

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:): 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:): 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 ותתי 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 מחיפוש 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 לטעמיה 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 בדק 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, ולכלל 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 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 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 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 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 מכרך 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 מייך 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' מייך 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 יין 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 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 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 בב"י וב"י איך זה נחשב בדיקה כדין.

ונראה דלשון הגמ' גבי ככר בשמיה קורה הוא דדילמא כולי האי לא אטרחיה רבנן כיון דלא נחית מנפשיה, ויל"ע למה הוצרך לומר דלא אטרחיה 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 לטעמי' דמבואר בדבריו דזמן הבדיקה בתחילת ליל י"ד דוקא, וא"כ אם בא ללמוד בכניסת י"ד א"צ לטעמא דדלמא משכא ל' 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 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' שמעתי' 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 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"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 אא"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 בדדיקה 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 בדדיקה וביעור דוקא, כך לענין תשבתו לא סמכינן אביטול, וצריך בדדיקה 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 בדדיקה 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 אלא א"א ח"ל 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"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 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"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 דשמה 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 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 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 ולבקר הפקיעו הפקרו וביטולו. אבל להצד דעל השוכר לבדוק לא פקע ההפקר של המפקיר, שהרי אין עליו חיוב בדיקה והחייב 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.

ופלוגתם 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"ג 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 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 ומדוייק 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"ג 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 עובדים בב"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 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"ג, 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"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 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 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.

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"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 דסוכ"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 דכידה 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. ות' 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.

ולת' הראשון זה ל"ש כאן, דהוי ספיקא דדינא אם חזקתו בדוק או חזקתו אינו בדוק. ולת' 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 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 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 ח"י 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 ר"נ וגם דרבנן הוא דמדאור' בביטול בעלמא סגי לכן מסקינן דחזקתו בדוק. והרי הבעיא היתה לענין שוכר ומ"מ חשיב לי' דרבנן רק מכח 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 ולמעות 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 ממונו 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 ממונו 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 דתשכיתו, 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 לכופף 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 לכופף את המשכיר דשמא אינו רוצה שהמשכיר יכנס לביתו וכן אינו רוצה לרדון 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 לכופף את המשכיר לבדוק כלל ואפילו שכר בי"ד, ואע"ג דעל המשכיר לבדוק אי"ז אלא מצוה בלחוד דרמיא 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 לכופפו 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 כיס. 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 והציוור 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 המק"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 דאז דאי' יתורא או דנלמד מאך חלק דאז 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 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 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 בחפצא 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, דסו"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' 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 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 וזורה 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 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.)

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' (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"י 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 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"י 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 ולדירהו 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 יותר 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 כמבוער, 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 וב"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 עסוק 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 דבר'.

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"ז כלום, דרק התשבתו שיהא מושבת הוא מגלה שכבר אסור בשהייה ולכן צ"ל מושבת, והוא העשה

³ אבל חתני הר"א גרונוהיז 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.

שמנתק את הלאו דב"י וב"י, הוא שמגלה דאי' ב"י וב"י. אבל התשביתו שהיא בקו"ע ואינו לנתק את הלאו והיא מצוה בגוף החמץ לבערו 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 דהתשביתו שבקו"ע אין בכחו לנתק הלאו, ואילו היה ב"י וב"י נוהג קודם חצות לא היה העשה דתשביתו מנתקו, כי הלאו הוא בגברא שלא יהיה לו חמץ ברשותו, והתשביתו 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 התשביתו שיהא מושבת, וכדיוק לשון רש"י (צה). ואם נראה תשביתוהו כל ימי המועד הוא בעמוד והשבת, ולא כתב בעמוד ותבער, כי רק העשה שיהא מושבת היא ששיכת 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 תשביתו מצפרא, מתי היתה נוהגת התשביתו השניה שיהא מושבת. ונראה דלא היתה נוהגת עד הערב. או אפשר דהיתה המצוה בקו"ע שעה אחת בבוקר, וזהו הזמן שנצרך 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 ישנה החמץ והעשה הוא שיהא חמץ מושבת מרשותו. אבל מצות תשביתו שהיא 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 להשבת בקו"ע בשריפה בתחילת ליל ט"ו, לא היה שייך היתר שעוסק בניתוק הלאו, ושפיר אמר אביי שהעשה דתשביתו 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 תשביתו 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 מתשביתו לחוד, לא היה האיסור שהיה מתחילה אלא אחר שעה ראשונה של הלילה. ושפיר היה מתקיים דין תשביתו בשעה ראשונה, ואח"כ היה מתחיל האיסור שהיה.

ובשיעורים ע"פ כל שעה ביארנו שי' רש"י באופן אחר דגם אחר חצות איכא מצ' תשביתו בקו"ע ומה שאי"צ לחזור אחר עצים הוא משום שאופן מצ' תשביתו משתנה לפי גדר החמץ וקודם חצות דינו בשריפה מצד האיסה"נ שבו ולכן גם תשביתו צ"ל בשריפה אבל אחר חצות דכל רגע עובר בב"י וב"י וא"א להמתין על עצים אז גם מצ' תשביתו 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 תשביתו וב"י וב"י בזמן אחד.

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 בתשביתו 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' תשביתו 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 תשביתו בקו"ע – ומחצות ואילך אסור – והוא זמן תשביתו שיהיה מושבת.

ותוס' הקשו ע"ז דהרי תשביתו אליבא דאמת הוא אחר זמן איסורו שהרי לא צוה הכתוב לשרפו אלא אחר חצות. ולכן פ"י דכונת אביי דלשון "ביום הראשון" מיותר (עי' רש"י וכיון לדברי תוהרא"ש).

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

בזה מצינו ג' אפשרויות: בשו"ת הר"ן שציין הגרעק"א פ"י משום שב"י וב"י בעצם משמע דבתחילת השבעת ימים יוצא חמץ מרשותו ולא קודם. תוס' הרא"ש כתב משום שבעצם מצ' תשביתו 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 תשביתו קודם חצות כדחזינן ממה דס"ל (יב:): דהדין שריפה הוא דוקא קודם חצות.

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

התירוץ הנפוץ בבזה, 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 מתשביתו, וזה ממילא מותר מקום לזמן קיום תשביתו 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' תשביתו, אלא אפילו למש"פ הצ"ח בדעת רש"י שמחצות עובר על ב"י וב"י ממש אבל סוכ"ס אינו נלמד אלא מתשביתו ולכן הוא ע"כ מותר מקום לקיום מצ' תשביתו.

וקשה דלפי"ז צ"ל דרש"י מודה דיש מצ' תשביתו בקו"ע גם אחר חצות. וא"כ למה אינו בשריפה, ומ"ש אחר חצות דהשבתו בכל דבר. ועוד קשה קצת, אם תשביתו 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 מתשביתו מותר מקום למעשה השבתה. שהרי התשביתו 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 תשביתו.

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 תשביתו בלילה א"כ לכ' עובר על ב"י וב"י בלילה ג"כ, לשי' רש"י (ד). דתשביתו מגלה אב"י וב"י. (ואפי' לתיו"ט דלא דוקא ב"י וב"י רק איסור שהייה אבל עכ"פ איכא איסור שהייה.)

אלא שזה דומה לקושיא דלע"י 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 לע"י התירוץ באופן הפוך – דאם תשבתו היה קאי אליל ט"ו א"כ בתחילת הלילה היתה התשבתו בקו"ע (כמו לדידן 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 לדידן אחר חצות). אמנם מסתמא היה יכול לבער בתחילת שעה שניה – כמו לדידן שיכול לבער בתחילת שעה ז' – דכיון שעוסק בניתוק 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 ל"י דמשמע שהיה אפשר שתהיה תשבתו בלילה רק שאינו נצרך לזה דכבר ידע"י כן מההיקש.

ולתוס' 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 דיש סתירה בין תשבתו לבין ב"י וב"י.

וא"ת א"כ איך פירש רש"י לדברי אביי דמעיקרא 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 ידע"י 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 בי"ד.

אבל א"כ על ר' יוסי שוב יקשה דמשמע דאלמלא הדרשא דאך היה ניהא וכמו שפרש"י דהייתי אומר דתשביתו 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 מובן דהרי הקרא בא לאיסור שחיטת הפסח על החמץ כמבואר במשנה בתמיד נשחט ומה זה ענין לתשביתו. 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 דתשביתו הוא ב"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 דתשביתו.

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 דרשא אחרת דיש מצ' ביעור בזמן שחיטת הפסח, ונמצא מצ' ביעור בעשה דתשביתו 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 דתשביתו 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 לתשביתו. 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 תשבתו בקו"ע היא קודם זמן איסורו, דהתורה צותה שיבער החמץ קודם זמן איסורו כדי שלא יעבור אח"כ על איסור חמץ, וזהו פשוטו של מצוות תשבתו. 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 תשבתו לבער קודם הזמן של כל איסורי חמץ, וממילא הנכלל במצות תשבתו צריך להשבית קודם זמן איסור שחיטה על החמץ. רק דמקשה הגמ' דאימא כל חד וחד כי שחית שמצות תשבתו דיליה יהיה קודם השחיטה מעט כמש"כ רש"י, ומתריך דמסתמא נאמר זמן השבתה אחד לכל.

ד. והנה תוס' ר"פ ס"ל לעי' (ד: ד"ה מדאורייתא) דהזמן דתשבתו 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 שחית 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 שחית דלא נאמר הקרא אלא לאיסור שחיטה לחוד ולא לחיוב ביעור כלל. וכן מבואר באמת בדברי תוס' ר"פ בסוגיין שכתב כהתוס' שלנו דהך כל חד וחד כי שחית הוא דין המשנה בתמיד נשחט ואמת שכן הוא.

אבל מאידך למסקנת הגמ' דזמן שחיטה אמר רחמנא באמת יל"פ לדעתו דאין כאן גילוי"מ מחודש, אלא פשוטו של מצוות תשבתו 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 דתשבתו להם לישראל קבע להם זמן שהוא שוה לכל דהיינו זמן שחיטה דהוי בשש שעות.

ה. והנה עי' 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 דבין בתירא ס"ל דהפסח כשר גם קודם חצות א"כ מנ"ל באמת דזמן תשבתו הוא דוקא אחר חצות. וצ"ל משום אך חלק. וקשה דהרי רבא לית לי' אך חלק. והיה אפשר"ל דלא תשחט הוא רק גילוי"מ דתשבתו 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 דתשבתו מלא תשחט, אבל ר' יוסי הרי למד מאך חלק, ואפשר דבין בתירא כותי' כיון דלא אשכחן תנא דס"ל דתשבתו הוא מצפרא. ומ"מ סבירא להו להתוס' דכו"ע אית להו עצם היסוד דלא תשחט תלוי בדין השבתה.

אלא דעיקר התמיהה בדברי תוס' היא נהי דהזמן דתשבתו 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 ששובת משהיית חמץ, ושבייתה ל"ש אלא בזמן שחל דין תשבתו, אבל מי שאין לו חמץ קודם חצות אי"ז בגדר שבייתה, שהרי יכול עוד לקנות חמץ, ולכן גם אין לו עכשיו חמץ מ"מ עובר על לא תשחט דאסור לשחוט הפסח כ"א כששובת משהיית חמץ.

אבל חתני הר"ר אליהו גרונהויז 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 שובת משהיית חמץ, הרי דאיסור לא תשחט אינו תלוי אלא במה שיש לו חמץ במציאות ולא בדין שבייתה. 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 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 פי' 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 ניחא 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 בביצה 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 מבכ"ח ושאר נקברים אלא כונת רש"י דהחיוב שריפת קדשים טמאים גופא משום תקלה ולכן למדים לתרומה טמאה דג"כ יש בה תקלה כעיי"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: בשה"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, וכדחזינן דבתרומה טמאה אין דין ביום ולא בלילה (כמבואר במשנה תרומות פ"א מ"י מדדליקין 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) דכ"ע ס"ל דנותר נשרף ביום דוקא.)

והם הם דברי רש"י בביצה שביעורו מן העולם חשיב מלאכה דכתיב באש תשרף, וכמש"נ 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 דל"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 לתתו לכלב כיון שמתבער מן העולם.

ולנ"ל שיי"ל דבחמץ שצריך מעשה ביעור דנלמד מתשבתו, והוא גם קודם שחל בו איסוה"נ לדעת רש"י שהדין שריפה הוא קודם חצות, וגם אינו מחשב תקלה לחוד דאי משו"ה היה סגי בביטול בלב או למכרו לגוי או לעשות ביתו אוצר ולמה עיקר מצות בשריפה וכמש"כ רש"י בפסקי פסח ולק' (ו.) וכמש"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 היתר ליהנות בשעת היסק למה דחשיב לי' בהדי נשרפים. ובכלל מה זה ענין לביאור מתני' דהתם.

ונראה בכונתו דבא 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 ומזה חזינן דדינו בשריפה.

¹¹ בספרים אחרים: ומתרת.

¹ בספרים אחרים: ובפ'.

זאת אומרת דס"ל לרש"י דמה שתרומה טמאה מותרת בשעת היסק אין הביאור דלכתחילה נתנה לזה, אלא לעולם היא אסורה בהנאה אלא 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 גזוה"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 מצוה בשריפה משום שאמרה תורה תיהני בשעת שריפה דמזה נלמד שתרומה טמאה היא מהנשרפין וכדברי רש"י בתמורה.

וע"י 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 (בגזוה"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 להסיקו 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. ובפרט דרש"י בביצה הסמיק 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 בכלל הגזירה שאין שורפין קדשים ביו"ט. אבל באמת לא מסכתו 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 שהשבתו 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' תשבתו 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 דהשבתו 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 תשבתו לחכמים דר' יהודה אינו דין בחפצ של החמץ שצריך ביעור אלא בגברא שצריך להשבת 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' דאסור.

