

שיעורים על פ"ק דפסחים תשפ"א

ב' ע"א

תקנת בדיקת חמץ

דעת רש"י דטעם הבדיקה דמתני' שלא יעבור בב"י וב"מ. והק' תוס' הרי צריך לבטל ובביטול בעלמא סגי. פי' דאילו לא היה צריך לבטל היה אפשר לומר דמתני' כשלא ביטל. ולכן פי' תוס' דהבדיקה כדי שלא יבוא לאכלו. אמנם גם לתוס' אילו לא ביטל ודאי היה צריך לבדוק מה"ת כדי שלא יעבור על ב"י וב"י, כמבואר ממש"א הגמ' דבדיקה דרבנן משום דבביטול בעלמא סגי, הרי דאלמלא ביטול היתה בדיקה דאו' משום ב"י וב"י. אבל אותה בדיקה דאורייתא אינה ענין לבדיקה דמתני' שהיא דרבנן שלא יבוא לאכלו.

ולכ' היה אפשר ללדעת רש"י דס"ל דבזמן המשנה טרם תקנו שהבודק צריך לבטל, ומתני' באמת כשלא ביטל. אבל אי"ז מספיק חדא דפשטות המשנה משמע דכל אדם צריך לבדוק, ועוד דמה הרוחנו בזה סוכ"ס לבתר דתיקון דהבודק צריך לבטל למה צריך לבדוק.

ולדעת רש"י צ"ל דאף לאחר שתקנו שהבודק צריך לבטל, מ"מ הבדיקה היא ג"כ כדי שלא יעבור בב"י וב"י. ובראשונים מצינו סברות שונות בזה, הר"ן כתב דחיישינן שמא לא יבטל בלב שלם, והנמוק"י כתב דחיישינן שמא ימצא גלוסקא יפה ויימלך על ביטולו ויחשבנה לאכילה.

ב. ודברי הנמוק"י צ"ב דהא בגמ' (ו: 1) מבואר דכל עיקר מה שצריך לבטל הוא שמא ימצא גלוסקא יפה ודעתו עלויה, הרי דביטול מועיל לזה. אבל באמת הנמוק"י עצמו תירץ זה שכתב לק' (שם) וז"ל וכשימצאנו יחשבנו בלבו לאכלו, אבל כשביטל זוכר שכבר ביטלו מתורת אוכל אע"פ שהוא כבר יפה, או שהפקירו וסלק זכותו ממנו, הלכך תיכף כשימצאנו יוציאנו מביתו עכ"ל. הרי דע"י הביטול יזכור ולא יחשוב לאכלו. וא"כ ניחא, דתקנו לבטל דע"ז אם ימצא גלוסקא יפה יזכור שלא לחשוב לאכלה, ותקנו לבדוק ולבער שמא בכל זאת יחשוב לאכלה וע"ז ייעקר הביטול.

ומ"מ בלשון הנמוק"י דהחשש בגלוסקא יפה הוא שיחשבנה לאכילה, וקשה אם באנו לחוש שיחשבנה לאכילה, ניחוש שיאכלנה ממש, ותהיה הבדיקה שלא יבוא לאכלו. וי"ל דכונתו שיחשבנה לאכילה אחר פסח.

ג. ובתוס' ר"פ תי' בשם ר' יחיאל דלהכי החמירו להצריך בדיקה עם הביטול משום דמדאורייתא צריך ביטול כדי שלא יעבור בב"י, ואיכא למיחש דזימנין שישכח לעשות ביטול משום דליכא ביה טירחא כי אם דיבור, והצריכו חכמים לעשות בדיקה דאית בה טירחא, ומתוך כך יהיה זכור לעשות ביטול דאורייתא ולא יעבור על ב"י וב"י.

המקור לסברא זו מהגמ' (ו: 1) דמבואר שם דצריך לבטל בשעת בדיקה, ולא בצפרא, מהך חשש שמא ישכח מלבטל. ור' יחיאל מחדש דזהו גופא הטעם שהצריכו בדיקה, כדי שלא ישכח לבטל.

אלא דיל"ע בלשונו דמשמע דגם אם בדק צריך לבטל מדאורייתא כדי שלא יעבור על ב"י וב"י. והרי בגמ' מבואר דמה שהבודק צריך לבטל הוא רק מחשש שמא ימצא גלוסקא יפה. ומשמע דסבירא ליה דאי"ז תקנה אלא חשש גמור דאורייתא.

אבל קשה מהגמ' (י.) על ובדק ולא אשכח דמדמה ליה הגמ' למחלוקת ר"מ וחכמים בגל טמא שנתערב עם שני גלין טהורים כו' דלחכמים כיון שבדק עד סלע או קרקע בתולה שוב אי"צ, וה"נ כיון שבדק שוב אינו חושש. והרי מדברי ר' יחיאל משמע דאפילו בדק יש חשש דאורייתא שנעלם ממנו גלוסקא יפה, וא"כ כל שכן כאן דידעינן שנכנס חמץ ניחוש שמא נעלם ממנו הציבו חמץ שנכנס.

וצל"ח דבית מלא חמץ יש חשש דאורייתא שלא מצא הכל ושאר גלוסקא יפה. אבל בבית בדוק ונכנס רק צבור אחד, כיון שבדק ולא מצא תלינן שעכבר אכלה.

ועדיין קשה, הרי דעת ר' יחיאל דהעיקר הוא הביטול, והבדיקה רק כדי שלא ישכח מלבטל, וא"כ כאן כיון שבדק ביטל – דהבודק צריך לבטל – ומהיכ"ת להצריך יותר.

ויש לומר דמיירי שביטל כבר בשעת בדיקה ראשונה קודם שנכנס צבור זה, וא"כ לא חל הבדיקה עליו, ולחכמים כיון שבדק אחרי צבור זה ולא מצאו אמרינן שהעכבר אכלו וזה גופא דקאמר הגמ' דאי"צ גם לבטל. (וזה כתוס' שם שהקשו הרי מה יעשה עוד ותי' דכונת הגמ' דלחכמים אי"צ ביטול ולר"מ צריך.)

עוד יש לומר דאף שסיבת התקנה לבדוק היתה שלא ישכח מלבטל, אבל עכשיו שתקנו צריך בדיקה כדין, וכיון שנכנס שם צבור ולא מצאו לר"מ אי"צ בדיקה כדין, וצריך לבדוק עוד. (וזה כתוס' ר"פ שם שפי' דהנפק"מ דלר"מ צריך לבדוק עילאי ותתאי עיי"ש.)

(ויל"ע לפי"ד ר' יחיאל מאי מבע"ל לק' (ד.) במשכיר ושוכר על מי לבדוק, הרי כיון שכל הבדיקה כדי שיזכור לבטל, ולכ' רק המשכיר יכול לבטל שהוא הבעלים, א"כ פשיטא דעל המשכיר לבדוק. ואי"ה נדון בזה לק').

ד. ואחר כל הדברים האלה אכתי ק"ק למה לא חש רש"י לבאר זה. ולדרכו של ר' יחיאל נראה דניחא טפי, דכאן במשנה לא הוצרך רש"י לבאר למה לא סגי בביטול, שהרי עדיין לא שמענו ענין ביטול, וגם אפשר דבזמן המשנה לא היה חיוב לבטל. וכל השאלה אינה מתעוררת אלא לק' (ו): כשא"ר יהודה אמר רב הבודק צריך שיבטל, והרי באותה סוגיא מבואר דצריך לבטל בשעת בדיקה דוקא שמא ישכח מלבטל, ולכן לא ראה רש"י צורך לבאר למה צריך לבדוק כיון שביטל, דס"ל שהוא מבואר בסוגיא עצמה.

ה. והנה עי' בגמ' לק' (ז): דיליף בדיקה לאור הנר מציאה ממציאה ומחיפוש וחיפוש מנרות כו', ולכאורה מפורש כרש"י דהבדיקה היא מלתא דב"י וב"מ, שהרי הוא נלמד מקרא דלא ימצא. וקשה לתוס'.

ואע"ג דנתבאר דגם לתוס' אם לא ביטל צריך לבדוק כדי שלא יעבור על ב"י וב"י, אבל אי"צ הבדיקה דמתני', והגמ' מייתי לדרשא לבאר דיין המשנה.

אכן מבואר שם דאינו אלא זכר לדבר, דהיינו אסמכתא, אבל רש"י שם כתב משום דדברי תורה מדברי קבלה לא ילפנין, ודייקו האחרונים דרק הלימוד לנרות הוא אסמכתא, אבל מה שצריך חיפוש דאינו מדברי קבלה אלא מאמתחת בנימין הוא מה"ת. וא"כ משמע שזהו מעצם חיוב לא ימצא, שצריך לחפש ולבודק*. ורש"י לטעמ' דהבדיקה דמתני' היא שלא לעבור על ב"י וב"י ושפיר מייתי עלה הגמ' הך דרשא דמציאה מחיפוש.

ותוס' יוכל לסבור דכולה אסמכתא, אבל אין בזה מנוח, דסוכ"ס אמאי אסמכוה אהאי קרא דלא ימצא כיון דהבדיקה דמתני' אינה מלתא דב"י וב"י כלל.

ובדוחק דאסמכוה אקרא דלא ימצא דגם איסור ב"י וב"י טעמו כדי שלא יבוא לאכלו, כדמשמע פשטא דקרא דלא ימצא גו' כי כל אוכל גו'. וכמש"כ הר"ן.

* והנה אם בדיק כראוי ואח"כ נתברר שהיה שם חמץ שלא מצא, דעת תוס' הרא"ש (ו): דעבר על ב"י וב"י בשוגג, אבל הר"ן כתב דאינו עובר על ב"י וב"י דסמכה תורה על החזקות, ומשמע דאינו עובר כלל ואפילו בשוגג או באונס, והק' העמודי אור על המשניות דמאי שנא ממי שבדק פירות ולא מצא בהם תולעים, ואח"כ נתברר שהיו שם תולעים ואכלם, וכי נאמר דלא עבר כלל, ולכל היותר נוכל לומר שעבר בשוגג או באונס. וכפיה"נ דעת הר"ן דעצם הלאו דב"י וב"י הוא שלא יראה וימצא חמץ ע"י שלא חיפש, ולפי"ד רש"י מבואר מאד דזה נלמד מציאה ממציאה ומחיפוש.

חידושו של הגרש"ז שהפקיעו ביטול והפקר

לשי' התוס' דהבדיקה דמתני' היא שמא יבוא לאכלו הקשינו מהגמ' (ז): דיליף לה מציאה ממצאה ומציאה מחיפוש. ואפי"ת שהיא אסמכתא וכמש"א שם אע"פ שאין ראייה לדבר זכר לדבר, אבל למה אסמכתא אקרא זה.

אמנם גם לתוס' אילו לא ביטל חייב לבדוק משום ב"י וב"י, כדמשמע בפשוטו מדברי הגמ' דבדיקה דרבנן דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי, הא אלמלא ביטול היתה הבדיקה דאורייתא. אבל הגמ' לק' קאי אבדיקה לאור הנר דמתני'.

ב. אכן ע"י שו"ע הגרש"ז (תל"א ד', תל"ה ד') דהשתא דתקנו בדיקה – או משום שמא לא יבטל בלב שלם כהר"ן או שמא יבוא לאכלו כהתוס' – תיקנו שאין ביטול והפקר מועילים, ועובר על ב"י וב"י מד"ס.

ולפי"ז ניחא הלימוד מציאה ממצאה כו' ואפשר שהוא לימוד גמור דאם לא ביטל צריך חיפוש שלא יעבור בב"י וב"י, וכיון שחז"ל הפקיעו ביטול והפקר (שמא יבוא לאכלו) הדר דינא דצריך לבדוק כדי שלא לעבור בב"י וב"י.

ג. ויש להביא ראייה לדברי הגרש"ז דהרי שי' תוס' דביטול מטעם הפקר וקשה אם תקנו דלא סגי בביטול שמא יבוא לאכלו א"כ יהיה הדין שצריך לבער גם חמץ שאינו שלו והרי לכאורה אינו כן שהרי חמצו של עכו"ם עושה לו מחיצה ואי"צ לבערו ולכ' ה"ה חמץ של הפקר.

ולדברי הגרש"ז ניחא דהתקנה היתה להפקיע ביטול והפקר, וא"כ מד"ס נשאר החמץ שלו. אבל חמץ של הפקר שלא היה שלו מעולם אינה בכלל התקנה. ולפי"ז נפק"מ לפי"ד הגרש"ז דעל חמץ של הפקר שלא היה שלו מעולם לא יהיה חיוב בדיקה. אבל שמא יהיה חייב לבדוק בלא ברכה, דומיא דחמץ לאחר הפסח, שדעת תוס' (י): דצריך לבדוק בלא ברכה שמא יבוא לאכלו, וביאר הגרש"ז דאינו מברך כיון שבדיקה זו אינה מלתא דב"י וב"י אפילו מד"ס.

ג. לכאורה לפי"ד הגרש"ז יכולנו לומר דגם רש"י ס"ל כתוס' שטעם הבדיקה משום שמא יבוא לאכלו ומ"מ קאמר רש"י שלא יעבור עליו בב"י וב"י דהיינו ב"י וב"י מד"ס. אבל בודאי אילו היתה זו כונת רש"י הו"ל לפרש כן דטעם הבדיקה של יבוא לאכלו אלא דממילא אם לא יבדוק יעבור על ב"י וב"י מד"ס.

ועוד, דע"כ נראה דרש"י ל"ל סברת הגרש"ז. דהנה ע"י רש"י (ד. ד"ה חובת הדר) ומבואר דבלא ביטול היתה הבדיקה מוטל על העובר בב"י וב"י, אבל השתא דסגי בביטול א"כ אינו עובר בב"י וב"י ולכן מבע"ל טורח זה על מי מוטל. ולכ' מדברי רש"י שם מבואר דלא כדברי שו"ע הגרש"ז.

קושיית התוס' מ"ש חמץ משאר איסוה"נ

תוס' הקשו למה בשאר איסורי הנאה לא הצריכו ביעור. ובתוס' ר"פ הקשה אפילו מאיסורי אכילה. ותי' דבתמץ דלא בדילי כל השנה יותר יש חשש שלא יבוא לאכלו. וציינו לגמ' לק' (יא).

המבואר בסוגיא שם דלר' יהודה אין לבדוק תוך החג שמא יבוא לאכלו. אבל בחדש אין חשש זה, דבדילי מיניה. ומאידך חכמים חוששים אפילו בחדש אע"ג דבדילי מיניה, אבל בבדיקה לא דהוא עצמו מחזר עליו לבערו כו'.

ולפי"ז לכו"ע שלא בשעת בדיקה יש חשש שמא יבוא לאכלו. וק"ל למה תוס' לא הביאו ראייה משם לעיקר שיטתו שצריך בדיקה שמא יבוא לאכלו.

וי"ל דמזה אין ראייה דאפשר דדוקא כשמתעסק עם החמץ הוא דיש חשש שמא יבוא לאכלו. אבל אי"צ לתקן בדיקה משו"כ. ולזה הביאו מכבר בשמי קורה דהוא רק חשש שמא יפול וגם אם יפול אינו מתעסק עמו ומ"מ חששו שמא יבוא לאכלו.

ב. בעיקר קושיית התוס' מ"ש משאר איסורי הנאה תמה השפת אמת הרי באמת מבואר במשנה סוף תמורה שכל איסוה"נ הם או נשרפים או נקברים הרי שבאמת יש חיוב ביעור. והשפ"א הוסיף דאין לומר שהקושיא היא למה כאן צריך בדיקה, דזה אינו קושיא דלמה יחוש לאיסוה"נ דבדואי אינו רגיל להכניס איסוה"נ לביתו.

החזו"א תי' דבחמץ אפילו אם ביטל או הפקיר צריך לבער משא"כ בשאר איסוה"נ אם הפקירם קודם שחל האיסוה"נ.

לפי' החזו"א קושיית התוס' נמשכת ממש"כ דטעמא דלא סגי בביטול משום שמא יבוא לאכלו, ועל זה מקשה מ"ש משאר איסורים דסגי להו בביטול.

והנה הבאנו לעי' פי' הגרש"ז דאף שטעם התקנה היה שמא יבוא לאכלו אבל עצם התקנה היה שלא יועיל הפקר וביטול וממילא צריך לבער משום ב"י וב"י. וק"ק לפי"ז דמה מקשים תוס' משאר איסוה"נ, הרי שם ליכא ב"י וב"י ומהיכ"ת להמציא חובת ביעור חדש.

אבל לפי"ד החזו"א ניחא דזה פשוט דיש חובת ביעור גם בשאר איסוה"נ דזהו דין המשנה בתמורה, ונמצא דיש חובת ביעור דאו' בחמץ וגם חובת ביעור (מדרבנן) בשאר איסוה"נ, אלא דבשאר איסורים אם הפקירם קודם אי"ח לבער, אבל בחמץ אינו מועיל, וזו היא קושיית התוס' מ"ש.

אבל אין פי' זה עולה בדברי ר"פ שהקשה תחילה מחלב ודם, ושם אין חיוב ביעור כלל. ובהמשך הקשה מיינ נסך והרי שם יש חיוב ביעור דהוא איסוה"נ והקושיא היא למה לא מהני הפקר, וזה דוחק טובא דנמצא דהקושיא מחלב ודם אינו דומה לקו' מיינ נסך.

באמת עי' תוס' ב"ק (קטו): ולתי' הראשון מבואר דגם באיסורי אכילה יש חשש תקלה להשהות לזמן מרובה, ובתי' השני מבואר דאפילו לזמן מועט יש חשש תקלה כל שאין שם פסידא, והרי באיסוה"נ ליכא פסידא, וע"כ דיש חשש תקלה באיסוה"נ.

ג. ובעיקר קו' השפ"א לכי' י"ל דהקושיא למה בשאר איסוה"נ סגי בקבורה ואילו בחמץ בעי' שוחק וזורה לרוח או מטיל לים וזה לא מצינו אלא בע"ז ולא בשאר איסוה"נ, וזהו שכתבו תוס' בחמץ חייב לבערו מן העולם משא"כ בשאר איסוה"נ דסגי בגניזה.

אלא דיל"ע דהא תנן הנשרפין לא יקברו ופרש"י דילמא אתי איניש ואשכח להו ואכיל להו. הרי דגם באיסוה"נ יש חשש תקלה בקבורה.

אלא שדברי רש"י קשים דאי חיישינן להכי א"כ גם הנקברין אמאי יקברו נצריך שיפרר ויזרה לרוח או יטיל לים. ושמא בשאר איסוה"נ לא הטריחו אותו כ"כ, ורק בנשרפין שיש להם עצה קלה לשרפם הוא שאמרו דמוטב לשרפם, אבל בנקברים שאין להם עצה בשריפה שהרי אפרם אסור ויהיה תקלה טפי, די להו בקבורה. ורק בחמץ החמירו טפי לבערו מן העולם.

וא"כ י"ל דזו היא קושיית התוס', למה בנקברין די להו בקבורה משא"כ בחמץ שצריך לבערו מן העולם.

אבל קשה דהתוס' הזכירו גם ערלה וכלאה"כ שהם באמת צריכים שריפה.

והנה בעיקר פרש"י הק' רעק"א למ"ל טעמא דדילמא אשכח להו כו' תפ"ל שצריך לקיים בהם מצ' שריפה. ולדעת רש"י צ"ל דמצות שריפה אינה מצוה קיומית רק דינא דע"י שריפה פקע האיסור הנאה וניתר האפר, אבל אינו מחוייב לשרפו. וכן דעת המנ"ח (מצ' ט') והחת"ס (שו"ת או"ח ק"פ), וכן מבואר בריטב"א (סוכה לה. ד"ה והנכון) שכתב דאשרה ועיר הנדחת חייב לשורפן אבל ערלה אין בה חיוב שריפה אבל היא עומדת לכך.

ומעתה אפשר דתוס' ס"ל כהגרעק"א דמה שצריכים שריפה אינה אלא לקיום מצ' שריפה, אבל לא מחמת תקלה. אבל אי"ז מספיק דסוכ"ס לא גרע מהנקברים דעכ"פ צריך לקברם שלא ייתקלו בהם, וא"כ גם הנשרפים איך יהיה מותר להשהותם, ומסתמא צריך לשרפם מיד, אם לא מחמת מצות שריפה אבל עכ"פ מחמת חשש תקלה דלא גריעי מנקברים, והרי א"א לקברם, ובהכרח לשרפם. וא"כ אפי"ת דהיתה להם להתוס' קושיא מהנקברים למה סגי להו בקבורה ואי"צ לפררם ולזרותם לרוח, מ"מ לא הו"ל להתוס' להזכיר בקושייתם ערלה וכלאה"כ

שהם באמת צריכים שריפה מיד.

ועוד דתוס' ר"פ הקשה גם מ"יין נסך והרי אם יקבור י"ן נסך בודאי לא שייך חשש דילמא אתי איניש ואשכח להו.

תוס' הביאו ראיה לשיטתם מהגמ' (י:) דמבע"ל בככר בשמי כורה או בכור אם צריך להורידו או להעלותו שמא יבוא לאכלו. וקשה לרש"י.

וע"י תוס' ר"פ בשם ר' יחיאל שתי' דבככר בשמי קורה ידוע שיש שם חמץ ובזה חששו שמא יבוא לאכלו. אבל בבית סתם שאין ידוע שיש שם חמץ לא חששו שמא יש שם חמץ ושמא יבוא לאכלו. ואין הבדיקה אלא שלא יעבור ב"י וב"י.

ב. לכ' תמוה, דהרי הקושיא כפולה, כיון דחזי' שם דיש חשש שמא יבוא לאכלו למה לא נפרש שזהו גם טעם בדיקה, וזה תי' ר' יחיאל שפיר. אבל עדיין קשה לאידך גיסא כיון שרש"י מפרש שלא סמכו על ביטול והצריכו בדיקה כדי שלא לעבור על ב"י וב"י (מאיזה טעם שיהיה) א"כ למה צריך הגמ' שם לטעמא דשמא יבוא לאכלו תפ"ל שיש חיוב בדיקה וביעור משום ב"י וב"י.

בפשוטו י"ל דר' יחיאל לשי' דכתב ר"פ בהמשך בשמו שהטעם שצריך לבדוק ולא סמכינן אביטול הוא משום דחיישינן שמא ישכח לבטל, אבל השתא שתיקנו בדיקה ומבטל בסמוך לו לא ישכח גם מלבטל.

ומבואר א"כ דהשתא שתקנו בדיקה ועמו ביטול שוב אין חשש שישכח מלבטל, וא"כ באמת אפשר היה לסמוך על הביטול לחוד.

וממילא לענין ככר בשמי קורה כיון שבדק את הבית ובשעת בדיקה גם ביטל, אותו ביטול לא יישכח ואפשר לסמוך עליו ואי"צ בדיקה.

אבל אי"ז מספיק דא"כ בעל ובדק ולא אשכח (י:). נימא דכיון דעכ"פ בדק לא ישכח מלבטל. וע"כ דכל שאין הבדיקה כדין אינה כלום, דכך גזרו. וא"כ כיון שהניח ככר בשמי קורה ולכ' יעבור עליו ב"י וב"י איך זה נחשב בדיקה כדין.

ונראה דלשון הגמ' גבי ככר בשמיה קורה הוא דדילמא כולי האי לא אטרחהו רבנן כיון דלא נחית מנפשיה, ויל"ע למה הוצרך לומר דלא אטרחהו תפ"ל דלא נחית מנפשיה ואי"צ לבערו, ולדעת ר' יחיאל נראה דזהו הביאור, דמצד תקנת בדיקה ודאי לא היינו מטריחים אותו, והיינו סומכים על ביטול שלא יעבור, וכמו שמצינו בכמה מקומות שקשה לבדוק שהקילו לסמוך על ביטול, כמו היוצא בשיירא או נפל עליו מפולת, וממילא נחשב שבדק הבית כדין. ואדהכי גם יזכור מלבטל וזה יועיל גם לככר. משא"כ בעל בדק ולא אשכח דלתנא דס"ל דמסתפקים שמא החמץ עדיין שם נמצא שלא בדק כדין כלל, וכיון שאין שם בדיקה כדין א"א לסמוך על הביטול דתיקנו לבטל בשעת בדיקה כדין דוקא.

ג. ובעיקר הקושיא למה בככר בשמי קורה צריך לאתויי לחשש דשמא יפול ויבוא לאכלו, תפ"ל שצריך לבדוק ולבער משום ב"י וב"י, ונתבאר דלרבינו יחיאל ניחא דכיון שלא הטריחו אותו לבדוק יש שם בדיקה כדין ולא ישכח גם לבטל.

ולנמוק"י דהטעם שלא סמכו על הביטול הוא שמא ימצא גלוסקא יפה ויימלך על ביטולו י"ל דבככר בשמי קורה אי לא חיישינן שיפול לא יהיה דעתו לאכלו ולא יימלך על הביטול.

ולפי"ז מש"א הגמ' זימנין דנפל ואתי למיכליה היינו שיהיה דעתו לאכלו ואז יימלך על ביטולו.

ואילו להר"ן שכתב דלא סמכינן אביטול שמא לא יבטל בלב שלם ש"ל דבככר בשמי קורה ל"ש זה דכיון דאין דעתו למיסק למה לא יבטל בלב שלם.

ד' ע"א

מכדי בין לר' יהודה ובין לר"מ כו'. רש"י כתב דחצות הוא זמן איסור ב"י וב"י וגם זמן איסור אכילה, ומשמע דזה שייך לקושיית הגמ', דפשוט שצריך לבער קודם זמן אכילה. וכן מדוייק גם בגמ' דמייתי עלה פלוגתא דר"מ ור' יהודה והרי לא נחלקו אלא לענין איסור אכילה והנאה אבל אין פלוגתתם ענין לאיסור שהייה.

וראיתי מקשין כיון דרש"י ס"ל שהבדיקה היא כדי שלא יעבור על ב"י וב"י א"כ מה ענין איסור אכילה לכאן.

אבל בפשוטו ניחא דהרי ש"י ר' יהודה (י:) דאם לא בדק קודם הפסח לא יבדוק תוך הפסח שמא יבוא לאכלו בשעת בדיקה גופא, ולדידיה ודאי צריך לבדוק קודם זמן איסור אכילה. והרי הגמ' מיירי גם לר' יהודה.

רש"י ד"ה באורתא דתליסר נגהי ארבסר. רש"י פ' דהאיסור להתחיל ללמוד הוא בכניסת י"ד, דשמא יימשך. אבל ברמב"ם מבואר שהאיסור הוא בסוף י"ג. והרמב"ם לטעמיה דמבואר בדבריו דזמן הבדיקה בתחילת ליל י"ד דוקא, וא"כ אם בא ללמוד בכניסת י"ד א"צ לטעמא דדלמא משכא ל' שמעתיה דהרי אם לא יבדוק בתחילת הלילה ביטל עיקר הזמן. אבל רש"י ס"ל דזמן בדיקת חמץ הוא כל הלילה, וכמבואר בדבריו לק' (ד"ה בארבעה עשר) דמה דמבע"ל לגמ' אם חזקתו בדוק הוא בשחרית, אבל קודם שחרית ודאי אין חזקתו בדוק שהרי לא נגמר הזמן, אבל להרמב"ם לכו' אם חזקתו בדוק כבר בתחילת הלילה הוא כן שהרי זמן הבדיקה הוא בתחילת הלילה דוקא, ולכן רש"י לשי' שפיר כתב דהאיסור ללמוד הוא בתחילת הלילה, דאם לאו החשש דדילמא משכא ל' שמעתיה שפיר היה יכול ללמוד בתחילת הלילה ולבדוק אח"כ.

המשכיר בית לחבירו

הנה במה דבעי הגמ' למפשט ממזוזה, ולכו' שם ל"ש צדדי הספק דחמירא דידיה ואיסורא ברשותי קאי. יל"פ בשני האופנים.

האופן האחד, דבאמת רוצה לפשוט כאחד מצדדי הספק, דגם במזוזה שייך צדדים אלה, כי הבית הוא כמו החמץ, ואם על המשכיר לבדוק ה"ה שעליו לקבוע מזוזה דביתא דידיה, ואם על השוכר לבדוק ה"ה שעליו לקבוע מזוזה דביתא ברשותי קאי.

אלא שקשה, דרש"י מדגיש דלענין בדיקה אין אנו דנים על דין ב"י וב"י דאורייתא, דאז היה פשוט על מי לבדוק (ועי' בהמשך), רק בתקנה דרבנן הוא דמבע"ל טורח זה על מי מוטל. וא"כ מה שייך ספק זה במזוזה שהיא מצוה דאורייתא.

ואולי י"ל דכל דתקון כעין דאורייתא תקון, ואם התורה חייבה את המשכיר במצוות מזוזה שהיא חובת הבית גם רבנן היו מחייבים אותו בבדיקה, ואם התורה חייבה את השוכר גם רבנן היו מתקנים כן. וכונת רש"י דב"י וב"י אינו דין בבית אלא בחמץ, ואין מקום לבעיא, אבל כיון דמה"ת סגי בביטול התקנה היא מדיני הבית ומבע"ל על מי מוטל.

