

וריאציה של הכלל "המוציא מחברו עליו הראיה". יורש אחד הוא מוחזק ודאי, והיורש המסופק צריך להביא ראיה כדי להוציא מידי המוחזק. זאת בשונה מהסוגיות האחרות, שבהן משתמשים בכלל "אין ספק מוציא מידי ודאי" כדי לברר מבחינה עובדתית איזה אירוע התרחש, או מהי הפרשנות שאנו מעניקים לאירוע מסוים. גם התוספות, המקשרים בין סוגייתנו לבין הגמרא במסכת חולין, ודאי יודו שבמסכת יבמות מדובר על עיקרון אחר לגמרי, והמכנה המשותף היחיד בין הסוגיות הוא הניסוח².

רוב וחזקה

ראינו לעיל את דבריו של רב חסדא במסכת חולין, הקובע שאפשר לתלות בכך שהסכין נפגם בעצמות, ולהתעלם מהאפשרות שהוא נפגם בעור. ללא ספק, יש חידוש גדול בשיטת רב חסדא, שהרי אין כל סתירה בין שני התרחישים. התרחיש של פגימת הסכין בעור איננו בלתי סביר בפני עצמו, ואף על פי כן אנו רשאים להתעלם ממנו ולתלות בתרחיש השני, הוודאי. האם גם בסוגייתנו אפשר להצביע על חידוש מיוחד בעיקרון "אין ספק מוציא מידי ודאי"?

ההבנה הפשוטה היא שהכלל "אין ספק מוציא מידי ודאי" בסוגייתנו הוא וריאציה של הסתמכות על חזקה. האירוע הראשון, הוודאי, יצר חזקת איסור. בשלב השני, כאשר מתעורר הספק, אנו מכריעים אותו לחומרא על פי חזקת האיסור. אולם, אם אכן מדובר כאן על מושג החזקה, המוכר לנו מסוגיות רבות בש"ס, מדוע בחרה הגמרא כאן להשתמש במינוח אחר?

שאלה זו מתעוררת קודם כל ברובד הטקסטואלי – כיצד בחרה הגמרא במונחים שבהם היא משתמשת. אך ברובד נוסף, הקושיה היא גם ברמת התוכן. ממהלך הסוגיה נראה שדבריו של רבא, הקובע כי "אין ספק מוציא מידי ודאי", נתפסים כחידוש, והגמרא מנסה לערער על חידושו ולהקשות עליו ממקורות שונים. אם אכן מדובר כאן על דין רגיל של חזקה – כיצד מטילה הגמרא ספק בקיומו של דין זה, והרי חזקה היא דין ידוע ומוסכם בכל רחבי הש"ס?

הראשונים מבארים שלא מדובר בסוגייתנו בספק שקול, אלא ב"ספק הרגיל", דהיינו ספק הנוטה לכיוון מסוים. כך למשל, כאשר החולדה גורדת חמץ לתוך הבית, יש סבירות גבוהה שהיא אכלה את החמץ. אף על פי כן, אין אנו מכריעים שהבית נקי

2. אמנם תוספות רבנו פרץ בסוגייתנו (ד"ה וקאתי ספק) ערך השוואה גם לסוגיה במסכת יבמות, ואכן דבריו תמוהים וצריכים עיון מראשיתם ועד סופם, עי"ש.

מחמץ, כיוון שבשלב הראשון הוחזק בוודאות חמץ בבית, ואין ספק מוציא מידי ודאי. כך מבארים זאת התוספות:

”אימר אכלתיה עדיף משאר ספיקות, דספק הרגיל הוא וקרוב לודאי, ותדע דאפילו מידי ודאי בעי למימר שיוצא זה הספק” (תוספות פסחים ט. ד”ה ואם תמצא לומר).

”ספק הרגיל” הוא במילים אחרות מצב של רוב. כיוון שכן, מדובר כאן למעשה במקרה של רוב מול חזקה, ורובא קובע שהחזקה גוברת על הרוב. באופן מפתיע, הראשונים על אתר אינם מעמידים את דינו של רבא במבחן ההשוואה לסוגיות אחרות. אולם, שאלת רוב מול חזקה נידונה כבר במקומות אחרים בש”ס. למעשה, שאלה זו שנויה במחלוקת תנאים. במקומות רבים בש”ס³ מבואר שחכמים ורבי מאיר נחלקו האם חוששים למיעוט או לא. חכמים סוברים שאפשר לסמוך על הרוב, גם כאשר הוא עומד מול חזקה. רבי מאיר חושש למיעוט כיוון שיש לו גיבוי של חזקה, והרוב אינו יכול להכריע את החזקה. מהו היחס בין מחלוקת התנאים הזו לבין סוגייתנו?

