה סוגיות דמס' נדרים, כ"כ לענין תשלומים היכא דאפשר לדון כממילא מיתהני פטור לשלם: ומעתה יתבאר לנו גם דין משתרשי לי' שבזה ג"כ משתווים דיני ממונות לדיני איסור והיתר, היינו דכמו דמצינו בגמ' באנס בית המלך גורנו דחייב לעשר דחשבינן כאילו יש עכשי' ת"י ממתנות כהונה בעין כיון שבסבת המתנות כהונה נשאר ת"י מנכסי' מה שהי' ראויים להתחסר ממון מתפשט דין מתנות כהונה לחול על שאר נכסי' וזכה השבט חלק בנכסי' כמו שזוכים בכל מתנות כהונה כשהם בעין, דבלא"ה אי אפשר שם לחייב דמשום נהנה פטור משני טעמים חדא דהוי ממון שאין לו תובעים, וכמש"כ בקצוה"ח שהבאנו לעיל, ועוד דנעשה שלא ע"י מעשי' ומעשה בהמתו דפטור לשיטת תוס' דב"ק הנ"ל, אלא דבכה"ג חשבינן כאילו עכשי' הם בעין, ולפי"ז גם באיסור הנאה כ"כ אם ע"י דבר האסור בהנאה הושבח דבר אחר או ניצול חפץ אחר מהפסדו שלא ילך לאיבוד, או שהוכנס דבר אחר לרשותו מחמת דבר האסור כל כה"ג מתפשט דין איסור על הדבר הנגרם אם הוא דבר מיוחד או שחל על נכסי' בכלל, ונלענ"ד ברור דזוהי שיטת רש"י במס' חולין דאם מכר איסורי הנאה לנכרים שהדמים נתפסים באיסור למוכר עצמו, והיינו משום דמתפשט דין איסור על הדמים שהוכנסו לרשותו בסבת איסורי הנאה, וז"ל הר"ן בהלכותי' למס' ע"ז ריש פרק השוכר, גרסינן בירושלמי עלה דמתני' דתנן מכרן וקדש בדמיהם מקודשת רבי חגי בשם ר' זעירא בשאינן דמיהן כלומר לפיכך מקודשת לפי שאין ממון זה ממון של ערלה וכלאי הכרם שאילו הי' כן אף דמים הללו הי' אסורים למוכר דמ"מ מינייהו מתהנה שמכרן בדמים ומה לי הן, מה לי דמיהן, אלא

משו"ה מקודשת לפי שאין ממון זה דמיהן של ערלה וכלאי הכרם, דכיון שהן איסורי הנאה אינן שווים ממון ומעות הללו מתנה הן בידו ולפיכך מותרים, דדוקא בע"ז הוא שחדש הכתוב שאעפ"י שאין לה דמים שיהי' חליפי' נתפסים באיסור שלה אבל בשאר איסורי הנאה לא ולפיכך מקודשת.

ומן הירושלמי הזה שכתבנו נראה שאם עבר ומכר איסורי הנאה שדמיהם מותרים אף למוכר עצמו חוץ מע"ז ושביעית לפי שאינן דמי איסורי הנאה אלא מתנה או גזל בידו וזה שלא כדברי רש"י ז"ל שכתב בפ"ק דחולין גבי חמצם של עוברי עבירה דלמוכר עצמו אסורים, וליתא וכדאמרן. עכ"ל הר"ן.

ומפורש בדברי הר"ן מהירושלמי הנ"ל שאם הי' הדין באיסורי הנאה לזכות בדמים שקבל בעדם בתורת מכירה אז הי' הדמים נתפסים באיסור, אלא משום דאין איסורי הנאה מחייבים דמים למי שזכה בהם מיד הבעלים והדמים שנותן הם גזל או מתנה ומשו"ה אינם נתפסים באיסור, ורש"י סובר דבמוכרם לנכרי שאצלו הם דבר המותר ושוה ממון, אף דלמוכר עצמו אין שוה כלום מ"מ מישתרשי לי' אצל הקונה מדבר שהוא של המוכר דאיסורי הנאה חשובים של בעלים, וחייב הנכרי הקונה לשלם מדין משתרשי לי' ומשו"ה זוכה המוכר את הדמים מדין מכירה, ומשו"ה הדר הדין משתרשי לי' שיתפסו הדמים ג"כ באיסור הנאה אצל המוכר, ומה דקשה עלי' מהירושלמי הנ"ל, י"ל דרש"י יפרש דהירושלמי מיירי במכרן לישראל דאז כיון דגם להקונה אינם דמים דלא שוה כולם אז הדמים שנותן הוא מתנה או גזל, וכן נראה ממה שאמר או גזל היינו מחמת שנותן בטעות שהי' סובר דהוי דבר המותר וטעות זה שייך לגבי ישראל ולא לנכרי, והר"ן דסובר דגם במוכר לנכרי אין הדמים נתפסים באיסור שהדמים אינם דמי אס"ה, נלענ"ד דסובר דגם דין זה של משתרש הוא ג"כ דין ממון וכמו דליכא חיוב בעד הנאה על איסורי הנאה, כ"כ ליכא דין זכות מחמת משתרשי לי', דכיון דליכא דין ממון אצל הבעלים גם דין זה ליתא גביהו באס"ה, ומסתפקנא בגידולי איסורי הנאה או ולד איסורי הנאה אם הוא של בעלים או לא, דאפשר לומר כיון שדין זה שולד הפרה הוא לבעל הפרה וכן הגידולים הוא רק בדבר שדין ממון בו ובאיסורי הנאה שפקע דין ממון ממנו גם דין זה ליתא לבעלים, והריטב"א בחי' לקידושין ד' נ"ו כתב דאפרן של אס"ה כל הקודם זכה בהם.

יעו"ש.

משמע מזה כסברתנו, וה"ה בגידולין וולדות. ועפ"י"ז נראה דמה שהוכיחו האחרונים מדברי הר"ן ס"פ האיש מקדש שכ' לתרץ לשיטת רש"י דהדמים אסורים למחליף, עצמו מהא דמכרן וקדש בדמיהן, משום דכיון דלהאשה הדמים מותרים מהני הקידושין, דכ"כ לדידן אם קדש באס"ה לחולה שיש בה סכנה, ובאמת זה בזה תלוי, דלרש"י דסובר דהדמים אסורים למחליף בע"כ מיירי שמכר לנכרי.

משום דכיון דלהקונה הואשוא דמים, בע"כ סובר דלא אזלינן בתר נותן, אבל להחולקים על רש כמש"כ הר"ן בע"ז שאינן דמיהן, כ"כ אי אפשר שיחולו הקידושין שאין הדמים מחייבים כלום: ונלענ"ד דבזה ג"כ יתחלק דין משתרשי לי' מדין נהנה, דבדין נהנה קיי"ל ל זה נהנה וזה לא חסר פטור, ובמשתרשי לי' לא יהי' חלוק בין חסר אצל בעלים או לא,

דהרי לשיטת רש"י איסורי הנאה מחייבים דמים מחמת משתרשי לי' שמשתרש אצל הנכרי אף שאצל הבעלים הוא כלא חסר כלום, וכן מוכח קצת מדין מתנות כהונה אף דלא שייך שם דין חסר דהוי ממון שאין לו תובעים וזוכה השבט בהם מדין משתרשי לי', ובוזה נלענ"ד לפרש מש"כ התוס' ב"ק ד' כ' ע"ב דבעמד ניקף חייב לשלם אף דזה נהנה וזה לא חסר משום דגלוי אדעתי' דניחא לי' בהוצאה, ובדר בחצר חבירו דפטור משום דלא גלי אדעתי' אלא בחנם, דהדברים מתמיהים מה מועיל בזה גלי אדעתי' דמ"מ אין לחייבו רק משום נהנה, וזה נהנה וזה לא חסר פטור, ולפימש"כ דהיכא דגלי אדעתי' דניחא לי' בהוצאה הרי משתרשי לי' הדמים שנשארו אצלו שהי' מוציא בהוצאה, ונמצא שממון חבירו גורם לו תוספת דמים וזכה חבירו בנכסי', כמו באנסו בית המלך את גורנו, והיכא דלא גלי אדעתי' יכול לומר הייתי מתענה ושוכב בחוץ כמש"כ התוס' לענין אוכל מתנות כהונה דלא חשיב משתרש, משום שיכול לומר הייתי מתענה, וכיון שהוא משתרש בדמים אז גם אם לא חסר בעל החצר או המקיף חייב לשלם, והטעם בזה דרק כשאנו באים לחייב משום נהנה דהוא משום משתמש בממון חבירו צריך שהשימוש יפגע קצת גם אצל בעל הממון, אבל אם ממונו גרם הוספת דבר בעולם, הדין נותן שיזכה בעל הממון בדבר הנוסף כולד פרה שזוכה בעל הפרה, והא דהקשו האחרונים מסוגית הש"ס דהתם בשוכר בית מראובן ונמצא של שמעון דאם לא קיימא לאגרא פטור לשלם לשמעון אף דגלי אדעתי' דניחא לי' בתשלומי שכר דירה, נ"ל דל"ק דהנה בשוכר דירה יש לו זכות על זמן ששכר באופן שאין הבעלים יכולים להוציאו במשך זמן שכירתו, ובדר בלי קנין כל שעה ושעה יכול להוציאו, ומשו"ה יכול לומר דניחא לי' בהוצאה לשכור דירה בקנין, אבל להוציא על שכר דירה שלא בדרך קנין לא גלי אדעתי' דניחא לי' בהוצאה, וכיון ששכר מראובן ונמצא של שמעון בטל קנין השכירות דהשכיר שאינו שלו וזה פשוט: ועפ"י דרך זה נלענ"ד לפרש שיטת התוס' ב"ק ד' נ"ח ע"א דכתבו שם בהא דאמרו בגמ' שם דמבריה ארי מנכסי חבירו אין חייב הנהנה לשלם היכא דעביד המבריה מדעתו אף דאית לי' פסידא הוא דוקא שמצילו רק מפחד הארי אבל במצילו מהפסד חייב, ובפורע חובו של חבירו לא חשוב מצילו מהפסד דמה שהי' הלוח חייב לשלם אינו חשוב הפסד שהרי נתחייב לו ומצילו רק מצער יעו"ש.

וכל דבריהם צריכים ביאור במאי חלוק אם מצילו מהפסד או מהנהו שלא יצטער, כיון דס"ל דאף במצילו מן הצער חשוב נהנה דמשו"ה אם הי' שלא מדעתו חייב לשלם כמו בנפלה לגינה דמפרשי התוס' שחייב לשלם בעד הנאתו שנהנה שלא הצטער בחבטת הבהמה. יעו"ש.

וכן קשה מש"כ בפורע חובו דאינו חשוב הפסד הלא מ"מ הרויח ממון, ומ"ש מאנסו בית המלך את גורנו דחייב לעשר, ועפימש"כ י"ל דעיקר הטעם במבריה ארי דפטור הוא משום דמצוה קא עביד כמש"כ ברש"י שם בסוגיא זו, וענין זה צריך לפרש דלא משום דאמדינן לדעתי' דמחיל על שכרו, אלא דעביד על כל אופן שיהי' בין שישלם לו חבירו או לא, והוי כמו לא חסר דהרי לא קפיד על חסרונו דעביד על כל אופן שיהי', ומ"מ במצילו מהפסד חייב משום דמשתרשי לי' שנשאר ממנו בשלמות בלי גרעון, ובמשתרשי לי' חייב גם היכא דלא חסר, ובפורע חובו דפטור ולא חשבינן כמשתרשי לי', דרק היכא שהי' עומד הדבר שהי' נחסר ממנו בלי שום תועלת ועכשי' נשאר, אצלו

הממון הוא משתרש, אבל אם הדבר באופן כזה שאם הי' נחסר הממון לא הי' הולך לאיבוד אלא הי' ענין הוצאה לתועלת אין זה משתרש, דלדוגמא אם יתקוף בחבירו בשעה שאוכל איזה מאכל ולא יניחנו לאכול כל היום, היתכן לומר שיהי' להתוקף זכות תביעת ממון מדין משתרשי לי', שבסבתו נשאר המאכל אצלו ונתרבה ממנו, והטעם בזה משום שאם הי' אוכל מוצא תועלת באכילתו ולא הי' מוציא לאיבוד, ומשו"ה גם בפרוע חובו של חבירו, אין זה כמשתרשי לי', דמה שהי' נחסר ממנו הי' לצורך תועלת לפרעון חוב שחייב, ועכשי' שנשאר ממנו שלא פרע חובו רק שעשה חבירו אופן שיפטר מחובו אבל הוא לא פרע חובו, ועשה חבירו מעשה להציל ממנו ולמנעו מתועלת שהי' מוצא בהוצאת ממנו משו"ה לא חשוב רק כמהנהו בהנאה שלא יצטער ופטור דחשוב כלא חסר משום דנתן כספו על כל צד שיהי', או משום דהוי הנאה שלא ע"י מעשי', אבל היכא דאיכא משתרשי לי' חייב על כל אופן בין אם חסר חבירו או לא ובין ע"י מעשי' או לא, והא דחשבינן משתרשי לי' באנסו בית המלך בחובו י"ל דהתם חשבינן כמצילו מהפסד דהוי הפקעת הלואה דליכא איסור, אבל בפרוע חובו מצוה לפרוע כנלענ"ד.

עוד י"ל דגם בפריעת חוב לנכרי לא יתחשב ג"כ למשתרשי, דלפי תכונת אדם ישר, אם פורע חוב לנכרי אינו נחשב אצלו כאבוד ממון דמרגיש שראוי לו לפרוע, ורק במסים למלך רוב בני אדם מרגישים בעצם לאנוסים ופורעים מאונס מחמת יראה, וכל מה שנוטלים ממנו חשוב בעיני' כאבוד ממנו, ומשו"ה באנסו בית המלך חשוב כמשתרש, אם ניצול ממנו, אבל לא בפריעת חוב לנכרי, וזה נכון אבל מדברי הרא"ש בב"ק פ' הגוזל בתרא משמע מדברי ר"א והרא"ש, דפריעת חוב לנכרי חשוב כאבוד, דאל"ה לא שייך יאוש: וכן מתורץ בזה שיטת הרמב"ם דפסק בה' בכורים פי"ב דאם מכר פטר חמור דמי' אסורים, דמפרש מה שאמרו במס' בכורות ד י"א ע"ב דפטר חמור אסור בין בהנאת גופו ובין בהנאת דמי' הוא כפשטן שאם מכרו דמי' אסורים, והראב"ד תמה עליו דרק בע"ז ושביעית תופסים דמיהם, וכן הקשו האחרונים עלי' מהא דמפורש במשנה סוף פ' האיש מקדש מוכרן וקידש בדמיהן מקודשת, עי' תשו' רע"א סי' ק"ס מש"כ בזה לתרץ דברי הרמב"ם ולא מצאתי דברים מתקבלים על הלב, ולפי מש"כ דברי הרמב"ם מתפרשים בפשטות עפ"י דברי הירושלמי הנ"ל, דלהכי אין דמי איסורי הנאה נתפסים באיסור משום שאינן דמיהן, דאין דמים לאיסורי הנאה, אבל פטר חמור אף דאסור בהנאה לפי"מ דקיי"ל כר"י מ"מ חשוב ממון, כדאיתא במס' בכורות שם בגונב פ"ח חייב כפל משום דיש לבעלים שווי ממון בו דיכול לפדותו בשה כל דהוא וירויה מה דביני ביני יעו"ש.

והענין הוא דל"ד לכל איסורי הנאה דאין תקנה לאיסורו ואם ישרפנו יהי' גוף אחר כמש"כ הריטב"א סוף פ' האיש מקדש, אף שיהי' אפרן שוה פרוטה משו"ה פקע דין ממון מזה, אבל פ"ח דיש תקנה להביאו לידי היתר הנאה ע"י פדיון לא נפקע דין ממון ממנו כלל, כמו דחשבינן בהמה בחיי' למוכרת לאכילה ע"י שחיטה, ואיכא בה דין ממון גם מצד השתמשות היתר אכילה, כ"כ פ"ח אף שעכשי' אסור בכל הנאות'.

עד שיפדהו, אבל דין ממון לא נפקע ממנו כיון שראוי בכל שעה להתירו בכל הנאות', וכיון דהוי איסור הנאה דחשוב ממון כשמכרו הוו הדמים דמי איסורי הנאה ואסורים

למחליף עצמו כמש"כ הר"ן שהבאנו דמה לי הן ומה לי דמיהן, ובדמים אלו יהי איסור עולם דאין להם תקנה בפדיון, והא דהקשו האחרונים ממה דמפורש במשנה בקידושין מכרן וקידש בדמיהם מקודשת דקאי גם על פ"ח, נלענ"ד דלק"מ לפימש"כ דבמס' בכורות שם פריך ממשנה זו דהמקדש בפ"ח אינה מקודשת הא מני דאי ר' שמעון מותר בהנאה מחיים ולר' יהודא הא איתא מה דביני ביני, ומשני הש"ס דכר"ש אתיא לאחר עריפה, ולר' יהודא אתיא כמאן דס"ל דבעינן שישוה השה שקל והפ"ח אינו שוה אלא שקל וליכא דביני ביני יעו"ש.

ולפי"ז מה דמסיק במשנה שם שאם מכרן וקידש בדמיהם מקודשת ניחא לכו"ע, דאם לאחר עריפה ודאי ניחא דאז הוא ככל איסורי הנאה דאין דמים לאיסורי הנאה, ואם מחיים וכו' יהודא וכשאינו שוה אלא שקל ופדיונו צריך שישוה שקל, א"כ הלוקח שקנאהו לא שוה מידי אצלו ואינו מתחייב כלום בעד הפ"ח, וכמו שהאשה אינה מתקדשת דלא נתן לה דמים כלום, כ"כ הלוקח אינו חייב כלום והדמים שנותן הוא מתנה או גזל ומשו"ה אינם נתפסים באיסור דאינם דמי הפ"ח, אחר זמן רב מצאתי ת"ל כמש"כ בס' שער המלך פ"ה מה' אישות, רק בדברינו ימצא המעיין טעם לשבח יותר, בעזה"י: אמנם קשה לי מה שכתבו התוס' בכתובות פ' אלו נערות ד' ל"ג ע"ב ד"ה גנב שור הנסקל וטבחו משלם דו"ה, וז"ל תימה דתיקשי מהכא לריש לקיש דאמר בפ' מרובה כל היכא דליתא במכירה ליתא בטביחה והכא שור הנסקל ליתא במכירה, וי"ל דהתם קדשים חמירו דליתנהו כלל במכירה אבל שור הנסקל אם ימכרנו לנכרי אין תופס דמי, עכ"ל והנה בע"כ סברי דכשמוכר לנכרי הוי מכירה גמורה היינו שהדמים הם דמי שור הנסקל ולא מתנה וגזל, דאל"ה אין זה מכירה, ובעינן שיתקיים בזה מכירה ומתנה אין שמה מכירה וכיון שמוכרו לנכרי מחייב דמים למה לא יתפסו הדמים באיסור למחליף עצמו, ונלענ"ד דאפשר לומר דסברת התוס' היא דעד כאן לא מצינו דין איסור שנתפס על הדברים הנגרמים מחמת איסורי הנאה הוא דוקא אם שבח הנגרם הוא בגוף הדבר, כמו ירקות הגדלים תחת האשרה הצילה את הירקות מהפסד החמה, דבכה"ג חל דין איסור של האשרה גם על הירקות, שהויתן בעולם הוא ע"י גרמת האשרה, אבל בכה"ג שקיומם של הדמים אינו בסבת איסורי הנאה, אלא שבגרמתם נכנס הדבר ברשותו, ששבח זה הוא רק אצל הבעלים ע"י הכנסתם לרשותו, אבל בהדמים עצמם אין שום תוספת שבח בעצמותם ומשו"ה אין האיסור מתפשט לחול על הדמים שיאסרו אצל הבעלים, ובזה יהי' הבדל לשיטתם מדין משתרשי לי' לענין דיני ממונות מכמו לענין איסור, דבדיני ממונות כמו באנסו בית המלך את גורנו.

עיקר הדין של מתנות כהונה הי' ששייכים לשבט הכהנים, ומשו"ה אם בסבתם נשאר תחת רשות הבעלים מנכסי' זוכים הכהנים בנכסי הבעלים אף שלא הושבחו הנכסים בעצמותם, אבל כיון שאצל הבעלים הוי שבח ומשו"ה שייך לומר דכ"כ יעשו הכהנים בעלים על שלו, כיון דלולא המתנות כהונה לא הי' הבעלים בעלים על שלהם, וכיון שהם גרמו לו להיות בעלים, כ"כ חל הדין שיהי' בעלים הכהנים על נכסים אלו, אבל דין איסור שהוא דין בחפץ עצמו כל חפץ שמתילד בסבת חפץ האסור חל עלי' ג"כ דין האיסור, אבל שבח אצל הבעלים אינו שייך לדין החפץ, ורק בע"ז ושביעית גזיה"כ שיותפסו החליפין והדמים באיסור עצמי ויאסרו על כל העולם אף דאצלם ליכא שום

משתרשי ע"י החליפין ובר"ן שהבאנו שכ' דבע"ז גזיה"כ הוא אף שאינן דמיהם קצר בדבריי דבאמת שם איכא חידוש יותר מה שנאסרים החליפים לכל העולם.

ועוד יש לומר דיש חילוק בין איסור כללי לאיסור פרטי דכיון שבארנו דעיקר האיסור שאסור להנות מדבר הנגרם אינו משום דחשבינן בשעה שנהנה מדבר הנגרם כאילו נהנה דבר הגורם, אלא שמתפשט האיסור על הדבר הנגרם ונעשה חתיכה דאיסורא, לפי"ז י"ל דאם הושבח גוף הדבר בגורם של איסור אז חל על הנגרם איסור כללי, אבל אם הושבח לאיש פרטי כמו דמי שור הנסקל שהשבח הוא רק למוכר שנתרבה ממונו, דלכל אדם הדמים מותרים, לא חל שם לגבי איש זה ולא חל לחצאים, אבל עכ"פ הירושלמי דקידושין הנ"ל קשה לדבריהם, דלדבריהם שחל שם מכירה כשמוכר לנכרי הרי הדמים דמי איסורי הנאה, אמנם יש חלופי גירסאות בירושלמיולפי מה שראיתי ברא"ש סוף פ' האיש מקדש הגירסא הכי, מכרן וקידש בדמיהם מקודשת רבי חגי בשם רבי זעירא שאין תופסים דמיהם, א"ר חנינא זאת אומרת שמקדשים בגזל.

עכ"ל הירושלמי, ולפי"ז אין נזכר בהירושלמי דהדמים אינן דמי איסורי הנאה אלא דלא תופסי באיסור, ומה דמסיק זאת אומרת שמקדשים בגזל קאי על המשנה עצמה, דמשמע אף שמכרם לישראל דהוי מקח טעות ומ"מ היא מקודשת, מוכח דמקדשים בגזל, ולפנינו הגירסא זאת אומרת שאין מקדשים בגזל, ולענ"ד גירסא זו מכוונה יותר, דבחי' הרשב"א מפרש שמקדשים בגזל אתיא כר"ש דאמר סתם גזילה יאוש בעלים.

יעו"ש, וכיון דמשום מקח טעות הוא, איך ענין זה שייך לסתם גזילה שנוטל בע"כ, ועפ"י הגירסא שלפנינו יש לפרש דקאי על ר' חגי דמפרש הטעם משום שאין תופסים דמיהם ולא מפרש משום מקח טעות, משום דאין מקדשים בגזל, אבל אם הטעם משום אינו תופס דמי לפרש שמכרן לנכרי וזה בדמים ככל מכירה דעלמא, כנלענ"ד בענין זה: ומהא דתנן בפ' הגוזל ד' ק"ח האומר לבנו קונם אי אתה נהנה משלי אם מת ירשנו בחיי' ובמותו אם מת לא ירשנו ויחזיר לבני' או לאחי' ואם אין לו לזה וב"ח באים ונפרעים, עי' ר"ן נדרים ד' מ"ז דמפרש דאי אפשר לפרש שהוא פורע חובו בהם דבכה"ג ודאי מיתהני מאיסורי הנאה, אלא דהם נפרעים ע"י בי"ד אף דהוא מיתהני ממילא אין בכך כלום.

יעו"ש.

לכאורה יש להוכיח כשיטת תוס' הנ"ל דהרי בכה"ג הוא משתרש מאיסורי הנאה דאי לאו האיסורי הנאה היו גובים מנכסים אחרים שלו, ודוחק לומר דמתני' מיירי דוקא כשאין לו נכסים אחרים בשעת גוביינא, וקושיא זו תקשה לכל שיטת הראשונים דמפרשי דמשו"ה דמי איסורי הנאה אינם אסורים למחליף משום שאינם דמי איסורי הנאה, וא"כ הכא דודאי משתרש לי' ע"י איסורי הנאה לכאורה הי' ראוי להיות שיתפשט איסור על נכסי' שנשארו אצלו בסבת איסורי הנאה, והנה בש"ך יו"ד סי' רכ"ג ס"ה בהא דמובא בשו"ע בנידון זה שאסר האב על בנו בחיי' ובמותו דמותר לפרוע מהם חובו כתב הש"ך וז"ל נראה דלמאן דאוסר לעיל סי' רכ"א סק"ו בפריעת חוב ברור או משכון ה"ה הכא, וכן משמע מדברי הר"ן הנ"ל דדמו אהדדו, וא"כ מיירי הכא בחוב בעל פה וכה"ג שאינו חוב ברור.

עכ"ל.

וכונתו לא אדע אם כונתו כפי פשטות הדברים לענין לכתחילה קשה דהרי לא עביד מידי כדי להנות בזה, וכן הקשה עלי' שם בחי' הגרע"א, ואולי כונתו למה שכתוב דגם בדיעבד יאסרו נכסי' דמשתרשי לי' על ידי איסורי הנאה ומשו"ה מפרש דמיירי ברוב שאינו ברור כ"כ שהי' בידו להשתמיט ממנו אף אם בצד רחוק, וכן כתב במג"א סי' תמ"א סק"ג וז"ל וצ"ע אי לא אמר לי' מעכשי' אם מחויב לפדותו מן הנכרי ולבערו דאל"כ פורע חובו מאיסורי הנאה ודמי למי שאנס בית המלך גורנו בחובו שחייב לעשר כדאיתא בחולין פי"א עכ"ל.

ומדברי' נראה שכונתו לא לענין לכתחילה אלא דיהי' אסור גם אח"כ להנות מנכסי', וכמו שמוכיח מאנסו את גורנו בחובו חייב לעשר שהוא לענין דיעבד. ובס' מקו"ח ה' פסח בסי' הנ"ל תמה על המג"א מדברי המשנה שהבאנו דבע"ח באים ונפרעים, ועפ"י מש"כ בכונת הש"ך ל"ק גם על דברי המג"א ויחלק כמו שחילק הש"ך.

ובס' מקו"ח שם כתב לחלק בין אם באים ונפרעים חוץ מביתו או מבית הלוה עצמו, דכשתופס חוץ מביתו יכול לומר מפייס הוינא ומחיל לי, וכשנוטל מביתו דאז לולא האיסורי הנאה הי' נוטל משאר נכסי' אזמש תרשי לי' יעו"ש, וכ"ז דחוק. ולתרץ דברי המג"א יש מקום לומר כמו שכתבנו לעיל לפרש דברי התוס' ב"ק ד' נ"ח שכתבו דבפורע חובו אין מצילו מהפסד דמה שמשלם חובו אינו הפסד, דזה דוקא בחוב של ישראל, אבל בחוב של נכרים הוי הפסד, משו"ה הביא המג"א מאנסו בית המלך את גורנו ולד"ד לבע"ח באים ונפרעים, אבל כד נדייק שפיר ל"ד לדברי התוס' דהתם כשאחר פורע אין לו תועלת של מצות פרעון חוב לחבירו, דחבירו גרם רק שלא יהי' בע"ח אבל הוא לא פרע, ומשו"ה י"ל דלא חשוב משתרש דאם הי' מוציא נכסי' הי' מוציא לתועלת ועכשי' לא הוציא ולא הי' לו התועלת, אבל בנידון דידן דלוה ובע"ח באים ונפרעים הרי מקיים גם מצות פריעת חוב ע"י נכסי' שהם איסורי הנאה ומשתרשי לי' מה שנשארו שאר נכסי', וגם הי' לו התועלת של פריעת חוב והדרא הקושיא לדוכתה לכל שיטות הראשונים, מלבד לשיטת התוס' שכתבנו באופן א' שייסברו דענין משתרש לא מהני רק לענין ממון זכות תשלומים, ולא לענין לחול איסור, אמנם לפימש"כ באופן ב' בסברת התוס' דמחלקי בין איסור פרטי לאיסור כללי, הנה בכה"ג שעצם האיסור הוא איסור פרטי כ"כ יש לחול על הדמים לאסור עלי' כמו שהי' אסור מעיקרא משום קונם, ויקשה גם לשיטתם מסוגיא זו: וע"כ נלענ"ד דהיכא דבאים ונפרעים מנכסי' שהם שלו והם אסורים בהנאה לא חשוב משתרשי לי' דכיון דגם האיסורי הנאה הם בכלל נכסי' שעליהם חל השיעבוד לגבות מהם ומה שגובה מהם הוא מצד השיעבוד שחל עליהם ולא מצד השיעבוד שיש לו על שאר נכסי' וכשנשארים אצלו שאר הנכסים הם נשארים ג"כ מצד עצמם דלא הי' שיעבוד רק לגבות מאיזה נכסים שיהי' בהם כדי חובו, וממילא ליכא שיעבוד יותר אם כבר נפרע מחלק נכסי הלוה, ובכה"ג אין שייך לומר דהאיסורי הנאה גרמו להשאיר שאר נכסי' ודוקא באנסו בית המלך גורנו בחובו חייב לעשר, דהתם ראוי הדבר שיגבו נכסי' דידי' שהרי חייב הוא לשלם והמתנות גרמו שלא יגבו ממנו, אבל אם השיעבוד רמי על שאר הנכסים, מה שנצולו הנכסים הנותרים הוא מצד עצמם,

והרי זה דומה ללנ"ד כמו באנפרות בית המלך דפטור לעשר אם נחלו באנפרות, אף שנצילו נכסי ע"י מתנות כהונה, משום דכיון שנוטלים בגזילה מה שרצו לגזול גזלו ומה שלא גזלו נשאר, וענין גזילה אינו מתיחד לומר שהי' ראוי שיגזול את שלו, אלא סבת עצמם גרם להם שנגזלו וכ"כ הנשארים נשארו בסבת עצמם, כ"כ הכא כיון דכל הנכסים בכלל השיעבוד לא חשוב משתרשי לי' מה שגבו הבע"ח את האיסורי הנאה, ורק לכתחילה לומר להבע"ח שיפרעו מאיסורי הנאה ודאי אסור כמש"כ הר"ן בנדרים ד' מ"ז דכיון דבידו לסלקו במה שירצה הרי זה משתמש באיסורי הנאה ומוציא מרשותו מדעתו כמוכר ונותן, אבל אם גובים שלא עפ"י הקנאתו ושליחותו ליכא איסור מה שיתנהג, דכל הנאה שלא ע"י השתמשות בכונה מותרת בכל איסורי הנאה, ומדין משתרש ליכא בכה"ג לחול איסור על נכסי הנשארים כנ"ל.

ויעוי' בתוס' ע"ז ד' י"ג ד"ה יניח נמצא נהנה שכתבו דלא חשיב הנאה מה שנפטר מהמס משום דמעו' שלו נשאר ת"י יעו"ש. והכונה בדבריהם נ"ל דענין המס הוא כאנפרות אם לא יניח ישלם המס וכשמניח ליכא המס, ול"ד למציל מארי דארי הי' טורף ודאי, ועכשי' נעשה תחבולת ההצלה וחשוב משתרש, אבל בנידון זה דמעיקרא הי' מוטל המס על אופן זה, וכשמניח לא הי' בזה מעשה אבוד נכסי' כלל, ומשו"ה מותר גם לכתחילה, ועי' בגליון רש"א שם שהקשה מתוס' נדרים ד' ל"ג מש"כ שם באיסור הכנסת האבידה לרשותו היכא דמיפטר מפרוטה דר"י, דלעשות מעשה ע"י עצמו ליהנות מהברחת ארי אסור, ולפי מש"כ אפשר לחלק קצת וצ"ע: אמנם לכאורה יש להוכיח דענין משתרש בקנין איכא באיסורי הנאה, מהא דאמרינן במס' נדרים ד' ל"ג בהא דתנן במשנה שם דהמדיר פורע חובו של המודר, אלמא אברוחי ארי בעלמא הוא ושרי מאן תנא אמר ר' הושעיא דברי חנן היא, דלבני כהנים גדולים דסברי דחייב לפרוע למי שפרנס את אשתו כ"כ אסור למדיר לפרוע חובו של המודר יעו"ש.

והנה מה דחייב לבני כהנים גדולים לשלם בפרוע חובו, י"ל דהוא משני טעמים, או משום דס"ל דחשיב כמשתרשי מה שנשאר ממונו אצלו ולא יטלם הבע"ח או משום דהוי כיורד לשדה חבירו ונטעה שלא ברשות, כמש"כ הש"ך בס"י שצ"א, דמשו"ה אם תחב אוכלים לתוך פי' של בהמת חבירו אף דמטעם נהנה פטור משום דנהנה שלא ע"י מעשי' ולא ע"י מעשה בהמתו מ"מ חייב אם מכון להשביח, שהטעם בזה דחייב מ"מ, דהוי כשדה העשוי' ליטע וכאילו שכרו בפירוש, והנה באיסור הנאה לענין איסור ליהנות דאינו אסור ג"כ רק אם השתמש באיסור הנאה בכונה כדי להנות ואי לא"ה שרי, א"כ למה יאסר גם לבני כהנים גדולים לפרוע חובו של המודר, אף שהמודר נהנה בזה, אבל המודר הלא לא עשה בזה שום מעשה בזה כדי ליהנות ונהנה ממילא, אם לא שנאמר דהוי כמשתרשי לי' ונשארו נכסי' אצלו באיסור, ומוכח לכאורה דגם שבח של משתרש בקנין מה שנשאר אצלו ולא יצא לרשות בעלים אחרים חשוב כשבח לאתפוס באיסור, אכן כד נעיינן בזה היטב מתישב הענין יותר אם נאמר דלא מיתפס איסור על נכסי הלוח, דהנה מלבד דפשטות הש"ס מתפרש דמירינן לענין איסור והיתר לכתחילה אם מותר המדיר לפרוע חובו של המודר או לא, אלא דגם בעיקרא דדינא י"ל דהיכא דהוי משתרש ונתפסים נכסי' באיסור הנאה אז לא חשוב נהנה ע"י מה שפרע חובו דמאי אהני לי' כיון דנאסרו נכסי' עד שיוליך הנאה לים המלח או להקדש, ואף אם יזכה אדם דבר האסור

בהנאה שהוא זכאי בדבר חדש ג"כ יש לדון אם זכאי זו אסורה מחמת שנהנה בזכאי זו, או אפשר כיון דאף אם יכניס לתוך רשותו לא יתהני כלום לא הוי הנאה, ומהא דמיבעיא בגמ' נדרים ד' ל"ד ע"ב ככרי עליך ונתנו במתנה מהו, דלכאורה מאי מיבעיא אי משתרי הככר לאחר שיזכה משום דלא אסר אלא כ"ז שהוא של המדיר כמו שאמר ככרי עליך, אבל מ"מ הוא נהנה בשעה שזוכה, אבל משם אין ראוי ד"ל דתכלית הנאתו הוא רק אחר שיזכה שנעשה שלו ומתרבה ממונו ואז מותר דאין עוד ככר של המדיר, אבל עכ"פ יש מקום לומר דאינו נהנה בכך מה שמתרבה ממונו ממון של איסור הנאה, ולפי"ז קשה עכ"פ למה יאסר לפרוע חובו של המודר כיון שאין המודר עשה מצדו שום מעשה כדי להנות מזה והוא נהנה ממילא וכל הנאה דממילא מותר בכל איסורי הנאה, ומאי שנא איסור קונם מכל איסורי הנאה: ונלענ"ד דבאמת י"ל דשאני איסור קודם מכל איסורי הנאה, עפי"מ דקיי"ל דאיסור קונם הוי איסור חפצא ושאר איסורים הוו איסור גברא, דיסוד הענין הוא, לענ"ד, דכל איסורים מה דאסר לן רחמנא כונת התורה הוא למנוע אותנו מליהנות מאיסורי חלב ודם וכיוצא בזה ואין הכונה משום המאכלות האסורות ובאיסורי קדושה כקונמות והקדשות כונה התורה גם בשביל דבר המקודש שלא יתחלל ע"י השתמשות של הזר והנאסר ממנו, והוא יסוד גדול לכמה דינים לחלק איסור קונמות משאר איסורים, דמה"ט יש הרבה ראשונים דסברי דקונמות חלים על איסורים ולא דמי לשאר איסורים דאין איסור חל על איסור דמתוך דמיתוסף איסור חפצא, היינו שהזהירה תורה גם מצד החפץ שלא לחלל קדושתו מה דלא שייך ענין זה בכל איסורים חל ג"כ איסור גברא על ענין זה שהאדם מוזהר לשמור ענין זה שלא יתחלל ע"י קדושת החפץ, והראשונים דלא סברי הכי וסברי דגם בקונמות אינם חלים על איסורים כמש"כ בתוס' במס' שבועות ד' כ' ע"ב טעמם כיון דבפועל אין כאן הוספת איסור דעכ"פ אסור לאדם לאכול הנבילה מחמת איסור נבילה לא מיתוסף על האדם שום אזהרה ע"י הקודם, אבל בעיקר היסוד היא גמ' מפורשת דאיסור קונם הוא איסור חפצא שהוא אזהרה לשמור קדושת החפץ שלא יתחלל, אכן לא ראיתי במפרשי הש"ס לבאר ענין איסור חפצא זה מהו, אבל לענ"ד הדברים ברורים, כמש"כ, ובזה מתפרשים לי מש"כ בריטב"א על הרי"ף למס' נדרים דמשו"ה באוסר סוכה עלי' בקונם, לא אתי עשה דסוכה ודחי ל"ת דקונם, משום דהינש איסורחפצא, יעו"ש, דלכאורה אינו מובן מה נפ"מ בדין עשה דוחה ל"ת בין איסור חפצא לאיסור גברא, ועפ"י מש"כ י"ל, דע"כ לא אמרה תורה עשה דוחה ל"ת הוא רק היכא דכונת התורה להרחיק את האדם מן העבירה אבל היכא דכונת התורה שהחפץ לא יתחלל, לא מהני מצוה דגברא לענין עבירת חלול החפץ, וכמו דלא מצינו דין עשה דוחה ל"ת של גזילה משום דהתם כונת התורה שלא יהי' הנגזל עשוק וכדומה, ובזה יתישבו הקושיות שהקשו בס' שאגת ארי' בה' חו"מ בהא דאין יוצאים במצה של טבל, יעו"ש, דלפי מש"כ ניחא דאיסור טבל הוא ג"כ איסור חפצא משום קדושת החפץ. ואכמ"ל.

ועפי"ז י"ל דאף דבכל איסור הנאה ליכא איסור רק ע"י השתמשות של הנאסר בעצמו, אבל באיסור קונם אם השתמש המדיר או אדם אחר לטובת המודר איכא איסור על האדם שעשה שמוש זה שנתחלל ע"י קדושת החפץ שנשתמש לדבר חול נגד קדושת החפץ, ובזה מתפרשים הרבה מקומות במס' נדרים דמוכח דכל שמוש שנעשה שיהנה

המודר מדבר האסור בקודם, או מאדם שנאסר בקונם, דאסור לעשות כן, ואינו מבואר על מי חל איסור זה, ולדברינו הוא מבואר דאיסור זה הוא על כל אדם, והרי זה דומה למי שיאכיל תרומה לבהמת ישראל או לבהמת נכרים דהמאכיל עבר באיסור תורה, דכשאסרה תורה באכילת תרומה לכל דבר שאינו קנין כספו של כהן הזהירה תורה לכל מי שבידו ענין זה.

כ"כ באיסור קונם, וענין זה אינו שייך למחלוקת הרמב"ם ושאר הראשונים אם המדיר עובר בכל יחל או המודר, דאיסור זה שכתבנו אינו מפורש בתורה בלשון לאו או עשה, דהלאו והעשה ודאי דלא חל על שאר בני אדם, ואין סתירה לדברינו מדברי הר"ן ד' ל"ז ע"א שכתב שם בזה"ל בקטן דהוי האי מודר קטן דאע"ג דקטן אוכל נבילות אין ב"ד מצווים להפרישו, אפי"ה לא ספינן לי' בידים וכשמלמדו הרי הוא מהנהו. עכ"ל.

דמשמע דבלא"ה ליכא איסור על המדיר, די"ל דלקושטא דמילתא כתב כן דשם גם מחמת איסור גברא ג"כ אסור דהקטן הולך ולומד בכונה להתלמד מן המדיר, ובכה"ג גם בכל איסורים אסור, אבל לפי"ז קשה דא"כ הי' שייך לעשות איסור קונם על בהמה ולא שמענו דבר זה, אלא די"ל דאיסור זה של קונם אף דהוא איסור חפצא אינו חל בלי גברא שיהי' חל עלי' איסור זה, והגברא הוא על מי שנאסר הנאת החפצא ומשו"ה על בהמה ליכא קונם, ורק בקטן מהני כמש"כ הר"ן ובשוקל את שקלו ופורע חובו, י"ל דהאיסור הוא על המודר, ואף דאינו עושה שום מעשה אבל כיון שנעשה שמוש לטובתו אז הנאה הבאה לנאסר הוי הנאה אסורה מחמת שבאה ע"י שמוש, ובכה"ג גם בכל האיסורים אסור וכשפורע חובו הוא מהנהו וכמאכילו דבר אסור ודין זה יהי' בכל איסורי הנאה: ומעתה נתבאר לנו ענין זה של גורם מה דאסור לאכול הירקות שגדלו תחת צל האשרה בימות החמה, ובגד שנארג ע"י כרכור של ע"ז, דבהכרח אי אפשר לפרש דבשעה שנהנה מן הירקות הוא נהנה מן האשרה, או בשעה שנהנה מן הבגד הוא נהנה מן הכרכור דאי משום זה לשיטת הר"ן דבאיסור הנאה מותר כשאינו מכון אף היכא דהוי פ"ר, הלא הכא ודאי אינו מכון בשעת הנאתו רק להנות מן הבגד והירקות ואינו מכון כלל להנות מן האשירה והכרכור, אלא ודאי שהבגד והירקות עצמם נתפסו באיסור הנאה מפני השבח שבהם שבא בגרמת איסור הנאה של האשרה והכרכור, היינו דאף דליכא בירקות שום שבח מן הצל, אבל כיון דבלא האשרה הי' נפסדים מחמת החמה גם זה חשוב שבח, וכמו באנסו בית המלך גורנו דנתפסים נכסי הישראל דנשתרש לי' ע"י המתנות כהונה בדין מתנות כהונה וחשבינן כאילו יש תחת ידו עכשי' נכסים השייכים לשבט הכהנים, כ"כ הכא נתפסים הנגרמים בדין איסור שיהי' על הגורמים, וכ"ז היא רק היכא דנוכל לומר שהדבר הנגרם הושבח בגרמת האיסור או ניצול מהפסד בגרמת האיסור, אבל בגד שצבעו בקליפי ערלה אם נאמר אין שבח סמנים ע"ג הצמר כלומר דלא הושבח גוף הצמר כלל משום דחזותא לאו מילתא היא אין כאן שום שבח ע"י האיסור אף שהושבח בשויו שמעולה הצמר בדמים הוא רק הנאה אצל בעל הצמר ולא שום שבח בצמר עצמו, ומשו"ה הביא בש"ס ב"ק ד' ק"א להוכיח מדין בגד שצבעו

בקליפי ערלה דתנן ידלק הבגד דיש שבח סמנים ע"ג הצמר, ודחי הש"ס דשם גזיה"כ לאסור הנאה הנראית לעינים.

רק קשה קצת להבין מה דמוכיח שם בגמ' מהא דתניא מנין שלא יצבע בו ולא ידליק בו את הנר, וילפינן זה מקרא דערלים לא יאכל, דבפשטות לא שייך ענין זה לאסור את הבגד, דלכתחילה לצבוע בקליפי ערלה את הבגד ודאי הנאה הוא מגוף הנאסר דמשתמש בקליפי ערלה בכדי להנות וזה ודאי אסור, אף בלי האי גזיה"כ, הנאה הנראית לעינים, אבל מ"מ י"ל דבדיעבד ונצבע הבגד אין איסור להנות מן הבגד, וכן כתבו רש"י ותוס' בע"ז ד' מ"ח ע"ב בהא דתניא ר"י אומר דאין נוטעים אגוז של ערלה, אף שאם נטעו מותר מחמת זה וזה גורם מ"מ לכתחילה אסור לנוטעו משום דקא מתהני מיני' שחוזר ונעשה אילן כן פירש"י, ובתוס' שם כתבו להוכיח דלכו"ע לכתחילה אסור דאל"כ אמאי ערלה בשריפה ינטעו אותם ויהי' היוצא מהם זה וזה גורם יעו"ש.

וא"כ למה לא נימא כ"כ לענין צביעה אף דחזותא לאו מילתא ובגד שנצבע בקליפי ערלה יהי' מותר, אבל לכתחילה לצבוע בקליפי ערלה הרי זה השתמשות להביא תועלת לעצמו שבח ממון, דהרי לתירוץ א' שבתוס' ב"ק ד' ק"א אף אם חזותא לאו מילתא איכא שבח ממון והי' ראוי להתחייב בעל הצמר לשלם כפי הנאתו אם הי' ע"י מעשי' או מעשה בהמתו, ומ"ש השתמשות צביעה ממכירה דמתהני מה שיקח דמים מהקונה, אף דלפי שיטת הר"ן ועוד ראשונים הדמים שנוטל אינם דמי איסורי הנאה ומ"מ לכתחילה אסור למכור מה"ת כמו דמפורשבגמ' דילפינן דנבילה מותר בהנאה מהכתוב לגר אשר בשעריך תחננה או מכור לנכרי: והנה לכאורה יש להוכיח מדברי תוס' פסחים בפ"ק ד' ה' ד"ה כל מלאכה לא תעשו דמותר להשתמש באיסורי הנאה אם התועלת הבאה לאח"ז היא דבר המותר, דאיתא שם בבבביתא ר"ע אומר אינו צריך הרי הוא אומר אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם וכו' ומצינו להבערה שהיא אב מלאכה וכתבו בתוס' שם וז"ל אע"ג דכשישרף ויעשה גחלים הנאתו מותר כדאמר פ' כל שעה גבי ערלה בישלה ע"ג גחלים דברי הכל הפת מותר וה"ה חמץ והא דתנן בפ' כל שעה לא יסיק בו תנור וכיריים היינו מדרבנן, אור"י דסברא הוא דקרא דתשביתו מיירי בכל ענין אפילו אינו צריך לגחלתו, אי נמי כיון דמתחילה ההבערה אינו יכול להנות ממנו אע"ג שיהא לו הנאה ממנו אח"כ אסור כמו נדרים ונדבות שאינם קרבים ביו"ט למ"ד (ביצה ד' י"ט) אעפ"י שיש בהם מאכל הדיוט לבסוף עכ"ל.

הרי להדיא כתבו דמה"ת מותר להסיק בחמץ כדי להנות מאפרו וחום החמץ, אבל באמת י"ל דאין ראי' מזה דכבר נתבאר לעיל דרק היכא דמכון להשתמש לתועלת איכא איסור, והכא דבע"כ צריך לכוון בשעת שריפה למצות תשביתו והוי כמו בלי כונה, ואף דאיכא פסיק רישא ולשיטת תוס' בפ' כל שעה היכא דאיכא פ"ר אסור, נלענ"ד דזה דוקא בדבר הרשות אבל אם מצוה לעשות המעשים משום חובת מצוה מותר גם היכא דאיכא פ"ר שיהי' לו הנאה, ומשו"ה מותר בכל דוכתא במצוה משום מצוות לאו ליהנות ניתנו, ורק היכא דאיכא הנאת הגוף ממש, דשם אסור גם בלי כונה, כמתעסק בחלבים ועריות, וביותר לפי מש"כ לעיל דטעמא דמילתא באיסור פ"ר הוא דעי"ז נקרא שם המעשה מעשה איסור, ובכה"ג דשם המעשה בע"כ נקרא על שם המצוה לא יועיל בזה מה דפ"ר

לשנות את שם המעשה ממעשה מצוה על שם רשות, וכן מוכח מדברי התוס' דמסקו דהבערה זו אסורה משום דמתחילה בע"כ כונתו לא משום אוכל נפש, ומדמו זה לנדריים ונדבות דעיקר הכונה למצוה ומשו"ה לא חשוב מלאכת אוכל נפש.

אבל מדברי התוס' בפסחים פ"ב ד' כ"ב ע"ב ד"ה מנין שלא יצבע בו, מוכח להדיא דאם אין שבח עצים בפת ואין שבח סמנים ע"ג הצמר הי' ראוי להיות מותר מה"ת להסיק בקליפי ערלה כדי לאפות פת ולצבוע בו בגד יעו"ש, וכן מוכח להדיא מדברי הר"ן במס' ע"ז פ' כל הצלמים ד' שנ"א ע"ב וז"ל והקשה הרמב"ן ז"ל מאי פרכינן וסבר ר' יוסי זה וזה גורם אסור דלימא לי' לעולם אימא לך דסבר ר"י זוז"ג מותר בדיעבד ומיהו לכתחילה אסור דהא איהו גופי' דס"ל שאם נטע והרכיב מותר אמר דלכתחילה אין נוטעים אגוז של ערלה, ולא קושיא היא דכי אמרינן לכתחילה ה"מ בנוטע בידים שהוא כמבטל איסור לכתחילה, אבל כגון ירקות דמתני' דהנאה ממילא אתיא לא דמי למבטל איסור כלל, ואם איתא דס"ל לר"י זוז"ג מותר אפילו לכתחילה הוי לי' למישרי עכ"ל.

הרי מפורש כתב דמן הדין הי' מותר גם לנטוע את האגוז אם הי' סובר זוז"ג מותר אלא דהוי כמבטל איסור, ע"כ הדבר הזה צריך תלמוד, ונראה דכל היכא דבשעה שתכלית התועלת נצמח אז ליכא שום שארית מן האיסור או דבר הבא בגרמת איסור, מותר לכתחילה מה"ת לעשות תחבולה בגוף האיסור לכלותו בכדי להנות אח"כ, ומשו"ה אם זוז"ג מותר דחשבינן שאח"כ ליכא שום שארית מן האיסור ולא דבר הנגרם ממנו, מותר לנטוע אגוז של ערלה שיצמח ממנו פירות, וכן לצבוע הי' מותר לולא שאסרה תורה הנאה הנראית לעינים, והתוס' שכתבו דאסור לנטוע סברי כהרמב"ן דאסור מה"ת לעשות זה וזה גורם דהוי מתהנה מאיסורי הנאה, אף דזוז"ג מותר לא חשבינן דליתא שום תועלת לדבר הנגרם מדבר האסור, אלא דבדיעבד מותר, אבל בצביעה אם חזותא לאו מילתא וליתא שום שבח בעין אף ע"י גרמת הערלה הי' מותר לצבוע אי לאו דאסרה תורה בקרא יתירא, ומה שמעולה הצמר בדמים הוא גרמא דגרמא, ומזה תשובה למש"כ בספרי האחרונים דלבטל איסורי הנאה ברוב היתר יהי' איסור תורה משום דזה גופא הוי מתהנה מאיסורי הנאה מה שיתהוה היתר, עי' בס' דרכי תשובה סי' צ"ט, ומדברי הראשונים שהבאנו מוכח להדיא דלא כדבריהם, דבכה"ג ודאי בשעה שבאה התועלת הכל מותר, וכן נראה לענ"ד להוכיח ממס' בכורות ד' י"ב ע"ב דבספק פטר חמור פודה מספק כדי לאפקועי איסורו משמע דמשום מצות פדי' א"צ לפדות מספק כיון שאינו נותנו לכהן ליכא מצוה, ולר"ש דס"ל דמותר בהנאה מחיים ליכא דין פדי' בספק, יעו"ש, ואם נאמר דאסור להשתמש באיסורי הנאה לעשות תחבולה שיותר האיסור, א"כ איך מותר לפדות ספ"ח כדי להתירו ולהנות ממנו, אלא כיון דתכלית הנאה תהי' בשעה שיותר האיסור מותר, וכן מוכח מסוגית הש"ס בנדריים ד' ל"ד באוסר ככרי עליך ונתנו במתנה ומוכח מהר"ן שם דאם מותר בדיעבד מותר גם לכתחילה.

יעו"ש, והיינו משום דבשעת התועלת שיזכה בהכרח כבר יהי' דבר המותר, אבל הוכחת התוס' במקומה עומדת, דלפי"ז יש דמים לפירות ערלה וכלאי הכרם, דמה"ת מותר לזריעה ונטיעה לפי"מ דפסק הרמב"ם ורש"י דקרקע והזריעה חשובים זוז"ג גורם, ויהי' נפ"מ לקידושי אשה, אם חד דרבנן או תרי דרבנן.

וצע"ג: ובעיקר הענין אם באיסורי הנאה אסור מה"ת כל דבר שהושבח בגרמתם או הוא איסור דרבנן, לא נתבאר בהדיא בדברי הראשונים ז"ל, ובס' אבני מלואים ח"ב בח' התשובות סי' ו' כתב בשם הר"ן דדין גורם הוא מדרבנן והוא ממש"כ הר"ן בפ' כל הצלמים לענין פדיון בהולכה הנאה לים המלח וז"ל אעפ"י שרבינו שמואל רומרגי ז"ל חולק ואומר דה"ה לשאר איסורי הנאה כגון ערלה וכלאי הכרם לר"א נמי יוליך הנאה לים המלח וכו', לא נתחוורו לי דברי' מפני שיש להשיב ולומר דודאי ר"א לא שרי הכי, אלא במה שאין גופו אסורמה"ת או מפני שאין שם גופו של איסור, כפת שנאפה בעצי אשירה או שנתבטל מן הדין כחבית בחבית דאע"ג דאכתי מתסרי מדרבנן כיון דעכו"ם תופסת דמי' הקלו שיהא אותו האיסור קל ניתק משם, כיון דאיכא למימר שהוא חל על תמורתו מתוך שאיסור ע"ז תופסת דמי' אבל בשאר איסורים אין לנו.

עכ"ל.

והנה בתוס' פסחים ד' ע"ה כתבו להדיא דבפת אם יש שבח עצים בפת הוא איסור תורה יעו"ש. וכן כתב הב"ח ביו"ד סי' קמ"ב לענין בהמה שנשחטה בסכין של ע"ז שהבהמה אסורה מה"ת.

אכן ברא"ש פ"ק דחולין איתא להדיא דאיסור זה הוא מדרבנן, יעו"ש. אח"ז ראיתי בתבואת שור סי' י' סק"ה שהאריך בענין זה, והוכיח מלשון הרמב"ם דס"ל שהוא איסור תורה, וכן הוכיח מלשון הרשב"א בחי' למס' חולין, ועיי"ש שכתב די"ל דגם הרא"ש מודה שאסור מה"ת בלי פדיון אבל פדיון מהני מה"ת, וכן כתב לפרש שיטת הרשב"א בדרך זה, דאף דע"ז אין לה פדיון אבל הנאה שבאה לו לאדם בגרמא שלה ואין כאן שום ממש אע"ג דאסור דאורייתא כיון שמסלקה לא נשאר כאן כלום, עיי"ש.

ונלענ"ד בביאור ענין זה דכיון דמה דחל איסור על הדבר הנגרם, הוא משום שהושבח דבר זה בגרמת דבר האסור בהנאה, ואם יצויר דגם בלעדי דבר האסור ה' נשבח דבר הנגרם ודאי ליכא איסור כלל, ומשו"ה אם מטיל לים ערך מה ששוה השבח שבאה ע"י ע"ז שבדמים כאלה ה' מוצא להביא את השבח ההוא להנגרם ממקום אחר ממילא הותר האיסור, דעיי"ז הוסר מן הנגרם סבה האוסרת, וכ"ז הוא מפני שאין בהנגרם דין איסור מחמת עצמו ואין בגופו תערובות מעצם דבר האסור, ויש לפרש כן גם בדברי הר"ן שהבאנו, דמש"כ שאין גופו אסור מה"ת הוא שאין מבגד ובפת גוף האיסור, אלא איסור התועלת שבאה מדבר הגורם דמשו"ה ראוי להיות שיהני בכל כה"ג הטלת הנאה לים המלח, אלא דרבנן אסרו ועשאוהו כגופו של איסור, ומשו"ה הקלו שיהני בע"ז שתופסת דמי' כנלענ"ד בענין זה.

ובזה יובן ג"כ מה דאמרינן שם דמשו"ה שרו רבנן בירקות בימות הגשמים אף שמשביחים ע"י הנבי', משום דמה שמשביח בנבי' פוגם בצל, דלכאורה הוא דבר מתמיה שהוא כעין עשית חשבון עם האשרה, ומה ענין הנכיון הזה לנכות השבח שהושבח ע"י הנבי', ע"י ההפסד שהצל גורם, כיון דמ"מ בא שבח ע"י דבר האסור הוא הנבי', ועפ"י מש"כ בכה"ג מותר לכו"ע אף מדרבנן, כיון שע"י מה שזורע במקום שתהי' הנבי' יוגרם גרעון בהירקות ע"י הצל, חשבינן כאילו לא הוגרם שבח ע"י הנבי', וכן מה דאמרינן שם בהמה שנתפטמה בכרשיני ע"ז דתניא אידך פרה תרזה, דלכאורה כ"כ קשה מה

תועלת שתרזה ויוכחש השבת, הלא אי אפשר לומר דמה שהושבח בגרמת הכרשינין יוכחש, אלא בשר אחר הוא שהוכחש והשבח עוד נמצא בבהמה והרי זה ג"כ כמו השלכת דמים לים המלח, אלא ודאי הענין כיון שבגרמת דין של הכרשינים נשאר הדין שתרזה והוי כמו שלא הוגרם שום שבת ע"י הכרשינין וכ"ז כיון שאין בבהמה שום ממש מעצמות הכרשינים אלא רק נגרם שבת, ועל ענין גורם אנו חושבים כ"כ דין הנגרם שתרזה ואין כאן גרמת שבת כלל כנלענ"ד בענין זה.

ומה"ט נראה לי דגם באנסו בית המלך את גורנו דבחובו חייב לעשר, שיכול לפטור א"ע בדמים ואינו חייב ליתן תבואה משום דגם לבית המלך הי' יכול ליתן דמים בעלמא, ועוד שע"י דמים הי' יכול ליקח תבואה מן השוק וליתן לבית המלך ומשתרש ע"י המעשר רק שבת ממון ומשו"ה יכול לפטור א"ע בדמים דיותר מזה לא הוגרם ע"י המעשר: ועפ"י מה שנתבאר ענין זה של איסור גורם הנה מה דפליגי תנאי ואמוראי בדין זה וזה גורם נראה לי דכיון דאין בדבר הנגרם שום חלק ותערובות ממש מן האיסור עצמו רק שבא בגרמת דבר האסור, י"ל בכה"ג דהווי שני גורמים גורם איסור וגורם היתר, דהאיסור הוא רק חצי גורם, גורם זה אינו יכול לפעול שום דין על הנגרם דחצי גורם לא חשוב גורם, או אפשר לומר להיפוך דחצי גורם כגורם שלם חשיב כיון דעכשי' בא השבח ע"י גורם איסור דאם הי' נחסר כח זה לא הי' בא התועלת הנרצה, וכעין שמצינו בשנים שעשו במס' שבת ד' צ"ג דמעטינן מקרא בשנים שעשו, ובלא"ה חשבינן כאילו כ"א עשה דבר שלם, יעשו"ש וכעין שכ' הסמ"ע ח"מ סי' קע"ו סקט"ו דבשור לחרישה חולקים בשוה דכל החלקים מצטרפים ואי אפשר לזה בלי זה הוי כאילו כ"א מביא את השבח.

יעו"ש.

ועל דרך זה פליגי אם חשוב כ"א כגורם שלם או להיפוך דחצי גורם אינו כלום, והנה מש"כ בתוס' ע"ז ד' מ"ט דאיסור גורם הוא רק באיסורי הנאה ולא באיסורי אכילה כיון שאינו אוכל האיסור עצמו, דלכאורה קשה דהרי פליגי תנאי בולד טריפה שנטרפה ואח"כ עיברה בדין זו"ז גורם, וכן פליגי בשאור של תרומה וחולין, דהווי רק איסורי אכילה, אבל באמת הדברים פשוטים, דבאמת בולד של טריפה הוא איסור עצמי דיוצא מן הטמא טמא, אבל אם להחשיבו כיוצא מן הטמא היכא שנוצר ע"י טריפה וכשרה זה תלוי בפלוגתא דפליגי בזו"ז גורם, דלמ"ד חצי גורם כגורם שלם חשיב, כ"כ חשוב בזה כיוצא מן הטמא, ולמ"ד זה וזה גורם מותר דחצי גורם אינו פועל שום דין, כ"כ אין חל על הילד דין יוצא, וכן לענין שאור של תרומה וחולין, דהיכא דהוי חז גורם אסור משום מעמיד דלא בטיל, ואם הי' בזה שני גורמים תלוי בפלוגתא דזו"ז גורם, דלמ"ד זה וזה גורם מותר חשבינן כאילו אין כאן מעמיד, ולמ"ד זו"ז גורם אסור, כ"כ הכא חשבינן לשאור של תרומה כמעמיד, והתוס' שכתבו דבאיסורי אכילה ליכא איסור גורם הוא רק היכא דליכא שום תערובות של האיסור עצמו דאז ליכא איסור גורם, אבל היכא דשייך באיסורי אכילה דין גורם, כמו בולד טריפה משום דין יוצא מן הטמא, ובשאור של תרומה משום מעמיד, אז אם הי' הדבר ע"י שני גורמים של איסור והיתר תלוי בפלוגתא דזו"ז גורם, והוא פשוט: ובהא דאמרינן בפ' בהמה המקשה ד' ע"ה ע"ב אמר רב משרשיא

לדברי האומר חוששים לזרע האב בן פקועה הבא על בהמה מעלייתא הולד אין לו תקנה ופירש"י ז"ל אין לו תקנה שהרי הוא כמי שאין לו אלא סימן אחד מצד אמו שהסימן השני שחוט ועומד הוא שאין שחיטה נוהגת בו, ובהמה בחד סימן לא מתכשרא, והאי סימנא בתרא לא מצטרף לקמא שאין לך שהי' גדולה מזו, שהראשון שחוט משנולד, ולית לרב משרשיא הא דאמרן לעיל ד' סימנים אכשר בי' רחמנא עכ"ל.

ולכאורה דין זה תלוי בדין זו"ז גורם, דכמו בולד טריפה ובנולד מטמא וטהור לר"א דס"ל דמתילד מטמא וטהור אמרינן בפ"ק דבכורות ד' ז' דתלוי בדין זו"ז גורם, כ"כ הכא הי' ראוי להיות מותר או בלא שחיטה או ע"י שחיטה וכמו שנבאר, דהנה דמאן דשרי בזו"ז גורם שהטעם הוא כמש"כ דסובר דחצי גורם אין פועל דין על הנגרם, ומה"ט בנולד מטמא וטהור מותר הולד, שהטמא שהוא חצי גורם אין פועל דין איסור על הנגרם שהוא הולד, ומשו"ה מותר הולד וכ"כ נראה לכאורה דגם היכא דצריך דין התרה על הנגרם כ"כ אין חצי גורם פועל דין התרה על הנגרם אלא דבכל זו"ז גורם אין הנגרם מצטרף לכח התרה, דכ"ז שאין עלי' סבת איסור הוא ממילא מותר, ומשו"ה כיון שגורם האסור אינו פועל שום דין איסור להועיל על הנגרם, הוא ממילא מותר, דכל דבר שאין עלי' סבה לאוסרו הוא מותר, והנה כל בהמה וחי' הצריכים שחיטה נראה ודאי דסבתם אין באה מכח האב והאם שנאמר דהאב והאם גורמים על הנולדים מהם שיטענו שחיטה, דא"כ בהמה הראשונה מאין בא עלי' דין שחיטה, אלא ודאי כל בהמה וחי' צריכה שחיטה מצד עצמה, והנולדים מבני פקועה דמותרים בלי שחיטה עד סוף כל הדורות כדאמר רבי שמעון שזורי וכמו דפסק ביו"ד סי' י"ג, בע"כ סבת היתרם בלא שחיטה באה להם מכח האב והאם, באופן דלפי"ז אם נאמר דחצי גורם אינו פועל דין על הנגרם מהראוי בכך פקועה שבא על בהמה דעלמא שהנולדים ישארו על דינם כמו שהם שלא ישתנה דינם מכל בהמה וחי' דחצי גורם אינו מחדש על הנגרם דין חדש, וע"כ דין זה דרב משרשיא שהולד אין לו תקנה צריך ביאור, דלכאורה מהראוי להיות שדין הנולד ככל בהמה דעלמא דטעון שחיטה ושחיטתו מתירתו: והר"ן כתב על האי מימרא דרב משרשיא וז"ל ואפילו למ"ד זוז"ג מותר, דכי איכא חד גורם דאיסורא וחד גורם דהיתרא הוא דמיקרי זו"ז גורם ושרי, אבל היכא דתרווייהו דהיתרא נינהו אלא שזה טעון שחיטה וזה אינו טעון משום זו"ז גורם לא אמרינן דלישתרי בלי שחיטה, אלא כיון שמצד אביו אינו צריך ומצד אמו צריך הרי הוא כמעות ואין לו תקנה עכ"ל.

ומה דפשיט להו להראשונים ז"ל נעלם ונסתר לקטני השכל כמוני, ונלענ"ד די"ל דהכונה בזה דבכה"ג אין לומר דחצי גורם לא יגרום דין על הנולד, דהנה לומר דהאם הטעונה שחיטה לא תגרום דין שחיטה על הולד וישאר דין הולד שיהי' מותר בלא שחיטה, זה אי אפשר לומר כמש"כ לעיל דאף אם נאמר שהאם לא תגרום שום דין על הולד, אין הולד מותר בלי שחיטה, דהרי כל בהמה דעלמא צריכה שחיטה מחמת עצמה שלא מחמת גרמת האב והאם, ורק יש לדון להיפוך שהבן פקועה שהוא האב לא יגרום דין התרה, ולענין זה י"ל דכח היתר זה הבא מכח האב אינו דומה לכח איסור, דהיתר זה אינו כשאר מתירים שהי' הדבר כבר באיסור ואח"כ הותר, דבכה"ג נקרא התרה דין מחודש, אבל הכא מה דקים להו לחז"ל שהנולדים מבני פקועה מותרים בלי שחיטה עד סוף כל הדורות, אינו בגדר התרת איזה איסור, אלא שלא חל עליהם דין שחיטה מעולם, ונמצא

דגם היתר זה הוא בגדר שלילה שלא חל על הנולד דין הטענת שחיטה, ומשו"ה לא שייך כ"כ לומר שהאב שהוא חצי גורם אינו יכול לפעול היתר על הולד, דבאמת אינו פועל להתיר אלא דמחמתו אין חל דין איסור, היינו דין הטענת שחיטה, דאף שאם הי' נוצר מעצמו הי' הדין שהי' צריך שחיטה, אבל כיון שנולד מדבר המותר בלי שחיטה והרי זה כנולד מן הטהור שהוא טהור, או שקים להו לחז"ל מטעם אחר שהנולדים מדברים שאינם צריכים שחיטה דמותרים גם הם בלי שחיטה, ועכ"פ ענין זה הוא דבכה"ג אין חל דין שחיטה, דמה שלא נוצר מעצמו רק ע"י מוליד שאי"צ שחיטה הרי זה כמו שחסרה כנולד סבה המצריכתו שחיטה ועל ענין כזה לא שייך לומר דחצי גורם אינו יכול לפעול דין זה, דעל חסרון סבה הפועלת איזה דין גם חצי סבה הוי חסרון, ומשו"ה דין הולד כחצי שחוט וכחצי אינו שחוט ואין לו תקנה כנלענ"ד בעזה"י: אמנם דברי רש"י הנ"ל שהבאנו דכתב דרב משרשיא לית לי' ד' סימנים אכשר בי' רחמנא צריכים ביאור, דלכאורה מה שייך ענין זה לשם, דכאן אין ההיתר משום בבהמה תאכלו, דאיך שייך לומר דכל הנולדים אח"כ עד סוף כל הדורות ישתרו מכח בבהמה תאכלו, אלא שהם מותרים משום הנולד מן הטהור וא"צ שחיטה, ורק בבן פקועה עצמו שלא נולד מדבר השחוט רק ששחיתת אמו מטהרתו, ע"ז אמרינן דד' סימנים אכשר בי' רחמנא, דיש לו סימנים של האם המתירים אותו וגם סימנים דידי' יכולים להתירו, אבל הכא שנולד מדבר שאי"צ שחיטה כלל, איך שייך לומר בזה דיש לו סימנים לדין שחיטה, וכבר תמה על דברי רש"י אלו בחי' הרשב"א שם בסוגיא מטעם אחר, וז"ל והקשו עלי' בתוס' דאין לשון פירושו מחוור, דמש"כ דאין בהמה ניתרת בסימן אחד, אינו מתישב דאפילו היתה ניתרת בסי' א' אין לו סימן אחד, דכל אחד מהסימנים כאילו מחציתם שחוטים ואין כאן רוב סימן שאינו שחוט, שיהא ראוי לשחיטה, ואפילו לא היתה שהי' פוסלת בו כלל, לא הי' שייך להתיר בזה לפי שחצי הגוף הרי הוא כבשר וחציו מצד האם אינו שחוט כלל ואין שחיטה שיכת בי' לפי שאין לו סימנים, ואפילו למ"ד ד' סימנים אכשר בי' רחמנא מודה בהא דלא אמרו אלא בטריפה לפי שאין סימני העובר נחשבים שחוטים כלל כיון שנמצאת האם טריפה, אבל כאן הרי חצים נחשבים שחוטים לגמרי, וא"כ איך תהא הבהמה ניתרת בסימנים שאנו רואים כאילו נשחטו כבר, ותדע דגבי עובר שהוציא ידו בריש פירקין וכו' משמע דאבר היוצא אין לו תקנה אפילו בשחיתת הבן פקועה דכיון שהועילה לו שחיתת אמו להתיר את כולו חוץ מאותו אבר היוצא, שוב אין סימנים ראויים להתיר את האבר היוצא דכשחוטים ועומדים הם נחשבים, ולפי דברי רבינו שלמה ז"ל אתיא ההיא סוגיא דלא כמאן דאמר ד' סימנים אכשר בי' רחמנא.

עכ"ל.

וכן הקשה הר"ן על דברי רש"י בקצרה, דרק היכא שאמה טריפה שלא הועיל סימני האם רק לטהרה מידי נבילה אית לה סימנים בידה, אבל כל שהועילו סימני אמו להתירו באכילה סימני עצמו כשחוטים הם. עכ"ל: ולישב קצת שיטת רש"י ז"ל נלענ"ד דהוא מפרש דלמאן דסובר ד' סימנים אכשר בי' רחמנא לא שייך כלל לומר ענין זה של שהי', ואשר לשיטתו בלאו האי כללא דשהי' ליכא למימר דולד אין לו תקנה, היינו דבהא תלוי ענין זה דלמאן דל"ס ד' סימנים אכשר בי' רחמנא, מפרש דבן פקועה חשוב כאילו נשחטו סימנים דידי', שע"י שחיתת האם חשבה רחמנא כאילו סימנים דידי' כבר שחוטים,

ומשו"ה לדידי' אם היתה האם טריפה, ג"כ לא תועיל אח"כ שחיטת סימנים דידי' שהרי כבר שחוטים ועומדים הם, אף שלא הועילה שחיטתה להתיר באכילה, מ"מ כיון שחשבינן כאילו כבר נשחטו אין בהם עוד שום שחיטה אחרת, ורק למ"ד ד' סימנים אכשר בי' רחמנא, נקטינן שסימנים דידי' עדיין חיים וקימים, אלא שהבן פקועה נותר ע"י סימנים של האם וממילא לא שייך בהם עוד שחיטה אחרת, דשחיטת סימנים לא מהני רק אם הם מתירים את עצמם אבל אם הם מותרים כבר אין שחיטתם מתרת לאחרים, ומשו"ה בבן פקועה שיצא ממנו אבר לחוץ שהדין שכל הולד מותר באכילה בפועל ממש, ורק צריך לחתוך את האבר, כמפורש בגמ' ד' ס' דלפי"ז הסימנים עצמם מותרים בלא שחיטה ומשו"ה אין שחיטתם מועלת להתיר את האבר היוצא, וכשהאם טריפה שכל הולד אסור באכילה, אז מהני שחיטת עצמו כיון דסימנים דידי' חיים וקימים ומתירים את עצמם ואת כל הגוף, ולפי"ז בבן פקועה שבא על בהמה דעלמא שהולד נוצר משני מינים אלו, אמר רב משרשיא שהולד אין לו תקנה וכתב רש"י דזה דוקא אליבא דמ"ד דסובר דבן פקועה חשבה תורה כאילו סימנים דידי' כבר נשחטו, ומשו"ה כשאנו דנים על הולד הזה, ראוי לנו לחשוב כאילו חצים שחוטים וחצים אינם שחוטים, ומפרש רש"י דהוי כעין שהי' דאם לא אסרה תורה שהי' בשחיטה הי' מועיל הכא שחיטת הולד, דהולד הזה משעה שנולד נולדה שחיטת חציו עמו שסימני' חצים כשחוטים, ולענין זה לא שייך לדון אם סימן א' שחוט או כל הסימנים חצים שחוטים, דעכ"פ מחצית השחיטה כבר עשו' משעה שנולד, ואם הי' מהני שחיטה לחצאים בהפסקת זמן, הי' מועיל הכא ג"כ ע"י שחיטת הולד לגמור מחצית השחיטה האחרונה, ורק כיון ששהי' פוסלת משו"ה לא מהני שחיטת הולד, אבל למ"ד ד' סימנים אכשר בי' רחמנא, דבן פקועה עצמו סימני' חיים וקימים אלא דמותר בלי שחיטה ע"י שניתר בסימני' האם, ומשו"ה היכא שהאם טריפה הוא נותר בשחיטת סימנים דידי', כ"כ הכא בבן פקועה שבא על בהמה דעלמא אף שלא הי' בו באב תורת שחיטה משום דמותר בלי שחיטת עצמו דכבר הותר ע"י הסימנים של אמו, אבל הולד הנולד חציו ממנו וחציו מבהמה דעלמא, כיון שסימני' כולם חיים וקימים, והוא אסור בלי שחיטה שפיר מועיל לו שחיטת עצמו, דאף שאם כולו הי' מותר ליכא תורת שחיטה, וי"ל דגם אם חציו מותר ליכא רק חצי היתר שחיטה, אבל ענין זה שאני מחצי שחוט, דחצי שחוט חשבינן כאילו ניטל חצי חיותו, וחצי היתר תלוי בחקירת הש"ס במס' נדרים ד' ס"ח בהפרת בעל אי מיגז גאיז או מיקלש קליש, היינו אם חצי פועל על מחצית גוף הדבר היתר שלם, או חצי היתר מקליש את האיסור שהוא חצי האיסור ולא חצי הגוף יעו"ש.

