

סימן יב

ספק ספיקא בתערובת

א. שלוש הבנות בדעת ר"י שהחמיר בספק שנפל לתערובת

מחלוקת הראשונים כשספק נופל לתערובת אם דינו כספק ספיקא

איתא בגמרא (ביצה ג' ע"ב): "אחד ביצה שנולדה בשבת ואחד ביצה שנולדה ביום"ט אין מטלטלין אותה וכו' וספיקא אסורה ואם נתערבה באלף כולן אסורות וכו', סיפא אתאן לספק טרפה. אי הכי, אימא סיפא: נתערבה באלף - כולן אסורות. אי אמרת בשלמא ספק יום טוב ספק חול - הוי דבר שיש לו מתירין, וכל דבר שיש לו מתירין אפילו באלף לא בטיל. אלא אי אמרת ספק טרפה - דבר שאין לו מתירין היא, ותבטל ברובא", ע"כ. ונחלקו הראשונים בביאור הסוגיה. לדעת ר"ת (ספר הישר, חלק התשובות סי' עד אות ב, ה"ד בתוס' שם ד"ה ואחרות) הנידון דנתערבה באלף חוזר ומתייחס לודאי טריפה או נולד. אולם ר"י (ה"ד בתרומה הל' איסור והיתר סי' עו) מפרש שמדובר על אותה ביצה שהיא ספק טריפה או ספק נולדה ביום"ט, שגם היא נאסרת בתערובת של אלף.

ולשון הגמרא: "אי אמרת בשלמא ספק יום טוב ספק חול וכו' אלא אי אמרת ספק טרפה" וכו', לכאורה מסייעת לר"י, כיון שלפי ר"ת היה צריך לומר: "אי אמרת בשלמא נולדה ביום טוב וכו' אלא אי אמרת טריפה" וכו'. דלכאורה לא היה לה לגמרא לומר שמדובר על ספק, דהא הדיון בנתערבה באלף חוזר לעיקר האיסור ולא לספק. וכן הגרסה גם בכל כתבי היד¹. וצריך לומר לשיטתו שמזכירים את הספק בגלל שזה היה הנידון ברישא, אע"פ שהנידון עצמו הוא לא ספק. וכבר עמד על הקושי הזה הרשב"א (ביצה שם ד"ה נתערבה) וכתב "וזהו דוחק קצת".

1. וכן הוא בר"ח, בר"ה וברשב"א. אמנם בה"ג (הל' ביצים עמ' תרלח), בתשובות הגאונים (שערי תשובה סי' קצ) ובספר האורה (ח"א סי' קו) נראה שלא גרסו בגמרא את המילה ספק.

שתי מסורות בדעת ר"י: דברי התרומה שדבר שהתעורר בו ספק ונאסר מדאורייתא עוד לפני שהתערב נידון כאיסור ודאי

ומצינו שתי מסורות של תלמידי ר"י שמסרו באופן שונה מה היתה שיטתו. ז"ל תלמידו בעל התרומה (שם): "ועתה יזהר החכם שלא יתיר כשספק הראשון אסור דאורייתא והוא בריה או אף דבר שבמנין או חתיכה עצמה ראויה להתכבד בו ונתערב באחרים הכל אסור, ואפילו באלף לא בטיל כמו אילו נתערב ודאי של איסור, שהרי מקודם שנתערב נמי הויה הספק² דאורייתא אסור, וחייב עליו אשם תלוי אי הויה שייך בה כרת בודאי אסור. וכן מפרש מורי רבינו יצחק בר רב שמואל ההיא דריש ביצה, ספק ביצה טריפה אסורה ואי נתערבה באלף לא בטיל וכולן אסורות. ורבינו יעקב מפרש דנתערבה קאי אודאי, דאילו אספק טריפה אמאי אסורות הויה ליה ספק ספיקא וכו'. ומורי רבינו מפרש דנתערבה קאי שפיר אספיקא, דכיון דמן התורה אסורה ושייך בה אשם תלוי בוודאי אי הויה ביה כרת, לכך כי נתערבה הויה חד ספיקא ואפילו באלף לא בטיל. הילכך תרנגולת או בהמה או ביצה והן ספק טרפה או חתיכה שנאסרה מספק או אם הם אסורות בודאי³ ונתערבו עם אחת של היתר כיוצא בהם, דהשתא כל אחד ואחד הויה ספיקא דאורייתא כיון שלא נתערבו ברוב, אם הספיקא נתערבה באלף כולן אסורות כדין דבר שבמנין דלא בטיל כמו אם נתערב ודאי של איסור, אבל אי האסורין בודאי נתערבו מתחלה בשנים, דהשתא מותרין הכל מן התורה מטעם רוב אבל מדרבנן אסורין משום דהויה דבר שבמנין, אם נפל אחד מאותו התערובת ברוב הכל מותר מטעם ספק ספיקא, כמו מריבוא לריבוא או ספק ספיקא שהכל בגוף הדבר בלא התערובות נמי מותר", עכ"ל. ומבואר שמחלוקת ר"ת ור"י בביאור הסוגיה תלויה במחלוקתם בדין ספק ספיקא: ר"ת סובר שכל ספק שנופל לתערובת נחשב ספק ספיקא ומותר, ואפילו שהספק שנופל הוא דבר שיש לו מתירין או דבר חשוב שאינו מתבטל בתערובת (אם הוא היה ודאי). ואילו ר"י סובר שאם ספק נופל לתערובת, ואותו ספק הוא דבר שיש לו מתירין או דבר חשוב או שאר דברים שאינם מתבטלים בתערובת, לא חל עליו ההיתר של ספק ספיקא והוא אסור. אבל סתם ספק ספיקא בעלמא שאינו קשור לתערובות, פשיטא לר"י שיש להקל

2. כך היא הגרסה לפי כת"י לונ' ובכת"י וט': הויה ספק. ובדפוסים שובש: הויה שם מספק.

3. כך היא הגרסה לפי כת"י לונ' ובכת"י וט' ובדפוסים: או אם הן כולן אסורות ונתערבו עם אחת של היתר וכו'. ובסמ"ג שלפנינו (ל"ת קמ-קמא ד"ה תניא) נשמטו המלים "או אם הם אסורות בודאי".

בו. ולא אמר ר"י את דבריו אלא רק כשיש ספק בגוף של דבר כלשהו והוא עצמו נפל לתערובת.

קשיים לכאורה בדברי התרומה שנקט דבריו רק בספק דאורייתא

ומבואר להדיא כמה פעמים בדברי התרומה שדברי ר"י אמורים רק בספק איסור דאורייתא. הוא כותב: "כשספק הראשון אסור מדאורייתא וכו', שהרי מקודם שנתערב נמי הוא הספק דאורייתא אסור וחייב עליו אשם תלוי וכו', דכיון דמן התורה אסורה וכו', דהשתא כל אחד ואחד הוא ספיקא דאורייתא וכו', אבל אי וכו' דהשתא מותרין הכל מן התורה מטעם רוב אבל מדרבנן אסורין וכו', הכל מותר", עכ"ל. ולכאורה קשה ממה נפשך, אם ספק ספיקא מועיל בדאורייתא, מאי איכפת לן שהספק הראשון עדיין משאיר את הדבר כאיסור דאורייתא. ואם ספק ספיקא אינו מועיל בדאורייתא, מדוע בספק ספיקא שהכל בגוף הדבר בלא תערובת, מותר. ועל כרחך זהו דין מיוחד באיסור תערובות. דחכמים גזרו על כל דבר שבמנין ואפילו שהיה ניתן להתירו מדאורייתא בנופלו לתערובת. ולכן גזירתם חלה אף על דבר שהיה ניתן להתירו מטעם ספק ספיקא. וכיון שכבר קודם שנפל לתערובת הוא היה אסור מדאורייתא ככל ספק דאורייתא, חלה גזרת התערובת גם עליו. אמנם לפי זה קשה לכאורה מדוע כשהדבר אסור מדרבנן, לא חלה עליו גזירת התערובת. דלכאורה גם כן אפשר היה לומר שלפני הנפילה לתערובת היה הדבר אסור, והיתה צריכה לחול הגזירה גם עליו. ורואים להדיא במסקנת הסוגיה לפי רב אשי שגזירת התערובת חלה גם על ביצה שספק נולדה ביו"ט, למרות שאיסורה הוא מדרבנן. ואמנם יש מקום לומר שהתרומה הבין שמה שכתוב נתערבה באלף כולן אסורות אינו מוסב על הספק שנזכר לעיל מינה, אלא על ביצה שודאי נולדה ביו"ט, והיא אינה בטלה בתערובת רק משום שיש לה מתירין ולא משום גזירת התערובת. אך לכאורה יש בזה דוחק. ועוד קשה, מדוע אומר התרומה שבגלל שהדבר היה אסור לפני הנפילה לתערובת אין כאן אלא רק ספק אחד, ואילו אם הדבר היה אסור מדרבנן היה "מותר מטעם ספק ספיקא". דלכאורה גם אם היינו אומרים שחכמים הקלו בדרבנן והחמירו בדאורייתא, לא היה זה נכון לומר שבדאורייתא יש ספק אחד ובדרבנן ספק ספיקא. הרי אליבא דאמת יש בשני המקרים ספק ספיקא, והמציאות של ספק ספיקא אינה תלויה לכאורה בשאלה אם האיסור מדאורייתא או מדרבנן. ויתבאר כל זה לקמן.

מסורת אחרת בדעת ר"י: לפי השטמ"ק בכל שילוב של גוף ותערובת לא חל היתר ספק ספיקא

ומצינו בדעתו של ר"י מסורת אחרת שהובאה בשטמ"ק (זבחים עד ע"א אות ט) וז"ל: "היכא שהזאב לקח שה מהעדר [ויש ספק] שמא דרסה והחזירה לעדר ואינו יודע איזה היא וכו', ריב"א היה רוצה להתיר מטעם ספק ספיקא, ספק אם דרוסת רגל ספק אם דרוסת השן, ואפילו את"ל דרוסת הרגל, ספק אם זו היא אם לאו. אמנם פר"י שאין להתיר מטעם ספק ספיקא אלא היכא דהספקות שוות בתרי ביטולים, כגון נתערבו באחרות ואחרות באחרות, דכל הספיקות ע"י עירוב, אבל הנך ספיקות דזאב ספיקן אינן שוות, דספק ראשון אם זו בהמה שנטל הזאב וספק שני אם הוא דרוסת השן אם לאו", עכ"ל. ומבואר מדברי השטמ"ק הללו בשם ר"י שאין אפשרות להתיר בספק ספיקא כאשר ספק אחד הוא ספק של תערובת והספק השני הוא ספק רגיל. ומלשון הדברים נראה שהסיבה איננה בגלל שלפני הכניסה לתערובת חל על השה דין איסור גמור של ספק טריפה דאורייתא, אלא עצם זה ש"ספיקן אינן שוות" הוא זה שמונע מלהחיל על זה את היתר ספק ספיקא. ויש להתיר מטעם ספק ספיקא רק "היכא דהספקות שוות". ובהצגת הספקות הוא מפרט דוקא את הספק של התערובת כספק הראשון, ואת הספק טריפה של ספק דרוסת שן אם לאו הוא מביא כספק שבא לאחר מכן. ומוכח גם מזה שהקביעה שלא מועילה התערובת איננה משום שכבר קודם שנכנס לתערובת היה נידון של ספק דאורייתא. אלא כאמור הכל תלוי בזה ש"ספיקן אינן שוות". וצריך להבין את הסברה שבדבר. ויתבאר גם זה לקמן.

הבנת הרשב"א בדעת ר"י

ומצינו עוד שתי שיטות בראשונים בהבנת דעת ר"י. הרשב"א (תוה"א ב"ד ש"ב, כד ע"ב) כתב בשמו וז"ל: "ומיהו אמרו משמו של רבינו יצחק הזקן הידוע בעל התוספות ז"ל דלא אמרו ספק ספיקא להקל אלא בשתי ספיקות הבאות מכח שתי תערובות, כגון זו שאמרנו שנפלה טבעת של ע"ז לריבוא ומריבוא לריבוא, דכל חדא וחדא שבתערובת שניה איכא תרי ספיקי, דבכל חדא איכא למימר לא זו היא שנפלה כאן, ואם תמצא לומר זו היא שנפלה כאן, שמא לא זו היא שנפלה לריבוא ראשון. אבל בעלמא שאינו בא מכח שני תערובות לא. ועל כן הוא מפרש בריש פרק קמא דביצה כי מה שאמרו שם נתערבה באלף כולן אסורות, אספיקה אסורה

קאי, לומר שאפילו ספק נולדה ביום טוב ספק לא נולדה ביום טוב, אם נתערבה באחרות כולן אסורות", עכ"ל. ויעוין שם בהמשך שהקשה מהא דפתח פתוח דאמרין ספק ספיקא, אפילו שאין אלו שני ספיקות הבאים מכוח שתי תערובות. ותירץ (שם כה ע"א): "דהתם שאני שאי איפשר לזו לבוא לפניך אלא בשתי ספיקות, ואי אתה יכול להחמיר עליה ולומר היאך נתיר וכבר אסרתה, כמו שאתה אומר בספק נולדה ביום טוב, שמיד עמדה עלינו באיסור ואחר כך נתערבה באחרות וניתוסף בתערובת ספק זה השני". ובדרך זו מיושב גם ההבדל בין פתח פתוח ובין ספק טריפה, דגם בספק טריפה הוא כבר הוכרע לאיסור עוד קודם שנפל הספק לתערובת. ומדבריו נראה שהבין את ר"י כמסורת הראשונה הנ"ל, דאחרת לא היה מקום להקשות כלל מפתח פתוח, דהא גם בפתח פתוח זה אותו סוג של ספקות. ולפי המסורת השניה אין מקום לשלול ספק ספיקא אלא רק כשיש הבדל בין הספקות. אמנם מאידך גיסא, מבואר שהרשב"א לא נקט לגמרי כשיטת התרומה כיון שהוא אינו מגביל את חידוש דינו של ר"י אך ורק לספק דאורייתא, ולשיטתו יש להחמיר גם בספק דרבנן שהוכרע דינו לפני שנפל לתערובת. דמבואר שהדברים אמורים גם ביחס לספק ביצה שנולדה ביום טוב. וכן במשמרת הבית שם הוא השיג להדיא על הרא"ה, ונקט במפורש שהדברים אמורים אף בספקות דרבנן שהחמירו בהם⁴.

