סימן ט

אין ספק מוציא מידי ודאי בברכות

א

מקרים שבהם אין הספק מוציא מידי ודאי

נאמר בגמרא (פסחים ט ע"א, יבמות יט ע"ב, ע"ז מא ע"ב וחולין י ע"א) שאין ספק מוציא מידי ודאי. ולכן כשרואים שחולדה גררה חמץ לתוך בית, יש צורך לבדוק את הבית, ואין תולים שהחולדה אכלה את החמץ; שכן מציאות החמץ בבית היא ודאי, והאפשרות שהחולדה אכלתו היא ספק, ואין ספק מוציא מידי ודאי. וכן כשאדם מת ומניח גורן מלא פירות, אין תולים שהוא עישר אותם, כי הפירות טבולים בודאי והעישור הוא ספק, ואין ספק מוציא מידי ודאי. ורק אם הוא חבר, יש חזקה גמורה שעישר אותם, כיון שחזקה עליו שאין הוא מוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן. וכן הוא הדין גם כשיש להסתפק שמא הוא הכניס את תבואתו במוץ שלה, שאז היא נפטרת, ויש כאן ספק שמוציא מידי ספק. וכן בבור שיש בו נפלים, יש לטהר את הכהן המאהיל על הבור, רק כשלא ברור שהיה בו נפל. אבל כשברור שהיה בו נפל, יש טומאה בודאי ויש ספק שמא אכלתו חולדה, ואין ספק מוציא מידי ודאי. וכן אשה שודאי ראתה דם נידה, ועברו הימים שהיתה יכולה לטבול ולהיטהר מטומאתה, אין בעלה יכול לבוא עליה בלי לשאול אותה אם טבלה, דאין ספק טבלה מוציא מידי ודאי נטמאה.

שתי אפשרויות בראשונים בהחלת הכלל על איסורי דרבנן

והתוס' (פסחים שם ד"ה כדי) הקשו, שבהכנסת תבואה במוץ שלה עדיין יש איסור דרבנן לאכול את התבואה אכילת קבע מבלי לעשר אותה. ואם כן יוצא, שבדרבנן אומרים שספק עישר מוציא מידי ודאי איסור דרבנן. ולפי זה גם בבדיקת חמץ היה הספק שמא אכלה החולדה את החמץ, צריך להוציא מידי ודאי חיוב בדיקה שהוא רק מדרבנן, דמדאורייתא בביטול בלב סגי. ועל כך תירצו התוס' שני תירוצים: האחד, שהחיוב לבדוק כשגררה חולדה האמור במשנה הוא בכגון שלא

ביטל, שאז באמת יש בכך איסור דאורייתא. והשני, שגם במעשר אין הספק מוציא מידי ודאי איסור אכילת קבע דרבנן, וכוחו להוציא הוא רק מידי ספק איסור אכילת עראי. וכתירוצים אלה כתבו עוד ראשונים שם בסוגיה. ולפי התירוץ הראשון, יוצא שספק מוציא מידי ודאי באיסורי דרבנן, ואין הוא מוציא באיסורי דאורייתא[1], ואילו לפי התירוץ השני יוצא שספק אינו מוציא מידי ודאי אפילו באיסורי דרבנן[2]. ולכאורה יסוד ההבדל שבין התירוצים הוא כך: לפי התירוץ הראשון, כשיש ספק מול ודאי הוא משאיר את צד הודאי כספק וצד הספק בטל לגמרי, ואז נשאר רק ספק, ולכן בדאורייתא עדיין צריך להחמיר ובדרבנן אפשר להקל. ולפי התירוץ השני, הספק קלוש בכוחו באופן מהותי מהודאי, ולכן אין הוא יכול לפגוע בכוחו, ונשאר הודאי בתורת ודאי, וכפשטות הלשון: "אין ספק מוציא מידי ודאי". ולכן בין בדאורייתא ובין בדרבנן צריך להחמיר.

ב

ניסיון לחלק בין הכלל ובין יישומו בדיני ברכות

ולפי זה הקשו כמה אחרונים על מה שמבואר בדברי הגמרא והרמב"ם והשו"ע, שאם יש לאדם ספק אם בירך ברכה אחרונה שחיובה מדרבנן, שאינו חוזר ומברך. וכן יוצא להדיא בגמרא (ברכות כא ע"א) שבספק קרא קריאת שמע אינו חוזר וקורא, אם קריאת שמע היא מדרבנן, למרות שחיוב הקריאה הוא ודאי וספק אם יצא מידי חיובו. וכן כתב הרמב"ם (הל' ברכות פ"ח ה"ב) וז"ל: "כל הברכות האלו שנסתפק לו בהן אם בירך אם לא בירך - אינו חוזר ומברך, לא בתחילה ולא בסוף, מפני שהן מדברי סופרים", עכ"ל. וכן כתב בהל' ק"ש (פ"ב ה"ג) וז"ל: "אבל אם ידע שקרא, ונסתפק לו אם בירך לפניה ולאחריה או לא בירך - אינו חוזר ומברך", עכ"ל. וכן פסק השו"ע (סי' סז ס"א וסי' רט ס"ג). ולכאורה קשה על דינים אלו, מדוע ספק בירך מוציא מידי ודאי שהיה חייב לברך. ובברכי יוסף כתב שלוש סברות ליישב: האחת (סי' קפד אות א), "באומרנו נשואה הרי החזקה היא שלא נתגרשה,

1. ורק משום שהנידון במשנה הוא בשלא ביטלו ויש בכך איסור דאורייתא, לכן אין הספק מוציא מידי הודאי.

