

מלקות על בל יראה ובל ימצא

לאו שאין בו מעשה

כתב הרמב"ם (חמץ ומצה א, ג) אינו לוקה משום לא יראה ולא ימצא אלא א"כ קנה חמץ בפסח או חימצו כדי שיעשה בו 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 בו מעשה, ומכין אותו מכת מרדות.

לאו הניתק לעשה

וכבר הק' המפרשים מההיא דפסחים (צה, א) דמבואר שבל יראה ובל ימצא נחשבים כלאו הניתק לעשה, א"כ אפילו עשה מעשה ברכישת החמץ אינו לוקה. וז"ל הגמ' בפרטיה מאי קא ממעט ליה לא יראה ולא ימצא, דמיי ליה דהאי (נותר) אינו לוקה דהוה לאו שניתק לעשה, והאי (ב"י וב"י) אינו לוקה דהוה ליה לאו שניתק לעשה.

לאו שקדמו עשה

ובהגהת הגרע"א (במהדורת שבתי פרנקל) וכ"ה בחי' הגרע"א (פסחים כט, א) רצה ליישב דברי הרמב"ם על פי סוגיא דמכות (יד, ב - טו, א) אמר רבב"ה כל ל"ת שקדמו עשה לוקין עליו, ומביא הגמ' ראייה מההיא דבא אל המקדש טמא שלוקה אע"פ שיש עשה של "וישלחו מן המחנה". ובמסקנא אמרינן דהדר ר"י מההיא דאונס שגירש שמחזיר ואינו לוקה. אבל א"כ ק' אמאי הבא אל המקדש טמא לוקה, ואמאי לא הוי לאו הניתק לעשה. וכתב הרמב"ן בשם בעלי התוס' דהטעם דאין עשה הבא אחר עקירת לאו מתקן העשה למפרע בטמא הנכנס למקדש, ד"ל דעשה דהשילוח הוא משום להבא שלא יוסיף לעבור עוד בלאו להיות במקדש, אבל לא לתקן על העבר, אבל באונס שגירש העשה בא רק לתקן על העבר. ולפ"ז י"ל ה"נ בחמץ, כיון דבכל רגע ורגע עובר בלאו דבל יראה, א"כ העשה דתשביתו בא לתקן משום להבא שלא יעבור עוד על בל יראה אבל לא לתקן העבר, ודומה ממש לבא במקדש טמא, וכתב שכמעט לפי דברי הרמב"ן הג"ל מוכרחים דברי הרמב"ם לדינא.

ויעויין בשאגת אריה (סימן פ"ג) דאם מפררו וזורה לרוח אף לר"י אינו עובר על בל יראה דהא אינו בעולם, אלא דלא קיים עשה דתשביתו, א"כ י"ל דהבחייתא דפסחים אתיא כר"י דאין ביעור חמץ אלא שרפה, ולדידיה א"א לומר דהעשה משום להבא שלא יעבור עוד על בל יראה, דהא בשביל זה די שיפרר לרוח, ולמה דוקא שרפה, אלא דבא לתקן על העבר, ואמרה תורה דלא מתוקן אלא ע"י שרפה. אבל למה דקיי"ל כרבנן דאף מפררו לא הוי ניתק לעשה כיון דבא העשה לתקן על להבא.

מה שנוקט הגרע"א בדעת ר"י שע"כ אין כוונת תשביתו רק להבא דא"כ למה דווקא שריפה הרי אפשר בכל דבר, כמ"ש השאג"א שאינו עובר בב"י וב"י אפילו לר"י אם מפררו וזורה לרוח, אינו כ"כ פשוט דיעויין בשו"ת מהרי"ק (סימן קעד) שאע"פ דפשיטא ליה שאין עיקר מצות עשה של תשביתו אלא שלא יהא מצוי אצלו חמץ משבעה ולמעלה, בכל זאת כתב שצריך שריפה לר"ע דאז אינו נמצא כלל, ר"ל שע"י שריפה החמץ כלה לגמרי מן העולם, ומשו"ה אין ביעור חמץ אלא שריפה, א"כ מזה שחייב לשרוף החמץ אין היכרחי שבא לנתק הלאו, דילמא עאינו אלא לבער החמץ לגמרי.

מתי ס"ל לר"י אין ביעור חמץ אלא בשריפה

והנה הגמ' (פסחים יב, ב) מביא ברייתא אמר רבי יהודה אימתי שלא בשעת ביעורו אבל בשעת ביעורו השבתתו בכל דבר, ונחלקו הראשונים בביאור הדבר, רש"י מפרש שלא בשעת ביעורו היינו תחילת שש וכל שש, דאכתי מדאורייתא שרי (אז אין ביעור חמץ אלא שריפה), ובשעת ביעורו היינו בשבע, שאז הוא מוזהר מן התורה, השבתתו בכל דבר.