וכן מצינו בגמ' חקירה כזאת בזבחים ד' ק"י ע"א לענין קומץ בלי לבונה אי מתיר חצי שיריים או מקליש האיסור, ולרבנן דאין מפגלים בחצי מתיר לא מהני חצי מתיר כלום, יעו"ש. ונראה פשוט דלאו כל הענינים שווים הם, והכא סובר רש"י שהולד הנולד מבן פקועה ובהמה דעלמא אין מחציתו נותר לומר שרק חצי הגוף אסור וחציו השני מותר לגמרי ורק או מיקלש קליש או שלא הותר כלל, ועכ"פ כולו צריך היתר שחיטה ושפיר מועיל בכה"ג שחיטת סימנים דידי', ושהי' אינה שיכת בזה אף אם נימא מיקלש קליש דרק בהתחלת שחיטה נגמרה אם יש הפסק בינתיים הוא שהי', אבל בהתחלת היתר בלי

שחיטה לא שייך שהי' אם יוגמר ההיתר אח"כ ע"י שחיטה, ומשו"ה כתב דרב משרשיא סובר דלא כמ"ד ד' סימנים אכשר בי' רחמנא.

כנלענ"ד לישב דברי רש"י ז"ל מכל מה שהקשו עלי': ובפמ"ג בפתיחה לה' תערובות ח"ג פ"ב כתב בענין זה וז"ל ודע בהמה הנולדה מפקועה ובהמה דעלמא לרב משרשיא והכי הילכתא יש לעיין אם חתך מבהמה זו אבר שלם בחי' אי הוי ברי' משום אבר מן החי, י"ל דספק אי חוששים לזרע האב וספק ברי' להקל כמבואר בסי' ק"א, ואם נהפוך הוא מיבעיא לי אי חשיב ברי' או כיון דמקצת כשחוט דמי, ונהי דהא פשיטא לי אם נתערב זית זה עם זית היתר לא הוי רוב היתר דמ"מ כל הזית אסור משום שאין לו שחיטה ולא מקצת היתר, מ"מ כל האבר אין לו דין אבר מן החי אלא מקצת ממנו ותו לא הוי ברי' והבן וצ"ע.

עכ"ל.

ודברי' באו סתומים מ"ש דין אמה"ח מדין איסור, ועפ"י מש"כ יש להבין הענין בדרך זה דאף שאנו חושבים כל הבהמה כחצי' שחוטתה כאילו ניטל חיותה מחצי גופה אבל לענין היתר אכילה לא הותרה כלום דמה שנוטל חצי חיותה אינו מתירה עד שינטל כל חיותה, אבל לענין אמה"ח אם ניטל חיותה מחצי אבר אין כאן אמה"ח דרק מחצית האבר הוא כחי'.

וזה י"ל גם לשיתת הרשב"א והר"ן דחלקו על רש"י דלדידהו גם למ"ד ד' סימנים אכשר בי' רחמנא חשבינן כאילו חציו שחוט, והיכא שהאם טריפה אז לא הוי סימני העובר כשחוטים, משום שחיטה שאינה ראוי' לא שמה שחיטה, וכמו שהבאנו דברי הרשב"א בשע"ב פכ"ב, אבל הכא שהבן פקועה הי' מותר לגמרי אז חשבינן סימנים דידי' כשחוטים ומשו"ה גם הולד הזה חציו כשחוט הוא, אבל בכ"ז הוא ענין עמוק להבינו על בוריו לומר שהדין שחוט מתפשט רק על חצי גוף הנולד ודין ההיתר לא חל על חציו להתירו.

וע"כ באמת ענין זה צריך עיון גדול: ובהא דאיתא שם בחולין ד' ס"ט בעי רב ירמי' מהו לחוש לזרעו (פירש"י לזרעו של עובר זה שהוציא ידו ונשחטה אמו והוציא אוהו חי וגדל ובא על הבהמה והוליד מהו שיאסר אבר כיוצא בו הנולד ממנו) ה"ד אילימא דאזל אבהמה מעלייתא מאי איריא האי דאית בי' איסור יוצא אפי' בין פקועה דעלמא נמי דאמר רב משרשיא וכו' לא צריכא דאזל אבן פקועה דכוותי' מאי, אבר מוליד אבר וחתיך לי' ושרי או דילמא מבבל זרעי', הדר אמר פשיטא דמבלבל זרעי' דא"כ סומא יוליד סומא וקטע יוליד קטע אלא פשיטא דמבלבל זרעי' והכי קא מיבעיא לן בהמה בעלמא לאו מכח חלב ודם קאתיא ושריא הכא נמי לא שנא או דילמא תרי איסורי אמרינן תלתא לא אמרינן וכו' אלא כל מכח לא אמרינן דשרי והכי קא מיבעיא מהו לגמוע את חלבו, חלב דעלמא לא כאבר מן החי דמי ושרי הכא נמי לא שנא, או דילמא התם אית לי' תקנתא לאיסורא בשחיטה האי לית לי' תקנתא לאיסורי' בשחיטה תיקו עכ"ל הש"ס והנה יש לעיין במה דמסיק הש"ס אלא כל מכח לא אמרינן דשרי שהולד מותר לגמרי בלי שחיטה דהרי אם הי' מולידיו חצים שחוטים וחצים אינם שחוטים ודאי שהי' גם הולד אסור וגם לא הי' לו תקנה, ומאי שנא אבר אחד מהרבה איברים, ואין לומר דמטעם

ביטול ברוב הוא, דרך מיעוט הולד יכול להאסר ולא ניכר האיסור שאינו מתיחד האיסור על אבר מיוחד כיון דמבלבל זרעי', אבל זה לא יתכן רק אם נאמר שהאיסור מתחלק בגוף הולד בכמותו אבל אם נאמר דכולו אסור וכמו שהבאנו דברי הפמ"ג ודאי ליכא תורת ביטול ברוב ע"ז, כיון דכולו אסור, וגם אם נאמר דמתחלק בולד בגופו ממש, אין שייך כ"כ לומר שע"י אבר יאסר רק מיעוט לפי חשבון גודל הגוף נגד אבר היוצא, וככל שני גורמים לא מצינו כן למדוד גודל של הגורם ולשיטת המרדכי שנתבאר שיטתו בדברינו לעיל ודאי ליכא תורת ביטול בכה"ג שהאיסור וההיתר נולדו יחד, ולא מצאתי כעת מי שהתעורר בזה: ונלענ"ד עפ"י מה שכ' בתוס' ע"ז שהבאנו לעיל דבאיסורי אכילה לא שייך דין גורם א"כ מה שמולידהי' הי' אסורים באיסור יוצא לא נאסר הולד כלום דרק באיסורי הנאה נאסר הנגרם ולא באיסורי אכילה, ורק מדין יוצא מן הטמא טמא אסור ולד של טריפה, ודין זה של יוצא מן הטמא תלוי בכללות האיסור של הבהמה המולידה, היינו דאם הי' רוב בהמה אסורה מחמת טריפה או העדר שחיטה וכיוצא בזה או גם מחציתה אז הולד נקרא יוצא מן הטמא, אבל אם רק מיעוט של הבהמה הי' באיסור ורובה הי' מותר אזלינן בתר הרוב, ודין זה אינו כתורת ביטול שאר איסורים, אלא דרוב הוי ככולו, וכמו שנתבאר ענין זה בפ"כ, ורק כששקיל וטרי הש"ס דנאמר איסור מחמת מכח חלב ודם ראוי להאסר רק דחידוש הוא שחדשה תורה, וקא מיבעיא דילמא תרי איסורי אמרינן תלתא לא אמרינן, דהי' סבור הש"ס דיש איסור מכח מטעם גורם או דחשבינן כאילו מעורב בולד חלק מדם וחלב, אז גם אבר אחד האסור של בן הפקועה אוסר את הולד, אבל לפי המסקנא מסיק הש"ס דכל מכח לא אמרינן, היינו דליכא איסור בולד מחמת תערובות חלב ודם של מולידיו, וגם דין גורם ליכא כמש"כ בתוס' ע"ז הנ"ל ואין לדון רק מדין יוצא מן הטמא, ודין זה אינו חל אלא לפי דין הבהמה בכולה ורובה או חצי', אבל אם רק מיעוט הי' אסור אין ע"ז דין יוצא מן הטמא, ומשו"ה כל הולד מותר בלא שחיטה כיון דרוב הבהמה המולידה היתה מותרת בלא שחיטה וזה ברור לענ"ד: ובתוס' שם כתבו בד"ה תלתא לא אמרינן וז"ל תימה מאי קא מיבעיא לי' והא קיי"ל דזו"ז גורם מותר עכ"ל.

והנה מזה דלא הקשו על עיקר מימרא דרב משרשיא והקשו רק על איבעית דש"ס כאן, מוכח דסברי ג"כ כהר"ן שכתבנו לעיל ביאור דברי' דשם אינו תלוי בדין זוז"ג, אבל הכא דבע"כ אזלא שקלא וטריא דהש"ס מדין גורם או מכח תערובות איסור עצמו, וע"ז הקשו בתימה, דמהא דקיי"ל בולד טריפה דאם איכא זוז"ז גורם מותר מוכח דין זה עכ"פ, דממ"נ אם נאמר דיש בולד תערובות של מוליד הי' אסור לכו"ע ובע"כ מוכח דליכא תערובות ממש ורק יוצא, ומדין גורם זוז"ז מותר, ומאיזה טעם קא מיבעיא בש"ס כאן לאסור ע"י איסור של אבר אחד שהי' אסור בדין יוצא שיאסר הולד, ונשאר בתימה, אבל כ"ז הוא בשקלא וטריא של הש"ס, ובאמת מסיק הש"ס במסקנא דכל מכח לא אמרינן, דליכא כאן דין גורם כלל, דבאיסור אכילה ליכא דין גורם, ותערובות ממש של חלב ודם ואבר היוצא ג"כ ליכא ומשו"ה מותר הולד לגמרי, דמדין יוצא תלוי בדין הבהמה בכללה, וכיון שמחמת האבר לא נגרע שם הבהמה משם טהור הוי יוצא מן הטהור ומותר כנלענ"ד בענין זה בס"ד: והנה נתבאר לנו מסוגית הש"ס דחולין ומדברי התוס' הנ"ל דחלוק דין יוצא מדין גורם לענין זה של מיעוט ורוב דבגורם אין חילוק דגם

מיעוט חשוב כגורם ובדין יוצא אין מיעוט חשוב כלום ואם יצא מרוב טהור הוא טהור וכן נלענ"ד מוכרח עוד חילוק ביניהם לענין הא דכתבו, התוס' במס' ע"ז ד' מ"ט דאגוז וקרקע לא מיקרי זה וזה גורם דרק כששני הגורמים ממין אחד כזבל וקרקע והברכת אילן היתר באיסור ששניהם אילן הוי זוז"ג יעו"ש.

דקשה טובא מהא דלענין יוצא מטמא וטהור אמרו בגמ' דתלוי בפלוגתא זוז"ג גורם, והזכר והנקיבה הרי דומה לאגוז וקרקע, ובע"כ עלינו לחלק דרק לענין דין גורם כתבו בתוס' דהיכא דאינם מענין אחד לא מיקרי זוז"ג, היינו דכל אחד חשוב בכה"ג כגורם שלם, אבל לענין דין יוצא לעולם הוא חצי יוצא מזה וחצי יוצא מזה, והטעם בזה דדין גורם הוא בכח הגורם שהגורם גורם דין על הנגרם, ומשו"ה אף למ"ד חצי גורם אינו גורם שום דין, אבל כשאינם מענין אחד שחשוב כ"א כגורם שלם פועל דין על הנגרם, אבל דין יוצא הוא ביוצא עצמו שכל היוצא מן הטמא הוא טמא, ומשו"ה אף שהמולידים הם משני מינים, אין היוצא חשוב כיצא מאחד, ורק חצי יצא מזה וחצי מזה, ורק לענין זה מדמה כמו שלמ"ד בגורמים דזוז"ג מותר דהוי חצי גורם, כ"כ חצי יוצא אינו פועל דין, כן ה' נראה לפרש, אבל מפשטות דברי התוס' שם בע"ז שכתבו לענין אילן של ערלה וכן בנדריים ד' נ"ז ע"ב כתבו להוכיח ענין זה דבשני מינים לא מיקרי זוז"ג גורם מסוגית הש"ס בחולין ד' נ"ח לענין ביצה מתרנגולת טריפה דהיכא דספנא מארעא אסורים הביצים דהוי חד גורם, ולא מצרפינן הקרקע לגורם שני.

יעו"ש, ולפימש"כ לענין יוצא לא שייך לצרף הקרקע לומר שהביצים הם חצים מן הקרקע, ואולי סברי התוס' דזכר ונקיבה מין אחד הוא ורק קרקע ואגוז או תרנגולת וקרקע הוו שני מינים. וצ"ע בזה, ונראה לי דמש"כ בתוס' שם בריש סוגיא בשם רבינו שמואל לענין זרעים תחת צל של אשרה דיש לחלק בין זוז"ג גורם דמה שהצל עושה אין הקרקע עושה אינו ענין לדברי התוס' שכתבו לענין אגוז וקרקע, דשם הצל פועל פעולה אחרת בנגרם ואין הקרקע מסייע לזה כלום, אבל אגוז וקרקע פעולת שניהם מצטרפת בהגידולים: והר"ן ז"ל כתב בענין זוז"ג גורם דרך נפלא והוא בפ' כל הצלמים בהא דתניא מודה ר' יוסי שאם נטע והבריך והרכיב מותר, דפירש"י שאם הבריך או הרכיב יחור של ערלה באילן זקן מותרים פירותיהם מיד אעפ"י שלא מלאו להם שני ערלה דזוז"ג מותר וה"נ אמרינן בעלמא (סוטה ד' מ"ג ע"ב) ילדה שסבכה בזקנה בטלה.

עכ"ל.

ובתוס' שם כתבו ע"ז וז"ל ומה שפירש"י בלשון א' הבריך יחור של ערלה באילן והוי כמו ילדה שסבכה בזקנה דבטלה אין הנידון דומה לראי' דהיא אפילו למ"ד זוז"ג גורם אסור, מותר כיון שבטלה בזקנה וכן משמע לשון בטלה. עכ"ל.

וכתב הר"ן בהלכותי' זוז"ל וכן זו שהקשו (בתוס') דילדה שסבכה בזקנה דשריא לא מדין זוז"ג גורם הוא אלא מתורת ביטול אינה קושיא דדא ודא אחת היא שזה וזה גורם מותר מה טעם לפי שנתבטל האיסור בהיתר דכי היכי דאי אית' לאיסורא בעינ' בטל חד בתרי כל היכא דהאי לחודי' קאי והאי לחודי', אי נמי כשנתערב כל היכא דליכא טעמא, ה"נ היתר הבא מכח גרמת איסור כל היכא שאיסור והיתר גרם לי' הרי הוא כאילו נתבטל איסור זה משו"ה אמר רב אשי אמר ר' אבוה התם בפ' משוח מלחמה דילדה שסבכה

בזקנה בטלה דס"ל דזו"ז גורם מותר, וכדאיפסיקא הילכתא בסוגין, וכי תימא אי שריותא דילדה שסבכה בזקנה הוא מטעם זוז"ג היכי מסקינן התם בפ' משוח מלחמה דדוקא ילדה שסבכה בזקנה בטלה, אבל ילדה שסבכה בילדה הנטועה לסיג ולקורות אעפ"י שהראשונה היתה מותרת שני' זו אסורה דהא ה"נ זוז"ז גורם הוא והוי לן למישריי', אינה קושיא דכי אמרינן זוז"ז גורם מותר, ה"מ כשגורם של היתר א"א לו לשוב איסור אבל כל שאפשר לו להיות איסור כאותו גורם של איסור בטל הוא לגבי גורם של איסור כיון שאפשר לו להיות כמוהו, ואין גורם של איסור בטל לגבי גורם של היתר כיון שאי אפשר לו להיות כמוהו ודמיה האי מילתא למאי דאמרינן בפ' הקומץ רבה ד' כ"ג אמר רב חסדא נבילה בטלה בשחוטה שאי אפשר לשחוטה שתעשה נבילה ושחוטה אינה בטילה בנבילה שאפשר לנבילה שתעשה שחוטה דלכי מסרחא פרחא לה טומאה וה"נ זו שנטעה לסיג ולקורות אילו נמלך עלי' לאכילה חייבת בערלה, נמצא שגורם זה של היתר אפשר לו לחזור ולהיות איסור, אבל ילדה זו שסבכה שהיא גורם של איסור אי אפשר לה לחזור ולהיות היתר, הילכך לא שרי משום זוז"ז גורם, והיינו דאמרינן התם בפ' משוח מלחמה מאי שנא ילדה בזקנה דבטלה ומאי שנא ילדה בילדה דלא בטלה, התם אי אימליך עלי' לאו בת מיהדר היא הכא בת מיהדר היא, זהו דעתי בדברים על דרך רש"י ז"ל.

עכ"ל.

וביטול זה לא נדע מה נדון בי' שיהי' דין ביטול חד בחד, והרי עיקר דין ביטול ילפינן מקרא דאחרי רבים להטות ומנא לן לחדש ענין נפלא כזה, דבדין גורם איכא תורת ביטול חד בחד, ובס' באר יצחק ח' יו"ד סי' ל"א כתב שמדברי הר"ן אלו מוכח דחולק על המרדכי שכתב שבדבר המעורב מתחילת בריאתו ליכא ביטול.

יעו"ש.

ולענ"ד מוכח משיטתו היפוך זה, דהרי לשיטת הר"ן מה שאמרו בגמ' ילדה שסבכה בזקנה בטלה הוא רק לפי ההלכה דזוז"ז גורם מותר ומשמע דלמ"ד זוז"ג אסור אסורים הפירות, אף אם יהי' הענף חלק מאתים נגד כל האילן, ולמה אינו בטל האי חלק הפירות הנאסר ע"י הענף שסובך, דהרי בפשטות נראה ודאי דגם למ"ד איסור אינו כולו איסור, דהרי ענין זה דומה להא דהובא במס' גיטין ד' כ"ב באילן שמקצתו בארץ ומקצתו בחו"ל שטבל וחולין מעורבים זב"ז וכן בילדה שסבכה בילדה הנטועה לקורות ולסיג דאסור נראה ג"כ דאין כולו אסור רק לפי חשבון, ולשיטת המרדכי ניחא דבמעורב מתחילה אינו בטל, ועוד קשה כיון דחד בחד הוא מאי חזית שיתבטל האיסור כ"כ י"ל דבטיל ההיתר, דהרי היכא שמערב בכונה גם היתר באיסור בטל כמש"כ לעיל, וכמו בילדה הנטועה לקורות ולסיג עכ"פ היתר הוא ובטיל לשיטתו: ונלענ"ד בביאור דברי הנפלאים דאין כונתו על ענין ביטול כביטול דעלמא שמתבטל איזה גוף של איסור בגוף היתר, דהרי מישב לפירש"י מה דאמר בגמ' ילדה שסבכה בזקנה בטלה שהוא מטעם ביטול ככל דין זוז"ג, ולשון בטלה משמע שהילדה בטלה בזקנה.

ואם נפרש שהאיסור בטל בהיתר הוא שהביטול בגידולין, היינו בהפירות ולא בהענף של הילדה הי' צריך לומר לשון בטלים, ועוד מוכרח מדברי הר"ן שהביטול הוא בענף

עצמו שהרי מתרץ לשיטתו מה דאמרינן שם במס' סוטה בילדה שסבכה בילדה הנטועה לסייג ולקורות, משום שההיתר אפשר להיות אסור אם ימלך להחשיבו לאכילה, וזה לא שייך רק בנטיעה עצמה ולא בהפירות שכבר גדלו בהיתר, וע"כ נלענ"ד דכונתו הוא על הכח הנובע מהאילן שהוא הגורם שיולד האיסור בהנגרם שהוא הפרי שעל ענין כח זה נקט הר"ן דלמ"ד זוז"ג מותר הוא מטעם ביטול, היינו ששני הכחות אלו אשר על ידם מתילד הנגרם בטלים זה לגבי זה וסברתו בזה דכמו דבעלמא חד בתרי בטיל שהמיעוט בטיל לגבי הרוב, כ"כ גורם דאיסור מתבטל לגבי ההיתר, היינו דהיכא דאיכא ממשות של דבר האסור בעינן שיהי' בהיתר רוב בכמות שיתרבה ההיתר על האיסור בכמותו וגדלו, אבל היכא שאנו דנים רק על כח הגורם כ"ז שלא נתהוה מזה איזה עצם ממשי, לעולם יש לדון שההיתר רבה על האיסור, דזה שאינו רק גורם ולא ממש זה גופא ממעט ערכו שע"ז הוא נחשב כמיעוט לגבי הגורם של היתר, שבהאיסור חסר עדיין איסור ממש שלא נגרם צורתו ועצמו, אבל בגורם של היתר לא נחסר כלום להיות היתר, דהיתר הוא שלילת האיסור ובשלילה ליכא חסרון כמובן, ולדברינו מדויק שיטתו גם בלשון הש"ס בילדה שסבכה בזקנה דבטלה שהילדה עצמה בטלה היינו כח הגורם הבא מן הילדה בטל לגבי כח הגורם של הזקנה.

וכן ניחא בזה מש"כ לפרש בכונת הש"ס בפ' משוח מלחמה בילדה שסבכה בילדה העשו' לקורות ולסייג דאסור, משום דהתם בטל הגורם של היתר לגבי הגורם של איסור משום דאפשר לחזור ולהיות איסור, ולפי דכשאנו דנים על כח הגורם קודם שנתהוה הפרי אם ימלך שיהי' לאכילה יחזור להיות איסור, ולפי מש"כ אפשר להבין ג"כ סברתו בזה דמשו"ה יתבטל ההיתר לגבי האיסור, משום דבאופן כזה כח הגורם של איסור מרובה, דגם בגורם ההיתר איכא כח איסור אם יחשוב שיהי' לאכילה ומשו"ה חשוב כאילו גורם של איסור מרובה וכחו עדיף מגורם של היתר, ומדמה ענין זה להא דרב חסדא, שאומר שמה שאפשר להיות נבילה כשחוטא, חשבינן כאילו כבר יש ענין זה בנבילה כח היתירא, אף דבאמת פשטות הש"ס שם במנחות איירי רק לר"י, דס"ל מין במינו לא בטל, אבל לרבנן דפליגי עלי' משמע דשחיטה בטלה בנבילה, התם שאני דהו גופים מעורבים ורק לענין זה מדמה הר"ן ענין כזה להתם, דחשבינן מה שאפשר להיות כאילו נמצא ענין זה עכשי' בכח.

והוא ענין נבחר בכונת הר"ן בעזה"י: והנה עפ"י מה שכתבנו יתבאר מה דקשה לשיטת הר"ן בהא דאיתא בגמ' דזוז"ג מותר באיסור ע"ז, ובע"ז הלא נקטינן דלא בטיל כלל ע"י בתשו' אבני מלואים סי' ו' שהאריך בזה, ולפי מש"כ דעיקר דין הביטול כאן אינו על ביטול איזה עצם אלא ביטול הכח הגורם, וכח זה אינו ע"ז, דזה ענין כח איסור ולא איסור ממש, וכמו דלענין ערלה דאינה בטלה ברוב רק בשיעור מאתים, לענין גורם סגיא לן ענין רוב כמו שבארנו משום דכשאנו דנים על הכח האוסר, עדיין אין שם ערלה ע"ז, ובכל דוכתא דמצריכינן מאתים הוא על הממש של ערלה וכלאי הכרם אם הוסיף מאתים שהוא על הגידולים, וכן י"ל להיפוך לענין דבר שיש לו מתירים שהוכיח בס' אבני מלואים בתשו' הנ"ל דשיטת הרמב"ם בזוז"ג גורם הוא ע"ד שכתב הר"ן דפסק בפ"ה דנדרים, דבנדרים הגידולים אסורים שהקשה הראב"ד בדבר שזרעו כלה למה אסורים הגידולים הרי הוי זוז"ג גורם כאגוז של ערלה שנטע דמותר בפירותי', וכתב

הכ"מ וכן הוא בב"י יו"ד סי' רט"ז משום דנדרים הוי דשיל"מ ואפי' באלף לא בטיל, והרי מבואר שדברי הר"ן דזוז"ג מדין ביטול נגעו בה, וכל היכא דליכא דין ביטול זוז"ג נמי אסור, וכן כתב הב"ח ביו"ד סי' רט"ז בשם מגדל עוז דזוז"ג לא עדיף משיעור ס' דלא מהני בדשיל"מ, וכן כתב הט"ז שם סק"ו יעו"ש, והנה לכאורה לפי מה דפסק המחבר באו"ח סי' ש"כ סעי' ב' כהמרדכי דהנסחט מהענבים בשבת מותר משום דמתבטלים ביין, ולא אמרינן דשיל"מ לא בטיל, דלא חל על הנסחט עדיין שם איסור, לפי"ז למה לא נימא בזוז"ג שיתבטל, ודוחק לומר דהתם שאני דהיתר כבר הי' בעולם, וכמו שמוכרח חילוק זה מדין המבואר במרדכי בדבר המעורב מתחילת ביאתו לעולם ליכא ביטול, דזה אינו דלפי"ז הי' ראוי לומר דלא יתבטל כלל אף בדבר שאין לו מתירים, ולפי מש"כ לק"מ דרק היכא שאנו דנים על ביטול עצם הדבר, י"ל כיון שנוולד בתערובות וראוי לחול, שם איסור חדש על המשקים אין האיסור חל עליהם מחמת מיעוט יין הנסחט כיון דהוי גוף אחד - וכמו שנתבאר ענין זה בס"ד לעיל בפכ"ב - אבל הכא אין אנו דנים על הגידולים תורת ביטול, אלא על כח הגורם שכבר חל עלי' דין זה שהוא כח איסור ואנו באים מתורת ביטול שיתבטל דין איסור מגורם זה, כשהוא דבר שיש לו מתירים לא בטיל, ול"ד ליין דהתם אינו בטיל האיסור רק דלא חל איסור חדש על גוף אחד מחמת איזה חלק שבו, אם על כל הגוף כבר נקרא שם היתר, אבל הכא צריך לבטל דין שכבר חל, וכן ל"ד לע"ז דבטיל בזוז"ג אף דדבר הנאסר כבר משום ע"ז לא בטיל, דבע"ז דלא בטיל הוא משום חומרא דע"ז, י"ל דעל גורם של ע"ז ליכא חומר זה, הלא נקרא שם ע"ז, אבל דין ישל"מ שהוא כלל בכל הדברים המתבטלים, גם בגורם לא בטיל: ובס' אבני מלואים בתשו' סי' ז' הקשה על הרן מהא דפרידה שתבעה אין מרביעים עלי'אלא מינה משום דחוששים לזרע האב ולא אמרינן דלישרי משום זוז"ג, שבתוס' חולין ד' נ"ח עמדו בזה וכתבו זוז"ז גורם לא מהני רק היכא דהאחד איסור והשני היתר, אבל הכא דהאי לחודי' שרי והאי לחודי' שרי לא שייך זוז"ז גורם, ולדברי הר"ן דזוז"ז גורם מדין ביטול הוא הרי מצינו דין ביטול גם בהיתר בתוך היתר כמו צמר רחלים בצמר גמלים ונשאר בצע"ג, ולא הבנתי כונתו בקושיתו דבצמר גמלים וצמר רחלים איכא רוב מן הגמלים אבל כאן דהוי שוה בשוה האם נימא דשניהם מבטלים זא"ז, ובכונת דברי התוס' י"ל דאם הדין דחצי גורם אינו פועל לאסור כ"כ בנוולד מסוס וחרמו לא יהי' בהנולד שום איסור דחצי גורם אינו אוסר כלום, ויהי' מותר לחברו עם סוס ועם חמור, ומסקו דאינו כן דלענין שם המין לא אמרינן דחצי גורם אינו פועל כלום אלא עושהו למין מעורב מסוס ומחמור, ולשיטת הר"ן לפי מש"כ בביאור דברי' מיושב היטב דרק כשאחד איסור והשני היתר חשיב האיסור כמיעוט לגבי ההיתר, משום דגורם הוא בכח ולא נשלם איסורו, ובהיתר ליכא חסרון, אבל בכה"ג הרי שני הגורמים שווים וחד ליכא ביטול ושניהם קיימים וזה נכון ופשוט: ובכ"ז נראה לי דגם לשיטת הר"ן אין דין זוז"ג משום ביטול ברוב ממש בכל הפרטים, דהנה בביטול ברוב איכא למ"ד דבעינן ידיעה והרבה מן האחרונים נקטו כן להלכה - כמו שנתבאר ענין זה בדברינו לעיל - ולענין זוז"ג לא שמענו שיהי' חילוק בין נודע או לא דאם צריך ידיעה הי' צריך שיוודע הענין בשעת התחלת פעולת הגורמים ואם לא נודע התערובות עד אחר שנגרם ונוולד הנגרם בעולם אז לא מהני היתרא דזוז"ג, וזה לא משמע מסתימת הש"ס, אכן לפי"מ

שרצינו לחלק לעיל בפ' י"ב בין תערובות יבש ללח יעו"ש, כ"כ הכא א"צ ידיעה, אבל אם נאמר דגם בלח בלח בעינן ידיעה, מוכרח הדין דזו"ז גורם אינו משום דין ביטול ברוב, ובאמת בר"ן כתב רק דהוי כאילו נתבטל, וגם עיקר הדבר כתב לתרץ דברי רש"י כמו דמסיק שכתב רק על דרך רש"י ז"ל, ובאמת רש"י שם במס' סוטה בפ' משוח מלחמה לענין ילדה שסבכה בילדה הנטועה לקורות ולסייג, דמחלק הש"ס משום דאי אימליך לאכילה כתב רש"י שם, כיון שהילדה שמרכיב בה הוא מרכיב לאכילה היא חייבת בערלה דכיון שהעיקר עצמו אם הי' נמלך לאכילה הי' מהני מחשבתו יעו"ש.

ומשמע דאין הטעם משום ביטול כמש"כ הר"ן. ועוד דלהר"ן כל הפירות חייבים כערלה דגורם היתר בטל לגבי איסור, ולפי מה שכ' רש"י רק פירות הילדה הם ערלה.

וגם מה שהוכיח בס' אבני מלואים מדברי הב"י שתירץ על הרמב"ם דבנדורים זו"ז גורם אסור משום דיש לו מתירים אין ראי' כ"כ, דאפשר לומר דבכה"ג אסור כמו דלא מהני ביטול מה"ט, וכפי פשטות הש"ס בפסחים ד' כ"ז דמחלק שם בין ערלה לעצי הקדש, דבערלה שבטלה במאתים מותר זו"ז ג' ובעצי הקדש דלעולם אסור גם זו"ז ג' אסור.

יעו"ש: עוד קשה לי בהא דאיתא במס' גיטין ד' כ"ב אילן מקצתו בארץ ומקצתו בחו"ל טבל וחולין מעורבים זב"ז, משום דנתערבו היניקות זב"ז. יעו"ש ובמס' ב"ב ד' כ"ו, ואמאי לא נימא דיהי' כל הפירות מותרים בלי מעשר משום דזו"ז גורם כמו בילדה וזקנה לענין ערלה, ואם נאמר דבדבר שיל"מ זו"ז ג' אסור י"ל דמשו"ה בעי עשורי שם משום דטבל וחולין שנתערבו לא בטיל ברוב מדין דשיל"מ אבל לשיטת תוס' דלא סברי כהר"ן קשה, אם לא דנאמר דכללא הוא דכל היכא דהחמירו לענין ביטול, כ"כ החמירו לענין זו"ז ג' אף דלא שייכי זב"ז, וכפשטות דברי הש"ס בפסחים שם: עוד נ"ל דאפשר לומר דשאני ענין חיוב מעשר משאר ענינים, דהנה דין טבל בעיקרו הוא משום דרחמנא זכתה חלק בתבואה לשבט, ומחמת זה כ"ז שלא הופרש חלק השבט לעצמו אסרה תורה את כל התבואה, וגם לכהן אסור, וגם בספק דאי"צ ליתן לכהן לא נפקע חלק השבט מחמת דין המע"ה, והוא בכלל מה שאמרו במס' ב"מ בסוגיא דתקפו כהן דקדושה הבאה מאלי' שאני, - ובשער ה' פ"ו ופ"ח נבאר ענין זה בס"ד - והנה לענין זכות ממון כששנים גורמים לבוא בעולם דבר נולד הלא יהי' הדבר קנוי לשניהם ולא יהי' הפקר, דל"ד משפט סבת הקנינים לסבות איסור והיתר, והנה מה שקרקע ארץ ישראל גורמת לצמיחת התבואה זכתה תורה לשבט הלוי והכהנים שיהי' להם חלק משותף וזה ענין משפטי ולא דין איסור והיתר, ובכה"ג גם אם יהי' ענין זו"ז גורם לא יוגרע דין המשפטי ואז ממילא יהי' גם דין איסור טבל, ומשו"ה באילן שמקצתו בארץ ומקצתו בחו"ל שכל פרי מתילד ע"י שני הגורמים איכא חיוב מעשר, וכן נלענ"ד מוכח ענין זה לחלק בין דין שמים לדין משפטי, מהא דאיתא בירושלמי פ"ק דשביעית בנוטע בתוך שלו והברייך בשל אחרים דאינו מביא בכורים משום דבעינן שיהי' כל הגידולים מאדמתך, ותני אם הברייך ברשות מביא וקורא, ופליגי אמוראי אם סגי שנתן לו רשות לשעה, ומפרש שם בירושלמי דלמ"ד דסגי רשות לשעה משום דסובר דהא דאינו מביא בהברייך בשל אחרים הוא משום גזילה וכיון שנתן רשות אפילו לשעה ליכא דין גזילה, וכן פסק הרמב"ם בפ"ב מה' ביכורים, ובקונה אילן אחד בתוך שדה חבירו אינו מביא משום דאין לו קנין הגוף

רק לשעה, וההבדל בזה דעיקר היניקה צריכה להיות מהקרקע שקנוי' לו לעולם, ובמברייך, עיקר היניקה הלא היא מקרקע שלו וחשוב פרי אדמתך, וכמש"כ הראב"ד שם לחלק בין מברייך לקונה אילן אחד, וז"ל ולמברייך ברשות אינו דומה כלל שהמברייך עיקרו ברשות עצמו ויניקת ההברכה מעוטה היא וכיון שהיא ברשות אינה אוסרת.

עכ"ל ובפשטות נראה דענין הגזילה בזה משום דיש לחבירו חלק גם בהפירות כיון שיונק האילן קצת משדה חבירו, וכן מוכח מדברי ר"ח הובא בתוס' ב"ב ד' כ"ו ע"ב ד"ה גזלן הוא ואין מביאים ממנו ביכורים וז"ל פיר"ח משום דאין מביאים גזל ע"ג המזבח שנאמר אני ה' שונא גזל בעולה וכו', יעו"ש ואם נאמר שהגזל הוא רק בהנטיעה ולא בהפירות אין זה גזל ע"ג המזבח, הרי מוכח מזה דלענין דין שמים חשוב אדמתך, משום שעיקר היניקה משלו, אבל לענין משפט הקנינים חבירו משותף בפירות, אמנם לפי"ז קשה לשיטת רש"י בסוף פ' השולח דמפרש דלמ"ד אין קנין לנכרי להפקיע אם מכר קרקע לנכרי מחויב מה"ת לקנות הפירות מהנכרי ולהביא ביכורים שהוא חיוב גברא, יעו"ש.

ולמה תנן במשנה בנוטע בתוך שלו ומברייך דאין מביאים ולא אמרינן שמחויב ליקח מחבירו את חלקו בהפירות ולהביא ביכורים, ומזה מוכח דאף אם יקנה אח"כ את הפירות לא יתחייב בהבאת ביכורים, ולפי"ז צריך לומר דענין הגזילה האמור בירושלמי וכן לפי ר"ח בדברי עולא שאמר גזלן הוא ואין מביאים ביכורים, שאינו משום קנין בפירות אלא שהמביא הוא גזלן, וכן משמע הלשון גזלן הוא ולא אמר שהפירות גזולים המה, וחשוב גזל ע"ג המזבח משום שבא ע"י גזל.

אבל מסוגית הש"ס בסוכה ד' ל' מוכח דאם קנה ע"י יאוש שוב לא הוי מצוה הבאה בעבירה. וצ"ע.

אבל איך שנפרש ענין הגזילה בזה מ"מ מוכח ענין זה דאיכא הבדל בין דין שמים למשפטי הזכותים והקנינים, דלענין דין שמים שהצריכה תורה שיהי' הגידולים מהאדמה שלו, חשבינן כאילו כל הגידולים מהאדמה שלו ומיעוט היניקה של חבירו אינו מגרע כלום, ולענין פגיעה וגזל משל חבירו גם יניקה זו פועלת דין גזל, ולפי"ז באילן מקצתו בארץ ומקצתו בחו"ל אינו ענין לדין זו"ז גורם, דדין המעשר תלוי בדיני הזכותים והקנינים, כנלענ"ד בענין זה: פרק כ"ו גרסינן במס' נדרים ד' מ' אמר רבן אמר רב מיטרא במערבא סהדא רבה פרת, ופליגא דשמואל דאמר שמואל נהרא מכיפי' מתברייך ופליגי דשמואל אדשמואל דאמר שמואל אין המים מטהרים בזוחלים אלא פרת ביומי תשרי בלבד.

אבוה דשמואל עבד להון מקוואות לבנתי' ביומי ניסן ומפצי ביומי תשרי. ומפורש במס' שבת ד' ס"ה בטעמא דאבוה דשמואל ודשמואל שאין טובלים בשאר נהרות הוא מטעם דחיישינן שמא רבו נוטפים על הזוחלים, וכתב הרא"ש בנדרים בפירושו וז"ל אין המים מטהרים בזוחלים דחיישינן שמא רבו עלי' נוטפים שמי גשמים רבו על העיקר מי הנהר ונתבטלו ברוב ולא אמר קמא קמא בטיל שכל דבר שדרכו ליגדל וגם גדל בלי הפסק לא אמר קמא בטיל כמו שנבאר לקמן בפ' הנודר מן הירק ד' נ"ח ע"ב וכיון דאינו בטל נהפכו כולם לנוטפים, ותנן במס' מקוואות הנוטפים כמקוה ומקוה אינו מטהר בזוחלים.

עכ"ל.

ולהלכה פסק בשו"ע יו"ד סי' ר"א סעי' ב' כמ"ד דאין טובלים בנהרות מטעם זה ולא כמ"ד נהרא מכיפי' מתברין, ובט"ז שם סק"ג הביא בשם ת"ה סי' רצ"ד וז"ל שמעתי מקשים מ"ש נוטפים דפסלי זוחלים ברבייתם ומפקינן להו מתורת זוחלים ומים שאובים דפסלי המקוה לגמרי ואפ"ה אם הי' כבר מקוה של מ' סאה ונפלו לתוכה אפילו אלף סאים שאובים בבת אחת לא יפסלוה כמש"כ בסי' זה סעי' ט"ו במקוה, ובמעין אפילו כל שהוא, ותירץ הת"ה דרק לענין שאובים מהני השקה עפ"י מש"כ הרא"ש דהוי כזריעה לעשות מתלושים כמחוברים אבל לענין פסול זוחלים שהוא פסול מטעם אחר לא מטעם תלושים, לא מהני השקה, והב"ח תירץ דרק לענין שאיבה שהוא פסול מדרבנן מהני השקה ולא לענין פסול זוחלים שהוא מה"ת, והט"ז הקשה על הני תירוצים דמהא דתנן בפ"ה דמקוואות מעין שהוא מושך כנדל והמשיכו הרי הוא כמו שהי', שלדעת הט"ז מיירי בנוטפים שרבו על מי המעין ומוכח דמהני השקה גם לנוטפים שיטהרו בזוחלים, עוד הקשה על תירוץ הת"ה מה חילוק בין זה לזה מה לי שהתלוש נעשה עי"ז כמחובר או שהמחובר נעשה מחובר כמוהו, ועי' בדברי' מש"כ לתרץ ענין זה, וכאשר לפי ענ"ד לא נתבאר בדבריהם הענין כראוי, ע"כ עלינו לבאר שיטת הראשונים ומחלקותם בפירושי המשניות בענין זה, ובזה יתורץ בס"ד קושית הת"ה ופרטי הדינים המסתעפים מזה: והנה בעיקר קושית הת"ה כבר כתובה בהריטב"א לנדרים בחי' על הרי"ף והרמב"ן אחרי שהביא שם איזה שיטות בפירושי המשניות, דבפ"ק דמקוואות תנן מעין שמימי' מועטים שרבו עלי' מים שאובים, שוה למקוה לטהר באשבורן ולמעין להטביל בו בכל שהוא, ושם בפ"ה תנן מעין שהוא מושך כנדל ריבה עלי' והמשיכו, הרי הוא כמות שהי', הי' עומד וריבה עלי' והמשיכו שוה למקוה לטהר באשבורן ולמעין לטהר בכל שהוא, ועוד תנן התם העיד ר' צדוק על הזוחלים שרבו על הנוטפים שהם כשירים, והקשה הראב"ד דהכא קתני דוקא שרבו זוחלים אבל אם רבו נוטפים על הזוחלים פסולים לטהר בזוחלים, והקשה מהך דקתני שם במשנה הקודמת במעין המשוך כנדל ריבה והמשיכו הרי הוא כמו שהי', הרי אף שריבה עלי' הוא מטהר בזוחלים, וכן קשה מפ"ק משנה הנ"ל דקתני במעין שרבו עלי' מים שאובים דאינו מטהר בזוחלים, וכתב הריטב"א בזה"ל ומשום האי פירכא דאמרן ז"ל כתב רבינו ז"ל בהל' דחיישינן שמא ירבו הנוטפים על הזוחלים ובעי אשבורן כיון שלא נתערבו במעין עצמו אלא בזוחלים ממנו שהיא הנהר.

ע"כ.

פירוש לפירושו דהא הכא דאמרינן דכי רבו נוטפים על הנהר מיפסל דוקא בשנטפו הנוטפים בנהר במקום משיכתו, ומתני' דמקוואות בשנפלו במעיין עצמו כדקתני רבו עלי', כלו' במעין עצמו דהשתא לא מיפסל אע"ג דהוו שאובים מרובים במעין, ורבינו נר"ו תירוץ בשם החכם הגדול רב פינחס הלוי ז"ל דכי אמרינן התם במשניות ריבה עלי' לא שרבה עלי' כ"כ שיהא התוספת מרובה על העיקר אלא שריבה עלי' שהוא יותר ממה שהי' תחילה ולעולם מימי המעין מרובים מן התוספות אבל הכא דאמרינן לישנא דרבו נוטפים על הזוחלים הוא שהנוטפים מרובים על הזוחלים ולפיכך אעפ"י שלא

נתרחבולא נמשך יותר ממה שהי', מימי' פסולים לטהר בזוחלים, והיכא זוחלים רובא ונוטפים מיעוטא דלא מיפסל דוקא לטהר באותו מקום שהי' מושכים תחילה, אבל נתרחב או נמשך יותר ממה שהי' אסור לטבול באותו מקום שנתרחב, ולא מדניא אלא מפני מראית העין והכי תניא בתוספתא, ומשמ' דנפשי' תירץ מורי נר"ו דודאי דין הנהרות כדין המקוואות דכי היכי דקיי"ל דכי איכא מקוה כשרה ממלא בכתף וניתן בה אפילו אלף סאה שאובים, דכיון דאיכא מקוה טהרה שלם כראוי תו לא מיפסל בשאובים אע"ג דהוו שאובים מרובים, ה"נ גבי נהרות כיון דהוו כשרים תו לא מיפסלי לעולם אפילו מים שאובים רבו עליהם, מיהו הנ"מ עד המקום שהי' הנהר נמשך תחילה, אבל נתרחב או נמשך יותר ממה שהי' כל אותו מקום שנתרחב אינו מטהר בזוחלים שהדברים מוכיחים שאין כאן מימי הנהר כלל אלא מימי נוטפים שהוסיפו עליהם שאין דינם לטהר אלא באשבורן, וה"נ תניא בתוספתא, מעין שמימי' מועטים וריבה עלי' והרחיבו מטהר באשבורן ואינו מטהר בזוחלים אלא עד המקום שהי' יכול לטהר מתחילתו.

ע"כ.

ואתיא בשריבה עלי' ואפילו הרבה על העיקר והיינו מתני' דפ"ק דמקוואות, מעין שמימי' מועטים שרבו עלי' מים שאובים, כלומר והרחיבו המעין, שוה למקוה לטהר באשבורן, פי' מאותו מקום שנתערב ואילך, ולמעין להטביל בו בכל שהוא פי' במקום שהי' תחילה, והיינו אידך דקתני מעין שהי' מושך כנדל וכו' ולהאי שיטתא כל היכא שהזוחלים מרובים על הנוטפים אעפ"י שנתרחב הנהר ונמשך יותר מטהר בזוחלים ובכ"ש כמעין וכו' ולשיטתא דאידך רבנן ז"ל דס"ל דכי רבו נוטפים על הזוחלים פסולים לטהר בזוחלים אפילו במקום שהי' נמשך תחילה משא"כ במקוה שלם של טהרה שאינו נפסל לעולם אעפ"י שרבו מים שאובים, איכא לפרושי דשאני פסול שאיבה דליתא מדאורייתא אפי' במקוה חסר, ולא מיפסל מקוה חסר בשאיבה אלא מדרבנן פסולה ואפילו הי' חסר קורטוב והשלימו במים שאובים ומשו"ה אקילו רבנן בדרבנן, דכי איכא מקוה שלם של טהרה כראוי דתו לא מיפסל במים שאובים לעולם, אבל הא דקיי"ל שאין נוטפים מטהרים בזוחלים אלא באשבורן מדאורייתא ולפיכך כשרבו נוטפים על הזוחלים בטלי זוחלים ברובא ואין נוטפים מטהרים אלא באשבורן, תדע דהא איכא במקוואות קולא אחרייתא שאפילו יש כאן מקוה פסול שכולה של מים שאובים ומקוה כשר במקום אחר וחרדלית מים עוברת ביניהם טהרו שניהם, שהשאובים שהושקו למקוה טהרה הוכשרו מדין זריעה כתרומה טמאה שמטהרת בזריעה, אבל בזוחלים אין מטהרים לעולם אלא מימי מעין.

עכ"ל.

ודברי' צריכים ג"כ ביאור דלכאורה אינו מובן מש"כ לבאר דהטעם מהני במקוה שיש בו מ' סאה שרבו עלי' מים שאובים שהוא מטעם דאקילו רבנן מחמת דפסול שאיבה בעיקרו הוא מדרבנן, דהלא הטעם פשוט משום השקה וכמש"כ הרא"ש בב"ק פ' מרובה וכן כתב במס' נדה בפ' תינוקת. יעו"ש.

והנה אף שמוכח מדברי' דסובר דלא כהרא"ש בעיקר דין השקה דלהרא"ש דין השקה הוא מה"ת וכמש"כ בלשונו דאף בלא ראי' סברא היא דהא בהשקה נעשו זרועים ליטהר

מטומאתם וה"ה להטביל בהם. עכ"ל ולהריטב"א עיקר ענין השקה הוא מדרבנן וכל פסול שאיבה הוא מדרבנן וממילא עיקר דין השקה הוא מדרבנן, שהרי הוכיח תדע שהקילו בשאובים מהא דמהני השקה למים שאובים, אבל על כל פנים מאיזה טעם שיהי' כיון דמהני השקה למים שאובים מהראוי להיות מטעם זה דאף אם רבו שאובים על הכשרים אהני, כיון דמדין השקה גם השאובים מתכשרים ממילא אין כאן רוב ומיעוט דהכל כשר, ומהריטב"א מוכח דאף דמהני השקה מ"מ ברבו השאובים על הכשרים לא מהני, רק הוא קולא אחריתא שהקלו, וראוי לבאר ענין זה: ונראה לי די"ל בזה שני אופנים דברבו לא מהני השקה, דהנה בטעמא דמילתא דלהרא"ש מהני השקה אף אם נותן אלף סאה בבת אחת, הוא בע"כ דסובר דטהרת השקה קדים להתערובות, וקודם שאפשר לכשרים להתבטל מחמת מעוטים כבר נתכשרו הפסולים המרובים דהשקה פועלת משעת נגיעה שנוגעים המים זל"ז, ודין התערובות הוא אחר שנפלו בתוכו ונתערבו, ועוד תנאי אחר צריך לזה שיהי' הדין שהמים השאובים שנתכשרו ע"י השקה יטהרו עי"ז טהרה עולמית אף לאחר שתופסק השקתם מהכשרים, דלשיטת רבינו ירוחם שהובא בש"ך ס"ק קי שהביא דעת הסוברים דגם בהכשר מים שאובים ע"י השקה אם אח"כ הופסק השקתם חוזרים לפיסולם יעו"ש.

י"ל דהיכא דרבו השאובים על הכשרים לא מהני השקה, דהרי לשיטתם אין השאובים מתכשרים בהחלט, אלא כ"ז שהם מחוברים להכשרים, ובעצם הם פסולים גם עכשי' ומשו"ה אם רבו השאובים מתבטלים הכשרים במיעוטם ונעשו כולם לפסולים וחזרו השאובים לפיסולם, ועפי"ז י"ל דהריטב"א סובר כדעת הסוברים דבהשקה אם נפסקה השקתם חוזרים ונפסלים, ומשו"ה אם רבו השאובים על הכשרים לא מהני דין השקה, כמש"כ, או דסובר דכיון דעומדים להתערב חשיבי כמעורבים כבר וקדם ביטולם להכשר השקתם, ואם נאמר כתירוץ זה יש לבאר דברי הריטב"א דמשו"ה צריך לבוא עלה משום דין קולא סתם ולא מדין השקה הוא היכא שנותן אלף סאים בבת אחת, דהתם י"ל כיון דמחוברים הם ותיכף יהי' מעורבים קדים בטולם להכשר השקה, אבל אם יפלו בזאח"ז אף דבשאר פסולים הדין דחוזר וניעור, אבל בכה"ג הדין אם כבר הוכשרו המים שאובים מדין השקה לא יחזרו לעולם לפסולם דע"ז לא שייך חוזר וניעור, כיון דהכשרם לא מחמת ביטול ברוב הוא אלא ע"י השקה, ומוכח מהריטב"א דסובר דהשקה לא מהני רק לשאיבה שהוא מדרבנן אבל לפסול שהוא מה"ת, לא מהני השקה כלל, דהרי כתב ותדע שהקילו לגבי שאיבה דליתכשר בהשקה ולשיטתו גם כולו שאוב הוא רק מדרבנן, ולשיטתו כמו דלא מהני השקה למי נוטפים שיטהרו בזוחלים כ"כ לא מהני להם שיטהרו בכל שהוא: ולפי"ז צריך לפרש הך משנה דפ"ק דמקוואות דקתני ברבו שאובים דשוה למקוה לטהר באשבורן ולמעין להטביל בו בכל שהוא, באחד משני דרכים, או שהם מפרשים כשיטת הר"ן אליבא דהראב"ד וכפירוש שהביא הריטב"א בשם מורו דלאו בחד גוונא הוא אלא מקומות מקומות, והיכא דמטהר באשבורן צריך ג"כ מ' סאה, היינו דאם נפלו מים שאובים בגומת המעין עצמו שם מטהרים בכל שהוא ובזוחלים כדין מעין, ומקום משיכת הנהר שם כל דין מקוה עליהם באשבורן ובמ' סאה (ונלענ"ד דמה שהביא הר"ן בנדרים ליחס שיטה זו בשם "הרמב"ם" הוא טעות הדפוס, וצ"ל "הרמב"ן" דהרי ברמב"ן מפורש בהלכות' הדברים האלה, וברמב"ם אין משמעות

מוכחת לזה וכמו דכתב הב"י דלא מצא בדברי הרמב"ם דברים מוכיחים ע"ז ולפלא בעיני שלא הביא הב"י דברי הרמב"ן והריטב"א הנ"ל) ובנפלו בגומת המעין שדינם כדינם מעין לכל דבר כתב הר"ן דשם חשיבות מימי' מבטלים כל המים הבאים עליהם, אבל אם ריבה במקום משך הנהר למטה כל שרבו נוטפים על הזוחלים נפסל כולו, והדרך השני י"ל דברבו שאובים שוה למקוה לטהר באשבורן ולמעין לטהר בכל שהוא היינו דמהני לענין זה שיהי' דינו כמעין לטהר בכל שהוא לענין טבילת כלים דמה"ת גם במקוה מטהר בכל שהוא אלא שטבלוהו רבנן ובמעין אוקמוה אדינא, וכיון דהוא מדרבנן מהני לטהר בכל שהוא אף שרבו מים שאובים כמו דמהני לענין פסול זוחלים: אמנם לשיטת הר"ש והרא"ש דמפרשי המשנה דפ"ק דמקוואות הנ"ל כפשטה דהיכא דרבו שאובים מטהרים בכל שהוא כמעין כמו שמפורש בדברי הר"ש בפ"י למשנה ג' בפ"ה וז"ל משוך כנדל ריבה עלי' ולא שריבה עלי' מים שאובים דא"כ לא הי' מטהר בזוחלים כדתנן לעיל בסוף פרק קמא אלא ריבה עלי' היינו שעשה בריכות לכל המקומות שהי' מוליך ונתמלאה כל אחת מים הרי הוא כמו שהי' דבמקום שהי' מימיו זוחלים קודם שריבה עליהם והרחיבם שם מטהר בזוחלים וכו' עכ"ל, הרי דמפרש דהיכא דהמים שאובים רבו על הזוחלים לא יטהר לעולם בזוחלים, דאל"כ מאי הקשה מהך דסוף פ"ק דילמא גם שם מטהר בזוחלים היכא דרבו במקום המעין עצמו או במקום זחילתו, והא דקתני דאינו מטהר אלא באשבורן הוא שרבו שלא במקום המעין עצמו כמו שכתב הר"ן אליבא דהראב"ד והרמב"ם, ולשיטתו יש חילוק בין דין זוחלים לדין כל שהוא, דלדין כל שהוא לעולם נשאר עלי' דין מעין אף שרבו השאובים, ורק לדין זוחלים נפסל המעין אם רבו עלי' מים שאובים, ולענין דין מקוה ע"י שאובים שיטת הר"ש דעם הי' כולו שאוב הוא פסול מה"ת אם נשאבו ע"י כלים הראויים לקבל טומאה, וכן מטום דברי הרא"ש בפ' מרובה כדעת הר"ש דכולו שאוב פסול מה"ת, והובא שיטותיהם באורך בב"י סי' ר"א, ובנפלו שאובים אפילו אלף סאה בבת אחת לתוך מקוה כשרה כשרה המקוה דכל המים מתכשרים ע"י השקה ולשיטתם דין השקה הוא גם כן מן התורה, וכמו שכתב הרא"ש הטעם בזה משום דכמו שמתטהרים מים טמאים ע"י השקה שהוא כעין זריעה כ"כ הוכשרו מפסלותם ע"י זריעה, והנה ענין זריעה זו אינה כפשוטה שנתחברו אל מים שאינם תלושים ונעשו כ"כ מחוברים, דא"כ למה בעינן דוקה מקוה שיש בה מ' סאה, אלא דכמו דמהני מקוה שיש בה מ' סאה לטהר המים טמאים ע"י השקה, כ"כ מושכת המקוה כח טהרה על המים שאובים להכשירם מפסלותם, ובפ"י המשניות הנ"ל הוא מפרש ע"ד שמפרש הר"ש כמבואר לכל מעין בפירוש הרא"ש על המשניות, וקשה לשיטתם בתרתי, דלדבריהם קמה קושיית הריטב"א והת"ה מאי שנא פסול זוחלים מפסול שאיבה דלשיטתם שניהם פסולים מה"ת, ועוד קשה דלפי פירושם בהמשניות הנ"ל יש חילוק בין דין זוחלים לדין כל שהוא, דהיכא שרבו שאובים על המעין הוא כמקוה לטהר באשבורן וכמעין לטהר בכל שהוא, ומאי שנא דין זוחלים מדין כל שהוא: והנה הרא"ש בפירושו בפ"ה דמקוואות על המשנה הראשונה במעין שהעבירו ע"ג השוקת פסול כתב בזה"ל והקשה רבינו שמשון למה מים שבשוקת ובתלמי נפסלים כיון שמחוברים במעין והלא אפילו מים שריבה עלי' מים שאובים מטהר בכל שהוא וכו' ונ"ל דל"ק כלל דכיון דכלי מפסיק בין בריכה למעין לא מיקרי מחוברים ולא דמי למעין

שנתן לתוכו מים שאובים דשם מעין לא בטיל מיני' אעפ"י שריבה עלי' מים שאובים מידי דהוי אמקוה שיש בו מ' סאה שאינו נפסל אפילו נתן לתוכו אלף סאים מים שאובים עכ"ל.

ובמקוה הרי מפורש ברא"ש בפ' מרובה ובפ' תינוקת שהטעם במקוה כשירה שאינה נפסלת הוא משום השקה ומזה משמע דגם מה שהמעין אינו נפסל כשרבו עלי' מים שאובים הוא ג"כ מטעם השקה, היינו דגם השאובים מקבלים כח המעין שיטהרו בכל שהוא, ולשיטתו אי אפשר לומר שהטעם בזה משום דגם פסול כל שהוא לענין כלים הוא מדרבנן, דלשיטתו מה דמהני השקה לשאובים אינו מטעם איזה קולא דאקילו רבנן אלא דין תורה, ואיך מדמה הרא"ש דין טהרת כל שהוא לפסול שאובים לענין שלא יופסל דין מעין שנתרבו מים שאובים, אלא נראה דסובר דכמו דמהני השקה למקוה לקבל כח טהרה להכשיר פסול שאובים כ"כ מהני השקה שיקבלו כח מעין לטהר בכל שהוא, ומ"מ לענין פסול זוחלים לא מהני השקה ולפי"ז איכא בזה שלש מחלוקות בדבר, שיטת הרמב"ן והוא שיטת הרמב"ם שהביא הר"ן בסוגין דלא מהני השקה רק להכשיר פסול שאיבה ועפ"י מה שכתב הריטב"א שהבאנו הוא משום דאקילו רבנן בדרבנן, אבל לענין זוחלים שהוא מה"ת לא מהני השקה, וברבו בגומתהמעין ששם חשיבות מימיו מבטלים כל המים הבאים עליהם אעפ"י שיהי' הנוספים מרובים על העיקר, וזהו מטעם ביטול, וזה כלל חדש בדין ביטול שיהי' המיעוט מבטל את הרוב וזה לא כדרך שאר הביטולים אלא שהם נעשים טפלים להעיקר, ודין זה הוא רק כשנפלו בגומת המעין, וכן משיטת ר' פינחס הלוי ז"ל לא מהני השקה לפסול שהוא של תורה, ואליבייהו מדחיק הריטב"א לחלק ממקוה שאינה נפסלת ע"י רבוי מים שאובים כנ"ל, שיטה האחרונה היא שיטת הרשב"א שהביא הריטב"א שהבאנו בשם מורי נר"ו דמעין דומה למקוה כמו שמקוה מטהרת שאובים להכשירם שיהי' ראויים לטהר, כ"כ מעין מטהר השאובים להפכם לדין מעין שיהי' מטהרים בכל שהוא ובזוחלים כמי מעין לגמרי, וכן הוא שיטת הראב"ד שכתב הר"ן בסוגין דבכל מקום זחילת הנהר אם רבו השאובים דינם כמעין לכל דבר, והשיטה המכרעת היא שיטת הר"ש והרא"ש והמהרי"ק דלענין זוחלים לא מהני לעולם שום הכשר, ורק לענין לטהר בו בכל שהוא מהני השקה, וכן חלוקה הדין לפי שיטותיהם לענין שלא במקום זחילתם הקודמת, דלשיטת הראב"ד והרשב"א היכא דרבו שאובים או נוטפים אז אינו מטהר רק במקום זחילתו, אבל אם רבו הזוחלים על הנוטפים מטהרים גם שלא במקום זחילתם הקודמת, ולשיטת הר"ש והרא"ש גם ברבו הזוחלים על הנוטפים אינם מטהרים שלא במקום זחילתם: ודבר זה תלוי בפירושיהם במשנה פ"ה דמקוואות והתוספתא, דבמשנה קתני מעין שהוא מושך כנדל ריבה עלי' מים והמשיכו הרי הוא כמו שהי', הי' עומד וריבה עלי' והמשיכו שוה למקוה לטהר באשבורן, ולמעין להטביל בו בכל שהוא, ובתוספתא תניא מעין שמימיו מועטים ורבו עלי' והרחיבו מטהר באשבורן ואינו מטהר בזוחלים אלא עד המקום שהי' יכול להלוך בתחילתו, שהר"ן אליבא דהראב"ד והרשב"א מפרשים דמיירי שהשאובים מרובים מן מי המעין, ובכה"ג מטהרים בזוחלים במקום שהי' יכול להלוך בתחילתו, ובכה"ג מפרשים בפ"ה המשנה בתרי מקומות דשוה למקוה לטהר באשבורן במקום שלא הי' יכול להלוך, ושם אינו מטהר אלא בארבעים סאה, ובמקום שהי' מהלך מתחילתו מטהר בכל

שהוא ובזוחלים, ועפי"ז מפרשים בעדותו של רבי צדוק בזוחלים שרבו על הנוטפים דמטהר בזוחלים הוא אם גם נתרבה שלא במקום זחילתו, וכתב הר"ן דזהו אסדהותי דרבי צדוק דאי באותו מקום שהי' מהלך מתחילתו פשיטא, דהיכי תיסק אדעתין ששנים או שלשה טיפין יפסלו פרת מלטבול בן, והר"ש והרא"ש מפרשים דהמשנה והתוספתא מיירו שלא רבו השאובים על המים הנובעים אלא שריבה מים שהוסיף מים שאובים, אבל מ"מ מי המעין מרובים על השאובים ובכה"ג יש חילוק בין המקום שהי' מהלך מתחילתו לבין המקום שנמשך זחילתו ע"י הוספת המים: דבמקום שהי' מהלך מתחילה הוא כמעין לכל דבר, ובמקום שנתרבה זחילתו מטהר דוקא באשבורן, אבל דין מעין יש בזה לטהר בכל שהוא ומשו"ה מפרש בעדותו של רבי צדוק באופן אחר' וז"ל שם העיד רבי צדוק על הזוחלים שרבו על הנוטפים שהם כשירים, כלומר בזחילה הואיל ונוטפים מועטים ואיצטריך לאשמעינן אפילו במקום שאין כדי טבילה בזוחלים אא"כ נוטפים משלימים להם דאלת"ה מאי קמ"ל דא"כ יפסלו כל הנהרות אפילו למ"ד נהרא מכיפי' מבריק עכ"ל.

וכן הוא בפ"י הרא"ש שם, דלשיטתם דמפרשי המשנה והתוספתא דמיירי שמי המעין מרובים על השאובים ואפ"ה אינם מטהרים בזוחלים במקום שלא הי' יכול להלוך מתחילה, א"א לפרש בעדותו של רבי צדוק כמו שמפרש הראב"ד, דלשיטתם אין המעין מטהר בזוחלים רק במקום זחילתו הטבעיית, משו"ה מפרשים דאסדהותא דר' צדוק הוא דהמיעוט נוטפים הבטלים ברוב מי המעין אינם כמאן דליתא אלא שמיתוספים ומועלים להשלים לשיעור טבילה ועי' בדברינו לעיל שנתבאר ענין זה בס"ד: ונלענ"ד דגם מה דפליגי בדין הכשרת נוטפים לטהר בזוחלים תלוי במחלקותם בשלא במקום זחילה, דלהר"ש והרא"ש דסברי דמעין לעולם אינו מטהר רק במקום זחילתו, משו"ה גם במקום נטילתו אם רבו הנוטפים על הזוחלים אינו מטהר בזוחלים, והטעם בזה דנהי דמהני השקה שיקנו המים הנוטפים כח טהרה של מי מעין כמו שמים שאובים קונים כח טהרה כשנופלים למקוה כשירה, אבל כ"ז אם מי המעין עצמם יש להם כח טהרה בלא תנאים וגדרים, אבל אם מי המעין עצמם אינם מטהרים בזוחלים אלא רק במקום זחילתם הטבעי ואם ימשכו להלן ממקום זחילתם גם הם אינם מטהרים בזוחלים, ומשו"ה לא יועיל בזה אם המים הנוטפים יקנו כח מים של המעין ויהי' דינם גם הם כמי מעין אבל הלא אינם במקום זחילתם, וכל מעין ג"כ אינו מטהר שלא במקום זחילתו, ולכן שאני בזה דין זחילה מדין כל שהוא, דלענין דין מעין שמטהר בכל שהוא, שהוא בלא גדרים דלעולם מי מעין בכל שהוא אף שלא במקומו, וכמו דקתני במשנה ותוספתא לפי שיטתם דגם שלא במקום זחילתו מטהר בכל שהוא, משו"ה גם כשרבו מים נוטפים או שאובים מתכשרים המים הנוטפים ע"י השקה להיות גם הם מטהרים בכל שהוא, משא"כ לענין זחילה שתלוי בתנאי המקום, בזה שאני דין השקה מדין ביטול ברוב, דברבו זוחלים על הנוטפים ומתבטלים הנוטפים ברוב מטהרים גם הם בזוחלים ומשלימים לשיעור מקוה, כמו שמפרש הר"ש בעדותו של רבי צדוק, אף שלגבי המתכשרים עכשי' הוא שלא במקום זחילה שלהם דביטול ברוב מועיל הדין שיהי' דין המיעוט כדין של המרובים כפי הדין שלהם עכ"פ, וכיון שהמרובים מטהרים בזוחלים במקום זה, כ"כ הו"ה של המיעוט, שדין הביטול מועיל להפך את המיעוט להיות ממש כהמרובים, אבל השקה אינה מועלת

לשיטתם רק שיקנו המים הנוגעים כח טהרה של מים הכשרים, ומשו"ה גם אם קנו כח מעין, אבל גם מעין אינו מטהר אלא במקום זחילתו, ובזה מתישב לשיטתם הקושיא הגדולה שעמדו עלי', דמהני השקה למים פסולים להתכשר כמי מקוה וכן מהני השקה לשיטתם לנוטפים או שאובים שיטהרו בכל שהוא כמעין, ולענין לטהר בזוחלים לא מהני השקה בשום פנים, ולפימש"כ מתבאר שיטתם בטוב טעם.

בעזה"י: אמנם עוד עלינו לבאר שיטת הראב"ד והרשב"א דמהני לשיטתם ברבו שאובים על המעין שמטהרים גם בזוחלים במקום זחילתם הקודמת, ושלא במקום זחילתם אינם מטהרים בזחילה ובכל שהוא, דנראה שהיא דמתטהרים גם השאובים הוא מדין השקה וכמו דמוכח מלשון הריטב"א שהביא בשם מורו שהבאנו לשונו לעיל שכתב דודאי דין הנהרות כדין המקוואות, דכי היכי דקיי"ל דכי איכא מקוה כשרה ממילא בכתפו ונותן בו אפילו אלף סאה מים שאובים וכו' ה"נ גבי נהרות כוון דהוה כשרים תו לא מיפסלו לעולם אפילו מים שאובים רבו עליהם, ובמקוה דמהני ברבו השאובים על הכשרים הוא מטעם השקה, ולפי"ז קשה טובא למה שלא במקום זחילתם נפסל כל דין מעין מכאן, הלא כיון דכבר נתכשרו המים שאובים ע"י השקה כשהי' במקום הזחילה ולמה כשנמשכו שלא במקום הזחילה נפסלו, ועוד הלא גם שלא מקום הזחילה מי המעין כמו שהם, דהרי כשרבו זוחלים על הנוטפים לשיטתם מטהרים גם בזוחלים כפי שיטתם בביאור עדותו של רבי צדוק, ולמה אינם כשרים גם הנוטפים שלא במקום הזחילה ג"כ ע"י השקה, והנה בלשון שהביא הריטב"א בשם מורו, כתב הטעם בזה דמשו"ה אינו מטהר שלא במקום זחילתם רק באשבורן שהדברים מוכיחים שאין כאן מימי הנהר כלל, אלא מימי נוטפים שהוסיפו בו שאין דינם לטהר אלא באשבורן, עכ"ל הבאנו לעיל, והנה אם מטעם השקה הם מתטהרים במקום זחילתם ודאי קשה למה נפסל עכשי' אם נשאר מי המעין במקום הזחילה ושטיפת המים להלן ממקום הזחילה הוא מן המים הנוטפים לחוד, הלא כבר נתכשרו ומים שהוכשרו כבר אינם חוזרים ונפסלים לשיטת כל הפוסקים, והדיעה הסוברת ששאובים חוזרים ונפסלים אם נפסקה השקתם הוא דעת י"א שהביא רבינו ירוחם, הבאנו לעיל, ועוד הכא גם עכשי' הם מחוברים ומושקים אל המעין דהרי אין הפסק ביניהם, ואפשר לומר שהוא מדרבנן דגזרו משום מראית עין, וכמו שכתב שם הריטב"א בשם רב פינחס הלוי לשיטתו דגם ברבו זוחלים על הנוטפים אינו מטהר בזוחלים משום מראית העין, וכן נראים מדברי הריטב"א שכתב במסקנת שיטת מורו וז"ל ולהאי שיטתא כל היכא שהזוחלים מרובים על הנוטפים אעפ"י שנתרחב הנהר ונמשך יותר מטהר בזוחלים ובכל שהוא כמעין אפילו באותו מקום שנתרחב יותר וליכא מפני מראית העין דכו"ע ידעי דכיון דזוחלים מרובים בטיל נוטפים לגבייהו, וגם באותו מקום שנתרחב ונמשך יותר לא סגי' ודאי דלא הוי רובא דהנהו מיא דתמן מן הזוחלים דמרבא פרישו.

עכ"ל דלכאורה אינו מובן למה לנו לחדש חדשות משום מראית עין שלא נזכר חשש זה בגמ', אכן אם נאמר דלשיטת מורו מוכרח דחשו חז"ל להך חששא דמהאי טעמא כשרבו נוטפים על הזוחלים אינם מטהרים בזוחלים ובכל שהוא, ומשו"ה צריך לנו לחלק דהיכא שרבו זוחלים מטהרים גם שלא במקום זחילתם ולא חיישינן למראית עין, דכו"ע ידעי דרוב מים הם זוחלים, וכן מדויק ענין זה יותר בלשון מורו עצמו, שכ' שהדברים

מוכיחים שאין כאן מימי הנהר כלל, ודבר זה לא מצינו בשום מקום בדיני התערובות לומר שלא שטפו ממי המעין כלום, ובכל דוכתא אמרינן המדומע מדמע לפי חשבון, ורק אם נאמר שכל הדין בזה הוא משום מראית עין, י"ל שכונתו שהדברים מוכיחים שאין כאן מימי הנהר כלום, הוא לפי דעת בני אדם הרואים שיסברו כן, ויאמרו שנוטפים מטהרים בזוחלים.