סברת ר"י לא מובנת אם ספק ספיקא הוא מטעם רוב

אמנם דברי הרשב"א בדעת ר"י אינם מובנים בטעמם. דלכאורה מאי איכפת לן אם הספק הראשון הוכרע כבר לאיסור. סוף סוף עכשיו השתנו הנסיבות, דהצטרף לספק הזה עוד ספק. ומדוע שלא נדון בכל הענין מחדש, ונקל בו כמו שאנו מקילים בספק ספיקא של שתי תערובות או בספק ספיקא כמו בפתח פתוח, וצ"ע. ובאמת נראה שאם הקולא שבספק ספיקא נובעת מדין רוב, אין מקום להבין את דברי ר"י, אף להבנות האחרות בדעתו. דכמו שמצינו (תרומות פ"ה מ"ט): "סאה תרומה שנפלה לפחות ממאה ואחר כן נפלו שם חולין אם שוגג מותר ואם מזיד אסור". ומבואר שאפילו שהוא כבר הכיר בכך שהתערובת אסורה, בכל זאת אם נפלו חולין נוספים והשתנה שיעור המתיר בתערובת, התערובת כולה חוזרת להיות מותרת. ואע"פ שכבר הוכרע דינה של התערובת קודם לכן לאיסור, בכל

4. אם כי בדבריו נראה שמחמיר רק באיסורי דרבנן שיש בהם חשש שיבוא לאיסור דאורייתא.

זאת צירוף חדש של גורמי היתר משנה את ההכרעה שהיתה קודם לכן. ואם כן לכאורה היה צריך גם בנידון דידן לחזור ולהתיר, אע"פ שקודם לכן הכרענו את דין הספק לחומרא. דעתה יש לנו רוב מעליא שיפה כוחו להתיר⁵.

לשיטת הרשב"א אי אפשר גם להבין שההיתר הוא מצד ספיקא דרבנן לקולא

וברור שלא ניתן לומר בדעת הרשב"א שההיתר בספק ספיקא הוא מצד שהספק הראשון גרם שהאיסור יהיה איסור דרבנן, והספק השני הוא כבר ספיקא בדרבנן, דאזלינן ביה לקולא. דהא שיטת הרשב"א היא שספיקא דאורייתא מדאורייתא לחומרא. ונראה שאף התרומה שהזכיר את חיוב אשם תלוי, התכוון להוכיח מזה שספיקא דאורייתא אסור מן התורה. אמנם גם אם נאמר שיש ריבוי כלשהו לחיוב הספקות בדאורייתא, שלא נאמר בספק ספיקא, לא תהיה מובנת סברת ר"י. דהא מבואר מדברי הרשב"א בדעת ר"י שאפילו בספיקא דרבנן, כגון ביצה שיש ספק אם היא נולדה ביום טוב (ששיטת הרשב"א שם היא שהאיסור הוא מדרבנן בלבד), לא אמרינן ספק ספיקא. כיון שעכ"פ הוכרע דינה של הביצה הזאת לחומרא, עוד קודם שנפלה ביצה זו לתערובת. והרי לכאורה ברור שעל כל ביצה וביצה יש לנו ספיקא דרבנן רגיל, ובכל זאת היא אסורה אליבא דר"י.

טעמו של ספק ספיקא

והנה, במקום אחר (טל חיים כללי הוראה ח"א סי' ו) התבאר שטעם ההיתר בספק ספיקא אינו מדין רוב (אלא אם כן זהו רוב מציאותי וממשי), אלא הטעם שנראה מדברי הגמרא (פסחים ט' ע"א) הוא שספק אינו מוציא מידי ודאי אך הוא מוציא מידי ספק. והיינו משום שצד החומרא שבספק השני נצרך כדי לקיים את צד החומרא שבספק הראשון, ונמצא שצד הקולא שבספק השני עומד לבדו ומכריע את ההלכה. והתבארו שם הדברים בהרחבה.

5. ואע"פ שנידון דספק ספיקא הוא (לפי ההבנה שכוחו מדין רוב) כרובא דליתא קמן, יש לנו לדון מקרה זה לקולא ולא לחומרא. דהא בשלב הראשון ההכרעה לחומרא היתה מכוח ספק דליתא קמן, ודוקא הגורם שהצטרף לקולא הוא איתא קמן. ומשא"כ בנידון דתרומות שם שההכרעה לחומרא בתחילה היתה מכוח רוב דאיתא קמן, ואעפ"כ משתנה עכשיו הדין ומקילים בכל התערובת.

ביאור דברי ר"י לפי זה

ונראה שלפי זה דברי ר"י יהיו מובנים היטב, ומדבריו ניתן להביא ראיה גדולה להבנה זו. כמו שהתבאר (טל חיים שם) בדין ספק שאינו שקול, שהספק מוכרע על פי הרוב, והספק שכנגדו כבר אינו יכול להכריע אותו, כך גם בנידון דידן. הספק הראשון כבר הוכרע, ומעתה ואילך כבר אין כוח ביד הספק השני להוציא מאותה הכרעה. וכמו שכתבו התוס' (כתובות כו ע"ב ד"ה אנו אחתינו) בשם ר"י בר ברוך בדין תרי ותרי אליבא דחכמים דברייתא (שם כב ע"ב), שאם כבר העידו שני עדים נגד חזקה כלשהי שהיתה ואחריהם באו עדים אחרים והעידו להיפך מדבריהם, לא מחזירים את המצב לחזקה שהיתה בתחילה אלא סומכים על דברי העדים הראשונים, וז"ל: "דלא אמרינן בכל הני אוקמא אחזקה, לפי שהשנים שמוציאים אותו מחזקתו של היתר הם מעידים תחילה, ומיד כשהעידו יצא מחזקתו על ידי עדותו, ותו לא אמרינן אוקמא אחזקה", עכ"ל. ולכן אמרו חכמים שאשה נשואה ששני עדים העידו שבעלה מת ונישאה ואחר כך באו עדים ואמרו שלא מת, אינה צריכה לצאת מבעלה השני. ואע"פ שאם כל העדים היו באים יחד היינו משאירים את האשה בחזקתה, מכל מקום כיון שהעדים שהעידו שהוא מת העידו קודם והתקבלה עדותם, כבר הוכרע הדבר, ותו לא יכולים העדים השניים להחזיר את המצב לקדמותו. ומדברי חכמים מבואר שאם לא נישאת אסור לה להנשא רק מדרבנן, דאין האיסור אמור אלא רק לכתחילה ולא בדיעבד. ומדאורייתא אע"פ שהיא לא נישאת היא כבר מותרת, כיון שהתקבלה עדות הראשונים, והוכרע דינה להנשא. ולכן אפילו אם העדים השניים הגיעו לפני שהיא נישאה והיא נישאה, אף שנהגה שלא כדיון, היא לא יוצאת. ובמאירי (שם כב ע"ב ד"ה כבר ביארנו), וכן בפני יהושע (שם ד"ה ועפ"י הדברים) בשם ר"א ברודא, מבואר שאפילו לדעת ר' מנחם ב"ר יוסי דפליג על חכמים וסבירא ליה שאם נישאת תצא, אין זה אלא רק מדרבנן ומשום קנסא. ויוצא אפוא שמדינא דאורייתא גם לפי ר' מנחם ב"ר יוסי יצרה העדות הראשונה מציאות שכבר לא משתנית על ידי העדות השניה שבאה אחריה (אע"פ שאם העדויות היו באות בבת אחת, לא היה בכוחה של העדות הראשונה ליצור מציאות כזאת).

אמנם כל הדברים הללו אמורים רק לפי ההבנה שהספק ספיקא מועיל מצד זה שהספק השני בא להוציא מידי הספק הראשון. אבל אם הוא מועיל מכוח רוב, יש הכרח לתלות את הדבר בהסתברות המציאותית לכך שהוא פוגע באיסור. ומהבחינה הזאת אין שום סיבה לומר שהכרעה שהיתה קודם, תמנע מלהתייחס

אל המציאות העכשווית באופן מחודש, לאחר שהצטרפו גורמים נוספים המאפשרים לראות אותה באופן אחר.

ב. שתי הבנות נוספות של הרא"ה בדעת ר"י

הבנת הרא"ה בדעת ר"י שצריך שספק אחד יתיר מדאורייתא בפני עצמו

והרא"ה בבדק הבית (שם) הבין את דעת ר"י בדרך אחרת. לשיטתו ר"י לא התיר ספק ספיקא "אלא היכא דבספק ראשון שרי מדאורייתא אלא מדרבנן אסיר כגון הא דתערובת, הילכך הוה ליה ספק שני ספק דרבנן. אבל כל היכא דבספק ראשון מיתסר דאורייתא, ספק שני אסור מדרבנן דלא חשיב אלא חד ספיקא", עכ"ל. ויעוין בדבריו שמבאר לגבי כל המקרים שבהם מועיל ספק ספיקא, שהאיסור הקיים בהם אחרי הספק הראשון הוא רק איסור דרבנן. ואפילו ההיא דפתח פתוח הוא רק איסור דרבנן, כיון שיש לאשה זו חזקת היתר. ומדברים אלה יש להבין שגם הרא"ה למד בדעת ר"י כמסורת הראשונה הנ"ל, דאין רמז בדבריו אלה ובדבריו האחרים לכך שיש צורך שהספקות יהיו מאותו סוג. אמנם מאידך גיסא, אין דבריו מתאימים לדברי התרומה, כיון שלדברי התרומה אין מקום לאסור מעיקרא כשמדובר על ספק ספיקא כמו בפתח פתוח דאשה. ולא צריך להגיע לכך שהאיסור הוא מדרבנן ומשום שיש לאשה חזקת היתר. דודאי ספק ספיקא מועיל גם בדאורייתא. ורק כשמדובר על צירוף של ספק ותערובת, בזה יש צורך שהספק יהיה אסור מדרבנן בלבד.

קשיים רבים בהבנת הרא"ה

אמנם לכאורה דברי הרא"ה הללו אינם מובנים. אם אנו אומרים שספק ספיקא מועיל מטעם רוב, אם כן אין שום סיבה שלא יחול דין ספק ספיקא בדבר שאיסורו מדאורייתא, כשם שכל רוב מותר גמור לכתחילה גם באיסורי דאורייתא. וגם אם נאמר שספק ספיקא מועיל משום שהספק השני מוציא מידי הספק הראשון, אין סיבה להבדיל בזה בין ספיקא דאורייתא ובין ספיקא דרבנן, דכשם שהספק להחמיר הוא מדאורייתא, גם הספק שמיקל כנגדו הוא מדאורייתא.

ובר מן דין נראה מלשון הרא"ה שהספק השני אינו מוגדר כספק שבא להקל בניגוד לספק הראשון שבא להחמיר, אלא הוא ספק רגיל שבא על גבי ספק אחר, ובגלל צירופו מקילים בדבר יותר. דרואים מדבריו שיש הקבלה בין ספק ספיקא

שהאיסור הראשון הוא מדרבנן ובין ספק ספיקא שהאיסור הראשון הוא מדאורייתא. ומשמע מדבריו שכשם שבסוג הראשון (מדרבנן) הספק השני מותר בגלל שהוא מצטרף לאיסור דרבנן ויוצר בזה ספיקא דרבנן, ולא בגלל שהספק השני מוציא מידי הספק הראשון, הוא הדין בסוג השני (מדאורייתא) שהספק השני היה אמור להיות מותר בגלל שצירופו לספק הראשון היה אמור לגרום לקולא.

ועוד קשה, כיון שהרא"ה הסביר שבספק ספיקא שספקו הראשון אסור מדרבנן יש להקל בספקו השני משום שספק זה הוא ספיקא דרבנן, וכיון שהוא קבע שהספק הראשון במקרה רגיל של ספק דאורייתא הוא אסור מדאורייתא, אם כן מתבקש הסבר מדוע הספק השני אינו נחשב ספיקא דאורייתא, ומדוע אין הוא נפשט לחומרא גם ברמה של הדאורייתא. דלכאורה מעצם הקביעה שהספק הראשון עדיין אסור מדאורייתא, יש ללמוד שספיקא דאורייתא מדאורייתא לחומרא. ואם כן, גם הספק השני צריך היה להיות אסור מדאורייתא. ובשלמא אם הרא"ה היה אומר סתם שחכמים הקלו בספק ספיקא שספקו הראשון אסור מדרבנן והחמירו בספק ספיקא שספקו הראשון אסור מדאורייתא, לא היה הכרח בזה, דהשתא אין הכרח לתלות את דין הספק השני בכללים של ספיקא דאורייתא לחומרא וספיקא דרבנן לקולא, ואפשר להבין שכל האיסור בספק הוא רק מדרבנן, והם אמרו והם אמרו. אולם הרא"ה מניח כדבר המובן מאליו שבספק רגיל יחול איסור דאורייתא, ומאידך פשוט לו שבספק השני יחול היתר מדאורייתא, ואין הוא נזקק אלא רק להסביר שעכ"פ חל על זה איסור דרבנן.

