

ואכילת המין לאכילת מצה, וזמן אכילת מצה הוא בתחילת ליל ט"ו, ואם כן, גם זמן איסור אכילת חמץ וזמן השבתת שאור הוא מאז, ואם כן, איך מתקיים "אך", שבחלק מיום הראשון מותר להשהות חמץ? (113)

אלא בהכרח ש"ביום הראשון" היינו מערב יום טוב, שמקצתו מותר בשהיית חמץ, ורק מחצות מצוה להשביתו. (114)

אמר רבא:

שמע מינה מדרבי עקיבא, שהוא מוכיח ה-ב ש"ביום הראשון" היינו ערב יום טוב מכך שהבערה אסורה ביום טוב, תלת, שלשה

רבי יוסי אומר: אינו צריך ללמוד זאת מהראיה של מלאכת הבערה, אלא מעצם מצות ההשבתה. שהרי הוא אומר "אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם". ועל כרחך ש"ביום הראשון" היינו מערב יום טוב. או אינו אלא ביום טוב? תלמוד לומר "אך ביום הראשון". ודרשין מ"אך" – חלק, שיש לחלק את היום, שמקצתו מותר בשהיית חמץ ומקצתו אסור.

ומדייקת הגמרא: ואי "ביום הראשון" היינו ביום טוב עצמו, מי שרי להשהות את החמץ במקצת ממנו!?

הא איתקש השבתת שאור לאכילת המין,

התורה את החמץ ביום הביעור עצמו. וכתב המנחת חינוך [ט א] שאין כונת רש"י לבין השמשות ממש, שהוא ספק לילה, כי לא יתכ שישעה את החמץ עד אז, ויעבור על ספיקא דאורייתא של איסור בל יראה. אלא שישביתנו קודם התחלת יום ט"ו. וראה מכאן, שרש"י סובר שמצות תשביתו היא בשב ואל תעשה [ראה הערה הבאה], ונמצא שבכניסת היום הוא כבר מושבת ועומד.

בחידושי רבי שמואל [אות פו] כתב, שלפי זה לא מובן למה נקט רש"י בין השמשות דוקא, שהרי יכול להשבית גם קודם לכן, ובלבד שבכניסת היום יהא מושבת?

המהרש"א מקשה על רש"י: ממה נפשך, אם רבי יוסי הגלילי סובר את הדרשה ש"ביום" משמע רק מהבקר ולא מהלילה, איך היה אפשר לומר שהכונה היא לבין השמשות של אתמול. ואם הוא אינו סובר את הדרשה הזאת, יקשה עליו קושיית הגמרא דלעיל, "ואימא לרבות ליל י"ד לביעור"? וראה קרני ראם.

114. חקירת המנחת חינוך בגדר מצות

התורה] לאחר שיעשה גחלים. נמצא שהשריפה היתה לצורך אוכל נפש?

אלא שמסתבר שהפסוק של "תשביתו" מדבר אפילו באופן שהוא אינו מתכוין להשתמש בגחלים של שריפת החמץ. שאז ודאי הוא אסור ביום טוב.

ועוד יש לומר, שבאמת אסור לשרוף חמץ ביום טוב, אפילו כשהוא רוצה להשתמש בגחלים, כיון שבתחילת הבערה הוא אינו יכול ליהנות ממנו, שוב אינו מועיל מה שהוא יכול להשתמש לאחר מכן בגחלים. כמו שאסור להקריב קרבנות נדרים ונדבות ביום טוב, למרות שבסוף הבעלים אוכלים מהקרבן. כיון שתחילת ההקרבה היא לצורך גבוה. והבעלים זוכים לאחר מכן משולחן גבוה. תוספות ד"ה ואומר.

113. רש"י מוסיף, שלולי ה"אך חלק" היינו מפרשים "ביום הראשון" היינו בין השמשות של ערב יום טוב, שהוא התחלת היום. ונמצא מתקיים גם השבתת שאור כל שבעה [ודלא כאביי שדורש לעיל מעצם "ביום הראשון"]. אבל עתה שנאמר "אך חלק", על כרחך התירה

דברים :

מנותר. כי אם היה רבי עקיבא סובר כרבנן, שאפשר לבער חמץ בכל דרך שהיא, הרי אפשר לבער גם ביום טוב עצמו בדרך מותרת, כגון, על ידי השלכה לים או

א. שמע מינה: אין ביעור חמץ אלא שריפה, וכדעת רבי יהודה לקמן [כא א], ולמדה

תשבתו.

המנחת חינוך [ט א] מסתפק האם מצות תשבתו הוא בקום ועשה, שישבית את החמץ שברשותו. ומי שאין לו חמץ, אמנם לא עבר על העשה, אך גם לא קיים אותה. וכמו שמצוה לקנות טלית כדי לקיים מצות ציצית, כך גם מצוה להשאיר חמץ ולקיים בו מצות תשבתו. או שהמצוה היא בשב ואל תעשה, שיהא החמץ מושבת. כמו מצות שבתה בשבת ויום טוב, שמקיים בשב ואל תעשה, על ידי שאינו עושה מלאכה בלבד. ואם כן, אין צריך לדקדק שיהא לו חמץ בערב פסח ולבערו, כי בזה בלבד שאין לו חמץ מקיים את המצוה.

וכתב, שהדבר תלוי במחלוקת רש"י ותוס'. שהתוס' הקשו על רש"י. איך אפשר לומר שתשבתו היינו ביטול. והלא זמן התשבתו הוא אחר חצות היום, ואז כבר אי אפשר לבטל את החמץ. ואם המצוה שיהא החמץ מושבת, לא קשה כלל, שהרי יכול לבטל את החמץ קודם לכן, וכשיגיע חצות הוא מקיים את המצוה בשב ואל תעשה בכך שהחמץ מבוטל ומושבת. [והרמב"ן אכן תירץ כן על קושיית התוס']. אלא ודאי, דעת התוספות שהמצוה בקום ועשה, וצריך דוקא לקיים את המצוה בזמן שקבעה התורה, דהיינו לאחר חצות. ולכן הקשו שאז כבר אינו יכול לבטל. ואילו רש"י סובר שהמצוה בשב ואל תעשה, לכן לא קשה עליו קושיית התוספות, כיון שאפשר לעשות הביטול קודם זמן האיטור, ואף על פי כן יקיים המצוה בזמנה בשב ואל תעשה.

