

סימן ו

## ספק ספיקא

### א. אין לתלות את היתר ספק ספיקא בדין הליכה אחר הרוב

#### סיבת ההיתר בספק ספיקא לפי השיטות שספיקא דאורייתא לחומרא

מבואר במקומות רבים בש"ס (כתובות ט' ע"א וקידושין עה ע"א ועוד רבים) ובפוסקים שבספק ספיקא ניתן להקל אפילו באיסור דאורייתא. וצריך להבין מה טעם ההיתר. וכפי שיתבאר, יש להבנה זאת גם נפקא מינה לגדרי ההיתר של ספק ספיקא. ואמנם לפי הדעה שספיקא דאורייתא לא נאסר מדאורייתא אלא רק מדרבנן, ניתן להבין שגדרו של ספק ספיקא הוא כגדר ספיקא דרבנן שדינו לקולא<sup>1</sup>. אולם לדעה שספיקא דאורייתא מדאורייתא לחומרא, יוצא שספק ספיקא הוא ספק איסור דאורייתא. ולכאורה כשם שהחמרנו על הספק דאורייתא עצמו, כך יש לנו להחמיר גם על הספק של הספק דאורייתא. ואמנם אם הסיבה שיש להחמיר בספיקא דאורייתא היא שישנה ילפותא מיוחדת, יש מקום לומר שהתורה גילתה באותה ילפותא אך ורק לגבי ספק, אבל אין מקור להחמיר בספק ספיקא, ולכן דינו לקולא.

#### מדברי הרשב"א נראה שהאיסור בספקות אינו נלמד מילפותא מיוחדת

ואולם מלשון הרשב"א (תוה"א ב"ד ש"א, יא ע"א) נראה שהבין שהאיסור להקל בספיקות אינו נובע מאיזו שהיא ילפותא מיוחדת, אלא מעצם העובדה שהתורה אומרת את ציוויה בסתמא, יש ללמוד שהאיסור כולל את הודאי ואת הספק גם יחד. דהוא אומר: "ומסתברא לי דכשאמרו ספיקא דאורייתא לחומרא דבר תורה

1. וגם לפי מה שהתבאר שמוטל עליו לחשוש לספק דאורייתא, אף שאין בזה איסור מפורש, יש מקום להבין שלא גזרו חכמים על הדבר, כמו שלא גזרו על טומאה ברשות הרבים, וכפי שהתבאר בסי' הקודם. ואמנם עדיין יהיה ראוי לנאמן לה' להקפיד גם בספק ספיקא כמו שמן הראוי להחמיר בטומאה ברשות הרבים.

הוא, דספיקא דאורייתא כודאי מן התורה". ומיד לאחר מכן הוא מביא את דברי הרמב"ם ואת ראייתו ודוחה אותה וכו'. ומשמע מזה שעיקר טעמו שספיקא דאורייתא כודאי מן התורה הוא מסברה ולא מילפותא מסוימת. ואמנם בהמשך דבריו שם, כאשר הוא מתייחס לילפותא של היתר ספק ממזר, שלפי הבנתו בדעת הרמב"ם, ממנה הוא למד להקל בכל התורה (וכנ"ל עמ' שמח), כותב הרשב"א: "ואין דבריו מחוורין אצלי, דאדרבה דוק מינה דבעלמא ספיקא דאורייתא כודאי, דאי לא, אמאי איצטריך רבא לאורוכי בלישניה". ולכאורה נראה מזה שהוא לומד מההיתר של ספק ממזר, שבשאר דיני התורה יש להחמיר בספקות. אבל נראה שאין זו כוונתו, אלא רצונו לומר שמדברי רבא יש להסיק שהוא ראה את ההיתר של ספק ממזר כהיתר מיוחד, ואין היתר כזה בשאר התורה. ודבריו מוסבים על דברי רבא ולא על הפסוק. וכן יש להוכיח להדיא מהראיה שלו מספק ערלה בחוץ לארץ. דהוכחתו היא שאם נאמר שיש בזה איסור, יש להבין מזה שגם הספקות נאסרו. ולכן איסור של הלכה למשה מסיני שנאמר בסתמא, אמור לאסור גם את הספקות. ואם הוא למד את איסור הספקות מילפותא מיוחדת, היתה הראיה מערלה קשה גם עליו. דבספק ערלה לא נאמרה ילפותא כזאת, וגם לא מצינו ילפותא כזאת בשאר ההלכות שנאמרו למשה מסיני, ואם כן לא היה מקום לאסור שם את הספק. וכל עיקרה של ראיית הרשב"א מספק ערלה מיוסד על כך שמעצם העובדה שנאמר איסור בסתמא, יש ללמוד שיש איסור על הספק.

#### **לכאורה צריך לומר שההיתר הוא מצד רוב**

אמנם לפי זה קשה מדוע מקילינן בספק ספיקא, דמניין לנו לחלק בין ספק אחד ובין ספק ספיקא. ולכאורה לפי אותו היגיון שאם התורה אוסרת בסתמא היא מתכוונת גם לספק, יש מקום להבין שהיא אוסרת גם בספק ספיקא. ולכאורה צריך לומר בדעתו שההיתר נובע מזה שיש רוב להקל. דכל ספק חשיב כמחצה על מחצה. וצירוף שני הספקות זה לזה מגדיל את כוח ההיתר שנוצר מהספק הראשון בעוד רבע להיתר.

#### **מסוגיית נפילת כוס בתערובות מוכח שאין זה משום רוב**

ואולם מהגמרא (זבחים עד ע"א) מוכח לכאורה להדיא שההיתר של ספק ספיקא אינו נובע מדין רוב מציאותי. דאיתא שם: "ספק עבודה זרה אסורה וספק ספיקה מותרת. כיצד, כוס של עבודה זרה שנפל לאוצר מלא כוסות כולן אסורין.

פירש אחד מהן לריבוא ומריבוא לריבוא מותרין". וכן נאמר שם על מקרה דומה עם טבעת של ע"ז. ומובאים שם בסוגיה עוד כמה מקרים ומימרות שבהם מבואר אליבא דכולי עלמא שנפילת איסור לתערובת חשובה ספיקא, ונפילה של חפץ מהתערובת לתערובת אחרת חשובה ספק ספיקא. ולא נחלקו שם התנאים והאמוראים אלא רק לעניין הדין של ספק ספיקא בעבודה זרה ובשאר איסורים. ועל כל פנים מבואר להדיא מזה שההיתר של ספק ספיקא אינו תלוי בדין רוב מציאותי. דכאשר נופלת כוס של איסור לתוך שלוש כוסות ולאחר מכן נופלת כוס מאותן ארבע לתוך שלוש אחרות, חל על זה דין ספק ספיקא, למרות שיש לפנינו כוס אחת של איסור מתוך שבע כוסות. ואילו כוס אחת שנופלת לתוך ריבוא כוסות נחשבת רק לספק אחד. ולפי ר' שמעון במקרה הראשון הכוסות תהיינה מותרות ובמקרה השני הן תהיינה אסורות, למרות שברור שמבחינת דיני רוב יפה כוח הרוב במקרה השני יותר מבמקרה הראשון.

#### **יש הכרח לומר שההיתר הוא מצד ספק ספיקא ולא מטעם אחר**

והיה מקום לומר שהתערובת השניה מותרת כיון שהאיסור בתערובת הראשונה הוא רק מדרבנן, דמדאורייתא האיסור מתבטל ברוב, וחכמים לא העמידו דבריהם בתערובת השניה. אולם מפשט לשון הגמרא אין נראה לומר כך, דבגמרא נקראת התערובת השניה "ספק ספיקא". ואם היה כאן היתר שמהותו אחרת לגמרי, לא היה מוצדק להשתמש בשם מושאל כזה, שאין בינו ובין גורם ההיתר האמיתי ולא כלום, ואין הוא דומה לשאר ספק ספיקות. ואמנם לפי הדעה שספיקא דאורייתא מדרבנן לחומרא, ניתן להבין שעיקרון ההיתר שבספק ספיקא זה באופן מהותי לעיקרון ההיתר בתערובת שנפלה לתוך תערובת. דכשם שבכל ספק ספיקא, נקטינן ביחס לספק הראשון שאיסורו מדרבנן בלבד, כך נוקטים גם ביחס לתערובת הראשונה. וכשם שמיקלים בספק השני, כיון שזהו ספיקא דרבנן, כך נוקטים גם ביחס לתערובת השניה. אולם לפי הדעה שספיקא דאורייתא מדאורייתא לחומרא, יש לכאורה צורך להבין את ההיתר מדין רוב, וזה כאמור אינו שייך להיתר שבשתי תערובות, וכנ"ל.

#### **אף מסוגיית ריבוי ספקות ברה"י שטמא יש להוכיח שההיתר אינו מצד רוב**

ונראה לכאורה שממקור נוסף יש להוכיח להדיא שספק ספיקא אינו נובע מדין רוב. דאיתא במשנה (טהרות פ"ו מ"ד): "כל שאתה יכול לרבות ספקות וספק

ספקות, ברשות היחיד טמא, ברשות הרבים טהור. כיצד, נכנס למבוי והטומאה בחצר, ספק נכנס ספק לא נכנס, טומאה בבית ספק נכנס ספק לא נכנס, ואפילו נכנס, ספק היתה שם ספק לא היתה שם, ואפילו היתה שם, ספק יש בה כשיעור ספק שאין בה כשיעור, ואפילו שיש בה, ספק טומאה ספק טהרה, ואפילו טומאה, ספק נגע ספק לא נגע, ספקו טמא, ע"כ. ומבואר שאפילו בצירוף כמה ספקות אין לטהר ברשות היחיד. ורבי אליעזר אינו חולק שם אלא רק על כך שחכמים טימאו ספק ביאה, ולדעתו ספק ביאה עכ"פ טהור. ואולם עם זאת, בגמרא (נידה יח ע"א) מובא דין הרוב בטומאה כאחד מהמקרים שבהם עשו את הרוב כודאי. ומובאת שם התוספתא (טהרות פ"ו ה"ב): "תשע צפרדעין ושרץ אחד ביניהם ונגע באחד מהם ואינו יודע באיזה מהן נגע: ברשות היחיד - ספקו טמא, ברשות הרבים - ספקו טהור, ובנמצא - הלך אחר הרוב", ע"כ. ומבואר להדיא שבטומאה אזלינן בתר הרוב, ורוב טומאה אפילו ברשות הרבים טמא, ורוב טהרה אפילו ברשות היחיד טהור. והא דלא אזלו ברישא בתר הרוב היינו משום דין קבוע, דהוא כמחצה על מחצה. ולכאורה יש סתירה בין שני הדינים, דבספק ספק ספק טומאה מטמאים ברשות היחיד, ואילו במיעוט טומאה מטהרים ברשות היחיד. ועכצ"ל שאלו הם שני דינים נפרדים, ולא ראי זה כראי זה.

#### גם בסברה לא מובן כיצד נוצר רוב על ידי ספק ספיקא

ובאמת גם בסברה אין נראה לכאורה שספק ספיקא יועיל מדין רוב. דבספק רגיל אין שום סיבה להניח שהסיכויים לשני הצדדים הם שווים. דפשוט וברור שאדם אינו יכול לומר על כל דבר במציאות שהוא מסתפק בו, שהסיכויים לגביו אליבא דאמת הם שווים. וכמו שמצוי בימינו שכשמתעורר ספק בתחומי המדע והרפואה, עושים ניסויים או תצפיות, ובמקרים רבים הספק נפשט באופן חד משמעי, או שעכ"פ מתגלה רוב ברור. ומוכח מזה שהעובדה שהאדם מסתפק בדבר, אינה מכריחה את הקביעה שבמציאות האמיתית הדבר הוא אכן ספק שקול. וכיון שכך לא ייתכן לטעון שצירוף של שני ספקות זה לזה יוצר בהכרח רוב מציאותי. דבאופן עקרוני ייתכן שלמרות הספק ספיקא, ברוב המקרים יתרחש איסור משום שהאפשרות של האיסור היא המסתברת במציאות יותר מצירוף שתי האפשרויות המציאותיות של ההיתר.