ביאור הבנת הרא"ה בדעת ר"י

ונראה לומר בדעת הרא"ה אליבא דר"י שהסיבה לכך שספיקא דאורייתא לחומרא היא מכיון שמצינו שהתורה הקפידה על הספק וחייבה חטאת ואשם תלוי. וזו הסיבה שהרא"ה כותב: "משום דספק ראשון איסור תורה שהרי על הספקות מביאין חטאת". ומשמע מפשטות דבריו שהוא לומד מזה שהתורה מחייבת על הספקות, שספיקא דאורייתא מדאורייתא לחומרא (ואין זו ראייה בעלמא שספיקא דאורייתא מדאורייתא לחומרא, דלא היה לו צורך להוכיח את הדבר, דהא גם הרשב"א דפליג עליה סובר שהספק אסור מדאורייתא). ולפי זה ניתן להבין כדבר המובן מאליו שאין לנו אלא חידוש התורה שאסרה את הספקות. אבל בספק ספקות אין לנו מקור לאסור, ולכן יש להתיר את הדבר

מדאורייתא. והשתא דאתינן להכי מובן בפשיטות מדוע לא הקלו בספק ספיקא שספקו הראשון הוא מדאורייתא. דעל כל פנים ספק דאורייתא לפנינו, דהא הספק הראשון הוא איסור גמור מדאורייתא. וחכמים קבעו כלל דכל ספיקא דאורייתא לחומרא. וכוונתם היתה לומר בזה שתמיד יש לאסור, בין אם זהו ספק שאין מצטרף אליו שום ספק נוסף, שאז איסורו של הדבר הוא מדאורייתא, ובין אם מצטרף אליו עוד ספק, שאז איסורו הוא מדרבנן. וזו הסיבה שהרא"ה מדגיש "דלא חשיב אלא חד ספיקא", דכוונתו לומר שעכ"פ יש כאן ספיקא דאורייתא שצריך להחמיר בו. ורק כאשר הספק הראשון מתיר לגמרי מדאורייתא ומותר רק איסור מדרבנן, ניתן לומר על הספק השני ספיקא דרבנן לקולא. ולכן הוא גם הדגיש בהמשך (כשהספק הראשון הוא מדאורייתא): "לא מיקרי ספק ספיקא ולא שרינן לה מדין ספק ספיקא".

לפי תירוצו השני על פתח פתוח יש ספק ספיקא גם באיסור דאורייתא

אמנם בתירוצו השני על הקושיה מפתח פתוח (דמבואר שם שבאיסור דאורייתא אמרינן ספק ספיקא) הוא כתב: "אי נמי כולהו תרי ספיקי בעלמא בכל דוכתא ודאי איסורא דרבנן הוא ולא דאורייתא, וכיון דכן הכא גבי אשה אין ראוי להאמינו על פיו לאוסרה עליו כיון דליכא אלא איסורא דרבנן", עכ"ל. ומבואר מדבריו שאפילו שבאמת הספק הראשון אינו מוציא מידי איסור דאורייתא ובצירוף הספק השני היה צריך להיות איסור מדרבנן, בכל זאת הקשתה הגמרא מדוע הוא נאמן לאוסרה עליו. ואמנם בתירוצו הראשון כתב הרא"ה ד"לא מיקרי ספק ספיקא" במקרה שהאיסור הראשון הוא איסור דאורייתא, אך בתירוץ השני הוא משנה את הנחתו ומודה שמצד השם של הדבר ניתן לקרוא לזה ספק ספיקא. ורק ההיתר לכתחילה הקיים בספק ספיקא לא שייך בדרך כלל במקרה כזה (אא"כ קיימת הסברה שאין ראוי להאמינו לאוסרה עליו).

הסבר נוסף של הרא"ה לשיטת ר"י

ובהמשך דבריו שם כתב הרא"ה הסבר אחר בדעת ר"י וז"ל: "ולישנא אחרינא אליבא דרבינו יצחק ז"ל דכל ספק ספיקא בגופו של איסור מותר, וכל ספק ספיקא בתערובת כגון שתי תערובות מותר, אבל חד ספיקא בגופו כיון דמיתסר באורייתא לא משתרי בספק שני דתערובות משום טעמא דספק בכל דבר שיש לו ביטול בחד תערובת, וזה הלשון מתחזיר מן הכל", עכ"ל. ובזה מיושב שבספק

טריפה שהתערבה באים להתיר מכוח ספק שבגופו וספק של תערובת, ושני ספקות אלו לא יוצרים ספק ספיקא. אבל ספק לא תחתיו וספק באונס הם שני ספקות בגופו של איסור, וכן טבעת של עבודה זרה שהתערבה באחרות ואחרות באחרות, באים להתיר מכוח שתי תערובות, וחשיב שפיר ספק ספיקא. והבנה זאת לכאורה נראית דומה להבנה שמבוארת בדברי התוס' המובאים בשטמ"ק בשם ר"י. אבל כפי שהתבאר, בדברי השטמ"ק לא נראה כלל שיש הבדל בין ספק שאסור מדאורייתא ובין ספק שמתיר את האיסור מדאורייתא ואסור רק מדרבנן, והדבר היחיד שהקפיד עליו ר"י הוא "דהספקות שוות". ואילו בדברי הרא"ה מבואר להדיא שהוא תולה את האיסור שבדבר בכך שהספק הראשון אסור מדאורייתא. ובאמת נראה שדבריו בזה מתאימים לגמרי לשיטת התרומה, אף שכל אחד מהם הציג את הדברים בדרך קצת שונה.

שיטתו הראשונה של הרא"ה מובנת בטעמה

והנה, שיטתו הראשונה של הרא"ה פשוטה בטעמה. דכל היכא שכרוך בדבר איסור דאורייתא, אין זה מאפשר להתיר ספק ספיקא. וכיון שלשיטתו ספיקא דאורייתא מדאורייתא לחומרא, לכן כרוך איסור דאורייתא בכל ספק ספיקא של איסור דאורייתא. ושאינן תערובת בתערובת שהאיסור הראשון אינו אסור מדאורייתא, דמדאורייתא יש ביטול גמור ברוב, והוי היתר לכתחילה, ורק חכמים גזרו על זה, ולא העמידו דבריהם במקום ספק ספיקא.

שיטתו השניה וכן שיטת התרומה לכאורה אינן מובנות

אמנם שיטתו השניה ושיטת התרומה בדעת ר"י צריכות ביאור. דבעל כרחנו לא ניתן לומר שבאיסור דאורייתא לא חל לגמרי דין ספק ספיקא, דהא כששני הספקות הם בגוף האיסור חל היתר זה. ואם כן קשה מדוע בגוף ותערובת לא חל ההיתר של ספק ספיקא. ועוד קשה, מדוע על כל פנים בתערובת ותערובת התירו את האיסור. ואין אפשרות לומר שחז"ל התירו תערובת בתערובת בגלל שהאיסור הקיים בתערובת הוא רק מדרבנן, דהא אם יפול לתערובת איסור דרבנן שיש לו מתירין, יהיה בזה איסור. ומוכח מזה שהעובדה שהאיסור הוא מדרבנן איננה מונעת מלהחיל על זה איסור תערובת.

ביאור שיטתם

ונראה לומר בדעתם שבאמת ההיתר של ספק ספיקא חל גם על איסורי דאורייתא. וחז"ל לא התערבו בזה, והשאירו את ההיתר עומד על תלו. אלא שחז"ל גזרו גזירה כללית על כל התערובות בדבר שיש לו מתירין ודומיו. ובתוך הגזירה הכללית הזאת נכלל גם המקרה של חתיכה שיש בה ספיקא דאורייתא שנפלה לתערובת. ואיסורה של תערובת זו לא נובע מביטול דין ספק ספיקא, אלא זהו חלק מהמכלול של כל איסור התערובות. ולכן מובן מדוע כששני הספקות הם בגוף האיסור, ואין לספקות שייכות לתערובת, מותר, ואילו בגוף ותערובת, אסור⁶.

סברות שונות לכך שלא גזרו בתערובת שנפלה לתערובת

אמנם נראה שחז"ל הגבילו מלכתחילה את גזירותיהם בתערובת לתערובת אחת בלבד ולא לתערובת שנפלה לתערובת. ובזה ניתן לומר שני טעמים: האחד, משום שלא רצו לגזור גזירה לגזירה. והא דאסרו בתערובת אפילו איסורי דרבנן, היינו משום שלא פלוג חכמים בגזירתם על כל דבר שיש לו מתירין ועל כל הדומים לו. אבל לגזור את גזירת התערובת מלכתחילה גם על התערובת השניה, זה עצמו חידוש והוספה על הגזירה, וכולי האי הם לא באו לגזור. והשני, שחלק מעצם ההגדרה של איסור התערובת הוא בזה דאיכבע איסורא באותה תערובת. ולכן כשנפלת חתיכה מאותה תערובת לתערובת אחרת, מתבטל מאיליו איסור הדרבנן הקיים בחתיכה זו, דכבר לא ניתן לומר עליה דאיכבע בה איסורא. והסיבה שלא אומרים כך בפרישה בעלמא של חתיכה מתערובת (ומצריכים שחתיכה זו תיפול לתערובת דוקא), היינו משום שכל עוד היא לא מתערבת בתערובת אחרת, נשאר שם התערובת הקודמת עליה, והרי היא כמי שהלך ממקומו שנותנים עליו חומרי מקום שיצא משם. ורק כשהיא התערבה בתערובת השניה פוקע ממנה שם התערובת הראשונה והרי היא כחלק בלתי נפרד מהתערובת השניה, והרי היא כמי שהלך למקום אחר ואין דעתו לחזור, שנותנים עליו רק את חומרי המקום שבא אליו. ויתכן גם לצרף לכך את סברת ר"י (שטמ"ק זבחים שם ועוד), שגוזרים בכל תערובת כזאת שמא יקח מהקבוע, ואפילו בתערובות של שאר איסורים. ורק כשמתערב בתערובת אחרת, לא שייכת הגזירה.

6. ויתכן לומר שחז"ל גזרו על התערובות ולא גזרו על הספק ספיקות בגלל שבתערובות איכבע איסורא.

לכאורה קשה על הבנה זאת מלשון הרא"ה

דא עקא, דמלשון הרא"ה נראה שאם ספיקא דאורייתא היה רק מדרבנן לחומרא ולא מדאורייתא, היה מקום להתיר את הספק אם הוא היה נופל לתערובת. דלשונו הוא: "אבל חד ספיקא בגופו, כיון דמיתסר באורייתא לא משתרי בספק שני דתערובות משום טעמא דספק". ומוכח שאם האיסור היה מדרבנן, הוא היה משתרי בספק שני דתערובות. ולכאורה היה צריך לאסור את הדבר אפילו אם הספק היה אסור מדרבנן. דלא גרע איסור דרבנן זה משאר איסורי דרבנן, שהעמידו בהם חכמים את גזירת תערובת. וכן קשה בדברי התרומה שהדגיש כמה פעמים בדבריו וכו"ל, שכל דברי ר"י אמורים רק בספק איסור דאורייתא ולא בספק איסור דרבנן. וגם הוא הדגיש שהאיסור של ספיקא דאורייתא הוא עצמו מדאורייתא וצריך להביא עליו אשם תלוי. ובשלמא אם היה מקור בש"ס לחילוקם בין איסור דאורייתא לאיסור דרבנן כשנפל הספק לתערובת, היה אפשר לומר שכך הגדירו חכמים את גזירתם. אבל כיון שלכאורה אין לזה מקור⁷, צריך לומר שיש לזה הכרח מסברה, וצריך אפוא להבין מהי הסברה שמכריחה את ההגדרה הזאת.

ביאור דברי התרומה והרא"ה לפי הבנה זאת

ונראה שהתרומה והרא"ה הבינו שאם ספיקא דאורייתא היה מדרבנן לחומרא, היה מקום לומר שהם גזרו על הספק (דגוף) רק כשאין מקום להתירו משום ספק ספיקא. אבל כשיש מקום להתירו משום ספק ספיקא, אזי בטל האיסור דרבנן מעצמו וממילא. דחלק מההגדרה של מהות האיסור של ספיקא דאורייתא הוא דרגת הידיעה החלקית הקיימת ביחס לאיסור עצמו. וכאשר יש ספק רגיל, יש דרגת ידיעה חלקית שמספיקה בשביל שיחול איסור. אבל כאשר יש שני ספקות, זו דרגת ידיעה מועטה שכבר לא מספיקה שיחול עליה איסור. ומאותה סיבה יש להניח שגם הגדירו שלא יחול האיסור כשהספק נופל לתערובת. דבמקרה כזה דרגת הידיעה החלקית היא עוד יותר קטנה ביחס לאיסור עצמו. וחז"ל שידעו על גזירת תערובת בדבר חשוב או שיש לו מתירין, היו אמורים לקבוע מלכתחילה את גדרו של איסור הספק שהוא יתקיים רק במציאות שהוא לא מתערב באחרים. ולכן כאשר החתיכה נפלה לתערובת, לא חל

7. ואדרבה, לגרסתם הגמרא דוקא משווה באופן עקרוני בין ספק מוקצה לספק טריפה.