ועפ"י מה שבארנו דלשיטת הר"ש והרא"ש אם רבו נוטפים או שאובים על מי מעין נפסלו מי המעין מלטהר בזוחלים וכן הוא שיטת המרדכי, וכן מטים דברי הרמב"ם בפ"י על המשנה פ"ק דמקוואות דמפרש המשנה דשוה למקוה לטהר באשבורן ולמעין בכל שהוא בחד מקום שכתב בזה"ל הנה אלה המים משותפי המשפט דין המקוה והמעין כי הוא מטהר בכל שהוא כדין מעין ואינו מטהר אלא באשבורן, ולהראב"ד והרשב"א אף אם רבו נוטפים על הזוחלים מטהר במקום שהי' מהלך בתחילה, לפי"ז נלענ"ד בהא דכתב הטור מקוה שיש לו מ' סאה ומעין כל שהוא יכול לשאוב כמו שירצה וליתנו בתוכה והם כשרים אעפ"י שהם רבים על המים שהיו בתוכה תחילה.

עכ"ל.

דכתב הב"י ע"ז וז"ל ורבינו סתם וכתב דמעין כל שהוא יכול לשאוב כמו שירצה וליתנו בתוכה והם כשרים ולא פירש אם עדיין עלי' דין מעין לגמרי לטהר בזוחלים ובכל שהוא או נתבטל ממנו דין מעין לגמרי בשני הדברים יחד, או לא נתבטל אלא באחד מהם, וזה ודאי קצר במקום שאמרו להאריך, ומ"מ כבר נתבארו הדברים במה שכתבתי.

עכ"ל.

ובד"מ כתב שעט וז"ל ולא ידעתי מה הי' לו לרבינו לכתוב עוד אי מטהר בזוחלים שזה מבואר לעיל שמעין שרבו עלי' מי גשמים אין מטהר ע"י זחילה ולכן אין לטבול בנהרות לדעת ר"י כל זמן הפשרת שלגים ואפילו לר"ת אינו מותר אלא מטעם דנהרא מכיפי' מבריד, אבל אם הי' הרוב מי גשמים לכו"ע אין מטבילים בו דרך זחילתו, כש"כ כשמרבה עלי' שאובים שאסור לטבול בו דרך זחילתו ופשוט הוא.

עכ"ל.

ובאמת אין מדברי הטור שהביא הד"מ דבר מפורש להכריע בין הני רבוותא, דהטור לא כתב רק דלהלכה נקטינן כמ"ד דאין טובלים בנהרות, כר"י דפסק כן, אבל הלא בביאור פסק זה איפליגו הראשונים, דלהראב"ד והרשב"א והר"ן אין טובלים בנהר רק במקום שנתרחב זחילתו, ולהרא"ש והר"ש אין טובלים כלל אם לא באשבורן, אלא שהאמת יורה דרכו דשיטת הטור הוא כהרא"ש, וכונת הטור כאן הוא על מקוה שיש לה מעין נובע, וזה מדויק בלשונו שכתב יכול לשאוב וליתן בתוכה הוא במקוה שיש לה מ' סאה או מעין נובע, ומקור דברי' הואכתשו' הרא"ש כלל ל' סי' ג' וז"ל הבנתי במכתבך שהמקוה היא מים חיים נובע ממקורו הילכך אינו נפסל במים שאובים כי מעין שאין בו מ' סאה לכתחילה יכול למלאות במים שאובים ולטבול בתוכו, כדתנן בפ"ק דמקוואות למעלה מהם מי מעין שמימיו מועטים שרבו עלי' מים שאובים שוה למקוה לטהר באשבורן ולמעין לטהר בכל שהוא, וכן בפ"ה דמקוואות מעין שהעבירו וכו' עד חוצה

לפי שהמעין מטהר בכל שהוא, אלמא דהמעין והמחובר לו אינו נפסל בשאיבה, ואפילו בתוך השוקת מותר להטביל ואינו פסול אלא מדרבנן משום גזירה כדפירש רבינו שמשון וכן פסק רבינו ז"ל.

עכ"ל.

ומזה העתיק הטור לפסק הלכה, ומזה נבין שאין הדבר פשוט כ"כ כמו שנראה מהד"מ, רק שמלשונו כאן מוכח דאזיל בתר שיטת הרא"ש בזה. עוד מצאתי בב"ח שכתב לדיק מלשון הטור שכונתו רק על דין מעין שיטהר בכל שהוא מדנקט בלשונו ומעין כל שהוא ולא נקט מעין סתם, לומר אף שהי' בו כל שהוא יכול להוסיף מים שאובים לשיעור טבילה שהמעין מטהר בכל שהוא.

יעו"ש.

מכל זה מוכח דהטור מיירי רק לענין כל שהוא אבל רק באשבורן ולא בזוחלים: אמנם דברי הטור הקודמים שהעתיק דין המשנה במעין שהמשיכו צריכים ביאור דז"ל מעין שהמשיכו לבריכת מים שהם נקוים ועומדים יש לה כל דין מעין ואם הפסיק ראש הקילוח חזר להיות לה דין מקוה שאינה מטהרת אלא במ' סאה ובאשבורן, ואם חזר והמשיך קילוח המעין לתוכה חזרה לדין מעין.

עכ"ל.

הנה מלשונו שכתב יש לה דין מעין משמע ודאי דלכל דין מעין הוא אף לטהר בזוחלים, וכן מדכתב בהפסיק הקילוח שאינה מטהרת אלא באשבורן, משמע להדיא דבלא הפסיק הקילוח מטהרת גם בזוחלים. ועי' בפרישה שם שדקדק מלשון הראש בפ' תינוקת הלכות מקוואות סי' ט' שכתב בזה"ל העבירו ע"ג בריכה והפסיקו הרי הוא כמקוה ומטהר באשבורן וצריך מ' סאה, חזר והמשיכו פסול לזבים וכו' אבל דין מעין יש להם לטהר בכל שהוא עכ"ל וכן במעדני יו"ט שם על הרא"ש דקדק מלשון הרא"ש הנ"ל דמשמע דלא כהב"י שכתב דדין מעין לכל דבר בין לזוחלים ובין לכל שהוא.

יעו"ש ונלענ"ד עפ"י מש"כ הרא"ש בפ"י לנדרים הבאנו דברי' לעיל דמהאי טעמא אין טובלים כשרבו נוטפים על הזוחלים משום דהנוטפים מבטלים את הזוחלים והוי כאילו כולו נוטפים, דאל"ה הי' מותר לטבול דלו יהא שאין הנוטפים מטהרים בזוחלים דלא מהני ע"ז דין השקה שיקבלו הנוטפים כח טהרה של המעין, אבל כיון דמי המעין עצמם לא נתבטלו אם יש בהם מ' סאה יטהרו את האדם הטובל דאין הנוטפים חוצצים לטבילה, לפי"ז יש לדון בנידון זה שמי המעין מתערבים במי הבריכה אם גם רבו מימי הבריכה על מימי המעין השוטף לתוך הבריכה, דמי המעין אינם בטלים ברוב המים של הבריכה, דכיון דכל המים מחוברים למעין אי אפשר שיתבטלו, דהיכא הנוטפים כולם בנהר ורבים על מי המעין מתבטלים כולם, אבל הכא שהמעין שמחוץ לבריכה ודאי לא שייך שיתבטל דהרי הוא ניכר בפ"ע שאין הבריכה שוטפת למעלה מהמעין, משו"ה גם מי המעין המעורב ברוב מימי הבריכה ג"כ אינם בטלים כיון שהם גוף אחד עם מי המעין שמחוץ לבריכה וכיון שכל הגוף אי אפשר להתבטל משום שהוא ניכר כ"כ אין החלק ממנו מתבטל כיון שאינו בנפרד מן כל הגוף שהוא כל המעין, ועוד טעם אחר בזה דהרי בכל

דבר שעומד ליגדל ולהתרבות לא אמרינן קמא קמא בטיל כמש"כ בפ"ה הרא"ש כאן דמשו"ה ברבו הנוטפים לא אמרינן קמא קמא בטיל, וכן כתבו התוספות בב"ק ד' ק' ועוד בכמה מקומות והכא שהמעין שוטף ועומד והוא מעין נובע שאי אפשר לשער כמה ירבו מי המעין ברבות השנים ומשו"ה אין מי המעין המעורבים במימי הבריכה מתבטלים ברוב דהרי עומד תמיד להתרבות יותר ויותר, ולפי"ז הרי למי בריכה זו דין מעין לכל דבר, כלומר כמי המעין עצמם אף לטהר בזוחלים, אכן אם בהצטרף מי המעין לבד בלא מי הבריכה לא יהי' בהם שיעור טבילה, לא ישלימו מי הבריכה לכדי השיעור, דרק כשרבו זוחלים על הנוטפים שמתבטלים מי הנוטפים בזוחלים אז משלימים הנוטפים לשיעור כמש"כ הר"ש והרא"ש שזהו עדותו של ר' צדוק, אבל בכה"ג לו יהא שמי המעין הם כמו שהי' אבל מי הבריכה לא ישלימו אם יטבול בהם כשהם זוחלים, ולפי"ז י"ל דמש"כ הרא"ש על ענין דין זה שכשהמשיך את המעין לתוך הבריכה הרי הוא כמעין לטהר בכל שהוא, מילתא דפסיקא נקט.

דלענין לטהר בזוחלים תלוי הדבר אם יש ארבעים סאה במי המעין לחוד, דלענין זה אין מי הבריכה משלימים, וכן דברי הטור אמת דמי המעין עצמם הם כמעין לכל דבר גם לענין זוחלים כמש"כ, אח"ז ראיתי גם בש"ך סקל"ב שהביא דברי מע"מ הנ"ל וז"ל בס' מע"מ תמה אמאי בסעיף י' בהומשך המעין מטהר בזוחלים, ול"נ דהתם מיירי בשלא רבו הנוטפים.

וק"ל ולפימש"כ א"צ לזה דבפשטות קשה איך סתם המחבר והפוסקים ולא חילק בין רבו או לא, וכתב להלכה של הבריכה יש לה דין מעין, ולפימש"כ הוא מבואר: אמנם כ"ז הוא רק מה שמי המעין אינם בטלים ברוב מי הבריכה אבל עדיין קשה טובא דהלא לשיטת הר"ש והרא"ש מי מעין עצמם אינם מטהרים בזוחלים רק במקום זחילתם כשיטת מהרי"ק, וכמו שכתב הש"ך בשמם בסקי"א, וא"כ הכא שהמשיך את המעין לתוך הבריכה הרי במקום הבריכה אינו במקום שהי' מהלך בתחילה, ובכה"ג גם כשרבו זוחלים על הנוטפים אינם מטהרים בזוחלים, ולפלא בעני על הש"ך שכתב בס"ק כ"ט שמי הבריכה מטהרים בזוחלים ולא העיר כלום משיטת מהרי"ק הר"ש והרא"ש שהעתיק דבריהם בסקי"א, וכן הט"ז בסק"כ שהעיר מדברי המשנה מעין שהמשיכו, ומתרץ דכאן שהי' מעין משוך שהוסיף המשכתו להבריכה משו"ה מטהר אף בזוחלים ולא זכר כלום משיטת הפוסקים הנ"ל דסברי דמעין שנמשך שלא למקום זחילתו אינו מטהר בזוחלים, ולחומר הקושיא נלענ"ד דיש חילוק בהרחבת המעין והמשכתו ע"י הוספת מים נוטפים לבין המשכתו ע"י התחדשות מדרון בהקרקע המעכבת זחילתו, דהיכא שמים הנוטפים גורמים להמשיך זחילת המעין להלן ממקום הליכתו אז אינו מטהר בזוחלים, ומשו"ה מפרשים בעדותו של ר' צדוק כשזוחלים רבו על הנוטפים שהוא דוקא במקום שהי' מהלך בתחילה, דבכה"ג כיון שאינו זוחל המעין מחמת עצמו ומקור חיותו אלא שהמים הנוטפים מסייעים להיות זוחל, משו"ה אינו מטהר בזוחלים אלא במקום שהי' מהלך בתחילה, אבל אם הוסיף את המדרון היינו שחפר מן הקרקע המעכבת זחילת מי המעין וכשהוסרה סבה המעכבתו הוא זוחל מחמת טבעו בכהאי גוונא גם במקום שנמשך זחילתו הוא מטהר בזוחלים, וכן יש להוכיח מהא דתנן במשנה פ"ה, מ"ו בגל שנתלש ובו ארבעים סאה ונפל על האדם והכלים טהורים, וממשנה זו הוכיחו

כמה ראשונים דלטבילת אדם בעינן לעולם מ' סאה, דאף שמטהר זוחלים כמעין, מ"מ בעינן מ' סאה, עי' בנמוקי הגרי"ב על משנה זו שהביא בשם תוה"ב הארוך שכ' כן בשם ר"ת, דממשנה זו ג"כ קשה לשיטת הר"ש והרא"ש ומהרי"ק דמעין אינו מטהר בזוחלים רק במקום זחילתו ואיך מטהר הגל שנתלש, ועי' בש"ך סק"ל מש"כ בשם מהרי"ק על ענין זה שלא בטל דין מעין בגל שנתלש, ומזה מוכח דאם זוחל במקום אחר שלא מחמת הוספת מים חשוב הכל דרך זחילתו, כ"כ נאמר אם נמשך זחילתו ע"י הורדת תחתית העפר בין ע"י לחות הקרקע ובין ע"י חפירת ידי אדם, כל מה שמושך וזוחל חשוב הכל מקום זחילתו: ובזה מתפרשים לי היטב בטוב טעם דברי הר"ש בפ"ה מ"ג בהא דתנן שם מעין שהוא משוך כנדל ריבה עלי' והמשיכו הרי הוא כמו שהי', הי' עומד וריבה והמשיכו שוה למקוה לטהר באשבורן ולמעין להטביל בו בכל שהוא עכ"ל משנה.

וז"ל הר"ש שם משוך כנדל שמימי' זוחלים במקומות הרבה וכו' ריבה עלי' ולא שריבה לו מים שאובים דא"כ לא הי' מטהר בזוחלים כדתנן לעיל ספ"ק אלא ריבה עלי' היינו שעשה בריכות לכל המקומות שהי' מוליך ונתמלאה כל אחת מים: הרי הוא כמו שהי' דבמקום שהי' זוחלים קודם שריבה עליהם והרחיבם שם מטהר בזוחלים ומן הצדדים אין מטהר אלא באשבורן, ובסוף פ"ק הבאתי ברייתא מתוספתא כיוצא בזו דקתני מעין שמימיו מועטים וריבה עלי' והרחיבו מטהר באשבורן ואינו מטהר בזוחלים אלא עד מקום שהי' יכול להלוך מתחילתו, דריבה עלי' היינו שעשה בריכה לפני' ונתמלאה מים וכו': הי' עומד, כלומר שאותו מעין לא הי' מימיו זוחלים אלא עומדים' בריבה עלי' שהרחיב מקום עמידתו: והמשיכו מקום ם הרחבתו עשה זוחלים שוה למקוה לטהר באשבורן ואין מטהר בזוחלים, מאחר דעיקר מקום המעין אינם זוחלים עכ"ל.

דפשוטות דברי' תמוהים מאד, כיון דגם במעין שהי' זוחל מתחילה אינו מטהר רק במקום שהי' מהלך בתחילה למה קתני במשנה בסיפא הי' עומד שלפי' הר"ש הוא שלא הי' זוחל כלל אלא מימיו עומדים הלא גם בזוחל אינו מטהר חוץ ממקום זחילתו, ועפ"י מש"כ נפרש דברי' דבר דבר על אופן, ושני כללים בזה, דהיכא שהי' זוחל מעיקרא ועשה בריכות ע"י חפירה וכיוצא בזה, הנה מה שניתוסף ברוחב כגון שהי' רוחב המעין אמה ועכשי' נעשה בריכה שרחבה כמאתים ויותר, כל עודף הרוחב אינו מטהר בזוחלים, וזה שכתב תחילה דמן הצדדים אינו מטהר בזוחלים, אבל מה שמושך באורך אם גם ניתוסף ע"י חפירה הוא מטהר בזוחלים, כיון שמוצא מקום מדרון הוא זוחל והולך כדרך זחילתו, אבל כ"ז אם הי' זוחל קצת רק שהמשיך זחילתו, אבל אם הי' עומד בלי זחילה כלל, ועכשי' נעשה זוחל ע"י חפירה אז אינו מטהר בזוחלים ומפרש הרישא דמתני' הרי כמו שהי', דע"י שעשה בריכה וניתוסף הרוחב לא נגרע דין המעין לפי מדת הרוחב שהי' מהלך בתחילה, ואם הי' עומד אף שהמשיכו לאורך אינו מטהר בזוחלים כנלענ"ד בעזה"י: ובמה שבארנו יתפרש היטב לשיטת הר"ש והרא"ש מה שנתקשה הראב"ד הובא בב"י בשמו מספר בעלי הנפש וז"ל הא דאמרינן על הזוחלים שרבו על הנוטפים שהם כשרים איכא לאקשווי מינה על ההיא דאבוה דשמואל דעביד לבנת' מקוואות וכו' שמא ירבו נוטפים על הזוחלים הא מחצה על מחצה לא בעי אשבורן, והכא אמרינן על הזוחלים שרבו על הנוטפים הא מחצה על מחצה בעי אשבורן, ואיכא למימר דהא דרבי צדוק משום דאי אפשר לצמצם הוא ומספיקא בעינן רובא וכו' יעו"ש וכ"ז הוא לפי

שיטת הראב"ד דמפרש בעדותו של ר' צדוק דמיירי שהלכו המים חוץ למקום זחילתם, וכן מפרשי הך דאבוה דשמואל דחייש שמא ירבו נוטפים על הזוחלים שהוא ג"כ שלא במקום שהי' זחילתם מעיקרא וכמו שמבואר בר"ן בנדרים והובא בב"י, ולשיטתו הקושיא חמורה, אבל לשיטת הר"ש והרא"ש לק"מ דבעדותו של רבי צדוק מפרשים דמיירי במקום שהי' מהלך בתחילה ורק אסהדותא דילי' הוא שהנוטפים משלימים לשיעור ובכה"ג ודאי אם יהי' מחצה על מחצה שאין הנוטפים בטלים ברוב וכל חד קאים אדינו, בודאי אין הנוטפים משלימים כיון שאינם מטהרים בזוחלים, ובנידון דאבוה דשמואל ג"כ דוקא רוב נטפים בעי' אשבורן משום דכיון דאיכא רוב מתבטלים הזוחלים ברוב הנוטפים והוי כאילו כולם נוטפים, כמש"כ הרא"ש בפ"י לנדרים, אבל מחצה על מחצה לא בעי' אשבורן, כיון דכל אחד קאים אדינו מתטהר הטובל ע"י המעין שיש בו כשיעור וא"צ להשלמת הנוטפים, וזה פשוט.

ומאד נפלאים בעיני דברי הש"ך בסק"י וז"ל משמע אפילו אין הזוחלים רובא רק הם שוה בשוה כל שאין הנוטפים רובא הרי הוא כמעין וכ"כ ב"י בשם הראב"ד וכו' אבל צ"ע שבספר בעלי הנפש שלפנינו ד' ס"ו ע"א איתא איפכא ומסתברא דמתני' עיקר דבעינן רוב מים חיים, וההיא דאמרינן שמאירבו נוטפים על הזוחלים לרווחא דמילתא קאמרינן, א"נ כיון דא"א לצמצם בעינן רובא זוחלים, וכלישנא קמא מיסתבר דבעינן רובא דכשרות ממשנת מקוואות ומשמעתא דיבמות פ' הערל כדבעינן למימר קמן עכ"ל.

וצ"ע לדינא דהא נוטפים מדאורייתא, ועי' בפ"ב דחולין ד' כ"ח וכ"ט גבי מחצה על מחצה כרוב עכ"ל והדברים מפליאים מה שייך ענין זה לחקירת מחצה כרוב דהתם אנו דנים על ההלכה איך היתה ההלכה שהורו לנו לשחוט רוב, אם שלא לשייר רוב או לשחוט רוב, וכן לענין תנור שאם נותץ אם חשוב בשבירת מע"מ כשלם או כשבור, אבל כאן איכא בזה פסולים וכשרים ובמחצה על מחצה שניהם מתקיימים ואינם מבטלים זא"ז, ולמה לא יתכשר ע"י הכשרים, ומה דאיכא מים פסולים ג"כ, הלא הפסולים אינם מגרעים את הכשרים דאינם חוצצים בפני הטבילה, ומה דהקשה הש"ך על דברי הראב"ד שהביא לנידון זה מיבמות פ' הערל בדרבנן בעינן רבי', הלא פסול נוטפים הוא מדאורייתא, לפימש"כ לעיל דלשיטת הראב"ד והרשב"א כמו דמהני השקה לטהר שאובים מפסול שאיבה, כ"כ מי מעין משיקים לנוטפים שיקבלו דין מעין לכל דבר, וכן נתבאר לשיטתם, דמעין מטהר בזוחלים אף שלא במקום זחילתם, וברבו נוטפים על הזוחלים שאינם מטהרים שלא במקום זחילתם הוא רק מדרבנן, ומה"ת מטהרים גם שלא במקום זחילתם כיון שמי המעין ראויים לטהר כ"כ מהני דין השקה על הנוטפים, ומשו"ה שפיר דמה הראב"ד ענין זה לסוגית הש"ס דיבמות הנ"ל אם בדרבנן בעינן רבי'.

ומש"כ הש"ך בריש דברי' דמשמע מהשו"ע דבמע"מ הרי הכל כמעין אין זה פשוט כ"כ דזה תלוי בשיטות הנ"ל, דלשיטת הראב"ד והרשב"א הוי הכל כמעין דגם הנוטפים נעשו כמעין ע"י השקה, אבל לשיטת הר"ש והרא"ש הרמב"ן והריטב"א לעולם אין נוטפים נעשו כמעין אם לא היכא שהזוחלים רובא ומתבטלים הנוטפים ברוב, ולשיטת הרמב"ן אם רבו הנוטפים בגומת המעין מתבטלים, וכל הרואה יראה שהש"ך והט"ז קצרו כאן

בבירורי השיטות ומחלוקותיהם, וכל מה שכתב הט"ז בסק"ג לתרץ קושית הת"ה אין דברי מתקבלים על הלב כמו שיראה המעין עפ"י בירורי השיטות שהבאנו: פרק כז כתב הטור מקוה שיש לה מ' סאה ומעין כל שהוא יכול לשאוב כמו שירצה וליתנו בתוכה והם כשרים.

אעפ"י שהם רבים על המים שהי' בתוכה תחילה, ובב"י הביא שם דדין זה הוא אף לשיטת הסוברים דלטבילת אדם בעינן מ' סאה גם במעין וכן מפורש להדיא בהרא"ש פ' תינוקת סי' ב' שמעין כל שהוא אינו נפסל בשאובים, ושם מסיק להלכה כשיטת הר"י דלאדם בעינן מ' סאה גם במעין, ומ"מ כתב שם בסי' זה דמעין כל שהוא אינו נפסל בשאובים ויכול למלאות כל מה שירצה ע"י שאובים, וכן הוא להלכה בהטור שהעלה בריש סימן זה דלאדם בעינן מ' סאה וכאן כתב דמעין כל שהוא יכול לשאוב כמו שירצה וליתנם בתוכה והם כשרים, ולכאורה הם שני דינים המתנגדים זל"ז, דהרי ענין זה שיכול להרבות בשאובים ואין המים הכשרים בטלים ברוב הוא מטעם השקה, שהמים שאובים מקבלים כח טהרה מהמים הכשרים, ואם בהמים הכשרים ליתא כח טהרה לטבילת אדם, איך יקבלו המים שאובים כח זה, דלענין טבילת אדם שוה מי מעין למקוה חסרה שאין בה מ' סאה, ובאמת כן כתוב בהרא"ש בפ' מרובה סי' ג' וז"ל והא דקתני בפ"ה דמקוואות מעין שהעבירו ע"ג השוקת פסול ולא מתכשר במה שהוא מחובר למעין ומעין מטהר בכל שהוא וכו' וי"ל דהא דמעין מטהר בכל שהוא היינו לטבילת כלים אבל לטבילת אדם בעינן מ' סאה כדאמרינן בפ' חומר בקדש וכו' הילכך פסול השוקת לטבילת אדם הואיל ואין מחובר למים שיש בו מ' סאה ובפ' מקוואות פירשנו פ' הגון.

עכ"ל הצריך לנו. אבל בתשו' ובפסקי' במס' נדה חזר מזה וזה שרמז כאן במס' ב"ק וכתב שבפ"י למס' מקוואות פירש פ"י הגון, דשם מתרץ הך קושיא מה דלא מתכשר המים שבשוקת בתירוץ אחר וז"ל.

ונ"ל דל"ק כלל, כיון דכלי מפסיק בין בריכה למעין לא מיקרי מחוברים ול"ד למעין שנתן לתוכו מים שאובים, דשם מעין לא בטיל מיני' אעפ"י שריבה עלי' מים שאובים מידי דהוי אמקוה שיש בה מ' סאה שאינה נפסלת אפילו נתן לתוכה אלף סאה שאובים עכ"ל. ועפ"י דברי' אלו כתב להלכה בפסקי' בפ' תינוקת ובתשו' וכן פסק הטור דלא תלי זה בזה דאף דבעינן לטבילת אדם מ' סאה גם במעין, מ"מ מהני השקה במעין כל שהוא אף לטבילת אדם, אבל הא מילתא טעמא בעי מ"ש מקוה חסרה ממעין כל שהוא, ולכאורה הי' מקום לומר כיון דמעין כשר לטהר מים טמאים בכל שהוא דרק לטבילת אדם בעינן מ' סאה, אבל לטהר מים טמאים הוא מטהר בכ"ש כמו שכשר להטביל בו כלים, והשקת מים שאובים הוא כהשקת מים טמאים, דבשניהם הטעם משום זריעה והתחברות, אבל לפי"ז הי' ראוי להיות שגם במקוה שאין בה רק כל שהוא ומילא אותה מים שאובים שתהי' כשרה מה"ת אף לשיטת הסוברים כולו שאוב פסול מה"ת וזה לא שמענו, ומוכרח הדבר דל"ד לגמרי דין השקה של מים טמאים לדין השקה של שאובים שמתחברים למים ראויים לטהרה, דלדין זה האחרון תלוי בכח טהרה של המים, וכיון דמקוה חסרה שאין בה מ' סאה פסולה לטבילת אדם מה"ת כ"כ המים שאובים המושקים.

ומקוה זו לא יקבלו כח טהרה לטבילת אדם, וא"כ הדרא הקושיא לדוכתה איך מתטהרים השאובים לקבל כח טהרה לטבילת אדם, ע"י מעין כל שהוא, שאין בעצמו כח לטהר אדם בטבילתו: ונלענ"ד דמה דפסלינן מקוה חסרה לטבילת אדם אינו דומה למעין כל שהוא, שהוא פסול לטבילת אדם לשיטת הר"י וסיעתו, דהנה מה דפסלי מעין כל שהוא לטבילת אדם אף שנראה מדברי הראשונים שהוא מה"ת, מדכתב הרשב"א הובא בב"י להכריע להלכה כשיטת הר"י דלמחמירים שומעים בדבר שאיסורו בכרת וכן הביא בשם הר"ן.

יעו"ש, מ"מ י"ל דפסול זה אינו כפסול של מקוה חסרה, דבמקוה חסרה כל שהוא הוא חסרון כח טהרה, ורק במקוה שיש בה מ' סאה מים כשרים יש בהם כח טהרה, אבל במעין כל שהוא מה דפסול לטבילת אדם אינו משום חסרון כח טהרה אלא שהוא דין בשיעור טבילה, וכן נראה מלשון הרא"ש שכ' בפ' תינוקת הובא בב"י שכתב להכריע כשיטת הר"י וז"ל שנראין דבריו כי אין להשיב על הראיה שהביא, וגם מיסתבר הואיל ושיעור חכמים מי מקוה אמה על אמה ברום ג' אמות מים שכל גופו עולה בהם, לא פליג באדם לשער בכל אחד לפי גופו עכ"ל.

מלשון זה מוכח דהטעם דמצריכין מ' סאה במעין הוא לשיעור טבילה, כיון דלמקצת בני אדם בעינן שיעור זה שיהא כל גופו עולה בהם משו"ה הוי הדין לכל אדם שיהי' שיעור מים שיהי' ראוי לכל אדם שיהא גופו עולה בהם, ולפי"ז י"ל דכח טהרה לטבילת אדם יש במעין כל שהוא אלא דבעינן מ' סאה לטבילה ומשו"ה לענין השקה של שאובים שאני מקוה חסרה למעין כל שהוא דבמקוה חסרה אין בה כלל כח טהרה לטבילת אדם, ובמעין כל שהוא יש בו כח טהרה, ומה שאין אדם מתטהר בו הוא מחמת שאינו טובל א"ע כראוי, והמים שאובים המושקים למעין כל שהוא מקבלים כח טהרה כדין המעין, וכשאיכא בשאובים מ' סאה שהטבילה היא כראוי, כשר לטבילת אדם כמעין עצמו שאם הי' טובל בשיעור הראוי שיהי' כל גופו עולה הי' מתטהר: וכן נראה להוכיח מהא דכתבו הר"ש והרא"ש לפרש בעדותו של ר' צדוק בזוחלים שרבו על הנוטפים שהם כשרים דאסהדותי' הוא שאם אין בזוחלים לחוד שיעור טבילה אא"כ נוטפים משלימים להם אפ"ה כשר, הבאנו לעיל דבריהם, והנה במי פירות תנן במשנה דלא פוסלים ולא מעלים דאם היתה המקוה חסרה כל שהוא אין מי פירות משלימים, ורק כשהיתה שלמה כשר בנתן סאה נוטל סאה, היינו דאם הי' מעיקרא מקוה שלמה אז מתבטלים המי פירות ברוב ומתכשרים גם הם, ומשו"ה כשר אח"כ בנתן סאה ונטל סאה עד רובו כדאמרינן ביבמות ד' פ"ב אף דאח"כ ליכא מ' סאה מים, מ"מ גם מי פירות משלימים כיון דכבר נתכשרו, אבל אם מתחילה כשנפלו המי פירות לא הי' במקוה מ' סאה לא מהני ביטול ברוב שיתכשרו המי פירות להשלים את המקוה, ובע"כ הטעם בזה דאף שהמיעוט בטל ברוב לא מהני כיון דהרוב עצמו לא הי' לו כח טהרה, ולפי זה אם נאמר דלשיטת הסוברים דמעין אינו מטהר לאדם רק במ' סאה הוא שוה לענין זה למי מקוה ואיך משלימים הנוטפים לזוחלים אם אין בזוחלים שיעור טבילה, שהוא בע"כ משום דין ביטול ברוב כמש"כ למעלה, דאי מטעם השקה א"כ גם כשרבו הנוטפים על הזוחלים ליתכשרו ואיך משלימים נוטפים לזוחלים, ואין לומר דשאני זוחלים ונוטפים ממים ומי פירות, דהלא גם מי פירות משלימים אם מתחילה היתה מקוה שלמה ונתן סאה ונטל סאה, אלא נראה

שהטעם בזה משום דמעין מטהר בכל שהוא אף לאדם, אלא דבעינן שיעור לטבילה שיהא מים שכל גופו עולה בהם, אבל כח הטהרה איכא בכל שהוא, ומשו"ה מתבטלים מיעוט הנוטפים ברוב הזוחלים ונעשים גם הם כזוחלים, ומשו"ה משלימים לשיעור טבילה: עוד יש להוכיח כדברינו מדברי ר"ת שכתב בת בשמו הובא בביאור הגר"א סק"ה להוכיח דלטבילת אדם בעי מ' סאה ממשנה ו' פ"ה בגל שנתלש ובו מ' סאה דאף שהוא מעין בעינן מ' סאה לאדם והרי הוא קטפרס אינו חבור ואיך מצטרף המים שבגל לשיעור מ' סאה, אלא נראה דרק לענין מ' סאה במקוה שהחיבור גורם בהמים כח טהרה שע"ז שהם במקום אחד מ' סאה בא במים כח טהרה, וכ"ז שאינם חשובים מחוברים אין בהם כח טהרה כלל, אבל במעין דמה דבעינן מ' סאה לטבילת אדם הוא רק לשיעור טבילה שיהא כל גופו עולה בהם ולא פליג בין אדם לאדם, לענין זה מהני אם איכא שיעור מים ע"י הצטרפות של קטפרס וכן נלענ"ד מוכרח הענין לפימש"כ הריב"ש בס"י רצ"ב הובא בהגר"א ס"ק הנ"ל דכל זוחלים הם חשובים כקטפרס, וא"כ איך מטהרים מי מעין בזוחלים לטבילת אדם לשיטת הסוברים דבעינן מ' סאה, דהרי בזוחלים אי אפשר שיתחשב מ' סאה דהרי אינם מחוברים להצטרף למ' סאה, אם לא שנאמר כמש"כ דשאני הצטרפות מ' סאה דמעין להצטרפות מ' סאה דמקוה, דלענין מי מעין מהני גם קטפרס להצטרף לשיעור מ' סאה כמש"כ: והגר"א כתב בסק"ה ה' להוכיח נגד שיטת הסוברים דבעינן מ' סאה לטבילת אדם במי מעין וז"ל או מעין שיש בו מ' סאה, ערת"ה בשם ר"ת ראי' ממתני' ו' פ"ה גל וכו' וכבר תירץ דאמר מ' סאה כדי להתכסות בו האדם, ועט"ז סק"ו וקמ"ל דצריך להתכסות כולו כאחת בתוך הגל, ואדרבה משם ראי' להיפוך דמטהר בזוחלים אף לאדם וה"ה לטהר בכ"ש וכמ"ש הריב"ש דטעמא דמעין מטהר בזוחלין משא"כ במקוה משום דקטפרס אינו חיבור משא"כ במעין דמטהר בכ"ש, ודברי הש"ך בסק"כ אינם ברורים.

עכ"ל.

ודברי' נפלאים בעיני דא"כ הי' לו להוכיח מהא דאדם טובל בנהרות ומהא דאבוה דשמואל דעביד מקוואות לבנתי' משום שמא ירבו נוטפים על הזוחלים, דמפורש להדיא דזוחלים מטהרים אדם, ולפימש"כ אינו ענין זה לזה דאף אם נימא דזוחלים ליכא חיבור להצטרף למ' סאה הוא רק למי גשמים שהחיבור גורם דין טהרה אבל לענין שיעור טבילה שפיר מצטרפים דהרי איכא מ"מ שיעור מים שכל גופו עולה בהם אף לאדם גדול: אמנם במרדכי בשבועות הובא בב"י כתב וז"ל ראבי"ה הקשה האיך טובלים בנהר והלא קטפרס דרך ירידתם, וי"ל דהא דאמרינן קטפרס אינו חיבור היינו לטבול למעלה מן הקטפרס, אבל למטה ש"ד כדאמרינן פ' אין דורשים ג' גממיות וכו' וכתב הב"י לדחות דברי' עפ"י ההלכה, וכתב לתרץ קושית הראבי"ה בדרכים אחרים ולבסוף מסיק די"ל שאין אותו שיפוע נקרא קטפרס אלא כשהוא משופע ביותר.

יעו"ש.

והנה נראה דגם קושית הראבי"ה והשקלא וטריא דב"י הוא ג"כ לענין טבילת אדם דבעינן מ' סאה גם במי מעין, דאל"ה פשיטא דאין טובלים במי גשמים כשהם זוחלים, ומזה מוכח דס"ל כהגר"א דגם במי מעין לא הוי קטפרס חיבור לצירוף מ' סאה ובד"מ

סימן זה סק"ו כתב אחרי שהביא דברי הב"י האלו וז"ל ודברי צ"ע והם בהיפוך ממ"ש ריש סימן זה דהמעין מצרף מתחילתו לסופו מ' סאה והביא מן התוספתא ראי' לדברי' וכמו שכתבתי לעיל וא"כ מוכרח הוא כדברי ראבי"ה ומיהו אפשר לומר הא דמעין דמצרף היינו דוקא במקום שאינו משופע וצ"ע.

עכ"ל.

וז"ל הב"י בריש הסימן ומשמע שאם המים משוכים כגון מעין שהוא זוחל ואין בשום מקום ממנו מ' סאה, אבל כשתצרף כל המים שמתחילה ועד סוף הם מ' סאה טובלים בכל מקום ממנו שגוף הנטבל מכסה בו בין שיהא אדם בין שיהא כלי לדברי הכל וראי' מדתניא בתוספתא ומייתי לי' ר"ש בפ"ה דמס' מקוואות, איזהו חרדלית מי גשמים הבאים מדרון רואים אותם אם יש מתחילתן ועד סופן מ' סאה מטבילים בהם ואם לאו אין מטבילים בהם דברי ב"ש, ב"ה אומרים אין מטבילים בהם עד שיהא לפני' עוגל מ' סאה הרי שאעפ"י שאין בה מ' סאה אלא בצירוף מתחילתן ועד סופן מטבילים בה לב"ש, וע"כ לא פליגי ב"ה עלייהו אלא משום דקטפרס לא הוו חבור או משום דאין הנוטפים מטהרים אלא באשבורן, וכ"נ ממ"ש רבינו שמשון בפ"ה דמקוואות משנה שנית דאיכא לאוקמי הך דתלמי לאדם וכגון שאין מ' סאה ממקום מוצא המים עד התלמי אלא עד הבריכה יש מ' סאה.

עכ"ל.

והנה מדברי הב"י אלו מוכח דבמעין לא איכפת לן מה שהוא קטפרס דלעולם מצטרף מה שמתחילה עד לבסוף לשיעור מ' סאה ומותר לטבול בו בכל מקום שמתכסה גופו לכו"ע, וזה סותר למה ששקיל וטרי בקושית רבי"ה, ומה שרצה הד"מ להוכיח מדברי הב"י בריש הסי' שסובר כתירוץ ראבי"ה, לענ"ד אינו כן, דכל הרואה יראה דמדברי' אלו מוכח להיפוך דהרי כתב מפורש דמותר לטבול בכ"מ שגופו מכסה בו, וע"כ קושית הד"מ על הב"י מה שדברי', סותרים זא"ז היא קושיא גדולה, ובעיקר הענין אף שאינני כדאי להכריע בין הקדושים אלו אבל תורה היא וללמוד אנו צריכים, והדרך הישרה בזה לענ"ד כמש"כ, וכמו שמוכרחים דברי הב"י בריש הסי' וכמו שכתב שמותר לטבול בכל מקום שגופו מכסה בו, שהדברים מורים להדיא דלענין שיעור מ' סאה במעין מהני לכו"ע לצרף כל המעין אף שיהי' בקטפרס וממילא מתורץ קושית הראבי"ה בפשטות: ובעיקר הדבר שכתב הגר"א בס"ק הנ"ל ובס"ק צ"א בז"ל וזהו הטעם דמעין מטהר בזוחלים ומקוה באשבורן דוקא, דזוחלים אינם מצטרפים למ' סאה משא"כ מעין דמטהר בכ"ש וכמש"כ הריב"ש, וע"ש בסי' רצ"ב.

עכ"ל.

ודברי' מרפסין איגרי לענ"ד, דמדברי' משמע להדיא דמה שאין נוטפים מטהרים בזוחלים הוא רק מה"ט דליכא צירוף מ' סאה, דזוחלים הם כקטפרס דאינו חבור, וזה סותר כל דברי הראשונים ז"ל, דהרי הר"ש והרמב"ם והרא"ש מפרשים במעלה הד' בפ"ק דמקוואות במעין שריבה עלי' מים שאובים שוה למקוה לטהר באשבורן, ולמעין בכל שהוא, בחד מקום שדין משותף בזה, לענין אשבורן שוה למקוה, ולענין כ"ש שוה

למעין, הרי אף שמטהר בכ"ש אינו מטהר בזוחלים, והוא ודאי משום דגזיה"כ הוא דאין מים נוטפים מטהרים רק באשבורן וכמ"ש"כ המרדכי בשבועות דלא נקרא מקוה מים אלא באשבורן שהם נקווים ועומדים, וכן מוכח להדיא מדברי תוס' חולין ד' ל"א ע"ב ד"ה גזירה.

יעו"ש.

וכן מוכח להדיא מדברי הב"י שהבאנו שכ' דע"כ לא פליגי ב"ה אלא משום דקטפרס לא הוי חיבור או משום דאין הנוטפים מטהרים אלא באשבורן, הרי דמלבד חסרון הצטרפות מ' סאה אין נוטפים מטהרים בזוחלים וכן מוכח להדיא מלשון התורת כהנים, דיליף שני הדינים מהכתוב, דמתחילה תני אי מה מעין מטהר בכל שהוא אף מקוה מטהר בכל שהוא, ת"ל אך מעין המעין מטהר בכ"ש והמקוה במ' סאה, וכו' אי מה מעין מטהר בזוחלים אף מקוה מטהר בזוחלים תלמוד לומר אך מעין מעין מטהר בזוחלים והמקוה באשבורן, ואם נאמר דגם מקוה מטהר בזוחלים אלא דהחסרון בזה רק דליכא מ' סאה משום דקטפרס אינו חיבור למה לנו למילף מקרא, וזה דוחק לומר דזה גופא ילפינן מקרא דקטפרס אינו חיבור או שזוחלים הוו כקטפרס, ובריב"ש סי' רצ"ב לא מצאתי ענין זה שיהי' פסול זוחלים משום חסרון חיבור לשיעור מ' סאה רק שכתב שם דכל זוחלים הוו קטפרס, ואדרבה מדברי' שם מוכח ג"כ דמה שאין מקוה מטהר בזוחלים הוא פסול אחר שלא מטעם חסרון מ' סאה, שדן שם לענין מקוה שהיא אמה על אמה ברום ג' אמות שבשעה שאדם טובל המים מתחסרים שמתפזרים חוץ למקוה שאסור לטבול במקוה כזו בזה"ל, שהרי בשעת טבילה שזהו כשכל גופו יחד מתכסה במים אז המקוה חסרה ואין המים שחוצה לה מצטרפים ואף אם יהי' עובי המים יותר מכדי שיעור ערוב מקוואות שהרי זוחלים הם ואינם כאשבורן וידוע שאין המקוה מטהר בזוחלים אלא באשבורן, וגם שערוב מקוואות צריך שהמים המערבים שני המקוואות הם מערבים אותם בהשקט בעומדם במקומם הטבעי שזהו אשבורן לא בהיותם זוחלים שזהו נקרא קטפרס.

עכ"ל הצ"ל, ואף דלכאורה גם לדברי הריב"ש קשה כיון דמ"מ כל זוחלים הם קטפרס, א"כ לעולם ליכא בזוחלים שיעור מ' סאה דהרי אינם חיבור, א"כ למה לי קרא למעט שאין מקוה מטהר בזוחלים כיון דליכא מ' סאה איך תטהר, אבל זה ל"ק כ"כ, דהרי איכא גוונא דמטהר בכ"ש, וכמו דמפרשי הר"ש והרמב"ם והרא"ש במעלה הד', במעין שריבה עלי' מים שאובים, דע"י השקה נעשו כל השאובים כמעין, לענין זה שיטהרו בכ"ש, ודין מי מקוה עליהם שאין מטהרים בזוחלים, וכן במעין שהמשיכוהו חוץ למקום זחילתו דמטהר בכ"ש ואין מטהר בזוחלים, ועל אופנים כאלה צריך ילפותא דמי מקוה אינם מטהרים בזוחלים.

כנלענ"ד בענין זה: וכן הוא שיטת הרמב"ם ם הובא בריב"ש שכ' בפ"ח מה' מקוואות ג' גומות שבנחל, העליונה ותחתונה של כ' סאה והאמצעית של מ' סאה ושטף של גשמים עובר בתוך הנחל אעפ"י שהוא נכנס לתוכן ויוצא מתוכן אין זה עירוב ואין מטבילים אלא באמצעית שאין המים הזוחלים מתערבים אא"כ עמדו.

עכ"ל.

ומשמע דסובר ג"כ דכל שהם זוחלים הוו כקטפרס שאינם חיבור, ולשיטתם צריך להבין איך מהני השקה של מים שאובים במעין שריבה עלי' מים שאובים שיתטהרו השאובים ושיהי' דינם כמי מעין לטהר בכ"ש כהך דמעלה הרביעית שהבאנו, כיון דבשעה שבאו המים שאובים להמעין הי' זוחל והוי כקטפרס שאינו חיבור, וענין השקה הוא כזריעה שהוא מטעם חיבור וכשהם זוחלים הרי אינם מחוברים, ובתוס' גיטין ד' ט"ז ובפ' אין דורשים ד' י"ט כתבו דלענין השקה חמיר מערוב מקוואות, דקטפרס הוי חיבור לענין עירוב מקוואות, ולענין השקה אינו חיבור, יעו"ש, והנה בהא דתנן במשנה ח' פ"ו דמקוואות מטהרים המקוה העליון מן התחתון כתב הר"ש שם וז"ל ונראה לפרש דלא איירי הכא בחסר אלא בשלם, אלא שהוא שאוב ומשיקו לכשר להכשירו וסגי בחוט השערה דהקילו בשאיבה דרבנן כדאמר בפ' המוכר את הבית ד' ס"ה, ושמא מטעם זה לא חיישינן בסילון אפילו יהא קטפרס.

עכ"ל.

וכ"ז אם נאמר כולו שאוב הוא ג"כ מדרבנן אבל לשיטת הסוברים כולו שאוב הוא מה"ת, בע"כ מוקי הך משנה כהך תנא דס"ל קטפרס חיבור, היינו ר"מ ור"י דפליגי בגוד אסיק דאמרינן במס' חגיגה ד' י"ט דבגוד אחית לא פליגי ולכו"ע מהני ופליגו רק בגוד אסיק. יעו"ש.

והרמב"ם דפסק שם דגם גוד אחית לא אמרינן סובר דרבנן פליגי על ר"מ ור"י וסברי דגם אחית לא אמרינן כמש"כ הריב"ש שם בשיטת הרמב"ם. אבל באמת בשיטת הרמב"ם קשה טובא, דהרי פסק שם בפרק זה כהך משנה דמטהרים את העליון מן התחתון, ומוכח להדיא מדברי' דמפרש לענין עירוב מקוואות כמו דמיירי שם באותו הפרק בדין עירוב מקוואות וכמו דמסיק בדין זה דעל ידי הסילון שביניהם הם נעשים כמקוה אחת, יעיין שם, וכן קשה ממה שפסק שם בסגוס, עבה שהטבילו במקוה שיש בה מ' סאה מכוונות אם הי' מקצתו נוגע במים מי שטבל אח"כ הוא טהור, ובריב"ש עמד ג"כ בקושיא זו ותירץ דשאני סגוס שהמים בלועים בו והוו כמעורבים, וזה אינו מובן, ועי' בכ"מ שם שהקשה על דברי' מ"ש מאדם שרגלי' נוגעות במים, ועיי"ש שכתב דלענין קטפרס שמא אינו חשוב כקטפרס: ועפ"י דברי הכ"מ הנ"ל נלענ"ד דשיטת הרמב"ם אינו כן, אלא דמה שכתב שאין הזוחלים מערבים אינו משום דין קטפרס, די"ל דהרמב"ם סובר דגוד אחית אמרינן דהוא כשיטת תוס' וכהראבי"ה שהביא המרדכי שהבאנו דלענין לטבול בתחתונה חשוב המים כמעורבים, ורק באדם סובר דלא מהני כמש"כ הכ"מ דמה שעל בשרו אינו מצטרף, ומשו"ה פסק כהך משנה דסגוס עבה, והא דפסק דאין טובלים בתחתונה בג' גומות, הוא מטעם שכתב שאין זוחלים מערבים, היינו כיון שהחיבור הוא ע"י השטף מים שעובר ביניהם וכיון דזוחלים פסולים לטהרה, אין מים פסולים מחברים את המקוואות להחשיבם למקוה אחת, כיון שהמים המחברים אינם חשובים כמקוה, וכן מוכח מדברי הש"ך ס"ק קכ"ט שכתב על דברי המחבר שכ' אין זוחלים מערבים שהוא דוקא במי גשמים, אבל מעין מערב אף בזוחלים, ומה דפסק כהך משנה דמטהרים העליון מן התחתון ע"י סילון שמשיקו כחוט השערה, נלענ"ד דמפרש מה דקתני במשנה כיצד מביא סילון של חרס או של אבר ומניח ידי' תחתיו עד

שהוא מתמלא מים ומושכו ומשיקו אפילו כשערה דיו שאין מסלק ידיו מן הסילון לגמרי עד שיהי' המים יוצאים מן הסילון אלא מסלק קצת שיהי' נוגעים המים שבסילון להמים שבתחתון וכן למעלה, ובהאי נקב קטן כשיעור נגיעת המים לא יהי' עי"ז זוחלים ולא קטפרס, ומשו"ה חשוב הכל כמקוה אחת, ולשיטת הריב"ש קשה טובא דאם נימא דכל מים זוחלים אינם חשובים מחוברים לעולם דלדברי' לא יטהרו לעולם מים טמאים ע"י השקה למי הנהר שהוא זוחל, וכן יקשה מה שהקשינו לעיל מהך דמעלה הרביעית דמהני השקה למים שאובים שיקבלו כח טהרה של מעין לטהר בכל שהוא, דהרי ענין השקה הוא זריעה וחיבור, וכיון שזחילה אינה מחברת את המים לא הוי השקה: והנה זה כמה שנים נסתפקתי הלכה למעשה בהנך מקוואות הנעשים ברוב מקומות, שחופרים מקוה תחתונה שיהי' מעין נובע ושופכים בה מים שאובים הרבה שעולה המים עד מקוה בנוי למעלה והמים נשפכים דרך חור בנוי לתוך המקוה העליונה ובה טובלים, עפ"י הכללים המסורים לנו להלכה שהמים שאובים נכשרים ע"י השקה, ועפ"י רוב דרך טבע המים הנשאבים על מי המעין הזה אינם עומדים בה רק לפי שעה ומיד הם שבים ומתפשטים לתוך הארץ עד שעומדים על מדת המים הטבעיים שהי' בה מעיקרא, ולפימ"ש"כ בסעי' נ' ונ"א דאם ניכר זחילתם פסול אף אם ישאר מ' סאה לטבול למעלה מהסדק, ואם ניכר זחילתם פסול גם אם הי' התמעטות המים ע"י בליעה בקרקע, ע"כ יש לדון אם המים שאובים הבאים בתוכה מתכשרים כיון שנעשו זוחלים וזוחלים הם אינם מי מקוה, איך יתכשרו ואיך יכשירו את המים הבאים עליהם, ומכש"כ שיש לדון אם יתהווה איזה סדק במקוה התחתונה שהמים שמעל הסדק פסולים לטבול בו לשיטת המהרי"ק שורש קנ"ה שכתב שם דבכה"ג כשר אם תוכל האשה לטבול ולכסות גופה במים שתחת הסדק דוקא, באופן דלפי"ז המים שעל הסדק אינם מי מקוה כלל שהם זוחלים, ואיך יכשירו את המים הנוספים עוד מה ששופכים עליהם, ואם לא יכשירו הלא המים שיבואו לתוך המקוה העליונה הם מים שאובים לגמרי ותהי' רוב המקוה ממים שאובים, ויש ספק פסול מה"ת לשיטת הסוברים כולו או רובו שאוב פסול מה"ת, ואף שהמים המקוריים הם מי מעין ולא מי גשמים, אבל כבר נתבאר בדברינו לעיל שעפ"י שיטת רוב ראשונים דלא מהני השקה לענין זה שיקבלו מים נוטפים כח טהרה לענין זה שיטהרו בזוחלים, ה"ה הר"ש, והרא"ש, הראב"ד והרמב"ן, דמדברי כולם מוכח דלא מהני השקה לתת כח בנוטפים שיטהרו בזוחלים, ואף דלהראב"ד והר"ן והרמב"ן ז"ל מהני בנוטפים שרבו מטעם ביטול ברוב, י"ל דזה רק בנתרבו מעט מעט ולא בכה"ג שמרבים בבת אחת, ועוד דלענין זה נקטינן להלכה דחוזר וניעור, אף דלפי פשטות דברי הר"ן דנדרים משמע דהמים המקוריים חשובים הם לבטל את המים אשר מיתוספים עליהם, וכן כתב להדיא על שיטת הרמב"ן שהר"ן כתב ע"ש הרמב"ם שאם ריבה בגומת המעין שם מבטלים את כל המים הבאים עליהם, אבל עכ"פ להלכה נקטינן כשיטת הרא"ש וסיעתו, דאם רבו הנוטפים על הזוחלים פסולים לעולם לטהר בזוחלים כמבואר בטוש"ע ורמ"א בריש הסימן: אמנם לכאורה יש להוכיח ענין זה מדברי הר"ש והרא"ש הובא בש"ך סקנ"ה, שכתבו בדין בור מלא מים שאובים ואמה נכנסת ויוצאת שאם הי' האמה מחזקת מ' סאה הי' נטהרים המים שבבור מדין השקה יעו"ש.

הרי שע"י מים זוחלים מתכשרים המים שבבור, והטעם בזה נלענ"ד דהרא"ש סובר דאם נשאר מ' סאה תחת הסדק כשר, ומביא רא"י מהך משנה דמה שזוחל מלמעלה אינו מגרע כלום, דהרי אם לא נשארו ג' לוגים מים שאובים כשר אעפ"י שהאמה נכנסת ויוצאת והוּו זוחלים, והרמ"א שהביא יש מחמירים - בסי' נ' - דלא כהרא"ש כמש"כ הב"ח והגר"א, ולפי"ז י"ל כיון דלהרא"ש מה שתחת הסדק לא חשוב זוחל וכשר לטבול, בו וכמו שכתב המהרי"ק שהבאנו דלהרא"ש כשר לטבול דוקא מתחת הסדק, י"ל דסובר הרא"ש גם באמה דיש מ' סאה מי מקוה אעפ"י שמה שעובר על הבור הוא זוחלים, אבל כיון שהזוחלים מחוברים מי מקוה שפיר מכשירים את המים שאובים שבבור, דסובר דגם מים זוחלים מחברים, ואף שכתב הרמב"ם אין הזוחלים מערבים הוא לחבר שני מקוואות לעשותם למקוה אחת, אבל לחבר למקוה טהרה מהני גם זוחלים וכן כתב הגר"א בס"ק צ"א, ולפי"ז גם לפי"מ דמביא הרמ"א להחמיר דלא כהרא"ש היינו לפסול כל המקוה אם למעלה המים זוחלים, אבל בנידון דידן שמי הבאר הם מי מעין שאין זחילה פוסלת בהם ונמצא דלכו"ע מים שאובים מתכשרים לענין לטבול בהם בכ"ש, אבל כד מעיינא בזה היטב אכתי תלוי דין זה בדין הסדק שבסעי' נ', דלשיטת הר"ש והרא"ש בנוטפים שרבו על הזוחלים שמי המעין מתבטלים ברוב הנוטפים, ונעשו כאילו כל המים נוטפים, כ"כ בנידון דידן שמרבים לשפוך מים שאובים הרי מתבטלים מי הבאר שהוא מעין ברוב מים השאובים ונהפכו כולם כמי מקוה ואין כאן מעין, ודינם לטהר באשבורן דוקא, ולשיטת יש מחמירים שכתב הרמ"א בסעי' נ', הרי כל המים שבבור הם זוחלים, ובנידון דידן עוד גרע שלא ידעין היטב מקום כניסת המים הנוספים אם הם נבלעים בתהום המעין או מלמעלה ממקום מדת החיים הטבעיים של מי המעין, דבכה"ג אולי גם להמחבר כל המקוה חשובה כזוחלת, ואף דלאחר נפילת המעין ישארו מ' סאה של מי המעין הטבעי י"ל דל"ד בנידון זה לנידון של המחבר דשם הוי סבת נפילת המים מחמת סדק, ומשו"ה כל שלמטה מן הסדק אינם חשובים זוחלים, אבל כאן אולי גם בקרקעית המקוה המים מתמעטים ונבלעים בארץ מחמת כובד המים הנוספים, אבל עכ"פ לשיטת יש מחמירים הנ"ל חשובה כל המקוה הזוחלת כיון שניכר לעין התמעטות המים בכל רגע, ואין כאן מקוה טהרה כלל וממילא כל מה ששופכים עוד הם שאובים כיון שאינם מחוברים למקוה מים כלל ובאים המים למקוה העליונה מים שאובים ע"י המשכה, וע"י המשכה ג"כ אין כשר רק אם איכא רוב מים כשרים וכאן הוי רוב מים פסולים: אבל איכא בזה צדדים להיתר, היתר א' הוא שיטת הראשונים שהבאנו לעיל דסברי דמהני השקה גם לנוטפים שיטהרו בזוחלים, דלשיטתם כל המקוה כשרה היא והמים הנוספים ג"כ מטהרים בזוחלים, וכל המים הבאים עליהם מיד נכשרים ע"י השקה, והיתר ב' הוא שיטת הר"ש שמפרש המשנה דפ"ו דמקוואות משנה ח' דמטהרים העליון ע"י התחתון שאף דהוי קטפרס מ"מ הקילו לענין שאיבה שהוא דרבנן, היתר ג' לשיטת המחבר דמה שלמטה מן הסדק אינו נפסל משום זוחלים וכאן מיסתבר לומר דהמים הנוספים אי אפשר שיגרמו שיתהוו כל המים עד קרקעית המקוה לזוחלים דעכ"פ איכא מקומות בקרקעית המקוה שהמים אינם נבלעים שם ועומדים על עמדם באופן דכל שהוא איכא לעולם שאינם זוחלים, ולשיטת הר"ש והרא"ש מהני השקה במעין שריבה עלי' שאובים שיהי' דין מעין על הנוספים שיטהרו גם הם בכל שהוא כמו

שנתבאר לעיל, והרי זה כזוחלים המחזורים למקוה כשירה שהבאנו מהר"ש והרא"ש דסברי דבכה"ג מתכשרים המים שאובים שבבור, דזוחלים אף שהם אינם כמקוה, אבל מחזורים הם למקוה והמים המושקים אליהם הוי כאילו נתחברו למי מקוה, וכ"כ הכא הזוחלים מחזורים המים שאובים אל מים כל שהוא שבתחתית הבאר שהם מי מעין ומתכשרים כל השאובים הנוספים שיטהרו גם הם בכ"ש, ובטל מהם פסול שאיבה וכשבאים אח"כ למקוה עליונה והם אשבורן כשרים הם לטבילת אדם.

וכבר נתבאר בדברינו לעיל דמהא דפסק הטור ושו"ע דמי מעין כ"ש אינו נפסל בשאיבה, מוכח דמה דבעינן מ' סאה לטבילת אדם אינו דין כח טהרה בעצם אלא שיעור לטבילה, אבל כח טהרה איכא במעין כל שהוא, אבל בהיתר זה יש לפקפק הרבה, חדא די"ל דבכה"ג כל המקוה היא פסולה משום ביטול ברוב כיון דרוב המים הם פסולים לטהרה משום זוחלים גם המיעוט שאינו זוחל פסול משום ביטול ברוב דל"ד לסדק, דשם ניכר מה שתחת הסדק ומה שלמעלה מן הסדק, אבל כאן שאינו ניכר מה שיש מן המים שאינם זוחלים ומתבטל ברוב, ועוד ש לדון דכמו דזוחלים אינם מטהרים כ"כ זוחלים אינם מתטהרים דכ"ז שהם זוחלים אינם חשובים כמקוה ואיך יקבל כח טהרה, כ"ז שאינם נקראים מי מקוה, וא"כ כשבאים אח"כ למקום אשבורן אין להם מי שיטהרם ונשארו בפיסולם, כיון דמעיקרא לא חל עליהם דין טהרה, אבל בכ"ז פשטות המשנה במעלה הרביעית דקתני מעין שריבה עלי' מים שאובים הרי זה כמקוה לטהר באשבורן וכמעין לטהר בכל שהוא משמע שבשעה שריבה המים שאובים הוא זוחל כדרך מעין ומ"מ מתכשרים המים שאובים לענין זה שיטהרו כשיבואו באשבורן, דאל"כ הרי כל המים שאובים שבאו למעין לא נתכשרו כלום דהרי הם זוחלים והמטהר אותם ג"כ זוחלים, ואף דיש לפרש דמיירי המשנה במעין עומד שריבה עלי' מים שאובים אבל זה דוחק, ויותר קשה לומר כן בדין הטוש"ע דפסק בסי' ט"ו דמעין כ"ש יכול לשאוב וליתן מים כמה שירצה, דהו"ל לפרש דזה דוקא במעין עומד ולא במעין זוחל, והט"ז דמפרש שם דמיירי במעין עומד דסובר שמעין זוחל עדיף עוד דמטהר גם את השאובים שיטהרו גם הם בזוחלים דמהני השקה גם לענין זה, אבל עכ"פ מדין זה מוכח דאין חסרון זחילה מעכב בזה לענין שלא יטהרו המי מעין את השאובים, והטעם בזה י"ל דפסול זחילה הוא רק בטבילה אבל כח טהרה לעולם יש בהם אף כשהם זוחלים, אבל לענין השקה ליכא חסרון כלום בזוחלים, ולפי"ז גם מים טמאים יהי' נטהרים ע"י מקוה זוחלת או נהר זוחל של מי גשמים כשיש בהם מ' סאה וזה דין מחודש אבל פשטות המשנה והפוסקים מוכיחים כן: עוד יש לצרף בזה שיטת הגר"א שסובר עפ"י שיטת הריב"ש דפסול זחילה הוא משום חסרון מ' סאה שאין הזוחלים מצרפים ומחברים, וכל היכא שמטהר בכל שהוא ליכא פסול זחילה, ובנידון דידן שמי הבאר הם מי מעין הרי כל המים מתטהרים, אף דקטפרס אינו חיבור, י"ל דרק היכא דבעינן שיתחשב המקוה העליונה מחוברת עם התחתונה ע"י הנצוק והקטפרס לא הוי חיבור, או גם הקטפרס והנצוק עצמו בכללו, אבל כל משהו שנוגעת עכ"פ במשהו אחרת, חשובה כמושקת ומחוברת קצת למשהו שני' ברגע אחת, ומשו"ה במי מעין שמטהר בכ"ש כל משהו שנגעה בראשונה במי המעין טהרה את המשהו הנוגעת אליה, שיהי' דינה כמי מעין כ"כ לטהר בכ"ש, וכן כסדר, וממילא קבלו כל המים כח טהרה עד למעלה, והא דתנן דניצוק וקטפרס אינו

חיבור לא לטומאה ולא לטהרה וענין לטהרה הוא טהרת השקה, י"ל דזה דוקא אם משיקו במי מקוה, דבעינן שיתחשבו כל המשקים מחוברים יחד שבנגיעת המים שמתחת הקטפרס יתחשב כאילו נגע המים העליונים אל המקוה, על ענין זה קתני דאינו חיבור שהקטפרס אינו מחבר את כל המים, אבל במי מעין דלא בעינן חיבור כללי אלא נגיעת משהו במשהו ולא חיבור כללי על ענין זה לא קתני במשנה כלום.

ובמשנה ט' פ"ח דטהרות קתני מקל שהיא מלאה משקים טמאים כיון שהשיקה למקוה טהורה דברי רבי יהושע וחכמים אומרים עד שיטבול את כולה, דסברי קטפרס אינו חבור, לא נזכר במשנה רק השקה במקוה, די"ל דאם השיקה למעין כל שהוא מהני השקה גם לרבנן, וכן ברמב"ם פ"ז מה' טומאת אוכלים שהביא דין זה דלא מהני השקה ע"י קטפרס וניצוק, נזכר ג"כ רק השקה למקוה עיי"ש הלכה ה'.

כ"ז מצאתי לצדד בזה אופנים להיתר, אבל בכ"ז צע"ג למעשה כי יש בזה ספק של תורה לשיטת הסוברים כולו שאוב הוא מה"ת: ובדין האמור במשנה שקטפרס אינו חיבור לטומאה נתקשיתי זה כמה דהלא עכ"פ כל משהו נוגעת בחבירתה, וכיון דמשקים הוא לעולם תחילה וא"כ כל משהו מתטמאת ונעשית תחילה ומטמאת את המשהו הנוגעת אליה וממילא נטמאו כל המשקים, אח"כ הראו לי שבס' אליהו רבא להגר"א ז"ל בפ"ח דטהרות מ' ט' עמד ע"ז וכתב בזה"ל ואע"ג דכל טפה וטפה נטמאת בחבירתה, נ"מ לטבול יום שנגע שאינו מטמא את המשקה אלא פוסלה עכ"ל.

אבל ברמב"ם פ"ז מה' טו"א כתב גם לענין טומאת שרץ וז"ל הניצוק אינו חיבור לא לטומאה ולא לטהרה כיצד הי' מערה משקים טהורים לתוך כלי טמא ואפי' ע"ג השרץ הרי העמוד הניצוק טהור עכ"ל. הרי מפורש דגם בטומאת שרץ טהור כל הניצוק, וכן קשה על דברי הגר"א מן המשנה במס' מכשירים פ"ה מ"ט כל הניצוק טהור חוץ מדבש הזיפין וכו' מפני שהיא סולדת לאחרי' ע"כ.

הרי מוכח להדיא דלאו בטבול יום מיירי דהרי בסולדת לאחריה הוא משום דחוזרת ומטמא כל מה שבכלי העליון כמו שכתב שם הרע"ב ורש"י בנזיר ד' נ' ובטבול יום אי אפשר לטמא, והדרא הקושיא לדוכתה ונלענ"ד די"ל דמשו"ה בנצוק טהור ולא אמרינן דכל משהו נוגעת בחבירתה, משום דהוי טומאת בית הסתרים כדאמרינן בחולין ד' ע"ב ע"ב לענין בשר של אבר מן החי ובגד הנטמא מחמת מדרס שאינו טמא משום מגע מדרס לר' יוסי יעו"ש.

וה"נ אף דלא חשיב חיבור מ"מ בית הסתרים הוא דאין ניכר מגעם, ורק בסולדת לאחרי' ניכר מגעתה. אח"כ מצאתי בהג' רש"ש למס' מכשירים שעמד ע"ז להקשות ממשנה זו עפ"י מה שמפרש הגר"א דמיירי בטבול יום, ומביא פ"ה התוס' דנזיר דמפרשי שהטעם בסולדת לאחרי' הוא דבכה"ג הוי דבר עב וחשיב הכל כמחובר יעו"ש.

אבל לא זכר מדברי הרמב"ם שהבאנו, וכן בפ"ה משנה דמכשירים מפרשים הרמב"ם הר"ש והרא"ש דמערה מכלי טהור לכלי טמא דלא כהגר"א. וע"כ נלענ"ד כמש"כ: פרק כח במס' בכורות ד' כ"ג מסיק הש"ס בשם ר"י בר חנינא לענין תערובות אפר פרה באפר מקלה וכן נבילה בשחוטתה דטהור מלטמא במגע אבל מטמא במשא, ופירש"י

משום דמ"מ נשא והסיט את הטומאה, ופריך הש"ס שם מבהמה גסה ששפעה חררת דם דתני ר' חייא שאינה מטמאה לא במגע ולא במשא, ופירש"י דאוקימנא לעיל משום ביטול ברוב דם וגנונים שיוצאים עמה, ומסיק הש"ס בקשיא.

והרמב"ם פסק באפר פרה ובנבילה כר"י ב"ח דמטמאים במשא ובבהמה ששפעה חררת דם פסק כר' חייא דאינה מטמאה גם במשא, וכתב הכ"מ בפ"א מה' אה"ט בשם הר"י קורקוס וז"ל דחררת דם שאני שבטל ביטול (גמור) כי נתערבה החררה בדם וגנונים ונמחית בהם והוי הכל כמו הדם ואין כאן עוד דבר שיטמא, אבל כאן (היינו בנבילה שבטלה בשחוטה) אין לומר כן דבאפי נפשה קאי אלא שאינה ניכרת. עכ"ל.

ובמשנה למלך פ"א מה' מו"מ כתב שם לתרין בזה מה דהוקשה לו בדברי המרדכי שר' משולם הקשה בש"ז של זב דמטמא במשא לפי שאי"א בלי צחצוחי זיבה וביבמה שרקקה דם דחליצתה כשירה לפי שאי"א בלא צחצוחי רוק, אמאי לא בטלי הצחצוחי זיבה ורוק ברוב, וקושיתו לענין ש"ז של זב תמוה, דהרי התם לענין טומאת משא קאי, ולענין טומאת משא לא מהני ביטול כמו דמפורש במס' בכורות הנ"ל, ומתרין המל"מ די"ל דסובר כהר"י קורקוס דבתערובות לח בלח אינו מטמא אפילו במשא, אלא דקשה על הר"י קורקוס מסוגית הש"ס דבכורות הנ"ל דפריך מהך דחררת דם ומדמה הש"ס ענין זה לנבילה בשחוטה, וכן הקשה מאפר פרה דפסק הר"מ כסוגית הש"ס דמטמא במשא, ותלה במחלוקת הראשונים אם קמח בקמח חשיב כיבש ביבש או לא. יעו"ש.

והנה לענ"ד מוכח להדיא מן התוספתא ומכמה סוגיות בש"ס והרמב"ם דבתערובות לח בלח בטל לגמרי אף מטומאת משא, דתניא בתוספתא פ"ה דטהרות בתערובות דם טמא בדם טהור דחכמים אומרים דבטל ברוב וכן רוק טמא ברוק טהור, וכן מי רגלים של זב במי רגלים של טהור וכן בחרסן של זב, והובא להלכה ברמב"ם פ"ב מה' מו"מ, וכן הוא במס' זבחים ד' ע"ט ע"ב לענין חרסן של זב דהובא שם הך ברייתא דתוספתא הנ"ל דחרסן של זב פעם ראשון ושני טמא שלישי טהור משום ביטול ברוב כמו דמפרש שם בגמ' ופירש"י שם דלענין טומאת משא איירי לענין החרסן עצמו אם מטמא עוד שהוא טומאת משא.

יעו"ש.

הרי להדיא דמהני ביטול ברוב בלח בלח אפי' לטומאת משא, ועוד בהרבה מקומות בגמ' מוכח ענין זה כמו שיובא לקמן, ובטעמא דמילתא מ"ש תערובות לח מיכש נבאר בזה בס"ד עפ"י ביאור מקור הלכה שבגמ' הנ"ל: דאמרינן שם במס' בכורות בהא דאמרינן התם דאם נתערב מעט מים טמאים ברוב ציר דציר לאו בר קבולי טומאה הוא ומיעוטא דמים בטלו להו ברובא אמר ר' ירמי' ל"ש אלא לטבול בהם פתו, אבל לקדירה לא, מצא מין את מינו וניעור אמר אביי וכי טומאה שבטלה חזרה וניעורה.

א"ל ואת לא תיסברא והתנן סאה תרומה טמאה וכו' ואמר עולא מה טעם וכו' וכיון דאיכא האי משהו מצא מין את מינו וניעור, א"ל אם טומאה מעוררת טומאה טהרה

מעוררת טומאה, איתבה אפר פרה שנתערב באפר מקלה הולכים אחר הרוב לטמא ואי רובא אפר מקלה לא מטמא ואי אמרת טומאה כמאן דאיתא דמי נהי דבמגע לא מטמא ליטמא במשא, הא איתמר עלה אמר ר' יוחנן בר"ח טהור מלטמא במגע אבל מטמא במשא, ואח"כ מתיב אביי מנבילה שנתערב בשחוטה ומייתי ריב"ח דאמר גם שם דמטמא במשא ואח"כ פריך מחררת דם דתני ר' חייא דלא מטמא לא במגע ולא במשא.

ועלה בקשיא, זהו תו"ד הש"ס, וכתבו שם בתוס' ד"ה ואי אמרת טומאה כמאן דאיתא וז"ל, מתוך פ"י הקונטרס משמע שבא לדקדק דאין טומאה מעוררת טומאה מדחשבינן טומאה כמאן דליתא וזה אינה סוגית הש"ס שיבא אביי להקשות על עצמו, שהוא עצמו פירש דטומאה מעוררת טומאה, ועוד דתיקשי לי' אמתני', אלא אפילו לא חשיבא טומאה כמאן דאיתא מ"מ בדין הוא על טומאה שמעוררת טומאה, עכ"ל.

