

ס י מ ח

ספק מחסרון ידיעה

א. הגדרת ספק מחסרון ידיעה לפי התרומה וסיעתו

שיטת התרומה וסיעתו שספק הנובע מחסרון ידיעה וחכמה אינו נחשב ספק כתב התרומה (הל' אר"ה סי' מט) וז"ל: "טעם כעיקר וכו' דאורייתא וכו', לאפוקי מפירוש רש"י שפירש דטעם כעיקר [אינו] מן התורה. אם כן לדבריו, היכא שנשפכו המים ולא ידעינן אם היה ס' בין מים בין חתיכות של היתר לבטל האיסור, הוי ספיקא דרבנן ולקולא, והחתיכות של היתר או דגים או ביצים או בשר הנשאר יהא מותר לדבריו. אבל אם המים והחתיכות של היתר בפנינו ואינו יודע לשער או למדוד אם יש ששים, אין לומר כאן הוי ספיקא דרבנן, שהרי אין קרוי ספק דבר שחכם יכול לברר ולשער, דדעת הטפשים אינו כלום", עכ"ל. וכן כתב בשמו רבינו פרץ בהגהותיו על הסמ"ק (סי' רד הגהה ד) בלשון: "דדעת השוטים אינו כלום", והובאו דבריו גם באורחות חיים (הל' איסורי מאכלות סי' יד ד"ה והרביעי), וכן כתב המרדכי (ע"ז סי' תתנד) מדנפשיה כמעט באותה לשון, וכן כתב הסמ"ג (ל"ת קמ-קמא ד"ה הדין הרביעי): "אפס אדם שאינו בקי לשער, זה אינו קרוי ספיקה", עכ"ל. וכן כתב הרשב"א בחידושו (חולין צח ע"ב ד"ה נמצא פסק) וז"ל: "אבל אם החתיכות לפנינו ואין אנו בקיאים למוד אותן, אין לומר בכי הא ספיקא דרבנן, דמה שהוא ספק ממיעוט ידיעה וחכמה אצלינו אין ספק, ואין קרוי ספק מה שחכם יכול לעמוד על ברור", עכ"ל. ומבואר מדבריהם שעקרונית חסרון ידיעה נחשב ספק גמור, ולכן אם נשפך ואינו יודע כמה נשפך, יכול להקל בספיקא דרבנן, אולם במצב שבו התערובת מצויה לפניו והוא עצמו אינו יודע לשער, אבל חכם היה יכול לברר ולשער את שיעור התערובת, אין אפשרות לקבוע שזה ספק, מאחר שלחכם הדבר אינו נחשב ספק. והספק שקיים אצל האדם שאינו חכם הוא רק מקוצר דעתו.

1. אולי צ"ל: על בריו.

שתי אפשרויות בהבנת דעתם והכרעה כאפשרות הראשונה

ויש לדון מה הסברה בקביעה זו של הראשונים. האם דעתם היא שכל אימת שישנו חכם שמסוגל לברר ספק כלשהו, כבר לא יכול לחול שם של ספק על הדבר, או שדעתם היא שחכמים לא היקלו בספקות כשיש אפשרות לברר את הספקות הללו על ידי שאלה לחכם. ונפקא מינה במקרה שבו יש טרחה מרובה לשאול את החכם, וכגון שהוא גר בריחוק מקום. דלפי הסברה הראשונה לא איכפת לן שיש טרחה, דסוף סוף אין על הספק הזה שם של ספק כיון שישנו חכם שיכול לברר אותו, אבל לפי הסברה השנייה יש מקום לומר שבכגון שהדבר כרוך בטרחה יתירה, לא אטרחוהו רבנן. ומהלשון המוחלטת שנקטו הראשונים דאין זה קרוי ספק, נראה כסברה הראשונה. וגם מזה שחלקם הגדירו את המסתפק כטיפש או כשוטה, נראה שעצם זה שהוא אינו יודע מה שחכם יודע, זו פחיתות בו ובידיעתו, ואין דעתו נחשבת לדעה שניתן להגדיר על פיה את המציאות כספק. ואין כאן רק חומרא בדרישה כלפיו ללכת לשאול את החכם. וגם מלשון הרשב"א שהנגיד בין "מיעוט ידיעה וחכמה" ובין "מה שחכם יכול לעמוד", נראה שיש חסרון בעצם קלישות דעתו של המסתפק.

קשיים הקיימים לפי האפשרות הראשונה

אמנם זה עצמו מצריך ביאור. דבשלמא אם הנידון הוא בכגון שכל אדם בעל דעת היה יכול לפשוט את הספק, שפיר יש לומר שדעתו של אדם שאינו יכול לפשוט את הספק אינה חשובה כלל, ודעת שוטים היא זו. אבל אם רובא דאינשי אינם יודעים לפשוט את הספק הזה, ורק חכם גדול ומיוחד יכול לדעת, לכאורה אין זו דעת שוטים וטיפשים אלא דעת כל אדם רגיל. ולכאורה גם לא מובן מדוע עצם זה שיש חכם במקום מרוחק שקשה ואולי בלתי אפשרי להגיע אליו, אבל הוא מסוגל לפשוט את הספק, יגרום לכך שהדבר לא יוגדר כספק.

ביאור דבריהם ויישוב הקשיים

ונראה שהתרומה הבין שלשער שישים בתוך קדירה יכול כל אדם בר דעת שיש בו חכמת לב, ואין צורך בחכמת התורה ובידיעות מיוחדות שאינן נחלתו של כל אדם בר דעת כדי לשער זאת. וכשהוא נוקט לשון חכם אין כוונתו לחכם העיר או לחכם כחכמי יבנה וכו' עקיבא וחבריו ואפילו לא לחכם ששואלים אותו דבר חכמה בכל מקום ואומר. ולא בא אלא לאפוקי מקטנים או מאנשים שמתקשים

לפרש את המציאות שלנגד עיניהם. ומצינו בתרומה שנקט לשון חכם גם על תינוק חכם שלפעמים סומכים עליו לראות בישולי גוים בבית ישראל (מפתח הסימנים הל' א"ה ס' סז), וכן מצינו שכאשר התרומה רוצה ליעץ איך להימנע מאיסור, הוא כותב (הל' א"ה ס' לה): "אלא החכם כך יעשה, ימתין מלערוך עד שיצטננו המים" וכו', עכ"ל. וכוונתו באומרו החכם למי שעניו בראשו ומכלכל מעשיו בתבונה, דאין שם נידון של הוראה לרבים אלא עצה פשוטה של הינצלות ממצואות של איסור שיכולה לקרות בקדרותיו. ונראה אפוא שגם כאן זהו הנידון, ולכן מי שאין לו יכולת פשוטה זו של שיעור בשישים, עשוי להיחשב טיפש לענין זה. ומחדש התרומה שלא נחשוב שכל עוד יש לאדם ספק, הוא יכול להקל בדבר, אלא צריך שהדבר יוגדר כספק גם לאדם שמבין את אשר לפניו ויודע להתנהל בתבונה במציאות. ובמרדכי (שם) הלשון היא: "שהרי אין זה קרוי ספק דבר שחכמים יכולין לברר דדעת טפשין אינו כלום", עכ"ל. ונקט חכמים בלשון רבים. ונראה ברור בדבריו שאין כוונתו לחכמי ישראל, דלא עולה על הדעת שיטריחו את חכמי ישראל או חכמי המקום לשער את הקדירה הזאת, אלא ברור שכוונתו לחכמי לב ונבונים שנוהגים בחכמה ובתבונה בשאר ענייניהם, והם יכולים להתגבר על בעיה קלה זאת של שיעור התערובת. ולשון הרבים באה לומר שזו הרגילות של בני דעת ונבונים. ונראה שזו גם כוונת הרשב"א בחידושו הנ"ל, שכתב שהמציאות שבה אין "בקיאים למוד אותן" היא תוצאה של "מיעוט ידיעה וחכמה". וגם הוא הזכיר את זה שחכם יכול למוד, לא משום שהוא מופלג בחכמה אלא כי חכם מונגד פעמים רבות לכסיל ולאוויל, וכמבואר בפסוקים רבים (משלי י, א; שם שם, ח; שם יב, טו; ועוד רבים). וכן בלשון חכמים בן חכם שבהגדה, ותינוק דלא חכם ולא טיפש בבדיקת ס"ת, וחכם הלומד מכל אדם ועוד. וכן הוא בלשון הרשב"א (גיטין מ' ע"א ד"ה כאשר עשה): "שהאיש הזה חכם היה וידע שמי שחציו עבד וחציו בן חורין כופין את רבו" וכו' ומבואר שם שלא מדובר על חכם בחכמת התורה, דהא עשה בניגוד לרצון חכמים וקנסוהו. וכן כתב (קידושין סה ע"א ד"ה אמר רב): "ומסתברא דאם חכם ויודע שהיא אסורה לעלמא ונתן גט מעצמו" וכו'. וכן שם: "ולא חלקו בין חכם יודע שהוא ראוי ליתן גט לשאינו יודע", עכ"ל. וכן כתב (ב"ק צה ע"ב ד"ה מאי) שחכם הוא זה שיודע שקרקע אינה נגזלת. וגם כאן חכמתו היא בעצם זה שהוא יודע לשער דבר שבאמת כל אדם נבון יכול לעשות.

היכולת להסתמך על הידיעה של חכמי המקום אף כשאפשר לברר יותר

ולפי זה נראה שאם חכמי מקום מסוים אינם יכולים לפשוט ספק כלשהו, אבל חכמי הדור יכולים לפשוט ספק זה, לא יהיה נכון להגדיר את ספקם של חכמי

המקום כ"ספק טפשים" או כ"ספק שוטים". ולא על זה דיברו הראשונים. ובאמת אם כוונתם היתה לומר שדי בעצם זה שיש חכם כלשהו בדור שיכול לפשוט את הספק כדי להפקיע ממנו שם של ספק, וכבר מתבטל ההיתר של ספיקא דרבנן לקולא, לא היה להם לתלות את זה שאין הדבר ספק משום שהוא "ספק שוטים", אלא היה להם לומר שדי בעצם האפשרות הקיימת לברר את הדבר כדי להוציאו מידי תורת ספק. ולפי מה שהתבאר נראה שהדבר גם אינו תלוי בגדרי טרחה והפסד לברר אלא הכל תלוי אך ורק בשאלה אם זו דעת טפשים או דעת חכמים. ולפי אותה הבנה, נראה שכל עוד מדובר על חכמה ותבונה רגילות, כגון שיעור תערובת, אין צורך בחכמת התורה כמעט בכלל (מלבד ידיעת ההלכה מה נחשב בכלל התערובת ומה אינו נחשב), אבל כאשר מדובר על ספק הלכתי, ברור שיש צורך בידיעת חכמת התורה. אמנם גם בזה אפשר להסתפק ברמת ידיעה כזאת של הבנה ובקיאיות בסוגיה ובעניין הנדרשות בדרך כלל כדי לפסוק ולהכריע בשאלה הלכתית. אבל אם חכמי המקום יהיו מסופקים בדבר, וחכמי הדור יוכלו להכריע בדבר ברוב חכמתם וגדולתם, אין חכמי המקום מחויבים להימנע מלהכריע את הדבר כספיקא דרבנן ולהקל, דעכ"פ אין כאן "ספק שוטים וטפשים", ולא נאמרה הלכה זאת אלא רק בכגון שאי הידיעה כרוכה בבערות ובטפשות. ואמנם נכון הדבר שחכם שיכול להיוועץ עם גדולים ממנו צריך לעשות זאת, ואין לו להכריע את הדין בלעדיהם, וכמו שכתב הרמב"ם (הל' סנהדרין פ"כ ה"ח). אבל זו הלכה כללית אחרת שאינה קשורה דווקא לספקות. ובאותן מציאות שיש לא ניתן ללכת להיוועץ, וכגון שגדולי הדור נמצאים בריחוק מקום או שצריך לפסוק את הדין בזמן מסוים, ואין אפשרות לשאול עד לאותה שעה, וכן במקרים שגדולי הדור עצמם נחלקים זה על זה והחכם נדרש לנקוט עמדה בעצמו, הוא רשאי לראות את המקרה שהוא מסופק בו כספק גמור, ויוכל להכריע בו לקולא בספק דרבנן².

ב. היחס בין דברי הרשב"א והר"ן לדברי התרומה וסיעתו

הב"י והאחרונים ראו בדברי הרשב"א והר"ן הסבר לדברי התרומה וסיעתם

והרשב"א (תוה"ב הארוך ב"ד ש"א, יא ע"ד) התייחס לנידון דומה וכתב בדרך שונה וז"ל: "ומכל מקום כשהיתר והאיסור בפנינו ואי אפשר לעמוד על עיקר, אף על

2. ויש להעיר שהרמב"ם הגביל את הצורך להיוועץ שיהיה הגדול "עמו במדינה". ומדינה בלשון הרמב"ם היא עיר כמבואר במקומות רבים (עיי' הל' ע"ז פ"ד ה"ד והל' מגילה פ"א ה"ד ועוד).

פי שהוא מאיסורין של דבריהם אסור והולכין בו להחמיר, שהרי כחל מדרבנן ואפילו הכי אמרו (חולין צז ע"ב) דבדידיה משערין, משום דמאי דנפק מיניה לא ידעינן, עכ"ל. ומבואר מדבריו שמחמיר שלא מהטעם של התרומה וסיעתו ושכתב הוא עצמו בחידושו הנ"ל. דכחל שאסרוהו חכמים ח"ו מלומר עליו שהוא ספק טפשים, דהא חכמים הם אלה שאסרוהו ומשום הטעם דלא ידעינן מאי דנפק מיניה. ועל כרחנו הטעם לאיסור הוא אחר³. והר"ן (על הר"ף חולין לה ע"ב סוד"ה גרסינן) כתב וז"ל: "וכיון שכבר כתבנו שדברי רש"י ז"ל⁴ נראין עיקר, נפקא מינה שאם נפלה חתיכה של נבלה לתוך הקדרה ופלטה ונשפך הרוטב דאין אנו יודעין אם היה בו ששים אם לאו, תולין להקל ככל איסורין של דבריהם, דאע"ג דלעיל אמרינן גבי כחל דבכוליה משערין דאי במאי דנפיק מיניה משערין מנא ידעינן, דמשמע דלחומרא אזלינן, הני מילי בדבר שאי אפשר לעמוד עליו, דאי אזלינן לקולא יהו כל האיסורין בספק וכל אחד ואחד ישער במה שנראה בעיניו, ולפיכך ראו חכמים להשוות מדותיהן, אבל במה שאינו בא אלא באקראי בעלמא, כגון אם נשפך הרוטב וכיוצא בדברים הללו, אזלינן לקולא", עכ"ל. והב"י (סי' צח אות ג) ראה בדברי הר"ן הללו הסבר לדברי הרשב"א, ואחר שהביא את דברי הרשב"א הנ"ל כתב: "וכתב הר"ן טעמו של דבר משום דבדבר שאי אפשר לעמוד עליו" וכו'. והש"ך (שם סק"ט) ראה בדברי התרומה ובדברי הר"ן שני טעמים לדברי הרשב"א הללו.

נראה שהרשב"א והר"ן חולקים ביניהם

ואולם לכאורה הרשב"א בתורת הבית אמר חדא והר"ן אמר חדא ופליגי. בדברי הר"ן מבואר שהוא רואה בכחל מקרה מסוים שבו האיסור קבוע ואינו בא

3. הטור (סי' צח אות ג) הביא את דברי הרשב"א כך: "והני מילי שאינו לפנינו, כגון שנשפך, אבל אם הוא לפנינו אלא שאינו בקי לשערו, אפילו בדרבנן אין תולין להקל. הלכך כחל אע"פ שהוא דרבנן צריך שישים כנגד כולו", עכ"ל. וכתב הב"י (שם ד"ה ומה שכתב והני מילי): "וגם פה לא כיון רבינו יפה במה שכתב הלכך כחל, דאדרבה, מכחל יליף הרשב"א דין זה", עכ"ל. ואולם נראה שדברי הטור מכוונים היטב. אמנם כחל הוא הראיה לכלל של הרשב"א, אבל אחר שהוא לימד על הכלל הזה, אין הכחל אלא רק התפרטות שלו. והטור שקבע את הכלל יכול היה לומר שכיון שזהו הכלל, לכן זהו דינו של הכחל. ובאמת בתוה"ב הקצר שיובא בהמשך, הכחל מופיע כהתפרטות של הכלל, והרשב"א כותב ולפיכך כחל וכו'. וכידוע הטור ראה רק את הקצר ולא את הארוך (ראה ט"ח בשר בחלב ותערובות ח"א עמ' קפא). והב"י לא התייחס לדבריו שבקצר, ונימק את דברי הרשב"א על פי הר"ן וכדלהלן.

4. שטעם כעיקר מדרבנן.

באקראי בעלמא, ובזה הוא הבין שיש צורך להחמיר. ועומק טעמו יתבאר לקמן. אבל הרשב"א בתורת הבית התייחס בדבריו גם לנידון של אקראי בעלמא, ואעפ"כ הוא החמיר. ואדרבה, מדברי הר"ן נראה שבמקרה של הרשב"א הוא היה מיקל. ובודאי שהרשב"א אינו מבין כתרומה, דכאמור לעיל לא שייך כלל לומר על כחל שהוא ספק שוטים, ח"ו.

סברת הרשב"א על פי דבריו בתוה"ב הקצר

ואמנם הרשב"א לא ביאר את טעמו בארוך, אבל דווקא בקצר (שם, ז' ע"ב) הוא הוסיף משפט שממנו ניתן ללמוד על דעתו, וז"ל: "דברים אלה שאמרנו בשאין ההיתר והאיסור בפנינו, אבל בשהם בפנינו ולא עמדנו על שיעור פליטתו, הולכין בו להחמיר אפילו בשל דבריהם, שכל שאסרו כשל תורה אסרו. ולפיכך כחל שנפל לתוך קדרה של בשר, אע"פ שחלב הכחל מדברי סופרים, ולא עמדנו על שיעור החלב שנפל ממנה, משערין בכל הכחל וכמו שיתבאר עוד", עכ"ל. ומבואר מדבריו שהבין שדרך ההכרעה במקרה כזה שהאיסור וההיתר לפנינו ואיננו יכולים לשערם צריכה להיות לחומרא כשאר ספקות של תורה, והיינו משום שחכמים קבעו את גדר האיסור שלהם כמו של תורה שצריך להחמיר בו. ובאמת מלשונו בארוך נראה שאין הוא בא רק לשלול את האפשרות להסתמך על אי הידיעה ולהגדיר את המצב כספק, אלא הוא נוקט באופן חיובי ש"הולכין בו להחמיר". ומזה נראה שיש כאן דרך הכרעה לחומרא, בניגוד לסתם ספקות דרבנן שיש להקל בהם. ואת זה הוא לומד מכחל. ומדבריו נראה שבנידון מסוג כזה שהאיסור וההיתר לפנינו ואיננו יכולים לעמוד על שיעור עיקרו של הדבר, נוקטים שדרך ההכרעה תהיה לחומרא כשל תורה, משום שכך קבעו חכמים מלכתחילה את תורת שיעורי הביטולים. דכשם שהם קבעו שיש צורך בשישים בלח ביבש וכו', כך הם קבעו שכאשר לא ברור שמתקיים השיעור הזה, לא תחול תורת ביטול. ותערובת כזאת שקשה לשערה הוגדרה מלכתחילה כאיסור, כשם שהיינו מגדירים זאת אם היה בזה איסור דאורייתא שלא ניתן לשערו. וכן מבואר בדבריו במקום אחר (חולין צז ע"ב ד"ה הא, עמ' תקנב בהנד"מ).

ביאור סברת הר"ן

ונראה שהר"ן נקט סברה קרובה לסברת הרשב"א אבל שונה ממנה במקצת. הר"ן הבין שכחל הוא דוגמא מסוימת לדברים ש"אי אפשר לעמוד עליהן".

דהיינו, שזהו סוג איסור שבעיקרו אינו ניתן לשיעור, דאי אפשר לדעת כמה חלב פולט הכחל. ולכן אין שום אפשרות שכל אחד ידון ויחליט במקרה הזה על פי דעת עצמו מה אמור להיות השיעור של החלב, דנתת תורת כל אחד ואחד בידו. ואם רבי לא שנה, סתם אינשי מניין להו. דאם חכמים בעצמם לא יודעים איך לשער חלב שבכחל, לא יעלה על הדעת שכל אדם יאמר על דעת עצמו שהשיעור הוא לפי ראות עיניו. אבל באיסור כלשהו שבו עקרונית אפשר לעמוד על השיעור שנפלט ממנו, אלא שבדרך אקראי בעלמא האדם אינו יכול לשער, וכגון שנשפך האיסור, לא איכפת לנו שהוא ישער לקולא, כיון שאין כאן מציאות שבה כל אחד נזקק למקרה הזה ומשער שיעור אחר. ומזה נראה שיש להסיק שגם אם האדם לא יוכל לשער מכיון שהתערובת תהיה מורכבת וסבוכה עבורו לשער, גם אז לא יהיה איכפת לנו שהוא ישער לקולא ככל ספיקות דרבנן שיכולים לפשוט לקולא.

חכמים אינם יכולים להכריע הכרעה שייתכן שהיא אינה נכונה

אמנם לכאורה עדיין היה מקום לשאול מדוע חכמים לא העלו בדעתם את השיעור הכי קטן, שאין להסתפק שפחות ממנו יצא מהכחל, ולא קבעו את השיעור הזה, וכל מה שיותר ממנו היו מתירים מצד ספיקא דרבנן לקולא. וכך לא היתה נוצרת מציאות ש"כל אחד ואחד ישער במה שנראה בעיניו", וכך גם היו יכולים ה"חכמים להשוות מדותיהן". ומדוע חכמים בחרו להשוות מידותיהם דווקא בשיעור החמור ביותר שהוא כנגד הכחל כולו אף שהנידון הוא ספיקא דרבנן שיש להקל בו. ונראה דזה היה פשוט לר"ן שלא ייתכן שחכמים יקבעו הגדרה שייתכן שהיא אינה נכונה. דבשלמא אם הם אומרים בכלליות שיש להקל בספק, אין בזה הכרעה והגדרה לגופו של עניין, ואין בזה אלא הכרעה הנהגתית שיש להקל במקום ספק, והמיקל נוקט לקולא רק מצד שלא היתה הכרעה בדבר לגופו של עניין. אבל כאשר חכמים אומרים שאפשר להקל ביותר מרובע רביעית או מעוכלא וכדומה, בזה הם מגלים דעתם שביותר מכך אין לחשוש לאיסור. וזה אינו נכון, ואין לחכמים לומר דבר שיכול להתפרש כאינו נכון. ואמנם כאשר בדרך אקראי בעלמא אדם פלוני צריך להחליט אם בקדרה שלו היה שיעור כזה או אחר של רוטב אסור, והוא מכריע על פי שיקול דעתו לקולא, לא נוצרת בזה מציאות של הכרעת חכמים, ואין כאן חשש למציאות של הכרעה שלהם שייתכן שהיא אינה נכונה. ויוצא אפוא שבמציאות של "אינו בא אלא באקראי בעלמא" יש קולא מצד שאין היא מצריכה את ההתערבות הישירה של חכמים.

מדבריו נראה שהכרעה מסוימת של חכמים היא אינה הכרעה הנהגתית

ומעצם העובדה שהר"ן לא התייחס לשאלה הזאת ונקט את דבריו בפשיטות, יש להבין שהוא לא ראה באפשרות כזאת חשש של "מיחזי" כהכרעה של חכמים. דאם החילוקים והסברות היו בגדרי "מיחזי" הוא היה צריך להתייחס לכך, כיון שאין זה מובן מאליו. ולכן נראה שהוא הבין בפשיטות שכך הוא אליבא דאמת, דהיינו שכאשר חכמים נזקקים לשאלה כלשהי ומכריעים בה באופן מסוים, הכרעתם היא לגופו של עניין, ואין היא הכרעה הנהגתית בלבד. ורק כאשר הם אומרים להחמיר או להקל יש לראות בהכרעתם הכרעה הנהגתית. ולכן האפשרות היחידה שהעלה הר"ן היא שחכמים יאמרו שכל אחד ישער לפי שיקול דעתו, בלי שהם ישערו ויכריעו הכרעה באופן מסוים, ואת האפשרות הזאת הוא שלל מהטעם שביאר.

