

אזהלי יעקב

חידושים וביאורים בהלכות פסח
בשולחן ערוך רבינו הזקן



מתוך שיעורי
הרב יעקב שזויכה שליט"א

שנמסרו בישיבת
תומכי תמימים ליובאוויטש המרכזית
כפר חב"ד

פתח דבר

בשבח והודאה להשם יתברך על כל הטוב אשר גמלנו, הנני מתכבד להגיש את הספר "אוהלי יעקב" - ביאורים וחידושים על הלכות פסח בשולחן ערוך כ"ק אדמו"ר הזקן, ומצורף לזה קונטרס בענייני מכירת חמץ, סדרה והשתלשלותה.

הספר כולו הינו מתוך שיעורים שזכיתי למסור בפני תלמידים מקשיבים בישיבת "תומכי תמימים - ליובאוויטש" המרכזית בכפר חב"ד במשך השנים.

זכות מיוחדת נפלה בחלקי בקיץ שנת תנש"א, כאשר זכיתי לקבל את הסכמתו וברכתו של כבוד קדושת אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע להצעה למסור שיעורים בישיבת "תומכי תמימים - ליובאוויטש" המרכזית בלוד. מני אז, נתונה בידי הזכות הגדולה להרביץ תורה בקרב תלמידי הישיבה במסכתות הנלמדות בה - תחילה, מחודש אלול של אותה שנה, בפני התלמידים הצעירים, ומאלול תשנ"ט ואילך, בפני תלמידי הישיבה הגבוהה בתומכי תמימים שבכפר חב"ד. מתוך הודיה לה' יתברך על העבר ובבקשה ותפילה על העתיד שאזכה להמשיך במלאכת הקודש.

הספר כולו נלקט ונערך מתוך השיעורים על ידי בני חביבי החתן הרה"ת יוסף יצחק שיחי', אשר השקיע מזמנו וכוחותיו לערוך את הדברים בבהירות ובסדר נכון ותודתי והערכתי העמוקה נתונה לו.

על סדר עריכת הדברים ותוכן הספר - יעמוד בני במבוא דלקמן.

קראתי את שם הספר "אוהלי יעקב", ובכך רמזתי אף לשמו של אבי מורי, ר' אליהו בן יעקב ע"ה, רחים ומוקיר רבנן, ירא שמים מרבים אשר הנחני בדרך אמת והרבצת התורה. נתבקש לישיבה של מעלה ביום ז"ך טבת אשתקד. יהיה הספר לעילוי נשמתו ולעילוי נשמת חותני הגה"ח הרב חיים שמעון גד בן יוסף רחמים ע"ה אליטוב שסייע ותמך ללא הרף בהרבצת התורה ונלב"ע ביום ג' בשבט תשפ"ג.

בחסד השי"ת, הספר נערך ויוצא לאור לרגל שמחת לבבנו בנישואי בנו עורך הספר, החתן הרה"ת יוסף יצחק שיחי', עם ב"ג הכלה המהוללה מרת שטערנא שרה תחי' בת למחותננו היקרים הרב אהרן ומרת נחמה שיחיו למשפחת קטורזה, שלוחי כ"ק אדמו"ר זי"ע בעיר וינה, אוסטריה.

יהי רצון מלפני אבינו שבשמים שלא תצא חלילה תקלה או מכשול מתחת ידינו, וחפץ ה' בידינו יצליח להגדיל תורה ולהאדירה. יברך ה' אותי ואת עזרתי בחיים, מרת שיינא שטערנא שרה תחי', באריכות ימים ושנים טובות, בבריאות איתנה ונהורא מעליא, ושנזכה יחדיו לרוות רוב נחת דקדושה מכל בני

משפחתנו שיחיו, ונהיה אנחנו וצאצאינו כולנו יודעי שמו יתברך ולומדי תורתו לשמה.

וכן יהי רצון מלפניו יתברך להאריך את ימיהם ושנותיהם בטוב ובבריאות נכונה של אמי מורתי מרת מרים שוויכה תחי' וחמותי מרת מזל אליטוב תחי' וירווי רוב נחת מכל צאצאיהם.

הא-ל הטוב הוא יתברך, יזכנו אשר במהרה נשוב לראות באור פני מלך חיים, ומשמחה זו נלך לשמחה האמיתית בגאולה האמיתית והשלימה, "ושמחת עולם על ראשם".

יעקב שוויכה

י"א באדר תשפ"ה

נחלת הר חב"ד. ארץ הקודש

מבוא

בשבח והודיה לה' יתברך הנני זוכה לברך על המוגמר ולהוציא לאור עולם משיעורי אבי שליט"א על הלכות הפסח לשולחן ערוך רבינו הזקן. ספר זה הינו הראשון מתוך ספרים של חידושים וביאורים על שולחן ערוך רבינו הזקן (ובפרט על הלכות שבת), על הרמב"ם ולקוטי שיחות כ"ק אדמו"ר זי"ע. חשוב להדגיש שאבי לא עבר על החומרים, וכלל הנכתב בהם על אחריותי בלבד – בהבנת הדברים, עריכתם ובצורת הגשתם; כך שאם תמצא משוגה – תיתלה השגגה בי. כמו כן חשוב לי להודות לתמימים אשר סייעו בידי במלאכה, ובפרט לת' דב בעריש שיחי' קוק שהמציא בידי הקלטות מהשיעורים על מסכת פסחים.



יש החושבים שישנם במעיני התורה ותופשיה שני סוגים אשר לא קרבה משנתם זה אל זה, הן במשנת לימודם והן בהילוכם ושיגם בה. ישנם בלומדי התורה כאלו הלומדים שעיקר התמקדותם בספרי הלכה, שו"ת ופוסקים, וישנם אלו שעיקר התמקדותם בעומק סברות הש"ס, ראשונים ואחרונים, הגדרות וחילוקים. אלו הטועים והמחלקים חלוקה מוחלטת שכזו, מוסיפים בחלוקתם נדבך נוסף, וקובעים שאין אלו הראשונים הלומדי הלכה לומדים בדרכי החשיבה של לומדי הש"ס, ושאלו האחרונים לומדי הש"ס אינם מבינים בהלכה ובדרכי פסיקתה.

אמנם, כמובן וכפשוט שליבה ועמידתה של ההלכה הינה הש"ס והראשונים, כאשר לימודה ופסיקתה של ההלכה דורשת הבנה עמוקה של הש"ס, הראשונים וסברותיהם, האחרונים וחילוקיהם. היות וסוף סוף שולחן ערוך ופוסקים אינם אלא מסכמי ההלכה, ולימודם כראוי אינו אלא לאחר הבנה היטב בסברות חז"ל ועומק דברי הראשונים, ומפלפול בדבריהם. בנוסף להבנת עומק ההלכה – הנה מקרים חדשים אשר לא נידונו בפירוש בספרי הפוסקים מחייבים חזרה למקורות בש"ס. רק מי שמיומן בניתוח סוגיות, בהבנת דברי הראשונים ובדרכי הפלפול יכול להשוות בין המקרים אשר נידונו בגמרא לבין שאלה חדשה, ולהסיק מסקנות הלכתיות נכונות.

מן הראוי יהיה לציין שנכון אמנם ולפסיקת הלכה למעשה נדרשים למדני הש"ס והפוסקים לכללים מסויימים ממסורת הפסיקה, ובנוסף מחוייבים הם בהגיעם לפסיקת ההלכה אף להבין את המציאות המעשית עליה חלה ההלכה – ולכך צריך ללמוד ולהסתגל. אך עם זאת, אף לימוד העיון לכשעצמו ללא הכרת עולם ההלכה – חסר יהיה בשלימותו ובהבנתו. כאשר הלומד מכיר את האופן בו הוכרעה הלכה, הוא יכול להבין טוב יותר מדוע סברה מסוימת התקבלה ואחרת נדחתה ומהן משקלן של דעות שונות.

מלבד הפרטים המובנים יתירה – אף הכללות שלימה יוותר בידיעת ההלכה: ידיעת ההלכה מאפשרת ללומד לראות כיצד סוגיות שונות משתלבות זו בזו, וכיצד הכרעות בסוגיה אחת משפיעות על סוגיות אחרות. בנוסף לכל המעלות האמורות – הכל אשר לכל, הלימוד והעיון בש"ס תכליתו העיקרית היא לדעת את "דבר ה' זו הלכה".

נמצא הדבר אם כן, שהמחשבה התלמודית והפסיקה ההלכתית – חד המה, והרוצה לתפוס את החכמה האלוקית לאמיתו – יידרש בלימודו את התורה להסתגל לדרכיה ונתיבותיה השונים, אשר מכולם ביחד ניתן להגיע ולהרוות צימאוננו ממי הדעת הטהור.



נכונים הדברים שבעתיים בעיון בשולחן ערוך רבינו הזקן. אין אנו יכולים לעמוד על שיטת לימודו של רבינו הזקן, אשר גבהו דרכיו מדרכינו. אך מעיון קל בהלכות רבינו ניתן לראות את גודל דיוקו ולשונות הזהב, כאשר מכל תג ואות ניתן ללמוד חידושים נפלאים ולדקדק הבנות שונות הלכה למעשה. לצד גודל העומק והדקדוק – בולטת הבהירות בה מוצגים הדינים וסידורם דבר דבור על אפניו. ועל הדברים הידועים אין צורך להאריך והמפורסמות אין צריך ראיה, ובפרט שכאמור קטנים אנו למול עוצם דבריו.

למול גדולת דברי רבינו בהלכותיו – תמה רבות כ"ק אדמו"ר זי"ע מדוע לא מעיינים כראוי בשולחן רבינו, ותבע ברבים משיחותיו ואגרותיו לדקדק בהלכותיו, תוך הבטחה אשר "כשילמדו את הספרים בנגלה של אדה"ז ימצאו ריבוי חידושים" (ש"פ תשא תשל"ה). ואף הטיל כ"ק אדמו"ר בדבריו שם "גזירה חדשה" (כלשונו הק') – ללמוד את ספרי רבינו הזקן בנגלה בקביעות. ועוד לימדנו כ"ק אדמו"ר, שבלמוד הלכות שולחן ערוך רבינו הזקן מתווספת המעלה בלימוד הלכות בטעמיהן, שרק על ידי לימודן

"נשלל העניין דמבלי עולם" הקיים בלימוד הלכות ללא טעמיהן (ליל ג' דסוכות תשמ"ג).

ומלימוד למעשה - תבע כ"ק אדמו"ר שלומדי שולחן ערוך רבינו הזקן יעסקו בכתיבת חידושים והערות בהלכותיו. ומצינו באגרותיו הק' עידוד רב והודאה לעושים זאת; ונפלאים ביטוייו של כ"ק אדמו"ר באיזהו מקומן בכך, וכפי שמצינו באג"ק שכתב: "במ"ש בענין הערותיו בשו"ע רבינו הזקן, הנה אם יש אצלו עוד איזה הערות אתענג לקבל גם אותם" (ח"ו ע' קכ"ח).

ריבוי ביאורים ביאר כ"ק אדמו"ר בשולחן רבינו, אשר בהם הפליא בכמות העניינים שניתן לחדש וללמוד מדקדוק בלשונות רבינו, "שיש ללמוד ולדייק בכל תיבה ותיבה, סדר העניינים וכו' (ש"פ שמיני תשמ"ה), ובפעמים שונות אף פירט כ"ק אדמו"ר למעשה, שישנם "חידושים עצומים בשו"ע של אדמו"ר הזקן, שכשמתבוננים רואים זאת על כל צעד וצעד. בפרט זה עוד יותר מודגש כשאדמו"ר הזקן מביא לשון של מישהו שקדמו ומוסיף או משנה בזה, עאכו"כ שזה מודגש בשו"ע אדמו"ר הזקן כשהוא מביא את לשון השו"ע של המחבר ובזה יש שינוי או הוספה" (יו"ד שבט תשכ"ח). ובשיחות רבות ביאר כ"ק אדמו"ר חידושים רבים על מילה אחת ששינה או החסיר רבינו בלשונו הזהב. ולהאריך בכך ניתן עוד ועוד, והספרים מלאים בדבר זה.

אם כן, לגלות את מסתר צפונותיו של שולחן ערוך רבינו הזקן - שומה עלינו ראשית כל לדעת את דרכי העיון בשולחנו. כאמור, לשלימות הלימוד בדבר ה' זו הלכה נדרש אף הכרה בדרכי החשיבה התלמודית, ולצד השימוש בכללי הפסיקה ודרכי ההלכה. חשובים הדברים ביתר שאת בלימוד שולחן רבינו, שמניסוח הדברים, הצגתם וסידורם ניתן להעמיד הן תילי תילים של הלכות והן לחדש עומקים נפלאים בסברות הש"ס והראשונים - מקורותיהם של ההלכות.



ובכך ניתן לומר מיוחדים השיעורים של אבי שליט"א המודפסים בספר זה: כלל הביאורים המתחדשים בשיעורים אלו הינם ביאורים אשר מקומם יאה להם מצד הבנתם מתוך סוגיות הש"ס והראשונים, אשר נלמדים בין כותלי הישיבה בזמני מסירת השיעורים. מהלימוד לעומק בסברות הגמ' ניתן להבין כיצד רבינו הזקן למד סוגיות שונות בש"ס באור חדש ומחודש.

חידושים וביאורים נוספים בשיעורים המודפסים בספר הולדתם מהצד הנוסף האמור לעיל: בעיון לעומק בשולחן רבינו יש לזכור את מטרת כתיבתו – לשמש שולחן ערוך לידע את המעשה אשר יעשו עם ה'. בעיון בשולחן רבינו תוך הכרת דרכי פסיקתו ושיטת הבאת דבריו בהלכות השונות – ניתן לפתור תמיהות שונות העולות אצל הלומדים, ולחדש חידושים מדרכו הק'.

ערוכה לפנינו סוגיה ארוכה אשר ניתן לראות בה את האמור: בסימן ט' בספר יוצע כלל ויסוד בהבאת שיטות הפוסקים בשולחן ערוך רבינו הזקן, כלל שלאורו מבוארים בדרך אפשר צ"ע שונים בדברי רבינו. וזאת שמהתבוננות בהלכות שונות בשולחן רבינו נראה שמדייק להביא רק דעות שיש בהן צורך מעשי להלכה, או דעות המבארות שיטה שהיא להלכה – ולא מביא רבינו דעות לשם פירוט וסקירה גרידא של הדעות השונות. היות וכאמור – עבודתו של רבינו בשולחן היא להוות שולחן הערוך הלכה למעשה.

בהבנת יסוד זה לאשורו מבוארים על נקל שלוש סתירות חמורות אשר מקשים הלומדים בדבריו, כאשר עיני הלומד תחזינה מישרים. וכאשר באים להבנת דברי רבינו על סידורם – ניתן לבוא ולעיין ביסודותיו ובטעמיו, ולגלות עומק לשונותיו, אשר מהם מוצגים בס"ד לקמן.

שיטה זו לעיין בסדר הבאת דברי רבינו מבארת לנו סוגיות רבות נוספות. כך למשל בשער השני בקונטרס על מכירת החמץ ניתן להבין בדרך אפשר את טעמי חזרותיו של רבינו הזקן בסדר מכירת החמץ על האמור בשולחן, ביאור העולה בקנה אחד באופן נפלא אף עם הלכות חמורות שונות בשולחן רבינו שהשאירו הלומדים בצ"ע, ומתוך חיבור הביאורים עולים מאליהם חידושים שונים בנידונים רבים.

אף דקדוק בלשונותיו של רבינו מעלים חידושים נפלאים, ולא רק בלשונותיו בהלכה וטעמיה, אלא אף בלשונותיו בציוני המראי מקומות אשר נכתבו על ידו ניתן להעמיד הלכות רבות ועומקים עצומים. כך למשל ניתן לראות בסימן י' בספר, כיצד מציוני רבינו הזקן לסוגיות הש"ס ניתן להבין חידושים של רבינו הלכה למעשה בגדרי איסורי גניבה ו'לא תחמוד', כאשר מהצגתם מתבארים כאילו בדרך אגב סוגיות חמורות בש"ס.

עבודתי בספר היתה ללקט מתוך השיעורים השונים את הביאורים בשולחן רבינו, ולערכם כסוגיות המוצגות לפי סדר הדינים כפי שהם בהלכות פסח שבשולחן רבינו. תודתי נתונה לאבי על רשותו לכך. וזאת למודעי; בסתם ציונים לגמ' ומפרשיה – הכוונה לגמ' דפסחים. בציונים לרמב"ם – הכוונה להלכות חמץ ומצה. סתם שו"ע הוא שולחן רבינו הזקן, אלא אם כן צויין אחרת.

וכצאתי מן הקודש – אסיים בלשון כ"ק אדמו"ר (אג"ק חכ"ה ע' קצ"ד): "ויהי רצון אשר תורת רבנו הזקן בעל התניא – (פוסק בנסתר דתורה) – והשו"ע – (פוסק בנגלה דתורה), תאיר דרכנו ודרך כל אחד ואחת מעמנו בני ישראל, כל אחד אשר בשם ישראל יכונה, ללכת דרכו בחיים כהתחלת (ויסוד קיום כל) השולחן ערוך: עז כנמר וקל כנשר רץ כצבי וגבור כארי לעשות רצון אביך שבשמים".

יוסף יצחק שוויכה

מפתח עניינים

חידושים וביאורים בהלכות פסח

- א. בגדר תקנת בדיקת חמץ וטעמיה כא
- ב. זמנה של בדיקת חמץ – תחילתה וסיומה לא
- ג. בגדר מצוות תשביתו לג
- ד. זמנה של מצוות תשביתו – תחילתה וסיומה מ
- ה. גדר פירושי חמץ ודיניו; במהות דין חצי שיעור מז
- ו. גדרי הספקות בחששות גרירת חמץ נז
- ז. גדרי תולין בספיקות ובבדיקת חמץ סז
- ח. בדני ספק וודאי בחזקת בדוק עז
- ט. דרכו של רבינו בהבאת שיטות בשולחנו; פג
- ובו יישוב ג' תמיהות בהלכות פסח
- י. שיטת רבינו בגזל ע"מ לשלם והמסתעף צט
- יא. שיטת רבינו במוכר חמצו לאחר זמן האיסור קיח
- יב. בדין כוונה לשמה בעשיית מצה קכה

מכירת חמץ: השתלשלותה, יסודותיה וקנייניה

- שער א' – השתלשלות מכירת החמץ מחז"ל עד לרבינו הזקן קלג
- שער ב' – שיטת רבינו הזקן בבעלות חמץ בפסח וביאור דבריו בסדר מכירת חמץ קמא
- שער ג' – סוגי הקניינים במכירת חמץ קנה
- שער ד' – מתנה ע"מ להחזיר בחמץ קסז
- שער ה' – מנהג חב"ד ושיטת כ"ק אדמו"ר במתנה ע"מ להחזיר קעג

תוכן עניינים

חידושים וביאורים בהלכות פסח

א. בגדר תקנת בדיקת חמץ וטעמיה:

סוגיית בדיקת חמץ עומדת בפתחה של מסכת פסחים ומהווה יסוד מרכזי בהלכות הפסח. מן התורה, חובת השבתת החמץ יכולה להתקיים על ידי ביטול החמץ בלבד, אולם חכמים תיקנו שיש צורך גם בבדיקה וכביעור בפועל.

בסוגיה זו נעמוד על חידושו המיוחד והכפול של רבינו הזקן בהגדרת התקנה שביטול אינו מועיל כלל מדרבנן, ועל האופן בו הוא מאחד את שני הטעמים המרכזיים שהובאו בראשונים – החשש שמא לא יבטל בלב שלם והחשש שמא יבוא לאכלו.

נעמוד על המקורות והראיות לשיטתו, נראה כיצד שני הטעמים משלימים זה את זה ונצרכים יחד להבנת גדר התקנה, הבנה המשליכה על דינים שונים בהלכות בדיקת חמץ.

ב. זמנה של בדיקת חמץ – תחילתה וסיומה:

את זמן בדיקת חמץ קבעו חכמים לתחילת ליל י"ד בניסן. בטעמי זמן זה הגמרא מעלה אפשרויות שונות, כאשר המסקנה היא מצד שני טעמים: מצד איכות הבדיקה – "אור הנר יפה לבדיקה"; ומצד זמינות יכולת הבדיקה – "בשעה שבני אדם מצויין בבתיהם".

בביאור ופסיקת הלכה זו רבינו הזקן הולך בעיקר בשיטת הט"ז, אך עם חידושים והדגשים שונים בטעמים האמורים ובסיום חלות זמן הבדיקה.

ג. בגדר מצוות תשבתו:

מצוות תשבתו היא אחת ממצוות הפסח, כאשר יסודותיה, גדריה והלכותיה תופסים חלק ניכר בהלכותיה.

חקירת המנחת חינוך בגדר המצווה – האם היא מחייבת פעולה מעשית של ביעור (קום ועשה), או שמא די בתוצאה של העדר חמץ (שב ואל תעשה), פתחה פתח להבנה מעמיקה של המצווה, כאשר השלכותיה נוגעות למגוון רחב של דינים, החל מזמן קיום המצווה, דרך שאלת הכוונה בקיומה ועד לאופן ביעור החמץ בפועל.

בסימן זה נסקור חקירה זו וקושיות העולות על דרכו של המנחת חינוך, נציע בדרך אפשר את שיטת רבינו הזקן בסוגיה ונראה כיצד היא שופכת אור חדש על הבנת גדר המצווה – הבנה מחודשת המשלבת בין פעולת המצווה לתוצאתה והמבארת את כלל התמיהות בסוגיה.

ד. זמנה של מצוות תשבתו – תחילתה וסיומה:

סוגיית ביעור חמץ לפסח היא מהסוגיות המרכזיות בהלכות החג – ובה נפגשים כמה חיובים: מצוות עשה של "תשבתו", ואיסורי "בל יראה" ו"בל ימצא".

סוגיה זו דנה בזמני חלותם של מצוות אלו ובשאלה המעשית של היחס בין מצוות תשביתו למצוות האחרות. תוך עיון בשיטת רבינו הזקן לאחר לימוד דברי הראשונים והאחרונים, מתבררים גדרי המצווה וייחודה – הן מצד שני טעמי זמן חלותה והן מצד אופן קיומה, אחר העיון בלשונו הזהב של רבינו הזקן הלכה למעשה.

ה. גדר פירורי חמץ ודיניו ; במהות דין חצי שיעור :

בירור גדר פירורי חמץ בפסח נוגע לשאלות הלכתיות מעשיות שונות. נחלקו הפוסקים בגדר "פירורין לא חשיבי" המוזכר בגמ' – האם הכוונה דווקא לחתיכות הפחותות מכזית, או שמא גם חתיכות גדולות יותר עשויות להיחשב כפירורים בנסיבות מסוימות. שאלה זו משליכה על חובת הבדיקה והביעור של פירורי החמץ, היות שנפסק להלכה שיש לבער פירורים מדרבנן.

בסימן זה נעיין בשיטת רבינו הזקן בסוגיה זו. מסוגיה זו נעמוד על בירור דין חצי שיעור האסור מן התורה, בטעמי החכם צבי ובשיטת רבינו הזקן בדבריו כפי שביארו כ"ק אדמו"ר זי"ע.

מבירור והבנת היסוד שייסד כ"ק אדמו"ר בהבנת מהות חצי שיעור ניתן להשליך על סוגיות שונות.

ו. גדרי הספקות בחששות גרירת חמץ :

האחרונים נחלקו בהבנת הסוגיה בפסחים בעניין חשש גרירת חמץ על ידי חולדה, ובמשמעות טעם המשנה "אין לדבר סוף".

רבינו הזקן האיר את הסוגיה באור חדש, בבארו שיש לחלק בין דין מקום שכבר נבדק, שבו אנו מעמידים אותו בחזקת בדוק ולא חוששים לספקות, לבין מקום שטרם נבדק, שבו אפילו ספק ספיקא אינו מועיל לפטור מבדיקה.

לצד ביאור זאת, נבאר את חידושו של רבינו בעניין תקנת חכמים להצניע את החמץ שנמצא בבדיקה, ואת הטעם לכך שתקנה זו אינה סותרת את הכלל שאין חוששים לגרירת חולדה. תוך השוואת שיטת רבינו הזקן לשיטות האחרונים, ניתן לראות כיצד שיטתו של רבינו מתיישבת בפשטות עם לשונות המשנה והגמרא.

ז. גדרי תולין בספיקות ובבדיקת חמץ :

סוגיית "שני שבילין" והשוואתו לדין של ספק מיקום החמץ בשני בתים בדוקים נוגע לשאלות שונות בהלכה: כיצד ניתן לנהוג במקרה שידוע שישנו חמץ באחד משני מקומות אך לא ידוע באיזה מהם, האם וכיצד משתנה ההלכה כאשר ביטלו את החמץ, והאם יש הבדל בין ספק רגיל לספק חמץ.

לאחר עיון בשיטות השונות, נעיין בדברי רבינו הזקן ובביאורו המיוחד לגדר "ספק" בהלכות בבדיקת חמץ. נבאר את ההבדל בין דיני ספק בבדיקת חמץ לדיני ספק בהלכות טומאה וטהרה, תוך עיון בסברת "הי מינייהו מפקת" והיסודות המבדילים בין סוגי הסתירות במציאות באיסורים שונים – לאור שיטת רבינו הזקן תוך השוואה לדברי אדמו"ר הצ"צ.

ח. בדני ספק וודאי בחזקת בדוק:

ישנה שאלה כפולה: כאשר אנו רואים עכבר נכנס עם חמץ לבית הבדוק, האם עלינו לחזור ולבדוק שנית, ואם אכן נמצא חמץ בבדיקה החוזרת – האם צריך להמשיך ולבדוק את כל הבית. חז"ל בגמ' משווים ספק זה לדיני טומאה, השוואה המבארת את דרך ההכרעה ההלכתית במצבי ספק.

רבינו הזקן מבאר את הסוגיה בלשונו המדויקת, ומחדש נקודות חשובות בהבנתה. בסוגיה זו נראה כיצד הוא מבאר את המחלוקת בגמרא הלכה למעשה ונעמוד על הבדל בין שני הדינים בשאלה, תוך היחס וההבדל בין "ודאי" ל"תליה" בביורר ספיקות בדיני בדיקת חמץ.

ט. דרכו של רבינו בהבאת שיטות בשולחנו; ובו יישוב ג' תמיהות בהלכות פסח:

בסוגיה זו נציע בס"ד יסוד חשוב בשולחן רבינו: מהתבוננות בהלכות שונות בשולחן רבינו נראה שמדייק להביא רק דעות שיש בהן צורך מעשי להלכה, או דעות המבארות שיטה שהיא להלכה – ולא לשם פירוט וסקירה של הדעות השונות גרידא.

הבנה זו מבארת על נקל שלוש סתירות ותמיהות בשולחן רבינו, בדיני ספקות, במלאכת זורה והבנת גדר פשיעה בשומר חנם. תוך ביאור התמיהות נעיין בתירושים שונים שהעלו על סתירות אלו, נעמיק בסברותיו של רבינו הזקן ונעמוד על גודל דיוקו בלשונו הזהב.

י. שיטת רבינו בגזל ע"מ לשלם והמסתעף:

בשולחנו של רבינו הזקן ישנו חידוש גדול: מותר ליהודי למכור חמץ המופקד אצל לגוי אחר, כל עוד מתכוון לשלם את שווי לבעלים המקוריים. חידוש זה נשנה אף בחושן משפט, שמנכרי אין איסור לגנוב ע"מ לשלם.

בסוגיה זו נעמוד על בהבדלים ההלכתיים בין איסורי "לא תגזול" ו"לא תחמוד", שלקחת רכוש על מנת לשלם אינה נכללת באיסור הגזל, אלא באיסור "לא תחמוד" בלבד, היות ואיסור "לא תחמוד" חל רק ביחס ל"רעך", אין איסור לגבי גוי.

יבואר אף ההבדל בין גזילה לגניבה: בגניבה האיסור הוא על עצם פעולת הלקיחה בהסתר, בעוד שבגזילה האיסור הוא על התוצאה – החזקת ממון הזולת.

מתוך עיון נרחב בסוגיות השונות העולות מנידון זה, יבואר כיצד מלשונו הזהב של רבינו הזקן ניתן ללמוד חידושים בסוגיות הש"ס ובספיקות האחרונים, בדינים שונים הלכה למעשה.

יא. שיטת רבינו במוכר חמצו לאחר זמן האיסור:

בסוגיה זו השאלה המרכזית היא האם יהודי שמכר את חמצו לנכרי לאחר שכבר הגיע זמן איסורו עובר על איסורי ב"י.

ביורר הדיון הוא תוך העמקה בחידושה המיוחד של התורה בנוגע לחמץ בפסח – "עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו". למרות שהחמץ נאסר בהנאה ולכאורה יצא

מרשות בעליו, התורה מחשיבה אותו כאילו הוא עדיין ברשותו של היהודי לעניין האיסורים.

בשאלת היקפו ומשמעותו של חידוש זה נחלקו גדולי האחרונים ומחלוקתם משליכה על תוקפה של מכירת חמץ שנעשתה לאחר זמן האיסור.

בסוגיה זו נברר את שורשי המחלוקת, נציג את הנפק"מ ההלכתיות הנובעות ממנה, ונחדש ונעמיק בשיטתו הייחודית של רבינו הזקן בסוגיה זו, תוך התייחסות לביאורו של כ"ק אדמו"ר בדבריו.

יב. בדין כוונה לשמה בעשיית מצה:

בסוגיה זו נדון בחובת "כוונה לשמה" בעשיית מצות לפסח. רבינו הזקן מביא שתי דעות: האם המצה צריכה להיות שמורה דווקא לשם מצוות ליל הסדר, או שמספיק שנשמרה לשם אכילה בכל ימי הפסח כאשר ההלכה כדעה השנייה.

המאמר מבהיר שאין הכוונה שיש מצווה באכילת מצה כל שבעת הימים. מעיון במחלוקת בין הראשונים בגדר מצוות שימור נבאר את לשונותיו של רבינו הזקן, ושיטתו בחובת השימור – המחייבת כוונה לשמה משעת לישה ואילך.

מכירת חמץ: השתלשלותה, יסודותיה וקנייניה

שער א' – השתלשלות מכירת החמץ מחז"ל עד לרבינו הזקן:

בשער זה נבאר את התפתחות מנהג מכירת חמץ מתקופת חז"ל ועד לתקנות רבינו הזקן. בימי הגמרא לא היתה קיימת המכירה במתכונת של היום, אלא מכירה מוחלטת פשוטה לגוי או ביעור החמץ.

ראשית המכירה הנהוגה מופיעה בתוספתא במקרה של יהודי בספינה בהגבלות שונות. בהמשך הדורות, התירו פוסקים כתרומת הדשן והבית יוסף מכירה גם הנראית כהערמה, כל עוד נעשית כדין.

כשיהודים החלו לסחור בחמץ מרובה תיקנו הב"ח ואחרים שימכרו גם את החדר, וישתמשו בדמי קדימה וזקיפת מלווה.

רבינו הזקן חידש שצריך "ערב קבלן" – יהודי שלישי שערב לתשלום, כדי שלבעל החמץ לא יהיה עסק ישיר עם הגוי הקונה.

שער ב' – שיטת רבינו הזקן בבעלות חמץ בפסח וביאור דבריו בסדר מכירת חמץ:

בסוגיה זו נעסוק בחזרות שחזר רבינו הזקן בין פסקיו בשולחן ערוך לבין סדר מכירת חמץ שחיבר. תוך עיון בסתירה לכאורה בדברי רבינו בנוגע לשייכותו ההלכתית של החמץ – האם הוא "אינו שלו כלל" או שיש לבעלים זכות ממונית מסוימת בו.

יוצע ביאור חדש לפיו יש כאן "משנה ראשונה ומשנה אחרונה" – בתחילה בכתבת השולחן ערוך סבר רבינו הזקן שאין לאדם בעלות ממשית על חמץ, ורק "שמו נקרא עליו" לעניין איסור בל יראה ובל ימצא. לאחר מכן בקונטרס אחרון ובסדר מכירת חמץ חזר בו וסבר שיש לאדם בעלות מסוימת על החמץ. מהבנה זו באות סוגיות

שונות על מקומן, יבואר מדוע החמיר רבינו הזקן בסדר מכירת חמץ בעניינים שונים לעומת פסקיו בשולחן ערוך, ויחודש אחר מקורותיו בדברי השיטה מקובצת ופוסקים אחרים תוך עיון וביאור בלשונותיו המדוייקים.

שער ג' – סוגי הקניינים במכירת חמץ:

בסוגיה זו יפורטו ויבוארו סוגי הקניינים המשמשים במכירת חמץ לגוי בשיטת רבינו הזקן.

יבואר שבגלל חומרת איסור חמץ, נהגו לעשות מספר קניינים שונים, ונעמוד על הטעמים שרבינו לא מזכיר בסדר המכירה שלו: קניין סודר (חליפין) וקניין אודיתא. כביאור אודיתא,

יבואר מהותו באחרונים ודיון במחלוקת הפוסקים האם הוא מועיל במכירת חמץ, עם ביאור שיטת רבינו הזקן שלא השתמש בו. כמו כן יבואר בשער זה שיטת רבינו הזקן בקניין חצר אצל גוי, מטעם "יד" ולא מטעם "שליחות".

שער ד' – מתנה ע"מ להחזיר בחמץ:

בשער זה יבואר מדוע "מתנה על מנת להחזיר" אינה מועילה בחמץ.

רבינו הזקן בשולחנו כתב שזו רק חומרא דרבנן, אך מהשארית יהודה מובא שרבינו סבר שמדאורייתא אין המתנה מועילה ועובר על ב"י וב"י. יבואר ארבעה טעמים מדוע מתנה על מנת להחזיר אינה מועילה בחמץ:

המתנה היא לטובת הנותן בלבד ולא למקבל. ב. החמץ נחשב כפיקדון כל עוד לא התקיים התנאי. ג. אין ביד היהודי לקיים את התנאי כי ייתכן שהגוי לא יחזיר. ד. מתנה על מנת להחזיר אינה קניין גמור בגוף החפץ.

ביאורים אלו יבוארו מתוך עיון במחלוקת הראשונים במהות והגדרת "מתנה על מנת להחזיר" – האם היא מתנה גמורה עם תנאי או מתנה לזמן מוגבל.

שער ה' – מנהג חב"ד ושיטת כ"ק אדמו"ר במתנה ע"מ להחזיר:

לאור המבואר בשער הקודם – בשער זה יבואר סוגיית "מתנה על מנת להחזיר" בהלכות ארבעת המינים, תוך התמקדות במנהג כ"ק אדמו"ר בהקניית ארבעת המינים שלו לציבור.

יוצע בס"ד שמנהג כ"ק אדמו"ר להקנות את ד' המינים שלו לגברים מדי יום אך לנשים רק בהושענא רבה לאחר שכל הגברים יצאו ידי חובתם – על פי שיטת ה"ביכורי יעקב", הסובר שיש בעיה הלכתית בהקניית לולב לאישה נשואה במתנה על מנת להחזיר, תוך הוספה משיטות הנוספות בכך.

הבנה יותר עמוקה תינתן גם מעיון במנהג חב"ד להקפיד על הקניית ארבעת המינים במתנה על מנת להחזיר גם בשאר ימי החג, אף שמעיקר הדין מספיק לשאול את הלולב; לאור שיטות הפוסקים שעדיף שלכל אדם יהיו ארבעת מינים משלו.

מפתח על סדר השולחן ערוך:

תמ"ב, קו"א י"ז (טעם הח"צ בח"ש (סימן ה'). תמ"ב,
קו"א י"ח (פירושים היינו כזית) – סימן ה'. תמ"ב, ס"כ
(בדיקה בחמץ נוקשה) – סימן א'. תמ"ב, כ"ח (גזירה
בפחות מכזית) – סימן ה'

תמ"ג, קו"א ב' (חיוב בפשיעה בש"ח) – סימן ט'. תמ"ג,
י"ב (משיכת החמץ ע"י נכרי) – סימן י"א

תמ"ד, ט' (ביעור פירורין בערב פסח שחל בשבת) – סימן
ה'. תמ"ד, ט"ז (אין שום עשה דוחה תשבתו) – סימן ד'

תמ"ה, ס"ז (ביעור חמץ בשריפה) – סימן ג'. תמ"ה,
ג' – (הוצאה מביתו לעניין עשאו הכתוב) סימן י"א,
(אינו שלו) – מכירת חמץ שער ב'

תמ"ו, א' – (ברכה על ביעור חמץ בפסח) סימן א',
(בגדר תשבתו) סימן ג'. תמ"ו, ב' (ברכה על ביעור
חמץ בפסח) – סימן א'. תמ"ו, קו"א א' (ברכה בבדיקת
תערובת חמץ) – סימן א'. תמ"ו, קו"א הערה ב' (ב"י
לאו הניתק לעשה) – סימן ד'. תמ"ו, ה' (זורה בשבת)
– סימן ט'

תמ"ח, ב', ח' (קניין שאינו גמור, אינו שלו כלל), כ'
(אינו שלו) כג (מכירת חמץ בתנאי), מכירת חמץ שער
ב'. תמ"ח, י"א (קניין חצר דגוי) מכירת חמץ שער
ג'. תמ"ח, י"ח, (מתנה ע"מ להחזיר בחמץ) מכירת
חמץ שער ד'

תנ"ג, י"ד, ט"ו, (דין כוונה ושימור במצה) סימן י"ב
תנ"ז, י"ח (הפרשת חלה במחשבה) – סימן ה'
תנ"ח, ב (אפיה לשם הפסח) תס, א (שמור לשם הפסח)
– סימן י"ב

תל"א, א' (יום ראשון זה הוא י"ד בניסן) – סימן ד'.
תל"א, ב' (ואינו שלו כלל) – מכירת חמץ שער ב'.
תל"א, סעיפים ג-ד' (שאינו ביטול והפקר מועיל כלום
.. מפני ב' דברים), סימן א'. תל"א, ה' (שברגע זו הוא
פנוי מכל עסקים) סימן ב'

תל"ג, קו"א ג' (המשהה חמץ על מנת לבערו), סימן
ד'. תל"ג, קו"א ו' (ספק אכילה) – סימן ט'. תל"ג, כ"ד
(רפת של בקר), כ"ו (תולין באכילת עכבר) – סימן ט'.
תל"ג, ב' – י"ג (ספיקא דאורייתא) – סימן ז'. תל"ג,
י"ג (חובת בדיקה בפירושים) – סימן ה'. תל"ג, י"ט, ל'
(בדיקה משום שמא יבוא לאכלו) – סימן א'. תל"ג,
מ"ב (בדיקת כיסים) – סימן ה'

תל"ד, א' – ב', (תיקנו חכמים לשמור) סימן ו'. תל"ד,
ה' (החילוק בין כיכר קטן לגדול) – סימן ו'. תל"ד, ז'
(אינו שלו כלל) – מכירת חמץ שער ב'. תל"ד, י"א
(פירושים פחות מכזית) סימן ה'. תל"ד, י"ד (ביעור
חמץ בחמץ שלו) – סימן ג'. תל"ד, ט"ו, (אינו שלו
כלל) מכירת חמץ שער ב'

תל"ה, ס"ד (עובר על ב"י מד"ס) סימן א'. תל"ה,
קו"א ב' (בעלות באיסורי הנאה), סימן י"א, מכירת
חמץ שער ב'

תל"ט, א', (חזקת בדוק) סימן ו', (ס"ס, ט' צבורין) –
סימן ט'. תל"ט, ה' (הי מינייהו מפקת) – סימן ז'. תל"ט,
ס"ו (על ולא אשכח, על ואשכח) – סימן ח'

ת"מ, ט"י, יג (מח' הראשונים בקבלת אחריות) – סימן
ט'. ת"מ, ט"ז (למכור חמץ נכרי המופקד) – סימן י'
תמ"א, ט' ובקו"א (קניין סודר בגוי) – מכירת חמץ
שער ג'

מפתח ביאורי סוגיות הש"ס

ט, א (אין חוששין שמא גיררה חולדה... אין לדבר סוף) סימן ו'

י, א (לא ידעינן אי להאי... היינו שני שבילין) סימן ז'

י, א (על ובדק ולא אשכח, על ובדק ואשכח) סימן ח'

ט, ב (ט' צבורין... ואתא עכבר ושקל) סימן ט'
מ, א (ושמרתם את המצות) סימן י"ב

ב, א (שיטות הראשונים בבדיקת חמץ) סימן א'

ד, א (מכדי... חמץ אינו אסור אלא משש שעות ולמעלה ונבדוק בשית) סימן ב'

ד, ב (תשביתו) סימן ג'

ה, א (מצינו י"ד שנקרא ראשון) סימן ד'

ה, ב (יטמין ויקבל פקדונות מן הנכרים) סימן ט'

ו, ב (הבודק צריך שיבטל... אי נימא משום פירורין הא לא חשיבי) סימן ה'



בגדר תקנת בדיקת חמץ וטעמיה

ציוותה תורה בהלכות הפסח מצוות שונות הקשורות בחמץ. עוד זמן רב טרם החג נפגשים אנו במצוות הקשורות לביעור החמץ; בהכנה לקיום מצוות 'תשביתו', "לא יראה לך חמץ" ו"לא ימצא בבתיכם", שלא ימצא חמץ ברשות ישראל בפסח. ומכך, מחוייב כל אדם לבער את החמץ מרשותו. והנה, מן התורה יהיה מספיק בביטול החמץ בפה בלבד, שכיון שביטל אדם את החמץ שברשותו והפקירו, הרי הוא כעפרא דארעא ואינו נחשב עוד כחמץ - וממילא אינו עובר עליו בב"י וב"י. אולם חכמים בתקנתם הוסיפו וגדרו גדר שאין להסתפק בביטול החמץ גרידא, אלא חייבו אף לבדוק את החמץ, לבערו ולהוציאו מן הבית בפועל ממש.

בטעם תקנת הבדיקה ישנה מחלוקת הראשונים המסתעפת לפרטים רבים בדיני השבתת החמץ; רבינו הזקן בשולחנו מחדש גדר מחודש במחלוקת זו ובפעולת חכמים בתקנתם את תקנת הבדיקה. לקמן בסוגיה זו נעמוד על חידוש זה ונציע ביאור בדעתו הק'.



שיטות הראשונים בטעמה של בדיקת חמץ

כי שם יש רק ספק אחד (האם יש חמץ או לא)). והנה, ידועים דברי הר"ן בזה לבאר את דעת רש"י. כתב הר"ן שלקיים את ציווי התורה "תשביתו שאור מבתיכם" התורה נתנה שתי דרכים; הדרך הראשונה היא ביטול: יבטל בליבו את כל החמץ שברשותו ויוציאו ממחשבתו ומרשותו לגמרי. מדאורייתא די בזה אפילו בחמץ הידוע לו. הדרך השנייה היא ביעור: אם לא ביטל את החמץ בליבו חייב מן התורה לחפש אחר החמץ בכל מקום שדרכו להימצא ולבערו מן העולם.

נמצא אם כן שמי שאינו מבטל - חייב לבדוק כדי שלא יעבור על איסור חמץ; וזהו שכתב רש"י שטעם הבדיקה הוא כדי שלא יעבור על כל יראה ובל ימצא. אמנם, מי שמבטל - די בכך מדאורייתא.

אלא שחכמים החמירו ותיקנו שלא די בביטול לבד, אלא צריך גם בדיקה וביעור בפועל - וזאת מב' טעמים: א. כיון שביטול תלוי במחשבת הלב ואין דעות בני אדם שוות, חששו שמא יקלו ולא יבטלו בלב שלם. ב. חששו שמא אם ישאיר את החמץ בביתו יבוא לאוכלו.

[ומצייין הר"ן שמדברי התנא במשנתנו משמע שסובר שדי בבדיקה לבד ולא צריך ביטול כלל, שכיון שבדק את החמץ - יצא ידי חובתו. אמנם, בגמ' כתוב ד"אמר רב יהודה אמר רב הבודק צריך שיבטל", וזאת כיוון "שמא ימצא גלוסקא יפיה ודעתיה עלויה ופרש"י ז"ל דשמא מתוך שדעתיה עלויה ישהה אותה מלבערה". אם כן על חשש זה חכמים תקנו שצריך אף לבטל].

תנן בריש מסכת פסחים: "אור לארבעה עשר בודקין את החמץ לאור הנר". בטעם הבדיקה נחלקו רבותינו הראשונים: רש"י פירש שטעם הבדיקה הוא "שלא יעבור עליו בבל יראה ובל ימצא". על כך הקשו התוספות מדברי הגמרא לקמן שבדיקה לבדה לא מספיקה, ודרוש גם כן ביטול. ומאחר שביטול את החמץ, שוב אינו עובר על כל יראה ובל ימצא, ועל כרחק שישנו טעם אחר לחובת הבדיקה.

שאלה זו ניתן לנסח בעומק יותר: לא זו בלבד שביטול החמץ מועיל מדין תורה ואין צורך בבדיקה - אלא יתרה מכך; מזה שהבודק צריך אף לבטל, מוכח שהבדיקה לא מועילה!

ותירצו התוספות שטעם הבדיקה הוא תקנת חכמים, משום החשש שמא יבוא לאוכלו. בכך שבודק בכל החורים והסדקים ימצא ויבער את כל החמץ שבביתו ויתרחק מחשש איסור.

[מאמר המוסגר: תוס' פירשו דבריהם מפני מה חלקו על רש"י; כביאור מפני מה רש"י לא למד כתוס', ביאר הפני יהושע שהביאור של 'שמא יבוא לאוכלו' הוא חשש רחוק.

ביאור העניין: החשש "שמא יאכלנו" יכול להיות סביר רק כאשר מדובר בחמץ שאנחנו יודעים בוודאות שהוא קיים. אבל כשמדובר בבדיקת חמץ בחורים ובסדקים, זהו חשש רחוק מאוד כי יש כאן כמה ספקות: אולי אין שם חמץ כלל, ואפילו אם נניח שיש שם חמץ - שמא לא ימצא אותו במהלך הפסח, ואפילו אם ימצא אותו - שמא לא יבוא לאכול אותו. לכן רש"י העדיף לפרש שהטעם הוא משום "בל יראה",

ב.

חידוש רבינו שללא בדיקה הוי כאילו לא ביטל

תמ"ה) הב' לפי שהאדם רגיל בכל השנה בחמץ ומחמת רגילותו קרוב הוא לשכחה שישכח את איסורו ויאכל ממנו אם יהיה מונח בגבולו בפסח לפיכך הצריכו לחפש אחריו ולבדוק ולהוציא מכל גבולו קודם שיגיע זמן איסור אכילתו".

אם כן, יוצא מדברי רבינו הזקן עניין מחודש: אדם שרק ביטל את חמצו – לא רק שעובר על תקנת חכמים, אלא עובר על איסורי תשביתו וב"י דרבנן!

וכמו שמפרש לקמן (סי' תל"ה ס"ד):

"ואף אם כבר ביטל כל חמצו קודם הפסח שאינו מצווה לבערו מן התורה מכל מקום כיון שגזרו חכמים שאין ביטול מועיל כלום [ב] מטעמים ידועים הרי חמץ זה כאלו לא נתבטל ועובר עליו בכל יראה ובל ימצא מדברי סופרים וגם יש בו מצות תשביתו מדברי סופרים..."

ובקו"א שם סק"ב: "מטעמים ידועים כו' עי' מ"א סי' תמ"ז ס"ק מ"ו". ובמגן אברהם שם: "כיון דזה החמץ צריך ביעור מדאורייתא וחכמים תקנו שזה לא מקרי ביעור א"כ ה"ל כאלו עבר אדאורייתא".

והנה, ידוע בשער בת רבים חידושו הגדול של רבינו הזקן בנידון זה:

בראשונים משמע שתקנת בדיקת חמץ היא תקנה נוספת על חובת הביטול. אמנם כתב רבינו הזקן בכמה וכמה מקומות בשולחנו, שכוונת העניין שחכמים חייבו לבדוק ולבער הוא לא רק שהטילו עליו עוד חיוב בדיקה, אלא שאמרו שללא בדיקה הוי "כאילו לא ביטל", "ואין הביטול מועיל" מדרבנן – ועובר על כל יראה מדרבנן!

וזה לשונו (סימן תל"א סעיפים ג' – ד'):

"אבל חכמים גזרו שאין ביטול והפקר מועיל כלום לחמץ אף קודם שהגיע זמן איסור הנאתו אלא הוא צריך לחפש אחריו במחבואות ובחורים... "ומפני ב' דברים נזקקו חכמים לכך הא' לפי שהביטול וההפקר תלוי במחשבתו של אדם שיפקירנו בלב שלם ויוציאנו מלבו לגמרי ולפי שאין דעת כל בני אדם שוין ואפשר מי שיקל בדבר ולא יפקירנו בלב שלם ולא יוציאנו מלבו לגמרי לפיכך גזרו שאין ביטול והפקר מועיל כלום עד שיוציא את החמץ מכל גבולו (עין סי'

ג.

חיבור ב' הטעמים בסיבת תקנת הבדיקה

הוא 'שמא יבוא לאכלו'. ואף הר"ן בהביאו שני טעמים אלו, חילק וכתב שהם טעמים שונים, דלפום ריהטא הטעם הראשון בדבריו הוא אליבא דרש"י והטעם השני הוא אליבא דתוס'.

על חידוש זה יש להוסיף נקודה מחודשת נוספת מלשונו של רבינו הזקן: כתב רבינו, שחכמים תקנו בדיקת חמץ "מפני ב' דברים"; דהנה, לעיל הובא שנחלקו רש"י ותוס' בטעמי הבדיקה, דלרש"י הטעם הוא משום ב"י ולתוס' הטעם

ולבער". ויעויין שם אריכות דבריו.

אמנם, ביאור זה בדברי רבינו קשה: ראשית כל, קשה להכניס ביאור זה בדברי התוס', הן מכך שבפשטות דבריו מאריך לבאר את טעם "שמא יבוא לאכלו" בלבד, והן מכך שלא משמע במהלך דברי התוס' שמסכים בצד מסויים עם דברי רש"י; דלביאור הדברי שלום יוצא שאין צורך לחלוק על רש"י כפשטות ריהטת לשון תוס'.

על כך יש להוסיף והוא העיקר:

בספר פסקי דינים לאדמו"ר הצ"צ כתב ה' שיטות בעניין ביטול ובדיקת חמץ, וז"ל:

"סי' תל"א ענין ביטול ובדיקת חמץ יש בו ה' שיטות: א'. התוס' כ' בדדיקה היא רק שלא יבוא לאוכלה וא"כ הביטול בלבד דאורייתא שהרי הקשו על רש"י מאחר שצריך לבטל א"כ איך קאמר שהבדיקה היא שלא יעבור בב"י וב"י ומאי קושיא לישני דהביטול הוא דרבנן לבד כשבדק א"ו ס"ל דהביטול לעולם דאורייתא וא"כ הבדיקה היא רק דרבנן".

ובפשטות ס"ל לתוס' (ודלא כמ"ש הר"ן בדעת רש"י) שאם יש לו חמץ שלא מצא בבדיקה עובר עליו (ועיין בקו"א סי' תל"ג ס"ק ג, ואכ"מ).

נמצא אם כן שצריכים אנו לבאר את מקור חידושו של רבינו הזקן, תוך הבנת הצורך בחיבור שני הטעמים יחדיו.

[דזה לשון הר"ן: "אלא מפני שבטול זה תלוי במחשבתן של בני אדם ואין דעותיהן שוות ואפשר שיקלו בכך ולא יוציאוהו מלבן לגמרי ראו חכמים להחמיר שלא יספיק בטול והצריכוהו בדיקה וביעור שהוא מספיק ג"כ מן התורה או מפני שחששו שאם ישהנו בתוך ביתו יבא לאכלו"].

ורבינו הזקן בלשונו הזהב מחבר את שני טעמים אלו, וכותב שמצוות בדיקה נתקנה לאור שני טעמים אלו – ובאם חסר טעם אחד חסר במצוות הבדיקה (כדלקמן). וטעמא בעי מפני מה רבינו הזקן מחברם.

על חידוש זה האחרון ביאר בדברי שלום ביאור מחודש, שמקורו של רבינו הזקן הוא בדברי התוס' דלעיל, שבדבריו כתובים שני הטעמים. ובלשונו:

"כד דייקנין שפיר רואים שבתוס' גופא מרומזים ב' הטעמים, שהתוס' שואל מדוע דוקא כאן בחמץ החמירו חכמים לבער החמץ כדי שלא יבוא לאכלו, יותר משאר האיסורים, ומבארים ב' אופנים בזה, ובאופן הב' כותבים: "אי נמי שאני חמץ שהחמירה בו תורה לעבור בכל יראה ובל ימצא, החמירו חכמים לבדוק ולבערו אפילו היכא דביטלו, משום דילמא אתי למיכליה". פירוש הדברים הוא, זה שהחמירו חכמים לבדוק ולבערו הוא: א) כיון שהתורה החמירה בחמץ בכל יראה ובל ימצא. ב) משום דילמא אתי למיכליה. ודוקא כשיש ב' הטעמים האלו הצריכוהו חכמים לבדוק

ד.

הצורך בשני טעמי הבדיקה

במצוות הבדיקה. לקמן יובא דוגמאות למצבים כאלו משולחן רבינו, ולאורם תבואר שיטת רבינו

והנה, ראשיתו של דבר כבר צויין שלדברי רבינו באם חסר טעם אחד מטעמי הבדיקה – חסר

הזקן.

בכמה מקומות בהלכות פסח בשולחן רבינו רואים שבאם חסר הטעם הראשון למצוות הבדיקה – שמא לא ביטל בלב שלם – חסר במצוות הבדיקה עד שלא ניתן לברך עליה. המשותף לדוגמאות אלו הוא שמדובר במצבים בהם האיסור הוא לא מן התורה אלא תקנת חכמים, והבדיקה היא משום חשש שמא יבוא לאכלו.

כזה הוא למשל דין "חמץ שעבר עליו הפסח": חכמים אסרו חמץ שעבר עליו הפסח באיסור, ועל כן באם יש מצב שישנו ברשותו חמץ שכזה – חייב לבדוק. פשוט הדבר שאין בדיקה זו הנעשית לאחר הפסח משום מצוות ב"י, אלא רק משום "שמא יבוא לאכלו". ובדין זה כתב רבינו שלא מברכים על בדיקה זו, כיוון שזהו רק להוציא תקלה מהבית (דין זה יבואר באריכות לקמן בדברינו בס"ט; ושם יועתק לשון רבינו).

[ובאמת, פסק רבינו (סי' תמ"ו ס"א-ב') שהמוצא חמץ בתוך הפסח מברך על ביעורו!]

דוגמא נוספת היא חמץ נוקשה – חמץ הנעשה שלא לצורך אכילה וראוי לאכילה רק בשעת הדחק. מציין רבינו הזקן שאם נזכר לבדוק חמץ זה במהלך הפסח אינו מברך, "מטעם שנתבאר למעלה" – כיוון שאינו עובר על חמץ זה מן התורה ואינו אלא איסור חכמים משום חשש תקלה.

וזו לשונו (סי' תמ"ב סעיף כ'):

"אין אסור מן התורה אלא חמץ גמור שהוא ראוי לאכילה אבל עיסה שהתחילה להתחמץ ולא הגיעה לחימוץ שיתבאר בסי' תנ"ט אף כשיאפו אותה לא תהא ראויה לאכילה מחמת חמיצותה שלא גמרה כל צרכה... הרי זה נקרא חמץ נוקשה ומותר לאכלו בפסח מן התורה שאין זה חמץ כלל. אבל חכמים אסרוהו באכילה ובהנאה והצריכו גם כן לבערו בערב פסח

גזירה שמא ישכח ויאכל ממנה בפסח שעל ידי הדחק הוא ראוי לאכילה ואם שכח ולא ביערו בערב פסח ונזכר בתוך הפסח צריך לבערו מן העולם לגמרי אבל לא יברך מטעם שנתבאר למעלה".

וביאר באריכות רבינו הזקן שיטתו בזה בקונטרס אחרון במקום אחר (סי' תמ"ו סק"א):

"אבל אם אין בתערוכת טעם חמץ, אף על פי שנתערב בפסח דחייב לבערו מדרבנן, פשיטא דא"צ לברך, כיון שאין מצוה בביעור זה מצד עצמו אלא משום חשש תקלה, והרי זה דומה לממית עופות הנדרסים שאסור למוכרן ולהשהותן משום תקלה כמ"ש ביו"ד סוף סי' נ"ז, ופשיטא שאין לברך על זה. וכ"מ בהדיא במ"מ (מגיד משנה) שהעתיקו האחרונים לפסק הלכה בסי' תל"ה. ומה שמברך על בדיקה וביעור חמץ שבתוך הפסח אף על פי שביטלו, ואינו צריך לבער אלא שלא יאכל ממנו, כמ"ש התוס' ריש פרק קמא, היינו כיון שחמץ זה חייב בביעור מן התורה וחכמים גזרו שביטול אינו כלום א"כ אם אינו מבערו הרי הוא עובר בכל יראה ובל ימצא מדרבנן. והוא הדין לפחות מכזית שלא ביטלו, שעובר עליו בכל יראה ובל ימצא מדרבנן גזירה משום כזית. מה שאין כן בחמץ שא"צ לבערו אלא משום תקלה אינו עובר עליו בכל יראה מדברי סופרים, כמ"ש המ"א סוף סי' תמ"ז, עיין שם חילוק זה מבואר מדבריו להדיא לענין חמץ נוקשה, ומדבריו נשמע דעל ביעור חמץ נוקשה אין לברך, וכמ"ש בפנים בסי' תמ"ב".

אם כן נמצא מהמבואר עד כה ששני הטעמים חשובים יחדיו למצוות בדיקת חמץ, ועל כן כאשר חסר מהטעם הראשון – לא ניתן לברך על מצוות הבדיקה. על כך יש להוסיף נקודה נוספת: לא רק שבמקרים האמורים של חמץ דרבנן בדיקת החמץ תהיה ללא ברכה, אלא יתרה

מכך – במקרים אלו (בנדוד"ד – חמץ נוקשה) לא תקנו חכמים את תקנת איסור "חמץ שעבר עליו הפסח" והחמץ יהיה מותר בהנאה לאחר הפסח (וכפי שמאריך רבינו הזקן בשולחנו בס' תמ"ב ס"ז).

ה.

הטעם העיקרי הוא שמא יבוא לאכלו

מפולת גבוהה ג' טפחים שאין הכלב יכול להוציאו משם ולהניחו במקום מגולה אין לחוש בו שמא יבוא אדם לאכול ממנו בפסח כיון שכל ימי הפסח יהיה טמון ומכוסה מן העין".

ובאמת, המוצא חמץ בפסח עצמו בו קיים חשש שמא יבוא לאכלו – מברך על מצוות הביעור, וכפי שפוסק רבינו (ס' תמ"ו ס"א):

"המוצא בפסח חתיכת חמץ שלא מצאה בבדיקת ליל י"ד בין שמצאה בביתו בין שמצאה בכל מקום שהוא ברשותו אם הוא חול המועד חייב לבערו מן העולם מיד שיראנה ויברך אשר קדשנו במצותיו וצונו על ביעור חמץ אף על פי שכבר ביטל כל חמצו בליל י"ד מכל מקום חייב לבערו מדברי סופרים שמא ישכח ויאכלנה וחייב לברך כמו שמברכין על כל מצות מדברי סופרים".

נמצא אם כן במבואר לנו עד כה: מבאר רבינו הזקן שפעולת חכמים בתקנת בדיקת חמץ היא שללא בדיקה יוטל איסור ב"י מדרבנן. ובטעם תקנת הבדיקה מבאר שישנם שני טעמים יחדיו הזקוקים אחד לשני (כפי שהובאו דוגמאות לעיל בארוכה) והטעם השני של "שמא יבוא לאכלו" הוא הטעם העיקרי; וכל זאת צריך להבין. בנוסף יש לתת טעם מפני מה הטעם העיקרי הוא הטעם השני ולא הראשון.

על אף האמור עד כה שבאם חסר הטעם הראשון חסר במצוות הבדיקה, מכמה מקומות ברור בדברי רבינו הזקן שהטעם העיקרי הוא הטעם השני של שמא יבוא לאכלו.

כך למשל רואים במקרה שהחמץ נמצא בחורים של רצפת נסרים, שפסק רבינו ש"מבטלו ודיו" ולא מטריחים אותו לשבור הרצפה; זאת כיוון שהטעם העיקרי למצוות בדיקה היא "שמא יבוא לאכלו" – ובמקרה זה אין חשש כזה. ובלשון רבינו (ס' תל"ג ס"ט): "שהרי עיקר תקנת בדיקת החמץ אחר שביטלו אינה אלא משום גזירה שמא יבוא לאוכלו בפסח וזה החמץ שהוא מונח במקום שאינו יכול להכניס ידו לתוכו בודאי לא יאכלנו בפסח".

מקרה דומה בפרטיו ניתן למצוא בחמץ שנפלה עליו מפולת (ס' תל"ג ס"ל):

"לפיכך אם אינו רוצה לפקח את הגל להוציא החמץ ולבערו בזמן הביעור הרי הוא חייב מן התורה לבטלו קודם שתגיע שעה ששית ובביטול זה הוא יוצא ידי חובתו אף מדברי סופרים שהרי עיקר גזירת חכמים שגזרו שאין ביטול והפקר מועיל לחמץ אינה אלא כדי שלא ישכח ויבא לאכול ממנו בפסח אם יבטלנו ולא יבערנו מן העולם לגמרי וחמץ זה שנפלה עליו

ו.

הביאור הוא בהגדרת מהות וסיבת התקנה

ביאור כל הנ"ל בדרך אפשר¹:

שישכח את איסורו ויאכל ממנו".

באם נבוא להגדיר את הגדרות שני הטעמים לחובת הבדיקה, יבוא בידנו שהטעם הראשון שמא לא יבטל בלב שלם – הוא מהות התקנה, לעומת הטעם השני של שמא יבוא לאכלו הוא סיבת התקנה.

ואולי יש לומר שמשום כך משנה רבינו מלשון הר"ן שכתב "ואפשר שיקלו בכך" וכתב "ואפשר מי שיקל בדבר"; להורות שזה לא חשש נפוץ כל כך (וכפשוטם של דברים: אדם הטורח לפסח וכו' ומבטל – לא יבטל בלב שלם? לעומת זאת בגדרי ההגיון ניתן להניח מצב שאדם שוכח אודות הפסח ומפני הרגילות יבוא לאכול חמץ); ולכן הטעם העיקרי הוא ה'.

כלומר: הטעם הראשון "שמא לא יבטל בלב שלם" מגדיר את צורת ואופן התקנה בכך שמבאר מדוע קבעו חכמים שהביטול אינו מועיל כלל ועובר על כל יראה דרבנן. לאור טעם זה ניתן להבין מדוע אפשר לברך על הבדיקה (כיוון שאין הבדיקה סילוק התקלה בלבד אלא ממש קיום מצוות ב"י). ומטעם זה ניתן להבין מדוע קונסים איסור חמץ שעבר עליו הפסח דווקא בחמץ הקיים בו איסור ב"י.

ועוד, טעם זה של "שמא יבוא לאכלו" מבאר מדוע לבדוק ולחפש גם במקומות שלא רגילים להכניס שם חמץ בתדירות אלא שמא הכניס שם, דהלוא במקומות אלו אין חיוב מן התורה לבדוק ולבער.

וברור הדבר שלפי הטעם השני של "שמא יבוא לאכלו" אין סיבה לתקן שלא יועיל ביטול, אלא די בלבדוק ולבער.

ועפ"ז ניתן להבין מדוע הטעם השני למרות היותו הטעם העיקרי והנפוץ (כנ"ל) הוא הטעם השני ולא הראשון. היות ותחילה מביא את הטעם המגדיר את מהות ואופן התקנה, ורק אחר כך מביא את הטעם (העיקרי אמנם) שהביא את חכמים לתקן את התקנה מלכתחילה (וכאמור שלטעם זה אין סיבה לתקן שלא יועיל ביטול).

לאידך, עיקר סיבת התקנה הוא הטעם השני של "שמא יבוא לאכלו". ויש לבאר זאת בד"א, שטעם זה הוא חשש מצוי יותר מהטעם הראשון, וכפי שמדוייק בלשון רבינו הכותב בטעם הא' שהחשש הוא יותר רחוק: "ואפשר מי שיקל בדבר ולא יפקירנו בלב שלם ולא יוציאנו מלבנו לגמרי", [ולא כל אדם], משא"כ לטעם ב' הוא חשש קרוב יותר: "לפי שהאדם רגיל בכל השנה בחמץ ומחמת רגילותו קרוב הוא לשכחה

נמצא אם כן בדברי רבינו ששני הטעמים אכן מלמדים על חובת הבדיקה יחדיו ומשלימים וצריכים זה את זה. טעם התקנה הוא שמא יבוא לאכלו שהוא החשש הנפוץ, ובשביל כך תיקנו שלא יועיל ביטול.

1. וראה בספר סגולת אברהם (סגל, ירושלים תשנ"ט) שכתב כע"ז מקצת הדברים.

ז.

מקורו של רבינו בצירוף הטעמים

נוקשה לא חזי לאכילה עמ"ש סי"א דהא דכתב הר"ן פ"ק ישראל שהפקיד חמצו אצל עכו"ם וקבל העכו"ם אחריות צריך ביעור מדרבנן ואם עבר ולא ביערו אסור אחר הפסח שאני התם כיון דזה החמץ צריך ביעור מדאורייתא וחכמים תקנו שזה לא מקרי ביעור א"כ ה"ל כאלו עבר אדאורייתא דומיא דמי שביטל חמצו ולא ביערו דאסור אחר הפסח כמ"ש סי' תמ"ח ס"ה וע"ש הטעם ה"נ יש לחוש שכל אדם יעשה כן ויאמר שהעכו"ם קיבל אחריות".

נמצא ברור שחידושו של רבינו הוא כפול: בהגדרת התקנה - שביטול אינו מועיל כלל מדרבנן, בהבנת הטעמים - ששני הטעמים משלימים זה את זה ונצרכים יחד להבנת גדרי התקנה.

ומעתה יש לומר בפשיטות את מקורו של רבינו הזקן לצרף את הטעמים - וזהו מצד ההכרח של שניהם. הטעם השני מוכרח מדין חמץ בבור שלא הצריכו להעלות אותו בסולם (כמבואר בסימן תל"ח סעיף י"א; ובדוגמאות שהובאו לעיל), כיוון שלא חוששים שמא ירד לתוכו בפסח ויאכל מהחמץ.

לעומת זאת הטעם הראשון מוכרח בכדי להסביר מדוע חמץ נוקשה מותר אחר הפסח, וכמבואר במגן אברהם אותו ציין רבינו הזקן אודות חמץ נוקשה (בסי' תמ"ו קו"א סק"א, נעתק לעיל), וזה לשונו (סימן תמ"ז ס"ק מו):

"אינו אסור בהנאה. שהרי לא עבר עליו בכל יראה מן התורה וליכא למקנסי... ונ"ל דאפי' באכילה שרי והא דנקט בהנאה משום דחמץ

ח.

בחיוב ברכה בבדיקה שלאחר הפסח

לאחר הפסח חייב לברך על בדיקה זו (וכפי שנעתק הלשון לעיל בס"ג).

ולכאורה צ"ע, מפני מה את חידוש זה - שעל פניו הוא בהגדרת תקנת הבדיקה - לא שנה רבינו הזקן בסי' תל"א, בו מבוארים פרטי תקנת הבדיקה? ובפרט שכן הזכיר שם שאין הביטול מועיל כלום, ומדוע לא ביאר זאת?

והביאור - ובהקדים ביאור הסוגיא בסי' תל"ה: כאמור, חכמים אסרו חמץ שעבר עליו הפסח, ועל כן באם לא בדק בערב הפסח ובפסח עצמו מחוייב לבדוק לאחר הפסח להינצל מאיסור זה. וכלשון רבינו (שם ס"ד): "עבר כל הרגל

מדאיתנין להכי, יש להוסיף על האמור:

כבר צויין לעיל בס"ג חידושו של רבינו שללא בדיקה אין ביטול החמץ מועיל כלום; והובא שם שני מקומות בשולחן רבינו המציינים חידוש זה. המקור הראשון שהובא שם הוא מסי' תל"א, תוך ביאורו את דין בדיקת חמץ. אך שם לא ביאר את החידוש בפירוש בפ"ע שעובר על ב"י דרבנן, אלא תוך ביאור טעם תקנת הבדיקה ציין "אבל חכמים גזרו שאין ביטול והפקר מועיל כלום". ואילו המקום בו מבאר בפירוש את החידוש שהמבטל ללא בדיקה עובר על ב"י דרבנן הוא רק לקמן בסי' תל"ה, בשאלה האם הבודק חמצו

מצווה שלא יראה שום חמץ ברשותו ודאי יש לו לברך ודבר ברור הוא זה".

