

מִרְן הָרַב אַבְרָהָם כ. שְׁפִירָא שְׁלִיט"א
רֹאשׁ יִשִּׁיבַת מִרְכֵּז הָרַב

בענין בדיקה וביטול חמץ

שיטת רש"י ותוס' והר"ן

אור לי"ד בודקין את החמץ. עיי' רש"י ותוס'. [יש הערה של החמדת שלמה למה רש"י מקדים פ' "לאור הנר" לפי "בודקין". אמנם הגירסא ברש"י ברי"ף היא בודקין לאור הנר]. ועיי' בר"ן שהאריך אם בדיקה דאורייתא או לא. וזה קשור לעוד מחלוקת רש"י ותוס' בפרק ראשון.

בדף י' יש משנה שאם לא בדק בתוך המועד יבדוק לאחר המועד. התוס' שם פירשו שהכוונה היא לאחר הפסח. וכ' שרש"י לא פ' כן כי רש"י סובר שטעם הבדיקה הוא משום ב"י וב"י וזה לא שייך אחר הפסח.

בד"ב יש מחלוקת רש"י ותוס' אימתי שעת הביעור. וזה קשור באופן ישיר למחלוקת רש"י ותוס' בד"ד אם מצות השבתה כוללת גם ביטול או לא. לפי רש"י מצות השבתה היא מלפני שש, ולכן אפשר ללמוד דין ביטול ממצות השבתה. ולפי תוס' מצות תשבתו היא רק אחרי שש, ולכן דין ביטול נלמד מפס' לך.

לכאורה אפשר לחוסיף שיש מחלוקת ראשונים אם צריך לבער תערובת שיש בה רק טעם חמץ. לפי התוס' צריך לבער כי איסור אכילה יש לכו"ע, אך לפי רש"י אי"צ לבער כי אין ב"י על טעם.

ולכאורה התוס' מדברים על זה, שהרי הרשב"א מחדש בסוף התוס' שגם לפי הטעם האחרון של התוס' שצריך לבער חמץ נוקשה, זה"ה לחמץ ע"י תערובת, משום דין לא פלוג, ולכאורה למה הרשב"א לא חדש את זה גם לפי רש"י שטעם הבדיקה משום ב"י, וצ"ל שלא קשה, ששם מזכיר שיש תערובת של חמץ ממש, ולא רק טעם, וע"ז סובר רש"י שיש ב"י וב"י ועיי' בריש אלנו עומקין. ולכן הרשב"א לא דבר אליביה. [והחמ"ל אחרונים ח"ל היא במקרה שיש רק טעם חמץ בלי חמץ ממש].

לכאורה באמת אם נאמר שהדין של ביטול הוא מצוה או רק עצה כדי ליפטר מב"י, יחיה תלמי בזה המחלוקת בתסביר המשנה. שאם ביטול הוא רק עצה, אין לשאול למה חייבו לבדוק ולבער - חייבו בדיקה וביעור כדי שיקיים כ"א מצ"ע של תשבתו. אבל אם ביטול הוא מצוה, באמת קשה השאלה למה חייבו חז"ל גם בדיקה וביעור.

• סיכומי שיעורים כלליים משנת תשל"ג. סוכם ע"י הרב יחזקע מנגס שליט"א.

אמנם כ"ז אינו אמת כי אדרבה לרש"י ביטול זה מצוה, והתוס' סוברים שביטול הוא לא מצוה, וא"כ לרש"י צ"ל למה תקנו בדיקה, ולתוס' צ"ל להיפך, מה קשה למה תקנו, נאמר שתקנו בדיקה ובעור כדי שיקיים את המצ"ע של תשביתו. וצ"ל לפי התוס' שקשה להם או משום שבין כך לא מקיים תשביתו, או שאדרבה, תשביתו אפשר לקיים גם בלי זה, ולא צריך לחפש, כי יש לכ"א חמץ שיכול לבער גם בלי בדיקה. וא"כ כל הבדיקה היא רק משום שלא יכשל, וזה היה קשה להם, כי כדי שלא יכשל מספיק מה שמבטל.

לכאורה עיקר הבעיה היא למה חז"ל חיפשו עוד דרך ולא הסתפקו בביטול. יש הידוש של השאג"א שדין ביטול זה רק בחמץ ממש שהאדם יש לו חמץ שלו אבל אם אדם יש לו חמץ שקבל עליו אחריות אעפ"י שאינו שלו יש חידוש של התורה שעובר עליו. ועל חמץ כזה לא מועיל ביטול, ולא מיבעיא לשיטת התוס' שביטול שייך רק על רכוש שלו, שהרי ביטול זה הפקר, אבל אם החמץ בין כך לא שלו מה הוא מפקר, הרי זה רכוש של אחרים ולא שלו. וגם לשי' רש"י שהתורה חדשה שמה שחמץ בשבילו לא כלום, זה מועיל שלא יעבור עליו, אבל סוף סוף זה לא מבטל את ההתחייבות שלו כלפי המפקיד. ואם התורה חדשה שעל חמץ של אחרים עוברים, גם אחרי שיבטל יעבור, כי זה בין כך לא כלום בשבילו, ועיי"ש שהאריך בראיות.

ואם כך לכאור' אפשר לתרץ את קושית התוס', שחכמים היו צריכים לחפש עוד עצה בשביל חמץ שלא מועיל מה שמבטלו, ולכן לא יכלו להסתפק בביטול. והיו צריכים לתקן עוד עצה. וזה בודאי לא קשה למה לא תקנו תקנה מיוחדת רק בשביל חמץ שלא מועיל מה שמבטלו, כי מאחר שתקנו בהכרח כבר כללו את כל החמץ שיש לו בתקנה.

אבל זה קשה מפני שאם היה רק סתם תקנה של שריפה היה אפשר לומר כנ"ל, אבל למעשה יש עוד תקנה של בדיקה. [וצריך לעיי' בשי' הרמב"ם שמשמע מדבריו שיש שתי תקנות א' של בדיקה וביטול, וב' של הזמן, שזה יהיה אור לי"ד.] עכ"פ יש תקנה של בדיקה, וא"א לומר שיש חיוב של בדיקה על חמץ שחייב באחריותו, שהרי חמץ כזה חייב לשומרו, ואיך יתכן שיתקנו חיוב חיפוש בשביל דבר שבין כך חייב לדעת איפה הוא. וא"כ א"א לתרץ עפ"י ד' השאג"א.

כמעט כל הראשונים חולקים על רש"י. כפי שמובא בראשונים יש שתי שאלות וראיה נגד רש"י. קודם קשה בשביל מה צריך עצה דרבנן אם יש עצה דאורייתא. ועוד, הרי בין כך צריך לבטל וא"כ אין גם מקום לדבר על תחליף, אלא שהתקנה היא בנוסף על דין התורה של ביטול, וק', בשביל מה צריך עוד הוספות, והתוס' גם מביאים ראיה לשי' מככר בשמי קורה.

על הקושיות יש אריכות גדולה בר"ן. בהתחלה הר"ן מניח שבדיקה ג"כ חיוב מהתורה. והר"ן מביא ראיה מדרשת הגמ' שצריך נר, שבדיקה מהתורה. ולכאור' זה

רק יקטין את הקושיא, כי לא מחפשים עצות חדשות אלא שזוהי עצה שהתורה חדשה. אח"כ הר"ן אומר שמה שרב יהודה אמר שהבודק צריך שיבטל הוא תקנה מאוחרת. ובזמן המשנה חייבו בבדיקה כי בדיקה וביעור עדיפים מביטול.

את החומר של הקושיות זה באמת מוריד, לגבי הקו' הא', הת' הוא שמהתורה יש גם דין בדיקה, והיא גם עדיפה מביעור משתי סיבות שמציין הר"ן - או משום שיש חשש שאין הביטול גמור, או משום שע"י בדיקה וביעור יש תיקון גם לחשש אכילה. ואח"כ לגבי הקו' הב' הר"ן מתרץ שרב יהודה תיקן תקנה חדשה שלא היתה בזמן המשנה.

הריטב"א מניח שבדיקה היא מהתורה, וכמו הר"ן, אמנם מהריטב"א יוצא חידוש שלא כ' בר"ן, שמדרבנן חייב לעשות גם בדיקה וגם ביטול, ומה שיעשה קודם הוא מהתורה, ויש בזה גם נפק"מ לדינא.

אחרי שהריטב"א מניח שבדיקה מהתורה, וא"כ מהתורה יש שתי דרכים, וחז"ל חדשו שצריך לעשות את שניהם ומה שיעשה קודם הוא מהתורה. לריטב"א יש תקנה א' ולר"ן יש שתי תקנות.

היסוד של הראשונים הוא שאם הכל מדרבנן למה מחפשים עצות אם יש עצה של ביטול. והראשונים מתרצים שאין עצה חדשה אלא שיש מצוה מצתורה של בדיקה, וחז"ל רק חייבו במצוה, וזה לא דבר קשה.

יש כמה הוכחות לש' רש"י. ראיה א' יש מהגמ' שאומרת שמדאורייתא בביטול בעלמא סגי ובדיקת חמץ דרבנן. ולש' התוס' מה הקשר בין מה שבדיקה היא מדרבנן לבין מה שיש מצוה של ביטול - הרי זה משום ב"י וזה משום חשש של אכילה. אנחנו לא דנים על ב"י שם אלא על חשש של אכילה, וא"כ למה הגמ' מכניסה ענין של ביטול. משמע ששניהם באים על אותו דבר, דהיינו על ב"י.

וכן יש להביא ראיה מהברכה שמברכים בזמן הבדיקה לבער חמץ. ולכאן יש כאן לתוס' שני ענינים שונים לגמרי, ולמה הגמ' מצרפת אותם.

וויש עוד ראיה שלישית, שלגבי חשש שלא יכשל באכילת חמץ, הגמ' אומרת בד"ו שא"א להשאיר חמץ במועד בבית משום חשש שמא יאכל, וע"ז אומרת הגמ' תקנה שיעשה מחיצה גבוהה י' טפחים. וזה בחמץ שלא עובר עליו בב"י וב"י, וא"כ לתוס' שכל החשש הוא רק משום שמא יאכל, למה לא מספיק שיעשה מחיצה. ומכאן ראיה לרש"י שאם יש חיוב ביעור, ע"כ זה לא משום חשש אכילה, וע"כ צ"ל שיש בדיקה בעור מדין ב"י ב"י.

בר"ן יש הסבר למה היתה תקנה של בדיקה ולא ביטול בזמן המשנה. והר"ן נותן שני טעמים - או משום שאין דעותיהם של אנשים שוות, או מחשש שמא יבוא לאוכלו. וזה קשה, שהרי הר"ן רוצה להסביר את שי' רש"י שאין חשש אכילה, ולכן

כ' שהבדיקה היא משום ב"י וב"י. ואם גם רש"י מודה בסופו של דבר שתקנו תקנה משום חשש אכילה, א"כ יסביר לגמרי כמו התוס' שכל התקנה היא משום חשש אכילה ולא משום ב"י, והרי כל הראשונים לומדים שפשטות הסוגיות מתיישבות יותר בשל התוס' מאשר בשל רש"י.