סברת הר"ן הפוכה מסברת התרומה וסיעתו

ולפי זה יוצא שסברת הר"ן הפוכה לגמרי מסברת התרומה וסיעתו. דבעוד שלדעת התרומה וסיעתו העובדה שהחכמים יודעים איך לשער היא סברה לחומרא, הרי שלדעת הר"ן דווקא העובדה שחכמים אינם יודעים לשער היא סברה לחומרא. ובעוד שלדעת התרומה וסיעתו העובדה שחכמים יודעים איך לשער, מבטלת ממנו את היכולת לתת משקל לספק שלו, הרי שלדעת הר"ן העובדה שחכמים יודעים איך לשער, מאפשרת לו לסמוך על מה שנראה לו. ואם יש לו ספק, הוא יכול להקל בו ככל ספק שהולכים בו לקולא. ואף שאין הכרח גמור לומר שהר"ן והתרומה חלוקים, מכל מקום הסברות הללו הן שונות והפוכות, ומתייחסות למקרים שונים, ולא נכון היה לבאר את דברי התרומה וסיעתו על פי סברת הר"ן.

ג. דברי הראשונים בעניין ספק מציאותי בקביעת דין כתם

שיטת הראב"ד בדין כתם שנמצא אחר כיבוס

והראב"ד (בעה"נ, שער הכתמים סי' ג' ד"ה ואם כבסה) כתב וז"ל: "ואם כבסה אותו אחר נדתה ולא בדקה אותו, ולבשתו בימי טהרתה ואח"כ מצאה עליו כתם, מימר קא אמרינן (נידה נו ע"ב) דאין חזקתו מתכבס, וכיון דאין חזקתו מתכבס הוה ליה

כחלוק שאינו בדוק לה דאיכא למיתלי דילמא מימי נדתה הוה ביה האי כתם ולא נתכבס יפה. מיהו כיון דאיכא למיקם עלה דמילתא כרבי, דאמר אינו דומה כתם שלפני הכבוס לכתם שלאחר הכבוס, שזה מקדיר וזה מגליד, הילכך בדקינן לכתם, אם הוא מקדיר שמראהו חשוך בידוע שלאחר הכבוס הוא וטמאה, ואם הוא מגליד כלומר שהוא עומד על גלד בידוע שלפני הכבוס הוא וטהורה היא, עכ"ל. ולכאורה מזה שהביא קודם לכן כהלכה פסוקה את דעת ר' מאיר שהכל תלוי בבדיקת הכיבוס, ואם לא בדקה לפני שלבשה את הבגד טהורה, ואחר כך הביא את דברי רבי "כיון דאיכא למיקם עלה דמילתא", נראה בפשיטות שכל כוונתו היא רק לומר שאם אכן ניתן לעמוד על הדברים, יש להצריך בדיקה זאת. אבל אם לא יוכל לבדוק מסיבה כלשהי, וכגון שאבד הבגד וכבר אי אפשר לדעת מה היה מראה הכתם אם היינו בודקים אותו, יש להקל כדעת ר' מאיר, שזהו עד שאינו בדוק, וטהורה.

המאירי מיקל כשאינו יודע לשער למרות שיכול לשאול בקי

והמאירי (שם סוד"ה אע"פ) כתב וז"ל: "ואם אינם יודעין לכוין מכל מקום חזרנו לספק הראשון ותולין להקל, שספק סופרים הוא. אלא שקצת מפרשים כתבו שמאחר שאפשר לעמוד על בוריו של דבר אם אינו יודע לכוין חוששין לה, שאין זה ספק סופרים אלא ספק הבא בשבילו מחמת חסרון ידיעה והכרה, ואם הוא אינו בקי ילך אצל בקי ללמוד, הא כל שאבד הבגד מיהא תולין להקל", עכ"ל. הרי שדעתו היא שגם אם אינו יודע לכוון ויכול ללכת אצל בקי ללמוד, שפיר יכול לסמוך להקל, דחזר הדין להיות ככל ספיקא דרבנן. ואמנם המאירי הביא דעה מחמירה כדעת קצת מפרשים, אך נראה מדבריו שהוא עצמו אינו סובר כך.

שיטת הרשב"א בתורת הבית שאין להתחשב בספק שאחר יכול להכריעו

והרשב"א (תוה"א ב"ז ש"ד, כא ע"א-ע"ב) כתב וז"ל: "ומיהו אם אפשר למיקם אמילתא אם מקדיר או מגליד ונמצא מגליד, חיישינן לה כדרכי. אבל ראיתי לרב ר' אברהם ז"ל שכתב, כיון דאיכא למיקם עלה דמילתא כרבי דאמר אינו דומה כתם שלפני הכבוס לכתם שלאחר הכבוס שזה מקדיר וזה מגליד, בדקינן לכתם, אם מקדיר טהורה ואם מגליד טמאה. ולפי דברי הרב ז"ל אפילו אין יודע לכוין אם מקדיר או מגליד חוששין לה וטמאה, שאין זה כספיקא דרבנן, דספק הבא לה

ממיעוט ההכרה אינו ספק, שאם זה אינו בקי ומכיר, אחר יכיר. ואפשר שגם הרב לא אמר אלא בדאפשר למיקם אמילתא. והרמב"ן ז"ל (הל' נידה פ"ד סל"ד) תלה הכל במקדיר ומגליד כרבי. ויש לחוש לדבריהם ז"ל, עכ"ל. ולפי מה שהתבאר נראה לכאורה שהעיקר כאפשרות השניה שהעלה בדעת הראב"ד, שאם אותו אדם אינו יודע לשער יש להקל⁵, דאם דעתו של הראב"ד היתה כדעתו של הרמב"ן, לא היה לו לפתוח ולקבוע את דעתו של ר' מאיר. ועכ"פ מבואר בדברי הרשב"א לפי האפשרות הראשונה שהוא מעלה בדעת הראב"ד, שהבין בדעתו שאם אינו יכול לכוון ולבדוק אינו יכול להקל, "שאם זה אינו בקי ומכיר אחר יכיר". וכך הבין גם בדעת הרמב"ן, אע"פ שבדעתו אפשר היה לומר שמבין שאין לנו אלא דברי רבי בלבד ושדעת ר' מאיר נדחתה להלכה. ומכל מקום חומרא זאת אינה סותרת למה שהתבאר לעיל בדעת התרומה וסיעתו ובמה שכתב הרשב"א בחידושו (שם). דגם כאן מה ש"זה" אינו מכיר "אחר" יכול להכיר, ואין הדבר תלוי בחכמה יתירה ובצורך להלך לחכם גדול המצוי במדינה אחרת כדי לפשוט את הספק הזה. וההנחה הפשוטה היא שרבים הם אלה שיכולים להכריע בדבר, אף שהוא עצמו אינו יכול להכריע. ובה דין הוא שלא יוגדר הדבר כספק, דזה מעין ספק טפשים, דבסתמא דמילתא קל להכיר אם הכתם חשוך ועב או שהוא דק וקלוש.

מדברי הר"ן נראה שכל חסרון ידיעה אינו נחשב ספק

ואולם הר"ן (חי' נידה שם סוד"ה ש"מ) כתב וז"ל: "ומיהו כל היכא דאפשר למיקם עלה דמלתא אם מקדיר או מגליד, כרבי עבדינן. אבל אם נאבד או שנתכבס עד שלא בדקוהו אם מקדיר או לא, תלינן לקולא. ומיהו כל שהוא לפנינו, אע"פ שאין אנו יכולים לעמוד עליו אם מקדיר או מגליד, אזלינן לחומרא, דלא מקרי כה"ג ספיקא דרבנן כיון שהספק מחמת חסרון ידיעתנו", עכ"ל. ובדבריו מבואר לכאורה

5. כך הבין הסד"ט (סי' קצ סקפ"ד) את דברי הרשב"א. וכן מוכח מדברי הרשב"א בחידושו (נידה נו ע"ב ד"ה ואסיקנא): "ונראה מדבריו שאם אינו יודע לעמוד אעיקר הענין, כגון שאינו בקי במגליד ומקדיר, טמאה. דאם הוא אינו בקי, אין זה ספק בדרבנן אלא ספק הבא לו ממיעוט ידיעתו. ומכל מקום כל שנאבד החלוק או נתכבס קודם שעמדו עליו לבדוק את הכתם, תולין בו להקל בשל דבריהם. ואפשר נמי דאף הרב ז"ל לא כתב כן אלא בשיכול למיקם אמילתא הא אם אינו בקי אינו חושש אלא תולה להקל", עכ"ל. הרי שהיה פשוט לו שיש להקל במקרה שאבד החלוק, ומה שכתב "ואפשר נמי" מוסב על מקרה של חסרון יכולת לשער. וכן הוכיח המהדיר לתוה"א (שם הערה 143). וכל זה דלא כש"ד (שם סקס"א) שהבין שדברי הרשב"א מוסבים על מקרה שאבד החלוק או התכבס.

שיש להחמיר לא רק במקרה שבו אדם פלוני אינו יודע לשער אבל חבירו יודע לשער, אלא אפילו במקרה "שאינו יודע" יכולים לעמוד עליו, דהיינו אפילו אם כולנו איננו יכולים לעמוד על הספק, גם זה עדיין אינו נחשב ספק, משום שהספק הוא מחמת חסרון "ידיעתנו". ומבואר לכאורה מדבריו שהוא מחמיר טובא, והגדר העולה מדבריו שונה ממה שהתבאר בדעת התרומה וסיעתו. דאף שכולנו איננו שוטים וטפשים, בכל זאת הספק שלנו אינו נחשב ספק, כיון שהוא מחמת חסרון ידיעתנו.

קשיים בדברי הר"ן מסברה ומהשוואתם לדבריו בחולין

אמנם דברי הר"ן בזה אינם מובנים בטעמים. דלכאורה גם כאשר הכתם נאבד או נתכבס עד שלא בדקוהו, הספק הוא מחמת חסרון ידיעתנו. וספק זה מוגדר במפורש בדברי הר"ן כספק שבכוחו לגרום קולא. וזה גם מתאים למה שכתב בעניין רוטב שנשפך (חולין שם) שמכיון שזהו ב"אקראי בעלמא" אפשר להתחשב בספק הזה. ולכאורה מאי שנא חסרון ידיעה שנובע מכך שהכתם התכבס או שהרוטב נשפך מחסרון ידיעה שנובע מכך שאינו יודע להגדיר אם הכתם נחשב מקדיר או כמגליד. ובשלמא אם היינו אומרים שכאשר "זה אינו בקי ומכיר, אחר יכיר", שפיר היה מקום לחלק בפשיטות שכאשר נשפך הרוטב או כאשר התכבס הבגד, כבר אף אחד לא יוכל להכיר. אבל השתא שהר"ן נוקט שאפילו כשכולנו איננו יודעים בכל זאת אין להקל, הרי שהחומרא הזאת לכאורה אינה תלויה בכך שהספק יכול להיפשט על ידי מישוהו אחר. ואם כך, צריך להבין מאי שנא מנשפך ונתכבס. וגם צריך להבין מה הסברה שבהגדרה זו.

יש הכרח לומר שאין הדבר תלוי בזה שלא יודעים להגדיר את המציאות

והיה מקום להבין בדעת הר"ן שיש להחמיר משום שהעובדה שאין יודעים איך להגדיר את המציאות שאליה יתייחס הדין גורמת לכך שהדבר לא ייחשב ספק. ואולם לפי הבנה זו לא היה מקום לקושייתו משיעור הכחל שהחמרנו בו על הדין דנשפך הרוטב שמיקלים בו, דהיה אפשר לומר שהספק בשיעור כחל הוא ספק בהגדרת המציאות ובהתאמתה לדין, דאין אנו יודעים האם המציאות שלפנינו מוגדרת כאיסור שבטל בשישים או שהיא אינה מוגדרת כאיסור שבטל בשישים, ולכן צריך להחמיר בה. ואילו בנשפך הרוטב הספק הוא אחר לגמרי. ומוכח שלא זו ההגדרה שגורמת לחומרא זאת. וגם נראה שבסברה קשה מאוד

להבין מדוע שלא ייחשב דבר כזה ספק ככל הספקות. ומצינו מקרים רבים בש"ס שהגמרא דנה איך להגדיר מציאויות שונות ולאִיזה דין הן שייכות, ואף פעם לא דנו בספקות כאלה בגמרא ובראשונים באופן אחר ממה שדנים בספקות אחרים. ולמעשה כל שאלה שקשה להכריע בה, אפשר להגדיר אותה. דכאשר אנו מסתפקים אם הדם הזה שלפנינו מוגדר כמי שהקדיר או כמי שהגליד, יש אפשרות להגדיר את המציאות שבגללה נוצרת השאלה. ולמשל, בכגון שמעט דם נספג בבגד ומעט דם בולט מהבגד ועל זה גופא יש לשאול אם בכה"ג נחשב הדבר כהקדיר או הגליד. או שהכל ספוג בבגד אבל המראה דהה וכדומה. והרי שאלות מהסוג הזה מצויות באין ספור מקומות. ותמיד השאלות הללו נידונות כספקות רגילים לכל דבר ועניין. ואם כן על כרחנו לא זו הבעיה המיוחדת שיש בנידון דידן.

אפשרות לבאר את דברי הר"ן כדברי הרשב"א

ונראה שיש לבאר את דברי הר"ן בשתי אפשרויות. ניתן לומר שהר"ן באמת מתכוון למה שאמר גם הרשב"א, שיש מישהו אחר שהיה יכול לענות על השאלה. ורק העוסקים באותה שעה בשאלה הם אלה שאינם יודעים. דבאמת גם ברשב"א יש הבדל קצת בסגנון הדברים בין מה שכתב בתורת הבית ובין מה שכתב בחידושו. דבניגוד למה שכתב בתורת הבית, והר"ד לעיל, בחידושו הוא כתב (נידה נו ע"ב ד"ה אבל הראב"ד) בלשון זאת: "ונראה מדבריו שאם אינו יודע לעמוד אעיקר הענין כיון שאינו בקי במגליד ומקדיר טמאה, דאם הוא אינו בקי אין זה ספק בדרבנן אלא ספק הבא לו ממיעות ידיעתו", עכ"ל. ולא הוסיף הרשב"א את הנימוק דמה שהוא לא ידע, אחר ידע. והר"ן נוקט ממש אותה לשון, אלא שבמקום לומר "מיעות ידיעתו" הוא נוקט לשון "חסרון ידיעתנו". ונראה שהסיבה שהוא נוקט לשון שמתייחסת אלינו היא שדבריו נסובים על מה שכתב קודם לכן. דלעיל מיניה הוא כתב: "ומיהו כל היכא דאפשר למיקם עלה דמלתא אם מקדיר או מגליד, כרבי עבדינן. אבל אם נאבד או שנתכבס עד שלא בדקוהו אם מקדיר או לא, תלינן לקולא". ולכן המשך ואמר: "שאינן אנו יכולים וכו', חסרון ידיעתנו". ובאמת ההנחה שלו היא כמו ההנחה שכתב הרשב"א שעשויים להיות אחרים שיכולים לשער ולדעת איך להגדיר את המציאות אם הדם נחשב שהקדיר או הגליד, ואין כוונתו למצב שלכל בני הדור אין אפשרות להכריע, אלא לאותו מצב שהרשב"א דיבר עליו, שאנשים חכמים ונבונים יכולים להכריע, ורק אותו אדם שהגיע המקרה לידו אינו יכול להכריע מפני חוסר בקיאותו.

אפשרות לבאר את הר"ן לפי שיטתו שהתבארה לעיל

ואולם, ניתן להבין בדברי הר"ן שהוא מתייחס אף למקרה שחכמי המקום שצריכים להכריע מסופקים בעניין. ולפי מה שהתבאר לעיל בשיטת הר"ן, אין אפשרות להכריע את הדין לקולא מחמת הספק שלהם. דגם כאן תיווצר מציאות שבה חכמים מכריעים את הדין לא משום שנראה להם שכך היא המציאות וכך צריך להיות הדין באותה מציאות אלא משום שהם אינם יודעים מהי המציאות. וחכמים אינם יכולים לקבוע דבר שייתכן שהוא אינו נכון, וכיוון שהכרעתם היא רק מצד חסרון ידיעתם, הרי שהאמת עשויה להיות שונה מהכרעתם. ולכן הר"ן מדגיש "ומיהו כל שלפנינו" וכו', דכיון שהכתם מצוי לפנינו, אי אפשר להכריע את דינו לקולא על סמך זה שייתכן שהגלד, כיון שאיננו יודעים, וייתכן שהוא הקדיר. אבל אם הבגד אבד או התכבס, כבר אין מניעה להכריע את דינו של הכתם לקולא, דהשתא אין כאן הכרעה של המציאות שעשויה להיות הכרעה שאינה נכונה, אלא יש כאן הכרעה כיצד לנהוג כשאינו יודע מה היתה המציאות. דפשיטא שבמקרה הזה אין הכרעת חכמים לגופו של עניין, דאין הם נביאים ואין הם באים לקבוע בהכרעתם מה היה בבגד שאבד. ובזה שפיר יש להם לנקוט כהכרעה הכללית שבספיקא דרבנן אזלינן לקולא.

נראה יותר מסתבר להבין בדבריו כאפשרות השניה

ונראה יותר לצדד באפשרות זאת, כיון שהקביעה "כרבי עבדינן" מתייחסת באופן פשוט לכלל חכמי המקום ומורי ההוראה ואולי אף לחכמים בכלל, ואם כן, גם ההמשך שמתייחס לכך ש"תלינן" לקולא, היינו שחכמי המקום ומורי ההוראה צריכים לתלות לקולא. ולפי זה גם ההמשך: "שאינן אנו יכולין לעמוד וכו' מחמת חסרון ידיעתנו", צריך להתייחס לכלל מורי ההוראה ולחכמים ולא סתם לאנשים שהגיע לידם מקרה זה. ומלבד זאת נראה שאפילו ברשב"א היה קשה לפרש כך אלמלא דבריו שבתורת הבית. אבל בר"ן שאין לנו מקור אחר בדבריו לפרש כך, יש להעדיף את האפשרות השניה. מה גם שדבריו אלה עולים בקנה אחד עם מה שכתב בחיבורו על הר"ף בחולין וכו"ל.

ד. שיטת הט"ז ושיטת הש"ך בהגדרת ספק מחסרון ידיעה

שיטת הט"ז בעניין ספק חסרון ידיעה

והנה, הט"ז (יר"ד סי' צח סק"ו) הקשה מדברי הטור (יר"ד סי' פא אות ב) בעניין גבינות שנוצרו מחלב של בהמה שנמצאו בה טרפות שעל ידי סירכא בריאה. דכתב על זה הטור בשם הרא"ש (חולין פ"א סי' טז) שיש להתיר מצד ספק ספיקא: ספק אולי הבהמה אינה טריפה, דלא כל בהמה שיש בה סירכא היא טריפה, ואנו מחמירים בה רק מכיוון שאין אנו בקיאים לבדוק, ספק שגם אם היא טריפה, אולי הטריפות הזאת נוצרה אחרי שהבהמה נחלבה. ולכאורה הספק הראשון נובע מחוסר ידיעה שלנו, שאין אנו בקיאים לברר אם זו טריפה אם לאו. ובכל זאת הספק הזה נחשב ספק מעליא, ומצטרף לספק השני כדי להתיר איסור דאורייתא בספק ספיקא. ולכאורה זה סותר את ההלכה שאין להחשיב ספק כזה שאינו יודע לשער מכיון שזה ספק התלוי בחסרון ידיעה. ותירץ הט"ז וז"ל: "וצריך לומר דדוקא כן דיש חסרון בקיאות למי שאינו בקי אבל לאחרים ודאי יוכל להתברר, זהו דוקא לא מיקרי ספק כלל. מה שאין כן בסירכא, דהתם כל הדור אינם בקיאים בזה", עכ"ל. ואולם הוקשה לו מדין כחל, דהא בנידון זה כל חכמי הדור אינם בקיאים בזה, ובכל זאת רואים שמחמירים. ותירץ הט"ז וז"ל: "ונראה לתרץ דיש כאן ב' צדדין בספק דחסרון בקיאות. הצד הא', במקום שיש ספק אם הוא מותר או אסור ואין שום תיקון לומר עד היכן הולך האיסור אלא אם תאמר אסור, יהיה אסור לגמרי, והיינו הך דהכא אם אינו בקי לשער, ובזה אמרינן דאם היה החסרון לכל הדור היינו הולכים בו להקל כיון שהוא ספק דרבנן, אבל אם החסרון ליחידים אין זה ספק. וצד השני באם הספק הוא באיזה ענין נשער, כי יש לנו שני שיעורים, היינו ההיא דכחל שספק אם נשער בכחל עצמו או במאי דנפיק מיניה, בזה אזלינן להחמיר אפילו אם החסרון לכל העולם, כיון שיש עכ"פ לפנינו שיעור אחר שיצא מספק ודאי חוששין לו, ולא אמרינן דהוה ספק דרבנן להקל כיון דהספק הוא מחמת חסרון ידיעה", עכ"ל. ונראה שרוצה לומר שבספק של גבינה שנחלבה מבהמה שיש בה סירכא שאין בקיאים בה, יש לנו רק שתי אפשרויות, או להתיר או לאסור. ובזה אנו מיקלים, דאחרת יצא שספיקא דרבנן מוכרע לחומרא. אבל בכחל יש לנו אפשרות לשער לפי שיעורים שונים, ולכן בזה אנו בוחרים להחמיר ולהצריך שישים כנגד כל הכחל, דהשתא עדיין לא אסרנו לגמרי, שכן תיתכן מציאות שבה עדיין יהיה פי שישים כנגד כל הכחל ויהיה מותר.

קשיים בשיטתו

ואולם לכאורה תירוצו קשה מאוד. ראשית, הלא עיקר הספק בגבינה הוא לגבי הסירכא אם היא טריפה או לא. והרי בזה אנחנו מחמירים לגמרי כמו כל ספיקא דאורייתא. ורק משום שהצטרף עוד ספק שמא נטרפה אחרי שנחלבה, נוצרה מציאות של ספק ספיקא. ואם כן, מצד עצם הנידון שבו יש לנו חסרון ידיעה דווקא הכרענו את הספק לחומרא. והשתא קשה ממה נפשך, אי אזלינן בתר הספק עצמו, הרי דווקא בסירכא הכרענו לחומרא באופן יותר נחרץ מאשר בכחל. ואי אזלינן בתר הנידון המסוים שעליו דנים, הרי שבשני המקרים עומדות שתי אפשרויות, להחמיר ולאסור לגמרי או להקל ולהתיר לגמרי. דבנידון דגבינה יש לנו שתי אפשרויות: או שנאסור לגמרי כי לא נצרף את הספק השני לספק ספיקא, או שנצרף ונתיר לגמרי. וכן בנידון של כחל אנו כבר יודעים שאין שישים כנגד כל הכחל, דאם היה שישים לא היתה משמעות לשאלה אם בדידה משערינן או במה שפלט משערינן, דבכל מקרה צריך להיות מותר, ולא זה המקרה הנידון. ואם אין שישים כנגד כל הכחל ואכן משערים כנגד כולו יש לאסור, ואם משערים רק לפי מה שנפלט יש להקל. וכיוון שהשאלה איך לשער משליכה באופן ישיר וממשי על השאלה אם התבשיל אסור או מותר, לכאורה אין אפשרות לחלק ביניהן. שנית, לא מובן כלל מה הסברה לחלק את החילוק הזה. דלכאורה אין שום סיבה להקל רק משום שאם נחמיר יהיה אסור.