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.

דסבירא להו דמצות תשביתו אינה מצד הגברא שלא יעבור בב"י וב"י אלא מצד החפצא שאסור בהנאה.

וא"כ אזלי לטעמייהו דס"ל דגם לחכמים אחר שביער חשיב נעשה מצותו ושרי. ותוס' לשיטתייהו דמקיים מצ' תשביתו ע"י הוצאה מביתו, דקשה לשמוע דפקע האיסוה"נ ע"ז דלא עדיף משרפו, רק שנפטר מב"י וב"י, הרי דס"ל דמצ' תשביתו 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 לן 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 וא"י), מש"כ דאין עובר משום כל יטמין כשאנו יודע היכן הוא, יל"ע אם גם בחמץ גלוי הוא כן, או"ד דוקא בטמון קאמרי התוס' דאינו עובר א"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 יודע. (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 א"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 ליראות.

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 שיודע 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 פירוורין 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 מרבינן טמון לאיסורא, ולכאורה צ"ל דאף דמרבינן 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 כל ימצא משום שאינו מצוי.

וכן לק' בר"פ כל שעה (כא). במש"א הגמ' דאי תנא חיה משום דאי משירא 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 כל 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 כל 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 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 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 הדרי), 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.

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 שנפלה 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 אשמעינן 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 אזלינן 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 מפיקע ההיתר דאינו נראה, דע"י 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 ודי בזה שייחשב אינו נראה, קמ"ל דאינו מועיל, דמה שמטמין בעצמו מפיקע 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 שני איסורים – בל יראה, שתלוי בראיה, ובל ימצא, שתלוי במצוי – אלא דין אחד, שאסור להשהות חמץ במקום שעלול לראותו, וזה נקרא "נראה" והוא 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 בל יראה, ותמוה מה עם בל ימצא, למבואר ניחא, דבל ימצא אינו איסור אחר, רק הוא לימוד דהטמנה בידים חשיב כאילו הוא נראה והרי הוא בכלל בל יראה. אבל בחיה דאין שם הטמנה ביד א"כ חזרנו לדין הפשוט דילפינן מבל יראה דכל שאינו נראה שרי.

ו. והנה עי' לק' (ו.) שי' רש"י דהמפרש ויוצא בשיירא אינו עובר עד שיראנו, אמנם מהרש"ל פי' דמיירי בחמץ שאינו ידוע, ועד שיראהו היינו שעי"ז נודע לו שיש לו חמץ, אבל בשו"ע הגרש"ז פי' 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

מבואר ברמב"ם (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 דבל יראה ובל ימצא הם בחדא מחתא איך קאמר הרמב"ם דעובר בב' לאוין.

ותירץ הכס"מ דבל יראה הוא בראיה דוקא, ואילו בל 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 בל 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. ושהשבתה מחויבת מאלו הפעולות כלם מאמרו בו שבת שבתון הוא לכם ועניתם את נפשותיכם כאילו הוא יאמר שחובה בו השביתה המיוחדת במלאכות והמעשים והשביתה המיוחדת במזון הגוף וקיומו ולכן אמר שבת שבתון. ולשון ספרא מנין שיום הכיפורים אסור ברחיצה ובסיכה ובתשמיש המטה תלמוד לומר שבת שבתון שבות. כלומר השביתה 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 ב"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 ב"ד ביום שייהרגו כו' ואח"כ כתב והוא הדין בשאר המתים. וקשה כיון שסופו לרבות שאר מתים למה הזכיר מתחילה הרוגי ב"ד. אלא משום ששאר מתים נלמד מרבו דקבר תקברנו אבל עיקר העשה קאי על הרוגי ב"ד. ועד"ז כאן.

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

ומעתה לעניננו, הנה פשטא דקרא דלא יראה הוא בראיה דוקא, ולכן לענין מנין המצוות מצות בל יראה היא ראייה ממש, ורק בל ימצא היא אפילו שלא ע"י ראייה. ואף דמגז"ש ילפי' שיש בל יראה על טמון, אבל זה נדרש מה"ג מידות ואינו ענין למנין המצוות. ולכן הרמב"ם מתחילה כתב (ל"ת ר') שבל 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 ב"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 דמרבין גם שאר עיניוים.

ומעתה, כיון שלענין מנין המצוות כל 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 דכל 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 כל יראה ה"ה שעובר על כל 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 כל ימצא "וזה ג"כ לוקין עליו" קצת משמע שלוקה על כל ימצא מלבד המלקות על כל 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 העירנו 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 כל יראה וכל ימצא הם שני ענינים לכן חשיבי ב' לאוין לכל דבר.

ד. אלא דמ"מ יל"ע, דע"י ברמב"ם ל"ת קע"ט דאם אכל שרץ הארץ לוקה א' משום הלאו דשרץ הארץ, אבל אינו לוקה משום הלאו דאל 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 דכל יראה – גם לפי פשטא דקרא דהוא בראיה דוקא – הרי הוא כלול בהלאו דכל 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 דכל יראה לעולם נכלל בכל ימצא, אבל נמנה כל יראה לחוד משום הרואה שהוא הלאו הפרטי, וגם נמנה כל 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 דכל יראה, ואם הוא טמון עובר רק על הלאו הכללי דכל ימצא.

ויש לומר בשני אופנים, חדא, דבאמת יש לעמוד על שינוי לשון הרמב"ם דכל"ת ר' כתב שהזהירנו שלא יראה חמץ בכל גבולנו, וכל"ת ר"א כתב שהזהירנו מהמצא חמץ ברשותנו, ולמה שינה הלשון מגבולינו לרשותנו, 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 כל יראה (היינו עיקר המצוה לענין מנין המצוות כנ"ל) הוא ע"י ראייה דוקא, נמצא דכל יראה וכל ימצא הן ב' פעולות שונות, דכל יראה הוא איסור ראייה, וכל ימצא הוא איסור שיהיה לו חמץ ברשותו, ולכן נחשבים לעולם לב' לאוין, ואע"פ דלא משכח"ל כל יראה בלא שיעבור ג"כ על כל 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 שבשאר 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 דהרשא דשלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים לא בא למעט אלא חמץ של

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 מאביו, 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 קרובה 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 בסיפא 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' לאויין. 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 מאביו) דאסורה בין מן האב בין מן האם, אמאי לא קאמר דאדרבא ניליף מבת אשת אביו (דהוא ג"כ איסור הבא מאביו) 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.

נכרי, ולא חמצו 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.

ג. ולחומר הקושיות ש"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.

ר' ע"א

קבלת אחריות

מסקנת הגמ' דאף דבקבלת אחריות על חמץ ל"ש גול"מ – לא מבעיא לרבנן אלא אפילו לר"ש כיון דאיתא בעינא – מ"מ חייב בשהיית חמץ מקרא דלא ימצא. וידועה השאלה האם החיוב שנלמד מלא ימצא הוא מגדר דבר הגורם לממון – דכאן גילתה תורה דהוי כממון – או דהאחריות עצמה מחייבתו בב"י וב"י.

ועי' או"ש פ"ג חו"מ ה"ח דעי' תוס' (כט.) ורמב"ן (דף ל"א) מבואר דבחמץ גזול עובר דהרי חייב באחריות. אבל בשטמ"ק ב"ק (דף צו:) בשם הר"מ מסרקסטה דלא הנגזל ולא הגזלן עוברים על ב"י וב"י. וק' למה אין הגזלן עובר. דקשה לחלק בין חמצו של ישראל לחמצו של נכרי לענ"ז. ומבאר האו"ש דגזלן אי"ח באחריות הגזילה אלא חייב בהשבת הגזילה שנתחייב בה משעת הגזילה. וכדחזינן דאם נתייקרה משלם כעין שגזל. ואילו שואל חייב כיוקרא דשעת האונס עכ"פ למ"ד בגמ' בכתובות (לד:) דחייב משעת האונס, וכמש"כ הרמב"ן ועו"ר בב"מ (סו"פ המפקיד).

(אבל ק' מהגמ' בפ' בן סורר דגזלן חייב "מידי דהוי אשואל". ובמקו"א ביארנו דבאמת גם בגזלן הוי חיוב אחריות אלא דכיון שאינו ברשות הבעלים כבר נצרך לאחריות לחייבו להחזירו לרשות הבעלים, משא"כ בשומר שהוא ברשות הבעלים, וביארנו בזה דברי הרמב"ן בב"מ שם.)

ולפי"ז י"ל דיסוד מח' תוס' והרמב"ן עם הר"מ מסרקסטה, דתוס' והרמב"ן ס"ל דעובר על ב"י וב"י משום גורם לממון, דאף דקיי"ל דדהגל"מ לאו כממון הוא אבל סגי בגרימת ממון לחייב בב"י וב"י, וגם בגזלן ודאי הוי גורם לממון כמבואר בגמ' (ב"ק עו.), אבל הר"מ מסרקסטה ס"ל דהחיוב מצד עצם קבלת האחריות^ט.

(אי"נ תוס' והרמב"ן ס"ל דגם בגנב החיוב מדין אחריות, כפשטא דהגמ' בפ' בן סורר ומורה.)

ועי' תוס' הרא"ש סנהדרין (קיב.) שהקשה למה גבי עיר הנדחת לא אמרי' דעי' קבלת אחריות הוי שללה, ומאי שנא מחמץ דעי' קבלת אחריות חשיב כדידיה. (ואינו ברור כ"כ מאי קשיא ל' דהא גבי חמץ איכא ריבוי דלא ימצא.) ותי' וז"ל וי"ל דשאני התם דכתיב לא יראה לך וכיון שיש לו שייכות בו שחייב בשמירתו ובפריעתו אם יפגע בו ויגנב או יאבד לך קרינא ביה עכ"ל. ומשמע ברור מלשונו דאין גדר

^ט וקשה בשלמא לל"ק דגם בדאיתא בעינא חשיב גורם לממון א"כ אהכי חייביה רחמנא, אבל לל"ב היכא דאיתא בעינא לא חשיב גורם לממון כלל ועל מה חייבתו תורה בב"י וב"י. אכן עי' לק' בענין דהגל"מ בסוף הדברים שהצענו פירוש אחר בדברי הגמ' – דלא כפרשי" – אשר לפיו גם היכא דאיתא בעינא הוי גול"מ, רק דס"ד דאינו ברשותו לענין ב"י וב"י כיון שדינו לחזור לבעלים.

הגזה"כ דחשיב כשלו, רק ע"י האחריות "יש לו שייכות בו", וגם מדוייק בלשונו דתלוי לא רק במה שחייב בפשיעתו אלא גם במה "שחייב בשמירתו", וזהו עולה יפה עם ביאור האו"ש בדעת הר"מ מסרקסטה, דאין גדר הגזה"כ דהוי כשלו מדין דהגל"מ, אלא חייב על עצם האחריות דכיון שחייב בשמירתה ובפשיעתה "יש לו שייכות בו" וע"ז חייביה רחמנא.

ב. והנה נחלקו ראשונים איזו דרגה של אחריות מחייבת בב"י וב"י. דעת בה"ג (מובא בר"ש) דאפילו שומר חינוס, שי' הר"י דדוקא ש"ש, ותוס' (ב"מ פב: ד"ה אימור) בדעת רש"י דרק אחריות אונסין מחייב. וכן יוצא מרש"י (ריש לא:): דהחיוב במשכון משום שחייב באונסין.

הרא"ש (סי' ו') הביא ראיה לבה"ג מהברייתא דנכרי אם הפקידו אצלו חייב לבער, וסתם פקדון הוא שומר חינוס. והגר"א תמה (ת"מ א') על הוכחתו דהרי גוי נתמעט מחיוב שמירה (חו"מ ש"א ח' ומקורו מהרמב"ם פ"ב שכירות ה"ה ממכילתא) וא"כ ע"כ הגמ' מיירי שעשה קנין להתחייב וא"כ אפשר דמיירי שהתחייב באחריות של גו"א.

ובביאור שי' ר"י האמצעית כתב המאירי דחיוב פשיעה משום מזיק.

והענין דעי' רמב"ם פ"ב מהל' שכירות ה"ג דאף שעבדים שטרות וקרקעות נתמעטו משמירה אבל בפשיעה חייב שכל הפושע מזיק הוא. (וכן דעת רש"י במשנה ב"מ נ"ו.) והש"ך והרמב"ן בקונטרס דינא דגרמי והריטב"א בשו"ת קצ"ט הבינו כפשוטו דהוי אדם המזיק.

ולכ' ראיה לזה מתחילת דברי הרמב"ם ריש הל' שכירות ארבעה שומרים נאמרו בתורה וארבעה דינים כו' ולא הזכיר חיוב פשיעה כלל. ונמשך אחר לשון המשנה בב"מ (צג). ארבעה שומרים כו' דשומר חינוס נשבע ונפטר בכל. והמשנה נמשכה אחר לשון הקרא בפ' משפטים דג"כ לא הזכירה תורה בפירושו חיוב פשיעה רק נלמד ממה שנשבע על כל דבר פשע. כי חיוב פושע אינו מדין שומרים אלא מדין מזיק.

ותמה הרמב"ן דאינו אדם המזיק דאינו אלא גרמא. עוד יש להעיר דהגמ' בפ' השואל למד חיוב פושע בשאר שומרים בק"ו משומר חינוס, ואם אינו מדין שומרים מה צריך ק"ו.

אלא צ"ל פ' עפ"י חקירת הגרש"ק (ב"מ כ"ה כ"ו) אם חיוב שומר משום שהפשיעה מחייבת, או"ד אינו אלא אחריות תשלומין.

ובשואל ודאי החיוב מדין אחריות שהרי היה אונס גמור ול"ש שהאונס עצמו יחייב.