כדי לענות על שאלה זו, יש להגדיר באופן מדויק יותר מהו אותו ”ספק הרגיל” שעליו דיברו הראשונים. ההבנה שמדובר בספק הרגיל נמצאת כבר בדברי רש”י בהמשך הסוגיה. הגמרא בהמשך מקשה על רבא מברייתא העוסקת בחבר שמת, והשאיר אחריו ערמה של פירות. הגמרא מניחה שאנו יודעים בוודאות שנגמרה מלאכתם של הפירות, והם חייבים בתרומות ומעשרות. אולם, לא ידוע לנו האם החבר עישר את הפירות או לא. הברייתא קובעת שהפירות מותרים. לפי הבנת הגמרא זהו מקרה שבו ספק מוציא מידי ודאי, וקשה מכאן על שיטת רבא.

הגמרא מתרצת שאין כאן כל ספק, אלא ידוע לנו בוודאות שהפירות מתוקנים. הבעלים של הפירות הוא חבר, דהיינו אדם המוחזק בהקפדה על מצוות. כיוון שכן, חזקה עליו שלא הוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן, ואפשר להניח שהוא עישר את הפירות לפני מותו. רש”י מבאר את תירוץ הגמרא:

”כי היכי דפשיטא לן דטבילי מעיקרא, הכי נמי פשיטא לן דעשרינהו, ואין גמגום והילוך אחר הרוב בדבר, אלא חזקה ודאי על כל החברים” (רש”י פסחים ט. ד”ה התם ודאי וודאי).

מדברי רש”י נראה שגם בהווה אמינא, לפני שידענו על קיומה של החזקה, לא היה מדובר בספק שקול אלא ב”גמגום והילוך אחר הרוב”. מסתבר שזהו מושג מקביל

ל"ספק הרגיל", המופיע בדבריהם של ראשונים אחרים. רוב כזה אינו יכול להוציא מידי ודאי. לעומת זאת, החזקה שהחבר תיקן את הפירות גוברת על חזקת האיסור, ומצליחה להוציא מידי ודאי.

לכאורה, גם חזקת החבר היא סוג של רוב – הנחה מסוימת המתקיימת ביחס לרוב האנשים המוגדרים כחברים. מדוע רוב זה מצליח להתגבר על חזקת האיסור, בשונה מספק הרגיל שאינו גובר על החזקה? ייתכן שרש"י בא להצביע על הבדל בין רוב רגיל לבין רוב המבוסס על הערכת דרך ההתנהגות של בני אדם. הערכה כזו נחשבת כגורם בירור חזק במיוחד, ומצאנו במקומות מסוימים שחכמים סמכו עליה אף כדי להוציא ממוקף. חזקה זו נתפסת כמעין 'אנן סהדי', ויש בכוחה להוציא מידי ודאי.

ניתן להצביע על חילוק נוסף בין סוגי רוב. בשיעורים הקודמים⁵ התייחסנו לחילוק בין רוב גדול, העומד מול מיעוט שאינו מצוי, לבין רוב קטן, העומד מול מיעוט מצוי. רוב גדול, שהמיעוט העומד מולו אינו מצוי, נחשב כגורם בירור ודאי. רוב כזה מעניק לנו ודאות ביחס למציאות, ומבטל לחלוטין את קיומו של הספק. רוב קטן, שהמיעוט העומד מולו הוא מיעוט מצוי, אינו מבטל את קיומו של הספק. מותר לסמוך על הרוב הזה ולנהוג על פיו, אך מבחינה עקרונית הספק עומד בעינו. כאשר רש"י מדבר על "גמגום והילוך אחר הרוב", ייתכן שכוונתו לרוב מסוג זה, העומד מול מיעוט מצוי.

באיזה סוג של רוב נחלקו חכמים ורבי מאיר? התוספות במסכת בכורות (כ: ד"ה חלב) סברו שחכמים ורבי מאיר נחלקו רק במקרה שבו המיעוט הוא מצוי. כאשר המיעוט אינו מצוי – גם רבי מאיר מודה שאפשר לסמוך על הרוב, אפילו כנגד חזקה. ניתן להבין בשונה מהתוספות, שמחלוקת התנאים היא דווקא במקרה שבו המיעוט אינו מצוי. כאשר הרוב עומד מול מיעוט מצוי – גם חכמים עשויים להודות שהרוב אינו גובר על החזקה. כך ניתן להסביר את חידושו של רבא בסוגייתנו, לפי ההבנה שמדובר כאן על רוב עם מיעוט מצוי.

