

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 לדעת 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:) 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"י אם ימצא גלוסקא יפה יזכור שלא לחשוב לאכלה, ותקנו לבדוק ולבער שמא בכל זאת יחשוב לאכלה וע"י 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:) 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 וּבִדְק וְלֹא אִשְׁכַּח דְּמַדְמָה לִּיהִי הַגַּמ' לַמַּחְלֻקָּת ר"מ וְחַכְמִים בְּגַל טַמָּא שְׁנַתְּעַרְב עִם שְׁנֵי גַלִּין טְהוּרִים 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 ות' 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"ז 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 ממצאה ומציאה מחיפוש 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"ז הבדיקה דמתני', והגמ' מייתי לדרשא לבאר דין המשנה.

אכן מבואר שם דאינו אלא זכר לדבר, דהיינו אסמכתא, אבל רש"י שם כתב משום דדברי תורה מדברי קבלה לא ילפנין, ודייקו האחרונים דרך 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.

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 אסמכוה אקרא זה.

אמנם גם לתוס' אילו לא ביטל חייב לבדוק משום ב"י וב"י, כדמשמע בפשוטו מדברי הגמ' דבדיקה דרבנן דמדאורייתא בביטול בעלמא

* והנה אם בודק 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 ממצאה ומציאה מחיפוש.

סג'י, הא אלמלא ביטול היתה הבדיקה דאורייתא. אבל הגמ' לק' קאי אבדיקה לאור הנר דמתני'.

ב. אכן עי' 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 יבטל 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 ראיה 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' (:): 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 עי' 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' דבחמץ 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 ראיה משם לעיקר שיטתו שצריך בדיקה שמא יבוא לאכלו.

וי"ל דמזה אין ראיה 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 ניהא 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"ת 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 מ"יין 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' מ"יין נסך.

באמת עי' תוס' ב"ק (קטו:): ולת' הראשון מבואר דגם באיסורי אכילה יש חשש תקלה להשהות לזמן מרובה, ובת' 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 לכ' 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 יין נסך בודאי לא שייך חשש דילמא אתי איניש ואשכח להו.

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

ועי' תוס' ר"פ בשם ר' יחיאל שתי' דבככר בשמי קורה ידוע שיש שם חמץ וכזה 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 בב"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 סמכינו 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 בב"י וב"י איך זה נחשב בדיקה כדין.

ונראה דלשון הגמ' גבי ככר בשמיה קורה הוא דדילמא כולי האי לא אטרחוה רבנן כיון דלא נחית מנפשיה, ויל"ע למה הוצרך לומר דלא אטרחוה 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. ואדחכי 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 סמכינו 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 שי' 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 פי' דהאיסור להתחיל ללמוד הוא בכניסת י"ד, דשמא ימשך. אבל ברמב"ם מבואר שהאיסור הוא בסוף י"ג. והרמב"ם לטעמ' דמבואר בדבריו דזמן הבדיקה בתחילת ליל י"ד דוקא, וא"כ אם בא ללמוד בכניסת י"ד א"צ לטעמא דדלמא משכא לי' שמעתייה 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 שחריית ודאי אין חזקתו בדוק שהרי לא נגמר הזמן, אבל להרמב"ם לכ' 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 לי' שמעתי' שפיר היה יכול ללמוד בתחילת הלילה ולבדוק אח"כ.

המשכיר בית לחבירו

הנה במה דבעי הגמ' למפשט ממזוזה, ולכ' 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 במזוזה 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"ס גי' 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, דמידי דמצוה עלי' רמיא. וא"כ ה"נ דאמנם המשכיר עובר על ב"י וב"י ומ"מ יש צד דעל השוכר לבדוק דמידי דמצוה עלי' רמיא.

