

ג..... תקנת בדיקת חמץ  
ה..... חידושו של הגרש"ז שהפקיעו ביטול והפקר  
ו..... קושיית התוס' מ"ש חמץ משאר איסוה"נ  
ט..... המשכיר בית לחבירו  
ט..... שיטת רש"י בסוגיא דמשכיר בית לחבירו  
יב..... שיטת התוס' במשכיר בית לחבירו  
יג..... עוד בשיטת הגרש"ז  
יד..... מסירת מפתח  
טו..... שיטת רבינו דוד והר"ן  
כ..... דברי הר"ן בגדר ביטול  
כב..... סוגיא דנמצא שאינו בדוק  
כד..... בענין תשביתו  
לג..... ביאור דברי רבא דילפי' זמן השבתה מלא תשחט  
לה..... שי' רש"י בשריפת תרומה טמאה, ואם לר"ע מותר להאכיל חמץ לכלבו  
לח..... אם לחכמים אפרו אסור  
לט..... אם עובר בב"י על טמון  
מ..... שיטת רש"י בכל יטמין  
מב..... שיטת הרמב"ם שמנה ב"י וב"י לשני לאוין  
מו..... חמצו של נכרי שקיבל עליו אחריות  
נ..... קבלת אחריות  
נד..... דבר הגורם לממון  
נח..... בהמת ועיסת ארנונא  
סא..... שיטת רש"י בסוגיא דנכרי שנכנס  
סב..... שיטת הרמב"ן  
סג..... שיטת התוס' ר"ד ותוס' ר"פ  
סה..... סוגיא דהמוצא חמץ ביו"ט  
זס..... בענין אם שרי לשרוף חמץ ביו"ט מדין מתוך  
עא..... סוגיא דהמפרש והיוצא בשיירא  
עד..... אין מוקדם ומאוחר בתורה  
עח..... חמץ שאינו ידוע  
פב..... שיטת הרמב"ם במוצא גלוסקא יפה  
פד..... בענין שני דברים אינם ברשותו  
פו..... כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש  
פח..... שיטת הראשונים בענין חמץ אחר חצות לר"ש  
צ..... הפת שעפשה  
צב..... סוגיא דלבער ועל ביעור

מחלוקת רשב"ם ור"ת מתי מברך להכניסו בבריתו של א"א ..... צד

ברכת למול את הגרים ..... צה

## שיעורים על פ"ק דפסחים תשפ"א

ב' ע"א

### תקנת בדיקת חמץ

דעת רש"י דטעם הבדיקה דמתני' שלא יעבור בב"י וב"מ. והק' תוס' הרי צריך לבטל ובביטול בעלמא סגי. פי' דאילו לא היה צריך לבטל היה אפשר לומר דמתני' כשלא ביטל. ולכן פי' תוס' דהבדיקה כדי שלא יבוא לאכלו. אמנם גם לתוס' אילו לא ביטל ודאי היה צריך לבדוק מה"ת כדי שלא יעבור על ב"י וב"י, כמבואר ממש"א הגמ' דבדיקה דרבנן משום דבביטול בעלמא סגי, הרי דאלמלא ביטול היתה בדיקה דאו' משום ב"י וב"י. אבל אותה בדיקה דאורייתא אינה ענין לבדיקה דמתני' שהיא דרבנן שלא יבוא לאכלו.

ולכ' היה אפשר לדעת רש"י דס"ל דבזמן המשנה טרם תקנו שהבודק צריך לבטל, ומתני' באמת כשלא ביטל. אבל אי"ז מספיק חדא דפשטות המשנה משמע דכל אדם צריך לבדוק, ועוד דמה הרוחנו בזה סוכ"ס לבתר דתיקון דהבודק צריך לבטל למה צריך לבדוק.

ולדעת רש"י צ"ל דאף לאחר שתקנו שהבודק צריך לבטל, מ"מ הבדיקה היא ג"כ כדי שלא יעבור בב"י וב"י. ובראשונים מצינו סברות שונות בזה, הר"ן כתב דחיישינן שמא לא יבטל בלב שלם, והנמוק"י כתב דחיישינן שמא ימצא גלוסקא יפה ויימלך על ביטולו ויחשבנה לאכילה.

ב. ודברי הנמוק"י צ"ב דהא בגמ' (ו:): מבואר דכל עיקר מה שצריך לבטל הוא שמא ימצא גלוסקא יפה ודעת' עלויה, הרי דביטול מועיל לזה. אבל באמת הנמוק"י עצמו תירץ זה שכתב לק' (שם) וז"ל וכשימצאנו יחשבנו בלבו לאכלו, אבל כשביטל זוכר שכבר ביטלו מתורת אוכל אע"פ שהוא כבר יפה, או שהפקירו וסלק זכותו ממנו, הלכך תיכף כשימצאנו יוציאנו מביתו עכ"ל. הרי דע"י הביטול יזכור ולא יחשוב לאכלו. וא"כ ניחא, דתקנו לבטל דע"י"ז אם ימצא גלוסקא יפה יזכור שלא לחשוב לאכילה, ותקנו לבדוק ולבער שמא בכל זאת יחשוב לאכילה וע"י"ז ייעקר הביטול.

ומ"מ בלשון הנמוק"י דהחשש בגלוסקא יפה הוא שיחשבנה לאכילה, וקשה אם באנו לחוש שיחשבנה לאכילה, ניחוש שיאכלנה ממש, ותהיה הבדיקה שלא יבוא לאכלו. וי"ל דכונתו שיחשבנה לאכילה אחר פסח.

ג. ובתוס' ר"פ תי' בשם ר' יחיאל דלהכי החמירו להצריך בדיקה עם הביטול משום דמדאורייתא צריך ביטול כדי שלא יעבור בב"י, ואיכא למיחש דזימנין שישכח לעשות ביטול משום דליכא ביה טירחא כי אם דיבור, והצריכו חכמים לעשות בדיקה דאית בה טירחא, ומתוך כך יהיה זכור לעשות ביטול דאורייתא ולא יעבור על ב"י וב"י.

המקור לסברא זו מהגמ' (ו:): דמבואר שם דצריך לבטל בשעת בדיקה, ולא בצפרא, מהך חשש שמא ישכח מלבטל. ור' יחיאל מחדש דזהו גופא הטעם שהצריכו בדיקה, כדי שלא ישכח לבטל.

אלא דיל"ע בלשונו דמשמע דגם אם בדק צריך לבטל מדאורייתא כדי שלא יעבור על ב"י וב"י. והרי בגמ' מבואר דמה שהבודק צריך לבטל הוא רק מחשש שמא ימצא גלוסקא יפה. ומשמע דסבירא ליה דאי"ז תקנה אלא חשש גמור דאורייתא.

אבל קשה מהגמ' (י:). על ובדק ולא אשכח דמדמה ליה הגמ' למחלוקת ר"מ וחכמים בגל טמא שנתערב עם שני גלין טהורים כו' דלחכמים כיון שבדק עד סלע או קרקע בתולה שוב אי"צ, וה"נ כיון שבדק שוב אינו חושש. והרי מדברי ר' יחיאל משמע דאפילו בדק יש חשש דאורייתא שנעלם ממנו גלוסקא יפה, וא"כ כל שכן כאן דידעינן שנכנס חמץ ניחוש שמא נעלם ממנו הציבו חמץ שנכנס.

וצל"ח דבית מלא חמץ יש חשש דאורייתא שלא מצא הכל ושאר גלוסקא יפה. אבל בבית בדוק ונכנס רק צבור אחד, כיון שבדק ולא מצא תלינן שעכבר אכלה.

ועדיין קשה, הרי דעת ר' יחיאל דהעיקר הוא הביטול, והבדיקה רק כדי שלא ישכח מלבטל, וא"כ כאן כיון שבדק ביטל – דהבודק צריך לבטל – ומהיכ"ת להצריך יותר.

ויש לומר דמיירי שביטל כבר בשעת בדיקה ראשונה קודם שנכנס צבור זה, וא"כ לא חל הבדיקה עליו, ולחכמים כיון שבדק אחרי צבור זה ולא מצאו אמרינן שהעכבר אכלו וזה גופא דקאמר הגמ' דאי"צ גם לבטל. (וזה כתוס' שם שהקשו הרי מה יעשה עוד ותאי דכונת הגמ' דלחכמים אי"צ ביטול ולר"מ צריך.)

עוד יש לומר דאף שסיבת התקנה לבדוק היתה שלא ישכח מלבטל, אבל עכשיו שתקנו צריך בדיקה כדין, וכיון שנכנס שם צבור ולא מצאו לר"מ אי"צ בדיקה כדין, וצריך לבדוק עוד. (וזה כתוס' ר"פ שם שפי' דהנפק"מ דלר"מ צריך לבדוק עילאי ותתאי עיי"ש.)

(ויל"ע לפי"ד ר' יחיאל מאי מבע"ל לק' (ד). במשכיר ושוכר על מי לבדוק, הרי כיון שכל הבדיקה כדי שיזכור לבטל, ולכ' רק המשכיר יכול לבטל שהוא הבעלים, א"כ פשיטא דעל המשכיר לבדוק. ואי"ה נדון בזה לק').

ד. ואחר כל הדברים האלה אכתי ק"ק למה לא חש רש"י לבאר זה. ולדרכו של ר' יחיאל נראה דניחא טפי, דכאן במשנה לא הוצרך רש"י לבאר למה לא סגי בביטול, שהרי עדיין לא שמענו ענין ביטול, וגם אפשר דבזמן המשנה לא היה חיוב לבטל. וכל השאלה אינה מתעוררת אלא לק' (ו): כשא"ר יהודה אמר רב הבודק צריך שיבטל, והרי באותה סוגיא מבואר דצריך לבטל בשעת בדיקה דוקא שמא ישכח מלבטל, ולכן לא ראה רש"י צורך לבאר למה צריך לבדוק כיון שביטל, דס"ל שהוא מבואר בסוגיא עצמה.

ה. והנה עי' בגמ' לק' (ז): דיליף בדיקה לאור הנר מציאה ממציאה ומחיפוש וחיפוש מנרות כו', ולכאורה מפורש כרש"י דהבדיקה היא מלתא דב"י וב"מ, שהרי הוא נלמד מקרא דלא ימצא. וקשה לתוס'.

ואע"ג דנתבאר דגם לתוס' אם לא ביטל צריך לבדוק כדי שלא יעבור על ב"י וב"י, אבל אי"צ הבדיקה דמתני', והגמ' מייתי לדרשא לבאר דין המשנה.

אכן מבואר שם דאינו אלא זכר לדבר, דהיינו אסמכתא, אבל רש"י שם כתב משום דדברי תורה מדברי קבלה לא ילפנין, ודייקו האחרונים דרק הלימוד לנרות הוא אסמכתא, אבל מה שצריך חיפוש דאינו מדברי קבלה אלא מאמתחת בנימין הוא מה"ת. וא"כ משמע שזהו מעצם חיוב לא ימצא, שצריך לחפש ולבודק\*. ורש"י לטעמ' דהבדיקה דמתני' היא שלא לעבור על ב"י וב"י ושפיר מייתי עלה הגמ' הך דרשא דמציאה מחיפוש.

ותוס' יוכל לסבור דכולה אסמכתא, אבל אין בזה מנוח, דסוכ"ס אמאי אסמכוה אהאי קרא דלא ימצא כיון דהבדיקה דמתני' אינה מלתא דב"י וב"י כלל.

ובדוחק דאסמכוה אקרא דלא ימצא דגם איסור ב"י וב"י טעמו כדי שלא יבוא לאכלו, כדמשמע פשטא דקרא דלא ימצא גו' כי כל אוכל גו'. וכמש"כ הר"ן<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> והנה אם בדק כראוי ואח"כ נתברר שהיה שם חמץ שלא מצא, דעת תוס' הרא"ש (ו): דעבר על ב"י וב"י בשוגג, אבל הר"ן כתב דאינו עובר על ב"י וב"י דסמכה תורה על החזקות, ומשמע דאינו עובר כלל ואפילו בשוגג או באונס, והק' העמודי אור על המשניות דמאי שנא ממי שבדק פירות ולא מצא בהם תולעים, ואח"כ נתברר שהיו שם תולעים ואכלם, וכי נאמר דלא עבר כלל, ולכל היותר נוכל לומר שעבר בשוגג או באונס. וכפיה"נ דעת הר"ן דעצם הלאו דב"י וב"י הוא שלא יראה וימצא חמץ ע"י שלא חיפש, ולפי"ד רש"י מבואר מאד דזה נלמד מציאה ממציאה ומחיפוש.

<sup>2</sup> ובעיקר שיטת רש"י לכאורה י"ל בדרך אחרת, דהנה ש"י רש"י דביטול נלמד מתשבתו ומבואר דע"י ביטול מקיים מצ' תשבתו, וקה א"כ איך ס"ל לר' יהודה דאין ביעור חמץ אלא שריפה ומי גרע מפרר וזורה לרוח מביטול, וכן קשה מ"ק רבנן לר' יהודה (כז): לא מצא עצים יהיה יושב ובטל, והרי יכול לקיים המצוה ע"י ביטול. אבל באמת רש"י בסידורו (שנ"ו, מובא במחזור ויטרי ושבלי הלקט) ביאר דעיקר מצות תשבתו אינה ע"י ביטול אלא ע"י שריפה (לר' יהודה). ולק' (ד): הארכנו בזה.

## חידושו של הגרש"ז שהפקיעו ביטול והפקר

לשי' התוס' דהבדיקה דמתני' היא שמא יבוא לאכלו הקשינו מהגמ' (ז): דיליף לה מציאה ממציא ומציאה מחיפוש. ואפי"ת שהיא אסמכתא וכמ"ש א"ע פ שאין ראייה לדבר זכר לדבר, אבל למה אסמכתא אקרא זה.

אמנם גם לתוס' אילו לא ביטל חייב לבדוק משום ב"י וב"י, כדמשמע בפשוטו מדברי הגמ' דבדיקה דרבנן דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי, הא אלמלא ביטול היתה הבדיקה דאורייתא. אבל הגמ' לק' קאי אבדיקה לאור הנר דמתני'.

ב. אכן ע"י שו"ע הגרש"ז (תל"א ד', תל"ה ד') דהשתא דתקנו בדיקה – או משום שמא לא יבטל בלב שלם כהר"ן או שמא יבוא לאכלו כהתוס' – תיקנו שאין ביטול והפקר מועילים, ועובר על ב"י וב"י מד"ס.

ולפי"ז ניחא הלימוד מציאה ממציא כו' ואפשר שהוא לימוד גמור דאם לא ביטל צריך חיפוש שלא יעבור בב"י וב"י, וכיון שחז"ל הפקיעו ביטול והפקר (שמא יבוא לאכלו) הדר דינא דצריך לבדוק כדי שלא לעבור בב"י וב"י.

ג. ויש להביא ראייה לדברי הגרש"ז דהרי שי' תוס' דביטול מטעם הפקר וקשה אם תקנו דלא סגי בביטול שמא יבוא לאכלו א"כ יהיה הדין שצריך לבער גם חמץ שאינו שלו והרי לכאורה אינו כן שהרי חמצו של עכו"ם עושה לו מחיצה ואי"צ לבערו ולכ"ה חמץ של הפקר.

ולדברי הגרש"ז ניחא דהתקנה היתה להפקיע ביטול והפקר, וא"כ מד"ס נשאר החמץ שלו. אבל חמץ של הפקר שלא היה שלו מעולם אינה בכלל התקנה. ולפי"ז נפק"מ לפי"ד הגרש"ז דעל חמץ של הפקר שלא היה שלו מעולם לא יהיה חיוב בדיקה. אבל שמא יהיה חייב לבדוק בלא ברכה, דומיא דחמץ לאחר הפסח, שדעת תוס' (י): דצריך לבדוק בלא ברכה שמא יבוא לאכלו, וביאר הגרש"ז דאינו מברך כיון שבדיקה זו אינה מלתא דב"י וב"י אפילו מד"ס.

ג. לכאורה לפי"ד הגרש"ז יכולנו לומר דגם רש"י ס"ל כתוס' שטעם הבדיקה משום שמא יבוא לאכלו ומ"מ קאמר רש"י שלא יעבור עליו

וע"י לק' (ו). שי' רש"י דהעושה ביתו אוצר הוא כנפלה עליו מפולת ואינו עובר בב"י וב"י ומ"מ תוך ל' צריך לבדוק ולבער קודם דלכתחילה לא זהו ביעורו, ולכ" כיון שהוא כנפלה עליו מפולת מי גרע מביטול. אכן לפי"ד רש"י בסידורו ניחא דאיה"נ אבל לכתחילה גם ביטול לא זהו עיקר מצות ביעורו.

ולפי"ז יל"פ דמה"ט תקנו בדיקה וביעור, ואף שהבודק צריך לבטל, היינו שמבטל החמץ שלא מצא, אבל עיקר מצותו לבדוק ולבער, דזהו עיקר מצות השבתה. וכמו במפרש ויוצא בשיירא תוך ל' דממילא הוא כמבוטל ומ"מ צריך לבדוק ולבער כי לכתחילה זהו ביעורו.

אלא שקשה דבגמ' בכ"מ אמרו דבדיקת חמץ דרבנן דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי. והרי עיקר המצוה אינו בביטול.

וע"כ צל"ח בין חמץ ידוע לחמץ שאינו ידוע, דהמצוה לבער בידים הוא בחמץ ידוע דוקא, ושם עיקר המצוה בביעור ולא בביטול, אבל לחמץ שאינו ידוע סגי גם בביטול.

אבל א"כ למה בעושה ביתו אוצר תוך ל' אף דבדאי לא יעבור על ב"י וב"י שהרי הוא כמפולת מ"מ צריך לבדוק ולבער, ומשמע מרש"י דהיינו משום מצות תשבתו כנ"ל.

ועו"ק דלכאורה הו"ל לרש"י לומר שצריך לבדוק משום מצות תשבתו, ולמה כתב שבדוק כדי שלא יעבור על ב"י וב"י. אמנם בודאי מצות תשבתו גופא היא כדי שלא יעבור על ב"י וב"י (והרי שי' רש"י צה. דב"י וב"י ניתק לעשה דתשבתו) ומ"מ לשון רש"י קשה דהחסיר העיקר. וכבר לא יעלו תירוצי הראשונים שחששו שמא לא יבטל בלב שלם או ישכח לבטל או יימלך על ביטולו, דיקשה מנ"ל לרש"י חששות אלו, והרי מתני' ניחא בפשיטות דצריך לבדוק ולבער משום מצות תשבתו, כדמוכח מדין עושה ביתו אוצר, דהוי כמפולת, ולא שייך שם כל הני חששות, ומ"מ צריך לבדוק ולבער, דלכתחילה רק זהו ביעורו. וצ"ע.

ושמא צריך לחלק דבמפולת אף שאינו עובר על ב"י וב"י אבל אינו מקיים מצות תשבתו כלל, דאין החמץ מושבת, רק אינו נראה ואינו עובר עליו. אבל ביטול בלב הוה השבתה גמורה. ואף שאי"ז עיקר מצותו אבל משו"כ לא היו מתקנים בדיקה. אלא שחששו שמא לא יבטל בלב שלם או שאר טעמים. וזהו דקאמר הגמ' דבדיקת חמץ דרבנן. אבל בעושה ביתו אוצר לא תתקיים מצות תשבתו כלל שהרי החמץ לא יהא מושבת ולכן צריך לבדוק.

בב"י וב"י דהיינו ב"י וב"י מד"ס. אבל בודאי אילו היתה זו כונת רש"י הו"ל לפרש כן דטעם הבדיקה של יבוא לאכלו אלא דממילא אם לא יבדוק יעבור על ב"י וב"י מד"ס.

ועוד, דע"כ נראה דרש"י ל"ל סברת הגרש"ז. דהנה ע"י רש"י (ד. ד"ה חובת הדר) ומבואר דבלא ביטול היתה הבדיקה מוטל על העובר בב"י וב"י, אבל השתא דסגי בביטול א"כ אינו עובר בב"י וב"י ולכן מבע"ל טורח זה על מי מוטל. ולכ' מדברי רש"י שם מבואר דלא מדברי שו"ע הגרש"ז.

### קושיית התוס' מ"ש חמץ משאר איסוה"נ

תוס' הקשו למה בשאר איסורי הנאה לא הצריכו ביעור. ובתוס' ר"פ הקשה אפילו מאיסורי אכילה. ותי' דבחמץ דלא בדילי כל השנה יותר יש חשש שלא יבוא לאכלו. וציינו לגמ' לק' (יא.).

המבואר בסוגיא שם דלר' יהודה אין לבדוק תוך החג שמא יבוא לאכלו. אבל בחדש אין חשש זה, דבדילי מיניה. ומאידיך חכמים חוששים אפילו בחדש אע"ג דבדילי מיניה, אבל בבדיקה לא דהוא עצמו מחזר עליו לבערו כו'.

ולפי"ז לכו"ע שלא בשעת בדיקה יש חשש שמא יבוא לאכלו. וק"ק למה תוס' לא הביאו ראיה משם לעיקר שיטתו שצריך בדיקה שמא יבוא לאכלו.

וי"ל דמזה אין ראיה דאפשר דדוקא כשמתעסק עם החמץ הוא דיש חשש שמא יבוא לאכלו. אבל אי"צ לתקן בדיקה משו"כ. ולזה הביאו מכבר בשמי קורה דהוא רק חשש שמא יפול וגם אם יפול אינו מתעסק עמו ומ"מ חששו שמא יבוא לאכלו.

ב. בעיקר קושיית התוס' מ"ש משאר איסורי הנאה תמה השפת אמת הרי באמת מבואר במשנה סוף תמורה שכל איסוה"נ הם או נשרפים או נקברים הרי שבאמת יש חיוב ביעור. והשפ"א הוסיף דאין לומר שהקושיא היא למה כאן צריך בדיקה, דזה אינו קושיא דלמה יחוש לאיסוה"נ דבודאי אינו רגיל להכניס איסוה"נ לביתו.

החזו"א תי' דבחמץ אפילו אם ביטל או הפקיר צריך לבער משא"כ בשאר איסוה"נ אם הפקירם קודם שחל האיסוה"נ.

לפי' החזו"א קושיית התוס' נמשכת ממש"כ דטעמא דלא סגי בביטול משום שמא יבוא לאכלו, ועל זה מקשה מ"ש משאר איסורים דסגי להו בביטול.

והנה הבאנו לעי' פי' הגרש"ז דאף שטעם התקנה היה שמא יבוא לאכלו אבל עצם התקנה היה שלא יועיל הפקר וביטול וממילא צריך לבער משום ב"י וב"י. וק"ק לפי"ז דמה מקשים תוס' משאר איסוה"נ, הרי שם ליכא ב"י וב"י ומהיכ"ת להמציא חובת ביעור חדש.

אבל לפי"ד החזו"א ניחא דזה פשוט דיש חובת ביעור גם בשאר איסוה"נ דזהו דין המשנה בתמורה, ונמצא דיש חובת ביעור דאו' בחמץ וגם חובת ביעור (מדרבנן) בשאר איסוה"נ, אלא דבשאר איסורים אם הפקירם קודם אי"ת לבער, אבל בחמץ אינו מועיל, וזו היא קושיית התוס' מ"ש.

אבל אין פי' זה עולה בדברי ר"פ שהקשה תחילה מחלב ודם, ושם אין חיוב ביעור כלל. ובהמשך הקשה מ"יין נסך והרי שם יש חיוב ביעור דהוא איסוה"נ והקושיא היא למה לא מהני הפקר, וזה דוחק טובא דנמצא דהקושיא מחלב ודם אינו דומה לקו' מ"יין נסך.

באמת ע"י תוס' ב"ק (קטו:): ולתי' הראשון מבואר דגם באיסורי אכילה יש חשש תקלה להשהות לזמן מרובה, ובתי' השני מבואר דאפילו לזמן מועט יש חשש תקלה כל שאין שם פסידא, והרי באיסוה"נ ליכא פסידא, וע"כ דיש חשש תקלה באיסוה"נ.

ג. ובעיקר קו' השפ"א לכ' י"ל דהקושיא למה בשאר איסוה"נ סגי בקבורה ואילו בחמץ בעי' שוחק וזורה לרוח או מטיל לים וזה לא מצינו אלא בע"ז ולא בשאר איסוה"נ, וזהו שכתבו תוס' בחמץ חייב לבערו מן העולם משא"כ בשאר איסוה"נ דסגי בגניזה.

אלא דיל"ע דהא תנן הנשרפין לא יקברו ופרש"י דילמא אתי איניש ואשכח להו ואכיל להו. הרי דגם באיסוה"נ יש חשש תקלה בקבורה.

אלא שדברי רש"י קשים דאי חיישינן להכי א"כ גם הנקברין אמאי יקברו נצריך שיפרר ויזרה לרוח או יטיל לים. ושמא בשאר איסוה"נ לא הטריחו אותו כ"כ, ורק בנשרפין שיש להם עצה קלה לשרפם הוא שאמרו דמוטב לשרפם, אבל בנקברים שאין להם עצה בשריפה שהרי אפרם אסור ויהיה תקלה טפי, די להו בקבורה. ורק בחמץ החמירו טפי לבערו מן העולם.

וא"כ י"ל דזו היא קושיית התוס', למה בנקברין די להו בקבורה משא"כ בחמץ שצריך לבערו מן העולם.

אבל קשה דהתוס' הזכירו גם ערלה וכלאה"כ שהם באמת צריכים שריפה.

והנה בעיקר פרש"י הק' רעק"א למ"ל טעמא דדילמא אשכח להו כו' תפ"ל שצריך לקיים בהם מצ' שריפה. ולדעת רש"י צ"ל דמצות שריפה אינה מצוה קיומית רק דינא דע"י שריפה פקע האיסור הנאה וניתר האפר, אבל אינו מחוייב לשרפו. וכן דעת המנ"ח (מצ' ט') והחת"ס (שו"ת או"ח ק"פ), וכן מבואר בריטב"א (סוכה לה. ד"ה והנכון) שכתב דאשרה ועיר הנדחת חייב לשורפן אבל ערלה אין בה חיוב שריפה אבל היא עומדת לכך.

ומעתה אפשר דתוס' ס"ל כהגרעק"א דמה שצריכים שריפה אינה אלא לקיום מצ' שריפה, אבל לא מחמת תקלה. אבל אי"ז מספיק דסוכ"ס לא גרע מהנקברים דעכ"פ צריך לקברם שלא ייתקלו בהם, וא"כ גם הנשרפים איך יהיה מותר להשהותם, ומסתמא צריך לשרפם מיד, אם לא מחמת מצות שריפה אבל עכ"פ מחמת חשש תקלה דלא גריעי מנקברים, והרי א"א לקברם, ובהכרח לשרפם. וא"כ אפי"ת דהיתה להם להתוס' קושיא מהנקברים למה סגי להו בקבורה ואי"צ לפררם ולזרותם לרוח, מ"מ לא הו"ל להתוס' להזכיר בקושייתם ערלה וכלאה"כ שהם באמת צריכים שריפה מיד.

ועוד דתוס' ר"פ הקשה גם מיינן נסך והרי אם יקבור יין נסך בודאי לא שייך חשש דילמא אתי איניש ואשכח להו.

**תוס' הביאו ראייה לשיטתם מהגמ' (י:)** דמבע"ל בככר בשמי כורה או בבור אם צריך להורידו או להעלותו שמא יבוא לאכלו. וקשה לרש"י.

ועי' תוס' ר"פ בשם ר' יחיאל שתי' דבככר בשמי קורה ידוע שיש שם חמץ ובזה חששו שמא יבוא לאכלו. אבל בבית סתם שאין ידוע שיש שם חמץ לא חששו שמא יש שם חמץ ושמא יבוא לאכלו. ואין הבדיקה אלא שלא יעבור בכ"י וב"י.

ב. לכ' תמוה, דהרי הקושיא כפולה, כיון דחזי' שם דיש חשש שמא יבוא לאכלו למה לא נפרש שזהו גם טעם בדיקה, וזה תי' ר' יחיאל שפיר. אבל עדיין קשה לאידך גיסא כיון שרש"י מפרש שלא סמכו על ביטול והצריכו בדיקה כדי שלא לעבור על ב"י וב"י (מאיזה טעם שיהיה) א"כ למה צריך הגמ' שם לטעמא דשמא יבוא לאכלו תפ"ל שיש חיוב בדיקה וביעור משום ב"י וב"י.

בפשוטו י"ל דר' יחיאל לשי' דכתב ר"פ בהמשך בשמו שהטעם שצריך לבודק ולא סמכין אביטול הוא משום דחיישינן שמא ישכח לבטל, אבל השתא שתיקנו בדיקה ומבטל בסמוך לו לא ישכח גם מלבטל.

ומבואר א"כ דהשתא שתקנו בדיקה ועמו ביטול שוב אין חשש שישכח מלבטל, וא"כ באמת אפשר היה לסמוך על הביטול לחוד.

וממילא לענין ככר בשמי קורה כיון שבדק את הבית ובשעת בדיקה גם ביטל, אותו ביטול לא יישכח ואפשר לסמוך עליו ואי"צ בדיקה.

אבל אי"ז מספיק דא"כ בעל ובדק ולא אשכח (י). נימא דכיון דעכ"פ בדק לא ישכח מלבטל. וע"כ דכל שאין הבדיקה כדין אינה כלום, דכך גזרו. וא"כ כיון שהניח ככר בשמי קורה ולכ' יעבור עליו בב"י וב"י איך זה נחשב בדיקה כדין.

ונראה דלשון הגמ' גבי ככר בשמיה קורה הוא דדילמא כולי האי לא אטרחיה רבנן כיון דלא נחית מנפשיה, ויל"ע למה הוצרך לומר דלא אטרחיה תפ"ל דלא נחית מנפשיה ואי"צ לבערו, ולדעת ר' יחיאל נראה דזהו הביאור, דמצד תקנת בדיקה ודאי לא היינו מטריחים אותו, והיינו סומכים על ביטול שלא יעבור, וכמו שמצינו בכמה מקומות שקשה לבדוק שהקילו לסמוך על ביטול, כמו היוצא בשיירא או נפל עליו מפולת, וממילא נחשב שבדק הבית כדין. ואדהכי גם יזכור מלבטל וזה יועיל גם לככר. משא"כ בעל בדק ולא אשכח דלתנא דס"ל דמסתפקים שמא חמץ עדיין שם נמצא שלא בדק כדין כלל, וכיון שאין שם בדיקה כדין א"א לסמוך על הביטול דתיקנו לבטל בשעת בדיקה כדין דוקא.

ג. ובעיקר הקושיא למה בככר בשמי קורה צריך לאתויי לחשש דשמא יפול ויבוא לאכלו, תפ"ל שצריך לבדוק ולבער משום ב"י וב"י, ונתבאר דלרבינו יחיאל נחא דכיון שלא הטריחו אותו לבדוק יש שם בדיקה כדין ולא ישכח גם לבטל.

ולנמוק"י דהטעם שלא סמכו על הביטול הוא שמא ימצא גלוסקא יפה ויימלך על ביטולו י"ל דבככר בשמי קורה אי לא חיישינן שיפול לא יהיה דעתו לאכלו ולא יימלך על הביטול.

ולפי"ז מש"א הגמ' זימנין דנפל ואתי למיכליה היינו שיהיה דעתו לאכלו ואז יימלך על ביטולו.

ואילו להר"ן שכתב דלא סמכינן אביטול שמא לא יבטל בלב שלם שי"ל דבככר בשמי קורה ל"ש זה דכיון דאין דעתו למיסק למה לא יבטל בלב שלם.

## ד' ע"א

מכדי בין לר' יהודה ובין לר"מ כו'. רש"י כתב דחצות הוא זמן איסור ב"י וב"י וגם זמן איסור אכילה, ומשמע דזה שייך לקושיית הגמ', דפשוט שצריך לבער קודם זמן אכילה. וכן מדוייק גם בגמ' דמייתי עלה פלוגתא דר"מ ור' יהודה והרי לא נחלקו אלא לענין איסור אכילה והנאה אבל אין פלוגתתם ענין לאיסור שהייה.

וראיתי מקשין כיון דרש"י ס"ל שהבדיקה היא כדי שלא יעבור על ב"י וב"י א"כ מה ענין איסור אכילה לכאן.

אבל בפשוטו נחא דהרי שי' ר' יהודה (י): דאם לא בדק קודם הפסח לא יבדוק תוך הפסח שמא יבוא לאכלו בשעת בדיקה גופא, ולדידיה ודאי צריך לבדוק קודם זמן איסור אכילה. והרי הגמ' מיירי גם לר' יהודה.

רש"י ד"ה באורתא דתליסר נגהי ארבסר. רש"י פי' דהאיסור להתחיל ללמוד הוא בכניסת י"ד, דשמא יימשך. אבל ברמב"ם מבואר שהאיסור הוא בסוף י"ג. והרמב"ם לטעמיה דמבואר בדבריו דזמן הבדיקה בתחילת ליל י"ד דוקא, וא"כ אם בא ללמוד בכניסת י"ד א"צ לטעמא דדלמא משכא לי' שמעתיה דהרי אם לא יבדק בתחילת הלילה ביטל עיקר הזמן. אבל רש"י ס"ל דזמן בדיקת חמץ הוא כל הלילה, וכמבואר בדבריו לק' (ד"ה בארבעה עשר) דמה דמבע"ל לגמ' אם חזקתו בדוק הוא בשחרית, אבל קודם שחרית ודאי אין חזקתו בדוק שהרי לא נגמר הזמן, אבל להרמב"ם לכ' אם חזקתו בדוק כבר בתחילת הלילה הוא כן שהרי זמן הבדיקה הוא בתחילת הלילה דוקא, ולכן רש"י לשי' שפיר כתב דהאיסור ללמוד הוא בתחילת הלילה, דאם לאו החשש דדילמא משכא לי' שמעתיה שפיר היה יכול ללמוד בתחילת הלילה ולבדוק אח"כ.

## המשכיר בית לחבירו

הנה במה דבעי הגמ' למפשט ממזוזה, ולכ' שם ל"ש צדדי הספק דחמירא דידיה ואיסורא ברשותי קאי. יל"פ בשני אופנים.

האופן האחד, דבאמת רוצה לפשוט כאחד מצדדי הספק, דגם במזוזה שייך צדדים אלה, כי הבית הוא כמו החמץ, ואם על המשכיר לבדוק ה"ה שעליו לקבוע מזוזה דביתא דידיה, ואם על השוכר לבדוק ה"ה שעליו לקבוע מזוזה דביתא ברשותי קאי.

אלא שקשה, דרש"י מדגיש דלענין בדיקה אין אנו דנים על דין ב"י וב"י דאורייתא, דאז היה פשוט על מי לבדוק (ועי' בהמשך), רק בתקנה דרבנן הוא דמבע"ל טורח זה על מי מוטל. וא"כ מה שייך ספק זה במזוזה שהיא מצוה דאורייתא.

ואולי י"ל דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, ואם התורה חייבה את המשכיר במצוות מזוזה שהיא חובת הבית גם רבנן היו מחייבים אותו בבדיקה, ואם התורה חייבה את השוכר גם רבנן היו מתקנים כן. וכונת רש"י דב"י וב"י אינו דין בבית אלא בחמץ, ואין מקום לבעיא, אבל כיון דמה"ת סגי בביטול התקנה היא מדיני הבית ומבע"ל על מי מוטל.

אבל לא ניח"ל כ"כ לפי"ז מה שרש"י מדגיש "טורח זה על מי מוטל" דמשמע דכונתו לומר טורח לאפוקי מצוה, דהצדדים דחמירא דידיה ואיסורא ברשותי הם צדדים בהטלת טורח בדבר ששייך לשניהם, ואינם צדדים בחיוב מצות הבית.

והאופן השני, דהבעיא דמעיקרא היא מי יותר ראוי לחייב בבדיקה, זה שהחמץ שלו או זה שהחמץ ברשותו, דהיה מקום לחייב כל אחד מהם, רק מבע"ל טורח זה על מי מוטל. אלא שבא לפשוט ממזוזה שלא מתוך צדדי הספק אלא בסברא צדדית, דהיה ס"ד דמזוזה היא ודאי מצות המשכיר שהבית שלו (וזה ניחא ביותר לשי' הראשונים דגם אליבא דאמת אי"ח במזוזה אא"כ הבית שלו דכתיב ביתך, וגם לחולקים נראה דעכ"פ הגמ' כאן בס"ד סברה כן), ומ"מ על השוכר לעשות מזוזה, דאף דבעצם המצוה היא של המשכיר אבל כיון ששכר מהמשכיר את הבית והשוכר עכשיו נמצא שם ויכולת בידו לעשות לכן השוכר צריך לקבוע בשביל המשכיר, וזה נכלל בתנאי השכירות. וממילא דגם לענין בדיקה, אפי"ת דבעצם ראוי לחייב את המשכיר לבדוק דחמירא דידיה, אבל חיוב זה של המשכיר עכשיו מוטל על השוכר לעשות בשביל המשכיר.

והגמ' דחתה דשאני מזוזה דחובת הדר היא והמצוה באמת היא של השוכר, ומעתה חזרנו לצדדי הבעיא דמעיקרא, טורח זה על מי מוטל.

## שיטת רש"י בסוגיא דמשכיר בית לחבירו

מש"כ רש"י (ד"ה חובת הדר) דאי משום ב"י וב"י הא אמר לק' דבביטול בעלמא סגי. ופי' מהרש"ל דכונתו דאלמלא ביטול המשכיר היה עובר, שהחמץ שלו, ועליו היה מוטל לבדוק. וכן מבואר בתוס' הרא"ש ותוס' ר"פ דהמשכיר הוא שעובר על ב"י וב"י. (ועי' לק' ו. דנתבאר דתוס' ר"פ לשי' דלא נאמר פטור יחד לו בית אלא בחמץ של נכרי שקיבל עליו אחריות ולא בחמץ שלו ממש.)

אבל קשה א"כ מי דחקו לרש"י לומר דהכא אין כאן ב"י וב"י. והרי במזוזה המקשן לא ידע דחובת הדר היא, ובפשוטו היה ס"ד שהוא חובת בעל הבית, ומ"מ על השוכר לעשות מזוזה, דמידי דמצוה עלי' רמיא. וא"כ ה"נ אמנם המשכיר עובר על ב"י וב"י ומ"מ יש צד דעל השוכר לבדוק דמידי דמצוה עלי' רמיא.

ולכ' צ"ל כמש"נ לעיל דהבעיא היתה מי ראוי לחייב, ובודאי זה ל"ש אם אנו דנים על בדיקה דאורייתא דבדאי ראוי לחייב את המשכיר שהוא עובר על ב"י וב"י, אלא דהגמ' רצתה לפשוט ממזוזה דיש סברא מן החוץ דשמא גם מצוות המשכיר מוטלת על השוכר לעשות בשבילו, וזה נדחה דמזוזה חובת הדר היא והוי חיוב השוכר, ושוב דהרינן לצדדי הבעיא דמעיקרא.

ב. אבל קשה כיון דשי' רש"י (ב.) שטעם חיוב בדיקה שלא לעבור בב"י וב"י, וכמה שביארו ראשונים דלא סמכינן על הביטול, א"כ מאי

מבע"ל על מי לבדוק, פשיטא שעל המשכיר לבדוק שהוא זה שיעבור על ב"י וב"י.

ג. דעת המג"א (ר"ס תל"ז) דהשוכר צריך לבטל, שהחמץ שלו כי המשכיר מפקירו כשיצא מן הבית וחצר השוכר זוכה לו. והק' המקור"ח דהרי מפורש בגמ' דחמירא של המשכיר הוא. ועי' לק' בענין שי' הגרש"ז.

אבל עדיין יל"פ בדברי רש"י שהשוכר עובר בב"י וב"י עפ"י מה שדייק הגר"א (תמ"ג ב') מדברי רש"י בכ"מ דהא דרשינן שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים קאי אחמצו של עכו"ם, אבל חמצו של ישראל ברשותו עובר. ונאמר שהשוכר עובר כי הוא חמץ של ישראל ברשותו, אבל המשכיר אינו עובר כיון שאין החמץ ברשותו.<sup>3</sup>

אלא דקשה דאם אין המשכיר עובר א"כ למה יבטל, וא"א לומר שכונת רש"י שהשוכר מבטל, שהרי אינו בעלים לבטל.

ושי"ל דהנה עי' לשון רש"י לק' (ו: ד"ה ודעתו עליה) וז"ל אבל משבטלה אינו עובר דלא כתב אלא תשביתו עכ"ל ודבריו צ"ב דאי"ז אלא מקור דין ביטול וכבר ביאר זה רש"י (ד: דנלמד מתשביתו ולכאורה בא רש"י לבאר גם איך מועיל ביטול למנוע שלא יעבור כשיהיה חס על הגלוסקא עיי"ש, וגם עצם לשונו "שלא כתב אלא תשביתו" צ"ב דהול"ל דכתיב תשביתו והיינו ביטול וכמש"כ רש"י לעי' (שם) דכתיב תשביתו ולא כתיב תבערו. ואולי זה כונתו דלא כתב אלא תשביתו ולא תבערו.

אבל יותר נראה שדעת רש"י דביטול אינו כלל מתורת הפקר (ודלא כהרמב"ן (ד: ד) שהסכים לדעת רש"י שביטול נלמד מתשביתו ומ"מ ס"ל שמועיל מתורת ביטול) דבאמת אינו הפקר כלל, רק מסיח דעתו מיניה (כלשון רש"י ד. ד"ה חובת הדר), אלא דסגי בזה שלא יעבור בב"י וב"י, דהתורה לא אסרה אלא שהייה שדעתו עליו, דעי"ז חשיב שמקיימו, אבל כל שהסיח דעתו ממנו לגמרי והוא בעיניו כעפרא אי"ז שהייה שאסרה תורה. (וע"ע לק' (ה: מה שביארנו עפ"י שיטת רש"י בבל יטמין. ועי' לק' (ו: דאינו יכול לבטלו אחר שעת איסורו דלאו ברשותי קאי, ועי' מה שביארנו שם איך הגמ' מתפרש לשי' רש"י דביטול אינו מעשה בעלים.)

ומעתה שמא שייך ביטול גם אצל השוכר, דע"י שמסיח דעתו מן החמץ ואינו נחשב בעיניו פקע זיקתו לחמץ ואינו נחשב שמקיימו. וזהו דיוק לשון רש"י כאן דמסיח דעתו מיניה כו'.

אלא שגם לפי"ז קשה מאי מבע"ל על מי לבדוק, פשיטא דעל השוכר לבדוק שהרי הבדיקה היא שלא יעבור על ב"י וב"י.

ד. ויש מפרשים בדעת רש"י ששניהם היו עוברים בב"י וב"י. ולכן המשכיר מבטל. וצריך להבין אם שניהם עוברים בב"י וב"י א"כ נימא דמה"ט מבע"ל מי צריך לבדוק ולמה כתב רש"י דכל הבעיא אינה אלא משום שכבר נתבטל וליכא ב"י וב"י דאורייתא. אבל באמת פשוט, דאם שניהם היו עוברים על איסור ב"י וב"י דאורייתא בודאי כל אחד היה צריך לבדוק כדי שלא יעבור, ולא היה שייך לדון על מי מוטל החיוב, אלא כל הקודם זכה. אבל השתא דבאמת אינם עוברים על ב"י וב"י דנתבטל (ע"י המשכיר), רק חז"ל תקנו שמא לא יבטל בלב שלם או משאר חששות, וזה אינו אלא בגדר תקנה, ומבע"ל על מי מוטלת התקנה.

והנה למש"כ תור"פ (ב.) בשם רבינו יחיאל דהבדיקה היא כדי שלא ישכח לבטל, יל"ע מאי מבע"ל על מי לבדוק, פשיטא דעל המשכיר לבדוק, שהרי הוא זה שצריך לבטל. ואם נאמר דס"ל דשניהם עוברים על ב"י וב"י, וגם נאמר דס"ל שהשוכר יכול לבטל לענ"ז שלא יהיה לו זיקה לחמץ ולא ייחשב שמקיימו, וגם המשכיר צריך לבטל, כי הביטול אינו חלות בחפצא של החמץ אלא הפקעת זיקתו לחמץ שמסיח דעתו מיניה ואינו מקיימו, א"כ ניחא, דהיה מקום לחייב שניהם בבדיקה כדי שלא ישכחו מלבטל.

ה. אבל בעצם הפירוש דלרש"י שניהם עוברים יל"ע, דעי' רש"י לק' (ו.) במפרש ויוצא בשיירא דאינו עובר עליו עד שיחזור ויראהו, והמהרש"ל פי' דמיירי בחמץ שאינו ידוע, אבל המהרש"א פי' דגם בחמץ ידוע כיון דאין החמץ מצוי אצלו הו"ל כמפולת. (ועי' לק' (ה:)) שביארנו דשי' ר"י דכל חמץ שאינו במקום הרגיל לראותו הוי כמסיח דעתו מיניה ואינו עובר, וזהו שכתב רש"י בכ"מ דאינו עובר על חמץ

<sup>3</sup> אבל עי' רמב"ן עה"ת (שמות י"ב י"ט) דמשמע שהבין בדעת רש"י דצריך לבער חמץ שלו (ואפי' חמץ של נכרי קיבל עליו אחריות) אפילו אינו ברשותו, דלכן פרש"י (ו.) דיחד לו בית דפטור היינו משום שלא קיבל עליו אחריות.