מסברה, האפשרות לחלק בין סוגים שונים של רוב בעניין זה, עשויה להיות תלויה בהבנת האופן שבו רוב גובר על חזקה. ניתן להבין ששני גורמי הבירור – הרוב והחזקה -- מתנגשים ביניהם, וחכמים קבעו שרוב הוא גורם חזק יותר, והוא גובר על החזקה⁶. הבנה אחרת גורסת שכלל אין כאן התנגשות. חזקה איננה גורם בירור, אלא היא כלי

4 עיין למשל כתובות י. "חזקה אין אדם טורח בסעודה ומכסידה".

5 לעיל בשיעור בעניין נאמנות על בדיקת חמץ, עמ' 65.

6 כך משתמע בתוספות חולין יא. ד"ה מנא הא מילתא.

שנועד להכריע ספקות שאי אפשר לבררם בדרך אחרת. כאשר יש רוב – זהו ספק שניתן לביטול, ולכן אין כל צורך להזדקק לחזקה, ואפשר להכריע על פי הרוב.

לפי ההבנה השנייה, קל להסביר את החילוק שהצלענו בין מיעוט מצוי לבין מיעוט שאינו מצוי. כאשר המיעוט אינו מצוי – הרוב מכריע את הספק, ולכן אין צורך בחזקה, כפי שביארנו. כאשר המיעוט מצוי – אמנם יש לנו רוב, אך מבחינה עקרונית המצב עדיין מוגדר כספק. במצב כזה באה החזקה ומכריעה את הספק, והרוב אינו מצליח לגבור עליה. לעומת זאת, לפי ההבנה שתמיד מדובר על התנגשות בין הרוב לבין החזקה, אין חילוק מהותי בין הסוגים השונים של הרוב, וייתכן בהחלט שהרוב תמיד יגבר על החזקה.

חזקה בספק דרבנן

ההסבר שהצענו עד כה אפשרי, אך עדיין קשה להבין מדוע בחרה הגמרא להשתמש במונח החריג "אין ספק מוציא מידי ודאי", ולא השתמשה במושגים המוכרים – רוב וחזקה. ניתן להציע הסבר אחר לסוגיה, שלפיו לא מדובר בסוגיה ב"ספק הרגיל", אלא בספק שקול. אף על פי כן, הייתה לנו הווה אמינא ללכת לקולא בספק זה, כיוון שהסוגיה עוסקת בדינים דרבנן. רבא מחדש שאפילו בדינים דרבנן, אין אומרים "ספק דרבנן לקולא" כנגד חזקת איסור.

הצעה זו לפירוש הסוגיה נתקלת בקושיה, הדומה לקושיה שהעלינו ביחס לפירוש הקודם. אם אכן נושא הסוגיה הוא ספק דרבנן מול חזקת איסור, מדוע משתמשת הגמרא במינוח החריג "אין ספק מוציא מידי ודאי"? כמו כן, כיצד מתעלמת הגמרא מסוגיות מפורשות העוסקות באותה השאלה בדיוק? הדיון בעניין ספק דרבנן מול חזקת איסור התעורר כבר במשנה במסכת מקוואות (פ"ב מ"ב). התנאים במשנה נחלקו בעניין אדם הטמא בטומאה דרבנן, שטבל טבילה מסופקת. חכמים סוברים שהאדם טהור מדין ספק דרבנן לקולא, ואילו רבי מאיר מחמיר על סמך חזקת הטומאה, אפילו בטומאה דרבנן. משנה זו נידונה בהרחבה בגמרא במסכת עירובין (לה-לו), ולפי ההסבר שהצענו – לא ברור מדוע הגמרא אצלנו מתעלמת מאותה הסוגיה.

הדיון בעניין ספק דרבנן מול חזקה התעורר גם בהקשר אחר, בעניין מצוות עשה. הגמרא במסכת ברכות עוסקת באדם המסופק האם קרא קריאת שמע, וכן באדם המסופק האם אמר ויציב. רב יהודה מחלק בין שני המקרים:

“אמר רב יהודה: ספק קרא קריאת שמע ספק לא קרא – אינו חוזר וקורא.
ספק אמר אמת ויצב ספק לא אמר – חוזר ואומר אמת ויצב.”