ולאור חקירה זו יל"פ דברי הרמב"ם דגם בגניבה ואבידה החיוב מדין אחריות, אבל בפשיעה הפשיעה עצמה מחייבת. ועבדים שטרות וקרקעות נתמעטו רק מאחריות תשלומין, שהוא הדין המפורש בתורה, כי הכלל ופרט וכלל ממעט רק את מה שנאמר להדיא בקרא. אבל חיוב פושע שאינו אמור בתורה, והוא דין אחר ביסודו, מזה לא נתמעטו.

וזהו ביאור דברי המאירי הנ"ל. דלחייב בב"י וב"י בעינן חיוב אחריות דאז חשיב שמחזיק הפקדון לקיום האחריות, אבל חיוב פשיעה שאינו מדין אחריות אלא הפשיעה עצמה מחייבת לכן אין מה שחייב בפשיעה ענין לחיוב ב"י וב"י.

וזהו כהך צד בחקירה שחיוב ב"י וב"י אינו משום גורם לממון, אלא משום שהאחריות עצמה מחייבת.

ושי' רש"י דא"כ א"כ קיבל גם אחריות אונסין יל"פ בשני אופנים, או דס"ל דצריך אחריות גמורה. או דס"ל דגם חיוב גו"א הוא משום שאי-השמירה מחייבת אותו, ורק חיוב אונסין הוא מדין אחריות.

' ש"מא יל"פ באופן אחר, דכשחייב באחריות אונסין אז גם השבת הבעין בכלל החיוב אחריות, דחייב להשיב את הבעין בכל גונא, ונחשב שמחזיק בחמץ לקיום האחריות. אבל כשא"כ אלא באחריות גו"א א"כ אין לו אחריות מוחלטת להשיב את הבעין ולכן אינו נחשב שמחזיק בבעין לקיום אחריותו וא"כ משום ב"י וב"י.

ג. אבל מעתה צ"ב שי' בה"ג דחייב אפילו ע"י חיוב פשיעה.

לכ' י"ל בשני אופנים: או דס"ל דאמנם פושע כמזיק ולא מדין אחריות אבל חיוב ב"י וב"י אינו משום קבלת אחריות אלא משום גורם לממון, דהקרא מגלה דלענין ב"י וב"י דבר הגורם לממון כממון. וגם כשאין לו אלא אחריות פשיעה הוי החמץ גורם לממון דאם ישליכו לאיבוד יהיה חייב.

אבל לכ' זה אי אפשר, דאם פושע כמזיק אינו גם גורם לממון, דאם זה נחשב גורם לממון א"כ כל חפץ בעולם ייחשב שלו שהרי הוא גורם לממון אם יזיק אותו. ועי' בהמשך.

אלא צ"ל דבה"ג ס"ל דגם חיוב פשיעה הוא מתורת אחריות.

אבל יש לבאר שי' הבה"ג באופן אחר, כמו שיתבאר:

ד. עי' רמב"ם פ"ד חו"מ ה"ד גוי אנס שהפקיד חמצו אצל ישראל כו' מפני שמחייבו האנס באחריותו.

ומפרש כן להא דאמר רבא לבני מחוזא, אבל הראב"ד חולק ומפרש שקיבלו על עצמם בקנין. אבל מה שישלם ע"י אנס אינו מחייבו בב"י וב"י.

ושיטת הרמב"ם צ"ב, דלכ' גם אין כאן אחריות, וגם גורם לממון אינו לכאורה, דהוא רק ענין חיצוני. וכן נקט הט"ז (סי' ת"מ) בפשיטות דל"ש דבר הגורם לממון בכה"ג דגוי אנס. והגע בעצמך אם גוי אנס אמר לו שאם יאבד איזה חפץ בעלמא ברחוב יגבה שויו ממנו, וכי עי"ז ייעשה בעלים ומי שגנבו יתחייב לו כפל.

באמת הט"ז (שם) – עפ"י מה שנקט בפשיטות דע"י גוי אנס לא חשיב גורם לממון – הקשה על הרמב"ם מהל"ב בגמ' דפריך לר"ש דדבר הגורם לממון כממון דמי למ"ל קרא, ולמה לא תי' הגמ' דנפק"מ לגוי אנס, דמשום גורם לממון ליתא, ומ"מ כל מגזזה"כ.

ה. הגראז"מ (כאן ובפ"א נזק"מ ה"א אות ח') תי' שיטת הרמב"ם בהקדם מה שייסד בכ"מ (הל' נזק"מ שם וזו"מ פ"ג ה"ב) דכל פקדון נחשב ברשות השומר, וכמו שמצינו בגמ' שהגניבה נחשבת ברשותו, כך שומר הפקדון נחשב ברשותו. ומה שהבעלים יכולים להקדישו משום שהשומר מחזיקו בשליחות הבעל. אבל עכ"פ השומר יש לו קנין בפקדון לענין דחשיב ברשותו. והביא ראיות לזה מכמה מקומות ברמב"ם, וכגון ממש"כ (זו"מ שם) שאם מכר המפקיד לנפקד הר"ז נקנה בדברים בלבד ואי"צ קנין. והק' הגראז"מ דאי"ז דברים בלבד שהרי הוא קנין חצר. ואם קיימא באגמא איך מועיל. ותי' דגם אי קיימא באגמא הוא ברשות שומר ואי"צ קנין אחר.

ובהשמות (זו"מ שם) הוסיף שהעירו לו שזה נגד גמ' מפורשת ריש המפקיד (לד.). דקאמר הגמ' דנפק"מ (בין הלשון שמקנה לו הפרה מעכשיו או סמוך לגניבתה) דקיימא באגמא, ותמה הגראז"מ על עצמו שאמר דבר זה, עד שהראו לו שבפי' ר"ח שם מפרש את הגמ' דהל"ב ס"ל דגם אי קיימא באגמא קנה סמוך לגניבה ד"מיגו דאיחייב בשמירתה כל היכא דאיתא ברשותיה קיימא", ובודאי קיי"ל כל"ב כמו שפוסק הרי"ף תמיד, וא"כ יסודו מפורש בר"ח, וידוע שהרמב"ם בדרך כלל הולך בשיטת ר"ח. (ועי' ברכ"ש גיטין סי' כ"ה.)

ועפ"י מבאר הגראז"מ את הגזזה"כ של לא ימצא, דלמסקנא אין החיוב משום גורם לממון, ולא משום עצם האחריות, אלא משום שהחמץ ברשות השומר, ועל זה גופא חייב בב"י וב"י.⁸⁷

⁸⁷ והנה שי' ר"ת (ו.) דאם קיבל אחריות ויחד לו בית פטור, דהוי כמקבל אחריות על חמצו של גוי בבית גוי. והרמב"ן יש לו בזה שני דרכים, האחד דר"ת מיירי דוקא בחמץ של גוי, אבל חמץ של ישראל עובר אפילו הוא בבית גוי. ואח"כ כתב דשוב התבוננתי עפ"י המכילתא דגם בחמץ של ישראל אינו עובר עליו אא"כ הוא גם שלו וגם ברשותו.

אבל צ"ב א"כ למה צריך קבלת אחריות כלל. בזה יש שינוי בדברי הגראז"מ, דבהל' נזק"מ כתב דבעי' שיהיה איזה נפקותא בממוץ שמחזיק אותו בתורת בעלים בשביל זה, ובהל' חו"מ כתב קצת באופן אחר דרק ע"י קבלת אחריות מראה שמקבל הפקדון להיות ברשותו. והדברים דחוקים. ועוד נדחק הגראז"מ במש"כ הרמב"ם בהלכה הקודמת שקיבל אחריות שאם אבד או נגנב ישלם, ומשמע כשי' ר"י דאי"ח בב"י וב"י א"כ קיבל אחריות גו"א. וזה קשה ביותר לפי מה שביאר הגראז"מ שדברי הרמב"ם יסודם בשי' ר"ח דמיגו דחייב בשמירה ברשותי' קיימא, והרי ר"ח מיירי בשומר חנם דקאי על הגמ' ר"פ המפקיד. וגם בזה נדחק.

אבל האבי עזרי כתב דאין לדייק מלשון הגמ' שהרי זהו לשון רבא בגמ' כיון דאי איתבד או איגנב וכתב הרא"ש לדעת בה"ג דהיינו שנגנב או נאבד בפשיעה, וגם הרמב"ם יל"פ כן. וא"כ ניחא, דאי"צ אלא קבלת אחריות דפשיעה, וזהו עצם החיוב שמירה, שלא יפגע בשמירתו.

אלא דמ"מ קשה דבגוי אנס לכאורה לא קיבל לשמור כלל, דאין שם אפילו אחריות פשיעה באמת, רק אונס בעלמא. ומה שייך זה לדברי ר"ח. ודברי הגראז"מ צ"ע.

(גם עדיין תסתער קושיית הט"ז מאי מקשה הגמ' לר"ש קרא למ"ל, הא איצטריך לכה"ג דגוי אנס דמשום גורם לממוץ ליכא ומ"מ חייב מגזה"כ.)

ומ"מ בדעת ר"ח דס"ל דסגי באחריות פשיעה שפיר יל"פ דגם אם פושע כמזיק אבל אין החיוב על עצם האחריות אלא כיון שקיבל שלא לפשוט בשמירה הרי זהו עצם ההתחייבות לשמרו ומיגו דאיתחייב בשמירתה כל היכא דאיתא ברשותיה קיימא כדברי ר"ח, ועל זה חייב בב"י וב"י.

ו. ובאבי עזרי ביאר שיטת הרמב"ם באופן אחר, שאין החיוב ב"י וב"י משום גורם לממוץ, וגם אינו משום שהאחריות מחייבתו בב"י וב"י, אלא כל שמחזיק את החמץ בשביל ריוח שיש לו ע"ז נחשב שמחזיק החמץ ברצונו ברשותו וחייב ע"ז.

ולזה סגי באמת באחריות של פשיעה ומש"כ הרמב"ם שקיבל שאם יגנב או יאבד ישלם היינו אפילו אם לא קיבל אלא על גו"א בפשיעה, וכמו שהבאנו לעיל מהאבי עזרי.

ודברי בה"ג דסגי באחריות דפשיעה יכולים להתפרש גם כדרך זה.

אך גם למהלך זה נשאר קשה קושיית הט"ז מאי מקשה הגמ' לר"ש קרא למ"ל, הא נפק"מ לגוי אנס.

ושמא יש לדחוק דזה בכלל תירוץ הגמ', דאילו היה דין דהגל"מ גם היכא דאיתא בעינא דעדיין ליכא חוב אז היינו צ"ל דכל שיכול לבוא לו פסידא ע"י איבוד החפץ הו"ל דהגל"מ וממילא ה"ה ע"י אנס, אבל השתא דלא נאמר דין דהגל"מ אלא בדליתא בעינא, ומשום דבעי' שיהיה שם חוב שמחזיק את החפץ לפרעונו, ממילא ה"ה דע"י גוי אנס כיון דליכא באמת חוב אי"ז דהגל"מ ובעינן לגוזה"כ. ולפי"ז בהא דבני מחוזא לא היה שייך דהגמ"ל משתי סיבות, שהיה גוי אנס, וגם שהיה החמץ בעינא, שהן אחת, שלא היה שם חוב ממוץ.

ז. ושמא יש לבאר שיטת הרמב"ם באופן אחר, דלעולם דעת הרמב"ם דע"י גוי אנס חשיב דבר הגורם לממוץ, והגזה"כ מגלה דלאיסור ב"י וב"י לכו"ע סגי בגורם לממוץ. וגם בגוי אנס חשיב גורם לממוץ דסוכ"ס יש לו הפסד באבדן החמץ.

ואף דלכאורה יתמה כמו שהקשינו לעיל דכי יעלה על הדעת דאם גוי אנס אמר לו שאם יאבד איזה חפץ ברחוב יגבה שויו ממנו ע"ז

ופשטות לשון התוס' כדרך הראשון, וצריך להבין מ"ש חמץ של ישראל דעובר אפילו אם בבית גוי ומ"ש חמץ של גוי שקיבל עליו אחריות.

וביאר הגראז"מ עפ"י דרכו דעיקר המחייב הוא הרשות שומר, ולא האחריות, ואם קיבל אחריות על חמצו של גוי בבית הגוי אי"ז פקדון ולא נעשה שומר, ולא חשיב ברשותו כלל. ועי' בהגרא"א (ת"מ ס"ק ה') שכתב על הדין הזה דאם קיבל אחריות על חמצו של גוי בבית הגוי פטור דמדוייק מלשון הגמ' "ויקבל פקדונות", ולא כתב "יקבל אחריות". ואם זה בבית הגוי אינו פקדון.

יחשב בעלים על אותו חפץ. אבל שמה נאמר דל"ש דין דבר הגורם לממון אלא בחפץ שיש לו קנין בגווה, כגון קרבן דבעצם מעיקרא תורה דראובן והשתא תורה דראובן, אלא שהקדושה מפקיעה את דיני הממונות שיש לו בה, וכמו שביאר הגר"ח, ולא נשארה לו אלא הבעלות לענין כפרה, אבל לר"ש נשאר לו גם בעלות של ממון כיון שהוא גורם לממון. וכן גנב הרי יש לו קניני גניבה לכמה דברים, והגניבה ברשותו בזה דעת ר"ש דמה שגורם לממון עושה אותו כבעלים ממש. וכן בשומר כיון שיש לו קנין בפקדון – כמו שהראה הגראז"מ מדברי ר"ח והרמב"ם – בזה שייך דין גורם לממון. וסגי בזה בכל גרימת ממון בעלמא, גם בגרימא ע"י אנס.