עליה יותר שם של איסור. ולא דמי איסור דרבנן זה לשאר איסורי דרבנן, שיש להם חשיבות עצמית, ואין הם מוגדרים על פי מידת הוודאות הקיימת ביחס אליהם. דבאיסורים אלו אין סיבה להניח שבאותה שעה שגזרו עליהם, התייחסו גם למציאות שבה הם יתערבו, והחליטו שבמציאות הזאת האיסור לא יחול.

אמנם כיון שספיקא דאורייתא מדאורייתא לחומרא, יוצא שגדר איסורו לא נקבע מלכתחילה על ידי חכמים. וגם היתר ספק ספיקא נקבע על ידי התורה מעצם זה שלא שמענו שיש צורך בכפרה כמו בספק רגיל, וכנ"ל. וממילא אין שום סיבה להניח שכבר בשעה שנקבע איסורו של הספק על ידי התורה הופקע ממנו האיסור דרבנן בשעה שהוא נופל לתערובת. וכאשר באו חכמים ואסרו את כל התערובות שיש בהן דבר חשוב או דבר שיש לו מתירין, גזירתם חלה על כל דבר שהיה אסור לפני שהוא נפל לתערובת. וכל עוד לא ידוע לנו שבשעה שחז"ל גזרו על איסור התערובות, הם התייחסו למציאות הזאת וביטלו לגביה את האיסור, אין לנו שום סיבה להוציא את המציאות הזאת מכלל הגזירה, ועלינו להניח אפוא שהדבר נאסר אף אם הוא מתערב.

ומסיבה זאת נראה שאם חז"ל יגזרו גזירה מיוחדת לאסור ספק איסור דרבנן מסוים, וכגון ספק איסור דרבנן שיש לו מתירין, יהיה עכ"פ מקום להתירו כשהוא יפול לתערובת. דכיון שחז"ל מכירים את גזירת התערובות, וגזירתם מתייחסת להדיא לאיסור כזה שהגדרתו תלויה בספקו, יש להניח שגזירתם לא מתייחסת למקרה שאותו איסור נפל לתערובת.

ולפי זה מובן מדוע התרומה אומר שאם האיסור הוא מדאורייתא אין כאן אלא חד ספיקא ואם האיסור הוא מדרבנן יש כאן ספק ספיקא. דבאמת מצד המציאות יש ספק ספיקא בשני המקרים. אבל כיון שחז"ל גזרו על תערובת שיש בה איסור דאורייתא, ובכלל זה גם דבר שיש בו ספק איסור דאורייתא, כיון שעכ"פ עדיין יש בו איסור דאורייתא, ממילא לא נותר כאן אלא רק ההיתר של הספק הקיים בכל תערובת. אבל זה שהיה בו ספק לא מועיל לו להצטרף לספק ספיקא אחר גזירת חכמים. אבל כשמדובר על ספק שהוא מדרבנן, חכמים לא הגדירו את האיסור מעיקרו שהוא יעמוד גם במקום שיהיה בו ספק של תערובת, ולכן שפיר אפשר להגדיר את הספק עתה כספק ספיקא.

ביאור נוסף לשיטת התרומה והרא"ה

ועוד יש לומר שלדעת התרומה והרא"ה יש הבדל עקרוני בין האפשרות שהתורה עצמה אסרה את הספק, ובין האפשרות שחז"ל הם אלו שאסרו את הספק. אם התורה עצמה אוסרת את הספק, הרי שלספק יש תוקף עצמי, מלבד הסכנה שבפגיעה באיסור עצמו. דסכנה זאת קיימת גם בלי שהתורה תאסור את הדבר להדיא. ואם התורה מוסיפה לאסור את הדבר, הרי שהיא מגדירה את הספק כאיסור עצמי (שאינו מבטל את הסכנה שבפגיעה באיסור עצמו אלא נוסף עליה). ומה שאין כן אם חז"ל הם אלו שגוזרים על הספק, הרי שהם רק אוסרים עלינו להכנס לסכנה שנפגע באיסור דאורייתא. ואין בזה איסור עצמי, אלא אך ורק מיסוד של הצורך להזהר מכניסה לסכנת פגיעה באיסורי תורה.

והנה, בכל תערובת יש צד קולא, כיון שיש ספק לגבי כל אחת מהחתיכות אם היא איסור אם לאו, ויש אפילו רוב שלפיו ניתן להניח שהחתיכה היא חתיכה של היתר. אבל יש צד חמור בתערובת בזה דאיכבע בה איסורא. ובדרך כלל הרוב שבתערובת מבטל את הצד החמור הזה. אבל בדבר שיש לו מתירין וכדומה, מנעו חכמים את הביטול שבתערובת, ונשאר הצד החמור של קביעות האיסור, ונאסרה כל התערובת.

ולפי זה נראה שכאשר נופלת לתערובת חתיכה שהיא ספק, יש נפקא מינה גדולה אם איסור הספק הוא מדאורייתא או מדרבנן. דלפי מה שהתבאר לעיל, יוצא שאם נוקטים שהאיסור הוא מדאורייתא אזי יש בתערובת ודאי איסור של תורה. ואיסור זה הוא איסור עצמי, ואין הוא מותנה רק בסיכוי שיש שם מציאות של איסור, וכנ"ל. ולכן יש לראות את התערובת כאיקבע בה איסורא. וכיון שחז"ל גזרו על תערובות, בדבר שיש לו מתירין וכדומה, נאסרה כל התערובת. אבל אם האיסור הוא מדרבנן, אין הוא איסור עצמי, אלא הוא מיסודו של האיסור הכרוך בכניסה לסכנת פגיעה באיסור דאורייתא. ויוצא אפוא שכאשר החתיכה נופלת לתערובת, לא נקבע איסור בתערובת, דעדיין שם של ספק עליה. ולכן אפילו שחז"ל ביטלו את ההיתר של תערובת בכל דבר שיש לו מתירין וכדומה, ניתן להתיר את החתיכה מכוח ספק ספיקא פשוט, דלא איקבע איסורא בתערובת זאת. וזוהי דרך נוספת להבין גם את דבריו של התרומה שבדאורייתא נחשב הדבר כספק אחד ואילו בדרבנן נחשב הדבר כספק ספיקא.

נקודות המחלוקת שבין הרשב"א ובין התרומה והרא"ה

והרשב"א פליג על התרומה והרא"ה בתרתי. ראשית, לדעת הרשב"א אין לראות את האיסור הקיים בתערובת כגזירה מיוחדת האוסרת ספק ספיקא. ואע"פ שהאיסור מבטל את דין ביטול ברוב בתערובות כאלה שיש להן מתירין וכדומה, בכל זאת אין בזה ביטול של דין ספק ספיקא. ולכן באופן עקרוני גם בספק ספיקא שאחד הספקות הוא בגוף והשני בתערובת ניתן להתיר מדין ספק ספיקא. שנית, לדעת הרשב"א יש חשיבות לכך שכבר הוכרע הדין קודם לכן. ולכן יש לאסור אפילו בשני ספקות הנופלים בגוף, אם אחד מהם נפל והוכרע לפני השני.

ג. השוואה בין ההבנות השונות בדעת ר"י

לדעת הרשב"א התערובת נאסרה בכללותה ולא כל חתיכה וחתיכה

ואולם לכאורה יש להקשות מדוע בתרי תערובות אין אנו אומרים שהתערובת הראשונה כבר הוכרעה לאיסור, ואין לנו כבר ספק שני שיצטרף לספק ספיקא. ובמה זה שונה מספק טריפה או ספק יום טוב שאנו מתחשבים בהכרעה שהיתה קודם לכן, אפילו שעתה לאחר הנפילה לתערובת השניה, השתנו הנסיבות לכאורה.

ונראה שהרשב"א הבין בדעת ר"י, שבתערובות לא קבעו חכמים שכל חתיכה וחתיכה אסורה בפני עצמה, אלא הם החילו דין איסור כללי על כל התערובות. ואמנם נכון הדבר שבפועל אי אפשר לאכול שום אחת מהחתיכות, אבל אין זה משום שכל חתיכה הוחלטה לאיסור, אלא רק משום שכל חתיכה היא חלק מהתערובת, שעליה חל האיסור הכללי. ולכן כאשר היא כבר נופלת לתערובת אחרת, היא נחשבת כעומדת בפני עצמה, וכנפרדת מהתערובת הקודמת (ואדרבה, נפילתה לתערובת השניה גורמת לה להחשב כחלק מהתערובת השניה ולא כחלק מהתערובת הראשונה), ושפיר חוזרים לדון בה כספק רגיל.

ביאור נוסף בדעתו שבתערובת לא החילו את כל חומרת הספק

ובדרך דומה ניתן להסביר שלדעת הרשב"א חכמים אמנם אסרו את התערובת, אבל הם השאירו את החתיכה בגדר של ספק ולא בגדר של ודאי. ואע"פ שלשיטתו ספיקא דאורייתא מדאורייתא לחומרא, מכל מקום אליבא דאמת

הרי מדאורייתא לא חל בתערובת אותו איסור מיוחד הקיים בספקות, המחליט את איסור הספק להיות כודאי, דהא מדאורייתא האיסור בטל ברוב. ואע"פ שחכמים ביטלו את דין היתר התערובת, הם לא החילו מחדש בעצמם אותו איסור הקיים בספקות, אלא הם השאירו את דין החתיכה כספק שלא הוכרע לאיסור. ויתכן אף לומר שהם אכן החילו מחדש אותו איסור הקיים בספקות, אלא שהם לא החמירו באיסור זה כולי האי, ולכן הם לא גזרו עליו בתערובת שניה.

אמנם כל הדברים הנ"ל אמורים אך ורק במציאות שבה "כבר אסרת קודם" את הספק הראשון. אבל כאשר נופלים שני הספקות בבת אחת, כבר לא שייך לומר ש"כבר אסרת קודם", ושפיר יש להתיר גם כשהספק הראשון הוא ספק שבגוף, דשני ספקות שנופלים יחד מקיימים כדבעי את ההיתר של ספק ספיקא.

לתרומה ולרא"ה תערובת יותר חמורה מספק ולדעת הרשב"א להיפך

ויוצא אפוא שבעוד שלתרומה ולרא"ה יש חומרא מסוימת ששייכת בתערובת יותר מאשר בספק רגיל, ולכן הם אוסרים בגוף ותערובת יותר ממה שהם אוסרים בגוף וגוף, הרי שלדעת הרשב"א יש להקל בתערובת יותר מאשר בספק רגיל. ולכן הוא מיקל בשתי תערובות יותר ממה שהוא מיקל בשני ספקות בגוף (ולדעת התרומה והרא"ה הקולא שבשתי תערובות היא רק הגבלה של החומרא הכללית שבתערובת, הנובעת מכך שכבר לא איקבע איסורא וכנ"ל). ואלמלא היה הרשב"א מקבל את העקרון לפיו ספק שכבר הוכרע דינו אינו נידון מחדש בהצטרפות ספק נוסף, היה הרשב"א מתיר בגוף ותערובת, בניגוד לתרומה והרא"ה שאוסרים בגלל גזירת התערובת.

הרשב"א והרא"ה אזלו בזה לשיטתייהו בהבנת יסוד היתר תערובת

ונראה דהם אזלו בזה לשיטתם בהבנת דין תערובות. שיטת הרשב"א (תוה"א ב"ד ש"א, יז ע"א; שו"ת ח"א סי' רעב) שעל כל חתיכה וחתיכה שאנו נוטלים מן התערובת אנו מסתפקים אם היא היתר או איסור. וחידשה התורה שניתן לתלות את דין החתיכה להיתר. וכשמגיעים לחתיכה האחרונה ניתן להסתפק גם לגביה אם האיסור כבר נאכל או שזוהי חתיכת האיסור, ושוב ניתן לתלות את דינה הזאת להיתר. ואולם הרא"ה (בדק הבית שם) וכן הרא"ש (חולין פ"ז סי' לז) הבינו שבתערובת אין אנו מסתפקים על כל חתיכה וחתיכה אם היא של איסור או של היתר, "שהרי על כל פנים אחת מהן הוא אוכל באיסור", אלא התורה קובעת

שרוב התערובת בכללה מבטל את מיעוט התערובת, והאיסור עצמו נהפך להיות היתר. והתבארה מחלוקתם בהרחבה בסימן הקודם. ויוצא אפוא שבעוד שלדעת הרשב"א המצב הקיים בתערובת הוא זהה ביסודו לכל ספק שבגוף, הרי שלדעת הרא"ה יש בתערובות צורך בהיתר מיוחד. ורק בגלל שאכן מתקיים אותו היתר שפיר יש להתיר את כל התערובת. ולכן כשחז"ל מנעו את דין הביטול בדבר שיש לו מתירין וכדומה, לדעת הרשב"א הם החזירו את הדבר למצב הרגיל של ספק בגוף, ואילו לדעת הרא"ה הם גרמו בזה למצב חמור וגרוע יותר ממצב של ספק רגיל.