היינו שמכיוון שבזמן זה לאחר הפסח האדם אוכל חמץ, ומטרת הבדיקה היא רק להבדיל בין חמץ שעבר עליו הפסח לחמץ אחר – אינו יכול לברך על ביעור חמץ. על דבריו הקשה הכס"מ "ולא נהירא דהא שייך לברך על ביעור חמץ זה שהוא מבער". ומבאר דכיוון שלאחר הפסח אין איסור בשהיית החמץ אפילו מדרבנן, אין מקום לברך על ביעורו.

וז"ל הכס"מ:

"כשבודק החמץ בליל י"ד וכו'. ואם בדק לאחר הרגל אינו מברך וכו'. וא"ת מ"ש דבתוך הרגל מברך ואחר הרגל אינו מברך כיון דתרוייהו זמן איסורא... לכך י"ל דכיון דקי"ל כר"ש דחמץ שעבר עליו הפסח מותר בהנאה אלא משום קנסא וסוף סוף אם נתערב מותר וכמ"ש רבינו פ"א וכיון שכן כיון שעבר עליו הפסח אם השהה אותו מעתה אינו עובר עליו וכיון שאינו עובר עליו אפילו מדרבנן בשהייתו מכאן ואילך היאך יברך על ביעורו אבל בתוך הרגל שכל שעה שמשא אותו עובר עליו שייך לברך".

ולא בדק, חייב לבדוק לאחר הרגל לאור הנר כדי לבער... כל חמץ שימצא בבדיקתו, שהוא אסור בהנאה משום שעבר עליו הפסח... ואם לא יבדוק ויחפש אחריו כדי לבערו יש לחוש שמא ימצאנו מאליו וישכח ויאכלנו".

והנה, כיוון שיש חובה בבדיקה זו, יש לעיין אם אף על בדיקה שכזו תקנו חכמים ברכה על מצוות הבדיקה. לשיטת רוב הראשונים אין לברך על בדיקה זו, וכך נפסקה ההלכה.

[בניגוד לשיטת יחיד של המהר"ם חלאווה (א), סבר שיש לברך, והשווה זאת לפדיון הבן שמברכים עליו גם אחרי זמנו. המאירי (שם) דחה השוואה זו בכך שסוף סוף בפדיון הבן החיוב מהתורה לא פקע אף לאחר זמנו, בעוד שבדיקת חמץ היא מדרבנן].

כתב הרמב"ם (הל' חמץ ומצה פ"ג ה"ו): "ואם בדק לאחר הרגל אינו מברך"². וכתב המגיד משנה ע"כ וז"ל:

"ומה שכתב כשבודק לאחר הפסח אינו מברך הם דברי רבינו ראויין אליו דודאי אין לברך בבדיקה שלאחר הפסח שהרי בכל אותו זמן הוא אוכל חמץ ואין הבדיקה אלא כדי להבדיל בין חמץ זה שעבר עליו הפסח לחמץ אחר וא"כ היאך יברך על ביעור חמץ אבל בתוך הרגל שהוא

ט.

הוספת רבינו וביאור הנ"ל

חמץ (ע"כ המ"מ, כס"מ -) ומה שהוא מצווה ומחוייב לבער חמץ זה שעבר עליו הפסח אינו אלא משום חשש תקלה שלא יבא לאכלו אבל הביעור הזה מצד עצמו אין בו מצוה כלל שהרי אף אם משהה

והנה, רבינו הזקן מצרף בלשונו הזהב את שני הטעמים – ומוסיף ביאור, וזה לשונו (סי' תל"ה ס"ד): "ועל בדיקה שלאחר הרגל לא יברך כלום כי אין יברך וצונו על ביעור חמץ והרי הוא אוכל

2. ולהעיר שבד"כ בעניינים המחודשים של הרמב"ם כותב 'וראה לי' וכיו"ב, ובהלכה זו שלכאורה אין לה מקור בגמרא, לא כתב הרמב"ם כך. ועל פניו נקודת העניין היא כפי שביארו המפרשים שבפנים, שלרמב"ם סברא זו היא סברא פשוטה הנלמדת מהגדרת האיסורים של פסח. ודו"ק.

מהתורה של "תשביתו שאור מבתיכם", ואם לא מבער עובר על "בל יראה ובל ימצא". ובביאור עניין זה מוסיף רבינו שאפילו אם כבר ביטל את החמץ לפני פסח, מכיוון שחכמים קבעו שהביטול לא מועיל מסיבות ידועות החמץ נחשב כאילו לא בוטל כלל, ויש בביעורו מצווה וחובב מדרבנן. לכן דווקא על ביעור כזה מברכים "על ביעור חמץ".

ומכך ניתן להבין מפני מה הגדיר רבינו חידוש זה שעובר על איסור ב"י דרבנן רק הכא בסי' תל"ה:

דהנה, על פניו צריך להוסיף הסברה נוספת בביאור הכסף משנה; דסו"ס מה לי הסיבה מפני מה צריך לבער את החמץ מהבית, האם משום איסור תורה או משום חשש תקלה, ומה לי הדין שאינו עובר על שהייתו - סו"ס החובה לבער את החמץ קיימת, ועל חובה זו לכאורה יהיה ציווי לברך, ככל מצוות חכמים אשר הטילו עליהם ברכה, ומה לי בין תקנת חכמים שלפני הפסח לבין תקנת חכמים שלאחר הפסח.

ועל כך מוסיף רבינו הזקן ומבאר את גזירת חכמים שאין הביטול מועיל כלום ועובר על ב"י דרבנן, כיוון שבכך יוצא שהברכה על בדיקת חמץ שלפני הפסח היא ברכה על כעין של דאורייתא, כיוון דחכמים הטילו איסור ב"י ויש מצווה חיובית בבדיקה זו. משא"כ בבדיקה שלאחר הפסח, שתקנת הבדיקה אינה משום מצווה אלא משום הסרת מכשול - על בדיקה זו שאינה כעין מצווה חכמים לא הטילו ברכה. ודו"ק.

אותו בביתו ואינו מבערו אינו עובר על שהייה זו מצד עצמה בבל יראה ובבל ימצא אפילו מדברי סופרים אלא שנקרא עובר על דברי חכמים שאסרו לשהותו שלא יבא לידי מכשול אכילה אבל אם לא היינו חוששין שיבא לידי מכשול אין בשהייה זו מצד עצמה איסור כלל ולכך אין לברך על ביעור זה (כמו שהממית עופות שנדרסו שאסור להשהותן משום חשש תקלה כמו שנתבאר ביורה דעה סי' נ"ז ואין מברך על ביעורן מביתו) מה שאין כן כשהוא בודק ומבער בתוך הפסח שאז יש בביעור מצוה מצד עצמו שנאמר תשביתו שאור מבתיכם ואם אינו מבערו עובר עליו בכל יראה ובל ימצא ואף אם כבר ביטל כל חמצו קודם הפסח שאינו מצווה לבערו מן התורה מכל מקום כיון שגזרו חכמים שאין ביטול מועיל כלום (ב) מטעמים ידועים הרי חמץ זה כאלו לא נתבטל ועובר עליו בבל יראה ובל ימצא מדברי סופרים וגם יש בו מצות תשביתו מדברי סופרים ולכך מברך וצונו על ביעור חמץ".

כלומר: כשאדם מבער את חמץ לאחר פסח, הוא אינו עושה זאת בגלל מצווה חיובית של "תשביתו" או איסורי ב"י וב"י. הסיבה היחידה לביעור החמץ לאחר פסח היא חשש מעשי - שמא יבוא לאכול חמץ זה. ומשווה רבינו דין זה למקרה של עופות טריפה, שחכמים אמרו להשליכם כדי שלא יכשלו בהם - אבל לא מברכים על השלכתם.

לעומת זאת, כשאדם בודק ומבער חמץ בתוך הפסח עצמו, יש בזה מצווה עצמית





זמנה של בדיקת חמץ – תחילתה וסיומה

בסוגיה הקודמת התבאר בארוכה בגדרי תקנת בדיקת חמץ ובטעמיה. בסוגיה זו נעמוד על זמנה של בדיקת החמץ – תחילתה וסיומה; חז"ל קבעו שיש לבדוק את החמץ בליל י"ד בניסן לאור הנר - לקמן נדון מדוע נקבע דווקא זמן זה לבדיקת החמץ, ולאחר הקדמת דברי הגמ' נציג בדרך אפשר את ביאורו המחודש של רבינו הזקן בגמ' בהבנת טעם הדבר.

א.

טעם זמן הבדיקה בליל י"ד

באיסור חמץ דאורייתא ובצפרא יש שינוי מחמת הקדמת זריזים שרגילים בעת ההיא כמו באברהם ובליל' אין שום שינוי אלא בתחלת' שאז דרך אדם לבוא לביתו מבחוץ".

וזה לשון רבינו הזקן (תל"א ס"ה): "לפיכך תקנו חכמים זמן הבדיקה בליל י"ד שבלילה כל אדם מצוי בתוך ביתו אלא שאף בעודו בתוך ביתו יש לחוש שמא יתעסק באכילה ושתיה ושינה או במלאכה או בתורה אם הוא תלמיד חכם ועל ידי כן ישכח חובת הבדיקה לפיכך היה ראוי לתקן ולקבוע זמן הבדיקה תיכף ומיד בכניסת האדם לתוך ביתו סמוך לערב שברגע זו הוא פנוי מכל עסקים".

והיינו, הטעם הוא שבלילה אנשים נמצאים בבית ופנויים מעיסוקיהם, ואם לא יבדקו מיד כשמגיעים הם עלולים להתעסק באכילה וכו' ולשכוח את הבדיקה, לכן קבעו את זמן הבדיקה מיד כשנכנסים לבית – כשהאדם עדיין פנוי. ובאם נדקדק בלשון נמצא, דלפי הט"ז עצם השינוי של הכניסה לבית מזכיר לאדם לבדוק; ולפי רבינו הזקן העיקר הוא שבזמן הזה האדם פנוי ויכול לבדוק ללא הפרעות.

ואולי יש לומר: כאמור, זמן הבדיקה נקבעה כלשון הגמ' "בשעה שבני אדם מצויין בבתיהם", על פניו, אם כדברי הט"ז שהעיקר הוא השינוי של הכניסה, היה מתאים יותר לכתוב "נכנסין לבתיהם"; אמנם לפי רבינו הזקן, הלשון "מצויין" מתאימה יותר – הכוונה היא באמת שהאנשים נמצאים בבית ופנויים. ודו"ק.

בגמ' דפסחים (ד,א) שואלת הגמ' מדוע קבעו חז"ל את זמן בדיקת החמץ לתחילת ליל י"ד, דלכאורה היה מתאים יותר לקבוע את הבדיקה בשעה השישית ביום י"ד, שאז החמץ כבר אסור, או לחילופין – בבוקר – כפי שמצאנו אצל אברהם אבינו שהיה זריז במצוות?

הגמרא מתרצת את הקדמת הבדיקה לליל י"ד בשתי סיבות מעשיות: איכות הבדיקה – אור הנר בלילה מתאים במיוחד לבדיקה יסודית. זמינות האנשים – "בשעה שבני אדם מצויין בבתיהם".

בהבנת דברי הגמ' נחלקו הפוסקים, כאשר רבינו הזקן פוסק כשיטת הראב"ד בחידושים שונים בשיטתו, אותם מבאר בקונטרס אחרון (ס"ח תל"א); ע"ש.

בכללות ההלכות אודות זמן הבדיקה, רבינו הזקן הולך בשיטת הט"ז המבאר שצריך לקבוע זמן מיוחד לבדיקה שיש בו "שינוי ורושם" – כלומר, משהו מיוחד שיזכיר לאדם לבדוק. וזהו שבלילה כאשר האדם חוזר לביתו זה יוצר "שינוי" שמזכיר לו לבדוק, ולכן תיקנו את הבדיקה בזמן הזה.

אמנם, על אף שרבינו הזקן מעתיק בעניין זה את לשון הט"ז ומציין לדבריו – ישנו שינוי קל בלשונותיהם.

דזה לשון הט"ז (תל"א סק"א): "דעכ"פ בעי' שעה מבוררת לקבוע בה בדיקה דהיינו לומר שיש שינוי באותו שעה ויש בה רושם ע"כ הקשה בגמרא דנבדוק בשית שאז יש רושם ושינוי

ב.

בשיטת רבינו שאין זמן סיום למצוות הבדיקה

והנה, בהמשך הדברים מציין רבינו הזקן שבניגוד למצוות כמו תפילה וקריאת שמע שיש להן זמן מוגדר מטבען, בבדיקת חמץ אי אפשר לקבוע זמן לסיומה - כי החיוב לבדוק נמשך עד סוף הפסח, ולכן היו צריכים לפחות לקבוע זמן להתחלת הבדיקה.

והנה, בהמשך הדברים מציין רבינו הזקן שבניגוד למצוות כמו תפילה וקריאת שמע שיש להן זמן מוגדר מטבען, בבדיקת חמץ אי אפשר לקבוע זמן לסיומה - כי החיוב לבדוק נמשך עד סוף הפסח, ולכן היו צריכים לפחות לקבוע זמן להתחלת הבדיקה.

ובלשונו: "אבל בבדיקת חמץ שאי אפשר לקבוע זמן לסופה שהרי עד סוף הפסח חייב לבדוק כמו שיתבאר בסי' תל"ה, לכך הוצרכו לתקן זמן קבוע לתחילתן דהיינו שחייבים כל ישראל להתחיל הבדיקה בזמן ידוע, וכיון שאין לבדיקה זמן מצד עצמה כמו בתפלה וקריאת שמע תקנו לה חכמים זמן".

והנה, ראיתי כו"כ השואלים דלכאורה יש זמן סיום לבדיקה - שעה שביעית ביום י"ד, התחלת החיוב של "תשבתו"!

ונראה לי לתרץ בפשיטות: כאמור לעיל (בסוגיה א'), תקנת הבדיקה היא תקנת חכמים אף לאדם המבטל את חמצו. ובמקרה כזה תקנת חכמים היא לבדוק במשך כל זמן הפסח שמא לא ביטל בלב שלם ויבוא לאכול את החמץ. תקנה זו אכן מתחילה מזמן איסור חמץ (חצות י"ד) ונמשכת עד סוף הפסח, משום "שמא יבוא לאכלו". מכיוון שאין נקודת סיום מוגדרת לתקנה זו, היו צריכים לפחות לקבוע זמן לתחילתה, ולכן קבעו את תחילת הבדיקה לזמן שבני אדם מצויים בבתיהם.





בגדר מצוות תשבתו

א.

חקירת המנ"ח במצוות תשבתו – קו"ע או שוא"ת

שכתוב 'תשבתו' ולא 'תבערו'.

בתוספות (שם) לעומת זאת מבואר שהשבתה היא ביעור בפועל, השבתה מהעולם (והביטול הנזכר בגמרא אינו קיום של ההשבתה אלא מדין הפקר).

ובדבריהם מקשים התוס' על רש"י בשתי קושיות:

א. לקמן בגמ' מובא דברי רבי עקיבא הלומד דמה שכתבה תורה "אך ביום הראשון" אין הכוונה ליו"ט ראשון, כיוון שההבערה של החמץ היא אב מלאכה ואסורה ביו"ט – ועל כרחך שמצוות תשבתו היא בערב פסח. וממילא, פשיטא בגמ' ש'תשבתו' היינו הבערה ולא ביטול בלב כדברי רש"י.

ב. הנחת יסוד של תוס' היא שמצוות תשבתו חלה אחר זמן הגעת האיסור, ומשכך – אין לפרש שמדובר בביטול, שהרי כבר החמץ אינו ברשותו כדי שיוכל לבטלו.

ומתוך הדברים מבאר המנחת חינוך, שבחקירה זו נחלקו רש"י ותוס'. שלשיטת רש"י מצוות 'תשבתו' היא 'שב ואל תעשה', וקיום המצווה הוא על ידי שבזמן חצות אין לו חמץ כיוון שביטל אותה בליבו קודם לכן. ואילו תוס' ס"ל שמצוות 'תשבתו' היא ב'קום ועשה' ולכן ישנו זמן לקיומה, שבשעת חצות צריך לבער את החמץ מן העולם.

[ומוכיח המנ"ח מדברי הרמב"ם (שם ה"א) שפסק שזמן ההשבתה הוא קודם זמן אכילה: "מצות עשה מן התורה להשבת החמץ

ידועה חקירת ה'מנחת חינוך' (מ"ע ט) בגדר מצוות השבתת החמץ, האם קיום המצווה הוא רק בפעולת ומעשה הביעור בלבד – 'קום ועשה', או שהמצווה מתקיימת במציאות בה אין לאדם חמץ ברשותו – 'שב ואל תעשה', דומיא דשבתת שבת שהמצווה היא בשבתה (ובסגנון אחר: האם המצווה היא חיובית או קיומית).

וכתב שבחקירה זו תלויים כמה דינים בהלכות מצווה זו: א. האם האדם צריך לקנות חמץ לפני פסח בכדי שיוכל לבערו – או בעצם זה שאין לו חמץ קיים את המצווה. ב. האם החוטף חמץ מחברו בערב פסח חייב לשלם עשרה זהובים כדין חוטף מצווה, דבאם זהו ב'שב ואל תעשה' פטור מלשלם. ג. האם האדם האוכל חמץ בפסח מקיים מצוות תשבתו באכילה זו, כיוון שזו מצווה הבאה בעבירה; דבאם זהו ב'קום ועשה' הנה בשעת הפעולה ממש הרי זו מצווה הבאה בעבירה, אך אינו כאם זהו ב'שב ואל תעשה'. ד. האם צריך כוונת מצווה במעשה ההשבתה.

המנחת חינוך תולה חקירה זו במחלוקת הראשונים בגדר 'תשבתו':

שיטת רש"י והרמב"ם היא שמצוות 'תשבתו' היא 'ביטול'; דז"ל הרמב"ם (פ"ב הלכה ב) בגדר השבתה בלב: "ומה היא השבתה זו האמורה בתורה היא שיבטל החמץ בלבו ויחשוב אותו כעפר וישים בלבו שאין ברשותו חמץ כלל, ושכל חמץ שברשותו הרי הוא כעפר וכדבר שאין בו צורך כלל". ויסוד דברי רש"י (דב; ע"ש) הם מכך

חמץ ברשותו וכדדרש ר"ע איזה השבתה שהיא בכל יראה ובכל ימצא הוי אומר זה שריפה כלומר בשיש לו חמץ צריך לשורפו וכשאינן לו אין לך בל יראה ובל ימצא גדול מזה... דאטו מי שאינן לו חמץ כלל ואפי' פסק חמצו ל' יום קודם הפסח יצטרך לקנות חמץ כדי לשורפו ולקיים מצוה דתשבתו?".

ואילו בספר 'מקור חיים' לבעל נתיבות המשפט (סי' תל"א דיני בדיקה וביטול אות ג') כתב, שאינן קיומה של מצוות תשבתו אלא למי שמבער בעצמו, אבל אם לא היה לו חמץ לא קיים מצוות תשבתו. וחלק עליו בשו"ת דברי חיים (או"ח ח"א סימן ט') ודימה תשבתו לגט, שהיא מצווה בקום ועשה אבל אין מצווה לרדוף אחריה].

קודם זמן איסור אכילתו", ומכיוון שזמן איסור אכילה הוא בחצות, איך מקיים מצוות תשבתו לפני חצות (והרי זה כנוטל לולב לפני הסוכות); ; אלא מכאן שהוא סובר שמצוות 'תשבתו' היא 'שב ואל תעשה'.

ובפשטות מדברי הרמב"ן משמע כהבנת המנחת חינוך ברש"י, דכתב הרמב"ן (שם): "דכי אמרת נמי תבעירו היאך צוה לבער אחר חצות והלא בשעת ביעורו כבר עבר עליו, אלא שיהא מבוער או מבוטל בחצות קאמר רחמנא" (ולקמן בסעיף ה' נשוב לדברי הרמב"ן אלו).

ובאמת הביאו כו"כ דבמה שחקר המנ"ח חלקו הפוסקים. דכתב בשו"ת מהרי"ק (שורש קע"ד) "הרי לא הקפידה תורה אלא שלא יהא לו

ב.

קושיות על דרך המנ"ח

ג. שאלה נוספת על דברי המנ"ח בשיטת רש"י ניתן להביא מהגמ' לקמן (יב, ב): "אמר רבי יהודה אימתי, שלא בשעת ביעורו, אבל בשעת ביעורו השבתתו בכל דבר". והיינו, שישנו חילוק בשיטת ר' יהודה, שלדעתו יש זמן שהוא אומר שביעור חמץ בשריפה דווקא, ויש זמן שהוא מודה לחכמים שביעורו בכל דרך. וביאר רש"י שם ששעת הביעור פירושו בשעה שהוא מוזהר באיסור חמץ, והיינו משש שעות ולמעלה בערב פסח, ו'שלא בשעת ביעורו' פירושו לפני שמגיע זמן זה של האיסור.

והנה, מובן מדברים אלו שמצוות 'תשבתו' היינו ב'קום ועשה', דבאם היא ב'שב ואל תעשה', מספיק יהיה שהחמץ מושבת ולא קיים, ומפני מה שלא בשעת ביעורו יהיה חייב בביעור

אמנם, על דרך המנחת חינוך יש כמה קושיות:

א. כאמור, הוכיח המנחת חינוך שהרמב"ם ס"ל ש'תשבתו' היא מצווה של 'שב ואל תעשה', והיינו שיהיה החמץ מושבת. אמנם מלשון הרמב"ם "מצות עשה מן התורה להשבית החמץ קודם זמן איסור אכילתו", משמע שזו 'קום ועשה' - להשבית החמץ.

ב. בביאור דברי המנ"ח בשיטת רש"י הקשה האמרי משה (סי' י"ד אות ד') מדעת רבי עקיבא (המובאת לעיל) דע"כ מצוות תשבתו היא ערב פסח כיוון דההבערה של החמץ היא אב מלאכה ואסורה ביו"ט. והנה, אם 'תשבתו' היינו לגרום לתוצאה שלא יהיה חמץ - ניתן לשרוף קודם היו"ט, ומהי הוכחת רבי עקיבא?

קודם זמן הביעור די במה שמפקירו. אם כן אין מצווה לדידן בזמן השריפה, אז איך לביאור המנ"ח בשיטת התוס' מקיימים מצוות חמץ בחמץ שלו ועד כדי שמזהיר שלא לבטל קודם הביעור?

[ומידי דברי בו אוסיף במאמר המוסגר:

לא אתיימר לחשוב להלכה למעשה, ואין אנו מבינים בהנהגות כ"ק אדמו"ר זי"ע וכו', רק אעיר אודות מה שראיתי בעיניי בשריפת החמץ ע"י כ"ק אדמו"ר בשבת תחכמוני בשנת תשמ"ז בקומת המרתף ד-770, דממש זמן קצר מאוד לאחר שהשליך החמץ אמר "כל חמירא" ועלה לחדרו הק'. היה נראה בחוש שלא חיכה כ"ק אדמו"ר לכך שהחמץ יישרף לחלוטין, ואולי יש בזה דיוק שרצה לקיים הרבי את מנהג הביטול באמירתו "כל חמירא" דווקא על חמץ קיים, שבאם היה נשרף לחלוטין היה כבר פחם ולא חמץ – "חמירא"; ודו"ק].

על ידי שריפה דווקא (כן הקשה בספר 'שיעורי ר' דוד')¹.

ד. בביאור המנ"ח את דברי התוס' שמצוות ביעור חמץ היא ב"קום ועשה" והיא חלה בחצות היום, מתעוררת קושיה גדולה: כיצד תיקנו חכמים לשרוף את החמץ בתחילת שעה שישית, דבר שלכאורה עוקר את המצווה מעיקרה, דהלוא ישנו זמן למצווה והיא בחצות? על פניו זהו מעין עקירת מצווה מדאורייתא².

ה. פסק הרמ"א שיש לבטל את החמץ רק לאחר שביערו לחלוטין מביתו, בכדי לקיים מצוות הביעור כתיקנה (הובא בשוע"ר (סי' תל"ד סי"ד): "טוב ליזהר שלא לבטל החמץ פעם ב' ביום עד שיבער תחלה מן ביתו כל החמץ הידוע לו כדי שיקיים מצוות ביעור חמץ בחמץ שלו שלאחר הביטול אין החמץ שלו שהרי בטלו והפקירו").

ומעיר ב'דברי שלום' שאע"פ שמנהגנו לשרוף חמץ – הרי זהו דווקא בזמן הביעור, אבל

ג.

שיטת רבינו הזקן בחובת הביעור

הכלי, בכדי שלא לשכוח את חובת הביעור. ומשמע שהשריפה היא בגדר ביעור – אע"פ שהיא לפני שעה השביעית!

וזה לשון רבינו בשולחנו (סי' תמ"ה ס"ז):

"ויש חולקין על כל זה ואומרים שהחמץ שצריך לבערו מן העולם לגמרי אין ביעורו אלא בשריפה שאנו למידין מנותר מה נותר ישנו בכל תותירו וטעון שריפה אף חמץ שישנו בכל תותר (פירוש בל יראה ובל ימצא) טעון שריפה והלכה

והנה, בשולחן ערוך רבינו חזינן שמצד אחד פסק כדעת התוס' ש'תשבתו' היא מצווה לבער מן העולם בתחילת שעה השביעית, וממילא הביטול אינו בגדר 'תשבתו' אלא 'הפקר' לפני שעת מצוות השבתת חמץ.

ולאידך, כאמור לעיל מזהיר רבינו לא לבטל את החמץ לפני הביעור בכדי לקיים מצוות ביעור בחמץ שלו. ועד"ז כותב שהמנהג בביעור החמץ הוא בשריפה, ותקפו של מנהג זהו הוא עד כדי כך שבאם לא מצא חמץ המנהג הוא לשרוף

1. ויש להעיר מתירוקן האור זרוע' (ח"ב הלכות פסחים סי' רנ"ו) לשיטת רש"י: "ומורי רבי הקדוש זצ"ל מיישב פי' רבינו דתשבתו משמע ב' לשונות משמע כשיגיע א"ך שזהו חצי היום תשבתו תבערו ומשמע כשיגיע שעה א"ך יהא מושבת".

2. שאלה זו העלה המנ"ח עצמו (ועיין בדבריו שם, שאכן בכה"ג ס"ל לתוס' שניתן לבטל המצווה כתקנה משום סייג).

אם ירצה לשרוף החמץ מיד אחר הבדיקה כדי שלא יגררוהו קטנים או חולדה ועכברים הרשות בידו.

ואם לא מצא שום חמץ בבדיקתו טוב לשרוף הכלי שלקח לבדיקה כדי שלא ישכח חובת הביעור לשנה הבאה וגם כדי שלא ישכח לבטל ביטול השני שנתבאר בסי' תל"ד."

והדברים צריכים ביאור, איזו מצווה מקיים כשריפתו את החמץ לפני זמן הביעור?

כסברא הראשונה שהרי נאמר ושרפת את הנותר באש ודרשו חכמים הנותר טעון שריפה ואין כל איסורי הנאה שבתורה טעונין שריפה ואף על פי כן המנהג במדינות אלו כסברא האחרונה.

ולפיכך נוהגין שהחמץ שמוצאין בבדיקת ליל י"ד אין שורפין אותו מיד בלילה אלא מצניעין אותו לשורפו למחר ביום כדי לדמותו לנותר שמצותו לשורפו ביום שנאמר והנותר מבשר הזבח ביום השלישי באש ישרף ולא בלילה אך

ד.

חידוש בהגדרת רבינו את מצוות תשבתו

שכבר ביטל כל חמצו בליל י"ד מכל מקום חייב לבערו מדברי סופרים שמא ישכח ויאכלנה וחייב לברך כמו שמברכין על כל מצות מדברי סופרים.

(ואף על פי שכבר בירך על ביעור חמץ בליל י"ד ובברכה זו נפטר מלברך על ביעור ביום י"ד כמו שנתבאר בסי' תל"ב) מכל מקום לא נפטר אלא כשמבער את החמץ שמצא בבדיקה או את החמץ שקנה לאכילת י"ד לפי שכל זמן שלא ביער את החמץ שמצא בבדיקה הרי עדיין לא נגמרה הבדיקה שבירך עליה שבדיקה בלא ביעור אינה שוה כלום ולפיכך כל חמץ שמבער קודם שגמר לבער את החמץ שמצא בבדיקה אין צריך לברך עליו לפי שעדיין לא נגמרה מצות הבדיקה שבירך עליה ואפילו לא מצא שום חמץ בבדיקה אין צריך לברך כשמבער ביום י"ד את החמץ שהיה ידוע לו בשעת הבדיקה שיצטרך למחר לבערו שגמר הבדיקה הוא זה ואפילו כשמבער חמץ אחר שלא היה ידוע לו בשעת הבדיקה כגון שהיה טמון בחור בשעת הבדיקה ובדק ולא מצאו ואח"כ נתגלגל משם ומצאו או שנמלך למחר

ויש לומר הביאור בכל הנ"ל:

לאחר העיון בדברי רבינו בשולחנו, נראה שלמד גדר חדש במצוות 'תשבתו'. דהנה, בסימן תמ"ו דן רבינו בדיני מציאת חמץ בפסח וביעורו. ועיקרי דבריו, דאם אדם מוצא חתיכת חמץ בחול המועד, בין בביתו ובין במקום אחר ברשותו, חייב לבערה מיד ועליו לברך 'על ביעור חמץ' למרות שכבר ביטל את החמץ בליל בדיקת חמץ משום "שמא יבוא לאכלו". ובאם הוא מוצא חמץ בבוקר יום י"ד, אין צורך לברך שוב כי הברכה של הלילה חלה גם על הבוקר. אך אם הוא כבר סיים את מלאכת הביעור ומצא חמץ חדש, הוא חייב לבער ולברך - בתנאי שכבר חלפה שעה השישית.

וזהו לשון רבינו (ריש סי' תמ"ו):

"המוצא בפסח חתיכת חמץ שלא מצאה בבדיקת ליל י"ד בין שמצאה בביתו בין שמצאה בכל מקום שהוא ברשותו אם הוא חול המועד חייב לבערו מן העולם מיד שיראנה ויברך אשר קדשנו במצותיו וצונו על ביעור חמץ אף על פי

מצוות תשביתו בבדיקתו וביעורו; ולכן אם מצא קודם אינו צריך לברך כי במציאתו זו לא קיים מצווה. והיוצא מדברי רבינו, שמצוות 'תשביתו' היא ב'קום ועשה' בזמן חיובו – והיינו בזמן חיובו כפשוטו, בתחילת שעה השביעית, שבשעה זו בא לידי המצב הנפעל קודם שאין חמץ ברשותו.

כלומר, שבמצווה זו תרווייהו איתנהו: המצווה היא בפעולה המביאה לפועל יוצא שאין חמץ ברשותו. ומכיוון שהמצווה היא במטרה בכדי שלא יהיה לו חמץ ברשותו, אזי כל ביעור והשבתה שנעשו, אע"פ שהיו קודם זמן המצווה, הרי הם מקבלים גדר מצווה של תשביתו למפרע.

כאשר מגיעה השעה הששית בערב הפסח, והיהודי כבר השלים את בדיקת החמץ וביעורו קודם לכן, המצווה של "תשביתו" מתקיימת למפרע. כיוון שהפעולות שבוצעו לפני כן – הבדיקה והביעור – נחשבות כקיום המצווה, למרות שנעשו קודם לכן (ולכן אם אדם מוצא חמץ לפני השעה השישית הוא לא צריך לברך על ביעורו).

אם כן יסוד הדברים הוא שמצוות "תשביתו" מורכבת משני חלקים: הפעולה עצמה – ביעור החמץ; התוצאה הסופית – המצב שאין חמץ ברשותו. וכל פעולות ביעור החמץ שנעשו קודם לשעה השביעית נחשבות כחלק מקיום המצווה, כי הן הפועלות להשגת העניין הסופי – היעדר החמץ ברשותו בזמן החיוב.

[וראה בלקו"ש ח"י"ז (ע' 187) ואילך שמונה כ"ק אדמו"ר זי"ע כמה דרגות בשייכות ההכשר מצווה למצווה עצמה, ע"ש בארוכה. בדרגה הג' שם מביא כ"ק אדמו"ר כדוגמא את הולכת הדם למזבח – שכל סיבת הולכה זו היא לצורך זריקת הדם על המזבח, וע"כ מקבלת ההולכה גדר של עבודה ומחשבה פוסלת בה

וקנה חמץ או שנמלך לאפות לחם חמץ אין צריך לברך על ביעורו אם מבערו קודם שגמר לבער את החמץ שהיה ידוע לו בשעת הבדיקה שיצטרך לבערו כיון שעדיין לא נגמרה מצות הבדיקה שהרי בירך עליה על מצות ביעור ועדיין לא גמר לבער את החמץ שהיה ידוע לו בשעת הבדיקה שיצטרך לבערו אבל כשמבער החמץ שמצא לאחר שגמר לבער את החמץ הידוע לו בשעת הבדיקה שיצטרך לבערו חייב לברך עליו שהרי כבר נגמרה מצות הבדיקה שבירך עליה:

סעיף ב במה דברים אמורים כשמבערו לאחר שהגיעה שעה ששית אבל כשמבערו קודם שעה ששית אין צריך לברך עליו אף על פי שכבר גמר לבער כל החמץ שהיה ידוע לו בשעת הבדיקה לפי שכל זמן שלא הגיעה שעה ששית עדיין לא נגמרה מצות הבדיקה שהרי אינו בודק אלא כדי לבערו מן העולם וכל זמן שלא הגיעה שעה ששית אין צריך לבערו ונמצא שלא עשה כלל מצוה בבדיקתו וביעורו עד שהגיע שעה ששית ואין חמץ נמצא ברשותו אזי למפרע עשה מצוה בבדיקתו וביעורו.

ואפשר שאף כשמבער משעה ששית ואילך עד הלילה אין צריך לברך עליו אלא אם כן מבערו בתוך הפסח דכל שלא הגיע הפסח עדיין לא נגמרה מצות הבדיקה והביעור שהרי אינו עובר עליו בבל יראה ובבל ימצא עד הלילה ולא צותה תורה לבער החמץ בערב פסח מחצות היום ולמעלה אלא כדי שלא יעבור עליו בבל יראה ובל ימצא בתוך הפסח כמו שנתבאר בסי' תל"ב ונמצא דכשמגיע הפסח נגמרה למפרע מצוה מן התורה במה שבדק וביער את החמץ מרשותו וספק ברכות להקל".

מדברי רבינו יוצא לכאורה ביאור נפלא:

חידש רבינו שברגע שמגיעה השעה השישית ואין בידי היהודי חמץ – למפרע מתקיים

(ולמרות זאת, אין זו 'עבודה תמה' שהיא הזריקה עצמה). בפשטות הדברים, זהו ע"ד המבואר כאן במצוות תשביתו³. וזהו שבלשון רבינו קודם משתמש בלשון שמשמעו שהמצווה היא ב'שב ואל

תעשה' - "עד שהגיע שעה ששית ואין חמץ נמצא ברשותו", ומיד כותב בלשון שמשמעו 'קום ועשה' - "אזי למפרע עשה מצוה בבדיקתו ובביעורו".

ה.

ביאור הקושיות ע"פ חידוש הנ"ל

והנה, ביאר רבינו הזקן כך להלכה אשר נפסקה כשיטת תוס'. אמנם לכאורה יש לומר שזוהי גם כוונת הרמב"ן בדבריו על רש"י שהובאו לעיל, שהמצווה היא "שיהא מבוער או מבוטל בחצות קאמר רחמנא"; דאין הכוונה בדבריו כהבנת האחרונים שהמצווה היא ב'שב ואל תעשה' בלבד, אלא כנ"ל שכל פעולה - הן ביעור והן ביטול (לרש"י) מקבלות גדר המצווה למפרע כיוון שהביאו לידי כך שהחמץ יהיה מבוער.

ולכן ניתן לומר שאע"פ שאנו מבערים את החמץ לפני זמן הביעור, הרי מכיוון שביעור זה הוא הגורם שלא יהיה ברשות האדם חמץ, הרי למפרע אכן קיים מצוות תשביתו בביעור. ומיניה ניתן להבין שלכן הזהירות היא לשרוף דווקא,

וניתן להבין את הקפידא שיבער דווקא בחמץ שלו שעדיין לא ביטלו. ומהבנה זו ניתן לתרץ את כל הקושיות דלעיל דבר דבור על אפניו:

א. מלשון הרמב"ם מוכן שהמצווה להשבית ב'קום ועשה'. ב. מעשה המצווה ב'קום ועשה' הוא בזמן המצווה - ורק שלמפרע מתקיימת המצווה וכו'; ולכן יכול היה ר"ע לדייק מהבערה. ג. אע"פ שמשבית לפני זמן האיסור, ההשבתה היא דווקא בשריפה שאזי בזמן האיסור מתברר למפרע. ד. בגזירה לבער בשעה חמישית לא מבטלים את מצוות תשביתו, אשר מתקיימת למפרע. ה. המצווה היא דווקא בחמץ שלו, גם לפני הזמן - כנ"ל.



3. וראה עוד בלקו"ש חל"ה (ע' 65 הערה 32) שמקשר כ"ק אדמו"ר זי"ע את דברי רבינו הזקן אודות המפרש והיוצא בשיירה קודם הפסח - "הרי בשעה זו שהוא מפליג מביתו חל עליו מצוות תשביתו מן התורה" (סי' תל"ו ס"ו), דלכאורה זהו לפני הזמן המובא בתורה "יום הראשון"; ומקשר זאת עם הא דמצוות שחיובן בזמנים מיוחדים, אם יש צורך בהכנה בכדי לקיים אזי חיוב ההכנה היא אפילו לפני זמן קיום המצווה בכדי לקיים אותם כתיקונם. ע"ש.



זמנה של מצוות תשביתו – תחילתה וסיומה

א.

בין תשביתו לבל יראה

תאכלו וביום שקודם שבעת ימים תשביתו שאור וגו' ראייה לדבר זה ממה שאמרה תורה לא תשחט על חמץ דם זבחי כלומר לא תשחט את הפסח ועדיין חמץ קיים וזמן שחיטת הפסח הוא בי"ד מחצות היום ולמעלה מכאן אתה למד שזמן השבתת החמץ הוא בזמן שחיטת הפסח דהיינו מחצות יום י"ד ולמעלה".

[מן הראוי לציין ששני ביאורים אלו מובאים ברש"י על החומש (בא יב, טו):

"אך ביום הראשון תשביתו שאר – מערב יום טוב, וקרוי ראשון לפי שהוא לפני השבעה, ומצינו מוקדם קרוי ראשון, כמו (איוב טו ז) הראשון אדם תולד, הלפני אדם נולדת, או אינו אלא ראשון של שבעה, תלמוד לומר (שמות לד כה) לא תשחט על חמץ, לא תשחט הפסח ועדיין חמץ קיים"].

למעשה, בגמ' (ה, א) מצינו ביאורים נוספים בנוסף לשני ביאורים אלו (וכבר העירו בכ"מ שנראה שרבינו הזקן ס"ל שדברי הגמ' שם "רבא אמר מהכא לא תשחט על חמץ דם זבחי, לא תשחט הפסח ועדיין חמץ קיים" הם בהוספה על דברי רב נחמן בר יצחק קודם לכן, "ראשון דמעיקרא משמע"; ואכ"מ).

ויש לעיין ולהמתיק בטעם הבאת רבינו הזקן שני טעמים אלו; ולקמן יובא ביאור בס"ד שמשני טעמים שונים אלו נמצינו למדים שני פרטים שונים במצוות תשביתו.

במצוות הקשורות לחמץ בפסח ניתן למצוא מצוות לא תעשה של 'בל יראה' ו'בל ימצא', ומצוות עשה של 'תשביתו' (שגדרה התבאר בארוכה בסוגיה הקודמת). בריש סימן תל"א מחלק רבינו הזקן בין המצוות ומלמדנו שאיסור ב"י מתחיל רק בליל ט"ו, לעומת מצוות תשביתו החלה כבר בחצות יום י"ד.

היינו: את פירוש הכתוב "אך ביום הראשון תשביתו שאור" מבארים חז"ל שהכוונה ליום הקודם לשבעת ימי החג, והכוונה ב'הראשון' היא לכך שהיא קודמת לימים האחרים. בנוסף לכך, ציוותה התורה שאין לשחוט את הפסח בעוד החמץ קיים, ושחיטת הפסח היתה החל מחצות יום י"ד; נמצא שישנם שני ביאורים להחלת מצוות תשביתו ליום י"ד.

ובלשון רבינו הזקן:

"אף על פי שאין אדם עובר על חמצו בבל יראה ובל ימצא אלא מליל ט"ו בניסן ואילך כמ"ש שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם וגו' ולא יראה לך שאור בכל גבולך שבעת ימים וגו' אבל קודם שבעת ימים אינו עובר בלא תעשה כששהה החמץ בביתו מכל מקום עובר על מצות עשה מחצות יום י"ד ואילך בכל רגע ורגע שאינו מבער החמץ מן העולם שנאמר שבעת ימים מצות תאכלו אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם וגו' ומפי השמועה למדו שיום ראשון זה הוא י"ד בניסן ונקרא ראשון לשבעת ימי הפסח כלומר קודם להם וכוונת הכתוב לומר שבעת ימים מצות

ב.

שיטת רבינו האם תשבתו היא לאו הניתק לעשה

רבינו הזקן חולק על דעת התוס' ומביא את דעת הרמב"ם שאיסור חמץ אינו לאו הניתק לעשה (והמשהה חמץ על מנת לבערו עובר על איסור, כמבואר בס' תל"ד סעיף ו'). לשיטתו מצוות "תשבתו" היא הכנה מקדימה לאיסור החמץ בשבעת ימי הפסח (דהיינו, שיש להוציא את החמץ מהרשות לפני תחילת החג).

ויש לומר שלכן רבינו הזקן מביא את הפירוש הראשון המבאר שהיום הראשון המוזכר בפסוק הוא י"ד בניסן: "ומפי השמועה למדו שיום ראשון זה הוא י"ד בניסן ונקרא ראשון לשבעת ימי הפסח כלומר קודם להם וכוונת הכתוב לומר שבעת ימים מצות תאכלו וביום שקודם שבעת ימים תשבתו שאור וגו'". היות ולטעם זה מודגש שהפסוק מורה שיש להשבית את החמץ ביום שלפני שבעת ימי החג, ובכך מודגש שמצוות "תשבתו" קודמת לאיסורי "בל יראה" ו"בל ימצא" (ומטרתה למנוע מראש את האפשרות לעבור על איסורים אלו).

דהנה, חלקו הראשונים האם האיסור של ב"י נכלל בהגדרת המצוות של 'לאו הניתק לעשה'. רש"י (ד,א) מפרש שמצוות "תשבתו" היא מצוות עשה הקשורה ללאוין של ב"י וב"י, ותוספות (שם) מדגיש ומבאר בפירוש שזהו "לאו הניתק לעשה" - כלומר, קיום מצוות העשה של השבתת החמץ מתקנת את העברה על הלאו (כבמצוות גזל למשל, בה השבת הגזילה מתקנת את מעשה הגזילה).

יתרה מכך, התוספות (כט, ב) כתבו שאדם המשאיר חמץ בפסח מתוך כוונה לבערו, אינו עובר על איסור "בל יראה", כבלאו הניתק לעשה (וכבר נת' לעיל בסוגיה ג' שלשיטת התוס' זמן מצוות תשבתו חל בזמן האיסור של ב"י, ועל כן הלאו דב"י ניתק לעשה דתשבתו והמשהה חמץ בכוונה לבערו אינו עובר; היינו דלשיטת ר"ת ביעור חמץ בשריפה הוא בזמן איסורו מן התורה, ואילו רש"י ס"ל ששריפה הוא בזמן ההיתר לפני זמן איסורו (על קישור כלל דברי התוס' כבר עמד החת"ס)).

ג.

קושיות רבינו על שיטת התוס' בדין המשהה חמץ

עילויה" - ולכאורה לשיטת התוס' החשש עומד בעינו (ע"ש בדברי רבינו).

וזה לשון רבינו (קו"א סי' תל"ג הערה ג):

"דמיד שימצאנו אם ישהה מעט קודם שיבערנו עובר עליו מן התורה, לדעת הרמב"ם ורוב המפרשים כמ"ש הפרי חדש סימן תל"א וכמו

במאמר המוסגר:

מידי דברי בדין המשהה חמץ על מנת לבערו, אעתיק ואבאר את דברי רבינו הזקן בעניין, דאנהיר לן עיינין לא כדברי התוס'. בסימן תל"ג הקשה רבינו על שיטת התוס' שהמשהה חמץ על מנת לבערו אינו עובר עליו, מדברי הגמ' (ו, ב) "אמר רבא גזירה שמא ימצא גלוסקא יפה ודעתא

ועל הלאו השני יתחייב במלקות.

ובלשון רבינו (קו"א סי' תמ"ו ס"ק הערה ב') :

"ובלאו הכי הרי הרמב"ם חולק על זה כמבואר בהדיא בדבריו פרק י"ט מהלכות סנהדרין, שמנה כל חייבי לאוין הלוקים, וכשהגיע לכל לאו הניתק לעשה התנה אם לא קיים העשה ולא נתנו לעני כו' ולא שילח את האם כו', וגבי המקיים חמץ בפסח התנה ג"כ כגון שחימץ עיסה, כדי שיהיה בו מעשה, ולא התנה ג"כ אם לא ביערו בתוך הפסח, כמ"ש החכם צבי. אלא ודאי דהעיקר בזה כמ"ש המשנה למלך ריש פרק קמא דהרמב"ם סבירא ליה דבל יראה לא ניתק לעשה. וכן הוא מוכרח ודאי להאומרים דבל יראה ובל ימצא הן ב' לאוין על איסור אחד (עיין בכ"מ ריש פ"ק), וכל היכא דאיכא ב' לאוין אף הניתק לעשה לוקה על לאו אחד, כדאמרינן ריש פ"ק דתמורה. ועיין במהרש"א ריש פ"ק דחולין".

ד.

בזמן חלות מצוות תשבתו

ובלשוננו (דף ו ע"ב): "לדעתי אינו עובר על עשה זו עד שתחשך, שאין עשה זו דומה לבל יראה שעובר בכל רגע, אבל עשה זו היא דומיא דעשה ביום השמיני ימול וכל היום זמנו אלא זריזין ומקדימין, ואם לא הקדים ומל רגע קודם שחשיכה אף שלא היה זריז מ"מ לא עבר על עשה...".

[לאמיתו של דבר יש לציין שדבריו מחודשים עד מאוד, ובאמת יש המעירים שאף הוא בספרו 'נודע ביהודה' כותב אחרת; ואכ"מ].

על דברים אלו חלק ה'מגן אברהם'. דהנה, אדם הולך ביום י"ד בניסן לקיים מצווה (כברית מילה לבנו) ונזכר שהשאיר חמץ בביתו. הדין אומר שאם

שיתבאר בסימן תמ"ו [וכדמשמע בהדיא בגמרא דלמא משכחת לה לבתר איסורא כו' ע"ש, משמע דמיד קודם שיבערנה עובר עליה אם שוהה מעט אף על פי שדעתו לבערו אחר כך. ואין לומר דחיישינן שמא יחוס עליה לבערה כדפירש רש"י, דהא לשיטת התוס' לא הוזכר בגמרא דחיישינן שיחוס עליה].

ובמקום אחר האריך רבינו לבאר באופן נפלא את שיטת הרמב"ם החולק על תוס' וס"ל שאין ב"י לאו הניתק לעשה. דהנה, באיסור חמץ בפסח מצינו ב' לאוין - בל יראה ובל ימצא. ומבואר ב'משנה למלך' שעם היותם ב' לאוין על איסור אחד, הנה ישנו חילוק ביניהם שעל איסור בל ימצא עובר רק בחמץ טמון. אמנם, עפ"ז על חמץ גלוי עובר על שני הלאוין. ומיניה מבאר רבינו הזקן שלא ניתן להגדיר את איסור חמץ כלאו הניתק לעשה כיוון שה'עשה' האחד יתקן רק את א' מהלאוין -

והנה, בכללות במצוות עשה דאורייתא יש זמן לקיומם; ברור שבשקיעת החמה של ראש השנה עובר הזמן בו ניתן לקיים מצוות שופר, וכה"ג. ויש לדון - מתי זמן קיום מצוות 'תשבתו'; או מתי מבטל מצווה זו?

באמת, בגדר המצווה ובזמן קיומה נחלקו האחרונים:

כתב הצ"ח שמצוות 'תשבתו' מתחילה מחצות כאשר יש לו שש שעות לקיים את המצווה, וכאשר נכנס יו"ט ביטל את מ"ע דתשבתו; בדבריו מדמה זאת למצוות מילה, שיום השמיני מיוחדת לקיומה.

דאם הוא מתחלת שעה ו' ולמעלה דאינו ברשותו לבטל יחזור מיד וכ"מ ברמב"ם משום דהאי עשה והאי עשה ועשה דתשביתו חמיר טפי שכל שעתא עובר עליו משא"כ במילה".

מעבר לכך שכדין זה פסק רבינו הזקן להלכה (יובא לקמן), מצינו שכהגדרה זו של המג"א ש"בכל שעתא עובר עליו", נקט רבינו הזקן בכו"כ מקומות בשולחנו:

"מכל מקום עובר על מצות עשה מחצות יום י"ד ואילך בכל רגע ורגע שאינו מבער החמץ מן העולם" (סי' תל"א סעיף א'). "שהרי כל רגע ורגע שאינו מבער החמץ הוא עובר על מצות עשה של תשביתו שאור מבתיכם" (סי' תמ"ד סעיף ט"ז). "כשם שמן התורה אף על פי שמתחילת שעה ז' הוא מצוה שלא ימצא חמץ ברשותו וכל רגע ורגע שנמצא חמץ ברשותו ואינו מתעסק לבערו הוא עובר על מצות עשה של תורה" (סי' תמ"ה סעיף א').

ואם כן אולי יש לומר שלכן רבינו הזקן הוסיף והביא טעם נוסף – הלימוד מ'לא תשחט'; דווקא מלימוד זה רואים שמיד בחצות צריכים לבער את החמץ, עם זמן הקרבת הפסח.

יש לו מספיק זמן לחזור לביתו, לבער את החמץ ולשוב למצווה שלשמה יצא – עליו לעשות זאת. אולם אם אין באפשרותו לחזור מבלי להפסיד את המצווה, עליו לבטל את החמץ בליבו.

על דין זה ה'מגן אברהם' מוסיף שקולא זו של ביטול החמץ בלב במקום ביעור היא משום שחכמים העמידו את הדין על עיקרו מדאורייתא במקום מצווה. עם זאת, אם מדובר בזמן שלאחר תחילת השעה השישית של היום, שאז כבר אין אפשרות לבטל את החמץ מדאורייתא (כי אינו ברשותו), חייב לחזור מיד לביתו לבער את החמץ. הטעם לכך הוא שמצוות תשביתו חמורה יותר משום שבכל רגע ורגע שהחמץ קיים הוא עובר על האיסור, מה שאין כן במצוות מילה שניתן לקיימה גם מאוחר יותר.

וזה לשון 'המחבר' בשולחנו (סי' תמ"ד סעיף ז):

"ההולך ביום ארבעה עשר לדבר מצוה, כגון למול את בנו או לאכול סעודת אירוסין בבית חמיו, ונזכר שיש לו חמץ בביתו, אם יכול לחזור לביתו ולבער ולחזור למצותו, יחזור ויבער; ואם לאו, יבטלנו בלבו".

ובמגן אברהם (שם ס"ק יא): "יבטלנו בלבו. דבמקום מצוה אוקמוה אדאוריית' ומשמע

ה.

צ"ע בשיטת רבינו שאין שום עשה דוחה תשביתו

לא הבנתי, הא גם מילה אפילו שלא בזמנה כל שעתא עובר, וכמו שכתב מ"א לעיל סימן רמ"ט ס"ק ה' דמהאי טעמא מותר לעשות סעודת מילה שלא בזמנה בערב שבת, דהוי זמנה קבועה".

ובעיון בדברי רבינו הזקן נמצא עניין הדורש ביאור, שמחד פוסק כמגן אברהם, ומשמע

ומדאיתנין להכי, יש לעיין ולהוסיף עומק בהנ"ל; ובהקדים שאלה – מה יהיה הדין במילה שלא בזמנה, האם אף במקרה כזה 'תשביתו' יהיה קודם לה לדברי ה'מגן אברהם'?

דהנה, הקשה ב'מחצית השקל' על המגן אברהם (סי' תמ"ד ס"ק י"א): "מה שאין כן במילה ואינך.

ורגע שאינו מבער החמץ הוא עובר על מצות עשה של תשביתו שאור מבתיכם מה שאין כן בשאר כל מצות עשה".

ולאידך, בהלכות שבת הקשה צ"ע על המגן אברהם מאותם המקומות שהעלה המחצית השקל (קו"א סי' רמ"ח הערה א'): "ועוד דבהדיא מבואר במ"א סימן תמ"ד סק"א משא"כ במילה כו'. ומיהו צ"ע ממ"ש בסי' רמ"ט ותקס"ח".

ולכאורה מכך שלדינא פסק כמגן אברהם, יש לומר שבידו היה תירוץ על הצ"ע.

משגרת לשונו שאף במילה שלא בזמנה; ומאידך במקום אחר מעלה את קושיית המחצית השקל.

דזה לשון רבינו הזקן (סי' תמ"ד סעיף ט"ז):

"אבל אם לאחר שהגיע זמן הביעור נזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו שאז אינו יכול לבטלו כמו שנתבאר בסי' תל"ד חייב לחזור לביתו מיד כדי לבער החמץ מן העולם לגמרי אם הוא חול ואף על פי שאחר כך לא יהיה לו שהות לילך ולקיים המצוה מכל מקום אין שום מצות עשה דוחה מצות עשה דהשבתת חמץ שהרי כל רגע

ו.

תקפה של מצוות תשביתו

עובר על המצווה בכל רגע - ואין תקנה לעבירה זו גם כאשר מקיים את המילה מאוחר יותר. ומציין לדברי הרמב"ם הקובע שקיום המילה המאוחר מבטל רק את חיוב הכרת, אך לא את עבירת העשה שכבר נעשתה.

ובלשון ה'דבר אברהם' (בשו"ת ח"ב סי' א): "ומה שהביא כת"ר בשם הס' משנה ברורה (סי' תמ"ד) דתשביתו עדיף גם ממילה שלב"ז דאע"פ שחיובה כל רגע מ"מ לא דמי לעשה דתשביתו דכשמבטל יום אחד שוב א"א לתקן אותו יום משא"כ במילה סוף סוף ימול אותו ולא חיסר אלא מה שהשהה מלקיים, אין דבריו נראין שהרי גם במילה שלב"ז עובר בכל רגע ואין תקנה לעבירה זו במה שמולאו אח"כ כמ"ש הרמב"ם דרק חיוב הכרת נפקע בזה ולא עבירת העשה".

והנה, אולי יש לבאר ולהמתיק שיטת המגן אברהם בדרכו של המשנ"ב, ע"פ דברי הצפ"נ.

כו"כ פעמים על שאלות שהורצו לכ"ק אדמו"ר זי"ע בנוגע לספקות בזמני מצוות מילה

ואולי יש לבאר - ובהקדים מחלוקת ה'משנה ברורה' וה'דבר אברהם':

המשנה ברורה בשער הציון (סי' תמ"ד ס"ק כ"ד) הבין את דברי המגן אברהם שמצוות תשביתו קודמת למצווה מילה גם על מילה שלא בזמנה, ומבאר את ההבדל בינה לתשביתו:

במצוות מילה, אף שחיובה ביום השמיני, זמן קיומה הוא במשך כל היום. לעומת זאת, מצוות תשביתו מתחילה מיד לאחר חצות היום, ולכן חיובה קודם. יתרה מכך, גם במקרה של מילה שלא בזמנה שחיובה בכל רגע, עדיין יש עדיפות למצוות תשביתו. וזאת כיוון שבחמץ כאשר אדם מבטל את המצווה ליום אחד, אין אפשרות לתקן את אותו יום. לעומת זאת, במילה, גם אם האדם מאחר בקיומה, בסופו של דבר כשימול את התינוק, החיסרון הוא רק בהשהיית קיום המצווה.

אולם, ה'דבר אברהם' חולק על ביאור המשנ"ב, ולדבריו גם במילה שלא בזמנה האדם

דאם מל לאחר זמן הוה תיקון למפרע דלא כמש"כ התוס' שבת דף קל"א ע"א ועיינ בירושלמי פ"א דר"ה".

[ביאור עניין זה וביאור דיוקו של הצפע"נ ברמב"ם - ביאר כ"ק אדמו"ר זי"ע בשיחה לפרשת תזריע בלקו"ש ח"ג].

יוצא אם כן, שבמצוות מילה כאשר האדם מקיים את המצווה באיחור - הוא מתקן למפרע את התקופה בה התינוק לא היה מהול. לעומת זאת, במצוות 'תשביתו' כאשר אדם משהה חמץ ברשותו, הוא עובר על איסור בכל רגע ורגע, וקיום מצוות התשביתו מאוחר יותר מתקן רק על להבא. וזהו הביאור שלפועל מצוות תשביתו דוחה אפילו מצוות מילה שלא בזמנה.

עקב חשש סכנה, הורה כ"ק אדמו"ר להקל ככל הנתן ולדחות את קיום הברית; זאת תוך ציון ביאור הצפע"נ במצוות המילה שלא בזמנה (ראה לדוגמא אג"ק ח"ז ע' קמ"ג, ועוד).

כתב הרמב"ם בהלכות מילה (פ"א הי"ב): "אשה שמלה בנה ראשון ומת מחמת מילה שהכשילה את כחו, וכן מלה את השני ל ומת מחמת מילה בין מבעלה הראשון בין מבעלה השני הרי זה לא ימול את השלישי בזמנו, אלא ממתניין לו עד שיגדיל ויתחזק כחו, אין מלין אלא ולד שאין בו שום חולי, שסכנת נפשות דוחה את הכל, ואפשר למול לאחר זמן ואי אפשר להחזיר נפש אחת מישראל לעולם".

וכתב על כך הצפע"נ שם: "שם ואפשר למול כו' לאחר זמן כו'. משמע דס"ל לרבינו





גדר פירורי חמץ ודיניו ; במהות דין חצי שיעור

בדינים שונים בהלכות פסח אנו מוצאים התייחסויות שונות לפירורי חמץ, ונדרשים אנו להגדרת הפירורים; מה נחשב כפירורים? לקמן נדון בדיני פירורים בשיטת רבינו הזקן - בחובת בדיקתם, בביעורם והאם מתחייבים עליהם באיסור חמץ.

עם הדיון בדיני פירורי החמץ - נדרשים אנו אף להגדרת חצי שיעור; לקמן יבואר בארוכה שיטת רבינו הזקן בדין כפי שביארו כ"ק אדמו"ר זי"ע.

א.

שיטת הראשונים שפירורים הם חתיכות הפחותות מכזית

מצמצמת יותר מההגדרה שראינו קודם של "פחות מכזית";

אולם, הט"ז (סימן תל"ד סעיף ג) מביא גרסה שונה בדברי הרא"ש. לפי גרסתו, במקום המילה "דקים" צריך לגרוס "דקים לן" ("ידוע לנו"). לגרסה זו, כוונת הרא"ש היא שידוע לנו שישנם פירורים שלא נמצאו בבדיקה ונשארו בבית, ואין בדבריו הגדרה מדויקת של מהו גודל הפירור.

וכביאור זה שפירורים הם חתיכות הפחותות מכזית, מבאר רבינו הזקן בשולחנו – בסוגריים (סי' תל"ד סעיף י"א):

"ולפי שיש לחוש שמא נתגלגל כזית מחמץ זה שאכל ממנו עד שעה ה' ונפל לאחד מן החורים או לאחת מן הזויות וכשיגיע הפסח ימצאנו ויעבור עליו בכל יראה ובל ימצא (אם ישהה מעט קודם שיתעסק בביעורו שכזית אינו דומה לפירורין לפי שאינן חשובים אבל כזית חשוב הוא ואינו בטל מאליו) לפיכך נכון הדבר שבשעה שהוא מבער מן ביתו את החמץ ששייר למאכלו יחזור ויבטל פעם שנית כל חמץ שיש ברשותו כדי שיבוטל גם כן החמץ שנתגלגל מחמץ זה ששיירו למאכלו ולא יעבור עליו בכל יראה ובל ימצא כשימצאנו בפסח".

הגמ' (וב) מביאה את דברי רב יהודה בשם רב שהבודק את ביתו מחמץ צריך גם לבטל את החמץ. ע"כ הגמרא שואלת מה הטעם – דעל פניו אין לומר שמא החשש הוא מפני פירורי חמץ, כיוון שהפירורים אינם חשובים.

אם כן עולה מהגמ' הנ"ל שאכן אין חיוב ב"י וב"י בפירורים, כיוון שהם בטלים מאליהם. האם ישנה חובה מתקנת חכמים לבערם? ואם תמצי לומר שאכן יש חובה לבער פירורים מדרבנן, האם יש גם חובה לחפש אחריהם ולבודק היכן הם נמצאים כדי לבערם?

במאירי מבואר שפירורים הם כל חתיכת חמץ שהיא פחותה מכזית (דזה לשונו – "הפירורין ר"ל שאין בהם כזית שאינן נמצאות בבדיקה כל כך פירורין לא חשיבי ומופקרים הם מן הסתם"). כמו כן מדברי המהר"ם חלאווה שכל חתיכה הפחותה מכזית נחשבת לפירורים (מכך שמקשר דברי הגמ' הנ"ל לדין של בצק בכמות הפחותה מכזית הנמצא בסדקי העריבה).

[אגב, בהשקפה ראשונה בדברי הרא"ש אנו מוצאים הגדרה שונה למושג "פירורין"; כסי' ט' ברא"ש מבואר שפירורין הם חתיכות חמץ דקות וקטנות מאוד, עד כדי שאי אפשר למצוא אותן בבדיקה רגילה. על פניו זוהי הגדרה

ב.

ביאור רבינו במקו"א שאף בכזית חשיב פירורים

חתיכות הפחותות מכזית – הקיף רבינו הזקן בסוגריים. וידועים דבריו של המהרי"ל אחיו

אמנם, במקו"א בשולחנו משמע אחרת בדעתו הק'; וכאמור, הגדרה זו שפירורים הם

בה כזית ופירורים הם דווקא כשאין בהם כזית, משמע שהדין לא תלוי בשיעור כזית. וזה לשון רבינו:

"והריא"ז ס"ל כמאן דאמר דפחות מכזית צריך ביעור, וכן הר"ן לפי דעת הפר"ח. אבל באמת מלבד שי"ל דלא נחית הר"ן הכא לאשמועינן דין הביעור לכתחילה מדברי סופרים, אלא מה שעובר מן התורה, דלהכי תיקנו הביטול שלא יעבור, ומשום הכי כתב ואפילו אם ימצאם כו'. אף גם זאת יש לומר דמיירי אף בפירורין שיש בהם כזית, דדוקא גלוסקא יפיפיה חשובה דדעתיה עלויה ולא פירורין שבארץ, שאין דעתו עליהם אף על פי שיש בהם כזית. ואף שכתב הר"ן דגלוסקא לאו דוקא אלא כל שיצא מכלל פירורין כו', מכל מקום משכחת לה פירורין, שאף שיש בהם כזית לא יצאו מכלל פירורין, כדתניא בפ"ח דברכות נוטל את הפירורין שיש בהן כזית כו', וכן משמע מסתימת לשון הר"ן שלא פי' דגלוסקא היינו שיש בה כזית ופירורין אין בהם כזית, אלא ודאי דלאו בכזית תליא מילתא, ואפילו גלוסקא פחותה מכזית צריכה ביעור עכ"פ מדברי סופרים, כמ"ש לעיל בשם הפר"ח".

של רבינו הזקן (שו"ת שארית יהודה או"ח סי' ו) ששמע מפי קדשו שכל ספק העמיד בתוך סוגריים והיה בדעתו לשוב ולשנותו (עוד על סוגריים בשולחן רבינו - ראה הערה¹).

דהנה, בביאור דברי הגמ' דלעיל כתב הר"ן: "שמא נשאר פירורין חמץ בביתו הא לא חשיבי ובטלים ממילא ואפילו ימצאם לאחר מכן אינו עובר עליהם". ומדייק בלשונו הפר"ח שדווקא אינו עובר עליהם, אבל כן צריך לבער פחות מכזית.

אמנם, רבינו הזקן (קו"א סי' תמב הערה י"ח) חולק על הבנת הפר"ח בר"ן. דהנה, ראשית יתכן שהר"ן לא נחית לדון בחובת הביעור מדרבנן לכתחילה, אלא רק במה שעובר עליו מהתורה, וע"כ תיקנו חכמים את ביטול החמץ כדי שלא יעבור על איסור תורה. לכן כתב הר"ן "ואפילו אם ימצאם".

ומוסיף על כך רבינו, שיש לומר שדיבר הר"ן על פירורים שיש בהם כזית. דדווקא גלוסקא יפה נחשבת חשובה ודעתו של האדם עליה, בשונה מפירורים שעל הארץ שאין דעתו עליהם אפילו אם יש בהם כזית. ומדייק רבינו בלשון הר"ן, שלא פירש שגלוסקא היא דווקא כשיש

1. וז"ל כ"ק אדמו"ר זי"ע בלקו"ש חלו"ע 70: "ולהעיר ממ"ש המהרי"ל אחי אדה"ז בשארית יהודה חאו"ח ט"ו... שמעתי מפי קדשו (דאדה"ז) פעמים רבות דכל ספק (בשו"ע) העמיד בתוך חצו"ג ודעתו היתה לחזור ולשנות פרק זה לראות אם צדקו דבריו. וראה קונטרס השלחן (להר"א נאה) מבוא ס"ח ואכ"מ". עכ"ל; וכן בלקו"ש חט"ז ע' 189 הערה 41 ועוד בכמה מקומות. בסגנון אחר מסגנון המהרי"ל אודות הסוגריים בשלחן ערוך רבינו - כתב ב' דברי נחמיה': "ומ"מ מדכתב מוח"ז רבינו זה בב' חצאי עגולה משמע שגם זה לא בריא ל'" (או"ח סי' י"ט). אמנם, במבוא הנ"ל לספר 'קונטרס השלחן' האריך הרא"ח נאה לבאר שכלל זה נכון על מיעוט מהסוגריים המובאים בשולחן של רבינו, והעמיד מספר כללים אחרים לסוגים השונים של הסוגריים.