2. ואף אם מדובר במשנה בשביטלו ויש בכך איסור דרבנן, עדיין הספק אינו יכול להוציא מידי הודאי.

דנשואה הפך גרושה, אבל החזקה דאכל אינו מורה דלא בירך", עכ"ל. וכן כתב והאריך בזה בברכת ה' (פ"ב הערה 3). ובמקום אחד (עמ' נט) הגדיר זאת ברכת ה' כך: "שכשיש ספק אם בירך ברכה אחרונה או קרא קריאת שמע, ותלינן לקולא שבירך ושקרא קריאת שמע - אין אנו סותרים את החזקה דמעיקרא, שמעולם לא היתה חזקה על האדם "שלא בירך ושלא קרא קריאת שמע", רק היתה חזקה "שחייב" לברך ולקרוא קריאת שמע. וכשאנו תולים שבירך וקרא קריאת שמע אנו אומרים שקיים את חובתו, ואין אנו מוציאים אותו מודאותו", עכ"ל. ובמקום אחר (עמ' ס) הגדיר את החילוק כך: "שכל זה שייך בדבר שיש לו חזקת איסור או היתר. אבל בדבר שיש בו חזקת חיוב כמו לעניין ברכה אחרונה על אכילה ושתיה, לא שייך לומר אין ספק מוציא מידי ודאי". והברכי יוסף (סי' קפו אות ד ד"ה ואולם כד דייקינן) כתב שיש לחלק בסברה זו בין ברכות תפילה ובין ברכות אכילה, שבברכות תפילה באמת שייכת סברה זו, אבל בברכות אכילה "דמלי כריסיה נראה דהוי כפירות דטבילי וכיוצא". ולכן היה צריך להיות שספק לא יוציא מידי ודאי, והיה צריך להתחייב בברכה.

קשיים בהסבר זה

ואולם סברתם אינה מובנת כלל; הרי תמיד ההיתר והאיסור תלויים במציאות מסוימת, ותמיד הם נגזרים ממנה. ועל כרחנו מתחילים מתוך המציאות וממנה גוזרים את האיסור או ההיתר, ואז דנים אם יש לתלות שהמצב השתנה אם לאו. ואם כן מדוע דין זה שייך דוקא לגבי איסור והיתר ולא לגבי חיוב. ולמשל, באומרנו שהאשה נטמאה ואנו רוצים לטהרה מספק שטבלה, מדוע שלא נאמר שאין לה חזקה שלא טבלה, אלא רק חזקה שנטמאה. ואם כן, הקביעה שטבלה אינה סותרת את הקביעה שהיא היתה טמאה. וזה כמו שהוא עצמו משווה קודם לכן להדיא באדם שנטמא ש"אע"פ שבודאי בשעה שנטמא לא טבל, מ"מ אין לו חזקה שלא טבל, רק חזקה שנטמא". ואם כן מאי שנא זה מאשה נידה, שעליה נאמר להדיא שאין ספק מוציא בה מידי ודאי. והטענה שדנים על החזקה ולא דנים על תוצאותיה, לכאורה מופרכת כמעט מכל המקרים; הרי גם באשה שנטמאה רואים שכן משוים בין החזקה ובין תוצאותיה, דהיינו, בין חזקת טומאתה ובין השאלה אם היא טבלה אם לאו. וכמעט על כל דבר אפשר לומר כך: שאין חזקה שהנפלים או החמץ לא ייאכלו על ידי חולדה, ואין חזקה שהפירות לא יתעשרו, ואין חזקה שהאדם לא יטבול וכו'. וגם קשה על טענת הברכי יוסף שאמר: "באומרנו נשואה הרי החזקה היא שלא נתגרשה, דנשואה הפך גרושה,

אבל החזקה דאכל אינו מורה דלא בירך". ותימה, הרי אפשר לומר לשני הצדדים אותו דבר: באומרנו דקיבלה קידושין ונישאה, אין זה מורה דלא קיבלה גט ונתגרשה. וכן לאידך גיסא, באומרנו שחייב לברך הרי החזקה היא שלא בירך. ומאי שנא זה מזה. וממה נפשך: אם דנים על הגדרתו ההלכתית - הרי היא בעינה עומדת עד שתשתנה, ואם דנים על המציאות שיצרה את ההגדרה ההלכתית - הרי היא יכולה להשתנות בכל רגע. וביותר אינו מובן מה שחילק בין ברכות דאכילה ובין ברכות דתפילה, דנראה שבא לומר שבברכות אכילה, הרי כריסו המלאה לפניך, ואילו בתפילה אין שום דבר ברור לפניך מלבד חיובו ההלכתי. והדברים תמוהים לכאורה מאד; גם במעשרות ובאשה וטמא שנטמאו אין שום דבר לפניך, אלא שיודעים אנו שנוצרה מציאות מסוימת, וממילא חלים עליהם דינים מסוימים. ואם כן גם כשאדם קם בבוקר, חלים עליו חיובי תפילה וברכות וכו'.

הסבר אחר והקשיים שבו

הסברה הנוספת שהזכיר הברכי יוסף (שם ד"ה ברם לי) היא: "דגם הרמב"ם והטור וסיעתם סברי כהך שינויא דר"י, דבדרבנן ספק מוציא מידי ודאי, אלא דגבי חמץ מחמרינן וכו' משום חומרא דחמץ או משום דעיקר הבדיקה תחילתה על הספק", עכ"ל. וכיון שספק מוציא מידי ודאי, והנידון הוא לגבי חיוב ברכות שהוא מדרבנן, בא ספק בירך ומוציא מידי חיוב ברכות, ולכן אין הוא מברך מספק.

