

שיעור שלושים ושמונה

ספיקות בבדיקת חמץ

גדר בבדיקת חמץ - עד היכן חוששים?

תנן (ט ע"א):

אין חוששין שמא גיררה חולדה מבית לבית וממקום למקום, דאם כן מחצר לחצר ומעיר לעיר – אין לדבר סוף.

בקוב"ש (אות לה) ביאר, ש"אין לדבר סוף" הוא מעין הסברא "גזירה שאין הציבור יכול לעמוד בה". וכ"כ בשפת אמת (ד"ה במשנה אין חוששין, ע"ש שהאריך).

הגמ' מדייקת:

טעמא דלא חזינא דשקל, הא חזינא דשקל – חיישנן, ובעי בבדיקה. ואמאי? נימא אכלתיה! מי לא תנן: מדורות הנכרים טמאים. וכמה ישהה במדור ויהא המדור צריך בבדיקה – ארבעים יום, ואף על פי שאין לו אשה. וכל מקום שחולדה וחזיר יכולין להלוך – אין צריך בבדיקה!

ושתי תשובות בדבר:

אמר רבי זירא: לא קשיא; הא בבשר והא בלחם. בבשר – לא משיירא, בלחם – משיירא.

אמר רבא: האי מאי? בשלמא התם, אימור הוה אימור לא הוה, ואם תמצא לומר הוה – אימור אכלתיה. אבל הכא, דודאי דחזינא דשקל, מי יימר דאכלתיה? הוי ספק וודאי, ואין ספק מוציא מידי ודאי.

מבואר, שבעניין "מדורות העכו"ם" יש ספק ספיקא, אך כאשר ראינו בוודאות שנכנסה החולדה, ויש ספק שמא אכלה – אין ספק מוציא מידי ודאי, וצריך בבדיקה.

האחרונים (מהרש"א, פנ"י ועוד) הקשו על המשנה. מדברי המשנה עולה, שהטעם שאין חוששין שמא גיררה חולדה הוא היות ואין לדבר סוף. ומשמע, שאם היינו חוששים שחולדה גיררה – היינו מחייבים בבדיקה. ואמאי לא הוי ספק ספיקא – ספק אחד שמא לא גיררה, ואת"ל שגיררה, שמא אכלה אותו. וכך הרי מבואר בגמ', שיש צורך לבדוק רק היכא דחזינא דשקל, משום שיש ספק אחד ואין ספק מוציא מידי ודאי, אך אם יש ס"ס א"צ בבדיקה מצד הדין, ומדוע יש צורך בנימוק "אין לדבר סוף"? וע"ש

למהרש"א מש"כ לבאר.

ניתן לומר באופן פשוט, עפ"ד התוס' לקמן (ט ע"ב, ד"ה היינו שתי קופות), דכולה שמעתא מיירי שהככר כ"כ גדול, דליכא למימר אכלתיה. לפ"ז ייתכנו מצבים שאין בהם ס"ס, משום שאם גיררה ככר גדול ודאי לא אכלה את כולו, ובעי בדיקה. ולכן הוצרכה המשנה לומר שאין לדבר סוף, דהיינו אין לחשוש למקרה כזה שגיררה ככר כ"כ גדול, ואכן לולי "אין לדבר סוף" היה צורך בבדיקה מחשש למקרה כזה.

בחק יעקב (סי' תלח סק"א) כותב כדברים הנ"ל, שמפשט דברי המשנה משמע שאין לחוש אף לככר גדול, מהטעם שאם נחשוש אין לדבר סוף. והביא שכ"כ הב"ח. וכן מדייק מדברי הגמ' שאין ספק מוציא מידי ודאי כאשר חזינא דשקל, ואם שקל ככר גדול ודאי שיש לחוש, אלא שאין חוששין לכך.

בגמ' לקמן (שם) איתא:

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

ופירש"י:

ואתא עכבר ושקל – ונכנס לבית בפנינו, ולא ידעינן אי חמץ שקל, וכיון דחזינא, צריכין אנו לבדוק, או דילמא מצה שקל.

היינו תשע חנויות – דקיימא לן בהו לקמיה דכל קבוע שנטלו ממקום קבועו – אין הולכין בו אחר הרוב, אלא הרי הוא כמחצה על מחצה – וספק איסורא לחומרא.

לשיטת רש"י, הדיון בסוגיא הוא לעניין חובת בדיקה פעם שנייה. והתוס' (ד"ה היינו תשע חנויות) הקשו על שיטת רש"י:

מה שפ"ה לענין בדיקה לא נהירא לר"י, דהיכי מייתי ראיה מתשע חנויות דהוי ספיקא דאוריית' ואזלינן לחומרא והכא ספיקא דרבנן הוא כדאמרינן בסמוך.

ובתחילה ביארו:

מיהו י"ל דאיירי כגון שלא ביטל.

משמע מדבריהם, שאם מדובר שביטל – יש כאן חשש דאורייתא, ולכן ניתן להשוות לתשע חנויות וסד"א לחומרא, וממילא יצטרך לבטל בלבד, משום שהבדיקה בכל

מקרה היא דרבנן וסד"ר לקולא.

במחלוקת בין רש"י לתוס', נחלקו הרמב"ם והראב"ד. הרמב"ם (פ"ב מחו"מ ה"י) פסק בהאי לישנא:

הניח תשעה צבורין של מצה ואחד של חמץ ובא עכבר ונטל ולא ידענו אם חמץ
אם מצה נטל ונכנס לבית בדוק צריך לבדוק שכל הקבוע כמחצה על מחצה.

הרמב"ם פירש כרש"י, שהדיון בגמ' הוא לעניין בדיקה חוזרת, האם חייב לבדוק
שוב. והראב"ד שם השיג, וסבר כתוס':

א"א: לא מיחוורא הא מילתא אלא לענין בטול אבל לענין בדיקה ספיקא דרבנן
הוא.

לפי שיטת רש"י והרמב"ם, יש מקום להקשות: הרי נתבאר בגמ' בעמוד א', שאם יש
שתי ספיקות אין צורך בבדיקה נוספת, ורק היכא דחזינא דשקל אמרינן אין ספק
מוציא מידי ודאי ובעי בדיקה. וא"כ מדוע ס"ל לרש"י והרמב"ם בתשע ציבורין שיש
חובת בדיקה, הא יש כאן ס"ס, ובכה"ג א"צ בדיקה לפ"ד הגמ' בע"א! ?

התוס' באמת נדרשו לקושיא זו, וכתבו דכולה שמעתא מיירי שהככר כל כך גדול
דליכא למימר אכלתיה (כפי שהבאנו לעיל).

הטור והרמ"א (סי' תלט סע"א) אכן פסקו כדברי התוס', דמ"ש בגמ' שצריך לבדוק שוב
היינו רק כאשר הככר גדול, וכלשון הרמ"א: "מיהו אם הככר קטן שיכול העכבר
לאכול – תלינן להקל שאכלו ואין צריך לבדוק". אך מרן השו"ע לא חילק כך, והלך
בעקבות דברי הרמב"ם שיש חובת בדיקה. וכן העיר במל"מ על הרמב"ם (שם),
שהרמב"ם אינו מחלק בין ככר גדול לקטן:

אבל לעולם דלמאן דמפרש לה לענין בדיקה פשיטא דמיירי בככר גדול. אך
רבינו ז"ל לא הזכיר חילוק זה, ונראה דס"ל כדעת בעל המאור שכתב דסוגיא
דשמעתתא כר' זירא דאמר בלחם משיירא ודלא כרבא וא"כ ליכא ספק דאכילה.