יש להוסיף לאור הכלל האמור:

ישנה התכתבות בין כ"ק אדמו"ר זי"ע לבין אביו הרה"ק רלו"צ (לקוטי לוי"צ אגרות ע' ש"א ואילך) אודות חלות קדושת תרומה במחשבה. לשיטת כ"ק אדמו"ר כאשר אדם נותן עיניו בצד זה' לשם תרומה, מיד חלה קדושת תרומה על הפירות הללו מכוח המחשבה בלבד, ואין צורך בדיבור או מעשה נוסף. לעומת זאת, אביו רלו"צ סבר שהמחשבה רק יוצרת חובה על בעל הבית להפריש את אותו חלק לכהן, וכתוצאה מכך שאר התבואה יוצאת מטבל לחולין, אך אין חלות קדושת תרומה על הפירות עצמם עד שיעשה מעשה הפרשה בפועל. ובמילים אחרות, נחלקו האם המחשבה פועלת חלות קדושה על החפצא - שיטת כ"ק אדמו"ר, או שהמחשבה רק יוצרת חיוב על הגברא להפריש לאחר מכן - שיטת רלו"צ. ובשנים מאוחרות יותר מצינו בכ"מ שהחזיק כ"ק אדמו"ר בשיטתו (ראה אג"ק ח"א ע' רל"ט הערה ח'; ח"ה ע' קכ"א; רשימות חוברת ס"א ע' 11). והנה, בשו"ע רבינו סי' תנ"ז ס"ח לענין הפרשת חלה - אם אופה עיסה בפסח ואם יפריש חלה אסור לו לאפותה ויתחמץ - "ואם אינו רוצה לבצוע המצה אלא רוצה לאפות עוגה קטנה להפריש אותה לחלה אחר אפייתה צריך הוא לזיז קודם אפייתה שלא יקרא לה שם חלה אלא יקראנה עוגה או מצה (וגם לא יהיה בדעתו שתחול עליה קדושת חלה עד לאחר אפייתה) שאם קודם אפייתה (היה בדעתו שזו היא חלה מן העיסה ואין צריך לומר אם) קרא לה שם חלה בפיו הרי כבר נתקדשה לחלה שהרי כל קדושת תרומות ומעשרות הן על ידי דבור (או אפילו על ידי מחשבה בלבד) ואם כן אסור לו לאפותה ביום טוב... בלבד". הרי שבחצו"ג כתב דחל קדושת חלה (תרומה) בהחפצא גם ע"י מחשבה לבד. דלפי"ז אפ"ל בדגוף ההלכה נקט רבינו הזקן בתרומה כדעת רלו"צ דבעינן דיבור דוקא שיתקדש החפצא, ובחצו"ג כתב כדעת כ"ק אדמו"ר. ועל"גם בקונטרס אחרון הל' יו"ט סי' תקט"ז אות ב' גבי עירוב תבשילין: "אבל בעל הבית בעצמו יכול לברך. ואע"פ שצריך לברך עובר לעשייתה וכבר נעשית המצוה על ידי הפרשתו לרש"ל וט"ז... מכל מקום יש לומר כיון שבדעתו היה לומר עליו בדין יהא שרי כו' לא נגמרה המצוה עד שיאמר כמו גבי הפרשת תרומה שהיא קדושה במחשבה לבד, ואלו היה בדעתו בשעת הפרשה לקרות לה שם אינה קדושה עד שיקרא לה שם כדאיתא בתוספתא פ"ג דתרומות". דכאן נקט ברור כדעת כ"ק אדמו"ר.

מכזית, צריך לבאר שדעות אלו סוברות שיש איסור של "חצי שיעור" גם באיסור חמץ של "בל יראה" (היינו שהתורה אוסרת להשהות אפילו פחות מכזית, וראה לקמן); וכך מבאר בחידושי רבינו דוד.

והנה, לביאור זה שפירורים יכולים להיות בגודל כזית, מובן בנקל מדוע הגמרא נקיט בהו"א שצריך לבטל חמץ בגלל פירורים – כיוון שיש בהם שיעור כזית החייבים בביעורו מהתורה². אולם לשיטות המפרשות שפירורים הם פחות

ג.

בחובת ביעור חמץ בחתיכות הפחותות מכזית

פחות מכזית אסור מן התורה שנאמר כל חלב וגוי' כל לרבות חצי שיעור. לפיכך אם הוא מטונף קצת שאינו ראוי לאכילה אין צריך לבערו אפילו הוא עומד בעינו כיון שאין בו כזית וכבר ביטלו¹.

ובקונטרס אחרון י"ח מבאר שפירורין המושלכים לארץ או מטונפים קצת – אפשר ואפילו לא ביטלו, אין לבער לדברי הכל כיוון שבטילי. ולאידך, דבר חשוב כמו גלוסקא צריך לבער לדברי הכל כיוון שחשיבי. ומכך, המחלוקת היא בבצק המושלך לארץ, ובאמת בזה קיי"ל שצריך לבער.

והנה, לגבי ביעור פירורין בערב פסח החל בשבת כתב רבינו הזקן (סי' תמ"ד סעיף ט):

"אחר שגמר מלאכול סעודת שחרית בשבת זה קודם שעה חמישית ינער היטיב המפה שאכלו עליה מן הפרורין הדקין שנשארו בה והקדירות והקערות והכפות ושאר הכלים שנשתמש בהן חמץ יקנחם היטיב באצבעו שלא ישאר בהם חמץ בעין (ויטמין המפה עם שאר כלי החמץ

ולמעשה, בחובת ביעור החמץ בחתיכות הפחותות מכזית, הביא המגן אברהם (סי' תמ"ב סק"י) מחלוקת הפוסקים האם פחות מכזית צריך ביעור. ולהלכה פסק רבינו הזקן (סי' תמ"ב סעיף כ"ח) שחייב לבערן גזירה משום כזית, וזה לשונו:

"אבל אם אינו דבוק בה אלא הוא מונח בסדקים ברפיון ואין צריך לומר אם אינו מונח בסדק חייב לבערו אף על פי שכבר ביטל ואף על פי שמן התורה אפילו אם לא ביטלו אינו חייב לבערו אלא אם כן יש בו כזית שנאמר לא תאכל עליו חמץ וגוי' ולא יראה לך שאור וגוי' מה אכילה בכזית אף ראייה בכזית (יח) מכל מקום מדברי סופרים אפילו פחות מכזית חמץ שהוא עומד בעינו ואינו מודבק לדבר אחר חייב לבערו גזרה משום כזית.

ואפילו נתערב בדבר אחר ויש בתערובות טעם חמץ חייב לבערו אף על פי שביטלו גזירה שמא ישכח ויאכל ממנו בפסח ויש כאן איסור מן התורה שבכל איסורי מאכלות אפילו

2. הרי"פ פערלא בספרו על ספר המצוות לרס"ג (לאוין ל"ת קסו קסז) דן בשאלת הלאוין "לא יראה" ו"לא ימצא" בנוגע לחמץ בפסח. דהנה, רבים מקשים על הרמב"ם והסמ"ג שמנו אותם כשני לאוין נפרדים, למרות שלכאורה הם מזהירים על אותו דבר, ולשורש התשיעי של הרמב"ם לאוין כפולים נמנים כלאו אחד. הרי"פ מביא את תירוץ הכסף משנה המחלק ש"לא יראה" חל רק על חמץ הנראה לעיניים ממש, ואילו "לא ימצא" חל גם על חמץ שאינו נראה. הוא מוכיח שזו גם שיטת הבה"ג, רש"י, רבינו חננאל ועוד ראשונים, שלא ד"לא יראה" הוא על הראייה ממש.

אחר כך הוא דן בדברי הרא"ש שנראים לכאורה חולקים על הבנה זו, שכן הרא"ש כותב שעוברים על "לא יראה" גם כשאינו רואה את החמץ. הרי"פ מיישב שכוונת הרא"ש היא שהמיעוט האמור של "לא יראה" הוא רק לחמץ במקום שאינו ראוי לראייה (כגון חמץ טמון), אבל חמץ שנמצא במקום הראוי לראייה אך אינו נראה מסיבות אחרות (כמו פירורים קטנים מאוד), בזה עובר על "לא יראה" למרות שאינו רואהו בפועל. על פניו ב' ההבנות ברי"פ פערלא הן הן ההבנות שבפנים. ויש להאריך ואכ"מ.

כך או כך, מביא רבינו הזקן את דברי הרא"ש להלכה (שם סעיף ל):

"וכל זה מעיקר הדין אבל ישראל קדושים הם ונוהגין להחמיר על עצמן וגוררים כל החמץ הנמצא אפילו משהו והוא דבוק בבית או בכלי ומחמירין עוד לגרור הספסלים והכסאות והכתלים שנגע בהן חמץ ואם יש חמץ בסדק שאינו יכול לחטט אחריו יטיח עליו מעט טיט".

בחדר שאינו רגיל לילך לשם כל ימי הפסח כמו שיתבאר בסימן תנ"א) וישליך הקינוח והפרורין הדקים במקום דריסת הרגלים אפילו בתוך ביתו דכשתגיע שעה ששית כבר הן מבוערין על ידי דריסת הרגלים".

ויש לעיין האם לאחר המבואר לעיל מקו"א בסימן תמ"ב (הערה י"ח), שהוא מהדורא בתרא לגבי השו"ע - עדיין יש חובת ביעור בפירורין אלו שמשליכין בערב הפסח שחל בשבת.

ד.

חובת בדיקה בפירורים

לכיסים, יתכן שצריך לבדוק אותם. ראשית, מחמת הרגילות להכניס חמץ לכיסים, שנית, "ידיים עסקניות הן" ולפעמים נדבקים פירורי חמץ לידיים ואדם מכניס אותם לכיס ללא שימת לב.

דזה לשון הרמ"א (סי' תל"ג סעיף י"א):

"והכיסים או בתי יד של בגדים שנותנים בהם לפעמים חמץ, צריכין בדיקה (מהרי"ו)".

ופירש החק יעקב (ס"ק כו): "שנותנים בהם לפעמים חמץ. אפילו אומר ברי לי שלא נתתי בהם חמץ אפשר דאפילו הכי צריך בדיקה, כיון שדרך לתת בו חמץ, ומלתא דלא רמיא עלה דאינש לאו אדעתיה. ועוד, דלפעמים דבוק פירור חמץ בידיים ונותן לתוך כיסו ובתי יד שלו בלי ידיעתו כי ידים עסקניות הם".

וכן משמע מדברי רבינו הזקן (סי' תל"ג סעיף י"ג):

"אבל מדברי סופרים אף על פי שביטל כל חמצו חייב הוא לבדוק ולחפש אחריו בכל המקומות שיש לחוש ולהסתפק שמא הכניס לשם חמץ באקראי לפיכך כל חדרי הבית והעליות אפילו אותן שברי לו שלא אכל בהן חמץ מעולם

ומעתה יש לנו לבאר האם יש חובת בדיקה בפירורים:

הריטב"א מביא מחלוקת בעניין זה; הוא מציין שהיו מגדולי הדור שנהגו להחמיר על עצמם בנוגע לפירורי חמץ, שמחמת הקושי בבדיקתם היו מטאטאים את הבית ומביאים תרנגולים שיאכלו את הפירורים. אולם הריטב"א עצמו דוחה חומרה זו וקובע שאין בה ממש, משום שהפירורים בטלים מעצמם ואינם נחשבים.

ובלשונו (ז, א): "וכתב הרי"ט ז"ל ויש מגדולי הדור מחמירין בעצמן וחוששין ביום י"ד לקרקע הבית שנופלין שם פירורין ולא אפשר למיבדק שפיר וכובדין אותו וחוששין דלא אמרינן חזקתו בדוק ומביאין שם תרנגולין לאכול פירורין, והא ודאי לאו מילתא היא דמשום פירורין לא חשיבי ובטלי ואי משום פת חשוב דלא בטיל בההיא כו"ע חזקתו מתכבד".

לעומת זאת, מדברי החק יעקב בפירושו יוצא שגם על פירורים צריך בדיקה. דהנה, כתב הרמ"א שכיסים ובתי יד של בגדים שלעתים מכניסים בהם חמץ צריכים בדיקה. על כך מבאר הח"י שאפילו אם אדם בטוח שלא הכניס חמץ

ואשר למעשה נראה ברור שבנוגע לפירורי חמץ שאינם ראויים לאכילה, שכבר נת' לעיל שאין צורך לבערם, מסתבר שגם אין צורך לבדוק אחריהם מלכתחילה. על בסיס סברא זו מובן מדוע אין צורך לבדוק אחר פירורי חמץ בתוך ספרים.

ואולי יש לומר שזוהי הסיבה שכאשר רבינו הזקן דן בדין בדיקת כיסים (סי' תל"ג סעיף מ"ב), הוא אינו מזכיר את הנימוק האמור של ה'חק יעקב' בעניין הפירורים, אלא מביא רק את הטעם "שלפעמים מכניסין בהן חמץ"; כיוון שאין צורך לחשוש לפירורים שאינם ראויים לאכילה.

הרי הם צריכים בדיקה כדינה בלילה לאור הנר לפי שלפעמים אדם קם מתוך סעודתו ופתו בידו ונכנס לחדריו להשתמש בהן תשמישיו כגון חדר המשכנות שלפעמים נכנס לתוכו באמצע הסעודה להוציא משם משכון להחזירו לבעליו ויש לחוש שמא שכח שם את פתו או שמא נתפרר ממנו שום פירור חמץ".

אף כאן יש לציין את האמור לעיל: יש לעיין האם לאחר המבואר מקו"א י"ח, שהוא מהדורא בתרא לגבי השו"ע - אין צריך לחשוש לפירורין.

ה.

שיטת רבינו הזקן בחיובי ח"ש

אכילה דאית לן קרא ד"כל חלב" .. ולפ"ז בכל שאר איסורי תורה כגון: התולש שער א' בנזיר או בשבת או מוציא פחות מכשיעור - אין בו איסור תורה כלל, דטעמא דחזי לאיצטרופי לחוד לא מהני. אי נמי יש לומר, דאף דבכל האיסורין פחות מכשיעור נמי אסור מהתורה - היינו דוקא בעושה מעשה שמחשיבו לאותו פחות מחצי שיעור, אבל בחמץ פחות מכזית שאינו עושה מעשה אלא מניחו בביתו ואינו מבערו כיון שאינו עושה דבר שמראה בו שמחשיבו - לא אמרינן ב' חזי לאצטרופי".

והנה, רבינו הזקן (בסי' תמ"ב קו"א י"ז) מביא ש"טעם נכון" הוא טעמו של החכם צבי: "עיינן בתשובת חכם צבי סי' פ"ו טעם נכון למה אין חצי שיעור אסור מן התורה בבל יראה ובל ימצא, כמו שאסור לאכלו". אך לא מפרש רבינו איזה מהטעמים נכון בעיניו.

וכ"ק אדמו"ר בלקו"ש כתב בכך (ח"ז ע' 110 הערה 36): "בשו"ת ח"צ (סי' פו) כתב, שזה

הדיון עד כה אודות פירורי החמץ קשור בקשר ישיר לדיני חצי שיעור, וכפי שהובא לעיל אודות חובת הביעור בפירורים הפחותים מכזית. לקמן נעמוד על שיטת רבינו הזקן בח"ש כפי שביארו כ"ק אדמו"ר זי"ע.

התואר "חצי שיעור" מתייחס לכמות קטנה מהשיעור המלא שקבעה התורה לחיוב באיסורים שונים. ודנו הפוסקים האם חצי שיעור אסור מדאורייתא או רק מדרבנן. ידועים בכך דברי החכם צבי המציג שתי שיטות להבנת דין חצי שיעור: לפי האפשרות הראשונה, חצי שיעור אסור מן התורה רק באיסורי אכילה, ולא בשאר איסורים (כמו איסורי שבת). זאת מפני שבאיסורי אכילה יש פסוק מיוחד "כל חלב" שממנו לומדים שגם חצי שיעור אסור. לפי האפשרות השנייה שמציע החכם צבי, חצי שיעור אסור מן התורה גם בשאר איסורים, אך רק כאשר האדם עושה מעשה המחשיב את אותו חצי שיעור ("אחשביה").

ובלשונו (סימן פ"ו): "יש לומר דשאני איסורי

על חצי שיעור כי אם מדרבנן כו' ע"ש, והסכים עמו רבינו ז"ל בקו"א סוף סימן תמב וא"כ לענין פגימת הסכין כיון שאין האיסור בהמאכל ממש רק בהסכין אין כאן איסור בחצי שיעור רק מדרבנן..."). ומשאיר כ"ק אדמו"ר את דברי הצ"צ בצע"ק.

והנה, יש להמתיק את דברי הצמח צדק מלשון רבינו הזקן מההלכה דלעיל בסוגיה ס"ג, דמשמע שדווקא במידי דאכילה יש חצי שיעור (סי' תמ"ה סעיף כ"ח):

"... ואף על פי שמן התורה אפילו אם לא ביטלו אינו חייב לבערו אלא אם כן יש בו כזית שנאמר לא תאכל עליו חמץ וגו' ולא יראה לך שאור וגו' מה אכילה בכזית אף ראייה בכזית מכל מקום מדברי סופרים אפילו פחות מכזית חמץ שהוא עומד בעינו ואינו מודבק לדבר אחר חייב לבערו גזרה משום כזית.

ואפילו נתערב בדבר אחר ויש בתערובות טעם חמץ חייב לבערו אף על פי שביטלו גזירה שמא ישכח ויאכל ממנו בפסח ויש כאן איסור מן התורה שבכל איסורי מאכלות אפילו פחות מכזית אסור מן התורה שנאמר כל חלב וגו' כל לרבות חצי שיעור".

ומעתה צריך להבין, מפני מה מכריח לבאר כ"ק אדמו"ר שיטת רבינו הזקן כטעם הב' בחכם צבי, הלוא ניתן להבין בדבריו בכמה אופנים. ובפרט צריך להבין לאור הנ"ל מדוע משאיר את דברי הצ"צ בצע"ק.

שח"ש אינו בכל יראה ובכל ימצא מה"ת, היינו לפי שאיסור ח"ש מה"ת הוא רק [במידי דאכילה "דאית לן קרא", {א} באיסור שבא על ידי פעולה (אף שהוא לא במידי דאכילה), כי על ידי פעולתו אחשביה ולכן אמרינן ביה חזי לאיצטרופי. ובשו"ע אדמוה"ז (או"ח בקו"א לסי' תמב) כתב על זה שהוא "טעם נכון". ובשולי הגליון [שם]: "וראה שו"ע אדמוה"ז (או"ח סי' שמ"ס ד. חו"מ הל' גזילה וגניבה ס"א) איסור דח"ש בכתיבה (בשבת) וגזילה. וראה גם בקו"א לאו"ח סי' שב. (וצע"ק בשו"ת הצ"צ יו"ד סט"ז סי' ובשער המילואים סס"ג ס"ו)".

כלומר, שעל אף שלא פירש רבינו מהו הטעם הנכון בדברי הח"צ - מדייק כ"ק אדמו"ר מדברי רבינו הזקן בהלכות שונות שהוא פוסק שחצי שיעור אסור מן התורה גם שלא באיסורי אכילה, כמו בכתיבת אות אחת בשבת: "פטור אבל אסור מן התורה כשאר חצי שיעור" (סי' ש"מ ס"ד), או בגזילת פחות משווה פרוטה (ד"אסור לגזול או לגנוב כל שהוא דין תורה ו"הרי חצי שיעור אסור מן התורה לכתחלה" - ס"א מהלכות גזילה וגניבה). מכך מסיק כ"ק אדמו"ר שרבינו הזקן מקבל את הטעם השני של החכם צבי, שחצי שיעור אסור מן התורה בכל האיסורים כאשר יש מעשה המחשיב את החצי שיעור.

אולם כ"ק אדמו"ר מציין לדברי אדמו"ר הצמח צדק שכתב בתשובותיו, שרבינו הזקן מסכים לטעם הראשון של החכם צבי, שחצי שיעור אסור מן התורה רק באיסורי אכילה ("מיהו בתשובת ח"צ סי' פו מבואר דחצי שיעור אינו אסור מהתורה אלא במאכלות אסורות .. ולכן כתב דלענין בל יראה ובל ימצא אין איסור

ו.

ביאור כ"ק אדמו"ר במהות ח"ש ע"פ סברת הרוגוצ'ובי

חלק ממהות האיסור עצמו, ולא רק תנאי לחיוב. לשיטתו, התורה לא אסרה כלל אכילת פחות מכזית חלב, ולכן "חצי שיעור מותר מן התורה".

ומבאר כ"ק אדמו"ר (בהערה 34 שם) שהעובדה שחצי שיעור "חזי לאיצטרופי" מוכיחה שיש בחצי שיעור את אותה האיכות ומהות של האיסור השלם. אילו היה חצי שיעור שונה במהותו משיעור שלם, הוא לא היה יכול להצטרף עמו.

על פי הבנה זו מבאר כ"ק אדמו"ר שמתורצת בפשטות קושיית האחרונים הנ"ל מדוע בהלכות שבת אין איסור חצי שיעור בעקירה או הנחה. היות שבמקרה זה, אין מדובר בחצי שיעור אלא בחצי מלאכה. כלומר, ההבדל בין עקירה לבדה לבין הוצאה שלמה אינו רק בכמות, אלא בעצם המהות. עקירה לבדה אינה "חצי הוצאה" במובן הכמותי, אלא היא חסרה את עצם מהות איסור ההוצאה, שהוא העברת החפץ מרשות לרשות. ולכן אין בה איסור מן התורה אף לשיטת רבי יוחנן, שכן "חצי שיעור" אסור מן התורה רק כאשר מדובר בחסרון בכמות ולא בחסרון במהות.

בהמשך דבריו שם בהערה 37, כ"ק אדמו"ר מבאר שעל פי הבנה זו אפשר לדחות את דעת הצ"ח. הצ"ח סבר שבאיסורים התלויים בזמן, כמו חמץ בפסח או מאכלות ביום הכיפורים, אם אדם אכל חצי שיעור בסוף זמן האיסור, כאשר אין אפשרות מעשית להשלים לשיעור שלם (כי עוד מעט יסתיים זמן האיסור), אין בזה איסור תורה. הסיבה לכך לפי הצ"ח היא שבמקרה כזה לא "חזי לאיצטרופי", כלומר, החצי שיעור אינו ראוי להצטרף לשיעור שלם מבחינה מעשית, ולכן אין בו איסור.

אך דוחה כ"ק אדמו"ר הבנה זו מכוח היסוד

והנה, יש לעיין בהלכות שבת מדוע בעקירה או הנחה ללא השלמת מלאכת ההוצאה מרשות לרשות אין איסור חצי שיעור. באחרונים ישנם תירוצים שונים, כאשר מהם מחלקים בין "חצי שיעור" ל"חצי מלאכה": חצי שיעור הוא כאשר יש את כל מהות האיסור אבל חסר בכמות, ואילו חצי מלאכה הוא כשחסר בעצם מהות האיסור (בית מאיר או"ח סי' שמ"ז; שפת אמת ריש מס' שבת).

וכך מביא כ"ק אדמו"ר בלקו"ש (ח"ד ע' 14): "ומבואר בישוב הדבר, על פי הדיוק בהדגשת הלשון דהאי כללא גופא: האיסור מן התורה הוא דוקא "בחצי שיעור" – היינו שחסר רק בשיעור, כמות האיסור ולא במהותו ואיכותו. אבל אם החסרון הוא במהות האיסור לא אסרה תורה. וכן הוא בנדו"ד, שהעקירה או ההנחה לבדה הרי הן חצי מלאכה ולא חצי שיעור – חצי באיכות וגדרי ומהות פעולת ההוצאה, לכן אינה אסורה מה"ת". [ובהערה מציין למפענ"צ].

והנה, במקום אחר (לקו"ש ח"ז ע' 110) ביאר כ"ק אדמו"ר סוגיא זו באריכות, ע"פ ביאור גדר חצי שיעור בשיטת הרוגוצ'ובי.

במחלוקת בין רבי יוחנן לריש לקיש בעניין חצי שיעור (יומא עד, א) שרבי יוחנן ס"ל ש"חצי שיעור אסור מן התורה", ואילו ריש לקיש ס"ל ש"חצי שיעור מותר מן התורה". מבאר הרוגוצ'ובי שלפי רבי יוחנן, השיעור הוא רק גדר בכמות האיסור, היינו שהאיסור במהותו קיים גם בפחות מכשיעור, ורק העונש והחיוב תלויים בשיעור המלא. כלומר, אם התורה אסרה אכילת חלב וקבעה שהשיעור לחיוב הוא כזית, הרי שגם פחות מכזית אסור מהותית מן התורה, אלא שאין חיוב עונש עד שיאכל כזית שלם. לעומת זאת, ריש לקיש סובר שהשיעור הוא

שהשיעור הוא רק בנוגע לכמות האיסור, אבל מהות האיסור קיימת בתוקפה גם בפחות מכשיעור, לכן מסתבר שרבינו הזקן סובר שחצי שיעור אסור מן התורה בכל האיסורים ולא רק במידי דאכילה.

וכעניין זה נראה שמבאר כ"ק אדמו"ר במקום אחר; בר"ד מוגה משיחת כ"ק אדמו"ר זי"ע עם הרב מרדכי אליהו ע"ה מו' חשוון תשנ"ב (תו"מ תשנ"ב ח"א ע' 240) מביא כ"ק אדמו"ר: "מדברי רבינו הזקן משמע שהאיסור דחצי שיעור הוא לא רק במידי דאכילה (שמפורש בקרא), אלא גם בשאר איסורים, וזיל בתר טעמא, שהשיעור אינו אלא בנוגע לכמות האיסור, אבל מהות האיסור הוא בתקפו גם בפחות מכשיעור". ודו"ק.

שביאר לעיל, שחזי לאיצטרופי אינו סיבת האיסור אלא רק סימן והוכחה לכך שמדובר באותה מהות איסור. וכיוון שכך, גם במקרה שמבחינה מעשית אין אפשרות להשלים לשיעור שלם בגלל מגבלת הזמן, עדיין האיסור בתוקפו. שהרי לו היה זמן נוסף, היה אותו חצי שיעור יכול להצטרף לעוד חצי שיעור ולהתחייב. וזו הוכחה שיש בו את מהות האיסור, והרי זה כמו אדם שאוכל חצי שיעור ואין לפניו עוד חצי שיעור להשלים - שבוודאי עובר על איסור תורה של חצי שיעור.

נמצא אם כן, שעל פי הבנה זו בגדר חצי שיעור - חייבים לבאר את חילוק הנ"ל בין חצי שיעור לבין חצי מלאכה.

ומעתה ניתן להבין שיטת כ"ק אדמו"ר דס"ל לרבינו הזקן דווקא כטעם הב' בדברי הח"צ אודות ח"ש. היות והסברא בח"ש היא





גדרי הספקות בחששות גרירת חמץ

הבא לקמן עוסק בספיקות הנוצרות בבדיקת החמץ, תוך עיון בדין חשש גרירת חמץ על ידי חולדה. המשנה בפסחים קובעת שאין חוששים שמא גררה חולדה חמץ ממקום למקום, שכן "אין לדבר סוף".

רבינו הזקן מחדש חידוש מיוחד בהבנת היחס בין סוגי הספקות השונים בבדיקת חמץ; מבאר רבינו שיש להבדיל בין ספקות הנוצרים לפני הבדיקה לבין אלו המתעוררים לאחריה. עוד מחדש שתיקנו חכמים חובה מיוחדת לשמור על החמץ שנמצא בבדיקה מפני תינוקות ועכברים, כדי למנוע מצב שבו יצטרך לבדוק שנית.

את חידושי רבינו אלו נבאר לקמן, ומהם ניתן להאיר ולתריץ תמיהות שונות העולות בלימוד הסוגיה בגמרא.

א.

סוגיית הגמ' ומח' הראשונים

שתוס' כאן ביארו את המשנה כשיטת רש"י:

דזה לשון התוס': "אין חוששין שמא גיררה חולדה - ואם תאמר והא מרישא שמעי' דקתני כל מקום שאין מכניסין בו חמץ אין צריך בדיקה תריץ דהוה מוקמינן בשאין חולדה וברדלס יכולין להלך שם".

חידושי הצ"צ: "והשתא התוס' מפרשין המשנה כפרש"י דכוונת המשנה דאין חוששין שמא גיררה חולדה מזוית זו לזוית זו, לכן הקשו דממילא מוכרח דין זה מדינא דרישא, דבמקום שאין מכניסין בו חמץ אין צריך בדיקה ממילא מוכן שאין חוששין שמא גיררה חולדה חמץ ממקום שמכניסין בו חמץ למקום שאין מכניסין בו חמץ וה"ה גם כן שאין חוששין כשבדק בזוית זו כו', אבל אי הווי מפרשי כהרמב"ם דהך מתניתין היינו פירושא דמתניתין דלעיל כל מקום שאין מכניסין בו חמץ אין צריך בדיקה, אין מקום לקושייתם שהקשו הא מרישא שמעינן כו' דהא משנה זו טעמא דרישא ומדהקשו כן בפשיטות עכצ"ל דס"ל כפרש"י שהוא דין בפ"ע ולא טעם למשנה דלעיל ולכן הקשו שפיר הא מרישא שמעינן כו'".

ובדבריו מבאר הצ"צ מדוע פירשו רש"י ותוס' לא כשיטת הרמב"ם: "והטעם נראה דאי הווי פירושא דרישא ה"ל ליתני ואין חוששין בוי"ו מוסיף על עניין ראשון, אבל אין חוששין משמע שהוא דבר בפ"ע".

ובדבריו מבאר הצ"צ מדוע פירשו רש"י ותוס' לא כשיטת הרמב"ם:

"והטעם נראה דאי הווי פירושא דרישא ה"ל ליתני ואין חוששין בוי"ו מוסיף על עניין ראשון, אבל אין חוששין משמע שהוא דבר בפ"ע".

איתא במשנה (ט,א): "אין חוששין שמא גיררה חולדה מבית לבית וממקום למקום, דאם כן מחצר לחצר ומעיר לעיר - אין לדבר סוף".

אומרת המשנה שאחרי שבדקנו בית מחמץ, איננו חוששים שמא חולדה לקחה חמץ ממקום אחר והביאה אותו לבית הבדוק. המשנה מנמקת זאת באומרה שאם נחשוש לכך, נצטרך לחשוש גם להעברת חמץ מחצר לחצר ומעיר לעיר, ו"אין לדבר סוף" - אין גבול לחששות אלו.

לעומת רש"י המבאר שהמשנה עוסקת בבית שכבר נבדק מחמץ, משמע ברמב"ם שמפרש שהמשנה היא המשך למשנה הקודמת העוסקת במקום שאין רגילים להכניס בו חמץ כלל, ובאה ללמד שאין חוששים שחולדה הכניסה חמץ למקום כזה ממקום אחר.

דזה לשון הרמב"ם (פ"ב ה"ז):

"אין חוששין שמא גררה חלדה חמץ למקום שאין מכניסין בו חמץ שאם נחוש מבית לבית נחוש מעיר לעיר ואין לדבר סוף".

ופירש המגיד משנה דבריו שאם היינו חוששים לגרירת חולדה, היה עלינו לחשוש גם בחצר ועיר שנבדקו שמא חולדה גררה אליהם חמץ מחצר או עיר אחרת שטרם נבדקו. והרי אי אפשר שכל ישראל יבדקו את החמץ בדיוק באותו זמן, ולכן על כרחך שאין מקום לחשש זה כלל.

[וראה בצמח צדק (חידושים על הש"ס ע' ר"ז) המוכיח

לביאורים נוספים בכך, ראה הערה¹].

והנה, כותבת הגמרא:

”טעמי דלא חזינא דשקל הא חזינא דשקל
חיישינן ובעי בדיקה ואמאי נימא אכלתיה מי
לא תנן במדורר העכו”ם טמאים וכמה ישהה במדורר
ויהא המדורר צריך בדיקה ארבעים יום ואע”פ שאין
לו אשה וכל מקום שחולדה וחזיר יכולין להלוך א”צ
בדיקה”.

הגמרא מדייקת מלשון המשנה שדווקא כאשר
לא ראינו חולדה גוררת חמץ אין
חוששים, אבל אם ראינו חולדה גוררת חמץ –
צריך לבדוק שוב. על זה שואלת הגמרא: מדוע
לא נאמר שהחולדה כבר אכלה את החמץ? הרי
מצאנו דין דומה לגבי מדורות הגויים, שבמקום
שמצויות חולדות אנו תולים שהחולדה אכלה את
הנפל שהיה שם.

ב.

חילוק בטעמי הפטור במשנה – שיטת המהרש”א

לעומת זאת כאשר מדובר בגרירת חמץ בתוך אותו
בית – ‘ממקום למקום’, שם לא שייך הטעם
של “אין לדבר סוף”, שכן ניתן לערוך בדיקה
מקיפה אחת עם בני הבית, כשכל אחד עומד
בפינה אחרת ומוודא שחולדה לא גוררת חמץ. על
מקרה זה דייקה הגמרא מהמשנה שצריך לחשוש
שהחמץ עדיין קיים, והקשתה שגם במקרה כזה
יש לפטור מבדיקה כי החולדה ודאי אכלה את
החמץ.

וזה לשון המהרש”א:

”גמרא טעמא דלא חזינא כו’ ואגופא דמתני’ בלא
חזינא דשקל דקתני ביה טעמא דא”כ אין
לדבר סוף לא קשיא ליה בלאו האי טעמא נמי
לא לבעי בדיקה דנימא אכלתו מי לא תנן כו’
י”ל דודאי האי טעמא אין לדבר סוף לא שייך
אלא במבית לבית ובהוא דמבית לבית וכ”ש
מחצר לחצר ומעיר לעיר ודאי דאין חוששין
ואפילו חזינא בבית אחד דשקל ומה”ט דא”כ אין

והנה, כאמור הגמרא הקשתה על המשנה על
מכח הדיוק, שכאשר ראינו חולדה נוטלת
חמץ צריך לבדוק אחריה, דעל זה שואלת הגמרא
מדוע לחשוש, הרי החולדה בוודאי אכלה את
החמץ. ועל כך תמה המהרש”א: מדוע הגמרא
לא הקשתה קושיה יותר – על עצם דברי
המשנה? שהרי המשנה נזקקה לטעם “אם כן אין
לדבר סוף” כדי לפטור מבדיקה, ולכאורה אין
צורך בטעם זה, שהרי מסתבר שהחולדה אכלה
את החמץ שנטלה.

ובתירוצו מחלק המהרש”א בין טעם הפטור
ב’ממקום למקום’ לבין ‘מבית לבית’;
תירוצו הוא שהמשנה הוצרכה לטעם “אין לדבר
סוף” עבור מקרים של העברת חמץ מבית לבית,
מחצר לחצר ומעיר לעיר. במקרים אלו אין
חוששים כלל לגרירת חולדה, כיוון שבאמת אין
לדבר סוף, שהרי בכל פעם שחולדה תיקח חמץ
יהיה צורך שכולם יבדקו שוב.

1. הכסף משנה מבאר שלהלכה אין נפק”מ בין שיטות רש”י והרמב”ם, שכן לפי שניהם אין חוששים לגרירת חולדה. אולם לשון המשנה מתיישבת יותר עם פירוש רש”י, שכן המשנה מוכיחה שאם אין חוששים בחצר ועיר, קל וחומר שאין לחשוש מבית לבית. ואילו לשיטת הרמב”ם ניתן לדחות ולומר שבחצר ועיר מדובר על חשיש לזמן קצר של יום אחד בלבד, ואילו בבית רגיל לעומת בית שאין מכניסים בו חמץ החשיש הוא למשך כל השנה כולה. וראה בפני” שביאר לשון המשנה כשיטת רש”י באופן אחר. וראה בשפת אמת המבאר חילוק בין המקרים של שיטות רש”י והרמב”ם, שאין הדינים מאותו טעם.

כזה אנו כן חוששים לחמץ, מכיוון שיש לדבר סוף - אפשר לבדוק את כל הבית.

לפי זה מיישב הראש יוסף מדוע הגמרא לא הקשתה על הסיפא של המשנה - מדוע צריך את הטעם "אין לדבר סוף", כיוון שהטעם נצרך עבור כיכר גדול, שבו לא שייך לומר שהחולדה אכלה אותו.

ובלשונו: "מהרש"א ז"ל ע"ש ויראה דסידור המשנה ממקום ומבית דא"כ כו' והם דינים נפרדים ממקום למקום בככר קטן לא חיישינן דהוה ס"ס הא ככר גדול דהוה רק ספק אחד שמא לא הביאתו לכאן חיישינן דספקא לחומרא ויש סוף ביד בני אדם ומבית לבית אף ככר גדול לא חיישינן דאם כן אין לדבר סוף אבית קאי ועל צד הפלגה דאף בחצר כו'. ואם כן על סיפא אין קושיא דצריך טעמא בגדול משא"כ במקום למקום. ע"כ בקטן פריך שפיר דס' אחד ברגיל מהני. ולשון מהרש"א ז"ל יש לעיין ב' ועיין תוס' ע"ב ד"ה היינו שתי קופות עי"ש".

לדבר סוף אלא דממקום למקום דאיכא למימר דיש לדבר סוף שיבדוק בפ"א עם בני ביתו זה בזוית זו וזה בזוית זו ובהווא דייקנין ביה דאין חוששין קתני ביה דלא חזינא דשקל הא חזינא דשקל כו' ודברים אלו יש לנו ללמוד מדברי התוס' לקמן בד"ה ולא חיישינן לחולדה כו' ודו"ק".

הראש יוסף מוסיף בדברי המהרש"א שבמשנה יש שני דינים נפרדים. הדין הראשון עוסק במקרה שלא חוששים שמא גררה חולדה חמץ ממקום למקום; דין זה מתייחס דווקא לכיכר קטן, שבו יש ספק ספיקא: ספק אחד שמא החולדה לא הביאה את החמץ למקום זה, וספק שני שאפילו אם הביאה אותו - שמא כבר אכלה אותו.

לעומת זאת, בדין השני - "ממקום למקום" - מדובר בכיכר גדול שהחולדה אינה יכולה לאכול את כולו בבית אחת, אז יש רק ספק אחד - שמא לא הביאה את החמץ למקום זה. במקרה

ג.

שיטת רבינו הזקן בהנ"ל

החמץ (פירוש חתיכה גדולה שאין העכבר יכול לאכלה כולה אבל אם היה גורר חתיכה קטנה היינו תולין לומר שאכלה כולה כמו שנתבאר בסי' תל"ג שספק אכילה מוציא מידי ספק חמץ עיין שם) והניחוהו באחד מחורי הבית שאם נצריכוהו לחזור ולבדוק בשביל חששא כזו אין לדבר סוף שאי אפשר שיגמרו כל ישראל את בדיקת חמצם ברגע אחד וכשאחד גמר בדיקתו קודם שגמר חבירו לבדוק את כל חדריו יש לחוש שמא ברגע זה נטל העכבר חמץ מחדרים של חבירו שאינן בדוקין עדיין ויש בהן חמץ לרוב וגרר את החמץ

והנה, בדומה לפירוש זה המחלק בין כיכר קטן לגדול משמע מדברי רבינו הזקן בסימן תל"ד, דזה לשונו (סעיף ה):

"ואם עבר ולא הצניעו כלל אלא הניחו מפוזר ומפורד בתוך הבית ולא נזהר לשמרו כלל וגם אינו יודע מנין החתיכות שהיה בו ואפשר שנחסר ממנו כמה חתיכות וגררום התינוקות והעכברים אף על פי כן אין צריך לחזור ולבדוק פעם אחרת דכיון שאין ברור לו שנחסר ממנו אין אנו מצריכין אותו לחזור ולבדוק מה שבדק כבר בשביל חששא בעלמא שמא גררו העכברים מן

משגרת לשונו של רבינו הזקן נראה שיש חילוק בין הבנת הראש יוסף להבנת רבינו הזקן בדברי המשנה. לפי הראש יוסף, הפירוש במשנה הוא קצת דחוק, כי לדבריו יש שני דינים שונים: הדין של "ממקום למקום" והדין של "מבית לבית", כשכל אחד נובע מטעם שונה.

לעומת זאת, מדברי רבינו הזקן עולה פירוש מיושב יותר ובשופי: כל המשנה מדברת מאותו טעם - "אין לדבר סוף". כלומר, אפילו אם היינו עורכים בדיקה באופן שימנע מהחולדה לגרור חמץ ממקום למקום, עדיין לאחר הבדיקה החולדה יכולה לגרור חמץ מחצר אחרת וכדומה, ולכן באמת אין לדבר סוף. אלא שיש הבדל: בכיכר גדול אנו זקוקים לטעם של "אין לדבר סוף", ואילו בכיכר קטן יש טעם נוסף לפטור - שאפשר לומר שהחולדה אכלה אותו.

והוליתו לחדרים הבדוקים של זה שגמר בדיקתו ויצטרך לחזור ולבדוק ואין לדבר סוף"

היינו שאדם שלא שמר על החמץ שבדק ולא הצניעו כראוי, אלא השאירו מפוזר בבית ואינו יודע כמה חתיכות היו שם, ויתכן שתינוקות ועכברים גררו ממנו - אינו צריך לבדוק שוב כל עוד אין לו ודאות שנחסר מהחמץ (משום שאין לדבר סוף).

ובסוגריים מוסיף רבינו הזקן שדין זה מתייחס דווקא לחתיכה גדולה שהעכבר אינו יכול לאכול בבת אחת; אבל אם גרר חתיכה קטנה, אנו תולים לומר שאכל אותה כולה, כפי שהתבאר בסימן תל"ג שספק אכילה מוציא מידי ספק חמץ. אמנם יש להעיר שבהעתקת הצ"צ (חידושים על הש"ס ע' ר"ז) לא מביא סוגריים אלו.

ד.

שיטת האחרונים המבארים באופ"א

"דבלאו הכי קשיא לי לעיקר דינא דמתניתין דאין חוששין דאיירי בלא חזינן מאי איצטרך כלל לטעמא דאין לדבר סוף פשיטא דאין חוששין אפילו בלא טעמא דשמא אכלתיה דהא לקמן דף הסמוך מסקינן דאפילו בספק על ספק לא על היינו בקעה ומפרש רש"י ז"ל דאף רבנן דמטמאו בבקעה מודו בחמץ דאין צריך בדיקה כיון דבדיקת חמץ דרבנן והתם איירי בחזינן דשקיל ואם כן כ"ש בלא חזינן דמדינא אין צריך בדיקה, ואף שיש ליישב לפי שיטת הר"ן ז"ל שכתב בריש מכילתין בשיטת רש"י דהבודק צריך שיבטל לאו מדין המשנה הוא אלא מתקנת האמוראים וא"כ איכא לאוקמי מתני' דהכא בלא ביטלו והוי ספיקא דאורייתא והוי לן למיחש אף בספק על

אמנם, בדברי כמה אחרונים נראה באופן אחר: הקשו המפרשים, מדוע צריך להגיע לנימוק של "אין לדבר סוף"? הלוא מדאורייתא די בביטול החמץ, ובדיקת חמץ היא חובה מדרבנן, ו"ספיקא דרבנן לקולא". ואפילו אם נאמר שהבדיקה היא מדאורייתא, עדיין יש כאן ספק ספיקא: ספק אם החולדה בכלל הביאה חמץ, וגם אם הביאה - ספק אם אכלה אותו. אם כן, מדוע צריך את הטעם של "אין לדבר סוף" כדי להקל? אלא מוכח דאין ספק אכילה פוטרת חיוב בדיקה, כמו שלא מהני כל ספיקות וס"ס לפטור מבדיקה.

דזה לשון הפני יהושע (שם):

ומסכם הט"ז בהמשך דבריו: "אלא ודאי דלא אמרינן בזה שיהיה מהני ס"ס וגם הרמב"ם לא הביא מזה החילוק כלל כנ"ל".

הפני יהושע הנ"ל מתרץ את הקושיא על פי יסוד המגיד משנה: מכיוון שכל עיקר תקנת בדיקת חמץ נתקנה על הספק - שמא יש חמץ בבית - החמירו חכמים בספקות הקשורים לבדיקה יותר מבשאר ספקות דרבנן. לכן, היה מקום לחשוש לגרירת חולדה למרות שזה ספק, ורק בגלל הסברא של "אין לדבר סוף" הקלו ולא הצריכו בדיקה נוספת.

וזה לשונו [וע"ש בהמשך דבריו שמבאר בדרכו את קושיית המהרש"א]:

"לכך נראה לענ"ד ליישב כל הסוגיא לפי שיטת הרב המגיד ז"ל דמסברא אית לן למימר שהחמירו חכמים בספק חמץ טפי מבשאר איסורים כיון שתחלת הבדיקה לא ניתקן אלא משום ספק וא"כ מהאי טעמא הוי לן למיחש אף בלא חזינן ואהא מסיק במתני' דאפ"ה לא החמירו יותר מדאי דא"כ אין לדבר סוף".

לחכמים דמטמאין בבקעה ואפשר דאף בלא חזינן היה ראוי להחמיר אי לאו טעמא דא"כ אין לדבר סוף, משא"כ לקמן בספק על איירי לאחר תקנת האמוראים דתקנו הבודק צריך שיבטל יפה כתב רש"י ז"ל דאף לרבנן אין צריך בדיקה דתו לא הוי אלא ספיקא דרבנן. אלא שכבר כתבתי בריש מכילתין דסברת הר"ן ז"ל נראה דוחק. ועוד שהתוס' בריש מכילתין כתבו להדיא דמדין המשנה צריך ביטול ואם כן לדידהו תקשי וכמו שאבאר בלשון התוספות בסמוך".

ועד"ז בט"ז (או"ח סי' תל"ט ס"ק ב):

"וקשה להטור דס"ל דמהני ס"ס א"כ קשה ממאי דאיתא בגמרא ד"ט במשנה אין חוששין שמא גררה חולדה דא"כ אין לדבר סוף ופריך בגמרא ע"ז הא חזינן דשקלא עכברא כו' אמאי נימא דאכלתה ומשני דאין ספק אכילה מוציא מידי ודאי חמץ ע"ש. ולפ"ז קשה למה ליה למתניתין הטעם משום דאין לדבר סוף תיפוק ליה משום דהוי ס"ס ספק אם גררו אם לאו ואת"ל גררה שמא אכלתה אלא ודאי דלא מהני בזה ס"ס כמו דלא מהני ספיקא דרבנן להרמב"ם".

ה.

חיי רבינו בגדר 'נתקנה על הספק'

לעומתם, רבינו הזקן כפי שנראה לקמן מחלק בין המקרים הללו ואינו משווה ביניהם. לכן, לכאורה לשיטתו היה צריך לומר שבכ"כ קטן היינו מתירים מטעם "נימא אכלתיה", אפילו בלי הטעם של "אין לדבר סוף".

וזאת, דמחדש רבינו חידוש גדול, שכל הגדר להלכה של המגיד משנה שבבדיקת חמץ חיישינן אפילו לספק ספיקא - היינו רק בגדר תקנת הבדיקה לכתחילה; במקום שאין חזקת

והנה, לבאר את שורש המחלוקת בין דעת רבינו הזקן לשיטת האחרונים הנ"ל, נראה דיש לומר כך:

האחרונים הנ"ל למעשה השוו בין שני מקרים של ספק; הספקות שלנו כאן - שעוסקים במצב שלאחר הבדיקה (שאין חוששים שמא החולדה גררה חמץ לאחר הבדיקה), לבין יסודו של המגיד משנה בשיטת הרמב"ם - שבבדיקת חמץ חוששים אפילו לספק ספיקא.

ואפילו אם כבר ביטל כל חמצו שאין כאן אלא ספק דברי סופרים ואפילו אם הככר שנטל העכבר היה קטן (א) שיש לתלות שאכלו העכבר והרי יש כאן ב' ספיקות להקל והיה לנו להקל אף אם לא ביטל אף על פי כן החמירו חכמים כאן אף אם ביטל לפי שלא הקילו חכמים בספק אחד אם ביטל ובב' ספיקות אם לא ביטל אלא בבית שהוא עומד בחזקת בדוק שמעמידין אותו בחזקתו ולא הטריחוהו לחזור ולבודקו פעם ב' אבל כל חדר שלא נבדק אף על פי שיש כמה ספיקות לפוטרו מן הבדיקה אין זה מועיל כלום שכך הוא עיקר תקנת הבדיקה לבדוק אפילו במקומות שאין בהם חמץ ברור אלא ספק וספק ספיקות כמו שנתבאר בסי' תל"ג ובית זה כיון שראינו שהכניס עכבר ככר לתוכו הרי הוא עומד בחזקת שאינו בדוק שאף שככר זה הוא ספק חמץ ספק מצה מכל מקום כיון שבדאי נכנס ככר זה שהוא ספק חמץ לבית זה אחר בדיקתו הרי נגרעה חזקת בדיקתו והספק שהוא מצה והספק שאכלו העכבר אינם מועילים כלום שכך היא תקנת חכמים לבדוק בכל מקום שאינו בחזקת בדוק אף על פי שיש בו כמה ספיקות להקל".

בדוק או שהורעא חזקיה (כגון ע"י ראיית עכבר או ילד עם חמץ יוצאים מהמקום הבדוק). אמנם אם המקום כבר נבדק ונוצר ספק שלא ביטל את החזקת בדוק שהיה לו – לא נאמר הגדר הנ"ל של המגיד משנה ולא חיישינן לספיקות.

וזהו הביאור בחילוק שיטת רבינו משיטת הט"ז הנ"ל, דסו"ס לרבינו באם המקום בדוק אין חשש לספקות ולא ניתן לומר שמא גררה חולדה (ובמילא רבינו לשטתיה).

וזה לשונו של רבינו הזקן בס' תל"ט (ס"א):

"תשעה צבורים של מצה ואחד של חמץ שהיו מונחים לפנינו ובא עכבר ונטל מהם ככר אחד בפנינו ולא ידענו אם חמץ נטל או מצה נטל ונכנס לבית בפנינו צריך לחזור ולבדוק ואין אומרים כל דפריש מרובא פריש ומצה נטל דכיון שראינו שנטלו א"כ נולד לנו הספק על ככר זה אם הוא חמץ או מצה כשהיה עדיין במקום קביעות החמץ והמצה דהיינו בשעה שנטל העכבר וכל הקבוע דינו כמחצה על מחצה כמו שדרשו חכמים ממדרש הפסוקים.

ו.

קושיית הפנ"י בתמיהת הגמ'

במדורות הגויים, שבמקום בו מצויות חולדות אנו מניחים שהן אכלו את הנפל.

הפני יהושע מקשה מדוע הגמרא נזקקה להביא ראיה ממדורות הגויים, כאשר יכלה להקשות מהמשנה להלן (ט,ב), שם נאמר שיש להצניע את שיירי החמץ שנותרו אחר הבדיקה "שלא יהא צריך בדיקה אחריו". משמע מכאן שכאשר רואים חולדה גוררת חמץ, יש לבדוק שוב.

והנה, מדאתינן לסוגיא זו בדינא דספיקות, יש לומר ולבאר קושיא נוספת בסוגיא המתורצת בדברי רבינו הזקן.

כאמור לעיל, הגמרא מדייקת מלשון המשנה שדוקא כאשר לא ראינו חולדה גוררת חמץ אין חוששים, אך אם ראינו חולדה גוררת יש לבדוק שוב. על כך מקשה הגמרא מדוע לא נניח שהחולדה אכלה את החמץ, כפי שמצאנו

הסמוך ומה שמשייר יניחנו בצינעא שלא יהא צריך בדיקה אחריו ואף למאי דמסיק רבא שמא תטול חולדה בפנינו כו' שמעינן מיהת דבחזינן דשקל חיישינן ובעי בדיקה וה"ה לשינוייה דרבי מרי לקמן, ונראה דוחק לומר דס"ד השתא כשינוייה דאביי לקמן דבי"ד דלא שכיח ריפתא בכולהו בתי מצנעא.

. . ויש ליישב לשיטת התוספות שכתבו בכמה דוכתי דניחא להקשות מדיוקא דרישא טפי ממאי דתנא בהדיא בסיפא, ועוד י"ל דניחא להקשות מחולדה אחולדה משא"כ בהאי דמה שמשייר לא קתני בהדיא חולדה, כן נראה לי ודו"ק ועיינן עוד בסמוך".

ומתרץ הפנ"י (לשיטת התוס"י) "דניחא להקשות מדיוקא דרישא טפי ממאי דתנא בהדיא בסיפא"; ועוד מתרץ שבמשנה שם לא נאמר במפורש שהחשש הוא משום חולדה, משא"כ במדורות הגויים.

וזה לשון הפנ"י:

"בגמרא טעמא דלא חזינן דשקל הא חזינן דשקל חיישינן ובעי בדיקה ואמאי נימא אכלתיה. לכאורה יש לתמוה מאי מהדר למידק הא חזינן דשקל ולהקשות אדיוקא ובעי לאוכוחי דבחזינן נמי לא בעי בדיקה דאימר אכלתיה ותיפוק ליה דבהדיא תנינן בסיפא דמתניתין בדף

ז.

חידוש רבינו בצורך הצנעת החמץ

לפ"כ (ב) הטילו חכמים על כל איש שיזהר בחמץ שמצא בבדיקה שישמרנו יפה מפני התינוקות והעכברים וכיצד ישמרנו מפניהם מצניעו בתיבה וכיוצא בה מקום שאין התינוקות ועכברים יכולין ליטול משם או יתלנו באויר או יכפה עליו כלי רחב ויניחנו במקום גבוה קצת שלא יוכלו התינוקות ליטלו משם ולא יכפה עליו כלי קטן וצר מפני שהעכברים יכולין לגלותו:

ב. וכן החמץ המוכן ומונח בבית או בשאר חדרים הצריכים בדיקה לאכול ממנה בלילה ולמחר עד שעה ה' צריך הוא להצניע כדרך שנתבאר.

ואימתי מצניעו קודם שיתחיל לבדוק שאם לא יצניע מקודם יש לחוש שבשעת הבדיקה עצמה כשבדק זוית אחת והולך ממנה לזוית אחרת

ואולי יש ליישב זאת על פי חידוש של רבינו הזקן; כתב רבינו, שתיקנו חכמים שיש לשמור היטב את החמץ שנמצא בבדיקה מפני תינוקות ועכברים.

דזה לשון רבינו (סימן תל"ד ס"א וס"ב):

"א. וצריך הוא להזהר בו לשומרו שלא יתגרר ממנו מאומה על ידי קטנים או עכברים ויצטרך לחזור ולבדוק פעם אחרת כשיתברר לו שגררו ממנו כגון שלא ימצא כל כך חתיכות (א) כמנין חתיכות שהיה בו בשעה שהניחן שם מיד אחר הבדיקה ובודאי נחסר ממנו על ידי תינוקות או עכברים שגררו ממנו ויש לחוש שמא הניחוהו באחד מחורי הבית ולכך צריך לחזור ולבודקו פעם אחרת ושמא ישכח או שמא לא יהיה בקי בהלכה שאינו יודע שצריך הוא לחזור ולבדוק

2. בתחילה מתרץ הפני יהושע שמהמשנה שם אין להוכיח שכן מדובר שם במקרה שלא ביטל את החמץ ויש חשש איסור דאורייתא, שבמקרה כזה אין לתלות שהחולדה אכלה את החמץ. לעומת זאת במשנתנו מדובר לאחר ביטול החמץ ואז החשש הוא רק מדרבנן. לכן הקשטה הגמרא למה לא נתלה שהחולדה אכלה את החמץ, והביאה ראייה ממדורות הגויים. אמנם אין תשובה זו מועילה לשיטת התוס' שהעמידו משנתנו אדין דאורייתא שלא ביטל - ולכך מתרץ כפנינו.

וז"ל רבינו בקונטרס אחרון (שם ב') :

"הטילו חכמים כו'. באמת דלכאורה פשטא דמתני' משמע דעצה טובה קא משמע לן, ותקנתא קתני ולא דינא, דלמה יגזרו חכמים כן כיון שאין חוששין כלל שמא תגרר חולדה שלא בפניו וכל שכן בפניו, א"כ בודאי לא יחסר לחמו. אבל מלשון הב"ח ומ"א סק"ד מבואר בהדיא דאיסורא נמי איכא. וכ"מ בהדיא בתוס' ריש פרק כל שעה וכל שכן שאסור ליתן לאכול כו', ואם מתני' עצה טובה קמ"ל לא שייך לישנא דכל שכן מעצה טובה לאיסורא. והטעם הוא, דבאמת היה לנו לחוש שמא גררה חולדה שכן דרכה לגרר, אלא משום דאין לדבר סוף כדקתני במתני', והיינו משום דמעיר לעיר אי אפשר לתקן לכך גם מבית לבית לא הטריחוהו חכמים. ומהאי טעמא נמי לכתחלה לא היו מטריחים אותו לשמרו יפה שלא תגרר ממנו חולדה למקומות הבדוקים, שהרי חששא זו אי אפשר לתקן שמא תגרר מעיר לעיר, אלא לכך הטריחוהו חכמים שמא יתברר לו שגררה ויצטרך לבדוק (שלבדיקה זו יש סוף, שכשלא יתברר לו לא יצטרך לבדוק וגם לשמירה זו יש סוף) ושמא ישכח כו' וכמו שכתוב בפנים".

[אגב יש להעיר: דברי הקו"א המבארים טעמא שלא חששו לגרירת חולדה משום שאין לדבר סוף, אמורים לכאורה במקרה של כיכר גדול שליכא למימר נימא אכלתיה, וכדבריו בתל"ד דלעיל בסוגריים].

שמא יראה בעיניו שעכבר או חולדה נטלה מעט חמץ מן החמץ המוכן לאכילה ויצטרך לחזור ולבדוק פעם אחרת אותה זוית שבדק שמא גררו את החמץ שנטלו והניחו בזוית זו".

והנה, מפשט לשון המשנה והגמרא משמע שאין חוששים כלל לגרירת חולדה - לא לכתחילה ולא בדיעבד, והדרישה לשמור את החמץ היא רק בגדר עצה טובה. מאידך, רבינו הזקן מחדש שזו תקנת חכמים, ומביא לכך בקונטרס אחרון ראיות מהפוסקים (שאמנם אין חוששים באופן כללי שמא תגרור חולדה, אך כן חוששים כאשר רואים בפועל שחולדה גוררת חמץ, או כאשר מתברר שחסר מהמניין המקורי של החמץ שהניח).

נשאלת השאלה אם כן - מדוע במשנה ובגמרא דלעיל לא חששו חכמים לחולדות?

אלא, שאכן מצד הסברא היה ראוי לחשוש לגרירת חולדה - שהרי כך דרכן, אלא שלא תיקנו זאת משום "אין לדבר סוף". אולם כן תיקנו חכמים שיש להצניע את החמץ למקרה שיתברר בוודאות שחולדה גררה אותו. במקרה כזה, שיש ודאות, כן חוששים וצריך לבדוק שנית. אמנם לחשש גרידא אין תקנה כי אין לדבר סוף, אבל כן תיקנו הצנעה לכתחילה כדי למנוע מצב של ודאות שהחמץ נלקח, והסיבה שתיקנו כך היא משום שבמקרה זה יש 'סוף' הן לבדיקה והן לשמירה - והיינו, שיש פתרון למעשה (כך נ"ל כוונת רבינו הזקן כאן).

ח.

ביאור קושיית הפנ"י לאור הנ"ל

הקשה לעיל הפנ"י מדוע הגמרא לא למדה את דין "חזינא דשקל" מהמשנה לקמן בדין הצנעת החמץ, אלא דווקא מדיוק במשנה שלנו

מחידוש רבינו הזקן בהבנת המשנה בהצנעת החמץ שזוהי תקנה מיוחדת של חכמים, אולי יש לומר ולבאר את הקושיא הנ"ל של הפני יהושע.

תוך הבאת ראיה ממדור העכו"ם?

אלא לפי הנ"ל יש לומר: במשנה לקמן בתקנת חכמים להצניע החמץ, היה מקום לומר שחכמים לא סמכו על אכילת החולדה (כפי שסמכו לדין מדורות הגויים), ולכן החמירו לחייב בדיקה אחרי שהחמץ נגרר. כלומר, כחלק מהתקנה המיוחדת להצניע ולחשוש לגרירה, תיקנו גם שאם לא

הצניע והחמץ נגרר - צריך לבדוק.

לעומת זאת, במשנה שלנו, שבה אין תקנה מיוחדת ואין חוששים לגרירת חולדה (כי "אין לדבר סוף"), שם דווקא הגמרא יכולה להקשות בפשטות: מדוע לא נאמר שהחולדה אכלה את החמץ; ואתי שפיר.





גדרי תולין בספיקות ובבדיקת חמץ

א.

השוואת הגמ' בין דינא דשני שבילין לספק נטילת עכבר

רש"י מבאר שמכיוון שבדיקת חמץ היא מדרבנן, אם באים לשאול בנפרד על כל בית - מקילים ואומרים שאין צורך לבדוק שוב. אבל אם שואלים על שניהם יחד - צריך לבדוק את שניהם, כי ברור שהעכבר נכנס לאחד מהם. נמצא שלשיטת רש"י הדמיון בין המקרים הוא דמיון מלא. שיטה זו נפסקה להלכה בפוסקים ובדברי רבינו הזקן, ולקמן נעסוק בה בהרחבה.

לעומת רש"י, המהר"ם חלאווה מבאר אחרת - לדעתו ההשוואה לשני שבילים היא רק כששואלים יחד, אבל כששואלים בנפרד יש להחמיר בחמץ יותר מטומאה (משום ש"ספק טומאה ברה"ר טהור", משא"כ בבדיקת חמץ¹).

הרמב"ם (פ"ב הי"א) לעומתם פוסק שבכל מקרה אין צורך לבדוק שוב את הבתים. זאת לומדים משגרת לשונו, שאינו מחלק בין אם שואלים יחד ובין אם בנפרד. נמצא שלשיטתו הדמיון בין המקרים הוא רק לקולא².

כאמור לעיל, שיטת רש"י היא שהדמיון הוא בכל הפרטים וכדבריו פסק הטור (סי' תל"ט): "ציבור אחד של חמץ ושני בתים בדוקים ואתא עכבר ושקל ולא ידעינן להי מינייהו עייל, אם שני הבתים של אדם אחד או של שנים ובאו

איתא בגמ' (א): "צבור אחד של חמץ ולפניו ב' בתים בדוקין ואתא עכבר ושקל ולא ידעינן אי להאי על אי להאי על היינו שני שבילין דתנן שני שבילין א' טמא וא' טהור והלך באחד מהן ועשה טהרות ובא חבירו והלך בשני ועשה טהרות רבי יהודה אומר אם נשאלו זה בפני עצמו וזה בפני עצמו טהורין שניהן בבת אחת טמאין רבי יוסי אומר בין כך ובין כך טמאין אמר רבא ואיתימא רבי יוחנן בבת אחת דברי הכל טמאין בזה אחר זה דברי הכל טהורין לא נחלקו אלא בבא להשאל עליו ועל חבירו רבי יוסי מדמי ליה לבת אחת ורבי יהודה מדמי ליה לזה אחר זה".

כלומר: הגמ' עוסקת במקרה שבו היתה ערימת חמץ, ולידה שני בתים שכבר נבדקו מחמץ. עכבר לקח חתיכת חמץ מהערימה, אך לא ידוע לאיזה מהבתים נכנס. הגמרא משווה מקרה זה לדין של שני שבילים - אחד טמא ואחד טהור, שבו שני אנשים הלכו כל אחד בשביל אחר. אם שניהם באים לשאול יחד על טהרתם, שניהם טמאים. אם שואלים בנפרד, שניהם טהורים. וכשאחד שואל על עצמו ועל חברו - נחלקו רבי יוסי ורבי יהודה אם דינם כשואלים יחד או בנפרד. והנה, בדמיון בין שני שבילין לבין ספק לאיזה מהבתים הכניס את החמץ, מצינו שלוש שיטות:

1. ויש להמתיק את שיטתו לפי יסוד המ"מ הידוע שבדיקת חמץ נתקנה על הספקות ועל כן מחמירים בה.
2. וביאר שיטתו המ"מ שחילק הרמב"ם בין שני שבילין שוודאי אחד טמא לבין שני בתים שדין תורה שבביטול סגי ליה. ובכס"מ ביאר באופן נוסף, שבשני שבילין סו"ס דין תורה שמוותרים, כיוון שספיקא ברה"ר טהור; ומינייהו בבדיקת חמץ העמיד הרמב"ם את דבריהם על דין תורה.

מדרבנן.

אמנם, בשו"ע המחבר פסק כהרמב"ם (שם):
 "וכן שני בתים בדוקים וצבור אחד של חמץ
 ובא עכבר ונטל ואין ידוע לאיזה בית נכנס... אינו
 צריך לחזור ולבדוק". והרמ"א העיר על זה: "כך
 הם דברי הרמב"ם אבל מסקנת הפוסקים אינו כן".

לשאול בבת אחת או שבא אחד לשאול עליו ועל
 חבירו שניהם צריכים בדיקה אפילו אם ביטלו.
 באו לשאול זה אחר זה אין שום אחד מהם צריך
 בדיקה אם ביטלו".

נמצאים דבריו שמתיר דווקא אם באו בזה אחר
 זה - ובזה גופא דווקא אם ביטל שאזי הבדיקה

ב.

שיטת רבינו הזקן וההוספה שבדבריו

והנה, בדבריו מוסיף רבינו עניין נוסף. שאם
 הבתים שייכים לשני אנשים שונים וביטלו
 חמצם, אז הם לא צריכים לחזור ולבדוק. אבל
 אם לא ביטלו את החמץ, שניהם צריכים לחזור
 ולבדוק את הבתים. ולא חשוב אם מדובר בכיכר
 קטנה, כי במקרה כזה אין ספק האם החמץ נכנס
 לאחד מהבתים - ברור שהוא נמצא באחד מהם.

[לאחר הוספה זו בדין ביטול וכיכר קטנה ממשיך
 רבינו הזקן לדין דלעיל - אם הם שואלים
 אחד את השני בנפרד, אפשר להקל ולהגיד שלכל
 אחד מהם אין צורך לחזור ולבדוק, כי החמץ
 נמצא בבית השני. אך אם הם שואלים יחד אי
 אפשר להקל, כי בוודאי יש חמץ באחד מהם ולכן
 שניהם חייבים לבדוק מחדש].

מקור הוספת רבינו הוא מדברי הדרכי משה (שם)
 ס"ב) שגם אם הכיכר קטן, שלכאורה ישנו
 ספק ספיקא - ספק לאיזה בית נכנס וספק אם הוא
 אכל - אעפ"כ צריך לבדוק; ומנמק כיוון שאי
 אפשר להתיר את שני הבתים אלא אחד מהם לא
 אומרים בזה ס"ס לקולא.

וזה לשון הדרכי משה:

"(א) נראה הא דקאמר דאין צריך לבדוק אם
 ביטלו הא אם לא ביטלו צריך בדיקה היינו

ואכן, רבינו הזקן פוסק כמו הטור ולא כמו
 הרמב"ם (שם ס"ה):

"שני בתים בדוקים וצבור אחד של חמץ ובא
 עכבר ונטל ואין ידוע לאיזה בית נכנס אם
 הבתים הן של שני בני אדם ובאין לשאול זה אחר זה
 שניהם אין צריכין לחזור ולבדוק אם ביטלו או יכולין
 לבטל וכל אחד יכול לתלות החמץ בבית חבירו.

אבל אם לא ביטלו ואינן יכולין עוד לבטלו
 שניהם צריכין לחזור ולבדוק אפילו אם היה ככר
 קטן ואין כאן ב' ספיקות להקל לפי שספק זה
 שמא לא נכנס לבית זה או שמא לא נכנס לבית
 זה אינו נחשב לספק כלל מן התורה שבודאי נכנס
 לאחד מהן וכיון שאינו ידוע איזהו שניהם צריכין
 בדיקה דהי מנייהו מפקת ואף שבאו לשאול זה
 אחר זה אין זה מועיל כלום מן התורה אלא אם כן
 ביטלו שאז אין צריך לבדוק אלא מדברי סופרים
 וחכמים הקילו בספק דבריהם ואמרו שאם באו
 לשאול זה אחר זה כיון שאפשר לומר לכל אחד
 שהוא אין צריך לבדוק לפי שהחמץ הוא בבית
 חבירו אומרים כן אבל אם באו לשאול בבת אחת
 או שאחד מהם שואל עליו ועל בית חבירו כיון
 שאי אפשר לומר להם ששניהם אין צריכין לבדוק
 שהרי בבית אחד יש ודאי חמץ אם כן שניהם
 צריכין לחזור ולבדוק דהי מנייהו מפקת".

כוודאי, וזה מה שבא לומר שגם כאן נחשב כוודאי כיוון שאי אפשר להתיר את שניהם.

(שערי דורא): "אבל ר"י לעיל מיירי שנודע מתחלה שדרס הזאב קודם שנתערבו, ובאותו פעם לא היה רק ספק אחד ונעשה אותו פעם הספק כוודאי וכשנתערב אח"כ הוי כמו ודאי איסור שנתערב".

אמנם רבינו הזקן פירש יתירה מכך, שאין זה ספק כלל מן התורה!

"לפי שספק זה שמא לא נכנס לבית זה או שמא לא נכנס לבית זה אינו נחשב לספק כלל מן התורה שבודאי נכנס לאחד מהן וכיון שאינו ידוע איזהו שניהם צריכין בדיקה דהי מנייהו מפקת".