הא טעמא? קריאת שמע דרבנן, אמת ויצב דאורייתא? (ברכות כא.)

לדעת רב יהודה, רק כאשר הספק הוא ביחס למצווה דאורייתא יש לחזור ולקיים את המצווה מספק. אם המצווה היא מדרבנן, אין צורך לחזור ולקיים את המצווה, כיון שספק דרבנן לקולא. כך הוא הדין ביחס לקריאת שמע, שחיובה לדעת רב יהודה הוא מדרבנן. זאת, אף על פי שהספק עומד כנגד חזקה דמעיקרא, שלפיה האדם לא קרא קריאת שמע.

בהמשך הסוגיה מובאת דעתו של רבי אלעזר, החולק על רב יהודה:

ורבי אלעזר אמר: ספק קרא קריאת שמע ספק לא קרא – חוזר וקורא קריאת שמע.

ספק התפלל ספק לא התפלל – אינו חוזר ומתפלל. (ושם.)

רבי אלעזר מחייב לחזור ולקרוא קריאת שמע מספק. רש"י (ד"ה חוזר וקורא) מפרש שלדעת רבי אלעזר קריאת שמע היא מדאורייתא. אילו קריאת שמע הייתה מדרבנן – רבי אלעזר היה מודה לרב יהודה שאין צורך לחזור ולקרוא, כיון שספק דרבנן לקולא. ייתכן שרש"י התבסס בפירושו על המשך דבריו של רבי אלעזר, שלפיהם אין צורך לחזור ולהתפלל מספק. לדעת רש"י, הכרעה זו נובעת מכך שחיוב התפילה הוא דרבנן, וספק דרבנן לקולא אף כנגד חזקה, כפי שביארנו.

ה'פרי מגדים' (או"ח ס"ז מש"ז ס"ק א) הציע פירוש אחר לשיטת רבי אלעזר. לדעתו, גם רבי אלעזר מודה שקריאת שמע היא מדרבנן. אף על פי כן יש לחזור ולקרוא מספק, כיון שספק דרבנן לקולא אינו גובר על החזקה דמעיקרא, המכריעה שהאדם לא קרא קריאת שמע. לדעת ה'פרי מגדים' אי אפשר להביא ראיה מתפילה, כיון ששם קיים חשש ברכות לבטלה. במקום שבו חשש זה אינו קיים סובר רבי אלעזר שחזקה גוברת על ספק דרבנן, בשונה מדעת רב יהודה.

כאמור, לפי ההבנה שנושא הסוגיה הוא ספק דרבנן מזל חזקת איסור, לא ברור מדוע משתמשת הגמרא במונח 'ייחודי', ומתעלמת מסוגיות אחרות העוסקות בנושא זה. קושי נוסף ביחס להבנה זו נוגע לעצם ההנחה שהסוגיה עוסקת בדינים דרבנן בלבד. האמנם ניתן לבסס הצעה זו לאורך הסוגיה? במקרה של חולדה שגררה חמץ לתוך הבית, התשובה לכך תלויה בשאלה האם האדם ביטל את החמץ או לא. לפי אחד התירושים בתוספות (ט. ד"ה כד' [הראשון]), הסוגיה עוסקת דווקא בחמץ שלא ביטלו,

והאיסור הוא מדאורייתא. כדי לאמץ את הצעתנו יש לחלוק על תירוצ זה של התוספות, ולפרש שמדובר בסוגיה דווקא בחמץ שביטלו.

במקרה של מדורות העכ"ם מדובר לכאורה על ספק דאורייתא, שהרי אם אכן יש נפל בבית – הוא מטמא מדאורייתא. אולם, אין לראות בכך סתירה להצעתנו. אמנם הטומאה היא מדאורייתא, אך מדין תורה בלבד לא היה צורך לחשוש לטומאה זו, ואפשר היה להקל ללא בדיקה. חכמים הם שגזרו טומאה על הבית מחמת החשש, ולכן בשורה התחתונה אפשר לראות גם את הדין של מדורות העכ"ם כדין דרבנן.

רבנו דוד (ד"ה טעמא) מתייחס להבנה שהסוגיה עוסקת בספק דרבנן, אך דוחה אותה על הסף. אחת הראיות שהוא מביא כנגד פירוש זה (בד"ה אמר רבי זירא) היא מהמקרה של חבר שמת, והותיר אחריו ערמה של פירות. ההבנה הפשוטה היא שפירות אלה חייבים בתרומות ומעשרות מדאורייתא, ויש כאן ספק בדין תורה.