אבל לא ניח"ל כ"כ לפי"ז מה שרש"י מדגיש "טורח זה על מי מוטל" דמשמע דכונתו לומר טורח לאפוקי מצוה, דהצדדים דחמירא דידיה ואיסורא ברשותי הם צדדים בהטלת טורח בדבר ששייך לשניהם, ואינם צדדים בחיוב מצות הבית.

והאופן השני, דהבעיא דמעיקרא היא מי יותר ראוי לחייב בבדיקה, זה שהחמץ שלו או זה שהחמץ ברשותו, דהיה מקום לחייב כל אחד מהם, רק מבע"ל טורח זה על מי מוטל. אלא שבא לפשוט ממזוזה שלא מתוך צדדי הספק אלא בסברא צדדית, דהיה ס"ד דמזוזה היא ודאי מצות המשכיר שהבית שלו (וזה ניחא ביותר לשי' הראשונים דגם אליבא דאמת אי"ח במזוזה א"כ הבית שלו דכתיב ביתך, וגם לחולקים נראה דעכ"פ הגמ' כאן בס"ד סברה כן), ומ"מ על השוכר לעשות מזוזה, דאף דבעצם המצוה היא של המשכיר אבל כיון ששכר מהמשכיר את הבית והשוכר עכשיו נמצא שם ויכולת בידו לעשות לכן השוכר צריך לקבוע בשביל המשכיר, וזה נכלל בתנאי השכירות.

וממילא דגם לענין בדיקה, אפי"ת דבעצם ראוי לחייב את המשכיר לבדוק דחמירא דידיה, אבל חיוב זה של המשכיר עכשיו מוטל על השוכר לעשות בשביל המשכיר.

והגמ' דחתה דשאני מזוזה דחובת הדר היא והמצוה באמת היא של השוכר, ומעתה חזרנו לצדדי הבעיא דמעיקרא, טורח זה על מי מוטל.

שיטת רש"י בסוגיא דמשכיר בית לחבירו

מש"כ רש"י (ד"ה חובת הדר) דאי משום ב"י וב"י הא אמר לק' דבביטול בעלמא סגי. ופי' מהרש"ל דכונתו דאלמלא ביטול המשכיר היה עובר, שהחמץ שלו, ועלי היה מוטל לבדוק. וכן מבואר בתוס' הרא"ש ותוס' ר"פ דהמשכיר הוא שעובר על ב"י וב"י.

אבל קשה א"כ מי דחקו לרש"י לומר דהכא אין כאן ב"י וב"י. והרי במזוזה המקשן לא ידע דחובת הדר היא, ובפשוטו היה ס"ד שהוא חובת בעל הבית, ומ"מ על השוכר לעשות מזוזה, מידי דמצוה עלי' רמ"א. וא"כ ה"נ דאמנם המשכיר עובר על ב"י וב"י ומ"מ יש צד דעל השוכר לבדוק מידי דמצוה עלי' רמ"א.

ולכ' צ"ל כמש"נ לעיל דהבעיא היתה מי ראוי לחייב, ובודאי זה ל"ש אם אנו דנים על בדיקה דאורייתא דבודאי ראוי לחייב את המשכיר שהוא עובר על ב"י וב"י, אלא דהגמ' רצתה לפשוט ממזוזה דיש סברא מן החוץ דשמא גם מצוות המשכיר מוטלת על השוכר לעשות בשבילו, וזה נדחה דמזוזה חובת הדר היא והוי חיוב השוכר, ושוב הדרינן לצדדי הבעיא דמעיקרא.

ב. אבל קשה כיון דשי' רש"י (ב.) שטעם חיוב בדיקה שלא לעבור בב"י וב"י, וכמה שביארו ראשונים דלא סמכינן על הביטול, א"כ מאי מבע"ל על מי לבדוק, פשיטא שעל המשכיר לבדוק שהוא הוא זה שיעבור על ב"י וב"י.

ג. דעת המג"א (ר"ס תל"ז) דהשוכר צריך לבטל, שהחמץ שלו כי המשכיר מפקירו כשיצא מן הבית וחצר השוכר זוכה לו. והק' המקור"ח דהרי מפורש בגמ' דחמירא דידיה הוא. ועי' לק' בענין שי' הגרש"ז.

אבל עדיין יל"פ בדברי רש"י שהשוכר עובר בב"י וב"י עפ"י מה שדייק הגר"א (תמ"ג ב') מדברי רש"י בכ"מ דהא דרשינן שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים קאי אחמצו של עכו"ם, אבל חמצו של ישראל ברשותו עובר. ונאמר שהשוכר עובר כי הוא חמץ של ישראל ברשותו, אבל המשכיר אינו עובר כיון שאין החמץ ברשותו.

אלא דקשה דאם אין המשכיר עובר א"כ למה יבטל, וא"א לומר שכונת רש"י שהשוכר מבטל, שהרי אינו בעלים לבטל.

ושי"ל והנה עי' לשון רש"י לק' (ו: ד"ה ודעתו עליה) וז"ל אבל משבטלה אינו עובר דלא כתב אלא תשביתו עכ"ל ודבריו צ"ב דאי"ז אלא מקור דין ביטול וכבר ביאר זה רש"י (ד:) דנלמד מתשביתו ולכאורה בא רש"י לבאר גם איך מועיל ביטול וגם עצם לשונו "שלא כתב אלא תשביתו" צ"ב דהול"ל דכתיב תשביתו והיינו ביטול וכמש"כ רש"י לעי' (שם) דכתיב תשביתו ולא כתיב תבערו. ואולי זה כונתו דלא כתב אלא תשביתו ולא תבערו.

אבל יותר נראה שדעת רש"י דביטול אינו כלל מתורת הפקר (ודלא כהרמב"ן (ד:) שהסכים לדעת רש"י שביטול נלמד מתשביתו ומ"מ ס"ל שמועיל מתורת ביטול) דבאמת אינו הפקר כלל, רק מסיח דעתו מיניה (כלשון רש"י ד. ד"ה חובת הדר), אלא דסגי בזה שלא יעבור בב"י וב"י, דהתורה לא אסרה אלא שהייה שדעתו עליו, אבל כל שהסיח דעתו ממנו לגמרי והוא בעיניו כעפרא אי"ז שהייה שאסרה תורה. וע"ע לק' (ה:) מה שביארנו עפ"י שיטת רש"י בבל יטמין.

ומעתה שמא שייך ביטול גם אצל השוכר, דע"י שמסיח דעתו מן החמץ ואינו נחשב בעיניו פקע זיקתו לחמץ. וזהו דיוק לשון רש"י כאן דמסיח דעתו מיניה כו'. ומש"א דאחר שעת האיסור אינו יכול לבטל היינו משום דכיון שנאסר בלא"ה אין לו זיקה לחמץ ומ"מ התורה עשאו כאילו יש לו זיקה לחמץ.

אלא שגם לפי"ז קשה מאי מבע"ל על מי לבדוק, פשיטא דעל השוכר לבדוק שהרי הבדיקה היא שלא יעבור על ב"י וב"י.

ד. ויש מפרשים בדעת רש"י ששניהם היו עוברים בב"י וב"י. ולכן המשכיר מבטל. וצריך להבין למה לא היה שייך הבעיא אלא לאחר ביטול. אבל באמת פשוט, דאם שניהם בב"י וב"י דאורייתא בודאי כל אחד צריך לבדוק כדי שלא יעבור, ולא שייך לדון על מי מוטל החיוב, אלא כל הקודם זכה. אבל השתא דבאמת אינו עובר על ב"י וב"י דהמשכיר מבטל, רק חז"ל תקנו שמא לא יבטל בלב שלם או משאר חששות, וזה אינו אלא בגדר תקנה, ומבע"ל על מי מוטל.

והנה למש"כ תור"פ (ב). בשם רבינו יחיאל דהבדיקה היא כדי שלא ישכח לבטל, יל"ע מאי מבע"ל על מי לבדוק, פשיטא דעל המשכיר לבדוק, שהרי הוא זה שצריך לבטל. ואם נאמר דס"ל דשניהם עוברים על ב"י וב"י, וגם נאמר דס"ל שהשוכר יכול לבטל לענ"ז שלא יהיה לו זיקה לחמץ, וגם המשכיר צריך לבטל, כי הביטול אינו חלות בחפצא של החמץ אלא הפקעת זיקתו לחמץ, וא"כ ניחא, דהיה מקום לחייב שניהם בבדיקה כדי שלא ישכחו מלבטל.

ה. אבל בעצם הפירוש דלרש"י שניהם עוברים יל"ע, דע"י רש"י לק' (ו). במפרש ויוצא בשיירא דאינו עובר עליו עד שיחזור ויראהו, והמהרש"ל פ"י דמיירי בחמץ שאינו ידוע, אבל בשו"ע הגרש"ז פ"י דגם בחמץ ידוע כיון דאין החמץ מצוי אצלו הו"ל כמפולת, וע"י לק' (ה): מה שכתבנו בזה, ולפי"ז א"כ פשוט דה"ה המשכיר אינו עובר. וע"כ כונת רש"י כאן דהשוכר לבד עובר, ויהיה צ"ל דהשוכר הוא זה שמבטל. ואף שאינו בעלים על החמץ נאמר כסברא הנ"ל דהביטול מועיל להפקיע זיקתו לחמץ.

אבל מהרש"ל שפ"י משום שהחמץ אינו ידועניחא, ואזיל לשי' דהמשכיר עובר בב"י וב"י.

אבל קשה א"כ מהו הצד לחייב את המשכיר, כיון דעיקר תקנת בדיקה היא שלא יעבור בב"י וב"י.

אולי יש לדחוק דלעולם רק השוכר עובר בב"י, ותקנו הבדיקה בשבילו, ומ"מ כיון שאי"ז אלא תקנה, והרי אף שהשוכר עובר אבל הוא עובר מחמת חמצו של המשכיר, לכן יש מקום לומר שהטילו תקנת הבדיקה על המשכיר.

ו. אבל באמת נראה דלק"מ, דהנה היוצא בשיירא תוך ל' צריך לבדוק, וכן העושה ביתו אוצר, וקשה מ"ט כיון דס"ל לרש"י דאינו עובר עליו, וקודם ל' אפילו ביטול אי"צ. אכן רש"י (שם בסה"ע) ביאר דלכתחילה לא זהו ביעורו, פ"י דלא קיים מצ' תשבתו אע"ג דלמעשה ע"י היציאה יצא מכלל ב"י וב"י.

וא"כ למ"ל בבדיקה תסגי בביטול, דבודאי בביטול יוצא יד"ח תשבתו שהרי ש"י רש"י (ד): דביטול נלמד מתשבתו. צ"ל דכמו דס"ל דלא סמכינן אביטול לענין ב"י וב"י, אלא בע"י בבדיקה וביעור דוקא, כך לענין תשבתו לא סמכינן אביטול, וצריך בבדיקה וביעור.

ושיעור דברי רש"י דלא זהו ביעורו לעשות את החמץ לאינו מצוי, דאי"ז קיום מצ' תשבתו, ואמנם מה"ת היה סגי בביטול דזהו תשבתו בלב, אבל מדרבנן לא סמכינן אביטול וצריך בבדיקה וביעור דוקא לקיים מצ' ביעור.

ומעתה ניחא דלעולם גם המשכיר וגם השוכר יש להם מצ' ביעור, השוכר מצד ב"י וב"י והמשכיר מצד מצ' תשבתו (שהרי הוא תוך ל'). ולכן אלמלא הביטול היה מוטל על שניהם לבדוק. אבל כיון שביטול אין כאן עוד ב"י וב"י וגם מצ' תשבתו נתקיימה מה"ת. אלא דחז"ל תקנו שלא לסמוך אביטול, ומבע"ל טורח תקנה זו על מי מוטל, שהרי התקנה היא לטובת שניהם, דאם לא ביטל בלב שלם גם המשכיר וגם השוכר יעברו – המשכיר על עשה, והשוכר גם על ל"ת.

ז. ולענין השאלה מי עושה את הביטול, והשתא שפירשנו דשניהם צריכים לבער מה"ת שמא שניהם צריכים לבטל, וכמו שפירשנו לעיל דשייך ביטול גם אצל השוכר דמפקיע זיקתו לחמץ.

אבל באמת נראה דלפי מה שנתפרש עכשיו אין מקום לומר שהשוכר יכול לבטל. דאם באנו לומר דביטול מתקיים ע"י מה שמפקיע זיקתו לחמץ, אע"פ שאינו בעלים ואינו יכול לפעול שום חלות בחמץ, א"כ יקשה למה המפליג והיוצא בשיירא והעושה ביתו אוצר אי"ז ביעורו לכתחילה, והרי גם שם כיון שע"י יציאתו ועשייתו אין החמץ מצוי אצלו הרי הפקיע זיקתו לחמץ ולמה נגרע זה מביטול.

אלא ע"כ דביטול הוא חלות בחמץ עצמו, וכמש"כ הנמוק"י דהוי כטח פניו בטיט, והמהרי"ק (שרש קמ"ב) דהוי כתבן וביטלו, וזהו ביעורו לכתחילה דהוי כמבוער מן העולם. וזה ודאי א"א אלא ע"י הבלים, דהוא פעולת חלות בחמץ, וע"כ דהמשכיר הוא זה שיכול לבטל. ומ"מ דברי רש"י עולים יפה דאלמלא הביטול לא היה שייך כל הבעיא, דשניהם היו צריכים לבדוק, המשכיר לקיים מצ' תשבתו והשוכר שלא יעבור על ב"י וב"י. אבל השתא שהמשכיר ביטלו, אין כאן אלא תקנה שחשו חז"ל שמא לא יהיה הביטול כהוגן, והצריכו בדיקה, והתקנה היא לטובת שניהם כנ"ל למשכיר מצד מצ' תשבתו ולשוכר מצד איסור ב"י וב"י, וכיון שהתקנה לטובת שניהם מבע"ל טורח זה על מי מוטל.

ח. ויל"ע להצד דעל השוכר לבדוק, כל משכיר ב"י אמאי אי"ח לבדוק ולבער חמץ מן העולם קודם שישכירו, לקיים מצ' תשבתו. ואף שהשוכר יבדוק ויבער אח"כ, אבל אז כבר לא יהיה מצוי אצל המשכיר – וכמש"נ דעצם השכירות לא גרע ממפרש ויוצא בשיירא. ולכאורה צ"ל דאף שכבר אינו מצוי עדיין יכול לקיים ה"לכתחילה זהו ביעורו, וא"כ ביעורו של השוכר יועיל גם למשכיר.

שיטת התוס' במשכיר בית לחבירו

לש"י התוס' (ב.) דטעמא דבדיקה שלא יבוא לאכלו א"כ מה זה ענין לחמירא דידיה, ומהו הצד שעל המשכיר לבדוק. ולכאורה זהו הטעם דבאמת אם השכיר ב"י פשיטא דעל השוכר לבדוק. ורק ב"י דמבע"ל כיון שכבר חל החיוב על המשכיר. ועי' בתוס' הרא"ש דהצד דעל השוכר לבדוק באמת משום שעיקר הבדיקה הוא שלא יבוא לאכלו וזה שייך לשוכר, אלא דמבע"ל שמא החיוב הוא על המשכיר כיון שנתחייב בכניסת י"ד.

וקשה א"כ למה תלה זה הגמ' במה דחמירא דידיה הוא.

עוד יל"ע דהגמ' רצה לפשוט הבעיא ממזוזה דעל השוכר לעשות מזוזה, ודחי דמזוזה חובת הדר, ומשמע דס"ד שהיא חובת בעה"ב, וקשה א"כ איזו סברא יש שעל השוכר לעשות מזוזה. ומה הדמיון לדביקת חמץ ששם יש סיבה פרטית שיהיה על השוכר לבדוק משום שהבדיקה היא כדי שלא יבוא לאכלו.

והיה אפשר"ל דאיה"נ הפשיטות ממזוזה אינה מתוך צדדי הספק אלא סברא חדשה דאף שהיא חובת בעה"ב אבל השוכר צריך לעשות המצוה בשביל המשכיר, וכמו שצדדנו לעיל בדעת רש"י. אבל מדברי תוס' הרא"ש לא משמע כן כלל ממש"כ דבעו למפשט ממזוזה דאע"ג דחל על המשכיר חיוב מזוזה קודם שהשכירו חייב השוכר לעשות מזוזה עיי"ש, וממה שהוצרך לבאר דחל החיוב על המשכיר קודם משמע דאלמלא שכבר חל על המשכיר היה החיוב של השוכר כמו חיוב בדיקה במשכיר ב"י ג.

ונראה לבאר דסיבת החיוב – גם בבדיקה וגם במזוזה – היא הדירה, בבדיקה משום שטעם התקנה שלא יבוא לאכלו, ובמזוזה משום שאי"ח במזוזה א"כ דר בה, וכמש"כ תוס' ותוס' הרא"ש בסו"ד. (ויל"ע מדברי השטמ"ק ב"מ קא: בשם הרב יהונתן דאפילו יש לו עשרה בתים שאינו דר בהם אלא פעם אחת בשנה חייבים במזוזה, ולכ' תוס' ותוס' הרא"ש פליגי ע"ז.) ומ"מ חלות החיוב הוא בחמץ, שחייב לבערו, ובבית, שחייב לקבוע בו מזוזה.

ובעצם חיובים אלה שייכים גם אצל השוכר, אף שאין הבית שלו ואין החמץ שלו, דכיון שהם ברשותו סגי בזה לחייבו. ולכן אם טרם נתחייב המשכיר היה החיוב חל על השוכר, כיון שסיבת החיוב מחמתו.

אבל במקום שכבר נתחייב המשכיר, אף שעכשיו סיבת החיוב היא אצל השוכר, אבל כיון שהחיוב הוא בחמץ עצמו ובבית עצמו, והם עדיין של המשכיר, יש מקום לומר שלא פקע חיובו.

ולכן צריך הגמ' להדגיש דחמירא דידיה הוא, כי אם החמץ לא היה שלו, ועכשיו גם סיבת החיוב ליכא אצלו, בודאי היה פקע החיוב ממנו. (ונפק"מ בשוכר ששכר ב"י וחייב בבדיקה, אבל החמץ אינו שלו, ובליל י"ד השכירו לאחר, דהשוכר השני הוא שיתחייב בבדיקה, ולא היה שום צד לחייב את השוכר הראשון, דאף שכבר חל חובת בדיקה עליו, אבל כיון שאין החמץ שלו וגם סיבת החיוב עכשיו אצל השוכר השני פקע חיובו.)

ורחייית הגמ' דמזוזה חובת הדר היא היינו דהא ודאי דאם לא ידור בבית לא יהיה חייב, ולא נאמר דכבר נתחייב, דעכשיו אין סיבת החיוב כלל והמצוה עצמה פקעה.

קיצור הדברים, בבדיקה יש סיבת החיוב מצד שניהם, וגם שייך חלות חיוב לשניהם, על המשכיר מצד שהחמץ שלו ועל השוכר מצד שהחמץ ברשותו. ומבע"ל אי אזלינן בתר קדימת החיוב או בתר מי שהוא יותר עיקר בסיבת החיוב.

ב. אבל עי' תוס' ר"פ שכתב דהצד שהשוכר חייב לבדוק הוא משום דכיון שבא הבית לידו בא החיוב לידו, ולא הזכיר כלל משום שאצלו שייך החשש דשמא יבוא לאכלו. אלא משמע דאית לי' סברא אחרת, דאמנם חיוב הבדיקה הוא על הבית אבל כיון שבא הבית ליד השוכר כל חיובי הבית צריכים לבוא אליו ג"כ.

ואע"ג דס"ל דטעם התקנה בדדיקה הוא שלא יבוא לאכלו, מ"מ לא אזלינן בתר הטעם, וגדר התקנה הוא שהבדיקה חובת הבית, וכל שהבית אצלו חייב לבדוק.

וכן מוכח בדעתו, דעיי"ש שביאר דס"ד דמזוזה חובת בעה"ב אפילו אינו דר שם, ודחי דמזוזה חובת הדר ולא נתחייב המשכיר מעולם. ומבואר דמפרש שהמשכיר מעולם לא דר בבית, ולכן למסקנת הגמ' מעולם לא נתחייב המשכיר, אלא דס"ד דמ"מ חייב אפילו בלי דירה כלל. וקשה א"כ לפי הס"ד מ"ט על המשכיר לעשות מזוזה, דהא לס"ד חיוב מזוזה אינו תלוי בדירה כלל. אלא ע"כ משום שהוא עכשיו כבעל הבית, דכיון שבא הבית לידו בא החיוב לידו.

אבל תוס' הרא"ש מפרש דהמשכיר דר בבית קודם ששכרו, כמבואר בדבריו דגם למסקנא דמזוזה חובת הדר המשכיר היה חייב קודם אלא שפקע חיובו, וכן מבואר בתוס' שלנו, וא"כ שפיר י"ל דגם הס"ד ידע דסיבת החיוב דמזוזה היא מצד הדירה, ולכן על השוכר לבדוק, ולכן מדמה לי' לבדיקה שסיבת החיוב מצד שלא יבוא לאכלו, וכנ"ל.

ג. נמצא דיש כאן ב' מהלכים אליבא דהתוס'. תוס' הרא"ש מפרש דהסברא נותנת דעל השוכר לבדוק – ובשוכר בי"ג בודאי על השוכר לבדוק ולא מבע"ל אלא בי"ד – משום שסיבת החיוב היא שלא יבוא לאכלו וזה שייך טפי בשוכר. אלא דמבע"ל במשכיר בי"ד דבכניסת ליל י"ד המשכיר היה דר שם וסיבת החיוב היא אצלו. ומייתי ראייה ממזוזה דסיבת החיוב ג"כ היא אצל השוכר דאי"ח א"כ דר בבית, וגם בס"ד ידע הגמ' כן, אלא דדחי הגמ' דבמזוזה כיון שיצא המשכיר פקע החיוב ממנו ודאי.

אבל תוס' ר"פ מפרש דהסברא דעל השוכר לבדוק משום שבא הבית אליו ולכן כל חיובי הבית צריכים לבוא אליו ג"כ. ולכן בשוכר בי"ג ודאי על השוכר לבדוק. אלא דמבע"ל במשכיר בי"ד דבכניסת ליל י"ד טרם בא הבית ליד השוכר. ומייתי ראייה ממזוזה, דהיא חובת "בעל הבית", ולכן על השוכר לעשות מזוזה דבא הבית אליו והוא כבעל הבית לענין חיובי הבית, אלא דלהצד דעל המשכיר לבדוק דכבר נתחייב היה צ"ל דהמשכיר יעשה מזוזה שהרי כבר נתחייב, ודחי דהמשכיר מעולם לא נתחייב דאין בעל הבית חייב במזוזה אלא בתנאי שדר שם.

עוד בשיטת הגרש"ז

לעי' (ב.) הבאנו שיטת הגרש"ז דכשתקנו בדיקה הפקיעו ביטול והפקר באופן שעובר על ב"י וב"י מד"ס אם לא בדק וביער, ולכן מברך על הבדיקה, משא"כ כשבודק אחר הפסח אינו מברך דאין שם לתא דב"י וב"י.

וקשה א"כ מאי קמבע"ל אם על המשכיר או על השוכר לבדוק, והרי זה שהחמץ שלו הוא שעובר על ב"י וב"י והוא יהיה החייב לבדוק. אא"כ נאמר דס"ל דשניהם עוברים.

אבל באמת דאזיל לשי', דהנה המג"א (תל"ז) כתב דגם השוכר צריך לבטל כי המשכיר הפקיר החמץ כשיצא והשוכר קנאו בקנין חצר. והמקו"ח תמה דהרי מפורש בגמ' דהצד דעל המשכיר לבדוק הוא משום דחמירא ידידיה הוא. ותי' דכיון דתקנו בדיקה מחשש שמא לא יבטל בלב שלם (כסברת הר"ן) א"כ כמו"כ יש חשש שמא לא הפקיר בלב שלם, והוי עדיין חמירא ידידיה של המשכיר.

וקשה דלשון הגמ' משמע דחמירא ודאי דידיה.

אבל הגרש"ז ביאר עפ"י דרכו דחז"ל הפקיעו ביטול והפקר, וא"כ מכח תקנת בדיקה לא הועיל ההפקר, והוי חמירא דידיה מד"ס, וזהו הצד דעל המשכיר לבדוק. ולכן המפקיר צריך לבטל, שהרי מכח התקנה החמץ שלו. וא"ת במה אלים הביטול מההפקר, ביאר הגרש"ז שההפקר היה בלב ותקנו שיבטל בפה.

ומ"מ גם השוכר צריך לבטל, שהרי מה"ת הועיל ההפקר והוי חמצו של השוכר.

אבל קשה ממה שכתבו התוס' דאין לפרש דעל המשכיר לבדוק דאין אדם יכול לבטל אלא הוא. הרי שהמשכיר דוקא יכול לבטל. אמנם תוס' כתבו דאין לפרש כן, אבל משמע דלא דחו אלא פירוש זה בטעמא דעל המשכיר לבדוק, דא"כ ב"ג נמי, אבל מהיכ"ת שחזרו התוס' מעצם ההנחה דאין אדם יכול לבטל אלא הוא.

והנה רש"י כתב דאלמלא הביטול פשוט שזה שעובר על ב"י וב"י היה בודק, אבל עכשיו שיש ביטול אין כאן אלא תקנה דרבנן ומבע"ל טורח זה על מי מוטל. ולפי"ד הגרש"ז הרי גם עכשיו יש ב"י וב"י מד"ס, ולכאורה היה צ"ל פשוט דעל המשכיר לבדוק. שהרי השוכר ממנ"פ אינו עובר בב"י וב"י, שהרי מה"ת ביטול מועיל, ומדרבנן אין החמץ שלו שלא הועיל ההפקר. אבל המפקיר עובר על ב"י וב"י מד"ס, ותהיה הבדיקה עליו.

ושמא יש לקיים סברת הגרש"ז אליבא דרש"י דנאמר דלא הפקיעו ההפקר אלא להצד דעל המשכיר לבדוק, דכיון שחייב לבדוק ולבצר הפקיעו הפקרו וביטולו. אבל להצד דעל השוכר לבדוק לא פקע ההפקר של המפקיר, שהרי אין עליו חיוב בדיקה והחיוב בדיקה הוא שמפקיע הפקר וביטול.

והשתא מבע"ל טורח זה על מי מוטל, דאם הטורח על המשכיר, אז לא הועיל הפקרו והחמץ שלו. ואם הטורח על השוכר אז הואיל הפקרו של המפקיר, והחמץ של השוכר.

אבל קשה דבגמ' משמע דמה שהחמץ של המשכיר הוא סיבה לחייבו בבדיקה, ולא להיפך.

מסירת מפתח

הנה לרש"י הבעיא מעיקרא לא היתה מצד שכבר נתחייב המשכיר, רק מבע"ל בעצם טורח זה אם מוטל על המשכיר או השוכר. ומסקנת הגמ' שהיא על השוכר, רק דמוסיף דתלוי בכניסת י"ד, דהיינו דבעי' שקנה השכירות בשעת חלות החיוב. ומסתבר דרש"י מפ' הבעיא במשכיר לצורך י"ד, וכמש"כ הר"ן על הרי"ף, והיינו שהשכיר ב"ג, ומסקי' דעל השוכר לבדוק.

ב. דעת תוס' דסגי דמסירת מפתח לאו היינו קנין השכירות, וכונת הבריייתא דע"י מסירת המפתח נתחייב השוכר אע"ג שלא עשה שום קנין. ונחלקו הב"ח ומהרש"א מה הדין להיפך, אם קנה השכירות ב"ג אבל לא מסר המפתח עד י"ד. דעת הב"ח דבכה"ג ודאי על השוכר לבדוק ולא איכפת לן במסירת מפתח, ואילו מדברי מהרש"א משמע דכל שהמפתח ביד המשכיר עליו לבדוק אע"ג דהשוכר קנה השכירות ב"ג.

ובתוס' הרא"ש מפורש כדברי מהרש"א, אבל סתימת לשון התוס' יותר משמע כהב"ח.

ופלוגתתם תלוי בזה דהב"ח – דכותיה משמע פשטות לשון התוס' – ס"ל דמסירת מפתח אינה אלא הכרעה בצדדי הבעיא, והרי הבעיא לא היתה אלא במשכיר ב"ד, אבל במשכיר ב"ג דמעיקרא לא מבע"ל אלא פשיטא לן דעל השוכר לבדוק אין מסירת המפתח כלום. דדוקא במשכיר ב"ד, שיש לנו צד לחייב את המשכיר (דכבר חל חיובא עליו) וצד לחייב את השוכר (דאיסורא ברשותי קאי) הוא דמכריעים ע"י מסירת המפתח והאפשרות לבדוק. אבל במשכיר ב"ג דפשיטא דחיובא על השוכר רמיא, לא נפטר ע"י שאין לו מפתח, והוי כבעה"ב

שאבד המפתח דפשיטא דלא נפטר בכך. אבל מהרש"א – דכותי' מבואר בתוס' הרא"ש – ס"ל דהברייתא מחדש סברא חדשה, דמעיקרא מבע"ל על מי ראוי לחול החיוב, והשתא דנתחדש דלא איכפת לן בזה, דלא חייבו את שראוי שיחול החיוב עליו אלא את זה שיכולת בידו לבדוק. וממילא דה"ה במשכיר ב"ג אף שראוי ודאי שהחיוב יחול על השוכר אבל כיון שהמשכיר יכול לבדוק (ואינו כאדם מן החוץ דהרי חמירא דידיה הוא) עליו לבדוק.

