

ס י מ ן ט

ספק ספיקא מתהפך

א. רוב ככל הראשונים לא הצריכו שספק ספיקא יהיה מתהפך וכך נראה בסברה

דברי התוס' בספק אינו בקי בפתח פתוח ספק נאנסה

הגמרא (כתובות ט' ע"ב) מסבירה את תקנת חכמים לישא בתולה ביום רביעי: "בתולה נשאת ליום הרביעי. ליום רביעי אין, ליום חמישי לא. מאי טעמא, משום איקרורי דעתא. ולמאי, אי למיתב לה כתובה, ניתב לה! אלא לאוסרה עליו", ע"כ. וכתבו התוס' (שם ד"ה אי) וז"ל: "משמע אם היה בא לבית דין היה נאמן להפסידה כתובתה, אף על פי שלאוסרה עליו לא היה נאמן משום דאית לן למימר דשמא אינו בקי בפתח פתוח, ואוקמה בחזקת היתר, אבל מכל מקום כתובתה הפסידה אף על פי שיש לנו לומר שהוא טועה בפתח פתוח, דאית לן למימר אוקי ממונא בחזקת מריה. וקשה, דאמאי מפסידה כתובתה, והא הוה ספק ספיקא, ספק אי הוא בקי בפתח פתוח אם לאו, ואם תמצא לומר פתח פתוח הוה, ספק באונס ספק ברצון וכו'. וי"ל דלא חשיב ספק ספיקא כהאי גוונא, משום דהאי ספיקא שמא באונס היה לא חשיב ספיקא גמורה למיתב לה כתובה, דאימור קודם שנתארסה נאנסה", עכ"ל. ומבואר מדבריהם שאין כאן ספק ספיקא לטובתה, משום שהספק השני שמא נאנסה הוא גם לרעתה, דהא ייתכן שנאנסה לפני שאירס אותה ואז אין לה כתובה מאתים.

חידוש היש מפרשים בתוס' ישנים שצריך שספק ספיקא יתהפך

אמנם בתוס' ישנים על הגיליון כתוב: "ויש מפרשים דהכא לא חשיב ספק ספיקא, דאין יכולין להתהפך ולומר ברישא ספק באונס ספק ברצון ואת"ל ברצון ספק וכו', ולהכי לא חשיב אלא חדא ספיקא", עכ"ל. ומבואר מדבריהם שספק ספיקא שאינו יכול להתהפך אינו חשוב ספק ספיקא, ואין הוא נחשב אלא כספק אחד. דהא אם נאמר שהיא נבעלה ברצון, לא שייך לומר שאולי הוא לא היה בקי

בפתח פתוח, דכבר הנחת שהיא בעולה. וכן הובא בשטמ"ק (שם ע"א ד"ה ואיבעית אימא). ובשטמ"ק במקום אחר (ב"ק יא ע"א סוד"ה וז"ל הר"ש) הביא דעה החולקת על התירוץ הזה וז"ל: "והקשה הר"ר משה ז"ל על מה שמפרש [בפרק קמא דכתובות] גבי האומר פתח פתוח מצאתי דלא אמרינן ספק ספיקא אלא אם כן יכול לומר ספק ספיקא לכל צד, דהא הכא¹ לא מצינן למימר ספק ספיקא איפכא", עכ"ל. ומבואר שהר"ר משה ז"ל רצה לדחות את התירוץ הזה בגלל הספק ספיקא שנאמר בשליה. דהתם מיקלים משום שספק שמא אין ולד בשליה, ואת"ל שיש ולד, שמא לא יצא רובו. והרי אי אפשר לומר להיפך, ספק לא יצא רובו ואת"ל שיצא רובו, ספק אין בו ולד, דאחר שהנחת שכבר יצא רובו, לא שייך להסתפק שמא אין שם ולד כלל. ובכל זאת מבואר שאומרים ספק ספיקא בכהאי גוונא.

מדברי רוב ככל הראשונים נראה שלא הצריכו שספק ספיקא יתהפך

ובאמת מדברי רוב ככל הראשונים רואים שלא נקטו כדעתם של אותם יש מפרשים בגיליון אלא כדעתו של הר"ר משה, שיש להקל בספק ספיקא אף בכה"ג שאין הוא מתהפך. כבר בעל התוס' ישנים עצמו כותב שנראה לו לתרץ אחרת את הקושיה, ולפי תירוץ עקרונית היה שייך כאן ספק ספיקא ואף שהוא אינו מתהפך, אלא שהבעל טוען טענת דמים, ויורד הספק שמא אינו בקי בפתח פתוח. וכן יש ללמוד מהתוס' שקיבלו עקרונית את הספק ספיקא הזה ולא חשו לכך שהוא אינו מתהפך. וכן יש ללמוד מכך שרוב ככל הראשונים העלו בסוגיה שם אפשרויות שונות של ספק ספיקא שבהן רואים בעליל שמיקלים בספק ספיקא אף שהוא אינו מתהפך. תוס' (שם) בהמשך מעלים את האפשרות שיהיה לה ספק ספיקא: "ספק מוכת עץ ויש לה כתובה, ואפילו את"ל דרוסת איש אימור תחתיו נאנסה ונסתחפה שדהו ויש לה כתובה", והוצרכו לתרץ דמוכת עץ לא שכיחא. וכן הקשה ר"י (הר"ד בשטמ"ק כתובות לו ע"א ד"ה ובקונט' כתוב), והוצרך לתרץ בדרך אחרת. ולכאורה לא היה מקום לספק ספיקא זה, דבדיוק כמו שטענו היש מפרשים, גם כאן אין הוא מתהפך, דאם נתחיל אותו מהצד השני, ונאמר את"ל נאנסה שלא תחתיו, כבר אי אפשר לומר שאולי היא מוכת עץ.

וכן העלו התוס' (שם ט' ע"א סוד"ה ואי), הרמב"ן (שם ד"ה והא דאמרינן), הרא"ה (שם ד"ה אמר ר' אלעזר), הרשב"א (שם ד"ה ואמאי), הריטב"א (שם ד"ה אי נמי), ר' וידאל קרשקש (שם ד"ה ואמאי ספק) והר"ן (שם ד"ה ואמאי ספק) את הספק ספיקא: ספק מוכת

1. בנידון דיציאת מקצת שליה.

עץ ספק דרוסת איש, ואת"ל דרוסת איש ספק באונס ספק ברצון. והרי גם כאן הספק ספיקא אינו מתהפך, דבדיוק באותו אופן שעליו דיברו היש מפרשים, גם כאן לא שייך לומר ואת"ל נבעלה ברצון, אולי היא היתה מוכת עץ. והתירוצים שתירצו הראשונים דחו את הספק ספיקא הזה רק מצד שכיחותו הנמוכה או מטעמים אחרים, אבל לא מצד שהוא אינו מתהפך.

הוכחות נוספות לכך מדברי הראשונים והשו"ע

וכן מוכח מדברי ראשונים נוספים שיש לדון ספק ספיקא גם כשאינו מהתפך. יעוין בפר"ח (סי' קי, דיני ספק ספיקא אות יג) שהוכיח כן מדברי התוס' (חולין יא ע"א ד"ה אתיא מפרה) והרא"ש (חולין פ"א סי' טז) והשו"ע (יר"ד סי' פא ס"ב) שהיקלו במקרה שבו עשו גבינות מכמה בהמות ונמצאה אחת מהן ספק טריפה משום ספק ספיקא: ספק אינה טריפה, ואת"ל טריפה, אולי אחר החליבה נטרפה. ואע"פ שהספק ספיקא אינו מתהפך, דאחר שהוכרע שהבהמה נטרפה לפני החליבה, אין מקום להסתפק אם היא נטרפה. ויעוין באריכות לעיל (עמ' תמט ואילך) בביאור ספק ספיקא זה. וכן הוכיח מדברי הרא"ש דלעיל (עמ' תח) בעניין חדש, שהיקל בתבואה שיש ספק אם היא מהשנה הזו או משנה שעברה, ואת"ל שהיא מהשנה, שמא השרישה קודם העומר. והרי ברור שאם השרישה אחר העומר של השנה, אין מקום להסתפק שמא היא משנה שעברה. וכן הוכיח הפר"ח (שם) מדברי רש"י (גיטין מה ע"ב ד"ה ואמרי) שהיקל בספר תורה שנמצא ביד נכרי משום ספק ספיקא: ספק ישראל כתבו, ואת"ל גוי כתבו, שמא כתבו למכור לישראל ולא לשם ע"ז. והרי ברור שאם נכריע שכתבו לשם ע"ז, לא תהיה משמעות לספק מי כתבו. והאריך הפר"ח בראיות נוספות מדברי הראשונים.

וכן יש להוכיח מדברי ר"ח (ביצה ד' ע"א) שכתב על מקרה שאדם דרס ליטרא קציעות תרומת באחת החביות שלפנינו, ואיננו יודעים באיזו חבית דרס ובאיזה מקום בחבית דרס, שההיתר הוא משום ספק ספיקא. ואף על פי שזהו ספק ספיקא שאינו מתהפך, דאחר שהוכרע שדרס בצפונה או בדרומה של החבית, אין מקום להסתפק באיזו חבית דרס.

ובכנסת הגדולה (יר"ד סי' מט הגב"י אות ד) כתב שאף השו"ע דן ספק ספיקא במקום שאינו מתהפך, שכן היקל (שם ס"ד) בקורקבן שהיה בו נקב ולא ידוע אם הנקב מחמת חולי או מחמת מכה. וטעם ההיתר הוא שיש בדבר ספק ספיקא – ספק מחמת חולי, ואת"ל מחמת קוץ, שמא לא נכנס הקוץ לאיברים הפנימיים.

והעתיק בזה את דברי האוהל מועד (שער הטריפות דרך ד' נתיב יא) שכתב כן להדיא (אך הביא גם שיטה מחמירה). והרי הספק ספיקא אינו מתהפך, ואעפ"כ היקל השו"ע.