קשיים רבים בשיטת הש"ך

והש"ך (נקוה"כ שם) כתב על דברי הט"ז וז"ל: "הקשה [מס' פא], והאריך בזה, וכל דבריו דחוקים ומעיקרא לא קשה מידי, דהכא הוי שפיר חסרון חכמה, כיון דלא אפשר לעמוד על שיעורו, אבל התם מדינא כשר, דהא אפשר למיבדק בפורין ובנפיחה, אלא דמחמירנן ואמרין דלא בקיאי אנן בבדיקה, הילכך ודאי ספק מעליא הוא, ודר"ק, עכ"ל. וגם דבריו לכאורה קשים מאוד. מלשונו משמע שהוא רואה את הנידון שלפנינו ככשר מעיקר הדין, ומשום כך הוא סבור שיש להקל בו. וכלשונו: "אבל התם מדינא כשר" וכו'. וזו תימה גדולה, דהא מדינא הוא אינו כשר כלל. וכל עוד הוא לא ייבדק, הוא ספק טריפה⁶.

6. היה אפשר לומר שכוונתו שמדינא הוא כשר משום שיש לסמוך על חזקת כשרות ושרוב אינן טריפות. אבל ברור מלשונו שהוא אינו מתבסס על חזקת הכשרות, אלא על זה שאפשר לבדוק. והיינו משום שאין אפשרות להסתמך על הרוב הזה היכא דיש ריעותא בחזקה זו כבנידון דידן.

וגם בסברה דבריו לכאורה אינם מובנים כלל. דלכאורה אין סברה לומר שבגלל עצם זה שיש לנו אפשרות לבדוק והחלטנו להחמיר מספק, יש יותר תוקף לספק ויש להקל. הלא איפכא מסתברא. אם עקרונית יש אפשרות מעשית לפשוט את הספק, ואנחנו החלטנו להימנע מהבדיקה הזאת והשארנו את הספק מבלי להכריעו, הדבר מקליש טובא את מוחלטותו של הספק ואת היכולת לסמוך עליו ולהקל. והרי ככל שהספק הוא כזה שפחות ניתן להכריע אותו בקלות, יש יותר מקום לראותו כחוסר מוצא וכמציאות של ספק שאין דרך להתעלם ממנה וכגורם לקולא. והראשונים הרי נוקטים כסברה פשוטה שאם ניתן לשאול משהו אחר והוא יכול להכריע את הספק, זו סברה שמחלישה את כוח הספק, וכנ"ל⁷. וכאן אנחנו בעצמנו היינו יכולים להכריע את הספק מעיקרא דדינא, ורק מכיון שאנחנו מחמירים על עצמנו החלטנו שלא להכריעו, וזו צריכה להיות סברה שמחלישה את כוח הספק, וצע"ג.

וגם לא מובן מדוע בתערובת שאינו יכול לשערה בעצמו חשוב "לא אפשר לעמוד על שיעורו", ולכן אוסרים. הלא אם ייתן לחבירו הוא יוכל לשער. ולכאורה הש"ך גם סותר עצמו ממה שנימק (י"ד סי' קצ סקס"ד) את הדין דמי שאינה בקיאה לדעת אם הכתם מגדיר או מקדיר צריכה להחמיר משום "שאיין זה כספק דרבנן, דספק הבא ממיעוט הכרה אינו ספק, דאם אין זה בקי ומכיר, אחר יכיר. הרשב"א", עכ"ל הש"ך. ולכאורה גם כאן היה מקום לומר ש"אפשר לעמוד על שיעורו וכו', דהא אפשר למיבדק" על ידי שתראה לחברתה. ודחייתו לדברי הט"ז שוללת את החילוק שבין ספק שמתעורר רק אצלה ובין ספק שמתעורר גם אצל חכמים אחרים.

ונראה לכאורה שהוא סבור שזה שאנחנו מחמירים על עצמנו ואומרים שאיננו בקיאים בבדיקה, זה לא ממש כך שאין אנו בקיאים. ובעצם אם היינו רוצים היינו יכולים לבדוק, והיינו יודעים להכריע לכאן או לכאן. והבין הש"ך שאם האדם בעצמו אינו יכול כלל לפשוט את הספק, זה אינו חשוב ספק, אע"פ שהוא יכול להראות למישהו אחר. אבל אם הוא היה יכול בעצמו לשער אלא שהוא מחמיר על עצמו שלא לעשות כן, הרי זה חשוב ספק. אבל לכאורה אין זה מובן כלל בסברה, וגם לכאורה לא נראה שזו היתה דעת הראשונים והפוסקים שקבעו שאיננו בקיאים בבדיקה. דנראה מפשט דבריהם שהם באמת לא סמכו על

7. ואף הר"ן אינו חולק בהכרח על כך שזו אמורה להיות סברה להחמיר (אף אם נקוט בדעתו בדן כתמים כאפשרות השניה הנ"ל שבפועל יש להקל בספק כשחבירו עשוי לדעת).

יכולתם להכריע על פי בדיקתם. ואם הם היו סבורים שהם מסוגלים לבדוק ויש להם בקיאות בזה, הם לא היו מחמירים בכדי על ישראל ומפסידים את ממונם. וכיון שכך, לא מובן מה ההבדל בין אי הבקיאות הזאת ובין אי הבקיאות של האדם שאינו יודע לשער, וצע"ג.

קושיית הט"ז הראשונה אינה מוכרחת וממילא אין הכרח לשניה

והנה, ראשית דבר יש להעיר שלכאורה קושייתו הראשונה של הט"ז אינה מוכרחת, וממילא לכאורה גם אין הכרח לקושייתו השניה. ניתן לומר שאמנם אי אפשר להקל מצד ספיקא דרבנן כשזהו ספק שנובע מחוסר בירור שאפשר היה לברר, ולכן כשאינו יודע לשער כמה יש בקדירה, אינו יכול להקל מצד ספיקא דרבנן, אבל אין זה אומר שהוא יוצא מידי גדר של ספק. ולכן כשמדובר על ספק ספיקא, כגון בנידון של גבינה שיש סירכא בריאה ובאים להתיר מצד ספק ספיקא, אין סיבה שלא לצרפו. וכפי שהתבאר לעיל (ס"ו ו) שיסוד ההיתר בספק ספיקא שונה מיסוד ההיתר בספק דרבנן, וסברותיו הן אחרות. ובאמת יש הבדל בזה בלשונות הראשונים. התרומה וסיעתו נקטו לשון "אין זה קרוי ספק", ובאמת לפי זה אין הדבר מוגדר כספק כלל. אבל רבינו פרץ (שם) כתב בלשון: "והא דאמרינן ספיקא דרבנן לקולא היינו כגון שנשפכו המים וכו'. אבל אם המים לפנינו וכו' כי האי גוונא לא אמרינן ספיקא דרבנן לקולא". דהיינו, שהנידון הוא רק אם אומרים כאן ספיקא דרבנן לקולא, אבל אין הכרח ששוללים את שם הספק מהמציאות הזאת. והא דחשיב הדבר דעת שוטים, היינו רק לעניין זה שאין הוא יכול לגרום להקל מדין ספיקא דרבנן לקולא, דלא קיבלנו היתר להקל בספק כזה, אבל סוף סוף יש כאן מציאות של ספק. ולכן בספק ספיקא שהיתרו הוא משום רוב או שלא על זה נאמר שצריך להחמיר אפילו בדאורייתא או שיש כאן ספק שמוציא מידי ספק, וכפי שהתבארו סברות אלו לעיל (שם), שבכל הסברות הללו לא נזקקנו להיתר המיוחד של חכמים להקל בספקותיהם, אין לנו סיבה להימנע מלהקל, דאין אנו תלויים בהיתר המיוחד הזה. דעדיין יש כאן רוב, ועדיין נכון לומר שלא נאמר לגבי זה הצורך להחמיר בדאורייתא, ועדיין נכון לומר שיש כאן ספק שמוציא מידי ספק. ואם כן ניתן לומר שהטור נקט כשיטת רבינו פרץ, ולא קשה עליו הקושיה הראשונה. ואף אם הט"ז סבר שיותר מסתבר כהבנה שספק מחסרון ידיעה אינו ספק כלל, אין כאן קושיה על הטור אלא רק הכרעה אחרת במחלוקת ראשונים. וממילא מיושבת בפשיטות גם

הקושיה השניה, דבכחל לא מדובר על ספק ספיקא אלא על ספק אחד בדרבנן, ובזה באמת אין מיקלים⁸.

יישוב דברי הטור לפי הרשב"א

אמנם לפי מה שהתבאר נראה שקושיית הט"ז מיושבת מאליה גם אם הטור נקט שספק כזה שאחרים יכולים לשערו אינו נחשב לספק כלל. לדעת הרשב"א בתורת הבית יש להחמיר בכחל לא משום שזהו חסרון ידיעה ולא שמייה ספק, אלא משום שחכמים החמירו בשיעורים אלה, דמעין דאורייתא תקון, ומהטעם שהתבאר לעיל. וזהו דין מיוחד בשיעור איסורי דרבנן שתקנו כעין דאורייתא. אבל בספקות אחרים כגון קביעה אם הדם מוגדר כאיגליד או כאיקדיר, יש להחמיר רק בכגון שאם זה לא ידע, אחר ידע. אבל אם כולם לא ידעו, יש להקל. ולכן בנידון של סירכא בבהמה, שכולם אינם בודקים, כיון שכולם מחשיבים עצמם כאינם בקיאים, אין להחמיר, דמה שלא ידע זה, לא ידע גם זה, וכעיקר סברת הט"ז שכתבה הרשב"א במפורש.

יישוב דברי הטור לפי הר"ן

ולשיטת הר"ן הדינים במקרים הללו שונים והם גם מיושבים מאליהם בדרך אחרת. כפי שהתבאר לעיל בדעתו בסוגיית כתמים (לפי האפשרות השניה, שהיא העיקר בדעתו), כשאדם אינו יודע לשער, הוא יכול להקל. ולשיטתו הסיבה שמחמירים בכחל היא משום שלא ייתכן שחכמים אינם יודעים איך לשער ואדם פלוני יאמר על עצמו שהוא יודע איך לשער ולדעתו אפשר להקל. וממילא פשיטא שאם אדם מסופק, הוא אינו יכול להקל בניגוד לחכמים שהחמירו. וחכמים לא היקלו בספקם משום שלא רצו לקבוע קביעה שאינה נכונה, וכפי שהתבאר לעיל. ועכ"פ אין הדבר יוצא מידי ספק, ואין אנו אומרים שמכיוון שהדבר ספק לגבינו מחסרון ידיעת המציאות, לכן הוא יוצא מגדר של ספק. ואדרבה, אין לך ספק גדול מזה, ואם חכמים אינם יודעים, הרי זה ספק מעליא לא פחות מספק נכנס או ספק

8. הדברים נכונים גם אם ננקוט שההיתר בספק ספיקא הוא מצד שהספק הראשון גורם לכך שהאיסור יהיה איסור דרבנן, והספק השני הוא ככל ספיקא דרבנן לקולא. דמה ששללנו תורת ספיקא דרבנן לקולא בנידון זה, היינו דווקא בספק הראשון (אולי לא היתה טריפה), אבל הספק השני (אולי נטרפה אחרי שנחלבה) הוא ספק מעליא, ובזה שפיר היה מקום להקל ככל ספיקא דרבנן.

דרס. ולכן בנידון של גבינות, שיש בזה ספק ספיקא, אין סיבה שלא להקל כמו בכל ספק ספיקא. ובזה כבר אין חשש שיקבעו קביעה שאינה נכונה.

הב"י הבין שהרשב"א והר"ן אמרו דבר אחד ומזה נוצרה קושיית הט"ז

ואולם כאמור לעיל (עמ' תלט), הב"י הסביר את דברי הטור בעניין כחל על פי דברי הרשב"א בתורת הבית, ואת דברי הרשב"א על פי דברי הר"ן. ועובדה זו היא שגרמה לקושיית הט"ז. דנוצר עירוב בין השיטות, ובאמת לדעת הרשב"א הסיבה שהספק בכחל איננו מוכרע לקולא היא הסיבה המיוחדת בתערובות שהתבארה לעיל, ולא הנימוק שחכמים אינם יכולים לקבוע קביעה שיתכן שאינה נכונה כפי שהבין הר"ן. ולכן בסירכא אין סיבה להכריע לחומרא אף שהדבר הסתפק לכל החכמים. ואדרבה, דווקא העובדה שכל החכמים מסופקים מאפשרת להגדיר זאת כספק מעליא ולא כספק מחסרון ידיעה. אבל לדעת הר"ן, החומרא בכחל באמת היתה צריכה לגרום לאותה חומרא גם בסירכא, כי בשניהם מדובר על ספק שהסתפקו בו כלל החכמים. וזו היתה קושיית הט"ז מדוע בכחל אנחנו מחמירים ובסירכא אנחנו מיקלים. אולם אליבא דאמת גם לשיטת הר"ן לא היה מקום לקושיה, והיינו משום שהוא אינו סבור שיש להחמיר כשלא יודעים איך לשער, וכנ"ל. ושאני כחל שחכמים מצאו לנכון לקבוע בו שיעור שמתאים לכולם.

הטור הבין שיש מחלוקת בין הרשב"א לרא"ש בעניין גבינת טריפה ע"י סירכא

והטור (סי' פא אות ב) כתב וז"ל: "ואם נטרפה ע"י סירכא, כתב הרשב"א כיון שאי אפשר לומר עכשיו ממש נטרפה, אסורות. וכל שידוע באמת שלא עכשיו ממש נטרפה, אם כן כבר יצאה זו מחיים מחזקת הרוב ואין ידוע מכמה, ובספק יש לאסור, דספיקא דאורייתא לחומרא. ואדוני אבי הרא"ש ז"ל כתב להתיר בטרופות שע"י סירכא מפני שאם היינו בקיאים לברר אפשר שהיה להן היתר ע"י בדיקה, אם כן הו"ל ספק ספיקא: ספק טריפה ספק אינו טריפה, ואת"ל טריפה אימור אחר כך נטרפה", עכ"ל. ומבואר מדבריו שהבין שיש מחלוקת בין הרשב"א לרא"ש אם חוששים לאפשרות שהגבינה נוצרה מבהמה שכבר נטרפה על ידי סירכא.

קשיים בהסבריו של הב"י לשיטת הרשב"א

ובב"י (שם ד"ה ואדוני אבי) כתב וז"ל: "ויש לתמוה על הרשב"א והר"ן למה אסרו בסירכא, כיון דספק ספיקא היא הוה להו למיתלי לקולא. ואפשר דהרשב"א והר"ן

דנקטו סירכא לא נקטוה אלא מפני שהוא טרפות שאי אפשר לתלותו בשעת שחיטה ולא נחתו לפלוגי ביה כלל, ומשמע להו לפום ריהטא דלא הוה ביה אלא חד ספיקא, אבל בדאית ביה תרי ספיקי אין ספק דמודו דתלינן לקולא. ויותר נראה לי דכיון דבחלב שנחלב שלשה או ארבעה ימים קודם שחיטה ליכא אלא חד ספיקא, דהיינו שמא טרפה שמא אינה טרפה, דאין לומר בימים אלו אח"כ נטרפה, דודאי סירכא יותר משלשה וארבעה ימים יש שנעשית, וכיון שיצתה מחיים מחזקת הרוב ואין אנו יודעין כמה, בחזקת איסור עומדת עד שיודע לך שלא נטרפה בשעת חליבת חלב גבינה ז', עכ"ל. ולכאורה שני תירוציו קשים. תירוצו הראשון אינו מובן לכאורה, דהא סוף סוף יש בזה תרי ספיקי, והא גופא קשיא מדוע הוה משמע להו לפום ריהטא דלא הוה ביה אלא חד ספיקא. וגם תירוצו השני קשה, דזה שסירכא "יש שנעשית" יותר משלושה וארבעה ימים קודם השחיטה לא שולל את האפשרות ש"יש שנעשית" פחות משלושה ימים קודם השחיטה. וכל עוד לא הוגלד פי המכה, אין הכרח לומר שהסירכא נוצרה יותר משלושה ימים קודם השחיטה. וקיומה של האפשרות האחרת היה צריך לגרום לספק ספיקא כפי שהבין הרא"ש⁹.

בנידון דידן לא היה מקום לאיסור מצד חזקת איסור

זוה שייצאנו מידי חזקת הרוב, לא מכריח שחזרנו לחזקת איסור, דהא מצד החזקה דמעיקרא אין החלב בחזקת איסור. וגם הבהמה אינה בחזקת איסור לענין טרפותה, ואדרבה, הרי לענין זה יש דווקא רוב היתר. ועד כאן לא נחלקו האחרונים אם ספק ספיקא מועיל כנגד חזקה אלא רק בחזקה דמעיקרא, אבל לא בנידון של חזקה דהשתא. וגם בנידון דחזקה מעיקרא נראה עיקר כדעת הפרי חדש (סי' קי סקמ"ט) והמהר"ט (ח"ב י"ד סי' ב) והכרתי ופלתי (סי' קי, בית הספק, לו ע"ד ד"ה ומה אעשה) ועוד אחרונים רבים שספק ספיקא עדיף מחזקה דמעיקרא,

9. ואמנם הש"ך (סי' פא סק"ט) הבין בדעת הב"י שטעם החומרא הוא "דאין סירכא פחותה מג' ימים", ולכן יש הכרח לומר שהסירכה שנמצאה אחרי השחיטה נוצרה לפני החליבה. וכן משמע מלשון הב"י: "דאין לומר בימים אלו אחר כך נטרפה". אך לכאורה לא ברור מדוע להניח כך, דלכאורה יכולה להיות סירכה קטנה שצמחה בפחות משלושה ימים. וגם מהמשך דברי הב"י עצמו נראה לכאורה שהספק מתי גדלה הסירכה אינו מוכרע לחומרא, שהרי כתב: "וכיון שיצתה מחיים מחזקת הרוב ואין אנו יודעין כמה, בחזקת איסור עומדת עד שיודע לך שלא נטרפה בשעת חליבת חלב גבינה ז'". הרי שהחמרה בשאלה מתי נפלה הסירכה היא מצד חזקת איסור, ולא מצד שאין סירכה פחותה משלושה ימים. וצ"ע.

וכפי שנקט הרשב"א (ש"ת ח"א סי' תא) להדיא, וכמו שמצינו שאין מתחשבים בחזקת בתולה, ואין אומרים שהספק תחתיו ספק שאינה תחתיו צריך להפשוט לחומרא מכיון שנעמידנה בחזקת בתולה ונאמר שלא נבעלה קודם לכן. ורוב מפקיע חזקה דמעיקרא, וק"ו ספק ספיקא דאפשר דאליהם היתירו יותר מרוב, ובוודאי אליבא דהרשב"א הנ"ל, וכפי שהתבאר לעיל (עמ' שפה ואילך). ויש להאריך בזה אבל אכמ"ל.

ביאור הט"ז למחלוקת הרשב"א והרא"ש והקושי שבו

והט"ז (סי' צח שם) כתב שהרשב"א והרא"ש נחלקו בשאלה אם ספק כזה שהוא לכל העולם נחשב ספק אם לאו, "דלהרשב"א אמרינן אפילו בספק לכל עולם מחמת בקיאות הוה כמו ביחיד, ולא נחשב לספק, ומשום הכי אסורים הגבינות ולא חשב לספק ספיקא, ע"כ שפיר יליף להך מילתא מכחל אף על גב דבכחל הוה ספק לכל העולם וכאן הוה ספק ליחיד, מ"מ שוין הם לדידיה. אבל הטור כאן אזיל בסברא זו בתר אביו הרא"ש דיש חילוק בין חסרון הבקיאות, א"א לו ללמוד דין דכאן מכחל כי באמת חלוקים הם", עכ"ל. דא עקא, דהרשב"א מסביר את האיסור בכחל מצד שהעמידו דבריהם כשל תורה. ולא נקט שהאיסור הוא מצד שספק חסרון ידיעה לאו שמיה ספק.

אין מחלוקת בין הרא"ש לרשב"א שדיבר על טריפה ודאית

ולגופו של עניין נראה דאין כלל מחלוקת בין הרשב"א ובין הרא"ש. הרשב"א כתב (תוה"א ב"ג ש"ו, צא ע"א-ע"ב) וז"ל: "ומיהו הני מילי בטרפות שאפשר לומר דהשתא סמוך לשחיטה ממש נולד בה, אבל ודאי בטרפות סירכא או טרפיות אחרים שאי אפשר לתלותם בשעת שחיטה, בהא ודאי אסורין וכו', ואי אתה יודע מתי נטרפה" וכו', עכ"ל. ומבואר שמתייחס להדיא לטריפה גמורה. ורק בא להשוות בין טריפה מסוג כזה שאפשר לומר שנטרפה בשעת שחיטה לטריפה מסוג כזה שאי אפשר לומר כן, אבל ההנחה הפשוטה בדבריו היא שמדובר על טריפה ודאית. והרי ברור שיכולות להיות טרפות שבאות על ידי סירכא שהן טרפיות ודאיות ואין מועילה בהן בדיקה, וכגון סירכא בתרי אוני שלא כסדרן או בעינוניתא דורדא, וכפי שכתב הרשב"א עצמו להדיא (תוה"א ב"ב ש"ג, לה ע"א, ובקצר לד ע"א). ולא דיבר הרשב"א כלל על מציאות שבה החמרנו רק משום שלא בדקנו, דזה אינו הנידון בדבריו. וכן הבין בדעתו הש"ך (סי' פא סק"ט).

הרא"ש דיבר על טריפה שהחמרנו בה משום שאיננו בקיאים לבדוק

ולאידיך גיסא, הרא"ש דיבר להדיא על בהמה שאסרנוה משום טריפה דווקא במציאות שבה החמרנו ולא בדקנו, ואם היינו בודקים היה אפשר למצוא שהיא כשרה. דז"ל (חולין פ"א סי' טז): "ומיהו אם היא טריפה מחמת סירכא שאם היינו בקיאים לברר איפשר שהיה לנו היתר ע"י בדיקה לא מיתסרי, משום דהוי ספק ספיקא. ספק טריפה ספק אינה טריפה, ואת"ל טריפה אימור אח"כ נטרפה", עכ"ל. הרי שנוקט להדיא שהסירכא שעליה מדובר היא דווקא בכגון "שאם היינו בקיאים לברר איפשר שהיה לנו היתר על ידי בדיקה". וכן נקטו לשון זאת גם התוס' (חולין יא ע"א ד"ה אתיא מפרה). והיינו בכגון שהחמרנו על עצמנו בסירכא הסמוכה לדופן וכדומה, וכפי שכתבו התוס' (שם מח ע"א ד"ה רב) וז"ל: "ועתה נוהגין להטריף כל הסירכות ואין בודקין אותן לא בדופן ולא בפשורי", עכ"ל. וכן כתב הרא"ש (שם פ"ג ס"ס כב) שאף שאפשר להכשיר בבדיקה, "בצרפת ובאשכנז נהגו להטריף הכל", עכ"ל. ואם כן, מדובר דווקא בכגון שהחמרנו ולא בדקנו. ויוצא אפוא שאין מחלוקת בין הרשב"א לרא"ש. הרשב"א מתייחס לטריפה ודאית, ולכן אין בזה ספק ספיקא, ואילו הרא"ש מתייחס למה שהטרפנו מחמת הספק, ולכן יש ספק ספיקא. ואין ביניהם כל מחלוקת ביחס לשאלה מה דין ספק שנסתפק לכלל חכמי הדור. וכולם מודים שיש עליו שם של ספק.