תוס' חולקים עליו ופירשו דשלא בשעת ביעורו היינו אחר שש, שרוב העולם מבערין בשש כתיקון חכמים, וטעם משום דילף מנותר והיינו לאחר איסורו, אבל בשעת ביעורו דהיינו בשש כיון שאינה מצוה לבערו אלא מדרבנן השבתתו בכל דבר.

א"כ תינה לתוס' אפשר לומר שלפי ר"י משום שאין ביעור חמץ אלא שריפה שבא לנתק הלאו, אבל לרש"י הרי לא יתכן כלל, שהרי בזמן שחייב בשריפה, דהיינו לפני שעה ששית, אין איסור ב"י וב"י.

אונס שגירש

בעיקר דברי הרמב"ן לחלק בין אונס שגירש לבא אל מקדש טמא, צ"ע שכמו שבבא אל מקדש טמא אמרינן שאין העשה בא לתקן הלאו משום שכוונת העשה להבא, שלא יטמא המקדש מכאן ולהבא, כמו כן י"ל באונס שגירש, ומה ההיכרח שבא לנתק הלאו.

וראיתי בריטב"א (שם) שהביא תי' הנ"ל ומוסיף הסבר, וז"ל דטעמא דלוקין בלאו דטומאת מקדש לאו משום דקודמו עשה אלא משום דאין העשה הבאה אחר עקירת הלאו מתקן כלום למפרע בעבירות הלאו, כי מה שנטמא המקדש כבר בכניסתו שם לא נתקן בו כלום למפרע בשלוחו דלאחר כן, אלא שאמרה כן תורה כדי שלא יוסיף טומאה על טומאתו ... **אבל באונס שגירש תקון יש בעשה לחזרה שלא הועיל מעשיו ושנסתלק בזיונה דלמפרע**, ורבה סבר דכיון שהשילוח הזה מציל מן הלאו שלא תוסיף טומאה על טומאתו תיקון הלאו יש בו וטעם דלוקין משום דקודמו עשה הוא. מבואר בדבריו שיסוד החילוק בין אונס שגירש לבא אל המקדש טמא הוא שבאונס שגירש הוא באמת תיקון המעוות ולכן אינו לוקה, משא"כ בא אל המקדש בזה שיצא לא תיקן כלום במה שהיה עד כה במקדש כשהיה טמא. ולפי"ז פשוט שבחמץ אין שום סברא לומר שע"י ששורף החמץ תיקון מה שעד כה עבר בב"י, לא מיבעיא לחכמים שהשבתו בכל דבר, אלא אפילו לר"י, שאין ביעור חמץ אלא שריפה, ג"כ לא תיקון כלום. ואין כאן סברא לומר שע"כ כוונת התורה לנתק הלאו דאל"כ למה חייבה התורה בשריפה, שהרי סוכ"ס אפילו שריפה אינו מתקן המעוות.

ולפי"ז י"ל שבאמת הרמב"ם סובר כהרמב"ן וריטב"א ולכן ב"י אינו לאו הניתק לעשה, ולכן אם עבר במעשה שפיר לוקה. והא דהק' מדף צה י"ל שהרמב"ם גרס כר"ח (שם) שהטעם שאינו לוקה הוא משום דהוי לאו שאין בו מעשה.

[ב]

ביטול וביעור חמץ

ביטול חמץ

נחלקו הראשונים בגדר ביטול חמץ, הגמ' (פסחים ד, ב) אומרת דבדיקת חמץ אינו אלא מדרבנן דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי, פרש"י דכתיב תשביתו ולא כתיב תבערו, והשבתה דלב היא השבתה. כדברי רש"י כתב ג"כ הרמב"ם (חמץ ומצה ב, א - ב) וז"ל מצות עשה מן התורה להשבית החמץ קודם זמן איסור אכילתו, שנאמר (שמות י"ב) ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם, ומפי השמועה למדו שראשון זה הוא יום ארבעה עשר וכו'. ומה היא השבתה זו האמורה בתורה היא שיבטל החמץ בלבו ויחשוב אותו כעפר וישים בלבו שאין ברשותו חמץ כלל, ושכל חמץ שברשותו הרי הוא כעפר וכדבר שאין בו צורך כלל.