כדי לדחות את הראיה משם, יש לברר מהו פירוש המילה "פירות". אם הכוונה לכל סוגי התבואה – זוהי אכן ראיה חזקה לכך שהסוגיה עוסקת גם בדינים דאורייתא. אולם, ניתן לפרש שהכוונה אך ורק לפירות האילן. החיוב של פירות האילן בתרומות ומעשרות שנוי במחלוקת ראשונים. לדעת הרמב"ם (הל' מעשר שני ונטע רבעי פ"א ה"ג), פירות האילן חייבים במעשרות מדאורייתא. הראב"ד בהשגותיו על אתר סובר שהחיוב בפירות האילן הוא מדרבנן, ומדאורייתא החיוב הוא רק בדגן, תירוש ויצהר. בדעה זו אוחזים רוב הראשונים⁷. לפי הראשונים האלה, נוכל לפרש שגם המקרה של חבר שמת עוסק בדין דרבנן, ובכך ליישב את קושייתו של רבנו דוד.

הקושי מתגבר כאשר מנסים ליישם את ההצעה הנ"ל בהמשך הסוגיה. הגמרא מקשה על רבא מברייתא, העוסקת במקרה של "שפחתו של מציק". הברייתא מספרת על שפחה שהטילה נפל לבור, ובא כהן והציץ לתוך הבור. חכמים טיהרו את הכהן, כיוון שבעלי חיים מצויים בתוך הבור, ואפשר לתלות בכך שהם אכלו את הנפל לפני בוא הכהן. מכאן מקשה הגמרא על רבא, הסובר שספק אינו מוציא מידי ודאי.

במקרה זה פשוט לכאורה שמדובר על דין דאורייתא, שהרי הנפל ודאי הושלך לתוך הבור, והוא מטמא מן התורה. הראשונים על אתר התלבטו בשאלה האם השפחה הטילה את הנפל של עצמה או של גברתה (תוספות ד"ה בשפחתו). אם נפרש שמדובר

7 עיין רש"י ברכות לו. ד"ה גבי מעשר, בכורות נד. ד"ה הני, תוספות ראש השנה יב. ד"ה תנא דרבנן. בכיוון נוסף אפשר לומר שמדובר בסוגיה בתרומה בזמן הזה, והגמרא סוברת כמאן דאמר תרומה בזמן הזה דרבנן – עיין כתובות כה, רמב"ם הל' תרומות פ"א הכ"ו, שר"ע י"ד של"א, א-ב וביאור הגר"א שם.

בנפל של השפחה עצמה, ניתן אולי להציע שנפל של שפחה כנענית אינו מטמא באוהל מדאורייתא, אלא מדרבנן בלבד. אך אין כל מקור להצעה זו, וראשונים רבים חלקו עליה באופן מפורש. כמו כן, הסוגיה המקבילה במסכת נידה (טו:) מיישמת את העיקרון "אין ספק מוציא מידי ודאי" ביחס למקרה נוסף של ספק בטומאת נידה, ושם נראה פשוט שמדובר על דין דאורייתא. לאור הראיות האלה נראה שיש לדחות את ההצעה שהסוגיה עוסקת בספק דרבנן מול חזקה, ולחפש דרך אחרת לפירוש הסוגיה.

ספק המבוסס על השערה

כפי שצינו מספר פעמים במהלך השיעור, אחד הקשיים המרכזיים בסוגיה הוא העובדה שהגמרא משתמשת במינוח חריג, ואינה מזכירה מונחים המוכרים לנו מסוגיות אחרות. כדי ליישב קושי זה, ניתן להצביע על מאפיין המייחד את המקרים בסוגייתנו לעומת מקרים אחרים. בכל המקרים בסוגיה, הספק אינו מבוסס על מסגרת עובדתית ברורה. לא הייתה שום התרחשות אשר עוררה אצלנו את הספק. הספקות בסוגיה נוצרו בדרך של הפרחת השערות לגבי מה שקרה, ללא כל בסיס עובדתי.