אך הקשה על שיטת התוס'. שאם המצוה בקום ועשה. אם כן, מצוה על כל אדם שיהא לו

חמץ בערב פסח בחצות כדי שיוכל לבערו. כמו שהאדם מצווה לקנות טלית בת ארבע כנפות כדי שיוכל לקיים מצות ציצית. אם כן, איך תיקנו חז"ל לשרוף החמץ בתחילת ששעה ששית, וכשיגיע זמן המצוה בחצות שוב אין לו חמץ כדי לקיים מצות תשבתו. ונמצא עוקרים לגמרי מצוה דאורייתא? [ואף שעשו כן משום סייג, שמא יטעו בין שעה ששית לשביעית. מכל מקום כבר מבואר באחרונים שחכמים אינם יכולים אלא לבטל מצוה לפי שעה, ולא לעקור לגמרי. ומהאי טעמא לא גזרו שלא לתקוע בשופר בראש השנה, שמא יתקן כלי שיר. שאם כן תיעקר לגמרי מצות שופר. ואילו כאן עקרו לגמרי את מצות תשבתו, שכל אחד שורף בתחילת שש ואינו מקיים את המצוה שזמנה לאחר חצות דוקא. ודוחק לומר שלפעמים מקיים המצוה, כגון שנתחמצה לו העיסה בפסח עצמו]. ותירץ שאפשר שדוקא מצוה חיובית כגון שופר, אינם יכולים לעקור לגמרי. אבל מצוה קיומית כגון ציצית למשל, שאם אינו לובש בגד של ארבע כנפות, אינו מקיים מצוה אך גם אינו עובר. בזה יכולים חכמים אפילו לעקור לגמרי ולתקן שלא ילבש אדם בגד המחוייב בציצית אם היו מוצאים איזה סייג. וגם כאן, על ידי העקירה אמנם אין מקיימים את המצוה של תשבתו, אך גם אין עוברים עליה.

ומצינו דברים מפורשים בזה במהרי"ק [קעד] שכתב, שאין ענין לשרוף את החמץ לאחר חצות בדוקא משום חביבה מצוה בשעתה. כי לא הקפידה תורה אלא שלא יהא לו חמץ ברשותו, וכשמבערו קודם הזמן, לכשיגיע זמן חצות הוא מקיים ממילא מצוה עשה דתשבתו בשעתו. כיון

מצות עשה אלא איסור עשה בלבד, שלא יהא לו חמץ. ובזה הוא מיישב מה שהקשו על הרמב"ם שפסק שלוקיץ על לאו של בל יראה ובל ימצא. והרי מבואר בגמרא לקמן [צה א] שלאו של בל יראה ובל ימצא הוי לאו שניתק לעשה ואין לוקיץ עליו?

אלא שהגמרא שם הולכת לפי רבי יהודה שמצות תשביתו הוא בשריפה דוקא, ולכן הוי ניתק לעשה, כיון שיש כאן מצות עשה לשרוף את החמץ, כמו שריפת נותר וכדומה. אבל הרמב"ם פוסק כרבנן שהשבתתו בכל דבר, אם כן, עיקר התשביתו הוא איסור עשה שלא יהא לו חמץ. והרי זה ככל הדברים האסורים בלאו ועשה, שלא יתכן לומר שהלאו שבהם ניתק לעשה.

עוד בגדר מצות תשביתו.

נחלקו האחרונים אימתי הוא עובר על מצות תשביתו. לדעת המגן אברהם [תמד יא] החיוב להשבית את החמץ מיד בערב פסח בחצות, וכל רגע ורגע שאינו משביתו עובר בעשה דתשביתו. ולכן אם הולך למול את בנו ונזכר שיש לו חמץ בביתו בשעה שכבר אינו יכול לבטלו, יחזור לביתו ויבער את החמץ. כי על תשביתו הוא עובר בכל רגע ורגע. מה שאין במילה שזמנה כל היום. [והוסיף המשנה ברורה בשער הצינון] שם [כד] שאפילו במילה שלא בזמנה שחיובה בכל רגע ורגע, מכל מקום אינו דומה לעשה דתשביתו, שענינו שאסור שיהא חמץ בבית ישראל מחצות היום של ערב פסח עד כלות שבעת ימי הפסח, וכשמבטל יום אחד מצוה זו, שוב אי אפשר לתקן אותו יום והוי חסרון שלא יוכל להמנות. מה שאין כן במילה, סוף סוף ימול אותו, ולא חיסר אלא מה שהשתהה מלקיים].

הצל"ח [ו ב] ד"ה מו' שעות סובר שמצות תשביתו בערב פסח הוא ממש כמו מילה ביום השמיני שיש לו זמן כל היום לקיים המצוה. כך

שהגיע הזמן והרי אין לו חמץ. דאטו מי שאין לו חמץ כלל ואפילו פסק חמצו שלשים יום קודם הפסח, יצטרך לקנות חמץ כדי לשרפו ולקיים מצוה דתשביתו? אלא ודאי שאין לך השבתה גדולה מזו [שהחמץ אינו קיים].

בחידושי רבינו חיים הלכות חמץ ומצה א ג] כתב, ששאלה זו תלויה במחלוקת רבי יהודה ורבנן, אם ביעור חמץ הוא דוקא בשריפה, או שיכול להשבית החמץ בכל דבר. שלרבי יהודה שמצותו בשריפה דוקא, המצוה היא בחפצא של החמץ שיקיים בו דין שריפה. ואילו לרבנן שהשבתתו בכל דבר, המצוה אינה על החמץ אלא על הבעלים שלא יהא להם חמץ. ובזה שאין להם חמץ מקיימים את המצוה של תשביתו.

ובזה הוא מיישב את קושיית רע"א על הטור שכתב, שלפי רבי יהודה שחמץ בשריפה דוקא, אפרו של החמץ מותר בהנאה, כדין כל הנשרפין שאפרן מותר. ואילו לפי רבנן שחמץ השבתתו בכל דבר, אם שרף את החמץ אפרו אסור, כדין כל הנקברין שאפרן אסור. והקשה רע"א: הרי כל הטעם לחלק בין הנשרפין לנקברין הוא משום שבנשרפין יש מצוה בשריפתו, ולכן הוי נעשית מצותו שמותר, ואילו הנקברין אין שום מצוה בקבורתן אלא הוא רק כדי שלא יבאו לידי תקלה, ולא הוי נעשית מצותו. אם כן בחמץ, גם אם השבתתו בכל דבר, הלא יש בכך מצוה של תשביתו, והיה צריך להיות הדין שלכולי עלמא אפרן מותר?