### **מדברי רש"י בסוגיית צלוחית מגולה נראה שההיתר הוא מצד רוב**

ואולם, לכאורה ניתן להוכיח מדברי רש"י שיש אפשרות להקל על בסיס של צירופי גורמים להיחשב כרוב, אע"פ שצירוף הגורמים הללו אינו יוצר בהכרח רוב סיכויים שהם גרמו את המעשה. דאיתא בברייתא (חולין ט' ע"ב) שצלוחית שהניחה מגולה ובא ומצאה מכוסה, הרי היא טמאה, שאני אומר אדם טמא נכנס לשם וכיסה. ואולם אם הניחה מכוסה ובא ומצאה מגולה, הרי היא טהורה. ובטעם הדבר אמר ר' יהושע בן לוי (שם י' ע"א): "מפני שדרכן של שרצים לגלות ואין דרכן לכסות". ופירש רש"י (ד"ה ואמר ריב"ל) שר' יהושע בן לוי מסביר מדוע אין חוששים בסיפא לכך שאדם טמא גילה אותה. ועל זה הוא עונה מפני שדרכם של שרצים לגלות וכו', והוסיף רש"י (ד"ה מפני שדרכן) וז"ל: "ואע"ג דאדם נמי דרכו לגלות, איכא למיתלי באדם טהור ושרצים לטהר ובאדם טמא לטמא, תלינן בתר רובא לטהר", עכ"ל. ומבואר מדבריו שהסיבה שיש לטהר את המים היא משום שיש רוב לטהר מול מיעוט לטמא, דהשרצים והאדם הטהור חשיבי רוב כנגד האדם הטמא. והרמב"ם (הל' פרה אדומה פ"ט הט"ז) נימק את ההיתר משום שיש בזה ספק ספיקא: "ספק אדם גילה או בהמה וחיה או רמש, ואם תמצא לומר אדם גילהו, שמא טהור לחטאת היה או אינו טהור", עכ"ל. וכן כתב המאירי (חולין ט' ע"ב ד"ה הניחה). ואולם מדברי מרש"י מבואר דיסוד ההיתר הוא משום רוב. ולכאורה מבחינת המציאות ליכא רוב כלל, דייתכן שהטמאים רבים על הטהורים והשרצים גם יחד. ומוכח שאין חוששים לזה, ודי בעצם העובדה שיש שתי אפשרויות לקולא ואפשרות אחת לחומרא כדי להחשיב את הדבר כרוב.

### **קשה לומר בדעת רש"י שאמר כן רק מצד שכך הוא במציאות**

והיה מקום לדחות ולומר שרש"י אמר את הדין אליבא דאמת, שטהורים ושרצים שכיחי טפי מטמאים. אבל אם כך הבין רש"י, היה לו לבאר את הדבר יותר. והיה לו לקבוע קודם כל שצירוף הטהורים לשרצים מהווה רוב, ועל גבי זה להמשיך ולומר דתלינן בתר רובא לטהר. ומזה שרש"י נקט בפשיטות דתלינן בתר רובא לטהר, משמע שהוא הבין שעצם העובדה שיש צירוף של טהורים לשרצים זה גופא מהווה רוב כנגד הטמאים.

### **קשיים בסיסיים בסוגיה שם**

ואולם לכאורה הסוגיה שם תמוהה מאוד. מטרתה להוכיח שחמירא סכנתא מאיסורא. וההוכחה שלה היא מכך שבאיסורא אזלינן בתר הרוב אפילו לקולא

ואילו בסכנתא חוששים למיעוטא. וכן כתב רש"י (שם י' ע"א ד"ה ואין דרכן לכסות): "אלמא במידי דאיסורא תלינן בתר רובא דשכיחי, ואף על גב דלקולא". ובהמשך כתב ביחס לסכנתא: "ואילו ספק מים מגולין אסורין גרסינן, ואע"ג דאיכא למימר אדם נכנס לשם שגילה אותה, ושאר שרצים גילו אותה שאין בהן סכנה, והווי להו נחשים מיעוטא, תלינן בנחשים ואסירי". ולכאורה תמוה שהגמרא מנסה להוכיח שהולכים אחר הרוב לקולא מברייתא דצלוחית. דהא כל הש"ס מלא מזה שבאיסורים הולכים אחר הרוב להקל. ועוד יש לדקדק בדברי רש"י שכתב: "תלינן בתר רובא דשכיחי". ולכאורה קשה מה בא רש"י להוסיף בתיבה זאת.

#### ביאור דברי רש"י והגמרא

וכדי לבאר את דברי רש"י והגמרא יש להקדים ולחלק בין שני סוגי רוב. ישנו רוב מציאותי המבוסס על הסתברות ועל ניסיון העבר, המלמדים לאן הדין נוטה. אולם ישנו רוב מסוג אחר, שבנוי על מרכיבים שאינם משפיעים בהכרח על המעשה שעליו דנים. ולמשל בנידון דידן ייתכן בהחלט שיהיו בני אדם יותר משרצים, ואעפ"כ השרצים יהיו רגילים יותר לגלות צלוחיות (או להיפך). ולכן מבחינה הסתברותית ברור שאי אפשר לתת תוקף הלכתי ל"רוב" שכזה של אדם טהור ושרצים. ועל כרחנו שבאמת אין בזה תורת רוב כלל, והקביעה שהצלוחית טהורה איננה מיוסדת על העמדה למניין שרירותי של הגורמים כאילו היו בעלי משקל שווה, אלא על דעתם הרחבה של חכמים, דחכמים דנו במקרה זה לגופו של עניין ומצאו שישנו רוב מציאותי לטהר. ולכן נקט רש"י לשון "רובא דשכיחי", דהרוב הזה מבוסס על שיקול דעתם של חכמים שקבעו שצדדי היתר שכיחים יותר מצדדי האיסור ויוצרים רוב להקל. וכיון שבמקרה דומה מצינו שחכמים החמירו בסכנתא, שפיר יש ללמוד מכך שחמירא סכנתא מאיסורא. ולכן הביאה הגמרא דווקא את המקרה המיוחד הזה. ולפי זה נמצא שהנידון דצלוחית אינו דומה לרוב דעלמא ולספק ספיקא דעלמא, ואין לנו בו אלא חידושו בגדריו המיוחדים לו.

#### ביאור דין עשר חנויות לפי זה

ובנידון דעשר חנויות המוכרות בשר, שתשע מהן מוכרות בשר שחוטה ואחת מוכרת בשר נבילה, אמרינן (כתובות טו ע"א) דכל דפריש מרובא פריש. וגם בנידון זה לכאורה יש מקום לדון שבכל חנות וחנויות אין בהכרח אותו מספר קונים, וגם אין

בהכרח אותו מספר קניות ואותו מספר של חתיכות בשר וכו'. ואעפ"כ מבואר שהולכים בזה אחר רוב החנויות. ולפי מה שהתבאר יש לומר שהברייתא דיברה רק על הנידון העקרוני של החנויות מצד עצמן, ויצאה מתוך הנחה פשוטה שבסתמא דמילתא תשע חנויות ודאי מוכרות יותר מהחנות האחת, למרות שקיימים אי אלה הבדלים בין חנות לחנות. אבל ברור שלא התכוונה שיש להכריע באופן שרירותי על פי רוב מניין החנויות גם אם החנות שמוכרת נבלות היא גדולה ומוכרת יותר בשר מכל החנויות האחרות גם יחד. וכן נקט בפשוטות הבית אפרים (י"ד סי' מ, ה"ד בפת"ש י"ד סי' קי סק"ב).

ויתירה מזו נראה שבסתמא דמילתא אם רוב הטבחים או הנחתומים הם מישראל ומיעוטם גויים, יש לנו להניח שרוב הבשר כשר ורוב הפת הוא פת ישראל. ואם רוב התושבים הם ישראל ומיעוטם גויים, יש לנו להניח שרוב הרוחצים במרחץ הם מישראל. ואין אנו צריכים לחשוש שמא רוב הטבחים שחטו מעט בהמות ומיעוט הטבחים נחרו את רוב הבהמות. וכן אין לנו לחוש שרוב הנחתומים אפו מעט פת ומיעוט הנחתומים אפו את רוב הפת. וכן אין לנו לחשוש שמא רוב התושבים הם מיעוט הרוחצים. וזאת משתי סיבות: האחת, משום שבסתמא דמילתא זוהי המציאות. והשניה, משום דאי דייקנן כולי האי לא ניזיל בתר רובא לעולם. וזו הסיבה שהמשניות (מכשירין פ"ב מ"ה-מ"י) תולות דינים שונים של מציאה ומרחץ ובשר ופת על פי רוב התושבים והנחתומים והטבחים ואין הן דורשות לדקדק במימוש המציאות של הגורמים הללו בפועל.

ובזה יש לדחות לכאורה את חששו של הנודע ביהודה (מה"ת או"ח סי' עא) שדן במציאות שבה רוב הפירות המיובשים נעשו בגינות השרים שהיו בהם תנורים לייבוש בגינותיהם, ומיעוט הפירות נעשו בגינות של אנשים רגילים שנוהגים לייבש בתנורים רגילים שגם אופים בהם את חמצם. והסתפק אם יש ללכת אחר רוב הפירות או אחר רוב המייבשים. ורצה להוכיח מדין חנויות ומהמשניות הנ"ל שיש ללכת אחר רוב המייבשים. ולכאורה לפי מה שהתבאר אין לדמות מילתא למילתא. דאם אכן ידוע שרוב הפירות מיובשים על ידי השרים, אין סברה לקבוע את דין הפירות על פי המייבשים אלא על פי עצמם. ורק כאשר לא ניתן לקבוע מהו רוב הפירות ומהו רוב הבשר, אז ניתן לנו לקבוע את הדין על פי רוב החנויות ורוב הנחתומים.

## ב. ביאור טעם ההיתר בספק ספיקא

### ביאור השערי יושר ביסוד ההיתר של ספק ספיקא

ובשערי יושר (ש"א פ"ט) עמד על טעם היתרו של הספק ספיקא. וטען שאין הטעם משום שיש רוב צדדים להתיר וחשיב כרובא להיתרא. וסברתו היא שכשם שבספיקא דרבנן, אמרינן שלא נאמרה אזהרה דלא תסור על הספקות, כך לא נאמר איסור על מקרה שיש ספק אם יש ספיקא דאורייתא. דרך כאשר ברור לנו שיש ספיקא דאורייתא, חל עלינו האיסור שקיבלו חכמים מכוח הסברה שיש להזהר על הספקות. אבל כשיש לנו ספק האם יש בדבר ספיקא דאורייתא, לא חלה אותה אזהרה שקיבלו חכמים בדרך השכל. וכיון שברור לנו שצריך להיות פער בין הודאי לספק, "ויותר משני אופנים של איסור לא נדע ולא קיבלנו, ומשום הכי הוא מותר לגמרי, דכל דליכא על זה סוג איסור, הוא היתר גמור", עכ"ל. ואע"פ שמצד המציאות סוף סוף ישנו ספק אם היא זינתה תחתיו וברצון והיא אסורה או שהיא לא זינתה תחתיו ברצון והיא מותרת, ובספק דאורייתא היה צריך להחמיר, "באמת לא קשיא מידי, כיון דכל צד האפשרי גורם לשנות הדין מן הודאי על הספק משום הכי צד האפשרי של אונס גורם לשנות הדין מן ודאי איסור לספק איסור, וצד האפשרי של אינו תחתיו גורם לשנות הדין מן ספק איסור להקל עוד, וכיון דסוג שלישי של איסור ליכא, נעשה היתר לגמרי". ואע"פ שיש מקום לומר שאינו דומה הספק הראשון לספק השני, דהספק הראשון בהכרח מוריד את הדבר דרגה, מוודאי לספק, אבל הספק השני אינו מוריד בדרגה, דמעיקרא היה ספק והשתא הוא ספק. וממילא אין סיבה להכריח את הירידה לסוג השלישי של איסור, על זה יישב בשערי יושר שם שאכן יש ירידה לסוג שלישי, כיון שבניגוד לספק הרגיל שאחד הצדדים שלו מוביל לאיסור גמור, הרי שבספק ספיקא הצד המחמיר שלו עדיין אינו מוביל לאיסור גמור אלא רק לספק בלבד.