ה. ההחמרה במיאון של בת שתיים עשרה שנבדקה ולא נמצאו לה שערות אינה משום ספק מחסרון ידיעה

הוכחת הבית שמואל שגם כשכל החכמים אינם יודעים אין להקל

והנה, כתב השו"ע (אה"ע סי' קנה סכ"ב) וז"ל: "יש אומרים דהאידינא יש להחמיר שלא תמאן אחר שנים עשר שנה, אף על פי שנבדקה ולא נמצאו לה שתי שערות וגם לא בעל אחר שנים עשר שנה", עכ"ל. וכתב הב"ש (שם סקל"ד) וז"ל: "משום דקי"ל גומות אף על פי שאין שערות, ואין אנו בקיאים בזה. גם ס"ל א' בגבה וא' בכריסה היינו גבה וכריסה ממש ואין אנו בקיאים לבדוק כל הגוף, אף על גב אם לא בעיל אינו אלא מדרבנן, מכל מקום לא הוי כספק דרבנן כיון שהוא חסרון ידיעה דאין אנו בקיאים. ועיין ב"ר"ד [סי' צח]. ומכאן מבואר אפילו חסרון ידיעה לכל העולם לא הוי כספק דרבנן. גם מוכח מכאן אפילו ספק שאין תקנה לדבר כי הכא

אם היתה ממאנת היתה מותרת לקרוביו והשתא אין היתר לקרוביו, מכל מקום אין מקילין. ועיין בט"ז [שם (סק"ו)], מיהו יש לחלק, "עכ"ל. ואף שמלשון השר"ע אין הכרח שפוסק כך לדינא, דהביא את הדעה הזאת בשם יש אומרים, מכל מקום הוכיח הב"ש מדעת המחמירים שיש להחמיר בזה. ונראה שנקט כך בפשיטות ובלי לסייג את הדבר, כיון שהבין שגם אלה שמיקלים אינם חולקים על עצם העיקרון, ורק סבירא להו שניתן גם בימינו לבדוק כמו שהיה ניתן לבדוק בזמן הגמרא.

הסדרי טהרה דוחה את ראיית הבית שמואל אבל יש קשיים בדחייתו

ובסדרי טהרה (י"ד סי' קצ סקצ"ה, בנד"מ עמ' תקו ד"ה וראיתי) דחה את ראיית הבית שמואל וז"ל: "דאע"ג דקיימא לן ספק דרבנן להקל, מכל מקום היכא דאיתחזק איסורא לא אמרינן אפילו בספק דרבנן להקל, הכי נמי כל זמן שלא מיאנה היא בחזקת אשת איש מדרבנן, וע"י ספק מיאון אתה בא להוציאה מחזקה זו, ומשום הכי לא אמרינן בהא ספק דרבנן לקולא", עכ"ל. ואולם נראה לכאורה שאי אפשר לומר כן, דמבואר להדיא בגמרא (נידה מו ע"א) שמחלקים בספקות בין כשבעל וספיקא דאורייתא לחומרא ובין כשלא בעל ודין הספק צריך להיות לקולא. ולדבריו היה צריך להחמיר בין כך ובין כך משום שיש חזקת איסור. ולכאורה גם אין זה ברור שזהו ספק מיאון, דהמיאון מצד עצמו הוא מיאון ודאי, אלא שאנו דנים אם הוא הועיל מכיון שיש ספק שמא הביאה סימנים. ולגבי השאלה הזאת, הלא אדרבה, יש לה חזקת הגוף שהיא קטנה ועדיין לא הביאה סימנים. וחזקת הגוף מול חזקת הדין דאשת איש דרבנן, דווקא חזקת הגוף עדיפה, וכמבואר בראשונים (תוס' כתובות עה ע"ב ד"ה אבל היכא וד"ה ספק, ר"ש נגעים פ"ד מ"א, ועוד). ואף שחזקת הגוף הזאת עשויה להשתנות, מכל מקום יש כאן תרתי לריעותא, דהא מיאנה לפנינו והורעה החזקה דאשת איש. ואף לפוסקים בתרתי לריעותא שהוא ספק כר' שמעון (נידה ב' ע"ב), סוף סוף מידי ספיקא דרבנן לא יצאנו ולקולא. ויש להאריך טובא בזה, אבל אכמ"ל. ובר מן דין, לא ברור כלל שהיא נחשבת כאשת איש גמורה מדרבנן, די ש מקום לומר שדינה מיתלא תלי וקאי בשאלה אם תמאן אם לאו. והקידושין הללו תלויים ועומדים כשהיא מגיעה לנערות לדעה מה יעשה בה. וכדברי הגמרא (יבמות קט ע"ב): "קידושי קטנה מיתלא תלו", ו"המקדש את הקטנה, קידושיה תלויין". וכן כתב הרמב"ם (הל' אישות פ"ד ה"ח): "וזו היא הנקראת ממאנת. ולמה יוצאה בלא גט, מפני שאין קידושיה קידושין מן התורה, אלא קידושי קטנה זו מדברי סופרים, והם תלויין: שאם ישבה עם בעלה עד שגדלה, גמרו קידושיה, ונעשית אשת איש גמורה, ואינו צריך לחזר

ולקדשה אחר שגדלה; ואם לא רצת לישב, צריכה למאן, ותצא בלא גט", עכ"ל. הרי שהגדיר את הקידושין כתלויים, והם נגמרים רק כשישבה עם בעלה ורצתה. וכן כתב (הל' גירושין פ"א ה"א) "שאיין קידושי קטנה קידושין גמורין". ולכן היא גם אינה צריכה גט כלל, בניגוד למקודשת מדרבנן, שצריכה עכ"פ גט מדרבנן.

במיאון יש חיוב בדיקה, וכיון שאי אפשר לעשותה לכן מחמירים

אמנם נראה דאליבא דאמת אין ראייה כלל מהנידון דמיאון לנידון דספק חסרון ידיעה, ולא משום כך נובעת החומרא בנידון דידן. דהנה, בגמרא (ב"ב קנו ע"א) נאמר: "אמר רב נחמן אמר שמואל: בודקין לקדושין לגרושין ולחליצה ולמיאוןין ולמכור בנכסי אביו וכו'. ולמיאוןין, לאפוקי מדרבי יהודה דאמר עד שירבה שחור, קא משמע לן דלא כרבי יהודה וכו'. והלכתא כרב נחמן אמר שמואל בכולהו", ע"כ. ומבואר בגמרא שיש חיוב בדיקה כדי להכריע בכל הנושאים הללו. ועל יסוד חיוב הבדיקה הזה כתב ר"ת (ספר הישר, חלק החידושים סי' קסט) וז"ל: "אמרינן [בב"ב פרק מי שמת (סם)] בודקין למיאון וכו', והתם פסק הלכה הוא וכו'. והלכתא אע"פ שאין שערות. לכך צריך להזהר בממאנת לאחר זמן שלא יהו בה גומות. וצריך לבדוק בכל גופה, אפילו על קישרי אצבעות ידים ורגלים. הרי בטלה בדיקת ממאנת מכל וכל", עכ"ל. וכן כתבו התוס' (נידה נב ע"ב ד"ה הלכה) בשמו וז"ל: "הלכה כדברי כולן להחמיר – בפרק מי שמת (ב"ב סם) אמר רב נחמן אמר שמואל בודקין לחליצה ולמיאוןין, לאפוקי מדרבי יהודה דאמר עד שירבה השחור על הלבן, והתם פסק ככולהו דאמר התם רב נחמן אמר שמואל וה"נ קאמר הלכה כדברי כולן להחמיר וכו'. ור"ת כתב [בספר הישר] דמשהגיעה לכלל שנותיה לא תמאן בזמן הזה, דאע"ג דהיכא דלא בעל פסקינן [בפרק יוצא דופן (נידה מו ע"א)] דלא חיישינן שמא נשרו, אין אנו בקיין לבדוק בכל גופה שלא יהו לה שערות, דאפילו אחת בגבה ואחת בכריסה ובקשרי אצבעותיה מצטרפים, או גומות גרידא", עכ"ל. וכן כתב התרומה (סי' קלג ד"ה וצריך שיהא היבם) וז"ל: "וכן אמר רב נחמן [פרק מי שמת] בודקים לחליצה ולמיאוןין" וכו', עכ"ל. ובהמשך (שם ד"ה הלכך צריך) כתב וז"ל: "אבל לגבי מיאון, אם באו לכלל שנים שאין האשה נאמנת לומר אין לה שערות כדי למאן, ולא מבעיא אם בעל, דאם כן אפילו אנשים לא מהימני דחוששין שמא נשרו היכא דבעל, אלא אפילו לא בעל נמי דהשתא מהימנא ולא חיישינן שמא נשרו, מכל מקום לא ממאנא בזמן הזה משום גומות, דפסקינן אף על פי שאין שערות, ומי יוכל להבחין דבר זה שלא יהיו גומות.

ועוד, דשמא שתי שערות מהני אפילו אחת בגבה ואחת בכריסה או על קשרי אצבעותיה ורגליה, ומי יוכל לבדוק כל גופה ולעמוד על אמיתת הבדיקה, ואפילו גברי לא מהימני, כל שכן נשים", עכ"ל. ומבואר שיש חיוב בדיקה במיאון. וחיוב בדיקה זה נצרך כשלא בעל, דכשבעל לא מועילה בדיקה. וכיון שאיננו יודעים איך לבדוק, איננו יכולים לקיים את דין חכמים שהצריכונו לבדוק, ואם כן כיצד נקל בדבר. דבשלמא אם היה נאמר רק שאם אין שערות או גומות והוא לא בעל, הרי זו ממאנת, שפיר היינו יכולים לומר שכיוון שאין אנו יכולים לדעת אם אכן אין לה שערות וגומות או שיש לה שערות וגומות, יש לנו ספיקא דרבנן, וניזיל לקולא. אבל השתא שחכמים הצריכו את הבדיקה עצמה, ואיננו יכולים לעשותה, אם כן איננו יכולים לקיים את חיובם. וכיון שכך, אין אנו יכולים להתיר את האישה.

חיוב הבדיקה הוא מצד החזקה שהביאה סימנים בגיל י"ב שנים

ובאמת הנחת היסוד של חכמים היתה שיש כאן חזקה דרבא שהביאה סימנים, והבדיקה אמורה להוציאה מידי החזקה הזאת. ובסתמא דמילתא כל עוד לא בדקנו והוצאנו מהחזקה הזאת, מניחים שכאשר היא הגיעה לי"ב שנים, היא הביאה סימני נערו. והרמב"ם (שם ה"ד) מנמק את העובדה שהיא אינה צריכה בדיקה למיאון כשבעל אחר שהגיעה לי"ב שנים, "שחזקתה שהביאה סימני". ומזה יש ללמוד שכאשר הוא לא בעל, היא צריכה את הבדיקה הזאת כדי להוציאה מחזקה זאת.

יישוב דברי הגמרא שהיקלה בספק עם דברי ר"ת והתרומה המחמירים בספק

ולפי זה מובן מדוע הגמרא אמרה שכל עוד הוא לא בעל יש בכל זאת ללכת בספק לקולא, ואין חוששים לחזקת אשת איש דרבנן שעליה התבסס הסדרי טהרה הנ"ל. ואולם עם זאת, יש לנו להחמיר מספק כשאין יכולים לבדוק. דבשלמא אם היתה חזקת אשת איש היה צריך להחמיר בספק זה, וכנ"ל. אבל כאמור, חזקת אשת איש אין כאן. והצד להחמיר הוא מצד חזקת הבאת הסימנים. אבל החזקה הזאת הרי הורעה, כיוון שבסוגיה מדובר על מציאות שבה בדקנו וראינו שאין לה סימנים. ולכן אפשר להקל. ואולם הנידון של ר"ת והתרומה הוא בכגון שאין אנו יכולים לבדוק, וממילא אין שום ריעותא בחזקה דהבאת סימנים. ולכן שפיר צריך להחמיר.

בעניין המיאון החמירו טובא בגלל החששות מאיסור דאורייתא

ועוד נראה שבכל הנידון הזה החמירו טובא ולא התחשבו בכך שספיקא דרבנן לקולא. דמבואר בסוגיה בנידה (מז ע"א) שנקטו דהלכה כדברי כולם להחמיר, הן לגבי שיעור גודל השערות, הן לגבי מקום השערות, הן לגבי זה שלא צריך שערות ומספיקות גומות והן לגבי זה שחוששין שמא נשרו. ואמנם יש בכל זה גם נידונים של דאורייתא, וכגון לעניין פרה ונגעים, וכגון למיאון כשבעל, אבל רואים שלא חילקו בזה בין דאורייתא לדרבנן, והחמירו בכל זה גם כשלא בעל. ועל כרחק דהיינו משום שלא רצו לחלק באותו עניין בין מציאות שהיא מדאורייתא ובין מציאות שהיא מדרבנן. ולכן גם נפסק שהלכה כדברי כולם להחמיר בנידון דהגדרת חצר צורית שחייבת במעשר (נידה מז ע"ב), ולא חילקו בין דברים שחיובם במעשר הוא מדאורייתא לדברים שחיובם הוא מדרבנן. ובאמת כבר העירו התוס' (שם ד"ה הלכה) שמספק פוסקים כאן לחומרא, ולכן אין בעיה של הכסיל בחושך הולך (עירובין ו' ע"ב ע"פ קהלת ב, יד), וכמו שכתבו בנידון דמחלוקת רב ולוי בעניין מעיינות דימי טוהר וטומאה (נידה לו ע"א ד"ה הלכתא). וסבירא להו שכאשר הפסיקה היא לחומרא מצד ספק ולא מצד הכרעה, אפשר להחמיר גם בתרי חומרות דסתרי אהדדי. וכן כתבו ראשונים נוספים, והובאו דבריהם לעיל (עמ' רס). ואולם לכאורה קשה, דהא כתבו התוס' (מז שם ד"ה איזהו) שחצר אינה קובעת אלא מדרבנן וכדעת ר' ינאי (ב"מ פז ע"ב ופח ע"א). ואם ההכרעה היא בתורת ספק, מדוע הכריעו לחומרא ולא לקולא. אמנם כפי שהתבאר במקום אחר (ט"ח שביעית ח"א ס' ט), דעת הרמב"ם היא שלעניינים שונים חצר קובעת מן התורה ולא מדרבנן, ודין החצר כדין הבית. וכפשטות דבריו (הל' מעשר פ"ד ה"ז): "כשם שהבית קובע למעשר, כך החצר קובעת למעשר", וכגרסה שבכתבי היד ובדפוסים הראשונים שמניין ששת דברים הקובעים למעשר (שם פ"ג ה"ג) אינו כולל את החצר, אלא שחצר כלולה בבית, וכדעת ר' יוחנן דפליג בזה על ר' ינאי (ב"מ שם). ולפי זה מובן שכאשר הדבר נוגע גם לדאורייתא וגם לדרבנן, ניתן להכריע לחומרא, אע"פ שבחלק מהדברים היה צריך להכריע לקולא משום שהנידון הוא מדרבנן. דכיון שמדובר על אותו נידון, ויש לו השלכות הן לדאורייתא והן לדרבנן, קובעים הכרעה אחת לחומרא, והדין דרבנן נמשך אחר הדין דאורייתא.

ואמנם לגבי השאלה אם כשבדקו ולא מצאו יש לחשוש שנשרו, חילקה הגמרא בין ספיקא דאורייתא כשבעל ובין ספק דרבנן כשלא בעל, ונראה דהיינו משום שכאשר כבר טרחו ובדקו וידעו שיש בדבר חשש איסור, ובכל זאת ראו

שאינן לה סימנים, לא חששו שיבואו להקל בזה במקרים אחרים. אבל בכל שאר הדברים לא חילקו בזה, ונראה שהוא משום הטעם הנ"ל. ומהסיבה הזאת נראה שגם אין להוכיח מנידון זה לכל ספק אחר, דשאני הכא שאיסור דאורייתא דאשת איש החמור מיסרך סריך בדרבנן, ולכן החמירו בזה. ויתירה מזו מצינו שהביא הדרכ"מ (אה"ע שם אות י) פוסקים שהחמירו שבימינו לא יועיל מיאון אפילו לפני שהגיע לבת י"ב שנים "שלא יתחלף באשת איש דעלמא ותו שלא תבוא למאן בפני ג' עמי הארץ", דצריכים בקיאות רבה בסימנים האחרים שיכולים להיות וצריך לבדוק שהם לא הגיעו¹⁰, וזו סיבה נוספת שאין ללמוד מנידון זה על שאר הנידונים.

ו. דין ספק דרבנן הנובע ממחלוקת הפוסקים

פוסקים המחמירים בספק דרבנן הנובע ממחלוקת הפוסקים

והנה, בשלטי גבורים (על המרדכי יבמות פ"ד סי' כא) הביא את מחלוקת הראשונים בדין ניצוק אם הוי חיבור אם לאו לענין יין נסך, וכתב שיש להחמיר ולאסור, "ואע"ג דקי"ל דבשל סופרים הלך אחר המיקל, היינו היכא דחזינא פלוגתא דתנאי. אבל היכא דלא חזינא פלוגתא דתנאי בהדיא אלא מספקא לן מאי אמור בה קמאי כי הכא דניצוק, אזלינן לחומרא אף בשל סופרים. וכה"ג אמר [בערבי פסחים (קח ע"א)] דכולהו ד' כוסות צריכה הסיבה אע"ג דשל סופרים. הוא וכן שמעתי בשם ר"ש מדור"ש", עכ"ל. ובשו"ת מהר"ק (חדשות סי' מט ד"ה ואשר כתב וז"ל ועוד דאיכא) כתב וז"ל: "נראה דלא הוי ספק ספיקא כה"ג כיון שהספק תלוי בחסרון הדעת שאין יכול להבחין כדברי מי הלכה, דספק שוטים הוא זה כמו שכתבו הפוסקים גבי ספק ששים, ואם כן האי נמי לא חשיבא ספק לכל הפחות לפי דברי אבות העולם דס"ל דכל תיקו דאסורא ואפילו בשל סופרים אזלינן לחומרא, ואף על גב דספיקא דרבנן לקולא כדמוכח בהדיא [ריש פרק קמא דיר"ט (ג' ע"ב)], ואפילו לדברי האומר דכל תיקו דרבנן לקולא ואפילו דאסורא, יש לחלק בין ספק שנפל בין חכמי התלמוד לספק שלא נפל אלא בדורינו בדורות הפוסקים, כדאשכחן שחלקו הג'¹¹ לענין אבלות דאמרי דאע"ג דהלכתא כדברי המיקל אבל הני מילי

10. אך בהגהתו על השו"ע (שם סכ"ב) היקל בזה.

11. כן כתב בה"ג (סי' כא ד"ה אמר רב מנשיא, והו"ד גם בהגמ"י הל' אבל פ"י אות א), וכן כתב בהגמ"י (שם) בשם ר"י ובשם רבו.

בתנאים ולא באמוראים, כ"ש שנחלק¹² בין ספקי התלמוד לספיקי דידן, כגון בכה"ג דאין אנו יודעין להבחין כדברי מי מהפוסקים יש לנהוג ולעשות, עכ"ל. ומבואר מדבריהם שאין אפשרות לסמוך על הכלל דבשל סופרים הלך אחר המיקל במחלוקות שאחר התלמוד.

קשה לכאורה במה שונה ספק זה משאר ספקות דרבנן

ואולם לכאורה דבריהם אינם מובנים. הלא מבואר להדיא בש"ס בכמה מקומות שספיקא דרבנן לקולא (שבת לד ע"א, ביצה ג' ע"ב, פסחים י' ע"א ועוד). ואם כן, לא מובן מדוע גרעה מחלוקת שאין אנו יודעים לפשוט אותה מכל ספיקא דרבנן. ואף שאת הברייתא דבשל סופרים הלך אחר המיקל (ע"ז ז' ע"א) ניתן להעמיד דווקא בספיקות שבדברי תנאים, היה עכ"פ צריך לדון להקל בדבר מצד ספיקא דרבנן רגיל. ואמנם המהרי"ק הכניס בזה סברה דספק שוטים הוא זה, ומבואר לכאורה שהבין שנוקטים סברה כזאת גם כשנחלקו בזה חכמי הדורות, ואין לנו אפשרות להכריע ביניהם, אבל לכאורה הדבר קשה מאוד, דהדבר נראה כקנס שאנו קונסים את עצמנו על כך שאין אנו יודעים לפשוט את הדין. דלכאורה מאי גרע ספק זה מספק נשפך או ספק נכנס או כל ספק אחר שאין אנו יודעים מהי האמת. ומאי הוה לן למיעבד שנסתפקה לנו ההלכה ואין אנו יודעים להכריעה. והרי מצינו בתלמוד ואפילו במשנה עניינים שהתקשו בהם ולא ידעו להכריע בהם. ובפרט לפי מה שהוא נוקט בחריפות רבה לעיל מיניה שאין לנו להכניס ראשנו בין ההרים הגדולים. דאם כן, איזו טענה יכולה להיות עלינו שאין אנו יכולים להכריע את הדין.

ואין לומר דהחומרא כאן היא כמו בכחל, דלא ידעו חכמים לשער, והחמירו. דהא כיוון שאנו רואים שבסתמא דמילתא חכמים אפשרו להקל בספקותיהם, על כרחו שכך קבעו את תקנותיהם וגזרותיהם, שאם יסתפק לחכמים שיבואו אחריהם ספק כלשהו בדבריהם, הם יוכלו להקל. ואם כן מוכח שלא רצו שיחמירו בתקנותיהם ובגזרותיהם כמו שהחמירו בכחל. ואם כן למה ניגרע אנחנו מאבותינו.

ואין אפשרות לומר שספק זה הוא יותר גרוע משום שסברת המחמיר חשובה טובא מסתם ספק שאולי נכנס או אולי נגע, ולכן אי אפשר לבטלה מכיון שיש

12. כצ"ל. ובמהד' פי' מכת"י הנוסח הוא כל שכן שלא נחלק, אבל הוא שיבוש, דאין לזה מובן.

כנגדה צד אחר. דמבואר שהמהר"ק דווקא בא להוריד מחשיבות דעות החולקים בדורות האחרונים. ואם כוח המחמירים בזמן הגמרא היה קל עד כדי שהיה אפשר לבטלו בגלל כוח המיקלים, קל וחומר שכוח המחמירים בדורות האחרונים צריך להיות קל שיהיה אפשר לבטלו בגלל כוח המיקלים שבדורם. ובר מן דין, לכאורה הסברה הזאת קלושה מאוד, דמציאות זאת של נגע או זינתה או מת וכדומה שמכוחה אנו באים להחמיר אינה קלושה וגרועה כלל מסברה הלכתית כלשהי שמכוחה באים להחמיר. דאם המשמעות של צד הנגיעה או הזנות או המיתה וכדומה היא מוחלטת מצד עצמה שיש להחמיר בה, אז אין בה שום קלישות וקולא. ואדרבה, דעה הלכתית רק גורמת באופן עקיף לחומרא, אחר שהיא קובעת שיש להתייחס למציאות בדרך של חומרא.

המהר"ק עצמו מיקל במחלוקת הפוסקים בספיקא דרבנן

ויתירה מזו מצינו שהמהר"ק עצמו (סי' נה) כתב להדיא שיש לפסוק לקולא במחלוקת הפוסקים בספיקא דרבנן. דז"ל: "ואינו נפסל בנפילת מים שאובים לתוכו ואף על גב שיש פוסקים שנוטים להחמיר אפילו בכה"ג לכאורה, מכל מקום מאחר שהפוסקים האחרונים דהיינו רבינו פרץ בהג"ה בסמ"ק וכן רבינו שלמה בן אדרת וכן טור יו"ד הסכימו שאין לחוש היכא שהוא מעיין, כדי הם לסמוך עליהם דהלכתא כבתראי וכ"ש בשעת הדחק. ועוד, אין כאן אלא ספק מדרבנן, דאפילו למ"ד פלו שאוב דאורייתא, מודו ברובו שאין שאוב, וכל שכן לדברי האומר דאפילו כולו שאוב דרבנן", עכ"ל. ואמנם הטעם הראשון התבסס על כך שהפוסקים האחרונים נוטים להקל. אבל הטעם השני התבסס על כך שיש כאן ספק דרבנן. אע"פ שזהו ספק דרבנן בדינא.