ולגבי החשש הראשון שכ' הר"ן, זה חשש הודש שלכאור' לא נמצא באף מקום. והר"ן מחדש שאדם לא יבטל בלבד, וזה ק' שאם התורה אמרה שיבטל, על סמך מה חכמים החליטו שלא יבטל. ועוד, בכלל בשביל הר"ן היה צריך לחפש שני טעמים, וביותר קשה, שהרי הטעם השני לכאור' מערער את כל היסוד של מחלוקת רש"י ותוס', ואם יש לו עוד סברא, דהיינו הטעם הא' שבנ"א לא מבטלים בלב שלם, למה לידחק בטעם השני.

ואולי אפ"ל שבטעם הא' של הר"ן יש שתי בעיות. קודם זה לכאור' דברים שבלב. שהרי האדם הזה ביטל, וא"כ מה איכפת לי מה שבלבו. ואם נאמר שהבעיה היא שיבטל בלב, חז"ל יכולים לתקן שיבטל בפה, ולא היה צורך לבטל את הדין תורה של ביטול.

יכול להיות שזה תלוי במחלוקת אחרת, שהרי יש כאן קושי יותר גדול. לגבי מכירה בשביעית וגן בחמץ. ויש שאלה שהרי זוהי הערמה, ואין דעת האדם באמת למכור. וכ' הפוסקים שאי"ז נכון, שמכיון שיש מצוה, דעת האדם גמורה לקיים את המצוה. וא"כ גם כאן למה לא נאמר אותה הסברא, שמכיון שיש מצוה, ביטולו הוא ביטול גמור.

צריך לומר שחכמים הששו שהרי אדם מבטל, אם ישאר אצלו, הרי חמץ שעבר עליו הפסח מותר. ואם אדם יחשוב שהוא מבטל את החמץ רק לז' ימים פשיטא שהביטול לא ביטול. וזה לא משום מה שיהיה אח"כ אלא משום שעכשיו הביטול לא ביטול. וא"כ ה"ה אם יחשוב שהחמץ מותר לאחר ז', אי"ז ביטול, כי ביטול זה לעולם ועד. וא"כ אם חמץ אסור לעולם ועד, אדם מתאים את מחשבתו לדין. אבל אם נאמר שאחר הפסח החמץ מותר, יש מקום לחשוב שאדם יבטל רק לז', וזה לכאור' תלוי בשאלה אם חמץ אחר הפסח מותר בהנאה או לא. אם נאמר שאסור בהנאה, א"כ חמץ זה במציאות לא כלום בשבילו ובאמת נחשב אצלו כעפרא דארעא. אבל אם חמץ אחת"פ מותר, וזה מדינא שאחר ז' ימים העפר יהפך לזהב, וא"כ יש חשש שאעפ"י שאדם מקבל ע"ע לא לאכול בזמן איסור, יכנס אצלו המחשבה שאח"כ יאכל. ועפ"י חידוש הר"ן שיש חשש על הביטול. ולכן הר"ן צריך לומר עוד סברא למ"ד שחמץ שאח"פ אסור בהנאה.

ומה שהיה קשה שכל היסוד הוא משום ב"י ולא משום שמא יאכל אליבא דרש"י, י"ל שמהגמ' רואים שיש חשש של אכילה. אלא שרש"י חולק ע"ז שהיו מחדשים דין בדיקה משום חשש שמא יאכל, כי לזה מספיק מחיצה של י', אלא רש"י סובר

שמעיקרו עצת הבדיקה הוא משום ב"י וב"י, אלא שחז"ל קבעו חיבה כדי שיפתור גם חשש שמא יאכל.

בענין בדיקה וביטול (שיטת הר"ן והריטב"א)

בדין בדיקה יש מחלוקת הר"ן והריטב"א. הבסיס של שניהם בתיווצם על שיטת רש"י הוא שות. דהיינו שמהתורה מועילה או בדיקה וביעור או ביטול. אבל הריטב"א מתרץ בפשטות שמהתורה אדם יכול לבחור לעצמו מה שירצה לעשות משניהם, אך חכמים חייבו שיעשה את שניהם. הר"ן מתרץ שהכמים חייבו שיבדוק, ואח"כ היתה תקנה מאוחרת של ביטול. וזה איננו מדינא דמשנה. ולפי הר"ן יעשה קודם בדיקה ואח"כ ביטול, וכמו שכתב.

למעשה זה קושי בשיטת הר"ן כי זה דבר לא מצוי שיש שתי תקנות. וכבר הקשה הפנ"י, שאם הר"ן רק בא לתרץ את קושית התוס' למה לידחק שהיו שתי תקנות.

לכאורה הריטב"א יותר פשוט. והר"ן חולק על ההנחה שיש שתי מצוות ואין דין קדימה. ועוד משמעות המשנה שמדרבנן יש חיוב בדיקה, שהרי המשנה נוקטת בדיקה ולא ביטול. ולפי הריטב"א מה העדיפות של בדיקה על ביטול ועוד, משמעות הבודק צריך שיבטל שקודם בודק ואח"כ מבטל.

ויש להביא ראיה מוכחת לר"ן שהתקנה היתה רק בדיקה. ביטול מוזכר בדף מ"ט בלבד (במשנה. השאלות מביא משנה זו כמקור לביטול) ההולך לשחוט את פסחו וכו'. מדובר ב"ד. ובפשטות האדם קיים את מצות בדיקה בלילה שלפני כן. בשלמא לר"ן שבזמן המשנה יש רק בדיקה, מובן שהמשנה אומרת שאם לא יוכל לבער, אבל לריטב"א למה המשנה אומרת שיבטל, הרי בין כך ביטל בלילה הקודם. משמע כהר"ן שבזמן המשנה לא חייבים בביטול.

וכן בברייתא בד"ז שתלמיד היושב לפני רבו יבטל. משמע שאין דין ביטול לכתחילה על כל החמץ. אמנם ראיה זו תלויה בשאלה מה זה ביטול. כי אם ביטול הוא הפקר, זה תלוי בשאלה מסוימות ביטול להבא לא מועיל. כי אם ביטול הוא הפקר, זה תלוי בשאלה בהפקר בדבר שלא בא לעולם. ואם ביטול הוא מדין תשבינו, אם הוא אומר שחמץ בשבילו לא כלום, וזה מספיק, הרי הוא אומר שחמץ לא חשוב, והתורה אומרת שבכה"ג לא עוברים.

עכ"פ מכל זה משמע כר"ן שבמשנה היתה רק תקנה של בדיקה ולא יותר. הר"ן אומר בסוף דבריו שמוכרחים להניח שאם אדם בדק ולא מצא שהוא לא יעבור על חמץ שאח"כ ימצא. והר"ן תופס את זה כיסוד, שאם לא תאמר כן אז אין בכלל דין בדיקה, אלא רק דין ביטול. לכאורה מה ההכרח של הר"ן, הוא יהיה אנוס או לכל היותר שוגג. ומהתורה פשוט הדבר שסומכים על החזקות ועל הרוב. אבל מה מכריח

את הר"ן לומר שמעיקר הדבר יש דין בדיקה מהתורה. וזה לא רק דין החזקות הרגיל. וכן הקשו האחרונים.

וצ"ל שהר"ן סובר שאם בדק ולא מצא, אי"ז דומה לאוכל ונתגלה שהיה חלב. שבאוכל, במציאות אכל חלב. אבל כאן יש שיעור ב"י וב"י. אין בכלל ב"י וב"י על חמץ כזה. ולא שהוא סתם אנוס. ע"ז בונה הר"ן את תירוצו. כי אם בדק ולא מצא אין בכלל איסור חמץ, מובן שחז"ל חייבו בבדיקה. אבל אם גם אחרי הבדיקה יש עבירה של חמץ, אלא שהוא לא מזיד, למה חז"ל הטריחו בכלל. שהרי אם יבטל, לא יעבור בכלל, וא"כ למה חז"ל אמרו לא לבטל אלא עשו תקנה שהיא גרועה יותר. ולכן הר"ן מוכרח לומר שמהתורה הכל מועיל, ולכן יתכן לומר שחז"ל העדיפו בדיקה על ביטול משום החשבונות שאומר הר"ן.

ולמה באמת נאמר שאדם שבדק ולא מצא לא יעבור. לפי הר"ן זה תלוי אם הבדיקה דרבנן, ואז חז"ל לא יכולים לעשות שיעורים באיסור התורה, או אם בדיקה דאורייתא, ואז חז"ל יכולים לומר שעדיף לבדוק מלבטל.

ולכן הריטב"א לא מאריך בכל זה, כי לשיטתו יש שתי מצוות וצריך לעשות את שתיהן. משא"כ לר"ן שצריך לעשות רק בדיקה, צריך לעשות את כל החשבון הנ"ל.

ולמעשה המהר"ם חלאווה אומר את זה, שהוא מוכיח שביטול לאו דאורייתא, שאם ביטול דאורייתא, מה מקשה הגמ' בדף ו' למה מבטלים, חייבים לבטל כי התורה צוותה לבטל. ומסיים המהר"ם חלוואה שלכו"ע השבתה דאורייתא היא בדיקה, וביטול אחר בדיקה הוא דרבנן. והלכך אם ימצא אח"כ חמץ, לא יעבור למפרע. עיי"ש בדבריו. ולכאורה צריך בירור, מה החילוק אם בדיקה דאורייתא או דרבנן, הרי הסברא תמיד נשארת. אלא ברור שהחילוק הוא כנ"ל.

ולכן לפי הר"ן שאם בדק אין איסור חמץ, וצ"ל שרב יהודה מדבר על חמץ אחר, שיעבור מכאן ולהבא. ולכן הר"ן לא יכול לומר שעל חמץ יהיו שתי עצות וכדברי הריטב"א, כי בדיוק כמו שברור שאם יבטל לא שייך שיבדוק, כך לר"ן אם יבדוק, לא שייך שיבטל.

ובריטב"א צ"ל חידוש שגם אחר שביטל צריך לבדוק מדרבנן, וכן להיפך. וצריך להבין איך שייך על אותו חמץ גם בדיקה וגם ביטול. וצריך לידחק שאם החיוב מתעורר בי"ד ואז החמץ שלו, רבנן אומרים שחלים עליו שני חיובים. וא"כ החיוב דרבנן לא פקע, אפי' שאין ב"י וב"י.