ג. וביותר, דהנה באמת יל"ע לשי' הב"ח דבמשכיר ב"ג אינו תלוי במסירת המפתח, דמסירת המפתח מועיל רק להכריע במה דמספק"ל מעיקרא, והרי מעיקרא כדמבע"ל במשכיר ב"ד אם על המשכיר לבדוק כיון שכבר נתחייב בכניסת י"ד, או על השוכר לבדוק כיון דהשתא הוא זה שיבוא לאכלו, בודאי גם להצד דעל השוכר לבדוק אבל היינו דוקא לכשיקנה בתוך י"ד, אבל בכניסת י"ד קודם ששכר לא היה חייב, וכדחזינן דזהו כל הצד דעל המשכיר לבדוק כיון שבכניסת י"ד כבר נתחייב, הרי דזה פשוט דבכניסת י"ד המשכיר היה צריך להתחייב, ולא מבע"ל אם החיוב יכול לעבור אח"כ לשוכר.

אבל השתא דפשוט דאם בכניסת י"ד היה המפתח ביד השוכר עליו לבדוק, אע"ג דטרם קנה השכירות, א"כ חיובו חל מיד בכניסת י"ד. והרי גם זה אינו מצדדי האבעיא. וקשה להב"ח.

ונראה דלהב"ח הא ודאי דאין השוכר חייב עד שיקנה את השכירות תוך י"ד, ובכניסת י"ד אף שהמפתח היה בידו לא נתחייב השוכר, אלא דמ"מ המשכיר לא נתחייב כיון שמסר את המפתח ואינו יכול ליכנס, והוא סומך על מה שהשוכר יקנה ויתחייב ויבדוק. וכבר כתבנו שפשטות סתימת התוס' משמע כהב"ח ומדוייק דהתוס' לא כתבו דזה שבידו המפתח יכול לבדוק, אלא לאידך גיסא דזה שאין בידו המפתח איך יבדוק, והוא מכונן, דהרי השוכר כיון שטרם קנה השכירות ודאי אי"ח בכניסת ליל י"ד, רק אח"כ כשקנה השכירות, וכל חילוקו של הברייתא אינו אלא דאם בכניסת י"ד היה המפתח ביד המשכיר אז נתחייב ותא לא פקע חיובו, אבל אם בכניסת י"ד לא היה המפתח ביד המשכיר לא חל חיובא עליו, דכיון שאין בידו המפתח איך יבדוק, ומועיל לענ"ז דאח"כ כשקנה השוכר נתחייב ולא אמרי' דכבר נתחייב המשכיר.

אבל תוס' הרא"ש באמת כתבו דזה שבידו המפתח בשעת חיוב יכול ליכנס ולבדוק, ואזיל לשי' דהכל תלוי במסירת המפתח ואפילו אם קנה השכירות ב"ג אם המפתח ביד המשכיר עליו לבדוק, וכן לאידך גיסא אף שהשוכר קנה את השכירות ב"ד אבל כל שהיה בידו המפתח בכניסת י"ד עליו לבדוק והחיוב חל מיד בכניסת י"ד, ולא איכפת לן במה שאי"ז מצדדי הבעיא וכו"ל.

שיטת רבינו דוד והר"ן

ע' בחי' הר"ן ויותר בהרחבה ברבינו דוד דמה"ת גם המשכיר וגם השוכר אינם עוברים בב"י וב"י, זה לפי שאינו שלו וזה לפי שאינו ברשותו. אלא דמדברבנן אמרו דחמצו של ישראל צריך להתבער בכ"מ. ומבע"ל על מי מוטל.

והסברא שעל השוכר לבדוק משום שאיסורא ברשותי' קאי, והר"ן כתב דביתא וחמירא ברשותי', ומ"מ לא משמע מדבריהם דהוא משום דיותר יש לחשוש בו שיבוא לאכלו (וכמש"כ תוס' הרא"ש). ואע"ג דהם עצמם ס"ל לעי' (ב). דהטעם שהצריכו בדיקה הוא מחשש שמא יבוא לאכלו, אבל אי"ז אלא הטעם שגזרו, אבל תוכן התקנה לא היה אלא שחמצו של ישראל צריך להתבער, וכן מדוייק בלשון רבינו דוד לעי' (שם) דתקנת חכמים שלא יסמוך על הביטול אלא יעשה ביעור במעשה כפשוטו.

ב. והנה מפורש בדברי הר"ן (הן בחידושיו והן בפירושו על הרי"ף) ובדברי רבינו דוד דאין מסירת המפתח מועיל אלא אם כבר קנה את השכירות. ודלא כדעת תוס' ותוס' הרא"ש.

נמצא דיש כאן ג' שיטות, לדעת הב"ח וכן משמע פשוט לשון התוס' מסירת מפתח בכניסת י"ד לחוד מחייב, בלא קנין שכירות, וקנין שכירות ב"ג מחייב, בלא מסירת מפתח. ולפי"ז מסירת מפתח היא הכרעה בצדדי הבעיא דמשכיר ב"ד, אבל במשכיר ב"ג דמעולם לא מבע"ל מעיקרא אין שם ענין למסירת מפתח.

ודעת מהרש"א, וכדבריו מפורש בתוס' הרא"ש, דהכל תלוי במסירת מפתח לחוד. ולפי"ז מסירת מפתח קובע לא רק בגונא דמבע"ל

מעיקרא דהיינו במשכיר ב"ד, אלא גם במשכיר ב"ג, אע"ג דמעיקרא הוי פשיטא לן דעל השוכר לבדוק, אבל למסקנא הוא תלוי במסירת המפתח.

ודעת הר"ן ורבינו דוד דלחייב השוכר בעינן תרתי, שגם קנה השכירות ב"ג וגם קיבל המפתח קודם כניסת י"ד.

ולכאורה תמוה דנמצא דבגונא דמבע"ל מעיקרא – דהיינו במשכיר ב"ד – לא נאמר דין מסירת מפתח כלל, וכל דין מסירת מפתח הוא במשכיר ב"ג, דלא היה זה בכלל הבעיא מעיקרא.

אכן על רבינו דוד, וכן הר"ן על הרי"ף, לא קשיא מידי, דהרי הר"ן על הרי"ף פי' דהבעיא מעיקרא היתה במשכיר לצורך י"ד, אבל השכירות עצמה היתה ב"ג. וגם סתימת רבינו דוד משמע כן שלא הזכיר כלל דהצד דעל המשכיר לבדוק הוא משום שכבר נתחייב בכניסת י"ד ועל דרך שכתבו התוס'.

אבל על הר"ן בחידושו קשה שהביא בשם ר"י שדייק מלשון הגמ' דהבעיא היתה במשכיר ב"ד דוקא, שכבר נתחייב המשכיר, אבל במשכיר ב"ג פשיטא דעל השוכר לבדוק. ולא הזכיר הר"ן שום חולק בדבר, ומשמע דמסכים עמו. ואיך זה עולה עם מה שפירוש הוא עצמו את מסקנת הגמ' דמסירת מפתח מהני דוקא אם כבר קנה השכירות ב"ג.

ובדוחק דאיה"נ אבל מ"מ שמעינן דאם השכיר ב"ג ולא קיבל המפתח המשכיר חייב, ואינו מועיל מה שקיבל המפתח אח"כ ב"ד, ומזה נפשט הבעיא דכל שכן אם בכניסת ליל י"ד לא שכר עדיין כלל דאינו מועיל מה ששכר אח"כ.

אבל אי"ז מספיק דהר"ן שם כתב מפורש דמסירת מפתח היא הכרעה בין צדדי הבעיא, דכיון שיש צד דעל המשכיר לבדוק, ויש צד דעל השוכר לבדוק, לכן מסירת מפתח מכרעת. ואיני יודע איך ליישב זה עם מה שהוא עצמו הביא בלא חולק את פי' ר"י דהבעיא היא במשכיר ב"ד דוקא, וצ"ע.

המשכיר בית כו' חזקתו בדוק כו'. מבואר דהשאלה לגבי השוכר, ושמעינן דאף שעל המשכיר לבדוק אבל אם לא בדק השוכר חייב. וקצת יל"ע בדברי הר"ן על הרי"ף לק' שכתב דאם המשכיר לא בדק השוכר צריך לבדוק דהא אמרי' דחמצו של נכרי עושה לו מחיצה גבוה י'. וקשה למה הוצרך להביא משם הרי בסוגיין מוכח דאם לא בדק המשכיר על השוכר לבדוק, וגם הכא עדיפא דהוי חיוב בדיקה ממש לחמץ שאינו ידוע משא"כ התם בחמצו של עכו"ם דהוי חיוב עשיית מחיצה לחמץ ידוע, וצ"ע.

להצד דאין חזקתו בדוק אמאי לא נימא דהוי ספיקא דרבנן. כן הק' השער המלך בהל' מקואות, ותי' או עפ"י שיטות הנך ראשונים דס"ל דבדיקת חמץ נתקנה על הספק (עי' השגות הראב"ד ט:; מגיד משנה פ"ב חו"מ ה"י), מלחמות ב"ב נה: ד"ה ספק בסו"ד), או דאם אין חזקתו בדוק א"כ אדרבא חזקתו שאינו בדוק שהרי ודאי נשתמשו שם חמץ.

מאי נפק"מ לשייליה כו'. עי' רבינו דוד דמכאן סמך הרי"ף שכתב בפ"ק דחולין (ג:): דלא אמרינן רוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן אלא כשאינו לפנינו אבל אם השוחט לפנינו צריך בדיקה אם הוא מומחה. וכ"כ הר"ן. וכ"כ הרמב"ן במלחמות והר"ן בחולין שם.

והרמב"ן והר"ן שם דימוהו לבדיקת הריאה דכיון דהוי מיעוט המצוי צריך בדיקה.

באמת הרמב"ן במלחמות כ' שני דברים, חדא דרוב שהוא מוציא מחזקה לכתחילה צריך לבדוק, ולכן בשחיטה צריך לבדוק, ועוד דרוב

שהמיעוט מצוי צריך לבדוק, וזהו דין בדיקת ריאה. ואח"כ כתב ריאה מסוגיין דצריך לשאול על הבדיקה. ואינו מבואר אם הכונה דגם כאן הוא מוציא מחזקה, או דגם כאן יש מיעוט מצוי שאינם בודקים.

אבל הר"ן לא הזכיר אלא הא דבמיעוט המצוי צריך לשאול וא"כ מוכח דכונתו דגם כאן יש מיעוט המצוי שלא בדקו.

והנה הרא"ש בחולין הביא דינו של הר"ף דהיכא דאיתא קמן צריך לבדוק אם הוא מומחה, אף שהוא עצמו (שם סי' ט"ז) הק' איך סומכים על הרוב דרוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן הא סמוך מיעוטא לחזקה ואיתרע לה רובא, ותי' דרוב מצויין אצל שחיטה כו' הוי רובא מעליא ושאינן בקיין לא שכיחי כלל. ואם המיעוט אינו שכיח כלל למה צריך לשאול. וע"כ מאידך טעמא דהרמב"ן דרוב המוציא מחזקה צריך לשאול. ועי' בהגר"א (יו"ד סי' א' ס"ק ד'), ובמעדני יו"ט על הרא"ש שם.

והב"י (סי' תל"ז) כתב דאם איתא למשכיר קמן שיילינן לי' משום שהבית בחזקת שאינו בדוק. ולמבואר כן מוכח בדעת הרא"ש.

ויל"ע דבגמ' מבואר דגם להצד דחזקתו בדוק צריך לשאול, ואיך נאמר דטעמא משום שהבית בחזקת שאינו בדוק. וכן הקשה הב"ח. וצ"ל דאף שחזקתו בדוק אבל הך חזקת בדוק כיון דמפקא מחזקה דמעיקרא צריך לשאול. וכן מבואר במג"א (ס"ק ד') וז"ל ולא דמי לבדיקה דלא בדקינן אחר כל הי"ח טריפות וסמכינן אחזקה דהתם לא היה לו מעולם חזקת טרפות אבל הכא כל השנה היה בחזקת חמץ, ובחזקת בדוק אתה בא להוציא מחזקת חמץ, לא סמכינן עלי' לכתחילה דומיא דשחיטה דבהמה בחייה בחזקת איסור אבר מן החי עומדת עיי"ש כנ"ל דפי' דברי הב"י, עכ"ל המג"א.

וכתב ע"ז החת"ס אבל הר"ן בפ"ק דחולין כתב דצריך לשאול משום מיעוט המצוי והיינו טעמא דריאה והיינו טעמא דשוחט ביו"ד סי' א' עיי"ש ודלא כמג"א כאן עכ"ל. ואם כונת החת"ס להקשות על המג"א דהר"ן כתב טעם אחר, הרי הרמב"ן כתב שתי הסברות. ואולי כונתו דמהיכ"ת דבסוגיין מפקא מחזקה כיון דהשתא חזקתו בדוק, וכדברי הב"ח, וכאן ע"כ צ"ל פ' מחמת הסברא האחרת דהוי מיעוט המצוי, והרי סברא זו ודאי אמת כדחזינן בבדיקת הריאה דאינו מוציא משום חזקה (והרי בשאר טריפות אי"צ לבדוק) רק דהוא מצוי. וגם הרא"ש מודה לזה.

ד' ע"ב

תודה לאו, בסו"ד ועוד פ"י כו'. ק' איך יש להם מיגו הרי אם ישתקו נצטרך לשאול המשכיר, ושם יאמר שלא בדק.

ולכ"י י"ל דכנגד החומרא שצריכים לשאול המשכיר, הרי יש להם נאמנות סתם אפילו בלי מיגו לומר שהבית בדוק על ואי"צ לשאול המשכיר, וכמש"כ התוס' בתירוץ הראשון, ואילו לענין עצם דין הבית הרי חזקתו בדוק ואף שהעידו שאינו בדוק (ונאמנים דבידם להכניס שם חמץ כמש"כ המקו"ח) אבל על זה יש להם מיגו דאם היו שותקים היה הבית בחזקת בדוק.

אבל קשה דסו"כ"ס יש להם תועלת לשקר דשם המשכיר לא בדק, ואם ישתקו נשאל אותו ונדע שאינו בדוק, ועכשיו שהם מעידים שלא היה בדוק אבל הם בדקוהו נאמינם ולא נשאל למשכיר. ואיך שייך מיגו בדבר שיש להם תועלת לשקר.

וצ"ל או דהתוס' בתירוץ זה ס"ל דאי"צ לשאול למשכיר לעולם. וזה דחוק דהרי פשוט הגמ' לעי' משמע דלעולם צריכים לשאול וכמו שנקטו התוס' בר"ד בפשיטות. או דלתירוץ זה הברייתא מיירי כשאין המשכיר לפנינו. אבל כשהמשכיר לפנינו עדיין צריכים לשאול.

תוס' ד"ה הימנוהו. דברי התוס' יכולים להתפרש בשני אופנים: א' דס"ל דע"א אינו נאמן נגד אתחזק, וכדעת התוס' בגיטין (ב:), והכא אתחזק איסורא, אבל איש נאמן על בדיקת חמץ משום שבידו לבדוק, אבל באשה ליכא נאמנות דבידה כיון שהוא טירחא והן עצלניות.

וכן יהיה צ"ל בעבד.

ולפי"ז בשאר איסורים אין חילוק בין נאמנות איש לנאמנות אשה וכן משמע בתוס' בגיטין (שם) דילפינן נאמנות ע"א מוספרה דאינה בחזקת שתהא רואה כל שעה ובידה לטבול, וביאר מהרש"א דעל הספירה נאמנת דליכא אתחזק ועל הטבילה נאמנות אף דאיכא אתחזק אבל בידה לטבול.

אבל קשה לשון הגמ' כאן אטו אמירה דהני מידי מששא אית בה, ולא משמע דהכונה לטעמא דעצלניות אלא לחסרון נאמנות בעצם.

עוד יל"פ כונת התוס' באופן אחר, דס"ל דע"א נאמן נגד אתחזק (כדעת הרמב"ן ביבמות (פ.ח.) דאף דהגמ' חיפשה מקור מנין שע"א נאמן נגד אתחזק ולא מצאה אינו אלא להגדיל תורה ולהאדירה אבל בעצם פשיטא מילתא דע"א נאמן בין אתחזק בין לא אתחזק), אבל אשה אין לה נאמנות זו דע"א. אבל יש לה נאמנות דבידה, כמו שהוכיחו התוס', אבל הכא שיש טורח גדול לא חשיב בידה. ולפי"ז אפשר דגם אצל איש לא חשיב בדיקת חמץ בידו כיון שהוא טורח, אלא דאיש נאמן בתורת ע"א בעלמא. והירושלמי דנשים עצלניות בא לבאר למה עבדים נאמנים ולא נשים – להך מ"ד דסמי מכאן נשים – ולזה צ"ל דלענין דרבנן הימנוהו לעבד כיון שהוא קצת בידו ולא לנשים דלא חשיב בידן כלל, וזה לירושלמי דמחלק בין עבדים לנשים, אבל לבבלי אי"צ לזה ואין הכרח לחלק בין איש לאשה לענין עצלנות כלל, אלא לכו"ע לא חשיב בידו, רק איש נאמן בתורת ע"א בעלמא אפילו נגד אתחזק. והתוס' לא הביאו הירושלמי אלא להוכיח דבדיקת חמץ היא טירחא וזה פוגע בנאמנות דבידו.

ולפי"ז ניחא לשון הגמ' דהכונה דאין לה נאמנות ע"א, משא"כ איש. רק תוס' הקשו קושיא מן הצד דנאמינה משום בידה ות' דל"ש בידה דבבר שיש בו טורח גדול.

ב. וק"ק למה לא תי' התוס' דאין הבדיקה בידם משום שאין להם מפתח. תינח לדרך הראשון ניחא דכיון דטעמא דאיש נאמן משום שבידו ע"כ צ"ל דגם אם אין לו מפתח חשיב בידו או דמיירי במי שיש לו מפתח. אבל לדרך השני דאיש נאמן בתורת ע"א בעלמא, ואי"צ לנאמנות דבידו, ולא דיינין אלא למה לא נאמן לאשה על הבדיקה משום שבידה לבדוק, ולמה לא תירצו דלא חשיב בידה כיון שאין לה מפתח.

ג. ויל"ע לדרך השני אם אשה אינה נאמנות אפילו היכא דליכא אתחזק. דלכ' מהיכ"ת לחלק. אבל שמא היכא דליכא אתחזק נאמנת מוספרה.

ועי' תוס' עירובין (נט. ד"ה ותחומין) דמבואר דאם תחומין היה מדאו' לא היתה נאמנת ולכ' אין שם אתחזק, ושמא מיירי דאתחזק שהוא חוץ לתחום.

ויל"ע בדברי תוס' שם דמפורש בדבריהם דאשה אינה נאמנת בבדיקת חמץ דאינה בידה משום שהן עצלניות, ומדהוצרך לזה משמע דנאמנות איש בבדיקת חמץ הוא משום בידו, אבל בעלמא אינו נאמן נגד אתחזק. וא"כ צ"ל דתחומין לא אתחזק. ומ"מ אשה לא היתה נאמנת אם היה דאו'. ומוכח דאינה נאמנת אפילו היכא דליכא אתחזק.

ד. והנה רש"י שכתב בסוגיין לאו בני אסודי נינהו ומשמע דקאי גם על נשים, וקשה דהנה רש"י בריש גיטין כתב דמה דע"א נאמן באיסורים נלמד ממה שהתורה האמינה כל אחד על הפרשת תרומה ושחיטה וניקור הגיד והחלב, והקשו התוס' דלא הו"ל להזכיר הפרשת תרומה ושחיטה דבהנך נאמן משום דבידו. ותי' הבית הלוי דרש"י ס"ל דבידו אינו תורת נאמנות רק טעם דלא חשיב אתחזק. ומעתה כיון שנשים נאמנות במקום שבידן כמו שהוכיחו התוס' ע"כ דיש להם נאמנות דע"א באיסורים, ומ"ק רש"י דלאו בני אסודי נינהו.

אבל אפשר דס"ל לרש"י דגם אנשים אינם נאמנים אצל בדיקת חמץ, דאתחזק איסורא ואינו בידם כיון שאין להם מפתח. ורק המשכיר לבד שהיה בידו המפתח הוא שנאמן. והברייתא דקאמרה דנשים עבדים וקטנים נאמנים היינו שתי נשים. ועל זה קאמר הגמ' מידי אמירה דהנהו כו' דשני אנשים נאמנים בתורת עדות גמורה אבל הנך לאו בני אסודי נינהו.

שם. למסקנא לא נפשט הבעיא, ועי' רא"ש דיבטל וממילא יהיה ספיקא דרבנן.

והנה השער המלך הקשה מאי קמבע"ל מעיקרא אם חזקתו בדוק או לא, גם אם אין חזקתו בדוק נימא נימא שהוא ספיקא דרבנן לקולא. ותי' שני תירוצים, או דאם אינו בחזקת בדוק א"כ אדרבא הוא בחזקת אינו בדוק. או כהנך ראשונים (עי' לק' ט): דבדיקת חמץ נתקנה על הספק.

ולתי' הראשון זה ל"ש כאן, דהוי ספיקא דדינא אם חזקתו בדוק או חזקתו אינו בדוק. ולתי' השני זה ג"כ ל"ש כאן דאמנם בדיקת חמץ נתקנה על ספק חמץ אבל לא נתקנה על ספיקא דדינא. ולכן שפיר קאמר הרא"ש דע"י שביטל הו"ל ספיקא דדינא ולקולא.

אלא שדבריו צ"ב חדא הרי מסתמא המשכיר ביטל – כמבואר ברש"י ותוס' ותוהרא"ש לעיל דכל הבעיא על מי לבדוק הוא משום שכבר ביטל, ובתוס' הרא"ש מבואר להדיא דהיינו המשכיר, דהוא זה שעובר על ב"י וב"י, ולמה כתב הרא"ש כאן שעל השוכר לבטל כדי שיהיה ספקד"ר.

עוד תמוה איך השוכר יבטל והרי אינו בעלים. ועו"ק דגם אם לא ביטל הרי אין החמץ שלו ואכתי הוי ספיקא דרבנן.

ולענין הקושיא השניה שמא ס"ל כמש"כ הגר"א דעובר על ב"י וב"י על חמצו של ישראל ברשותו. ויהיה דלא כתוס' הרא"ש.

ולענין הקושיא הראשונה שמא ס"ל כהך סברא שכתבנו לעיל דדי בביטול של השוכר דע"י אין לו זיקה לחמץ. אבל באמת א"א לומר כן דהרא"ש (סי' ט') כתב דביטול מועיל משום דהוי הפקר, וזה לכאורה ל"ש אצל השוכר.

אכן המג"א כתב דסמתמא המשכיר הפקירו, ולכן השוכר צריך לבטל, והק' המקו"ח הרי בגמ' מפורש לעיל דחמירא דידיה של המשכיר, ובשו"ע הגרש"ז ביאר דמדרבנן החמץ של המשכיר דחו"ל הפקיעו ההפקר כמו שהפקיעו ביטול (ולכן המשכיר צריך לבטל כמבואר במג"א, וביאר הגרש"ז דאף שכבר הפקיר אבל תקנו שיבטל בפה), אבל מה"ת הוא של השוכר. ולפי"ז ניחא דברי הרא"ש, דכל שהשוכר ביטל סגי מדאורייתא ושוב הוי ספיקא דרבנן.

ומ"מ הוא נגד תוהרא"ש דפשיטא לי' דהמשכיר הוא שעובר על ב"י וב"י.

לכ' ילה"ר מהגמ' גופא דהרי מבע"ל אם חזקתו בדוק והיינו לענין השוכר וקאמר דהימנוהו לנשים עבדים וקטנים משום דמדאור' בביטול בעלמא סגי ולמ"ל זה תפ"ל דהוא דרבנן בלא"ה דאין החמץ שלו. אלא ע"כ דבאמת השוכר עובר על ב"י וב"י כל זמן שלא ביטל.

אבל א"כ מה נעשה לדברי תוס' הרא"ש ותור"פ דמפורש בדבריהם שהמשכיר לבד עובר בב"י וב"י, וכך מה נעשה לדעת חי' הר"ן ורבינו דוד דשניהם אינם עוברים זה לפי שאינו שלו וזה לפי שאינו ברשותו, ומה יענו לדברי הגמ' כאן דקאמר דבדיקת חמץ דרבנן דמדאורייתא סגי בביטול, והרי אפילו בלי ביטול אין הבדיקה חייב בבדיקה מדאורייתא.

ובדוחק י"ל דכונת הגמ' דהוי דרבנן אפילו לגבי יורשים. אבל הראוני דאי"ז מספיק דהר"ן כ' דלמסקנת הגמ' אע"ג דלכ' הבעיא לא נפשטה אבל כיון דפשטי' ר"נ וגם דרבנן הוא דמדאור' בביטול בעלמא סגי לכן מסקינן דחזקתו בדוק. והרי הבעיא היתה לענין שוכר ומ"מ חשיב לי' דרבנן רק מכת הביטול.

מדברי רש"י לעי' (ד. ד"ה בין לר"מ בין לר"י) משמע דעובר על ב"י וב"י מחצות, וכ"מ מדברי רש"י בב"ק (כט: ד"ה משש שעות ולמעלה), וכן דייק הצ"ח (י: ובכ"מ, מאידך התו"ט דייק מלשון רש"י לק' (סג. ד"ה חייב) שכתב בדעת ר"ש שאם שחט פסח שלא לשמה בתוך המועד עובר על לא תשחט וכתב רש"י בהדי לאו דב"י וב"י, ולמה לא כתב כן בדעת ת"ק כששוחט בער"פ. אלא ע"כ דבער"פ ליכא ב"י וב"י.

ומש"כ רש"י לעי' ובב"ק דעובר על ב"י מחצות שמא הוא לאו דוקא אלא הכונה שאסור להשהות משום תשביתו (דהיינו ביטול מ"ע).

(עי' ראב"ד בכתוב שם (דף ו'), שמשיג על מש"כ בעה"מ דלר"ש יכול תשביתו ע"י אכילה. וכתב הראב"ד בתוך הדברים "ואיסור ב"י וב"י יש בו מכח העשה שנאמר בו תשביתו". וקשה מהראב"ד פ"ג חו"מ שחולק על הרמב"ם וס"ל שאין ב"י וב"י אחר חצות.

ובספר המאורות כתב שדברי הראב"ד בכתוב שם דלא כדבריו בהשגות.

אבל אלמלא דברי ספר המאורות היה אפשר לפרש דברי הראב"ד כמש"פ הדברי יחזקאל דאין כונתו ללאו דב"י וב"י אלא לאיסור שהיה, דתשביתו מחדש איסור שהיה אחר חצות).

ולדעת התו"ט יותר מובן למה יכול להמתין לכתחילה עד תחילת ז', אבל לפי הבנת הצ"ח קשה איך יכול להכנס לזמן איסור ב"י וב"י, ומ"ש ממה שהוכיח אביי דיום הראשון ע"כ אינו ט"ו דכתיב שבעת ימים שאור לא ימצא כו' ופרש"י דההוכחה היא משום שכבר נכנס לזמן האיסור. אך גם לתו"ט אינו ניחא לגמרי דסוכ"ס כתב רש"י דעובר על ב"י וב"י מחצות ואפי"ת דאין כונתו אלא לאיסור שהיה אבל עכ"פ איסור שהיה ע"כ איכא דומיא דב"י וב"י ואיך א"כ שרי להמתין ולבער בתוך זה איסור שהיה ומ"ש מדאביי. ועי' לק'.

דברי הר"ן בגדר ביטול

עי' בר"ן דביטול מועיל משום הפקר, ואף דלשון זה בעלמא אינו לשון הפקר וגם דשב"ל אינם דברים ועוד דלר' יוסי הפקר אינו יוצא מרשותו עד דאתא לרשות זוכה, אבל כאן כיון שמן הדין ע"י שנאסר בהנאה יצא מרשותו רק דעשאו הכתוב כו' לכן סגי בגילו"ד דלא ניש"ל. וכע"ז ברמב"ן דהסכימה דעתו לדעת תורה.

לכ' הכונה דכיון שאינו רוצה לא עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו. (אף דבבור ודאי אי"ז מועיל).

אבל ק' דא"כ גם אחר זמן איסורו מה לי דאינו ברשותו הרי אי"ז עשיה שיהא צריך מעשה בעלים. ואי משום דכבר נאסר הרי הגמ' לא אמר האי טעמא אלא משום שאינו ברשותו (עי' לק' ו:).