ולפי האמור ניחא. שלענין נעשית מצותו צריך דוקא שיהא נעשית המצוה בחפצא עצמו שאז ניתן החפץ. ולא די שהבעלים קיימו מצוה שמוטלת עליהם שיהא ניתן החפץ משום זה. ולכן כתב הטור שלפי רבנן שהשבתתו בכל דבר, לא נעשית מצוה בחפצא עצמו, ועל כן לא הותר האפר.

ועוד מוסיף הגר"ח, שלפי רבנן אין כאן כלל

להאכיל לכלבים, (115) ומה הראיה ש"ביום הראשון" היינו ערב פסח. (116)

הכלב?

ותירץ החשק שלמה, שיבא עשה דתשבתו וידחה לאו של איסור הנאה מחמץ. ואף שאפשר לקיים שניהם, שישבית את החמץ על ידי פיזור והטלה לים. אפשר שרש"י מדבר כשחל יום טוב ראשון בשבת שאז אי אפשר לפרר את החמץ משום תולדה דטוחן. ואז מותר באמת להאכילו לכלבים כדי לקיים מצות תשבתו.

הבית הלוי [א כ א] כתב שרש"י מבאר באופן אחר את הירושלמי. שאין הטעם משום שהוא נהנה מהחמץ בכך שנותנו לכלב, אלא כיון שהוא מקיים מצות עשה דתשבתו על ידי שנותנו לכלב, הרי החשיבה זאת התורה כמלאכה, ועל כן הוא אסור ביום טוב [ובחול המועד אכן יהא מותר]. וסברא זו כתב רש"י בביצה [כז ב] במשנה לגבי ביעור חלה טמאה.

ואם כן, רבי עקיבא ודאי אינו סובר סברא זו. שאם כן לא היה צריך לומר "ומצינו להבערה שהיא אב מלאכה" שהרי גם אם השבתתו בכל דבר הוא נחשב למלאכה. אם כן יפה כתב רש"י שלפי רבי עקיבא יכול להאכילו לכלבים.

116. השאגת אריה [עז] מקשה מכאן לשיטת רש"י לקמן [יב ב], המבאר את דברי הגמרא "אמר רבי יהודה אימתי שלא בשעת ביעורו אבל בשעת ביעורו השבתתו בכל דבר", שבשעת ביעורו היינו לאחר זמן האיסור, שאז מודה רבי יהודה שאין צריך דוקא שריפה אלא יכול להשביתו בכל דבר. אם כן, גם אם רבי עקיבא יסבור שאין ביעור חמץ אלא שריפה, אפשר לבער ביום טוב עצמו, שהרי יום טוב הוא לאחר זמן איסורו ולכולי עלמא השבתתו בכל דבר?

אלא ודאי מוכח כשיטת התוספות שם ד"ה אימתי, שאדרבה, רק לאחר זמן האיסור נחלקו רבי יהודה ורבנן. ולכן לפי הדיעה שאין ביעור חמץ אלא שריפה, אי אפשר לומר שתשבתו

גם "אך ביום הראשון תשבתו" היינו שכל אותו יום יכול להשביתו, ורק מהלילה הוא עובר על העשה. אך משום זריזין מקדימין בלבד יש לו להקדים ולהשבית כבר מחצות בערב פסח.

ובחזון איש [קיא א] הביא מדברי התוס' לקמן [כח ב] ד"ה רבי שמעון שהקשו לפי רבי שמעון שאין איסור הנאה בחמץ בערב פסח, מדוע לא ישאיר את החמץ עד הלילה ויסיקנו תחת תבשילו מעט מעט. ומשמע לכאורה, שדעת התוספות היא שמצות תשבתו בערב פסח זמנה כל היום, ואין כאן אלא זירוז להקדים. וכתב, שאפשר שהדבר תלוי במחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון. שלפי רבי יהודה שחמץ בערב פסח אסור בהנאה, מסתבר לפרש שתשבתו היינו שישבית קודם חצות היום. אבל לרבי שמעון שלא אסרה תורה בערב פסח אלא אכילה בלבד, ועדיין מותר ליהנות ממנו, לא מסתבר שצריך להשבית קודם חצות, שאם כן, לא יוכל ליהנות, אלא מצות תשבתו נמשכת עד הלילה, וכל שהשבית קודם חצות קיים מצוה.

אולם לדעת התוספות לקמן [כט ב] ד"ה רב אשי שהמשהה חמץ על מנת לבערו אינו עובר עליו, אם כן, לעולם מותר להשהות את החמץ כל שדעתו לבערו בסוף.

אך לפי המאן דאמר שלומד שצריך להשבית חמץ מערב פסח מ"לא תשחט על חמץ דם זבחי" משמע שחייב להשבית תיכף בחצות. [לכאורה לפי שכתבו התוספות בד"ה זמן ש"לא תשחט על חמץ דם זבחי" אינו אלא גילוי על תשבתו שזמנו בערב פסח, אין ראיה כל כך].

115. רש"י. והקשו האחרונים: איך יאכילנו לכלבים הרי החמץ אסור בהנאה, ומבואר בירושלמי וכן נפסק בשולחן ערוך [תמח ו] שאפילו לכלב הפקר אסור ליתן חמץ. מפני שהוא נהנה בכך שממלא את רצונו להשביע את

ב. ושמע מינה: הבערה לחלק יצאת.

שנחלקו תנאים במה שנאמר "לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת". שהרי הבערה היא אב מלאכה, וכבר אמרה תורה "לא תעשה כל מלאכה", ומדוע היתה צריכה התורה לחזור ולכתוב איסור הבערה בפני עצמו?

רבי יוסי סובר, הבערה ללאו יצאת. דהיינו, התורה הוציאה את ההבערה משאר כל המלאכות, לומר, שאין בה חיוב סקילה כשאר המלאכות, אלא רק עונש מלקות על עבירת איסור לאו בלבד.