לכאורה המהר"ק סותר עצמו מדלעיל מיניה באותה תשובה

ולכאורה המהר"ק סותר עצמו גם באותה תשובה (סי' מט הנ"ל ד"ה ונחזור) מיניה וביה. דלעיל מיניה הוא נחית לדין דבשל סופרים הלך אחר המיקל בנידון שעוסק בו, ורק טוען שכאן אין מקום להקל משום שר"י הוא פוסק גברא רבא "אשר כל חכמי ישראל היום שותים מימיו", אבל מבואר להדיא בדבריו שאלמלא כן, היה סובר שיש להחיל את הכלל הזה גם בנידון דידיה. ובאמת שגם בהמשך כשהוא טוען שזהו ספק שוטים הוא אינו מזכיר את הגמרא הזאת, והוא כביכול מתעלם ממנה. אבל אם באמת הגמרא הזאת מתייחסת גם לזמננו, אם כן מיניה

וביה מוכח שאין אומרים על מחלוקות שבימי הראשונים שמי שאינו יודע להכריע בהן הרי זה ספק שוטים. דעובדה היא שהברייתא מתייחסת להדיא לאותו סוג של ספק, וקובעת שבשל סופרים יש להלך בו לקולא.

דחיית האפשרות להעמיד את דברי המהרי"ק דווקא כשיש סברה להחמיר

והיה אפשר לומר שהמהרי"ק (שם) אמר את דבריו רק בנידון המסוים של אותה תשובה, שבה התנגד בחריפות לדעת מי שבא להקל כנגד חומרת הראשונים בעניין המתנת ג' ימים שלמים אחר שראתה. והחכם שבא להקל העלה באחד מטיעונו את הטענה שיש כאן מחלוקת הפוסקים, דהגאונים והרמב"ם מיקלים, ויש לסמוך עליהם לקולא, כיון שהנידון הוא נידון דרבנן, וספיקא דרבנן לקולא. וכנגד זה אמר המהרי"ק את דבריו הנ"ל, אחר שטען קודם לכן שכל ראשוני צרפת ואשכנז החמירו כך, וכן הרשב"א שהיה בספרד וכן הרא"ש ובנו הטור. וכיון שהאריך להוכיח שרוב הפוסקים נקטו כך, נקט שלא היה לו לחכם המיקל לומר שיש כאן ספק. דאין כאן ספק שקול אלא זהו ספק שוטים אליבא דהבנת המהרי"ק. ולפי זה הוא אומר את דבריו אליבא דאמת, ולדעתו אין כאן ספיקא דרבנן רגיל, ומי שיש לו ספק ואינו יודע מה לעשות במקרה זה, הרי ספק זה הוא ספק שוטים. אבל נראה שקשה מאוד לומר כך בדעתו, מאחר והוא נחית להדיא לחלק בין דורות התלמוד ובין הדורות שלהם, ואם זו היתה דעתו, לא היה הדבר תלוי בזה כלל, אלא בעצם זה שצריך היה לדעת איך להכריע. ומיניה וביה מבואר בדבריו שאם לא היתה הכרעה של חכמי אשכנז ושל הרשב"א וכו', אלא רק הצרפתים היו מכריעים כך, באמת לא היה ניתן להכריע לחומרא. ומבואר (וכך גם נראה בסברה) שאין זה נכון לומר שבדורות המאוחרים יכולה תמיד להיות דרך לפשוט ולהכריע את הספקות, עד כדי שמי שלא ידע איך להכריע הוא בגדר ספק שוטים.

אין ראייה מדעת הסוברים שתיקו בגמרא פוסקים לחומרא אף בדרבנן

ומה שטען המהרי"ק שלדעת הסוברים שתיקו שבגמרא אף בדרבנן אזלינן לחומרא, יש ללמוד שבספיקות יש להחמיר גם במילי דרבנן, לכאורה אינו מוכח כלל. דמסתבר יותר לומר בדעתם שכאשר הגמרא השאירה את המחלוקת בלתי מוכרעת ועמדה בתיקו, יש להניח שהיא רצתה שנחמיר, דאחרת היה לה להכריע לקולא. וזה שהיא רצתה שנחמיר בספקות כלשהם אף שהם ספקות בדרבנן, אינו

מוכיח כלל דספיקא לחומרא. אלא הכי קים להו לחכמים שמן הראוי יהיה להכריע בנידון כלשהו לחומרא כדי שלא יבואו לטעות או שלא תבוא תקלה, או דתקון להחמיר בספק זה כעין דאורייתא וכדומה לפי שיקול דעתם הרחבה. ומצינו אין ספור גזירות וחששות במילי דרבנן, שחכמים ראו ברוחב בינתם שצריך להחמיר, אף שכל ספק מצד עצמו היה אפשר לפושטו לקולא. וחילוק זה מוכח מדברי היראים, שמחד גיסא החמיר בספק דרבנן שהגמרא נשארה בו בתיקו (סי' יב-יד, רעד, שצה), ומאידך גיסא היקל (סי' קמב) בספק האם ניתן לפטור עובר מבכורה ע"י הקנאתו לגוי, ונימק דבריו: "כיון שמילתא דרבנן היא אזלינן בתר לישנא דמיקל, כדאמרינן [בע"ז פ"א ז' ע"א]: בשל סופרים הלך אחר המיקל", עכ"ל. ובמקום אחר (ט"ח בשר בחלב ותערובות ח"א עמ' ריג-ריד) התבאר שאף לגבי דברים שהבבלי הסתפק בהם ובירושלמי הם מוכרעים, יש חילוק בין סתם ספקות לספקות שהבבלי קבעם בתיקו.

אין הכרח מהמקרים שבהם חששו בספק או בספק ספיקא שאין להקל בד"כ

ולפי זה היה מקום לדחות לכאורה את טענת רבינו ברוך (ה"ד בשלטי הגיבורים שם) שמצינו במקומות שונים שחכמים החמירו במילי דרבנן או בספק ספיקא ולכן יש מקום להחמיר גם במקומות שלא מצינו זאת. דלכאורה אלו חששות מסוימים וגזירות והכרעות מיוחדות שבהן החליטו חכמים ברוחב דעתם להחמיר, ואין הם מגלים על כך שבסתמא דמילתא אין להקל בספיקא דרבנן או בספק ספיקא. ובאמת גם רבינו ברוך בעצמו כותב בהמשך שכשהם למדו מסכת שבת הוקשתה להם קושיה דומה מדוע החמירו בנידון חליצה דרבנן, אחר שהקילו במקום אחר, וחילקו בין המקרים, והוסיף "ועוד יש חילוקין". ונראה שהבין שצריכים להיות כללים בכל החמרה כזאת, וכיון שקשה לעמוד על הכללים הללו, כבר אי אפשר להקל בכל מילי דרבנן על פי הכלל הידוע דספיקא דרבנן לקולא. ולכן גם לא היה קשה לר"ש מדרו"ש ולמרדכי מדוע אין להקל בספיקא דרבנן במחלוקת הפוסקים. דלדעתם באמת אין אפשרות להסתמך בפשיטות על הכלל דספיקא דרבנן לקולא, מאחר שמצינו לו הרבה יוצאים מן הכלל.

דחיית הראיה מהחומרא שבד' כוסות

ועכ"פ מה שהוכיח מדין ד' כוסות יש לדחות על פי מה שכתב הר"ן (על הר"ף פסחים כג ע"א ד"ה והשתא) וז"ל: "ואע"ג דבעלמא קיימא לן איפכא, דכל ספקא דרבנן

לקולא, הכא כיון דלאו מילתא דטירחא היא, עבדינן לרווחא דמילתא, כך פירשו ז"ל. ולי נראה דעל כרחך בעי למיעבד הסיבה בכולהו, דאי ניזיל לקולא אמאי נקיל בהני טפי מהני, ואי נקיל בתרווייהו הא מיעקרא מצות הסיבה לגמרי, עכ"ל. ומבואר שכאשר הקולא יכולה לגרום לביטול הדין, יש הכרח להחמיר כתרווייהו. ועוד יש ללמוד מדברי המפרשים שהביא בתחילת דבריו שכאשר אין טירחא בדבר יש להחמיר לרווחא דמילתא. אבל אין להוכיח מכאן שבסתמא דמילתא צריך להחמיר במילי דרבנן.

מהגמרא נראה שיש להקל גם בימינו

אמנם בסוגיה (ע"ז שם) משמע בפשטות שדין זה דבשל סופרים הלך אחר המיקל אמור לדורות ולא רק במחלוקת תנאים. דהא הרישא של הברייתא מתייחסת לדין דהנשאל לחכם וטימא לא ישאל לחכם ויטהר וכו', שהוא דין שודאי נכון גם אחר התנאים. וכן מה שנאמר לפי הדעה הראשונה שהיו שנים אחד מטמא ואחד מטהר וכו' אם היה אחד מהם גדול מחבירו בחכמה ובמניין הלך אחריו ואם לאו הלך אחר המחמיר, גם הוא דין שודאי נכון גם אחר התנאים. ואם כן מסתבר שדעתו של ר' יהושע בן קרחה שבשל תורה הלך אחר המחמיר וכו', זו דעה שנכונה גם אחר התנאים. וגם זה שרב יוסף פסק הלכה כר' יהושע בן קרחה מלמד שלא ראו את הברייתא הזו כשייכת דווקא לתנאים, אלא כשייכת גם לאלה שבאים אחריהם. ודוחק גדול לומר שרב יוסף לא פסק הלכה אלא לעניין מחלוקת תנאים, דהלשון "הנשאל לחכם" מורה שמדובר גם ובעיקר על חכם שבזמנו. ואם כן, מהיכא תיתי לומר שהדבר יהיה נכון רק לגבי תנאים ואמוראים ולא לגבי אלה שבאים אחריהם. דבשלמא אם הדין היה אמור רק ביחס לתנאים, שפיר היה אפשר לומר שלא נאמרו הדברים אלא רק לתקופתם וזמנם. אבל אחר שמוכרחים אנו לומר שלא נאמרו רק לתקופתם, אין לנו שום סיבה להעמידם דווקא בתנאים או באמוראים, כמו שכל דיני הגמרא והברייתות שבה אינם מתייחסים דווקא לתקופת התנאים או האמוראים אלא בסתמא דמילתא אלו הלכות לדורות.

כך נראה מדברי רוב ככל הראשונים בביאור הסוגיה

ובאמת רוב ככל הראשונים נקטו בפשיטות שהסוגיה הזאת נאמרה לחכמי הדורות ולא רק כהנחיה כיצד לפסוק במחלוקת תנאים. כן כתבו ופסקו בפשיטות

הראב"ד (תשובות ופסקים סי' קצו), האור זרוע (ח"ד פסקי ע"ז סי' קג-קד), הרשב"א (ע"ז שם ד"ה תנו וד"ה ואם, וש"ת ח"א סי' רנג), הרא"ש (ע"ז פ"א סי' ג), המאירי (ע"ז שם ד"ה נשאלה), הריטב"א (שם ד"ה היו וד"ה והי יודע), האורחות חיים (הל' איסור'מ אות א-ב), הכפתור ופרח (פ"ב ד"ה מסכת ע"ז) ורבינו ירוחם (תא"ו נ"ב ח"ה, כב ע"א). והרמב"ם (הל' ממרים פ"א ה"ה) גם כתב את הדין בדברי סופרים הלך אחרי המיקל כהנחיה כללית, דמזה מוכח שהבין שהדין הזה אמור ביחס לדורות הבאים שילמדו את דבריו, ואין הדבר אמור רק ביחס למה שהיה בזמן המשנה. ויתירה מזו מבואר בדברי הסמ"ג (עשין קיא ד"ה בפ"ק דע"ז) שהביא את הסוגיה כהנחיה כללית לכל הדורות וכנ"ל, והוסיף: "מאחר שנסתלקה סנהדרי גדולה והיו רב אשי ורבינא סוף ההוראה (ב"מ פו ע"א) ואין מי יברר הספיקות, בשל תורה הלך אחר המחמיר בשל סופרים הלך אחר המיקל", עכ"ל. הרי שהעמיד את הדין הזה בעיקר בזמן שדווקא אין לנו הכרעות ברורות של תנאים ואמוראים.

כך נהגו לפסוק בכל הדורות

וכן מוכח דסוגיין דעלמא אזלא בפשיטות שיש להקל במחלוקות הפוסקים במילי דרבנן אף שבאו לאחר חתימת התלמוד. וכן נהגו בפשיטות רוב ככל הפוסקים בכל הדורות. כן הורו המהר"ם מרוטנבורג (ד"ק סי' פא), התשב"ץ (ש"ת ח"ב סי' לח), תרומת הדשן (ח"ב ס"ס קצד וס"ס רכה), האיסור והיתר (סי' מ' אות יט), המהר"ם אַלְשֶׁקֶר (סי' כז), הרדב"ז (ח"ב סי' תרסט ד"ה ולענין מי), המהר"י בן לב (ח"א סי' כ' ד"ה ואם כן לכאורה), המהרשד"ם (יר"ד סי' עו ד"ה מ"מ נראה, אה"ע סי' צג), הדרכי משה (יר"ד סי' רמו אות ט' בשם "כל הפוסקים"; אה"ע סי' א' אות ט"), הבנימין זאב (סי' ג' ד"ה ועוד התם וסי' עג), המהריט"ץ (ישנות סי' צט), המהרי"ט (ח"א סי' צד, ח"ב א"ח סי' א, ובחדשים סי' יד ד"ה ונראה), הגינת ורדים (א"ח כלל ד' סי' א' ד"ה אמנם, שם סי' י' ד"ה ואני, יר"ד כלל א' סי' יז ד"ה כללא, שם סי' כט ד"ה כלל, וכלל ב' סי' א' ד"ה והרשד"ם), ר' חיים בן עטר בספרו פרי תואר (סי' קט סק"א), החכם צבי (סי' נג), הפני יהושע (קידושין לז ע"א ד"ה הדין השלישי), הכרו"פ (שם פלתי סק"א וכתתי סק"ד), השאגת אריה (ש"ת חדשות סי' ה' ד"ה וא"ת הא), השאילת יעב"ץ (ח"ב סי' צט), הזכרון יוסף (ש"ת אה"ע סי' א' ד"ה ואפ"י אם), הנודע ביהודה (תניינא, יר"ד סי' נ' ד"ה ומה שכתב), החיד"א בש"ת חיים שאל (ח"ב סי' לה אות א), ר' חיים מוולוז'ין בש"ת חוט המשולש (ח"א סי' יט ד"ה ובימי הבי"י), רע"א (ש"ת קמא סי' קכב ד"ה ומישוב), הבית אפרים (ש"ת א"ח סי' מא ד"ה ומה שבא), חידושי הרי"ם (ש"ת אה"ע סי' לו ד"ה והנה), ור' יצחק אלחנן בש"ת עין יצחק (ח"א אה"ע סי' ד' ענף א' אות ב; ובתשובתו שנדפסה בספר דברי יששכר (גרויבארט) סי' קמג ד"ה והנני). וכן כתבו

הרב פעלים (ח"ד א"ח סי' ו' ד"ה הנה כי כן) והאבני נזר (א"ח סי' ח' אות ג, סי' לה אות ד, סי' קנז אות יד וסי' שסד אות ב). וכן מבואר בעוד הרבה פוסקים ועניינים לאין ספור.

לפי השיטה המובאת בשלטי גבורים יש אפשרות להכריע את הספק

ועוד נראה דלשיטה המובאת בשלטי גבורים לכאורה יש הכרח לומר שצריך לנסות להכריע את הספק בעצמנו. דאם נאמר שאסור לנו להכניס ראשנו בין ההרים הרמים, ואין אנו אמורים להכריע מחלוקת כזאת, אם כן לא יכולה להיות כנגדנו טענה שזהו ספק שוטים. דעל כרחק צריך להבין את הסברה שצריך להחמיר רק משום שהיה עלינו לברר את הדבר ולא להשאירו בספק. דאם לא כך, הרי לא היה גרוע ספק זה משאר הספקות שבהם יש ללכת לקולא, ובפרט שאין לנו את מי לשאול, דכולם מסופקים בדבר. ואם כן נראה שאם אנו יכולים להכריע את הספק בעצמנו, הכי הוי שפיר טפי. וכיון שכך, נראה שבאמת יש להכריע את הספק הזה גופא בדין הלך אחר המיקל בספיקא דרבנן כפשטות הגמרא וכשיטת כל רבותינו הנ"ל, שזו הנחיה כללית ואין היא אמורה רק בספקות הכתובים בדברי התנאים. והשתא שפיר לדין יש להקל בזה גם אליבא דהגהת המרדכי.

ז. חידוש הרמ"א שספק מחסרון ידיעה מצטרף לספק ספיקא

הדרכ"מ מחמיר בספק מחסרון ידיעה של כל הדור אך מצרפו לספק ספיקא והדרכ"מ (יר"ד סי' נג אות ב) דן בעוף שנשבר לו הגף¹³, וכתב וז"ל: "וכתב האו"ה (שער נ' דין ח): ואפילו אם נשבר סמוך לגוף, אם יודע בודאי שהעוף הובא לפניו שלם לשחיטה ומרגיש השוחט באצבעותיו שבשעת שחיטה נשבר גפו מחמת הפרכוס, האי שכיח וכשר, דאין לחוש בו לנקיבת הריאה דהא הרגיש ויודע סיבת השבירה, ואי משום שמא נשמט קודם גמר השחיטה, שמוטת הגף כשר היכא¹⁴ דליכא למיחש לנקיבת הריאה. ועוד, דהוה ספק ספיקא דהיתר: שמא נשמט לאחר

13. פרק הכנף המחובר לגוף (רמב"ם בפיהמ"ש חולין פ"ג מ"ד).

14. מתיבת "היכא" לא כתוב באיסור"ה שלפנינו, אלא כתוב: "ועוד דהא יש כאן ספק ספיקא דהיתר כדאיתא לעיל בתשובות ספק דרוסה", עכ"ל. ומסתבר שהרמ"א השלים על פי דבריו אלה, אף שנקט לשון "עכ"ל". וזה שכיח טובא בחיבורו (וכן נהג לפניו גם האיסור והיתר בעצמו).

שחיטה, ואם תמצוי לומר קודם השחיטה שמא לא ניקבה הריאה עכ"ל. ומהרי"ק כתב [בשורש לה]: אם נמצא הגף שבור ואינו יודע אם נשברה קודם השחיטה אם לאחר השחיטה, טריפה, ולא תלינן דע"י זריקה נעשה, עכ"ל¹⁵. ואני אומר דהמקיל בנמצא הגף שבור ולא ידעינן אי קודם השחיטה או אחר כך לא הפסיד, דהא הרבה גאונים מכשירין בנשבר בודאי קודם השחיטה, וכן פסק ב"י הלכתא כמו שכתבתי לעיל (דרכ"מ ארוך שם ריש אות ג' וקצר אות א). ואף כי נוהגין להחמיר, היינו בודאי, אבל בספק יש להקל. ותו, דהוי ספק ספיקא כמו שכתב האיסור והיתר הארוך. וכל שכן היכן שזרקו בכח דכשר כמו שכתב הטור [לקמן סוף סימן נה], ועיין עוד בזה [סוף סי' נז]. מיהו בנשמטה ולא ידעינן אי קודם שחיטה או לאחר שחיטה, אין להקל, הואיל ומהרי"ק לא רצה להקל מטעם ספק ספיקא נראה דסבירא ליה דאין זה ספק ספיקא גמור, דהספק השני שכתב האיסור והיתר הארוך דהיינו שמא לא ניקבה הריאה, אותו ספק היא מחמת חסרון ידיעתינו שאין אנו בקיאים בבדיקה, ולקמן [סימן נז (אות יא)] יתבאר שזה לא מיקרי ספק. אמנם לקמן [סימן נז (אות טו)] יתבאר דלענין ספק ספיקא לא בעינן בדיקה, אם כן חסרון ידיעתינו אין מזיק לענין ספק ספיקא ועיין לקמן, עכ"ל הדרכ"מ. ונראה שרוצה לומר שבנמצא שבור יש שתי סברות להקל: האחת, שהרבה גאונים מכשירים גם בודאי נשברה לפני שחיטה, ולכן דיינו שנחמיר בזה רק בודאי נשברה לפני שחיטה ולא בספק. והשניה, בגלל הספק ספיקא. אבל בנמצאת שמוטה הסברה הראשונה אינה קיימת כיון שכולם אוסרים בזה בלי בדיקה. ואמנם הסברה השניה קיימת, אבל לגביה יש לפקפק בין בשבורה ובין בשמוטה כיון שהספק ספיקא בנוי על חסרון ידיעה. ולכן יש להכשיר בשבורה, דעכ"פ הסברה הראשונה קיימת בה, אבל יש להחמיר בשמוטה. ואולם לכאורה דבריו האחרונים אינם מובנים ואף סותרים עצמם. אם באמת סברת המהרי"ק שלא להחשיב את הספק שמא ניקבה הריאה היא מצד חסרון ידיעתנו, ואם באמת בספק ספיקא לא איכפת לן דבר זה, אם כן היה צריך להקל, כיון שמדובר על ספק ספיקא. ואולי באמת הרמ"א מתכוון לומר שלפי זה דברי המהרי"ק אינם מובנים, והוא רוצה לדחות בזה את דבריו, ולפי דעתו יש להקל אף בשמוטה.

15. לשון המהרי"ק שלפנינו הוא: "ולא מבעיא בכה"ג דהוי ספק בשחיטה עצמה כמו שכתבתי לעיל מכח הברייתא אלא אפילו היה הספק בטרפות אחר שאין תלוי בשחיטה עצמה כגון הגף שבורה ואין יודע אם קודם שחיטה אם לאו לא היה לתלות לקולא בכיוצא בזה", עכ"ל. וגם כאן העתיק הרמ"א את העניין ולא את הלשון.

בסברה לא מובן מדוע לחלק בין ספק אחד לספק ספיקא

אמנם לכאורה עיקר דברי הרמ"א אינו מובן. מדבריו עולה שיש הבדל בין ספיקא ובין ספק ספיקא. בספק אחד איננו יכולים להתבסס על חסרון ידיעה, ואילו בספק ספיקא אפשר להתבסס עליו, וזה לכאורה היישוב לסתירה שבין מה שכתב באות י"א ובין מה שכתב באות ט"ו. דבאות י"א מדובר על בדיקת דרוסה או נפולה או שמוטת ירך שלא יודעים אי איעכול ניביה או שבורה שלא יודעים אם מחיים, ובזה יש להחמיר, שהוא ספק אחד וצריך בדיקה, וכיון שאין אנו בקיאים בבדיקה, אסור. ולעומת זאת באות ט"ו הנידון הוא בדברי תרוה"ד (ח"ב סי' מז) שהוכיח ממחלוקת ר"ת ור"י בעניין זאב שנטל שה מהעד¹⁶ שמיקלים בספק ספיקא למרות שאפשר לבדוק. והתם יש ספק ספיקא: ספק דרס ספק לא דרס, ואת"ל שדרס, ספק האם זה השה שהוא לקח מהעדר. והיינו יכולים לבדוק אחר כל שה ושה שבעדר ולראות אם יש בו סימני דריסה. ובזה היינו פושטים את שני הספקות גם יחד. ובכל זאת מתירים ואין מטריחים אותו לבדוק בדיקה כזאת. והבין הדרכ"מ שזה שאין מצריכים בדיקה ואפשר להתבסס על חסרון הידיעה שיש לנו ולהחשיבו כספק הוא משום שיש כאן ספק ספיקא.