והג"ר אשר אריאלי שליט"א אמר בזה דבר מושכל. דהנה לתוס' משמע דלשון ביטול מועיל שיהא הפקר ועי' שלטי גבורים (ו: בדפי הרי"ף) איך שביאר זה. והר"ן חולק. ובביאור למה חולק הר"ן עי' בחי' הר"ן (ו: ד"ה ולי נראה) כשבא להוכיח דלר"ש דליכא לאו באכילת אחר חצות מ"מ ע"כ אסור באכילה ובהנאה וכתב וז"ל ול"נ דלר"ש נמי חמץ מו' שעות ולמענות אסור בהנאה מה"ת, דהא מודה ר"ש במצות השבתה, ואמרינן דבביטול בעלמא סגי, ומהו ביטול זה, שיוציאנו מלבו לגמרי ושיהא אצלו כמבוער, ואם אתה אומר שהוא רשאי ליהנות ממנו עדיין ממנו הוא ולא נתבטל אצלו כלל. ולפיכך מכיון שאמר הכתוב תשביתו, אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה משמע עכ"ל.

ומבואר דלא מהני ביטול מה שחושב בלבו שהוא כמבוער לדבר שבאמת ממנו הוא ויכול ליהנות ממנו. וממילא מובן דלא מהני לשון ביטול בשאר נכסים.

אבל בחמץ בפסח שבאמת אסור בהנאה וצ"ל מבוער א"כ מה שחושב כן בלבו ג"כ יש לו תוקף דאינו נסתר מהמציאות. זאת אומרת דגם הר"ן מודה לתוס' דבעצם שייך שמחשבתו שהוא כעפרא בעלמא יפקיע בעלותו אבל דוקא כשאינו נסתר מהמציאות דיכול עדיין ליהנות

ממנו, וכאן שבמציאות אסור בהנאה אז גם מחשבתו יש לה תוקף להוציאו מרשותו בדרך זה.

ולא דמי לדר' יוסי שמוציאו מרשותו ע"י מעשה הפקר וס"ל שהוא כקנין ואינו חל עד דאתי לרשות זוכה אבל כאן ההפקר נפעל באופן אחר ע"י שמחשיבו לדבר שאין בו חפץ אלא דמחשבה זו צריכה להיות מאומתת במציאות והיינו בדבר שבאמת אסור בהנאה.

ומעתה בחמץ בפסח שבאמת הוא אסור בהנאה, א"כ כשמבטלו הוא יוצא מרשותו משום שתי סיבות. חדא, משום שהתורה אסרה אותו בהנאה. ועוד משום שגם הוא ביטלו בלבו והסכימה דעתו כן וביטול בלב זה אינו מועיל בשאר נכסים משום שהוא שקר אבל כאן שהוא אמת מועיל מצד עצמו.

ומעתה, אמנם לענין מה שהתורה אסרתו בהנאה ועשתה אותו כעפר אינו מועיל להנצל מן האיסור, דעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, אבל כלפי הביטול שלו ליכא הך "עשאו הכתוב" ומועיל הביטול שיהא כעפר ויצא מרשותו.

וזהו מה שמתגלה בקרא דתשביתו, דהתורה לא עשאו כאילו הוא ברשותו במקום שמלבד מציאות האיסור גם הוא הסכים כן בדעתו ולענין אותה חלות הוצאה מרשות שחלה ע"י דעתו לא עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, את"ד.

ולפי"ז מתורץ קושיא אחרת שהיה קשה לי איך כתב הר"ן דע"י ביטול נעשה "הפקר", והרי לפי"ד הר"ן עיקר ההפקר נעשה ע"י שאסור בהנאה, ושי' הר"ן עצמו (נדרים נז.) דאיסוה"נ הוי שלו רק אינו ברשותו. אבל למהלכו של הגרא"א ניחא דבאמת הביטול נעשה ע"י שמחשיבו כעפר, וזה באמת עושה הפקר גמור.

אבל קשה לפי מהלך זה שהרי הר"ן הקשה על תוס' גם מדר' יוסי דהפקר אינו יוצא מרשותו עד דאתא לרשות זוכה, ולפי מהלכו של הגרא"א מה תירץ הר"ן על זה, כיון שגם להר"ן הביטול מועיל מטעם הפקר כל זמן שאינו נגד המציאות דיכול ליהנות.

ב. ועי' בלשון הרמב"ן שכתב קרוב לדברי הר"ן ובתוה"ד כתב וז"ל אלא שהתורה עשאתו כאילו הוא ברשותו לעבור עליו בשני לאוין מפני שדעתו עליו והוא רוצה בקיומו, לפיכך זה שהסכימה דעתו לדעת תורה ויצא לבטלו שלא יהא בו דין ממון אלא שיהא מוצא מרשותו לגמרי שוב אינו עובר עליו דלא קרינא ביה לך כיון שהוא אסור ואינו רוצה בקיומו עכ"ל. וממש"כ דהתורה עשאתו כאילו הוא ברשותו "מפני שדעתו עליו והוא רוצה בקיומו", ואח"כ ביאר ענין הביטול ד"אינו רוצה בקיומו", משמע ודאי דכונתו דכשאינו רוצה בקיומו לא עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, ואי"צ פעולה אחרת.

ושוב יקשה דא"כ אי"ז חלות ומעשה בעלים ולמה אינו יכול לבטלו לאחר זמן איסורו, ואי משום שכבר עשאתו אותו התורה כאילו הוא ברשותו הרי לא זהו הטעם שאמרה הגמ' (ו:).

ונראה דאין כונת הרמב"ן דכיון שרוצה בקיומו לכן התורה לא קנסה אותו לעשות החמץ כאילו הוא ברשותו וחזר לעיקר דין איסוה"נ שאינם ברשותו. דא"כ לא הו"ל להאריך ש"יצא לבטלו שלא יהא בו דין ממון אלא שיהא מוצא מרשותו לגמרי". דלמה צריך שיהא בדעתו שלא יהא בו דין ממון, והעיקר דאינו רוצה בקיומו וממילא חזר לדין איסוה"נ בעלמא.

אלא כך כונתו, דבעלמא דבר שהוא אסור בהנאה ואין לו היתר בו יצא מרשותו, דכיון שאסור אין לו שום זיקה לחמץ. אבל בחמץ התורה אמרה שהרצון לקיימו מספיק שיהיה לו דין ממון וייחשב שלו, ואין האיסור הנאה לבד מוציא מבעלותו. ודבר זה הוא מוחלט, דלעולם אין האיסור הנאה דחמץ לבד מספיק להוציאו מרשותו.

אבל כשמבטלו ומגלה שאינו רוצה בקיומו, אותו ביטול מצטרף עם האיסור הנאה דמעשה ודאי אין לו דין ממון כיון שגם אסור בהנאה וגם אינו רוצה בקיומו. וההפקר נפעל מבינייהו דשני הדברים.

וצריך להוסיף דגם מה שאינו רוצה בקיומו כיון שע"ז הוא מפקיע דין ממון הוא נחשב מעשה בעלים ואינו יכול לעשות כן אחרי חצות.

ג. אלא דעי' בהמשך דברי הרמב"ן שכתב וז"ל ולא מבעיא לרבנן אלא אפילו לדברי ר"י הגלילי כיון שנתיאש ממנו מפני איסורו יצא מרשותו ואין בו דין גזל כדאמרי' בזמן שאין בעה"ב מקפיד עליהם מותרים משום גזל ופטורים מן המעשה והוי כהפקר עכ"ל.

והרי לריוה"ג חמץ בפסח אינו איסוה"נ ואין טעם שיצא מרשותו כלל. ומ"מ כתב הרמב"ן דמועיל ביטול. וע"כ דכאן באמת מחדש הרמב"ן סברא חדשה דהביטול לבד יש לו כח להוציאו מרשותו מדין יאוש, כיון שיש לו אחיזה במציאות במה שנעשה אסור באכילה. וזה כבר קרוב לדברי הגרא"א שליט"א. אבל נראה שהיא סברא נוספת שמחדש הרמב"ן כאן, אבל מתחילה כונתו כמה שכתבנו דה"אינו רוצה בקיומו" רק משלים החסרון כדי שבצירוף האיסוה"נ והאינו רוצה בקיומו יצא מרשותו.

ד. והנה לעיל דייקנו בדברי רש"י (ו): שכתב דביטול מועיל משום שלא אמרה תורה אלא תשביתו, וביארנו דעי' שמסיח דעתו ממנו (כלשון רש"י ד). אין לו זיקה לחמץ ודמי לעושה ביתו אוצר או נפלה עליו מפולת, או מפרש ויוצא בשיירא, ושוב אינו עובר על ב"י וב"י. וגם על זה יקשה דלכ' א"כ אי"ז חלות שפועל בחמץ ומה לי שאינו ברשותו.

ונראה דהנה הגמ' לק' (שם) קאמר דאינו יכול לבטל אחר חצות דלאו ברשותי קאי, ופרש"י שאינו שלו. ומשמע דס"ל דאיסוה"נ לא רק שיצאו ברשותו אלא אינם שלו כלל. וכידוע נחלקו בזה רבוותא, דדעת הרשב"א (שו"ת ח"ב סי' ר"ב) דליכא בעלות באיסוה"נ כלל והר"ן (נדרים נז). פליגי וס"ל דיש בעלות באיסוה"נ, אלא דמ"מ גם לדעת הר"ן בודאי יצאו מרשותו כמו שהוכיח הקצה"ח (ת"ו ב') מהגמ' הנ"ל. ומדברי רש"י מבואר דס"ל כהרשב"א, ועי' בשיעורים ע"פ אלו נערות (לג): שהארכנו ליישב המקומות שדברי רש"י נראים כסותרים את זה.

והנה אם כונת הגמ' לק' דהחמץ הוא שלו רק דיצא מרשותו, א"כ ע"כ צל"פ הטעם שאינו מועיל ביטול משום שביטול הוא מעשה בעלים ואינו יכול לפעול מעשה בעלים בדבר שאינו ברשותו אע"פ שהוא שלו דקיי"ל כר' יוחנן דגנב ולא נתיאשו הבעלים שניהם אינם יכולים להקדישו זה לפי שאינו שלו וזה לפי שאינו ברשותו.

אבל לרש"י דכונת הגמ' דהחמץ אינו שלו כלל, אפשר לפרש כונת הגמ' באופן אחר דה"ק, דאף שאינו עובר על ב"י וב"י אחר ביטול כיון שהסיח דעת מהחמץ ואין לו זיקה אליו, וכן חמץ שנפל עליו מפולת כיון שאינו מצוי לו, וכן מפרש ויוצא בשיירא שאינו מצוי לו כל ימי המועד. אבל הרי באמת חמץ בפסח אסור בהנאה ואינו שלו כלל, ואין לך דבר שאין לו זיקה אליו גדול מזה. ואיך א"כ עובר לעולם על ב"י וב"י. אלא ע"כ דכל שהיה שלו ויצא מרשותו ע"י האיסור חמץ גופא עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו. וממילא דבחמץ כזה אין הביטול פועל כלום, דבלא"ה הרי אינו שלו באמת. (ויהיה נפק"מ לפי"ז דאם נפל עליו מפולת בתוך המועד יעבור עליו בב"י וב"י אפילו לרש"י.)

סוגיא דנמצא שאינו בדוק

התוס' כתבו דמיירי ב"ג, דבי"ד הרי על המשכיר לבדוק. ונחלקו האחרונים בכונתם דהחי' אנשי שם פי' דבי"ד כיון שהמשכיר צריך לבדוק אי"ז מצוות השוכר כלל ול"ש לומר דניח"ל למעבד מצוה. אבל הב"ח והמקו"ח פי' להיפך דבי"ד בודאי אינו מקח טעות שהרי יכול לכוף את המשכיר לבדוק וכן באתרא דיהבי אגרא יכול להשתלם ממנו. וכפירושם מבואר להדיא בתוס' הרא"ש.

אבל תוס' הרא"ש חולקים על שיטה זו דגם בי"ד הוי מקח טעות אע"ג דיכול לכוף את המשכיר דשמא אינו רוצה שהמשכיר יכנס לביתו וכן אינו רוצה לרדן בבי"ד. ולכן ס"ד דהוי מקח טעות גם בי"ד.

הר"ן הביא את שתי השיטות, ומסיק דלא כדברי זה ולא כדברי זה, דאין השוכר יכול לכוף את המשכיר לבדוק כלל ואפילו שכר בי"ד, ואע"ג דעל המשכיר לבדוק אי"ז אלא מצוה בלחוד דרמא על המשכיר אבל אין לו חיוב כלפי השוכר.

ומבואר דתוס' ותוהרא"ש ס"ל דחיוב המשכיר לבדוק הוא חיוב כלפי השוכר. (רק שנחלקו אם יש מקום לס"ד דעדיין יכול לבטל את המקח בטענה שאינו רוצה לטרוח בדין. ולמסקנא אין בזה נפק"מ דקיי"ל דבודאי אין כאן מק"ט דניח"ל לאיניש למעבד מצוה בין בגופי' בין בממוני'). והר"ן ס"ל דחיוב המשכיר לבדוק אינו חיוב כלפי השוכר כלל, ואין השוכר יכול לכופו לבדוק כלל. (רק מבע"ל אם השוכר

יכול לטעון שהוא מקח טעות כיון שסבר שהבדיק בדוק, ומסקינן דאין כאן מק"ט דניח"ל כו'.

וסברת תוס' ותוהרא"ש צ"ב ושמא י"ל דאזלי לשי' לעי' עמ' א' דבשוכר בי"ג בודאי על השוכר לבדוק, שהרי עיקר החשש שמא יבוא לאכלו הוא שייך לשוכר. רק בשוכר בי"ד אמרי' דעל המשכיר לבדוק כיון שכבר נתחייב בכניסת ליל י"ד. ושמא סבירא להו שהגדר בזה הוא דהמשכיר חייב לבדוק כדי שהשוכר לא יבוא לאכלו, ושייך שהשוכר יתבענו ע"ז.

וא"כ הר"ן לשי' דס"ל דליכא חולק בין משכיר בי"ג או בי"ד, ומש"א הגמ' לעי' המשכיר בית בי"ד הכונה לצורך י"ד, דאפילו שכרו בי"ג איכא טעמא לחיוב למשכיר, ומסקינן דמסירת מפתח מכרעת, ועכ"פ במקום שהמשכיר לבדוק הוי חיובא דמשכיר בעצם, ואין מקום שהשוכר יתבענו ע"ז. ואכתי צ"ת.

אם חסרון בדיקה הוא חסרון בגוף המקח

עי' בריטב"א בשם הרא"ה והרמב"ן, דתחילה פירש דמיירי כשלא אמר לו בהדיא רק היה בחזקת בדוק דאם הקפיד בפירוש פשיטא דהוי מק"ט. ושוב כתב דזה אינו דמחמת חזקת בדוק ודאי לא נעשה מקח טעות, חדא דהוי בעיא לא אפשיטא והממע"ה. פי' דשמא באמת על השוכר לבדוק ואין כאן מק"ט. ועוד דע"י חזקת בדוק לחוד לא חשיב מקח טעות. אלא ע"כ דמיירי כשהקפיד בפירוש, ובעי לאשתלומי, ולכן באמת אמרי' דניח"ל למעבד מצוה בממוניה, פי' כשאין בו חסרון כ"ס. ועל דרך זה כתב המ"מ (פ"ב חו"מ הי"ח) גם הוא בשם הרא"ה והרמב"ן, ושם הלשון "דאתניה בהדיא", דהיינו שהתנה שהוא בדוק.

ולכ' אם התנה בפירוש איך קאמר אביי דניח"ל למעבד מצוה, והרי התנה בפירוש וגילה דעתו דלא ניח"ל. ועי' במקו"ח (תל"ז ז') שהקשה כן על הרמ"א דנקט שהתנה בפירוש. ותי' דלאו דוקא התנה אלא שאמר בפירוש שהוא בדוק. אבל מדברי הריטב"א מבואר דבאמת הקפיד בפירוש, אלא דמבע"ל אם זה מתפרש שהקפיד קפידא גמורה שהבית יהיה בדוק או"ד הקפידא לא היתה אלא שיוכל לכוף את המשכיר לבדוק או לשלם. ומסיק אביי דלא מסתבר שהיה זה קפידא גמורה דניח"ל למעבד מצוה בין בגופיה בין בממוניה ע"מ להשתלם. והיינו להשתלם מכח הקפידא שהתנה.

ומוכח מדבריהם דאלמלא שהתנה והקפיד בפירוש לא היה יכול לכוף את המשכיר לבדוק. ודלא כתוס' ותוס' הרא"ש שהבאנו לעיל. אלא כהר"ן דאי"ז אלא מצוה על המשכיר ואין השוכר יכול לכופו על זה אא"כ התנה בפירוש.

וגם מוכח מדבריהם דאם לא התנה, אף שאינו יכול לכוף את המשכיר, והרי שכר הבית בחזקת שהוא בדוק, ועכשיו יצטרך הוא לבדוק, מ"מ פשיטא דלא הוי מקח טעות ע"י חזקה לחוד, ואינו בכלל הבעיא כלל. וכמש"כ הריטב"א דבמשנה ההיא חזקה ליכא לשווייה מקח טעות. והסוגיא ע"כ כשהתנה.

ב. אבל הר"ן כתב דהבעיא היא גם בשכר בי"ד והציור תלוי בשני צדדי הבעיא דלעיל, דאם חזקתו בדוק (דסתם בנ"א כחברים אצל בדיקת חמץ) מבע"ל בשכר סתם, ואם אין חזקתו בדוק מבע"ל כשאמר לו שהוא בדוק. (ואינו מבואר בר"ן איך הוא השתא דהוי בעיא דלא אפשיטא.) ומבואר דס"ל דמה שחזקתו בדוק לחוד ג"כ סגי לשוויי מקח טעות, והוא בכלל הבעיא. רק דמסקינן דניח"ל לאיניש כו'. ודלא כהרמב"ן והרא"ה והריטב"א דפשיטא להו דהבעיא בהתנה בפירוש דוקא, דאם לא היתה שם אלא חזקה לחוד פשיטא דאין מה ששינה מן החזקה יכול לשווייה מקח טעות.

גם התוס' ס"ל כהר"ן בזה כמבואר ממה דס"ל דבשכר בי"ד ליכא מקח טעות כיון שיכול להשתלם, ולכן מבע"ל בשכר בי"ג דאינו יכול להשתלם. ואם איתא דמיירי הגמ' כשהתנה בפירוש אמאי אינו יכול להשתלם אפילו אם שכר בי"ג. אלא ע"כ דמיירי כשלא התנה בפירוש, רק א"ל שהוא בדוק. הרי דבמה שסבר שהוא בדוק לחוד סגי לשווייה מקח טעות.

ג. והגר"א (תל"ז) ביאר טעם הרמב"ן ודעימיה דפשיטא להו דבלא התנה בפירוש ליכא צד דהוי מק"ט דאין שם חסרון בגוף המקח. וצריך להבין נהי דאין שם חסרון בגוף המקח אבל אמאי אינו יכול לתבעו דמי הבדיקה כמו בעלמא כשאין החסרון בגוף המקח דמ"מ יכול

לתבעו דמים. אבל פשוט משום דנתבאר לעי' דסבירא להו כהר"ן דהחייב בדיקה הוא כלפי שמיא ולא לשוכר, ואין מקום לתבוע הבדיקה עצמה. ולא דיינינן אלא לבטל המקח, וכיון שאין חסרון הבדיקה נחשב חסרון בגוף המקח אין כאן מק"ט א"כ הקפיד בפירוש דאז הכל לפי תנאו.

וא"כ צריך להבין שיטת תוס' והר"ן במה הוי מקח טעות. והרי את הבדיקה עצמה אינו יכול לתבעו (לתוס' משום דמיירי ב"ג ולר"ן משום שהוא חיוב כלפי שמיא), רק מבע"ל אם יכול לבטל המקח משום מקח טעות, ולמה חסרון הבדיקה נחשב חסרון בגוף המקח.

אכן המקו"ח כתב דהוי חסרון בגוף המקח משום שאינו יכול לדור שם בלא בדיקה.

ד. והנה הר"ן בתוך דבריו כתב דהשוכר לא סגי ל' בלא ביעור דהא חמצו של נכרי עושה לו מחיצה, ולעי' (ע"א) הקשינו למה צריך להביא מחמצו של נכרי הרי הוא מוכח בסוגיא דלעיל (שם) בשוכר גופיה דמבע"ל אם כל שיראל בחזקת חברים אצל בדיקה והבית בחזקת בדוק, דמבואר דאם אין המשכיר קמן ואין הבית בחזקת בדוק השוכר צריך לבדוק, אף שהחיוב בעצם היה על המשכיר.

ולנ"ל י"ל דמשם אמנם מוכח דיש חיוב בדיקה על השוכר אם לא בדק המשכיר, אבל לא שמענו עדיין דאסור לדור בבית בלא בדיקה כדי שייחשב חסרון בגוף המקח. אבל מהא דחמצו של נכרי דאין שם חיוב ביעור כלל ומ"מ צריך מחיצה שלא יבוא לאכלו מוכיח הר"ן דגם אסור לדור בבית שיש בו חמץ, דלכן חשיב חסרון בגוף המקח.

והנה המ"מ (פ"ד ה"ב) כתב בשם הרמב"ן דבחמצו של נכרי אם לא קיבל עליו אחריות אי"צ מחיצה רק מפנהו לכל מקום כדי שלא יכשל בו, והגמ' דעושה לו מחיצה מיירי כשקיבל עליו אחריות, דעובר עליו על ב"י וב"י, ולכן צריך לעשות מחיצה שייחשב שאינו ברשותו. ונראה דהר"ן חולק על זה ממה שהביא ראייה משם לענין חיוב בדיקה.

וי"ל דפליגי לשי' דלרמב"ן אין איסור לדור בבית שיש בו חמץ, רק שיש חובת בדיקה לחמצו של ישראל דחמצו של ישראל בכל מקום צריך ביעור כמש"כ לק' (שם) וכמה שביאר רבינו דוד לעי' בסוגיא דעל המשכיר לבדוק. אבל איסור לדור בבית שאינו בדוק אין לנו. כדחזינן דיכול לדור בבית שיש שם חמצו של עכו"ם שלא קיבל עליו אחריות. ולכן ס"ל דחסרון בדיקה אינו חסרון בגוף המקח, וכל שלא התנה בפירוש אין כאן מקח טעות כלל. אבל הר"ן ס"ל דאסור לדור בבית שיש שם חמץ, דמפרש ההוא דחמצו של נכרי עושה לו מחיצה בחמץ שלא קיבל עליו אחריות ואינו עובר עליו, רק חיישינן שמא יבוא לאכלו. והביא ראייה מזה דאסור לדור בבית שאינו בדוק, ולכן ס"ל דחסרון הבדיקה הוא חסרון בגוף המקח, ולכן מבע"ל דשמא עי"ז הוי מק"ט.

אלא דיל"ע דהריטב"א (ו.) כתב דכל חמצו של גוי אפילו קיבל עליו אחריות סגי במחיצה י', ומשמע מלשונו דגם אם לא קיבל עליו אחריות צריך מחיצה. ואילו כאן הסכים לרמב"ן דאף שהבית בחזקת בדוק אינו מקח טעות. אבל יש לחלק דשם שיש חמץ ידוע א"א לדור שם בלא מחיצה, אבל בבית שאינו בדוק דלא ידעינן אם יש שם חמץ אין איסור לדור שם, רק חיוב בדיקה בעלמא, ולכן ס"ל כאן כהרמב"ן דאי"ז חסרון בגוף המקח.

בענין תשבתו

הנה אביי יליף דביום הראשון תשבתו היינו י"ד דא"א לומר בט"ו דכתיב שבעת ימים גו'. ורש"י מפרש דהילפותא מכח סתירה דכיון דכתיב ב"י וב"ז ז' ימים א"א לקיים שהתשבתו גופא יהיה בט"ו. ותוס' פליגי וס"ל דליכא סתירה אלא דאו דאי' יתורא או דנלמד מאך חלק דאו ודאי א"א שיהיה תשבתו באמצא ט"ו.

הגרעק"א ציין לדברי שו"ת הר"ן (סי' נ"א) שפי' יסוד פלוגתתם במשמעות הלאו דב"י וב"י דכתיב שבעת ימים לא יראה דלרש"י זה מחייב לבער קודם השבעת ימים, ולתוס' הלאו דב"י אינו מחייב אלא בתחילת הזמן. וכתב הר"ן דנפק"מ למי שנדר שלא יהיה בעיר בשבת אם צריך לעשות מעשה קודם שבת או רק משוכנסה שבת.

אבל מדברי התוס' שלפנינו משמע דנקודת פלוגתתם עם רש"י אינה מצד ב"י וב"י אלא מצד תשכיתו, דלא צוה הכתוב לשרפו אלא אחר ביעורו. ויותר מפורש בתוס' הרא"ש דמצ' ב"י וב"י אמנם מחייב שיוציא החמץ מביתו קודם זמן האיסור גם לדעת התוס', אלא דאי"ז ענין למצ' תשכיתו שענינה שאם לא הוציאו מביתו ונכנס זמן האיסור אז ישרפנו כמו שצוה הכתוב לשרוף נותר – דהיינו אחר שכבר עבר האיסור דלא תותירו.

והרי בגמ' (צה.) מפורש – לגירסת ספרים שלנו שם וכן פרש"י ותוס' שם - דב"י וב"י הוי לאו הניתק לעשה דתשכיתו, ומדברי תוס' הרא"ש מבואר דזהו כל המצוה, ואין מצ' תשכיתו קודם זמן איסורו כלל.

ב. ולפי"ז פלוגתת רש"י ותוס' במצ' תשכיתו דלרש"י המצ' היא קודם שעבר האיסור דב"י וב"י ולתוס' ותוהרא"ש היא אחר שעבר האיסור. ועד"ז כתב מהרש"א דפליגי לשי' לק' (יב:) בביאור דברי הגמ' דלא אמר ר' יהודה דאין ביעור חמץ אלא שריפה אלא בשעת ביעורו, ולרש"י הכונה דדוקא קודם חצות בשריפה, ותוס' פי' להיפך.

והפנ"י הוסיף דכן פליגי לשי' לעי' (ד:) דרש"י פי' דביטול נלמד מתשכיתו ותוס' הק' הרי זמן תשכיתו הוא אחר חצות דא"א לבטל, אלא דרש"י לשי' דזמן תשכיתו הוא קודם חצות.

ג. אלא דהרמב"ן לכ' לא הבין כן בדעת רש"י שהביא קו' התוס' על רש"י הרי תשכיתו הוא אחר חצות ואז א"א לבטל ותי' הרמב"ן לדעת רש"י דשיהא מבויער או מבוטל בחצות קאמר רחמנא. ולכ' משמע דבעצם מצ' תשכיתו היא אחר חצות אלא שאין המצוה במעשה ביעור אלא במה שהוא מבויער (או מבוטל).

ולפום ריהטא זהו כהמנ"ח (מצ' ט') שחקר אם תשכיתו היא מצ' בקו"ע או בשוא"ת. ונפק"מ במי שלא היה לו חמץ מעיקרא אם קיים מצ' תשכיתו. וכתב דבזה פליגי רש"י ותוס', דלכו"ע תשכיתו היא אחר חצות אלא דלרש"י המצ' היא שיהא מושבת ולתוס' המצוה היא שישכית.

אלא שבאמת א"א לפרש את דברי רש"י כהמנ"ח כמו שהרגיש המנ"ח בעצמו, חדא דאיך אפשר"ל דהמצ' דתשכיתו היא בשוא"ת והרי ר' יהודה ס"ל דהמצ' היא בשריפה דוקא וע"כ זו מצ' בקו"ע. והמנ"ח תי' דמה שר' יהודה מצריך שריפה אינו מלתא דתשכיתו אלא מדיני איסוה"נ דחמץ. אבל א"א לומר כן לדעת רש"י דשי' רש"י (יב:) דכל דין שריפה הוא דוקא קודם חצות, ואיך אפשר"ל שהוא מדין איסוה"נ.

גם ברמב"ן קשה לפרש כן כמו שהק' הגראז"מ דא"כ מה מוכיח ר"ע דביום בראשון אינו ט"ו דמצינו להבערה שהיא אב מלאכה. אלא ע"כ דגם לרמב"ן מצ' תשכיתו היא קודם חצות (דלכ"ן ביטול בכלל המצוה) אלא דמאך חלק דרשינן שצריך לעשות המצוה עד חצות, כדי שבחצות יהא מבוטל.

ד. לכאורה היה מקום לומר דלרש"י הזמן של תשכיתו הוא קודם חצות דוקא, ולא אח"כ. והיה מוסבר לפי"ז מה שמבואר בגמ' (יב:) לפי פרש"י דאחר חצות השבתו בכל דבר, ולאן נעלם הדין שריפה. אלא משום שבאמת אחר חצות כבר עבר זמן מצ' תשכיתו.

אבל א"א לומר כן בדעת רש"י. חדא דלרש"י מבואר בסוגיא שם דאי"צ לטרוח אחר עצים אלא יכול להמתין עד חצות ואז ישכית בכל דבר. ואם אחר חצות בטלה מצ' תשכיתו א"כ איך יכול להמתין.

ועוד דהרי מפורש ברש"י לק' (צה.) דהטעם שאינו לוקה על ב"י וב"י משום שהוא ניתק לעשה דכל ימי המועד הוא בעמוד והשבת.

וא"כ צריך ביאור למה הדין שריפה הוא דוקא קודם חצות.