ואולם נראה שגם על כך קשות כמה קושיות: ראשית, הרמב"ם מביא את ההלכה של חבר שהניח מגורה מלאה פירות בדיני דמאי (הל' מעשר פ"י ה"א וה"ב), וז"ל: "**(א)** המקבל עליו להיות נאמן על המעשרות, ולא יהיו פירותיו דמאי - צריך לעשר את שהוא אוכל, ואת שהוא מוכר, ואת שהוא לוקח וכו'. וכשיבואו עדים נאמנין שקיבל דברים אלו ברבים, ושהוא רגיל בהם תמיד - הרי זה נאמן על פירותיו לומר מעושרין. **(ב)** כל תלמיד חכמים נאמן לעולם וכו'. תלמיד חכמים שמת, והניח פירות - אפילו באותו היום כינסן, הרי הן בחזקת מתוקנין", עכ"ל. והרי הנידון של דמאי ושל דין חבר ועם הארץ אמור רק בזמן בית שני ואחרי הבית, דרק בתקופה זו מצינו חילוקים בין חבר ועם הארץ לגבי דיני דמאי. וכבר התבאר לעיל, שלדעת הרמב"ם כל החיובים בעניין תרומות ומעשרות בזמן הזה הם רק מדרבנן ולא מדאורייתא, ואם כן מוכח שהכלל דאין ספק מוציא מידי ודאי אמור גם בנידון של דרבנן. שנית, תמוה לומר שיש סברות מיוחדות בבדיקת חמץ, שבגללן מחמירים בבדיקה יותר מאשר בכל דיני דרבנן, ולכן צריך לחול כאן הכלל

שאין ספק מוציא מידי ודאי, אף שבשאר מילי דרבנן אין אומרים כלל זה. שהרי הגמרא מקשה בפשיטות מהנידונים הרגילים שבהם נאמר הכלל, על הנידון של בדיקת חמץ. ואם היה מקום לחלק בפשיטות בין דאורייתא ובין דרבנן, ורק בגלל הסברות המיוחדות הללו היה מקום להשוות בין הנידונים, היתה הגמרא צריכה לומר זאת להדיא; כי לא יתכן שהיא תקשה בפשיטות ותשווה בין הנידונים, ותניח מראש שהסברות הללו מוכרחות[3].

ג

מדברי הרמב"ם בהל' מקוות מוכח לכאורה שספק מוציא מידי ודאי במילי דרבנן

ואמנם כתב הרמב"ם (הל' מקוות[4] פ"י ה"ו) וז"ל: "הטמא שירד לטבול, ספק טבל ספק לא טבל, ואפילו טבל - ספק יש בו ארבעים סאה ספק שאין בו, שני מקוות אחד יש בו ארבעים סאה ואחד אין בו, וטבל באחד מהן ואין ידוע באיזה מהן טבל - ספקו טמא; לפי שהטמא בחזקתו, עד שיוודע שטבל כראוי. וכן מקוה שנמדד ונמצא חסר וכו'. במה דברים אמורים, בשהיתה הטבילה מטומאה חמורה. אבל אם טבל מטומאה קלה, כגון שאכל אוכלין טמאין, או שתה משקין טמאין, או בא ראשו ורובו במים שאובין, או נפלו על ראשו ועל רובו שלושת לוגין מים שאובין - הואיל ועיקר דברים אלו מדבריהם, הרי ספקו טהור כמו שביארנו. ואף על פי שנסתפק לו אם טבל או לא טבל, או שנמצא המקוה חסר לאחר זמן וכיוצא בספקות אלו - הרי זה טהור", עכ"ל. ומבואר מדבריו לכאורה שבטומאה דרבנן אין אומרים שאין ספק מוציא מידי ודאי; שהרי האדם היה ודאי טמא מדרבנן, ונולד ספק אם הוא טבל אם לאו או אם המקוה היה כשר אם לאו, ובכל זאת מטהרים

3. ובאמת יש להקשות על התוס' עצמם, שבסוגיה מבואר בפשיטות שהנידון אינו דוקא בכגון שלא ביטל ושהאיסור הוא מדאורייתא. וכן מוכח לכאורה מכך שנוקטים עצה מיוחדת שהרוצה לאכול חמץ אחר בדיקה כיצד יעשה וכו'. ולכאורה שיעשה דבר פשוט ויבטל, והשתא כבר יהיה הספק מוציא מידי הודאי. וכן מוכח מההמשך, שהגמרא מקשה בפשיטות: "אטו בדיקת חמץ דאורייתא? דרבנן היא, דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי ליה". ומוכח שהנידון של המשך הסוגיה הוא אותו נידון שהיה קודם לכן, דהגמרא דנה על תשעה ציבורין של מצה ואחד של חמץ וכו', כהמשך לדברי המשנה ולדיון שנעשה קודם לכן, ולמה שנאמר שמא יניח עשר וימצא תשע וכו', וצ"ע.

4. כך היא הנוסחה המדויקת ברמב"ם.

אותו, דאתי ספק טבל ומפיק מידי ודאי טומאה. והרמב"ם פוסק בזה כשיטת ר' מאיר במשנה (מקוואות פ"ב מ"א).

