

## שיעור ארבעים

### בענייני רוב וקבוע

גרסינן בגמ' (ט ע"ב):

תשע ציבורין של מצה ואחד של חמץ, ואתא עכבר ושקל ולא ידעינן אי מצה שקל אי חמץ שקל – היינו תשע חנויות. פירש ואתא עכבר ושקל – היינו סיפא. דתנן: תשע חנויות, כולן מוכרין בשר שחוטה ואחת מוכרת בשר נבלה, ולקח מאחת מהן ואינו יודע מאיזה מהן לקח – ספיקו אסור. ובנמצא הלך אחר הרוב.

הראשונים נחלקו לעניין איזה דין מדובר בסוגיא.

רש"י פירש: "ואתא עכבר ושקל – ונכנס לבית בפנינו, ולא ידעינן אי חמץ שקל, וכיון דחזינא – צריכין אנו לבדוק, או דילמא מצה שקל". לשיטתו, הספק כאן הוא האם יש לשוב ולבדוק את הבית, ולמסקנא דבר זה תלוי בנדון דתשע חנויות, שאם לקח מאחת הערימות ואינו יודעים מהיכן לקח – צריך לחזור ולבדוק, אך אם פירשה חתיכה ובא עכבר ולקחה – א"צ לבדוק שוב, דכל דפריש מרובא פריש. וכן פירש רבינו חננאל, שבסוגיא מיירי בעניין חיוב הבדיקה.

וכן מבואר בדברי הרמב"ם (פ"ב מחו"מ ה"י): "הניח תשעה צבורין של מצה ואחד של חמץ ובא עכבר ונטל ולא ידענו אם חמץ אם מצה נטל ונכנס לבית בדוק צריך לבדוק שכל הקבוע כמחצה על מחצה".

אך התוס' (ד"ה היינו) הקשו על פירש"י בזה"ל:

מה שפירש הקונטרס לענין בדיקה, לא נהירא לר"י, דהיכי מייתי ראייה מתשע חנויות דהוי ספיקא דאורייתא ואזלינן לחומרא, והכא ספיקא דרבנן הוא כדאמרינן בסמוך.

ובהמשך הקשו קושיא נוספת, ועל כן ביאר ר"י את הסוגיא באופן אחר:

ונראה לר"י, דלענין שהביא עכבר לבית ונמצא קבעי, אי שרי לאכילה אי לאו.

אמנם קצת דוחק לבאר כשיטת ר"י, וכן העיר הר"ן בחידושיו, שהרי הספיקות דלהלן ודאי דנים בחובת הבדיקה.

הראב"ד (על הרמב"ם שם) אף הוא חולק על שיטת רש"י (והרמב"ם), וכותב: "לא מיחוורא הא מילתא אלא לענין בטול, אבל לענין בדיקה ספיקא דרבנן הוא".

לעיל (שיעור שלושים ותשעה) הבאנו את תירוצו של המגיד משנה בשם הרא"ה, על קושיית התוס': "וכתב הרא"ה ז"ל שהטעם דאע"ג דספיקא דרבנן היא כיון שבדיקת חמץ תחילתה על הספק, החמירו בספקה יותר משאר ספיקות של דבריהם. וכן עיקר". וכן נקט הראב"ד בהשגותיו על בעל המאור בסוגיין (ד ע"ב מדפי הרי"ף), וכבר העירו שסותר עצמו ממ"ש בהשגותיו על הרמב"ם. וצ"ע. והארכנו לבאר את מחלוקת הראשונים במהות תקנת בדיקת חמץ, האם חוששים רק לבני אדם או אף לבעלי חיים, ע"ש.

בשיעור זה נביא ביאורים נוספים במחלוקת רש"י ותוס'.

בב"י בדיני בהמה דרוסה (יו"ד סי' נו) דן בעניין ספק דרוסה, כגון שבא זאב ולקח שה מן העדר, וברח, והרועה רדף אחריו והשה נשמט מפיו של הזאב והתערב בתוך העדר, ומספקא לן אם הספיק לנעוץ את צפרניו בשה (והוי דרוסה) או לא. שיטת ר"י שבכה"ג העדר כולו אסור. הב"י (אות כא) הביא קושיא על כך: "ומצאתי כתוב (תה"ד): 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".

ובדרכי משה שם (אות טו) תירץ, דאמרינן ספיקא דרבנן לקולא רק בגוונא שהספק הוא בגוף האיסור, אך כאשר מצד האיסור עצמו יש ספיקא דאורייתא, והספיקא דרבנן בא מצד אחר (שנתגלגל אליו הספק של תורה) – לא אמרינן סד"ר לקולא. וכלל זה הובא בש"ך (כללי ס"ס סק"ט) ובפר"ח (שם סקט"ו).

ובביאור האי כללא כתב הרב שער המלך (פ"י מהל' מקוואות כלל ו), שהרי אם היה נכנס ודאי דרוסה לתוך העדר – ברור שהעדר היה נאסר. והנה, בשעה שהשה פרש מהזאב והיה לבדו – היה כאן ספק דאורייתא אם נדרס או לא, ואזלינן לחומרא. וא"כ יש כאן הכרעה ודאית והוי ודאי דרוסה, ולכן כאשר נכנס לעדר – ומוחזק כודאי דרוס – לא שייך לומר שהספק חוזר וניעור, וא"כ יש כאן ודאי דרוסה שנתערב בעדר, והכל אסור.

מעתה יש לבאר כך גם בדברי רש"י, דמיירי לעניין בדיקה, שכאשר לקח העכבר חתיכה ואיננו יודעים אם חמץ או מצה – הוי ספיקא דאורייתא ואנו מכריעים לחומרא בתורת ודאי, וממילא כאשר נכנס לבית שוב יש כאן ספיקא דאורייתא ולא אמרינן ספק ספיקא (אף אם כבר ביטל קודם לכן את החמץ שבביתו).

והדברים כתובים להדיא בחידושי הר"ן בסוגיין, ע"ש שכתב: "הרי נאסר לחם זה..."

על כן אף הבית צריך בדיקה, דהא חזינן שנכנס שם נהמא דאסיר באכילה, ומבואר בדבריו שתקנת בדיקת חמץ לא נתקנה דווקא על מציאות ודאית של חמץ בבית, אלא נתקנה על כל דבר שאסור באכילה מדין חמץ, דהיינו אף על ספק חמץ שאנו דנים אותו כודאי משום דהוי ספיקא דאורייתא. וכאן מפורש להדיא שהספק-חמץ שנטל העכבר נאסר מדין ודאי קודם שנכנס לבית, ולכן אנו מתייחסים לזה כאילו נכנס לבית חמץ גמור והוי סד"א ולחומרא. וכ"כ רבינו מנוח וכן הכס"מ על הרמב"ם (הל' חו"מ שם).

והוסיף בשעה"מ, דלכאורה יוצא א"כ, שהתוס' (שחלקו על שיטת רש"י והרמב"ם) חלקו על הכלל הזה וס"ל דאמרינן סד"ר לקולא אף כאשר נתגלגל ספיקא דאורייתא וכו'.