ואולם לכאורה נראה שהדבר אינו מובן כלל מצד עצמו. דבשלמא אם היה הרמ"א מבין כרבינו פרץ הנ"ל (עמ' תנב) שבספק מחסרון ידיעה רק התחדש ש"לא אמרינן ספיקא דרבנן לקולא", אך עקרונית יש לו שם של ספק, היה ניתן להבין שבספק ספיקא, שהיתרו מבוסס על סברות אחרות וכנ"ל (שם), לא חלה המגבלה של חסרון ידיעה, אך הרמ"א כותב: "שזה לא מיקרי ספק", ולפי זה קשה דממה נפשך, אם ספק שאפשר לבדוקו אינו נחשב ספק, אם כך מדוע הוא נחשב ספק בהיותו חלק מספק ספיקא. ועל כרחנו צריך לומר שהגריעותא של ספק מחסרון ידיעה היא גזירה דרבנן שלא גזרו עליה בספק ספיקא. אבל לכאורה קשה לומר כן, דלא מצינו גזירה כזאת בשום מקום, וודאי שלא מצינו שהיא נגזרה באופן של ספק אחד ולא באופן של שני ספקות. וכל עניין זה של חסרון ידיעה מתברר מתוך דברי הפוסקים שהבינו זאת מדעת עצמם כחלק ממהות גדרו של הספק, דאם האדם יכול לברר ואינו עושה כן, אין על מה שהוא נבוך בו שם של ספק, ואם כן,

16. בדברי תרוה"ד לא כתוב שהזאב נטל זה מן העדר אלא רק שנכנס לעדר, אך במקור דבריו (תוס' סנהדרין פ' ע"א ד"ה בשור וזבחים ע' ע"ב ד"ה אפילו) מבואר שדברי ר"ת ור"י אמורים ביחס לזאב שנטל מה מן העדר.

מהיכא תיתי לומר שסברה זאת נכונה רק מדרבנן ולא מדאורייתא, ושהיא נאמרה רק בספק אחד ולא בשני ספקות¹⁷.

לכאורה אם אין הדבר נחשב ספק גם לא נוצרת מציאות של ספק ספיקא

ויתירה מזו קשה, דממה נפשך, אם ספק כזה שנובע מחסרון ידיעה אינו נחשב ספק, אם כן, בנידון דתרוה"ד אין לנו בכלל מציאות של ספק ספיקא, דכל ספק מהספקות הללו היה יכול להיבדק. ואם ספק מחסרון ידיעה שבפועל אינו יכול להיבדק אינו נחשב ספק, כיון שעכ"פ חכמים בדורות קודמים היו יכולים לבדוק, קל וחומר שאם הספק יכול להיבדק בפועל, שאין לנו להחשיבו כספק. ולא שייך לומר שמיקלים בספק ספיקא, דאין כאן מציאות של ספק ספיקא. דרק אחרי שכבר החלטנו שיש כאן ספק ספיקא, אפשר לומר שניתן להשתמש בו אף כנגד חזקה או קולות אחרות. אבל כשאנו דנים אם בכלל יש לנו כאן ספקות שמהוים אותו וגורמים לו להיחשב ספק ספיקא, אין אנו יכולים להתחשב בספקות כאלה שניתן לבדוק אותם. ואין לנו שום מקור ושום טעם לחדש כאן מעין דין חוזר וניעור, שכל ספק אינו נחשב ספק מכיוון שניתן לבדוקו, אבל כשהוא מצטרף לחבירו הוא כבר נחשב ספק. ואם ההנחה היא שספק כזה שנובע מחסרון ידיעה נחשב ספק, אם כן גם בספק אחד היה צריך להחשיבו כספק.

מדבריו נראה שאינו תולה את החומרא מצד ספיקא דאורייתא

והיה מקום לומר בדעת הדרכ"מ שספק כזה שאיננו יודעים לבדוק נחשב ספק למרות חסרון ידיעתנו. אלא שהנידון שעליו הוא מדבר הוא נידון של איסור דאורייתא, וכיון שספיקא דאורייתא לחומרא, לכן יש להחמיר. ובספק ספיקא יש להקל. אבל אי אפשר לומר כך. דהרמ"א אינו תולה את החומרא בכך שזהו ספק דאורייתא, אלא בכך שזהו ספק מחסרון ידיעה. ומשמע מדבריו שהחילוק הזה שבין ספק אחד ובין ספק ספיקא נכון גם במילי דרבנן, דהיינו שגם במילי דרבנן אין אפשרות להקל בספק אחד אם הוא נובע מחסרון ידיעה.

17. ויש להעיר שמצינו בגמרא (נידה טו ע"ב) שאישה שיש לה וסת קבוע, בעלה מחשב ימי וסתה ובה עליה מדין ספק ספיקא, שמא לא ראתה, ושמא טבלה. ולכאורה ניתן לשאול את האישה ולברר בקלות ולמרות זאת היקלו. אמנם נראה שאין זו ראייה לרמ"א. ראשית, תוס' (שם ע"א סוד"ה אפילו) כתבו שדין זה מתבסס על ההנחה שוסתות דרבנן, אך מ"ד וסתות דאורייתא חלוק על כך. שנית, הריטב"א (שם ע"א ד"ה אלא) כתב שדין זה נאמר בישנה, אך בערה יש לשאול אותה. ומדברי הראשונים הללו עולה שבסתם ספק ספיקא שניתן לבררו, אין להקל.

הראשונים שעליהם התבסס הדרכ"מ בקביעתו שאין להקל בספק של כל הדור
 ולגופו של עניין נראה שלא זו היתה כוונת הראשונים שהוזכרו בדברי הדרכ"מ (שם אות יא). דהנה, בגמרא (שם) נאמר: "דרסה וטרפה בכותל, אמר רבי אלעזר בן אנטיגנוס משום רבי אלעזר בר' ינאי: אחת זו ואחת זו צריכה בדיקה", ע"כ. וכן נאמר (שם נג ע"ב): "דרסה שאמרו צריכה בדיקה כנגד בני מעים". וכן מתוארות בדיקות של נפולה ושבורה (שם נא-נב). וכתב על זה רש"י (שם נב ע"א ד"ה בתרי) וז"ל: "בתרי גפי אסור – אלא אם כן עמד והלך. כתוב בהלכות גדולות (סי' סא עמ' תרל בהנד"מ), כל היכא דבעי בדיקה, כגון נפולה ושבורה ודרסה דמיתכשרי בבדיקה, הני מילי בדורות קמאי דהוו בקיאי למיבדק, אבל אנן לא בקיאינן ולא סמכינן אנפשינן¹⁸. ולי נראה דאין לו לדיין אלא מה שענינו רואות ומותר לסמוך עליו, דכתיב (דברים יז, ט) 'ואל השופט אשר יהיה בימים ההם'. אבל הוא יזהר יפה ולהביא לפניו כל הטבחים וכל הבקיאים בדבר כי היכי דנימטייה שיבא מכשורא", עכ"ל. וכתב על זה האור זרוע (ח"א הל' טריפות ס"ח טז) וז"ל: "רבינו שלמה שכתב כך, לדורו הוא דכתב ולכיוצא בדורו, שהיתה בהם תורה גדולה וברורה וחכמה יתירה והיו ראויים להורות ובני דורם היו יכולים לסמוך עליהם, אבל עכשיו בימינו שבעונותינו נתמעטה התורה ואבדה החכמה, משבח אני את העצלנים שלא יסמוכו על חכמתם לבדוק ואל יורו לאחרים להקל. ויקבלו שכר על הפרישה יותר מעל הדרישה", עכ"ל. והדרכ"מ הביא שם את דברי האור זרוע הללו. וקודם לכן הביא את דברי המרדכי (חולין סי' תרמח) ומקורם בתרומה (הל' טריפות סי' כה ד"ה ספק נשבר) וז"ל: "וכל ספיקות שיבאו לחכם או יש ריעותא בצומת הגידים ולא ידע אם נפסק אחד מן החוטים או נשמט הירך מחבירו בוקא דאטמא ולא ידע אי איעכול ניביה או לא, וכן נשבר העצם ולא ידע אי מחיים יצא לחוץ או ספק טריפות בא לפניו, על כל כיוצא בזה פירש בה"ג של רב יהודאי דאנן לא בקיאינן בבדיקות יש לנו לאסור הכל. ואין להתיר מטעם דאמר רב הונא (חולין ט' ע"א) נשחטה הותרה עד שיודע במה נטרפה, דהני מילי כשיש לתלות בהיתר כגון זאב שנטל בני מעיין והחזירן כשהם נקובים דיש לתלות הנקב בזאב, אבל במקום שתלוי בחסרון הלב וחסרון חכמה שאינו בקי להבחין אם קרוי זה סרחה, או נפסק אחד מחוטי צומת הגידין ויש ריעותא בדבר שתלוי הטרפות, יש לאסור הכל כדברי הגאון", עכ"ל. ומזה הסיק הרמ"א שכוונת התרומה והאור זרוע והמרדכי לומר שספק מחסרון ידיעה לאו שמייה ספק, ואפילו שכל חכמי הדור מסופקים בו

18. עד כאן דברי בה"ג.

ואין להם אפשרות לפושטו. דהא עובדה היא שבספק רגיל היינו יכולים לתלות לקולא מכיון שהבהמה היא בחזקת כשרה. וזה שאנחנו מחמירים זהו משום שאנחנו לא יכולים לבדוק. וספק הבא מחסרון חכמה וידיעה לאו שמה ספק. וכן הוכיח מדברי התרומה גם בהגהות תרוה"ד על שערי דורא (סי' פו אות יד) שציטט את דברי התרומה.

הראשונים רק שללו את חזקת ההיתר ומשום שיש ריעותא

ואולם הדברים קשים מאוד. בה"ג והתרומה והאור זרוע והמרדכי פתחו בכך שבגלל הספק שאין אנו יכולים לבדוק ולבררו צריך להחמיר, והיינו מהסיבה הפשוטה שיש לפנינו ספיקא דאורייתא רגיל, דהא ספק טריפה לפנינו. ואולם התרומה העלה הוה אמינא שאולי בכל זאת נקל בדבר בגלל דברי רב הונא שיש לנו חזקת היתר דנשחטה בחזקת היתר עומדת, וכנגד זה אמר התרומה שאי אפשר לסמוך כאן על חזקת ההיתר כיון שיש ריעותא לפנינו, וכגון שהיא דרוסה או שבורה או נשמטה וכדומה. וכל קיומה וצידוקה של חזקת ההיתר הם רק כשאין לנו סיבה לשנות את הדין שהיה אמור לחול עד עכשיו. אבל מכיון שכעת יש ריעותא, יש לנו סיבה לשנות את הדין, וצידוקה של חזקת ההיתר מתבטל. ואם לא נבדוק ונמצא שלמרות הריעותא הזאת לא קרה נזק לחוט השדרה או לריאה, לא נצא מידי ספק גמור מדאורייתא. ולכן אמרו הראשונים בפשיטות שמכיון שאין אנו יודעים לבדוק, אין אנו יכולים להקל, שהרי בלי בדיקה צריך להחמיר.

ולכן רק לאחר שהתרומה והמרדכי נקטו בפשיטות שיש לאסור כשיש ספק, הם כתבו: "ואין להתיר מטעם דאמר רב הונא נשחטה הותרה עד שיודע במה נטרפה דהני מילי וכו' אבל במקום שתלוי בחסרון הלב וחסרון חכמה שאינו בקי להבחין וכו', ויש ריעותא בדבר שתלוי הטרפות יש לאסור הכל כדברי הגאון", עכ"ל. ומבואר להדיא שהסברה של חסרון הלב והחכמה באה רק כדי לענות על השאלה מדוע אי אפשר להתיר כאן מטעם הא דאמר רב הונא. וכנגד זה הם אמרו שיש להחמיר ולאסור משום שיש ריעותא לפנינו. דבאמת לא דמי כלל לדברי רב הונא, דהתם מיקלים כיון שיש לנו לתלות בזאב. ואם היה נעלם מנגד עינינו ולא היינו רואים את בני המעיים היינו יכולים להקל, דאין ריעותא לפנינו, והרי זה ספק ככל הספקות, וחזקת ההיתר של הבהמה היתה מועילה להתיר. וכאשר הזאב החזיר את בני המעיים ואנו רואים שהם נקובים, יש ריעותא לפנינו, ובכל זאת אנחנו יכולים לתלות בו ולהקל, ושוב חוזרת חזקת ההיתר למקומה. ובאמת

אלמלא היה לנו במה לתלות היינו צריכים לאסור למרות שהבהמה היתה קודם לכן בחזקת היתר. אבל כאן בלי הבדיקה אין לנו במה לתלות, ולכן אנחנו צריכים להחמיר. והתרומה והמרדכי הדגישו שהספק הוא משום חסרון לב וחסרון חכמה כדי לומר שצד הקולא שבספק לא נגרם משום שיש לנו במה להתלות אלא רק משום שיש לנו חסרון חכמה. וזה אינו מהווה צד היתר ממשי שאפשר להיתלות בו. ולכן נשארנו עם ריעותא שמוציאה מידי חזקת ההיתר, וחזר הספיקא דאורייתא למקומו, וצריך לאסור.

לפי זה יוצא שאין הבדל מהותי בעניין זה בין ספק ובין ספק ספיקא

ולפי זה אין שום הבדל בין ספק ובין ספק ספיקא. איה"נ שחסרון ידיעה של כל חכמי הדור נחשב לספק מעליא, וגם אי יכולת לבדוק נחשבת לספק מעליא, אם היא מקיפה את כל הדור. ודבר זה נכון בין בספק ובין בספק ספיקא. ושאני נידון התרומה וסיעתו שמדובר על איסור טריפה דאורייתא, וכל ספיקא דאורייתא לחומרא. ואין להסתמך על חזקת היתר כיון שיש ריעותא גדולה לפנינו, וכל עוד לא נוציא מידי הריעותא על ידי הבדיקה, עיקר דינה יהיה לאסור. ויתירה מזו יש ללמוד מדברי ר"ת ור"י בנידון התרוה"ד, שגם לספק כזה שניתן לבדוק אותו אלא שיש טרחה לבדוקו, יש שם של ספק. וזו הסיבה שניתן להגדיר את הספק הזה של נטל זאב מן העדר כספק ספיקא. דאף ששני הספקות יכולים להיבדק, מכל מקום כיון שיש טרחה לבדוקם, הם חשובים ספקות לכל דבר. ובזה מתחדש שבספק ספיקא אפילו אם אנחנו יכולים לבדוק, אין אנו מצווים לבדוק כשיש בזה טרחה. והשתא דאתינן להכי יש ללמוד בקל וחומר שספק כזה שאנחנו לא יכולים לבדוק כיון שאנו לא יודעים לבדוק, נחשב לספק מעליא.

הבנת המשאת בנימין והקשיים בדבריו

ואף המשאת בנימין תלמיד הרמ"א (סי' נ) למד שחסרון חכמה בא רק לשלול הסתמכות על חזקת היתר ולא לבטל את הספק, וכפי שהתבאר. ואולם הוא הבין שבכל מקרה יש להתיר בחזקת היתר רק כשיש לתלות בהיתר יותר מבאיסור. והוצרך לומר לשיטתו שגם בזאב שנטל בני מעיים ההיתר הוא דווקא משום שיש לתלות בהיתר יותר מבאיסור. והוצרך גם לומר לשיטתו שאין הבדל בין חסרון חכמה ובין כל ספק אחר כשאין לתלות בהיתר יותר מבאיסור. ואולם לכאורה

דבריו קשים מכמה סיבות. האחת, בזאב אין סיבה לתלות בהיתר יותר מבאיסור. והרשב"א (חולין י' ע"ב ד"ה ולענין כל ספק) בשם רבינו יונה וסיעתו כתב שאם יש סיבה יותר להקל מאשר לאסור, יש להקל. אבל אם הצדדים שקולים, יש לאסור מספק. ועל זה הקשה וז"ל: "ואי קשיא לך הא דתלינן לקולא בזאב והיכא דמשמשא ידא דטבחא, התם לפי שיש דבר לפנינו לתלות בו להיתר ואין דבר לפנינו לתלות בו לאסור. ומיהו כל היכא שיש לפנינו דבר שיש לתלות בו להיתרא, שדרסו על העוף או פרכס ונלחץ אל הקיר ואיכא אומדנא דאפשר שנשמטה גפו מחמת כן, תלינן לקולא, דהא תלינן בזאב", עכ"ל. ומוכח להדיא שהבין שבזאב זו לא מציאות שיש בה צד קולא יותר מאשר צד חומרא. השניה, לא מובן לשם מה יש צורך בחזקת היתר אם בכל מקרה יש לתלות בהיתר יותר מבאיסור. השלישית, בדברי התרומה וסיעתו מפורש שתלו דווקא בחסרון חכמה. הרביעית, בפסקי הרי"א^ז (חולין פ"ג ה"ה אות נד, ה"ד בשלטי גבורים חולין יג ע"א אות ב), לאחר שהביא את הדין דזאב שנטל בני מעים, כתב וז"ל: "ונראה בעיניי שלא אמרו הרי היא בחזקת היתר אלא כשהמעשה מסופק כעניין שכתבנו. אבל אם המעשה ברור וההוראה מסופקת הרי זה ספקו להחמיר", עכ"ל. ומפורש להדיא שיש להבדיל בין מעשה מסופק ובין הוראה מסופקת. ורק בהוראה מסופקת יש לתלות לחומרא.

יישוב כל הקשיים לפי מה שהתבאר

אמנם לפי מה שהתבאר הכל מיושב. באמת אין צורך שיהיה מקום לתלות בהיתר יותר מבאיסור, דלזה גופא מועילה חזקת ההיתר, שאפילו בספק שקול יהיה אפשר להקל. ולכן בזאב אפשר להקל כיון שיש ספק שקול, דלא ראינו קודם לכן שום ריעותא. ואדרבה, עכשיו שהזאב החזיר את בני המעים, דווקא יש ריעותא, אלא שכבר אפשר לתלות במעשה דזאב ולהקל. והזאב רק מסלק את הריעותא ומחזיר את המצב לקדמותו שהוא ספק שקול. אבל גם אחרי התליה בזאב צד ההיתר וצד האיסור שווים. ואולם אחרי שהריעותא התאזנה על ידי הצד לתלות בהיתר, חוזרים שוב לחזקת ההיתר, ומיקלים למרות שיש כאן ספיקא דאורייתא. ובזה יש הבדל בין מעשה מסופק כמו זאב, שבו הזאב הוא גורם ממשי להתלות בו, ובין חסרון החכמה ("הוראה מסופקת" כלשון הרי"א^ז) שאין הוא גורם ממשי להתלות בו. ומיניה וביה מבואר להדיא בדברי הרי"א^ז שהסברה הזאת באה רק לאפוקי מחזקת ההיתר וכנ"ל.

קשיים גם בדברי הש"ך, ויישוב הקשיים לפי מה שהתבאר

והשו"ע (י"ד סי' נה ס"ג) הביא את דברי התרומה וסיעתו הנ"ל שאם נמצא הגף שבור ואינו יודע אם נעשה מחיים ואין במה לתלות, אסור מספק. וכתב על זה הש"ך (שם סקכ"א) שיש לחלק בין המקרה הזה ובין המקרה של זאב שנטל בני מעיים שבו היקל השו"ע (סי' לו ס"ה), וז"ל הש"ך: "דהתם איכא רגלים לדבר, מה שאין כן הכא, כן כתבו מקצת פוסקים. ומקצת פוסקים כתבו לחלק דהכא הספק הוא מחמת חסרון ידיעה", עכ"ל. וציטט את דברי הגש"ד הנ"ל בשם התרומה והסיק: "ומשמע דהכא אסור אפילו למ"ד דכל ספק טרפות דאתיליד לאחר שחיטה תלינן לקולא וכמו שכתבתי [בסי' נ' סק"ג], כיון שהספק מחמת חסרון ידיעה או דכיון דאין במה לתלות, אם כן עינינו רואות דלא נעשה לאחר שחיטה ומסתבר יותר לאיסור מלהיתר, וכל כה"ג לכ"ע אסור כמו שכתבתי [בסי' נ' סק"ג] ע"ש", עכ"ל. ואולם מבואר להדיא שההיתר בזאב איננו משום שרגלים לדבר שהוא זה שנקב, וכפי שהוכח לעיל מדברי הראשונים. וגם אין סיבה לומר שיש כאן צד להקל יותר מאשר צד להחמיר. וכאמור לעיל, גם חסרון הידיעה אינו מובא כסברה עצמית להחמיר. וגם אין צורך שיהיה "מסתבר יותר לאיסור מלהיתר", אלא אדרבה, הראשונים החמירו גם בספק רגיל כשהצדדים שקולים, דספק דאורייתא לחומרא. וגם הנידון של דרסה או רצצה אינו בהכרח באופן שיש יותר צד להקל מלאסור. וגם לשון הראשונים והשו"ע היא: "אם יש במה לתלות כמו שדרסה" וכו', דהיינו שמספיק שיש צד לתלות, ולא שזהו הצד היותר מסתבר. ועל כרחק ההבנה בכל הדברים הללו היא כפי שהתבאר. דבסתמא דמילתא יש חזקת היתר, ואפשר להקל בספק. ובזה אין צורך שהקולא תהיה גדולה מן החומרא, וגם בספק השקול אפשר להקל. ואולם כשמתיילדת ריעותא לפנינו, צריך להחמיר בכל ספק, ואפילו כשהצדדים שקולים ואין צד לאיסור יותר מלהיתר. ואולם כאשר יש לתלות את הריעותא בגורם של היתר, אזי חוזרת החזקה למקומה, ויש להתיר אף בספק שקול. ואולם צריך שהגורם הזה יהיה ממשי כמו זאב. אבל כשאין בו אלא חסרון חכמה, אין הוא גורם ממשי שאפשר להתלות בו ויש לאסור.

ביאור דברי המהרי"ק

ובעיקר הבנת הרמ"א בדעת המהרי"ק נראה לכאורה שקשה לומר כדבריו, דבדברי המהרי"ק לא נזכר כלל עניין זה של חסרון ידיעה שאין שמו ספק. והמהרי"ק נוקט כדבר פשוט שאין כאן אלא רק ספק אחד שמא נשברה אחר

השחיטה. ונראה דהמהרי"ק אזיל בזה לשיטתו (סי' לח אות ב) שדן באריכות בדיון שבורה ומוכיח שרוב הראשונים התירו. אבל הוא סיים וז"ל: "ומכל מקום מאחר שנהגו בו איסור חלילה לפרוץ גדר ולהתיר, ולא יהא אלא דברים המותרים ואחרים נהגו בו איסור כולי. ומכל מקום פשיטא דראוי לסמוך לכל הפחות על דברי ספר האגודה המסכים לקבלתכם וכדפירש לעיל", עכ"ל. וכוונתו בסוף דבריו לומר שאפשר לסמוך על האגודה שנקט שאם השבירה היתה בשיעור יותר מאצבע מראש הפרק אפשר להקל. ועכ"פ מבואר בדבריו שבשבורה שעליה מדובר כטריפה אין הדבר בגדר ספק אלא הוא נאסר כאיסור ודאי¹⁹. והיינו משום שמשווים את השבורה לשמוטה. ובשמוטה נחלקו בגמרא ובפוסקים אם מועילה בדיקה. דעת רב (חולין נז ע"א) ששמוטת גף בעוף טריפה דחיישינן שמא ניקבה הריאה, ולא מועילה בזה בדיקה, ושמואל ור' יוחנן אמרו תיבדק. ולהלכה פסקו רב האי גאון (ה"ד ברשב"א חולין שם ד"ה ה"ג), הרי"ף (יח ע"ב), הרמב"ם (הל' שחיטה פ"י ה"ד), הרא"ש (פ"ג סי' נא), הרשב"א (חולין שם; תוה"א ב"ב ש"ג, מג ע"א; ובקצר לט ע"ב), הר"ן (על הרי"ף שם יט ע"א ד"ה תבדק) והטור (סי' נג אות ג) כדעת שמואל ור' יוחנן שמועילה בדיקה. ונחלקו בזה על דעת העיטור (שער ב' הל' שחיטה ל' ע"ד) והתרומה (הל' טריפות סי' כ-כא) והסמ"ג (עשין סג ד"ה שמוטת יד) והשערי דורא (סי' פז) והסמ"ק (סי' רא ד"ה דין נשמט) שלא גרסו שר' יוחנן מצטרף לדעת שמואל, ולכן פסקו כרב באיסורי. ובדברי המהרי"ק שם נראה שהוא נוקט כשיטת המחמירים שבדיקה אינה מועילה בזה, דלאחר שהביא את דעת הטור, כתב וז"ל: "ואמנם כי יש הרבה פוסקים שאוסרים בשמוטה וס"ל דלא מהני לה בדיקה, מכל מקום בשבורה לא נחלקו שם" וכו', עכ"ל. ונראה מדבריו שאף שהוא בא להקל בשבורה מעיקר הדין (אף שבסוף דבריו הוא מחמיר גם בזה, וכנ"ל), בשמוטה הוא חושש לאותם פוסקים שאוסרים וסוברים שבדיקה אינה מועילה, משום שנהגו איסור בזה. וכיון שכך, אין מה לצרף כאן ספק שמא לא ניקבה הריאה. דזה גופא מה שמתחדש בדעת רב, שהחשש הזה מחיל דין מוחלט של איסור. וזה ש"חיישינן שמא ניקבה הריאה" גורם לכך שהיא תהיה מוגדרת כטריפה גמורה. ולכן כבר לא מועיל לצרף את הספק הזה שמא לא ניקבה הריאה לספק אחר.