הסבר האחרונים שיש לחלק בין עשה מעשה ובין לא עשה

ובברכת ה' (עמ' נח) דחה ששם מדובר דוקא בכגון שהוא עשה מעשה, וכגון שירד לטבול, ואז הספק באמת מוציא מידי ודאי. אבל בספק רגיל, הספק אינו מוציא מידי ודאי. ואת החילוק הזה כבר ייסד המשנה למלך (הל' בכורות פ"ד ה"א, ויעוי"ש ד"ה והנני, ושער המלך הל' מקוות פ"י ה"ו כלל ז, וכן עוד כמה מגדולי האחרונים, ומהם הראשל"צ, רעק"א והפתח"ת). אבל לכאורה לא נראה שאפשר ליישב כך, כי גם עכבר שנטל את החמץ צריך להיחשב כעושה מעשה. ואע"פ שלא ראינוהו שגם אכל, הרי גם כאן לא ראינוהו שממש טבל אלא רק שירד לטבול. ואם היינו רואים אותו טובל ממש, לא היה מקום לספק הראשון (אלא רק לספק על שיעורו של המקוה, אבל זהו ספק אחר). ומלבד זאת רואים במקרים האחרים שמובאים במשנה וברמב"ם, שגם בספק רגיל אומרים לכאורה שספק מוציא מידי ודאי; שהרי בספק אם היו במקוה ארבעים סאה, אין זה משנה כלל שהוא ירד לטבול, שהרי הספק אינו מתייחס לפעולה שלו אלא לשיעורו של המקוה. ולגבי שיעור המקוה, אין בירידה לטבול (ואפילו בטבילה ממש) שום חיזוק לצד שהיה בכך שיעור כנדרש.

הוכחת המשנה למלך לחילוק הנ"ל וקשיים בדבריו

והמשנה למלך (שם) הוכיח את החילוק הזה מדברי השו"ע (או"ח סי' שצד ס"א) שכתב וז"ל: "ספק עירוב כגון ספק אם היה קיים ביה"ש אם לאו, מותר והוא שהיה לו חזקת כשרות, כגון שהניחו שם ואירע בו ספק. אבל אם לא היה לו חזקת כשרות כגון ספק אם הונח שם אם לאו, לא", עכ"ל. ומבואר לכאורה שבספק הניח עירוב אזלינן לחומרא, והרי זהו ספק דרבנן, ומצינו (שבת לד ע"א ושו"ע סי' רסא ס"א) שהתירו בבין השמשות להניח עירובי חצרות. והבין המשנה למלך דהוא משום דעירובי חצרות מדרבנן וספיקא דרבנן לקולא; ואם כן קשיין אהדדי. ותירץ המשנה למלך לשיטתו: "דלא אמרינן ספיקא דרבנן לקולא אלא היכא דנעשה שום דבר המתירו ואין אנו יודעים אם נעשה בזמן המתירו או אם נעשה בשיעור המתירו. אבל אם אנו מסתפקים אם אעיקרא דדינא נעשה לו דבר המתירו, בכי האי לא אזלינן לקולא", עכ"ל. והביאו את תירוצו גדולי האחרונים הנ"ל. ואולם לכאורה קשות על תירוץ זה כמה קושיות: ראשית, מלשון הטור

והשו"ע רואים שההבדל בין ספק עירוב שמותר ובין ספק שאסור, תלוי בשאלה אם היתה לו חזקת כשרות אם לאו. ולפי תירוצו לא זהו החילוק, אלא החילוק הוא אם הוא עשה מעשה או לא עשה מעשה. שנית, לכאורה אין קשר בין הדין שמותר להניח עירובי חצרות בין השמשות ובין הדין שאזלינן לחומרא בספק הניח עירוב. ואמנם הגמרא (שבת לד ע"א) תולה את הכשר עירובי חצרות בין השמשות, בכך ש"בין השמשות ספיקא הוא וספיקא דרבנן לקולא". אבל נראה שזה ביאור לטעם שמחמתו הכשירו חכמים באופן עקרוני את העירוב בבין השמשות. ואדרבה, דוקא משם מוכח שאין זה מצד הגדרים הרגילים של ספיקא דרבנן; כי מדובר על שני עירובים ששנים הניחו וכל אחד סותר את חברו, והיה צריך לדמות זאת לשני שבילין שהאחד טמא, והלכו בהם שני אנשים שונים, שיש לטמא את שניהם כשבאים בבת אחת לשאול מה דינם, ולר' יוסי אף בבא האחד להישאל על חברו. ובכל זאת בנידון זה מקילים לשניהם תמיד, משום שחכמים הקלו קולא גמורה בעירוב שהניחוהו בבין השמשות, וקבעו את הזמן הזה כזמן כשר להנחה לכתחילה (בעירובי חצרות, ובעירובי תחומין רק בדיעבד). שלישית, גם כאן הסברה אינה מובנת כלל, שהרי אם בין השמשות הוא כבר לילה, יוצא שהמעשה נעשה בלילה, ואין לו שום תוקף ומשמעות. ומאי אכפת לן שהוא עשה מעשה, סוף סוף על הצד שהוא הונח בלילה, הוי כמי שלא הונח כלל.