שאינו נראה, ורק אם הטמין בידים ל"ש זה). ולפי"ז פשוט דה"ה המשכיר אינו עובר, דלא גרע ממפרש ויוצא בשיירא. וע"כ כונת רש"י כאן דהשוכר לבד עובר, ויהיה צ"ל דהשוכר הוא זה שמבטל. ואף שאינו בעלים על החמץ נאמר כסברא הנ"ל דהביטול מועיל להפקיע זיקתו לחמץ.<sup>7</sup>

אבל קשה א"כ מהו הצד לחייב את המשכיר, כיון דעיקר תקנת בדיקה היא שלא יעבור בב"י וב"י.

אולי יש לדחוק דלעולם רק השוכר עובר בב"י, ותקנו הבדיקה בשבילו, ומ"מ כיון שאי"ז אלא תקנה, והרי אף שהשוכר עובר אבל הוא עובר מחמת חמצו של המשכיר, לכן יש מקום לומר שהטילו תקנת הבדיקה על המשכיר.

ו. אבל באמת נראה דלק"מ, דהנה היוצא בשיירא תוך ל' צריך לבדוק, וכן העושה ביתו אוצר, וקשה מ"ט כיון דס"ל לרש"י דאינו עובר עליו, וקודם ל' אפילו ביטול אי"צ. אכן רש"י (שם בסה"ע) ביאר דלכתחילה לא זהו ביעורו, פי' דלא קיים מצ' תשבתו אע"ג דלמעשה ע"י היציאה יצא מכלל ב"י וב"י.

וא"ת למ"ל בדדיקה תסגי בביטול, דבודאי בביטול יוצא יד"ח תשבתו שהרי שי' רש"י (ד: דביטול נלמד מתשבתו. צ"ל דכמו דס"ל דלא סמכינן אביטול לענין ב"י וב"י, אלא בעי' בדדיקה וביעור דוקא, כך לענין תשבתו לא סמכינן אביטול, וצריך בדדיקה וביעור.

ושיעור דברי רש"י דלא זהו ביעורו לעשות את החמץ לאינו מצוי, דאי"ז קיום מצ' תשבתו, ואמנם מה"ת היה סגי בביטול דזהו תשבתו בלב, אבל מדרבנן לא סמכינן אביטול וצריך בדדיקה וביעור דוקא לקיים מצ' ביעור.

ומעתה ניחא דלעולם גם המשכיר וגם השוכר יש להם מצ' ביעור, השוכר מצד ב"י וב"י והמשכיר מצד מצ' תשבתו (שהרי הוא תוך ל'). ולכן אלמלא הביטול היה מוטל על שניהם לבדוק. אבל כיון שביטול אין כאן עוד ב"י וב"י וגם מצ' תשבתו נתקיימה מה"ת. אלא דחז"ל תקנו שלא לסמוך אביטול, ומבע"ל טורח תקנה זו על מי מוטל, שהרי התקנה היא לטובת שניהם, דאם לא ביטל בלב שלם גם המשכיר וגם השוכר יעברו – המשכיר על עשה, והשוכר גם על ל"ת.

ז. ולענין השאלה מי עושה את הביטול, והשתא שפירשנו דשניהם צריכים לבער מה"ת שמא שניהם צריכים לבטל, וכמו שפירשנו לעיל דשייך ביטול גם אצל השוכר דמפקיע זיקתו לחמץ.

אבל באמת נראה דלפי מה שנתפרש עכשיו אין מקום לומר שהשוכר יכול לבטל. דאם באנו לומר דביטול מתקיים ע"י מה שמפקיע זיקתו לחמץ, אע"פ שאינו בעלים ואינו יכול לפעול שום חלות בחמץ, א"כ יקשה למה המפליג והיוצא בשיירא והעושה ביתו אוצר אי"ז ביעורו לכתחילה, והרי גם שם כיון שע"י יציאתו ועשייתו אין החמץ מצוי אצלו הרי הפקיע זיקתו לחמץ ולמה נגרע זה מביטול.

אלא ע"כ דביטול הוא חלות בחמץ עצמו, וכמש"כ הנמוק"י דהוי כטח פניו בטיט, והמהרי"ק (שרש קמ"ב) דהוי כתבן וביטלו, וזהו ביעורו לכתחילה דהוי כמבוער מן העולם. וזה ודאי א"א אלא ע"י הבלים, דהוא פעולת חלות בחמץ, וע"כ דהמשכיר הוא זה שיכול לבטל.

ומ"מ דברי רש"י עולים יפה דאלמלא הביטול לא היה שייך כל הבעיא, דשניהם היו צריכים לבדוק, המשכיר לקיים מצ' תשבתו והשוכר שלא יעבור על ב"י וב"י. אבל השתא שהמשכיר ביטלו, אין כאן אלא תקנה שחשו חז"ל שמא לא יהיה הביטול כהוגן, והצריכו בדדיקה, והתקנה היא לטובת שניהם כנ"ל למשכיר מצד מצ' תשבתו ולשוכר מצד איסור ב"י וב"י, וכיון שהתקנה לטובת שניהם מבע"ל טורח זה על מי מוטל.

ועוד דשמא לעולם המפרש והיוצא בשיירא הוי כביטול, ומ"מ צריך לבדוק ולבער, והוא עפ"י מש"כ בסידור רש"י דעיקר מצות תשבתו

<sup>7</sup> באמת גם למהרש"ל שפי' דהא דמפרש ויוצא בשיירא דמיירי דוקא בחמץ שאינו ידוע, אבל על חמץ ידוע עובר גם אם יצא בשיירא, אכתי קשה אין כתב כאן דהמשכיר עובר והרי גם כאן אין החמץ ידוע.

אינו ע"י ביטול אלא ע"י שריפה.

ח. ויל"ע להצד דעל השוכר לבדוק, כל משכיר ב"ג אמאי אי"ח לבדוק ולבער החמץ מן העולם קודם שישכירו, לקיים מצ' תשביתו. ואף שהשוכר יבדוק ויבער א"כ, אבל אז כבר לא יהיה מצוי אצל המשכיר – וכמש"נ דעצם השכירות לא גרע ממפרש ויוצא בשיירא. ולכאורה צ"ל דאף שכבר אינו מצוי עדיין יכול לקיים ה"לכתחילה זהו ביעורו, א"כ ביעורו של השוכר יועיל גם למשכיר.

ט. ועדיין יל"ע איך אפשר להשוכר עובר, וביארנו עפי"ד הגר"א משום שעובר על חמץ של ישראל, זהו כשהחמץ ברשותו עכ"פ, אבל הרי שכירות לא קניא כמבואר לק' (ו.). ותינח להנך ראשונים דס"ל דאם ייחד לו בית אינו עובר אפילו אם קיבל עליו אחריות, דאי' גזה"כ דבעי' חמץ המצוי אצלו, י"ל דזהו גילוי"מ דלענין ב"י וב"י גם בייחד לו בית חשיב אינו ברשותו, וכן משמע בדברי רבינו דוד בסוגיין, וא"כ י"ל דה"ה להיפך שהשוכר כיון שמצוי אצלו חשיב ברשותו. אבל רש"י (שם) פי' דייחד לו בית פטור משום שלא קיבל עליו אחריות, ולא משום שאינו ברשותו, ואין כאן גזה"כ לענין קביעת רשות, והדרינן לכללא דשכירות לא קניא, וא"כ במה יעבור השוכר, הרי אין החמץ שלו וגם אינו ברשותו. (ומש"א הגמ' דחמירא ברשותי' קאי צל"פ שדר שם ולכן אפשר שטורח זה הטילו עליו).

וא"כ קשה, דהא מיהת מבואר בדברי רש"י דלכה"פ אחד מהם עובר בב"י וב"י, ולמה יעבור המשכיר והרי מי גרע ממפרש ויוצא בשיירא דס"ל לרש"י דאינו עובר אפילו לא ביטל. וגם למה יעבור השוכר כיון דשכירות לא קניא ואין החמץ שלו. וצ"ע.

### שיטת התוס' במשכיר בית לחבירו

לשי' התוס' (ב.) דטעמא דבדיקה שלא יבוא לאכלו א"כ מה זה ענין לחמירא דידיה, ומהו הצד שעל המשכיר לבדוק. ולכאורה זהו הטעם דבאמת אם השכיר ב"ג פשיטא דעל השוכר לבדוק. ורק ב"ד מבע"ל כיון שכבר חל החיוב על המשכיר. ועי' בתוס' הרא"ש דהצד דעל השוכר לבדוק באמת משום שעיקר הבדיקה הוא שלא יבוא לאכלו וזה שייך לשוכר, אלא דמבע"ל שמא החיוב הוא על המשכיר כיון שנתחייב בכניסת י"ד.

וקשה א"כ למה תלה זה הגמ' במה דחמירא דידיה הוא.

עוד יל"ע דהגמ' רצה לפשוט הבעיא ממזוזה דעל השוכר לעשות מזוזה, ודחי דמזוזה חובת הדר, ומשמע דס"ד שהיא חובת בעה"ב, וקשה א"כ איזו סברא יש שעל השוכר לעשות מזוזה. ומה הדמיון לבדיקת חמץ ששם יש סיבה פרטית שיהיה על השוכר לבדוק משום שהבדיקה היא כדי שלא יבוא לאכלו.

והיה אפשר"ל דאיה"נ הפשיטות ממזוזה אינה מתוך צדדי הספק אלא סברא חדשה דאף שהיא חובת בעה"ב אבל השוכר צריך לעשות המצוה בשביל המשכיר, וכמו שצדדנו לעיל בדעת רש"י. אבל מדברי תוס' הרא"ש לא משמע כן כלל ממש"כ דבעו למפשט ממזוזה דאע"ג דחל על המשכיר חיוב מזוזה קודם שהשכירו חייב השוכר לעשות מזוזה עיי"ש, וממה שהוצרך לבאר דחל החיוב על המשכיר קודם משמע דאלמלא שכבר חל על המשכיר היה החיוב של השוכר כמו חיוב בדיקה במשכיר ב"ג.

ונראה לבאר דסיבת החיוב – גם בבדיקה וגם במזוזה – היא הדירה, בבדיקה משום שטעם התקנה שלא יבוא לאכלו, ובמזוזה משום שאי"ח במזוזה א"כ דר בה, וכמש"כ תוס' ותוס' הרא"ש בסו"ד. (ויל"ע מדברי השטמ"ק ב"מ קא: בשם הרב יהונתן דאפילו יש לו עשרה בתים שאינו דר בהם אלא פעם אחת בשנה חייבים במזוזה, ולכ' תוס' ותוס' הרא"ש פליגי ע"ז.) ומ"מ חלות החיוב הוא בחמץ, שחייב לבערו, ובבית, שחייב לקבוע בו מזוזה.

ובעצם חיובים אלה שייכים גם אצל השוכר, אף שאין הבית שלו ואין החמץ שלו, דכיון שהם ברשותו סגי בזה לחייבו. ולכן אם טרם נתחייב המשכיר היה החיוב חל על השוכר, כיון שסיבת החיוב מחמתו.

אבל במקום שכבר נתחייב המשכיר, אף שעכשיו סיבת החיוב היא אצל השוכר, אבל כיון שהחיוב הוא בחמץ עצמו ובבית עצמו, והם

עדיין של המשכיר, יש מקום לומר שלא פקע חיובו.

ולכן צריך הגמ' להדגיש דחמירא דידיה הוא, כי אם החמץ לא היה שלו, ועכשיו גם סיבת החיוב ליכא אצלו, בודאי היה פקע החיוב ממנו. (ונפק"מ בשוכר כ"ג וחיוב בבדיקה, אבל החמץ אינו שלו, ובליל י"ד השכירו לאחר, דהשוכר השני הוא שיתחייב בבדיקה, ולא היה שום צד לחייב את השוכר הראשון, דאף שכבר חל חובת בדיקה עליו, אבל כיון שאין החמץ שלו וגם סיבת החיוב עכשיו אצל השוכר השני פקע חיובו).

ורחייית הגמ' דמזוזה חובת הדר היא היינו דהא ודאי דאם לא ידור בבית לא יהיה חייב, ולא נאמר דכבר נתחייב, דעכשיו אין סיבת החיוב כלל והמצוה עצמה פקעה.

קיצור הדברים, בבדיקה יש סיבת החיוב מצד שניהם, וגם שייך חלות חיוב לשניהם, על המשכיר מצד שהחמץ שלו ועל השוכר מצד שהחמץ ברשותו. ומבע"ל אי אזלינן בתר קדימת החיוב או בתר מי שהוא יותר עיקר בסיבת החיוב.

ב. אבל ע"י תוס' ר"פ שכתב דהצד שהשוכר חייב לבדוק הוא משום דכיון שבא הבית לידו בא החיוב לידו, ולא הזכיר כלל משום שאצלו שייך החשש דשמא יבוא לאכלו. אלא משמע דאית לי' סברא אחרת, דאמנם חיוב הבדיקה הוא על הבית אבל כיון שבא הבית ליד השוכר כל חיובי הבית צריכים לבוא אליו ג"כ.

ואע"ג דס"ל דטעם התקנה בדביקה הוא שלא יבוא לאכלו, מ"מ לא אזלינן בתר הטעם, וגדר התקנה הוא שהבדיקה חובת הבית, וכל שהבית אצלו חייב לבדוק.

וכן מוכח בדעתו, דע"י שביאר דס"ד דמזוזה חובת בעה"ב אפילו אינו דר שם, ודחי דמזוזה חובת הדר ולא נתחייב המשכיר מעולם. ומבואר דמפרש שהמשכיר מעולם לא דר בבית, ולכן למסקנת הגמ' מעולם לא נתחייב המשכיר, אלא דס"ד דמ"מ חייב אפילו בלי דירה כלל. וקשה א"כ לפי הס"ד מ"ט על השוכר לעשות מזוזה, דהא לס"ד חיוב מזוזה אינו תלוי בדירה כלל. אלא ע"כ משום שהוא עכשיו כבעל הבית, דכיון שבא הבית לידו בא החיוב לידו.

אבל תוס' הרא"ש מפרש דהמשכיר דר בבית קודם ששכרו, כמבואר בדבריו דגם למסקנא דמזוזה חובת הדר המשכיר היה חייב קודם אלא שפקע חיובו, וכן מבואר בתוס' שלנו, וא"כ שפיר י"ל דגם הס"ד ידע דסיבת החיוב דמזוזה היא מצד הדירה, ולכן על השוכר לבדוק, ולכן מדמה לי' לבדיקה שסיבת החיוב מצד שלא יבוא לאכלו, וכנ"ל.

ג. נמצא דיש כאן ב' מהלכים אליבא דהתוס'. תוס' הרא"ש מפרש דהסברא נותנת דעל השוכר לבדוק – ובשוכר כ"ג בודאי על השוכר לבדוק ולא מבע"ל אלא כ"ג – משום שסיבת החיוב היא שלא יבוא לאכלו וזה שייך טפי בשוכר. אלא דמבע"ל במשכיר כ"ג דבכניסת ליל י"ד המשכיר היה דר שם וסיבת החיוב היא אצלו. ומייתי ראייה ממזוזה דסיבת החיוב ג"כ היא אצל השוכר דא"כ א"כ דר בבית, וגם בס"ד ידע הגמ' כן, אלא דדחי הגמ' דבמזוזה כיון שיצא המשכיר פקע החיוב ממנו ודאי.

אבל תוס' ר"פ מפרש דהסברא דעל השוכר לבדוק משום שבא הבית אליו ולכן כל חיובי הבית צריכים לבוא אליו ג"כ. ולכן בשוכר כ"ג ודאי על השוכר לבדוק. אלא דמבע"ל במשכיר כ"ג דבכניסת ליל י"ד טרם בא הבית ליד השוכר. ומייתי ראייה ממזוזה, דהיא חובת "בעל הבית", ולכן על השוכר לעשות מזוזה דבא הבית אליו והוא כבעל הבית לענין חיובי הבית, אלא דלהצד דעל המשכיר לבדוק דכבר נתחייב היה צ"ל דהמשכיר יעשה מזוזה שהרי כבר נתחייב, ודחי דהמשכיר מעולם לא נתחייב דאין בעל הבית חייב במזוזה אלא בתנאי שדר שם.

### עוד בשיטת הגרש"ז

לע"י (ב.) הבאנו שיטת הגרש"ז דכשתקנו בדיקה הפקיעו ביטול והפקר באופן שעובר על כ"ג וב"י מד"ס אם לא בדק וביער, ולכן מברך על הבדיקה, משא"כ כשבודק אחר הפסח אינו מברך דאין שם לתא דב"י וב"י.

וקשה א"כ מאי קמבע"ל אם על המשכיר או על השוכר לבדוק, והרי זה שהחמץ שלו הוא שעובר על ב"י וב"י והוא יהיה החייב לבדוק. אא"כ נאמר דס"ל דשניהם עוברים.

אבל באמת דאזיל לשי', דהנה המג"א (תל"ז) כתב דגם השוכר צריך לבטל כי המשכיר הפקיר החמץ כשיצא והשוכר קנאו בקנין חצר. והמקו"ח תמה דהרי מפורש בגמ' דהצד דעל המשכיר לבדוק הוא משום דחמירא דידיה הוא. ותי' דכיון דתקנו בדיקה מחשש שמא לא יבטל בלב שלם (כסברת הר"ן) א"כ כמו"כ יש חשש שמא לא הפקיר בלב שלם, והוי עדיין חמירא דידיה של המשכיר.

וקשה דלשון הגמ' משמע דחמירא ודאי דידיה.

אבל הגרש"ז ביאר עפ"י דרכו דחז"ל הפקיעו ביטול והפקר, וא"כ מכח תקנת בדיקה לא הועיל ההפקר, והוי חמירא דידיה מד"ס, וזהו הצד דעל המשכיר לבדוק. ולכן המפקיר צריך לבטל, שהרי מכח התקנה החמץ שלו. וא"ת במה אלים הביטול מההפקר, ביאר הגרש"ז שההפקר היה בלב ותקנו שיבטל בפה.

ומ"מ גם השוכר צריך לבטל, שהרי מה"ת הועיל ההפקר והוי חמץו של השוכר.

אבל קשה ממה שכתבו התוס' דאין לפרש דעל המשכיר לבדוק דאין אדם יכול לבטל אלא הוא. הרי שהמשכיר דוקא יכול לבטל. אמנם תוס' כתבו דאין לפרש כן, אבל משמע דלא דחו אלא פירוש זה בטעמא דעל המשכיר לבדוק, דא"כ ב"י ג' נמי, אבל מהיכ"ת שחזרו התוס' מעצם ההנחה דאין אדם יכול לבטל אלא הוא.

והנה רש"י כתב דאלמלא הביטול פשוט שזה שעובר על ב"י וב"י היה בודק, אבל עכשיו שיש ביטול אין כאן אלא תקנה דרבנן ומבע"ל טורח זה על מי מוטל. ולפי"ד הגרש"ז הרי גם עכשיו יש ב"י וב"י מד"ס, ולכאורה היה צ"ל פשוט דעל המשכיר לבדוק. שהרי השוכר ממנ"פ אינו עובר בב"י וב"י, שהרי מה"ת ביטול מועיל, ומדרבנן אין החמץ שלו שלא הועיל ההפקר. אבל המפקיר עובר על ב"י וב"י מד"ס, ותהיה הבדיקה עליו.

ושמא יש לקיים סברת הגרש"ז אליבא דרש"י דנאמר דלא הפקיעו ההפקר אלא להצד דעל המשכיר לבדוק, דכיון שחייב לבדוק ולבער הפקיעו הפקרו וביטולו. אבל להצד דעל השוכר לבדוק לא פקע ההפקר של המפקיר, שהרי אין עליו חיוב בדיקה והחיוב בדיקה הוא שמפקיע הפקר וביטול.

והשתא מבע"ל טורח זה על מי מוטל, דאם הטורח על המשכיר, אז לא הועיל הפקרו והחמץ שלו. ואם הטורח על השוכר אז הואיל הפקרו של המפקיר, והחמץ של השוכר.

אבל קשה דבגמ' משמע דמה שהחמץ של המשכיר הוא סיבה לחייבו בבדיקה, ולא להיפך.

## מסירת מפתח

הנה לרש"י הבעיא מעיקרא לא היתה מצד שכבר נתחייב המשכיר, רק מבע"ל בעצם טורח זה אם מוטל על המשכיר או השוכר. ומסקנת הגמ' שהיא על השוכר, רק דמוסיף דתלוי בכניסת י"ד, דהיינו דבעי' שקנה השכירות בשעת חלות החיוב. ומסתבר דרש"י מפ' הבעיא במשכיר לצורך י"ד, וכמש"כ הר"ן על הרי"ף, והיינו שהשכיר ב"י ג', ומסקי' דעל השוכר לבדוק.

ב. דעת תוס' דמסירת מפתח לאו היינו קנין השכירות, וכונת הברייתא דע"י מסירת המפתח נתחייב השוכר אע"ג שלא עשה שום קנין. ונחלקו הב"ח ומהרש"א מה הדין להיפך, אם קנה השכירות ב"י ג' אבל לא מסר המפתח עד י"ד. דעת הב"ח דבכה"ג ודאי על השוכר לבדוק ולא איכפת לן במסירת מפתח, ואילו מדברי מהרש"א משמע דכל שהמפתח ביד המשכיר עליו לבדוק אע"ג דהשוכר קנה השכירות ב"י ג'.

ובתוס' הרא"ש מפורש כדברי מהרש"א, אבל סתימת לשון התוס' יותר משמע כהב"ח.

ופלוגתם תלוי בזה דהב"ח – דכותיה משמע פשטות לשון התוס' – ס"ל דמסירת מפתח אינה אלא הכרעה בצדדי הבעיא, והרי הבעיא לא היתה אלא במשכיר ב"ד, אבל במשכיר ב"ג דמעיקרא לא מבע"ל אלא פשיטא לן דעל השוכר לבדוק אין מסירת המפתח כלום. דדוקא במשכיר ב"ד, שיש לנו צד לחייב את המשכיר (דכבר חל חיובא עליו) וצד לחייב את השוכר (דאיסורא ברשותי קאי) הוא דמכריעים ע"י מסירת המפתח והאפשרות לבדוק. אבל במשכיר ב"ג דפשיטא דחיובא על השוכר רמיא, לא נפטר ע"י שאין לו מפתח, והוי כבעה"ב שאבד המפתח דפשיטא דלא נפטר בכך. אבל מהרש"א – דכותי' מבואר בתוס' הרא"ש – ס"ל דהברייתא מחדש סברא חדשה, דמעיקרא מבע"ל על מי ראוי לחול החיוב, והשתא נתחדש דלא איכפת לן בזה, דלא חייבו את שראוי שיחול החיוב עליו אלא את זה שיכולת בידו לבדוק. וממילא דה"ה במשכיר ב"ג אף שראוי ודאי שהחיוב יחול על השוכר אבל כיון שהמשכיר יכול לבדוק (ואינו כאדם מן החוץ דהרי חמירא דידיה הוא) עליו לבדוק.

ג. וביותר, דהנה באמת יל"ע לשי' הב"ח דבמשכיר ב"ג אינו תלוי במסירת המפתח, דמסירת המפתח מועיל רק להכריע במה דמספק"ל מעיקרא, והרי מעיקרא כדמבע"ל במשכיר ב"ד אם על המשכיר לבדוק כיון שכבר נתחייב בכניסת י"ד, או על השוכר לבדוק כיון דהשתא הוא זה שיבוא לאכלו, בודאי גם להצד דעל השוכר לבדוק אבל היינו דוקא לכשישכור, אבל בכניסת י"ד קודם ששכר לא היה חייב, וכדחזינן דזהו כל הצד דעל המשכיר לבדוק כיון שבכניסת י"ד כבר נתחייב, הרי דזה פשוט דבכניסת י"ד המשכיר היה צריך להתחייב, ולא מבע"ל אם החיוב יכול לעבור אח"כ לשוכר.

אבל השתא דפשט דאם בכניסת י"ד היה המפתח ביד השוכר עליו לבדוק, אע"ג דטרם קנה השכירות, א"כ חיובו חל מיד בכניסת י"ד. והרי גם זה אינו מצדדי האבעיא. וקשה להב"ח.

ונראה דלהב"ח הא ודאי דאין השוכר חייב עד שיקנה את השכירות תוך י"ד, ובכניסת י"ד אף שהמפתח היה בידו לא נתחייב השוכר, אלא דמ"מ המשכיר לא נתחייב כיון שמסר את המפתח ואינו יכול ליכנס, והוא סומך על מה שהשוכר יקנה ויתחייב ויבדוק. וכבר כתבנו שפשטות סתימת התוס' משמע כהב"ח ומדוייק דהתוס' לא כתבו דזה שבידו המפתח יכול לבדוק, אלא לאידך גיסא דזה שאין בידו המפתח איך יבדוק, והוא מכוון, דהרי השוכר כיון שטרם קנה השכירות ודאי אי"ח בכניסת ליל י"ד, רק אח"כ כשקנה השכירות, וכל חילוקו של הברייתא אינו אלא דאם בכניסת י"ד היה המפתח ביד המשכיר אז נתחייב ותא לא פקע חיובו, אבל אם בכניסת י"ד לא היה המפתח ביד המשכיר לא חל חיובא עליו, דכיון שאין בידו המפתח איך יבדוק, ומועיל לענ"ז דאח"כ כשקנה השוכר נתחייב ולא אמרי' דכבר נתחייב המשכיר.

אבל תוס' הרא"ש באמת כתבו דזה שבידו המפתח בשעת חיוב יכול ליכנס ולבדוק, ואזיל לשי' דהכל תלוי במסירת המפתח ואפילו אם קנה השכירות ב"ג אם המפתח ביד המשכיר עליו לבדוק, וכן לאידך גיסא אף שהשוכר קנה את השכירות ב"ד אבל כל שהיה בידו המפתח בכניסת י"ד עליו לבדוק והחיוב חל מיד בכניסת י"ד, ולא איכפת לן במה שאי"ז מצדדי הבעיא וכנ"ל.

## שיטת רבינו דוד והר"ן

עי' בחי' הר"ן ויותר בהרחבה ברבינו דוד דמה"ת גם המשכיר וגם השוכר אינם עוברים בב"י וב"י, זה לפי שאינו שלו וזה לפי שאינו ברשותו. אלא דמדברבנן אמרו דחמצו של ישראל צריך להתבער בכ"מ. ומבע"ל על מי מוטל. (ועי' לק' ו. מש"נ.)

והסברא שעל השוכר לבדוק משום שאיסורא ברשותי קאי, והר"ן כתב דביתא וחמירא ברשותי, ומ"מ לא משמע מדבריהם דהוא משום דיותר יש לחשוש בו שיבוא לאכלו (וכמש"כ תוס' הרא"ש). ואע"ג דהם עצמם ס"ל לעי' (ב). דהטעם שהצריכו בדיקה הוא מחשש שמא יבוא לאכלו, אבל אי"ז אלא הטעם שגזרו, אבל תוכן התקנה לא היה אלא שחמצו של ישראל צריך להתבער, וכן מדוייק בלשון רבינו דוד לעי' (שם) דתקנת חכמים שלא יסמוך על הביטול אלא יעשה ביעור במעשה כפשוטו.

ב. והנה מפורש בדברי הר"ן (הן בחידושיו והן בפירושו על הרי"ף) ובדברי רבינו דוד דאין מסירת המפתח מועיל אלא אם כבר קנה את השכירות. ודלא כדעת תוס' ותוס' הרא"ש.

נמצא דיש כאן ג' שיטות, לדעת הב"ח וכן משמע פשוטות לשון התוס' מסירת מפתח בכניסת י"ד לחוד מחייבת, בלא קנין שכירות, וקנין שכירות ב"ג מחייב, בלא מסירת מפתח. ולפי"ז מסירת מפתח היא הכרעה בצדדי הבעיא דמשכיר ב"ד, אבל במשכיר ב"ג דמעולם לא מבע"ל מעיקרא אין שם ענין למסירת מפתח.

ודעת מהרש"א, וכדבריו מפורש בתוס' הרא"ש, דהכל תלוי במסירת מפתח לחוד. ולפי"ז מסירת מפתח קובעת לא רק בגונא דמבע"ל מעיקרא דהיינו במשכיר ב"ד, אלא גם במשכיר ב"ג, אע"ג דמעיקרא הוי פשיטא לן דעל השוכר לבדוק, אבל למסקנא הוא תלוי במסירת המפתח.

ודעת הר"ן ורבינו דוד דלחייב השוכר בעינן תרתי, שגם קנה השכירות ב"ג וגם קיבל המפתח קודם כניסת י"ד.

ולכאורה תמוה דנמצא דבגונא דמבע"ל מעיקרא – דהיינו במשכיר ב"ד – לא נאמר דין מסירת מפתח כלל, וכל דין מסירת מפתח הוא במשכיר ב"ג, דלא היה זה בכלל הבעיא מעיקרא.

אכן על רבינו דוד, וכן הר"ן על הרי"ף, לא קשיא מידי, דהרי הר"ן על הרי"ף פי' דהבעיא מעיקרא היתה במשכיר לצורך י"ד, אבל השכירות עצמה היתה ב"ג. וגם סתימת רבינו דוד משמע כן שלא הזכיר כלל דהצד דעל המשכיר לבדוק הוא משום שכבר נתחייב בכניסת י"ד ועל דרך שכתבו התוס'.

אבל על הר"ן בחידושיו קשה שהביא בשם ר"י שדייק מלשון הגמ' דהבעיא היתה במשכיר ב"ד דוקא, שכבר נתחייב המשכיר, אבל במשכיר ב"ג פשיטא דעל השוכר לבדוק. ולא הזכיר הר"ן שום חולק בדבר, ומשמע דמסכים עמו. ואיך זה עולה עם מה שפירוש הוא עצמו את מסקנת הגמ' דמסירת מפתח מהני דוקא אם כבר קנה השכירות ב"ג.

ובדוחק דאיה"נ אבל מ"מ שמעינן דאם השכיר ב"ג ולא קיבל המפתח המשכיר חייב, ואינו מועיל מה שקיבל המפתח אח"כ ב"ד, ומזה נפשט הבעיא דכל שכן אם בכניסת ליל י"ד לא שכר עדיין כלל דאינו מועיל מה ששכר אח"כ.

אבל אי"ז מספיק דהר"ן שם כתב מפורש דמסירת מפתח היא הכרעה בין צדדי הבעיא, דכיון שיש צד דעל המשכיר לבדוק, ויש צד דעל השוכר לבדוק, לכן מסירת מפתח מכרעת. ואיני יודע איך ליישב זה עם מה שהווא עצמו הביא בלא חולק את פי' ר"י דהבעיא היא במשכיר ב"ד דוקא, וצע"ג.

**מאי נפק"מ לשייליה כו'.** עי' רבינו דוד דמכאן סמך הרי"ף שכתב בפ"ק דחולין (ג): דלא אמרינן רוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן אלא כשאינו לפנינו אבל אם השוחט לפנינו צריך בדיקה אם הוא מומחה. וכ"כ הר"ן. וכ"כ הרמב"ן במלחמות והר"ן בחולין שם.

והרמב"ן והר"ן שם דימוהו לבדיקת הריאה דכיון דהוי מיעוט המצוי צריך בדיקה.

באמת הרמב"ן במלחמות כ' שני דברים, חדא דברוב שהוא מוציא מחזקה לכתחילה צריך לבדוק, ולכן בשחיטה צריך לבדוק, ועוד דרוב שהמיעוט מצוי צריך לבדוק, וזהו דין בדיקת ריאה. ואח"כ כתב ראייה מסוגיין דצריך לשאול על הבדיקה. ואינו מבואר אם הכונה דגם כאן הוא מוציא מחזקה, או דגם כאן יש מיעוט מצוי שאינם בודקים.

אבל הר"ן לא הזכיר אלא הא דבמיעוט המצוי צריך לשאול וא"כ מוכח דכונתו דגם כאן יש מיעוט המצוי שלא בדקו.

והנה הרא"ש בחולין הביא דינו של הרי"ף דהיכא דאיתא קמן צריך לבדוק אם הוא מומחה, אף דהוא עצמו (שם סי' ט"ז) הק' איך סומכים על הרוב דרוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן הא סמוך מיעוטא לחזקה ואיתרע לה רובא, ותי' דרוב מצויין אצל שחיטה כו' הוי רובא מעליא ושאינן בקיאיין לא שכחי כלל. ואם המיעוט אינו שכח כלל למה צריך לשאול. וע"כ כאידך טעמא דהרמב"ן דברוב המוציא מחזקה

צריך לשאול. ועי' בהגר"א (יו"ד סי' א' ס"ק ד'), ובמעדני יו"ט על הרא"ש שם.

והב"י (סי' תל"ז) כתב דאם איתא למשכיר קמן שיילינן לי' משום שהבית בחזקת שאינו בדוק. ולמבואר כן מוכח בדעת הרא"ש.

ויל"ע דבגמ' מבואר דגם להצד דחזקתו בדוק צריך לשאול, ואיך נאמר דטעמא משום שהבית בחזקת שאינו בדוק. וכן הקשה הב"ח. וצ"ל דאף שחזקתו בדוק אבל חך חזקת בדוק כיון דמפקא מחזקה דמעיקרא צריך לשאול. וכן מבואר במג"א (ס"ק ד') וז"ל ולא דמי לבדיקה דלא בדקינן אחר כל הי"ח טריפות וסמכינן אחזקה דהתם לא היה לו מעולם חזקת טרפות אבל הכא כל השנה היה בחזקת חמץ, ובחזקת בדוק אתה בא להוציא מחזקת חמץ, לא סמכינן עלי' לכתחילה דומיא דשחיטה דבהמה בחייה בחזקת איסור אבר מן החי עומדת עיי"ש כנ"ל דפי' דברי הב"י, עכ"ל המג"א.

וכתב ע"ז החת"ס אבל הר"ן בפ"ק דחולין כתב דצריך לשאול משום מיעוט המצוי והיינו טעמא דריאה והיינו טעמא דשוחט ביו"ד סי' א' עיי"ש ודלא כמג"א כאן עכ"ל. ואם כונת החת"ס להקשות על המג"א דהר"ן כתב טעם אחר, הרי הרמב"ן כתב שתי הסברות. ואולי כונתו דמהיכ"ת דבסוגיין מפקא מחזקה כיון דהשתא חזקתו בדוק, וכדברי הב"ח, וכאן ע"כ צ"ל פ' מחמת הסברא האחרת דהוי מיעוט המצוי, והרי סברא זו ודאי אמת כדחזינן בבדיקת הריאה דאינו מוציא משום חזקה (והרי בשאר טריפות אי"צ לבדוק) רק דהוא מצוי. וגם הרא"ש מודה לזה.

## ד' ע"ב

**תוד"ה לאו**, בסו"ד ועוד פרי"י כו'. ק' איך יש להם מיגו הרי אם ישתקו נצטרך לשאול המשכיר, ושמא יאמר שלא בדק.

ולכ' י"ל דכנגד החומרא שצריכים לשאול המשכיר, הרי יש להם נאמנות סתם אפילו בלי מיגו לומר שהבית בדוק ואי"צ לשאול המשכיר, וכמש"כ התוס' בתירוץ הראשון, ואילו לענין עצם דין הבית הרי חזקתו בדוק ואף שהעידו שאינו בדוק (ונאמנים דבידם להכניס שם חמץ כמש"כ המקו"ח) אבל על זה יש להם מיגו דאם היו שותקים היה הבית בחזקת בדוק.

אבל קשה דסו"ס יש להם תועלת לשקר דשמא המשכיר לא בדק, ואם ישתקו נשאל אותו ונדע שאינו בדוק, ועכשיו שהם מעידים שלא היה בדוק אבל כם בדקוהו נאמינם ולא נשאל למשכיר. ואיך שייך מיגו בדבר שיש להם תועלת לשקר.

וצ"ל או דהתוס' בתירוץ זה ס"ל דאי"צ לשאול למשכיר לעולם. וזה דחוק דהרי פשוט הגמ' לעי' משמע דלעולם צריכים לשאול וכמו שנקטו התוס' בר"ד בפשיטות. או דלתירוץ זה הברייתא מיירי כשאין המשכיר לפנינו. אבל כשהמשכיר לפנינו עדיין צריכים לשאול.

**תוס' ד"ה הימנוהו**. דברי התוס' יכולים להתפרש בשני אופנים: א' דס"ל דע"א אינו נאמן נגד אתחזק, וכדעת התוס' בגיטין (ב:), והכא אתחזק איסורא, אבל איש נאמן על בדיקת חמץ משום שבידו לבדוק, אבל באשה ליכא נאמנות דבידה כיון שהוא טירחא והן עצלניות. וכן יהיה צ"ל בעבד.

ולפי"ז בשאר איסורים אין חילוק בין נאמנות איש לנאמנות אשה וכן משמע בתוס' בגיטין (שם) דילפינן נאמנות ע"א מוספרה דאינה בחזקת שתהא רואה כל שעה ובידה לטבול, וביאר מהרש"א דעל הספירה נאמנת דליכא אתחזק ועל הטבילה נאמנות אף דאיכא אתחזק אבל בידה לטבול.

אבל קשה לשון הגמ' כאן אטו אמירה דהני מידי מששא אית בה, ולא משמע דהכונה לטעמא דעצלניות אלא לחסרון נאמנות בעצם.

עוד יל"פ כונת התוס' באופן אחר, דס"ל דע"א נאמן נגד אתחזק (כדעת הרמב"ן ביבמות (פ.ח.) דאף דהגמ' חיפשה מקור מנין שע"א נאמן נגד אתחזק ולא מצאה אינו אלא להגדיל תורה ולהאדירה אבל בעצם פשיטא מילתא דע"א נאמן בין אתחזק בין לא אתחזק), אבל אשה אין לה נאמנות זו דע"א. אבל יש לה נאמנות דבידה, כמו שהוכיחו התוס', אבל הכא שיש טורח גדול לא חשיב בידה. ולפי"ז אפשר דגם אצל איש לא חשיב בדיקת חמץ בידו כיון שהוא טורח, אלא דאיש נאמן בתורת ע"א בעלמא. והירושלמי דנשים עצלניות בא לבאר למה עבדים נאמנים ולא נשים – להך מ"ד דסמי מכאן נשים – ולזה צ"ל דלענין דרבנן הימנוהו לעבד כיון שהוא קצת בידו ולא לנשים דלא חשיב בידן כלל, וזה לירושלמי דמחלק בין עבדים לנשים, אבל לבבלי אי"צ לזה ואין הכרח לחלק בין איש לאשה לענין עצלנות כלל, אלא לכו"ע לא חשיב בידו, רק איש נאמן בתורת ע"א בעלמא אפילו נגד אתחזק. והתוס' לא הביאו הירושלמי אלא להוכיח דבדיקת חמץ היא טירחא וזה פוגע בנאמנות דבידו.

ולפי"ז ניחא לשון הגמ' דהכונה דאין לה נאמנות ע"א, משא"כ איש. רק תוס' הקשו קושיא מן הצד דנאמינה משום בידה ותי' דל"ש בידה דבבר שיש בו טורח גדול.

ב. וק"ק למה לא תי' התוס' דאין הבדיקה בידם משום שאין להם מפתח. תינח לדרך הראשון ניחא דכיון דטעמא דאיש נאמן משום שבידו ע"כ צ"ל דגם אם אין לו מפתח חשיב בידו או דמיירי במי שיש לו מפתח. אבל לדרך השני דאיש נאמן בתורת ע"א בעלמא, ואי"צ לנאמנות דבידו, ולא דיינין אלא למה לא נאמן לאשה על הבדיקה משום שבידה לבדוק, ולמה לא תירצו דלא חשיב בידה כיון שאין לה מפתח.

ג. ויל"ע לדרך השני אם אשה אינה נאמנות אפילו היכא דליכא אתחזק. דלכ' מהיכ"ת לחלק. אבל שמא היכא דליכא אתחזק נאמנת מוספרה.

ועי' תוס' עירובין (נט. ד"ה ותחומין) דמבואר דאם תחומין היה מדאו' לא היתה נאמנת ולכ' אין שם אתחזק, ושמא מיירי דאתחזק שהוא חוץ לתחום.

ויל"ע בדברי תוס' שם דמפורש בדבריהם דאשה אינה נאמנת בבדיקת חמץ דאינה בידה משום שהן עצלניות, ומדהוצרך לזה משמע דנאמנות איש בבדיקת חמץ הוא משום בידו, אבל בעלמא אינו נאמן נגד אתחזק. וא"כ צ"ל דתחומין לא אתחזק. ומ"מ אשה לא היתה נאמנת אם היה דאו'. ומוכח דאינה נאמנת אפילו היכא דליכא אתחזק.

ד. והנה רש"י שכתב בסוגיין לאו בני אסיהודי נינהו ומשמע דקאי גם על נשים, וקשה דהנה רש"י בריש גיטין כתב דמה דע"א נאמן באיסורים נלמד ממה שהתורה האמינה כל אחד על הפרשת תרומה ושחיטה וניקור הגיד והחלב, והקשו התוס' דלא הו"ל להזכיר הפרשת תרומה ושחיטה דבהנך נאמן משום דבידו. ותי' הבית הלוי דרש"י ס"ל דבידו אינו תורת נאמנות רק טעם דלא חשיב אתחזק. ומעתה כיון שנשים נאמנות במקום שבידן כמו שהוכיחו התוס' ע"כ דיש להם נאמנות דע"א באיסורים, ומ"ק רש"י דלאו בני אסיהודי נינהו.

אבל אפשר דס"ל לרש"י דגם אנשים אינם נאמנים אצל בדיקת חמץ, דאתחזק איסורא ואינו בידם כיון שאין להם מפתח. ורק המשכיר לבד שהיה בידו המפתח הוא שנאמן. והברייתא דקאמרה דנשים עבדים וקטנים נאמנים היינו שתי נשים. ועל זה קאמר הגמ' מידי אמירה דהנהו כו' דשני אנשים נאמנים בתורת עדות גמורה אבל הנך לאו בני אסיהודי נינהו.

**שם.** למסקנא לא נפשט הבעיא, ועי' רא"ש דיבטל וממילא יהיה ספיקא דרבנן.

והנה השער המלך הקשה מאי קמבע"ל מעיקרא אם חזקתו בדוק או לא, גם אם אין חזקתו בדוק נימא נימא שהוא ספיקא דרבנן לקולא. ותי' שני תירוצים, או דאם אינו בחזקת בדוק א"כ אדרבא הוא בחזקת אינו בדוק. או כהנך ראשונים (עי' לק' ט:) דבדיקת חמץ נתקנה על הספק.

ולתי' הראשון זה ל"ש כאן, דהוי ספיקא דדינא אם חזקתו בדוק או חזקתו אינו בדוק. ולתי' השני זה ג"כ ל"ש כאן דאמנם בדיקת חמץ נתקנה על ספק חמץ אבל לא נתקנה על ספיקא דדינא. ולכן שפיר קאמר הרא"ש דע"י שביטל הו"ל ספיקא דדינא ולקולא.

אלא שדבריו צ"ב חדא הרי מסתמא המשכיר ביטל – כמבואר ברש"י ותוס' ותוהרא"ש לעיל דכל הבעיא על מי לבדוק הוא משום שכבר ביטל, ובתוס' הרא"ש מבואר להדיא דהיינו המשכיר, דהוא זה שעובר על ב"י וב"י, ולמה כתב הרא"ש כאן שעל השוכר לבטל כדי שיהיה ספקד"ר.

עוד תמוה איך השוכר יבטל והרי אינו בעלים. ועו"ק דגם אם לא ביטל הרי אין החמץ שלו ואכתי הוי ספיקא דרבנן.

ולענין הקושיא השניה שמא ס"ל כמ"כ הגר"א דעובר על ב"י וב"י על חמצו של ישראל ברשותו. ויהיה דלא כתוס' הרא"ש.

ולענין הקושיא הראשונה שמא ס"ל כהך סברא שכתבנו לעיל דדי בביטול של השוכר דעיי"ז אין לו זיקה לחמץ. אבל באמת א"א לומר כן דהרא"ש (סי' ט') כתב דביטול מועיל משום דהוי הפקר, וזה לכאורה ל"ש אצל השוכר.

אכן המג"א כתב דמסתמא המשכיר הפקירו, ולכן השוכר צריך לבטל, והק' המקו"ח הרי בגמ' מפורש לעיל דחמירא דידיה של המשכיר, ובשו"ע הגרש"ז ביאר דמדרבנן החמץ של המשכיר דחז"ל הפקיעו ההפקר כמו שהפקיעו ביטול (ולכן המשכיר צריך לבטל כמבואר במג"א, וביאר הגרש"ז דאף שכבר הפקיר אבל תקנו שיבטל בפה), אבל מה"ת הוא של השוכר. ולפי"ז ניחא דברי הרא"ש, דכל שהשוכר ביטל סגי מדאורייתא ושוב הוי ספיקא דרבנן.

ומ"מ הוא נגד תוהרא"ש דפשיטא לי' דהמשכיר הוא שעובר על ב"י וב"י.

לכ' ילה"ר מהגמ' גופא דהרי מבע"ל אם חזקתו בדוק והיינו לענין השוכר וקאמר דהימנוהו לנשים עבדים וקטנים משום דמדאור' בביטול בעלמא סגי ולמ"ל זה תפ"ל דהוא דרבנן בלא"ה דאין החמץ שלו. אלא ע"כ דבאמת השוכר עובר על ב"י וב"י כל זמן שלא ביטל.

אבל א"כ מה נעשה לדברי תוס' הרא"ש ותור"פ דמפורש בדבריהם שהמשכיר לבד עובר בב"י וב"י, וכן מה נעשה לדעת חי' הר"ן ורבינו דוד דשניהם אינם עוברים זה לפי שאינו שלו וזה לפי שאינו ברשותו, ומה יענו לדברי הגמ' כאן דקאמר דבדיקת חמץ דרבנן דמדאורייתא סגי בביטול, והרי אפילו בלי ביטול אין הבדיקה חייב בבדיקה מדאורייתא.