ה. ובהגהות בני בנימין על הרמב"ם (מהאדר"ת) ריש הל' חו"מ רצה לפרש בדעת הרמב"ם שפסק דלוקה על ב"י וב"י אם עשה מעשה (שחייב בידים או קנה), ולכ' זה נגד הגמ' (צה.) דאינו לוקה דהוי ניתק לעשה, אכן באמת בפ"י ר"ח מבואר דלא גרס כן בגמ' ומפרש דאינו לוקה משום דהוי לאו שאין בו מעשה וזה המקור לדברי הרמב"ם שברוך כלל הולך בשי' ר"ח. אלא דמ"מ קשה למה באמת אי"ז לאו הניתק לעשה, וכזה תי' האדר"ת דס"ל להרמב"ם דתשכיתו אינה אלא קודם חצות דוקא. ודייק כן בלשון הרמב"ם ברמזים שכתב שמצוה

"להשבית שאור ביום ארבעה עשר".

אבל ברמב"ם מהדורת פרנקל הגי' "מיום ארבעה עשר" והביאו שכן בכמעט כל הכת"י, וא"כ אדרבא מדוייק לאידך גיסא.

וא"כ הדק"ל למה להרמב"ם לוקה על ב"י וב"י ואינו נחשב ניתק לעשה. והמנ"ח תי' דהרמב"ם ס"ל דתשביתו היא בשוא"ת ועשה בשוא"ת אין בה דין ניתק לעשה. והגר"ח תי' להרמב"ם דלחכמים דפליגי על ר' יהודה תשביתו הוא איסור עשה².

(וצריך להדגיש שאין דברי הגר"ח כדברי המנ"ח, דיש חילוק בין מצ' בשוא"ת לבין איסור עשה, כמו שביאר הרמב"ן בסה"מ (שרש ו'). דמצ' בשוא"ת היינו כמו שביתה בשבת, דבודאי אינה איסור עשה אלא מצוה ממש אלא שנעשית בשוא"ת. ואילו איסור עשה היינו כמו כל צפור טהורה תאכלו, דהאוכל עוף טמא עובר באיסור עשה.)

והשאג"א תי' דהוי לאו שקדמו עשה.

ו. ובאמת לרש"י דתשביתו הוא קודם חצות א"כ איך חשיב ב"י וב"י ניתק לעשה והרי איך הוא ניתק לעשה הרי שי' רש"י דתשביתו הוא קודם חצות, כמבואר ממה שהוא בשריפה קודם חצות. ועוד מבואר כן מדברי רש"י (ו). בעושה ביתו אוצר דתוך ל' צריך לבדוק אף דאח"כ לא יעבור דלכתחילה לא זהו ביעורו, הרי דמצ' תשביתו מתחילה ל' יום קודם החג.

נמצא דיש לעיין בשיטת רש"י דאז כיון שיש מצ' תשביתו גם קודם חצות וגם לאחריו למה המצוה משתנה דכל חצות הוא בשריפה ואחר חצות הוא בכל דבר, וגם איך ב"י וב"י חשיב ניתק לעשה והרי הוא לאו שקדמו עשה.

ז. ומשמע דאף שמצ' תשביתו לרש"י היא גם קודם חצות וגם לאחר חצות, אבל הוא משתנה בגדרו. דקודם חצות היא מצוה כחפצא של החמץ דצריך לשרפו, ואילו אחר חצות הוא דין בגברא דהגברא עובר על ב"י וב"י אם יש לו חמץ ברשותו ובא העשה לנתק הלאו ע"י שמשבית החמץ מרשותו. וכיון שהוא מ"ע בגברא מה לי שרפו מה לי השביתו בכל דבר, דסוכ"ס ניתק הלאו ע"י שהוציא החמץ מרשותו, ולכן אי"ז לאו שקדמו עשה כיון שהעשה שאחר חצות שונה בגדרו מהעשה דקודם חצות.

וע"ע לק' בסמוך מה שנבאר עוד בשינוי גדר המצוה קודם חצות ואחר חצות לדעת רש"י.

עוד בענין תשביתו

שי' רש"י דביטול נלמד מתשביתו. והק' תוס' הא לר' יהודה אין ביעור חמץ אלא שריפה. ותי' הרמב"ן דעצם משמעות תשביתו הוא לבער ביד, אבל מדלא כתיב תשרפון או תבערון ילפי' דסגי גם בביטול בלב.

עכ"פ מבואר דלרש"י ע"י ביטול מקיים מצ' תשביתו. משא"כ לתוס' מצ' תשביתו היא דוקא אחר חצות ובא לנתק הלאו דוקא.

ולכ' קשה לרש"י, למה בשעה ששית צריך שריפה דוקא, והרי מה"ת עדיין יכול לבטל, ובביטול מקיים מצ' תשביתו, וא"כ כל מפרר וזורה

² הגר"ח גם יצא לתרץ הקושיא מה יעשה הרמב"ם עם הגמ' בדף צ"ה דהוי לאו הניתק לעשה, וכתב דכל הסוגיא שם כר' יהודה (וכתב "כמבואר בסוגיא שם") ולדידיה ודאי תשביתו היא מצות עשה ולא רק איסור עשה. והחזו"א הק' איפה כתוב בסוגיא דאתיא כר' יהודה. אבל כונת הגר"ח דהגמ' מדמה חמץ לנותר, והגמ' בהדיא קאמר לעי' מיניה דבנותר אינו לוקה משום שהוא ניתק לעשה, וזהו כר' יהודה דלוקה על לאו שאין בו מעשה.

עכ"פ כיון שזכינו לדברי ר"ח אי"צ לכל זה וכנ"ל.

לרוח לכ' מבטל ג"כ בלבו ואין לך ביטול גדול מזה.

ונקדים, דהנה חכמים הקשו לר' יהודה (כז:): דהק"ו לפעמים בא להקל עליו דאם לא מצא עצים יהא יושב ובטל. והקשה הכלבו למה יהא יושב ובטל הרי יכול לקיים תשבתו ע"י ביטול. (והקושיא היא לשי' רש"י דס"ל דמצ' שריפה היא קודם חצות.) ותי' הכלבו בשם גאון דאין מועיל ביטול לחמץ ידוע.

אבל דעת רוב ראשונים דמהני ביטול לחמץ ידוע. ויקשה קו' הכלבו.

והפנ"י והצל"ח תי' דמועיל ביטול לחמץ ידוע אבל לא מקיימים בזה מצ' תשבתו, וכונת הגמ' תהיה שיהיה בטל ממצ' תשבתו. אבל לא יועיל זה לשי' רש"י דביטול נלמד מתשבתו.

עוד תי' הצ"ח והקה"י דכל מה שמועיל ביטול זה רק לרבנן, אבל לר' יהודה דצריך שריפה אין ביטול מועיל. אבל ק' דהרי רש"י ותוס' פסקו כר' יהודה דאין ביעור חמץ אלא שריפה, וכי סובר רש"י לדינא דאין ביטול מועיל.

ועוד דבמשנה (מט.) לשחוט את פסחו כו' ולאכול סעודת אירוסין בבית חמיו כו' מבטלו בלבו כו', ומפורש בגמ' דהמשנה דחשיב סעודת אירוסין לסעודת מצוה אתיא כר' יהודה. וא"כ מוכח דביטול מועיל גם לר' יהודה.

וא"כ תסתער הקושיא מאד לרש"י מ"ק חכמים לר' יהודה דלא מצא עצים יהא יושב ובטל.

אכן התירוץ נמצא בפסקי הלכות פסח לרש"י (מובא בסידור רש"י ובמחזור ויטרי) שכתב דהלכה כר' יהודה, "ואע"ג דגם ביטול סגי לי' מכל מקום עיקר מצותו בשריפה".

מפורש בדברי רש"י אלה דמועיל ביטול לחמץ ידוע, ושמועיל גם לר' יהודה, וגם מפורש שמקיימים בזה מצוה. ודלא ככל התירוצים הנ"ל. אלא דמבואר חידוש, דעיקר המצוה היא בשריפה דוקא, ולא בביטול.

גם המאירי בפתיחה למסכת כתב שתשבתו משמע ביטול, ואף שלר' יהודה צריך שריפה, היינו דיש ב' כוונות, וכונה ראשונה של תורה שישורף, והכונה השניה דגם ביטול בכלל.

ובפסקי רי"ד כתב דמצוה מן המובחר בשריפה.

והמאירי (גם בפתיחה וגם בדף כ"ז) מביא שיש אומרים שאין מועיל ביטול לחמץ ידוע והביאו ראיה מהגמ' (כז:): דלא מצא עצים יהא יושב ובטל (והיינו שי' הגאון בכלבו), והמאירי דוחה הראיה "דאין דברי חכמים אלא בכונה ראשונה של תורה" – והיינו כדבריו בפתיחה, דהכונה הראשונה היא לבער בפועל.

ב. וא"כ ניחא גם קושייתנו, למה בשעה ששית צריך שריפה דוקא, הרי אם מפרר וזורר לרוח לא גרע מביטול. והתירוץ דאיה"נ, אבל עיקר המצ' היא בשריפה דוקא לר' יהודה.

(אבל הרמב"ן אף דס"ל כרש"י דביטול נלמד מתשבתו דתרווייהו משמע, אבל לא משמע בדבריו דלכתחילה צריך לבער ביד דוקא, והוא לשי' דמצ' שריפה אחר זמן איסורו כתוס', כמבואר בדבריו, וא"כ לא קשה למה צריך שריפה ולא סגי במפרר וזורר לרוח דלא גרע מביטול, דכל הדין שריפה הוא בזמן של"ש ביטול.)

וכן לחכמים ע"כ עיקר המצ' במפרר וזורר לרוח דוקא, ולא בביטול, דאם לחכמים מקיים עיקר המצוה ע"י ביטול א"כ סוכ"ס אין הק"ו מיקל עליו דהרי בלי הק"ו אם לא מצא עצים היה מבטל.

אלא דיל"ע א"כ למה בדיקת חמץ דרבנן, דמדאו' בביטול בעלמא סגי. ותינח במשכיר ושוכר י"ל דאין על השוכר מצ' תשביתו. אבל בגמ' (ט:) אמרו כן גם לענין שני ציבורין עיי"ש.

ואולי מצות תשביתו בחמץ ידוע דוקא. והחיוב לבדוק אינו אלא משום ב"י וב"י. וכן באמת מורה דברי רש"י בתחילת הסמכתא דהבדיקה היא שלא יעבור על ב"י וב"י.

עו"ל כמו שהעירוני א' מן התלמידים שיח' דאף דעיקר המצוה בשריפה אבל אפשר דלזה סגי במה ששורף פרוסה אחת, ובזה מתקיים עיקר מצ' תשביתו, ושאר החמץ סגי במה שמבטלו. והגע בעצמך הרי שי' רש"י דל' יום קודם אי' מצ' תשביתו, ודעת הטור דלדעת רש"י מצ' שריפה היא מתחילת ל', ואין שרי' למכור לעכו"ם לבית הלל, וע"כ דאי"צ לשרוף את כל החמץ שיש לו, ודי בפרוסה לקיים עיקר המצוה.

ג. והנה לעיל הקשינו איך ס"ל לרש"י דיכול להמתין עד שעה שביעית ואז השבתתו בכל דבר, והרי כיון שהיא חצות עובר על ב"י וב"י ומ"ש ממש"פ רש"י עצמו את דברי אביי (ד:): דא"א שיהיה זמן תשביתו כליל ט"ו שהרי תיכף עובר על ב"י וב"י. ולכאורה היה אפשר לחלק דבט"ו דכתיב בפירוש שבעת ימים א"כ ב"י וב"י אינו מותר זמן לביעור, אבל איסור ב"י וב"י אחר חצות שנלמד מתשביתו גופא הוא מותר שעה לביעור עצמו.

אבל באמת אי"ז נראה, ונקדים דצ"ב ענין הנך שתי הכונות של תורה דמהיכ"ת שיש כאן ב' כונות אחת שהיא עיקר המצוה ואחת שאינה עיקר. ואם יש במשמעות תשביתו גם הבערה בידיים וגם ביטול בלב מהיכ"ת שלא יהיו שוים (וכמו שנראה באמת בדעת הרמב"ן).

וי"ל עפ"י דברי הר"ש מפלייזא בפירוש פיוט אלקי הרוחות ומובא באו"ז, שמביא קו' ר"ת איך אפשר ל' דתשביתו היינו ביטול הרי לר' יהודה אין ביעור חמץ אלא שריפה, ותי' בשם "מורי הקדוש" (הקדוש מרדוש) שתשביתו תרתי משמע, משמע תבערו ומשמע שיהא מושבת.

אמנם הר"ש מפלייזא הולך בשיטת התוס' דהדין שריפה הוא אחר חצות, וא"כ מצ' תבערו אחר חצות דוקא לנתק הלאו, והוא בשריפה, וזהו "תבערו", אלא שיש משמעות אחרת "שיהא מושבת" בשוא"ת וזה מתקיים ע"י שביטולו מקודם.

אבל גם לדעת רש"י שהבערה היא קודם חצות יש לקיים הדברים (שנאמרו הרי ליישב שיטת רש"י דתשביתו היינו ביטול) דס"ל דהמצוה קודם חצות היא "תבערו" בשריפה, דצריך מעשה ביעור קודם זמן איסורו והמעשה ביעור הוא בשריפה, אלא דיש גם מצ' בשוא"ת שיהא מושבת, וע"י ביטול מקיים המצוה שיהא מושבת.

וא"כ נאמר דמש"כ רש"י בפסקים דביטול אינו עיקר מצותה וכ' המאירי דאינה כונה ראשונה של תורה, ענינו הוא דלשון תשביתו יש לו שתי משמעויות, האחת לעשות מעשה השבתה בקו"ע וזהו "תבערו" ואין ביעור חמץ אלא שריפה לר' יהודה ולר"ע, והשניה שיהא מושבת והיא מצוה בשוא"ת דומיא דשבתון דשבת ויוהכ"פ ששבת ממלאכה ומאכילה, וכאן שובת מלהיות לו חמץ, ואותה מצוה מתקיימת אחר חצות במה שביטל מקודם.

והקיום בשוא"ת שיהא מושבת הוא בודאי דוקא מחצות ואילך, ובזה ניחא איך העשה דתשביתו מנתק הלאו והרי הוא לאו שקדמו עשה, וכמשה"ק השאג"א, דהעשה שמנתק הלאו הוא שיהא מושבת, וזמנו מחצות, ואף שהביטול הוא קודם חצות אבל קיום המצוה הוא שע"ז הוא מושבת כשמגיע חצות ומתקיים בשוא"ת וזהו העשה שמנתק את הלאו.

ד. ומעתה שי"ל עוד, דגם מה שאחר חצות אי"צ שריפה והשבתתו בכל דבר לפרש"י, ונתחבטנו בטעם השינוי, אי"ז משום שהמצוה בקום ועשה משתנה, אלא משום שהמצוה לבער בקו"ע זמנו קודם חצות דוקא, דצריך לבער בקו"ע קודם חצות כדי שיהא מושבת בשוא"ת אחר חצות. ונמצא דאחר חצות כבר עבר זמן המצוה בקו"ע, ועכשיו אין לו אלא המצוה בשוא"ת שיהא מושבת, וכמו שהיא יכולה להתקיים ע"י שביטול קודם כך היא יכולה להתקיים ע"י שמפרר וזורה לרוח עכשיו. ועוד שהמצוה שיהא מושבת הוא בגברא שלא יהיה לו חמץ ברשותו ולענ"ז ל"ש כלל לחלק בין שריפה לשאר השבתות דמצד מה שהחמץ מושבת מרשותו הכל אחד.

אלא דיל"ע א"כ מ"ק רש"י (יב:) דטורח זה (של ליקוט עצים) למה דיכול להמתין עד חצות, ולמה אי"צ לטרוח אחר עצים לבער קודם חצות כדי לקיים עיקר המצוה והכונה ראשונה של תורה לבער בקו"ע.

ושמא כונת רש"י דאי משום מעלת עיקר המצוה וכונה ראשונה של תורה לא היו מתקנים שעה אחת ללקט עצים כיון דעכ"פ מקיים המצוה גם בשוא"ת. והרי חזינן דגם רש"י וגם המאירי וגם התוס' רי"ד לא כתבו שביטול הוא בדיעבד, רק שאינו עיקר המצוה, וכונה ראשונה של תורה, ומצוה מן המובחר. אבל בדיעבד ממש אין כאן. ולכן עד חצות ימתין שמא יזדמנו לו עצים ויקיים עיקר המצוה, אבל אחר חצות יבער בכל דבר ואי"צ לטרוח אחר עצים בשביל לקיים הכונה ראשונה של תורה.

אלא שעדיין קשה ממש"כ רש"י (ד:) דשורפים בתחילת שש ולא ימתין עד תחילת ז' משום שאדם טועה שעה, והרי תפ"ל שלא ימתין כדי לקיים עיקר המצוה.

ונראה דאע"ג דעיקר המצוה בשריפה אבל כמו מי שאין לו חמץ אי"ח לקנות חמץ כדי לקיים מצ' תשביתו, כך מי שיש לו חמץ שרי לי' להמתין עד שיעבור זמן המצוה, ויקיים המצוה באופן של שוא"ת במה שחמצו מושבת. ואכתי צ"ת.

(ואי"ל דרק לר' יהודה ביעור בידיים הוא עיקר המצוה. אבל לחכמים אין לנו כ"א המצוה בשוא"ת והכל אחד. זה אינו, שהרי חכמים הקשו לר' יהודה (כז:): אלא מעתה לא מצא עצים יהא יושב ובטל, ולכ"י יכול לבטל, וביארנו משום שיושב ובטל מעיקר המצוה, וכמש"כ המאירי, אבל אם נאמר דלחכמים אין חילוק בין ביעור בידיים לביטול א"כ אין כאן קולא שהרי גם לחכמים יכול לבטל ולדידהו זהו בכלל עיקר המצוה.)

אלא דמעשה חזונו לקושיא איך ס"ל לרש"י שהוא יכול להמתין עד שעה שביעית לבער, ומ"ש מדאביי, ולעיל כתבנו משום שאיסור ב"י וב"י אחר חצות נלמד מתשבתו ולכן הוא מותר שעה אחת לביעור גופא. אבל למבואר זה אינו, דמצ' תשבתו אחר חצות אינו מעשה ביעור אלא שיהא מושבת, ומתקיים גם ע"י ביטול במה שביטל מקודם ועכשיו הוא מושבת, וא"כ מהיכ"ת שאיסור ב"י וב"י יותיר מקום לעשות מעשה ביעור אחר חצות, כיון שכל דין תשבתו אחר חצות הוא שיהא מושבת ומתקיים גם במה שביעור מקודם.

ה. ולכ' היה אפשר"ל דס"ל כהתוס' (כט:): דמותר להשהות חמץ ע"מ לבערו כיון שהלאו ניתק לעשה. אבל קשה דא"כ יוכל להמתין גם עד שעה ח', והרי מפורש ברש"י (ד:): דשורפין בתחילת שש ולא ימתין עד שעה ז' משום דאדם טועה שעה. (וצ"ע איך זה עולה עם דברי רש"י יב: דאם אין לו עצים יכול להמתין עד חצות.)

אכן על עיקר דברי התוס' דיכול להשהות חמץ ע"מ לבערו כיון שהוא ניתק לעשה תמה השאג"א (פ"א) דכי בגזל ומשכון ופיאה ואונס שגירש מותר לכתחילה לעבור עליהן כשכוונתו בשעת העבירה לקיים העשה שבו. ועוד דהא תנן לק' (מו.) כיצד מפרישין חלה בטומאה ביו"ט כו' ובגמ' (מת.) א"ל ר"א לדברין הרי הוא עובר על ב"י וב"י, ומה"ט ס"ל לר"א דלא תקרא לה שם עד שתאפה, והא אפילו אם תחמין יכול להשהותו ע"מ לבערו אחר יו"ט.

ועי' תוס' ר"פ (כט:): שכתב בנוסח אחר דכל זמן שעסוק לבערו הרי הוא כמבואר, וכ"כ בסוגיין. וגם סברא זו צ"ב.

והיה נראה דבאמת הכל אחד, דאיסור ב"י וב"י הוא איסור שהיה, אבל כשהשהיה גופא היא לצורך ביעור נמצא דמעשה הלאו גופא עסוק בניתוק, ובכה"ג אינו עובר על הלאו כלל. ומש"כ תוס' ותוהרא"ש שמשעה החמץ ע"מ לבערו אין כונתם לבערו לאחר זמן, דזה ודאי אסור, אלא כונתם כשעסוק עכשיו בעסק הביעור, וכדברי ר"פ שמחזר אחריו לבערו. ולכן אי"ז כעושה עבירה ע"מ לנתקו אח"כ, דודאי אסור, וכגון המתיר בשר קרבן ע"מ לשרפו, דשם מעשה האיסור הוא מה שמותירו, וזה מעשה נפרד מעסק השריפה, אבל כאן ב"י וב"י הוא איסור שהיה, ובמקום שהשהיה גופא היא מחמת עסק העשה שעסוק בביעורו אין כאן לאו כלל.

אלא דיל"ע לפירוש זה כשהקשה תוס' ר"פ על פרש"י בדברי אביי, למה הוצרך להקשות מכח מה שהוא כמבוער ולא עבר על הלאו כלל, למה חידוש זה נצרך לקושייתו, לא הו"ל אלא להקשות דמה לי שהעשה הוא לאחר זמן איסורו הרי כל לאו הניתק לעשה כן הוא. וכן באמת הק' תוס' הרא"ש ומסתמא גם התוס' כך כונתם.

אלא משמע דכונת ר"פ לא מכח מה שהעשה מנתק את הלאו, אלא סברא אחרת קאמר, דאינו עובר על איסור שהייה כל זמן שעוסק בביעור.

ובאמת יל"ע למה לא הקשה על רש"י בפשיטות על דרך תוס' הרא"ש, דכיון דהעשה דתשבתו בא לנתק הלאו איזה סתירה יש אם שניהם בט"ו, כמו כל עשה הבא לנתק הלאו שזמנו אחר שעבר האיסור. (ודוחק טובא לומר דתוס' ר"פ לא גרסו לק' (צה). דב"י ובי"י הוי לאו הניתק לעשה, דאף שבאמת ר"ח והרמב"ם יש להם שם גירסא אחרת, אבל ר"פ הוא מבעלי התוס' ומסתבר שגרס בגמ' כשאר בעלי התוס'). ושמא ס"ל דפשוטו של מקרא משמע דאך ביום הראשון תשבתו אינו רק לתיקון הלאו אלא הוא מצוה לכתחילה.

ומ"מ בדברי תוס' ותוס' הרא"ש נראה כמש"נ, דמש"כ דמותר להשהות חמץ ע"מ לבערו היינו כשעוסק בביעורו דוקא דעצם השהייה היא בכלל עסק העשה.

וכן מפורש במקו"ח בהקדמה לסי' תל"א אות ה' ליישב קו' השאג"א מהמפריש חלה, דלא מיירי התוס' אלא בעוסק בביעורו בשעה ששמהה אותו.

נמצא דיש כאן שתי סברות למה יכול לבער החמץ לאחר זמן ביעורו, סברת תוס' ותוהרא"ש משום שהשהייה היא לצורך הניתוק, וסברת תוס' ר"פ דעצם איסור שהייה ל"ש אלא כשרוצה בקיומו ולא כשעוסק בביעורו.

והצד השווה שבהם דמותר להשהות את החמץ בזמן איסורו דוקא אם עוסק בביעורו. וא"כ רש"י שכתב שיכול לשרוף בתחילת שעה זו אבל לא בשעה ח' יכול לסבור כאחת משתי הסברות.

ו. אלא דא"כ תסתער הקושיא מ"ק אביי דאך ביום הראשון תשבתו אינו יכול להתפרש בט"ו שהרי עובר על ב"י וב"י מיד. ולמה לא נאמר שמצות תשבתו היא בכניסת ליל ט"ו ובאותה שעה יבער ולא יעבור על ב"י וב"י כיון שעוסק בביעורו. ומה"ט תוס' ותוהרא"ש ותור"פ פליגי על פרש"י.

נקדים כמה קושיות אחרות, חדא דר"ע הוכיח דיום הראשון אינו ט"ו דהרי אין ביעור חמץ אלא שריפה. וכתב רש"י (ה: ש"מ) דס"ל כר' יהודה, והרי דעת רש"י דגם לר' יהודה אי"צ שריפה אלא קודם זמן איסורו. וא"כ מה היא הוכחתו של ר"ע, והרי אם יום הראשון היה ט"ו הר"ז אחר זמן איסורו והשבתו בכל דברי.

ועו"ק סתירת דברי הגמ' דאביי הוכיח דתשבתו הוא ב"ד דהרי בט"ו עובר על ב"י וב"י, ולפרש"י הכונה דתשבתו צ"ל קודם הזמן דב"י וב"י, וק' א"כ מאי מקשה הגמ' ואימא לרבות ליל ט"ו לביעור, והרי לדעת רש"י עובר על ב"י וב"י מהזמן דתשבתו, ואם תשבתו הוא בליל ט"ו א"כ גם ב"י וב"י הוא בליל ט"ו, והרי תשבתו צ"ל קודם הזמן דב"י וב"י.

ונראה עפ"י מש"נ דמה שאחר זמן איסורו השבתו בכל דבר היינו משום שעבר זמן המצוה של תשבתו בקו"ע, ועכשיו אין לו אלא מצ' תשבתו בשוא"ת, וכהבחנתו של הר"ש מפלייזא. אבל זה פשוט לגמ' דצ"ל שני האופנים של תשבתו, וזהו הוכחת ר"ע דאילו היה ביום הראשון מתפרש בט"ו א"כ איך תתקיים מצות תבערו בקו"ע שהיא בשריפה דוקא. משא"כ עכשיו שהיא ב"ד הדין תבערו מתקיים קודם חצות והדין שיהא מושבת מתקיים אחר חצות.

והנה יל"ע כיון דלרש"י תשבתו מגלה דעובר על ב"י וב"י, וגם ס"ל דיש מצ' תשבתו קודם חצות, נימא דתשבתו מגלה שעובר על ב"י וב"י קודם חצות. אבל פשוט דאי"ד כלום, דרק התשבתו שיהא מושבת הוא מגלה שכבר אסור בשהייה ולכן צ"ל מושבת, והוא העשה שמנתק את הלאו דב"י וב"י, הוא שמגלה דאי"ד ב"י וב"י. אבל התשבתו שהיא בקו"ע ואינו לנתק את הלאו והיא מצוה בגוף החמץ לבערו

³ אבל חתני הר"א גרונהויו שליט"א העיר דאי"ז קושיא כ"כ דהרי בלא"ה קשה לרש"י מדברי ר' יוסי שהוכיח דע"כ יום הראשון לאו היינו ט"ו דהא כתיב אך חלק, וקשה למ"ל זה תפ"ל משום דב"י וב"י משמע כל שבעה וכדברי אביי. אכן רש"י עצמו עמד ע"ז ות' דר' יוסי ס"ל דהו"מ למימר דמצ' תשבתו היא בית השמשות ואח"כ מתחיל איסור ב"י וב"י. וא"כ גם בדעת ר"ע נוכל לומר כן, וא"כ היתה תשבתו שפיר בשריפה שהיא קודם זמן איסורו דב"י וב"י.

ולא בגברא לשבות משהיית חמץ אין בו שום שמץ של גילוי דיעבור על ב"י וב"י, כי אדרבא המצוה בקו"ע בפשוטו היא מצוה בחפצא לבער החמץ קודם זמן איסורו.

וכן נראה דהתשבותו שבקו"ע אין בכחו לנתק הלאו, ואילו היה ב"י וב"י נוהג קודם חצות לא היה העשה דתשבותו מנתקו, כי הלאו הוא בגברא שלא יהיה לו חמץ ברשותו, והתשבותו שבקו"ע הוא בחמץ לשרפו, ורק בנותר שגם הלאו הוא בגברא העשה דבאש תשרופו מנתקו, אבל הניתוק של ב"י וב"י צ"ל בגברא דומיא דהלאו, דהיינו התשבותו שיהא מושבת, וכדיוק לשון רש"י (צה.ו) ואם נראה תשבותהו כל ימי המועד הוא בעמוד והשבת, ולא כתב בעמוד ותבער, כי רק העשה שיהא מושבת היא ששייכת ומנתקת את הלאו. אבל העשה לבער בקו"ע קודם חצות, כמו שאינו מגלה שעובר על ב"י וב"י קודם חצות, כך אין לו ענין לנתק את הלאו.

והנה יל"ע אילו לא הוי כתיב אך חלק, והיתה מצות תשבותו מצפרא, מתי היתה נוהגת התשבותו השניה שיהא מושבת. ונראה דלא היתה נוהגת עד הערב. או אפשר דהיתה המצוה בקו"ע שעה אחת בבוקר, שזהו הזמן שנוצר לביעור חמץ כמבואר ברש"י בכ"מ, ואח"כ תיכף היתה מתחילה המצוה שיהא מושבת ומאז היה עובר על ב"י וב"י.