לפי הריטב"א יכול לעשות קודם מה שהוא רוצה. אמנם בשו"ע כתב שצריך קודם לשרוף ורק אח"כ לבטל. (סי תל"ד. המהרי"ו בשם האור זרוע) והטעם הוא שאם יבטלו קודם, יצא שלא שרף את החמץ שלו. אז כתב בשו"ע שיש סדר. וכן משמעות דברי רב יהודה שהבודק צריך שיבטל. אמנם זה לא משמעות גמורה כי יתכן שעל הבדיקה יש מצוה מיוחדת שיהיה בתחילת הלילה.

והביטול בודאי לא יהיה לפני י"ד. אבל יתכן שלגבי השריפה אין חיוב להקדימה לביטול. עכ"פ בשו"ע כתב שיש סדר.

והיה נראה פשוט שזה לא מחוייב שדין זה יהיה לכו"ע. והיה נראה שזה תלוי במחלוקת רש"י ותוס'. ויש בזה שני אופנים. ועיין בגר"א שבאמת מביא את התוס' ותי' הר"ן, וכתב שהשו"ע הולך כמו התוס'. אמנם הגר"א סותם ולא מפרש. ולכאורה זה קצת קשה, שהסברא של השו"ע פשוטה וצריכה להיות לכו"ע.

בגר"א אפשר לומר רק דרך א'. שיש מחלוקת רש"י ותוס' אם ביטול מועיל למצות תשבתו או לא. ולפי התוס' שאין מצוה בביטול, באמת יש מקום להקפיד על הסדר, כי אם קודם יבטל לא יקיים תשבתו בכלל. אבל לפי רש"י אין מקום להקפיד על הסדר כי גם בביטול הוא מקיים מצוות עשה. ולכן פסק השו"ע יכול להיות רק לתוס' שביטול זה בכלל לא ענין של מצווה. אלא של עסקים ממוניים. משא"כ שריפה שהיא מצוה [ואפילו אם נאמר שבשריפה בבוקר לא מקיים מצוה דאורייתא לכה"פ יקיים מצוה דרבנן. משא"כ ביטול שזה בכלל לא ענין של מצוה].

וממילא מתורץ הריטב"א, כי הריטב"א מדבר לפי רש"י ולא לפי התוס'.

אמנם נראה שדינא דשו"ע יש לו מקור בר"ח שכ' שהבודק צריך אחר שיבער הכל צריך ליבטל, ואפשר לומר שר"ח סובר כמו התוס' ולא כמו רש"י.

אמנם מדף מ"ט לגבי המשנה שההולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו משמע מפירוש ר"ח שהוא סובר כמו רש"י, שר"ח כתב שם, ושנינא מתניתא ר' יוסי היא דסבר סעודת אירוסין מצוה וביעור חמץ נמי מצוה מיהו ביעור חמץ אפשר לקיימה בביטול חמץ ושלים סעודת אירוסין שנמצא מקיים שתיהן. ע"כ.

וא"כ ר"ח מפרש כמו רש"י. ולפי התוס' שחולקים אר"ח ורש"י ולא מקיים תשבתו, המשנה אומרת שהמצוה של תשבתו נדחית, ורק ידאג שלא יעבור אב"י וב"י. וזה לכאורה קשה למה מצוה דרבנן של סעודת אירוסין דוחה מצ"ע דאורייתא של תשבתו.

ומכאן ראייה לנאמר לעיל שכבר קיים מצות תשבתו, אלא שנזכר שיש לו עוד חמץ, וממילא צריך לדאוג אב"י וב"י אבל לא מפסיד מצ"ע דתשבתו. ואם לא מפסיד מצות עשה מה שעכשיו מקיים מצוה אחרת דוחה את המצ"ע. [ולפי האמת ס"ל לתוס' שמצ"ע דתשבתו יש גם בבדיקה, וקושית תוס' בד"ד היא שאם המצוה היא גם אח"כ איד יתכן שאח"כ א"א לקיים ובבוקר אפשר.]

ויתכן שהריטב"א והר"ן מתכוונים לשני דברים שונים. הריטב"א מוכיח מהתוס' שצריך לשרוף כדי לקיים מצות תשבתו. ואם כן מה שהריטב"א אומר ששניהם מצוות, כוונתו לשריפה וביטול, ולא לבדיקה.

ואילו הר"ן מדבר על הבדיקה, שהרי הר"ן מביא ראייה מהדרשה של הגמרא, ודרשה זו הולכת על הבדיקה וחיפוש. ומה שהריטב"א לא מאריך בזה משום שהריטב"א

לא מדבר על הבדיקה. ולכן לריטב"א לא שייך לומר שהבדיקה היא שעור בלא ימצא כי הבדיקה היא בסך הכל מכשירי מצות. וכל ההוכחה של הר"ן היא רק משום שהוא סובר שבדיקה היא גם כן מצוה.

ולכן הריטב"א אומר שיש שתי מצוות דהיינו שריפה וביטול ולכן באמת שייך לומר שמדרבנן אעפ"י שבדק ושרף יבטל, כי ע"י הבדיקה יכול לעשותו רק לאנוס. ואילו לפי הר"ן אחרי שבדק אין חמץ ולכן לא שייך לומר שיכול להיות חיוב לבטל אחרי שבדק ושרף.

עוד בענין ביטול ובדיקה (שי' הרמב"ן הרמב"ם והר"ן)

שיטת הרמב"ם היא כמו רש"י ולא כמו התוס', אך יש הבדלים בין הרמב"ם והר"ן. הרמב"ם פוסק בפירוש כמו רש"י (פ"ב מהלכות חמץ ומצה הל' א-ב): מצ"ע מהתורה להשבית החמץ קודם זמן איסור אכילתו [זה חידוש של הרמב"ם, שתולה את הזמן באיסור אכילה. בפשטות זה משום שהתורה אומרת שיש קשר - "אך ביום הראשון תשביתו שאור מִבְּתִיכֶם כי כל אוכל חמץ ונכרתה וכו'", משמע מהפס' עצמו שיש קשר בין תשביתו ואיסור אכילה]. וכו'. ומה היא השבתה זו האמורה בתורה היא שיבטלו בלבד ויחשוב אותו כעפר וישים בלבו שאין ברשותו חמץ כלל, ושכל חמץ שברשותו הרי הוא כעפר וכדבר שאין בו צורך כלל. ע"כ.

א"כ הרמב"ם ביסוד סובר כרש"י שתשביתו הוא ביטול, אלא שהוא מוסיף על ד' רש"י עוד דברים.

בד' הרמב"ם יש שתי גירסאות. הגס"מ מביא גירסא ישנה, וז"ל "ומה היא השבתה זו האמורה בתורה היא שייסיר החמץ הידוע לו מרשותו ושאינו ידוע יבטלו בלבו וישים אותו כעפר וכו'". לפי גירסא זו יש שני דברים - הסרת חמץ הידוע לו מרשותו, וביטול חמץ שאינו ידוע לו. ז"א יש שתי אפשרויות של תשביתו - הסרת החמץ, וביטול בלב.

ולפי"ז לק"מ קו' בתוס' למה צריך בריקה הרי ביטול בעלמא סגי. ולפי"ז הרי י"ל יותר פשוט מהר"ן, שהר"ן צריך להתחבט שיש שני דברים, ואילו לפי דרך זו תשביתו עצמו עשוי משני דברים, ופשוט שחז"ל חייבו בשניהם.

אמנם הגירסא הזאת קשה מאד. ועיין בכס"מ שמביא נגד גירסא זו כמה גמרות. ביניהם, תלמיד היושב לפני רבו, ועוד ההולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו וכו'. ובשני מקומות אלו מדובר בחמץ ידוע. ועוד הק' מהגמ' (דף ו') הבודק צריך שיבטל ושואלת הגמ' וכי משכח ליה ליבטליה. [אמנם מהא דקאמר בגמ' מדאורייתא בביטול בעלמא סגי ל"ק, כי שם אפשר להעמיד באמת בחמץ שאינו ידוע]. ולכן דוחה הכס"מ גירסא זו, ומביא את הגירסא הכתובה אצלנו ברמב"ם.

אבל בראשונים מביאים בשם גאון שיש הבדל בין ידוע ללא ידוע [ויש ראשונים שאומרים שלהידור מצוה רק בידוע יש צורך בבדיקה וביטול, ובאינו ידוע בכלל לא צריך שום דבר (שיבולי הלקט), אבל נראה שהם לא מדברים על עצם הדינים], ויש שני מיני תשביתו.

יש מחלוקת לגבי חמץ בבור שהראב"ד סובר שמה שכ' בגמ' שמספיק ביטול זה רק אחרי שבדק וביטל ומצא לאחר איסורו (ועיין הל' י"ד). ובפשט הראב"ד, המל"מ מפרש שמוכרחים לומר שביטול מועיל רק אחר שבדק וזה חמץ שאינו ידוע, כי בחמץ ידוע ביטול לא מועיל, עיי"ש בדבריו.

רואים שיש שיטה כזאת שביטול לא מועיל בחמץ ידוע, וקשות קושיות הכס"מ.

מה שהקשה מהברייתא של תלמיד היושב לפני רבו אפ"ל שהרי הסברא הזאת חידוש גדול שצריכה הסבר, כי אם לתשביתו יש שני פירושים מנלן החילוק במקרים. עכ"פ צריך להקטין את החידוש הזה כמה שאפשר.

יכול להיות שיש הבדל בין סוגי הביטול. יש ביטול של חמץ לפני זמן איסורו, ויש ביטול לאחר זמן איסורו, וזה לא מועיל. ויש עוד דין ביטול שזה כשהדבר עדיין לא חמץ בכלל. וזה מין ביטול מחודש. ויתכן שביטול כזה, שהוא רק אמצעי למנוע שלא יעבור על חמץ שעתיד להיות, כו"ע מודו שמועיל גם במקרה שידוע.

ומהרמב"ם באמת משמע שזו הגדרה חדשה, הרמב"ם מביא דין זה של תלמיד היושב לפני רבו בפ"ג, ומשמע מלשונו שיש דין אחר.

ויש באמת סברא בזה שתמיד אפ"ל לאדם לשרוף את חמצו. אבל כאן אין בכלל חמץ ולמה לשרוף. ולכן שייך רק דין ביטול. ועיין ברמב"ם שהביא את הדין וסיים שצריך לבער. ולכאורה בדבר זה אין הבדל בין הסיפא והרישא, שמדרבנן תמיד צריך לשרוף את החמץ. משמע שדוקא במה שהיה חמץ בשעת האיסור יש חיוב דרבנן לשרוף אעפ"י שביטל. אבל, כשבעת האיסור לא היה חמץ, אלא שאח"כ נהיה חמץ, בזה מספיק הביטול דאורייתא ואין דין ביעור נוסף מדרבנן.