(ובדוחק י"ל דכונת הגמ' דהוי דרבנן אפילו לגבי יורשים. אבל הראוני דאי"ז מספיק דהר"ן כ' דלמסקנת הגמ' אע"ג דלכ' הבעיא לא נפשטה אבל כיון דפשטי' ר"ע וגם דרבנן הוא דמדאור' בביטול בעלמא סגי לכן מסקינן דחזקתו בדוק. והרי הבעיא היתה לענין שוכר ומ"מ חשיב לי' דרבנן רק מכח הביטול.)

**מדברי רש"י לעי' (ד. ד"ה בין לר"מ בין לר"י) משמע דעובר על ב"י וב"י מחצות, וכ"מ מדברי רש"י בב"ק (כט: ד"ה משש שעות ולמעלה),** וכן דייק הצ"ח (י: ובכ"מ, מאידך התו"ט דייק מלשון רש"י לק' (סג. ד"ה חייב) שכתב בדעת ר"ש שאם שחט פסח שלא לשמה בתוך המועד עובר על לא תשחט וכתב רש"י בהדי לאו דב"י וב"י, ולמה לא כתב כן בדעת ת"ק כששוחט בער"פ. אלא ע"כ דבער"פ ליכא ב"י וב"י.

ומש"כ רש"י לעי' ובב"ק דעובר על ב"י מחצות שמא הוא לאו דוקא אלא הכונה שאסור להשהות משום תשבתו (דהיינו ביטול מ"ע).

(עי' ראב"ד בכתוב שם (דף ו'), שמשיג על מש"כ בעה"מ דלר"ש יכול תשבתו ע"י אכילה. וכתב הראב"ד בתוך הדברים "ואיסור ב"י וב"י יש בו מכח העשה שנאמר בו תשבתו". וקשה מהראב"ד פ"ג חו"מ שחולק על הרמב"ם וס"ל שאין ב"י וב"י אחר חצות. ובספר המאורות כתב שדברי הראב"ד בכתוב שם דלא כדבריו בהשגות. אבל אלמלא דברי ספר המאורות היה אפשר לפרש דברי הראב"ד דאין כונתו ללאו דב"י וב"י אלא לאיסור שהיה, דתשבתו מחדש איסור שהיה אחר חצות.)

ולדעת התו"ט יותר מובן למה יכול להמתין לכתחילה עד תחילת ז', אבל לפי הבנת הצ"ח קשה איך יכול להכנס לזמן איסור ב"י וב"י,

ומ"ש ממה שהוכיח אביי דיום הראשון ע"כ אינו ט"ו דכתיב שבעת ימים שאור לא ימצא כו' ופרש"י דההוכחה היא משום שכבר נכנס לזמן האיסור. אך גם לתיו"ט אינו נוחא לגמרי דסוכ"ס כתב רש"י דעובר על ב"י וב"י מחצות ואפי"ת דאין כונתו אלא לאיסור שהייה אבל עכ"פ איסור שהייה ע"כ איכא דומיא דב"י וב"י ואיך א"כ שרי להמתין ולבער בתוך זה איסור שהיה ומ"ש מדאביי. ועי' לק'.

### דברי הר"ן בגדר ביטול

עי' בר"ן דביטול מועיל משום הפקר, ואף דלשון זה בעלמא אינו לשון הפקר וגם דשב"ל אינם דברים ועוד דלר' יוסי הפקר אינו יוצא מרשותו עד דאתא לרשות זוכה, אבל כאן כיון שמן הדין ע"י שנאסר בהנאה יצא מרשותו רק דעשאו הכתוב כו' לכן סגי בגילו"ד דלא ניה"ל. וכע"ז ברמב"ן דהסכימה דעתו לדעת תורה.

לכ' הכונה דכיון שאינו רוצה לא עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו. (אף דבבור ודאי אי"ז מועיל.)

אבל ק' דא"כ גם אחר זמן איסורו מה לי דאינו ברשותו הרי אי"ז עשיה שיהא צריך מעשה בעלים. ואי משום דכבר נאסר הרי הגמ' לא אמר האי טעמא אלא משום שאינו ברשותו (עי' לק' ו:).

והג"ר אשר אריאלי שליט"א אמר בזה דבר מושכל. דהנה לתוס' משמע דלשון ביטול מועיל שיהא הפקר ועי' שלטי גבורים (ו: בדפי הרי"ף) איך שביאר זה. והר"ן חולק. ובביאור למה חולק הר"ן עי' בחי' הר"ן (ו: ד"ה ולי נראה) כשבא להוכיח דלר"ש דליכא לאו באכילת אחר חצות מ"מ ע"כ אסור באכילה ובהנאה וכתב וז"ל ול"נ דלר"ש נמי חמץ מו' שעות ולמעלה אסור בהנאה מה"ת, דהא מודה ר"ש במצות השבתה, ואמרינן דבביטול בעלמא סגי, ומהו ביטול זה, שיוציאו מלבו לגמרי ושיהא אצלו כמבוער, ואם אתה אומר שהוא רשאי ליהנות ממנו עדיין ממנו הוא ולא נתבטל אצלו כלל. ולפיכך מכיון שאמר הכתוב תשביתו, אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה משמע עכ"ל.

ומבואר דלא מהני ביטול מה שחושב בלבו שהוא כמבוער לדבר שבאמת ממנו הוא ויכול ליהנות ממנו. וממילא מובן דלא מהני לשון ביטול בשאר נכסים.

אבל בחמץ בפסח שבאמת אסור בהנאה וצ"ל מבוער א"כ מה שחושב כן בלבו ג"כ יש לו תוקף דאינו נסתר מהמציאות. זאת אומרת דגם הר"ן מודה לתוס' דבעצם שייך שמחשבתו שהוא כעפרא בעלמא יפקיע בעלותו אבל דוקא כשאינו נסתר מהמציאות דיכול עדיין ליהנות ממנו, וכאן שבמציאות אסור בהנאה אז גם מחשבתו יש לה תוקף להוציאו מרשותו בדרך זה.

ולא דמי לדר' יוסי שמוציאו מרשותו ע"י מעשה הפקר וס"ל שהוא כקנין ואינו חל עד דאתי לרשות זוכה אבל כאן ההפקר נפעל באופן אחר ע"י שמחשיבו לדבר שאין בו חפץ אלא דמחשבה זו צריכה להיות מאומתת במציאות והיינו בדבר שבאמת אסור בהנאה.

ומעתה בחמץ בפסח שבאמת הוא אסור בהנאה, א"כ כשמבטלו הוא יוצא מרשותו משום שתי סיבות. חדא, משום שהתורה אסרה אותו בהנאה. ועוד משום שגם הוא ביטלו בלבו והסכימה דעתו כן וביטול בלב זה אינו מועיל בשאר נכסים משום שהוא שקר אבל כאן שהוא אמת מועיל מצד עצמו.

ומעתה, אמנם לענין מה שהתורה אסרתו בהנאה ועשתה אותו כעפר אינו מועיל להנצל מן האיסור, דעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, אבל כלפי הביטול שלו ליכא הך "עשאו הכתוב" ומועיל הביטול שיהא כעפר ויצא מרשותו.

וזהו מה שמתגלה בקרא דתשביתו, דהתורה לא עשאו כאילו הוא ברשותו במקום שמלבד מציאות האיסור גם הוא הסכים כן בדעתו ולענין אותה חלות הוצאה מרשות שחלה ע"י דעתו לא עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, את"ד.

ולפי"ז מתורץ קושיא אחרת שהיה קשה לי איך כתב הר"ן דע"י ביטול נעשה "הפקר", והרי לפי"ד הר"ן עיקר ההפקר נעשה ע"י שאסור

בהנאה, ושי' הר"ן עצמו (נדרים נז.) דאיסוה"נ הוי שלו רק אינו ברשותו. אבל למהלכו של הגרא"א ניחא דבאמת הביטול נעשה ע"י שמחשיבו כעפר, וזה באמת עושה הפקר גמור.

אבל לא הבנתי לפי מהלך זה שהרי הר"ן הקשה על תוס' גם מדר' יוסי דהפקר אינו יוצא מרשותו עד דאתא לרשות זוכה, ולפי מהלכו של הגרא"א מה תירץ הר"ן על זה, כיון שגם להר"ן הביטול מועיל מטעם הפקר כל זמן שאינו נגד המציאות דיכול ליהנות.

ב. ועי' בלשון הרמב"ן שכתב קרוב לדברי הר"ן ובתוה"ד כתב וז"ל אלא שהתורה עשאתו כאילו הוא ברשותו לעבור עליו בשני לאוין מפני שדעתו עליו והוא רוצה בקיומו, לפיכך זה שהסכימה דעתו לדעת תורה ויצא לבטלו שלא יהא בו דין ממון אלא שיהא מוצא מרשותו לגמרי שוב אינו עובר עליו דלא קרינא ביה לך כיון שהוא אסור ואינו רוצה בקיומו עכ"ל. וממש"כ דהתורה עשאתו כאילו הוא ברשותו "מפני שדעתו עליו והוא רוצה בקיומו", ואח"כ ביאר ענין הביטול ד"אינו רוצה בקיומו", משמע ודאי דכונתו דכשאינו רוצה בקיומו לא עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, ואי"צ פעולה אחרת.

ושוב יקשה דא"כ אי"ז חלות ומעשה בעלים ולמה אינו יכול לבטלו לאחר זמן איסורו, ואי משום שכבר עשאתו אותו התורה כאילו הוא ברשותו הרי לא זהו הטעם שאמרה הגמ' (ו:).

ונראה דאין כונת הרמב"ן דכיון שרוצה בקיומו לכן התורה לא קנסה אותו לעשות החמץ כאילו הוא ברשותו וחזר לעיקר דין איסוה"נ שאינם ברשותו. דא"כ לא הו"ל להאריך ש"יצא לבטלו שלא יהא בו דין ממון אלא שיהא מוצא מרשותו לגמרי". דלמה צריך שיהא בדעתו שלא יהא בו דין ממון, והעיקר דאינו רוצה בקיומו וממילא חזר לדין איסוה"נ בעלמא.

אלא כך כונתו, דבעלמא דבר שהוא אסור בהנאה ואין לו היתר בו יצא מרשותו, דכיון שאסור אין לו שום זיקה לחמץ. אבל בחמץ התורה אמרה שהרצון לקיימו מספיק שיהיה לו דין ממון וייחשב שלו, ואין האיסור הנאה לבד מוציא מבעלותו. ודבר זה הוא מוחלט, דלעולם אין האיסור הנאה דחמץ לבד מספיק להוציא מרשותו.

אבל כשמבטלו ומגלה שאינו רוצה בקיומו, אותו ביטול מצטרף עם האיסור הנאה דמעשה ודאי אין לו דין ממון כיון שגם אסור בהנאה וגם אינו רוצה בקיומו. וההפקר נפעל מבינייהו דשני הדברים.

וצריך להוסיף דגם מה שאינו רוצה בקיומו כיון שע"ז הוא מפקיע דין ממון הוא נחשב מעשה בעלים ואינו יכול לעשות כן אחרי חצות.

ג. אלא דעי' בהמשך דברי הרמב"ן שכתב וז"ל ולא מבעיא לרבנן אלא אפילו לדברי ר"י הגלילי כיון שנתיאש ממנו מפני איסורו יצא מרשותו ואין בו דין גזל כדאמרי' בזמן שאין בעה"ב מקפיד עליהם מותרים משום גזל ופטורים מן המעשה והוי כהפקר עכ"ל.

והרי לריוה"ג חמץ בפסח אינו איסוה"נ ואין טעם שיצא מרשותו כלל. ומ"מ כתב הרמב"ן דמועיל ביטול. וע"כ דכאן באמת מחדש הרמב"ן סברא חדשה דהביטול לבד יש לו כח להוציא מרשותו מדין יאוש, כיון שיש לו אחיזה במציאות במה שנעשה אסור באכילה. וזה כבר קרוב לדברי הגרא"א שליט"א. אבל נראה שהיא סברא נוספת שמחדש הרמב"ן כאן, אבל מתחילה כונתו כמה שכתבנו דה"אינו רוצה בקיומו" רק משלים החסרון כדי שבצירוף האיסוה"נ והאינו רוצה בקיומו יצא מרשותו.

ד. והנה לעיל דייקנו בדברי רש"י (ו:) שכתב דביטול מועיל משום שלא אמרה תורה אלא תשביתו, וביארנו דע"י שמסיח דעתו ממנו (כלשון רש"י ד.) אין לו זיקה לחמץ ודמי לעושה ביתו אוצר או נפלה עליו מפולת, או מפרש ויוצא בשיירא, ושוב אינו עובר על ב"י וב"י. וגם על זה יקשה דלכ' א"כ אי"ז חלות שפועל בחמץ ומה לי שאינו ברשותו.

ונראה דהנה הגמ' לק' (שם) קאמר דאינו יכול לבטל אחר חצות דלאו ברשותי קאי, ופרש"י שאינו שלו. ומשמע דס"ל דאיסוה"נ לא רק שיצאו ברשותו אלא אינם שלו כלל. וכידוע נחלקו בזה רבוותא, דדעת הרשב"א (שו"ת ח"ב סי' ר"ב) דליכא בעלות באיסוה"נ כלל והר"ן (נדרים נז.) פליג וס"ל דיש בעלות באיסוה"נ, אלא דמ"מ גם לדעת הר"ן בודאי יצאו מרשותו כמו שהוכיח הקצה"ח (ת"ו ב') מהגמ' הנ"ל. ומדברי רש"י מבואר דס"ל כהרשב"א, ועי' בשיעורים ע"פ אלו נערות (לג:): שהארכנו ליישב המקומות שדברי רש"י נראים כסותרים את זה.

והנה אם כונת הגמ' לק' דהחמץ הוא שלו רק דיצא מרשותו, א"כ ע"כ צל"פ הטעם שאינו מועיל ביטול משום שביטול הוא מעשה בעלים ואינו יכול לפעול מעשה בעלים בדבר שאינו ברשותו אע"פ שהוא שלו דקיי"ל כר' יוחנן דגנב ולא נתיאשו הבעלים שניהם אינם יכולים להקדישו זה לפי שאינו שלו וזה לפי שאינו ברשותו.

אבל לרש"י דכונת הגמ' דהחמץ אינו שלו כלל, אפשר לפרש כונת הגמ' באופן אחר דה"ק, דאף שאינו עובר על ב"י וב"י אחר ביטול כיון שהסיח דעת מהחמץ ואין לו זיקה אליו, וכן חמץ שנפל עליו מפולת כיון שאינו מצוי לו, וכן מפרש ויוצא בשיירא שאינו מצוי לו כל ימי המועד. אבל הרי באמת חמץ בפסח אסור בהנאה ואינו שלו כלל, ואין לך דבר שאין לו זיקה אליו גדול מזה. ואיך א"כ עובר לעולם על ב"י וב"י. אלא ע"כ דכל שהיה שלו ויצא מרשותו ע"י האיסור חמץ גופא עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו. וממילא דבחמץ כזה אין הביטול פועל כלום, דבלא"ה הרי אינו שלו באמת. (ויהיה נפק"מ לפי"ד דאם נפל עליו מפולת בתוך המועד יעבור עליו בב"י וב"י אפילו לרש"י.) ועי' לק' (ו): מה שביארנו עוד בזה.

### סוגיא דנמצא שאינו בדוק

התוס' כתבו דמיירי ב"ג, דבי"ד הרי על המשכיר לבדוק. ונחלקו האחרונים בכונתם דהחי' אנשי שם פי' דבי"ד כיון שהמשכיר צריך לבדוק אי"ז מצוות השוכר כלל ול"ש לומר דניח"ל למעבד מצוה. אבל הב"ח והמקו"ח פי' להיפך דבי"ד בודאי אינו מקח טעות שהרי יכול לכוף את המשכיר לבדוק וכן באתרא דיהבי אגרא יכול להשתלם ממנו. וכפירושם מבואר להדיא בתוס' הרא"ש.

אבל תוס' הרא"ש חולקים על שיטה זו דגם בי"ד הוי מקח טעות אע"ג דיכול לכוף את המשכיר דשמא אינו רוצה שהמשכיר יכנס לביתו וכן אינו רוצה לדון בבי"ד. ולכן ס"ד דהוי מקח טעות גם בי"ד.

הר"ן הביא את שתי השיטות, ומסיק דלא כדברי זה ולא כדברי זה, דאין השוכר יכול לכוף את המשכיר לבדוק כלל ואפילו שכר בי"ד, ואע"ג דעל המשכיר לבדוק אי"ז אלא מצוה בלחוד דרמיא על המשכיר אבל אין לו חיוב כלפי השוכר.

ומבואר דתוס' ותוהרא"ש ס"ל דחיוב המשכיר לבדוק הוא חיוב כלפי השוכר. (רק שנחלקו אם יש מקום לס"ד דעדיין יכול לבטל את המקח בטענה שאינו רוצה לטרוח בדין. ולמסקנא אין בזה נפק"מ דקיי"ל דבודאי אין כאן מק"ט דניח"ל לאיניש למעבד מצוה בין בגופי' בין בממוני'). והר"ן ס"ל דחיוב המשכיר לבדוק אינו חיוב כלפי השוכר כלל, ואין השוכר יכול לכופו לבדוק כלל. (רק מבע"ל אם השוכר יכול לטעון שהוא מקח טעות כיון שסבר שהבית בדוק, ומסקינן דאין כאן מק"ט דניח"ל כו').

וסברת תוס' ותוהרא"ש צ"ב ושמא י"ל דאזלי לשי' לעי' עמ' א' דבשוכר בי"ג בודאי על השוכר לבדוק, שהרי עיקר החשש שמא יבוא לאכלו הוא שייך לשוכר. רק בשוכר בי"ד אמרי' דעל המשכיר לבדוק כיון שכבר נתחייב בכניסת ליל י"ד. ושמא סבירא להו שהגדר בזה הוא דהמשכיר חייב לבדוק כדי שהשוכר לא יבוא לאכלו, ושייך שהשוכר יתבענו ע"ז.

וא"כ הר"ן לשי' דס"ל דליכא חילוק בין משכיר בי"ג או בי"ד, ומש"א הגמ' לעי' המשכיר בית בי"ד הכונה לצורך י"ד, דאפילו שכרו בי"ג איכא טעמא לחיובי למשכיר, ומסקינן דמסירת מפתח מכרעת, ועכ"פ במקום שעל המשכיר לבדוק הוי חיובא דמשכיר בעצם, ואין מקום שהשוכר יתבענו ע"ז. ואכתי צ"ת.

### אם חסרון בדיקה הוא חסרון בגוף המקח

עי' בריטב"א בשם הרא"ה והרמב"ן, דתחילה פירש דמיירי כשלא אמר לו בהדיא רק היה בחזקת בדוק דאם הקפיד בפירוש פשיטא דהוי מק"ט. ושוב כתב דזה אינו דמחמת חזקת בדוק ודאי לא נעשה מקח טעות, חדא דהוי בעיא לא אפשיטא והמע"ה. פי' דשמא באמת על השוכר לבדוק ואין כאן מק"ט. ועוד דע"י חזקת בדוק לחוד לא חשיב מקח טעות. אלא ע"כ דמיירי כשהקפיד בפירוש, ובעי לאשתלומי,

ולכן באמת אמרתי דניח"ל למעבד מצוה בממוניה, פי' כשאין בו חסרון כיס. ועל דרך זה כתב המ"מ (פ"ב חו"מ הי"ח) גם הוא בשם הרא"ה והרמב"ן, ושם הלשון "דאתניה בהדיה", דהיינו שהתנה שהוא בדוק.

ולכ' אם התנה בפירוש איך קאמר אביי דניח"ל למעבד מצוה, והרי התנה בפירוש וגילה דעתו דלא ניח"ל. ועי' במקו"ח (תל"ז ז') שהקשה כן על הרמ"א דנקט שהתנה בפירוש. ותי' דלאו דוקא התנה אלא שאמר בפירוש שהוא בדוק. אבל מדברי הריטב"א מבואר דבאמת הקפיד בפירוש, אלא דמבע"ל אם זה מתפרש שהקפיד קפידא גמורה שהבית יהיה בדוק או"ד הקפידא לא היתה אלא שיוכל לכוף את המשכיר לבדוק או לשלם. ומסיק אביי דלא מסתבר שהיה זה קפידא גמורה דניח"ל למעבד מצוה בין בגופיה בין בממוניה ע"מ להשתלם. והיינו להשתלם מכח הקפידא שהתנה.

ומוכח מדבריהם דאלמלא שהתנה והקפיד בפירוש לא היה יכול לכוף את המשכיר לבדוק. ודלא כתוס' ותוס' הרא"ש שהבאנו לעיל. אלא כהר"ן דאי"ז אלא מצוה על המשכיר ואין השוכר יכול לכופו על זה אא"כ התנה בפירוש.

וגם מוכח מדבריהם דאם לא התנה, אף שאינו יכול לכוף את המשכיר, והרי שכר הבית בחזקת שהוא בדוק, ועכשיו יצטרך הוא לבדוק, מ"מ פשיטא דלא הוי מקח טעות ע"י חזקה לחוד, ואינו בכלל הבעיא כלל. וכמש"כ הריטב"א דבמשנה ההיא חזקה ליכא לשווייה מקח טעות. והסוגיא ע"כ כשהתנה.

ב. אבל הר"ן כתב דהבעיא היא גם בשכר בי"ד והצירור תלוי בשני צדדי הבעיא דלעיל, דאם חזקתו בדוק (דסתם בני"א כחברים אצל בדיקה חמץ) מבע"ל בשכר סתם, ואם אין חזקתו בדוק מבע"ל כשאמר לו שהוא בדוק. (ואינו מבואר בר"ן איך הוא השתא דהוי בעיא דלא אפשיטא). ומבואר דס"ל דמה שחזקתו בדוק לחוד ג"כ סגי לשווייה מקח טעות, והוא בכלל הבעיא. רק דמסקינן דניח"ל לאיניש כו'. ודלא כהרמב"ן והרא"ה והריטב"א דפשיטא להו דהבעיא בהתנה בפירוש דוקא, דאם לא היתה שם אלא חזקה לחוד פשיטא דאין מה ששינה מן החזקה יכול לשווייה מקח טעות.

גם התוס' ס"ל כהר"ן בזה כמבואר ממה דס"ל דבשכר בי"ד ליכא מקח טעות כיון שיכול להשתלם, ולכן מבע"ל בשכר בי"ג דאינו יכול להשתלם. ואם איתא דמיירי הגמ' כשהתנה בפירוש אמאי אינו יכול להשתלם אפילו אם שכר בי"ג. אלא ע"כ דמיירי כשלא התנה בפירוש, רק א"ל שהוא בדוק. הרי דבמה שסבר שהוא בדוק לחוד סגי לשווייה מקח טעות.

ג. והגר"א (תל"ז) ביאר טעם הרמב"ן ודעימיה – דפשיטא להו דבלא התנה בפירוש ליכא צד דהוי מק"ט – דאין שם חסרון בגוף המקח. וצריך להבין נהי דאין שם חסרון בגוף המקח אבל אמאי אינו יכול לתבעו דמי הבדיקה כמו בעלמא כשאין החסרון בגוף המקח דמ"מ יכול לתבעו דמים. אבל פשוט משום דנתבאר לעי' דסבירא להו כהר"ן דהחיוב בדיקה הוא כלפי שמיא ולא לשוכר, ואין מקום לתבוע הבדיקה עצמה. ולא דינינן אלא לבטל המקח, וכיון שאין חסרון הבדיקה נחשב חסרון בגוף המקח אין כאן מק"ט אא"כ הקפיד בפירוש דאז הכל לפי תנאו.

וא"כ צריך להבין שיטת תוס' והר"ן במה הוי מקח טעות. והרי את הבדיקה עצמה אינו יכול לתבעו (לתוס' משום דמיירי בי"ג ולר"ן משום שהוא חיוב כלפי שמיא), רק מבע"ל אם יכול לבטל המקח משום מקח טעות, ולמה חסרון הבדיקה נחשב חסרון בגוף המקח.

אכן המקו"ח כתב דהוי חסרון בגוף המקח משום שאינו יכול לדור שם בלא בדיקה.

ד. והנה הר"ן בתוך דבריו כתב דהשוכר לא סגי לי' בלא ביעור דהא חמצו של נכרי עושה לו מחיצה, וקשה למה צריך להביא ממרחק לחמו מדין חמצו של נכרי, הרי הוא מוכח בסוגיא דלעיל (שם) בשוכר גופיה דמבע"ל אם כל ישראל בחזקת חברים אצל בדיקה והבית בחזקת בדוק, דמבואר דאם אין המשכיר קמן ואין הבית בחזקת בדוק השוכר צריך לבדוק, אף שהחיוב בעצם היה על המשכיר.

ולנ"ל י"ל דמשם אמנם מוכח דיש חיוב בדיקה על השוכר אם לא בדק המשכיר, אבל לא שמענו עדיין דאסור לדור בבית בלא בדיקה כדי שייחשב חסרון בגוף המקח. אבל מהא דחמצו של נכרי דאין שם חיוב ביעור כלל ומ"מ צריך מחיצה שלא יבוא לאכלו מוכיח הר"ן דגם אסור לדור בבית שיש בו חמץ, דלכן חשיב חסרון בגוף המקח.

והנה המ"מ (פ"ד ה"ב) כתב בשם הרמב"ן דבחמצו של נכרי אם לא קיבל עליו אחריות אי"צ מחיצה רק מפנהו לכל מקום כדי שלא יכשל בו, והגמ' דעושה לו מחיצה מיירי כשקיבל עליו אחריות, דעובר עליו על ב"י וב"י, ולכן צריך לעשות מחיצה שייחשב שאינו ברשותו. ונראה דהר"ן חולק על זה ממה שהביא ראייה משם לענין חיוב בדיקה.

וי"ל דפליגי לשי' דלרמב"ן אין איסור לדור בבית שיש בו חמץ, רק שיש חובת בדיקה לחמצו של ישראל דחמצו של ישראל בכל מקום צריך ביעור כמש"כ לק' (שם) וכמה שביאר רבינו דוד לעי' בסוגיא דעל המשכיר לבדוק. אבל איסור לדור בבית שאינו בדוק אין לנו. כדחזינן דיכול לדור בבית שיש שם חמצו של עכו"ם שלא קיבל עליו אחריות. ולכן ס"ל דחסרון בדיקה אינו חסרון בגוף המקח, וכל שלא התנה בפירוש אין כאן מקח טעות כלל. אבל הר"ן ס"ל דאסור לדור בבית שיש שם חמץ, דמפרש ההוא דחמצו של נכרי עושה לו מחיצה בחמץ שלא קיבל עליו אחריות ואינו עובר עליו, רק חיישינן שמא יבוא לאכלו. והביא ראייה מזה דאסור לדור בבית שאינו בדוק, ולכן ס"ל דחסרון הבדיקה הוא חסרון בגוף המקח, ולכן מבע"ל דשמא עי"ז הוי מק"ט.

אלא דיל"ע דהריטב"א (ו). כתב דכל חמצו של גוי אפילו קיבל עליו אחריות סגי במחיצה י', ומשמע מלשונו דגם אם לא קיבל עליו אחריות צריך מחיצה. ואילו כאן הסכים לרמב"ן דאף שהבית בחזקת בדוק אינו מקח טעות. אבל יש לחלק דשם שיש חמץ ידוע א"א לדור שם בלא מחיצה, אבל בבית שאינו בדוק דלא ידעינן אם יש שם חמץ אין איסור לדור שם, רק חיוב בדיקה בעלמא, ולכן ס"ל כאן כהרמב"ן דאי"ז חסרון בגוף המקח.

### בענין תשביתו

הנה אביי יליף דביום הראשון תשביתו היינו י"ד דא"א לומר בט"ו דכתיב שבעת ימים גו'. ורש"י מפרש דהילפותא מכח סתירה דכיון דכתיב ב"י וב"י ז' ימים א"א לקיים שמצות תשביתו תהיה בתוך זמן האיסור. ותוס' פליגי וס"ל דליכא סתירה דכך היא האמת שמצות תשביתו היא אחר שהגיע זמן האיסור, וראיית אביי אינה אלא או מכח ייתורא דקרא או משום דדרשינן אך חלק דאז ודאי א"א שתחול מצות השבתה באמצע זמן האיסור.

והגרעק"א ציין לדברי שו"ת הר"ן (סי' נ"א) שפי' יסוד פלוגתתם במשמעות הלאו דב"י וב"י דכתיב שבעת ימים לא יראה דלרש"י זה מחייב לבער קודם השבעת ימים, ולתוס' הלאו דב"י וב"י אינו מחייב לבער אלא לאחר שהתחיל האיסור. ועי"ש מש"כ נפק"מ בזה למי שנדר שלא יהיה בעיר בשבת אם צריך לעשות מעשה קודם שבת לצאת מן העיר או רק משנכנסה שבת.

אבל מדברי התוס' שלפנינו משמע דנקודת פלוגתתם עם רש"י אינה מצד ב"י וב"י אלא מצד תשביתו, דלא צוה הכתוב לשרפו אלא אחר ביעורו. ויותר מפורש בתוס' הרא"ש דמצ' ב"י וב"י אמנם מחייב שיוציא החמץ מביתו קודם זמן האיסור גם לדעת התוס', אלא דאי"ז ענין למצ' תשביתו שענינה שאם לא הוציאו מביתו ונכנס זמן האיסור אז ישרפנו כמו שצוה הכתוב לשרוף נותר – דהיינו אחר שכבר עבר האיסור דלא תותרו.

והרי בגמ' (צה.) מפורש – לגירסת ספרים שלנו וכן פרש"י ותוס' שם - דב"י וב"י הוי לאו הניתק לעשה דתשביתו, ומדברי תוס' הרא"ש מבואר דזהו כל המצוה, ואין מצ' תשביתו קודם זמן איסורו כלל.

ב. ולפי"ז פלוגתת רש"י ותוס' במצ' תשביתו דלרש"י המצ' היא קודם שעבר האיסור דב"י וב"י ולתוס' ותוהרא"ש היא אחר שעבר האיסור. ועד"ז כתב מהרש"א דפליגי לשי' לק' (יב:) בביאור דברי הגמ' דלא אמר ר' יהודה דאין ביעור חמץ אלא שריפה אלא שלא בשעת ביעורו, ולרש"י הכונה דדוקא קודם חצות בשריפה, ותוס' פי' להיפך.

והפנ"י הוסיף דכן פליגי לשי' לעי' (ד:) דרש"י פי' דביטול נלמד מתשביתו ותוס' הק' איך אפשר"ל כן הרי מצות תשביתו היא לאחר חצות דאז כבר א"א לבטל, אלא דרש"י לשי' דבאמת מצות תשביתו היא קודם חצות.

ויש להוסיף דרש"י לשי' גם במש"כ לק' (ו.) דהעושה ביתו אוצר אינו עובר על ב"י וב"י אפילו לא ביטלו דהוי כנפל עליו מפולת ומ"מ העושה ביתו אוצר תוך ל' זקוק לבער דלכתחילה לא זהו ביעורו, ולכ' כונתו למצות תשביתו, הרי דמצות תשביתו נוהגת כבר ל' יום קודם

המועד.

ג. אלא דהרמב"ן לכ' לא הבין כן בדעת רש"י, שהרמב"ן הסכים עם רש"י דביטול נלמד מתשבתו, ואשר לקושיית התוס' – דהרי תשבתו היא לאחר חצות דכבר א"א לבטל – תירץ הרמב"ן דה"ק רחמנא שיהא מבווער או מבוטל בחצות. ולכ' משמע דבעצם מצ' תשבתו היא אחר חצות, אלא שאין המצוה במעשה ביעור אלא במה שהוא מבווער (או מבוטל).

ולפום ריהטא זהו כסברת המנ"ח (מצ' ט') שחקר אם תשבתו היא מצ' בקו"ע או בשוא"ת. ונפק"מ במי שלא היה לו חמץ מעיקרא אם קיים מצ' תשבתו. וכתב דבזה פליגי רש"י ותוס', דלכו"ע תשבתו היא אחר חצות אלא דלרש"י המצ' היא שיהא מושבת ולתוס' המצוה היא שישבת.

אלא שבאמת א"א לפרש את דברי רש"י כהמנ"ח כמו שהרגיש המנ"ח בעצמו, חדא דאיך אפשר"ל להמצ' דתשבתו היא בשוא"ת והרי ר' יהודה ס"ל דהמצ' היא בשריפה דוקא וע"כ זו מצ' בקו"ע. והמנ"ח תי' דמה שר' יהודה מצריך שריפה אינו מלתא דתשבתו אלא מדיני איסור"ה דחמץ. אבל א"א לומר כן לדעת רש"י דשי' רש"י (יב:) דכל דין שריפה הוא דוקא קודם חצות, ואיך אפשר"ל שהוא מדין איסור"ה.

גם ברמב"ן קשה לפרש כן כמו שהק' הגראז"מ בהגהותיו דא"כ איך הוכיח ר"ע דיום בראשון אינו ט"ו ממה דמצינו להבערה שהיא אב מלאכה. אלא ע"כ דגם לרמב"ן מצ' תשבתו היא קודם חצות (דלכן ביטול בכלל המצוה) אלא דמאך חלק דרשינן שצריך לעשות המצוה טרם שיגיע חצות, כדי שבחצות יהא מבוטל.

ד. לכאורה היה מקום לומר דלרש"י הזמן של תשבתו הוא קודם חצות דוקא, ואחר חצות עבר ובטל זמן המצוה לגמרי. והיה מוסבר לפי"ז מה שמבואר בגמ' (יב:) לפי פרש"י דאחר חצות השבתו ככל דבר, ולאן נעלם הדין שריפה. אלא משום שבאמת אחר חצות כבר פקעה מצ' תשבתו.

אבל א"א לומר כן בדעת רש"י. חדא דלרש"י מבואר בסוגיא שם דאי"צ לטרוח אחר עצים אלא יכול להמתין עד חצות ואז ישבת בכל דבר. ואם אחר חצות בטלה מצ' תשבתו א"כ איך יכול להמתין עד אחר חצות והרי בזה מתבטל מלעשות המצוה.

ועוד דהרי מפורש ברש"י לק' (צה.) דהטעם שאינו לוקה על ב"י וב"י משום שהוא ניתק לעשה דכל ימי המועד הוא בעמוד והשבת. וע"כ דגם לרש"י שמצות תשבתו היא קודם חצות אבל היא נמשכת גם לאחר חצות וכל ימי המועד.

אבל א"כ שוב צריך ביאור למה הדין שריפה הוא דוקא קודם חצות, ולאחר חצות השבתו ככל דבר.

ה. והנה באמת דעת הרמב"ם דלוקה על ב"י וב"י אם עשה מעשה (שחייב בידים או קנה), ולכ' זה נגד הגמ' (צה.) דאינו לוקה דהוי ניתק לעשה, אכן באמת בפ"י ר"ח מבואר דלא גרס כן בגמ' ומפרש דאינו לוקה משום דהוי לאו שאין בו מעשה וזה המקור לדברי הרמב"ם שבדרך כלל הולך בשי' ר"ח. אלא דמ"מ נהי דמהגמ' לא קשה אבל מסברא קשה עדיין באמת אי"ז לאו הניתק לעשה. ובהגהות בני בנימין על הרמב"ם (מהאדר"ת) תי' דס"ל להרמב"ם דמצות תשבתו אינה אלא קודם חצות דוקא. ודייק כן בלשון הרמב"ם ברמזים שכתב שמצוה "להשבת שאור ביום ארבעה עשר".

אבל ברמב"ם מהדורת פרנקל הגי' "מיום ארבעה עשר" והביאו שכן הוא כמעט כל הכת"י, וא"כ אדרבא מדוייק לאידך גיסא דגם להרמב"ם המצוה נמשכת אחר חצות. והדק"ל למה להרמב"ם לוקה על ב"י וב"י ואינו נחשב ניתק לעשה. והמנ"ח תי' דהרמב"ם ס"ל דתשבתו היא בשוא"ת ועשה בשוא"ת אין בה דין ניתק לעשה. והגר"ח תי' להרמב"ם דלחכמים דפליגי על ר' יהודה תשבתו הוא איסור עשה<sup>ה</sup>.

<sup>ה</sup> הגר"ח גם יצא לתרץ הקושיא מה יעשה הרמב"ם עם הגמ' בדף צ"ה דהוי לאו הניתק לעשה, וכתב דכל הסוגיא שם כר' יהודה (וכתב "כמבואר בסוגיא שם") ולדידיה ודאי תשבתו היא מצות עשה ולא רק איסור עשה. והחזו"א הק' איפה כתוב בסוגיא דאתיא כר' יהודה. אבל כונת הגר"ח דהגמ' מדמה חמץ לנותר, והגמ' בהדיא קאמר לעי' מיניה דבנותר אינו לוקה משום שהוא ניתק לעשה, וזהו כר' יהודה דלוקה על לאו שאין בו מעשה. עכ"פ

(ואין דברי הגר"ח שוים לדברי המנ"ח, דיש חילוק בין מצ' בשוא"ת לבין איסור עשה, כמו שביאר הרמב"ן בסה"מ (שרש ו'), דמצ' בשוא"ת היינו כמו שביתה בשבת, דבודאי אינה איסור עשה אלא מצוה ממש אלא שמתקיימת בשוא"ת. ואילו איסור עשה היינו כמו כל צפור טהורה תאכלו, דהאוכל עוף טמא עובר באיסור עשה.)

והשאג"א תי' דהוי לאו שקדמו עשה.

ו. ובאמת לרש"י דמצות תשבתו מתחילה קשה איך חשיב ב"י וב"י ניתק לעשה והרי הוא לאו שקדמו עשה.

נמצא דיש לנו כמה עיונים בשיטת רש"י, חדא כיון שיש מצ' תשבתו גם קודם חצות וגם לאחריו למה המצוה משתנה דקודם חצות היא בשריפה ואחר חצות היא בכל דבר, וגם איך חשיב ב"י וב"י ניתק לעשה והרי הוא לאו שקדמו עשה.

ומשמע דאף שמצ' תשבתו לרש"י היא גם קודם חצות וגם לאחר חצות, אבל הוא משתנה בגדרו. דקודם חצות היא מצוה בחפצא של החמץ דצריך לשרפו, ואילו אחר חצות הוא דין בגברא דהגברא עובר על ב"י וב"י אם יש לו חמץ ברשותו ובא העשה לנתק הלאו ע"י שמשבית החמץ מרשותו. וכיון שהוא מ"ע בגברא מה לי שרפו מה לי השביתו בכל דבר, דסוכ"ס ניתק הלאו ע"י שהוציא החמץ מרשותו, ולכן אי"ז לאו שקדמו עשה כיון שהעשה שאחר חצות שונה בגדרו מהעשה דקודם חצות.

וע"ע לק' בסמוך מה שנבאר עוד בשינוי גדר המצוה קודם חצות ואחר חצות לדעת רש"י.

### עוד בענין תשבתו

שי' רש"י דביטול נלמד מתשבתו. והק' תוס' הא לר' יהודה אין ביעור חמץ אלא שריפה. ותי' הרמב"ן דעצם משמעות תשבתו הוא לבער ביד, אבל מדלא כתיב תשרפון או תבערון ילפי' דסגי גם בביטול בלב.

עכ"פ מבואר דלרש"י ע"י ביטול מקיים מצ' תשבתו.

ולכ' קשה לרש"י, למה בשעה ששית צריך שריפה דוקא, והרי מה"ע עדיין יכול לבטל, ובביטול מקיים מצ' תשבתו, וא"כ כל מפרר וזורה לרוח לכ' מבטל ג"כ בלבו ואין לך ביטול גדול מזה.

ונקדים, דעי' בגמ' (כז: דר' יהודה יליף ביעור חמץ בשריפה בק"ו מנותר, והקשו לו חכמים דהק"ו לפעמים נמצא מיקל עליו דאם לא מצא עצים יהא יושב ובטל. והקשה הכלבו למה יהא יושב ובטל הרי גם אם אין לו עצים יכול לקיים תשבתו ע"י ביטול. (והקושיא היא לשי' רש"י דס"ל דביטול בכלל תשבתו.) ותי' הכלבו בשם גאון דאין מועיל ביטול לחמץ ידוע'.

כיון שזכינו לדברי ר"ח אי"צ לכל זה וכנ"ל.

והפנ"י והצל"ח ג"כ עמדו על קושיא זו, למה יהא יושב ובטל הרי יכול לבטל בלבו, ותי' דמועיל ביטול לחמץ ידוע אבל לא מקיימים בזה מצ' תשבתו, וכונת הגמ' תהיה שיהיה בטל ממצ' תשבתו. אבל לא יועיל זה לשי' רש"י דביטול נלמד מתשבתו.

עוד תי' הצל"ח והקה"י דכל מה שמועיל ביטול זה רק לרבנן, אבל לר' יהודה דצריך שריפה אין ביטול מועיל. אבל ק' דהרי רש"י ותוס' פסקו כר' יהודה דאין ביעור חמץ אלא שריפה, וכי סובר רש"י לדינא דאין ביטול מועיל.

ועוד דבמשנה (טט.) ההולך לשחוט את פסחו כו' ולאכול סעודת אירוסין בבית חמיו כו' מבטלו בלבו כו', ומפורש בגמ' דהמשנה דחשיב סעודת אירוסין לסעודת מצוה אתיא כר' יהודה. וא"כ מוכח דביטול מועיל גם לר' יהודה.

אכן התירוץ נמצא בסידור רש"י (שנ"ו) שכתב דהלכה כר' יהודה, "ואע"ג דגם ביטול סגי לי' מכל מקום עיקר מצותו בשריפה".

גם המאירי בפתיחה למסכת כתב שתשבתו משמע ביטול, ואף שלר' יהודה צריך שריפה, היינו דיש ב' כונות, וכונה ראשונה של תורה שישרוף, והכונה השניה דגם ביטול בכלל.

ובפסקי רי"ד כתב דמצוה מן המובחר בשריפה.

והמאירי (גם בפתיחה וגם בדף כ"ז) מביא שיש אומרים שאין מועיל ביטול לחמץ ידוע והביאו ראיה מהגמ' (כז:): דלא מצא עצים יהא יושב ובטל (והיינו שי' הגאון בכלבו), והמאירי דוחה הראיה "דאין דברי חכמים אלא בכונה ראשונה של תורה" – והיינו כדבריו בפתיחה, דהכונה הראשונה היא לבער בפועל.

וא"כ ניחא גם קושייתנו, למה בשעה ששית צריך שריפה דוקא, הרי אם מפרר וזורה לרוח לא גרע מביטול. והתירוץ דאיה"נ, אבל עיקר המצ' היא בשריפה דוקא לר' יהודה.

(אבל הרמב"ן אף דס"ל כרש"י דביטול נלמד מתשבתו דתרווייהו משמע, אבל לא משמע בדבריו דלכתחילה צריך לבער ביד דוקא, והוא לשי' דמצ' שריפה אחר זמן איסורו כתוס', כמבואר בדבריו, וא"כ לא קשה למה צריך שריפה ולא סגי במפרר וזורה לרוח דלא גרע מביטול, דכל הדין שריפה הוא בזמן של"ש ביטול).

וכן לחכמים ע"כ עיקר המצ' במפרר וזורה לרוח דוקא, ולא בביטול, דאם לחכמים מקיים עיקר המצוה ע"י ביטול א"כ סוכ"ס אין הק"ו מיקל עליו דהרי בלי הק"ו אם לא מצא עצים היה מבטל.

ולפי"ז מש"א בכ"מ בדיקת חמץ דרבנן היינו כשכבר ביטל, אבל אם לא ביטל עדיין לכתחילה צריך בדיקה וביעור מה"ת.

ב. והנה מבואר בדברי רש"י (ד. יב.<sup>1</sup>, כז: <sup>2</sup>) דגם לכתחילה יכול להמתין עד שעה שביעית ואז השבתתו בכל דבר, וקשה הרי כיון שהיא חצות עובר על ב"י וב"י ומ"ש ממה שפירש רש"י עצמו את דברי אב"י (ד: דא"א שיהיה זמן תשבתו כליל ט"ו שהרי תיכף עובר על ב"י וב"י).

והנה באמת צ"ב מהו ענין הנך שתי הכונות של תורה דמהיכ"ת שיש כאן ב' כונות אחת שהיא עיקר המצוה ואחת שאינה עיקר. ואם יש במשמעות תשבתו גם הבערה בידים וגם ביטול בלב מהיכ"ת שלא יהיו שוים (וכמו שנראה באמת בדעת הרמב"ן).

ג. והיה אפשר"ל, וכן שמעתי מפרשים, עפ"י דברי הר"ש מפלייזא בפירוש פיוט אלקי הרוחות המובא באו"ז, שמביא קר' ר"ת איך אפשר"ל דתשבתו היינו ביטול הרי לר' יהודה אין ביעור חמץ אלא שריפה, ות"י בשם "מורי הקדוש" (הקדוש מרדוש) שתשבתו תרתי משמע,

<sup>1</sup> וא"כ תסתער הקושיא מאד לרש"י מ"ק חכמים לר' יהודה דלא מצא עצים יהא יושב ובטל.

<sup>2</sup> עיי"ש דשורפים בתחילת שש ולא ימתין עד תחילת ז' משום שאדם טועה שעה, והרי תפ"ל שלא ימתין כדי לקיים עיקר המצוה.

<sup>3</sup> עיי"ש דטורח זה למה ללקט עצים כיון שיכול להמתין עד חצות שהשבתתו בכל דבר.