כשאין שם אלא ספק אחד אבל אם אין הככר גדול אין צריך [בדיקה]. מיהו אם באו לשאול בבת אחת בכל ענין צריך בדיקה כן נראה לי דלא כב"י שכתב דאפילו אין הככר גדול צריך בדיקה ואזיל לטעמיה שכתבתי למעלה (אות א) וכבר דחיתי דבריו ומיהו נראה כדברי ב"י ולא מטעמיה אלא מאחר שהוא איסור דאורייתא ולא נוכל לומר תרי ספיקי להתיר שתיהן אלא להתיר אחד מהם לא אזלינן ביה לקולא וכן כתב בהגהות שערי דורא (סי' פד אות ג) לענין ספק דרוסה ועיין לקמן ביורה דעה סימן נ"ז בדיני ספק ספיקא (אות טו)".

והנה, מה שהביא מהגהות שערי דורא (איסור והיתר סי' פ"ד) הוא שספק זה נחשב

ג.

צ"ע על הנ"ל שאינו נחשב לספק מן התורה

מדוע במקרה שלנו כשלא ביטל אין זה נחשב לספק?

ד. במקום אחר רבינו הזקן מבאר שכנשים באות לשאול בבת אחת לא תולים בציפור משום שמחזי כשיקרא, ואילו כאן הוא נותן טעם אחר – "הי מינייהו מפקת". מדוע יש שני טעמים שונים?

דהנה, איתא בשו"ע (יו"ד סי' ק"צ סעיף כ"ה):

"שתי נשים שנתעסקו בצפור אחת שאין בו דם אלא כסלע ונמצא על כל אחת כסלע שתיהן טמאות".

ופירש רבינו הזקן שם:

"[מט] טמאות. ולא תלינן כחצי סלע בכל אחת בדם צפור וכחצי בדם מאכולת שאין תולין במאכולת אלא כגריס וכחצי סלע הוא יותר מכגריס (דרישה)

וצריך ביאור:

א. מהי כוונתו שאין כאן ספק מן התורה, הרי לכאורה כשמסתכלים על כל בית בנפרד, יש ספק אמיתי האם החמץ נכנס אליו או לא.

ב. מה משתנה בהגדרת הספק כשיש ביטול – מדוע כאשר ביטל את החמץ, פתאום המצב כן נחשב לספק?

[היינו בהמשך ההלכה "אלא אם כן ביטלו שאז אין צריך לבדוק אלא מדברי סופרים וחכמים הקילו בספק דבריהם... ; את שאלה זו העיר בספר סגולת אברהם].

ג. כאמור, הלכה זו היא השוואה בין הדין שלנו לדין שני שבילין. בשני שבילין, למרות שטומאה היא דין דאורייתא, ההלכה היא שנחשב לספק וטהור ברשות הרבים (שספק טומאה ברה"ר טהור).

רבינו הזקן מבאר שאם שתי הנשים באות לשאול יחד, או שאחת באה ושואלת גם בשביל חברתה - שתיהן טמאות. כיוון שאנו יודעים שבציפור היה רק סלע אחד של דם, אז אי אפשר שכל אחת תקבל כתם של סלע שלם של דם מהציפור. ואי אפשר לומר שחצי מהכתם הוא מהציפור וחצי מ'מאכולת' (פרעוש), כי במאכולת תולים רק שיעור קטן יותר שנקרא 'כגריס'. אבל אם הנשים באות לשאול בזו אחר זו שתיהן טהורות. כיוון כשכל אחת באה לבד, אפשר לתלות את כל הדם שנמצא עליה בדם הציפור.

כללו של דבר: בחילוק בין המקרים כתב רבינו הזקן שנאסרות משום ד'מחזי כשקרא', וכאן בהלכות פסח כתב רבינו שמשום "דהיי מינייהו מפקת"; וטעמא בעי (על שאלה זו האחרונה עמד הרב אשכנזי ע"ה בספרו מ"מ וציונים).

והוא שבאו שתיהן לשאול בכת אחת או שבאה אחת מהן לשאול עליה ועל חברתה שאי אפשר לטהר שתיהן בכת אחת משום דמחזי כשיקרא (עיין ר"ן פ"ב דכתובות) שהרי אחת מהן אין לה במה לתלות וטמאה היא אבל אם באו בזו אחר זו שתיהן טהורות שכל אחת מהן בפני עצמה יש לטהרה מספק ולתלות בדם צפור (כ"ח נקודות הכסף עיין כרתי ופלתי דלא כט"ז) ועיין מ"ש לקמן סעיף מ"ג".

כלומר: במקרה בו שתי נשים עסקו בציפור אחת ובציפור הזו היה דם בכמות של סלע, ולאחר מכן כל אחת מהנשים מצאה על עצמה כתם דם בגודל של סלע. בשאלה האם אפשר לתלות את הכתמים שנמצאו בדם הציפור ולטהר את הנשים - פסק השו"ע שלא והן טמאות.

ד.

בחילוק בין שני בתים ושני כלים לבין שתי נשים

לבאר הנ"ל, יש להקדים:

רבינו הזקן מבאר דין זה (שם ס"ק פ"ו):

"לחוש. דאע"ג דבעלת הכתם מקולקלת ועומדת לא תלינן בה משום דלא ידעינן בבירור דמגופה אתא לה הכתם שבחלוקה דאימא מעלמא אתא ולאו בחזקת רואה היא (רש"י) ואע"ג דבעלת הכתם אינה באה לישאל על הכתם שבחלוקה זה שהשאלתו לה כיון דהיא טמאה בלאו הכי אפילו הכי אין בעלת החלוקה הבאה לישאל תולה בה וכל שכן אם השאלתו לטהורה כדלקמן.

ולא דמי לב' נשים שנתעסקו בצפור אחת דלעיל סעיף כ"ה דאפילו כששתיהן באות לישאל בזה אחר זה שתיהן טהורות וכל שכן כשאחת באה לישאל ואחת אינה באה כלל דהתם אינה צריכה לתלות כתמה בחברתה אלא בדם צפור וחברתה

כתב המחבר בשו"ע סמ"ג: "השאלתו לבעלת הכתם בין שהיתה יושבת כבר על הכתם קודם שאלה בין שראתה כתם בחלוקה אחר לאחר ששאלה את זה אין תולות זו בזו ולא זו בזו ושתייהן צריכות לחוש. וכל שכן אם השאלה לטהורה וחזרה ולבשתו ששתיהן צריכות לחוש".

כאשר אישה משאלה את החלוקה שלה לאישה אחרת, הן כאשר משאלה את החלוקה לאישה שכבר יש לה כתם, והן שאותה בעלת הכתם מצאה כתם בבגד אחר אחרי ששאלה את החלוקה - שתיהן צריכות לחשוש לטומאה באם נמצא בחלוקה כתם. וכל שכן באם השאלה את החלוקה לאישה טהורה ולבשה אותו שוב - שתיהן צריכות לחשוש.

לתלות באחת יותר מבשנייה; "ומאי חזית לתלות בהך טפי מבהך".

על סברא זו האחרונה מציין רבינו לשיטת הרשב"א. במקרה של שתי קדרות כשרות של שני אנשים, שנפל איסור דרבנן לאחת מהן ולא ידוע לאיזו - נחלקו הרשב"א והרמב"ן: הרשב"א אוסר את שתיהן ואין תולין להקל אפילו כשבאים לשאול בזה אחר זה, והרמב"ן מתיר את שתיהן (באיסור דרבנן כשבאים לשאול זה אחר זה).

ומבאר רבינו הזקן את המחלוקת: הרשב"א סובר שאי אפשר לתלות איסור בקדרת חברו, כי אין סיבה לתלות בזו יותר מבזו, וכך גם במקרה של הכתמים, שאי אפשר לתלות בחברתה ("דמאי חזית לקלקל הך טפי מהך"). אבל זה שונה מהמקרה של הציפור, כי שם כל אחת תולה בציפור עצמה, וחברתה תהיה טמאה ממילא.

לעומתו, הרמב"ן - והטור דלעיל המתיר בשני בתים לגבי חמץ - סוברים אחרת. ולשיטתם שאי אפשר לחלק את החילוק האמור, מבאר רבינו הזקן שיש הבדל מהותי בין נשים לבין קדרות ובתים: לנשים "יש דעת להישאל" ולכן גם כשהן לא באות לשאול, אנחנו חוששים לקלקל אותן דמאי חזית לקלקל חברתה. אבל בקדרות ובתים - "עצים ואבנים" - אין להם דעת להישאל, ולכן כשמישהו בא לשאול על אחד מהם, אפשר לתלות באחר, כיוון שכאשר אתה תולה בשני אתה תולה בעצים ואבנים, ולא איכפת לך, שלא ניתנה תורה לעצים ואבנים.

תהיה טמאה ממילא אבל הכא שצריכה לתלות כתמה בחברתה ומאי חזית לתלות בהך טפי מבהך כן דעת הרשב"א ואזיל לשיטתו דגבי ב' קדרות דלעיל סי' קי"א

(ולאחולקים שם וכן דעת הטור וש"ע בא"ח סי' תל"ט גבי ב' בתים בדוקים צריך לומר דשאני בתים וקדרות שאין בהם דעת לישאל אלא שהבעלים דחדא מינייהו באים לשאול הלכך תלינן באידך דאינו בא לישאל אבל הנשים שיש בהן דעת לישאל אף שלא באה אלא אחת מהן אין לה לתלות כתמה בחברתה דמאי חזית לקלקל הך טפי מהך וכשאתה תולה בה אתה מקלקלה משא"כ בבתים וקדרות אין לחוש לקילקולם אלא כשנשאלים עליהם בעליהם אבל כשאין שואל ואין דורש לא איכפת לך שלא נתנה התורה אלא לישראל ולא לעצים ואבנים והלכך כשהבעלים דחדא מינייהו באים לישאל תלינן להו באידך שאין הבעלים באים לשאול).

ביאור הדברים: מבאר רבינו שלמרות שבעלת הכתם כבר טמאה, אי אפשר לתלות בה את הכתם הנמצא עתה. כיוון שאפילו לגבי הכתם הראשון שלה איננו יודעים בוודאות שהוא הגיע מגופה, אולי הוא הגיע "מעלמא".

ומכך מבאר רבינו מפני מה דין זה שונה מהדין של דם הציפור הנ"ל: בציפור, כל אישה יכולה לתלות את הכתם שלה בדם הציפור, ולא צריכה לתלות בחברתה. אבל כאן, כשצריכים לתלות את הכתם באישה אחרת - אין סיבה

ה.

חילוק נוסף ביניהם מאדמו"ר הצ"צ

במקרה של כתמים כדי להתיר אישה אחת, אנחנו חייבים להזכיר את השנייה ולתלות בה

אמנם, בפסקי דינים לכ"ק אדמו"ר הצמח צדק חילק חילוק נוסף; ותורף דבריו:

אמנם גבי ב' בתים בדוקים ושני קדרות י"ל דדמי לב' שבילין ולא לב' נשים שהרי כשבאת לישאל על קדרה א' אין מההכרח להזכיר הקדרה הב' רק יכול לומר שיש ספק אם נפל האיסור בקדרה הא' או לא ואע"פ דהאי או לא היינו שנפל לקדרה הב' מ"מ אין מוכרח להזכיר קדרה דייקא ואינו מסתייע ממנה בהיתר דכך לי אם הספק שנפל לקדרה הב' או שנפל לארץ או שלא נפל כלל,

וכן גבי ב' בתים בדוקי' אין הבית הב' שלא באו לישאל עליו מסייע דוקא בהיתר הבית הא' דענין הספק שבבית הא' יכולים להזכירו בלי הבית הב' והוא שיש ספק אם נכנס העכבר בבית הא' או לא ואע"פ דהאי או לא היינו ע"י שנכנס לבית הב' מ"מ כך לי אם לא הי' בית ב' כלל ומהות הספק הוא אם על לבית הא' או לא על. אבל גבי ב' נשים ליכא למימר הכי שהרי כתם זה אתה רוצה לתלותו בהאשה הב' לומר שממנה ממש בא ואם תאמר דל האשה הב' מהכא לא נשאר ספק כלל שהרי אין לך במה לתלות וכיון שאתה רוצה להמשיך היתר של זו מגופה של הב' ממש ה"ז כבאו לישאל בבת א' אבל בשתי קדרות כך לי שתאמר ספק אם נפל לקדרה זו או שנפל לארץ וכה"ג או שנפל לקדרה הב'".

והנה, לכאורה חילוק זה הרבה יותר פשוט, וצ"ע מדוע רבינו הזקן לא הביאו.

וכל היתרה של הראשונה תלוי באישה הנוספת, לכן זה כאילו שתיהן באות יחד. אבל בקדרות ובתים, אפשר להתיר את הראשון בלי להזכיר את השני; למשל, אולי החמץ לא נכנס לבית הראשון, או שהאיסור נפל לרצפה ולא לקדירה השניה. בכך זה דומה למקרה של "שני שבילין" שבו אם רק אדם אחד בא לישאל, שפיר דטהור.

וזה לשונו (שו"ת יו"ד קי"א - ע' רי"ב טור ג' וד'):

"ועיי"ש בדברי אאמו"ז ז"ל שחילק ביניהם. ולעד"נ לחלק עוד דהנה גבי ב' שבילין אם הלך בא' מהן ועשה טהרות ואינו יודע באיזהו וחבירו לא הלך כלל מטהרינן ליה משום שתול"י שבטהור הלך וא"כ כששניהם הלכו בשני השבילין אתה רוצה לטמאו מחמת חבירו ולזה אני אומר כיון שלא באו לישאל בבת אחת הריני רואה כאילו לא הלך חבירו כלל ונמצא אין חבירו מסייעו לא לטומאה ולא לטהרה וה"ז כאילו הלך לבדו דמטהרינן ליה. משא"כ בדין ג' נשים הנ"ל שנמצא כתם בחלוק אפי' באו לישאל בזה אח"ז ע"כ אתה רוצה לטהר זו הבאה לישאל עתה ע"י זו שלא באה לישאל לומר שמאותה שאינה באה בא הכתם וכיון שבהכרח אתה צריך להזכיר גם אותה שלא באה לישאל ה"ז כבאו לישאל בב"א וגרע מינ"י דהיתר של זו אתה רוצה לימשך מזו לומר שהכתם בא ממנה ומש"ה מטמאי' לתרווייהו.

ו.

בדיקת חמץ מדאורייתא אף בחשש חמץ

מחייב בדיקה מן התורה.

דזה לשון רבינו בסי' תל"ג (סעיפים י"ב - י"ג):

"כבר נתבאר בסימן תל"א שמן התורה כשמבטל את החמץ ומפקירו קודם זמן איסורו דיו ואם אינו רוצה לבטלו ולהפקירו (ג) חייב הוא

ויש לבאר בס"ד כל הנ"ל בדרך אפשר:

עם היות דבדיקת חמץ נתקנה על הספק, תקנה זו שונה מכל הספקות. דהנה, איתא בשו"ע רבינו הזקן שגם חמץ שאינו ידוע על קיומו והיכן נמצא - באם קרוב לוודאי שישנו בבית, הרי זה

הנר לפי שלפעמים אדם קם מתוך סעודתו ופתו בידו ונכנס לחדריו להשתמש בהן תשמישיו כגון חדר המשכנות שלפעמים נכנס לתוכו באמצע הסעודה להוציא משם משכון להחזירו לבעליו ויש לחוש שמא שכח שם את פתו או שמא נתפרר ממנו שום פירור חמץ".

ונקודת דבריו: מהתורה מספיק לבטל את החמץ, או לחלופין לבדוק רק במקומות שרגילים להשתמש בהם חמץ. אבל חכמים תיקנו שצריך לבדוק בכל מקום, גם אם ביטל וגם במקומות שלא רגילים להשתמש בחמץ, מחשש שנכנס לשם עם חמץ באקראי.

והנה, מדברי רבינו נמצא שבמקום שיש חמץ גם אם אינו ידוע הוי מדאורייתא. בקו"א (שם ג) מוכיח זאת מכ"מ, כאשר בין ההוכחות גם דין דידן שאינו יודע לאיזה בית נכנס, דאם לא ביטל הוזה ספיקא דאורייתא. ולקמן בסימן זה בהגהה לסעיף כ"ה ביאר שחייב אדם לבדוק אע"פ שיש כמה ספקות להקל, לפי שעיקר תקנת חכמים היא לבדוק על ספק – ומה לי ספק אחד ומה לי כמה ספקות.

לבדוק ולחפש אחריו מן התורה כשיגיע זמן איסורו ולבערו מן העולם לגמרי וכשהוא עושה כך אם בתוך הפסח מצא כזית חמץ בביתו שלא מצא בבדיקתו לא עבר עליו למפרע בבל יראה ובל ימצא שהרי אנוס הוא כיון שבדק כדינו.

ואינו חייב לבדוק מן התורה אלא במקומות שרגיל להשתמש בהן חמץ כל השנה בתדירות כגון הבית וחדריו שרגיל לאכול בהן חמץ כל השנה ואי אפשר שלא נתפרר ונפל שם פירור חמץ שיש בו כזית ועובר עליו בבל ימצא מן התורה אף על פי שאינו נראה לו (ע"ן ס"י ת"מ) כל ימי הפסח אבל שאר החדרים שאינו רגיל להשתמש בהן חמץ בתדירות וקרוב הדבר שלא נשתייר בהן חמץ כזית אין צריך לבדוק מן התורה אף על פי שלא ביטל".

[סעיף י"ג] "אבל מדברי סופרים אף על פי שביטל כל חמצו חייב הוא לבדוק ולחפש אחריו בכל המקומות שיש לחוש ולהסתפק שמא הכניס לשם חמץ באקראי לפיכך כל חדרי הבית והעליות אפילו אותן שברי לו שלא אכל בהן חמץ מעולם הרי הם צריכים בדיקה כדינה בלילה לאור

ז.

הביאור בדברי רבינו בס' תל"ט

מהם הרי צריכים בדיקה כמו חמץ שאינו ידוע אבל נמצא בוודאי בבית.

ועל כך מוסיף, דהנה לא רק שבספק אחד אין כאן טעם להתיר אלא אפילו בספק ספיקא כשהכיכר קטן אי אפשר להתיר – ואפילו אם ביטל שאזי הבדיקה היא מדרבנן, וזאת כיוון שבבדיקת חמץ דנים לחומרא כשיש אפילו ספק חמץ ואפילו כמה ספיקות ומחייבים לבדוק. והוא הדין והוא הטעם מדוע בכאו לישאל בכת אחת שמחייבים אותם לבדוק (גם בביטל!) כיוון שאין

ואולי י"ל דהא שביאר בסי' תל"ט דלעיל, במקרה של "שני בתים בדוקים וצבור אחד של חמץ ובא עכבר ונטל ואין ידוע לאיזה בית נכנס", דכתב ד"זה אינו נחשב לספק כלל מן התורה" – אין כוונתו שזה כלל לא ספק, דהרי ביאר בקו"א הנ"ל בסי' תל"ג שהוא ספק דאורייתא; אלא כוונתו שכשם שבמקומות שאוכלים שם בתדירות חמץ הרי הבדיקה היא מן התורה ואם יש שם חמץ ולא בדק עובר בבל ימצא, אע"פ שאינו ידוע; עד"ז מחדש כאן שמכיוון שבוודאי נכנס החמץ לאחד

היא שאין זה ספק שניתן לומר עליו תולין, וכיוון שכך דינו ככל ספיקות של חמץ שחייבים לבדוק.

[ויש לציין ולומר דלכאורה זה פשוט חדש בדברי הד"מ דלעיל שמכיוון שאי אפשר להתיר את שניהם לא אומרים ס"ס; ואולי זה הפשוט במה שמביא מהגהות שערי דורא דלעיל, שאחר שנפסק הספק לאיסור הרי הוא דין וודאי, ועד"ז כאן בבדיקת חמץ שדין הספק הוא כדין וודאי. ודלא כביאור הד"מ ביו"ד נז, טו. ואכ"מ].

שום טעם להתיר ספיקות של בדיקת חמץ כיוון שבודקים גם על ספיקות – דנתקנה על הספיקות.

והטעם היחידי שניתן לומר קולא הוא אם אמרינן תולין שהחמץ נמצא בבית השני. ועל זה מבאר שלא אומרים כך כשלא ביטל, כיוון ש"הי מינייהו מפקת" ולא אומרים בספק מן התורה תולין. ורק אם ביטל שאזי הוא ספק דרבנן אומרים תולין ובזה גופא דווקא אם באו בזה אחר זה. ונמצא אם כן שבדברי רבינו שאין זה ספק מן התורה הכוונה

ח.

ביאור השאלות לאור הנ"ל

דין דאורייתא, נחשב לספק וטהור ברשות הרבים, ובדין דידן כשלא ביטל אין זה נחשב לספק?

ולאור האמור אתי שפיר: מובן שגם דין דידן וגם בשני שבילין נחשב לספק, אלא ששם טהור כיוון שספק טומאה ברה"ר טהור, וכאן אם אין אפשרות לתלות חזר הדין שבבדיקת חמץ מחייבים גם בספקות.

ד. מפני מה בספק דידן בבדיקת חמץ נותן טעם "הי מינייהו מפקת" ואילו בשתי נשים "משום שמחזי כשיקרא"?

וע"פ הנ"ל מובן: בתלייה בציפור אסור בבאו לישאל בבת אחת מצד מחזי כשיקרא

בלבד, כיוון ששם בטומאת כתמים דרבנן שפיר אמרינן תלייה, כיוון שתולין בציפור ולא באשה – כנ"ל, ולכן אם באו בבת אחת אסור רק מצד מחזי כשיקרא. משא"כ בבדיקת חמץ כשבאו בבת אחת אי אפשר לתלות שהרי התלייה היא שתולין בבית של חבירו והי מינייהו מפקת, ולכן אסור מצד הדין של ספקות בבדיקת חמץ שחייבים לבדוק.

ובכך אתי שפיר כל השאלות דלעיל:

א. מהי כוונתו שאין כאן ספק מן התורה, בעוד שיש ספק האם החמץ נכנס לבית:

אין כוונתו שאין כאן כלל ספק, כיוון ששפיר מסתפקים האם החמץ בביתו והוא חייב בבדיקה – אלא שאין ספק זה מתיר בדיקת חמץ כשלא ביטל כיוון שספק דאורייתא לחומרא; ואינו מצטרף לספק אחר, כיוון שוודאי יש באחד מהם חמץ ואי אפשר לתלות כיוון ש"הי מינייהו מפקת" [יוצא ש"מן התורה" מתייחס למה שאחר זה, שכיוון שהוא דין מן התורה – לא אמרינן תולין ושוב אין כאן סיבה להתיר מצד ספיקות].

ב. המשך ההלכה "אלא אם כן ביטלו שאז אין צריך לבדוק אלא מדברי סופרים וחכמים הקילו בספק דבריהם" – מדוע כאשר ביטל את החמץ פתאום המצב כן נחשב לספק? לאור האמור פשוט, שאכן אם ביטל נחשב לספק כיוון שבאיסור דרבנן תולין שהוא בבית אחר.

ג. מפני מה בשני שבילין למרות שטומאה היא

א. בשתי נשים שהתעסקו בציפור אומרים תולין, כיוון שאין צורך לתלות באישה השנייה אלא בציפור, ואם באו בבת אחת מחזי כשיקרא.

ב. בשני בתים ושתי קדירות תלוי במחלוקת רשב"א ורמב"ן; לפי הרשב"א לא אומרים כיוון שצריכים לתלות ולקלקל את הבית או את הקדירה השנייה, ולפי הרמב"ן אומרים כיוון שהוא מקלקל את העצים ואבנים היות שהשני לא בא לישאל, ואמרינן תולין רק בביטל שהוא מדרבנן.

ג. בשתי נשים עם חלוק אחד לא אומרים תולין כיוון שמקלקל את האישה השנייה.

ה. השאלה דלעיל סעיף ה', מפני מה לא כתב רבינו הטעם של הצ"צ:

י"ל שהוא כיוון שאי אפשר לומר טעם זה (שלא צריך תלייה בבית אחר בכדי להתיר) בבית, כיוון שכנ"ל בודקים גם על ספקות, והתלייה היא דווקא אם האיסור (היינו החמץ) נמצא בבית אחר שאין כאן איסור בבית זה אלא בבית הב'. משא"כ אם התלייה היא שמא לא נכנס הרי זה כמו "ספק על ספק לא על" שפסק הרמב"ם להחמיר וצריך בדיקה. ואם כן התלייה היא דווקא בבית אחר, ודו"ק.

ונמצא שלוש דרגות במקרים מתי אמרינן תולין:





בדיני ספק וודאי בחזקת בדוק

כתב רבינו הזקן בדין עכבר הנכנס לנגד עינינו עם
חמץ לבית (סי' תל"ט ס"ו):

עכבר שנכנס לבית ונכנס אחריו ובדק יפה ככל הלכות
בדיקה ולא מצא כלום אפילו לא ביטל אין צריך
לחזור ולבדוק, כיון שלא מצאו ודאי אכלו העכבר
או גררו למקום שאין יכול להתגלות משם ולא יבא
לאכלו בפסח.

ואם בדק קצת הבית ומצא כבר אין צריך לחזור
ולבדוק שאר הבית אם ביטל או שיכול עדיין לבטל
שאנו תולין לומר שזהו הכבר שנמל העכבר אבל אם
הגיע שעה ששית יש להחמיר ולבדוק כיון שאינו
יכול לבטל הרי הוא ספק של תורה ואפילו אם היה
כבר קטן אין כאן ב' ספיקות להקל מטעם שנתבאר
בסימן תל"ח:

והנה בעיון בדברי רבינו הזקן נראה שמוסיף ומחדש
בלשונו הזהב על הפוסקים אשר קדמוהו - וטעמא
בעי; ולאחר העיון בסוגיית הגמ' דלקמן נראה כוונתו
הק' ואיך בלשונו הזהב מבאר קושיות הפוסקים.

בהלכה זו שנה רבינו בשני מקרים - הדין הראשון
הוא באם לא מצא את החמץ שהכניס העכבר, והדין
השני באם כן מצא את החמץ האם צריך להמשיך
לבדוק שאר הבית. במקור הדינים בגמ' דפסחים
נשנו הלכות אלו אחת לאחר השניה; בחלק הראשון
של הסימן דלקמן נעסוק בדין הראשון ולאחריו בדין
השני - לאור ולפי מהלך סוגיית הגמ'.



ביאורי הראשונים בסוגיית הגמ' דעל ולא אשכח

רבי מאיר צריך עכשיו לבטל את החמץ.

בתוספות רבינו פרץ מיישב את קושיית התוספות על ההשוואה בין הסוגיות: אמנם לא מצריכים את האדם לצאת מביתו אחרי בדיקה, אבל לפי רבי מאיר - היות שהיה שם חמץ ולא מצאוהו, "מצריכין ליה לבדוק עילאי ותתאי" - שלא בדק קודם, אף שמצד הדין הם פטורים מבדיקה.

הר"ן דוחה תירוץ זה, כי גם לחכמים צריך לבדוק במקומות אלו, ממש כמו שבטומאה צריך לחפור עד סלע או קרקע בתולה, כך גם בחמץ יש להרבות בבדיקות.

רבינו דוד תירץ בשם מורו (הרמב"ן): "והרב מורי נ"ר היה אומר שהכוונה לומר שלא יצא ידי חובתו בבדיקה אחת אלא שיהא בודק פעם אחר פעם". ובאמת כדבריו הביא בב"ח (סי' תל"ט ס"ד) בשם המהרש"ל¹. אמנם בהמשך דבריו מקשה רבינו דוד שהרי ודאי המחלוקת בין רבי מאיר לחכמים היא גם באופן שבדק כראוי, ואף על פי כן הגמרא משווה זאת לדברי רבי מאיר בטומאה, שהכל נשאר בחזקת טומאה עד שתדע היכן הטומאה.

אם כן, סוף סוף נדרשים אנו לבאר דברי הגמ' מקושיית התוס', ובפרט שכשיטת רש"י נפסקה ההלכה למעשה בפוסקים - כאשר בדבריהם משמע להדיא שההו"א היא שצריך לבדוק שוב ושוב! ולכאורה צדקו דברי התוס' שלאחר שבדק ולא מצא אין בידו עוד מה לעשות.

איתא בגמ' דפסחים (יא): "על ובדק ולא אשכח פלוגתא דר"מ ורבנן דתנן היה ר"מ אומר כל דבר שבחזקת טומאה לעולם הוא בטומאתו עד שיודע לך הטומאה היכן היא וחכמים אומרים בודק עד שמגיע לסלע או לקרקע בתולה".

ביאור מהלך הסוגיה הנוגע לעניינו:

לבאר השאלה מהו הדין באם לא נמצא החמץ אותו הכניס העכבר לעיננו, מבארת הגמ' שזו מחלוקת בין רבי מאיר לחכמים, במקרה בו בגל טמא שהתערב עם שני גלים טהורים, באם כולם נבדקו ונמצאו טהורים - לדעת רבי מאיר כולם נשארים בחזקת טומאה עד שיוודע היכן הטומאה, ולחכמים בודקים עד שמגיעים לסלע או לקרקע בתולה.

ולבאר את השוואת הגמ' ביאר רש"י שאין צורך בבדיקה נוספת; מח' ר"מ וחכמים היא מח' בטומאה דאורייתא, אך בבדיקת חמץ שהיא מדרבנן - לכולי עלמא תולים שהעכבר אכל את החמץ.

התוספות חולקים על פירוש רש"י, שהרי משמע מלישנא דגמ' שיש כאן מחלוקת. ומכורח ההשוואה בין הסוגיות הם מקשים: איך אפשר להשוות בין דיני טומאה לחמץ? בטומאה יש סיבה להעמיד על חזקת טומאה, אבל בחמץ - אם כבר נבדק ולא נמצא, מה עוד אפשר לעשות? הרי כשם שלא נמצא בבדיקה ראשונה, לא ימצא גם בבדיקה שנייה. ומתרצים שמדובר באדם שלא ביטל את חמצו ולכן זה ספק דאורייתא, ולדעת

1. ובדבריו מונה המהרש"ל שצריך לבדוק עד שלוש פעמים; ו"ל שבכך פועל דין 'חזקה' על בדיקתו, ואכ"מ.

ב.

דיוקים בדברי רבינו הזקן

בדברי הפוסקים שקדמוהו, וטעמא בעי. ועל כך יש להוסיף ולהקשות: כבר מצינו בדברי רבינו הזקן בכ"מ² שמחלק בין כיכר קטן לכיכר גדול לגבי הסברא האם עכבר אכלו, ואילו כאן לא מחלק כלל – וצריך עיון, האם בכיכר גדול ניתן לומר שודאי עכבר אכלו? הלוא זו היפך דברי רבינו (תל"ד ס"ה) "חתיכה גדולה שאין העכבר יכול לאכלה כולה אבל אם היה גורר חתיכה קטנה היינו תולין לומר שאכלה כולה"!

אמנם, בעיון בדברי רבינו הזקן בה פתחנו יש לומר שניתן לבאר את סוגיית הגמ'. דהנה, רבינו הזקן בדבריו פוסק כשיטת רש"י, דכתב רבינו: "אין צריך לחזור ולבדוק – כיון שלא מצאו ודאי אכלו העכבר", ומקורו מדברי רש"י דלעיל. אמנם רבינו מוסיף מילה נוספת לה אין רמז בדברי רש"י – דרש"י כתב "גבי בדיקת חמץ אפילו לר"מ אמרינן עכבר אכלה דבדיקת חמץ דרבנן", ואילו רבינו הזקן מוסיף בלשונו הזהב – "ודאי אכלו". למילה זו לא מצאתי מקור

ג.

ביאור הסוגיא ולשונוותיו של רבינו באופן חדש

והנה, לפי שיטת רש"י, אפשר להסביר שמחלוקת רבי מאיר וחכמים בגל היא איך ליישב את הסתירה בין מציאות ודאית של טומאה לבין בדיקה אשר נראית לנו ודאית. רבי מאיר חושש שמא הבדיקה לא הייתה מושלמת והטומאה עדיין קיימת, ולכן הכל נשאר בחזקת טומאה. באופן דומה, בבדיקת חמץ – אף על פי שבדק כנדרש, יש מיעוט אנשים שטועים בבדיקתם ולא בודקים כל הצורך, ולכן יש לחשוש ולבדוק שוב³.

לעומת זאת, חכמים סוברים שהבדיקה נעשתה כראוי, ולכן חייבים לומר שהטומאה כבר אינה שם, וכך גם לגבי החמץ – חייבים לומר שאיננו. כלומר, חכמים באים לדחות את דעת רבי מאיר שצריך לבדוק שוב מחשש שהבדיקה הראשונה לא הייתה ראויה.

ויש לבאר כל הנ"ל:

בגמ' דמסכת נדה (ס"א) מובאת אותה מחלוקת בין רבי מאיר לחכמים, ובהקשר של מעשה בעץ שקמה שהחזיקו בו טומאה. לאחר שבדקו ולא מצאו דבר, נשבה הרוח ועקרה את העץ, וגילו גולגולת של מת התחובה בשורשיו. והנה, בפשטות זוהי ראייה לשיטת רבי מאיר, אבל הגמרא דוחה זאת ואומרת שבמקרה זה אפשר לומר שפשוט לא בדקו היטב.

וזהו בעצם מה שתוספות מקשים בסוגיא דידן: ניחא שם שאפשר לומר שלא בדקו כראוי, אבל בסוגיין בבדיקת חמץ מדובר הרי בבדיקה מושלמת – כיון שבדק ולא מצא, ומה תועיל בדיקה נוספת?

2. ראה לעיל סוגיה ו' ס"ג; סוגיה ז' ס"ב.
3. ולהעיר שר"מ חייש למיעוטא (חולין יא, ב. ובכ"מ).

אכלו – אינו בגלל שיש ודאות שאכל הכבר כיכר גדול, אלא משום שהבדיקה מחייבת שוודאי אכלו. כלומר, לא מתירים כאן על סמך הסברא שהעכבר אכל, אלא ההיתר הוא בגלל שבדק היטב, והבדיקה הנעשית כהלכה מחייבת שהכיכר איננה שם, ואחת האפשרויות היא שהעכבר אכלו (ואם כן, בכך אין זה דומה לדינים הסמוכים בגמ' ובהלכה – בחזינן דשקל וכו' – שנקודת הספק בהם היא 'נימא אכלתיה').

אלא, מכיוון שהיה בבית ודאי חמץ, צריך לומר שהעכבר בוודאי אכל את החמץ, וזאת כדי להוציא מהוודאי של החמץ, שהרי ספק אינו מוציא מידי ודאי. ויש לומר דזהו הוספת רבינו הזקן: "כיון שלא מצאו ודאי אכלו העכבר".

ומיניה ניתן להבין הקושיא הנוספת דלעיל שלא מחלק רבינו הזקן בין גדלי הככרות: זהו שאפילו בכיכר גדול אנו אומרים שהעכבר

ד.

מח' הראשונים בדינא דעל ובדק ואשכח

שהחמץ שנמצא הוא אותו חמץ שהעכבר הכניס, ולכן אין צורך להמשיך ולבדוק את שאר הבית. אבל לפי רשב"ג צריך להמשיך ולבדוק את כל הבית.

למרות שבמקרים אחרים של ספק בבדיקת חמץ (לעיל בסוגיית הגמ' -ב'ספק על ספק לא על' וב'בדק ולא אשכח') רש"י כתב שמקילים (כיון שבדיקת חמץ היא מדרבנן), כאן הוא לא כתב כך. וזאת ע"פ פשוט, כיון שהגמרא משווה את הדין לשדה שנאבד בה קבר, שגם הוא דין דרבנן. [וראה הערה 4].

והנה, להלכה המהר"ם חלאווה פסק כמו רבי שאפשר להקל ולא להמשיך לבדוק, ואפילו לא צריך ביטול חמץ (ובלשונו: "אשכח באמצע בדיקה לרבי שוב א"צ לבדוק וקיימ"ל כותיה כדבעינן למכתב ואפילו ביטול אינו צריך").

אמנם הטור פסק אחרת: אם כבר ביטל את החמץ, אפשר להניח שזה אותו חמץ ולא

ובהמשך סוגיית הגמ' דפסחים (שם):

"על ובדק ואשכח פלוגתא דר' ורשב"ג דתניא שדה שנאבד בה קבר הנכנס לתוכה טמא נמצא בה קבר הנכנס לתוכה טהור שאני אומר קבר שאבד הוא קבר שנמצא דברי ר' ורשב"ג אומר תיבדק כל השדה כולה".

הגמ' עוסקת במקרה של עכבר שנכנס לבית עם פרוסת חמץ, ואחרי שערכו בדיקה בבית מצאו חמץ, אבל לא בטוחים אם זה אותו חמץ שהעכבר הכניס. הגמרא אומרת שזה תלוי במחלוקת בין רבי לבין רבן שמעון בן גמליאל בשדה שידוע שיש בה קבר, אבל לא ידוע איפה בדיוק. אם מישהו נכנס לשדה כזו, הוא נטמא מספק. אבל אם אחר כך מצאו קבר בשדה, לפי רבי אומרים שזה כנראה אותו קבר שחיפשו, והאדם שנכנס לשדה טהור. לעומת זאת, רשב"ג סובר שצריך עדיין לבדוק את כל השדה.

כך גם בעניין החמץ – לפי רבי, אפשר להניח

4. על האמור בפנים יש להוסיף את דברי הצ"ח, המבאר שכאן יש ודאות שנכנס חמץ לבית, וכל עוד לא בדקו את כל הבית, הוא בחזקת לא בדוק. לכן לדעת רשב"ג יש להחמיר אפילו שבדיקת חמץ היא מדרבנן.

צריך להמשיך לבדוק. אבל אם לא ביטל את החמץ, צריך להמשיך ולבדוק את כל הבית. ואת שיטתו ביאר הבית יוסף שהטור פסק כרשב"ג, כי סו"ס העניין נשאר בספק - ואם לא ביטל את החמץ, זהו ספק דאורייתא ומחמירים. אבל אם ביטל את החמץ זהו רק ספק בדין דרבנן ומקילים.

ה.

שיטת רבינו והדיוק בלשוננו

ומדאתינן להכי, יש לעורר בפשטות; דהנה לכאורה יש להקשות: איך אפשר לומר שבמקרה זה יש ספק מן התורה? בשלמא בשדה שאבד בה קבר, אפשר להבין שיש ספק שמא יש קבר נוסף, ולכן לפי רשב"ג יש לשאול מי אמר שהקבר שמצאנו הוא אותו הקבר שאבד. אבל בעניין החמץ, אם הבית היה בדוק מלכתחילה, מאיפה תבוא חתיכת חמץ נוספת?

אלא יש לבאר בפשיטא שעצם כניסת העכבר לבית עם החמץ גורמת לכך שהבית כבר לא נחשב "בדוק" באופן ודאי. ואם נכנס עכבר אחד עם חתיכת חמץ, ייתכן שנכנסו גם עכברים אחרים עם חתיכות חמץ נוספות. לכן, כל עוד לא בדקנו את כל הבית, יש כאן ספק מן התורה - האם יש עוד חמץ בבית או לא (ובפשטות, זוהי לשון רבינו ד"יש להחמיר").

וע"פ הביאור שהב"י מביא בדברי הטור, כך פסק גם רבינו הזקן דלעיל:

"ואם בדק קצת הבית ומצא כבר אין צריך לחזור ולבדוק שאר הבית אם ביטל או שיכול עדיין לבטל שאנו תולין לומר שזהו הככר שנטל העכבר אבל אם הגיע שעה ששית יש להחמיר ולבדוק כיון שאינו יכול לבטל הרי הוא ספק של תורה".

בלשוננו הזהב של רבינו הזקן מדויק הביאור של הב"י בטור - שאם לא ביטל את החמץ, זה ספק מדאורייתא ולכן צריך להמשיך לבדוק. ומאידך, אם ביטל את החמץ, אז אנחנו תולים ("שאנו תולין לומר") - כלומר, רבנן מניחים שזהו אותו ככר שהעכבר הכניס (ולא כפי שלעיל לגבי אכילת העכבר כתב 'ודאי אכלו', שהתלייה היא מדין ודאי כפי שבואר למעלה; ודו"ק).





**דרכו של רבינו הזקן בהבאת שיטות בשולחנו
– ובו יישוב שלוש תמיהות בשו"ע רבינו הלכות פסח**

(ריש סת"ט, סתל"ג סכ"ד-ו. סתמ"ו ס"ה. סת"מ ס"ט-י, סי"ג)

א.

מחלוקת הראשונים גבי דין קבוע בבדיקת חמץ

הביטול שמן התורה; זאת כיוון שבדין בדיקה דרבנן גם אם מדובר בספק קבוע – יש להקל כבכל ספק דרבנן.

נמצא שישנה מחלוקת בדין 'קבוע' שהוא ספק לחומרא, האם הוא חל גם בספק דרבנן כבדיקת חמץ לאחר ביטול, או שמא במקרה כזה יש להקל מכוח הכלל של ספיקא דרבנן לקולא. כמו כן, יש מקום לדון האם בכיכר קטן יש להקל, שכן יתכן שהעכבר כבר אכל את כל החתיכה, ואז יש כאן ספק ספיקא: ספק אם נטל חמץ, וגם אם נטל – ספק שמא אכלו.

ובמגיד משנה על אתר כתב על מחלוקת זו: "ודעת רש"י ז"ל ושאר המפרשים האחרונים כדעת רבינו גם מדברי הגאונים נראה כן וכן כתוב בפירוש בהלכות ה"ר יצחק אבן גיאת וכתב הרא"ה ז"ל שהטעם דאע"ג דספיקא דרבנן היא כיון שבדיקת חמץ תחילתה על הספק החמירו בספקה יותר משאר ספיקות של דבריהם וכן עיקר".

ואילו הטור (או"ח הלכות פסח סת"ט) חולק על הרמב"ם: "תשעה צבורין של מצה ואחד של חמץ ואתא עכבר ושקל ולא ידעין אי חמץ שקל אי מצה שקל ונכנס לבית בדוק. אם נטלתו ממקום קביעותו אז הוי דינא הכי – אם ביטל או אפי' לא ביטל והככר אינו גדול שאפשר שיאכלנו העכבר כולו, אינו צריך בדיקה דהוי ספק ספיקא ספק מצה ספק חמץ ואת"ל חמץ שמא אכלו כולו, ואם הוא גדול שא"א שיאכלנו כולו ולא ביטל צריך לבדוק, אבל אם ביטל בכל ענין א"צ לבדוק. אם פירש הככר ממקום קביעותו ונטלו העכבר משם בכל ענין א"צ לבדוק".

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

כלומר¹: במקרה בו ישנן תשע ערימות של מצה וערימה אחת של חמץ ועכבר נטל חתיכה אחת מעשר הערימות ונכנס לבית בדוק, כיוון שלא ידוע האם העכבר לקח מן החמץ או מן המצה ישנו ספק האם יש לבדוק את הבית מחמץ שוב. הגמרא מחלקת בין מקרה בו ראו בבירור שהעכבר לקח מאחת הערימות ("קבוע") שנדרש לבדוק, לבין מקרה בו החתיכה שחטף העכבר כבר הייתה מבודדת מן הערימות לפני הלקיחה ("פריש"), שהולכים אחר הרוב ותולים שנטלה מהמצה ולא נדרש לבדוק בשנית.

והנה, ישנה מחלוקת הראשונים בעניין דין 'קבוע' בבדיקת חמץ האם דין קבוע האמור המחייב להחמיר מספק, חל גם במקרה של ספק דרבנן.

דהנה, כתב הרמב"ם (הל' חמץ ומצה פ"ב ה"י): "הניח תשעה צבורין של מצה ואחד של חמץ ובא עכבר ונטל ולא ידענו אם חמץ אם מצה נטל ונכנס לבית בדוק צריך לבדוק שכל הקבוע כמחצה על מחצה". והשיג הראב"ד: "לא מיחזורא הא מילתא אלא לענין בטול אבל לענין בדיקה ספיקא דרבנן הוא".

כלומר, לשיטת הראב"ד דברי הגמ' להחמיר כאשר האיסור קבוע אמורים לעניין חיוב

1. ביאור דברי הגמ' לשיטת רש"י; כפשוטו, הראב"ד דלקמן יבאר את הגמ' לשיטתו.

(שו"ע או"ח הלכות פסח ריש סימן תלט): "ט' צבורין של מצה ואחד של חמץ, ובא עכבר ונטל ולא ידענו אם נטל חמץ או אם נטל מצה, ונכנס לבית בדוק, צריך לחזור ולבדוק, (הג"ה: מיהו אם הכר קטן שיכול העכבר לאכול תלין להקל שאכלו ואין צריך לבדוק. טור), שכל הקבוע כמחצה על מחצה; ואם פירש הכר ממקום קביעתו, ונטלו העכבר משם, אין צריך לחזור ולבדוק; דכל דפריש, מרובא פריש".

וביאר האחרונים, שדעת השו"ע להחמיר גם אם ביטל כסתימת לשונו וכדעת הרמב"ם, ודעת הרמ"א להקל אם ביטל או בספק ספיקא.

היינו, שדעת הטור היא שדין קבוע בבדיקה הוא כבכל הספיקות האחרות: אם לא ביטל שאזי הבדיקה היא מדאורייתא מקילים בספק ספיקא, כגון בכיכר קטן שיש בה הן ספק האם היא חמץ והן ספק האם העכבר אכל; ואם ביטל שאזי הבדיקה היא מדרבנן - מקילים ככל ספק דרבנן שהוא לקולא. ואילו הרמב"ם ס"ל שמחמירים בכל מקרה, וטעמו כדאסבר לן הרב המגיד לעיל, שהחמירו בספק בדיקת חמץ כיוון שעיקר תקנת בדיקת חמץ תחילתה על הספיקות.

ולהלכה נמי פליגי - דעת המחבר כדעת הרמב"ם ודעת הרמ"א כדעת הטור, ובלשונם

ב.

הכרעת רבינו הזקן וההוספה בדבריו

ביטל ובב' ספיקות אם לא ביטל אלא בבית שהוא עומד בחזקת בדוק שמעמידין אותו בחזקתו ולא הטריחוהו לחזור ולבדוק פעם ב' אבל כל חדר שלא נבדק אף על פי שיש כמה ספיקות לפוטרו מן הבדיקה אין זה מועיל כלום שכך הוא עיקר תקנת הבדיקה לבדוק אפילו במקומות שאין בהם חמץ ברור אלא ספק וספק ספיקות כמו שנתבאר בסי' תל"ג ובית זה כיון שראינו שהכניס עכבר ככר לתוכו הרי הוא עומד בחזקת שאינו בדוק שאף שככר זה הוא ספק חמץ ספק מצה מכל מקום כיון שבודאי נכנס ככר זה שהוא ספק חמץ לבית זה אחר בדיקתו הרי נגרעה חזקת בדיקתו והספק שהוא מצה והספק שאכלו העכבר אינם מועילים כלום שכך היא תקנת חכמים לבדוק בכל מקום שאינו בחזקת בדוק אף על פי שיש בו כמה ספיקות להקל.

ויש חולקין על זה ואומרים שאם הככר היה קטן בענין שיש לתלות שאכלו העכבר או שיאכלנו עדיין עד שיגיע זמן הביעור אין צריך

והנה, רבינו הזקן בשולחנו (ריש סימן תלט) הביא את ב' הדעות והכריע ביניהם:

"תשעה צבורים של מצה ואחד של חמץ שהיו מונחים לפנינו ובא עכבר ונטל מהם ככר אחד בפנינו ולא ידענו אם חמץ נטל או מצה נטל ונכנס לבית בפנינו צריך לחזור ולבדוק ואין אומרים כל דפריש מרובא פריש ומצה נטל דכיון שראינו שנטלו א"כ נולד לנו הספק על ככר זה אם הוא חמץ או מצה כשהיה עדיין במקום קביעות החמץ והמצה דהיינו בשעה שנטל העכבר וכל הקבוע דינו כמחצה על מחצה כמו שדרשו חכמים ממדרש הפסוקים.

ואפילו אם כבר ביטל כל חמצו שאין כאן אלא ספק דברי סופרים ואפילו אם הככר שנטל העכבר היה קטן (א) שיש לתלות שאכלו העכבר והרי יש כאן ב' ספיקות להקל והיה לנו להקל אף אם לא ביטל אף על פי כן החמירו חכמים כאן אף אם ביטל לפי שלא הקילו חכמים בספק אחד אם

וכמו שמבאר בקונטרס אחרון (שם סק"א):

"עיינן בחק יעקב שכן הוא דעת הרמב"ם ושו"ע, וכך פסק הט"ז. עיינן שם בסוף סק"ב שכתב והרמב"ם לא הביא מזה החילוק כו', משמע דאפילו בביטל מחמירינן, ופשוט הוא, כיון דלא חשיב ספק ספיקא א"כ אפי' ביטל נמי לא, להרמב"ם דמחמיר בספק אחד, ואי בכך קטן חשוב ספק ספיקא אם ביטל אפילו ככר גדול נמי, כמ"ש הט"ז, אלא ודאי דלא חשיב כלל ספק ספיקא אפי' ביטל, ומטעם שנתבאר בפנים, והוא מהפרי חדש. וברייתא דרפת ולולין מפרש הרמב"ם משום דאין דרך להכניס חמץ לשם, כמבואר בלשונו בפ"ב ה"ו אלא א"כ הכניס כו' שסתמן שמכניסין כו' ע"ש, ועי' במ"ש בסי' תל"ג בפנים. וכיון שדעת הרמב"ם ומגיד משנה והב"י בש"ע והט"ז להחמיר אפילו ביטל, יש לחוש לדבריהם אם לא ביטל, דהוה ספיקא דאורייתא. ואפשר שגם רמ"א אינו מיקל אלא א"כ ביטל, וכן משמע בתחלת דברי הט"ז ע"ש".

לחזור ולבדוק אפילו אם לא ביטלו כיון שיש כאן ב' ספיקות להקל שמא מצה נטל ושמא אכלו כולו ויש לסמוך על דבריהם אם כבר ביטל או שיכול עדיין לבטל שאז הבדיקה אינה אלא מדברי סופרים ובדברי סופרים הלך אחר המיקל".

והנה, בדברי רבינו הזקן אלו ישנם שלוש הוספות על מה שכבר נתבאר לעיל, וכפי שביאר בקו"א (המובא להלן):

א. בדעת הרמב"ם והשו"ע מדגיש שהחמירו לבדוק שוב גם בס"ס (היינו כיכר קטן) וגם בביטל.

ב. מחלק לשיטתו בין נידון דידן שהבית בחזקת שאינו בדוק ולכן מחמירים בספיקות, לבין בית שבחזקת בדוק (כדלעיל סת"ל ח"ס"ב ולקמן ס"ד) שמקילים בס"ס אפילו אם לא ביטל או בספק אחד אם ביטל; חילוק זה מקורו בפר"ח.

ג. מכריע לדינא להקל רק במקרה שביטל. כלומר, אע"פ שהטור היקל גם בס"ס אם לא ביטל, מ"מ רבינו הזקן היקל רק אם ביטל, ומוסיף בקו"א שאפשר שגם הרמ"א אינו מיקל אלא א"כ ביטל.

ג.

דברי רבינו הזקן בדינים אחרים המסתעפים מהמחלוקת הנ"ל

חמץ שנפל שמה יש לתלות שהבהמות אכלוהו והרי יש כאן ספק ספיקא, שמא לא היה שם חמץ מעולם ואם תמצא לומר היה שמא אכלוהו הבהמות, וספק אכילת הבהמות מוציא מידי ספק חמץ". והוא כדבר רש"י (שם) "שאם היה שם חמץ הבהמות אכלוהו".

והוא הדין והוא הטעם בהמשך דבריו בסעיף הבא, בדין לול של תרנגולים המובא בברייתא דלעיל לקולא: "וכן לול של תרנגולים אין צריך בדיקה שכל חמץ שהיה שם יש לתלות

והנה, יש לעיינן בשיטת רבינו הזקן (וכפי שהקשו בכ"מ ויובא לקמן מה שתירצו), דלפי מה שנתבאר כאן הרי שהכריע לקולא רק אם ביטל, ובלא ביטל החמיר כדעת הרמב"ם והשו"ע גם בס"ס. ואילו בהלכות אחרות היקל בס"ס ולא התנה זאת דווקא בביטל.

אלא דיש להקדים ההבנה בהלכות אלו, כדלהלן:

בדין רפת של בקר (סת"ל"ג סכ"ד) המובא בברייתא (ה, א) שאינו צריך בדיקה אסבר לן טעמא משום ס"ס: "רפת של בקר אין צריך בדיקה, שכל

דעה סי' ל"ט, אלא שחכמים מחמת חומר איסור החמץ החמירו לחוש אף לספק כזה ולכן התקינו מצות הבדיקה, ואם כן מה לי ספק אחד ומה לי כמה ספיקות.

אבל ספק הרגיל מאד, שרגילות היא שהתרנגולים וכיוצא בהן אוכלין כל מה שמוצאין והוא קרוב לודאי, אלא שספק זה בלבד אינו יכול להוציאו מידי ודאי גמור, דהיינו חזקת חמץ שהיה שם, שודאי גמור עדיף מקרוב לודאי, אבל אם יש להסתפק עוד ספק אחר דהיינו שמא נפסל מאכילת כלב באורך הזמן, אף על פי שספק זה אינו קרוב לודאי, מכל מקום על ידי ספק זה הורע כוחו של הודאי גמור, דכיון שיש להסתפק ספק אחר הרי אינו ודאי גמור ואינו אלא כקרוב לודאי שיש כאן חמץ, ויוכל ספק של אכילת תרנגולים שהיא קרוב לודאי להוציא מידי קרוב לודאי."

וכן בסעיף כ"ו מביא היתר זה שתולים באכילת עכבר:

"וכן הדין בכל החדרים שאין צריך בדיקה כלל מחמת שאין דרך להכניס בהן חמץ מעולם, וראה קודם שלשים יום שהכניס עכבר בהם חתיכות חמץ אין צריך לבדוקן בליל י"ד מטעם שנתבאר, אבל אם ראה תוך שלשים יום צריך לבדוקן בליל י"ד."

והנה, לכאורה יש לומר דחזינן בהלכות אלו שני טעמים: בסעיף כ"ד (רפת בקר) וריש סעיף כ"ה (לול של תרנגולים) התיר מטעם ס"ס, ולא הוצרך להוסיף על זה שהוא משום שאכילת התרנגולים והבהמות היא קרובה לוודאי וספק הרגיל להיות. ואילו בבית שתרנגולים מצויים שם ונפל החמץ לפני ל' יום קודם הפסח, ביאר רבינו שהוא משום שאכילת התרנגולים היא קרובה לוודאי ורגילה ביותר. ועד"ז הוא בחדר שאינו צריך בדיקה וראה עכבר מכניס לשם חמץ קודם ל' יום לפני הפסח.

שהתרנגולים אכלוהו". והיינו כדלעיל – ישנו ספק אם היה שם בכלל חמץ, ואם היה חמץ תולים שהתרנגולים אכלוהו.

ובהמשך ההלכה מביא דין ס"ס גם בבית שיש בו וודאי חמץ:

"וכן בית שהתרנגולים מצויין בו אין צריך בדיקה בקרקעיתו. במה דברים אמורים, כשסמוך לפסח, דהיינו כל שלשים יום לפני הפסח, נזהר שלא לאכול חמץ בתוך זה הבית, אבל אם לא נזהר מלאכול בתוכו חמץ בתוך שלשים יום לפני הפסח הרי קרקעיתו צריך בדיקה כדינה בלילה לאור הנר, דכיון שאכלו שם חמץ א"א שלא נפל שם חמץ על הקרקע והרי יש כאן ודאי חמץ וספק אכלוהו התרנגולים וספק לא אכלוהו ואין ספק מוציא מידי ודאי. אבל כל חמץ שנפל לתוכו זמן רב קודם פסח דהיינו קודם ל' יום יש בו ב' ספיקות להקל, שמא אכלוהו ואם תמצא לומר שלא אכלוהו התרנגולים שמא נתעפש באורך הזמן או נמאס עד שנפסל מאכילת כלב, ואין צריך לבערו כלל."

ובהגהה מבאר שטעם הקולא כאן בדין בית שתרנגולים מצויים בו הוא משום שספק אכילה הוא ספק הקרוב לוודאי:

"ואף על פי שחייב אדם לבדוק בכל החדרים שיש לחוש בהם לשמא הכניסו לשם חמץ פעם אחת אף שיש כמה ספיקות להקל, שמא לא הכניסו שם חמץ מעולם ואם תמצא לומר הכניסו שמא חזרו ונטלוהו כולו משם ולא נשתייר ממנו שם כלום ואם תמצא לומר נשתייר ממנו מעט שמא היה זמן רב קודם הפסח ונתעפש באורך הזמן או נמאס עד שנפסל מאכילת כלב, היינו לפי שעיקר תקנת חכמים שתקנו לבדוק ולחפש אחר החמץ אינה אלא על הספק שמא יש שם חמץ, ומן התורה אין לחוש כלל לספק כזה שכלל גדול בתורה אין מחזיקין ריעותא כמבואר ביורה

דס"ל אפילו כמה ספיקות אין מוציאים מחזקת איסור, מ"מ מודו הכא בספק הרגיל וקרוב לוודאי. ותדע דהא כתב המ"מ דגבי בדיקה חששו להרבה ספיקות, ואפ"ה ספק הרגיל שאני[".

ועפ"ז מובן בפשטות מדוע כשמביא דעת הטור בסי' תל"ט, רבינו הזקן מנמק זאת משום ס"ס ללא הסבר שאכילת עכברים הוא קרוב לוודאי. והוא כנ"ל מהקו"א "ומה שהקילו שם בספק ספיקא היינו לענין לחזור ולבדוק מה שבדק כבר" – שאזי אין אומרים לשיטה זו שמחמירים בכל הספיקות, ומחמירים רק בתחילת הבדיקה כיוון שנתקנה על הספק (ודלא כביאור הדברי שלום בסימן תל"ט ס"ק ט"ז)².

ולשיטת הרמב"ם, מה שהקילו בדין רפת ולול אע"פ שלשיטתו מחמירים בספיקות כשאין חזקת בדוק, מבאר רבינו (קו"א סתל"ט סק"א) דהוא משום שהם מקומות שאין מכניסים בהם חמץ, ובלשונו: "וברייתא דרפת ולולין מפרש הרמב"ם משום דאין דרך להכניס חמץ לשם, כמבואר בלשונו בפ"ב ה"ו אלא א"כ הכניס כו' שסתמן שמכניסין כו' ע"ש".

לסיכומו של דבר: שיטת הרמב"ם היא שכל מקום שאינו בחזקת בדוק (או שבדקו אבל הורעה חזקתו על ידי דין קבוע כברייתא סתל"ט) חייב בבדיקה אפילו בכמה ספיקות ואפילו אם ביטל. ושיטת הטור היא שאם כבר בדקו את הבית או בלול ורפת, מהני ס"ס או ספק אחד בביטל. ובבית בתחילת הבדיקה מהני ס"ס אם אחד הספקות הוא ספק הרגיל להיות (כמו אכילת תרנגולים בבית שלא הכניסו חמץ ל' יום לפני הפסח).

ולכאורה החילוק בין ההלכות הוא, שרפת ולול שאין בהם דין חזקת איסור חמץ כמו בית, הרי שלא תיקנו שם תקנת בדיקה אלא אם כן הכניס שם חמץ בוודאות, ואינו דומה לבית שתיקנו בו בדיקה מצד הספק (גם במקרה שמן התורה לא חוששים לספק כזה) אשר בתחילת הבדיקה מחמירים גם אם יש כמה ספיקות. וע"כ, בבית שאכלו בו חמץ לפני ל' יום, וכן בראה עכבר מכניס לחדר לפני ל' יום, אנו זקוקים לסברא נוספת להתיר בס"ס, והוא משום שספק אכילה הוא ספק הרגיל.

ובפשטות, זוהי כוונת רבינו הזקן בהגהה שם (וכן בקו"א סתל"ג סק"ו):

"ובס"ק י"ו כתב המגן אברהם וספיקי טובא איכא, ואפילו הכי צריך בדיקה אם לא משום סכנה. ועכצ"ל כמ"ש בפנים דעיקר הבדיקה נתקנה על הספק, כמ"ש האחרונים בסימן תל"ט בשם המ"מ. ומה שהקילו שם בספק ספיקא היינו לענין לחזור ולבדוק מה שבדק כבר, אבל תחלת הבדיקה כיון שנתקנה על הספק, והיינו ספק שאין לחוש לו מן התורה אלא שחכמים חששו לו אין חילוק בין ספק אחד לכמה ספיקות. [וכעין זה כתבו התוספות לענין ספק טומאה ברה"י]. כדמוכח מחדר המשכנות ובי תמרי ובי ציבי וכמ"ש בפנים, ועיין מ"ש בסימן תל"ט.

ומה שהקילו בספק אכילה היינו משום שהוא ספק הרגיל וקרוב לוודאי, וכמ"ש התוספות ד"ה ואם תמצא לומר, וכמ"ש בפנים. [ולכן בצירוף עוד ספק אחד מהני אפילו להוציא מחזקת איסור, וכמו שכתבתי בפנים, ואין צריך ג' ספיקות אפילו לדעת הש"ך. ואפילו הט"ז ופר"ח

2. ועיין בקובץ הערות וביאורים מאת חברי כולל צ"צ שפירש את דברי רבינו בקו"א "וכמ"ש האחרונים בסימן תל"ט בשם המ"מ. ומה שהקילו שם בספק ספיקא היינו לענין לחזור ולבדוק מה שבדק כבר" דקאי על הדין לקמן סתל"ט ס"ד בדין שני ציבורין, אך להמבואר בפנים הוא גם ביאור לשיטת הטור המובאת בסעיף א'.

ד.

צ"ב בטעם השמטת שיטת הרמב"ם בסתל"ג; ביאור הדברי שלום ודחייתו

לא הוזכר שהוא דווקא בספק הקרוב לוודאי. וההסבר הוא כדלעיל (ס"א), שאיירי כאן לדעת הטור, ולדעתו בכל ס"ס פוטרים מבדיקת חמץ ולא רק בספק הרגיל. ורק בבית (סוף סכ"ה וסעיף כ"ו) ששם חיוב הבדיקה הוא גם על ספיקות צ"ל ספק הרגיל.

ובנוסף לכך, הרי לפי ביאור הדברי שלום גם הרמב"ם מסכים עם דין רפת בקר ולול של תרנגולים, כיוון ששם הוי ספק הרגיל וקרוב לוודאי (וע"כ לא הביא רבינו הזקן בסי' תל"ג את דעת הרמב"ם החולקת, כיוון שהרמב"ם יסכים בנדון זה). אך כאמור לעיל, רבינו מבאר בקו"א שלדעת הרמב"ם הא דלול הוא דווקא מכיוון שאין מכניסים בו חמץ.

ובדברי שלום (סתל"ט סק"א; ע"ש) נדחק בזה, ומבאר שרבינו הזקן מבאר בסי' תל"ג כדעת המ"א בשיטת הרמב"ם ובסי' תל"ט כשיטת הב"ח. ושם (סקפ"ב) כתב עוד שאפשר שהקו"א בו מסביר רבינו שלדעת הרמב"ם רפת ולול הוא מקום שאין מכניסין בו חמץ - הוא מהדורא בתרא לגבי מה שנתבאר בסימן תל"ג. ומובן שנדחק בכל זה מפני הקושיא הנ"ל: מדוע לא מביא רבינו בסתל"ג שיטת הרמב"ם באם לא ביטל.

והנה, כאמור לעיל יש לעיין בשיטת רבינו, שבסי' תלט הביא דעת הרמב"ם והכריע כמותו באם לא ביטל, ובסי' תלג דלעיל הביא רק הדעה שמהני ס"ס, בלא התנאי שאיירי דווקא בביטל.

ובדברי שלום' (סתל"ט ס"ק יא; סתל"ג ס"ק קמז) כתב לבאר דסימן תל"ט איירי בליל בדיקת חמץ, שאז לא נותר הרבה זמן לאכילת העכבר עד זמן איסורו, ולכן אינו בגדר קרוב לוודאי - משא"כ בסתל"ג דאיירי ביותר משלושים יום קודם הפסח, שיש זמן הרבה לאכילת התרנגולים או העכברים ואזי הוא ספק הרגיל וקרוב לוודאי. והיינו, שבזמן רב כמו ל' יום גם הרמב"ם מודה שמקילים והוי ספק הרגיל וקרוב לוודאי, ובליל בדיקת חמץ הוא מחלוקת בין הרמב"ם והטור האם הוי ספק הרגיל.

אמנם, לענ"ד לכאורה קשה לתרץ כך: דהנה, לביאור זה צ"ל שמה שבסי' תלג סכ"ד וריש סכ"ה (דיני רפת של בקר ולול של תרנגולים) פטורים מבדיקה, ההיתר לדעת הרמב"ם הוא דווקא משום שספק אכילה הוא ספק הקרוב לוודאי, אבל אין היתר לדעתו בכל ס"ס כשאחד מהם אינו קרוב לוודאי. ואילו בשו"ע רבינו במקומות הנ"ל

ה.

ביאור נוסף (בקובץ הערות וביאורים לכולל צ"צ) ודחייתו

שמכניסים בו חמץ ונבדק והורעה חזקתו על ידי עכבר וכיו"ב (עיי"ש באורך). והא דמקילים בסתל"ג הוא משום שעל ידי ספק אכילת התרנגולים שהוא ספק הרגיל וקרוב לוודאי, אנו דנים את הלול והרפת כמקום שאין מכניסים בו חמץ. משא"כ

ובקובץ הערות וביאורים לחברי כולל הצ"צ מביא בסופו משיעור הרח"ש שי' דייטש, בביאור קושיא זו (מדוע לא הביא רבינו הזקן בסתל"ג את שיטת הרמב"ם) די' לחלק בין מקום שדנים אודותיו האם הוא מקום שאין מכניסים בו חמץ, לבין מקום

והנה, בנוסף לכך שהיה צריך רבינו לבאר כל זאת בקו"א וכיו"ב, קשה לכאורה לומר כן מסיבה נוספת: הלוא רבינו מבאר דין רפת ולול לשיטת הרמב"ם בקו"א בהמשך לביאורו של שיטתו אין להקל בס"ס גם אם ביטל (שכאמור, על זה היה קשה מלול ורפת והוצרך לבאר ששם הטעם הוא משום דאין דרך להכניס שם חמץ), ובפשטות, לא מועיל שם ס"ס גם אם הוא ספק אכילה (כבסתל"ט ס"א שעל זה קאי הקו"א) - וע"כ הוזקק לבאר לול ורפת באופן חדש, ולא כמו הביאור הנ"ל שעל ידי ספק אכילה נגרם שיהיה דינו כמו מקום שאין מכניסים בו חמץ [ובפרט שלא מבואר שם שעל ידי ספק אכילה זה גורם לדין הנ"ל], והדרא קושיין לדוכתא.

במקום שמכניסים בו חמץ שנבדק והורעה חזקתו, לא מהני ס"ס אם לא ביטל, והוי יותר חמור.

ויוצא לדבריו, שהא דלול ורפת שמבאר רבינו הזקן בקו"א דהטעם הוא משום דאין דרך להכניס חמץ לשם, הוא משום דעל ידי ספק אכילה שהוא ספק הרגיל נחשבים מקומות אלו כמקומות שאין מכניסים בהם חמץ. ומה שבסתל"ג מביא על מקרים אלו ס"ס, הוא משום שגם אם לא מכניסים שם חמץ (משום ספק הרגיל דאכילה) עדיין אנו זקוקים לס"ס כמו כל ספיקות התורה. ואם כן לא דמי הא דרפת ולול כלל להא דקבוע בתשע ציבורין, שהוא מקום שמכניסים בו חמץ.

ו.

הביאור בדא"פ ע"פ ייסוד כלל בשיטת רבינו הזקן

מחמיר כמו הרמב"ם והשו"ע. והיינו, שאירי במצב של בדיעבד שמשום איזה סיבה האדם לא קיים את חובת הביטול (כדינא דגמרא שכל אחד צריך לבטל לאחר הבדיקה), ובזה מכריע רבינו להחמיר בשל תורה כדעת הרמב"ם והשו"ע. וכדברי הקו"א (סתל"ט סק"א) "וכיון שדעת הרמב"ם ומגיד משנה והב"י בש"ע והט"ז להחמיר אפילו ביטל, יש לחוש לדבריהם אם לא ביטל, דהוה ספיקא דאורייתא".