במקרה הראשון בסוגיה, ראינו את החולדה נכנסת לבית עם החמץ. אולם, לא קרה דבר העשוי לגרום לנו להסתפק שמא החולדה אכלה את החמץ. זהו ספק שאנו בודים מליבנו, והוא מבוסס על השערה בלבד ולא על עובדות מוצקות. רבא קובע שספק כזה אינו מועיל, והוא אינו יכול להוציא מידי ודאי. זאת בשונה מספקות אחרים, כגון במקרה של אדם שטבל במקווה, ויש ספק האם המקווה כשר או לא. במקרה כזה בוודאי התרחשה טבילה, ויש אירוע מוחשי המעורר אצלנו את הספק האם הייתה זו טבילה כשרה או לא. זהו מקרה רגיל של ספק, ויש להכריע אותו לפי כללי ספקות המוכרים לנו מסוגיות אחרות. כללים אלה אינם בהכרח ניתנים ליישום בסוגייתנו, העוסקת בספקות בעלי אופי שונה.⁸

הסבר זה עונה על השאלה מדוע הגמרא השתמשה במינוח חריג. אולם, עדיין קשה להבין מדוע הגמרא מתלבטת האם לקבל את חידושו של רבא, ומקשה עליו ממקורות שונים. אם אכן הסוגיה עוסקת בספקות שאין להם בסיס עובדתי – נראה פשוט מסברה שאי אפשר להקל בספקות כאלה. דינו של רבא, לפי הבנה זו, פשוט אף יותר משאר דיני ספקות הנידונים ברחבי הש"ס!

⁸ ייתכן שקיים מאפיין ייחודי נוסף לספקות שבסוגיה. אין מדובר בספקות נקודתיים, שהתעוררו ביחס למקרה מסוים, אלא בספקות המתקיימים באופן מתמיד במערכת הנתונה. יש לבחון האם הסבר זה מתאים לכל המקרים שבסוגיה.

ניתן להצביע על מאפיין נוסף המייחד את סוגייתנו, לפחות בחלק מהמקרים. לא רק ה"ספק" בסוגייתנו שונה מהספקות הנידונים בסוגיות אחרות, אלא גם ה"ודאי" הוא בעל אופי שונה. הידיעה הוודאית כאן גם היא איננה מבוססת על עובדות מוצקות, אלא על השערה. כך למשל, אין אנו יודעים בוודאות שיש ולד במדורות העכ"ר¹, אלא אנו מניחים שכך הוא המצב. בדומה לכך, גם פירותיו של החבר שמת – אין אנו יודעים בוודאות שהם חייבים בתרומות ומעשרות, אלא אנו מניחים שנגמרה מלאכתן. לפי זה, רבא בא לחדש שספק המבוסס על השערה אינו יכול להוציא מידי ודאי, גם אם ה"ודאי" עצמו מבוסס אף הוא, ברמה מסוימת, על השערה.

על כל פנים, הסבר זה אינו עונה באופן מלא על שאלתנו, כיוון שלא ניתן ליישמו בכל המקרים שבסוגיה. בשורה התחתונה, ניצבת בפנינו סוגיה עמומה, וקשה למצוא פירוש ברור המיישב את הסוגיה באופן המתקבל על הדעת.

בדיקת חמץ במקום שהתנקה

לסיום השיעור נתייחס לעניין נוסף, העולה מתוך סוגייתנו כבדרך אגב. הזכרנו לעיל את תירוצו של רבי זירא ביחס למקרה שבו ראינו חולדה המכניסה חמץ לבית. רבי זירא הסביר שהחולדה איננה אוכלת את כל הלחם אלא משיירת ממנו, ולכן הבית חייב בבדיקה. מתוך דבריו ניתן לדייק, שאילו היה ידוע לנו שהחולדה אוכלת את כל הלחם – היינו פוטרם את הבית מבדיקה. מקרה זה דומה למקרה של חצר שמצויים בה עורבים, המופיע לעיל בפרקנו:

(פסחים ח.)

"חצר אינה צריכה בדיקה, מפני שהעורבין מצויין שם"

החצר שבה עוסקת הגמרא היא מקום שמכניסים לתוכו חמץ. אף על פי כן החצר פטורה מבדיקה, כיוון שהעורבים מצויים בתוכה, ומן הסתם הם אכלו את כל החמץ שנותר בחצר.

האם ניתן ליישם דין זה גם ביחס למקומות המתנקים בידי אדם? הראב"ן עסק בשאלה זו. לדעת הראב"ן, גם אם האדם ניקה את ביתו לפני הפסח – ניקיון זה אינו פוטר אותו מלקיים את התקנה של בדיקת חמץ במועדה, בליל י"ד בניסן:

"בני אדם המטאטאין ומכבדין את חדריהן ואת עליותיהן בי"ב או בי"ג בניסן, ועם כיבדן בודקין אותן מחמץ ומשמרין שלא להכניס שם שוב חמץ – אף על פי כן צריכין לבדוקן אור י"ד"
(ראב"ן סי' ז).