ומחלוקת הרשב"א והרא"ה מובילה גם להבנה שונה בדעת רבינו תם שחולק על ר"י. לפי הרא"ה ר"ת חולק וסובר שתערובת אינה שונה מהותית מספק רגיל (וכהבנת הרשב"א בדעת ר"י). ולפי הרשב"א ר"ת חולק וסובר שהכרעת ספק שכבר נעשתה קודם יכולה להשתנות עם שינויי הנסיבות.

הבדלים לדינא בין ההסברים השונים

ויוצא שישנם כמה הבדלים לדינא בין ההסברים השונים: האחד, במקרה שהתעורר ספיקא דרבנן על חתיכה, וחכמים החליטו לאוסרה מדין דבר שיש לו מתירין וכד', ונפלה חתיכה זו לתערובת: לדעת הרשב"א יהיה בזה איסור, כיון שעל כל פנים כבר הוכרע דין הספק לחומרא, ולפי צד החומרא שזוהי החתיכה שנפלה, שוב לא תוכל לומר שמא היא היתה מותרת, דהא אסרוה חכמים. ואולם לפי התרומה ושתי השיטות שנקט הרא"ה, יהיה מותר, דבאיסורי דרבנן אין מניעה לעשות ספק ספיקא, ואפילו מגוף לתערובת.

השני, במקרה שיהיו ספקות דאורייתא בגוף הדבר ולא בצירוף של גוף ותערובת, אלא שהספקות לא יפלו בבת אחת אלא בזה אחר זה: לדעת הרשב"א יהיה בזה איסור, דכבר הוקבע על הגוף דין איסור בטרם התעורר הספק השני. לדעת הרא"ה בתירוצו הראשון יהיה בזה איסור, כיון שהספק הראשון הוא מדאורייתא, ואולם לפי תירוצו השני ולפי התרומה יהיה בזה היתר, דשני הספקות הם בגוף הדבר, ואין הם בנויים משילוב של גוף ותערובת.

והשלישי, בספק דאורייתא של גוף ותערובת, שלא הוכרע דין הגוף קודם לכן, כגון שנפלו שני הספקות בבת אחת (ובפשטות נראה שבכלל זה גם מקרה שבו לא נודע הספק הראשון עד שהוא התערב, וכדלקמן): לדעת הרשב"א יהיה מותר, ואולם לפי התרומה ושתי השיטות שנקט הרא"ה, יהיה אסור.

הבנת דעתו של ר"י לפי המבואר בשטמ"ק

ולכאורה יש מקום ללמוד מפשטות דברי ר"י בשטמ"ק שהוא הבין שהיתר תערובת שונה מהיתר ספק, ומעין מה שהתבאר לעיל בדעת הרא"ה. ולא דוקא שספק קל יותר מתערובת או להיפך, אלא שאלו היתרים שונים. בספק לא איקבע איסורא כמו בתערובת, ובתערובת כוח רוב ההיתר גדול מכוח מיעוט האיסור. ולכן הוא הבין שהיתר ספק ספיקא והיתר שתי תערובות אלו שני היתרים שונים. ושמענו היתר של ספק ספיקא ושמענו היתר של שתי תערובות. אבל לא שמענו צירוף של ספק עם תערובת. ולכן הוא דחה בפשיטות את הסברה שיש לצרפם.

ד. שיטת האיסור והיתר

נימוקים שכותב האיסור והיתר להחמיר כנגד ר"ת

והנה, האיסור והיתר (סי' כו אות א) הביא את מחלוקת ר"ת ור"י ופסק כר"י. וכתב שם כתוספת נימוק לכך שאין להתיר כר"ת: "ועוד, דאין השני ספקות מענין אחד, דהספק הראשון היה מחמת עצמו שמא אינה טריפה, וכשנתערבה אז בא הספק השני מטעם תערובות, ולכך לא נחשב אלא ספיקא אחת. ועוד, דאין הב' ספקות בגוף אחד, את"ל דורס שמא אינה זאת היינו בשני גופים. אבל בכתובות הו' הב' ספקות בגוף אחד, ספק לא נבעלה ואת"ל נבעלה שמא לא היתה תחתיו. וכן באיש ואשה שעשו צרכיהם בספל אחד יש בדם גופא ספק ספיקא שמא אינו מן האשה ואת"ל מן האשה שמא מפרוזדור", עכ"ל.

קשיים בדבריו

ודבריו לכאורה אינם מובנים. ראשית, לא מובן מהו אותו "ענין אחד"⁸.

8. ועל כרחנו האיסור והיתר לא מתכוון לומר כנ"ל, שיסוד ההיתר בספק ובתערובת הוא יסוד שונה. דהא הוא מנמק להדיא שהספק הוא "מחמת עצמו שמא אינה טריפה" והספק השני הוא "מטעם תערובת". הרי שהוא תולה את הסיבה שיש להחמיר בכך שהספק עצמו נובע מסיבות שונות ולא שיסוד ההיתר בספק ובתערובת הוא שונה. ולכן הוא נזקק לפרט שהספק הוא שמא היא עצמה אינה טריפה. והיה אולי אפשר לומר שהוא לא דק בלישניה וזו היתה כוונתו, אבל לכאורה ממה שהחמיר בביצה שנולדה מספק טריפה, ולא צירף את הספק על טריפות האם

דלכאורה מצינו הרבה ספק ספיקות שאין הם מעניין אחד אלא הם משני ענינים שונים. ולמשל: ספק אם נאנסה וספק אם לא תחתיו, וכן הספק אם הוא בקי בפתח פתוח ואם היא נאנסה, וכן הספק אם נפל הפילה ואם חיה גררתו, וכן הספק אם הסכין נפגמה בעצם ואם כנגד השחיטה נפגם וכו'. ואדרבה, ספק ספיקא משם אחד אינו מועיל בדרך כלל, ויש צורך שהספק ספיקא יהיה משני שמות דוקא. ועל כרחק שהעובדה שהספקות הם "מעניין אחד" היא דוקא לגריעותא ולא למעליותא.

ועוד, לא מובן החילוק שבין גוף אחד ושני גופים. דלכאורה כל ספק ספיקא ניתן להציג באופן כזה שהספקות יתייחסו לגוף אחד ובאופן שהם יתייחסו לשני גופים. וזה גופא מלמד שאין לדבר הזה שום משמעות מבחינה ענינית. בנידון דביצה שייך להסתפק אם הביצה שנפלה היתה טריפה, ואם זאת הביצה שנפלה אם לאו. והשתא שני הספקות הם בגוף אחד. וכן בדרוסת זאב, אפשר להסתפק האם היא דרוסת שן והאם זו היא שנדרסה. ולאידך גיסא, במה שנאמר להדיא שחל דין ספק ספיקא ניתן להסתפק באופן שיתייחס לשני גופים שונים וכגון אם הוא בקי בפתח פתוח, ואם היא נבעלה באונס או ברצון וכן אם נבעלה באונס ואם היא נשא אותה לאחר מכן. וכן ניתן להסתפק אם האשה הפילה נפל, ואם החיה גררה את הנפל. וכן ניתן להסתפק אם האשה היא מקור הדם, ואם הדם בא מהפרוזדור או ממי רגלים וכו'. ועצם העובדה שניתן להציג את הספקות באיזה אופן שרוצים, זה גופא מלמד שאין חשיבות לאופן הצגתם, וממילא שאין חשיבות לכל ענין הגוף האחד ושני הגופים.

ובר מן דין יש להעיר על האיסור והיתר שהוא מתייחס לספק ספיקא בכתובות ("אבל בכתובות הוו הב' ספיקות בגוף אחד" וכו'), אבל ספק ספיקא זה לא קיים כפי שהוא מביא אותו. הוא מביא אותו כך: "ספק לא נבעלה, ואת"ל נבעלה שמא לא היתה תחתיו". ואם כוונתו לספק ספיקא שבגמרא (ט' ע"א), הרי שם הספקות הם: ספק נבעלה באונס ואת"ל נבעלה ברצון ספק לא היתה תחתיו. וכנ"ל, שאפשר להציג את הספק באופן שיהיה בשני גופים: ספק היא נבעלה באונס וספק אם היא נשא אותה לאחר מכן. ואם כוונתו לספק ספיקא שבתוס' (שם ע"ב ד"ה אי), הרי שם הספקות הם: ספק לא בקי בפתח פתוח (והיא בתולה), ואת"ל שהוא בקי והיא בעולה, ספק אם היה באונס. וגם לא

לספק שמא נולדה לפני היטרפות האם, וכדלקמן, מוכח שלא זו כוונתו אלא כפי שהתבאר בדעתו.

נראה מדבריו שהוא מתייחס לספק ספיקא שבתוס', אלא נראה שהוא מתייחס לגמרא.

קושי בדברי האיסור והיתר בדין נשבר הגף סמוך לגוף

ועוד כתב האיסור והיתר (שם אות ג) וז"ל: "אם נמצא בעוף לאחר שחיטה שנשבר הגף שלו אפילו סמוך לגוף ממש, ולא הושחר פי המכה, ולא ידעינן אי קודם שחיטה נשבר או לאחר כך, מאחר שאין שבירתם מה"ח טרפיות, אלא שחיישינן ביה לנקובת הריאה, ולא אסרו חכמים העוף איסור ודאית מחמת ספק זו, אלא יש לו תקנה בבדיקה למי שבקי בה, אע"פ שאנו צריכין לאסור עתה מספק כל דבר שצריך בדיקה כדאיתא לקמן, מ"מ חסרון ידיעתינו לא חשיב איסור דרבנן, ויש להתירו ואפילו בלי תערובת מטעם ספק ספיקא, שמא לאחר שחיטה נשבר, ואת"ל קודם, שמא לא ניקבה הריאה. דהשתא הב' ספיקות מענין א' ובגוף א' שמא אינה טריפה, וכן בכל כה"ג, עכ"ל. ודבריו צריכים עיון. דלכאורה לא מובן מהו גדר האיסור של העוף כשלא בקיאים בניקוב הריאה, ואוכלים אותו בלי לבדוק. דממה נפשך: אם האיסור הוא איסור דרבנן גמור, אם כן יש לפנינו איסור ודאי כמו גבינות גויים, שעליהן אמר האיסור והיתר שלא מועיל בהן ספק ספיקא, כמו באיסור דאורייתא גמור. וכלשונו (שם אות א): "כל דבר שיש בו ספק ואסרו חכמים מחמת אותו ספק, חשוב כאיסור ודאי ולא כספק, ואם נולד בו עוד ספק חשוב כספק אחד ולא כספק ספיקא", עכ"ל. ואם גדר האיסור הוא כשל ספק איסור דאורייתא, הרי שבק"ו צריך להחמיר בספק ספיקא כזה⁹. ואם גדר האיסור הוא רק כספק איסור דרבנן, אם כן פשיטא שהעוף מותר באכילה, וגם אין צורך בצירוף של ספק ספיקא כדי להתירו, וצ"ע.

קושי גדול בהבנת הדרכי משה בדעת האיסור והיתר

והדרכי משה (סי' נז אות טו) הביא את דברי האיסור והיתר הנ"ל וציטט שם את סיום דבריו בזה"ל: "מותר מכח ספק ספיקא, דהואיל ויש לו תקנה בבדיקה אי

9. אלמלא הא"ה היה עושה בעצמו ק"ו כזה מספק איסור דרבנן לספק דאורייתא, היה אפשר לומר שהנידון הוא דוקא בגזירות מיוחדות, וחומרתן גדולה משל ספיקא דאורייתא. אבל הא"ה מוכיח מזה כנגד ר"ת, שמתיר ספק ספיקא בדאורייתא. ומוכח שהבין סברת החומרא בגזירה דרבנן שעשתה את הספק כודאי, אינה מיוחדת דוקא לה, ויש ללמוד ממנה לכל ספיקא דאורייתא.

ניקבה הריאה או לא, אלא שאנו מחמירין ואין בודקין, מכל מקום הואיל ואיכא ספק ספיקא מותר, עכ"ל. וכתב על זה הדרכ"מ: "ונ"ל דמכל מקום הבדיקה בעי, ומכח ספק ספיקא סמכינן אבדיקתינו, כנ"ל לדבריו, דאם לא כן מאי מהני דיש לו תקנה בבדיקה מאחר שאין בודקין אותה, עכ"ל. ודבריו קשים מאד. דלהדיא כתב האיסור והיתר שאין אנו בודקים, וכיצד אפוא אפשר להכניס בתוך דבריו שיש צורך לבדוק. ואלמלא היה אומר הדרכי משה: "כנ"ל לדבריו", היה מקום לומר שהוא בא לחלוק עליו. אבל השתא שהוא אומר דבר זה "לדבריו" של האיסור והיתר, הדבר קשה מאד. וצריך לדחוק ולומר שבאמת בדרך כלל לא בודקים. אבל בנידון כזה שאנחנו באים לסמוך על ספק ספיקא, ומצטרף להתיר עוד ספק, מוטל עלינו לבדוק. דסתם ספק לא יכול להועיל אפילו בצירוף ספק נוסף. אבל ספק כזה, שרגלים לדבר שיש לפושטו להיתר, כיון שעכ"פ בדקנו ונראה לנו שלא ניקבה הריאה, שפיר יש לצרף אליו ספק נוסף ולהתיר. אלא שמפשטות ומסתמת לשון האיסור והיתר לא משמע שהוא מצריך בדיקה במקרה זה בניגוד למה שנוהגים בדרך כלל. ומלבד זאת קשה מדוע האיסור והיתר נימק את ההיתר בספק ספיקא זה: "דהשתא הב' ספיקות בענין אחד ובגוף אחד". דלכאורה עיקר הטעם לכך הוא משום שבאחד מהספיקות יש רגלים לדבר שיש לפושטו לקולא, וצ"ע.