אך הקשה, דא"כ תגדל התימה על הדרכי משה, שהרי הוא ביאר כלל זה ביישוב שיטת ר"י, וכאן בתוס' ר"י הוא החולק על רש"י ולהנ"ל אינו סובר להאי כללא ! ?

ותירץ ע"פ יסוד נוסף שכתב הפר"ח (שם). הפר"ח הקשה על כלל זה ממה שכתב איהו גופיה לעיל מינה (יו"ד סי' פו סק"י), שכתב השו"ע שם (מקורו בבעה"ת) "ביצת נבלה וטריפה, אפילו נגמרה, שכיוצא בה נמכרת בשוק, אסורה. אפילו נתערבה באלף, כולן אסורות. אבל ספק אם היא ביצת נבילה או אם היא ביצת שחוטה – מותרת, אפילו בלא תערובת. אבל ספק אם היא ביצת טריפה או ביצת שחוטה – אסורה", וכתב הפר"ח דאע"פ שהתנגולת עצמה אסורה באכילה, מ"מ הביצה מותרת. ולכאן מדוע לא נאמר שספק דאורייתא שהתגלגל לדרבנן לא אמרינן ביה סד"ר לקולא? אלא, שיש כאן חילוק נוסף: הכלל הנ"ל הוא דווקא בחד גופא, כמו ספק דרוסה שנאסרה מדאורייתא, ולכן אם נתגלגלה לאיסור דרבנן לא אמרינן סד"ר לקולא. אך בתרי גופי – כמו תרנגולת וביצתה – אמרינן סד"ר לקולא אף בכה"ג.

ולפ"ז מיישב השעה"מ שיטת ר"י, דאמנם ר"י מודה לכלל זה, וכפי שביאר בדרכי משה בשיטתו לעניין ספק דרוסה, אך כאן בעכבר הוי תרי גופי – הבית והחתיכה, ובזה ס"ל דאמרינן ספיקא דרבנן לקולא.

נמצא, שרש"י ותוס' נחלקו בנקודה זו, האם בתרי גופי אמרינן נמי להאי כללא או לא<sup>1</sup>.

[ובהשקפה ראשונה היה נראה לומר, שמחלוקתם תלויה בנדון הידוע אם סד"א

<sup>1</sup> א"כ נאמר שרש"י מודה דבתרי גופי לא אמרינן, אך סובר שכאן הוי חד גופא, והתוס' סברו שמוגדר כתרי גופי, ופליגי אם הבדיקה על הבית או על האדם (והארכנו בזה במקום אחר), אך נראה שהבנה זו מרחיקת לכת.

לחומרא מה"ת או מדרבנן, אך קשה לומר כן, שדעת רש"י והתוס' בכמה מקומות  
 "סד"א לחומרא מן התורה (ע"י ש"ש ש"א פ"א) ואין ביניהם מחלוקת בזה. וצ"ע].

בגמ' לקמן (מ ע"א) איתא:

תנו רבנן: אין לותתין שעורין בפסח, ואם לתת, נתבקעו – אסורות, לא נתבקעו –  
 מותרות, רבי יוסי אומר: שורן בחומץ וחומץ צומתן. אמר שמואל: אין הלכה  
 כרבי יוסי. אמר רב חסדא אמר מר עוקבא: לא נתבקעו ממש, אלא כל שאילו  
 מניחן על פי חבית והן נתבקעות מאליהן. ושמואל אמר: נתבקעו ממש. עבד  
 שמואל עובדא בדורא דבי בר חשו נתבקעו ממש.

ופסק הרי"ף (יב ע"א):

ואנן, כיון דלא איפסיקא בהאי מילתא הילכתא בהדיא לא כמר עוקבא ולא  
 כשמואל – עבדינן לחומרא כמר עוקבא, דהויא לה ספיקא דאורייתא, וספיקא  
 דאורייתא לחומרא. והני מילי לענין מיכלינהו להנהו שערי בעינייהו, אבל אי  
 משתכחי בהדי בישולא ולא נתבקעו, כיון דאיסור תערוכת חמץ במשהו דרבנן  
 היא – לא אסרינן ליה לההוא בישולא דמשתכחי ביה תרי ותלת שערי, אלא אם  
 כן נתבקעו כשמואל, משום דהויא ליה ספיקא דרבנן, וספיקא דרבנן לקולא.

וכ"פ הרא"ש (פ"ב סי' כה), והובא להלכה בשו"ע (סי' תסז סע"ט), שאם לא נתבקעו –  
 החטה עצמה אסורה מדין ספיקא דאורייתא, שמא החמיצה. אך התבשיל מותר, כיוון  
 שיש בו רק ספק משהו, ואיסור משהו הוא מדרבנן, וא"כ סד"ר לקולא<sup>2</sup>.

ולכאורה, הרי יש כאן ספק דאורייתא שנתגלגל לדרבנן, ומדוע לא מחמירים כאן  
 כנ"ל? אלא, ע"פ החילוק הנ"ל מיושב, דהכא תרי גופי נינהו, ובהא אמרינן סד"ר  
 לקולא אף בכה"ג.

אלא שהקשה על כך השעה"מ, דהנה השו"ע (י"ד סי' לט סע"י וסע"ג) פוסק כתשובת  
 הרשב"א (ח"א סי' דש) שסירכא בריאה היא ספק טריפה, וכתב בשו"ת מהר"י בן לב  
 (ח"ג סי' קג), שאם נתבשל בכלים בשר "כשר" ורוצה לבשל בו אח"כ "חלק" – אע"פ  
 שהכלי אינו בן-יומו, וכל האיסור לבשל בו הוא רק מדרבנן (גזירה אטו בן-יומו, ע"י ע"ז  
 עה ע"א) – מ"מ אסור לבשל בו מבלי הכשרה. ומשמע דלא הוי תרי גופי אלא חד גופא  
 – הבשר והפליטה שלו, וא"כ ה"נ לגבי חיטה שנתבשלה נימא דלא הוי תרי גופי,  
 אלא החיטה ופליטתה נחשבים גוף אחד?

<sup>2</sup> ואם לא נמצאה החיטה, אך ידוע שלא נתבקעה וא"כ הוי ספק חמץ – הדבר תלוי במחלוקת  
 הראשונים אם יבש ביבש בטל בחמץ. ע"י שו"ע סי' תמו סע"ט, ומשם באר"ה.

וביאר, שרק אם היה שלב ראשון שבו הכרענו לחומרא והוי בתורת ודאי, כמו בספק דרוסה או בספק חמץ, אך אם בבת אחת נולדו שני הספיקות – ספיקא דרבנן לקולא. ולכן בחיטה שנתערבה התבשיל מותר, מפני שנודע לנו שהייתה שם חיטה לאחר שנתבשל, וא"כ משנודע לנו דבר זה נוצרו בבת אחת שני ספיקות ובזה ס"ס לקולא.