והענין דהגל"מ דחשיב כממון ביארו ראשונים משום דהו"ל ככיס מלא מעות (ועי' להלך בסמוך), וא"כ י"ל דעכ"פ צ"ל כיס שלו, והיינו שיש לו איזה קנין בחפצא, ואז כיון שחפץ זה הוא ככיס מלא מעות חשיב שיש לו דין ממון בחפץ עצמו. אבל בדבר שאין לו בו שום קנין, כמו חמץ המונח ברחוב, גם אם אנסו גוי לשמרו אינו אלא ככיס מלא מעות שאינו שלו. וכל דין גוי אנס אינו אלא כשקיבל לשמרו, אלא שלא קיבל עליו שום אחריות אלא דהגוי הוא אנס, בזה שייך דין דהגל"מ.

(אלא דיל"ע כיון שלא קיבל שום אחריות א"כ איזה חיוב יש לו לשמרו, ואם אין לו חיוב לשמרו איזה קנין יש לו בו. וצ"ת.)

ועי' בפ"י ר"ח דמפרש ג"כ כהרמב"ם דהאחריות דבני חיילא היה באונס, וגם משמע מדבריו דהחיוב הוא מלתא דגורם לממון עיי"ש, והיינו כמש"נ. אלא דמבואר עוד מדבריו דצריך אחריות אונסין דוקאו(שמה ס"ל כהראב"ד דל"ש דהגל"מ אלא באחריות אונסין) אבל ברמב"ם לא משמע כן.

דבר הגורם לממון

בל"ב מחלק הגמ' דסד"א הואיל וכי איתא הדרא בעינא לאו ברשותיה קאי קמ"ל. ופרש"י דלא אמר ר"ש דבר הגורם לממון כממון אלא כשאינו בעין כגון הגונב קדשים.

וצריך להבין דהגמ' בכתובות (לד.) מבאר דעת ר"מ בשור הנסקל דמשלם דו"ה לשומר, דס"ל כר' יעקב דיכול לומר לו הרש"ל וכו"ש דדבר הגורם לממון כממון דמי. והק' תוס' תפ"ל דר"מ אית לי' דינא דגרמי. והביאו התוס' דיש מתרצים דלא שמענו אי ס"ל לר"מ דחייב כפל ודו"ה משום דינא דגרמי. וברמב"ן יותר מבואר דלא דמי כלל דדבר הגורם לממון היינו דחשיב ממונו אבל דינא דגרמי אינו אלא תביעת ההפסד ואינו ענין לכפל דו"ה. ומבואר מזה דענין דבר הגורם לממון אינו שתובע ההיזק – דהיינו הממון שהפסיד ע"י שאינו יכול לומר לו הרש"ל – אלא השור עצמו חשיב כשלו כיון שהוא דבר הגורם לממון, ובראשונים מבואר דהוי ככיס מלא מעות, וכמש"נ לעיל.

וא"כ צ"ב מה טעם החילוק בין איתא בעינא ללייתא בעינא, תינח אם היה הנידון בדינא דגרמי היה מובן דקודם שחל ההפסד אין שם נזק, אבל הרי אנו דנים בדין דבר הגורם לממון שהחמץ עצמו נחשב ככיס מלא מעות וא"כ גם כשהוא איתא בעינא סוכ"ס הוא כוס מלא מעות אצל השומר שאם יופסד יהיה לו הפסד. ואדרבא לכאורה הוא יותר כיס מלא מעות כשישנו בעולם.

וגם איך יתכן דכשגונב שור הנסקל חייב דו"ה והרי בשעה שהיה אצל השומר לא היה גול"מ ולא נעשה גול"מ אלא אצל הגנב ואין כאן גונב מבית האיש. והאפיקי ים (ח"ב סי' י') תי' דבאין כאחד.

עו"ק מגמרא כמשה"ק הקצה"ח (שפ"ו ז') בשם בנו מהגמ' בסנהדרין (ק"ב). דמוקי ריש לקיש להברייתא דקדשים ימותו בקדשים שחייב באחריות וכו"ש דהגל"מ כממון, והרי איתנהו בעינא.

ויש שרצו לפרש (מהרי"ט אלגזי, עונג יו"ט) דהקרא דלא ימצא מגלה דדבר הגורם לממון כממון אפילו ליתא בעינא וזה תימה דהא לרבנן דדבר הגורם לממון לאו כממון לא אמרי' דהקרא מגלה דדבר הגורם לממון כממון רק הוא דין פרטי בב"י וב"י וא"כ נשמע דגם לר"ש אין כאן גילוי על תורת דבר הגורם לממון אלא דין פרטי בחמץ.

ב. הגר"ע (אחיעזר ח"ג סי' ס"ב) והגר"ח (מובא בחזון יחזקאל על פסחים) והקוב"ש (פסחים אות י"ז) תירצו דרק לענין פקדון מחלק

הגמ' בין איתא בעינא לליתא בעינא, אבל לענין קרבן אין חילוק. והטעם, דבפקדון כל זמן שלא נאבד אין כאן חיוב ממון (עי' כתובות לד: דהחיוב חל בשעת האונס) ול"ש להחשיבו ככיס מלא מעות. ולכן באמת אם גנב פקדון אי"ח כפל לשומר. ורק בשור הנסקל דמיד כשחל עליו דין שור הנסקל נתחייב השומר לשלם לבעלים אלא שכל זמן שהשור בעולם יכול להפטר ע"י הרש"ל. ובכה"ג הגנב חייב לו כפל. וכן בקרבן שחייב באחריותו הרי חל החיוב אחריות מיד כשאמר הרי עלי, והקרבן פוטרו מאותו חיוב, והוי כס מלא מעות מיד, ולכן הגנב חייב כפל לבעל הקרבן.

ועפי"ד יש לפרש גם ביתר שאת עצם הסברא דדבר הגורם לממון דכמו שיכול לקנות שדה לפירותיו וכן כאן השומר או המקדיש יש לו שימוש בחפץ להפטר מהחיוב תשלומין שכבר חל עליו. משא"כ פקדון בעינא דאין עליו שום חיוב תשלומין ל"ש לומר שמשמש בפקדון להפטר משום חיוב.

בקוב"ש ביאר עד"ז את דברי הירושלמי (פ"ב ה"ב), דמייתי ברייתא דעובר גם על חמץ של גבוה ומוקי לה בקדשים שחייב באחריותו וכו"ש. וקשה חדא דלענין ב"י וב"י גם רבנן מודי, ועוד דהיכא דאיתא בעינא לא אמר ר"ש, כמבואר בסוגיין. ותי' הקוב"ש דחדא בחברתא מתרצתא, דכאן שכבר נתחייב בהרי עלי לבד"ה הוי כס מלא מעות לר"ש גם בדאיתא בעינא כנ"ל, אבל מה שלרבנן עובר על ב"י וב"י ע"י קבלת אחריות אינו מלתא דדבר הגורם לממון אלא עצם האחריות על החמץ מחייבתו וזהו כשחייב באחריות על החמץ גופא אבל במקדש לבד"ה אינו אחראי על שמירת החפץ, אלא חייב על אחריות נדרו – ודומה לחילוקו של האו"ש בביאור דברי הר"מ מסרקסטה.

נמצא דקדשים שחייב באחריותו דהוי כממון לר"ש (וממילא חייב גם בב"י וב"י כמבואר בירושלמי), ודין מקבל פקדונות מן הנכרי באחריות דנתרבה מגזה"כ דעובר בב"י וב"י, הם שני הפכים ממש, והם שני עניני אחריות נבדלים זמ"ז. דפקדון כיון דאיתא בעינא ועדיין לא חל עליו שום חוב אינו בדין דבר הגורם לממון, ומ"מ חייב בב"י וב"י מגזה"כ מצד האחריות שיש לו על הפקדון גופא. אבל קדשים שחייב באחריותם אין לו אחריות על הקדשים גופא, ול"ש לגזה"כ דלא ימצא, אלא דמ"מ כיון שיש לו אחריות על הנדר שנדר ופוטרו את עצמו ע"י הקרבן הו"ל ככיס מלא מעות והוא דבר הגורם לממון וכממון דמי לדעת ר"ש.

ג. והנה הגר"ע (שם) הקשה אהא דמוקי ריש לקיש להברייתא דקדשים ימותו בקדשים שחייב באחריות וכו"ש, דא"כ אמאי מחלק הברייתא בין קדשי מזבח ובין קדשי בה"ב, דקדשי בה"ב יפדו, והא גם בקדשי בה"ב שחייב באחריותו באומר הרי עלי חשיב ממון בעלים לר"ש. ותירץ עפ"י דרכו דריש לקיש לטעמי' דס"ל (חולין קלט). במנה זה לבדק הבית ונגנבו או נאבדו דפטור דכל היכא דאיתא בי גזא דרחמנא איתיה, וא"כ כל זמן שהוא בעין אין שם חוב אחריות כלל שהרי כאילו הגיע ליד גזבר, ורק אם מת השור שאין לו מציאות בעולם בזה חוזר האחריות וניעור, אבל כל זמן שישנו בעולם אין שם אחריות והוא כפקדון דכל זמן דאיתא בעינא ל"ש דהגל"מ כדאמרינן בסוגיין.

ובעיקר הקושיא ש"ל עוד עפ"י מה כתבנו לעיל דל"ש דהגל"מ אלא בדבר שיש לו בו קנין, ולריש לקיש כיון דכל היכא דאיתא בי גזא דרחמנא איתא אין לו בו שום קנין ול"ש בי דהגמ"ל.

ולפי"ז הירושלמי דמוקי לברייתא דחייב לבער גם חמץ של גבוה בקדשים שחייב באחריותו וכו"ש, אי נימא דמיירי בקדשי בה"ב נאמר דאיתא כר' יוחנן דחייב באחריותו כל זמן שלא הגיע ליד גזבר. או אפשר דמיירי בקדשי מזבח כגון לחמי תודה או שהקדישו בקדושת דמים למזבח.

ד. אבל כל זה דלא כרש"י דכתב מפורש בסוגיין דהחילוק בין איתא בעינא לליתא בעינא נאמר גם לענין קרבן. והדרא הקושיות לדוכתייהו הן מהגמ' בסנהדרין כקו' הקצה"ח והן מסברא דלכאורה כשהקרבן בעין הוא יותר ככיס מלא מעות שהרי אם יאבד יהיה חייב באחריות הנדר.

החזון יחזקאל (כאן ובתוספתא ב"ק פ"ד) ביאר הגמ' באופן מחודש דאין הכונה לחלק בין איתא בעינא לליתא בעינא בפועל רק הכונה דדבר הגורם לממון הוא בעלים על השויות אבל אינו בעלים על הבעין. (כמו שחילקו כמה אחרונים עפ"י התוס' גיטין (סו) דיכול למכור חמרא לדמי'). ולכן לענין חמץ פטור דזה תלוי בבעין של החמץ, אבל חיוב כפל תלוי בשויות של החפץ. אמנם גם האור שמח (פ"ד חו"מ) עמד על אפשרות זו אלא שהקשה ממה שלר"ש הגונב קדשים שחייב באחריותם חייב גם בדו"ה, אבל החזון יחזקאל מתיר דכיון שיש לו קנין בגוף הבהמה לדמיה לכן שייך ביה חיוב דו"ה.

ולדבריו ניחא קו' הקצה"ח דמסתבר דין שללה בעיר הנדחת תלוי בשויות.

אבל עדיין קשה מדברי רש"י דמבואר בדבריו להדיא דהגונב קרבן שחייב באחריותו חייב משום שגרם לו להתחייב ממון והיינו ליתא בעינא, ומבואר דלא נעשה גול"מ אלא בשעה שגרם לו להתחייב ממון.

ה. ונקדים, דהנה הזכרנו משה"ק התוס' בכתובות (לד.) למ"ל להגמ' לומר דר"מ ס"ל כר"ש, תפ"ל דר"מ דאין דינא דגרמי. והרמב"ן תי' דלא דמי כלל, דדבר הגורם לממון היינו דחשיב ממונו, ולכן יכול לתבוע גם כפל ודו"ה, אבל דינא דגרמי אינו אלא תביעת ההפסד, ואינו ענין לכפל ודו"ה.

ולכ' זוהי גם כונת התוס' במה שתי' בשם י"מ דר"מ לא חייב כפל ודו"ה. אבל קשה למה הוצרך לתירוץ אחרים, והרי תירוץ זה אמת וברור.

ועוד דבאמת גם תירוץ הי"מ אינו משמע שהוא כתי' הרמב"ן, דלפי דברי הרמב"ן דינא דגרמי ל"ש לדין כפל ודו"ה כלל, ואילו הי"מ לא כתבו אלא דלא שמענו אי ס"ל לר"מ דחייב כפל ודו"ה משום דינא דגרמי, אבל עכ"פ אפשר היה לשמוע צד שיועיל דינא דגרמי גם לענין כפל ודו"ה.

ונראה בזה, בדברי ר"ש יש להבחין ב' חידושים, חדא דהקרבן חשיב של הבעלים כיון שחייב באחריותו, לענ"ז דהגונבו והשוחטו חייב כפל ודו"ה לבעלים. ועוד דהבעלים יכולים לתבוע ההיזק שנגרם בגניבת השור מן הגנב. ובפשוטו הדין השני נובע מהדין הראשון. דכיון דחשיב בעלים על השור – מחמת שקיבל עליו אחריות והשור אצלו גורם לממון – לכן הוא יכול לתבוע הגנב. ועד"ז הם דברי הרמב"ן כנ"ל.