19. יש להקשות על דבריו שם, שדן מה דעת הטור עצמו אם צריכה בדיקה כשנשבר העצם השלישי. ולכאורה לא היה לו להסתפק בזה, דהטור כותב להדיא את דעתו בעניין, דלאחר שהוא מביא את דעת המחמירים שמצריכים בדיקה הוא מסיים: "ולא נהירא". ובזה הוא מצדד שוב במה שכתב בתחילה בסתמא שיש להכשיר בלי בדיקה.

ביאור דעת האיסור והיתר

והאיסור והיתר (סי' נ' דין ח' הנ"ל) שהיקל בזה סובר שאין הדבר אסור אלא רק בתורת ספק. והיינו משום שפוסקים כדעת הסוברים ששמוטה אסורה מספק ומעיקר הדין מועילה בה בדיקה, וכן כתב להדיא (שם דין ז). ולדבריו אלה באמת ספק כזה שנסתפקו בו ואין אנו בקיאים בו, נחשב ספק מעליא, ומצטרף לספק ספיקא. ובזה הוא גם אזיל לשיטתו במה שכתב (סי' כו דין ג) שמצרפים ספק כזה של שמא ניקבה הריאה, אף שהיום אין אנו בקיאים בזה. ואדרבה, הוא ראה בזה סברה לקולא ולא לחומרא, וודאי שלא ראה בזה סברה שבגללה אין אפשרות להתחשב בספק מחמת חסרון ידיעה.

דחיית הבנתו של המשאת בנימין בדעת המהרי"ק

ובמשאת בנימין (סי' מא ד"ה ולי נראה) טען שלא ניתן לומר בדעת המהרי"ק שיש לאסור בספק נשברה לפני שחיטה, "חדא מפני שהפוסקים כמעט כולם מכשירין אפילו בודאי שנשבר הגף מחיים סמוך ממש לגוף ולא חיישינן לנקיבת הריאה, ואם כן איך ייתכן לומר שמהרי"ק ז"ל הפליג להחמיר כל כך אפילו בספק אם נשבר מחיים. ועוד, הרי מהרי"ק ז"ל עצמו כתב [בשורש לח] דאפילו בודאי נשבר מחיים כשר ואין לחוש לנקיבת הריאה וכו', וא"כ קשיא מדידיה אדידיה. לכן נראה שמעולם לא עלה על דעת מהרי"ק לאסור שבירת הגף סמוך לגוף היכא דמספקא לן אם נשבר מחיים או לאחר שחיטה, והאי שכתב מהרי"ק ז"ל [בשורש לה] וכו', נראה דסרכא דלישניה נקטיה הכי להרב מהרי"ק ז"ל ולא נקטיה אלא לסימנא ולדוגמא, לומר דאפילו בספק שאינו בספק שחיטה כגון שבירת הגף לא תלינן להקל. ולא דווקא שבירת הגף אלא שבירת העצם או כיוצא בזה, ולכך סיים בדבריו וכתב וכיוצא בזה. ומעולם לא ירד מהרי"ק ז"ל במקום זה לעיקר הדין של שבירת הגף ולפום ריהטא נפל בפיו שבירת הגף, לכן אין ללמוד מדברי מהרי"ק ז"ל במקום זה לדין שבירת הגף, עכ"ל. ולכאורה נראה שדבריו מאוד דחוקים בדעת המהרי"ק. וקושיותיו לכאורה גם אינן קשות. דהמהרי"ק עצמו מביא את דעת המיקלים, אבל טוען להדיא שיש להחמיר משום שנהגו כדעת המחמירים.

דחיית הוכחתו

והמשאת בנימין (שם ד"ה ועוד נראה) הוסיף להוכיח כדבריו, ולדחות בזה את הבנת הב"י והרמ"א, וז"ל: "ועוד נראה להוכיח דלא איירי מהרי"ק אלא בחד

ספיקא כגון דחזינן דניקבה הריאה אבל לא בשבירת הגף ממש היכא דאיכא לספוקי אי ניקבה הריאה אי לאו, שהרי עיקר הדין בתשובת מהר"ק שם הוא בשמוטת הסימנים שנמצאו ולא ידעינן אם נשמטו קודם שחיטה או לאחר שחיטה, שאוסר מהר"ק ז"ל ומסיק דאינו אלא חד ספיקא, ועל זה מביא ספיקא דשבירות הגף. ואי איתא דלשבירות הגף ממש מכיון, אם כן לא דמי האי ספיקא דשבירת הגף לספיקא דשמוטת הסימנים, שהרי בשבירת הגף איכא ספק ספיקא ספק מחיים ספק לאחר שחיטה ואת"ל מחיים שמא לא ניקבה הריאה, ואלו בספיקא דשמוטת הסימנים אינו אלא חד ספיקא כמו שכתב הרב מהר"ק ז"ל בעצמו, ואם כן איך הוא מדמה אלו הספיקות להדדי. אלא ודאי ע"כ לא נתכוין מהר"ק ז"ל לשבירת הגף ממש אלא דוקא בנקיבת הריאה מחמתו דליכא אלא חד ספיקא, או נתכוין לשבירת העצם בעלמא כגון שבירת עצם האמצעי ברגל העוף דאינו אלא חד ספקא. ובסוף דברי מהר"ק סמוך לזה מזכיר ספק שבירת העצם ואינו מזכיר ספק שבירת הגף. מכל זה נראה פשוט שמעולם לא עלה על דעת מהר"ק ז"ל להחמיר בספק שבירת הגף, עכ"ל. ולכאורה יש לדחות את דבריו בפשיטות, דמדברי המהר"ק נראה שלאחר שהחמירו בשבורה הוא נוקט שדינה כמו שמוטה, וכשם שבשמוטה אוסרים למרות שיש בזה רק ספק ניקוב הריאה, הוא הדין לגבי שבורה. וזה היה חידושו של רב, שלמרות שמדובר על חשש בלבד, בכל זאת אוסרים ובדיקה אינה מועילה, ודלא כדעת שמואל שהתיר על ידי בדיקה. והאוסרים נוקטים כוותיה דרב ואוסרים לגמרי, ומחליטים את החשש להיות איסור גמור. ואם כן, אין מקום לטענה שיש בזה ספק ספיקא. דאם היה נכון לטעון טענת ספק ספיקא, היא היתה אמורה להתיר אף את השמוטה. וכשם שברור בדעת המהר"ק שהיא אינה מתירה את השמוטה, ומשום שהחליטו את ספיקה להיות איסור גמור, הוא הדין שאין להתיר את השבורה.

ח. הקדמה לביאור שיטת הרשב"א והר"ן בעניין ספק טריפה

ביאור אפשרי בדברי הברייתא דכל ספק בשחיטה פסולה

והנה, מבואר בברייתא (חולין י' ע"א) שאם שחט את הוושט ומצא את הגרוגרת שמוטה, ואינו יודע אם הדבר קרה לפני השחיטה או לאחר השחיטה, "זה היה מעשה ואמרו כל ספק בשחיטה פסולה". ובגמרא נאמר אליבא דכולי עלמא

שהכלל הזה בא "לאותו ספק שהה ספק דרס"²⁰. ולכאורה היה נראה לפרש דהיינו בכגון שיודעים שאינו גמיר הלכות שחיטה, ומבואר בגמרא (שם יב ע"א) שבכה"ג חוששים שמא דרס או שמא שהה, אבל בסתמא דמילתא אין מקום להסתפק, דתלינן שרוב בקיאים הן אצל שחיטה. ואפילו אי לא ידעינן אי גמיר אי לא גמיר, כשרה, וכך היא מסקנת הגמרא (שם). ולכן גם אם ימצא גדייו ותרנגוליו שחוטין בביתו, כשרים, ואפילו שאינו יודע מי שחטם. ואפילו רבינא (ג' ע"ב) שלפי לישנא קמא אינו סובר כן בפשיטות, מודה דע"פ בדיעבד כשרה אע"פ דליתא קמן דליבדקיה.

קושי בדברי הראשונים שהכריעו בספק לחומרא אף בשוחטים בקיאים

ואולם הרשב"א (שם י' ע"א ד"ה מאי לאו) כתב וז"ל: "לא, ספק שהה ספק דרס דוקא, וקמ"ל דאף על גב דרוב מצויין אצל שחיטה אין שוהין ודורסין דרך מקרה, אפילו הכי לא תלינן לקולא בתר רובא אלא לחומרא משום דאמרינן העמד בהמה על חזקתה. ומאי שנא כלומר כיון דאפילו בספק שהה ודרס אזלינן לחומרא משום חזקתה של בהמה אף על פי שרוב השוחטין מצויין לשחוט בלא שהייה ודרסה וכו', התם איתלידא ריעותא בבהמה, כלומר דהתם אי אפשר ששהה ודרס באמצע שחיטה שלא תהיה בהמה נאסרת כדאמרינן לגבי מקוה", עכ"ל. ומבואר מדבריו שיש לאסור אפילו במציאות שבה אפשר לומר רוב בקיאים הן אצל שחיטה. והיינו משום שכנגד הרוב הזה יש חזקת איסור של הבהמה, וחזקת האיסור גוברת על הרוב הזה. וכן כתב (שם ע"ב ד"ה ולענין כל ספק) וז"ל: "ואמרו כל ספק בשחיטה פסולה, וכן בספק שהה וספק דרס, דלא אמרינן הלך אחר רוב שוחטין שאין שוהין ואין דורסין", עכ"ל. וכן כתב הרמב"ן (שם ע"א ד"ה כל ספק) וז"ל: "כל ספק בשחיטה לאותו מאי לאו לאותו כי האי גונא וכו' אפילו ספק דתלי במעשה עצמו אין תולין אותו להקל לומר ודאי כדרכו שחט", עכ"ל. וכן כתב הר"ן בחידושו (שם ד"ה לא) וז"ל: "לומר דאפילו ספק דתלי²¹ במעשה השוחט, אין תולין אותו להקל ולומר ודאי כדרכו שחט", עכ"ל. ומבואר שגם כאשר ידוע שדרכו של השוחט הזה היא לשחוט בלי דריסה ושהייה, בכל זאת יש לאסור בגלל חזקת האיסור של הבהמה. וכן כתב (על הר"ף שם ג' ע"א ד"ה תניא) וז"ל: "ואמרינן בגמרא דכל ספק בשחיטה לאיתווי ספק שהה ספק דרס, כלומר דלא אמרינן הלך אחר

20. דבר זה נכון אף אליבא דרב חסדא. ולרב הונא מתרבה גם כשיש ריעותא בסכין.

21. כנדצ"ל לפנינו: דתלו.

הרוב שרוב שוחטין אין שוהין ואין דורסין, עכ"ל. ולכאורה דבריהם קשים מאוד. דיוצא מדבריהם שהסוגיה כאן חולקת על מסקנת שתי הסוגיות הנ"ל. ודבר זה אינו משתנה בהמשך הסוגיה ואינו תלוי בפלוגתא, וכנ"ל. ולא מובן מדוע הוצרכו לומר כך ולא הסבירו בפשיטות כנ"ל.

לכאורה דבריהם סותרים להכרעתם בעניין זה לקולא

ויתירה מזו קשה, שהרשב"א עצמו (שם ד"ה ונראין היו) כותב: "ושלושה דברים הם שצריכין בדיקה בשישנן לפנינו, ואם אי אפשר כשרים, דחזקתן כשר ותולין בחזקתן להקל. האחד, בדיקת השוחטין אם הם מומחין לכתחילה צריכין בדיקה כשישנן לפנינו או קודם שחיטה או לאחר שחיטה כדברי רבותינו הגאונים ז"ל. ואם הלך ואין ידוע אם הוא מומחה אם לאו, סומכין על רוב המצויין אצל שחיטה שהן מומחין", עכ"ל. ומבואר שנוקט כך להדיא לדינא מיניה וביה. וכן נקט הר"ן בפשיטות (על הר"ף שם ע"ב ד"ה והיכא).

לכאורה גם קשה מדוע סומכים על החזקה ולא על הרוב

ומלבד זאת קשה מדוע אליבא דאמת סומכים על החזקה ולא על הרוב. דבשלמא אם היינו אומרים שמדובר על ספק רגיל וכפי שהתבאר, שפיר יש מציאות של חזקה כנגד ספק, והחזקה מכריעה את הספק. אבל לדברי הרשב"א והר"ן שיש רוב המסייע לצד הקולא, אם כן לא היה מקום להחמיר. דהא רובא וחזקה רובא עדיפא (קידושין פ' ע"א ונידה יח ע"ב). והרי בנידון דידן יש חזקת איסור של הבהמה וכנגדה יש רוב מצויים אצל שחיטה מומחים הם. והיה צריך להעדיף את כוח הרוב ולהקל ולא להחמיר כחזקה.

יישוב קשיים שונים בדברי הר"ף

והר"ף (חולין ג' ע"ב) פסק את הדין של רוב מצויים אצל שחיטה מומחים הם, ונקט שכאשר אינו יודע אם השוחט היה גמיר או לא גמיר, השחיטה מותרת. והוסיף וז"ל: "ואי קשיא לך הא דאמר רב הונא בהמה בחייה בחזקת איסור עומדת עד שיודע לך במה נשחטה וכו' דשמעת מינה דספק שחיטה לחומרא וקי"ל דהלכתא הוא, התם כגון דאיתילידא ריעותא בסכין, אבל הכא כיון דקי"ל דרוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן, [כמאן דאיתידע במה נשחטה היא]. הילכך איתא להא ואיתא להא, ולא קשיאן אהדדי", עכ"ל. ולכאורה קשה על דבריו, דהא רב חסדא נוקט

שיש להחמיר דווקא בכגון שנולדה ריעותא בבהמה ולא בסכין. ואם נולדה ריעותא בסכין אין מתחשבים בה. דהא זו הסיבה שבגללה הוא מתיר כשמתגלה ריעותא בסכין אחר ששיבר בה עצמות. ולהלכה הרי הרי"ף עצמו פוסק כרב חסדא היכא ששיבר בה עצמות, ורק כשלא שיבר בה עצמות הוא נוקט כדעת רב הונא. ובהעמדת הגמרא דכל לאתויי ספק שהה ספק דרס, לכאורה לא נראה כלל שמדובר בכגון שיש ריעותא כלשהי בסכין. דאין לריעותא של הסכין שייכות לספק שהה ספק דרס. אמנם ייתכן לומר שמכיוון שהרי"ף כתב את דבריו בדעת רב הונא, לכן הוא נקט ריעותא בסכין, דזה באמת נכון אליבא דרב הונא, אע"פ שלהלכה לא היה מקום לאסור כשיש ריעותא בסכין, וצריך ריעותא בבהמה עצמה. אבל לכאורה אכתי קשה מדוע הרי"ף אינו מקשה מדברי הברייתא שאמרה במפורש שכל ספק בשחיטה פסול, ומדוע הוא הקשה מדברי אמורא שהיה צריך להוכיח מתוך דבריו ("דשמעת מינה" וכו') שספק שחיטה פסול. אמנם אפשר ליישב על פי מה שהביא הרי"ף קודם לכן את דעת "איכא מרבנותא" דאמרי דאף שמצינו בברייתא שרוב מצויין אצל שחיטה מומחים הם, סוף סוף הלכתא כבתראי, ומצינו שלדעת רבינא שהיה בתראה לא אמרינן הכי. והרי"ף דחה את טענתם וכתב "דקי"ל דרוב מצויין אצל שחיטה מומחים הם הלכה היא, דהכין מסקנא דגמרא כלישנא בתרא דרבינא". וכיון שעמדה על הפרק האפשרות שבנידון זה לא נסמוך על הברייתא אלא על אמוראי בתראי, לכן הוא הקשה דווקא מדברי רב הונא, שהיה גם אמורא ומשמע מדבריו לכאורה שגם הוא מחמיר.

לכאורה עדיין קיימים קשיים אחרים בדבריו

ואולם אכתי קשה בדבריו שלכאורה לא היה מקום לקושיה, כיון שבנידון של רוב מצויין אצל שחיטה מומחים הם, ההיתר מבוסס על רוב, ואילו הנידון שעליו דיבר רב הונא הוא לכאורה בכגון שאין רוב שמסייע להיתר. ויתירה מזו קשה, דלכאורה אם באמת יש רוב, היה צריך לסמוך עליו גם במקום ריעותא. דבסתמא דמילתא סומכים על הרוב גם כשיש ריעותא, וכמו בתערובת שיש בה איסור, שתורת רוב מבטלת את הריעותא של האיסור.

הבנת השאלות בדברי הגמרא

ונראה שיש להבין את דבריהם על פי מה שכתב בשאלות (ויקרא סי' סח, סי' פב במהד' מיר) וז"ל: "היכא דשחט ומספקא ליה אי שהא כשיעור דמטרפא אי לא,

אסירא, דתניא (חולין שם) זה מעשה היה ואמר כל ספק בשחיטה טריפה, ואילו מאן דאבד ליה גדיא או תרנגולא ואזל ואשכחינון בביתיה דישאל שרו, מאי טעמא, זיל בתר רובא ורוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן, עכ"ל. ומבואר מדבריו שהבין שהאדם עצמו שחט והסתפק האם הוא בטעות שהה או דרס, ועל זה נאמר שצריך להחמיר, כיון שזהו ספק דאורייתא שמתחזק על ידי חזקת איסור הקיימת בבהמה. ונראה שהספק נוצר מכיון שבטעות או בגלל סיבה מסוימת הוא התעכב במהלך השחיטה באופן השונה מדרכו הרגילה.

ביאור דברי הראשונים על פי השאלות

ולפי זה יש להבין גם בדברי הרשב"א והר"ן שאלביא דאמת הרוב אינו נוגע לספק עצמו. דזה שכל ישראל רגילים לומר יעלה ויבוא בראש חודש אינו שולל את זה שאדם פלוני יהיה מסופק אם הוא אמר יעלה ויבוא בתפילת ראש חודש מסוימת. ואמנם בסתמא דמילתא יש לנו להניח שרוב המצויים אצל שחיטה בקיאים הם, וכל מי שבקי אמור לכוון דעתו ומעשיו בהתאם להלכות שחיטה הידועות לו. אבל אין זה סותר לכך שיכול להתעורר לאדם ספק אם הוא באמת כיוון דעתו ומעשיו בשחיטה המסוימת שהוא שחט. ולפי זה גם מיושבים דברי הר"ף, שבאמת אין כאן רוב שמסייע להיתר, ואם באמת היה רוב, הוא היה יכול להכריע את הספק, אפילו שיש ריעותא לפנינו. ועד כדי כך הרוב אינו שייך לעיקר הספק, שיש מקום לשאול לאיך גיסא, מאי שייטיה דרוב הכא, ומדוע הוא מועלה כשיקול להקל. אמנם התשובה לזה היא שהכלל דרוב מצויים וכו' מלמד שסומכים על כך שבסתמא דמילתא השוחטים שוחטים כפי שצריך, ואין חוששים שמא לא כיוונו דעתם וכדומה. וזה היה אמור לגרום לכך שנניח שבסתמא דמילתא גם הוא עצמו שחט כפי שצריך, ומסתמא הוא כיוון דעתו, אף שכרגע הוא אינו זוכר ואינו יודע אם הוא באמת כיוון דעתו.

ט. ביאור שיטת הרשב"א והר"ן בעניין ספק טריפה

הרשב"א והר"ן מביאים את דעת רבינו יונה שצריך להחמיר בספק טריפה
והנה, הרשב"א (שם ע"ב ד"ה ולענין כל ספק) המשך וז"ל: "והיכא דנשמטה גף העוף או נשברה רגלו מן הארכובה ולמעלה ואין ידוע אם קודם שחיטה או לאחר

שחיטה, כתב רבינו ז"ל דמסתברא דספק דאורייתא היא ולחומרא, וכדתניא שחט את הוושט ונמצאת גרגרת שמוטה ואינו ידוע אם קודם שחיטה וכו' זה היה מעשה בבית שאן ואמרו כל ספק בשחיטה פסולה. והוא הדין לכל שאר טרפיות, עכ"ל. וכן כתב הר"ן (על הר"ף ג' ע"א ד"ה תניא) בשם רבינו יונה. ולכאורה יש ללמוד מדבריהם שגם בשמוטת הגף או בשבורת רגל מן הארכובה ולמעלה, שאיסורן אינו מחמת ודאי אלא מחמת ספק שמא ניקבה הריאה, יש להחמיר בספק, אף שיש בדבר ספק ספיקא. והיינו לכאורה ממש הנידון הנ"ל של המהרי"ק והאיסור והיתר שנחלקו בזה, ולכאורה מבואר להדיא בדבריהם לאסור.

המשאת בנימין העמיד את דבריהם בכגון שבדק ומצא שהריאה נקובה

והמשאת בנימין (סי' נ' ד"ה ובאמת), שסבר כדעת האיסור והיתר שיש להקל בזה מצד ספק ספיקא, דחה את הראיה מדבריהם הנ"ל, וכתב וז"ל: "גם הר"ן ומהרי"ק ובי"י לא פליגי בזה כלל בלי ספק, שהרי כלל הוא בתלמוד בכל מקום דאיכא ספק ספיקא אזלינן לקולא אפילו באיסור דאורייתא, ומה שהם ז"ל אסרו בספק קודם שחיטה או לאחר שחיטה היינו היכא דחזינן דניקבה הריאה דליכא אלא חד ספיקא ספק נשבר או נשמט קודם שחיטה ספק לאחר שחיטה", עכ"ל. והמשאת בנימין הוכיח את דבריו מזה שהר"ן הביא ראיה מדין שמוטת הגרגרת ומדין ספק שהה וספק דרס. והרי בכל המקרים הללו מדובר על ודאי טריפה ויש רק ספק אחד, שמא נשמטה לאחר שחיטה ושמא לא שהה ולא דרס. ואין להוכיח מזה שיש צורך להחמיר גם בשני ספקות, אלא ודאי מדובר בכגון שהוא ראה שניקבה הריאה, ולכן יש בזה רק ספק אחד, ואפשר ללמוד את זה מהמקרים הללו. ועוד הוכיח כן מהא דפסק הר"ן (על הר"ף יט ע"א ד"ה תבדק) שבשמוטת גף בעוף מועילה בדיקה. ומוכח שהוא סובר שאין כאן איסור ודאי אלא רק ספק. וכשיש גם ספק שמא נשמט אחר השחיטה, יש בזה ספק ספיקא ואפשר להקל. ובאמת גם הרשב"א פסק שבשמוטת גף בעוף מועילה בדיקה, וכנ"ל.

לכאורה קשה מאוד להעמיד כן

ואולם נראה לכאורה שדבריו דחוקים מאוד. לא נזכר כלל בדבריהם שהאדם בדק את הריאה ומצאה נקובה. ואם באמת הוא היה בודק ומוצא נקובה, לא היה צריך לתלות את הדבר בזה שנשמט הגף, והיה צריך לומר את עיקר הדבר שהריאה היתה נקובה. והרשב"א והר"ן שקדו לנמק ולהוכיח את איסור הדבר, ולא ייתכן

שהעלימו את גורם האיסור העיקרי שמחמתו צריך היה להחמיר. וגם ההשוואה לנשברה רגלו מן הארכובה ולמעלה מורה שאין מדובר בכגון שבדקו את הריאה ומצאוה נקובה. דהא אין לשבירת הארכובה קשר לניקוב הריאה. וכולהו בחדא מחתא מחתינהו.