התוס' מקשה על רש"י דהשבתה הבערה היא ולא ביטול, דתניא רע"א אין צריך (פסוק לומר שכוונת הפסוק אך ביום הראשון תשביתו לערב פסח ולא ליום ראשון של פסח) הרי הוא אומר תשביתו ומצינו להבערה שהיא אב מלאכה (ולכן א"א ביו"ט). עוד הק' דתשביתו אמרינן לקמן מאך חלק שהוא משש שעות ולמעלה, ואחר איסורא לא מהני ביטול. ולכן פי' הר"י דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי, דמאחר שביטול הוי הפקר ויצא מרשותו ומותר, מדקאמרינן אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה.

ועי' ברמב"ן שתמה על תוס' למה הזכירו חז"ל כמה פעמים לשון ביטול, מי סני הפקר ששנו חכמים בכל מקום, ולא מישתמיט תנא למימר בחמץ הפקר ולא למימר ביטול במקום הפקר בשום מקום בעולם, וכן לענין ע"ז ששינינו (ע"ז נב, ב) נכרי מבטל ע"ז שלו ושל חברו, אינו הפקר שאינו מפקיר דבר שאינו שלו.

עוד הקשה שהביטול דבר פשוט הוא בגמרא בלא מחלוקת דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי ליה, ואילו בהפקר לפי ר"י (נדרים מג, א) הוי כמתנה מה מתנה עד דאתאי לרשות מקבל לא נפקא מרשות נותן, אף הפקר עד דאתי לרשות זוכה לא נפיק מרשות מפקיר, ולדבריו המפקיר חמצו כל זמן שלא זכו בו גוים עובר.

עוד הקשה הרמב"ן שהרי התירו ביטול בשבת כדתניא (ז, א) מבטלו בלבו אחד שבת ואחד יו"ט, והלא אסור לאדם להפקיר נכסיו בשבת, כענין ששנינו (ביצה לו, ב) אין מקדישין ואין מעריכין ואין מחרימין גזירה משום מקח וממכר. ועוד הרי אמרו בכל מקום "מבטלו בלבו" והפקר בפה הוא.

שני דברים אינם ברשותו של אדם

ולכן פירש הרמב"ן שהביטול מועיל להוציא מתורת חמץ ולהחשיבו כעפר שאינו ראוי לאכילה, והיתר זה מבוסס על דברי ר' ישמעאל דאמר (ו, ב) שני דברים אינם ברשותו של אדם ועשאן הכתוב כאלו הן ברשותו, כלומר לא הקפידה תורה אלא שלא יהא חמץ שלו ברשותו, ואיסורי הנאה אינם ממון ולא קרינן ביה לך ובדין הוא שלא יעבור עליו בכלום, אלא שהתורה עשאתו כאלו הוא ברשותו לעבור עליו בשני לאוין מפני שדעתו עליו והוא רוצה בקיומו, לפיכך זה שהסכימה דעתו לדעת תורה ויצא לבטלו שלא יהא בו דין ממון אלא שיהא מוצא מרשותו לגמרי שוב אינו עובר עליו, דלא קרינא ביה לך כיון שהוא אסור ואינו רוצה בקיומו. ועי"ע בהר"ן ריש מסכתין שכתב על דרך הרמב"ן שביטול חמץ מבוסס על ההיא דר"י, ושהסכימה דעתו לדעת המקום.

עוד כתב הרמב"ן שאפשר שנכון דברי רש"י דנפקא לן מ"תשביתו", דהכי קאמר רחמנא תשביתו אותו משאור ולא יראה שאור אלא שיהא בעיניך כשרוף והוי רואה אותו כעפר ואפר ולא תהא רוצה בקיומו, מדלא כתיב תבערו או תשרפו, שהרי בשאר איסורים ביעורין כתיב בהן, כענין שפירש בע"ז (סנהדרין נה, א) השחת ושרוף וכלה, מ"מ ביטול כשמו שיבטלו בלבו מתורת חמץ ואינו רוצה בקיומו, וכך הוא משמעות השבתה בכל מקום כענין ולא תשבית מלח ברית אלהיך לא תבטל. משמעות הרמב"ן שלפי פירוש זה מובן המושג של ביטול גם בלי רבי ישמעאל, אלא שזה מצות תשביתו ולא יראה, שיחשוב על החמץ כמי שאינו ובזה יצא ידי חובתו.

ממשיך הרמב"ן שמה שהקשו התוס' מדדרישין אך חלק בתשביתו אינה קושיא כלל, שאפילו אם נאמר שתשביתו היינו "תבערו" היאך צוה לבער אחר חצות והלא בשעת ביעורו כבר עבר עליו, אלא שכוונת הפסוק הוא שיהיה מבוער או מבוטל בחצות.