ורבי נתן סובר, הבערה לחלק יצאת. שלא

תאמר, אדם שעשה בשוגג כמה אבות מלאכות בשבת בהעלם אחד [בשכחה אחת] לא יהא חייב אלא חטאת אחת, שהרי על המלאכות כולן נאמר רק לאו אחד וחיוב כרת אחד, לכן בא הכתוב ופירט איסור לאו מיוחד למלאכת הבערה, ללמד על כל המלאכות: כשם שהבערה חלוקה משאר מלאכות וחייבים עליה חטאת בפני עצמה, כך כל אבות המלאכות, חלוקים זה מזה, וחייבים חטאת על כל אב מלאכה בפני עצמו.

ומכך שרבי עקיבא קורא להבערה "אב מלאכה", מוכח שהוא סובר כרבי נתן, ולא כרבי יוסי הסובר שהבערה אינה אב מלאכה, אלא רק איסור לאו בלבד. (117)

היינו ביום טוב עצמו.

ובמאירי לקמן [י ב] כתב שלפי רש"י אין רבי עקיבא חולק על רבי יהודה בנקודה זו, שאפילו לאחר זמן איסורו מצותו דוקא בשריפה. וראה עוד פני יהושע ואחיעזר [ג א ג] מה שתירצו על קושייה זו.

117. רש"י. ותוס' מביאים פירוש נוסף שהראיה היא מעצם הדין שרבי עקיבא אומר שהבערה אסורה ביום טוב. שלפי המאן דאמר שהבערה ללאו יצאת. אין איסור כלל להבעיר אש ביום טוב, כיון שאין שם מלאכה עליה, ואינה בכלל הלאו של "כל מלאכה לא יעשה בהם" האמור ביום טוב. וגם בשבת אינה אסורה רק בגלל הלאו של "לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת". ובהכרח שרבי עקיבא סובר שהבערה היא מלאכה ככל המלאכות, ורק יצאת לחלק. ולפיכך היא אסורה ביום טוב. תוספות ד"ה לחלק.

רבינו חננאל מפרש שאם הבערה ללאו יצאת

היא מותר לשרוף חמץ ביום, שיבא עשה דתשביתו וידחה לאו דהבערה.

ולכאורה אינו מובן, שאף אם הבערה היא אב מלאכה בשבת, ביום טוב אינה אלא לאו בלבד, ויבא העשה וידחה אותה. ואם נאמר שביום טוב יש גם עשה על השביתה ממלאכה. אם כן, גם אם הבערה ללאו יצאת, אין עשה דוחה לאו ועשה?

ויש לומר, על פי מה שכתב הרשב"א ביבמות, שאף בשבת, העשה דשבתון הוא רק על אבות מלאכות ולא על איסורים שיש בהם רק לאו, כגון הבערה למאן דאמר ללאו יצאת, או תחומין.

ומבואר אם כן, דברי רבינו חננאל. שיום טוב אמנם הוא עשה ולא תעשה, אך אילו הבערה היתה רק לאו בלבד, לא היתה נכללת בעשה דיום טוב, והיה דוחה אותה העשה דתשביתו. אבל כיון שהבערה לחלק יצאת והיא נחשבת אב מלאכה בשבת, לכן ביום טוב יש עליה גם עשה, ואין העשה דתשביתו יכול

"שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם", מה תלמוד לומר?

והלא כבר נאמר [שם יג ז] "לא יראה לך חמץ ולא יראה לך שאור בכל גבולך", ובכלל "גבולך" גם בתים, ואם כן, למה נכתב שוב "לא ימצא בבתיכם"?

לפי שאילו היה נאמר רק "לא יראה לך שאור", הייתי אומר, כשם שאנו דורשים מזה שנאמר "לך", שרק חמץ שלך אי אתה רואה, אבל אתה רואה חמץ של אחרים, דהיינו, שמותר לישראל להחזיק בביתו חמץ של נכרי, (119) ושל גבוה, חמץ שהקדישו לבדק הבית, (120) שמותר לך להשהותו בגבולך, כך גם יכול, שנלמד מפסוק זה שיטמין את החמץ שלו במקום שלא יראנו, ודיו בכך, שהרי נאמר "לא יראה". וכן הייתי אומר שיקבל פקדונות של חמץ מן הנכרי, ולא יעבור עליו משום שאינו שלו?

ג. ושמע מינה: לא אמרינן הואיל והותרה הבערה ביום טוב לצורך אוכל נפש, הותרה נמי שלא לצורך אוכל נפש.

שנחלקו בזה בית שמאי ובית הלל במסכת ביצה [יב א]. לפי בית שמאי אין אומרים "מתוך", ורק מלאכת אוכל נפש מותרת ביום טוב. ובית הלל סוברים שכל המלאכות השייכות לאוכל נפש [כגון, הבערה והוצאה ושחיטה ואפיה ובישול] הותרו לגמרי ביום טוב, ואפילו שלא לצורך אוכל נפש, כי מתוך שהותרו לצורך, הותרו נמי שלא לצורך.

וכיון שרבי עקיבא סובר שהבערת חמץ אסורה ביום טוב, מוכח שהוא סובר כבית שמאי. כי לפי בית הלל מותר לשרוף חמץ ביום טוב, אף שאין בזה צורך אוכל נפש. (118)

תנו רבנן: זה שאמר הכתוב [שמות יב יט]

בבה"ג ובהלכות רי"ץ גיאאות.

אך מדברי הר"ן ורבינו דוד בסוגיא דמשכיר ושוכר מבואר להדיא שהשוכר אינו עובר מן התורה על החמץ של המשכיר. כיון שהוא אינו שלו.

120. לשון רש"י. ויש להקשות, למה לא פירש בפשטות. בחמץ שביד הגזבר שהוא פטור מלבערו, שהרי יותר מצוי שהקדש יהא ביד הגזבר, כי המקדיש עצמו מן הסתם מוסר את ההקדש מיד לגזבר, כדי שלא יעבור בכל תאחר ושלל יכשל בו?

אלא שרש"י לשיטתו במקום אחר, שהקדש, אף שנתמעט מדין שומרים, אף על פי כן חייבים עליו בפשיעה. אם כן, הגזבר שהוא שומר על ההקדש לעולם חייב בביעור החמץ, כיון שהוא

לדחות אותה. חידושי רבי שמואל [אות פט].