אבל אפשר להבין גם להיפך. דיסוד דינו של ר"ש הוא דבעל הקרבן יכול לתבוע ההפסד של גניבת הבהמה מן הגנב, כיון דע"י הגניבה נגרם לו הפסד. אלא דכיון שיש לו זכות לתבוע ההפסד הנגרם לו ע"י גניבת השור, זה גופא נותן לו מעין בעלות בשור, דנעשה בעלים לענין תביעת ההיזק. (ועי' בקוב"ש (רי"ח) כע"ז ומדמה ל' למה שדנו ראשונים ר"פ המפקיד אם יכול להקנות לו הפקדון לכפילא.) ולכן יוכל לתבוע גם כפל ודו"ה.

ונראה דהתוס' הבינו על זה הדרך. וגם נקטו מתחילה, דעיקר חידושו של ר"ש הוא מה דיש לו זכות לתבוע הפסדו. אבל מה דע"ז יש לו בעלות בבהמה לתביעת ההפסד זהו דבר פשוט להש"ס ואינו בכלל חידושו של ר"ש. ולכן הקשו דהרי לר"מ כל שכן שיש לו זכות לתבוע ההיזק מדינא דגרמי, וממילא דגם לר"מ יהיה לו בעלות בבהמה לענין תביעת ההיזק, ויכול ע"ז לתבוע גם כפל ודו"ה.

והי"מ תירצו דכיון דר"מ לא דיבר מענין כפל ודו"ה, לכן יתכן דלא סבירא ל' חידוש זה דע"י שיש לו תביעת היזק נעשה בעלים בשור לתביעת היזק, ולכן אפשר דלר"מ אינו אלא תביעת מזיק בעלמא, ואינו מועיל לתבוע כפל ודו"ה. אבל השתא דשמענין דר"מ אית ל' דר"ש, א"כ יכול לתבוע הכפל והדו"ה גם מדינא דגרמי.

נמצא דתוס' והרמב"ן פליגי ביסוד דין דבר הגורם לממון. דהרמב"ן ס"ל דביסודו הוא דין בעלות, דכיון שקיבל עליו אחריות ונפסד ע"י הגניבה חשיב בעלים, וכיון שהוא בעלים יכול לתבוע ההיזק. ותוס' ס"ל להיפך, דיסוד דין דבר הגורם לממון הוא דיכול לתבוע ההיזק שנגרם לו, ודומה לדינא דגרמי, אלא דממילא כיון שיש לו זכות תביעת ההיזק ע"ז נעשה גם בעלים בבהמה לענין תביעת היזק זה, וע"ז יכול לתבוע גם כפל ודו"ה.

ו. ומעתה י"ל דרש"י ס"ל כהתוס' דגדר דהגל"מ הוא דיש לו כח לתבוע ההיזק וע"ז נעשה בעלים, ובזה מחלק הגמ' בסוגיין בין איתא בעינא לליתא בעינא, דהיכא דאיתא בעינא דעדיין ליכא תביעת ממון א"כ אין לו שום בעלות. ואינו בעלים אלא משבא התביעת ממון לעולם. וגם בקדשים שחייב באחריותם אף שכבר נתחייב באחריות על הנדר משנדר, אבל תביעת ממון על ההפסד ליכא אלא משעת גניבה, ורק אז חשיב בעלים.

אלא שעדיין קשה קו' הקצה"ח מעיר הנדחת. (והקוב"ש נדחק דבשור הנסקל כיון שכבר חל החיוב אחריות ע"י שפשע אז הוא בעלים

משום שפוטור את עצמו ע"י השור מחוב קיים, וכסברת האחיעזר, אבל פקדון דליכא חיוב לא נעשה בעלים אלא משנגנב. אבל מלבד עצם דוחק הדברים הרי גם זה דלא כרש"י דגם בקרבן מחלקים בין איתא בעינא לליתא בעינא.)

ושי"ל דכיון שאנו דנים על דין שריפת שללה דהיינו מצב של איבוד, והרי כשייבד יהיה גול"מ, ממילא הוי בכלל שללה. שהרי כשישרפו אותו יהיה דבר הגורם לממון.

ועדיין אי"ז מספיק לקו' אחרת שהקשה הקצה"ח מתוספתא (ב"ק ריש פ"ד) דלר"ש חייב על נזקי קדשים שחייב באחריותם, אף דאיתנייהו בעינא. ויקשה לרש"י.

אכן באמת לשון התוספתא אינו כמו שהביא הקצה"ח: קדשים "שחייב באחריותם", נושא את נזקו ונוטל את נזקו, אלא: קדשים "חייב" באחריותם כו'. ומפרש החסדי דוד דתנא והדר מפרש, שחייב באחריות הנזק בכל קדשים, ואפילו כשאמר בנדבה הרי זו, ואתיא כר' יוסי הגלילי דק"ק ממון בעלים.

ז. נמצא דיש לנו שני מהלכים בגדר דהגל"מ כממון לר"ש, דעת התוס' דע"י תביעת ההיזק נעשה בעלים לתבוע ההיזק (וממילא הוא כבעלים גם לענין כפל). ודעת הרמב"ן דכיון שיש לו הפסד באבדן הקרבן הו"ל בעלים (דהו"ל ככיס מלא מעות) וממילא יכול לתבוע ההיזק.

וגם נתבאר דפרש"י דאפילו בקרבן ל"א דהגל"מ כממון א"כ ליתא בעינא הוא כהתוס' שדין דהגל"מ כממון מתחיל עם תביעת ההיזק ולכן כל זמן שלא הוזק לא נעשה בעלים. אבל לדעת הרמב"ן קשה להבין אם הוא כיס מלא מעות כשאינו בעין כיון שהפסדו יגרום לו הפסד א"כ גם כשהוא בעין הו"ל כיס מלא מעות. וע"כ דהרמב"ן יפרש כפי' הגר"ע ודעימיה דענין ליתא בעינא הוא דאינו נחשב כיס מלא מעות א"כ כבר יש שם חוב שמחזיק החפץ לפרעונו. וממילא דכל החילוק בין איתא בעינא לליתא בעינא הוא בפקדון, ולא בקרבן דכבר מתחילה נתחייב באחריות הנדר². ודלא כפרש"י שהחילוק נאמר גם בקרבן.

וכיון שאנו מוכרחים לומר דהרמב"ן מפרש הגמ' דלא כרש"י, שמא יש לומר פירוש חדש בדברי הגמ' ד"הואיל וכי איתיה הדר בעיניה לאו ברשותיה קאי", דלא כפרש"י שהגמ' מחלק בדין דהגל"מ דלא אמר ר"ש דהגל"מ כממון אלא היכא דליתא בעינא, אלא לעולם לענין דהגל"מ אין חילוק בין איתא בעינא לליתא בעינא, כי לר"ש בכל גונא הוא בעלים על החפץ לתבוע ההיזק כשיוזק. וגם בגוי אנס שייך דהגל"מ. אלא כונת הגמ' לענין אחר לגמרי, דכיון דכל זמן שהוא בעין החמץ צריך לחזור כמות שהוא לבעליו לכן זה מגרע רשות השומר, כי גם רשות בעלים הראשונים עליו.

וזה עולה יפה ביותר לשי' הרמב"ן דלא סגי במה שהחמץ שלו אלא בעינא נמי שיהיה ברשותו. וזהו דקאמר הגמ', דאף דלר"ש החמץ שלו מדין דהגל"מ, אבל ס"ד דאינו ברשותו, שהרי כל זמן שהוא בעין חוזר לבעלים בע"כ של שומר. וקמ"ל דלא חשיב בזה אינו ברשותו לפטרו מב"י וב"י.

וממילא אזלא קושיית הקצה"ח ג"כ, דבאמת בדין דהגל"מ כממון אין שום חילוק בין איתא בעינא לליתא בעינא.

וגם יש ריוח גדול בפירוש זה דלכאורה קשה מה יענה הל"ק בסוגיין לקושיית הל"ב לר"ש קרא למ"ל. דבפשוטו היינו אומרים דהל"ק ידע

² ויל"ע לדעת הרמב"ם דחייב בב"י וב"י גם על אחריות של אנס, דאין שם חוב כלל, רק שאם ייפסד החמץ יהיה לו הפסד במציאות, והקשה הט"ז א"כ מאי מקשה הגמ' לר"ש קרא למ"ל, הא איצטריך לכה"ג דאנס, ולעיל ביארנו דהרמב"ם ס"ל דאפילו ע"י גוי אנס חשיב דהגל"מ וכממון דמי לר"ש, ולכן שפיר מקשה הגמ' לר"ש קרא למ"ל. וא"כ קשה איזה טעם יש לחלק בין איתא בעינא לליתא בעינא, שהרי בודאי א"א לקיים זה לדרכם של הגר"ע והגר"ח דלדין דהגל"מ צריך שיהיה שם חוב, דהרי בגוי אנס ליכא שום חוב. אלא ע"כ כמש"נ בדעת התוס' דעיקר דין דהגל"מ הוא שיכול לתבוע ההיזק ועי"ז נעשה בעלים לתביעת ההיזק, וזה שייך גם בגוי אנס דסוכ"ס יהיה לו היזק אם ייפסד החמץ. אבל אי"ז מוכרח די"ל דלעולם כהגר"ע ובגוי אנס ל"ש דהגל"מ כממון ולא קשה קו' הט"ז דזה בכלל תירוץ הגמ' דהיה ס"ד דגם בדאיתא בעינא וליכא חוב חשיב דהגל"מ וא"כ ה"ה גוי אנס ומתרחץ דכל זמן דאיתא בעינא וליכא חוב אין שם דהגל"מ וממילא דגם באחריות דגוי אנס ל"ש דהגל"מ כממון.

תירוץ הל"ב, וכמו שהל"ב ידע תירוץ הל"ק על הקו' לרבנן איך עובר ע"י קבלת אחריות ומתרץ דנלמד מקרא. אבל זה אינו דאם הל"ק ידע תירוץ הל"ב דלא אמר ר"ש היכא דאיתא בעינא, ומ"מ קאמר קרא דחייב על ב"י וב"י, א"כ שוב מאי מקשה לרבנן. ולפירוש הנ"ל ניחא, דלעולם דהגל"מ כממון שייך בכל גונא, ולא תירץ הל"ב אלא דהיה ס"ד דאע"ג דהוא שלו לר"ש אבל ס"ד דאינו ברשותו ולכן צריך קרא לחייבו בב"י וב"י, ושפיר אפשר דהל"ק ידע זה, ולכן לר"ש ניחא, אבל לרבנן דדהגל"מ לאו כממון א"כ אינו שלו כלל וס"ד דלזה לא יועיל הגזה"כ דאינו דומיא דלך כלל, קמ"ל.

הרא"ש הביא שיטת הגאונים דאם הפקיד חמץ אצל נכרי או ישראל אחר וקיבל עליו אחריות הנפקד חייב ולא המפקיד. והשאג"א פי' דלא הזכירו קבלת אחריות אלא לחייב הנפקד, אבל המפקיד נפטר ע"י שהחמץ אינו ברשותו ואין קבלת אחריות מעלה או מוריד לענין חיוב המפקיד. אבל בטור מבואר דכל שלא קיבל הנפקד אחריות המפקיד חייב, ואחריות הנפקד היא שפוטרת. ונתקשו המפרשים בטעם הדבר.

אבל לפי מה שהוכיח הגראז"מ מדברי ר"ח ר"פ המפקיד דמיגו דחייב בשמירה קיימא ברשותי' ניחא מאד, דס"ל לגאונים אלה דע"י שקיבל אחריות חייב בשמירה (והיינו אפילו אחריות פשיעה) וגם החמץ ברשותו וממילא דאינו ברשות המפקיד.

אלא דלכאורה יצא חידוש גדול דלדעת הגאונים אם הנפקד קיבל אחריות הו"ל ברשות הנפקד ולא ברשות המפקיד ואין המפקיד יכול להקדישו. והרי בכ"מ פשיטא אלו לראשונים דרק בגניבה אין הנגב יכול להקדיש, אבל מה שהוא בבית ששומר חשיב ברשותו. והגראז"מ ג"כ נקט כן בפשיטות וביאר דאף שכתב ר"ח שהוא ברשות השומר (ולכן השומר יכול לקנותו אפילו קיימא באגמא) אבל כיון שהשומר מחזיק בו בשביל המפקיד הו"ל גם ברשות המפקיד. אבל לפי דברי הגאונים דע"י קבלת אחריות נפטר המפקיד מב"י וב"י משמע דיצא מרשות המפקיד.

אכן באמת מצינו במאירי (ב"ק טו.) שהביא שיטת הסוברת דאין המפקיד יכול להקדיש דבר שהוא ברשות הנפקד. אלא שהמאירי הקשה עליו מהגמ' בב"ב (פח.) גבי ההוא גברא דאיתי קארי לפום נהרא דמבואר דאלמלא שהלוקחים קנו את הקארי היה יכול המוכר להקדישם. והתוס' (ב"מ ו. ד"ה הקדישה) ג"כ הביאו ראיה זו. אבל לפמש"נ בשיטת הגאונים לא קשה משם שהרי התם לא קיבלו אחריות, ושפיר הו"ל ברשות המוכר, אבל כל שהשומר קיבל אחריות מיגו דחייב בשמירה נעשה ברשותו כדברי ר"ח ויצא מרשות המפקיד ואיה"נ דאינו יכול להקדישו.

אלא שחתני הר"ר אליהו גרונהויז שליט"א הקשה איך יתכן שיטת היש מן הגאונים (וכן השיטה שהביא המאירי) דע"י אחריות השמירה יצא הפקדון מרשות המפקיד הא א"כ איך מתקיים קרא דכי יתן איש אל רעהו כסף גוי' וגונב מבית האיש גוי' ישלם שנים, והרי כיון שהוא ברשות שומר אין כאן גניבה מבית האיש, וכמו דגונב מן הגנב דפטור משום שיצא הגניבה מרשות הבעלים, דדרשינן מבית האיש ולא מבית הגנב. וכן הקשה על התוס' (והמאירי) שלא הביאו ראיה זו.