ביאור ההלכה בעירובין ודחיית ההוכחה

אמנם נראה שביאור הדברים הוא אחר. מקור הדין בשו"ע (סי' שצד שם) הוא בעירובין (לה ע"א). ושם הנידון בעניין הנחת עירוב הוא בכגון שנתגלגל העירוב חוץ לתחום או שנפל עליו גל או שנשרף וכו'. ובכל המקרים הללו הוא כמו מקוה שחסר לפנינו. וכך גם הגמרא מבינה את הדברים שם, וגם הסברות בצריכותות במקרים של המשנה כולם נובעים מאותו עניין, האם אכן עירוב מבוטל לפנינו אם לאו. וכיון שבשעה שאנו דנים בעירוב אנו כבר רואים שהוא בטל ומבוטל, והדיון הוא רק מתי אירע הדבר, בכך באמת תולים את הדבר לחומרא, אלא אם כן היתה חזקת כשרות לפני כן. והדברים מבוארים להדיא שם בסוגיה (לו ע"א), שבנידון של תרומה שהונחה לשם עירוב ונטמאה, הגמרא מחלקת בין ספק מבעוד יום נטמאת ספק משחשיכה נטמאת, שבכך אומרים שספק עירוב כשר, ובין ספק טהורה ספק טמאה, שבכך אומרים שהוא פסול. והרי בשני המקרים הוא הניח את העירוב, והיה צריך להכשיר תמיד; אלא ברור שמשום שמוצאים שהעירוב עכשיו טמא, אזי אם היה ברור שהוא היה טהור קודם לכן, ויש ספק רק מתי נטמא - יש

להכשירו, ואם לא ברור שהוא היה טהור, אין לו חזקת כשרות נגדית, ולכן הוא פסול. ולכן נידון זה לא דמי לנידון של הנחת עירוב בין השמשות, ששם אין מציאות של עירוב מבוטל לפנינו. ועל כל פנים אין לכך שום קשר לשאלה אם הוא עשה מעשה או לא עשה מעשה.

ביאור דברי הרמב"ם בהל' מקוות ודחיית הראיה שבדרבנן ספק מוציא מידי ודאי

ועוד נראה שהסתירה האחרונה בדברי הרמב"ם[5] מעיקרא ליתא. נאמר בטהרות (פ"ד מ"ז): "אלו ספקות שטיהרו חכמים: ספק מים שאובין למקוה, ספק טומאה צפה על פני המים, ספק משקים להטמא טמא ולטהור טהור, ספק ידים להטמא ולטמא ולהטהר טהור, ספק רשות הרבים, ספק דברי סופרים, ספק החולין, ספק שרצים, ספק נגעים, ספק גזירות, ספק בכורות וספק קרבנות", ע"כ. והרמב"ם מביא את המשנה הזו (הל' שאר אבות הטומאות פי"ד ה"א) בשינויים קלים, ומפרש את כל הספקות והמקרים המסתעפים מהם במהלך הפרקים שלאחר מכן. ומבואר במקרים המובאים שם שאלו הם חידושים מיוחדים של חכמים שחכמים הכשירו לחלוטין והקלו בספקות הללו, אע"פ שמצד דיני הספקות הכלליים בש"ס, היה צריך להחמיר בהרבה מהם. ויש שם מקרים רבים שבהם יש חזקת טומאה ובכל זאת מקילים בהם. והדבר מוכח מעצם העניין, כי אחרת לא היה צורך בהקלות ובטהרה מיוחדת שחכמים יטהרו את הספקות, כי יש מקום להקל בהם כמו בכל ספיקא דרבנן. אלא על כרחך זוהי הקלה מיוחדת, וכמו ספק טומאה ברשות הרבים, שספקה טהור לגמרי, וכמו המקרה של נפלו מים שאובים שספק אם יש בהם כשיעור, ואפשר להטביל במקוה זה דברים טמאים שיש להם חזקת טומאה, או כשהיו ידיו טמאות והטבילן ויש לו ספק אם המים שטהרו בהם כשרים לידים או שהם פסולים, שיש כאן חזקת טומאה לידים, ובכל זאת ספקן טהור, וכן עוד הרבה כיוצא באלה. וכל זה במקביל לספקות אחרים שחכמים החמירו בהם, אע"פ שמצד דיני הספקות הכלליים בש"ס היה אפשר להקל בהרבה מהם, וכמבואר בטהרות (פ"ד מ"ה) וברמב"ם (שם פי"ג הי"ג). ובנידון דידן הרמב"ם הרי אומר להדיא: "הואיל ועיקר דברים אלו מדבריהם, הרי ספקו טהור כמו שביארנו". וכוונתו לדבריו הנ"ל בהל' אבות הטומאות. ולכן אין להקשות מכך שהרמב"ם

5. בין הא דמוכח שהכלל דאין ספק מוציא מידי ודאי אמור גם במילי דרבנן, ובין הדין של ירד לטבול וספק טבל, שלכאורה רואים שספק הטבילה מוציא מידי ודאי הטומאה דרבנן.

מיקל בספקות הללו על כל מקום אחר, ואין לראות במקרה זה ראיה לכך שספק יכול להוציא מידי ודאי במילי דרבנן.