והנה לא נתבאר בדבריהם חילוק מורגש לטהרה מעוררת טומאה לטומאה מעוררת טומאה לענין זה שיהא מוכרח דטומאה כמאן דאיתא, ונראה לענ"ד דהענין בזה הוא מה דשקיל וטרי בגמ' אי אמרינן טומאה כמאן דאיתא דמי הוא דיש מקום לדון ולומר דטומאה המתבטלת פרהה הטומאה לגמרי ולא תחזור עוד, וע"ז א"ל ואת לא תיסברא דטומאה אינה מתבטלת לגמרי ומוכיח מן המשנה דתרומות דאין פורחת לגמרי, אלא הרי זה כשאר ענינים שמתבטלים ברוב שחוזרים וניעורים אם יהי' ענין המעורב לסלק את דין הביטול, ודחי אביי אם טומאה מעוררת טומאה, טהרה מעוררת טומאה, היינו דהכלל בזה שאמרינן חוזר וניעור, הוא כמש"כ הרא"ש פגיה"נ דכשמתרבה האיסור עד שיהי' בהצטרפות רוב נגד ההיתר, הרי זה כאילו הוכר האיסור דלכו"ע שב האיסור למקומו כבראשונה, וכמו שנתבאר ענין זה באורך לעיל בפ"ז, וכ"כ בטמא שנתערב ברוב טהור כנבילה בשחוטה שאם תוכר הנבילה ודאי תחזור לטומאתה, כ"כ אם יתרבה שיעור נבילה עד שיהי' רוב נגד השחוטה, כ"כ תחזור הטומאה לדינה, וזה ענין מה שאמר טומאה מעוררת טומאה, ובנידון של הש"ס במים טמאים מועטים שנתערב בציר שאינו מקבל טומאה דבטל ברוב, איכא בזה שני ביטולים, א' שהמים נהפכו לציר ע"י ביטול ברוב הציר, והב' שהטמא נהפך לטהור שמיעוט הטמא בטל ברוב הטהור, וכיון דאמר ר' ירמיהו כשנתרבה עוד מים עד שבהצטרף יתרבו על הציר מצא מין את מינו וניעור, ששבו המים המתבטלים לחזור ולהיות כדין מים, ענין זה מהני רק על ענין הביטול הראשון, שלא לחשוב המים הראשונים כציר אלא כמים, אבל אכתי הם מים טהורים, ואיך יטמאו את המים הנוספים, ורק לאחר שיטמאו את המים הנוספים יתעוררו גם הם מטהרתם לחזור לטומאתם, ולר' ירמיה' מוכרח הענין שחוזרים לטומאתם קודם שמתמאים, דאל"כ איך יטמאו, ולמדנו מר' ירמיה' שסובר דטומאה המתבטלת כמאן דאיתא דמי, היינו דבכל דין שאפשר להמצא בה, שאם יחול הדין לא יהי' הרוב מתנגד אלי', מתעורר הדין לחול כבתחלה, ורק כ"ז שהרוב מנגד אין הדין חל, דזהו הכלל בתורת הביטול דילפינן מקרא דאחרי רבים להטות, דכל דין שנאמר שיש בו בהמיעוט באופן שאם יהי' הדין כתורתו, הוא נגד הרוב, אז אמרה תורה שיהי' דין ההוא בטל וכמאן דליתא, אבל אם יהי' איזה ענין שאפשר שיעמוד הדין על עמדו ולא יהי' שום נגוד מצד הרוב, חזר הדין על עמדו, ומשו"ה כששב דין המים הטמאים שבטלו בציר לחזור כמים ע"י מצא מין את מינו וניעור שאז אם יעמוד דין טומאה על המים הבטלים,

לא יצויר שיהיה הרוב מתנגד, משום דתיכף שיחול דין טומאה על מיעוט המים, תיכף יתטמאו כל המים הנוספים, ויהי' רוב התערובות טמאים משום האי טעמא חזר דין טומאה על המים הבטלים, ומזה מוכרח דטומאה כמאן דאיתא דמי, היינו דמילתא תלי וקאי, אם ימצא מקום לחול יחול, ואופן.

זה הוא אם יזדמן שאפשר שיהי' הדין ולא ינגד הרוב לזה, ולפי"ז מוכרח כ"כ דאם ישא כל מה שנתערב במשא אחד, שאם יטמא הנושא מחמת שנושא את הכל, הרי הוא נטמא מחמת המיעוט לחוד, באופן שאין הרוב מנגד לזה כלום, ומשו"ה מוכיח הש"ס דלר' ירמיה מוכרח בדין דלטומאת משא לא מהני ביטול ברוב כשנושא כולם כאחד, אבל מהא דטומאה מעוררת טומאה אי אפשר להוכיח ענין זה, דהתם מצא מין את מינו יש לפרש דחשיב מין את מינו גם קודם שחזר לטומאתו רק מחמת שראוי להיות טמא, לכל דין טומאה איכא בודאי סבה המחייבת טומאה, ואמרינן מצא מין את מינו שלכולם יש בהם סבת הטומאה, ומצטרפים להיות לרוב נגד המיעוט המבטל היינו רוב הקדום ומבטלים אותו, ואח"כ שבה הטומאה למקומה, אבל שיהי' דין טומאה קודם שבטל מזה דין הביטול זה לא שמענו בדין טומאה מעוררת טומאה ורק מר' ירמיה למדנו זאת, דמה שמים הטהורים הם מעוררים את הטומאה בע"כ שגם בזמן שלא נסתלק מהם תורת ביטול, הטומאה כמאן דאיתא דמי לפעול בענין טומאתם לדין טומאה שאם תחול הטומאה לא תמצא מתנגדים מן הרבים, ומשו"ה המים טהורים מעוררים את הטומאה שכיון שלאחר שתתעורר יטמאו הטהורים ויצטרפו להיות לרוב נגד הציר, ומהאי טעמא בנבילה שנתבטלה ברוב שחוטה אם נושא את כולם מטמא במשא אף שעדיין הם בתערובות והנבילה עדיין בכיטולה היא, אבל טומאתה בתוכה לענין זה שתטמא במשא, בכה"ג שנושא כולם ביחד שאין שום תורת ניגוד על ענין זה מצד הרבים, וההבדל בין מגע למשא אף אם יגע בכל החתיכות ביחד, הוא כעין שכתב הר"י קורקוס כיון דבמגע הוא הרבה מגעות בפעם אחת ועל כל מגע איכא התנגדות של הרוב והוי כמאן דליתא, משו"ה אף דבהצטרפות ידעין שבודאי היתה נגיעה בנבילה, אבל כיון דליתא דין טומאה על כל מגע בפ"ע לא מהני האי ממ"נ, אבל במשא שהוא משא אחד ובהאי משא נושא את הנבילה, ליכא שום התנגדות על זה מצד הרבים.

כנלענ"ד בביאור ענין זה: ועפי"ז נתישב לי מה דאמרינן שם בסוגיא בבכורות דאם נתוסף מים עד מחצה ג"כ חוזר וניעור, אם לא מחמת דהוי תרי דרבנן, טומאת משקים דרבנן, וטומאת ע"ה דרבנן. יעו"ש ד' כ"ג ע"ב, ובמשנה דתרומות פ"ה איתא דרק בניתוסף תרומה לרובא, דהכא שאני, דלענין שלא יהי' על המשקה שם ציר לחוד גם במע"מ חוזר וניעור, וכיון דטומאה כמאן דאיתא דמי, ממילא יש כאן דין טומאה, דבמע"מ הלא ליכא רוב ומיעוט שינגדו זל"ל, ומצא הדין מקום לחול: ועפי"ז נבוא לביאור הענין מה דמיסתבר לחלק בין תערובות לח בלח ליבש ביבש, דהנה בפשטות קשה טובא בתערובות לח בלח דאם נאמר טומאה כמאן דאיתא דמי לענין זה שתטמא במשא משום דממ"נ נושא את הטומאה, כ"כ ראוי לומר שיטמאו גם במגע, דההבדל בין מגע למשא שכתבנו שייך רק ביבש, דאף אם נגע בכל פס ידו בשלש החתיכות ביחד, הם שלש מגעות, אבל בתערובות לח בלח דאשכורן הוא חבור לטומאה וטהרה כדתנן בסוף פ"ח דטהרות, שאם נגע בקצה א' של הלח הרי זה כאילו נגע בכל האשכורן, הרי

זה עוד עדיף ממשא ביבש אף שנושא את כולם אבל עכ"פ נושא את כל אחד ואחד, ובלח בהגעה אחת סגי בכל התערובות, ואין לומר דגם בלח הוי כנוגע וחוזר ונוגע דע"י החיבור חשבינן כאילו נגע בכל משהו ומשהו, הנה מלבד שחילוק דק כזה אין השכל הולמתו, נלענ"ד שהכונה באשבורן דהוי חיבור שבכה"ג סגי אם נגע בקצה הגוף המחובר, היינו שאי"צ נגיעה אחרת, ולא דחשבינן כאילו נגע בכל משהו שבו, אלא דסגי לענין הבאת טומאה וטהרה בהשקה אם רק היתה נגיעה בקצה הגוף המחובר, ויש להוכיח ענין זה מהא דאמרינן במנחות ד' כ"ד ע"א לענין צירוף כלי בקודש שאם נטמא חצי עשרון בזוית כלי נטמא חצי העשרון השני שבתוך הכלי אף שלא נגעו זה בזה, אף בטבול יום שאינו מטמא רק פוסל, ובעי רב ירמי' צירוף כלי וחיבור מים מהו, כי תנן כלי מצרף מה שבתוכו לקודש ה"מ דגואי אבל דבראי לא או דילמא כיון דמחבר מחברואת"ל כיון דמחבר מחבר, חיבור מים וצירוף כלי ונגע טבול יום מבחוץ מהו, כי תנן כלי מצרף ה"מ דנגע מגואי אבל מבראי לא, או דילמא ל"ש תיקן עכ"ל הש"ס.

דלכאורה קשה באיבעיא האחרונה מאי שנא אם נגע מגואי אי מבראי כיון דאשבורן חיבור ומה שנגע במים מבחוץ הוי כאילו נגע בעשרון שבפנים והוי כאילו נגע בגואי, ונראה לענ"ד שהענין בזה דמה שנטמא העשרון שבפנים אינו משום דחשבינן כאילו נגע במה שבפנים, אלא דסגי לענין הבאת טומאה למה שבפנים ע"י שנגע הטבול יום בדבר המחובר אלי' שהוא מבחוץ, ומיבעיא לי' כיון שנטמא האי חצי עשרון הוא בלי נגיעה ממש, אלא דלענין טומאתו סגי בנגיעה של המחובר אלי' אבל שיטמא חצי עשרון השני ע"י צירוף כלי לא, ולפי"ז בתערובות לח בודאי אינו כנוגע וחוזר ונוגע, אלא דסגי בנגיעה אחת שבאיזה קצה מן התערובות שהוא באשבורן, וא"כ קשיא טובא דבכה"ג אם נאמר שהדין שנטמא במשא מכש"כ שראוי שיטמא במגע כיון שע"י נגיעה אחת מתטמא כל הגוף וכן נטמא הנוגע לטומאת הלח ע"י נגיעה אחת והרי ממ"נ נטמא הנוגע בתערובות זו, ולפלא בעיני שלא מצאתי מי שיתעורר ע"ז: וע"כ נלענ"ד דבתערובות לח בלח ליתא להאי כללא דטומאה כמאן דאיתא דמי לומר שיטמא במשא או במגע, משום דלפי מה שבארנו ביסוד הדבר שאמרינן דגם בזמן שהוא בביטולו הוא מטמא במשא כשנושא הכל ביחד, משום דעל ענין זה אין הרוב מנגד לזה, שדין טומאה שנטמא המיעוט כל היכא דאיתא אינו שייך כלום להרוב שעמו שינגד להמיעוט, עפי"ז נראה לי ברור דבתערובות לח בלח שהכל נחשב כגוף אחד, וכל דין שיש בחלק מן הגוף הזה חשבינן שדין זה הוא בהגוף בכלל, דאם נאמר שבהתערב טומאת הלח ברוב הטהור שיטמא במשא או במגע יהי' נחשב דין זה על כל הגוף בכלל, דאין כאן דבר נפרד לומר שדין זה הוא בדבר הנפרד לחוד, אלא יהי' הענין שהתערובות בכללות יש בה דין טומאה מחמת חלק קטן שנמצא בתוכה, ועל ענין זה אמרה תורה אחרי רבים להטות שלא יוגרם שום דין על הרוב מחמת המיעוט, ובכה"ג המיעוט מתנגד להרוב יותר מבתערובות יבש ביבש, דשם הרוב אינו נאסר רק מחמת ספק ובלח הוא כעצם האיסור, וענין זה שבלח חשבינן כגוף אחד לומר שכל דין שחל בזה הוא חל על כל הגוף, כבר נתבאר לעיל בפ"ז, ול"ד ענין זה לר' ירמי' דסובר דגם בלח טומאה כמאן דאיתא דמי, דשם אם יחול דין טומאה ישנה על המים שנתבטלו לא יהי' שום התנגדות מצד הרוב כמו שנתבאר, דע"ז יטמאו כל המים הנוספים ויהי' מים טמאים והציר יהי' מיעוט, בכה"ג שפיר

אמרינן טומאה כמאן דאיתא דמי, היינו שהוא במציאות בהעלם ובכח שאם ימצא מקום לחול בלי התנגדות של רוב את יתעורר לחול, אבל ענין זה לא מהני כלום לומר שיהי' דין טומאת מגע ומשא בעוד שהוא במיעוטו, דעל אופן כזה הוא לעולם נגד הרוב, שכל דין שבזה נחשב על הגוף כולו והגוף הרי רובו מן הטהור, ואי אפשר להיות עליו דין טומאה מחמת חלק המיעוט שבו.

וזה ענין נכון בעזה"י: ועתה כל המראה מקומות שהבאנו למעלה מן התוספתא והרמב"ם לענין מי רגלים של זב וכיו"ב, שנתערבו במי רגלים של טהור אם רוב מן הטהור הוא טהור לגמרי, דכן מפורש בהא לישנא ברמב"ם פ"ב מה' מו"מ ה"ו בזה"ל וכן מי רגלי' של טמא שנתערבו במים אם בטלו מראיהם הכל טהור, מלשון זה מוכח להדיא דליכא שום טומאה לא טומאת משא ולא טומאת מגע, ועלינו לבאר עפ"י"ז מה דאמרינן שם בגמ' באפר פרה דראוי שיטמא במשא, וכן פסק הרמב"ם בה' פרה שהבאנו בראש פרק זה, והנה במל"מ, תלה ענין זה במחלוקת הראשונים אם קמח חשיב כלח בלח או לא, והמחלוקת הראשונים בענין זה הוא לענין מה דס"ל דלר"י דאמר מין במינו לא בטיל שהוא דוקא בלח בלח ולא ביבש ביבש, דמבואר בתוס' יבמות ד' פ"ב שהטעם בזה כיון שמתערבים יחד היטב סברי כמה ראשונים והתוס' שם ביבמות דקמח בקמח כיון דאינם נותנים טעם זב"ז חשוב כיבש ביבש, והתוס' בזבחים ד' ע"ג ובמנחות ד' כ"ב כתבו דחשוב כלח בלח, וכן כתב הרשב"א בפ' גיה"נ הביא הש"ך ביו"ד סי' ק"ט סק"ג שלדעת האחרונים לענין הדין שביבש ביבש מין במינו סגי ברוב ובלח בעינן ס' תלוי ג"כ במחלוקת זו, ולפי"ז יש מקום קצת לומר דגם אפר באפר הוי כקמח בקמח, וכן כתב המג"א באו"ח סי' תצ"ח סק"ח לענין אפר מוקצה דהוי כלח בלח וצריך ס', אבל מלבד שדברי המג"א הם תמוהים מצד אחר כמו שתמה עלי' הפמ"ג בפתיחתו לה' תערובות והגרע"א בחי' שם דענין זה של דין ס' שייך באיסור דשייך בו נתינת טעם, אבל באיסור מוקצה לעולם בטל ברוב, לפימש"כ לבאר ההבדל בין לח ליבש משום דבלח חשוב הכל כגוף אחד משום דהוי חיבור, לפי"ז בענין זה קמח בקמח ואפר באפר בודאי לא הוי כלח בלח דהרי גם לענין טומאה לא הוה חיבור זל"ז, וכמו דתנן במשנה ב' פ"ב דאהלות דמלוא תרווד רקב שגבלו במים אינו חיבור לטומאה, ובלי גיבול מים פשיטא דאינו חיבור ולא שייך בו טומאת מגע כלל דאין נוגע וחוזר ונוגע, עי' בתויו"ט שם ובתוס' רע"א אות ג', וכיון דאינו כגוף אחד בדין זה הוי כיבש ביבש דאפשר שיהי' הדין על המיעוט אפר פרה שיטמא במשא כנושא ביחד ולא יהי' בזה שום נגוד מצד הרוב של אפר מקלה, ומשו"ה מדמה הש"ס לענין זה אפר פרה המעורב באפר מקלה ליבש ביבש, אח"כ התבוננתי שמפורש במשנה עדיות פ"ח מ"א העיד ר"ש בן בתירא על אפר חטאת שנגע טמא במקצתו שטמא את כולו, ואמרו במס' חגיגה ד' כ"ג שהוא מדרכנן ועי' ברע"ב שם שכ' שהם גופים מחולקים יעו"ש: אמנם לכאורה קשים דברי הרמב"ם בה' פרה פט"ו ה"ד דכתב באופן אחר ממה דאיתא בגמ' וז"ל אפר פרה שנתערב באפר מקלה וקדש בכולם אם הי' הרוב אפר פרה מטמאים במי נדה, ואם הי' הרוב אפר מקלה אין מטמאים במגע אבל מטמאים במשא עכ"ל.

ומשמע לכאורה מדהוסיף וקידש בכולם דכונתו שהדין האמור בגמ' אינו על האפר רק על המים שקדש באפר זה, שנחשב כאילו יש תערובות במי חטאת מים פסולים ומים

כשרים שהתמצית האפר מקלה במים פוסל חלק מן המים, ולפי"ז יהי מוכח מן הרמב"ם גם בלח בלח הדין כמו ביבש דמטמא במשא ולא במגע אבל באמת קשה לפרש כן בדברי הרמב"ם שינטה מפשטות לשון המשנה והגמ' לפרש מש"כ במשנה אפר פרה באפר מקלה שהכונה הוא על המי חטאת, ועוד העיר בזה חתני הרה"ג מהש"פ שליט"א דבהמים עצמם לא שייך תערובות מים פסולים ע"י תערובות אפר מקלה כיון דאפר פרה הי' בזה כשיעור לקדש את כל המים ובמה נגרע קדושת המים עי"ז שנתן בתוכם גם אפר מקלה, ועוד קשה לפרש כן דאם נתבטל האפר בתוך האפר מקלה אין כאן מי חטאת כלל, ואם נאמר דחשוב ענין זה כטומאת משא דמ"מ נתקדש המים ע"י אפר פרה ג"כ, א"כ ליטמא גם במגע, מכל הלין טעמי נלענ"ד דגם הרמב"ם מפרש כפשטות המשנה והגמ', אלא דהוסיף בדבריו וקדש בכולם דסובר דאין אפר פרה מטמא כלל רק לאחר הקידוש, שאם קבץ האפר מן המים יש דין טומאה על האפר כמו מי חטאת, אבל קודם שנתן האפר במים אין שום טומאה באפר, וכן מוכח להדיא מלשון הרמב"ם פ"ה מה' פרה ה"ד וז"ל השלים לכנוס את אפרה המתעסק בה אח"כ בחילוק העפר או בהצנעתו וכן הנוגע בו טהור עכ"ל.

מלשון זה מוכח דאפר עצמו קודם שקידש בו את המים אין בו תורת טומאת מי חטאת, ורק לאחר הקידוש נטמא המים מחמת תערובות האפר, ומצאתי בהגהות הרש"ש למס' בכורות ד' כ"ג שעמד על דברי רש"י שם שכתב שהאפר עצמו מטמא וכתב דלא מצא בכל הש"ס שהאפר מטמא, ומראה מקום לעיין בדברי הרמב"ם בפ"ה מהלכות פרה הנ"ל ולא זכר מדברי הרמב"ם פט"ו הנ"ל שהוסיף על דברי המשנה דברים אלו דמיירי לאחר קידוש, וכן מצאתי להדיא בתוספתא פ"י מה' פרה דתניא בהדיא מי חטאת ואפר חטאת המקודשים בין טמאים ובין טהורים מטמאים את הטהור לתרומה במגע ובמשא, ע"כ, הרי להדיא דאפר פרה מטמא רק לאחר קידוש, היינו דאם לאחר קידוש נטל האפר מן המים הרי הוא אב הטומאה המטמא במגע ומשא.

ומדברי הרמב"ם בהקדמתו לסדר טהרות משמע דכל טומאת מי חטאת הוא מחמת שיש במים מן אפר פרה, עכ"פ הדברים ברורים דכונת הרמב"ם מש"כ וקידש בכולם אם הי' הרוב אפר מקלה אין מטמאים במגע אבל מטמאים במשא הוא על האפר, ומש"כ בלשון רבים "מטמאים" משום מתערובות של אפר פרה ואפר מקלה וכמש"כ וקידש בכולם, ולפי"ז ל"ק מה שהקשינו דנראה דכמו דתנן באהלות בתרווד רקב שגיבלו במים דאינו חיבור לטומאה כ"כ באפר פרה לא מהני גיבול לעשותו כגוף אחד, ומשו"ה אף שכבר הי' האפר במים לא נעשה עי"ז לגוף אחד ודינו כיבש ביבש, ומשו"ה מטמא במשא אף שנתבטל ברוב, ואין להקשות דלפי"ז איך שייך טומאת מגע באפר המקודש דהרי בתרווד רקב ליכא טומאת מגע אבל זה ל"ק דבתרווד רקב בעינן שיעור לטמא שהוא מלא תרווד, וכיון דאינו מחובר אין נוגע וחוזר ונוגע, אבל אפר פרה אי"צ שיעור וכל שהוא מטמא דשיעור הזי' הוא במי חטאת כדי להזות אבל מן האפר עצמו סגי בכ"ש.

וזה פשוט: וכן נלענ"ד בהא דמדמה הש"ס הך דחררת דם לנבילה בשחוטה, דסובר המקשה דתערובות של מיחוי בשר הנפל בתוך דם וגנונים אינו כלח בלח של משקה מים או מי רגלים שיהי' תורת חיבור ע"ז, דהרי מצינו דברים לחים שאינם מחברים,

וכמו דתנן במס' טבול יום פ"ג מ"ד דלכו"ע מי פירות שנילושה בהם העיסה אינם מחברים שתחשב העיסה כולה לגוף אחד ואם נגע בהם טבול יום אינו פוסל אלא מקום מגעו יעו"ש.

ומה דפסק הרמב"ם דאינו מטמא לא במגע ולא במשא הוא משום דכיון דלא אסיק הש"ס בתיובתא על ר' חייא ולכן בקשיא לא נדחה דברי רבי חייא מהלכה וכן הוא שיטת הרמב"ם בכמה מקומות, והטעם בזה או משום דר' חייא סובר דגם זה הוא כלח בלח או מטעם אחר, ולעיל בפ"ז כתבנו דרך נכון בטעמו של הרמב"ם בזה יעו"ש"ה.

אבל ענין זה דבתערובות הלח אינו מטמא במשא הוא מוכרח מדברי הרמב"ם מה' מו"מ והתוספתא שהבאנו והוא כשיטת הר"י קורקס ולא מטעמי', דבאמת מש"כ דבלח חשיב כמאן דליתא אינו מובן כ"כ, דהרי עכ"פ איתא, ולהדיא מבואר בדברי ר' ירמיה דבמים המעורב בציר אם נתוסף מים אמרינן חוזר וניעור, ולפימש"כ הדבר מובן, דכאשר אנו דנים על הגוף בכלל חשוב כמאן דליתא, דמשום המיעוט ליכא שום דין על הגוף בכלל, אבל באמת עכ"פ הוא כמאן דאיתא וכשניתוסף מים חוזר וניעור, ומשו"ה כשנושא התערובות הלח עלינו לדון על הגוף בכלל, ולענין חוזר וניעור אנו דנים על המיעוט בפרט, אבל לפי מה שבארנו הדבר מבואר יותר במורגש דהכונה כמאן דליתא וכמאן דאיתא הוא רק אם פועל בשעה שהוא מבוטל באיזה דין שהוא אינו מנגד להרוב, ובלח כ"ז שהוא בביטולו כל הגוף משתנה ואינו יכול לפעול שום דין בפ"ע כמו שנתבאר, ורק כשמיתוסף עוד חוזר וניעור ונסתלק מביטולו לגמרי.

עוד יש להוסיף בזה דלפימש"כ דעיקר ההבדל בין לח ליבש הוא דבלח ממש אין הדין חל על המיעוט לחוד, שאין לו מקום בפ"ע שהוא מובלע בהרוב ובכל משהו שהוא מן המיעוט יש בו כפלים מן הרוב, וביבש הוא נפרד בפ"ע אלא שאינו ניכר, לפי"ז אינו תלוי לגמרי בדין של חיבור או לא, דהנה אם יהי' מרודד ומחובר בקיסם, דלענין טומאה חשוב כמחובר ולנידון דידן הוי כדבר יבש כיון דכל פירור הוא בפ"ע אלא שאינו ניכר ויכול הדין לחול על הפירור לחוד ומשו"ה כשנושא את כל המרודד, פירורי הנבילה מטמאים במשא שהם חשובים כמחוברים מהם מטמאים מצד עצמם בלי נוגע דין זה כלל לפירורי השחוטה המחברים בקיסם זה, וע"כ פועלים אף בשעה שהם מבוטלים מחמת תערובותם, ובזה יתפרשו דברינו גם עפ"י מש"כ התוס' שם בבכורות ד"ה נבילה בטלה בשחוטה לפרש דמיירי כשנימוח הכל יחד והוי כמו מרודד יעו"ש.

דכ"ז הוא לענין חיבור, אבל לענינו הוי כדבר יבש, וכן נמי לענין לענין לח ממש, אם הי' קטפרס דאינו חיבור לענין טומאה מ"מ לענינו הוי כלח בלח מהטעם שכתבנו, כיון דכל משהו אינו עומד בפ"ע ואי אפשר לחול ע"ז שום דין אם לא איזה שיעור מקובץ שהוא הרוב עם המיעוט יחד, ועל הקיבוץ הוי הדין כפי שיעור הרוב שבו, וכיון דרק מועט שבו הוא טמא חשוב כדבר טהור ואינו מטמא לא במגע ולא במשא, עד שיתוסף עלי' עוד שיעור ממין הטמא ויחזור ויעור ויסתלק דין ביטולו מזה: ובמקור חיים ה' פסח סי' תמ"ז סק"ח בהא דאיתא שם בשו"ע המחלוקת בנתערב קודם הפסח ובטל בס' אם חוזר וניעור בהגעת הפסח לאסור במשהו שהרמ"א הכריע דבלח אינו חוזר וניעור וביבש חוזר וניעור, והוא כת"ה הובא בב"י, דלא נתבאר החילוק בין לח ליבש, כתב

המקו"ח דעיקר המחלוקת תליא בפלוגתא המבואר ביו"ד סי' צ"ט באיסור שנתבטל ואח"כ ניתוסף עוד איסור, והוא אם איסור כמאן דאיתא או כמאן דליתא, ועפי"ז כתב דלפימש"כ הר"י קורקס לישיב דברי הרמב"ם דבלח לא אמרינן איסור כמאן דאיתא דמי משו"ה י"ל דגם אינו חוזר וניעור יעו"ש.

והנה דברי' תמוהים כמו שתמה עלי' בס' מגן האלף למהרא"ל מפלאצק דמלבד מה דקשה על הרמב"ם והר"י קורקס מסוגיא דבכורות הנ"ל כמו שהקשה המל"מ שהבאנו, לא עיין בגוף הסוגיא דמבואר שם להדיא דבציר ומים אמרינן חוזר וניעור כשניתוסף מים, ועוד קשה לי על דברי' איך תלה פלוגתא זו שבה' פסח לדין חוזר וניעור שביו"ד סי' צ"ט הלא הרא"ש והטור המה מבעלי השיטה הסוברים שם דחוזר וניעור, וכאן בה' פסח סברי דאינו חוזר וניעור, כמבואר בטור סי' תמ"ז וברא"ש פ' כל שעה הובא בב"י, ונלענ"ד דיסוד המחלוקת לענין חמץ בפסח אם חוזר וניעור או לא אינו תלוי כלל בדין הכללי של חוזר וניעור המבואר ביו"ד, דביו"ד נאמר ענין חוזר וניעור לענין אם ניתוסף איסור, ובכה"ג שיטת הרא"ש והטור דביבש אם ניתוסף עד שיהא מן האיסור בהצטרף האיסור המעורב מקודם רוב איסור, הוא אסור מה"ת דהוי כהוכר האיסור, ובדין זה לא פליגי הראשונים וכמו שהאריך בזה הפר"ח ביו"ד סי' צ"ט, ובלח בלח סברי כ"כ דאם הי' מעיקרא ס' ואח"כ ניתוסף, הנה אז הדין באינו מינו חוזר ונאסר מה"ת וכ"ז הוא משום דחשוב כאילו הוכר האיסור ובמין במינו הוא מדרבנן,, וכבר נתבאר ענין זה בדברינו לעיל בס"ד, אבל לענין חמץ בפסח שהותר בס' משעה השישית, סברי כיון שנעשה כהיתר גמור אינו חוזר ונאסר מזמן הפסח, וכמו דסובר הרא"ש לענין מין במינו שנתבטל ברוב ביבש שאינו חוזר ונאסר אם נתבטל ונעשה כלח בלח, אם נודע התערובות שכבר הותר, והרשב"א דסובר דחוזר ונאסר לאחר הבישול סובר כ"כ בחמץ בפסח דחוזר וניעור, ועוד נלענ"ד בטעמא דמילתא דסברי סיעת הראשונים דבחמץ בפסח חוזר וניעור, דלכאורה קשה מ"ש מדבר שאינו חשוב שנתבטל ואח"כ נעשה דבר חשוב דמבואר ביו"ד סי' ק"א דאינו חוזר ונאסר הרי דלא בעינן רק סבה להתבטל בשעה ראשונה, ואף שעתה נתחדשה סבה שדינו ליאסר בכ"ש, ומה לי אם הדין משהו הוא מחמת דין פסח או מחמת שהוא דבר חשוב, ונראה לי שההבדל בזה הוא מפני דבאמת לא בעינן שתהי' לעולם סבה הראשונה הגורמת דין הביטול, אלא שסבה הראשונה גרמה להתיר לעולם כ"ז שלא יוכר האיסור ויהי' שם תערובות מהאיסור וההיתר, ומשו"ה אף שנעשה אח"כ חתיכה הראוי' להתכבד שאינה בטלה אפילו באלף, אבל אכתי לא נסתלק מזה ענין התערובות, רק שעתה דינה כמע"מ וחסר ערך הרוב לבטל, וע"ז מהני כח הרוב דמעיקרא להתיר אף בזמן שישתנה ויעשה כמע"מ אם לא ניתוסף עד רובו שיתחשב אז כהוכר האיסור, אבל בחמץ בפסח שנשתנה עכשי' הדין דלא בטיל כלל ולא משום דחשיב כמע"מ ע"ז לא מהני כח דין הביטול דמעיקרא כיון דעכשי' נשתנה דין האיסור דלית בי' תורת ביטול, אבל בדבר חשוב שלא נשתנה דינו משאר דברים המבטלים אלא שהוא חשוב והוי כמע"מ וחסר לו עכשי' שיעור המבטל וע"ז סגי כח ההיתר דמעיקרא, זהו שורש מחלקותם בדין חמץ בפסח אי אמרינן חוזר וניעור כשלא ניתוסף מן האיסור: אמנם שיטת הת"ה והרמ"א שחלקו בין לח ליבש נלענ"ד דתלוי יותר בדין המבואר ביו"ד סי' ק"ב ובאו"ח סי' ש"כ לענין דבר שיל"מ דמבואר שם

דבתערובות שמכבר אינו נאסר אף שנעשה אח"כ דשיל"מ ובארנו לעיל בפ"ז ענין זה עפ"י הדרך שכתבנו כאן דבלח שהכל נחשב כגוף אחד, כשחל איזה דין צריך לחול על כל הגוף ואי אפשר לחול על חלק האיסור לחוד ומשו"ה כל שרובו היתר אי אפשר לחול ע"ז דין איסור מחמת חלק המועט שבו, ומשו"ה כשמגיע הפסח אין חוזר וניעור לחול דין איסור חמץ על התערובות זאת שיש בה פחות מס' מן החמץ, והרי זה דומה לענין הרוב האמור בענין אחר כמו ברזל טמא שנתערב בברזל טהור ובללן ועשה מהם כלי דאזלינן בתר הרוב, ורק אם לא הי' ס' דבאינו מינו הי' אסור מה"ת דטעם כעיקר גזרו מינו אטו אינו מינו, ולשיטה זו י"ל דגם אם לא נודע התערובות קודם הפסח ג"כ מותר כיון דמדמינן לדין ברזל טמא אין חילוק בין נודע או לא, ורק לשיטת הרא"ש והטור דסברי דגם ביבש אינו חוזר וניעור משום שכבר הותר, בכה"ג בעינן שיהא נודע התערובות, אבל לשיטתם דסברי דביבש דכל פירור חמץ הוא בפ"ע שאפשר שיחול הדין עלי' בפ"ע דאינו הכל כגוף אחד, ורק מעיקרא הותר מחמת דין ביטול ברוב, סברי דבהגעת זמן הפסח שנשתנה עכשי'הדין בעצמות האיסור שלא יהי' בו דין ביטול כלל משו"ה לא מהני ההיתר דמעיקרא, וחל על פירורי החמץ מעכשי' דין איסור מחדש אף שכבר הותר, משא"כ בלח, ועפ"י מה שבארנו דעיקר החקירה אי טומאה כמאן דאיתא או כמאן דליתא, הוא רק בשעה שעדיין לא נסתלק ממנו דין הביטול כמו בנבילה בשחוטה שעדיין הם בתערובתם והרוב הוא של שחוטה בכה"ג דיינינן אי כמאן דאיתא או כמאן דליתא, אבל אם יש מקום לומר שיסתלק מזה כל דין הביטול כמו חמץ בהגעת זמן הפסח דעכשי' הוא במשהו ולא בטיל כלל, אינו ענין לסוגיא דבכורות הנ"ל.

כנלע"ד בענין זה: ועפ"י מה שבארנו לבאר ההבדל בין לח ליבש לענין טומאת משא, נלענ"ד לישב מה דהוקשה להתוס' שם בסוגיא דבכורות איך מותר לאכול הכל ביחד, באיסור שבטל ברוב היתר וכן הקשה הרא"ש בפגיה"נ הובא דברי' לעיל בפ"ז, דלפי מש"כ י"ל דבאיסור הבטל ברוב אף כשהוא יבש ביבש, אם אנו דנים לאסור לאכול הכל ביחד אנו דנים להורות על התערובות כולה אם מותר להשתמש בהם באופן זה, דכשאנו דנים למעשה בפועל בע"כ עלינו לדון על התערובות כולה אם מותר להשתמש בהם באופן זה, דכשאנו דנים למעשה בפועל, בע"כ עלינו לדון על כל התערובות בכלל, דהרי אין אנו מכירים את האיסור לדון עלי' איך להשתמש בו בפועל, וכשאנו דנים על התערובות כולה אמרה תורה שיהי' הדין כפי רוב שבתערובות והאיסור כמאן דליתא, והרי הותר לנו לאכול גם בבת אחת וכשאכל בהיתר שוב לא יהי' אח"כ איסור מחמת האיסור בכל מקום שהוא, אבל בטומאה שאין אנו דנים לענין איזה היתר ואיסור בפועל אלא שאנו דנים מה יהי' הדין לאחר המעשה שאם ישא כולם כאחד, בכה"ג אין אנו דנים כלל על כל התערובות אלא על האיסור בפ"ע בכל מקום שהוא אם יפעול בדינו לטמא את הנושא בטומאת משא, בכה"ג מסיק הש"ס כיון שדין זה אינו נוגע כלל לכל התערובות ואין הרוב מנגד לזה אמרינן טומאה כמאן דאיתא דמי.

ובתוס' כתבו לחלק בין אכילה לטומאת משא עד שהוכרחו לומר דכל עיקר הדין דמטמא במשא הוא מדרבנן, ולפ"ד מוכרחים אנו לומר דגם מה דאמר ר' ירמיה במים המעורב בציר דלקדירה הוא חוזר וניעור, הוא ג"כ מדרבנן, דאל"כ מנא לי' לאביי להקשות ולהשוות זה לזה עד דמסיק הש"ס בקשיא על ר"ח דאמר בחררת דם דלא מטמא במשא,

וזה קשה מאד לפרש הסוגיא כן, לדמות גזירה דרבנן זו לזו, ובתירוץ הרא"ש ג"כ קשה טובא דכתב לחלק דבאיסור אם הותר, בפ"ע הותר גם לאכול בבת אחת, ובטומאה איכא שתי טומאות, מגע ומשא, וזה תמוה דהרי גם במשא אם ישא כל אחת בפ"ע יהי טהור, וכמו שהארכנו בדברי לעיל בפ"ז, ולפי דברינו הוא פשוט דלענין אכילה אף אם נאמר דלאכול בפ"ע הוא ענין אחר ולאכול בפ"ע הוא אופן השתמשות אחרת, בכ"ז לא שייך לומר שיהי' הדין לכתחילה איסור לאכול ביחד, דדין כזה הוא על כל התערובות וכל דין שהוא על התערובות בכלל התירה תורה ולאחר שאכל בהיתר אי אפשר להיות איסור על אכילתו: ומעתה עלינו לבאר בשאר ההלכות דמשכחת לה בכה"ג כענין של טומאת משא, והנה בהא דיביא המל"מ מדברי התוס' בנדה ד' ס"א ע"ב שהקשו בבגד שאבד בו כלאים דליבטל ברובא והוא דומה לטומאת משא שהרי נהנה מן הבגד בבת אחת, ולפימ"ש"כ ל"ק דכיון דאם נאסר ללבוש הרי אנו דנים בזה על כל הבגד להורות איסור להשתמש בו ובכה"ג עיקר דין הביטול של תורה, וכן נלענ"ד בתערובות חמץ הבטל ברוב דהותר להשהותו, דלכאורה קשה הרי מ"מ משהה חמץ ועובר בבל ימצא, וזה דומה כטומאת משא שהרי נמצא ברשותו כל התערובות ביחד, אבל אם נאסר להשהות את כל התערובות הוא הוראה על הרוב מחמת המיעוט ומשו"ה בטל המיעוט וכמאן דליתא הוא, וכן לענין איסור תחומים דשקיל וטרי הש"ס בסוף ביצה באשה ששאלה מים ומלח, דיתבטלו המים ומלח בתוך העיסה, דלכאורה ג"כ קשה דהוי כטומאת משא דכשמוציא חוץ לתחום העיסה כשהיא מעורבת הרי מוציא עכ"פ המים ומלח חוץ ממקום שביתתם, ולפימ"ש"כ ניחא מטעם זה ג"כ בתחומים דאנו דנים על כל העיסה יחד אם מותר להוציאם או לא, ועוד דשם הוי כלח בלח דהרי מעורבת והכל חשוב כגוף אחד.

כנ"ל וכן בעיקר המחלוקת דר"י וחכמים בדם הפר ודם השעיר שהוכיח רבי יהודא מהא דלא מבטל דם הפר את דם השעיר דמין במינו לא בטיל וחכמים אומרים משום דעולים אין מבטלים זא"ז, דלכאורה כיון שמזה משניהם יחד עכ"פ הגיע לטהרת המזבח גם מדם השעיר ושם דין זה אינו נוגע כלל לדם הפר דממ"נ יוצא ידי מצות הזאת דם הפר, והדין נוגע רק אל דם השעיר בכל מקום שהוא אם נתקים מצות ה' גם בהזאת דם השעיר אלא נראה שהטעם בזה כמש"כ דבלח בלח לא נאמר האי כללא גם לענין טומאת משא, וכן בהא דאיתא במס' נדה ד' ע"א ע"א בהרוג שיצא ממנו רביעית דם דר"י מטמא משום שהטיפה של מיתה מעורבת בו, וחכמים מטהרים משום דבטלה ברוב ור"י לטעמי' דמין במינו לא בטל, וכן הוא במשנה דאהלות פ"ג מ"ה יעו"ש.

ובטומאת אהל הרי הוא מטמא בבת אחת דהוי כטומאת משא, אלא ודאי הטעם בזה משום דהוי לח בלח כנ"ל. וכן נלענ"ד מוכח מהך דנוטפים שרבו על הזוחלים דאין מטהרים בזוחלים דכתב הרא"ש שם בפ"י דהטעם בזה משום דבטלו הזוחלים ברוב וכאילו כולם נוטפים הם, הא לאו הכי היו מטהרים המי מעין בכל מקום שהם שאין הנוטפים חוצצים וכמו שנתבאר ענין זה לעיל בפכ"ו, דקשה כיון דמ"מ איכא גם מי מעין כשיעור הראוי לטבילה והרי זה דומה כטומאת משא, אלא ודאי הטעם בזה דבלח שאני דהוי כמאן דליתא, אם לא שניתוסף עד רובא כנ"ל: אמנם מש"כ לעיל בטעמא דמילתא של ת"ה והרמ"א בה' פסח סי' תמ"ז דמחלקי בין לח ליבש לענין אם חוזר וניעור בפסח, משום דבלח כשבטל אם יחול דין חדש בהגעת הפסח הוא צריך לחול על

כל הגוף, ואי אפשר לחול דין חדש על כל הגוף מחמת חלק המועט שבה, וביבש כשחל הדין בפסח הוא חל על המיעוט הנפרד לחוד, אף שאינו ניכר, קשה קצת מש"כ הת"ה הובא בב"י שם דקמח בקמח חשוב כלח בלח לענין זה משום דמתערב יפה יעו"ש.

דהרי באפר פרה המעורב באפר מקלה אמרינן טומאה כמאן דאיתא דמי וחשוב כיבש ביבש ועפ"י דרכנו הרי הא בהא תליא, ונ"ל די"ל דגם בזה חלוק דין איסור והיתר מדין טומאה, דהנה בדין טומאה שאין אנו דנים בהיתר ואיסור ההשתמשות אלא בדין התולדה היוצאת אחר השמוש, אז אמרינן כיון דאפר אינו חשוב חבור זל"ז, משו"ה הטומאה שבאפר פרה כל היכא דאית' היא כמאן דאית' ומטמאים במשא, ודין זה אינו שייך כלום לרוב האפר מקלה שהוא מעורב בו, ואין הרוב מתנגד לדין זה שאפר פרה כל היכא דאית' פועל לטמא את נושאו אבל לענין חמץ בפסח שהוא דין איסור והיתר השתמשות בפועל, וכיון דאי אפשר בשום אופן בעולם להשתמש בכל אבק ואבק קמח דק של חמץ בפ"ע שלא ידבק בו מרוב קמח של מצה, משו"ה אם אנו אוסרים להשתמש, אנו אוסרים גם את קמח של מצה, והוי דין זה דין כללי על כל הקמח, ולענין זה הוי כלח בלח שאמרינן שהדין הוא על כל הגוף, וכיון שכבר נתבטל והותר ועכשי' צריך לחול דין חדש על כל הגוף ואזלינן בתר הרוב שאין דין חל ע"ז מחמת המיעוט, כשאר לח בלח, אבל בפירורי חמץ יבש אף אם יהי' הפירורים קטנים כפי האפשרות, אבל כיון שהם נפרדים זמ"ז ואפשר להשתמש בכל פירור בפ"ע, לו יהא שהוא בקושי אבל באפשרות הוא ההשתמשות ושייך דין איסור השתמשות על כל פירור בפ"ע, ומשו"ה כשמגיע הפסח שמסתלק דין הביטול שהותר עי"ז מעיקרא, וראוי עתה להתעורר מחדש דין איסור על החמץ המעורב, שפיר חל איסור זה על כל פירור בפ"ע אף שממילא יהי' איסור על כל התערובות מחמת שאינו ניכר, אבל גרמת איסור זה אינו מונע מלחול האיסור על פירורי החמץ כמו שאם נתערב בפסח דאינו בטל, ונאסר כל התערובות באיסור ספק שהרי עצם האיסור חל רק על החמץ עצמו, והרוב מצה אינו מעכב מלחול האיסור על החמץ עצמו וזה פשוט: וכן נלענ"ד בהא דאמרינן במס' מנחות ד' כ"ג לענין מנחות שנתערבו דאם בטלה טיבלא בשיריים הוי כמנחה חסרה, אלמא דהיכא דבטל חשוב כמאן דליתא לגמרי וזה עדיף מטומאת משא דאמרינן כמאן דאיתא דמי, וכן מה דפריך הש"ס שם בקומץ שנתערב במנחה דקתני שאם הקטיר עלה לבעלים, דליבטל הקומץ ולא יתחשב הקטרה ולא יעלה לבעלים, דקשה דהרי מ"מ נעשית הקטרה בב"א, ודוחק לומר דזה הוי כאכילה דכתבו תוס' משום דנהנה וחוזר ונהנה אלא נראה כיון דבמנחה הוי כלח בלח כמש"כ בתוס' שם ד' כ"ב ע"ב דהוי כלח בלח וכן כתבו בתוס' יבמות ד' פ"ב ע"ב ומכל הלין ראיות שהבאנו מוכרח הענין כמש"כ דבלח בלח לא אמרינן כמאן דאיתא דמי כ"ז שלא נסתלק מן התערובות דין ביטול בכלל כגון אם ניתוסף עד רובו שחוזר וניעור, אמנם לפימש"כ בתוס' בכורות דגם בטומאת משא הוא דרבנן ל"ק כ"כ מהרבה מקומות שהבאנו, אבל מדברי הרמב"ם והר"י קורקוס שנראה דסברי שהוא מה"ת כל הראיות שהבאנו מוכיחים הענין שמוכרח לחלק בין לח ליבש עפ"י האופן שכתבנו: שער רביעי פרק א גרסינן במס' כתובות ד' ט"ו ע"א גופא א"ר זירא כל קבוע כמע"מ דמי בין לקולא ובין לחומרא, מנא לי' לר"ז הא, אילימא מתשע חנויות מוכרות בשר שחוטתה ואחת בשר נבילה ולקח מאחת מהן ואינו יודע באיזו מהן

לקח ספיקו אסור ובנמצא הלך אחר הרוב, התם לחומרא, אלא מתשעה צפרדעים ושרץ אחד ביניהם ונגע בא' מהם ואינו יודע באיזה מהם נגע ספיקו טמא התם נמי לחומרא, אלא מט' שרצים וצפרדע א' ביניהם ברה"י ספיקו טמא, ברה"ר ספיקו טהור, ומדאורייתא מנא לן אמר קרא וארב לו וקם עלי' עד שיתכון לו ורבנן אמרי דבי ר' ינאי פרט לזורק אבן לגו ה"ד אילימא דאיכא תשעה נכרים וישראל אחד ביניהם ותיפוק לי' דרובא נכרים נינהו א"נ פלגא ופלגא ספק נפשות להקל, ל"צ דאיכא ט' ישראלים ונכרי א' ביניהם דהוי לי' נכרי קבוע וכל קבוע כמחצה עלמחצה דמי.

ע"כ לשון הש"ס. ובסנהדרין ד' ע"ט כתב רש"י בד"ה ל"צ.

וז"ל ואשמעינן קרא דפטור משום דהוי לי' נכרי קבוע ביניהם וילפינן מהאי קרא דכל קבוע לא פחות מלהיות נדון כמע"מ והוי ספק נפשות להקל, ומהכא נפקא לן בכל דוכתא דכל קבוע כמע"מ דמי, והא ליכא למילף מיני' כרובא דמי, דהא מהיכא תיתי דילמא האי דפטור לי' להאי משום דספק נפשות להקל ולא משום דחשבינן לי' כרובא, אבל מע"מ ילפינן מיני', דאי לאו כמע"מ דמי לא הוי לי' ספק נפשות להקל ואמאי פטור והא רובא דישראל נינהו, ורבנן אית להו נתכון לזה והרג את זה חייב.

עכ"ל.

והנה לכאורה אין מובן בדברי רש"י איך שייך לומר דקבוע יהי' נדון כרובא, דא"כ יהי' כל אחד מהספיקות נדון כרוב ובנכרים וישראלים יהי' כ"א כודאי ישראל וכודאי נכרי וממילא הדר הדין דהוי ספק שקול וא"כ לא שייך בה לומר שאמרה תורה לחשוב כרוב דאין שום נפ"מ מזה, ונלענ"ד דכונת רש"י בזה לומר כיון דילפינן מקרא דהחשיבה תורה את ענין הקביעות היינו כל שידעינן דאיכא בתערובות זאת נכרי א' שהוא קבוע, היינו שכאן הוא מקומו והוא ניכר לקצת ב"א, אמרה תורה שחשוב מיעוט זה נגד הרוב שאין דין הרוב מכריע בכה"ג על הספק של כ"א, ויש לדון לפי"ז אם יהי' כאן נכרי א' שמקומו הוא כאן וט' ישראלים שאין כאן מקומם, דאז הרוב אינם חשובים כקבוע, והמיעוט הוא קבוע, אולי מעלת מיעוט הקבוע עולה במעלתו על שאינם קבועים עד שנחשב כאילו יש כאן רוב נכרים ומיעוט ישראלים ויהי' על האיש המסופק לנו תורת ודאי נכרי, וכן יהי' הדין בכל התורה אם יהי' המיעוט קבוע מעורב ברוב ממין אחר שאינו קבוע שיהי' דין על כל אחד מהמעורבים כדינו של המיעוט, וע"ז מפרש רש"י דכיון דקבוע הוא חדוש שחדשה תורה וילפינן לי' מהאי קרא דפטרה תורה ממיתה אף דאיכא רוב ישראלים, ומהאי קרא ליכא למילף רק שהוא כמע"מ, דלהפטר ממיתה סגי לן אם הוא ספק שקול, אבל שיהי' מעלת הקבוע כרוב נגד הדברים שאינם קבועים ליכא ילפותא, אמנם אכתי קשה דא"כ יש מקום לומר דע"כ לא אמרה תורה דקבועה כמע"מ דמי אלא היכא שהרוב אינו בקביעות ואז אין הרוב מכריע שמעלת הקביעות גורמת שלא יתבטל כח המיעוט מחמת הרוב, אבל היכא שגם הרוב הוא בקביעותו שכאן הוא מקומו, דבכה"ג דהרוב חשוב מצד עצמו ג"כ כהמיעוט, שכל אחד מהרוב הוא חשוב כהמיעוט מחמת קביעותו, ועם זה הוא רוב במספר, אולי בכה"ג לא חדשה תורה שיהי' הכל שוה כמע"מ, ולענ"ד ביאור ענין זה כיון דלא מצינן למילף מקרא דוארב לו אלא לדון ספק דבקבוע לא אזלינן בתר רובא ממילא לא ידעינן מקרא זה רק חידוש זה

דקביעות גורם שלא יתבטל המיעוט מחמת קוטן מספרו, אבל שיהי' חשיבות בהקביעות על שאר התערובות לגרום איזה התגברות על צד הספק שכנגדו לא מצינן למילף מקרא זה, ומשו"ה כיון שגלתה לנו תורה דבקבוע אין המיעוט מתבטל מחמת מיעוט המספר, כ"כ ידעינן דגם בתערובות שכולה היא בקבוע לא יתבטל המיעוט, דאם נימא לחלק בין תערובות שכולה קבוע לבין תערובות שרובה אינה בקביעות, הרי בזה אנו נותנים כח בקביעות לגרום דין על שאר תערובות דהרי כשהרוב אינו בקביעות אינו מבטל את המיעוט וכשהוא בקביעות יבטל את המיעוט, אלא כללו של דבר שדין קבוע לא מהני רק לענין זה שיהא כח המיעוט שוה כהרוב, בין אם הרוב הוא ג"כ בקבוע, בין שאינו קביעות, ולעולם אנו דנים ערך המספר כאילו הי' בתערובות מחצה על מחצה: ועפי"ד יש מקום לומר בהא דאמר ר"ז כל קבוע כמע"מ בין לקולא ובין לחומרא, דהקשו איזה ראשונים הובא בשטמ"ק בסוגין, דהלא מקרא דוארב לו ליכא למילף רק לחומרא דספק נפשות אסור להרוג מספק, ולקולא מנא לן, ומתרצי דרק מדרבנן יש לחלק בין קולא לחומרא, אבל מה אין חילוק בין לקולא ובין לחומרא, וכיון דילפינן קבוע מה"ת ממילא ידעינן דבין לקולא ובין לחומרא, ולולא דבריהם הק' יש מקום לומר דמה דקאמר ר"ז בין לקולא ובין לחומרא, הוא גם להורות דמה"ת ג"כ יש מקום לחלק, והוא דאפשר לומר דחשיבות של קבוע שייך רק היכא שהמיעוט הוא איסור, שאיסור קבוע הוא חשוב, אבל מיעוט היתר שההיתר הוא דין שלילי הי' מקום לומר דלא שייך חשיבות קביעות להגדיל עי"ז מספרו, ועי"ז שפיר יש ילפותא מקרא, דדין פטור ממיתה של הריגת עכו"ם, הוא ג"כ דין שלילי כהיתר נגד איסור, ובכ"ז אמרה תורה שמיעוט הנכרי הוי קבוע והוי כמע"מ.

כנלענ"ד: והנה עפ"י מה שבארנו דברי רש"י ז"ל יש ללמוד מזה דאם באמת יהי' תערובות כזאת שמיעוט איסור יהי' קבוע כאן ורוב היתר אינו כולו שלא בקביעות ואנו דנים על חלק אחד מהתערובות לידע אם הוא מהמיעוט או מהרוב, שהדין על החלק הזה ספק של תורה כמע"מ, דמזה מוכח דהמיעוט איסור הקבוע שיש בתערובות זו גורם שלא יהי' בזה כלל ערך המספרים, ואזל מזה חשבון הרוב לגמרי, באופן שגם אם הנידון שאנו דנים עליו מה הוא, מהרוב או מהמיעוט, הוא אינו קבוע, מ"מ הספק עליו הוא ספק שקול, דיסוד הדין בקבוע לחשוב כאילו יש בתערובות זו מחצה על מחצה וממילא ליכא בזה תורת הדין של אחרי רבים להטות, דיש מקום לומר דקפיד רחמנא על הנידון שאנו מסופקים עליו מה הוא, שאם הוא בקביעות לא מהני הכרעת הרוב להכריע עליו הדין מפני שהוא חשוב כמחצה מן כל התערובות ועל המחצה ליכא הכרעת הרוב, ואם נאמר כן הנה בכה"ג שכתבנו יש לדון שלא יהי' על הנדון ספק שקול, די"ל דהוי כספק ספיקא שמא הוא אינו קבוע ומותר מחמת דין דאחרי רבים להטות, ואת"ל שהוא קבוע, שמא הוא היתר, וכעין שכתבו הרשב"א והריטב"א בקידושין לד' ע"ג לענין ספק ממזר דבספק אם אזלי לגבהאו אזלא היא לגבייהו דהוי רוב להכשיר, דשמא אזלי לגבה והוי רובא ואי אזלא איהי לגבייהו דהוי קבוע אכתי הוי מחצה להיתר ונמצא דהוי רוב להכשיר, והריטב"א קורא לזה ספק ספיקא - הבאנו דבריהם לעיל בש"א פ"א - ואם נאמר כן לא יתכן מש"כ לבאר דברי רש"י הנ"ל, דהרי אם לא יהי' כל התערובות בקביעות יהי' לעולם על הנידון ספק שני שמא הוא מן הנפרשים ויש לו דין אחרי רבים

להטות ולא יצויר כלל חקירת רש"י ז"ל שמא קבוע הוא כרוב דעל הנידון לא שייך זה כלל לדון שהוא כרוב, דאם הוא כרוב הלא יהי' כרוב ישראל וכרוב נכרים, אלא נראה ודאי מדברי רש"י ז"ל דאין אנו משגיחים כלל על הנידון אם הוא בקביעות או לא, אלא על המיעוט הגורם הספק, שאם נתערב בזה מיעוט קבוע חשבה תורה כאילו יש כאן בתערובות מחצה על מחצה ונפקע מכאן לגמרי דין של אחרי רבים להטות: ועפ"י מה שכתבנו יש סעד גדול למש"כ לעיל בפ"ב בשע"ג, לפרש דברי הטור בסי' ק"י שפליג על הרשב"א שכתב שם לאסור את החתיכות שאינן ראויות להתכבד מטעם חומרא וכתב שכל החתיכות אסורות מדינא משום דכל קבוע כמע"מ, שנתקשו הב"י והפוסקים אחרונים לפרש דברי הטור ובארנו דברי' בפשטות דסובר כיון שנשאר עוד חתיכה אסורה במקולין שהיא חתיכה הראוי' להתכבד דחשיבא מדרבנן כקבוע וכיון דקבוע כמע"מ אין כאן רוב היתר לבטל את החתיכות שאינן ראויות להתכבד, דחשבינן כאילו יש מחצה על מחצה בכל התערובות, ולפימש"כ בזה יהי' מדברי רש"י הנ"ל הוכחה לענין זה, היינו דכיון דלשיטת רש"י אין ענין של קבוע לשנות מן הנידון הקבוע שלא יכריע עלי' דין של אחרי רבים להטות, אלא שהמיעוט הקבוע המעורב בזה, גורם לחשוב את כל התערובות כאילו הוא מע"מ ולפי"ז גם בנידון האמור בסי' ק"י, אם עוד נשארה חתיכה הראוי' להתכבד בתערובות דחשיבא מדרבנן כאיסור קבוע אין כאן מבטל ומתבטל דהוי כמע"מ, והא דמבואר בסי' ק"א בטוש"ע בנחתכה חתיכה א' שהוא מותרת משום ממ"נ, או שכולן מותרת, אם היא היא חתיכה האסורה, ואם חתיכה האסורה היא בין השלמות היא מותרת מצד עצמה.

יעו"ש.

התם מיירי בנתערב רק חתיכה א' של איסור דאיכא ממ"נ, אבל אם איכא ודאי עוד חתיכה אסורה שהיא ראוי' להתכבד אין כאן ביטול ברוב כלל דהכל הוא כמע"מ, ואפילו אם יהי' ספק אם עוד נשארה חתיכה אסורה, בין החתיכות הראויות להתכבד ג"כ איסור אף דלכאורה הוא ספק דרבנן שמא אין כאן איסור הראוי להתכבד, אבל כיון דכל כח הרוב שמבטל את המיעוט הוא מפני שכל התערובות נכנס בספק שמא הוא האסור, ואם נבוא להתיר מחמת שמא כל החתיכות הראויות להתכבד הם הם המותרות, הוא ענין הסותר את דין הביטול, וכמו שכתבנו בשער הקדום, בטעמא דמילתא שהדין לאסור את השלמות ולא תלינן שהאיסור הוא שנחתך ככל ספק דרבנן שאנו תולים, וכמו בנפלה אחת לים דתלינן שהאיסור הוא שנפל לים, דשאני התם דאם תלינן שהאיסור נפל שוב א"צ עוד לדין ביטול ברוב, יעו"ש.

וכ"כ נראה לי דגם בנידון זה אינו מותר רק היכא דאיכא ממ"נ ולא בספק כנ"ל, ומשו"ה כתב הטור על דברי הרשב"א בנתערבה טריפה במקולין לאסור כולם במוחלט ולא חילק בין ודאי נשאר עוד טריפה במקולין או לא, וגם לפי מה דפסק הרשב"א שם להתיר כל החתיכות שנחתכו אם לא מחמת חומרא דמוקלין, אין זה סתירה לעיקר יסוד הדין של קבוע שכתבנו בזה אליבא דרש"י ז"ל, די"ל דגם הרשב"א סובר בעיקרה כלל בז דמיעוט האיסור שהוא קבוע גורם על כל חשבון התערובות שיהא נחשב כאילו הוא מע"מ, היינו שלא לבד על הנידון הקבוע אמרה תורה שלא יתבטל במיעוטו, אלא דחשבינן דאיכא

כאן מחצה איסור בכל התערובות ומה שהתיר שם את החתיכות הנחתכות, הוא רק לענין דבר חשוב שאמרו חכמים שדבר חשוב אינו מתבטל, שעל ענין זה י"ל דלא אמרו חכמים ענין זה רק על המתבטל בלבד ולא לגרום חשבון אחר גם בנוגע להחתיכות שאינן חשובות.

כנלענ"ד בזה: וכן יש להוכיח ענין זה מדברי התוס' כתובות ד' ט"ו דמפרשי מה דאמרינן במס' נזיר באומר לשלוחו צא וקדש לי אשה סתם דאסור בכל הנשים שבעולם, דמחלק הש"ס שם בין ענין זה לקן סתומה שפרחה גוזר א' מהן לאויר העולם משום דשם הוי איסור דנייד ואשה לא ניידא, ואמרינן שם בגמ' וכי תימא הכא נמי נייד אימור בשוקא אשכח וקדיש, התם הדרא לניחותא גבי קן מי הדרא, ומפרשי התוס' בכתובות דקאי הש"ס על האשה שקדש השליח, דלא כמש"כ תוס' בנזיר ד' י"ב, דשם כתבו בזה"ל בשוקא אשכח וקדיש, כלומר היכא דמצא אותה בשוקא הי' לנו לומר שיכול לקדשה דלא קביעה הויא וא"כ לא הוי קבוע, התם הדרא לניחותא ודמי לקבוע עכ"ל.

ולמה שסותרים דבריהם בנזיר לדבריהם בכתובות רמז הגרע"א בגליונו שם, והבדל הפירושים האלו הוא הענין שכתבנו, דלפימש"כ במס' נזיר הוא על הנידון שאנו דנים עכשי' על האשה שרוצה עכשיו לקדש שמא היא מן הנשים האסורות עלי' מחמת שהיא קרובת אשתו שקדש השליח, ואנו באים להתיר מדין אחרי רבים להטות, שרוב נשים שבעולם הלא הן מותרות לו, ע"ז אמרינן שהיא קבועה והיא כמחצה נשים שאין רוב מכריע עלי', ולפימש"כ בכתובות אין כונת הש"ס על הנידון, כלו' על האשה שמקדש או נושא עכשי', אלא המיעוט והרוב שרוב נשים שבעולם אינן מקודשות לו ואנו באים להכריע שקרובות של אשה זו שנושא עכשיו הם מרובא דעלמא שאינן מקודשות לו, וע"ז אמרו בגמ' דהדרא לניחותא, כלומר האשה שקדש השליח, והרי זה דומה כאילו מחצה נשים שבעולם מקודשות לו וליכא רוב להכריע וכן כתב הרא"ש שם בפ' הנדפס מחדש, וז"ל אמינא לך איסור דניחא דבשעה שקדשה השליח היתה נחה בביתה, הילכך היתה חשובה בין כל הנשים שבעולם כמע"מ ואילו עשאו שליח לקדש לונשים הרבה וקדש חצי הנשים שבעולם הי' נאסרות כל הנשים שבעולם משום ספק קרובות אפילו אי נידי משום דרוב כל הנשים אסורות עלי' משום ספק קורבה השתא נמי נאסרות כל הנשים כיון שהאיסור קבוע אעפ"י שאין הנאסר קבוע עכ"ל.

והנה ממש"כ התוס' והרא"ש לפרש סוגית הש"ס דנזיר דהקביעות הוא באשה המקודשת שקדש השליח שאין זה הנידון שאנו דנים עכשי' למעשה לאסור ולהתיר מוכרח ענין זה דמה שחדשה תורה בקבוע אינו על הנידון שלא יכריע עליו כשהוא בקביעות דין של אחרי רבים להטות, אלא שאמרה תורה שהמיעוט הקבוע אינו חשוב מיעוט אלא כמע"מ, וממילא משתנה הדין של הנידון.

אמנם לכאורה מדברי תוס' נזיר נסותרים דברינו שהכלל בקבוע שע"ז נסתר כל ענין הרוב, אף אם דבר הנידון אינו בקבוע, והתוס' בנזיר כתבו שתלוי רק אם האשה שנושא עכשי' היא בקביעות, אבל י"ל דהתוס' אזלי בזה כשיטת הרשב"א שמתיר חתיכות שנחתכו, וכמש"כ שהטעם בזה שכיון שהוא מדרבנן לא החמירו רק על דבר הנידון, כ"כ הכא שכל הנידון הוא מדרבנן, אכן בנוגע לסוגית הש"ס דנזיר נלענ"ד דשני

הפירושים אמת ושניהם מגלים זע"ז, דענין זה יש לדון על שני אופנים צדדי הספק והמיעוט והרוב, דכשאנו דנים על האשה שנישאת עכשיו יש לנו מיעוט ורוב מן המותרות לו והאסורות לו, וכן מחמת האוסר יש לנו מיעוט ורוב, היינו דרוב נשים שבעולם אינן מקודשות לו ואינן אוסרות עליו שום אשה מקרובותיהן, ורק אשה אחת בעולם אוסרת עלי' קרובותי', ובכה"ג צריך לנו על כל צד ספק שיהי' רוב, דהיינו דבין האשה שקדש השליח היא קבועה ובין אם האשה הנשאת לו עכשיו היא קבועה יהי' בכה"ג איסור מספק, כלומר אף אם יהי' ידוע לנו שהמקודשת היא עכשיו שלא בקביעות והיא ניידה, כגון שידעינן שאנשי העיר ההיא גלו ממקומם, והאשה שהוא נושא עכשיו הוא בקביעות, יהי' אסור משום דעכ"פ איכא מיעוט נשים שאסורות לו ואנו מסופקים על אשה זו שמא היא האסורה לו וכיון שהיא קבועה היא חשובה כחצי העולם, וכן להיפוך יש לדון על הנשים הגורמת האיסור, היינו האשה המקודשת, דאם נחשוב שחצי העולם הן מקודשת ג"כ יהי' איסור כמ"כ בפ"י הרא"ש: אמנם לכאורה יש להוכיח מסוגית הש"ס להיפוך, דבין לפי הרא"ש והתוס' בכתובות, ובין לפי התוס' בנזיר כונת הש"ס בהקושיא וכן בתירוץ הש"ס הוא רק על אופן אחד ולא על שני האופנים יחד, וכי קאמר הש"ס וכ"ת בשוקא אשכח וקדיש לפי הרא"ש כונת הש"ס אף שהאשה שנושא עכשיו היא בקביעות לא איכפת לן, ולפי התוס' בנזיר הוא להיפוך אם האשה שקדש עכשיו היא שלא במקומה לא איכפת לן מה שהאשה שקדש השליח היא בקביעות, ומזה מוכח דאם יש בזה איזה תורת רוב על צד אחד מהספק הוא מכריע את הספק שבצד השני אף שבצד זה הוא ספק של קבוע, אבל זה י"ל דזה תלוי בהשקלא וטריא של הש"ס, דלהך צד שס"ד דהש"ס לומר דאם היתה האשה בשעת קידושין שלא בקביעות רוב זה מכריע לעולם אף בזמן שתשוב למקומה, כ"כ נאמר דרוב זה מכריע את הספק שבצד השני אף שהוא בקבוע, אבל לפי האמת דמסיק בש"ס דאם הדרא לניחותה לא מהני מה שהי' בשעת קידושין תורת רוב להכריע, כיון שעכשיו הוא ספק של קבוע, כ"כ נאמר דגם לא מהני אם בצד הספק השני איכא תורת רוב מכריע, והטעם בזה דמה שאמרה תורה אחרי רבים להטות אינו בגדר רובא דליתא קמן שהוא ענין בירור והכרעה מצד המציאות והטבע, אלא שהוא דין תורה לתלות הספק עפ"י הרוב - וכמו שהבאנו לעיל בשע"ג פ"א - דברי הרא"ש שהובא בשטמ"ק בפ"ק דב"מ שכתב שהוא ספק והתורה התירה ספק זה או אסרה והארכנו שם לבאר ענין זה בס"ד ומשו"ה כיון דגלי רחמנא דבקבוע נשאר הספק כמו שהוא ואין חילוק בין מע"מ לרוב, פשוט להש"ס דאף אם איכא בזה תורת רוב כשנבוא לדון על הספק מצד אחד לא מהני רוב זה אם יש מקום לדון מצד אחר על צדדי הספק שבצד ההוא איכא תורת קבוע.

אף דענין זה אי אפשר למילף מקרא דוארב לו, אבל פשוט להו לחז"ל זה הענין מצד הכלל של תורת רוב ומיעוט, כיון דלענין בירור הדבר כמו שהוא אין חילוק בין קבוע לפריש רק גזיה"כ הוא, דבקבוע ליכא תורת היתר מחמת מספר הרוב, משו"ה אם איכא לדון איזה ספק מצד אחר, ובנוגע לספק ההוא הוא קבוע, הרי נשאר דין ספק בלי היתר הרוב, ואיך שיהי' עכ"פ מוכח ענין זה מהגמ' דנזיר הנ"ל דבהדרא לניחותה חזר הדין למקומו והוי ככל ספק בקבוע אף דמתחילה הי' פריש: אבל באמת צריך לבאר ענין זה, דלכאורה תלוי ענין זה בדין חוזר וניעור, כלומר דאם הדין באיסור שבטל ברוב ואח"כ

ניתוסף עד מחצה שאינו חוזר וניעור משום דכיון שהותר האיסור מהני היתר זה על כל זמן שיהיה תורת תערובות ותורת ספק על כל אחד, ורק אם יתוסף עד רובא אז הוי כמו שהוכר האיסור, ולפי"ז מהראוי להיות דגם ברובא דאיתא קמן שהותר מטעם רוב ואח"כ הדר לניחותי ונעשה קבוע שלא יחזור לאיסורו, והנה לשיטת הפר"ח והגר"א בסי' צ"ט דסברי דאם יהי' איסור תורה חוזר וניעור ואם ניתוסף עד מע"מ חוזר וניעור, ובסי' ק"א דמבואר שם דאם לאחר שנתבטל נעשה דבר חשוב אינו חוזר וניעור כתב שם הגר"א הטעם משום דהוי איסור דרבנן, יעו"ש, ג"כ קשה מגמ' נזיר הנ"ל, דלפימש"כ התוס' שם כיון שאינו ניכר האיסור במקומו הוי רק איסור דרבנן ומ"מ אמרינן שם דאם הדרא לניחותה חוזר וניעור האיסור למקומו, ומכש"כ לפי"מ שבארנו בשע"ג פ"ז שיטת הרא"ש באורך, דדוקא דאם נתוסף עד רובא חוזר וניעור משום דהוי כהוכר האיסור, אבל אם נתוסף עד מחצה וכן אם נעשה אח"כ דבר חשוב דעשוהו חז"ל כקבוע דהוי כמע"מ דלא הוכר האיסור אלא ספק שקול לא אמרינן חוזר וניעור, ומ"ש היתר שלביטול ברוב מהיתר של הלך אחר הרוב, ונלענ"ד דהחילוק בזה משום דבביטול ברוב הוא היתר מוחלט שהתירה תורה לגמרי את האיסור כשהוא בתערובות עד שיוכר האיסור או שיתוסף רוב איסור דהוי כהוכר, ואם עכשיו נתוסף עד מחצה שלא הוכר מהני כח היתירה דמעיקרא שכבר הותר, אבל בהלך אחר הרוב שלא התירה תורה את האיסור לגמרי אלא שאמרה תורה לדון שהנידון הזה אינו האיסור אלא הוא מרוב המותרים, אם עכשיו נעשה כמע"מ דאי אפשר לומר לחשוב כאילו הוא ההיתר הנה עכשיו נסתר ההיתר דמעיקרא למפרע, דלפי המצב של עכשיו אנו חושבים דגם למפרע הי' מע"מ, ואף דבאמת מה שהותר מעיקרא כדין הי', אבל לכל דבר שנוגע מכאן ולהבא עלינו לחשוב דהי' מע"מ גם מעיקרא.

כללא של דבר דכל שתורת ההיתר הוא כעין בירור אף אם באמת הוא גזיה"כ, אבל כיון דמ"מ אמרה תורה לחשוב הענין כעין בירור, אי אפשר בשום אופן לומר דעכשיו הוא מע"מ ומעיקרא הי' רוב, אבל בביטול שהוא היתר על עצמות האיסור בזה יש מקום לומר דכח ההיתר דמעיקרא מהני גם עכשיו, אף דעכשיו ליכא סבה המתרת די לנו בכח המתיר דמעיקרא, אבל כח בירור צריך שיהי' לעולם כח הבירור ומשו"ה כיון דלפי מה שהוא עכשיו נפל כח הבירור אין כאן סבה המתרת, אבל בביטול הנה גם אם נעשה עכשיו דבר חשוב והוי כמע"מ, סבת ההיתר הוא עכשיו מה דמעיקרא הי' נראה כמיעוט והתירתו תורה גם בעת שיהי' חשוב כמע"מ.

וזה חילוק נכון ומסתבר בעזה"י: עוד נ"ל והוא מיסתבר יותר דכיון דרובא דאיתא קמן אינו מברר המעשה כמש"כ לעיל, אלא מתיר וסותר את הספק כאילו אין כאן ספק, משו"ה אם חזר ונתחדש סבת הספק חזר האיסור, אבל בביטול ברוב שנהפך האיסור להיתר עד זמן שיוכר האיסור, ומשו"ה כ"ז שלא הוכר הוא מותר אף שעכשיו ליכא סבה המתרת הוא מותר מכח המתיר דמעיקרא כנ"ל: פרק ב הפר"ח בקונטרס אחרון לסי' ק"ו הביא מס' ב"ה וז"ל מעשה הי' בקצב אחד ששחט ז' בהמות בביתו והי' כולם בחזקת כשרות והוציא מביתו למקולין שתי בהמות ועוד הוציא מן הבהמה השלישית חצי הבהמה למקולין והמחצית האחרת נשארה בביתו עם הד' בהמות ונמצא טרפות בא' מהם ולא נודע איזהו, והנה עפ"י הדין, הד' אשר בביתו הם טריפה בודאי, והשתים אשר

פירשו, כלו' שהוציאו מן הבית למקולין כשרים ודאי משום דכל דפריש מרובא פריש, אך הספק הוא על הבהמה שחצי' נשארה בבית וחצי' במקולין, אם מצטרפים יחד לקולא לומר מאחר דחלק א' שבחוץ היא כשירה משום דמרובא איפרש א"כ גם החלק הב' שהוא בביתו יהא נמשך לחוץ ויהא ג"כ כשר, או איפכא שהחלק שבביתו הוא ודאי טריפה ויהא נמשך זה שמבחוץ לחלק שבביתו והוא ג"כ טריפה, וכתב שנחלקו בזה, ובעל חלקת מחוקק פסק להתיר והסכים עמו מהר"ר העשיל מקראקא, אבל בעל ברכת הזבח וגם ז"ל פסקו לחומרא אלו דבריו.