118. גם לפי בית הלל צריך שיהא בהבערה צורך היום קצת. אלא שאין צריך שיהא צורך אוכל נפש. ושריפת חמץ נחשב לצורך היום כיון שהוא מקיים מצוה בזה. תוספות ד"ה לא.

119. רש"י. ומכאן הוכיח הגר"א שרק חמץ של גוי מותר להשהותו, אבל חמץ של ישראל אחר שנמצא ברשותו, עובר עליו בכל יראה ובל ימצא. וגם מלשון הברייתא שלא אמרו "אבל שאינו שלך אתה רואה", משמע דוקא חמץ של אחרים דהיינו של גוי, מותר. ולא חמץ של ישראל. ביאורי הגר"א [תמג ב]. וכן נקטו עוד אחרונים.

ובשער הציון שם [כ] כתב שמצא כן להדיא

ואם היה כתוב רק "שאור לא ימצא בבתיכם", אין לי שיהא אסור להשהות אלא חמץ שבבתיכם, מפני שהוא מצוי אצלו תמיד. אבל חמץ שבבורות ובשיחין ובמערות, (121) מניין שאסור להשהותו?

תלמוד לומר "לא יראה לך שאור בכל גבולך", ואפילו אינו בבית.

ואף על פי שנאמרו שני הכתובים הללו, עדיין אני אומר, רק בבתיים הוא עובר משום "בל יראה" (122) ו"בל ימצא" ומשום "בל יטמין", שהרי הכתוב "לא ימצא", שממנו אנו למדים שאסור אפילו להטמין, נאמר רק "בבתיכם". וכמו כן רק בבתיים עוברים ב"בל יקבל פקדונות מן הנכרי", שגם זה נלמד מהפסוק של "שאור לא ימצא בבתיכם", משום שלא נאמר בו "לך".

אבל בגבולין, דהיינו, בבורות שיחין ומערות, אין איסור לקבל פקדונות מן הנכרי, שהרי בפסוק של "כל גבולך" נאמר "לך". ודרשינן מיניה, שרק חמץ שלך אי אתה רואה, אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה. וכן לא יהא אסור להטמין בגבולין, שהרי בגבולין נאמר "לא יראה", שמשמע רק חמץ

תלמוד לומר "שבעת ימים שאור לא ימצא". ללמד שאסור להטמין את החמץ, שהרי אף שהוא אינו נראה הרי הוא נמצא. וכמו כן נלמד מכאן שאסור לקבל פקדונות של חמץ מן הנכרי, שהרי בפסוק זה לא נאמר "לך" למעט של אחרים.

והלהלן תבאר הגמרא את הסתירה בין הדרשות, אם למעט חמץ של אחרים או לא.

ועדיין, אין לי שיהא אסור לקבל חמץ בפקדון מן הנכרי אלא בנכרי שלא כיבשתו תחת ידך, ואין הוא שרוי עמך בחצר.

אבל נכרי שכיבשתו תחת ידך, שממונו כממונך, או אפילו נכרי שלא כיבשתו תחת ידך אלא שהוא שרוי עמך בחצר, מניין שאף על חמצו שהפקידו אצלך אתה עובר?

ולקמן תשאל הגמרא שאיפכא מסתברא, שבאופן כזה כל שכן שעובר?

תלמוד לומר "לא ימצא בבתיכם". ולקמן יבואר.

ברשותו, או שדי בכך שהחמץ שלו ואף אם אינו ברשותו. ובהתאם לשיטותיהם יתפרש כאן ענין האיסור על חמץ שבבורות שיחין ומערות, האם מדובר באופן שהם שייכים לו דוקא, או אפילו כשאינם שלו, ובא הכתוב להשמיענו שאין צריך כלל שיהא החמץ ברשותו כדי לעבור עליו, ובלבד שיהא שלו.

122. שהרי בתים בכלל גבולין הם, ואף עליהם נאמר הלאו של "לא יראה לך שאור בכל גבולך".

חייב עליו באחריות של פשיעה. מה שאין כן במקדיש עצמו, יתכן שיפטר אף מפשיעה, באופן שהקדישו על מנת שלא יתחייב באחריותו כלל. ומזה ראייה שרש"י סובר כדעת הפוסקים שאחריות פשיעה בלבד מחייבת בביעור חמץ [ראה להלן בהערה]. פני יהושע.

121. היינו בורות שיחין ומערות שבשדות, שאילו הבורות שבבית בכלל בתים הם. ריטב"א. נחלקו הראשונים אם צריך דוקא שיהא החמץ

הנראה לעין, ולא הטמון. (123)

מניין ליתן את האמור של זה בזה, שהחומרא שנאמרה בבתים תנהג גם בגבולין, ושל זה בזה, שהקולא שנאמרה בגבולין, שרק שלך אי אתה רואה, אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה, תנהג גם בבתים?

תלמוד לומר "שאור שאור" לגזירה שזה.

נאמר "שאור" בבתים, "שבעת ימים שאור לא ימצא בבתים". ונאמר "שאור" בגבולין, "לא יראה לך שאור בכל גבולך".

הרי אני דן: מה שאור האמור בבתים, עובר עליו משום כל יראה, ובל ימצא, ובל יטמין, ובל יקבל פקדונות מן הנכרי —

אף שאור האמור בגבולין, עובר עליו משום כל יראה, ובל ימצא, ובל יטמין, ובל יקבל פקדונות מן הנכרי.

ומה שאור האמור בגבולין דרשינן ביה, רק חמץ שלך אי אתה רואה, אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה בגבולך —

אף שאור האמור בבתים, דוקא שלך אי אתה רואה, אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה. (124)

[וכאמור, תיכף תבאר הגמרא את הסתירה, שהברייתא נקטה את הדין של חמץ של אחרים, פעם לאיסור ופעם להיתר].

ומבארת הגמרא את דברי הברייתא:

אמר מר: יכול יטמין ויקבל פקדונות מן הנכרי? תלמוד לומר "לא ימצא". אין לי אלא בנכרי שלא כיבשתו ואין שרוי עמך בחצר. נכרי שכיבשתו ושרוי עמך בחצר, מניין? תלמוד לומר "לא ימצא בבתים".