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 נדחף 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 דדרשינן 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 דהנה רש"י (ו.) כתב דהמפרש ויוצא בשיירא וחזר תוך פסח עובר על ב"י כשרואהו, ומשמע דקודם לא, ומשמע דס"ל דאינו עובר על כל יראה אא"כ רואהו ממש. וכן מבואר בדבריו שם דהמפרש והיוצא בשיירא קודם ל' כל שאין דעתו לחזור בתוך הפסח אפילו ביטול אי"צ. וע"כ דאינו עובר עליו כיון שאינו רואהו. וא"ת מ"מ אמאי אינו עובר על כל ימצא, דאסרינן אפילו הטמנה, וצ"ל דכיון שהפליג אינו מצוי. (אבל מהרש"ל שם פירש דכונת רש"י דאינו עובר משום שהוא חמץ שאינו ידוע.) ומבואר א"כ דכדי לעבור על ב"י וב"י צריך שיהיה לו זיקה לחמץ, בראיה או במה שמצוי לו. 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 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 עצם הפירוש דלרש"י שניהם עוברים קשה לקיים. דכיון דפשטות שי' רש"י (ו.) דהמפרש והיוצא בשיירא אינו עובר בב"י וב"י דאינו רואהו ואינו מצוי אצלו 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 שם פי' דכונת רש"י דהמפרש והיוצא אינו עובר משום שהחמץ אינו ידוע. 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, פי' דלא קיים מצ' תשבתו אע"ג דלמעשה ע"י היציאה יצא מכלל ב"י וב"י.

וא"כ למ"ל בדיקה תסגי בביטול, דבדואי בביטול יוצא יד"ח תשבתו שהרי שי' רש"י (ד: ד) דביטול נלמד מתשבתו. צ"ל דכמו דס"ל דלא סמכינן אביטול לענין ב"י וב"י, אלא בעי' בדיקה וביעור דוקא, כך לענין תשבתו לא סמכינן אביטול, וצריך בדיקה 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 בדיקה 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 א"א אי"ח לבדוק ולבער החמץ מן העולם קודם שישכירנו, 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' 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"ד פשיטא דעל השוכר לבדוק. ורק ב"ד מבע"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"ד איה"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"ג.

ונראה לבאר דסיבת החיוב – גם בבדיקה וגם במזוזה – היא הדירה, בבדיקה משום שטעם התקנה שלא יבוא לאכלו, ובמזוזה משום שאי"ח במזוזה אא"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 לחיובו. 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"ג 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.)

ודחית 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 דבדיקה 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 חוב 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 ל' 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 ב"ג בודאי על השוכר לבדוק ולא מבע"ל אלא ב"ד – משום שסיבת החיוב היא שלא יבוא לאכלו וזה שייך טפי בשוכר. אלא דמבע"ל במשכיר ב"ד דבכניסת ליל י"ד המשכיר היה דר שם וסיבת החיוב היא אצלו. ומייתי ראיה ממזוזה דסיבת החיוב ג"כ היא אצל השוכר דא"ח א"כ דר בבית, וגם בס"ד ידע דהגמ' 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 ב"ג ודאי על השוכר לבדוק. אלא דמבע"ל במשכיר ב"ד דבכניסת ליל י"ד טרם בא הבית ליד השוכר. ומייתי ראיה 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 דידיה 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 דידיה 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 שייבטל בפה.

ומ"מ גם השוכר צריך לבטל, שהרי מה"ת הועיל ההפקר והוי חמץו 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 ולבער 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 הברייתא 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 פשוט לשון התוס' – ס"ל דמסירת מפתח אינה אלא הכרעה בצדדי הבעיא, והרי הבעיא לא היתה אלא במשכיר ב"י, אבל במשכיר ב"ג דמעיקרא לא מבע"ל אלא פשיטא לן דעל השוכר לבדוק אין מסירת המפתח כלום. דדוקא במשכיר ב"י, 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 דמסקי' ל מעיקרא, והרי מעיקרא כדמבע"ל במשכיר ב"י דאם 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 דפשט 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 ומדויק דהתוס' לא כתבו דזה שבידו המפתח יכול לבדוק, אלא לאידך גיסא דזה שאין בידו המפתח איך יבדוק, והוא מכוון, 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 וכנ"ל.

שיטת רבינו דוד והר"ן

ע' בחי' הר"ן ויותר בהרחבה ברבינו דוד דמה"ת גם המשכיר וגם השוכר אינם עוברים בכ"י וב"י, זה לפי שאינו שלו וזה לפי שאינו ברשותו. אלא דמדרבנן 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 מדויק בלשון רבינו דוד לעי' (שם) דתקנת חכמים שלא יסמוך על הביטול אלא יעשה ביעור במעשה כפשוטו.