אמנם בסי' תל"ג איירי לפני הבדיקה, ובאים לקבוע איזה מקומות חייבים לבדוק. ובזה יש לומר שמביא רק דעת הטור המקילה, כיוון שהכריע כמותה באם ביטל או שיכול עדיין לבטל. ומכיוון שמדובר בנדו"ד שלא רק שיכול עדיין לבטל, אלא שמחוייב הוא לבטל כתקנת חכמים, הרי לאחר ההכרעה במקרה זה כמו הטור אין כאן מקום להביא את שיטת הרמב"ם המחמירה.

ואולי יש לומר ולבאר בדרך אפשר, בהקדים כלל שנראה לומר בשיטת רבינו הזקן.

היות ושולחן ערוך רבינו נועד להיות ספר הלכה מעשי, רבינו הזקן נוקט בגישה מכוונת בבחירת הדעות והשיטות אותן הוא מביא בספרו, גישה בה יביא דעה או שיטה (של ראשונים או אחרונים) רק כאשר יש לה נפקותא לדינא משיטתם. למשל, כאשר ניתן להסתמך על אותה שיטה בשעת הדחק או במקום הפסד ממוני. לעומת זאת, אין דרכו של רבינו להביא שיטות שונות רק לשם הצגת הדעות כאשר אין מאותן שיטות נפקא מינא מעשית להלכה.

ועפ"ז יש לתרץ קושיא הנ"ל בפשטות:

בסי' תל"ט איירי בבית שכבר בדק ונכנס לשם עכבר עם חתיכת חמץ. ובזה מחלק רבינו הזקן בהכרעתו שיש להקל אם כבר ביטל או שיכול עדיין לבטל, ומשמע שאם לא ביטל

לא הביאו כאן הוא משום דאין נפקותא לדינא כיוון שחייב לבטל (ופשיטא הדבר שאין להמציא דין חדש ולחייב לבדוק משום חשש שמא ישכח לבטל).

והיינו, לא כביאורים הנ"ל שעל פיהם מודה הרמב"ם בסי' תל"ג, אלא הרמב"ם חולק אף שם ומבאר הא דלול ורפת כמקומות שאין דרך להכניס בהן חמץ (כמבואר בקו"א), ומה שרבינו הזקן

ז.

ע"פ הנ"ל מבוארים דברי רבינו הזקן גבי זורה בסתמ"ו

משום זורה.

ובהמשך שם (בהגהה ס"ו) מביא את דעת הירושלמי האוסר: "אבל לא יאמר לנכרי לפרר ולזרות לרוח אפילו ביום טוב כיון שיש אומרים שיש בזרייה זו מלאכה גמורה מן התורה כמו שנתבאר בסימן שי"ט עיין שם". ובקצות השולחן (בדי השולחן סקמ"ו ס"ק י"ג) תמה מדוע רבינו הזקן אינו מביא בסי' שי"ט דעת המקילים וכתב דבוודאי היה קו"א המבאר זאת ואבד³.

אך לפי האמור לעיל אין זה מן התימה כלל; דהלוא דעת הירושלמי נפסקה להלכה על ידי הרמ"א בסי' שי"ט, ולכן רבינו הזקן מביא אותה בהלכות בורר ללא חולק - כיוון שאין נפקותא לדינא בדעה של הרז"ה החולקת על פסק הרמ"א.

ומה שבסי' תמ"ו הביא דעה זו הוא רק לחומרא לבאר את שיטת הרמב"ם הסובר שאסור לשרוף את החמץ הנמצא ביו"ט גם אם לא ביטל, ולא אמרינן שמתוך שהותרה לצורך אכילה הותרה גם עבור צורך אינו אכילה אלא צורך יו"ט כגון מצוות ביעור חמץ (כדעה הא' שם), והוא מכיוון שמן התורה יכול לקיים מצוות תשביתו ללא חילול יו"ט על ידי שיפרר ויזרה לרוח, אזי לא אומרים שנתיר לשרוף לצורך מצווה. והיינו, שאין כאן פסיקה כשיטה זו אלא ביאור של שיטת

והנה, על פי כלל זה, שאין דרכו של רבינו להביא שיטות שאין מהן נפקותא לדינא, יש לבאר הלכה נוספת בשו"ע רבינו הזקן.

בהלכות בורר (או"ח סשי"ט סכ"ט) הביא לדינא את פסק הירושלמי: "הרוקק ברוח והרוח מפזר הרוק חייב משום זורה, ולהאומרים שכל מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור עליה אף כאן פטור אבל אסור מדברי סופרים אפילו אינו מתכוין לכך אלא שהוא פסיק רישיה ולא ימות".

אמנם, בהלכות פסח (סתמ"ו ס"ה) הביא את דעת הרז"ה שאין איסור מן התורה בזורה כל האוכל לרוח: "וכן יכול מן התורה לפרר ולזרות לרוח, ולא אמרו שהזורה הוא מאבות מלאכות אלא בזורה תבואה כדי להפריש ממנה את המוץ שהוא בורר (אוכל מתוך הפסולת) (פסולת מתוך האוכל), אבל כשזורה כל האוכל לרוח אין כאן איסור מן התורה".

ונתבאר מקור דעה זו בקו"א סוף סק"ג: "ועיין במה שכתב[תי] בסי' שי"ט דמפרר וזורה לרוח אינו חייב מן התורה לפום גמרא דילן בשבת (דף ע"ג) היינו זורה היינו בורר כו', וכך כתב הרמב"ם בפרק כ"ה מהלכות שבת". והיינו, שדעת הרז"ה והרמב"ם היא שהבבלי המשווה בין זורה לבין בורר ומרקד לא סובר שיש בהפרדת האוכל ברוח

3. . ועיין בקובץ דברי תורה ח"ז ע' נ"ט מה שרוצה ליישב.

לצורך מצוה כיון שמן התורה אפשר לקיים המצוה בלא חילול יום טוב, דהיינו שישליכנו לנהר או לבית הכסא שהרי טלטול המוקצה אינו אסור אלא מדברי סופרים". ואז ממשיך: "וכן יכול מן התורה לפרר כו' (כדלעיל)".

ואילו בהמשך בהגהה מביא את דעת הירושלמי להלכה מעשה לחומרא. ונמצא, שלא היקל למעשה כשיטת הרז"ה אלא ביאר דרך שיטה זו את שיטת הרמב"ם המחמירה. ולמעשה, גם בהגהה בסי' תמ"ו וגם במקומו בסי' שי"ט מביא להלכה את שיטת הירושלמי⁴.

הרמב"ם המחמירה שאסור לשרוף גם אם לא ביטל.

ובלשון רבינו הזקן:

"ויש חולקין על זה ואומרים דאפילו נתחמצה בפסח לא יבערנה ביום טוב ואפילו יש לפניו נהר לא ישליכנה לשם, דכיון שהחמץ אסור בהנאה בפסח הרי הוא מוקצה ואסור לטלטלו ביום טוב שהרי אינו ראוי לכלום .. ואפילו לשרפה במקומה אסור אף על פי שאינו מטלטלו ומלאכת השריפה הותרה לצורך אכילה, אין אומרים שמתוך שהותרה לצורך אכילה הותרה

ה.

מחלוקות הראשונים גבי קבלת אחריות המחייבת בביעור החמץ

להשהות חמץ של נכרים שהופקד אצלו הוא רק באם קיבל עליו אחריות. וכפי שהזהיר רבא לבני מחוזא שיבערו את החמץ של חיילי הצבא מביתם, כיוון שאילו יאבד יתחייבו לשלם – ועל כן החמץ נחשב ברשותם.

וברא"ש איתא: "יש אומרים דוקא ש"ש דחייב בגניבה ואבידה אבל ש"ח לא, ודייקנן מלישנא דאילו מיגנב או מיתבד וכן כתב ר"י. ובה"ג כתב דאפי' ש"ח נמי ומיגנב או מיתבד בפשיעה קאמר, ומשום דבעי למימר ובעיתו לשלומי הוצרך לומר מיגנב או מיתבד. והרמב"ם ז"ל (פ"ד מהל' חמץ ומצה הל' ד') כתב שאם הנכרי אלם וכופהו לשלם אף על פי שלא קבל עליו אחריות, כדידיה דמי ואסור".

היינו, דנחלקו הראשונים האם הקבלת אחריות בה עובר המקבל פקדון חמצו של נכרי היא

ובדומה לכלל האמור לעיל, שאין דרך רבינו הזקן להביא שיטה שאין בה נפקותא לדינא אלא אם כן היא ביאור לשיטה המובאת בהלכה, אפשר לבאר תמיהה נוספת בדברי רבינו הזקן:

איתא בפסחים (ה, ב): "אמר מר יכול יטמין ויקבל פקדונות מן הנכרים, תלמוד לומר לא ימצא. הא אמרת רישא שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה, לא קשיא, הא דקביל עליה אחריות הא דלא קביל עליה אחריות. כי הא דאמר להו רבא לבני מחוזא בעירו חמירא דבני חילא מבתייכו, כיון דאילו מיגנב ואילו מיתביד ברשותייכו קאי ובעיתו לשלומי, כדילכון דמי ואסור".

והיינו, שמהפסוק "לא ימצא" אנו למדים שעובר אף על חמץ שאינו נראה לעין ועל חמץ של נכרים שהופקד אצלו. ומדייקת הגמ' שהאיסור

4. כמובן יש לציין, אין זה סותר מה שכתב בבדי השלחן שכנראה היה קו"א שלא הגיע לידיו (וכמו ש בקו"א בסי' תמ"ו "עיין מה שכת' וכו'"), אלא שאין זה מן התימה שלא הביא שיטה המקילה בפנים השו"ע בסי' שי"ט.

המעשה של רבא לבני מחוזא יבאר הראב"ד שהיה שם אחריות⁵). וכלשונו: "דבר זה הוציא ממאי דאמר להו רבא לבני מחוזא בעירו חמירא דבני חילא כיון דאילו מיגניב ברשותיכו הוא כדידכו דמי (פסחים ה), ונדמה לו שזה האחריות מן האנס הוא ועל כרחם היה. וא"כ במוצאי הפסח איך היה נמצא שהיה אומר להם רב נחמן (פסחים ב) פוקו ואיתו לן חמירא דבני חילא והלא נשרף היה כשלהם, אלא ודאי לא היה אונס בדבר כלל ויכולים היו להחזירו לשמירת עצמן כשירצו וערב הפסח החזירוהו להם ומוצאי הפסח נטלוהו מהם, והתשלומין שהם מן האונס אינן כדין אחריות".

ובמגיד משנה על אתר כתב: "ובהשגות כתוב שאין אחריות מן האונס אחריות שיתחייב לבערו בשביל כך. וכן כתבו מקצת המפרשים ז"ל שזה האחריות מדין ומחק המלכות היה, שהיה עליהם לפרנס אנשי החיל שהיו שומרים העיר. אבל בהלכות ה"ר יצחק אבן גיאת ז"ל נראה כדברי רבינו, שכך כתוב שם פירוש אנשי החיל, אולי שהיו נותנין להם קמח לעשות לחם ואם נגנב או אבד אין משגיחין בהן אלא פורעין אותו, משום הכי אמר להן בעירו עכ"ל" (ובביאור קושיית הראב"ד על הרמב"ם, יעויין בכסף משנה בכמה אופנים).

קבלת אחריות אף של שומר חינוס הפטור מגניבה ואבידה; דלשיטת ר"י אם קיבל עליו אחריות רק במקרה של פשיעה אין החמץ נחשב כשלו ואין צורך לבערו – ומשא"כ לשיטת בה"ג.

הרמב"ם (הלי' חמץ ומצה פ"ד ה"ג) פסק כדעת ר"י, שקבלת אחריות היא דווקא אחריות דגניבה ואבידה: "גוי שהפקיד חמצו אצל ישראל, אם קבל עליו ישראל אחריות שאם אבד או נגנב ישלם לו דמיו הרי זה חייב לבערו הואיל וקבל עליו אחריות נעשה כשלו. ואם לא קבל עליו אחריות מותר לקיימו אצלו ומותר לאכול ממנו אחר הפסח שברשות הגוי הוא". וביאור סברתו – יבאר לן רבינו הזקן ויובא לקמן.

והנה, בהלכה שלאחריה כתב הרמב"ם שגם תשלום שאינו מחמת קבלת אחריות אלא מפני שהגוי אלם מחייב ביעור חמץ, ומקורו מהא דבני חילא במחוזא: "גוי אנס שהפקיד חמצו אצל ישראל, אם יודע הישראלי שאם אבד או נגנב מחייבו לשלמו וכופהו ואונסו לשלם אף על פי שלא קבל אחריות, הרי זה חייב לבערו שהרי נחשב כאילו הוא שלו מפני שמחייבו האנס באחריותו".

ובהשגת הראב"ד חלק עליו וס"ל שתשלומין מחמת אונס אינם כקבלת אחריות (ואת

ט.

תיווך רבינו הזקן בדעות הראשונים וביאורו בגדר פשיעה

מחמת אחריות מחייב לבער) מחבר רבינו הזקן בשולחנו לשתי דעות, והן דעת הר"י והרמב"ם המקילות שאחריות היא דווקא של גניבה ואבידה יחד עם שיטת הראב"ד שבתשלומין מחמת אונס

והנה, את שתי מחלוקות אלו האמורות (מחלוקת הר"י והרמב"ם עם הבה"ג והרא"ש האם אחריות היא של גניבה ואבידה או אפילו פשיעה, ומחלוקת הרמב"ם והראב"ד האם תשלומין

5. ויש המבארים את שיטת הראב"ד בפירושו את מעשה דרבא שאמר רבא לבני מחוזא להחזיר את החמץ לאנשי הצבא ולא לבערו. ואכ"מ.

הנכרי הוא אלם וכפיהו לשלם לו אף אם יגנב או יאבד ממנו באונס, מכל מקום כיון שהישראל לא קיבל עליו אחריות האונס והוא פטור מדין תורה ומדין המלך אין החמץ נחשב כשלו עד שמתחייב באחריותו בגזילת הנכרי".

ובסעיף יג: "ויש חולקין על כל זה ואומרים דכל שאחריות החמץ הוא על הישראל אפילו לא קיבל עליו אלא אחריות של גניבה ואבידה הבאים מחמת פשיעותו שלא שמר כדרך השומרים ולא באחריות של גניבה ואבידה הבאים באונס, וכן אפילו אם לא קיבל עליו אחריות כלל בין מחמת פשיעה בין מחמת אונס אלא לשמור בחנם ונמצא שהנכרי הוא אלם ויפרע ממנו אם יגנב ויאבד ממנו מחמת פשיעותו בשמירתו, הרי חמץ זה הוא כשלו ממש וחייב לבערו בערב פסח מן התורה. וכן אפילו אם השכיר לנכרי חדר מיוחד בביתו שיניח שם חמצו שאינו נפטר מחיובו בשביל זה (אלא) שאין החמץ מסור ביד הישראל לטלטלו ולפנותו למקום שירצה".

ובביאור הדעה הראשונה (שהיא דעת הר"י והרמב"ם) שקבלת אחריות על פשיעה לא מחייבת ביעור, הוסיף רבינו הזקן בהגהה מאי שנא קבלת אחריות על גניבה מקבלת אחריות על פשיעה:

"אף על פי שקיבל עליו לשמרו שמירה מעולה כדרך השומרים ואם יפשע בשמירתו ולא ישמרנו כדרך השומרים יתחייב לשלם לו, אין זה נקרא קבלת אחריות להיות הפקדון נחשב כשלו על ידי כן כיון שקבל עליו אחריותו, אלא זה נקרא קבלת השמירה בלבד שקיבל עליו שישמור חמצו של נכרי, ואם יפשע ולא ישמרנו יפה חייב לשלם לו שהפושע הוא כמזיק בידיים כיון שקיבל עליו לשמור כדרך השומרים והמפקיד סמך עליו ולא שמרו בעצמו".

אין חייב לבער, אשר בשתי הלכות אלו ס"ל לקולא והן מובאות בסי' ת"מ סעיפים ט-י. ואילו הדעות המחמירות, דעת הבה"ג לגבי אחריות פשיעה ודעת הרמב"ם לגבי תשלומי אונס, הן דעת החולקין בסעיף י"ג.

ובלשונו (סימן ת"מ):

סעיף ט: "במה דברים אמורים כשאין אחריות הפקדון על ישראל מגניבה ואבידה באונס, דהיינו שאם ישמרנו הישראל כדרך השומרים ואח"כ יגנב או יאבד ממנו לא יתחייב הישראל לשלם לו מדין תורה ולא מדין המלך וחוקיו על עמו, כגון שקיבל ממנו הפקדון בסתם ולא אמר לו הישראל שיתחייב לשלם לו אם יגנב או יאבד ממנו באונס. אבל אם אחריות הפקדון על הישראל שאם יגנב או יאבד ממנו באונס יתחייב לשלם לו מדין תורה אף על פי שלא פשע בשמירתו, כגון שאמר לו הישראל אם יגנב או יאבד ממני אשלם לך וקנה ממנו הנכרי בקנין סודר שלא יחזור בו או אפילו לא קנה ממנו אלא שדין המלך הוא שישלם לו כיון שאמר לו כן בפירוש בשעת הפקדון ועל סמך זה הפקידו אצלו, הרי פקדון זה נחשב להישראל לענין ביעור חמץ כאלו הוא שלו ממש כיון שהוא חייב באחריותו וחייב לבערו בערב פסח מן התורה ואם לא ביערו עובר עליו בלא תעשה, שנאמר לא ימצא בבתיכם ולא נאמר לא ימצא לכם בבתיכם פרט לשל אחרים אלא על כרחך אף בשל אחרים עובר עליו אם הוא מופקד אצלו, ואי אפשר לומר אף כשלא קיבל עליו אחריות יעבור עליו שהרי כבר נאמר לא יראה לך שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים, הא אין הכתוב מדבר אלא כשקיבל עליו אחריות, כיון שאלו היה נגנב או נאבד חל ההפסד על הישראל הרי הוא כשלו ממש לענין ביעור חמץ בלבד מגזירת הכתוב".

ובסעיף י: "אבל אם לא קיבל עליו הישראל אחריות גניבה ואבידה באונס ואפילו אם

ימצא' הוא דווקא אם התשלום נובע מקבלת אחריות, והיינו שקיבל על עצמו להשיב חמץ זה גם אם יגנב. אבל אחריות מפשיעה אינה נובעת מקבלת אחריות אלא חיוב שנוצר מחמת הפשיעה, שפשיעה כמזיק בידיים, וא"כ, התשלום לא מגיע מקבלת אחריות אלא מקבלת השמירה, שהיא הגורמת שמעשה הפשיעה ייחשב כמזיק (כפי שיבואר להלן) ולדעה זו קבלה שמירה אינה מחייבת ביעור חמץ.

והיינו, שדעה זו מחשיבה קבלת אחריות דווקא אם הוא קיבל אחריות זו (דכיוון שאין דיני שמירה בגויים הרי זה תלוי בקבלת אחריות מצדו) או שחוק המלך מחייב זאת כנ"ל מהמגיד משנה, וקבלת אחריות זו היא דווקא מגניבה ואבידה. אך קבלת אחריות מפשיעה אין נחשבת קבלת אחריות אלא קבלת שמירה.

כלומר, שמה שנחשב הפיקדון כשלו לגבי 'בל

י.

צ"ב דבסימן תמ"ג ביאר רבינו גדר פשיעה באופן אחר

לא נעל כראוי בפני הבהמה שנמסרה לשמירתו, ונחשב לפשיעה אף שזו רק 'גרמא'. אמנם, ברור הדבר שבמקרה של אי נעילת הדלת כראוי "אין לך גרמא גדולה מזו" – כפי שניתן לראות מהדין שהפורץ גדר בפני בהמת חברו פטור אם נגנבה או אבדה כי זו רק גרמא; ואם כן, מדוע שומר שפשע חייב אף שפשיעתו אינה אלא גרמא?

ומתרץ רבינו הזקן על ידי יסוד: חיוב השומר חינם בפשיעה האמורה אינו נובע מעצם מעשה הפשיעה, אלא מההתחייבות הבסיסית שחלה עליו משעת קבלת החפץ להחזירו בשלמותו. התורה פטרה אותו רק במקרה שהחפץ אבד ללא פשיעה מצדו, כי אז אין מה לדרוש ממנו. לפי זה אם כן, אם אי מכירת החפצים נחשבת לפשיעה, הרי שהשומר חייב על אי קיום התחייבותו להחזיר את החפץ בשלמותו, על אף שהנזק הוא 'גרמא'.

ובלשון רבינו הזקן:

"וגם מה שכתב בדברי ריבות דאף כשהיה לו למכור ופשע ולא מכר אינו אלא גרמא בניזקין, ומביא ראיה מתשובת הרשב"א ע"ש, מאד תמוהים

בכדי לבאר ביתר ביאור הגהה זו – יש להקדים את דברי רבינו הזקן בקונטרס אחרון (סתמ"ג סק"ב) הנראים כסותרים לכאורה ביאור זה:

בדברי ריבות סק"ג (מובא בחק יעקב) דן במקרה של אדם שקיבל חפצים על מנת למכרם באופן מידי, אך התרשל ולא מכרם עד שנשרפו החפצים. הוא פוסק שהמקבל פטור מתשלומים, כאשר אחד מהטעמים שאי המכירה נחשבת רק ל'גרמא בניזקין' שפטור עליה, שכן לא עשה מעשה מזיק בגוף החפץ אלא רק נמנע מלפעול.

ובלשונו: "ולענין המטלטלין שמסרו לידו ואמרו לו שימכרם מיד ונתרשל בענין ולא מכרם ונשרפו אם נקרא פושע וחייב .. נראה לע"ד שאינו חייב מכמה טעמים .. שנית שאפי' שנאמ' שהיה לו למכרם על כל פנים אין זו פשיעה כי אם גרמא בניזקין דפטור, וזה כי זה לא עשה שום מעשה בגוף הדבר לשנאמר שהוא מזיק כי אם שב ואל תעשה והוי גרמא ופטור".

רבינו הזקן חולק על כך; בדבריו הוא מקשה על ה'דברי ריבות' מדין שומר חינם שחייב כאשר

שהאפוטרופוס השיב כל מה שהיה לו להשיב וגם מה שמסר לאחרים עשה ברשות רק שטען שלא כהוגן, א"כ אין לנו לחייבו אלא מחמת טענה זו בלבד, ומחמת טענה זו א"א לחייבו דגרמא בעלמא הוא. אבל כשלא מכר מה שהיה לו למכור, אם זה נקרא פשיעה, א"כ אי נשרף אח"כ חייב על מה שלא החזיר לו בשלימות כל מה שנמסר לידו".

ומקשין העולם שחזינן בדבריו כאן שגם שומר חנם המשלם בפשיעה הוא מחמת שהתחייב להשיב - ולא מחמת הפשיעה עצמה שהיא כמזיק בידים (כמ"ש בהגהה הנ"ל)?

אמנם, לאור הכלל המיוסד לעיל - לכאורה פשיטא שאין בזה כל סתירה וכדלהלן.

יא.

הביאור בזה ע"פ הכלל הנ"ל

בעבדים וכיוצא בהן חייב לשלם, שאינו פטור בעבדים וקרקעות ושטרות אלא מדין גניבה ואבידה ומתה וכיוצא בהן, שאם היה ש"ח על מטלטלין ונגנבו או אבדו ישבע ובעבדים וקרקעות ושטרות פטור משבועה, וכן אם היה שומר שכר משלם גניבה ואבידה במטלטלין פטור משלם באלו, אבל אם פשע בה חייב לשלם שכל הפושע מזיק הוא ואין הפרש בין דין המזיק קרקע לדין המזיק מטלטלין ודין אמת הוא זה למבינים וכן ראוי לדון. וכן הורו רבותי שהמוסר כרמו לשומר בין באריסות בין בשמירות חנם והתנה עמו שיחפור או יזמור או יאבק משלו ופשע ולא עשה חייב כמי שהפסיד בידים, וכן כל כיוצא בזה שהפסיד בידים חייב על כל פנים".

והשיג עליו הראב"ד: "ואם אמת הוא זה, שומר

דבריו, שהרי אם לא נעל בפניה כראוי מיקרי פשיעה וחיוב אף בשומר חנם, והוא הדין לאפוטרופוס אי הוה כשומר חנם, ואין לך גרמא גדולה מזו, שהרי אף הפורץ גדר בפני בהמת חברו ונגבוה לסטים או שיצאה מאליה ונאבדה פטור משום דאינו אלא גרמא בעלמא".

"אלא ע"כ צ"ל דמה ששומר חנם חייב על הפשיעה, אין חיובו בא מחמת הפשיעה עצמה אלא משעה שנמסר לו הפקדון נשתעבד ונתחייב להחזיר לו בשלימות כשיגיע הזמן, אלא שאם בתוך הזמן נאבדה ממנו שלא ע"י פשיעתו בשמירתו חסה עליו התורה ופטרתו דמה היה לו לעשות, ובשומר שכר החמירה יותר, ובשואל יותר, ובלוה יותר, אבל בנידון הרשב"א

איתא ברמב"ם (הל' שכירות פ"ב) גדר חדש, שפשיעה היא מטעם מזיק וחיובים בה גם בקרקעות עבדים ושטרות - על אף שהתמעטו מפרשת שומרים:

דהנה, בהלכה א' שם כתב: "שלשה דינין האמורין בתורה בארבעה השומרין אינן אלא במטלטלין של ישראל ושל הדיוט, שנאמר כסף או כלים וכל בהמה יצאו קרקעות ויצאו העבדים שהוקשו לקרקעות ויצאו השטרות שאין גופן ממון ויצאו הקדשות שנא' כי יתן איש אל רעהו ויצאו נכסי עכו"ם. מכאן אמרו חכמים העבדים והשטרות והקרקעות וההקדשות ש"ח שלהן אינו נשבע ונושא שכר או שוכר אינו משלם, ואם קנו מידו חייב באחריותן".

ובהלכה ג כתב: "יראה לי שאם פשע השומר

אלא כדין מזיק הנובע מחוסר השמירה (כדלקמן) ואין זה נחשב קבלת אחריות. ומובן, שאין זו הכרעה כפי שיטת הרמב"ם אלא ביאור הרמב"ם לשיטתו.

ואילו זה שבסי' תמ"ג מבאר שאין החיוב מחמת הפשיעה (שהיא רק גרמא) אלא מזה שהתחייב להשיב, היא שיטת רוב הפוסקים החולקים על הרמב"ם וס"ל שאין פושע כמזיק. וכשנחית רבינו הזקן לחלוק על ה'דברי ריבות' ביאר כפי ההלכה ולא כשיטת הרמב"ם.

ויש להוכיח ביאור זה, שדברי ההגהה הם דווקא לשיטת הרמב"ם (דעה הא' שבסעיפים ט-י) מדברי רבינו הזקן לאחר מכן:

בסעיף י"ג, כשמביא דעת החולקים (דעת הבה"ג והרא"ש) הגדיר קבלת אחריות מפשיעה כקבלת אחריות, ובלשונו: "ויש חולקין על כל זה ואומרים דכל שאחריות החמץ הוא על הישראל אפילו לא קיבל עליו אלא אחריות של גניבה ואבידה הבאים מחמת פשיעותו שלא שמר כדרך השומרים ולא באחריות של גניבה ואבידה הבאים באונס". ולכאורה, לאחר שבס"י בהגהה הגדיר שאין זו קבלת אחריות אלא קבלת שמירה ופושע כמזיק, איך מגדיר כאן קבלת אחריות מפשיעה כקבלת אחריות המחייבת ביעור, אלא כנ"ל, שכאן זו הדעה החולקת על הרמב"ם וס"ל שאין פושע מדין מזיק אלא זו קבלת אחריות להשיב.

חינם למה אינו נשבע על טענתו שלא פשע שהרי אם פשע משלם, ואם נפשך לומר הלא מודה במקצת שאם יודה ישלם ואעפ"כ אינו נשבע, הרי אמרה תורה כלל ופרט בש"ח וכלל ופרט בש"ש מה שומר שכר מיעט את אלו מעיקר התשלומין ולא מן השבועה לבדה אף ש"ח שמיעט את אלו אף מעיקר התשלומין מיעטן ולא מן השבועה לבדה, ואין פושע מזיק שאם היה כן פשיעה בבעלים למה פטור אלא שאין פושע דומה למזיק".

והנה, בשו"ע (ח"מ סימן ס"ו וסימן ש"א) פסקו המחבר והרמ"א כדעת רוב הראשונים החולקים על הרמב"ם, וס"ל שאין פושע כמזיק אלא דין פשיעה הוא דין בהלכות שמירה כשאר חיובי השומרים, ואילו הש"ך (בסימן ס"ו) הכריע כדעת הרמב"ם.

והנה, כפי שנתבאר לעיל, רבינו הזקן לא מביא תמיד את כל השיטות, אלא רק את מה שנוגע לדינא או שמביא שיטה מסוימת רק אם דרכה ניתן להבין שיטה שהיא להלכה. ואם כן, זה שבהגהה בסי' ת"מ מסביר שקבלת חיוב פשיעה (בגוי על ידי קבלת אחריות) הוא מדין פושע כמזיק הוא להסביר את שיטת הרמב"ם לשיטתו.

והיינו, שזה שקבלת אחריות על פשיעה אינה נחשבת לקבלת אחריות המחייבת ביעור לשיטת הר"י והרמב"ם, הוא מכיוון שהרמב"ם לשיטתו שחיוב פשיעה הוא לא מגדרי חיובי השבת השומרים

יב.

ביאור סברות המחלוקת בגדר פשיעה

מחמת הפשיעה עצמה".

והיינו, שהפשיעה בעצמה מוגדרת כגרמא; וי"ל, שזה שבסי' ת"מ כתב בסוף ההגהה "שהפושע הוא כמזיק בידיים כיון שקיבל עליו לשמור כדרך השומרים והמפקיד סמך עליו ולא

ולהבין יותר במה נחלקו שתי הדעות - הנה פירש רבינו בקו"א הנ"ל: "שהרי אם לא נעל בפניה כראוי מיקרי פשיעה וחיוב אף בשומר חנם.. ואין לך גרמא גדולה מזו.. אלא ע"כ צ"ל דמה ששומר חנם חייב על הפשיעה אין חיובו בא

השומר ולא שמרו חשיב כאלו הי' משומר והשליכו למקום שאינו משומר".

והוא מהשיטה מקובצת בשם הרמב"ן (בבא מציעא שם): "שומר חנם אינו נשבע. איכא דאמרי דאינו נשבע אבל אם הודה או שבאו עדים שפשע חייב לשלם דמזיק הוא וזו היא דעת הרמב"ם ז"ל הספרדי. וקרובים דברי רש"י לדעת זו שכתב אינו נשבע שלא פשע שלא הזיקתו התורה ליטע עליהם. ואחרים אמרו שאם פשע נמי פטור וכו' וזהו הראוי לסמוך עליו ואף על גב דדיינין השתא דינא דגרמי הני מילי במזיק אבל שומר שלא שמר אפילו כדרך השומרים כלומר שפשע בשמירתו לא מחייב שהתורה פטרתו".

והיינו, שמחלוקת הרמב"ם ושאר פוסקים היא האם פשיעה היא גרמא (שאיזי אי אפשר לחייב מטעמה אלא מטעם שהתחייב להשיב) או שהיא גרמי, ופושע כמזיק וחייב על הגרמי. ונמצא, שבסי' תמ"ג מבאר רבינו הזקן גדר פשיעה כגרמא והוא לפי דעת רוב הפוסקים שהלכה כמותם, ובסי' ת"מ כשבא לבאר את שיטת הרמב"ם מסביר לשיטתו שפשעה הוא גדר של גרמי.

שמרו בעצמו", בא לבאר שלדעת הרמב"ם זה גדר גרמי (ולא גרמא כמו ליתר הראשונים) ולכן חייב. והיינו, שאין כוונת הרמב"ם שפושע הוא מזיק ממש אלא כמזיק, היינו גרמי, בזה שגרם למפקיד לא לשמור כיוון שסמך עליו והוא בעצמו לא שמר.

וכן ביאר התומים (סימן ס"ו ס"ק ס"ט): "דודאי מודה הרמב"ם דאין פושע מזיק גמור, דאם כן אף פשיעה בבעלים יתחייב, רק גרם היזק הוא דעל ידי פשיעתו הגיעו היזק, ואם כן אין לך זה יותר מן דיני דגרמי, וכי זה חמור משורף שטרו של חבירו דפטור (ב"ק לג, ב) למאן דלא דן דינא דגרמי, ואם פשע בשמירת שטר יהיה חייב, זהו מן הנמנע דאין זה אלא גרמי, ולמאן דפטור מכל שכן פושע [פטר]".

וכ"כ בשו"ת אבני נזר (או"ח סימן שכו): "דהנה הא דפושע מטעם מזיק היינו מדיני דגרמי כמבואר בשיטה מקובצת פרק הזהב (ב"מ נו ע"ב) בשם הרמב"ן. ויש לפרש בשני דרכים. דרך האחד דכיון שעל פיו של שומר נסתלקו הבעלים משמירתו חשיב כאילו השליכו השומר למקום שאינו משומר בידים. הדרך השני דכיון שנתחייב





שיטת רבינו הזקן בגזל ע"מ לשלם

א.

היתר גזילה מנכרי ע"מ לשלם

וז"ל רבינו בקו"א בהלכות פסח (שם):

"(יא) או שימכרנו כו'. כן מבואר בט"ז סק"א] דיכול למוכרו ולבערו אף שאינו שלו. והטעם משום דגזילת הנכרי אין בה איסור אלא אם כן נתכוין לגזלו ממש על מנת שלא להחזיר דמי הגזילה, אבל אם הוא רוצה לשלם לו דמיו אינו עובר משום לא תגזול אלא משום לא תחמוד, כדאמרינן בפרק קמא דבבא מציעא דף ה' סוף ע"ב, וע"ש בתוס' ומפרשים, וכיון דגבי לא תחמוד כתיב רעך אין איסור בשל נכרי, כמ"ש הכסף משנה ריש פ"א מהלכות גזילה לענין עושק. ועוד...".

ומביא לאחר מכן טעמים נוספים להיתר למכור את החמץ.

דין זה מופיע גם בחושן משפט של שולחן ערוך רבינו - שאין איסור לגזול מגוי אם זה על מנת לשלם ואינו עובר על לא תגזול (הלכות גניבה וגזלה ס"ד):

"ואם משכן נכרי חפץ לישראל יש מתירין להשתמש בו אף על פי שבישראל כיוצא בזה הרי זה גזלן (מפני ששולח יד בפקדון בנכרי אין בו משום שליחות יד שנאמר אם לא שלח ידו במלאכת רעהו רעהו ולא של נכרי כי שליחות יד אינה גזלה לגמרי אלא שמשמש בפקדון לצורך עצמו ומה שיתקלקל בתשמישו דעתו לשלם לו ולא אסרה תורה בנכרי אלא לגזול ממנו לגמרי שלא על דעת לשלם)".

ובקו"א שם: "ט"ז ש"ך יו"ד סי' ק"כ (עיינן פסחים דף ל"א דישראל מנכרי לא קני משכון וברשותיה דהנכרי קאי, ודמי לעבד עברי או למקח וממכר. ואין היתר כשמקלקל המשכון אלא

בסי' ת"מ (סעיפים ט' - ט"ו) מבאר רבינו הזקן הלכות "חמצו של נכרי שהופקד אצל ישראל" וקיבל עליו ישראל אחריות. בנידון זה ישנם ארבעה דינים שבהם נחלקו הראשונים, ובפירוט הדינים מסדר רבינו הדעות באופן שהסברא הראשונה מקילה והסברא האחרונה מחמירה (הלכות אלו התבארו לעיל בסוגיה הקודמת, סעיף ט' ואילך).

לאחר מכן בסעיף ט"ז מביא את הכרעת הדין, ופוסק שלכתחילה יש להחמיר כדעה האחרונה (המחמירה), אך בדיעבד אפשר לסמוך על הדעה הראשונה (המקילה). מכיוון שהוא מחמיר לכתחילה, הוא מחדש ומציע פתרון למעשה: היהודי יכול למכור את החמץ המופקד לגוי אחר, אפילו בלי לידע את הגוי הבעלים, כדי להינצל מאיסור חמץ.

"ולענין הלכה בכל ד' דברים שיש בין סברא הראשונה לסברא האחרונה יש להחמיר לכתחלה כסברא האחרונה דהיינו שיחזיר הפקדון לבעליו (יא) או שימכרנו לנכרי אחר קודם שתגיע שעה ששית בערב פסח...".

למעשה, זהו חידוש משמעותי המאפשר ליהודי למכור את החמץ המופקד אצלו לגוי אחר, כל עוד הוא מתכוון לשלם לבעלים המקוריים את שווי החמץ. בקונטרס אחרון רבינו הזקן מביא מקור לחידוש זה מדברי הט"ז, ומבאר שאין איסור לגזול ולקחת רכוש מגוי כאשר הכוונה היא לשלם עבורו. הוא מבאר שבמקרה כזה לא עוברים על איסור "לא תגזול" אלא רק על "לא תחמוד", ומכיוון שאיסור "לא תחמוד" נאמר רק לגבי "רעך" (כלומר רק ליהודי), אין איסור כלפי גוי.

הנהו דאסרי גזל כנעני ולא מייתי תנאי דהמקבל (שם) דשרי".

וכן מבואר ברא"ש (פ"י סי"ב): "נראה שכן היתה דעתו מתחלה דלא מייתי הכא שום תנא או אמורא דסבר גזל כנעני או גניבתו מותרת".

ומבאר אם כן רבינו הזקן סיפור זה, שאע"פ שרב אשי ס"ל דגזל נכרי אסור, התיר לקחת ממנו כיוון שנטל על מנת לשלם. ומה שאמר לנכרי ש"ישראל לא שקיל דמי", מסביר רבינו ש"כיחש כן לנכרי". היינו שאין זה הטעם האמיתי, אלא שאסור לקחת מישראל ללא ידיעתו גם על מנת לשלם.

ב. "רבינא זבן דיקלא הוא וכותי לצלחא, א"ל לשמעיה: קדם ואייתי מעיקרו, דכותי מנינא ידע". כלומר, רבינא קנה בשותפות עם גוי דקל על מנת לבקעו לגזרים. ביקש רבינא משמשו שיקדים וייקח את חלקו מהגזירים העבים שנחתכו מעיקרו של הדקל (שהוא הצד העבה), משום שהגוי יודע רק את מספר הגזירים ואינו שם לב לעובדה שחלק מהגזירים עבים וחלק דקים (ע"פ רש"י שם).

ופירש רבינו הזקן מעשה זה כדרכו, שההיתר של רבינא היה לקחת על מנת לשלם. ולכן מחדש שצ"ל שהניח לנכרי גזרים דקים במידה מספקת כנגד העבים, כך שחלקו בעצים היה באופן של שווה בשווה במחירם, ובמעשהו כיוון רבינא לנוחות בלבד.

נמצא מדברי רבינו, שהגזול מנכרי על מנת לשלם אינו עובר על איסור לא תגזול. כמו"כ - אף בלאו ד'לא תחמוד' אינו עובר, משום 'דכתיב רעך'.

על דעת לנכות מחובו, כי לגזול על מנת לשלם לא אסור אלא בישראל כדאיתא בבב"ק קי"ג ע"ב בעובדא דרב אשי, עיי' שם בתוס' ורא"ש, ומאי דקאמר ישראל כו' כיחש כן להנכרי. ועובדא דרבינא אי אפשר לתרוצי כלל אלא בהכי שהניח להנכרי דקים הרבה כנגד העבים בענין שיצא ידי חובת תשלומין, אבל העבים ניחא טפי לרבינא, ודו"ק".

היינו, שבחידוש דין זה שאין איסור לגזול על מנת לשלם בנכרי, מבאר רבינו הזקן שתי סוגיות בגמרא דבב"ק (ק"ג, א):

א. "רב אשי הוה קאזיל באורחא, חזא שיבשא דגופנא בפרדיסא ותלי בה קיטופי דעינבי, אמר ליה לשמעיה: זיל חזי אי דכותי נינהו אייתי, אי דישראל נינהו לא אייתי לי. שמע ההוא כותי דהוה יתיב בפרדיסא, אמר ליה: דכותי שרי? א"ל: כותי שקיל דמי, ישראל לא שקיל דמי (היינו שרב אשי בדרכו ראה אשכולות גפן ושאל את משמשו לבדוק האם הם של כותי שאם כן יביאם לו, משא"כ אם הם של ישראל. הכותי שמע זאת ושאל האם ממנו מותר לגזול, וענה לו רב אשי שישראל לא היה מסכים לקחת תשלום ממנו, משא"כ כותי)".

ובתוספות מבואר, שאכן הייתה דעת רב אשי לקחת את הזמורות על מנת לשלם (כיוון שבסוגיית הגמ' שם נקיט שגזל הגוי אסור במקום חילול השם), ובלשונם: "הכי קאמינא אי דכותי נינהו - נראה לר"י שכן היה דעתו מתחילה כמו שהשיב להכותי ולא כמו שהיה הכותי סובר דא"כ היה סובר דגזל הכותי מותר דאין חילוק בין גניבה לגזילה דבגניבה איכא חילול השם כשידע לבסוף וכל הנך שמעתא לא אייתי אלא

ב.

קושיות האחרונים על חידוש רבינו הזקן

ההבדל בין גזול על מנת לשלם לשואל שלא מדעת הבעלים שגזולן הוה? הלוא בשני הדינים איירי שמשתמשים ע"מ להחזיר, ומדוע בשואל כאשר משתמש שלא מדעת הבעלים עובר על איסור גזילה², כאשר הן הן הדברים דגזול ע"מ לשלם.

ובתשובה אחרת בספרו (סי' שכ"ה) חוזר האבנ"ז ומאריך שלדידו האוקימתא היחידה ששומר פקדון לא יעבור על איסור גזילה במכירת הפקדון היא באם תכף לאחר מכירתו ישלם את הכסף המתקבל לבעל הפקדון. ובלשונו: "והכא נמי כשרוצה לשלם דמי' לא חשיב גזול ממון. אולם זה כשישלם תיכף. אבל בגזול עתה לשלם לאחר זמן ודאי חשיב גזולן. דמכל מקום עכשיו גזולן הוא. וגדולה מזה הדין בשואל שלא מדעת דגזולן הוי אף שלאחר שישתמש בה דעתו להחזירה ובעיניה".

[ובאמת, עיין במ"ש בתשובתו הקודמת ודוחק להעמיד באופ"א כוונת רבינו בשולחנו: "ואולי כוונת הרב במקבל דמי החפץ תיכף מלוקח ודעת הלוקח להתחייב דמי החפץ לבעל החפץ". כלומר, שכאשר הקונה נותן כספו מכוון הוא להקנות ישירות לבעל החפץ. מעבר לכך שדוחק רב להעמיד כך בלשון רבינו, מציין מיד האבנ"ז "ואכתי קשה כיון דאין שליחות לגוי לא קנה ישראל המוכר את דמי החפץ עבור הגוי".]

והנה, על חידוש רבינו שגזול על מנת לשלם אינו עובר על 'לא תגזול' אלא על 'לאו ד'לא תחמוד', מצינו שהקשו באחרונים בב' פנים:

ה'עמק שאלה'¹ מקשה מדוע כלל יהיה ס"ד שיעבור על 'לאו דלא תחמוד', הלוא "דמה שייך לאו זה לכאן, דאינו חומד הדבר כלל, ורק שעושה להציל עצמו מאיסור בממון חברו על מנת לשלם". דלכאורה בפשטות גדר איסור 'לא תחמוד' הוא בחמדה, אם חומד החפץ לעצמו. ובדידן - בישראל שקיבל אחריות על חמצו של נכרי - אין בזה משום חמדה בחפץ מסויים, אלא רק רצון להינצל מאיסור. א"כ מדוע כותב רבינו "אבל אם הוא רוצה לשלם לו דמיו אינו עובר משום לא תגזול אלא משום לא תחמוד"?

קושיית ה'עמק שאלה' נובעת מכך שס"ל שלא רק שישראל המוכר פקדון הנכרי בטרם הפסח אינו עובר על לא תגזול, אלא אף אינו עובר על לא תחמוד. אמנם, לאידך גיסא מצינו שה'אבני נזר' מקשה שלא רק שישראל זה עובר על לאו דלא תחמוד, אלא הוא עובר אף על לאו דלא תגזול:

דבתשובותיו (שו"ת אבנ"ז או"ח סי' מ"ד) מקשה האבנ"ז: "ובאמת שדברי הרב גם כן צ"ע לדעתי. דכיון שאינו משלם המעות תיכף. ודאי עובר בלא תגזול. דאפילו שואל שלא מדעת גזולן הוה". כלומר, שלשיטת רבינו צ"ל מהו

1. להרה"ק מרדכי דוב טברסקי מהורנסטייפל, צאצא רבינו - יו"ד סי' פב.
2. כמבואר בשלחן ערוך רבינו הל' מציאה ופקדון סכ"ז-כח, והל' שאלה ושכירות ס"ה.

ג.

בגדר איסור גזילה מישראל ע"מ לשלם

"ולפ"ז נראה דלפמ"ש לעיל גבי חמס הא דכתב רחמנא תרי לאויין לא תגזול ולא תחמוד כמ"ש תוס' בריש ב"מ דף ה' דלא תגזול קאי על דמי שיווי החפץ אבל אם נותן דמיו לא עבר על לאו דלא תגזול ולא דלא תחמוד קאי על גוף החפץ דכל שחמדו וקנאו להיות שלו עובר על לאו דלא תחמוד כמ"ש הטור בסי' שנ"ד בשם הרמב"ם, א"כ בלאו דלא תחמוד כתיב מפורש בית רעין וכל אשר לרעין ובגזילת נכרי ליכא אלא לאו דלא תגזול אבל לא תחמוד נתמעט מרעין וכשנותן דמיו אין בו איסור א"כ שפיר קנה אותו... ובזה מובן מה שתירצו תוס' בהגזול דרב אשי דאמר לשמעיה דעתו היה מתחלה כן.

וצריך להבין דמאי חילוק יש אם הוא של ישראל או שהוא של עכו"ם ולפמ"ש א"ש דבשל ישראל אף כשנותן דמיו אסור ליטול בלא רצונו משום לא תחמוד אבל בשל עכו"ם כיון שנותן דמיו אין בו איסור משום לא תחמוד דרעין אמר רחמנא אלא בשביל שלא יהא חילול השם בפני הנכרי אמר נכרי מקבל דמי...".

כלומר, מפורש בדבריו שהחילוק בין גזול מישראל לגזול מעכו"ם הוא רק בדין דלא תחמוד, אך בגדר דין דלא תגזול ס"ל כהבנת האבנ"ז ברבינו, שהגזול ע"מ לשלם אינו עובר משום איסור לא תגזול בין בגזול מישראל ובין בגזול מעכו"ם. ועוד חזינן מדבריו, שמקור החילוק בין הלאוין דלא תגזול ולא תחמוד – אם משלם עבור החפץ או לא, הוא בתוס' בריש ב"מ, כפי שמציין רבינו, וכמו שיתבאר לקמן.

והנה, יש לחקור האם זה שאסור לגזול מישראל על מנת לשלם, האם הוא מדין לא תגזול, היינו שבלאו של גזילה יש הפרש בין נכרי לישראל; או שהאיסור לגזול מישראל הוא מכח דינים אחרים (לא תחמוד, מדברי קבלה כדלקמן) ולא מדין לא תגזול.

היינו, האם חידוש רבינו בגזל על מנת לשלם הוא חידוש דווקא בגזול מנכרי, או שהוא חידוש גם בגזול מישראל, וזה שאסור לגזול מישראל על מנת לשלם הוא מדינים אחרים.

ולכאורה, בדברי האבנ"ז דלעיל חזינן שהבין את חידוש רבינו שאין איסור בגזול ע"מ לשלם בין בגזול מנכרי ובין בגזול מישראל. וזאת, דלכאורה יש לתרץ בפשטות את קושייתו מדין שואל שלא מדעת: ניתן לומר שהאיסור שמצינו בשואל שלא מדעת הוא רק בישראל, ומשא"כ ההיתר למכור את פקדון החמץ איירי במפקיד נכרי. ומזאת שהאבנ"ז לא מתרץ כך, היינו דס"ל דלא מחלק רבינו באיסור 'לא תגזול' בין ישראל לנכרי, וההיתר לגזול ע"מ לשלם איירי בין מישראל ובין מנכרי.

ואכן, בין דבריו מוכיח האבנ"ז שיטתו שגזול ע"מ לשלם אינו עובר על איסור גזילה רק באם משלם תיכף – מדין התוס' בב"ק (קז,ב), דאיירי שם גם בלוקח מישראל (ע"ש). וזאת כנ"ל שהבין שחידוש רבינו הוא אף בלוקח מישראל.

וכהבנתו ברבינו הזקן מצינו שכן כותב 'המקנה'³:

3. . קונטרס אחרון סי' כח ס"א - מציין לדבריו האבנ"ז שם.

ד.

הבנת 'בצל החכמה' בדברי רבינו וקושיות עליו

רב הונא בדיני שומרים, משומר שלא החזיר את הפקדון ואמר שהוא מוכן לשלם את מחירו ובלבד שלא ישביעוהו, שמשיעוהו, שמישיעוהו, שאינה ברשותו. מוכח שלא אומרים 'מיגו דחשיד אממונא חשיד אשבועתא', דהלוא הוא טוען שהחפץ נגנב או נאבד, ואנו חושדים בו ומחייבים אותו להשבע, משמע שאנו מאמינים לשבועתו.

על ראייה זו משיבה הגמ' - "התם נמי מורה ואמר דמי קא יהבנא ליה". במקרה זה הוא אינו נחשב חשוד על הממון משום שאין כוונתו לגזול, אלא הוא 'מורה היתר' לעצמו ליטול את הפקדון, כיוון שהוא משלם עבור הפקדון דמים.

לאחר מכן הגמ' מביאה את קושיית רב אחא מדיפתי לרבינא, שלכאורה בכך שהשומר לא החזיר את הפקדון גם אם שילם בעדו "קא עבר על לאו דלא תחמוד". ו"מה לי חשוד על לא תחמוד מה לי חשוד על לא תגזול, נימא מיגו דחשיד עליה חשיד אשבועתא" (לשון רש"י שם). ותשובת רבינא לשאלתו היא "לא תחמוד לאינשי בלא דמי משמע להו" ובמקרה דידן השומר משלם.

ומעתה, לשיטת 'בצל החכמה' ציון רבינו הזקן לסוגייה זו דב"מ דורש עיון. דהרי כאן איירי בפקדון של ישראל, ואם כן אין אפשרות להביא מכאן ראייה שיש הבדל בין גזול ע"מ לשלם בין מגוי או מישראל. ולביאורו (שרבינו מחלק בין ישראל לנכרי באיסורי גזילה, שלנכרי אין איסור בגזילה ע"מ לשלם בשונה מישראל) צריך לומר, שציון רבינו לגמ' דב"מ הוא כמקור לחילוק בין לאו ד'לא תגזול' ללאו ד'לא תחמוד', שאיסור דלא תחמוד הוא אף באם

ואכן, בשו"ת 'בצל החכמה' מתרץ את שיטת רבינו מקושיות האבנ"ז באופן הנ"ל: גדר איסור גזילה שונה בין גזול מישראל לבין גזול מגוי, והאיסור לגזול מגוי הוא דווקא באם זה לא על מנת לשלם. ומיישב את קושיית האבני נזר, ששואל שלא מדעת שהוא גזלן הוא דווקא בשואל מישראל, ולא בשואל מגוי (עיי"ש בארוכה).

אך לכאורה קשה להעמיד כך את שיטת רבינו. כיוון שבאם אכן ס"ל לרבינו שישנו חילוק באיסור לא תגזול בין ישראל לעכו"ם (בגזול ע"מ לשלם) היה לו להביא מקור או ראייה לחידוש זה. דנהי דבהלכות גזלה וגנבה מביא שבוזה מתורצות עובדות דרב אשי ודרבינא (אע"פ שלא מבאר מה סברתם לחלק בזה), הרי שבהלכות פסח לא מביא (לדעת ה'בצל החכמה') שום מקור לחידושו.

ויתירה מכך, הציונים שמציין רבינו בקו"א (שם) לב"מ ולתוס' לכאורה לא מובנים לפי פירושו:

לעיל (ס"א), הובאה דעת רבינו שניתן למכור חמץ השייך לגוי המופקד אצל יהודי באחריות בטרם הפסח, ובטעם ההיתר מבאר רבינו ש"אם הוא רוצה לשלם לו דמיו אינו עובר משום לא תגזול אלא משום לא תחמוד". וכמקור לכך מציין: "כדאמרין בפרק קמא דבבא מציעא דף ה' סוף ע"ב, וע"ש בתוס' ומפרשים".

בסוגייה דב"מ שם הגמ' דנה האם אמרינן 'מיגו דחשיד אממונא חשיד אשבועתא' - האם נאמר שאדם החשוד בלקיחת ממון שלא שייך אליו יפסל ויהיה חשוד אף על השבועה. בין ההוכחות הגמ' מנסה להוכיח ע"פ דברי

4. .ח"ג ס'ל' מח. וראה שם שמציין שכדעת רבינו ס"ל למקנה (הנ"ל) ולשואל ומשיב (קמא ח"א סוס"י קכו). וכן הביא משו"ת בית שלמה (חיו"ד ח"ב סוס"י רט) ומקונט' קול יהודה, שנדפס סוף ספר שו"ת מהרש"ג ח"ב (ס"ה ד"ה הרביעית) שתמכו יסודותם על רבינו בדין גזל מנכרי על מנת לשלם.

מקור? ובפרט צריך להבין, מדוע שרבינו יציין לחילוק בין איסור גזילה לאיסור דלא תחמוד לגמ' דב"מ, בסוגיה בה הנידון מצויין בדרך אגב, ולא מביא מקור מפסק הרמב"ם או השו"ע?

ועוד צריך עיון, מה כוונת רבינו בצינו "לתוס' ומפרשים"? כיצד הם מוסיפים להבנת העניין?

משלם דמים בשונה מאיסור גזילה שאינו עובר באם משלם דמים.

ולכאורה זהו תימה, דדין זה מוסכם לרוב הראשונים (וכדלקמן) ונפסק בשו"ע, ול'חידוש' זה בחילוק בין איסור גזילה לאיסור לא תחמוד רבינו מציין מקור, אך לחידושו הגדול בדין הגזול ע"מ לשלם בנכרי אינו טורח לציין

ה.

הבנה חדשה מדברי רבינו בגדר דלא תגזול והמקור לכך

לשלם!"

ואין לומר שכוונת הגמ' שהוא אינו פסול לשבועה בגזלנות משום שהוא טועה שאינו עובר על איסור גזל בכך שמשלם (כלימוד הגמ' לקמן ב'לא תחמוד') אך לפועל עובר באיסור גזילה, כי לפי"ז הגמ' הייתה שואלת אף מלא תחמוד ואף מלא תגזול, והייתה עונה שלא תגזול ו"לא תחמוד לאינשי בלא דמי משמע להו". מכורח זה שהגמ' מחלקת את לאו דלא תגזול ואת לאו דלא תחמוד לב' אוקימתות, יוצא שאכן אין איסור גזילה בגזול ע"מ לשלם, אך איסור 'לא תחמוד' קיים, והשומר טועה שלא עובר על איסור זה כיוון שהוא משלם.

ולפי הבנה זו ניתן להבין את ציון רבינו הזקן לתוס' ומפרשים לסוגיה זו דב"מ, וכדלקמן.

וע"פ כל הנ"ל יש לומר שכוונת רבינו בחידושו היא שאין איסור לא תגזול בגזול על מנת לשלם בין בגזול מישראל ובין בגזול מנכרי, ולמרות זאת, ישנו איסור לגזול מישראל ע"מ לשלם מדין "לא תחמוד", ואיסור זה ד'לא תחמוד' אינו קיים בגזול מנכרי משום "דכתיב רעך". היינו, דישנו הבדל בהגדרת שני הלאווין: לאו דלא תגזול הוא דווקא כאשר הגזול אינו משלם, ולא דלא תחמוד הוא גם כאשר משלם.

וכמקור לחידוש גדול זה מציין רבינו לגמ' דב"מ: בסוגיה זו רואים שמשיעם את השומר שבועה שאינו ברשותו למרות שלכאורה הוא חשוד בגזלנות, משום ד"מורה ואמר דמי קא יהבנא ליה". מוכח, שלמרות שהוא חשוד בלקיחת חפץ ללא רשות הוא אינו נחשב כגזול, כיוון שהוא משלם. אין איסור גזילה ב"גזול ע"מ

ו.

במח' הראשונים באיסור לא תחמוד וציון רבינו הזקן

מלשון הגמ' יוצא, שדוקא לאינשי 'משמע' שעובר על לא תחמוד רק אם לא נתן דמים, אבל

בכוונת הגמ' "לא תחמוד לאינשי בלא דמי משמע להו" נחלקו הראשונים. בפשטות

תחמוד' הוא בדלא יהיב דמי - לא מוכן ההבדל בין איסור לא תחמוד לאיסור לא תגזול. כלומר, אכן אליבא דאמת ההבדל בין לא תחמוד ללא תגזול הוא שבאיסור גזילה האיסור הוא רק כשלא משלם, ובלא תחמוד הוא גם כשמשלם. אך לפי הסברא שהגמ' מביאה "שלא תחמוד לאינשי בלא דמי משמע להו", כיצד אותם אנשים טועים בכך, הלוא לדעתם מה ההבדל בין איסור לא תחמוד לאיסור לא תגזול.

לעומת זאת, להבנת המהרש"א ומהר"ם שיף - תוס' הכא ס"ל כשיטת התוס' בסנהדרין שאיסור דלא תחמוד הוא רק ללא דמים, ושאלת תוס' היא אליבא דאמת, שמכיוון שלא דלא תחמוד הוא בלא דמים ה"ז אותו לאו דלא תגזול, ולכן, למה לי לא תחמוד - 'תיפוק ליה מלא תגזול'.

וז"ל המהרש"א: "בד"ה בלא דמי משמע להו וא"ת תיפוק ליה מלא תגזול כו' וא"ת והא כי יהיב דמי נמי חמסן כו' עכ"ל נראה מדבריהם שהם מפרשים בלא דמי משמע להו וכן הוא האמת וכ"כ התוס' בפרק זה בורר ע"ש ודו"ק".

ובפשטות, הבנה זו בתוס' נובעת מכך שקשה להניח שלתוס' יהיה קשה על סברת בני אדם, ולכן צ"ל שקושיית תוס' היא אליבא דאמת.

ולביאורנו לעיל שבגזול ע"מ לשלם אינו עובר על איסור גזילה אף בגזול מישראל, מובנת היטב כוונת רבינו בצינונו ל"תוס' ומפרשים". לפי ה"מפרשים" - מהרש"א ומהר"ם שיף, שאלת תוס' 'תיפוק ליה מלא תגזול' היא שאלה רק לתירוץ הגמ', שלאינשי - וכנ"ל שכך הוא האמת לפי תוס' - לא תחמוד הוא בלא דמי.

האמת היא שאפי' אם נותן דמים עובר. כך הבינו רוב הראשונים⁵, וכך פסק הרמב"ם (גזלה ואבידה פ"א ה"ט): "כל החומד עבדו או אמתו או ביתו וכליו של חבירו או כל דבר שאפשר לו שיקנהו ממנו והכביד עליו ברעים והפציר בו עד שלקחו ממנו אף על פי שנתן לו דמים רבים הרי זה עובר בלא תעשה שנאמר לא תחמד". וכ"ה הדין בשו"ע⁶.

ואילו התוס' בסנהדרין (כה, ב. ד"ה מעיקרא סבור דמי קיהיב) חולקים על כל זה, וסוברים שדווקא באם לא נותן דמים עובר על 'לא תחמוד', והמשלם עבור החפץ אפילו לא נתרצו הבעלים אינו עובר על לא תחמוד, שאין האיסור אלא בלקיחת חפץ מבלי לשלם דמיו⁷.

וז"ל התוס': "וא"ת וליפסול מדאורייתא דקא עבר אלאו דלא תחמוד, וי"ל דלא תחמוד משמע דלא יהיב דמי וכי יהיב דמי ליכא לאו דחמוד כלל. וא"ת והא אמרינן בפ"ק דבבא מציעא לא תחמוד בלא דמי משמע להו, משמע לאינשי דווקא הוא דמשתמע כך, אבל הם טועים דלא תחמוד הו"ו אפי' בדיהיב דמי. וי"ל דמשמע להו דקאמר ר"ל נמי דכן הוא האמת". ולדבריהם יוצא, שלשון הגמ' 'לאינשי' היא לאו דווקא, ואף לפי האמת התורה מדברת רק ללא דמים.

והנה, ז"ל התוס'⁸ בסוגיא הנ"ל בבא מציעא: "וא"ת תיפוק ליה מלא תגזול, וי"ל לעבור עליו בשני לאוין".

בהבנת שאלה זו ד'תיפוק ליה מלא תגזול' נחלקו המפרשים: להבנת המהר"ם, תוס' הכא ס"ל כשיטת הרמב"ם וסיעתו שאפילו בדיהיב דמי עובר על לא תחמוד, אך קושייתם היא על סברת 'אינשי' שהגמ' מביאה, דלדעתם שלא

5. וביניהם הראב"ד (בהשגתו בהלכות גזילה ואבידה פ"א ה"ט). היראים (סי' קטו). הסמ"ק (מצווה יט). בעל החינוך (מצוה לח): "ואפילו נתן הדמים לחבירו על החפץ עובר גם כן על לאו דלא תחמוד, שאין לאו דלא תחמוד נתקן בנתינת הדמים כל זמן שדרך הכרח לקחו ממנו". וכ"כ התוס' דסנהדרין דלקמן בפנים בתירוץ השני. ועוד.

6. . חו"מ סי' שנט ס"י, שו"ע רבינו הל' גזלה וגנבה ס"ה.

7. . וכשיטה זו פסק הסמ"ג (לאוין קנח) ומהר"ש קינן בספרו 'ספר הכריתות' (סי' קמד). וכ"כ בפ"י בעלי התוס' על התורה (שמות כ, יד) ובספר 'כפתור ופרח' (פ"ב).

8. . ד"ה בלא דמי משמע להו.

וקנאו להיות שלו עובר על לאו דלא תחמוד
כמ"ש הטור בסי' שנ"ד בשם הרמב"ם...".

ואם כן, דברי רבינו בצינו את סוגיית הגמרא
דב"מ ואת התוס' הם כמקור לחילוק בין
שני הלאווין גם אצל ישראל, וכדאיתא בקו"א:
"והטעם משום דגזילת הנכרי אין בה איסור אלא
אם כן נתכוין לגזלו ממש על מנת שלא להחזיר
דמי הגזילה, אבל אם הוא רוצה לשלם לו דמיו
אינו עובר משום לא תגזול אלא משום לא תחמוד,
כדאמרינן בפרק קמא דבבא מציעא דף ה' סוף
ע"ב, וע"ש בתוס' ומפרשים".

אבל לדעת המקשן (וכן לידון דפסקינן כהרמב"ם ורוב
ראשונים) שלא תחמוד הוא גם ביהיב דמי לא קשיא
להו מידי, ומפני המבואר לעיל: גדר דלא תגזול
הוא דווקא בלא יהיב דמי, ובגזול על מנת לשלם
לא עובר על לא תגזול אלא על לא תחמוד, וזהו
ההבדל בין לא תגזול ללא תחמוד.

והן הן דברי המקנה הנ"ל (ס"ג): "ולפ"ז נראה
דלפמ"ש לעיל גבי חמס הא דכתב רחמנא
תרי לאוין לא תגזול ולא תחמוד כמ"ש תוס' בריש
ב"מ דף ה' דלא תגזול קאי על דמי שיווי החפץ
אבל אם נותן דמיו לא עבר על לאו דלא תגזול
ולאו דלא תחמוד קאי על גוף החפץ דכל שחמדו

ז.

בביאור החילוק בין גזילה וגניבה ע"מ לשלם

תשלומי כפל או כדי לצערו, הכל אסור, כדי
שלא ירגיל עצמו בכך". ועד"ז בשו"ע רבינו¹¹:
"ואפילו הגונב על דעת להחזיר אותו החפץ עצמו
אלא שרוצה לצערו זמן מה. ואפילו אין כוונתו
לצערו כלל אלא שגונב דרך שחוק הרי זה עובר
בלא תעשה. ויש אומרים שאינו אסור אלא מדברי
סופרים שלא ירגיל עצמו בכך".

וי"ל דיש חילוק בין שני הלאווין: בלאו דגניבה
יש איסור אף בעל מנת לשלם, ואילו בגזילה
אין איסור בכך. ומעתה, צריך להבין בטעם
החילוק: מדוע בגניבה ישנו איסור "לגנוב כל
שהוא דין תורה" אף על מנת לשלם, בעוד שאין
עוון גזילה בגזול על מנת לשלם?

ונראה לתרץ, דיש לחלק בין גניבה הנעשית
בהיחבא ואסורה מן התורה גם אם

אלא שאם כנים דברינו ואין איסור 'לא תגזול'
בגזול על מנת לשלם גם מגזול מישראל, יש
להקשות - ובהקדים:

איתא בגמ' דבבא מציעא (סא,ב): "לכדתניא: לא
תגנוב על מנת למיקט, לא תגנוב על מנת
לשלם תשלומי כפל". ופירש רש"י: "למיקט
- לצער. על מנת לשלם תשלומי כפל - שרוצה
לההנותו, ויודע בו שלא יקבל".

וכן פוסק הרמב"ם להלכה בהלכות גניבה (פ"א
ה"ב): "אסור לגנוב כל שהוא דין תורה, ואסור
לגנוב דרך שחוק, או לגנוב על מנת להחזיר, או לגנוב
על מנת לשלם, הכל אסור שלא ירגיל עצמו בכך".

וכן נפסק בשולחן ערוך¹⁰: "אסור לגנוב, אפילו
כל שהוא, דין תורה. ואסור לגנוב אפילו דרך
שחוק, ואפילו על מנת להחזיר או כדי לשלם

9. ופשוט שכוונתו מלא תגנובו ולא מלא תחמוד, כרהיטת לשונו וכהברייתא ב"מ הנ"ל.

10. חו"מ הל' גניבה ס' שמח ס"א.

11. חו"מ הל' גזלה וגנבה ס"ג.

כאסמכתא בעלמא, ואיסור זה הוא מדרבנן ולא 'לא תעשה', וכמובן מדברי הרמב"ם "שלא ירגיל עצמו בכך". אך רבינו הזקן פוסק כשיטת המגיד משנה שס"ל שכלל האיסורים הנלמדים מ'לא תגנובו' נחשבים כ'לא תעשה'.

ומוסיף רבינו, שכ"ה שיטת הרמב"ם, אף שמשמע בלשונו שטעם האיסור בלגנוב על מנת לשלם הוא "שלא ירגיל עצמו בכך", אין זה משום שלא ס"ל שזהו איסור לאו ד'לא תגנובו', אלא משום שדרך הרמב"ם "לפרושי טעמא דקרא", לבאר את טעם הלאו.

וע"פ ביאורנו עד כה, ניתן להבין מדוע דווקא בהלכות אלו דורש הרמב"ם 'טעמא דקרא', בכדי לחלק בין גניבה לגזילה, שדווקא בגניבה שבסתר אסרה תורה לגנוב ע"מ לשלם, שלא ירגיל עצמו בכך. משא"כ בגזילה שבפרהסיא, כנ"ל.

ובאמת, חילוק זה איתא בב"ח בביאור החילוק בין גזול ומזכה לבעלים כסף לבין גונב ע"מ לשלם, וכפי שיתבאר לקמן.

גונב על מנת לשלם (ואפילו על מנת להנותו ולשלם כפל), משום החשש שמא ירגיל את עצמו בכך, לבין גזילה שנעשית בפרהסיא ואינה שכיחה, ולכן כאשר גזול על מנת לשלם אין חשש שירגיל עצמו בכך.

וע"פ חילוק זה מתווסף תוספת ביאור בהוספת רבינו בקו"א:

כתב רבינו הזקן (דלעיל): "ואפילו הגונב על דעת להחזיר אותו החפץ עצמו אלא שרוצה לצערו זמן מה. ואפילו אין כוונתו לצערו כלל אלא שגונב דרך שחוק הרי זה עובר בלא תעשה. ויש אומרים שאינו אסור אלא מדברי סופרים שלא ירגיל עצמו בכך". ובקו"א כותב: "עייין לחם משנה דאסמכתא כו'. אבל המגיד משנה ריש פרק קמא מהלכות גזלה לא סבירא ליה הכי. ועייין ביו"ד סי' קפ"א דאורחיה דהרמב"ם לפרושי טעמא דקרא. וכהאי גוונא אשכחן בהלכות גנבה פ"ז ה"ג, עייין שם".