### קשיים בהבנתו

ואולם נראה שהסברו אינו מחוור. ראשית, נקודת המוצא שלו היא מה שכתב: "דקבלו חז"ל וכו' על פי היקש שכלי". אבל לכאורה יש כאן תרתי דסתרי, כיון שהיקש שכלי לחוד וקבלה לחוד. דאי אזלינן בתר ההיקש השכלי שיש לחשוש ולהזהר מפגיעה באיסור דאורייתא, אין זה משנה כלל אם הספק בנוי משני צדדים שכל אחד "גורם לשנות את הדין מן הודאי על הספק", דמאי איכפת

שעט



לן מדבר זה, סוף סוף במציאות יש לנו לחוש שאנו פוגעים בגופו של האיסור. ואם זו קבלה מיוחדת שקיבלנו לאסור את הספק בלבד, לא היה צורך בכל האריכות ובכל הסברות שאמר, דתיפוק ליה שעל ספק קיבלנו לאסור ועל ספק ספיקא לא קיבלנו לאסור. שנית, לא מובן העיקרון הזה שקיבלנו שני אופני איסורים "ויותר משני אופנים של איסור לא נדע ולא קיבלנו ומשום הכי הוא מותר לגמרי" וכו'. אם הוא מבין שזו קבלה מיוחדת, ואין היא תלויה בהיקש השכלי, הדברים מובנים. אבל ברור מכל המשך דבריו שהוא אינו מתכוון לכך, וגם אליבא דאמת נראה שקבלה מיוחדת כזאת "לא נדע ולא קיבלנו". ואם יסוד האיסור מבוסס על היקש שכלנו, אם כן מי שִׁמְנו להחליט כמה סוגי איסור יהיו. ואולי התורה רוצה שנחמיר בספקות ובספק ספקות, כיון שעכ"פ מידי ספק איסור לא יצאנו.

#### **הבנת הרא"ה בטעם ההיתר בספק ספיקא**

ובמקום אחר (ט"ח בשר בחלב ותערובות ח"א עמ' תע-תעא) התבארה שיטת הרא"ה (בדק הבית ב"ד ש"ב, כד ע"ב) בהבנת טעם ההיתר בספק ספיקא, שמה שאין מקור לאוסרו, יש להניח שהוא מותר. והתורה לא חידשה אלא שהספקות אסורים, ולכן בספק ספיקא יש להתיר מדאורייתא. ובניגוד להבנת השערי יושר, דברי הרא"ה אינם מתבססים על היקש שכלי, אלא הוא מבין שמעצם זה שהתורה לא אסרה ספק ספיקא, עולה שהוא מותר. וכעין סברת הרמב"ם דלעיל (עמ' שכח). ואולם הדברים מתאימים רק לשיטתו, שספק דאורייתא לחומרא מדאורייתא מכוח לימוד מסוים, ולשיטת הרשב"א הנ"ל שהוא לחומרא בגלל שכך יש להבין בפשטות את כוונת התורה, יש למצוא הסבר אחר להיתרו של ספק ספיקא. ומלבד זאת יש להעיר שמדברי הגמרא נראה שבספק ספיקא חל היתר גמור ולא רק שלא שמענו איסור, עד כדי כך שהגמרא תמהה על הקביעה שהאומר פתח פתוח מצאתי נאמן לאוסרה עליו, ואינה מעלה כלל את האפשרות שיהיה מקום לחשוש ולהחמיר.

#### **שתי אפשרויות בהבנת הדין שצריך להחמיר בספיקא דאורייתא**

וקודם שנבוא לבאר את יסוד הדין דספק ספיקא באופן שיתאים אף לשיטת הרשב"א, יש להקדים שיש שתי אפשרויות להבין את ההלכה שצריך להחמיר

בספיקא דאורייתא. יש אפשרות לומר שהתורה או חכמים קבעו שצריך להחמיר כשיש צד של ספק לחומרא משום שעצם המציאות של ספק איסור יוצרת כוח הכרעה של חומרא. וההלכה להחמיר חידשה שיש לנהוג בספק איסור באופן דומה לודאי איסור, אף שכמובן חומר האיסור בודאי איסור גדול יותר מחומר האיסור בספק איסור, ולכן אין מענישים על ספק איסור כמו שמענישים על ודאי איסור. ואולם יש אפשרות לומר שההלכה להחמיר לא באה להכריע את הדין לחומרא אלא היא רק מחדשת שצריך להימנע מלהכריע את הדין לקולא כשיש צד של חומרא לפנינו. ולכן מחד גיסא, ההימנעות מאיסור היא רק דרך שבה אין אנו מכריעים את הדין לקולא. אבל מאידך גיסא אין כאן גם הכרעה לחומרא, ולכן גם אין מענישים על ספק, דבהענשה על ספק יש כבר הכרעה לחומרא.

#### הספק השני "מוציא מידי" הספק הראשון

והנה, בסוגיית אין ספק מוציא מידי ודאי (פסחים ט' ע"א) מובאים כמה ספק ספקות: לגבי חשש טומאת נֶפֶל במדורות הגויים – אימור הוה אימור לא הוה, ואם תמצא לומר הוה, אימור אכלתיה (החולדה או החזיר). וכן לגבי עישורם של פירות שהניחם חבר שמת – אימור מעיקרא לא טבילי כר' אושעיא, ואם תמצא לומר דטבילי, אימור מעושרין הן. וכן לגבי שפחתו של מציק – ספק אם רוח הפילה אם נֶפֶל הפילה, ואם תמצא לומר נפל הפילה, ספק גררוהו חולדה וברדלס. והגמרא אינה נוקטת להדיא לשון של ספק ספיקא, אלא היא אומרת שיש כאן ספק וספק. ומבואר מדבריה שאלמלא הספק השני היינו אומרים דאין ספק מוציא מידי ודאי, דהיינו שיש ודאי נפל, ויש ספק אולי אכלתו חולדה. וכן שיש ודאי פירות טבל ויש ספק שמא עישרום וכן שהיתה ודאי השלכת נפל לבור ויש ספק שמא גררתו חולדה. והספק השני, שמא לא היה נפל ושמא הפירות לא היו חייבים במעשרות מעיקרא וכן שמא הפילה רוח, הוא זה שגורם לכך שלא יהיה זה ספק המוציא מידי ודאי אלא יהיה כאן ספק מול ספק, דהיינו ספק השליכה נפל לחומרא אבל כנגדו ספק אכלתו חולדה לקולא, וכן ספק היה חייב במעשר לחומרא וכנגדו ספק עישרום, וכן ספק היה נפל וכנגדו ספק גררתו חולדה. וכן כתב רש"י להדיא (שם ד"ה האי מאי): "וספק אכילה יכול להוציאנו מידי ספק השלכה". וכעין זה מצינו בסוגיה המקבילה (נידה טו ע"ב): "ספק ראתה ספק לא ראתה, ואם תמצא לומר ראתה אימא טבלה, אבל ודאי ראתה מי יימר דטבלה, הוה ליה ספק וודאי, ואין ספק מוציא מידי ודאי", ע"כ. וכתב על כך הראב"ן (נידה ס"י שלג): "ספק ראתה ספק לא ראתה, ואת"ל ודאי ראתה אימור טבלה, וספק

מוציא מידי ספק", עכ"ל. ולשון דומה מצאנו בשו"ת מהרש"ך (ח"ב סי' כג ד"ה ועוד כתבו): "דכיון דנבדק הבור והנפל שהטילה השפחה לא היה ודאי נפל, אם כן שפיר טהרוהו, דאתי ספק ומוציא מידי ספק", עכ"ל. ומבואר כנ"ל, שאנו רואים את הספק השני כמוציא מידי הספק הראשון. ומוכח מכל זה שאפילו שיש לפנינו ספק גמור מדאורייתא (כגון נפל שמטמא כהן או חיוב טבל), בכל זאת אם יש כנגד הספק הזה ספק אחר, הוא מוציא מידי הספק הראשון ומותר. ומבואר שההיתר הזה בנוי על כך שהספק השני "מוציא מיד" הספק הראשון. וצריך להבין איך מתחדש ההיתר, ואיסורו של הספק הראשון להיכן הלך. וגם צריך להבין כיצד הספק השני מוציא מידי הספק הראשון. הלא גם הספק השני מורכב משני צדדים, והצד של החומרא שבו (שהחולדה לא אכלה ושלא עישרו את הפירות) לכאורה אינו אמור לבטל את צד החומרא שבספק הראשון. ואדרבה, הוא מחזק אותו. ועוד, מדוע צד הקולא שבספק הראשון לא ביטל כבר בעצמו את צד החומרא שבספק הראשון.

#### **צד האיסור שבספק השני נזקק להשלים את צד האיסור שבספק הראשון**

ונראה שמהתשובה לשאלות אלה ניתן להבין את יסוד ההיתר של ספק ספיקא. הספק הראשון מורכב מצד של איסור ומצד של היתר. צד האיסור מוכרח להיות מורכב גם מצד האיסור שבספק השני, דהא אם היה נפל אבל הוא נאכל על ידי חולדה, או שהפירות היו טבל אבל כבר עישרום, אין מקום לאסור. וכן הוא בכל ספק ספיקא, וכגון האומר פתח פתוח מצאתי (כתובות ט' ע"א), שאם היא זינתה תחתיו אבל זה לא היה ברצון היא איננה אסורה. ואם כן על כרחך כדי ליצור איסור בספק הראשון, יש להרכיב את שני צדדי האיסור שבשני הספקות. לפי האפשרות הראשונה הנ"ל, כנגד צד האיסור שבספק הראשון עומד צד ההיתר שבספק הראשון ושניהם מבטלים זה את זה. והסיבה שבכל זאת יש להחמיר בספק, היא משום שלא ניתן להכריע בין שני הצדדים. ואולם כאשר אנו באים לצד הקולא שבספק השני, לא ניצב כנגדו שום צד של חומרא, שהרי צד החומרא שבספק השני כבר נצרך כדי להרכיב את צד האיסור שבספק הראשון. וכיון שיסוד ההבנה בעצם ההחמרה בספיקא דאורייתא הוא מצד שאיננו יכולים להכריע כצד הקולא בגלל צד החומרא הקיים בספק זה, הרי שכאשר עומד עתה צד הקולא של הספק השני ואין שום דבר שיכול לבטלו, יפה כוחו להכריע לקולא. ולכן ספק זה יכול להוציא מידי הספק הראשון. דבעוד שהספק הראשון שני צדדיו מכחישים זה את זה, בא צד הקולא שבספק השני ומכריע ביניהם.

### **אפשרות נוספת להבין את היתר ספק ספיקא**

וישנה אפשרות שניה להבין את ההיתר, ולפיה צד החומרא שבספק הראשון יצר הכרעה לחומרא. והספק הראשון נחשב ספק לחומרא, כיון שהתורה או חכמים קבעו שכאשר יש צד של ספק לחומרא הוא מכריע את הדין כמותו לחומרא. ואולם הספק השני נחשב ספק לקולא, משום שצד החומרא שבו נזקק כדי להרכיב את צד החומרא שבספק הראשון. וכאשר עומד הספק לקולא השני מול הספק לחומרא הראשון, שניהם מתבטלים ונעשים כמי שאינם במציאות, וממשיכים לנהוג כאילו שלא התעוררו לנו ספקות. ולכן כאשר עומד הספק השני, ספק באונס ספק ברצון, מול הספק הראשון, ספק תחתיו ספק אינה תחתיו, הוא מבטל אותו ועושהו כמי שאינו קיים במציאות, וממשיכים לנהוג כמו לפני שהתעורר לנו הספק אם היא נבעלה תחתיו.