אגב, מהרשד"ם (יו"ד סי' לח) והגאון חקרי לב (ח"א סי' קכט) כותבים, שאין צורך להכשיר את הכלים, ובחק"ל דחה לגמרי את זה הכלל, וכתב שאין לו מקור בש"ס, וע"כ ס"ל דאמרינן סד"ר לקולא בכל גוונא. למעשה נוהגים להחמיר ולהכשיר.

הב"י עצמו הביא בשם "מצאתי כתוב" הנ"ל, לתרץ את הקושיא על שיטת ר"י:

ונראה לי דלא איירי ר"י אלא דוקא 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...

ומבואר דפליג אסברת הש"ך, וס"ל שאם נודעו שני הספיקות יחדיו – מכריעים לקולא, וממילא בנדון הנ"ל שבושל בשר שאינו חלק, יודה לדברי מהרשד"ם והחק"ל שאין צורך להכשיר, דהוי ספיקא דרבנן.

עכ"פ, שיטת רש"י בסוגיין מובנת, דס"ל ששני הספיקות לא באו בבת אחת והספק של תורה נתגלגל לדרבנן, ולכן מכריעים לחומרא.

אך בדעת התוס' י"ל דס"ל, שכאשר הפת בפי העכבר קודם שעה שישית, לפני שנכנס לבית – אין כאן ספק, ולא נחשב ש"נולד האיסור", וכל הספק מתעורר כאשר נכנס לבית, שכאן יש להסתפק אם הבית טעון בדיקה (שהרי זהו זמן הבדיקה) – באופן זה יש כבר שני ספיקות בבת-אחת, ובזה מכריעים לקולא. ולכן הקשו על שיטת רש"י.

נמצא, שהתוס' מודים לכלל זה אך מסייגים אותו.

ותלמידו של השעה"מ, מהר"י מאיו בספר שרשי הים (הובא בספר מאור ישראל בסוגיין) הביא סיוע גדול לדברי רבו. הוא מדויק מדברי התוס', שבתחילת הדיבור ניסו ליישב את דברי רש"י: "מיהו י"ל דאיירי כגון שלא ביטל" – ולכן חובת הבדיקה מן התורה. ותמוה, מדוע לא נאמר שיבטל, ושוב הדק"ל דספיקא דרבנן לקולא !

אלא, שאחר שהוכרע שהחתיכה היא חמץ, כי היה זה ספיקא דאורייתא, שוב לא

יועיל שיבטל. וע"כ תירוץ נכון הוא לומר שלא ביטל. ומוכח שהתוס' סוברים להאי כללא<sup>3</sup>.

ויש להעיר, שהר"ן ורבינו מנוח תירצו בדומה לדברי התוס', שיש כאן ספק דאורייתא מלכתחילה, אלא שהתוס' כתבו שיש כאן ספק באיסור בל יראה ובל ימצא, מאחר שלא ביטל, ואילו הם דיברו על ספק של איסור אכילה. ונ"מ כאשר העכבר לקח לאחר ביטול.

בעניין קושיית השעה"מ הנ"ל, שמהתוס' בביצה משמע דס"ל להאי כללא דהש"ך והפר"ח ואילו כאן לכאורה הם חולקים על כך – עתה נביא ביאור אחר, ע"פ דברי הגר"ש שקאפ.

בהגהות צבי לצדיק לג"ר צבי קלישר (יו"ד סי' סו סע"ד) הקשה בדומה לקושיית השעה"מ, דהנה במשנה מבואר (תרומות פ"ג מ"א), שאם אדם תרם מהיין ואח"כ נודע שהחמיץ, ומספקא ליה אם החמיץ קודם ההפרשה וא"כ התרומה אינה תרומה, או שהחמיץ לאחר מכן והויא תרומה. ההלכה בזה שתרומתו תרומה, אך אינה מדמעת ובטלה ברוב. דהיינו שמחשיבים כתרומה כדין תורה, ואין בזה גזירת חכמים דבעינן אחד כנגד מאה. וקשה, שהרי ספק זה בשלב הראשון היה ספק דאורייתא, ולפי הכלל הנ"ל יש להחמיר שאינו בטל ברוב, דהוי ספק דאורייתא שנתגלגל לדרבנן.

בשערי ישר (ש"א פ"ח) כתב: לפי הסוברים דסד"א מה"ת לחומרא (תוס' חולין כב ע"א, רש"י קידושין עג ע"א, רשב"א ור"ן שם ועוד), יש לדון מה גדר האיסור שנתחדש כתוצאה מהספק של התורה. מחד, אפשר לומר שהתורה אמרה שספק הוא סניף של אותו לאו, כגון: ספק טריפה הוא סניף של איסור טריפה. דהיינו, שהספק נושא את שם הלוואי של ה"אב" – המקור. מאידך, יש מקום לומר שהאיסור בספק הוא איסור חדש, שאין לו קשר לאיסור הוודאי.

הגר"ש שקאפ נוטה לומר כהצד השני, ולפ"ז ספק תרומה הוא איסור סתם, בפני עצמו. והנה, אחר שנתערב ברוב – רבנן אמרו להתייחס אליו כאל ודאי ע"פ הכלל הנ"ל (שכל דבר שנאסר מחמת ספק דאורייתא ונתגלגל לדרבנן – לא אמרינן ביה סד"ר לקולא),

<sup>3</sup> אמנם התוס' בכל זאת חלקו על שיטת רש"י, מחמת הקושיא הבאה: "עוד קשה, דגבי תשע חנויות ליכא חזקת היתר אבל הכא אוקמא אחזקת בדוק דהא בבדוק מיירי דאי לאו הכי פשיטא דבעי בדיקה". והקשו האחרונים (פנ"י, קוב"ש אות מא ועוד), דלכאורה הוא משולל הבנה, דכיון דאיירי בלא ביטל א"כ יש ספק דאורייתא על החתיכה שמא עובר עליה בבל יראה, "ומה יושיענו שהבית בחזקת בדוק, הא החתיכה בכל מקום שהיא אסור להשהותה מספק כמו שאסור לאוכלה" (לשון הקוב"ש). ובקוב"ש נשאר בצ"ע.

ואכן כך אנו נוהגים. אך כאן יש הבדל בין המקרים: כאשר מיירי בספק דרוסה – הרי הוא ממש כמו ודאי דרוסה, שהרי נאסר בתורת ודאי, וכמו שאם ודאי דרוסה נתערב בעדר אין לו ביטול, לפי שרבנן גזרו שאין ביטול בדבר חשוב (בע"ח) – כך גם בספק דרוסה לא יתבטל, שעדיין יש כאן בעל חיים חשוב ואינו בטל. אך בתרומה אינו כן, דהטעם שאינה בטלה ברוב אינו מחמת חשיבותה, אלא מחמת השם של "תרומה", שגזרו רבנן ש"תרומה" אינה בטלה ברוב. וא"כ, כאשר נאסרה מדין ספק, ולהנ"ל אין זה איסור של "תרומה" אלא איסור בפ"ע שאין לו קשר למקור, ולכן בזה יש ביטול ברוב.