ב. והנה מפורש בדברי הר"ן (הן בחידושו 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 פשטות 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' הבעיא 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 הבעיא היא במשכיר ב"ד דוקא, וצע"ג.

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 דברוב שהוא מוציא מחזקה לכתחילה צריך לבדוק, ולכן בשחיטה צריך לבדוק, ועוד דרוב שהמיעוט מצוי צריך לבדוק, וזהו דין בדיקת ריאה. ואח"כ כתב ראייה 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.

והנהגה הרא"ש בחולין הביא דינו של הרי"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 בקיאיין לא שכיחי כלל. ואם המיעוט אינו שכיח כלל למה צריך לשאול. וע"כ מאידך טעמא דהרמב"ן דברוב המוציא מחזקה צריך לשאול. ועי' בהגרא"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 להוציאו 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.

דף ד' ע"ב

תוד"ה לאו, בסו"ד ועוד פרי"י כו'. ק' איך יש להם מיגו הרי אם ישתקו נצטרך לשאול המשכיר, ושמא יאמר שלא בדק.

ולכ' 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 המקור"ח) אבל על זה יש להם מיגו דאם היו שותקים היה הבית בחזקת בדוק.

אבל קשה דסוכ"ס יש להם תועלת לשקר דשמא המשכיר לא בדק, ואם ישתקו נשאל אותו ונדע שאינו בדוק, ועכשיו שהם מעידים שלא היה בדוק אבל הם בדקוהו נאמנים 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 פשטות 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 (פח.)) 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 ותי' דל"ש בידה דבכר שיש בו טורח גדול.

ב. וק"ל למה לא תי' התוס' דאין הבדיקה בידם משום שאין להם מפתח. תינה לדרך הראשון ניחא דכיון דטעמא דאיש נאמן משום שבידו ע"כ צ"ל דגם אם אין לו מפתח חשיב בידו או דמיירי כמי 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 ניהו 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 ניהו.

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 ניהו.

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 דעיי"ז 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 דחז"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 דמדאו' 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, וכן 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 דמדאו' בביטול בעלמא סגי לכן מסקינן דחזקתו בדוק. והרי הבעיא היתה לענין שוכר ומ"מ חשיב לי' דרבנן רק מכח הביטול.

הקדמה לענין תשביתו

גמ' (ד:): אביי יליף דביום הראשון תשביתו היינו י"ד דא"א לומר בט"ו דכתיב שבעת ימים גו'. ורש"י מפרש דהילפותא מכח סתירה דכיון דכתיב ב"י וב"י ז' ימים א"א לקיים שהתשביתו גופא יהיה בט"ו. ותוס' פליגי וס"ל דליכא סתירה אלא דאו דאי' יתורא או דנלמד מאך חלק דאו ודאי א"א שיהיה תשביתו 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 משנכנסה שבת.

אבל מדברי התוס' שלפנינו משמע דנקודת פלוגתתם עם רש"י אינה מצד ב"י וב"י אלא מצד תשביתו, 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' תשביתו שענינה שאם לא הוציאו מביתו ונכנס זמן האיסור אז ישרפנו כמו שצוה הכתוב לשרוף נותר – דהיינו אחר שכבר עבר האיסור דלא תותרו.

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

ב. ולפי"ז פלוגתת רש"י ותוס' במצ' תשבתו 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 שלא 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 מתשבתו ותוס' הק' הרי זמן תשבתו הוא אחר חצות דא"א לבטל, אלא דרש"י לשי' דזמן תשבתו הוא קודם חצות.

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

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

אלא שבאמת א"א לפרש את דברי רש"י כהמנ"ח כמו שהרגיש המנ"ח בעצמו, חדא דאיך אפשר"ל דהמצ' דתשבתו 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 דתשבתו אלא מדיני איסור"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 איסור"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' תשבתו היא קודם חצות (דלכן 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 תשבתו הוא קודם חצות דוקא, ולא אח"כ. והיה מוסבר לפי"ז מה שמבואר בגמ' (יב:) לפי פרש"י דאחר חצות השבתתו בכל דבר, ולאן נעלם הדין שריפה. אלא משום שבאמת אחר חצות כבר עבר זמן מצ' תשבתו.