ומעתה, הנה אביי אמר דא"א לומר שיום הראשון הוא בט"ו, שהרי כבר נכנס לזמן דב"י וב"י. וקשה מ"ש ממה שיכול לבער בשעה ז'. אכן נתבאר דמה שיכול לבער בשעה ז' אף שנכנס לזמן דב"י וב"י היינו משום שעוסק בניתוק הלאו. אבל המצוה שמנתקת את הלאו היא המצוה שיהא מושבת, כי הלאו הוא בגברא שלא ישעה החמץ והעשה הוא שיהא חמץ מושבת מרשותו. אבל מצות תשבותו שיהא בקו"ע ובשריפה דוקא היא מצוה בחפצא של החמץ ואינה מנתקת את הלאו, וכשעוסק בשריפה לא חשיב שעוסק בניתוק הלאו. ולכן אם יום הראשון היה ט"ו והיה חייב להשבית בקו"ע בשריפה בתחילת ליל ט"ו, לא היה שייך היתר שעוסק בניתוק הלאו, ושפיר אמר אביי שהעשה דתשבותו אם היא בליל ט"ו סותרת ללאו דב"י וב"י. כי בשעה ראשונה לא היה עסק בשריפה לנתק הלאו, וממילא דלא היה שייך סברת התוס' ותוהרא"ש דמותר להשהות חמץ ע"מ לבערו, וכמו שביארנו בכונתם דכל שהשהייה היא לצורך הניתוק אינו אסור. ושפיר אמר אביי דהיה עובר על ב"י וב"י.

וממילא ניחא גם מה שמקשה הגמ' ואימא לרבות ליל ט"ו לביעור, והקשינו אם נרבה ט"ו לביעור א"כ גם ב"י וב"י ינהגו בליל ט"ו, אבל לנ"ל ניחא, דרק תשבותו בשוא"ת היא שמגלה שכבר נכנס לזמן של איסור שהיה, כי כל הענין העשה הוא לנתק האיסור שהיה. ולכן אם שבעת ימים לא היו מתחילים אלא בבוקר, והיינו מרבים איסור שהיה בלילה מתשבותו לחוד, לא היה האיסור שהיה מתחילה אלא אחר שעה ראשונה של הלילה. ושפיר היה מתקיים דין תשבותו בשעה ראשונה, ואח"כ היה מתחיל האיסור שהיה.

ובשיעורים ע"פ כל שעה ביארנו שי' רש"י באופן אחר דגם אחר חצות איכא מצ' תשבותו בקו"ע ומה שאי"צ לחזור אחר עצים הוא משום שאופן מצ' תשבותו משתנה לפי גדר החמץ וקודם חצות דינו בשריפה מצד האיסור נ"ש שבו ולכן גם תשבותו צ"ל בשריפה אבל אחר חצות דכל רגע עובר בב"י וב"י וא"א להמתין על עצים אז גם מצ' תשבותו היא בכל דבר, אבל אם יש לו עצים גם אחר חצות צריך שריפה וכן באמת איתא במאירי עיי"ש והמעייין יבחר.

אמר אביי תרי קראי כתיבי כו'. לרש"י הפירוש דהוי סתירה דא"א שיהיה תשבותו וב"י וב"י בזמן אחד.

ותוס' הקשו ע"ז דהרי תשבותו אליבא דאמת הוא אחר זמן איסורו שהרי לא צוה הכתוב לשרפו אלא אחר חצות. ולכן פי' דכונת אביי

¹ לכאורה הוא תלוי בב' הלשונות ברש"י איך דרשינן אך חלק דל"ק דאינו אלא מיעוט דמקצתו מותר ומקצתו אסור ע"כ דאלמלא אך חלק הייתי אומר דכל היום הוא בתשבותו בקו"ע, והשוא"ת שיהא מושבת מתחיל רק בליל ט"ו. אבל לל"ב דאך חלק הוא חצי דוקא א"כ שפיר י"ל דאלמלא אך חלק הייתי אומר דשעה ראשונה בקו"ע ומשם ואילך בשוא"ת שיהא מושבת, והיה אסור בשהייה משעה שניה. אבל מלשון רש"י (ד"ה אך חלק) משמע דגם לל"ק אך בא להתיר ואלמלא אך חלק היה כל היום אסור בשהייה. ולכן נראה דגם לל"ק אלמלא אך חלק הייתי אומר מצ' תשבותו בקו"ע אינה אלא שעה אחת בבוקר הנצרכת להבערה ומשם ואילך מצוה שיהא מושבת ומאז עובר משום ב"י וב"י. אבל אך חלק (גם בלא הגימטריא דהוא לשון חצי) משמע חלקהו בעצם ולא רק כשיעור שעה אחת הנצרכת להבערה אלא עד חצי היום מותר – והוא זמן תשבותו בקו"ע – ומחצות ואילך אסור – והוא זמן תשבותו שיהיה מושבת.

דלשון "ביום הראשון" מיותר (עי' רש"י וכיון לדברי תוהרא"ש).

אמנם תוס' לא ביארו למה באמת אין סתירה בין תשבתו וב"י וב"י, ואיך אפשר להשבת בזמן איסורו הרי עובר כל רגע.

בזה מצינו ג' אפשריות: בשו"ת הר"ן שציין הגרעק"א פי' משום שב"י וב"י בעצם משמע דבתחילת השבעת ימים יוצא החמץ מרשותו ולא קודם. תוס' הרא"ש כתב משום שבעצם מצ' תשבתו אינו אלא לנתק הלאו אחר שעבר עליו. ותוס' ר"פ תי' דכל זמן שעוסק בביעורו הרי הוא כמבוער, והארכנו בזה לעיל.

יל"ע למה תי' תוהרא"ש עפ"י דבריו לק' (כט:): דשרי להשהות חמץ ע"מ לבערו. אבל פשוט משום דהתם טעמא משום שהוא ניתק לעשה כמבואר בדברי התוס' ותוהרא"ש שם, וכיון שכן אי"צ לאתויי לחידוש זה שדייקו תוס' ותוהרא"ש מהגמ' לק' דהמשהה חמץ ע"מ לנתק את הלאו אינו עובר עליו, דבלא"ה פשוט דכל עשה שבא לנתק את הלאו זמנו בשעת האיסור.

וכתב מהרש"א דרש"י לשי' שיש תשבתו קודם חצות כדחזינן ממה דס"ל (יב:): דהדין שריפה הוא דוקא קודם חצות.

ב. רק שק' דשי' רש"י עצמו (לעי' ד"ה ושורפין בתחילת ר', ולק' יב:): דיכול לבער בתחילת שעה ז'. והרי דעת רש"י שיש איסור שהייה מחצות וש"א שיהיה מצ' תשבתו בזמן האיסור.

התירוץ הנפוץ בזה, שכשכתוב שבעת ימים שאור לא ימצא בהדיא לא זה מותר מקום שיהיה שרי להשהות בשעה שמבוער. אבל איסור שהייה אחר חצות די"ד לא כתוב בקרא רק נלמד מתשבתו, וזה ממילא מותר מקום לזמן קיום תשבתו גופא. לא מבעיא לתיו"ט שפי' בדעת רש"י (סג). דבאמת ליכא ב"י וב"י ממש אחר חצות וע"כ מש"כ רש"י (ו). שיש ב"י וב"י מחצות הכונה איסור שהייה בעלמא מכח מצ' תשבתו, אלא אפילו למש"פ הצ"ח בדעת רש"י שמחצות עובר על ב"י וב"י ממש אבל סוכ"ס אינו נלמד אלא מתשבתו ולכן הוא ע"כ מותר מקום לקיום מצ' תשבתו.

וקשה דלפי"ז צ"ל דרש"י מודה דיש מצ' תשבתו בקו"ע גם אחר חצות. וא"כ למה אינו בשריפה, ומ"ש אחר חצות דהשבתו בכל דבר. ועוד קשה קצת, אם תשבתו גם קודם חצות וגם אחר חצות שניהם בקו"ע א"כ מ"ש קודם חצות דלא ילפינן איסור שהייה ומ"ש אחר חצות דילפינן איסור שהייה.

ולכן כתבנו לעי' דע"כ המצוה אחר חצות אינה בקו"ע שיעשה מעשה ביעור אלא שיהא מושבת דהיינו שהגברא ישבות מלהיות לו חמץ ברשותו. וא"כ אין מקום לתירוץ הנ"ל דאיסור שהייה אחר חצות כיון שנלמד מתשבתו מותר מקום למעשה השבתה. שהרי התשבתו דאחר חצות אינו מצריך מעשה ביעור כלל רק שיהא מושבת.

ובעיקר הקושיא תירצנו לעי' דהמצ' בשו"ת הוא בגברא לנתק הלאו, וכל זמן שעוסק בניתוק אינו עובר על הלאו, כיסודם של תוס' ותוהרא"ש (כט:). אבל המצ' בקו"ע אינו ענין לב"י וב"י (לכן קודם חצות לא ילפי' איסור ב"י וב"י) ואינו מנתקו. ולכן אילו היה יום הראשון דקרא קאי אט"ו היתה המצ' בקו"ע בתחילת ט"ו ואז היתה מצות שריפה ואותו עסק שריפה אינו לנתק הלאו והיה עובר על ב"י וב"י. וזו היא הוכחת אביי.

ג. ומקשה הגמ' ואימא לרבות ליל ט"ו. ופרש"י שלא ימתין עד הבוקר וה"ק אך בכניסת יום הראשון מיד תשבתו.

לכ' אין לפרש שימתין עד הבוקר וישרוף בבוקר, שהרי זהו זמן ב"י וב"י וא"א אז לבער כמש"א אביי. אלא כונתו סמוך לבוקר.

אלא דמש"כ שיבער בכניסת הלילה צ"ב, דהרי כיון שיש תשבתו בלילה א"כ לכ' עובר על ב"י וב"י בלילה ג"כ, לשי' רש"י (ד). דתשבתו מגלה אביי וב"י. (ואפי' לתיו"ט דלא דוקא ב"י וב"י רק איסור שהייה אבל עכ"פ איכא איסור שהייה).

אלא שזה דומה לקושיא דלעי' איך כתב רש"י שיכול להמתין ולבער בשעה ז' הרי פגע בזמן דב"י וב"י ומ"ש מדאביי.

ולפי מה שרגילים לתרץ דשאני ב"י וב"י שאינו כתוב בהדיא בקרא רק נלמד מתשבתו שהוא מותר מקום לקיום מצות ביעור א"כ גם כאן ניחא דבלילה ס"ד דלא כתיב ב"י וב"י רק נלמד מתשבתו וא"כ הוא מותר מקום למעשה ביעור עצמו.

אבל לפי דברינו לעי' התירוץ באופן הפוך – דאם תשבתו היה קאי אליל ט"ו א"כ בתחילת הלילה היתה התשבתו בקו"ע (כמו לדין קודם חצות) והתשבתו בקו"ע אינו מגלה שיש ב"י וב"י כלל.

וממ"ש רש"י שישבות בתחילת הלילה "מיד" לפי מה שרגילים לתרץ הכונה דבעצם יש ב"י וב"י מתחילת הלילה אלא שהוא מותר מקום למעשה ההשבתה אבל לא יותר מזה. ואילו לפי דרכנו הכונה דרק בתחילת הלילה מיד הוי התשבתו בקו"ע, אבל אחר שעה היתה חלה מצות תשבתו בשוא"ת שיהא מושבת, ואותה תשבתו בא עם איסור ב"י וב"י (כמו לדין אחר חצות). אמנם מסתמא היה יכול לבער בתחילת שעה שניה – כמו לדין שיכול לבער בתחילת שעה ז' – דכיון שעוסק בניחוק שרי, אבל להמתין עד שעה ג' היה אסור.

ד. והגמ' מתרץ דההוא לא איצטריכא ליה דהא איתקש השבתת שאור לאכילת חמץ כו'. ולרש"י הלשון קשה מאד, דמשמע דאותו דין שהגמ' רוצה ללמוד מביום הראשון תשבתו נלמד כבר מההיקש. והרי אם יום הראשון היה קאי אליל ט"ו היה יכול לבער בכניסת הלילה – לפי התירוץ הרגיל משום שב"י וב"י שנלמד מתשבתו מותר מקום לתשבתו, ולפי דרכנו משום שתשבתו שבתחילת הלילה היתה המצ' בקו"ע ואינה מגלה על ב"י וב"י כלל – ואילו השתא דכתיבא הקישא א"כ התורה אמרה שעובר על ב"י וב"י מתחילת הלילה והיה צ"ל לבער מקודם.

ועוד דהרי סדר השו"ט בגמ' לפרש"י הוא דאביי הביא ראיה דיום הראשון הוא י"ד משום דא"א שתהיה מצ' תשבתו בזמן איסור ב"י וב"י. והגמ' רצה לדחות דאימא דמצ' תשבתו בלילה דלא כתיב ביה ב"י וב"י. והשתא דדוחה הגמ' דע"כ נוהג ב"י וב"י בלילה מדאיתקש השבתת שאור לאכילת מצה כו' א"כ הדרינן לטעמא דאביי דא"א שתהיה מצ' תשבתו בלילה כיון שהוא זמן ב"י וב"י. וקשה א"כ טובא לשון הגמ' דההוא לא איצטריך ליה דמשמע שהיה אפשר שתהיה תשבתו בלילה רק שאינו נצרך לזה דכבר ידעי' כן מההיקש.

ולהתוס' הלשון נכון מאד דבאמת תשבתו הוא בזמן האיסור רק אביי הביא ראיה מהייתור דלמה צריך לכתוב ביום הראשון וע"כ דבא לרבות י"ד, והגמ' רצה לדחות דהוא נצרך לרבות ליל ט"ו, ודוחה הגמ' דאינו נצרך גם לליל ט"ו וא"כ לעולם הוא מיותר וכדברי אביי.

ה. אבל שו"ר דלא קשה מידי, דהא ר' יוסי לק' יליף דתשבתו הוא בי"ד משום דכתיב אך חלק וממילא דא"א להיות בט"ו, ופרש"י דאלמלא אך חלק היה ניחא דהיתה מצות השבתה בין השמשות ואיסור ב"י וב"י בלילה. וממילא דכאן דאכתי לא ידע הגמ' הדרשא דאך חלק, א"כ באמת אם יום הראשון קאי אליל ט"ו לא היה שום סתירה בין מצ' תשבתו לבין איסור ב"י וב"י, דמצ' תשבתו היתה בין השמשות ואיסור ב"י וב"י בלילה. רק דמקשה הש"ס דמ"מ יום הראשון לא איצטרך לזה דממילא כיון שב"י וב"י הוא בלילה ע"כ תשבתו היא קודם לזמן האיסור מעט (כלשון רש"י לק' ה. ד"ה אימא כל חד וחד) דהיינו בין השמשות. ורק לבתר דילפי' אך חלק הוא דהדרינן לומר די שסתירה בין תשבתו לבין ב"י וב"י.

וא"ת א"כ איך פירש רש"י לדברי אביי דמיעיקרא דא"א להיות תשבתו בזמן איסור ב"י וב"י, נימא דתשבתו הוא בין השמשות וב"י וב"י הוא מן הלילה. אבל לק"מ, דמשמעות אך ביום הראשון תשבתו היא שמצות תשבתו היא ביום ולא בלילה (וכדאמרי' לק' ביום כתיב). ושפיר מקשה אביי דאיך אפשר להיות מצ' תשבתו ביום ט"ו. אלא דהגמ' מקשה ואימא לרבות ליל ט"ו, דהיינו דהוראת "ביום הראשון" אינה ביום ממש אלא בראשון של ימי החג, שזה כולל לילות נמי, ובא לרבות ליל ט"ו לביעור.

ודוחה הגמ' דלזה לא היה צריך לכתוב ביום הראשון כלל, דהא בלא"ה ידעי' מהקישא דב"י וב"י נוהג בליל ט"ו, וממילא דתשבתו צ"ל קודם לזה.

נמצא דאביי נקט דביום הראשון היינו ביום ממש, ובא ללמד דזמן תשבתו הוא ביום, והוכיח מזה דע"כ היינו ביום י"ד דא"א שתהיה מצות ביעור ביום ט"ו. והגמ' מקשה דביום הראשון היינו בהוראת יום ראשון לימי החג, לרבות ליל ט"ו, ומתרץ הגמ' דלזה לא היה צריך קרא, וממילא חזרנו לומר דביום הראשון היינו ביום ולא בלילה, ולא מתוקמה אלא ב"י.

אבל א"כ על ר' יוסי שוב יקשה דמשמע דאלמלא הדרשא דאך היה ניחא וכמו שפרש"י דהייתי אומר דתשבתו היא בין השמשות דליל

ט"ו, וקשה הא לזה לא איצטריך קרא. וצ"ל דר' יוסי דעדיף מיניה קאמר, לא רק שאינו נצרך, אלא דא"א לפרש כן כלל דדרשינן אך חלק.

ה' ע"א

ביאור דברי רבא דילפי' זמן השבתה מלא תשחט

רבא אמר מהכא כו'. לכ' אינו מוכן דהרי הקרא בא לאיסור שחיטת הפסח על החמץ כמבואר במשנה בתמיד נשחט ומה זה ענין לתשבתו. ועי' תוס' שביארו דכיון דאשכחן דהזהיר על ההשבתה והזהיר שלא לשחוט פסח על החמץ סברא הוא שבזמן שחיטה הזהיר על ההשבתה.

והשאג"א (סי' ע"ח) הביין בכונת התוס' דמסתמא הקפידא שלא לשחוט פסח על החמץ הוא בזמן שהחמץ הוא דבר האסור שיהיה ברשותו ולכן הוא מגלה דהזמן דתשבתו הוא ביי"ד בזמן שחיטה. ובאמת שכן מבואר ברבינו דוד שפי' דלא אסרה התורה לשחוט את הפסח על החמץ אלא משום שהחמץ נאסר, וזה מגלה על הזמן דתשבתו.

והקשה השאג"א דהא לשי' הרמב"ן והר"ן אינו עובר על ב"י וב"י על חמץ שאינו ברשותו, ואילו איסור שחיטת הפסח על החמץ בודאי שייך גם בחמץ שאינו ברשותו דהא לריש לקיש צריך שיהיה החמץ עמו בעזרה וגם לחולקים על ריש לקיש היינו דאי"צ שיהיה עמו בעזרה אבל לא פליגי דעובר גם על זה. הרי דעובר בלא תשחט גם על החמץ שאינו ברשותו (כי העזרה אינה ברשותו) אף שאין בו איסור שהייה. ויקשה באמת לרבינו דוד דס"ל אף הוא (לעי' ד.) דאינו עובר על חמץ שאינו ברשותו.

ונראה דמש"כ רבינו דוד דלא אסרה התורה לשחוט אלא משום שהחמץ נאסר אין הכונה שעובר על חמץ זה עכשיו באיסור ב"י וב"י, אלא שהחמץ באמת הוא כבר חפצא דאיסורא לענין זה שאסור להשהותו ברשותו. וגם חמץ שעמו בעזרה הוא חפצא דאיסורא לענין שאסור שיהיה ברשותו.

ב. השאג"א עצמו פירש את דברי הגמ' באופן מחודש דרבא לא מיירי באיסור שחיטת פסח על החמץ אלא ס"ל דקרא משמע גם דרשה אחרת דיש מצ' ביעור בזמן שחיטת הפסח, ונמצא מצ' ביעור בעשה דתשבתו ול"ת דלא תשחט, והלאו מגלה על הזמן של העשה. והוסיף דבאמת תרי קראי כתיב, א' בפ' משפטים וא' בפ' כי תשא, וא"כ י"ל דחד לדין המשנה שאסור לשחוט הפסח כשיש לו חמץ בתוך ביתו והב' לדרשא דרבא דצריך להשבית חמץ בזמן שחיטת הפסח.

וכפי' השאג"א מבואר בהגהות הרמ"ך על הרמב"ם שהקשה על מש"כ הרמב"ם דמ"ע להשבית, דהרי היא גם מצ' ל"ת דכתיב לא תשחט על חמץ. ומוכח שהבין כהשאג"א דלא תשחט על חמץ משמע חיוב ביעור בזמן שחיטה.

ג. עכ"פ דעת התוס' דלא תשחט לא משמע אלא איסור שחיטה על החמץ, ואינו מצוות ביעור כלל, רק דהוי גילוי"מ דהזמן דתשבתו הוא בזמן שחיטת הפסח.

אבל רש"י לא הזכיר הך גילוי"מ שכתבו התוס'. גם יש לדייק לשון רש"י בביאור קושיית הגמ' ואימא כל וחד וחד כי שחיט וז"ל יבער סמוך לשחיטתו מיד עכ"ל. ולפי התוס' לכאורה יותר היה מסתבר לפ' קושיית הגמ' ואימא כל חד וחד כו' דהקרא דלא תשחט לא בא אלא לאיסור שחיטה על החמץ ואינו ענין למצ' ביעור כלל, וכל חד כי שחיט יש לו איסור לא תשחט ואינו ענין לתשבתו. וכן מבואר להדיא בתוס' ממש"כ דהאמת כן דכל חד וחד כי שחט עובר בלא תשחט כמבואר בתמיד נשחט.

ושמעתי מבארים בדעת רש"י דס"ל כהרמ"ך והשאג"א ולכן לא הזכיר רש"י את דין המשנה בפ' תמיד נשחט כלל. ואין כאן גילוי"מ, אלא קרא דלא תשחט משמע לי' לרבא מצוות ל"ת של ביעור, אלא דמקשה הגמ' דמ"מ אימא כל חד וחד כי שחיט שהמצוות ביעור תהיה בזמן שחיטה ממש דהיינו סמוך לשחיטתו, ומתריך דמסתמא זמן שחיטה קאמר רחמנא.

אבל לדעתי אי"צ לזה אלא גם רש"י קרא דלא תשחט לא אתיא אלא לאיסור שחיטה על החמץ. אבל מ"מ אי"צ למש"כ התוס' דיש כאן

סברא וגילוי"מ מחודש אשר היה רש"י צריך לבערו. אלא רש"י לטעמי' דעיקר מצות תשביתו בקו"ע היא קודם זמן איסורו, דהתורה צותה שיבער החמץ קודם זמן איסורו כדי שלא יעבור אח"כ על איסור חמץ, וזהו פשוטו של מצות תשביתו. ומעתה נקט רבא בפשיטות דהמצוה היא להשבית כדי שלא יעבור על כל איסורי חמץ, וזה כולל גם איסור לא תשחט. ואין כאן גילוי"מ בעלמא אלא זהו פשוטו של מצות תשביתו לבער קודם הזמן של כל איסורי חמץ, וממילא הנכלל במצות תשביתו צריך להשבית קודם זמן איסור שחיטה על החמץ. רק דמקשה הגמ' דאימא כל חד וחד כי שחיט שמצות תשביתו דיליה יהיה קודם השחיטה מעט כמש"כ רש"י, ומתוך דמסתמא נאמר זמן השבתה אחד לכל.

ד. והנה תוס' ר"פ ס"ל לע"י (ד: ד"ה מדאורייתא) דהזמן דתשביתו הוא אחר זמן איסורו, וכתוס', אבל מאידך משמע דס"ל (שם ד"ה וכתוב) דהמצוה אינה רק לנתק הלאו אחר שעבר עליו (כדברי תוס' הרא"ש) אלא היא מצוה להשבית כדי שלא יעבור על ב"י וב"י, ומ"מ יכול להשבית תיכף אחר זמן איסורו משום שכל זמן שעסוק לבערו הרי הוא כמבוער. ודיברנו מזה לעיל.

ולדעתו כשמקשה הגמ' ואימא כל חד וחד כי שחיט א"א לפרש שתהיה מצות השבתה בזמן שחיטה, שהרי אחר ששחט מה שייך שינצל מהאיסור ע"י השבתה, וכאן ודאי ל"ש לומר דכיון שעסוק בביעור הרי הוא כמבוער, חדא דהרי עסוק בשחיטת הפסח ולא בביעור, ועוד דבכלל נראה פשוט דסברא זו ל"ש אלא כלפי איסור שהייה די"ל דכל זמן שעסוק בביעורו הוא כמבוער כלפי איסור שהייה אבל לענין איסור שחיטה על החמץ ל"ש זה. וע"כ דקושיית הגמ' מתפרשת דאימא כל חד וחד כי שחיט דלא נאמר הקרא אלא לאיסור שחיטה לחד ולא לחיוב ביעור כלל. וכן מבואר באמת בדברי תוס' ר"פ בסוגיין שכתב כהתוס' שלנו דהך כל חד וחד כי שחיט הוא דין המשנה בתמיד ושחט ואמת שכן הוא.

אבל מאידך למסקנת הגמ' דזמן שחיטה אמר רחמנא באמת יל"פ לדעתו דאין כאן גילוי"מ מחודש, אלא פשוטו של מצות תשביתו לבער כדי שלא יעבור על איסור חמץ, וזה באמת כולל גם איסור לא תשחט, דע"י שמבער תיכף בתחילת זמן שחיטה ממילא כששוחט אין לו חמץ. ונראה דזה באמת כונת תוס' ר"פ במש"כ כאן דמסתמא כי צוה רחמנא עשה דתשביתו להם לישראל קבע להם זמן שהוא שוה לכל דהיינו זמן שחיטה דהוי בשש שעות.

ה. והנה ע"י תוס' (קח. ד"ה נימא), דגם לבן בתירא דפסח ששחטו שחרית בי"ד לשמו כשר, דבין הערביים היינו בין ערב דאתמול לערב דהאידינא, אי"ז אלא בדיעבד, אבל לכתחילה אסור משום לא תשחט על חמץ, לא תשחט הפסח ועדיין חמץ קיים עד ו' שעות ולא אשכחן תנא דפליג עיי"ש.

ויל"ע חדא כיון דבן בתירא ס"ל דהפסח כשר גם קודם חצות א"כ מנ"ל באמת דזמן תשביתו הוא דוקא אחר חצות. וצ"ל משום אך חלק. וקשה דהרי רבא לית לי' אך חלק. והיה אפשר ל"ל דלא תשחט הוא רק גילוי"מ דתשביתו הוא בי"ד קודם שחיטת הפסח אבל מה שהוא בחצות דוקא נלמד מאך חלק, אבל בגמ' לא משמע כן, וכן מוכח בתוס' בסוגיין שהקשו דזמן שחיטת הפסח הוא אחר תמיד של בין הערביים עיי"ש ואם איתא דרבא נסמך על הדרשא דאך חלק אין מקום לקושייתם. וי"ל דרבא דלית לי' אך חלק היינו אליבא דר' ישמעאל שלמד הזמן דתשביתו מלא תשחט, אבל ר' יוסי הרי למד מאך חלק, ואפשר דבן בתירא כותי' כיון דלא אשכחן תנא דס"ל דתשביתו הוא מצפרא. ומ"מ סבירא להו להתוס' דכו"ע אית להו עצם היסוד דלא תשחט תלוי בדיון השבתה.

אלא דעיקר התמיהה בדברי התוס' היא נהי דהזמן דתשביתו הוא אחר חצות למה יהיה אסור לשחוט הפסח קודם חצות, ומי שרוצה לשחוט הפסח קודם חצות יבער חמצו מקודם.

וצ"ל דהתוס' ס"ל דענין התליה שתלה רבא דין לא תשחט בדין השבתה הוא, דגדר לא תשחט הוא שצריך לשחוט את הפסח משום ששוכת משהיית חמץ, ושבייתה ל"ש אלא בזמן שחל דין תשביתו, אבל מי שאין לו חמץ קודם חצות אי"ז בגדר שביתה, שהרי יכול עוד לקנות חמץ, ולכן גם אין לו עכשיו חמץ מ"מ עובר על לא תשחט דאסור לשחוט הפסח כ"א כששוכת משהיית חמץ.

אבל חתני הר"ר אליהו גרונאוויז שליט"א הקשה דהא ריש לקיש ס"ל (סג:) דאינו עובר על חמץ שעמו בעזרה, ואם אין לו חמץ בעזרה אף שיש לו בתוך ביתו אינו עובר, אף דאינו שוכת משהיית חמץ, הרי דאיסור לא תשחט אינו תלוי אלא במה שיש לו חמץ במציאות ולא בדין שביתה. ומנ"ל דר' יוחנן פליג על זה.

ולבאר הקושיא יותר, הרי לריש לקיש אליבא דבן בתירא אם שחט את הפסח שחרית ולא היה לו חמץ עמו בעזרה וכי עבר על לא תשחט,

ומה לי דאינו שובת משהיית חמץ, הרי גם מי שיש לו חמץ בתוך ביתו אחר חצות רק שאין לו חמץ עמו בעזרה אינו שובת משהיית חמץ, ומ"מ אינו עובר על לא תשחט לדעת ריש לקיש, וא"כ מי שאין לו חמץ קודם חצות לא גרע מזה. ומדריש לקיש נשמע לדר' יוחנן. וצ"ע.