וה"נ בספק חמץ (חיטה שלא נתבקעה), שכיוון שאינו אסור מדין חמץ אלא איסור חדש, ממילא יש בו דין ביטול ברוב, שעל זה לא נאמר שאינו בטל אפילו באלף.

לפי חידוש זה יוצא, שעל ספק חמץ אין חיוב כרת לאוכל ממנו, משום שאין זה איסור של תרומה אלא איסור סתמי.

עפ"ז ניתן לבאר, בדרך אפשר, אף את שיטת התוס' הסוברים שאין צורך בבדיקת חמץ בנידון דין. משום שאמנם התוס' מודים לכלל ספק דאורייתא שנתגלגל לדרבנן יש להחמיר בו, אך עכ"פ ספק חמץ נאסר באיסור חדש, ועל זה לא תיקנו בדיקת חמץ.

ביאור נוסף בהבנת מחלוקת רש"י ותוס', הביא הגר"ע יוסף זצ"ל בספר מאור ישראל, בשם שו"ת מנחת אלעזר (ח"ג סי' עד) שכתב עפ"ד מהר"י אלפנדארי בס' מוצל מאש (סי' יג), דספיקא דרבנן וספק ספיקא שהם לקולא היינו רק להתיר דבר איסור (שיש בו ספק), אך כאשר יש ספק בקיום מצוה, כגון ספק ספיקא אם האתרוג הוא של טבל – לא אזלינן לקולא. עכ"ד. ומשמע, שגם אם כבר קיים מצוה, אך יש לו ספק אם קיימה כתיקונה – חייב לשוב ולקיימה. יש מחלוקת האם אמרינן ספיקא דרבנן לקולא היכא דאתחזק איסורא, דעת הש"ך (כללי הס"ס אות כ) דלא אמרינן, והפר"ח סובר דאמרינן. מעתה, מבאר האדמו"ר ממונקאטש, רש"י סובר שיש כאן ספק בקיום המצוה, ומיירי באתחזק איסורא, וכשיטת הש"ך דלא אמרינן בזה ספיקא דרבנן לקולא. אך התוס' סברו כשיטת הפר"ח.

אמנם הגרע"י העיר על ביאור זה, שהרבה אחרונים חלקו על הרב מוצל מאש (כמו הרב חיד"א בברכ"י סי' קפו גבי נשים בברכת המזון, ועוד), וסברו שאין חילוק בין ספק ספיקא להתיר את האסור לבין ספק ספיקא בקיום המצוה. ואדרבה, כתבו דכל שכן הוא, אם התורה התירה ס"ס באיסור, ק"ו שמכריעים לקולא כאשר מדובר על עשה.

\*\*\*

### בגדרי "קבוע" ו"פריש"

כתבו התוס' בהמשך דבריהם (ד"ה היינו):

ואם תאמר, כי אתא עכבר ושקל מהני ציבורין אמאי חשיב ליה קבוע מאי שנא נמצא בפי עכבר מנמצא ביד נכרי דבפ' גיד הנשה (חולין צה ע"א) פריך לרב דאמר בשר שנתעלם מן העין אסור מבנמצא הלך אחר הרוב ומשני שנמצא ביד נכרי? ואומר ר"י, דהכא מיירי כשראינו שלקח מן הקבוע שנולד הספק במקום קביעות אבל אם לא ראינו הוה ליה כפירש ואזלינן בתר רובא.

הגר"ש שקאפ (ש"ד פ"א-פ"ד) מייסד עפ"ד תורא"ש בב"מ (ו ע"א), שרובא דאיתא קמן (שאינו מכח טבע או מציאות אלא רוב מקפרי) אינו בירור של המציאות, אלא בתורת הנהגה. התורה אומרת שכאשר יש רוב – "אחרי רבים להטות" כהנהגה, שיש להתייחס לזה כאל מציאות ודאית, אע"פ שאין כאן בירור ודאי וגמור, מ"מ כוחו של הרוב הוא לסלק את המיעוט.

מעתה, היות ויש כאן גזיה"כ של הנהגה גרידא, ואין זה בירור המציאות – מובן שפיר כיצד ב"קבוע" אין הולכים אחר הרוב, מפני שישנם מקרים בהם התורה אמרה שכוחו של הרוב אינו מספיק. גדר החידוש בדין קבוע הוא, שכאשר המיעוט קבוע וניכר – הוא מקבל חשיבות גדולה עד שהרוב אינו יכול לבטלו, וכיוון שהספק עומד בעינו – כמחצה על מחצה דמי, שהתורה אינה מסתפקת כאן בהנהגה ע"פ הרוב.

הדיון כאן אינו ע"פ סברות הגיוניות, אלא אנו מבררים כאן היכן התורה חידשה שהולכים אחר הרוב והיכן לא.

כעת אנו באים לנסות להבין את טעם ההבדל בין דין "קבוע" לבין דין "בנמצא הלך אחר הרוב".

רש"י בכתובות (טו ע"א, ד"ה הלך אחר הרוב) כתב: "הואיל והבא לפנינו לא במקום קביעות לקחה וכבר פירשה על ידי אחר וכל דפריש מרובא פריש". רש"י מחדש, שהדבר המכריע בהגדרת "קבוע" ו"פריש" הוא האדם שבא לפנינו. כאשר בא לפנינו אדם שלקח את החתיכה ממקום הקביעות – כמחצה על מחצה דמי ואסור. ובכה"ג יש כאן ספק לכל העולם, אע"פ שלכל העולם הספק התעורר אחר שפירש ממקום הקביעות. אמנם, כאשר בא לפנינו אדם שמצא את החתיכה ולא לקחה ממקום הקביעות – בזה הולכים אחר הרוב.



וכ"כ בחידושי הרא"ה לכתובות (שם), שאם בשר נפל מאדם – מוגדר כ"פירש", אע"פ שבוודאי נקנה מהחנות. וכ"כ בשיטמ"ק שם בשם שיטה ישנה. וכן הרשב"א בחידושו לחולין (צד ע"ב): "דהא לא נולד ספק זה בקביעות אלא בפורש". והאריך יותר בתורת הבית הארוך (בית ד שער א, דף יד ע"ב): "ומה שאמרו כל קבוע כמחצה על מחצה דמי מילי בשלקח הוא מן הקבוע לפי שהספק נפל לו בקבוע אבל אם לקח אחד מן הקבוע ונפל מידו או שהניחו במקום חוץ ממקום 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".

וצ"ב מדוע עניין זה הוא הקובע כאן, מה החילוק בין המוצא לבין הקונה.

בפשטות, החילוק הוא, אימתי נולד הספק. כאשר המוצא בא לפנינו – הספק נולד רק לאחר שפירשה (אז מצא את החתיכה), אך הקונה התחיל להסתפק בעודו במקום הקביעות (אף שכבר יצא מהחנות אכתי הוי מקום הקביעות).

וא"כ יש להקשות, שהרי כאשר בא הקונה לפנינו – אצלנו נולד הספק עתה, ומדוע לא נאמר כל דפריש לכל העולם?