<sup>4</sup> עיי"ש שהקשו חכמים לר' יהודה אלא מעתה לא מצא עצים יהא יושב בטל, והוקשה לרש"י למה הוא יושב בטל הרי יכול להמתין עד חצות ולבער בכל דבר. והרי יסוד שאלת חכמים היא דהק"ו להצריך עצים עושה קולא, שיתבטל מלפרר ולזרות לרוח, ומקושיית רש"י מבואר דאם ימתין עד חצות יקיים המצוה ואין כאן קולא.

<sup>5</sup> בדוחק יש לחלק דבט"ו דכתיב בפירוש שבעת ימים א"כ ב"י וב"י אינו מותר זמן לביעור, אבל איסור ב"י וב"י אחר חצות שנלמד מתשבתו גופא הוא מותר שעה לביעור עצמו.

משמע תבערו ומשמע שיהא מושבת.

אמנם הר"ש מפלייזא הולך בשיטת התוס' דהדין שריפה הוא אחר חצות, וא"כ מצ' תבערו אחר חצות דוקא לנתק הלאו, והוא בשריפה, וזהו "תבערו", אלא שיש משמעות אחרת "שיהא מושבת" בשוא"ת וזה מתקיים ע"י שביטלו מקודם.

אבל גם לדעת רש"י שהבערה היא קודם חצות יש לקיים הדברים (שנאמרו הרי ליישב שיטת רש"י דתשביתו היינו ביטול) דס"ל דהמצוה קודם חצות היא "תבערו" בשריפה, דצריך מעשה ביעור קודם זמן איסורו והמעשה ביעור הוא בשריפה, אלא דיש גם מצ' בשוא"ת שיהא מושבת, וע"י ביטול מקיים המצוה שיהא מושבת.

ומעתה נאמר דמש"כ רש"י בפסקים דביטול אינו עיקר מצותה וכ' המאירי דאינה כונה ראשונה של תורה, הבחנה זו היא אותה הבחנה שאמר הר"ש מפלייזא דתשביתו יש לה שתי משמעויות, האחת לעשות מעשה השבתה בקו"ע וזהו "תבערו" ואין ביעור חמץ אלא שריפה לר' יהודה ולר"ע, והשניה שיהא מושבת והיא מצוה בשוא"ת דומיא דשבתון דשבת ויוהכ"פ ששובת ממלאכה ומאכילה, וכאן שובת מלהיות לו חמץ, ואותה מצוה מתקיימת אחר חצות במה שביטל מקודם.

והקיום בשוא"ת שיהא מושבת הוא בודאי דוקא מחצות ואילך, ובוה נחא איך העשה דתשביתו מנתק הלאו והרי הוא לאו שקדמו עשה, וכמשה"ק השאג"א, דהעשה שמנתק הלאו הוא שיהא מושבת, וזמנו מחצות, ואף שהביטול הוא קודם חצות אבל קיום המצוה הוא שע"ז הוא מושבת כשמגיע חצות ומתקיים בשוא"ת וזהו העשה שמנתק את הלאו.

וממילא נוכל לומר דגם מה שאחר חצות אי"צ שריפה והשבתתו בכל דבר לפרש"י, אי"ז משום שהמצוה בקום ועשה משתנה, אלא משום שהמצוה לבער בקו"ע אינה אלא קודם חצות, אבל אחר חצות ליכא אלא המצוה שיהא מושבת, ולזה סגי בביטול (היינו שביטלו קודם) או במפרר וזורה לרוח. דמצד המצוה שיהא מושבת הכל אחד כי המצוה אינה המעשה ביעור אלא מה שהחמץ מושבת מרשותו. ע"כ שמעתי.

ד. ויסוד הדברים דמש"כ רש"י דעיקר המצוה בשריפה ולא בביטול, ועד"ז המאירי דכונה ראשונה של תורה היא בשריפה וכונה שניה בביטול, זהו גופא יסוד החילוק בין קודם חצות לאחר חצות, דהכונה ראשונה של תורה היא לעשות מעשה ביעור בקו"ע וצריך לזה ביעור מן העולם (ולר' יהודה צריך שריפה דוקא), ומצוה זו אינה אלא קודם חצות, אבל הכונה שניה של תורה היא שיהא מושבת אחר חצות, והיא מתקיימת אפילו בביטול, וכל שכן במפרר וזורה לרוח. ולכן אחר חצות דלא נשאר אלא הכונה שניה של תורה, לא שייך קפידא על שריפה דוקא, אלא השבתתו בכל דבר.

אבל עיקר הדבר קשה, דכיון שביטול אינו אלא כונה שניה של תורה ועיקר המצוה בשריפה דוקא, א"כ איך ס"ל לרש"י דיכול להמתין לכתחילה עד חצות, והרי בזה מתבטל מעיקר המצוה. וביותר הרי מבואר מדברי רש"י (כז'): דבמה שלר' יהודה אם לא מצא עצים ימתין עד חצות לא יהיה שום קולא במצוה, והוא שוה למפרר וזורה לרוח לחכמים קודם חצות.

ועו"ק מ"ש מהמפרש בשיירא או עושה ביתו אוצר דדעת רש"י (ו). דהו"ל כמפולת ולא עבר על ב"י וב"י ומ"מ תוך ל' צריך לבער ופרש"י משום דלכתחילה לא זהו ביעורו, והרי עשיית מפולת לכ' לא גרע מביטול, וגם לא סגי בביטול גופא לקיום מצות תשביתו. אלא ע"כ דרש"י לטעמי' דעיקר המצוה אינה בביטול אלא בביעור מן העולם. ומעתה יקשה, כמו שלכתחילה אין לו לעשות ביתו אוצר אלא צריך לבערו מן העולם כיון שחלה עליו מצ' תשביתו, איך שרי ל' להמתין עד חצות ויפסיד המצוה בלבערו מן העולם בקו"ע.

ה. ולכן נראה דיש כאן באמת שתי הבחנות נפרדות, האחת ההבחנה בין קודם חצות שמצותו בשריפה לבין אחר חצות שהשבתתו בכל דבר, והנית ההבחנה בין כונה ראשונה של תורה שהיא בשריפה (או בביעור העולם לחכמים) לבין כונה שניה של תורה שהיא בביטול, והם שני ענינים נפרדים.

והענין, דאף דיש מצות תשביתו קודם חצות לדעת רש"י (כמבואר ממה דמצותו קודם חצות בשריפה, וכן ממש"כ דתוך ל' אין לו לעשות ביתו אוצר דנתחייב בביעור), וגם אחר חצות (כמבואר דהו"ל לאו הניתק לעשה), אבל ע"כ שהם שונים בגדרם דאל"כ איך מתקיים אך חלק. והוא, דתשביתו היינו להשבית האיסור, ועי"ז יש לו שם תשביתו, וקודם חצות שאין איסור על הגברא השם תשביתו הוא ע"י

שמשבית החפצא של החמץ שלא יחול עליו איסור. ובוזה יש שתי כונות של תורה, דעיקר המצוה לבערו מן העולם ממש, אבל בדיעבד סגי בביטול דגם עי"ז פועל בחפצא של החמץ שלא יהיה אסור בשהייה. אבל אין זה ביעור גמור כשריפה או מפרר וזורה לרוח.

וכל זה קודם חצות, שאז השם ביעור הוא מצד שמבער החפצא של החמץ. אבל אחר חצות שכבר חל איסור על הגברא, אז שייך שם ביעור שלא מצד החפצא של החמץ אלא מצד הגברא, שהוא בעמוד והשבת החמץ מרשותו, דהיינו שישבות מלהיות לו חמץ ברשותו. וזה ל"ש קודם חצות, דאין שם איסור על הגברא, וכל השם ביעור מצד החפצא של החמץ, אבל אחר חצות יש לזה שם ביעור גמור. וכיון שאחר חצות השם ביעור הוא מצד הגברא שישבית חמץ מרשותו, ממילא ל"ש לחלק בין שריפה לבין מפרר וזורה לרוח, דמצד היות רשותו מושבת מחמץ הכל אחד. וכיון שאחר חצות יש לזה שם ביעור גמור, לכן גם לכתחילה יכול להמתין עד חצות ולקיים מצות תשביתו באופן זה.

ועי' לשון רש"י (יב: ד"ה שלא בשעת ביעורו) דאחר שש שהוא מוזהר מה"ת השבתתו בכל דבר. ומבואר דמה שהשבתתו בכל דבר קשור עם מה שהוא מוזהר מה"ת. ואף דאפשר שלא בא רש"י שם אלא לבאר לשון "שעת ביעורו" אבל למש"נ יש בדבריו גם הסברת טעם הדבר דכיון שהוא מוזהר מה"ת לכן כל שמסלק האיסור מעליו יש לו שם השבתה.

ו. ומעתה נחזור לקושיא איך ס"ל לרש"י שהוא יכול להמתין עד שעה שביעית לבער, ומ"ש מדאביי.

והנה בעצם שיטת רש"י שיכול לבער בשעה שביעית, דלכ' קשה הרי מיד עובר על ב"י וב"י, היה אפשר דס"ל כהתוס' (כט: דמותר להשהות חמץ ע"מ לבערו כיון שהלאו ניתק לעשה. אבל קשה דא"כ יוכל להמתין גם עד שעה ח', והרי מפורש ברש"י (ד: דשורפין בתחילת שש ולא ימתין עד שעה ז' משום דאדם טועה שעה). (וצ"ע איך זה עולה עם דברי רש"י יב: דאם אין לו עצים יכול להמתין עד חצות.)

אכן על עיקר דברי התוס' דיכול להשהות חמץ ע"מ לבערו כיון שהוא ניתק לעשה תמה השאג"א (פ"א) דכי בגזל ומשכון ופיאה ואונס שגירש מותר לכתחילה לבעור עליהן כשכוונתו בשעת העבירה לקיים העשה שבו. ועוד דהא תנן לק' (מו.) כיצד מפרישין חלה בטומאה ביו"ט כו' ובגמ' (מת.) א"ל ר"א לדבריך הרי הוא עובר על ב"י וב"י, ומה"ט ס"ל לר"א דלא תקרא לה שם עד שתאפה, והא אפילו אם תחמין יכול להשהותו ע"מ לבערו אחר יו"ט.

ועי' תוס' ר"פ (כט: ) שכתב בנוסח אחר דכל זמן שעסוק לבערו הרי הוא כמבוער, וכ"כ בסוגיין. וגם סברא זו צ"ב.

והיה נראה דבאמת הכל אחד, דאיסור ב"י וב"י הוא איסור שהייה, אבל כשהשהייה גופא היא לצורך ביעור נמצא דבמעשה הלאו גופא עסוק בניתוק, ובכה"ג אינו עובר על הלאו כלל. ומש"כ תוס' ותוהרא"ש שמששה החמץ ע"מ לבערו אין כונתם לבערו לאחר זמן, דזה ודאי אסור, אלא כונתם כשעסוק עכשיו בעסק הביעור, וכדברי ר"פ שמחזר אחריו לבערו. ולכן אי"ז כעושה עבירה ע"מ לנתקו אח"כ, דודאי אסור, וכגון המותר בשר קרבן ע"מ לשרפו, דשם מעשה האיסור הוא מה שמותירו, וזה מעשה נפרד מעסק השריפה, אבל כאן ב"י וב"י הוא איסור שהייה, ובמקום שהשהייה גופא היא מחמת עסק העשה שעסוק בביעורו אין כאן לאו כלל.

אלא דיל"ע לפירוש זה כשהקשה תוס' ר"פ על פרש"י בדברי אביי, למה הוצרך להקשות מכח מה שהוא כמבוער ולא עבר על הלאו כלל, למה חידוש זה נצרך לקושייתו, לא הו"ל אלא להקשות דמה לי שהעשה הוא לאחר זמן איסורו הרי כל לאו הניתק לעשה כן הוא. וכן באמת הק' תוס' הרא"ש ומסתמא גם התוס' כך כונתם.

אלא משמע דכונת ר"פ לא מכח מה שהעשה מנתק את הלאו, אלא סברא אחרת קאמר, דאינו עובר על איסור שהייה כל זמן שעסוק בביעור.

ובאמת יל"ע למה לא הקשה על רש"י בפשיטות על דרך תוס' הרא"ש, דכיון דהעשה דתשביתו בא לנתק הלאו איזה סתירה יש אם שניהם בט"ו, כמו כל עשה הבא לנתק הלאו שזמנו אחר שעבר האיסור. (ודוחק טובא לומר דתוס' ר"פ לא גרסו לק' (צה.) דב"י וב"י הוי לאו הניתק לעשה, דאף שבאמת ר"ח והרמב"ם יש להם שם גירסא אחרת, אבל ר"פ הוא מבעלי התוס' ומסתבר שגרס בגמ' כשאר בעלי התוס'.) ושמא ס"ל דפשוטו של מקרא משמע דאך ביום הראשון תשביתו אינו רק לתיקון הלאו אלא הוא מצוה לכתחילה.

ומ"מ בדברי תוס' ותוס' הרא"ש אפש"ל כמש"נ, דמש"כ דמותר להשהות חמץ ע"מ לבערו היינו כשעוסק בביעורו דוקא דעצם השהייה היא בכלל עסק העשה.

וכן מפורש במקו"ח בהקדמה לסי' תל"א אות ה' ליישב קו' השאג"א מהמפריש חלה, דלא מיירי התוס' אלא בעוסק בביעורו בשעה שמשזה אותו<sup>א</sup>.

נמצא דיש כאן שתי סברות למה יכול לבער החמץ לאחר זמן ביעורו, סברת תוס' ותוהרא"ש משום שהשהייה היא לצורך הניתוק, וסברת תוס' ר"פ דעצם איסור שהייה ל"ש אלא כשרוצה בקיומו ולא כשעוסק בביעורו.

והצד השהו שבהם דמותר להשהות את החמץ בזמן איסורו דוקא אם עסוק בביעורו. וא"כ רש"י שכתב שיכול לשרוף בתחילת שעה ז' אבל לא בשעה ח' יכול לסבור כאחת משתי הסברות.

ז. אלא דא"כ תסתער הקושיא מ"ק אביי דאך ביום הראשון תשביתו אינו יכול להתפרש בט"ו שהרי עובר על ב"י וב"י מיד. ולמה לא נאמר שמצות תשביתו היא בכניסת ליל ט"ו ובאותה שעה יבער ולא יעבור על ב"י וב"י כיון שעסוק בביעורו. ומה"ט תוס' ותוהרא"ש ותור"פ פליגי על פרש"י.

נקדים כמה קושיות אחרות, חדא דר"ע הוכיח דיום הראשון אינו ט"ו דהרי אין ביעור חמץ אלא שריפה. וכתב רש"י (ה: ש"מ) דס"ל כר' יהודה, והרי דעת רש"י דגם לר' יהודה אי"צ שריפה אלא קודם זמן איסורו. וא"כ מה היא הוכחתו של ר"ע, והרי אם יום הראשון היה ט"ו הרי"ז אחר זמן איסורו והשבתו בכל דבר<sup>ב</sup>.

ועו"ק סתירת דברי הגמ' דאביי הוכיח דתשביתו הוא ב"ד דהרי בט"ו עובר על ב"י וב"י, ולפרש"י הכונה דתשביתו צ"ל קודם הזמן דב"י וב"י, וק' א"כ מאי מקשה הגמ' ואימא לרבות ליל ט"ו לביעור, והרי לדעת רש"י עובר על ב"י וב"י מהזמן דתשביתו, ואם תשביתו הוא בליל ט"ו א"כ גם ב"י וב"י הוא בליל ט"ו, והרי תשביתו צ"ל קודם הזמן דב"י וב"י.

והנה יל"ע כיון דלרש"י תשביתו מגלה דעובר על ב"י וב"י, וגם ס"ל דיש מצ' תשביתו קודם חצות, נימא דתשביתו מגלה שעובר על ב"י וב"י קודם חצות. אבל פשוט דאי"ז כלום, דרק התשביתו דאחר חצות שהוא בגברא שהוא להשבית האיסור מן הגברא, והוא העשה שמנתק את הלאו דב"י וב"י, הוא שמגלה דאי"ז איסור ב"י וב"י. אבל התשביתו שהיא בחפצא של החמץ לבערו מן העולם קודם שיחול עליו איסור אינו לנתק את הלאו מן הגברא ואין בו שום שמץ של גילוי שכבר חל האיסור, כי אדרבא המצוה קודם חצות היא מצוה בחפצא לבער החמץ קודם זמן איסורו.

וכן נראה דהתשביתו שהיא בחפצא של החמץ אין בכחו לנתק הלאו, ואילו היה ב"י וב"י נוהג קודם חצות לא היה העשה דתשביתו מנתקו, כי הלאו הוא בגברא שלא יהיה לו חמץ ברשותו, ומצות תשביתו היא בחמץ לשרפו, ורק בנותר שגם הלאו הוא בבשר העשה דבאש תשרופו מנתקו, אבל הניתוק של ב"י וב"י צ"ל בגברא דומיא דהלאו, דהיינו התשביתו שיהא הוא שובת מלהיות חמץ ברשותו, וכדיוק לשון רש"י (צה). ואם נראה תשביתו כל ימי המועד הוא בעמוד והשבת, ולא כתב בעמוד ותבער, כי רק העשה שיהא הגברא שובת מלהיות לו חמץ ברשותו היא ששייכת ומנתקת את הלאו. אבל העשה לבער החפצא של החמץ קודם חצות, כמו שאינו מגלה שעובר על ב"י וב"י קודם חצות, כך אין לו ענין לנתק את הלאו.

<sup>א</sup> אבל עי' רמ"א סי' תמ"ו דאם מצא חמץ ביו"ט אסור לבערו במקומו וכתב הגר"א דסתימת לשונו משמע אפילו לא ביטל, דלא חשיב צה"י מצד שעובר על ב"י וב"י דס"ל כתוס' דמשהה ע"מ לבערו אינו עובר על ב"י וב"י. ומבואר דס"ל דגם כשאינו עוסק בביעורו אמרינן כן, ודלא כהמקו"ח.

<sup>ב</sup> אבל חתני הרר"א גרונהו"ז שליט"א העיר דאי"ז קושיא כ"כ דהרי בלא"ה קשה לרש"י מדברי ר' יוסי שהוכיח דע"כ יום הראשון לאו היינו ט"ו דהא כתיב אך חלק, וקשה למ"ל זה תפ"ל משום דב"י וב"י משמע כל שבעה וכדברי אביי. אכן רש"י עצמו עמד ע"ז ותו' דר' יוסי ס"ל דהו"מ למימר דמצ' תשביתו היא בין השמשות ואח"כ מתחיל איסור ב"י וב"י. וא"כ גם בדעת ר"ע נוכל לומר כן, וא"כ היתה תשביתו שפיר בשריפה שהיא קודם זמן איסורו דב"י וב"י.

והנה יל"ע אילו לא הוי כתיב אך חלק, והיתה מצות תשבתו מצפרא, מתי היתה נוהגת התשבתו השניה שהיא מנתקת את האיסור מן הגברא. ואפשר דלא היתה נוהגת עד הערב. או אפשר דהיתה המצוה בקו"ע שעה אחת בבוקר, וזהו הזמן שנצרך לביעור חמץ כמבואר ברש"י בכ"מ, ואח"כ תיכף היתה מתחילה המצוה שהיא מושבת ומאז היה עובר על ב"י וב"י.<sup>3</sup>

ונראה דזה פשוט לגמ' דצ"ל שני האופנים של תשבתו, ומעתה, הנה אביי אמר דא"א לומר שיום הראשון הוא בט"ו, שהרי כבר נכנס לזמן דב"י וב"י. וקשה מ"ש ממה שיכול לבער בשעה ז'. אכן נתבאר דמה שיכול לבער בשעה ז' אף שנכנס לזמן דב"י וב"י היינו משום שעוסק בניתוק הלאו. אבל המצוה שמנתקת את הלאו היא המצוה שהיא מושבת, כי הלאו הוא בגברא שלא ישהה חמץ והעשה הוא ג"כ בגברא שהיא חמץ מושבת מרשותו. אבל מצות תשבתו שהוא קודם זמן איסורו ובשריפה דוקא והיא מצוה בחפצא של החמץ אינה מנתקת את הלאו, וכשעוסק בשריפה לא חשיב שעוסק בניתוק הלאו. ולכן אם יום הראשון היה ט"ו והיה חייב להשבית בקו"ע בשריפה בתחילת ליל ט"ו, לא היה שייך היתר שעוסק בניתוק הלאו, ושפיר אמר אביי שהעשה דתשבתו אם היא בליל ט"ו סותרת ללאו דב"י וב"י. כי בשעה ראשונה לא היה עסק השריפה לנתק הלאו, וממילא דלא היה שייך סברת התוס' ותוהרא"ש דמותר להשהות חמץ ע"מ לבערו, וכמו שביארנו בכונתם דכל שהשהייה היא לצורך הניתוק אינו אסור. ושפיר אמר אביי דהיה עובר על ב"י וב"י.

וממילא ניחא גם מה שמקשה הגמ' ואימא לרבות ליל ט"ו לביעור, והקשינו אם נרבה ט"ו לביעור א"כ גם ב"י וב"י ינהגו בליל ט"ו, אבל לנ"ל ניחא, דרק תשבתו בשוא"ת היא שמגלה שכבר נכנס לזמן של איסור שהיה, כי כל ענין העשה הוא לנתק האיסור שהיה. ולכן אם שבעת ימים לא היו מתחילים אלא בבוקר, והיינו מרבים איסור שהיה בלילה מתשבתו לחוד, לא היה האיסור שהיה מתחיל אלא אחר שעה ראשונה של הלילה. ושפיר היה מתקיים דין תשבתו בשעה ראשונה, ואח"כ היה מתחיל האיסור שהיה.<sup>4</sup>

**אמר אביי תרי קראי כתיבי כו'. הנה לרש"י הפירוש דהוי סתירה דא"א שיהיה תשבתו וב"י וב"י בזמן אחד.**

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

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

בזה מצינו ג' אפשרויות: בשו"ת הר"ן שציינן הגרעק"א פי' משום שב"י וב"י בעצם משמע דבתחילת השבעת ימים יוצא החמץ מרשותו ולא קודם. תוס' הרא"ש כתב משום שבעצם מצ' תשבתו אינו אלא לנתק הלאו אחר שעבר עליו. ותוס' ר"פ תי' דכל זמן שעוסק בביעורו הרי הוא כמבוער, והארכנו בזה לעיל.

יל"ע למה תי' תוהרא"ש עפ"י דבריו לק' (כט:): דשרי להשהות חמץ ע"מ לבערו. אבל פשוט משום דהתם טעמא משום שהוא ניתק לעשה כמבואר בדברי התוס' ותוהרא"ש שם, וכיון שכן אי"צ לאתויי לחידוש זה שדייקו תוס' ותוהרא"ש מהגמ' לק' דהמשהה חמץ ע"מ לנתק

<sup>3</sup> לכאורה הוא תלוי בב' הלשונות ברש"י איך דרשינן אך חלק דל"ק דאינו אלא מיעוט דמקצתו מותר ומקצתו אסור ע"כ דאלמלא אך חלק הייתי אומר דכל היום הוא בתשבתו בקו"ע, והשוא"ת שהיא מושבת מתחיל רק בליל ט"ו. אבל לל"ב דאך חלק הוא חצי דוקא א"כ שפיר י"ל דאלמלא אך חלק הייתי אומר דשעה ראשונה בקו"ע ומשם ואילך בשוא"ת שהיא מושבת, והיה אסור בשהייה משעה שניה. אבל מלשון רש"י (ד"ה אך חלק) משמע דגם לל"ק אך בא להתיר ואלמלא אך חלק היה כל היום אסור בשהייה. ולכן נראה דגם לל"ק אלמלא אך חלק הייתי אומר מצ' תשבתו בקו"ע אינה אלא שעה אחת בבוקר הנצרכת להבערה ומשם ואילך מצוה שהיא מושבת ומאז עובר משום ב"י וב"י. אבל אך חלק (גם בלא הגימטריא דהוא לשון חצי) משמע חלקהו בעצם ולא רק כשיעור שעה אחת הנצרכת להבערה אלא עד חצי היום מותר – והוא זמן תשבתו בקו"ע – ומחצות ואילך אסור – והוא זמן תשבתו שהיה מושבת.

<sup>4</sup> ובשיעורים ע"פ כל שעה ביארנו שי' רש"י באופן אחר דגם אחר חצות איכא מצ' תשבתו בקו"ע ומה שאי"צ לחזור אחר עצים הוא משום שאופן מצ' תשבתו משתנה לפי גודל החמץ וקודם חצות דינו בשריפה מצד האיסור נ"ש שבו ולכן גם תשבתו צ"ל בשריפה אבל אחר חצות דכל רגע עובר בב"י וב"י וא"א להמתין על עצים אז גם מצ' תשבתו היא בכל דבר, אבל אם יש לו עצים גם אחר חצות צריך שריפה וכן באמת איתא במאירי עיי"ש והמעין יבחר.

את הלאו אינו עובר עליו, דבלא"ה פשוט דכל עשה שבא לנתק את הלאו זמנו בשעת האיסור.

וכתב מהרש"א דרש"י לשי' שיש תשביתו קודם חצות כדחזינן ממה דס"ל (יב:) דהדין שריפה הוא דוקא קודם חצות.

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

התירוץ הנפוץ בבוזה, שכשכתוב שבעת ימים שאור לא ימצא בהדיא לא זה מותר מקום שיהיה שרי להשהות בשעה שמבער. אבל איסור שהייה אחר חצות די"ד לא כתוב בקרא רק נלמד מתשביתו, וזה ממילא מותר מקום לזמן קיום תשביתו גופא. לא מבעיא לתיו"ט שפי' בדעת רש"י (סג.) דבאמת ליכא ב"י וב"י ממש אחר חצות וע"כ מש"כ רש"י (ו.) שיש ב"י וב"י מחצות הכונה איסור שהייה בעלמא מכח מצ' תשביתו, אלא אפילו למש"פ הצ"ח בדעת רש"י שמחצות עובר על ב"י וב"י ממש אבל סוכ"ס אינו נלמד אלא בגילוי מילתא מתשביתו ולכן הוא ע"כ מותר מקום לקיום מצ' תשביתו.

וקשה דלפי"ז צ"ל דרש"י מודה דיש מצ' תשביתו בקו"ע גם אחר חצות. וא"כ למה אינו בשריפה, ומ"ש אחר חצות דהשבתו בכל דבר. ועוד קשה קצת, אם תשביתו גם קודם חצות וגם אחר חצות שניהם בקו"ע א"כ מ"ש קודם חצות דלא ילפינן איסור שהייה ומ"ש אחר חצות דילפינן איסור שהייה.

ולכן כתבנו לעי' דע"כ המצוה אחר חצות אינה בחמץ לבערו מן העולם אלא בגברא שישבות מלהיות לו חמץ ברשותו. וא"כ אין מקום לתירוץ הנ"ל דאיסור שהייה אחר חצות כיון שנלמד מתשביתו מותר מקום למעשה השבתה. שהרי התשביתו דאחר חצות אינו מצריך מעשה השבתה כלל רק שיהא מושבת.

ובעיקר הקושיא תירצנו לעי' דהמצ' בשוא"ת היא בגברא לנתק הלאו, וכל זמן שעוסק בניתוק אינו עובר על הלאו, כיסודם של תוס' ותוהרא"ש (כט:). אבל המצ' לבער החפצא של החמץ קודם חצות אינו ענין לב"י וב"י (לכן קודם חצות לא ילפי' איסור ב"י וב"י) ואינו מנתקו. ולכן אילו היה יום הראשון דקרא קאי אט"ו היתה המצ' בקו"ע בתחילת ט"ו ואז היתה מצות שריפה, ואותו עסק שריפה אינו לנתק הלאו, והיה עובר על ב"י וב"י. וזו היא הוכחת אביי.

ג. ומקשה הגמ' ואימא לרבות ליל ט"ו. ופרש"י שלא ימתין עד הבוקר וה"ק אך בכניסת יום הראשון מיד תשביתו.

לכ' אין לפרש שימתין עד הבוקר וישרוף בבוקר, שהרי זהו זמן ב"י וב"י וא"א אז לבער כמש"א אביי. אלא כונתו סמוך לבוקר.

אלא דמש"כ שיבער בכניסת הלילה צ"ב, דהרי כיון שיש תשביתו בלילה א"כ לכ' עובר על ב"י וב"י בלילה ג"כ, לשי' רש"י (ד.) דתשביתו מגלה אביי וב"י. (ואפי' לתיו"ט דלא דוקא ב"י וב"י רק איסור שהייה אבל עכ"פ איכא איסור שהייה.)

אלא שזה דומה לקושיא דלעי' איך כתב רש"י שיכול להמתין ולבער בשעה ז' הרי פגע בזמן דב"י וב"י ומ"ש מדאביי.

ולפי מה שרגילים לתרץ דשאני ב"י וב"י שאינו כתוב בהדיא בקרא רק נלמד מתשביתו שהוא מותר מקום לקיום מצות ביעור א"כ גם כאן ניחא דבלילה ס"ד דלא כתיב ב"י וב"י רק נלמד מתשביתו וא"כ הוא מותר מקום למעשה ביעור עצמו.

אבל לפי דברינו לעי' התירוץ באופן הפוך – דאם תשביתו היה קאי אליל ט"ו א"כ בתחילת הלילה היתה התשביתו בקו"ע (כמו לדידן קודם חצות) והתשביתו בקו"ע אינו מגלה שיש ב"י וב"י כלל.

וממ"ש רש"י שישבות בתחילת הלילה "מיד" לפי מה שרגילים לתרץ הכונה דבעצם יש ב"י וב"י מתחילת הלילה אלא שהוא מותר מקום למעשה ההשבתה אבל לא יותר מזה. ואילו לפי דרכנו הכונה דרק בתחילת הלילה מיד הוי התשביתו בקו"ע, אבל אחר שעה היתה חלה מצות תשביתו בשוא"ת שיהא מושבת, ואותה תשביתו באה עם איסור ב"י וב"י (כמו לדידן אחר חצות). אמנם מסתמא היה יכול לבער

בתחילת שעה שניה – כמו לדין שיכול לבער בתחילת שעה ז' – דכיון שעוסק בניתוק שרי, אבל להמתין עד שעה ג' היה אסור.

ד. והגמ' מתרץ דההוא לא איצטריכא ליה דהא איתקש השבתת שאור לאכילת חמץ כו'. ולרש"י הלשון קשה מאד, דמשמע דאותו דין שהגמ' רוצה ללמוד מביום הראשון תשבתו נלמד כבר מההיקש. והרי אם יום הראשון היה קאי אליל ט"ו היה יכול לבער בכניסת הלילה – לפי התירוץ הרגיל משום שב"י וב"י שנלמד מתשבתו מותר מקום לתשבתו, ולפי דרכנו משום שתשבתו שבתחילת הלילה היתה מצ' בקו"ע ואינה מגלה על ב"י וב"י כלל – ואילו השתא דכתיבא הקישא א"כ התורה אמרה שעובר על ב"י וב"י מתחילת הלילה והיה צריך לבער מקודם.

ועוד דהרי סדר השו"ט בגמ' לפרש"י הוא דאביי הביא ראייה דיום הראשון הוא י"ד משום דא"א שתהיה מצ' תשבתו בזמן איסור ב"י וב"י. והגמ' רצה לדחות דאימא דמצ' תשבתו בלילה דלא כתיב ביה ב"י וב"י. והשתא דדוחה הגמ' דע"כ נוהג ב"י וב"י בלילה מדאיתקש השבתת שאור לאכילת מצה כו' א"כ הדרינן לטעמא דאביי דא"א שתהיה מצ' תשבתו בלילה כיון שהוא זמן ב"י וב"י. וקשה א"כ טובא לשון הגמ' דההוא לא איצטריך ליה דמשמע שהיה אפשר שתהיה תשבתו בלילה רק שאינו נצרך לזה דכבר ידעי' כן מההיקש.

ולהתוס' הלשון נכון מאד דבאמת תשבתו הוא בזמן האיסור רק אביי הביא ראייה מהייתור דלמה צריך לכתוב ביום הראשון וע"כ דבא לרבות י"ד, והגמ' רצה לדחות דהוא נצרך לרבות ליל ט"ו, ודוחה הגמ' דאינו נצרך גם לליל ט"ו וא"כ לעולם הוא מיותר וכדברי אביי.

ה. אבל שו"ר דלא קשה מידי, דהא ר' יוסי לק' יליף דתשבתו הוא ב"י משום דכתיב אך חלק וממילא דא"א להיות בט"ו, ופרש"י דאלמלא אך חלק היה ניחא דהיתה מצות השבתת בין השמשות ואיסור ב"י וב"י בלילה. וממילא דכאן דאכתי לא ידע הגמ' הדרשא דאך חלק, א"כ באמת אם יום הראשון קאי אליל ט"ו לא היה שום סתירה בין מצ' תשבתו לבין איסור ב"י וב"י, דמצ' תשבתו היתה בין השמשות ואיסור ב"י וב"י בלילה. רק דמקשה הש"ס דמ"מ יום הראשון לא איצטרך לזה דממילא כיון שב"י וב"י הוא בלילה ע"כ תשבתו היא קודם לזמן האיסור מעט (כלשון רש"י לק' ה. ד"ה אימא כל חד וחד) דהיינו בין השמשות. ורק לבתר דילפי' אך חלק הוא דהדרינן לומר די שסתירה בין תשבתו לבין ב"י וב"י.

וא"ת א"כ איך פירש רש"י לדברי אביי דמעיקרא דא"א להיות תשבתו בזמן איסור ב"י וב"י, נימא דתשבתו הוא בין השמשות וב"י וב"י הוא מן הלילה. אבל לק"מ, דמשמעות אך ביום הראשון תשבתו היא שמצות תשבתו היא ביום ולא בלילה (וכדאמרי' לק' ביום כתיב). ושפיר מקשה אביי דאיך אפשר להיות מצ' תשבתו ביום ט"ו. אלא דהגמ' מקשה ואימא לרבות ליל ט"ו, דהיינו דהוראת "ביום הראשון" אינה ביום ממש אלא בראשון של ימי החג, שזה כולל לילות נמי, ובא לרבות ליל ט"ו לביעור.

ודוחה הגמ' דלזה לא היה צריך לכתוב ביום הראשון כלל, דהא בלא"ה ידעי' מהקישא דב"י וב"י נוהג בליל ט"ו, וממילא דתשבתו צ"ל קודם לזה.

נמצא דאביי נקט דביום הראשון היינו ביום ממש, ובא ללמד דזמן תשבתו הוא ביום, והוכיח מזה דע"כ היינו ביום י"ד דא"א שתהיה מצות ביעור ביום ט"ו. והגמ' מקשה דביום הראשון היינו בהוראת יום ראשון לימי החג, לרבות ליל ט"ו, ומתרץ הגמ' דלזה לא היה צריך קרא, וממילא חזרנו לומר דביום הראשון היינו ביום ולא בלילה, ולא מתוקמה אלא ב"י.

אבל א"כ על ר' יוסי שוב יקשה דמשמע דאלמלא הדרשא דאך היה ניחא וכמו שפרש"י דהייתי אומר דתשבתו היא בין השמשות דליל ט"ו, וקשה הא לזה לא איצטריך קרא. וצ"ל דר' יוסי דעדיף מיניה קאמר, לא רק שאינו נצרך, אלא דא"א לפרש כן כלל דדרשינן אך חלק.

ה' ע"א

### ביאור דברי רבא דילפי' זמן השבתה מלא תשחט

רבא אמר מהכא כו'. לכ' אינו מובן דהרי הקרא בא לאיסור שחיטת הפסח על החמץ כמבואר במשנה בתמיד נשחט ומה זה ענין לתשבתו.

ועי' תוס' שביארו דכיון דאשכחן דהזהיר על ההשבתה והזהיר שלא לשחוט פסח על החמץ סברא הוא שבזמן שחיטה הזהיר על ההשבתה.

והשאג"א (סי' ע"ח) הביין בכונת התוס' דמסתמא הקפידא שלא לשחוט פסח על החמץ הוא בזמן שהחמץ הוא דבר האסור שיהיה ברשותו ולכן הוא מגלה דהזמן דתשבתו הוא ב"ד בזמן שחיטה. ובאמת שכן מבואר ברבינו דוד שפי' דלא אסרה התורה לשחוט את הפסח על החמץ אלא משום שהחמץ נאסר, וזה מגלה על הזמן דתשבתו.

והקשה השאג"א דהא לשי' הרמב"ן והר"ן אינו עובר על ב"י וב"י על חמץ שאינו ברשותו, ואילו איסור שחיטת הפסח על החמץ בודאי שייך גם בחמץ שאינו ברשותו דהא לריש לקיש צריך שיהיה החמץ עמו בעזרה וגם לחולקים על ריש לקיש היינו דאי"צ שיהיה עמו בעזרה אבל לא פליגי דעובר גם על זה. הרי דעובר בלא תשחט גם על החמץ שאינו ברשותו (כי העזרה אינה ברשותו) אף שאין בו איסור שהיה. ויקשה באמת לרבינו דוד דס"ל אף הוא (לעי' ד.) דאינו עובר על חמץ שאינו ברשותו.

ונראה דמש"כ רבינו דוד דלא אסרה התורה לשחוט אלא משום שהחמץ נאסר אין הכונה שעובר על חמץ זה עכשיו באיסור ב"י וב"י, אלא שהחמץ באמת הוא כבר חפצא דאיסורא לענין זה שאסור להשבתו ברשותו. וגם חמץ שעמו בעזרה הוא חפצא דאיסורא לענין שאסור שיהיה ברשותו.

ב. השאג"א עצמו פירש את דברי הגמ' באופן מחודש דרובא לא מיירי באיסור שחיטת פסח על החמץ אלא ס"ל דקרא משמע גם דרשה אחרת דיש מצ' ביעור בזמן שחיטת הפסח, ונמצא מצ' ביעור בעשה דתשבתו ול"ת דלא תשחט, והלאו מגלה על הזמן של העשה. והוסיף דבאמת תרי קראי כתיב, א' בפ' משפטים וא' בפ' כי תשא, וא"כ י"ל דחד לדין המשנה שאסור לשחוט הפסח כשיש לו חמץ והב' לדרשא דרובא דצריך להשבת חמץ בזמן שחיטת הפסח.

וכפי' השאג"א מבואר בהגהות הרמ"ך על הרמב"ם שהקשה על מש"כ הרמב"ם דמ"ע להשבת, דהרי היא גם מצ' ל"ת דכתיב לא תשחט על חמץ. ומוכח שהבין כהשאג"א דלא תשחט על חמץ משמע חיוב ביעור בזמן שחיטה.

ג. עכ"פ דעת התוס' דלא תשחט לא משמע אלא איסור שחיטה על החמץ, ואינו מצוות ביעור כלל, רק דהוי גילוי"מ דהזמן דתשבתו הוא בזמן שחיטת הפסח.

אבל רש"י לא הזכיר הך גילוי"מ שכתבו התוס'. גם יש לדייק לשון רש"י בביאור קושיית הגמ' ואימא כל וחד וחד כי שחט וז"ל יבער סמוך לשחיטתו מיד עכ"ל. ולפי התוס' לכאורה יותר היה מסתבר לפ' קושיית הגמ' ואימא כל חד וחד כו' דהקרא דלא תשחט לא בא אלא לאיסור שחיטה על החמץ ואינו ענין למצ' ביעור כלל, וכל חד כי שחט יש לו איסור לא תשחט ואינו ענין לתשבתו. וכן מבואר להדיא בתוס' ממש"כ דהאמת כן דכל חד וחד כי שחט עובר בלא תשחט כמבואר בתמיד נשחט.

ושמעתי מבארים בדעת רש"י דס"ל כהרמ"ך והשאג"א ולכן לא הזכיר רש"י את דין המשנה בפ' תמיד נשחט כלל. ואין כאן גילוי"מ, אלא קרא דלא תשחט משמע ל' לרובא מצוות ל"ת של ביעור, אלא דמקשה הגמ' דמ"מ אימא כל חד וחד כי שחט שהמצוות ביעור תהיה בזמן שחיטה ממש דהיינו סמוך לשחיטתו, ומתריך דמסתמא זמן שחיטה קאמר רחמנא.

אבל לדעתי אי"צ לזה אלא גם לרש"י קרא דלא תשחט לא אתיא אלא לאיסור שחיטה על החמץ. אבל מ"מ אי"צ למש"כ התוס' דיש כאן סברא וגילוי"מ מחודש אשר היה רש"י צריך לבארו. אלא רש"י לטעמי' דעיקר מצות תשבתו בקו"ע היא קודם זמן איסורו, דהתורה צותה שיבער החמץ קודם זמן איסורו כדי שלא יעבור אח"כ על איסור חמץ, וזהו פשוטו של מצוות תשבתו. ומעתה נקט רבא בפשיטות דהמצוה היא להשבת כדי שלא יעבור על כל איסורי חמץ, וזה כולל גם איסור לא תשחט. ואין כאן גילוי"מ בעלמא אלא זהו פשוטו של מצות תשבתו לבער קודם הזמן של כל איסורי חמץ, וממילא דנכלל במצות תשבתו דצריך להשבת קודם זמן איסור שחיטה על החמץ. רק דמקשה הגמ' דאימא כל חד וחד כי שחט שמצות תשבתו דיליה יהיה קודם השחיטה מעט כמש"כ רש"י, ומתריך דמסתמא נאמר זמן השבתה אחד לכל.

ד. והנה תוס' רבינו פרץ ס"ל לעי' (ד: ד"ה מדאורייתא) דהזמן דתשבתו הוא אחר זמן איסורו, וכתוס', אבל מאידך משמע דס"ל (שם ד"ה וכתוב) דהמצוה אינה רק לנתק הלאו אחר שעבר עליו (כדברי תוס' הרא"ש) אלא היא מצוה להשבת כדי שלא יעבור על ב"י וב"י, ומ"מ

יכול להשבית תיכף אחר זמן איסורו משום שכל זמן שעסוק לבערו הרי הוא כמבוער. ודיברנו מזה לעיל.

ולדעתו כשמקשה הגמ' ואימא כל חד וחד כי שחיט א"א לפרש שתהיה מצות השבתה בזמן שחיטה, שהרי אחר ששחט מה שייך שינצל מהאיסור ע"י השבתה, וכאן ודאי ל"ש לומר דכיון שעסוק בביעור הרי הוא כמבוער, חדא דהרי עסוק בשחיטת הפסח ולא בביעור, ועוד דבכלל נראה פשוט דסברא זו ל"ש אלא כלפי איסור שהייה די"ל דכל זמן שעסוק בביעורו הוא כמבוער כלפי איסור שהייה אבל לענין איסור שחיטה על החמץ ל"ש זה. וע"כ דקושיית הגמ' מתפרשת דאימא כל חד וחד כי שחיט דלא נאמר הקרא אלא לאיסור שחיטה לחד ולא לחיוב ביעור כלל. וכן מבואר באמת בדברי תוס' ר"פ בסוגיין שכתב כהתוס' שלנו דהך כל חד וחד כי שחיט הוא דין המשנה בתמיד נשחט ואמת שכן הוא.

אבל מאידך למסקנת הגמ' דזמן שחיטה אמר רחמנא באמת יל"פ לדעתו דאין כאן גילוי"מ מחודש, אלא פשוטו של מצוות תשבתו לבער כדי שלא יעבור על איסור חמץ, וזה באמת כולל גם איסור לא תשחט, דע"י שמבער תיכף בתחילת זמן שחיטה ממילא כששחט אין לו חמץ. ונראה דזה באמת כונת תוס' ר"פ במש"כ כאן דמסתמא כי צוה רחמנא עשה דתשבתו להם לישראל קבע להם זמן שהוא שוה לכל דהיינו זמן שחיטה דהוי בשש שעות.

ה. והנה עי' תוס' (קח. ד"ה נימא), דגם לבן בתירא דפסח ששחטו שחרית בי"ד לשמו כשר, דבין הערביים היינו בין ערב דאתמול לערב דהאידינא, אי"ז אלא בדעיבד, אבל לכתחילה אסור משום לא תשחט על חמץ, לא תשחט הפסח ועדיין חמץ קיים עד ו' שעות ולא אשכחן תנא דפליג עיי"ש.

ויל"ע חדא כיון דבן בתירא ס"ל דהפסח כשר גם קודם חצות א"כ מנ"ל באמת דזמן תשבתו הוא דוקא אחר חצות. וצ"ל משום אך חלק. וקשה דהרי רבא לית לי' אך חלק. והיה אפשר ל"ל דלא תשחט הוא רק גילוי"מ דתשבתו הוא בי"ד קודם שחיטת הפסח אבל מה שהוא בחצות דוקא נלמד מאך חלק, אבל בגמ' לא משמע כן, וכן מוכח בתוס' בסוגיין שהקשו דזמן שחיטת הפסח הוא אחר תמיד של בין הערביים עיי"ש ואם איתא דרבא נסמך על הדרשא דאך חלק אין מקום לקושייתם. וי"ל דרבא דלית לי' אך חלק היינו אליבא דר' ישמעאל שלמד הזמן דתשבתו מלא תשחט, אבל ר' יוסי הרי למד מאך חלק, ואפשר דבן בתירא כותי' כיון דלא אשכחן תנא דס"ל דתשבתו הוא מצפרא. ומ"מ סבירא להו להתוס' דכו"ע אית להו עצם היסוד דלא תשחט תלוי בדין השבתה.

אלא דעיקר התמיהה בדברי התוס' היא נהי דהזמן דתשבתו הוא אחר חצות למה יהיה אסור לשחוט הפסח קודם חצות, ומי שרוצה לשחוט הפסח קודם חצות יבער חמצו מקודם.