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 ישבת בכל דבר. ואם אחר חצות בטלה מצ' תשבתו 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 שבדרך כלל הולך בשי' ר"ח. אלא דמ"מ קשה למה באמת אי"ד לאו הניתק לעשה, ובזה תי' האדר"ת דס"ל להרמב"ם דתשבתו אינה אלא קודם חצות דוקא. ודייק כן בלשון הרמב"ם ברמזים שכתב שמצוה "להשבת שאור ביום ארבעה עשר".

אבל ברמב"ם מהדורת פרנקל הגי' "מיום ארבעה עשר" והביאו שכן בכמעט כל הכת"י, וא"כ אדרבא מדוייק לאירך 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 דתשבתו היא בשוא"ת ועשה בשוא"ת אין בה דין ניתק לעשה. והגר"ח תי' להרמב"ם דלחכמים דפליגי על ר' יהודה תשבתו 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 דתשבתו הוא קודם חצות א"כ איך חשיב ב"י וב"י ניתק לעשה והרי איך הוא ניתק לעשה הרי ש"י רש"י דתשבתו 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' תשבתו מתחילה ל' יום קודם החג.

נמצא דיש לעיין בשיטת רש"י דאז כיון שיש מצ' תשבתו 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' תשבתו לרש"י היא גם קודם חצות וגם לאחר חצות, אבל הוא משתנה בגדרו. דקודם חצות היא מצוה לבער החמץ כהכנה לפסח, ואחר חצות הוא בא לנתק הלאו דב"י וב"י וכמש"כ רש"י (צה). ולא יראה, ואם נראה תשביהו, דהוא בעמוד והשבת כל ימות המועד. ולכן אי"ז לאו שקדמו עשה כיון שהעשה שאחר חצות שונה בגדרו מהעשה דקודם חצות.

ושמא יש לבאר עפ"י זה גם למה קודם חצות המצוה בשריפה ואחר חצות בכל דבר, דקודם חצות הוא מצוה בחפצא של החמץ, דגם קודם חצות הוא נחשב חפצא של איסור לענין הפסח הבא עליו. (ואולי יש לקשר זה עם שיטות הראשונים דחשיב איסורא בלע). ודמי לנותר ששריפתו הוא דין בנותר עצמו. אבל אחר חצות דכבר עבר על ב"י וב"י והעשה בא לנתק הלאו אז הוא דין בגברא ולא דמי לנותר והשבתו בכל דבר.

ואף שגם שרפת נותר בא לנתק לא ומ"מ דינו בשריפה, י"ל דהתם הלאו גופא הוא בחפצא של הבשר שלא להותירו, ולכן גם הניתוק הוא בבשר לשרפו, אבל כאן לענין ב"י וב"י הלאו הוא בגברא שיש לו חמץ ברשותו ולכן גם הניתוק הוא בגברא שמוציא החמץ מרשותו. ואכתי צ"ת.

אמנם התוס' ס"ל דתשבתו בא לנתק הלאו ומ"מ ס"ל דאחר חצות הוא בשריפה דוקא.

ח. באמת יל"ע דמפרש"י בדברי אביי (ד:) מבואר דא"א להמתין עם מצ' תשבתו עד לאחר זמן הלאו, דלכן מוכיח אביי דע"כ יום הראשון אינו ט"ו, ואילו לק' (יב:) ס"ל דטורח זה למה ואם אין לו עצים יכול לכתחילה להמתין עד חצות ולבער בכל דבר.

ולנ"ל ש"ל דזה פשוט לנו דיש מצות תשבתו בשריפה שבא קודם זמן האיסור, מלבד המצוה להשבית בכל דבר שהיא לנתק הלאו, והמצוה להשבית בשריפה קודם זמן האיסור הוא ע"כ קודם ט"ו, וממילא יום הראשון הוא י"ד. אבל ב"ד גופא יכול להמתין עד חצות, ולקיים המצוה באופן של ניתוק, במקום לקיימה באופן של שריפה קודם איסורו.

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 תשבתו 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' מיינה 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.

וא"ת איך אפשר להמתין עד אחר שעבר האיסור ויעשה המצוה באופן של ניתוק, וכי שרי לעבור על לאו על דעת לנתקו לעשה. אבל באמת מצינו כן בתוס' (כט: ד"ה רב) ואפשר דגם רש"י סובר כן.