ואנכי הרואה ששום אחד מהם לא כיון להלכה יפה, שכל זה סובב הולך על טעותא שכתב הט"ז שכבש א' אינו בדין שיהי' מקצתו מותר ומקצתו אסור ולפיכך אלו החכמים מקצתם אסרו הכל ומהם שהתירו הכל, וכבר כתבתי בחבורי בפנים סקכ"ג שטעות גמור ביד הט"ז וביד כל האומרים כן, וכן המנהג פשוט אף בכבש אחד להתיר מה שנמכר כבר ופירש, ולאסור מה שנשאר ממנו בחנות שעדיין לא פירש ומיקרי קבוע וכל שיעורי חכמים כך הם, ומי שאינו מורה כן לא ידע באיסור והיתר בין ימינו לשמאלו עכ"ל.

ובס' ש"ש ש"ד פ"ד הכריע כדברי המתירים הכל גם חלק הנשאר בבית מהא דקיי"ל דחזקת האם מהני לבת וכיון דבחזקה מהני חזקת האם לבת, א"כ ברובא דעדיף מחזקה, מכש"כ דמהני רובא של החצי שפירשה להכריע חצי' השני דיהא מותר, ועוד הביא שם לחזק דבריי' מהמשנה דפ"ו דטהרות מהמסוכן ברה"י וברה"ר דפליגי שם תנאי אם מכריע רה"ר את דין רה"י, יעו"ש: ולענ"ד נראה דשיטת הר"ח נכונה וברורה, דהרי מסוגית הש"ס דנזיר שהבאנו לעיל מבואר להדיא דגם בדבר אחד שאם כבר הי' דין עלי' לילך בתר הרוב בשעה שהי' דין פריש עלי' אם אח"כ הדר לניחותי' הוא חוזר ונאסר ולא אמרינן שזמן אחד יברר על זמן השני, וכמו שלא יתכן שחלק מן הפרה יהי' בחזקת כשרות וחלק השני בספק טריפה כ"כ לא יתכן שדבר זה עצמו יהי' בזמן אחד בחזקת היתר ובזמן השני יהי' בחזקת איסור, ולפי מה דמפרשים התוס' בנזיר דהא דקאמר בגמ' שמא בשוקא אשכח וקדיש הוא על האשה שרוצה לקדש עכשיו וע"ז אמרינן דהדרא לניחותה, דלפי"ז בכל עת שתהי' בשוק תהי' מותרת לו ובשעה שתהי' בביתה תהי' אסורה עליו, והנה נגד דעת האוסרים כל הבהמה אי אפשר להוכיח די"ל דגם באשה היא אסורה לעולם מטעם זה גופא משום דהדרא לניחותה משו"ה אסורה גם בזמן הפרישות, אבל שיטת המתירים כל הבהמה ודאי נראה שהוא נגד פשטות הגמ' דנזיר הנ"ל, דהרי קתני דאסור בכל הנשים שבעולם מה"ט דהדרא לניחותה, ואין זמן המותר מכריע את זמן האסור ומוכרע הענין כדעת הפר"ח, וכן בארנו לעיל בהבדל הפירושים שבין התוס' דכתובות ופ"ה הרא"ש לבין פ"ה התוס' דנזיר דאף אם נבוא לדון על צד הספק מצד השקפת מיעוט ורוב של הנשים האוסרות קרובותיהן עליו יהי' רוב לא יוכרע הספק כשנבוא לדון על מיעוט ורוב הנשים האוסרות עליו והמותרות לו, ומש"כ התוס' בכתובות לפרש כונת הש"ס על האשה המקודשת הוא דאפי' אם תהי' אשה זו שנושא עכשיו בשוקא תהי' אסורה עליו שמא האשה המקודשת היא עכשיו בביתה והיא קבועה וספק זה אוסר עליו ולא מכריע מה שישורוב על אשה זו שנושא אותה שהיא אינה מקרובות אשתו המקודשת לו, ומש"כ בש"ש להוכיח מהא דמהני חזקת אם לבת אין ראי' כלל דהתם אין כונת הש"ס שדין האם מכריע על ספק של הבת,

אלא דגם הבת עצמה יש לה חזקת האם וכמו שהוכחנו לעיל בש"ב פ"ב מדברי התוס' כתובות ד' כ"ו ע"ב דבספק בן גרושה יש לו החזקת אבהתא משום דאביו הי' כהן אף שאין האב משתנה ע"י נשואי גרושה ואין הספק נוגע אליו כלום, ואין לומר דשאני חזקת אבהתא מחזקת אם, דהרי שם בתוס' הנ"ל מדמים זה לזה.

יעו"ש וזה ברור, וכן מה שהביא לחזק דבריו מהמשנה דטהרות ג"כ כבר נתבאר לעיל בש"א פט"ז שאין דבריו מוכרחים בביאור המחלוקת שבין ר"ש וחכמים בזה, דהוא אם הודאי מכריע את הספק, אלא די"ל דר"ש סובר דהוי כמו ספק ברה"ר דהרי אם הי' חי ברה"ר בודאי הי' חי מקודם גם כשהי' עוד ברה"י, ונמצא דמה שנולד ספק אח"כ ברה"ר גורם לספק על הטהרות שנגעו כבר ברה"י.

יעו"ש שהארכנו בפרט זה לבאר דגם בחזקה אין דבר אחד מכריע על דבר אחר, ולפי"ז אין מזה רא' לדברי המתירים, וע"כ הדברים מוכרעים כשיטת הפר"ח: אמנם בעיקר השאלה של הגאונים הנ"ל יש לדון לענ"ד מצד אחר דבעובדא זו שהספק על חתיכה זו אינו מאיזה בהמה נפרשה לומר כל דפריש מרובא פריש, אלא שמכירים אנו את חלק הנפרש שהוא מחצי הבהמה הנשארת בבית, אלא שאנו דנים על חצי הבהמה זו מצד עצמו שמא הוא מהרוב כשירות, היינו כיון שאנו יודעים דששה בהמות היו בבית שהם כשירות, ורק אחת היתה טריפה ואמרינן על בהמה אחת שהיא מהרוב מחמת שהיא אינה קבועה וזה שייך על בהמה שלמה שהיא מסוג הז' בהמות, אבל החתיכה שנפרשה אינה בהמה שלמה ואינה מסוג הז' בהמות שאנו מסופקים על כל אחת, וכשאנו רוצים לברר הספק עפ"י דין אחרי רבים להטות עלינו לצרף את הבהמה ממה שבבית עם מה שבמקולין ולדון על כולה יחד מאיזה סוג היא בהמה זו ובכה"ג שחצי' היא קבוע והחצי השני הוא בפרישות לא ידענו מה לידון בה, אם לחשוב כקבוע או כפרוש, ומהראוי שנדון בזה אחר הרוב, היינו אם רוב הבהמה נפרשה הוא פריש ואם רוב הבהמה הוא בקביעותה הוא קבוע, והמיעוט מגרר גריר אחר הרוב, ואם מחצה על מחצה הוא ספק דאי אפשר לצמצם והוי ספק קבוע ספק פריש ולשיטת הרשב"א והריטב"א בקידושין ד' ע"ג שהבאנו בפ"א דסברי דבספק קבוע ספק פריש מותר או משום ספק ספיקא או משום דהוי רוב להיתירא, דמחצה הוי אף בקבוע והוי ספק שקול ועוד יש צד היתר שמא הוא הרוב, וע"כ הי' נראה לומר דלהלכה כל מה שבבית וכל מה שבמקולין מבהמה זו דין אחד להם או לאיסור או להיתר, ולא כהכרעת כל הגאונים הנ"ל, דכולם נקטו דעל חלק אחד יש דין בפ"ע, אלא דכמה מהם נקטו שהאיסור מכריע את ההיתר, וכמה מהם נקטו שההיתר מכריע את האיסור, והפר"ח נקט שכ"א קם אדינו, ולפי שיטותיהם כתבנו לעיל דהכרעת הפר"ח נכונה מאד דאין חלק זה מכריע את החלק השני, אבל לפימ"ש"כ שעל חלק אחד לבד אין כאן דין תערובות כלל דרק בהמה בבמות הוא התערובות, וכשאנו דנים על חלק אחד עלינו לחבר ולצרף את שני החלקים יחד ולדון עליהם אם בהמה זו היא מהרוב או מהמיעוט, וכשחלק א' פריש והשני קבוע איכא בבהמה זו שני חלקים המנגדים, וראוי לידון בתר רוב ככלי הנעשה מברזל טמא וטהור וכל כה"ג דאזלינן בתר הרוב והמיעוט נגרר אחר הרוב, ובמחצה על מחצה ודאית נראה דבכה"ג ג"כ יהי' הדין דשני החלקים יהי' מותרים, דכמו בברזל טמא וברזל טהור במס' מכשירים פ"ב מ"ג דבמע"מ טמא דהוא דחשבינן דבכלי זה יש בה דין ברזל טמא וברזל

טהור וממילא הוא טמא, ולפי"ז בנידון זה הרי יש בבהמה זו דין רוב ודין קבוע, וכיון דדין קבוע אינו מגרע את דין הרוב אלא שאמרה תורה דבקבוע חשבינן כמע"מ וליכא רוב והכא דבכללות של בהמה זו איכא גם רוב ממילא מותר, ולפי"ז היכא דאי"א לצמצם והוי ספק ניתוסף בזה עוד ספק, דהרי ספק בזה שמא רוב הוא דפריש, ואת"ל מחצה על מחצה נפרש ג"כ מותר ואף אם רוב הוא בקבוע שמא היא כשירה, ולפי"ז בנידון השאלה אין ראוי לאסור אלא אם רוב נשאר בפנים ואז אסור הכל גם מה שבחוץ.

כן ה' נראה לי בפשטות: אבל לענ"ד יש לעיין טובא בהאי עובדא ומה דפשוט להו להגאונים ז"ל מסתפקנא לי טובא, דהנה מה דפשוט להו דהבהמות שגלקחו מן הבית למקולין דהוי פריש קודם שנולד הספק ומותרות בודאי, לענ"ד יש לדון בזה לאסור, אף כי קטנם עבה ממתני אבל תורה היא וללמוד אנו צריכים, דהנה בהא דאמרו בגמ' פ' התערובות, דבתערובות קדשים פסולים שנתערבו שאינם בטלים מטעם בע"ח חשיבי ולא בטלי דאי אפשר ליקח אחד מהם להקריב משום דהוי קבוע וכל קבוע כמע"מ דמי, אלא נכבשינהו עד דניידי ונימא כל דפריש מרובא פריש, יש לדקדק למה לי להש"ס לומר האי לי שנא כל דפריש מרובא פריש הלא כיון דניידי ולא הוי עוד קבוע ממילא אזלינן בתר רובא לומר על כל אחד שהוא מן הרוב, ובאמת ברש"י שם כתב דנכוף אותם שינודו דלא ליהוי קבוע, אבל לשון הגמ' לכאורה הוא שלא בדקדוק, אבל באמת י"ל דמדוקדק לשון הגמ' והוא עיקר יסוד בדין זה, דהנה אם נאמר להתיר מה שנפרש מן התערובות מטעם אזיל בתר הרוב, קשה טובא איך מותר הנפרש דהרי ממ"נ הוא אסור, דאם נשאר האיסור בתוך הקבועים הרי הוי כמחצה איסור ומחצה היתר וליכא רוב, ואם האיסור הוא הנפרש הרי הוא ודאי איסור, וכעין שכתב בטוש"ע ביו"ד סי' ק"א להתיר החתיכה שנחתכה משום ממ"נ כ"כ בכה"ג ממ"נ להיפוך, וכמו שבארנו לעיל בפ"א דקבוע גורם לחשוב על התערובות בכלל שהוא מחצה על מחצה, בין שהאיסור קבוע ובין שהנאסר קבוע, וכמש"כ בפ"א הרא"ש למס'נזיר שהבאנו שם, ואיך נאמר על הנפרש שהוא מן הרוב והוא היתר דזה אי אפשר דאם הוא היתר והאיסור הוא קבוע א"כ ליכא רוב היתר וזוהי תמיה רבתא, וע"כ נלענ"ד דמה דאמרינן נכבשינהו עד דניידי וכל דפריש מרובא פריש, רוב זה הוא רוב אחר לגמרי, והוא רוב המקרים, רוב של פרישה, כמו בט' חנויות בבשר הנמצא דאמרינן שנפרש מן רוב הקבועים, ובכה"ג אף דקבוע כמע"מ דמי, אבל כשאנו דנים על מקרה הפרישות איכא לעולם רוב אופן הפרישה מן היתר ומיעוט אופן פרישה מן האיסור, והנה ענין בירור של פרישה שייך רק בט' חנויות שהפרישה מחנות המוכרת בשר טריפה מבררת על חתיכה זו שהיא אסורה והפרישה משאר החנויות מבררת להיתר, אבל בתערובות איסור בהיתר חתיכה בחתיכות דלא שייך כ"כ ענין זה דסבת האיסור היא בעצמותה ואינה נפרשת מעצם אחר, אבל בכ"ז יש בזה ענין מושכל לומר שנפרש מן הרוב, והוא כיון דהחתיכות מעורבות והוחזק איסור במקום זה, אמרינן שהנפרש יצא מקביעות האיסור ונפרד ממנו ורוב אופנים איכא בזה לומר שההיתר נפרש מהקביעות אמרינן כל דפריש מרובא פריש, היינו שאחד מן הרוב הוא הנפרש ולא המיעוט הוא הנפרש וכ"ז הוא באופן דמירי בגמ' בפ' התערובות שנתערב פסול בכשר תערובות ממש תערובות של גופים דאין אנו מכירים את גוף הנידון ואנו דנים עליו שמא הוא גוף האסור, וכיון שנתחדש

בזה עכשי' שאחד נפרש מן התערובות ואנו דנים על הפרוש מי הוא אמרינן שהוא מסוג של הרוב שהי' בזה התערובות, אבל בנידון של העובדא של שאלת הגאונים הנ"ל דנראה שהבהמות לא נתערבו כלום וכל גוף וגוף לא נתחלף, וניכר כ"א במראהו וצביונו אלא שנמצא נקב בבני מעים שהי' הבני מעים מעורבים, ונפל ספק מאיזו בהמה הוא והוי ספק על כל בהמה מחמת עצמה שמא הי' בה נקב וספק זה הוא שלא מחמת תערובות, ובכה"ג נראה דלא שייך כלל ענין רוב של תערובות, לא ביטול ברוב ולא הלך אחר הרוב, ואין שייך בזה לא קבוע ולא פריש, ורק עלינו לדון על מקרה הטרפות באיזה מהם קרה מקרה זו, והנה אף דיש בזה על כל בהמה רוב המקרים שהיא לא נטרפה שברוב בהמות מהז' שנשחטו כאן לא קרה בהם מעשה המטריף, אבל אי אפשר להתיר מטעם זה דא"כ נתיר את כולם וזה יהי' שקר, ול"ד ענין זה לשני שבילים אחד טמא ואחד טהור שהלך בא' מהם וחבירו הלך בשני, דאף בנשאלים בב"א מה"ת מוקמינן כ"א אחזקתו, דשם ספיקו של כל אחד הוא מחמת עצמו שאינו יודע באיזה שביל הלך, אבל כאן הספק על כל אחת, שמא בית הכוסות הנקוב ממנה הוא או מבהמה אחרת מהשבעה בהמות הנשחטות בזה, אבל עכ"פ ענין רוב דפריש לא שייך בזה דאיך יועיל בזה לומר דע"י שנתחדש בבהמה זו שנפרשה מהבית לומר ענין בירור, שבה לא נמצא בני מעים נקובים, מחמת שמקרה הפרישות מוכיח שהיא מן הרוב, ולא נולד בה מעשה המטריף, דרק היכא שהבהמות עצמם מעורבים הם שייך לומר שגוף זה הנפרש הוא מהגופים של סוג הרוב, אבל הכא שאנו יודעים ומכירים את הגוף ויציאתו הוא כביאתו ואין כאן תערובות כלום והספק הוא רק על המקרה, באיזו בהמה קרה ענין זה, איך יברר יציאתה מן הבית על ספק מקרה של מעשה המטריף וזה דבר שאין השכל הולמתו, ולפי דברינו בזה הנה גם הנפרשות אסורות מספק של תורה, דאין כאן ביטול ברוב מחמת שאין בהם שום תערובות כלל, ואין המיעוט מנגד כלל להרוב, ורק המקרה גורמת ספק על כולם יחד כמש"כ, וע"כ הנני דן בקרקע לפני רגלי הגאונים ז"ל דאין להתיר בנידון זה שום בהמה, כמו הנשאות בבית כ"כ הנפרשות, אם לא שלאחר שחיטה נתערבו הבהמות הנפשטות כולם זב"ז ואין ניכרות כלל והוי תערובות כשאר תערובות, אז חזר הדין לדין תערובות האמור בגמ', אבל אם ניכרות הן כ"א בפ"ע ואין בהן שום תערובות רק על כל אחת הוי ספק ממקרה המטריף, לא שייך בזה לא ענין קבוע ולא ענין כל דפריש מרובא פריש: אמנם בכ"ז יש מקום קצת לומר דיש איזה חילוק בין קבוע לפריש גם היכא שאין הגופים מעורבים, דבפשטות איכא על כל אחד רוב, שבו לא נעשה מקרה המטרפת, אלא שאין רוב כזה מהני דא"כ נתיר כולם מחמת זה, וזה יהי' שקר, ומשו"ה ליכא בזה דין רוב, כיון דאי אפשר שיועיל על אחד מהם, דמאי חזית להתיר את זה יותר מהאחרים, ומשו"ה י"ל דרק היכא שהם קבועים יחד דממ"נ איכא בקביעות זו אחד שהוא אסור, נפקע מכאן דין אחרי רבים להטות, אבל אם נפרש אחד מהקביעות והוא נדון לעצמו, ועלי' יש רוב המכריע מצד המקרים, הנפש הזה ניתר מכח רוב והשאר נאסרים ואף דלכאורה הוא דבר שלא נזכר בכה"ג בגמ' אבל מ"מ י"ל כיון דסתמוהו הפוסקים בהיתר דליכבשינהו דניידי לומר דמועיל רק בתערובות גופים ולא בספק המקרה נקטו דגם בספק המקרה מועיל היתר זה, דהנה לדוגמא בהא דמבואר ביו"ד סי' ט"ז סעי' י"ב בהמה שנשחטה אמה או בתה היום ונתערבה באחרות וצריך

לשחוט מהם היום כיצד תקנתו, ניכבשינהו דניידי ממקום קביעותם ויקח אחד מהם וישחוט דכל דפריש מרובא פריש ושנים הנותרים אסור לשוחטם היום, דהנה לפ"מ שכתבנו לחלק בין תערובות גופים או ספק מקרה, יהי' דין זה דוקא כלשונו שנתערבה הבהמה בשאר הבהמות, אבל אם לא נתערבה הבהמה ורק הולדות נתערבו, ושחטו היום ולד אחד וא"י מאיזו בהמה הי' ולד זה, לא יהי' תקנה זו לשחוט אחת ע"י הפרישה, וכיון דלא כתבו הפוסקים להדיא חילוק זה, אולי סברי דגם בכה"ג מהני לפרוש אחד ע"י דניידי ולהתיר ע"י היתר רוב, ועכ"פ נראה לי דלפי מה שנתבאר דמה שנפרש מן הקביעות אין היתרו ע"י רוב מספרי אלא ע"י רוב המקרה או רוב פרישות היינו רוב אופני הפרישות או רוב מקרה המטרפת, מעתה י"ל דדעת המתירים בתשו'גאוני בתראי גם החלק הנשאר בבית אינה דיעה רחוקה כמו שהחליט הפר"ח, דרק אם הי' כח ההיתר משום רוב המספר, אז שיטת הפר"ח מסתברת מאד וכמו שהוכחנו לעיל, אבל אם יהי' רוב מחמת המקרה יש מקום לומר דכיון דהוברר עפ"י דין תורה חלק אחד אז מותר גם החלק השני, דברוב המספרי כשאנו דנים על חלק הקבוע נסתר גם כח היתר של חלק הנפרש דחשבינן שהי' מע"מ, אבל רוב המקרה לא נסתר לעולם, דע"י דין קבוע לא חשבה תורה שישתנה ערך המקרים, אך כ"ז הוא למצוא מקום להוראת השליטים הנ"ל, אבל מסתברים הדברים כמש"כ דכל הדין האמור בגמ' ובפוסקים הוא בתערובות גופים ולא בספק המקרים: ובהא דאמרינן במס' נזיר ד' י"ב דאימור בשוקא אשכח וקדיש הדרה לניחותה, ואיכא חילוק בין אם היא במקום ביתה ובין אם היא בשוק, דלכאורה מוכח מזה דגם בספק המקרה שלא בתערובות גופים שייך לחלק בין קבוע לפריש, הנה בין למאי דמפרשי התוס' בכתובות ד' ט"ו ובפ"י הרא"ש שהבאנו למעלה, בין לפי התוס' בנזיר, הנה באדם אף דלא שייך כ"כ תערובות גופים, שיתחלף ראובן בשמעון, רחל בלאה, מ"מ גם באדם יש הבדל בין אם היינו מכירים את האדם מתחילה ועתה אנו מסופקים עלי' אם נתחדש בו איזה דין לשנות אותו מדין הקדום, לבין אדם שלא ראינו אותו תחילה ועכשי' אנו מסופקים עלי' שמא הוא הוא האיש שנתחדש עלי' הדין, וחילוק זה נלענ"ד מוכח משיטת הרמב"ם שכ' בפט"ז מה' סנהדרין ה"ו, וז"ל אי"צ שני עדים אלא בשעת מעשה אבל האיסור עצמו בע"א יוחזק, כיצד אמר ע"א חלב כליות הוא זה וכו' גרושה או זונה אשה זו ואכל או בעל בעדים אחר שהתרה בו הרי זה לוקה אעפ"י שעיקר האיסור בע"א.

עכ"ל.

ובמס' קידושין ד' ס"ו מוכח דבן גרושה פסולה בשנים, וכן הוכיח בתוס' רי"ד בפ' האומר דבמעיד על אשה שנשכית הוי דבר שבערוה ואין ע"א נאמן ע"ז, הובא בש"ש ש"ו פט"ו, ובש"ש רצה להטות דרך הרמב"ם ולחלק בין מעיד על בן גרושה שהוא פסול הגוף בתולדה, ובאשה שנעשית זונה שאינו בתולדה לא הוי דבר שבערוה, והקשה שם מהא דתנן בפ' האומר באומר על בתו שנשכית שאינו נאמן, ואם נאמר דע"א נאמן ע"ז, הלא היכא דע"א נאמן גם קרוב נאמן, יעו"ש שנשאר בצ"ע, ובאמת נראה שדברי הרמב"ם פשוטים דהיכא שידענו את האיש והי' מוחזק לנו בחזקת כהונה וע"א מעיד עלי' שיצא מחזקתו, הוי כדבר שבערוה, אבל אם בא אחד ממדינת הים וע"א מעיד עלי'

שהוא איש כזה לא היה דשב"ע, וכן מוכח מדברי תוס' רי"ד הנדפס מחדש על הגליון למס' כתובות ד' כ"ג ע"א יעו"ש.

ומזה מוכח דהיכא שידענו את האיש עלינו לדון על התחדשות המקרה והשתנות הדין עליו, ובנידון כזה אין ע"א נאמן, וכן יש בזה תורת דין חזקה להעמידו על חזקתו הראשונה, אבל אם בא איש ממד"ה ואנו מסופקים עליו שמא הוא פסול או כשר אז ע"א נאמן עליו ולא שייך בו תורת חזקה כיון שהספק הוא שמא הוא מן הפסולים ולפי"ז יש לפרש סוגית הש"ס דנזיר בענין זה, דכיון דאמר שאסור בכל הנשים שבעולם, היינו בין הנשים שמכיר אותן ואת קרובותיהן, ובין נשים שלא ידע אותן והנה בנשים שיודע ומכיר אותן ואת קרובותיהן, לא שייך לדון דין רוב ומיעוט ורק יש לדון דין חזקה חזקת פנוי' על הקרובות וחזקת היתר על האשה שבא ליקח, ובענין זה י"ל דהוי כבאו לשאול בב"א או שהחמירו לדון כזה, אבל כשלא הכיר אותן הוא תלוי בדין רוב שאין אנו דנים על המקרה אלא אם הם מסוג זה או מסוג אחר, ובענין כזה הוא כתערובות, ולפי' התוס' בכתובות אנו דנים על האוסר היא האשה המקודשת, דאם היא בקביעותה ומקומה אז דין הספק בזה כמע"מ ואם היא בשוקא ליכא רוב, ובכה"ג אין זה מטעם כל דפריש שיהי' רוב מחמת פרישות, אלא כיון שהאוסר נייד אינו רק מיעוט ואינו אוסר דהרוב נגדו, וכשהאוסר בביתו הוא אוסר, ולפי' התוס' בנזיר שאנו דנים על האשה שנושא עכשיו, כ"כ נאמר שאם אינו מכירה ואשכח בשוק וקדיש הי' מותר משום רוב נשים המותרות לו ורק כשתהדר לניחותה תחזור לאיסורה, וכן מה דילפינן מקרא ודאי מיירי בספק תערובות דלא שייך שם ספק המקרה דישראל לא נעשה נכרי.

ובהא דשקלו וטרו בתוס' במס' סנהדרין ד' פ' ובזבחים בנסקלים ונשרפים שנתערבו מה דלא אזלינן בתר רוב וכתבו שם לדון מחמת קבוע, וכן אם מהני מה דנכבוש אותם עד דניידי ולומר כל דפריש, י"ל ג"כ דמיירי בכה"ג שנתערבו נסקלים בנשרפים כמשמעות לשון המשנה, היינו שאין אנו מכירים אותם, ואין הספק על כ"א מחמת שנשכח באיזה מיתה נגמר דינו, אלא שהם במשמר ואנו יודעים שיש בהם נדונים בסקילה ויש מהם נדונים בשריפה ועל כ"א אנו מסופקים שמא הוא מסוג זה או זה: וכן מוכח ענין זה מדברי הרמ"א יו"ד סי' ק"י סעי' ו' שכ' בזה"ל, נתערבה תרנגולת טריפה בכשרות ונמצא ביצה ביניהם הביצה מותרת אע"ג דהתרנגולים חשובים ולא מתבטלים לגבי ביצה אזלינן בתר רובא עכ"ל.

ובהגהת בית מאיר שם כתב בזה"ל עי' כתובות ד' ט"ו כתבו תוס' וכן גבי תינוק מושלך בעיר לא חשוב קבוע הואיל ולא נמצא בביתו וע"כ צ"ל דלגבי ביצה החצר לא נחשב ביתו עכ"ל. ודבר זה תמוה איזה בית ראוי ליחזק להביצה, במקום שנולדה שם ביתה, אבל דברי הרמ"א פשוטים וברורים, דלגבי הביצה אין נפ"מ אם היא קבועה או לא, דאף אם היא אינה קבועה ג"כ ליכא רוב, דאם נבוא לדון מצד התרנגולים הרי הם כמע"מ וליכא כאן רוב כלל, אלא אף אם נימא שהיא קבועה כיון שאין אנו דנים על תערובות ביצים לברר על ביצה אחת שהיא כשירה, וכאן אין כאן רק ביצה אחת והביצה אינה בגדר תערובות עם התרנגולים, אלא שנולדה ביצה וא"י מאיזו תרנגולת נולדה ואיכא רוב אופנים שנולדה מתרנגולת כשירה, ואיכא רוב מקרים על לידה זו ולא רוב

המספרי, ובכה"ג אף שהתרנגולים עצמם הם חשובים והוי כמע"מ, אבל אופנים שללידה, עכ"פ איכא רוב אופנים בכשרות ומיעוט בטרפות, ועל ענין זה לא מהני מה שהתרנגולים הם כמע"מ, וכן אין נפ"מ בין אם הביצה קבועה או לא כיון שאנו דנים על הלידה של הביצה.

ונראה לי ברור דדוקא שאינו ידוע מאיזו תרנגולת נולדה הביצה מהני רוב זה, אבל אם הי' ידוע אופן לידת הביצה שהיתה מתרנגולת אחת מן התערובות, אז גם הביצה אסורה כמו התרנגולת, דשם ליכא רוב כלל על הביצה שהרי ידוע אופן לידתה, אם לא שנצרף גם את התרנגולת, וכיון שהתרנגולת אסורה מספק גם הביצה נגדרת אחרי', וזהו שכתב הרמ"א בלשון זה דוקא ונמצא ביצה ביניהם, שהוא להורות שאין ידוע מאיזו תרנגולת נולדה, דרק בכה"ג שנמצא הביצה ביניהם אבל בידוע מאיזו תרנגולת אסור, ומזה ראי' לדעת האוסרים בתשו' הגאונים גם את חלק הנפרש ולא מטעמם, אלא כמש"כ לעיל, דבתערובות גופים אם נפרש חלק הדין דאזלינן בתר רוב, דאם רוב נשאר בקבוע או להיפוך המיעוט נגרר אחר הרוב, ורק כשנמצא ביניהם אז איכא רוב ע"י הלידה וכמש"כ, ולשיטת הש"ש שהכריע כדעת הסוברים דגם חלק הנשאר בבית מותר הי' ראוי להיות כ"כ דע"י לידת הביצה תהא מותרת התרנגולת והוא דבר זר ותמוה: פרק ג תניא תשע חנויות כולן מוכרות בשר שחוטה ואחת מוכרת בשר נבילה ולקח מאחת מהן ואינו ידוע מאיזו מהן לקח ספיקו אסור ובנמצא הלך אחר הרוב, וכתב רש"י ספיקו אסור משום דכל קבוע כמע"מ דמי, ובנמצא בשר הנמצא בשוק ולא ידעין מאיזו פירש הלך אחר הרוב הואיל והבא לפנינו לא במקום קביעת לקחה וכבר פירשה ע"י אחר וכל דפריש מרובא פריש עכ"ל.

והנה לפי"מ שבארנו בפרקים הקודמים לא מהני מה שהדבר שאנו דנים עליו הוא פרוש מן הקבוע, אם דרוש לעשות הרוב ע"י דברים הקבועים, דכיון דמספר הרוב שאנו באים לחשוב הם מהדברים הקבועים עלינו לחשוב כמחצה על מחצה ממילא ליכא רוב, ומטעם זה כתבנו דהא דמהני בנפרש אחד מן הקבוע, הוא משום דבאופן כזה יש לנו תורת רוב מסוג אחר והוא רוב שבא ע"י חשבון רוב המקרים, היינו דבשר הנמצא בשוק אנו חושבים בכה"ג רוב ע"י מקרה של אופנים שאפשר להפרש הבשר משם, והנה יש לנו ט' אופנים שבאפשרות להיות הבשר כשר, ואופן אחד שהבשר הוא טריפה, ואזלינן בתר הרוב שנפרש הבשר באופן שהוא כשר ועל ענין סוג רוב זה לא מגרע לן מידי לענין החשבון לחשוב תשע החנויות שמוכרות בשר שחוטה למספר הרוב אף שהם קבועים וכמע"מ חשובים, משום דכיון שאנו דנים על אופן הפרישה ואופני הפרישות אינו תלוי כלל אם נפרש מדבר קבוע או מדבר שהוא נייד, דרק כשאנו דנים על עצמות הדברים המעורבים אם דבר זה הוא ממספר הרוב או ממספר המיעוט, בכה"ג אמרה תורה שמספר המיעוט הוא שקול לחשוב כמספר הרוב אם המיעוט הוא קבוע, אבל כשאנו דנים על המקרים הנולדים דלא שייך בהם ענין קביעות אזלינן לעולם בתר הרוב, זהו יסוד העיקרי בדין קבוע ופריש ואף שהוא פשוט לענ"ד אבל אחרי שלא נתבאר בהדיא בדברי המפרשים, ע"כ הארכנו קצת ביסוד זה שהוא מפתח הראשון בדין פריש וקבוע: ולפי"ז ראוי לבאר בלקח מאחד מן החנויות וא"י מאיזו מהן לקח מה דאמרינן דספיקו אסור שהוא מה"ת דחשבינן דליכא בזה רוב המברר, דלכאורה לפי מש"כ לו

יהא דליכא רוב מברר על עצמות החנות מה היא משום דקבוע כמע"מ דמי, אבל עכ"פ הי' בזה גם פרישת הבשר ע"י האיש שלקח ועל ענין הפרישה יש לנו רוב המברר, ויברר רוב זה על הבשר שהוא כשר, ואף שנולד הספק בקבוע עכ"פ לא הוי רק ספק, וכיון דאיכא בזה רוב המברר, יותר ספק זה הנולד ע"י קביעות, ע"י רוב של סוג אחר של פרישה, דהרי גם בספק של קבוע אם הי' בזה רוב המברר הי' מהני, אלא שאמרה תורה דליכא בכה"ג רוב משום דמע"מ חשוב, אבל אם יהי' על ספק זה של קביעות רוב מסוג אחר ודאי שיהני, וכשאנו מכריעים ע"י רוב של פרישה אין קביעות החנויות סותרת בירור זה כלום, דעל ענין הפרישה אין דין הקביעות שייך לזה כלום, ונלענ"ד ביאור ענין זה, דלא כמו שנראה בהשקפה ראשונה מאיזה פוסקים שהעיקר ההבדל בזמן לידת הספק, דלפימ"ש"כ לא יתורץ בזה עיקר הקושי שבזה, דאף שנולד הספק בקביעות, מ"מ הרי אפשר שרוב המקרה של פרישות יברר על הבשר שהוא כשר, אלא שהיסוד בזה דעיקר דין של רובא דאיתא קמן, אינו בירור כשאר הבירורים, אלא.

דין תורה להכריע את דין המסופק לנו, וכמש"כ לעיל עפ"י דברי הרא"ש בכ"מ, ואם יהי' איזה ספק שאינו נוגע לדינא לא יברר הרוב כלום בזה ויהי' ספק המציאות כאילו הי' מחצה על מחצה ולפי"ז לא מהני בירור של הרוב רק להכריע על הספיקות שגורמים לספק עלינו את הדין להנהגה ולמעשה, ומשו"ה בלקח מן החנויות וא"י מאיזו לקח הספק שגורם לספק עלינו את הדין על הבשר הזה, הוא החנות שבה הי' נמצא הבשר הזה, דאי אפשר לספק מאין בא הבשר לידו דהרי בשעת לקיחה ראה מאין הוא נוטל את הבשר, אלא שספק הי' לו על המקום שמונח בו הבשר הזה, אם הוא מקום המיוחד לבשר כשר או לבשר טריפה, וספק זה גורם לספק עליו דין הבשר שבידו, ועל ספק זה שעל החנות עצמה, אמרה תורה שכיון שהוא קבוע כמע"מ דמי, אין מספר הרוב מברר כלום, ועל ענין הפרישה לא יברר הרוב כלום שספק הפרישה אינו גורם בזה ספיקת הדין כלום, וכל ספק שאינו גורם דין הספק למעשה אין הרוב מכריע ומברר כלום, אף שאם לו הי' מברר את הפרישה הי' נכרע גם הספק שגורם הדין, אבל כיון שעכשיו אין לנו נפ"מ לדון על הפרישה, כיון שידוע וזוכר סבת הספק שלקח מחנות והי' ספק לו איזו חנות היא אם חנות מוכרת בשר כשר או מוכרת בשר טריפה, ורק ספק זה גורם הספק זה ליכא רוב דמע"מ דמי ומשו"ה ספיקו אסור מה"ת, אבל בבשר הנמצא שהספק הגורם לנו לאסור הבשר הוא מאין נפרש הבשר הזה, ולהיפוך לדון על החנות שהי' מונח הבשר אין לנו שום סבה לדון ע"ז, ומשו"ה כל שאנו דנים על סבת הפרישה יש לנו ע"ז רוב מסוג המקרים שנפרש הבשר מא' מט' החנויות המוכרות בשר שחוטה ומותר הבשר מדין אחרי רבים להטות: ובתו"ה להרשב"א שער א' לה' תערובות כתב וז"ל ומה שאמרו כל קבוע כמע"מ דמי, ה"מ בשלקח הוא מן החנות לפי שהספק נפל לו בקבוע, אבל אם לקח אחד מן הקבוע ונפל מידו או שהניחו במקום חוץ המקום קביעותו ולא נודע אם מן ההיתר המרובה או מן האיסור המועט אין זה קבוע שהרי לא נפל לנו הספק בקבוע אלא בפורש, ובכל כי הא אמרינן כל דפריש מרובא פריש והיינו סיפא דתניא ובנמצא הלך אחר הרוב, ואעפ"י שדלתי מדינה נעולות ואין בשר נכנס למקום זה אלא מאותן חנויות וכל שבא לכאן מאותן חנויות בא, אפ"ה מותר דהא לא נפל לנו הספק בקבוע אלא בדפריש וכדאמרינן בשילהי פ"ק דכתובות א"ר זירא אעפ"י שדלתות

מדינה נעולות, וה"מ כשלא ראינוהו יוצא מן המקולין, אבל ראינוהו לוקח ויוצא מן המקולין הרי נפל לנו הספק בקבוע ואסור וכדאמרין בפ"ק דפסחים ט' צבורים של מצה וכו' עכ"ל.

והנה אין מבואר החילוק בין נפל מיד הלוקח מן הקבוע לבין אם נתן הלוקח הזה לאיש אחר, דלכאורה מה נפ"מ כיון דלאיש השני הרי נפל הספק לאחר שנפרש, בס' ש"ש ש"ד פי"ח הביא דברי הרשב"א וכתב להוכיח מזה דספיקו של הלוקח אוסר לו ולדידן ורק בנפל מידו שאין הלוקח לפנינו אז חשבינן שהספק הוא בדפריש, יעו"ש ויובא דברי לקמן, ולא אבין ענין זה מאיזה טעם הוא שיגרום דין ספיקו של הלוקח על כל העולם, דלפימ"ש"כ רוב של הפרישה הוא רוב מעליא שאינו נגרע כלום ע"י דין קביעות החנויות, אלא שעיקר הטעם בזה דלא מהני רוב של הפרישה אלא היכא שספק הפרישה גורם הדין ואז מכריע רוב זה על ספק זה שלא יאסר, ולפי"ז באיש אחר שלא ראה הלקיחה מן החנות אין הספק בזה אלא מאין לקח הלוקח וכל שהספק הוא על ענין הלקיחה הוא ספק של פרישה ואין נפ"מ אם לוקח ע"י אדם או עכבר או נכרי, ומהיכי תיתי שיגרום ספיקו של הלוקח דין איסור על כל העולם, שאצלם הוא הספק על הפרישה ולשיטת הש"ש שהבאנו לעיל בפ"ב דחלק הנפרש מהבהמה מברר את חלק הקבוע הי' ראוי לומר להיפוך שבירור הפרישה של האיש השני יגרום היתר גם לאיש הראשון, אבל לפימ"ש"כ שהכלל בזה שאין רובא דאיתא קמן מברר באמת אלא שמתיר הספק של יגרום צד איסור שום דין, וכן להיפך אם הרוב הוא איסור גורם הרוב לסלק את ספק המתיר, ולפי"ז להלוקח שסבת הקבוע גרם לו הספק לא יותר אצלו מה שהותר לשני וכן להיפוך מה שנאסר לראשון אינו גורם שום דין לשני דסבת הספק אצלו על הפרישה מאין נלקח הבשר, ולפי"ז אין אחד שייך לחבירו כלום וכ"א נידון לפי צדדי הספק שהוא מסופק בזה: ומצאתי בפמ"ג סי' ק"י בשפ"ד סקי"ח בהא דאיתא בשו"ע בנמצא ביד נכרי אמרי' כל דפריש, דהביא הש"ך שם בשם הרוקח דבנמצא ביד קטן הוי כנמצא ביד נכרי, וכתב ע"ז וז"ל ועפר"ח אות ט"ז קטן חריף הוי כגדול ואיכא לעיונא בהא מילתא דודאי אם ראינו יוצא ממקולים אף נכרי אסור כמבואר, ואי לאחר שפירש א"כ אף גדול ישראל לישתרי, ותדע שהרי הרשב"א אומר כן בלקח א' מהקבוע ונפל מידו וכו' מותר שלא נפל הספק בקבוע וכו' ולכך נראה לי בירורן של דברים כן הוא דאם נמצא ביד נכרי א"א מחויבים לשאול לו וכן נמצא ביד קטן וכו' ואמנם נמצא ביד גדול ישראל ולא ראינו פירש ממקולין כ"ז שהוא לפנינו מחויבים לשאול לו דאיכא לברורי ע"י סי' א' וה"ה קטן חריף, ובנכרי ששאלוהו צ"ע אי אומר שהוא מטריפה ועדיין צ"ע בכ"ז.

עכ"ל.

וגם דברי אינם מבוארים היטב, ומה שמסופק אם אומר הנכרי שהוא מטריפה כ"כ יש לספק אם אומר שלקח מן המקולין, ונלענ"ד דעיקר תלוי בזה אם האיש שנמצא בידו הוא נאמן לנו אין לנו לספק בזה אלא לקבל הדברים כפי מה שמעיד הוא, וכל ספק שאצלו הוא הספק גם לנו, ואין לנו ספיקות אחרים, וכיון שאצלו עיקר הספק על החנות שהי' מונח שם הבשר מה הוא, גם לנו ספק זה, ואין לנו שום ספק על הפרישה, ולפי"ז אם נמצא ביד קטן חריף הטעם בזה משום שנאמן להעיד ע"ז וכל ספק שנולד להלוקח

אותו ספק הוא גם לנו, אבל אם נמצא ביד מי שאינו נאמן לנו כלל הרי זה כמו שנטל עכבר אף שידעינו שעכ"פ נטל מן הקבוע, אבל אצלנו הוא ספק של פרישה מאין לקח הבשר, והנה מה שנסתפק הפמ"ג אם אומר הנכרי שמטריפה לקח אם מהימן או לא, איני מבין מה מסתפק בזה, הלא דין זה מפורש ביו"ד סי' ט"ז דאם קודם שיצא מת"י נאמן ואם אח"כ אינו נאמן.

יעו"ש.

וכן מה דפשיט לי' להפר"ח דבקטן חריף הוי כישראל גדול, לפי"ד אינו פשוט כ"כ דבסי' קכ"ז מבואר ברמ"א דקטן חריף ג"כ אינו נאמן רק היכא דאיכא רגלים לדבר יעו"ש. אמנם לפי"ז גם בנכרי דמהימן לי' הוי כנמצא ביד ישראל, ומדברי השו"ע דפסק בסתם בנמצא ביד נכרי, מותר, משמע אף בנכרי דמהימן מותר, וע"כ נלענ"ד דשני תנאים בזה, דבאמת אף אם יהי' מהימן כיון דבשעה שלקח לא הי' להלוקח שום עסק להבחין מאיזה חנות הוא לוקח, משום דלא הרגיש שום נפ"מ לדידי' ולאחריני, בכה"ג נולד לו הספק ג"כ רק אחר דנעשה פריש וכאשר נעשה פריש אם מסתפק בענין זה הוי ספק לו על ענין הפרישה דאיך שייך אז לדון על החנות שהי' בה הבשר מה היא אלא מאין נפרש הבשר, וכן אם הי' נוגע לו הספק בשעת לקיחה והוי אצלו ספק על החנות ואין ספק הפרישה מועיל לו שום ספק בעיקר הענין, אבל אם השני שקבל, מידו א"צ להאמין לו כלום נמצא דאצל השני הוא ספק על הפרישה, ולפי"ז צריך שיהי' בזה שני תנאים, שיהי' הספק נוגע אל הלוקח הראשון ושיהי' לו תורת נאמנות, דאז אין להשני שום ספק על הפרישה אלא מקבל את הספק מן הראשון כמו שהוא, ומשו"ה ציר הרשב"א דלאדם אחר אי אפשר שיהי' ספק על הפרישה אם הי' הלוקח ישראל גדול אלא אם נפל מידו או שהניחו והלך לו דאי אפשר לשאול אותו, ולפי"ז נראה לי דבנכרי לעולם מותר דאף אם יהי' מהימן לי' כבי תרי, או שיהי' לו תורת נאמנות משום שבידו קודם שנתן דמטעם זה נאמן להתיר כמש"כ ביו"ד סי' ט"ז, אבל כיון דלא הי' הדבר נוגע לו אז לדון על הדבר רק עכשי' מסתפק בזה ועכשי' כשהוא מסתפק הוא מסתפק על הפרישה ולא על החנות, ובקטן ישראל חריף נלענ"ד שתלוי בדין האמור בסי' קכ"ז דבעינן הצטרפות של רגלים לדבר, ואולי בהצטרף הטעם שבידו להאמינו לחומרא מטעם זה הוי כמהימן: וע"כ נלענ"ד במש"כ הקצוה"ח בסי' רצ"ב לענין ממון, דנכרי שמצווה ג"כ על הגזל לענין זה דומה נמצא ביד נכרי כמו שנמצא ביד ישראל, וכן על יסוד זה העיר בגליון רש"א ביו"ד סי' ק"י לענין אמה"ח שאסור לבן נח שיהי' בזה שוה נמצא ביד נכרי כנמצא ביד ישראל שאין דבריהם מוכרחים בזה כלל, דאף שמדין תורה הוא אסור לבן נח אבל כיון שהם אינם מקפידים על דין זה, הרי לענין לידת הספק אצלם הוא כמו שלא הי' מוזהרים בזה כלל, וגם אם הי' מקפידים כיון דאינם מהימני לדידן אין לנו שום נפ"מ מה שנולד אצלו הספק בקבוע כיון דאצלנו הוי ספק לאחר הפרישה ואנו דנים רק על הפרישה והקצות החושן אזיל לטעמי' שכתב בספר ש"ש שהדין של מקבל גורם דין על כל העולם, אבל כבר כתבנו שאינו כן, ובנה"מ סי' רצ"ב העיר על דברי הקצוה"ח הנ"ל ויצא הבדל גם לענין גניבה בין ישראל לבן נח, אבל כ"ז לענ"ד למותר כי הכל תלוי בהספק המקובל אצלנו עכשיו אם עלינו לקבל הדברים ממי שאומרם אז דין העולם כדין הלוקח הא': אמנם לפי"ז עיקר הדין שכתב הרמ"א שם בסי' רצ"ב תמוה מאד,

דז"ל ואם שנים הפקידו אצל אחד ונגנב או נאבד אחד מהם אזלינן בתר רובא וכל דפריש מרובא פריש (ת"ה סי' שי"ד ותשו' מיימוני סי' ס"ח) ואם הוא קבוע כמע"מ דמי (שם ותשו' רשב"א סי' תתס"ג) עכ"ל וכתב הסמ"ע סקל"ב פי' אם פריש מעצמו ונאבד אזלינן בתר רובא ואם אדם לקח מהטבעיות אמרינן כל קבוע וכו' עכ"ל.

ובש"ך כתב לפרש בענין אחר שאם הוא דבר נייד כגון בהמות. ע"ש ובסקכ"ט כתב וז"ל וכל דפריש מרובא פריש וכן הוא בתשו' מהרי"ל סי' קצ"ט תשו' מהר"ח אור זרוע במעשה שהביאו אתרוגים בסל אחד ד' שותפים לא' כ' ולב' ח' ולג' ג' וסמנו בקשרים של כל אחד ואחד ובא אנס ופריק כולם מן הסל והתיר הקשרים ולקח י' מהם והשאר החזיר להם ועתה נאבדו הסימנים ואינם נודעים של מי נלקחו, כל דפריש מרובא פריש' והעכו"ם מן הרוב לקח דהיינו מאותן שהיו' לו כ' וכו'.

עכ"ל.

ומהרא"י שם הקשה על דברי ומהרי"ל מישב דבריו אך מה שהקשה שם מהרי"ל אמאי לא נימא דהוי קבוע, נ"ל לתרץ דמיירי שלקח העכו"ם העשרה שלא בפנינו, ועי' ביו"ד סי' ק"י ודו"ק עכ"ל והנה בזה הסמ"ע והש"ך הסכימו דאם נגנב ע"י ישראל אמרינן בזה קבוע כמע"מ, וזה תמוה מאד דהרי הרשב"א כתב להדיא דאף אם ישראל לקח אם אינו לפנינו, אז לגבי אחרינו הוי ספק בפריש כמו שהבאנו לעיל דבר'י, ולפי"ז אין חילוק בין נגנב ע"י ישראל ובין נגנב ע"י נכרי, דבשניהם לגבי דיין הוי ספק על הפרישה מאין נגנב, אבל לפי"ז גם דברי הרמ"א תמוהים מה שחלק בין הי' פריש או קבוע, והנה המקור שהביא מתשו' מיימוני סי' כ"ח (והציון סי' ס"ח הוא טעות הדפוס) כתוב שם על אופן אחר וז"ל אשר שאלת על ד' וה' כיסום אשר בתיבתך משלך ומשל אחרים ולקחה בתך ב' דינרים ואינה יודעת מאיזו, כך אני דן בעיני כיון שלקחה מן הקבוע כמע"מ דמי ולא אזלינן בתר רובא, ואין לחלק בין נפקד לאחר ולדמותו לנמצא ביד עכו"ם כיון שהישראל לקח מן הקבוע, וכ"ש כאן שבתך לקחה הב' דינרים שהוא כמו נפקד, דכל המפקיד ע"ד אשתו ובני' הוא מפקיד וכיון דהוי פלגא ופלגא המע"ה, ושלו' יצחק בר' אברהם.

עכ"ל.

והנה דין המסופק שם הוא על הב' דינרים שאין ידוע למי הם ודין זה הוא כדין ניפול הנמצא דאזלינן בתר רוב, ואם לקח ישראל לגבי דידי' הוי כלקח מן הקבוע, וכ"ז הוא כשאנו דנים לגבי דידי' לענין חיוב השבה למי ראוי להשיב אבל כשהדין בין הנפקד והמפקיד כשהם נדונים זע"ז על הני שני דינרים ליחס עליהם שם בעלים בזה יש מקום לחקור אם לגבייהו הוי כנמצא בשר ביד ישראל או כמו נמצא ביד נכרי, והוא משום דלגבי איסור והיתר דכל ישראל נאמן ע"ז, וראוי לנו לקבל כל הדברים כפי מה שמגיד לנו, ומשו"ה הדין לכל העולם כפי הדין של הלוקח בעצמו, אבל לענין דיני ממונות יש מקום לומר דאינו נאמן ע"ז לברר של מי הם, וכיון דאינו נאמן אין ספק דידי' גורם הדין, ואף שנאמן שלקח הכסף וא"י למי הם, אבל זה חשיב ספק הנעשה עכשי' והוי ספק לאחר שפירש, והנה מאחר דקיי"ל בשליש שנאמן על דבר המושלש כשני עדים משום דהימני', הי' מקום לומר דיש הבדל בין נמצא ביד הנפקד לבין נמצא ביד אחר,

דאחר אינו נאמן והוי כנמצא ביד נכרי, אבל בכ"ז הכריע דכיון דישראל לקח כיון דהבעלים לא ידעו כלום ונאמן ע"ז משום בידו או אם גם נאמר כיון שהודה לפני עדים בלי ב"ד הפסיד המיגו, י"ל דבכה"ג ע"א נאמן, כיון דאין כאן חזקת ממון על הני דינרים, ושניהם טוענים שמא, הרי זה דומה לאבידה שכתב הר"ן בפגה"נ דע"א נאמן, ואח"כ כתב, דכאן א"צ לזה דכל המפקיד ע"ד אשתו ובניו הוא מפקיד והוי כמו שהפקיד גם ביד בתו, וכל דין נאמנות גם לה.

כנלענ"ד בביאור דברי תשו' מיימוני אלו: עוד יש מקום לפרש דברי התשו' באופן אחר והוא די"ל דכל שהנפקד לקח לא חשיב פריש כלל דעדיין הדבר כמו שמונח בקביעותו, ואף שלא ניכר עתה של מי הוא, אולי בכה"ג דלא שייך ביטול ברוב גם אם אינו ניכר חשוב קבוע, וביותר י"ל לפימש"כ לעיל דמה שנפרש הדבר והוא נייד לא מהני כלום, כיון שחשבון הרוב הוא ע"י מה שנשאר בקבוע שהם כמע"מ ממילא ליכא רוב, אלא מה דמהני כשנפרש אחד, הוא ענין רוב מסוג אחר על מקרה של הפרישה, ומקרה זו הוא דוקא אם נפרש ונבדל לגמרי מן מקומו, אבל בכה"ג י"ל כיון שהוא גם עכשי' ברשות הנפקד לא נפרש כלום, וכיון דגם הבת חשבינן כאילו רשותה הוא רשות של נפקד, אבל עכ"פ דברי תשו' מיימוני מיירי באופן שאנו דנים על דבר הנפרש למי הם, והוא ענין אחר ממה שכ' הרמ"א לענין בשנים שהפקידו ונגנב ונאבד אחד מהם וא"י משל מי נגנב ועל מי לחשוב הפסד החסרון, וע"כ נלענ"ד דכונת הרמ"א מה שמסיק ואם הוא קבוע כמע"מ הוא אם הספק על הדבר הנמצא למי ליתנו והוא כקבוע, ובאופן שציר בתשו' מיימוני, אבל בדין הא' שכ' הרמ"א היינו אם הדבר הוא נגנב או נאבד ואנו דנים לברר משל מי נאבד הוא ספק על ענין פרישה משל מי נפרש וזה ספק שלעולם הוא ספק פרישה, ועיקר הדין מה שבט' חנויות הוא ספק של קבוע, משום דהספק נולד על הבשר בזמן שהי' עוד בחנות דבכה"ג המיעוט והרוב בין שנאמר שהוא מספר חתיכות הבשר ובין אם נאמר שהוא מספר החנויות, הוא מיעוט של דבר קבוע וגם דבר הנידון שהוא או החנות שמונח בו הבשר או חתיכת הבשר הם קבועים וניכרים לקצת בני אדם עפ"י מקומם, אבל לענין גניבה ואבידה כל שאנו דנים על סבת המקרה של גניבה משל מי נגנב ונאבד, הוא רוב של מקרה, שמקרה זו מבררת לאיזה מן השותפים נקרה מקרה זו בכדי לידע כמה נשאר לזה ולזה, ובאופן כזה אין בזה דין קבוע כלל כנלענ"ד: וכן בהא דכתב בס' ש"ש ש"ד פ"א לתרץ קושית תוס' בב"ב בסוגיא דרוב וקרוב בהא דאמר אביי לסייע לר"ח דרוב וקרוב הולכים אחר הרוב מדתנן דם הנמצא בפרוזדור ספיקו טמא שחזקתו מן המקור ואע"ג דאיכא עלי' דמקרבא ודחי רבא רוב ומצוי קאמרת רוב ומצוי ליכא למ"ד דתני ר' חייא דם הנמצא בפרוזדור חייבים עלי' על ביאת מקדש וקדשיו ושורפים עלי' את התרומה וכתבו שם בתוס' ז"ל, אי גרסינן תני אתי שפיר, אבל אי גרסינן דתני תימה היכי מייתי מהכא, דרוב ומצוי הוא דילמא לאו משום דרוב ומצוי קאמר ר' חייא אלא משום דרוב וקרוב הולכים אחר הרוב כר' חנינא.

יעו"ש.

וכתב בש"ש לישב גירסא זו עפ"י מה דקיי"ל להלכה כשמואל דאמר בפ' הרואה כתם דאין אשה טמאה מה"ת עד שתרגיש בבשרה וכיון דתני ר' חייא דחייבים על ביאת

מקדש ודאי שהוא מה"ת שהוא ע"י הרגשה ובשעת הרגשתה נולד הספק אם הוא מן המקור או מן העלי' והוי נולד הספק בקבוע וכמע"מ דמי ולא מהני רוב דמים אם לא מחמת רוב המצוי זה תו"ד שם.

הנה לפימש"כ לא יתכן בענין זה ענין קבוע, דהרי בשעה שהדם במקורו אין שום ספק לספק עליהם איזהו, אלא בשעת הרגשה שהוא נעקר ממקומו ויצא, שספק זה הוא על ענין פרישה מאין נפרש הדם ומהיכן יצא והוא ספק על המקרה דבכה"ג אין שייך דין קבוע, ורק אם הי' דין טומאה בזה מחמת מגע הי' מקום לדון על הדם איזה דם הוא, אם דם המטמא או לא, וגם זה הוא רק אחר הפרישה, אבל לא קודם שנפרש, והכא לאו משום מגע דיינינן דמגע בית הסתרים הוא, ורק משום ראי' כטומאת נדה ואין הספק על הדם עצמו כלום רק על הראי' ופרישת הדם שהוא ספק המקרה והרי זה רוב של מקרים דאזלינן בתר הרוב, כלומר כשאנו דנים על מקרה של הראי' אנו אומרים כיון דרוב דמים הוא בחדר שהוא המקור, ודאי מן הרוב הוי הראי' והפרישה, דל"ד לשאר דוכתי שאם נולד הספק בשעת הפרישה חשבינן דהוי ספק בקבוע, דהתם ענין הפרישה אין עיקר הספק, ומלבד זה דברי הש"ש בזה הם דברי שגגה, דאשתמיט ליה דברי הרמב"ם בפ"ט מהא"ב ה"א וז"ל אין האשה מתטמאה מן התורה בנדה או בזיבה עד שתרגיש ותראה דם ויצא בבשרה וכו' ואם לא הרגישה ובדקה ומצאה הדם לפנים בפרוזדור, ה"ז בחזקת שבא בהרגשה כמו שבארנו עכ"ל.

הרי מפורש בדברי הרמב"ם דבדם הנמצא בפרוזדור גם כשלא הרגישה טמאה מה"ת, שהטעם בזה כמו שתלינן שבא מן המקור מחמת שרוב דמים מן המקור, כ"כ תלינן שהי' בהרגשה מחמת שעפ"י רוב הוא כן, ודיני הכתמים שהוא מדרבנן הוא רק אם נמצא הדם שלא בפנים כמו על בשרה ועל בגדה כמש"כ הרמב"ם שם ה"ב, משום דכיון דראי' כזאת אינו כפי הרגיל ויצאה מן הרוב, לא שייך לדון ע"ז לילך אחר רוב ראיות שהם ע"י הרגשה, אבל עכ"פ מפורש בדברי הרמב"ם על ענין זה גופא דמיירי בלי הרגשה: ולענ"ד נראה דיש מקום ליישב הגירסא שבש"ס דתני ר' חייא עפ"י מש"כ בשע"ג פי"ט לבאר שיטת הרמב"ם בפט"ז מהא"ב שכתב בתינוק הנמצא בעיר שרובה ישראל שאם קדש אשה שהביא עלי' אינו נהרג משום דהוי ספק נכרי, שהראב"ד השיג עלי' דהרי אזלינן בד"נ אחר הרוב, ובארנו שם דסובר דאחרי רבים להטות לא מהני רק על הספק שאנו דנים עלי' בשעת לידת הספק, ומשו"ה כשאנו דנים בדי"נ אם חייב מיתה והרבים מכריעים דינו למיתה אמרה תורה שיהרג, אבל אם עכשיו אין אנו דנים על דין מיתה וענין ספק של מיתה נולד אח"כ ע"י מעשה חדשה לא מהני רובא דאיתא קמן, משום דבכה"ג הבא עלי' לא עבר על איסור א"א אלא על אשה של אחרי רבים להטות, אבל איסור אשת איש הוא ספק דרובא דאיתא קמן אינו מברר המציאות, ומה דמסקינן בסנהדרין דאזלינן בדי"נ אחר הרוב היא ברובא דליתא קמן, וכן כתבנו שם ליחס שיטה זו לדברי התוס' בזבחים ד' ע"חשכתבו דמיעוט היתר הבטל ברוב איסור לא מצטרף לענין מלקות יעו"ש.

ולפי"ז נוכל לומר לשיטה זו דראי' המטמאת משום דרוב דמים מן המקור שהוא רובא דאיתא קמן, שאף שהאשה טמאה כטומאת נדה מה"ת לכל הדברים, אבל אם נכנסה

למקדש לא תתחייב קרבן, דלא עברה על איסור כרת אלא על עשה של אחרי רבים להטות, ומדתני ר' חייא שחייבים על ביאת מקדש מוכח משום דרוב ומצוי הוא דרוב זה אינו כרובא דאיתא קמן אלא רובא דליתא קמן מחמת שמצוי יותר שתראה מן המקור ולא מן העלי, ורוב זה הוא כרוב נשים אינן אילונית דאמרינן במס' סנהדרין דבכה"ג הוא כבירור גמור דמהני אף לענינים הנולדים אח"כ ע"י מעשה חדשה, וגם לפימש"כ יתישב מה שרצה לישב בס' ש"ש בהא דאמר רבא שם ש"מ מדר' חייא תלת ש"מ רוב וקרוב הלך אחר הרוב וש"מ רובא דאורייתא וש"מ איתא דר' זירא, ופריך הש"ס והא רבא הוא דאמר רוב ומצוי ליכא למ"ד הזר בי' רבא מההיא, ובתוס' שם כתבו בהא דאמר ש"מ רובא דאורייתא חשיב לי' רובא דליתא קמן דברובא דאיתא קמן קרא הוא אחרי רבים להטות, יעו"ש.

דלכאורה מאיזה טעם חשוב רובא דליתא קמן, ולפימש"כ מוכיח רבא מר' חייא דבע"כ מה שחייבים על ביאת מקדש הוא משום הך רוב מצוי שהוא רובא דליתא קמן כרוב בהמות כשרות הם וכיוצא בזה אבל מטעם רוב דאיתא קמן שהוא מחמת רוב דמים אין חייבים על ביאת מקדש כמש"כ, ומוכח מר"ח דגם רובא דליתא קמן הוא מה"ת וכמש"כ: פרק ד אמרינן במס' כתובות ד' ט"ו נבעלת בשעת קרונות כשרה לכהונה אבל פירש אחד מציפורי ובעל הולד שתוקי, כי הא דכי אתי רב דימי אמר זעירי אר"ח הולכים אחר רוב העיר וכו' והוא דאיכא רוב סיעה בהדה ואין הולכים אחר רוב העיר גרידתא ולא אחר רוב סיעה גרידתא מ"ט גזירה רוב סיעה אטו רוב העיר, ורוב העיר נמי אי דקרא אזלי אינהו לגבה כל דפריש מרובא פריש ל"צ דקרא אזלא איהי לגבייהו דהוי לי' קבוע ואר"ז כל קבוע כמע"מ דמי, ופירש"י דבפריש אחד מציפורי ובעל הולד שתוקי אף שידעינן שרוב העיר מן המשיאים לכהונה, משום דגזרו לענין יוחסין משום אזלא איהי לגבייהו דאז הוי קבוע ומה"ט הולד הוא שתוקי, וכן מפורש במס' קידושין ד' ע"ג לענין שתוקי דאם אזלא איהי לגבי' הוי הולד שתוקי דהוי ספק.

ממזר יעו"ש. והנה לכאורה קשה מ"ש: שתוקי מולד הנמצא בעיר שהרוב ישראל שתינוק.

הנמצא חשוב כישראל, והוי גם כשר ולא חיישינן שמא אבי' הי' ממזר או נכרי, ונימא ג"כ שמא אזלא איהי לגבייהו, ובתשו' נוב"י ח' אהע"ז סי' ז' דן שם לענין פנוי' שילדה ולא נבדקה ממי נתעברה ואח"כ מתה האם שאזלינן בתר הרוב, משום דהולד חשוב לעולם כפריש כמו תינוק הנמצא בעיר שרובה כשרים, והא דאמרינן במס' כתובות הנ"ל דיש לחוש שמא אזלא איהי לגבייהו והוי קבוע, הוא רק כשהאם לפנינו ועלינו לדון גם על האם ולגבה דין כשרות דידה אי אזלא היא לגבייהו ודאי הוי ספק של קבוע, וממילא אז גם על הולד כ"כ הוי דין קבוע, אבל כשאין האם לפנינו אז לענין הולד אין חילוק בין אזלא היא לגבי' או לא, ובס' בית מאיר לאהע"ז סי' ד' סעי' כ"ו כתב על דברי הנוב"י וז"ל ותמהני דא"כ איך מפרש רבא (בקידושין ד' ע"ג) דאם אזלא היא לגבי' הוי קבוע מה קבוע שייך בד"ת על התינוק הנפרש, אטו יאמר דסברתו סברא דאורייתא מתוך דדיינינן על אמו אף התינוק חשוב קבוע, אבל לענ"ד במחכ"ת נעלם ממנו דברי תוס' כתובות ד' ט"ו ד"ה דילמא כתבו וכן גבי תינוק מושלך בעיר לא חשוב קבוע הואיל ולא

נמצא בבית הרי מבואר דשתוקי אם אזלא היא לגבייהו אף התינוק שאתה בבית לא חשיב פריש כ"א קבוע, דבריהם מוכרח מרבה כנ"ל, ומה שכתב ביו"ד סי' ק"י סעי' ו' בהג"ה ואם נתערבה וכו' ביצה ביניהם הביצה מותרת, ע"כ צ"ל דלגבי ביצה החצר לא נחשב ביתה עכ"ל: ובס' ש"ש ש"ד פי"ז אחרי הביאו שם דברי הנוב"י והב"מ הנ"ל כתב וז"ל ונראה שהבין דהא דחשיב הולד קבוע היינו לפי שנמצא אתה בבית, וא"כ היכא דהשתוקי הלך למדינה אחרת ראוי להיות מיקרי פריש ולא מצינו חילוק בין שתוקי שבבית או שבשדה, והראי' שהביא הב"מ מהא דכתבו תוס' גבי תינוק מושלך דלא חשיב קבוע הואיל ולא נמצא בבית, התם בתינוק אם הוא בבית ולא פריש כלל ודאי הוי קבוע ממש כיון דכמה תינוקות פסולים בעיר ומספקא לן שמא זה התינוק הוא מהתינוקות הפסולים וקבוע כמע"מ דמי, אבל פנוי' שילדה אם הולד חשיב פריש אפ"ל אתה בבית כיון דאין הספק אלא שמא נתעברה מפסול, וכיון דתינוק חשיב פריש הו"ל דין פריש אפ"ל בבית, ומסיק שם להכריע דבאמת בשתוקי לעולם חשיב הולד פריש, והא דמפורש במס' קידושין וכתובות הנ"ל דמספקינן שמא אזלא איהי לגבייהו והוי ספק של קבוע הוא רק אם האם לפנינו, ואצלה חשוב ספק של הולד כלקח מן החנות, דהיא נתעברה ממקום קבוע אם אזלא לגבי', ומשו"ה ספק שלה הוא דין לכל העולם, כמו גבי בשר הנמצא ביד ישראל שלקח מן החנות, אבל אם מתה האם הר"ז כמו גבי בשר שאם מת הלוקח, אז חשוב הכל כפריש וכמש"כ הרשב"א בתוה"ב הבאנו דברי' לעיל בפ"ג, ומסיק להלכה כהנוב"י אבל לא מטעמי' יעו"ש: ולענ"ד נראה שלא יצאו ידי חובת ביאור בענין זה, דהנה השגת הב"מ על הנוב"י ודאי נכונה היא, דאיזו סברא היא שדין ספק שעל האם יגרום דין על הולד, וכן מה שמשיג הש"ש על הב"מ ג"כ הוא נכון וברור, דודאי אין חילוק בשתוקי אם הוא בבית אמו או במקום אחר כיון שעיקר הספק אבזה מאן הוא וממי נולד, אבל מש"כ הש"ש לדחות דברי המ"מ בראיתו מדברי תוס' כתובות שכתבוד בתינוק הנמצא בבית הו"ל קבוע שהוא משום דכמה תינוקות פסולים בעיר ומספקא לן שמא הוא מהתינוקות הפסולים, אין דברי' מחוורים בזה לענ"ד דודאי הדין אחד הוא אף אם לא יהי' בעיר רק תינוק זה ולא יותר, דאין הספק בזה על תערובות תינוק בתינוקות, אלא שהספק הוא על הבית אם הוא בית ישראל או בית נכרים, והוי כט' חנויות, דאין נפ"מ אם הי' עוד בשר בשאר חנויות או לא, ועיקר היסוד בזה כיון שהספק הוא על מקום הקבוע, שהמקום גורם להוכיח על מה שבתוכו, והדבר מוכרח כן, דאם נימא שעיקר הספק בתינוק הוא מחמת תינוק פסולים שבעיר, מהראוי להיות דאם הלך התינוקות הזה מן העיר, שיהי' דינו כפריש, כמו בתערובות דלא בטלי ופריש אחד דאמרינן כל דפריש מרובא פריש, וכן בנמצא ואח"כ יושב בביתו ראוי לומר הדר לניחותי', והרי כמו שהשיג על הב"מ כן קשה ג"כ על דברי' בעצמו אלא עיקרן של הדברים הוא כמש"כ דהספק בזה על המקום שנמצא התינוק וספק זה הוא יהי' לעולם כן אף אם נפרש אח"כ התינוק, וכמו בלקח מן הקבוע שנעשה אח"כ פריש, וזה פשוט וברור: וכן משכ"כ הגאון בעל הש"ש להכריע בעיקר הדין שתלוי דין של הולד אם האם לפנינו, דלגבי דידה חשוב הולד כמו שלקחתו מן הקבוע, וכשמתה האם אז לגבי דידן כשאנו דנים מי הולידו הוא לעולם כפריש, אינו נלענ"ד, דלדברי' מה שאמר רבא בתבוקי דהוי ספק שמא אזלא איהי לגבי' הוא דוקא היכא שהאם לפנינו, הנה לפימש"כ

בפ"ג שהחילוק בין נמצא ביד ישראל לנמצא ביד נכרי הוא מפני שכל דין נאמנות לישראל וכל הדברים שהוא מוסר לנו עלינו לקבלם כמו שהם ואין לנו ספיקות אחרים לספק בזה, משו"ה כתורת הספק של הלוקח מן החנות כן הדין לכל העולם, אבל אם נמצא ביד מי שאינו נאמן, אז עלינו לעורר הספיקות לעצמנו והוי כנמצא בשוק, ולפי"ז אם נמצא ביד ישראל שאינו אומר לנו כלום, הוי כנמצא ביד נכרי, ורבא דאמר לענין שתוקי דהוי ספק אם אזלא איהי לגבי' או הוא אזל לגבה, מיירי בשותקת או שמתה, ובשותקת דמי כמתה, דכיון שאינה אומרת כלום עלינו לדון בזה מחמת המציאות, דזה רחוק לומר דמיירי שהיא ג"כ אומרת שספק לה אם היא אזלא לגבי' או הוא אזל לגבה דזה דבר רחוק שהיא לא תדע דבר זה, ומלשון הש"ס מוכח להדיא שאנו בעצמו מסופקים בזה, ולפי"ז נלענ"ד ברוב דגם כשמתה האם עלינו לספק שמא אזלא היא לגבייהו והוי קבוע, ודלא כמש"כ בש"ש דיש חילוק בין שותקת למתה, דדבר' תמוהים גם לשיטתו דסובר דאף בשותקת כיון דאצלה הוי ספק חל הדין על כל העולם, דא"כ גם כשאינה לפנינו כל שלא מתה ראוי להיות דינה לכל העולם, ולמה מתיר כשאינה לפנינו, וכן בבשר למה מותר כשהלך הלוקח, ולא מצאתי פתרא לתרץ דבר' בזה: אבל הדרך ששיירתי לעצמי בענין זה הוא לענ"ד עפ"י היסוד שכתבנו לעיל בפ"א דפריש וקבוע אינו תלוי בזמן לידת הספק אלא במין וסוג הספיקות הגורמים לספק עלינו את הדין, דבלוקח מן החנות סוג הספק שגרם את הספק, הוא ספק החנות, שבשעה שלקח ה' ספק לו איזו חנות היא, וכשאנו באים לעשות בירור ע"י רוב עלינו לברר על החנות מה היא וזה ספק של קבוע, ובפריש אין הספק לנו על החנות עצמה אלא על חתיכת הבשר מאין נפרשה ונלקחה, והוא ספק של פרישה דע"ז מהני רוב, וכ"כ נראה לפרש שבתינוק הנמצא בשוק בעיר כרובה ישראל הוא ממש כבשר הנמצא, דסבה הגורמת לנו לספק הוא מציאותו כאן, שצדדי הספק מאין בא לכאן מאיזה בית נפרש התינוק, היינו דגם כאן אין המיעוט והרוב ממספר התינוקות שבעיר, אלא מספר אנשי העיר שאנו מסופקים עליהם, וסוג ספק זה הוא ספק של פרישה, כלומר הסבה של מציאות התינוק כאן, ואין אנו דנים כלל על סבת מולדתו, מי הולידו, וכמו בבשר הנמצא אין אנו דנים על עיקר הספק אם בשר זה נשחט או בשר נבילה הוא, אלא מאיזה חנות נלקח הבשר, והוא דכיון דסוג הספק שגרם לנו הדין הוא סבת מציאות הבשר, משו"ה אנו דנים רק על המוכיחים ולא על עצם הסבות הגורמות האיסור, וההיתר, וכשיש לנו רוב שנפרש מחנות מוכרת בשר שחוטתה הוא מותר, ואם ליכא דין רוב אסור, כ"כ בתינוק הנמצא אין אנו דנים על עיקר הסבה הגורמת איסור והיתר על הולד, אלא הסבות המוכיחות, והוא מאיזה בית וע"י מי מאנשי העיר הובא התינוק לכאן, וכשאנו דנים על המקרה לעולם איכא רוב, דבזה לא שייך קבוע, דע"י דין קבוע שהוא כמע"מ, לא משתנה דין אופנים של המקרים, כמש"כ לעיל בפ"א, אבל אם ה' בזה אופנים הגורמים ספק של סוג עצם הדין האוסר והמתיר בודאי ה' הדין לדון רק על צדדי הספק מסוג זה ולא לדון על המוכיחים, ולפי"ז נראה דבשותוקי שמכירים את אמו ואין מכירים את אביו שאין לנו צדדים לספק על מציאות התינוק כאן כיון שידעינן את אמו שילדה אותו, ועלינו לספק רק על סבת מולדתו והוא מי הולידו ובנידון כזה ג"כ איכא שני סוגי ספק, הספק מצד אחד מי ומי אביו או מי הוא הבוועל, ובנידון זה אם ה' הבוועל בביתו והוא

קבוע וכמע"מ, אין לנו בירור על הבעל הוי ספק שקול, אבל כ"כ יש לעשות צד הספק מצד אחר ע"י מי נולד שהוא ספק על סבת הולדתו, ובכה"ג איכא רוב שהוא רוב המקרים, וע"כ עלינו למצוא טעם מפני מה נקטו חז"ל דבכה"ג עלינו לדון על האב מי הוא, ולא לדון על יצירת הולד ע"י איזו סבה נולד ונוצר: ונלענ"ד שהטעם בזה כיון דמקור הספק אחד הוא בין אם נבוא לדון על סבת היצירה של הולד, ובין אם נבוא לדון מי הוא הבעל ובעיקר הדין בזה הבעל הוא הגורם את האיסור, משו"ה נקטו חז"ל דסוג הספק שבזה הוא מי הי' הבעל, ומשו"ה כשאנו באים לברר על הבעל מיהוא וע"כ תלוי דין הבירור אם אזל הוא לגבה איכא רוב המברר שהוא כשר, ואם אזלא היא לגבי' והוא קבוע דהוי כמע"מ הוי ספק שקול, ובהא דכתב הרמ"א בסי' ק"י בתרנגולת טריפה שנתערבה בכשרות ונמצא ביצה ביניהם שהביצה מותרת דאמרינן כל דפריש מרובא פריש, דלכאורה דומה לולד שתוקי, דהרי גם בביצה יש לדון על התרנגולת שילדה את הביצה, וכשנבוא לברר על התרנגולת אם היא כשרה או טריפה, והיא קבועה וכמע"מ היא, אלא שאין אנו דנים לברר את התרנגולת שילדה את הביצה, רק אנו מבררים את סבת לידת הביצה שהוא רוב המקרה, נראה לי שהטעם בזה כיון שמצאנו את הביצה ביניהם, ועלינו לדון מתחילה על הדברים המוכיחים כמו בשר הנמצא בין החנויות שהדברים המוכיחים הם שגרמו את הספק שהם אחרונים בזמן, שכל מה שהוא מאוחר בזמן הוא הגורם את הספק, וכ"כ כל מוכיח היותר קרוב אל לידת הספק הוא מעולה יותר לברר את הספק, ומשו"ה בבשר הנמצא בין החנויות אנו דנים רק פרישת החתיכה מן החנות, ולא על החנות שהיתה החתיכה מונחת שם, וכ"כ בביצה הנמצאת בין תערובות תרנגולות, שהמוכיח האחרון הוא פרישת הביצה מן התרנגולת, משו"ה אנו דנים רק על הפרישה הזו, ובפרישה לעולם איכא רוב, וכ"כ בתינוק הנמצא שפרישתו מבית מולידיו הוא המוכיח האחרון, משו"ה אנו דנים עלי' צדדי הספק וכשיש רוב על מקרה זו מהני, אבל בשתוקי שמכירים את אמו, שאין שום ספק על פרישתו לכאן, והספק שנופל בזה הוא אבוה מאן הוא, וספק זה אינו על המוכיח אלא על עצם סבה הגורמת האיסור, ובסבה הגורמת האיסור כל הקדום בזמן הוא מקור הגורם את האיסור, משו"ה אנו דנים על הבעל ולא על סבת יצירת הולד ע"י הבעל, אף שענין זה הוא מאוחר, והכלל בזה לפ"ד הוא שבמוכיחים אנו דנים לעולם על המוכיח האחרון, ובסבה הגורמת איסור אנו דנים לעולם על הגורם הראשון שהאחרון הוא כתולדה מוכרחת מהראשון: אמנם עדיין יש להקשות למה לא נימא גם בשתוקי שיהי' נדון עפ"י ספק של יצירת הולד שנחשוב ענין יצירה זה כמוכיח ולא כסבה הגורמת האיסור, וכמו בבשר הנמצא שאין אנו דנים על הסבה העיקרית אם הוכשר הבשר ע"י שחיטה או לא אלא על המוכיח שהוא מציאות הפרישה מן החנות, ונלענ"ד שהטעם בזה דלכאורה קשה איך מהני בבשר הנמצא לברר ההוא בשר שחוטא ע"י רוב של מקרה הפרישה, דהלא כבר נתבאר בכ"מ עפ"י דברי הרא"ש דרובא דאיתא קמן אינו בירור אלא דין התורה הוא שיהי' דין המיעוט כהרוב מקרא דאחרי רבים להטות, אבל באמת עדיין הדבר שקול הוא ככל ספק דעלמא, וענין זה שייך רק כשאנו דנים על עיקר בירור של איסור והיתר, אבל בכה"ג שהבירור הוא על המוכיח שיש לנו רוב שנפרש מחנות המוכרת בשר שחוטא, ובירור זה אינו בירור באמת, אלא שהדין שיהי' כמו שנפרש מחנות המוכרת בשר

שחוויה, ובירור זה אינו בירור באמת, ובאמת אין פרישה מחנות כזאת גורמת שום דין, ואיך מהני רוב כזה, דבשלמא אם הי' רובא דאיתא קמן חשוב כמברר באמת את המציאות, הי' מובן הענין גם בבשר הנמצא, דכיון שנתברר לפנינו שנפרש הבשר מחנות המוכרת בשר שחוויה, ממילא מבורר שהבשר בשר שחוויה הוא, אבל כיון שאינו בגדר ברור המציאות אלא דין מחודש שיהי' הדין כאילו נפרש מחנות זו, וענין זה לא שייך הכא דהרי פרישתו אינו גורם באמת שום דין, ונראה שבע"כ עלינו לומר דבאמת הפרישה גורם הדין, דכיון דאם יראה אדם ענין זה של הפרישה עפ"י דיני התורה עלי' להתנהג כאילו ראה את עצמות הסבה של איסור והיתר, מהאי טעמא חשבינן סבת הפרישה כסבה גורמת שנוכל לומר שיהי' דין חתיכת בשר הנמצא כדין בשר הנפרש מחנות מוכרת בשר שחוויה, וכ"ז שייך רק בסבה מוכיחה, שיש אפשרות ביד אדם להכירה ולדעת אותה, אבל ביצירת הולד אם נבוא לדון ע"ז מדין מוכיח ומעיד על הדבר שלא בתורת סבה הגורמת את הדין, לא שייך ע"ז דין רוב, כיון דמוכיח זה אין באפשרות האדם לראותו ולהכירו, איך נימא שיהי' הדין כאילו ראינו מוכיח כזה, שמצד דין מוכיח ומברר אין במוכיח כזה שום דין כיון דאי אפשר שיגרום דין בעולם, ולעיל בשע"א פ"א כתבנו ענין זה לענין ספק רוב.