ותמהינן: כלפי לייא [להיכן נוטה דבר זה]?! שהרי איפכא מסתברא, שפקדון של נכרי הכבוש תחת ידך או השרוי עמך בחצר, יותר מסתבר לאסור, משום שהוא דומה יותר לחמץ שלך! (125)

ומתצינן: אמר אביי: איפוך את דברי הברייתא, ויש לשנותה כך: אין לי שלא יקבל פקדונות מן הנכרי, אלא בנכרי שכיבשתו ושרוי עמך בחצר, לפי שהוא דומה לחמץ שלך, אבל נכרי שלא כיבשתו ואין הוא שרוי עמך בחצר, מנין שגם פקדונו אסור? תלמוד לומר "לא ימצא בבתים". ומכך שלא נאמר "לא תמצא" אלא "לא ימצא", משמע שלגמרי לא ימצא, אפילו לא של נכרי שלא כיבשתו ואינו שרוי עמך בחצר.

125. הקשה השפת אמת: הרי יש סברא גם להיפך, שנכרי שכיבשתו מותר יותר, משום שבידו שלא לשלם לו עבור האחריות, והרי זה כאילו לא קיבל עליו אחריות. [ואין בזה איסור שזה עדיף מהפקעת הלואתו של הגוי שהוא מותר]. ולשיטת הרמב"ם שבמפקיד אלם שכופהו לשלם לו עובר אפילו בלא קבלת אחריות, הוא הדין להיפך, בנפקד אלם לא יעבור

123. נתבאר לפי הדרך השניה של הר"ן בהערה לקמן.

124. ודרך הכתוב לכתוב את החמור בחמור, כלומר, את איסור בל יטמין ויקבל פקדונות מן הנכרי - בבתים שהוא חמור מגבולין. ואת הקל בקל. דהיינו את ההיתר של חמץ של אחרים ושל גבוה - בגבולין שהוא קל מבתים. בעל המאור.

משום שנאמר "לך" "לך" תרי זימני. פעמיים נאמר בתורה מיעוט "לך" אצל איסור ראיית שאור בגבולין, שמלבד "ולא יראה לך שאור בכל גבולך" האמור בסוף פרשת בא, נאמר עוד פעם בפרשת ראה [דברים טז ד] "ולא יראה לך שאור בכל גבולך שבעת ימים".¹²⁷ וה"לך" השני, כיון ש"אינו ענין" ל"לא יראה", שהרי כבר נאמר בו "לך", תנהו ענין ל"לא ימצא", שכאילו נכתב "לא ימצא לך".¹²⁸ ודרוש ממנו, שאפילו בחמץ המצוי אצלך, דהיינו, שהוא שייך לנכרי שכיבשתו ושרוי עמך, אין הוא אסור, כי רק שלך אי אתה מוצא, אבל אתה מוצא חמץ של אחרים.¹²⁹

אמר מר: יכול יטמין ויקבל פקדונות מן הנכרים? תלמוד לומר "לא ימצא".

והוינן בה: הא אמרת רישא "שלך אי אתה רואה, אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה", ואילו כאן אומרת הברייתא שאסור

רבה אמר: לעולם לא תיפוך את דברי הברייתא. והבבא הזאת ארישא של הברייתא קאי. דקתני, חמץ של נכרי מותר [באופן שיבואר לקמן בגמרא] משום שאנו דורשים מ"לא יראה לך שאור", כי רק חמץ שלך אי אתה רואה, אבל אתה רואה חמץ של אחרים ושל גבוה. ועל זה ממשיכה עתה הברייתא: אין לי שיהא מותר אלא בחמץ של נכרי שלא כיבשתו תחת ירך, ואין הוא שרוי עמך בחצר. אבל חמץ של נכרי שכיבשתו¹²⁶ ושרוי עמך בחצר, שדומה לחמץ שלך, מנין שאף הוא מותר? תלמוד לומר "לא ימצא".

ותמהינן: והלא לדברך, האי תנא של הברייתא מיהדר אהיתרא, הוא מבקש להוכיח שחמץ של נכרי שכיבשתו אף הוא מותר, ואילו בסוף נסיב לה קרא, הוא מביא פסוק של "לא ימצא", שמשמע ממנו לאיפורא?

ומשנינן: הברייתא דורשת מכאן להיתרא,

אפילו בקבלת אחריות?

ואולי יש לומר, שאפילו במפקיד אלם, היינו דוקא כשדוע שהוא עושה כן, אבל כשהוא רק יכול לעשות כן אין זה נחשב עדיין כקבלת אחריות. והוא הדין כאן, אף שהוא יכול לעכב לו התשלום, לא נתבטלה משום זה קבלת האחריות.

126. כתב המאירי, דהיינו, שהוא חנוק בידך לאיזו סיבה, כגון שהוא שכירך ולקוטך וכיוצא בו, שאם תרצה ליטלו לעצמך אינו יכול למחות בעדך, והיה לנו לומר שהוא כשלך, אף על פי כן מותר.

127. וה"לך" שנאמר בחמץ "לא יראה לך חמץ"

אינו מיותר, משום שחמץ ושאור אין למדין זה מזה, כמבואר בבבבא [ז ב] שהגמרא עושה צריכותא ביניהם. רש"י.

128. ואף על פי כן, כיון שלא כתוב בפירוש "לך" אצל לא ימצא, אנו דורשים ממנו לאיסור, בחמץ של נכרי שקיבל עליו אחריות. חידושי הר"ן.

129. רש"י. ותוס' הקשו עליו, מדוע לא די בעצם הייתור של "לך", לדרוש שהוא בא למעט אפילו נכרי שכיבשתו, שחמצו אינו אסור ב"בל יראה ובל ימצא"?

ותירצו, שמהייתור לבד לא היינו דורשים למעט חמץ של נכרי שכיבשתו. כי אותו חמץ נחשב כאילו "שלך". אלא הייתי אומר שהייתור

לקבל פקדונות מן הנכרים, למרות שהוא חמץ שאינו שלך?

ומשנינן: לא קשיא: הא דעובר על פקדון של נכרי, היינו היכא דקביל עליה אחריות על שמירת החמץ. שכיון שאחריותו עליך

הרי הוא כשלך.