וצ"ל דהתוס' ס"ל דענין התליה שתלה רבא דין לא תשחט בדין השבתה הוא, דגדר לא תשחט הוא שצריך לשחוט את הפסח משום ששוכת משהיית חמץ, ושבייתה ל"ש אלא בזמן שחל דין תשבתו, אבל מי שאין לו חמץ קודם חצות אי"ז בגדר שבייתה, שהרי יכול עוד לקנות חמץ, ולכן גם אין לו עכשיו חמץ מ"מ עובר על לא תשחט דאסור לשחוט הפסח כ"א כששוכת משהיית חמץ.

אבל חתני הר"ר אליהו גרונהויז שליט"א הקשה דהא ריש לקיש ס"ל (סג:) דאינו עובר על חמץ שעמו בעזרה, ואם אין לו חמץ בעזרה אף שיש לו בתוך ביתו אינו עובר, אף דאינו שוכת משהיית חמץ, הרי דאיסור לא תשחט אינו תלוי אלא במה שיש לו חמץ במציאות ולא בדין שבייתה. ומנ"ל דר' יוחנן פליג על זה.

ולבאר הקושיא יותר, הרי לריש לקיש אליבא דבן בתירא אם שחט את הפסח שחרית ולא היה לו חמץ עמו בעזרה וכי עבר על לא תשחט, ומה לי דאינו שוכת משהיית חמץ, הרי גם מי שיש לו חמץ בתוך ביתו אחר חצות רק שאין לו חמץ עמו בעזרה אינו שוכת משהיית חמץ, ומ"מ אינו עובר על לא תשחט לדעת ריש לקיש, וא"כ מי שאין לו חמץ קודם חצות לא גרע מזה. ומדריש לקיש נשמע דר' יוחנן. וצ"ע.

**שי' רש"י בשריפת תרומה טמאה, ואם לר"ע מותר להאכיל חמץ לכלבו**

עי' שבת (כה). אמר רב כשם שמצוה לשרוף הקדשים שנטמאו כך מצוה לשרוף תרומה טמאה שנטמאה. ופרש"י ב' לשונות, או משום דאיקרי קדש או משום תקלה. וקשה דרש"י בכ"מ נקט דמותר להאכיל תרומה טמאה לכלב של כהן וביארו תוס' (שבת שם) דזהו כהן

לישנא ברש"י דהוא משום תקלה ולכן אי"צ שריפה דוקא (ולפני תוס' משמע שלא היה אלא הל"ב ברש"י לחוד) והקשו תוס' מהמשנה בתמורה דמנתה תרומה טמאה בהדי הנשרפים שדינם שלא יקברו.

ועו"ק דלרש"י שמותר להאכיל תרומה טמאה לכלבים הוקשה א"כ חלה טמאה יאכיל לכלבו של כהן ותי' (לק' מו.) ויותר מפורש בדבריו ביצה כז':) דביעור תרומה טמאה "מן העולם" אסורה ביו"ט, כדחזינן דאסור לשרוף שמן שריפה ביו"ט אע"פ דתרומה טמאה שרי להסיקה תחת תבשילו וא"כ למה לא יהיה מותר גם ביו"ט משום אוכ"נ, אלא משום דרחמנא אחשבה להבערתה מלאכה דכתיב בקדש באש תשרף, ובכלל זה גם לבערו מן העולם ע"י האכלה לכלב עיי"ש. וקשה אם זה רק משום תקלה מה זה ענין לשריפת קדשים דנלמד דרחמנא אחשבה מלאכה, ועוד וכי אם יקברנו ג"כ ייחשב מלאכה, ובאמת לשון רש"י "מן העולם" דייקא דא"א לקברו רק לשרפו או להאכילו לבהמה ואיך זה עולה עם דברי רש"י בל"ב דהוא משום תקלה.

ועי' במשנה סוף תמורה הנשרפים לא ייקברו פרש"י שמא אשכח להו איניש כו' והק' רעק"א תפ"ל שמבטל מצות שריפה.

ב. ומכל זה נראה דרש"י ס"ל דמצות שריפת קדשים טמאים וכן תרומה טמאה שנלמדת ממנה היא משום תקלה וכן שאר הנשרפים הוא משום תקלה ומה שצריך שריפה דוקא הוא משום שהתורה החמירה בחשש תקלה שלהם להצריך כליזן גמור שמא אשכח להו איניש.

והנה רש"י פי' דהנשרפין לא ייקברו דילמא אשכח להו איניש ולכאורה יקשה א"כ גם בנקברים נחוש לזה, ובפשוטו צ"ל דבנקברים אין עצה אחרת דאם ישרפנו גרע טפי שהרי האפר אסור משא"כ בנשרפין דאפשר להו בשריפה הכי עדיף טפי. אבל למש"נ ניחא בפשיטות דרק בנשרפין הקפידה תורה כ"כ על חשש תקלתם דלא סגי להו בקבורה אלא צריך ביעור מן העולם.

ולכן באמת היה אפשר גם להאכיל לבהמה שמצד חשש תקלה דמיא לשריפה, אלא דבקדשים א"א משום בזיון קדשים וכמו שאין פודין להאכיל לכלבים אבל בתרומה מתקיימת המצוה בכל אופן שמבערו מן העולם, וזהו הדגשת רש"י בביצה במש"כ ביעורו מן העולם.

וזהו מש"כ רש"י בשבת משום תקלה דאין הכונה שהוא מדרבנן דא"כ למה לא ייקברו ומהיכ"ת להחמיר יותר מבב"ח ושאר נקברים אלא כונת רש"י דהחיוב שריפת קדשים טמאים גופא משום תקלה ולכן למדים לתרומה טמאה דג"כ יש בה תקלה כע"ז כי אכילת תרומה טמאה אסורה כעין אכילת קדשים טמאים.

והבערה זו מן העולם היא מצות שריפת קדשים טמאים ותרומה טמאה ורחמנא אחשבה מלאכה.

ג. אבל קשה דהא קיי"ל דשריפת נותר ביום ולא כלילה ואפילו שלא בזמנו (עי' יבמות עב:) ומוכח דאינו משום תקלה לחוד אלא צריך מעשה שריפה ויש לו דינים. אכן דעת הרמב"ם דדוקא שריפת נותר אבל שריפת שאר קדשים פסולים הוא בין ביום ובין כלילה כמבואר בדבריו (פי"ט פסוה"מ ה"ה, ועי' אבי עזרי שם). ומ"מ קשה דהא צריך שריפה במקום קדוש (עי' לק' כד., מט.). ודעת החינוך שהוא ככהנים דוקא. הרי שאינו משום תקלה גרידא.

ושי"ל דמ"מ יש בו גם משום תקלה וביעור איסוה"נ, וקצת ראייה מהגמ' (כג: בסה"ע) דיליף איסוה"נ בבב"ח ושור הנסקל מבאש תשרף באם ענין עיי"ש ואם אין הדין שריפה מלתא דאיסוה"נ א"כ קשה להבין הלימוד בזה. (ושמא יש לדחות דכיון שהוא באם אינו ענין אילו היה כתוב בבב"ח ושור הנסקל בפירוש שצריכים שריפה היה משתמע מזה איסוה"נ אבל בקדשים פסולים גופייהו הוא כמעשה עבודה ואינו מלתא דאיסוה"נ כלל.)

עוד נראה להביא סיוע מעצם הדין דכל הנשרפין אפרן מותר ומבואר בתמורה דזה כולל גם קדשים פסולים וידוע יסודו של הגר"ש היימן דל"ש הך דין א"כ השריפה הוא מלתא דאיסוה"נ דאז ע"י השריפה פקע האיסוה"נ.

וא"כ עדיין אפשר ל"כנ"ל דהדין שריפה בתרומה טמאה גם להך צד דהוא משום תקלה אבל הוא נלמד משריפת קדשים, רק לא ממה שצריך שם מעשה שריפה, וכדחזינן דבתרומה טמאה אין דין ביום ולא כלילה (כמבואר במשנה תרומות פי"א מ"י דמדליקין שמן שריפה במבואות האפלין), אלא מהדין דבקדשים צריך שריפה מצד האיסוה"נ שבו.

(באמת בירושלמי (שבת פ"ב ה"א) מקשה למה שורפין תרומה טמאה בלילה ומשני דאתיא כמ"ד דנותר לאחר זמנו נשרף בין ביום ובין בלילה עיי"ש אבל מסקנת הבבלי (יבמות שם) דכו"ע ס"ל דנותר נשרף ביום דוקא.)

והם הם דברי רש"י בביצה שביעורו מן העולם חשיב מלאכה דכתיב באש תשרף, וכמ"ש דילפינן תרומה טמאה מקדשים פסולים דצריך ביעור מן העולם, אכן בקדשים צריך שריפה ממש דשם השריפה גם משום שצריך מעשה שריפה ויש לו דינים כגון שצריך לשרוף ביום ובמקום קדוש, אבל לתרומה לא ילפינן אלא דין שריפה משום איסור"נ דהתורה הקפידה על כליון גמור וביעור מן העולם.

ד. ועי' רש"י בסוגיין (ה:): דמבואר מדבריו דלר"ע דאין ביעור חמץ אלא שריפה אינו יכול לתת החמץ לכלב, וקשה מ"ש מתרומה טמאה דצריך שריפה ומ"מ דעת רש"י (לק' מו.) ובביצה שם) שיכול גם לתתו לכלב כיון שמתבער מן העולם.

ולנ"ל שי"ל דבחמץ שצריך מעשה ביעור דנלמד מתשבייתו, והוא גם קודם שחל בו איסור"נ לדעת רש"י שהדין שריפה הוא קודם חצות, וגם אינו מחשב תקלה לחוד דאי משו"ה היה סגי בביטול בלב או למכרו לגוי או לעשות ביתו אוצר ולמה עיקר מצות בשריפה וכמ"ש רש"י בפסקי פסח וכמ"ש לעיל, אלא צריך מעשה תשבייתו ונלמד מנותר דהוא בשריפה דוקא. אבל תרומה טמאה אין בה מ"ע של ביעור ולכן לא ילפינן דצריך מעשה ביעור וכל הלימוד אינו אלא לענין הדין שריפה שנאמר לסלק האיסור"נ והוא בגדר הסרת תקלה ולכן אין טעם להקפיד על שריפה ממש אלא כל ביעור מן העולם בכלל.

ה. אבל אחרי שובי נחמתי שמדברי רש"י בשבת (כה.) כמו שהם לפנינו משמע דרק הל"ק למד תרומה טמאה מקדשים פסולים, וללשון זה אפשר לומר ככל הנ"ל, אבל הל"ב משמע דס"ל דתרומה טמאה צריך שריפה משום תקלה לחוד ואינו נלמד מקדשים כלל. וזה קשה דאי משום תקלה למה צריך שריפה דוקא ומ"ש מכל הנקברים.

ונראה בזה בהקדם דברי רש"י סוף תמורה (לג:): על מה שהמשנה מנתה תרומה טמאה בהדי נשרפין כתב רש"י וז"ל תרומה טמאה נמי תשרף, בכמה מדליקין מפרש טעמא דמותרת"ט בהנאה דאמרינן נמי התם בפ"ט כל שעה לך ניתנה להסיקה תחת תבשילך עכ"ל. ודבריו סתומים מה ענין ההיתר ליהנות בשעת היסק למה דחשיב ל"י בהדי נשרפים. ובכלל מה זה ענין לביאור מתני' דהתם.

ונראה בכונתו דבא לבאר מנ"ל באמת שתרומה טמאה בשריפה, ולזה ביאר, דהרי הנקברים אפרן אסור והנשרפין אפרן מותר, ואילו היתה תרומה טמאה מהנקברים היה נשאר באיסורו גם בשעת היסק, ומדהתירה תורה ליהנות בשעת היסק ש"מ דהאיסור פקע ע"י ההיסק ומזה חזינן דדינו בשריפה.

זאת אומרת דס"ל לרש"י דמה שתרומה טמאה מותרת בשעת היסק אין הביאור דלכתחילה נתנה לזה, אלא לעולם היא אסורה בהנאה אלא דע"י ההיסק פקע האיסור וככל הנשרפים שאפרן מותר דע"י השריפה פקע האיסור.

אמנם בשאר איסור"נ נהי דאפרן מותר אבל לא שרי להסיקן תחת תבשילו (ואף שכתבו תוס' (כא:): דמה שלא יסיק בו תנור וכיריים אינו אלא דרבנן היינו התם דהאיסור עכ"פ כלה רק החום נשאר בתנור) אבל כאן הוי גזיה"כ דלא רק ע"י גמור השריפה אלא כבר ע"י עצם ההיסק פקע האיסור.

ולכן מעצם הדבר דשרי ליהנות בשעת היסק חזינן דע"י שריפה והיסק פקע האיסור, וממילא הוא כנשרפין שאפרן מותר, והדין שלא תיקבר דלמא אשכח להו איניש, ועדיף לשרפו דע"י פקע איסורו.

וזהו ביאור דברי רב דמצוה לשרוף תרומה שנטמאה וממשיך ואמרה תורה בשעת ביעורה תיהני כו' דכונת רב לתת טעם מנ"ל שצותה

<sup>טו</sup> בספרים אחרים: ומתרת.

<sup>טז</sup> בספרים אחרים: ובפ'.

בשריפה משום שאמרה תורה תיהני בשעת שריפה דמזה נלמד שתרומה טמאה היא מהנשרפין וכדברי רש"י בתמורה.

וע"י תוס' לק' (מו.) בשם ריב"א דתרומה טמאה בעצם אסור בהנאה רק שלא הקפידה תורה שיהנה בשעת שריפה, ולכן אין בשריפתה משום אוכ"נ, והסברא צ"ב, חדא מה בין היתר ליהנות בשעת שריפה לבין לא הקפידה תורה ליהנות, וגם מה זה ענין לאוכל נפש הרי סוכ"ס שורף התרומה כדי ליהנות ממנה, ונראה כונתו על דרך שביארנו בדעת רש"י בתמורה, דבעצם תרומה טמאה אסורה בהנאה, ומה דשרי ליהנות בשעת שריפה הוא משום שהאיסור פקע ע"י השריפה, אבל קודם שביערו אסור בהנאה ולכן א"א להחשיב את השריפה מעיקרא כשריפה של אוכ"נ, דכשבא להבעיר הרי הוא עדיין אסור בהנאה ול"ש לומר שעושה בשביל אוכ"נ, אלא השריפה לקיום מצוה לחוד, אלא דתיכף שמתחיל ההיסק פקע איסורו מהחלק הניסק.

ועפ"י יל"פ דברי רש"י בשבת בל"ב דבאמת מה שצריך לשרוף תרומה טמאה אינו אלא משום תקלה, ותמהנו א"כ מנ"ל שהוא בשריפה ולמה לא סגי בקבורה, ולנ"ל מבואר דכיון שהאיסור פקע ע"י שריפה ממילא צריך שריפה דוקא וא"א לקברו וככל הנשרפים שלא ייקברו ופרש"י בתמורה דילמא אשכח להו איניש, ואף דבנקברים לא חיישינן לזה היינו משום דא"א בשריפה שהרי אפרן אסור, אבל כל שאפרו מותר עדיף לשרפו, ולכן תרומה טמאה צריך לשרפו משום תקלה דזה עדיף מלקברו.

וביותר י"ל דעצם הדבר שגילתה תורה (בגזה"כ דשלך תהא להסיקה תחת תבשילך) דפקע האיסור ע"י שריפה מורה שהתורה הקפידה על שריפה דוקא, דאם התורה לא היתה מקפדת על שריפה לא היה האיסור פקע ע"י שריפה כמו דלא פקע בנקברים אם שרפם.

ולפי"ד רש"י בתמורה יוצא שהדין שריפה דתרומה טמאה אינה נלמדת מקדשים טמאים, אלא מעצם ההיתר להסיקו תחת תבשילו, וזה כהל"ב של רש"י בשבת, דאינו נלמד מקדשים טמאים.

ו. אבל לדרך זה קשה לשמוע הסברא שכתב רש"י בביצה דרחמנא אחשבה להבערתן מלאכה, כיון שאין שם לימוד משריפת נותר. ובפרט דרש"י בביצה הסמיך זה על הקרא דבאש תשרף.

ונראה דאיה"נ, דברי רש"י בביצה הם כהל"ק דשריפת תרומה טמאה נלמדת מקדשים, ומ"מ היא מתקיימת בכל "איבוד מן העולם" כמבואר בדברי רש"י בביצה, וכגון להאכיל לכלב, כי הדין שריפה דילפינן מקדשים הוא מלתא דתקלה וכדין שאר איסוה"נ הנשרפין וככל מש"נ במהלך הראשון שכתבנו לעיל. אבל לפי הל"ב דשריפת תרומה טמאה משום תקלה ואינה נלמדת משריפת קדשים ל"ש הסברא דרחמנא אחשבה להבערתן מלאכה, והרי רש"י בשבת שם (ברה"ע) כתב טעם אחר למה אינו יכול לשרוף תרומה טמאה ביו"ט אע"פ שנהנה בשעת שריפה הואיל ושאר שריפת קדשים אסור ליהנות בשעת שריפה ולא יצאה תרומה טמאה מכלל ולכאורה כונתו דהוא גזירה אטו שריפת קדשים וכשיטת ר"י לק' (מו.).

ולדרך זה לא ברור אם מותר להאכיל תרומה טמאה לכלב דאפשר דגם ע"ז פקע האיסוה"נ דכל ביעור מן העולם נכלל בגילוי דשלך תהא, ומה שאינו יכול לתתו לכלבו ביו"ט משום שהוא בכלל הגזירה שאין שורפין קדשים ביו"ט. אבל באמת לא מסכתו שיגזרו האכלת תרומה טמאה לכלב אטו שריפת קדשים טמאים. אלא נראה דהגילוי דשלך תהא כו' אינו אלא לשריפה ממש, אבל עדיין אסור להאכילה לבהמה, ולא פקעה איסור הנאתה בכך.

עכ"פ אפי"ת דיכול לתתו לכלב של כהן זהו בתרומה טמאה שבאמת אינו נלמד מקדשים פסולים, רק מסברא צריך לבערו משום תקלה, ומה שאינו יכול לקברו וצריך שריפה דוקא נלמד ממה שמותר ליהנות בשעת היסק, כדברי רש"י בתמורה וככל הנ"ל. אבל חמץ שבאמת נלמד מנותר צריך שריפה דוקא, ולכן שפיר כתב רש"י בסוגיין דלר"ע אינו יכול לתתו לכלבו.

## אם לחכמים אפרו אסור

בתוס' (כא: ד"ה בהדי) מבואר דלחכמים שהשבתו בכל דבר הוי כנקברין שאפרן אסור (וביארנו בזה דברי הגמ' שם למה ס"ד דלר' יהודה שרי בשעת היסק). והקשה הגרעק"א (גליון השו"ע סי' תמ"ה) דהרי תוס' בתמורה (לג'): ביארו דהנשרפין אפרן מותר משום שנעשה מצוותו וא"כ גם לחכמים הרי קיים מצ' תשביתו גם ע"י שריפה ונימא דנעשה מצוותו ומאי שנא.

באמת רבינו דוד (מה: ד"ה תוספתא) כתב בפשיטות שנהנין מאפרה כדין הנשרפין שאפרן מותר אע"ג דאיהו פסק כחכמים דר' יהודה. ומשמע דס"ל כסברת הגרעק"א (ולשי' שביאר הגמ' כא: באופן אחר עיי"ש").

והקה"י דייק כן בדברי הר"ן שכתב (כא:): שבחרכו לאחר זמנו לא פקע האיסור עד שישרוף את החמץ לגמרי, הא שרפו לגמרי שרי, ואע"ג דהר"ן הרי פסק כחכמים דהשבתו בכל דבר.

אלא שקשה דבחי' הר"ן (שם) הסביר הגמ' למה ס"ד דלר' יהודה שרי בשעת היסק על דרך התוס'. ושמא חזר בו ממש"כ בחידושים. וחזר לסבור כרבינו דוד. (והרי בהרבה מקומות הר"ן נמשך אחר רבינו דוד.)

ב. ולענין קו' הגרעק"א הגר"ח ביאר דמצות תשבתו לחכמים דר' יהודה אינו דין בחפצא של החמץ שצריך ביעור אלא בגברא שצריך לשבות מלהיות לו חמץ, ול"ש בזה נעשה מצותו.

ועי' פרי יצחק (ח"א סי' י"ט) שהוכיח מדברי התוס' (כא: ד"ה עבר זמנו) שכתבו דלריוה"ג דחמץ בפסח מותר בהנאה יכול למכרו לנכרי, דע"כ מקיים בזה מצ' תשבתו. וכן הוכיח מדברי הרא"ש (פ"ב ס"ד) שכתב דלר"ש שמותר ליהנות מהחמץ עד הערב מקיים מצ' תשבתו ע"י שמוכר לגוי עד הערב. אבל מאידך השאג"א (פ"ג) כתב דלמצות תשבתו צריך כילוי מן העולם (גם לחכמים דאיי"צ שריפה). ואפשר דתלוי בהנ"ל אם הוא דין בחפצא שצריך להשבתו או בגברא שישבות מלהיות לו חמץ.

ג. והרי"ף (פ"ג) הביא תוספתא דמלוגמא שנסרחה אי"צ לבער, והר"ן ורבינו דוד הביאו מירושלמי דדוקא אם נסרחה ואח"כ נתחמצה אבל אם נתחמצה ואח"כ נסרחה צריך לבער, וביארו דהיינו בתוך הפסח.

והנה איסור אכילה ודאי פקע ע"י שנסרחה ככל נבילה שנסרחה, ולכ' גם איסור ב"י וב"י, רק שאסור בהנאה דזהו הדין באיסורי הנאה דאפילו אפרן אסור (אא"כ נאמר בהם דין שריפה). ומ"מ מבואר בדברי הר"ן ורבינו דוד שחייב לבערם מצד מצ' תשבתו. ומשמע לכ' דסבירא להו דמצות תשבתו אינה מצד הגברא שלא יעבור בב"י וב"י אלא מצד החפצא שאסור בהנאה.

וא"כ אזלי לטעמייהו דס"ל דגם לחכמים אחר שביער חשיב נעשה מצותו ושרי. ותוס' לשיטתייהו דמקיים מצ' תשבתו ע"י הוצאה מביתו, דקשה לשמוע דפקע האיסור ע"י דלא עדיף משרפו, רק שנפטר מב"י וב"י, הרי דס"ל דמצ' תשבתו מצד הגברא שלא יעבור על ב"י וב"י, ולכן ל"ש בזה נעשה מצותו.

## ה' ע"ב

### אם עובר בב"י על טמון

נחלקו ראשונים אם לאחר דיפינן שאר שאור לגז"ש עובר בכל יראה גם על טמון, או"ד הגז"ש אינו אלא להשוות גבולין ובתים אבל עצם איסור בל יראה תליא בראיה ואינו עובר בטמון אלא ע"י בל ימצא.

הר"ן כתב דלאחר שנאמר שאור שאור לגז"ש וילפינן דעובר על בל יטמין אפילו בגבולין, יש כאן גילוי דלא יראה דקאמר רחמנא לאו דוקא, וגם על טמון עובר בכל יראה.

---

<sup>1</sup> אלא שק"ק שהרי הביא דברי התוס' (כא:): ואף שחלק עליהם לענין ביאור הגמ' אבל הו"ל לבאר שחולק עליהם גם בעצם הסברא דלחכמים אפרו אסור.

ב. מאידך, עי' ברא"ש (פ"א סי' ט') על דברי הגמ' (ו':) הבודק צריך שיבטל מ"ט אי נימא משום פירוורין הא לא חשיבי כו' וכתב ע"ז הרא"ש וז"ל אי נימא משום פירוורין דקים לן שלא מצא בבדיקה ונשאר ועובר עליו ככל יראה, ואע"פ שאינו רואה דהא לא כתב לא תראה חמץ אלא לא יראה, משמע לא יהא לך חמץ במקום הראוי לראיה, ואע"פ שאין יודע שהם בביתו מ"מ כל יראה איכא עכ"ל.

ודבריו תמוהים לכ' למה הוצרך לומר דכל יראה משמע במקום הראוי לראיה, הא אפילו על טמון עובר. וגם מ"ק ואע"פ שאין יודע שהם בביתו כו'.

ונקדים, דעי' תוד"ה (כא. ד"ה ואי), מש"כ דאין עובר משום כל יטמין כשאנו יודע היכן הוא, ויל"ע אם גם בחמץ גלוי הוא כן, או"ד דוקא בטמון קאמרי התוס' דאינו עובר אא"כ יודע היכן הוא. ואף דהתוס' כתבו דכשאנו ידוע אינו עובר על כל יראה, אין לדייק דגם על חמץ שבגלוי קאמר, דאפשר דהתוס' ס"ל כהר"ן דכל יראה הוא לאו דוקא בראיה, דכל ימצא מגלה דכל יראה הוא לאו דוקא, והוא לאו א' שנכפל ב"פ, ומ"מ בעינין שיהיה מצוי, ואם הוא טמון וגם אינו יודע היכן הוא אינו נחשב מצוי, אבל כשהוא בגלוי חשוב מצוי אפילו אם אינו יודע היכן הוא.

וכן מסתבר דבתוס' הרא"ש הקשה על שיטת התוס' מהגמ' (ו':) הבודק צריך שיבטל מ"ט אי נימא משום פירוורין כו', והרי הפירוורין אינם ידועים ומאי ס"ד שיהיה צריך לבטל מחמתם, ומה"ט תוס' הרא"ש חולקים על התוס'. אבל התוס' י"ל דלא מיירי אלא בטמון, אבל פירוורין שהן בגלוי עובר עליהם (אלמלא דלא חשיבי) אף שאינו יודע היכן הם.

ומעתה יל"פ דברי הרא"ש לגבי פירוורין, דכונתו דכיון שאין יודע שהם בביתו, כל ימצא ליכא, דאי"ז מצוי, וכדברי התוס'. (והראיה מגלוסקא יפה דפריך הש"ס וכי משכח"ל לבטליה כו', וכמה שהוכיחו התוס'). ומ"מ עובר על הפירוורין משום כל יראה, כיון שהם במקום הראוי לראות, דכל יראה שייך אפילו בחמץ שאינו ידוע. (וע"כ דברי הרא"ש בהלכות הם דלא כמש"כ בתוס' הרא"ש).

ומ"מ יש חילוק בין דברי התוס' לבין דברי הרא"ש, דבתוס' משמע דאין מחלקים בין הלאו דכל יראה לבין הלאו דכל ימצא (דמאחר דאיכא גז"ש ליתן האמור בזה כו' הכל אחד), כמבואר מדבריהם שכתבו דכשאנו יודע היכן הוא הגלוסקא אינו עובר על כל יראה, ומבואר דמה שאינו עובר על הגלוסקא הטמון בכל יראה אינו משום שהוא טמון, דגם על טמון עובר בכל יראה, אלא משום שאינו מצוי, דגם לחיוב כל יראה בעי' שיהיה מצוי. והחילוק בין טמון (דצריך שידע היכן הוא) לבין גלוי (דאי"צ לידע היכן הוא) הוא מסברא דטמון לא חשיב מצוי אא"כ יודע היכן הוא. משא"כ הרא"ש דמבואר מדבריו דכל יראה וכל ימצא הם ב' ענינים, ואיסור כל יראה הוא בגלוי דוקא, אבל אי"צ להיות מצוי, ואילו כל ימצא הוא להיפך, ולכן פירוורין אע"פ שאינו יודע שהן בביתו ואינו עובר עליהם בכל ימצא, מ"מ עובר עליהם בכל יראה כיון שהוא במקום הראוי לראות.

עוד משמע חילוק בין התוס' לבין הרא"ש, דתוס' כתבו דצריך שידע היכן הוא, ואילו הרא"ש כתב שצריך לידע שהן בביתו, ומשמע דכשיודע שיש חמץ בביתו עובר אפילו אם אינו יודע היכן הוא. (ובגוף הדין אם יודע שיש חמץ בביתו אבל אינו יודע היכן הוא, אי חשיב חמץ ידוע, נחלקו הפר"ח והמהרש"ל). ונראה דתלוי בהנ"ל, דהתוס' ס"ל דדין חמץ ידוע הוא תנאי בכל יטמין, דטמון לא חשוב מצוי אא"כ יודע היכן הוא, דבעי' שידע איפה הוא טמון, דמטמון שאבד – אפילו אם אבד בביתו – אינו מצוי. שהרי בעצם הוא במקום סתר, ולא ידע איש את מקומו, ורק אם יודע בדיוק היכן הוא חשיב מטמון, אבל אם אינו יודע בדיוק היכן הוא, אף שידוע שהוא בביתו, כבר אי"ז מטמון, וכיון שהוא במקום סתר אי"ז מצוי. אבל הרא"ש ס"ל דאין כאן תנאי בדין טמון דוקא, אלא אפילו חמץ שבגלוי כמו פירוורין אינו עובר עליו בכל ימצא, דכל שאינו יודע איפה הם כלל – דאינו יודע אפילו אם הם בביתו – אינו מצוי בעצם מצד חוסר ידיעה זו. אלא דמ"מ עובר בכל יראה, דלאיסור כל יראה אי"צ להיות מצוי, וכנ"ל.

### שיטת רש"י בכל יטמין

עי' רש"י ד"ה יכול, מש"כ "ביד", וצ"ב מ"ק. וגם למה שהגיה בגליון "כדי" שלא יראנו תמוה, דמה צריך לייחס סיבה להטמנתו, ולמה לא כתב בפשיטות דיכול פטור על טמון קמ"ל. אמנם גם בלשון הגמ' יש לדייק למה נקט לשון "יטמין" ולא טמון, אבל בזה י"ל דהוא על משקל יראה וימצא, דלא יראה ולא ימצא וגם לא יטמין. אבל רש"י שהאריך טפי שיטמין שלא יראנו הוא בודאי צ"ב.

גם בהמשך צ"ב במש"כ רש"י (ד"ה ת"ל לא ימצא) וז"ל אסר לך הטמנה שאף היא בכלל מציאה עכ"ל צ"ב דמשמע דהאיסור הוא על המעשה הטמנה ותמוה.

ב. ש"י רש"י (לא.) דנפלה עליו מפולת פטור אפילו בלא ביטול, ואי"צ ביטול אלא שמא יפקח, וברש"י ב"מ (מב.) ביאר דהטעם שאינו עובר משום שאינו נראה, ותמוה דהא מרבין טמון לאיסורא, ולכאורה צ"ל דאף דמרבין שעובר על טמון בכל ימצא אבל על כל יראה אינו עובר. אלא דאכתי יקשה למה אינו עובר בנפלה עליו מפולת משום לא ימצא, וצ"ל דכיון שהוא תחת המפולת לא חשיב מצוי. נמצא דעל כל יראה אינו עובר כיון שאינו נראה, ועל כל ימצא אינו עובר כיון שאינו מצוי. אבל תמוה דא"כ לא ביאר רש"י אלא חצי דבר, וכמו שביאר דאינו עובר (דהיינו לכ"י שאינו עובר על בכל יראה) משום שאינו נראה הו"ל לבאר גם שאינו עובר משום כל ימצא משום שאינו מצוי.

וכן לק' בר"פ כל שעה (כא.) במש"א הגמ' דאי תנא חיה משום דאי משיירא מצנעא לה כתב רש"י ולא עבר עלי' בכל יראה, והיינו ממש כדבריו בב"מ הנ"ל דכל שאינו נראה אינו עובר, וגם שם יקשה דמ"מ הרי עובר בכל ימצא, ואי משום שאינו מצוי הו"ל לבאר זה. אמנם המהרש"ל באמת גורס שם נהי דעבר בכל ימצא, בכל יראה לא עבר, וזה תמוה לכ"י דאיך ס"ד שיהיה מותר כיון שעובר בכל ימצא עכ"פ.

ג. והנה ע"י לשון רש"י לק' (ו: ד"ה ודעתו עליה) וז"ל אבל משבטלה אינו עובר דלא כתב אלא תשביתו עכ"ל ודבריו צ"ב דאי"ז אלא מקור דין ביטול וכמש"כ רש"י לע"י (ד: דנלמד מתשביתו, ולכאורה הו"ל לרש"י לק' איך מועיל ביטול, וגם עצם לשונו "שלא כתב אלא תשביתו" צ"ב דהו"ל דכתיב תשביתו והיינו ביטול וכמש"כ רש"י לע"י "דכתיב תשביתו ולא כתיב תבערו". ואולי זה כונתו דלא כתב אלא תשביתו ולא תבערו.

אבל יותר נראה שדעת רש"י דביטול אינו כלל מתורת הפקר (ודלא כהרמב"ן שהסכים לדעת רש"י שביטול נלמד מתשביתו ומ"מ ס"ל שמועיל מתורת הפקר) דבאמת דעת רש"י דביטול אינו משום הפקר כלל, רק ענין ביטול שמיסח דעתו מיניה (כלשון רש"י לע"י ד. ד"ה חובת הדר), וסגי בזה שלא יעבור בב"י וב"י, דהתורה לא אסרה אלא שהייה שדעתו עליו, אבל כל שהסיח דעתו ממנו לגמרי והוא בעיניו כעפרא אי"ז השהייה שאסרה תורה. וזהו מש"כ רש"י דמשביטל אינו עובר דלא כתב אלא תשביתו, דכמה שכתבה תורה תשביתו הגדירה דלא אסרה אלא שהייה באופן שמחשיבו ולא באופן שמבטלו כעפר ומסיח דעתו מיניה.

ומעתה נראה לבאר ענין היתר אינו נראה, דהנה יל"ע מה נכנס בגדר ראייה, ומה נקרא טמון, דהרא"ש (סי' ט') כתב דאי"צ שיראהו רק שיהיה במקום הראוי ליראות, ונראה דגם רש"י ס"ל כן, ונראה עוד דס"ל לרש"י דגם אם שמו במגירה או בתיבה עדיין הוא בכלל יראה, דנחשב ראוי ליראות כיון שרגיל לפתוח את המגירה ואת התיבה, וטמון דסוגיין היינו כגון שנפלה עליו מפולת, דענין ראייה הוא שהוא במקום שעלול לראותו, כי גדר היתר טמון הוא משום דכל שהוא טמון וחבוי במקום שבדרך כלל אינו נראה הו"ל כאילו הסיח דעתו ממנו ואינו עובר עליו.

וזהו מש"כ רש"י בב"מ דנפלה עליו מפולת פטור כיון שאינו נראה, דהיינו שאינו במקום הרגיל ליראות, ומפולת היינו טמון.

וא"ת איך אפשר ל"כ כן דטמון היינו כגון מפולת, והרי מרבין טמון לחיובא מן לא ימצא, ואילו נפלה עליו מפולת דעת רש"י שאינו עובר עליו כלל. אבל נראה בדעת רש"י דלא מרבין מלא ימצא אלא כשטמן בידים, ומפרש כן לשון הגמ' "בל יטמין", היינו שיטמין בידים. דבאמת ממה שכתוב לא יראה פטרינן כשהוא טמון כגון שנפלה עליו מפולת, אלא דקאמר הברייתא ד"יכול יטמין" בידים, ת"ל לא ימצא, ואשמעינן דאין הטמנה בידים מועילה שייחשב אינו נראה. דכיון שהטמינו בידים אין כאן היסח הדעת והוא כאדם הטומן כספו בקרקע דאינו מסיח דעתו מיניה אלא אדרבא זו היא שמירתו.

וזהו היסוד לשי' רש"י דנפלה עליו מפולת פטור, דלמד כן מסוגיין דלא מרבין אלא שלא יטמין, אבל אם טמון מאליו פטור.

ד. וזהו צחצחות הפשט בדברי רש"י שכתב "יכול נלמוד ממקרא זה שיטמין את שלו ביד שלא יראנו ודיו דהא לא יראה כתיב", דתמהנו מהו לשון "ביד", ומאי קאמר "שלא יראנו" וכי אזלינן בתר כונתו, וגם מהו "ודיו" והרי לא איירינן במצות השבתה. וגם אם נגיה בדברי רש"י דצ"ל "כדי" במקום "ביד", עדיין יקשה מה זה "כדי שלא יראנו" וכי איכפת לן בכונתו. וכן תמהנו על מש"כ רש"י בהמשך "ת"ל לא ימצא אסר לך הטמנה..." דמשמע דקאי על מעשה הטמנה.

אבל למבואר דברי רש"י ברורים, דבאמת טמון שרי, וזהו פטור מפולת, ונלמד מלא יראה, ולא הדרינן מהיתר זה. דכל שאינו נראה – דהיינו שהוא במקום שאינו עלול לראותו – הוי כהיסח הדעת ואין כאן שהייה שאסרה תורה. רק ס"ד דכמו שמותר בנפלה עליו מפולת כך יהיה מותר להטמין בידים (וכמש"כ רש"י "יכול נלמד ממקרא זה שיטמין את שלו ביד שלא יראנו ודיו"), "ודיו" בזה ליחשב שאינו נראה. קמ"ל קרא דלא ימצא, ד"אסר לך הטמנה", דאמנם טמון שרי, אבל הטמנה אסורה, דמה שטומן בידים מפקיע ההיתר דאינו נראה, דע"י מעשה הטמנה דעתו עליו והו"ל שהייה גמורה.

ומש"כ רש"י (לפי ההגהה) "כדי שלא יראנו" אין הכונה דכונתו להפטר מאיסור, דמה איכפת לך למה מטמין, רק כונת רש"י דכמו בטמון מאליו (כמפולת) שרי כיון שאינו נראה, יכול יטמין ודי בזה שייחשב אינו נראה, קמ"ל דאינו מועיל, דמה שמטמין בעצמו מפקיע ההיתר דאינו נראה.

ה. ומעתה דברי רש"י גבי מפולת עולים כמין חומר. שכתב רש"י דשרי כיון שאינו נראה. ותמהו המפרשים דאכתי יעבור בכל ימצא, ואם מפולת שאני דאינו מצוי הו"ל לבאר זה. אבל לפי האמור אין כאן שני איסורים – כל יראה, שתלוי בראיה, וכל ימצא, שתלוי במצוי – אלא דין אחד, שאסור להשהות חמץ במקום שעלול לראותו, וזה נקרא "נראה" והוא נלמד מלא יראה, ואם אינו נראה שרי, וזהו דין מפולת, אלא דמ"לא ימצא" ילפינן דאם הטמין ביד פקע היתר אינו נראה. אבל במפולת שנפלה מאליו הרי הוא בכלל ההיתר הראשון שלמד מלא יראה, דכל שאינו נראה שרי.

וכן בחיה (כא.). שכתב רש"י דלא עבר על כל יראה, ותמהו המפרשים מה יענה ללאו דכל ימצא, למבואר ניחא ברוחא, דכל יראה וכל ימצא אינם שני איסורים לדעת רש"י, אלא לאו אחד שלא יהא חמץ נראה, וזה נלמד מלשון "לא יראה", אלא דהקרא ד"לא ימצא" בא לצמצם היתר זה שלא נאמר במטמין בידים. אבל היתר חמץ המוצנע ע"י חיה הוא באמת משום דכתיב לא יראה, דילפינן מיניה דכל שהוא טמון מאליו פטור, וכמו במפולת.

ו. והנה ע"י לק' (ו.) שי' רש"י דהמפרש ויוצא בשיירא אינו עובר עד שיראנו, אמנם המהרש"ל פי' דמיירי בחמץ שאינו ידוע, ו"עד שיראהו" היינו שע"י נודע לו שיש לו חמץ, אבל המהרש"א פי' דכיון שהפליג ואין החמץ מצוי אצלו הו"ל כנפלה עליו מפולת. ולדברינו הדברים מבוארים, דכיון שהוא במקום רחוק אין החמץ עלול להיות נראה לו, והו"ל כמסיח דעת מיניה, שזהו יסוד היתר אינו נראה. (ולא חשיב מטמין בידים ע"י שהפליג, שלא הפליג כדי להטמין את החמץ.)

אלא דיל"ע במש"כ רש"י שאינו עובר "עד שיראהו", והרי תיכף שחזר למתא הו"ל לעבור דמעכשיו הוא מצוי אצלו. (ולמהרש"ל ניחא דעד שיראהו אינו ידוע לו שיש לו חמץ.) אבל לפי דברינו נראה דלא קשיא, דעיקר כונת רש"י דכשהפליג מותר משום ש"אינו נראה", ואינו עובר "עד שיראהו" פי' עד שיחזור ואז יהיה החמץ נראה. ופשוט דאי"צ לראותו ממש, דהיתר "אינו נראה" אינו תלוי אם רואהו בפועל אלא אם הוא "נראה", ועיקר כונת רש"י דאיסור ב"י וב"י תלוי בראיה, וכשהפליג נעשה החמץ אינו נראה, ושרי, דומיא דמפולת וחיה. ואינו עובר "עד שיראהו" פי' עד שיעשה החמץ נראה.

### שיטת הרמב"ם שמנה ב"י וב"י לשני לאוין

מבואר ברמב"ם (פ"א חו"מ ה"ג) דאם היה לו חמץ בביתו עובר בב' לאוין. הקשה הכס"מ הרי שי' הרמב"ם בסה"מ (שרש ט') דלאו שנכפל כמה פעמים בתורה אינו נחשב אלא לאו א', הן לענין מנין המצוות והן לענין מלקות, וא"כ אם איתא דכל יראה וכל ימצא הם בחדא מחתא איך קאמר הרמב"ם דעובר בב' לאוין.

ותירץ הכס"מ דכל יראה הוא בראיה דוקא, ואילו כל ימצא הוא אפילו כשאינו רואהו.

ולכאורה כי כן מבואר בלשון הרמב"ם במנין הלאוין דכל"ת ר' כתב הזהרנו שלא יראה חמץ בכל גבולנו ז' ימים. וכל"ת ר"א כתב הזהרנו שלא ימצא חמץ ברשותנו ואפילו לא נראהו עיי"ש. ומבואר דאילו כל יראה הוא כשנראה דוקא.

אלא דהגראז"מ באבן האזל תמה ע"ז שהרי מפורש ברמב"ם (חו"מ ריש פ"ד) דעובר בכל גונא בשני הלאוין. (ומש"כ הכס"מ דהכונה

כשאינו טמון לא משמע כן שם כלל). וגם בסה"מ גופא בסוף מצ' ר"א כתב דילפינן שני הלאוין זמ"ז דעובר גם על מה שאינו בכלל משמעות הלאו.

ובאמת שדבריו בסה"מ לפי"ז נראים כסותרים את עצמם.

עוה"ק הגראז"מ דכיון שנמנה לב' לאוין א"כ הו"ל ללקות שתיים, לשי' הרמב"ם דמנין המלקות ומנין המצוות תלויים זב"ז, ואילו הרמב"ם בהל' סנהדרין (פי"ט ה"ד) מנה כל הלאוין שלוקה עליהם, ומנה לאו אחד (צ"ט למנינו שם) למקיים חמץ בפסח כגון שחימץ עיסתו עיי"ש.

ב. ונקדים יסוד אחד שביארנו בשיעורים ע"פ יום הכפורים, דהנה יל"ע בלשון הרמב"ם (שביתת עשור ה"ד-ה') מ"ע אחרת יש ביוהכ"פ והוא לשבות בו מאכילה ושתייה כו' וכן למדנו מפי השמועה שאסור לרחוץ בו או לסוך כו' שנאמר שבת שבתון כו'. ומשמע דשאר העינויים אינם בכלל העשה, רק בכלל הדרשא דשבת שבתון. וכן משמע במ"מ. וקשה איך יתכן איסור שאין בו לא עשה ולא ל"ת.

ועי' בלשונו בסה"מ (מ"ע קס"ד) וז"ל היא שצונו להתענות בעשירי מתשרי והוא אמרו יתעלה תענו את נפשותיכם ובא הפירוש בספרא תענו את נפשותיכם ענוי שהוא אבוד נפש ואי זה זה אכילה ושתייה. וכן באה הקבלה שהוא אסור ברחיצה ובסיכה ובנעילת הסנדל ובתשמיש המטה. ושהשבייתה מחויבת מאלו הפעולות כלם מאמרו בו שבת שבתון הוא לכם ועניתם את נפשותיכם כאילו הוא יאמר שחובה בו השבייתה המיוחדת במלאכות והמעשים והשבייתה המיוחדת במזון הגוף וקיומו ולכן אמר שבת שבתון. ולשון ספרא מנין שיום הכיפורים אסור ברחיצה ובסיכה ובתשמיש המטה תלמוד לומר שבת שבתון שבות. כלומר השבייתה מאלו כולם עד שיגיע הענוי עכ"ל.

ומבואר מדברי הרמב"ם שהכל כלול במצות עשה דתענו את נפשותיכם, וא"כ איך אמר מתחילה שהעשה היא דוקא בענוי שהוא אבוד נפש. וגם מה החילוק בין מש"כ מתחילה ד"בא הפירוש" שהוא אכילה ושתייה בין מש"כ אח"כ ד"באה הקבלה" שאסור ברחיצה וסיכה כו'.

אבל הרמב"ם לטעמיה שהשריש (שרש ב') דעיקר העשה לענין מנין המצוות הוא מה שמפורש בקרא, אבל מה דנדרש ביי"ג מידות אף שהוא ג"כ אסור מה"ת אבל הוא נקרא דברי סופרים ואינו במנין המצוות.

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

ועי' מ"ע רל"א לענין מצ' קבורה דתחילה כתב והוא שצונו לקבור הרוגי ביי"ד ביום שיהרגו כו' ואח"כ כתב והוא הדין בשאר המתים. וקשה כיון שסופו לרבות שאר מתים למה הזכיר מתחילה הרוגי ביי"ד. אלא משום שחייב קבורת שאר מתים נלמד מרובי דקבר תקברנו, אבל עיקר העשה קאי על הרוגי ביי"ד.