הריב"ש נקט כדברי היש מפרשים

אמנם, בדברי הריב"ש (סי' קצב ד"ה ומה שאמרת) מבואר כדברי התוס' ישנים הנ"ל, וז"ל: "ומה שאמרת שאינו תרתי ספיקי אפילו לפי הנחתך, הוא כפי הכלל שמסרו לנו התוספות בהרבה מקומות בתלמוד שאין נקרא ספק ספיקא אלא כשהם שתי ספקות בכל צד, בין שנקח הספק האחד ראשון או האחר, כגון ספק שרץ ספק צפרדע, ואת"ל שרץ ספק נגע ספק לא נגע. ואם נקח ראשונה ספק נגע ספק לא נגע, עדיין נשאר הספק הב', דאף את"ל נגע, ספק שרץ ספק צפרדע. אבל בכאן אם נקח הספק לומר ספק עוף זה הוא ממין פרס ועזניה ספק אינו, איך יכול להוסיף עוד ספק אחר², עכ"ל. ומבואר כנ"ל, שכדי להיחשב ספק ספיקא מעליא יש צורך ששני הספקות יתהפכו. וכבר הקשו על הריב"ש כמה אחרונים (מהר"ט י"ד סי' ב' ד"ה וצריך, ועוד) שלא ברור למה התכוון באומרו "שמסרו לנו התוספות בהרבה מקומות בתלמוד", דלכאורה לא מצינו כן בשום מקום מלבד היש מפרשים בגיליון התוס' ישנים הנ"ל.

אין ללמוד מדברי הרשב"ם שספק ספיקא צריך להיות מתהפך

ובקונטרס עץ הדעת (שורש א' ענף ב, כ' ע"ב) המיוחס למהר"ם בן חביב כתב שכוונת הריב"ש למה שכתב הרמב"ן (ב"ב נה ע"ב ד"ה ספק ביאה), וז"ל: "והרב ר' שמואל פירש דספק ביאה טהור משום דספק ספיקא חשיב ליה ר' אליעזר, ורבנן סברי חד ספיקא הוא ספק נגע ספק לא נגע, ואינו נקרא ספק ספיקא אלא בכגון שאתה אומר אם תמצו לומר נגע ספק שרץ ספק צפרדע", עכ"ל. והבין העץ הדעת שרבנן אינם מחשיבים זאת כספק ספיקא משום שאי אפשר להופכו ולומר את"ל נגע ספק נכנס ספק לא נכנס. ואולם לכאורה נראה פשוט שלא לכך התכוונו הרשב"ם והרמב"ן, ולא באו אלא לומר שלחכמים יש כאן ספק ספיקא משם אחד.

2. אפשר לעשות ספק ספיקא בדרך אחת: ספק אולי לפרס ועזניה יש רק סימן טהרה אחד ולזה יש שנים, ואת"ל שיש להם שנים, אולי זה שלפנינו אינו פרס ועזניה. אבל אי אפשר הפוך: ספק זה שלפנינו אינו פרס ועזניה, ואת"ל שהוא פרס ועזניה, אולי יש להם רק סימן אחד ולזה יש שנים. דאחר שהנחת שהוא כבר הפרס או העזניה, לא שייך להסתפק ספק שני זה.

ובדברי הרשב"ם במקורם (שם ד"ה וחכמים) איתא: "וחכמים מטמאים – דסוף סוף מה לי שדה אחת מה לי ב' שדות, חדא ספיקא היא שמא הלך עד הקבר והאהיל שמא לא הלך וספיקו טמא", עכ"ל. הרי מבואר בדבריו שחכמים מחשיבים זאת כספק ספיקא משם אחד, וזו הסיבה שהם מחמירים. ואין נראה כלל שחכמים מודים לר' אליעזר שיש שני ספקות ומחמירים רק משום שהספק ספיקא אינו יכול להתהפך. וכן מבואר בתוס' ר"ד (שם ד"ה נעל) וז"ל: ורבנן דמטמו סבירא להו הכל חד ספיקא הוי ספק נגע בטומאה ספק לא נגע, שהמצר לא מעלה ולא מוריד כיון שאינו יודע אנה הילך. ור' אליעזר סבר כיון שיש מיצר ביניהם, וכן שתי שדות, כספק ספיקא דמי", עכ"ל.

קושי גדול על עצם המציאות של ספק ספיקא שאינו מתהפך

ולכאורה דברי היש מפרשים ודברי הריב"ש קשים מאוד. דלכאורה העובדה שאין אפשרות לעשות ספק ספיקא אם מתחילים מהספק השני, היא אך ורק מכיוון שבעצם הצבת הספק השני כבר מניחים כדבר המובן מאליו שהכרענו את הספק הראשון לחומרא. דכאשר אנו פותחים ואומרים שיש להסתפק אם הבעילה היתה באונס או ברצון, אנחנו כבר מניחים שהיתה בעילה לפי שני הצדדים. ומכיון שזו ההנחה הסמויה שאנחנו מניחים, ברור שאחר כך איננו יכולים להעלות אפשרות שאולי לא היתה בעילה, והוא אינו בקי בפתח פתוח. אבל ההנחה הסמויה הזאת היא מוטעית, דאין אנו יכולים להניח הנחה כזאת כמובנת מאליה, מאחר שיש להסתפק לגביה אם היא נכונה אם לאו. ואם אנו כבר באים להציב את הספקות מהספק השני, היינו צריכים לשאול אולי היא נאנסה ואולי היא לא נאנסה, ואם תמצא לומר שהיא לא נאנסה, אולי היא בכלל לא נבעלה והוא אינו בקי בפתח פתוח. ואם היינו מציגים כך את השאלה, היה לנו ספק ספיקא מעליא. וכך באמת היה ראוי לנו להציג את הספק הזה, כי הוא דן אם יש לנו גורם של היתר שהוא אונס, ואנחנו צריכים להתמקד בשאלה אם אכן הגורם הזה היה או לא היה. ואין לנו שום סיבה להבליע בספק הזה את הקביעה שאם היא לא נאנסה אז היא בודאי נבעלה ברצון. דמהיכא תיתי להניח כדבר פשוט שהיא נבעלה. ובאמת כדי לאסור את האישה על בעלה יש צורך שיתקיימו שני גורמי איסור: האחד, שהיא נבעלה, והשני, שהיא לא נאנסה. ולכן יש מקום לעורר ספקות על שני הגורמים הללו. אולי היא לא נבעלה ואולי היא נאנסה. אמנם אליבא דאמת נראה שאין זה נכון להציב כך את הספקות ולהתחיל מהספק השני, כיון שהסדר ההגיוני מחייב שקודם נשאל את השאלה הבסיסית אם היא בכלל היתה בעולה,

ורק אם אנו מעלים את האפשרות שהיא באמת היתה בעולה, יש מקום להציב את הספק אולי היא נאנסה. ולכן גם אין אנו צריכים לשאול שאלה סתמית האם היא נאנסה אם לאו, כי אם אנו כבר מציבים את הספק על בסיס זה שהיא נבעלה, כבר אפשר לשאול את השאלה באופן יותר מתאים: האם היא נאנסה או נבעלה ברצון. אבל מיניה וביה כיון שכך נכון להציב את הספקות, גם אין מקום לפרוך את הספק ספיקא הזה שאין אפשרות לקיימו אם מתחילים מהספק השני, דאין זה נכון להתחילו מהספק השני.

ובאמת כשנמנעים מלפשוט בצורה סמויה את הספק השני, רואים שגם ספק ספיקא שאינו מתהפך, הוא בעצם מתהפך. ולדוגמה במקרה של גבינה מבהמה שיש בה סירכא, נכון הוא שאם קובעים שנטרפה קודם שנחלבה אין מקום להסתפק האם נטרפה, אך אם נמקד את השאלה רק על הסירכא, נמצא שגם אם נפתח בספק על עיתוי הסירכא זה עדיין לא יפשוט את השאלה אם היא טריפה או לא, שהרי גם אם הסירכא קדמה לחליבה, עדיין יש ספק אם זו סירכא שמטריפה או לא. וכן בספק ספיקא של גבינה מבהמה שנמצאה ספק טריפה, אף אם נתחיל מהשאלה מתי נטרפה, נוכל להפוך את הספק, בתנאי שנמקד את הספק הראשון בשאלת העיתוי של המאורע ולא נחליט שהמאורע אכן הטריף את הבהמה. וכן בספק ספיקא של ספק מוכת עץ ואת"ל דרוסת איש, ספק אונס ספק ברצון, ניתן להפוך את הספק אף כשמתחילים מהספק דאונס ורצון, דאם נסתפק רק האם המאורע קרה באונס או ברצון, נוכל לדון אחר כך מה באמת קרה במאורע, והאם היא אכן נבעלה. ובעצם ההכרעה שהמאורע קרה ברצון, עדיין לא כלולה הקביעה שהיתה בעילה. וכן הוא בכל ספק ספיקא שאינו מתהפך, שאם נמקד את הספק רק על השאלה שבה הוא דן, בלי להכריע את הספק השני, הספק ספיקא יוכל להתהפך.

בנידון הריב"ש התמיהה היא לאידך גיסא

ובנידון של הריב"ש, הסיבה שהספק ספיקא אינו מתהפך היא משום שיש בו טעות מיניה וביה. כאשר אנו פותחים ואומרים שיש להסתפק לגבי העוף בעל שני הסימנים שבא לפנינו אם הוא פרס ועזניה או שהוא עוף אחר, אנחנו כבר מניחים שלפרס ועזניה יש שני סימנים. ואם כן העובדה שלאחר הצבת הספק הראשון כבר אי אפשר להציב את הספק השני, אינה משום שאירע איזה שהוא חידוש או איזה שהוא נס ופלא, אלא משום שמלכתחילה כבר הנחנו שאין מקום לספק השני. אבל אם היינו מסתפקים גם על זה, היה לנו ספק ספיקא מעליא. אמנם

בנידון זה נראה שאליבא דאמת לא היה מקום כלל להתחשב בספק השני, אך מטעם אחר. דמה שדנים אם לפרס ועזניה יש סימן אחד או שנים, הוא דיון שמצד עצמו אינו נוגע לנידון עצמו, דכל זה רק דיון מקדים בשאלה האם בכלל יש אפשרות שהעוף שלפנינו הוא פרס ועזניה. אבל בסופו של דבר יש כאן רק שאלה אחת: האם העוף שלפנינו הוא פרס ועזניה או לא. וזה שעקרונית הוא לא היה יכול להיות פרס ועזניה או זה שעקרונית הוא היה יכול להיות פרס ועזניה, הוא ספק שאין לנו שום סיבה לצרפו לשאלה המעשית שלפנינו. ולכאורה זה ממש ספק ספיקא משם אחד.