שי' רש"י בשריפת תרומה טמאה, ואם לר"ע מותר להאכיל חמץ לכלבו

ע"י שבת (כה). אמר רב כשם שמצוה לשרוף הקדשים שנטמאו כך מצוה לשרוף תרומה טמאה שנטמאה. ופרש"י ב' לשונות, או משום דאיקרי קדש או משום תקלה. וקשה דרש"י בכ"מ נקט דמותר להאכיל תרו"ט לכלב של כהן וביארו תוס' (שבת שם) דזהו כהן כהן לישנא ברש"י דהוא משום תקלה ולכן אי"צ שריפה דוקא (ולפני תוס' משמע שלא היה אלא הל"ב ברש"י לחוד) והקשו תוס' מהמשנה בתמורה דמנתה תרומה טמאה בהדי הנשרפים שדינם שלא יקברו.

ועו"ק דלרש"י שמותר להאכיל תרו"ט לכלבים הוקשה א"כ חלה טמאה יאכיל לכלבו של כהן ותי' (לק' מו). ויותר מפורש בדבריו ביצה כז': דביעור תרו"ט "מן העולם" אסורה ביו"ט, כדחזינן דאסור לשרוף שמן שריפה ביו"ט אע"פ דתרומה טמאה שרי להסיקה תחת תבשילו וא"כ למה לא יהיה מותר גם ביו"ט משום אוכ"נ, אלא משום דרחמנא אחשבה להבערתה מלאכה דכתיב בקדש באש תשרף, ובכלל זה גם לבערו מן העולם ע"י האכלה לכלב עיי"ש. וקשה אם זה רק משום תקלה מה זה ענין לשריפת קדשים דנלמד דרחמנא אחשבה מלאכה, ועוד וכי אם יקברנו ג"כ ייחשב מלאכה, ובאמת לשון רש"י "מן העולם" דייקא דא"א לקברו רק לשרפו או להאכילו לבהמה ואיך זה עולה עם דברי רש"י בל"ב דהוא משום תקלה.

וע"י במשנה סוף תמורה הנשרפים לא ייקברו פרש"י שמא אשכח להו איניש כו' והק' רעק"א תפ"ל שמבטל מצות שריפה.

וע"י במשנה סוף תמורה הנשרפים לא ייקברו פרש"י שמא אשכח להו איניש כו' והק' רעק"א תפ"ל שמבטל מצות שריפה.

ב. ומכל זה נראה דרש"י ס"ל דמצות שריפת קדשים טמאים וכן תרומה טמאה שנלמדת ממנה היא משום תקלה וכן שאר הנשרפים הוא משום תקלה ומה שצריך שריפה דוקא הוא משום שהתורה חמירה בחשש תקלה שלהם להצריך כליון גמור שמא אשכח להו איניש.

והנה רש"י פ'י' דהנשרפין לא ייקברו דילמא אשכח להו איניש ולכאורה יקשה א"כ גם בנקברים נחוש לזה, ובפשוטו צ"ל דבנקברים אין עצה אחרת דאם ישרפנו גרע טפי שהרי האפר אסור משא"כ בנשרפין דאפשר להו בשריפה הכי עדיף טפי. אבל למש"נ ניהא טפי דרק בנשרפין הקפידה תורה כ"כ על חשש תקלתם דלא סגי להו בקבורה אלא צריך ביעור מן העולם.

ולכן באמת היה אפשר גם להאכיל לבהמה שמצד חשש תקלה דמיא לשריפה, אלא דבקדשים א"א משום בזיון קדשים וכמו שאי פודין להאכיל לכלבים אבל בתרומה מתקיימת המצוה בכל אופן שמבערו מן העולם, וזהו הדגשת רש"י בכיצה במש"כ ביעורו מן העולם.

וזהו מש"כ רש"י בשבת משום תקלה דאין הכונה שהוא מדרבנן דא"כ למה לא ייקברו ומהיכ"ת להחמיר יותר מבב"ח ושאר נקברים אלא כונת רש"י דהחויב שריפת קדשים טמאים גופא משום תקלה ולכן למדים לתרומה טמאה דג"כ יש בה תקלה כע"ז כי אכילת תרומה טמאה אסורה כעין אכילת קדשים טמאים.

והבערה זו מן העולם היא מצות שריפת קדשים טמאים ותרומה טמאה ורחמנא אחשבה מלאכה.

ג. אבל קשה דהא קיי"ל דשריפת נותר ביום ולא בלילה ואפילו שלא בזמנו (ע"י יבמות עב): ומוכח דאינו משום תקלה לחוד אלא צריך מעשה שריפה ויש לו דינים. אכן דעת הרמב"ם דדוקא שריפת נותר אבל שריפת שאר קדשים פסולים הוא בין ביום ובין בלילה כמבואר בדבריו (פי"ט פסוה"מ ה"ה, וע"י אבי עזרי שם). ומ"מ קשה דהא צריך שריפה במקום קדוש (ע"י לק' כד., מט.). ודעת החינוך שהוא ככהנים דוקא. הרי שאינו משום תקלה גרידא.

ושי"ל דמ"מ יש בו גם משום תקלה וביעור איסוה"נ, וקצת ראייה מהגמ' (כג: בסה"ע) דיליף איסוה"נ בשאר איסורים בב"ח ושור הנסקל

מבאש תשרף באם ענין עיי"ש ואם אין הדין שריפה מלתא דאיסוה"נ א"כ קשה להבין הלימוד בזה. (ושמא יש לדחות דכיון שהוא באם אינו ענין אילו היה כתוב בבב"ח ושור הנסקל בפירוש שצריכים שריפה היה משתמע מזה איסוה"נ אבל בקדשים פסולים גופייהו הוא כמעשה עבודה ואינו מלתא דאיסוה"נ כלל.)

עוד נראה להביא סיוע מעצם הדין דכל הנשרפין אפרן מותר ומבואר במשנה בתמורה דזה כולל גם קדשים פסולים וידוע יסודו של הגר"ש היימן דל"ש הך דין א"כ השריפה הוא מלתא דאיסוה"נ דאז ע"י השריפה פקע האיסוה"נ.

וא"כ עדיין אפש"ל כנ"ל דהדין שריפה בתרומה טמאה גם להך צד דהוא משום תקלה אבל הוא נלמד משריפת קדשים, רק לא ממה שצריך שם מעשה שריפה, וכדחזינו דבתרומה טמאה אין דין ביום ולא בלילה (כמבואר במשנה תרומות פ"א מ"י דמדליקין שמן שריפה במבואות האפלין), אלא מהדין דבקדשים צריך שריפה מצד האיסוה"נ שבו.

(באמת בירושלמי (שבת פ"ב ה"א) מקשה למה שורפין תרומה טמאה בלילה ומשני דאתיא כמ"ד דנותר לאחר זמנו נשרף בין ביום ובין בלילה עיי"ש אבל מסקנת הבבלי (יבמות שם) דכו"ע ס"ל דנותר נשרף ביום דוקא.)

והם הם דברי רש"י בביצה שביעורו מן העולם חשיב מלאכה דכתיב באש תשרף, וכמ"ש דילפינן תרומה טמאה מקדשים פסולים דצריך ביעור מן העולם, אכן בקדשים צריך שריפה ממש דשם השריפה גם משום שצריך מעשה שריפה ויש לו דינים כגון שצריך לשרוף ביום ובמקום קדוש, אבל לתרומה לא ילפינן אלא לדין שריפה משום איסוה"נ דהתורה הקפידה על כליון גמור וביעור מן העולם.

ד. ועי' רש"י בסוגיין (ה): דמבואר מדבריו דלר"ע דאין ביעור חמץ אלא שריפה אינו יכול לתת החמץ לכלב, וקשה מ"ש מתרומה טמאה דצריך שריפה ומ"מ דעת רש"י (לק' מו. ובביצה שם) שיכול גם לתת לכלב כיון שמתבער מן העולם.

ולנ"ל ש"ל דבחמץ שצריך מעשה ביעור דנלמד מתשבתו, והוא גם קודם שחל בו איסוה"נ לדעת רש"י שהדין שריפה הוא קודם חצות, וגם אינו מחשש תקלה לחוד דאי משו"ה היה סגי בביטול בלב או למכרו לגוי או לעשות ביתו אוצר ולמה עיקר מצות בשריפה וכמ"ש רש"י בפסקי פסח ולק' (ו). וכמ"ש"נ לעיל, אלא צריך מעשה תשבתו ונלמד מנותר דהוא בשריפה דוקא. אבל תרומה טמאה אין בה מ"ע של ביעור ולכן לא ילפינן דצריך מעשה ביעור וכל הלימוד אינו אלא לענין הדין שריפה שנאמר לסלק האיסוה"נ והוא בגדר הסרת תקלה ולכן אין טעם להקפיד על שריפה ממש אלא כל ביעור מן העולם בכלל.

ה. אבל אחרי שובי נחמתי שמדברי רש"י בשבת (כה.) כמו שהם לפנינו משמע דרק הל"ק למד תרומה טמאה מקדשים פסולים, וללשון זה אפשר לומר ככל הנ"ל, אבל הל"ב משמע דס"ל דתרומה טמאה צריך שריפה משום תקלה לחוד ואינו נלמד מקדשים כלל. וזה קשה דאי משום תקלה למה צריך שריפה דוקא ומ"ש מכל הנקברים.

ונראה בזה בהקדם דברי רש"י סוף תמורה (לג): על מה שהמשנה מנתה תרומה טמאה בהדי נשרפין כתב רש"י וז"ל תרומה טמאה נמי תשרף, בבמה מדליקין מפרש טעמא דמותרת"י בהנאה דאמרינן נמי התם בפ"י כל שעה לך ניתנה להסיקה תחת תבשילך עכ"ל. ודבריו סתומים מה ענין ההיתר ליהנות בשעת היסק למה דחשיב לי' בהדי נשרפים. ובכלל מה זה ענין לביאור מתני' דהתם.

ונראה בכונתו דכא לבאר מנ"ל באמת שתרומה טמאה בשריפה, ולזה ביאר, דהרי הנקברים אפרן אסור והנשרפין אפרן מותר, ואילו היתה תרומה טמאה מהנקברים היה נשאר באיסורו גם בשעת היסק, ומדהתירה תורה ליהנות בשעת היסק ש"מ דהאיסור פקע ע"י ההיסק ומה חזינו דדינו בשריפה.

זאת אומרת דס"ל לרש"י דמה שתרומה טמאה מותרת בשעת היסק אין הביאור דלכתחילה נתנה לזה, אלא לעולם היא אסורה בהנאה אלא

^ה בספרים אחרים: ומתרת.

^י בספרים אחרים: ובפ'.

דע"י ההיסק פקע האיסור וככל הנשרפים שאפרן מותר דע"י השריפה פקע האיסור.

אמנם בשאר איסוה"נ נהי דאפרן מותר אבל לא שרי להסיקן תחת תבשילו (ואף שכתבו תוס' דמה שלא יסיק בו תנור וכיריים אינו אלא דרבנן היינו התם דהאיסור עכ"פ כלה רק החום נשאר בתנור) אבל כאן הוי גוזה"כ דלא רק ע"י גמר השריפה אלא כבר ע"י עצם ההיסק פקע האיסור.

ולכן מעצם הדבר דשרי ליהנות בשעת היסק חזינן דע"י שריפה והיסק פקע האיסור, וממילא הוא כנשרפין שאפרן מותר, והדין שלא תיקבר דלמא אשכח להו איניש, ועדיף לשרפו דע"י פקע איסורו.

וזהו ביאור דברי רב דמצוה לשרוף תרומה שנטמאה וממשיך ואמרה תורה בשעת ביעורה תיהני כו' דכונת רב לתת טעם למה מצותה בשריפה משום שאמרה תורה תיהני בשעת שריפה דמזה נלמד שתרומה טמאה היא מהנשרפין וכדברי רש"י בתמורה.

ועי' תוס' לק' (מו.) בשם ריב"א דתרומה טמאה בעצם אסור בהנאה רק שלא הקפידה תורה שיהנה בשעת שריפה, ולכן אין בשריפתה משום אוכ"נ, והסברא צ"ב, חדא מה בין היתר ליהנות בשעת שריפה לבין לא הקפידה תורה ליהנות, וגם מה זה ענין לאוכל נפש הרי סוכ"ס שורף התרומה כדי ליהנות ממנה, ונראה כונתו על דרך שביארנו בדעת רש"י בתמורה, דבעצם תרומה טמאה אסורה בהנאה, ומה דשרי ליהנות בשעת שריפה הוא משום שהאיסור פקע ע"י השריפה, אבל קודם שביערו אסור בהנאה ולכן א"א להחשיב את השריפה מעיקרא כשריפה של אוכ"נ, דכשבא להבעיר הרי הוא עדיין אסור בהנאה ול"ש לומר שעושה בשביל אוכ"נ, אלא השריפה לקיום מצוה לחוד, אלא דתיכף שמתחיל ההיסק פקע איסורו מהחלק הניסק.

ועפ"י יל"פ דברי רש"י בשבת בל"ב דבאמת מה שצריך לשרוף תרומה טמאה אינו אלא משום תקלה, ותמהנו א"כ מנ"ל שהוא בשריפה ולמה לא סגי בקבורה, ולנ"ל מבואר דכיון שהאיסור פקע ע"י שריפה ממילא צריך שריפה דוקא וא"א לקברו וככל הנשרפים שלא ייקברו ופרש"י בתמורה דילמא אשכח להו איניש, ואף דבנקברים לא חיישינן לזה היינו משום דא"א בשריפה שהרי אפרן אסור, אבל כל שאפרו מותר עדיף לשרפו, ולכן תרומה טמאה צריך לשרפו משום תקלה דזה עדיף מלקברו.

(וביותר י"ל דעצם הדבר שגילתה תורה (בגוזה"כ דשלך תהא להסיקה תחת תבשילך) דפקע האיסור ע"י שריפה מורה שהתורה הקפידה על שריפה דוקא, דאם התורה לא היתה מקפדת על שריפה לא היה האיסור פקע ע"י שריפה כמו דלא פקע בנקברים אם שרפם.)

ולפי"ד רש"י בתמורה יוצא שהדין שריפה דתרומה טמאה אינה נלמדת מקדשים טמאים, אלא מעצם ההיתר להסיק תחת תבשילו, וזה כהל"ב של רש"י בשבת, דאינו נלמד מקדשים טמאים.

ו. אבל לדרך זה קשה לשמוע הסברא שכתב רש"י בביצה דרחמנא אחשבה להבערתן מלאכה, כיון שאין שם לימוד משריפת נותר. וכפרט דרש"י בביצה הסמיך זה על הקרא דבאש תשרף.

ונראה דאיה"נ, דברי רש"י בביצה הם כהל"ק דשריפת תרומה טמאה נלמדת מקדשים, ומ"מ היא מתקיימת בכל "איבוד מן העולם" כמבואר בדברי רש"י בביצה, וכגון להאכיל לכלב, כי הדין שריפה דילפינן מקדשים הוא מלתא דתקלה וכדין שאר איסוה"נ הנשרפין וככל מש"נ לעיל. אבל לפי הל"ב דשריפת תרומה טמאה משום תקלה ואינה נלמדת משריפת קדשים ל"ש הסברא דרחמנא אחשבה להבערתן מלאכה, והרי רש"י בשבת שם (ברה"ע) כתב טעם אחר למה אינו יכול לשרוף תרומה טמאה ביו"ט אע"פ שנהנה בשעת שריפה הואיל ושאר שריפת קדשים אסור ליהנות בשעת שריפה ולא יצאה תרומה טמאה מכלל ולכאורה כונתו דהוא גזירה אטו שריפת קדשים וכשיטת ר"י לק' (מו.).

ולדרך זה לא ברור אם מותר להאכיל תרומה טמאה לכלב דאפשר דגם ע"י פקע האיסוה"נ דכל ביעור מן העולם נכלל בגילוי דשלך תהא, ומה שאינו יכול לתתו לכלבו ביו"ט משום שהוא ככלל הגזירה שאין שורפין קדשים ביו"ט. אבל באמת לא מסבתו שיגזרו האכלת תרומה טמאה לכלב אטו שריפת קדשים טמאים. אלא נראה דהגילוי דשלך תהא כו' אינו אלא לשריפה ממש, אבל עדיין אסור להאכילה לבהמה, ולא פקעה איסור הנאתה בכך.

עכ"פ אפי"ת דיכול לתתו לכלב של כהן זהו בתרומה טמאה שבאמת אינו נלמד מקדשים פסולים, רק מסברא צריך לבערו משום תקלה, ומה שאינו יכול לקברו וצריך שריפה דוקא נלמד ממה שמותר ליהנות בשעת היסק, כדברי רש"י בתמורה וככל הנ"ל. אבל חמץ שבאמת נלמד מנותר צריך שריפה דוקא, ולכן שפיר כתב רש"י בסוגיין דלר"ע אינו יכול לתתו לכלבו.

אם לחכמים אפרו אסור

בתוס' (כא: ד"ה בהדי) מבואר דלחכמים שהשבתתו בכל דבר הוי כנקברין שאפרן אסור (וביאר בזה דברי הגמ' שם למה ס"ד דלר' יהודה שרי בשעת היסק). והקשה הגרעק"א (גליון השו"ע סי' תמ"ה) דהרי תוס' בתמורה (לג:): ביארו דהנשרפין אפרן מותר משום שנעשה מצוותן וא"כ גם לחכמים הרי קיים מצ' תשביתו גם ע"י שריפה ונימא דנעשה מצותו ומאי שנא.

באמת רבינו דוד (מה: ד"ה תוספתא) כתב בפשיטות שנהנין מאפרה כדין הנשרפין שאפרן מותר אע"ג דאיהו פסק כחכמים דר' יהודה. ומשמע דס"ל כסברת הגרעק"א (ולשי' שביאר הגמ' כא: באופן אחר עיי"ש).

והקה"י דייק כן בדברי הר"ן שכתב (כא:): שבחרכו לאחר זמנו לא פקע האיסור עד שישרוף את החמץ לגמרי, הא שרפו לגמרי שרי, ואע"ג דהר"ן הרי פסק כחכמים דהשבתתו בכל דבר ות.

אלא שקשה דבחי' הר"ן (שם) הסביר הגמ' למה ס"ד דלר' יהודה שרי בשעת היסק על דרך התוס'. ושמא חזר בו ממש"כ בחידושים. וחזר לסבור כרבינו דוד. (והרי בהרבה מקומות הר"ן נמשך אחר רבינו דוד.)

ב. ולענין קו' הגרעק"א הגר"ח ביאר דמצות תשבתתו לחכמים דר' יהודה אינו דין בחפצ של החמץ שצריך ביעור אלא בגברא שצריך להשבית חמץ מביתו, ול"ש בזה נעשה מצותו.

לכאורה י"ל דתליא בפלוגתא אם מקיים מצ' תשבתו ע"י שמוציא את החמץ מרשותו (לצד דאינו עובר בב"י וב"י על חמץ שאינו ברשותו), או שצריך כילוי מן העולם, שהשאג"א (סי' פ"ג) כתב דגם לחכמים צריך כילוי מן העולם, וכ"מ בהגהות הגרעק"א על השו"ע (תמ"ג).

אבל מאידך הפרי יצחק (ח"א סי' י"ט) הוכיח מדברי התוס' (כא: ד"ה עבר זמנו) שכתבו דלריוה"ג דחמץ בפסח מותר בהנאה יכול למכרו לנכרי, דע"כ מקיים בזה מצ' תשבתו. וכן הוכיח מדברי הרא"ש (פ"ב ס"ד) שכתב דלר"ש שמותר ליהנות מהחמץ עד הערב מקיים מצ' תשבתו ע"י שמוכר לגוי עד הערב.

וכן משמע מהטור (תמ"ו) שלפוסקים כר' יהודה אינו מקיים תשבתו אם יוצא החמץ לרה"ר דבעינן דוקא שריפה. הרי דלפוסקים כחכמים מקיים המצ' ע"י שמוציאו לרה"ר.

ג. והנה הרי"ף (פ"ג) הביא תוספתא דמלוגמא שנסרחה אי"צ לבער, והר"ן ורבינו דוד הביאו מירושלמי דדוקא אם נסרחה ואח"כ נתחמצה אבל אם נתחמצה ואח"כ נסרחה צריך לבער, וביארו דהיינו בתוך הפסח.

והנה איסור אכילה ודאי פקע ע"י שנסרחה ככל נבילה שנסרחה, ולכ' גם איסור ב"י וב"י, רק שאסור בהנאה דזהו הדין באיסורי הנאה דאפילו אפרן אסור (אא"כ נאמר בהם דין שריפה). ומ"מ מבואר בדברי הר"ן ורבינו דוד שחייב לבערם מצד מצ' תשבתו. ומשמע לכ' דסבירא להו דמצות תשבתו אינה מצד הגברא שלא יעבור בב"י וב"י אלא מצד החפצא שאסור בהנאה.

¹ אלא שק"ק שהרי הביא דברי התוס' (כא:): ואף שחלק עליהם לענין ביאור הגמ' אבל הו"ל לבאר שחולק עליהם גם בעצם הסברא דלחכמים אפרו אסור.

וא"כ אזלי לטעמייהו דס"ל דגם לחכמים אחר שביער חשיב נעשה מצותו ושרי. ותוס' לשיטתייהו דמקיים מצ' תשבתו ע"י הוצאה מביתו, דקשה לשמוע דפקע האיסוה"נ ע"ז דלא עדיף משרפו, רק שנפטר מב"י וב"י, הרי דס"ל דמצ' תשבתו מצד הגברא שלא יעבור על ב"י וב"י, ולכן ל"ש בזה נעשה מצותו.

ה' ע"ב

אם עובר בב"י על טמון

נחלקו ראשונים אם לאחר דיפינן שאר שאור לגז"ש עובר בכל יראה גם על טמון, או"ד הגז"ש אינו אלא להשוות גבולין ובתים אבל עצם איסור כל יראה תליא בראיה ואינו עובר בטמון אלא ע"י כל ימצא.

הר"ן כתב דלאחר שנאמר שאור לגז"ש וילפינן דעובר על כל יטמין אפילו בגבולין, יש כאן גילוי דלא יראה דקאמר רחמנא לאו דוקא, וגם על טמון עובר בכל יראה.

ב. מאידך, ע"י ברא"ש (פ"א סי' ט') על דברי הגמ' (ו:): הבודק צריך שיבטל מ"ט אי נימא משום פירורין הא לא חשיבי כו' וכתב ע"ז הרא"ש וז"ל אי נימא משום פירורין דקים לך שלא מצא בבדיקה ונשאר ועובר עליו בכל יראה, ואע"פ שאינו רואה דהא לא כתב לא תראה חמץ אלא לא יראה, משמע לא יהא לך חמץ במקום הראוי לראיה, ואע"פ שאין יודע שהם בביתו מ"מ כל יראה איכא עכ"ל.

ודבריו תמוהים לכ' למה הוצרך לומר דכל יראה משמע במקום הראוי לראיה, הא אפילו על טמון עובר. וגם מ"ק ואע"פ שאין יודע שהם בביתו כו'.

ונקדים, דע"י תוד"ה (כא. ד"ה ואי), מש"כ דאין עובר משום כל יטמין כשאינו יודע היכן הוא, יל"ע אם גם בחמץ גלוי הוא כן, או"ד דוקא בטמון קאמרי התוס' דאינו עובר אא"כ יודע היכן הוא. ואף דהתוס' כתבו דכשאנו יודע אינו עובר על כל יראה, אין לדייק דגם על חמץ שבגלוי קאמר, דאפשר דהתוס' ס"ל כהר"ן דכל יראה הוא לאו דוקא בראיה, דכל ימצא מגלה דכל יראה הוא לאו דוקא, והוא לאו א' שנכפל ב"פ, ומ"מ בעינן שיהיה מצוי, ואם הוא טמון וגם אינו יודע היכן הוא אינו נחשב מצוי, אבל כשהוא בגלוי חשוב מצוי אפילו אם אינו יודע היכן הוא.

וכן מסתבר דבתוס' הרא"ש הקשה על שיטת התוס' מהגמ' (ו:): הבודק צריך שיבטל מ"ט אי נימא משום פירורין כו', והרי הפירורין אינם ידועים ומאי ס"ד שיהיה צריך לבטל מחמתם, ומה"ט תוס' הרא"ש חולקים על התוס'. אבל התוס' י"ל דלא מיירי אלא בטמון, אבל פירורין שהן בגלוי עובר עליהם (אלמלא דלא חשיבי) אף שאינו יודע היכן הם.

ומעתה יל"פ דברי הרא"ש לגבי פירורין, דכונתו דכיון שאין יודע שהם בביתו, כל ימצא ליכא, דאי"ז מצוי, וכדברי התוס'. (והראיה מגלוסקא יפה דפריך הש"ס וכי משכח"ל לבטליה כו', וכמה שהוכיחו התוס'). ומ"מ עובר על הפירורין משום כל יראה, כיון שהם במקום הראוי לראות, דכל יראה שייך אפילו בחמץ שאינו ידוע. (וע"כ דברי הרא"ש בהלכות הם דלא כמש"כ בתוס' הרא"ש).

ומ"מ יש חילוק בין דברי התוס' לבין דברי הרא"ש, דבתוס' משמע דאין מחלקים בין הלאו דכל יראה לבין הלאו דכל ימצא (דמאחר דאיכא גז"ש ליתן האמור בזה כו' הכל אחד), כמבואר מדבריהם שכתבו דכשאנו יודע היכן הוא הגלוסקא אינו עובר על כל יראה, ומבואר דמה שאינו עובר על הגלוסקא הטמון בכל יראה אינו משום שהוא טמון, דגם על טמון עובר בכל יראה, אלא משום שאינו מצוי, דגם לחיוב כל יראה בע"י שיהיה מצוי. והחילוק בין טמון (דצריך שידע היכן הוא) לבין גלוי (דאי"צ לידע היכן הוא) הוא מסברא דטמון לא חשיב מצוי אא"כ יודע היכן הוא. משא"כ הרא"ש דמבואר מדבריו דכל יראה וכל ימצא הם ב' ענינים, ואיסור כל יראה הוא בגלוי דוקא, אבל אי"צ להיות מצוי, ואילו כל ימצא הוא להיפך, ולכן פירורין אע"פ שאינו יודע שהן בביתו ואינו עובר עליהם בכל ימצא, מ"מ עובר עליהם בכל יראה כיון שהוא במקום הראוי לראות.

עוד משמע חילוק בין התוס' לבין הרא"ש, דתוס' כתבו דצריך שידע היכן הוא, ואילו הרא"ש כתב שצריך לידע שהן בביתו, ומשמע דכשיודע שיש חמץ בביתו עובר אפילו אם אינו יודע היכן הוא. (ובגוף הדין אם יודע שיש חמץ בביתו אבל אינו יודע היכן הוא, אי חשיב חמץ ידוע, נחלקו הפר"ח והמהרש"ל). ונראה דתלוי בהנ"ל, דהתוס' ס"ל דדין חמץ ידוע הוא תנאי בכל יטמין, דטמון לא חשוב מצוי אא"כ יודע היכן הוא, דבעי' שידע איפה הוא טמון, דמטמון שאבד – אפילו אם אבד בביתו – אינו מצוי. שהרי בעצם הוא במקום סתר, ולא ידע איש את מקומו, ורק אם יודע בדיוק היכן הוא חשיב מטמון, אבל אם אינו יודע בדיוק היכן הוא, אף שידוע שהוא בביתו, כבר אי"ז מטמון, וכיון שהוא במקום סתר אי"ז מצוי. אבל הרא"ש ס"ל דאין כאן תנאי בדין טמון דוקא, אלא אפילו חמץ שבגלוי כמו פירורין אינו עובר עליו בכל ימצא, דכל שאינו יודע איפה הם כלל – דאינו יודע אפילו אם הם בביתו – אינו מצוי בעצם מצד חוסר ידיעה זו. אלא דמ"מ עובר בכל יראה, דלאיסור בל יראה אי"צ להיות מצוי, וכנ"ל.

שיטת רש"י בכל יטמין

עי' רש"י ד"ה יכול, מש"כ "ביד", וצ"ב מ"ק. וגם למה שהגיה בגליון "כדי" שלא יראנו תמוה, דמה צריך לייחס סיבה להטמנתו, ולמה לא כתב בפשיטות דיכול פטור על טמון קמ"ל. אמנם גם בלשון הגמ' יש לדייק למה נקט לשון "יטמין" ולא טמון, אבל בזה י"ל דהוא על משקל יראה וימצא, דלא יראה ולא ימצא וגם לא יטמין. אבל רש"י שהאריך טפי שיטמין שלא יראנו הוא בודאי צ"ב.

גם בהמשך צ"ב במש"כ רש"י (ד"ה ת"ל לא ימצא) וז"ל אסר לך הטמנה שאף היא בכלל מציאה עכ"ל צ"ב דמשמע דהאיסור הוא על המעשה הטמנה ותמוה.

ב. שי' רש"י (לא). דנפלה עליו מפולת פטור אפילו בלא ביטול, ואי"צ ביטול אלא שמא יפקח, וברש"י ב"מ (מב). ביאר דהטעם שאינו עובר משום שאינו נראה, ותמוה דהא מרבין טמון לאיסורא, ולכאורה צ"ל דאף דמרבין שעובר על טמון בכל ימצא אבל על כל יראה אינו עובר. אלא דאכתי יקשה למה אינו עובר בנפלה עליו מפולת משום לא ימצא, וצ"ל דכיון שהוא תחת המפולת לא חשיב מצוי. אבל תמוה דכמו שביאר רש"י דאינו עובר (דהיינו בכל יראה) משום שאינו נראה הו"ל לבאר גם שאינו עובר משום בל ימצא משום שאינו מצוי.