ומעתה לענינו, הנה פשטא דקרא דלא יראה הוא בראיה דוקא, ולכן לענין מנין המצוות מצות בל יראה היא ראייה ממש, ורק בל ימצא היא אפילו שלא ע"י ראייה. ואף דמגז"ש ילפי' שיש בל יראה על טמון, אבל זה נדרש מהיי"ג מידות ואינו ענין למנין המצוות. ולכן הרמב"ם מתחילה כתב (ל"ת ר') שבל יראה היינו שהזהרנו שלא יראה חמץ בכל גבולנו, ובל ימצא היינו שלא ימצא אפילו אינו נראה. דכך הוא עיקר שני הלאוין לענין מנין המצוות, ואח"כ הוסיף דע"י ההיקש ילפינן זמ"ז באופן שעובר על בל יראה גם על טמון. ודמי למש"כ תחילה שצונו לקבור הרוגי ביי"ד, ואח"כ הוסיף דה"ה שאר מתים דמתרבים מהריבוי דקבר תקברנו, אבל עיקר העשה לענין מנין המצוות הוא לקבור הרוגי ביי"ד. וכן דמי למש"כ תחילה שמצוות תענו את נפשותיכם היא לשבות מאכילה ושתייה שיש בהם איבוד נפש, ואח"כ הוסיף דמרבין גם שאר עינויים.

ומעתה, כיון שלענין מנין המצוות בל יראה היינו ע"י ראייה דוקא, א"כ אין כאן כפל הלאוין, שהרי יש בכל ימצא מה שאין בכל יראה, כי עיקר הלאו דבל יראה לענין מנין המצוות הוא איסור ראייה לחוד, ושפיר מנה אותם הרמב"ם לשתי מצוות. וזהו גם מש"כ בהל' חו"מ דעובר בשני לאוין, שהרי בעצם הם שני לאוין, דנמנים שנים.

ג. והנה אף שלענין כפל הלאוין הרמב"ם (שרש ט') השווה דכמו שאינו נמנה אלא לאו אחד כך אינו לוקה אלא אחד, אבל לענין מה שהשריש (שרש ב') דמה שנדרש ביי"ג מידות אינו נכלל במנין המצוות לא מצינו דכמו"כ אינו לוקה עליו. ובכ"מ מצינו אזהרת מלקות ע"י

גז"ש או שאר מידות. ומעתה, אף דפשטא דקרא דבל יראה מיירי בראיה, ולכן לענין מנין המצוות – דתלוי אך ורק בפשטא דקרא ולא במה שנדרש ב"ג מידות – הלאו דבל יראה נבדל ונפרד מהלאו דבל ימצא, ונחשבים שני לאוין, אבל לענין מלקות – שאינו תלוי אך ורק בפשטא דקרא אלא הוא מתחשב גם עם הנלמד ב"ג מידות – כיון דסוף סוף ילפי' מגז"ש דבכ"מ שעובר על בל יראה ה"ה שעובר על בל ימצא וכן להיפך הו"ל לאו שנכפל, ואינו לוקה אלא אחד, וכדברי הרמב"ם בהל' סנהדרין.

אבל דיל"ע דלשון הרמב"ם בסה"מ (ל"ת ר"א) שכתב לענין בל ימצא "זוה ג"כ לוקין עליו" קצת משמע שלוקה על בל ימצא מלבד המלקות על בל יראה. ודלא כדבריו בהל' סנהדרין. ושמא יש כאן חזרה, ובסה"מ סבר דהמלקות נמשכות אחר מנין המצוות וכיון דלענין מנין המצוות לא חשיב כפל הלאוין ה"ה לענין מלקות, אבל בהל' סנהדרין חזר לסבור דלענין מלקות אזלינן בחר הנלמד ב"ג מידות ג"כ ולכן לאחר הגז"ש הו"ל כפל הלאוין.

שוב העירני על נכון הב' יהודה סנאו נ"י דאפשר שאין הדיוק מדברי הרמב"ם בהל' סנהדרין מוכח, דהרי חזינן שהרמב"ם שם מנה לאו דהעושה צלם (לאו א'), אף שדעת הרמב"ם שנכלל בזה ב' אזהרות וב' מלקיות, וכן מנה לאו דאוכל מע"ש חוץ לירושלים (ל"ת ס"ג) אף שנכלל בזה ג' אזהרות לדגן תירוש ויצהר ועל כל א' לוקה בפנ"ע, וע"כ דאין כונת הרמב"ם בהל' סנהדרין למנות מנין הלאוין והמלקות אלא למנות אופנים של חיוב מלקות, ולעולם נימא דגם המקיים חמץ ברשותו לוקה שתיים, וכמשמעות דבריו בסה"מ, ותהיה משנת הרמב"ם אחת דכיון דמצד תושב"כ בל יראה ובל ימצא הם שני ענינים לכן חשיבי ב' לאוין לכל דבר, הן לימנות שתי מצוות והן ללקות שתיים.

ד. אלא דמ"מ יל"ע, דעי' ברמב"ם (ל"ת קע"ט) דאם אכל שרץ הארץ לוקה א' משום הלאו דשרץ הארץ, אבל אינו לוקה משום הלאו דאל תשקצו את נפשתיכם בכל השרץ השורץ, שהוא לאו כללי לכל השרצים, דכיון דהלאו דשרץ הארץ כלול בהלאו הכללי, הוי כלאו שנכפל ב"פ, ואינו נחשב אלא לאו א'. ורק אם אכל שרץ המים, שאין לו לאו מיוחד בפנ"ע, הוא דעובר משום הלאו הכללי דשרצים. וא"כ ה"ו דכותיה, כיון דהלאו דבל יראה – גם לפי פשטא דקרא דהוא בראיה דוקא – הרי הוא כלול בהלאו דבל ימצא, דכל שיש שם ראייה ה"ה דיש שם מציאה, היה הדין נותן שנאמר דהרואה חמץ עובר בלאו א' דלא יראה, ומי שנמצא שיש לו חמץ ואינו רואה עובר משום לא ימצא. אבל לעולם לא יעבור משום שניהם.

והנה לענין מנין המצוות לא קשה מידי, דהרי אף שכתב הרמב"ם דאינו לוקה ב' על שרץ הארץ דהו"ל כפל הלאוין, אבל מ"מ האיסור של שרץ הארץ נמנה ללאו בפנ"ע, וחזינן דמנין הלאו הפרטי, דכעושה המעשה הפרטי עובר על הלאו הפרטי, והלאו הכללי ג"כ נמנה משום שרץ המים שאין בו לאו בפנ"ע. וא"כ ה"ו אפי"ת דבל יראה לעולם נכלל בכל ימצא, אבל נמנה בל יראה לחד משום הרואה שהוא הלאו הפרטי, וגם נמנה בל ימצא משום טמון שאין לו לאו פרטי. אבל השאלה היא על מש"כ הרמב"ם בהל' חו"מ דעובר על שני לאוין, והיכי משכח"ל, דאם הוא נראה עובר רק על הלאו הפרטי דבל יראה, ואם הוא טמון עובר רק על הלאו הכללי דבל ימצא.

ויש לומר בשני אופנים, חדא, דבאמת יש לעמוד על שינוי לשון הרמב"ם דבל"ת ר' כתב שהזהירנו שלא יראה חמץ בכל גבולנו, ובל"ת ר"א כתב שהזהירנו מהמצא חמץ ברשותנו, ולמה שינה הלשון מגבולינו לרשותנו, ובפשוטו נראה ד"רשותנו" היינו בתים (ויל"ע מה משמעות הלשון בערבית) דמצד תשב"כ לא ימצא בכתים הוא בבתים דוקא. וכיון דלענין מנין המצוות אזלינן בחר הכתוב בתשב"כ א"כ אין כאן לאו פרטי ולא כללי, אלא שני לאוין נפרדים (אף דמשכח"ל שיעבור על שניהם), דלא יראה היינו בראיה דוקא, ולא ימצא בבתים דוקא, ויש בזה מה שאין בזה, ושפיר הו"ל שני לאוין.

ובר מן דין י"ל דכיון שאיסור בל יראה (היינו עיקר המצוה לענין מנין המצוות כנ"ל) הוא ע"י ראייה דוקא, נמצא דבל יראה ובל ימצא הן ב' פעולות שונות, דבל יראה הוא איסור ראייה, ובל ימצא הוא איסור שיהיה לו חמץ ברשותו, ולכן נחשבים לעולם לב' לאוין, ואע"פ דלא משכח"ל בל יראה בלא שיעבור ג"כ על בל ימצא, דסוכ"ס הם ב' מעשי עבירה שונים, ולא דמי לאיסור שרץ הארץ שהוא מעשה א' עם איסור אכילת שרצים הכללי<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> כע"ז יש להקשות לענין לאו דאחותו ולא דבת אשת אביו מולדת אביו, דמבואר ברמב"ם (פ"ב איסור"ב ה"ד) שאם בא על אחותו שהיא בת אשת אביו מאביו לוקה שתיים. וק' דהא כל בת אשת אביו מאביו היא בכלל אחותו, ואיסור אחותו כולל איסור בת אשת אביו מאביו, ולמה ילקה שנים, ומאי שנא מהאוכל שרץ הארץ דאינו לוקה על הלאו הכללי דשרצים.

(אלא דזה תלוי אם ראייה היינו פעולת ראייה או דסגי במה שהוא מקום הראוי לראות).

**תודה אבל.** במשה"ק הר"י דאורליינ"ש למה הכא גבי חמץ מחד קרא ממעטינן גם של נכרי וגם של גבוה וגבי חלה צריך תרי קראי. והתוס' לק' תי' דאחר דגלי קרא גבי חלה שוב אי"צ תרי קראי גם בחמץ. הקשה השאג"א (סי' פ"ג) דלכ' קושיא מעיקרא ליתא דגבי חמץ המיעוט הוא דאי"ח אלא על חמץ שלו, וגם על חמץ של ישראל אחר אינו חייב, ואי"צ שהקרא יפרט כל האופנים של אינו שלו, אבל גבי חלה הא פשיטא דאי"צ להיות בעלים על העיסה כדי שיהא טבול לחלה אצלו רק שהוא דין בעיסה עצמה דעיסת נכרי ועיסת הקדש פטורות, והתם שפיר צריך תרי קראי.

והבית מאיר (תמ"ג) כתב דע"כ שיטת התוס' דחייב גם על חמץ של ישראל אחר (וכמש"כ הגר"א בדעת רש"י), ולא ממעטינן אלא חמץ של נכרי או של גבוה, ודמי לחלה.

אבל עי' בחי' הר"ן שהעתיק קושיית הר"י מאורליינ"ש ותירץ על דרך התוס', והרי הוא עצמו כתב לעי' (ד). דגם המשכיר וגם השוכר אינם עוברים זה לפי שאינו שלו וזה לפי שאינו ברשותו. ותסתער עליו קושיית השאג"א.

ב. הצל"ח (כט). הביא ראייה דעובר גם על חמץ של ישראל אחר מהגמ' לק' (שם) דרב אחר בר יעקב מוקי להמשנה דחמץ של נכרי שעבר עליו הפסח מותר בהנאה כר' יהודה (דס"ל חמץ שעבר עליו הפסח אסור מה"ת) ומ"מ של נכרי מותר דילפינן שאור דאכילה משאור דראיה, וכמו שבשאר דראיה אמרינן דשלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה כך לענין אכילה אמרי' דשלך אי אתה אוכל אבל אתה אוכל של אחרים ושל גבוה. והרי זה ודאי דחמץ של ישראל חבירו אסור באכילה (דאם לא כן למה התירה המשנה ליהנות דוקא מחמץ של נכרי שעבר עליו הפסח), וע"כ דהדרשא דשלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים לא בא למעט אלא חמץ של נכרי, ולא חמץ של ישראל אחר. (ועיי"ש בסו"ד שנדחק לדחות הראיה).

ויקשה משם על הר"ן ודעימיה הסוברים דאינו עובר על חמץ שאינו שלו, ואפילו אם הוא של ישראל אחר.

ג. ולחומר הקושיות שי"ל דמה דמעטינן "של אחרים" בכל מקום לאו היינו דוקא נכרי, אלא כל מי שאינו בכלל הציווי הוא בכלל אחרים.

ונראה בזה, דעי' בגמ' יבמות (נד:) כשדנו אם אחות אביו ואחות אמו אסורים בין מן האב ובין מן האם, דומיא דאחותו, או"ד אינם אסורים כ"א מן האב, דומיא דדודתו, וש"ט הגמ' דנראה למי דומה, דאחות אביו דומה לאחותו שהוא איסור הבא מאליו, משא"כ דודתו, אבל מאידך דמי לדודתו שהוא קרובי האב, משא"כ אחותו שהיא קרובי עצמו עיי"ש. ומבואר דאחותו חשוב קרובי עצמו, אף דהרי גם אחותו היא ע"י שהיא בת אביו או בת אמו, וצ"ל דמ"מ אסרה מצד שהיא אחותו.

וא"כ יש מקום לומר, דאיסור אחותו שונה ביסודו מאיסור בת אשת אביו, דאמנם איסור אחותו הוא משום שהיא קרובת עצמו, דיש להם הקורבה דאחיה, אבל איסור בת אשת אביו אינו כן, אלא אסורה מצד שהיא בת אביו, והיא מקרובי האב. וכדחזינן שלא נזכר בפסוק זה ענין אחיה כלל, אלא אסרה משום שהיא בת אשת אביו מולדת אביו. (ומש"כ בסיפא דקרא אחותך היא זהו ענין אחר לחייב על אחותו מאביו ומאמו דאין מזהירין מן הדין, כמבואר בגמ' יבמות כב:) עיי"ש).

וכיון שהם שני ענינים שונים, חשיבי ב' לאויין. וכמו דחזינן דהרמב"ם פסק דהבא על אביו לוקה שתיים, משום ערות אבין ומשום משכב זכר, והרי גם שם יקשה מ"ש משרץ הארץ, אלא ע"כ דאף דלא משכח"ל ערות אבין בלא משכב זכר, אבל מ"מ המעשה אסור מסיבות שונות, מצד שהוא זכר ומצד שהוא קרוב.

ולפי"ז ינחא קושיא אחרת שהיה קשה לי, כשדנו בגמ' (שם נד:) אם אחות אביו ואמו אסורים בין מן האב בין מן האם, וש"ט דנליף מאחותו (ששניהם איסור הבא מאליו) דאסורה בין מן האב בין מן האם, אמאי לא קאמר דאדרבא נליף מבת אשת אביו (דהוא ג"כ איסור הבא מאליו) ואינה אלא מן האב. אכן לנ"ל י"ל דהנידון אם אסור דוקא "מן האב" או "בין מן האב בין מן האם", שייך דוקא כשאנו דנים על מיני אחיה, כאיסור אחותו ואחות אביו ודודתו, דבכולם הנידון אם אחיה דידהו הוא מן האב דוקא או אפילו אחיה מן האם. ולמשל אחות אביו שאסורה מחמת האחיה שיש לה עם אביו (קרובי אביו), ואנו דנים אם אחיה זו היינו דוקא אחיה מן האב או"ד אפילו אחיה מן האם. אבל בת אשת אביו אינה אסורה מחמת אחיה כלל, אלא מחמת שהיא בת אביו, וזה ל"ש להך נידון כלל, ולכן האף אמנם שהתורה אסרה בת אביו ולא בת אמו, אבל אין זה משום שחסר באחיה דבת אמו, אלא משום דכך גזרה תורה שבת אביו היא ערוה, ולא בת אמו.

אכן בחלה וכן באכילת חמץ היינו נכרי, דכל ישראל מצווים על טבל ועל אכילת חמץ. אבל לענין איסור ב"י וב"י אינו כן, דהרי הר"ן עצמו כתב דגם המשכיר אינו עובר על חמצו שברשות שוכר, אע"פ שהחמץ שלו כיון שאינו ברשותו, ומבואר דס"ל כהרמב"ן דאינו עובר אלא על חמץ שברשותו. ונמצא דשרי לשמעון להשהות חמצו ברשותו של ראובן, וא"כ לגבי ראובן החמץ של שמעון הוא חמץ של "אחרים", כי הוא שייך למי שאינו מצווה באיסור שהיית חמץ ברשות זה, ולכן גם ראובן אינו עובר עליו, והוא בכלל חמץ של אחרים, כי הוא חמץ של מי שאינו אסור בשהייה זו.

## ר' ע"א

### חמצו של נכרי שקיבל עליו אחריות

בתחילת הסוגיא ראינו לבאר גדר חיוב חמצו של נכרי שקיבל עליו אחריות ומה שנראה שיש בזה ב' שיטות כלליות לאורך הסוגיא, ואח"כ פרטי הדברים נבאר במקומם.

מבואר בברייתא (ה:): דאף דשלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים, אבל אם קיבל עליו אחריות זקוק לבער. ולק' (ו.) מביא הגמ' ברייתא אחרת דנכרי שנכנס ובצקו בידו, אם הפקידו אצלו זקוק לבער. ופרש"י ושא"ר דע"כ מיירי כשקיבל עליו אחריות. ומ"מ מסיק הברייתא דאם ייחד לו בית פטור, ומסיק הגמ' דנלמד מדרשא דלא ימצא, מי שמצוי בידך.

ופרש"י דייחד לו בית היינו שלא קיבל עליו אחריות, אבל הראשונים הרבו להקשות עליו, והסכימו לפי' ר"ת דגם הא דייחד לו בית מיירי כשקיבל עליו אחריות ומ"מ כיון שייחד לו בית ואינו מצוי בידו פטור.

הרי"ף והרמב"ם השמיטו דין זה דייחד לו בית. ויש שכתבו משום שפירשו כרש"י דייחד לו בית היינו שלא קיבל עליו אחריות. וקשה דהרי כתבו הרמב"ן ועו"ר דלרש"י ע"כ צ"ל דמיירי בסתם, דהיינו שלא קיבל עליו אחריות בפירוש, דרק בסתם שייך לחלק ולומר דאם ייחד לו בית מסתמא לא קיבל עליו אחריות. אבל הרי ש"י הרמב"ם (פ"ד חו"מ ה"ג) דהאחריות הנצרכת לחיוב ב"י וב"י הוא אחריות גו"א, אבל ע"י אחריות פשיעה לחוד אינו זקוק לבער. (והרמב"ם לטעמ' דפושע כמזיק ואינו מדין אחריות כלל, וכן מבואר במאירי דתלוי זב"ז.) והרי אם לא קיבל אחריות בפירוש רק מסתמא בודאי לכל היותר אינו אלא שומר חנם ואין שם אלא אחריות פשיעה, ולמה זקוק לבער. ועוד, הרי הרמב"ם (רפ"ב שכירות) כתב דאין חיובי השומרים אם המפקיד הוא עכו"ם, וע"כ דהכא מיירי כשקיבל עליו אחריות בפירוש, וכמש"כ הרמב"ן. וע"כ כר"ת דייחד לו בית הוא פטור מחודש אף כשקיבל עליו אחריות, והדק"ל למה השמיטו הרמב"ם.

ב. והנה אף שהראשונים הסכימו לפי' ר"ת דייחד לו בית פטור גם כשקיבל עליו אחריות, אבל נחלקו אם פטור זה נאמר בחמצו של נכרי דוקא, או אפילו בחמצו של ישראל. דעת הרמב"ן (ו.) וכן בפירושו עה"ת שמות י"ב י"ט) דאפילו חמצו של ישראל אם אינו ברשותו אינו עובר עליו, ולמדו מדין ייחד לו בית. וכן דעת ח"י הר"ן ורבינו דוד לעי' (ד.) בסוגיא דמשכיר ושוכר דשניהם אינם עוברים זה לפי שאינו שלו וזה לפי שאינו ברשותו. (ואף דשכירות לא קניא וא"כ לכ' החמץ עדיין ברשות המשכיר, אבל הרי דרשינן לא ימצא מי שמצוי בידך, וכיון שהשכיר המקום הוי כייחד לו בית דאינו מצוי בידו.)

אבל דעת תוס' ר"פ ותוס' ר"י"ד דדוקא חמצו של נכרי פטורין כשייחד לו בית, אבל חמץ של ישראל חייב אפילו אם אינו מצוי בידו, ואפילו אם השכיר את המקום. וכן תוס' תוס' ר"פ ותוס' הרא"ש לעי' (ד.) בסוגיא דמשכיר ושוכר, דהמשכיר עובר בב"י וב"י אם לא ביטל, כיון שהחמץ שלו, אף שהשכיר את המקום לשוכר.

ג. ונראה דפלוגתא זו יש לה שרשים. דהנה הגמ' מקשה לחכמים דבר הגורם לממון לאו כממון דמי אמאי חייב כשקיבל עליו אחריות, ומתריך דלהכי כתיב לא ימצא, ובל"ב מקשה הגמ' לאידך גיסא לר"ש למ"ל קרא ומתריך דס"ד הואיל וכי איתא בעינא הדרא למריה לאו ברשותי קאי קמ"ל. וידועה מה שחקרו (עי' שיעורי ר' שמואל סי' ה' שהביא החקירה בשם הגרי"ז) אם ענין הגזזה"כ הוא דאף דבעלמא דהגל"מ לאו כממון אבל לענין חמץ חשיב כממון, או"ד גם בחמץ לאו כממון דמי אלא דעצם האחריות מחייבת אותו.

והנה עי' תוס' תוס' כתובות (לד.) שהקשו למ"ל להגמ' לומר דר"מ ס"ל כר"ש, תפ"ל דר"מ דאין דינא דגרמי.

והרמב"ן תי' דלא דמי כלל, דדבר הגורם לממון היינו דחשיב ממון, ולכן יכול לתבוע גם כפל ודו"ה, אבל דינא דגרמי אינו אלא תביעת ההפסד, ואינו ענין לכפל ודו"ה. ובקונטרס דינא דגרמי כתב דענין דבר הגורם לממון דהוי כממון לר"ש היינו דחשיב ככיס מלא מעות.

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

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

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

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

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

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

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

ומעתה יל"ע במש"א הגמ' דאיצטריך קרא דלא ימצא לר"ש דס"ד דכיון דכי איתא הדר בעינא לאו ברשותי קאי. ופרש"י דלא אמר ר"ש דהגל"מ אלא משנגנב, דגרם לו להתחייב ממון, אבל כאן החמץ עדיין לא נגנב, ואין כאן דין דהגל"מ. וזה מובן לשי' התוס' דדהגל"מ מיוסד על תביעת היזק, וקאמר הגמ' דטרם שהוזק ל"ש תביעת היזק וממילא דינא דגרמי. אבל לפי' הרמב"ן דדהגל"מ היינו דכיון שאם יוזק יהיה לו הפסד הו"ל ככיס מלא מעות א"כ מה לי שעדיין לא הוזק.

ונראה דאיה"נ אלא דלרמב"ן דברי הגמ' מתפרשים באופן אחר, והרמב"ן לטעמי' דגם בחמץ של ישראל אי"ח א"כ הוא ברשותו, וקאמר הגמ' דס"ד דאמינא כיון דכי איתא הדר בעיניה לאו ברשותי קאי, פי' אף דבדואי הוי דהגל"מ וכממון דמי לר"ש והוי חמץ שלו, אבל כיון שהבעלים זכאים לקחתו חזרה לכן הוי חמץ שלו שאינו ברשותו, וכמו גניבה דאף שהוא של הגנב לא חשיב ברשותו כיון שאינו תחת ידו ושליטתו, כך חמץ זה כיון שאינו תחת שליטתו שהרי כל זמן שהוא בעין הבעלים יכולים לקחתו חזרה לכן ס"ד דאי"ח.

ומעתה לענין חקירת האחרונים, הרי נחזי אנן, לדעת הרמב"ן יוצא דחמץ שקיבל עליו אחריות הוי דהגל"מ ממש, וכממון דמי לר"ש, והקרא לא נצרך אלא כדי שלא נאמר דחשיב אינו ברשותו, אבל השתא דגלי קרא דהוי ברשותו עובר בתורת חמץ שלו ממש. ובכל זאת

קאמר הברייתא דאם ייחד לו בית פטור. ולא מצינו דר"ש פליג על זה. וא"כ מבואר דדין זה דייחד לו בית נאמר גם בחמצו של ישראל.

ועוד, דכיון שהוא באמת דהגל"מ, וחיובו לר"ש משום דחשיב חמץ שלו, מסתבר לומר דגם לרבנן זהו גדר חיובו, דאף דבעלמא אית להו דדהגל"מ לאו כממון דמי, אבל בחמץ גלי קרא דגם ע"י שהוא דהגל"מ נחשב כחמץ שלו.

אבל לשי' רש"י ותוס' דדהגל"מ הוא מדין תביעת היזק, וכונת הגמ' דכיון דאיתא בעינא ליכא תביעת היזק כלל ולא חשיב דהגל"מ גם לר"ש, א"כ אף דגלי קרא בחמץ דעובר עליו אבל קשה לומר דהקרא מגלה דלענין חמץ הוי דהגל"מ, דכיון שאין כאן תביעת היזק באמת אינו גורם לממון, ומה שייך לומר שהקרא דלא ימצא יגלה על דבר שאינו גורם לממון דלענין איסור חמץ נחשב גורם לממון. אלא ע"כ דחיוב אחריות מחייבו בביעור לא משום דחשיב שלו אלא דינא הוא דצריך לבער חמץ שקיבל עליו אחריות אף שאינו שלו.

וכן מדויק בלשון תוס' הרא"ש בסנהדרין (ק"ב:) שכתב דהקרא מגלה דכל שיש לו "שייכות" לחמץ ע"י קבלת אחריות זקוק לבער עיי"ש.

ונמצא לשי' זו דחיוב חמצו של נכרי כשקיבל עליו אחריות אינו דומה לחיוב חמצו של ישראל, דבחמצו של ישראל חייב מצד שהחמץ שלו, ובחמצו של נכרי אף שקיבל עליו אחריות החמץ אינו שלו. רק דיש לו שייכות לחמץ ע"י האחריות.

ולכן לדידהו אף דדרשי' לא ימצא, דא"י"ח על חמץ של נכרי א"כ הוא מצוי בידו, ופטור כשייחד לו בית, אבל אין ללמוד מזה לחמץ של ישראל. כי הם שני אופנים נפרדים של חיוב. וזהו שיטת תוס' הרא"ש ותוס' ר"פ ופשטות התוס' בסוגיין וכן שי' התוס' ר"ד דלא נאמר דין ייחד לו בית אלא בחמצו של נכרי, אבל בחמץ של ישראל חייב אפילו אם השכיר המקום. ותוס' הרא"ש בסנהדרין טעמי'.

וביותר יש לבאר אליבא דשיטה זו שהיא שי' בעלי התוס' כמבואר, דבחמץ שלו ממש המחייב הוא הבעלות, ולכן אי"צ להיות מצוי בידו, אבל בחמץ של נכרי שאינו בעלים (אפילו אם קיבל עליו אחריות) עצם המחייב הוא מה שהוא מצוי בידו. אלא דמלבד מה שצ"ל מצוי בידו שזהו עצם המחייב, גם נאמר תנאי בחפצא של החמץ שלא יהיה "חמץ של אחרים", ולזה סגי בקבלת אחריות דאף שאינו שלו אבל יש לו עכ"פ "שייכות" לחמץ – כלשון תוס' הרא"ש בסנהדרין – ויצא מתורת חמץ של אחרים.

ד. והנה לכאורה יש להקשות על שיטת הרמב"ן ודעימיה מהירושלמי (פ"א ה"ג) דאיתא שם בזה"ל: לא יראה לך, הייתי אומר הפקידו אצלו יהיה מותר, ת"ל לא ימצא בבתיכם. אי לא ימצא בבתיכם הייתי אומר יחד לו בית אסור, ת"ל לא יראה לך. הא כיצד, הפקידו אצלו אסור, ייחד לו בית מותר ע"כ.

ומבואר דהירושלמי למד דייחד לו בית פטור ממה דכתיב לא יראה לך. ותינח לשי' תוס' הרא"ש ותוס' ר"ד דבחמץ של ישראל חייב אפילו אם אינו ברשותו, ורק בחמצו של נכרי פטרינן ייחד לו בית, ניחא, דהכונה דכיון דאין החמץ שלו א"א לחייבו א"כ הוא מצוי בידו וכיון שייחוד לו בית הרי אינו מצוי בידו כמבואר בגמ' דידן.

אבל לשי' הרמב"ן והר"ן ורבינו דוד דגם בחמצו של ישראל פטרינן כל שאין החמץ ברשותו ומצוי בידו, והמשכיר אינו עובר בכ"י וב"י כיון שהשכיר המקום והוי כייחד לו בית, א"כ מה ענין פטור ייחד לו בית לקרא דלא יראה לך.

אכן באמת הירושלמי לא הזכיר ענין קבלת אחריות כלל. ומשמע דהירושלמי מחייב על חמצו של נכרי שהופקד אצלו אפילו בלי קבלת אחריות. וזה נדרש מלא ימצא. ולא מיירי בקיבל עליו אחריות. וייחד לו בית היינו שלא קיבל שמירה כלל ואינו מופקד אצלו, ופטור. אבל אם החמץ שלו חייב בכל גונא. ולירושלמי זהו יישוב הקראי, דשלך אי אתה רואה אבל אתה רואים של אחרים היינו כשאינו מופקד אצלו, לא ימצא דאסור לקבל פקדונות היינו כשמופקד אצלו.

אבל הבבלי דס"ל דגם אם הופקד החמץ אצלו אינו חייב א"כ קיבל עליו אחריות, ולדעת הרמב"ן קבלת אחריות הוא מגדר דהגל"מ דהוי כחמץ דידיה, ומ"מ פטור בייחד לו בית, ע"כ דכדי להתחייב בביעור בעינן תרתי, גם שלו וגם ברשותו, וכדברי חי' הר"ן ורבינו דוד דגם המשכיר וגם השוכר פטורים, זה לפי שאינו שלו וזה לפי שאינו ברשותו.

ובאמת הלח"מ הקשה למ"ל להגמ' לחלק בין קיבל עליו אחריות ללא קיבל, נימא דקרא דלך מיירי כשייחד לו בית, וקרא דלא ימצא כשלא

ייוחד לו בית. וי"ל להבבלי לא ניה"ל בזה דדרשי' לך לך תרי זימני ושדי לך אלא ימצא, וא"כ גם בחמץ המצוי אצלו בעינן שיהיה כעין שלו דהיינו קיבל עליו אחריות. אבל דעת הירושלמי נראה שהוא כמש"נ.

ה. והנה יל"ע בהך ברייתא (ו.) דנכרי שנכנס לחצירו של ישראל ובציקן בידו אין זקוק לבער הפקידו אצלו זקוק לבער, ולרש"י מיירי בסתמא (כמבואר ממש"פ דאם ייחד לו בית לא קיבל עליו אחריות), אבל הרמב"ן פליג דהא בפרשת שומרים כתיב רעהו ובמשנה ב"מ (נו.) ממעטי' נכסים של הקדש דש"ח אינו נשבע וש"ח אינו משלם וא"כ ה"ה של נכרי וכ"כ הרמב"ם ריש פ"ב שכירות וע"כ הכא מיירי שקיבל אחריות בהדיא ולא בסתמא. וכן בלא"ה מוכח להנך ראשונים – ובינם הרמב"ם – דס"ל דאינו זקוק לבער אא"כ קיבל אחריות גניבה ואבידה, ולא סגי באחריות דשומר חינוס. והרי מסתמא לכל היותר אינו אלא שומר חינוס.

אבל למש"נ י"ל דהרמב"ם לא ניה"ל לומר כן, אלא ס"ל דהך ברייתא מיירי בסתמא, וא"כ אין כאן קבלת אחריות כלל, דבעכו"ם מסתמא אינו מקבל אחריות, וכל שכן שלא קיבל אחריות גו"א, אלא דהך ברייתא ס"ל כהירושלמי דאי"צ קבלת אחריות כלל, אלא כל שהחמץ מופקד אצלו וקיבל לשמרו זקוק לבער. וייחד לו בית אינו זקוק לבער משום שלא קיבל לשמרו כלל.

והגמ' דמקשה הא שכירות לא קניא צ"ל דהיה ס"ד דאין החיוב תלוי אלא במה שהחמץ ברשותו, ומקשה א"כ ייחד לו בית הרי שכירות לא קניא והו"ל ברשותו, ומתריך דדרשי' מלא ימצא שצריך שיהיה מופקד אצלו לשמרו, וזהו המצוי לך דהיינו לשמרו, ובייחד לו בית לא קיבל לשמרו.

ולכן הרי"ף והרמב"ם השמיטו דין זה, דלדידן אין בזה נפק"מ, דבלא"ה אינו זקוק לבער אא"כ קיבל עליו אחריות גו"א, ואין צריך לומר כשלא קיבל עליו לשמרו כלל.

ו. אך זהו לפלפולא, אבל האמת נראה בדעת הרמב"ם, דהנה בהך פטור דייחד לו בית, לדעת הרמב"ן והר"ן ורבינו דוד שהוא נוהג גם בחמצו של ישראל ממש ע"כ צ"ל דהוא חסרון ברשותו, ואף דשכירות לא קניא ולשאר דברים הוי ברשותו אבל לחיוב ב"י וב"י בעינן שיהיה ברשותו טפי. וכן מבואר בדברי רבינו דוד (ד.) דהדרשא דלא ימצא מגלה דע"י שכירות חשיב אינו ברשותו לענין ב"י וב"י.

אבל לדעת בעלי התוס' דלא נאמר פטור ייחד לו בית אלא בחמצו של נכרי שקיבל עליו אחריות, יל"ע אם ייחד לו בית הוי חסרון ברשות או חסרון בקבלת אחריות.

והוא, דהנה בדרך כלל אחריות היינו אחריות שמירה, אבל יל"ע מה יהיה הדין בחמץ של נכרי שקיבל עליו אחריות אבל לא קיבל עליו לשמרו כלל. (ובכה"ג לא יהיה שייך אחריות פשיעה ושמא גם אחריות גו"א לא יהיה שייך אלא משכח"ל שקיבל עליו אחריות אונסין אבל לא קיבל לשמרו.)

אמנם למש"נ לעי' לדעת הרמב"ן דקבלת אחריות דמחייבו בביעור הוא מלתא דדבר הגורם לממון א"כ מסתמא ליכא חילוק, דסוכ"ס הו"ל דהגל"מ. אבל נתבאר שדעת התוס' דקבלת אחריות בחמץ אינה מלתא דדבר הגורם לממון (כיון דאיתא בעינא וליכא תביעת היזק) רק האחריות עצמה מחייבת דעי"ז יש לו שייכות לחמץ, כדברי תוס' הרא"ש בסנהדרין, ולדידהו י"ל דזהו רק באחריות של שמירה.

והיה אפשר לבאר בזה שיטת הר"מ מסרקסטה בשטמ"ק ב"ק (דף צו:) דלא הנגזל ולא הגזול עוברים על ב"י וב"י, ולק' נביא דברי האו"ש מש"כ בביאורו, אבל לנ"ל י"ל דס"ל דבגזול ליכא חיוב שמירה רק חיוב אחריות לבד כמבואר בתוס' (ב"ק נו: ד"ה פשיטא), ובכה"ג אינו עובר בב"י וב"י.

ומעתה י"ל לדעת התוס' דזהו ענין ייחד לו בית, דכיון שייחד לו בית וכאילו שכר המקום לגוי לא קיבל לשמרו כלל, והוי אחריות בלי חיוב שמירה, ובכה"ג אינו זקוק לבער. וזה ביאור חדש בדברי התוס', לא כמש"נ לעי' דהמחייב הוא מה שהחמץ ברשותו ומצוי לו אלא שיש תנאי בחפצא שיהיה חמצו של ישראל ולזה סגי במה שיש לו שייכות לחמץ, אלא המחייב הוא מה שקיבל עליו אחריות שמירה, אלא דכל שייחד לו בית אף שקיבל עליו אחריות אבל אי"ז אחריות שמירה ואינו זקוק לבער.

וזהו גם ביאור דברי התוס' בסוגיין (ד"ה יחד) דר"פ אית לי' מסברא דהו"ל כקיבל אחריות על חמצו של נכרי בבית נכרי, פי' דהתם ודאי

לא קיבל לשמרו ואין האחריות מחייבת. (אלא דלדברינו צ"ב למה רב אשי פליג והצריך על זה קרא. דרוחק לומר דהקרא מגלה דאינו מקבל עליו שמירה כשייחד לו בית. וצ"ל דאלמלא קרא הייתי אומר דסגי במה שהחמץ ברשותו וגם יש לו אחריות עליו, והקרא מגלה דצריך אחריות של שמירה.)

ונראה דגם הרמב"ם מפרש כן, וא"כ לא השמיטו כלל, שהרי הרמב"ם כתב (פ"ד חו"מ ה"ג) עכו"ם שהפקיד חמצו אצל ישראל אם קיבל עליו ישראל אחריות כו' הר"ז חייב לבערו עכ"ל. הרי מפורש דמיירו שהפקיד חמצו אצל ישראל, דהיינו שקיבל עליו לשמרו, והאחריות היא אחריות של שמירה, וזהו דין ייחד לו בית.

## קבלת אחריות

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

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

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

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

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

ועי' תוס' הרא"ש סנהדרין (ק"ב.) שהקשה למה גבי עיר הנדחת לא אמרי' דעי' קבלת אחריות הוי שללה, ומאי שנא מחמץ דעי' קבלת אחריות חשיב כדידיה. (ואינו ברור כ"כ מאי קשיא לי' דהא גבי חמץ איכא ריבוי דלא ימצא.) ותי' וז"ל וי"ל דשאני התם דכתיב לא יראה לך וכיון שיש לו שייכות בו שחייב בשמירתו ובפריעתו אם יפגע בו ויגנב או יאבד לך קרינא ביה עכ"ל. ומשמע ברור מלשונו דאין גדר הגזלה כדחשיב כשלו, רק ע"י האחריות "יש לו שייכות בו", וגם מדוייק בלשונו דתלוי לא רק במה שחייב בפשיעתו אלא גם במה שחייב בשמירתו, וזהו עולה יפה עם ביאור האו"ש בדעת הר"מ מסרקסטה, דאין גדר הגזלה כדחשיב כשלו מדין דהגל"מ, אלא חייב על עצם האחריות דכיון שחייב בשמירתה ובפשיעתה "יש לו שייכות בו" וע"ז חייביה רחמנא.

ב. והנה נחלקו ראשונים איזו דרגה של אחריות מחייבת בכ"י וב"י. דעת בה"ג (מובא בר"ש) דאפילו שומר חנם, שי' הר"י דדוקא ש"ש,

<sup>ט</sup> וקשה בשלמא לל"ק דגם בדאיתא בעינא חשיב גורם לממון א"כ שפיר י"ל דגם לחכמים דדהגל"מ לאו כממון אבל באיסור שהיית חמץ סגי גם בבעלות בדרגה של דבר הגורם לממון. אבל לל"ב היכא דאיתא בעינא לא חשיב גורם לממון כלל ומה שייך לומר דחייב על בעלות של דהגל"מ. אשר ע"כ נראה דלרש"י שפי' דהיכא דאיתא בעינא לא חשיב גורם לממון ע"כ החיוב ביעור כשקיבל עליו אחריות אינו מלתא דדהגל"מ כלל. אבל לקמן יתבאר שהרמב"ן מפרש הגמ' באופן אחר.

ותוס' (ב"מ פב: ד"ה אימר) בדעת רש"י דרך אחריות אונסין מחייב. וכן יוצא מרש"י (ריש לא:): דהחויב במשכון משום שחייב באונסין.

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

והענין דעי' רמב"ם פ"ב מהל' שכירות ה"ג דאף שעבדים שטרות וקרקעות נתמעטו משמירה אבל בפשיעה חייב שכל הפושע מזיק הוא. (וכן דעת רש"י במשנה ב"מ נ"ו.) והש"ך והרמב"ן בקונטרס דינא דגרמי והריטב"א בשו"ת קצ"ט הבינו כפשוטו דהוי אדם המזיק. ולכ' ראייה לזה מתחילת דברי הרמב"ם ריש הל' שכירות ארבעה שומרים נאמרו בתורה וארבעה דינים כו' ולא הזכיר חויב פשיעה כלל. ונמשך אחר לשון המשנה בב"מ (צג.) ארבעה שומרים כו' דשומר חניס נשבע ונפטר בכל. והמשנה נמשכת אחר לשון הקרא בפ' משפטים דג"כ לא הזכירה תורה בפירוש חויב פשיעה רק נלמד ממה שנשבע על כל דבר פשע. כי חויב פושע אינו מדין שומרים אלא מדין מזיק.

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

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

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

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

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

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

ושי' רש"י דאי"ח א"כ קיבל גם אחריות אונסין יל"פ בשני אופנים, או דס"ל דצריך אחריות גמורה. או דס"ל דגם חויב גו"א הוא משום שאי-השמירה מחייבת אותו, ורק חויב אונסין הוא מדין אחריות<sup>2</sup>. אבל לקמן יתבאר ביאור אחר בשיטת רש"י.

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

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

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

<sup>2</sup> שמא יל"פ באופן אחר, דכשחייב באחריות אונסין אז גם השבת הבעין בכלל החויב אחריות, דחייב להשיב את הבעין בכל גוונא, ונחשב שמחזיק בחמץ לקיום האחריות. אבל כשא"ח אלא באחריות גו"א א"כ אין לו אחריות מוחלטת להשיב את הבעין ולכן אינו נחשב שמחזיק בבעין לקיום אחריותו ואי"ח משום ב"י וב"י.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

וביאר הגראז"מ עפ"י דרכו דעיקר המחייב הוא מה שהחמץ ברשותו, וחמץ שלו חשיב ברשותו בכל מקום, אבל חמץ של נכרי וחשיב ברשותו רק מכח הקנין שיש לו כשומר וכיסוד הנ"ל, ואם קיבל אחריות על חמצו של גוי בבית הגוי אי"ז פקדון ולא נעשה שומר, ולא חשיב ברשותו כלל. ועי' בהגר"א (ת"מ ס"ק ה') שכתב על הדין הזה דאם קיבל אחריות על חמצו של גוי בבית הגוי פטור דמדוייק מלשון הגמ' "ויקבל פקדונות", ולא כתב "יקבל אחריות". ואם זה בבית הגוי אינו פקדון.

ולקמן ביארנו שיטת התוס' באופן אחר, דהמחייב בחמצו שלו הוא הבעלות, אבל המחייב בחמץ של נכרי שקיבל עליו אחריות הוא מה שהחמץ בביתו,

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ואף דלכאורה יתמה כמו שהקשינו לעיל דכי יעלה על הדעת דאם גוי אנס אמר לו שאם יאבד איזה חפץ ברחוב יגבה שויו ממנו עי"ז ייחשב בעלים על אותו חפץ. אבל שמא נאמר דל"ש דין דבר הגורם לממון אלא בחפץ שיש לו קנין בגווה, כגון קרבן דבעצם מעיקרא תורה דראובן והשתא תורה דראובן, אלא שהקדושה מפקיעה את דיני הממונות שיש לו בה, וכמו שביאר הגר"ח, ולא נשארה לו אלא

הבעלות לענין כפרה, אבל לר"ש נשאר לו גם בעלות של ממון כיון שהוא גורם לממון. וכן גנב הרי יש לו קניני גניבה לכמה דברים, והגניבה ברשותו בזה דעת ר"ש דמה שגורם לממון עושה אותו כבעלים ממש. וכן בשומר כיון שיש לו קנין בפקדון – כמו שהראה הגראז"מ מדברי ר"ח והרמב"ם – בזה שייך דין גורם לממון. וסגי בזה בכל גרימת ממון בעלמא, גם בגרימא ע"י אנס.

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

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

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

## דבר הגורם לממון

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

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

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

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

עו"ק קושיית הקצה"ח (שפ"ו ז') מהגמ' בסנהדרין (ק"ב.) דמוקי ריש לקיש להברייתא דקדשים ימותו בקדשים שחייב באחריות וכר"ש דדהגל"מ כממון, והרי איתנהו בעינא.

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

ב. הגר"ע (אחיעזר ח"ג סי' ס"ב) והגר"ח (מובא בחזון יחזקאל על פסחים) והקוב"ש (פסחים אות י"ז) תירצו דרק לענין פקדון מחלק הגמ' בין איתא בעינא לליתא בעינא, אבל לענין קרבן אין חילוק. והטעם, דבפקדון כל זמן שלא נאבד אין כאן חיוב ממון (עי' כתובות לד: דהחיוב חל בשעת האונס) ול"ש להחשיבו ככיס מלא מעות. ולכן באמת אם גנב פקדון אי"ח כפל לשומר. ורק בשור הנסקל דמי

כשנגמר דינו של השור נתחייב השומר לשלם לבעלים אלא שכל זמן שהשור בעולם יכול להפטר ע"י הרש"ל. ובכה"ג הגנב חייב לו כפל. וכן בקרבן שחייב באחריותו הרי חל החיוב אחריות מיד כשאמר הרי עלי, והקרבן פוטר ממותו חיוב, והוי כס מלא מעות מיד, ולכן הגנב חייב כפל לבעל הקרבן.

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

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

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

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

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

ד. אבל כל זה דלא כרש"י דכתב מפורש בסוגיין דהחילוק בין איתא בעינא לליתא בעינא נאמר גם לענין קרבן. והדרא הקושיות לדוכתייהו הן מהגמ' בסנהדרין כקו' הקצה"ח והן מסברא דלכאורה כשהקרבן בעין הוא יותר ככיס מלא מעות שהרי אם יאבד יהיה חייב באחריות הנדר<sup>32</sup>.