ביאור דעת הרשב"א והר"ן

אמנם נראה שכל דברי הרשב"א והר"ן הם ציטוט של רבינו יונה, וכפי שכתבו במפורש. ולעיל הובאה דעתם של העיטור והתרומה והסמ"ג ושערי דורא והסמ"ק שנקטו להלכה בפשיטות כדעת רב ששמוטת הגף טריפה בתורת ודאי ולא מועילה בה בדיקה מעיקר הדין. וכבר העיד המהרי"ק (סי' לח) ש"הרבה פוסקים" סוברים כך. וכן כתב שלטה"ג (חולין יח ע"ב אות ב) שכך היא דעת "הרבה משאר פוסקים". ואם כן, מסתבר לומר שגם רבינו יונה נקט כך בפשיטות לדינא ששמוטת הגף היא טריפה גמורה, והרשב"א והר"ן שנקטו שבדיקה מועילה חלוקים עליו בנקודה זו. ואולם הם הביאו את כל דבריו כפי שהם, כיון שהם הסכימו איתו לגבי עיקר דבריו שצריך להחמיר בספק רגיל כל היכא דליכא למיתלי בהיתר, ומשום שיש בה חזקת איסור. ולא נכנסו לדקדק ולחלוק על הדוגמא המסוימת של שמוטת הגף שהביא בכלל דבריו הארוכים. ולפי זה גם אינו קשה מה שהקשה המשאת בנימין דכיוון דקי"ל כשמואל שמועילה בדיקה, אין בכלל היכי תימצי של ספק, דהא לשיטת שמואל בודקים, ואם מוצאים שלא ניקבה אין ספק כלל. אמנם לפי הנ"ל, רבינו יונה באמת אינו נוקט כדעת שמואל בזה.

ביאור הש"ך בדעת הרמ"א שאוסר עקרונית ומתיר בהפסד מרובה

והש"ך (סי' נג סקט"ו) טען כנגד המשאת בנימין שהאריך שלא לצורך, "דהדבר פשוט דדעת הרב דאין זה קרוי ספק ספיקא כיון שהספק השני הוא מחמת חסרון ידיעה". ונקט בפשיטות בדעתו של הרמ"א שבסתמא דמילתא אין להקל בספק ספיקא שתלוי בחסרון ידיעה, אבל יש להקל כשיש הפסד מרובה. וכך תירץ בפשיטות את הסתירה לכאורה הקיימת ברמ"א בין מה שכתב בדרכ"מ ובהגהת השו"ע (סי' נג ס"ד) שאין סומכים על ספק ספיקא כזה בשמוטה ובין מה שכתב בדרכי משה (סוף סי' נז) ובהגהת השו"ע (סי' קי ס"ט) שסומכים על ספק ספיקא במקרה כזה. דמה שכתב שאין סומכים היינו בלי הפסד מרובה, ומה שכתוב שסומכים היינו בהפסד מרובה.

קשיים רבים בדבריו

ואולם דבריו קשים מאוד. דאין זכר בדברי הדרכ"מ ובדבריו בשו"ע לכך שהיתרו קיים דווקא בהפסד מרובה, אלא הוא מתיר בפשיטות לגמרי²². ועוד קשה, דאם באמת היה כדבריו פשוט בדעת הרמ"א "דאין זה קרוי ספק ספיקא" כלל, לא היה הדרכ"מ יכול להקל בזה גם בהפסד מרובה. ואדרבה, כבר התבאר במקום אחר (ט"ח בשר בחלב ותערובות ח"א עמ' שפא) על פי דבריו בריש תורת חטאת שכאשר הוא מיקל בהפסד מרובה, היינו משום שהוא סובר שכך היא האמת מעיקר הדין. וכן קשה לאידך גיסא, שכאשר הוא מחמיר (סי' נג ס"ד) הוא אינו כותב שזה נאסר דווקא כשאין הפסד מרובה, ומשמע מדבריו שהוא אוסר לגמרי. ובדבריו הוא גם מחלק בין שבורה לשמוטה. ואם נידון ההלכה הוא דווקא כשאין הפסד מרובה, כיצד הוא מתיר בפשיטות לגמרי בשבורה. ואם הנידון הוא כשיש הפסד מרובה, מדוע הוא אוסר בשמוטה.

ביאור דברי הרמ"א

אמנם נראה שדברי הרמ"א מובנים לפי מה שכבר התבאר בדעתו. באופן עקרוני הוא סבר דעבדינן ספק ספיקא שמורכב מספק כזה שיש בו חסרון ידיעה, ולעניין ספק ספיקא אין מתחשבים בכך שזהו ספק מחסרון ידיעה. ואולם הוא סבר שיש לחלק בין שמוטה לשבורה, כיון שרבים הפוסקים שאוסרים שמוטה מעיקר הדין, ואין כאן אלא ספק אחד. ולכן בדרך כלל הוא נקט באופן עקרוני שספק ספיקא שיש בו חסרון ידיעה חשיב ספק ספיקא. ואולם בעיקר הנידון של שמוטה ושבורה (סי' נג ס"ד) הוא הבדיל ביניהם משום שלדעתו צריך להתחשב בפוסקים הרבים שאוסרים שמוטה, ולשיטתם אין כאן כבר ספק ספיקא. ואולם כשהנידון העיקרי הוא על עצם גדרי ספק ספיקא (סי' קי), הוא לא נחית לחלק בין שמוטה לשבורה, דהא עיקר הדיון הוא בעצם היכולת לצרף ספק של חסרון ידיעה לספק ספיקא. ולכן הוא נוקט שם שמוטה ושבורה בחדא מחתא כדי להבהיר את העיקרון שאפשר לעשות ספק ספיקא כשאחד מהם מבוסס על חסרון ידיעה שאפשר לבררו על ידי בדיקה. ובאמת באופן עקרוני היה ניתן להשוות בין שבורה לשמוטה, כיון שמעיקר הדין גם בשמוטה אפשר לבדוק. והוא סמך על כך שהוא

22. ומה שכתב (סי' נה ס"ב) להחמיר בשמוטת ירך במקום שאין הפסד מרובה, אינו נוגע לנידון דידן כלל, דשם מדובר על החמרה כשאינו בקי באיעכול ניביה, ואין שם שייכות לעניין ספק ספיקא.

מציין לסי' נ"ג שנוכל להבין שאין דבריו אמורים בסי' ק"י אלא ברמה העקרונית, אבל בפועל יש חילוק בין שבורה לשמוטה, כיון שבפועל אין בודקים ואוסרים בשמוטה ומתירים בשבורה.

י. לפי האמור יש להקל בספקות שונים שאין כיום מי שיכול לפושטם

הש"ך שלל ספק ספיקא באיעכול ניביה בגלל חסרון ידיעה

ובגמרא (חולין נד ע"ב) נאמר: "אמר רב מתנא: האי בוקא דאטמא דשף מדוכתיה טרפה, ורבא אמר: כשרה, ואי איפסיק ניביה, טרפה. והלכתא איפסיק נמי כשרה, עד דמתעכלא אתעכולי", ע"כ. והרמב"ם (הל' שחיטה פ"י ה"ג) כתב: "בהמה שנשמט הירך שלה מעיקרו ויצא מן הכף שלו, אם נתאכלו ניביו והן היתרות שבעצם הכף שיוצאות על העצם הזכר ואוחזות אותו, הרי זו טרפה, ואם לא נתאכלו, מותרת", עכ"ל. וכתב רבינו פרץ (הגהות סמ"ק סי' רא, דין נשמט ירך הגהה ב) וז"ל: "ואם אינו בקי אי איעכול ניביה אי לא, מספיקא טריפה. אמנם אם מצאו שמוטה לאחר שחיטה ואינו יודע אם לאחר שחיטה אם קודם שחיטה, כשרה, דודאי בשעה מועט לא איעכול ניביה. ובלבד שידע שלא היתה שמוטה בשעה שהביאווה לשחוט", עכ"ל. וכן העתיק המרדכי (חולין סי' תריג) את כל הגהתו שם, וסיים דכל דבריו שם הם מיסוד רבינו פרץ. וכן כתב ההגמ"י (דפ' קוש' הל' שחיטה פ"י ה"ד). ובשערי דורא (סי' פו) כתב וז"ל: "ואנו אין בקי אין באיעכול ניביה, ונוהגין להטריף כשיש לנו ספיקא בבוקא דאטמא דשמא איעכול ניביה", עכ"ל. וכן כתב באיסור והיתר (סי' נ' אות ג) וז"ל: "ואין אנו עתה בקי אין להבחין אי גם איעכול ניביה או אם נפסק לבדו. ונהגו להטריף", עכ"ל. וכן כתב הרמ"א (י"ד סי' נה ס"ב) וז"ל: "וכן אם לא נתעכלו רק מיעוטן ורובן קיים, כשר מדינא. אך יש אומרים דאין אנו בקי אין באיעכול ניביה, לכן יש לאסור כל שמוטת ירך שמא איעכול ניביה", עכ"ל. והש"ך (שם סק"ד) הביא את דברי רבינו פרץ והראשונים הנ"ל והקשה וז"ל: "ומשמע מדבריהם שכתבו ובלבד שידע שלא היתה שמוטה בשעה שהובאה לשחוט כו', דאי איכא ספיקא אם היתה שמוטה קודם לכן או לא, טרפה. וקשה, דהא הוי ספק ספיקא, ספק לאחר שחיטה נשמט, ואת"ל קודם שחיטה דילמא לא איעכול ניביה. מיהו בהגהות שבסוף ספר איסור והיתר [כלל נ' דין ה] מתיר בכה"ג מטעם ספק ספיקא, אבל משמעות הפוסקים דלעיל לא משמע הכי וכו'. נראה

לומר דאע"ג דאיכא ספק ספיקא, כיון דהספק הוא מחמת חסרון ידיעה לא הוי ספק ספיקא כדלקמן [סי' צח ס"ק ט' וסי' קצ ס"ק סא וסד], דלא כתשובת משאת בנימין [סי' נ] שכתב דלענין ספק ספיקא לא איכפת לן במה שהוא חסרון ידיעה ע"ש, עכ"ל. וז"ל ההגהות שבסוף האיסור והיתר שהביא הש"ך: "איעכול ניביה וכו'". ואפילו אם אינו יודע בודאי שהיה שלם קודם השחיטה רק שלא ראה השבירה מקודם להדיא, דיש כאן ספק ספיקא ספק שמא לאחר השחיטה ואת"ל קודם שמא לא איעכול ניביה", עכ"ל. ועל זה הקשה הש"ך את קושייתו מדברי הפוסקים הנ"ל.

הסוברים שיש לנקוט ספק ספיקא נוקטים שכולם אינם בקיאים

אמנם לפי מה שהתבאר, יש חילוק גדול בין דברי הראשונים הנ"ל ובין דברי האיסור והיתר וההגהות ודברי הרמ"א. רבינו פרץ וסיעתו יצאו מתוך ההנחה הפשוטה שבסתמא דמילתא חכמים יכולים להבחין אי איעכול ניביה אי לא, וכל הנידון שלהם הוא כמפורש להדיא בדבריהם, בכגון שהחכם שאליו הגיעה השאלה אינו יודע להבחין אי איעכול ניביה. ודווקא לגבי זה אמרו רבינו פרץ וסיעתו שיש הכרח שהוא ידע שלפני השחיטה היא לא היתה שמוטה, דבנידון זה שכולם בקיאים ורק הוא לא בקי, יש לומר שזוהי "דעת שוטים" ו"חכם יכול לברר" אי איעכול אי לא איעכול, ולכן אין כאן ספק ספיקא. אבל לפי המנהג שמציינים השערי דורא והאיסור והיתר והרמ"א, שנהגו להחמיר בכל שמוטה כיון שלא בקיאים להבחין בין איעכול ללא איעכול, נמצאה חומרתם קולתם, דספק זה כבר יכול להיחשב ספק גמור, דכאשר מסופק הדבר לכלל החכמים שבמקומם, אין כאן ספק שוטים אלא ספק גמור, ולכן הוא יכול להצטרף לספק ספיקא.

הש"ך אזיל בזה לשיטתו אבל לכאורה עדיין קשה לפי הגדרתו מצד אחר

אמנם נראה שהש"ך אזיל בזה לשיטתו שדחה מעיקרא את קושיית הט"ז ואת חילוקו, וכפי שהתבאר לעיל (עמ' תמט ואילך). ולכן לשיטתו אין מקום לחלק בין ספק שהסתפק לחכם מסוים כששאר חכמי דורו יכולים לפשוט את הספק ובין כשהסתפקו בזה כל חכמי המדינה. ולכן היה נראה לו שדברי רבינו פרץ וסיעתו שוללים גם את דברי ההגהות באיסור והיתר, ובכל מקרה יש לשלול דין ספק ספיקא שמושגת על חסרון ידיעה. דא עקא, שלפי שיטתו (נקוה"כ סי' צח על הט"ז סק"ו) היה צריך להקל כאן, דלדבריו "הא אפשר למיבדק וכו', אלא דמחמירין

ואמרינן דלא בקיאי אנן בבדיקה, הילכך ודאי ספק מעליא הוא, עכ"ל. ואם כן, היה צריך להתחשב בספק זה ולצרפו לספק ספיקא, דזו הסיבה שבגבינה שנחלבה מבהמה שנמצא בה סירכא הוא טוען שאפשר להקל בספק ספיקא, וצ"ע. והסברה הזאת אמורה להיות נכונה גם במקרה של חכם אחד שמסופק, דהא כאמור הש"ך אינו מחלק בין כל הדור לבין חכם אחד, דהא גם הוא יכול ללכת ולהראות את הבוקא דאטמא לחכם אחר שיודע אי איעכול ניביה אי לא איעכול ניביה. ולשיטתו די בעצם האפשרות הזאת לגרום לכך שזהו ספק שאפשר לצרפו ואין לדונו כספק מחסרון ידיעה, ואם כן קשה מדוע כאן החמרנו, וצ"ע.

אין מקום להחמיר בספק הקיים בעכבר שנפל לשומן מצד חסרון ידיעה

ובעניין שומן שנפל לתוכו עכבר (סי' קד ס"ב), נחלקו הראשונים אם השומן משביח כמו בחומץ ושיכר או שהוא נפגם. והש"ך (סק"ד) כתב שספק זה אינו מצטרף ואינו נחשב ספק מכיון שהוא ספק מחסרון ידיעה. ולכן החמיר בזה הרמ"א, אף שיש כאן ספק ספיקא: ספק אולי לא נכבש שם מעת לעת, ואת"ל נכבש, אולי פגם. ואולם לכאורה לא מובן מדוע יש כאן דין חסרון ידיעה. ולא מיבעיא לסברתו הצודקת הראשונית של הט"ז שכאשר כל חכמי הדור אינם יודעים לפשוט את הספק, דחשיב ספק מעליא, אלא אפילו לסברת הש"ך הנ"ל הוא היה צריך להתיר לשיטתו. דזה שאנחנו מחמירים על עצמנו ואיננו טועמים ובודקים האם השומן באמת נפגם או משביח, היה צריך להיחשב לספק גמור כמו בנידון דסירכא. וגם לפי סברתו השניה של הט"ז, כשבא לחלק בין כחל ובין סירכא דריאה, היה מקום להקל כאן, דהקביעה שהוא משביח אוסרת לגמרי, והוי ממש כמו בסירכא דריאה שהקלנו. ואל"בא דאמת נראה שהרמ"א אינו מחמיר בזה מעיקר הדין, וזה שהתיר בהפסד מרובה מלמד שדעתו להקל מעיקר הדין, וכשיטתו המבוארת בהקדמתו לתורת החטאת וכנ"ל. ומה שלא היקל בפשיטות מצד ספק ספיקא, היינו משום שדרכו להתחשב יותר בסברת הרא"ש מאשר בסברת הרמב"ם דפליג עליה. ויש להאריך בזה עוד אבל אכמ"ל.

האחרונים נוקטים שספק אם הגיע או יצא בין השמשות חשוב ספק מחסרון ידיעה

והב"ח (אר"ח סי' רסא ד"ה ספק חשיכה) והמג"א (שם סק"א) והמשנ"ב (שם סק"א) כתבו שמי שמסופק אם הגיע זמן בין השמשות או לא, אסור לו לעשות מלאכה.

והוסיפו הפמ"ג (א"א סק"א) והבה"ל (שם ד"ה בין השמשות) דהיינו גם באיסורי דרבנן כמו הפרשת תרומות ומעשרות. וביארו שהטעם לכך הוא שזה חסרון ידיעה, "דספק חסרון חכמה אין נכנס כלל בגדר הספק". וכן כתב הבה"ל (שם ד"ה עירובי חצרות) גם לעניין עירובי חצרות שאינו מועיל כשמסתפק אולי כבר הגיע הלילה, וכן כתב (סי' שמב ד"ה בין השמשות) לעניין בין השמשות של צאת השבת.

אין הכרח לומר שיש בזה איסור והדין ישתנה לפי מהות הספק

ואולם, כבר התבאר במקום אחר (ט"ח שבת ח"ג עמ' עג) שיש לדחות את הכרחו של ה"ב"ח מדברי רש"י, ולכן אין שום הכרח לומר שיהיה איסור בספק בין השמשות. ולפי כל מה שהתבאר לעיל, אם האדם אינו יכול לבדוק אם הגיע בין השמשות, וכגון שבתים מסתירים לו את האופק ואין לו אפשרות ללכת למקום שבו רואים את האופק, או ביום המעונן וכדומה, אין מקום להחמיר משום חסרון ידיעה. ואין זה משנה שיש אנשים במקום אחר שיכולים לדעת אם הגיעה השקיעה אם לאו. ואמנם בימינו שיש לוחות שבהם מפורט מתי השקיעה, אם אין לו לוח ולאנשי מקומו יש לוח, או שהוא אינו יודע איך להשתמש בלוח וכדומה, אין זה נחשב ספק. והבה"ל (סי' רסא שם ד"ה ביה"ש) העלה עוד סברה שבגללה לא יועיל ספק ספיקא להתיר, דזהו ספק ספיקא משם אחד. והיינו משום שיש רק ספק אחד לפניו אם עכשיו הוא יום או לילה. אמנם נראה שאליבא דאמת יש להבדיל בעניין זה בין שני מצבים של ספק. אם האדם מסתפק שמא כבר הגיע בין השמשות או שהוא מסתפק כבר יצא בין השמשות, משום שנראה לו שאולי עדיין מוקדם או מאוחר לזמן זה, יועיל הדבר להצטרף לספק ספיקא, אפילו שהוא משם אחד, וכמו שהתבאר לעיל (עמ' תכב), שלספק המורכב מסיכויים שווים אפשר לצרף ספק נוסף אף אם הוא משם אחד. ואולם אם הוא מסופק אם עכשיו בין השמשות משום שאינו יודע כלל מהי השעה ומהי מידת ההארה הקיימת בחוץ, בזה באמת אינו מתווסף שום צד מהותי מלבד עצם הספק שמא זהו יום ושמא זהו לילה.

החומרא בשיעורי מבוי אינה קשורה לחסרון ידיעה

ובדין היתר מבוי על ידי לחי או קורה, מבואר בגמרא (עירובין ג' ע"ב) אליבא דרבא בשם רב נחמן שמשערים את הגובה והאורך של הקורה או הלחי של המבוי לפי טפחים מרווחים, אך החישוב של רוחב פתח המבוי נעשה לפי טפחים מצומצמים, ודי בעשר אמות מצומצמות כדי שלא יהיה אפשר להסתפק בלחי

וקורה לתיקון המבוי. וכן פסק בשו"ע (או"ח סי' שסג סכ"ו). והקשו האחרונים שלכאורה היה צריך ללכת לקולא בספיקא דרבנן, ותירץ התוספת שבת (שם סק"ג) דאזלינן לחומרא כיון שזהו ספק מחסרון ידיעה, וכן כתב בשמו בה"ל (שם ד"ה מרווחים). וקשה טובא, דלכאורה זהו דין שכתוב במשנה ובגמרא. ולא שייך לומר שיש כאן חיסרון ידיעה. וכי רב נחמן ורבא לא ידעו אם מדובר על שוחקות או עצבות, שלכן הוצרכו להחמיר. ועוד יותר קשה לומר שח"ו ספקם של רב נחמן ורבא יוגדר כספק מחסרון חכמה. אמנם נראה לכאורה פשוט שכך קיבלו חכמים שזו היתה התקנה מעיקרא. ומעין סברת הרשב"א בתערובות, דכיון שיש צורך לשער את המידה, הקפידו חכמים ששיעור המידה יהיה תמיד לחומרא. וגם לא היה שייך מבחינת עיקר התקנה לסמוך סמיכה בכל הכוח על אפשרות אחת מבין שתי האפשרויות של חישוב האמה, דאין זה נכון אליבא דאמת שזוהי האמה ואין בלתי. ולכן קבעו חכמים את תקנתם מעיקרא שהשיעור יהיה תמיד לחומרא.

במקום שהסכימו חכמי ישראל להחמיר, יש להחמיר גם בספק של כל הדור

יש להעיר שמצינו דברים שמחמירים בהם משום שאיננו בקיאים במה שהיו חכמי הדורות הקודמים בקיאים בהם, כגון כתמים בגוונים הקרובים לאדום, שאנו מחמירים בהם מחמת חסרון ידיעתנו (טוש"ע יו"ד סי' קפח ס"א), וכגון כתם שיש ספק אם הוא דם או צבע, שלפי דין הגמרא יש לבדוקו בשבעה סממנים, והשו"ע (שם סי' קצ סל"א) כתב שכיון שאיננו בקיאים בז' הסמנים, יש להחמיר בכל ספק. וכן לגבי חציצה בנטילת ידיים בטבעת שלא ברור אם היא נחשבת רפויה (רמ"א או"ח סי' קסא ס"ג), ולעניין כחוש או שמן (יו"ד סי' קה ס"ו), ועוד. ולפי מה שהתבאר שספק של כל הדור אינו נידון כספק מחסרון ידיעה, הסיבה להחמרות הללו אינה משום חסרון ידיעה אלא משום שכך ראו לנכון גדולי ישראל להנהיג את עדת ישראל כדי למונעם ממכשול. וכן ישנה סמכות לכל מרא דאתרא להנהיג במקומו כפי הבנתו. ולכן אין מזה סתירה למה שהתבאר בעניין ספק מחסרון ידיעה.

מסקנות העולות ממה שהתבאר

העולה מכל הנ"ל שספק שכל הדור אינו יודע להכריעו נחשב ספיקא מעליא. ואפילו ספק שחכמי המקום מסופקים בו ויש חכם גדול במקום אחר שיכול להכריעו, נחשב לספק. ואף ספק שיש הרבה אנשים שיכולים להכריעו אך יש טרחה גדולה לבדוק ולהכריעו, או שאין שהות לעשות זאת, ניתן להקל בו בדרבנן.

ואולם אם מדובר על ספיקא דאורייתא, אין לסמוך על חזקת היתר כשיש ריעותא לפנינו והאפשרות להקל היא רק על ידי תליה בחסרון החכמה, דאין חיסרון חכמה ראוי להיתלות בו, והרי זה כספק רגיל, שכאשר יש ריעותא לפנינו צריך להחמיר בו כבכל ספיקא דאורייתא.

ולפי מה שהתבאר שספק מחסרון ידיעה הוא כזה שיש אפשרות לבררו בקלות אצל חכמי המקום, אך ספק שקשה לבררו אינו נחשב לספק מחסרון ידיעה, נראה שגם במקרה של ספק ספיקא אין להקל אם אחד הספקות הוא ספק מחסרון ידיעה, דכיוון שאפשר לברר בקל, יש לברר. ובאמת הדעת נותנת לומר שלספק כזה אין שם ספק כלל, ואין חילוק בין ספק דרבנן לספק ספיקא.