יעו"ש, ומשו"ה אם נבוא לדון על היצירה של הולד עלינו לדון ע"ז שלא בתורת מוכיח על האיסור וההיתר אלא בתור סבה עצמיית הפועלת על עצם דין האיסור וההיתר, וכל שאנו דנים על עצם סבת האיסור עלינו לדון על מקור הראשון הגורם את הדין, ומהאי טעמא הי' פשוט להו לחז"ל דכל שמכירים את אמו אם מסופקים אנו על האב, עלינו לברר על הבעל מי הוא, ומשו"ה אם הוא הי' בביתו ובמקומו הוי ספק שקול אף אם הי' רוב העיר כשרים, ולא מהני בזה רוב המקרה של יצירת הולד ע"י כשר דהכלל בזה שלעולם אנו דנים רק על צדדי הספיקות שהדין נותן לדון עליהם.

עוד נלענ"ד דיש לחלק בין דין ביצה האמור בדברי הרמ"א ביו"ד סי' ק"י לבין דין שתוקי, דדין ביצת טריפה הוא משום דין יוצא מן הטמא ודין פסולי יוחסים אינו משום יוצא מחמת שנולד ונוצר מן פסולים, אלא משום הכתוב לו הלך אחר פסולו, ומשו"ה בביצה עלינו לברר אם יצא מן הטמא או מן הטהור, ובירור זה הוא ענין פרישה אבל ביוחסין עלינו לברר אבוה מאן הוא ומשו"ה עלינו לברר על האב ובזה חלוק אם הבעל הי' בקביעות או לא: פרק ה כתב הרשב"א ז"ל בתוה"ב שער ב' בית ד' וז"ל ולפיכך מי שלקח בשר כשר מן המקולין ואפילו חתיכה הראוי' להתכבד ואח"כ נמצאת טריפה במקולין ולא נודע חתיכות הטריפה בין שאר החתיכות ואינו יודע מאיזה לקח אם מן הטריפות או מן הכשירות כל אותן שלקחו כבר מן המקולין קודם שנודע שיש שם טרפות מותרות לפי שלא נודע האיסור אלא לאחר שפירשו אלו, וכשבא לאלו הספק בפורש בא להן וכל דפריש מרובא פריש, והיינו סיפא דברייתא דקתני ובנמצא הלך אחר הרוב, אבל אסור לאחר מכאן ליקח מן הקבוע במקולין.

עכ"ל ובס' בדק הבית כתב וז"ל ולפימש"כ בענינים אלו הוא הדין אם הי' בעיר זה עשר חנויות מוחזקות לנו כולן בבשר שחוויה ולקח מאחת מהן ואינו יודע איזו היא, ואח"כ נתברר לנו שא' מהחנויות אלו בשר נבילה, הרי מה שלקח מותר שבשעה שנולד הספק

כבר פירשה זו ואזלינן בתר רובא ע"כ, ואגב חורפא אמרה וליתא וכד מעיינת בה שפיר משכחת להו דלא דמיין כלל, דאילו בנמצא דאזלינן בתר רובא הספק שנולד לנו על שעה זו על חתיכה זו עם היות החנויות ברורים שאין בהם ספק והספק שעלי' הוא על שעה זו ולא על שעת פרישתה מן החנויות, אבל בשר שניקח מן החנויות בעודן כולן בחזקת היתר כשנתברר שאחת מן החנויות אסורה אין תורת הספק הזה על שעה זו, שאין תולדת הספק מצד עצמה, אלא מצד ברירת החנויות שנתברר עכשי' שאחת מהן אסורה ומתוך כך נולד בה ספק על אותה שעה שהוא פירשה בידי הלוקח מהן א"כ ספק זה אינו מחודש, אלא גלוי מילתא בעלמא הוא שתחילה הי' נעלם ממנו שהי' סבור שכולן מותרות וכשנתברר שאחת אסורה איגלאי מילתא למפרע שבשעת מקח חתיכה זו כשפירשה מהן באותה שעה הי' ספק שלה וזה ברור.

עכ"ל.

ובס' משמרת הבית להרשב"א ז"ל כתב ע"ז וז"ל אמר הכותב הוא חלים והוא מפשר, שהמחבר לא על חנות אחת מוכרת בשר נבילה בידוע אמרה דאעפ"י שזה לא ידע שיש כאן חנות מוכרת בשר נבילה כיון שלקח משם מן הקבוע לקח, והמחבר לא כתב כאן כן אלא בשנמצא שם ספק טריפה או אפי' ודאי טריפה לאחר שלקח, שזה לא נולד לנו במקולין עד לאחר שקנה זה, וכל מה שלקח מתחילה ולאחר שפירש נולד לנו הספק הזה אם לקח מן הטריפה או מן הכשירה מותר, דזה כנמצא הוא, דמ"ש מט' חנויות, דודאי מי שלקח מן הקבוע לקח אלא שלא נולד לנו הספק בעודו בקבוע אלא בפורש ומשום כך מותר, ואעפ"י שידענו בבירור שלקחו מי שלקחו מן הקבוע, שאין בשר נמכר בעיר אלא במקולין עכ"ל.

והנה בנידון שכ' הרא"ה שכבר הי' חנות אחת מוכרת בשר נבילה והלוקח לא ידע בשעת לקיחתו דהוי קבוע, שהודה לו הרשב"א בזה, מובן הטעם בזה כמש"כ לעיל דעיקר ההבדל בין לקח לנמצא הוא צדדי הספק שעלינו לדון בזה, וכיון דבנידון כזה מה שגרם הספק הוא מחמת שנודע לנו כי חנות אחת מוכרת בשר נבילה, ועתה אף שהלוקח מסופק מאין לקח וספק זה הוא כספק פרישה, אבל באמת סבת הספק הוא מכבר בשעה ראשונה, ועכשי' ג"כ עלינו לברר את החנות שלקח משם מה החנות הזאת, וכל שעלינו לברר את החנות הוא ספק של קבוע דהרי גם מעיקרא כבר הי' חנות אחת מוכרת בשר נבילה בידוע) ואופן דאיפליגו הרא"ה והרשב"א הוא אם נודע אח"כ שבמקולין זה שלקח זה, נתערב טריפה באופן שאינה בטלה ברוב, כגון שהיתה חתיכה הראוי' להתכבד, דהרא"ה סובר דגם בכה"ג אסור גם מה שלקח קודם שנודע הספק וכמו בלקח אחר שנודע הספק והרשב"א סובר דבכה"ג מותר, והש"ך ביו"ד סי' ק"י סקי"ד הביא שם דברי הרא"ה והרשב"א ומפרש שעיקר החילוק להרשב"א הוא בין תערובות חתיכות לתערובות חנויות.

יעו"ש.

והפר"ח שם הקשה עלי' דמלשון הרשב"א במשמרת הבית שמדמה זה לנמצא אף שידוע שזמן הקבוע לקח מוכח להדיא שאין החילוק בין תערובות חנויות לתערובות חתיכות, דאף אם נודע עכשי' שבמקולין אחד כל הנמצא שם הוא טריפה ודאית רק שאין ידוע

איזהו דמכאן ולהבא ודאי אסור, או משום דתערובות מקולין לא בטיל ברוב כמש"כ כמה אחרונים, או בפשטות דההר"ל אינה בטלה, גם בכה"ג להדיא מוכח מלשון הרשב"א דמותר מה שלקח קודם שנולד הספק, דהרי הרשב"א, דייק בלשונו דעיקר הטעם בזה משום שנודע שחנות אחת מוכרת בשר נבילה בידוע, מה"ט הודה להרא"ש בנידון שצייר הרא"ה, ונלענ"ד בכונת הרשב"א שעיקר החילוק בזה באיזה ספיקות שעלינו לדון בזה דבבשר הנמצא אף שידוע לנו שנלקח ממקום קביעות, אבל אין לנו לדון על החתיכה רק מצד עצמה מאיזו חנות היא נפרשה, ואין לנו לדון כלל על החנות שהיתה חתיכה זו מונחת שם, כיון שלא ראינו את החנות ולא עלה לנו שום ספק עלי', וסובר הרשב"א דגם בלקח מן המקולין אף שלקח בעצמו ועתה שכח באיזה מקולין, דלכאורה הרי זה דומה ללקח מחנות ושכח מאיזה חנות, וכמו שדמה הרא"ה שני ענינים אלו, אבל כיון דבשעת לקיחה לא הי' שום דין ספק על החנות דכולן הי' בחזקת כשרות ושום אדם לא ידע שנמצא טריפה במקולין, ורק עכשי' נודע שנמצא במקולין טריפה, ונולד מזה ספק, נמצא שדין הספק הוא רק עכשי' לאחר שנפרש הבשר והוי תורת הספק רק על חתיכה זו לבד, וכשעלינו לדון רק על החתיכה זו לאחר שפירשה אין עושים צד הספק רק מאין נפרשה שזהו ספק של פרישה דאזלינן בתר רוב, והרא"ה סובר כיון דבאמת במציאות כבר הי' טריפה במקולין בשעת לקיחתו, חשבינן כאילו כבר הי' תורת הספק אז בשעת לקיחתו, רק הוא לא ידע, ומשו"ה מדמה זה כאילו נודע עכשי' שחנות אחת מוכרת בשר שחוטה, והרשב"א מחלק בין היכא שנודע עכשי' שחנות מוכרת בשר נבילה בידוע, שכבר הי' נודע לרבים, חשבינן שהי' ראוי לספק כבר על מקום לקיחתו מה הוא וחסרון ידיעת הלוקח אינו מועיל כלום לשנות את תורת הספק והרא"ה אינו מחלק בין טריפה שנודע כבר לרבים לבין היכא שלא ידע שום איש כיון דבאמת כבר הי' טריפה מעורב או במקולין אחרים או במקולין זה עצמו: והר"ן בפגיה"נ כתב בענין זה בלשון אחר וז"ל וכתבו בתוס' דלא מיקרי קבוע אלא כשהי' האיסור נודע קודם שלקח אבל אם לא נודעהאיסור קודם שלקח, אעפ"י שלאחר שלקח נתגלה האיסור ונעשה קבוע לא אמרינן בי' דליהוי קבוע למפרע, ונ"מ למי שלקח בשר מן המקולין ואח"כ נודע שהיתה טריפה ביניהם דשרי, כיון דבשעה שלקח לא הי' קבוע, דדין קבוע שיהא כמע"מ חידוש הוא ואין לך בו אלא משעת חידושו ואילך, כלו' משנעשה קבוע אבל למפרע לא.

עכ"ל.

ונלענ"ד דהר"ן סובר כהרשב"א ולא מטעמי דהרשב"א סובר דבכה"ג שנמצא טריפה במקולין שלא הכיר בה אדם עד עכשי' אין תורת הספק למפרע לומר שכבר הי' ענין הספק, אלא חשבינן שכל דין הספק נתחדש עכשיו, ומה"ט הוא דומה לבשר הנמצא, דלא שייך לומר שכבר הי' הספק, דהאדם שלקח אולי ידע והכיר בה כיון שהחנויות הם ברורים, כ"כ הכא כיון שלא הכיר שום אדם שנמצא שם טריפה עד עכשי', לאחר שנפרד חשבינן שעיקר הספק נולד עכשיו לאחר שנפרשה החתיכה, והר"ן סובר דגם בנתגלה עכשיו שיש טריפה במקולין חשבינן כאילו הי' הספק כבר וכמו שסובר הרא"ה דאין חילוק בין ידעו בו רבים או לא, אלא אף אם נימא דהוי ספק למפרע, ועלינו לברר למפרע דהחנות שהי' מונח שם חתיכה זו הי' כל הנמצא בה בשר כשר, מ"מ הוי רוב

דעל זמן ההוא איכא רוב המספר משום דכיון דאז לא הי' עוד איסור ניכר וידוע, לא הי' בזמן ההוא דין קבוע על החנויות, ולפי"ז נלענ"ד ברור שבנידון שצייר הרא"ה ז"ל שנודע עכשיו דחנות אחת מוכרת בשר נבילה בידוע, היינו שכבר הי' נודע לרבים ענין זה, רק הוא הלוקח לא ידע מזה, שבאופן זה גם להר"ן ז"ל הי' קבוע למפרע, כיון שכבר הי' קבוע, דמה שידוע וניכר חשוב קבוע, ורק היכא שנמצא עכשיו שהי' טריפה במקולין דמעיקרא לא הי' ידוע וניכר, לא אמרינן דעי"ז שנודע עכשיו שמעיקרא הי' טריפה במקולין שיהי' קבוע למפרע, והחילוק בין הר"ן והרשב"א הוא, דלהרשב"א מה שלקח מן המקולין קודם שנודע הספק הוא מדין כל דפריש מרובא פריש, שהוא רוב המקרה של פרישה, ולהר"ן אינו כן אלא רוב המספר, דמעיקרא קודם שהי' קבוע גם רוב המספר מהני.

ולפימש"כ איכא נפ"מ לדינא בין הר"ן והרשב"א היכא שנודע עכשיו דבחנות אחת הי' רק בשר טריפה, ולא נודע באיזו חנות והלוקח ידע מאיזו חנות לקח, דהוא מה שאמרו האחרונים תערובות חנויות, דמכאן ולהבא אסור, או משום דהוי חהר"ל, או משום דהוי של שני בני אדם שאינם עומדים להתערב, ולהב"ח והד"מ אפשר דהוא מה"ת, ומה שלקח קודם שנודע הספק, נלענ"ד שלהרשב"א אסור בכה"ג, דלפימש"כ סובר הרשב"א דגם כשלא הי' ידוע מעיקרא חשוב קבוע, אלא דצדדי הספק הוא כהספק של בשר הנמצא שחשבינן שנולד הספק עכשיו, ומשו"ה אין לנו לספק רק מהיכן נפרשה החתיכה, וזה שייך רק בתערובות חתיכות או בחנויות שאינו יודע מאיזו לקח, אבל כשיודע מאיזו חנות, ורק אין ידוע באיזו חנות נמצא בשר טריפה, דבכה"ג אין תורת הספק על החתיכה זו שלקח מהיכן נפרשה, שהרי יודע את החנות שהיתה שם חתיכה זו, המסופקים אנחנו על כל החנות אם הנמצא שם הוא בשר כשר או לא, ועלינו לברר למפרע שחנות זאת כל הבשר שנמצא בתוכה הוא בשר כשר ע"י רוב המספר, וזה דין קבוע ממש, ולשיטת הר"ן שבארנו וסובר להיפוך שתורת הספק הוא למפרע משעה שהותחל הבשר להפרש ממקולין, אלא דאז לא הי' על המקולין דין קבוע, כ"ז שלא הי' ידוע לשום אדם ממקרה הטריפה יש מקום לומר דגם כשיודע את החנות שלקח הבשר והספק אם בה הי' בשר טריפה, מותר כל מה שלקח קודם שנולד הספק, כיון דבשעה שלקח לא הי' קבוע ומהני רוב המספר לברר על זמן ההוא שכל מה שנמצא אז בחנות זו הי' הכל בשר כשר, ורק משעה שנולד הספק חל איסור על הנמצא בחנות זו, כמו שנאסרו שאר החנויות הנכנסים בספק זה, ובשר הנפרש קודם שנולד הספק מותר, דבזמן ההוא עדיין לא הי' דין קבוע ומכאן ולהבא נעשה קבוע: אמנם נלענ"ד דגם לשיטת הר"ן שאלה זו תלוי' בשאלת תשובת גאוני בתראי הידועה שהבאנו לעיל בפ"ב בחצי כבש הקבוע וחצי השני פריש, דיש מתירים הכל ויש אוסרים הכל, והפר"ח מכריע דהקבוע אסור מן הדין והנפרש מותר, דכ"כ בנידון דידן שידוע את החנות שהי' שם הבשר, דאם מה שלקח הוא בשר כשר הרי אז כל הנמצא בחנות הוא כשר, ואם הנמצא בחנות אסור גם חתיכה זו אסורה, כיון דאין כאן תערובות חתיכות, ולפימש"כ לעיל דבכה"ג שאי אפשר לעשות צדדי הספק על הדבר הנפרש לחוד רק לצרף הכל ביחד את מה שבחנות עם חתיכה זו: תלוי ברוב ומיעוט שאם מה שנפרש הוא רוב והמיעוט הוא הנשאר בחנות, אז נגרר מה שבחנות אחר הרוב שנפרש והכל מותר, ואם הרוב נשאר

בחנות והמיעוט נפרש הכל אסור, ולפי"ז גם להר"ן אינו פשוט להיתר בכה"ג, ולכן מה שכתב בפמ"ג סי' ק"ו על דברי הש"ך סקי"ד לבאר להלכה ענין זה שפשוט יותר להתיר בתערובות חנויות בידוע מאיזו לקח, שהוא קבוע דרבנן, מכמו קבוע דאורייתא.

היינו שנודע עכשיו החנות האחת שבה נמצא הטריפה, וא"י מאיזו לקח שהוא קבוע דאורייתא יעו"ש, ולפימש"כ הוא להיפוך, דבנידון שקורא הפמ"ג קבוע דאורייתא ודאי שרי להרשב"א ולהר"ן, מלבד לשיטת הרא"ה שחולק על הרשב"א, ובנידון שקורא הפמ"ג קבוע דרבנן, לפימש"כ לכו"ע אסור אם יודע מאיזו לקח, ואפשר דמה"ט כתב הש"ך דלהרשב"א אינו מותר רק בתערובות חתיכות, ועיקר הכונה בזה שיהי' תורת הספק מאיזו לקח כמו בתערובות חתיכות וה"ה בחנויות כה"ג אם אפשר לספק מאיזו לקח, אבל בתערובות חנויות שידוע מאיזו לקח והספק הוא על החנות בכלל בכה"ג אסור ודאי להרשב"א, ובזה יתישבו דברי הש"ך מהשגת הפר"ח שהבאנו לעיל, דהעיקר תלוי בזה אם אפשר לעשות צדדי הספק רק על החתיכה הנפרשת לדון עלי' מאין לוקחה זאת, אבל מש"כ הש"ך שלשיטת הר"ן מותר גם בתערובות חנויות שלא כהרשב"א אינומוכרח, דלפימש"כ י"ל דגם להר"ן היכא שידוע מאיזו חנות לקח והספק הוא על החנות בכלל על כל הנמצא בתוכה דאסור גם חתיכה שלקח קודם שנולד הספק, היינו דאם הנשאר בחנות הוא רוב, מכיון שנאסר כל הנמצא בחנות גם חתיכה זו תאסר מכאן ולהבא כנלענ"ד בענין זה: ובחי' הגהת בית מאיר ליו"ד סי' ק"ו הקשה על מש"כ הש"ך בסקי"ד דלפ"מ שפירשו הב' ח והאחרונים דברי הטור דס"ל אם ידוע שיש טריפה בחנות אחת ולא נודע באיזו מהן ולקח מאחת מהן וידוע מאיזו מהן לקח הו"ל קבוע וכו' א"כ מוכח דהטור ס"ל כהר"ן דהא כתב ע"ז וכ"כ כתב א"א הרא"ש ז"ל דכל מה שלקחו קודם ספיקא הכל מותר ולאחר שנולד הספק הכל אסור עכ"ל.

אבל באמת לא משמע כן מתשו' הרא"ש כלל כ' סי' י"ז דמיירי התם להדיא בנתערבו החתיכות זו בתוך זו, דאעפ"י שהן חתיכה הראוי' להתכבד שרי כשלקחו קודם ספיקא, עכ"ל הש"ך. והקשה ע"ז בחי' בי"מ דאף אם הרא"ש מיירי בקבוע דרבנן מ"מ מוכח דסובר כהר"ן דהלא כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, וכן הקשה שם על הט"ז, יעו"ש, והנה מדברי הט"ז מוכח להדיא מה שמותר כל מה שלקח קודם שנולד הספק הוא דוקא בקבוע דרבנן, וכן משמע מדברי הפמ"ג בענין זה, אבל באמת לפימש"כ בין להרשב"א ובין להר"ן לא נזכר שום רמז לחלק בין קבוע דאורייתא לקבוע דרבנן, אלא כל אחד לשיטתו סובר דמותר כל מה שלקח קודם שנולד הספק, אלא שבתערובות חנויות כשיודע מאיזו מהן לקח, לשיטת הרשב"א אסור מטעם שכתבנו, דס"ל דאמרינן קבוע למפרע, ולהר"ן מותר דלא אמרינן קבוע למפרע, אבל בתערובות חתיכות כגון חהר"ל הרי גם הרשב"א מתיר כמו שמפורש להדיא בתו"ה ובמשמרת הבית, ואם נאמר דהרא"ש מיירי בתערובות חתיכות, אין ראי' דסובר כהר"ן דבכה"ג הלא גם להרשב"א מותר וצדקו מאד דברי הש"ך בזה, אבל בעיקר הענין לפימש"כ י"ל דבתערובות חנויות וידוע מאיזו לקח גם להר"ן נאסר גם מה שלקח קודם שנודע הספק, וגם הר"ן מיירי רק בתערובות חתיכות, רק בטעם ההיתר מחולק הר"ן עם הרשב"א.

אמנם מה שנראה מפשטות דברי הש"ך דהר"ן חולק על עיקר דין של הרשב"א והרא"ה היינו בנידון שצייר הרא"ה שנודע עכשיו שחנות אחת מוכרת בשר טריפה בידועה, היינו שכבר נודע לרבים שבחנות זו הוא בשר טריפה אלא שלוקח זה לא ידע, שלשיטת הר"ן גם בכה"ג מותר זה ודאי קשה, שמדברי הר"ן מוכח להדיא היפוך זה, חדא ממה שכתב ונפ"מ מי שלקח ממקולין, ואח"כ נודע שהיתה טריפה ביניהם שהוא ממש כאופן שכתב הרשב"א, ואם חולק על הרשב"א ומתיר יותר גם אם הי' מעיקר חנות מוכרת בשר טריפה בידוע הו"ל להר"ן לציר אופן זה שהוא יותר חידוש, ועוד ממה שכתב כיון דדין קבוע הוי חידוש אין לך בו אלא משעת חידושו היינו משעה שנעשה קבוע, ובנידון שצייר הרא"ה שכבר נודע לרבים כבר הי' קבוע, אלא שהלוקח לא ידע, אלא נראה ברור דבאופן שצייר הרא"ה אסור לכו"ע מה"ת, דלא בעינן שיהי' נולד הספק להלוקח מעיקרא, אלא כיון שהי' ראוי לספק ע"ז מעיקרא, חשבינן כאילו כבר נולד הספק, ומשום זה אין לעשות עכשיו ספק חדש על הפרישה, דרק בלקח אחר והניח את הבשר, לגבי דידן חשבינן שעכשיו נולד הספק, דאולי האיש שלקח הכיר וידע מה שלקח, כיון שהחנניות ברורים, אבל בלקח הוא ולא הכיר כלום רק סבר וטעה שכולם כשרות אמרינן דכבר הי' ספק זה, וכמו שביאור הרא"ה ז"ל, ורבינו הרשב"א הודה לו בזה: ובהא דאמרינן במס' נזיר באומר לשלוחו צא וקדש לי אשה סתם אסור בכל הנשים שבעולם, משום דכיון דהיא נחה ולא ניד הוי קבוע כמע"מ, וכי תימא אימור בשוקא אשכח וקדיש, הדרא לניחותה, ומפרשי התוס' והרא"ש דכונת הש"ס הוא על האשה שקדש השליח, הבאנו דבריהם לעיל בפ"א, דלכאורה קשה לפי"מ שביאר לנו הרשב"א דגם בלקח איש אחד מן החנניות והניח והלך לו, אף שידענו שמן הקבוע לקח לגבי דידן הוי פריש, משום דכל תורת הספק נולד עכשיו לאחר שפירשה החתיכה, אין נפ"מ בזה מה שהיתה מעיקרא בשעת פרישתה בקביעות, הלא כ"כ באשה שנתקדשה דמעיקרא בשעת קדושי' לא הי' שום ספק ורק עכשיו נולד הספק ומה נפ"מ בזה אם בשוקא אשכח וקדיש או קדשה בביתה, ועלינו לדון רק עכשיו בשעה שנולד הספק אם היא קבועה או לא, ונלענ"ד דזה גופא הוא מה שמתרץ הש"ס הדרה לניחותא, כלומ' דאין נפ"מ אם היתה מעיקרא בשעת קידושין קבועה או לא, שהעיקר תלוי בזה איך היא בשעת לידת הספק שהוא בשעה שרוצה לישא אשה, נופל ספק שמא המקודשת כבר היא מן קרובות אשה זו שרוצה לישא עכשיו, וכן נראה עיקר ענין זה, דאם הי' חשוב בכה"ג שתורת הספק הוא למפרע, ואז הי' רוב משום דבשוקא אשכח וקדיש, לא הי' נגרע היתר זה מחמת שהדרא לניחותה, וכמו דאסרינן בחתיכה שנפרשה אף שעכשיו היא פריש אם חשיב שכבר נולד הספק כמו בנידון שצייר הרא"ה והרשב"א, כ"כ אין לאסור מה שעכשיו הוא קבוע אם חשבינן שכבר נולד הספק בשעה שהי' פריש, אלא ודאי בטעמא דמילתא דמסיק הש"ס דאסרינן משום דהדרא לניחותא הוא מטעם דאין לדון בכה"ג ספק של עכשיו הוא נולד כבר למפרע, אלא כל שעה ושעה תורת הספק ע"ז מצד עצמו מחמת שידעין שאשה אחת בעולם היא מקודשת לו, ועל כל אשה ואשה יש לספק שמא המקודשת היא מקרובות אשה זו, והא דקאמר הש"ס וכ"ת שמא בשוקא אשכח וקדיש, היינו שמא תאמר דתלוי הדבר איך היתה האשה בשעת קידושין, לא כן הוא, אלא תלוי במצבה של עכשיו שעכשיו הוא תורת הספק בזה בין להיתר ובין לאיסור: פ"ק

ו כתבו בתוס' פ"ק דכתובות ד' ס"ו ד"ה דילמא אזלא איהי לגבייהו פי' לתוך ביתם דאפי' בתוך העיר לא חשיב קבוע דדמי לנמצא בין החנויות דלא חשיב קבוע וכן גבי תינוק מושלך בעיר לא חשיב קבוע הואיל ולא נמצא בביתו ולכך פי' בקונטרס שפירש בוועל מביתו.

עכ"ל.

ודבריהם צריכים ביאור, דהנה בבשר הנמצא בין החנויות אף אם נימא דהוי קבוע, מ"מ איכא רוב שנפרש מרוב חנויות המוכרות בשר שחוטה, דכיון דבמקום שנמצא ודאי אין כאן מקום למציאות הבשר וידענו בבירור שמן החנויות הוא בא לכאן ואיכא רוב סבות של פרישה שמן בשר שחוטה הוא, וכ"כ בתינוק המושך ג"כ איכא רוב של השלכה שע"י אב ואם כשרים הושלך, ובמה נפ"מ בזה אם נימא שהתינוק שנמצא בשוק יתחשב כקבוע, דהלא גם בדבר קבוע מהני רוב המקרי, ומאי ראי' היא להוכיח דבתוך העיר לא חשיב קבוע לענין הוועל, ובפשטות משמע מדבריהם דבדבר קבוע לא מהני גם רוב של מקרה המוכיח על הדבר, אבל כבר נתבאר לעיל דאינו כן, דעיקר החידוש שחדשה תורה הוא דדבר קבוע חשוב כמע"מ וליכא מספר הרוב, אבל אם אנו דנים על רוב של מקרה לא שייך זה, ונלענ"ד לפרש דבריהם גם עפ"י דרכנו, דהיכא שאנו דנים על מקרה של פרישה אין נפקא מינה בין אם יתחשב הנידון קבוע או פריש, אלא שהעיקר תלוי באופני הספיקות שעלינו לדון בזה, והנה בבשר הנמצא בין החנויות שהביאו התוס' לכאורה אינו מוכן בלא"ה, דהרי כתבו תוס' בכמה מקומות דקבוע לא הוי אלא אם ניכר האיסור במקומו ובשר הנמצא הלא אינו ניכר כלום ואיך יתחשב קבוע, ואיך מדמים ענין זה לאדם שפירש שהרבה מכירים יש לו, אלא נראה דכונתם כיון דסתמא קתני ובנמצא הלך אחר הרוב, היינו אף אם מצא סמוך לחנות באופן שאם הי' יודע לכוין עכשי' המקום שהי' מונח שם הי' מתברר הדבר, משום שהי' סמוך לחנות ממש, באופן דאף לפי"מ דקיי"ל ברוב וקרוב הולכים אחר הרוב, בקורבא כזאת גם לר"ח אזלינן בתר קרוב וכמש"כ הרמב"ן בפ' לא יחפור הובא בקצוה"ח סי' רס"ב סק"ב היכא דהוי כבמקומו ממש ואיכא חזקה כאן נמצא כאן הי' אזלינן בתר קרוב.

יעו"ש.

ובמצא במקום כזה ואח"כ אינו יודע את המקום, הנה בכה"ג יש לדון הצד הספק גם על המספר, היינו לצרף הבשר עם החנות שהי' סמוך לבשר זה ולדון על הכל יחד אם הוא מקום של בשר שחוטה, ואז הוי דין קבוע דהלא הוא ניכר, דבשעה שמצא אם הי' דורש וחוקר הי' מתברר ע"י החנות הסמוך לבשר זה, ומדקתני שבנמצא הלך אחר הרוב, משמע אף אם נמצא בכה"ג ג"כ הלך אחר הרוב, משום דעכשי' אינו יודע את המקום שמצא בו הבשר, מזה מוכח דכל שלא לקח מן החנויות ממש חשיב פריש והיכא דהוא פריש אנו דנים לעולם על ענין הפרישה, ולכן הוכיח התוס' דגם באדם שפירש מביתו והוא בשוק בתוך העיר חשוב כפירש ועלינו לדון על פרישתו, דאם נאמר דגם בשוק הוא קבוע הי' אפשר לעשות צד הספק על מספר הכשרים והפסולים הנמצאים בעיר והוי דין קבוע כמע"מ, וכ"כ נאמר בכונתם על תינוק הנמצא, דאם נמצא בשוק אף דאפשר דאיכא הרבה בני אדם שהי' מכירים אותו במקומו, ואם הי' ע"ז דין קבוע, לא

היא ראוי לעשות צד הספק על פרישתו, אלא על מספר התינוקות שבעיר, ולא היא מהני רוב המספר מחמת דין קבוע שהוא כמע"מ, אלא משום שהוא פריש אז עבדין צדדי הספק על הפרישה, ועפ"י הדרינן לכלל הענין שבארנו בפרקים הקודמים, דהיכא שצדדי הספיקות הם על איזה ענין של פרישה או רוב אחר מרובא דאיתא קמן שהוא רוב המקרים אין שום הבדל בין אם הדבר הנדון קבוע או לא, וכמו בשתוקי שמכירים את אמו, שהוא קבוע, אם ידעין שהבועל אזל לגבה אזלינן בתר רוב להכריע על הולד אף שהוא קבוע, ונתחדש לנו ללמוד מדברי תוס' הנ"ל דגם היכא שאפשר למצוא רוב של מקרה תלוי אם נקרא הדבר קבוע או לא, היינו דאם הוא כקבוע אז עלינו לדון על קביעותו ולא על פרישתו, ואם הוא פריש לעולם עלינו לדון על פרישתו, אבל כ"ז בקבוע כזה דיש צדדי הספק גם על קביעותו וכאופן שהבאנו דברי התוס' דעל אדם בשוק אם נאמר שהוא קבוע יש לעשות צד הספק על קביעותו מי הוא האיש הזה, מצד שיש בעיר אנשים כשרים ופסולים, אבל בשתוקי דאף שהוא קבוע מ"מ כיון דאין בזה צד ספק על קביעותו, אלא מצד אביו מי היא, ועל אביו איכא רוב של פרישה, היכא דאזל הוא לגבה משו"ה אזלינן בתר הרוב: ובחי' בית מאיר יו"ד סי' ק"י סעי' ג' כתב וז"ל אבל בשר הנמצא בשוק או ביד עכו"ם מותר סתימת הלשון משמע אפי' בנמצא ביד עכו"ם בביתו, ובתוס' כתובות ד' ט"ו ד"ה דילמא משמע דנמצא בין החנויות דוקא בשוק שרי דאז חשיב כפירש משא"כ אם היא נמצא בבית דאז הדר לניחותי וחשיב קבוע וכן כתבו גבי תינוק מושלך בעיר לא חשוב קבוע הואיל ולא נמצא בבית משמע הא בבית חשוב נולד הספק בקביעות וא"כ מאי דמשני הסוגיא דחולין צ"ה נמצא ביד עכו"ם, היינו נמי שעומד העכו"ם בשוק ולא בבית, וצ"ע שלא חלקו הפוסקים, ואולי התוס' לא כתבו אלא בנמצא בביתם הראשון ששם מקומם, אבל היכא שפירש ממקום הא' אפי' בא אח"כ לבית שפיר חשוב פירש עכ"ל.

וכמה רחוקים הדברים בעיני, וכנראה שיטת הגאון בעל הבית מאיר שלעולם תלוי אם הנידון קבוע או פריש, וכן נראה שיטתו מדברי' שכתב בסעי' ו' בנתערבה תרנגולת טריפה בכשירות ונמצא ביצה ביניהם הביצה מותרת אע"ג דהתרנגולים חשובים ולא מתבטלים לגבי ביצה אזלינן בתר רובא, וז"ל עי' כתובות ד' ט"ו כתבו תוס' וכן גבי תינוק מושלך בעיר לא חשוב קבוע הואיל ולא נמצא בביתו וע"כ צ"ל דלגבי ביצה החצר לא נחשב ביתה.

עכ"ל.

דלדברי' אם הביצה חשוב קבוע אז לא מהני רוב המקרה שאנומבררים שנולדה מתרנגולת כשרה, ומשו"ה דחיק לומר דלגבי ביצה החצר לא נחשב ביתה, וכל הרואה יראה כמה רחוק דבר זה ממרכז האמת, אבל האמת יורה דרכו, כיון שאין הספק על הביצה מחמת תערובות שאר ביצים, דרק על ביצה אחת הוא הספק אלא שאנו דנים לברר מאיזו תרנגולת נולדה, אין נפ"מ בזה אם הוא קבוע או לא, ולפי"ז גם מש"כ הגאון הנ"ל בסעי' ג' להוכיח מדברי תוס' אין הדברים מחוורים וכמו שהרגיש הגאון בעצמו ואף דפשטות דברי התוס' מורים כן, אבל אי אפשר לפרש דבריהם כן וכמו שהארכנו לעיל לבאר דבריהם על נכון, ועפ"י מש"כ הגאון לדון על חתיכת בשר

הנמצא בבית שנאמר הדר לניחותא הוא לענ"ד דברי שגגה, וכמו שכתבו בתוס' שם דבאזל הוא לגבה דאמרינן כל דפריש מרובא פריש דלא שייך התם לומר הדר לניחותא משום דבאומר לשלוחו צא וקדש לי אשה דסבת הספק הוא לעולם בשעה שזה בא על שום אשה, וראוי עכשי' לדון על המיעוט והרוב אמרינן שמא עכשי' הדרא לניחותא והוי קבוע וכמע"מ דמי' אבל באזל הוא לגבה דסבת הספק הוא רק על השעה ההיא בשעה שאוסרה ואז הוי נייד, כ"כ נראה ברור דגם בחתיכת בשר שנפרשה מן החנויות, דעיקר הספק לעולם הוא על שעת פרישתה מאיזו חנות נפרשה החתיכה דעל של עכשיו ליכא שום ספק לדון עלי' דאין הספק על חתיכה בין החתיכות דרק חתיכה אחת היא, שספק עלי' מאיזו חנות היא, וספק זה לעולם הוא על מעשה הפרישה, ומשו"ה לא שייך לדון בזה הדרא לניחותא, כיון דהספק בשעת הקביעות ג"כ על שעת הפרישה ומשו"ה אין נפ"מ בנמצא ביד נכרי אם הוא בשוק או בבית כיון שידעינן שבשר זה נפרש מן החנות, וכן גבי תינוק מושלך כיון שהספק הוא מאיזה בית הושלך התינוק, הנה גם אם יבנה בית לתלפיות וידור בה לא שייך לומר הדר לניחותא, כיון שלעולם הוא תורת הספק על שעת פרישתו מאיזה בית הושלך התינוק וזה ברור לענ"ד: אמנם לפי"ז קשה לכאורה בעיקר מקור הילפותא דילפינן דקבוע כמע"מ דמי, דאמרינן במס' כתובות וב"ק דרבנן מוקי לקרא דוארב לו וקם עלי' למעט זורק אבן לגו היכא דאיכא ט' ישראלים ונכרי אחד, דאע"ג דרובא ישראלים נינהו, כיון דאיכא חד נכרי ביניהו הוי לי' קבוע וכל קבוע כמע"מ דמי וספק נפשות להקל, וכתבו בתוס' בב"ק וסנהדרין בד"ה כל קבוע וז"ל ותימה לר"ש קבוע מנא לי' וכו', וי"ל דלר"ש בכולם ישראלים ונכרי אחד ואמר לאותו שעומד שם אני מכון דפטור מטעם קבוע מוארב לו דבכהאי גוונא כולם ישראלים חייבין עכ"ל.

והנה מוכח להדיא מדבריהם דלרבנן דסברי מתכון להרוג את זה והרג את זה חייב דמוקי האי קרא דוארב לו להורות על דין קבוע, מפרשינן שזרק סתם לתוך הגו באופן שכונתו בכלל להרוג את אחד מהם איזה שיזדמן, ולפי"ז תלוי כה"ג הריגת הישראל ביד המקרה שיפגע בו האבן, ואיכא רוב מקרים שיהרוג את הישראל, כיון דרוב ישראלים בגו זה ולפי"ז קשה מאי נפ"מ בזה אם הנכרי קבוע או לא, כיון דהרוב ישראל אינו בא לברר על איש ידוע רק לברר על המקרה של פגישת האבן, ולפי מה שנתבאר בדברינו דהיכא דאיכא רוב המברר על המקרה אינו נגרע בכה"ג כלום מה שהנידון הוא קבוע, דבשלמא לפי מה שכתבו לפרש אליבא דר' שמעון דמיירי באומר לאותו שעומד שם אני מכון, שפיר מתפרש בזה ענין קבוע דבכה"ג אנו מבררים על האיש העומד במקום ידוע מי הוא עפ"י רוב המספר, וע"ז ילפינן דקבוע כמע"מ דמי דחשבה תורה כאילו הי' מספר הנכרים שוה כמספר הישראלים, אבל לרבנן דמפרשינן שמכון לזרוק לתוך הגו בכלל, ואנו דנים על הספק של פגישת האבן שהוא ספק במקרים, וענין זה לכאורה אינו שייך לדין קבוע, ואף אם נאמר שלא כדברינו ותלוי אם הנידון הוא קבוע, ג"כ קשה דבכה"ג אין כאן דבר הנידון, דהרי כל הספק בזה על פגישת האבן את מי יפגוש, והוא ספק מעשה ומקרה, דלאחר שנהרג ידוע לנו שהנהרג הוא ישראל כמש"כ שם בתוס', ועיקר הספק הוא רק בשעת מעשה הזריקה אם חשוב מעשה רציחה ודאית או לא: ולאחר העיון היטב נלענ"ד דלק"מ, דהנה בזורק אבן לתוך הגו אף דאיכא רוב על מקרה של

נפילת האבן, אבל רוב זה אינו במקרים של הגופים של האנשים, אלא בצדדים של המרחק, כלו' שאם נבוא לדון על מקום ידוע במזרח או במערב אז נוכל לומר דעפ"י רוב לא יפול האבן במקום ידוע זה, דהרבה מקומות כנגדו שאפשר שיפול שם האבן, ואחר שיתברר לנו ע"י רוב על דבר המקומות, אז עלינו לחזור ולדון על האנשים מי המה האנשים העומדים במקום ההוא, ואז עלינו לחזור ולברר ע"י מספר של האנשים, וכיון שאנו דנים לברר ע"י רוב המספר אז תלוי בדין קבוע שחשבה תורה כאילו הי' מספר שקול וכמע"מ דמי, ורק אם הי' אופן ההריגה ע"ז ממציא את ראשו שהוא מקרה ע"י גוף הנהרג אז הי' מועיל בזה רוב המקרים לומר שמקרה של המצאת הראש יהי' על ידי הרוב ישראל, אבל באמת הלא בממציא את ראשו פטור ממיתה, אלא מיירי שהאנשים עומדים במקומם ופגישת האבן תלוי במקרה של נטיית היד לצד זה או לצד זה, ויהי' רוב על הכרעת המקומות שיפול שם האבן, אבל על בירור האיש שעומד שם הוי ספק שקול משום קבוע, וספק נפשות להקל, ולפי"ז גם לרבנן דמפרשינן דהאי קרא בא למעט בזורק אבן לגו שאינו מכון לאיש ידוע ומקום ידוע, ג"כ ניחא האי ילפותא דקבוע כמש"כ, וזה ברור בעזה"י: פרק ז כבר נתבאר לעיל בפרקים הקודמים דהיסוד מה דקיי"ל בנמצא הלך אחר הרוב הוא משום דבכה"ג אנו מבררים את מקרה של הפרישות ויהי' בזה תורת רוב על ענין המקרה, וכשאנו דנים עלהתחדשות המקרה אין נפ"מ אם הדבר שאנו דנים עלי' אם הוא בקביעותו או לא, לפי"ז ראוי לבאר איזו מקרה מחודשת ראוי' לברר על מהות הדבר, אם הוא דוקא מקרה של פרישות מן הקבוע או גם מקרה אחרת, והנה בס' בינת אדם בשער הקבוע סי' י' כתב דלאו דוקא פריש אלא כל השתנות שנשתנה מכמו שהי' מתחילה, והביא כן משו' מהרי"ל דאם נשחט אחד אמרינן שהוא מן הרוב וכמו שהביא הט"ז סי' ק"י סק"ד בשם מהרא"י דכל שנעשה איזה שנוי אמרינן דמן הרוב הוא שנשתנה, שוב מסיק בס' בינת אדם שם שצ"ע מהא דכתב רש"י בזבחים דאמרינן שם בתערובות חבית של תרומה דאינה בטלה משום דהוי חבית סתומה, דאם נפתחה אחת, נוטל הימנה כדי דמוע ושותה וכתב רש"י דכיון דנפתחה יש לה ביטול, וכן הוא בטוש"ע סי' ק"א ס"ז דאם נחתכה אחת מותרת משום ממ"נ ולא אמרו בזה משום כל דפריש מרובא פריש, ונשאר בס' הנ"ל בצ"ע, ובס' דרכי תשובה בס' ק"א סקצ"ה הביא בשם ס' חמודי דניאל שכ' דהאי סברא שכתב הט"ז לומר על הנחתך שהוא מן הרוב, הוא רק שיהי' תורת ספק שקול דלא נימא להיפוך דאיסורא ברובא איתא, ומוכיח ג"כ מהא דהוצרכו הפוסקים להתיר החתיכה שנחתכה משום ממ"נ ולא התירו בפשיטות דודאי מן הרוב נחתך, עוד כתב מה דנפל אחד לים דתלינן שהאיסור נפל דאם נימא דאיכא רוב מכריע שמן הרוב נשתנה איך נתלה מספק שהאיסור נפל יעו"ש, ועוד נראה לי לחזק הראי' מזבחים מהש"ס גופא שם, דבנפתחה חבית נוטל כדי דימוע ושותה, ואם יש היתר מחמת הרוב לומר דהך חבית היא חולין למה צריך ליטול כדי דימוע, דרק היכא דשרינן משום ביטול ברוב צריך להרים משום גזל השבט דעשאוהו כממונא דלא בטיל, אבל אם איכא רוב דחולין הוא נראה ודאי דאי"צ להרים, ע"כ נלענ"ד מוכח דלא אמרינן כל שנשתנה הוא מן הרוב, וכמו שמכריע הגאון בעל בית מאיר דגם מהרי"ל לא כתב זה רק דרך פלפול ולא למעשה כמו שהביא בס' בינת אדם בעצמו, ובס' בינת אדם כתב להביא ראי' דכל שנוי מועיל מהך דזורק

אבן לגו דאי לאו דגלי קרא ה"א שנאמר מרובא הוי זה שנהרג והרי זה הנהרג לא פירש משום מקום, רק שנעשה שנוי ממה שהי' קודם לזה חי ועכשיו מת וצריך קרא לגלות שלא ניזל בתר רובא, וא"כ מ"ש הריגת אדם או שחיטה וכדברי מהרי"ל עכ"ל.

ודבריו מתמיהים כל רואה, דהלא אי לאו דגלי קרא דוארב לו הוי אמרינן הלך אחר הרוב גם בלי שום התחדשות איזה שנוי, אלא כשאנו דנים על האיש העומד בזוית פלוני מי הוא אמרינן הלך אחר הרוב, וכיון דרובא ישראל ודאי ישראל הוא בין חי ובין מת, וכל החקירה של מהרי"ל הוא לאחרי דגלי קרא קבוע כמע"מ דמי, דלא מהני מספר הרוב לברר על אחד מה הוא.

ורק כל דפריש מהני, לכן שקיל וטרי המהרי"ל אם שנוי של שחיטה חשוב כמקרה של פריש לברר דמן הרוב, הוא אבל אי לאו דגלי קרא ודאי מהני בירור רוב על הנידון גם בלי שום מקרה של שנוי והתחדשות ולהיפוך הי' לו להוכיח דשנוי לא מהני לאחרי דגלי קרא וכמו דלא מהני שנוי של הריגה כ"כ לא מהני שנוי של שחיטה, ודלא כמהרי"ל, אבל באמת אין כאן ענין להוכיח מא' משני הצדדים, דסוגית הש"ס לא איירי לענין ברור הנהרג מי הוא אלא איירי לענין כונת הריגה קודם שנהרג, וכמו דמיירי עיקר הכתוב דוארב לו שהוא על כונה של הריגה ומפרשי רבנן דהאי קרא בא למעט זורק אבן לגו, היכא דאיכא ט' ישראלים ונכרי אחד דלא חשוב כמתכון להרוג ישראל משום דאיכא נכרי קבוע ביניהם והוי כמע"מ והוי כמתכון להרוג ספק ישראל וכמו דמפורש בתוס' כתובות שם בסוגיא ד' ט"ו שכתבו שם לענין התראת ספק יעו"ש דמוכח להדיא דעיקר הילפותא הוא על ענין לכתחילה אם חשוב כונה להרוג ישראל ולא על בירור לאחרי הריגה, וזה ברור: ולפי"ז ראוי לבאר גדר זה במה עדיף שנוי של פרישה משנוי של שחיטה וכיו"ב ואיך נדע להגביל איזה שנוי ומקרה שנאמר דחשיב כמקרה של פרישה מן הקבוע, ונלענ"ד דעיקר היסוד בזה הוא עפ"י מש"כ בשע"ג ולעיל בפרקים הקודמים דרובא דאיתא קמן אינו בירור גמור אלא הכרעת הדין עפ"י ספק לענין הדין שאנו דנים עליו, ויסוד זה אמרנו עפ"י מה שהורו לנו הראשונים ז"ל, ועפ"י"ז נאמר דבתערובות שדין ביטול ליכא בזה, כמו בע"ח ודבר חשוב אם נשחט אחד דאף אם נאמר לדון על השנוי של מקרה השחיטה שנעשה בדבר שהוא מן הרוב וכיון שהרוב הם כשרים נאמר דמקרה של שחיטה נקרה ונעשה בדבר שהוא כשר, אבל ענין זה עדיין לא נתברר אם גוף זה הוא מסוג הכשר והמותר, אם לא שנאמר כיון שנתברר שמקרה של שחיטה נעשה בגוף של הכשר, ממילא מתברר שגוף זה של הנשחט הוא גוף כשר, ודבר זה אינו כן דרובא דאיתא קמן אינו מברר המציאות, אלא הוא הכרעה בדין שהדין הוא כאילו נשחט בודאי גוף כשר, וזה לא מהני רק להכריע הדין על מקרה של שחיטה, אבל לענין הספק על עצמות הגוף מה הוא נשאר ספק שקול, אבל מקרה של פרישה דאמרינן כל דפריש מרובא פריש, אם אחד נפרש מן התערובות שענין זה של פרישה הוא הפרדת חלק מן החבורה, כשאמרינן כל דפריש מרובא פריש שהוא הכרעת הדין על מקרה של הפרישה, שדין של פרישה זו כאילו נפרש בודאי מן המרובים, וכיון שהמרובים כשרים דין של הנפרש, כדין הדברים שנפרש מהם, ומשו"ה מועיל הך רובא על הכרעת הדין של עצם הגוף, משום שמקרה זו עצמה הוא סבה והכרעת בדין של העצם, אבל שנוי אחר כמו שחיטה, או חתיכה של דבר הראוי להתכבד שנחתכה, או פתיחת חבית וכדומה,

שהמקרה עצמה אינה גורמת כלום על הכרעת הדין של העצם אלא בדרך תולדה, שע"י שנאמר שנעשה המקרה של השחיטה, או פתיחת החבית, בדבר המותר, מזה נכריע בתולדה שחביתו היא חולין, ובע"ח זה הוא כשר, וכיון דרובא דאיתא קמן אינו מועיל לברר את המציאות, ולהכריע על התולדות משו"ה לא מהני רק בירור של פרישה מן הרוב, ומשו"ה בבשר הנמצא שאמרינן שנפרש מחנויות המוכרות בשר שחוטה, הכרעה זו מכרעת את עיקר הספק של הבשר, שהרי הדין בחתיכה זו כאילו נלקחה ונפרשה מחנויות המוכרות בשר שחוטה ודי בכך, דהלקיחה מן החנויות הוא הסבה המכרעת את הדין בזה, וכן בביצה שנולדה מתערובות תרנגולות דאמרינן שנפרשה או נולדה מרוב הכשרות, סבת הלידה גורמת עיקר הדין של הביצה, ומשו"ה הכרעת המקרה הוא הכרעת הדין העיקרי של הביצה.

וזהו היסוד הנראה לענ"ד להבחין בין מקרה למקרה: ועפ"י דרך זה מתישב יותר דברי התוס' בכתובות ד' ט"ו שהקשינו בדבריהם לעיל פ"ו שכתבו לדון בנמצא בין החנויות אם חשיב קבוע או פריש, דהרי גם אם נאמר שעדיין חשוב הבשר כאילו הוא קבוע כיון דאיכא רוב המברר שהוא מן החנות המוכרת בשר שחוטה, שהוא רוב המברר על המקרה של לקיחת הבשר, מה נפ"מ אם הוא קבוע או פריש, אבל עפ"י מש"כ בזה ניחא דאם נימא שעדיין הוא קבוע, היינו שעדיין לא נפרשה ונפרדה מן החנות, אלא כטלטול ממקום למקום, והוא רק שנוי מקום לחוד, והרי זה כמקרה של שנוי אחר של שחיטה וחתיכה בעלמא, דלא מהני להכריע על גוף הדבר, דרק מקרה של פרישה ולקיחה מן החנויות גורמת הדין, דהרי בע"כ כונת התוס' דאם נאמר דבין החנויות הוי קבוע, דגם שם יהי' ניכר ע"י המקום של הנחת הבשר מאיזו חנות הוא, דאל"ה ליכא דין קבוע וכמש"כ לעיל, באופן דלפי"ז הוחזק במקום זה למציאת בשר כזה, ומשו"ה כל שמקום זה מיוחד לדבר זה אין לנו לדון על הדבר מאין הוא אחרי שהמקום הזה הוא המיוחד לו, אלא שספק לנו מה הוא, וכל שתורת הספק על איזה דבר מה הוא ועלינו ליחסו ע"י מיעוט ורוב המספרים זהו דין קבוע, וכללא של דבר דרק אם נפרש ונפרד הדבר מחבורתו, או ממקומו המיוחד לו, אז תורת הספק על פרישתו ופרידתו מאיזה סוג וחבורה הוא נפרש ואז מהני רוב, ואם הדבר עדיין במקומו, ואי"צ לדון עלי' מאין הוא, כמו בנמצא בין החנויות אם דרך גם שמה להניח בשר כזה, אז הספק מה הוא ותורת קבוע שייך בזה, אבל אם אין כאן מקום מיוחד, ואז עלינו לחשוב מאין בא לכאן, ותורת הספק כזה הוא על ענין פרישה ומהני דין רוב, ולפי"ז מוכח גם מדברי תוס' הנ"ל על ענין זה דלא מהני רוב לברר על המקרה של שינוי בכדי שע"ז יבורר מהות הדבר, ורק מקרה של פרישה והפרדה של הנידון מגוף של הרבים מהני לברר עליו ולא מקרה אחרת וזה ברור לענ"ד: ואמנם גם עפ"י מה שביארנו יש לבאר ולחלק בין הנפרשים, דהנה בס' בינת אדם כתב בס' ח' וס' ט' דבתערובות בע"ח ודאי דאם נפרד אחד קצת מחבורתו לא חשיב פריש וגם אם יצא מהבית כ"ז שהם עוד בכנופיא אחת לא חשיב פריש, וכמו שהוכיח מהא דאמרינן וליכבשינהו עד דניידי, אף דבלא"ה הם נעים ונדים ואינם עומדים צפופים יחד תמיד, ובס' ט' שם שקיל וטרי בדבר דלא נייד כגון בט' צבורים מצה וא' של חמץ ופירש ככר א' מן הצבורים לזוית אחרת בסמוך לו אם חשיב כה"ג פריש או לא יעו"ש, ולפימש"כ ל"ד ענין של ט' צבורים לענין תערובות,

דבתערובות שאין מקום מיוחד לסוג הכשרים והאסורים, וחשוב קבוע מדרבנן כל מה שנכנס בתערובות, והם מצורפים ע"י הספק או גם ע"י כנופיא אחת, אז ודאי גם אם נפרש אחד מן החבורה לזוית אחרת לא חשיב פריש גם במידי דלא נייד, דהבית מצרפם להיות הכל חשובים יחד כל מה שנכנס בספק, אבל בצבורים שכל צבור ניכר ע"י מקומו, והככר הנפרש שנפל הספק עלי' הוא מפני שנפרש מן המקום שהי' ניכר, והספק גופא מוכיח עלי' שהוא פריש, ודאי תורת הספק בזה מאיזה צבור הוא נפרש, ואמרינן כל דפריש מרובא פריש, משא"כ בהא דאמרינן ונכבשינהו, שבאמת אין שום ספק בזה מאין נפרש, שהרי גם במקומו לא הי' עלי' שום מוכיח מהו, בכה"ג לא שייך לעשות תורת הספק על פרישתו, אלא היכא שנפרד לגמרי מהכנופיא, אמרו בש"ס לדון בכה"ג לומר כיון שנפרד מחבורתו שתורת נחלק ונפרש עליו לומר כל דפריש מרובא פריש, אבל כ"ז שלא נפרד לגמרי לא.

והנה בס' ב"א מביא שם מחלוקת רש"י והרשב"א בנמצא בשר בתוך המקולין ומחלק שם בין נמצא ביד נכרי הלוקח בשר, ובין אם נמצא תחת השולחן או על השולחן, ולענ"ד אין הוראה זו מחוורת כלל, דהרי אם הי' חתיכות שאינן ראויות להתכבד הי' תורת ביטול בזה והי' מצטרף מה שתחת השולחן עם הבשר שע"ג השולחן, כיון שהם בבית אחד, וכמו דמצטרפים לענין ביטול ברוב, כ"כ הם מצורפים להחשיבם לחבורה אחת, לענין זה שלא נחשוב מה שביד הנכרי ומה שתחת השולחן לנפרש ומחולק מן שאר התערובות, ורק אם כבר קנה הלוקח יש לדון כיון דגם לענין ביטול ברוב הם מחולקים כמו שמבואר בס' קי"א דיש הבדל בין של אדם אחד לשני בני אדם, כ"כ יש לומר דחשיב פריש לומר שנפרש מן הרוב, וכ"ז בענין שאין הספק באמת מאין הוא אלא מה הוא, שעל כ"א מהמעורבים הוא ספק מחמת עצמו, משא"כ בט' צבורים שהספק באמת מאין נפרש, נראה לי ברור דכל שנעשה איזה הרחק ממקום המיוחד, שע"ז נפל הספק מאין נפרש, תורת פריש ע"ז ואמרינן כל דפריש מרובא פריש, ומש"כ בס' ב"א לתרץ קושית המל"מ על המרדכי, בחורי הנמלים, שכתב המרדכי בתירוץ ב', דמשו"ה לא אזלינן בתר רוב משום דהוי קבוע, שהקשה המל"מ מ"ש מבשר הנמצא דאמרינן כל דפריש אף שהי' קבוע בחנות, אבל עכשיו פריש, כ"כ הכא בשדה הי' קבוע, ומה שנפרש בחורים מרובא פריש, וכתב בס' ב"א שם די"ל כיון שדרך כל השדות להיות שם חורי נמלים לא חשיב פריש, יעו"ש.

לפימש"כאין לדברי' מקום כלל, כיון שעיקר הספק על הנמצא בחורי הנמלים מאין ומאיזה תבואה לקחו והביאו לכאן, הוא ספק של פרישה, וכביצה שנמצאת בין התרנגולות, וקושית המל"מ היא תמיה גדולה, ובדפוסים הנדפס מחדש הובא בתוך דברי המרדכי הגהה מאחרון שכונת המרדכי שכיון שבודאי נמצא בהחורים גם קצת מהלקט, וע"ז הוא כונת המרדכי שאסור ליטול מזה לומר שהוא מן הרוב מחמת דין קבוע, אבל גם זה דחוק ורחוק שהרי המרדכי הוכיח מט' שרצים וט' צבורים, ואם נאמר בכונת המרדכי כמש"כ בהגה, הרי גמ' מפורשת היא בפ' התערובות לענין תערובות דלא בטלי דאמרינן גזירה שמא יקח מהקבוע, שליקח מן הקבוע ודאי אסור, ודברי המרדכי תמוהים כמו שתמה המל"מ: והנה היכא שנתערבו חתיכות בשר טריפה ברוב חתיכות בשר כשר, ואח"כ נמצאת חתיכה קטנה שנחלקה מאיזו חתיכה ואינו ניכר מאיזו חתיכה נתחלקה,

דבכה"ג אף שמונחים הכל במקום אחד, נלענ"ד דאמרין כל דפריש מרובא פריש, שזה דומה ממש לדין מציאת הביצה בין התרנגולות המעורבות, כיון שתורת הספק בזה על הנחלק הוא שלא מחמת תערובות, דהרי חתיכות גדולות נתערבו, אלא רק נולד ספק מאין נחלק ונפרד וזה דין כל דפריש מרובא פריש, אבל כ"ז אם אינו ניכר מאיזו חתיכה נחלקה, אבל אם ידוע מאיזו חתיכה נחתכה, דין החתיכה שנחתכה כדין החתיכה שממנה נפרדה, וכמו שבארנו לעיל בפ"ו לענין ביצה הנמצאת שהוא דוקא שאינו ידוע מאיזו תרנגולת נולדה, אבל בידוע דין הביצה כהתרנגולת עצמה וכמו שהיא אסורה משום ספק מחמת דין קבוע כ"כ הביצה, כ"כ הכא לענין חלק הנחתך, ודין זה פשוט היכא שהחתיכה לא נפרשה לגמרי עדיין מן הכנופיא, והיכא שנחתך מהחתיכה הגדולה והוציאה לגמרי מן הכנופיא באופן שאם כל החתיכה היתה מוצאת היתה מותרת, כדין של נכבשינהו דניידי, הנה בכה"ג הוא שאלת ותשו' הגאוני בתראי אם מתירים החלק היוצא ואוסרים החלק הנשאר, או שניהם אסורים או שניהם מותרים, אבל כבר נתבאר בדברינו לעיל במה שאין דעתנו מסכמת לשיטתם, והעלינו שם שתלוי בכמות הנשאר והיוצא, שאם הרוב יצא והמיעוט נשאר הכל מותר ולהיפוך הכל אסור, ע"י לעיל פ"ב ולפי"מ שכתבנו בזה לבאר ענין זה של שינוי ופרישה מתבאר הענין ביתר ביאור, דהנה כח הדין להתיר חלק היוצא הוא משום דין פרישה, שדין הנפרש והנפרד הוא כדין ממה שנפרש, וכיון שאנו אומרים שנפרש מן הרוב דינו כהרוב, ולפי"ז אם הנשאר בכנופיא הוא חלק המרובה מזה שיצא, איך אפשר לומר שיהי' דין המיעוט הנחתך כדין המרובים שבכנופיא, ולא כדין החלק הנשאר, שהרי פרישתו מן הכנופיא הוא רק פרישה של שם המושאל, ופרישתו מן החלק שהי' מחובר לו בעצם הוא פרישה ברורה ועצמית, ומשו"ה לא יתכן בשום פנים שחלק אחד יהי' מותר וחלק השני יהי' אסור, כיון שיסוד ההיתר הוא מחמת הדין שחלק הנפרש הוא כדין הדברים שנפרש מהם, אמנם אם החלק היוצא הוא מרובה וחלק הנשאר הוא מועט, י"ל שיהי' מותר הכל, וכמו דמתירים חלק היוצא מחמת פרישתו מן הכנופיא, כ"כ יש להתיר חלק המיעוט הנשאר, ע"י פרישתו מן החלק היוצא, דלעולם יש לדון על המועט שהוא חשוב כנפרש מן המרובה בין אם הוא בפנים ובין אם הוא מבחוץ, דלא שייך לומר שהכלל נפרש מן הפרט אלא לעולם אנו חושבים שהפרט נפרש מן הכלל, ומשו"ה יהי' לעולם דין חלק המיעוט כחלק המרובה בין לאיסור ובין להיתר כנלענ"ד בעזה"י: פרק ח ומעתה שזכינו לבאר בפרטות הענין מה דקיי"ל כל דפריש מרובא פריש, עלינו לבאר מה דאמרין בגמ' דנזיר דאם הדר לניחותא חזר לאיסורא, באיזה ענין של פרישה שייך ענין זה, והנה יסוד הראשון הוא מש"כ בתוס' כתובות פ"ק ד' ט"ו וז"ל וא"ת דבנזיר פ"ב משמע דלגבי אדם לא שייך כל דפריש מרובא פריש כיון דהדרא לניחותא, ולא פירכא היא דהתם בשעת האיסור כשזה בא על שום אשה הדרא לניחותא האשה שקדש השליח, אבל הכא כי אזלי אינהו לגבה בשעה שאוסרה הרי הוא נייד.

עכ"ל.

ולפי"ז בנידון האמור במס' זבחים בתערובות דלא בטיל ברוב דיש היתר ע"י ליכבשינהו דניידי וכמו דפסק בשו"ע יו"ד סי' ט"ז לענין אותו ואת בנו. אם חזר מה שנייד אל הכנופיא אף שמכירים את החוזר כי מעיקרא הי' פריש, ודאי דחזר לאיסורא, דזה דומה

ממש לנידון האמור במס' נזיר, דכ"כ בכל תערובות הוי סבת ספק איסור בכל שעה ושעה שאנו רוצים להשתמש באחד מן התערובות עלינו לספק שמא זה הוא האיסור, וכיון שעכש'י הוא קבוע וספק שקול, אין מועיל לו בירור הרוב מה שנפרש מעיקרא וכמו דלא מהני באשה בירור של שעת פרישתה על שעה שהיא קבוע: אבל בבשר הנמצא בין החנויות או בשוק שידוע לנו שנפרש מן החנויות רק שאין ידוע מאיזו חנות נפרש, נלענ"ד ברור דאף אם יוחזר הבשר לאחת מן החנויות, אם מכירים את החתיכה הנמצאת בשוק מותר הבשר, כיון דכל הספק על החתיכה עכש'י הוא על שעת פרישתה מאיזו חנות נלקחה ונפרשה, ולעולם אנו דנים על השעה ההיא, ואמרינן כל דפריש מרובא פריש, ומש"כ בחי' בית מאיר בסי' ק"י סעי' ג' לומר לענין בשר הנמצא, בבית הדר לניחותא הוא דברי שגגה במחכתה"ג, וכן בתינוק הנמצא בעיר שרובה ישראל או להיפוך, הנה אם יהי' הספק מחמת התינוקות שיש בעיר, ומכריעים עכש'י שהוא ישראל ע"י רוב מספר של התינוקות שבעיר, ודין קבוע ליכא בזה מחמת שהוא מושלך בשוק, הי' מקום לומר שאם יגדל וידור בבית בקביעות דהדר לניחותא ויחזור הספק למקומו, אבל ודאי פשטות הש"ס אינו כן, דהרי סתמא קתני אם רוב ישראל ודאי מוכח דגם אם נכרים נכרי ובודאילא נאמר דין זה רק בשעה שיהי' נע ונד, אלא ודאי מוכח דגם אם יבנה בית וידור בו יהי' לעולם דינו כדמעיקרא, והטעם לזה משום דבאמת בתינוק מושלך אין צדדי הספק בזה מחמת מספר התינוקות שבעיר, אלא מחמת מספר הבתים והמשפחות הדרים בעיר ההיא, וכמו בט' חנויות שאין צדדי הספק מחמת מספר החתיכות אלא מחמת החנויות, כ"כ הוא בתינוק מושלך, משום דאם הי' ידוע מאיזה בית הוא נלקח הי' מבורר הספק, שאם נלקח מבית נכרים ודאי הוא נכרי וכן להיפוך, ונמצא דלעולם סבת הספק הוא על שעת פרישתו ומשו"ה לא אמרינן בזה הדרא לניחותא, ומש"כ בחי' בית מאיר הנ"ל לחלק בין אם חזר למקום הראשון או לא, דברי שגגה הם, דבאשה דאמרינן במס' נזיר דהדרא לניחותא הוא אף אם תדור אח"כ בבית אחר, ולא תשוב לבית הראשון שפירשה ממנו בשעה שקדשה השליח, דמה לי בית הראשון או בית אחר, כיון דהספק הוא על של עכש'י שמא היא מהנשים האסורות עלי', רק בשעה שהיא בשוק יש היתר ע"י רוב מספר הנשים המותרות לו, ובשעה שהיא קבוע חוזר הספק למקומו: אמנם נראה לענ"ד מה דיש חילוק בין התערובות דלא בטלים ברוב להך תערובות דאסור בכל הנשים, דהרי בדין דאסור בכל הנשים אם הדרא לאיזה בית בקביעות אמרינן הדרא לניחותא, ובדין התערובות דאמרינן נכשינהו עד דניידי אם אח"כ חזר לקביעות אחרת, לא אמרינן הדרא לניחותא, והטעם בזה משום דאין המוכן כל דפריש שוה בשניהם, דבדין התערובות האמור בפ' התערובות דאמרינן ניכשינהו דניידי ונימא כל דפריש, הכונה בזה דהפרישות הוא התחלקות ופרישות מן הכנופיא שגרמה הדין הקביעות, ומשו"ה אף אם אח"כ הוכנס לבית להיות קבוע שם, מ"מ הוא חלוק ומפורש מן הכנופיא, ועדיין איכא האי רוב שנחלק מסוג המרובה שגורם לו להיות כהרוב, אבל באשה שאנו מסופקים עלי' שמא היא אסורה עלי' מחמת שיש מיעוט נשים בעולם שנאסרו עלי' ע"י הקידושין, גם בשעה שהיא ניידא כגון שקדשה עכש'י בשוק אין פרישות זו משום התחלקות מן הכנופיא לומר שחלק הנחלק דינו כהגוף שנחלק ממנו דהרי גם כשהיא בביתה לא היתה בכנופיא אחת עם הנשים האסורות עלי', דלענין

לחשוב בכנופיא אחת נראה דצריך שיהי' יחזד בבית או בחצר אחד, שיהי' מצורפים כערך ההצטרפות וההתחברות הצריך לענין דין ביטול ברוב, אלא כשהיא בביתה ליכא רוב המתיר מחמת דרוב נשים בעולם מותרות לו, דרוב מספר לא מהני בקבוע, דקבוע כמע"מ דמי, ועי' לקמן בפ' שבארנו שם שיטת תוס' בס"ד, ובשעה שהיא נייד מהני רוב המספר של רוב נשים המותרות, כיון דאז ליכא דין קבוע, ואף שכתבנו לעיל בפ"א לשיטת הטור בעינן שיהי' גם מיעוט האיסור הנמצא ברוב המכריע ג"כ נייד דאל"ה ליכא רוב: דלפי"ז גם באשה אם גם היא עכשי' נייד, בעינן שיהי' גם ברוב נשים המותרות שאר הנשים האסורות שלא בקביעות, דאל"ה הוי כמו דאיכא בעולם מחצה נשים מותרות ומחצה אסורות, אבל בענין זה שהוא ספק לנו בשעה זו, אם מיעוט הנשים האסורות עליו הם קבועים או נדים, גם לשיטת הטור אין לחוש לזה, דהרי הוי כעין ספק ספיקא, וכמו שהבאנו לעיל דברי הרשב"א, ובענין זה מוכרח לפרש כן, דאם נימא דהתם אנו דנים מחמת פרישות מן הכנופיא עלינו לומר דכל העולם כולו מצטרף לכנופיא אחת, א"כ גם כשהיא בשוק חוץ מביתה לא יצאה מן הכנופיא, והי' ראוי לומר דלא יצויר כלל שתחלק מן הכנופיא אלא ודאי התם כונת הש"ס דכשהיא בשוק אינה קבוע מחמת שהיא שלא במקומה, ואיכא רוב המכריע ע"י מספר ומשו"ה כשתשוב לדור באיזה בית הדרא לניחותה, דהרי עכשי' קבועה היא, משא"כ בתערובות שהם בחבורה וכנופיא אחת, דכשנחלק ונפרד מן החבורה דאמרינן כל דפריש אינו משום רוב המספר אלא משום רוב המקרה שחלק הנחלק דינו כהמרובה, לא יחזור לקביעותו רק אם יחזור לשוב אל מקום הראשון להיות שנית יחזד עם הכנופיא הראשונה, ובזה יתישב מש"כ התוס' בגיטין ד' ס"ד, דהא דאסור בכל הנשים הוא רק משום קנס ולא מדינא, דכיון דאין האיסור ניכר במקומו לא חשוב קבוע, דלכאורה הוא תמוה, דהרי בכל התערובות שאין ניכר האיסור חשיב הש"ס לקבוע מדרבנן, ולפימש"כ הוא מובן דבכל תערובות חשבי רבנן לקבוע מה שידוע דכנופיא אחת איכא קביעות להאיסור, משא"כ באשה שאין האיסור ניכר ואינם בכנופיא אחת ליכא שום קביעות גם מדרבנן אלא קנסא הוא.