גדר מצות תשביתו

ויש להסתפק בדברי הרמב"ן האם כוונתו שכל גדר המצוה אינו אלא שלא יהיה לו חמץ, דהיינו שקיום המצוה הוא בשב ואל תעשה (כמו שביתת שבת), או ד"ה המצוה הוא להשבית החמץ אלא שסוף זמן המצוה הוא בחצות. לשון הרמב"ן יותר נוטה שהמצוה היא שלא יהיה לו חמץ, שכתב שכוונת הפסוק הוא שיהיה מבוער או מבוטל בחצות, משמע שקיום המצוה הוא שלילי בזה שאין לו חמץ.

וכידוע שחקר בזה המנ"ח, והנה בשו"ת מהרי"ק (הנ"ל) כתב להדיא כצד השני, וז"ל פשיטא שאין עיקר המצוה אלא שלא יהא מצוי משבעה ולמעלה, ומשום כך צריך שריפה לר"ע דאז אינו נמצא כלל, וא"כ כשמבערו קודם שבעה לכשיבא שעת שבעה מקיים הוא עשה דתשביתו בשעתו כיון שהגיע שעת שביעי והרי אין לו חמץ. דאטו מי שאין לו חמץ כלל, ואפילו פסק חמצו ל' יום קודם הפסח, יצטרך לקנות חמץ כדי לשורפו ולקיים מצות תשביתו, אלא ודאי דבר פשוט דאין לך השבתה גדולה מזו, ומש"ה אפקי רחמנא בלשון בל יראה ובל ימצא ולא אפקי בלשון שריפה.

ולפי"ז זמן קיום המצוה הוא אחר חצות, שאז מוטל עליו שלא יהיה לו חמץ. אבל ברמב"ם מבואר שמקיים המצוה בשעת הביטול, שהרי לענין נוסח ברכת ביעור חמץ כתב (ברכות יא, טו) וז"ל וכך הוא מברך על ביעור חמץ בין שבדק לעצמו בין שבדק לאחרים, שמשעה שגמר בלבו לבטל נעשית מצות הביעור קודם שיבדוק כמו שיתבאר במקומו. ר"ל שהיות וביטול הוא בזה שיחשוב אותו כעפר וישים בלבו שאין ברשותו חמץ כלל, ושכל חמץ שברשותו הרי הוא כעפר וכדבר שאין בו צורך כלל, א"כ בשעה שגמר בלבו לבטל (וזה כבר בשעה שמתחיל לבדוק) כבר חל הביטול, א"כ מברך על המצוה אחרי שכבר נעשית, וממילא אין לו לברך "לבער" שמשמעו להבא אלא "על" ביעור שמשמעו על כללות המצוה. אבל בכל אופן כתב הרמב"ם שנעשית מצות תשביתו בשעת הביטול. וכן מבואר במש"כ (חו"מ ב, א) שמצוה לבטל חמצו ב"ד ניסן, משמע שזה זמן המצוה, ודו"ק.

אבל בעיקר דברי הרמב"ן כבר העירו (ירח למועדים להגר"י אולשן שליט"א) ממש"כ רש"י (פסחים יב, ב)

ש"ר"י אין ביעור חמץ אלא שריפה שלא בשעת ביעורו, דהיינו בתחילת שש וכל שש, אבל בשבע שהוא מוזהר מן התורה השבתו בכל דבר, ולכן מק' הגמ' טורח זה למה, אם אין לו עצים ימתין עד שעת ביעורו וישביתנו בכל דבר. וקשה אם סוף זמן ביעור חמץ הוא חצות איך מותר לו להשהות חמץ עד לאחר חצות הרי מבטל בזה מצוה דאורייתא. ואפילו לפי הצד שהמצוה הוא שבחצות לא יהיה לו חמץ, א"כ איך מותר לו לחכות עד אחרי חצות הרי אז יהיה לו ביטול מצוה בזה שיהיה לו חמץ.