עפ"ד בעל המאור, הצורך בבדיקה נוספת הוא משום שבלחם משיירא, וא"כ נפל ספק
אחד ואין כאן ס"ס. ועפ"ז מיושבת שיטת הרמב"ם.

אך נראה לבאר באופן אחר ע"פ מה שכתב הגר"א.

הגר"א (שם, על סע"א) מחדש, שיש לחלק בין מקרה שלא ראינו שלקח את הככר,
דבכה"ג לא נולד ספק כלל, לבין מקרה שראינו שלקח. כאשר לא חזינן דשקל – אין

כאן שום ריעותא, דמהיכי תיתי לחשוש לכך, ואין מצריכים בדיקה נוספת כאשר יש ס"ס. אך כאשר חזינן – אף אם יש ס"ס צריך בדיקה.

ודייק זאת בלשון הגמ' "חזינא דשקל" ולא "חזינא דנכנס לבית", ומשמע שאם חזינא דשקל, חייב לבדוק שוב בכל גוונא, אף אם יש כאן ס"ס. עכת"ד.

לכאורה יש לתמוה על דברי הגר"א, שהרי הגמ' מקשה מהמעשה בשפחתו של מציק, שהטילה נפל לבור, ומספק"ל אי הוי נפל או רוח וכן אם גיררוהו או לא, ולכן טיהרוהו (מס"ס). ומבואר שאף כאשר ידוע לנו וראינו שהטילה דבר לבור – אכתי אין חוששין כאשר יש ס"ס.

ונראה לבאר, שכיוון שכתבו הראשונים (כתוב שם לראב"ד, ד ע"ב מדפי הרי"ף, ועוד) שבדיקת חמץ מעיקרא על הספק נתקנה, א"כ י"ל שמקום שרגילים להכניס בו חמץ נחשב בתורת ודאי לעניין חיוב בדיקה. כלומר: חכמים תיקנו בתורת ודאי שבדיקת חמץ היא אף על הספק. וכך סובר הרמב"ם.

מעתה, במקום שלא נולד כלל ספק – אין מקום לחייבו בבדיקה כאשר יש ס"ס. אך כאשר ראינו את העכבר ואיתרע, שוב הוי מקום שרגילים להכניס בו חמץ, ומקום זה מוגדר בתורת ודאי לעניין חיוב בדיקה, אף אם יש ספק שמא הוכנס לתוכו חמץ. וממילא, בזה לא יועיל להסתפק שמא אכל את החמץ, שהרי "אין ספק מוציא מידי ודאי" – אותו מקום שיש ספק אם הוכנס חמץ לתוכו, מוגדר כאן כ"ודאי" כאשר הייתה ריעותא, מפני שכל עיקר תקנת בדיקת חמץ נתקנה על הספק. ומבוארים דברי הגר"א כמין חומר.

לפ"ז ניתן ליישב את קושיית מהרש"א והפנ"י שפתחנו בה, מדוע יש צורך בטעם "אין לדבר סוף", הרי אף אם חוששין שמא גיררה חולדה יש כאן ס"ס וא"צ בדיקה. אך להנ"ל ניחא, שאם היינו חוששין שמא גיררה חולדה – היה חייב לבדוק אף אם היו כמה ספיקות, משום שזו עיקר תקנת חז"ל, שהבית חייב בבדיקה אף כאשר יש ס"ס. וע"כ יש צורך לומר ש"אין חוששין שמא גיררה חולדה", מטעם דאין לדבר סוף.

ועתה צ"ב בסברת התוס' והראב"ד, הסוברים שאם היה ספק שמא אכלתיה – לא היה צורך לבדוק שוב, ובאמת אם ביטל סד"ר לקולא וא"צ לבדוק. ולפי משנ"ת יש להקשות על שיטתם, שהרי בדיקת חמץ על הספק נתקנה, ויש להצריך בדיקה גם בכה"ג.

וגם על שיטת רש"י קשה, דלהלן (י"ע"ב) איתא: "ספק על ספק לא על – היינו בקעה, ובפלוגתא דרבי אליעזר ורבנן. דתנן: הנכנס לבקעה בימות הגשמים וטומאה בשדה פלונית, ואמר אחד: הלכתי במקום הלז, ואיני יודע אם נכנסתי באותה שדה ואם לא נכנסתי. רבי אליעזר מטהר, וחכמים מטמאין. שהיה רבי אליעזר אומר: ספק ביאה – טהור, ספק מגע טומאה – טמא". ופירש"י בדעת חכמים: "וחכמים מטמאין – דהויא ליה ספק טומאה ברשות היחיד, ור' אליעזר לא חשיב לה ספק טומאה אלא אם כן נכנס לשדה, אבל אינו יודע אם האהיל אם לא, אבל השתא הוה ליה ספק ספיקא, וגבי בתים אפילו רבנן מודו, דכיון דבדיקת חמץ דרבנן – תלינן לקולא". ואמנם הרמב"ם חולק ע"ז וסובר שצריך לבדוק, ואזיל לשיטתו ע"פ מה שביארנו בדעתו, שעל הספק נתקנה הבדיקה ולכן אין להסתפק שמא אכלתיה, משום שיש כאן ריעותא שמא נכנס חמץ לבית ומחייבים לבדוק. אך בדעת רש"י צ"ע, שבתשע ציבורין פירש כהרמב"ם דלא תלינן לקולא אלא מחייבים לחזור ולבדוק, וכאן כתב דתלינן לקולא.

כדי לבאר, יש להקדים: רש"י ביאר שבמשנתנו מיירי באופן שבדק חדר מסוים מחמץ, שאין לחשוש שנכנסה חולדה וקלקלה את הבדיקה. לעומת זאת, מדברי הרמב"ם נראה שביאר את המשנה באופן שונה לחלוטין, שכתב (פ"ב מחו"מ ה"ז): "אין חוששין שמא גררה חלדה חמץ למקום שאין מכניסין בו חמץ שאם נחוש מבית לבית נחוש מעיר לעיר ואין לדבר סוף". כלומר שהמשנה מוסבת על הא דאיתא בריש המסכתא, שא"צ לבדוק מקום שאין מכניסין בו חמץ, והמשנה כאן מוסיפה שאין לחוש שמא גררה חולדה.

ובכס"מ על אתר העיר שפשטות הדברים מורה כביאורו של רש"י, שכן מוכח ממהלך הגמ'. וז"ל:

ואם ליישוב לשון המשנה, יותר מתיישב כפירש"י שמביא הכרח לשאין חוששין שמא גררה מבית שאינו בדוק לבית בדוק, שא"כ ניחוש ג"כ שמא גררה מחצר שאינו בדוק לבדוק או מעיר שאינה בדוקה לבדוקה, וכיון שא"א לחוש לכך גם אנו לא נחוש מבית שאינו בדוק לבדוק, אבל לרבינו מביא הכרח לשאין חוששין שמא גררה מבית שמכניסין לבית שאין מכניסין בו חמץ שא"כ נחוש מעיר שאינה בדוקה לבדוקה וזה אינו כ"כ הכרח שאפשר היה שנחוש מבית שמכניסין

לבית שאין מכניסין שבשנה אחת אולי גררה אבל אחר שבדקנו לא נחוש בעד
יום אחד...¹

הפנ"י כתב, שלפי ביאורו של הרמב"ם בסוגיא, מתורצת קושיית התוס' בסוגיין (ד"ה
אין חוששין). התוס' הקשו מאי קמ"ל דאין חוששין שמא גיררה חולדה, הא מרישא
שמעינן דקתני "כל מקום שאין מכניסין בו חמץ אין צריך בדיקה"? ותירצו, דהוה
מוקמינן בשאין חולדה וברדלס יכולין להלך שם. ע"כ. אך לביאורו של הרמב"ם
לק"מ, שאכן משנה זו באה לתת טעם להא דאיתא במשנה ראשונה שא"צ בדיקה
במקום שאין מכניסין בו חמץ.