### **ההיתר אינו מצד "רוב צדדים" אלא מכוח צד הקולא שבספק השני**

יש להעיר שלפי שני ההסברים הללו אין הקולא בנויה על סברת "רוב צדדים". דכללי רוב לא שייכים כאן, דאין יכולת ללמוד להיתר את הדבר מדין רובא דליתא קמן, דמה לרוב זה שכן הסברה נותנת לייחס אליו את המציאות המסופקת, תאמר ב"רוב צדדים" שאין שום סברה לייחס אליו את המציאות המסופקת. והיתר של רוב אחר לא שמענו ולא למדנו (ופשיטא שאין ללמוד להיתר מרובא דאיתא קמן, דזה ברור ש"הצדדים" עצמם אינם חשובים כאיתא קמן, דלפי זה כל רובא דליתא קמן יהיה נחשב כאיתא קמן בק"ו). אלא יסוד ההיתר נובע מאותו יסוד שממנו לומדים להחמיר בספקות. דכיון שהתורה או חכמים מתחשבים בספקות, יש לנו להתחשב בצד הקולא שבספק השני שלא עומד כנגדו שום צד של חומרא.

### **ביאור דין כוס וטבעת שנפלו לתערובת לפי הבנות אלה**

ולפי זה יש לבאר גם את דין תערובת שנפלה לתוך תערובת. בתערובת הראשונה גזרו חז"ל שהמיעוט לא יתבטל ברוב. ואולם לא היה בכלל גזירתם שהמיעוט יחיל את דין האיסור על הרוב. ולכן יש לראות את התערובת הראשונה כספק רגיל שלא הוכרע על ידי כוח של רוב, ועל כל כוס וכוס (או על כל טבעת וטבעת) בתערובת הראשונה יהיה מקום להסתפק אם היא של היתר או של איסור, ולא יהיה ניתן להכריע את דינה לפי הרוב. ואולם כאשר נפלה כוס לתוך

התערובת השניה, יש להסתפק על כל כוס וכוס שמא היא היתה בתערובת זו עוד קודם לנפילה, ואת"ל שהיא זו שנפלה, שמא היא היתה בתערובת הראשונה מאותן כוסות של היתר. כדי לאסור מחמת הספק הראשון, יש צורך לצרף לצד האיסור (שזו הכוס שנפלה מהתערובת הראשונה) גם את צד האיסור בספק השני (שזו הכוס שנפלה לתערובת הראשונה). וכיון שספק זה אינו ניתן להכרעה, יש להחמיר בו ולאסור את הכוס. אולם כאשר מצרפים את הספק השני, הרי יש לפנינו צד של קולא מבלי צד של איסור כלל, דהא צד האיסור כבר נצרך כדי להרכיב את צד האיסור שבספק הראשון. ואם כן לפנינו צד של קולא, שהכוס הזאת היתה בתערובת הראשונה עוד קודם לנפילת הכוס של העבודה זרה, ושום צד של איסור אינו עומד מולו. ובא הספק השני ומוציא מידי הספק הראשון, ויש להכריע את דינה של הכוס לקולא.

## ג. צירוף מיעוט לספק ספיקא

### חידוש התוס' שאין לצרף מיעוט בספק ספיקא

והנה, בגמרא (כתובות שם) מבואר שכאשר חתן מוצא פתח פתוח, אשתו מותרת לו מספק ספיקא: ספק תחתיו ספק אין תחתיו, ואם תמצא לומר תחתיו, ספק באונס ספק ברצון. ובתוס' (שם ד"ה ואי) הקשו דלכאורה אין זה ספק ספיקא, דהא ביחס לשאלה אם זה היה באונס או ברצון יש לנו רוב שהדבר היה ברצון. דאונס קלא אית לה, וכיון שלא יצא הקול, הוי ליה רצון רובא ומיעוט אונס, והמיעוט בטל והוי כמאן דליתא, ואם כן אין כאן אלא ספק אחד: ספק זינתה תחתיו ספק שאין תחתיו, והיה צריך לאסור. ותירצו התוספות דהאי רובא דברצון אינו רוב גמור אלא מדרבנן ולחומרא, אך מדאורייתא הוא נחשב ספק, ולכן הוא יכול להצטרף לספק ספיקא. ומוכח מדברי התוספות הללו שעכ"פ כאשר יש רוב גמור באחד הספקות אין הספק הזה מצטרף לספק ספיקא.

### קושיית הפני יהושע על התוספות

אמנם הפני יהושע (שם) הקשה וז"ל: "משמע מדבריהם דכל מידי דלא שכיח לא מיקרי ספק כלל אפילו לאיצטרופי לספק ספיקא. והקשיתי לשאול דלשיטת הרשב"א ז"ל (ש"ת ח"א סי' תא) דטעם הספק ספיקא היינו דהוי כמו רוב, אם כן

היכא דהספק הראשון הוא שקול, אמאי לא מצרפינן המיעוט דספק השני להך פלגא דספק הראשון, ואכתי הוי רובא. וכמדומה לי באמת שראיתי בכמה פוסקים ראשונים ואחרונים, דהיכא דהספק אחד שקול, אף על גב דשני אינו שקול אפילו הכי חשבינן ליה ספק ספיקא, עכ"ל. ודברי הפני יהושע הללו היוו מסד לדברי אחרונים רבים שבאו אחריו ונקטו שבספק ספיקא אפשר להקל גם כשאת אחד הספקות יש להכריע לחומרא. ומדברי השטמ"ק (כתובות שם ד"ה ואיבעית אימא), משמע קצת שנקט אף הוא כפני יהושע, דהא הקשה מדוע לא נסמוך את מיעוט האונס לספק דשמא כשהיא קטנה זינתה, ותירץ שזה ספק ספיקא שאינו מתהפך (ויעוין בדבריו לקמן עמ' תצד), ועוד תירץ שזה ספק ספיקא משם אחד. ומדבריו משמע שעקרונית ניתן לצרף מיעוט לספק ספיקא. ואולם נראה שאין הדבר ברור, דהא מבואר בתוס' (שם) שמדאורייתא האונס אינו נחשב מיעוט ביחס לרוב, ורק חכמים החמירו לדונו כמיעוט. ולכן יוצא שמדאורייתא יש כאן ספק ספיקא מעליא ולא דמי לנידון הפני יהושע.

#### מדברי הרשב"א נראה שההיתר בספק ספיקא אינו מצד רוב

ואולם ראשית דבר יש להעיר שהרשב"א אינו אומר שם שספק ספיקא מועיל מדין רוב, אלא הוא אומר שהוא כמו רוב ואף יותר מרוב. דז"ל שם: "ותדע לך עוד, דהא ספק ספיקא עדיין<sup>2</sup> כרוב, ואפשר דאלימ התרו יותר מרוב. דהא רבי יהושע לגבי יוחסין פסיל בחד רובא ומכשר ספק ספיקא. וכיון שכן, כי הכי דאזלינן בתר רובא להתיר בכל איסורין שבתורה, ואפילו בדאיתחזק איסור, כגון חתיכת איסור שנתערב בשתים של התר, הוא הדין בתרי ספיקי דשריא, ואפילו בדאיתחזק איסורא", עכ"ל. ואמנם הוא משוה את כוחו של ספק ספיקא לכוחו של הרוב, אבל אין בדבריו ראייה שהוא סבור שכוח היתרו הוא מדין רוב. ואדרבה, הוא אומר שייטכן שספק ספיקא עדיף מרוב. וברור שאם טעם ההיתר היה משום רוב הוא לא היה יכול להיות יותר טוב מרוב. ולכן אין מדבריו ראייה שספק ספיקא יועיל בכה"ג שבספק אחד יהיה רוב ומיעוט, וכנ"ל.

#### מוכח מדבריו ומדברי ראשונים נוספים שאין אפשרות לצרף מיעוט לספק ספיקא

ונראה שניתן גם להוכיח להדיא מדברי הרשב"א את ההיפך. דלעיל מיניה (שם ד"ה ועוד, וכן בחידושי לכתובות שם ד"ה ואמאי) הוא הביא את קושיית התוספות שגם

---

2. נראה דצ"ל עדיף כרוב.

אחרי ההעמדה באשת כהן ובאשת ישראל שקדשה אביה כשהיא קטנה, עדיין יש ספק ספיקא להקל, דיש לצרף גם את הספק אם היא דרוסת איש או מוכת עץ (בנוסף לספק תחתיו ספק אינה תחתיו באשת כהן או ספק באונס ספק ברצון באשת ישראל). ועל זה הוא תירץ דמוכת עץ לא שכיחא. ולכאורה מה בכך, הלא בספק ספיקא יש לצרף גם מיעוט לספק השני. וע"כ צריך לומר דהיה פשוט להרשב"א שבספק ספיקא שני הספקות צריכים להיות שקולים, וכפי שמבואר בתוספות. ואף הפני יהושע עצמו (כתובות שם סוד"ה בא"ד ואומר ר"י) הודה שאין דבריו בזה מקובלים על דעת הרשב"א. וכדברי הרשב"א כתבו הרמב"ן (ד"ה והא דאמרין) והריטב"א (ד"ה אי נמי) והמאירי (ד"ה טענת בתולים) ושיטה לר"ן (ד"ה ואמאי) ורבינו קרשקש (ד"ה ואמאי). וכן מוכח גם מתוס' ר"י הלבן (שם ד"ה שקיבל), דהקשה שאף בקידשה אביה כשהיא קטנה יש ספק ספיקא משום שיש לצרף את האפשרות שנבעלה באונס לאפשרות שנבעלה בקטנותה ופיתוי קטנה אונס הוא, ותירץ וז"ל: "ואני אומר לכך אין ספק ספיקא בכאן, דזנות בקטנה לא שכיח", עכ"ל.

#### **יישוב קושיית הפני יהושע לפי מה שהתבאר**

ועוד יש להעיר שתוס' שם דווקא אינם אומרים דכל מידי דלא שכיח לא מיקרי ספק כלל אלא רק ברוב גמור. אבל ברוב שאינו גמור, אף לדבריהם יש לצרפו לספק ספיקא. ועכ"פ לפי מה שהתבאר באמת אין כאן היתר של רוב אלא צד החומרא שבספק השני נצרך לצד החומרא שבספק הראשון, ולפיכך צד הקולא שבספק השני עומד בפני עצמו ומכריע את הדין לקולא. ובנידון של רוב, אין כוחו של צד הקולא שבספק השני יפה לעמוד ולהכריע את הדין על פיו.

#### **ביאור דברי הרא"ש בעניין צירוף מיעוט לספק ספיקא**

ובתוס' הרא"ש (שם ד"ה לא צריכא) כתב שספק מוכת עץ "ראוי לעשות ממנו ספק ספיקא, דלא גרע מאונס דלא שכיח". ולכאורה מפורש בדבריו כשיטת הפני יהושע. ואולם יש לדחות, דהא מבואר בדברי הרא"ש (שם ד"ה ואי) שהגדרת רצון כרוב ביחס לאונס היא רק מדרבנן ולחומרא, אך מדאורייתא אין בזה תורת רוב, וכשיטת התוס' (שם). וכן מבואר להדיא בדברי הרא"ש בהמשך דבריו (יג ע"א ד"ה היא) שכאשר אחד מהספקות הוא מיעוט, אין הוא מצטרף לספק ספיקא. דכתב שם שאין לצרף מוכת עץ לספק ספיקא משום "דמוכת עץ לא שכיחא ולא חשיב

ספיקא", עכ"ל. ואמנם לכאורה יוצאת סתירה בדבריו אם אכן יש לצרף ספק מוכת עץ לספק ספיקא. אבל נראה שאין דבריו סותרים, דבדף ט' הספק הראשון הוא שמא נבעלה שלא תחתיו, וזה ספק מעליא, ולכן ניתן לצרף אליו מיעוט מדרבנן, ואילו בדף י"ג הספק הראשון הוא ספק אונס שיש נגדו רוב מדרבנן, ולכן אין אפשרות לצרף אליו עוד ספק שגם כנגדו יש רוב מדרבנן. ועכ"פ אין מזה סתירה לדברי הפני יהושע, דייטכן שכששני הספקות קלושים יודה גם הוא שאין לצרפם לספק ספיקא.

