

סימן ב

מצות תשביתו ואיסורו בל יראה בשיטת הרמב"ם

א. קשיים בדברי הרמב"ם ובהבנות האחרונים בדבריו

שיטת הרמב"ם שיש ללקות על בל יראה ובל ימצא אם יעשה מעשה

כתב הרמב"ם (הל' חמץ ומצה פ"א ה"ג) וז"ל: "אינו לוקה משום 'לא יראה' (שמות יג, ז; דברים טז, ד) ו'לא ימצא' (שמות יב, יט) אלא אם כן קנה חמץ בפסח או חימצו, כדי שיעשה מעשה. אבל אם היה לו חמץ קודם הפסח, ובא הפסח ולא ביערו אלא הניחו ברשותו – אף על פי שעבר על שני לאוין אינו לוקה מן התורה, מפני שלא עשה מעשה. ומכין אותו מכת מרדות", עכ"ל. ומבואר מדבריו שהסיבה היחידה לכך שלא לוקים על בל יראה ובל ימצא היא שאין בו מעשה. ולפיכך, אם האדם עושה מעשה הוא לוקה.

קושיית המשנה למלך על הרמב"ם

והנה, בגמרא (פסחים צה ע"א) איתא לגבי פסח שני: "תנו רבנן: 'ככל חוקת הפסח יעשו אותו' (במדבר ט, יב) – יכול כשם שהראשון אסור בבל יראה ובל ימצא כך שני אסור בבל יראה ובל ימצא, תלמוד לומר (שם, יא): 'על מצות ומרורים יאכלוהו'. ואין לי אלא מצות עשה, מצות לא תעשה מנין, תלמוד לומר (שם, יב): 'לא ישאירו ממנו עד בוקר'. ואין לי אלא מצות לא תעשה שניתק לעשה, מצות לא תעשה גמור מנין, תלמוד לומר (שם): 'ועצם לא ישברו בו', מה הפרט מפורש מצות עשה ולא תעשה שניתק לעשה ולא תעשה גמור, אף כל מצות עשה ולא תעשה שניתק לעשה ולא תעשה גמור", ע"כ. ולאחר שלמדנו שכל פרט מרבה מצוות הדומות לו וממעט מצוה מסוימת, מלמדת הגמרא איזו מצוה יש לרבות מכל פרט ואיזו יש למעט, וכן מסבירה הגמרא מדוע בחרנו דווקא לרבות את האחת ולמעט את השניה, וז"ל: "בכלליה ד'מצות ומרורים' מאי קא מרבה, צלי אש. בפרטיה מאי ממעיט ליה, השבתת שאור. איפוך אנא – מצוה דגופיה עדיף. בכלליה ד'לא ישאירו ממנו עד

בוקר' מאי קא מרבה ליה, לא תוציא ממנו (דדמי ליה דהאי מיפסל בנותר והאי מיפסל ביוצא). בפרטיה מאי קא ממעט ליה, לא יראה ולא ימצא (דדמי ליה דהאי אינו לוקה דהוה לאו שניתק לעשה והאי אינו לוקה דהוה לאו שניתק לעשה!). איפוך אנא – מצוה דגופיה עדיף. בכלליה ד'עצם לא ישברו בו' מאי קא מרבה, 'אל תאכלו ממנו נא'. בפרטיה מאי קא ממעט, 'לא תשחט על חמץ דם זבחי'. איפוך אנא – מצוה דגופיה עדיף, ע"כ.

ומבואר מדברי הגמרא שהלאוין של בל יראה ובל ימצא הם לאוין הניתקים לעשה, ולפיכך הם אינם שייכים בפסח שני, דישנו לימוד של 'פרט וכלל' הממעט אותם מכלל המצוות הנלמדות מהלאו "לא ישאירו ממנו עד בוקר" שהוא לאו הניתק לעשה.

ולפי זה הקשה המשנה למלך על הרמב"ם וז"ל: "יש לתמוה על רבינו שכתב דאם קנה חמץ בפסח או חימצו דלקי משום דעשה מעשה, והרי לפי סוגיא זו מוכח דטעמא דאינו לוקה הוא משום דלא יראה הוי ניתק לעשה, ואם כן אפילו עשה בו מעשה אינו לוקה, דלגבי לאו הניתק לעשה אין חילוק בין עשה בו מעשה ללא עשה בו מעשה", עכ"ל.

דעת הטור וסיעתו שלר' יהודה אפר החמץ מותר בהנאה ולחכמים אסור

והנה, איתא במשנה (תמורה לד ע"א): "כל הנקברין לא ישרפו, וכל הנשרפין לא יקברו", והטעם לכך מבואר בגמרא שם: "כל הנקברין לא ישרפו. מאי טעמא, משום דנקברין אפרן אסור ונשרפין אפרן מותר". דהיינו, אם אדם ישרוף את מה שטעון קבורה בלבד, הרואים עלולים לחשוב שדין הדבר היה בשריפה ומותר ליהנות מאפרו, שהרי אפר הנשרפין מותר. ואליבא דאמת אסור ליהנות מהאפר, שכן אפר הנקברין אסור.

ולפי זה כתבו הראשונים שלדעת ר' יהודה הסבור שאין ביעור חמץ אלא בשריפה (פסחים כא ע"א), יהיה אפר החמץ מותר, ואילו לדעת חכמים הסבורים שיכול אף לפרר ולזרות לרוח או להטיל לים, יהיה אפר החמץ אסור. כן כתב ר"י הזקן והובא בתוס' הר"ש (פסחים כא ע"ב ד"ה בהדי). וכן כתבו התוס' (כא ע"ב ד"ה בהדי) והר"ש (בתוספותיו כט ע"א ד"ה מ"ד לא מעל) והר"י קרקושא (כא ע"א ד"ה ולא יסיק) והר"ן (חי' כא ע"א ד"ה לא צריכא) והרא"ש (בתוספותיו כא ע"ב ד"ה בהדי, כט ע"א ד"ה מ"ד לא מעל; ובפסקיו

1. ולקמן (עמ' פט) יתבאר שישנה גרסה נוספת לדברי הגמרא הללו.

פ"ב ס"ס ב' בשם רבינו יונה) ומהר"ם חלאוה (כא ע"ב ד"ה ולא יסיק) ורבינו פרץ (כא ע"ב ד"ה בהדיה) והנמוקי יוסף (כא ע"א ד"ה ולא יסיק). וכן כתב הטור (אר"ח סי' תמה אות ב), וביאר בזה את דעת הרמב"ם שפסק (הל' חמ"מ פ"ג ה"א) וז"ל: "אם שרפו משעה שישית ומעלה – הואיל והוא אסור בהניה, הרי זה לא יסיק בו תנור וכיריים, ולא יאפה בו ולא יבשל בו. ואם אפה או בישל – אותה הפת ואותו התבשיל אסור בהניה. וכן הפחמין שלו אסורין בהניה, הואיל ושרפו אחר שנאסר בהניה", עכ"ל. והיינו משום שהרמב"ם הולך לשיטתו שפסק (שם) שהלכה כחכמים, ולכן האפר אסור בהנאה ככל דין הנקברין שאסור בהנאה.

קושיית הגרע"א על הטור

והנה, בטעם הדין שאפר הנקברין אסור ואפר הנשרפין מותר, כתבו התוספות (תמורה לג ע"ב ד"ה הנשרפין) וז"ל: "צריך עיון טעמא מאי. ואומר מורי הרמ"ר דנשרפין כיון שציוה הכתוב לשורפן, אחר שעשה כאילו נעשית מצוותו, ואין לך דבר שנעשית מצוותו ומועלין בו. הכא נמי כיון שנעשית מצוותו הלך איסוריה וכו'. אבל הנקברין משוך איסורייהו לעולם", עכ"ל.

ולפי זה הקשה הגרע"א (בהגהותיו לשר"ע סי' תמה סק"א, מהד' מ"י) על דברי הטור. כאשר אמרו התוס' שבנקברין לא נעשתה מצוותו, זה משום שבהם "אין מעשה הקבורה מצוה, אלא משום חשש תקלה ראוי לקוברו". אבל בביעור חמץ יש מצוה חיובית להשבית, והיא התקיימה בין לר' יהודה ובין לחכמים. ולא נחלקו אלא באיזה אופן צריך לקיים אותה, לדעת ר' יהודה בשריפה, ולדעת חכמים בפירור ובזריקה לים. ואם כן לדעת כולם נעשית המצוה בדבר, ולפי טעם התוספות אזלא המצוה וצריך להיות האפר מותר, ואפילו לדעת חכמים.

תירוצו של הגר"ח מבריסק על קושיית הגרע"א

והגר"ח מבריסק (הל' חמ"מ פ"א ה"ג) תירץ את קושיית הגרע"א בכך שהסביר שמחלוקת חכמים ור' יהודה תלויה בשאלה האם עיקר המצוה הוא שלא יהיה לבעלים חמץ או שיש מצוה ש"חייל בהחפצא של החמץ דחלה בו דין שריפה". לדעת ר' יהודה יש מצוה החלה בחמץ עצמו שהוא צריך להישרף, ולכן לא מועילה שום דרך אחרת לבער אותו מן העולם. אבל לדעת חכמים עיקר הקפידא של התורה הוא על כך שלא יהיה לבעלים חמץ. ולכן לא משנה מהי הדרך שבה הוא מבער את החמץ, העיקר הוא שהחמץ יהיה מבוטל מן העולם. ועוד טען הגר"ח ששייך לומר

שהמצוה התקיימה בחמץ רק אם המצוה חלה בחפצא של החמץ, דהיינו, אם מצות ביעור חמץ היא בשריפה. אבל אם המצוה חלה על האדם, ועניינה הוא שיבער את החמץ שברשותו, הרי שלא התקיימה המצוה בחפצא של החמץ ולא אזל האיסור, ולכן האפר ממשיך להיות אסור. ולפיכך, לדעת ר' יהודה הסובר שביעור חמץ בשריפה – האפר מותר, ולדעת חכמים הסבורים שמצות חמץ בכל דבר – האפר אסור, ובזה מיושבים דברי הטור.

תירוצו של הגר"ח על קושיית המשנה למלך

ולפי זה יישב הגר"ח גם את דברי הרמב"ם. הסוגיא בפסחים צ"ה אזלא כדעת ר' יהודה הסבור שמצות ביעור חמץ בשריפה, ולכן שייך לומר שמצות הביעור מנתקת את הלאוין דבל יראה ובל ימצא, דלאוין אלו תלויים בחפצא של החמץ, ואת האיסור שחל בחמץ יש אפשרות לתקן על ידי קיום המצוה בחמץ עצמו. אבל לדעת חכמים הסבורים שמצות ביעור חמץ חלה על האדם, לא ניתן לתקן את האיסור שחל בחפצא של החמץ על ידי קיום מצות ביעור שחלה על האדם. וכיון שהרמב"ם פוסק כדעת חכמים שמצות ביעור חמץ בכל דבר, הוא סבר שביעור החמץ אינו חשוב תיקון ללאוין של בל יראה ובל ימצא. וממילא אין הלאוין הללו חשובים לאוין הניתקים לעשה, ולכן כאשר האדם עושה מעשה שבו הוא מקיים את הלאו, הוא לוקה.

קושיית החזון איש על הגר"ח

והחזון איש (בגליונות על חידושי הגר"ח) הקשה על כך מהאמור בגמרא (פסחים כז ע"ב): "תניא, אמר ר' יהודה: אין ביעור חמץ אלא שריפה. והדין נותן, ומה נותר שאינו בבל יראה ובל ימצא טעון שריפה, חמץ שישנו בבל יראה ובל ימצא לא כל שכן שטעון שריפה. אמרו לו: כל דין שאתה דן תחילתו להחמיר וסופו להקל, אינו דין. לא מצא עצים לשורפו יהא יושב ובטל, והתורה אמרה 'תשביתו שאור מבתיכם', בכל דבר שאתה יכול להשביתו", ע"כ. והקשה החזון איש שלדברי הגר"ח לא מובן איך ר' יהודה למד חמץ מנותר, "הלא נותר הוי מצוה ואם שרף על ידי נכרי הוי ככיסה דם חיה ועוף על ידי נכרי, אבל חמץ שאין בו מצות ביעור ויכול לעשות על ידי קוף למה נילף מנותר שיהא דוקא בשריפה. ולענין עיקר פירוש המצוה לא שייך למילף מלתא ממלתא", עכ"ל.

יישוב קושייתו

אולם לכאורה קושייתו אינה מובנת. מניין לו לומר אליבא דהגר"ח ש"חמץ אין בו מצות ביעור ויכול לעשות על ידי קוף". הלא לכאורה לפי הגר"ח יוצא להיפך. לדעתו, אליבא דר' יהודה המצוה חיילא בחפצא, ויש מצוה מיוחדת לשרוף את החמץ כמו שיש מצוה לשרוף את הנותר. והרי גם בנותר המצוה מוטלת על האדם דווקא, ואם ישרוף הקוף לא תתקיים המצוה. ונראה שהחזון איש הבין כפי שסיים את קושייתו שלא יתכן שר' יהודה ילמד מנותר את עצם ההגדרה של מהות המצוה. ולא יתכן אפוא שיתחדש לו על ידי הלימוד מנותר שהמצוה היא בחפצא ולא בגברא. וע"כ אם הוא בא ללמוד מנותר כיצד לשרוף, הוא כנראה הבין שמצד מהות המצוה היה אפשר גם לבער בכל דרך שהיא. וע"כ דהיינו משום שהוא סובר שבאופן עקרוני המצוה היא רק לדאוג לכך שלא יהיה חמץ בעולם, וכפי שבאמת הבינו חכמים למסקנה, לשיטתם שאין ללמוד מנותר. והקשה החזו"א שלפי ההנחה הזאת כבר לא היה ניתן ללמוד מנותר, דשאני נותר שכן הקפידה בו התורה דווקא על מעשה השריפה. ואם קוף ישרוף לא תתקיים המצוה. אבל בביעור החמץ התורה אינה מקפידה אלא רק על כך שלא יהיה חמץ בעולם. ואין אפוא הכרח לומר שהביעור הזה יהיה דווקא בשריפה, אחר שלא איכפת לתורה כיצד תבער.

אמנם לכאורה נראה שהגר"ח הבין בדעת ר' יהודה שהוא הניח כהנחה בסיסית שהמצוה היא דווקא בחפצא. ואת זה הוא אינו בא ללמוד מנותר. דזו היתה הבנתו במהות המצוה גם אם הוא לא היה לומד שום דבר מנותר. וזה היה פשוט לגר"ח דווקא מכך שר' יהודה למד ביעור חמץ משריפת נותר, ועל כרחך הם שויים במהותם, וכפי שהקשה החזו"א. ואולם אחר שהוא כבר יוצא מתוך ההנחה שהמצוה היא בחפצא, שפיר יש לו ללמוד שכאשר התורה כבר מקפידה על ביעור החפצא, היא מקפידה גם על כך שהביעור ייעשה בשריפה. ואת זה אפשר ללמוד בק"ו מנותר. בנותר התורה מקפידה רק על כך שלא להותיר את הקרבן עד בוקר. הייתור הזה הוא רק העדר התקיימות האכילה שהיתה אמורה להתממש בכל הקרבן. אבל אין התורה קובעת שיש איסור עצמי על התקיימות המציאות של הקרבן אחר הבוקר. לעומת זאת בחמץ התורה מחדשת איסור עצמי על התקיימות המציאות של החמץ. ולכן דין הוא שיהיה צורך בשריפה ולא יהיה ניתן להסתפק בצורות ביעור אחרות.

2. ומה שהתייחס בדעת ר' יהודה ל"מצות שריפה", אין כוונתו למצוה לשרוף בדווקא, שאת זה למד רק מנותר, אלא למה שציוותה התורה לבער את החמץ דווקא באופן מסוים. ולא נקט לשון מצות שריפה אלא משום שכך הוא הנכון אליבא דאמת אחר שלמד ר' יהודה מנותר.