ט. אבל שו"ר דאי"ז מפסיק, ממש"כ רש"י (ד:): דשורפין בתחילת שש משום שאדם טועה בשעה, ומבואר דאי לאו ה"ט היה שורף בתחילת שבע. ומבואר שני דברים, חדא דלכתחילה אלמלא שיש חשש טעות היה יכול להמתין עד חצות ולשרוף, וזהו מתאים עם דברי רש"י לק' (יב:), אבל מאידך מבואר דאם טעה ונכנס לשעה שמינית אסור. וזה דלא כתוס' (כט:).

ומעתה א"א לומר דתשביתו דאחר חצות אינו אלא לנתק הלאו, דא"כ איך הוא יכול לכתחילה להמתין עד חצות דעובר על הלאו. ואי ס"ל דשרי לעבור על הלאו כל שדעתו לנתקו א"כ גם בשעה שמינית יהיה מותר.

בקיצור, אם תשביתו אחר חצות בא רק לנתק הלאו א"כ למה שרי להמתין עד תחילת שעה ז', הרי כבר עבר על הלאו, והרי דעת רש"י דעד שעה ח' אסור להמתין ומאי שנא. וגם מ"ש ממש"פ רש"י בדברי אב"י דא"א לפרש תשביתו בט"ו שכבר עבר על הלאו.

שמא תאמר דתשביתו אחר חצות אינו בא לנתק הלאו, קשה הרי ש"י רש"י (ד. ד"ה בין לר"מ) וב"ק (כט: ד"ה משש שעות) דמחצות עובר על ב"י וב"י והרי בגמ' (צה.) מבואר דב"י וב"י הוי ניתק לעשה וא"כ לכ' זהו האמת דאחר חצות בא לנתק הלאו.

ועוד אם אחר חצות אינו בא לנתק הלאו א"כ מ"ש קודם חצות שהוא כשריפה.

י. והנה אף שמדברי רש"י לעי' ובב"ק משמע דעובר על ב"י וב"י מחצות, וכן דייק הצ"ח בכ"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).

וא"כ ניחא מה דאם מבער בתחילת ז' שפיר דמי.

אלא דא"כ הדק"ל למה אחר חצות השבתתו בכל דבר ומ"ש מקודם חצות דצריך שריפה. ועי' בהמשך.

עוד בזה

ש"י רש"י דביטול נלמד מתשביתו. והק' תוס' הא לר' יהודה אין ביעור חמץ אלא שריפה. ות"י 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 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 תשביתו 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' תשביתו, וכונת הגמ' תהיה שיהיה בטל ממצ' תשביתו. אבל לא יועיל זה לשי' רש"י דביטול נלמד מתשביתו.

עוד תי' הצל"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 התירוץ הנ"ל. אלא דמבואר חידוש, דעיקר המצוה היא בשריפה דוקא, ולא בביטול.

גם המאירי בפתיחה למסכת כתב שתשביתו משמע ביטול, ואף שלר' יהודה צריך שריפה, היינו דיש ב' כונות, וכונה ראשונה של תורה שישרוף, 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 וזורה לרוח לא גרע מביטול. והתירוץ דאיה"נ, אבל עיקר המצ' היא בשריפה דוקא לר' יהודה.

וכן לחכמים ע"כ עיקר המצ' במפרר וזורה 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' אמרו כן גם לענין חולדה.

ואולי מצות תשבתו 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, ובוזה מתקיים עיקר מצ' תשבתו, ושאר החמץ סגי במה שמבטלו. והגע בעצמך הרי שי' רש"י דל' יום קודם אי' מצ' תשבתו, ודעת הטור דלדעת רש"י מצ' שריפה היא מתחילת ל', ואיך 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 תשבתו בליל ט"ו שהרי תיכף עובר על ב"י וב"י. אלא דלזה כתבנו די"ל כהתוס' יו"ט שדייק מדברי רש"י (סג.) דאינו עובר על ב"י וב"י מחצות. אבל נראה שי"ל בזה דרך אחרת.