ואילו הא דקתני "אבל אתה רואה של אחרים", היינו בדלא קביל עליה אחריות על החמץ. (130)

שלא כיבשתו. תוספות ד"ה משום. ב. בעל המאור מפרש, שבאמת הלימוד הוא מ"לך" המיותר. אלא, שלולי ה"לא ימצא" הייתי אומר שמ"לך" אחד בלבד ממעטים כל חמץ של נכרי, בין שקיבל עליו אחריות בין שלא קיבל עליו אחריות, בין שכיבשתו ובין שלא כיבשתו. ואם כן, "לך" השני הוא מיעוט אחר מיעוט ובא לרבות כל חמץ של נכרי שיהא אסור. אבל עתה שנאמר "לא ימצא" לאסור חמץ של נכרי שקיבל עליו אחריות, על כרחך שה"לך" השני אינו מיעוט אחר מיעוט [שאם כן, לא צריך את ה"לא ימצא"] אלא הוא מיעוט נוסף להתיר נכרי שכיבשתו. ומכיון שה"לא ימצא" מגלה על ה"לך" השני שהוא בא להתיר, לכן נקטה הברייתא "לא ימצא" על ההיתר של נכרי שכיבשתו.

ג. הראב"ד מפרש גם כן שהדרשה להתיר נכרי שכיבשתו הוא מ"לך" המיותר. אלא שהברייתא מוסיפה "תלמוד לומר, לא ימצא בבתיכם" לומר, כשם שלגבי חמץ שלא קיבל עליו אחריות שוים הם הנכרי שכיבשתו ושלא כיבשתו להיתרא, כך גם לאיסורא בחמץ שקיבל עליו אחריות שהוא נלמד מ"לא ימצא", שניהם שוים. וקיצר התנא בדבריו ולא נקט את תחילת הדרשה מ"לך" המיותר אלא רק את סוף הדרשה מ"לא ימצא".

130. הקשה הר"ן: מדוע לגבי חמץ של נכרי מעמידה הגמרא את האיסור ואת ההיתר בשני אופנים כדי לקיים את שתי הדרשות, גם "לא יראה לך" שמשמע למעט של נכרי, וגם "לא

בא לדרשה אחרת. ורק בגלל שאנו מטילים את ה"לך" המיותר כאילו נכתב אצל "לא ימצא", הרי משמעות הכתוב הוא למעט נכרי שכיבשתו. דהיינו, שאפילו בחמץ המצוי אצלך, כלומר, שהוא שייך לנכרי שכיבשתו, בכל זאת צריך דוקא שיהא החמץ שלך ולא של הנכרי. עוד הקשו על רש"י, מדוע צריכה הברייתא לעיל לדרוש גזירה שוה "שאור שאור" שאפילו בלאו של "שאור לא ימצא בבתיכם" צריך דוקא שיהא החמץ שלך ולא של אחרים ושל גבוה, מאחר שאנו דורשים כאן שכאילו נכתב "לך" ב"לא ימצא" גופא?

ותירצו, לולי הגזירה שוה של "שאור שאור" הייתי אומר שה"לך" שאצל "לא ימצא" בא רק ללמד את עצם הדין שחמץ של אחרים ושל גבוה מותר, ולא הייתי דורש ממנו גם למעט חמץ של נכרי שכיבשתו. אבל לאחר שיש לנו גזירה שוה שממנה אנו דורשים למעט חמץ של אחרים ב"לא ימצא", שוב מיותר ה"לך" שאצלו כדי למעט גם חמץ של נכרי שכיבשתו.

וסיימו התוספות שתירוץ זה דוחק. עוד הקשו התוספות: מדוע כאן צריך שני פסוקים למעט נכרי שלא כיבשתו ושכיבשתו, ואילו במקומות אחרים שהגמרא דורשת למעט גוי, כגון ששותפות גוי פוטרת ממזוזה ומתרומה, מסתפקת הגמרא בפסוק אחד בלבד למעט את שניהם?

ותירצו, לאחר שגילתה התורה כאן בחמץ שגם חמצו של נכרי שכיבשתו אינו נחשב "לך", שוב אין צריך פסוק מיוחד בשום מקום כדי למעט נכרי שכיבשתו, אלא הוא נכלל בנכרי

כי הא דאמר להו רבא לבני עירו [ששמה] מחווא: בעירו [בערו] קודם הפסח חמירא רבני חילא את החמץ של אנשי הצבא

הנכרים שחנו בעיר, מבתייכו, ומסרו אותו לאנשי העיר, והטילו עליהם את טורח תיקון והכנת מזונותיהם, כדי שלא תעברו עליו

ולפי זה, מה שהשמיטה הברייתא את הדין של בל יטמין, אינו בדוקא, אלא שקיצרה הברייתא בלשונה. ולעולם גם בשביל בל יטמין אנו זקוקים לגזירה שוה "שאור שאור".

רבנינו דוד דן בשאלה זו, כיצד דורשים מ"לא ימצא" לאסור בגבולין בבל יטמין? האם אין כאן גזירה שוה לתת את הלאו של לא ימצא אף בגבולין, אלא רק ה"לא ימצא" בא לגלות על ה"לא יראה", שאין משמעותו ראייה ממש אלא שלא יהא ראוי לראיה. או שה"לא יראה" לעולם נשאר במשמעותו לראיה ממש, אלא שעל ידי הגזירה שוה אנו נותנים את הלא ימצא האמור בבתים שינהג גם בגבולין.

והנפקא מינה מזה, שאם הוא רק גילוי מילתא, הרי שבגבולין לעולם אין עוברים רק על לאו אחד של לא יראה בלבד, בין בחמץ טמון בין בחמץ גלוי, ואילו בבתים עוברים תמיד על שני לאוין [כי בבתים יש גם את הלאו האמור בגבולין, שהרי הם עצמם בכלל גבולין הם]. ואף בחמץ טמון עוברים בבתים על לא יראה, שהרי, כאמור, לא יראה כולל גם חמץ טמון. ולפי הצד השני הוא להיפך, שבגבולין יש גם את הלאו של לא ימצא האמור בבתים, מכח גזירה שוה. אך בחמץ טמון לעולם אין עוברים על לא יראה בין בבתים ובין בגבולין, שהרי הוא אינו נראה.

ומסקנתו כפי הצד שהטמון, הואיל והוא סמוי מן העין, אינו בכלל לא יראה, ורק איסור לא ימצא יש עליו. ואילו חמץ הנראה עוברים עליו בשני לאוין בין בבתים ובין בגבולין [שהרי אף שהוא נראה, מכל מקום עוברים עליו גם על לא ימצא, שהרי הוא גם מצוי].