מעשה ניתן לבאר, שלדעת הרמב"ם שמשנתנו מדברת על מקום שאין מכניסין בו
חמץ, א"כ לשיטתו באופן עקרוני חובת בדיקת חמץ היא בכל מקום שיש רגילות
להכניס בו חמץ, אף כאשר ייתכן שבעלי-חיים הם שהכניסו חמץ לבית. אך המשנה
מחדשת שאין לחוש לכך משום דאין לדבר סוף. ולכן דעת הרמב"ם שבכל מקום
שהייתה ריעותא וחזינא דשקל – חייב בדיקה, משום שהבדיקה על הספק נתקנה
וכנ"ל.

לעומת זאת, התוס' והראב"ד, ואף רש"י, שביארו שדברי המשנה קאי על מקום
שחייב בבדיקה (וכבר בדקו קודם לכן), ס"ל שעיקר תקנת הבדיקה הייתה רק על מקום
שהאדם משתמש בו. ועל כן, במקום שכבר נבדק, וא"כ מצד האדם מקום זה כבר
מוחזק כנקי, וע"ז אומרת המשנה שמעשה אין לחוש שמא חולדה הכניסה חמץ,
משום שהבדיקה לא נתקנה על דבר זה כלל. אבל כאן נחלקות השיטות: התוס'
והראב"ד הכריעו שכאשר בדק וביטל – סד"ר לקולא, ולכן א"צ בדיקה כלל, דלא
נתקנה על כך בדיקה. אך רש"י, אמנם הוא מודה בעיקר מהותה של תקנת הבדיקה
לשיטת התוס' והראב"ד, אך גבי תשע ציבורין ס"ל שצריך בדיקה חוזרת, לפי שראינו
את העכבר שנכנס, ודבר זה כבר כלול בעיקר תקנת הבדיקה לדעתו (ובאמת אם לא ראינו
שנכנס, והבית בדוק – א"צ בדיקה, כהתוס' והראב"ד), ואילו ב"ספק על ספק לא על", שלא
ראינו שנכנס – בזה חוזר רש"י לשיטת התוס' והראב"ד שלא נתקנה הבדיקה על כך,
שנתקנה רק על ספק של אדם ולא של בעלי-חיים (והרמב"ם חולק וסובר שגם בזה יש
לחייבו בבדיקה, לפי שנתקנה אף על ספיקות מצד בע"ח).

בס' מלא הרועים הקשה בשם הר"ן, מדוע יש צורך לטעם ש"אין לדבר סוף", ולא

¹ וסיים: "אבל לפי האמת לענין דינא לא נפיק לן מידי דאליבא דתרווייהו לא חיישינן מבית מבית
שמכניסין לבית שאין מכניסין, ולא מבית שאינו בדוק לבדוק ולא שייך לומר פי' זה עיקר או זה
עיקר".

נאמר שא"צ בדיקה לפי שיש כאן חזקת בדיקה ! ?

ויישב הרב ישועות יעקב (סי' תלב), שאם נחוש שמא גיררה חולדה – ממילא אין כאן חזקת בדיקה, שהרי משעה שסיים לבדוק ייתכן שחולדה הכניסה חמץ. ורק אחר שחז"ל אמרו שאין חוששין משום שאין לדבר סוף – נוצרה חזקת בדיקה.

והוכיח זאת, שהרי הגמ' מקשה ממדורות העכו"ם, שכאשר יש שתי ספיקות א"צ בדיקה, ומשווים זאת לבית שאינו בדוק, שאין לו חזקת בדיקה. ומבואר יוצא, שגם כאן מוגדר הדבר כחזקה.

ולפ"ז מיישב את קושיית מהרש"א, שלולי הנימוק שאין לדבר סוף לא הייתה כאן חזקת בדיקה אלא חזקת חמץ, ובכה"ג לא היה מועיל ס"ס משום דאיתחזק איסורא, וס"ס היכא דאיתחזק איסורא – צריך לברר. וכ"כ בחי' רבי שמעלקא טויבש (מוכא בילקוט מפרשים).

אלא שיש לשאול על כך, שאם יש כאן חזקת בדיקה, מדוע הוצרכו התוס' והראב"ד לומר שא"צ בדיקה לפי חזקת חמץ (וכן רש"י בדף י' ע"א גבי ספק על ספק לא על), ולא כתבו שחזקתו בדוק?

על כן נראה, שאין זה כה פשוט לומר שיש כאן חזקת בדיקה. וכבר ביאר במלא הרועים, שחזקה זו אינה מעליא והיא מחייבת בירור, משום שזוהי חזקה שנוצרה ע"י מעשה האדם ולא חזקה טבעית (וכע"ז כ' המג"א בסי' ח גבי ציצית, ועוד). וניתן לומר גם באופן אחר, אליבא דהרמב"ם שנתבארה שיטתו לעיל, שכאשר חז"ל חששו לבע"ח, ממילא לא שייך המושג חזקת בדיקה כלל, שבכל מקרה יש להסתפק אם איתרע או לא.

תוד"ה ואת"ל - בענייני ספק טומאה ברה"י ובגדר ס"ס

רבא חילק בין בדיקת חמץ לבין מדורות העכו"ם:

בשלמא התם – אימור הוה אימור לא הוה, ואם תמצא לומר הוה – אימור אכלתיה. אבל הכא – דודאי דחזינא דשקל – מי יימר דאכלתיה? הוי ספק וודאי, ואין ספק מוציא מידי ודאי.

והקשו התוס' (ד"ה ואת"ל):

וא"ת, והא מדורות העובדי כוכבים רשות היחיד הן ותנן במסכת טהרות (פ"ו מ"ד) כל מקום שאתה יכול להרבות ספיקות וספיקי ספיקות ברשות היחיד טמא.

צ"ב בקושיית התוס', שהרי כתבו לעיל (ד"ה כל מקום) בשם ר"י, "דכהנים מותרין ליכנס בבתי עובדי כוכבים אפילו אין חזיר וחולדה מצויין שם, משום דתניא בתוספתא דאין מדורות העובדי כוכבים בחוצה לארץ". וביאר מהרש"א, שהחשש הוא רק מדרבנן, אך מדין תורה מדורות העכו"ם טהורים, דמהיכי תיתי לחשוש שהיה שם נפל. וכך הוכיח מדברי הרמב"ם בפירוש המשניות, שחכמים הם שהעניקו למדורות העכו"ם דין של ספק טומאה, מחשש שיש שם נפל. ולפ"ז אפשר שבמקום שיש חולדות או ברדלסים לא גזרו, ומה עניין זה לדינא דמתני' דטהרות שכל מקום שאתה יכול להרבות ספיקות וכו' טמא, הרי שם מיירי בטומאה דאורייתא?

מוכרחים לומר, שהתוס' הבינו דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, ולכן הקשו מדוע לא נטמא מספק אף היכא שמצויים בעלי-חיים, משום שחכמים תקנו לפי כל כללי ספק טומאה, כמו בדיני תורה.

עכ"פ, התוס' מיישבים בשני אופנים. האופן הראשון:

וי"ל, דלא דמי הך ספיקא לשאר ספיקי, דאמאי אית לן למימר שיהא בו נפל? ודמי לספק ביאה.