ממה נפשך אין צידוק לקיומו של ספק ספיקא שאינו מתהפך

והשתא קשה ממה נפשך: אם יש באמת צד אמיתי בספק השני, דהיינו שאליבא דאמת יש מקום להסתפק בנידון השני, וכמו בנידון של הספק שמא היא לא נבעלה, אם כן אין זה צודק להציב מלכתחילה בספק הראשון את אותה הנחת יסוד שאליבא דאמת היא אינה מוכרחת ויש מקום להסתפק לגביה. ואם אין צד אמיתי בספק השני, וכמו בנידון של ספק אם לעזניה יש סימן אחד או שני סימנים, אם כן אין כאן ספק ספיקא כלל. ואפילו אם מתחילים את הצבת הספקות מהנידון השני, אין מקום להציבו כספק, כיון שאין מקום להסתפק בו.

הסבר הרמ"ע והש"ך לכך שצריך שהספק ספיקא יתהפך

והש"ך (י"ד סי' קי דיני ספק ספיקא אות יג-טו) האריך להוכיח שיש עוד סוגיות וראשונים שמהם עולה שצריך שהספק ספיקא יהיה מתהפך. וכתב (אות טו) בשם הרמ"ע מפאנו (ש"ת סי' קכו), שהטעם לכך שצריך שהספק יהיה מתהפך הוא "דאי לא, מאי חזית למפתח בהדין ספיקא דאיך גריר בתריה, זיל לאיך גיסא ונפתח בחבריה דליתא לאחרינא בהדיה, והוה ליה חד ספיקא, ובכה"ג בדאורייתא אזלינן לחומרא", עכ"ל. כלומר שכיוון שקיימות שתי אפשרויות להציב את הספקות, ובדרך אחת נוכל לעשות ספק ספיקא ויהיה היתר מדאורייתא, ובדרך שניה לא נוכל לעשות ספק ספיקא ויהיה איסור דאורייתא, יש לראות את המצב הזה כספיקא דאורייתא. דמניין לנו להציב את הספקות דווקא באופן שיצא לנו מזה היתר, אולי יש להציב את הספקות באופן שיצא לנו איסור. וכיון שספיקא דאורייתא לחומרא, לכן יש להחמיר בספק ספיקא שאינו מתהפך.

קושי גדול בדבריהם

ולכאורה הדברים קשים מאוד. דנשמע מזה שבדרך נס ופלא יש לנו אפשרות להתייחס למקרה בשתי דרכים שונות, שכל אחת מהן מובילה למסקנות אחרות. ואין לנו אפשרות להבחין באיזו דרך לבחור, כיון שאנו מוצאים את שתיהן לפנינו, מבלי שנדע כיצד הן באו אלינו. אולם לכאורה נראה פשוט שאין מקום להסתפק בעניין זה. והעובדה שאין אפשרות להתחיל מהספק השני היא רק משום שאנחנו מניחים כדבר המובן מאליו שיש להכריע את הספק הראשון לחומרא. ושתי הדרכים השונות מבוססות על שתי הנחות יסוד שונות: הדרך המובילה לספק ספיקא מעליא מניחה ששני הנידונים אינם פשוטים ושיש מקום להסתפק ביחס לשניהם, והדרך שאיננה מובילה לספק ספיקא מניחה שביחס לאחד הנידונים אין אפשרות להסתפק, דמילתא דפשיטא הוא שיש להכריעו לחומרא.

ב. ביאור הסברה שספק ספיקא צריך להיות מתהפך

יש לבאר את דברי היש מפרשים אף שהעיקר הוא כדברי רוב ככל הראשונים ומחומר התמיהה על עניין זה של ספק ספיקא המתהפך, וכיוון שמצינו עיקרון זה כבר בדברי הראשונים, חובה להפך בזכות ספק ספיקא המתהפך. ונראה שיש לבאר את הדבר בשתי דרכים שקרובות וקשורות זו לזו. ומכל מקום למרות ההסברים שיובאו להלן, נראה שהעיקר הוא כדברי רוב ככל הראשונים שאין לחוש לעניין זה שהספק ספיקא אינו מתהפך, ויש להחשיבו כספק ספיקא מעליא, דמלבד הסכמת הראשונים, הטענות דלעיל נראות כצודקות אליבא דאמת. ובדברים דלהלן יתבארו רק דבריהם של היש מפרשים שבגיליון התוס', אבל בדעת הריב"ש יש צורך לומר שהפירכא הבסיסית שהתבארה בעצם הספק ספיקא שהעלה, שהוא משם אחד וכנ"ל, היא גופה הסיבה שאין אפשרות לומר ספק ספיקא זה. ומה שהספק ספיקא שהציג לא היה יכול להתהפך, זהו רק סימן לכך שיש כשל בעצם הספק ספיקא.

הנחות שעליהן מתבססות הדרכים האלו

שתי הדרכים בביאור דברי היש מפרשים מבוססות על כך שהעובדה שספק ספיקא אינו מתהפך נגרמת מכך שספק אחד הוא בעצם מקרה פרטי של הספק

השני. דהספק אם היא נבעלה באונס או ברצון בא כבר על בסיס ההנחה שהוא בקי בפתח פתוח והיא באמת נבעלה, וכמו שהתבאר. ולכן הספק אינו יכול להתהפך, כי איך שלא מכריעים את הספק השני, הוא כולו מושתת על הכרעת הספק הראשון לצד מסוים. ואין כאן שני ספקות בלתי תלויים זה בזה כמו למשל בספק לא נבעלה תחתיו וספק נבעלה באונס, דהתם יש קיום מציאותי בלתי תלוי לכל ספק וספק. דניתן להניח שהיא נבעלה תחתיו והיא נבעלה באונס או ברצון, וניתן להניח שהיא לא נבעלה תחתיו והיא נבעלה באונס או ברצון. דהיינו, שקיומו המציאותי של כל ספק אינו תלוי כלל בהכרעת הספק השני. ומלבד ההבנה הזו, יש גם הכרח להניח שההבנה במהות ההיתר של ספק ספיקא היא מצד שיש רוב צדדים לקולא. ויעוין לעיל (עמ' שעג ואילך) שהתבאר שדווקא היותר נכון הוא שלא לבאר כך את היתר ספק ספיקא. אבל כדי להפך בזכות הדעה הזאת, יש הכרח לנקוט הבנה הזאת.

בדרך כלל הבסיס המציאותי של שני הצדדים בספק השני הוא שווה

ועל יסוד הבנות אלה יש לומר שהחידוש הזה שמכריעים לקולא על פי ספק ספיקא מבוסס על כך שלמרות שאין אנו יכולים לקבוע שהבסיס המציאותי של כל צד של הספק שקול לצד השני, בכל זאת אנו יכולים לדונו כאילו שזו המציאות. וכאילו שהסיכויים שהיא נבעלה באונס שווים במציאות לסיכויים שהיא נבעלה ברצון. וזאת למרות שאין לנו שום מושג האם הסיכויים הללו באמת שווים במציאות. ומתחדש לפי זה שאם מחברים את שני הספקות יש כביכול שלושת רבעי סיכויים להיתר כנגד רבע סיכויים לאיסור. ולמשל, מחצית מהסיכויים שהיא נבעלה באונס מתווספים למחצית הסיכויים שהיא לא נבעלה תחתיו, וכוח הצירוף הזה יפה כדי להתיר. ואותה מחצית מהסיכויים שהיא נבעלה באונס היא מחצית מוחלטת במציאות, דההנחה שלנו היא שמתוך כלל המקרים יש מחצית סיכויים כאלה.

בספק ספיקא שאינו מתהפך הבסיס המציאותי הוא רק מחצית מתוך מחצית

אולם בנידון דידן כל הבסיס המציאותי של הספק השני הוא רק בתוך הגבולות המציאותיים של המחצית האחת של הספק הראשון. דלפי המחצית המציאותית שהוא באמת בקי בפתח פתוח והיא באמת נבעלה, אז יש מקום לחלק שוב את המציאות החלקית הזאת לשתיים: מחצית מהסיכויים שהיא נבעלה

באונס ומחצית מהסיכויים שהיא נבעלה ברצון. וכיון שהבסיס המציאותי של האפשרות שהיא נבעלה באונס הוא לא מחצית מוחלטת אלא רק מחצית מתוך מחצית, אין כוחה יפה כדי לגרום את ההיתר הידוע של ספק ספיקא. דכדי שיחול ההיתר הידוע של ספק ספיקא יש צורך שהמחצית השניה שבאים לצרפה תהיה מחצית מוחלטת ולא מחצית שהיא מתוך מחצית.