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 תשבתו גם הבערה בידים 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 דתשבתו היינו ביטול הרי לר' יהודה אין ביעור חמץ אלא שריפה, ותי' בשם "מורי הקדוש" (הקדוש מרדוש) שתשבתו 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 דתשבתו 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 תשבתו 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 ששוכת ממלאכה ומאכילה, וכאן שוכת מלהיות לו חמץ, ואותה מצוה מתקיימת אחר חצות במה שביטל מקודם.

והקיום בשוא"ת שיהא מושבת הוא בודאי דוקא מחצות ואילך, ובוזה ניחא איך העשה דתשבתו 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.

אלא דיל"ע א"כ מ"ק רש"י (יב:): דטורה 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. וצ"ע.

(ואי"ל דרך לר' יהודה ביעור בידים 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' יכול לבטל, וביארנו משום שיושב ובטל מעיקר המצוה, וכמש"כ המאירי, אבל אם נאמר דלחכמים אין חילוק בין ביעור בידים לביטול א"כ אין כאן קולא שהרי גם לחכמים יכול לבטל ולדידהו זהו בכלל עיקר המצוה.)

ה. אלא דמעתה צריך עדיין להבין איך ס"ל לרש"י שהוא יכול להמתין עד שעה שביעית לבער, לא מבעיא להצל"ח דמחצות עובר בב"י וב"י, אלא אפילו להתיוו"ט דאינו עובר בב"י וב"י, רק במצות תשביתו, אבל לפמש"נ מצ' תשביתו אחר חצות אינה בקו"ע אלא היא מצוה בשוא"ת, שיהא החמץ מושבת, ולכאורה לזה היה צ"ל מושבת מקודם. וכמו שבתון דיוהכ"פ ששובת מאכילה ושתיה ושבתון דשבת ששובת ממלאכה שהן ג"כ מצוות השבתה בשוא"ת ומתחילה המצוה מיד עם כניסת היום.

ונראה בזה, דהנה שי' רש"י דביטול נלמד מתשביתו, והסכימו עמו הרמב"ן והר"ן, אלא דזהו רק המקור לדין ביטול, אבל עדיין לא שמענו מהו גדרו. ודעת הרמב"ן והר"ן שהוא באמת כעין הפקר דכיון שהסכימה דעתו לדעת תורה יצא החמץ מרשותו. אבל יל"ע בלשון רש"י (ו: ד"ה ודעתו עליה) וז"ל אבל משבטלה אינו עובר דלא כתב אלא תשביתו עכ"ל, ודבריו צריכים פירוש דלכאורה שם אינו מתבקש לבאר מקור דין ביטול, אלא ענינו, והו"ל לרש"י לבאר שנעשה הפקר ואינו עובר עליו.

ומשמע דס"ל לרש"י דבאמת ביטול אינו הפקר, אלא זהו כל ענינו שמבטלו בלבו ודי בזה לסלק איסור ב"י וב"י משום שאיסור ב"י וב"י הוא שיקיים החמץ ולא יבטלו בלבו, ודין תשביתו תוחם עצם הלאו דב"י וב"י. ועי' לשון רש"י (ד.) שמסית דעתו מיניה, ונראה בדעתו דאין כאן הפקר אלא היסח הדעת בעלמא וסגי בזה שלא יעבור על ב"י וב"י. ויש לקשר זה עם פשטות משמעות שי' רש"י (ו.) דבמפרש ויוצא בשיירא אינו עובר על ב"י וב"י אפילו אם לא ביטלו, דכיון שאינו מצוי אצלו ואין לו זיקה לחמץ כל ימי המועד אינו עובר עליו. הרי שצ"ל לו זיקה לחמץ שהוא מצוי לו. והיסח הדעת דביטול מפקיע הזיקה.

ומעתה כיון שכל ענין ב"י וב"י הוא שמקיים החמץ ואינו משביתו, א"כ כל זמן שעוסק בהשבתה אינו עובר עליו. ועצם הסברא דאינו עובר על חמץ שעסוק לבערו מוזכר בתוס' ר"פ.

ולכן אפילו לפי הבנת הצל"ח דעובר על ב"י וב"י מחצות, מ"מ יכול להמתין עד שעה ז' לבער, דכל אותה שעה שעסוק לבער אינו עובר על ב"י וב"י, וזהו עצם גדר ב"י וב"י כנ"ל שמקיים החמץ ואינו משביתו, וכאן הוא עסוק לבערו.