### ראיות התוס' בניה לכאורה סותרות לדברי התוס' בכתובות

ובגמרא (נידה יח ע"א) איתא: "אמר רבי יוחנן: בשלשה מקומות הלכו בו חכמים אחר הרוב ועשאום כודאי; מקור, שליא, חתיכה. מקור – הא דאמרן, שליא – דתנן, שליא בבית, הבית טמא, ולא שהשליא ולד, אלא שאין שליא בלא ולד", ע"כ. ופירש רש"י (שם ד"ה שאין שליא) וז"ל: "שאיין שליא בלא ולד – ושורפין עליה את התרומה, אלמא כיון דרוב שליות אינן בלא ולד מחזקינן לה בטומאה ודאית", עכ"ל. וכתבו התוס' (שם ד"ה שליא) וז"ל: "שליא בבית כו' – פירש הקונטרס דרוב שליות יש להם ולד. וקשה, דתנן [בפרק בהמה המקשה (חולין עז ע"א)]: שליא שיצתה מקצתה אסורה באכילה, ואי יש שליא בלא ולד הוה לן למשרי משום דסמוך מיעוטא דאין בה ולד לפלגא שלא יצא רוב הולד והוה ליה מחצה שיש בה רוב ולד מיעוטא, דסתם שליא שיצתה מקצתה ויש בה ולד מחצה יש בהן רוב ולד ומחצה אין בהן רוב ולד כדמוכח [בפ"ק דב"ק (יא ע"א)], וכה"ג אמר התם סמוך מיעוטא דנדמה למחצה דנקבות, וכן [בפ"ק דבכורות (כ' ע"ב)] סמוך מיעוטא דמפילות למחצה דנקבות", עכ"ל. ובסדרי טהרה (סי' קפז סקט"ו) כתב שהתוספות בניה חולקים על התוספות בכתובות הנ"ל<sup>3</sup>, דמבואר בדבריהם שיש

3. יש להעיר שבעל התוס' בכתובות הוא ר' אליעזר מטון, וכן כתב בראיות רבות באוצר הגדולים (ח"א עמ' קסב). וכן כתב בשטמ"ק (כתובות מז ע"א ד"ה עוד תירץ ה"ר אליעזר מטון) בפשיטות בשם ר' אליעזר את דברי התוס' כלשונם (שם סוד"ה השתא). וכן נראה מזה שר' יחיאל מוזכר בתוס' לכתובות (פו ע"א ד"ה לאשה) כרבו של הכותב. וגם בעל התוס' בניה הוא ר' אליעזר מטון, וכמו שכתב להדיא המהר"ל (שר"ת החדשות סי' ריא). אמנם מיניה וביה מבואר במהר"ל שם שאין להקשות סתירות בדבריו, כיון שייסדם על בעלי תוס' קדומים לו שהיו שונים. אבל הדברים מופיעים גם בתוס' הרא"ש בשני המקומות (אם כי גם לגבי תוספות הרא"ש ייתכן שנכונים בזה דברי המהר"ל). ובכלל לא ייתכן שהמקורות הגלויים והידועים של התוס' בניה נתעלמו מדברי כל הראשונים הרבים בכתובות.



לסמוך את המיעוט שליות שאין בהם ולד למחצה שלא יצא רוב הוולד. וראיות התוספות בניה שיש לצרף מיעוט לספק הן הוכחות לכאורה כנגד דברי התוס' בכתובות. והוכחות אלו כבר הביאו כמה מהאחרונים כראיות נגד דברי התוספות בכתובות הנ"ל.

### הבנת האחרונים בתירוץ הריב"ש לקושיות הנ"ל

ואולם הריב"ש (סי' שעב ד"ה ומה שהקשית) כבר דחה את הקושיות הללו וכתב וז"ל: "התם דמחצה זכרים ומחצה נקבות, הוא ודאי ובהכרח, כי כן יסד המלך מלכו של עולם לקיום המין. ואם כן על כרחין הזכרים הנוולדים מן המעוברות מיעוטא נינהו, שהרי מיעוט מפילות, ואין להמלט מזה בשום פנים. אבל כאן אין אנו אומרים שהנבעלות בזנות מחצה תחת בעליהן ומחצה בלתי תחתיהם, כי היכי דנימא סמוך מיעוטא למחצה ונתירה, דמנין לנו זה שיהיה מחצה על מחצה. אבל אנו אומרים שהדבר בספק, שזה אפשר כמו זה. ואף כי נאמר סמוך מיעוטא דאוונס לאין תחתיו, אכתי לא הוי תחתיו ברצון מיעוטא בודאי, אבל עדיין נאמר דאפשר זה כמו זה", עכ"ל. ובסדרי טהרה (שם) ובשו"ת עין יצחק (אלחנן, ח"ב חאה"ע סי' טז אות ג) הבינו בכוונתו שמחלק בין דבר שבא על ידי חוקי הבריאה ובין דברים המשתנים ותלויים בכל מקרה ומקרה. ולפי זה טען הסדרי טהרה שמהתוס' הנ"ל בניה מוכח שמצרפים גם בדברים שמשתנים ותלויים ממקרה למקרה כיון ששליה אינה מהדברים שתלויים בחוקי הבריאה.

### קשיים בהבנתם

אמנם נראה שלא זו היתה כוונת הריב"ש, דלפי זה העיקר בדבריו חסר מן הספר. וגם הסברה בזה אינה מובנת, דמה לי אם אלו הם חוקי הבריאה ומה לי אם ישנה רגילות מסוימת שאינה תלויה בחוקים אלו. וגם הגדרת החילוק עצמו איננה ברורה, דלכאורה כמעט על כל דבר ניתן לומר שהוא תלוי בחוקי הבריאה. ובאמת רואים שלעין יצחק היה פשוט ששליה היא מכלל המקרים שהם מחוקי הבריאה, ולסדרי טהרה היה פשוט שהיא מכלל המקרים המשתנים ותלויים. ואכן, נראה לכאורה שגם על שליה שיוצאת במקצת ניתן לומר שיש חוקי בריאה מסוימים הקובעים שהסיכויים לכך שיצא רוב הוולד הם שקולים. ומתוך כלל המקרים ההווים בעולם ניתן להסיק שאלו הם חוקי הבריאה, אע"פ שכל מקרה לגופו הוא משתנה ותלוי (כמו שלידת זכר או נקבה היא דבר המשתנה ותלוי

באותו מקרה מסוים, אבל ניתן להסיק מכלל המקרים ההווים בעולם שהסיכויים שתהיה לידת זכר הם שקולים).

#### **ביאור דברי הריב"ש**

ונראה שהריב"ש הבין כמו שהתבאר לעיל, שדין ספק ספיקא רגיל אינו מועיל מצד רוב, משום שכאמור לעיל אדם לא יכול לומר על כל דבר שהוא מסתפק בו שהסיכויים לגביו במציאות אליבא דאמת הם שווים. וכוונת הריב"ש היתה לחלק בין ספקות רגילים ובין ספקות שלגביהם באמת נכון לומר שהם ממש מחצה על מחצה. דכך ייסד המלך שיהיו בעולם מחצה זכרים ומחצה נקבות, דלא תהו בראה לשבת יצרה, ורצה המלך שיהיו זכרים כמניין הנקבות. ובאמת פוק חזי ששיעורם בעולם שווה (בקירוב). וכיון שמדובר על ספק שהוא ממש מחצה על מחצה, יכול המיעוט של נדמה או של נפלים להכריע את הכף ולגרום לכך שהזכרים בני הקיימא או הברורים יהיו מיעוט.

#### **ביאור דברי התוס' בניה לפי הריב"ש**

ולכן בנידון של ספק תחתיו ספק אינה תחתיו אין זה מחצה על מחצה, וכאשר אומרים שזהו ספק, הכוונה היא שלא ניתן לקבוע באופן ברור שרובן מזנות תחת בעליהן או שרובן מזנות כשהן אינן תחת בעליהן. ולכן גם כאשר יש לנו מיעוט מסוים המחזק צד אחד של הספק, עדיין איננו יכולים לקבוע בבירור שיש רוב של היתר או איסור, דעדיין מידי הספק לא יצאנו. וזו היתה כוונת הריב"ש, ולכן הוא מנגיד בדבריו את המושג הכללי של ספק למושג המסוים של מחצה על מחצה.

#### **ביאור ההכרח של התוס' מהסוגיה בב"ק לשיטתם**

ולפי זה נראה שגם ביחס לנידון דהתוספות בדין שליה יש לומר שהמיעוט יכול להצטרף למחצה על מחצה הקיים בספק השני. וקודם שיתבאר דבר זה, יש להבין את דברי התוס': "דסתם שליא שיצתה מקצתה ויש בה ולד – מחצה יש בהן רוב ולד, ומחצה אין בהן רוב ולד, כדמוכח [בפ"ק דב"ק (שם)]", עכ"ל. וצריך ביאור מהיכן היה מוכח לתוס' בסוגיה בב"ק שיש מחצה שיש בהן רוב ולד ומחצה שאין בהן רוב ולד. ובאמת לפי רש"י (ב"ק שם ד"ה דאין מקצת), הוכחת הגמרא שאין מקצת שליה בלא ולד היא מזה שרואים שחוששים שכאשר יצתה מקצת שליה

היא מטמאה ואסורה. ועצם החשש שרוב הוולד היה באותו מקצת שיצא, הוא חשש קצת רחוק, אבל עדיין אפשר לומר שחכמים חששו להחמיר בכל זאת. אבל לא היה מסתבר לגמרא לומר שגם אם כלל לא ברור שיש ולד בשליה, בכל זאת נחמיר, דכולי האי ליכא למיחש ולהחמיר. וכלשונו: "דכולי האי לא חיישינן דנימא תרי חומרי דלמא נפקא ורוב נפקא", עכ"ל. אמנם לתוס' (שם ד"ה שליא) לא היה ניחא בהסבר זה<sup>4</sup>, והם סברו שדברי הגמרא מושתתים על גדרי ספק ספיקא, והבינו שמציאות שליה בלא ולד מוסיפה עוד ספק שהיה אמור לגרום דין ספק ספיקא. והוכחת הגמרא שאין שליה בלא ולד מבוססת על כך שיש איסור, ואין כאן ספק ספיקא. ומיניה וביה הוכרחו התוס' להבין שאם אין שליה בלא ולד, אזי האיסור הוא משום ספיקא דאורייתא גמור ורגיל. ולכן הבינו שהספק הוא שמא יצא הוולד דרך ראשו<sup>5</sup>, וכפי שהבין רש"י עצמו במקומות אחרים (חולין סח ע"א ד"ה הא נמי, עז ע"א ד"ה אסורה). ואולי גם בב"ק לא התכוון רש"י לרוב כמשמעו אלא נקט לשון רוב כלשון הגמרא, וכוונתו לכל מה שדינו כרוב, ובכלל זה אף יציאת הראש.

#### יישוב הקושיות על התוספות בכתובות

והתוס' לשיטתם הבינו שספק זה הוא בהכרח ספק שקול ואין בו הכרעת רוב. דאם אפשר היה להכריע אותו על פי רוב, היה קשה ממה נפשך. אם רוב יוצאים דרך ראשם, מאי איכפת לן שיש מיעוט של שליה בלא ולד, הא סוף סוף יש כאן תרי רובי שיש להכריע על פיהם לאסור: רוב שיוצא דרך ראשם, ורוב שליות עם ולד. ואם רוב יוצאים דרך מרגלותיהם, מדוע אסרו, והרי ביציאת מקצת גופו אינו מטמא ואינו אוסר. ועל כרחם הבינו התוס' שזהו ספק השקול. והיינו משום שהיה קים להו לחכמים בדעתם הרחבה<sup>6</sup>, שבמהלך ההיריון ובמקרה חריג זה של יציאת מקצת שליה, אין שום נטיה כלשהי לוולד לצאת דרך ראשו או דרך מרגלותיו. ואין בזה שום חוק בריאה והרגל לצאת כך או כך. ודווקא מכיוון שאין שום צידוד לכאן או לכאן, יש להניח שהסיכויים הם שווים לכל צד, כמו שבהטלת מטבע הסיכויים הם שווים לכל צד. דכל עוד אין סיבה מיוחדת לומר

4. וייתכן שהדבר נבע מכך שראו את האפשרות שיצא רוב ולד במקצת שליה כאפשרות רחוקה שאין לחוש לה כלל.