קושיה נוספת של החזון איש על הגר"ח

עוד הקשה החזון איש מהגמרא הנ"ל, וז"ל: "ועוד, מה השיבו חכמים שסופו להקל אם אין לו עצים. והלא ע"כ אין כוונת חכמים שלא יבער שהרי ע"כ יבער שלא יעבור על ב"י, אלא שלר"י חסר לו מצות ביעור ויכול לזרות לרוח על ידי נכרי ואין כאן קיום מצוה, מכלל דלרבנן כשאין לו עצים עדיין רמי עליה מצות תשביתו מלבד תיקון שלא יעבור בב"י", עכ"ל. דהיינו, שבעל כרחו ר' יהודה מודה שאם לא מצא עצים לשורפו הוא צריך לבטל בכל דרך שהיא, ואפילו על ידי זריה לרוח על ידי נכרי, כדי להימלט מאיסור בל יראה ובל ימצא. וכל מה שאמר ר' יהודה שצריך לשרוף את החמץ הוא דווקא כדי לקיים את מצות תשביתו. ואם כן יש להסיק מזה על דעת חכמים שלדעתם אפילו שאפשר לזרות ברוח על ידי נכרי, בכל זאת יש צורך לקיים את המצוה של תשביתו על ידי זריה ברוח או הטלה לים. ומזה מוכח שלדעתם של חכמים החולקים על ר' יהודה, מלבד הצורך לבטל את החמץ כדי לא להיכשל בלאוין של בל יראה ובל ימצא, ישנו חיוב נוסף של ביטול החמץ שלדעתם הוא בכל דרך. וזה דלא כגר"ח שאמר שלפי חכמים מצות ביטול החמץ אינה אלא רק לכלות אותו כדי לא להיכשל באיסור של בל יראה ובל ימצא.

יישוב קושייתו

אמנם לכאורה נראה שגם קושיה זו אינה מובנת. נראה ברור שגם הגר"ח מודה שמצות תשביתו לדעת חכמים עומדת בפני עצמה ואינה רק הכשר לקיום מצות בל יראה ובל ימצא. ואולם הוא טוען שמצוה כזאת היא מצוה המוטלת על הגברא ואינה מצוה בחפצא. ואם כן לא קשה כלל העובדה שחכמים מצריכים ביעור בפני עצמו מלבד מה שמצריכים לדאוג שלא לעבור על הלאוין הללו.

ויש להעיר גם על הבנת החזון איש בסוגיה בפסחים שם. חכמים אומרים: "יהא יושב ובטל", ומזה מוכח שלא היה ברור שהוא מבער, והדיון לא היה רק באיזו דרך לבער, אלא לפי ר' יהודה הוא באמת לא יעשה שום פעולה. וגם קשה לפרש בדבריהם שאף אליבא דר' יהודה האדם עושה אותו דבר כמו שהוא עושה אליבא דחכמים אלא שלפי ר' יהודה הוא מפסיד מצוה ולפי חכמים הוא מקיים מצוה, דמלשון "יהא יושב ובטל" נראה שלשיטת חכמים הוא יעשה מעשה ולא ישב בטל. וגם אין כאן עניין של קולא או חומרא, דאין זה אומר שסופו להקל, שהרי גם לר' יהודה הוא עושה את כל מה שנדרש לעשות לפי חכמים, ויוצא שר' יהודה לא גרם לקולא.

וע"כ צריך לומר שלפי ר' יהודה הוא יבטל בלבד, ובזה הוא יימלט מאיסור בל יראה ובל ימצא. דכיון שהוא אינו מקיים את מצות תשביתו, דאין מצות השבתה אלא בשריפה, כבר אין טעם מיוחד (לפחות מדינא דאורייתא) בזריה ברוח ובהטלה לים, ואין הוא מועיל בזה שום דבר, דבטלה ממנו מצות ההשבתה. ובזה היה יוצא שר' יהודה היה מיקל יותר מחכמים, דלפי חכמים במקרה כזה הוא צריך לפרר ולזרות לרוח או להטיל לים. וכאשר הוא מבטל בלבד בלבד הוא נחשב אליבא דחכמים ליושב ובטל.

קשיים בהסברו של הגר"ח ברמב"ם

ואולם נראה שאם ננתח את מחלוקת חכמים ור' יהודה, אליבא דהגר"ח, לא יהיה מובן לכאורה מדוע הם נחלקו בשאלה אם לאו דבל יראה הוא לאו הניתק לעשה. כאשר אנו אומרים שהמצוה חלה על החפצא ברור שאין הכוונה שהחפצא חייב במצוה. ברור גם שזו לא מצוה שיכולה להתקיים על ידי קוף, שהרי ר' יהודה לומד את המצוה מנותר, ושם המצוה אינה יכולה להתקיים על ידי קוף, וכפי שהתבאר לעיל ביישוב קושיית החזון איש. ועל כרחנו הכוונה היא כפי שהתבאר לעיל, שהתורה מקפידה על כך שהחמץ יתכלה בדרך מסוימת והיא אינה מסתפקת בכך שבפועל החמץ לא יהיה ברשותו של האדם. ולדעת חכמים התורה אינה מקפידה אלא רק על כך שבפועל לא יהיה חמץ ברשותו של האדם.

והנה, כשהתורה אומרת שלא יראה ולא ימצא חמץ ברשותו של האדם, היא מתנגדת למצב שבו קיים החמץ ברשות האדם. את המצב הזה ניתן לתקן על ידי סילוק החמץ הגורם לכך שהוא לא יהיה ברשות האדם, או על ידי ביעורו הגורם לכך שהוא לא יהיה בעולם. אין עדיפות עקרונית לאחת האפשרויות על פני האפשרות השניה. ואולי אדרבה, יצירת המצב שבו אין חמץ ברשות האדם היא תיקון יותר ישיר למצב השלילי שהתורה מתנגדת לו, מאשר התיקון שבו החמץ מתבער לגמרי מן העולם. ואם כן יוצא שבין לפי ר' יהודה ובין לפי חכמים יש מקום לראות את המצוה להשבית את החמץ כמצוה המתקנת את הלאו של לא יראה ולא ימצא, ואין שום הבדל ביניהם.

ובאמת מצאנו כמה וכמה לאוין שחשובים לניתקים לעשה אע"פ שהעשה שבהם מתייחס לגברא ולא לחפצא, דהיינו, שהמצוה קובעת דין התלוי ביחס של האדם אל החפץ (ולא ביחס אל החפץ במנותק מהאדם). למשל: מצות "לא תקח האם על הבנים" (דברים כב, ו) המנותקת לעשה של "שלח תשלח את האם" (שם, ז),

ומבואר בגמרא (חולין קמא ע"א) וברמב"ם (הל' סנהדרין פ"ח ה"ב) שהיא חשובה לאו הניתק לעשה. והרי אין מצוה לשלח כל אם על בנים אלא רק כאשר האדם רוצה לקחת את האפרוחים או הביצים. ואם כן העשה אינו קובע דין ביחס לאם ובמנותק מהאדם, אלא הוא קובע דין התלוי בקשר המיוחד של האדם אל האם (בנידון זה הקשר נוצר כתוצאה מרצון האדם לקחת את האפרוחים או הביצים). וכן בעניין "לא תשוב לקחתו" (דברים כד, יט) דשכחה המנותק לעשה של "לגר ליתום ולאמנה יהיה" (שם) וכן הלאו ד"לא תכלה פאת שדך בקוצרך" (ויקרא יט, ט), שהוא מנותק למצוה של "לעני ולגר תעזוב אותם" (שם, י). ומבואר בגמרא (חולין שם ע"ב) ששני הלאוין הללו הם ניתקים לעשה. וגם במצוות אלו אין מצוה לשייר פאה בעלמא או לשייר שכחה בעלמא, אלא רק כאשר לאדם יש שדה הוא מחויב לשייר פאה וכן לעזוב את השכחה. ומבואר מזה שיתכן בהחלט שהלאו יהיה חשוב כמנותק לעשה גם כאשר הוא מתייחס לקשר של האדם אל החפץ ולא אל החפץ בפני עצמו.

וממילא לכאורה לא ניתן לקבל את תירוצו של הגר"ח בדברי הרמב"ם. אם הוא היה סבור שמצוות תשבתו מתקנת את הלאו דבל יראה ובל ימצא, אליבא דר' יהודה, וכדמוכח בסוגיה (פסחים צה ע"א), היה הרמב"ם צריך להיות סבור כך גם אליבא דחכמים. ומכיון שהוא פוסק כמותם, היה עליו להתחשב בזה שהלאוין הללו מנותקים לעשה ולא היה לו לחייב מלקות, אף אם האדם עשה מעשה כשעבר על הלאוין, וצ"ע.

הבנה אחרת בדברי הגר"ח

והנה, יש מקום להבין את תירוצו של הגר"ח בדרך שונה. ניתן לומר שהגר"ח התכוון לומר שלפי חכמים העשה ממש חוזר בלי שום תוספת על הלא תעשה. ולפיכך הדבר חשוב כאיסור עשה העומד במקביל ללא תעשה ואינו מנתק אותו. ובמקרה זה אין ללאו דין של לאו הניתק לעשה ולפיכך לוקים עליו. והוי ממש כמו העשה דשביתת שבת ויום טוב המקביל ללא תעשה של איסור עשיית מלאכה בשבת וי"ט. הבנה זו בדעת חכמים מתאפשרת אם אומרים שכל משמעות המצוה היא רק לדאוג לכך שלא יהיה ברשותו של האדם חמץ. ומכיון שזו גם המשמעות של האיסור אין שום תוספת על הלאו. ורק לפי ר' יהודה האומר שיש מצוה לשרוף את החמץ יש תוספת וחידוש בעשה, דלאחר שהאדם לא קיים את מאמר התורה ונשאר ברשותו חמץ הוא צריך לשרוף אותו. ולכן הרמב"ם לא התחשב בסוגיה בפסחים צ"ה האומרת שלאו דבל יראה הוא לאו הניתק לעשה, כיון שהדבר נכון רק אליבא דר' יהודה, והוא הרי פסק כחכמים.

קשיים בדבריו גם לפי ההבנה האחרת

אולם לכאורה גם את ההבנה הזאת לא ניתן לקבל, ואין דבריו של הרמב"ם מיושבים. לפי ההבנה הזאת יוצא שההבדל בין לאו הניתק לעשה ובין לאו המקביל לעשה הוא שבלאו הניתק לעשה, מעשה המצוה של העשה שונה במהותו מהמעשה או מאי-המעשה הדרוש כדי לא לעבור על הלא תעשה. ומה שאין כן בלאו שיש יחד עמו גם איסור עשה, המעשים הדרושים להיעשות כדי לא לעבור על האיסורים הללו הם שונים. ולפיכך יש להבין שמכיון שהמעשה הדרוש להיעשות כדי לא לעבור על הלאו דלא יראה ולא ימצא הוא כל מעשה שתוצאתו תהיה שלא יהיה ברשותו של האדם חמץ, ומעשה כזה הוא בדיוק אותו מעשה הדרוש כדי לא להיכשל באיסור העשה של תשביתו, אליבא דחכמים, לכן העשה חשוב כמקביל ללאו ולא כעשה המנתק אותו.

אולם נראה שעל כרחנו לא ניתן לומר כן. כאשר אדם מוצא קן ציפור והוא אינו מעוניין לעבור על הלא תעשה של "לא תקח האם על הבנים", הוא צריך לשלח את האם כדי לקחת את הבנים. שילוח זה הוא המעשה שעליו לעשות כדי לא לעבור על הלא-תעשה. ואותו מעשה בדיוק נדרש כדי לקיים את העשה של "שלח תשלח את האם". ובכל זאת מבואר שלא דלא תקח האם על הבנים הוא לאו הניתק לעשה. ומוכח מזה שלא זו נקודת ההבדל בין לאו הניתק לעשה ובין לאו שיש יחד עמו איסור עשה במקביל.

והיה מקום לומר שבשילוח הקן יש עדיין הבדל בין המעשה שיש לעשות כדי לא לעבור על הלא תעשה ובין המעשה הנדרש כדי לא לעבור על העשה; כדי לא לעבור על הלא תעשה האדם יכול לא לקחת את האפרוחים כלל או לחכות שהאם תפרח מעצמה ואילו המעשה הנדרש כדי לקיים את העשה הוא שילוח האם בדווקא. ומחמת ההבדל הזה חשוב העשה כמנתק את הלא תעשה.

אולם אין לומר כך. אותו הבדל קיים גם בין העשה של תשביתו ובין הלא תעשה של לא יראה ולא ימצא. כדי לא לעבור על הלא תעשה של לא יראה ולא ימצא האדם יכול לא לקנות חמץ תקופה ארוכה קודם לכן, הוא יכול למכור את החמץ לפני מועד האיסור, הוא יכול להפקיר את רשותו וכו'. ואילו כאשר נשאר החמץ ברשותו הוא מוכרח לבטלו ולבערו בדווקא. ובכל זאת, לפי ההבנה הזאת בדעת הגר"ח, ההבדל הזה אינו נחשב לדבר הגורם לעשה לנתק את הלא תעשה, משום שמבחינה מהותית אין שום הבדל בין האפשרויות השונות בקיום הלא תעשה. ואם כן מדוע שנחשיב את האפשרויות השונות בקיום הלא תעשה של "לא

תקח האם על הבנים³ כגורם המבדיל בין קיום העשה והלא תעשה ונחיל על הלא תעשה דין של לאו הניתק לעשה.

ועל כרחנו ההבדל בין לאו הניתק לעשה ובין לאו שיש עמו איסור עשה במקביל הוא שונה ממה שהבין הגר"ח לפי אפשרות זו. דוגמא ללאו שיש עמו איסור עשה במקביל הוא איסור עשיית מלאכה בשבת. לאחר שהאדם עשה מלאכה בשבת לא ניתן להשיב את הנעשה. אם אדם כתב משהו לא יועיל כלל אם הוא ימחוק את הכתוב. אדרבה, המחיקה תוסיף עוד איסור מלאכה. במקרה זה העשה של שביתה ממלאכה אינו מתקן את המצב שנוצר כתוצאה מעשיית המלאכה. כאן מתאים לומר שהעשה הוא איסור מקביל שאינו מתקן את הלאו אלא מתווסף אליו במקביל. אבל כאשר עשיית הלאו יוצרת מצב שניתן להפסיקו או לשנותו – הרי שאם התורה מצווה על השינוי או על ההפסקה היא בפירוש גורמת בזה לתיקון המצב הקיים. בכגון דא שפיר שייך לומר שהעשה מתקן את הלא תעשה ואינו עומד במקביל אליו. ולפי הגדרה זו אין שוני מהותי בין הלא תעשה של בל יראה ובל ימצא ובין הלא תעשה של לא תיקח האם על הבנים. כאשר אדם נוטל אפרוחים או ביצים והאם מצויה באותו מקום, נוצר מצב שלילי שהתורה אוסרת אותו. מעתה ואילך, כל רגע ורגע מתמשך האיסור. ואולם אם האדם משלח את האם הוא מפסיק את המצב השלילי הזה ובזה הוא מתקן את המעוות (כמובן שלא למפרע). אותו דבר בדיוק קורה באיסור לא יראה ולא ימצא. כאשר האדם משאיר חמץ ברשותו הוא יוצר מצב שלילי שמתמשך כל רגע ורגע. ואולם אם הוא יבער את החמץ הוא יפסיק את המצב הזה ובכך הוא יתקן את המעוות. כשם ש"שלח תשלח את האם" מתקן את הלא תעשה, כך "תשביתו" מתקן את הלא תעשה של לא יראה. ולפיכך שני הלאוין הללו יכולים להיחשב לאוין הניתקין לעשה³. ולפי זה הדרא קושיה לדוכתא. כיון שגם לפי חכמים היה צריך להיחשב הלאו של בל יראה ובל ימצא כלאו הניתק

3. יתכן שהגר"ח הבין שלדעת חכמים אין קיום עצמי למצות תשביתו אלא היא רק איסור עשה הדומה לגמרי לאיסור הלא תעשה של בל יראה ובל ימצא, ונקט שעשה שלא נאמר עליו להדיא שהוא מתקן את הלאו, אינו נחשב כמתקן את הלאו, ואין בזה דין של לאו הניתק לעשה. ויתכן שכן גם הבין החזון איש הנ"ל בדעתו של הגר"ח. אולם נראה לכאורה שלא ניתן לומר כך בדעת הרמב"ם. הוא הרי אומר להדיא (פ"ב ה"ב): "ומה היא השבתה זו האמורה בתורה, היא שיבטלו בלבו ויחשוב אותו כעפר וישים בלבו שאין ברשותו חמץ כלל". ומבואר להדיא מדבריו שקיומה של מצות תשביתו אינו רק חזרה בעלמא על האיסור שיימצא חמץ ברשותו ואמצעי בעלמא להינצל מאיסור זה, אלא זו הוראה מיוחדת של התורה לבטל בלבו את החמץ. ובסימן הקודם (עמ' נח ואילך) התבאר שלשיטת הרמב"ם מצות תשביתו היא המקור לכך שניתן להיפטר מהחמץ בביטול בלב בעלמא, בשונה משאר איסורי התורה שלא מועיל בהם ביטול.

לעשה, מדוע כאשר הוא עושה מעשה בפסח הוא לוקה, הרי קיימא לן דבלאו הניתק לעשה לא לוקים, וצ"ע.

קושיה נוספת על הגר"ח

מלבד זאת יש לתמוה מאוד על הגר"ח כפי שגם תמה החזון איש שם בקושייתו האחרונה. שמו של ר' יהודה כלל אינו מוזכר בפסחים צ"ה, ואין רמז לכך שהסוגיה שם אזלא כוותיה כפי שטען הגר"ח (לשונו של הגר"ח היא: "דסוגיית הגמרא בפסחים דף צ"ה שהבאנו הא קיימא אליבא דר' יהודה וכמבואר בסוגיא שם", עכ"ל). ואדרבה, הגמרא מפרשת את הפסוקים ואינה מזכירה שום תנא, ומשמע שהיא אזלא אליבא דכולי עלמא.

תירוץ נוסף על דברי הרמב"ם המובא באחרונים

ובאחרונים מובא תירוץ אחר מדוע לא חשוב העשה של תשביתו כמנתק את הלאו. יעוין בנודע ביהודה (תנינא אר"ח סר"ס צ) ובשער המלך (הל' חמור"מ פ"א ה"ג) ובחזו"א (אר"ח סי' קיח סק"ח ד"ה והנה) שתירצו שהעשה של תשביתו הוא קודם ללא תעשה, ולא שקדמו עשה לוקין עליו, כמבואר בגמרא (מכות יד ע"ב): "אמר רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן: כל לא תעשה שקדמו עשה לוקים עליו". וקדימת העשה אינה רק קדימה בסדר הפסוקים, אלא הקדימה היא גם בקיום המעשי. דמצות תשביתו מתקיימת כבר קודם לפסח (כדלקמן עמ' פז) ואילו על הלא תעשה של לא יראה ולא ימצא עוברים רק בזמן הפסח (כדלקמן עמ' פב). ומבואר להדיא בתוס' (מכות שם ד"ה כל) שמה שנאמר שאין לוקים על לאו שקדמו עשה, אינו מתייחס לקדימה בפסוקים, אלא לקדימה בזמן הקיום. הם שואלים שם מדוע הלאו של לא תגזול חשוב לאו הניתק לעשה, הרי הפסוק "והשיב את הגזילה" (ויקרא ה, כג) כתוב קודם לפסוק "ולא תגזול" (שם יט, יג) והיה הלאו צריך להחשב לאו שקדמו עשה. ותירצו שם: "וי"ל דשאני גבי לאו דגזילה שאין לקיים העשה אלא לאחר שגזלה והלכך לאו שניתק מאליו הוא. אבל קדמו דקאמר הכא לאו דוקא קדמו, אלא היינו לומר דשייך העשה קודם שעבר הלאו", עכ"ל. וכיון שזהו לא תעשה שקדמו עשה, פסק הרמב"ם שלוקים עליו אפילו שהוא ניתק לעשה.

4. דמצות תשביתו כתובה בשמות יב, טו, ואילו הלאו דבל ימצא כתוב שם, יט, והלאו דבל יראה כתוב שם יג, ז.

דחיית תירוץ זה

אולם כבר דחו השער המלך (שם) והשדי חמד (ה"ד לו ע"ב) את התירוץ הזה. הרמב"ם פסק להדיא (הל' נערה בתולה פ"א ה"ז) שגם כאשר קדם העשה ללא תעשה, אין לוקים עליו. וז"ל שם: "אף על פי שנאמר באונס 'לא יוכל שלחה' (דברים כב, כט), כיון שקדמו עשה שנאמר 'ולו תהיה לאישה' (שם), הרי נתקו לעשה; ונמצאת זו מצות לא תעשה שניתקה לעשה שאין לוקין עליה אלא אם לא קיים עשה שבה". ומבואר להדיא בדבריו שגם כאשר העשה קודם ללאו אין לוקים על הלאו.

ובאמת, מפשט דברי הגמרא במכות שם משמע שר' יוחנן חזר בו. לאחר שהגמרא מביאה את דברי רבה בר בר חנה בשם ר' יוחנן הנ"ל היא ממשיכה: "אמרו לו: אמרת. אמר להו: לא", ופירש רש"י: אמרו לו – אחרים ששמעוהו משמו ולא שמעוהו מפיו, אמרת דבר זה. אמר להם לא – חזר בו, עכ"ל. ומובא בהמשך: "אמר רבה: האלהים אמרה וכתיבא ותנינא וכו', אלא מאי טעמא קא הדר ביה משום דקשיא ליה אונס" וכו'. ואע"פ שהגמרא מיישבת שם את הקושיה מאונס ואומרת ש"כל ימיו בעמוד והחזר קאי", מכל מקום העובדה שר' יוחנן חזר בו אינה משתנה. ולפיכך המסקנה שיוצאת בסופו של דבר היא שבעיקרון גם אם זהו לאו שקדמו עשה אין לוקים עליו.

ולפי זה יש ליישב אליבא דהרמב"ם את קושיית התוספות על דברי הגמרא (פסחים צה ע"א) האומרת שלא ד"לא תוציא מן הבית" הוא לאו הניתק לעשה. והקשו שם התוספות (ד"ה לא תוציא) וז"ל: "וקשה לר"י, היכי חשבינן ליה לאו הניתק לעשה, והא לאו שקדמו עשה הוא ולא חשיב לאו הניתק לעשה כדאמרין [בפרק בתרא דמכות טו ע"א] "עכ"ל, ונשאר בקושיה. אמנם לפי הרמב"ם נראה שגם כאשר קדמו עשה חשיב ניתק לעשה ולפיכך אין לוקים עליו.

ומכל מקום דברי הרמב"ם עדיין אינם מיושבים. לא ברור מדוע לוקים על הלאו של בל יראה ובל ימצא, הלא העשה של תשביתו מנתק את הלאו ואפילו שהוא קודם לו לא היה צריך ללקות, גם אם הוא יעשה מעשה, וצ"ע.

הסתירה בין הגמרא בפסחים צ"ה ובין פסק הרמב"ם

ומהגמרא בפסחים צ"ה יש להקשות קושיה נוספת על הרמב"ם. מהגמרא יוצא שאם האדם יוציא מהפסח ולאחר מכן הוא יחזיר את הפסח הוא יוכל לאוכלו. הגמרא אומרת על הלאו דלא תוציא ממנו שהוא לאו הניתק לעשה, והיינו, כפי שפירש רש"י, שאם הוא מחזיר את מה שהוציא הוא יכול לתקן את הלאו על ידי

שיקיים את העשה של בבית אחד יאכל. והרמב"ם פסק להדיא (הל' קרבן פסח פ"ט ה"ב) וז"ל: "בשר הפסח שיצא חוץ לחבורתו בין בזדון בין בשגגה – נאסר באכילה; והרי הוא כבשר קדשי קדשים שיצא חוץ לעזרה, או בשר קדשים קלים שיצא חוץ לחומת ירושלים – שהכל טריפה, ולוקין על אכילתו", עכ"ל. ומבואר להדיא שלא רק שלא ניתן לתקן את הלאו אלא שאסור לתקנו על ידי אכילתו במקומו. ואם כן צריך עיון מדוע הגמרא אומרת שהוא לאו הניתק לעשה.

ב. זמן איסור בל יראה לשיטת הרמב"ם

המחלוקת בדעת הרמב"ם לגבי תחילת זמן איסור בל יראה

והנה, נחלקו מפרשי הרמב"ם בדעתו האם על הלאו דבל יראה ובל ימצא עוברים רק בפסח עצמו או כבר ביום י"ד. הרמב"ם כתב (הל' חמץ ומצה פ"ג ה"ז וה"ח) וז"ל (לפי הגרסה המצויה בספרים שלנו): "אבל אם בדק מתחילת שעה שיטית ולמעלה אינו יכול לבטל, שהרי אינו ברשותו שכבר נאסר בהניה. [ח] לפיכך, אם לא ביטל קודם שש ומשש שעות ולמעלה מצא חמץ שהיה דעתו עליו, והיה בלבו ושכחו בשעת הביעור ולא בערו – הרי זה עבר על לא יראה ולא ימצא; שהרי לא ביער ולא ביטל, ואין הביטול עתה מועיל לו כלום לפי שאינו ברשותו והכתוב עשהו ברשותו לחייבו משום לא יראה ולא ימצא. וחייב לבערו בכל עת שימצאנו", עכ"ל.

והקשה הראב"ד (שם) וז"ל: "אולי סובר זה המחבר משש שעות ולמעלה בלא יראה ולא ימצא. ואינו כן, ד'שבעת ימים' (שמות יב, יט) כתיב, עכ"ל. ומה שהביא את הראב"ד לומר שהרמב"ם סבור שעל הלאו דבל יראה ובל ימצא עוברים כבר מיום י"ד היא העובדה שהרמב"ם דיבר על מקרה שבו האדם מצא את החמץ לאחר שעה שיטית, ועל זה הוא אמר שהוא עובר בבל יראה ובל ימצא. ולפיכך הקשה הראב"ד מפשטיה דקרא דלא משמע כן. וקושיה אחרת הקשה רבינו דוד (פסחים ה' ע"א סוד"ה דהא) על הרמב"ם לפי הבנה זו, וז"ל: "הרמב"ם כתב שהוא עובר בבל יראה ובל ימצא משש שעות ולמעלה, והוא מן המתמיהין, שהרי למדנו שאינו כן אף לדברי ר' יהודה שהוא אוסר בלפני זמנו (פסחים כח ע"א-ע"ב), היאך יהיה כן לר' שמעון דקיי"ל כותיה שאמר שאינו עובר בלא כלום בלפני זמנו", עכ"ל. אולם המגיד משנה (פ"ג ה"ח) דחה הבנה זו בדעת הרמב"ם וביאר את כוונתו וז"ל: "שאחר שש אין ביטול מועיל אלא ביעור, ואם לא ביערו, אע"פ שביטלו משש שעות ולמעלה הרי זה עובר עליו

לכשיגיע הפסח בבל יראה ובל ימצא. וזה מוכרח בדברי רבינו, עכ"ל. דהיינו, הרמב"ם התייחס לאחר השעה השישית רק כדי להדגיש שאפילו אם יבטל את החמץ בשעה זו כבר לא יועיל לו. אבל באמת לא יעבור על הלאו אלא רק כשיגיע הפסח.

ראיית הנודע ביהודה להבנת הראב"ד

אמנם הנודע ביהודה (קמא אר"ח סי' כ' ד"ה והנה עפר) כתב: "והנה עפר אני תחת כפות רגלי הרב המגיד, וכאן דבריו נפלאו ופירושו בדברי הרמב"ם אינו נכון לענ"ד. שאם אין כוונת הרמב"ם שעובר בבל יראה אחר שש, אם כן למאי הלכתא כתב שמצא החמץ משש שעות ולמעלה, הרי כבר ביאר שאין ביטול מועיל משש שעות ולמעלה. והכי הוה ליה למימר: אבל אם בדק מתחילת שעה שישית ולמעלה אינו יכול לבטל שהרי אינו ברשותו, ולפיכך אם לא ביטל קודם שש ובפסח מצא חמץ שהיה דעתו עליו וכו', שהרי לא ביערו ולא ביטל ואין הביטול אחר שש מועיל וכו'. אבל מה שכתב שמצאו משש שעות ולמעלה, זה לא יתכן כלל לפירושו של הרב המגיד, עכ"ל. ומזה הסיק הנו"ב שלדעת הרמב"ם עוברים על בל יראה ובל ימצא כבר מהשעה השישית ואילך.

הוכחות מדברי הרמב"ם כשיטת המגיד משנה וכנגד הראב"ד והנודע ביהודה

אך לכאורה נראה דלא ניתן לומר כך. הרמב"ם כתב בספר המצוות (ל"ת ר): "שהזהירנו שלא יראה חמץ בכל גבולנו כל השבעה ימים", וכן (ל"ת רא): "ושהמקיים חמץ בפסח עובר בשני לאוין על בל יראה ובל ימצא", וכן במשנה תורה בהקדמה להלכות: "שלא יראה חמץ כל שבעה. שלא ימצא חמץ כל שבעה" וכן בהלכות (פ"א ה"ב) כתב: "והמניח חמץ ברשותו בפסח, אף על פי שלא אכלו עובר בשני לאוין, שנאמר: 'לא יראה לך שאור בכל גבולך' ונאמר: 'שאור לא ימצא בבתיכם'", עכ"ל. וכן מבואר הדבר להדיא בהמשך (שם ה"ג): "אינו לוקה משום לא יראה ולא ימצא אלא אם כן קנה חמץ בפסח, או חימצו כדי שיעשה מעשה. אבל אם היה לו חמץ קודם הפסח ובא הפסח ולא ביערו אלא הניחו ברשותו" וכו'. וכן בהל' סנהדרין (פ"ט ה"ד): "המקיים חמץ בפסח⁵ ברשותו, כגון שחימץ עיסתו". ומקצת מהראיות הללו

5. כן הנוסח בכל כתבי היד, וכן הוא בראשונים שהעתיקו את דברי הרמב"ם (מאירי מכות יג ע"א ד"ה אחר, עץ חיים (חזן) ח"ג עמ' רפז). בדפוסים ליתא לתיבת בפסח. ומלבד מה שיש לנקוט לעיקר את גרסת כה"י, כך נראה גם בסברה, דלגרסת הדפוסים אין שום תיאור של הזמן שבו חל

הביא כבר המ"מ. ומכל זה מבואר להדיא שלא עוברים על בל יראה ובל ימצא אלא רק לאחר התקדש חג. וגם בלשון הפסוק מבואר להדיא שהאיסור הוא רק במשך שבעת ימי הפסח, וכמבואר בפסוק שהביא הראב"ד בפסוקים נוספים.

קשיים בדברי הרמב"ם בעניין הבודק חמץ משעה שישית ולמעלה

והנה, בדברי הרמב"ם בעניין בדיקת חמץ (פ"ג ה"ז) כתוב בדפוסים שלנו כפי שהובא לעיל: "אבל אם בדק מתחילת שעה שישית ולמעלה אינו יכול לבטל שהרי אינו ברשותו שכבר נאסר בהניה". אולם בכל כתבי היד כתוב: אינו צריך לבטל. וכן הוא ברבינו מנוח וברוב הדפוסים הישנים, וכן באורחות חיים (הל' חמ"מ אות כז; ובכלבו סי' מח, ח"ג עמ' יט בהנד"מ). ואמנם רבינו מנוח כתב שמשמעות אינו צריך היא כמו אינו יכול, והובאו דבריו בכס"מ (פ"ג ה"ו). ונראה שגרסת הדפוסים המצויים וכן פירוש רבינו מנוח לגרסת כתבי היד, הם שהכריחו את הנ"ב לנקוט שאיסור בל יראה חל כבר לפני הפסח, ולכן כבר משעה שישית הבודק אינו יכול לבטל.

ואולם נראה ברור שגרסת כתבי היד היא הנכונה. ולכאורה זה דוחק גדול ביותר לומר שהרמב"ם כתב "אינו צריך" והתכוון "אינו יכול". והרב קאפח כתב "אידי דתנא קודם שש צריך לבטל תנא אחר שש אינו צריך", אולם גם זה לכאורה דוחק גדול. ואם כן, אין סיבה לחרוג מההבנה הפשוטה העולה מדברי הרמב"ם בכמה מקומות שאיסור בל יראה ובל ימצא חל רק בליל התקדש חג וכפי שהתבאר.

מלבד זאת קשה לפי הבנת הנודע ביהודה מדוע האריך הרמב"ם כולי האי בהלכה ח' לומר שהביטול אינו מועיל. הרי לשיטתו, דבר זה כבר נאמר בהלכה הקודמת. והחידוש היחידי שמתחדש בהלכה ח' הוא שניתן לעבור על הלאו כבר ביום י"ד. וכל זה אינו מצדיק כלל את אריכותו והדגשתו של הרמב"ם שלא ניתן לבטל את החמץ בשעה זו אחר שהוא כבר אמר שלא ניתן לעשות את זה בהלכה הקודמת.

ביאור דברי הרמב"ם ודחיית דברי הנודע ביהודה

אמנם נראה שבהלכה ח' הרמב"ם אומר דבר שונה לגמרי ממה שאומר בהלכה ז'. בכל ההלכות שלפני כן הוא דן כיצד לקיים את מצות תשביתו. ועל זה הוא אומר

איסור חמץ. וקשה לומר שהרמב"ם סמך על תיאור הזמן "אחר חצות" שנאמר לעיל מינה בנוגע לאוכל חמץ. ויעוין עוד בביאור הגר"פ פערלא לספר המצוות לרס"ג (מ"ע נ' ד"ה ומעתה) שהקשה על הנ"ב גם לפי נוסח הדפוסים.

שהאדם מחויב לבטל את החמץ ואם הוא מצוי לפניו עליו לבערו ממש. וממשיך ואומר שעד השעה השישית יש צורך לבער את החמץ ולבטל את כל מה שאינו יודע עליו. אולם לאחר השעה השישית יש צורך לבער את כל מה שימצא בבדיקה אבל כבר אין צורך לבטל את החמץ שלא ידוע עליו, שכן הוא בכל מקרה נאסר בהנאה וכבר אינו ברשותו של האדם. ולהבנת הדברים יש להקדים שלביטול יש שתי תועליות: האחת, הוא מהווה חלק מהחייב המוטל על האדם במסגרת מצות תשביתו (כשהחלק השני של החייב הוא הביעור של מה שקיים בפועל לנגד עיניו), והשניה, הוא מהווה אמצעי שמגן על האדם מפני עבירה על בל יראה ובל ימצא. והחייב של תשביתו הוא לבער או לבטל את החמץ שברשותו דווקא. וכיון שחמץ שנאסר בהנאה נחשב שאינו ברשותו של האדם, נמצא שרק חמץ כזה שמותר בהנאה יש חיוב לבטלו, ומרגע שהחמץ נאסר בהנאה האדם פטור מלבטלו. ולכן אמר הרמב"ם שאם בודק משעה שישית ומעלה אינו צריך לבטל שהרי אינו ברשותו שכבר נאסר בהנאה. וכל זה מתייחס רק לתועלת הראשונה של הביטול. התועלת השניה אינה יוצרת חיוב וצורך לבטל, וכל אדם יכול להחליט אם הוא רוצה באמצעי הזה שיציל אותו מלעבור על הלאו, או שהוא בוחר שלא להשתמש בו ולהינצל מהלאו בדרכים אחרות. ומכל מקום הרמב"ם בהלכה זו אינו דן כלל מה יהיה הדין אם אדם ירצה לבטל את החמץ לאחר השעה השישית אפילו שהוא אינו צריך לעשות כן. וכל הדיון הוא רק לגבי החייב לבטל ולא לגבי ההשלכות שייווצרו כאשר יכנס הפסח, כתוצאה מהעובדה שהוא לא ביטל.

ויתירה מזו נראה שגם אם אדם ביטל את החמץ לפני בדיקת חמץ כפי ההשבתה האמורה בתורה המבוארת בדברי הרמב"ם לעיל (פ"ב ה"ב), עדיין חלה עליו חובת ביטול אחרי בדיקת החמץ, כל עוד הבדיקה נעשית קודם לשעה השישית. והיינו משום שמדאורייתא הביטול וההשבתה אינם מתייחסים בדווקא למה שהאדם אינו רואה ואינו יודע עליו. וחכמים שתיקנו בדיקת חמץ, והצריכוהו לחפש בחורים ובסדקים אחר חמץ גלוי, התקינו לו במיוחד ביטול למה שהוא אינו רואה, כדי שלא יחשוב רק על מה שרואה. ולכן מדגיש הרמב"ם שרק כשהאדם גומר לבדוק הוא צריך לבטל, ותוכן הביטול הוא ביחס לחמץ שברשותו שהוא אינו רואה ואינו יודע עליו. דזהו ביטול מסוים שחכמים חייבוהו בו, אפילו שביטל לפני הבדיקה. ומהביטול המסוים הזה הוא נפטר כאשר הוא עושה את הבדיקה בשעה השישית, דאז כבר אין טעם בביטול הזה, מאחר שהחמץ כבר אינו ברשותו.

ורק בהלכה ח' נכנס הרמב"ם לדון בהשלכות שייווצרו כתוצאה מאי-הביטול ומאי-הביעור מבחינת הלאוין של בל יראה ובל ימצא. ורק כאן הוא מחדש שלאחר

השעה השישית האדם גם אינו יכול לבטל אפילו אם הוא רוצה. ולפיכך, אם הוא אינו מבער ממש את החמץ, הוא עשוי לעבור על הלאוין הללו. אולם פשוט וברור לרמב"ם שזמן העבירה על הלאוין הוא בפסח עצמו, כמו שכתב להדיא במקומות רבים וכנ"ל.

יישוב דברי הרמב"ם גם לפי הגרסה "אינו יכול לבטל"

ויתירה מזו נראה שגם לפי הגרסה "אינו יכול לבטל", אין מזה ראייה לזמן חלות הלאוין. דיש להבין בפשטות שמדין תשביתו אינו יכול לבטל, ולכן כשיגיע הלילה יעבור בבל יראה ובבל ימצא. ואין הוכחה מעצם זה שאינו יכול לבטל, שהלאוין כבר חלו. והקביעה שכבר משעה שישית אי אפשר לבטל אינה חידוש של הרמב"ם, אלא מפורשת בגמרא (פסחים ו' ע"ב): "דאמר רבי אלעזר: שני דברים אינן ברשותו של אדם ועשאו הכתוב כאילו ברשותו, ואלו הן: בור ברשות הרבים, וחמץ משש שעות ולמעלה", ע"כ.

משמעות "שעת הביעור" ברמב"ם היא כל הזמן שמהשעה השישית עד כניסת החג

ויתירה מזו נראה ש"שעת הביעור" היא לאו דווקא השעה השישית אלא כל השעות שמהשעה השישית ועד כניסת החג. וכן יש לדייק ממה שכתב (פ"ג ה"ה): "לא בדק בשעת הביעור, בודק בתוך החג", עכ"ל. ומוכח ששעת הביעור נמשכת עד החג, דאחרת היה צריך לומר לא בדק בשעת הביעור בודק משעה שביעית ואילך. וזוהי גם האמת, שיש לבער את החמץ שברשותו עד החג. ואם כן הנידון בהלכה ח' הוא בכגון שהאדם אינו מבער את החמץ שמצא עד שכבר נכנס החג, דזו המשמעות של דבריו: "ושכחו בשעת הביעור ולא ביערו". וכיון שהאדם השאיר את החמץ עד

6. אין תימה בכך שבהלכה הקודמת השמיע הרמב"ם שאינו צריך לבטל, אף שכאן השמיע שגם אינו יכול. זה שגם אם הוא היה רוצה הוא לא היה יכול לקיים את המצוה, לא בהכרח אומר שהוא פטור ממנה. יכול להיות שהוא חייב בה, אבל הוא כבר אינו יכול לקיימה. וכשם שאדם אינו יכול להתפלל תפילת שחרית בגלל שהוא נמצא במקום מטונף, ואין זה אומר שהוא פטור מהמצוה. ובאמת הוא חייב, אלא שאינו יכול לקיימה. בהלכה ז' התחדש שהוא פטור. בהלכה ח' מתחדש שגם אם הוא היה רוצה לבטל למרות שהוא אינו חייב, הוא אינו יכול לבטל.

7. רש"י ותוס' נחלקו בעניין זה בביאור דברי ר' יהודה. לדעת רש"י (יב ע"ב ד"ה שלא בשעת ביעורו), שעת הביעור היא משעה שביעית ואילך, ולדעת ר"ת (ספר הישר חידושים סי' שלט, והו"ד בתוס' שם ד"ה אימתו) שעת הביעור היא שעה שישית בלבד. ובדעת הרמב"ם נראה ששעת ביעורו היא משעה שישית ואילך.

כניסת החג ולא ביטלו בזמן שהיה ניתן לבטל, ולא ביערו בשעה שהיה ניתן לבער, הוא עובר עליו בבל יראה מכניסת החג ואילך.

ולפי זה מובן מדוע הרמב"ם אומר שהאדם מצא את החמץ משש שעות ומעלה, כי אלו הן השעות שבהן יש נפקא מינה לכל הדיון. דבשעות הללו יכול להיווצר מצב שבו האדם לא ביטל אבל הוא עדיין מבער, והוא אינו עובר על הלאוין דבל יראה ובל ימצא. והוא יכול לשכוח לבער, ואז הוא עובר על הלאוין. אבל לאחר מכן כשכבר נכנס החג, הוא עובר בכל מקרה על הלאוין. וגם מובן מדוע הרמב"ם מאריך טובא בדבריו לגבי אי היכולת לבטל ולא סומך על כל מה שאמר בהלכה ז', דכנ"ל, הנידון בהלכה ז' הוא רק מצד מצות תשביתו.

ג. זמן מצות תשביתו ויישוב הקושיות על הרמב"ם

המחלוקת בדעת הרמב"ם לגבי סוף זמן מצות תשביתו

והנה, גם ביחס לזמן מצות תשביתו התעוררו ספקות בדעת הרמב"ם. הנודע ביהודה (תנינא או"ח סי' ס-סא) טען שמצות תשביתו קיימת מיום ארבעה עשר ועד סוף ימי הפסח. ויעוין שם שביסס את דבריו על כך שתקנו ברכה על בדיקת חמץ גם בתוך הרגל. ומכיון שחכמים לא תקנו ברכות על לא תעשה, על כרחך שבתוך הרגל קיימת מצות עשה, ועל כרחך היא מצות תשביתו. וגם הרב קאפח (הל' חמ"מ מניין המצוות הערה א) סבור כדעת הנודע ביהודה, והתבסס על כך שבחלק מכתבי היד כתוב בפתיחה להל' חמץ ומצה: "להשבית שאור מיום ארבעה עשר" ולא כפי שכתוב במקצת כתבי יד ובדפוסים שלפנינו: "להשבית שאור ביום ארבעה עשר". וטענתו היא שהרמב"ם הוכרח לומר כך משום שבירושלמי (פסחים פ"א ה"ד) מבואר שעוברים על עשה ועל לא תעשה בגלל החמץ. והביא את דברי הרמב"ם בספר המצוות (מ"ע קנז): "הצווי שנצטוונו להסיר את החמץ מרשותנו ביום ארבעה עשר בניסן וזוהי השבתת שאור, והוא אמרו יתעלה: 'ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם', וקוראים אותה חכמים ביעור, כוונתם ביעור חמץ. ובגמר סנהדרין מגמרא דבני מערבא (ירושלמי סנהדרין פ"ה ה"ג) אמרו חמץ חייבים עליו עשה ולא תעשה; עשה על ביעורו, דכתיב: 'תשביתו שאור מבתיכם', לא תעשה: 'שאור לא ימצא בבתיכם'. וכבר נתבארו דיני מצוה זו בתחילת פסחים", עכ"ל, והמשיך הרב קאפח: "הרי

בהדיא לשון הירושלמי שיש בחמץ עשה ולא תעשה, והכוונה בבת אחת בעת ובעונה אחת, עכ"ל.

הכרעה בדעת הרמב"ם שמצות תשבתו חלה רק ביום י"ד

ואולם את ראיית הנודע ביהודה כבר דחה השואל שם, דכיון שמדרבנן יש מצוה לבדוק את החמץ גם בזמן הרגל, לכן מברכים על מצוה דרבנן זו, ואין זה מלמד על המצוה דאורייתא של תשבתו, יעו"ש⁸. וההכרח של הרב קאפח מהירושלמי איננו מובן כלל, דלא נאמר בירושלמי שהמצוות חלות בעת ובעונה אחת. ואם הבין זאת מעצם העובדה שהרמב"ם מביא את דברי הירושלמי, אין זה נראה כלל. כוונת הרמב"ם אינה ללמוד מזה על משך הזמן, אלא רק להוכיח שביעור חמץ והשבתת חמץ הם אותם מושגים. ועל זה מביא ראיה מהירושלמי, שמביא פסוק להוכיח את המצוה של ביעור מהפסוק של השבתת שאור. ועל כרחק אין לומר שזמן המצוות שווה, כיון שעכ"פ הוא עצמו מודה שבל יראה ובל ימצא לא שייך ביום י"ד ואילו מצות תשבתו היא בוודאי לכל הפחות ביום י"ד.

ואדרבה, מלשון הרמב"ם שם מבואר שהמצוה היא להסיר חמץ ביום ארבעה עשר, והוא אינו מזכיר אפילו ברמז שיש מצוה להמשיך לעשות את ההשבתה גם בפסח עצמו. וכן מבואר הדבר במשנ"ת (הל' חמ"מ פ"ב ה"א): "מצות עשה מן התורה להשבית החמץ קודם זמן איסור אכילתו, שנאמר (שמות יב, טו): 'ביום הראשון תשבתו שאור מבתים', מפי השמועה למדו שראשון זה הוא יום ארבעה עשר. וראיה לדבר זה, מה שכתוב בתורה (שמות לד, כה): 'לא תשחט על חמץ דם זבחי', כלומר לא תשחוט הפסח והחמץ קיים. ושחיטת הפסח הוא יום ארבעה עשר אחר חצות", עכ"ל. ומבואר שמצות תשבתו חלה קודם לזמן האיסור של אכילת החמץ שהוא מתחילת שעה השביעית ואילך (שם פ"א ה"ח). והרמב"ם אינו רומז כלל שהמצוה נמשכת גם לאחר מכן וגם בתוך הפסח ושיש לקיים את המצוה אף בתוך ימים אלו. ואם כן מבואר שזמנה קודם לזמן האיסור של בל יראה ובל ימצא החל רק בתחילת הפסח.

8. והנו"ב (שם) השיב על כך וטען שנוסח הברכה הוא "על ביעור חמץ". אולם לכאורה נראה פשוט שלשון זו מתאימה לבדיקה אף אי נימא שהיא תוקנה רק מדרבנן. דסוף סוף מהותה ותכליתה של הבדיקה היא לבער את החמץ. ועל כרחק שהברכה תוקנה על הבדיקה ולא רק על קיום מצות ההשבתה מדאורייתא, דהא גם אם הוא לא מוצא כלום וגם אם הוא מוצא ואינו משבית באותה שעה, הוא מברך את הברכה הזאת.

ואפילו אם נקבל את הגרסה: "להשבית שאור מיום ארבעה עשר", אין הכרח להבינה כפי שהבין הרב קאפח. יתכן שהמילים "מיום ארבעה עשר" אינן מתייחסות לפעולה אלא לתוצאה. דהיינו, יש לדאוג להשבית את השאור ביום י"ד ומאז והלאה החמץ הזה יהיה מושבת. ואם למשל לא יהיה החמץ ראוי לאכילה לפני הפסח אבל במשך הפסח הוא יחזור להיות ראוי לאכילה מעצמו, לא תתקיים המצוה כהלכתה. וכן אם נקבר החמץ תחת מפולת בגובה של שלושה טפחים, אולם מפולת זו אמורה להתפנות במשך הפסח, לא נחשב שהשבית, וכן אם מכר את החמץ לגוי קודם לזמן איסורו באופן שהמכירה מועילה (וכדלקמן סי' ט), המכירה לא תיחשב השבתה אם היא לזמן שיסתיים בפסח עצמו.

כך מוכח מדברי הגמרא

וכן מבואר בגמרא (פסחים ד' ע"ב): "דכולי עלמא מיהת חמץ משש שעות ולמעלה אסור, מנא לך". והגמרא מאריכה ללמוד את הדבר מהפסוק "אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתים", שכוונתו היא שמיום י"ד יש להשבית את החמץ. ומסיימת (ה' ע"א): "תניא נמי הכי, אך ביום הראשון תשביתו שאר מבתים – מערב יום טוב. או אינו אלא ביום טוב עצמו, תלמוד לומר לא תשחט על חמץ דם זבחי", ע"כ. ופשט כל הסוגיה הוא שמצות תשביתו חלה ביום י"ד, וכלל לא הוזכר שהיא חלה גם בהמשך. ואדרבה, נימוקו של אביי שם לכך שמצות תשביתו חלה בי"ד הוא שאם הציווי דאך ביום הראשון מתייחס ליום הראשון של הפסח, הרי האדם כבר עבר על לא יראה שעה אחת קודם. ועל כרחנו כוונת אביי לומר שמצות תשביתו חלה רק בי"ד ולא לאחר מכן, דהא אם נאמר שמצות תשביתו חלה גם במהלך החג עצמו, וכל הדיון הוא רק ממתי מתחילה המצוה ולא עד מתי היא מתקיימת, יהיה הכרח לומר שהמצוה היא לבער את החמץ כאשר מוצאים אותו. דהא ע"כ אין הכוונה למחשבת ביטול החמץ בלבד, דאין משמעות למחשבה כזאת אחרי השעה השישית, כיון שהחמץ כבר אינו ברשותו. וכיון שכך, אין שום ראייה שמצות תשביתו אינה מתחילה לחול בחג עצמו. דלעולם אימא לך שעוברים על לא יראה מתחילת הפסח ואילו את ההשבתה מקיימים כאשר מוצאים את החמץ בפסח ומבערים אותו. דהא כך באמת אמורים לקיים את המצוה אם אומרים שמצות ההשבתה נמשכת בפסח עצמו. אלא על כרחך הבנתו של אביי היתה שכל עניינה של מצות ההשבתה הוא ההכנה לא לעבור על לא יראה ולא ימצא. ולפיכך, לא שייך שאדם יקיים את המצוה כשכבר חל הלאו דלא יראה. ולכן לא ניתן לומר שהמצוה מתקיימת גם בפסח.

יישוב קושיית המשנה למלך על הרמב"ם

ולפי כל המתבאר עולה שמצות העשה של תשביתו חלה רק ביום י"ד ולא בפסח עצמו, ואילו מצות בל יראה ובל ימצא חלה רק בפסח עצמו ולא ביום י"ד. ולפי זה מובן היטב פסק הרמב"ם שהקונה חמץ בפסח לוקה, ומיושב מה שהקשה המשנה למלך (ה"ד לעיל עמ' סט) מדוע אין דין של לאו הניתק לעשה או לאו שקדמו עשה ביחס לבל יראה ובל ימצא. דאפילו אם נאמר שלא שקדמו עשה אין לוקים עליו, אין זה אלא רק כאשר חלות קיום מצות העשה מתחילה קודם לזמן חלות הלאו וממשיכה בזמן שכבר חל הלאו. ורק באופן זה שייך לומר שכל עוד ניתן לקיים את העשה, יש לראות אותו כמנתק את הלאו. אבל נראה פשוט וברור שאם מצות העשה כבר אינה שייכת כאשר מתחיל זמן הלאו, אין שום אפשרות לראות את העשה כמנתק את הלאו, דכאשר האדם בא להשבית את החמץ שעליו הוא כבר עבר על בל יראה ובל ימצא, הוא אינו מקיים את מצות תשביתו, דהיא כבר אינה שייכת בשעה זו. וכיון שלא שייך לראות את העשה כמנתק את הלאו, פסק הרמב"ם בפשטות שיש ללקות על הלאוין הללו, אם האדם עשה מעשה כדי לעבור עליהם.

גרסת רבינו חננאל בסוגיה בפסחים צ"ה

ונראה ששאר הקושיות מהסוגיה בפסחים צ"ה מיושבות על פי גרסת הר"ח, שכידוע פעמים רבות הרמב"ם גורס כמותו בגמרא. זו גרסת הר"ח בפסחים שם (ד"ה ת"ר): "מכלליה [ד]לא ישאירו דהוא לאו שניתק לעשה, שנאמר: 'הנותר ממנו עד בקר באש תשרופו', ריבה 'לא תוציא מן הבית מן הבשר חוצה' שהוא כעין הפרט, שזה נפסל בנותר וזה נפסל ביוצא, וממעט 'לא יראה לך שאור' דדמי ליה, דהא לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו וזה לאו שאין בו מעשה", עכ"ל. ומבואר מדבריו ששינה שני שינויים מגרסתנו ומפירוש רש"י: האחד, שהדמיון של הלאו דלא תוציא ממנו ללאו של נותר אינו בזה ששניהם לאוין הניתקים לעשה אלא בזה שבשניהם העבירה על הלאו פוסלת את הבשר לגמרי. והדמיון של הלאו דלא יראה ללאו דנותר הוא בזה ששניהם לאוין שאין בהם מעשה. והר"ח הבין שלא הניתק לעשה ולא שאין בו מעשה יכולים להתחלף, דהעיקר הוא שזהו לאו שלא לוקין עליו. וכן

9. בנוסח הנדפס בספרים שלנו (ללא הסוגריים) לא כתוב מהו הדמיון בין הלאוים, ורש"י פירש שהשוואה היא מצד ששניהם לאוין הניתקים לעשה. ובסוגריים נדפס שהדמיון הוא מצד שבשניהם נפסל הבשר כהבנת הר"ח.

מפורש בחלק מכתבי היד של הגמרא¹⁰. והדברים ברורים יותר בהמשך פירוש הר"ח (ד"ה לישנא אחרינא): "בפרטיה ממעט לא יראה ולא ימצא דדמי ליה, דלא ישאירו ממנו לא לקי דהוה ליה לאו שניתק לעשה, לא יראה ולא ימצא נמי לא לקי דהוה ליה לאו שאין בו מעשה".

יישוב הקושיות מהסוגיה שם על פי גרסת הר"ח

ולפי גרסה זו מיושבות כל שאר הקושיות. באמת אין הלאוין של בל יראה ובל ימצא חשובים לאוין הניתקים לעשה, ולפיכך אמר הרמב"ם שאם אדם עשה מעשה בפסח וקנה חמץ הוא לוקה על הלאו. והטעם לזה הוא כפי שהתבאר לעיל, שזמן קיום העשה קודם לזמן קיום לאו. ולפי המתבאר יוצא שאין צורך להעמיד את הסוגיה כר' יהודה בלבד כפי שהעמיד הגר"ח, אלא הסוגיה אזלא אליבא דכולי עלמא והרמב"ם פסק כמותה.

ולפי זה גם מיושב שהלאו של "לא תוציאו ממנו" אינו לאו הניתק לעשה, אלא אדרבה, הבשר נפסל כשם שהוא נפסל בנותר. והרמב"ם הבין שכדי להיחשב ניתק לעשה יש צורך שהאדם יוכל להחזיר את הבשר למקומו ולחזור לאוכלו, דאחרת אין כאן תיקון וניתוק של הלאו. ולא רק שדינו של הרמב"ם אינו נסתר מהגמרא הזו אלא אדרבה, סוגיה זו היא מקורו של הרמב"ם. וכן מבואר במכילתא דרשב"י (שמות כב, ו) להדיא כדברי הרמב"ם: "מנין וכו' ובשר פסח שיצא חוץ לחבורה שהן בלא תעשה, תלמוד לומר (שמות כב, ל): 'ובשר בשדה טריפה', כל שיצא חוץ ממחיצתו בשר בשדה – טריפה אקרא בו", ע"כ.

ד. ביאור היחס בין דין הנשרפין והנקברין ובין דין חמץ בפסח

שלוש אפשרויות בהבנת טעם ההבדל בין נשרפין ונקברין לפי התוספות

עתה, יש לחזור לדיון בדין אפר חמץ. לעיל (עמ' ע) הובאו דברי הטור וסיעתו שתלו את דין אפר החמץ במחלוקת חכמים ור' יהודה, שלחכמים אסור ליהנות מן האפר ואילו לר' יהודה מותר ליהנות ממנו, והובאו דברי התוס' שכתבו שהסיבה שאפר הנשרפין מותר היא שנעשתה מצוותם. ועל יסוד דברי התוס', הקשה הגרע"א

10. מינ' 6, נ"י, קול'. זאת לעומת כ"י מינ' 95 ושלשה כ"י וטי' שבהם איתא כלפנינו.

על הטור, וטען שלכאורה גם לחכמים צריך להתיר את האפר, דהא מצוותו של החמץ היא בכל דרך השבתה, ואם כן גם לשיטתם החמץ הוא דבר שנעשתה מצוותו, ומדוע יהיה אסור ליהנות מאפרו. ועל כך תירץ הגר"ח מבריסק ש"לענין היתר דנעשית מצוותו, בעינן דוקא שיהא נעשית מצוותו בהחפצא, אז ניתר החפץ. ולא כשהבעלים קיימו מצוה דרמיא עלייהו יהא ניתר בזה החפצא". אולם אם נממש ונפרט את המושגים גברא וחפצא בנידוננו, לא יהיה מובן מה הסברה לחלק ביניהם. דהנה, אם ננסה להסביר את דברי התוספות שכאשר התקיימה המצוה בטל האיסור, נוכל לומר שלוש אפשרויות: האחת, החפץ מיועד לקיום המצוה. כל עוד לא התקיימה המצוה, החפץ מיוחד לתכלית מסוימת, ולפיכך לא ניתן ליהנות ממנו. אולם לאחר שהתקיימה המצוה אין החפץ מיועד לשום תכלית נוספת, וממילא אין כל סיבה למנוע את ההנאה ממנו. השניה, התורה הטילה איסור הנאה מהחפץ כל עוד האדם אינו מקיים את חובתו ביחס לחפץ זה. לפי זה איסור ההנאה הוא גורם המאלץ את האדם לקיים את המצוה. ולפיכך אם הוא קיים את המצוה כבר אין טעם באיסור ההנאה, ולכן החפץ מותר. השלישית, גזירת הכתוב היא שעשיית המצוה תתיר את האיסור. ולכן לאחר שהתקיימה המצוה בטל האיסור; השריפה היא מצוה וקיומה יכול להתיר את האיסור, אבל הקבורה אינה מצוה ולא שייך שתתיר את האיסור.

לפי כל האפשרויות לא ניתן להבין את תירוץ הגר"ח על קושיית הגרע"א

והנה, לפי כל אחת משלוש האפשרויות לא ניתן להבין את חילוקו של הגר"ח. את האפשרות הראשונה קשה לקבל מצד עצמה כיון שנראה בפשטות שאיסור ההנאה מהחמץ אינו תלוי בזה שהחמץ מיועד לקיום מצות תשביתו. איסור ההנאה הוא איסור עצמי. אולם גם אם נקבל את ההבנה הזאת, אין שום חילוק בין ההבנה שהתורה רצתה שהאדם יבטל את הקשר שלו אל החפץ, שלזה קרא הגר"ח גברא, ובין ההבנה שהתורה הטילה על האדם לכלות את החמץ מן העולם בשריפה, שלזה קרא הגר"ח חפצא. ממה נפשך, אם לא ניתן לומר שהמצוה מתקיימת בחמץ כאשר האדם אמור רק לבטל את הקשר שלו אל החמץ, מדוע חל האיסור על החמץ מלכתחילה, הרי החפץ אינו מיועד לשום תכלית. ואם בכל זאת ביטול הקשר עם החמץ נחשב מצוה בגוף החמץ, אם כן גם כאשר הוא מבטל אותו אליבא דחכמים, הוא מקיים את התכלית, והחפץ צריך להיות מותר, ולא רק כששורף אליבא דר' יהודה.

וגם אם נבין כאפשרות השניה, לא יהיה מובן מה ההבדל בין ההבנה שהמצוה היא לבטל את החמץ מן העולם ובין ההבנה שהמצוה היא לבטל את הקשר של הבעלים אל החמץ. לפי שתי ההבנות מוטלת על האדם מצוה והוא מקיים אותה. וכיון שכל האיסור מיועד רק לגרום לאדם לקיים את המצוה הוא אמור להתבטל בין אם הוטל עליו לבטל את הקשר והוא אכן ביטלו, ובין אם הוטל עליו לבערו מן העולם והוא אכן ביערו.

וגם אם נבין כאפשרות השלישית, לא יהיה מובן חילוקו של הגר"ח. מצאנו בתורה איסורים רבים שהותרו לאו דווקא באופן שהתקיימה בהם המצוה. למשל, איסור אחות אשתו מתבטל אם מתה אשתו. ומוכח מזה שהאיסור החל באחות האישה מתבטל על ידי מאורע שקורה באשתו ולא באחות האישה. העומר מתיר את החדש אע"פ שהמצוה אינה מתקיימת בגוף החדש עצמו שניתר. וכן ניתן להביא דוגמאות רבות המלמדות שאין שום הכרח לומר שההיתר חייב להיות דווקא בגוף הדבר שאותו באים להתיר. ולפיכך, אין שום הכרח לומר שהאיסור יותר רק אם המצוה היא בחפצא ולא בגברא.

היה מקום ליישב שאיסור ההנאה מהאפר הוא רק מדרבנן וכדברי התוס'

והיה מקום ליישב את דעת הרמב"ם אם היינו נוקטים שכל האיסור ליהנות מן החמץ לאחר זמנו הוא רק מדרבנן, וכקנס על כך שהאדם לא שרף את החמץ לפני זמנו. ואין הכי נמי, שמעיקר הדין היה אפשר להתיר את האפר, כיון שחכמים ור' יהודה שווים בכך שנעשית מצוותו. וכיון שנעשית מצוותו פקע איסורו. ובאמת התוס' נקטו לכאורה שהאיסור הוא רק מדרבנן, דאיתא בגמרא (פסחים ה' ע"א) שר' עקיבא לומד שמצות תשביתו אינה חלה ביום טוב אלא בערב יום טוב, מזה שלא יתכן שהתורה תצווה לבער את החמץ ביום טוב, כיון שיש בדבר איסור מלאכה. והקשו התוס' (שם ד"ה וכתב, ה"ד גם לעיל עמ' מה) וז"ל: "וכתיב כל מלאכה לא תעשו – אע"ג דכשישרף ויעשה גחלים הנאתו מותר¹¹, כדאמר [בפרק כל שעה (שם כו ע"ב)] גבי ערלה: בישלה על גבי גחלים, דברי הכל הפת מותר, והוא הדין חמץ, והא דתנן [בפרק כל שעה (שם כא ע"א)] לא יסיק בו תנור וכירים היינו מדרבנן; אור"י דסברא הוא דקרא דתשביתו מיירי בכל ענין אפילו אינו צריך לגחלתו. אי נמי, כיון דמתחלת הבערה אינו יכול להנות ממנו, אע"ג שיהא לו הנאה ממנו אחר כך אסור", עכ"ל. ומבואר

11. ואם כן, הוא יוכל לבער את החמץ לצורך אוכל נפש, ויהיה מותר הדבר ביום טוב.

מדבריהם להדיא שהאיסור להסיק תנור וכירים אינו אלא מדרבנן. ויש ללמוד מדבריהם בק"ו שהאיסור להשתמש באפר אחרי שריפתו אינו אלא מדרבנן.

קושי לכאורה בדברי התוספות

ואמנם לכאורה לא היה מקום לקושיית התוס' מדין זה של לא יסיק בו תנור וכירים. דהא מבואר להדיא בגמרא שכל האיסור הוא דווקא כאשר שורף את החמץ לאחר זמן ביעורו. אבל אם שורף את החמץ לפני זמן ביעורו, אין איסור ליהנות ממנו ואפשר להסיק בו תנור וכירים. דהקשתה הגמרא (כא ע"ב) על דין המשנה שקודם השעה השישית החמץ מותר בהנאה: "פשיטא", וכדפירש רש"י (ד"ה פשיטא): "דהא אמרת מאכיל ומוכר היינו הנאה", עכ"ל. ותירצה הגמרא: "לא צריכא שחרכו קודם זמנו, וקמ"ל כדרבא, דאמר רבא: חרכו קודם זמנו מותר בהנאה אפילו לאחר זמנו", ע"כ. ופשיטא שאם החמץ מותר בהנאה אחר זמנו, ק"ו שיהיה מותר ליהנות ממנו בשעת שריפתו. והיתר ההנאה לפני שעת איסורו הוא פשוט ומובן כאליו, וכשאלת הגמרא פשיטא. וכיון שהנידון בסוגיה (ה' ע"א) הוא שלילת האפשרות שמצות תשביטו חלה ביום טוב, הרי שבעל כרחנו עמדה לדיון האפשרות ששעת הביעור תהיה ביום טוב עצמו. וממילא כאשר האדם בא לשרוף את החמץ קודם שעת ביעורו, בתחילת יום טוב או בבוקרו של יום טוב, לא היה מקום לאסור את ההנאה בשעת ביעורו, וק"ו שלא היה מקום לאסור את ההנאה אחר ביעורו. ולא היו אפוא התוס' צריכים להקשות על עצמם ולתרץ שמדובר באיסור דרבנן.

ביאור דברי התוס' והכרח שאין האיסור משום קנס

אמנם נראה ברור שתוס' הבינו שחילוק הגמרא בין קודם זמנו ואחר זמנו אינו מתייחס לזמן שבו חלה חובת הביעור אלא לזמן שבו נאסר החמץ בהנאה. וגם לפי ההו"א ששעת הביעור היא ביום טוב, ברור שהחמץ נאסר בהנאה כבר מתחילת יום טוב. דבין לפי חזקיה ובין לפי ר' אבהו (שם כא ע"ב), איסור ההנאה נלמד מהפסוק: "ולא יאכל חמץ" (שמות יג, ג), האמור מרגע כניסת החג¹². ומזה היה ברור לתוס' שהדין דלא יסיק בו תנור וכירים היה אמור לחול, ולכן הם הקשו ממנו. ואולם לפי

12. לפי ר' אבהו שלומד מכל לא תאכל שבתורה על איסור הנאה, יש ללמוד על איסור הנאה גם משעה שביעית ואילך, שגם בה נאמר לא תאכל עליו חמץ. אבל לפי חזקיה שלומד דווקא מלא יאכל, לכאורה אין לאיסור ההנאה בשעות אלו מקור מן התורה. ויעוין בדברי התוס' (שם כח ע"ב ד"ה וחד).

זה צריך לומר שהאיסור איננו משום קנס. דבשלמא אם האיסור וההיתר היו תלויים בזמן שבו חלה על האדם חובת הביעור, היה מקום לומר שאוסרים עליו ליהנות מהחמץ הנשרף מכיון שהוא איחר את שעת הביעור. אבל השתא דאתינן להכי שההבדל תלוי בשעת חלות זמן איסור ההנאה, ע"כ האיסור אינו נובע מקנס שקונסים אותו אלא מכך שכבר חל על החפץ איסור הנאה שכבר לא ניתן להפקיעו.

בעל כרחנו דברי התוספות אמורים רק בשיטת ר' יהודה ולא בשיטת חכמים

ואולם בעל כרחנו צריך לומר שדבריהם אמורים רק בשיטת ר' יהודה ולא בשיטת חכמים. דמבואר בגמרא (ה' ע"ב) שדברי ר' עקיבא אזלו דווקא בשיטת ר' יהודה. ונראה שרק בשיטתו אמרו התוס' שהאיסור הוא מדרבנן, אבל בדעת חכמים יש הכרח לומר שהאיסור הוא מדאורייתא. דמוכח להדיא מדברי הגמרא, וכן מבואר בדברי התוס' להדיא, שאין מקום להתיר את האפר אם לא נוקטים בדווקא כדעתו של ר' יהודה שהמצוה היא דווקא בשריפה. ואף שמקיימים את המצוה בשריפה גם אליבא דחכמים, אין האפר מותר, כיון שאין החמץ בכלל הנשרפין אלא בכלל הנקברין. דהגמרא (פסחים כא ע"ב) אומרת: "ולא יסיק בו תנור וכירים, פשיטא. לא צריכא לרבי יהודה דאמר אין ביעור חמץ אלא שריפה, סלקא דעתך אמינא הואיל ואמר רבי יהודה מצותו בשריפה, בהדי דקא שריף ליה ליתנהי מיניה, קא משמע לן", ע"כ. וכתבו שם התוס' (ד"ה בהדי) וז"ל: "בהדי דקשריף ליה ליתנהי מיניה – משום דלר' יהודה דאמר חמץ בשריפה אפרו מותר דתניא [בפרק בתרא דתמורה (לד ע"א)] כל הנשרפין אפרן מותר וקס"ד בהדי דקשריף ליה ליתנהי מיניה אבל לרבנן דאין מצותו בשריפה והוי מן הנקברים דאמרינן [בפרק בתרא דתמורה] אפרן אסור ופשיטא לדידהו דבהדי דקשריף ליה אסור ליהנות ממנו", עכ"ל. ומבואר שהדבר תלוי בפלוגתא בהכרח. וכבר נזכרו הדברים לעיל (עמ' ע). ולכאורה דברי התוס' מוכרחים בפשט הגמרא שתולה את חידוש המשנה דווקא בדעתו של ר' יהודה. ומבואר ממנה שלפי חכמים באמת אין בזה חידוש, דאם האפר יהיה אסור גם לאחר מכן, אין סברה שהוא יהיה מותר בשעת השריפה. ומוכח גם מיניה וביה שהאיסור הוא מדאורייתא ולא מדרבנן. דהגמרא תולה את הדבר בעיקר מחלוקתם אם המצוה לשרוף בדווקא. וגם בסברה אין שום מקום לחלק בין חכמים לר' יהודה אם לקנוס על כך שהוא שורף בשעה השביעית. ולפי כל זה הדרא קושיית הגרע"א לדוכתא: מדוע לחכמים דר' יהודה אפר החמץ אסור, הרי נעשתה מצוותו.

הרמב"ם הבין אחרת מהתוס' את ההבדל שבין נשרפין ונקברין

ולכן נראה שהרמב"ם לא קיבל את עיקר הבנת התוס' בהדין שהנשרפין אפרן מותר והנקברין אפרן אסור, שטעמו הוא שבנשרפין נעשתה מצוותם ובנקברין לא. הוא הבין שיסוד ההבדל בין נשרפין ונקברין הוא שדינם שונה במהותו: כשהתורה אומרת שדבר אסור בהנאה, היא אינה מגלה שום גילוי שאם האדם יאבד את הדבר וישנה את שמו ומהותו, הדבר יהיה מותר בהנאה. וגם כאשר היא אומרת לבער ולאבד את הדבר מן העולם, עדיין אין לנו גילוי שאם האדם אכן יאבד את הדבר וישנה את שמו ומהותו, הדבר יהיה מותר בהנאה. אבל אם התורה מקפידה שהאיבוד יהיה דווקא בדרך של שריפה, יש אפשרות להבין שלא איכפת לה מעצם השריפה, דהיינו שכלוליו של הדבר יהיה דווקא בשריפה, אלא עיקר כוונתה ורצונה שיתקיים בפעולת האיבוד הזו של השריפה עניין וחידוש שאינו מתקיים באיבוד אחר. ויש להבין שהיא מצריכה ליצור פנים חדשות לדבר ולקרוא לו שם חדש של אפר. ואין בזה רק פעולה של העדרת הדבר מן המציאות אלא יש בזה פעולה חיובית של יצירת וקריאת שם חדש לדבר, ועל ידי כך מתבטלת מציאותו הראשונית. ופעולת השריפה רב גוברת טובא משאר פעולות של איבוד דבר. דשאר פעולות של פירור וזריקה לים ושחיקה אינן יוצרות מציאות חדשה, אבל פעולת השריפה יוצרת מהות חדשה. ומגילוי התורה שצריך דווקא יצירת מהות חדשה של אפר, למדו חכמים שכבר בטלו מהדבר כל דיניו הקודמים, והתורה מתייחסת אליו כאל פנים חדשות שבאו לכאן. ומזה הסיקו חכמים שאיסור ההנאה פקע, דהתורה גילתה שהיא רואה את האפר כפנים חדשות, שכבר לא חלים עליהן הדינים של המציאות הקודמת.

ואמנם אם אדם מחליט מדנפשיה לשרוף דבר שהתורה לא אמרה לגביו שהוא צריך להישרף, אין לזה שום נפקא מינה, ולא הועיל במעשיו שום דבר יותר ממה שהיה מאבד את הדבר בדרך אחרת. דמעשה השריפה מצד עצמו איננו מפקיע את דיני התורה שחלו על הדבר שנשרף. ורק גילוי התורה שרצונה הוא שהאדם ישרוף בדווקא את החפץ, הוא זה שמלמד אותנו שהיא מתייחסת לתוצר של השריפה כמהות אחרת, ושמבחינתה הוא נחשב כפנים חדשות, ובטלים ממנו כל הדינים שהיו לו קודם לשריפה.

יישוב קושיית הגרע"א

ולפי זה נראה שמחלוקת ר' יהודה וחכמים אם מצות ביעור חמץ היא דווקא בשריפה או שניתן לבער בדרכים אחרות, נובעת ממחלוקת בשאלה אם התורה

מקפידה על כך שישתנו שמו ומהותו של החמץ והוא ייחשב כמציאות אחרת, וכל דיניו הקודמים יתבטלו, כולל איסור ההנאה שבו. ולדעת חכמים שסוברים שאין התורה מקפידה דווקא על שריפה, אין מקור להתרת ההנאה מהחמץ גם אחרי איבודו ואפילו אחרי שריפתו. וכיון שהרמב"ם פסק כדעת חכמים, הוא סבר שהחמץ צריך להיות אסור בהנאה גם לאחר השריפה, וכל שכן כשהאדם מאבד אותו בדרכים אחרות. ונראה שכך הבין גם הטור, ובזה יש ליישב את קושיית הגרע"א. דכאמור, היסוד לקושייתו הוא ההנחה שהטור הבין את היתר הנשרפין כשיטת התוס' בתמורה, ולכן הקשה הגרע"א שאם היתר ההנאה תלוי בכך שנעשית מצוותו, אין מקום לחלק בין ר' יהודה לחכמים, דלכו"ע נעשית מצוותו, מר כדאית ליה ומר כדאית ליה. אך לפי הבנת הרמב"ם שהיתר הנשרפין הוא תוצאה של דין השריפה דייקא, המלמד על מציאות מסוימת ותהליך מסוים שהתורה ציוותה עליו באותו איסור הנאה – שפיר ניתן להבין שגם בחמץ יש חילוק בין הסבור שהשבתו בכל דבר ובין הסבור שהשבתו דווקא בשריפה.

קושיית האחרונים על הרמב"ם וקשיים בתירוניהם

והאחרונים הקשו מדוע הרמב"ם מתיר לשרוף את החמץ, הרי כל הנקברין לא ישרפו. והמג"א (סי' תמה סק"א) תירץ שכל האיסור הוא לנהוג בנקברין מנהג הנשרפין, דהיינו ליהנות מאפרו, אך אין איסור על מעשה השריפה כשלעצמו. ואולם לכאורה זה דוחק גדול בלשון המשנה (תמורה לד ע"א): "כל הנקברין לא ישרפו", וכך היא גם לשון הרמב"ם (הל' פסח"מ פי"ט ה"ד). ואי איתא שמותר לשרוף את הנקברין והאיסור הוא רק על הנאה מהאפר, לא היה לה למשנה לומר שאסור לשרוף. ויעוין באבני מילואים (שר"ת בסוף הספר סי' יט ד"ה כתב) ובמקור חיים (לבעל נתח"מ, אר"ח סי' תמה סק"א) ובהגהות הגרע"א לשר"ע (מהד' מ"י, סי' תמה סק"א) ובתוספות חדשים (על המשניות פסחים פ"ב מ"א ד"ה וחכ"א) בשם הגאון רל"י מברדיטשוב, שתירצו שנעשית מצוותו של החמץ גם בקבורה. אלא שזה הוליד את קושיית הגרע"א הנ"ל, דאם נחשב שנעשית מצוותו בקבורה, מדוע אפרו נאסר. וכבר התבאר לעיל שמוכח להדיא בגמרא ובתוס' שאין מקום להתיר את האפר אלא רק אם נוקטים כדעת ר' יהודה שהמצוה היא בשריפה. ולדעת חכמים אין להתיר, אפילו שנעשית בחמץ מצות ביעורו. ומלבד זאת לא תירצו האחרונים הנ"ל כיצד הרמב"ם הפקיע את דין המשנה, שהרי בכל הנקברין יש מצוה לקבור ואעפ"כ לא הותר לשורפם. והקהלות יעקב (פסחים סי' יג ד"ה ואם תירץ וז"ל: "כיון שאין שריפתן מצד איסור הנאה שלהן אלא מפאת איסור בל יראה ובל ימצא, אפשר שלא יטעו בזה לומר דאפרן מותר, ויש לפלפל", עכ"ל. אך לכאורה

דבריו אינם מובנים: ראשית, סוף סוף כיצד הרמב"ם עקר את דין המשנה מסברה דיליה. שנית, לא מובן בסברה מה ההבדל מבחינת טעותם של האנשים אם דין השריפה הוא מחמת איסור ההנאה או איסור בל יראה ובל ימצא. ובמקור חיים (שם) תירץ שמכיון שאיסור ההנאה של חמץ הוא רק לשבוע, לכן לא חששו לתקלה של הנאה מהאפר. ואולם בגמרא מבואר שרק ר' יהודה מונה את החמץ בכלל הנשרפין, ובפשטות נראה מזה שלפי חכמים הוא בכלל הנקברין, שבהם נאמר באופן מוחלט שלא ישרפו. ומלבד זאת קשה לחדש בדברי הרמב"ם שהוא מחלק בין איסור הנאה תמידי לאיסור הנאה של שבוע, כיון שהוא סתם את דבריו, ובפשטות הדין דכל הנקברין לא ישרפו אמור גם בזה. וגם קשה שאם אכן כך היה סבור הרמב"ם, לא ברור מניין הוא למד את החילוק הזה.

לדעת הרמב"ם החמץ אינו בכלל הנקברין ואין בו איסור שריפה

אמנם נראה שלדעת חכמים אין החמץ נחשב בכלל הנקברין. דבעוד שבנקברין לא הצטוונו כלל לאבד את הדבר מן העולם, ואין הקבורה אלא רק היכי תימצי להעלים את הדבר שלא ייכשלו בו, הרי שבחמץ הצטוונו לאבד את הדבר מן העולם. ויוצא שחמץ יצא מכלל הנשרפין ולכלל הנקברין לא בא. ולכן אין הוא נמנה ברשימת הנקברין אפילו במניינו של הרמב"ם שפסק כדעת חכמים, דאין מקום להשוותו ולכוללו בכללם, והוא חלוק מהם חילוק מהותי.

מבואר במקומות רבים שאפשר לשרוף את החמץ אף לחכמים

והשתא דאתינן להכי נראה שאין הכרח להחיל את גזירת חכמים שאסרו לשרוף את הנקברין על חמץ בפסח. דאין לנו אלא חידוש גזירתם בנקברין. ולא שמענו שהם גזרו גם על דברים שהצטוונו לאבדם. ואדרבה, מצינו להדיא שאפשר לשרוף את החמץ אף לדעת חכמים. מדברי רבא (פסחים כא ע"ב) שאמר שחמץ שחרכו קודם זמנו מותר בהנאה אחר זמנו, יש לנו ללמוד שמותר לחורכו. וע"כ דדברי רבא אצלו אליבא דחכמים, כיון שלפי ר' יהודה גם אם חרף את החמץ אחר זמנו יהיה מותר בהנאה אחר זמנו. וכן יא ע"א): "דרבנן אדרבנן נמי לא קשיא, הוא עצמו מחזר עליו לשורפו מיכל קאכיל מיניה", ע"כ. ומבואר שגם לדעת חכמים מבערים בדרך של שריפה. ו"רבנן" היינו רבנן שחלוקים על ר' יהודה, כמבואר בגמרא שם. וכן נאמר במשנה (שם ע"ב): "רבי מאיר אומר: אוכלים כל חמש, ושורפין בתחלת שש. רבי יהודה אומר אוכלין כל ארבע, ותולין כל חמש, ושורפין בתחלת שש", ע"כ.

ומבואר שלכ"ע שורפים את החמץ, ולא נחלקו אלא רק באיזו שעה. וכן (שם יג ע"א): "ארבעה עשר שחל להיות בשבת – מבערין את הכל מלפני השבת, ושורפין תרומות טמאות תלויות וטהורות, ומשיירין מן הטהורות מזון שתי סעודות כדי לאכול עד ארבע שעות", ע"כ. ומובאות שם עוד דעות ולכולם פשיטא ששורפים. וכן בנוגע לקמח שנתנוהו בחרדל או בחרוסת, נאמר (שם מ' ע"ב): "אמר רב כהנא: מחלוקת לתוך החרדל, אבל לתוך חרוסת דברי הכל ישרף מיד. ותניא נמי הכי: אין נותנין קמח לתוך החרוסת, ואם נתן ישרף מיד. לתוך החרדל, רבי מאיר אומר: ישרף מיד, וחכמים אומרים: יאכל", ע"כ. ומבואר שתקנתו של הקמח הוא בשריפה אף לדעת חכמים ור' מאיר. וכן (שם מג ע"א): "שיאור ישרף ונותנו לכלבו, והאוכלו בארבעים", ע"כ. וכן במשנה (שם מח ע"ב): "שיאור ישרף והאוכלו פטור, סידוק ישרף והאוכלו חייב כרת". והיינו בין לר' מאיר ובין לר' יהודה. וכן נראה מזה שחכמים שללו את חידושו של ר' יהודה שיש לשרוף את החמץ רק בגלל שאם לא ימצא עצים יהיה יושב ובטל (שם כז ע"ב). ומשמע שאם עכ"פ ימצא עצים, יוכל לשרוף את החמץ. וגירסת ספרים שלנו במשנה (כא ע"א): "רבי יהודה אומר אין ביעור חמץ אלא בשריפה וחכמים אומרים אף¹³ מפרר וזורה לרוח או מטיל לים", ע"כ. וכן גרסו כמה ראשונים (אר"ז ח"ב סי' רמד, מאירי כ' ע"ב ד"ה והמשנה הראשונה, הגמ"י הל' חמר"מ פ"ג אות כ). ולפי גרסה זו מבואר שלדעת חכמים אפשר גם לשרוף¹⁴.

גם בסברה יש מקום לחלק בטעם הגזירה

וגם בסברה יש חילוק מהותי בין נקברין ובין חמץ לרבנן דר' יהודה, שבחמץ התורה ציוותה עליו לבערו, אלא שלא הצריכה לעשות זאת דווקא בשריפה. בנקברין האדם יודע שהדבר אסור בהנאה, אבל הוא לא הצטווה לבערו, ודין הקבורה הוא רק תקנה מדרבנן כדי שלא ייכשלו אנשים בהנאה מהדבר, אך מדין

13. וכן הגרסה בכ"י מינ' (כח ע"א) ובכ"י ונ' וא"פ. ובדק"ס (אות א) ציין שבר"ף כ"י איתא לתיבה זו. ומיהו בכ"י המדויקים של המשנה ובר"ף (אף בכה"י המהימנים שבידינו), ליתא לתיבה זו.

14. וכן המנהג הפשוט לבער את החמץ בשריפה דווקא, וכמו שכתב הרמ"א (סי' תמה ס"א). ומיהו את הראיות מדין חרוץ קודם זמנו ומשריפת תרומה בערב שבת היה מקום לדחות, דיש לומר שחכמים התירו לשרוף חמץ קודם זמנו כיון שקודם זמנו האפר מותר בהנאה, דהא בזמן שריפתו לא חל על החמץ שם איסור, ובהגיע הפסח כבר אין עליו שם חמץ, כך שהוא מעולם לא נאסר בהנאה. ואולם קצת קשה שבאותו נושא חכמים יחלקו ובמקצת מקרים יתירו לשרוף ובמקצת לא יתירו. דכיון שהאיסור הוא גזירה שמא יבוא להשוות בין נקברין לנשרפין, מסתבר שיש להשוות גם בין קודם זמנו ולאחר זמנו.

תורה אין שום מעשה חיובי שצריך לעשות באיסור ההנאה הזה. ויש לאדם מקום לטעות ולחשוב שאם הוא ישרוף את הדבר, הוא ייצור בכך מציאות חדשה שלא לגביה אמרה התורה את איסור ההנאה, ויש לו פתח לחשוב שהשריפה תבטל את האיסור. אבל כשהתורה אמרה לו לבער את הדבר, והוא יודע שאעפ"כ הדבר אסור בהנאה, מהיכא תיתי שהוא יחשוב שאם יחליט לעשות את הביעור בדרך של שריפה, כבר יפקע האיסור, הרי אין הוא יוצר מציאות חדשה שלא דיברה עליה התורה. דכאשר היא אמרה לו לבער, היא לא שללה את האפשרות של שריפה, ואעפ"כ היא אסרה. ולכן אין שום הכרח לומר שאם חכמים גזרו בנקברין, שהם יגזרו גם בדבר שהתורה ציוותה עליו להדיא לבערו.

בדעת רבינו יונה והרא"ש וסיעתם אין הכרח לומר שחולקים על הרמב"ם בזה

והרא"ש (פסחים פ"ב ס"ו ב) כתב בשם רבינו יונה וז"ל: "והא דשרי בעוממות לדברי הכל, דוקא בקליפי ערלה ובקשין של כלאי הכרם משום דדינן בשריפה (תמורה לד ע"א), וקי"ל כל הנשרפין אפרן מותר. אבל בחמץ בפסח קי"ל כרבנן דאמר מפרר וזורה לרוח, והוה בכלל כל הנקברים שאפרן אסור וכל שכן הגחלים. ה"ר יונה ז"ל, עכ"ל. ודבריו הם המקור לדברי הטור, וכנ"ל (עמ' ע). ולכאורה מבואר בדברי רבינו יונה והרא"ש להדיא שחמץ הוא בכלל הנקברין. ולשיטתם באמת יקשה מדוע הותר לשרוף את החמץ. ואולם יתכן שמה שכתבו שהחמץ דינו כנקברין, לא אמרו אלא רק לאסור את ההנאה ממנו אחרי קבורתו ולאפוקי מהיתר אפר הנשרפין, אבל לא התכוונו לומר שיהיה דין החמץ כנקברין לכל דבריו. וגם הם מודים שלפי חכמים אפשר לשרוף את החמץ ומהטעם שהתבאר לעיל. והתוס' (כא ע"ב ד"ה בהדי) כתבו שדברי הגמרא בעניין ההנאה מהחמץ כשנשרף הם לר' יהודה, אך לרבנן "פשיטא לדידהו דבהדי דקשריף ליה אסור ליהנות ממנו", ומזה משמע שאין איסור בעצם השריפה לרבנן. וכן משמע מדברי ר"י הזקן שהובאו בתוס' הר"ש (כא ע"ב ד"ה בהדי): "לרבנן לא איצטריך, דפשיטא בהדי דקשריף אסור ליהנות, דהא אפילו לאחר שנשרף אפרו אסור לדידהו", ומשמע שאין איסור בעצם השריפה. וכן משמע מדברי הרא"ש (בתוספותיו כא ע"ב ד"ה בהדי) שכתב דלרבנן "לא איצטריך למימר לדידהו דלא יהנה בהו בשעת שריפתו, כיון דאפילו לאחר שריפה אפרן אסור", ומדברי הר"י קרקושה (כא ע"א ד"ה ולא יסיק) שכתב דרבנן "אם אפרן אסור, כל שכן שלא יסיק בו את התנור", ומדברי הר"ן (חי' כא ע"א ד"ה לא צריכא) שכתב: "ופשיטא דלדידהו בהדי דקא שריף ליה לא מצי לאתהנווי מיניה", ומדברי מהר"ם חלאוה (כא ע"ב ד"ה ולא יסיק) שכתב דלרבנן

”פשיטא דאם אפרן אסור, כל שכן להסיק שהוא אסור”, ומדברי רבינו פרץ (כא ע”ב ד”ה בהדיה) שכתב: ”דאפילו היה נשרף אסור לדרבנן”.

ה. ביאור סוגיית הגמרא בתמורה בנוגע לנשרפין ולנקברין

לכאורה לדעת הרמב”ם רק הנשרפין של הקדש אפרן מותר

והנה, בגמרא (תמורה לד ע”א) הקשו על המשנה (שם לג ע”ב) שהתירה את אפר הנשרפין, מברייטא שאוסרת את אפר הנשרפין. ולשון הגמרא היא: ”ונשרפין דהקדש אפרן מותר, והא תניא” וכו’. ונוסח זה הוא לכאורה מוקשה, שכן במשנה לא נאמר נשרפין דהקדש אלא נשרפין סתם¹⁵. והיה ניתן לומר שהגמרא מתייחסת לנשרפין דהקדש רק מכיון שהיא רוצה להקשות על נשרפין דהקדש, והרי היא בוחרת פרט מתוך הכלל הסתמי שבמשנה. ואולם מדברי הרמב”ם (פיהמ”ש תמורה פ”ז מ”ו) נראה שהוא לא הבין כך. הוא כתב שם: ”וטעם מה שאמרו חכמים אינו רשאי לשנות¹⁶, לפי שהכלל אצלנו כל הנקברין אפרן אסור ונשרפין דהקדש אפרן מותר, חוץ מתרומת הדשן בלבד”, עכ”ל. ומלשון זו מוכח שהוא הבין שדברי הגמרא על נשרפין ונקברין אינם מוסבים אלא על הקדש. ובדבריו לא שייך לומר את התירוץ הנ”ל בדברי הגמרא, שכן הוא אינו בא להקשות על שום דבר אלא רק לפרש את המשנה. וזה מובן היטב לפי חלוקת המשניות בספרי המשנה¹⁷, ששם יש הפרדה בין רשימת הנשרפין והנקברין (פ”ז מ”ד-מ”ה) ובין הדין שהנשרפין לא יקברו והנקברין לא ישרפו (שם מ”ו), והם אינם חלק ממשנה אחת כפי שמודפס בגמרא. ולפיכך, הרמב”ם היה יכול להבין שהמשך שהנשרפין לא יקברו וכו’ מתייחס להקדש בלבד. וכן מפורש הדבר בדברי הרמב”ם (הל’ פסה”מ פ”ט ה”ג), וז”ל: ”כל הנקברין אפרן אסור וכל הנשרפין של הקדש אפרן מותר, חוץ מדשן המזבח החיצון והפנימי ודישון

15. יעוין שם בתוס’ (ד”ה ונשרפין) שעמדו על השאלה מדוע נאמר דווקא דהקדש. ותירצו שיש בזה רבותא דאפילו בהקדש מותר (ולכאורה יש בזה קצת דוחק, שברישא של קושיא ישמעו חידוש אחר אגב אורחא). וכן ציינו שיש גרסה שלא מופיעה בה תיבת דהקדש. ובאמת בכתה”י שלפנינו קיימות שתי הגרסאות. ועכ”פ נראה שהרמב”ם הסביר זאת באופן אחר, וכפי שיתבאר בסמוך. ויעוין בהגהת הגר”א (אות ג), ולכאורה דבריו קשים מאוד, דלפי זה לא מובן כלל תירוץ הגמרא, וצ”ע. וצ”ל שהגהה זו לא יצאה מידו, וכך נראה קצת מסגנון ההגהה, ואכמ”ל.

16. ולשרוף את הנקברין.

17. וכן הוא בנוסח הרמב”ם למשנה, ובכ”י קאו’.

המנורה", עכ"ל. ומבואר להדיא שבעוד שהרישא שייכת לגבי כל איסורי ההנאה, הרי שהסיפא אינה שייכת אלא רק לגבי הקדש. וכן הבין האמרי בינה (דיני פסח סי' ח' ד"ה והנה המעיין) בדעת הרמב"ם. ואם נכונים הדברים היה אפשר ליישב בפשיטות את קושיית האחרונים מחמץ, דלפי זה רק אפר הנשרפין דהקדש מותר, אבל אפר של חמץ עשוי להיות אסור גם לשיטת ר' יהודה.

קושיה מהברייתא שמובאת בהמשך הסוגיה

ואולם לכאורה הדברים מוקשים מאוד, דהא קושיית הגמרא היא: "ונשרפין דהקדש אפרן מותר, והא תניא: כל הנשרפין אפרם מותר, חוץ מאפר אשרה, ואפר דהקדש לעולם אסור", ע"כ. ומוכח מכאן שמה שהיה כלול בדברי הברייתא דאפר הנשרפין מותר הוא לאו דווקא נשרפין דהקדש. דאם היה מדובר רק על הקדש, לא היה ניתן להוציא מכללו את אפר האשרה, שאינו קשור כלל לנשרפין דהקדש.

קושיה נוספת על הגמרא ועל הרמב"ם

ויש להקשות עוד על הגמרא והרמב"ם. כשהמשנה מונה את כל הנשרפין, היא אינה מזכירה כלל את כל הקרבנות שדינם הוא להישרף, כמו פרים הנשרפים ושעירים הנשרפים, וכן העולה וכל שאר חלקי הקרבנות שדינם בשריפה. וזה לכאורה קשה מצד עצמו. אבל ביחס לברייתא שממנה הקשתה הגמרא על ההבנה שנשרפין אפרן מותר, מבואר בגמרא (לפי התירוץ השני) שמה שנאמר שאפר הנשרפין מותר חוץ מאפר הקדש שאסור, היינו שכל אפר מותר חוץ מאפר של תרומת הדשן, וכך תירצו את הקושי מהמשנה שהתירה הנאה מאפר הנשרפין דהקדש – דבאמת הנשרפין דהקדש אפרן מותר, ומה שהברייתא אסרה אינו מתייחס לכלל הנשרפין אלא רק לתרומת הדשן שיש בה ילפותא מיוחדת. ולכאורה תרומת הדשן מאן דכר שמה בכלל הנשרפין. וכן מאן דכר שמה של אשרה בכלל הנשרפין שהיא הוצאה מכלל כל הנשרפין שאפרן מותר.

וכן קשה גם על הרמב"ם. הוא מונה (הל' פסח"מ שם ה"י) את כל הנשרפין: "אלו הן הנשרפין – בשר קודש שננטמא או נותר או נפסל, וכן המנחה שננטמאת או נפסלה או נותרה, ואשם תלוי שנודע לו שלא חטא, אחר¹⁸ שנזרק דמו, וחטאת העוף הבאה על הספק, ושיער נזיר טהור, והערלה וכלאי הכרם", עכ"ל. אולם כאשר הוא כותב

¹⁸ י"ג קודם שנזרק דמו.

שכל הנשרפין אפרן מותר (שם ה"ג), הוא מוציא מכללם את דשן המזבח החיצון והפנימי ודישון המנורה, וכו"ל. ולכאורה כל הנך, מאן דכר שמיהו עד עתה, שיש להוציאן מכללן. דהא הם לא נזכרו קודם בהלכה י'.

המשנה והברייתא דיברו על נושאים שונים

ועל כרחנו צריך לומר שמה שנכלל בכלל הנשרפין המוזכרים במשנה אינו זהה למה שנכלל בכלל כל הנשרפין בברייתא. במשנה מדובר על כל הנשרפין שצריך לאבדם ולכלותם משום שהם אסורים בהנאה¹⁹, דזה עניינו של הפרק שם, וכן תחילת המשנה שמונה את כל הנקברין עוסקת גם היא בכל איסורי ההנאה שצריך לקוברם, וכמו שכתב רש"י (לג ע"ב ד"ה שליא): "וכל הנך נקברין משום דאיסורי הנאה נינהו". ובעצם המשנה מחלקת את כל איסורי ההנאה לשני חלקים, שהאחד דינו לשריפה והשני דינו לקבורה. וכך גם הרמב"ם בהלכה י'. אולם הברייתא עוסקת בכלל רחב יותר של כל מה שצריך לשורפו, בין במטרה לאבדו ולכלותו ובין במטרה של אכילת מזבח ומטרות חיוביות אחרות. דכאמור, גם שעירים הנשרפים ופרים הנשרפין ועולות ושאר הקרבנות צריכים להישרף. ולכן היא הוציאה מכלל הנשרפין שאפרן מותר את תרומת הדשן, וכך גם הרמב"ם בהלכה י"ג.

ביאור הגמרא לפי הבנה זאת

ונראה שצריך לומר שכבר מתחילת הסוגיה, כשאמרה הגמרא שהדין האמור במשנה שהנקברין לא ישרפו הוא משום "דנקברין אפרן אסור ונשרפין אפרן מותר", היא לא התייחסה לנקברין ולנשרפין של המשנה אלא זהו כלל שהיה ידוע להם, שמתייחס לכל הנקברין, ולנשרפין דהקדש דווקא²⁰. ואין הכלל הזה תולדת השאלה על דין המשנה, אלא הוא כלל קדום ועצמאי, שהגמרא עושה בו שימוש כדי ליישב בו את דין המשנה. ואף שהכלל הזה מתייחס לנשרפין דהקדש בדווקא, יש בו הסבר לדברי המשנה. דעצם העובדה שנשרפין של הקדש אפרן מותר, כבר מהווה סיבה שלא להתיר לשרוף את כל הנקברין, כדי שלא ילמדו מנשרפין דהקדש על כך

19. וכמבואר בגמרא (פסחים כד ע"א) שאף נותר וקודש שנטמא אסורים בהנאה. ובמקום נוסף (שבת כה ע"א ובתוס' שם כד ע"ב ד"ה לפי) מבואר שאסור ליהנות מקודש שנטמא אפילו בזמן שריפתו.

20. ובאמת במקצת כ"י של הגמרא (פיר', וטי' 119) כתוב להדיא: "כל הנקברין אפרן אסור, והנשרפין דהקדש אפרן מותר".

שאפשר להתיר את הנקברין שנשרפו. ולכן הגמרא מקשה בפשיטות: "ונשרפין דהקדש אפרן מותר" וכו', דבאמת על זה דובר גם קודם לכן. ואמנם אין זה אומר שנשרפין של דברים אחרים שאינם של הקדש לא יהיה אפרם מותר. אבל הגמרא מבינה שהכלל עצמו מתייחס בעיקר לנשרפין דהקדש, ולא דווקא למה שהוזכר במשנה קודם לכן. והסיבה שהיתר הנשרפין נאמר דווקא בנוגע להקדש למרות שהוא נוגע גם לכלל הנשרפין, היא שרק בהקדש ניתן לומר בצורה מוחלטת שכל הנשרפין אפרן מותר, אך בנשרפין שאינם דהקדש ישנם יוצאים מן הכלל, וכפי שיתבאר בסמוך שאפר חמץ אסור אף לר' יהודה למרות שלשיטתו הוא מהנשרפין, וכן אפר ע"ז.

שתי קושיות נוספות על דברי הברייתא

ועוד יש להוסיף כדי להבין את דברי הרמב"ם, שלכאורה יש שני קשיים בדברי הברייתא: ראשית, אשרה לא הוזכרה בכלל הנשרפין של המשנה. ובזה כבר לא יועיל לנו אם נאמר שהמשנה מתייחסת רק למה שצריך לאבדו והברייתא אף על מה שמצוה לשורפו למטרה חיובית כמו אכילת מזבח, שהרי גם אשרה אנו מצווים לאבדה, ובכל זאת היא אינה מנויה במשנה. ושנית, לא מובן מדוע אליבא דאמת אשרה היא בכלל הנשרפין. הרי מעיקר הדין אפשר לאבד אשירה בכל דרך שהיא. וכן מבואר בדברי הרמב"ם (הל' ע"ז פ"ז ה"א): "מצות עשה היא לאבד עבודה זרה ומשמשיה וכל הנעשה בשבילה, שנאמר (דברים יב, ב): 'אבד תאבדון את כל המקומות', ונאמר (דברים ז, ה): 'כי אם כה תעשו להם מזבחותיהם תיתצו'", עכ"ל. ומצינו הלכות שונות בדין איבוד ע"ז ומשמשיה, שמוליכן לים המלח ושוברן וכו', ולא צריך בדווקא לשורפם. והרמב"ם כותב (שם פ"ח ה"ו): "כיצד מאבד עבודה זרה ושאר דברים שהן אסורים בגללה, כגון משמשיה ותקרובת שלה, שוחק זורה לרוח או שורף ומטיל לים המלח", עכ"ל, וכמבואר במשנה (ע"ז מג ע"ב). והנידון שם הוא אף על אשרה, כמבואר בכלל ההקשר שם. הרי שאין צורך לשרוף בדווקא את האשרה. ומה שכתוב "ואשריהם תשרפון באש" (דברים יב, ג) היינו דוגמה בעלמא לאיבוד גמור של הדבר מן העולם, וכמו שנאמר דבר זה לגבי פסילי אלהיהם (שם ז, כה)²¹.

21. ומיהו מר"ת התוס' (חולין פח ע"ב ד"ה שחיקת) בשם ר"ת נראה שחולק על הרמב"ם ונוקט שיש לאבד ע"ז דווקא בשריפה. אבל לכאורה דבריו צ"ע, דמפשט דברי ר' יוסי במשנה (ע"ז מג ע"ב) נראה לכאורה שאין הכרח לבער דווקא בשריפה, ודוחק להעמיד את דבריו דווקא בכגון ששרף כבר. ואכן התוס' שם בהסברם הראשון נקטו דרך אחרת מר"ת, יע"ש.

שתי אפשרויות ליישוב הברייתא ולפיהן אין היא אליבא דהלכתא

ועל כרחנו יש שתי אפשרויות להבין את הברייתא. האחת, שהיא סבורה שיש צורך דווקא לשרוף עבודה זרה ולא לאבדה בכל דרך שהיא, וזאת בניגוד למשניות בתמורה ובע"ז. והשניה, שהיא מתייחסת לא רק למה שנצטוונו לשורפו בדווקא, אלא אפילו לדברים שהצטוונו לאבדם, והאדם החליט על דעת עצמו לשרוף ולא להסתפק באיבודם על ידי זריה לרוח וכדומה. ובאמת לכאורה יש קושי בתירוץ הגמרא שיש להעמיד את הברייתא בתרומת הדשן דווקא. דאם הברייתא עוסקת במכלול יותר רחב של נשרפין ממה שנאמר במשנה, לא היה צורך להידחק ולהעמיד את הברייתא באוקימתא צרה של תרומת הדשן בלבד, והיה אפשר להעמידה בפשטות בכל אותם מקרים שבהם תפקיד השריפה אינו לכלות את איסור ההנאה אלא לקיים את המצוה החיובית. ומזה שלא תירצו כך, נראה שהבינו שהברייתא מתייחסת גם לדברים שנשרפים מחמת איסור ההנאה שלהם.

אמנם לפי שתי האפשרויות הללו יוצא שהברייתא אינה אליבא דהלכתא. לפי האפשרות הראשונה, אין דבריה בעניין החיוב לשרוף אשירה מכוונים להלכה. דהם עומדים בסתירה למשנה בע"ז ולסוגיה ערוכה (פסחים כח ע"א) שנחלקו בה רבה ורב יוסף אם צריך בהכרח לשחוק ע"ז או שכאשר מטיל לים אפשר אף ללא שחיקה. אבל כ"ע לא פליגי שאין צורך לשרוף בדווקא²². וכאמור, לשיטת הרמב"ם ודאי שאין זה נכון להלכה. ולפי האפשרות השניה, יוצא מיניה וביה שגם נקברים שהאדם החליט לשורפם, יהיה אפרם מותר. דכיון שהברייתא מתירה את אפרם של כל הנשרפים, ואפילו אלה שלא היה חייב לשורפם, יש ללמוד בפשטות שגם נקברים שהחליט לשורפם, אפרם מותר²³. וזה סותר להדיא את ההבנה של הגמרא במשנה שכאשר אדם שורף את הנקברים, אפרם צריך להמשיך להיות אסור.

22. ובאמת נראה שגם ע"ז דומה לחמץ, דישי בה מצות כילוי ואין די בקבורתה, אך היא לא באה לכלל הנשרפין. ולכן נראה שגם אפרה אסור. ובאמת מבואר בגמרא (חולין מג ע"ב - מד ע"א) שבין לר' יוסי ובין לרבנן אסור ליהנות מאפר שריפת ע"ז, ולא נחלקו אלא בגדרי הנאה שנאסרה. וכן מבואר בגמרא (חולין פט ע"א וברש"י ד"ה בעפר) שאסור ליהנות מאפר שריפת עיר הנידחת. 23. ולכאורה אין מקום לחלק בין דבר שהתורה ציוותה לאבדו שלא בשריפה ובין דבר שהתורה אסרתו בהנאה, ולא ציוותה לאבדו. דממה נפשך, אם היתר האפר אינו תלוי בעצם פעולת השריפה אלא יש צורך בציווי על כך, אין סיבה להתיר את האפר כשהתורה לא ציוותה לשרוף. ואם היתר האפר תלוי בעצם פעולת השריפה, יש להתיר גם כשהיא רק אסרה בהנאה.

ביאור דברי הרמב"ם ויישוב כל הקושיות

ולפי זה יש ליישב גם את דברי הרמב"ם. הוא הוכרח להבין שמה שנאמר בברייתא אינו יכול להתייחס ישירות למניין הנשרפין שנמנה במשנה, וכנ"ל. ועל כרחו הוא היה צריך להדגיש שמה שנאמר שאפר הנשרפין מותר כולל את כל הנשרפין דהקדש, ולא את הנשרפין שהוא הזכיר קודם לכן²⁴. וכאמור, זו גם היתה כוונת הגמרא במקורה כשאמרה שאפר הנשרפין מותר, והרמב"ם ציטט את דברי הגמרא הללו²⁵. אולם גם לא היתה לו אפשרות להביא את הדין הכללי של הברייתא שמתירה את כל אפר הנשרפים, ולא דווקא של הקדש, כיון שאין הברייתא הזאת אליבא דהלכתא, וכנ"ל. ולכן הוא התיר רק את אפר הנשרפין דהקדש ולא התיר אפר נשרפין דעלמא, ונמצא שאפר החמץ אסור בהנאה בין לרבנן ובין לר' יהודה, ודלא כתוס' והרא"ש והטור שהבינו שלר' יהודה אפר החמץ מותר בהנאה, ודבריהם עוררו את קושיית הגרע"א שאם מבינים שעשיית מצוותו של החמץ מתירה אותו בהנאה, היה לחמץ להיות מותר גם לרבנן. וכאמור, תירוצו הגר"ח לקושי זה אינו מובן. ואולם לפי הרמב"ם האפר אסור בין לרבנן ובין לר' יהודה, ומיושבת קושיית הגרע"א. וגם מיושב שאף לרבנן אין איסור לשרוף את החמץ, דהדבר לא יביא ליהנות ממנו, דהא אף מאן דאמר שמצוותו בשריפה, אינו מתיר ליהנות מהאפר. ומה שאמרו בגמרא שדווקא לר' יהודה הייתה הו"א שיהיה מותר ליהנות מהחמץ ולהסיק בו תנור וכירים, הבין הרמב"ם שאין מזה הכרח שר' יהודה מתיר עקרונית את אפר החמץ, ואין זו אלא הוה אמינא מסוימת שדין השריפה כשלעצמו יוצר היתר הנאה בזמן השריפה, "בהדי דקשריף", והיינו כמו שכתב המאירי (כא ע"ב ד"ה עב): "ולא יסיק בו תנור וכירים, ואף לדעת ר' יהודה שמצריך שריפה בביעורו וליכא חששא דלימרו להנאה מתכוין, אסור ליהנות בו אף דרך ביעורו. ואין צריך לומר לרבנן שאין מצריכין שריפה, וכשזה מסיק בו נראה שלהנאה מתכוין", עכ"ל. ומבואר בדבריו שהסיבה שהגמרא תלתה את דבריה בר' יהודה אינה העובדה שהוא מתיר הנאה מאפר החמץ, אלא עצם העובדה שהוא מצריך שריפה בדווקא. וכן כתבו הר"י מלוניל (פירוש המשנה, פ"ב מ"א) ורבינו דוד (כא ע"ב ד"ה לא צריכא).

24. ויעוין במעשה איש (ח"ג עמ' לו בהערה) שהחזו"א והגר"ז מבריסק התקשו בדברי הרמב"ם הללו, והגר"ז נשאר בצ"ע, והחזו"א סבר שנשמטה שורה כלשהי מדברי הרמב"ם, ולכאורה יש בזה דוחק רב. ולפי האמור מיושב.

25. והדבר מובן עוד יותר אם הוא גם גרס כך להדיא בגמרא, וכנ"ל שיש גרסה כזאת.