הנהגת הריב"א להשהות פרוסת חמץ

שוב התבוננתי במהרי"ק (שורש קעד) וראיתי שסובר שאם גדר תשביתו הוא שלא יהיה לו חמץ א"כ אין איסור להשהות עד חצות, והטעם שרק אחרי חצות חל עליו החיוב שלא יהיה לו חמץ, ואם מיד מתעסק לבעור את החמץ אין בכך כלום. דיעויין שם שבא ליישב הנהגת הריב"א (הובא במרדכי תת"ג ובאו"ז סי' רנו) וזה תוכ"ד המרדכי, וה"ר שמואל מפולייזא אמר שמעתי על ריב"א שהיה רגיל להשהות פרוסה אחת מלשורפה עד תחלת שעה ז' כדי לקיים ביעור חמץ בזמנו, כדפרש"י דשעת ביעורו בתחלת שבע, ופליאה היא דמפני ברכה דביעור שאינה אלא מדרבנן היה סומך על השעות לעמוד בספק תשביתו מתחלת שבע. והשואל במהרי"ק שאל למה לא פי' שטעמו משום דחביבה מצוה בשעתו, ועל זה תי' מהרי"ק דלא שייך לומר חביבה מצוה כ"א כשמקדים שלא לצורך המצוה, אבל הכא המקדים לשורפה פן יבא לטעות ליום המעונן, ליכא למימר שיאחר לשורפו משום חביבה מצוה בשעתה, אלא ע"כ מה שהיה ממתין הוא משום ברכה, דסוף סוף היכי לימא וצונו הא אכתי לא חל חיוב שריפה ואפילו מדרבנן, לפי פרש"י שפירש שעת ביעורו בתחלת ז'. דלא שייך לומר כאן חביבה מצוה בשעתה כלל שהרי לא הקפידה תורה אלא שלא יהא לו חמץ ברשותו, וכדדרש ר"ע איזה השבתה שהיא בכל יראה ובכל ימצא הוי אומר זה שריפה, כלומר בשיש לו חמץ צריך לשורפו וכשאינו לו אין לך כל יראה וכל ימצא גדול מזה.

מבואר בדבריו שגדר תשביתו הוא שלא יהיה לו חמץ, וזה נלמד מהא דאפקיה רחמנא בלשון כל יראה וכל ימצא, ר"ל שחיוב תשביתו אינו נפרד מאיסור ב"י וב"י אלא שב"י מגדיר התשביתו, דהיינו שלא יהיה לך חמץ, וחיוב זה חל בחצות. ומה"ט השהה הריב"א חמץ כדי לברך, דהיינו שאם לא השהה חמץ אע"פ שבחצות קיים המצוה אבל על קיום מצוה בשו"א אינו חייב לברך, אבל אם משבית חמץ, אע"פ שהקיום הוא בזה שלא יהיה לו חמץ, היות ומגיע למצב זה במעשה יכול לברך.

אבל עיקר דברי רש"י צ"ע ג, שאם נאמר כנ"ל שאין המצוה מתקיימת אלא אחר חצות, למה לפי ר"י אין חיוב שריפה בחצות, הרי המצוה הוא אח"כ. ובשלמא לפי המהלך הראשון בדברי הרמב"ן שמצות תשביתו הוא בקום ועשה אלא שזמן החיוב הוא עד חצות נחא, שביעור לר"י אינו אלא בשריפה אז צריך לשרוף לפני סוף זמן החיוב, אבל א"כ כבר הקשינו איך יכול להשאיר החמץ עד חצות ולבערו בכל דבר.

עוד צ"ע שלפי רש"י שתשביתו היינו ביטול א"כ כוונת הכתוב "אך ביום הראשון תשביתו וכו'" הוא שיבטל עד שעה ששית, א"כ איך נאמר כדברי מהרי"ק שהחיוב הוא שלא יהיה לו חמץ וחיוב זה אינו חל עד אחר חצות, הרי לפי רש"י התורה צוותה לבטל, וצווי זה ע"כ קודם חצות, וצ"ע.

האוכל חמץ אחר שביטלו

יש שיטה מחודשת הובא בספר המכתם (פסחים ו, ב) על ההיא דאמרינן שהבודק צריך שיבטל שמא ימצא גלוסקא יפיפיה ודעתו עליו, וז"ל פי' ויתן דעתו עליה ויאכלנה ויתחייב כרת, אך עתה שביטלה ועשאה כעפרא אפילו אכלה הוה כאוכל עפר ופטור. ותמה עליו בספר המכתם דוודאי אין ביטול מועיל להצילו מחיוב אכילה.

ומדברי מהר"ם חלאווה (שם) משמע שהבין בדעת רש"י ורמב"ן שהביטול עושהו ממש כעפרא ואין עליו תורת חמץ כדברי המכתם, אלא דכתב שאם יאכל החמץ הא יהיב דעתיה עליה למחשבה לאכילה לדין חמץ, אלא שהק' דעכ"פ למה אינו מותר בהנאה אפילו בפסח, דבשלמא באכילה מוכן למה אסור כנ"ל אלא בהנאה להוי נמי כעפרא עפרו מי אסור בהנאה. ולכן העדיף פי' ר"ת שהוא מדין הפקר ואינו קשה, דכל שהפקירו

אע"ג דחמץ גמור הוא לא עבר דלאו ידידה הוא, אבל כל מה שנהנה בו הרי חזר וזכה כמו שהפקיר והרי הוא שלו. וצ"ע איזה קנין יש כאן, הרי שייך ליהנות בלי שיעשה מעשה קנין.