והנה בכתובות (טו ע"א) איתא: "אמר ר' ינאי... נבעלת בשעת קרונות כשרה לכהונה, אבל פירש אחד מציפורי ובעל – הולד שתוקי; כי הא דכי אתא רב דימי אמר זעירי א"ר חנינא, ואמרי לה אמר זעירי אמר ר' חנינא: הולכין אחר רוב העיר, ואין הולכין אחר רוב סיעה... והוא דאיכא רוב סיעה בהדה, ואין הולכין אחר רוב העיר גרידתא, ולא אחר רוב סיעה גרידתא, מ"ט? גזרה רוב סיעה אטו רוב העיר. ורוב העיר נמי, אי דקא אזלי אינהו לגבה, כל דפריש מרובא פריש! לא צריכא, דקא אזלא איהי לגבייהו, דהוה ליה קבוע, וא"ר זירא: כל קבוע כמחצה על מחצה דמי". ופירש"י, דבפריש אחד לציפורי ובעל הולד שתוקי, אף שידעינן שרוב העיר מן המשיאין לכהונה, משום דגזרו לענין יוחסין אטו אזלא איהי לגבייהו דאז הוי קבוע ומה"ט הולד הוא שתוקי.

וכן מפורש בפרק עשרה יוחסין (קידושין עג ע"א): "אמר רבא: דבר תורה שתוקי כשר; מאי טעמא? רוב כשרים אצלה ומיעוט פסולין אצלה, ואי אזלי אינהו לגבה – כל דפריש מרובא פריש, מאי אמרת? דילמא אזלה איהי לגבייהו, הוה ליה קבוע, וכל קבוע כמחצה על מחצה דמי, והתורה אמרה: "לא יבא ממזר" (דברים כג) – ממזר ודאי הוא דלא יבא, הא בקהל ספק יבא... אלא, מעלה עשו ביוחסין".

ולכאורה קשה, מאי שנא שתוקי מולד הנמצא בעיר שרובה ישראל, שתינוק הנמצא חשוב כישראל, והוי כשר ולא חיישינן שמא אביה היה ממזר או נכרי, ואמאי לא נימא שמא אזלא איהי לגבייהו?

ובשו"ת נודע ביהודה קמא (אה"ע סי' ז) דן לענין פנויה שילדה ולא נבדקה ממי נתעברה, ואח"כ מתה, דאזלינן בתר רובא, משום דהולד חשוב לעולם כ"פריש", כמו תינוק הנמצא בעיר שרובה כשרים. והא דאמרינן במסכת כתובות שיש 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 הוי דין קבוע. אבל כשאין האם לפנינו – לענין הולד אין חילוק בין אזלא היא לגביה או לא. ע"ש.

וביאר בש"ש (ש"ד פי"ז), שאע"פ שהאשה הלכה לביתו של הבעל, והוי מקום קביעות, עכ"פ לא גרע מאדם שקנה בשר ואינו יודע מהיכן לקח, שכאשר אנו דנים לגבי הולד יש כאן "פריש" ואזלינן בתר רובא.

לפי דבריו, הגדרת "קבוע" מול "רוב", תלויה בזמן לידת הספק בפועל – אימתי התחלנו להסתפק בחתיכה או בוולד. ולכן, אם האם נמצאת לפנינו ואנו מסופקים בדינה – זהו זמן לידת הספק, ובזה יצאה ממקום הקביעות ולכן הדין ייקבע על פי זה אף לוולד. אך אם הדיון אינו שייך לגבה, ואנו דנים על הולד שפרש. וכן לגבי בשר, שאם הקונה אינו נמצא כאן – הולכים אחר הרוב דהוי "פריש".

השערי ישר (שם פ"ד) מקשה על דברי הש"ש, דבשלמא אם הקונה אינו בעולם, אך כאשר הוא קיים, אע"פ שאינו בא לשאול אותנו, מ"מ כיוון שישנו לזה בעולם איך אפשר שלא להתייחס לכך וא"כ הוי קבוע?

ועוד, מדוע הרשב"א ודעימיה נקטו שנפל או שהניח והלך ולא כתבו שנתן לנו ואמר שאינו זוכר מהיכן קנה, הרי לפ"ד הש"ש גם בזה אזלינן בתר רובא.

והקשה עוד, מדוע נאסר לכל העולם כאשר הלוקח בא לפנינו?

ועל קושיא זו האחרונה י"ל בפשטות, שבאמת באופן עקרוני היה צורך להתיר, אך כיוון שאצל הקונה התעורר הספק במקום הקביעות, וכיוון שלגביו הוי קבוע – לכן אף לכל העולם נאסר הבשר מדין קבוע. לא ייתכן שלאחד יאסר ולכולי עלמא יהיה מותר, דהוי תרתי דסתרן.

עכ"פ, השערי ישר הולך בדרך אחרת, וכותב שההגדרה אינה נקבעת ע"פ זמן לידת

הספק אלא ע"פ סיבת הספק. מהי הסיבה שאנו מסתפקים – מהיכן נלקחה החתיכה או מהיכן פירשה החתיכה. כאשר הדיון הוא על הפרישה – אזלינן בתר רובא, אך כאשר השאלה היא מאיזו חנות נלקחה החתיכה, כיוון שהחנות היא דבר קבוע וניכר – חידשה התורה דכמחצה על מחצה דמי [וע"ש בשער"י שהאריך בזה, אך בכונתו נראה כנ"ל, שזו ההגדרה בדרך קצרה ומדויקת].

הגדרה שלישית (ונראה שהשער"י אינו סובר כן): אנו בודקים מאיזה רגע נסתפקנו. אין הכוונה כמו שכתב הש"ש שהדבר תלוי בזמן לידת הספק בפועל, אלא כוונתנו כאן מאיזה זמן כבר לא היה מידע על החתיכה. ונראה לדייק כהגדרה זו בדברי הרא"ה והר"ן, שכתבו ש"פירש" היינו שנולד הספק עכשיו, דהיינו שבכה"ג שזמן לידת הספק הוא בשעת הפרישה – הולכים אחר הרוב.

ויש נ"מ: במקרה שמת הקונה וכיו"ב – לפי הש"ש הולכים אחר הרוב דהוי כ"פריש", אך לפי השער"י והאופן השלישי הנ"ל – אכתי הוי כמחצה על מחצה, כי סו"ס בזמן שהיה קבוע כבר היה לנו ספק.

ומדוע כתב הרשב"א שאם נפל או שהניח והלך הוי "פריש"? הרי לפי השער"י והשיטה השלישית סו"ס נולד הספק כשהיה קבוע.

לפי שלושת הביאורים הנ"ל נשוב לשאלה הנ"ל, מדוע כשהקונה בא לפנינו הוי איסור לכל העולם?

- לש"ש: לא ייתכן שנאסור רק לקונה ונתיר לכולם.
- לשער"י: משום שהספק של הקונה הוא אף ספק שלנו, של כל העולם.
- לרא"ה והר"ן: כיוון שידוע לנו שהספק נוצר במקום הקביעות, ממילא אסור לכו"ע.