ואף שכתבנו לעיל דלא מהני בתערובות מה שיהי' נייד, אף דליכא קבוע לא יהני רוב, דעלינו לדון על כל אחד ואחד, ויהי' שקר כמש"כ תוס' זבחים, אבל כ"ז היכא שבאמת עלינו לדון על כל התערובות, כמו בנסקלים ונשרפים שנתערבו, או בתערובות בהמות וכדומה, אבל בנידון זה שהנושא אשה לא ישא כל הנשים שבעולם, אי אפשר לבוא לודאי שקר, מהני רוב המספר אף דליכא רוב המקרה של פרישה.

כנלענ"ד בענין זה: והנה יש לעיין בהא דמוצא מציאה בעיר שרובה נכרים דתנן במס' מכשירים דאינו חייב להכריז, ובמע"מ חייב להכריז, דלכאורה יש לדון לפימש"כ התוס' דהיכא דהאיסור וההיתר גורמים הספק גם עכשיו, הדר לניחותא אמרינן ואיך מותר להחזיק המציאה ע"י הכרעת הרוב שבעל אבידה זו הוא נכרי שמא עכשי' הוא בביתו והוא קבוע והוי כמע"מ, ודבר זה העירני אחד מן התלמידים בלמדי לפניהם בימי חרפי בהשיבה, והנה לענין האמור במס' מכשירים שהוא לדין הכרזה דברוב נכרים אינו חייב להכריז, י"ל בפשטות דכיון דחיוב הכרזה תלוי בתחילת נפילת האבידה, דאם לא הי' חיוב הכרזה בשעת נפילה פטור לעולם, כמו אבידה שלא היתה שוה פרוטה ואח"כ

הוקרה דאמרינן במס' ב ד' כ"ז דילפינן מאשר תאבד פרט לאבידה שאינה שוה פרוטה, דבעינן שתהי' משעת אבידה שיעור דין אבידה, ונראה פשוט דלאו דוקא לענין שיעוראבידה דכ"כ בנוגע לבעלים של אבידה, כגון באבידת נכרי שנתגיר בין נפילה למציאה, דהרי מקרא אחד הוא, דכתיב כן תעשה לכל אבידת אחיך אשר תאבד ממנו, וכמו דקבלו חז"ל למעט מאשר תאבד לענין שיעור האבידה שתהא שוה פרוטה בשעת אבידה כ"כ לענין זה שתהא אבידת אחיך אשר תאבד ממנו, בעינן שתהא אבידת אחיך משעת אבידה, ולפי"ז תלוי דין זה של הכרזה רק משעת אבידה, וכיון דבשעת אבידה הי' בעל אבידה בשוק, דהרי מצא בשוק ונתברר שהי' מן הרוב נכרים ממילא פטור המוצא מלהכריז, ומה דהדרי הבעלים לניחותייהו אח"כ לא מעלה ולא מוריד, אבל במס' ב"מ בפ' אלו מציאות משמע דברוב נכרים הוא שלו ממש, וכן מוכח בתוס' שם בד' כ"ד ע"א ד"ה כי קאמר ר"ש, וכן מוכח מדברי הרא"ש ריש ב"מ שכתב דשנים אוחזים בטלית מיירי בעיר שרובה עכו"ם, וענין זה שיוכל להשתמש באבידה ולזכות בה מחמת שתולים שהיא של נכרים, נראה בפשטות שזה תלוי בשל עכשי', דאם היא של ישראל אסור לזכות ואינו יכול לזכות, ובענין זה הרי שייך לומר הדר לניחותא, אכן זה ל"ק כלל דהנה אם נאמר דמה שמעטה תורה ממצות השבה והכרזה הוא רק לענין זה של המצוה לחוד, ולענין לקנות ולזכות באבידה בעינן יאוש בעלים, וכמו שכתב בס' מחנה אפרים סי' א' מה' גזילה דאבידה פחות משוה פרוטה שאינה בתורת השבה אבל אינו יכול לזכות רק משעה שנתיאשו הבעלים, יעו"ש, נראה דלשיטתו ראוי להיות דגם אבידת נכרי שמעטה תורה ממצות השבה ג"כ אינו זוכה בה להיות שלו בלי יאוש בעלים, ובאמת כתב כן הב"ח הובא בש"ך יו"ד ה' עכו"ם סי' קמ"ו סק"א לענין ע"ז של נכרים דבלא יאוש לא זכה בה הישראל.

יעו"ש.

ובגליון רש"א שם הוכיח מדברי תוס' ספ"ק דכתובות שלא כדברי', יעו"ש וכבר כתבנו לעיל מדברי תוס' ב"מ ד' כ"ד ומהרא"ש ריש ב"מ דמשמע דלא כהב"ח, וכן מוכח ענין זה מטעות נכרי בשו"ע חו"מ סי' קפ"ה, והטעם בזה י"ל דכל שהמוצא אינו מחויב בהכרזה והשבה, הוי כאבודה ממנו ומכל אדם דא"צ יאוש והתירה תורה לזכות בה, אבל עכ"פ איך שנאמר בענין זה אין נפ"מ בשעת מציאה אם הבעלים הם עכשי' ישראל או לא, דהנה אם נאמר דכל היכא שמעטה תורה מהשבה רשאי גם לזכות בה, א"כ תלוי הכל בשעת אבידה, דהרי חיוב השבה מפורש בגמ' דתלוי רק בשעת אבידה, ומכיון שפטור מהשבה ממילא יכול גם לזכות, ואם נאמר כשיטת המח"א והב"ח א"כ גם אם עכשי' בעל אבידה הוא נכרי ג"כ אינו יכול לזכות, ולפי"ז לכל השיטות תלוי רק של מי היתה האבידה, בשעת האבידה ולפי"ז אין נפ"מ מה שהדר לניחותא, כיון שהי' פרוש בשעת אבידה וזה פשוט: אמנם אכתי אינו מתורץ הענין כראוי, דבאמת בכלל האבידות הוא גם אם מצא בהמה רצה בדרך ולפי"ז משכחת אבידה דגם משעת האבידה הי' הבעלים בבית בקביעות, ובכ"ז אזלינן בתר הרוב, דאם רוב נכרים אינו חייב להכריז, והנה אם נבוא לחקור בענין אבידה שאנו מכריעים שבעל האבידה הוא נכרי ע"י מספר האנשים שבעיר זו, מהראוי להיות דכשהם קבועים חשובים כמע"מ, ואם נאמר שהבירור הוא על החפץ של מי הוא, שאנו מכריעים ע"י מספר האנשים שהחפץ הוא

משל נכרים, אז אינו שייך לדין קבוע, שהרי אין אנו מבררים על האנשים שהם קבועים אלא על החפץ למי הוא קנוי, אבל באמת נראה דכמו שבארנו לעיל בשע"ג פכ"ב לענין ממונא דלא בטיל, דדין איסור גזל תלוי בקנין, וענין הקנינים וכח הזכות של הבעלים לעולם הוא ענין שאין הדין על החפץ, והשתנות הדינים בין חפצי ראובן לשל שמעון הוא אצל הבעלים של החפצים, ומה"ט לא בטלי ברוב, שאין השתנות החפצים בקניניהם הוא בסבת החפצים ומה"ט נראה לי דגם לענין דין הלך אחר הרוב ג"כ אין לנו לברר על החפצים רק על בעלי החפצים, כיון שסבת הדין הוא אצל הבעלים, ומה"ט נראה כשאנו דנים לתלות שאבידה זו היא אבידת נכרי הוא בירור על בעל האבידה שנכרי הוא, ולפי"ז מהראוי לומר שאם הבעלים הם קבועים שיהי' דין מע"מ, אבל ברירא דמילתא הוא, דכמו בבשר הנמצא תלינן שמרוב החנויות המוכרות בשר שחוטה הוא, ועבדינן הברור ע"י מספר החנויות, אף שבעצם הדבר סבת הדין של הבשר לאסור ולהתיר אין החנות גורם כלל, ובכ"ז אנו עושים צדדי הספק וצדדי ההכרעה ע"י החנויות משום שהחנות הוא הדבר המוכיח על הבשר, כ"כ נאמר בענין אבידה, דבאמת הרשות של בעל אבידה הוא המוכיח על החפץ, והוי הרשויות כהחנויות, וכשאנו מוצאים אבידה עלינו לדון מרשות מי יצאה אבידה זו, ורוב נכרים הוא כרוב חנויות מוכרות בשר שחוטה, והברור על האבידה הוא כמו בירור של בשר הנמצא ולפי"ז אין הטעם ברוב נכרים שאנו מבררים שהאובד הוא ישראל או נכרי, אלא על האבידה מרשות מי נפרשה אף שעיקר הדין תלוי בבעלים שהם הגורמים הדין למנוע כח זכי' והשתמשות לאיש אחר, אבל לענין בירור הספיקות, אזלינן בתר המוכיח האחרון שהוא הרשות, ומשו"ה עלינו לדון מרשות מי יצאה, כמו בבשר הנמצא, ומשו"ה אין נפ"מ בין אם הבעלים קבועים או לא, שהרי אין הברור על הבעלים, אלא על פרישת החפץ, וכמו בבשר שהדין שאם ראה הבשר בשעת פרישתו מן החנות הוא קבוע, כ"כ יהי' בדין אבידה שאם ראה את הבהמה בשעת יצאתה מבית הבעלים ואינו ידוע מי המה הבעלים אז גם ברוב נכרים חייב להכריז כמו במחצה על מחצה, דכיון דראה בשעת היציאה דאז צדדי הספק הוא על המקום והרשות והוא קבוע.

כנלענ"ד בזה. ואפשר לומר דגם בראה הבהמה כשהיא יוצאת מהרפת וא"י רפת של מי הוא, דג"כ אינו חשוב קבוע, כיון דכ"ז שהוא במקומה אין שום נפ"מ, והספק נופל רק אחר הפרישה.

וצ"ע בזה: פרק ט מיהו יש לעיין בהא דקתני במשנה דמכשירים פ"ב דאם מצא בה מציאה דתלוי ברוב אנשים אם ישראל רובא או נכרים, דהנה בס' בינת אדם בשער הקבוע סי' ט"ז שקיל וטרי שם בט' חנויות דאזלינן בתר רוב בבשר הנמצא, אם תלוי רק ברוב החנויות או ברוב בשר שאם בחנות המוכרות בשר טריפה נמצא בשר יותר מבכל ט' החנויות המוכרות בשר כשר ומסיק שם דהכל תלוי בכמות הבשר, ומוכיח ענין זה מהא דכתב הרע"ב במס' שקלים פ"ז מעות שנמצאו בין שקלים לנדבה, קרוב לשקלים יתנו לשקלים, וכתב הרע"ב דלמ"ד רוב וקרוב הולכים אחר הרוב מוקי לה בשווים, והתם מפורש בריש הפרק דששה שופרות היו של נדבה ושני שופרות לשקלים, תקלין חדתין ותקלין עתיקין, ואיך אפשר בשווים, אע"כ דר"ל שווים בסכום המעות שבשופרות, והביא שם שהגאון בעל חוות דעת הוכיח להיפוך דלא אזלינן בתר רוב

בשר דא"כ במצא אבידה בעיר שרובה ישראל למה חייב להכריז הרי הנכרים עשירי טפי, וכתב ע"ז הגאון בעל בינת אדם הנה גברא חזינא ותיובתא לא חזינא, דאטו אם הנכרי הולך בשוק לוקח מעותיו וכלי תשמישו בידו, ועוד דבשלמא בשקלים שאנו דנים על המעות וכן כאן הבשר שאנו דנים אם הוא טריפה אזלינן אחר רוב מעות או בשר, אבל התם שאין אנו דנים על המעות אלא מי הוא שאבדה אם ישראל או נכרי ולכן אזלינן בתר רוב אנשים, זהו תו"ד שם, ובפתחי תשובה סי' ק"י סק"ב הביא שם דעת הרבה גאונים שכתבו להיפוך, דמסתימת הש"ס והפוסקים משמע דהכל תלוי במספר החנויות ולא במספר הבשר, יעו"ש, ונראה שהענין בזה שהכל תלוי באופני הספיקות, דהנה בתערובות בע"ח שהם פורשים ונדים ע"י כח וסבה שבעצמם, ודאי מסתבר הדבר שתלוי במספר הכמות של הסוגים, ובכה"ג אין רבוי המקומות מועילים, אבל בבשר הנמצא דתלינן שע"י המוכרים והלוקחים נאבד, כתב הרמב"ם דאזלינן בתר רוב מוכרים ולוקחים אם הם ישראל או לא, ובתשע חנויות שצד הספק הגורם לנו הוא שנוי החנויות שהם לפנינו, ואילו ראינו פרישת הבשר מהחנות ה' נתברר הספק, משו"ה בבשר הנמצא אזלינן בתר החנויות, ואף אם ידעינן שבחנות המוכרת בשר טריפה איכא בשר יותר מבכל הט' החנויות המוכרות בשר כשר, משום דכיון דסבת פרישת הבשר אינו בבשר עצמו אלא ע"י לקיחה מהחנות, ואיכא אפשרות בהאי חתיכה שנלקחה, תשעה אופנים המוכיחים להיתר ואופן אחד המוכיח לאיסור אזלינן בתר רוב, משום דעיקר סבת הספק הוא מחמת החנויות, דהרי לא ידעינן כלל אם היום ה' בשר כשר או טריפה בחנויות אלו, ועכשיו נולד הספק רק מאיזו חנות נלקחה חתיכה זו, ומשו"ה אין לנו לדון כלל על מספר הבשר, ועוד י"ל דמשו"ה אזלינן לעולם בתר מספר החנויות ולא בתר מספר הבשר, דפרישה מן החנות הוא דבר המוכיח על הבשר, אבל מקרה של פרישת הבשר משאר הבשר אינו דבר מוכיח כלום, אלא שאנו מבררים על מקרה ההשתנות במי נעשה ענין ההשתנות הזאת אבל אינו דבר מוכיח כלום, ולפי"ז נראה דגם באבידה מה"ט לא אזלינן בתר רוב המעות אלא בתר רוב האנשים האובדים את האבידה, ומה"ט י"ל דגם באבידת בע"ח שיוצאים מעצמם מרשות בעליהם, לעולם אנו דנים אחר רוב הבתים והרשויות שמהם אפשר לצאת אבידה זו, ואין אנו משגיחים על מספר הבע"ח שבעיר, שרוב הרשויות מוכיחים שאבידה זו מהם יצאה, אבל רוב מספר החפצים אינן מוכיחים רק על מקרה האבוד שראוי להקרות בחפץ מסוג כזה מחמת רוב האפשרות, ובתולדה יבורר שחפץ זה הוא מסוג המרובה, ולפי זה לעולם הבירור באבידה הוא ממי נפלה, ולא על האובד מי הוא, וכשאנו אומרים ברוב נכרים שהולכים אחר הרוב אינו משום פרישות של האובד, דאף אם האובד לא זז מביתו ומקביעותו איכא רוב, ומשו"ה אין כאן מקום לדון מענין הדרא לניחותא, שאין כאן בירור על האיש בין האנשים, אלא על האבידה מרשות מי נפלה או יצאה, אף שבארנו לעיל דבממון עיקר הדין תלוי בבעלים ולא בהחפץ, אבל כיון שזהו המוכיח האחרון עבדינן מזה כל צדדי הספיקות והבירורים כמו בט' חנויות, שאף שאין בעצמות הדין של הבשר גרמת החנות, שאין החנות גורמת כלום אזלינן בתר החנויות כ"כ הכא.

כנלענ"ד בענין זה: והנה כאשר נתבאר לנו מגמרא וסברא דכל היכא דאיכא רוב מקומות שמבררים על הפרישה מהיכן היא, אין אנו משגיחים כלום על מספר החפצים, עלינו

לתרץ את ההוכחה הגדולה שהוכיח בס' בינת אדם ממשנה דשקלים שהבאנו לעיל, שהוכיח משום דאזלינן בתר רוב מספר המעות, והנה במשנה פ"ו תנן שלשה עשר שופרות היו במקדש וכתוב עליהם תקלין חדתין ותקלין עתיקין, קינין גיזי עולה עצים ולבונה זהב לכפורת ששה לנדבה, ובריש פ"ז תנן מעות שנמצאו בין השקלים לנדבה, קרוב לשקלים יפלו לשקלים לנדבה יפלו לנדבה מחצה על מחצה יפלו לנדבה, בין עצים ללבונה קרוב לעצים יפלו לעצים ללבונה יפלו ללבונה וכו' זה הכלל הולכים אחר הקרוב להקל מחצה על מחצה להחמיר, וז"ל הרע"ב קרוב לשקלים יפלו לשקלים דבתר קרוב אזלינן דכתיב והי' העיר הקרובה אל החלל והאומר רוב וקרוב הולכים אחר הרוב, מוקי מתני' כגון שקלים ונדבה שווים, עכ"ל, וקשה איך אפשר בשווים, כיון שהי' ששה לנדבה ושני שופרות לשקלים, אע"כ שווים במעות שבשופרות, הרי אף דאיכא רוב מספר מקומות לא אזלינן בתר רוב שהכל תלוי במספר וסכום החפצים ומזה, הוכיח הגאון בעל בינת אדם דאין רוב מקומות מבררים כלום, וכן ראיתי בס' מראה הפנים על הירושלמי בפ' לא יחפור שהקשה כן על המשנה דשקלים, וכן הביא רא"י זו בס' ב"א בשם החו"ד: ולבאר ענין זה עלינו לבאר ראשונה את דין רוב וקרוב במקורו בש"ס ב"ב, בהא דאמרינן שם אר"ח רוב וקרוב הולכים אחר הרוב ואע"ג דרובא דאורייתא וקרובא דאורייתא אפ"ה רובא עדיף, מתיב ר' זירא והי' העיר הקרובה וכו' ואע"ג דאיכא אחריתא דנפישא מינה, בדליכא, וליזיל בתר רובא דעלמא, ביושבת בין ההרים וכו' ת"ש נמצא בין שני שובכות קרוב לזה שלו וקרוב לזה שלו ואע"ג דחד מינייהו נפיש מחבריי, הב"ע ששניהם שווים, וליזיל בתר רובא דעלמא הב"ע בשביל של כרמים עכ"ל הש"ס, והנה בגמ' לא נתפרש בהדיא רק בשני שובכות ובשתי עיירות, דאם חד נפיש מחבריי אזלינן בתר הרוב ולא בתר קרוב, אבל אם יהי' ג' שובכות ואחד נפיש מכל אחד מהשנים הנותרים, ואם נצרף השנים יחד יהי' מספר היונים מרובה משל שובך הא' הגדול, אם בכה"ג אזלינן בתר הא' המרובה או לא, דממה דאמרינן ליזיל בתר רובא דעלמא אינו מפורש דהכונה בזה דאם איכא שובך בעלמא דנפיש מכל א' משני שובכות אלו, דאפשר לפרש דבתר רובא דעלמא הוא בהצטרפות כמה שובכות נגד השובכות האלו, וכן לענין עגלה ערופה מפרש רבינו חננאל שהכונה ליזיל בתר רובא דעלמא שמא עוברים ושבים הרגוהו, אבל הדברים מסתברים דבט' חנויות אין עושים הרוב ע"י ט' חנויות מיוחדות, מחמת שהם מסוג אחד שמוכרות בשר שחוטתה, ואין שום נפ"מ לדינא בין הט' חנויות מאיזו חנות מהן נפרש הבשר, משו"ה כל הט' מצטרפים יחד לענין זה להיות כרוב נגד החנות הא', וכן נראה ברור דאם יהי' ג' שובכות שנים מהם של ראובן והא' של שמעון יהי' בשל ראובן ששה יונים בכל שובך ובהצטרף השני שובכות יחד יהי' שנים עשר יונים ובהשובך של שמעון עשרה יונים, דבכה"ג ודאי שהניפול הנמצא הוא של ראובן אף אם יהי' קרוב לשל שמעון, שאף שקרוב אלי' וגם שובכו גדול מכל א' מן השני שובכות של ראובן, משום דמספר השנים עשר יונים מצטרף יחד, דאין נפ"מ באיזה שובך בשל ראובן אם מזה או מאחר יצא, וזה דומה ממש לט' חנויות שמצרפינן כל הט' יחד, אבל אם יהי' ג' שובכות של ג' בני אדם בכה"ג ששובך של שמעון גדול משובכו של ראובן ושל לוי, וכשנצרף של ראובן ולוי יחד יגדל המספר ממספר היונים אשר בשובך של שמעון, בכה"ג הדין נותן שהניפול הוא של שמעון, בין

ע"י מספר הרוב ובין אם יהי' כולם שווים ונמצא קרוב אליו, משום דבכה"ג אין שום צירוף מהשני שובכות, כיון דהספק הוא נוגע על כל אחד ואחד שמא שלו, לא שייך לומר שיצטרפו שני השובכות לברר שהניפול אינו של שמעון, דאם נאמר צירוף כזה, כ"כ נאמר דאינו של ראובן ולא של לוי, ומשו"ה בכה"ג כיון דנפיש של שמעון מכל אחד השנים הנותרים, או אם נמצא קרוב לשל שמעון, כחו עדיף לזכות בהניפול, וכן נראה הדין נותן גם בנוגע לחיוב הבאת עגלה ערופה, דאם יש בסביבות החלל שלשה עיירות, ועיר אחת מרובה במספר יושבי' מכל א' מהעיירות, ורק אם נצרף שתי העיירות הקטנות יחד, יעלה מספרם יותר מהעיר הגדולה, דהחיוב יהי' על העיר הגדולה, אף אם נמצא החלל קרוב לעיר אחת משתי העיירות הקטנות, משום דהספק על כל א' מהשלש עיירות אין מקום לרוב ע"י צירוף, דאם נעשה רוב ע"י צירוף נשלול את כולם מחיובם, וזה אינו אמת, ומה"ט אם כולם שווים ונמצא קרוב לאחת מהן, אזלינן בתר קרובה, אף שהשתי העיירות ע"י צירוף יעלה מספרם כפלים מהעיר הקרובה, וכן משמע מדברי הרמב"ם מה' רוצח פ"ט ה"ו דז"ל אין העיר הקרובה מביאה אלא בזמן שמנין הרוב שבה כמנין העיר הרחוקה ממנה, אבל אם הי' אלו שברחוקה מרובים על אנשי הקרובה ממנה הולכים אחר הרוב והמרובים מביאים העגלה עכ"ל.

ולא חילק בין שתי עיירות לשלש: והנה הא דבניפול שאינו מדדה אזלינן בתר רובא דעלמא דבפשטות משמע ודאי דאינו משום דאמרין דבעלמא איכא שובך גדול מזה, אלא שאינו מצרפים הרבה שובכות יחד, הטעם בזה דאם תלינן שהוא מעלמא הרי הוא של מוצאו משום דכבר נתיאשו הבעלים דאין בו סימן, או דתלינן שהוא של הפקר או של נכרים, ובכה"ג מצטרף הרוב ע"י שובכים הרבה, כמו שמצטרפים הט' חנויות יחד למנין הרוב, דהרי לענין הדין אין נפ"מ מאיזה שובך דעלמא כיון שכבר נתיאשו, אבל בתוך חמשים אמה ובמדדה שאין בזה יאוש, בכה"ג אין שני שובכים מצטרפים, ועי' בירושלמי פ' לא יחפור דמשמע דבג' לעולם הוא של מוצאו משום יאוש יעו"ש, ולהירושלמי מדויק מה דנקט במשנה הדין רק בשני שובכות משום דבשלשה מתיאשים הבעלים והרי הוא של מוצאו אף בנמצא קרוב לשובך אחד, אבל לולא זאת גם בג' שובכים מהני הוכחת קורבא, שאין השני שובכים אחרים מצטרפים לרוב, ולפי"ז יש לדון גם לענין איסור והיתר בכה"ג, אם יהי' ג' חנויות מוכרות בשר נבילה וג' מוכרות בשר טריפה וארבע מוכרות בשר כשר, ונמצא בשר, מה נידון בזה, אם נאמר בזה שהבשר הנמצא מותר מחמת שהד' חנויות הם מצטרפים שכולם מסוג אחד, והשש חנויות אחרות אין בהן צירוף שאינן מסוג אחד, והג' חנויות משני הסוגים של נבילה וטריפה הם כ"א מיעוט לגבי הד' חנויות המוכרות בשר כשר, או נאמר כיון דהשש חנויות מעידות ומוכיחות שהבשר אינו בשר כשר חשוב רוב לגבי הד' חנויות המעידות על הבשר שהוא בשר כשר, וכן יש לדון באם נמצא הבשר קרוב לחנויות המוכרות בשר כשר, דלכאורה תלוי זב"ז דאם רוב לא מהני מכש"כ דקרוב לא מהני, דהרי אם הד' חנויות המוכרות בשר כשר לא חשיב רוב נגד השני סוגים שבשש החנויות האחרות, מוכח לכאורה שהשש חנויות מצטרפות לרוב לעשות הד' חנויות למיעוט, לפי"ז גם אם יהי' קרוב לד' החנויות לא מהני דבמקום רוב לא מהני קורבא, ולא מצאתי כעת בפוסקים ראשונים ואחרונים גלוי דעת בענין זה: ונראה לי דענין זה תלוי ביסוד הדין האמור

בתורה אחרי רבים להטות לענין דיינים, דכ"כ יש לדון בכה"ג לענין דיינים, אם יהי' ה' דיינים ששנים יורו שהבשר כשר, והג' יורו שהבשר אסור, אבל כ"א יורה מדין איסור אחר א' יורה שהוא נבילה, והב' שהוא טריפה והג' שהוא באיסור אבמה"ח, דיש מקום לומר שהבשר מותר לענין היתר איכא שנים יחד, ולענין איסור אין כאן רק אחד, דעל כל איסור מיוחד מורה רק אחד וכל אחד מהם בטלה הוראתו נגד השנים המורים יחד, ואף שהם שלשה במספר אבל כיון שאין בהם הצטרפות הם שלשה מיעוטים נגד השנים שהם רוב, וכן יש מקום לומר להיפוך דהבשר ודאי אסור, כיון דאיכא שלשה המורים, שהבשר אסור הוא עכ"פ, והם רוב נגד השנים המורים היתר, ומצאתי בתומים סי' כ"ה באורים סק"כ שכתב לדינא בג' דיינים שאחד מורה שמותר באכילה ואחד אוסר באכילה וא' אוסר בהנאה שהדין שאסור באכילה ומותר בהנאה, דלענין איסור אכילה איכא שנים דזה שמורה שאסור בהנאה אוסר גם באכילה, ולענין היתר הנאה ג"כ איכא שנים, דזה שמתיר באכילה הלא בודאי מתיר בהנאה, יעי"ש.

וזה הדין הוא בג' המחולקים עפ"י קצוות אבל באופן שצירנו יש לחלק מנידון שצייר התומים דהכא איכא שנים המסכימים לדעת אחת והם רוב נגד כל דעת היחיד, והתם ליכא רק ג' יחידים, ובעיקר הדין של התומים הוא רק אם נחליט הדין כמש"כ הרמ"א שם בחו"מ סי' כ"ה ברבים שמסכימים לדין אחד מטעמים חלוקים, שחשוב רבים נגד יחיד, ובדין זה חולקים הרבה אחרונים, כמו שהביא בתשו' נוב"י מה"ת חו"מ סי' ג' שמהרנא"ח וג"פ חולקים על הרמ"א, ועוד נלענ"ד דיש לחלק בין דיינים לרובא דאיתא קמן, דבדיינים כשם שכ"א מורה לדיעה שלו כ"כ הוא מורה לסתור דין חבירו דהרי נושאים ונותנים כולם יחד, ומשו"ה בציר שציר התומים ודאי איכא שנים שמתירים בהנאה, דזה שהורה לאסור באכילה הורה לסתור דעת האוסר בהנאה, וכן מי שהורה שמותר לגמרי, הראה טעמו לסתור דעת האוסר בהנאה, אבל ברובא דאיתא קמן הוכחת השלילה נולדת רק מהוכחה החיובית, דמה שאנו מתירים בט' חנויות את הבשר הנמצא אינו משום דהט' חנויות המוכרות בשר כשר מוכיחות דלא נפרש הבשר מן החנות המוכרת בשר נבילה, דאיזו הוכחה איכא בזה, אלא כיון דמוכיחות שנפרש מא' מהט' חנויות ממילא נולדה ההוכחה דלא נפרש מן החנות האסורה, ומשו"ה בראשונה צריך שיהי' דין מוכרע על ההוכחה החיובית, ואם ליכא רוב על זה להכריע הדין ליכא רוב על בירור השלילי, כיון דרובא דאיתא קמן אינו בירור באמת אלא הכרעת הדין להחזיק כאילו הי' בזה בירור, כמש"כ בכ"מ בענין זה: ועפ"י סברא זו נלענ"ד דיש לתרץ הקושיא הגדולה בדין עגלה ערופה שאין מודדים אלא לעיר שאפשר לחייבה בעגלה ערופה, דז"ל הרמב"ם בה' רוצח פ"ט ה"ה נמצא קרוב לירושלים או לעיר שאין בי"ד מניחים אותה ומודדים אל שאר העיירות הסמוכות לו, נמצא סמוך לספר או לעיר שיש בה עכו"ם אין מודדים כל עיקר שהרי זה בחזקת שהרגוהו עכו"ם עכ"ל ובגמ' לא נזכר אלא לעיר שאין בה בי"ד והרמב"ם הוסיף ירושלים, כיון שירושלים אינה מביאה עגלה ערופה היא שוה בטעמה לאין בה בי"ד ובתוס' ב"ב ד' כ"ג ע"ב הקשו כיון דילפינן מוהעיר הקרובה דקורבא הוא מוכיח שמשם הי' ההורג, ואמאי מביאה עיר אחרת עגלה אם נמצא קרוב לעיר שאין בה בי"ד, הלא מתוך הקורבא מוכח שמאותה שאין בה בי"ד הי' ההורג, עיי"ש בד"ה בדליכא דמסקו בתימה, ועל הרמב"ם עוד קשה ביותר מה

שהוסיף ירושלים, דהלא ירושלים עוד מרובים אנשי' משאר עיירות ואיכא רוב וגם קרוב ביחד, ומ"מ חייבת עיר אחרת להביא עגלה, ובנמצא סמוך לעיר שיש בה עכו"ם אין מודדים כל עיקר משום דמחזיקים שעכו"ם הרגוהו, ולמה לא נימא כן בנמצא סמוך לירושלים שהוא בחזקת שאנשי ירושלים הרגוהו, מחמת דין רוב וגם קרוב, ונלענ"ד שהטעם בזה דכמו הכרעת ביאור של רובא דאיתא קמן, כ"כ בירור של קורבא אינם ברורים על המציאות אלא הכרעת הספק לענין הדין שאנו דנים עליו, ולולא זאת הוא ספק שקול ככל הספיקות, ומשו"ה בנמצא בין שתי עיירות מכריע דין רוב או קרוב לתלות שמעיר הקרובה או המרובה באנשי' הי' ההורג להכריע את הספק שמשם הי' ההורג לחייב אותה העיר בהבאת עגלה, וממילא פטורה העיר השני', אבל בנמצא קרוב לירושלים שאם ניזל בתר הרוב או הוכחת קורבא שמשם הי' ההורג, שהכרעה זו אינה גורמת שום דין על עיר ירושלים, כיון שהתורה פטרה מעגלה ערופה, וכן אין הכרעה זו גורמת שום דין על העיר השני' לפטורה מעגלה, דאין סבת הפטור של אחרת מה שההורג הי' מירושלים, אלא ע"י הכרעה והבירור שמעיר השני' לא הי' ההורג, וע"ז ליכא שום הוכחה, לא מהוכחת הרוב ולא מהוכחת הקורבא דגרעיה מהרוב, לפי"מ דקיי"ל דרובא עדיף, דכיון דבמציאות אין מבררים כלום, ועל הכרעת הדין לפטור אין כאן רוב וקרוב, דהרוב אינו מוכיח שלא הי' ההורג מעיר השני', לומר מחמת שאנשי' מועטים הדבר מוכיח שלא הי' ההורג משם, או מחמת שהיא רחוקה מהעיר הראשונה מעט, הדבר מוכיח שלא הי' ההורג משם, ולפי"ז לא מהני רוב או קרוב לענין עגלה ערופה רק היכא אם ע"י הוכחת הרוב תתחייב העיר הקרובה או המרובה באנשי' בהבאת עגלה, ואז ממילא יתפטרו העיירות האחרות אשר בסביבות החלל אבל אם העיר הקרובה או המרובה באנשי' פטורה מהבאת עגלה, נשאר הספק שקול על שאר העיירות כמו שהי' ומודדים לעיירות אחרות, והעיר מהעיירות האלו אשר תהי' המרובה או קרובה מעיר אחרת תביא העגלה, וכ"ז בהוכחת רוב או קרוב או גם שניהם יחד, כיון דא' מהם אינו מברר המציאות, כ"כ שניהם יחד, אבל בנמצא סמוך לעיר שיש בה עכו"ם, שהוא כעין רובא דליתא קמן, שהוא מברראת המציאות עפ"י דרכי הטבע מחמת שהוא יותר מצוי שהם בחזקת רוצחים, כמו דילפו בגמ' סוטה ד' מ"ה ע"ב מקרא דכתיב כי ימצא פרט למצוי, מהני בירור זה על שאר העיירות לפוטורם מהבאת עגלה כנלענ"ד בעזה"י: ועפ"י הכלל הזה שאמרנו יתבאר לנו שיטת הרמב"ם שהשמיט מה דמתרץ בגמ' דמשו"ה לא אזלינן בתר רובא דעלמא משום דמיירי ביושבת בין ההרים, וכבר תמה ע"ז בכ"מ שם.

וז"ל ויש לתמוה על רבינו למה לא כתב חילוק זה דיושבת בין ההרים, ונ"ל לדחוק ולומר שסובר רבינו דקושיא דליזיל בתר רובא דעלמא לאו קושיא היא דפשיטא דקרובה בעינן דבקרובה תלי רחמנא ואי הוי אזלינן בתר רובא דעלמא לעולם היו מודדים לעיר הגדולה שבעולם, ומאי דא"ל ביושבת בין ההרים, לפי דרכו השיב, אבל לקושטא דמילתא לית', עכ"ל, והנה הכ"מ בעצמו הרגיש שהתירוץ דחוק מאד, שהרמב"ם ידחה סוגית הש"ס עפ"י סברא דנפשי', וגם מש"כ דבקרובה תלי רחמנא לא אבין דברי', דהלא אם העיר הרחוקה מהעיר הקרובה מרובה באנשי' לא אזלינן בתר קורבא, ולענ"ד נראה דהרמב"ם מפרש מה דפריך הש"ס וליזיל בתר רובא דעלמא אין

הכונה שאם נמצא עיר גדולה ביותר בסוף העולם שתהי' אותה העיר חייבת בעגלה כיון דכתיב בתורה ומדדו אל הערים אשר סביבות החלל דמזה מוכח שרק אלו העיירות הם בדין זה של הבאת העגלה כלו' אלו העיירות שאין עיר אחרת מפסקת בינם לבין החלל, אלא יפרש בכונת הש"ס בקושיא דליזיל בתר רובא דעלמא הוא לתלות בעוברים ושבים דעלמא, וכמו דכתב כן בפ"ר"ח על הש"ס, והכונה שיהני הך רוב לפטור את העיר הקרובה, וע"ז מתרץ לי' ביושבת בין ההרים, אבל וכ"ז הוא לפי סוגית הש"ס בפ' לא יחפור בקושיא ופירוקא, אבל לפי האמת לפי"מ דמוכח מסוגית הש"ס בסוטה דמניחים עיר שאין בה בי"ד שקרובה ומרובה ומוודדים אל שאר העיירות, דלא מהני הוכחת רוב וקורבא לפטור שאר העיירות, לית' לקושיא כלל ליזיל בתר רובא דעלמא, כיון דאי אפשר לחייב רובא דעלמא אזיל מזה דין רוב או קרוב, ולפי"ז מדחה הרמב"ם סוגית הש"ס דפ' לא יחפור מחמת סוגיא המפורשת בסוטה, אשר שם הוא הלכה ברורה וכאן בב"ב הוא רק שקלא וטריא, ובדרך זה אזיל הרמב"ם בהרבה מקומות בפסקי' כידוע, וזה ענין נכון בעזה"י.

ובהגהת מיימוני שם על הרמב"ם בדין עיר שאין בה בי"ד כתב וז"ל ריצב"א פירש דאירי שיש שלש עיירות עומדות כחצובה בשתיים יש בהן בי"ד ובאחת אין בה בי"ד כדאמרינן פ' לא יחפור, עכ"ל, ונראה בכונתו שהעיר בזה ג"כ מקושית תוס' ב"ב הנ"ל, היינו דפ' לא יחפור מוכח שמה שחייבה תורה את העיר הקרובה הוא מחמת הוכחה שמשם הי' ההורג ואיך מניחים עיר שאין בה בי"ד ומחייבים את העיר הרחוקה ממנה, ומתרץ דמירי בשלש עיירות עומדות כחצובה, דאף אם העיר שיש בה בי"ד רחוקה מעט מהעיר שאין בה בי"ד, לא הוי קורבא דמוכח כ"כ לפטור עי"ז את העיר שיש בה בי"ד, וקורבא כזאת לא מהני רק לחייב יותר את הקרובה מהקרובות, אבל לברר גם לפטור את כולם בעינן קורבא דמוכח הרבה ואם העיר שאין בה בי"ד מפסקת בין החלל להעיר שיש בה בי"ד הוי קורבא דמוכח הרבה, ומש"כ כדאמרינן בפ' לא יחפור, נראה בכונתו דמהא דפריך ליזיל בתר רובא דעלמא, מוכח דהיכא דאיכא הוכחת רוב שההורג הוא מעלמא מהני גם לפטור כולם מהבאת עגלה, כנלענ"ד בכונתו והרמב"ם שהשמיט מה דמתרץ בגמרא ביושבת בין ההרים, מסתברים הדברים שסובר כמו שבארנו, והיכא דאיכא עיר מפסקת פטורה מקרא דכתיב סביבות החלל, ובאמת י"ל דבעיר מפסקת הוי הוכחה גמורה, ואולי זהו טעמא דקרא, דהרי בט' חנויות היכא שאין דלתי המדינה נעולות ג"כ לא אזלינן בתר רובא דעלמא, משום דחשבינן להוכחה גמורה שאין הבשר מעלמא, כ"כ אולי גם חשבינן להוכחה גמורה שאין ההורג מעלמא היכא דאיכא עיר מפסקת: ועתה עפ"י המתבאר לנו דבדין עגלה ערופה אין עיקר הוכחת רוב וקורבא להוכיח על ההורג מאין בא אלא רק להוכיח על העיירות הנכנסות בכלל מצות הבאת העגלה מי מהן המחויבת נראה לי לחלק בין ספק באיסור והיתר לדין עגלה ודין ניפול הנמצא, דבדין עגלה וניפול הוכחת רוב וקרוב באים רק לברר על עיר אחת נגד שני', וכן בשובך אחד נגד השובך השני, ובשני ענינים אלו אם יהי' שתי עיירות בינוניות ואחת גדולה אשר בהצטרף שתי העיירות הקטנות הם עולים במספר האנשים יותר מהעיר הגדולה, ונמצא החלל קרוב יותר לאחת מהעיירות הקטנות, שנראה מן פשטות הסוגיא ומסתימת לשון הרמב"ם העיר הגדולה חייבת בהבאת עגלה, אף שבהצטרף שתי

העיירות אחרות הם מרובות במספר אנשיהם, משום דאי"צ בכה"ג רק הוכחה על יתרון החיוב שעיר זו חייבת יותר מכל אחת העיירות האחרות ונגד כל אחת בפרט איכא רוב מעליא בעיר זו נגדם, וכן בניפול הנמצא צריך לבעל שובך זה כח וזכות של הוכחה יותר על כל אחד מבעלי השוכות האחרים, וכן מוכח קצת מהא דפריך הש"ס והא איכא דנפיש מיני' ולא משני דשני שובכות אלו נפיש מהשלישי, וכן בפירכת הש"ס מקרא דעיר הקרובה דדחיק הש"ס לאוקמי בדליכא דנפיש, דמיירי קרא דוקא בששתי עיירות הן שוות במספר, שלא יעלה אחת על השני' במספר איש אחד, והלא יותר מרווח לאוקמי בשלש עיירות שאינן שוות במספר, אלא נראה דבכה"ג העיר שעולה מספר אנשי' חייבת בעגלה, וכן כששלשתן שוות הקרובה חייבת, וכן הדין בניפול וכמו שאמרנו, דבכה"ג כשאנו דנים על העיר הגדולה בנוגע לחייבה בהבאה עלינו לדון רק נגד כל עיר מהעיירות האחרות בפרט, שעיר זו מחויבת יותר מכל עיר ועיר מהעיירות האחרות, וכן בשוכים של שלשה בני אדם הדין כמו לענין עגלה, ולענין דיני ממונות עוד מסתברים יותר הדברים דלא בעינן רק שיהי' הוכחה לבעלים אלו נגד כל אחת מהשנישוכות ולבעלים של כל אחד בפרט, כיון דאין ביניהם שום הצטרפות לצרף כולם יחד, אבל לענין איסור והיתר בכה"ג שצירנו לעיל שיהי' ד' חנויות מוכרות בשר כשר, וג' בשר נבילה וג' בשר טריפה נלענ"ד ברור שאין להתיר הבשר מדין כל דפריש מרובא פריש, לומר שנפרש ודאי מהד' חנויות המוכרות בשר כשר, כיון דעלינו לברר על החתיכה זו שאינה משני הסוגים האחרים יחד, שאינה נבילה ולא טריפה רק בשר כשר, ולברר נגד שני הסוגים יחד אין כאן רוב, דשני הסוגים יחד עולים במספר החנויות על הכשרות, ומשו"ה ליכא בזה תורת רוב להכריע על הבשר שהוא בשר כשר, אבל כ"כ נראה דאין לאיסור לומר דודאי הבשר אסור הוא או מחנויות של נבילה או משל טריפה, כיון דאין איסורם שוה אינן מצטרפות לרוב, ואף דעכ"פ שניהם מורים לאיסור, אבל כיון שהם משני שמות אינם מצטרפים, כמו שדיינים בכה"ג אינם מצטרפים ואף שהבאנו לעיל דברי התומים דפסק בכה"ג דמצטרפים זהו שנים נגד אחד המתיר, כבר כתבנו לעיל מה דחלוק בזה דיינים מחנויות, דבדיין מה שסותר את דין חברו גם זה דין הוא, ומי שאוסר באכילה הראה ראיות לדבר' נגד דברי המתיר, וכן מי שהורה לאיסור הנאה הורה נגדו, ואיכא שנים החולקים עלי' לסתור את דבר' ובטלה הוראתו בזה, אבל בחנויות וכן כל רובא דאיתא קמן ליכא תורת הוכחה לבטל את הספק מאפשרות ההיפוך לומר שבודאי לא נפרש הבשר מחנויות אחרות, אם לא שיהי' תורת רוב והוכחה שהבשר הוא מחנות זאת וכדומה, ועל הוכחה זאת בעינן רוב מסוג אחד כמו בדיינים, דאף הרמ"א בחו"מ סי' כ"ה דפסק כמהרי"ק לא כתב רק אם כולם מסכימים לדין אחד רק מטעמים שונים, אבל אם כל אחד מורה דין אחר, כמו שאחד יורה שראובן חייב לשמעון חפץ מיוחד, והשני על דמים.

והג' יפטור אותו לגמרי שנאמר שיצטרפו, זה לא נזכר ברמ"א, וע"כ נלענ"ד דבכה"ג בדין איסור והיתר כמו שצירנו לענין חנויות שהדין שקול בלי ברור, ואם יהי' קרוב לאיזה חנות, בכה"ג מהני הוכחת קורבא כיון דליכא רוב גמור המברר הוי קורבא דאורייתא: אמנם יש לפקפק במה שכתבנו לחלק בין ניפול הנמצא לדין איסור והיתר דהרי גם במוצא אבידה איכא בזה כעין איסור והיתר דלענין מצות השבת אבידה שאמרה

תורה עד דרוש אחיך שדרשו חז"ל דרשהו אם רמאי הוא והוא ע"י סימנים או עדים, ולענין זה המוצא לברר הוכחת בעל שובך זה נגד שאר בעלי השובך יחד לידע אם שלו הוא או של אחרים, ולענין זה הלא אצל המוצא מצטרפים שני השובכות יחד, ואיכא רוב נגדו שאין הניפול שלו ואיך הוא מחזיר לזה נגד הרוב אבל באמת נלענ"ד דלק"מ דהנה בהא דקתני במשנה זו מחצה על מחצה יחלוקו שמעתי רבים מקשים מהא דאמרינן בפ' אלו מציאות, סימנים וסימנים יניח ולא אמרינן יחלוקו משום דעל מוצא אבידה מצוה להניח אצלו עד שיברור הבעלים האמתיים, ובחלוקה אינו משיב כדין, ולמה קתני בניפול הנמצא שבמע"מ יחלוקו ולא אמרינן יניח והענין בזה דהיכא שמתחילה מצא אבידה סתם ואח"כ באו שניהם ונותנים סימנים לא מקיים מצות השבה ע"י חלוקה משו"ה יניח, אבל בניפול קודם שהגביה כבר הי' מונח הניפול באופן כזה שאם יבואו הבעלים לדון ע"ז הי' הדין שיחלוקו, ונמצא שהמוצא מצא חפץ שידוע דינו ששייך לשני בעלים, וכפי זכותי הבעלים קודם, כן המצוה על המוצא להמציא לבעליהם, והרי אם יאבד הולד של מחליף פרה בחמור שדין חלוקה עליו למ"ד יחלוקו וימצאהו אחד ששורת הדין שיחלק ביניהם, כ"כ הכא, ולפי"ז בניפול מדין מצות השבת אבידה הוא כפי שורת הדין של קודם המציאה ואז הוא דין מדיני ממונות, שלכל אחד מבעלי השובכים יש דין עם שאר בעלי השובכים עם כל אחד בפרט ואין כאן ענין הצטרפות שני בעלים יחד, וזה נכון ומסתבר: ועפ"י הדברים שבארנו יתפרש לנו היטב המשנה דשקלים שהעמדנו דברינו עלי', דבמשנה זו נצטיר הענין שחקרנו עליו דששה שופרות היו של נדבה ושבעה שופרות מיוחדים משבעה סוגים, ועפ"י הכללים שנתבארו לעיל בדברינו כסתימת כל הראשונים, דבחנויות אין אנו משגיחים כלל על מספר החתיכות אלא על מספר החנויות, והנה איכא רוב בשל נדבה נגד כל סוג וסוג ממיני הקדשים שבשופרות, ומשו"ה מעות שנמצאו אין עליהם הוכחת רוב לומר ודאי של נדבה הם דנגד זה איכא רוב שופרות מסוגים שונים, וכן להיפוך ליכא תורת רוב לומר דודאי אינם של נדבה, כיון דסוגים שונים הם אינם מצטרפים לרוב, וכל היכא דליכא תורת רוב גמור מהני הוכחת קורבא להכריע את הספק כיון דליכא רוב נגדו, ומשו"ה בנמצא בין השקלים לנדבה קרוב לשקלים יפלו לשקלים, קרוב לנדבה יפלו לנדבה, מחצה על מחצה יפלו לנדבה היינו דבכה"ג מהני ג"כ הוכחת קורבא לברר דרק משני השופרות הקרובים למציאת המעות הוא, שאזל מזה הספק משאר השופרות, ולא שייך לומר גם על זה שלא יצטרפו שני סוגים יחד להכריע דין קורבא, דרק לענין רוב שנעשה ע"י הצטרפות לרוב שייך לחלק בין רוב המצטרף מסוג אחד לבין רוב מסוגים מיוחדים, אבל הוכחת קורבא שהוא מחמת קורבת המקומות אין נפ"מ בין סוגים מחולקים או לא, ומשו"ה בנמצא המעות בין שני שופרות, כיון דליכא כאן דין רוב, הוכחת קורבא מבררת שלא יפול הספק בזה, רק על שני השופרות הקודמים למציאת המעות, אכן גם באופן זה יש לדון כיון דרוב וקרוב הלך אחר הרוב, אם בשופר אחד משני שופרות סכום המעות מרובה על של חבירו מהראוי לומר שיתברר דמשל שופר המרובה הוא, היינו דמדין הוכחת קורבא יתברר שלא יהי' תורת הספק בזה רק על שני השופרות הקרובים, ולברר מאיזה שופר משני השופרות האלו יתברר ע"י רוב מספר הכסף שבשניהם, וע"ז כתב הרע"ב דלמ"ד רוב וקרוב הלך אחר הרוב מוקי לה בשו"מ, היינו

שני השופרות אלו שווים במספר הכסף, דלא כמו שסברהגאון בעל ס' בינת אדם שכונת הרע"ב ששוה מספר שופר של שקלים למספר הכסף של ששה שופרות נדבה יחד, דזה דוחק, אלא רק שני השופרות שביניהם נמצאו הכסף שוים במספרם, והדברים נכונים בעזה"י, ונצלנו מהראי' שהוכיח הגאון הנ"ל ממשנה זו נגד סתימת הפוסקים דאזלינן בתר חנויות, ועוד יש להוסיף בזה דכיון דבדין איסור והיתר לענין הנהגה צריך להתנהג כפי חומר מכל הסוגים הגורמים הספק, ובמעוה הנמצאים בין השופרות אם לא יהי' הספק רק על השבעה שופרות יהי' החומר שבהם קיני עולה, ושופרות של נדבה עוד חומר מקיני עולה שמין זבח הוא, לפי"ז איכא הצטרפות קצת לענין זה שרוב של שופרות הנדבה לא יכריע לבטל הספק מהשבעה שופרות האחרים, אבל גם השבעה אינם מכריעים את הספק לגמרי והוי ספק שקול, וכן נראה לי דגם לפי דעת החולקים על הרמ"א שרבים המסכימים לדעת אחת מטעמים שונים שאינם מצטרפים לרוב, אבל מ"מ רב מספרם משנים שמסכימים לדעה אחת שלא יתבטלו מטעם מיעוט כנלענ"ד: בס' בינת אדם שער הקבוע סי' י"ד הביא בשם תשו' מהרי"ל שכ' בתשו' סי' קס"ט על שאלת בעל התה"ד אם נשחטו צאן הרבה לאחד כ' ולשני ט"ו ולג' ה' וכל אחד מכיר את שלו ואח"כ הותזו ראשיהם ולקח כ"א צאן שלו ולא ידעין הי מינייהו קדים ונמצא טרפות בראש אחד מהם, אם יש לומר שבאותו של כ' הי' הטרפות שלדידי' איכא רובא כהיא מעשה דא"ז דלאחד הי' כ' אתרוגים ולא י' ולא' ה' ובא אנס וגזל כמה אתרוגים והסיר הסימנים ופסק הא"ז דאמרינן כל דפריש מרובא פריש, ואלו שגזל הי' של זה שהיו לו כ', הובא בחו"מ סי' רצ"ב, ועיי"ש מה שהשיב לו מהרי"ל בכמה אופנים לחלק בין כל דפריש לשאר דוכתי, ולענ"ד כל הענין והשקלא וטריא בענין זה הוא תמוה, דלפי"ד הק' אם יהי' בענין ט' חנויות התחלקות הבעלים ישתנה הדין, כמו לדוגמא אם יהי' הט' חנויות המוכרות בשר כשר לבעלים מיוחדים חנות א' לכל איש, והחנות המוכרת בשר נבילה לבעלים אחרים, ויהי' מספר החתיכות בשר שבחנות זו מרובה ממספר כל חנות וחנות המוכרת בשר כשר, ורק בהצטרף יעלה מספר החתיכות שבהחנויות כולם על מספר שבהחנות המוכרת בשר נבילה, שמדין אבידה וגניבה יהי' שייך הבשר הנמצא בין החנויות לבעל החנות המוכר בשר נבילה כמו שבארנו מסוגית הש"ס דב"ב, ולפי"ד יהי' דין הבשר כדין נבילה ג"כ וזה לא יתכן בשום פנים, ומה ענין דיני ממונות לדין או"ה, דלדין ממון כל בעלים עושה ספק מיוחד, ולדין איסור והיתר כל החנויות מסוג ההיתר מצטרפים למספר אחד ולסוג אחד, ומסתימת כל הפוסקים ראשונים ואחרונים שלא חלקו בדין ט' חנויות מוכח להדיא דאין חילוק בין אם הם כולם לבעלים אחד או לבעלים מיוחדים, וע"כ מה שדימה בעל תה"ד ענין זה בנמצא טרפות בראש א' לנידון של האו"ז בגניבת האתרוגים הוא תמוה, דשם שהוא דיני ממונות שעיקר הגורם הספק הוא התחלקות הבעלים שאם הי' כולם של איש אחד לא הי' בזה שום תורת הספק, ומשו"ה תלוי המיעוט והרוב בערך המספר שהי' לבעלים זה או זה, אבל בספק טריפות שהספק בזה על החתיכות או על הבהמות מצד עצמם מה שייך בזה התחלקות הבעלים לחשוב על ידם המיעוט והרוב וזה ברור לענ"ד: פרק י כתבו בתוס' פגיה"נ ד' צ"ה ד"ה ספיקו אסור וז"ל דכל קבוע כמע"מ דמי והא דקיי"ל דמדאורייתא חד בתרי בטיל היינו היכא שמעורב ואינו ניכר האיסור אבל הכא ידוע האיסור בדוכתי

וחנות המוכרת בשר נבילה, ובדבר חשוב אפילו מעורב לא בטיל ואמר כל קבוע וכו' כדאמר בפ' התערובות (זבחים ע"ג) גבי תערובות בע"ח דחשיבי ולא בטלי דפריך ונמשך ונקריב חד מינייהו ונימא כל דפריש מרובא פריש ומשני נמשך (בתמי') הוי לי' קבוע וכל קבוע כמע"מ וכו' ועיקר הטעם אינו משום קבוע אלא משום דבע"ח לא בטלי כמו דבר שדרכו לימנות עכ"ל וז"ל הר"ן וא"ת ובהיא דהתערובות כיון שאין האיסור ידוע היכי קרינן לי' קבוע, א"כ אין לך איסור שיהא בטיל לעולם, י"ל דבכל האיסורים ודאי כל שמעורב ואינו ידוע לא מיקרי קבוע דאדרבה ברובא בטל, וכיון שהוא מתבטל אי"א לדונו כקבוע, אבל התם בע"ח נינהו וחשיבי ולא בטלי וכיון דלא בטלי הוי לי' קבוע, עכ"ל.

ומדבריהם למדנו ביסוד דין של קבוע שלכאורה הי' מקום לומר שספק של מיעוט קבוע בתוך הרוב, אמרה תורה שלא יהני בירור של רוב דאיתא קמן, וכמו שנראה מגדולי האחרונים שנקטו כן לאמת ונביא דבריהם לקמן, באופן דלפי"ז לא הי' שייך דין קבוע רק לגרוע את דין בירור של הלך אחר הרוב, ולא הי' ענין לגרוע את דין ביטול ברוב, דהתם הענין שהמיעוט מתהפך מאיסור להיתר ונעשה ממש כהרוב, והראשונים ז"ל שנקטו בפשיטות דבקבוע ליכא דין ביטול ברוב מוכח להדיא דמפרשי דמה שאמרה תורה בקבוע שהוא כמע"מ, הכונה בזה דליכא בזה רוב, שמיעוט הקבוע נחשב למחצה ומה"ט פשוט להו להראשונים ז"ל דבקבוע ליכא דין ביטול ברוב, כיון שהמיעוט נחשב למחצה, ומשו"ה הקשו דלפי"מ דאמרין בפ' התערובות דכל תערובות בע"ח הוי ג"כ קבוע, א"כ איך משכחת לה דין ביטול, ותרצו דלא הוי קבוע רק אם ניכר האיסור, וכל איסור שאינו ניכר אינו קבוע ואדרבה הוא מתבטל, ורק אם אינו מתבטל חזר להיות כקבוע שאסור ליקח ולמשוך מן הקביעות לומר שהוא מן הרוב: והנה לא נתבאר בדבריהם היטב מאיזה טעם חשבו חז"ל בע"ח דלא בטלי כקבוע אף שאין האיסור ניכר, והכלל בקבוע הוא דוקא אם האיסור ניכר, דזה ודאי אי אפשר לומר דכל כמה שאין האיסור מתבטל הוא קבוע אעפ"י שאינו ניכר, דא"כ איך מתבטל כל איסור דקודם שבטל הוא קבוע וכל קבוע הוא כמע"מ, ואם הוא כמחצה ליכא תורת ביטול ברוב כנ"ל, אלא נראה בכונתם דכל מיעוט שיש בו סבה המחזקו נגד הרוב שלא יתבטל במיעוטו מיעוט כזה הוא כמע"מ גם לענין זה שלא נאמר הלך אחר הרוב דליכא בזה תורת רוב, אבל תערובות שאין בזה שום סבה להחזיקו שלא יתבטל, אינו קבוע ומתבטל, ונראה לי דיש חילוק בין דברי התוס' לדברי הר"ן, דמדברי הר"ן מוכח דרק אם יש בו דין המעכבו מלהתבטל והוא מיעוט חזק מאיזה טעם שיהי' הוא קבוע אעפ"י שאינו ניכר, ומדברי התוס' משמע דענין אחר הוא דבאמת אינו קבוע רק אם הוא ניכר, אלא דחשיבות של בע"ח, כמו דגורם שלא יתבטל, כ"כ משהו כקבוע דחז"ל חשבוהו כקבוע וניכר, בין לענין ביטול ובין לענין הלך אחר הרוב, דהרי כתבו בלשונם ועיקר הטעם אינו משום קבוע אלא משום דבע"ח לא בטלי, דלפימש"כ הר"ן אין דבריהם מובנים, אדרבה הרי זה הטעם העיקרי כיון דלא בטלי ממילא הוי לי' קבוע ממש, ואם לא הי' בטיל מה"ת הי' קבוע מה"ת, אלא נראה דסברי דאין הטעם דמשום דלא בטיל חזר להיות כקבוע, אלא דמה שהוא דבר חשוב משהו כקבוע, בין להתבטל ובין לענין מספר של הלך אחר הרוב, ונפ"מ לדנא בין שני ביאורים אלו לענין דבר שיש לו מתירים, דלשיטת הר"ן

נראה דג"כ הוי קבוע כיון דמ"מ לא בטיל, ולשיטת תוס' רק חשיבותו משהו קבוע, אבל סבת דשיל"מ לא משהו קבוע, ואם הדין דלענין הלך אחר הרוב סמכינן על רוב גם בדשיל"מ, הי' ראוי לומר דמותר למשוך מן התערובות בדשיל"מ ולומר שהוא מן הרוב.

והנה בשו"ע יו"ד סי' ק"י סעי' ו' כתב המחבר לענין דברים שאינם מתבטלים דחוזרים להיות קבוע רק דברים החשובים, ולא הזכיר דבר שיל"מ, ובסעי' ז' לענין אם נפל א' לים, הזכיר שם גם דשיל"מ והוא פלא, וראיתי בפמ"ג שם בשפ"ד ס"ק ל"ב שהעיר קצת מזה יעו"ש, ולפימ"ש"כ אפשר דסובר להלכה כשיטת התוס' דבכה"ג לא הוי קבוע, וצע"ג בזה למעשה כי לא נזכר חידוש זה בפוסקים, עוד תלוי ענין זה בטעמו של דשיל"מ דלשיטת הר"ן בנדרים ד' נ"ב דהטעם דהוי כמין במינו לר' יהודא, י"ל דהיא ענין חשיבות שבמינו גם המיעוט חשוב כהרוב: אבל לשיטת רש"י דהוא משום עד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר, י"ל דאף דלא בטיל לא הוי קבוע לענין אם פריש בפנינו: ובס' תורת הבית להרשב"א כתב בענין זה דבר פלא וז"ל בב"ד שע"א, וכל יבש ביבש באיסורים דעלמא בטלים ברוב וכו' ולפי הטעם הזה שכתבתי מסתברא לי דלא אמרו אלא באיסורים שהלכו בהם אחר ששים לפי שלא אסרו אלא כדי נתינת טעם, וכשהוא יבש ביבש אפשר לומר שאין כאן טעם כמו שאמרתי, אבל בכל האיסורים שהחמירו בהם למעלה מנתינת טעם ל"ש כלול ול"ש יבש לעולם בעינן חד שיעורא ליבש ככלול וכו' והילכך חמץ בפסח כיון שהחמירו עלי' לאסור במשהו, אם נתערב יבש ביבש הכל אסור יבש ככלול, ועוד דבחמץ בפסח דין הוא שיאסר כל תערובתו במשהו ואפי' ביבש, שכל שאין לו שיעור אינו בטל לעולם שהוא קבוע וכל קבוע כמע"מ דמי, וכמו שאמרו בשור הנסקל שנתערב בין השוורים שאפי' נתערב בריבוא כולם אסורים עכ"ל, ודברי' נפלאים מאד, כיון דשקיל וטרי אם גם בחמץ יהי' חילוק בין יבש ללח דנאמר מה שאסרו במשהו הוא רק בלח ולא ביבש, איך מכריע דגם ביבש במשהו מחמת שהוא קבוע, הלא אם נאמר דחילוק יבש מלח ויהי' ביבש הדין בחמץ כבשאר איסורים דבטלי ברוב וכל שאפשר להתבטל אינו קבוע, ואיך אפשר לומר דלא יתבטל מחמת קבוע, אדרבה יתבטל ולא יהי' קבוע, ועפמי"ש"כ לבאר שיטת התוס' דסברי דהא דאמרו בגמ' פ' התערובות לענין שור הנסקל דהוי קבוע, הוא דסבת חשיבותו משהו לקבוע, י"ל דהרשב"א סובר דלעולם מה דבע"ח לא בטלי הוא דרבנן חשבוהו לקבוע, וכן כל היכא דאמרו חז"ל דאסור במשהו הוא שעשו דבר זה להחשיב את המיעוט לקבוע, ומשו"ה סובר דלענין זה אי אפשר לחלק בין לח ליבש, דהיכא דאמרו שיעור כמו בלח בכל איסורים בששים ודאי יש חילוק בין לח ליבש שהוא משום נתינת טעם, וכן גם בתרומה וערלה הי' אפשר לדון שיהי' טעם השיעור רק בלח, וע"ז כתב דכל שהשיעור למעלה מס' שוה לח ליבש, ובחמץ כתב עוד להוסיף דכיון דבמשהו בע"כ עשוהו חז"ל לקבוע וכיון דמשום קבוע הוא אין לחלק בין יבש ללח.

כנלענ"ד להטעים דברי' הק', אבל לשיטת הר"ן דעי"ז שיש בו סבה שלא להתבטל נעשה המיעוט קבוע, לענ"ד אין שום מובן בדברי הרשב"א אלו: אמנם אכתי לא יצאנו בזה חובת ביאור בהא דאמרינן במס' נזיר דאסור בכל הנשים שבעולם כתבו בתוס' שם ד' י"ב וז"ל אסור בכל הנשים שבעולם וא"ת וכו"ע יאסרו לישא נשים דשמא זו היא

שנתקדשה ע"י שליח וכו' וי"ל דמדאורייתא אפילו הוא שרי לישא דאזלינן בתר רובא מלומר מקרובות המקודשת היא ואינו אלא קנסא בעלמא שעשה שליח סתם ולא פירש לו קדש לפלונית ולדידי' קנסו ולאחריני לא קנסו, וא"ת וליהוי איסורא דאורייתא דהויא לי' קבוע וכל קבוע כמע"מ דמי, וי"ל דלא אמרינן קבוע כמע"מ דמי אלא כשהאיסור וההתיר ניכר לעצמו, אבל כשאין האיסור ניכר לעצמו לא אמרינן קבוע. עכ"ל.

וכן נשנו דבריהם במס' גיטין ד' ס"ד בסגנון אחר קצת, יעו"ש, ודבריהם תמוהים מאד כיון דאמרינן בפ' התערובות דבע"ח דלא בטלי אסור למשוך מן הקבוע והוי איסור דרבנן עכ"פ, ובמה עדיף האי ענינא דאשה משאר תערובות דמותר לגמרי לאחריני משום דלית בהם קנסא, ולדידי' אסרו רק משום קנסא ולא מצאתי מי שיתעורר בזה, ע"כ נלענ"ד דשיטת התוס' חלוקה לגמרי משיטת הר"ן, דסברי דכל היכא שאין האיסורניכר אין כאן דין קבוע כלל אפילו מדרבנן, דלא תקנו רבנן לחדש שיהי' נחשב לקבוע כשלא ניכר האיסור, ולא נזכר בגמ' ענין תקנה זו, ומה דאמרו בפ' התערובות דאסור למשוך משום קבוע, הוא רק בדרך דמיון כמו דאסור למשוך מן קבוע כ"כ אסור למשוך, חד מן התערובות הבע"ח דלא בטלי, וכן מוכח להדיא מלשונם בפ' גיה"נ שהבאנו לעיל שכתבו דעיקר הטעם אינו משום קבוע אלא משום דבע"ח לא בטלי, דמלשונם זה משמע דאף דלא בטלי עדיין אינו מדין קבוע, אלא נראה דסברי דכיון דבע"ח לא בטלי אסור לברור אחד מן התערובות ולומר שהוא מן הרוב, כיון שבידו לברור מה שרוצה הלא עלינו לומר על כל אחד מהתערובות שהוא מן הרוב וזה אינו בכח היתר הרוב דהרי זה אינו אפשר דעכ"פ איכא חד איסורא, ורק כשנפרש אחד אנו דנים על מקרה של הפרישה שנקרה בהאי דפריש, וזה דבר שאפשר להיות שהוא מן הרוב, אבל כשהם כולם שווים בלי שום השתנות והספק הוא על כ"א בשוה בכה"ג אסור למשוך חד דמאי חזית שזה מן הרוב ולא האחר וכן כולם ועל ענין זה אמרו בגמ' דאסור למשוך כמו דאסור למשוך מן הקבוע, ולפי"ז י"ל דענין זה לא שייך רק בתערובות שהם כולם לפנינו ואנו דנים על כולם בשוה אבל בדין שאסור בכל הנשים שבעולם אין לפנינו כל התערובות יחד שהספק נופל על כל העולם, ואי אפשר לכל הנושא אשה לישא את כל הנשים שבעולם, וגם אינו נוגע לו רק האשה שמתרצה להתקדש לו ותמיד איכא רוב היתר בעולם, ומשו"ה אפשר לומר בהנך נשים שמתרצות להנשא אלי' שהם מרוב נשים המותרות לו, אבל מדין קבוע ליכא דין קבוע היכא שאינו ניכר האיסור לא מה"ת ולא מדרבנן.

כנלענ"ד: ולפי"ז מצינו שלש שיטות בענין זה, שיטת התוס' דכל היכא שאינו ניכר האיסור אין כאן דין קבוע כלל אף מדרבנן, ושיטת הר"ן דכל דבר שאינו מתבטל מחמת איזו דין חשיבות וכדומה שנמצא בהמיעוט, מיעוט כזה הוא קבוע, ולפי שיטתו ע"י סבת חזקו של המיעוט שאינו מתבטל הוא כמע"מ, אבל שיטת הרשב"א חלוקה לגמרי, דהוא סובר דכל הדברים שאינם מבטלים הוא משום דעשאוהו רבנן כדבר קבוע וניכר, ומה"ט אינם מתבטלים, ומה דמצינו בענין זה כמה דברים ושמות נפרדים לענין דלא בטלי ברוב כמו ברי', ודבר חשוב, בע"ח ודבר שבמנין, אין שמות אלו גורמים שלא יתבטל, אלא

דבכל אלו הדברים חשבו חז"ל כקבוע וניכר, והטעם דלא בטלי הוא כלל אחד כולל את כולם דעשאום קבוע, וקבוע כמע"מ, וממילא ליכא רוב ומיעוט, ואין כאן ביטול, ומה"ט פשיט ל' דגם בחמץ בפסח אין חלוק בין לח ליבש, דכיון דמשום קבוע הוא אין חלוק בין לח ליבש, אבל באמת לשון הרשב"א בתוה"ב שם ב"ד שע"א דף ק"ג הוא ממש כדברי הר"ן, דשם אחר שהביא דברי הש"ס דפ' התערובות כתב וז"ל ואי קשיא לך כיון דאיסור המעורב בהיתר אמרינן בי' קבוע, היכי משכחת לה איסור הבטל ברוב או בששים אפ' באלף, דהא איסור קבוע הוא וכמע"מ דמי, דע שלא אמרו כן אלא באיסור חשוב שאינו בטל כגון בע"ח וכן ברי' וכו' ואי נמי באיסור שנודע וניכר מקומו כגון ט' חנויות וכו' אבל בכל שאר האיסורים שבטלים ואין מקומם נודע וניכר לא אמרו כן, עכ"ל, מלשון זה משמע להדיא כדברי הר"ן דדין קבוע הוא בתולדה, וכן מוכח מדברי' שם ד' ק"ה וז"ל איסור קבוע שנודע וניכר ממקומו וכו' אבל אם לא הי' מקומו ניכר ונודע אין אומרים בכי הא קבוע, דהיינו כל ביטולי האיסורים אא"כ האיסור שנתערב דבר שבמנין וכו' או בע"ח אינם בטלים וכיון שאינם בטלים הוו להו בתוך תערובתם קבועים וכמע"מ דמי.

עכ"ל.