עכ"פ רואים שבחמץ כזה וביטול כשעוד לא היה חמץ זה חטיבה בפני עצמה. ולכן אפילו לראשונים שביטול בחמץ ידוע לא מועיל, בכה"ג יועיל ואין דין ביעור [ועל קושית הגמרא אפ"ל שבהו"א הגמרא חשבה שביטול הוא דין הפקר ולכן יועיל תמיד, משא"כ למסקנא].

אמנם זה יתקן רק קושיא, כי פשטות משמעות המשנה שיש כבר חמץ בעולם. ובעיקר צריך להבין מה החילוק בין חמץ ידוע לחמץ שאינו ידוע.

בר"ן יש הסבר בביטול. וברמב"ן יש עוד הסבר שלכאורה דומה לדברי הר"ן אך למעשה יש חילוק גדול ביניהם.

שניהם בונים את דבריהם על סמך זה שחמץ אסור בהנאה. ואלמלא יסוד זה לא היה מקום לומר שביטול מועיל. הר"ן מסביר שאין זה הפקר. וזה מוכח, כי אם זה הפקר בשביל מה צריך פסוק. אלא מכיון שחמץ אינו ברשותו של אדם אלא שעשאו כאילו הוא ברשותו, ואם זה דין מיוחד ולא דומה לכל הבעלים שבתורה, ביטול כזה מועיל.

הרמב"ן ג"כ אומר אותם הדברים. אבל הרמב"ן אומר את זה באופן אחר. בפשט הר"ן צריך להבין, שיוצא ממנו שלמעשה זה לא היה צ"ל שלו, אלא שהתורה חידשה זיקה מיוחדת. וכדי לדחוק את החמץ לגמרי מרשותו מועיל גם דבר קטן. ולכאורה היה הר"ן צריך להניח שעיקר הביטול הוא אח"כ כשזה אסור, כי בחפץ שהוא שלו ביטול לא יועיל, ורק כאן שיש איסור הנאה וזה לא צריך להיות שלו אלא שהתורה העמידה ברשותו הביטול מועיל שהתורה לא תעמיד ברשותו. וא"כ רק אז בשעה ששית הביטול צריך לחול. ויש בזה כמה נפקא מינא אם זה חל עכשיו או אח"כ.

יש נפקא מינא לגבי דברי הגר"א, שמה שכ' ברמ"א שצריך לשרוף ורק אח"כ לבטל הגר"א תולה במחלוקת רש"י ותוס', ולכאורה כל הדין הזה שייך רק אם הביטול מועיל מיד, כי אז שורף חמץ שאינו שלו, אבל לפי ההסבר בר"ן הביטול בעצמו לא כלום, אלא צריך גם את האיסור הנאה, וא"כ בינתיים יכול לשרוף כי כל סתם ביטול זה כאילו פירש שמבטל לאחר זמן.

ועוד יכול להיות נפק"מ לגבי קושיית הפנ"י על רש"י, שרש"י מסביר את מחלוקת ר"י ורבנן אם חמץ בשריפה דוקא או לא שזה רק לפני זמנו, אבל לאחר זמנו כו"ע מודו שאפשר להשבית בכל דבר. ושואל הפנ"י מה מפרר יותר גרוע מביטול אליבא דר' יהודה. ואם ביטול מועיל גם מפרר צריך להועיל.

אבל לפי הסבר זה בר"ן, באמת לא דומה. כי ביטול מועיל רק בשעה ששית. וממילא לא נוכל להגיד שאם ביטול מועיל גם פירור צריך להועיל לפני זמנו, כי אין גם ביטול לפני שש. וא"כ זה כאילו בא גוי ותפס את החמץ, אבל זה לא שייך לדין תשביתו.

ויכול להיות נפק"מ אידך יהיה אם יחזור בו. השלטי גיבורים מביא חידוש בשם הריא"ז שאדם ביטל ונמלך הוא חוזר וזוכה. ולכאורה זה תלוי במחלוקת בדין דיבור מבטל דיבור. ועוד, אם הדיבור פעל אין שאלה שהדיבור לא יכול להתבטל, ואם ביטל, בתוך הפסח לכאורה פשוט שלא יכול להתחרט, וא"כ גם לפני הפסח צ"ל אותו דבר. אבל אם נאמר כמו הר"ן, הדיבור עדיין לא פעל. וממילא יש מקום לומר כריא"ז, כי הגילוי דעת יכול להועיל רק בשעה ששית, ובאותה שעה יש גילוי דעת אחר שהוא רוצה בחמץ. כאן בודאי נלך אחר הגילוי דעת האחרון גם למ"ד לא אתי דיבור ומבטל דיבור.

זה היה אפשר לומר בפשטות ההסבר בר"ן. אמנם הר"ן מקדים הקדמה שביטול זה הוא ענין הפקר. וע"ז הקשה כמה קושיות. ולכאורה אידך הר"ן תירץ את הקושיות

של לשון הפקר, אפילו אם נאמר שכאן מועיל גילוי דעת. שהרי שתי קושיות האחרונות אפשר לתרץ שיש הפקר כזה שלא צריך את התנאים הרגילים, וכמ"ש התוס'. אבל לפי הר"ן עדיין קשה שאין לשון הפקר. חוץ מאם נאמר שהר"ן בסוף דבריו חוזר בו ממה שאמר בראש דבריו שיש כאן ענין הפקר, וסובר שיש רק ענין של גילוי דעת שאין הוא רוצה שיכניסו לרשותו ובעלותו את החמץ.

ואפשר לומר שתי אפשרויות בר"ן. אפשר לומר שתמיד ביטול זה לא לשון הפקר כי זה נגד המציאות, וא"א לומר על חפץ שוה ערך שהוא אינו כלום. אבל בדבר כזה שבאמת אינו כלום, אלא שהתורה אמרה שהדבר הזה בכ"ז שלו, בכה"ג לשון ביטול באמת לשון הפקר.

ואפשר לומר עוד דרך, שכאן לשון ביטול הוא יד הפקר. ותמיד אין זה מובן של הפקר, ולכן זה לא לשון הפקר. משא"כ כאן שבמציאות זה הפקר, וא"כ יש כאן מובן של הפקר גם בלשון של ביטול, וזה מועיל בתורת יד להפקר.

עכ"פ הר"ן מיוסד על זה שהתורה הפקיעה את בעלותו משום איסוה"נ.

ברמב"ן יש דבר אחר. ועיין בהוצאה חדשה של הרמב"ן שהו"ל הרב הרשלה, ושם הוא מביא שני קטעים שהושמטו מהרמב"ן הנמצא לפנינו. הרמב"ן דוחה את שיטת התוס'. אח"כ יש שני שלבים ברמב"ן. בשלב ראשון הרמב"ן לא מתרץ את רש"י אלא רק מגדיר שביטול זה שלא רוצה בקיומו. וזה נלמד מפס' לא יראה לך חמץ - בטל בלבד [וע"ז הביא הרמב"ן בקטעים שהושמטו סמך מעבודה זרה, ששם הביטול בודאי לא מדין הפקר]. וביטול הוא שמשכים דעתו לדעת התורה. וע"ז מוסיף הרמב"ן שזה אפשר לומר גם בדעת רש"י בדין תשביתו שהתורה רוצה שבעל החמץ יאמר שהוא לא רוצה בקיום החמץ.

וזה לא כמו הר"ן. הר"ן סובר שצריך גילוי דעת שיוציא את החמץ מרשותו. והרמב"ן סובר שהמבטל רק משוה דעתו לדעת התורה, וזה מספיק. אין הוא נכנס לסברא שע"י ביטולו הוא מונע מהכנסת החמץ לרשותו וכמ"ש הר"ן.

לפי שני השלבים ברמב"ן יש דרך בשיטת הגאון. לפי השלב הראשון ביטול מועיל בב"י וב"י, ולא מועיל לתשביתו. ולפי זה אפ"ל שכו"ע מודו שלגבי ב"י וב"י לא יהיה גם בחמץ ידוע וגם בחמץ לא ידוע. ובחמץ שלא ידוע יש ב"י וב"י בשוגג עכ"פ. אבל השיטה הזאת סוברת שתשביתו אין, כי אין חיוב חיפוש. ולכן מה שהראשונים אומרים שחמץ ידוע חייב לשרוף זה מדין תשביתו, אבל מדין ב"י וב"י מספיק השבתה על כל חמץ.

זה דוחק בלשון הרמב"ם, אבל בשיטה הזאת זה נכון.

בין אם נקבל את הגירסא הישנה או החדשה, נראה לחדש חידוש. קודם, לשון הרמב"ם לפי הגירסא הכתובה לפנינו מתאימה בדיוק לרמב"ן, ואין כל זכר ליסודות שהר"ן בונה עליהם.

יש להוסיף עוד דיוק שהרמב"ם לפי הגירסא הכתובה לפנינו שיש הבדל בין ביטול ושריפה. בשריפה, מה ששרף איננו, אפילו שהשאייר עוד חמץ. ואילו בביטול משמע מלשון הרמב"ם שאין ביטול מועיל עד שיבטל את כל החמץ שיש לו. וזה תנאי בביטול. ואם הוא חושב לבטל רק חלק מהחמץ אין זה ביטול.

וזה יותר מובן לפי הרמב"ן, שמבטל דעתו לדעת התורה. וכאן מכיון שמשאייר חלק מהחמץ, אין זה נחשב שביטול דעתו לדעת התורה. ונראה שזה דוקא בחמץ, אבל בעבודה זרה לא צריך לומר כך, שבעבו"ז ביטול מועיל רק במאמין בעבו"ז, ואין דין

יכול להיות לפי"ז שגם שריפה היא מדין ביטול. שהרי הרמב"ם לא מזכיר דין ביעור בתשבייתו אלא רק דין ביטול. וא"כ יש לומר שגם שריפה היא ביטול. אלא שזה ביטול בפה וזה ביטול במעשה. אבל הכל זה ביטול וכשאדם יכול לבטל ביטול גמור אפ"ל שזה פגם בכל הביטול, וכמו שהרמב"ם כתב שאם לא ביטל את הכל, יש חסרון בביטול, כך אפשר גם לומר שאם יש אפשרות לבטל ביטול יותר טוב, זהו שיעור הביטול, וזה הפשט בשיטת הגאון שחייב לבער חמץ ידוע.

אפשר לומר עוד דבר, שדין שריפה הוא מדין איסור"ל. אפילו שלא מדין תשבייתו. וא"כ דין שריפה מעכב. כי זוהי דעת התורה, ואם הוא מבטל דעתו לדעת התורה הוא חייב לעשות כל מה שהתורה אומרת. ולכן, אם הוא לא רוצה לשרוף, אין ביטול, כי אין דעתו מסכמת לדעת תורה.

ולפי הרמב"ם שצריך לבטל את הכל, לפי הנ"ל שגם ביעור הוא ביטול, אחרי שש, שאפשר רק לשרוף, צריך לשרוף את הכל. ויש עוד דיוק ברמב"ם שכתב לבדוק ולהוציא, ובראב"ד, נראה פירוש אחר, ולא כמו המשל"מ.