ביטול קודם ביעור

כתב הרמ"א (או"ח תלד, ב) שאין לבטל החמץ ביום אלא לאחר ששרף החמץ, כדי לקיים מצות שריפה בחמץ שלו. וראיתי מקשים קושיא נפלאה, שלשיטת הר"ן (והרמב"ן בדרך אחד) יסוד ביטול חמץ מבוסס על דינא דרבי ישמעאל ששני דברים אינם ברשותו של אדם אלא שהתורה עשאה כאילו ברשותו, וזה שהסכים דעתו לדעת המקום שאינו רוצה בקיומו, לא עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, ולדבריהם הביטול אינו חל עד חצות, א"כ למה צריך לחכות להביטול עד אחרי הביעור הרי בכל זאת לא חל הביטול עד אחרי הביעור, שהרי מבער החמץ לפני חצות.

והיה אפשר לומר שמהרי"ו סובר כר"ת שביטול הוא מדין הפקר ולכן חייב להמתין בביטולו, אבל הב"י מפרש דין אחר של המחבר והרמ"א על פי דברי הר"ן כדלהלן.

ביטול ע"י שליח

דנה פסק המחבר (או"ח תלד, ד) ששלוחו יכול לבטל, וכתב הרמ"א כשמבטל השליח צריך שיאמר חמצו של פלוני יהא בטל. וכתב המשנ"ב (ס"ק טו) שאע"ג דבטול הוא מטעם הפקר והאומר לחבירו לך והפקר נכסי אין בכך כלום עד שיפקירם הוא בעצמו, הכא לענין חמץ יש להקל שהרי החמץ בשעה שעובר עליו בכל יראה ובל ימצא אינו שלו שהרי אסור בהנאה, אלא שהתורה העמידו ברשותו לענין שיעבור עליו, לפיכך בגילוי דעת בלבד שהוא מגלה דעתו דלא ניחא ליה דליהוי ליה זכותא כלל בגויה סגי. הרי לן שכל הדין שאפשר לבטל ע"י השליח הוא משום שע"י שמינה אותו שליח לבטל גילה דעתו שאינו רוצה בקיום החמץ. אבל לפי"ז צ"ע למה מקפידים על נוסח השליח שמבטל חמצו של פלוני הרי בעצם אין תוכף בביטולו רק שע"י"ז יש גלוי דעת של הבעלים. אבל עכ"פ רואים שנוקטים בדעת המחבר ורמ"א כשיטת הר"ן בביטול חמץ, א"כ הדרא קושיא לדוכתיה למה צריך לבער לפני הביטול.

ואע"פ שהמשנ"ב עצמו חשש גם לשיטת ר"ת, דיעויין שם (ס"ק ח) שהביא בשם האחרונים שהוסיפו על לשון ביטול של המחבר "וליהוי כעפרא דארעא", שיאמר "וליהוי הפקר כעפרא דארעא", אבל המחבר והרמ"א לא הוסיפו הפקר משמע שס"ל שביטול אינו מטעם הפקר.

לגבי עיקר הנידון אם מועיל ביטול של השליח יש להעיר, הרי כל הסברא של הב"י מבוסס על הבנת הר"ן בביטול חמץ, ולכאורה הוא פלא שהרי הר"ן (פסחים ג, ב מדפי הרי"ף) מביא דברי העיטור וחולק עליו משום דס"ל שביטול הוא הפקר, וז"ל וכתב הרב בעל העיטור ז"ל דמסתבר דשליח מבטל, דגבי הפרה וגבי השואל את פרתו הוא דפליגי בה תנאי בפרק השואל (ב"מ צו, א) אי שלוחו של אדם כמותו, משום דשואל כתוב בעליו ובהפרה כתוב אישה יקימנו, הא בעלמא כו"ע מודו דשלוחו של אדם כמותו. ואחרים חולקין דכיון דבטול מתורת הפקר נגעי בה, וכמו שכתבתי למעלה, שליח ודאי לא מצי מבטל שהרי אם אמר אדם לחבירו הפקר אתה נכסי אין בכך כלום. ובאמת דברי הר"ן קשים מיניה וביה, שלפמ"ש"כ הר"ן לעיל (א, א בדפי הרי"ף) אין כאן מעשה הפקר אלא תוצאה של הפקר, א"כ מה בכך שא"א להפקיר ע"י שליח.