ה. ונקדים, דהנה הזכרנו בתחילת הסוגיא פלוגתת התוס' והרמב"ן (כתובות לד.) בגדר דין דבר הגורם לממון, דהרמב"ן ס"ל דהוי ככיס

<sup>32</sup> החזון יחזקאל (כאן ובתוספתא ב"ק פ"ד) ביאר הגמ' באופן מחודש דאין הכונה לחלק בין איתא בעינא לליתא בעינא בפועל רק הכונה דבר הגורם לממון הוא בעלים על השויות אבל אינו בעלים על הבעין. (כמו שחילקו כמה אחרונים עפ"י התוס' גיטין (ס) דיכול למכור חמרא לדמי'.) ולכן לענין חמץ פטור דזה תלוי בבעין של החמץ, אבל חיוב כפל תלוי בשויות של החפץ. אמנם גם האור שמח (פ"ד חו"מ) עמד על אפשרות זו אלא שהקשה ממה שלר"ש הגונב קדשים שחייב באחריותם חייב גם בדו"ה, אבל החזון יחזקאל מתיר דכיון שיש לו קנין בגוף הבהמה לדמיה לכן שייך ביה חיוב דו"ה.

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

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

מלא מעות, וממילא יכול לתבוע ההיזק, ותוס' ס"ל דביסודו הוא דין תביעת היזק כעין דינא דגרמי אלא דס"ל לר"ש דממילא נעשה גם בעלים על החפץ לתבוע את ההיזק הנגרם בהפסדו.

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

אלא שעדיין קשה קו' הקצה"ח מעיר הנדחת. (והקוב"ש נדחק דבשור הנסקל כיון שכבר חל החיוב אחריות ע"י שפשע אז הוא בעלים משום שפוטר את עצמו ע"י השור מחוב קיים, וכסברת האחיעזר, אבל פקדון דליכא חיוב לא נעשה בעלים אלא משנגנב. אבל מלבד עצם דוחק הדברים הרי גם זה דלא כרש"י דגם בקרבן מחלקים בין איתא בעינא לליתא בעינא.)

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

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

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

וגם נתבאר דפרש"י דאפילו בקרבן ל"א דהגל"מ כממון א"כ ליכא בעינא הוא כהתוס' שדין דהגל"מ כממון מתחיל עם תביעת ההיזק ולכן כל זמן שלא הוזק לא נעשה בעלים. אבל לדעת הרמב"ן קשה להבין אם הוא כיס מלא מעות כשאינו בעין כיון שהפסדו יגרום לו הפסד א"כ גם כשהוא בעין הו"ל כיס מלא מעות. וע"כ דהרמב"ן יפרש כפי' הגר"ע ודעימיה דענין ליתא בעינא הוא דאינו נחשב כיס מלא מעות א"כ כבר יש שם חוב שמחזיק החפץ לפרעונו. וממילא דכל החילוק בין איתא בעינא לליתא בעינא הוא בפקדון, ולא בקרבן דכבר מתחילה נתחייב באחריות הנדר<sup>22</sup>. ודלא כפרש"י שהחילוק נאמר גם בקרבן.

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

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

<sup>22</sup> ויל"ע לדעת הרמב"ם דחייב בב"י וב"י גם על אחריות של אנס, דאין שם חוב כלל, רק שאם ייפסד החמץ יהיה לו הפסד במציאות, והקשה הט"ז א"כ מאי מקשה הגמ' לר"ש קרא למ"ל, הא איצטרין לכה"ג דאנס, ולעיל ביארנו דהרמב"ם ס"ל דאפילו ע"י גוי אנס חשיב דהגל"מ וכממון דמי לר"ש, ולכן שפיר מקשה הגמ' לר"ש קרא למ"ל. וא"כ קשה איזה טעם יש לחלק בין איתא בעינא לליתא בעינא, שהרי בודאי א"א לקיים זה לדרכם של הגר"ע והגר"ח דלדין דהגל"מ צריך שיהיה שם חוב, דהרי בגוי אנס ליכא שום חוב. אלא ע"כ כמש"נ בדעת התוס' דעיקר דין דהגל"מ הוא שיכול לתבוע ההיזק ועי"ז נעשה בעלים לתביעת ההיזק, וזה שייך גם באחריות של גוי אנס דסוכ"ס יהיה לו היזק אם ייגנב החמץ. אבל אי"ז מוכרח ד"ל דלעולם כהגר"ע ובגוי אנס ל"ש דהגל"מ כממון ולא קשה קו' הט"ז דזה בכלל תירוץ הגמ' דהיה ס"ד דגם בדאיתא בעינא וליכא חוב חשיב דהגל"מ וא"כ ה"ה גוי אנס ומתריך דכל זמן דאיתא בעינא וליכא חוב אין שם דהגל"מ וממילא דגם באחריות דגוי אנס ל"ש דהגל"מ כממון.

לפטרו מב"י וב"י.<sup>17</sup>

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

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

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

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

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

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

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

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

ולחומר הקושיא ש"ל דפטור גונב מן הגנב אינו אלא בגנב דיצא הגניבה מרשות הבעלים להיות ברשות גנב, וזהו הדרשא דמבית האיש

<sup>17</sup> והנה דעת רש"י דייחד לו בית דאינו זקוק לבער היינו שלא קיבל עליו אחריות, והרמב"ן (בסוגיין ובפירושו עה"ת שמות י"ב י"ט) משמע שהבין בדעת רש"י דכל שקיבל עליו אחריות זקוק לבער אפילו אינו ברשותו, וכל שכן חמץ שלו ממש, וא"כ לרש"י א"א כלל לפרש כפירוש זה, דמה לי שאינו ברשותו כיון דלר"ש דבר הגול"מ חשיב שלו, ולכן רש"י לשי' הוזקק לפרש דכונת הגמ' דכל דאיתא בעינא יצא מכלל דין דהגל"מ.

ולא מבית הגנב, גנב דייקא, אבל השומר הוא איש ולא גנב, שהרי החפץ ברשותו ברצון הבעלים, ולכן אע"פ שהוא איש אחר, לא איכפת לן בזה, דגם הוא איש ולא גנב, וקרינן ביה וגונב מבית האיש, ואי"צ שהאיש יהיה הבעלים דוקא.

אי"נ שי"ל דלשאר דברים חפץ המופקד ביד אחרים חשיב ברשותו ויכול להקדישו, אבל לענין חמץ דכתיב לא ימצא ודרשינן מי שמצוי בידך, הר"ז גילוי בגדר רשותו לענין ב"י וב"י, וכמו שמצינו לרבינו דוד (ד.) שכתב שהמשכיר אינו עובר על חמץ שביד השוכר שאינו ברשותו ואף דבעלמא שכירות לא קניא אבל כאן דרשינן מי שמצוי בידך ולא חשיב ברשותו. ועד"ז נאמר לדעת הגאונים, דבעלמא פקדון ביד הנפקד חשיב ברשות המפקיד, אבל שאני הכא דכתיב לא ימצא ודרשינן מי שמצוי בידך. אלא דסבירא להו דכל שלא קיבל אחריות ואינו ברשות שומר כלל אז גם לענין חמץ חשיב ברשות המפקיד, אבל כשהנפקד קיבל אחריות ונכנס לרשותו אף שהנפקד מחזיק בשביל המפקיד ויכול המפקיד להקדישו ואם נגנב חשיב מבית האיש, אבל מ"מ כיון שרשות אחרת באמצע לא חשיב מצוי בידך. ואכתי צ"ת.

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

אבל נראה בכיבוד ראייה רבינו יונה דבאמת מצינו ב' דרשות, חדא וגונב מבית האיש ולא מבית הקדש, וזה פוטר גם אם גנב מהגזבר ממש דהתורה פטרה גונב מבית הקדש. ועוד יש לנו דרשה אחרת, בגונב מן הגנב, וגונב מבית האיש ולא מבית הגנב, ושם הרי גנב מהדיוט, אלא שלא היתה הגניבה מבית הגנב אלא מרשות אחרת. ומעתה נחזי אנן בגונב מבית המקדיש, הא ודאי שהוא פטור (לחכמים דר"ש), אבל יש לדון אם הפטור מצד שגנב מבית הקדש, או מצד שלא גנב מרשות הבעלים. ולפי דברי הגאונים הרי באמת אינו ברשות הקדש אלא ברשות המקדיש, ואין כאן גניבה מבית הקדש, רק הו"ל להגמ' לומר דפטור מטעם אחר, משום וגונב מבית האיש ולא מבית הגנב, דהיינו מבית האיש ולא מבית איש אחר. אבל הגמ' אמרה טעם אחר, משום וגונב מבית האיש ולא מבית הקדש, דזהו אותו הפטור שיש בגונב מן הגזבר עצמו, ומזה הוכיח רבינו יונה דגם אם קיבל אחריות אין הפקדון ברשות הנפקד אלא ברשות המקדיש דהיינו הקדש.

וממוצא הדברים דהגונב מן הגזבר אין הפטור משום דל"ש חיוב גניבה להקדש, אלא משום שחסר במעשה הגניבה דבעינן מבית איש, ולא מבית הקדש. דגניבה מבית הקדש אינו מעשה גניבה להתחייב עליו. אבל לדברי הגאונים הרי יש כאן מעשה גניבה מבית איש, אלא שהאיש אינו הבעלים, וזה דמי לגונב מן הגנב.

ג. והיה נראה ליישב דעת הגאונים שלא אמרו הגאונים דע"י קבלת אחריות נעשה הפקדון ברשות השומר אלא כשהאחריות היא על הפקדון עצמו. אבל בקדשים שחייב באחריותם אין האחריות על הקרבן עצמו אלא על הנדר, דאם נאבד הקרבן צריך להביא קרבן אחר לקיום נדרו, אבל אי"ז אחריות שמירה על הקרבן ולא נתחייב ע"י בשמירת הקרבן, וממילא אין כאן ענין לדברי ר"ח דמיגו דאיחייב בשמירה קיימא ברשותי'.

(וכבר הבאנו כעין חלוקה זו מדברי הקובץ שיעורים בכיבוד הירושלמי דהקדש שחייב באחריותו עובר עליו בב"י וב"י לדעת ר"ש דדהגל"מ כממון, הא לרבנן פטור, דקשה הא בסוגיין דרשינן דגם לחכמים חייב על קבלת אחריות מגזה"כ, וכיאר הגרא"ו דהגזה"כ אינה מחייבת אלא כשהאחריות היא על החמץ עצמו אבל בהקדש אין האחריות על ההקדש אלא על קיום הנדר.)

אבל רבינו יונה שהביא ראייה משם אפשר דס"ל כמו שמטין בשם הגרי"ז דבאומר הרי עלי חייב באחריות הקרבן עצמו. והוכיח מכן מהגמ' במגילה (ח:) דיליף להחילוק בין הרי עלי להרי זו מקרא, ולמה צריך קרא לזה הרי פשוט דחייב לקיים את נדרו, אלא ע"כ דנתחדש דין דע"י שאמר הרי עלי נתחייב באחריות הקרבן.

## בהמת ועיסת ארנונא

הנה רש"י כתב דהחילוק בין מצי מסלק ללא מצי מסלק דבמצי מסלק אין לו דין קבוע בהם. משמע דהפטור אינו מדין שותפות רק כל שיש לו דין קבוע בהן הוי יד נכרי באמצע. דאל"כ הו"ל לפרש דבלא מצי מסלק הו"ל שותף משא"כ במצי מסלק אינו אלא חוב.

אבל קשה דתינח לענין בכורה כיון שיש דין דיד עכו"ם באמצע פוטרת סגי במה שיש למלך דין קבוע בהם, אבל בעיסה לא מצינו כן רק כתבו ראשונים דעיסת ארנונא מיירי דע"י נכיית הארנונא יחסר שיעור חלה וא"כ אם אין כאן אלא דין קבוע ולא שותפות מהיכ"ת לפטור העיסה. ועי' בהמשך.

ב. מסקנת הגמ' דעיסת ארנונא חייבת משום דלית לה קלא, וקשה דהירושלמי (חלה פ"ג ה"ד) קאמר מה בין עושה עיסה עם הנכרי לעיסת ארנונא ומתוך תמן ברשות ישראל נתונה שמא יימלך הגוי ליטלה. ולכ' זה טעם אחר מטעם הבבלי דלית לה קלא. אבל הר"ן הביא שני הטעמים ומשמע דס"ל דהכל הולך אל מקום אחד.

וכן מבואר בחי' הר"ן שאחר שהביא הירושלמי הנ"ל כתב וז"ל לפי שאין לו חלק ברור מן העיסה שעל הישראל לתת לו חלק ממנה אמרו דחייבת בחלה דלית לי' קלא עכ"ל. וקשה מהו צירוף הטעמים בזה.

והיה אפשר דלדמא יימלך אחר גלגול, ואף דכבר נפטר בשעת גלגול אבל כיון שבסוף לא נטל המלך חלקו לא ידעו שהיה למלך חלק וזהו לית לה קלא, שאם בפועל היו נוטלים מן העיסה היה ניכר שיד נכרי באמצע אבל אם יימלך לא יהיה קול שבשעת גלגול היתה פטורה. משא"כ בבהמה גם אם יימלך ידעו שהיה למלך זכות ליטול ונפטר עי"ז.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ועפי"ז הכריע הגר"ח דמש"פ הרמב"ם (פ"ו בכורים ה"ט) דעיסה שהיו ישראל וגוי שותפים בה אם יש שיעור לישראל חייבת, ורק אם לא

נשאר שיעור לישראל פטורה, ע"כ היינו כרבנן דשותפות נכרי אינה פוטרת בעצם (וכמש"פ הרמב"ם לענין תרומה עי' פ"א תרומות ה"כ), דאילו לר' אלעי אפילו אם לא היה לישראל שיעור היתה השותפות של הנכרי פוטרת בעצם.

ה. והנה לענין בכורה כבר ראינו שהרמב"ם מפרש דהולדות של ישראל ומ"מ שעבוד העכו"ם פוטר דהו"ל יד נכרי באמצע, והגרי"ז (בכורות ג:) ביאר עפ"י דהגר"ח הנ"ל דאין יד נכרי פוטר משום שמנכה מן השיעור אלא הוא פוטר בעצם ולכן אפילו ע"י שעבוד בעלמא אף שכל הבהמה של ישראל מ"מ הוי יד נכרי באמצע ופטור.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ולכאורה מכאן ראייה דר"ח ס"ל כתוס' דמצות תשביטו בקו"ע היא אחר חצות. אא"כ נדחק דר"ח מפרש שנכנס קודם חצות.

### שיטת רש"י בסוגיא דנכרי שנכנס

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

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

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

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

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

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

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

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

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

שייך גם בנכסי עכו"ם.

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

ולפי"ז ניחא הכל דבאמת סוגיין מיירי סתם ומסתמא מקבל אחריות אבל סתם אחריות בנכסי עכו"ם הוא אחריות של שאלה ולכן נחשב מצוי לו לכל צרכו ועובר בב"י וב"י. וזהו מש"כ רש"י דע"י קבלת אחריות הוי מצוי בידו לכל צרכו.

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

### שיטת הרמב"ן

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

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

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

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

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

ולפי"ז הרמב"ן פליג על רבינו דוד (ד). שכתב דהמשכיר אינו עובר על חמץ שברשות השוכר משום שאינו ברשותו ואע"ג דשכירות לא קניא אבל הכא דרשינן המצוי בידך.

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

דין בתיכם.

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

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

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

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

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

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

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

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

**שיטת התוס' רי"ד ותוס' ר"פ**

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

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

ונראה דבא לומר דבחמץ של ישראל עיקר המחייב הוא מה שהחמץ שלו, אבל בחמץ של נכרי שקיבל עליו אחריות ל"ש לומר דהמחייב הוא מה שהחמץ שלו, דלא נעשה שלו ע"י קבלת אחריות דאין כאן אפילו גרימת ממון דהא איתא בעינא, אלא ע"כ עיקר המחייב הוא מה שהחמץ מצוי אצלו, אלא דהרי קי"ל דאתה רואה של אחרים, ואין האיסור שהייה חל על חמץ של גוי, ולזה הוא דסגי בקבלת אחריות דכבר אינו חמץ של אחרים. ונראה שזה עולה יפה מאד עם דברי תוס' הרא"ש בסנהדרין (קיב:): דע"י קבלת אחריות יש לו "שייכות" לחמץ עי"ש. עכ"פ עיקר המחייב הוא מה שהחמץ ברשותו, וגם צ"ל מצוי לו, וזהו עיקר המחייב. אבל בחמץ שלו המחייב הוא מה שהחמץ שלו, ולא איכפת לן אם הוא מצוי לו כלל.

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

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

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

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

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

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

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

## סוגיא דהמוצא חמץ ביו"ט

כופה עליו את הכלי כו'. יל"ע כיון דחזי' דסגי בעשית מחיצה לסלק חשש דשלא יבוא לאכלו, א"כ בחמץ של ישראל נמי למה צריך לבערו הרי איסור ב"י וב"י נסתלק ע"י ביטול ואילו לחשש שמא יבוא לאכלו תסגי בעשיית מחיצה.

ואפשר דמה"ט פרש"י במתני' דתקנו בדיקה שמא יעבור בב"י וב"י, והק' תוס' הרי הבודק צריך שיבטל, ותי' דתקנו בדיקה וביעור שמא יבוא לאכלו. ולדעת רש"י פי' הר"ן דלא סמכינן אביטול שמא לא יבטל בלב שלם. אלא שצריך להבין סוכ"ס מי דחקו לרש"י לזה ולמה לא פי' כתוס', דהרי גם לרש"י בודאי אי' חשש שמא יבוא לאכלו כמבואר בסוגיין וכן לק' גבי ככר בשמי קורה. אבל לנ"ל י"ל דהוקשה לו לרש"י אמנם יש חשש שמא יבוא לאכלו ולזה צריך לבדוק אבל הרי תקנת הבדיקה היתה גם לבער החמץ שמצא ולמ"ל זה תסגי בעשיית מחיצה. אלא ע"כ דחששו שמא לא יבטל בלב שלם ויעבור על ב"י וב"י.

אבל לשי' התוס' ודעימייהו הסוברים דטעם התקנה דבדיקה אינו אלא שמא יבוא לאכלו א"כ נהי שצריך לבדוק אבל תסגי שיעשה מחיצה לחמץ שמצא, ולמה צריך לבערו.

וי"ל דגם מחיצה אינה עצה מושלמת ורק בחמץ של נכרי הקילו דלא ניח"ל לאבד חמצו של הגוי, אבל בחמץ של ישראל החמירו טפי בחשש דשמא יבוא לאכלו. והראוני שכן משמע בתוס' ר"פ.

עוד היה אפשר"ל, ולזה העירנו הב' יוסף בראם נ"י, דשמא אין מחיצה עשרה מועילה אלא בחמצו של גוי, דענין המחיצה דתוחם שמאחורי המחיצה הוי רשותו של הגוי. (וכדחזינן לדעת הרמב"ן דס"ל דסוגיין בחמץ שקיבל עליו אחריות וע"י עשיית מחיצה הו"ל ייחד לו בית.) ולכן לא יבוא לאכלו כי לא ייכנס לרשות הגוי. אבל בחמצו של ישראל הרי שתי גדות למחיצה ושתייהן שלו, ואין המחיצה מונעתו מכלום.

עוד היה אפשר"ל דתוס' יפרשו כרמב"ן דבחמצו של גוי אין חשש שמא יבוא לאכלו כלל כי אינו שלו, וכל מה שצריך מחיצה אינו אלא בקיבל עליו אחריות וכדי שיהיה בדין ייחד לו בית. (דחז"ל החמירו דלא סגי בייחוד לחוד אלא צריך גם מחיצה.) וגם משמע בפ"י ר"ח.

רש"י ד"ה כופה עליו את הכלי. "דהא לא חזי לטלטולי ולאפוקי". מבואר שאם לא היה מוקצה היה מוציאו, ובזה היה עדיף טפי לא יבוא לאכלו.

אלא דיל"ע נהי שביטל הרי שי' רש"י במשנה דצריך בדיקה שלא יעבור בב"י וב"י, ופי' הר"ן שמא לא יבטל בלב שלם, וא"כ אם לא היה מוקצה לכ' היה צריך לפרר ולזרות לרוח.

ואפשר דמה שצריך לפרר ולזרות לרוח זהו לקיום תשבתו ודוקא קודם חצות אבל אחר חצות דמצ' תשבתו הוא שיהא מושבת וסגי גם בביטול ה"ה דסגי במה שמוציאו.

אלא דלכ' צריך לפרר גם מחשש תקלה כמש"כ רש"י (כח.) ואיך סגי כאן שיוציאו לחוד?

עוד יל"ע דלכ' מבואר דבמה שמוציאו לרה"ר לא היה עובר על ב"י וב"י (כנ"ל דהא לא סמכינן על ביטול שמא לא יבטל בלב שלם), ואילו הרמב"ן עה"ת נקט דשי' רש"י דעובר גם על חמץ ברה"ר (ולכן לא פרש"י ייחד לו בית דאינו ברשותו).

**רש"י ד"ה עושה לו מחיצה.** מש"כ דלא סגי לי' בכפיית כלי כל ז', ומיהא ההיא דלעיל לא אפשר לי' במחיצה ומשום חד יומא סגי לי' בכפיית כלי. קשה למה צריך שני טעמים. והר"ן כתב בלשון "ועוד", אבל רש"י לא משמע כן.

שמא ס"ל לרש"י דאם כפיית כלי לא היה תיקון גמור שמא יטלו הכלי לאיזה צורך (כמבואר ברש"י דזהו החסרון בכלי) א"כ גם ביו"ט לא היה מועיל והיה צריך לצאת מן הבית. וע"כ דליומא הוי תיקון גמור. ומ"מ הוסיף רש"י דביו"ט א"א לעשות מחיצה אף דלכ' אי"צ לזה משום דכך האמת ואם לא היה מוסיף זה היה משמע דשרי לעשות מחיצה ביו"ט. ולכן תחילה כתב האמת דביו"ט ל"ש עשיית מחיצה, ואח"כ מבאר דמ"מ גם כפיית כלי היא עצה טובה ליומא, דלא חיישינן שבאותו יום יטלו הכלי, וא"כ יקשה דגם בחמץ של גוי תסגי בזה כיון שהיא עצה טובה, וע"כ דלזמן מרובה אינו מועיל.

**תוד"ה כופה עליו את הכלי.** הוא פלוגתא דאמוראי בתראי שם והוקשה לתוס' למה לא הביאו ראיה מהך מימרא דרב.

ומש"כ בתי' השני דהכא שרי משום דילמא אתי למכלי', יל"ע למה לא שרינן גם איסור מוקצה מה"ט ויוצא את החמץ. אבל בפשוטו י"ל דאי"צ להתיר איסור מוקצה כיון דאפשר בכפיית כלי.

לכ' היה מקום לפרש דברי התוס' דכונתם דכיון שנוטל כדי שלא יאכלנו לכן עיקר הטלטול אינו לצורך החמץ אלא לצורך עצמו והוי כנוטל לצורך דבר הניטל. שו"ר דכ"כ הגרא"ו. אבל בתוס' הרא"ש מפורש דאי"ז הכונה, אבל עי' בדברי המגיה שם שציינן שבדברי הר"ש מפלייזא בפירוש אלקי הרוחות המובא באו"ז מבואר כהך סברא.

**עי' בר"ן בשם אחרים** דעשיית מחיצה מועילה גם לחמץ שקיבל עליו אחריות דהוי כייחד לו בית. ויל"ע מנ"ל לאחרים דבר זה. ונראה דס"ל דהעדיפות דעשיית מחיצה על כפיית כלי אינו מצד ההיכר שבו, וגם לא סבירא להו כרש"י דבכלי חיישינן שיטלנו, אלא המעלה דעשיית מחיצה דהבדיל את רשות החמץ לעצמו. וממילא פשיטא להו דהוי כייחד לו בית.

ב. והנה מהר"ן מבואר דאף דלאחרים עשיית מחיצה מועילה גם כשקיבל עליו אחריות, אבל הא ודאי דגם אם לא קיבל אחריות צריך לעשות מחיצה שלא יבוא לאכלו. אבל המ"מ (פ"ד ה"ב) כתב בשם הרמב"ן והעיסור דאם לא קיבל אחריות אי"צ עשיית מחיצה אלא מפנה לכל מקום כדי שישל בו, ורק בקיבל עליו אחריות צריך עשיית מחיצה. (ולפנינו ברמב"ן ובעיסור לא מצאתי).

וכן מבואר לכאורה בדברי ר"ח שכתב דחמצו של נכרי עושה לו מחיצה כדי שיצא מרשות ישראל לגמרי.

ומה דלא חיישינן כשלא קיבל עליו אחריות שמא יבוא לאכלו, אפשר'ל משום שאין החמץ שלו ובדיל מיניה, ויותר נראה דס"ל דכפיית כלי הוי היכר גמור ולענין שמא יבוא לאכלו לא גרע ממחצה, ודלא כרש"י שיש חשש שיטול את הכלי לצרכו, ודלא כהר"ן שאין כפיית כלי מועיל אלא ליומא. ולכן בחמץ של גוי שלא קיבל עליו אחריות כופה עליו את הכלי, וזה בכלל מש"כ הרמב"ן דמפנהו שלא ייכשל בו. ומה דבקיבל עליו אחריות צריך מחיצה אינו אלא בשביל ב"י וב"י שייחשב יחד לו בית, ולכן כשלא קיבל עליו אחריות סגי בכפיית כלי.

אלא שקשה דהגמ' קאמר משום היכר. ואפשר דר"ח והרמב"ן לא גרסי לה.

ג. והרש"ש הקשה דאם הא דחמצו של נכרי מייירי בקיבל עליו אחריות א"כ גם מש"א רב דאם של הקדש הוא אי"צ מייירי בקיבל עליו אחריות, והרי כיון שקיבל עליו אחריות אמאי אינו עובר. ותי' דכיון דכל היכא דאיתא בי גזא דרחמנא איתא הוי כמקבל אחריות על חמצו

של גוי בכיתו של גוי דאינו עובר כמש"כ התוס' לעי'. (ועי' קובץ שיעורים סוף אות י"ז דבהקדש ל"ש חיוב מצד קבלת אחריות דהאחריות מצד הנדר ולא מצד הקרבן ודברנו מזה לעיל).

ולא הבנתי מה הרויח בזה סו"ס מ"ק הגמ' דבשל הקדש אי"צ דמבדיל בדילי מיניה, והא לרמב"ן גם בחמצו של גוי בדילי ואי"צ עשיית מחיצה אם לא קיבל עליו אחריות, וכל מה שצריך אחריות אינו אלא משום שצריך ייחד לו בית.

וע"כ דר"ח והרמב"ן לא גרסי כן בגמ', ולדידהו זה נשתרבו מהמימרא הראשונה של ר' יהודה אמר רב. וכן משמע בר"ח דלא גרס לי'.

### בענין אם שרי לשרוף חמץ ביו"ט מדין מתוך

כתב הר"ן (ו.) דאם לא ביטל ומצא חמץ ביו"ט יכול לשרפו מדין מתוך כמבואר בגמ' (ה:) דמדדיק דר"ע דיליף דא"ל דיום הראשון היינו ט"ו דהא מצינו להבערה שהיא אב מלאכה ל"ל מתוך, הא לדין דאמר' מתוך שרי לשרוף חמץ לקיום מצ' תשבתו דהוי צורך היום<sup>כ"ה</sup>.

אבל הריטב"א (ה:) כתב דאם עבר ולא בדק ולא ביטל ומצא חמץ אינו יכול לשרוף ביו"ט, דכיון דמצ' תשבתו היא בי"ד הו"ל כמילה שלא בזמנה דאינה דוחה יו"ט כמבואר בשבת. פי' דלמה אין מילה שלא בזמנה מותרת ביו"ט מדין מתוך, אלא ע"כ דלא חשיב צה"י כיון שאינה מצוה דיומא. וה"נ דכותה. וכתב הריטב"א שדן כן לפני הרשב"א והסכים עמו.

ולכ' פלא דהרשב"א עצמו בתשובה (ח"א סי' ע"א) נשאל שמא לא שרינן שריפת חמץ ביו"ט כיון שהיא מצוה שאפשר מבעו"י ודחה הסברא וכתב דמותר לשרוף חמץ ביו"ט, ודלא כמש"כ הריטב"א בשמו.

ב. אבל באמת לא קשה מידי דהריטב"א דקדק וכתב דאם עבר ולא בדק ולא ביטל הו"ל כמילה שלא בזמנה. הא אם בדק כדן ואח"כ מצא חמץ משמע דמודה הריטב"א דשרי לשרפו. ולזה הוא שהסכים הרשב"א. אבל הרשב"א בתשובה נשאל על מי שמצא חמץ, וסתמו כפירושו דהיינו שבדק כדן ואח"כ מצא חמץ ביו"ט. ובכה"ג הוא שהתיר.

אלא שקשה שהרי הריטב"א למד את דינו ממילה שלא בזמנה דלא חשיב צה"י, והרי מסתמא מילה שלא בזמנה אסורה ביו"ט גם בגונא שהיה אנוס מלמול בזמנו, דסוכ"ס בעצם אי"ז מצות היום, וא"כ מה לי אם בדק בי"ד ולא הו"ל לאסוקי אדעתיה שיש לו חמץ סוכ"ס בעצם אי"ז מצוה דיומא אלא מצוות י"ד.

ובאמת הטור הביא ב' דעות במוצא חמץ ביו"ט אם מותר לשרפו, דעת עצמו דאסור ודעת אחיו ר' יחיאל דשרי. ומשמע דהטור אסר אפילו אם בדק כדן, דסתם מוצא חמץ היינו שבדק כדן ואח"כ מצא. והגר"א ביאר דעתו משום דכיון שאפשר מבעו"י לא חשיב צה"י. והיא סברת השואל בתשובה הרשב"א עיי"ש. וזה דלא כהריטב"א שלא אסר לשרוף אלא בגונא שעבר ולא בדק.

ונראה דפליגי בזה, דהנה אם בדק כראוי ואח"כ נתברר שהיה שם חמץ שלא מצא, דעת תוס' הרא"ש (ו:) דעבר על ב"י וב"י בשוגג, אבל הר"ן כתב דאינו עובר על ב"י וב"י דסמכה תורה על החזקות, ומשמע דאינו עובר כלל ואפילו בשוגג או באונס, והק' העמודי אור על המשניות דמאי שנא ממי שבדק פירות ולא מצא בהם תולעים, ואח"כ נתברר שהיו שם תולעים ואכלם, וכי נאמר דלא עבר כלל, ולכל היותר נוכל לומר שעבר בשוגג או באונס. וכפיה"נ דעת הר"ן דעצם הלאו דב"י וב"י הוא שלא יראה וימצא חמץ ע"י שלא חיפש. ולא שחיפש כדן לא חשיב שמשהה ומקיים חמץ ואינו עובר על ב"י וב"י כלל אפילו אם באמת יש שם חמץ.

<sup>כ"ה</sup> אבל אם ביטול, אף דצריך לבער משום שמא יבוא לאכלו, ס"ל דאינו יכול לשרוף ביו"ט דאי"ז צה"י. אבל תוס' בכתובות (ז.) כתבו דגם אם ביטל כיון שצריך ביעור מדרבנן הו"ל צה"י, וצ"ב ביסוד פלוגתייהו.

ומעתה נראה להרשב"א והריטב"א ס"ל כהר"ן, דכל שבדק קיים מצ' תשביתו, ואם מצא חמץ אח"כ מעולם לא היה חייב בתשביתו על אותו חמץ עד שעה שמצאו, וכיון שמצאו בט"ו הו"ל מצוה דיומא. והר"ן לשי' דכתב ג"כ דהמוצא חמץ בפסח אם לא ביטל יכול לשרפו משום מתוך, ומסתמא מיירי כשבדק דהרי קאי על הגמ' (ו). דהמוצא חמץ דסתמא מיירי כשבדק, ולכן שפיר הו"ל צה"י. אבל הטור אזיל בשי' תוס' הרא"ש דאע"פ שבדק אם נעלם ממנו חמץ חייב עליו בתשביתו, רק דהו"ל שוגג, ואח"כ כשמצאו ביו"ט הו"ל כמילה שלא בזמנה שאינה מותרת ביו"ט ואפילו אם היה אנוס מלמול בזמן, דרק מצוה דיומא חשיב צה"י.

(עו"ל דסבירא להו להרשב"א והריטב"א כתוס' (כא). דאינו עובר על חמץ שאינו ידוע, וא"כ עד שמצא את החמץ לא עבר על ב"י וב"י, והוי מצוה דיומא.)

ג. אלא דיל"ע לדעת הריטב"א, הרי גם אם בדק כדן וכשמצא חמץ הו"ל מצוה חדשה כמש"נ, סוכ"ס למה זה נחשב מצוה דיומא הרי יכול לשרוף למחר ומאי שנא משריפת נותר דמשמע בגמ' (שבת כד:) דדמי למילה שלא בזמנה. (אמנם שם עיקר הנידון לענין ע' דוחה ל"ת אבל מסתמא הכל אחד.)

אבל אפשר דגם נותר מה שאינה מצוה דיומא אינו מצד שיכול לשרוף למחר אלא מצד שהיה יכול לאכול מאתמול וזה היה עדיף מלהותיר ולשרוף. וחתני הרא"ג שליט"א הראה לי לשון ר"ח (שבת כד:) "ומה מילה שנכרתו עלי' י"ג בריתות שלא בזמנה אינה דוחה יו"ט, קדשים שלא נכרתו עליהן כו' אינו דין שלא ידחו יו"ט שלא בזמנה כגון קדשים שעבר זמנן דנעשו נותר וטעונים שריפה" עכ"ל, ומשמע דמה ששריפת נותר חשיבא מצוה שלא בזמנה אינו משום שאפשר למחר אלא משום ש"עבר זמנן" דהיינו שעיקר דינם היה להיכלל אתמול<sup>12</sup>.

ד. אבל יל"ע בדברי הטור בשם ר' יחיאל שכתב דאם לא ביטל כיון שיש מצוה קצת בשריפתו יכול לשרפו משום מתוך דעד השתא היה שוגג והשתא יהיה מזיד. ומדכתב דעד השתא היה שוגג מבואר דס"ל גם הוא כתוס' הרא"ש דגם אם בדק עובר למפרע, ומ"מ התיר משום מתוך, וקשה למה לא חשיב כמילה שלא בזמנה.

גם לשון מצוה קצת שכתב קשה, למה אינה מצוה גמורה, והב"ח נדחק.

והנה הרמ"א כתב שאסור לשרפו במקומו ובהגר"א משום שאפשר מעיו"ט ולכ' כונתו דאי"ז מצוה דיומא, ואע"פ שבדק. וכמו שביארנו בדעת הטור. אבל אח"כ כתב דיש אומרים שאם לא בדק שרי לשרוף כיון שעובר על ב"י, אבל האוסרים ס"ל דלא עבר על ב"י כיון שמששה ע"מ לבערו כדברי התוס' (כט:). וקשה למה צריך להאי טעמא דאינו עובר משום שמששה ע"מ לבערו תפ"ל כמש"כ בתחילת דבריו דהיה אפשר מעיו"ט.

ונראה דבאמת יש כאן ב' נידונים, חדא מצד מצות תשביתו, ולזה לא יועיל מה שהוא משהה ע"מ לבערו דסוכ"ס יש מצות תשביתו. ולזה כתב בתחילת דבריו דאפשר מעיו"ט פי' ואי"ז מצוה דיומא והוי כמילה שלא בזמנה. אלא דיש לדון מצד הלאו דב"י וב"י, דעל הלאו עובר כל רגע כמבואר בתוס' (כח. ד"ה וחמץ). ולזה כתב דאינו עובר על הלאו כיון שמששה ע"מ לבערו.

ולפי"ז יש לפרש שי' רבינו יחיאל דבאמת מצד מצות תשביתו גם הוא ס"ל דאין לשרוף דאי"ז מצוה דיומא. ואפילו אם בדק הרי איהו ס"ל דעובר למפרע ולי"ל סברת הר"ן דסמכה תורה על החזקות, וה"ה לענין תשביתו נתחייב במצות תשביתו כלפי חמץ זה כבר מאתמול. אלא

<sup>12</sup> ושמא יש לחלק עוד באופן אחר, דהנה חקרו האחרונים לגבי מילה שלא בזמנה (וכן לגבי הרבה מצוות) אם אחר המצוה ועשאה לבסוף אם נחשב שביטלה כל רגע ורגע או"ד כיון שעשאה לבסוף אין כאן ביטול עשה רק חסרון זריזות. ואפשר לחלק דבמילה וכן שריפת נותר שאי"צ אלא מעשה אחד לכן כל שעשאו לבסוף לא ביטל המצוה, ולכן שריפת נותר אינה מצוה דיומא שהרי יכול לקיים אותה מצוה למחר. אבל מצות תשביתו שהיא כדי שלא יעבור על ב"י וב"י, והרי על ב"י וב"י ודאי עובר כל רגע (אף שלדעת רש"י ותוס' (צה).) אם השבית בסוף ניתק הלאו למפרע ואינו לוקה עליו), ולכן כל רגע ורגע חייב בתשביתו. (וכבר הזכרנו מחלוקת הריב"א והר"ש מפלייזא אם המתין מלבער עד סמוך לערב בערב פסח אם נחשב שביטל המ"ע דתשביתו, אך גם לריב"א דס"ל דלא ביטל אפשר דהיינו בערב פסח דס"ל דליכא לאו, אבל בתוך הפסח גם הוא מודה שביטל כל רגע ורגע.) ולכן מצות תשביתו היא מצוה דיומא. ורק אם לא בדק, הוא דס"ל להריטב"א דאי"ז מצוה דיומא שהרי אילו בדק וביער אתמול לא היה עובר על ב"י וב"י היום, רק הוא אחר המצוה, ואי"ז מצוה דיומא. אלא דקשה לפי"ז איך למד הריטב"א חידוש זה ממילה שלא בזמנה דשאני התם שיכול לקיים המצוה גם למחר.

דסבירא לי' דמ"מ הרי עובר על ב"י וב"י ולכן שרי לשרוף.

וא"ת אי משום הלאו א"כ למ"ל שריפה הרי כדי שלא לעבור על הלאו סגי גם שיפרר ויזרה לרות. אפשר דאיה"נ ומ"מ גם בשריפה מסלק הלאו והו"ל צורך היום. ואפשר דזהו מש"כ דהוי "מצוה קצת".

עוד אפשר דגם מצד הלאו צריך לשרפו כדי לנתק הלאו למפרע.

ומש"כ דהוי "מצוה קצת" שמא יש לבאר דר' יחיאל אינו חולק על התוס' דמשהה ע"מ לבערו אינו עובר, ומ"מ ס"ל דקצת מצוה יש להסתלק מב"י וב"י מיד.

ומש"כ דעד השתא היה שוגג ועכשיו הוא מזיד, בא לאפוקי היכא דלא בדק דאז נחשב מזיד גם מאתמול, ובכה"ג אינו מותר לשרפו, שהרי כבר עבר על ל"ת ולא ניתוסף שום איסור לאו במה שאינו מבערו. ודוקא כשבדק דעד השתא אינו אלא שוגג, ועכשיו יהיה מזיד בב"י וב"י, הוא דשרינן משום מתוך. (ומבואר דכל רגע אינו לאו חדש, אלא הכל לאו אחד נמשך, ומ"מ חשיב מצוה דיומא, דסוכ"ס ל"ש בל"ת לומר שאם לא יעשה האידנא יעשה למחר, כי המצוה שלא יהיה לו חמץ בכל הזמנים.)

ה. ולפי"ז גם דברי הרשב"א והריטב"א יש לפרש עד"ז, דלעולם מצד מצות תשבתו אי"ז מצוה דיומא, ואפילו אם בדק, ואפי"ת דסבירא להו כהר"ן דסמכה תורה על החזקות וע"י הבדיקה קיים מצות תשבתו לגמרי גם כלפי חמץ זה, וכשמוצאו הוי כנתחמץ ביו"ט, עדיין אפשר דאי"ז מצוה דיומא כיון דאפשר למחר, דומיא דנותר. אלא דמ"מ היכא דבדק שרי לשרפו ביו"ט מחמת הל"ת, דעד השתא היה שוגג ועכשיו הוא מזיד. אבל היכא דלא בדק ממנ"פ, אי מצד מצות תשבתו היה אי"ז מצוה דיומא והו"ל כמילה שלא בזמנה, ואי מצד הל"ת הרי כבר עבד במזיד ולא ניתוסף לאו חדש במה שאינו מבערו ביו"ט.

ומ"מ יש לעיין אם איתא דע"י שאפשר למחר חשיב מילה שלא בזמנה, א"כ למה אילו הוי ס"ל לר"ע מתוך הוי שרי לשרפו ביו"ט. אבל בפשוטו י"ל דאז הזמן דתשבתו היה מיוחד לט"ו, והו"ל כמילה בזמנה ממש. אבל השתא דתשבתו הוא ב"ד, אפי"ת דקיים המצוה לגמרי ע"י הבדיקה, וכשמצא חמץ ביו"ט הוי כנתחמץ ביו"ט וחל המצוה עכשיו, אבל סוכ"ס אותה מצוה נוהגת למחר ג"כ ואי"ז מצוה בזמנה. ועו"ל דאם תשבתו היה בט"ו לא היה חייב לבדוק מאתמול וא"כ היה מותר לשרפו ביו"ט משום ב"י וב"י דכיון שהמצוה לבדוק בט"ו נמצא דלא היה מזיד על החמץ עד שמצאו בתחילת ט"ו.

## עוד בהנ"ל

הריטב"א (ה:): כתב דאם עבר ולא בדק ומצא חמץ ביו"ט אינו יכול לשרפו דהו"ל כמילה שלא בזמנה דאסורה ביו"ט כיון דאי"ז מצוה דיומא לא חשיב צה"י. וכתב שכן מפורש בירושלמי ר"פ במה מדליקין. אבל הרשב"א בתשובה (ח"א סי' ע"א) כתב דאם מצא חמץ ביו"ט רשאי לשרפו מדין מתוך, והביא ראיה לדבריו מהירושלמי הנ"ל. וצ"ב איך שניהם הביאו ראיה מהירושלמי זה להיתר וזה לאיסור.

ב. והנה ענין סוגיית הירושלמי, דבמשנה תנן דאין מדליקין נר שבת בשמן שריפה. ודעת רב חסדא שהוא דין דאורייתא דאין שורפין קדשים שיהיו דולקים והולכים ביו"ט וכל שכן בשבת. ואף דבחולין ודאי רשאי להדליק מערב שבת שתהא דולקת והולכת, דלא תעשה מלאכה כתיב, והרי לא עשה מלאכה בשבת, אבל כאן התורה אסרה שריפת קדשים ביו"ט. , ויליף לה מקרא דהנותר ממנו עד בוקר גו' תן לו בוקר שני לשריפתו. (אבל הבבלי ר"פ במה מדליקין ל"ל סברא זו, וגם בירושלמי יש שם דעה אחרת עיי"ש.)

ואח"כ מבע"ל מהו להדליק מדורה של חמץ ותלי' לי' במח' ר' יהודה וחכמים אם ביעור חמץ נלמד מנותר, דלר' יהודה שנלמד מנותר אסור, ולחכמים שאינו נלמד מנותר שרי.

בפשוטו הכונה דלר' יהודה דיליף מנותר א"כ גם בחמץ יש איסור שיהיה דולק והולך ביו"ט. אבל לחכמים דלא ילפי' מנותר א"כ הוא כשריפת חולין דמותר להדליק מערב שבת ואף שהוא דולק והולך בשבת.

אבל א"כ לכ' אין כאן ראייה לא לרשב"א ולא לריטב"א. דאין ראייה לאסור ממה שאסור לר' יהודה להריטב"א, דשאני התם דנלמד מנותר דאסור להדליק אפילו מערב יו"ט כדי שתהא דולקת והולכת. וגם אין ראייה להיתר ממה שמותר לחכמים, דההיתר שם הוא להדליק מערב יו"ט, דכך משמע לשון להצית מדורה כו' כמבואר בכל בסוגיא שם.

אכן באמת הרשב"א עצמו עמד ע"ז דמה ראייה להיתר שמא שאני התם דמיירי בעיו"ט, אבל ביו"ט עצמו אסור כסברת השואל, ודחה דאם היה אסור ביו"ט א"כ גם בעיו"ט היה אסור לרב חסדא. וקשה, דהרי המתירים הם חכמים דלא ילפי חמץ מנותר, ואין כאן גזה"כ לאסור אפילו להיות דולק והולך, ונימא דביו"ט באמת אסור לשרוף חמץ – כסברת השואל – ומ"מ מערב יו"ט מותר.

ג. ונראה בזה, דבאמת עיקר דינו של רב חסדא קשה איך נלמד מקרא דתן לו בוקר שני לאסור אפילו להדליק מעיו"ט שתהא דולקת והולכת, והרי הקרא מיירי לשרוף את הפסח ביו"ט עצמו.

נראה דהרשב"א ס"ל דאיה"נ הגזה"כ אינו אלא דאסור לשרוף קדשים ביו"ט. אבל מה שאסור מבעו"י שתהא דולקת והולכת זו סברא. אלא שהסברא צ"ב דמ"ש משריפת חולין דאסור בשבת ומ"מ שרי מערב שבת אף שדולק והולך. ועי' ברמב"ן (שבת כג: ד"ה ובודאי אפשר למימר) שכתב בתוך הדברים דרב חסדא בירושלמי ס"ל דלא דמיא להדלקת נר דחולין, דהכא הבערה גופא חשיבא לי' מלאכה. ונראה הגדר בזה דבחולין כיון המעשה נגמר קודם שבת א"כ אין לו שייכות למה שדולק והולך בשבת (וידועים דברי הנמוק"י בב"ק בסוגיא דאשו משום חציו), אבל בקדשים דיש מצוה לבערו, כל שדולק והולך מקיים מצות שריפה ועי"ז ההבערה מתיחסת אליו. וס"ל להרשב"א שזהו סברא.