מדברי הרמב"ם בהל' טומאת מת נראה שגם בדרבנן אין ספק מוציא מידי ודאי

ובאמת מדברי הרמב"ם (הל' טומאת מת פ"ט הי"א והי"ב) יש הכרח לומר לכאורה שספק אינו מוציא מידי ודאי אפילו במילי דרבנן. הרמב"ם כותב וז"ל: "**(יא)** בור שמטילין לתוכו נפלים, המאהיל עליו טמא דין תורה. ואף על פי שחולדה וברדלס מצויין שם, אין ספק מוציא מידי ודאי. אבל אם הפילה שם אשה נפל, ואין ידוע אם הפילה דבר המטמא או לא הפילה - הואיל וחולדה וברדלס מצויין שם, הרי ספקו טהור. **(יב)** דבר ידוע שכל אלו הטומאות וכיוצא בהן, שהן משום ספק, הרי הן שלדבריהן, ואין טמא מן התורה אלא מי שנטמא טומאה ודאית. אבל כל הספקות, בין בטומאות, בין במאכלות אסורות, בין בעריות ושבתות - אין חוששין להן אלא מדברי סופרים, כמו שביארנו בהלכות איסורי ביאה ובכמה מקומות", עכ"ל. ומבואר מהי"א שכשיש ספק המוציא מידי ודאי, הדבר טמא מדין תורה. ומהי"ב מבואר שכאשר הדבר הוא ספק, הטומאה היא רק מדרבנן, ומדאורייתא יש לטמא רק בטומאה ודאית. ומוכח מזה שהודאי נשאר ודאי, ולא מוקלש כוחו להיות כספק. וכיון שכך אין סברה לחלק בין דאורייתא ובין דרבנן, וכמו שהתבאר בתחילת הדברים; דרק אם אומרים שהודאי נעשה ספק, יש מקום לחלק בין דאורייתא ובין דרבנן. וכן הוכיח בברכת ה' (עמ' נז).

הסבר נוסף בדעת הרמב"ם והקושי שבו

בתוך כדי דבריו הבליע החיד"א נימוק נוסף (ברכי יוסף שם ד"ה ותו): "ולא אמרינן אין ספק מוציא מידי ודאי בכה"ג שאם יברך יש נדנוד דברכה לבטלה", עכ"ל. ואולם לכאורה אם באמת אין כוח הספק יפה להוציא מידי ודאי, אין מקום לחשש לנדנוד דברכה לבטלה; שהרי התבאר בדעת הרמב"ם שהכלל נכון אף בדרבנן. והתבאר שהטעם הוא שהודאי אינו "יוצא" ממקומו, ולכן הדין שייך אף בדרבנן. ולפי זה ברור שאין כאן חשש ברכה לבטלה, כיון שיש לפניו חיוב גמור.

ביאור שיטת הרמב"ם

אמנם נראה שכמו שיש ודאי חיוב ברכה, כך מוטל על כל אדם ודאי איסור לא תשא של ברכה לבטלה. וכדי שיתבטל האיסור, צריך שיהיה ודאי היתר של

איסור זה, ואין ספק היתר מוציא מידי ודאי איסור. וכאשר האדם מסופק אם הוא מחויב בברכה, יש לפנינו רק ספק היתר; כי אמנם כשיש עליו חיוב לברך, ממילא הדבר מתיר את איסור לא תשא, אבל כשהוא מסופק אם הוא חייב, יש בידו רק ספק היתר. וכיון שאין ספק ההיתר מוציא מידי ודאי האיסור, יש לפנינו ודאי חיוב מול ודאי איסור, ובזה לימדנו הריטב"א דאמרינן שב ואל תעשה עדיף. ואולי אפשר לכלול את הדברים הללו בדברי החיד"א[6].

ד

הבנת האחרונים בדעת המאירי

והמאירי כתב (שבת כג ע"א ד"ה זה שאנו) וז"ל: "ומ"מ מודה הוא (-רבא) שבספק דבריהם אין מברכים אף דבר שספקו בו מחשש תורה, והילכך אין מברכים על כיסוי דם הכוי, שהרי עיקר חיובו בכיסוי אינו אלא מדברי סופרים ומספק שמא חיה הוא. וכן נולד מהול שצריך להטיף ממנו דם ברית מתקנת חכמים ומספק ערלה כבושה כמו שיתבאר, אינו מברך עליו, אעפ"י שספקות אלו מחשש תורה הן באות; הא כל שנולד לו ספק בדבר שעיקר חיובו מן התורה, כגון ספק נטל לולב ביום ראשון ספק לא נטל, נוטל ומברך. ודעת גדולי המחברים (-הרמב"ם) נראית כשיטה זו", עכ"ל. ולכאורה החילוק שבין ספק כוי וספק מילה ובין ספק נטל לולב אינו מובן. והבין בחזון עובדיה (ח"א כרך א עמ' שנב בהערה) שכוונתו לחלק בין ודאי חיוב שאין ספקו מוציא מידי ודאו, ובין כשיש ספק על עיקר חיובו. וכן הבינו גם ברכת ה' (עמ' סא-סב). ואולם הקשה שם ברכת ה', שיוצא מדבריו שכאשר יש חיוב ודאי ומתעורר ספק אם האדם כבר קיימו, הוא מחויב לעשות את המצוה מהתורה, ולכן הוא חייב גם לברך. ומה שאין כן כשיש ספק על עיקר חיובו, שאז אין עליו חיוב מהתורה, ולכן גם אין הוא מברך. וזה לכאורה נסתר מדברי הרמב"ם (הל' טומאת מת סופ"ט שם) והמאירי (חגיגה ד ע"א ד"ה טומטום וקידושין ה ע"ב ד"ה עיקר קידושי), הסוברים שכל ספיקא דאורייתא הוא לחומרא רק מדרבנן; דלפי זה יצא שספק אם קיים הוא מדאורייתא ולא מדרבנן. ותירץ ברכת ה' שיש הבדל בין ספק

6. ולכאורה מהלשון "נדנוד דברכה לבטלה" נראה שבא מצד שיש חשש של ברכה לבטלה, ולא מצד שיש כאן איסור גמור, דאין כוח ביד הספק להוציא ממנו. אבל אולי אין זה מוכח לגמרי, ואפשר לתלות בדבריו את מה שהתבאר.