נראה לבאר, שכאן תוס' הדרו בהו מהבנתם בקושיא. בשלב זה מבארים התוס' שגזירת חז"ל דהכא לא הייתה כעין דאורייתא, אלא גזרו שיש דין תורה מיוחד, דכיוון שיש חשש ספק נפל – גזרו דין טומאה מהאי חששא. אין הכוונה שחכמים גזרו ספק טומאה על המקום עצמו (שאז באמת היה לנו לילך ע"פ גדרי ספק טומאה, וספק טומאה ברה"י יש לטמא), אלא גזרו טומאה על האדם שנכנס לבית של עכו"ם, מחשש שמא יש בו נפל. וממילא, במקום שהחשש רחוק – כגון שיש בע"ח שעשויים לאכול את הנפל – לא גזרו חכמים.

לפ"ז מובנים דברי תוס' "דלא דמי הך ספיקא לשאר ספיקי", שיש כאן דין טומאה מיוחד שגזרו על האדם וכנ"ל.

אמנם במש"כ התוס' "ודמי לספק ביאה" הקשה בספר ראש יוסף (על אתר), שהרי הדין שספק ביאה טהור נאמר רק אליבא דרבי אליעזר, כמבואר להלן (י ע"א) "שהיה רבי אליעזר אומר: ספק ביאה – טהור", ואילו לרבנן טמא? ואכן בפנ"י הבין, שהנאמר כאן הוא רק אליבא דר"א. ומבואר שהוא למד שהתוס' אינם חוזרים בהם מההבנה בקושיא, ועדיין סוברים שהטומאה היא על הבית ויש ללכת כאן ע"פ כללי ספק

טומאה הרגילים, ומ"מ דעת ר"א היא שספק ביאה טהור ועפ"ז מטהרים, וכל הסוגיא כדעתו. אך דבר תימה הוא לומר כן, שהתוס' מוקמי אליבא דחד תנא, ובפרט שמדברי התוס' לעיל (ד"ה כל מקום) משמע שנקטו את דברי התוספתא דידן להלכה, והא בעניין ספק ביאה לא קיי"ל כר"א אלא כרבנן שספק ביאה טמא (והפנ"י עצמו הקשה: "מאי הוצרכו התוספות לידחק בכך ולאוקמא כר"א").

בקוב"ש (אות לז) מבאר, שכוונת התוס' היא להביא דוגמא בעלמא, היינו: כשם שדעת ר"א שספק ביאה טהור, ה"נ הכא כו"ע מודו שטהור כאשר מצויים בע"ח, וזאת משום שכל מהות הטומאה כאן היא רק מדרבנן, ובהא לא תקנו כעין דאורייתא, מפני שאין הטומאה על הבית אלא על האדם, משום ספק נפל, וכמשנ"ת.

התוס' הוסיפו ותירצו באופן אחר:

אי נמי, "אימר אכלתיה" עדיף משאר ספיקות, דספק הרגיל הוא וקרוב לוודאי. ותדע, דאפילו מידי ודאי בעי למימר שיוצא זה הספק.

בתירוץ זה מחלקים התוס' בין ספק ספיקא של ספיקות שקולים לבין "ספק הרגיל וקרוב לוודאי". כאן תוס' חוזרים לנקודת המוצא וסוברים שאין כאן דין טומאה מיוחד (כמ"ש בתירוצא קמא), אלא גזירה של חכמים שיש בבית ספק טומאה, ובאמת יש צורך לנהוג ע"פ כללי ספק טומאה. אלא, שבתוך דיני ספק טומאה יש חילוק בין "שאר ספיקות", שיש לחשוש להם כדברי המשנה בטהרות, לבין "ספק הרגיל וקרוב לוודאי", שבזה אין לחוש.

ההבנה הפשוטה ב"ספק הרגיל" היא שיש כאן רוב, ולכן מקילים ומטהרים (לקמן נביא הבנה אחרת, אך בשלב זה נבאר ע"פ דרך זו).

אולם, אם הספק "שמא אכלתיה" מוגדר כ"רוב", יש להבין, מדוע "ספק הרגיל", שהוא רוב, מועיל רק כנגד ספק נפל, ואינו מועיל כנגד חובת ודאי בדיקת חמץ המוטלת על הבית? הרי אם ספק זה מוגדר כרוב – קיי"ל (קידושין פ ע"א, ב"ב כג ע"ב ועוד) דעדיפא מחזקה! ?

ואף כאן יש להשיב ולחלק כפי שנתבאר, שאמנם מדאורייתא רוב מוציא מידי ודאי, אך כאן, כיוון שמדובר בתקנת חכמים, החמירו יותר ואמרו, שאף ספק הרגיל אין בכוחו להוציא מידי ודאי, אלא רק מידי ספק. וטעם החומרא, לפי שבדיני תורה אשר אנו סומכים בהם על רוב כנגד ודאי, כגון בשחיטה – מיירי שאנו רואים את השור שחוט לפנינו, וכיוון שרואים את המעשה ה"מתיר", ורוב שוחטין מומחין הם –

הבשר כשר. אך הכא שאני, שראינו את הריעותא, שהחולדה עם ככר בפיה, אך לא ראינו את המעשה המתיר, ואנו רק מניחים "שמא אכלתיה", ואף אם ספק זה הוא "קרוב לודאי" והוי רוב, מ"מ בזה החמירו שאינו מוציא מידי ודאי ורק מידי ספק, כי לא ראינו שום מעשה מתיר. ופשוט. (ולקמן נביא ביאור אחר).

עתה נבוא לברר את נקודת ההבדל בין ספק הרגיל וקרוב לודאי, לבין ספק שקול, שאינו מועיל.

שיטת הרשב"א בתשובה (ח"א סי' תא), שספק ספיקא המותר מה"ת הוא מטעם רוב, ואפשר דאלימ היתרו יותר מרוב (ע"ש), וכ"כ הפר"ח (יו"ד סי' קי כללי ס"ס אות קטז). והקשה הפנ"י (קו"א לכתובות, אות מו) על שיטה זו, שהרי לגבי ספק טומאה ברשות היחיד יש הבדל בין ס"ס לבין רוב, שס"ס לא מהני כדתנן בטהרות (הנ"ל), ואילו רוב מהני, כדאיתא בכתובות (טו ע"א) ובקידושין (פ ע"א) גבי תשע צפרדעים ושרץ אחד ביניהם.

יש לחקור, מה הגדר שחידשה התורה (בפרשת סוטה) שספק טומאה ברה"י טמא.

בשו"ת אחיעזר (ח"ב סי' ב אות יג) וכן בספר קוב"ש (ב"ב אות רמו משמועה) כתבו, שספק טומאה ברה"ר נחשב כודאי, וזהו חידוש התורה, שיש כאן טומאה ודאית. צריך להעיר, שאף לראשונים הסוברים שספק דאורייתא לחומרא מה"ת, אין הכוונה שמדין תורה נפשטה המציאות לחומרא, אלא שהנהגת האדם צריכה להיות לחומרא. אך כאן מחדשים האחרונים הנ"ל שהתורה פושטת בתורת מציאות ודאית.

לפי צד זה, שיש ברה"י ודאי טומאה, יוצא שאף כמה וכמה ספיקות ברשות היחיד לא יועילו, משום שכל ספק נפשט בתורת ודאי בפני עצמו.

ועפ"ז מיושבת קושיית הפנ"י על הרשב"א, שברה"י יש חידוש מיוחד שהספק נפשט, ולכן ס"ס לא מהני ורוב מהני, אך בעלמא ס"ס טוב מחזקה. וכך תירצו החת"ס וההפלאה בכתובות שם.

הגר"ח בסטנסיל (אות שיד) חקר אף הוא בגדר טומאה ברה"י, והביא צד אחד כנ"ל, שגוף המעשה נפשט והופך לוודאי, אך הוסיף לומר צד אחר על דרך סד"א לחומרא, שלא נפשט בתורת ודאי, אלא שהתורה חידשה דין טומאה ודאית על הספק. אין כאן חידוש בגוף המעשה, אלא דין על האדם. וכן בקובץ הערות (סי' לט אות א) חקר בזה, האם הוכרע בוודאות או שיש דין טומאה על הספק.