בענין חמץ בבור

תנן פסחים דף ב אור לי"ד בודקים את החמץ וכו', ופרש"י שלא יעבור בבי"ו וב"י. והתוס' פירשו שמא יבוא לאוכלו, התוס' הביאו הוכחה דחיישינן שמא יבוא לאוכלו מלקמן בד"י "בעי רבא ככר בשמי קורה וכו'מי אמרינן כולי האי לא אטרחהו רבנן וכו'" עי"ש, שאילולי הטעם של אטרחהו הוי חיישינן לשמא יבוא לאוכלו. ודבריהם צ"ב שהרי יש לחלק ששם מדובר בחמץ ידוע וכאן מדובר בחמץ שאינו ידוע, וכבר עמד ע"ז הה"ר יחיאל (ומובא ברבינו פרץ) וצ"ל שהפשט בתוס' הוא שמשם יש להוכיח שחיישינן לשמא יבוא לאוכלו, והתוס' דנים מעצמם שהבדיקה היא מטעם זה.

אידך שלא יהיה בעצם פשט הגמרא יש מבוכה גדולה בין הראשונים וממילא אין להוכיח משם דלא כרש"י, ועיין ברמב"ם פ"ב מחו"מ הלי"ד שפסק בחמץ בבור

שלא צריך להעלותו. והשיג עליו הראב"ד, וז"ל: "נדמה בעיניו דרבא לכתחילה קא מיבעיא ליה וטעות גדולה היא זו דהיינו מטמין בבורות אלא כשבדק וביטל ולאחר איסורו מצא וזו היא שאלתו ע"כ" והיינו דאי רבא לכתחילה מיבעיא מ"ש ממטמין בבורות. ואם נאמר שרש"י ס"ל כראב"ד ל"ק קושית התוס', כי כל ראייתם היא רק לפי הרמב"ם שהבעיה בגמרא היא לכתחילה אי חיישינן לאכילה אבל לפי הראב"ד איירי לאחר שש ועכשיו יש ספק חדש ואין זה שייך לדיני בדיקה של המשנה.

אולם עצם דברי הרמב"ם והראב"ד צ"ב, ועי"ש במ"ש שתירץ את דברי הרמב"ם שאף הוא סובר שאסור לכתחילה להטמין בבורות אלא כאן מיירי כשנפל מאלו ואז לא הצריכו חכמים לירד לבור להעלותו וסגי בביטול. והרי הוא כחמץ שנפלה עליו מפולת שהרי הוא כמבוער וסגי בביטול. יוצא שה"ה מחלק בדברי הרמב"ם בין לכתחילה לדיעבד.

והראב"ד חולק בשתי נקודות: א. על עצם הדין סבירא ליה שאפילו כשנפל צריך להוציאו

ב. אפילו כשכבר ביטל לא מועיל אלא צריך להעלותו ולשורפו ככל חמץ והראב"ד באמת מודה שאם היה דיעבד כזה שהחמץ נפל וביטלו ואח"כ הגיע שעת האיסור, שהדין שונה.

ודברי המ"מ צ"ב כפי שהקשה הראב"ד מ"ש ממטמין בבורות ועוד מה המקור לדיעבד כזה וגם מ"ש הראב"ד שכל הבעיה היא כשנמצא לאחר זמן איסורו צ"ב שאם ס"ל שבור דומה לבית א"כ מדוע נשתנה הדין אם זה לאחר שש ועיין בט"ז שהקשה כן על הראב"ד וכתב שם דברים מחודשים שצ"ב עי"ש שכתב שאם קודם איסורו אף אם ביטלו צריך לבדוק דהוי כמטמין בבורות דביטול מטעם הפקר ובזה ל"ש הפקר שידו של אדם לא שולטת בבור וגם הוא ברשותו משא"כ לאחר זמן איסורו וכבר ביטלו אז למפרע הוי ביטול וצ"ב החילוק והיסוד של ידו של אדם לא שולטת, שלכן לא מועיל הפקר ובשלמא אם היה אומר שאינו ברשותו הוי א"ש אבל מיד כתב הט"ז דזהו ברשותו וא"כ מהו החילוק וגם מנלן דבר כזה שחל למפרע.

דברי המ"מ ג"כ צ"ב שחידש שני דברים א. בדיעבד מסתפקים בביטול ב. דימה בור לחמץ שנפלה עליו מפולת ומנלן לחדש שיש הבדל בין לכתחילה לבדיעבד (בכה"ג) ונראה להוכיח כן מהגמרא בדף ח' חורי הבית לא צריך בדיקה ואוקמי בנפל דדמי לחמץ שנפלה עליו מפולת ועוד כתב בדף ו' אמר רבא העושה ביתו אוצר קודם ל' יום אינו זקוק לבער, תוך ל' יום זקוק לבער. ופרש"י אוצר: שהכניס שם חמץ ואמרין לקמן חמץ שנפלה עליו מפולת הרי הוא כמבוער ותוך ל' זקוק לבער הלכתחילה לא זהו ביעורו. יוצא מרש"י שדינו של רבא בנוי על דין חמץ שנפלה עליו מפולת ולכתחילה אין זה ביעורו אלא בדיעבד ולכאורה במשנה שם שכתב

שלא צריך לבער, ובפשטות מיירי שנפל עכשיו ולא קודם ל' ולא מחלקים בין לכתחילה לבדיעבד וה"ה לברייתא דקאי על דין בדיקה של המשנה ואומרת שלא צריך לבדוק ואומר לרש"י שיש הבדל בין לכתחילה לבדיעבד. וע"כ לאחר שנפל זהו מקרה של דיעבד. וזהו כדברי המ"מ ועדיין צריך ביאור, שאף אם אמנם מצינו חילוק במ"מ כל זה הוא במפולת אבל מנין שהוא הדין בבור ועוד קשה הרי גמרא מפורשת ד"ה ע"ב יכול יטמין בבורות וכו' ואיך דימה המ"מ זה לזה. (ושם איירי בדין ב"י וב"י ובזה לא שייך לחלק בין לכתחילה לבדיעבד.)

במשנה תנן חמץ שנפלה עליו מפולת ה"ה כמבוער, ובגמרא שם אמר רב חסדא וצריך שיבטל והר"ן ס"ל שהביטול הוא מדרבנן כי הדין של ה"ה כמבוער רק מדרבנן ורק הביטול הוא הגורם שלא יעבור אב"י וב"י וא"כ י"ל דמה שדימה המ"מ תלוי בהאי: הראב"ד ס"ל הרי הוא כמבוער מדאורייתא וא"כ א"א למילף שהוא הדין לבור והמ"מ ס"ל הרי הוא כמבוער מדרבנן ודין ביטול הוא מהתורה. הביטול הוא הגורם שלא יעבור אב"י וב"י והרי הוא כמבוער מהני לפטור מחיובי דרבנן וא"כ י"ל הוא הדין בבור ההרי הוא כמבוער למילי דרבנן ולכן דימה בור למפולת ויש הכרח לכך שהרמב"ם ס"ל שהרי הוא כמבוער הוא רק מדרבנן דבדין העושה ביתו אוצר פרש"י וז"ל: "הכניס תבואה ויש תחתיה חמץ וזה דמי למפולת" ואילו הרמב"ם הביא דין אוצר בפ"ב ודין מפולת בפ"ג. ועוד הרמב"ם הגדיר אחרת דין עושה ביתו אוצר וז"ל שם "וכן העושה ביתו אוצר תוך ל' יום אם דעתו לפנותו קודם הפסח צריך לבדוק ואחר כך עושה אוצר ואם אין דעתו לפנותו קודם הפסח אי"צ לבדוק" ע"כ וזה לא כרש"י שפירש שיש ודאי חמץ ורוצה לכסותו אלא מיירי בדיני בדיקה ולא איירי שיש ודאי חמץ אלא שעוד לא הכניס את החמץ ואם נאמר שלרמב"ם הרי הוא כמבוער מדרבנן א"כ כל ההבדל בין לפני ל' ואחר ל' הוא רק כשאיירי בדיני בדיקה שהשאלה היא האם במקום שרוצה להכניס חמץ חייב לבדוק שעל זה חילקו שלפני ל' שרי להכניס ולאחר ל' אסור להכניס לפני שיבדוק וזוהי מחלוקת רש"י והר"מ רש"י ס"ל שהוא הדין בחמץ ודאי כי ס"ל הרי הוא כמבוער היינו מהתורה ותמיד השאלה היא על חיוב בדיקה דרבנן כי מהתורה כבר נפטר ואם זהו חיוב מדרבנן לכן יש חילוק בין קודם ל' לבין לאחר ל' ואפילו חמץ ודאי) ואילו הרמב"ם ס"ל שהרי הוא כמבוער היינו מדרבנן לכן פירש שאין זה חמץ ודאי ויש חילוק אבל חמץ ודאי שהשאלה היא מהתורה (כיון שכל פטור מפולת הוא רק מדרבנן) לא שייך לחלק בין קודם ל' לבין לאחר ל'.

ועיין בר"ן בפ"ק שמביא בשם המכילתא "... יצא חמצו דברשות נכרי יצא חמצו של נכרי שהוא ברשות ישראל וחמצו שנפלה עליו מפולת, שמדין תורה הוא פטור ומוסיף הר"ן חידוש אבל מדרבנן חייב לבער ואח"כ הביא בשם הר"מ ישראל שהפקיד חמצו אצל נכרי חייב לבער ועובר בב"י ולא ידעתי מנין לו והנה על הדין הראשון של המכילתא ודאי חולק הר"מ אבל על דין מפולת לכאורה לא מוכח

שחולק אבל מכיון שמתמעטים מפסוק אחד י"ל שחולק על כל הדינים וחולק על דין נפלה עליו מפולת וס"ל לעובר בב"י וב"י ומה שאמר ר"ח וצריך שיבטל היינו גופא כדי שלא יעבור אב"י וב"י והרי הוא כמבוער היינו מדרבנן והשתא ניחא למה שינה מפרש"י בדין אוצר אולם אין הכרח גמור על הדין דמנא לן שיחלוק על כל המכילתא וגם י"ל שחולק על רש"י רק בפשט דאיירי בדיני בדיקה ולא יחלוק על עצם הדין.

ועיין ברמב"ם בדין מפולת שכתב: "חמץ שנפלה עליו מפולת ונמצא עפר ג"ט הרי הוא כמבוער וצריך לבטלו בלבד." והוסיף הר"מ שיבטל אם עדיין לא נכנסה שעה שישית וצריך ביאור למה הוסיף פה הרמב"ם שדין ביטול הוא לפני שעת האיסור הרי כתבה כבר לפני זה כמה פעמים וצ"ל דמלשון הרמב"ם משמע שרק לפני ש צריך ביטול אבל לאחר שש לא יצטרך ביטול משמע שהרי הוא כמבוער היינו מהתורה דאי רק מדרבנן דהביטול שאח"כ הוא מהתורה א"כ הו"ל למימר את עצם החידוש שאם לא ביטל אין זה כמבוער אלא ע"כ צריך לומר שס"ל לר"מ הרי הוא כמבוער מהתורה והביטול הוא רק מדרבנן ולכן כשאפשר לבטל יבטל וכשאי אפשר לא יבטל.

ואולי יש לומר שרצה הרמב"ם להשמיענו דין נוסף דהנה בביטול דאחר שש דלא מהני חידש הבה"ג שלאחר שש לא סגי בביטול ומשמע מהלשון שביטול לא מספיק אבל לא אמר שאין זה מועיל וצ"ל הסבר הדבר דיש להקשות בעצם הדין שלאחר שש א"א לבטל בשלמא לתוס' שביטול מטעם הפקר לכן אחר שש א"א לבטל כשם שא"א להפקיר דבר שאינו שלו אבל לרש"י דביטול נפקא ליה מתשבותו דזהו מצווה של פה לומר לשון ביטול א"כ למה לא יועיל ביטול דלאחר שש וגם זה תלוי בראשונים בדעת רש"י דבשלמא לר"ן שהסברנו בדבריו שמצרף גם לרש"י דין הפקר שע"י הסחת דעתו גורם שיהיה הפקר ושע"ז הסביר הר"ן שכאן מועיל הפקר גם בצורה הלא רגילה) אתי שפיר שכלם לאחר שש א"א להפקיע את ממונו מכיוון שאינו שלו ה"ה שא"א לבטל אבל לרמב"ן שביטול אינו מטעם הפקר אלא שמסכימה דעתו לדעת תורה למה לא יועיל אחר שש, ולפי הבה"ג א"ש די"ל שכל תשבותו מועיל גם לעצם המצווה וגם שלא יעבור בב"י וב"י וי"ל שלאחר שש ביטול לא מועיל היינו ללאו של ב"י וב"י אמנם לעצם המצווה מהני (אליבא דרמב"ן) וזהו שכתב הבה"ג דלא סגי היינו שב"י יעבור, קיים דין תשבותו, ומה שלא מועיל לב"י היינו כי כעת אינו שלו וכבר אסור בהנאה ועכשיו א"א לתקן את הלאו למרות שתשבותו הוא מקיים.

(ובדעת רש"י כבר כתבו רבים שעובר בב"י משש שעות ולמעלה)

וי"ל עפי"ז ברמב"ם שיחלוק על סברא זו וזהו מה שבא להדגיש כאן שכאן איירי שכבר אין ב"י שהרי הוא כמבוער ויש רק דין של ביטול ואם היינו אומרים את

סברתו של הבה"ג היינו תמיד צריכים לקיים חובת תשבתו ולכן הדגיש הרמב"ם שרק לפני שש חייב לבטל ולא אח"כ לומר דלא כבה"ג ודו"ק.

זהו מה שניתן לומר במ"מ אולם עדיין צ"ב שהרי בגמרא חילקו בין שהכלב יכול לחפש אחריו או שלא יכול להגיע וא"כ אפילו נניח שזהו מדרבנן כמבוער ומשויס בור למפולת אבל בבור אין את השיעור ותחזור קושית הראב"ד שא"א לדמות בור למפולת. ולפי הר"ן שבזמן המשנה היה רק דין בדיקה ולא דין ביטול א"כ י"ל שכל דיני המשנה והברייתא איירי כשלא היה ביטול וי"ל במ"מ שהבין שכל הדין להצריך שיעור זהו כשלא היה דין ביטול אבל כשיש דין ביטול ל"צ לשיעור הנ"ל והשואת המ"מ בור למפולת איירי לאחר ביטולו ודוחק.

בשיטת הרמב"ם והמ"מ בחמץ בבור

הרב המגיד משוה חמץ בבור לחמץ שנפלה עליו מפולת, כמו חמץ שנפלה עליו מפולת צריך לבטל והרי הוא כמבוער וזה מספיק ורק בדיעבד. כך מטמין בבורות לכתחילה אסור להטמין אבל אם נפל לתוך בור בדיעבד מספיק בביטול ובהרה"מ רוצה לתרץ את קושיות הראב"ד על הרמב"ם. וזה תימה, שהרי יש פסוק מפורש על מטמין בבורות שעובר ואיך המ"מ מדמה אחד לשני ועיין בסוף השיעור האחרון אבל זהו דוחק.

את הדין שאומרת הגמרא במה דברים אמורים שמפני הסכנה היינו סכנת עקרב ומדובר בכותל שנפל וכלב יכול לחפש אחריו (שמכאן היה קשה על דברי המ"מ שמשמע שצריך דווקא ג"ט) הרמב"ם משמיט, ולכאורה היה אפשר לומר שהרמב"ם באמת סובר כמו המ"מ ולכן הרמב"ם משמיט את האוקימתא הזאת. אמנם זה דחוק שהרי הרה"מ לא מביא מקור לדין שלו אלא מתוך סברא אומר כך ולמה הרמב"ם ישמיט בגלל סברא את הגמרא.

ומה שהרמב"ם משמיט את הדין נראה שהרי הגמרא נותנת עוד פירוש לסכנה הכתובה בברייתא דהיינו כמו פלימו ולכאורה סכנת עקרב יותר גדולה ויש גירסא שהרמב"ם פוסק כמו פלימו וא"כ הוא לא צריך להביא את דין עקרב.

ולתרץ את הה"מ אפשר לומר שלכתחילה יש הבדל בין בור ומפולת, שהביטול של בור הוא יותר גדול. יש גמרא בסוכה שאם שם כרים בסוכה ומבטל אותם זה באמת נחשב כעפר אמנם זה רק כשהוא חושב להשאיר אותם שם בסוכה וממילא אפשר לומר שחמץ בבור באמת בטל ונחשב כעפר וחלק מהבור משא"כ מפולת שאם הוא בבית הרי דעתו לפנות את המפולת מהבית וא"כ אין החמץ נחשב כעפר.

אמנם זהו חילוק אבל לא כדברי המ"מ שבבור הביטול הוא לא רק לגבי חמץ אלא גם לגבי שאר התורה כמו סוכה שבת וטומאה.

ר"ח מוסיף על הברייתא עוד מילה - לחור שנפל עכשיו מרבינו חננאל אפשר לומר חידוש שכל מה שהיה חייב לבדוק לולא מה שיש סכנה הוא רק כשנפל הכותל ב"ד שגם לפני כן היה חייב בדיקה אבל אם המפולת נפלה קודם באמת לא חייב לבדוק וממילא אין סתירה להרב המגיד.

אמנם מכל הסוגיא נראה לומר יסוד אחר. הגמרא אומרת כל מקום לאתויי מאי לאתויי הא דתנו רבנן חורי הבית העליונים והתחתונים וכו' ע"כ וקשה מה הרבותא לכאורה זה נכנס לכלל הרגיל שמקום שאין מכניסים בו חמץ אין צריך בדיקה וכן מקשה הצ"ח) ועוד יותר קשה שיטת הירושלמי שמביא הטור שחורי הבית העליונים היינו למעלה מ'. והטור חולק שלמעלה מ'מצאנו רק שזו רשות בפני עצמה אבל מה זה שייך לכאן?

ונראה מכאן יסוד לפיו אנו צריכים לקבוע קודם על כל מקום אם זהו חלק מהבית או לא. הדין של מטה שהמטה חולקת את הבית שלכאורה היה צ"ל השאלה היחידה אם יש אפשרות של שימוש או לא משמע מהגמרא שמה שהמטה חולקת משנה את הדין וכמו בסוכה שאם יש מטה גבוהה י' טפחים היא מחלקת את הסוכה ויש מקום לחוד בתוך הסוכה שאיננה חלק ממנה משמע שכל הדיון אם זה חלק מהבית או לא. זאת אומרת שאנחנו חייבים לבדוק את הבית וצריך את כל הבית אעפ"י שלא משתמשים בחלק מסויים אבל אם אין זה חלק מהבית אלא חטיבה בפני עצמה צריך לדון אם אפשר לחייבו בבדיקה מחמת עצמו אזי יש חייב בדיקה אבל אם בחלק זה אין משתמשים אין חייב בדיקה משא"כ הבית עצמו, כל חלק שלא נידון בלחוד חייב בבדיקה אעפ"י שבאותו חלק לא משתמשים. וממילא גם הפירוש בגמרא שאם זה היה הבית היה חייב לבדוק את הכל משא"כ חורים ורפת וכל מקום שחלוק מהבית שיש חייב מיוחד של בדיקה.

ולפי"ז נראה עוד יסוד שכל דין חייב דרבנן לבדוק הוא חייב בבית שהבית יהיה נקי ולא דין לבדוק את החמץ ויש לזה ה' ראיות.

ראיה א' יש מהרב המגיד שהרמב"ם פוסק שאם יש עכבר וככר בפיו ולא ידוע אם נכנס לבית או לא חייב בבדיקה ומקשה המ"מ מ"ש מעכבר וככר בפיו שנכנס לאחד משני בתים ששניהם פטורים ותירץ הה"מ ששם יש בית אחד שבודאי אין בו חמץ ולכן תלינן לקולא בכל בית אבל כאן יש רק ספק חמץ ואין ספק חמץ פטור מבדיקה כי כל הבדיקה נתקנה על ספק. ועיין בדבריו (פרק ?? הלכה ??) ולכאורה אם האדם בודאי יש לו חמץ רק לא יודע באיזה בית למה לא יהיה חייב לבדוק. ובשלמא אם יש חייב שיהיו כל הבתים נקיים רואים שכל בית נחשב נקי ומה שיש באיזה מקום חמץ לא איכפת לי אבל אם היה החייב שלא יהיה חמץ קשה כנ"ל מה זה משנה שיש שני בתים הרי יש ודאי חמץ.

ובזה ניתן להבין את הספק בדף ד' אם החייב בבדיקה על השוכר או המשכיר ובפשטות הספק של הגמרא הוא במחלוקת הראשונים אם בדיקה מטעם ב"י ואז

נאמר שהחויב על המשכיר או שהחויב משום שמא יאכל ואז נאמר שהחויב על השוכר. ואם היה כך הראשונים היו צריכים להזכיר את הסוגיא בדבריהם ולציין שיש כאן פשיטותא כתוס' אך לפי הנ"ל השאלה היא לגמרי אחרת על מי מוטל לדאוג שהבית יהיה נקי על השוכר שגר שם או על המשכיר שהחמץ שלו.

עוד ראיה יש מהסוגיא שלנו בדף ח' כי אם החויב הוא לבדוק את החמץ מה איכפת לי אם החורים עליונים או תחתונים אם יש חמץ חייב לבדוק ואין לחלק את הבית לחלקים ומכאן ראיה שהחויב הוא על בית שהבית יהיה נקי.

יש עוד ראיה מהשו"ע סימן תלו סעיף ג' ומקור הדין הוא בראבי"ה וראשונים) ישראל היוצא מבית עכו"ם תוך ל' יום ונכנס בבית אחר בעיר זו. או הולך לעיר אחרת אין צריך לבער בית עכו"ם שהרי יקיים מצות ביעור באותו בית אחר אבל אם הוא מפרש וכו' ולא יכנס בפסח לביתו יש מי שאומר שחלה עליו חובת הביעור כיוון שהוא תוך ל' יום וצריך לבער בית העכו"ם שהוא יוצא ממנו כדי לקיים מצות ביעור ע"כ. והוסיף הרמ"א אעפ"י שהעכו"ם יכנס לבית בפסח וי"א שאין צריך כשנכנס בו עכו"ם ע"כ.

עצם הדין של השו"ע מוכיח שיש דין בבית כי השו"ע לא כותב שהשאלה היא האם יהיה לו חמץ או לא אלא השאלה היא אם יש לו בית או לא.

ויותר מכך הגר"א מקשה לדעה הב' ומניח בצ"ע שהרי המחלוקת בין שתי הדעות היא אם מסתכלים על המצב של עכשיו ועכשיו אין גוי או שמכיון שעיקר ותכלית הוא י"ד אם בי"ד יהיה גוי לא צריך לבדוק עכשיו ומקשה הגר"א מה איכפת לי אם הגוי יכנס או לא אם אנחנו מסתכלים על י"ד הרי זה כמו פלטיא ויהיה הפקר בי"ד.

אמנם לפי הנ"ל אם היה דין של חמץ הגר"א צודק אבל אם כל היסוד הוא שהבית צריך להיות נקי אם יש גוי זה של הגוי ולא שלו אבל אם יש חמץ של הפקר הוא חייב לבדוק ואינו דומה לפלטיא ששם זה במקום רה"ר והפקר.

יש מחלוקת רא"ש ורמב"ם בדברי הגמרא בצירוף שני חצאי זיתים בשני בתים הרמב"ם מסביר שמדובר דווקא בדבוק בכותל והרא"ש אומר שאפילו כשלא דבוק בכותל יש לגמרא ספק גם לרמב"ם יש להוכיח את היסוד הנ"ל אבל לרא"ש זה הכרח לומר שיש דין בדיקה בבית כי אם נאמר שיש דין שלא יהיה לו חמץ למה לא יצטרפו החצאי זיתים שא"א לומר שמרחק בין החתיכות ישנה את חיוב הבדיקה.

ועפ"י יש מקום להסתפק שמא אם יש לאדם בית במקום אחר שאיננו גר שם אולי ל"צ לבדוק כי חז"ל חייבו לבדוק רק בית שגר שם. ויש לחלק ואין ראיה לא לכאן ולא לכאן.

ולפי"ז יכול להיות פשוט בהרה"מ שאם לחורים יש דין בפ"ע יש חילוק בין דין מפולת לבור. שמפולת היא חלק מהבית ולכן צריך ג"ט כי אם יש ג"ט זה שיעור

מקום (כמו בלבד והגבהה) או שנאמר שזה משום שאין חפישת כלב אבל פחות מג"ט זה חלק מהבית אבל בבור לא יהיה הדין כך ולא מיבעיא אם כל בור הוא י' טפחים (וכמו שאומרת הגמרא בב"ק) אלא אפילו אם הבור רק ג"ט זה נחשב כמקום בפני עצמו וכמו במפולת.

וממילא אין להקשות על הרב המגיד שיש במפולת מה שאין בבור דהיינו שמפולת מכוסה משא"כ בבור ולכן במפולת יש יותר מקום לפטור וראיה ממטמין בבורות שעובר על ב"י וב"י ולפי הנ"ל לא קשה כי ב"י עוברים על כל חמץ מגולה ולכן גם בבור עוברים אבל כאן הדיון הוא על חיוב בדיקה דרבנן וממפולת רואים שג"ט נחשב כמקום בפני עצמו ולא חלק מהבית ולכן פטור מבדיקה.

ושוב הענין תלוי במחלוקת ראשונים מה הפירוש ה"ה כמבוער אם הפירוש שכמבוער מדאורייתא, על חמץ בבור אין לומר כך אבל אם הפירוש הרי הוא כמבוער היינו מדרבנן כלומר שזה כמו ביערתי הקודש מן הבית גם בבור שייך לומר שהחמץ מבוער מהבית.

כ"ז עפ"י הסברא ויש לדעת הה"מ מקור בתוספתא בפ"ג חמץ ועיין בגר"א וכן נמצא בכ"ז בתוך הבור הרי הוא כמבוער. ולכאורה זו ראייה מפורשת לדברי הה"מ ובעצם זו מכילתא דרשב"י שהוא מוסיף על המכילתא שמביא הר"ן יצא מפולת וכו' ויצא חמץ בבור והוא שאין הכלב יכול לגוררו (עי"ש בלשון המדויקת) וא"כ היסוד הוא שבמפולת צריך כיסוי ובבור עצם הבור מועיל והיסוד הוא כמו הה"מ שאין הבדל בין מפולת ובור ומה שיש עוד שיעור חוץ ממה שעצם הבור נחשב כמו מקום בפני עצמו זה בשביל שיחשב כמבוער וזה פשוט שאם החמץ לא ישאר שם אין זה מבוער.

שיטת הראב"ד בחמץ בבור

ובדין בדיקת חמץ שעבר עליו הפסח

שיטת הראב"ד היא שבדק וביטל ואחר איסורו מצא וה"ה מקשה עליו שכל הסוגיא מדבר על ביטול ובדיקה. אמנם לכאורה אין הבדל בפירושים ששניהם סוברים שלכתחילה צריכה לבדוק ולשרוף אלא שבדיעבד מספיק ביטול אלא שהראב"ד מוסיף שמדובר אחרי זמן איסורו וכבר ביטל וא"כ מה התימה הגדולה שרואה הרב המגיד בדברי הראב"ד.

צ"ל שחומר הקושיה הוא בשני דברים היסוד הוא בכל סוגיא שאעפ"י שיש חומרא של ביעור לפעמים מספיק ביטול והיינו בדיעבד שאם ביטל ביטל. וכך מפרש ה"ה את הסוגיא אמנם ה"ה מקשה שלפי הראב"ד אם ביטל לא מועיל וצריך ביעור

אלא שאם הגיע שעת הביעור דהיינו לאחר שש הביטול שביטל מועיל וע"ז המ"מ מקשה אם ביטול לא מועיל בשעה שביטל למה יועיל אח"כ.

ועוד קושי נוסף יש שרואים מהמשנה שבאותה סוגיא שלגבי דין בדיקה אין הבדל בין לפני שש ובין לאחר שש דאיתא התם לא בדק לפני המועד בודק לאחר המועד וא"כ א"א לומר כלל שהשעה הששית משנה לגבי דין ביעור.

לגבי הקושיה הראשונה צ"ל כפי שאמרנו בר"ן שהאיסור הנאה פועל נגד הב"י אלא שאדם שביטל התורה לא העמידה ברשותו ואדם שלא ביטל התורה העמידה ברשותו כדי שיעבור עליו יוצא שהביטול מועיל רק משעה שחל האיסור הנאה ולפי זה י"ל בראב"ד שמה שלא הועיל הביטול מקודם כדי לפוטרו מבדיקה הוא משום שהביטול בכלל לא מועיל עד שעת הביעור ולכן עד שעת הביעור החמץ עדיין שלו וצריך לבערו אבל אחר שעת הביעור שכבר ביטל את החמץ והביטול פועל החמץ לא שלו ולכן אין חיוב לבערו ובוזה יש לחלק לראב"ד בין לפני שש לאחר שש.

יש כאן קושיה שא"כ זה דין כללי שלפני שש כאילו לא ביטל ומדוע שייך דוקא לבור ועוד נשאר השאלה השניה שרואים מהמשנה שאין הבדל בין לפני שש לאחר שש.

אמנם זה אפשר לומר שהרי התוס' ס"ל שהבדיקה מצד איסוה"נ והיה קשה על התוספות ממה שכתוב בגמרא שבדיקה דרבנן כי מדאורייתא בביטול סגי ולתוספות קשה מה עניין הביטול? ועוד קשה ממה שכתב שהבודק צריך לברך ולפי התוספות יש כאן סתם דין ביעור של איסוה"נ ומה צריך לברך כאן יותר משאר איסוה"נ? ומה שכתב התוספות שהחמירו כאן יותר משאר איסוה"נ אין הפירוש שבשאר איסוה"נ אין צריך לבער שפשיטא שאין זה נכון אלא כוונתם שכאן צריך לבדוק משא"כ בשאר איסוה"נ והפשט בתוספות הוא שהם מודים לרש"י שיש כאן ענין של תשביתו אלא שהתוספות מסבירים למה חז"ל החמירו כאן לבדוק ולשרוף אם יש דרך יותר קלה דהיינו ביטול. וע"ז אמרו שהחומרא שהחמירו הוא משום שמא יבוא לאכלו ומשום חשש זה אמרו שחייב לקיים תשביתו דהיינו ביעור ממש ולא יסתפק בביטול (ונראה שכוונת הרב שליט"א שלתוספות אין דין בדיקה דאורייתא אלא רק שריפה משא"כ לרש"י שיש גם דין בדיקה אך לא משמע כך מדבריו) וממילא נחא שתי הקושיות שהתוספות סוברים שאין הסיבה לחיוב הבדיקה משום ב"י כמו רש"י אלא שס"ל שמה שחייבו חז"ל בביעור הוא משום חשש אכילה וממילא באמת בטל דין ביטול וחייב לברך משום מצות תשביתו.

ומכיוון שדברי חז"ל הם לא בבחינת עצה טובה אלא בבחינת חיוב יוצא שגם אחרי שביטל עדיין חייב לשרוף את החמץ ולבערו כי אע"פ שביטל עדיין יש איסור על קיומו איסור נוסף על איסור התורה.

וזה הפשט של הראב"ד שביטול מועיל רק בשעה שחל האיסוה"נ אבל יש חוץ מב"י דין נוסף של איסור הנאה והאיסוה"נ מביא לידי חשש שלא יבוא לידי תקלה ובגלל

זה חז"ל אמרו שני דברים לא להסתפק בביטול ואפילו אם ביטל זה לא יספיק ובגלל זה סובר הראב"ד שבכל חמץ לא יועיל הביטול אפילו אחר שש כי יש חיוב ביעור דרבנן שמא יבוא לידי תקלה אבל כאן יש לחלק שאמנם לפני הביטול חייב לבער משום דין תשבתו שחז"ל קבעו חובה אך אחר שש שכבר חל הביטול ואין דין ב"י מכיוון שכאן אין חשש שמא יבוא לאוכלו כיון שטמון בבור אין איסור נוסף דרבנן בקיום החמץ ולפי הראב"ד זה היה הספק בגמרא אם שייך חשש תקלה או לא.