עשה ובין ספק לא תעשה. כאשר מדובר על איסור לא תעשה, צריך שיתקיים האיסור בודאות, כי התורה דיברה דוקא על הודאי. וכיון שיש לנו ספק אם יש כאן איסור, ממילא אין כבר ציווי של התורה על מציאות זו. אבל כשהמדובר על ספק עשה, הרי אדרבה, דוקא משום שהתורה מדברת על קיום עשה ודאי, והוא לא קיים בודאי, יש לנו לומר שעדיין לא התקיים ציווי התורה, ולכן ספקו מחויב מדאורייתא. וכיון שהוא מסופק אם כבר נטל לולב אם לאו, הוא מחויב מדאורייתא בגלל ספקו, ולכן הוא גם מברך.

ובזה יישב ברכת ה' בשם תלמידו הרב חננאל הכהן גם את דברי המאירי בחגיגה (שם). הוא הביא ראיה נגד הרמב"ם הסובר שספיקא דאורייתא רק מדרבנן לחומרא: "ממה שאמרו בראשון של חולין מנא הא מילתא דאמור רבנן זיל בתר רובא, מדקאמר ועצם לא תשברו בו; וניחוש שמא ניקב קרום של מוח - אלא זיל בתר רובא. ומאי קושיא, אפילו תימא דלא אזלינן בתר רובא, הרי שרו, דכל ספק איסור מותר מן התורה. אלא מסתברא ספק תורה להחמיר מן התורה הוא, ומשום הכי איצטריכינן לרובא. ומ"מ יש לפרש זיל בתר רובא לעשותו היתר ודאי, שהספק מ"מ אין הדבר ברור בו", עכ"ל. והקשה על כך דלכאורה מה אכפת לן "שהספק מ"מ אין הדבר ברור בו", סוף סוף יש ללכת בו לקולא. אלא על כרחך יש הבדל בין ספק עשה ללא תעשה. הנידון בחולין הוא שצריך להקריב ולאכול את קרבן הפסח, ואלו הן מצוות עשה. והחשש שמא הקרבן הוא טריפה, גורם לכך שלא תתקיים המצוה. ובכך לא אמרינן ספיקא דאורייתא לקולא, ואם "אין הדבר ברור בו" לא תתקיים המצוה. ולכן יש צורך להוכיח שאפשר ללכת אחר הרוב, דהשתא אין לחשוש לצד המיעוט, והרי הוא מקיים את המצוה כדבעי.

קשיים בהבנה זו

ואולם נראה שקשה לפרש כך את המאירי בשבת משלוש סיבות עיקריות: ראשית, העיקר חסר מן הספר. לפי הבנת האחרונים הנ"ל יוצא שעיקר החילוק הוא בין מציאות שיש בה ודאי חיוב וספק אם קיים, ובין ספק אם יש חיוב מעיקרא. אבל חילוק זה לא רמוז בדברי המאירי. הוא אומר: "שהרי עיקר חיובו בכיסוי אינו אלא מדברי סופרים ומספק שמא חיה הוא" וכו', "שצריך להטיף ממנו דם ברית מתקנת חכמים ומספק ערלה כבושה" וכו', "כל שנולד לו ספק בדבר שעיקר חיובו מן התורה כגון ספק נטל לולב" וכו'. ומבואר, שמבין משום מה שבכיסוי ובהטפת דם ברית החיוב הוא מדברי סופרים ומתקנת חכמים, ואילו

ספק נטילת לולב הוא דבר שעיקר חיובו מן התורה. וקשה מאד לומר שמשום שיש לו ספק בעיקר החיוב לכן החיוב נהיה מתקנת חכמים. ואף אם נאמר שהוא סבר שההחמרה בספק היא מדרבנן, לא היה לו להנגיד זאת ל"נולד לו ספק בדבר שעיקר חיובו מן התורה", שהרי גם כאן מדובר על ספק בדבר שעיקר חיובו מן התורה. וכל החילוק הוא רק שכאן קבעו חכמים שצריך להחמיר **אחרי** הספק, ואילו כאן **אחרי** הספק זה נשאר חיוב דאורייתא (כהבנתם). ועיקר החילוק שבין חיוב ודאי ובין ספק על עיקר החיוב חסר מאד מן הספר. שנית, המאירי מוסיף ומפרט: "מדברי סופרים ומספק שמא חיה הוא", "מתקנת חכמים ומספק ערלה כבושה". ולכאורה לא מובן מדוע הוא מכניס את פירוט הספקות הללו, דלכאורה פשיטא הוא וגם אין זה מוסיף ולא כלום לעיקר העניין. ומשמע מדבריו שבעצם פירוט החששות הללו אנו אמורים להבין את החילוק שהוא בא לומר. שלישית, בחגיגה (שם) מוכח להדיא שאין הוא מבחין בין עשה ולא תעשה. הוא מתחיל מחיוב עשה של מצות ראיה ברגל, עובר לדבר על דיני החמרה בספק דאורייתא, ולומד מזה על זה. ומוכח שלדעתו אין הבדל בין עשה ובין לא תעשה לעניין זה. ומסיבה זו גם לא נראה לקבל את ההסבר בדבריו שם. אם אכן זו היתה כוונת המאירי, היה לו לומר להדיא שיש הבדל בין עשה ללא תעשה, ולתלות את התירוץ בכך. ובמקום זה הוא נוקט לשון סתמית וכללית: "שהספק מ"מ אין הדבר ברור בו", דמשמע שכל ספק יש בו אי ברירות, ומשום כך צריך חידוש של היתר הרוב. ויתרה מזו, הוא מסיים מיד אחר כך ואומר: "והילכך בראיה כל ספק פטור". והרי זו מצות עשה, ולדברי ברכת ה' במקרה כזה היה צריך לחייבו.