5. ומבואר במשנה (בכורות מו ע"ב ונידה כח ע"א) שיציאת הפדחת נחשבת לידה אפילו אם רוב הראש עדיין בפנים. ושלב זה יכול להתרחש אפילו ביציאת מיעוט שליה.

6. עיין שו"ת שבט הלוי (ח"י סי' יג תשובה ח), ואכמ"ל.

שיש לוולד נטיה לצאת מראשו או ממרגלותיו, אזי כל המקרים צריכים להתחלק בשווה, ואין סיבה לומר שהסיכויים שונים מגדר של מחצה על מחצה. ולכן שפיר אמרו התוספות על זה שהמיעוט דשליה בלא ולד יכול להצטרף למחצה שלא יצא רוב ולד ולהיחשב רוב. ויוצא אפוא שבאמת אין סיבה לומר שהתוספות בנידה שם חולקים על התוספות בכתובות שם, וכמו שכתב העין יצחק, אבל לא מטעמיה. וכן יוצא שישנה התאמה מסוימת בין מה שהתבאר ובין הבנת העין יצחק והסד"ט בדברי הריב"ש, משום שדווקא בעניין שתלוי בחוקי הבריאה ניתן להגדיר ספק מסוים כספק שקול, אך בדברים התלויים בבחירת בני אדם לא ניתן לקבוע בוודאות שהספק שקול. ואולם אין זה כהבנתם שעצם היות הספק בחוקי הבריאה הוא טעם לקולא, אלא מכך שרואים שהגמרא מצריכה שיהיה ספק ספיקא יש ללמוד שבספק הראשון אין רוב לקולא, ומכך שמיעוט של הספק השני יכול להועיל, יש ללמוד שבספק הראשון אין רוב לחומרא.

#### ד. דיונים נוספים על צירוף מיעוט לספק ספיקא

##### דחיית הראיה מהרוקח לפי מה שהתבאר

ולפי זה גם יש לדחות את הראיה שהביא הסדרי טהרה שם מהרוקח (ס"ט) שהתיר לאשת כהן מעוברת להיכנס באוהל המת, שספק ספיקא הוא, ויש לסמוך את מיעוט נפלים למחצה הנקבות. ולפי המתבאר לא דמי לנידון דהתוספות, דגם בזה הספק השני הוא שקול לגמרי והוי מחצה על מחצה ממש, ולכן יש לצרף לזה את מיעוט הנפלים.

##### ראיית העין יצחק מדברי התוס' שמצרפים ספק שאינו שקול

אמנם העין יצחק (שם אות ד) הביא ראיה מהתוספות (נידה מה ע"א ד"ה האי), שמצרפים מיעוט בספק אחד לספק האחר אפילו אם אינו מחצה על מחצה. דאיתא בגמרא (שם): "פחות מכאן כנותן אצבע בעין. איבעיא להו: הני בתולין מיזל אזלי ואתו, או דלמא אתצודי הוא דלא מתצדי עד לאחר ג'. למאי נפקא מינה, כגון שבעל בתוך ג' ומצא דם, ובעל לאחר שלש ולא מצא דם. אי אמרת מיזל אזלי ואתו – שהות הוא דלא הויא להו, אלא אי אמרת אתצודי הוא דלא מתצדי עד לאחר ג', הא – אחר בא עליה", ע"כ. ופירש רש"י וד"ל: "הני בתולין – בתוך ג' שצא

שנים. איתצוד – לשון צידה, כלומר אינן ניטלין על ידי ביאה ואינו דם בתולין עד ג' שנים ויום אחד. אי אמרת מיזל אזלי – בביאה בתוך ג' לגמרי והדר אתו, לא מחזקינן לה כזונה, דהא דלא הדור שהות הוא דלא הויא להו מתוך בעילה שבעל תדיר. אלא אי אמרת – לא אזלי בביאה תוך ג', הוה ליה למיתי דם לאחר ג', וכיון דלא חזיא, אחר בא עליה לאחר ג', וזונה היא ופסולה לכהונה, עכ"ל. והתוס' (שם) כתבו וז"ל: "ובתשובה אחת פרש"י דאיתצודי הוא דלא מיתצוד דקאמר היינו דלא שכיח הוא דמיתצוד, אבל כי איתצודי תו לא הדרי, וקאמר דנפקא מינה דבעל תוך ג' ומצא דם ואחר ג' לא מצא, דאי לא איתצוד האי אחר בא עליה, דליכא אלא ספיקא אחת, דאי דם בתולין היה תוך ג' מותרת ואם דם נדה היה הרי היא זונה, והדר קאמר שבעל ומצא דם תוך ג' ואחר ג', דאיכא לספוקי בתרווייהו בדם נדה דאי בתוך ג' דם בתולין אחר ג' דם נדה דהא לא הדרי, ואי תוך ג' דם נדה הוא אחר ג' דם בתולין. וקשה לפי זה דאמאי לא אשכחן לענין זנות דמצא דם תוך ג' ושוב לא בעל עד י"ב שנים ולא מצא דם, דאי מיזל ואתו האי אחר בא עליה, אף על גב דספק בא עליה אחר בקטנות או בגדלות כיון דספקא אחת היא אסורה אף לבעלה ישראל, ואי אתצודי לא מיתצוד שריא לבעלה ישראל, דאימור דם דתוך ג' דם בתולין הוה, ואפילו אי הוה דם נדות אימר אחר בא עליה בקטנות ואונס הוה. וי"ל דאין רגילות שישא עד י"ב שנה מלבוא על אשתו, עכ"ל. ולכאורה מבואר מדברי התוספות שהיה ניתן להתירה לבעלה מכוח ספק ספיקא, כאשר ספק אחד הוא ספק שקול, אף שהספק השני הוא אינו שקול. דהא בספק שמא הדם שראתה בקטנות היה דם בתולים יש רק מיעוט להיתר. דרש"י אומר להדיא שלא שכיח שהקטנה תראה דם בתולים כשהיא קטנה מבת ג'. ובכל זאת המיעוט הזה מצטרף לספק השקול של שמא בקטנות בעל ואונס הוא או שמא בגדלות בעל ורצון הוא. ומזה הוכיח העין יצחק שהתוספות בנידה חולקים על התוספות בכתובות.

#### דחיית ראייתו והוכחה לדחיה זאת

ואולם נראה שאין משם ראייה, והתוספות בכתובות ובנידה אינם חולקים זה על זה. דכשם שלא שכיח שילדה תראה דם בתולים בתוך ג' שנים, כך לא שכיח שהיא תראה דם נידה בתוך ג' שנים. ולכן כאשר היא רואה דם בתוך ג', אין סיבה לתלות את הדם בנידה, ואין לומר בזה שדם בתולים הוא מיעוט ודם נידה הוא רוב. וע"כ צריך לומר כך, דהא בהמשך הסוגיה מבואר שהוא בעל בתוך ג' ומצא דם ובעל לאחר ג' ומצא דם. ואי אמרינן דמיזל אזלי ואתו, הדם הזה הוא דם בתולים, וטהורה מטומאת נידה. ואי אמרינן דאיתצודי הוא דלא מיתצוד, יש

להסתפק שמא הוא דם נידה וטמאה מספק. ואם נאמר כדברי העין יצחק שלא שכיח שהיא תראה דם בתולים בתוך ג', אם כן יש רוב שהדם שרואה עכשיו הוא דם בתולים, ויש לטהרה מטומאת נידה. וע"כ צריך לומר שאין זה רוב אלא ספק השקול, וכמו שנתבאר.

### **ראיה מדברי ר"י שמצרפים ספק שאינו שקול לספק ספיקא**

והיה מקום להביא ראיה לצירוף ספק שאינו שקול מדברי התוס' לגבי מעות הנמצאות בירושלים, דז"ל (פסחים ז' ע"א ד"ה לפני): "לפני סוחרי בהמה לעולם מעשר – פירש הקונטרס אע"פ דאיכא למתלי במוכר כמו בלוקח, מספיקא תלינן לחומרא. ואין נראה לר"י, דסמוך מיעוטא דחולין דשאר מעות לפלגא דמוכר והוה ליה רובא להיתר. ואומר ר"י דלוקחים הוו רובא, דכמה בני אדם עומדים על בהמה אחת לקנות", עכ"ל. הרי מבואר בדבריהם שמצרפים מיעוט לספק ספיקא.

### **דחיית הראיה**

ואולם נראה שגם זו אינה ראיה, דנראה שההנחה הפשוטה שהניחו התוס' היא שאם מעות נמצאות בין המוכר לקונה בסמיכות לזמן הקניה, בסתמא הסיכוי שהן שייכות למוכר שווה לסיכוי שהן שייכות לקונה. ואין כאן סברות שעשויות להכריע את הסיכויים לאחד הצדדים. וכפי שהתבאר, במקרה כזה שאין סיבה להניח שיש לצד אחד עדיפות על השני, שפיר ניתן להתבסס על ההנחה שהספק הינו שקול.

### **יישוב קושיית הפני יהושע לפי מה שהתבאר**

ולפי מה שהתבאר ביישוב דברי התוספות בנידה ובפסחים, מובן יותר התירוץ על קושיית הפני יהושע. דבאמת כאשר ברור שיש רוב על ידי הצירוף של המיעוט מהספק האחד למחצה שבספק השני, יש להתחשב ברוב ולהכריע את הדין על פיו. אולם בסוגיה בכתובות מיירי בכה"ג שאין זה ברור שיש רוב בצירוף שני הספקות, ומשום שכל ספק אינו שקול ממש כמחצה על מחצה, וכנ"ל. וכיון שכך, ע"כ יסוד ההיתר אינו נובע מצד הלכות רוב, אלא משום שההלכה שנאמרה שיש להחמיר בספקות (בין אם היא מדאורייתא ובין אם היא מדרבנן), לא נאמרה אלא רק באופן שברור שיש ספק בדבר. אבל לא נאמר שיש צורך להחמיר

בספקות כשיש ספק אם יש ספק. דהספק אם יש ספק מוציא מידי הספק עצמו, וכמו שהתבאר לעיל, ולכן יש להתיר בספק ספיקא.

ולכן מובן מדוע אין להתיר בספק ספיקא, כאשר יש בספק האחד רוב ומיעוט. דכיון שהספקות אינם מצטרפים בהכרח מצד עצמם להיות רוב (ומכיון ששני הספקות צריכים להיות משני שמות ולא משם אחד, כמבואר בתוספות (כתובות שם, ויעוין בזה בסימן הבא)), אין דבר שקושר את שני הספקות זה לזה. וכיון שבספק אחד מהם יש רוב ומיעוט, וקיי"ל דהמיעוט בטל והוי כמי שאינו, הרי שהספק האחד כבר מוכרע ועומד כפי הרוב. וכבר אין זה נכון לומר שיש לנו ספק אם יש ספק, דדין הרוב הכריע את הספק הראשון או השני וקבע שאכן יש לנו ספק אחד, וחוזר הדין שבספיקא דאורייתא עלינו להחמיר. ומה שאין כן במיעוט שמצטרף למחצה על מחצה, דאתינן להתיר מדין צירוף הסיכויים לרוב ממש במציאות, בזה שפיר מצטרף המיעוט למחצה, ויש להקל.