הקצה"ח (סי' רצב סק"ב), הגרע"א ומר בריה רבי שלמה (יו"ד סי' קי) אמרו דבר אחד. בשו"ע (יו"ד שם סע"ג) כתב, שכאשר הדין אינו משמעותי לגבי הקונה – יהיה לזה דין של "פריש". ולכן כאשר שהחתיכה נמצאה ביד גוי (שהגוי קונה), כיוון שאין לו שום משמעות אם החתיכה כשרה או נבלה – א"כ רגע לידת הספק מבחינתנו הוא לאחר שיצא מידיו, היינו אחר שפירש.

לפ"ז חידש הקצה"ח כך: הרמ"א (ח"מ סי' רצב סע"י) כתב "וכן אם נתן לו מעות להוליכו על אחריותו, ונתנן עם מעותיו, ונאבדו מקצת המעות, ההפסד לפי ערך

המעות. ודוקא מעות וכיוצא בו שאינו דבר מסוים, אבל אם נתן לו להוליך טבעיות של זהב וכיוצא בו, וערבן עם שלו ונאבד אחד מהן, יכול המוחזק לומר לשאינו מוחזק: דלמא שלך נאבד. ואם שנים הפקידו אצל אחד, ונאבד או נגנב אחד מהן, אזלינן בתר רובא וכל דפריש מרובא קא פריש. ואם הוא קבוע, כמחצה על מחצה דמי". מחדש הקצה"ח דבכה"ג גם בגוי נאמר שבקבוע כמחצה על מחצה, כי כאן מיירי בדין גזילה, והגוי מצוה על כך, וא"כ הספק שייך אף לגביו.

והוסיף רבי שלמה איגר, דה"נ בחתיכה שיש ספק עליה אם כשרה או אבר מן החי, שהגוי מצווה על איסור זה ולכן דיני קבוע יהיו שייכים אף כאשר הגוי לקח. ולפ"ז ביאר דברי הש"ך (יו"ד שם סק"ח) בשם הרוקח (סי' תפ), שאם לקחו קטן דינו כלקחו עובד כוכבים ואין בזה דין של קבוע, מפני שאינו מצווה מצד עצמו באיסור זה, וא"כ לא שייך בו הספק.

אבל בפרי מגדים (שם) כתב: "ואיכא לעיונא בהא מילתא, דוודאי אם ראינו יוצא ממקולין אף גוי אסור כמבואר, ואי לאחר שפירש אם כן אף גדול ישראל לישתרי... ולכן נראה לי בירורן של דברים כן הוא, דאם נמצא ביד גוי אין אנו מחוייבין לשאול לו, וכן נמצא ביד קטן, והיינו כל זמן שלא ראינו יוצא ממקולין. ואמנם נמצא ביד גדול ישראל ולא ראינו פירש ממקולין – כל זמן שהוא לפנינו מחוייבין לשאול לו דאיכא לברורי". וכ"כ בספר קובץ שמועות בשם הגר"ח מבריסק.

ונראה שהפמ"ג והגר"ח סוברים כהגדרה השלישית שהזכרנו, ואמנם הם מודים לדברי הקצה"ח (דאזיל לשיטתו בש"ש) שהבירור כאן הוא על זמן הספק, אך בניגוד לקצות שמדובר בזמן הספק בפועל, הם סוברים כנ"ל, שהדבר תלוי בזמן הראשון שלא היה מידע.

לפי השער"י, כאשר גוי מסופק – ספיקו אינו מעלה ואינו מוריד, מאחר ואינו נאמן. ולפ"ז, אם גוי היה נאמן – היה בזה דין קבוע. ואכן כך מצינו בשו"ע יו"ד (סי' טז סעי"א) שאם מהימן לו כבי תרי לאיסור – נאמן. וא"כ הוי קבוע לפ"ד הפמ"ג, שהרי אנו יודעים שלא היה מידע מדויק לגבי החתיכה כבר בשלב הקנייה, בעת שהיה קבוע. והרי לא מצינו חילוק כזה בראשונים ובפוסקים.

על כן ביאר השער"י שיש צורך בשני תנאים: א. שהספק יהא נוגע אליו. ב. שיהיה נאמן עלינו. ולכן אף כאשר הגוי נאמן, עכ"פ הספק אינו קשור לגביו, ולכן אין זה נחשב קבוע אלא אנו דנים משעת הפרישה ומרובא פריש.

ולכן חולק השער"י על הקצות והגר"ש איגר, וסובר שאף בדין גזל או אבר מן החי

כשהגוי הוציא ממקום הקביעות – הספק מתחיל משעת הפרישה, מפני שהגויים אינם מקפידים על איסורים אלו.

בחזו"א (הל' תערוכות, סי' לו אות ג) הסתפק, אם היה מומר ויודע בו שאינו מכיר בחנויות הכשרות והטרפות – האם מותר לקחת ממנו. ואע"ג דבישראל כשר שלקח ונאסר מדין קבוע כשם שאסור לו כן אסור לישראל אחר – מ"מ במומר כיון שאין נפקותא לדידיה, י"ל דחשיב כפריש ממילא. ושוב כתב שם דמסתבר דאסור, לפי "שאיין הרשעה משנה את ישראל", ובאמת הדבר נוגע אליו כמו לישראל כשר. עכ"ד. ועכ"פ מדבריו משמע שהולך בדרכו של הגרש"ש, שיש צורך בשני התנאים.

\*\*\*

כתבו התוספות (ד"ה היינו) בסוף הדיבור:

והא דפריך בתערוכות (זבחים עג ע"ב) גבי זבחים שנתערבו בחטאות המתות או בשור הנסקל אמאי ימותו כולם נכבשינהו וניידינהו ונימא כל דפריש מרובא פריש – אף על פי שכבר נולד הספק במקום קביעות שאני התם דלא הוי קבוע גמור שהאיסור מעורב בהיתר ואינו ניכר, ומדרבנן אסרו בקבוע זה, דמדאורייתא לא חשיב קבוע אלא כשהאיסור ידוע במקומו ולהכי נמי גזרינן התם טפי שמא יקח מן הקבוע מבנמצא כיון שאין האיסור ידוע.

תוספות מייסדים שיש שני סוגים של קבוע: א. קבוע מן התורה, שהאיסור ניכר, כהיא דתשע חנויות, שאנו יודעים איזו חנות מוכרת בשר טריפה. ב. קבוע מדרבנן, כאשר האיסור אינו ניכר, כמו שור הנסקל שנתערב בזבחים וכדו'. ובוזה יש רק חומרא של חכמים, ולכן הייתה הו"א בגמ' דנכבשינהו וניידינהו ונימא כל דפריש מרובא פריש, אע"פ שנולד הספק במקום הקביעות.

ומבואר, שגדר קבוע מה"ת הוא אך ורק בכה"ג שהאיסור קבוע וגם ניכר, ואי לאו הכי – אין כאן דין קבוע מה"ת.

וכ"כ התוס' זבחים (עג ע"ב) וחולין (צה ע"א). וכן בנזיר (יא סע"ב-יב רע"א): "אמר ר' יצחק בר יוסף אמר רבי יוחנן: האומר לשלוחו צא וקדש לי אשה סתם – אסור בכל הנשים שבעולם, חזקה שליה עושה שליחותו, וכיון דלא פריש ליה, הא לא ידע הי ניהו קדיש ליה". והקשו התוס' (שם, ד"ה אסור): "וא"ת, וליהוי איסורא דאורייתא דהויא ליה קבוע וכל קבוע כמחצה על מחצה דמי?" ותירצו: "וי"ל דלא אמרינן קבוע כמחצה דמי אלא כשהאיסור ניכר לעצמו וההיתר ניכר לעצמו אבל כשאין האיסור ניכר לעצמו לא אמרינן קבוע".

ובסברת הדבר י"ל, דהנה בשער"י הנ"ל ביאר, שברובא דאיתא קמן אזלינן בתר רובא מגזיה"כ בתורת הנהגה ולא בירור ודאי של המציאות. וכיוון שהתורה אומרת שהרוב מתגבר על ספק המיעוט – א"כ במקום שהמיעוט חשוב התורה אומרת שהרוב אינו מסלק את הספק וחשיב כמחצה על מחצה, כמשנ"ת כל זה לעיל. ולפ"ז ניתן להבין שעניין זה של "חשיבות" במיעוט תלוי בכך שהמיעוט יהיה ניכר, ואם אינו ניכר – הדרינן לכללא דהלך אחר הרוב.

הר"ש מקינון בספר כריתות (סי' קצט) הביא קושיית העולם על דין נחל איתן המבואר בתורה לעניין עגלה ערופה, "אֲשֶׁר לֹא יַעֲבֹד בּוֹ וְלֹא יִזְרַע" (דברים כא, ד), ומדוע לא נאמר שכל הקרקעות בעולם ייאסרו בחרישה וזריעה מדין "קבוע", שמא היה שם נחל איתן וערפו בו את העגלה? והביאו האחרונים קושיא זו (ביו"ד סי' קי; פ"ח סק"ד, פמ"ג שפ"ד סק"ד<sup>4</sup>, פלתי שם, חו"ד ביאורים סק"ו ועוד רבים).

ובפמ"ג (שם) יישב שנחל זה אינו בר זריעה, וכמ"ש הרמב"ם פ"ט מהל' רוצח (ה"ב) "נחל שהוא שוטף בחזקה", והיינו שמים עוברים בתוכו. וכן מדויק מפירש"י עה"ת (שם) שכתב שהנחל קשה שלא נעבד. וממילא ליכא חששא שיזרעו בו, דאי אפשר. עכ"ד. [א"ה: וע"ע בשו"ר ברכה יו"ד שם אות ו].

הר"ש עצמו מיישב עפ"ד התוס' הנ"ל, שדין קבוע הוא רק כאשר ניכר, אך כאן אין אדם בעולם שיודע לזהות את מיקומו וא"כ אינו ניכר ובהא אזלינן בתר רובא<sup>5</sup>.

בשעה"מ (פ"א מהל' מגילה הי"א) הביא את דברי הר"ן פ"ק דמגילה (ב ע"א מדפי הרי"ף), שכתב: "ולענין עיירות המסופקות אם הם מוקפות חומה מימות יהושע בן נון או לא, הורו הגאונים שהולכים בהם אחר רוב עיירות שרובן אינן מוקפות חומה". והקשה מהר"ח אבולעפיא בספר מקראי קדש, דהא קי"ל דכל קבוע כמחצה על מחצה דמי, וא"כ איך אפשר ללכת אחר הרוב, הרי העיירות הן קבועות, ובדין קבוע אין תורת רוב?

<sup>4</sup> וכן הביא הפמ"ג באו"ח סי' תרפח א"א סק"ז. ועוד.

<sup>5</sup> א"ה: אגב, תירוצ' מעניין, "אדמור"י, לקושיא זו כתב בשו"ת משנה הלכות (חט"ז סי' טו): "ולפענ"ד הנה בעצם קושית העולם דנימא כל קבוע כמחצה על מחצה דמי וליאסור זריעה בכל העולם, אמרתי דהקושיא הוא על ארץ ישראל דבכל העולם ממילא לא חיישינן, ובארץ ישראל הרי קי"ל דארץ צבי כתיב מה הצבי הזה אין העור מחזיק את בשרו והכ"נ ארץ שפשטה לה וגמדה לה, ולפ"ז כבר לא הו"ל קבוע אלא הו"ל נייד וכל דפריש אמרינן דהנחל איתן הוא במקום אחר. וכעין זה ראיתי לרבינו הגדול הרדב"ז על התמיה שבאו נכרים ובנו מקום שקץ על מקום המקדש ואיך זה אפשר, ותי' דכתיב טבעו שעריה וכל מקום המקדש נבלעה ואין שם מקום המקדש כלל". וע"ש שהאריך והרחיב בתירוצ' זה.

והנה היה מקום ליישב בצורה פשוטה, וכן יישב חתנו של הגרע"א, רח"ש בירנבוים, בהערות מעשה חושב (על שעה"מ שם), שהרי כאן מיירי בדין דרבנן, ואם נאמר שיש כאן קבוע וכמחצה על מחצה דמי – הוי ספיקא דרבנן ונצטרך לילך לקולא, והרי הר"ן גופיה כתב (שם) דלא אמרינן בכה"ג סד"ר לקולא, כי ע"י כך תתבטל מצוות קריאת המגילה לגמרי בעיירות המסופקות, ולכן תיקנו שיקראו ב"ד.

ובהערות רבי עקיבא סופר, נכדו של המעשה חושב, הקשה ממש"כ הרז"ה שדיני הפורים הם מדברי קבלה, וא"כ הדרא קושיא לדוכתה, שהרי ספיקא דרבנן קבלה לחומרא. ויישב לפי דעת הר"ן עצמו שחולק על כך וסובר שדיני הפורים הם דרבנן ולא דברי קבלה.

ובשעה"מ שם כתב בשם ספר לשון למודים (חאו"ח ס"ס רמג), דלא אמרינן קבוע כמחצה על מחצה דמי אלא היכא דשקיל או שפירש בפנינו מהקבוע, אבל היכא דלא יצא מתוך הקבוע, כגון עיירות דבאפי נפשייהו קיימי אזלינן בתר רובא ודאי ודמי לבשר הנמצא דאמרינן כל דפריש מרובא פריש<sup>6</sup>. עכ"ד. דהיינו שאין לחשוש שמא הגענו אל הקבוע במקומו. ובדומה להא דאמרינן בזבחים שם.

ולפ"ז מיושבת גם קושיית הר"ש מקינון, שהחשש לקבוע הוא רק כאשר נלקח ממקומו. אמנם בשעה"מ כתב דאדרבה, מקושיית הר"ש מקינון מוכח דלא כתירוצו של הלשון לימודים. וכן העיר באור שמח (הל' עבודה זרה פ"ז ה"ו), דאיפכא מסתברא, שהרי כל שכן הוא – אם כאשר הוא פורש ממקום הקביעות אנו חוששים, ק"ו כאשר לא יצא ממקום הקביעות שיש להחמיר, וז"ל: "הגע נא בעצמך, לחוש שמא פירש מן הקבוע את חושש, ולחוש שמא פגעת את הקבוע במקומו לא תחוש? יפלא בעיני!", וע"ש.

ויש לחזק קושיא זו, שהרי בזורק אבן לגו, שהוא המקור לדין קבוע (כתובות טו ע"א) משמע דאמרינן כל קבוע כמחצה על מחצה אף שלא פרש ממקום קביעותו.

וכן יש להוכיח שהתוספות בסנהדרין (פ ע"ב, ד"ה הנסקלין) חולקים על דברי הלשון לימודים, שכתבו גבי נתערבו נסקלין בנשרפין בזה"ל: "שאל הרב ר' יצחק בן הרב ר'

<sup>6</sup> א"ה: ובחידושי הגר"ש שקאפ לכתובות (מהדו' תשע"א, סי' כג) כתב דהקושיא מעיקרא ליתא, שאין כאן כלל דין קבוע, וז"ל: "ועיין בשער המלך פ"א הלכות מגילה שהביא שהקשה בספר לשון לימודים, יעו"ש. ולא אבין סברתו. אמנם לפי מה שכתבתי י"ל דבאמת הקפת החומה אינה משנה עצם המקום או העיר, וא"כ אין לדון על המקום איך הוא, אם הוא מן הרוב או מן המיעוט, דליכא שום השתנות בכל המקומות, רק היקף החומה גורם הדין, ועלינו לדון אם הוקפה עיר זו בחומה או לא, ועל זה אמרינן דכיון דרוב עיירות נבנו בלא היקף חומה, גם עיר זו נבנתה בלא היקף כזה, ועל אופן הבניין לא שייך קבוע". ושור"ר שכ"כ בהגהות ברוך טעם על השעה"מ שם.

מרדכי את רבינו תם אמאי קאמר רבי שמעון ידונו בסקילה שהשריפה חמורה, ניזיל בתר רובא להחמיר בדיני נפשות כדאייתא בפרק קמא דחולין (יא ע"א)... עוד י"ל דהוה ליה קבוע וכל קבוע כמחצה על מחצה דמי ופטור מדאורייתא דספק נפשות להקל". ע"כ. ואף דלא פירשו ממקום קביעותם הו"ל קבוע. וכ"כ בפמ"ג (יו"ד שם) שהב"ח סובר כן.

יש להבין, מדוע תוס' בסוגיין הוצרכו ליישב שיש כאן דין דרבנן וע"כ לא מחמירים בזה לומר דכמחצה על מחצה דמי.

והתשובה פשוטה, שיש לחלק בין דין "ביטול ברוב", שהאיסור מתבטל ברוב והופך להיות מותר, לבין דין "הלך אחר הרוב", שכאשר לוקח מתוך מקום שיש בו רוב להיתר – ניתן להניח שהנלקח יצא מהרוב.

וא"כ, מיושבים שפיר דברי התוס', דאי לא מיירי בדרבנן אכתי קשה, מדוע לא נתיר את כל בעלי החיים ע"י שנוציאם אחד-אחד, וכל אחד פורש מהרוב (עד שיישארו שניים), ואמאי נצרכה הגמ' לומר דנכבשינהו וניידינהו? אע"כ שדין קבוע כאן הוא מדרבנן.

השער"י (ש"ד פ"י) הביא את דברי הרשב"א (תוה"ב הארוך, בית ד שער א, דף יז ע"א) שכתב:

והילכך חמץ בפסח כיון שהחמירו עליו לאסור במשהו אם נתערב יבש ביבש הכל אסור יבש כבלול. ועוד דבחמץ בפסח דין הוא שיאסר כל תערובתו במשהו ואפילו ביבש שכל שאין לו שיעור אינו בטל לעולם לפי שהוא קבוע וכל קבוע כמחצה על מחצה דמי. וכמו שאמרו בשור הנסקל שנתערב בין השוורים שאפילו נתערב בריבוי כולן אסורין וכמו שכתבתי למעלה באיסורים שאינן בטלין.

לשיטת הרשב"א, חמץ בפסח יבש ביבש, כיוון שאינו בטל אפילו באלף, א"כ אף בתערובת של "משהו" אינו בטל (והרא"ש חולק, הובא בשו"ע סי' תמוז סע"ט). וביאר השער"י לפי הבנתו בדברי התוס', שחכמים העניקו לחמץ דין קבוע, וא"כ ביטלו תורת רוב מהתערובת, וממילא אינו מתבטל.

מאידך, הביא השער"י את דעת הר"ן (חולין שם), שאין צורך לתקן שיהיה דין של קבוע באופן מיוחד, אלא כל דבר שיש סיבה שאינו בטל ברוב – הדבר מראה שאין תורת רוב בתערובת, וכיוון שכך, ממילא נחשב קבוע.



עלו בידינו שלוש שיטות בעניין זה: שיטת התוס', דכל היכא שהאיסור אינו ניכר אין כאן דין קבוע כלל אף מדרבנן. שיטת הר"ן, דכל דבר שאינו מתבטל מחמת חשיבות המיעוט – הוי קבוע. ושיטת הרשב"א, שכל הדברים שאינן מתבטלים הוא משום דעשאום חכמים כדבר קבוע וניכר.

ונפקא מינה, כותב הגרש"ש, בדבר שיש לו מתירין, כגון ביצה שנולדה ביו"ט, שחז"ל אמרו (ביצה ג ע"ב) דאפילו באלף לא בטיל, ונחלקו הראשונים בטעם האיסור: הר"ן בנדריים (נב ע"א, ד"ה וקשיא להו לרבוותא) סובר שדבר שיל"מ הוי כמין במינו בדעת רבי יהודה, שיש צורך בניגוד מהותי בין האיסור להיתר כדי שיהיה ביטול (ויליף מדם הפר ודם השעיר), וה"נ בדישל"מ, כיוון שהאיסור קלוש ועומד לפקוע מאליו – אינו יוצר ניגודיות ולכן אינו בטל. לפי דברי הר"ן יוצא, שהאיסור אינו בטל מחמת חשיבותו. אך רש"י (ביצה ג ע"ב, ד"ה שיש לו מתירין וד"ה אפילו באלף) כתב הטעם משום שיכול לאכלו אחר יום טוב בהיתר גמור, ועד שיאכלנו באיסור יאכלנו בהיתר.

ומעתה יש כאן נ"מ, שאמנם אין ביטול ברוב בדישל"מ, אך תהיה מחלוקת אם יש דין "הלך אחר הרוב": לתוס' והרשב"א שחכמים העניקו דין קבוע רק לדברים חשובים א"כ בדישל"מ – אליבא דרש"י שהטעם שאינו מתבטל אינו מחמת חשיבותו אלא מדין אחר, יהיה ניתן לומר הלך אחר הרוב. אך לשיטת הר"ן אין אומרים הלך אחר הרוב, מכיוון שהאיסור אינו בטל מחמת חשיבותו, ובזה לא אזלינן כלל בתר רובא.