ביאור דברי האיסור והיתר

אמנם נראה שכוונת האיסור והיתר היא שבאמת אין צורך לבדוק, וכמו שנוהגים בדרך כלל. וכוונתו לומר שעצם העובדה שהבקיאים יכולים לבדוק ולהתיר, זה גופא גורם שלא מחוייבים לראות את הספק כמוכרע לחומרא, כפי שמחוייבים לראותו כשאינן אדם בעולם שיכול לפשוט את הספק לקולא. ולכן הוא אינו מקבל שם איסור גמור כפי שקורה בספק שאין אפשרות להכריעו לקולא, ואפשר לצרף אליו עוד ספק ולהקל בו. דהא הבקיאים בדבר מסוגלים להכריע את הספק הזה לקולא, ורק לנו שאין אנו בקיאים, יש הכרח לנהוג באופן מעשי לחומרא. ובזה יש שוני מהותי מכל ספיקא דאורייתא שצריך להכריעו לחומרא, דהתם אין אפשרות לפשוט את הספק, ולכן הוא מתקבע ומקבל שם איסור ומתייחסים אליו כאל איסור ודאי, ולכן אי אפשר לצרף אליו עוד ספק ולהקל בו. ולפי זה דברי האיסור והיתר עולים בקנה אחד עם דברי רבו תרומת הדשן (ח"ב סי' מז) שכתב שכל ספק ספיקא תלינן להקל אפילו שיכולין לברר על ידי בדיקה. דבאמת גם לדעת האיסור והיתר אין הכרח לבדוק, וכנ"ל, ודלא כמו שכתב בדרכ"מ (שם) שהאיסור והיתר חולק על התרוה"ד בענין זה.

אינו מובן מדוע שני הספקות נחשבים "ענין אחד"

ואולם אכתי קשה מדוע שני הספקות הם "מענין אחד". דלכאורה הספק על זמנה של השבירה והספק על השפעת שבירת הגף על ניקוב הריאה הם שני ענינים שונים לגמרי. דזה דבר מסוים ומיוחד לעוף ולשבירה המסוימת שחלה בו, וזו שאלה עקרונית ביחס לדיני טרפות ולניקוב ריאה. ואמנם האיסור והיתר סיים: "שמא אינה טריפה", ובאמת שאלה זו מאחדת את שתי השאלות הללו. אבל שאלה כזאת ניתן לשאול גם על ספק ביצת טריפה שנתערבה. ובעצם ניתן לשאול שאלה מאחדת מעין זו על כל ספק ספיקא משם אחד ומשני שמות. והשתא דאתינן להכי, בטלה כל המשמעות של אותו "ענין אחד".

אינו מובן מדוע ביצה שנולדה לספק טריפה אינו "ענין אחד"

ולאיך גיסא קשה מה שכתב (אות ד): "ואפילו בתרנגולת שנולד בו ספק טריפות בקירוב אין להתיר הביצה שהטילה או שנמצא בה מטעם ספק ספיקא: ספק אין טריפה ואת"ל שהיא טריפה שמא בשעת שנטרפה היה הביצה קליפה דגבי ביצה עצמה הב' ספקות מב' גופות וגם אין הב' ספיקות מענין אחד", עכ"ל. ולכאורה אין זה מובן מדוע "אין הב' ספיקות מענין אחד". דממה נפשך: אם דנים על השאלה הסופית המאחדת הנ"ל, אזי שתי השאלות הן מענין אחד. ואם דנים על שתי השאלות כל אחת מצד עצמה, אזי בשום מקרה השאלות אינן מענין אחד.

בדבריו אלה סתר האיסור והיתר אפשרות ליישב דבריו

ובדבריו אלה סתר האיסור והיתר את האפשרות ליישב את דבריו. דהיה ניתן לומר שתערובת וגוף הם שני סוגי ספקות שהם לא מענין אחד, ואילו כל הספקות שבגוף, וכל הספקות שבתערובות הם שני סוגי ספקות מענין אחד. ובזה היה אפשר ליישב את כל הקשיים שהוקשו עד כה. אלא שבדבריו הנ"ל סתר האיסור והיתר את האפשרות לפרש כך בדבריו. דהא שני הספקות הנ"ל הם בגוף הדבר, ואין בהם שילוב של ספק שבגוף וספק שבתערובת. ואעפ"כ הוא רואה בספקות הללו שני ספקות משני ענינים שונים.

גם הגדר של "ב' גופות" נסתר לכאורה מיניה וביה

וגם הגדר של "ב' גופות" אינו ברור די הצורך. דבנידון הנ"ל האיסור והיתר מדבר אפילו על ביצה שנמצאת בתוך התרנגולת (כלשונו: "או שנמצא בה"). ואעפ"כ הוא רואה בנידון דביצה גוף אחר מהגוף של התרנגולת. ולכאורה צריך לומר שהטעם לכך הוא משום שכבר לא דנים על התרנגולת בכללותה אלא על הביצה שבגופה, וביצה לחוד ותרנגולת לחוד. ולמרות שהן שוכנות יחד, בכל זאת כל אחת מהן חולקת רשות לעצמה. ואם כן לא מובן מדוע בדיון על שבירת הגף, רואים את הגף ואת הריאה כגוף אחד. דבשלמא אם השאלה הראשונה היתה מתייחסת לכלל העוף והשאלה השנייה היתה מתייחסת לריאה, היה מקום לומר שהריאה לא חולקת רשות לעצמה, והרי היא מכלל העוף ממש. אבל כיון שהשאלה הראשונה דנה בגף והשאלה השנייה דנה בריאה, יש לכאורה צורך לראות את שני החלקים הללו כנפרדים זה מזה, אע"פ שהם שוכנים בגוף אחד, כמו שיש לראות את התרנגולת והביצה.

סתירה לכאורה בדברי האיסור והיתר

ולאחר שכתב האיסור והיתר שם שנפילת הביצה לתערובת לא מועילה להתיירה, הוסיף וז"ל: "ודווקא שהביצה היה בודאי מספק טריפה או שיש בה ספק אם היא מודאי טריפה או לאו, כגון ביצה שנמצאת בחצר שאין בה כי אם ב' תרנגולין אחת כשרה ואחת טרפה וכו', לא נתבטלה קודם ברוב. אבל אם יש בתרנגולת רק ספק טריפות, הביצה מותרת אפילו בלתי תערובת כלל, מטעם ספק ספיקא, דשמא לא הטיילה ואת"ל הטיילה שמא אינה טריפה. ואע"ג דלא נתערב אלא חד בחד, מ"מ לא הוי בספק ראשון ספיקא דאורייתא כדלקמן, דהא אין בתרנגולת טריפות ודאית, והווי הב' ספקות בענין אחד ובגוף אחד ובאין כאחד", עכ"ל. ודבריו צריכים עיון. דברישא הוא כולל שני מקרים: ודאי מספק טריפה וספק מודאי טריפה. ועל שניהם הוא אומר שלא תועיל נפילה לתערובת, כיון שכבר קודם לנפילה היתה לפנינו ביצה שהיא ספק טריפה. ואולם גם בסיפא הוא מדבר על ספק טריפה, ובכל זאת הוא קובע שאם יהיה ספק אם הביצה הוטלה מאותה ספק טריפה אם לאו, יהיה בזה דין ספק ספיקא מעליא. ולכאורה לא מובן מדוע שיהיה הבדל בין הרישא של הרישא ובין הסיפא, ומדוע כאן מועיל ספק ספיקא וכאן לא מועיל ספק ספיקא. ועל כרחך צריך לומר שברישא של הרישא מדובר על תערובת שברור לנו שיש בה ביצה שבאה מספק טריפה, ואילו בסיפא

מדובר על אפשרות שאין כאן ביצת טריפה כלל. אלא שלפי זה החילוק הוא בדין איקבע איסורא. אבל מדברי האיסור והיתר נראה שהסיבה שכאן מועיל ספק ספיקא וכאן לא מועיל היא משום שכאן הספקות הם לא "בענין אחד ובגוף אחד ובאין כאחד", וכאן הם כן "בענין אחד" וכו'. ולכאורה מהבחינה הזאת אין שום הבדל בין המקרים.

ובאמת נראה שבמקרה של הרישא דרישא הנ"ל, אם תאבד ביצה אחת מהתערובת, כבר לא יהיה איקבע איסורא, ויהיה ניתן להתיר את הביצה¹⁰. דכיון שהחילוק בין הרישא דרישא ובין הסיפא הוא רק בזה שברישא דרישא איקבע איסורא, הרי שבמקרה הנ"ל כבר מתבטל ההבדל, וחוזר הדין להיות כדין הסיפא, שמועיל בזה ספק ספיקא. אמנם אם משום מה יש בזה הבדל בין "גוף אחד וענין אחד" וכו', אזי היה צריך לאסור אפילו בכהאי גוונא. ואכן הש"ך (סי' קי, דיני ספק ספיקא אות ט) כתב שיש צורך לאסור אפילו אם תאבד אחת מהביצים "מן העולם לגמרי", וצ"ע.

קושי מהותי בדבריו

ולגופו של ענין קשה מאד מדוע הוא מחשיב את הספק ספיקא הזה של ביצה שיש ספק אם נולדה לתרנגולת שיש ספק אם היא טריפה (נידון דסיפא) ל"ענין אחד ובגוף אחד ובאין כאחד". מדבריו רואים שהוא תולה את הדבר בזה שניתן להציג את שתי השאלות ביחס לתרנגולת: האם היא הטילה והאם היא טריפה. ואולם נראה שאליבא דאמת לא מענין אותנו אם התרנגולת הטילה או לא הטילה, אלא אם הביצה הזאת היא מתרנגולת טריפה או לא. אלא שברור שאם התרנגולת לא הטילה, אז הביצה לא באה ממנה, אבל השאלה ביחס לתרנגולת איננה עיקר השאלה. והשתא קשה ממה נפשך: אם אזלינן בתר גורמי ההיתר של השאלה שחשובה לנו באמת (וכך לכאורה הדעת נותנת), אם כן גם בנידון דידן יש לראות את השאלות כמתייחסות לשני גופים שונים: האם התרנגולת היא טריפה, והאם הביצה הזאת באה ממנה. ואם אזלינן בתר המציאות שרק גורמת לאותה שאלה שחשובה לנו באמת, ודנים אותה בפני עצמה, אזי גם במקרה של ספק

10. יש מקום לדון שאולי פרישה של אחת מהתערובת לא מבטלת את דין איקבע איסורא, דכל דפריש מרובא פריש, והרוב הוא של היתר, ואכמ"ל. אבל הדברים נכונים בודאי כשהתערבה רק באחת.

טריפה שנפלה לתערובת (נידון דרישא דרישא) יש לראות את כל הספקות כמתייחסים לתרנגולת, דנוכל לשאול האם תרנגולת זו היא טריפה, והאם היא זו שהטילה את הביצה הזאת. ובכלל אפשר תמיד לשאול את השאלה באופן מאחד, ויצא שתמיד יהיה לנו ענין עם ענין אחד ועם גוף אחד ובבת אחת, וכנ"ל.

קושי גם בהגדרת "בבת אחת"

וגם הגדרת "בבת אחת" אינה מובנת. דנידון הטריפות ונידון ההטלה הם שני נידונים שלא קרו "בבת אחת". והשתא קשה (וזהו קושי אחר מהקודם) ממה נפשך: אם אזלינן בתר הרגע של האירוע שעליו אנו שואלים את השאלה, אזי יש להתחשב ברגע ההיטרפות וברגע ההטלה, והם כמובן רגעים שונים לחלוטין. ואם אזלינן בתר הרגע שבו נוצרה הנפקא מינה לאותה שאלה, אזי יש להתחשב באמת רק ברגע שבו הוא נוטל את הביצה על מנת לאוכלה. וזהו באמת רגע אחד. אבל זה נכון גם בספק טריפה שנפלה לתערובת, דגם כאן כשהוא נוטל את הביצה מהתערובת זהו רגע אחד, והיה צריך להגדירו כספק שבא "בבת אחת". ובעצם בכל ספק ספיקא בסופו של דבר רגע היווצרות הנפקא מינה הוא רגע אחד.

וצריך לומר שהדיון עכשיו הוא ביחס לביצה. ולכן אין נפקא מינה לרגע ההיטרפות, דהטריפות יש לה חשיבות עצמית רק כשדנים על התרנגולת. וכיון שביחס לביצה יש נפקא מינה אם היא משל טריפה רק כאשר הוא נוטל אותה לאוכלה, לכן ניתן לראות את הנפקא מינות כבאות בבת אחת. וזה בניגוד לספק טריפה שנפלה לתערובת, דביחס לביצה כבר התעורר ספק עוד קודם לנפילה, ועכשיו לאחר הנפילה מתעורר ספק חדש, ושפיר יש לראותם כלא באים בבת אחת.