#### **לכאורה מסוגיית גנבים שפתחו חביות מוכח שגם מיעוט מצטרף לספק ספיקא**

ובגמרא (ע"ז ע' ע"א) איתא: "הנהו גנבי דסלקי לפומבדיתא ופתחו חביתא טובא, אמר רבא: חמרא שרי, מאי טעמא, רובא גנבי ישראל ניהו. הוה עובדא בנהרדעא ואמר שמואל: חמרא שרי וכו', כיון דאיכא דפתחי לשום ממונא, הוה ליה ספק ספיקא", ע"כ. וכתב רש"י (שם ד"ה הוי ספק ספיקא) וז"ל: "ספק ישראל ספק גוי ואת"ל גוי ספק נגע ספק לא נגע", עכ"ל. והטור והשו"ע (סי' קכט ס"א) כתבו: "גנבים שנכנסו למרתף ופתחו חביות של יין, אם רוב גנבי העיר נכרים אסור, ואם רובן ישראל מותר וכו'. ובמקום שרגילים להצניע ממון בחבית אצל היין, מותר אפילו אם רוב גנבי העיר נכרים, דשמא לא באו אלא בשביל הממון וכשראו שהוא יין לא נגעו בו", ע"כ. והש"ך (שם סקכ"ח) הקשה דלפי טעמו של רש"י, אם יש רוב גויים הספק הראשון אינו שקול, ואין להתיר משום ספק ספיקא. ובטהרת הבית (ח"א עמ' ג) כתב שיש ליישב את דברי הטור והשו"ע אם נאמר שהם סוברים שאין צורך שבספק ספיקא שני הספקות יהיו שקולים. והש"ך אזיל לשיטתו שהוא סובר ששני הספקות צריכים להיות שקולים.

#### **במקרה שמובא בהמשך מוכח שלא נזקקו להתיר ספק ספיקא**

ואולם נראה שאין הכרח משם שהטור והשו"ע סוברים כן. דבסוגיה שם מובאים שני מקרים: באחד מהם מדובר על ספק גויים ספק ישראלים, והגמרא

בתחילה תולה את ההיתר בדעת רבי אליעזר שמטהר בספק ביאה, וז"ל: "ואמר שמואל: חמרא שרי. כמאן, כרבי אליעזר, דאמר: ספק ביאה טהור, דתנן: הנכנס לבקעה בימות הגשמים וטומאה בשדה פלונית, ואמר הלכתי במקום הלז ואיני יודע אם נכנסתי לאותה שדה אם לא נכנסתי, ר' אליעזר אומר: ספק ביאה טהור, ספק מגע טמא", ע"כ. והגמרא דוחה ואומרת שבנידון החביות גם חכמים מודים שיש להקל ומשום שיש שפותחים לשם ממונא ולכן יש בזה ספק ספיקא כמבואר לעיל. אולם לאחר מכן (שם ע"ב) מובא עוד מקרה: "ההוא פולמוסא דסליק לנהרדעא, פתחו חביתא טובא, כי אתא רב דימי אמר: עובדא הוה קמיה דרבי אלעזר ושרא, ולא ידענא, אי משום דסבר לה כרבי אליעזר דאמר: ספק ביאה טהור, אי משום דסבר: רובא דאזלי בהדי פולמוסא, ישראל ניהו. אי הכי, האי ספק ביאה, ספק מגע הוא! כיון דמפתחי טובא, אימא אדעתא דממונא פתחו וכספק ביאה דמי", ע"כ. ופירש רש"י וז"ל: "פולמוסא – ראש הגייס שר צבא וכו'. כיון דמפתחי טובא – הרבה יותר מכדי צורך שתייתו, מוכחא מילתא דאדעתא דממונא פתחו ובגנבותיהו טרידי, ודמי לבולשת שנכנסה לעיר בשעת מלחמה דקתני מתניתין אלו ואלו מותרות, הלכך אע"ג דספק מגע הוא, כיון דמוכחא מילתא לקולא כספק ביאה דמי", עכ"ל. והנה גם במקרה הראשון מבואר שהם פתחו חביות טובא, ואעפ"כ שם הגמרא לא החשיבה את זה כספק ביאה אלא כספק רגיל. ונראה שבאמת זוהי מחלוקת בין האמוראים, ולדעת שמואל, שהוא המרא דעובדא במקרה הראשון, אין פתיחת חביות טובא נחשבת סיבה לתלות שהם פתחו אדעתא דממונא, ואין הדבר יוצא מידי ספק סתם. אולם לדעת רבי אלעזר, שהוא המרא דעובדא במקרה השני, זוהי סיבה לתלות שהגוי פתח אדעתא דממונא, ולכן יש להתיר, ואין בזה צורך לדין ספק ספיקא. ומבואר בגמרא לפי אפשרות זאת שר' אלעזר אכן פסק כדעת ר' אליעזר. ואם כן יוצא שלדעתו פתיחת חביות טובא מאפשרת לסמוך ולהתיר אפילו שיש רק גוים, וכל זה מבלי להזדקק כלל להיתר של ספק ספיקא.

#### דחיית ההוכחה מדברי הטור והשו"ע

ומוכח מהטור ומהשו"ע שכאשר הם נקטו בסתמא פתיחת חביות הם התכוונו לפתיחת חביות טובא. דאת המקרה של הסוגיה שם הם הביאו בלשון "ופתחו חביות", ויעוין בב"י שם שהביא כמקור את הסוגיה שבה נאמר להדיא



חביות טובא<sup>7</sup>. ואם כן, ייתכן לומר שהם למדו מהמקרה של ר' אלעזר שיש להתיר את החביות אפילו ברוב גויים, וכך הם פסקו, והיתר זה אינו מבוסס כלל על דין ספק ספיקא, וכנ"ל. וכיון שכך, ברור שאין ללמוד מכל זה חידוש לדין ספק ספיקא, שניתן להתיר על ידי צירוף ספק שאינו שקול. ואולם בדעת השו"ע נראה לכאורה שהוא התבסס על דין ספק ספיקא, שהרי בב"י הוא מביא רק את המקרה הראשון ואינו מזכיר את המקרה השני, ומשמע מזה לכאורה שהוא מתבסס על דין ספק ספיקא, ואעפ"כ הוא סובר שאפשר להתיר. ואולי עכ"פ יש כאן רוב כנגד רוב, דכנגד רוב הגויים לחומרא ישנו רוב חביות שנפתחות לשם ממון ולא נאסרות, ולכן סבר שיש להתיר. ובדבריו שם בב"י הביא גם את מה שכתב הרא"ש (ע"ז פ"ה סי' יט) שאין להאריך בכל זה כיון שאין דין זה מצוי בינינו, וייתכן שזו הסיבה שגם הב"י עצמו אינו מאריך להביא את המשך הסוגיה. ובדרכ"מ (שם אות ח) כתב להדיא שאפשר להתיר רק כשפתחו הרבה חביות יותר מכדי צרכי שתיה.

#### דחיית ההוכחה באופן נוסף

ובאופן נוסף יש לדחות את ההוכחה לפי מה שיתבאר בסימן הבא שבמקרים שחכמים גזרו על מציאות מוגדרת ומסוימת, ניתן ללמוד מכך בפשטות שלא גזרו אלא כאשר אותה מציאות אכן מתקיימת בודאי, אך כאשר יש ספק אם אותה מציאות מתקיימת, לא גזרו ויש להקל. ובנידון דידן מצינו במשנה (ע"ז סט ע"א) שחכמים גזרו על סתם חבית שלא היתה תחת השגחת ישראל ויש חשש שגוי נגע בה, ומכך יש ללמוד שאם ישנו צד קולא נוסף כגון האפשרות של פתיחה לשם ממון, הדבר קל מסתם ספק ויש להקל בו.

#### אין להוכיח מדברי הרמ"א שמצרפים מיעוט לספק ספיקא

והעין יצחק (שם אות ד) הוכיח שיש לצרף מיעוט לספק ספיקא ממה שכתב הרמ"א (י"ד סי' קפז ס"ה) וז"ל: "וכן אם אין לה וסת קבוע, והוא ספק אם הדם בא מן המקור או מן הצדדין, תלינן במכה מכח ספק ספיקא, ספק מן הצדדין או מן המקור, ואת"ל מן המקור, שמא הוא מן המכה", עכ"ל. והרי ברור שהדם הבא מן הצדדים הוא מיעוט לגבי הדם הבא מן המקור. ועל כרחנו שמצרפים את המיעוט הזה לספק ספיקא. ואולם נראה שאין הוכחה מדברי הרמ"א, דהא מבואר בדבריו

7. וכך גם גרס שם הב"י, ודלא כגרסה שמובאת בתוס' שם דל"ג כך.

שהוא מתייחס לאישה שאין לה וסת קבוע, והיא יודעת שיש לה מכה, וכיון שכך אין כל הכרע שמדובר על דם נידה, ואין כל סיבה להניח שרוב הדם אמור לבוא מהמקור. ונמצא שצירוף הספק שמא הדם בא מהמכה אינו אמור להיחשב צירוף מיעוט לספק ספיקא.

### ה. דיונים נוספים במחלוקת הרמב"ם והרשב"א

#### הבנת הקולא בספיקא דרבנן לאור מחלוקת הרמב"ם והרשב"א

וישנה גם נפקא מינה בין סוגי הספקות לעניין חומרא בדרבנן. דמיעוט שמצטרף למחצה על מחצה יכול להצטרף גם להחמיר, דכיון שהצירוף יוצר מציאות של רוב, ודין הליכה אחר הרוב נכון בכל התורה כולה ובכלל זה גם בדיני דרבנן, הרי שיש ללכת אחריו בין להחמיר ובין להקל, גם בדיני דרבנן. אולם לגבי דין ספק ספיקא הרגיל שגדרו התבאר לעיל, נראה שהדבר יהיה תלוי במחלוקת. דהנה, יש לדון מה היה הדין אם לא היתה נאמרת ההלכה שספיקא דרבנן לקולא. ולכאורה הדבר תלוי במחלוקת ראשונים. אם אנו אומרים שספיקא דאורייתא מדאורייתא לחומרא גם ללא ילפותא כלשהי אלא משום שכך נראה בפשטות, וכפי שנקט הרשב"א, ע"כ צריך לומר שגם כאשר לא מצינו חיוב מיוחד למקרה של ספק, יש לנו ללמוד חיוב זה מעצם החיוב של הוודאי. ולפיכך הסברה נותנת שגם בדיני דרבנן יש צורך להחמיר בספק, דיש ללמוד חיוב זה מעצם החיוב של הוודאי. ואם כן כשנאמרה ההלכה שספיקא דרבנן לקולא, היא חידשה שאין אנו צריכים להחמיר בזה כמו שהיינו צריכים לעשות אלמלא חידוש זה. אולם אם אומרים שספק דאורייתא לחומרא מדאורייתא רק מכוח ילפותא, וכפי שנקט הרא"ה, הרי שבאופן פשוט אין הנחה שצריך להחמיר בספקות, ולכן ספק דרבנן אמור להיות מותר בפשטות ובלי צורך במקור כלשהו.

וגם לפי שיטת הראשונים הסוברים שספיקא דאורייתא מדאורייתא לקולא, נראה שיש בזה שתי אפשרויות. הרמב"ם קבע הנחת יסוד שכל הדברים מותרים מלבד מה שיתברר איסורו, ולפי זה ברור שבספיקא דרבנן אנו יכולים להקל אפילו

בלי שיאמרו לנו חכמים שספיקא דרבנן לקולא<sup>8</sup>. וע"כ צריך לומר שזה שאמרו חכמים שספיקא דרבנן לקולא זה רק בהנגדה למה שאמרו שספיקא דאורייתא לחומרא, ולא קביעה מחודשת. אך יש מקום גם להבנה אחרת, שיש דין מחודש שספיקא דאורייתא מדאורייתא לקולא, וכן שספק דרבנן לקולא, אך אין הנחה עקרונית שיש להקל בכל דבר שלא התברר איסורו. ושתי האפשרויות האחרונות הובאו גם במקום אחר (ט"ח ברכות ח"א עמ' רסט-ער).