מלשון זה משמע להדיא דאין הטעם דלא בטלי משום דהוין כקבוע אלא להיפוך מחמת דאינם בטלים משום חשיבותם חזרו להיות קבוע, ע"כ לא נתברר לי שיטת הרשב"א כראוי: והנה לענין דינא מצאנו להרשב"א ז"ל שכתב בתוה"ב שם ד' ק"ג וז"ל אם נתפזרו ונדו אילך ואילך כל אחד ואחד מותר שאני אומר כל דפריש מרובא פריש.

עכ"ל.

והקשה בתב"ש הובא בס' בינת אדם בשער הקבוע סי' כ"ב איך אפשר שיהי' כולם מותרים, איסור שבהם שגזרו חז"ל דבע"ח לא בטלי היכן הלך, יעו"ש בס' ב"א שמתרץ דהרשב"א סובר דרק כשהם קבועים לא בטלי, אבל כשהם מפוזרים ואינם קבועים גם בע"ח בטלים, דהטעם בכל הדברים שאינם בטלים שחז"ל גזרו על הדברים החשובים שיהי' כדין קבוע, יעו"ש, ודין זה לא יתכן אלא אם נאמר דבכל הדברים שאינם מתבטלים היסוד בהם שחשבו חז"ל כל אלה הדברים לקבוע, אבל לפי"מ שהבאנו דברי הרשב"א מדף ק"ג ודף ק"ה אי אפשר לומר כן, וע"כ נלענ"ד שדברי התב"ש בס' ט"ז הם נכונים ואמתיים, דהא דבע"ח לא בטלי וכן כל הדברים שאינם מתבטלים אין חילוק בין קבועים בין מפוזרים, וכל היסוד שבנו הוא על לשון הרשב"א שהבאנו הוא יסוד קלוש, דהרי גם מלשונו זה משמע להיפוך דאם נאמר דסובר דבמפוזרים גם בע"ח וכל דבר חשוב מתבטל ברוב, הוי ל' למימר כולם מותרים משום דבטלי ברוב ומדקאמר כאו"א מותר שאני אומר כל דפריש מרובא פריש מוכח דלאו משום ביטול קאתי עלה, והתב"ש מיישב הלשון מה שאמר כאו"א הוא נדרש לפני' ולא לאחר' היינו שכונתו שנדו אילך ואילך כאו"א, שנתפזרו כולם אז מותר, אבל לא שיהי' כולם מותרים יעו"ש, אבל איך שיהי' אף אם נאמר שדוחק הוא לפרש כהתב"ש, ונאמר דהרשב"א סובר דכולם מותרים אף שנים האחרונים, אולי סובר דגם בכה"ג יש היתר מכל דפריש מרובא פריש כשנתפזרו כולם יחד, דעל כל אחד שמשמש בו אמרינן שהוא מן הרוב, ולאכול

כולם יחד הלא לשיטת הרשב"א בלא"ה אסור גם היכא שמתבטל ברוב: וכן נראים הדברים שלא לעשות מחלוקת בין הראשונים ז"ל במובן יסוד בדברים שאינם מתבטלים כיון שסתמו הפוסקים הקדמונים ולא זכרובה שום מחלוקת, וע"כ נראה לי דגם שיטת התוס' מתאמת עם שיטת הר"ן והרשב"א ז"ל, והראי' שהוכחנו מדברי התוס' בנזיר אפשר ג"כ לדחות ולישב דבריהם גם עפ"י שיטת הר"ן, דהנה מדברי הרשב"א בד' ק"ה שכתב וכיון שאינם בטלים הווי להו בתוך תערובתם קבועים וכמע"מ דמי, מלשון זה למדתי לתרץ דברי התוס' בנזיר, דיש לומר דשאני ההיא דאשה משאר תערובות, דהנה הכלל בזה בדין קבוע הוא רק אם יהי' איסור ניכר במקומו, ובהנך דאין מתבטלים דחשבו חז"ל לקבוע אף שאין האיסור ניכר, הוא משום דכיון דידוע לנו שבתערובות זו איכא חתיכת איסור שאינה בטלה הוי כניכר במקומו, והמקום הוא המקום ששם התערובות, אף שאין האיסור ניכר בפ"ע והיתר בפ"ע, ענין זה הוא רק לענין ביטול ברוב, דלענין זה כתבו התוס' דמדאורייתא לא הוי קבוע שיעכב את דין הביטול, הוא רק אם ניכר האיסור לעצמו והיתר לעצמו, ואם אינם ניכרים לעצמם בטל האיסור בתוך ההיתר, אבל אם אינו בטל מטעם שהוא בע"ח או דבר חשוב הדר להיות כקבוע בתוך התערובות, שניכר וידוע לנו שבמקום זה איכא איסור ולפי"ז באשה שאין מקום ידוע להתערובות שהרי כל העולם כולו הוא בכלל התערובות, אין זה קבוע, ומשו"ה אמרו דבאשה האיסור הוא רק משום קנס לחוד, וכללות הדברים בזה דלענין ביטול ברוב כ"ז שאין האיסור ניכר לעצמו במקומו והוא מעורב הוא בטל, אבל לענין הלך אחר הרוב, מכיון שאינו בטל וידוע שבתוך תערובות זו הוא נמצא, בכה"ג מקום התערובות הוא מקומו של איסור, והוא קבוע בתוך התערובות וכמע"מ דמו וליכא רוב לענין לומר הלך אחר הרוב, דכשאנו דנים לענין ביטול ברוב אז המיעוט אינו חשוב כקבוע נגד רוב ההיתר, דבתוך התערובות אינו ניכר לעצמו ומשו"ה בטל נגד הרוב אבל לענין הלך אחר הרוב שאנו דנים על חשבון בכלל כמה יש בזה מן האיסור וכמה מן ההיתר חשבינן כמע"מ, דידוע לנו שבתוך תערובות זו נמצא איסור וחשבינן כמקומו ניכר, ורק כשנפרש נולד רוב המקרה של פרישות: אבל מה שדקדקנו מלשון התוס' בפגיה"נ לומר דשיטתם חלוקה משיטת הר"ן נראה שהוא דקדוק נכון, דמוכח מדבריהם דחשיבות בע"ח וכן דבר שבמנין גורמים שלא נאמר הלך אחר הרוב מפני שהוא מיעוט חשוב וחזק הרי הוא כמע"מ, ולפי"ז הדרה התמי' למקומה למה במקדש לא יאסר בכל הנשים מדרבנן כשאר בע"ח דחשיבי, דלכאורה כיון דמטעם בע"ח חשיבי נחשב המיעוט כמחצה מה לי בחד דוכתא או כל העולם כולו, אכן יש לישב דבריהם עפ"י מש"כ בשיטה מקובצת הנדפס מחדש על הגליון בזבחים ד' ע"ג ע"א אות ד' דז"ל הוי לי' קבוע וכו' בפגיה"נ תנן גיד הנשה שנתבשל אם מכירו הוא בנותן טעם ואם לאו כולם אסורים ופריך בגמ' וליבטל ברובא ומשני ברי' חשיבה ולא בטלה, ופריך למה לי' לשנויי הכי תיפוק לי' משום דגיה"נ הוי קבוע וכל קבוע כמע"מ, ומשני דאין חשוב מע"מ רק היכא שידוע האיסור במקום קביעותו, כי ההיא דט' חנויות דחנות של נבילה ידוע ומבורר במקום קביעות, א"כ מאי משני הכא הוי לי' קבוע והלא אין האיסור ידוע ומבורר, וי"ל דשאני הכא שיש חשיבות דבע"ח ומתוך כך לא בעינן ידוע ומבורר.

עכ"ל, (וכנראה הי' זו גירסא לפנייהם בגמ' כמו שהעיר שם בהגהת המסדר) ולפי"ז נאמר דגם כונת התוס' כן דמשום דבע"ח חשיבי לא בעינן שיהי' ניכר, אבל עכ"פ בעינן שיהי' התערובות במקום ידוע לומר שכאן הוא קביעות של האיסור, אבל בהא דאשה שהספק הוא על כל העולם אין כאן קביעות כלל.

כנלענ"ד: פרק יא כבר נתבאר שיטת התוס', הרשב"א והר"ן דקבוע מה"ת לא הוי אלא אם ניכר האיסור לעצמו וכן הביאו האחרונים דברי הר"ש מקינין במס' כריתות שהחליט כן, ובהכי מישב למה לא יאסר כל העולם בזריעה וחרישה מחמת ספק על כל מקום שמא נחל איתן הוא, עי' פר"ח בסי' ק"י ובפמ"ג שם ובס' ב"א ריש שער הקבוע, אבל לא נתבאר בדברי הראשונים ז"ל באיזה אופן חשוב כניכר, דהלא במקור הדין דילפינן דין קבוע הרי אינו ניכר להזורק את האבן לגו מי הוא הישראל, ובס' מעדני יו"ט פגה"נ על הרא"ש סי' ק' העיר מזה, וכתב ע"ז וז"ל והך ט' ישראל ונכרי אחד אין לך ניכר במקומו גדול מזה שכל אחד הוא בן דעת, ובפ"ע עומד, ולא שייך לומר שהם מעורבים משא"כ שאר בע"ח דמייתי בסמוך מהא דפ' התערובות דחשבינן להו דבר המעורב.

עכ"ל ומפרש כונתו בס' ב"א שכיון שהבן דעת יודע בעצמו הוי ניכר דלא בעינן שיהי' ניכר לכל, רק אם ניכר לאדם אחד סגי להחשיבו כניכר, ומסתייע לדברי' מהא דכתבו בתוס' בסנהדרין ד' פ' ובחולין ד' י"א בשם ר"ת דבתערובות נסקלים בנשרפים הוי קבוע שהטעם בזה משום שהנידונים יודעים בעצמם מה הם, ועפי"ז הקשה דלפי"ז בסוגיא דנזיר שהאשה שנתקדשה יודעת בעצמה למה כתבו בתוס' דאינו חשוב כקבוע, ועוד מוסיף להקשות דעכ"פ היו עדים בשעת קידושין, ועיי"ש דמחלק בין אם המכיר ויודע לפנינו או לא, ובפמ"ג בשפ"ד סי' ק"י סקי"ד בחלק ב' כתב בזה"ל ואני תמה על עצמי הא מבואר הוא דכל שיש א' שיודע מהקביעות אף שללוקח הוא ספק שלא נודע, מ"מ קביעות גמור הוא, עי' פר"ח י"ג ופ"ת ו' והובא במשמרת הבית ק"נ א"כ בהאומר לשלוחו ל"מ היכא דשליח חי והלך לו הוי קבוע מה"ת, כיון דלשליח ידוע וניכר הוא) ואפי' מת השליח מ"מ האשה שנתקדשה יודעת והוי קבוע הניכר וצ"ע עכ"ל ואנכי לא מצאתי שום רמז במשמרת הבית ולא בהפר"ח לענין זה שיהי' חשוב קבוע עי"ז שאיכא אחד בעולם שמכיר את האיסור, וכן תמה בס' חו"ד על הכו"פ שכתב כן, וראית הכו"פ יבואר לקמן, ובאמת לא אבין איזו סברא הוא לומר שע"י שהנכרי יודע שהוא נכריישתנה הדין לדידן ומה מועיל ידיעתו של הנכרי, ויהי' הבדל אם הנכרי בן דעת או חשו"ק וזה דבר רחוק שאין הדעת סובלתו וע"כ נלענ"ד דניכר האיסור שזכרו הראשונים ז"ל הוא שיהי' ניכר לרבים באופן שאי"צ לעדות דכל דבר דבעינן לברורי' הוא נקרא דבר שאפשר לברר, אבל דבר הניכר נקרא דבר שהוא מפורסם לרבים, וכמו ט' חנויות דודאי מפורסם לרבים החנות שמוכרים בה בשר נבילה, וכן בט' צפרדעים הוי דבר גלוי לכל בקיאים במינים אלו להבדיל בין הצפרדע ובין השרץ, וכן בזורק אבן לגו הרי כל אדם יש לו במקומו רבים המכירים אותו ע"י שהחזק בעירו לנכרי או לישראל, וכן כתבו בתוס' זבחים ד' ע"ג ע"ב ד"ה אלא אמר רבא בסה"ד וז"ל ולא שייך קבוע אלא בדבר הידוע, כגון ט' חנויות וט' צבורים, וט' צפרדעים וט' עכו"ם שההיתר והאיסור כולם ידועים במקומם.

עכ"ל.

מלשונם זה משמע דבכל אלה הדברים המה דברים ידועים במקומם, אבל לומר דמחמת שהנכרי יודע בעצמו יהי נחשב לדבר ידוע זה ודאי לא יתכן לומר בדבריהם כך, ומש"כ בס' בינת אדם שם סי' ג' להוכיח מט' צפרדעים דמביא הש"ס בכתובות ד' ט"ו לענין קבוע עפמש"כ שם ברש"י שאין ניכר איזה השרץ, דגם כשאין האיסור ניכר הוי קבוע, דברי' תמוהים, דממ"נ דאם נימא דאין ניכר לשום אדם, הרי זה ככל תערובות דבטל ברוב, ואם נימא משום דהוי ברי' דלא בטל מדרבנן הרי הוא קבוע מדרבנן כתערובות שור הנסקל, ואין כאן שום חידוש בדברי רש"י, אבל לומר שיהי' קבוע מה"ת בתערובות שאינו ניכר זה אי אפשר דא"כ ביטול האיסורים היכי משכחת לה, אבל כנראה אשתמיט ל' דברי התוס' דזבחים הנ"ל שכתבו דבט' צפרדעים ידועים, כלומר דהבקי בהם יודע להבחין ולהכיר בין צב שהוא שרץ לצפרדע, ורש"י שכתב כגון צב שהוא דומה לצפרדע, הוא רק לפרש שע"ז נסתפק הנוגע מהו, אבל עכ"פ הוא נקרא ידוע וניכר לרבים כמש"כ: אמנם הב"ח כתב להדיא להוכיח מהך דזורק אבן לגו דגם בשאינו ניכר הוי קבוע וכתב דבתערובות חנויות הוי קבוע, וז"ל כיון דאין האיסור מעורב תוך ההיתר הו"ל כט' חנויות וכו' ואעפ"י שאינו נודע האיסור במקומו כיון דדין קבוע מוארב לו נפקא פרט לזורק אבן לגו והתם כיון שנודע שיש שם ישראל אע"ג דאינו נודע הישראל כלל הו"ל קבוע וה"נ דכוותי, עכ"ל ובאמת מוכח גם משיטת ר"ת בנסקלים שנתערבו בנשרפים שכתבו תוס' בסנהדרין ד' פ' בשמו דהוי קבוע דסובר דגם באינו ניכר הוי קבוע מה"ת ועיי"ש בס' בינת אדם שם שמביא כן להוכיח שיטת הרמב"ם בפ' המשנה בפ"ה דטהרות מ"ח דתנן התם שוטה אחת בעיר או נכרית כל הרוקים שבעיר טמאים דהוי קבוע יעו"ש, וכן מביא שם דברי הרמב"ן שהביא הרשב"א בחי' למס' גיטין ד' ס"ד לענין מקדש דאסור בכל הנשים.

שהתוס' כתבו שהוא רק מטעם קנס, והרמב"ן כתב שמדינא אסור ובע"כ סובר דהוי קבוע מה"ת אעפ"י שאינו ניכר, וכן מביא שם דברי תוס' במנחות ד' כ"ג ד"ה שחוטה שכתבו שם דאם שחוטה אינה בטלה בנבילה הוי קבוע יעו"ש: ונלענ"ד דשיטת הראשונים שהבאנו בזה לאו כולהו בחזא שיטתא נינהו, דשיטת ר"ת ושיטת הרמב"ם הוא, דכל דבר שהוא מפורש ונבדל ואינו מתערב ומתחבר בגוף אחר הוי קבוע, וכמו בזורק אבן לגו, שבאנשים לא שייך התחלפות ותערובות, וכמו שכתב הרמב"ם בפ' המשנה דפ"ט דתרומות מ"ה לענין זרעים דאפי' ק' של חולין וא' של תרומה כולם אסורים שכתב הרמב"ם שם ולא נדון אותם בדין מדומע לפי שהתרומה מופרשת היא ולא נתערבה בחולין, ובדרך זה כתב הרמב"ם בפ"ה דטהרות לענין רוקין, כיון דרוק זה קבוע במקום אחד ואינו מתערב עם שאר רוקין הוי קבוע ושיטת ראשונים אלו מסייעים להב"ח דחנויות ודאי שאינן מתערבות וכל אחת קבוע במקומה ודומה ממש לדין זרעים שכתב הרמב"ם שהטעם שתרומה מופרשת ולא נתערבה בחולין, וכן נראה לי בכונת המעד"מ בפגה"נ שהבאנו לעיל, רק שהוסיף ביאור שמה דבעינן לענין קבוע שיהי' ניכר אין הכונה שיהי' ניכר לכל מה הוא אלא שלא יהי' מעורב ובן דעת תמיד בפ"ע עומד ואינו מתערב, דלפי מה שהבין בדברי בס' בינת אדם משום דבן דעת מכיר בעצמו מה הוא, אין מובן בדברי' מש"כ ובפני עצמו עומד ואינו מעורב ועוד מש"כ משא"כ שאר

בע"ח דחשבינן להו דבר המעורב הוא למותר דפשיטא דשאר בע"ח אינם יודעים מה הם, וע"כ נראה לי דמש"כ הגאון בס' בינת אדם יסוד חדש דמה שניכר לאדם אחד בעולם חשוב כניכר ותלה את זה בדברי המע"מ הוא יסוד רעוע כמש"כ, והדברים פשוטים הם כשיטת הב"ח וכמש"כ בשיטת הרמב"ם: ועפי"ז נראה לי דמש"כ בכו"פ בס"י ק"י סק"ב וז"ל מיהו רמ"א לקמן סי' קי"ד ס"י כתב אם ידוע שמקצת א"י ודאי נותנים בו ומקצתם אינם נותנים הולכים בו אחר הרוב אבל אסור ליקח מביתו דהו"ל קבוע, ע"ש.

ש"מ דאפילו באין האיסור ניכר הו"ל קבוע, מיהו י"ל דע"כ ישראל ראה שא"י נותן בו יין דאל"כ מנא לי' שא"י נתן בו ודאי יין הא אינו רואה, וצ"ל שראה ישראל את המעשה ואמר והלך לו, וא"כ אף דלדידן לא מינכר האיסור, מ"מ כיון דיש ישראל היודע רק אינו לפנינו, מ"מ לענין קבוע מינכר האיסור קרינן לי', דעכ"פ ישראל יודע עכ"ל.

והדברים תמוהים בעיני דלפי"ד אם נודע שישראל ההוא שאמר לנו כבר מת בטלה במיתתו גם הקבוע וישתנה הדין להיתר וזה ודאי אינו אמת, והדברים פשוטים דגם באינו ניכר הוי קבוע אם הוא דבר שאינו מתערב, וכאן שמקצת הא"י שנותנים בו יין הוא תלוי בהנהגתם ודרכם של הא"י והם אינם מתערבים וכל א"י הוא מופרש לעצמו, ומה דקשה לי' מאין אנו יודעים הלא פשוט הוא דהרבה ראו, אבל לא שמו על לבלסמן מי הוא הנותן יין ומי אינו נותן יין, וזה ברור: ושיטת התוס' הר"ן והרשב"א מתפרשת כפשוטה דמה"ת לא הוי קבוע רק אם ניכר האיסור, וכמו שהבאנו דברי תוס' בזבחים שכתבו דבכל דוכתא שמביא הש"ס דין קבוע הוא בניכר, ומחמת זה כתבו בפגה"נ דהא דאמרינן בפ' התערובות דאסור למשוך מן התערובות בע"ח משום קבוע הוא לאו דוקא, אלא דכמו דקבוע הוי כמע"מ, כ"כ כל מיעוט שאינו מתבטל הוי כמע"מ, ולשיטתם אם אינו בטל מה"ת אסור מדין תורה ליקח א' מן התערובות, דמיעוט שאין בו תורת ביטול חשוב כמחצה, ולפי"ז מש"כ במס' מנחות דאם שחוטה אינה בטלה בנבילה לר"י מחמת מין במינו הוי כקבוע, הוא מה"ת דכל שאינו בטל הוי כמחצה: ועפי"ז מש"כ הרמב"ן שהובא בח' הרשב"א דבהאומר לשלוחו צא וקדש לי דאסור בכל הנשים הוא מדינא, הוא ג"כ מוסכם לכל השיטות, דהרי לא נזכר בדברי' אם הוא מה"ת או מדרבנן, רק דבא לאפוקי מדברי תוס' שכתבו דהוי משום קנסא, ולכן אמר שמדינא אסור ולא משום קנסא, דהלא לא גרע דין זה משאר תערובות בע"ח דלא בטלי דאסור ליקח אחד מן התערובות, כמו דאמרינן בפ' התערובות, ואם נאמר דבאנשים לא שייך תערובות וליכא דין ביטול ברוב, ממילא י"ל דאסור בכל הנשים מדין תורה, ובאמת תמה אנכי על האחרונים שהביאו דברי הרמב"ן אלו ולמדו ממנו שיטה חדשה בדין קבוע, הלא דברי' מוסכמים ופשוטים לכל השיטות, דעכ"פ לא גרע דין אשה מתערובות בע"ח דאיתא בגמ' דאסור מדינא למשוך אחד מן התערובות, ואדרבה שיטת התוס' בנזיר ובגיטין שכתבו דבאשה אינו אסור מדינא אלא משום קנסא היא שיטה חדשה דלא בארו טעמם במה שאני תערובות אשה מתערובות שור הנסקל וכדומה, ובארנו דבריהם לעיל בפ"י אופנים שונים לפרש שיטתם: והנה בתוס' זבחים ד' ע"א ע"א כתבו בשם ר"ת על קושית הריב"ם בנסקלים שנתערבו בנשרפים למה לא ניזל בתר רובא, וז"ל א"נ לא אזלינן בבר רובא לחייב אותו שהוא ודאי בסקילה, ומהאי טעמא לא תיקשי לן הא דאמר בפ'

אלו הנשרפים דאדם רוצח שלא נגמר דינו שנתערב עם אחרים שנגמר דינם כולם פטורים דמשום רובא לא נאמר דבר שהוא שקר ודאי דודאי יש אחד שאינו בר מיתה כלל לפי שלא נגמר דינו וכו' ועוד י"ל דהוי לי' קבוע וכל קבוע כמע"מ דמי עכ"ל, וביאור דבריהם בתירוץ א' הוא דכיון דליכא בזה דין ביטול ברוב משום דבאנשים ליכא תערובות, וא"כ איכא אחד שאינו מחויב בשריפה, וכן בתערובות רוצח שלא נגמר דינו, לא אמרינן הלך אחר הרוב לברור אחד או שנים דמאי חזית, דהספק שוה על כולם, ולומר על כולם שהם מן הרוב, הוא ודאי שקר, ובתירוץ ב' כתבו משום קבוע, ועפ"ז יש לתרץ שיטת התוס' בנזיר בשני אופנים אלו, היינו דעפ"י תירוץ הא' י"ל דבהא דאסור בכל הנשים לא שייך לומר דאם יהי' היתר לישא יהי' דין שקר, דהרי לא ישא את כל הנשים שבעולם וכמש"כ לעיל בפ"י, ולפי תירוץ הב' י"ל דרק אם כל התערובות במקום אחד מיוחד אעפ"י שאינו ניכר האיסור לבדו, אבל עכ"פ ידוע שבמקום זה האיסור נמצא והוא קבוע בתוך ההיתר, וכמו שדקדקנו מלשון הרשב"א בתו"ה, אבל באשה שהספק הוא על כל העולם ואין כאן מקום מיוחד לומר שכאן נמצא האיסור, ככה"ג ליכא דין קבוע, ובזה מיושב גם מה שהוכיח הר"ש בס' כריתות מהא דאינו נאסר כל העולם בחרישה וזריעה מחמת ספק נחל איתן, דבאינו ניכר האיסור ליכא דין קבוע, דכ"כ קשה מ"ש מתערובות בע"ח דאסור מדרבנן ליקח מן הקבוע, ועפ"ימ"כ יתישב עפ"י שני האופנים שכתבנו כמו באומר לשלוחו, דבנידון זה ג"כ אין אדם אחד יזרע כל העולם וכן אין מקום ידוע לומר כאן נמצא האיסור, כנלענ"ד בענין זה: ואחרי שבארנו יסוד אחד בדין קבוע והוא מה דבעינן שיהי' ניכר, היינו שיהי' ניכר האיסור בפ"ע או שיהי' ניכר במקום מיוחד, עלינו לבאר באיזה אופן נקרא פריש ומתי אמרינן הדר לניחותא, דבמס' נזיר אמרינן דלאחר שנפרש אם הדר למקומו חוזר לאיסורו, ובמס' זבחים משמע לכאורה היפוך זה, דאמרינן שם ונכבשינהו דניידי ונימא כל דפריש מרובא פריש, אמר רבא גזירה שמא יבואו עשרה כהנים בב"א ויקריבו, א"ל ההוא מרבנן לרבא אלא מעתה מגיסא אסירא, ופירש"י דכיון דכבר הותר האיסור מחמת דין כל דפריש שוב אינו חוזר ונאסר, מחמת שעתה בעשרה רוב התערובות כשר, וכן כתב הרא"ש בפגיה"נ סי' ל"ז וז"ל ועוד ראי' מפ' התערובות דדבר שהותר ע"י ביטול אינו חוזר ונאסר דפריך אטו מגיסא אסירא, מגס הוא כלי שמקטירים בו החלבים, כלו' אחר שהותרו בפרישתם וכי בשקיל שחזרו לקביעותם יאסרו, ה"נ אחר שהותרו ביבש ונהפך האיסור להיות היתר שוב אינו חוזר להאסר ע"י ביטול.

עכ"ל ומצאתי שהח"א בס' ב"א בשער התערובות סי' י"ט הקשה כן וכתב שם דלפי התוס' בכתובות ד' ט"ו דמאי דאמר במס' נזיר אימור בשוקא אשכח וקדיש, קאי על השליח שקדש האשה בעד המשלח, לק"מ דהרי אז לא הי' עוד שום ספק ולא שייך לומר שכבר הותר, ובשעה שנולד הספק כבר הדרא האשה ההיא לניחותא, ורק לפירש"י ותוס' בנזיר דמפרשי דכונת הש"ס הוא על האשה שקדש עכשי' המשלח לאחר שנולד הספק קשה, כיון שכבר הותר איך חוזר ונאסר, ועיי"ש שכתב לפרש לשיטתם דהכונה דבאשה חשבינן לעולם קבועה משום כבודה בת, מלך פנימה, ויעו"ש שנתקשה לפי"ז לענין פקו"נ בשבת, אבל לענ"ד נראה דלק"מ דבאמת כל עיקר ההיתר של כל דפריש אינו היתר בעצם רק התרת הספק של הפרישה, היינו דמה שנגרם איסור ע"י שהי'

בתוך התערובות שהי' ידוע לנוששם נמצא האיסור, והאחד שנפרש משם הרי הוא מספק שמא הוא הוא האיסור ספק איסור זה הותר בדין כל דפריש מרובא פריש, ואם הי' התערובות הכל ביחד, לדוגמא כעשרה במספר ונפרשו שמונה זאח"ז ונקבצו כולם אח"כ במקום אחד, אף שאם הי' נפרשים מתחילה כל השמונה ביחד הי' אסורים, דאין כאן רוב המתיר, דעל שמונה ביחד ליכא רוב, מ"מ כיון דעכשיו לא נתחדש שום ספק חדש, רק הספק הראשון הוא גם עכשיו מחמת שמונה אלו נפרשו מן התערובות של העשרה אשר שם הי' אחד איסור, וספק זה התירה תורה כבר בשעת פרישת כאו"א, ושוב אינו חוזר ונאסר, אבל באשה, שם במס' נזיר, אין הספק על האשה מחמת פרישתה מביתה, אלא תמיד הספק עלי' שמא היא האשה המקודשת, והא דאמרינן כל דפריש אין הכונה על מקרה של הפרישה, אלא דבשעת פרישתה מביתה אינה קבועה, וכשהדרא לביתה היא קבועה, והספק מתחדש מחמת ספק שמא היא היא המקודשת ולא מחמת פרישתה מן התערובות, ומשו"ה אף דבשעה שהיא נדה מביתה איכא היתר לומר שהוא מן הרוב אבל כיון שרובא דאיתא קמן אינו מברר את המציאות רק מתיר את הספק, היתר זה אינו מועיל רק שלא יגרום ספק זה איסור, אבל על הספק המסופק לנו אח"כ אינו מועיל כלום והדר הספק של אח"כ לגרום האיסור בשעה שהיא קבועה וזה ברור לענ"ד: ומ"מ לענין דינא אם המיעוט שנפרש ואח"כ חזר להקביעות הראשון ומכיר אותן שפירשו כבר דכתב הח"א שם דאם לא נודע הספק איסור רק אחר שחזרו לקביעות דאסורים משום דלא שייך לומר כבר הותרו, דהרי לא נודע האיסור רק אחר שכבר הם בקביעותם, דלכאורה לפימש"כ יש להתיר גם עכשיו כיון שמכיר אותם שכבר פירשו שסבת הספק אינה מחודשת, אבל באמת י"ל דגם בכה"ג אסור אף שהספק אינו מחמת עכשיו, אבל גם אינו מחמת הפרישה, כיון שמכירן שהי' כבר בתערובות וגם עכשיו הם בתערובות, והספק על כל אחד שמא הוא האיסור, נמצא שהפרישה שהיתה בנתיים לא מעלה ולא מוריד, אמנם אם אינו מכירין רק ע"י פרישתם מן התערובות, היינו שלולא ידע שהם פרו מן התערובות לא הי' יודע אם הם בספק איסור, נמצא דגם עכשיו כשהם מוחזרים לתערובות סבת הספק עליהם, הוא הפרישה, נלענ"ד דבכה"ג הם מותרים אף אם לא נודע האיסור רק לאחר חזירתם, ודלא כהח"א שהחליט שם בס"י"ח דבכה"ג אסורים יעו"ש: פרק יב הפמ"ג בס"י ק"י סקי"ד נסתפק בדין קבוע שלש חקירות, אם מהני בקבוע ספק ספיקא להתיר, ואם מהני חזקה ואם מהני קרוב, כיון דרובא לא מהני אפשר ס"ס שהוא כעין רובא לא וכן חזקה וקרוב דגריעי מרוב, וכיון דרובא לא מהני כ"כ חזקה וקרוב לא מהני, או אפשר כיון דקבוע חדוש הוא היא דגלי גלי ותו לא, ונבאר ענין זה בכלל ובפרט, והנה בכלל החקירות האלו בנוים על יסוד, דבקבוע "לא מהני" רוב ומשו"ה יש מקום לומר דגם ס"ס וחזקה וקרובא דגריעי לא יועילו, אבל באמת הנה נתבאר לפנינו בפרקים הקודמים בראיות דאינו כן דגם בקבוע מהני רובא דאיתא קמן אם יהי' רוב המקרים, ומכש"כ רובא דליתא קמן דודאי מהני בכל גונא, ולפי"ז נפל כל יסוד הספק שגרם להגאון בעל פמ"ג לשלש החקירות כולם, ובכ"ז נבאר כל חקירה בפ"ע למען יתבררו הדברים כהוגן: והנה בהחקירה הא' כתב הפמ"ג וז"ל כיון דקבוע חדוש הוא דחזית לן רחמנא, דבעלמא אזלינן בתר רובא דליתא קמן וכאן אפי' ברובא דאיתא קמן לא אזלינן, א"כ כש"כ דלא ליהני ס"ס בקבוע דלא עדיף מרובא ואפשר

דגרע וכו', א"ד אין לך בו אלא חדושו אבל ס"ס מהני, המשל בזה ט' חנויות מוכרות
בשר שחוטה וא' ספק נבילה או ספק עריפה ולקח וא"י מהו.

עכ"ל הצריך לנו. והנה מוכח מדברי' דקבוע גם רובא דליתא קמן לא מהני, דהרי אומר
דכאן אפי' ברובא דאיתא קמן לא אזלינן ומשום זה מסתפק שלא יהני ס"ס, והוא דבר
תימה שאי אפשר להאמר, דלפי"ד בהמה שהיא קבועה לא יהני לה הרוב של רוב בהמות
כשרות הן, וכן כל כה"ג אשה שהיא קבועה לא יהני לה רוב שאינה איילונית, והנה
בשטמ"ק כתובות ד' ט"ו כתב וז"ל והקשו התוס' הא דקיי"ל רוב מצוים אצל שחיטה
מומחים הם ליהוי ההוא רוב מע"מ, שהרי כשמביאים הבהמה בביתו של שוחט הוא
קבוע, ולא קושיא היא דההוא רוב חזקה ורגלים הוא בגוף הבהמה שלפניו דאמרינן
מסתמא לא שחט אדם בהמה זו אא"כ הי' בקי, אבל הכא מי איכא למיתא לי' בתורת
סתמא ולומר מסתמא לא בעל אדם אשה זו אא"כ הי' כשר עכ"ל.

והכונה בזה דלכאורה הי' מקום לומר דרוב מצוים אצל שחיטה הוא רובא דאיתא קמן,
דיש שוחטים שהם שוחטים אעפ"י שאינם מומחים ואנו מבררים על השוחט בהמה זו
שהוא מן רוב השוחטים דאיתא קמן, ועל זה יש לדון מחמת דין קבוע שהוא כמע"מ,
וע"ז תירץ דענין זה הוא רובא דליתא קמן שהוא כעין חזקה ורגלים לדבר עפ"י דרכי
הטבע, ואיכא הוכחה על הבהמה שלפנינו שנשחטה כהוגן והוא דבר ברור ופשוט,
דברובא דליתא קמן לא שייך לדון דין קבוע, והוא מטעם שכתבנו, דמאי דחזית לן
רחמנא בדין קבוע, הוא רק שיהי' המספר כמע"מ, וברובא דליתא קמן שהוא כחזקה
ורגלים לדבר על הענין לא שייך לחלק בין קבוע או לא, ולפי"ז הנה לענין ספק ספיקא
אין מקום לדון ענין קבוע, דהרי כפי המשל שצייר אנו דנים על החתיכה מה היא, ואנו
מכריעים עפ"י דין ספק ספיקא שחתיכה זו היא בשר שחוטה שהוא בגדר רוב המקרים
ורוב המקרים מהני גם בקבוע: עוד אני תמה על דברי' דהרי אם עכ"פ הספק הא' מאיזה
חנות הוא ספק שקול דהרי זה מפורש שהוא כמע"מ והספק השני שמא גם בחנות ההיא
הי' בשר שחוטה ועל ענין זה ודאי לא שייך קבוע ואיך נאמר דאין כאן ספק ספיקא,
דעכ"פ הספק השני מוסיף על הספק הא' ולמה לא יתחשב בזה כעין רובא, כיון דדין
קבוע מגרע רק דין רוב ולא דין ספק, והוי הספק הא' ספק שקול, והספק השני שהוא
ספק שחוטה אינו ענין כלל לקבוע והוא ספק שני ואיכא רוב להיתר, מכל זה נלענ"ד
שאין כאן מקום לשום חקירה, והס"ס הזה הוא ככל דין ס"ס דעלמא ושרי בלי פקפוק,
והרי המחבר בסעי' ד' היכא דלקח מקבוע ואח"כ נתוסף עוד ספק התיר משום ס"ס,
והרמ"א חולק מטעם אחר יעו"ש: ולענין החקירה הב' כתב כיון דגלי קרא דלא ניזול
בתר רובא כש"כ בתר חזקה דרובא וחזקה רובא עדיף, א"ד היכא דגלי גלי, והנה בנדה
ד' י"ח ע"א וכתובות ד' ט"ו ע"א ט' צפרדעים ושרץ א' או להיפך ברה"י ספיקו טמא
וברה"ר ספיקו טהור והיינו טעמא אוקי גברא אחזקה, ומיהו זה טעות דברה"ר הילכתא
הוא אף דליכא חזקה, עי' חולין ד' ט' ע"ב תוס' ד"ה התם, ואדרבה מהא דמוכח במס'
כתובות דאף לקולא קבוע כמע"מ מט' שרצים וצפרדע א' ברה"ר טהור דילמא התם
דאיכא חזקת גברא הוא דאמרינן בקבוע דרובא וחזקה כהדדי נינהו ומנלן היכא דליכא
חזקה, והנה ממ"ש המחבר סעי' ד' בלקח מן הקבוע ונתערבה הוי ס"ס אף שהספק הא'
יש לו חזקה לאיסורא דבהמה בחיי' בחזקת שאינה זבוחה ועכשיו מסופקים על בשר זה

אם מכשרה או מנבילה נעמידנה על חזקה והוי ודאי, עי' ש"ך אות ס"ד, דאפשר הרשב"א מודה בחזקה גמורה דלא הוי ס"ס, ולכאורה מוכח דקבוע כיון דחזית רחמנא דלא מהני רובא ה"ה חזקה ואל תתמה ע"ז שהרי התוס' בנדה ד' י"ח ד"ה אחר הרוב כתבו דאיכא חזקה דבהמה בחיי' וכדכתיבנא, זה תו"ד יעו"ש שנשאר בצ"ע, והנה מה שדחה הרא"י שהביא מט' שרצים דברה"ר טהור דהתם משום הלכה הוא ולא משום חזקה, הנה לפימ"ש כ"ח תוס' בנזיר ד' נ"ז ע"א ד"ה באומר דספק טומאה ברה"ר לא ילפינן מסוטה רק משום חזקה מוכח דמהני חזקה בכה"ג וכן לפי' התוס' בסוטה ד' כ"ח דספק טומאה ברה"ר טהור משום חזקה, ג"כ מוכח דמהני חזקה, וכן איתא להדיא בתוס' ריש אלו נערות ד"ה ועל הכותית דלהכי יש לה קנס אף דרובא לא מהני משום קבוע מ"מ כל אחת יש לה קנס דמוקי לה בחזקת אבהתא.

יעו"ש.

והא דרצה להוכיח היפוך זה מסוגית הש"ס בכתובות דמוכיח דאמרינן קבוע כמע"מ אף לקולא מט' שרצים וצפרדע א' ברה"ר טהור, ולא אמרינן דילמא משום חזקה הוא, אין דברי' מחוורים בזה כלום, דאם נאמר דלקולא לא אמרינן קבוע כמע"מ ודאי לא מהני חזקה דרובא וחזקה רובא עדיף והוי ודאי טמא ומש"כ דבקבוע רובא וחזקה כהדדי מאיזה טעם יהי' ענין זה ומכש"כ לשיטת תוס' בנזיר הנ"ל ודאי מוכח דמשום חזקה הוא דאם נימא כהדדי נינהו אמאי טהור, הלא יהי' ספק טומאה דע"י הרוב וחזקה הוא כמע"מ, אלא ודאי מוכח מכל זה דמהני חזקה על ספק של קבוע, והוא מטעם שכתבנו לעיל דעיקר מקור הספק של הפמ"ג הוא משום דסובר דעל ספק של קבוע לא מהני רוב, וזה אינו דרחמנא חזית לן, דבקבוע חשוב המיעוט כמחצה, ותו לא חזית לן כלום, ואם הי' רוב הי' מהני גם בקבוע, ומשו"ה לענין חזקה אין דין קבוע מגרע כלום, וזה פשוט: אמנם מה שהקשה מדברי המחבר שכתב בסעי' ד' בלקח מן הקבוע ונתערבה דהוי ספק ספיקא, ובהספק הא' כתבו תוס' בנדה דאיכא חזקת איסור שאינו זבוח, והיכא דאיכא חזקה לא אמרינן ספק ספיקא, וע"כ רצה להוכיח מזה דלא מהני חזקה בקבוע הנה לכאורה היא קושיא נכונה, וכן הקשה בס' ש"ש ש"ד פ"ב קושיא זו כצורתה ועוד הרבה שם להוכיח דשיטת הפוסקים הם נגד דברי תוס' האלו, דלא משמע מכל הפוסקים שיהי' דין חזקה בתערובות, והנה בעיקר קושית הש"ש כבר בארנו זה הענין בס"ד בשע"ב, ובנוגע לענינינו נראה לי דאף שבאמת בפשטות דברי התוס' הנ"ל הם נפלאים, דכלל החזקות שהחזקה מכרעת את הספק וכאן הוא הספק מאיזו חנות נלקח הבשר, בכ"ז ל"ד דברי התוס' לנידון דידון, והחילוק בזה הוא בין פריש לקבוע, אבל לא מטעמי' של הפמ"ג דבקבוע לא מהני חזקה, אלא מטעם אחר, ועיקר היסוד בזה דרובא דאיתא קמן וכן חזקה אינם מכריעים ומבררים מציאות המעשה אלא הכרעת הדין והתרת הספיקות, והנה הא דבקבוע לא מהני רוב של פרישה לומר דמרובא פריש, דהרי גם בלקח מחנות וא"י איזו היא דמסופק אח"כ מאין לקח איכא רוב של פרישה לומר דמרובא פריש, אלא דרוב זה אינו מכריע את המעשה רק מתיר את הספק שהוא הספק של פרישה, אבל עדיין נשאר הספק הראשון שנסתפק בשעה ראשונה בשעה שלקח איזו חנות היא והוי ספק שקול שמא חנות זו היא המוכרת בשר נבילה, וכיון דליכא דין לסתור ספק זה הוי ספק איסור מה"ת, ואם נבוא להכריע ספק זה ע"י חזקה של חזקת אינו זבוח על ספק נבילה,

או להיפוך חזקת היתר על ספק טריפה, מסתברים הדברים דלא שייך כאן ענין חזקה להכריע ספק זה, שהוא ספק על המקום שבו נמצא החתיכה אם מקום זה הוא מקום מיוחד למכירת בשר כשר או לא, והתוס' שכתבו בנדה בנמצא דאזלינן בתר רב שהוא במקום חזקה חזקת אינו זבוח, ל"ד לקבוע ששם אנו דנים על המקום שהוא החנות, וכאן אנו דנים על החתיכה עצמה לספק מאיזו חנות נפרשה, דבאמת עיקר הספק הוא עלי' אם נעשה בבשר זה הכשר המתיר או לא, רק כיון דידענו שמחננויות האלו נפרשה, תורת הספק הוא על המוכיחים, כלו' מאיזה חנות היא, אבל עכ"פ עיקר הספק הוא על החתיכה עצמה.

אם בשר כשר הוא או לא, ובעיקרהספק שלה איכא חזקה חזקת איסור, וע"כ בנידון בשר הנמצא יש מקום להבין שיטת התוס' אבל בלקח שנולד הספק בקביעות שהוא ספק על החנות ודאי אין מקום לדון משום חזקה: עוד נראה לי דאף אם נימא דיש מקום לדון במע"מ שיכריע חזקת איסור שאינו זבוח לעשות כודאי איסור כיון דעכ"פ איכא ספק שקול גם על הבשר עצמו אם נשחט או לא, מ"מ נראה היכא דאיכא ט' חנויות מוכרות בשר שחוטה נהי דקבוע הוא כמע"מ, אבל זה רק לענין ספק של החנויות, אבל אם נבוא לדון על עצמות הבשר אם נשחט או לא, ע"ז מהני רוב החנויות להכריע, דאיכא רוב מקרים המוכיחים שבשר זה כבר נשחט כהוגן, דעל רוב מקרים לא אמרה תורה דין קבוע כמש"כ בכ"מ בשער זה, ורובא עדיף מחזקה, רק רוב זה אינו מכריע את הספק של החנויות, וכ"כ חזקה אינה מכרעת ספק זה, אבל נגד הספק של עצם הדבר איכא רוב וחזקה, חזקת אינו זבוח ורוב המוכיח שהוא בשר כשר, ונשאר רק ספק של החנויות שהוא ספק שקול, וכ"ז רק לפי האמת דרוב מהני במקום חזקה ולולא זאת אפשר דמהני חזקה בספק שקול של ספק חנויות, עוד נראה דבאמת כל דברי התוס' בנדה שכתבו דגם רוב זה הוא נגד חזקה הוא רק לפרש סוגית הש"ס דהא דחשיב שם בגמ' בכמה מקומות שהלכו חכמים אחר הרוב שהוא גם היכא דאיכא חזקה, אבל באמת גם אם הוי אמרינן דחזקה עדיף מרוב הי' מהני רוב זה דאין הכרעת החזקה כאן על הספק שהרוב מכריע, והרוב שמכריע שהבשר הוא מחנות המוכרת בשר שחוטה אינו ענין המתנגד לחזקה שעכ"פ החנויות אלו מוכרות בשר שחוטה, ואין כונת הש"ס לפי' התוס' לומר דמשום רובא וחזקה רובא עדיף אלא מהאי טעמא גופא, שהרוב מכריע על פרישת הבשר והחזקה הוא על ענין אחר, ובהך דט' שרצים וצפרדע א' דברה"ר טהור, דלפי שיטת התוס' בנזיר שהבאנו הוא מטעם חזקה דגברא, אף שהספק נולד על המגיע מה הוא אם שרץ או צפרדע דלכאורה זה דומה לספק שעל החנות, אבל באמת ל"ד כלל זה לזה, דבט' שרצים נולד הספק על המטמא שמסלק את חזקת טהרה של האדם ומטמאהו, וכיון שהמטמא הוא ספק אם בר טומאה הוא והגברא מעיקרא ודאי טהור הוא, אין ספק מטמא מוציאו מחזקתו, וכן לענין כותית שהבאנו מתוס' ריש אלו נערות שהספק הוא על אבות נערה זו או אמהות אם גרמו עלי' דין שפחה והם בתורת ספק שפחה מדין קבוע אמרינן כיון דיש לה חזקת אבהתא אין ספק זה מוציאה מחזקתה, וכ"ז שייך רק היכא שאנו דנים שהדבר המסופק מחמת קבוע יגרום דין חדש על דבר אחר להוציאו מחזקתו, אבל בחנויות שאין החנות גורמת דין חדש על הבשר, רק מוכחת ומעידה על הבשר מאיזה סוג הוא, אם מסוג בשר שחוטה או מסוג בשר נבילה, מחמת שידעינן דאיכא כאן משני

המינים על ענין זה לא שייך כ"כ חזקה חזקת איסור או חזקת היתר, דזה יש לדמות יותר לתערובות שבארנו בשע"ג דלא שייך ענין חזקה כיון דהספק הוא שמא חתיכה זו היא היא האסורה, ועכ"פ מדברי המחבר בסעי' ד' אין שום הוכחה לענין זה לומר דמשו"ה אין כאן דין חזקה משום דדין קבוע מסלק כח חזקה, דמסתברים הדברים יותר לומר דסובר דבכה"ג ליכא חזקה כפי האופנים שכתבנו, והדברים פשוטים וברורים: וכן נראה לי בענין החקירה הג' שכתב הפמ"ג לענין אם מהני הוכחת קורבא בקבוע כגון שעומד סמוך לחנות המוכרת בשר שחוטה ולקח מן הקבוע דהוי כמע"מ וא"י מאיזה לקח אם אזלינן בתר קרוב לומר שודאי מן המוכרת בשר שחוטה לקח או לא, והביא דברי הכו"פ בסי' ק"י סק"ז שעמד על חקירה זו וכתב דיש להוכיח קצת דלא מהני, מהא דאומר לשלוחו צא וקדש דאסור בכל הנשים וקשה נימא דאותה העיר שהשליח שוכן בה יאסרו כל הנשים ואידך יהי' שרי, וע"כ צ"ל הואיל דחדית רחמנא דקבוע דוחה רוב ורוב עדיף מקורבא אף לקורבא דוחה ולא אזלינן בתר קרוב ומידי ספיקא לא נפקא, זהו תו"ד, ובגליון רש"א העתיק דברי' להלכה יעו"ש, וכל הרואה יראה דיסוד דבריהם בנוי על זה שהם חשבו שחדש דין קבוע הוא שלא יועיל רוב על דבר קבוע, ולפימש"כ דבקבוע ליכא רוב משום דחשבה תורה המיעוט הקבוע כאילו הי' מחצה אין כאן מקום לחקור על בירור של קורבא, אמנם יש מקום לחקירה זו גם עפ"י דרכנו, דהנה באמת גם לענין רוב קשה, לו יהא דבשעה שלוקח מן הקבוע שהוא רואה החנות ליכא רוב משום דחשבה תורה כמחצה, אבל אח"כ כשהלך מן החנות וא"י איזוהי, יתחדש אח"כ רוב של מקרה הפרישות כמו בפריש ממילא, לומר כל דפריש מרובא פריש, אלא הטעם בזה כמש"כ בכ"מ דרובא דאיתא קמן אינו מברר המציאות אלא מתיר את הספק, ומשו"ה אם נולד הספק בפרישות, כיון שהותר ספק זה אין בזה ספק אחר, אבל כשנולד הספק בקביעות, כלו' על החנות איזו היא וספק זה לא הותר ע"י רוב של פרישה משו"ה נשאר ספק שקול בלי היתר, ולפי"ז בלקח מן החנות שנולד הספק על החנות ואח"כ הוא עומד סמוך לחנות המוכרת בשר שחוטה שנתחדש בירור של קורבא, כמו דלא מהני בירור של פרישה לסתור את הספק דמעיקרא כ"כ לא מהני בירור של קורבא דבפשטות נראה דבירור של קורבא ג"כ אינו מכריע רק את הספק של הפרישה ואינו מברר המציאות דלא עדיף מרובא דאיתא קמן ונמצא דהספק שנולד בשעת לקיחה על החנות איזו היא נשאר ספק שקול, כהדין של בירור רוב.

אמנם יש לדון דלענין זה בירור של קורבא עדיף מרובא דאיתא קמן: דלענין רובא דאיתא קמן מצינו להדיא בשטמ"ק בשם הרא"ש שכתב כן דספק הוא והתורה עשתה ספק זה כודאי מקרא דאחרי רבים להטות, אבל לענין בירור של קורבא לא מצינו גלוי לזה שיהא ספק והדברים מסתברים לומר דענין בירור זה הוא כעין רגלים לדבר דמוכחהדבר עפ"י דרכי הטבע שמן הקרוב יותר שכיח, ראוי לומר דבירור של קורבא הוא בירור גמור עפ"י הכתוב בעגלה ערופה והי' העיר הקרובה, ואין להוכיח נגד זה מהא דקי"ל דרוב וקרוב הולכים אחר הרוב דאם הי' בירור של קורבא מברר יותר מרוב הי' ראוי לומר דקרוב עדיף, מזה אין ראוי דהרי רובא דליתא קמן ודאי מברר יותר מרובא דאיתא קמן, דהרי הוא בירור גמור עפ"י דרכי הטבע, וכמו שבארנו ענין זה בשע"ג, וכמו שהבאנו שם שיטת הרמב"ם דלענין דיני נפשות אזלינן בתר רוב ברובא

דליתא קמן, וברובא דאיתא קמן פסק הרמב"ם דלא מהני לענין דיני נפשות, ומ"מ מודה ר"מ דחייש למיעוטא מה"ת דאזלינן בתר רובא דאיתא קמן, שהטעם בזה כיון דרובא דאיתא קמן עשתה תורה ספק כודאי אין לחוש למיעוטא ואם נאמר כן הלא אם יש לנו בירור של קורבא על הלקיחה יש לנו בירור גם על הספק הראשון שהחנות שלקח ממנה היתה חנות המוכרת בשר שחוטה ונתבררה המציאות לגמרי ודין קבוע אינו מגרע כלום לענין בירור זה: אבל באמת נראה יותר להכריע דלא מהני בירור של קורבא בכה"ג מדסתמו המחבר והפוסקים ולא זכרו ענין זה לחלק בעמידתו וסתמו דבלקח ספיקו אסור משמע דס"ל דבירור של קורבא הוא כעין הבירור של רובא דאיתא קמן דאינו מברר את המציאות, ראי' לזה דאם הי' מברר את המציאות מנ"ל לר' זירא לומר דאפ"ה רובא עדיף דהרי מסתבר לומר להיפוך דאף דעשתה תורה ספק כודאי הוא דוקא אם איכא ספק בדבר אבל כיון דקורבא מבררת את הספק שוב אין כאן ספק, ולא שייך לומר שיהי' ספק כודאי וראי' לזה דע"א נגד רובא דאיתא קמן נאמן כמו דמוכח להדיא בפ"ק דכתובות ובפוסקים שם, ומעשים בכל יום דנאמן המוכר בשר לומר דבשר זה כשר הוא אף אם יש לו במקולין בשר טריפה שהם רוב נגד בשר כשר, ונגד חזקה אינו נאמן, אף דרובא וחזקה רובא עדיף, שהטעם בזה דהיכא דאיכא ע"א ליכא ספק, משום שהוא מעיד ומברר את המציאות, אבל חזקה אינה מבררת את המציאות, ולפי"ז אם הי' דין בירור של קורבא בירור על המציאות הי' ראוי להיות דקורבא מועלת נגד רובא דאיתא קמן אלא נראה דפשיטא להו להפוסקים דקורבא ג"כ הוא ספק והתורה עשתה כודאי כמו ברוב, ואף דגם בקורבא דמוכח אזלינן בתר רוב, י"ל דמה דמוכח ג"כ אינה הוכחה גמורה רק נוטה קצת להוכיח, דגם ברובא דאיתא קמן, יש לומר דמוכח קצת לומר דמן הרוב הוא עפ"י הרגילות: ומה דכתב הכו"פ להוכיח מאומר לשלוחו דלא מהני בירור של קורבא בקבוע הנה לדברינו הקושיא במקומה עומדת, דעפ"מ ש"כ מה דלא מהני בט' חנויות הוא שהספק הראשון נולד בשעה שלקח על החנות אינו מתברר ע"י בירור של קורבא, אבל באומר לשלוחו למה יאסר בנשים הנמצאות בעיר רחוקה משכונת השליח נימא ע"י בירור של קורבא דבעיר זו אינה האשה שקדש השליח משום שהיא רחוקה משכונת השליח ויתברר עיקר הספק דלפימ"ש"כ אין דין קבוע מגרע בירור של קורבא, ונראה לענ"ד דקושייתו מתורצת מטעם אחר דהנה דין קורבא ילפינן מעגלה ערופה דאמרה תורה שהעיר הקרובה מביאה, ומזה לא נוכל למילף רק היכא שאנו דנים על איזה עצם מאיזה מקום הוא מן הקרוב או מן הרחוק ע"ז אמרה תורה שעלינו לתלות כודאי שמן הקרוב הוא וכ"ז שייך בכל ענין שידיעת מקומו גורם הדין כמו בעגלה ערופה שמקומו של ההורג גורם הדין וכן בדם הנמצא בפרוזדור ובניפול הנמצא קרוב לשובך ומעות הנמצאים קרוב לשופר, אבל באומר לשלוחו שאנו דנים באיזו עיר עשה שליחותו לקדש האשה לא שייך לומר דהמקודשת היא במקום קרוב להשליח שהרי לא ידעין באיזה מקום עשה שליחותו, ואם נאמר לברר דלא הלך השליח למקום רחוק משכונתו וודאי גמר פעולתו במקום הקרוב אלי', על ענין כזה לברר על פועל היכן גמר פעולתו אין לנו שום גלוי בתורה על זה, ובתורה לא מצאנו רק שעלינו לתלות על הדבר שנודע שהי' כאן שהוא ממקום קרוב כעין כאן נמצא כאן הי' ורק בענין זה איכא מדרגות דאם נוכל לתלות כאן נמצא כאן הי' ממש במקום זה הוא עדיף מרובא כמש"כ הפוסקים ואם

א"א לתלות על מקום זה ממש זהו הדין של תורה שגלתה לנו בקרא דוהעיר הקרובה, אבל בפעולות של איזה פועל גם אם אפשר לתלות במקומו ממש ג"כ לא מצינו שיהי' בזה הדין כאן נמצא כאן הי', דאף אם הי' אשה פנוי' בביתו של השליח לא נאמר שבודאי אותה קדשה ולא אחרת, כללא של דבר, דרק על העצם שאנו דנים עלי' מאין הוא אנו תולים דממקום קרוב למציאותו הוא, אבל כשאנו דנים על הפועל באיזה מקום עשה לית' להאי כללא לתלות שעשה במקום הקרוב אלי' כנלענ"ד בעזה"י: עוד העיר בענין זה תלמידי החו"ב מר אהרן ישעי' נ"י מפינסק מש"כ בס' כו"פ דמחמת דין קרוב נאמר שאותה העיר שהשליח שוכן בתוכה יאסרו כל הנשים ואידך יהי' שרי אינו מוכן דהרי מה שאסור המשלח בכל הנשים הוא מחמת שמא האשה שרוצה לישא היא קרובת המקודשת והקרובות אפשר שנמצאות בשאר עירות, אבל עיקר הקושיא לא יתורץ בזה כמובן, דאם נברר מחמת דין קרוב שהמקודשת היתה בעיר שהשליח שוכן בתוכה הרי אז הי' מותרות הנשים של עיר שידוע שאין להם בהעיר ההיא שום קרובות, אבל הערתו נכונה לברר הענין כמו שהוא: פרק יג גרסינן במס' יומא ד' פ"ד ע"ב אמר רב יוסף אמר רב יהודא אמר שמואל לא הלכו בפקוח נפש אחר הרוב, ה"ד אי נימא דאיכא ט' ישראל ונכרי אחד ביניהם רובא ישראל נינהו אי נמי פלגא ופלגא ספק נפשות להקל, אלא דאיכא ט' נכרים וישראל אחד הא נמי פשיטא דהוי לי' קבוע וכל קבוע כמחצה על מחצה דמי, ל"צ דפרושלחצר אחרת מהו דתימא כל דפריש מרובא פריש קמ"ל דלא הלכו בפקוח נפש אחר הרוב, איני והאמר ר' אסי א"ר יוחנן ט' נכרים וישראל אחד באותה חצר מפקחים בחצר אחרת אין מפקחים, ל"ק הא דפרוש כולהו הא דפרוש מקצתייהו, ע"כ, ופירש"י ל"צ דפריש לחצר אחרת ושם נפלה מפולת על האחד דבכל דוכתא אמרינן כל דפריש מרובא פריש במידי דניידי והכא לא אמרינן הכי ואע"ג דבפרישתם כולהו ניידי: הא דפריש כולהו הואיל ואתחזק ישראל בהאי חצר שנפלה מפולת מפקחים ואע"ג דניידי לא אזלינן בתר רובא: הא דפרוש מקצתייהו ולא ידעינן אי הוי ישראל בהאי חצר אזלינן בתר רובא הואיל ולא אתחזק עכ"ל.

והרא"ש כתב בזה"ל פירש הא דפרוש כולהו מאותו חצר שהיו שם בשעת עקירתם נכנס אחד מהם לחצר אחרת ונפלה עליו מפולת אין מפקחים דכיון שנעקרו כולם אין כאן ישראל קבוע וכל דפריש מרובא פריש, והא דפריש מקצתייהו שפירש אחד מהם לחצר אחרת ונפלה עליו מפולת מפקחים, דכיון שנשארו אחרים קבועים במקומם כמע"מ דמי וספק נפשות להקל עכ"ל.

והר"ן כתב כהרא"ש והוסיף ע"ז כיון שהקביעות נשארה במקומה משום חומרא דפקוח נפש דיינינן לי' כמע"מ וספק נפשות להקל, אבל פרוש כולהו והלך אחד מהם לחצר אחרת ונפלה שם מפולת עליו כיון שהקביעות לא נשארה במקומה לא סגיא חומרא דפקוח נפש כולי האי דנימא דאפילו בכה"ג מפקחים עכ"ל.

והנה לא נזכר ברש"י ובהרא"ש ובר"ן שום זכר אם החילוקים האלה בין פרוש כולהו או לא אם הוא תקנת חכמים או הוא מה"ת, ובפשטות ראוי לומר דהוא מה"ת, דהרי הא דאין הולכים בפקוח נפש אחר הרוב כתבו בתוס' ד"ה ולפקח עליו את הגל וז"ל אומר

ר"י דהיינו טעמא דאין הולכים בפקוח נפש אחר הרוב משום דכתיב וחי בהם ולא שימות בהם) שלא יוכל לבוא בשום ענין לידי מיתת ישראל עכ"ל.

ולפי"ז תמוה מאד מה מועיל דפרוש כולהו עכ"פ לא הוי רק כרובא ואין הולכים בפקוח נפש אחר הרוב, ומצאתי בפמ"ג או"ח סי' שכ"ט שהעיר בזה ולא תירץ כלום, והנה יש מקום לומר דאף דבספק פקוח נפש אין הולכים אחר הרוב הוא דוקא בישראל שעליו נאמר וחי בהם ולא שימות בהם, אבל אם יש רוב דלאו ישראל הוא שלא נאמר על נפש זה וחי בהם ולא שימות בהם בכה"ג אזלינן בתר רובא, אבל לפי"ז למה לי דפריש כולהו ואח"כ פריש אחד, אם גם נשארו כולם בקביעות ליהני אם פריש אחד, דנימא כל דפריש מרובא פריש, ואיך שיהי' הלא להדיא אמור בדברי ר"י אמר שמואל דלא הלכו בפקוח נפש אחר הרוב, גם בכה"ג אם ספק ישראל הוא או נכרי, הרי אף דאיכא רוב מעליא שהוא נכרי מ"מ כיון דהוי ספק פקוח נפש דישראל לא אזלינן בתר רוב, וא"כ מה מהני אם פריש כולהו ואח"כ פריש אחד מהם: ונלענ"ד לומר בזה לחומר הקושיא דבכה"ג בעינן תרי רובי משני סוגים, היינו רוב אחד ע"י סכום המספר, דכיון דנפרשו כולם מקביעותם הראשון וחשיבי ניידים, אז על כל מקרה שספק לנו על אחד מהם איכא רוב של אחרי רבים להטות, שמן הדין הוא חשוב כנכרי, ורוב השני הוא מה שנפרש אחד מהחבורה שנתחזק בחבורה שיש שם ישראל אחד ופרישתו זאת הוא רוב מסוג אחר רוב ע"י מקרים, וע"י פרישה של אחד מהם מהחצר הראשונה שכולם נשארו בקביעות וליכא כאן רוב המקריי שהוא על ענין הפרישה, אבל שיהי' רוב ע"י רוב המספר בכה"ג שכולם קבועים הם וחשובים כמע"מ ליכא רוב וכמו שבארנו לעיל בפ"ב, דבכה"ג ליכא רוב מספרי דמה"ט אמרו בגמ' פ' התערובות בלשון זה כל דפריש מרובא פריש, וזהו שכתב הרא"ש דאם פריש אחד מהם לחצר אחרת ונפלה עלי' מפולת מפקחים, דכיון שנשארו אחרים קבועים במקומם כמע"מ דמי וספק נפשות להקל, היינו דבכה"ג ליכא רוב מספרי, דכיון שהנשארים חשובים כמע"מ ליכא רוב מספר של נכרים, אבל עכ"פ איכא רוב של המקריים על ענין הפרישה, אבל רוב אחד לא מהני בזה וכמו שנבאר, וכן להיפוך אם פרשו כולהו לחצר אחרת ונפלה מפולת על אחד מהם ג"כ לא מהני דבכ"ג איכא רוב המספר דכולם ניידים, אבל רוב המקרים ליכא שלא נפרש האחד מהשאר, והטעם לזה דבעינן בזה תרי רובי והיתרון של תרי רובי מחד רובא, דבפשטות אין נפ"מ בזה, דאף דמצינו לענין יוחסים דבעינן דוקא תרי רובי כמו דאמרינן במס' כתובות ד' ט"ו, הוא מעלה מדרבנן לענין יוחסים, אבל בשל תורה לא מצינו בכה"ג, אבל י"ל דכיון דאין הולכים בפקוח נפש אחר הרוב, שעיקר הענין בזה כיון דפקו"נ דוחה כל המצוות שבתורה כ"כ גם דין זה שאמרה תורה אחרי רבים להטות נדחה מפני ספק פקו"נ ואף דקרא דאחרי רבים להטות כתוב על ענין נפשות, שם איירי לענין חיוב מיתה כיון שהרבים מחייבים אותו מיתה אמרה תורה שעלינו הדין להרגו מפני שהוא חייב מיתה ע"י דין של הרבים, אבל בכה"ג שאנו דנים לענין לפקח את הגל אם ראוי לחלל שבת בשביל ספק איש זה אם מישראל הוא או לא, איך נבוא להכריע שלא לחלל שבת עלי' משום דין של אחרי רבים להטות, דין זה ג"כ ראוי שיהי' נדחה מחמת ספק פקו"נ דישראל, דהניחא אם הי' ענין זה של בירור, לומר דע"י רוב נתברר הספק במציאות, שהאיש שנפלה עליו המפולת הוא נכרי, אבל באמת לא נתבררה המציאות כלום ועדיין

ספק הוא וכמו שהבאנו בשע"ג דברי השטמ"ק בשם הרא"ש, והוא רק דין תורה לענין הנהגה, ומהראוי דין תורה זה להתבטל משום ספק פקו"נ כמו שבטלים כל הדינים שבתורה משום פקו"נ, אלא כיון דאיכא רוב מ"מ לומר שעל נפש זה לא אמרה תורה וחי בהם, יש לנו דין תורה על ענין זה גופא שעל נפש זה לא יתבטלו דיני התורה מחמת הצלתו, ומועיל לנו רוב זה שעל נפש זה יש לנו דין לילך בתר הרוב, ואח"כ מועיל הרוב להכריע שהוא כנכרי שאין מחללים עליו את השבת, ומשו"ה צריך בזה תרירובי, היינו שרוב אחד מועיל תחילה לחדש על נפש זה, שדין של אחרי רבים להטות יכריע את הדין של וחי בהם שיהי' לנו דין לילך בתר הרוב, ואח"כ בא הרוב השני ומכריע עליו שהוא נכרי, ואין לומר כיון דהרוב הא' הכריע שעל נפש זה לא נאמר וחי בהם ממילא אין לחלל עליו את השבת, דרק ע"י הדין של וחי בהם מחללים על פקו"נ את השבת, דבאמת ע"י הרוב הא' אין בכחנו להכריע דאין לחלל עליו את השבת, דעל עצמות דין זה לא מועיל כח של הרוב שהוא משום דין של אחרי רבים להטות כיון דבמציאות הוי ספק ישראל וספק פקו"נ דישראל דוחה דין של אחרי רבים להטות, ורק עלינו למצוא דין שיהי' בכחנו לילך בתר דין של אחרי רבים להטות, וקודם שאנו באים להכריע למעשה על עיקר הספק אם לחלל עליו את השבת או לא, אנחנו באים בכח דין של תורה שבדין זה אנו מחויבים ג"כ להתנהג עפ"י דין של הכתוב אחרי רבים להטות, והוא שיש לנו דין רוב שמחויבים אנחנו לילך בתר הרוב אף שנוגע לפקו"נ של ישראל ספק, וכאשר הוכרע הדין לילך בתר הרוב להשתמש גם בזה בדין של אחרי רבים להטות, צריך לנו רוב חדש להכריע שאין לחלל עליו את השבת, אבל ע"י רוב הראשון לא הוכרע עדיין אם לחלל עליו את השבת, או לא רק הוכרע שבפקו"נ של איש זה הדין לילך בתר הרוב, וכ"ז הוא מפני שאין רובא דאיתא קמן מברר את המציאות רק מחדש דין לענין הנהגה, ומשו"ה אף שהוכרע הדין ע"י רוב שמחויבים אנחנו בנידון זה לילך בתר הרוב לא הוכרע עדיין לבטל את ספק המיעוט אם לחלל עליו את השבת.

ובקצרה יש להסביר ענין העמוק הזה דשני דינים מסופקים אנו בעובדא זו אם לילך בנידון כזה אחר הרוב, ואחר ההכרעה שהוכרע לילך בתר הרוב, אנו דנים אם הוא מן הרוב או מן המיעוט לענין לחלל עליו את השבת. כנלענ"ד לחומר הענין הנפלא הזה: ומעתה אם כנים דברינו בעיקר יסוד ביאור הסוגיא החמורה הזו, יש לבאר מה שנראה לכאורה דברי רש"י ודברי הרא"ש כמחולקים זע"ז, ובאמת י"ל דלא פליגי לענין דינא, דהנה לפימ"ש"כ עיקר דברי הרא"ש הוא לציר שיהי' בזה תרי רובי משני סוגים, ומשו"ה י"ל דמה שכתב הרא"ש לבאר בהא דאמרינן בגמ' בפריש מקצתייהו שפירש אחד מהם, נלענ"ד שהוא בדוקא אם הי' הפורשים שלשה אז אף שנשארו רוב על מקומם וקביעותם הראשון ג"כ אין מפקחים, דמה נפ"מ במה ששם קבוע וכמע"מ הלא יש לנו רוב מהנפרשים שהם נידי ואיכא בזה ג"כ תרי רובי, רוב אחד ע"י המספר, דהרי רק אחד ישראל יש בתערובות זו, ובשלשה אנשים שנפרשו והם נידי איכא רוב נכרים, ורוב שני איכא בזה רוב מקריי, היינו שהשלשה הנפרשים הם מהרוב, ורק כשפירש אחד או שנים דליכא רוב מהנפרשים, בפ"ט, רוב המספר מאלה שהם נידי וצריך לצרף גם מהנשארים, וכיון שהם קבועים בטל החשבון של רוב המספר דהרי הם חשובים כמע"מ, וליכא בזה רק רוב אחד של פרישה דעל זה אין הקביעות של הנשארים מגרע כלום את

רוב של מקרה הפרישות אבל חד רובא לא מהני בזה, ובפרוש כולהו מפרש הרא"ש, תחילה נפרשו כולם ממקום קביעותם, ואח"כ נפרש אחד לחצר אחרת, ואיכא כאן תרי רובי רוב המספר משום דליכא כאן קבוע כלל, ורוב שני ע"י הפרישה שנפרש האחד מן החבורה כנ"ל.

ועפיד"ז י"ל דגם לרש"י ז"ל הכלל בזה דבעינן תרי רובי, אלא דרש"י מפרש בפריש מקצתייהו שנפרשו מקצתם היינו באופן שאפשר למצוא רוב בין הנפרשים לבד, כלומר היכא שנפרשו שלשה או ארבעה ואיכא בזה תרי רובי רוב מספר בין הנך דניידי, וגם רוב של פרישה שנפרשו מן המקום שנתחזק הישראל, ובפרוש כולהו אע"ג דכולהו ניידי ואיכא רוב של מספר, אבל כיון דאיתחזק בזה ישראל אחד וליכא רוב של ענין פרישה מהחבורה שנתחזק שם המיעוט לא אזלינן בזה בתר רובא, דאין הולכים בכה"ג בפקו"נ אחר הרוב, והנפ"מ בין פירש"י להרא"ש הוא רק בפירוש, דרש"י מפרש דבפרוש כול' מפקחים, ובפריש מקצתייהו אין מפקחים, ולהרא"ש הוא להיפוך, דבפרוש כולהו אין מפקחים ובפרוש מקצתייהו מפקחים, אבל לשניה' היכא דאיכא תרי רובי אין מפקחים ובחד רובא מפקחים, פירש רש"י בפרוש כולהו איכא חד רובא ובפרו' מקצתייהו איכא תרי רובי, ולהרא"ש הוא להיפוך, דהרא"ש מפרש בפריש כולהו ואח"כ פריש אחד, ורש"י מפרש דלא נפרש אחד רק כולהו באו לחצר אחרת, ובפרוש מקצתייהו מפרש רש"י שנפרשו כשלשה וארבעה, והרא"ש מפרש שנפרש רק אחד, ולפי"ז לדינא אין חילוק ביניהם, כנלענ"ד בענין זה, ומה"ט ניחא הא דחלוק דין ס"ס מדין רוב, דבס"ס מפורש בגמ' ד' פ"ה שם ובשו"ע סי' שכ"ט אפילו ספק ישראל ספק עכו"ם וספק חי ספק מת ועוד כמה ספיקות מפקחים אף שלא הוחזק כאן ישראל, דלכא' לפירש"י שהטעם בפרוש מקצתייהו, משום דלא איתחזק כאן ישראל אזלינן בתר רובא ובספק ספיקא דג"כ לא אתחזק ואפ"ה מפקחים, ומצינו בכמה ענינים דס"ס עדיף מרובא, ולפי מש"כ ניחא כיון דעכ"פ במציאות הוא ספק ובפקו"נ לא מהני לא רוב ולא ספק ספיקא, אם לא שיהי' לנו איזה כח דין מעיקרא לילך בתר רוב, ולפי"ז אם יהי' חד רובא דעכו"ם הוא ויהי' כאן עוד ספק ספיקא ספק חי ספק מת ספק הוא שם וכל כה"ג לפי"ד יהי' הדין דאין מפקחים דכח הרוב מעמיד את הדין להכריע למעשה ע"י ס"ס, וכן אם יצויר רוב וחזקה, שני סוגים שא' יגרום הדין לילך בתר רוב או חזקה או ס"ס, והב' יכריע את הדין כל כה"ג אין מפקחים, ואף דיש מקום לפקפק בזה דמה גרע רוב א' מתרי רובי דלמה לא יועיל הרוב הא' על שני הדינים דלכאו' כמו שמועיל אח"כ הרוב השני להכריע שאין לפקח עליו את הגל, כ"כ יועיל ע"ז ג"כ הרוב הראשון, אבל באמת אינה קושיא, דכיון שאנו דנים אם מועיל בזה ענין רוב להכריע לא שייך שיועיל רוב זה גופא על עצמו שיוכל להכריע בזה, דכלל הוא בכל הדינים כל שיש לנו ספק בדין אם דבר זה מועיל להכריע, אין הדבר המסופק בעצמו מכריע על עצמו, ומשו"ה בעינן תרי רובי, שהאחד יכריע על השני שהשני יכריע כנלענ"ד בסוגיא החמורה הזאת: