

אין ספק מוציא מדי ודאי

היקף הכלל ומגמותיו

| תומר לוי |

◆ מבוא ◆ סוגיות הגרעין ◆ סכין שנמצא פגומה אחר השחיטה ◆ פטירת צרה בחליצה מסופקת ◆ אין ספק מוציא מדי ודאי בירושה ◆ סיכום סוגיות הגמרא ◆ הסברים לדין אין ספק מוציא מדי ודאי ◆ סיכום

מבוא

ההלכה מבססת את דיניה על עובדות המציאות, ומשום כך היא תלויה במציאות. עם זאת, ידיעות האדם על המציאות מוגבלות, ולעיתים קיימים פערים משמעותיים בין הידע האנושי ובין המציאות האובייקטיבית. פערים אלו יוצרים את מרחב הספק, שהוא חלק אינהרנטי ובלתי נפרד מהמציאות האנושית בכלל, ומהתמודדות ההלכתית בפרט.

ספק בהלכה מוגדר כמצב של אי ודאות שבו נדרשת הכרעה על אף חוסר במידע ברור. ספרות ההלכה הקדישה דיון מעמיק לנושא זה לאורך הדורות. לצורך התמודדות עם מצבי ספק, ההלכה אימצה כללים מעשיים להכרעה. הבולטים שבהם הם רוב, המאפשר להסתמך על סטטיסטיקה, וחזקה שמכריעה כי עלינו להתנהל על פי המציאות האחרונה הידועה לנו. כלים אלו נועדו ליצור מסגרת ברורה להכרעות הלכתיות גם כאשר המידע הקיים אינו ודאי.

בין העקרונות השונים שבהם השתמשו חז"ל להתמודדות עם ספקות מופיע גם הכלל "אין ספק מוציא מדי ודאי". כלל זה קובע כי מציאות ודאית אינה ניתנת לערעור על ידי ספק. אף שלכאורה מדובר בכלל שנראה מרכזי ואמור לשמש במקרים רבים, בפועל חז"ל משתמשים בו במעט סוגיות בלבד. אשר על כן, מוטל עלינו לברר מספר שאלות ביחס לכלל "אין ספק מוציא מדי ודאי":

1. מהי תכליתו ומהות פעולתו של כלל "אין ספק מוציא מדי ודאי"? האם לאחר הפעלת כלל זה ההתייחסות למציאות היא כוודאית או שמא נותרת במעמד מסופק?
2. מהם המקרים או המצבים שבהם חז"ל מפעילים את הכלל הזה?
3. מהו היחס בין כלל זה לכללים אחרים להתמודדות עם ספקות, כמו רוב וחזקה?

כדי לבחון את הכלל ולענות על השאלות שהעלינו, נתחיל בניתוח מילולי של הביטוי "אין ספק מוציא מדי ודאי". את ההגדרה שנגבש נעמיד למבחן על ידי בחינת הסוגיות השונות שבהן מופיע הכלל, תוך ניסיון לזהות את הנסיבות שבהן חז"ל בחרו להפעיל אותו. לבסוף, נבצע השוואה בין כלל זה ובין הכלל "רוב עדיף מחזקה".

הקדמה - מהו ספק ואיך בוחנים אותו

כדי להתחיל בניתוח המילולי של הכלל "אין ספק מוציא מדי ודאי", יש לבחון תחילה את המושגים המרכזיים בו: ספק וודאי. את המושג "ודאי" נגדיר כהיפוכו של "ספק" - מצב שבו אין מקום לשאלה מהותית או לערעור משמעותי על המציאות. עם זאת, אין הכוונה ש"ודאי" מתאר מצב של ודאות מוחלטת או נתונים שאינם ניתנים לערעור כלל.

נמחיש זאת באמצעות הדוגמה של מים זורמים בברז. כאשר אנו אומרים "המים שבברז הם מים ראויים לשתייה", זוהי אמירה ודאית במובן ההלכתי או המעשי. היא מתבססת על הנחת יסוד שמערכת אספקת המים מתפקדת כראוי. עם זאת, ודאות זו אינה מוחלטת - תאורטית ייתכן שנגרם זיהום בצנרת או במקור המים מבלי שדבר זה התגלה עדיין. למרות האפשרות התיאורטית הזו, אנו מתייחסים למים כראויים לשתייה.

לאחר שהגדרנו ודאי כמצב שבו אין ספק, מוטל עלינו להגדיר את המושג "ספק". על פי ההנחה שספק וודאי הם הפכים, ספק יוגדר כמצב שבו קיים חשש משמעותי, גדול דיו כדי לערער את המציאות הוודאית. במילים אחרות, ספק אינו כל חשש תאורטי, אלא שאלה ממשית ואובייקטיבית שאדם סביר

היה מזהה אותה כספק בנסיבות דומות. בעוד שספק נובע ממוציאות של אי־ודאות המחייבת בירור נוסף, חשש הוא תחושת ערעור סובייקטיבית שאין לה יסוד במציאות.

נחזור כעת לדוגמת המים הזורמים בברז, שדרכה אפשר להמחיש את ההבדל בין המושגים ספק וחשש. חשש מתאר אפשרות תאורטית שאינה מבוססת על נתונים ממשיים, כמו חשש שהמים זוהמו אף על פי שאין כל עדות או דיווח על זיהום. אם נודע שאחד ממקורות המים זוהם, אך לא ידוע אם המים הזורמים אל ביתי מגיעים ממקור זה או ממקור אחר, מדובר בספק.

כאשר עומד לפנינו מצב של ספק, מוטל עלינו לבחון אותו בשלושה מישורים:

1. לידת הספק - האם מדובר בספק ממשי שיש להתייחס אליו, או שמא מדובר בחשש בלבד שאינו עולה לכדי ספק? האם יש כאן שאלה מבוססת במציאות המחייבת בירור, או תחושת ערעור ספקולטיבית שאין צורך להתייחס אליה?

2. פשיטת הספק - האם אפשר לפשוט את הספק ולברר את המציאות בעזרת כלים הלכתיים? האם אפשר לצמצם את אי־הוודאות? לדוגמה, כאשר רוב המקרים מעידים על תוצאה מסוימת, ההלכה מאפשרת להשתמש ברוב כדי להכריע את הספק.

3. הכרעה בספק - כאשר הספק נותר בעינו ואינו ניתן לפתרון באמצעות הכלים שצוינו, יש צורך בכללים הלכתיים להכרעה. התורה קובעת עקרונות כמו "ספק דאורייתא לחומרא" ו"ספק דרבנן לקולא", המספקים הנחיה כיצד לנהוג גם כאשר המציאות אינה ברורה.

שלושת המישורים הללו מספקים מסגרת שיטתית לדיון בכל דיני הספקות שבתורה. ראשית, יש לבחון האם נולד ספק, כלומר האם יש סיבה ממשית לחשש. במידה שאכן יש ספק, השלב הבא הוא לבדוק אם אפשר לפשוט אותו ולברר את המציאות בעזרת כלים הלכתיים. השלב השלישי, במקרה שאי אפשר לפשוט את הספק, הוא לקבוע מהי ההכרעה ההלכתית.

כדי להדגים כיצד שלושת המישורים הללו פועלים בהתמודדות עם ספק, נחזור לדוגמת המים הזורמים בברז: אם אין מידע על זיהום במים מדובר בחשש בלבד,

ולא נולד ספק. אך אם נודע שמקור מים המספק מים לאזור זוהם, יש ספק. במצב כזה אפשר לפשוט את הספק באמצעות רוב: אם רוב מקורות המים באזור אינם מזוהמים, ניתן להניח שהמים בברז כשרים לשימוש. אם אי אפשר לפשוט את הספק, ההכרעה אם לשנות מהמים תתבסס על חומרת הזיהום ועל המחסור במים.

כיצד מוציאים מדי ודאי?

לאחר שביררנו את המושגים "ודאי" ו"ספק" בניתוח המילולי של הכלל "אין ספק מוציא מדי ודאי", עלינו להתמקד כעת במילה "מוציא".

נבחן את פרשנות המילה הזאת כפי שהיא מופיעה בכלל אחר הקשור לבירור ספקות - "המוציא מחברו עליו הראיה". קביעה זאת היא קביעה יסודית בהלכות טוען ונטען. לפי הכלל במקרה של ספק בדין ממוני, האדם שרוצה לערער על המצב הקיים. "המוציא", אם כן, הוא מי שרוצה לשנות את המציאות הנוכחית.

במקרה של "אין ספק מוציא מדי ודאי", על פי הפרשנות שהצענו עד כה, צריך להניח שיש מצב קיים של "ודאי" - קביעה שאין חשש כי היא אינה מוצדקת. אחרי שהמצב הקיים הזה בוסס, ישנו ספק שבגיננו אנחנו רוצים לשנות את הקביעה הוודאית. על פי הכלל "אין ספק מוציא מדי ודאי", לאחר קביעת המציאות הוודאית ספק אינו יכול לשנות אותה.

בשלב זה צריך להידרש לשאלה, כמה קיצוני הכלל הזה? במילים אחרות, האם הוא אומר שמציאות שהוחלטה כוודאית אינה מתערערת בכלל, או שהוא טוען שספק אינו מספיק כדי לשנות את הדין, אבל הוא יכול לערער את המציאות הוודאית ולהפוך אותה למסופקת?

כאן צריך להכניס גורם נוסף, והוא הספק. לכאורה, אם הספק הוא ספק שקול, אין סיבה שהוא יוציא מדי דין ודאי. כדי להסביר את החידוש שיש בכלל זה צריך לומר שכאשר יש מציאות ודאית קיימת, הספק אינו מערער אותה אפילו לכדי דין ספק.

אפשרות אחרת שעולה בראשונים היא שבכלל הזה לא מדובר על ספק שקול, אלא ספק מוטה. ספק כזה היה אמור להטות את הדין ולהכריע את הוודאי, אך

הכלל מחדש שגם ספק מוטה אינו יכול לערער דין ודאי, אלא שאז אפשר לומר שהדין הודאי יורד לרמת ספק.

השימוש של חז"ל בכלל אין ספק מוציא מדי ודאי

כאמור, חז"ל השתמשו בכלל "אין ספק מוציא מדי ודאי" במספר מועט של סוגיות. מצד אחד נתון זה תמוה, כי במבט ראשוני בכלל זה הוא אמור להיות רחב הרבה יותר ולהיות רלוונטי כמעט בכל ספק. מצד שני, העובדה כי השימוש בכלל זה מצומצם מאפשרת לנו לבחון את כלל המקורות שהוא מופיע בהם.

ישנן שבע סוגיות בגמרא שכלל זה מופיע בהן. בשלוש סוגיות הופעתו של כלל זה גורמת להן לברר את עצם נכונותו. בירור זה עובר דרך בחינת הכלל בשני מקרים שבהם הוא אינו מתקיים. שני המקרים הללו זהים בשלוש סוגיות הגמרא, והגמרא מסבירה כיצד המקרים הללו מתאימים לכלל בדיוק באותו אופן. לשלוש סוגיות אלו נתייחס כ"סוגיות הגרעין".

סוגיות אלו הן: חיוב בדיקת חמץ בבית שראינו חולדה עם חמץ נכנסת אליו, עבודה זרה שנשברה, ואישה נידה שלא ידוע אם טבלה. נראה במבט ראשוני כי בכל שלושת המקרים הללו היה אפשר להקל, אלא שהכלל "אין ספק מוציא מדי ודאי" גורם לכך שהגמרא נוטה להחמיר.

בגמרא במסכת חולין מופיע מקרה נוסף שאינו נכלל ב"סוגיות הגרעין". במקרה זה בהמה נשחטה, ולאחר מכן התגלה שסכין השחיטה נפגמה. כיוון שאיננו יודעים מתי הסכין נפגמה יש חשש שמא שחיטת הבהמה לא בוצעה כהלכה. במקרה זה הכלל "אין ספק מוציא מדי ודאי" מובא כדי להכשיר את הבהמה. גם בסוגייה זאת מופיע דיון עקב העלאת הכלל, אך דיון זה שונה מהדיון ב"סוגיות הגרעין".

יש שני מקרים נוספים שבהם הגמרא משתמשת בכלל "אין ספק מוציא מדי ודאי" בהלכות ירושה. במקרים אלו הגמרא משתמשת בכלל כדי להבין כיצד יש לחלק את הירושה בין אנשים שזיקתם אל הנפטר איננה ידועה. מקרים אלו גם שונים מאלו שנידונו בסוגיות הקודמות כיוון שהם עוסקים בספקות ממוניים, כך שכל עולם המושגים שונה. להלן נתייחס לשתי סוגיות אלו כ"סוגיות הירושה".

מקרה אחרון מופיע בגמרא במסכת יבמות. בסוגייה זאת הגמרא דנה בדברי רבי שמעון שאומר שכאשר אדם חולץ לאישה אחת הוא פוטר מחליצה את צרותיה. הגמרא מפעילה את הכלל "אין ספק מוציא מדי ודאי" כדי להזקיק צרה בחליצה כאשר החליצה נעשתה לצרתה שספק אם הייתה זקוקה לחליצה.

סוגיות הגרעין

תחילת עיסוקנו בכלל "אין ספק מוציא מדי ודאי" יעבור דרך שלוש הסוגיות בהן הגמרא מבררת את נכונותו של כלל זה: חיוב בדיקת חמץ בבית שראינו חולדה עם חמץ נכנסת אליו, עבודה זרה שנשברה, ואישה נידה שלא ידוע אם טבלה. נראה במבט ראשוני כי בכל שלושת המקרים הללו היה אפשר להקל, אלא שהכלל "אין ספק מוציא מדי ודאי" גורם לכך שהגמרא נוטה להחמיר.

בכל אחת משלוש הסוגיות הללו הגמרא מקשה על הכלל אין ספק מוציא מדי ודאי מאותם שני מקרים. על כן, נתחיל בניתוח המקרים בהם הגמרא מפעילה את הכלל, ומשם נעבור לעסוק בשני המקרים מהם הגמרא מקשה על הכלל הזה.

חזקת טהרת אישה

המקרה הפשוט ביותר, בו נפתח, הוא המקרה שמופיע במסכת נידה. המשנה במסכת נידה אומרת שאדם שחוזר מהדרך יכול לסמוך על כך שהוא ואשתו אינם אסורים זה בזה.

אמר רב שמואל משמיה דרבי יוחנן: אשה שיש לה וסת בעלה מחשב ימי וסתה ובה עליה. אמר ליה רב שמואל בר ייבא לרבי אבא אמר רבי יוחנן: אפילו ילדה דבזיזא למטבל אמר ליה אטו ודאי ראתה מי אמר רבי יוחנן אימר דאמר רבי יוחנן ספק ראתה ספק לא ראתה ואם תמצא לומר ראתה אימא טבלה אבל ודאי ראתה מי יימר דטבלה הוה ליה ספק וודאי ואין ספק מוציא מדי ודאי (בבלי, נידה טו ע"ב).

רב שמואל מביא אמירה משמו של רבי יוחנן לפיה האיש יכול להניח שכאשר עברו שבעה ימים מרגע הווסת של האישה היא טבלה, ולא חלים עליהם דיני

ההרחקות. על אמירה זאת שואל רב שמואל האם הדין נכון גם באישה שילדה¹ ולא בטוח שהיא תטבול כי היא מתביישת.

רבי אבא דוחה את שאלתו של רב שמואל. דחייה זאת מבוססת על כך שההיתר של רבי יוחנן להניח שהאישה טבלה ודיני ההרחקות בין האיש והאישה בטלים הוא רק במקרה בו האיש אינו יודע שאשתו ראתה דם. אבל במקרה שהאיש יודע שאשתו ילדה, כך שהוא ואשתו אסורים, הוא אינו יכול להניח שאשתו טבלה.

הסיבה לכך שהאיש אינו יכול להניח שהאישה טבלה אם הוא יודע שהיא ראתה דם היא הכלל "אין ספק מוציא מדי ודאי". האישה ראתה דם כך שוודאי התרחש איסור. ברם, אין לנו וודאות שהאישה טבלה. על כן, אנחנו נשארים עם הקביעה ההלכתית שלפיה בני הזוג אסורים עד שהאישה תאמר שהיא טבלה.

כדי להדגים את כוחו של הכלל "אין ספק מוציא מדי ודאי" נחזור למקרה של אישה שלא ילדה עכשיו. האיש נסע לשלוש שנים וחזר. במהלך הזמן בו האיש לא היה האישה הספיקה לראות דם כמה וכמה פעמים, כך שמצבה של האישה לפני הנסיעה לא אמור להיות רלוונטי. למרות זאת, רבי יוחנן קובע שאם הזוג היה אסור לפני הנסיעה הם יהיו אסורים גם לאחריה.

לא זאת בלבד, אלא שאם הזוג היו מותרים לפני הנסיעה, האיש יכול להניח שאשתו טבלה, אם כך יוצא החשבון. מה שעולה מהלכה זאת הוא שבאופן עקרוני אפשר לסמוך על כך שהאישה טבלה. על אף שישנה סבירות שהאישה טבלה כשהגיע הזמן שהיא הייתה יכולה לטבול בו, עדיין במקרה שנסיעת האיש הייתה בזמן שבו חלו על הזוג הרחקות, יש צורך שהאישה תאמר שטבלה כדי להתיר את הזוג.

עבודה זרה שנשברה

כאשר חפץ מסוים משמש מושא לעבודה זרה הוא נאסר בהנאה. ברם, איסור זה הפיך. המשנה במסכת עבודה זרה קובעת כי עבודה זרה ניתנת לביטול כאשר

1. במקרה זה פירשנו את הסוגייה על פי התוספות רא"ש (גדה טו ע"ב ד"ה א"ר יוחנן). רש"י (גדה טו ע"ב ד"ה דבויזא) מציע פרשנות אחרת שלפיה מדובר על ילדה קטנה שצריך לשכנע אותה לטבול.

מבוצע בה שינוי פיזי המבטא זלזול והפסקת הכבוד כלפיה, כגון קטיעת איברים מהפסל, חיתוך מצבה, או נזקים פיזיים אחרים. מעשה שהאדם עושה שפוגע בעבודה זרה באופן מהותי משקף את זה שהאדם הפסיק להתייחס אליה כאליל וממילא בטל האיסור.

במקרה בו אדם אינו זה ששבר העבודה הזרה אלא היא נשברה מאליה נחלקו האמוראים:

אתמר עבודת כוכבים שנשתברה מאיליה רבי יוחנן אמר אסורה רשב"ל אמר מותרת רבי יוחנן אמר אסורה דהא לא בטלה רשב"ל אמר מותרת מסתמא בטולי מבטיל לה מימר אמר איהי נפשה לא אצלה להווא גברא מצלה ליה (בבלי, עבודה זרה מא ע"ב).

רבי יוחנן אומר שאיסור ההנאה שהיה בחפץ שסגדו לו איננו בטל כשהחפץ נשבר מאליו. הגמרא מסבירה את דברי רבי יוחנן ואומרת שכדי שאיסור עבודה זרה בחפץ זה יתבטל אדם צריך לבטל אותו, מה שלא היה כאשר החפץ נשבר מאליו. רבי שמעון בן לקיש חולק עליו. לפי דבריו איסור ההנאה שהיה בחפץ פקע כאשר החפץ נשבר. הגמרא מנמקת את דברי רבי שמעון בן לקיש בכך שמי שסגד לחפץ ככל הנראה הפסיק להאמין בו. עובד האלילים יחשוב לעצמו שאם החפץ הזה אינו מצליח לשמור על עצמו מלהישבר, אז ודאי שאין סיבה להאמין שאותו החפץ יכול להגן עליו.

במהלך הדיון התלמודי בנושא זה רבי יוחנן נדרש להסביר את ההבדל בין פסל אשר אין ודאות שנעבד ובין חפץ שנעבד ונשבר. המשנה אומרת שכאשר פסל נשבר הוא אינו אסור בהנאה. כך מסביר רבי יוחנן למה למרות זאת חפץ שנעבד עדיין אסור:

הכי השתא התם אימר עבדום אימר לא עבדום ואת"ל עבדום אימר בטלום עבודת כוכבים ודאי עבדוה מי יימר דבטלה הוי ספק וודאי ואין ספק מוציא מדי ודאי (שם).

לדעת רבי יוחנן, הסיבה שאיסור ההנאה של פסל בטל כאשר הפסל נשבר היא כי

ממילא איסור ההנאה של הפסל היה מוטל בספק. יש לנו ספק האם מלכתחילה עבדו את הפסל, ויש לנו ספק נוסף אם כאשר הפסל נשבר ביטלו אותו. לעומת זאת, במקרה של עבודה זרה שעבדו אותה בוודאות, כאשר יש ספק האם ביטלו אותה האיסור אינו בטל. הגמרא ממשיכה ומסבירה שאיסור העבודה הזרה הוא ודאי, והביטול מסופק. על כן יש לנו במצב הזה ספק ודאי, וספק אינו מוציא מדי ודאי.

ניסוח הגמרא מורה על כך שעיקר טענתו של רבי יוחנן מבוססת על סידור מחדש של המקרה והכנסתו לתבנית הקיימת של ספק ודאי. מרגע שהוא הכניס את המקרה לתבנית זאת הוא יכול להשתמש בכלל ההלכתי לפיו "אין ספק מוציא מדי ודאי". כך שבעצם דברי רבי יוחנן מורכבים משתי טענות:

1. הכלל ההלכתי "אין ספק מוציא מדי ודאי".

2. המקרה של עבודה זרה שנשברה מאליה מתאים לכלל ההלכתי הנ"ל.

ממילא, רבי שמעון בן לקיש שחולק על רבי יוחנן, וסובר שאין איסור הנאה על עבודה זרה שנשברה מאליה יכול לחלוק על כל אחד משני הטיעונים הללו. הוא יכול לטעון שספק מוציא מדי ודאי, ואז העובדה שיכול להיות שעובד כוכבים ביטל את העבודה הזרה מתירה אותה, אף על פי שאין ודאות בדבר. לחלופין, הוא יכול לחלוק על כך שהמקרה של עבודה זרה שנשברה מאליה הוא מקרה של ספק ודאי.

הרמב"ן בחידושו מסביר כך את המחלוקת בין רבי יוחנן לבין רבי שמעון בן לקיש:

להכי פליגי בנשתברה מאליה ר"ל סבר בטלה כמי ששברה בידים דעל כרחיה מבטלה ואפי' שלא לדעת בטלה, ור' יוחנן סבר לאו כמי שנשתברה בידים דמי וכל זמן שלא ביטלה ודאי בפנינו אינה בטלה שמא יחזור ויתכנה ויעשנה אחרת או יעבוד לשבורה אפי' נשברה בפניו(א), הלכך גבי ע"ז ששברה ישראל לר"ל מותרת אף על פי שלא ידע בה גוי, ולר"י כיון שאין השבירה מבטלה כמו שביטלה גוי אסורה, ואפי' זורה לרוח אין כאן יאוש להתיר, דיאוש שלא מדעת לאו יאוש הוא גבי ע"ז ואפילו

באבודה ממנו ומכל אדם דאיסורא לא בטיל שלא מדעת (רמב"ן, עבודה זרה מב ע"א ד"ה הא דרמינן).

הרמב"ן מסביר את מחלוקת רבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש כמחלוקת בביטול שלא לדעת. לפי רבי יוחנן כדי לבטל עבודה זרה צריך שגוי יבטל אותה. לעומת זאת, רבי שמעון בן לקיש סבור שאין צורך שהגוי ידע בפועל. מעשה השבירה עצמו הוא המבטל את איסור העבודה הזרה, כך שגם אם הגוי אינו יודע על מעשה השבירה האיסור בטל.²

נשתמש בדברי הרמב"ן כדי להבין מדוע רבי שמעון בן לקיש לא טען כמו רבי יוחנן שיש כאן תבנית של ספק וודאי. בניגוד לרבי יוחנן, שמבין שרק אם הגוי יודע האיסור בטל, לפי רבי שמעון בן לקיש אין צורך שהגוי ידע, ומספיק שהעבודה הזרה תישבר. כיוון שאין לנו ספק אם העבודה הזרה נשברה, וכל הספק היה אם הגוי ביטל אותה, יוצא שהמקרה המדובר, לדעת רבי שמעון בן לקיש, הוא מקרה של ודאי וודאי, ולא מקרה של ספק וודאי.

בסוף דבריו, הרמב"ן מביא את דעת הראב"ד:

והראב"ד ז"ל מפרש דלר"ל בעינן שידע גוי בשבירתה או הוא או אחר, אבל מכיון שראה אותה גוי בטלה דיאוש לדעת הוא וגוי מבטל ע"ז שלו ושל חבריו, ור' יוחנן סבר לא בטלה (שם).

על פי הראב"ד, רבי שמעון בן לקיש מצריך שיהיה גוי שידע על שבירת העבודה הזרה. אשר על כן, בעבודה זרה שנשתברה מאליה, יש צורך שגוי ידע על השבירה, ובכל זאת רבי שמעון בן לקיש מתיר את איסור ההנאה. לכן חייבים לומר שלפי הראב"ד, רבי שמעון בן לקיש סובר שמתירים את העבודה הזרה כי מניחים שיש גוי שביטל בפועל את העבודה הזרה.

2. מדברי הרמב"ן נראה שביטול עבודה זרה קשור למחשבת האדם ולא למה שקורה לחפץ. החידוש בריש לקיש הוא שגם במקרה של ייאוש שלא מדעת העבודה הזרה בטלה. זאת בניגוד לדרך שהצגנו את ריש לקיש, שבה העניין הוא המצב הפיזי של העבודה הזרה. מי שמרחיב על חקירה זאת הוא הסדר יעקב (עבודה זרה מא ע"ב ד"ה ע"ז שנשתברה).

אם כן, המחלוקת בין רבי יוחנן לרבי שמעון בן לקיש נעוצה בהשפעה של הספק האם יש גוי שביטל את איסור העבודה הזרה. לפי רבי יוחנן, כיוון שהאיסור ודאי אי אפשר להתיר אותו על בסיס ספק ביטול. רבי שמעון בן לקיש חולק ואומר שאף על פי שיש ספק אם הגוי ביטל את העבודה הזרה, החפץ שעבדו אותו מותר.

נראה לומר שהמחלוקת הזאת נובעת מהעובדה שהספק איננו שקול. במידה והצדדים היו שקולים, גם רבי שמעון בן לקיש היה מודה שיש כאן ספק באיסור עבודה זרה, שהוא איסור תורה, ולכן צריך להחמיר ולאסור. אך במקרה שלנו הספק איננו שקול. יש סברה חזקה לומר שגוי ביטל את העבודה הזרה, וכל השאלה היא האם ביטול זה כבר קרה. על כן, הוא מוכן להתיר.

מניסוח המחלוקת לא נראה שרבי יוחנן חולק על הסבירות לכך שאכן ביטלו את העבודה הזרה. לדעת רבי יוחנן, אף על פי שישנו סיכוי טוב שגוי ביטל את העבודה הזרה, עדיין החפץ אסור בהנאה. האיסור הוא ודאי, ועד שאין ודאות זהה לגבי הביטול, האיסור עומד על כנו. במילים אחרות, אין ספק מוציא מדי ודאי. יוצא שישנה מחלוקת בין הרמב"ן לראב"ד בשאלה האם לפי רבי שמעון בן לקיש יש צורך שהגוי יבטל את העבודה הזרה בפועל. ממחלוקת זאת נובעת מחלוקת נוספת בדברי רבי שמעון בן לקיש בשאלה אם הוא מקבל את הכלל "אין ספק מוציא מדי ודאי". לפי הרמב"ן כלל זה נמצא בקונצנזוס, ואילו הראב"ד מבין שיש מחלוקת בין האמוראים על כלל זה.

חולדה שגררה חמץ

המשנה קובעת כי לאחר שנבדק הבית ונמצא נקי מחמץ,³ אין לחשוש שמא חולדה הכניסה אליו חמץ. כלומר, כל עוד לא ידוע לנו בוודאות על חמץ חדש

3. הסברנו את המשנה על פי דרכו של רש"י (פסחים ט ע"א ד"ה משנה). רש"י מפרש שהמשנה עוסקת במקום שבדקו אותו, ושואלת האם יש צורך לבדוק שוב עקב חשש. אולם אפשר להציע פרשנות אחרת (וכך עולה מפסיקת הרמב"ם בהלכות חמץ ומצה פ"ב ה"ז) ולפיה המשנה עוסקת במקום שלא מכניסים אליו חמץ, שאותו מלכתחילה אין צורך לבדוק.

שהוכנס לבית, אין צורך להטיל ספק בנקיותו. הגמרא מדייקת שהדבר נכון דווקא כאשר אין שום סיבה להניח שחולדה הכניסה חמץ לבית. אולם, אם ראינו חולדה מכניסה חמץ - שוב אין אפשרות להסתמך על ההנחה שהבית נקי. על כך מקשה הגמרא ממשנה במסכת אהלות העוסקת בטומאת מדורות של גויים. חכמים גזרו טומאה על בתים שגויים דרו בהם, מחשש שמא התגוררה שם אישה שהפילה את עובריה וקברה אותו בקרקעית הבית. המשנה מסייגת גזרה זו, וקובעת שבמקום שבו מצויים בעלי חיים כגון חולדות וחזירים - אין צורך לבדוק משום שהנפל, אם היה, ודאי כבר נאכל, ואין חשש שנותר בבית. לאור זאת שואלת הגמרא: אם במקרה של טומאת מת אנו תולים שהחולדה אכלה את הנפל, מדוע לא נוכל לומר אותו הדבר גם לגבי חמץ? הרי אם חולדה גררה חמץ לבית, ייתכן שאף אכלה אותו, ומדוע יש לחשוש לנוכחותו? האמוראים מציעים שני תירוצים:

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 מדי ודאי (בבלי, פסחים ט ע"א).

רבי זירא מתרץ שקיים הבדל בין בשר ללחם מבחינת הסבירות שהחולדה תאכל את כולו. חולדה אוכלת בשר עד תומו, ולכן המשנה במסכת אהלות מניחה שאם החולדה הייתה בבית, אין לחשוש שנותר בשר. לעומת זאת, אף על פי שהחולדה אוכלת גם לחם, קיים חשש שהחולדה לא אכלה את כולו. לכן כאשר רואים שחולדה מכניסה לבית חמץ אי אפשר לסמוך עליה שהיא אכלה אותו, וצריך לעשות בדיקת חמץ.

רבא מציע הסבר אחר להבדל בין בדיקת בית מחמץ ובין מדור הגויים שיש בו חשש מנפל שקבור: אין הבדל במציאות עצמה - הן בבשר והן בלחם קיים אותו ספק אם בעלי החיים אכלו את מה שנכנס לבית. השוני בין המקרים נעוץ בשאלה מה טיב הקביעה ההלכתית אליה אנחנו נדרשים. האם קביעה זאת מוטלת בספק או שהיא קביעה ודאית, ואז ניתן להפעיל את הכלל "אין ספק מוציא מדי ודאי".

במקרה של מדורות הגויים מעולם לא היה ידוע בוודאות שיש נפל בבית, והחשש לטומאה נובע מספק. במצב כזה, מספיק ספק נוסף - שמא הנפל נאכל - כדי להסיר את החשש ולטהר את הבית. לעומת זאת, במקרה של חמץ, ידוע בוודאות שהוא נכנס לבית, ולכן ספק בדבר אכילתו אינו מספיק כדי לפטור מחובת הבדיקה.

יוצא שלפי רבי זירא צריך לבדוק חמץ כי אי אפשר לסמוך על כך שהחולדה אכלה את החמץ. מנגד, לפי רבא גם אם היה אפשר לסמוך על כך שהחולדה אכלה את החמץ, עדיין היה צריך לבדוק חמץ. חיוב בדיקת החמץ הוא ודאי, ולכן כדי לפטור את האדם מחובה זאת יש צורך בוודאות שהחמץ נאכל. אף על פי שסביר שהחולדה אכלה את החמץ, אין ודאות שהיא עשתה זאת.

בעל המאור מסביר באופן מעט שונה את הגמרא:

תשעה צבורין של מצה ואחד של חמץ ואתא עכבר ושקל כו' סוגיא דשמעתא כר' זירא דאמר בלחם משיירא ובקבוע הוי כמחצה על מחצה וצריך בטול שהוא מן התורה אבל בדיקה אינו צריך דספיקא דרבנן הוא ולקולא ודלא כרבא דלטעמיה אפי' ביטול לא צריך לעולם דהוי ליה תרי ספיקי אימר הוה אימר לא הוה ואם תמצא לומר הוה אימר אכלתיה (בעל המאור, פסחים ד ע"ב ד"ה תשעה צבורין).

לטענת בעל המאור, רבי זירא מסביר שאם חולדה לוקחת לחם היא בוודאות משאירה חתיכות חמץ. אך אם לא הייתה וודאות שכזאת, רבי זירא היה טוען שאין צורך בבדיקת חמץ. בדיקת חמץ היא מדרבנן, והדין הוא שבספק דרבנן יש להקל.

אל מול טענה זאת של רבי זירא, רבא מביא את הכלל לפיו אין ספק מוציא מדי ודאי. היישום של כלל זה במקרה שלנו גורם לכך שלמרות שיש ספק האם החולדה אכלה את הלחם יש לבדוק חמץ באותו הבית. כלומר, הכלל "אין ספק מוציא מדי ודאי" גורם לכך שלא נדון את המקרה כספק דרבנן.

רבנו דוד מתעמת עם דברי בעל המאור. הוא כותב כך:

ורבא שאמ' אין ספק מוציא מדי ודאי לא בא לחדש בספק גמור שאינו מוציא מידי ודאי שזה דבר ברור הוא אלא שבא לומ' שאף אם נאמר כדעת המקשה שהוא דבר הרגיל ומוחזק להיות כן אין לנו לסמוך בו להקל להוציא מן הודאי (רבנו דוד, פסחים ט ע"א).

רבנו דוד טוען שלא יכול להיות שחידושו של רבא הוא שבמקרה של ספק מצריכים את האדם לבדוק, כיוון שזה דבר פשוט.⁴ על כן, רבנו דוד מרחיב את הכלל, כפי שראינו ביתר הסוגיות, ואומר שגם במקרה שיש ספק שאינו שקול, ורוב הסיכויים שאין חמץ בתוך הבית, הכלל מנחה אותנו לבדוק חמץ. הבית התחייב בבדיקת חמץ, והעובדה שמסתבר שהחולדה אכלה את החמץ אינה יכולה לפטור מהבדיקה.

במילים אחרות, לפי רבנו דוד לא מספיק לומר שהכלל אין ספק מוציא מדי ודאי גורם לכך שלא נדון את הספק בדין ספק. חידושו של רבא צריך להיות גדול יותר, ולומר שגם כאשר הסטטיסטיקה מורה לנו שהמציאות השתנתה, צריך להמשיך לנהוג על פי הקביעה הוודאית האחרונה. הראב"ד מתמודד עם דברי בעל המאור באופן אחר:

כיון דודאי איכא דעייל בחדא ספיקא לא פטרינן ליה, וכולהו חדא ספיקא נינהו כדפרישית, וטעמא דמילתא משום דעיקר בדיקה על הספק נתקנה ומשום הכי חדא ספיקא לא מפקעה לה כל היכא דאיכא ודאי עייל בחדא ביתא ומפיק לה מחזקתה (כתוב שם, פסחים ד ע"ב ד"ה כמה ניירים הפסיד).

לפי הראב"ד לא ניתן להפעיל על בדיקת חמץ את הכלל של ספק דרבנן לקולא. הסיבה לכך היא שמלכתחילה חכמים תיקנו לבדוק במצב בו לא יודעים אם יש

4. רבנו דוד אינו מתייחס לטענתו של בעל המאור שבמקרה של ספק אמורים להקל, כי הדין הנתון בספק הוא דין דרבנן. בפשטות ניתן לטעון שאם מדובר על ספק שקול בדין דרבנן רבא לא היה צריך לחדש את דין אין ספק מוציא מדי ודאי, והיה פשוט יכול להשתמש בחזקה. כיוון שהבית הוחזק כבית שצריך בבדיקה יש לבדוק אותו.

חמץ. על כן, צריך לומר שגם רבי זירא יודה שבמצב בו יש ספק האם החולדה הכניסה חמץ לבית צריך לבדוק את הבית.

בניגוד לרבנו דוד, שכדי להתמודד עם בעל המאור אומר פשוט שבמקרה של ספק אין צורך בכלל "אין ספק מוציא מדי ודאי", הראב"ד מחריג באופן ספציפי את המקרה של בדיקת חמץ. על כן, מסתבר למצוא הבדל בין הראב"ד לרבנו דוד במקרה שיש ספק שאינו מוטה בדין שאינו בדיקת חמץ. הבדל זה יתבטא למעשה בשאלה אם הכלל "אין ספק מוציא מדי ודאי" חל גם בדיני דרבנן.

מבעל המאור בסוגייה שלנו נראה בפירוש שכן. רבי זירא תופס שיש כאן דין דרבנן ולכן צריך להקל, ולמולו רבא טוען אין ספק מוציא מדי ודאי. כשרבנו דוד חולק על בעל המאור הוא רק אומר שאין במקרה זה חידוש, כך שנראה שגם הוא מקבל את הקביעה שהכלל חל גם כאשר הדין הוא מדרבנן. אך לא ברור שהראב"ד יקבל את הדברים, כיוון שלפיו דין בדיקת חמץ ייחודי ואין מקלים בו גם בספק דרבנן. כך שבדין דרבנן אחר יכול להיות שהעובדה שמקלים בספקות דרבנן תגבור על הוודאות שהייתה לפני.

אך נראה שישנה אפשרות לנתח את מהלך הגמרא באופן שונה מהכיוונים שראינו. נשים לב כי בדברי רבא, שמשתמש בכלל אין ספק מוציא מדי ודאי, ישנן שתי טענות:

1. הכלל ההלכתי "אין ספק מוציא מדי ודאי".

2. המקרה של חולדה שגררה חמץ לבית מתאים לכלל ההלכתי הנ"ל.

הראשונים שראינו עד כה מבינים כי חידושו ההלכתי של רבא נסוב סביב הטענה הראשונה. מבעל המאור ורבנו דוד נראה שרבא מחדש את הכלל "אין ספק מוציא מדי ודאי". אם זהו חידושו ההלכתי של רבא, רבי זירא, שתולה את טענתו ביחס המציאותי של חולדה ללחם, אינו מקבל את הכלל הזה.

אבל אפשר להסביר שמחלוקת האמוראים נסובה דווקא סביב הטענה השנייה - ניתוח המציאות של חולדה שגררה חמץ, המאפשרת לרבא להכניס את המקרה

הזה לתבנית של ספק וודאי.⁵ הכלל "אין ספק מוציא מדי ודאי" מתייחס למקרה בו כבר יש עובדה ודאית ואנחנו שואלים האם אפשר לערער אותה. ישנו מקרה בעבר שקובע מציאות ודאית, ולאחר מכן מתרחש מקרה אחר שמנסה לערער את המציאות הוודאית.

לעומת זאת, בחולדה שמכניסה חמץ לבית יש רק מקרה אחד - החולדה מכניסה חמץ לבית. לפי זה, חידושו של רבא הוא החלוקה בין העובדה הוודאית שהחמץ נכנס לבית ובין אכילת החמץ, שהיא מסופקת. העובדה שרבא מנתח כך את המקרה היא זאת המאפשרת לו להשתמש בכלל "אין ספק מוציא מדי ודאי".

אם מבינים כך את מחלוקת האמוראים, אין הכרח לומר שרבי זירא חולק על הכלל לפיו "אין ספק מוציא מדי ודאי". כל מחלוקתם היא רק האם אפשר להתאים את המקרה של חולדה שנכנסת לבית לתבנית. רבא טוען שברור שהחמץ נכנס לבית אך לא ברור שהחולדה אכלה את החמץ. לעומתו, רבי זירא יטען שהתמונה של חולדה נמצאת מחות לבית עם חמץ אינה מחייבת בדיקה מלכתחילה כי יכול להיות שהחולדה אכלה את החמץ לפני הכניסה לבית.

הקושיה מחבר שמת

על כל שלושת המקרים שראינו הגמרא מקשה שתי קושיות. הקושיה הראשונה היא מברייתא העוסקת בהלכות מעשרות:

והא תניא 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 (בבלי, פסחים ט ע"א).

הברייתא עוסקת במקרה שבו חבר נפטר והותיר אחריו ערמת פירות. אם נבחן את הסיטואציה, נראה שהפירות הגיעו בוודאות לשלב שבו חל עליהם חיוב

5. כך גם נראה מהדרך שבה הגמרא מנסחת את דברי רבא. היא משתמשת בביטוי החרוף "האי מאי", שמטרתו לדחות את עצם השאלה, כי השאלה אינה מובנת. קשה לומר שרבא מחדש כלל הלכתי ואז דוחה את קודמיו על כך שלא השתמשו בו.

תרומות ומעשרות. מאידך, אין לנו ידיעה ברורה אם החבר הפריש מהם תרומות ומעשרות קודם פטירתו. לכאורה, מקרה זה מתאים לתבנית של ספק ודאי: ודאי שהפירות חייבים במעשרות, אך יש ספק אם החבר הפריש מהם. לכן על פי הכלל "אין ספק מוציא מדי ודאי" היה נראה שלא ניתן לסמוך על כך שהחבר עישר את הפירות. עם זאת, הברייתא קובעת שהפירות נחשבים מעושרים, ומשתמע מכך שהיא סותרת את הכלל.

הגמרא מציעה שני תירוצים. המשותף לשני התירוצים הללו הוא ששניהם מנסים לערער את השימוש בכלל אין ספק מוציא מדי ודאי במקרה של חבר שמת. התירוץ הראשון אומר שאין ספק אם החבר עישר את הפירות, והתירוץ השני מטיל ספק בעצם חיוב הפרשת תרומות ומעשרות מלכתחילה:

התם ודאי וודאי הוא דודאי מעשרי כדרכי חנינא חוזאה דאמר רבי חנינא חוזאה חזקה על חבר שאין מוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן ואי בעית אימא ספק וספק הוא דילמא מעיקרא אימור דלא טבילי כרבי אושעיא דאמר רבי אושעיא מערים אדם על תבואתו ומכניסה במוץ שלה כדי שתהא בהמתו אוכלת ופטורה מן המעשר (שם).

כאמור, על פי התירוץ הראשון אין ספק בכלל אם החבר עישר. רבי חנינא חוזאה אומר שישנה חזקה שאם יש פירות אצל חבר הם מעושרים. על כן, מקרה זה הוא מקרה של ודאי וודאי, ואי אפשר להפעיל בו את הכלל "אין ספק מוציא מדי ודאי".

לפי הדרך שראינו בבעל המאור אפשר להסביר את התירוץ הראשון בנקל. בעל המאור טען כי יש חידוש בכלל "אין ספק מוציא מדי ודאי" גם בספק שקול. על כן, כאשר הגמרא משתמשת בחזקה כדי לומר שהפירות מעושרים, אין כאן יותר ספק שקול, וממילא הכלל "אין ספק מוציא מדי ודאי" אינו רלוונטי.

ברם, רבנו דוד אמר שגם בספק שאינו שקול ניתן להפעיל את הכלל אין ספק מוציא מדי ודאי. על כן, הוא צריך להניח שגם בשאלה ישנה סבירות סטטיסטית שהחבר עישר את הפירות. מנגד, צריך להבין מדוע חזקה שאומרת שהחבר ככל הנראה עישר את הפירות יכולה להסביר מדוע הכלל אינו מתאים למקרה.

רבנו דוד נדרש לשאלות הללו, וכך הוא עונה:

לא אמרנו בספק שאינו מוציא מידי ודאי ואף כשהספק קרוב לודאי אלא (כאותה קרובה) [כשאותה קורבה] לודאי היא מחמת רגילות שהדבר (ש) עשוי ורגיל בכך אבל במה שאדם מוחזק בדבר בחזקה גמורה שיש לה עיקר ודאי סומכין על החזקות... ואיפשר לומר שכך הוא ענין הסוגיא תחלה אמרו דודאי ודאי הוא משום דר' חנינא חוזאה ועל ידי שאין אותה חזקה כודאי אלא בדוחק כענין שכתבנו למעלה חזרו לומ' שהוא... שלא רצו לסמוך על חזקתו של ר' חנינא לעשותה כודאי (רבנו דוד, פסחים ט ע"א).

על פי דברי רבנו דוד, באמת הגמרא הניחה בקושייתה שהחברים בדרך כלל מעשרים, לכן מלכתחילה המקשן הגדיר מקרה זה כמקרה של ספק וודאי. ברם, תירוצה של הגמרא אינו מתייחס לסבירות סטטיסטית אלא לאמירה ודאית. ההגדרה של אדם כחבר אומרת שהוא תמיד מעשר את פירותיו. לכן גם אם הוא נפטר, אפשר להתייחס לפירות כאילו הם מעושרים.

רבנו דוד מודע לקושי בהסבר שלו. לכן הוא מפרש שהסיבה שהגמרא מביאה תירוץ שני הוא כדי לא להתחייב לשימוש בחזקה שחברים מעשרים כדי לדחות את הקושיה מהברייתא. יוצא שלפי רבנו דוד יש הבדל בין התירוצים השונים של הגמרא. התירוץ הראשון של הגמרא מציע חזקה התנהגותית ובה ספק יכול לשנות מציאות ודאית - חזקת חבר, ואולי גם חזקות אחרות. זאת בניגוד לתירוץ השני, שממנו עולה כי גם חזקה כזאת אינה יכולה לשנות את המציאות הודאית.

הקושיה מנפל בבור

הקושיה השנייה המשותפת לכל שלושת המקרים נסובה סביב טומאת נפל:

והתניא אמר רבי יהודה מעשה בשפחתו של מציק אחד ברימון שהטילה נפל לבור ובא כהן והציץ בו לידע אם זכר הוא אם נקבה היא ובא מעשה לפני חכמים וטיהרוהו מפני שחולדה וברדלס מצויין שם והא הכא דודאי הטילה וספק גררוהו וספק לא גררוהו והיא שעתא וקאתי ספק ומוציא מידי ודאי (בבלי, פסחים ט ע"א).

במקרה הנדון יש גופה שהושלכה לבור וכהן רכן מעל הבור. פרט נוסף שידוע לנו הוא שבבור מצויים חולדה וברדלס, ויכול להיות שיתעסקו עם הגופה. גם

כאן, אפשר לנתח את המקרה כמקרה של ספק ודאי. בוודאות הייתה גופה בבור, ויש ספק האם חיה הזיזה את הגופה. לכן, לפי הכלל היינו אמורים לטמא אדם שרכן מעל הבור, אולם החכמים בברייתא מטהרים.

לא תימא שהטילה נפל לבור אלא אימא שהפילה כמין נפל לבור והוי ספק וספק... ואיבעית אימא התם ודאי וודאי הוא כיון דחולדה וברדלס מצויין שם ודאי גרוהו בההיא שעתא נהי דשירי משיירא מיגרר מיתה ודאי גרוהו בההיא שעתא לישנא אחרינא נהי דודאי אכלום לא אמרינן ודאי גרוהו לחורייהו אמרינן (שם).

כדי להסביר מדוע אי אפשר להשתמש בכלל של אין ספק מוציא מדי ודאי במקרה הזה הגמרא מנסה להראות שהמקרה אינו בתבנית של ספק ודאי. גם כאן, הגמרא מערערת את שתי הקביעות. בתירוץ הראשון היא מערערת את הקביעה שוודאי היה נפל בבור. בתירוץ השני היא טוענת שבמקרה הזה צריך לומר שיש ודאות שהחיות גררו את הגופה מהבור. התירוץ הראשון, שטוען כי המקרה המדובר הוא ספק וספק, אינו מסתדר טקסטואלית, כפי שהגמרא מקשה עליו. מבחינת סברה, אם כך היה המקרה ברור למה אין פה ספק ודאי. ברם התירוץ השני המובא בגמרא, המנסה לומר שהמקרה המדובר הוא ודאי וודאי, כבר יותר קשה מבחינת הסברה.

ישנן שתי וריאציות בהן הגמרא מנסה להסביר למה המקרה של גופה בבור שיש בו חיות הוא ודאי וודאי.⁶ וריאציה אחת מסבה את השאלה רק לשעה בה הגופה נלקחה מהבור. וריאציה שניה מעלה את האחוזים הסטטיסטיים לזה שהחיה אכן הזיזה את הגופה.

נתחיל דווקא בהתייחסות לווריאציה השנייה. טענת הגמרא היא שאף על פי שאנחנו לא אומרים שיש ודאי שהחיה אכלה את הגופה, היא בוודאות גררה אותה. נראה שטענת הגמרא פועלת במישור הסטטיסטי. הסיכוי שחיה גררה

6. שתי הווריאציות הללו מופיעות רק בסוגייה במסכת פסחים. במקבילות במסכת נידה ובעבודה זרה מופיעה רק האמירה: "כיון שחולדה וברדלס מצוין שם ודאי גרוהו" בלי הסבר.

את הגופה גבוה מהסיכוי שהחיה אכלה אותה. כיוון שבמקרה של כהן שרכן מעל קבר גרירת הגופה היא תנאי מספיק לטהרה, ומסתבר שהגופה אכן נגררה, ניתן לטהר את הכהן.

כפי שהערנו על תירוץ הגמרא על הקושייה הקודמת, שמנסה לטעון שמדובר בוודאי וודאי, גם כאן הדברים נוחים לבעל המאור יותר מאשר לרבנו דוד. בעל המאור טוען שהכלל אין ספק מוציא מדי ודאי עובד רק בספק שקול. על כן, די לו באמירה כי הספק במקרה זה הספק אינו שקול כדי לא להתייחס אליו כספק וודאי. לעומת זאת רבנו דוד, שטען בתוקף כי גם ספק שאינו שקול לא מוציא מדי ודאי, יתקשה בהסבר תירוץ הגמרא. למה העובדה כי שביר יותר שהגופה לא הייתה בבור כשהכהן רכן מעליו משנה את הדין? רבנו דוד אכן מתקשה בנקודה הזאת, וכך הוא עונה:

ותמה הוא היאך עושין וודאי גמור בגרירה מאחר שלא ראינו אותה שהרי באכילה אמרו למעלה ואע"פ שהוא קרוב לוודאי שאינו מוציא מידי ודאי... ואיפשר שאינו ודאי גמור כמו ודאי הנראה לעינים אלא כענין חזקתו של ר' חנינא חוזאה שאמרו עליה שהיא מוציאה מידי ודאי (רבנו דוד, פסחים ט ע"א).

תשובתו של רבנו דוד איננה להסביר באופן אחר את ספק הגרירה, אלא להביא תקדים לכך. כפי שראינו בקושייה ממעשר שאפשר להסתמך על החזקה שחברים מעשרים, כך אפשר להסתמך אצלנו על החזקה שהחיה גררה את הגופה. אין כאן ביאור חדש של טענת הגמרא, אלא קבלה שיש בגמרא דעה שלפיה מספיקה ודאות סטטיסטית גבוהה או חזקה כדי להוציא מדי ודאי.

אולם הגמרא מציעה עוד וריאציה להסבר מדוע המקרה של גופה בבור נדון בתבנית ודאי וודאי. הסבר זה מדגיש את העובדה כי בזמן שהכהן רכן מעל הבור לא הייתה בו גופה. כך רבנו דוד מפרש אותו:

ויש ספרים שכתוב בהן ודאי גררוהו ההיא שעתה ופירושה שאחר שעכשו אנו רואין שגררוהו דבר ברור הוא שמיד גררוהו כי למה היו

מאחרין עליו אבל אם ספק על הגרירה עצמה לא היו אומרים עליו שהוא מוציא מידי ודאי (שם).

על פי הווריאציה הראשונה כל השאלה היא, מתי הגופה נלקחה מהבור? רבנו דוד מסביר שתירוץ הגמרא מניח שכשאנחנו מגיעים אחרי המקרה לבור איננו רואים שם גופה. על כן, ברור שחיה הזיזה את הגופה. בשלב זה נותרה רק השאלה, האם הגופה הייתה שם בזמן שהכהן רכן מעל הקבר? תשובת הגמרא היא שהגופה בוודאות לא הייתה בבור בזמן שהכהן רכן מעליו. אם השאלה היא מתי הזיזו את הגופה, איך הגמרא יכולה להיות כל כך בטוחה שזה קרה דווקא לפני שהכהן רכן? למה לא יכול להיות שהחיה לקחה את הגופה בדיוק לפני שבאנו להסתכל ולבדוק אם יש גופה בבור? מניין לגמרא יש ודאות? נראה להציע שמטרת תירוץ הגמרא אינה להסביר למה בוודאות הכהן שרכן אינו נטמא. הגמרא רוצה לתרץ את הקושיה, ולהסביר למה המקרה של כהן שרכן מעל בור אינו מקרה של אין ספק מוציא מדי ודאי. על כן, כשהגמרא אומרת שמדובר בוודאי וודאי אין כוונתה לומר שבוודאות הגופה נלקחה לפני, אלא שיש וודאי שני שמוציא מדי הודאי הראשון והופך אותו ללא רלוונטי. כלומר, אל מול הנחת המקשן שיש גופה בבור בוודאות, המתרץ אומר שאין גופה בבור בוודאות. כל השאלה הופכת להיות שאלה של מתי הזיזו את הגופה. בשאלה הזאת יש לדון כספק, כי הוודאות שאין גופה בבור כרגע ביטלה את הוודאות לכך שהייתה גופה בבור אי פעם. אם כן, תירוץ זה מתאים אפילו לשיטת רבנו דוד. טענת הגמרא שיש כאן ודאי וודאי אינה אומרת שבוודאות הגופה נלקחה מהבור, אלא רק מוציאה את העוקץ מהוודאות שהייתה גופה בבור. לכן בסופו של דבר לא ההסתברות היא זאת שמוציאה מדי ודאי.

סכין שנמצאה פגומה אחר השחיטה

הגמרא במסכת חולין מביאה מחלוקת בין האמוראים בהקשר של הלכות שחיטה. על מנת ששחיטה תהיה כשרה, הסכין בה משתמשים צריכה להיות ללא פגם. לשם כך יש לבדוק את הסכין טרם השימוש.

השימוש בכלל אין ספק מוציא מדי ודאי

הגמרא דנה בסכין שלאחר השחיטה נמצא עליה פגם:

איתמר השוחט בסכין ונמצאת פגומה אמר רב הונא אפילו שיבר בה עצמות כל היום פסולה חיישינן שמא בעור נפגמה ורב חסדא אמר כשרה שמא בעצם נפגמה בשלמא רב הונא כשמעתייה אלא רב חסדא מאי טעמא אמר לך עצם ודאי פוגם עור ספק פוגם ספק לא פוגם הוי ספק וודאי ואין ספק מוציא מדי ודאי (בבלי, חולין י ע"א).

רב הונא טוען שגם אם אחר השחיטה השוחט השתמש בסכין כדי לשבור עצמות שוודאי גורמות לפגם בסכין, השחיטה אינה כשרה. הסיבה שבגינה רב הונא פוסל את השחיטה היא שיש ספק האם הסכין נפגמה כאשר הוחדרה דרך עור הבהמה כך שהבהמה נשחטה בסכין פגומה.

רב חסדא חולק על רב הונא ואומר שכיוון שיש אפשרות שהסכין נפגמה מהעצם אנחנו יכולים להניח שהשחיטה כשרה. הגמרא מנסה לברר את דעתו של רב חסדא, ולהבין למה העובדה שיש אפשרות שהסכין נפגמה מהעצם מכשירה את השחיטה, הרי עדיין יש ספק האם הסכין נפגמה בעור או בעצם? כלומר כל מה שרב חסדא עשה זה להציג את הצד השני של הספק של רב הונא, כך שלא מובן למה הוא פוסק אחרת.

בתגובה לשאלה זאת הגמרא מביאה את הכלל "אין ספק מוציא מדי ודאי". אולם כדי להכניס את הכלל לתבנית של ספק וודאי, הגמרא מסבירה שעצם ודאי פוגמת את הסכין, ועור אינו פוגם את הסכין באופן ודאי. בסופו של דבר טענת הגמרא היא שיותר סביר שהסכין נפגמה מהעצם מאשר שהיא נפגמה בעור. אך אם זאת אכן טענת הגמרא, אינה מובנת השייכות של הכלל "אין ספק מוציא מדי ודאי". למה העובדה שיש הסתברות סטטיסטית גדולה יותר שהסכין נפגמה מהעצם הופכת את המקרה הזה למקרה של ספק וודאי המאפשר את החלת הכלל? בעל המאור נדרש לשאלה הזאת:

ולאו למימרא שספק פגימת העור אינו מוציא מידי ודאי פגימת העצם דכה"ג לאו הוצאה היא דהא איכא למימר עור פגמיה מעיקרא ואתא עצם

נמי ואוסיף ביה ופגמיה ואין זה מוציא מיד זה ולא זה מוציא מיד זה... משום דלא דמי הדין ספק דאינו מוציא מידי ודאי לכל אין ספק מוציא מדי ודאי דאמרי' בעלמא אלא הרי הוא כמו שאמר מוטב נתפוש את הודאי ונניח את הספק ודוגמתו במדרש אגדה אמר להן יהודה לאחיו המתינו לו לזקן עד שתכלה פרוסה מן הבית כדכתיב ויהי כאשר כלו לאכול את השבר אמר ליה יהודה ליעקב אם אין בנימין הולך עמנו כלנו מתים ברעב ואם הוא הולך עמנו שמא ימות שמא לא ימות מוטב נניח את הודאי ונתפוש את הספק ואף זה בחלוף דוגמתו כלומר מוטב לתלות בעצם שהוא ודאי פוגם מלתלות בעור שאין פגימתו מצויה ונעמיד שחיטה בחזקתה בהיתר ואף על גב דבטבילה בכה"ג לא מוקמינן טבילה בחזקתה שאני התם דהא איתלידא בה ריעותא אבל הכא סכין אתרעי בהמה לא אתרעי (המאור הקטן, פסחים ב ע"ב בדפי הרי"ף חולין ד"ה אמר לך).

תשובתו של בעל המאור היא שהמקרה כאן הוא אכן ייחודי, והוא אינו משקף את המקרים הרגילים של "אין ספק מוציא מדי ודאי". הסיבה לכך היא שבמקרה זה אין הוצאה. בניגוד לשאר המקרים שעסקנו בהם, שם הספק המציאותי היה בינארי - האם האישה טבלה? האם העבודה הזרה בוטלה? האם החולדה אכלה את כל החמץ? - כאן יש אפשרות שהסכין נפגמה גם בעצם וגם בעור. על כן, האמירה שהסכין נפגמה בעור אינה "מוציאה" מהאמירה שהסכין נפגמה בעצם. שתי העובדות יכולות להיות נכונות גם יחד. במילים אחרות, לאמירה שהסכין נפגמת בעצם אין השלכה הלכתית ישירה, כיוון שיכול להיות שהסכין כבר נפגמה בעור. על פי הניתוח הזה, הכלל אין ספק מוציא מדי ודאי אינו מתפקד בסוגייה זאת באותה הדרך כמו בשאר הסוגיות.

בעל המאור מסביר על פי התשובה הזאת שהאמירה כאן היא באמת אמירה הסתברותית. יותר מסתבר לומר שהסכין נפגמה מהעצם מאשר מהעור, ולכן עדיף להתנהל הלכתית על פי הקביעה הזאת. אם כן, על פי התירוץ הזה הכלל "אין ספק מוציא מדי ודאי" משמש כאן כמעין רוב. יותר מסתבר שהסכין נפגמה מהעצם, ולכן כך נכריע.

כדי להדגים את דבריו בעל המאור מביא מדרש אגדה על שכנוע יהודה את יעקב

לשלוח את בנימין למצרים. לאחר שיוסף, המשנה למלך מצרים, דרש להביא את בנימין, יעקב חשש לאבד גם אותו, כפי שאיבד את יוסף. יהודה טען כי יש לשקול את ההסתברויות: אם בנימין לא ירד ודאי שכל המשפחה תרעב, אך אם ירד - יש רק ספק שמא ייפגע.

הרמב"ן כותב דברים דומים לבעל המאור ולפיהם השימוש בכלל "אין ספק מוציא מדי ודאי" בסוגייה זאת הוא ייחודי. כמו כן, הוא מציע הסבר נוסף:

והאי לישנא דאמר רב חסדא אין ספק מוציא מדי ודאי, לאו דוקא מוציא שהרי אפשר לך לקיים את שתיהן ולומר דפגמיה עור ופגמיה עצמות, אלא לומר שאין תולין הדבר כלל בספק אלא תפסת ודאי תפסת, תפסת ספק לא תפסת, אי נמי הכי קאמר עצם ודאי פגים ואיכא למתלי ביה, עור ספק פגים ואין ספק מוציא מדי ודאי דבדיקת סכין, אלא ודאי דעצם הוא שמוציא מודאי דבדיקה, ובכי האי גונא קאמרינן והא (איכא) [הכא] דודאי טבל ספק הוה עליה ספק לא הוה עליה וקא אתי ספק ומוציא מידי ודאי ולא אמרינן דודאי נתעסק באותו המין וכו', כנ"ל (רמב"ן, חולין י"ע"א ד"ה והאי לישנא).

בהסבר הראשון הרמב"ן מציע טענה דומה לזאת של בעל המאור. גם הוא מבחין בין מקרה בו הספק והוודאי מכחישים זה את זה, למקרה בו הם אינם מכחישים זה את זה, כמו אצל רב חסדא. אלא שבניגוד לבעל המאור, נראה שהרמב"ן אינו מנסה לומר שמקרה זה שונה משאר המקרים, אלא טענתו היא שרב חסדא מרחיב את הכלל. לפי הסבר זה ישנה אפשרות לומר שהכלל אין ספק מוציא מדי ודאי שייך רק כאשר הספק והוודאי מכחישים זה את זה. אך רב חסדא מחדש שאפשר להשתמש בו גם במקרה של שסכין שנמצאה פגומה אחרי השחיטה כשרה, ובכך טוען שגם כאשר הספק והוודאי אינם סותרים ניתן להפעיל את הכלל.

ההבדל בין הרמב"ן לבעל המאור נעוץ בשאלה, האם רב חסדא משתמש בכלל אין ספק מוציא מדי ודאי הרגיל, או שיש כלל נוסף מקביל? לפי בעל המאור הכלל המופיע בסוגייה כדי להסביר את דברי רב חסדא הוא כלל אחר מהכלל אין ספק מוציא מדי ודאי המופיע ביתר הסוגיות. לעומת זאת, הרמב"ן טוען

שרב חסדא מחדש בדבריו שאין צורך שהספק והוודאי יכחישו זה את זה, וגם במקרה שאין הכחשה ניתנת להפעיל את הכלל. ההתבטאות של הבדל זה תופיע בשאלת ההסבר של הכלל אין ספק מוציא מדי ודאי. על פי בעל המאור ההיגיון של הכלל אינו מאפשר שימוש בו במקרה שהספק והוודאי מכחישים זה את זה. אצל הרמב"ן אנחנו נחפש היגיון אחר ולפיו אפשר להבין את השימוש בכלל גם כאשר הספק והוודאי אינם מכחישים זה את זה.⁷

אפשר להציע כי לפי הרמב"ן רב חסדא טוען שבכל מקרה שבו יש ודאי, לא משנה מה הספק שמגיע אחר כך, צריך להתנהל על פי הוודאי. לכן, גם במקרה שהספק והוודאי אינם מכחישים זה את זה אפשר להשתמש בכלל אין ספק מוציא מדי ודאי. נוסף על כך, אין צורך לומר שהוודאי מסתבר יותר מהספק, אלא פשוט הולכים על פיו.

כאמור, הרמב"ן מציג הסבר נוסף. על פי הסברו השני של הרמב"ן הוודאי שהגמרא מדברת עליו הוא הוודאות שהייתה לפני השחיטה כאשר נבדקה הסכין. טענתו של רב חסדא היא שכדי להוציא מהוודאות הזאת צריך שיקרה דבר ודאי אחר. על כן, פגימה בעור אינה יכולה להוציא מכדי ודאות הבדיקה, אבל פגימה בעצם כן. שכשהגמרא אומרת שיש ודאי שסכין נפגמת על ידי עצם, כוונתה לומר שיש ודאי שהסכין הייתה בסדר לפני השחיטה כי היא נבדקה. העובדה שהסכין הנמצאת לפנינו אחרי השחיטה פגומה איננה רלוונטית כי אפשר לתלות בכך שהעצם פגמה את הסכין.

על פי ההסבר הזה, המקרה הנדון הוא מקרה רגיל של ספק ודאי. יש לנו בדיקה ודאית שהסכין אינה פגומה, והספק שסכין יכולה להיפגם בעור אינו יכול לערער את ודאות הבדיקה. כשרב חסדא אומר שוודאי עצם פוגמת הוא רק מסביר למה המציאות העכשווית שבה הסכין פגומה לפנינו אינה רלוונטית.

7. הרשב"א מתבטא באופן דומה לבעל המאור, ואינו מזכיר שהרמב"ן חולק, כך שיכול להיות שהרמב"ן לא אמר את דבריו בדוקא.

יוצא שבין תשובותיו של הרמב"ן ישנו הבדל משמעותי. לפי התשובה הראשונה, כדי להכניס מקרה לתבנית של ספק וודאי הספק צריך לסתור את הוודאי. ברם התשובה השנייה אינה מניחה שיש דין כזה. לפיה, אף על פי שהבדיקה אינה שוללת את העובדה שיכול להיות שהסכין נפגמה בעור אחרי הבדיקה, עדיין יש כאן מקרה של ספק וודאי.

בסיכומו של דבר, שלוש גישות שונות הוצעו להבנת השימוש בכלל "אין ספק מוציא מדי ודאי" בסוגיית הסכין שנמצאה פגומה לאחר השחיטה. בעל המאור טוען שהמקרה חריג ואינו שייך לכלל הרגיל, משום שאין כאן הוצאה של ספק מדי ודאי. לפי דבריו, השימוש בכלל בסוגייה זאת מבוסס על הסתברות - מאחר שסביר יותר שהסכין נפגמה מהעצם מאשר מהעור, יש להתנהל על פי סבירות זאת.

הרמב"ן מציע שני הסברים נוספים: לפי הראשון, רב חסדא מרחיב את הכלל כך שגם במקרים שהספק והוודאי אינם מכחישים זה את זה אפשר להפעילו. לכן יש לנהוג על פי הוודאי גם כאשר קיים ספק שאינו סותר אותו.

לפי הסברו השני, מדובר במקרה רגיל של ספק מול ודאי - הוודאות היא מצב הסכין בעת הבדיקה שלפני השחיטה, והספק נוגע לשאלה אם היא נפגמה בעור לאחר מכן. מכיוון שאין ודאות לכך שהעור פגם את הסכין, אין בכך כדי לערער על הבדיקה הוודאית המוקדמת.

קושייתו של רבא

רבא מקשה על רב חסדא מדין של אדם שטבל, ולאחר טבילתו התגלה שיש עליו דבר שחוצץ ופוסל את הטבילה:

מתלב רבא לסיועיה לרב הונא טבל ועלה ונמצא עליו דבר חוצץ אף על פי שנתעסק באותו המין כל היום כולו לא עלתה לו טבילה עד שיאמר ברי לי שלא היה עלי קודם לכן והא הכא דודאי טבל ספק הוה עליה ספק לא הוה עליה וקאתי ספק ומוציא מידי ודאי (בבלי, חולין י"א).

רבא מציג מקרה של אדם שטבל, ולאחר טבילתו גילה שיש עליו דבר חוצץ.

במקרה זה יש ודאות שהאדם טבל, אך יש ספק במקרה זה האם הייתה חציצה על האדם שפוסלת את הטבילה. במקרה זה הדין הוא שהאדם אינו נטהר, אלא אם כן הוא אומר בבידור שהחציצה לא הייתה עליו לפני הטבילה. אולם לפי הכלל "אין ספק מוציא מדי ודאי" יש כאן טבילה ודאית, ורק ספק חציצה, כך שהדין אמור להיות שהאדם טהור.

אפשר למצוא כמה נקודות דמיון בין המקרים. גם טבילה וגם שחיטה הן פעולות שמטרתן שינוי סטטוס הלכתי. טבילה הופכת אדם מטמא לטהור, ושחיטה מתירה בהמה חיה לאכילה. בשני המקרים יש לנו ספק אם הפעולה התקיימה כנדרש, וממילא אם השתנה הסטטוס ההלכתי בעקבות הפעולה. בנוסף, הספקות במקרים הללו נובעים מגילוי המתרחש לאחר הפעולה: גילוי החציצה וגילוי הפגם בסכין. השאלה בשני המקרים היא מתי התרחש השינוי? האם החציצה הייתה על האדם כבר כשירד לטבול? האם הסכין הייתה פגומה עוד במהלך השחיטה?

ברם על אף הדמיון הרב בין המקרים, הדרך בה הגמרא מנתחת אותם אינה מקבילה. בהסבר של רב חסדא הוודאי הוא האפשרות שהסכין נפגמה מהעצם, והספק הוא שהסכין נפגמה מהעור. בהקבלה, בקושייה הוודאי אמור להיות שטבילת האדם נעשתה בלא חציצה, והספק הוא אם הטבילה נעשתה עם חציצה. לחלופין, אם הולכים אחרי הניתוח של הקושייה, את דברי רב חסדא צריך לנתח ולומר שהוודאי הוא העובדה שהבהמה שחוטה, והספק הוא בשאלה האם סכין השחיטה הייתה פגומה או לא.

על פי ההסבר השני בדברי הרמב"ן הבעיה הזאת מצטמצמת. כאמור, הרמב"ן טען שהוודאי שהגמרא מדברת עליו הוא הוודאות שהסכין לא הייתה פגומה לפני השחיטה. על כן, צריך להסביר לפיו שהוודאות שהגמרא מדברת עליה בטבילה מכוונת לכך שלפני הטבילה האדם בודק האם יש עליו חציצה.

לפי זה, הקושייה כאן מערערת את כל הכלל אין ספק מוציא מדי ודאי. אם היינו אומרים שספק אינו מוציא מדי ודאי אז היה צריך לסמוך על הבדיקה שהאדם עשה לפני הטבילה לראות בוודאות שאין עליו חציצה. העובדה שאנחנו רואים

שאינן סומכים על הבדיקה הזאת מעידה על כך שספק המגיע אחר כך יכול להוציא מדי הבדיקה הוודאית.

המאירי, שמפרש את הסוגייה כמו הסברו הראשון של הרמב"ן, מסביר כך את מהלך הסוגייה:

וכן לענין ביאור מה שנאמר כאן אין ספק מוציא מדי ודאי פירושו אף על פי שהספק אינו סותר את הודאי שהרי בכאן הספק והודאי שניהם באפשר שאף רב חסדא מודה בעור שספק פוגם ספק אינו פגם ושמא פגם בעור והוסיף בעצם ואף על פי כן הואיל והספק אינו מצוי והודאי מצוי הולכין אחר הודאי אפי' לקולא והקשו ואין ספק מוציא מדי ודאי פי' בספק כזה שאפשר שהיה כן אינו מוציא מידי ודאי להחמיר מתיבי טבל ועלה וכו' והא הכא דודאי טבל ספק הוה עליה בשעת טבילה ספק לא הוה עליה ואף על פי כן הספק גובר להחמיר הואיל ואפשר שהיו שניהם ר"ל הספק והודאי שהרי אפשר שטבל ושהיה עליו בשעת טבילה (מאירי, חולין י' ע"א ד"ה ולענין ביאור).

כאמור, המאירי הולך בדרךכו של ההסבר הראשון ברמב"ן, ומסביר שבסוגייה זאת רב חסדא מרחיב את הכלל גם למקרה שהספק והוודאי אינם סותרים. הוא טוען שגם המקרה של אדם שטבל ועלה עם חציצה מתאים לתבנית זהה. לטבילה של האדם אין משמעות הלכתית כשלעצמה אם האדם טבל עם חציצה. על כן, הספק אם החציצה הייתה על האדם בעת הטבילה אינה סותרת את הוודאות שהאדם טבל.

על פי הניתוח הזה של המקרה, כפי שסכין שחיטה שנמצאה פגומה אחרי השחיטה אינה פוסלת את השחיטה, גם חציצה הנמצאת על האדם אחרי טבילתו לא אמורה לפסול את הטבילה. ברם כיוון שאנחנו רואים מהמקרה של טבילה שכאשר הספק והוודאי אינם דוחים זה את זה אי אפשר להשתמש בכלל אין ספק מוציא מדי ודאי, אז צריך לומר שגם עבור סכין שחיטה לא יהיה ניתן להשתמש בכלל זה.

פרשנות אחרת לסוגייה אפשר למצוא בדברי התוספות: "פירוש קרוב לודאי

הוא דטבל שפיר כיון שנתעסק באותו המין אח"כ" (תוספות חולין י ע"א ד"ה והא הכא וודאי טבל). התוספות מפרש שהוודאות שהגמרא מדברת עליה בקושייתו של רבא אינה מעשה הטבילה אלא ההסתברות הגבוהה לכך שהחציצה הגיעה מההתעסקות לאחר הטבילה ולא לפני. חציצה הייתה יכולה להידבק אל האדם גם לפני הטבילה וגם לאחריה, כך שאין סתירה בין הספק לוודאי. השאלה היא, האם הייתה חציצה לפני הטבילה?

בהקשר של ספק וודאי שאלה זאת מתפרשת מעט אחרת. האם הולכים עם הסיפור הפשוט שלפיו החציצה הגיעה לאדם מההתעסקות אחרי הטבילה, או שישנו סיפור נוסף שקרה לפני הטבילה בלי שאנחנו מודעים אליו? הברייתא טוענת בניגוד לרב חסדא שצריך לחשוש לסיפור האפשרי האחר, ולכן אפשר להקשות ממנה.

פרשנות זאת של התוספות מתאימה לעמדה שראינו בבעל המאור. בעל המאור טען שכל הסוגייה אינה מדברת על הכלל אין ספק מוציא מדי ודאי במובנו הרגיל, אלא על עדיפות הסתברותית. יש יותר סיכוי שהסכין לא נפגמה מהעצם, ולכן רב חסדא מכשיר את השחיטה. על כן, הקושייה מניחה שיותר מסתבר שהחציצה הגיעה לאדם לאחר הטבילה ובכל זאת הברייתא מורה לאדם לפעול על פי ההנחה הזאת.

השוני בין הסוגייה הזאת ליתר הסוגיות

ישנו קושי גדול בפרשנותו השנייה של הרמב"ן. ראינו שהרמב"ן מציע שתי שיטות להסביר בעזרתן את הסוגייה, ועל פי השיטה השנייה יש כאן מקרה רגיל של הכלל אין ספק מוציא מדי ודאי. אך אם זה המצב, לא מובן מדוע ישנו שוני גדול כך כל בין הסוגייה הזאת ליתר הסוגיות שהגמרא דנה בהן בכלל הזה.

הבדל זה מתבטא בקושיות שהגמרא בוחרת להקשות. על שלוש הסוגיות הראשונות שראינו הגמרא הקשתה בדיוק את אותן שתי קושיות: קושייה אחת ממקרה של חבר שמת ואפשר להתייחס לפירות שלו כמעושרים, וקושייה שנייה ממקרה של כהן שהאהיל על בור שראינו שפחה זורקת לתוכו נפל. שתי

הקושיות הללו נעדרות מהסוגייה שלנו, והקושייה שמופיעה אצלנו ממקרה של טבילה אינה מוזכרת בסוגיות האחרות.

לא די בכך, אלא שגם הדרך שבה הגמרא מנסה להתמודד עם הקושיות היא אחרת. את הקושיות המובאות בסוגיות האחרות הגמרא מנסה לתרץ בכך שהיא טוענת שמקרים אלו אינם בתבנית של ספק וודאי. או שהם בתבנית של ספק וספק, או שהם בתבנית של ודאי וודאי. לעומת זאת, במקרה שלנו טיעוני הגמרא הם אחרים:

שאני התם דאיכא למימר העמד טמא על חזקתו ואימא לא טבל ה"נ
 העמד בהמה על חזקתה ואימר לא נשחטה הרי שחוטה לפניך ה"נ הרי
 טבל לפניך הא איתילידא ביה ריעותא ה"נ איתילידא בה ריעותא סכין
 איתרעאי בהמה לא איתרעאי (בבלי, חולין י ע"א).

במקום לנסות ולומר שהמקרה של טבל ונמצא עליו דבר חוצץ הוא ספק וספק או ודאי וודאי, הגמרא דנה בשאלה האם יש במקרה זה חזקה או לא.

שאלות אלו כלל אינן מתחילות לפי דעת בכל המאור. הגמרא מקשה קושיות אחרות ומתרצת בדרכים שונות כי היא עוסקת במושג הלכתי שונה. ישנו דיון על הכלל אין ספק מוציא מדי ודאי הפשוט שבו הספק והוודאי מכחישים זה את זה. שם צריך להקשות מהמקרים של חבר שמת וכהן שרכן מעל בור, ולתרץ על ידי שינוי התבנית. מנגד ישנו דיון אחר על ספק וודאי שאינם מכחישים אחד את השני, שם הקושייה היא מטבילה וחציצה, ודרך ההתמודדות היא לנסות להשתמש בחזקה כדי להפריד בין המקרים. באופן דומה צריך להסביר את הגמרא לפי השיטה הראשונה ברמב"ן. הגמרא דנה בכלל אין ספק מוציא מדי ודאי אחרי השינוי שעושה בו רב חסדא. כלומר, הגמרא קיבלה את הכלל ההלכתי, ועכשיו צריך לדון בגבולותיו ולא לערער אותו.

אך אם דיון הגמרא עוסק בעצם הכלל "אין ספק מוציא מדי ודאי", אי אפשר להשתמש בתירוץ הללו. הקושיות שהגמרא מעלה, והדרך שבה היא מתמודדת איתן, מראות שהגמרא חושבת שמדובר כאן בדיון אחר. אם כן, מדוע הרמב"ן מציג את המקרה כמקרה זה?

התוספות נדרשים לשאלה הראשונה העוסקת בהבדל בין הקושיות ועונים כך:⁸

הך דהכא לא שייך לאתויי בפ' כל היד (גדה דף טו); ובפרק כל הצלמים (ע"ז דף מא); ובפ"ק דפסחים (דף ט). דהתם נמי פריך ואין ספק מוציא מדי ודאי דשאני הכא דלחומרא אתא ספק איסורא ומוציא מידי ודאי היתר והנך דמייתי התם לא שייך לאתויי הכא דהתם הוי משום דהוי ספק הרגיל (תוספות, חולין י ע"א ד"ה טבל ועלה).

8. הרמב"ן (חולין י ע"א ד"ה ואיכא דקשיא) עונה על השאלה הזאת באופן מעט שונה:

"ואיכא דקשיא ליה אמאי לא אקשי ליה לרב חסדא מההיא דאמרינן חבר שמת והניח מגורה מלאה פירות אפ"י הן בני יומן הרי הן בחזקת מתוקנין דאלמא אתי ספק מוציא מידי ודאי, וכן ממעשה דשפחתו של מציק כדמייתי לה בכל מקום גבי ספק מוציא מידי ודאי, ולא מילתא היא ואדרבה אי איכא לדמויה סייעתא היא לרב חסדא דהתם אף על גב דאיכא חזקה דאיסורא כיון שרגלים לדבר תולין להתיר ואימר שעכשיו הותקנו הפירות וגררה חולדה או ברדלס לנפל, הכא נמי כיון שרגלים לדבר דעור לא פגים תולין להקל אף על גב דאיכא חזקה דאיסורא".

לפי הרמב"ן אפשר היה להביא בסוגייתנו את אותן קושיות המופיעות ביתר הסוגיות העוסקות בכלל אין ספק מוציא מדי ודאי, אך הגמרא נמנעה מכך משום שמקרים אלו דווקא מחזקים את עמדת רב חסדא ולא מערערים עליה. בשני המקרים - פירות שהשאיר חבר שמת והנפל שהושלך לבור - אף על פי שקיימת ודאות שאמורה לגרום לאיסור, בכל זאת מקלים.

אם כן, לו הגמרא הייתה מביאה את אותם מקרים, אפשר היה ללמוד מהם בקל וחומר: אם מקלים במקום שיש בו ודאות שצריך להחמיר, קל וחומר שיש להקל במקום שבו יש ודאות שצריך להתיר. על כן, במקרה שהסכין נבדקה ולא היה בה פגם, שם יש ודאות שאמורה לגרום להתיר, צריך להקל ולהתיר את השחיטה כפי שאומר רב חסדא.

דברי הרמב"ן נראים מעט קשים. למעשה, הרמב"ן מתעלם מהעובדה שהמקרים שהגמרא מקשה מהם אינם הולמים את הכלל אין ספק מוציא מדי ודאי. במקום לבחון את דרך ההכרעה במקרה של רב חסדא, ולהשוות אותה לדרך ההכרעה במקרים הללו, הוא מתמקד בתוצאה הסופית - שבסופו של דבר מקלים. גם במקרה של חבר שמת וגם בכהן שרכן מעל בור מתירים, ולכן אפשר להביא ממקרים אלו ראיה לרב חסדא שמתיר, אף על פי שההיגיון שלפיו רב חסדא מתיר הפוך מההיגיון שלפיו מתירים בפירות החבר ובטומאת הכהן. עיקר טענת הגמרא בקושיותיה הייתה להביא מקרים שהיה בהם מקום להפעיל את הכלל אין ספק מוציא מדי ודאי, ובכל זאת הדין היה הפוך.

השילוב בין הבעיה הזאת ובין התייחסותו לוודאי כ"רגלים לדבר" מעלה את האפשרות שתשובתו נאמרת לפי דעת בעל המאור שאומר שיש כאן דין שונה, ולפיו פוסקים על פי הסתברות, וצע"ג.

לטענת התוספות ישנם שני מאפיינים המייחדים את המקרה של סכין שנמצאה פגומה לאחר השחיטה. המאפיין האחד הוא שבמקרה זה רב חסדא רוצה להשתמש בכלל אין ספק מוציא מדי ודאי להקל. אך ישנו מאפיין נוסף, והוא אופיו של הספק. במקרה של סכין שחיטה הספק הוא שקול, ואילו במקרים האחרים הספק אינו שקול.

מה שעולה מדברי התוספות הוא שלכלל אין ספק מוציא מדי ודאי יש שתי השלכות המגיעות מאותו המקום. השלכה אחת היא שכאשר יש ודאי איסור, גם כאשר מתעורר לאחר מכן ספק שעל פי רוב אומר שצריך להתיר, אין לעשות זאת. השלכה שנייה היא שבמקרה שיש בו ודאות להתיר מותר להמשיך ולהתיר, גם כאשר יש ספק שאמור להוביל לאיסור. שתי ההשלכות השונות של הכלל הן אלו שמולידות את שני הסטים השונים של הקושיות.

לפי דברי התוספות נותר להסביר את הדרך שבה הגמרא בוחרת להתייחס לקושיות. נראה שהדרך לעשות זאת היא לומר שהתוספות מתייחס לאמירה של הגמרא שיש חזקה כדרך לערער את הוודאות. "ודאי", על פי הסבר זה, הוא אירוע שכל מה שקורה לפניו איננו משנה. כך למשל, במקרה שיש אדם שעובד עבודה זרה חפץ, העובדה שלפני האירוע הזה החפץ היה מותר אינה משפיעה. כשהגמרא מתייחסת לאירוע כ"ודאי" היא אומרת שזה אירוע ששינה את המציאות ההלכתית, וכל מה שקרה לפניו אינו משנה. על כן, טענת הגמרא היא שבטבילה אין אירוע שמשנה הכל. בדיקת החציצה לפני הטבילה אולי יכולה לומר כי בסבירות גבוהה אין חציצה, אך היא אינה משנה את המציאות ההלכתית. בדומה, הטבילה עצמה אינה משנה את המציאות ההלכתית אם יש על האדם חציצה. לכן, העובדה כי אפשר להעמיד את הטמא על חזקתו מעידה על כך שאין כאן אירוע שמוגדר כ"ודאי".

טענת הגמרא כלפי הניסיון לדחות את הקושייה מחזקת הטומאה היא שגם במקרה של שחיטה אין אירוע ודאי. את אותו הניתוח שעשינו כלפי טבילה אפשר לעשות כלפי שחיטה. בדיקת הסכין או שחיטת הבהמה אם הסכין פגומה אינם אירועים שאפשר להתייחס אליהם כוודאי, כיוון שכל אחד מהם כשלעצמו אינו משנה את המציאות ההלכתית.

מסקנת הסוגייה

לאחר שהגמרא דוחה את האפשרות לחלק בין המקרים על ידי חזקה, היא טוענת שבטבילה יש פגם, החציצה האפשרית. כנגד זה הגמרא טוענת שגם בשחיטה יש פגם - העובדה שהסכין נמצאה פגומה. הטענה החותמת את הדיון היא שבשחיטה הפגם הוא בסכין אבל לא בבהמה.

לכאורה, לא מובן כיצד הגמרא תירצה את הקושיה. מה העניין לומר שהסכין היא זאת שנפגמה ולא הבהמה? הרי כל הדיון על שחיטת הבהמה נובע מהשאלה האם הסכין פגומה או לא? אם כן, לא ברור כיצד חלוקת הגמרא מועילה כדי לתרץ את הקושייה.

נקודה נוספת שעולה אם מקבלים את התירוץ הזה הוא שבמקרה שיהיה ספק במקווה, ולא באדם שטבל, אז לפי ההיגיון של הגמרא האדם אמור להיות טהור. אלא שיש משנה במסכת מקוואות שאומרת דין הפוך, אם מגלים שבמקווה אין מספיק מים אז למפרע מטמאים את הדברים שטוהרו מאז הפעם האחרונה שהיה ידוע שיש במקווה מספיק מים. משנה זאת לכאורה סותרת את מסקנת הגמרא שכאשר הספק הוא בדבר אחר ניתן להתיר.

התוספות מתייחס לשאלה השנייה ומציע לה שלוש תשובות:

תימה דליכא לשנויי הכי אההיא דמקוה שנמדד ונמצא חסר דבריש נדה (דף ב:) דקאמר התם דכל הטהרות שנעשו על גביו למפרע כולן טמאות משום דהא חסר לפניך והעמד טמא על חזקתו ולא אמרינן מקוה אתרעאי אדם לא אתרעאי והכא נמי נימא העמד בהמה על חזקתה ואימא לא נשחטה דהרי הסכין פגום לפניך וי"ל דשאני התם דאיכא למימר חסר ואתאי כדקאמר התם ועי"ל דהכא טעמא משום דעצם ודאי פוגם וכ"ת התם נמי ודאי טבל כדאמר הכא גבי טבל ועלה לא דמי דמה שנתעסק באותו המין אחר כך עושה אותו ודאי טבל דמסתמא מאותו מין שנתעסק בא אבל התם מה שייך לומר ודאי טבל הרי במקוה חסר טבל ואין זו טבילה... ועי"ל דמה לי אתיליד ריעותא בסכין ומה לי אתיליד ריעותא בבהמה אלא על כרחך הכי קאמר סכין אתרעאי פירוש ואיכא ספיקי טובא שמא בעצם נפגמה ואפילו בעור נפגמה שמא לא נשחטו הסימנין כנגד הפגימה והוי כספק ספיקא (תוספות, חולין י ע"א ד"ה סכין אתרעאי בהמה לא אתרעאי).

על פי התשובה הראשונה המקרה של מקווה הוא מקרה ייחודי. תהליך איבוד המים במקווה הוא תהליך הדרגתי, ולכן כאשר אנחנו מוצאים מקווה שחסרים בו מים, אנחנו יכולים להניח כי כבר לפני אותו האירוע לא היו מספיק מים במקווה. התשובה הזאת אינה מתייחסת למה שקורה בסכין שנמצאה פגומה. מסתבר לומר שהסיבה לכך היא כי מקרה זה לא רלוונטי. טענת התוספות היא רק שהמקרה של מקווה הוא מקרה ייחודי, ולכן בו הספק במקווה משפיע גם על הטובלים בו. בסכין, לעומת זאת, אנחנו נשארים עם מסקנת הגמרא שיש הבדל בין פגם בסכין שאינו פוסל את השחיטה ובין פגם בבהמה שפוסל.

התשובה השנייה של התוספות היא שההבדל בין המקרים נעוץ בכך שרק במקרה של סכין יש שימוש בכלל אין ספק מוציא מדי ודאי. השימוש בכלל הזה הוא שמאפשר להשאיר את הספק על הסכין ובכל זאת להכשיר את הבהמה. לעומת זאת, במקווה שנמצא חסר, אין ספק ודאי ולכן הפגם שיש במקווה משפיע גם על הדברים שהטבילו אותם בו. בתשובה זאת התוספות קושרים בין הכלל אין ספק מוציא מדי ודאי ליכולת של הספק בדבר אחד להשפיע על דבר אחר. התשובה השלישית של התוספות משנה את מסקנת הסוגייה שלנו. על פי תשובה זאת, כשהגמרא אומרת שהפגם הוא בסכין ולא בבהמה, כוונתה שהספק בסכין גדול מספיק כדי לומר שהבהמה מותרת. שינוי מסקנת הגמרא דוחה גם את שתי השאלות שמתעוררות עליה.

יוצא שלפי התשובה הראשונה ישנו כלל שלפיו ספק בדבר אחד אינו משפיע על דבר אחר, גם אם הוא מושפע ממנו, למעט במקרה של מקווה. התשובה השנייה מגבילה את הכלל הזה דווקא למקרה שבו יש תבנית של ספק ודאי. התשובה השלישית מבטלת לגמרי את האמירה כי כאשר הספק בדבר אחד הוא אינו משפיע על דברים אחרים.

פטירת צרה בחליצה מסופקת

הגמרא במסכת יבמות דנה בזיקת יבם לאשת אחיו שלא היה בעולמו. כלומר אדם נפטר ללא בנים, ולאחר שאשתו נפלה לייבום נולד לו אח נוסף. במקרה

זה לאח החדש אין זיקת ייבום לאלמנה. חכמים טוענים כי גם אם האישה כבר התייבמה על ידי אחד האחים האחרים, היא לעולם לא תוכל להתייבם על ידי האח שנולד לאחר מות בעלה.

רבי שמעון חולק עליהם וטוען שבמקרה שהאישה כבר התייבמה לפני לידת האח, אם האישה תזדקק שוב לייבום האח הצעיר יוכל לייבם אותה. יוצא שלפי רבי שמעון, אם האישה התייבמה לפני לידת האח יכולה להיווצר זיקת ייבום, ואם היבם עוד לא עשה כלום לפני לידת האח לא יכולה להיווצר זיקת ייבום.

המקרה - חלץ לבעלת המאמר

מה הדין במידה והיבם עשה מאמר? עשיית מאמר היא מעשה שהיבם עושה שמעיד על כך שהוא הולך לייבם את האישה האלמנה. ישנו ספק אם עשיית המאמר הופכת את האלמנה לאישה או לא. על כן, אם היו שני אחים נשואים, כשאחד האחים נפטר האח השני עשה מאמר באלמנה. בשלב זה נולד אח שלישי. לאחר הלידה האח השני נפטר, כך ששתי האלמנות נופלות לייבום בפני האח הצעיר. במקרה זה של ספק אם עשיית מאמר קונה, אז לפי רבי שמעון זהו מצב שאין בכלל דין של אשת אחיו שלא היה בעולמו, כי האח השני ייבם את האלמנה על ידי המאמר. על כן, שתי האלמנות נופלות לייבום בפני האח הצעיר, והוא יכול לחלוץ לאיזה מהן שיבחר. ברם אם מאמר אינו קונה, גם רבי שמעון מסכים שאשתו של האח שנפטר ראשון אסורה על האח הצעיר מדין אשת אחיו שלא היה בעולמו, כך שהוא אינו יכול לחלוץ לה. מצד שני, כיוון שהמאמר אינו קונה, אלמנת האח שנפטר שני אינה צרה של האלמנה האחרת, כך שהיא אינה אסורה על האח הצעיר כצרה של אשת אחיו שלא היה בעולמו, ולכן הוא צריך לחלוץ לה.

מכל האמור לעיל, אם האח השני עשה מאמר ולאחר מכן נפטר, ברור שהאח החדש צריך לחלוץ לאלמנת השני, שלא בוצע בה מאמר. או כי אין פה דין אשת אחיו שלא היה בעולמו, או כי האלמנה השנייה אינה צרת ערווה. לכן יש ברייתא שאומרת שאם בסופו של דבר האח הצעיר חולץ לאלמנה הראשונה הוא אינו פוטר את חיוב החליצה של האלמנה השנייה.

הסבר דין חלץ לבעלת מאמר על ידי הכלל אין ספק מוציא מדי ודאי

בניגוד למה שכתבנו לעיל, כאשר הגמרא שואלת מה הסיבה שבגינה כאשר האח הצעיר חולץ לאלמנה שעשו לה מאמר הוא אינו פוטר את האלמנה השנייה, היא מנסחת את תשובתה באופן אחר:

חלץ לבעלת מאמר לא נפטרה צרה מ"ט משום שהוא צרה ודאי ובעלת מאמר ספק ואין ספק מוציא מדי ודאי (בבלי, יבמות יט ע"ב).

הגמרא משתמשת בתבנית של ספק וודאי כדי להסביר למה החליצה לבעלת המאמר אינה פוטרת את האלמנה השנייה, כך שהאח הצעיר צריך לחלוץ גם לה. במקרה זה האלמנה הראשונה, שלה עשו מאמר, יכולה לקבל חליצה רק בספק, ואילו האלמנה השנייה בוודאי צריכה שיחלצו לה. על כן, החליצה לאלמנה הראשונה אינה יכולה לפטור את חובת החליצה לאלמנה השנייה.

על הסבר זה הערוך לנר אומר כך:

לפי סוגיא דפסחים (ט א) לכאורה פליגי בסברא זו ר' זירא ורבא וא"כ יקשה לרבי זירא מבריייתא דהכא, אבל באמת יש לישב דהכא כ"ע מודו ע"ש (ערוך לנר, יבמות יט ע"ב ד"ה בגמרא ואין ספק מוציא מדי ודאי).

הערוך לנר מציין כי אם אכן מסתמכים על הכלל של אין ספק מוציא מדי ודאי כבסיס להסבר דין הבריייתא, יוצא שהדין תלוי במחלוקת אמוראים. לדעתו, יש מחלוקת בין רבי זירא לרבא לגבי עצם קיומו של הכלל הזה. כלומר, אם נאמץ את ההסבר של הגמרא במסכת יבמות כלשונו, עלינו לקבוע שרבי זירא חולק על עקרון זה.

כדי להסביר מדוע הגמרא אינה מקשה על רבי זירא מהבריייתא המובאת פה, הערוך לנר ממשיך וחוזר בו מהטענה כי דין זה נתון במחלוקת אמוראים. אלא שהוא אינו מסביר את דבריו, הוא רק אומר שגם רבי זירא יודה במקרה זה. אשר על כן, אפשר להציע כמה דרכים להבנת הטענה כי רבי זירא יודה:

1. אף על פי שרבי זירא ורבא חולקים אם ספק אינו מוציא מדי ודאי, יש מקרים שעליהם הם אינם חולקים, ואחד מהם הוא המקרה כאן.

2. כאשר הגמרא אצלנו אומרת שאין ספק מוציא מדי ודאי היא אינה מתכוונת להשתמש בכלל ההלכתי שעליו רבי זירא חולק.
3. רבי זירא יודה לדין הברייתא שלפיו במקרה המדובר החליצה אינה פוטרת את האלמנה השנייה, אולם אף על פי שהוא מקבל את הדין יש לו הסבר שונה לדין זה.

הדרך הפשוטה להסביר למה רבי זירא לא יחלוק כאן נובעת מכך שהחידוש של הכלל "אין ספק מוציא מדי ודאי" הוא דווקא במקרה שהספק בו אינו שקול. במקרה שהספק אינו שקול היינו אמורים לפסוק שהספק מוציא מדי הוודאי. אך רבא חידש שאף על פי שהספק נוטה, יש ללכת אחרי הוודאות. הספק מה דינה של יבמה שבוצע בה מאמר הוא ספק שקול. על כן, גם רבי זירא אמר להודות שאין בכוחו של הספק להוציא מדי הוודאי. ישנם שני ניסוחים שאפשר לנסח בהם את הטענה הזאת. אפשר לומר כי יש כאן מקרה של ספק וודאי, פשוט במקרה זה הספק הוא ספק שקול ולכן רבי זירא מודה שבמקרה זה אפשר להפעיל את הכלל.

ברם ראינו כי בעל המאור טוען שגם במקרה של ספק שקול ישנו חידוש בכלל אין ספק מוציא מדי ודאי. לכן צריך לנסח את הדברים אחרת, ולומר שהגמרא בכלל אינה משתמשת בכלל ההלכתי. כשהגמרא אומרת אין ספק מוציא מדי ודאי, היא משתמשת במטבע לשון שאומר שלא מקלים בספק, וכך ניסח הרב שטיינמן את הדברים:

לשון זה הוא לאו דוקא, והכונה רק דהוי ספק אם נפטר ע"י המאמר או לא, ולא שייכא לכל מקום דאמרי' אין ספק מוציא מדי ודאי (איילת השחר, יבמות יט ע"ב ד"ה ואין ספק מוציא מדי ודאי).

אחת השאלות שהראשונים דנים בה בסוגייה היא למה הגמרא אינה משתמשת בברייתא הזאת כדי לפרוך את טענתו של רבי אושעיא. רבי אושעיא טוען כי זיקת ייבום היא כמו נישואין, לכן עוד לפני שהאח עושה מאמר באלמנה, אשתו נהיית צרה של אותה אלמנה, וממילא אם האישה הראשונה אסורה מדין אשת

אחיו שלא היה בעולמו גם האישה השנייה אסורה, ואם לא, אז חליצה לכל אחת מהן אמורה לפטור את הזיקה.

כדי לענות על השאלה הזאת התוספות טוענים כי יש כאן גזרה. אם היינו אומרים שחליצה לבעלת המאמר פוטרת גם את האלמנה השנייה, היו באים לחשוב שאם יש שלושה אחים, ושניים מהם ימותו בלא ילדים, מספיקה חליצה אחת כדי לפטור את שתי האלמנות. יוצא שלפי התוספות הנימוק המופיע בגמרא, שאין ספק מוציא מדי ודאי, אינו הנימוק היחיד שאפשר לתת לדין הברייתא. אם כך, אין הכרח לומר כי דין זה מבוסס על הכלל אין ספק מוציא מדי ודאי, וממילא אין הכרח לומר שרבי זירא חולק על דין הברייתא אף על פי שהוא חולק על הכלל. נוסף על הדעה העולה מהתוספות, ראינו עוד שתי אפשרויות. אפשר לומר שיש כאן מקרה של ספק וודאי שבו רבי זירא מודה שניתן להפעיל את הכלל כי הספק הוא ספק שקול. לחלופין, אפשר להציע כי בכלל אין כאן ספק וודאי, והגמרא אינה משתמשת בכלל ההלכתי, כך שגם רבי זירא יכול להסכים עם נימוק הגמרא.

אין ספק מוציא מדי ודאי בירושה

הסוגייה האחרונה אליה אנו צריכים להידרש היא דין אין ספק מוציא מדי ודאי בירושה.

ספק ויבם שבאו לחלוק בנכסי סבא ספק אמר האי גברא בר מיתנא הוא
 ופלגא דידי הוא יבם אמר את בראי דידי את ולית לך ולא מידי הוי יבם
 ודאי וספק ואין ספק מוציא מדי ודאי (בבלי, יבמות לח ע"א).

המקרה המוצג בסוגייה הוא מקרה שבו ישנם שני אחים. האח האחד מת בלא בנים, והאח השני ייבם את האלמנה בשלושת החודשים הסמוכים למיתתו. מכיוון שההיריון החל זמן קצר לאחר הייבום, אי אפשר לקבוע אם האב הוא המת או היבם. בשלב זה נפטר האבא של שני האחים ויש ויכוח האם הנכד שלא יודעים מי אביו זכאי לקבל חלק מהירושה. אם אותו הנכד הוא הבן של האח המת, הוא אמר לקבל את חלקו של אביו בירושת הסבא. אך אם הנכד הוא הבן

של היבם הוא אינו יורש את הסבא שלו. טענת הגמרא במקרה זה היא שהיבם זוכה בכל הירושה.

כדי לנמק את הדין הזה הגמרא משתמשת בתבנית של ספק וודאי. היא מגדירה את היבם כוודאי, ואת הנכד כספק. השימוש בתבנית זאת מאפשר לה להשתמש בכלל שאין ספק מוציא מדי ודאי, שבמקרה זה גורם לכך שהיבם יקבל את כל הירושה. השאלה שהעסיקה את הראשונים לגבי גמרא זאת היא מדוע היבם מוגדר ודאי, אולם עיקר ההתייחסות נעשה בסוגיות אחרות. במסגרת מאמר זה אנחנו נתייחס רק לסוגיית נפל הבית עליו ועל אימו.

המשנה במסכת בבא בתרא אומרת כך: "נפל הבית עליו ועל אמו אלו ואלו מודין שיחלוקו" (משנה, בבא בתרא ט, י). משנה זאת מדברת על מצב שבו נהרגו אם ובנה ואין לנו יכולת לדעת מי נפטר קודם. אם האמא מתה ראשונה בנה יורש אותה. על כן, יש ויכוח בין יורשי האם ליורשי הבן. יורשי האם רוצים לטעון שהבן מת קודם כך שהוא לא ירש את אימו, והם זכאים בירושתה. לעומת זאת, יורשי הבן ירצו לטעון שהאמא מתה קודם כך שהבן ירש אותה, וגם רכושה היא חלק מירושת הבן. במצב זה המשנה מכריעה כי ירושת האם צריכה להתחלק.

על דין המשנה תוספות מעלים את קושיית הרשב"ם:

שאלו לרבינו שמואל למה יחלוקו הוה לן למימר שיורשי האם הם ודאי בחלקו האחד שיש לה בנים אחרים והבן זה הוא ספק כי שמא מת קודם אמו והוה ליה ספק וודאי ואין ספק מוציא מדי ודאי כדאמר ביבמות פרק החולץ (ד' לח. ושם) ספק ויבם שבאו לחלוק בנכסי סבא בא ספק ואמר ההוא גברא בר מיתנא ופלגא דידיה ויבם אמר את ברא דידי ולית לך ולא מידי הוי יבם ודאי וספק ספק ואין ספק מוציא מדי ודאי ופירש רש"י שם דלהכי קרו ליה ליבם ודאי לפי שהוא ודאי בפלגא אחד יש להיות ודאי

9. הדברים מפורשים גם ברשב"ם עצמו (בבא בתרא קנח ע"ב ד"ה אלו ואלו מודים שיחלוקו), אולם תוספות מבנים אותם בצורה פשוטה יותר, לכן הובאה טענת רשב"ם כפי שהיא מופיעה בתוספות.

בכל הנכסים וא"כ ה"נ אמאי לא אמרינן הכי (תוספות, בבא בתרא קנח ע"א ד"ה נפל הבית עליו ועל אמו אלו ואלו מודין שיחלוקו).

קושייתו של הרשב"ם מבוססת על פרשנותו של רש"י בביאור הגמרא שראינו. הגמרא אמרה כי כאשר היבם והנכד שלא יודעים מי אביו באים לחלוק בירושה היבם זוכה בכל הירושה כי הוא ודאי והנכד ספק, ואין ספק מוציא מדי ודאי. רש"י מסביר שהגמרא מגדירה את היבם כוודאי כי הוא מקבל בוודאות חלק מהירושה. כלומר, גם אם נטען שהאח השני הוא אביו של הילד, ולא היבם, עדיין חלוקת הירושה ביניהם היא חצי-חצי כך שהיבם מקבל בוודאות חצי מהירושה. על פי היגיון זה, גם במשנה שלנו יורשי האם אמורים לקבל את ירושתה יחד עם הבן שמת. על כן במצב זה, כאשר יש לנו ספק האם הבן שמת ירש אותה או לא, נאמר ששאר יורשיה קיבלו בוודאות חלק מהירושה, ולכן הם זכאים לקבל גם את השאר מדין אין ספק מוציא מדי ודאי. כך שלמסקנה דין המשנה אמור להיות שירשי האם זוכים בכל ירושתה, ולא אמורים לחלוק בה עם יורשי הבן. כדי לתרץ את הקושייה הרשב"ם אומר כך:

ותירץ רבינו שמואל דהכא מיירי שאין לה לאם בנים אחרים אלא יורשי האם היינו אחיה שאם מת הבן אחריה אין להם כלום ולכך הם ספקות אלו כמו אלו (שם).

הרשב"ם מעמיד את המקרה המדובר במשנה במצב שבו לאמא אין ילדים מאבא אחר. כלומר, היורשים שבאים לתבוע את ירושתה הם לא בנים אחרים שיש לה, כך שבנה שנפטר יחד איתה זכאי בכל ירושתה. אבל אם אותו הבן נפטר קודם אז הירושה הולכת ליורשיה האחרים, למשל אחיה. יוצא שהרשב"ם מאמץ את מסקנת הסוגייה על פי פרשנותו של רש"י. אם ישנה ודאות כי אדם זכאי לקבל חלק בירושה, תהיה לו עדיפות בספק גם על חלק אחר של הירושה. כפי שהיבם עדיף כי יש לו בוודאות חצי מירושת הסבא, כך גם אם היו לאותה אמא בנים אחרים הם היו עדיפים.

בעלי התוספות מתקשים מאוד בפירושו של הרשב"ם ומעלים עליו קושיות מכמה סוגיות. מעבר לקושיות אלו הם גם שואלים על סברתו: "וע"ק דהלכתא

בלא טעמא הוא שבשביל שהוא ודאי בחלק זה יהא ודאי בחלק אחר" (שם). בעלי התוספות מתקשים בהנחת היסוד של הרשב"ם, שמי שזכאי באופן ודאי לחלק מסוים של הירושה הופך גם לזכאי באופן ודאי על החלק הנתון במחלוקת. מדוע עצם העובדה שלירשי האם יש חצי מהירושה באופן ודאי נותנת להם עדיפות גם על החצי השני? הרי אותו חצי שני הוא ספק, ולכן דינו היה צריך להיות מוכרע בנפרד. מכוח קושיות אלו התוספות מציעים פרשנות אחרת בסוגייה:

ע"כ נראה לר"י כמו שתירץ ריב"א דהכא מיירי שפיר שיש לה בנים אחרים לאם והא דקרי ליבם ודאי לפי שהוא יורש הסבא ודאי אבל הספק אינו יורש ודאי הסבא אבל הכא הוי אלו ספק כמו אלו בחלק המגיע לבן ולא שייך כאן כלל ספק וודאי (שם).

על פי התוספות אין צורך לסייג את דבריו המשנה ולומר שלאמא לא היו בנים אחרים. אם כן, חוזרת קושייתו של הרשב"ם מהכרעת הגמרא במקרה של יבם ונכד שלא יודעים מי אביו. במקרה זה הגמרא הכריעה שהיבם יקבל הכול כי הוא ודאי. רש"י הסביר שהיבם ודאי כי הוא מקבל בוודאות חצי מהירושה. על כן, גם במקרה שלא יודעים האם הבן ירש את אמא שלו, כשיש לאמא בנים אחרים הם ודאיים על חלק מהירושה, ולכן אמורים לזכות בכל.

אלא שהתוספות מציעים סיבה אחרת בגינה היבם נקרא ודאי. היבם ודאי כי הוא יורש בוודאות את הסבא, אין לנו ספק אם היבם יורש את הסבא או לא. כל השאלה שלנו היא האם הנכד שלא יודעים מי אבא שלו צריך לרשת גם כך שירושת היבם מתחלקת. על כן, היבם הוא יורש ודאי, והנכד יורש מסופק, ועל פי הכלל אין ספק מוציא מדי ודאי, ולכן היבם יורש את הכל. במקרה שבו הבית נפל על האם ועל בנה, והשאלה היא מי נפטר קודם, הספק אינו נוגע למעמד הבנים האחרים כיוורשים - הם ודאי יורשיה, אך כך גם הבן שנפטר, אם אכן האם נפטרה לפניו. מאחר שהספק אינו על עצם הזכאות לירושה אלא על סדר הפטירה, אין משמעות לכך שהבנים האחרים הם יורשים ודאיים, שכן באותה מידה אפשר לטעון שגם הבן שנפטר היה יורש ודאי אילו האם מתה ראשונה. אם כן, ישנה מחלוקת בין הרשב"ם לתוספות בשאלה העקרונית האם היות אדם "ודאי" בחלק מהנכסים הופכת אותו לוודאי על כלל הנכסים הנתונים במחלוקת.

הרשב"ם, בעקבות רש"י, סובר שאם אדם זכאי באופן ודאי לחלק מסוים, הוא מקבל עדיפות גם על החלק הנתון בספק. לעומת זאת, לפי התוספות כל חלק יש לדון בפני עצמו, ולכן כאשר חלק מהנכסים שנויים במחלוקת, יש להתייחס אליהם בנפרד ולא להעניק עדיפות למי שמוחזק בוודאי רק על חלק מהנכסים. לכאורה השיטה הפשוטה יותר היא שיטת התוספות. לא הגיוני שכאשר אדם אמור לזכות בנכס מסוים הוא יזכה בזכות זה גם בנכס אחר. אם כן, צריך להבין מדוע הרשב"ם חולק על העיקרון הזה ומסביר את דברי הגמרא אחרת. רבי שמואל רוזובסקי מתרץ את דברי הרשב"ם כך:

והנה ביסוד הדין דאמרינן בירושה דאין ספק מוציא מדי ודאי נקוט עלמא דהיינו משום דבירושה גם כשיש שני יורשין יש לכל אחד מהן סיבה לירש את הכל אלא דכיון דא"א ליתן לכל אחד את הכל ע"כ מקבל כל אחד חצי, אולם היכא דאחד מהן הוא ספק ממילא זוכה השני בכל הירושה כיון דיש לו מצד עצמו סיבה לקבל את הכל, דבשלמא אם מצד דין הירושה היה לכ"א סיבה לקבל רק חצי א"כ היה אפ"ל דגם היכא דאחד מהן ספק מ"מ אי"ז סיבה שיקבל השני את הכל (ומשום שגם הודאי יש לו רק ספק סיבה בחצי השני), שהרי אם הספק הוא יורש אין להודאי סיבה לקבל החלק השני, אולם מאחר וכל אחד יש לו סיבה לקבל את הכל א"כ כשיש לאחד מהן ספק נוטל השני את הכל מכח הסיבה שיש לו מצד עצמו והלה אינו יכול להוציא מידו מספק (שיעורי ר' שמואל, יבמות לח ע"א אות תלט).

רבי שמואל רוזובסקי מסביר שהרשב"ם אומר את טענתו רק בדיני ירושה.¹⁰

10. הערוך לנר (יבמות לח ע"א ד"ה בתוס' ד"ה הוי יבם) מציע את הדברים בצורה רחבה יותר, ואומר שבכל מקרה שהאדם זכאי לקבל את שני הנכסים השונים באותה הטענה, העובדה שהוא זוכה בנכס אחד בוודאות היא זאת המקנה לו את הנכס השני. ברם, הריטב"א (יבמות לח ע"א ד"ה הוי יבם ודאי וספק ספק) אכן מגביל את דברי הרשב"ם רק לדיני ירושה. גם אם מקבלים את ההרחבה של דברי הרשב"ם לפי הערוך לנר, מסתבר להגביל את המקרים שבהם הוא יודה למקרים שבהם הספק הוא במציאות, ולא תלוי בטענות (כפי שכותב התוספות רא"ש בבא מציעא ב ע"א ד"ה וזה נוטל רביע).

טענתו הבסיסית היא שכאשר אדם נפטר כל אחד מיורשיו זכאי לקבל את כל הירושה, אלא שכיוון שיש כמה יורשים, מחלקים ביניהם את הירושה.¹¹ אם כן, העובדה שאחד מהיורשים מקבל חלק מהכסף בוודאות מעידה על כך שהוא יורש, ובתור יורש מגיעה לו כל הירושה.

העמדת הדברים בצורה הזאת גורמת לכך שכאשר מתעורר ספק כלשהו בירושה, מי שמקבל חלק מהירושה זוכה בכל, בלא תלות בשאלה הספציפית שבה הספק מתעורר. דין הגמרא ביבמות מראה שדין זה נכון בקביעה מי ראוי להיקרא יורש, אבל לפי הרשב"ם אפשר ללמוד מזה לכל ספק אחר שמתעורר בירושה.

כאשר הבית נופל על אישה ועל בנה, ולאישה יש בנים נוספים, הרשב"ם פוסק כי הבנים הנוספים יורשים גם את חלקו של הבן בירושת האם. הספק במקרה זה הוא מתי נפטר הבן ביחס לאימו. אף על פי שספק זה נותר ללא הכרעה, הרשב"ם טוען כי עצם העובדה שהבנים הנוספים זכאים בוודאות לקבל מעידה על כך שהם אמורים לזכות בכל הירושה, גם בחלק הירושה שתלוי בספק עקב העובדה שסדר הפטירה אינו ידוע. התוספות חולקים על הרשב"ם. כל מה שאפשר ללמוד מהגמרא במסכת יבמות מוגבל לקביעת השאלה מי יורש. כאשר יש לי אדם שהוא יורש ודאי, ואדם אחר שאינו יורש ודאי, היורש הוודאי זוכה בכל הירושה. ברם אין אפשרות להשתמש בקביעה כי אותו אדם הוא יורש ודאי כדי להכריע בספקות אחרים.

נראה שהמחלוקת בין התוספות לרשב"ם נעוצה בשאלה כיצד עובד הכלל אין ספק מוציא מדי ודאי בירושה. לפי התוספות, העובדה שהאדם ודאי היא ראייה לכך שהמציאות הוודאית נכונה. לכן, כאשר הספק אינו קשור לוודאי, אי אפשר להפעיל את הכלל. לעומת זאת לפי הרשב"ם הגדרת האדם כוודאי יוצרת הנחת מוצא. כדי לשנות את הנחת המוצא התעוררות של ספק איננה מספיקה, וזאת מהותו של הכלל אין ספק מוציא מדי ודאי.

11. יכול להיות שדעה זאת היא דעת הרשב"ץ (שיטה מקובצת בבא מציעא ב ע"א ד"ה והרשב"ץ ז"ל תירץ).

סיכום סוגיות הגמרא

עד כה ראינו את הסוגיות השונות שמופיע בהן הכלל אין ספק מוציא מדי ודאי. שלוש סוגיות הגרעין: אישה שראתה וסת ולא ידוע אם טבלה, עבודה זרה שנשברה ולא ידוע אם ביטלו אותה, וחולדה שגררה חמץ לבית ולא ידוע אם החולדה אכלה את החמץ. בשלושת המקרים הללו הגמרא רוצה להקל, אך עקב הכלל אין ספק מוציא מדי ודאי היא מכריעה להחמיר.

הראשונים העלו אפשרות כי בשלושת המקרים הללו הרצון להתיר נובע מכך שהספק נוטה. ישנו סיכוי גדול יותר לצד ההיתר, ובכל זאת, עקב הכלל יש לאסור את הספק. מדברי בעל המאור במסכת פסחים נראה כי הוא לא קיבל את העמדה הזאת, ולדעתו אם הספק אכן נוטה להיתר יש להתיר. כל משמעותו של הכלל הוא רק במקרה שהספק שקול, ואז צריך להחמיר.

בשלוש הסוגיות הללו הגמרא הקשתה על הכלל אין ספק מוציא מדי ודאי שתי קושיות. קושייה אחת מהדין שלפיו אפשר לסמוך על כך שפירות של חבר שנפטר מעושרים, וקושייה שנייה מדין כהן שרכן מעל בור. הדרך שבה הגמרא ניגשת לענות על הקושיות הללו היא לנסות ולהוכיח שאין כאן תבנית של ספק וודאי. כלומר, או שהספק איננו ספק אלא ודאי, או שהוודאי איננו ודאי אלא מסופק גם הוא.

רבנו דוד, שדגל בשיטה שבשלוש סוגיות הגרעין הספקות נוטים להיתר, התקשה בתירוצי הגמרא. הקושי שלו מתבסס על כך שכדי לומר שיש ודאי אי אפשר להסתפק בהסתברות, ולראיה לא ניתן להתיר איסור רק כי הספר נוטה להיתר, אלא צריך ודאות מוחלטת. העובדה שישנם תירוצים אחרים בגמרא מכריחה אותו לומר כי ישנה דעה ולפיה הסתברות מספיק חזקה יכולה להיחשב לוודאות, אך הוא מעדיף פחות את הגישה הזאת.

הגמרא במסכת חולין השתמשה שוב בכלל זה כדי להסביר את דברי רב חסדא. רב חסדא התיר להשתמש בסכין שהתגלתה כפגומה לאחר השחיטה. בניגוד לשלוש סוגיות הגרעין, כאן רב חסדא רוצה להשתמש בכלל כדי להתיר. הבדל נוסף שקיים הוא בקושיות שהגמרא מביאה ובדרך ההתמודדות איתן.

בפירוש סוגייה זאת ראינו שלוש עמדות. עמדת בעל המאור היא שהסוגייה אינה מתעסקת בכלל אין ספק מוציא מדי ודאי; עמדת המאירי היא שרב חסדא מחדש שהכלל אין ספק מוציא מדי ודאי נכון גם כאשר הספק והוודאי מכישים זה את זה; עמדה שלישית שעלתה ברמב"ן היא שזאת עוד סוגייה הדנה בכלל אין ספק מוציא מדי ודאי.

במקביל, במסכת יבמות הגמרא השתמשה בכלל זה כדי להסביר למה חליצה במצב מסוים אינה מועילה גם לצרתה של האישה שחלצה. גם כאן אפשר להציע שלוש פרשנויות מקבילות. האחת טוענת כי סוגייה זאת אינה מדברת על הכלל אין ספק מוציא מדי ודאי; השנייה אומרת כי כאן יש מקרה פשוט יותר של אין ספק מוציא מדי ודאי; פרשנות שלישית טוענת שגם בסוגייה זאת הכלל אין ספק מוציא מדי ודאי נתון במחלוקת.

המקרה האחרון שבו הגמרא עושה שימוש בכלל זה הוא בספק בירושה, במקרה שיש שני אחים, אחד מהם מת ללא בנים והאח השני ייבם את אלמנתו. לאלמנה נולד ילד ולא ברור אם הילד הוא בנו של המת או של היבם. כאשר האבא של שני האחים נפטר היבם יורש את הכול.

ישנה מחלוקת בין הרשב"ם לתוספות איך להבין את הגמרא הנ"ל. הרשב"ם מבין שכיוון שישנו יורש שמוגדר ודאי הוא יזכה בכל מקרה שיש בו ספק לגבי הירושה. התוספות מצמצמים את הדין וטוענים כי מי שמוגדר כירוש ודאי עדיף רק מול מי שיש ספק אם הם מוגדרים יורשים, ברם כאשר יש שני יורשים ודאיים, ספק אחר על הגעת הירושה לאחד מהם אינו מכניס את המקרה לתבנית של ספק וודאי.

הסברים לדין אין ספק מוציא מדי ודאי

כדי להסביר את ההיגיון שעומד מאחורי הכלל אין ספק מוציא מדי ודאי יש להסביר מה ההבדל בינו לדין חזקה. דין חזקה משמש להכרעה בספק על ידי השארת הסטטוס ההלכתי על כנו. החזקה מכריעה כי עלינו להמשיך ולהתנהל על פי המציאות האחרונה הידועה לנו. עיקרון זה דומה מאוד לאמירה ההלכתית כי ספק לא מוציא מדי ודאי, ולכן צריך להסביר את ההבדל ביניהם.

חזקה מבטלת רוב שאינו גמור

הפרי מגדים כותב כך:

ומיהו אף דכתבתי... דרובא וחזקה מדרבנן אסור, סמוך מיעוטא אחזקה והוה ליה פלגא, היינו באיסור תורה, לא קשה מידי מכאן, דספק הרגיל לאו רוב גמור הוה אלא שאין שקול, ובספק השקול וודאי אף בדרבנן אין ספק מוציא מידי וודאי... (פרי מגדים, משבצות זהב אורח חיים תלד, ב).

הבעיה שמפריעה לפרי מגדים אינה ההבדל בין חזקה לאין ספק מוציא מדי ודאי, אלא שוני דיני שיש בין שתי שיטות ההכרעה. באופן עקרוני, כאשר יש התנגשות בין רוב לחזקה, ההכרעה נוטה לטובת הרוב. עם זאת, כאשר פועלים לפי הכלל אין ספק מוציא מדי ודאי, מקובל שהוא גובר גם על רוב. כדי לפתור את הסתירה, הפרי מגדים אינו מבדיל בין חזקה ובין אין ספק מוציא מדי ודאי, אלא מציע הבנה אחרת באמירה שרוב מנצח חזקה. הוא מבחין בין רוב גמור ובין רוב שאינו גמור:¹²

1. ברוב גמור, ההסתברות שהמיעוט התרחש זניחה עד כדי כך שהרוב מהווה בירור של המציאות. כלומר, אנו מניחים שהמציאות השתנתה בהתאם לרוב.

12. אפשרות דומה מופיעה בדברי האבני נור (אבן העזר רטו, טז). אולם החלוקה שלו אינה מבוססת על הסבירות של הרוב, אלא השאלה אם הרוב תלוי במעשה. ישנה מחלוקת בין רבא לרבינא בשאלה האם רוב תלוי במעשה נחשב לרוב (המחלוקת מופיעה בגמרא בבכורות דף כ ע"א). טענת האבני נור היא שבכל המקרים שבהם הוודאות הקיימת מנצחת ספק שאינו שקול, הדבר נובע מכך שהרוב הקיים הוא רוב תלוי במעשה, וככזה הוא אינו מוציא מידי ודאי.

אלא שדברים אלו זוקקים עיון נוסף, שכן רבא עצמו אינו משתמש בחלוקה בין ספק תלוי במעשה לספק שאינו תלוי במעשה, והוא זה שמחדש במסכת פסחים את העיקרון שספק אינו מוציא מידי ודאי. לכאורה, היה אפשר לנסות ולתרוץ שלפי רבא רוב התלוי במעשה הוא רוב חלש יותר ולכן בדרך כלל מועיל, אך כאשר ישנה ודאות קיימת הוא אינו מוציא ממנה, וצ"ע.

2. ברוב שאינו גמור, אף על פי שרוב הסיכויים מצביעים על תוצאה מסוימת, עדיין קיים מיעוט שאי אפשר להתעלם ממנו. במצב כזה, הרוב אינו מברר את המציאות אלא רק משמש ככלי הכרעה - הוא מורה לנו כיצד יש לנהוג, ולא מסביר לנו מה קרה.

בכוחה של הבחנה זאת גם להסביר את השוני ההלכתי בין שני סוגי הרוב. כאשר ישנו רוב גמור הוא מברר את המציאות ומסלק את הספק. יוצא שאין עוד ספק ולא צריך להשתמש בחזקה שתכריע.¹³ לעומת זאת, ברוב שאינו גמור, מאחר שהוא רק מספק הכרעה אך אינו מוחק את הספק, אין לו עדיפות על פני חזקה. לכן בהתנגשות בין רוב שאינו גמור לחזקה, הפרי מגדים אומר שדרכי ההכרעה מאזנות זו את זו, ויש לחזור ולהתייחס למקרה כספק.

המסקנה שעולה מדברי הפרי מגדים היא כי אין הבדל בין דין חזקה ובין הכלל אין ספק מוציא מדי ודאי. שתי דרכי ההכרעה מבוססות על אותו העיקרון - השארת המצב הידוע על כנו. חכמים חרגו מהמושג חזקה ועברו להשתמש בביטוי אין ספק מוציא מדי ודאי במקרים שהחזקה אינה נותנת דרך הכרעה גמורה, אלא הכרעה מסופקת. יוצא שהכלל אין ספק מוציא מדי ודאי אומר שבמקרה שיש חזקה אין להכריע את הדין בעזרת רוב שאינו שקול אלא להשאיר את הספק בעינו. בהתאם לכך, הגיוני שגם ההכרעה במקרה שבו הכלל מופעל תתנהל לפי הכללים הרגילים של ספקות בהלכה. לכן, במקרים שבהם מקור הדין הוא מהתורה, יש לנקוט גישה מחמירה, ואילו כאשר מדובר בדין דרבנן - ניתן להקל. כמו כן, ייתכן הבדל בין מקרים שבהם הכלל אין ספק מוציא מדי ודאי מופעל כדי להחמיר, ובין מקרים שבהם הוא משמש להקל. נצלול מחדש לסוגיות הגמרא על פי הבנתו של הפרי מגדים לכלל אין ספק מוציא מדי ודאי:

בנוגע לחולדה שנכנסה לבית עם חמץ, רבי זירא טוען כי כאשר יש רוב מציאותי

13. יסוד זה מבואר בדברי הקובץ שיעורים בבא בתרא עח ע"א ד"ה בדין הולכין אחר הקרוב.

שהחולדה אכלה את החמץ אין צורך לבדוק את הבית, שכן הרוב יוצר הסתברות גבוהה לכך שהחמץ אינו קיים עוד. רבא חולק עליו וטוען כי כיוון שהרוב אינו מוחלט, והאפשרות שהחולדה לא אכלה את החמץ עדיין קיימת במידה שאינה זניחה, אין בכוחו של הרוב להכריע את המציאות. במקרה כזה, יש להעדיף את החזקה הקובעת כי כל עוד לא ידוע בוודאות אחרת, הבית נותר בחזקת חיוב בדיקה.

הגמרא הקשתה על עמדתו של רבא מברייתא העוסקת בחבר שנפטר. על פי הברייתא, פירות שהיו ברשות החבר נחשבים כמעושרים, אף על פי שלפי חזקה הסטטוס הראשוני שלהם היה של טבל. במקרה זה, העובדה שרוב האנשים מעשרים את פירותיהם גורמת לכך שניתן להניח כי גם פירות אלו הופרשו כראוי, ומותר לאוכלם. הקושייה היא אפוא - מדוע כאן הרוב עדיף על החזקה?

הדרך של הגמרא לתרץ את הקושייה הזאת מובנת היטב על פי הפרי מגדים. תירוצה הוא שהסיבה לכך שהפירות נחשבים מועשרים אינה עצם קיומו של רוב רגיל, אלא העובדה שמדובר ברוב גמור: מאחר שחבר נחשב לאדם שמקפיד במיוחד על הפרשת תרומות ומעשרות, ההסתברות שהפירות מעושרים גבוהה עד כדי כך שהמיעוט הופך לזניח. משום כך, גם רבא מודה כי במקרה זה הרוב מכריע את החזקה, שכן מדובר ברוב היוצר בירור מציאותי ולא רק בהכרעה כיצד יש לנהוג.

הבנה זו מסייעת גם לניתוח הסוגייה של סכין שחיטה שנפגמה, שם רב חסדא מבקש להסתמך על הכלל אין ספק מוציא מדי ודאי כדי להקל ולהתיר בהמה שנשחטה. לפי חלק מהראשונים, במקרה זה אין מדובר ביישום הרגיל של הכלל, שכן אין ספק מוציא מדי ודאי אינו מתיר באופן אקטיבי, אלא רק מגדיר את המקרה כמצב של ספק. מכאן שאין בכוחו לשמש כהיתר לשחיטה, שכן גם לאחר הפעלתו ההכרעה ההלכתית נותרת במסגרת דיני הספקות הרגילים.

במקרה של צרה שנפטרה מחליצה בעקבות חליצה מסופקת, יש לטעון כי מאחר שהספק שקול אף רבי זירא יודה כי ספק מוציא מדי ודאי. כלומר, כאשר לא קיים רוב מכלל סוג שהוא - לא רוב גמור ולא רוב שאינו גמור - ההכרעה נותרת

תלויה בחזקה, המחייבת את הצרה בחליצה.¹⁴ הפרי מגדים אמור להודות כי בסוגייה זאת אין צורך להשתמש בביטוי אין ספק מוציא מדי ודאי.

הספק אינו מתעורר כאשר ישנה מציאות ודאית

הרב פיינשטיין מסביר את ההבדל בין שני הדינים באופן אחר:¹⁵

דיש לנו שני מיני חזקות, חזקה שהדין לנו מצד חזקה זו שלא נסתפק כלל, כהא דהלך למדינת הים הוא בחזקת קיים בגיטין דף כח שאין לנו להסתפק שמה נעשה שינוי מכפי שהיה תחלה כיון דאפשר שגם עתה הוא כן, וחזקה שאף שמוכרחין להסתפק הדין לנו שאין להוציא לדינא מהחזקה שהיה עד עתה (דברות משה, פסחים סימן ז, ענף ב).

לפי הרב פיינשטיין, ההבדל בין חזקה לכלל אין ספק מוציא מדי ודאי טמון בשני מקרים שבהם אפשר להסתמך על המצב הקיים: האחד - כאשר אין ספק כלל, כלומר, אנו מניחים שהמציאות נותרה כפי שהייתה. השני - כאשר עולה ספק, אך למרות זאת אנחנו לא משנים את הסטטוס ההלכתי.

במילים אחרות, דין אין ספק מוציא מדי ודאי אומר לנו שמלכתחילה לא התעורר ספק. העובדה כי אנחנו לא בטוחים איננה מערערת את הוודאות שיש לנו. הדוגמה שהרב פיינשטיין מביא לכך היא מאדם שטס לחו"ל. אף על פי שהאדם כרגע לא לפנינו, אנחנו יכולים להניח שהוא לא מת. לעומת זאת, חזקה היא דרך התנהלות בספק. אחרי שהתעורר ספק, ואין אפשרות לברר את המציאות, יש להדריך את האדם כיצד עליו לנהוג במצב זה. בתוך המרחב הזה מגיעה החזקה ומציעה לאדם להמשיך לנהוג כפי שנהג. אם נמשיך את הדוגמה שהביא הרב פיינשטיין, המקרה המקביל יהיה מצב שבו יש אדם מסוים מעבר לים,

14. הפרי מגדים אמור להודות כי במקרה זה אין צורך להשתמש בביטוי אין ספק מוציא מדי ודאי אלא מדובר בחליצה רגילה. כמו כן, הוודאי אמור להיות זיקת הצרה לחליצה, ולא הצרה עצמה. וצע"ג.

15. חלוקה זאת מופיעה גם בספר ובה הכהן סימן ה, ומובאת בברכת שמואל בבא מציא סימן ב בשם ר' חיים מבריסק.

ויודעים שבאותו מקום נהרג מישהו, אך אין עדיין זיהוי ודאי אם הוא האדם המת. במקרה זה חזקה תגיד לנו, למרות הספק להמשיך להתייחס לאותו האדם כאילו הוא חי.

יש כאן בעצם הרחבה של העיקרון שרוב עדיף על חזקה. כפי שראינו אצל הפרי מגדים, רוב עדיף על חזקה משום שהוא מכריע את המציאות ומבטל את הספק - בעוד שהחזקה מתמודדת עם מצב של אי־ודאות, הרוב מספק בירור ממש. הרב פיינשטיין מרחיב זאת וקובע כי ודאות עדיפה אפילו על רוב, כיוון שבמצב של ודאות אין כלל צורך לדון בשאלה. לכן, במקום שבו אין ספק מלכתחילה, אין צורך להפעיל רוב כדי לברר את המציאות משום שהמציאות ברורה דיה. רק כאשר מתעורר ספק יש צורך לברר אותו על ידי רוב.

בשלב זה צריך לשאול, מה צריך כדי שיתעורר ספק שיערער על הודאות שלנו? לכאורה, היה אפשר לומר שהתעוררות ספק תלויה בסבירות. כאשר הסבירות נמוכה מאוד לא מתעורר ספק, וככל שהסבירות עולה כך הספק קרוב יותר לוודאי. אולם הרב פיינשטיין מציע כי ישנה אפשרות אחרת:

דהרוב הוא רק דבר המכריע בספק, כהא דנאמר בקרא אחרי רבים להטות, ולא שהרוב יהיה דבר המחדש והעושה ספק (שם).

לפי דבריו, גם רוב הוא כלי שאפשר להפעיל רק כאשר יש ספק שקיים. כאשר התעורר ספק אפשר להשתמש בהסתברות כדי להכריע מה המציאות או כיצד ניתן לפעול בה, אבל הסתברות סטטיסטית אינה דבר שמעורר ספק.

מה שעולה מדברי הרב פיינשטיין עד כה הוא שהדרך היחידה בה נוצר ספק היא שיתרחש במציאות דבר מה שיהפוך את העובדה הוודאית למסופקת. לדוגמה, אם דנו באדם שנמצא בחו"ל, הדרך בה הוודאות מתערערת היא אם נדע שמישהו נהרג בעיר שאותו אדם שוהה בה. העיקרון העומד בבסיס אין ספק מוציא מדי ודאי הוא פשוט: כאשר קיימת עובדה ודאית, ספק מאוחר אינו משנה אותה - אין טעם להמציא תרחישים אפשריים או להעלות השערות בלתי מוכחות. כל עוד לא התרחש במציאות אירוע ברור ומהותי שמערער את הוודאות, איננו מתייחסים לאפשרויות תאורטיות.

היגיון מקביל אפשר למצוא בדיני ממונות בכלל המוציא מחברו עליו הראיה.

אדם שרוצה לשנות מהמציאות הוודאית המוכרת לנו צריך להביא ראיה ולהוכיח מעל כל ספק כי הכסף מגיע לו כדי לחייב את הצד השני לשלם. כל עוד אין הוכחה חד-משמעית המצב הידוע לנו נשמר, והנתבע אינו מחויב לשלם. לפי זה אפשר להסביר את הדרך שהגמרא משתמשת בה בכלל אין ספק מוציא מדי ודאי במקרים השונים:

1. במקרה של אישה שהייתה בוודאות נידה - עד שלא יתברר בוודאות שטבלה היא נחשבת עדיין במצב של איסור. האפשרות שהיא טבלה קיימת, ואפילו סבירה, אך כל עוד אין ודאות בדבר האיסור נשמר.
2. חפץ שהשתמשו בו לעבודה זרה אסור. כל עוד לא ידוע בוודאות שהאיסור התבטל החפץ נותר באיסורו, גם אם יש יסוד סביר להניח שהוא בוטל.
3. כאשר חולדה הכניסה לבית חמץ הבית התחייב בבדיקת חמץ. כל תרחיש תיאורטי, לא משנה כמה סביר הוא יהיה, לא יפטור את חובת הבדיקה של הבית עד שלא נדע כי אין חמץ בבית.
4. פירות שהתחייבו בתרומות ומעשרות נחשבים כטבל כל עוד לא עושרו. בכל מקרה שבו אין לנו ידיעה ברורה שהפעולה בוצעה בפירות לא ניתן להתייחס אליהם כמותרים.¹⁶
5. בור שהוטלה לתוכו גופה מטמא את מי שרוכן מעליו. כדי לומר שמי שרכן מעליו לא נטמא יש צורך בידיעה ודאית כי הגופה כבר אינה נמצאת בבור.
6. בהמה שנשחטה על ידי סכין שנבדקה, נשחטה באופן כשר. עד שלא יוכח כי הסכין הייתה פגומה בעת השחיטה אי אפשר לפסול את שחיטת הבהמה.
7. שאישה נזקקת לחליצה, היא צריכה שתיעשה חליצה שממלאת בוודאות את הצורך הזה. כל עוד קיים ספק לגבי תוקפה של החליצה, היא אינה מספיקה כדי להפקיע את החיוב הוודאי המוטל על האישה.

16. כך עולה מקושיית הגמרא שאמורים להתייחס לפירות על פי הכלל "אין ספק מוציא מדי ודאי".

8. מי שהוגדר כיוורש ודאי זכאי לקבל את כספי הירושה. עד שאדם אחר לא יוכיח כי גם לו יש חלק בירושה, הוא לא יוכל לתבוע אותה בדין.¹⁷

ראינו שלפי הכלל אין ספק מוציא מדי ודאי עד שעובדה מסוימת לא הוטלה בספק, אנחנו ממשיכים להתייחס אליה כעובדה ודאית. הכלל פועל כעיקרון בסיסי בקביעת מציאות: כל עוד לא התעורר ספק, המציאות הידועה נותרת בעינה. לפי זה אין עניין בשאלה האם השימוש בכלל נעשה להקל או להחמיר, וכן אם הוא נעשה בדין תורה או בדין שמקורו בדברי חכמים. בכל המקרים המציאות הודאית תישאר בעינה.

בנוסף, ישנן עוד שתי השלכות לגישה זאת: מצד אחד, רף הוודאות הנדרש כדי לקבוע עובדה כוודאית הוא גבוה, שכן לא כל הסתברות מספיקה כדי להיחשב ודאית. מצד שני, ברגע שעובדה הוכרה כוודאית, יהיה קשה מאוד לערער עליה. גישה זאת עולה בקנה אחד עם עמדתו העקרונית של רבנו דוד. רבנו דוד אמר שגם כאשר ישנו ספק שנוטה לאחד הצדדים הוא אינו יכול להוציא מכדי עובדה ודאית. בד בבד, הוא ניסה להימנע ככל האפשר מהגדרת עובדה מסוימת כוודאית אם היא לא התבססה על המציאות.

הוודאי מברר את הספק

הרב פיינשטיין בהמשך הדברים מסייג את הטענה שלו ומעלה אפשרות שישנו רוב שיכול לגרום לספק:

יש להסתפק אם גם רוב זה אינו עושה לספק... מאחר שדין החזקה הוא שלא נסתפק כלל, או שרוב זה עדיף משום שהרוב הא הוא כל זה גופא להוציא מהחזקה וכדבארתי במקום אחר שהיכא שהרוב הוא שיוצאין

17. מקרה זה הוא בדיני ממונות, כך שלפי מה שאמרנו אמור להופיע בו הכלל "המוציא מחברו עליו הראיה", שהוא היישום של הכלל אין ספק מוציא מדי ודאי בדיני ממונות. אפשר להציע כי אומרים המוציא מחברו עליו הראיה רק כאשר הכסף נמצא בידו של הנתבע, בניגוד למקרה של ירושה, שם כספי הירושה לא הגיעו לידו של היוורש, אלא הוא רק זכאי להם.

מהחזקה אין צורך להא דרובא עדיף משום שאין להחשיב החזקה לסותר הרוב כלל (שם).

הרב פיינשטיין מציע כי כאשר הרוב מפקפק בעצם המציאות שוודאית לנו יש לו מעמד אחר. כאשר קיימת ודאות במציאות, והרוב רק מעלה הסתברות לכך שהמציאות השתנתה, אין בכוחו של הרוב לערער את הוודאות, וזאת כוונתו של הכלל אין ספק מוציא מדי ודאי. לעומת זאת, כאשר הרוב אינו מציע אפשרות לשינוי אלא מערער את הוודאות הזאת, הדין שונה. במצב זה הרוב אינו מתנגד למציאות אלא מציע דרך אחרת לפרש אותה.

הוא מדגים זאת על ידי הקושייה המובאת בגמרא מהלכות מעשר. הגמרא דנה במקרה שנמצאו פירות בביתו של אדם. מצד אחד, יש חזקה שהפירות לא הופרשו, ולכן על פי הכלל אין ספק מוציא מדי ודאי אין די בכך שרוב האנשים נוהגים לעשר את פירותיהם כדי להתיר את הפירות שבביתו. פירות אלו התחייבו במעשר, והעובדה שרוב האנשים מעשרים אינה מספיקה כדי להוכיח שהתרחש שינוי. מצד שני, כאשר מדובר באדם שמקפיד להפריש תרומות ומעשרות, הרוב אינו רק מעלה אפשרות שהפירות הופרשו. פעולתו של הרוב במקרה זה היא לערער את עצם הוודאות שהפירות הנמצאים בבית אינם מעושרים. כאן הרוב לא מבקש לומר שלאחר שהפירות נכנסו לבית והתחייבו במעשר בעל הבית עישר אותם, אלא הוא קובע כי פירות הנמצאים בביתו של חבר אינם חייבים במעשרות.

כאן יש לשאול: מהו ההיגיון להבחין בין רוב שטוען כי המציאות הקיימת השתנתה ובין רוב המערער על עצם הגדרתה מלכתחילה? הרי בשני המקרים אנו עוסקים במציאות שהוגדרה כוודאית, ואם כן, מדוע ברוב אחד אין די כדי לשנות את ההכרעה ואילו ברוב האחר הוא מתקבל? אם הכלל אין ספק מוציא מדי ודאי מחייב הוכחה מוחלטת כדי לערער ודאות, מדוע יש מקום להתייחס באופן שונה לשני סוגי הרוב? מה ההבדל בין רוב הטוען כי רוב האנשים מעשרים את פירותיהם, ובין רוב הקובע כי על פי רוב, פירות הנמצאים בביתו של חבר כבר מעושרים? בשני המקרים מדובר בהסתמכות על רוב, אך בעוד שבמקרה הראשון הרוב רק מצביע על סבירות לכך שהתחולל שינוי במצב הקיים, במקרה

השני הרוב מגדיר את המציאות מלכתחילה וקובע שהפירות לא נכנסו לבית כשהם חייבים במעשרות. מדוע, אם כן, הרוב הראשון אינו מועיל מול הוודאות ואילו השני כן?

היה אפשר לומר שברגע שיש רוב המערער את הוודאות, אז כבר אין וודאות. האפשרות לקרוא את המציאות בצורה אחרת מוציאה את העוקץ מהעובדה הוודאית. על כן, אין זה משנה שהפירות ודאי התחייבו בתרומות ומעשרות בהיכנסם לבית, כי פירות בבית חבר מעושרים. עם זאת, נראה כי הבחנה זו נותרת שרירותית במידת מה. בשני המקרים הרוב אינו סותר את המציאות הוודאית אלא מציע דרך שונה לפרש אותה: פעם אחת הוא טוען שהיא השתנתה, ופעם אחרת שהוא מערער את עצם ההגדרה הראשונית שלה. אם בשני המקרים המציאות הידועה לנו אינה נסתרת על ידי הרוב, מדוע במקרה אחד אנו מתחשבים בו ובמקרה אחר איננו מקבלים אותו?

נראה להציע כי בדברים אלו הרב פיינשטיין מציע הסבר מעט שונה לביאור הכלל אין ספק מוציא מדי ודאי. אין כאן ברירת מחדל שצריך ודאות מוחלטת כדי לשנות אותה, אלא ברירת המחדל היא אינדיקציה לכך שסטטוס הלכתי נקבע. לכן, אם הרוב בא לטעון שהמציאות השתנתה הוא אינו מתקבל כי הוודאות סותרת זאת. לעומת זאת, אם הרוב תוקף את עצם קביעת ברירת המחדל ניתן לקבל אותו.

נשים לב כי הנקודה שהפריעה לרב פיינשטיין היא תירוצו של רבי חנינא חוואה לקושיית פירות שנמצאו בביתו של חבר. רבי חנינא חוואה טוען שמכיוון שהפירות נמצאו בבית של חבר צריך להתייחס אליהם כפירות שמעושרים בוודאות. מכוח התשובה הזאת הרב פיינשטיין מסייג את טענתו. באופן דומה, גם רבנו דוד מציע מודל מרוכך יותר של הטענה עקב קטע זה בגמרא. על כן, אפשר להקביל בין הגרסה המסויגת של הרב פיינשטיין לזאת של רבנו דוד.

לפי הפרשנות הזאת הכלל אין ספק מוציא מדי ודאי אינו קובע ברירת מחדל שיש צורך בוודאות גמורה כדי לבטל אותה, אלא הוודאות היא ראייה לכך שחל סטטוס הלכתי מסוים. למשל, כאשר רואים חולדה מכניסה חמץ לבית יש ראייה לכך שהבית מחויב בבדיקת חמץ. האפשרות כי יכול להיות שהחולדה אכלה את

החמץ לא מבטלת אל מול הראיה כי הבית התחייב בבדיקת חמץ. אם הוודאות משמשת ראייה לקביעת הסטטוס ההלכתי, הרי שניתן לדרוש שהוודאי יתנגד ישירות לספק כדי שהכלל יהיה תקף. כלומר, רק כאשר יש התנגשות ישירה בין הוודאי לספק - כך שהוודאות עצמה סותרת את האפשרות שמציע הספק - אפשר לומר שאין בכוח הספק לערער עליה. מנגד, כאשר הספק אינו מכחיש את הוודאות באופן ישיר אלא רק מציע דרך אחרת להבין את המצב, או טוען שהתעוררה אפשרות חדשה שלא נסותרת מהוודאי, ייתכן שאין בכוח הכלל אין ספק מוציא מדי ודאי לפעול. במקרים כאלה, לא מדובר בהתנגשות בין שתי קביעות מנוגדות, אלא בשתי פרשנויות אפשריות למצב הקיים.

ניקח כדוגמה את הסוגייה במסכת חולין שראינו, שעוסקת בסכין שחיטה שהתגלתה כפגומה לאחר השחיטה. הספק במקרה זה הוא האם הסכין נפגמה כשהיא עברה בעור הבהמה לפני השחיטה, או שהפגם קרה רק לאחר השחיטה, כשהסכין פגשה בעצם. רב הונא פוסל את השחיטה במקרה כזה, ורב חסדא מכשיר אותה. רב חסדא מציג את האפשרות לפגם בעור כדבר מסופק, ואת פגימת העצם כדבר ודאי. ברם, העובדה כי עצם פוגמת את הסכין אינה סותרת את האפשרות שכבר לפני המפגש עם העצם הסכין נפגמה בעור. למרות זאת רב חסדא מפעיל את הכלל אין ספק מוציא מדי ודאי כדי לומר ששחיטת הבהמה כשרה.

ראינו כי הרמב"ן, והמאירי בעקבותיו, מעלים את האפשרות כי בדברים אלו רב חסדא מרחיב את אפשרות השימוש בכלל אין ספק מוציא מדי ודאי. רב הונא טוען שהשחיטה אינה כשרה כיוון שהוא מבין שכדי להפעיל את הכלל אין ספק מוציא מדי ודאי יש צורך בהתנגשות בין הספק לוודאי. רב חסדא חולק עליו וטוען שאין צורך כזה.

למה שרב הונא ידרוש שהספק והוודאי יסתרו זה את זה כדי שיהיה אפשר לומר שהספק אינו מוציא מדי הוודאי? מסתבר לומר שכיוון שהוודאות משמשת ראייה המכריעה את הספק, כדי שהראיה תהיה תקפה עליה לסתור את הספק באופן ישיר. אם אין התנגשות בין הספק לוודאי, הראיה אינה יכולה להכריע את הספק, וממילא הוודאי אינו יכול לגבור עליו.

דוגמה נוספת שכבר הצגנו היא המחלוקת בין התוספות לרשב"ם בנוגע לירושא. הרשב"ם מבין שהוודאות משמשת ברירת מחדל - מרגע שאדם הוכר כירוש ודאי, הוא זוכה בכל ספק שמתעורר כל עוד אין הוכחה ברורה השוללת זאת. לעומת זאת, לשיטת התוספות הוודאות היא ראייה בלבד: היא מכריעה רק כשעצם זהות הירוש מוטלת בספק, אך כאשר הדיון נסוב על חלוקת הנכסים או על סדר הפטירה, אין בה כדי להעניק עדיפות אוטומטית לירוש הוודאי.

סיכום

במאמר זה בחנו את הכלל אין ספק מוציא מדי ודאי ואת דרכי הבנתו השונות. הכלל קובע כי כאשר קיימת ודאות הלכתית או מציאותית, אין בכוחו של ספק לשנות את הקביעה ההלכתית. דרך הסוגיות השונות ראינו כי אפשר להסביר את אופן הפעולה של הכלל בשלוש דרכים:

אין ספק מוציא מדי ודאי כחזקה - לפי גישה זו, אין הבדל מהותי בין חזקה לאין ספק מוציא מדי ודאי. שתי דרכי ההכרעה הללו מתאפשרות במצב שאין בו הכרעה בספק אם להמשיך ולהניח שהמציאות נשארה כפי שהייתה עד כה. אין ספק מוציא מדי ודאי כראיה - לפי פרשנות זו, הוודאות אינה רק מצב סטטי, אלא היא מייצרת ראייה לכך שסטטוס הלכתי מסוים חל. הוודאות נותנת לנו כלי לברר את מציאות הספק.

אין ספק מוציא מדי ודאי כקביעה שלא התעורר ספק כלל - לפי דרך זו, הכלל קובע רף מסוים כדי שמציאות תהפוך למסופקת. כלומר, כלל זה אינו מכריע את הספק או מברר אותו, אלא אומר שמלכתחילה אין בכלל ספק.