ביאור אחר בדברי הר"ן

ואולי צ"ל שמש"כ הר"ן לעיל שסומכים על זה שהחמץ אינו ברשותו, אין כוונתו שמשום כך אינו עובר, אלא שהיות ואמור לצאת מרשותו יותר קל להפקירו, אבל לפי"ז באמת חל ההפקר מיד, ויעויי בלשונו לעיל שבאמת משמע שיש כאן הפקר, וז"ל דביטול מדין הפקר הוא, ומביא ראיה מהא דמיינן עלה (ו, ב) ההיא דסופי תאנים דהיא מתורת הפקר נגעו בה, ואף על גב דהפקר כי האי גוונא לא מהני ... **אלא היינו טעמא משום דנהי דמאי דהוי ברשותיה דאיניש לא מצי מפקר ליה כי האי גוונא חמץ שאני** לפי שאינו ברשותו של אדם אלא שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו ומש"ה בגלויי דעתא בעלמא דלא ניחא ליה דליהוי זכותא בגויה כלל סגי, משמע שבאמת כה"ג מועיל ההפקר. ולפי"ז מובן למה הר"ן חולק על העיטור ולא ניחא ליה בתי' הב"י שהוא על פי דרכו.

ולפי"ז מיושב מה שהקשינו לעיל למה צריך שיבער קודם הביטול הרי אין הביטול חל עד חצות, ולדברינו ניחא, שבאמת חל הביטול מיד, ודו"ק.

אבל ברמב"ן (פסחים ד, ב) באמת משמע שכל ההיתר אינו אלא מזמן איסורו ואילך, שכל ההיתר אינו אלא משום שהחמץ נאסר בהנאה. וז"ל לפיכך זה שהסכימה דעתו לדעת תורה ויצא לבטלו שלא יהא בו דין ממון אלא שיהא מוצא מרשותו לגמרי שוב אינו עובר עליו, **דלא קרינא ביה לך כיון שהוא אסור** ואינו רוצה בקיומו, מבואר להדיא שיסוד הפטור משום שנאסר וממילא אינו אלא אחר חצות, אבל הר"ן לא כתב כן, ודו"ק.

עוד יש להעיר אמש"כ הב"י פשט בבעל העיטור על פי סברת הר"ן, שמדברי בעל העיטור משמע שיש כאן שליחות גמורה, דרך הפרה נתמעט ולא ביטול.

האם זה "קולא" שהקילו בביטול

על עיקר התי' של הב"י כתב הב"ח שיסודם הוא בהר"ן שכתב דטעם זה הקילו בענין ביטול אף על גב דבעלמא מאן דאמר בנכסי ידיה דליבטלו וליהו כעפרא לא משמע דהוי הפקר, ועוד הקילו בו אף על גב דבהפקר ממונו הפקר בלבו לא מהני דדברים שבלב אינן דברים, וגם לא מהני בהפקר כל זמן שלא בא לרשות הזוכה, א"כ תמה על הב"י דהיא הנותנת שלא להקל עוד בענין ביטול לומר דמהני על ידי שליח, דכהאי גוונא דחי תלמודא בפרק קמא דעירובין (י, א) והיא הנותנת פסי ביראות שהתרת בהן פרוץ מרובה על העומד לא התרת בה יותר מי"ג אמה ושליש, דכיון דאקילת ביה חדא קולא לא ניקל ביה קולא אחריתי, וא"כ ה"נ אף על פי שכתב הר"ן דהטעם הוא להקל בענין ביטול מאחר שהחמץ אינו ברשותו, זה אינו אלא לתת טוב טעם על הדין המבואר ומוסכם בתלמוד, אבל מנין לנו להוציא דין חדש מטעם זה ולהקל עוד, כיון דאיכא למימר דלא אקילו ביה כולי האי. ואם נאמר כפשוטו שס"ל להר"ן שמשום שהסכימה דעתו לדעת המקום לא עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, אינו קשה כלל שאין כאן קולא שהקילו, אלא שע"י שממנה שליח גילה דעתו שאינו רוצה בקיומן של החמץ, וממילא אינו נחשב כברשותו.