נשאר קשה מה ענין שש דלכאורה יש תקנ"ח תמיד לבדוק.

אבל בדין הזה של המשנה השניה יש קשיים גדולים רש"י מסביר שהמועד הוא שעה ששית והתוס' מפרשים מועד כפשוטו והתוס' אומרים שמה שרש"י לא פירש כן הוא משום שהבדיקה משום שב"י אליבא דידיה לא שייך אחר המועד וזוהי המחלוקת שיש במשנה הראשונה.

אמנם הר"ן כאן ג"כ מפרש כמו התוס' והר"ף שמועד הוא החג וזהו משום שעשו חיזוק לדבריהם ואסרו גם לאחר המועד אמנם לתוס' האיסור הוא משום אכילה מובן שעשו חיזוק לאיסור אכילה דדבריהם כשל תורה אבל לרש"י בכלל אין איסור ב"י אחר הפסח ולא שייך לעשות חיזוק שכל הדין של בדיקה הוא משום ב"י והר"ן סובר כרש"י גם הרמב"ם והשו"ע מביאים את המשנה כתוס' אבל אם הרמב"ם סובר כרש"י או כתוס' אין ראיה גמורה. אבל לכאורה הרמב"ם סובר כרש"י שהרי בתשבתו הרמב"ם לא סובר כתוס' ואם כל המחלוקת בפרק א' קשורות זב"ז יצא שהרמב"ם סובר כרש"י אבל הכרח גמור אין.

אמנם בביאור הגר"א יש הכרעה בשיטת הרמב"ם. שהרמב"ם בפ"ג ה"ו חידש שאם בדק אחר הפסח איהו מברך. ובביאור הגר"א בסימן תל"ה כתב וז"ל כיון שמן התורה מותר באכילה רק משום קנסא וכ"ש לפירוש שפירש משום ב"י שלאחר הפסח אינו עובר ע"כ והנה המ"מ הסביר טעם לדברי הרמב"ם משום שהבדיקה רק באה כדי להבדיל בין חמץ שמותר באכילה ובין חמץ שעבר עליו הפסח ול"ד לתוך הרגל ששם אסור שיהיה קיום לחמץ והכס"מ חולק ומסביר שאינו מברך כי אינו מוזהר בשהיתו ול"ש לברך על ביעור החמץ ולכאורה הטעם הראשון של הגר"א דומה לדבריהם אך יש שוני שהם לא מזכירים שזה משום קנס ומשמע מדברי הגר"א שלא מברך בגלל שזהו קנס ונראה שהגר"א התכוון לדברי הראב"ד ביראים שלא מברכים על ביעור חמץ לאחר המועד כי זהו קנס ואין מברכים על קנס ועוד מוסיף שם שמכיוון שזהו קנס יצא שמברך על העבירה כלומר יש כאן שני טעמים או שסתם לא מברכים על קנס או משום שעי"ז יצא שמברך על עבירה.

הפירוש השני של הגר"א לכאורה מתאים לרש"י שההבדל בין לפני הפסח ובין לאחר הפסח הוא האם יש ב"י או אין והבדיקה שלפני הפסח ושבתוך הפסח היא

משום ב"י אבל הבדיקה שלאחר הפסח אינו שייך לב"י ולכאורה צ"ב מנין זה ואפשר לומר שפשוט משום שהרמב"ם ס"ל שלא כתוס' בענין תשביתו אך זה דחוק שהגר"א לא מזכיר כל זה.

ואפשר לומר שהגר"א דייק כך מדברי הרמב"ם שכתב בהל"ב עבר הרגל ולא בדק בודק אחר הרגל כדי שיבער מה שימצא מחמץ שעבר עליו הפסח מפני שהוא אסור בהנייה ע"כ משמע שהטעם של איסור ההנאה הוא רק בחמץ שעבר עליו הפסח והוי כרש"י שלתוס' הטעם הוא גם בפסח עצמו וגם לפני הפסח.

צריך להבין שהתוס' הבינו לרש"י אין בכלל חובת בדיקה אחר הפסח אך לרמב"ם לפירוש הגר"א יוצא שגם לרש"י שייכת חובת בדיקה אבל לא שיברך ע"ז והדבר צ"ב.

בדברי הרמב"ם שאחר המועד ל"צ לברך המ"מ מסביר זאת משום שכל הבדיקה כדי להבדיל והכס"מ מקשה מה ההבדלו ויש מהאחרונים שמסביר שכוונת המ"מ שלא חייב לבערה אמנם זה קשה כי מאי שנא מכל איסורי הנאה שחייב לבערם ולכאורה הנקודה העיקרית היא שיש חמץ שיכול להשאיר ולא כל החמץ אסור וע"ז תמה הכס"מ מה איכפת לי שיש חמץ שלא חייב לבער סוף סוף יש לו יצויר שיהיה לאחד בית מלא חמץ של גוי שלא קיבל עליו אחריות וכזית חמץ שלו בודאי יברך אעפ"י שיש לו בית מלא חמץ שאינו חייב לבערו.

אפשר לומר שכבר אמרנו שיש סברא שתשביתו הוא שישבית את הכל וכך מדויק מלשון הרמב"ם בריש פ"ב מחמץ ומצה ובביטול בודאי סברא זו נמצאת שאם לא מבטל את כל החמץ יש פגם בביטולו ובזה יובנו דברי המ"מ שאם מברך על ביעור כוונת הברכה שמשבית את חמצו מהעולם אבל אם חלק ממנו קיים ואפילו בהיתר אין כאן בכלל השבתת חמץ.

יסוד הכס"מ ג"כ תמוה אין כוונתו שאין צריך לברך מכיוון שזה רק דרבנן כי זה בודאי אינו נכון וגם אינו מתכוון לדברי הראב"ד והגר"א שעל קנס לא מברכים. אלא הכס"מ תולה את הברכה בשאלה אם אפשר להשהות או א"א להשהות וגם זה שאחר הפסח מותר להשהות הכס"מ תולה במחלוקת ר"ש ור"י אם חמץ שאחר הפסח מותר בהנאה או לא.

ויש כאן שני חידושים קודם עצם הסברא קשה שאם חייב לבדוק ולבער מה איכפת לי אם חייב גם להקדים או לא ועוד קשה מה השהיה קשורה במחלוקת ר"ש ור"י.

בענין השהיה יש מחלוקת ראשונים מה זה ביעור חמץ לשרוף את החמץ או שמוציא מהרשות והבית וכמ"ש ביערתי הקודש מן הבית. וע"ז אומר הכס"מ מכיוון שיכול להשהות את החמץ ל"ש לברך על הוצאתו מהבית.

לפי דבריו יוצא שענין זה של ביעור חמץ תלוי באיסור הנאה של חמץ שאם יש איסור אכילה אחר הפסח גם להשבית חייב משא"כ לר"ש. וצ"ל או שאם נתחייב

בתשביתו זה לא נפקע אלא שאם אין איסור הנאה אין המצוה נמשכת או שנאמר שהמצות עשה של תשביתו שייכת ולא) רק לב"י אלא גם לאיסור הנאה וכן משמע ברמב"ם שכתב שחייב להשבית את החמץ קודם זמן איסור אכילתו וכן כתב בפסוק "תשביתו... כי כל אוכל מחמצת" וא"כ רואים שהתורה קושרת את השנים ביחד ובזה יובנו דברי הכס"מ.

ועפ"י ניתן להבין את הר"ן אפשר לומר בבדיקה שאין הזמן גורם אלא שכל זמן שיש איסור צריך לבדוק וממילא התוס' ס"ל שבשלמא לשיטתם יש תמיד גורם דהיינו איסור אכילה ולרש"י לפני פסח ג"כ יש גורם ב"י אבל היה קשה מה הגורם של אחר הפסח אליבא דרש"י אבל אפשר לומר שזה מין תשלומים שכמו שהמשכיר בית חייב לבטל אע"פ שאין חמץ משום שהתחייב כך כאן מכיון שבלייל י"ד התחייב לבדוק אם לא בדק הוא חייב להשלים את הבדיקה בין בתוך המועד בין לאחר המועד כל שם חמץ אפילו שלא קשור בב"י לכס"מ מכיון שנתחייב בלייל י"ד לבדוק ולשרוף מדין מיוחד דרבנן, חייב לבדוק ולבער גם אח"כ ואם זה היתר לא היה כבר מקום להשביתו כי הוא מותר אבל עכשיו שעדיין יש שם איסור של חמץ אעפ"י שהאיסור נקלש זה בכ"ז חמץ והחייב שחייבו חז"ל בי"ד עדיין קיים ועומד.

וזה היסוד בר"ן שכל זמן שיש שם חמץ מכיון שיש דין מיוחד של בדיקה וביעור מחוץ לדין תשביתו שהרי אפילו שביטל חייב בבדיקה וביעור הדין לא בטל כ"ז שיש שם חמץ אעפ"י שאין איסור של ב"י וב"י.

והגר"א מוסיף שכל הדין של ברכה היה במשמרת לדין תשביתו אבל כאן שזה רק דין דרבנן בלי כל קשר לתשביתו אין כאן דין ברכה וזה יהיה גם הפשט בכס"מ לא נצטרך לומר שהדין תשביתו דאורייתא נמשך גם אח"כ אלא רק החיוב דרבנן. מהגר"א זה מוכח בפירוש שאין דין בדיקה קשור דווקא בב"י וב"י.

ולפי"ז י"ל בראב"ד שהיה קשה שמהמשנה משמע שתמיד יש חיוב בדיקה ולפי"ז י"ל שבשלמא אם האיסור גורם בדיקה באמת קשה שהרי כל הזמן יש איסור אכילה אבל אם נאמר שיש רק השלמה לדין של י"ד אבל אחר שחל הביטול אין בעד מה לבדוק אין גם מה להשלים.

יש עוד דרך בראב"ד שיתכן שמה שחייב לבדוק תמיד זה רק כשלא בדק ואם לא בדק חייב לבדוק אח"כ אבל אם מצוות בדיקה קיים אלא שאח"כ מצא על כזית שמצא אין הדין קיים כבר כי מצוות חז"ל קיים (וראי לזה שרע"א מקשה שבמקום אחד המג"א מסתפק במי שמצא חמץ אם חייב לברך או לא ובמקום שני פסק בפשטות שצריך לברך והחק יעקב מתרץ כנ"ל שאם כבר בדק וביער וקיים את המצוה יש מקום להסתפק דבמקום השני המג"א מדבר שעדיין לא קיים את המצוה ואז בודאי חייב בברכה).