(ובדרך חריפות רצה לפרש דזו באמת קושיית רבינו יונה עליהם.)

ולחומר הקושיא שי"ל דפטור גונב מן הגנב אינו אלא בגנב דיצא הגניבה מרשות הבעלים להיות ברשות גנב, וזהו הדרשא דמבית האיש ולא מבית הגנב, גנב דייקא, אבל השומר הוא איש ולא גנב, שהרי החפץ ברשותו ברצון הבעלים, ולכן אע"פ שהוא איש אחר, לא איכפת לן בזה, דגם הוא איש ולא גנב, וקרינן ביה וגונב מבית האיש, ואי"צ שהאיש יהיה הבעלים דוקא. ואכתי צ"ת.

ב. עוד הביא הרא"ש את דברי רבינו יונה שהקשה על הגאונים מהגמ' בב"ק (ע.) דגונב קרבן שחייב באחריותו מבית המקדיש פטור (לחכמים דפליגי על ר"ש) משום וגונב מבית האיש ולא מבית הקדש. וכתב הרא"ש שלא הבין הראיה. ובאמת צריך להבין הרי שם הקרבן הוא של הקדש ומה לי אם הוא ברשות המקדש או ברשות הקדש.

אבל נראה בכיבור רבינו יונה דבאמת מצינו ב' דרשות, חדא וגונב מבית האיש ולא מבית הקדש, וזה פוטר גם אם גנב מהגזבר ממש דהתורה פטרה גונב מבית הקדש. ועוד יש לנו דרשה אחרת, בגונב מן הגנב, וגונב מבית האיש ולא מבית הגנב, ושם הרי גנב מהדיוט,

ולפי"ז מש"א הגמ' דעיסה לית לה קלא היינו דאם יימלך לא ידעו מחלק המלך. ולפי"ז עושה עיסה עם הנכרי דפטור היינו משום דכיון שהעיסה שלו ממש אין חשש שיימלך. אבל לשון הר"ן לא משמע כן אלא כל שיש לו חלק ברור לא איכפת לן בקול. והדברים צ"ב.

ג. והנה הרמב"ם השמיט כל דין סוגיין הן בהמה ארנונא והן עיסת ארנונא. ולא כתב אלא דין המקבל צאן ברזל מן הנכרי (פ"ד בכורות ה"ד).

וטעם הפטור במקבל צאן ברזל כתב הרמב"ם דאע"פ שהן ברשות ישראל וכקנינו הואין ואם לא ימצא הגוי אצלו ממון לגבות ממנו יגבה מן הבהמות האלו ומולדותיהן נעשה כמי שיש לו אחריות עליהן ועל ולדותיהן והרי יד גוי באמצע ופטורין מן הבכורה עכ"ל.

ומדוייק דאי"ז חסרון בעלות דבאמת הם של ישראל רק כיון שמשועבדים לנכרי זה נחשב יד נכרי באמצע ופוטור.

ונראה דזה דלא כתוס' בסוגיין (ד"ה התם) שיישבו סתירת הסוגיות דשאני התם דמתחילה היתה הבהמה של נכרי כו' דחילוק זה ל"ש אלא אם אנו דנים מצד בעלות. ולהרמב"ם צ"ל או דסוגיות חלוקות הן או דהסוגיא התם כל"ב דהכא (לגי' רש"י, אבל התוס' לא תירצו כן משום שהיתה להם גי' אחרת דל"פ הל"ב על הל"ק כמבואר בדבריהם בהמשך).

והרמב"ם פסק כסוגיא דהתם (וכהל"ב לגי' רש"י) דכל שעבוד נכרי פוטור וזהו דין מקבל נכרי צאן ברזל וממילא ה"ה בהמה ארנונא דהכל אחד ולכן לא הוצרך להביא דין בהמה ארנונא.

ואפי"ת דארנונא היא כשותפות ולא כשעבוד בעלמא, דחוק המלך עדיף ממקבל צאן ברזל – וכן מבואר בר"ח דארנונא היא כשותפות – אבל כיון שפסק הרמב"ם דאפילו שעבוד פוטור ואפילו יכול לסלקו בדמים א"כ כל שכן ארנונא ולא הוצרך לכתבו.

ואפשר דרש"י ג"כ ס"ל דהפטור בארנונא לא מדין שותפות משום שעבוד וזהו דיוק לשונו כנ"ל.

ואכתי צריך לבאר למה השמיט הרמב"ם דין עיסה ארנונא דחייבת משום דלית לה קלא.

ד. והנה בחולין (קלה:) נחלקו חכמים ור' אלעי אם שותפות עכו"ם פוטרת בתרומה ובחלה. וממה דפליגי גם בתרומה דייק הגר"ח (פ"י בכורות) דלר' אלעי שותפות עכו"ם דפוטרת לא משום חסרון שיעור הוא, דהא בתרומה ל"ש שיעור, אלא שותפות עכו"ם פוטרת בעצם.

ועפי"ז הכריע הגר"ח דמש"פ הרמב"ם (פ"ו בכורים ה"ט) דעיסה שהיו ישראל וגוי שותפים בה אם יש שיעור לישראל חייבת, ורק אם לא נשאר שיעור לישראל פטורה, ע"כ היינו כרבנן דשותפות נכרי אינה פוטרת בעצם (וכמש"פ הרמב"ם לענין תרומה עי' פ"א תרומות ה"כ), דאילו לר' אלעי אפילו אם לא היה לישראל שיעור היה השותפות של הנכרי פוטרת בעצם.

ה. והנה לענין בכורה כבר ראינו שהרמב"ם מפרש דהולדות של ישראל ומ"מ שעבוד עכו"ם פוטור דהו"ל יד נכרי באמצע, והגר"ח (בכורות ג:) ביאר עפי"ד הגר"ח הנ"ל דאין יד נכרי פוטור משום שמנכה מן השיעור אלא הוא פטור בעצם ולכן אפילו ע"י שעבוד בעלמא אף שכל הבהמה של ישראל מ"מ הוי יד נכרי באמצע ופוטור.

ולפי"ז בעיסה אם יש לגוי שעבוד בו יהיה תלוי במחלוקת ר"א וחכמים. דלר"א דשותפות עכו"ם פוטרת בעצם א"כ גם שעבוד עכו"ם פוטרת דיד עכו"ם באמצע וכמו בבכורה. אבל לחכמים דשותפות עכו"ם אינה פוטרת בתרומה וחלה, אף דצ"ל שיעור של ישראל, אין שעבוד נכרי פוטור, כי אין השעבוד מחסר מן השיעור כיון שכולו של ישראל.

ומעתה אם נאמר דעיסת ארנונא הוי בגדר שעבוד, דומיא דמקבל צאן ברזל מן הנכרי, א"כ יהיה דין עיסת ארנונא תלוי במח' ר"א וחכמים. ומעתה רבא שהוצרך לטעמא דעיסה לית לה קלא, הא מדאורייתא פטורה, ע"כ נקט כר"א. אבל הרמב"ם הרי פסק כחכמים דשותפות עכו"ם אינה פוטרת בתרומה ובחלה, כמו שהוכיח הגר"ח. ולכן לדינא פשיטא דעיסת ארנונא חייבת ואי"צ למימרא, כי שעבוד גוי אינו פוטור מחלה כלל, וגם מדאורייתא פטורה ואי"צ לטעמא דלית לה קלא, והרמב"ם פסק דאפילו שותפות עכו"ם אינה פוטרת (כל שיש

שיעור לישראל) ואצ"ל דשעבוד נכרי אינו פוטר.

ואפשר דגם רש"י ס"ל דארנונא הוא שעבוד כפשטות לשונו וכמו שדייקנו בר"ד וסוגיין כר' אלעי דכל שיש נכרי באמצע פטור, ואפילו ע"י שעבוד.

ו. אלא דק"ק כיון שהרמב"ם ס"ל שאין הלכה כר' אלעי א"כ מי דחקו לרבא למימר דטעמא דעיסת ארנונא חייבת משום דלי"ל קלא, נוקי לברייתא כחכמים ותהיה חייבת מן הדין.

ושמא באמת סוגיין ס"ל דע"י חוק המלך הוי המלך שותף ממש, וכמו שפי' ר"ח, ולכן העיסה פטורה מן הדין (אם לא נותר שיעור חלה אחר ניכוי חוק המלך), ולא מחייבין לה אלא משום דלית לה קלא ומשום מראית עין. אבל הרמב"ם ס"ל דהירושלמי פליג על זה וס"ל דכיון שאפשר שיימלך ולא יגבה הרי זה גילו"מ דאין למלך שותפות רק שעבוד בעלמא ולכן העיסה פטורה מן הדין, כי שעבוד אינו פוטר בחלה, למה דקיי"ל כחכמים דר"א דשותפות נכרי אינה פוטרת בתרומה ובחלה, וממילא ה"ה שעבוד נכרי.

והרמב"ם פסק כירושלמי ולכן לא הוצרך הרמב"ם דין עיסת ארנונא דאין כאן גזירה שיצטרך הרמב"ם לכתבו רק כיון שלא כתב הרמב"ם אלא שצריך שיהיה לישראל שיעור חלה ואז אפילו שותפות עכו"ם ממש אינה פוטרת ממילא פשוט דשעבוד בעלמא אינו פוטר.

(אלא שמ"מ ק"ק כיון דהבבלי ס"ל דארנונא היא שותפות, רק דהרמב"ם דחאו ופסק כהירושלמי דאינו אלא שעבוד, א"כ הו"ל לבאר דין זה דארנונא לא חשיב שותפות אלא שעבוד וחיבת בחלה.)

רש"י ד"ה אין זקוק. מבואר דאילו היה עובר על בצק שביד נכרי היה די להוציא את הנכרי. אבל ר"ח פי' שהיה צריך להוציא החמץ מיד הנכרי ולבערו.

ויל"ע הרי רש"י ס"ל גבי מפולת דליכא ב"י וב"י דאינו נראה, ומ"מ העושה ביתו אוצר תוך ל' צריך לבדוק ולבער דלכתחילה לא זהו ביעורו (כמבואר ברש"י בסוף עמוד זה). הרי דאע"ג דע"י שאינו נראה לא עבר מ"מ מצ' השבתה מחייבת לבער מן העולם. וכן מבואר בפסקי רש"י דאע"ג דביטול מועיל מ"מ קאמר ר' יהודה דאין ביעו"ח אלא שריפה דעיקר מצותו בשריפה. וגם לחכמים החולקים על ר' יהודה הוכחנו לעיל דעיקר מצותו בביעור מן העולם ולא בביטול, דאל"כ מאי מקשי לר' יהודה לא מצא עצים יהיה יושב בטל, והרי יכול לבטל בלבו ולקיים מצות תשבתו, אע"כ דגם לדידהו אין עיקר מצותו בביטול אלא צריך ביעור מן העולם, ואע"ג דביטול סגי שלא יעבור על ב"י וב"י.

וא"כ נהי דאם יוציא את הנכרי מרשותו לא יעבור על ב"י וב"י אבל אכתי נימא דכיון שנכנס החמץ לרשותו נתחייב בתשבתו ועיקר מצותו בשריפה או עכ"פ בביעור מן העולם דוקא, ויהיה זקוק להוציא החמץ מיד הנכרי ולבערו וכמו שפי' ר"ח.

אבל בפשוטו ניחא דרש"י לטעמי' (יב:): דמצות שריפה היא קודם חצות דוקא, אבל אחר חצות השבתתו בכל דבר, ונתבאר לעיל דטעמי' משום שמצות תשבתו קודם חצות היא בקו"ע ויש לה דינים דצ"ל בשריפה, אבל המצוה אחר חצות אינה אלא שיהא מושבת ולא איכפת לן איך נעשה ההשבתה. ומדר' יהודה נשמע גם לרבנן דהמצוה בקו"ע היא קודם חצות, אבל אחר חצות אי"צ אלא שיהא מושבת. (ונפק"מ דאחר חצות יהיה מותר לעשות ביתו אוצר.) וא"כ ניחא דמסתמא הך נכרי שנכנס עם בצקו בידו מיירי גם תוך הפסח, דאז כבר אין מצות תשבתו וקו"ע, ולכן גם אילו היה עובר עליו לא היה צריך להוציא מיד הנכרי ולבערו, והיה סגי להוציא מביתו דסוכ"ס עי"ז היה מושבת.

ולכאורה מכאן ראייה דר"ח ס"ל כתוס' דמצות תשבתו בקו"ע היא אחר חצות. אא"כ נדחק דר"ח מיירי כשנכנס קודם חצות.

שיטת רש"י בסוגיא דנכרי שנכנס

לרש"י הדרשא דלא ימצא בא למעט דאי"ח א"כ קיבל אחריות ופרש"י שמצוי לו לכל חפציו וצ"ב מ"ק.

הרמב"ן כתב דלרש"י צ"ל פ דמיירי בסתמא דלכך בייחוד לו בית לא קיבל אחריות, וא"כ ע"כ הך אחריות הוא אחריות של ש"ח, וכ"כ הרמב"ן לדעתו, וקשה דתוס' (ב"מ פב:) הוכיחו דלדעת רש"י צריך אחריות של אונסין.

עוה"ק הרמב"ן הא בפרשת שומרים כתיב רעהו ובמשנה ב"מ (נו.) ממצטי נכסים של הקדש דש"ח אינו נשבע וש"ח אינו משלם וא"כ ה"ה של נכרי וכ"כ הרמב"ם ריש פ"ב שכירות וכן הוא במכילתא כמש"כ הנו"כ וע"כ הכא מיירי שקיבל אחריות בהדיא ולא בסתמא.