אלא דא"כ תסתער הקושיא מ"ק אביי דאך ביום הראשון תשביתו אינו יכול להתפרש בט"ו שהרי עובר על ב"י וב"י מיד. ולמה לא נאמר שמצות תשביתו היא בכניסת ליל ט"ו ובאותה שעה יבער ולא יעבור על ב"י וב"י כיון שעסוק בביעורו. ותוס' ר"פ באמת מה"ט פליג על פרש"י בדברי אביי ופי' על דרך התוס'.

אבל למש"נ י"ל ובהקדם קו' אחרת 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 והשבתתו בכל דבר.

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

ועו"ל דכל המקור שיש שני אופני תשביתו – בקו"ע ובשוא"ת – הוא באמת מאך חלק, דענין אך חלק אינו שהמצוה קודם חצות דוקא או אחר חצות דוקא, אלא המצוה כל יום י"ד אלא שהוא מתחלק, דקודם חצות מבער בקו"ע כדי שאחר חצות יהא מושבת בשוא"ת.

אבל אילו היה יום הראשון מתפרש בליל ט"ו לא היה לנו אלא מצוה אחת לבער בקו"ע והיא בשריפה, ושפיר הוכיח ר"ע דכיון שהבערה היא אב מלאכה ע"כ יום הראשון לאו היינו ליל ט"ו.

ומעתה ניחא מה דיכול להמתין עד שעה שביעית, ואפילו להבנת הצל"ח ברש"י דמחצות עובר על ב"י וב"י. דבאמת כל זמן שעסוק לבערו אינו עובר על ב"י וב"י דכל ענין ב"י וב"י הוא לקיימו בלא ביטול, וכל זמן שעסוק לבערו הרי אינו מקיימו אלא אדרבא מחזר עליו לבערו וכסברת תוס' ר"פ. ולכן המצוה דתשביתו בשוא"ת שפיר יכולה להתקיים אחר חצות.

אבל המצוה בקו"ע שהיא קודם חצות דוקא, כל ענינה לבער החמץ בקו"ע קודם זמן איסורו. וכדחזינן דאחר חצות כבר אינו בשריפה, ואע"ג דמחזר עליו לבערו ואינו עובר עליו בפועל בב"י וב"י, אבל כיון שהגיע הזמן דב"י וב"י שוב ל"ש המצוה לבער בקו"ע דכל מהותו לבער קודם זמן האיסור כדי שיהא מושבת בזמן האיסור.

ולכן שפיר הוכיח אביי דא"א לפרש דיום הראשון הוא ליל ט"ו, דאז היתה המצוה בקו"ע בליל ט"ו, וזה א"א, דעצם ענין תשביתו בקו"ע הוא לבער קודם זמן איסורו.

הרמב"ן ס"ל כרש"י דביטול נלמד מתשביתו דתרוייהו 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 וזורה לרוח דלא גרע מביטול, דכל הדין שריפה הוא בזמן של"ש ביטול.

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 ניח"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:).

והגר' 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 ולמעו' אסור בהנאה מה"ת, דהא מודה ר"ש במצות השבתה, ואמרינן דביטול 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 מבוזר א"כ מה שחשוב 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 קננין 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 אסרה 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 (נדריים 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 חמץ כאילו הוא ברשותו וחזר לעיקר דין איסוה"ג 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"ג 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. (וביארנו דלכן בשעה שמחזור עליו לבערו ג"כ אינו עובר על ב"י וב"י, ויכול להמתין עד אחר חצות ולבערו בשעה זי.) וגם על זה יקשה דלכ"א 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 (גדרים נז.) פליג 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 בו זיקה אליו גדול מזה. ואיך א"כ עובר לעולם על ב"י וב"י. אלא ע"כ דכל שהיה שלו בתחילת זמן האיסור עובר עליו אע"פ שמן הדין אינו שלו. וא"כ כל שכן שלא יועיל ביטול, דכל שהיה לו זיקה לחמץ בתחילת האיסור עובר עליו. (ויהיה נפק"מ לפי"ז דאם נפל עליו מפולת בתוך המועד יעבור עליו בב"י וב"י אפילו לרש"י.)