אלא שיש בזה קושי גדול. דמצד הסברה לכאורה אין שום טעם לומר שנתחשב בספק הטריפה הקיים ביחס לתרנגולת, ובכל זאת נדון את הספק הזה כאילו שהוא נוצר רק עכשיו כשנוטלים את הביצה. וגם לא מובן מדוע במקרה של ספק טריפה שנפלה לתערובת, יש להתחשב בכך שכבר התעורר לגבי הביצה ספק עוד קודם לנפילה. שהרי הספק שהתעורר היה ביחס לביצה שנפלה לתערובת, אבל אין לנו יודעים שאותו ספק התעורר גם ביחס לביצה המסוימת שלפנינו לאחר שאנו מוציאים אותה מהתערובת. שהרי בזה גופא אנחנו מסתפקים: האם אכן הביצה הזאת שלפנינו היא היא הביצה שנפלה. וכשם שבמקרה של הסיפא אין לנו מתחשבים בספק שהתעורר ביחס לתרנגולת, למרות היותו משפיע

השפעה מכרעת על הביצה המסוימת שאנו נוטלים עתה מהתערובת, כך לכאורה במקרה של הרישא דרישא אין לנו להתחשב בספק שמתעורר ביחס לביצה שעדיין לא נפלה לתערובת, למרות היותו משפיע השפעה מכרעת על הביצה המסוימת שאנו נוטלים עתה מהתערובת.

קשיים נוספים בדברי האיסור והיתר

ובהמשך (אות ח) כתב האיסור והיתר וז"ל: "ולכן אם שוב נפל מעצמו אחד מאותה התערובת ברוב אחרות ודאי כל התערובות שני מותר אפילו לאדם אחד ובבת אחת, מטעם שבכל אחד מתערובת השני יש בו ספק ספיקא מאחר שכבר נתערבו פעם אחרת והווי הב' ספיקות מדרבנן ומענין אחד ובגוף אחד, וזהו מריבויא לריבויא שמתיר בגמרא, שיש שם שני ביטולי ברוב ובהא אפילו ר"י מודה, דהא אין אוסר בספק ביצה שנתערבה אפילו באלף אלא דוקא תערובות ראשון", עכ"ל. ואולם לשיטתו של האיסור והיתר אין זה מובן מדוע יש להתיר בשתי תערובות. דהא אמנם הם בענין אחד ובגוף אחד, אבל אין זה בבת אחת, דהנפילה הראשונה היתה בשעה אחת והנפילה השניה היתה בשעה אחרת.

ובהמשך דבריו (שם) הקשה האיסור והיתר מהא דכתב המרדכי (ע"ז סי' תתמא) שאין להתיר בשתי תערובות אלא רק בשלוש תערובות, ותירץ: "היינו בודאי איסור שנתערב, דהוי התערובות שני שם כמו תערובות ראשון דהכא, דהא לא תוכל לומר שם בהתערובת השני ספק ספיקא, דאין בכל אחת מהן אלא ספק אחד שמא אינו מהתערובת ראשון, אבל אם הוא מהתערובות ראשון הרי יש בכל אחת מהן ודאי איסור דרבנן שדינו כספק איסור דאורייתא שנתערבה כדאיתא לקמן. אבל מב' ריבויי מספק איסור כי הכא ודאי מודה כדפרישית", עכ"ל. ואולם החילוק שבין ודאי לספק אינו מובן. דלכאורה ההיתר בשתי תערובות הוא שמא החתיכה היא מהתערובת השניה, ואם תמצא לומר שהיא מהראשונה שמא היא לא החתיכה שנפלה. ולכאורה זה ספק ספיקא מעליא שיכול להתאים גם לודאי איסור שנתערב, וכפי שגם כתב להדיא לעיל מינה (והר"ד לעיל עמ' תפה). ובמקום זה האיסור והיתר אומר שהספק השני הוא שמא החתיכה שנפלה היא אינה טריפה. ובזה באמת יש הבדל בין ודאי לספק, דבודאי אין מקום להסתפק בספק זה. אלא שלכאורה הספק הזה נשלל לחלוטין על ידו בגלל כל הסיבות שהוא אמר (שאינן זה גוף אחד וכו'). וגם קשה מאד מדוע האיסור והיתר מתעלם מהספק שנוצר כתוצאה מהנפילה לתערובת

הראשונה, והוא מונה רק את הספק שנוצר כתוצאה מהנפילה לתערובת השניה.

דברי האיסור והיתר אינם מתאימים לכאורה לכל ההסברים שבראשונים

והנה, זה ברור ששיטת האיסור והיתר אינה מתאימה לשיטת הרשב"א ולא לשיטת התרומה ולא לשיטות הרא"ה וגם לא למה שהתבאר בדברי השטמ"ק. דלשיטת הרשב"א אין צורך בתנאים של גוף אחד וענין אחד. וגם לשיטת התרומה והרא"ה נראה שאין מקום וצורך בכל התנאים הללו, ושאיני גוף ותערובת שחלה בהם גזירת התערובת, וכנ"ל. וכן לפי מה שהתבאר בדברי השטמ"ק, אין זכר לתנאים הללו ואין צורך בהם.

ה. שיטת הש"ך

ביאור הש"ך לחילוקו של האיסור והיתר

והש"ך (שם אות ד) ביאר את חילוקו של האיסור והיתר בין שני המקרים של ביצת ספק טריפה וכתב וז"ל: "ולא דמי לספק ביצת טריפה שנתערבה דכולן אסורות ולא שרי מטעם ספק ספיקא דאין הספיקות הוי מענין אחד ובגוף אחד. דהתם אי אפשר להתחיל ולומר שמא אין כאן איסור כלל, דהא ודאי יש בתערובות זו ספק טריפה. ועל כרחך צריך אתה להתחיל ולומר שמא אינה טריפה. ואם כן, התחלת בספק הראשון שאסור מן התורה. וכן כשאתה אומר אחר כך: אם תמצא לומר טריפה שמא אינה זאת, אם כן בספק השני אתה מיקל ואומר שמא אינה זאת, והיינו ב' גופים וב' עניינים. משא"כ כאן דהתחלה היא שלא ידענו מהיכן נולדה הביצה זו, וא"כ אתה מתחיל לומר שמא מן הכשרה היא, ואין כאן ספק איסור כלל. וכשאתה רוצה אחר כך להחמיר ולומר שמא מטרופה היא, אם כן בגוף זהו שאתה באת לדון להחמיר אני אומר שמא אינה טריפה", עכ"ל. וכוונתו באומרו "ספק ביצת טריפה שנתערבה" היא למקרה הראשון (רישא דרישא הנ"ל) שבו היתה תרנגולת ספק טריפה והיא הטילה ביצה, וביצה זו התערבה בביצים אחרות שהן ודאי כשרות, דעל זה קאמר האיסור והיתר שלא מועיל ספק ספיקא, והמקרה השני הוא המקרה שבו יש לפנינו שתי תרנגולות שאחת מהן היא ספק טריפה, ומצינו ביצה אחת שלא ברור מאיזו תרנגולת היא באה, דעל זה קאמר האיסור והיתר דמועיל ספק ספיקא (סיפא הנ"ל).

קשיים רבים וגדולים בדברי הש"ך

ולכאורה דברי מרן הש"ך אינם מובנים כלל. ראשית, באופן עקרוני גם במקרה הראשון ניתן היה להתחיל את הספק ספיקא מהצד השני: ספק אם זוהי הביצה שנפלה קודם ספק אם לאו, ואם תמצא לומר שזוהי הביצה שנפלה קודם, ספק אם היא היתה טריפה ספק אם לאו. ואין לומר שלשאלה הראשונה אין חשיבות, אם לא מניחים מראש שיש צד איסור בגלל השאלה השניה, דהא גם במקרה השני אנו שואלים את השאלה הראשונה: אם הביצה באה מהתרנגולת הכשרה או הספק טריפה, אך ורק בגלל שאנו מניחים שבאמת היא ספק טריפה, דאחרת אין לשאלה זאת שום חשיבות.

שנית, מה בכך שמתחילים מהשאלה השניה ו"התחלת בספק הראשון שאסור מן התורה". הרי בכל ספק ספיקא הספק הראשון לבדו גורם לספיקא דאורייתא אם לא מצרפים אליו את הספק השני. וגם במקרה השני, אם לא היינו מצרפים את הספק שמא התרנגולת השניה היא לא טריפה, והיינו סבורים שהיא טריפה גמורה, היה לנו ספיקא דאורייתא גמור. ועל כרחך הסיבה שעכ"פ אין אנו רואים בזה ספיקא דאורייתא גמור היא בגלל הצירוף של הספק השני, ואם כן הוא הדין יש לומר במקרה הראשון.

שלישית, מדוע במקרה הראשון אני לא יכול לומר "שמא אין כאן איסור כלל", הרי אם היא לא טריפה אזי באמת אין כאן איסור כלל. ואם עצם קיומו של ספיקא דאורייתא נחשב כאיסור ודאי, אז גם במקרה השני יש לפנינו איסור ודאי. רביעית, קשה מאד שהוא מחשיב את הספק "שמא אינה זאת" לספק של שני גופים. דממה נפשך: אם זה משום שהספק הראשון התייחס לתרנגולת (אם היא טריפה) והספק השני מתייחס לביצה (אם היא זאת או לאו), אזי יש לומר כך גם במקרה השני: הספק הראשון מתייחס לתרנגולת (אם היא טריפה) והספק השני מתייחס לביצה (שמא מן הכשירה היא שמא מן השניה). ואם כוונתו לומר שהשאלה אם היא זאת או לא זאת נחשבת לשני גופים, בגלל שמשותפים בתערובת לפחות שני גופים, הרי זה קשה ביותר, דהא בכל דבריו של האיסור והיתר מבואר שספירת הגופים מתייחסת למספר הנושאים שאליהם מופנים הספיקות. וגם אין שום סברה שהשתתפות מספר גופים בתערובת תגרום לצד של חומרא. וגם ספירה של גופים בכהאי גוונא, צריכה לגרום לכך שגם את המקרה השני נראה כשני גופים, דהא הספק אם היא מהכשירה או מהטריפה הוא ספק של שני גופים. ובאמת מדברי הש"ך (סוף אות ד' שם) נראה שהוא הבין באופן כזה את

ענין הב' גופים, והוא קשה מאד, וכנ"ל.

חמישית, מהמשך דבריו: "אם כן בגוף הזו שאתה באת לדון להחמיר אני אומר שמא אינה טריפה", נשמע שזהו הנימוק לכך שזה נחשב כאותו גוף. וזה קשה, דגוף זה (הביצה) מתחיל להיות נידון רק בשאלה השניה. אבל עד עכשיו לא דנו בו. ואם כן פשיטא שכאשר מתחילים לדון על משהו, אזי דנים על אותו דבר ולא על דבר אחר. וכל הרבותא והמשמעות של הענין הן רק בזה שאותו גוף שכבר דנו עליו בשאלה הראשונה הוא הגוף שדנים עליו בשאלה השניה, אבל זה לא מתקיים לפי דבריו.

המשך דברי הש"ך

והש"ך שם המשיך וז"ל: "ולכא למימר דהרי כבר אסרתה מן הספק והוי הספק הראשון מן התורה, דהא נתערב חד בחד ולא הוי הספק הראשון מן התורה. ואם כן אף דהספיקות הם מב' ענינים וב' גופים, מ"מ הם ממש מגוף אחד ומענין אחד, שהספק הראשון הוא שמא ביצה זו מכשרה היא ואין כאן איסור כלל. אלא דכשאתה בא להחמיר ולדון שמא מטריפה היא, ואתה עושה ב' גופים וב' ענינים להחמיר, אני אומר שמא אינה טריפה בגוף ובענין שאתה באת עליו לדון ולהחמיר", עכ"ל.

קשיים רבים גם בדבריו אלה

ואף דבריו הללו של מרן הש"ך אינם מובנים כלל. ראשית, מדוע אם נתערב חד בחד לא הוי הספק הראשון מן התורה, וכבר עמד על כך הפר"ח (סי' קי, כללי ספק ספיקא אות י'), ותירץ זאת בדוחק. שנית, המשפט: "אף דהספיקות הם מב' ענינים וב' גופים, מ"מ הם ממש מגוף אחד ומענין אחד", הוא משפט שלכאורה סותר עצמו מיניה וביה, ואין לו לכאורה שום מובן. ועל המשפט הזה חוזר הש"ך אחר כך עוד כמה פעמים, והוא לכאורה קשה עד מאד. שלישית, גם ההמשך: "כשאתה בא להחמיר וכו' ואתה עושה ב' גופים וב' ענינים" וכו' "אני אומר" וכו' "בגוף ובענין שאתה באת" וכו', אינו מובן כלל. דמשמע לכאורה שיש איזה שהוא דיון בין מה ש"אני אומר" ובין מה ש"אתה אומר". שלפי מה ש"אני אומר" יוצא שזה גוף וענין אחד, ולפי מה ש"אתה אומר" יוצא שזה שני גופים ושני ענינים, ועצם העובדה שאני מתייחס למה שאתה אומר, זה גופא גורם לכך שמשני גופים ומשני ענינים נעבור לגוף אחד וענין אחד. וכל זה קשה מאד, ואינו

תצא

מובן כלל ועיקר. רביעית, הטענה שהספק הראשון הוא אינו מן התורה היא לכאורה טענה עצמאית שאין לה קשר לשאלה אם זה גוף וענין אחד או שני גופים וענינים. ולא מובן מה הקשר בין שני הדיונים והשאלות הללו. חמישית, האיסור והיתר קבע שאין הבדל בענין זה בין דאורייתא ובין דרבנן. דגם בדרבנן לא מועיל ספק ספיקא בשני גופים וענינים. ואם כן לא מובן מה זה משנה אם הספק הוא דאורייתא או דרבנן, וצ"ע.