וכן דעת הכסף משנה [א ג] שבחמץ טמון אין עוברים על לא יראה.

ימצא" ששמע אף של נכרי. ואילו לגבי לא יטמין אנו מרבים רק לאיסור, ומבטלים לגמרי את הדרשה של "לא יראה" שמותו להטמין? ותירץ, לאחר שנאמר "לא ימצא" שאסור להטמין, הרי הוא מגלה על ה"לא יראה", שאין הכונה לראיה דוקא, אלא לישנא בעלמא נקט הכתוב, ואפילו כשאינו רואה ממש את החמץ. מוסיף הר"ן: לכן הזכירה הברייתא בקטע של "ועדיין אני אומר", רק "בגבולין שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה", ולא הזכירה גם שבגבולין הייתי אומר שמתו להטמין, כי על זה לא צריך את הגזירה שוה "שאור שאור", אלא די בגילוי של "לא ימצא" בלבד. שהרי מה שסברנו בתחילה שמתו להטמין בגבולין, אינו בגלל איזה שהוא יתור של הפסוק, אלא רק ממשמעות בעלמא של "לא יראה". ולכן די בגילוי של "לא ימצא" כדי שנפרש גם את ה"לא יראה" שהוא כולל גם הטמנה. מה שאין כן בחמץ של נכרי, שהוא נלמד מהיתור של "לך" בפסוק של גבולין, על כרחך אנו צריכים למצוא אופן שתתקיים הדרשה להתיר חמץ של נכרי.

עוד כתב, שאף אם נאמר שלא די בגילוי של "לא ימצא" בלבד, אלא צריך לזה גזירה שוה של "שאור שאור", מכל מקום יש לחלק, כאמור, בין הטמנה לחמץ של נכרי. שלגבי הטמנה אין יתור מיוחד בגבולין להתיר הטמנה, אלא שהפסוק של גבולין אינו משמע לאסור הטמנה. ולכן מועילה הגזירה שוה לאסור אף בגבולין הטמנה. אבל לגבי חמץ של נכרי, אף שיש גזירה שוה לאסור אף בגבולין, מכל מקום אנו צריכים לדרוש גם את היתור של "לך", שבא להתיר חמץ של נכרי.

שעוברים על חמץ שחייבים באחריותו, שהרי הוא "גורם לממון" אצל הנפקד, שאם היה נאבד היה צריך לשלם תמורתו, ולכן הוא נחשב כשלו.

אלא למאן דאמר [תנא קמא של רבי שמעון] דבר הגורם לממון לאו כממון דמי – מאי איכא למימר? הרי החמץ אינו שלו, ומדוע הוא עובר עליו?

ומשנינן: שאני הכא, דאמר קרא "לא ימצא", לרבות חמץ שחייב באחריותו, אף שאינו שלו.

איכא דאמרי איפכא: הניחא למאן דאמר "דבר הגורם לממון לאו כממון דמי",

היינו דאיצטריך קרא ד"לא ימצא" לרבות א-1 חמץ שחייב באחריותו, שהרי בעצם אין הוא נחשב כממון.

אלא למאן דאמר "דבר הגורם לממון כממון דמי", "לא ימצא" למה ליה? (132) הרי אחריות

ב"בל ימצא", על אף שהוא אינו שלכם. כיון דאילו מיגנב החמץ ואילו מיתביד [נאבד], ברשותיכו באחריותכם קאי, ובעיתו לשלומי, ותתחייבו לשלמו לאנשי הצבא, לכן כדילכו דמי, הרי הוא כאילו שלכם, ואסור, ועוברים אתם עליו ב"בל ימצא". (131)

קיימא לן, הגונב הקדש מבית הבעלים פטור מלשלם כפל, משום שנאמר "ישלם שנים לרעהו" – ולא להקדש. ורבי שמעון סובר, שאם גנב בהמת קדשים שחייבים באחריותם, דהיינו, שהבעלים היו חייבים להביא קרבן אחר אילו היתה מתה או נגנבת הבהמה הזו [כגון, שהבעלים נדרו ואמרו "הרי עלי עולה"], חייב הגנב בכפל למקדיש. משום שבהמה זו, אף שהיא אינה ממונו ממש, כיון שהיא "גורמת לו לממון", שלא יתחייב בבהמה אחרת תחתיה, הרי שדבר הגורם לממון כממון דמי, וכאילו שלו הוא, וקרינן ביה "לרעהו".

והוינן בה: הניחא למאן דאמר [רבי שמעון] "דבר הגורם לממון כממון דמי", ניחא

וחלקו עליו הראשונים שאין זה נחשב כקבלת אחריות אלא הרי הוא כגזל בעלמא, ואין הישראל מתחייב בשל כך על החמץ של הגוי.

132. יש להקשות, הרי צריך את ה"לא ימצא" לאסור הטמנה? [נאין לומר, שהקושיה היא על לשון הברייתא למה צריך לדרוש את האיסור בשל נכרי מ"לא ימצא", שהרי אפשר שהברייתא סוברת כהמאן דאמר שדבר הגורם לממון לאו כממון דמי].

ויש לומר, שאם משום לא יטמין, היה יכול לכתוב "לא תמצא" או "לא יהיה לך", ולשון "לא ימצא" משמע שבא לאסור אפילו של נכרי

131. הרמב"ן כתב, שבגוי אין נוהג דין ארבעה שומרים שבתורה, לפי שבפרשת שומרים נאמר "רעהו", וגוי אינו בכלל "רעהו", וגוי שהפקיד ממונו בסתמא אצל הישראל, אין הישראל חייב לשמור עליו ואין עליו אחריות על הפקדון.

ואם כן, צריך לומר, שבני העיר קיבלו עליהם במפורש אחריות על החמץ של הבני חילא. או שמדינא דמלכותא היה לחייב את בני העיר באחריות על המזונות של בני החיל.

הרמב"ם [ד' ד] מפרש שבני העיר לא היו חייבים כלל באחריות על החמץ אפילו מדינא דמלכותא, אלא שבני החיל היו מכריחים אותם בכח לשלם עבור החמץ אילו היה נאבד או נגנב.