וכן לק' בר"פ כל שעה (כא). במש"א הגמ' דאי תנא חיה משום דאי משיירא מצנעא לה כתב רש"י ולא עבר עלי' בכל יראה, והיינו ממש כדבריו בב"מ הנ"ל דכל שאינו נראה אינו עובר בכל יראה, וגם שם יקשה דמ"מ הרי עובר בכל ימצא. אמנם המהרש"ל באמת גורס שם נהי דעבר בכל ימצא, בכל יראה לא עבר, וזה תמוה לכ' דאיך ס"ד שיהיה מותר כיון שעובר בכל ימצא עכ"פ. ואם באמת אינו עובר על בל ימצא כיון שאינו מצוי (וכמש"כ תוס') למה לא ביאר רש"י את זה. והוא דומה לקושיא על דברי רש"י בב"מ דביאר למה במפולת אינו עובר על כל יראה (דאינו נראה) ולא ביאר למה אינו עובר על בל ימצא.

ג. והנה עי' לשון רש"י לק' (ו: ד"ה ודעתו עליה) וז"ל אבל משבטלה אינו עובר דלא כתב אלא תשביתו עכ"ל ודבריו צ"ב דאי"ז אלא מקור דין ביטול וכבר ביאר זה רש"י לעי' (ד:) דנלמד מתשביתו ולכאורה בא רש"י לבאר גם איך מועיל ביטול וגם עצם לשונו "שלא כתב אלא תשביתו" צ"ב דהו"ל דכתיב תשביתו והיינו ביטול וכמש"כ רש"י לעי' (שם) דכתיב תשביתו ולא כתיב תבערו. ואולי זה כונתו דלא כתב אלא תשביתו ולא תבערו.

אבל יותר נראה שדעת רש"י דביטול אינו כלל מתורת הפקר (ודלא כהרמב"ן שהסכים לדעת רש"י שביטול נלמד מתשביתו ומ"מ ס"ל שמועיל מתורת ביטול) דבאמת אינו הפקר כלל, רק מסיח דעתו מיניה (כלשון רש"י לעי' ד. ד"ה חובת הדר), אלא דסגי בזה שלא יעבור בב"י וב"י, דהתורה לא אסרה אלא שהיה שדעתו עליו, אבל כל שהסיח דעתו ממנו לגמרי והוא בעיניו כעפרא אי"ז שהיה שאסרה תורה.

ומעתה נראה לבאר ענין היתר אינו נראה, דהנה יל"ע מה נכנס בגדר ראייה, ומה נקרא טמון, דהרא"ש (סי' ט') כתב דאי"צ שיראהו רק שיהיה במקום הראוי ליראות, ונראה דגם רש"י ס"ל כן, ונראה עוד דס"ל לרש"י דגם אם שמו במגירה או בתיבה עדיין הוא בכלל יראה, דנחשב ראוי ליראות כיון שרגיל לראותו, ואין כאן היסח הדעת ממנו, וטמון דסוגיין היינו כגון שנפל עליו מפולת, דענין ראייה הוא שהוא במקום שעלול לראותו, והיתר טמון הוא משום דכיון שהוא טמון וחבוי הו"ל כאילו הסיח דעתו ממנו ואינו עובר עליו.

וא"ת איך אפשר ל"כן דטמון היינו כגון מפולת, והרי מרבין טמון לחיובא מן לא ימצא, ואילו נפלה עליו מפולת דעת רש"י שאינו עובר עליו כלל. אבל נראה בדעת רש"י דלא מרבין מלא ימצא אלא כשטמן בידים, ומפרש כן לשון הגמ' "בל יטמין", היינו שיטמין בידים. דס"ד דגם אם הטמינו בידים יפטר שהרי אינו נראה, ולזה אשמעין לא ימצא דאין הטמנה בידים מועילה שייחשב אינו נראה, דכיון שהטמינו בידים אין כאן היסח הדעת והוא כאדם הטומן כספו בקרקע דאינו מסיח דעתו מיניה אלא אדרבא זו היא שמירתו.

וזהו היסוד לשי' רש"י דנפלה עליו מפולת פטור, דלמד כן מסוגיין דלא מרבין אלא שלא יטמין, אבל אם נטמון מאליו פטור.

ד. וזהו צחצחות הפשט בדברי רש"י שכתב "יכול נלמוד ממקרא זה שיטמין את שלו ביד שלא יראנו ודיו דהא לא יראה כתיב", דתמוה מהו לשון "ביד", ומאי קאמר "שלא יראנו" וכי אזלין בתר כונתו, וגם מהו "ודיו" והרי לא איירינן במצות השבתה, וגם לגי' דגרס "כדי" במקום "ביד" קשה מה זה כדי שלא יראנו וכי איכפת לן בכונתו. וכן בהמשך מש"כ ת"ל לא ימצא אסר לך הטמנה כו' דמשמע דקאי על מעשה ההטמנה.

אבל למבואר דברי רש"י ברורים, דבאמת טמון שרי, וזהו דין נפלה עליו מפולת, וההיתר הוא משום שאינו נראה דהיינו שאינו במקום שעלול לראותו והוי כהיסח הדעת ואין כאן שהייה שאסרה תורה. וס"ד דכמו שמותר בנפלה עליו מפולת כך יהיה מותר להטמין בידים (וזהו "ביד"), "ודיו" שעי"ז לא יהיה נראה. קמ"ל לא ימצא, דאסר לך הטמנה, דאמנם טמון שרי, אבל היינו כשאינו נראה מאליו ועי"ז אינו בכלל שהייה, אבל הטמנה אסורה, דמה שטומן בידים מפקיע ההיתר דאינו נראה, דעי"ז מעשה ההטמנה דעתו עליו והו"ל שהייה גמורה.

ומש"כ רש"י (לפי ההגהה) "כדי שלא יראנו" אין הכונה דכונתו להפטר מאיסור, דמה איכפת לן למה מטמין, רק כונת רש"י דכמו בטמון מאליו (כמפולת) שרי כיון שאינו נראה, יכול יטמין ויועיל ג"כ שלא יהיה נחשב נראה, קמ"ל דאינו מועיל, דמה שמטמין בעצמו מפקיע ההיתר דאינו נראה.

ה. ומעתה דברי רש"י גבי מפולת עולים כמין חומר. שכתב רש"י דשרי כיון שאינו נראה. ותמהו המפרשים דאכתי יעבור בכל ימצא, ואם מפולת שאני הו"ל לבאר זה. אבל לפי האמור אין כאן איסורים – כל יראה, שתלוי בראה, ובל ימצא, שתלוי במצוי – אלא דין אחד, שאסור להשהות חמץ במקום שאסור לראותו, וזה נלמד מלא יראה, ואם אינו נראה שרי, וזהו דין מפולת, אלא דמלא ימצא ילפינן דאם הטמין ביד פקע היתר אינו נראה. אבל במפולת שנפלה מאליו הרי הוא בכלל ההיתר דאינו נראה.

וכן בחיה (כא). שכתב רש"י דלא עבר על כל יראה, ותמוה מה עם כל ימצא, למבואר נחא, דכל ימצא אינו איסור אחר, רק הוא לימוד דהטמנה בידים חשיב כאילו הוא נראה והרי הוא בכלל כל יראה. אבל בחיה דאין שם הטמנה ביד א"כ חזרנו לדין הפשוט דילפינן מכל יראה דכל שאינו נראה שרי.

ו. והנה עי' לק' (ו). שי' רש"י דהמפרש ויוצא בשיירא אינו עובר עד שיראנו, אמנם מהרש"ל פ"י דמיירי בחמץ שאינו ידוע, ועד שיראהו היינו שעי"ז נודע לו שיש לו חמץ, אבל בשו"ע הגרש"ז פ"י דכיון שהפליג ואין החמץ מצוי אצלו הו"ל כנפלה עליו מפולת.

אלא דיל"ע למה אינו עובר עד שיראהו, והרי תיכף שחזר למתא הו"ל לעבור דמעכשיו הוא מצוי אצלו.

אבל לפי דברינו נראה דניחא דההיתר כשהפליג משום שאינו נראה, דכיון שהוא במקום רחוק אין החמץ במקום שעלול לראותו. ומש"כ רש"י דכשרואהו עובר היינו כשנעשה "נראה", ובאמת זהו כשחזר למתא, וזה נקרא כשרואהו, דמעשה הוא בכלל יראה.

שיטת הרמב"ם שמנה ב"י וב"י לשני לאוין

עי' פ"א חו"מ ה"ג דאם היה לו חמץ בביתו עובר בב' לאוין. הקשה הכס"מ הרי שי' הרמב"ם בסה"מ (שרש ט') דלאו שנכפל כמה פעמים בתורה אינו נחשב אלא לאו א', הן לענין מנין המצוות והן לענין מלקות, וא"כ אם איתא דכל יראה ובל ימצא הם בחדא מחתא אין קאמר

הרמב"ם דעובר בב' לאוין.

ותירץ הכס"מ דבל יראה הוא בראיה דוקא, ואילו כל ימצא הוא אפילו כשאינו רואהו.

ולכאורה כי כן מבואר בלשון הרמב"ם במנין הלאוין דבל"ת ר' כתב הזהרנו שלא יראה חמץ בכל גבולנו ז' ימים. ובל"ת ר"א כתב הזהרנו שלא ימצא חמץ ברשותנו ואפילו לא נראהו עיי"ש. ומבואר דאילו כל יראה הוא כשנראה דוקא.

אלא דהגראז"מ תמה ע"ז שהרי מפורש ברמב"ם (חו"מ ריש פ"ד) דעובר בכל גונא בשני הלאוין, ומש"כ הכס"מ דהכונה כשאינו טמון לא משמע כן שם כלל. וגם בסה"מ גופא בסוף מצ' ר"א כתב דילפינן שני הלאוין זמ"ז דעובר גם על מה שאינו בכלל משמעות הלאו.

ובאמת שדבריו בסה"מ לפי"ז נראים כסותרים את עצמם.

עוה"ק הגראז"מ דכיון שנמנה לב' לאוין א"כ הו"ל ללקות שתיים, לשי' הרמב"ם דמנין המלקות ומנין המצוות תלויים זב"ז, ואילו הרמב"ם בהל' סנהדרין (פי"ט ה"ד) מנה כל הלאוין שלוקה עליהם, ומנה לאו אחד (צ"ט למנינו שם) למקיים חמץ בפסח כגון שחימץ עיסתו עיי"ש.

ב. ונקדים יסוד אחד שביארנו בשיעורים ע"פ יום הכפורים, דהנה יל"ע בלשון הרמב"ם (שביתת עשור ה"ד-ה') מ"ע אחרת יש ביוהכ"פ והוא לשבות בו מאכילה ושתייה כו' וכן למדנו מפי השמועה שאסור לרחוץ בו או לסוך כו' שנאמר שבת שבתון כו'. ומשמע דשאר העינוים אינם בכלל העשה, רק בכלל הדרשא דשבת שבתון. וכן משמע במ"מ. וקשה איך יתכן איסור שאין בו לא עשה ולא ל"ת.

ועי' בלשונו בסה"מ (מ"ע קס"ד) וז"ל היא שצונו להתענות בעשירי מתשרי והוא אמרו יתעלה תענו את נפשותיכם ובא הפירוש בספרא תענו את נפשותיכם ענוי שהוא אבוד נפש ואי זה זה אכילה ושתייה. וכן באה הקבלה שהוא אסור ברחיצה ובסיכה ובנעילת הסנדל ובתשמיש המטה. ושהשבייתה מחויבת מאלו הפעולות כלם מאמרו בו שבת שבתון הוא לכם ועניתם את נפשותיכם כאילו הוא יאמר שחובה בו השבייתה המיוחדת במלאכות והמעשים והשבייתה המיוחדת במזון הגוף וקיומו ולכן אמר שבת שבתון. ולשון ספרא מנין שיום הכיפורים אסור ברחיצה ובסיכה ובתשמיש המטה תלמוד לומר שבת שבתון שבות. כלומר השבייתה מאלו כולם עד שיגיע הענוי עכ"ל.

ומוכרח מדברי הרמב"ם שהכל כלול במצות עשה זו דתענו את נפשותיכם, וא"כ איך אמר מתחילה שהעשה היא דוקא בענוי שהוא אבוד נפש. וגם מה החילוק בין מש"כ מתחילה ד"בא הפירוש" שהוא אכילה ושתייה בין מש"כ אח"כ ד"באה הקבלה" שאסור ברחיצה וסיכה כו'.

אבל הרמב"ם לטעמיה שהשריש (שרש ב') דעיקר העשה לענין מנין המצוות הוא מה שמפורש בקרא, אבל מה דנדרש ביי"ג מידות אף שהוא ג"כ אסור מה"ת אבל הוא נקרא דברי סופרים ואינו במנין המצוות.

ועי' מ"ע רל"א לענין מצ' קבורה דתחילה כתב והוא שצונו לקבור הרוגי ביי"ד ביום שייהרגו כו' ואח"כ כתב והוא הדין בשאר המתים. וקשה כיון שסופו לרבות שאר מתים למה הזכיר מתחילה הרוגי ביי"ד. אלא משום ששאר מתים נלמד מרבו דקבר תקברנו אבל עיקר העשה קאי על הרוגי ביי"ד. ועד"ז כאן.

ולפי"ז יש לומר דעיקר העשה אינו אלא בעינוי שיש בו איבוד נפש, אבל הריבוי הוא לכל מיעוט תענוגים.

ומעתה לעניננו, הנה פשטא דקרא דלא יראה הוא בראיה דוקא, ולכן לענין מנין המצוות מצות כל יראה היא ראייה ממש, ורק כל ימצא היא אפילו שלא ע"י ראייה. ואף דמגז"ש ילפי' שיש כל יראה על טמון, אבל זה נדרש מהיי"ג מידות ואינו ענין למנין המצוות. ולכן הרמב"ם מתחילה כתב (ל"ת ר') שכל יראה היינו שהזהרנו שלא יראה חמץ בכל גבולנו, ובל ימצא היינו שלא ימצא אפילו אינו נראה. דכך הוא עיקר שני הלאוין לענין מנין המצוות, ואח"כ הוסיף דע"י ההיקש ילפינן זמ"ז באופן שעובר על כל יראה גם על טמון. ודמי למש"כ תחילה שצונו לקבור הרוגי ביי"ד, ואח"כ הוסיף דה"ה שאר מתים דזה נדרש מהריבוי דקבר תקברנו, וכן למש"כ תחילה שמצוות תענו את נפשותיכם היא לשבות מאכילה ושתייה שיש בהם איבוד נפש, ואח"כ הוסיף דמרכיבין גם שאר עינויים.

ומעתה, כיון שלענין מנין המצוות בל יראה היינו ע"י ראייה דוקא, א"כ אין כאן כפל הלאוין, שהרי יש בכל ימצא מה שאין בכל יראה, ושפיר מנה אותם הרמב"ם לשתי מצוות. וזהו גם מש"כ בהל' חו"מ דעובר בשני לאוין, שהרי בעצם הם שני לאוין, דנמנים שנים.

ג. והנה אף שלענין כפל הלאוין הרמב"ם (שרש ט') השווה דכמו שאינו נמנה אלא לאו אחד כך אינו לוקה אלא אחד, אבל לענין מה שהשריש (שרש ב') דמה שנדרש ב"ג מידות אינו נכלל במנין המצוות לא מצינו דכמו"כ אינו לוקה עליו. ובכ"מ מצינו אזהרת מלקות ע"י גז"ש או שאר מידות. ומעתה, אף דפשטא דקרא דבל יראה מיירי בראיה, ולכן לענין מנין המצוות הוא נבדל ונפרד מלא ימצא, ונחשב שני לאוין, אבל לענין מלקות כיון דילפי' מגז"ש דבכ"מ שעובר על בל יראה ה"ה שעובר על בל ימצא וכן להיפך הו"ל לאו שנכפל, ואינו לוקה אלא אחד, וכדברי הרמב"ם בהל' סנהדרין.

אבל לשון הרמב"ם בסה"מ ל"ת ר"א שכתב לענין בל ימצא "וזה ג"כ לוקין עליו" קצת משמע שלוקה על בל ימצא מלבד המלקות על בל ימצא. ודלא כדבריו בהל' סנהדרין. ושמה יש כאן חזרה, ובסה"מ סבר דהמלקות נמשכות אחר מנין המצוות וכיון דלענין מנין המצוות לא חשיב כפל הלאוין ה"ה לענין מלקות, אבל בהל' סנהדרין חזר לסבור דלענין מלקות אזלינן בתר הנלמד ב"ג מידות ג"כ ולכן לאחר הגז"ש הו"ל כפל הלאוין.

באמת הב' יהודה סנאו נ"י העירונו על נכון דאפשר שאין הדיוק מדברי הרמב"ם בהל' סנהדרין מוכח, דהרי חזינן שהרמב"ם שם מנה לאו דהעושה צלם (לאו א'), אף שדעת הרמב"ם שנכלל בזה ב' אזהרות וב' מלקיות, וכן מנה לאו דאוכל מע"ש חוץ לירושלים (ל"ת ס"ג) אף שנכלל בזה ג' אזהרות לדגן תירוש ויצהר ועל כל א' לוקה בפנ"ע, וע"כ דאין כונת הרמב"ם בהל' סנהדרין למנות מנין הלאוין והמלקות אלא למנות אופנים של חיוב מלקות, ולעולם נימא דגם המקיים חמץ ברשותו לוקה שתיים, וכמשמעות דבריו בסה"מ, ותהיה משנת הרמב"ם אחת דכיון דמצד תושב"כ בל יראה ובל ימצא הם שני ענינים לכן חשיבי ב' לאוין לכל דבר.

ד. אלא דמ"מ יל"ע, דעי' ברמב"ם ל"ת קע"ט דאם אכל שרץ הארץ לוקה א' משום הלאו דשרץ הארץ, אבל אינו לוקה משום הלאו דאלו תשקצו את נפשותיכם בכל השרץ השורץ, שהוא לאו כללי לכל השרצים, דכיון דהלאו דשרץ הארץ כלול בהלאו הכללי, הוי כלאו שנכפל ב"פ, ואינו נחשב אלא לאו א'. ורק אם אכל שרץ המים, שאין לו לאו מיוחד בפנ"ע, הוא דעובר משום הלאו הכללי דשרצים. וא"כ ה"י דכותיה, כיון דהלאו דבל יראה – גם לפי פשטא דקרא דהוא בראיה דוקא – הרי הוא כלול בהלאו דבל ימצא, דכל שיש שם ראייה ה"ה דיש שם מציאה, היה הדין נותן שנאמר דהרואה חמץ עובר בלאו א' דלא יראה, ומי שנמצא שיש לו חמץ ואינו רואה עובר משום לא ימצא. אבל לעולם לא יעבור משום שניהם.

והנה לענין מנין המצוות לא קשה מידי, דהרי אף שכתב הרמב"ם דאינו לוקה ב' על שרץ הארץ דהו"ל כפל הלאוין, אבל מ"מ האיסור של שרץ הארץ נמנה ללאו בפנ"ע, וחזינן דמנין הלאו הפרטי, דכעושה המעשה הפרטי עובר על הלאו הפרטי, והלאו הכללי ג"כ נמנה משום שרץ המים שאין בו לאו בפנ"ע. וא"כ ה"נ אפי"ת דבל יראה לעולם נכלל בכל ימצא, אבל נמנה בל יראה לחוד משום הרואה שהוא הלאו הפרטי, וגם נמנה בל ימצא משום טמון שאין לו לאו פרטי. אבל השאלה היא על מש"כ הרמב"ם בהל' חו"מ דעובר על שני לאוין, והיכי משכח"ל, דאם הוא נראה עובר רק על הלאו הפרטי דבל יראה, ואם הוא טמון עובר רק על הלאו הכללי דבל ימצא.

ויש לומר בשני אופנים, חדא, דבאמת יש לעמוד על שינוי לשון הרמב"ם דבל"ת ר' כתב שהזהירונו שלא יראה חמץ בכל גבולנו, ובל"ת ר"א כתב שהזהירונו מהמצא חמץ ברשותנו, ולמה שינה הלשון מגבולינו לרשותינו, ובפשוטו נראה ד"רשותנו" היינו בתים (ויל"ע מה משמעות הלשון בערבית) דמצד תשב"כ לא ימצא הוא בבתיים. וכיון דלענין מנין המצוות אזלינן בתר הכתוב בתשב"כ א"כ אין כאן לאו פרטי ולא כללי, אלא שני לאוין נפרדים (אף דמשכח"ל שיעבור על שניהם), דלא יראה היינו בראיה דוקא, ולא ימצא בבתיים דוקא, ויש בזה מה שאין בזה, ושפיר הו"ל שני לאוין.

ובר מן דין י"ל דכיון שאיסור בל יראה (היינו עיקר המצוה לענין מנין המצוות כנ"ל) הוא ע"י ראייה דוקא, נמצא דבל יראה ובל ימצא הן ב' פעולות שונות, דבל יראה הוא איסור ראייה, ובל ימצא הוא איסור שיהיה לו חמץ ברשותו, ולכן נחשבים לעולם לב' לאוין, ואע"פ דלא משכח"ל בל יראה בלא שיעבור ג"כ על בל ימצא, דסוכ"ס הם ב' מעשי עבירה שונים, ולא דמי לאיסור שרץ הארץ שהוא מעשה א' עם

איסור אכילת שרצים הכללי¹.

(אלא דזה תלוי אם ראייה היינו פעולת ראייה או דסגי במה שהוא מקום הראוי ליראות).

תורה אבל. במשה"ק הר"י דאורלייני"ש למה הכא גבי חמץ מחד קרא ממעטינן גם של נכרי וגם של גבוה וגבי חלה צריך תרי קראי. והתוס' לק' תי' דאחר דגלי קרא גבי חלה שוב אי"צ תרי קראי גם בחמץ. הקשה השאג"א (סי' פ"ג) דלכ' קושיא מעיקרא ליתא דגבי חמץ המיעוט הוא דאי"ח אלא על חמץ שלו, וגם על חמץ של ישראל אחר אינו חייב, ואי"צ שהקרא יפרט כל האופנים של אינו שלו, אבל גבי חלה הא פשיטא דאי"צ להיות בעלים על העיסה כדי שיהא טבול לחלה אצלו רק שהוא דין בעיסה עצמה דעיסת נכרי ועיסת הקדש פטורות, והתם שפיר צריך תרי קראי.

והבית מאיר (תמ"ג) כתב דע"כ שיטת התוס' דחייב גם על חמץ של ישראל אחר (וכמש"כ הגר"א בדעת רש"י), ולא ממעטינן אלא חמץ של נכרי או של גבוה, ודמי לחלה.

אבל עי' בחי' הר"ן שהעתיק קושיית הר"י מאורלייני"ש ותיירץ על דרך התוס', והרי הוא עצמו כתב לעי' (ד). דגם המשכיר וגם השוכר אינם עוברים זה לפי שאינו שלו וזה לפי שאינו ברשותו. ותסתער עליו קושיית השאג"א.

ב. הצ"ח (כט). הביא ראייה דעובר גם על חמץ של ישראל אחר מהגמ' לק' (שם) דרב אחר בר יעקב מוקי להמשנה דחמץ של נכרי שעבר עליו הפסח מותר בהנאה כר' יהודה (דס"ל חמץ שעבר עליו הפסח אסור מה"ת) ומ"מ של נכרי מותר דילפינן שאור דאכילה משאור דראיה, וכמו שבשאור דראיה אמרינן דשלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה כך לענין אכילה אמרי' דשלך אי אתה אוכל אבל אתה אוכל של אחרים ושל גבוה. והרי זה ודאי דחמץ של ישראל חבירו אסור באכילה (דאם לא כן למה התירה המשנה ליהנות דוקא מחמץ של נכרי שעבר עליו הפסח), וע"כ דהדרשא דשלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים לא בא למעט אלא חמץ של נכרי, ולא חמץ של ישראל אחר. (ועיי"ש בסו"ד שנדחק לדחות הראיה).

ויקשה משם על הר"ן ודעימיה הסוברים דאינו עובר על חמץ שאינו שלו, ואפילו אם הוא של ישראל אחר.

¹ כעיי"ז יש להקשות לענין לאו דאחותו ולא דבת אשת אביו מולדת אביו, דמבואר ברמב"ם (פ"ב איסור"ב ה"ד) שאם בא על אחותו שהיא בת אשת אביו מאביו לוקה שתיים. וק' דהא כל בת אשת אביו מאביו היא בכלל אחותו, ואיסור אחותו כולל איסור בת אשת אביו מאביו, ולמה ילקה שנים, ומאי שנא מהאוכל שרץ הארץ דאינו לוקה על הלאו הכללי דשרצים.

ונראה בזה, דעי' בגמ' יבמות (נד): כשדנו אם אחות אביו ואחות אמו אסורים בין מן האב ובין מן האם, דומיא דאחותו, או"ד אינם אסורים כ"א מן האב, דומיא דדודתו, ושו"ט הגמ' דנראה למי דומה, דאחות אביו דומה לאחותו שהוא איסור הבא מאליו, משא"כ דודתו, אבל מאידך דמי לדודתו שהוא קרובי האב, משא"כ אחותו שהיא קרובי עצמו עיי"ש. ומבואר דאחותו חשוב קרובי עצמו, אף דהרי גם אחותו היא ע"י שהיא בת אביו או בת אמו, וצ"ל דמ"מ אסרה מצד שהיא אחותו.

וא"כ יש מקום לומר, דאיסור אחותו שונה ביסודו מאיסור בת אשת אביו, דאמנם איסור אחותו הוא משום שהיא קרובת עצמו, דיש להם הקורבה דאחותו, אבל איסור בת אשת אביו אינו כן, אלא אסורה מצד שהיא בת אביו, והיא מקרובי האב. וכדחזינן שלא נזכר בפסוק זה ענין אחוה כלל, אלא אסרה משום שהיא בת אשת אביו מולדת אביו. (ומש"כ בספיא דקרא אחותך היא זהו ענין אחר לחייב על אחותו מאביו ומאמו דאין מזהירין מן הדין, כמבואר בגמ' (יבמות כב: עיי"ש).)

וכיון שהם שני ענינים שונים, חשיבי ב' לאוין. וכמו דחזינן דהרמב"ם פסק דהבא על אביו לוקה שתיים, משום ערות אבין ומשום משכב זכר, והרי גם שם יקשה מ"ש משרץ הארץ, אלא ע"כ דאף דלא משכח"ל ערות אבין בלא משכב זכר, אבל מ"מ המעשה אסור מסיבות שונות, מצד שהוא זכר ומצד שהוא קרוב.

ולפי"ז ניחא קושיא אחרת שהיה קשה לי, כשדנו בגמ' (שם נד): אם אחות אביו ואמו אסורים בין מן האב בין מן האם, ושו"ט דניליף מאחותו (ששניהם איסור הבא מאליו) דאסורה בין מן האב בין מן האם, אמאי לא קאמר דאדרבא ניליף מבת אשת אביו (דהוא ג"כ איסור הבא מאליו) ואינה אלא מן האב. אכן לנ"ל י"ל דהנידון אם אסור דוקא "מן האב" או "בין מן האב בין מן האם", שייך דוקא כשאנו דנים על מיני אחוה, כאיסור אחותו ואחות אביו ודודתו, דבכולם הנידון אם אחוה דידהו הוא מן האב דוקא או אפילו אחוה מן האם. ולמשל אחות אביו שאסורה מחמת האחוה שיש לה עם אביו (קרובי אביו), ואנו דנים אם אחוה זו היינו דוקא אחוה מן האב או"ד אפילו אחוה מן האם. אבל בת אשת אביו אינה אסורה מחמת אחוה כלל, אלא מחמת שהיא בת אביו, וזה ל"ש להך נידון כלל, ולכן האף אמנם שהתורה אסרה בת אביו ולא בת אמו, אבל אין זה משום שחסר באחותו דבת אמו, אלא משום דכך גזרה תורה שבת אביו היא ערוה, ולא בת אמו.

ג. ולחומר הקושיות שי"ל דמה דממעטינן "של אחרים" בכל מקום לאו היינו דוקא נכרי, אלא כל מי שאינו בכלל הציווי הוא בכלל אחרים. אכן בחלה וכן באכילת היינו נכרי, דכל ישראל מצווים על טבל ועל אכילת חמץ. אבל לענין איסור ב"י וב"י אינו כן, דהרי הר"ן עצמו כתב דגם המשכיר אינו עובר על חמצו שברשות שוכר, אע"פ שהחמץ שלו כיון שאינו ברשותו, ומבואר דס"ל כהרמב"ן דאינו עובר אלא על חמץ שברשותו. ונמצא דשרי לשמעון להשהות חמצו ברשותו של ראובן, וא"כ לגבי ראובן החמץ של שמעון הוא חמץ של "אחרים", כי הוא שייך למי שאינו מצווה באיסור שהיית חמץ ברשות זה, ולכן גם ראובן אינו עובר עליו, דהוא בכלל חמץ של אחרים, כי הוא חמץ של מי שאינו אסור בשהייה זו.