עו"ק לרש"י מאי פריך הגמ' למימרא דשכירות לא קניא, ואפי"ת כמש"כ הר"ן דס"ל להגמ' דאם שכירות לא קניא והרשות שלו אין כאן אומדנא שלא קיבל אחריות, א"כ מה תי' הגמ' דשאני הכא דכתיב לא ימצא, ואם הכונה דבאמת קיבל אחריות ומ"מ אינו עובר והוא חזרה ממה שנקט הש"ס מתחילה (לפרש"י) דייחד לו בית מהני משום שלא קיבל עליו אחריות, א"כ באנו לשי' ר"ת ולמה לא פירש רש"י כר"ת כבר בתחילת הסוגיא.

ב. שי"ל דאמנם הרמב"ם (שם) כתב דגם אחריות של שואל ליכא בנכסי עכו"ם, אבל אפשר דרש"י מחלק, דעי' ב"מ (פא.) שמור לי ואשמור לך שניהם פטורים משום בעליו עמו, וכתב רש"י דשואל אינו כן, והק' ראשונים הרי גם בשואל חייב בשמירה. וכתב בקובץ שיעורים (כתובות קכ"ו) דע"כ דעת רש"י דשואל אי"ח בשמירה, וחייב באונס כגזלן אבל לא מצד חיוב שמירה. ועיי"ש שהוכיח דהתוס' (כתובות לד:) פליגי וס"ל דגם שואל חייב בשמירה ואם פשע חייב משעת פשיעה.

ונראה דרש"י לשי' דעי' סנהדרין (עב.) דעת רב דבא במחרת קונה גזילה אפילו אם הוא בעין מדחייב באונסין, והגמ' דוחה דלא היא דמה שחייב באונסין הוא מידי דהוי אשואל. ולכ' אין הכונה אלא להביא ראיה דמשכח"ל חיוב אונס אפילו כשלא קנה את החפץ, אבל רש"י שם פי' דחיוב אונסין דגנב הוא ממש כעין שואל דגם גנב כל הנאה שלו. הרי דחיוב אונסין דשואל אינו מחמת שקיבל לשמור אלא עצם הדבר שכל ההנאה שלו מחייב אותו באונס.

ואפי"ת דשואל יש חיוב שמירה, דלא כהקוב"ש, ומש"כ רש"י דלא חשיב בעליו עמו היינו משום דבש"ח וש"ש הוא כפועל אצל המפקיד שהמפקיד ביקש ממנו לשמרו, אבל שואל אינו פועלו של המשאיל אלא אדרבא השואל ביקש מהמשאיל להשאילו, אלא דחייב לשמור מצד החיוב אחריות. אבל עכ"פ מדברי רש"י בסנהדרין יש ללמוד דהחיוב אונסין דשואל אינו מחמת החיוב שמירה אלא ההנאה מחייבת.

ולפי"ז אפשר דשואל ג"כ נתמעט משמירה, וכדחזינן דכתיב רעהו גם אצל שואל, אבל מחיוב אונסין לא נתמעט.

ג. ומעתה שי"ל לדעת רש"י דלא נתמעטו נכסי הקדש אלא מחיוב שמירה, אבל מה ששואל חייב מחמת עצם ההנאה שנהנה מן השאלה שייך גם בנכסי עכו"ם.

ועוד נאמר דבנכסי ישראל אם אמר לו להניח סתם הוי ש"ח אבל בנכסי עכו"ם דנתמעטו מחיוב שמירה כל שלא קיבל בפירוש אינו לא ש"ח ולא ש"ש אבל סתמא הוי שואל דמסתמא מקבל אחריות והאחריות השייך אצל עכו"ם הוא מדין שואל.

ולפי"ז ניחא הכל דבאמת סוגיין מיירי סתם ומסתמא מקבל אחריות אבל סתם אחריות בנכסי עכו"ם הוא אחריות של שאלה ולכן נחשב מצוי לו לכל צרכו ועובר בב"י וב"י.

ולפי"ז יש לבאר מה דקבלת אחריות בייחוד לו בית תליא אם שכירות קניא, ומה ענין שכירות קניא לקבלת אחריות, אלא דעיקר האחריות נובע ממה שהוא כשואל וכמש"כ רש"י דמצוי לו לצרכו, וזהו במניח ברשותו, אבל כשמניחו ברשות הגוי לא הוי כשואל שהרי אין שם קנין, ושאלה מתחילה משעשה קנין (עי' ב"מ טז.), וממילא דליכא אחריות. ועל זה מקשה הגמ' דהא שכירות לא קניא, ומתריך דשאני הכא דכתיב לא ימצא, דלכאורה אינו מובן ממנ"פ אם יש שם אחריות למה פטור ואם אין שם אחריות למ"ל קרא. ולנ"ל נאמר דבאמת חייב באחריות אבל העיקר להתחייב בב"י וב"י אינו האחריות מצד עצמה אלא מה שנעשה שואל ומצוי לו לכל צרכו, ומקרא דלא ימצא

ילפינן דגם אם הוא כשאול אצלו אבל כיון שאינו מצוי לו שהרי ייחד המקום לנכרי לכן אין השאלה מועילה שייחשב מצוי לו לכל צרכו.

שיטת הרמב"ן

ש' תוס' ורו"ר דייחד לו בית מיירי שקיבל אחריות ומ"מ פטור, לר"פ מסברא (וכ' תוס' דהו"ל כקיבל אחריות על חמצו של נכרי ברשות נכרי) ולרב אשי מקרא.

ודעת הרמב"ן דאין הדין הזה מיוחד לחמצו של נכרי אלא גם חמצו של ישראל אם הוציאו מרשותו לרשות נכרי פטור. ולכ' משמע שאין חילוק בין חמצו של ישראל לחמצו של עכו"ם שקיבל עליו אחריות. ויל"ע אם גם דין יחד לו בית שייך בחמצו שלו, ומשכח"ל אם ייחד בית לגוי לשאר פקדונות ונתן שם חמצו שלו.

אבל ילה"ר ממה שהרמב"ן כתב להוכיח דגם בחמצו של ישראל אינו עובר אם אינו ברשותו, וז"ל ומעצמו הוא מוכרע שאם אין אתה אומר כן נמצאת אומר חמץ שלך אפילו מופקד ביד גוי בעיר אחרת אתה עובר עליו ואע"פ שאינו בביתך ולא בגבולך, וחמץ שאינו שלך אפילו בבית אין אתה עובר עליו, והתרה אמרה גבולך ובתיכם עכ"ל.

ולכ' אין הראיה מובנת דגם אחר שהשוונו חמצו של ישראל וחמצו של נכרי שקיבל עליו אחריות סוכ"ס כך היא המידה דאם מופקד ביד גוי בעיר אחרת אינו עובר וחמץ שאינו שלך אפילו בבית אתה עובר עליו.

אלא ע"כ דהך חמצו של גוי דקאמר היינו שקיבל עליו אחריות, ומש"כ דאפילו בבית אין אתה עובר עליו היינו כשייחד לו בית, וכונתו דבחמצו של נכרי באמת אינו תלוי בביתך, דהא אם לא קיבל עליו אחריות אינו עובר כלל ואפילו אם קיבל עליו אחריות אינו עובר אלא במקום המצוי ולא כשייחד לו בית אף שהוא ביתו, וא"כ כמה מתקיים דין ביתך כפשוטו, אלא ע"כ בחמץ של ישראל דעובר כל זמן שהוא בביתו ואפילו אם ייחד המקום לעכו"ם.

ומדוייק שרבינו דוד (ד). הביא הדרשא דלא ימצא – מי שמצוי בידך – לענין חמץ שלו ברשות שוכר. ואח"כ כתב דהכי איתא במכילתא, ומשמע דס"ל דהכל אחד.

והרמב"ן הביא ראיה דאם בחמצו של ישראל אי"צ שיהיה ברשותו א"כ היכי משכח"ל מה שהתורה אמרה גבולך ובתיכם. אבל נראה דלרבינו דוד אי"ק דמדוייק בלשון רבינו דוד (שם) דענין דהרשא דלא ימצא דכיון דקנה השוכר בכסף בשטר ובחזקה "הבית הוא ברשותו לגמרי לענין חמץ, כדאמר' לק' דאע"ג דשכירות לא קניא שאני הכא דאפקיה רחמנא בלשון לא ימצא", ומדוייק דהדרשא דהמצוי לך הוא גילו"מ דלענין חמץ שכירות קניא. ונפיק מכלל גבולך וביתך.

ב. כך היינו מדומים מתחילה אבל קשה א"כ לשון הרמב"ן שם שכתב וז"ל למדנו מכאן שדין חמצו של ישראל עצמו כדין חמץ של נכרי שקיבל עליו אחריות ותרווייהו ברשות ישראל עובר ברשות הגוי אינו עובר דבתיכם כתיב עכ"ל. ותמוה בשתיים, חדא שהשוה חמצו שלו לחמץ שקיבל עליו אחריות דשלא ברשותו אינו עובר ובאמת חלוקים ביסודם דבחמצו שלו אי"צ אלא שיהיה בביתו וגם אם הוא במקום שוכר עובר, אבל בחמץ שקיבל עליו אחריות צ"ל מצוי לו. ועוק שעל שניהם כתב דבתיכם כתיב, והרי בחמץ שקיבל עליו אחריות ליכא דין בתיכם.

ועוד דעי' ברמב"ן עה"ת (שמות י"ב י"ט) שכתב ג"כ הוכחה זו דאם עובר על חמצו של ישראל בבית נכרי ואילו על חמצו של נכרי בבית ישראל אינו עובר איך מתקיים קרא דגבולך ובתיכם. אלא דהרמב"ן שם לא מיירי כלל בנידון אם יש חילוק בין חמץ של ישראל לחמץ של נכרי שקיבל עליו אחריות, וכל דבריו לא באו אלא לאפוקי ממה שהבין בדעת רש"י שעובר על חמצו של ישראל ברשות נכרי, ונגד זה הביא המכילתא, וכתב שכן מוכח מקרא דאל"כ איך משכח"ל דין בתיכם וגבולך, ובסוף כתב שזהו גם הביאור בדין ייחד לו בית ודלא כרש"י דמיירי שלא קיבל עליו אחריות.

ולכן נראה שמש"כ הרמב"ן בחי' להביא ראיה מקרא דגבולין ובתיכם דהיכי משכח"ל, לא קאי אדלעיל מיניה שדן אם הדין שצ"ל מצוי לו נאמר אפילו בחמץ של ישראל ממש או"ד רק בחמצו של נכרי. דזה כבר הוכיח מהמכילתא דהכל אחד. אלא הוא חוזר לראש דבריו שרש"י פי' דייחד לו בית היינו שלא קיבל עליו אחריות, דלרש"י אין לנו מקור מהגמ' דאינו עובר על חמץ של ישראל ברשות עכו"ם. אבל ר"ת פי' דמיירי שקיבל עליו אחריות ומ"מ פטור מגזה"כ דלא ימצא המצוי לך, דמזה נלמד דאינו עובר על חמץ שאינו ברשותו. ובזה דן – כאילו במאמר המוסגר – דמתחילה דימה שדין זה הוא בחמץ של נכרי שקיבל עליו אחריות דוקא, אבל מהמכילתא הוכיח דה"ה בחמץ של ישראל ממש. ועכשיו חוזר לראשונות להביא ראיה לר"ת דאינו עובר אלא על חמץ שהוא ברשותו, דאל"כ דין גבולין ובתיכם היכי משכח"ל, דהא על חמץ של ישראל (וגם חמץ של נכרי שקיבל עליו אחריות בכלל חמץ של ישראל) עובר בכל מקום, ועל חמץ של נכרי (דלא קיבל עליו אחריות) אינו עובר בשום מקום. אלא ע"כ דאינו עובר על חמץ של ישראל (וכן חמץ של נכרי שקיבל עליו אחריות) כ"א ברשותו.

וא"כ סוכ"ס היכי משכח"ל דין בתיכם דהא לא סגי בתיכם דאפילו ייחד לו בית – דהוי ביתו דהא שכירות לא קניא – אינו עובר כיון שאינו מצוי לו. וא"כ איזה נפק"מ במה שהוא ביתו. בזה י"ל בשנים אופנים, חדא דמדבריי רבינו דוד משמע – כמה שדייקנו לעיל – דמה שצ"ל מצוי לו זהו גילוי"מ דלענין חמץ בפסח כל שאינו מצוי לו לא חשיב ביתו, והוי כמו גילוי"מ דלענין איסור חמץ גם שכירות קניא דלא ייחשב ברשותו. ועוד דאפי"ת דמצוי לו הוא דין בפנ"ע, מ"מ נפק"מ במה שצ"ל ברשותו לענין חמץ של ישראל ברשות נכרי, והנכרי ייחד לו בית, דכיון שהנכרי ייחד לו בית הרי החמץ מצוי לו, אבל כיון דשכירות לא קניא והמקום בעצם של נכרי אינו בכלל בתיכם.

ולפי"ז שיטת הרמב"ן כשיטת רבינו דוד, דחמץ של נכרי שקיבל עליו אחריות נידון כחמץ של ישראל ממש, ומה שמבואר בסוגיין דצ"ל ברשותו ומצוי לו ה"ה בחמץ של ישראל ממש.

ג. והנה דברי רמב"ן דאם הפקידו אצל נכרי לא חשיב ברשותו לכאורה צ"ב דהרי הראשונים הוכיחו דיכול המפקיד להפקיד חפץ שהוא ביד הנפקד, דחשיב ברשותו, ומה"ט באמת כתב התוס' רי"ד בסוגיין דבחמצו של ישראל עובר עליו כל היכי דקאי דחשיב ברשותו שהרי יכול להקדישו בכל מקום שהוא עומד, אע"ג דגבי הקדש כתיב איש כי יקדיש את ביתו ודרשינן מה ביתו ברשותו כו'.