כלומר, שלשיטת הל'חם משנה' לימוד האיסור בגונב ע"מ לשלם מ'לא תגנובו' הוא

ה.

בחילוקי הפוסקים בהיתר הרא"ש לגזול ע"מ לשלם

ואיתימא רבה בר מרי אמרו: גדישים דשעורין דישראל הוו וגדישין דעדשים דפלשתים, וקא מיבעיא להו: מהו ליטול גדישין של שעורין דישראל ליתן לפני בהמתו, על מנת לשלם גדישין של עדשים דפלשתים? שלחו ליה: חבול ישיב רשע גזילה ישלם, אף על פי שגזילה משלם - רשע הוא, אבל אתה מלך אתה, ומלך פורץ לעשות לו דרך ואין מוחיזן בידו".

בביאור רבנן נתבאר שדוד היה זקוק לשעורים לבהמותיו במלחמתו בפלישתים, אך היה

אמנם, לכאורה יש להקשות שאף באיסור גזל מצאנו שאסור לגזול על מנת לשלם.

בגמ' דב"ק (ב,ס) הובאו כמה ביאורים לפסוקים בספר שמואל (כג,ט-י) המתארים את בקשת דוד מגיבוריו להביא מים מבור בית לחם; וז"ל הגמ':

"ויתאוה דוד ויאמר מי ישקני מים מבור בית לחם אשר בשער, ויבקעו שלשת

הגבורים במחנה פלשתים וישאבו מים מבור בית לחם אשר בשער מאי קא מיבעיא ליה... ורבנן,

"ואסור לגזול אפילו ע"מ לשלם וכתב א"א ז"ל דווקא שאין התשלומין בעין כהיא דמייתי עלה שרצו אנשי דוד ליקח גדיש של שעורים ולתת במקומו של עדשים ועדיין לא היו בידם העדשים אלא רצו גדיש של שעורים של ישראל ולכשיזדמן להם גדישי עדשים של פלשתים יתנו לישראל במקום גדיש השעורים אבל אם היו מזומנים העדשים אפילו אין בעלי גדיש שעורים לפנינו מותר לזכות להם גדישי עדשים [ע"י אחר] דעדיפי מהשעורים וזכין לאדם שלא בפניו". ומוסיף הטור - "ודוקא שידוע שזכות הוא לו כגון בדבר העומד לימכר אבל מחפצי ביתו לא".

ובב"ח (שם) הקשה ע"ז, מאי שנא מהא דאיתא בב"מ (דלעיל ס"ז) שאסור לגנוב אפילו על מנת לשלם תשלומי כפל, וז"ל הב"ח: "ומ"ש ודוקא שידוע וכו'... ואין להקשות דבגנבה אסור על מנת לשלם אפילו זכות הוא לו כגון על מנת לשלם תשלומי כפל כדאיתא ריש פרק איזהו נשך (ב"מ סאב) גם רבינו ריש סימן שמ"ח (ס"א) כתב סתם דאסור, דהתם היינו טעמא כדי שלא ירגיל עצמו בכך כדכתב הרמב"ם ריש הלכות גניבה (ה"ב). וכ"כ רבינו לעיל סימן שמ"ח וטעם זה לא שייך אלא בגנבה שהיא בסתר ושכיחי ליה טובא מה שאין כן בגזילה בפרהסיא דלא שכיחא".

היינו, שההבדל הוא כפי שנתבאר לעיל, ישנו חילוק בין גניבה לגזילה שבגניבה טעם האיסור הוא שמא ירגיל עצמו בכך, מה שאינו קיים בגזילה.

ועד"ז חילק בפרישה (שם): "אבל אם התשלומין בעין מותר ולא חיישינן לשמא ירגיל בכך וכמ"ש רבינו לעיל בסימן שמ"ח (ס"א) דשאני גבי גניבה שכל הגונב גונב במסתרים ואיכא למיחש להאי טעמא דמילתא דשכיח הוא מה שאין כן גזלן שהוא גזול בפרהסיא מרשות בעל הבית

לו רק גדיש עדשים מגדיש פלישתים, שהם אמנם יקרים, אך אינם מאכל לבהמות. דוד הסתפק האם מותר לו לקחת ללא רשות שעורים מגדיש ישראל, ולהחזיר להם אח"כ גדיש של עדשים. על כך ענו לו: "חבול ישיב רשע, גזילה ישלם" (יחזקאל לג, טו), ופירשו לו חכמים שהגזול אע"פ שאח"כ הוא משלם רשע הוא. אמנם לדוד כמלך מותר, "מלך פורץ לעשות לו דרך ואין מוחיץ בידו".

מגמרא זו משמע שישנו איסור בגזול ע"מ לשלם, אך הרא"ש (שם) יצא לחדש אופן המותר לגזול על מנת להחזיר, וז"ל:

"ושלחו ליה דאסור לגזול על מנת לשלם שנאמר חבול ישיב רשע גזילה ישלם. ויראה דמיירי שעדיין לא היו מזומנין. אלא רצו ליקח גדישים של שעורים דישראל ולכשיזדמן להם גדישים דעדשים דפלשתים יחזירו להם. אבל אם היו גדישין דעדשים מזומנין אפילו אין בעלי גדישין שעורים לפנינו מותר לזכות להן גדישין של עדשים על ידי אחר וליקח גדישין של שעורים דזכות הוא לו דעדשים עדיפי טפי. וכן משמע לישנא דקרא חבול ישיב רשע גזילה ישלם דמשלם אחר שכבר גזלו".

כלומר, המעשה עם דוד המלך היה כאשר העדשים לא היו מזומנים בידו, ודוד הסתפק האם מותר לו לקחת שעורים לבהמותיו, כדי שאח"כ כשיזדמן לידו גדיש עדשים של פלישתים יחזיר אותם. אמנם, כאשר התשלום מזומן בידו, מותר לאדם לקחת דבר מה ומיד לזכות ע"י אחר דבר בעל ערך גבוה יותר, שהרי זכות היא לבעלים שמשיבים לו דבר טוב יותר. וכך מפרש הרא"ש את הפסוק דיחזקאל: "חבול ישיב רשע, גזילה ישלם", שנקרא רשע משום שמשלם הגזלה רק אחרי שלקח.

וכדעה זו פסק בנו הטור להלכה (חו"מ הל' גזילה סי'

ע"י אחר לאו גנבה מיקרי כיון שהאחר יודע מזה כן נ"ל והב"ח תירץ בדוחק".

כלומר, היתרו של הרא"ש מבוסס על כך שהלוקח מזכה את התשלום באופן מיידי ע"י שמזכה ע"י אדם אחר, ומכיוון שהאחר יודע זאת א"ז דרך גניבה וגזילה, ולכך אין חשש שמא ירגיל עצמו בכך. אמנם שלא באופן זה, אסור בין גניבה ובין גזילה.

לפני כל והוא מילתא דלא שכיח דהרואים שבא לגזלו מונעים אותו ממנו בחזקה ולא שייך ביה שמא ירגיל".

ולעומת זאת, הש"ך כתב (שם סק"ג) שתירוץ הב"ח הוא בדוחק, ותירץ באופן אחר: "ויש מי שאומר כו'. ואף על גב דאמרינן לעיל ר"ס שמ"ח דאסור לגנוב ע"מ לשלם כפל התם מיירי בשאינו מזכה לו ע"י אחר דאם מזכה לו

מ.

חידוש רבינו הזקן על חילוק הש"ך בגזל ע"מ לשלם

ובציונים שם כתב: "עיינ רש"י ותוס' ב"ק עט ע"ב ד"ה וכיון ודו"ק".

ונראה כוונתו בזה, שרוצה לתרץ את קושיית הב"ח (מאי שנא מגונב ע"מ לשלם) בחילוק לדינא:

נתבאר לעיל שהאיסורים בלגנוב על מנת לשלם כפל או לצער הנלמדים מהפסוק לא תגנובו, הוא דווקא בגניבה משא"כ בגזילה. ולכאורה, בהלכה זו הבעלים לא רואים את לקיחתו – ובפשטות בכה"ג הוי גניבה, ומדוע "אינו עובר בבל תגנובו"? וע"כ מוסיף רבינו – "והוא אינו עושה זה בהסתר כלל". היינו, מחדש רבינו הזקן (מכוח רש"י ותוס' דלקמן) שגם במקרה שאין הבעלים רואים את לקיחת החפץ אין זו גניבה אלא גזילה באם אינו לוקח בהסתר.

וז"ל הגמ' דב"ק (עט, ב): "אמר ר' אלעזר: ראוהו שהטמין בחורשין וטבח ומכר – משלם תשלומי ארבעה וחמשה. אמאי? הא לא משך! א"ר חסדא: שהכיתה במקל. אמרי: וכיון דראוהו, גזלן הוא! כיון דקא מטמרי מנייהו, גנב הוא".

וברש"י שם: "שהטמין בחורשין – שנטמן ביער לגנוב בהמות הרועות שם. וכיון דראוהו

והנה, רבינו הזקן בשולחנו הביא את חידוש הרא"ש, ולאחר שמביא את חילוק הש"ך הוסיף מדיליה חילוק נוסף (גזלה וגנבה ס"ב):

"ואפילו מי שהוא בסכנת מות וצריך ליטול ממון חבירו כדי להציל נפשו ממות לא יטלנו אלא על דעת לשלם שאף על פי שכל העבירות שבתורה נדחות מפני פיקוח נפש חוץ מעבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים אסור להציל עצמו בממון חבירו על דעת להפטר אלא על דעת לשלם כשתמצא ידו הואיל ואפשר בתשלומין.

ואף על דעת לשלם לא הותר אלא מפני פיקוח נפש אבל שלא במקום פיקוח נפש אסור אפילו על דעת לשלם דבר יפה ממנו... ואפילו לגנוב על מנת לשלם תשלומי כפל שרוצה להנהותו ויודע שלא יקבל ממנו.

ומכל מקום אם הגזלה הוא חפץ העומד לימכר ולא מחפצי ביתו והתשלומין בעד הגזלה הם בעין רשאי לגזול ולזכות לו התשלומין על ידי אחר שכיון שהתשלומין יפין מהגזלה הרי זה זכות להנגזל וזכין לאדם שלא בפניו. וגם אינו עובר בבל תגנובו שאין זו גנבה כיון שהאחר יודע מזה והוא אינו עושה זה בהסתר כלל".

לו (משא"כ אם היה מוגדר כגניבה היה אסור מדין לא תגנובו, כנ"ל).
ובזה מתרץ רבינו הזקן את קושיית הב"ח דלעיל.
ועפ"ז יש לומר, דאדרבה, מסוגיית הגמ' דב"ק
ישנה ראייה לדברי רבינו: מזה שהסנהדרין
השיבו לדוד מקרא דיחזקאל – "חבול ישיב רשע
גזילה ישלם" – ולא מלאו דלא תגזול, משמע
שהגזול על מנת לשלם אינו עובר על לא תגזול,
אלא על איסור של דברי קבלה דקרא דיחזקאל.

וכן איתא ברא"ש בבבא מציעא (פ"א ס"ט):
"אבל ממון חבירו לא תפסי אינשי אף על
גב דאפשר בחזרה דנקרא רשע אף על גב דדעתו
לשלם דכתיב חבול ישיב רשע גזילה ישלם".
היינו, הגזול ע"מ לשלם נקרא רשע, ולא הביא
הרא"ש קרא ד'לא תגזול' אלא קרא דיחזקאל.

גזלן הוא – ולא דומה לגנב בפני שנים דהתם
אף על גב דחזו ליה שאר אינשי לא מיסתפי
מינייהו דמימר אמר לא מינייהו שקילנא מידי
אבל חורשין מרעה לכל היא ולא ידע דמאן ניהו
הך בהמה וכיון דלא מיסתפי מכולי עלמא גזלן
הוא". ובתוספות שם: "כיון דראוהו גזלן הוא –
כלומר שעושה במקום גלוי ולא דמי לגונב בבית
או בחצר".

היינו שגדר גניבה הוא כשמפחד מהבעלים, אבל
במקרה "דלא מסתפי מכולי עלמא",
"ועושה במקום גלוי" אין זו גניבה אלא גזילה,
כיוון שלא פוחד מאף אדם ועושה לעין כל. ולכן
אף בנידון הלכה זו, ש"אינו עושה בהסתר כלל"
מעשה הלקיחה מוגדרת כגזילה, ושפיר יכול
לגזול אם מזכה לו תשלומין באופן שזכות הוא

.

במהות ההבדל בין גזילה לגניבה

גמליאל, למה הדבר דומה? לשני בני
אדם שהיו בעיר ועשו משתה, אחד זימן את בני
העיר ולא זימן את בני המלך, ואחד לא זימן את
בני העיר ולא זימן את בני המלך, איזה מהן עונשו
מרוכה? הוי אומר: זה שזימן את בני העיר ולא
זימן את בני המלך".

והנה, בהשקפה ראשונה ה"ז ביאור רק על חומרת
העונש של כפל (וכלשון רש"י שם: מפני מה החמירה תורה –
לשלם כפל ארבעה וחמשה).

אמנם באחרונים איתא שבזה מבואר חילוק יסודי
בשורש ההבדל המהותי בין גניבה לבין
גזילה: ביארו האחרונים שההבדל במהות בין
גניבה לגזילה, שבגניבה האיסור הוא בפעולת
הלקיחה, ובגזילה האיסור הוא בתוצאה – שממון
חבירו נמצא בידו.

ומעתה יש לבאר החילוק בין גניבה לגזילה מצד
הסברא, מדוע בגניבה אין את היתר הרא"ש לגנוב
ולזכות תשלומין, ויובן בהקדים:

איתא בגמ' דבבא קמא (ע"ב):

"שאלו תלמידיו את רבן יוחנן בן זכאי: מפני מה
החמירה תורה בגנב יותר מגזלן? אמר
להן: זה השוה כבוד עבד לכבוד קונו, וזה לא
השוה כבוד עבד לכבוד קונו, כביכול, עשה עין
של מטה כאילו אינה רואה ואוזן של מטה כאילו
אינה שומעת, שנאמר: הוי המעמיקים מה' לסתיר
עצה והיה במחשך מעשיהם וגו', וכתוב: ויאמרו
לא יראה יי' ולא יבין אלהי יעקב, וכתוב: כי
[אמרן] עזב ה' את הארץ ואין ה' רואה.

(תניא) אמר ר' מאיר: משלו משל משום רבן

- מספיק שהוא מחזיק ברכוש לא לו. אמנם נכון שגם גזלן צריך לעשות קניין בחפץ, אבל זה רק כדי להגדיר שהחפץ נמצא ברשותו. ובשונה מהדרישה אצל הגנב, שם צריך שעצם פעולת הלקיחה תהיה אסורה.

נמצא אם כן בהגדרת הדברים: הן בגזילה והן בגניבה האיסור הוא החזקת ממון חבירו בידו, ובכל רגע שממון חבירו בידו עובר משום 'לא תגנוב' או 'לא תגזול'¹³. אך בגניבה, בנוסף על האיסור בהחזקת ממון חבירו מתווסף איסור בפעולה של הגניבה (וכדלעיל, שפוחד מבני אדם ולא מה' - "עשה עין של מטה כאילו אינה רואה"). איסור זה הוא דווקא בשעת מעשה של הגניבה ולא לאחר מכך¹⁴.

והנה, על פי חילוק זה מחדש המנחת חינוך (מצווה רכד, פרשת קדושים):

"אך נ"ל לכאורה אף להסוברים גזלת כותי דרבנן מ"מ גנבת עכו"ם אפשר מה"ת אסור להסוברים דאף ע"מ למיקט ואף שלו אסור לגנוב מה"ת מזה נראה דהתורה לא אסרה זה מדין ממון לבד רק המדה הגרועה הזאת בעצמה התורה אסרה א"כ בשלמ' גזל דהוא רק דהתורה אסרה ממון חבירו א"כ אפשר דעכו"ם לא אסרה כי הממון שלו הפקר לאותן שיטות אבל גנבה דאף שלו אסור לגנוב כדי שלא ילמוד מדה הגרועה הזאת א"כ אף לעכו"ם אסור כדי שלא ירגיל בזה וע"ז הקפידה התורה".

היינו שמחלק המנ"ח בין איסור גניבה מהגוי שהוא מן התורה, לאיסור גזילה מהגוי שרק מדרבנן. וזאת כנ"ל, איסור גזל הוא על ממון חבירו, בתוצאה שחסר ממון לנגזל, וממון גוי מותר לדעות אלו מדאורייתא. אך איסור גניבה

וז"ל הגר"ח¹²: "ונראה פשוט דהנה מצינו חילוק בין גנב לגזלן, דבגזלן לא בעינן לקיחת איסור, משא"כ בגנב דבעינן שיהא דוקא עצם הלקיחה באיסור, וכמו דחזינן דמיעטיה רחמנא גונב מן הגנב מכפל, והרי בגונב מן הגנב לא חסר אלא עצם הלקיחה שלא היתה מבית הבעלים, אבל זה פשיטא שמחזיק תחת ידו חפץ של הבעלים באיסור, ומדמעטיה רחמנא מכפל חזינן דבעינן דוקא לקיחה באיסור. ובאמת כן היא הדרשה וגונב מבית האיש ר"ל דבעינן שתהיה לקיחת גניבה מבית הבעלים, והנה התם הא קיי"ל דקרן חייב גנב מן הגנב, הרי דלקרן לא בעינן לקיחת איסור רק שמחזיק החפץ תחת ידו באיסור, ולענין כפל בעינן דוקא שתהא עצם הלקיחה באיסור, ואף דקיי"ל דגזלן גם כן בעי קנין היינו מטעמא דבלאו הכי לא חשיבא הגזילה תחת ידו אבל עצם הלקיחה לא בעינן".

תורף דבריו: התורה מבדילה בין גנב לגזלן בכך שכאשר מדובר בגזלן, לא צריך שפעולת הלקיחה עצמה תהיה אסורה - העיקר שהוא מחזיק ברכוש שאינו שלו. לעומת זאת, אצל גנב, התורה דורשת שעצם פעולת הלקיחה תהיה אסורה.

וכפי שהוא הדין במי שגונב מגנב אחר שאינו חייב בתשלום כפל. וזאת כי למרות שהוא מחזיק באיסור חפץ שלא שייך לו, הלקיחה עצמה לא הייתה ישירות מבית הבעלים המקוריים. והתורה מדגישה בפסוק "וגונב מבית האיש" - היינו שצריך שהגניבה תהיה ישירות מבית הבעלים כדי להתחייב בכפל.

למרות זאת, אותו אדם שגנב מהגנב כן חייב לשלם את הקרן. ומכך רואים, שלגבי תשלום הקרן, לא משנה אם הלקיחה עצמה הייתה אסורה

12. כפי שכתב ב"חזון יחזקאל" תוספתא ב"מ פ"ג ה"ו. הובא דבריו בחידושי הגר"ח על מס' בבא קמא קיב, א.

13. ראה בלקו"ש ח"ז ע' 209 בחומרת הגזילה והגניבה - שכאשר ממון שיש לו בעלים נגנב או נגזל, אזי בכל רגע שאינו ברשותם ה"ז 'פעולה נמשכת' של הגזילה או הגניבה.

14. וע"כ, כאשר חיסר ממון לחבירו ללא פעולת לקיחה - אינו עובר משום לא תגנוב, אלא רק משום לא תגזול (כאדם שלא פורע את חובו).

מזה והוא אינו עושה זה בהסתר כלל".

מהלכה זו נמצינו למדים, שאף במקרה שבו קיים היתר הרא"ש "לזכות לו התשלומין על ידי אחר", טורח רבינו לבאר שזהו דווקא בגזילה ולא בגניבה, כיוון שבגניבה האיסור הוא על עצם הלקיחה. ולכן לא מסתפק רבינו בחילוק הש"ך "כיון שהאחר יודע מזה" אלא מוסיף "והוא אינו עושה זה בהסתר כלל", כדי להדגיש שאין בנדו"ד מקרה של גניבה.

יא.

ביאור ע"פ הנ"ל בלשון רבינו הזקן

וכן פירש את דברי רבינו בפתחי חושן¹⁵:

"גונב ע"מ לשלם, מדברי הפוסקים שהבאתי להלן סעיף ח משמע שבישראל הוא בכלל גניבה וגזילה ממש, ולפי זה אף בעכו"ם אסור, אבל בשו"ע הרב הלכות גזילה סעיף ד (בהשמטות הצנור) כתב שלא אסרה תורה גזילה ע"מ לשלם אלא בישראל ולא בנכרי. ובאו"ח סימן תמ בקו"א ס"ק יא הוסיף לבאר שאיסור גזול ע"מ לשלם אינו אלא משום לא תחמוד, וכיון שאיסור לא תחמוד אינו בעכו"ם (ע"י להלן), גם זה אינו אסור, וכעין זה כתב בהפלא"ה לה' קדושין סימן כח סעיף א. ובשו"ת בצל החכמה ח"ג סימן מח הביא עוד אחרונים הסוברים כן, ולפי"ז צ"ל דמ"ש בשו"ע הרב בה' גזילה סעיף ב שגזול ע"מ לשלם בישראל הוא איסור תורה, היינו לא תחמוד, וצ"ע".

ויש להוסיף על דבריו ולומר, שמוכרחים לבאר כך (שלצדדין קתני) בדברי רבינו. דסו"ס רבינו כותב בפירוש שבנכרי אין איסור בלגזול ע"מ לשלם. ובה"א כתב "אסור לגזול או לגנוב כל

הוא על פעולת הלקיחה, פעולה האסורה אף בגוי "כדי שלא ילמוד מדה הגרועה הזאת".

וחילוק זה מבואר היטב בדברי רבינו הזקן דלעיל: "אם הגזלה הוא חפץ העומד לימכר ולא מחפצי ביתו והתשלומין בעד הגזלה הם בעין רשאי לגזול ולזכות לו התשלומין על ידי אחר שכיון שהתשלומין יפין מהגזלה הרי זה זכות להנגזל וזכין לאדם שלא בפניו. וגם אינו עובר בכל תגנובו שאין זו גנבה כיון שהאחר יודע

ולכאורה יש עוד להקשות:

כתב רבינו הזקן בהלכות גזילה וגנבה (סעיפים א' - ב'):

"א. אסור לגזול או לגנוב כל שהוא דין תורה... ב. ואפילו מי שהוא בסכנת מות וצריך ליטול ממון חבירו כדי להציל נפשו ממות לא יטלנו אלא על דעת לשלם.... ואף על דעת לשלם לא הותר אלא מפני פיקוח נפש אבל שלא במקום פיקוח נפש אסור אפילו על דעת לשלם דבר יפה ממנו".

והנה, בפשטות דבריו הם שהאיסור ליטול ע"מ לשלם הוא גם במעשה גזלה וגם במעשה גניבה, ואי אפשר לתרץ שבגזלה האיסור הוא רק מדברי קבלה דיחזקאל, דהרי כותב שהוא איסור תורה.

ולכאורה צ"ל שמה שכתב שהוא איסור של תורה, לצדדין קתני; היינו שבגניבה האיסור הוא משום 'דין תורה' דלא תגנובו, ובגזלה האיסור הוא משום 'דין תורה' דלא תחמוד.

15. ח"ה, הל' גניבה ואונאה הערות פ"א. איסורי גניבה וגזילה הערה ג.

נפש אסור" בוודאי לא איירי בגזל מנכרי. וא"כ ניתן לומר שאף לא איירי בהלכה ב' באיסור דלא תחמוד.

שהוא דין תורה בין מישראל בין מנכרי", ולפי"ז מה שכתב בה"ב "ואף על דעת לשלם לא הותר אלא מפני פיקוח נפש אבל שלא במקום פיקוח

יב.

ביאור קושיית ה'עמק שאלה'

לנכרי אחר, אלא כוונתו שמכורח זה שאין איסורי 'לא תגזול' ו'לא תחמוד' בגזל מגוי, הרי שהישראל קנה לעצמו את החמץ, ככל קניין שקונה באחד מדרכי הקניין והתחייב בדמים לבעלים. ואחר כך ישראל זה מוכר את החמץ לנכרי השני (וע"כ שבפעולה זו אין משום 'לא תגזול', כיוון 'דאי' ¹⁶ עביד לא מהני', ולא חלה הקניין ומחוייב להשיב את הגזילה). ולכן, באם היה בלקיחה זו מהנכרי משום לאו דלא תחמוד, היה עובר כשקנה את החמץ לעצמו לפני שמכר לנכרי.

ומעתה, נשאר לך לבאר את קושיית ה'עמק שאלה': לעיל (ס"א) הובאו דברי רבינו שישראל המוכר חמצו של נכרי המופקד אצלו באחריות אינו עובר משום לא תגזול "אלא משום לא תחמוד... וכיון דגבי לא תחמוד כתיב רעך אין איסור בשל נכרי", ועל כך הובאה קושיית ה'עמק שאלה' "דמה שייך לאו זה לכאן, דאינו חומד הדבר כלל, ורק שעושה להציל עצמו מאיסור בממון חברו על מנת לשלם".

הנה, בתירוץ שאלה זו יש לומר, שאין כוונת רבינו שהישראל גוזל מהנכרי בשעה שמוכר

יג.

ביאור קושיית האבנ"ז

משא"כ גזל ע"ד לשלם, אף על פי שישלם רק לאחר זמן, מ"מ ישלם כל דמי החפץ כפי שוויו בשעת הגזילה או המכירה, ואין זה אלא עיכוב ממנו, אבל אין כאן גזל".

כלומר, יש לחלק בין שאילה שלא מדעת לגזילה. בשאילה כאשר נהנה שלא מדעת הבעלים, הוא נוטל את החפץ ללא כוונת תשלום עתידית, דאמנם הוא מחזיר את החפץ אך אינו משלם על השימוש, ובכך - גזלן הוא. בשונה מגזל ע"מ לשלם, שבפועל

ועל קושיית האבנ"ז נזר (דלעיל ס"ב) "דכיון שאינו משלם המעות תיכף. ודאי עובר בלא תגזול. דאפילו שואל שלא מדעת גזלן הוה" - דמאי שנא גזל ע"מ לשלם משואל שלא מדעת שהוא גזלן, לכאורה נראה לתרץ בב' אופנים:

א. ב'פתחי חושן' הנ"ל מתרץ: "ולענ"ד מה שהשוה האבנ"ז גזל ע"ד לשלם לאחר זמן לדין שואל שלא מדעת, צ"ע, דשואל שלא מדעת משתמש בחפץ ונהנה משל אחרים. ועל השימוש אין בדעתו לשלם, דאל"ה לא מיקרי שואל.

ומכיוון שכבר משועבד לשלם ממון לבעלים הרי שלא מחסרו ממון ולא עבר על לא תגזול.

ובמילים אחרות, יש לחלק בין גזול על מנת לשלם שלא עובר משום לא תגזול כיוון שכבר משועבד ממונית לנגזל, לבין גזול על מנת להחזיר את גוף החפץ (שואל שלא מדעת), שאע"פ שחייבה אותו תורה בחיוב השבה - לבינתיים אין החפץ אצל הנגזל, ואפי" לא שעבד את עצמו בממון.

לבסוף לא נחסרים הבעלים כלום - אינו נקרא גזול.

ב. ואולי יש לומר ולחלק באופן נוסף, שמכיוון שהשואל שלא מדעת לא מתכוון לשלם אלא להחזיר את החפץ בעצמו, הרי שכל זמן שהחפץ אצלו הרי הוא מחסר את הבעלים את עצם החפץ, אע"פ שבדעתו להחזיר. משא"כ בגזול על מנת לשלם, שתיכף כשגזל שיעבד את עצמו לשלם,

יד.

המורם מכל הנ"ל

ד. הגזול ע"מ לשלם פסול לעדות מדרבנן, כדאיתא ברמב"ם¹⁷ ובשו"ע¹⁸ ש"הלוקחים קרקע או מטלטלין שלא ברצון הבעלים אף על פי שנותנין הדמים הרי אלו פסולי מדבריהם" (לשון הרמב"ם).

ה. לעומת זאת, בגוי אין איסור של לא תחמוד, כפי שנתבאר ממעשיהם של רב אשי ורבינא. ולכן, במקרה של איסור חמץ יהיה מותר למכור לגוי אחר, ומותר לשלוח יד במשכון של גוי.

ואם כנים הדברים, מכל הנ"ל יוצא:

א. הגזול על מנת לשלם מישראל לא עובר על לאו דלא תגזול, לעומת הגונב ע"מ לשלם שעובר על לא תגנובו.

ב. הגזול ע"מ לשלם עובר על לאו מהתורה דלא תחמוד.

ג. הגזול ע"מ לשלם עובר על איסור מדברי קבלה ונקרא רשע.



17. פ"ה ה"ד.

18. ס' לד ס"ג.



שיטת רבינו במוכר חמצו לאחר זמן האיסור

א.

מחלוקת האחרונים בדין המוכר חמצו לנכרי בזמן האיסור

עוד החמץ לא עבר לרשות אדם אחר (ומביא ע"כ ראייה מדברי חז"ל שהשוו חמץ לבור ברשות הרבים - כשם שבבור החיוב הוא רק כשלא זכה בו אדם אחר, כך בחמץ).

ובאם באמת נכרי זכה בחמץ במשיכה והוציאו מרשות ישראל, ואפילו אם לקח אותו מעצמו בלי מכירה, הישראל אינו עובר על ב"י. ואף שהחמץ אסור בהנאה, הנכרי יכול לזכות בו כי אינו מצווה על איסור חמץ. האיסור לתת לנכרי את החמץ הוא על הישראל ולא על הנכרי. עם זאת, קניין בכסף אינו מועיל כאן כי החמץ כבר הפקר ואסור בהנאה, ואין מי שיכול למכור אותו.

נמצא א"כ שיטת הנו"ב שאם הנכרי זכה בחמץ, הישראל אינו עובר על 'בל יראה' והחמץ יהיה מותר אחרי פסח.

ובשו"ת חתם סופר חלק על זה. דהנה, החת"ס מסכים שכאשר יהודי מוכר חמץ לגוי בפסח, הגוי אכן זוכה בחמץ בקניין גמור. ומציין נפק"מ לכך שאם גוי אחר יגזול ממנו את החמץ, הוא נהרג על כך כדין גזולן בדיני ב"י. ואף שלייהודי אין יכולת מצד הדין למכור את החמץ שהרי הוא אסור בהנאה ואין לו ערך, מכל מקום עבור הגוי יש לחמץ ערך, ולכן הוא יכול לזכות בו במשיכה או דרך המקום המושכר לו.

עם כך, לדעת החתם סופר למרות שהגוי קנה את החמץ בקניין גמור, היהודי עדיין עובר על איסור "בל יראה" כל זמן שהחמץ נמצא בבית הגוי - משום דינא דגמרא ד"עשאו הכתוב כאילו ברשותו". כתוצאה מכך, החמץ אף נאסר לאחר הפסח כדין חמץ שעבר עליו הפסח.

וזה לשונו (חלק א' (או"ח) סימן קי"ד):

דינא דגמרא שלאחר זמן איסור חמץ בהנאה, אי אפשר לבטל ולהפקיר את החמץ ואי אפשר למכור אותו. אמנם, פליגי רבוותא מה הדין באם עבר ומכר לגוי ועשה הגוי משיכה, האם נכנס לרשות הגוי ומציל את היהודי מאיסור בל יראה ובל ימצא - וממילא החמץ מותר לאחר הפסח - או לא.

בשו"ת נודע ביהודה (מהדורא תניינא - או"ח סי' ס"ג) עוסק במקרה בו יהודי שתכנן למכור את חמצו לגוי לפני פסח ונזכר בכך רק לאחר חצות היום בערב פסח, ורק אז מכר את החמץ לגוי אחר.

ומבאר הנו"ב, שאילו היה הגוי מושך את החמץ לביתו, אפילו בלי לשלם, היה פשוט שהחמץ יצא מרשות ישראל והיהודי לא היה עובר על בל יראה בפסח. אולם כיוון שבזמן המכירה החמץ כבר היה אסור בהנאה מהתורה, עולה השאלה אם מועילה מכירת הישראל, שהרי החמץ כבר אינו ברשותו (ובנוסף יש מחלוקת בין הפוסקים לגבי קניין גוי במשיכה).

מסקנת הנו"ב היא שדווקא במקרה זה כאשר החמץ כבר אסור בהנאה - מועילה משיכה לבדה. הטעם הוא שבזמן איסור החמץ נעשה הפקר, וכשם שבהפקר אין מחלוקת שגם גוי וגם ישראל יכולים לזכות במשיכה או בהגבהה, כך גם כאן. עם היות דהתורה החשיבה את החמץ כאילו הוא ברשות בעליו לעניין איסור בל יראה, אך לענייני ממון הוא הפקר גמור מכוח איסור התורה.

ומוסיף ומבאר הנו"ב בעיקר הסברא ד"עשאו הכתוב כאילו ברשותו" דהיינו רק כל

מחייב הישראל ועובר כל שעה על כל יראה כל זמן היות החמץ בבית הגוי, אעפ"י שאינו ברשותו של ישראל שהרי הגוי קנאו קנין גמור, מ"מ כל עצמו של חמץ כן הוא שאינו ברשותו ועשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו לעבור עליו בכל יראה בכל מקום שהוא עד שיבערנו מן העולם:

והשתא לדעת רוב הפוסקים דחמץ בערב פסח אחר חצות אסור מן התורה, א"כ הרי דין מכירתו לגוי כאילו מכרו בפסח עצמו שאעפ"י שהגוי קנאו קנין גמור מ"מ הוא עובר עליו וממילא נאסר אחר הפסח ככל חמץ שעבר עליו הפסח."

"אמנם נצא לידון מה יהי' ממכירתו לעכו"ם אחר חצות. והנה המוכר חמצו לגוי בפסח נ"ל פשוט דזכה בו הגוי, ונ"מ אם יבוא גוי אחר ויגזלנו ממנו הרי זה נהרג עליו, נהי דאין בכח הישראל למכור החמץ שהרי אסור בהנאה ואין לו דמים, מ"מ אצל הגוי שוי' טובא וזוכה בו במשיכתו או מקומו שהשכיר קונה לו כיון שמותר לו בהנאה, וכ"כ הר"ן פ"ק דחולין בסוגי' דמחליפין דף רנ"ה ע"ב דמשו"ה המקדש בחליפי אסורי הנאה מקודשת אף על גב דלא שוי' מידי להמקדש מ"מ לדידה שוי' פרוטה וזכתה בו ומקודשת לו, וכ"כ הרא"ש ספ"ב דקידושין אמתני' המקדש בערלה ע"ש, ובכל זאת אעפ"י שקנאו הגוי קנין גמור מ"מ

ב.

ביאור הדין ד'עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו'

הוא שלעניין המצוות והאיסורים של "תשביתו" ו"בל יראה", התורה מתייחסת לחמץ כאילו הוא עדיין מותר בהנאה וברשותך. כלומר, אי אפשר להיפטר מהחמץ לבער את החמץ בטענה שהוא כבר לא שלך כי הוא אסור בהנאה. כיוון שהתורה אומרת שלעניין החיובים האלה, נתייחס לחמץ כאילו הוא עדיין מותר ושלך.

ההבנה השנייה: החידוש הוא שונה לגמרי - ברגע שהגיעה השעה השישית וחל החיוב לבער את החמץ, כבר לא משנה בכלל אם החמץ ברשותך או לא. גם אם מסיבה כלשהי החמץ יצא מרשותך - אתה עדיין חייב לבער אותו. אין שום דרך להיפטר מהחיוב הזה אלא על ידי ביעור החמץ בפועל מהעולם.

[ואולי ניתן לנסח את יסוד ההבדל בין שתי ההבנות כך: ההבנות כן: ההבדל הוא האם חידוש התורה ד'עשאו הכתוב' מתמקד בשאלת הבעלות

אמנם, אחרונים רבים תמהו על דברי החת"ס; דלכאורה הפשט בדינא ד'עשאו הכתוב כאילו ברשותו הוא במקרה שאינו ברשותו מצד איסור ההנאה, אך לא במקרה כגון דא שאכן אינו נמצא ברשותו אלא ברשות הנכרי.

והנה, ברשימות שיעורים (קלמנסון, פסחים כ"ד) הסביר מחלוקת זו בטוב טעם על ידי ביאור חידוש התורה ד'עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו".

דהנה, דין זה הוא חידוש מיוחד שחידשה התורה בהלכות פסח שלמרות שהחמץ אסור בהנאה, עדיין מתייחסים אליו כאילו הוא ברשותו של האדם.

בחידוש זה ישנן שתי הבנות שונות:

ההבנה הראשונה: התורה אומרת שלמרות שהחמץ נאסר בהנאה בשעה השישית בערב פסח, ובדרך כלל דבר האסור בהנאה יוצא מרשות בעליו, כאן יש חידוש מיוחד. החידוש

לעומתו, החתם סופר סובר שמכירת חמץ לגוי אחרי שכבר הגיע זמן האיסור לא מועילה, והמוכר עדיין עובר על בל יראה. שיטתו מתאימה להבנה השנייה: ברגע שהגיע זמן האיסור, כבר אין שום דרך להיפטר מהחיוב. לא משנה מה יעשה עם החמץ - כל עוד הוא קיים בעולם, הוא עובר עליו. הדרך היחידה להיפטר מהאיסור היא לבער את החמץ לגמרי.

עד כאן תורף דברי ה'רשימות שיעורים' בביאור מחלוקת הנו"ב והחת"ס.

והרשות על החמץ, או בגודל החיוב החל בשעה השישית].

והנה, שיטת הנדע ביהודה שאדם המכר את החמץ שלו לגוי בפסח עצמו, לא עובר על בל יראה - מתאימה להבנה הראשונה: החידוש של התורה היה רק לגבי חמץ שיצא מרשותך בגלל איסור הנאה. אבל אם החמץ יצא מרשותך בגלל סיבה אחרת (כמו מכירה לגוי) - אז באמת אינך עובר עליו, כי החידוש של התורה לא חל במקרה כזה.

ג.

שיטת רבינו הזקן במח' זו

ששום אדם לא יוכל ליהנות ממנו ואף על פי שבריות אחרות יכולות ליהנות ממנו מכל מקום כיון ששום אדם לא יוכל ליהנות ממנו הרי זה נקרא ביעור מן העולם".

נמצא אם כן, שהשווה 'אינו ברשותו' מצד איסורי הנאה למוציא חמץ מביתו שאינו נחשב "בתיכם".

ב. ובקונטרס אחרון בסימן תל"ה (הערה ב) מבואר דס"ל לרבינו שבין אם אינו שלו לגמרי - בין מצד איסורי הנאה ובין מצד שהפקירו - אמרינן שעשאן הכתוב.

וזה לשון רבינו:

"וכן מצינו בהדיא בפסחים דף ו' ע"ב ולא מצי מבטיל ליה, משמע דאי הוה מצי הוה מועיל, ואי בלאו הכי נמי הפקר גמור הוא עד שאין בניו יכולין לירשו ואפ"ה עשאו הכתוב כו' אם כן כשיפקירונו מה מועיל, אלא ע"כ כשהוא הפקר גמור לא עשאו הכתוב כו', ועכשיו שאינו הפקר אלא שאין לו זכות בגופו מחמת שאסור לו ליהנות ממנו ולכך אינו יכול להפקירו, עשאו הכתוב כאלו הוא

והנה, זהו פשוט ששיטת רבינו הזקן בזה הוא שלאחר זמן איסורו לא מהני שום עצה חוץ מלבער את החמץ - כהבנת החתם סופר.

זאת מצינו בשני מקומות:

א. ביאר רבינו שאין די בכך שיוציא את החמץ מרשותו ויניחו במקום הפקר, אלא הפתרון היחיד הוא לבער את החמץ לגמרי מן העולם באופן שאף אדם לא יוכל ליהנות ממנו. וזה לשונו בסי' תמ"ה ס"ג:

"ואם הוא מבער חמץ בזמן הביעור דהיינו מתחילת שעה ששית עד כלות ימי הפסח צריך לבערו מן העולם לגמרי ולא די במה שמוציאו מרשותו ומניחו במקום הפקר שהרי משהגיע שעה ששית כבר נאסר בהנאה ואינו שלו כלל ואף על פי כן התורה עשאה אותו כאלו הוא שלו שיעבור עליו בבל יראה ובל ימצא ולפיכך אף כשמוציאו מרשותו הרי הוא עובר עליו בבל יראה ובל ימצא שעשאתו התורה כאלו הוא מונח ברשותו ממש ואין לו תקנה אלא שיבערנו מן העולם לגמרי דהיינו שישליכנו לאיבוד בענין

בריש פרק ו' דכריתות דדוקא משום דמיאש מהשור כשנגמר דינו נעשה הפקר, אבל מחמת שהוא אסור בהנאה לא נפקע שם הבעלים ממנו, ודוקא כשהוזמו עדיו מועיל יאוש בעלים דנמצא למפרע היה מותר בהנאה ויכול להפקירו, אבל בחמץ שאין לו זכות בגופו אלא שעשאו הכתוב כו' לא מהני יאוש".

שלו לגמרי. וא"כ לא דמי כלל לעבד שהפקירו הפקר גמור, ואפשר שבניו יורשים החמץ דירושה ממילא הוא וחיילא על כל מה ששם אביו נקרא עליו אף שאין לו זכות בגופו... אבל אינו יכול להפקירו ולמכרו וליתן במתנה כיון שאין לו שום זכות בגופו, אף שהוא שלו ואין אחר יכול להוציא מידו בעל כרחו כמו שנתבאר. וכדמשמע בהדיא

ד.

צ"ע על העמדת דברי רבינו כשיטת הנו"ב

בל יראה (שבוה לא חידשה תורה).

ולכאורה לענ"ד צ"ע בזה, דהלוא כבר נתבאר לעיל שלפי שיטת רבינו הזקן החמץ נשאר בבעלות היהודי ואינו נעשה הפקר גמור (וכפי שנעתק בקו"א דלעיל). אם כן, כיצד יכול הנכרי לקנות את החמץ במשיכה? לכאורה מאחר שאין ביכולת היהודי להעביר את הבעלות, לקיחת הנכרי היא בגדר גזילה.

ובאמת, הנו"ב והחת"ס ביארו שהנכרי זוכה מן ההפקר; אך לשיטת רבינו הזקן הרי החמץ אינו הפקר כלל, ואם כן צ"ע כיצד חלה זכיית הנכרי במקרה זה.

והנה, ברשימות שיעורים דלעיל כתב, שאף שרבינו הזקן בביאור הדין "עשאן הכתוב כאילו הוא ברשותו" מבאר כשיטת החתם סופר, שלאחר זמן האיסור אין מועילה שום עצה מלבד ביעור החמץ – בכל זאת הוא פוסק כדעת הנודע ביהודה במקרה שיהודי מכר את חמצו לאחר זמן האיסור דאינו עובר משום ב"י והחמץ יהיה מותר לאחר הפסח.

זאת כיוון שחידוש התורה ד'כאילו הוא ברשותו' הוא רק כאשר החמץ הוא בבעלותו של היהודי, וממילא, כאשר הנכרי זוכה בחמץ אף שהדבר נעשה לאחר זמן האיסור, החמץ כבר אינו בבעלות היהודי ואין הוא עובר עליו באיסור

ה.

חידוש האבנ"ז שאף אם החמץ אינו הפקר קנה הנכרי

יבער החמץ ולא יעבור עליו בבל יראה ויהי מותר אחר הפסח או אף בפסח עצמו שלא יעבור עליו מכאן ולהבא או לא:

(א) תשובה. נראה לי דיכול ליתנו לגוי במתנה והגוי ימשכנו לרשותו. או שיקנה לו החצר

אמנם, בשו"ת אבני נזר רוצה לחדש שגם לשיטה זו שהחמץ אינו הפקר, הגוי קונה.

וזה לשונו (או"ח סי' תקכ"ח):

"שאלה. מי ששכח ולא ביער חמצו קודם חצות נזכר אחר חצות אם יש לו תקנה שלא

וכן בשו"ת ארץ צבי (ח"א סימן פ"א ד"ה עתה נבוא) כתב:
 "אפשר בנו"ד גם הרב ז"ל מודה כיון שבעל
 החמץ גילה דעתו ורצונו שיהיה הפקר ולא זכה
 הנכרי בעל כרחו של בעל החמץ".

וכן מדויק בדברי שלום (סי' תל"א הערה ל"ג) מדברי
 רבינו הזקן בשני מקומות¹.

א. כתב רבינו בסי' תמ"ג סעיף י"ב:

"ואם משך הנכרי הלוקח תחלה את החמץ לרשותו
 ואח"כ נתן דמיו או חליפיו הרי הן מותרין
 אפילו מכר והחליף הוא בעצמו דכיון שמשך
 הנכרי את החמץ לרשותו נקנה לו החמץ מיד על
 ידי משיכה זו והרי הן כשלו ממש ומה שנותן
 אח"כ דמיו או חליפיו הרי הן כמתנה בעלמא
 ואינן נקראין דמי החמץ וחליפיו".

הרי שקנה הנכרי על ידי משיכה זו; אמנם לפי מה
 שיבואר לקמן בסוגיית מכירת חמץ שאולי בפנים
 השו"ע ס"ל לרבינו שחמץ אינו שלו כלל - הרי שליתא
 ראייה מכאן לשיטה של הקו"א שחמץ הוא שלו.

ב. בסי' תל"ה קו"א הערה ב' כתב רבינו:

"תו כיון דכל איסורי הנאה אינן הפקר גמור, א"כ
 לא דמי כלל לעבד שהפקירו שאין לו בו שום צד
 ממון, לכך אינו יכול להוריש כי מה יוריש, אבל
 חמץ יש לו בו צד ממון, שאם עבר ומכרו מותר
 ליהנות מדמיו מן התורה. ומה שלא מצינו דמים
 לחמץ בפסח היינו משום דלכתחלה אסור למוכרו
 כמו שכתבו התוס' ריש פ"ק דחולין, ולשיטת
 רש"י שם משום דמדרבנן אסור למוכר עצמו, א"כ
 לאו מידי חסריה, וכדפירש רש"י בפסחים דף ל"א
 סוף ע"ב. אבל על כל פנים אינו הפקר גמור עד
 שכל הרוצה ליטול בעבירה יבא ויטול בעל כרחו
 של בעלים, דאם לא כן למה ליה לרש"י למימר
 דלאו מידי חסריה תיפוק ליה דהפקרא הוא, וכל

שהחמץ מונח בו והגוי יקננו מהפקר. ובזה מקיים
 העשה דתשביתו... (ב) ולכאורה יש לומר דתלוי
 במחלוקת אם איסורי הנאה אינו שלו. או שהוא
 שלו רק שאינו ברשותו. שאם הוא אינו ברשותו
 לבד. הגוי אינו יכול לקנותו מעצמו כיון שהוא
 של בעלים. ובעלים אין יכולין להקנות להם לפי
 שאינו ברשותם:

ג) אך נראה דאפילו נאמר שהוא שלו רק אינו
 ברשותו תלוי במחלוקת הרא"ם בס' יראים
 [סי' תכ"ב, דף רמד ע"א] בגזל נכרי שהרא"ם
 סובר דאף למאן דאמר מותר. מכל מקום אינו
 נעשה שלו. ורש"י בתשוב' הובא ברמ"א סי'
 רפ"ג במומר שהי' לו פקדון ביד אחרים ומת
 ויש לו יורשים ישראל אם יש עדים ששלחו יד
 בפקדון מחיים או שתבעום ולא רצו ליתן לו זכו
 כמה שבידם. הנה דמשום שמותר לגזולו נעשה
 שלו. ודלא כבעל ספר יראים.... וכיון שרמ"א
 הביא דברי רש"י בלי חולק אנן בתר רמ"א
 גרירן:

ד) והנה לפי זה דמקום שמותר לגזול שוב קונה
 אותו. ממילא אם הבעלים נותנים לגוי מדעתם
 אף דלא מהני הקנאתם. מכל מקום מותר לנכרי
 ליטלו ולאוכלו אף אם לא נעשה של גוי כמו
 אזמני' דכתב הר"ן נדרים [לד ע"ב] דלא נעשה
 של האוכל. ומכל מקום מותר לאוכלו. וכן מעשר
 שני לר"מ דסבירא לי' ממון גבוה ולא יוכל ליתנו
 במתנה כדאיתא בקידושין פרק ב' [נד ע"ב] וכן
 קדשים דלאחר שחיטה משולחן גבוה זכו [נב
 ע"ב]. מכל מקום יכולים להאכיל לאחר אף שאינו
 נעשה של האחר הכי נמי אף שאינו ברשותו ואינו
 יכול להקנות. מכל מקום יוכל להרשות לנכרי
 ליקח לאכול. ושוב כיון שמותר ליקח לעצמו
 ואין בו איסור. ממילא קונה אותו לשיטת רש"י
 הנ"ל...".

1. וע"ש שמביא שבשו"ת זכרון יהודה הביא עובדא שהרב המגיד ממזריטש התיר בנו"ד; אמנם שם כתוב בפירושו שזכה הנכרי מהפקר, דלא כדעת רבינו הזקן בקו"א.

תרומה שהפקירה כהן ואכלה זר במזיד פשיטא דפטור מכלום".
ומדייק בדברי שלום מכאן, שאם עבר ומכר הרי הוא מכור - ורק לכתחילה אסור למכור.

ו.

צ"ע ע"פ שיטת כ"ק אדמו"ר זי"ע

מותר להנות מדמיו אי"ז בגדר ראי' שהוא שלו מפני שבכחו להשיג ממון, אלא בגדר "סיבה" דאחרי דבכחו להשיג ממון ממילא נקרא שלו...".

והנה, לפי הבנת הדברי שלום הנ"ל, מה הקשה בדבר מלך - הרי זה שהנכרי יכול היה

למשוך הוא רק בהסכמת ישראל (כנ"ל מאבני נזר וארץ צבי), וממילא יש לישראל בו צד ממון שבגלל הסכמתו למשיכת הנכרי זכה בחמץ שהיה של ישראל, ומה צריך כ"ק אדמו"ר לתרץ שהוא מכיוון שנותנים לו ולא לאחר, הרי זו לא ממון של נתנה אלא תמורת זה שהסכים למכירה ולמשיכה?

ולכאורה מכאן שלא הבין כ"ק אדמו"ר דברי רבינו הזקן שהגוי קנה במשיכה ומשלם על זה, אלא שהגוי לקח בעבירה ממון ישראל ונותן לו (בגדר נתנה) ממון על זה, רק מכיוון שנותן דווקא לו ולא לאחר נחשב זה כבעלות ישראל.

ולכאורה יש להעיר על דבריו, דהרי בדבר מלך (רייטפארט, ח"א ע' ק"כ) הביא תשובת כ"ק אדמו"ר זי"ע על שאלתו², ונראה ברור שהוא דלא כפי כל הנ"ל - אבנ"ז, ארץ צבי ודברי שלום.

דזה לשונו שם:

"...תירץ לי הוד כ"ק אדמו"ר שליט"א מליובאוויטש על הא דכתב אדמוה"ז בשולחנו בהל' פסח סי' תל"ה בקו"א דאיסור הנאה הוי שלו, דחמץ יש בו צד ממון, דאם עבר ומכר מותר ליהנות מדמיו מה"ת עיי"ש. ולכאורה צ"ע דהרי אסור הנאה אינו ברשותו ואינו יכול למכור ב"ק מ"ה, ואי"ז ראי' ממה שנותנים לו ממון לקנין בעלות, ועיין בריטב"א קדושין נ"ו בשם הירושלמי דהוי בגדר מתנה או פקדון.

והשיב לי ע"ז הוד כ"ק אדמו"ר שליט"א "דזה גופא מה שנותנים לו ולא לאחר" וביאור כוונתו הקדושה, נראה הא דכתב דאם עבר ומכר



יב

בדין כוונה לשמה בעשיית מצה

א.

דין מצה שמורה לשם מצווה

והנה, כתב רבינו בלשונו הזהב אודות הדעה השניה אשר נפסקה להלכה שדי בכוונה כללית לאכילת מצה בכל ימי החג – "ויש אומרים לשם מצות שבעת ימים". ממילים אלו רצה לדייק הרב חיים שטיין במכתב לכ"ק אדמו"ר זי"ע שלדעת רבינו הזקן יש מצווה באכילת מצה כל ז' ימים; ובמענה דחה זאת כ"ק אדמו"ר (אג"ק חי"ט ע' רל"ד):

"במש"כ בהכרעת אדה"ז בשולחנו או"ח סתנ"ג סי"ד דסגי שימור לשם ז"י תאכל מצות ולא דוקא לבערב תאכלו מצות – דלדעה זו יש מצווה כל ז' באכילת מצה (וכ"גם בתורה שלימה במילואים לכרך יא בפ"י הש"ס פסחים מ, א)

ע"כ אפ"ל כן, כי דעת אדה"ז בזה (שם סו"ס תעה) כהרמב"ם דאין מצווה כלל כ"א בליל הא', וכ"מ גם מסתימת ל' הרא"ש, טוש"ע, אף שהם הם בעלי דעה הב' בסתנ"ג סי"ד, כמצויין שם במ"מ. וכ"מ גם ברמב"ם הל' חו"מ פ"ה ה"ט (עיי"ש במ"מ ובצפ"נ להראגובי). באם בכלל בהנ"ל ישנו הגדר דלשמה והדעות באכילת מצה כל ז' – האריך בזה בתו"ש שם. ואכ"מ".

כלומר מכורח דברי הפוסקים וביניהם רבינו הזקן מבאר כ"ק אדמו"ר שאין אכילת מצה מצווה כל ימי השבוע¹ ("ואם נאנס ולא אכל מצה בלילה זה אין לו תשלומין בשאר לילות וימים לפיכך כשאוכל מצה בשאר לילות וימים אינו מברך על אכילת מצה אף שלא אכל מצה עדיין מכניסת הפסח ולא בירה עליה"; לשון רבינו הזקן בס' תע"ה).

אמנם, על אף שדחה כ"ק אדמו"ר את הדעה הנ"ל בדיוק לשון רבינו הזקן – לא ביאר מה

בסימן תנ"ג מביא רבינו הזקן את דיני שמירת המצה; מהפסוק "ושמרתם את המצות" למדו חז"ל שהמצה שאוכלים בליל הסדר לשם קיום מצוות אכילת מצה, צריכה להיות שמורה שלא תחמיץ. השמירה צריכה להיעשות מהרגע שהקמח בא במגע עם מים – מתחילת הלישה ואילך, כיון שאז המצה עלולה להחמיץ. בשלב זה, יהודי בר דעת צריך להתעסק בהכנת המצה – בלישה, עריכה ואפייה – במכוון לשם מצווה.

ומביא רבינו הזקן שתי דעות: יש אומרים שאין אדם יוצא ידי חובת אכילת מצת מצווה בליל הסדר, אלא אם בשעת הלישה והאפייה שמר את המצה במיוחד לשם קיום מצוות אכילת מצה בליל הסדר ("בערב תאכלו מצות"). לעומת זאת יש אומרים שדי בכך שלשו ואפו את המצות בכוונה לאוכלן במהלך ימי הפסח, אפילו אם לא התכוונו במיוחד לשם מצוות ליל הסדר בזמן הלישה והאפייה. וההלכה נפסקה כדעה השנייה, שמספיק שהמצה נלושה ונאפתה לשם אכילתה במשך חג הפסח כדי לצאת בה ידי חובת מצת מצווה.

וזה לשון רבינו (שם סעיף י"ד):

"אין אדם יוצא ידי חובתו אלא במצה שמורה ישראל מחימוץ לשם הפסח שנאמר ושמרתם את המצות שישמרנה ישראל לשם מצות מצה ויש אומרים לשם מצות בערב תאכלו מצות ויש אומרים לשם מצות שבעת ימים (תאכלו מצות) [מצות תאכלו] דהיינו שאם שמרה לשם מצה שיאכלנה בז' ימי הפסח יוצא בה וכן עיקר:

1. עוד בדעת כ"ק אדמו"ר זי"ע בדין חובת מצות מצווה במשך ימי הפסח – ראה בלקו"ש חכ"ב ע' 276 "ויש בזה קצת מצווה"; וראה במ"מ המצויינים שם. וע"ע בביאור ע"פ פנימיות העניינים בלקו"ש ח"ז ע' 275; ואכ"מ.

רצה רבינו הזקן לומר במה שדייק לכתוב 'מצוות שבעת ימים'.
 ואולי יש לבאר זאת בדרך אפשר, ובהקדים ביאור עניין כוונת עשיית מצה.

ב.

שני דינים בדין שימור המצות לפסח

בדין שימור המצות לפסח יש להבדיל בין שני עניינים: ראשית, דין פשוט של אפיית המצות לשם פסח, ושנית, דין מיוחד של שימור במצת מצווה.

לגבי העניין הראשון – ברור שאם לא אפה מצות לשם פסח, הן אסורות באכילה בכל ימי החג. כפי שכתב רבינו הזקן, אפשר לאפות מצות לפסח אפילו מתחילת השנה, ובלבד שיאפה אותן לשם פסח, אבל אם לא אפאן לשם פסח, מן הסתם לא נזהר מספיק מחמץ בעת הכנתן, ולכן הן אסורות. ופשוט, שזהו דין מחשש חמץ ולא מעניין הכוונה לשמה.

וז"ל רבינו בסי' תנ"ח (ס"ב):

"ויכול לאפותן מתחלת השנה והוא שיאפה אותן לשם הפסח כמו שנתבאר בסימן תנ"ג אבל אם לא אפאן לשם הפסח מן הסתם לא נזהר יפה מחמץ בשעת עשייתן לפיכך הן אסורין לכל ימי הפסח".

ימי הפסח".

ולגבי העניין השני – הגמ' בפסחים (מ,א) מלמדת שיש דין מיוחד של שימור במצת מצווה. כלומר, אף שבצקות של נכרים שלא החמיצו כשרים לאכילה בפסח, כדי לצאת ידי חובת מצוות אכילת מצה צריך מצה ששמרו אותה יהודים, כמו שנאמר "ושמרתם את המצות".

ההלכה נפסקה כדעת הרא"ש והר"ן שצריך שימור לפחות משעת לישה (כלומר מרגע שהקמח בא במגע עם מים). אך טוב להחמיר במצות מצווה ולשמור כבר משעת קצירת החיטים, כדי לחוש לדעת הרי"ף והרמב"ם. וכפי שפסק רבינו הזקן בשולחן ערוך (תנ"ג ס"ד): "החטים שעושים בהם מצת מצווה טוב לשמרן שלא יפלו עליהם מים משעת קצירה ולפחות משעת טחינה. ובשעת הדחק מותר ליקח קמח מן השוק".

ג.

מחלוקת בהבנת מהות השימור במצה

אמנם נראה דבשימור גופא לשם פסח ישנה מחלוקת רבוותא, כפי שמביא רבינו הזקן מחלוקת בין הרשב"א (וראשונים נוספים) ובין רב האי גאון בזה.

כאמור, כדי שאדם יצא ידי חובת מצוות אכילת מצה, יש צורך שהמצה תוכן על ידי יהודי בר דעת, שיתעסק בה לשם מצוות הפסח – החל משלב הלישה, דרך העריכה ועד האפייה.

אם גוי או אדם שאינו בר דעת (כמו חרש, שוטה או קטן) עסק באחד משלבי הכנת המצה, אזי אפילו אם יהודי בר דעת עמד והשגיח עליהם ואף הורה להם לעשות זאת לשם מצוות פסח

לשם הפסח כמו שנתבאר בסימן תנ"ג וכאן הרי ישראל בן דעת עומד עליהם ומשגיח על העיסה שבידיהם ומשמרה מחימוץ לשם פסח.

והעיקר כסברא הראשונה ומכל מקום בשעת הדחק שאי אפשר בענין אחר כגון זקן או חולה שאי אפשר לו ללוש ולאפות בעצמו והוא בין הנכרים ואין שם ישראל יש לסמוך על סברא האחרונה ומכל מקום נכון הדבר שילמד ויזהר את הנכרי שיעסוק בה לשם פסח וגם הוא יסייע קצת בלישתה שאז עושה הנכרי על דעת הישראל המסייעו ולא על דעת עצמו כמו שנתבאר בסימן י"א ע"ש ואם אפשר לו למצוא ישראל אפילו חרש שוטה וקטן מוטב שיעשו הם שהם שומעים בקולו ועושין לדעתו משיעשה על ידי נכרי שאינו שומע בקולו".

נמצא אם כן שיש כאן שתי הבנות שונות במהות השימור אותן לומדים מהפסוק "ושמרתם את המצות": לפי הרשב"א וסיעתו, השימור שהתורה מצווה עליו כולל כוונה חיובית בשעת הלישה לשם מצוות פסח. לעומתם, רב האי גאון סובר שהעיקר הוא שמירה מפני חימוץ מרגע הלישה והלאה, ללא צורך בכוונה חיובית מיוחדת.

הנפק"מ מהמח' היא במצב כמו חרש, שוטה וקטן, או גויים שאינם מקשיבים להוראות היהודי עוסקים בהכנת המצה. לפי הדעה הראשונה, אין יוצאים ידי חובה במצה כזו כי חסרה הכוונה החיובית לשם פסח. ולפי הדעה השנייה, אם רק נשמר מחימוץ - זה מספיק.

- אין יוצאים בה ידי חובה. זאת מכיוון שהגוי אינו מציית לישראל ועושה על דעת עצמו, ואילו חרש, שוטה וקטן אין בהם דעת מספקת לכוון לשם מצוות פסח. זוהי שיטת הרשב"א.

אמנם, שיטת רב האי גאון היא שאם יהודי בר דעת משגיח עליהם שלא תחמיץ העיסה, אז ניתן לצאת ידי חובה במצה זו - כי העיקר הוא השמירה מחימוץ, ולא הכוונה בלישה.

ופסק רבינו שהעיקר כדעה הראשונה (ובשעת הדחק אפשר לסמוך על הדעה השנייה). וזה לשונו (ריש סי' ת"ס):

"כבר נתבאר בסימן תנ"ג שאין אדם יוצא ידי חובתו אלא במצה שישראל בן דעת נתעסק בלישתה ועריכתה ואפייתה לשם הפסח אבל אם באחד מהעסקים הללו נתעסק גוי או חרש שוטה וקטן דהיינו שאינו שומע ואינו מדבר או שוטה דהיינו שמאבד מה שנותנים לו או קטן דהיינו שלא הביא שתי שערות אפילו אם ישראל גדול בן דעת עומד עליהם ומלמדם ומזהירם שיתעסקו בה לשם הפסח אין אדם יוצא בה לפי שהגוי אינו שומע בקול ישראל המזהירו והוא עושה על דעת עצמו ואינו מתכוין לשם הפסח וחרש שוטה וקטן אין בהם דעת לכוין לשם הפסח ואף אם הם אומרים בפירוש שמתכוונים לשם הפסח אין כוונתם ומחשבתם שוה כלום כיון שאין בהם דעת.

ויש חולקין על זה ואומרים שאם ישראל גדול בן דעת עומד ומשגיח עליהם שלא תתחמיץ העיסה בידיהם אף על פי שהם אינם מתכוונים לשם הפסח שאין צריך כלל שתהא כוונת הלישה לשם פסח אלא שיהא השימור מחימוץ מלישה ואילך

ד.

דין שימור הוא חלות בחפצא של המצה

לשם מצה" על החפצא עצמה. ולכן כאשר המצה נעשית לשם דבר אחר (כמו קרבן), לא חל עליה השם של "משומרת לשם מצה".

ובלשון הגר"ח (שם): "והנראה לומר בזה דהנה בעיקר הדין דמשומרת לשם מצה תרי דיני יש בזה, חדא עצם מעשה השמור שצריך לשמרה מחימוץ, שזהו עיקר מצות שימור ועוד יש בה דין בהתפצא שיחול בה שם משומרת לשם מצה, וכדאיתא בפסחים דף ל"ח יכול יצא יד"ח בחלות תודה ורקיקי נזיר ת"ל ושמרתם את המצות מצה המשתמרת לשם מצה יצתה זו שאינה משתמרת לשם מצה אלא לשום זבח, הרי דאף דיש כאן מעשה שימור גמור שיוכל להועיל גם לענין מצה, אבל מ"מ כיון דמשתמרת לשם דבר אחר אינה בכלל משומרת לשם מצה, ובע"כ דהוי דין בהתפצא שיחול בה שם משומרת לשם מצה, וע"כ כל שנעשה לשם דבר אחר לא חלה בה שם דמשומרת לשם מצה".

ונראה דיש להגדיר ולומר שלדעה הראשונה שצריך כוונה חיובית לשם פסח מרגע הלישה והלאה, ישנו "גדר חלות בחפצא" של המצה - כלומר, המצה צריכה לקבל שם ומעמד של "מצה משומרת לשם מצה".

הגר"ח מוכיח זאת מדברי הרמב"ם (פ"ו ה"ה) שיש דין חלות בחפצא של המצה. בדבריו מבאר הגר"ח שבעניין שימור המצה יש שני דינים: האחד - עצם מעשה השימור מחימוץ, שזוהי המצווה הבסיסית. והשני - דין בחפצא שיחול על המצה שם "משומרת לשם מצה".

הוא מביא ראיה מהגמרא בפסחים (לח), שם מבואר שאדם אינו יוצא ידי חובה בחלות תודה ורקיקי נזיר, אף שהם נשמרים מחימוץ, כיוון שהם נשמרים לשם קרבן ולא לשם מצת מצווה. מכאן מוכח שלא מספיק שיש מעשה שימור, אלא נדרש גם שם וחלות של "משומרת

ה.

ביאור דעת רבינו ולשונוותיו

אולם, הדעות השונות חולקות בשאלה: לשם איזו מצווה בדיוק צריך לכוון כדי להחיל על המצה את השם "משומרת", האם לשם מצוות אכילת מצה בערב הראשון של פסח, שהיא חובה ("בערב תאכלו מצות"), או שמספיק לכוון לשם מצוות אכילת מצה בכל שבעת ימי החג, שהיא רשות ("שבעת ימים תאכלו מצות").

ומדוייקים הדברים אף בסדר לשונו של רבינו הזקן בהלכה זו, דראשית כל מקדים רבינו: "אין אדם יוצא ידי חובתו אלא במצה ששמרה

ומעתה ניתן להבין הוספת רבינו הזקן בלשונו הזהב בדעה הב' "מצוות שבעת ימים":

מכיוון שהלכה נפסקה כדעה הראשונה, שצריך כוונה לשם פסח כדי שתחול על המצה שם "משומרת", מוסיף רבינו הזקן בשולחן ערוך שלו את המילה "מצוות" - "לשם מצות שבעת ימים", כדי להדגיש שהשימור צריך להיות לשם קיום מצווה מסוימת. רק כאשר שומרים את המצה לשם מצווה, חל עליה שם "משומרת לשם מצה".

לסיכום, ישנן שלוש דעות בדין שימור לשם פסח: א. שימור מחימוץ לשם פסח - בלי כוונה מיוחדת אלא רק שמירה שלא תחמיץ. על דעה זו אפשר לסמוך רק בשעת הדחק, כיוון דאין עיקר כסברא זו (ריש סי' ת"ס). ב. שימור עם כוונת מצווה שהיא רשות - היינו לשם אכילת מצה בכל שבעת ימי הפסח. ג. שימור עם כוונת מצווה שהיא חובה - היינו לשם מצוות אכילת מצה בליל הסדר ("בערב תאכלו מצות").

ופסק רבינו הזקן (תנ"ג י"ד) שהעיקר להלכה הוא כדעה השנייה - שמספיק לכוון לשם מצוות אכילת מצה בשבעת ימי הפסח.

ישראל מחימוץ לשם הפסח שנאמר ושמרתם את המצות שישמרנה ישראל לשם מצות מצה", ולאחר הגדרת מצה השמורה לשם מצווה - מבאר שתי הדעות לאיזה מצווה יכוון: "יש אומרים לשם מצות בערב תאכלו מצות ויש אומרים לשם מצות שבעת ימים (תאכלו מצות) [מצות תאכלו]".