יש גם אפשרות שזו חומרא בדין ספק ספיקא משם אחד

ובדרך דומה יש אפשרות לומר שיש כאן חרפה והחמרה בדין ספק ספיקא משם אחד. והיינו בניגוד גמור לחידושם של תרומת הדשן ושל הש"ך (ה"ד לעיל עמ' תיא) שרצו לומר שכאשר ספק אחד מתיר יותר מהספק השני כבר אין כאן ספק ספיקא משם אחד. ונראה שלפי היש מפרשים הכיוון הוא הפוך בדיוק, דלשיטתם כיון שהספק השני הוא מקרה פרטי של הספק הראשון וכנ"ל, לכן יש לראות את הספק השני כאותו שם של הספק הראשון. ואע"פ שהספק הראשון שמא הוא אינו בקי בפתח פתוח והיא לא היתה בעולה מתיר אותה אפילו לכהן, ואילו הספק השני שמא היא נאנסה מתיר אותה רק לישראל, מכל מקום כיון שכל קיומו של הספק השני בא רק על בסיס הספק הראשון, לכן הוא נחשב למקרה פרטי של הראשון ואין כוחו מספיק יפה כדי להיחשב לגורם שיכול לחדש צד נוסף של קולא.

לפי שתי הדרכים אי ההיפוך הוא סימן ואינו סיבה מצד עצמו

ולפי שתי הדרכים הללו יוצא שהעובדה שהספק ספיקא אינו מתהפך היא אינה סיבה עצמית לכך שאין להחיל היתר של ספק ספיקא, אלא היא רק סימן לכך שהספק השני מבוסס על הכרעת הספק הראשון, ולכן לא ניתן להופכו. והסיבה שאין להחיל היתר של ספק ספיקא היא משום שהספק השני צריך להיות בלתי תלוי בספק הראשון, ורק כך כוחו יפה לגרום את ההיתר.

קשיים בהבנה ששני הספקות נחשבים כשם אחד

ומכל מקום כפי שנאמר לעיל, נראה שאליבא דאמת אין להתחשב בזה. ולא נאמרו הדברים אלא כהיפוך בזכות דברי אותם יש מפרשים. וכפי שהתבאר ויתבאר, רוב ככל הראשונים לא קיבלו את החידוש הזה. ובסברה נראה שקשה לקבל שייחשבו שני הספקות הללו כשם אחד. דאף אם לא מקבלים

את סברת תרומת הדשן, סוף סוף יוצא דבר מוזר, דככל שהספק הראשון יהיה כללי יותר וגדול יותר, כך יקטן כוחו להצטרף לספק ספיקא. דהא ככל שהוא כללי יותר, כך עשויים להשתתף איתו באותו שם יותר ספקות. ולגופו של עניין גם נראה שהצד להחמיר בספק ספיקא משם אחד הוא משום שעסקינן באותו גורם של היתר, וריבוי אופנים של אותו גורם אינו אמור לגרום לקולא גדולה יותר. אבל בנידון דידן אין מדובר על אותו גורם של היתר, אלא רק על גורם אחר, שהוא יותר בסיסי. אבל בסופו של דבר האפשרות שהיא לא נבעלה והאפשרות שהיא נאנסה הן שני גורמי היתר נפרדים לחלוטין, ולכאורה אין סיבה שלא להטיל ספק על כל אחד מהם, ולכאורה אין סיבה שהספקות הללו לא יצטרפו. וגם העובדה שהבסיס המציאותי של הספק השני הוא מתוך הבסיס המציאותי של הספק הראשון, לכאורה אינה אמורה לגרום לחומרא, דהא סוף סוף ביחס לאותו צד של חומרא יש עדיין אפשרות למעט את בסיסו וכוחו על ידי הצירוף של הספק השני.

קושי גדול בדברי הש"ך ובמיוחד לשיטתו בדין ספק ספיקא משם אחד

והש"ך (שם אות יג) כתב בטעם הדבר שאין להתחשב בספק ספיקא שאינו מתהפך וז"ל: "ופשוט הוא דזה לא הוי ספק ספיקא, דגרע טפי משם אונס חד הוא. ועוד, דהא מיד יש לומר שמא בעור נפגם, אם כן הוי ספק אחד", על"ל. ומבואר מדבריו שהבין שספק ספיקא שאינו מתהפך גרוע יותר מספק ספיקא משם אחד. ואולם לכאורה דבר זה אינו מובן, דבספק ספיקא משם אחד לא מתווסף בספק השני שום דבר מהותי שלא היה קיים בספק הראשון. ואין אפוא אפשרות לראות בספק השני גורם נוסף להיתר. אבל בספק ספיקא שאינו מתהפך, יש הבדל גדול בין שני השמות. ולמשל ההיתר של האישה שלא נבעלה הוא שם שונה מההיתר של נבעלה באונס. ובפרט לפי מה שכתב תרוה"ד (והש"ך הסכים עמו, וכנ"ל (עמ' תטו)) שאפילו כשיש לספק אחד היתר כלשהו בעניין אחר הוא כבר נחשב שם אחר, הרי שבנידון דידן ההיתר של אישה שלא נבעלה הוא היתר גמור אף לכהונה, ואילו ההיתר של אונס אינו מועיל לכהונה, ויש לנו להחשיב את הספקות לשני שמות, וכנ"ל. וכן שם ההיתר העולה מהאפשרות שפרס ועזניה הם בעלי סימן אחד מטהר את כל בעלי שני הסימנים, ואילו שם ההיתר שעוף זה שבא לפנינו אינו פרס ועזניה אינו מטהר אלא רק את העוף שבא לפנינו (ואת הדומים לו לגמרי).

ביאור האגור לספק ספיקא שאינו מתהפך

והאגור (הל' שורשים, אחר סי' א'סא, ראש ב' גרגיר ד, נא ע"ג) כתב וז"ל: "הגרגיר הד'". ספק ספקא שלא תוכל להפכו. הדמיון שחט ונמצא הסכין פגום דאיכא ספק ספקא: שמא במפרקת נפגם, ואת"ל שלא נפגם במפרקת, שמא במיעוט בתרא דסימנים נפגם. וזה הספק ספקא לא תוכל להפוך ולומר שמא במיעוט בתרא נפגם, ואת"ל שלא נפגם במיעוט בתרא אלא במיעוט קמא אם כן ודאי נבלה. ולא תוכל לומר כך שמא במיעוט בתרא נפגם ואם תמצא לומר שלא נפגם במיעוט בתרא אימר בעצם נפגם, דתרווייהו אין חשש אסור והכל אחד הוא, א"ת בעצם נפגם או א"ת במיעוט בתרא נפגם, ולכן לא תוכל לומר כך כי לא יקרא ספק ספקא. ולכן לא תוכל להפוך אותו. והתוס' מפרשים בהדיא כל ספק ספקא שאי אתה יכול להפכו אין לו דין ספק ספקא אבל שכחתי המקום שפירשו כך התוס', עכ"ל. והביאו הש"ך (שם אות יג).

קושי בדבריו

ולכאורה דבריו אינם מובנים. משמע מדבריו שצורת העמדת הספקות הראשונה מאפשרת ליצור ספק ספיקא מעליא, והחיסרון הוא רק משום שאי אפשר להציב את הספקות באופן הפוך. אבל את אותה טענה שהוא טוען כלפי צורת ההעמדה השניה (ששני הספקות הם משם אחד), הוא היה יכול לטעון גם ביחס לצורת ההעמדת הספקות הראשונה. דפגימה על ידי המפרקת ופגימה על ידי מיעוט בתרא הן היינו הך מבחינה זו שלא חל האיסור, דשתי האפשרויות הללו באות להתיר את השחיטה משום שהסכין נפגמה אחרי שסיימה לשחוט כהלכה, ומה לי נפגמה על ידי מיעוט בתרא דסימנים מה לי נפגמה על ידי המפרקת. ואם כן אין זה ספק ספיקא שאינו מתהפך, אלא זהו ספק ספיקא משם אחד, ותו לא מדי.

ג. שיטת הש"ך בהגדרת ספק ספיקא מתהפך

גם הרמ"ע מפאנו נקט שאין לסמוך על ספק ספיקא שאינו מתהפך

והש"ך (שם אות יד) הוסיף להסתייע מתשובת הרמ"ע מפאנו (סי' צז) בנידון דעוף שנשברה העצם שלו מן הארכובה ולמעלה ואין עור ובשר חופים את רובה,

והשוחרט לא הרגיש בשבירה זו בשעת שחיטה. ונשאל שם אם ניתן להתיר מכוח ספק ספיקא: ספק נשברה העצם לפני שחיטה ספק נשברה לאחר שחיטה, ואם תמצא לומר שנשברה לפני שחיטה, ספק יצאה העצם לחוץ לפני שחיטה ספק יצאה רק לאחר שחיטה, ואין העוף נטרף אלא רק כשיציאת העצם לחוץ היתה גם היא קודם השחיטה. וכתב הרמ"ע שאין לסמוך על ספק ספיקא זה, כיון שהוא אינו מתהפך, דלאחר שתאמר שהעצם יצאה לחוץ לפני שחיטה, לא תוכל כבר לומר ספק אולי היא נשברה לאחר שחיטה.

חילוק הש"ך בין נידון הרשב"א בעניין ספק ארי נכנס ודרס ובין נידון דעצם

ועל זה הקשה הש"ך מהא דכתב הרשב"א (חולין נג ע"ב ד"ה בא בתוכן) דעבדינן ספק ספיקא: ספק ארי לא נכנס, ואת"ל נכנס, ספק לא דרס. והרי ספק ספיקא זה אינו מתהפך, דליכא למימר ספק הארי לא דרס, ואת"ל דרס, ספק הוא לא נכנס. דאם הוא לא נכנס, כיצד הוא דרס (וגם מאי איכפת לן אם הוא נכנס, אחרי שקבענו שהוא דרס). ותירץ (שם אות טו) וז"ל: "ונראה לומר דשאני הכא גבי נשבר העצם דהשני ספקות הם בגוף העצם, אם כן כיון ששניהם בגוף אחד מאן לימא לן להתחיל שמא לאחר שחיטה וכו', אימא לאידך גיסא שמא יצא לחוץ ולא תוכל שוב לומר כלל שמא לאחר שחיטה. אבל הכא כשתרצה לומר שמא צפורן זה מיד הארי הוא, אם כן תתפוס שבודאי נכנס, ואם כן היאך תתפוס מתחילה בודאי נכנס. וע"כ מתחילה צריך אתה לדון אם נכנס כלל או לא, ואם תמצוי לומר נכנס שמא לא דרס וציפורן זה מהכותל הוא, ואף שלא תוכל להפכו מיקרי שפיר ספק ספיקא כיון דהספק הראשון הוא שמא לא נכנס, עכ"ל. ולכאורה נראה שכוונתו לחלק בין ספק ספיקא בשני גופים לספק ספיקא בגוף אחד. שבשני גופים אין צורך שהספק ספיקא יהיה מתהפך, כיון שיש צידוק להתחיל לדון בגוף (האריה) שלגביו השאלה העיקרית אינה נשאלת (כי השאלה אם הארי נכנס או לא נכנס היא רק שאלה מקדימה לשאלה העיקרית אם הוא דרס), ולא איכפת לן שאי אפשר להתחיל את הספק ספיקא מהגוף (הציפורן שבגוף השור) שלגביו נשאלת השאלה העיקרית.

קושי בסברה בהבנת דבריו

ואולם הסברה שבזה אינה מובנת. דלכאורה השאלה אם מדובר בגוף אחד או בשני גופים אינה מעלה ואינה מורידה ולא כלום. כי אם יש מקום לטענת "היאך

תתפוס מתחילה בודאי" וכו', יש לטעון אותה גם כששני הספקות הם בגוף אחד. ואם אין מקום לטענה זאת, אין לטעון אותה גם כששני הספקות הם בשני גופים. ולמשל במקרה של עצם שנשברה, ששני הספקות הם בגוף אחד, יש מקום לשאול: כשתבוא להניח שעצם זו יצאה לחוץ לפני שחיטה, היאך תתפוס מתחילה בודאי שהעצם נשברה לפני השחיטה. ויש הכרח לדון קודם אם היא נשברה לפני שחיטה.

קשה לומר כדבריו גם אם לא מתחשבים בהבדל שבין גוף אחד לשני גופים

וגם אם נבין בדעת הש"ך שכוונתו לתלות את ההבדל בין הנידון דעצם ובין הנידון דארי, בקיומה של הטענה: "היאך תתפוס מתחילה בודאי" וכו', בלי תלות בשאלה אם יש שני גופים או גוף אחד, גם אז לא נוכל ליישב את הקושי הנ"ל. דהא גם במקרה של עצם, סוף סוף קיימת הטענה: "היאך תתפוס מתחילה בודאי" וכו', וכמו שהתבאר. ובאמת לפי מה שהתבאר לעיל, יש לטעון: "היאך תתפוס מתחילה בודאי" וכו' על כל ספק ספיקא שאינו מתהפך. וספק ספיקא שאינו מתהפך הוא במהותו "תופס מתחילה בודאי" את הספק שאותו הוא אחר כך אינו מצליח להפך, ואין למספר הגופים שום שייכות לדבר זה. ואם באמת הדעת נותנת לשאול קודם את השאלה הבסיסית יותר שהיא זו שמהווה הקדמה והנחה לשאלה הפרטית יותר שבאה על גביה, ובזה אין מקום להצריך שהספק ספיקא יתהפך, אזי לא יהיה מקום לפסול שום ספק ספיקא שאינו מתהפך. וכגון בנידון של עצם, שבאמת הדעת נותנת לשאול קודם את השאלה אם העצם נשברה לפני השחיטה ואחר כך לשאול אם העצם יצאה לחוץ לפני השחיטה, ואין מקום לפסול את הספק ספיקא משום שהוא אינו מתהפך.

דברי הש"ך מעלים קושיה על עצם מציאותו של ספק ספיקא שאינו מתהפך

וביותר קשה שלאחר שהש"ך הכיר את הטענה הזאת היא היתה אמורה לערער אצלו את כל המושג של ספק ספיקא שאינו מתהפך. ובכל זאת הוא ממשיך לאחוז במושג הזה, ואין הוא משתמש בטענה הזאת אלא רק כדי לחלק בין סוגי ספק ספיקא שאינו מתהפך. ונראה מדבריו שהוא לא ראה בטענה הזאת סתירה מהותית לעצם אי ההיפוך, אלא הוא התבונן באותם מקרים שבהם הוא ראה שלא איכפת לן שהספק ספיקא אינו מתהפך, והוא מצא שאנחנו "תופסים בודאי" וכו'. ולכן הוא טען שמכיון שאנחנו תופסים בודאי, לא איכפת לן שהספק

ספיקא אינו מתהפך. אבל האמת היא כנ"ל, שעצם העובדה שהספק ספיקא אינו מתהפך זה גופא נובע מזה שהכרענו את הספק הראשון כבר קודם. ולכן לא שייך בשום אופן שיווצר ספק ספיקא שהוא אינו מתהפך שלא הכרענו בו את הספק השני מבלי שנתננו ליבנו לכך.

הגדרת הש"ך אינה מתיישבת עם המקרה של הריב"ש והרמ"ע מפאנו

וכשנבוא לבחון את המקרים השונים שבהם הראשונים היקלו על סמך ספק ספיקא שאינו מתהפך, לא נוכל ליישבם עם ההגדרה שקבע הש"ך. דבין אם נאמר שההגדרה מותנית במספר הגופים, ובין אם נאמר שההגדרה מותנית באופן ישיר בקיומה של הטענה "היאך תתפוס מתחילה בודאי" וכו', לא נוכל ליישב אפילו את המקרים שהביא הש"ך. וכבר הובא לעיל המקרה של עצם, שבו קיימת הטענה של היאך תתפוס בודאי, ובכל זאת מצינו שמתקיים בו החיסרון של ספק ספיקא שאינו מתהפך. וכן קשה מהנידון של פרס ועזניה, שכתב עליו הריב"ש שיש בו חסרון שהוא אינו מתהפך. והרי גם שם ההיתר שבספק הראשון מתייחס לכלל העופות שיש להם שני סימני טהרה, וההיתר השני מתייחס לעוף המסוים שלפנינו. ויוצא אפוא שמדובר על שני גופים שונים. וגם שייך לטעון טענת: "היאך תתפוס מתחילה" וכו', דלא שייך לומר שהעוף הזה יהיה פרס ועזניה, אם לא נתפוס בתחילה שלפרס ועזניה יש שני סימני טהרה. ואעפ"כ רואים שיש צורך שספק ספיקא זה יהיה מתהפך.

ההגדרה אינה מתיישבת גם עם המקרה של התוס' ישנים

וכן קשה מהנידון של התוס' ישנים, שנאמר עליו שיש בו חסרון שהוא אינו מתהפך. והרי גם שם קיימת הטענה: "היאך תתפוס מתחילה" שהאישה בעולה באונס או ברצון, לפני שתדון אם האישה בעולה או בתולה. ואם אכן צריך לדון על השאלה הראשונה אם היא בעולה או בתולה, מדוע אנו פוסלים את הספק ספיקא משום שהוא אינו מתהפך, דלפי זה אין הוא אמור להתהפך. וגם נראה שיש לראות את הספק כמתייחס לשני גופים: אם הוא בקי בפתח פתוח, ואם היא נבעלה ברצון או באונס. ואם נאמר שמשמעותה העיקרית של השאלה אם הוא בקי בפתח פתוח, היא ביחס לאישה – אם היא היתה בתולה או בעולה, ולכן יש לראות את שני הספקות בגוף אחד – אם כן יש לנו לומר כך גם ביחס לארי וביחס לשרץ (שהם הדוגמאות שהביא לספק ספיקא התלוי בשני גופים, ולכן לא

מתקיים בהן החיסרון שהספיקות אינם מתהפכים³. דהא גם בזה לא איכפת לן אם הארי באמת נכנס או לא נכנס ואם היה שם שרץ או לא היה שם שרץ, אלא רק ביחס לבהמה שלפנינו ולטהרות שלפנינו. ואם לא נכנס ארי, אזי הבהמה לא היתה בקרבת ארי, ואם לא היה שם שרץ, אזי הטהרות שלפנינו לא היו בקרבת שרץ. ויוצא אפוא ששני הספקות עשויים להתייחס לבהמה ולטהרות. והשתא קשה ממה נפשך: אם הדבר תלוי בשאלה עצמה, אז בכל המקרים הללו הנידון הוא בשני גופים. ואם הדבר תלוי בגוף שבו עיקר המשמעות של השאלות, אם כן בכל המקרים הנידון הוא בגוף אחד. ובטל אפוא החילוק בין המקרים.

לכאורה דברי הש"ך אינם מתיישבים עם נידון שוחט בסכין ונמצאת פגומה

וכן קשה מהגמרא (חולין י' ע"א) בנידון דשוחט בסכין ונמצאת פגומה, דכתבו התוס' (שם ד"ה סכין) שיש להתיר מצד שיש בזה ספק ספיקא: ספק בעצם נפגמה אחר השחיטה ספק בעור נפגמה לפני השחיטה, ואם תמצא לומר בעור נפגמה, ספק אם הסימנים נשחטו כנגד הפגימה ספק אם נשחטו שלא כנגד הפגימה. וכתב על זה הש"ך (שם אות יד) דהוא ספק ספיקא שאינו מתהפך. דלאחר שאמרת שהסימנים נשחטו כנגד הפגימה, תו ליכא למימר שהיא נפגמה בעצם. והוצרך לומר שבגלל זה לא החשיבו התוס' שם את הספק ספיקא הזה כספק ספיקא ממש. והרי לכאורה גם בנידון זה קיימת הטענה: "היאך תתפוס בודא" שהסכין נפגמה בשעת השחיטה, כאשר תרצה לומר שהסימנים נשחטו כנגד הפגימה. וגם כאן הדעת נותנת להתחיל בשאלה הבסיסית יותר, אם היתה פגימה, ואז יש מקום לשאול אם הסימנים נשחטו כנגד הפגימה אם לאו. וגם כאן ניתן לומר שמדובר על שני גופים: אם הסכין נפגמה בעצם או בעור, ואם הסימנים נשחטו כנגד הפגימה או שלא כנגדה. ובכל זאת סובר הש"ך שקיים בזה החסרון של ספק ספיקא שאינו מתהפך.

הקשיים הם גם אם נוקטים שהחילוק הוא רק בין גוף אחד לשני גופים

ואם נשאיר רק את החילוק בין גוף אחד ובין שני גופים, יקשה מכל המקרים האחרים שהביא הש"ך. דבנידון דארי לכאורה שני הספקות: ספק על ספק לא על, וספק דרס ספק לא דרס, מתייחסים שניהם לארי. וכן בנידון דגבינה שני הספקות:

3. ספק נגע ספק לא נגע, ואת"ל נגע, ספק שרץ ספק צפרדע, וכפי שהביא הש"ך שם (אות יד).

ספק הועמדה בעור הקיבה ספק לא הועמדה, וספק יש בה בנותן טעם ספק אין בה, מתייחסים שניהם לגבינה. וכן בנידון דטומאה שני הספקות: ספק נכנס ספק לא נכנס, וספק נגע ספק לא נגע, מתייחסים שניהם לאדם. ומלבד זאת יצא שחילוקו של הש"ך אינו דומה כלל לחילוקו של הרמ"ע. והש"ך כתב (שם אות טו) שהוא מצא להדיא כדבריו בדברי הרמ"ע ונהנה מאוד. ולפי זה לא היה לו לשמוח כשמצא את דברי הרמ"ע, דאין הרמ"ע מחלק את חילוקו של הש"ך. וכלל דברי הרמ"ע עניינם כמו שהתבאר לעיל, שכאשר ספק אחד הוא הבסיס לספק השני, אין בזה חסרון של ספק ספיקא שאינו מתהפך כשלא ניתן להציב את הספק הראשון אחרי הספק השני (אלא שכאמור לעיל, אם נוקטים כך, אזי אף פעם לא אמור להיות חיסרון כזה).

הבנת הש"ך בספק ספיקא של עצם שנמצאת שבורה וגלויה

ובזה יש להעיר שדברי הש"ך אינם ברורים דיים בכל הקשור לעניין ספק ספיקא התלוי בזמן הטריפות בבהמה או בעוף. כבר בנידון דהרמ"ע, הש"ך הסביר את הספק ספיקא באופן שונה ממה שמבואר בדברי הרמ"ע עצמו. דלאחר שהביא הש"ך את דברי הרמ"ע שכתב להדיא שהספק ספיקא בשבירת עצם הוא "שמא לאחר שחיטה, ואת"ל קודם שחיטה, שמא לא יצא לחוץ קודם שחיטה", וספק ספיקא זה אינו מועיל כיון שהוא אינו מתהפך, כתב הש"ך: "ור"ל דליכא למימר את"ל יצא לחוץ שמא לאחר שחיטה, דלאחר שחיטה לא שייך לפלוגי בין יצא לחוץ או לא, וכיון שאמרת את"ל יצא לחוץ, על כרחך קודם שחיטה הוא", עכ"ל. ולכאורה משמע מדבריו שהבין שהספק ספיקא הוא כזה: ספק אם השבירה נעשתה לפני שחיטה או לאחריה, ואם תמצא לומר שנעשתה לפני שחיטה, ספק אם העצם יצאה לחוץ ספק אם לאו (דהיינו שיש ספק לגבי עצם העובדה שהעצם יצאה לחוץ). ועל זה הוא אומר שהספק ספיקא אינו מתהפך כיון שלא שייך לומר שהעצם יצאה לחוץ בלי שנאמר שזה היה לפני שחיטה, דלאחר השחיטה אין ליציאת העצם לחוץ שום משמעות.

קשיים בדבריו

ולכאורה יש להקשות על דבריו שלוש קושיות: ראשית, לכאורה אין מקום להסתפק אם העצם יצאה לחוץ אם לאו, אחר שבתיאור המעשה מבואר להדיא שהעצם יצאה לחוץ, וכלשון הרמ"ע: "שנשבר העצם מן הארכובה ולמעלה ואין

עור ובשר חופים את רובו", דהיינו שברור שהעצם יצאה לחוץ (ואחרת גם לא היה מקום לאסור). שנית, מבואר להדיא בדברי הרמ"ע שהספק ספיקא אינו בנוי כפי שאמר, אלא יש ספק ביחס ליציאה לחוץ, אם היא נעשתה לפני שחיטה או לאחר שחיטה (ומלשונו של הש"ך מבואר להדיא שהוא בא להסביר את הרמ"ע ולא לחלוק עליו), וכלשונו: "שמא לא יצא לחוץ קודם שחיטה", והוא לא אמר "שמא לא יצא לחוץ". שלישית, לא מובן מדוע לא שייך להסתפק על זמן היציאה לחוץ, ומה בכך שאין משמעות ליציאה לחוץ אם היא נעשית לאחר השחיטה. הרי בכל איסור שמורכב משני גורמים, יש מקום לומר שאין משמעות לגורם האחד מבלי שיתקיים הגורם השני (למשל, אין משמעות לכך שהאישה נבעלה ברצון, אם הבעילה לא היתה תחתיו). ואעפ"כ אנחנו בכוונה שואלים תחילה אם מתקיים הגורם הראשון ואם מתקיים הגורם השני. ובדין אנחנו שואלים כך, דבלי שנסתפק על זה, לא נוכל לבחון את מידת הסבירות של האיסור או את כוח צד האיסור. וקל וחומר שיש לעשות כך כשמדובר על גורם ותנאי (ולא על שני גורמים), דבזה פשיטא שיש משמעות עצמית לקיומו של הגורם, בלי קיומו של התנאי. ובנידון דידן יש מקום לראות את היציאה לחוץ כגורם ואת הזמן כתנאי.

הרמ"ע הבין אחרת ועליו קשה קושי אחר

וע"כ הרמ"ע מבין שזהו ספק ספיקא שאינו מתהפך מסיבה אחרת. כאמור, הספק השני הוא האם העצם יצאה לחוץ לפני שחיטה או אחר שחיטה. ואם נוקטים כך, לא שייך לומר "ואם תמצא לומר שהיא יצאה לחוץ לפני שחיטה, שמא השבירה היתה אחר שחיטה". כי אם העצם כבר יצאה לחוץ לפני השחיטה, ברור שהיא גם נשברה לפני השחיטה. אמנם מיניה וביה קשה על הרמ"ע, אם הוא נקט כעיקרון שחידש הש"ך, דהא לא מובן מדוע לא נכון לומר גם כאן שהספק השני הוא ספק שבא על גבי הספק הראשון. ולכן לא צריך להיות חסרון בכך שהספק ספיקא אינו מתהפך. ואם לא מקבלים את ההנחה הזאת שכאשר ספק אחד מהווה בסיס לספק השני, לא שייך בו חסרון של ספק ספיקא שאינו מתהפך, צריך היה לבטל את ההנחה הסמויה שבספק השני שלפיה היציאה לחוץ נבעה בהכרח מהשבירה. והיה צריך להניח שיייתכן שהיציאה לחוץ תנבע מזה שהבשר והעור נאכלו מסיבות שונות שאינן קשורות לשבירה, וזה כשלעצמו אינו מטריף את הבהמה. ואז גם אם היינו מציגים את הספק השני: ספק שמא יצא העצם לחוץ לפני השחיטה ספק אחר השחיטה, לא היתה נשללת מאיתנו האפשרות

לומר ואם תמצא לומר שהיא יצאה לפני השחיטה, ספק אם היא גם נשברה לפני השחיטה ספק אולי נשברה לאחר השחיטה. והיה לנו ספק ספיקא מעליא⁴. ויעוין עוד בזה לקמן.

ד. המשך הדיון בשיטת הש"ך

דברי הש"ך בנידון דנשבר הגף

ובנידון דומה כתב הש"ך (שם אות טו) וז"ל: "מיהו קשה דהא בנשבר הגף ואינו ידוע אם קודם שחיטה או לאחר שחיטה הוי ספק ספיקא, הא לא תוכל להפוך ולומר אם תמצא לומר ניקבה הריאה שמא לאחר שחיטה, דלאחר שחיטה לא שייך לחלק בין נקיבת הריאה או לא. ויש ליישב דשאני התם כיון דאין השבירה פוסלת מצד עצמה אלא מצד הריאה, אם כן איך תתחיל לומר שמא ניקבה הריאה כיון שאין ריעותא בריאה כלל. ובעל כרחך מכח שבירת הגף אתה בא לדון על הריאה, ואם כן מתחלה צריך אתה לדון על הגף אימת נשבר ודוק", עכ"ל. וכוונת הש"ך למה שכתב הרמ"א (סי' נג ס"ד) שיש להכשיר בכה"ג מצד ספק ספיקא, ספק נשבר הגף לפני השחיטה ספק לאחר השחיטה, ואם תמצא לומר אחר השחיטה, ספק נקב את הריאה ספק לא נקב את הריאה. אולם דבר זה תלוי במחלוקת והשו"ע (שם) אוסר. האחרונים (ש"ך שם סק"ב וט"ז שם סק"ז) ביארו שהנידון הוא בכה"ג שיש עוקץ שיכול לנקוב את הריאה, שבזה השו"ע אוסר (שם ס"ב). אבל בלי עוקץ גם השו"ע מכשיר כמבואר שם, ואין צורך בספק ספיקא.

קושייתו אינה מובנת

ודברי הש"ך לכאורה אינם מובנים. ראשית, לא מובן מה שכתב: "דלאחר שחיטה לא שייך לחלק בין נקיבת הריאה או לא". הרי אם אנו באים להפוך את הספק ספיקא אנו צריכים לומר: ספק ניקבה הריאה ספק לא ניקבה הריאה, ואם

4. וזה דומה לאפשרות להניח בספק הראשון שהיא לא נאנסה אבל היא גם לא בהכרח נבעלה. וכאמור גם שם יש גם כאן ממה נפשך, או שמתייחסים כמובן מאליו לכך שאם יצאה לחוץ היינו מהשבירה, ואז לא צריך להיות חסרון שהספק ספיקא אינו מתהפך, כי זהו הסדר הנכון להציב את הספקות, או שלא מתייחסים לכך כמובן מאליו, ואז הספק ספיקא גם אמור להתהפך.

תמצא לומר שניקבה הריאה, ספק ניקבה לפני שחיטה (כי הגף נשבר ונקב לפני שחיטה) ספק לאחר שחיטה (כי הגף נשבר אחרי שחיטה או שנשבר לפני שחיטה ונקב לאחר שחיטה). ולכאורה מה שאנו באים לחלק בספק השני הוא לא בין ניקבה הריאה ללא ניקבה הריאה אלא בין לפני שחיטה ואחר שחיטה. וזה חילוק משמעותי שיש לו מקום וראוי להחשיבו כספק. ונראה מדברי הש"ך שהוא הבין שלנקיבת הריאה אין משמעות אם היא נעשית לאחר שחיטה, ולכן לא שייך להעלות את הצד הזה. אבל זה קשה, דהא סוף סוף יש צורך להסתפק ביחס לשאלה הזאת, אע"פ שלפי צד אחד מהספק אין באמת מקום לאיסור כלל. וכמו שאנחנו מעלים את האפשרות שהיא מוכת עץ או נאנסה, אע"פ שאם אכן זה כך, אז אין מקום לאוסרה לבעלה.

קושי בתירוצו

וגם תירוצו של הש"ך אינו מובן. הלא במקרה הראשי שממנו למדנו בדברי התוס' ישנים את העניין של ספק ספיקא שאינו מתהפך, הספק ספיקא היה ספק אולי אינו בקי בפתח פתוח והיא היתה בתולה, ואת"ל שהוא בקי והיא נבעלה, אולי היא נאנסה. וזהו ספק ספיקא שאינו מתהפך, כי אי אפשר לומר ואם תמצא לומר שנבעלה ברצון אולי היא היתה בתולה. ולכאורה גם כאן "איך תתחיל לומר שמא" נבעלה ברצון "כיון שאין ריעותא" באישה כלל. "ובעל כרחך מכוח" היותה בעולה "אתה בא לדון על" הבעילה, "ואם כן מתחילה צריך אתה לדון" על הבעילה עצמה "אימת" היתה, ואין מקום לפסול את הספק ספיקא משום שהוא אינו מתהפך.

בסברה קשה להבין את דבריו

ובאמת גם בסברה קשה מאוד לומר כן. דבשלמא בספקות שהם מציאויות פרטיות ומסוימות מכלל מציאות רחבה יותר, שפיר יש לומר שיש להציב את הספק הראשון על המציאות הכוללת, ואחר כך לשאול על העניין הפרטי והמסוים מתוך הכלל. ולמשל, בנידון של בעולה וברצון, ברור שהשאלה הבסיסית יותר היא אם היא בכלל היתה בעולה, ומקרה זה הוא מקרה שכולל אפשרויות שונות שהיא הגיעה למצב זה. ואחרי שמטים את הספק לכך שהיא באמת בעולה, יש מקום לדון על אופיה של הבעילה אם היתה באונס או ברצון. ולכן בנידון זה מובן שיש להציב את הספק הראשון ואחר כך את הספק השני. אבל בנידון של הש"ך

לכאורה אין שום סיבה הגיונית להתחיל מהספק הראשון. דאמנם נכון הוא שאלמלא היינו רואים ריעותא בשבירת הגף לא היינו מסתפקים על נקיבת הריאה, אבל סוף סוף כשבאים לנתח את אפשרויות האיסור וההיתר הקיימות לפנינו, לא אמור להיות איכפת לנו כלל מה היה קורה לו יצויר שלא היתה ריעותא לפנינו. דהא עכ"פ כעת יש כבר ריעותא, ונזדקקנו לדון בשאלה שלפנינו. ועתה צריך לבחון את האפשרויות כפי שהן.

אפשרות אחרת להבין את חילוק הש"ך

והיה מקום להבין את חילוק הש"ך בין ארי ובין שבירת העצם באופן זה: כשאנחנו מסתפקים אם הארי דרס או שהבהמה נתחככה בכותל, אנחנו מניחים לפי שתי האפשרויות שהיה כאן ארי. וסבירא ליה להש"ך דלא ייתכן שהיא תתחכך בכותל וייתקעו בה צפרנים מבלי שהיה שם ארי קודם לכן. ולכן היה פשוט לו שלא שייך להתחיל להסתפק בספק הזה לפני שמניחים שהיה כאן ארי. ולכן צריך להתחיל לדון קודם כל בספק אם היה כאן ארי, ואחר כך לדון אם הארי דרס אם לאו. אבל בנידון דשבירת העצם אין הכרח להניח בהצגת הספק השני שלפי שתי האפשרויות (כולל זו של הקולא) העצם נשברה לפני שחיטה. דהא ניתן לומר שהעצם יצאה לחוץ לאחר שחיטה, והיא גם נשברה לאחר שחיטה. וכיוון שכך, אין הכרח לברר כבר מההתחלה אם אכן העצם נשברה לפני שחיטה או לאחר שחיטה. וכיון שאין הכרח כזה, מתעורר הצורך להציג את הספקות גם באופן כזה, שהם יתחילו מהספק השני. וכיוון שזה בלתי אפשרי, על כרחנו אין אנו יכולים לקבל את הספק ספיקא הזה⁵.

ראיה לכאורה לחילוק זה מהמקרה של תולעת

ולכאורה יש להסתייע מהמקרה של תולעת (הרשב"א בתוה"ק ב"ג ש"ג, פג ע"ב; ה"ד בב"י סי' פד אות ט' ובש"ך כאן) כדי לחזק את הכיוון הזה. דהתם הספקות הם כך: ספק היתה תולעת בפירות ספק לא היתה תולעת, ואת"ל שהיתה תולעת, ספק היא נימוחה ספק לא נימוחה. ופסק הרשב"א להקל בזה משום ספק ספיקא. והרי כאן לא שייך לומר שהתולעת נימוחה (שהוא צד הקולא), אם לא נניח שהיתה

5. הכיוון הזה שונה ממה שהועלה קודם בניסיון להבין את הש"ך, בזה שלפי הכיוון הנוכחי אין להסתפק בכך שהספק הראשון הוא בסיסי יותר במהותו אלא שאפשרות קיומם המציאותי של שני הצדדים בספק השני תלויה בהכרח בקיומו המציאותי של צד אחד בספק הראשון.

תולעת. ויוצא אפוא שלפי שני הצדדים אנחנו מוכרחים להניח שהיתה תולעת. ולכן מוצדק לדון קודם בשאלה האם באמת היתה כאן תולעת, ורק אחר כך לגשת לספק השני.

קשיים הקיימים לפי אפשרות זאת

ואולם נראה שאי אפשר לומר כך. ראשית, אין הכרח להבין את צד הקולא שבארי באופן כזה שהארי באמת נכנס. דבפשטות ניתן להבין שהצפרנים שבאו מהכותל אינן של ארי, או שעל כל פנים הארי שתקען בכותל היה במקום זה שנים רבות קודם לכן. ומהגמרא (חולין נג ע"א) נראה שבאופן עקרוני קיימת סברה דכל הדורס אין צפורנו נשמטת. ורק משום שאינו מצוי שהצפרנים תהיינה מצויות בגב, תלינן בארי שדרס. ועכ"פ אין הכרח להסיק מעצם העובדה שיש צפרנים בכותל, שהן באו מהארי, אלא אדרבה, הסברה נותנת שהצפרנים באו מחיה אחרת שאינה דורסת. שנית, גם מלשון הש"ך עצמו רואים שהוא הוכיח שצריך להניח שהיה ארי, רק אם נוקטים את צד החומרא "כשתרצה לומר שמא צפורן זה מיד הארי". אבל אם נוקטים את צד הקולא, הצד הוא "שמא לא דרס וציפורן זה מהכותל הוא", דהיינו שאין הצפורן מהארי אלא מהכותל. והוא מעלה את הצורך להניח שהיה ארי רק בהביאו את צד החומרא, ומבואר מדבריו שזה בהנגדה לצד הקולא שבו אין צורך להניח שהיה ארי. שלישית, אם באמת אין אפשרות לומר שהצפרנים באו שלא מהארי, כיצד אנו מסתפקים אם הארי נכנס אם לאו, והרי עובדה היא שיש לפנינו צפרנים נעוצות בגב הבהמה. ויש רק אחת משתי אפשרויות: או שהן באו מהכותל או שהן באו מדריסת הארי. ואם ההנחה היא שגם כשהן באות מהכותל הן באות מהארי, אם כן בהכרח הארי נכנס, ומה יש לנו להסתפק אם הארי נכנס אם לאו.

דחיית הראיה מדין תולעת

והראיה מתולעת אינה ראיה. דהתם צד הקולא בספק השני אינו תלוי בנימוחות של התולעת אלא בעצם העובדה שהיא אינה בריה ואינה בעין. והנימוחות היא רק ההיכר תימצי לכך שהתולעת לא תשאר בריה ולא תשאר בעין. ואם כן הספק האמיתי הוא אם יש תולעת בעין או שאין תולעת בעין. וצד הקולא (שאין תולעת בעין) יכול כבר לכלול גם את האפשרות שאין תולעת כלל⁶.

6. ועל כל פנים אין זה ספק ספיקא משם אחד, דכפי שהתבאר לעיל (עמ' תלב), גורמים שונים המביאים לידי היתר נחשבים כשני שמות אף אם ההיתר הוא מאותו דין הלכתי, ורק כאשר מדובר על צורות שונות לאותו היתר זה נחשב שם אחד.

הרמ"ע נוקט הגדרה הפוכה מהגדרת הש"ך

והנה, הש"ך כתב שם: "שוב מצאתי בתשובת מנחם עזריה [סי' קנו] בהדיא כדברי ונהניתי מאד". ואולם נראה לכאורה שהחילוק של הרמ"ע שונה מהחילוק של הש"ך (גם אם מבינים אותו לפי האפשרות שהסברה ד"היאך תתפוס בודא" וכו' היא הסברה עצמה, ואין היא תלויה בעניין גוף אחד ושני גופים). ולא רק שהוא שונה אלא הוא הפוך, וקשה על הש"ך שסבר שהרמ"ע אומר כדבריו. דז"ל הרמ"ע (שם): "ואף על גב דאשכחן לקצת רבנן בתראי שסמכו להתיר בספק ספקא אף על פי שאינו מתהפך, מסתברא לן דהא והא איתא, שכל שלא הוברר איזה ספק נולד ראשון ואנן מהדרינן אספקי, אז בהכרח בעינן שיתהפכו להקל בדבר, דאי לא מאי חזית למפתח בהדין ספקא דאיך גריר בתריה זיל לאיך גיסא ונפתח בחבריה דליתיה לאחרינה בהדיה והוי ליה חד ספקא, ובכה"ג בדאורייתא אזלינן לחומרא, אבל אי אתרמי מלתא דחד ספקא אגלי לן ברישא בגופא דעובדא, והדר בדקינן ואשכחנן ביה ספקא אחרינא, אף על פי שאינו מתהפך סמכינן עליה להקל בשל תורה, דהכי אמור רבנן כל האסורין כשעת מציאתן", עכ"ל. ולכאורה מבואר מדבריו היפוך סברת הש"ך. דכאשר אנחנו באים לספק מסוים המצוי לפנינו, ואנחנו מגלים שבעצם הספק הזה תלוי בספק אחר, אזי מותר לנו להתחיל עם הספק הראשון שנגלה לנגד עינינו ואחר כך לטפל בספק השני, כיון שכל האיסורים כשעת מציאתם, ואין אנו צריכים להזדקק לספק האחר הזה שעמדנו עליו עכשיו אחר עיוננו בשורשו של הספק "דאיגלי לן ברישא". ולא איכפת לנו שאם נתחיל מספק זה הוא לא יתהפך. וזה לכאורה היפך סברת הש"ך, דלדעתו אחר שאנו מגיעים לבית הספק ומוצאים שהוא תלוי בספק אחר, מוטל עלינו לטפל קודם כל בספק השורשי ההוא, ורק לאחר מכן לחזור חזרה ולעסוק בספק שהתעורר לנו מלכתחילה. ולמשל, כאשר אנחנו רואים שיש צפרנים בגב הבהמה, דווקא איננו מטפלים בספק הזה שלפנינו ואיננו שואלים מיד האם ארי דרס או בכותל נתחככה, אלא קודם אנחנו צריכים לחזור לספק השורשי יותר, ולדון אם בכלל הארי נכנס או לא, ורק אחר כך אנחנו מטפלים בספק שנגלה לעינינו.

קושיות על הגדרת הרמ"ע

אמנם גם הגדרת הרמ"ע כשלעצמה אינה מובנת. דממה נפשך, אם היינו מתבוננים היטב בתחילת עיוננו, היינו מוצאים את הספק השני כבר בהתחלה. ואם לא התבוננו היטב בתחילת עיוננו, אין אנו צריכים להזדקק לאותו עיון. וגם קשה מכל הנך מקרים שהביא הש"ך, שבהם מתחילים לדון בספקות דווקא שלא

לפי שעת מציאתם. וגם קשה על הרמ"ע מהמקרה הראשי של ספק ספיקא שאינו מתהפך, דהא מה שהתגלה בתחילה הוא שהיא בעולה. והספק הראשון שהוא ניצב בפניו הוא האם הוא באמת בקי בפתח פתוח והיא באמת בעולה או שהוא אינו בקי בפתח פתוח והיא בתולה, וזהו הספק שנגלה לפניו בתחילה. ורק אם הוא מתחיל לבדוק ולחקור, הוא אמור לשאול שאלות על העבר, האם היא נבעלה באונס או ברצון. והיה צריך אפוא להיות מוצדק להציג את הספק ספיקא רק מהצד של בתולה או בעולה ואת"ל בעולה ספק אונס ספק רצון, ולא היה צריך להיות איכפת לנו מכך שאין אפשרות להפוך את הספק ספיקא.

הכרתי ופלתי מגדיר שיש צורך שיתהפך רק כשיש חזקה המסייעת

והכרתי ופלתי (בית הספק לז' ע"א, מד"ה דין ועד ד"ה וכן) ביאר את דברי הרמ"ע והביא לו ראיות. וכתב שם שאם יש חזקה המסייעת להנחה הבסיסית העומדת ביסוד הספק השני, אזי יש צורך שהספק ספיקא יוכל להתחיל גם מהספק השני, אבל אם יש חזקה המתנגדת להנחה הבסיסית העומדת ביסוד הספק השני, אזי אין צורך שהספק ספיקא יתחיל גם מהספק השני, ושפיר מסתפקים בכך שהוא יתחיל מהספק הראשון בלבד. וכגון הספק ספיקא: ספק מוכת עץ ספק בעולה, ואת"ל שהיא בעולה, ספק באונס ספק ברצון. ההנחה העומדת ביסוד הספק השני היא שהיא בעולה. וכנגד ההנחה שהיא בעולה עומדת החזקה שהיא בתולה. וכיון שכך, אין מקום להתחיל בספק השני לפני שביררנו את הספק הראשון: האם אכן האישה הזאת בתולה, כמו החזקה הפשוטה שיש לה, או שהיא בעולה. ורק לאחר מכן דיינינו לספק השני. ולכן העובדה שאין אנו יכולים להתחיל מהספק השני, אינה גורעת מכוחו של הספק ספיקא.

תירוצו לקושיה מחרשת ושוטה

ובזה הוא תירץ מדוע בחרשת ושוטה לא אמרין הכי. דהתוס' (כתובות ט' ע"א סוד"ה ואי) ביטלו את הספק ספיקא דמוכת עץ משום שהיא לא טענה שהיא מוכת עץ, וזה מוכיח שהיא לא היתה מוכת עץ. ואם כן בחרשת שהוכחה זאת אינה שייכת, שהרי היא אינה יודעת לטעון, קשה קושיית התוספות. ועל זה תירץ הכר"פ דלחרשת ושוטה אין חזקת בתולה, כיון שהן אינן משתמרות, ושפיר היה שייך לעשות ספק ספיקא משני הצדדים. וכיון שבפועל אי אפשר לעשות ספק ספיקא כזה, בטל הספק ספיקא.

תירוצו לסתירה שבין הסוגיות בדין ספק יצא רובו

וכך הוא תירץ גם את הסתירה שהקשו התוספות (ב"ק יא ע"א ד"ה שליא) בין הסוגיה בב"ק (שם) ובין הסוגיה בחולין (עו ע"ב). דבשני המקומות יש ספק אם הוולד יצא רובו או לא, אלא שבב"ק יש ספק נוסף שמא לא היה ולד כלל, דיתכן שיש שליה בלא ולד, ואילו בחולין ברור שיש ולד המצוי בפנים, והספק הנוסף הוא שמא היה ולד אחר שכבר יצא. ובב"ק הדין הוא שהספק ספיקא מועיל להתיר ובחולין הדין הוא שהוא אינו מועיל להתיר. ועל זה קאמר הכרתי שם שבב"ק אין את החיסרון של ספק ספיקא שאינו מתהפך, דהנחה העומדת ביסוד הספק השני היא שהיה ולד, ומסתפקים אם הוא יצא רובו או לא. אבל אין חזקה המסייעת להנחה הבסיסית הזו שהיה ולד, דמהיכא תיתי להניח כך, אחר שלא הוחזקה שליה זו בוולד. אבל בנידון דחולין יש חזקה המסייעת להנחה הבסיסית הזאת, דהא כבר הוחזק כאן ולד. ואם כן שפיר מצריכינן שיהיה הספק ספיקא מתהפך, וכיון שהוא אינו יכול להתהפך, הוא אינו מועיל להתיר.

קשיים רבים על הגדרתו ועל תירוציו

ואולם נראה שקשה מאוד להעמיס את כל עניין החזקות הנ"ל בתוך דברי הרמ"ע. ובר מן דין, יקשה ממה נפשך: אם יש חזקת היתר (שהוולד המצוי לפנינו בפנים הוא הוולד), כבר אין צורך בספק ספיקא להתיר. ואדרבה, יקשה מדוע למעשה הדין הוא שיש לאסור. ואם אין זו חזקה, אם כן הדרא קושיה לדוכתא. ואליבא דאמת נראה בסוגיה שם שבאמת אין חזקה, והרי זה ספק גמור. וכך יש להקשות גם בנידון דבתולים, דאם מעמידים אותה בחזקת בתולה, אין צורך לספק ספיקא. ומלבד זאת קשה, דלא מסתבר לומר שחרשת ושוטה הן בחזקת בעולות. ובפשטות יש לומר עליהן שאין להן חזקת בתולות. ואולם מדבריו בנידון דשליה רואים שלא מספיק שאין חזקה, אלא יש צורך בחזקה נגדית שתתמוך בהנחה של יסוד הספק השני, כדי שיחול החסרון שהספק ספיקא אינו מתהפך, דהא בנידון דב"ק אין חזקה, ובכל זאת רואים שאין בו חסרון של ספק ספיקא שאינו מתהפך. ומלבד זאת קשה גם כאן מהמקרה הראשי של התוס' ישנים שבו נאמר שיש חיסרון של ספק ספיקא שאינו מתהפך, דהא גם בנידון זה ההנחה העומדת ביסוד הספק השני, ספק באונס ספק ברצון, היא שהיא בעולה. והרי גם כאן יש חזקה נגדית שהיא בתולה, ואם כן היינו צריכים להתחיל דווקא מהספק הראשון, ולא היה אמור להיות חסרון שהספק ספיקא הזה אינו מתהפך.