ביאור דברי המאירי בשבת

ולכן נראה שכוונתו של המאירי היא אחרת. כוי הוא בריה בפני עצמה, כמבואר בגמרא בכמה מקומות (יומא עד ע"ב, חולין פ ע"א וכריתות כא ע"א), אלא שלא הכריעו חכמים מהי הבריה הזו, אם היא בהמה או חיה (וכמבואר בחולין שם). ואלמלא היו חכמים מסתפקים בדבר, היינו אומרים שמשום שהיא בריה בפני עצמה, אין לה לא דיני חיה ולא דיני בהמה. וכמו שאמרה הגמרא (יומא שם) דלא איצטריך קרא לרבויי ספיקא; דדוקא כשיש ספק, אין צורך בהכרעה של התורה, אבל כוי אינו מוגדר כספק, משום שהוא בריה בפני עצמה, ולכן יש צורך בילפותא מיוחדת בפסוק כדי להגדיר אותו. ובמקום שאין הגדרה, היינו צריכים להניח שאין בו שום דין מדיני בהמה או חיה (המיוחדים לבהמה דוקא או לחיה דוקא). וחכמים הם אלה שיצרו את הספק. והוא הדין בתינוק שנולד כשהוא מהול.

אלמלא היו חכמים מחדשים לנו שיש לחשוש לערלה כבושה, היינו מניחים בפשטות שאין כאן ערלה. ויוצא אפוא שחכמים הם אלה שיצרו לנו את הספק, אע"פ שיסוד הספק הוא כמובן בגלל דין התורה. ולכן יש יותר סברה לומר שהוא לא יברך במקרה זה; כי האדם עצמו אינו מסופק, וחכמים שהסתפקו בדבר בעצמם, קבעו שתקנות שהם מתקנים על יסוד של ספק, אין מברכים עליהם, ולכן אין סיבה שיברך. ומה שאין כן כשאדם מסופק אם הוא נטל לולב ("שנולד **לו** ספק"), שספקו נובע בגלל עיקר דין התורה, ולא בגלל דברי החכמים. ובמקרה זה הוא צריך לברך, בגלל הצד שיש לפניו שהוא חייב מדאורייתא. ולכן המאירי טורח לבאר את הסיבה שמחמתה יש ספק בכל מקרה ומקרה, והוא גם תולה את ההבדל בכך שכאן עיקר החיוב הוא מתקנת חכמים וכאן עיקר החיוב הוא מהספק בעיקר דין התורה.

ביאור דברי המאירי בחגיגה

ונראה שגם את דברי המאירי בחגיגה יש לפרש באופן אחר. כבר התבאר במקום אחר שאם יש לאדם ספק, ומתגלה לאחר מכן שהמציאות היתה כפי צד האיסור, שמציאות האיסור דאורייתא אינה מתבטלת משום שהיה ספק. וכל החידוש של הרמב"ם שהספק הוא לקולא מדאורייתא, היינו שאין על האדם ציווי מפורש להימנע מהמעשה, דהתורה מדברת רק על הודאי ולא על הספק. אבל כיון שכלפי שמיא גליא שהמציאות היא של האיסור, גלוי וידוע שיש בדבר עבירה. והלא דברים קל וחומר: אם אשה שנישאת על פי עדים שאמרו לה מת בעליך, ובסוף הוברר שהוא חי, צריכה להביא קרבן (יבמות פז ע"ב), על כרחך שיש בדבר עוון. ולכן כשהיא נישאת על פי בית דין אין היא מביאה קרבן, כי אין בדבר עוון כלל. והרי מותר היה לאשה ללכת אחר העדים, וברור שהדבר עדיף ממציאות של ספק בעלמא[7], ובכל זאת יש כאן מציאות של עוון ולכן היא צריכה כפרה. ואם כן ברור שכאשר יש לפניו ספק, והוא עושה את העבירה, יש בדבר מציאות של עוון. ואולם אם האדם סומך על הרוב, אין בכך עוון כלל; דכאשר יש רוב, המיעוט בטל והוי כמי שאינו, והשתנה דין המיעוט להיות כדין הרוב. ואף אם כלפי שמיא גליא שבהמה זו טריפה - אין לה דיני טריפה, כי היא בטלה בכל שאר הבהמות שאינן

7. והאשה עצמה הרי ניצבת מול מציאות עדיפה פי כמה מאשר מציאות של ספק רגיל, שאין בו צד המטה יותר לכיוון ההיתר.

טרפות. ולכן הוצרכו לחידוש של ביטול ברוב. וזו כוונת המאירי שבספק "אין הדבר ברור בו", ואילו ברוב כוחו "לעשותו היתר ודאי". וכל הדברים האלה וכל החיזיון הזה הוא בין בעשה ובין בלא תעשה.

ה

מסקנה וסיכום

הכלל העולה מכל הנ"ל הוא שאין ספק מוציא מידי ודאי, בין בדאורייתא ובין בדרבנן, בין בעשה ובין בלא תעשה, בין באיסור ובין בחיוב. והסיבה שבכל ענייני הברכות אין מתחשבים בכך, היא שתמיד עומד ודאי איסור ברכה שאינה צריכה מול ודאי חיוב הברכה. ולכן אין לנו אפשרות להתחשב בודאויות הללו, ונותרים אנו עם ספק איסור מול ספק חיוב, ובזה לימדנו הריטב"א דשב ואל תעשה עדיף.