הגר"ח נוטה להכריע כהצד השני בחקירה זו, ומוכיח מדילפינן בסוטה (כו ע"ב ואילך)

מהא דכתיב "ונסתרה" ארבע זימני – אחד לבעל, אחד לבועל, אחד לתרומה ואחד לכהונה, ואם ודאי זינתה מדוע בעי פסוק לאוסרה לכהונה, הא ממילא זונה אסורה לכהן (ויקרא כא, ז)? אלא, שהחידוש של התורה שאע"פ שיש כאן ספק אם זינתה, מ"מ התורה גזרה דין איסור על כל ארבעת הדברים הנ"ל.

וכן נראה מדברי הגר"ז בשו"ע הרב (סי' תלג סעי' כה ובקו"א אות ו) שביאר, מדוע לא מהני ס"ס בבדיקת חמץ, דלכאורה יש להקל משום שיש כאן כמה ספיקות, דאף במקום שהכניסו חמץ – שמא לא הכניסו, ואת"ל שהכניסו – שמא הוציאו, ואת"ל שלא הוציאו – שמא לא נשתייר, ואת"ל שנשתייר – שמא נתעפש ונמאס. ובכל זאת, למרות כל הני ספיקי חייבו לבדוק, שהחמירו מאוד מחמת חומרא דחמץ, ודמי לספק טומאה ברה"י, דתנן בטהרות "כל מקום שאתה יכול להרבות בו ספיקות וספיקי ספיקות – טמא". עכת"ד. וצריך ביאור מה הדמיון בין הדברים. ונראה דס"ל להגר"ז כהצד השני בחקירה בעניין ספק טומאה ברה"י, שכל זמן שלא הוברר שהאדם טהור – הנהיגה התורה טומאה בתורת ודאי, וזו השוואתו בין ספק טומאה ברה"י לדין בדיקת חמץ, שחייבו בבדיקה כל זמן שלא הוברר שאין חמץ בבית זה.

לפי צד זה של החקירה, הדרא קושיא לדוכתה – מה בין ס"ס לרוב, שהרי לפ"ז יוצא שבס"ס יש להקל אף ברשות היחיד, דשמא כל מה שהתורה הכריעה לחומרא ברה"י היינו רק בספק אחד (שהרי אין כאן הכרעה מתורת ודאי), ושוב קשה על שיטת הרשב"א הנ"ל.

נראה להגדיר, שגם לפי הצד שהתורה חידשה טומאה על הספק, מ"מ ההגדרה של ספק טומאה ברה"י שונה מעט: התורה אמרה שספק טומאה מונהג כטומאה ודאית עד שלא יוברר שטהור באופן ודאי. כלומר: בכל התורה כולה יש חזקת טהרה ולא כן הולכים אחר החזקה, אך ברה"י אין הולכים אחר החזקה מפני שחזקת טהרה אינה מבררת את המציאות, והיא הנהגה בעלמא, והתורה גזרה על כל ספק טומאה ברה"י כאילו יש דין ודאי של טומאה עד שיתברר אחרת. וממילא, אף אם יהיו כמה ספיקות – לא יועילו ברה"י, שיש כאן הנהגה של טומאה שוב ושוב.

וכך מצאנו בקידושין (עג ע"א): "ממזר ודאי הוא דלא יבוא, הא ספק יבוא", שהתורה דורשת שיהיה ממזר באופן ודאי. וכן בריש ב"מ (ו ע"א): "בכור ודאי ולא בכור ספק", וכעין זה כתבו האחרונים לגבי ספק גזל דשרי, דלא אסרה תורה אלא גזל ודאי (ולכן קיי"ל בב"ק מו ע"א דהמע"ה).

וא"כ גם כאן ניתן לומר שהתורה חידשה שרק ודאי טמא לא יאכל בשר, ולא ספק.

אך לפ"ז הקשה הגאון רע"א (מהדר"ק סי' קח), מדוע רוב (או "ספק הרגיל") מועיל ברה"י כדי לטהר, אמאי לא נימא גם בזה שהמצב יונהג כטמא עד שלא יוברר אחרת.

והנה, קושיא זו קשה רק לפי הסוברים שרוב הוא הנהגה ולא הכרעה, כפי שהביא בשיטמ"ק (ב"מ ו' ע"א) בשם תוס' הרא"ש, שרוב אינו בירור ודאי. וכ"כ המנחת חינוך (מצוה ב אות יז). וכן מוכח ממש"כ רש"י בסוגיין, שהגמ' מקשה מהא דתניא חבר שמת והניח מגורה מליאה פירות, ואפילו הן בני יומן – הרי הן בחזקת מתוקנין – והא הכא, דודאי טבילי הני פירי, וספק מעושרין וספק לא מעושרין – וקאתי ספק ומוציא מידי ודאי! ופירש"י: "דהא נגמרה מלאכתן, וראו פני הבית, וחל שם טבל עליהן משעה שראה פני הבית, ספק עישרן חבר זה, ספק לא עישרן, ואתי ספק זה ומוציא פירות הללו מידי ודאי טבל – משום דרוב חברים מעשרין הם מיד, קודם שיניחם מתחת ידו". ותירצה הגמ' (בתירוץא קמא) "התם ודאי וודאי הוא", ופירש"י: "כי היכי דפשיטא לן דטבילי מעיקרא – הכי נמי פשיטא לן דעשרינהו, ואין גמגום והילוך אחר הרוב בדבר, אלא חזקה ודאי על כל החברים". ומשמע להדיא דס"ל שרוב אינו מוגדר כבירור ודאי, אלא כ"גמגום", דהיינו הנהגה בעלמא.

ואמנם יש חולקים וסוברים, שרוב הוא בירור ודאי (כ"כ בשיטמ"ק שם מדעתו, ועוד), ויש שביארו שזו גופא המחלוקת בין רב ושמאל (ב"ב צב ע"א ועוד) האם הולכין בממון אחר הרוב או לא, אך עכ"פ לשיטת רש"י ותורא"ש קשה כנ"ל.

על כן נראה לבאר הגדרה אחרת, שלישית, בדין ספק טומאה ברה"י: התורה חידשה דין טומאה על הגברא, אך דין זה קיים אך ורק בספק השקול, ולכן ב"רוב" לא התחדש דין טומאה, היות והתורה לא גזרה על כך.

בש"ש (ש"א פ"ח) כתב בשם הפוסקים, שבדין ספק ספיקא יש צורך ששני הספיקות יהיו שקולים. והוכיח זאת מדברי התוס' בכתובות (ט ע"א, ד"ה ואב"א): בגמ' שם איתא, דאם הבעל טוען פתח פתוח מצאתי, יש שם שני ספיקות ומותרת (ספק תחתיו ספק לא תחתיו, ואת"ל תחתיו – ספק באונס ספק ברצון). אך אם קיבל אביה קידושין עבורה פחות מגיל שלוש שנים – אסורה, שהרי נפל הספק הראשון (דאם נבעלה קודם שהייתה תחתיו – בתוליה היו חוזרין). והקשו התוס', מדוע לא נוקמה אחזקת היתר ונאמר שנאנסה? ותירצו, דיותר נראה שהיה ברצון, דאם היה באונס אית ליה קלא, ולכן נאסרת. ושוב הקשו, דלפ"ז מדוע בס"ס (שהוזכר לעיל) אנו מקילים, הרי אונסא כמאן דליתיה הוא, וא"כ יש רק ספק אחד ותיאסר? וביארו: "ואומר ר"י דהאי רובא דברצון אינו רוב גמור, אלא הוי מדרבנן, והלכך במקום ספק ספיקא שרי ובמקום חד ספיקא חשבי

רבנן רצון לגבי אונס רובא". ומוכח, שביסוד האי דינא דס"ס יש צורך ששני הספיקות יהיו שקולים, דאם יש ספק שהוא מיעוט להיתר – הוי כמאן דליתיה והדרן לעיקר דינא להחמיר.

והקשה הפנ"י (כתובות שם) דלפ"ז לא מובנת שיטת הרשב"א הנ"ל, הסובר שס"ס הוא מטעם רוב, דא"כ מדוע יש צורך ששני הספיקות יהיו שקולים, הרי יש כאן רוב?

ובשו"ת הריב"ש (סי' שעב, הובא בש"ש שם; דבריו הובאו לעיל בשיעור ל"ה, בעניין ניזיל בתר בתרא) דן מדוע לא נימא סמוך מיעוטא לפלגא והו"ל רובא, שהרי כדי שתיאסר צריך שתהיה תחתיו וברצון, והנה יש מיעוט מקרים של אונס, ופלגא מקרים שאינה תחתיו, וא"כ סגי בהכי, שיש כאן רוב של "אינה תחתיו ובאונס" כנגד מיעוט של "תחתיו וברצון", וא"כ יש רוב של היתר, ותהיה מותרת.

ותירץ הריב"ש, דאמרינן סמו"מ לפלגא כאשר מיירי בפלגא ופלגא בטבע, כגון מחצה זכרים ומחצה נקבות, "כי כן ייסד המלך, מלכו של עולם, לקיום המין", דבכה"ג הספק שקול, וניתן לדעת באופן ודאי שיש כאן רוב כאשר מצרפים את המיעוט לפלגא. אך בנידוד דפתח פתוח, אין כאן בהכרח מחצה על מחצה, אלא יש ספק שאינו ידוע, ומשום כך לא שייך לומר כאן סמוך מיעוטא, שייתכן שהדבר לא יועיל (דאין אנו יודעים אם אותו מיעוט אכן יוצר "רוב" או לא), ולכן יש צורך שיהיו הספיקות שקולים.

ובקה"י (כתובות סי' יא) ביאר, שאין כוונת הרשב"א באומרו "רוב" ל"רוב מקרים", אלא ל"רוב צדדים" להיתר, ע"ש.

הגר"ש שקאפ (שער"י ש"א פי"ט, ד"ה ונ"ל) ביאר באופן חדש את המושג "ספק ספיקא". רבי שמעון מפריד בין "שתי ספיקות" לבין המושג "ספק ספיקא". ס"ס הוא "ספק של ספק", ודומה הוא לדין ספיקא דרבנן לקולא. היינו: לכאורה כל איסורי דרבנן הם מדין לאו דלא תסור, ומדוע לא ניזיל לחומרא? אלא, יש הבדל בין גוף האיסור לבין דבר שאינו גוף האיסור אלא אזהרה והרחקה. איסורי דרבנן הם סייגים שנקבעו פן יבוא לעבור על גוף האיסור. ממילא, חז"ל אסרו רק ודאי אזהרה ולא ספק, משום שספק הוי כ"גזירה לגזירה" ובהא לא אמרו שום איסור. דין סד"ר לקולא הוא בעצם ספק בלאו דלא תסור, ולא זו עצמו אינו דומה לשאר האיסורים, אלא הוא סייג ואין בו גוף איסור, וספק בלאו זה הוא סייג לסייג והרי הוא מותר. ומעתה, מבאר הגר"ש, היינו נמי טעמא דס"ס באיסורי דאורייתא; הספק הראשון אינו אסור מדין "גוף האיסור", אלא אסור מדין סייג, שהתורה אמרה להתרחק גם מספק איסור, וממילא

כאשר יש ספק נוסף על הראשון – קים להו לרבנן דלא גזרו בזה, דהוי סייג לסייג, ומותר (ס"ס בדאורייתא שווה לספק באיסור דרבנן). וכעין זה כתב בשו"ת חקרי לב (י"ד סי' ל).

עפ"ז אפשר לומר שיסוד ההיתר ב"רוב" שונה מס"ס. בין לפ"ד הקה"י ובין לפי דברי הגר"ש. וממילא שפיר נוכל לחלק ולומר, שהתורה חידשה שספק טומאה ברה"ר טמא רק בספק השקול, ולכן אף אם יהיו ספיקות רבים – טמא. אך ברוב, שאינו ספק השקול (כמו בסוגיין דהוי ספק הרגיל לפ"ד התוס') – יהיה טמא².

מדברי התוס' דידן מבואר, שהספק "אימר אכלתיה" עדיף משאר ספיקות, משום "דספק הרגיל הוא וקרוב לודאי", ולכן הייתה הו"א שיוציא מידי ודאי, שבפשוטו הוא מטעם רוב, וע"ז דחינן שאינו מוציא אלא מידי ספק ולא מידי ודאי. ומבואר מדברי התוס', שאם היה מדובר בספק שקול – מילתא דפשיטא היא שאינו מוציא אפילו מידי ספק. והחידוש הוא שאפילו ספק הקרוב לודאי אינו מוציא מידי ודאי.

וכן משמע מדברי רש"י גבי חבר שהניח פירות, שכתב (ד"ה ודאי טבילי): "ואתי ספק זה ומוציא פירות הללו מידי ודאי טבל – משום דרוב חברים מעשרין הם מיד, קודם שיניחם מתחת ידו". וכן כתב להלן בביאורו לתירוץ קמא (ד"ה התם) "ואין גמגום והילוך אחר הרוב בדבר, אלא חזקה ודאית", ומשמע שגם רוב הוא בתורת ספק ואינו מוציא מידי ודאי.

ולעיל הוינן בה, דהא קיי"ל רובא וחזקה רובא עדיפא, ומדוע רוב אינו מוציא מידי חזקה איסור? ושור"ר שכן הקשה בספר קובץ שיעורים (אות לו), והוסיף, דכיון דאיכא רובא אין זה ספק, ותלוי בפלוגתא אי חוששין למיעוטא, והכא לא מייתי הך פלוגתא.

וקושיא זו קשה אף לפירוש התוס', שהספק כאן אינו שקול אלא קרוב לודאי, ובכל זאת, כוחו של ספק זה הוא רק להוציא מידי ספק ולא מידי ודאי – מדוע?

ולעיל כתבנו ליישב שחכמים החמירו בזה וכו', ע"ש.

ועתה נביא יישוב אחר לקושיא זו, ונלך בעקבות דברי הגר"א דאנציג בבינת אדם (שער רוב וחזקה, סימנים ד-ז) שעמד בזה, בתוספת נופך.

תנן בריש פרק ג' דבכורות (יט ע"ב):

² לפ"ד הגר"ש שקאפ, גם לדעת הסוברים שסד"א לחומרא מן התורה, מ"מ בס"ס יהיה מותר בכל גוונא, וא"צ שהספק הראשון יהיה דרבנן, משום דסו"ס לא גזרו סייג לסייג.

הלוקח בהמה מן העובד כוכבים, ואינו יודע אם ביכרה אם לא ביכרה, רבי ישמעאל אומר: עז בת שנתה – ודאי לכהן, מכאן ואילך – ספק (רש"י: ירעה ויאכל במומו לבעלים)...

ובגמ' (שם-כ ע"א) איתא:

מיכן ואילך אמאי ספק? הלך אחר רוב בהמות, ורוב בהמות מתעברות ויולדות בתוך שנתן נינהו, והא ודאי מילד אוליד, לימא רבי ישמעאל כר' מאיר ס"ל, דחייש למיעוטא!... אלא אמר רבא: מחוורתא, ר' ישמעאל כרבי מאיר סבירא ליה דחייש למיעוטא. רבינא אמר: אפילו תימא – רבנן, כי אזלי רבנן בתר רובא – ברובא דלא תלי במעשה, אבל רובא דתלי במעשה – לא.

ופירשו רש"י ותוס' את שיטת רבינא, מדוע רובא דבהמה תלי במעשה. וז"ל רש"י (ד"ה רובא דתלי במעשה): "כגון עיבור הבהמה דתלי בהרבעה, ואיכא למיחש שמא לא עלה עליה זכר הילכך ספק". וכ"כ בתוס' (ד"ה רבינא): "י"ל דתשמיש דאדם לא חשיב תלי במעשה כמו תשמיש דבהמה, דפעמים דבהמה צריך להרביע".

ומבואר, שרק רוב שהוא בטבע העולם – הולכים אחריו, אך רוב שאינו תלוי בטבע, אלא נוצר כתוצאה מהרגלים והתנהגויות של בני-אדם – אין הולכים אחריו. וכן חילק הריטב"א בסוגיית סבלונות, גבי רובא מקדשי והדר מסבלי (קידושין נ ע"א) וז"ל: "איכא למימר דהתם הוא ברובא דבחיוב וטבע שאינו תלוי ברצון כגון ההיא דקטן וקטנה שחולצין ומייבמין ולא חיישינן לסריס ואיילונות דהווי מיעוטא, וכההיא דאמרינן דרוב נשים מעוברות יולדות ומיעוט מפילות, אבל ברוב התלוי במנהג שאינו חיוב וכל אדם שרוצה יכול לנהוג כמנהג המיעוט ודאי חוששין למיעוט לחומרא, שהרי כיון שהדבר תלוי בדעת פעמים שאדם נוהג כמנהג המיעוט".

וכך ביאר הרמב"ן שם במלחמות (כא ע"א מדפי הרי"ף), והזכיר בפירוש את דברי הגמ' בבכורות: "אלא הטעם בכאן מפני שאין אנו חוששין לסבלונות עצמן שיהיו קדושין שהרי לשם סבלונות נשתלחו ולא לקדושין ואפילו בסתם בעינן שיהיו עסוקין באותו ענין, וכיון שאין כאן אלא חשש שמא קדש בפני שנים שהלכו להם אפשר שנאמר זה כמנהג המיעוט נהג שהרי הסבלונות לפנינו ולא הקדושין ולא נחזיק פנויה זו באשת איש ועוד דהאי רובא דאמרינן דלמא קדיש רובא גריעא הוא דהא תלי במעשה ולא אזלינן בתר רובא דתלי במעשה, כדמסיק רבינא בפרק הלוקח בהמה בבכורות".

וכ"כ הרשב"א בחולין (יב ע"א): "ומיהו ה"מ היכא דמיעוטא ורובה דתרווייהו תלו במעשה, וכ"ש ברובא דלא תלי במעשה ומיעוטא תלי במעשה, אבל ברובא דתלי

במעשה ומיעוט לא תלי במעשה – שבקינן רובא דתלי במעשה, וכדתנן בבכורות... ופריק לה רבינא: כי אזלינן בתר רובא ה"מ ברובא דלא תלי במעשה, אבל ברובא דתלי במעשה לא. כלומר, ורובא דמתעברות תלוי במעשה ומיעוט שאינן מתעברות ממילא הויא ומלתא דהויא ממילא שכיחא טפי מרובא דתלוי במעשה". וכ"כ הר"ן שם.

וכ"כ הב"ח בהל' ציצית (או"ח סי' ח), עמש"כ הפוסקים שצריך לעיין בחוטי הציצית שלא נקרעו, דאין סומכים אחזקה מהאי טעמא, "דדוקא היכא דהחזקה קבוע ואתיא ממילא מצד טבע העולם כמו בהמה דהויא בחזקת כשרות משעה שנולדה (חולין ט ע"א), אבל הכא חזקה אינה ממילא אלא תליא במעשה האדם שתיקן הציצית לא סומכין אחזקה דשמא נתקלקל אח"כ". וכ"כ בהגהות מלא הרועים בסוגיין.

ויש לעיין, האם באמת יש כאן חילוק מהותי בגדרי רוב מן התורה, או דילמא, דמדאורייתא אין שום חילוק בין סוגי הרוב, שאף רוב התלוי במעשה ומנהג מהני, אלא שחכמים אמרו שאין לסמוך אהאי רובא.

והנה, בס' ראש יוסף הסתפק בזה, והביא מדברי הש"ך דמדאורייתא אינו מועיל. מרן השו"ע (יו"ד סי' שטז פסק כדינא דמתני' דבכורות: "הלוקח בהמה מהעובד כוכבים ואין ידוע אם בכרה, וילדה, ה"ז ספק בכור, ויאכל במומו לבעלים, ואינו לכהן, שהמוציא מחבירו עליו הראיה. בין אם לקחה תוך שנתה, או אחר שנתה". והוסיף: "ואפילו אם העובד כוכבים מסיח לפי תומו שכבר בכרה, אינו נאמן". וביאר הש"ך (סק"ב) בשם תרומת הדשן (פסקים סי' קל), שהגוי אינו נאמן, משום שאינו נאמן במסל"ת אלא באיסור דרבנן ולא באיסור דאורייתא. עכ"ד. ומבואר דס"ל שהאיסור כאן הוא מדין תורה, כי מדאורייתא א"א לסמוך על רוב התלוי במעשה.

בספר בינת אדם (שם סי' ד) דייק מדברי הראשונים הנ"ל דרובא דתלי במעשה לא מהני מה"ת, אך מאידך כתב להוכיח שאינו אלא מדרבנן, וז"ל:

וצריך עיון, שהרי דמאי לכולי עלמא אינו אלא דרבנן, כמו שכתבו תוספות בבכורות, והיינו משום דאמרינן רוב עמי הארץ מעשרין הן, והרי זה תלי במעשה שמא לא עישר. ועל כן צריך לומר דאינו אלא מדרבנן.

והוסיף, שכן משמע מדברי הרשב"א בחידושו לחולין (ט ע"א). בגמ' שם איתא: "אמר רב יהודה אמר שמואל: הטבח צריך שיבדוק בסימנים לאחר שחיטה... לא בדק מאי? ר' אליעזר בן אנטיגנוס משום רבי אלעזר בר' ינאי אמר: טרפה ואסורה באכילה; במתניתא תנא: נבלה ומטמאה במשא. במאי קמיפלגי? בדרב הונא, דאמר:

בהמה בחייה בחזקת איסור עומדת עד שידוע לך במה נשחטה, נשחטה – הרי היא בחזקת היתר עד שידוע לך במה נטרפה, מר סבר: בחזקת איסור קיימא והשתא מתה היא, ומר סבר: בחזקת איסור אמרינן, בחזקת טומאה לא אמרינן.”

וּכְתַב הַרְשֵׁב"א: "מר סבר בחזקת איסור אמרינן בחזקת טומאה לא אמרינן, דכיון דמתה לה וע"י שחיטת מומחה, מסתמא שפיר שחט, דרוב הפעמים רובן של סימנין נשחטין בשחיטת מומחה, אבל באיסור דרובא דתלוי במעשה ומיעוטא דאינו תלוי במעשה הוא, ובכי הא לא אזלינן בתר רובא כדאיתא בבכורות וכדכתבינן לקמן בע"ה, מש"ה אוקמיה רבנן בחזקת איסור הראשונה".³ וכותב על כך הרב בינת אדם: "משמע קצת דאינו אלא מדרבנן".

אגב אורחא, הקשו האחרונים, דהא קיי"ל (חולין ג ע"א) רוב מצויין אצל שחיטה מומחין הם, והרי זהו רובא דתלוי במעשה (לימוד הלכות שחיטה), ואין לסמוך עליו לכה"פ מדרבנן. ועמדו בזה בפנ"י (שם) ובגינת ורדים (כלל סא) וכתבו, שכאן אין אפילו מיעוטא דמיעוטא מהמצויין שאינם מומחין, ובזה כו"ע מודו דאזלינן אף בתר רובא דתלוי במעשה (אפילו לר"מ דחייש למיעוטא). וז"ל הפנ"י:

וּאִף עַל גַּב דְּבַכְמָה דּוּכְתִי מִשְׁמַע דְּקִימָא לֵן כְּרַבִּינָא דְאִמְרַי בְּבַכּוֹרוֹת דְּרֹבָא דְתִלְיָא בְּמַעֲשֵׂה לֹא הוּי רֹבָא... מ"מ יש לומר דסתמא דתלמודא סבר דשאני הכא דהא אנן לא אמרינן דרוב ישראלים מומחין הם אלא דרוב המצויין אצל שחיטה מומחין הם והיינו משום דאפילו מיעוטא דמיעוטא לא אשכחן שמצויין אצל שחיטה אם לא שכבר למד הלכות שחיטה, וכן נראה מכמה פוסקים, דאפילו ר"מ דחייש למיעוטא מודה בכה"ג...

מֵהֲרִי"ט אֶלְגָּאזִי (ה' בכורות פרק ג אות כט) ביאר, דמ"ש בבכורות "מכאן ואילך ספק" היינו ספיקא דרבנן, ואילו מה"ת אזלינן בתר רובא אף דתלוי במעשה, וכדעת הרב בינת אדם.

הַגְר"א דַּאֲנַצִּיג שֵׁם (ס"ה) כֹּתֵב דְּלִפִּי דְּבִרְיֹי יֵשׁ לְהַקְשׁוֹת עַל דְּבִרֵי הַט"ז בִּיּו"ד (ס"ה סט סקכ"ז) שכתב באשה שמסופקת אם מלחה הבשר שיש להקל, משום דאזלינן בתר רוב שמולחין. "ולפי זה ליתא, דהוי רובא דתלוי במעשה והמיעוט ממילא... והש"ך בנקודות הכסף כתב בפשיטות בסימן ס"ט ס"ק כ"ד דלא הוי רוב... וצ"ע".

אך אפשר ליישב קושייתו על שיטת הט"ז, דאמנם אין הולכים אחר הרוב היכא

³ יש להוסיף, שכ"כ התוס' שם (ד"ה ואסורה באכילה) בקיצור, וז"ל: "משום דרוב פעמים שוחט שפיר ושריא מדאורייתא לא החמירו לעשות נבלה".

דאיכא חזקת איסור מדרבנן, אך כאן הט"ז אזיל לטעמיה (יו"ד סי' קכז סק"ו) דבשר שאינו מנוקד לא מיקרי אתחזק איסורא בוודאי, שהרי אין גופו של הבשר איסור, אלא רק הגידים והחלב המעורבים בו, וא"כ ה"נ בשר שלא נמלח לא הוי אתחזק איסורא מצד עצמו, אלא מכח תערובת הדם שבו, וכאשר הוי תרי דרבנן הוי כגזירה לגזירה ולכן יש להקל. וכ"כ בשו"ת יהודה יעלה (יו"ד סי' לט).

מעשה, מבאר הבינת אדם שם (סי' ז) לפי דרכו את שיטת רש"י בסוגיין, שכתב שאם חזקת חברים מעשרים היא רוב – אין זה מועיל להוציא מידי ודאי (וכן משמע מדברי התוס', כמ"ש לעיל):

ובזה מיושב ומדוקדק לשון רש"י בפסחים דף ט'... והנה ודאי משמע דרש"י סבירא ליה דלסלקא דעתך סבירא ליה דרוב חברים מעשרים, דאם לא כן מה עלה על דעת המקשן שספק מוציא מידי ודאי, וכן כתבו תוספות בחולין דף י' ונדה דף ס"ו ובעבודה זרה דף מ"א, דסלקא דעתך דמקשן דהוי ספק הרגיל, וכוונתם דספק הרגיל הוי כרוב, ורש"י סבירא ליה דסלקא דעתך משום דרוב מעשרין. אך קשה, איך כתב רש"י "ואין גימגום והלוח אחר רוב בדבר", דאיך שייך ברוב גמגום? ועוד, דאם כן מאי עלה על דעת המקשן דודאי רוב מוציא מידי ספק? ולפי מה שכתבתי מדוייק, דרוב על ידי מעשה הוי ספק על כל פנים, ומתריך, דלא מטעם רוב אתינן עלה, אלא חזקה על חבר, ואם כן אין כאן ספק כלל...

ונראה, שזו כוונת רבינו דוד בחידושיו לסוגיין, שכתב: "אבל במה שאדם מוחזק בדבר וחזקה גמורה שיש לה עיקר, ודאי סומכים על החזקות... ואע"פ שלא ראינו בעינינו...". כלומר: המקשן הבין שהטעם שיש חזקה על חבר הוא משום שהחברים מתרגלים לעשר את הפירות הבאים לידיהם, וא"כ רוב כזה הוא לקוי, שתלוי בהרגל ובמעשה. ובא התרצן וחידש, שיש כאן חזקה ודאית, דהיינו שיש להם הכרח לעשר, כדברי רבינו דוד "שמדברי החבירות הוא זה" – רוב זה אינו נוצר באופן מקרי אלא יש סיבה המכריחה את החבר לעשר, וא"כ הוי רובא דממילא – רוב בטבע.

בספר שושנת העמקים לבעל הפמ"ג (כלל יב) מבאר בדרך זו, הא דאיתא בעירובין (לא-לב) דחזקה שליח עושה שליחותו רק במילי דרבנן ולא במילי דאורייתא, שהוא מהאי טעמא, דחזקה זו אינה אלא בדרך הרגל ולא חזקה ודאית, ולכן בדיני תורה א"א לסמוך על כך.

אלא שיש להקשות על ביאורו של הבינת אדם, שביאר את דברי רש"י בסוגיין אליבא דרבינא בבכורות, והרי רש"י ביאר כאן את שיטת רבא, ובבכורות רבא מעמיד את

המשנה כדעת רבי מאיר, דלא כרבינא שחילק בין רוב התלוי במעשה לרוב שאינו תלוי במעשה, ומשמע דס"ל לרבא שאף רוב התלוי במעשה מהני, ולפ"ז נפל פיתא בבירא והדרא קושיא לדוכתה.

ולגודל הקושיא צריך לומר, שאין מחלוקת בין רבא לרבינא בעיקר האי דינא דרובא דתלי במעשה יש בו חיסרון, אלא נחלקו בפשט דברי המשנה: רבא הבין שהמשנה דיברה על ספק דאורייתא, ובהא מוכרחים לומר שהרוב אינו מועיל, אך לא יכול היה לבאר שהטעם דלא מהני הוא משום רוב התלוי במעשה, שהרי רוב זה אינו מועיל רק מדרבנן, ומדאורייתא מהני, כמ"ש הבינת אדם ודייק כן מכמה ראשונים. ולכן הוצרך להעמיד משנה זו אליבא דר"מ. אמנם רבינא הבין שהספק הוא דרבנן, ושפיר אפשר להעמיד משנתנו דמיירי ברוב התלוי במעשה, ומשו"ה "מכאן ואילך ספק".