### לפי מה שהתבאר תהיה מחלוקת בספק ספיקא להחמיר בדרבנן

ולפי זה נראה שתהיה נפ"מ בדין ספק ספיקא להחמיר בדרבנן (וכגון שהוא מסופק אם הוא כבר קרא את המגילה ואת"ל שהוא כבר קרא, האם המגילה שלו היתה כשרה). כפי שהתבאר לעיל, לשיטת הרשב"א יסוד ההיתר בספק ספיקא בדאורייתא הוא שההלכה להחמיר בספקות לא נאמרה אלא בספק גמור אבל לא כשיש עוד ספק שמוציא מידי הספק הראשון. והנה, אם חכמים חידשו חידוש מיוחד בספיקא דרבנן שניתן להקל בו (וכפי שהתבאר שכך לכאורה צריך לומר לשיטת הסוברים שספיקא דאורייתא מדאורייתא לחומרא), אם כן כשיש ספק נוסף לחומרא שמוציא מידי הספק דרבנן הראשון, לא נאמרה הלכה זו, וצריך להחמיר. דבמקרה זה צד הקולא שבספק השני שהמגילה אכן היתה כשרה נזקק לצד הקולא שבספק הראשון שהוא כבר קרא, וממילא בספק השני נותר רק צד החומרא שאין כנגדו שום גורם לקולא, ובכה"ג לא רק שלא שמענו שחכמים חידשו את חידושם שספיקא דרבנן לקולא, אלא גם מיניה וביה יש לנו ללמוד מדין ספק ספיקא שבכה"ג צריך להתחשב בצד החומרא הזה, ולכן צריך להחמיר. וכן יש לנקוט לפי האפשרות האחרונה שהובאה, שספק דאורייתא לקולא מדאורייתא וספק דרבנן לקולא מדרבנן רק משום שהתורה וחכמים קבעו במקום מסוים שאין להחמיר בספקותיהם, אך באופן עקרוני יש לחשוש לאיסור גם כשאינו מבורר.

אבל אם אנו אומרים שספיקא דרבנן לקולא אינו חידוש מיוחד, אלא שכל עוד לא מצינו להדיא שחכמים אוסרים את הספק, הרי זה מותר, וכפי שנראה

---

8. ולכן גם בספק ספיקא אין אנו זקוקים לסברה שהספק השני מוציא מידי הספק הראשון, אלא אפשר להתיר מעצם זה שחכמים לא אסרו עלינו אלא רק בספק דאורייתא אחד ולא כשיש לנו שני ספקות. ואמנם מצד הזהירות כלפי איסורי התורה יש עדיין מקום לחוש לכך, ובה נחלקו הרמב"ם והראב"ד וכדלקמן.

בדעת הרא"ה מחד גיסא והרמב"ם מאידך גיסא, אם כן גם בספק ספיקא עדיין אין לנו לאסור את הדבר. דהא סוף סוף לא נאמר לנו להחמיר בכה"ג.

### מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בהנמקת ההיתר בספק נפל וספק חולדה

והרמב"ם (הל' טומ"מ פ"ט ה"א) הביא את הדין של בור שמטילין בו נפלים שהוזכר בגמרא (פסחים שם), וז"ל: "בור שמטילין לתוכו נפלים, המאהיל עליו טמא דין תורה, ואע"פ שחולדה וברדלס מצויין שם, אין ספק מוציא מידי ודאי. אבל אם הפילה שם אשה נפל ואין ידוע אם הפילה דבר המטמא או לא הפילה, הואיל וחולדה וברדלס מצויין שם הרי ספקו טהור", עכ"ל. ולאחר מכן (ה"ב) הוסיף: "דבר ידוע שכל אלו הטומאות וכיוצא בהן שהן משום ספק הרי הן של דבריהן". והראב"ד השיג על דבריו וז"ל: "אמר אברהם: זהו שיבוש גדול, שהרי אמרו בכמה מקומות ספיקא דאורייתא לחומרא וספיקא דרבנן לקולא, וזו ספיקא דאורייתא היא. אבל היה לו לומר משום דהוה ליה ספק ספיקא ואפילו בדאורייתא לקולא", עכ"ל. ולכאורה שפיר קאמר הראב"ד. דלא הוזכר בדברי הרמב"ם הנימוק להיתר משום ספק ספיקא, ובמקום זה הוא אומר שאיסור הספקות הוא מדבריהם, וזה כשלעצמו אינו צריך לגרום היתר, דהא סוף סוף יש עכ"פ איסור מדרבנן. ומדוע נקבע שהבור טהור והותר הדבר לכתחילה. ואמנם מסתבר לומר שהרמב"ם לא בא לנמק את ההיתר שבסוף הלכה י"א. וכל כוונתו היתה רק להגדיר את גדר הטומאה הקיימת בכל ההלכות שבאותו פרק (פ"ט) ובפרק שלפניו (פ"ח). ואף שהוא ממשיך להביא בפרק שלאחר מכן (פ"י) את הלכות בית הפרס, וגם זו טומאה מדרבנן, מסתבר שהרמב"ם מצא לנכון לומר את דבריו כאן (סוף פ"ט) משום שבית הפרס הוא רק סוג מסוים של טומאת שדה שיש בה קבר, שזה הוא עניינו של כל פרק זה. ואולם בכל זאת מהעובדה שהרמב"ם מסמיך את דבריו להלכה שעניינה הוא היתר ספק חולדה שמוציא מידי ספק נפל, יש ללמוד שכנראה בכל זאת צודק הראב"ד שדבריו בהלכה זאת (ה"ב) באים לנמק גם את דבריו שבהלכה הקודמת. ולכן הוא הקשה שיסוד ההיתר כאן אינו שייך לכך שספיקא דאורייתא הוא רק מדרבנן.

### הרמב"ם והראב"ד נחלקו בשתי האפשרויות הנ"ל בהבנת ספק ספיקא

אמנם נראה שהראב"ד והרמב"ם נחלקו ביסוד דינו של ספק ספיקא. הרמב"ם לשיטתו הבין שספיקא דאורייתא מדאורייתא לקולא, ורק מדרבנן לחומרא. ויוצא

אפוא שספק ספיקא הוא בעצם ספק איסור דרבנן, ולכן יש להקל בו. ולכן הוא סבר שניתן לנמק את ההיתר הקיים בספק ספיקא על ידי ציון העובדה שהספקות הן מדבריהם. דמזה ניתן להסיק שאמנם בודאי איסור כזה יש איסור דרבנן, אבל כאשר מתעורר ספק על האיסור הזה, יש לפנינו ספק דרבנן ולקולא. אולם הראב"ד הבין שיסוד ההיתר בספק ספיקא הוא כמו שהתבאר לעיל, שהספק השני מוציא מידי הספק הראשון. ולפי הבנה זאת אין שום משמעות וחשיבות לשאלה מה דינו ומה תוקף איסורו של הספק הראשון. ולכן הוא תמה על הרמב"ם שציין והדגיש שדין האיסור הקיים בספק הוא מדרבנן.

#### **מחלוקתם בביאור הקולא אף שהסיכויים לטומאה אינם בהכרח יותר קטנים**

ועוד נראה שהראב"ד מיאן לקבל את הסברה שיש להקל בספק השני מכיון שהוא ספק דרבנן. דכיון שיסוד האיסור בספק הראשון שהוא מדרבנן (גם לשיטת הראב"ד כמבואר בדבריו להדיא (הל' כלאים פ"י הכ"ז)) הוא משום שצריך להזהר מלהכשל בדאורייתא, הבין הראב"ד שאין מקום להקל משום הכי בספק ספיקא. דכיון שמבחינת הסיכויים לא חל שינוי מהותי בצירוף הספק השני, לא היה מקום להקל בזה משום הכי. ולכן הוא מביא את הדין הידוע שספיקא דאורייתא לחומרא ואומר שזה ספיקא דאורייתא, דכוונתו לומר שאפילו הספק ספיקא צריך להיחשב לספיקא דאורייתא ולא לספיקא דרבנן. אמנם הרמב"ם סבר שחז"ל הגדירו מלכתחילה את האיסור באופן כזה שספק ספיקא יהיה מותר, דאחרת אין לדבר סוף, ולא שבקת חיי לכל בריה. ולכן אפילו שיתכן בהחלט שהסיכויים אינם שונים באופן מהותי מבספק אחר, בכל זאת היקלו בזה חכמים. ועכ"פ במקרים אחרים שבהם היה נראה להם לגזור אפילו בחששות רחוקים, הם גזרו, דהכל לפי העניין ולפי ראות עיניהם.

#### **הבנת הרשב"א בדין המשנה בטהרות בעניין ספק ספיקא ברשות היחיד**

והרשב"א בתשובה (ח"א סי' פג) כתב וז"ל: "שאלת, קבר שנמצא בשכונת ישראל סמוך לביתו של יהודי אצל מפתן הבית מבחוץ ולא נודע אם ישראל אם גוי, אם נדון לספקו טהור מפני שהוא רשות הרבים ורוב אנשי העיר גוים, שלא נשארו בה מישראל כי אם שנים שלושה, וסמוך לאותו בית נמצאו פגרים מתים נודע באמת כי לא מבני ישראל המה, או נאמר הבית מוכיח עליו שכבר הוחזק בו ישראל, שידענו שהיה שם זקן אחד חולה. תשובה. כל כי האי גונא לעולם ספקו

טהור, ואפילו ברשות היחיד. שלא אמרו רשות היחיד ורשות הרבים אלא בדאיתחזק איסורא, כגון תשע צפרדעים ושרץ אחד ביניהם ונגע באחד מהם ואינו יודע באיזה מהם נגע. אי נמי בדאיכא רגלים לדבר כסוטה שהרי קנא לה ונסתרה כדאיתא [ברייתא פ"ק דנדה ג' ע"א]. ואי נמי אף על גב דלא איתחזק והוא דליכא למימר דפריש מרובא. אבל כאן אין הדבר תלוי אלא ברוב דכל דפריש מרובא פריש. ורובא דאורייתא בין לקולא בין לחומרא, עכ"ל. ומבואר שהבין את דין המשנה בטהרות בחומרת ספק טומאה ברשות היחיד וכן החומרא שבספק ספיקא דווקא בכגון דאיתחזק טומאה. ומעין זה כתב גם בשטמ"ק (כתובות ט' ע"א סוד"ה ואמאי). והוא הדין בכגון שיש רגלים לדבר דומיא דסוטה. וגם את הדין דתשעה צפרדעים ושרץ אחד הבין מצד דאיתחזק איסורא. והקולא בנמצא היא מצד שמיניה וביה הוא פרש ממקום הטומאה, ואין הוא מוחזק בטומאה, ולכן אפשר ללכת בו אחר הרוב. ואולם בסתם ספק שאינו ספק טומאה, מבואר בדברי הרשב"א (שר"ת ח"א סי' תא) שיש להקל אפילו באיתחזק איסורא.

#### לשיטתו מיושבות הסתירות בין דין המשנה ובין דבריו ובין הסוגיה בפסחים

ולפי זה יש ליישב את הקושיה שמצד אחד הוא טען שספק ספיקא כוחו כרוב ואף אלים היתרו מרוב, ומצד שני, אנו רואים בדין טומאה ברשות היחיד שכוח הרוב עדיף על כוח ספק ספיקא. דלפי מה שהתבאר בדעתו בדין טומאה ברשות היחיד, באמת אין הבדל לגבי זה בין ספק ספיקא ובין רוב. ומה שמצאנו שניתן לסמוך על הרוב לקולא, היינו דווקא בדלא הוחזקה טומאה. ומה שמצאנו שיש להחמיר אף בספק ספיקא, היינו דווקא בשהוחזקה טומאה. ואיה"נ, שאם יהיה ספק ספיקא בכגון שלא הוחזקה טומאה, יהיה אפשר לסמוך עליו. וזו הסיבה שאפשר לסמוך על ספק ספיקא במדורות הגוים, דשם לא הוחזקה טומאה. ובכך מתיישבת בפשיטות קושיית התוס' (פסחים ט' ע"א ד"ה ואם) שהקשו כיצד אפשר לסמוך על ספק ספיקא, הלא מדורות של גוים הם רשות היחיד, ויש לטמא אף בספק ספיקא, ולכאורה הם נדחקו בתירוץיהם, דהעלו סברות מיוחדות לקולא בקלישות הספק הראשון ובחזקת הספק השני. אבל אם באמת היו סברות כאלה, לא היתה הגמרא יכולה להקשות מהמקרה הזה בפשיטות, דהיה אפשר לדחות את ההשוואה על יסוד הסברות של התוס'. ואולם לפי הרשב"א מיושב היטב, דבאמת הספק ספיקא שמוזכר בגמרא הוא ספק ספיקא רגיל, ודומה לכל שאר המקרים שהוזכרו שם. ואין קושיה מהמשנה דטהרות כיון שהיא עוסקת דווקא בשהוחזקה טומאה.