מילי לא מימסרן לשיח

בעיקר דברי הר"ן שלא מועיל שליחות להפקר צ"ע למה, ואאמו"ר שליט"א רצה לומר משום דמילי לא מימסרן לשליח, וכן דן הגרע"א (גיטין לב, א) עי"ש שבהתחלה רצה לומר שתלוי במחלוקת האם ב"אומר אמרו" יש בעיא של מילי, דהיינו בעל שאומר לשליח לומר לסופר לכתוב לו גט. ובסוף מסיק שאפילו למ"ד שאומר אמרו יש בעיא של מילי, דוקא אמירת כתוב לסופר דהמילי לא הוי גמר מעשה רק שע"י יכתוב הסופר זהו מקרי מילי, אבל היכא שנגמר הכל ע"י מילי כגון ביטול הגט דע"י הביטול נגמר כל הענין זה חשוב כמעשה. ומביא ראיה מדפליגי ר' יאשיה ור' יונתן אם יכול להפך נדרי אשתו ע"י שליח, ותיפוק ליה דהוי מילי, אע"כ דכה"ג מהני.

וע"ש שהביא דברי הר"ן (הנ"ל) שכ' דביטול חמץ דהוא מתורת הפקר א"י לבטל ע"י שליח, שהרי אם אמר לחברו הפקר נכסיי אין בכך כלום, ותמה עליו למה פשוט לו להר"ן דלא מהני הפקר ע"י שליח דאמאי לא, ור"ל דהוי מדין מילי לא מימסרן, אבל כתב שכבר ברר מסוגיא שם דיכול לבטל הגט ע"י שליח. וגם מהפדת נדרים מוכח דכה"ג מהני שליח. וכתב שאח"כ מצא בס' בית מאיר (קכ, ד) שהביא דברי הר"ן הנ"ל והניחם בקושיא. וגם הביא דברי המהרי"ט (ח"א סימן קכז) דא"י להקדיש ע"י שליח משום דהוי מילי, וסתר זה מדין הפדת נדרים ע"י שליח. ובאמת גם מסוגיין דביטול הגט ע"י שליח נסתר דברי מהרי"ט.

שליחות בנדר

והנה הב"י (סימן תלד) הביא עוד טעם לחלק בין הפקר לביטול, שאע"פ שלא מועיל שליחות בהפקר מועיל בביטול, וז"ל אי נמי דטעמא דבהפקר לא מהני שליחות היינו משום דהפקר יש לו דין נדר כדמוכח בפרק קמא דנדרים (ז), וכדכתב הרמב"ם (נדרים ב, יד), וכיון דדין נדר יש לו משום הכי לא מהני ביה שליחות, שהאומר לחבירו קבל עליך נדר זה בשליחותי שאהא אסור בו אינו כלום, אבל ביטול שאינו ענין לנדר שפיר מהני ביה שליחות.

ותמה עליו הבית מאיר (שם) איך זה יתרץ קושיית הר"ן, הרי אם ביטול מטעם הפקר אז כמו שלא מועיל שליחות בהפקר מה"ט לא תועיל בביטול. ובעיקר מש"כ שלא מועיל שליחות בנדר מסביר הב"מ (שם) דנדר הוי כמו "מצוה שבגופו" דכתיב "מוצא שפתיך תשמור", א"כ הוי כמו תפילין שלא מועיל שליחות.

שליחות בנזירות

אמנם לגבי עיקר הדיון האם שייך נדר ע"י שליח הביא דברי הרמב"ן (ב"ב קכו, ב) שהק' תנאי שבנזיר היכי הוי תנאה הרי כל תנאי שאי אפשר לעשות על ידי שליח לאו תנאי הוא, כדאמרינן (כתובות עד, א) לענין חליצה, ותי' דכי גמרינן מתנאי בני גד ובני ראובן הני מילי כיוצא בו שהוא תנאי שבין אדם לחברו, אבל תנאי שבינו לבין עצמו בכל ענין הוי תנאי, והטעם נותן שהרי מדעתו התנה ורוצה הוא לקיים תנאו, הילכך אף תנאי כפול לא בעינן. וכתב הב"מ הרי לן להדיא שלא מועיל ע"י שליח. וחשבתי שדבריו הם "כשגגה היוצא מלפני השליט", שהרי הא דנזיר א"א ע"י שליח אין הכוונה לקבלת הנזירות אלא לעשיית הנזירות, וזה בוודאי א"א שימנה שליח שלא ישתה יין ויגדל שערו ולא יטמא למתים בשבילו. אבל קבלת הנזירות אולי שייך ע"י שליח.

אבל שוב ראיתי ברמב"ן שתי' עוד שנזיר נמי משכחת ליה על ידי שליח, שאומר אדם לחברו הריני נזיר על דעתך וכל זמן שתרצה תדירני בנזיר, ושם הרי לא מדובר על עשיית הנזירות כי אם קבלת הנזירות.