ולאחר מכן מדגיש רבינו: "דהיינו שאם שמרה לשם מצה שיאכלנה בז' ימי הפסח יוצא בה...". במילים אלו בא לבאר שמספיק שישמור את המצה לשם מצווה שהיא רשות (אכילת מצה בכל שבעת ימי הפסח), ואין צורך דווקא בכוונה למצווה שהיא חובה.

ו.

ביאור ע"פ שיטת רבינו מהיכי למדים מצוות שמירה

מהזמן שקרוב להחמיץ - כלומר, משעת לישה ואילך (כולל בשעת אפייה).

וזה לשונו של אדמו"ר הזקן (סעיף ט"ו):

"ומהו שימור זה האמור בתורה הוא כשרואה אותה קרובה לבא לידי חימוץ ישמרנה וישתדל בה שלא תחמיץ כגון מתחלת לישה ואילך שכבר באו עליה מים והיא קרובה להחמיץ אם לא ימהר להתעסק בה בידיים בלישה ועריכתה ואפייתה צריך ישראל בן דעת להתעסק בעסקים הללו לשם מצה"

במילא, לפי ביאור זה, כיוון שכתוב "ושמרתם את המצות" זה כאילו כתוב "ועסקתם במצות" (כלומר, התעסקו בהן באופן פעיל), וממילא נדרשת כוונה "לשמה" - לשם מצת מצווה.

וזהו מבאר גם את הקושיה השנייה: לפני הלישה, כאשר התבואה עדיין אינה קרובה להחמיץ, אין חובה לשמור אותה עם כוונת "לשמה", מכיוון שהפסוק מדבר רק על הזמן שלאחר

ומדאתינן להכי, יש להוסיף ולבאר עניין נוסף בדין שמירת המצה. דהנה, לכאורה צריך להבין כיצד לומדים מהפסוק "ושמרתם את המצות" דין של עשייה "לשמה" בשעת אפייה והכנת המצה? וכפי שמקשה החתם סופר (שו"ת או"ח סי' קכ"ח) שהרי לא כתוב בתורה "ואפיתם" (שממנו היינו יכולים ללמוד שהאפייה צריכה להיות לשמה), אלא כתוב "ושמרתם", שמשמעותו רק לשמור שלא יחמיץ. לכאורה הפסוק אינו מחייב פעולה חיובית עם כוונה מיוחדת, אלא רק שמירה שלילית - למנוע חימוץ.

ועוד הקשה שם החת"ס: לדעת הרי"ף והרמב"ם, שסוברים שצריך לשמור את החיטים משעת קצירה, כיצד מותר לקצור על ידי גוי, אם לדעות רבות גוי פסול לאפיית מצה?

בספר "ארץ צבי" (לרב מקוויג'לוב) מובא תירוץ על פי דברי רבינו הזקן בסימן תנ"ג. שם מבאר רבינו ש"שימור" אינו רק שמירה בלבד, אלא הוא עיסוק פעיל שנועד למנוע חימוץ, וזאת

הלישה - כשיש כבר מים בקמח והוא קרוב להחמיץ. במקרה כזה צריך להתעסק באופן פעיל כדי למנוע חימוץ. אבל בשלבי הקצירה והטחינה, שעליהם לא נאמר "ושמרתם", מספיק שישראל יעמוד מרחוק וישגיח שלא יחמיץ, אף בלי כוונה מיוחדת "לשמה".



מכירת חמץ

השתלשלותה, יסודותיה וקנייניה

בחלק שלפנינו יבואר בס"ד בהרחבה פרטים שונים בסדר מכירת חמץ לרבינו ודינים היוצאים ממנו:

בשער הראשון נסקור את השתלשלותה של מכירת החמץ בדברי ימי ישראל, תוך חלוקת התפתחות סדר המכירה לארבעה שלבים. הכרת הסוגיה לאשורה תועיל להבנת חידוש ושיטת רבינו הזקן בסדר המכירה.

בשער השני נעמיק בחזרות רבינו הזקן בסדר מכירת החמץ על שיטתו בשולחנו. מתוך פלפול בגדרי בעלות באיסורי הנאה בשולחן רבינו, יוצע בדרך אפשר ביאור בחזרות רבינו בסדר מכירת חמץ ויסוד מחודש בשיטתו בכתיבת הסדר. בשער זה יבוארו הלכות רבות בגדרי בעלות באיסורי הנאה ובחמץ לצד יסודות בסדר המכירה.

בשער השלישי נעמוד על סוגי הקניינים במכירת החמץ. נבאר את הצורך בריבוי הקניינים, נמנה אותם ונגדיר את שיטת רבינו הזקן באופנים שונים בהחלת הקניין. ביאור נרחב יוחד ל'קניין אודיתא' – בפלפול בגדרי הודאת בעל דין להבנת שיטת רבינו בקניין זה.

בשער הרביעי יבואר שיטת רבינו הזקן בקניין מתנה על מנת להחזיר במכירת החמץ. יוצע ביאורים שונים לשיטת רבינו, תוך הבאת דברי האחרונים בגדרי קניין זה.

בשער החמישי יוצג (כהמשך לשער הרביעי) ביאורים הלכה למעשה במנהג חב"ד ובשיטת כ"ק אדמו"ר זי"ע בקניין מתנה על מנת להחזיר.

שער א

השתלשלות מכירת החמץ מהגמרא עד לרבינו הזקן

א.

השבתת החמץ בימי חז"ל

הדרך השנייה היא ביצוע פעולה קניינית שמוציאה את החמץ מרשותו: חכמים תיקנו שהבודק צריך גם לבטל את החמץ. כלומר, הוא מוציא את החמץ מרשותו בליבו, וכפי שמדגיש רבינו הזקן - מפקירו לגמרי שיהא הפקר כעפר הארץ, בביטול זה החמץ יוצא מרשותו לגמרי. חשוב לציין שביטול זה חייב להיעשות לפני שהחמץ נאסר בהנאה, שכן לאחר שנאסר בהנאה, כבר אין לאדם אפשרות להפקירו והדרך היחידה הנותרת היא השבתתו בפועל.

נמצאנו למדים שמן התורה יש שתי אפשרויות: או לבדוק ולבער את החמץ, או להפקירו ולהוציאו מרשותנו. חז"ל תיקנו שנעשה את שני הדברים - הן בדיקה והן הפקר.

בתקופת חז"ל, המציאות הייתה שונה מימינו: יהודים היו מתכוננים מראש לפסח כך שלא יישאר להם חמץ כלל. ואם בכל זאת נשאר להם חמץ, היו מוכרים אותו לגוי במכירה פשוטה וגמורה לפני הפסח. כאמור, בזמנם לא הייתה קיימת שיטת מכירת החמץ כפי שאנו מכירים אותה כיום.

בעיון בגמ' דפסחים בסוגיות השונות של בדיקה, ביעור וביטול וכו' - איננו מוצאים כל רמז למושג של מכירת חמץ במתכונת המוכרת לנו כיום. המכירה היחידה שהיתה מוכרת בימי חז"ל היא מכירה מוחלטת של החמץ לגוי בטרם החג, ללא כל כוונה או תכנון לקבלו בחזרה לאחר הפסח.

ראשית - נפתח בהבנת היסודות ההלכתיים¹: התורה אסרה עלינו בחג הפסח את אכילת חמץ והנאה ממנו (כגון מתן החמץ במתנה לגוי במהלך הפסח). בנוסף לכך, התורה ציוותה עלינו במצוות "תשביתו" ובאיסורי "בל יראה ובל ימצא" - שלא יימצא חמץ ברשותנו כלל.

כדי להימנע מאיסורים חמורים אלו של ב"י וב"י, התורה נתנה לנו שתי דרכים עיקריות:

הדרך הראשונה היא בדיקת וביעור החמץ: באור לי"ד בניסן, יבדוק ויחפש את כל החמץ שברשותו, ולאחר מכן למחרת יבערו. בדרך זו, אין לו חמץ כלל והוא מקיים את מצוות "תשביתו" וב"י בשלמותן.

ב.

שלב ראשון בהשתלשלות המכירה דימינו

החמץ לנכרי או לתת לו במתנה, ואף אפשרי לו לקנות את החמץ בחזרה לאחר הפסח. התוספתא אף מוסיפה שמותר ליהודי לומר לנכרי: "במקום לקנות במנה, קנה במאתיים, שמא אצטרך ואבוא

את תחילתה של שיטת המכירה המוכרת לנו ניתן למצוא בתוספתא, שם (פסחים ב, ו-ז) מובא מקרה: "ישראל ונכרי שהיו באין בספינה וחמץ ביד ישראל". במקרה זה, מותר ליהודי למכור את

1. בהבא לקמן בהשתלשלות המכירה - ראה עוד 'המועדים בהלכה' (לרש"י זווין) עמוד שנ"ז ואילך (בהוצאה החדשה). 'דברי שלום' (לרש"ד"ב לוי) להלכות פסח ח"ג עמוד שמ"ב ואילך.

(הלכה ז') אומר ישראל לעכו"ם עד שאתה לוקח במנה בוא וקח במאתים. עד שאתה לוקח מעכו"ם בוא וקח מישראל שמא אצטרך ואקח ממך אחר הפסח. אבל לא ימכור ולא יתן לו על תנאי. ואם עשה כן הרי זה עובר על בל יראה ובל ימצא. ובאמת, בספרות תקופת הראשונים, דין מכירת חמץ התייחס בעיקר למקרים חריגים כמו המקרה של הספינה, ולא למכירה מתוכננת מראש מידי שנה בשנה כפי שנהוג בימינו. הסיבה לכך הייתה פשוטה – בתקופתם, לרוב האנשים היה מעט חמץ בבית, וניתן היה לסיימו בנקל לפני הפסח.

לקנות ממך אחרי הפסח". אולם, מודגש שם שהמכירה או המתנה חייבת להיות "גמורה" – ללא תנאים².

וכתוספתא זו פסק רבינו הרמב"ם (פ"ד ו-ז), תוך שמוסיף ומדגיש שבאם מוכר על תנאי הרי שהוא עובר על האיסורים של ב"י וב"י:

"ישראל ועכו"ם שהיו באין בספינה והיה חמץ ביד ישראל והגיעה שעה חמישית הרי זה מוכרו לעכו"ם או נותנו לו במתנה וחוזר ולוקחו ממנו אחר הפסח. ובלבד שיתננו לו מתנה גמורה.

ג.

שלב שני במכירה – מכירה לכתחילה

שהמכירה תהיה על תנאי, ושכדי שהמכירה תהיה גמורה יש להוציא את החמץ מן הבית בפועל.

דין מכירת החמץ האמור נפסק אף בשולחן ערוך רבינו הזקן, המדגיש שהמכירה חלה ותקפה עד כדי שאם יתבע את הגוי במהלך הפסח את חמצו – החמץ יישאר של הגוי.

ובלשון רבינו (סי' תמ"ח סעיף ו'):

ישראל שיש לו חמץ הרבה בערב פסח ורוצה למכרו לנכרי המכירו ומיודעו או ליתנו לו במתנה אף על פי שהוא יודע בהנכרי שלא יגע בחמצו כלל אלא ישמרנו לו עד לאחר הפסח ואז יחזירנו לו הרי זה מותר דכיון שאם לא היה הנכרי רוצה להחזירו לו לא היה יכול לתבוע ממנו בדין

נקודת מפנה משמעותית מגיעה עם שו"ת "תרומת הדשן", שם (סי' ק"כ) כבר מדובר על מקרה שבו אדם מתקשה לבער את החמץ שברשותו סמוך לפסח, ורוצה לתת אותו לגוי מחוץ לבית במתנה גמורה. ה"תרומת הדשן" מתיר זאת בתנאי שהיהודי מכיר את הגוי ויודע שישמור על החמץ ולא יגע בו עד אחרי הפסח. אולם, הוא מדגיש שהמתנה או המכירה חייבת להיות גמורה, ללא כל תנאי, או לחילופין למכור במחיר נמוך (וע"ש שמאריך לאסור מתנה ע"מ להחזיר בכה"ג).

מאוחר יותר מצינו ש'הבית יוסף'³ התיר בפירוש למכור בהערמה, כיוון דסוף סוף מוכר בכל משפטי קנייני המכירה (וראה בלקו"ש חט"ז ע' 130 בהערות ביאור כ"ק אדמו"ר ז"ע בעניין הערמה במכירת חמץ). עם זאת הדגיש שישנו איסור לפרש בשעת המכירה

2. וראה ב'אוצר הגאונים' מס' פסחים דף מ"ח את הבנת רב עמרם גאון בתוספתא זו שלא מדובר דווקא בספינה. וע"ש שבפירוש כותב שהמכירה תהיה גמורה, ושלא תחזור על עצמה כל שנה שלא ייראה כהערמה. כמו"כ הוסיף שעל הגוי לבצע פעולת קניין ממשית כדי שיעבור לרשותו. זוהי ההתייחסות הראשונה שמצינו לאחר תקופת הגמרא למכירת חמץ. וכן הבה"ג מוסיף כך על התוספתא – "ובלבד שלא יערים". היינו שאין לעשות זאת כהערמה קבועה, אלא רק במצבי אונס כמו המקרה המתואר בתוספתא.

3. בב"י או"ח תמ"ח ד"ה ואם מכרו. וע"ש שדן בדברי רבינו ירוחם האוסר מכירה בהערמה.

שיחזירנו לו אם כבר קנהו הנכרי באחד מדרכי הקנייה שיתבאר נמצא שכל ימי הפסח החמץ קנוי להנכרי בקנין גמור ואחר הפסח שהוא מחזירו לו מתנה הוא שהוא נותן לו.

זוהי למעשה ראשית התפתחותה של שיטת מכירת החמץ כפי שהיא מוכרת לנו כיום, שהתפתחה והשתכללה עוד יותר בדורות הבאים בהתאם לצרכי הזמן והמקום.

ד.

שלב שלישי במכירה –

השארת החמץ ברשות היהודי וזקיפה במלווה

דהנה, עם הזמן, נוצר מצב שהמסחר של היהודים היה לרוב ביי"ש – בבתי זיקוק ובמכירה, מה שלא היה מאפשר להוציא את החמץ מרשות לרשות. מכך, נוצר הכרח למכור את החמץ מבלי שיוציאוהו מרשותו הקודמת (כפי שהוזכר בדיון של תרומת הדשן, וזהו מכירה גמורה).

כמו כן, אחרונים אלו הסתפקו במכירה של חמץ עם תשלום דמי קדימה בלבד על ידי הנכרי, ואילו המותר יזקוף עליו במלווה. היינו, הם חידשו שהגוי הקונה משלם רק תשלום ראשוני כדמי קדימה, ואילו יתרת הסכום נרשמת כחוב שהגוי חייב ליהודי.

ראשיתה של מכירה כזאת באופן קבוע אנו מוצאים בב"ח (סי' תמ"ח): "ובמדינה זו שרוב משא ומתן הוא ביין שרף ואי אפשר להם למכרם לעכו"ם מחוץ לבית בפרט למחזיקים באורנד"א (בחכירה) יש להתיר בענין זה שימכור לעכו"ם כל החמץ שבחדר וגם החדר עצמו ימכור לעכו"ם...".⁴ היינו, שבנוסף למכירת החמץ ימכור את החדר בו שוהה החמץ. הוסיפו ושנו בשיטה זו הבאים אחריו – הט"ז, ה'מגן אברהם' ועוד.

חידוש זה נבע מצורך מעשי: כאמור, יהודים רבים עסקו בפרנסתם בעסקים של חמץ (כבתי מרוח וכדומה); מצד אחד, לא היה אפשר למכור את החמץ במחיר נמוך או לתת אותו במתנה, שכן הדבר היה גורם להפסד הפרנסה. מצד שני, לגוי לא היה מלוא הסכום הנדרש לקניית העסק. לכן, הפתרון שנמצא היה שהגוי משלם סכום התחלתי, ושאר התשלום נרשם כהלוואה שהוא חייב.⁵

4. ע"ש שמוסיף לבאר באיזה קניינים ימכור את החדר, שימסור את המפתח לנכרי – וכדומה.

5. וראה בפרמ"ג (משבצות זהב סי' תמ"ח סעיף ד') "ויראה שיש למכור החדר והחמץ בסך רב הרבה יותר משווי ויזקוף במלווה" – היינו שעל אף המקדמה, מחיר העסקה יהיה בהרבה יותר מהמחיר האמיתי, כדי שלגוי לא יהיה כדאי לדאוג לשאר הכסף.

ה.

שלב רביעי במכירה – סדר המכירה לרבינו הזקן

בתרומת הדשן, שלא מצא תקנה למכור בהקפה ולזקוף עליו במלוה ע"ש, ולזאת אין תקנה אחרת למכור בהקפה אלא להיות יד ישראל אחר באמצע, שלא יהיה להישראל בעל החמץ שום עסק בעולם עם הנכרי הקונה החמץ, ולא יהיה הנכרי נשאר חייב כלום לבעל החמץ אלא לישראל אחר שלא היה החמץ שלו עדיין מעולם, וגם החוב שנתחייב לו הנכרי הזמן פירעון הוא לאחר הפסח, כפי המבואר בנוסח זה השלוח אליכם, אשר מתוכו יוכל כל אדם לכתוב שטר מכירה...".

והנה, חידוש זה של מכירה על ידי ערב קבלן התבאר בשו"ת שארית יהודה סי' י' (למהרי"ל, אחיו של רבינו הזקן) ובדברי כ"ק אדמו"ר הצ"צ בכמה מקומות⁶, עיי"ש בארוכה. לקמן בשערים הבאים נעמוד על נקודות עיקריות ונבארם בס"ד.

ידוע שרבינו הזקן כתב קונטרס סדר מכירת חמץ והפיצו בקרב אנ"ש. קונטרס זה מכיל הקדמה אודות החידושים ההלכתיים היוצאים ממנו, ונוסח מכירה שממנו יוכל כל אדם לכתוב שטר מכירה. את קונטרס זה כתב רבינו כנראה בין השנים תק"נ-תקנ"ח⁷, ומהדפסת השולחן ערוך בשנת תקע"ד צורף בסוף הספר.

החידוש הבולט והמרכזי בקונטרס זה הוא שרבינו הזקן חלק על האחרונים שהתיר מכירה עם דמי קדימה בלבד, רבינו יוצא נגד תקנה זו ומחדש שצריך להיות 'ערב קבלן' ליתרת הסכום: "וחדשים מקרוב באו' לתקן לכתוב והמותר זקפתי עליו במלוה כו'. וגם זה אינו מועיל לפי דעת גדולי הראשונים ז"ל⁸, וכנראה בעליל ממ"ש בזה גדולי האחרונים מהרא"י ז"ל



6. דברי שלום ח"ג ע' שלו.

7. אולי כוונתו לפרי מגדים (משבצות זהב הנ"ל) ולבעל הנודע ביהודה, ואחריהם נמשכו המקור חיים והחיי אדם, שמהני זקיפת מלווה (דברי שלום).
8. ביאר בשארית יהודה (והסכים עימו כ"ק אדמו"ר הצמח צדק) שהכוונה לתשובת הרי"ף ור"ח שבשיטה מקובצת. מהרי"ף יוצא דס"ל שאם עייל ונפיק אזוזי לא קונה בקניין מעות עד שיתן את כל המעות ולא חלקם כלומר: כאשר אדם מוכר חפץ, יש שתי אפשרויות: או שהוא לא צריך את החפץ ופשוט רוצה להיפטר ממנו, או שהוא צריך את הכסף - "עייל ונפיק אזוזי". ההבדל הוא לעניין תשלום מקדמה וקניין מעות. במקרה הראשון, כשאדם פשוט רוצה להיפטר מהחפץ ולא דחוף לו לקבל את כל הכסף, אפשר לראות את המקדמה כתשלום מלא לעניין קניין. אבל במקרה השני, כשהמוכר מחכה לקבל את מלוא התשלום, המקדמה לא נחשבת כקניין מעות מלא. ואם כן, בנוגע למכירת חמץ, זה דומה למקרה השני - אף שהמוכר רוצה להיפטר מהחמץ, הוא מצפה לקבל את התשלום המלא אחרי פסח. ומר"ח בשטמ"ק יוצא שכל קניין מעות הוא רק בנתינת כל המעות. ומה שנתבאר בגמרא שקונה בזקיפת מלווה הוא יחד עם קניין נוסף כמו שטר או חזקה (וצ"ע מפני מה בראשונים לא מונה שמוותיהם ובאחרונים כן מונה).
9. חידושים קמח ג', פס"ד ל"ב א'-ד', שו"ת או"ח סוס"י מח.

שער ב

שיטת רבינו הזקן בבעלות חמץ בפסח
וביאור בדבריו בסדר מכירת חמץ

א.

חזרת רבינו בסדר מכירת חמץ על דבריו בשולחנו ; (א) האם די בגילוי דעת להינצל מאיסור חמץ

קצ"ד וזה שלא משך את החמץ מרשות הישראל לא קנהו כלל אף על פי שנתן לו כל דמיו והרי הוא חמצו של ישראל מכל מקום (הרי יש אומרים שהנכרי קונה מטלטלין אפילו בכסף בלבד או במשיכה בלבד כמו שנתבאר ביו"ד סי' קל"ב ויש לסמוך על דבריהם להקל בחמץ שעבר עליו הפסח שאינו אסור אלא מדברי סופרים שבדברי סופרים הלך אחר המיקל ועוד) כיון שהחמץ לאחר שהגיע זמן ביעורו אף אם לא היה מוכרו לנכרי לא היה ברשותו של הישראלי ולא נקרא שלו כלל שהרי אין רשאי ליהנות ממנו אלא שהתורה העמידה את החמץ ברשותו להיות שמו נקרא עליו שיעבור עליו בכל יראה ובל ימצא אם לא הוציאו מרשותו קודם שהגיע זמן הביעור ולא ביערו מן העולם לאחר שהגיע זמן הביעור לפיכך בגילוי דעת בלבד שהוא מגלה דעתו קודם שהגיע זמן הביעור שאין רצונו כלל שיהיה החמץ שלו די בזה להפקיע מעליו איסור בל יראה ובל ימצא וגילוי דעת זה הוא מה שמקנה אותו לנכרי אף על פי שאינו קנין גמור המועיל מדין תורה שלא יוכל אחד מהן לחזור בו ולבטל המקח".

והנה, מקור הלכה זו שבדיעבד מועיל גם קניין שאינו גמור להפקיע איסור בל יראה ובל ימצא, מקורו במגן אברהם בשם המשאת בנימין. המשאת בנימין נשאל אודות מכירת יין שרף לגוי לפני פסח שהמכירה נעשתה באמצעות כסף בלבד, ללא משיכת הסחורה או קניית מקום. הספק הוא בכך שנחלקו בעניין זה רש"י ור"ת, שלדעת רש"י די בתשלום הכסף כדי שהגוי יקנה, ואילו ר"ת סובר שנדרשת גם משיכה או קניית מקום.

בתשובתו מבאר המשאת בנימין שלכתחילה ראוי לצאת ידי שתי השיטות, אך בדיעבד

בנוסף לחידוש האמור לעיל שנדרש ערב קבלן ליתרת הסכום, רואים בדברי רבינו הזקן בקונטרס זה שחזר בו על שני פסקים שכתב בשולחן ערוך שלו.

א. בשולחן ערוך (סי' תמ"ח סעיף ח') מבאר רבינו הזקן שלכתחילה כאשר מוכרים חמץ לגוי, יש לעשות זאת הן בקניין משיכה והן בקניין כסף, כדי לצאת ידי כל השיטות ההלכתיות. אולם בדיעבד, אם נעשה רק אחד מסוגי הקניין הללו והחמץ עבר את הפסח, החמץ מותר אפילו באכילה.

בדבריו מאריך רבינו לבאר שהסיבה להיתר זה היא כפולה: ראשית, איסור חמץ שעבר עליו הפסח הוא מדרבנן, ובדרבנן הולכים אחר המקל לומר שדי בסוג קניין אחד. שנית, וזה העיקר, מכיוון שלאחר זמן איסור חמץ, החמץ כבר אינו נחשב ברשותו של היהודי ואין לו בו זכות הנאה, די בגילוי דעת שנעשה לפני זמן האיסור - דהיינו עצם הניסיון למכור את החמץ לגוי - כדי להפקיע את איסור בל יראה ובל ימצא, גם אם הקניין לא היה מושלם מבחינה הלכתית.

וזה לשון רבינו הזקן:

"אבל בדיעבד שלא קנה הנכרי את החמץ אלא במשיכה בלבד או בכסף בלבד ועבר עליו הפסח הרי זה מותר אפילו באכילה וכן אם נזכר לאחר שהגיעה שעה ששית שאז אינו יכול להקנותו לנכרי כמו שנתבאר בסימן תמ"ג אין צריך לפדותו מהנכרי ולבערו מן העולם ואף על פי שיש אומרים שהנכרי אינו קונה מטלטלין בכסף בלבד אלא במשיכה כמו שנתבאר בח"מ סימן

באיסור דאורייתא שהוא בכ"י וב"י אלא היינו טעמא כדפרישית לעיל דבחמץ קנין כל דהוא קונה".

פסק זה הביאו המגן אברהם בסי' תמ"ח ס"ק ד' והח"י ס"ק י"ד; וכאמור לעיל, כדין זה פסק רבינו הזקן בשולחנו.

אמנם, בסדר מכירת חמץ נראה שחזר בו מזה, שכתב:

"...ולזאת ודאי אין לסמוך להקל למעשה על הקולות שנמצאו בדברי האחרונים ז"ל, ובפרט באיסור תורה חמור כחמץ שהחמירה תורה בבל יראה ובל ימצא,

ומי שעולה על דעתו שמכירת חמץ הוא מדברי סופרים לפי המנהג שהכל מבטלין החמץ ואומרים כל חמירא ליבטל ולהוי הפקר כו', שגגה היא בידו, כי חמץ הנמכר אינו בכלל ביטול והפקר מאחר שדעתו עליו לחזור ולזכות בו אחר הפסח, כמבואר בתשובת הרשב"א בשם ירושלמי וכן פסק הרמ"א בד"מ ובפר"ח, ולזאת אם המכירה אינה כדת עובר עליו בבל יראה ובל ימצא, וא"כ י"ל בזה".

וברור דבריו, שבמכירה שאינה כדת עובר על בל יראה, והוא דלא כמו שכתב בשולחן ערוך שעצם הגילוי דעת שרצה למכור את החמץ אע"פ שאינו קניין גמור, מספיק בכדי להפקיע איסור בל יראה ובל ימצא.

על חזרה זו בדבריו, העיר בדברי שלום (ח"ג ע' רסו הערה ט"ז). וע"ש ביאורו שבסדר מכירת חמץ ס"ל לרבינו שלא מהני גילוי דעת בלבד בכדי שיהא החמץ הפקר כשמגיע זמן איסורו. אמנם לא ביאר מעיקרא מאי קס"ד ומדוע חזר בו – וטעמא בעי.

המכירה תקפה גם בכסף בלבד, שכן רוב הפוסקים הסכימו לשיטת רש"י. יתרה מכך, בחמץ יש סברא מיוחדת להקל, שכן מכיוון שהחמץ יוצא מרשות הבעלים בזמן איסורו, ובמקרה זה גילה דעתו שאינו מעוניין בזכות בחמץ על ידי מכירתו לגוי, די בקניין כלשהו.

וזה לשונו (סי' נ"ט): "ואומר שהוא מכר אותו יין שרף לנכרי אחד קודם זמן איסורו בהיותו שם בכפר א'. והקנין היה בכסף לבד בלי משיכה ובלא קניית מקום. ונסתפקת אי סגי בהכי מאחר שנחלקו בו רש"י ור"ת. רש"י אית ליה דנכרי קונה בכסף לבד. ור"ת אית ליה דבעי משיכה או קניית מקום. דע אהובי בני שלכתחילה בעי לצאת ידי שניהם רש"י ור"ת שיהא הקנין בכסף וגם במשיכה או בהקנאות מקום. וכמו שכתב טור יו"ד סי' ש"ך בענין ספק בכור. אבל בדיעבד קנה בכסף לבד משום דרוב המחברים הסכימו לדעת רש"י וגם בטור חו"מ סימן קצ"ד פוסק בהדיא כרש"י ז"ל. ועוד נראה דגבי חמץ מיד כשיגיע זמן איסורו לאו דידיה הוא ולא ברשותיה הוא ורחמנא דאוקי ברשותה לעבור עליו בבל יראה ובל ימצא. והאי כיון דמכר לנכרי קודם זמן איסורו גלי בדעתיה דלא ניחא ליה למהוי ליה זכותא בגויה הלכך בקנין כל דהוא נפק מרשותו לרשות הנכרי וכה"ג כתב הרב ב"י בשם הר"ן בטור או"ח בסימן תל"ה דדין ביטול מדין הפקר הוא. ובהפקר לא מהני הפקר בלב. גם לא מהני לישנא דליהוי כעפרא דארעא ואעפ"כ בחמץ מהני היינו מטעם שכתבתי לעיל דכיון דגלי דעתיה דלא ניחא ליה למהוי זכותא בגויה סגי. ונראה שעל זה סמך בתרומת הדשן שהתיר ליתן במתנה עניני חמץ לנכרי המכירו. ואף על פי שבטוח הוא שיחזיר לו אחר הפסח ולכאורה נראה שקולה גדולה הקילו

ב.

חזרת רבינו בסדר מכירת חמץ על דבריו בשולחנו; (ב) האם המכירה צ"ל ללא שום תנאי ושיוור

בסדר מכירת חמץ, דוזה לשונו שם:

"ועיקר הכל שיהיה הישראל בעל החמץ סבור וקיבול באמת שאם ירצה הנכרי ימכור כל החמץ במקח השוה שאפשר לקבל בעיר זו... הגם שיודע בו שלא יעשה כן, כי מאחר שמה שאינו עושה כן אינו אלא מרצונו הטוב שרוצה להחזירו לישראל ה"ז מכירה גמורה,

... חתימת ידי דלמטה תעיד עלי כמאה עדים, איך שמכרתי לערל מוסר כתב זה במכירה גמורה וחלוטה בלי שום תנאי... ורשות בידו למכור אף גם תוך הפסח לערלים שבעיר או שחוץ לעיר... ומעתה נקנה כל החמץ לערל מוכ"ז מעכשיו ממש בקנין גמור לחלוטין בלי שום תנאי ושיוור כלל, ואין לי עליו שום טענות ומענות ופתחון פה בעולם..".

והעיר על חזרה זו בדברי שלום!

והנה, לא נתבאר בסדר מכירת חמץ לא מאי קא סבר מעיקרא ולא מדוע חזר בו מזה. אכן יש להעיר שכתב רבינו הזקן שם: "וכאשר הארכת בקונטרס מיוחד על כל פרטי המבוארים בנוסח זה...," קונטרס זה לא הגיע לידנו ויכול להיות ששם כתב ביאור על זה.

לסיכומם של דברים בכללותם, רבינו הזקן חזר בו משני פסקים שכתב בשולחן ערוך שלו בהלכות מכירת חמץ:

א. בשולחן ערוך פסק שבדיעבד אם נעשתה מכירת חמץ רק באחת מדרכי הקניין (משיכה או כסף), החמץ מותר באכילה לאחר הפסח,

בשולחן ערוך כתב רבינו שמותר ואף מומלץ למוכר החמץ להתנות בעת המכירה תנאי מפורש שאם הגוי ירצה למכור את החמץ לאחר הפסח, עליו למכור אותו רק למוכר ולא לאף אדם אחר. עם זאת, גם אם המוכר לא ציין תנאי זה במפורש, אין אדם אחר רשאי לקנות את החמץ מהגוי, מכיוון שברור שזו הייתה כוונתו המקורית של המוכר בעת המכירה - לשמור לעצמו את הזכות שאף אדם אחר לא יוכל לקנות את החמץ מהגוי.

ובלשון רבינו הזקן (תמ"ח סעיף כ"ג):

"אבל מותר לומר לו לכתחלה הריני מוכרו לך במכירה גמורה לחלוטין אבל זכות זה שיירתי לי בו שאם תרצה למכרו לא תמכרנו לשום אדם חוץ ממני וטוב שכל אדם המוכר חמצו לנכרי יאמר לו כן בפירוש ויועיל בזה ששום אדם חוץ ממנו לא יוכל לקנות חמצו מן הנכרי לאחר הפסח ומכל מקום אף אם לא אמר לו כן בפירוש אין שום אדם יכול לקנותו מן הנכרי שבודאי היתה דעתו כן כשמכר לנכרי שישאר לו זכות זה בחמצו ששום אדם לא יוכל לקנותו מן הנכרי".

מקור דין זה הוא מדברי הט"ז (שם ס"קו):

"..ויאמר לו זכות זה יש לי בחמץ זה ששום אדם לא יוכל לקנותו מהעכו"ם אם ירצה רק אני ואפי' אם לא התנ' בפ' כן עם העכו"ם שלא יוכל למכרו לאחר מ"מ אנן סהדי שאדעתא דהכי יצא חמץ מרשותו ואין בזה איסור...".

והנה, אף בדין זה נראה שרבינו הזקן חזר בו

עליו למוכרו רק למוכר המקורי. ואף אם לא התנה כן בפירושו, אין אדם אחר רשאי לקנות את החמץ מהגוי, שכן זו היתה כוונת המוכר מלכתחילה. אולם בסדר מכירת חמץ חזר בו וכתב שאין לסמוך על קולות האחרונים, ואם המכירה אינה כדת עובר על כל יראה וכל ימצא.

ודי בגילוי דעת שנעשה לפני זמן האיסור כדי להפקיע את איסור כל יראה וכל ימצא. אולם בסדר מכירת חמץ חזר בו וכתב שאין לסמוך על קולות האחרונים, ואם המכירה אינה כדת עובר על כל יראה וכל ימצא.

ויש לעיין ביסודות של חזרות אלו.

ב. בשולחן ערוך התיר למוכר להתנות שאם הגוי ירצה למכור את החמץ לאחר הפסח,

ג.

מחלוקת הח"י ורבינו הזקן בבעלות באיסורי הנאה

שהופקר, אין לאדון המפקיר שום זכות ממונית בעבד.

ויובן בדרך אפשר בס"ד בהקדים צ"ע נוסף בדברי רבינו הזקן:

וז"ל רבינו הזקן (קונטרס אחרון ב' בס' תל"ה):

"ותו כיון דכל איסורי הנאה אינן הפקר גמור, א"כ לא דמי כלל לעבד שהפקירו שאין לו בו שום צד ממון, לכך אינו יכול להוריש כי מה יוריש, אבל חמץ יש לו בו צד ממון, שאם עבר ומכרו מותר ליהנות מדמיו מן התורה. ומה שלא מצינו דמים לחמץ בפסח היינו משום דלכתחלה אסור למוכרו כמו שכתבו התוס' ריש פ"ק דחולין, ולשיטת רש"י שם משום דמדרבנן אסור למוכר עצמו, א"כ לאו מידי חסריה, וכדפירש רש"י בפסחים דף ל"א סוף ע"ב. אבל על כל פנים אינו הפקר גמור עד שכל הרוצה ליטול בעבירה יבא ויטול בעל כרחו של בעלים, דאם לא כן למה ליה לרש"י למימר דלאו מידי חסריה תיפוק ליה דהפקרא הוא, וכל תרומה שהפקירה כהן ואכלה זר במזיד פשיטא דפטור מכלום. וכן מצינו בהדיא בפסחים דף ו' ע"ב ולא מצי מבטיל ליה, משמע דאי הוה מצי הוה מועיל, ואי בלאו הכי נמי הפקר גמור הוא עד שאין בניו יכולין לירשו ואפ"ה עשאו הכתוב כו' אם כן כשיפקירנו מה מועיל, אלא ע"כ כשהוא הפקר גמור לא עשאו

דהנה, ידועה המחלוקת בין רבינו הזקן לבין החק יעקב בעניין חובת ביעור החמץ של יורשים. החק יעקב סובר שכאשר אדם מת ולא ביער את החמץ שברשותו, אין היורשים חייבים לבער את החמץ. מקורו הוא מדין של אדון שהפקיר את עבדו ומת, שיש דעה שהעבד אינו יכול להינשא, כיוון שכבר לא היה לאדון דין ממוני בעבד אלא רק איסור נישואין ואיסור זה אינו עובר בירושה לבני האדון. וכשם שאיסור נישואי העבד אינו עובר בירושה, כך גם חובת ביעור החמץ אינה עוברת ליורשים.

וז"ל החק יעקב (או"ח תל"ב ס"ב): "וצריך עיון במי שלא בדק חמץ קודם זמן איסורו ומת אי על היורשין מוטל לבדוק ולבער או נימא דאיסורא לבריה לא מורית וכדאמר אממר בגיטין דף מ' ע"א גבי המפקיר עבדו ומת יע"ש...".

אולם, רבינו הזקן בשולחנו חולק עליו ומבאר שאין הנידון דומה לראיה מכמה סיבות. אחת הסיבות המרכזיות היא שבחמץ יש לבעלים זכות ממונית ממשית, ואי אפשר ליטול את החמץ מהם בעל כורחם. לעומת זאת, במקרה של עבד

ברשותו של אדם ועשאו הכתוב כאילו ברשותו", אינו שאינו ברשותו לגמרי והפקר גמור הוא רק שעשאו הכתוב ברשותו רק לגבי איסור חמץ; אלא הכוונה בדברי הגמ' היא שאין לו זכות בגופו ואינו יכול להפקיר, ועשאו הכתוב כאילו שלו לגמרי.

בכללם של דברים נמצא² שחולקים החק יעקב ורבינו הזקן בגדר בעלות על איסורי הנאה, ששיטת החק יעקב היא שאין לבעלים בעלות כלל עליהם, ושיטת רבינו הזקן היא שהם שלו ורק שאין לו זכות בגופו להפקיר או למכור וכיו"ב³.

הכתוב כו', ועכשיו שאינו הפקר אלא שאין לו זכות בגופו מחמת שאסור לו ליהנות ממנו ולכך אינו יכול להפקירו, עשאו הכתוב כאלו הוא שלו לגמרי. וא"כ לא דמי כלל לעבד שהפקירו הפקר גמור, ואפשר שבניו יורשים החמץ דירושה ממילא הוא וחיילא על כל מה ששם אביו נקרא עליו אף שאין לו זכות בגופו".

נמצא ברור דעת רבינו הזקן בשולחנו שחמץ וכל איסורי הנאה הם בבעלות האדם לעניין זה שאי אפשר ליטול ממנו בעל כרחו, ואינם הפקר גמור. ועוד נמצא, שפירוש הגמרא (ב,ו) ש"חמץ אינו

ד.

צ"ע מדבריו בגוף השו"ע שאינו שלו כלל וביאור בדבריו

ברשותו והכוונה אינו שלו שאין לו זכות בו". וכשיטה זו הלך בדברי שלום במקומות שונים, שכל מקום שנתבארה הלכה זו שהחמץ אינו שלו, אין הכוונה שהוא הפקר גמור, אלא הכוונה היא שאינו שלו לגבי כך שיוכל להפקירו. וכלשונו (ח"א ע' כ"ח): "והיינו שכל מקום שנתבארה הלכה זו שהחמץ אינו שלו, אין הכוונה שהוא הפקר גמור, אלא הכוונה היא שאינו שלו כדי שיוכל להפקירו, דכיון ש"אין לו שום חלק וזכות בו", לכן אינו שלו לענין שיוכל לבטלו ולהפקירו. שאם הי' לו דין הפקר גמור, לא הי' שייך לומר "ולא מצי מבטיל".

אמנם, אם כן צריך עיון - דהלוא לשון רבינו הזקן בגוף השולחן ערוך כמה פעמים שחמץ אינו שלו כלל, היפך ממה שכתב בקונטרס אחרון!

דהנה, כתב רבינו בסי' תל"א סעיף ב': "... מחצות יום י"ד ולמעלה הוא אסור אפילו בהנאה וכיון שאסור לו להנות ממנו הרי אין לו שום זכות בו ואינו שלו כלל ולפיכך אינו יכול לבטלו ולהפקירו...".

ובחקרי הלכות (ח"א ע' כ"ב) עמד על קושיא זו, וביאר: "א"כ הא דקאמר רבינו ז"ל דהוי שלו לאו הפירוש דאינו שלו אלא דהוי אינו

2. על כללות סוגיה זו ניתן לעיין באנצ'י תלמודית ערך 'אסורי הנאה' - 'בעלות באסורי הנאה'.

3. חידוש זה של רבינו שאע"פ שחמץ הוא אסור בהנאה ואין לו יכולת לעשות בו פעולות ממוניות, מ"מ עובר בירושה ולכן הבן חייב לבער אותו - יש לדמותו לסוגיא נוספת (הבא לקמן מבוואר בטוב טעם בשיעורי ר' שמואל למס' ב"ב המצויין לקמן):

ברשב"ם במס' בבא בתרא (קכג, ב. ד"ה 'מוקדשין לאו דידיה הוא') משמע שאף שקדשים אינם ממונו של אדם מכיוון שהם מוקדשים, עדיין שייך בהם דין ירושה. והגם שהבכור אינו נוטל בהם פי שניים, זהו רק משום שנחשבים כ'ראוי'. הטעם לכך שחל עליהם דין ירושה הוא שיש לאדם זכות אכילה בהם, ואף שאין זו זכות ממונית גמורה, די בה כדי להחיל דין ירושה. ולפי"ז ה"ה במעשר שני אף על גב שהוא ממון גבוה שייך ביה ירושה לזכות לאכלו בירושלים.

בתורת כהנים (בחקתי) דרשו שירוש מוסיף חומש בפדיון מעשר שני, והראב"ד (שם) התקשה בכך דזהו פשיטא (וע"ש שמבאר בשני אופנים). ולפי מ"ש הרשב"ם מתבאר היטב, דאע"ג דממון גבוה הוא שייך ירושה על הזכות אכילה ולהכי היורש מוסיף עליו חומש אם בא לפדותו.

הגר"ח חידש שגם למאן דאמר שמעשר שני הוא ממון גבוה, עדיין יש לבעלים בעלות בסיסית עליו, אלא שהקדושה מגבילה את יכולתו להעביר את הבעלות, אבל לא משום חסרון בעלות על המע"ש (וע"ש שהוכיח דבריו מהירושלמי). הגר"ז (זבחים ו) ביאר לפי זה את דין התוספת חומש בירוש במעשר שני, אך מדברי הרשב"ם עולה שאף בקדשים קלים שייך דין ירושה למרות היותם ממון גבוה.

ה.

צ"ע בביאור הנ"ל בכמה אופנים

"יש אומרים שבין בביטול הלילה ובין בביטול היום אינו יכול לעשות שליח שיבטל חמצו אלא יבטל בעצמו שהרי האומר לחבירו צא והפקר נכסי אין בכך כלום עד שיפקירם הוא בעצמו ויש אומרים שהביטול אין צריך להיות דומה ממש להפקר בדבר זה שהרי החמץ בשעה שעובר עליו בבל יראה ובל ימצא אינו שלו כלל אלא שהכתוב עשאו כשלו שיהיה שמו נקרא עליו שיעבור עליו לפיכך בגילוי דעת בלבד שהוא מגלה דעתו אפילו ע"י שליח שאינו חפץ בו כלל די בכך להפקיע שמו מעליו שלא יעבור עליו וכן עיקר ואף על פי כן טוב לחוש לכתחלה לסברא הראשונה".

וכן עד"ז לקמן בסימן תמ"ח סעיף ח':

"ולא נקרא שלו כלל שהרי אין רשאי ליהנות ממנו אלא שהתורה העמידה את החמץ ברשותו להיות שמו נקרא עליו שיעבור עליו בבל יראה ובל ימצא".

ובסי' תמ"ד ס"כ "לפי שאינו שלו כיוון שנאסר בהנאה". ובסי' תמ"ה ס"ג "נאסר בהנאה ואינו שלו כלל".

ב. מעבר לנקודה האמורה, קשה מאד לומר שבריבוי מקומות שכותב שחמץ 'אינו שלו', או 'אינו שלו כלל' - בכלל אלו הלשונות תהיה הכוונה לא כמשמעות הדברים, אלא שאין לו זכות בגופו! ובפרט שידועה בהירותו הגדולה של שולחן ערוך רבינו, יחד עם עומקו העצום.

ג. על האמור יש להוסיף - והוא העיקר: בשלושת המקומות שרבינו הזקן כותב ש'אינו שלו כלל', ורק 'שמו נקרא עליו' - בכולם הרי זו שינוי לשוני ותוספת של רבינו על דברי אלו שהם המקור שלו, ובמקורות אלו הלשון היא "שאינו ברשותו"

אמנם, ביאור זה בדברי רבינו הזקן בשולחן ערוך קשה מכמה טעמים:

א. תינח בהלכה זו דלעיל, שכתב "הרי אין לו שום זכות בו ואינו שלו כלל ולפיכך אינו יכול לבטלו ולהפקירו", ניתן אולי לפרש שאינו שלו לעניין יכולת קניינית. ועד"ז לקמן כותב (סי' תל"ג סעיף ל'): "הרי אין לו שום חלק וזכות בו ואינו נקרא שלו שיוכל לבטלו ולהפקירו", שגם זאת ניתן לפרש שאינו שלו לעניין לבטל ולהפקיר.

אמנם, איך ניתן לפרש את דבריו לקמן, בביאורו את ההבדל בין הפקרת נכסים רגילה לבין ביטול החמץ, דזה לשונו (תל"ד ס"ז):

"ואף על פי שמי שרוצה להפקיר נכסיו ואמר הרי נכסי כעפר אין זה כלום מכל מקום כיון שזה החמץ בשעה שעובר עליו בבל יראה אינו שלו כלל ואין לו שום חלק וזכות בו שהרי אסור לו ליהנות ממנו אלא שהכתוב עשאו כשלו שיהא שמו נקרא עליו שיעבור עליו בבל יראה ובבל ימצא לפיכך אין צריך להפקירו בלשון הפקר גמור אלא כשהוא מסיח דעתו ומבטל בלבו ומחשבו כעפר דיו בכך להפקיע שמו מעליו שלא יהא נקרא שלו ולא יעבור עליו כלום".

הרי שפשטות דבריו מראים שאינו שלו כלל, ורק שמו בלבד נקרא עליו לעניין איסור ולא לעניין ממוץ. ועוד שאי אפשר לפרש שהכוונה שאינו שלו רק לעניין מסוים בלבד (וכדלעיל לגבי דין להפקירו), דהלוא לא מפרש שום הגבלה לגבי מה אינו נחשב שלו; ומשמע בפשטות שאינו שלו כלל לכל מילי.

וכתוכן עניין זה וכלשונות אלו מצינו בעוד כו"כ מקומות, דזה לשונו לקמן (תל"ד סעיף ט"ו):

דלהוי ליה זכותא בגויה כלל סגי..."; ושוב, אף בזה רבינו הזקן משנה וכותב שאינו שלו כלל ורק שמו נקרא עליו.

ג. הלשון הנעתק לעיל מסי' תמ"ח ס"ח, שבדיעבד מהני במכירת חמץ לנכרי קניין שאינו גמור שאינו מועיל מדין תורה, מקורו במשאת בנימין הנ"ל, ושם כתב "נראה דגבי חמץ מיד כשיגיע זמן איסורו לאו דידיה הוא ולא ברשותיה הוא ורחמנא דאוקי ברשותה לעבור עליו בכל יראה ובל ימצא. והאי כיון דמכר לנכרי קודם זמן איסורו גלי בדעתיה דלא ניחא ליה למהוי ליה זכותא בגויה הלכך בקנין כל דהוא נפק מרשותו לרשות הנכרי"; וכאמור, אף כאן רבינו הזקן משנה מלשונו, ובמקום לומר אינו ברשותו כותב אינו שלו כלל ורק שמו נקרא עליו.

ואם כן, הביאור האמור לעיל שרבינו הזקן התכוון ב"אינו שלו כלל" לאין לו זכות בו, לא רק שאינו נראה כלל מהסיבות המנויות לעיל, אלא גם תמוה מכורח זאת שמשנה רבינו בדבריין מלשונות התואמות לשיטתו, ללשונות שאינן תואמות. וממילא, מעבר לכך שצריך להבין את סתירת דבריו בקונטרס אחרון - צריך אף להבין את סיבת השינוי ואריכות ההסבר שבדבריו בגוף השו"ע, מה רצה ליישב על ידי כך בלשונו הזהב.

ו.

ביאור מחודש - משנה ראשונה ומשנה אחרונה

כלומר: בתחילה נ]בהיותו יושב בשבת תחכמוני במקום תחנונות של הרב הקדוש הנ"ל שם הואיל באר את התורה בהלכות ציצית והלכות פסח⁵] היה ס"ל לרבינו שחמץ אינו של האדם

וכיו"ב, לשון התואמת את דעתו בקונטרס אחרון! ופלא גדול שרבינו הזקן ישנה מלשון שמשמע כדבריו בקו"א הנ"ל שרק אין לו זכות בגופו, ללשון שבפשטות סותר את דבריו - שאינו שלו כלל ורק שמו נקרא עליו.

ואעתיק את לשונות מקורות רבינו להלכות הנעתקות לעיל:

א. הדין הנעתק לעיל מסי' תל"ד ס"ז אודות אין בלשון ביטול נעשה הפקר, מקורו בר"ן⁴:

"אלא היינו טעמא משום דנהי דמאי דהוי ברשותיה דאיניש לא מצי מפקר ליה כי האי גוונא חמץ שאני לפי שאינו ברשותו של אדם אלא שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו ומש"ה בגלויי דעתא בעלמא דלא ניחא ליה דליהוי זכותא בגויה כלל סגי..."; ואילו רבינו הזקן כתב אינו שלו כלל ורק שמו נקרא עליו.

ב. הדין דלעיל מסי' תל"ד סעיף ט"ו, בביאור הדעה שמהני ביטול על ידי שליח, מקורו מהבית יוסף (סי' תל"ד בסופו):

"ולי נראה דאף על גב דביטול מדין הפקר נגעו בו שפיר יכול לבטל על ידי שליח משום דכיון דחמץ אינו ברשותו של אדם אלא שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו בגלויי דעתא דלא ניחא ליה

ומכל זה נראה לענ"ד לבאר ולומר באופן חדש, שדבריו בפנים השו"ע אינם כפי דבריו בקונטרס אחרון דלעיל, אלא שמשנה ראשונה ומשנה אחרונה יש כאן.

4. הר"ן על הרי"ף, פסחים, א, א.

5. מתוך "הקדמת הרבנים בני הגאון המחבר".

והתורה מחייבת אותו ועשאו הכתוב כאילו הוא שלו לגמרי.

אלא שאם כן צריך להבין: תינח במשנה אחרונה שלו ס"ל שיש בעלות מסוימת לחמץ מכח הראיות שהובאו בקונטרס אחרון שם; אמנם צריך ביאור מדוע מעיקרא ס"ל שחמץ אינו שלו כלל?

כלל לעניין בעלות ממונית, ורק לעניין איסור בל יראה ובל ימצא בלבד נחשב שלו לעבור עליו - והיינו ששמו נקרא עליו; וכעניין זה כתב בריבוי מקומות בפנים השולחן ערוך שחמץ אינו שלו, או אינו שלו כלל.

וכשהוסיף חכמה על חכמתו חזר בו, וכתב בקונטרס אחרון הנ"ל שיש לבעל החמץ בעלות עליו אלא שאינה בעלות גמורה,

ז.

מקור בד"א לדברי רבינו בגוף השו"ע

במכירה הגילוי דעת הוא רק שאינו רוצה את החמץ בבעלותו כאשר זה גורם לו איסור בל יראה ובל ימצא; וזהו רק גילוי דעת הנוגע לאיסור בלבד, אבל לא שאינו רוצה בכלל בעלות על החמץ. ואם כן, אם נאמר שיש לבעלים קניין כל שהוא בחמץ, מניין שגילוי דעת כזה - שכנ"ל הוא רק גילוי דעת "הלכתי" בנוגע לאיסור בל יראה ובל ימצא - יועיל להוציאו מרשותו?

ואולי מכורח זה הבין רבינו הזקן שהמשאת בנימין (והפוסקים שהלכו בשיטתו, המ"א והח"י) הבינו את דברי הר"ן שאין החמץ כלל בבעלות האדם; "אינו שלו כלל", וכל שייכותו לחמץ הוא רק לגבי איסור בל יראה ובל ימצא, וכלשון רבינו: "אלא שהתורה העמידה את החמץ ברשותו להיות שמו נקרא עליו שיעבור עליו בבל יראה ובל ימצא", ולכן די בגילוי דעת כל שהוא (שהוא כנ"ל רק גילוי דעת "הלכתי") להפקיע שמו מעליו (שזהו רק שם "הלכתי" לעבור עליו בבל יראה ובל ימצא), וגם בקניין שאינו גמור על פי דיני התורה.

ומדוייק הדבר בלשון ה'משאת בנימין' שכתב "נראה דגבי חמץ מיד כשיגיע זמן איסורו לאו ידידיה הוא ולא ברשותיה הוא".

ואולי יש לומר בדרך אפשר שמקור דברי רבינו הזקן בגוף השו"ע הוא מדברי המשאת בנימין הנעתק לעיל (סעיף א'), שמהני מכירה "בקניין כל שהוא" על ידי הגילוי דעת שאינו רוצה את החמץ, שמקורו מדין הר"ן הנ"ל שנעשה הפקר על ידי ביטול (דזה לשון הר"ן: "חמץ שאני לפי שאינו ברשותו של אדם אלא שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו ומש"ה בגלוי דעתא בעלמא דלא ניחא ליה דליהוי זכותא בגויה כלל סגיי").

דלכאורה צריך עיון איך למד המשאת בנימין דין אחד מהשני, דהלוא הביטול הוא גילוי דעת אמיתי שאין החמץ חשוב אצלו ואינו רוצה שיהיה ברשותו, ובזה גילו לנו חז"ל שזו ההשבתה שאמרה תורה שמהני להוציא את החמץ מרשותו, על ידי גילוי דעת זה (אמנם רק משום שמה אינו מבטלו בלב שלם חייבו חכמים גם לבדוק ולבער). משא"כ במכירת חמץ, הרי הוא רוצה בחמץ ומעוניין לזכות בו שוב לאחר הפסח, אלא רק אינו רוצה את האיסור שהוא גורם; ומהיכתי תיתי שגילוי דעת כזה על ידי קניין כל שהוא יפקיע את החמץ מרשותו?

והיינו, בביטול הגילוי דעת הוא גמור שאינו רוצה שחמץ זה יהיה שלו כלל לעולם, ואילו

בדברי הר"ן. ורק כשהוסיף רבינו הזקן חכמה על חכמתו חזר בו מכח הראיות שבקונטרס אחרון וס"ל שיש בעלות מסוימת על החמץ. וממילא אז יבאר את דברי הר"ן כפי הנאמר בקונטרס אחרון, שחמץ הוא שלו והכתוב עשאו כשלו לגמרי – אלא שבזה מהני ביטול להפקיע בעלות זו.

ולכן בפנים השולחן ערוך, בשלושת ההלכות המיוסדות על דברי הר"ן [ההלכות הנעתקות לעיל: תל"ד ס"ז, סט"ו ותמ"ח ס"ח] מסביר רבינו הזקן שאינו שלו כלל ורק שמו נקרא עליו. והיינו כמבואר, שמדברי המשאת בנימין אשר למד את הדין שלו מדברי הר"ן הבין רבינו שזו הייתה הבנתו

ח.

ביאור ע"פ הנ"ל בטעם חזרותיו בסדר מכירת חמץ

כדין בקניינים המועילים ובמכירה ללא שיור, אזי אין החמץ יוצא מרשותו, ודלא כמגן אברהם שהביא את הקולא של המשאת בנימין [אשר כנ"ל, רבינו הזקן חולק על הבנתו בדברי הר"ן וממילא חולק עליו גם בדינו]. וגם דלא כשיטת הט"ז שהקל שיכול למכור עם שיור וכו', דכיוון שס"ל שיש בעלות לאדם על החמץ צריכים מכירה גמורה, ובפרט שהתורה החמירה באיסורו. וכפי שמדוייק בלשון רבינו בסדר מכירת חמץ: "...ולזאת ודאי אין לסמוך להקל למעשה על הקולות שנמצאו בדברי האחרונים ז"ל, ובפרט באיסור תורה חמור כחמץ שהחמירה תורה בכל יראה ובל ימצא".

וע"פ המבואר עד כה יובן בפשטות הטעם מדוע חזר בו רבינו הזקן בסדר מכירת חמץ משתי הלכות בשולחן ערוך [כנ"ל]:

מכיוון שבשולחן ערוך סבר שחמץ אינו בבעלות הממונית של האדם, לכן מספיק גילוי דעת בעלמא על ידי קניין כל דהוא⁶, ויכול למכור לגוי עם שיור במכירה שיכול למכור רק אליו⁷. שמכיוון שרק שמו של החמץ נקרא על האדם לעניין בל יראה ובל ימצא, מקילים קולות אלו במכירת החמץ.

אבל מכיוון שחזר בו בקונטרס אחרון וס"ל שחמץ הוא בבעלות האדם, לכן אף בסדר מכירת חמץ חזר בו, וס"ל שאם החמץ אינו נמכר

ט.

עפ"ז מבואר פתיחת סדר מכירת חמץ

מספרים הראשונים ז"ל לא יצאו לאור הדפוס עדיין בימי האחרונים ז"ל הט"ז ומ"א והנמשכים אחריהם, עד עתה קרוב לדורותינו אלה, כנראה בעליל מספר שיטה מקובצת על כמה מסכתות וכיוצא בו. ולזאת ודאי אין לסמוך להקל למעשה

ואם כנים הדברים, נראה דיש לבאר בזה עוד צ"ע בדברי רבינו הזקן:

דהנה, בתחילת דבריו בסדר מכירת חמץ כתב:

"נודע בשערים המצוינים בהלכה, אשר הרבה

6. תמ"ח ח' - מדברי המשאת בנימין והמגן אברהם.

7. תמ"ח כ"ג.

מכנה אותם "חדשים מקרוב באו" שתיקנו לכתוב "והמותר זקפתי עליו במלווה". ואם נאמר שכוונתו הייתה לקולות האחרות שהובאו במגן אברהם וט"ז (אשר נתבארו לעיל), הרי אלו לא קשורים לשיטה מקובצת שהוזכרה.

ומבאר בדברי שלום - ולענ"ד בדוחק גדול - שבפתיחת דבריו רבינו הזקן אינו עוסק עדיין במכירת חמץ, אלא מציג עיקרון כללי: כאשר מתגלים ספרי ראשונים המחמירים, אין לסמוך על דעות מקילות של האחרונים. רק לאחר קביעת עיקרון זה הוא עובר לדון בפרטי דיני מכירת חמץ.

אמנם לאור המבואר למעלה בארוכה יש לומר ביאור חדש בדברי רבינו.

על הקולות שנמצאו בדברי האחרונים ז"ל, ובפרט באיסור תורה חמור כחמץ שהחמירה תורה בבל יראה ובל ימצא".

וכבר הסתפק בדברי שלום⁸ על מה ירמזון הדברים; שכן, על פי המבואר ב'שארית יהודה' ובצ"צ אשר צויינו לעיל (בסיום שער א'), דברי השיטה מקובצת שהזכיר רבינו הזקן הם המקור לחידושו שמכירת חמץ צריכה להיעשות דווקא בערב קבלן. אם כן, השגתו אמורה להיות מכוונת כלפי הנודע ביהודה והפרי מגדים שהסתפקו בפחות מכך במכירה (כמצויין לעיל), ולא כלפי המגן אברהם והט"ז שכלל לא דנו בעניין זה, ומדוע מזכיר אותם?

יתרה מזאת, ההשגה על הנודע ביהודה והפרי מגדים מופיעה בהמשך דבריו, שם הוא

י.

שיטת השטמ"ק בב"ק דיש בעלות באיסור הנאה

חל "בחייו ובמותו", אינו יכול לרשת את הנכסים והם עוברים לבניו של הבן או לאחי הבן. ואם אין לבן מה יאכל - לווה ואוכל ובעל החוב נפרעים מחלקו בשבועה.

ובדין זה דתנן "בחייו ובמותו אם מת לא ירשנו", ביאר הר"ן בנדרים (מזא) שאין הכוונה שלא עובר בירושה, אלא שאינו רשאי להינות מהם⁹ (ועל כן בעלי חובות נפרעים על אכילתו מהירושה).

וזה לשון הר"ן: "והוי יודע - דכי תנן הכא אם מת לא יירשנו, לאו למימרא דכיון שנכסים אסורים

במשנה במסכת בבא קמא איתא (קח, ב.):

"האומר לבנו קונם אי אתה נהנה משלי, אם מת - ירשנו; בחייו ובמותו, אם מת - לא ירשנו, ויחזיר לבניו או לאחיו, ואם אין לו - לוה ובעלי חוב באים ונפרעים".

כלומר, במקרה בו אב נודר ואוסר על בנו ליהנות מנכסיו: אם האב אמר "קונם שאי אתה נהנה משלי" ולא הוסיף תנאי נוסף אזי גם כאשר האב ימות הבן יורש את נכסיו, שכן האיסור היה רק בחיי האב. אולם אם האב הדגיש שהאיסור

8. ח"ג ע' רסא הע' ה.

9. וב'מחנה אפרים' (הלכות זכיה מהפקר סימן ד') דן באדם שאסר נכסיו על עצמו, האם נכסיו הפכו להפקר ויכולים אחרים ליטלם בעל כרחם (אגב - דיון זה דומה למה שדן רבינו הזקן לגבי חמץ ושאר איסורי הנאה שאין אדם יכול ליטול בעל כרחו מחבירו). בדבריו מחלק המחנה אפרים בין המקרה שדן בו הר"ן במי שמדיר את בנו, לבין מי שאסר על עצמו. וז"ל: "ולפי זה יש ליישב דל"ד האי דאסר נכסיו על עצמו לההיא דאסר לו אביו נכסיו דהתם כיון דאינו הוא האוסר לא הפקיר זכותו ומש"ה אית ליה קנין בגוייהו ליתנם לאחיו או לב"ח אבל זה שאסר נכסיו על עצמו חשיב כאלו הפקירם". במקרה זה הבין המחנה"א שלא מדובר בדבר שנאסר בהנאה ועל כן לא יהיה בו בעלות, אלא מכיוון שמחשיב את איסור ההנאה כאילו הפקיר את הדברים - הרי לפועל יהיה כאילו הפקירם ולא יהיה לאוסר על עצמו בו בעלות. ודו"ק.

מקום הרי הוא כדורש איסורי הנאה והרי הוא זוכה בירושה מן הדין אלא שנאסר בהנאתם ואם רצה לצאת ידי חובה בנקיות גמור יפקיע עצמו מן הירושה ויניחנה לבניו של אביו שהם אחיו או לאחי אביו אם אין לאביו בן אלא הוא ואם אינו רוצה בכך או שאין לו בכדי לוותר כל כך במה שזכה מן הדין הקלו בה שיהא לזה כנגד ירושתו ומחזיק במה שלוה ומלוה בא ונפרע מירושתו. עד כאן".

ואולי יש לומר בדרך אפשר, שבנוסף לרמז שרמז רבינו הזקן בציינו לשטמ"ק למקור לחידוש ערב קבלן, מרמז כאן רבינו אף מקור לשיטתו במשנה אחרונה שאיסורי הנאה עוברים בירושה, ודלא כחך יעקב. והוא כנ"ל מדברים מפורשים בשטמ"ק¹⁰.

ואם כן אתי שפיר בשופי דבריו בהקדמה זו, שמדברי השטמ"ק יוצא שיש לאדם גדר בעלות מסוימת בחמץ ולכן עובר בירושה, וזוהי הסיבה שמעיר על דברי המ"א וט"ז שהקילו קולות בדין מכירת חמץ.

נמצא שיש כאן הקדמה כללית לכל סדר מכירת חמץ, שאין להקל בו כיוון שיש בעלות לאדם באיסורי הנאה כנ"ל, ורק אח"כ דן בקולא של "חדשים מקרוב באו לזקוף במלוה ללא ערב קבלן". ונמצאו דברי רבינו ברורים על סדרם.

לו בהנאה לא יזכה בהן, דהא קתני בסיפא דההיא מתניתין בפרק הגוזל קמא ויתן לבניו או לאחיו ואם אין לו לוה ובעלי חובין באין ונפרעין, ואם לא זכה בגוף הנכסים היאך נותנן לבניו או לאחיו והיאך בעלי חובין באין ונפרעין, אלא ודאי נכסים דידהו נינהו אלא שאינו רשאי ליהנות מהן, ואידי דתנא רישא יירשנו לומר שמותר ליהנות מהן כשאר היורשין תנא סיפא נמי לא יירשנו ולא דוקא".

אמנם, בשיטה מקובצת בשם המאירי מוצאים אנו מפורש כדברי רבינו הזקן שאיסורי הנאה עוברים בירושה:

וז"ל בגמ' דבבא קמא (קח, ב.): "וזה לשון הרב המאירי ז"ל: קונם אי אתה נהנה משלי אם מת יירשנו רצה לומר יירשנו בהיתר הנאת נכסים שלא הוצרך להשמיענו שהוא יורשו שהאדם כל שלא חלק נכסיו על פיו לאחרים יורשו הוא מאליו אלא שיש לחוש לאיסור הנאה. ולמדנו שאף איסור הנאה אין כאן ויהנה בהיתר שלא כוון בהדרה זו אלא בחייו וכמו שאמר שאי אתה נהנה לי או מנכסי ומשמען של דברים אלו אינן אלא בחייו. ואם הזכיר בהדרתו זמן שאחר מותו והוא שאמר קונם שאי אתה נהנה מנכסי בחיי ובמותי אם מת לא יירשנו. רצה לומר לא יירשנו לענין שיהא מותר בהנאתם, שאף על פי שממילא אחר שלא חלקם על פיו לאחרים יורש הוא, מכל

10. ולכאורה בזמן כתיבת הקונטרס אחרון עדיין לא נגלו אליו דברי השטמ"ק אלו - דאם כן היה מביאם כראייה.

יא.

סיכום כל הנ"ל

כותב 'אינו שלו כלל' (ליישב את דמיון המשאת בנימין בין שני סוגי הגילוי דעת).

ג. איך מקשר רבינו הזקן בין השטמ"ק לבין המ"א וט"ז (דרך שיטת שטמ"ק שס"ל שחמץ עובר בירושה מסיק שאי אפשר להקל את הקולות שלהם).

ד. מדוע חזר בו בסדר מכירת חמץ והחמיר יותר ממה שכתב בשולחן ערוך (בשולחן ערוך כמשנה ראשונה ובסדר מכירת חמץ כמשנה אחרונה).

נמצא שעל ידי הביאור הנ"ל שבעניין בעלות על חמץ יש לרבינו הזקן משנה ראשונה ומשנה אחרונה - ניתן ליישב ארבעה עניינים בס"ד:

א. הסתירה בין פנים השולחן ערוך לקונטרס אחרון האם חמץ אינו שלו כלל או שיש בעלות מסוימת (משנה ראשונה ומשנה אחרונה).

ב. מדוע רבינו הזקן שינה מדברי הר"ן, ב"י ומשאת בנימין, ובמקום לכתוב 'אינו ברשותו'



שער ג

לסוגי הקניינים במכירת החמץ

א.

ריבוי הקניינים במכירת חמץ

המפורשים בהלכה, ומהם – שלושה נוספים שהם מדין "סיטומתא", קניינים שתוקפם נובע ממנהג הסוחרים.

הקניין הראשון הוא קניין כסף, שבו הגוי משלם עבור החמץ. קניין נוסף הוא קניין אגב, שבו משכירים לגוי את המקום שבו מונח החמץ, וכך החמץ נקנה אגב הקרקע¹. לאחר מכן באים שלושה קנייני סיטומתא: תשלום הכסף (שמלבד היותו קניין הלכתי כנ"ל – הוא גם מנהג הסוחרים), תקיעת כף בין המוכר לקונה, ומסירת המפתח מהמוכר לקונה².

ומצד קניין סיטומתא – י"ל שכותבים אף שטר. כיוון שעל פניו כתיבת השטר אינה מועילה לכשעצמה למכירת מטלטלין (ובפרט לקניין גוי), אלא כתיבתה מראה שאין המכירה חוכא ואטלולא, ומועילה כסיטומתא – מנהג התגרים הכותבים שטר (ומלבד מה שי"ל בפשטות שאין השטר אלא לראיה שבו – ודו"ק בלשון רבינו בפתחת נוסח שטר המכירה "חתימת ידי דלמטה תעיד עלי כמאה עדים").