קשיים רבים גם על הסברו בספק ספיקא של דם שנמצא

וכך גם קשה על מה שהסביר בספק ספיקא של דם שנמצא: ספק מן האיש ספק מן האשה ואת"ל מן האשה ספק מן המקור ספק מן הפרוזדור. וכתב על זה הש"ך: "דאע"ג דהתם נמי הספיקות הם שני ענינים וב' גופים הוי ממש מענין אחד ובגוף אחד וכו'. דודאי לא תתחיל לומר שמא מן המקור דהא עדיין אינו ידוע מהיכן הדם בא כלל. ואם כן הספק הראשון הוא שאתה מתחיל לידע מהיכן הדם. ואם כן מתחילה אני אומר שמא מן האיש ואין כאן איסור כלל, ולא הוי הספק הראשון אסור מן התורה. וכשאתה באת להחמיר ולדון בשני גופים וב' ענינים לומר שהוא מן האשה אני אומר לך בגוף זה שאתה דן בו דהיינו באשה שמא מן הפרוזדור", עכ"ל. וגם על הדברים הללו קשה טובא: חדא, דלכאורה אין משמעות למשפט הראשון, והרי הוא סותר עצמו מיניה וביה. שנית, מדוע העובדה שאני מעלה אפשרות שזה מהאיש אומרת שהספק הראשון אינו אסור מן התורה. הרי הצד השני של הספק הוא שהדם בא מהאשה. ולפי הצד הזה יש כאן איסור דאורייתא. ואם כן כל הספק בכללותו הוא ספיקא דאורייתא. שלישית, נראה מדבריו שהעובדה שאני מטיל ספק שמא הדם בא מהאשה, זה גופא גורם להחשיב את הדבר כשני גופים וענינים. ומשמע מזה שעצם ההשתתפות של שני גופים בספק האחד זה גופא גורם להחשיב את הספקות לשני גופים. ודבר זה קשה מאד, וכל מהלך דבריו של האיסור והיתר מורה שלא כך. וגם בסברה אין הדבר מובן וכו"ל. רביעית, אם עצם ההסתפקות שמא הדם בא מהאשה גורמת לכך שהדבר ייחשב כשני גופים, מדוע ההנחה שהוא בא מהפרוזדור מסלקת את הגוף השני. וביותר קשה, דמשמע שעצם הטיפול בגוף השני וההתייחסות אליו, זה גופא גורם לכך שהדבר ייחשב כגוף אחד, דהא אנו מטפלים באותו גוף. אבל זה קשה מאד, שהרי ההתדיינות באותו גוף אינה מבטלת את הגוף האחר שכבר הנחנו אותו קודם לטיפול והדיון בגוף הנוכחי. חמישית, שוב לא מובן מה הקשר בין העובדה שהספק הראשון אינו מן התורה ובין השאלה אם זה גוף אחד או שני גופים, וצ"ע.

לא מובן מה הראיה של הש"ך מדברי הרמ"א

וגם מה שהביא שם ראיה מכתב ידו של הרמ"א, נראה לכאורה שאין בו שום ראיה לדבריו. דז"ל הרמ"א: "לא הוי בספק ראשון ספק דאורייתא כו' כי לא נולד הספק הראשון מיד רק עם הב', מה שאין כן אם היה האיסור בספק אחד לבד, דאז מיקרי ספק איסור דאורייתא, כמו שאמר ריש תשובה זו", עכ"ל. ולא מובן מה החידוש המיוחד שמצא הש"ך בדבריו. דלכאורה כוונת הרמ"א רק לומר את הדבר הבסיסי שאמרוהו הראשונים כמה פעמים, שכאשר נופלים שני ספקות בבת אחת, הרי זה יוצא מידי ספיקא דאורייתא, ונהיה היתר גמור. וכפי שמבואר בש"ך, דברי הרמ"א מוסבים על המקרה של "נמצאת ביצה בחצר ולא נודע אי מכשרה אי מספק טרפה", ובמקרה זה שני הספקות נפלו בבת אחת. ומשא"כ אם שני הספקות נופלים בזה אחר זה, אזי הספק הראשון גורם להחיל דין של ספיקא דאורייתא, ותו לא עוזר צירופו של הספק השני.

ובהמשך דבריו ביאר הש"ך לפי דרכו את המקרה של "תרנגולת שנולד בה ספק טריפות בקרוב כשהטילה ביצה ואינו יודע אם נגמרה הביצה קודם לכן", וכן את המקרה שנמצאה ביצה אחת ואינו יודע אם היא מודאי טריפה או מכשרה, ואת"ל מהטריפה שמא נגמרה קודם שניטרפה, וגם זה קשה מאד, וכו"ל.

קשיים בדבריו בענין ההבדל בין תערובת אחת לשתי תערובות

ובהמשך דבריו שם הקשה הש"ך מדוע בתערובת אחת אסור לאכול אפילו בזה אחר זה ובתערובת השניה מותר אפילו בבת אחת, ומאי שנא זה מזה (ועוד הקשה שם שבתערובת הראשונה הספק הוא שמא אינה זאת, ולדעתו חשיבא שאלה זאת כשני גופים, וזה קשה מאד, וכו"ל). ותירץ לפי דרכו. וגם כאן קשות אותן קושיות. ברם, עיקר קושייתו אינה מובנת. דלכאורה יש חילוק גדול בין התערובת הראשונה לשניה. דכיון שלא מדובר על מקרה שכל התערובת הראשונה נפלה לשניה, הרי שנוצר ספק מחודש, שמא בכל התערובת כולה אין שום חתיכה מהתערובת הקודמת. וכיון שלא איקבע אפילו ספק איסורא בתערובת זו, שפיר חל בכל תוקף ועוז דין הביטול הקיים בתערובות. ומה שאין כן בתערובת הראשונה, שעכ"פ איקבע בה אותו ספק איסורא, שאסור מדאורייתא (ובר מן דין, התבאר לעיל (עמ' תעג) שגם מצד גזירת חכמים יש להבין שעל התערובת הראשונה גזרו ועל השניה לא גזרו).

ו. דברי הבית יוסף והרמ"א

הבית יוסף מביא הסבר לשיטת ר"י שאינו סותר לכלל ספק ספיקא שבש"ס

והבית יוסף (סי' נז אות כ"ה ומצאתי) כתב האי לישנא: "ומצאתי כתוב: קשה, וכי פליג ר"י על התלמוד בכל מקום דאמר ספק ספיקא בדאורייתא, ועוד קשה למה אין כל העדר מותר מכח ספיקא דרבנן לקולא, שהרי אפילו אי ודאי דרס לא היה אסור העדר רק מדרבנן. ונראה לי דלא איירי ר"י אלא היכא שנודע שדרס הזאב קודם שנתערב באחרים, ואם כן כיון שנודע מיד שהוא ספק דרוסה והוא ספק דאורייתא, ובאותו פעם לא היה עדיין רק ספק אחד, שהרי לא נתערב עדיין ונעשה הספק כודאי, וכשנתערב בעדר הוי כמו ודאי דאורייתא שנתערב בעדר. אבל אם לא נודע לנו שדרס הזאב עד אחר שנתערב בעדר מודה שמותר מטעם ספק ספיקא הואיל ששני הספיקות באים יחד מיד כשנולד הספק, וכן בכל התלמוד" וכו', עכ"ל. וכן כתב במבוא השערים על הגהות שערי דורא (סי' פד אות מ). ודברים אלו עולים בקנה אחד עם דברי הרשב"א שתולה הכל בזה שהדבר כבר הוכרע. ולכן יש מקום לחלק בין דבר שכבר הוכרע והוכרע, ובין דבר שעדיין לא הוכרע והוכרע.

לפי התרומה והרא"ה אין התירוץ הזה נכון

ואולם לכאורה ברור שלדעת התרומה והרא"ה אין מקום לחילוק שבין הוכר הספק קודם לנפילה ובין לא הוכר קודם. שהרי לשיטתם הסיבה שיש להחמיר בספק של גוף ותערובת היא משום שגזירת התערובת חלה גם על הספקות. וממילא לא קשה מידי מהא דספק ספיקא מותר בדאורייתא, דשאני הכא שמקרה זה כלול בכלל הגזירה על ספקות. וכן לדעת האיסור והיתר אין מקום להיתר דבר זה. וכן מפורש לאסור בהגהות שבסוף ספר איסור והיתר (סי' כו אות ב) וז"ל: "ואפילו לא נודע לו הב' ספיקות אלא בפעם אחד פירוש שלא נודע לו לזה הספק הראשון עד לאחר שנתערבה אפילו הכי לא חשיב כספק ספיקא גמור מאחר שאינה בענין אחד ובגוף אחד כדפירשת", עכ"ל. ומבואר להדיא שאפילו שהוכר הספק רק לאחר הנפילה לתערובת, לא מהני ואסור¹¹.

11. ובמבוא השערים שם כתוב שמקור הדין בהגהות שבסוף איסור והיתר של מהרא"י ז"ל ישן נושן. וצ"ל שהוא חלק על ההגהות הנ"ל.

לכאורה קשה שהבית יוסף מתרץ לפי הרשב"א אף שנוקט כתרומה

ולפי זה יש להקשות על הבית יוסף שציטט לעיל מיניה בסמוך ממש את הסמ"ג שציטט את התרומה. ומשמע מזה שהוא סובר כמותם ואזיל בשיטתם. ואם כן לא היה לו להביא את דברי ה"מצאתי כתוב" הכתובים בשיטת הרשב"א דפליג על התרומה. דלפי מה שהתבאר יוצא שהדברים שנויים במחלוקת, ולא הרי הרשב"א כהרי התרומה, ודברי הב"י לכאורה מזכים שטרא לבי תרי, וצ"ע.

דברי הדרכי משה אינם מובנים

והדרכי משה (שם אות טו) ציטט את האיסור והיתר וכתב על זה: "וכן כתב בית יוסף [בסימן קי] בהדיא בשם הרשב"א שזהו טעמו של ר"י, עכ"ל. ודבריו אינם מובנים. דדברי האיסור והיתר לחוד ודברי הרשב"א לחוד. ולא הוזכרו ברשב"א תנאים אלו דגוף אחד וענין אחד, ומאיך גיסא האיסור והיתר לא נחית לשאלת סדר נפילת הספקות. ואם כן אין ללמוד מדברי הב"י בשם הרשב"א שהוא קיבל את דעת האיסור והיתר. ואדרבה, מהבאת הרשב"א שם ומהבאת ה"מצאתי כתוב" כאן, נראה שהוא חולק על האיסור והיתר.

תירוצו לקושיית הב"י אינו מובן

עוד כתב שם הדרכי משה וז"ל: "גם הקושיה הב' אינה כלום. דמה שהקשה הלא כל ספיקא דרבנן לקולא שהרי אפילו ודאי דרס וכו', דלא דמי, דבודאי דבמקום דעיקר הספק הוא באיסור עצמו ומצד עצמו הוא דרבנן, הולכים להקל. אבל כאן דמצד האיסור בעצמו הוא ספק איסור דאורייתא אלא שמצד אחר בא לו שהוא מדרבנן הואיל ונתערב, ומדאורייתא חד בתרי בטל אלא דרבנן גזרו בדבר חשוב דלא להתבטל, זו לא מיקרי ספיקא דרבנן לילך בה להקל. וכן כתב באיסור והיתר הארוך בהדיא [כלל כה (דין יב)] דכל מקום שיש חשש איסור דאורייתא לא אמרינן ביה ספיקא דרבנן לקולא", עכ"ל. ודבריו אינם מובנים. דמצד הסברה לכאורה אין מקום לחלק בזה. ואדרבה, בשלמא בגזירות דרבנן שחששו שמא יבוא לידי איסור דאורייתא, שפיר היה מקום להחמיר בזה. אבל בתערובות, שהתורה קבעה שהמיעוט בטל והוי כמי שאינו, וכל התערובת כולה מותרת, ואפילו שאנו יודעים שלפני הנפילה לתערובת היתה החתיכה אסורה מדאורייתא, בכל זאת התורה עצמה מתירה את החתיכה הזאת, מאי איכא למיחש בה. ועל כרחק לא ניתן לומר שאנו חוששים שמא התורה לא ביטלה את האיסור יפה ויש סרך

איסור בתערובת ולכן מחמירים בה, שהרי בתערובת רגילה כגון בדבר שאין לו מתירין או בדבר שאינו בריה וכו' חל הביטול באופן מוחלט, ולא חוששים לשום דבר.

יישוב הקושיה לפי כל השיטות

ואליבא דאמת נראה שהתשובה לקושיה הזאת היא פשוטה, ואין צורך בחילוק שחילק. לפי הבנת התרומה והרא"ה מקרה זה גופא כלול בגזירת חכמים שגזרו על התערובת. וכשם שאסור ודאי איסור כך נאסר הספק, וכנ"ל. ולפי הרשב"א אין בין ודאי איסור דאורייתא ובין ספק איסור דאורייתא ולא כלום. ולאחר שהוא הוקבע כספיקא דאורייתא הוא אסור באיסור גמור מדאורייתא. ולכן כאשר הוא התערב בעדר אין זה מקרה של ספיקא דרבנן אלא של ודאי דרבנן.