אבל נראה דל"מ דחמץ שאני דכתיב לא ימצא המצוי לו וכמו שדייקנו מדברי רבינו דוד (ד). דקרא דלא ימצא מגלה דלענין חמץ כל שאינו מצוי לו לא חשיב ברשותו. וא"כ חמץ ברשות נכרי לא גרע מייחד לו בית דאינו מצוי לו ואינו עובר עליו.

אבל התוס' רי"ד לשיטתו דס"ל דדין ייחד לו בית לא נאמר אלא בחמצו של נכרי שקיבל עליו אחריות, וכמו שיתבאר בסמוך.

והנה השאג"א (סי' פ"ג ד"ה ומדברי הרמב"ן) נקט בפשיטות דלרמב"ן שאינו עובר אם הפקידו אצל נכרי ה"ה שאינו עובר אם הוציא לרה"ר. (ועיי"ש משה"ק עפ"י"ז מהגמ' כז: דלא מצא עצים יהא יושב ובטל, והרי יכול להוציא לרה"ר.) והמקור"ח (ת"מ ה' ד"ה אמנם) רצה לחלק עיי"ש טעמיה. אבל לפמש"נ נראה לחלק בפשיטות, דחמץ ברה"ר חשיב מצוי לו, ולכן הוי ברשותו, אבל חשיב שהפקידו אצל נכרי הוא דאינו מצוי לו כמו בייחד לו בית. אבל אפשר דגם חמץ ברה"ר חשיב אינו מצוי לו כיון שאינו בביתו ממש.

שיטת התוס' רי"ד ותוס' ר"פ

דעת התוס' רי"ד ותוס' ר"פ דרך בחמצו של נכרי פטרינן כשאינו ברשותו, ודלא כרמב"ן.

ועי' בתוס' ר"פ האריך לבאר דע"י קבלת אחריות לא חשיב שלו ממש, דהא אינו חייב אלא אי מיגניב או מתביד ובשעת האיסור כל ימי הפסח עדיין לא מתביד, ואינו ברור מאי בעי בזה, הרי זהו הסוגיא לעיל דצריך קרא דלא הוי דהגל"מ היכא דאיתא בעינא, ולמה צריך לחזור על הדברים כאן.

ונראה דבא לומר דבחמץ של ישראל עיקר המחייב הוא מה שהחמץ שלו, אבל בחמץ של נכרי שקיבל עליו אחריות ל"ש לומר דחייב מחמת שהחמץ שלו, דע"י אחריות לא נעשה שלו כלל, דאין כאן אפילו גרימת ממון דהא איתא בעינא, אלא ע"כ דעיקר המחייב הוא מה שהחמץ מצוי אצלו, אלא דנאמר בזה תנאי שלא יהיה חמץ של אחרים, ובזה סגי בקבלת אחריות דלא ייחשב חמץ של אחרים. (ונראה

שזה עולה יפה עם דברי תוהרא"ש בסנהדרין קיב: דע"י קבלת אחריות יש לו "שייכות" לחמץ עיי"ש). ולכן צריך שהחמץ יהיה מצוי לו, כי זהו עיקר המחייב.

ב. והנה גם התוס' רי"ד בתחילת דבריו כתב עד"ז, דגם כשקיבל עליו אחריות אכתי דגוי הוי ואם רוצה הגוי ליטול חמצו אין ישראל יכול לעכבו ומן דינא הוי דלא ליעבד ישראל עילויה אלא שום דכתיב לא ימצא כו' ונראה דהכונה ג"כ על דרך זה דבא להוכיח דהמחייב אינו מה שהחמץ שלו אלא מה שהחמץ ברשותו ולכן צ"ל מצוי אצלו דוקא.

אלא דאח"כ האריך לבאר דבחמץ של ישראל גם כשהוא ברה"ר או אצל גוי חשיב ברשותו שהרי יכול להקדישו והוא בכלל ואיש כי יקדיש את ביתו מה ביתו ברשותו כו'. ולמה הוצרך לזה. ונראה משום שהוקשה לו סוכ"ס קרא כתיב בתיכם וגבוליך, ולא ניחא לי' לומר דקרא קאי אחמצו של נכרי שקיבל עליו אחריות דוקא. ולכן ביאר דבחמצו של ישראל חשיב בביתו אפילו כשהוא ברה"ר או מופקד אצל נכרי.

אבל בהכי לא סגי לי', והוצרך גם לחילוק הראשון, משום דס"ל דבחמץ שקיבל עליו אחריות מלבד מה שצ"ל ברשותו צריך גם שיהיה מצוי, כמבואר בגמ' דאף דשכירות לא קניא כל שייחד לו בית אין זקוק לבער משום שאינו מצוי לו, והוקשה לו דלכ' גם חמץ של ישראל ברה"ר או אצל נכרי נהי דהוי ברשותו ויכול להקדישו אבל אינו מצוי לו. אלא ע"כ דהך תנאי דמצוי לא נאמר אלא בחמץ של נכרי שקיבל עליו אחריות, דבאמת אינו שלו וכל חיובו על היות החמץ מצוי לו (והאחריות רק כדי שלא ייחשב של אחרים).

עכ"פ למדנו מחלוקת יסודית בין הרמב"ן ורבינו דוד לבית התורי"ד ותור"פ בגדר דין קבלת אחריות, דהרמב"ן ס"ל דע"י קבלת אחריות נעשה כשלו, ויש לו דין חמץ של ישראל. וכל התנאים שנאמרו בגמ' לענין חמץ של נכרי שקיבל עליו אחריות – שצריך להיות ברשותו ומצוי אצלו – נאמרו גם בחמץ של ישראל. ואילו התוס' רי"ד ותוס' ר"פ סבירא להו דגם אם קיבל עליו אחריות לא חשיב חמץ של ישראל, וחיובו אינו מחמת בעלות אלא מחמת היות החמץ ברשותו, ולכן התנאי דצ"ל מצוי לו נאמר דוקא על חמץ שקיבל עליו אחריות ואינו ענין לחמץ של ישראל.

ואפשר דתלוי בדרכים שנתבארו בגדר קיבל עליו אחריות, דהתוס' רי"ד ותוס' ר"פ הבינו על דרך תוס' הרא"ש בסנהדרין דאינו אלא שע"י האחריות יש לו שייכות לחמץ ויצא מכלל חמץ של אחרים, אבל אין שם בעלות דנאמר שחייב על הבעלות, אלא חיובו על מה שהוא מצוי אצלו ובזה חלוק מחמץ של ישראל כנ"ל. אבל הרמב"ן ורבינו דוד הבינו דלענין ביעור סגי גם בגורם לממון ליחשב שלו²³.

ב' שיטות כלליות בסוגיין

לאור כל האמור יצאו לנו שיש ב' שיטות כלליות לאורך ולרוחב כל הסוגיא:

שיטת הרמב"ן (כתובות לד.) דדבר הגורם לממון אינו מיוסד על תביעת היזק אלא על מה שהחפץ יש לו שויות בשבילו, והוא ככיס מלא מעות. ולפי"ז אין מקום לחלק מצד דין דהגל"מ בין איתא בעינא לליתא בעינא. ובכל גונא הוי דהגל"מ. והגמ' בסוגיין דקאמר דצריך קרא לר"ש משום דס"ד דכיון דכי איתא בעינא הדרא למריה לאו ברשותיה קאי הכי קאמר דכיון שחוזר לבעלים בסוף ס"ד דלא חשיב ברשותו, ולכן אף שהוא שלו מדין דהגל"מ אבל אינו ברשותו, ולא יעבור עליו בב"י וב"י – והרמב"ן לטעמי' דגם בחמץ שלו צ"ל ברשותו – קמ"ל דכיון שהוא עכשיו בשליטתו סגי בזה ליחשב ברשותו להתחייב.

ולפי"ז לר"ש ודאי החיוב ביעור כשקיבל עליו אחריות הוא משום דהגל"מ כממון, שהרי באמת הוא דהגל"מ והקרא לא נצרך אלא מצד דס"ד דאינו ברשותו. ומדר"ש נשמע לרבנן דקבלת אחריות מחייבת אותו ביעור משום דחשיב שלו דהקרא מגלה דלענין חמץ סגי

²³ וזה עולה יפה מאד עם מש"נ לעיל דבאמת לרמב"ן גדר גורם לממון הוא דהוי ככיס מלא מעות, וא"כ גם אם איתא בעינא הוי גול"מ, והגמ' לעי' דקאמר דצריך קרא משום דאיתא בעינא הכונה דס"ד דכיון שחוזר לבעלים בע"כ אינו ברשותו, אבל שלו שפיר הוי משום גורם לממון, ולרבנן גלי קרא דלענין חמץ גם גורם לממון הוי כממון. אבל התוס' רי"ד ותוס' ר"פ י"ל דס"ל כרש"י דהיכא דאיתא בעינא לא הוי גורם לממון, וע"כ החיוב על עצם האחריות, דיש לו שייכות בגווה, אבל אין מקום לומר דהוי כשלו.

בבעלות דדבר הגורם לממון.

ולכן דעת הרמב"ן דאין חילוק בין חמץ שלו ממש לחמץ של נכרי שקיבל עליו אחריות, דגם קבלת אחריות מועילה מצד שהוא כשלו. וכיון דמבואר בגמ' דבייחד לו בית אי"צ לבער, דאינו מצוי בידו, נשמע מזה לחמץ שלו ממש דג"כ אינו עובר אם הפקידו אצל נכרי, וכמש"כ הרמב"ן בסוגיין ובפירושו עה"ת, דלא גרע הפקידו אצל נכרי מייחד לו בית. ולא רק כשהוא ברשות נכרי ממש, אלא אפילו אם השכיר ביתו, אף דשכירות לא קניא, דדרשינן לא ימצא המצוי בידך, וזהו מש"כ רבינו דוד והר"ן לעי' (ד). דהן המשכיר והן השוכר אינם עוברים בב"י וב"י.

מאידך שיטת התוס' (כתובות לד.) דדין דהגל"מ כממון מיוסד על תביעת היזק, וכדינא דגרמי, ולדידיה הגמ' הכא דמחלק בין איתא בעינא לליתא בעינא מתפרשת דבאיתא בעינא דלא היה עדיין היזק לא חשיב דהגל"מ, וכמו שפרש"י, והרי חזינן דתוס' שתקו לרש"י בזה. וממילא א"א לפרש דחייב קבלת אחריות הוא מלתא דגורם לממון, דהרי אין כאן גורם לממון. אלא צ"ל דחייב על האחריות גופא ולא משום דחשיב שלו, וכמש"כ תוס' הרא"ש (סנהדרין קיב:) דכיון שקיבל אחריות יש לו שייכות לחמץ.

וממילא דאף שאמרו דייחד לו בית אין זקוק לבער, אין ללמוד מזה לחמץ שלו ממש, ורק בחמץ של נכרי שקיבל עליו אחריות דאינו שלו הוא דבעינן שיהא מצוי בידו, וכמו שביארו תוס' ר"פ ותוס' הרא"ש. והוספנו ביאור בזה דבחמץ שלו ממש המחייב הוא הבעלות, אבל בחמץ של נכרי קבלת האחריות אינה בעלות ואינו חייב משום האחריות, אלא החיוב הוא על מה שהחמץ מצוי ברשותו, אלא שנאמר בזה תנאי שלא יהיה חמץ של אחרים, דאתה רואה של אחרים, וכדי שלא יחשב חמץ של אחרים סגי בקבלת אחריות שיש לו שייכות לחמץ כדברי תוס' הרא"ש.

ומ"מ גם לשיטה זו אפשר שאינו עובר על חמץ שלו א"כ הוא ברשותו, דהא קרא כתיב בתיכם, אבל כיון דהגזה"כ דלא ימצא המצוי לך קאי אחמצו של נכרי דוקא, א"כ לענין חמץ שלו גדר אינו ברשותו הוא כמו בכל מקום דגם אם קיימא באגמא או אצל נפקד יכול להקדישו וה"ה שצריך לבערו, וכמש"כ תוס' רי"ד. (אבל אם החמץ נגנב אז באמת לא יהיה חייב בביעורו כמו שאינו יכול להקדישו.)

ב. והנה הרא"ש הביא מהגאונים דאם הנפקד קיבל אחריות אינו עובר עליו, וביארנו משום דע"י קבלת אחריות קיימא ברשותו כדברי ר"ח ר"פ המפקיד, ומבואר דאם הנפקד לא קיבל אחריות מודים הגאונים שהמפקיד עובר, ולמבואר זהו כשי' התוס' רי"ד דלא נאמר דין ייחד לו בית אלא בחמץ של נכרי, אבל חמץ שלו אי"צ להיות מצוי לו, רק דמ"מ בעינן דומיא דביתו, וגם אצל נפקד חשיב ביתו, וכמו בקיימא באגם, א"כ הנפקד קיבל אחריות.

והרא"ש משמע דמודה לעיקר סברת הגאונים אלא דס"ל דגם אם הנפקד קיבל אחריות כיון שמשאיל ביתו למפקיד הו"ל עדיין ברשות המפקיד. אבל אם הנפקד לא קיבל אחריות אי"צ לטעם זה, דבלא"ה הוי ברשות המפקיד כמו בקיימא באגם. וזהו כשי' התוס' רי"ד ותוס' ר"פ שחילקו בין חמץ שלו לבין חמץ שקיבל עליו אחריות. ומתאים עם דברי תוס' הרא"ש בסנהדרין (קיב:) דחייב על חמצו של נכרי שקיבל עליו אחריות משום שיש לו שייכות לחמץ.