בסיום דברי רבינו בנוסח שטר המכירה משמע שקניין הכסף הוא הקניין העיקרי ("ביתר שאת ויתר עז על קנין דלעיל"), אלא שלרווחא דמילתא ולצאת ידי כל הפוסקים כנ"ל מוסיף את שאר הקניינים.

אמנם, על אף הצורך בריבוי קניינים במכירת חמץ – הנה שני סוגי קניינים לא הזכיר רבינו הזקן.

בשערים הקודמים התבארו השתלשלותה של מכירת החמץ מדור לדור ואת חידושו של רבינו הזקן ביסודותיו של מכירת החמץ. לקמן נעמוד במעט על סוגי הקניינים שמפרט רבינו ב'סדר מכירת חמץ'.

בגמרא מצינו מחלוקת בין רבי יוחנן וריש לקיש מהן דרכי הקניין המועילות כאשר גוי רוכש חפצים מיהודי. רבי יוחנן סובר שגוי קונה במשיכה – כאשר הוא מושך את החפץ לרשותו, ואילו ריש לקיש סובר שקניינו נעשה ע"י כסף. הראשונים דנו וחלקו בהרחבה במחלוקת זו, ורובם פסקו כדעת רבי יוחנן שקניין הגוי נעשה במשיכה.

למעשה, הדרך המהודרת ביותר בקניין גוי היא לעשות את שני הקניינים – הן משיכה והן כסף. אולם כאמור לעיל, מתקופת הב"ח נתחדשה הלכה שהגוי אינו מושך בפועל את החמץ הנמכר לו, ועל כן נוצר צורך למצוא קניינים חלופיים שיועילו במקום משיכה. אמנם – אין קניין אחד המוסכם על כל השיטות כתחליף ראוי לקניין משיכה.

מפני כך, נהגו גדולי ישראל לערוך מספר קניינים שונים כדי לצאת ידי כל השיטות (מפאת חומרת איסור חמץ). והנה, רבינו הזקן מביא בסדר מכירת חמץ שלו קניינים שונים. מהם קניינים

1. וראה בשארית יהודה שטעם מכירת או שכירת החדרים הוא הן בכדי לעשות גם קניין אגב (כבפנים), והן שלא יהיה החמץ ברשות הישראל, שלא יחשב כברשותו. ובשארית יהודה כתב שהטעם הראשון עיקר, ולכן היום כוללים במכירה גם חמץ שבדרכים.

2. מסירת המפתחות הוא משני טעמים, לתת דריסת רגל לקונה בכדי שלא ייראה כהערמה בעלמא, ועוד שיש מקומות שמסירת המפתח הוא קניין. היום לא נהוג להביא מפתח אלא כותבים בשטר שהמפתחות עומדות לרשות הנכרי ואין למחות בידו מלקחתם. (שו"ת צ"צ סי' מ"ה, וראה מ"ש שם שאין זה נגד פסק רבינו הזקן שבפנים; ולהוסיף, שיש הן הרבנים שנוהגים לתת מפתחות אחדים, וכתב כ"ק אדמו"ר זי"ע (אג"ק ח"ג ע' מ"ג) שלא נוהגים בזה, ע"ש.

ב.

מה שלא הביא רבינו קניין סודר ;

לדבריהם לכתחלה באיסור של תורה. ולכך לא הזכרתי קניין סודר בפנים בסי' תמ"ח, אבל הזכרתי כאן לענין דיעבד, מאחר דיש לסמוך בדיעבד על ר"ת וסיעתו וטוש"ע בחושן משפט ואחרונים כאן".

היינו, שמבאר רבינו שלאור שיטת הש"ך שלא מהני סודר לגוי לא הזכיר קניין זה בסדר המכירה (בשולחנו בסי' תמ"ח, ולאחמ"כ בסדר מכירת החמץ).

[שיטת אדמו"ר הצמח צדק בקניין סודר לגוי – מבואר בפסקי דינים או"ח סי' תמ"ח ע' כ"ח].

אמנם, בשארית יהודה הוסיף אף קניין זה, דכתב (סי' י"א): "ולפי שיש אומרים אין קניין אגב קונה באינו יהודי, ולפיכך לא כתב רבינו הגאון ז"ל קניין זה אלא ליתר שאת, אני רגיל לצוות להוסיף קניין חליפין...". ויש מרבני חב"ד הנוהגים כך להוסיף לשאר הקניינים אף את קניין חליפין.

הקניין הראשון שלא הביא רבינו הוא קניין סודר: זאת שלא הזכיר לעשות מול הגוי קניין סודר (או "קניין חליפין") הוא לשיטתו שלא מהני סודר לגוי. דכתב רבינו בשולחנו (סי' תמ"א סעיף ט'): :

"ואם הקנה הישראל את החמץ להנכרי קודם הפסח בקניין גמור המועיל להקנותו להנכרי את החמץ שיהיה קנוי לו לחלוטין אף כשהוא מונח עדיין ברשות הישראל כגון שהקנה לו על ידי (ג) קניין סודר או אגב קרקע... הרי דינו כאלו לא היה חמצו של הישראל מעולם כיון שכבר נקנה להנכרי לחלוטין קודם הפסח".

ושם בקונטרס אחרון ג' כתב רבינו:

(ג) [על ידי קניין סודר כו'. עיין בש"ך חו"מ סי' קכ"ג ס"ק ל' בשם מהר"מ מינץ ומהרשד"ם, והסכים הוא ז"ל עמהם, והאריך בראיות דנכרי אינו קונה בקניין סודר, ויש לחוש

ג.

שלב נוסף בהשתלשלות המכירה

דבר שאינו מסויים. ותירץ שדווקא אם מוכר דבר שאינו מסויים במעות קצובים לא קנה, אבל כאן שגם המעות לא קצובים אלא כמקח השווה בעיר קנה. אלא שכתב אדמו"ר הצ"צ שנהגו לפרט לכתחילה, וכן כתב בשער הכולל – וכך נהוג.

הסיבה לכך שניתן להוסיף חומרות על מכירת החמץ לרבינו נעוצה בכך שעם השנים לאחר שטר מכירת החמץ לרבינו נוסף שלב חדש בהליך המכירה: בעוד שבתקופת רבינו הזקן כל

במאמר המוסגר: אין זה מן הפליאה להוסיף חומרות על סדר מכירת חמץ לרבינו (שהיא לכשעצמה בעלת חומרות רבות על הפוסקים שלפניו, כפי שנסקר לעיל). לשם דוגמא החומרה להוסיף קניין סודר כדברי המהרי"ל, או החומרה לפרט בשטר את מיני החמץ.

דהנה, רבינו הזקן בשטר המכירה שכתב לא הצריך פירוט מיני חמץ בשטר. והקשה כ"ק אדמו"ר הצ"צ שלכאורה לא קנה כיוון שמכר

מכרו לו ממש. עם זאת, מנהג רבותינו נשיאנו עד לכ"ק אדמו"ר זי"ע נותר למכור את החמץ לרב].

נמצא, שעל הנוסח שהציע רבינו הזקן בשטר מכירת החמץ – יהיו שינויים קלים בשטרות

המכירה שלנו. בשינויים האמורים שהתרחשו עם השנים ישנם קולות רבות. דסו"ס המוכר לא מכיר את הגוי, ואין הגוי יודע מה נמכר לו (למעט השטרות

שבידו...). על כן אין מן התמיהה להוסיף בחומרות על סדר מכירת החמץ של רבינו הזקן, לנוכח הקולות שהתווספו בו.

יהודי מכר לעצמו את חמצו לגוי ושטר מכירת החמץ נכתב כנוסח מכירה עצמאי, עם השנים קרו מכך מכשולות שונים. רבים לא ידעו משפטי המכירה כתקנה, שכחו קניינים שונים וכדומה. לכן כבר בתקופת אדמו"ר הצ"צ (כפי שרואים מהשו"ת שלו) היה נהוג שיהודי כל עיר ועיר מכרו את החמץ לרב והרב היה מוכר את כל החמץ לגוי כמשפט המכירה.

עם השנים הרבנים סירבו לכך מסיבות שונות, ונוצר מנהג עד ימינו אנו שיהודי העיר נותנים הרשאה לרבם למכור את החמץ, ולא

ד.

קניין אודיתא

האודיתא הוא מדין נאמנות – שאדם נאמן על עצמו יותר ממאה עדים כשמעיד לחובתו.

כמו כן, חלק מהפוסקים סברו שקניין אודיתא מועיל רק במקרה של שכיב מרע, אך רוב הפוסקים פסקו שהוא מועיל גם באדם בריא.

והנה, בנוגע למכירת חמץ לגוי באמצעות קניין אודיתא, נחלקו האחרונים. ה'מקור חיים'

(לבעל ה'נתיבות'; סימן תמ"ח ס"ק ה' ד"ה ולפ"ז) אוסר להשתמש בקניין אודיתא למכירת חמץ לגוי, מכיוון שכלפי שמיים ידוע שזו אינה אמת גמורה. כשיטתו פסק הט"ז בהלכות ריבית (יו"ד קסח ס"ק יד), שאסר על יהודי להלוות בריבית כאשר מודה בשקר שהכסף שייך לגוי.

לעומתם, הקצות החושן (סימן קצ"ד ס"ק ד' מד"ה אמנם אם) האריך להוכיח שקניין

אודיתא מועיל בכל המקרים – הן מדאורייתא והן בדרבנן, בדיני ממונות ובאיסורים, בין באדם בריא ובין בשכיב מרע. בדבריו דחה את השיטות הסוברות שקניין זה מועיל רק בבריא או רק

קניין נוסף שלא הזכיר רבינו – 'קניין אודיתא'.

הגמרא במסכת בבא בתרא (קמ"ט, א) מביאה דין 'קניין אודיתא', שהוא דרך להעביר בעלות על ידי הודאה של הבעלים הנוכחי שהנכס שייך לאדם אחר. המקרה המובא בגמרא עוסק בשכיב מרע שרצה להעביר את נכסיו לאדם מסוים, אך לא היה יכול להשתמש בדרכי הקניין הרגילות.

בהבנת מהותו של קניין אודיתא נחלקו הפוסקים. ישנם ראשונים ואחרונים הסוברים שקניין אודיתא הוא קניין מושלם כמו כל דרכי הקניין האחרים – כמשיכה ומסירה. לשיטתם, כאשר אדם מודה ואומר שחפץ זה שייך לפלוני, הרי זו הוכחה לגמירות דעתו המלאה להקנות את החפץ, וברגע שהודה – החפץ עובר לבעלות המקבל באופן מוחלט.

מנגד, ישנם פוסקים הסוברים שקניין אודיתא אינו קניין גמור, אלא רק יוצר התחייבות של המודה להעביר את החפץ, וכל כוחה של

מדרכבנן, והכריע שזהו קניין גמור המועיל בכל מצב, ומצריך הוספתו לקניינים בסדר מכירת חמץ. וכשיטתו י"ל שס"ל הש"ך, שעל הדין הנ"ל בהלכות רבית חלק על הט"ז (שם בנקודה כ).

ה.

מח' האחרונים בגדר הודאת בע"ד

להכחשה והזמה. והקצות שואל: אם נאמר כמו המהריב"ל שהודאת פיו היא התחייבות חדשה, איך שייך בכלל לדבר על הכחשה והזמה? הרי אדם תמיד יכול להתחייב מרצונו! ומה היתרון של הודאת פיו על עדים? הרי לעניין נאמנות, עדים דווקא נאמנים יותר מהאדם עצמו.

שנית, מדין מודה במקצת שחייב שבועה על השאר - באם נאמר שזו כמתנה, הרי זה כאילו כפר בכל והתחייב מחדש, ומדוע שיתחייב שבועה?

לכן מבאר הקצות החושן שהודאת בעל דין היא מדין נאמנות מיוחדת שחידשה התורה, כפי שלמדים מהפסוק "אשר יאמר כי הוא זה". כשם שהתורה האמינה לשני עדים להעיד על אחרים, כך האמינה לאדם להעיד על עצמו לחובתו, למרות שהוא קרוב אצל עצמו. רק כשמעיד על אחרים לזכותם אינו נאמן בגלל קורבה.

ביאור העניין:

בגדרו של "הודאת בעל דין כמאה עדים דמי" (דברי אדם הנאמרים לחובת עצמו נאמנים יותר מכל דבר אחר) נחלקו האחרונים:

המהר"י בן לב סובר שהודאת בעל דין פועלת מדין מתנה וחייב חדש שאדם מחיל על עצמו. הוא מבסס את דבריו על הקושי שאדם קרוב אצל עצמו, וכשם שקרוב פסול להעיד בין לזכות בין לחובה, כך לכאורה לא היה צריך להיות נאמן על עצמו. לכן הוא מסביר שאין זו עדות כלל, אלא יצירת התחייבות חדשה, כמו אדם שמחליט לתת מתנה לחברו.

הקצות החושן (סי' לד ס"ק ד') חולק על שיטה זו ומקשה עליה שתי קושיות: ראשית, הגמרא אומרת שיש חומרא מיוחדת בהודאת פיו של אדם לעומת עדים - שהודאת פיו אינה ניתנת

ו.

ביאורי הצפנת פענח ע"ד הנ"ל בב' סוגיות בש"ס

אמאן קא סמיך מר? אהאי - הא קאמר דאנא מקרבנא טפי. אביי ורבא לא סבירא להו הא דרב חסדא, כיון דאודי - אודי"

היינו שקרובו של רב אידי הניח בירושתו דקל ליורשיו ונחלק רב אידי עם קרוב אחר מי יותר קרוב - עד שהודה האחר שרב אידי יותר

והנה, איתא בגמ' דב"ב (ל"גא) "קריביה דרב אידי בר אבין שכיב ושבק דיקלא. רב אידי בר אבין אמר: אנא קריבנא טפי, וההוא גברא אמר: אנא קריבנא טפי. לסוף אודי ליה דאיהו קריב טפי. אוקמה רב חסדא בידיה. אמר ליה: ליהדר לי פירי דאכל מההוא יומא עד השתא. אמר: זה הוא שאומרים עליו אדם גדול הוא! !

עצמה שם עסקה בדין מודה במקצת, דאדם מתחייב בזה בהודאת פיו, ומה ההו"א שאין פיו מחייבו ממון? – וכי לא ס"ל לגמ' ד"הודאת בע"ד כמאה עדים דמי"?

ומבאר הצפע"נ שם, דכשהגמרא אמרה "מה לפיו שאינו מחייבו ממון" היא ידעה שאדם יכול לחייב עצמו בממון (וכנ"ל, כדמוכח ממודה במקצת), אלא ס"ל לגמ' שזה גדר חיוב חדש ולא בירור כמו עדים. ועל זה משיבה הגמרא שזה גדר בירור ונאמנות מהא דכמאה עדים נמי – וא"כ אין זה חיוב חדש. ושוב אומרת הגמ' שזה גדר חיוב, מהא דמודה בקנס שאינו חייב כיוון שאין בו גדר בירור המעשה.

ובלשונו: "ובזה ג"כ כוונת הגמ' דב"מ דף ג' ע"ב דאמר שם דהודאה לא מחייב ומקשה שם והא הודאת בעל דין כו', ומתרץ שם קנס, וזה ר"ל הס"ד דהודאה לא מברר שהדבר היה כך רק שמחייב עצמו, והקשה דהא קיימא לן כמו העדים ר"ל גדר בירור ותירץ קנס".

והנה, בפשטות כוונת הצפע"נ בחקירה זו, היא על דרך המחלוקת של הקצות החושן ומהריב"ל בגדר הודאת בעל דין, האם היא התחייבות חדשה או נאמנות שמקורו מפסוק אשר יאמר כי הוא זה, וכך הבינו האחרונים את דבריו.

אמנם, אם זה הפשט בדבריו, הרי בנוסף לכל הקושיות ששאל הקצות החושן על סברא זו, תקשה במיוחד השאלה ששאל הקצות מהמשך הסוגיא בב"מ שפורכת את הק"ו, שיש חומרא בפיו על עדים "מה לפיו שאינו בהכחשה והזמה" (ביאור שאלה זו הובא לעיל). דלאחר שפירש הצפע"נ שהגמרא מסיקה מהא דקנס, דפיו אינו גדר בירור אלא חיוב, איך נאמר שיש חומרא לפיו שאינו בהכחשה והזמה? ובלשון הקצות [כדלעיל]: "ואי נימא טעמא דפיו משום מתנה

קרוב. היות שכך חזר רב אידי ותבע גם את כל הפירות שאכל השני; רב חסדא פסק שאינו צריך להחזיר ואילו אביי ורבא פסקו שכן צריך להחזיר מכורח הודאתו.

בצפנת פענח (הלכות נערה בתולה פ"א ה"א) תלה סוגיא זו בחקירה הנ"ל: "...והטעם משום דס"ל דמן ההודאה אין ראייה שהיה המעשה רק דגבי ממון מ"מ נתחייב בהודאה כמו הך דב"ב ד' קמ"ט וזהו המחלוקת דשם ד' ל"ג בהך דרב אידי בר אבין דר"ח ס"ל דא"צ לשלם הפירות של קודם ההודאה משום דס"ל דזה הוה רק חיוב חדש ורק מכאן ולהבא ואביי ורבא לא ס"ל כן...".

כלומר, מבאר הרוגוצ'בי דפלוגתת ר"ח ואביי ורבא הוא בחקירה הנ"ל בגדר של הודאת בע"ד, דרב חסדא ס"ל דזהו גדר התחייבות ולכן לא התחייב אלא מכאן ולהבא, ואביי ורבא ס"ל דזהו גדר נאמנות ובירור – וסו"ס התברר שדקל זה של רב אידי היה, ולכן יחזיר גם את הפירות.

והנה, איתא בגמ' דב"ב (א,ג): "תני רבי חייא, מנה לי בידך והלה אומר אין לך בידי כלום, והעדים מעידים אותו שיש לו חמשים זוז נותן לו חמשים זוז, וישבע על השאר, שלא תהא הודאת פיו גדולה מהעדאת עדים, מקל וחומר". ומבארת הגמ' בהמשך: "ומאי קל וחומר? – ומה פיו שאין מחייבו ממון – מחייבו שבועה, עדים שמחייבין אותו ממון – אינו דין שמחייבין אותו שבועה. ופיו אין מחייבו ממון? והא הודאת בעל דין כמאה עדים דמי! – מאי ממון – קנס. ומה פיו שאין מחייבו קנס – מחייבו שבועה, עדים שמחייבין אותו קנס – אינו דין שמחייבין אותו שבועה".

ובשטמ"ק הקשה על ההו"א בגמ' דאין פיו מחייבו ממון, דלכאורה הרי הגמ'

וחיוב א"כ איך שייך ביה הכחשה והזמה והא ודאי במתנה מצי יהיב, ומאי אולמיה דפיו יותר מעדים מפיו".

ז.

ביאור ועומק חדש במח' מהריב"ל והקצות

שהתורה נתנה לאדם המודה. אלא שפליגי האם הנאמנות היא של בירור המעשה כמו עדים, או נאמנות של החיוב, שאנו מקבלים את הודאת פיו המחייבו ממון. ושפיר דברי הגמרא שיש חומרא מיוחדת בפיו של אדם לעומת עדים, שאי אפשר להכחיש או להזים אותו.

ביאור הזה גם מבאר היטב את דברי הצפנת פענח בדין של רב חסדא, שאדם שהודה שדקל מסוים שייך לחברו לא צריך להחזיר את הפירות שכבר אכל ממנו - ולעיל הובא פירוש הצפע"נ שזה חיוב חדש מכאן ולהבא. ולפי דברינו, הכוונה שאני מאמין לחיוב של מה שהתחייב בהודאתו, וכיוון שהוויכוח ביניהם היה רק על הדקל מכאן ולהבא, אין סיבה שיחזיר פירות שכבר אכל.

גם שאר הקושיות של הקצות החושן מתיישבות לפי הסבר זה. דהנה, ידוע הכלל ש"כל האומר לא לויתי כאילו אומר לא פרעתי" - שהקצות הקשה כיצד יתחייב בהודאת פיו, הרי האדם בא לפטור את עצמו ולא ליצור חיוב חדש - "והתם ליכא למימר דהוא בתורת חיוב חדש דהא אדרבה הוא בא לפטור עצמו בטענת פרעתי". ולפי דברינו מובן: אנחנו מקבלים את הודאתו שלא לווה, וממילא ברור שגם לא פרע, גם אם אין לנו שום ידיעה אם זה באמת מה שקרה.

כך גם מובן מדוע אדם שמודה על חוב ישן לא צריך לומר "אתם עדי" (קושייתו הנוספת של הקצות) - כי זו פשוט קבלת הודאתו, גם אם איננו בטוחים שכך היה המעשה.

ואולי יש לומר ולבאר בדרך אפשר אופן חדש להבין את מחלוקת המהריב"ל והקצות החושן.

היסוד של הביאור הוא שהמחלוקת אינה אם ההודאה יוצרת התחייבות חדשה או מהווה נאמנות, אלא מהו בדיוק תוכן הנאמנות שהתורה נתנה כאן:

האם התורה נתנה נאמנות לאדם על עצם המעשה שהיה - כלומר שאנחנו מאמינים לסיפור שלו שכך באמת קרה, או שמא התורה חידשה דבר אחר: שאנחנו מקבלים את ההודאה הממונית שלו ומחייבים אותו לשלם, גם כשאינן לנו שום וודאות אם המעשה שהוא מספר עליו באמת התרחש. לפי הצד השני, מבחינת בית דין זה נחשב כחיוב חדש, לא כי האדם מתחייב מחדש, אלא כי אין לנו שום ידיעה אם המעשה המקורי באמת קרה.

ולכאורה הצפע"נ במקו"א - בשו"ת סי' נ"ג - מגדיר את הצד השני - "דכך הדין דעל ידי הודאה נתחייב".

[הך דב"מ דף ג ע"ב, שם ר"ל אם הודאת בעל דין הוי כמו בירור דחייב לו או דרק דכך הדין דעל ידי הודאה נתחייב, ובזה פלוגתא דאמוראי בב"ב דף ל"ג ע"א גבי הך דקריביה, וזה דאמר בגמ' ב"מ והא קי"ל כו' כמאה עדים דמי גדר בירור"].

לפי ביאור זה, מתיישבת היטב הקושיא אלימתא הנ"ל של הקצות על המהריב"ל. דהלוא לפי שני הצדדים בחקירה, יש כאן סוג של נאמנות

ה.

שיטת רבינו הזקן בהנ"ל

התשלום בשעה אחת בלבד משום דיני ריבית.

רבינו הזקן קובע שזהו מנהג לא ראוי, כי הצהרה שקרית (שיש ללווה את הכסף הצרוף) אינה מועילה להתיר את האיסור. הוא וכאן הוא מבאר את הנ"ל: החילוק בין דיני ממונות בהם הודאת אדם שהמעות של חברו הוא זוכה בהם אף אם אינו כך, לבין התרת איסור בה הודאה שקרית אינה מועילה.

וז"ל רבינו הזקן (הלכות ריבית והלכות עיסקא סעיף מ"ו): "ומה שנוהגין במקצת מקומות לכתוב שטרי חובות על צד היתר כסף שההיתר הוא שהלוה מוכר לו כסף צרוף בפחות הרבה משויו ליתן מיד בו ביום ואם לא יתננו יתחייב לשלם לזמן פלוני כך וכך כפי הריוח שמתפשר עמו בדרך קנס והלוה מודה שיש לו כל הכסף ברשותו עכשיו כדי שיהיה מותר למכרו בפחות משויו בשביל שמקדים לו המעות שאם אין לו כל הכסף אסור להקדים לו המעות אפילו שעה אחת לנתינת הכסף כשמוכרו לו בפחות משויו כמו שנתבאר למעלה. אין זה מנהג יפה כי הודאה לשקר אינה מועלת כלום כמו שנתבאר שם שאף שמועלת בדיני ממונות שאם אדם מודה שהמעות שבביתו הן של חברו זכה בהן חברו בהודאה זו אף שידוע שאינן של חברו מכל מקום להתיר איסור אין הודאת שקר מועלת כלום".

והנה, במקום אחר מבאר רבינו הזקן שבדיני ממונות הודאת אדם שכספו שייך לאחר מועילה ומקנה את הכסף לאותו אחר (גם אם ידוע שזו הצהרה לא אמיתית), זאת בשונה מהמדובר בהתרת איסור – שם הודאה שקרית אינה מועילה כלל. לפי דברינו עניין זה מובן היטב: ההודאה מחייבת אותו מכאן ולהבא מדין הודאת בעל דין, גם אם היא שקר. אבל היא לא יכולה להתיר איסור, כי אין כאן בירור אמיתי של מה שקרה במציאות.

[אעתיק ואבאר את דברי רבינו האמורים – והם מהלכות רבית ועסקה:

רבינו הזקן דן במנהג שהיה קיים בחלק מהמקומות, שבו היו כותבים שטרי חוב בדרך של "היתר כסף". כלומר, הלווה כביכול מוכר ללווה כסף צרוף במחיר נמוך משמעותית משויו האמיתי, כאשר התשלום אמור להתבצע מיד באותו יום. אם הלווה לא משלם מיד, הוא מתחייב לשלם בתאריך עתידי סכום גבוה יותר, שנקבע מראש כקנס. בשטר החוב, הלווה מצהיר שיש ברשותו את כל הכסף הצרוף שהוא מוכר.

הסיבה שהלווה צריך להצהיר שיש ברשותו את הכסף היא כי אסור למכור דבר שאין ברשותו במחיר נמוך מערכו האמיתי תמורת תשלום מוקדם – אפילו אם מדובר בהקדמת

מ.

ע"פ הנ"ל מובן מדוע לא הביא רבינו אודיתא במכירת החמץ

את קניין אודיתא בשטר מכירת חמץ, שלא כמו הקצות החושן (דלעיל, סי' קצ"ד סעיף ד') שסובר שצריך

ולפי ביאור זה שביארנו קודם, אפשר לבאר באור חדש מדוע רבינו הזקן לא הזכיר

להזכיר אותו.

וזאת לפי האמור, 'הודאת בעל דין' היא דין מיוחד בהלכות ממונות - התורה אמרה שכשאדם מודה, אנחנו פועלים על פי הודאתו בענייני ממון. אבל הודאה כזו לא יכולה להשפיע על איסור חמץ, כי לעניין איסורים אנחנו צריכים לדעת מה באמת קורה במציאות, ולא מספיק שנקבל את ההודאה הממונית.

נויש להוסיף על האמור ולדייק: אולי י"ל כשרבינו הזקן מבאר שהודאה לא מועילה לאיסורים, הוא מתכוון דווקא למקרה שידוע לנו בבירור שההודאה היא שקר, שבמקרה כזה, ההודאה אמנם תועיל לחייב אותו בממון, אבל לא תוכל להתיר איסור. אבל בהודאת בעל דין רגילה, שאיננו יודעים אם היא אמת או שקר, יתכן שההודאה תועיל גם לעניין איסורים. ודו"ק.

י.

שיטת רבינו בקניין חצר דגוי

בסיום נוסח שטר המכירה מביא רבינו הזקן שהגוי הקונה יעמוד סמוך לחדרים שבהם נמצא החמץ בשעת מסירת המפתחות. על פניו, ההסבר לכך נעוץ ברצון להוסיף קניין נוסף - "קניין חצר". אנו רוצים שהחמץ ייקנה לגוי לא רק בקניינים הקודמים שהתבארו לעיל, אלא גם בקניין חצר.

והנה, בסי' תמ"ח בשולחנו דן רבינו הזקן בסוגיית מכירת החמץ. בדרכי הקניינים שם מונה רבינו כמה אפשרויות: דרך סימון על החמץ (במקומות שנהוג), תקיעת כף, נתנת פרוטה, או מסירת מפתח החדר שבו נמצא החמץ (במקומות שנהוג). עוד אפשרות היא למכור את החדר עצמו יחד עם החמץ שבתוכו - "קניין אגב", אבל חייבים לומר במפורש "אגב החדר תזכה בחמץ שבתוכו". ומדגיש רבינו, שאם לא אמר מילים אלו בפירוש, אזי אפילו אם קודם מכר לנכרי את החדר ואחר כך את החמץ בנפרד המכירה לא תועיל, כי בניגוד לישראל שחצרו קונה לו מדין שליחות, אצל גוי אין דין שליחות.

וז"ל רבינו הזקן (שם סי"א):

לפיכך אם היה החמץ רב שאי אפשר להנכרי בעצמו להוציא את כולו מרשות ישראל קודם

הפסח וכן אם אין הנכרי רוצה להוציאו מרשות ישראל וכן אם אין החמץ כאן אצל הישראל שיוכל הנכרי למשכו כגון שהוא בעיר אחרת או על הדרך צריך להקנותו להנכרי באחד משאר דרכי הקניה שהן קנין גמור המועיל שלא יוכל אחד מהן לחזור בו כגון בכל דבר שנהגו הסוחרים לקנות בו דהיינו על ידי הרושם שנהגו בקצת מקומות שכשהלוקח רושם על המקח כדי שיהיה לו סימן ידוע שהוא קנוי לו קנין גמור או על ידי תקיעת כף או על ידי נתנת פרוטה במקומות שנוהגין שכשהלוקח נותן פרוטה למוכר או שמכין בכפיהן זה על גבי זה נגמר המקח ואין אחד מהם יכול לחזור בו או על ידי שימסור הישראל להנכרי את המפתח מן החדר שהחמץ מונח בתוכו אם הוא במקום שנוהגין שמסירת המפתח קונה קנין גמור.

או על ידי אגב קרקע דהיינו שימכור להנכרי גם החדר שהחמץ מונח בתוכו ויאמר אגב החדר תזכה החמץ שבתוכו אבל אם אינו אומר כלשון הזה אף על פי שמתחלה מכר לו את החדר ואח"כ מכר לו את החמץ שבתוכו אין החמץ נקנה להנכרי על ידי שהוא מונח בחדרו של נכרי שלא אמרו

אמנם, כאמור בפתיחת דברינו - בסדר מכירת חמץ מובא חידוש: אם הגוי עומד ליד החדרים בזמן שמוסרים לו את המפתחות, כן יכול לקנות מדין חצר; "נכון הדבר אם אפשר שיהיה ערל הקונה עומד בצד וסמוך להחדרים שהחמץ בהם בשעה שמוסר לו המפתחות". וכן כתב הצ"צ בפס"ד [כח, כט, לב] "צריך הגוי לעמוד בצד החדר".

חצרו של אדם קונה לו אלא בישראל שהחצר הוא כשלוחו ושלוחו של ישראל כמותו אבל אין שלוחו של נכרי כמותו כמו שנתבאר:

היינו שקניין חצר פועל מדין שליחות, והרי "אין שליחות לגוי", ומפרש רבינו בשולחנו שאין קניין חצר קונה בגוי.

יא.

מח' הפוסקים האם בעינן בצדו או בתוכו

ומזה מוכח דחצר שאינו משתמרת ועומד בצדו מטעם יד הוא דקנה, ומשו"ה בעינן סמוכה ממש, דאי מטעם שליח רק דבעינן עומד בצדו משום שיהיה משתמר כמו השליח שהוא משתמר, ודאי דאין לחלק בין בתוכה או חוצה לו, ואפילו בסמוך לא בעינן רק אפילו מאה אמה ויכול לשומרו יקנה, אלא ודאי דמטעם יד קנה. ומ"מ בעינן ג"כ שיהיה משומר על ידו, דבלא"ה לא הוי דומיא דידו, דידו ג"כ משתמר הוא, ומשו"ה אם השדה גדולה ומונח בצד האחר שאינו משתמר על ידו שם, לא קנה, ועיין מה שכתבתי באה"ע [בתורת גיטין] סימן קל"ט [סעיף א']...".

והיינו, מבאר ה'נתיבות' שבעומד בצדה קנה זהו מדין יד ולא מדין שליחות, ואף זה זהו דווקא כשעומד בסמוך, אבל אם עומד בריחוק קצת אפילו יכול לשמרו, אינו מועיל, דזה לא חשיב יד. וכן בעומד בתוכו, אינו מועיל אם אינו יכול לשומרו.

נמצא אם כן משיטת רבינו הזקן בסדר מכירת חמץ, שנראה כחולק על הרמ"א בעניין זה. אף שמדובר בגוי שקונה מדין "יד" (כפי שמוסבר בפסקי

ויש לבאר זאת, כיוון שיש ישנן דעות בפוסקים³ שכאשר אדם עומד ליד החצר שלו, הוא קונה לא מטעם שליחות אלא מטעם "יד" - כלומר, החצר נחשבת כמו ידו הממשית, וזה תקף גם אצל גוי, וזאת רק באם עומד בסמיכות לחדר.

דהנה, פליגי ראשונים האם ב"עומד בצד שדהו" פירושו שהאדם צריך לעמוד ממש בתוך החצר (שיטת הרשב"א ופסיקת הרמ"א), או שמספיק שיעמוד בסמוך לה, אפילו מחוצה לה (שיטת הריטב"א והמחבר בשולחן ערוך חו"מ ר"ס"א).

וכתב הנתיבות המשפט (שם): "[ג] דוקא בתוכו. לכאורה קשה, כיון שעומד כל כך בסמוך עד שהחצר משומר על ידו, מהיכי תיתי לא יהיה דינו כחצר המשתמרת. ונראה, כיון דעיקר הטעם דחצר שאינו משתמרת דלא קנה, דבעינן דומיא דשליח שהוא משתמר, ומשו"ה כל שהחצר אינו משתמר אף שהוא משמרו לאו שליח הוא, כיון שהחצר עצמו אינו דומה לשליח, ולכך בעינן דוקא בתוכו שיהיה דומה לידו שהוא סמוכה.

3. הט"ז (י"ד סי' שכ"ט); מהרש"ק (הובאו דבריו בשו"ת נחלת שבעה (סי' ל); נתי"מ (בהקדמה לסי' ר); שו"ת נודע ביהודה (או"ח מהדו"ת סי' סג); שו"ת עונג יו"ט (או"ח סי' כ"ח).

הצמח צדק), רבינו הזקן אינו מצריך שהגוי יעמוד שמשפיק לעמוד בסמוך לחדר. יוצא שרבינו הזקן בתוך החדר ממש, אלא מקל כדעת השולחן ערוך, פוסק שלא כשיטת הרמ"א, ויש לעיין.



שער ד

מתנה על מנת להחזיר

א.

מתנה ע"מ להחזיר בחמץ

וז"ל רבינו (סי' תמ"ח סעיף י"ח):

"אף על פי שבכל התורה כולה הנותן מתנה על מנת שיחזירנה לו לאחר זמן הרי היא מתנה גמורה והרי היא כשלו ממש בתוך הזמן מכל מקום לענין חמץ בפסח החמירו חכמים ואסרו ליתן החמץ במתנה לנכרי על מנת שיחזירו לו לאחר הפסח ואפילו אם אינו אומר לנכרי על מנת שתחזירו לי אלא נותנו לו ואומר לו ראה שתחזירו לי לאחר הפסח ואף אם לא תחזירו לי הרי הוא שלך במתנה גמורה כל ימי הפסח אעפ"כ כיון שהוא אומר להנכרי בפירוש שיחזירו לו החמירו בו חכמים מחמת חומרת חמץ ואין ללמוד מכאן למקומות אחרים".

ובקו"א שם: "...דהא קי"ל מתנה על מנת להחזיר שמה מתנה לכל מילי בר לענין חמץ, כמ"ש הגהות מיימוניות פ"ו מהל' שבת, עיין מ"א סי' תמ"ח".

מפשוטם של דברים יוצא, ש'מתנה על מנת להחזיר' מדין תורה כן מועילה אף בחמץ לאיסורי ב"י ותשבתו, אלא ש'החמירו בו חכמים מחמת חומרת חמץ" – עד שמציין רבינו – ש"אין ללמוד מכאן למקומות אחרים".

בספר 'סדר מכירת חמץ' המבואר ע"י הרה"ח רש"ב לוין, הביא מתשובת הגאון רבי שניאור זלמן יעשילסאן אבד"ק סוראז (מימי אדמו"ר הצ"צ), שיש תועלת נוספת במכירה על ידי ערב קבלן – ובלשונו (ע'כ"ק"ג): "שלא יהי' דומה למתנה על מנת להחזיר, שלדעת אדמו"ר יש בו איסור כל יראה וב"י. ולפי הטעם המובא שם נלע"ד דאין חילוק בין יהודי המוכר לעכו"ם ובין ישראל המוכר לישראל חבירו, מאחר שהחמץ חוזר לו בעין". היינו שללא ערב קבלן, שהמכירה היא רק בזקיפה במלוה שאחר כך יחזור החמץ בעין אל הישראל – המכירה תהיה דומה למתנה על מנת להחזיר.

והנה, בשולחנו מבאר רבינו הזקן שאף שבכל התורה כולה מתנה על מנת להחזיר נחשבת למתנה גמורה והמקבל נעשה בעלים על החפץ בתוך הזמן הקצוב, בחמץ בפסח החמירו חכמים ואסרו לתת חמץ במתנה לגוי על מנת שיחזירו לאחר הפסח. האיסור חל אפילו כשאינו מתנה זאת בפירוש אלא רק מבקש מהגוי שיחזיר לו את החמץ לאחר הפסח, (ואפילו אם מדגיש שאף אם לא יחזיר החמץ שלו במתנה גמורה). עצם האמירה המפורשת לגוי להחזיר את החמץ גורמת לכך שחכמים החמירו בדבר מפני חומרת איסור חמץ. ובקונטרס אחרון מציין שכך כתבו הגהות מיימוניות והמגן אברהם.

ב.

שיטת רבינו במקו"א שבמתנה ע"מ להחזיר עובר על ב"י

בכל יראה ובל ימצא. אף שאינו "זוכר טעמו היטב" – "דעת לנכון נקל" בטעם הדבר: מתנה ע"מ להחזיר מועילה אף מן התורה ועובר עליה

אמנם כתב המהרי"ל אחי רבינו בשארית יהודה, ששמע מרבינו הזקן שבחמץ מתנה על מנת להחזיר אינה מועילה אף מן התורה ועובר עליה

כבר קיבל ממנו וחוזר ומלווה לו ומה לי אומר הריני כאילו התקבלתי ונותן לו. ובענין מתנה על מנת להחזיר גופיה דמהרא"י שם נמשך אחר הגהות מיימוניות בפ"ו מהל' שבת דאינו אסור אלא משום חומרא דחמץ, ואני שמעתי ממורי אחי רבינו הגאון ז"ל נ"ע שיש בו איסור ב"י וב"י מן התורה, והיינו דכתב הרמב"ם והשו"ע ולא יתן על תנאי כו', ואיני זוכר טעמו היטיב. אבל באמת דעת לנכון נקל דמתנה על מנת להחזיר דמהני היינו שאין בה ערמה שהיא טובת המקבל, אבל כל שהיא טובת הנותן בלבד הויא כמו מתנת בית חורון נדרים (פ"ה דף מ"ח ע"א), ובחמץ עיקר המתנה על מנת להחזיר היא טובת הנותן בלבד שהרי הנכרי לא יגע בו כלל, ולא יגיע לו שום ריוח והנאה מזה, ואין מתנה זו אלא בשביל הנותן שלא יהיה ברשותו, ולכן אינו מתנה כלל. ואם כן כל שאינו קונה בכסף הוי כמו מתנה, ודמי למתנה על מנת להחזיר כמ"ש מהרא"י".

הנאה למקבל, אבל כשכל מטרת המתנה היא לטובת הנותן בלבד - כמו בחמץ בפסח, שהגוי לא יגע בחמץ כלל ולא תצמח לו שום תועלת מהמתנה, והכל נעשה רק כדי שהחמץ לא יהיה ברשות היהודי, אין זו מתנה כלל.

ומיניה כותב השארית יהודה, כשמוכרים חמץ לגוי בקניין שאינו כסף, הרי זה דומה למתנה על מנת להחזיר שאינה מועילה מן התורה, שכן אין כאן העברת בעלות אמיתית אלא רק ניסיון להפקיע את איסור החמץ.

וז"ל (סי' י):

"ולענין מכירת חמץ אעפ"י שכתב לו שטר או שאר קנינים המועילים זולת הכסף אינו כלום, כדמוכח מדברי מהרא"י בתה"ד סי' ק"ך דדמי למתנה על מנת להחזיר, מאחר שהחמץ חוזר לו בעין, ומה לי זקף עליו במלוה דהוי כאילו

ג.

ביאורי הפר"ח במתנה ע"מ להחזיר בחמץ

דלא הוי אלא חומרא בעלמא אלא מעיקר הדין אסיר, וכמו שכתוב בספר כנסת הגדולה [הגב"י] בשם רדב"ז [ח"א סימן רמ] דשאני הכא דכל זמן שהתנאי תלוי הוי כפקדון, ואם נתקיים התנאי אעפ"י שנמצא למפרע שהחמץ היה של נכרי בשעת קיום התנאי כבר עבר עליו הישראל ולא יועיל קיום תנאי לבטל הלאו שכבר עבר, ע"כ. ואעפ"י שבריש סימן תמ"א נתבאר שגוי שהלוה לישראל על חמצו והגיע הזמן ולא פרעו מותר ולא אמרינן דכל זמן שהתנאי תלוי הוי כפקדון, שאני התם דהוי תנאי שבידו לקיימו, וכמו שכתבתי שם [סוף אות א] שבערב פסח יגמור בדעתו שלא לפדותו עוד, אבל הכא אין בידו לקיימו ואפשר

ולבאר ביאורים נוספים בשיטה זו דרבינו שמדאורייתא לא תועיל מתנה ע"מ להחזיר במכירת חמץ, יש להביא את דברי הפר"ח. כתב הפר"ח שמתנה על מנת להחזיר בחמץ אינה מועילה מדאורייתא משני טעמים: א. כל עוד לא התקיים התנאי להחזיר החמץ הוא בגדר פיקדון. ב. אין ביד היהודי לקיים את התנאי, שיתכן והגוי לא ישיב את החמץ, ולמפרע יהיה כגזל וייחשב של היהודי.

דזה לשונו (תמ"ח, ס"ג):

"ומה שכתב אבל מתנה על מנת להחזיר לא מהני. אינו כמו שכתב בתרומת הדשן בסימן ק"כ

- החמץ נחשב כפיקדון ביד הגוי. ואף אם לבסוף יתקיים התנאי ויתברר למפרע שהחמץ היה של הגוי בפסח - אין בכך תועלת, שהרי היהודי כבר עבר על כל יראה ובל ימצא בפסח עצמו.

בנוסף, הפרי חדש מחדש שבמתנה על מנת להחזיר יש חיסרון מיוחד בכך שאין ביד היהודי לקיים את התנאי, שהרי יתכן שהגוי לא יחזיר את החמץ. ואף אם נאמר שאי החזרת החמץ תהפוך את הגוי לגזלן למפרע - אין בכך תועלת, שכן יתכן שבפסח עצמו לא היה בדעתו לגזול והחמץ היה אצלו בתורת פיקדון, ורק אחר כך החליט לגזול אותו.

שהגוי לא יחזירנו ונמצא למפרע שהיה של ישראל שהרי לא נתקיים התנאי של המתנה, ואם נאמר שלא יחזירנו הוי גזלן ונמצא שהוא של הגוי ולא קעבר עליו הישראל, ליתא, דאפשר שבימי הפסח לא היה בדעתו של הגוי לגזולו ואחר כך נמלך לגזולו ונמצא שבימי הפסח היה בתורת פיקדון אצלו ולא בתורת גזל".

תורף דבריו: לעומת תרומת הדשן שסבר שזו רק חומרא דרבנן, הפרי חדש סובר שמתנה על מנת להחזיר בחמץ אינה מועילה מן התורה. טעמו העיקרי הוא שכל זמן שהתנאי לא התקיים - כלומר כל זמן שהגוי עדיין לא החזיר את החמץ

ד.

מחלוקת הראשונים בגדר מתנה ע"מ להחזיר

לבעלים בלי צורך בקניין חדש. לפי שיטתו, זה מספיק כדי לצאת ידי חובה בלולב ביום ראשון, כי בזמן קיום המצווה הלולב היה שלו לגמרי. בדבריו הוא מבסס את שיטתו על דברי רבי אביגדור כהן צדק, שכתב כשיטתו - שמתנה על מנת להחזיר היא קניין הגוף לשעה בלבד, אך זה מספיק כדי להיחשב "לכם" ולצאת ידי חובה במצוות לולב.

הקצות מביא ראייה מהגמרא בבבא בתרא לגבי מי שאומר "אתרוג זה נתון לך במתנה ואחריך לפלוני". שם מוסכם על כולם שאדם יוצא ידי חובה באתרוג כזה, אף שהוא ניתן לו רק לזמן מוגבל.

נפק"מ למחלוקת זו היא לגבי נתינת ארבעת המינים לקטן. הגמרא אומרת שקטן יכול לקבל מתנות אך אינו יכול להקנות. לפי הרא"ש, אי אפשר לתת לקטן ארבעת המינים במתנה על מנת להחזיר, כי בזמן ההחזרה הקטן צריך להקנות אותם בחזרה, דבר שאינו עושה. אך לפי

יש מחלוקת בין הפוסקים ביסוד דין "מתנה על מנת להחזיר" - האם זו מתנה גמורה עם תנאי של החזרה, או שמא זו מתנה לזמן מוגבל בלבד.

הרא"ש (סוכה פ"ג סי' ל') והריטב"א (קדושין ו,ב) סוברים שזו מתנה גמורה לעולם עם תנאי. לפי שיטתם, כשנותן אדם לולב במתנה על מנת להחזיר, הלולב עובר לבעלות מלאה של המקבל, אך עם תנאי שיחזיר אותו אחר כך. כשהמקבל מחזיר את הלולב, צריך מעשה קניין חדש להחזירו לנותן. לכן אם אומר "יהא במתנה עד שתצא בו ואחר כך יהא שלי כבתחילה" - לא קיים את המצווה, כי זה נחשב רק כהשאלה ולא כמתנה, ואדם לא יוצא ידי חובת לולב ביום הראשון בלולב שאול.

לעומתם, הקצות החושן (סי' רמ"א סק"ד) מציע הבנה אחרת. לשיטתו מתנה על מנת להחזיר היא מתנה לזמן מוגבל. המקבל קונה את גוף החפץ לזמן, ואחרי הזמן החפץ חוזר מאליו

דאל"כ הבין ה'קצות' שלא יהיה ניתן לצאת ידי חובה באתרוג הניתן מתנה ע"מ להחזיר. אלא, שלשיטת הרא"ש מתנה ע"מ להחזיר היא קניין הגוף לעולם ולשיטתו היא קניין הגוף לזמן.

'קצות החושן' אפשר, כי חוזרת מאליה לנותן בלי בהקנאה מצד הקטן. והנה, בדברי ה'קצות' נראה שבכל אופן הגדרת מתנה ע"מ להחזיר היא קניין גוף החפץ –

ה.

שיטת אדמו"ר הצ"צ בהצעת המחלוקת

ששיטת הרא"ש שמתנה ע"מ להחזיר היא מתנה גמורה ויש לו קניין לעולם (שלכן צריך לחזור ולהקנות), אלא שישנו תנאי המגביל אותו שיצטרך לחזור ולהקנות. (ואילו לדעת הצ"צ בשיטת הרא"ש כיוון שהתנאי מכריחו להחזיר הרי זה מוגדר כקניין הגוף לשעה¹).

בהמשך התשובה שם, דן הצ"צ בשאלה האם אדם שקיבל חפץ במתנה על מנת להחזיר יכול לקדש בו אישה. מסקנתו היא שגם אם נאמר שיש למקבל קניין בחפץ, זהו רק קניין זמני ולא קניין עולם, ולכן אינו יכול להקנות לאחרים קניין חזק יותר ממה שיש לו. לכן, הקידושין אינם תקפים גם אם אחר כך קיים את התנאי והחזיר את החפץ לנותן המקורי].

ומכורח ביאור זה בר' ישעיה ניתן להבין ביאור נוסף בשיטת רבינו הזקן שלא מועילה מכירת חמץ על מנת להחזיר, היות שסוף סוף אין זה מכירה גמורה, ובמכירתו אינו מוכר את גוף החמץ.

בשיטת הרא"ש הנ"ל דן אף אדמו"ר הצמח צדק (שו"ת אבן העזר סי' צ"ח אות ז'), יעויין שם באריכות. בין דבריו שם מביא הצ"צ את שיטת רבי ישעיה (החולק על שיטת הרא"ש הנ"ל), דס"ל שמתנה ע"מ להחזיר איננה קניין הגוף, אלא בדומה לקניין סודר שבו הקונה לא זוכה בסודר לגמרי אלא רק לצורך הקניין, אף כאן באתרוג קני רק על מנת לצאת ידי חובה. מדבריו אנו למדים חידוש גדול, שאע"פ שאין לו קניין הגוף יוצא י"ח אתרוג – ולא כשיטת ה'קצות' שאם יוצא ידי חובה הוי קניין הגוף (וע"ש שלומד אחרת מה'קצות' את סוגיית 'אחריך').

[אף את דברי הרא"ש מבאר הצ"צ אחרת מה'קצות': בשיטת הרא"ש והריטב"א מגדיר הצ"צ את מתנה ע"מ להחזיר כקניין הגוף לשעה (ולכן מסיק שלא יכול להקנות ולתת מתנה עולמית כיוון שהוא בעצמו יש לו זאת רק לשעה). היינו שפירש הרא"ש שעל אף שזה קניין הגוף ומתנה גמורה וצריך לחזור ולהקנות, אעפ"כ הגדרתו היא כקניין לשעה (כיוון שאין לו בפועל את החפץ אלא לזמן). לעומת שיטת ה'קצות'

1. ואם כן לפי הבנת הצ"צ כבר לא מוכרח שרבי אביגדור כ"ץ המובא ב'קצות' חולק על הרא"ש, אלא הם דברי הרא"ש, ודו"ק, ואכ"מ.

ו.

סיכום הטעמים בכך שמתנה ע"מ להחזיר אינה מועילה בחמץ

- נמצא אם כן לסיכומם של דברים ארבעה טעמים שמתנה על מנת להחזיר בחמץ אינה מועילה אף מן התורה:
- א. ביאור ה'שארית יהודה' - מתנה על מנת להחזיר מועילה רק כשיש טובת הנאה למקבל, אך בחמץ בפסח המתנה היא לטובת הנותן בלבד, שהרי הגוי לא ייגע בחמץ ולא יפיק ממנו תועלת.
- ב. ביאור הפר"ח א': כל עוד לא התקיים התנאי החמץ הוא בגדר פיקדון.
- ג. ביאור הפר"ח ב': אין ביד היהודי לקיים את התנאי, כי ייתכן שהגוי לא ישיב את החמץ.
- ד. הצמח צדק מביא גם את דעת רבי ישעיה שמתנה על מנת להחזיר אינה קניין הגוף אלא דומה לקניין סודר. לביאור זה ניתן להבין אף מדוע לא מועילה מכירת חמץ על מנת להחזיר - כיוון שאין זו מכירה גמורה ואינו מוכר את גוף החמץ.



שער ה

מנהג חב"ד ושיטת כ"ק אדמו"ר במתנה ע"מ להחזיר

בשער הקודם הובאה מח' הרא"ש וה'קצות' בגדר
מתנה ע"מ להחזיר, ונתבאר נפק"מ למחלוקת זו
בנתינת ד' מינים לקמן, היכול לקבל מתנות אך אינו
יכול להקנות.

לקמן יבואר הלכה למעשה דעות הפוסקים בד"ן מתנה
ע"מ להחזיר בד' מינים, ונציע ביאור בהנהגת כ"ק
אדמו"ר זי"ע בנתינת הד' מינים שלו לברכה.

א.

שיטת הביכורי יעקב בנתינת ד' מינים לנשים

במתנה, או שאדם אחר ייתן לה במתנה בתנאי מפורש "שאינן לבעלך רשות בו" ו"כדי לצאת בו ידי חובה". ללא תנאים אלו, ברכתה עלולה להיות לבטלה.

יתרה מזאת, הביכורי יעקב מזהיר שאם נותנים לאישה נשואה את הלולב ללא התנאים הללו, נוצרת בעיה כאשר היא צריכה להחזיר אותו לבעליו כדין של "מתנה על מנת להחזיר". מאחר שהלולב הפך לרכוש בעלה, החזרתה אינה נחשבת החזרה אמיתית, והבעלים המקורי אינו יכול להשתמש בו שוב כראוי.

ובלשונו להלכה: ". לפי זה צריך לזהר שלא ליתן לולבו במתנה לאשה נשואה, אלא בתנאי שאינן לבעלה רשות בו ושיהיה לה לצאת בו. דאל"כ לא בלבד שהיא מברכת ברכה לבטלה אלא גם לו יזיק הדבר. שהרי במתנה ע"מ להחזיר צריך להחזיר לבעליו במתנה כמבואר ברמ"א סי' תרנ"ח ס"ה, וא"כ חזרת האשה לבעליו אינו חזרה כיון שאינו שלה אלא של בעל, ואם החזירה האשה מ"מ אינו בידו רק שאול מהבעל, ולא יכול ליתנו במתנה לאחר וגם אינו יכול לצאת בו כדינו ביום שני, כמש"כ לענין קטן שם ס"ק י"ח, ולכן צריך להזהר בזה".

ה"כף החיים" (תרנ"ח ס"ק ט"ז) פסק להלכה כדברי הביכורי יעקב, ומדגיש שיש לומר במפורש בעת הנתינה לאישה נשואה "שאינן לבעלה רשות בה".

מנהג כ"ק אדמו"ר זי"ע להקנות את ארבעת המינים שלו לציבור כדי שיוכלו לברך עליהם מדי יום במהלך חג הסוכות. אולם, לנשים כ"ק אדמו"ר נהג להקנות את המינים רק בהושענא רבה, ורק לאחר שכל הגברים כבר יצאו ידי חובתם; ולכאורה טעמא בעי. בבא לקמן נציע אפשרות הלכתית בדרך אפשר¹.

בהקדים דברי הביכורי יעקב, סי' תרנ"ז ס"ה:

הביכורי יעקב מציין שנשים נוהגות ליטול לולב ולברך עליו למרות שהן פטורות ממצווה זו, וזאת כמצוות עשה שהזמן גרמא. הן רשאיות לעשות זאת כיוון שהן "מכניסות עצמן לחיוב", כפי שמציינים תוספות וראשונים נוספים המצויינים שם.

אמנם, מעלה הביכורי יעקב שאלה לגבי נשים נשואות: ביום הראשון של החג יש דרישה מיוחדת שהלולב יהיה "לכם" - שיהיה בבעלות האדם המקיים את המצווה. והנה לפי רוב הראשונים, אישה נשואה כל קניין שלה שיין במידה מסוימת לבעלה. גם אם הקרן שיין לה, הבעל זכאי לפירות, וזה מספיק כדי שהנכס לא ייחשב לגמרי "שלה".

לכן, אם אישה נשואה קונה לולב או מקבלת אותו במתנה, יש בעיה הלכתית שהוא אינו נחשב "לכם" בשבילה. לפי הביכורי יעקב, הפתרון היחיד הוא שבעלה ייתן לה את הלולב

1. לאפוקי מסיבה 'טכנית' שיש לומר, כגון בכל החג הנשים בבית או שלא לקלקל את הד' מינים מרוב שימוש.

ב.

שיטות החולקים וביאור בהנהגת כ"ק אדמו"ר

ואם כן יש לומר בדרך אפשר, שייתכן שכ"ק אדמו"ר בחר להחמיר כדעת הביכורי יעקב, אף שהלכתית אפשר להקל כדעת ה"הליכות שלמה". כיוון שמאות אנשים נוטלים את ארבעת המינים שלו, העדיף לחשוש לדבריו של הביכורי יעקב דלא סגי להקנות לאשה במתנה על מנת להחזיר אלא אם מקנה בתנאי שאין לבעלה רשות בו ושיהיה לה לצאת בו. ומכיוון שתנאי כזה טירחא מילתא לעשות לציבור גדול של נשים, אולי העדיף כ"ק אדמו"ר לא להקנות לנשים כלל אלא לאחר שכל הגברים יצאו ידי חובה בהושענא רבא, בכדי לא להעמיד בשאלה מצוות הגברים לאחר נטילת הנשים.

מאידך, ב"הליכות שלמה" (הלכות סוכות פי"א ס"י) כתב שאין צורך להחמיר בכך, מכיוון שגם אם לבעל יש זכות בפירות, עדיין גוף הלולב שייך לאישה וזה מספיק כדי שייחשב "לכם" עבורה:

"אולם נראה דאין צורך להחמיר בכך, ויוצאת בו גם בלא"ה מצות לולב וחיוב שפיר "לכם", משום דאף במתנה גמורה כיוון דאין זה אלא קנין פירות אבל הגוף שייך לה, הריהו לולבה, וסגי בהכי לצאת בו ידי חובתה...". גם מדברי המשנה ברורה משתמע שיש להקל בעניין (בשער הציון תרנ"ח ס"ק מ"א).

ג.

מנהגנו במתנה ע"מ להחזיר בימי החג

נתן כ"ק אדמו"ר את הלולב לנשים במשך שאר ימי החג, הרי ניתן פשוט להשאיל להן? והנה, מובא ב"היום יום" (ט"ו תשרי²) מנהגנו: "כשנותנים הד' מינים לאחר לברך עליהם אומרים בפירוש שהוא במתנה על מנת להחזיר, ובפרט ביום הראשון. והוא תועלת לנותן ולמקבל".

וכך נהג בפועל כ"ק אדמו"ר זי"ע, שכאשר הביא את ד' המינים לרב הארליג ע"ה בימי חול המועד, אמר לו במפורש שזו מתנה על מנת להחזיר.

לכאורה, טעמא בעי: הלוא הלכה פסוקה בשולחן ערוך (שם), שבשאר ימי החג מספיק

התבאר שהטעם אפשרי לכך שכ"ק אדמו"ר נהג להקנות את ארבעת המינים שלו לגברים למצוותם מידי יום, בעוד שלנשים רק בהושענא רבה - היה מצד החשש מהדעה ההלכתית של ה"ביכורי יעקב", שכאשר מקנים לאישה נשואה במתנה על מנת להחזיר, יש צורך להתנות במפורש שאין לבעלה רשות בלולב.

אך לכאורה עדיין יש להבין: חומרא זו מובנת ביום הראשון של החג, שבו התורה דורשת שיהיה הלולב "לכם" - שלכם ממש. אבל בשאר ימי החג, לכאורה מספיק לשאול את הלולב מאדם אחר ואין צורך בהקנאה מיוחדת, כפי שנפסק בשולחן ערוך (סימן תרנ"ה). אם כן, מדוע לא

2. ומקורו מלשון כ"ק אדמו"ר הרי"צ נ"ע המובא ברשימת היומן ע' קס"ב ומשמם לספר המנהגים.

לעומת זאת לדעת הריטב"א גם בזמן המקדש דין "לכם" היה רק ביום הראשון. לפי התוספות אם כן, יש מקום להדר ב"לכם" כל שבעה ימים - מה שאין כן לפי הריטב"א.

אמנם, לדידי קשה לומר שמנהגנו להדר בדבר שלא נזכר לא בגמרא ולא בהלכה להדר בו בשאר ימי החג בזמן שאין בית המקדש קיים.

שהלולב יהיה שאול ואין צורך בהקנאה מיוחדת. מדוע אם כן מקפידים להקנות את הלולב במתנה על מנת להחזיר גם בימים אלו?

הרב רסקין בספר "נתיבות בשדה השליחות" (ח"ב ע' 128) מעיר שלדעת התוספות (סוכה כט, ב) דין "לכם" בלולב היה נוהג בזמן המקדש בכל שבעת הימים, והקולא בשאר הימים היא רק משום שבזמן הזה הנטילה בהם היא מדרבנן.

ד.

שיטות הפוסקים שצ"ל לכל אחד ד' מינים משלו

"ברוך המקום המשלם וממלא שכר לכל מהדרי מצוה".

ואולי יש לבאר בדרך אפשר:

וכך נפסק בשולחן ערוך המחבר (סי' תרנ"ח סעיף ג'): "וכל אדם ישתדל ויהא זריז במצוה לקנות לו אתרוג ולולב לבד, כדי לקיים המצוה כתקנה (הג"מ סוף הל' לולב)". וביאר שם המג"א: "המצוה כתקנה. כי רוב העולם אין יודעים להקנות לחביריהם ועוד לעשות הנענועים כהלכתן".

[וראה במשנ"ב שם המוסיף את הדין שאפילו כשחל יום הראשון בשבת: "כי רוב העולם אינם יודעים להקנות לחביריהם ועוד לעשות הנענועים כהלכתן. אפילו חל יום ראשון בשבת דעצם המ"ע א"א שוב לקיים אפ"ה נכון להשתדל להיות לו לולב ואתרוג לעצמו וכדלקמיה"].

ולכאורה, אע"פ שמדברי המהרי"ל יוצא שהסיבה לחומרא זו היא מכיוון שאנו נוהגין לעשות גם את יום טוב שני כדין הראשון לכל הדברים, אמנם לאחר שעל פי זה פסקו שכל אדם יהא לו ד' מינים משלו אזי הדין הוא כן אף בחול המועד, וכסתימת לשון הרמ"א דלעיל.

הדרכי משה הקצר (אורח חיים סימן תרנ"ח) מביא מהגהות מיימוניות: "הירא וחרד לדבר השם והמחבב לעשות מצוה מן המובחר ראוי להיות לו לולב ואתרוג בפני עצמו... ועוד שרוב בני אדם מברכין בדעת שהם שותפין ואין יודעין להעלות על דעתם ליזהר שיהיו במתנה". וכן הביא ממהרי"ל שראוי שיהיה לכל אדם לולב ואתרוג משלו אפילו אם יום הראשון של החג חל בשבת.

ובעיון בדברי המהרי"ל (מנהגים, הלכות אתרוג סעיף י"ד), מבואר ש"כל אדם חייב להתחזק" שיהיה לו אתרוג משלו ואל יסמוך על של הקהל, מכמה טעמים: (א) לא כולם בקיאים בהקנאה כראוי "ואנן בעינן לכם משלכם"; (ב) בשעת הלל, שבו עיקר הנענועים, לא יהיה לו לולב משלו; (ג) גם אם יום ראשון חל בשבת, "אל יאמר מאחר דנתבטל ולקחתם לכם ביום הראשון אין לי לחוש שוב מעתה", ועדיין יום שני נחשב כיום ראשון לעניין כל החומרות (ומסיים המהרי"ל דבריו

ה.

ביאור הנהגת כ"ק אדמו"ר בד"א

להדר גם לאחר יום טוב הראשון שיהיו הד' מינים שלו, ולאידך רצו להדר לברך על מה שבירך כ"ק אדמו"ר; נהגו רבותינו כעין פשרה בדבר ולהקנות במתנה על מנת להחזיר, בכדי להדר מעין מה שכתב המהרי"ל והד"מ.

כלומר, אף שהמהרי"ל והרמ"א באו לשלול את הסתמכות על הקנאה במתנה על מנת להחזיר ולהעדיף שיהיה לכל אחד ארבעת המינים משלו ממש (ופסקו כך גם ביום השני ונחשב זריזות במצווה כדברי הרמ"א), נהגו רבותינו לפחות שלא יהיו הארבעה מינים שאולים בלבד, אלא שיהיו של המברך על ידי מתנה על מנת להחזיר. כך ניתן לקיים גם את ההידור של לברך על מה שבירך עליו כ"ק אדמו"ר, וגם שיהיה - לפחות כמתנה על מנת להחזיר - שלהם ולא רק שאול.

ולפי זה מובן גם מדוע לא רצה כ"ק אדמו"ר להקנות את הארבעה מינים לנשים במשך שאר ימי החג, שכן על פי דברי הביכורי יעקב שהובאו קודם, יש בעיה בהקנאה לאישה נשואה במתנה על מנת להחזיר ללא התנאי המפורש שאין לבעלה רשות בהם.

והנה, ישנה מחלוקת בין הפוסקים בשאלה מה עדיף: האם ליטול את ארבעת המינים שלו שאינם מהודרים כל כך, או של חברו שהם מהודרים יותר. המשנה ברורה (סי' תרנ"ח ס"ק ל"ט) מביא את דעת המבי"ט (בשו"ת ח"ג סי' מ"ג) והתפארת ישראל (הלכתא גבירתא פ"ג דסוכה) שעדיף לברך על שלו אף שאינם מהודרים.

ובלשונו: "ואף על פי שכל זה הוא דין גמור מ"מ כיון שאין הכל יודעין להקנות לכן כתבו כמה אחרונים שמוטב לברך על שלו אם יש לו כל ד' מינים כשרים אף על פי שאינם מהודרים כמו של חבירו".

לעומת זאת, בסדר היום (מאמר כוונת הלב) ובקיצור שו"ע (סי' קל"ו ס"י) ס"ל סוכרים שטוב יותר לצאת בשל חברו המהודרים.

והנה, חסידים נוהגים להדר לצאת דווקא בד' מינים שכ"ק אדמו"ר נטל בהם, אף שלכאורה לא מקיימים בזה את דברי הרמ"א שכל אחד יהדר בשלו. ואולי י"ל בדרך אפשר, שמכיוון שלפי דברי מהרי"ל והד"מ הנ"ל יש



לעילוי נשמת
רבי חיים בן מזל
מזל בת זוהרה
דורים צאלחה בת אסתר
סלמן בן שמחה
פנחס בן מזל
•
הוקדש על ידי
חיים רועי שיחי' כחלון



לרפואת שרה בת מרים

לעילוי נשמת
שאול בן לאה
לטיפה בת פרידה
ע"ה חלק

•

הוקדש על ידי בנם
ד"ר רוני שיחי חלק

בהוקרה ובהערכה
לאב החתן

הגה"ח הרב **יעקב שוויכה** שליט"א

חבר בית דין רבני חב"ד בארץ הקודש
ומראשי ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש המרכזית בכפר
חב"ד
ומרבני עירנו קרית מלאכי

•

הוקדש על ידי ידידו
שמואל אהרן שיחי' לויז
נחלת הר חב"ד

לזכות

החתן הרה"ת יוסף יצחק והכלה מרת שטערנא שרה
שיחיו שזויכה

•

ולזכות הורי החתן

הרה"ת הרב יעקב ומרת שיינא שטערנא שרה
וב"ב

הרה"ת אליהו וזוגתו מרת חיה מושקא,
וילדיהם: מנחם מענדל, לוי יצחק, ישראל אריה ליב, חנה ומלכה.

מרת חיה מושקא ובעלה הרה"ת ראובן ישראל סויסא,
וילדיהם: מנחם מענדל, רבקה עליזה, דבורה לאה ויוסף יצחק.

הרה"ת מנחם מענדל וזוגתו מרת חנה,
וילדיהם: מאיר, חיה מושקא ולוי יצחק.

מרת חנה ובעלה הרה"ת משה חיים מקמל,
וילדיהם: חיה מושקא, מנחם מענדל, שלום דובער ורבקה.

מרת רבקה ובעלה הרה"ת מנחם מענדל הכהן כהן,
וילדיהם: חיה מושקא, דבורה לאה ויוסף יצחק הכהן.

מרת דבורה לאה ובעלה הרה"ת חננאל פנחס חדד,
וילדיהם: מנחם מענדל, דוד שמעון, חיה מושקא וחנה.

מרת אסתר ובעלה הרה"ת יוסף יצחק אלמליח,
וילדיהם: מנחם מענדל, חיה מושקא ורחל.

שיחיו

שזויכה

ולזכות זקנות החתן

מרת מרים שתחי' שזויכה

מרת מזל שתחי' אליטוב

לזכות

החתן הרה"ת יוסף יצחק והכלה מרת שטערנא שרה

שיחיו שזויכה

•

ולזכות הורי הכלה

הרה"ת הרב אהרן ומרת נחמה

וב"ב

מרת חיה מושקא ובעלה הרה"ת ישראל חיים חנניה חסין,

וילדיהם: שניאור זלמן חי ומנחם מענדל.

מרת רבקה ובעלה הרה"ת שילה שמואל ועקנין.

הת' יוסף.

הת' מנחם מענדל.

הת' שמואל מרדכי.

הת' שלום דובער.

הת' שניאור זלמן.

לוי יצחק.

ישראל שמעון.

שיחיו

קטורזה

ולזכות זקני הכלה

מרת שמחה שתחי' קטורזה

הרב אליהו ומרת פנינה שיחיו סויסא