אשר על כן גם לחכמים דלא ילפי חמץ מנותר, אבל סוכ"ס ביעור חמץ הוא מצוה, ואם מציתו בערב יו"ט ודולק והולך מקיים מצות תשביתו כל זמן שמתבער ועי"ז ההבערה מתיחסת אליו. ולכן שפיר כתב דאילו היה אסור לשרפו ביו"ט אזי גם מערב יו"ט היה אסור. ולכן הכריח ממה דשרי חכמים להציתו מערב יו"ט דע"כ גם ביו"ט שרי, משום מתוך.

אלא שיש לעיין לחכמים נהי דליכא לימוד מיוחד לחמץ מנותר אבל למה לא נלמד מנותר כללא דמצוה דלאו דיומא לא חשיב צה"י, וכמו דיליף בבבלי (כד:): ממילה שלא בזמנה, ולא אמרי' שהוא דין מסויים במילה. ואי משום דחמץ חשיב מצוה דיומא (וכמו שביארנו לעיל לדעת הרשב"א) א"כ גם לר' יהודה איך ילפי' חמץ מנותר לענין יו"ט כיון דלא דמי כלל. ושמא מ"מ כיון דכל דין שריפת חמץ לא נלמד אלא מנותר, ובנותר אינה מצוה דיומא ולא שרי ביו"ט, דיו לבא מן הדין להיות כנדון וגם שריפת חמץ אינה מותרת ביו"ט. ואכתי צ"ת בנקודה זו<sup>17</sup>.

ד. ומעתה צריך להבין איך הריטב"א מפרש להסוגיא. וקשה בשתים. חדא, דכיון דהירושלמי בפירוש מתיר לחכמים לשרוף חמץ מעיו"ט, א"כ איך ס"ל דביו"ט עצמו אסור. וע"כ דלחכמים דלא ילפי חמץ מנותר אין איסור אלא לשרוף ביו"ט אבל להצית מעיו"ט שיהא דולק והולך שפיר דמי, ורק בנותר ילפי' מקרא דבוקר שני דאסור אפילו שיהא דולק והולך. אלא שקשה דאיך זה נלמד מקרא, והרי הקרא מיירי בשורף ביו"ט גופא, שאם נותר מהק"פ אסור לשרפו ביו"ט.

ושי"ל דהריטב"א ס"ל דבאמת האיסור להדליק קדשים מעיו"ט שיהא דולק והולך אינו סברא אלא גזה"כ, ולכן לחכמים דלא ילפי חמץ מנותר שרי מעיו"ט. ואשר למה שהקשינו איך זה נלמד מקרא, והרי הקרא לא מיירי במדליק מעיו"ט, י"ל בהקדם דברי הג"ר אלחנן דמצוה שקיומה לא במעשה אלא בפעולה הנעשית, יכול לקיים ע"י גוי אף שאין לו תורת שליחות, והוכיחו מדין מת ביו"ט ראשון דיתעסקו בו עממים, הרי דמקיים מצ' קבורה ע"י גויים. וא"כ שמא גם שריפת נותר יכול לקיים ע"י גוי, ויקשה למה צריך להמתין עד בוקר שני, ומזה יליף רב חסדא דשריפת קדשים אסורה בעצם ביו"ט, אפילו ע"י גוי. (והביאור כנ"ל דהשריפה בעצם מתיחסת אליו.)

ה. ועדיין קשה מה היא ראית הריטב"א דאסור לבער חמץ ביו"ט, שמא אפילו ביו"ט שרי, ונקט הגמ' להצית מדורה דמשמע מעיו"ט

<sup>17</sup> ושמא הירושלמי ס"ל דשריפת נותר הוי מצוה בזמנה כיון שנעשה נותר היום (ודלא כהבבלי דחשיב לי' מצוה שלא בזמנה וכמו שביאר ר"ח משום שעבר זמן אכילתו). ובדין שייחשב צה"י, רק הגזה"כ הוא לאסור שריפת קדשים ביו"ט. ולר' יהודה דיליף חמץ מנותר ה"ה שריפת חמץ. משא"כ לחכמים.

להודיע כחו דר' יהודה דאסר אפילו בזה. וצ"ל דראייתו היא מר' יהודה שאסר בעיו"ט, וכל שכן ביו"ט. אלא שקשה דשמא ר' יהודה אסר משום דיליף מנותר דלא שרינן ע"י מתוך, אבל לחכמים דלא ילפי מנותר שמא שרי ע"י מתוך.

ונראה דס"ל דמה לי דחכמים לא ילפי חמץ מנותר, הא מנותר נוכל ללמוד לכה"ת דמצוה דלא דיומא לא חשיבא צה"י (ודוגמת הסוגיא בבבלי (כד:)) דשריפת קדשים אינה דוחה יו"ט משום דאינה מצוה דיומא ולחד מ"ד יליף לה מבוקר שני ולאידך מ"ד יליף לה ממילה שלא בזמנה, וכמו דיליף הגמ' בשבת (שם) ממילה שלא בזמנה לנותר. רק דבנותר יש חידוש דאפילו דולקת והולכת מערב יו"ט אסור, וזה דין מיוחד בשריפת קדשים, ובחמץ לר' יהודה דיליף חמץ מנותר.

ו. נמצא דהרשב"א והריטב"א נחלקו בביאור הירושלמי למה דין הצתת מדורה של חמץ תלויה במחלוקת ר' יהודה וחכמים. דהרשב"א ס"ל דזה מוסכם מסברא (לדעת רב חסדא) דכל שריפת מצוה שאסורה ביו"ט אסורה גם מעיו"ט כי מה שדולקת והולכת מתיחס אליו. אלא שנחלקו ביו"ט גופא אי שרינן שריפת חמץ, דשריפת נותר היא מצוה דיומא ומ"מ יש גזה"כ דאסורה ביו"ט, ולר' יהודה ילפי מנותר לחמץ, וחכמים לא ילפי מנותר והדריןן לכללא דמצוה דיומא חשיבא צה"י ושרי ע"י מתוך. אבל הריטב"א מפרש דנותר היא מצוה דלאו דיומא, ופשיטא דאין בה דין מתוך, כמילה שלא בזמנה, אלא דהקרא דבקר שני בא ללמד שאסור אפילו מעיו"ט, ובזה נחלקו ר' יהודה וחכמים אי ילפי חמץ מנותר.

ז. אלא דיש לעיין דלעי' ביארנו דגם הריטב"א לא אסר אלא כשעבר ולא בדק, כמפורש בדבריו, דאז נתחייב בתשבתו מאתמול והו"ל כמילה שלא בזמנה, אבל אם בדק כדין ואח"כ מצא חמץ ביו"ט הו"ל מצוה חדשה ושפיר חשיב צה"י. ומאידך, הרשב"א בתשובה שהתיר לא התיר אלא כשבדק כדין, אבל אם לא בדק מודה להריטב"א דאסור לשרפו ביו"ט, וכמו שהעיד הריטב"א שהרשב"א הסכים לדבריו. וא"כ ממנ"פ אם הירושלמי מיירי כשהיה יכול לשרפו כליל קודם יו"ט לכו"ע אסור לשרפו ביו"ט, ואיך פירשו הרשב"א להיתר, ואם הירושלמי מיירי כשבדק כדין ואח"כ מצא חמץ סמוך ליו"ט א"כ לכו"ע שרי, ואיך פירשו הריטב"א לאיסור.

וצ"ל דאיה"נ פליגי בפירוש הירושלמי במה איירי. ואפשר דפלוגתתם בזה, דהנה הדברי יחזקאל (סי' י') חקר במי שהשבית חמץ לאחר זמן ולא מיד בחצות אם ביטל עשה בכל שעה שלא השבית, או שמא לא ביטל אלא שאיחר המצוה וחסר בזריזות לחדו. והביא שנחלקו בזה האחרונים דהמג"א (תמ"ד) נקט שביטל עשה, והצל"ח (ו:)) נקט שלא ביטל. וכתב עוד שנחלקו בזה גם ראשונים, כי האו"ז הביא שהריב"א השאיר כזית חמץ אחר חצות כדי לשרופה ולקיים מצות השבתה כר' יהודה (וכדעת בעלי התוס' דלר' יהודה דוקא אחר חצות הו"ל בשריפה), ותמה האו"ז איך הכניס עצמו לספק ביטול עשה דתשבתו שהרי א"א לצמצם זמן חצות. והריב"א צ"ל דס"ל שאין זה מבטל אלא מאחר, ולכן עדיף ל' לקיים עיקר המצוה כדברי ר' יהודה אף שיש בזה חשש איחור המצוה את"ד.

ומעתה י"ל דהרשב"א ס"ל כהאו"ז דעובר בכל רגע, ואיך מבע"ל לירושלמי אם מותר להמתין עד סמוך לערב להציתו, דל מהכא איסור יו"ט הרי ביטל מצ' תשבתו, אלא ע"כ דמיירי שמצא החמץ סמוך לערב, ומצות תשבתו מתחילה אז, ומבע"ל אם שרי מצד איסור הבערה ביו"ט, ותלה ל' במח' ר' יהודה וחכמים דלר' יהודה ילפי מנותר דלא שרי ע"י מתוך ולחכמים לא ילפי מנותר ושפיר שרי מדין מתוך, וכמש"נ לדעת הרשב"א.

אבל הריטב"א ס"ל כהריב"א דמצד מצות תשבתו יכול להמתין עד סמוך לערב, ומיירי שבאמת היה יכול לבערו באופן שייגמר השריפה קודם יו"ט, והוא המתין עד סמוך לערב, דמצד מצ' תשבתו רשאי להמתין, אלא דסוכ"ס אין מצות תשבתו מתחילה בסוף היום אלא כבר היה חייב מקודם, ולכן לר' יהודה דיליף מנותר דמה שדולק והולך ביו"ט הוי כהבערה ביו"ט אסור, ולא שרינן ע"י מתוך דכיון שכבר נתחייב מקודם יו"ט הו"ל כמילה שלא בזמנה, אבל לחכמים שרי בעיו"ט דמה לי שדולק והולך ורק ביו"ט עצמו אסור, כמש"נ לדעת הריטב"א.

## סוגיא דהמפרש והיוצא בשיירא

המפרש והיוצא בשיירא כו' מבואר ברש"י דגם אם לא ביטל אינו עובר אלא כשחוזר ורואהו. ומהרש"ל פי' דמיירי בחמץ שאינו ניכר,

אבל מהרש"א פ"י דהוי כנפל עליו מפולת, ובאמת דברי רש"י עולים יפה עם מה שביארנו לע"י בשי"י רש"י שכתב דמפולת אינו עובר על ב"י וב"י אפילו לא ביטל כיון שאינו נראה, וביארנו דכל שנפל עליו מפולת ואינו במקום שעלול לראותו הוי כאסח דעת' מיניה שזהו עיקר הביטול כמבואר ברש"י (ד.), והא דדרש' דלא יטמין היינו להטמין בידיים דאז הוי כמטמון וליכא היסח הדעת, אבל סתמא כל שנפל עליו מפולת ואינו נראה אינו עובר עליו. וממילא דה"ה במפרש ויוצא בשיירא אף שהוא ראוי לראות לאחרים אבל כיון שאינו נראה לבעלים אסח דעת' מיניה ופטור. וכן בעושה ביתו אוצר אף שעושה האוצר בידיים אבל כיון שכונתו לשם אוצר ולא להטמין את החמץ הוי בכלל נפל עליו מפולת שפטור.

אלא שיל"ע למה נטר רש"י לבאר דהוי כמפולת עד הא דעושה ביתו אוצר, והרי גם מפרש ויוצא בשיירא הוא מה"ט. ונראה דזה באמת פשוט וכמו שביאר רש"י דרק כשרואהו עובר עליו, וכל זמן שהוא במקום רחוק הרי אינו רואהו, וכמש"כ בב"מ לענין מפולת. ורק בעושה ביתו אוצר שהוא כאן והחמץ רק מכוסה, והרי פשוט דאם כיסה את חמצו לא נפטר דא"י נקרא שאינו נראה, דהוא עלול לראותו וליכא היסח הדעת. ולזה הוצרך רש"י לבאר דאוצר של תבן הוי כמפולת שהוא כבוד וקשה לסלק ונחשב שאינו נראה.

ב. ועצם שיטת רש"י דהמפרש קודם ל' פטור לא רק מבדיקה אלא גם מביטול, באמת מוכח לשיטתו, שהרי ס"ל הבדיקה היא כדי שלא יעבור על ב"י וב"י כמבואר בדבריו ריש מכילתין, וזה גם טעם הביטול, אמנם יש טעמים למה לא סגי באחד מהם, דבבדיקה לא סגי שמא ימצא גלוסקא יפה ובביטול לא סגי מאחד מהטעמים שכתבו הראשונים לדעת רש"י כמבואר לעיל (ב.), אבל עכ"פ שניהם מחד טעמא הם, ומאי אולמיה האי מהאי. ואם המפרש קודם ל' פטור מבדיקה מה"ט יהיה פטור מביטול, ואם חייב בביטול מה"ט יהיה חייב בבדיקה. ולק' (עמ' ב') ביארנו דזו היא שיטת רש"י שמבטל בלשון "ביתא הדין" משום שכמו שפטור מלבדוק מקומות שאין מכניסים בהם חמץ כך פטור מלבטל שם. ואין חיוב ביטול אלא על חמץ שהוא במקום שחייבו לבדוק. ורק לראשונים דסבירא להו דבביטול לחוד סגי לענין ב"י וב"י, והבדיקה היא שלא יבוא לאכלו, הוא דאפשר לחלק דהמפרש קודם ל' פטור מבדיקה כיון שאין דעתו לחזור וליכא חשש שיבוא לאכלו אבל בביטול חייב כדי שלא יעבור על ב"י וב"י.

רש"י פ"י בתחילת הסוגיא דמל' יום עליו להזהר בצרכי הפסח, ולא כתב כלשון שכתב לק' בדעת רבא דלכתחילה לא זהו ביעורו, והוא מדויק, דלרבא גם אם אין דעתו לחזור צריך לבער, ופרש"י משום דאף דהוי כמפולת אבל לכתחילה לא זהו ביעורו כי צריך ביעור מן העולם משום מצ' תשביתו. אבל לאב"י אם אין דעתו לחזור אי"צ לבער, וע"כ דלא חלה מצ' תשביתו עד ער"פ, אלא דמ"מ אם דעתו לחזור צריך לבער אם הוא תוך ל', דכיראהו יעבור עליו, ואי"ז מצד מצ' תשביתו אלא מצד שצריך להזהר בצרכי הפסח שלא יעבור על איסור. אבל קודם ל' אי"צ להזהר, וכשיראהו יבערו מיד.

ולכ' היה אפשר ליישב בזה סתירת דברי רש"י דלק' (יב:) כתב דמצ' שריפה היא בשעה ששית, והרא"ש (פ' כל שעה) הוכיח מזה דגם לרש"י בשעה ה' אי"צ לבער. והטור פליג שהרי לק' (כז:) כתב רש"י דהא דלא מצא עצים יהא יושב ובטל ע"כ מיירי במפרש ויוצא בשיירא תוך ל', הרי דכל שהוא תוך ל' צריך שריפה. ויקשה להטור דברי רש"י (יב:).

ולנ"ל ניחא דתלוי במח' אב"י ורבא ובדף (יב:) לא רצה להכנס לפלוגתא ולכן נקט דבר השוה לכל דבשעה ו' צריך שריפה, אבל בדף (כז:) בהא דלא מצא עצים כו' דהקשה רש"י הרי יכול להמתין עד חצות ות' דמיירי במפרש ויוצא בשיירא א"כ מוכח דאתיא כרבא דכבר ל' יום קודם חל מצ' תשביתו וצריך שריפה דוקא.

אבל קשה מה יענה אב"י לברייתא שם.

אבל באמת לק"מ דאב"י יתרו דמיירי במפרש ויוצא בשיירא בשעה ו'. ובזה יש לבאר לשון רש"י שם הקשה שקשה דמיירי במפרש "או" קודם ל', ועי' רש"י, ולנ"ל הכונה דמיירי במפרש בשעה ו', או אפילו תוך ל' למה דקיי"ל כרבא.

ב. אבל דעת הרא"ש דלרש"י בשעה ה' אי"צ לבער, וקשה מדברי רש"י (כז:) בהא דלא מצא עצים, ות' הב"י דע"כ אף דבשעה ה' אי"צ שריפה אבל במפרש אפילו תוך ל' צריך שריפה. ולכאורה תמוה אם המפרש תוך ל' צריך שריפה, כיון שלא יהיה כאן בשעה ו', א"כ גם אם אינו מפרש איך יכול לפרר ולזרות לרוח בשעה ה', הרי החמץ לא יהיה כאן בשעה ו', ומה לי אם הוא מפרש מה לי אם החמץ מפרש.

ונראה בדעת הרא"ש דס"ל דגדר מצ' תשביתו היא להזהר קודם איסורו שלא יעבור אח"כ באיסורי חמץ (כדחזינן מדברי רש"י ד. דממה שצריך לבער קודם חצות ילפינן דאחר חצות אסור בב"י ובאכילה). והזמן דאזתה זהירות מתחלקת, דאם אינו יוצא בשיירא ויהיה כאן בשעה ו', לא חלה חובת אותה זהירות ואותו חיוב ביעור עד אותה שעה, אבל אם יוצא בשיירא, צריך כבר עכשיו להזהר שלא יעבור אח"כ בב"י וב"י, וחלה עליו מיד חיוב ביעור, וממילא צריך לבערו מן העולם בשריפה דלכתחילה זהו ביעורו.

### לכתחילה לא זהו ביעורו

דעת רבא תוך ל' אפילו דעתו לחזור צריך לבער, ופרש"י דאף דהוי כנפל עליו מפולת אבל לכתחילה לא זהו ביעורו. ולכ' כונתו דמצ' מצות תשביתו לא סגי במה שעושהו שלא יהיה נראה אלא בעי' ביעור מן העולם, ודעת רבא דמצ' תשביתו חלה ל' יום קודם.

וק' דמ"מ תסגי בביטול, דהרי שיטת רש"י דביטול נלמד מתשביתו.

ולכ' י"ל בפשיטות דהרי לכ' גם לאביי קשה, דהרי ס"ל דאם אין דעתו לחזור אי"צ לבער תוך ל', וע"כ דס"ל דלא חלה מצ' תשביתו עד ער"פ, וקשה א"כ כשדעתו לחזור למה צריך לבער תסגי בביטול. אבל פשוט דלק"מ, כי זו אותה קושיא שהקשו התוס' על רש"י ריש מכילתין שכתב שטעמא דבדיקה כדי שלא יעבור עליו בב"י וב"י, והקשו תוס' הרי בלא"ה מבטל. וע"כ צ"ל בדעת רש"י דלא סמכו על ביטול, וכמו שביארו הראשונים מכמה טעמים (או שמא לא יבטל בלב שלם, או שמא יימלך על ביטולו, או שמא ישכח מלבטל). ולכן לאביי אם דעתו לחזור לא סגי בביטול. ורק אם אין דעתו לחזור אי"צ לבער, דסמכינן על מה שלא יהיה במקום רחוק ולא יהיה החמץ נראה, דבזה לא שייך הני חששות.

ומעתה י"ל לדעת רבא כיון דס"ל דאפילו אם אין דעתו לחזור צריך לבער משום מצות תשביתו, לא סמכינן אביטול וצריך לבערו מן העולם.

אלא דאי"ז פשוט דנהי דלא סמכינן על ביטול לענין חששא דב"י וב"י, אבל מהיכ"ת דלא סמכינן עליו לענין מצ' תשביתו לבד. דהרי כשאין דעתו לחזור (או לפנותו) משום ב"י וב"י ליכא, ורק מצות ביעור איכא, ולמה לא סגי בזה בביטול, ומהיכ"ת דגם לענין חיישינן שמא לא יבטל בלב שלם וכיו"ב.

עוד י"ל ע"כ כיון דע"י ביטול מקיים מצ' תשביתו, א"כ לכ' גם כשעושה ביתו אוצר לא גרע מביטול, וגם אין בו חשש שמא לא יבטל בלב שלם או יימלך או ישכח (כדמוכח מהעושה ביתו אוצר קודם ל' דאם דעתו לפנותו לא סמכינן אביטול אבל אם אין דעתו לפנותו סמכינן שלא יפנה). אבל בזה י"ל דביטול עדיף מעושה ביתו אוצר דביטול הוא לעולם ואילו עשיית ביתו אוצר אינו אלא לזמן קצוב דגם אם אין דעתו לפנותו בתוך הפסח אבל דעתו לפנותו אח"כ. אבל קמייא קשה, למה צריך לבער, תסגי בביטול.

אבל י"ל דרש"י לשי' שכתב בסידורו דאף דסגי בביטול אבל עיקר המצוה הוא בשריפה. ולכן תוך ל' צריך לבער משום מצות תשביתו, ולכתחילה לא סגי בביטול.

(וא"ת א"כ מהו זה שאמרו בכ"מ שבדיקת חמץ דרבנן, דמדאו' בביטול בעלמא סגי, והרי לכתחילה לא זהו מצות ביעורו. צ"ל דמצות תשביתו היא כשיודע שיש לו חמץ, אבל מצות תשביתו אינה מחייבתו לבדוק, ואי"ז אלא משום חשש ב"י וב"י, ולזה מדאורייתא סגי בביטול.)

ועי' לעי' (ד:) מש"נ בענין שיטת רש"י בתשביתו, ואיך דברי רש"י כאן דלכתחילה צריך לבער בשריפה דוקא עולים עם שיטתו בכ"מ. דיכול לכתחילה להמתין עד חצות אף דאחר חצות כבר אין דין שריפה והשבבתו בכל דבר עיי"ש.

## ו' ע"ב

## אין מוקדם ומאוחר בתורה

ברש"י מבואר בהענין דהיה סדר אמירה וסדר כתיבה, ופשיטא לגמ' דכלל ופרט צ"ל לפי סדר האמירה, וממילא דע"כ דבפרשה אחת סדר הכתיבה תואמת את סדר האמירה.

והנה תוס' הקשו איך דרשי' כלל ופרט וכלל מדברות ראשונות לדברות אחרות כיון שהן פרשיות מרוחקות. ותי' דזכור ושמור בדיבור אחד נאמרו וחשיב פרשה אחת. ויל"ע דממנ"פ, אם דברות שניות היינו לוחות שניות א"כ ממילא ידעינן דהאמירה דדברות ראשונות קדם. ואם שניהם לוחות ראשונות א"כ היה הכל אמירה אחת. ואפי"ת דמלבד מה שנאמרו בסני היתה אמירה נפרדת שאמר לו פרשת יתרו איך לכתוב ופרשת ואתחנן איך לכתוב, מ"מ מסתמא האמירה דפרשת יתרו קדמה לאמירה דפרשת ואתחנן שהיה לסוף מ' שנה.

והיה מדוייק דתוס' פליגי על רש"י וס"ל דלא דיינינן מצד סדר האמירה, אלא ענין אין מוקדם ומאוחר הוא דסדר הכתיבה גופא אין בו מוקדם ומאוחר מפרשה לפרשה.

ושמא פליגי לשי' דעי' גיטין (ס). מחלוקת ר' יוחנן וריש לקיש אם תורה מגילה מגילה נתנה או חתומה נתנה, ורש"י פי' דלריש לקיש שחתומה נתנה היינו דנכתב הכל בסוף מ' שנה. וקשה דבגמ' (תמורה טז). אמרו דאלף וז' מאות ק"ו וגז"ש ודק"ס שנתכחו בימי אבלו של משה, והרמב"ם בסה"מ (שרש ב') הוכיח מזה דגם בחיי משה דרשו את התורה ב"ג מידות, והרי לריש לקיש לא נכתבה התורה עד סוף חיי משה. אלא ע"כ דגם כשלא היה אלא אמירה היה נידון כתושב"כ ונדרש ב"ג מידות. ולכן ס"ל לרש"י דמידת כלל ופרט צ"ל גם לפי סדר האמירה. אבל תוס' פי' דלכו"ע נכתבו הפרשיות במשך המ' שנה אלא דלמ"ד חתומה נתנה היה כותב הס"ת כסדר שהיא לפנינו ולא כפי הסדר שנאמרו לו הפרשיות. ולדידהו אין לנו שום הכרח לומר דיש תורת תושב"כ להיות נידון ב"ג מידות על האמירה טרם נכתבה.

ב. ומ"מ לגוף הדיוק בדברי התוס' כאן יש לדחות, דגם לפרש"י הרי נחזי אנן למ"ד דלא דיינינן כלל ופרט וכלל המרוחקים זמ"ז אפילו בפרשה אחת, וכי ס"ל דגם בפרשה אחת אין מוקדם ומאוחר, והרי זו לא שמענו, אלא נראה דהיא ממידת כלל ופרט וכלל דאינו נידון במרוחקים. ומעתה שמא גם מה דכו"ע מודי דבפ' פרשיות לא דיינינן אין הטעם משום שאין מוקדם ומאוחר, דא"כ מדי ספק לא נפקא שמא פרשה ראשונה קדמה גם בסדר האמירה, אלא היא ממידת כלל ופרט וכלל. והגמ' לא קאמר אלא בדרך ראייה, דע"כ כך היא המידה דאם לא כן הרי תמיד יהיה ספק אם הכלל קדם או הפרט קדם, אע"כ דבעצם ל"ש כלל ופרט וכלל ובב' פרשיות. ומילא דגם אי ידעינן סדר האמירה, כמו מפרשת יתרו לפרשת ואתחנן, מ"מ אין לדון כלל ופרט וכלל בב' פרשיות.

ג. והנה לעיל הבאנו דברי הרמב"ם בסה"מ שהוכיח דמשה רבינו דרש התורה ב"ג מידות כדחזינן שנשתכחו בימי אבלו ק"ו וגז"ש. ויל"ע דהרמב"ם בהקדמה לפיה"מ כתב דכל ימי חיי משה לא הוזקקו ל"ג מידות כי משה שמע הכל מסני, ורק אחר מיתת משה הוצרכו ל"ג מידות. וקשה מהגמ' בתמורה וכן קשה סתירת דברי הרמב"ם.

ושי"ל דהרמב"ם מפרש פלוגתת ר' יוחנן וריש לקיש כרש"י, דלר' יוחנן נכתבה התורה מגילות מגילות במשך מ' שנה ולריש לקיש לא נכתב כלום עד הסוף וזהו תורה חתומה נתנה. ונאמר עוד דס"ל להרמב"ם דל"ש לדרוש ב"ג מידות אלא אחר שנכתבה, כי רק אחר שנכתבה נעשה תושב"כ. (ודלא כרש"י דגם באמירה היה שייך לדרוש). ולפי"ז י"ל דהרמב"ם בהקדמה לפיה"מ נקט (משום מה) כריש לקיש דלא נכתבה התורה עד לבסוף, וא"כ כל המ' שנה לא היה שייך לדרוש התורה ב"ג מידות, אלא הכל קיבלו ממשה בהללמ"מ. אבל בסה"מ נקט כר' יוחנן, וכן הגמ' בתמורה אתיא כר' יוחנן, דהתורה נכתבה מגילות מגילות, נמצא שכבר במדבר במשך כל המ' שנה היה להם תושב"כ, ושפיר היו יכולים לדרשה ב"ג מידות.

**הבודק צריך שיבטל**, פרש"י שאומר כל חמירא שבביתא הדין. והטור כתב שאין לומר כן דיש לכלול בביטול כל חמץ שיש לו. ושמא ס"ל לרש"י דאינו עובר על חמץ שאינו ברשותו. (וק"ק דהרמב"ן עה"ת נקט בפשיטות שדעת רש"י דעובר גם על חמץ שאינו ברשותו דלכן פי' ייחד לו בית שלא קיבל עליו אחריות ודלא כשא"ר.) ומ"מ קשה למה הדגיש זה רש"י ולמה לא יבטל בלשון סתם.

עו"כ רש"י שהביטול הוא סמוך לבדיקה מיד, ואמנם כן בדין כמבואר בהמשך הגמ' דלכן תקנו ביטול בשעת בדיקה שלא ישכח, אבל מ"מ צ"ב למה הדגיש זה רש"י כאן בתחילת הסוגיא ולא הו"ל לבאר זה אלא לק' כשאמרה הגמ' דלא תקנו לבדוק מצפרא מה"ט.

ב. ונראה בזה, דס"ל לרש"י דתקנת ביטול אינה תקנה נפרדת, אלא היא מעצם תקנת הבדיקה שצריך לבער כל חמצו ע"י בדיקה וביעור וביטול. וממילא פשוט שהתקנה היא לבטל החמץ מהבית שבדק דוקא. ואם היה חשש ב"י וב"י במקומות אחרים הרי היה צריך לבדוק גם שם. וכיון שלא חשו שם לבדוק, לא חשו לבטל.

והנה רש"י ריש מכילתין פי' דבודקין את החמץ שלא יעבור על ב"י וב"י, והק' תוס' דהרי הבודק צריך שיבטל. והראשונים תי' כמה טעמים למה אין סומכים על הביטול, דהר"ן כתב שמא לא יבטל בלב שלם והנמוק"י כתב שמא יימלך ותור"פ בשם ר' יחיאל פי' שמא ישכח מלבטל. אבל מ"מ צ"ב לשון רש"י שבודקין כדי שלא יעבור, והרי בדרך כלל גם לא יבדוק לא יעבור שהרי צריך לבטל. אבל לנ"ל ניחא דבודקין את החמץ כולל כל תקנת הבדיקה דהיינו גם הביטול.

ובזה ניחא קו' אחרת לפי"ד ר' יחיאל שלא תקנו בדיקה אלא כדי שלא ישכח מלבטל א"כ למה צריך לבדוק כל המקומות תסגי שיבדוק מקום אחד וממילא יזכור לבטל הכל. אבל לנ"ל מבואר דאין הביטול תקנה נפרדת אלא בכלל תקנת הבדיקה וממילא ל"ש תקנת ביטול אלא על המקומות שחייבו לבדוק.

והטור שכתב שיש לבטל כל חמץ שיש לו ברשותו לשי' דס"ל כתוס' שהבדיקה היא שמא יבוא לאכלו, ורק הביטול הוא משום ב"י וב"י, ולכן ודאי יש טעם לחלק שהבדיקה היא בביתו במקום שיבוא לאכלו והביטול הוא בכ"מ. אבל לרש"י הבדיקה והביטול הם ענין אחד לבער כל חמצו ע"י בדיקה וביעור וע"י ביטול, כמו שהחייב בדיקה הוא בביתו במקום שמכניסים בו חמץ כך החייב ביטול.

(ובהא דשמא ימצא גלוסקא יפה נחלקו ראשונים אם החשש שמא ימצא במקום שאין מכניסים בו חמץ, וכן משמע בר"ן שכתב שהחשש הוא שמא יש גלוסקא יפה בשמי קורה, ואילו מדברי רבינו דוד משמע שהחשש הוא שמא נתעלם ממנו במקום שמכניסים בו חמץ. ולמש"נ בדעת רש"י מסתבר דהחשש הוא על מקום שמכניסים בו חמץ, שהרי במקום שאין מכניסים בו חמץ לא תקנו בדיקה וממילא אין חיוב גם לבטל החמץ שנמצא שם.)

ג. ועוד, הרי לרש"י הן בדיקה והן ביטול הם משום ב"י וב"י. ומה שלא סמכו על בדיקה לחוד הוא משום שמא ימצא גלוסקא יפה, ומה שלא סמכו על ביטול לחוד הוא מאחד מהטעמים שכתבו הראשונים. ועכ"פ אין אחד מהם יותר דאורייתא מהשני. ומעתה, כיון שלא חשו להצריך בדיקה במקום שאין מכניסים בו חמץ, מהיכ"ת לחוש להצריך ביטול. ואם באנו לחוש להצריך ביטול, מה"ט גופא נצריך בדיקה. ולכן פשיטא לי' לרש"י שלא הצריכו ביטול אלא במקומות שהצריכו בדיקה. וזהו בביתא הדין.

והנה במפרש ויוצא בשיירא קודם ל' לא הצריכו בדיקה. ושי' רש"י שגם ביטול אי"צ, וביארנו לעי' משום שאינו עובר על ב"י וב"י על חמץ שאינו נראה. ועכ"פ עצם שיטת רש"י שם מוכחת לשיטתו, דאם נצריך ביטול משום ב"י וב"י למה לא נצריך בדיקה, שהרי שקולים הם. משא"כ להראשונים דביטול משום ב"י וב"י ובדיקה משום שמא יבוא לאכלו אפשר שקודם ל' לא הצריכו בדיקה, דכיון שאינו בביתו לא יבוא לאכלו ורק קודם ל' לא חילקו בתקנה אבל קודם ל' פטור. אבל ביטול צריך משום ב"י וב"י. והדברים ברורים.

ד. ויש להוסיף דבפיוט אלקי הרוחות הלשון הוא "ולימא הכי כל חמירא דאיכא בהדא בירא...". וזה כרש"י. ובתחילת הפיוט כתב "אלקי הרוחות לכל בשר חוק לעמו מסר והזהירם בכתב מוסר לבדוק חמץ אור לארבעה עשה". ומשמע שבדיקת חמץ שאנו עושים היא הבדיקה שחייבה תורה דהיינו כרש"י שלא יעבור על ב"י וב"י. ועולה יפה.

**אילימא משום פירורין הא לא חשיבי.** לרש"י דביטול אינו הפקר, רק מסיח דעתו ממנו ואינו חשוב בעיניו, א"כ בפשיטות זהו גם דין פירורין. אבל לתוס' ושאר שביטול מטעם הפקר צל"פ דכיון שאינו חשוב הוי הפקר. ולכ' זה מבואר בדין סופי תאנים דאין בהם משום גזל ופטורים מן המעשר. והר"ן ריש מכילתין מביא מזה ראייה דביטול מטעם הפקר. וקשה הרי הגמ' אינו מדבר בביטול אלא במה דפירורין לא חשיבי, ומה זה ראייה לענין ביטול. אכן באמת לשון הגמ' אילימא משום פירורין הא לא חשיבי, ולא ביארנו למה זה פטור, ונראה דהר"ן

הבין דכונת הגמ' דממילא בטל, וכן באמת לשון תוס' (ד"ה ודעתיה) וגם לשון הר"ן בסוגיין ד"בטלין ממילא". אבל לרש"י דביטול אינו הפקר, היה אפשר דפירורין ג"כ לאו מדין הפקר הוא, ואפשר דגם סופי תאנים אינם הפקר. רק דכיון שאינו מקפיד פטור מן המעשה דאינו בכלל כי אין לו חלק ונחלה עמך. אבל לשון רש"י דהפקר פטור מן המעשה לא משמע כן.

**הא לא חשיבי.** ע"י רבינו דוד שהקשה תפ"ל דהוי פחות מכשיעור, ותי' דעדיפי מיניה משני דאי משום חצ"ש שמא תימא שצריך לבער פחות מכזית משום שחצ"ש אסור מה"ת. ומשמע שחוכך בזה אם שייך איסור חצ"ש בב"י וב"י.

ובגוף הנידון, השאג"א (סי' פ"א) כתב דבב"י וב"י ל"ש חצ"ש, דל"ש חזי לאצטרופי, דגם אם בשעה ראשונה היה לו חצי זית ובשעה שנייה צירף עוד חצי זית הרי החיוב הוא רק על השעה השנית, והשניה של שעה ראשונה אינו ענין לחיוב.

ועי' מהר"ם חלוה (מד). כתב דחצ"ש אסור בשעה דאתקש לאכילה, אולי כונתו דבאמת ס"ל סברת השאג"א אבל כיון שב"י וב"י קשור עם איסור אכילה ושם שייך איסור לכן יש בו דין חצ"ש.

או אפשר דס"ל דדין חצ"ש בעצם לא נאמר אלא באיסורי אכילה (דלא כרש"י בפ' כלל גדול דשייך גם במלאכת שבת) דנלמד מכל חלב.

ועי' בשיעורים על פרק יוהכ"פ (עד). שביררנו דפליגי ראשונים אם עיקר טעם איסור חצ"ש משום דחזי לאצטרופי או"ד עיקר הטעם דהוי גזה"כ מכל חלב, והסברא דחזי לאצטרופי לא נצרך אלא שייחשב מעשה אכילה, וביארנו דכן ס"ל להרמב"ן. ולפי"ז לענן ב"י וב"י דאי"צ מעשה אכילה לא איכפת לן אם צריך לאצטרופי.

ומ"מ דברי רבינו דוד קשים דלא מסתבר שהגמ' היה מסופק בזה וא"כ ממנ"פ אם לענין ב"י וב"י חצ"ש מותר מה"ת הו"ל להגמ' לומר דמה"ט פירורין אי"צ ביטול ומאי קאמר דעדיפי מיניה משני למה זה עדיף. ואם חצ"ש אסור מה"ת א"כ מאי קשיא לי' לרבינו דוד מעיקרא. וצ"ע.

## שמה ימצא גלוסקא יפה

רש"י פ"י שחם לבערה רגע אחד ועי"ז עובר. מבואר דאם לא שהה וביערה מיד לא עבר.

וזה עולה יפה עם ש"י רש"י (ד, כו): דמותר להמתין עד חצות ולבער בשעה זו. ואף שהוא תוך זמן איסורו מ"מ כיון שמבער מיד בתחילת הזמן אינו עובר. וה"נ כל שמבער מיד כשמצאה אינו עובר.

ולעיל (ד): ביארנו על דרך מש"כ התוס' (כט): דמשהה חמץ ע"מ לבערו אינו עובר דהוי ניתק לעשה. אלא שהקשינו דמבואר ברש"י (שם ד: ד"ה שורפין בתחילת שש) דבשעה ח' אסור. וכתבנו דצ"ל עסוק בניתוק, אבל אם שהה עד שעה ח' עבר.

(ובזה תירצנו הסתירה מברי אביי (שם) שהוכיח דיום הראשון הוא ב"ד דאיך תהיה מצות תשבתו בט"ו הא אסור כל ז' בב"י וב"י. וביארנו דיש ב' עניני תשבתו, תחילה מצוה בחפצא של החמץ לבערו, ואח"כ מצוה בגברא שישבת חמץ מרשותו. ולדין המצוה הראשונה היא קודם חצות והשניה אחר חצות. ורק המצוה בגברא הוא לנתק הלאו. ואילו היה יום הראשון בט"ו א"כ בתחילת ט"ו היתה המצוה בחפצא, ואי"ז ניתוק, ולא היה נחשב עסוק בניתוק, והיה עובר על ב"י וב"י.)

אכן באמת יש לבאר סברת רש"י באופן אחר, דהנה הגמ' קאמר דצריך לבטל שמה ימצא גלוסקא יפה, וכתב רש"י דכיון שביטל שוב אינו עובר עליו דלא כתב אלא תשבתו. והנה עיקר דברי רש"י לבאר איך מועיל ביטול כיון דבסוף חס עלי', והעיקר הו"ל לומר דכיון שביטלו

אינו שלו ומה לי שחס עליה. וממה שלא כתב רש"י כן, רק כתב ד"לא כתב אלא תשביתו", מדוייק דביטול לאו משום הפקר, ובאמת הוי שלו, ומ"מ כיון שביטלו בלבד ואסח דעתו מיניה (כלשון רש"י לע"ד). סגי בזה דשוב אינו עובר, דכל איסור שהייה הוא לקיים החמץ בלבד, וכאן שביטלו בלבד אינו מקיימו.

ומעתה י"ל דכמו"כ בשעה שעוסק בביעור אינו עובר, דהאיסור הוא לקיים החמץ, והוא עסוק לבערו, והם שני הפכים, ועצם המציאות שעוסק בביעורו הוא היפך קיום החמץ, ואינו עובר עליו.

(ולענין הקושיא מדברי אבי, נאמר דרק המצוה בגברא להוציא חמץ מרשותו הוא היפך איסור ב"י וב"י שהוא קיום החמץ ברשותו. אבל המצוה בחפצא (שנוהג אצלנו קודם חצות) אינה סתירה לקיום החמץ, כי המצוה היא לעשות מעשה שריפה בחפצא, ואף שהוא מעשה כילוי אבל אינו היפך קיום החמץ, וכמו אילו היתה מצוה לאכול החמץ נראה שלא היה זה נחשב היפך האיסור לקיימו. וכשהוא עסוק בהכנות לאכול לא היינו אומרים דע"ז אינו מקיימו. ולכן אילו יום הראשון היה ט"ו היתה תחילת המצוה בחפצא לשרפו, ולא היה נפטר ע"ז מאיסור ב"י וב"י. ורק לדין שהמצוה לשרפו היא קודם חצות, ואחר חצות כל המצוה היא בגברא להוציא מרשותו, הוא דאמרי' דכל זמן שעוסק בהשבתה זו הר"ז היפך האיסור לקיימו.)

ב. האחרונים הקשו ממפרש ויוצא בשיירא שכתב רש"י (לע"ז עמ' א') דכשוראהו עובר עליו. וקשה אם יבערנו מיד ולא ישהה למה יעבור. ומהרש"ל תי' דע"י שבא מן הדרך חיישינן שלא ידרז לבערו. אך בפשוטו י"ל דכונת רש"י שם שיראה גלוסקא יפה, דבסוגיין מבואר דמה שצריך ביטול הוא משום גלוסקא יפה, ולדעת רש"י ביטול ובדיקה הכל אחד, והם תרי רעין דלא מתפרשין, ובכ"מ שצריך לבטל צריך לבדוק (ולכן פשיטא ל' דאין חיוב ביטול על חמץ שהוא במקום שאין מכניסים בו חמץ וכמש"נ) ולכן פשוט דכמו שצריך ביטול משום גלוסקא יפה כך צריך בדיקה משום גלוסקא יפה. ולא חש רש"י לבאר זה שם, וסמך על מה שהוא מתבאר כאן.

ג. ועדיין יל"ע כשמצא גלוסקא יפה למה אינו עובר למפרע. ודעת התוס' (כא.) משום שאינו עובר על חמץ שאינו מצוי (עכ"פ כשבדק כדין). אבל לדעת רש"י נראה דא"צ לזה, דכיון שבדק כדין עד מקום שידו מגעת א"כ גם אם נעלם ממנו איזו גלוסקא אבל כבר אינו בגדר מקיימה, והוא בכלל דברי רש"י "שלא כתב אלא תשביתו".

ועוד דכיון שבדק כדין ולא מצא הגלוסקא, חשיב אינו נראה, ושיטת רש"י דאינו עובר על חמץ שאינו נראה וזהו פטור חמץ שנפל עליו מפולת, אא"כ טמן בידים, וכמש"נ לעיל.

והנה לשי' רש"י דגלוסקא יפה היינו שחס עליה, א"כ מבואר דבגלוסקא רגילה ליכא חשש, דלמפרע אינו עובר כנ"ל, ולהבא יבערנה מיד. וא"כ יל"ע מאי ס"ד דהביטול משום פירורין, והרי ממנ"פ למפרע אינו עובר, ואם ימצא פירורים יבטלם מיד.

(תינתן לתוס' דגלוסקא יפה היינו כל שאינו בכלל פירורין, ואף שלמפרע אינו עובר – כמבואר בתוס' כא. וכמו שהוכיחו מקו' התוס' וכי משכח"ל לבטלה – אבל עובר להבא. ואף דתוס' כט: ס"ל דמשהה חמץ ע"מ לבער אינו עובר עליו, צ"ל כמבואר בר"ן דחיישינן שישהה קצת בביעורו. וא"כ פירורין אלמלא דלא חשיבי הוי חיישינן להבא. אבל לרש"י מא"ל<sup>כ"ה</sup>.)

ואם הגמ' עדיין לא ידעה סברא זו דיכול לבער מיד, א"כ היה צ"ל אלא שמא ימצא פרוסת לחם, ולהקשות דיכול לבערו מיד, ואח"כ לתרץ אלא גזירה משום גלוסקא יפה. אלא ע"כ דזה היה פשוט אצל הגמ' דא"צ לבטל משום פרוסת לחם בעלמא, דכשימצאנה יבערנה מיד.

<sup>כ"ה</sup> אכן באמת לשון הגמ' משמע דלא מיירי כשמצא את הפירורין, דא"כ הול"ל שמא ימצא פירורין כמש"א לענין גלוסקא, אלא מיירי כפירורין שלא מצא רק קים לן שנשארו פירורין, וכן מבואר ברא"ש, ובתורה"ש לק' (כא.). ותוס' הרא"ש באמת הקשה מזה על התוס' מ"ק הגמ' אילימא משום פירורין, הרי אינו יודע היכן הם ולפי"ד התוס' אינו עובר על חמץ שאינו יודע היכן הוא. ועי' לק' מה שנבאר בזה. ותוס' הרא"ש באמת פליג על התוס' וס"ל דעובר למפרע, והגמ' היה יכול לתרץ שמא ימצא גלוסקא יפה ויעבור למפרע בשוגג, אלא דעדיפי מיניה משני דעובר להבא במזיד. אבל רש"י ודאי אינו יכול לפרש כן, דא"כ למ"ל לגמ' לצייר דמיירי בגלוסקא יפה שחס עליה, תפ"ל משום גלוסקא רגילה שיבער מיד ומ"מ עובר למפרע. אלא מוכח דלרש"י אינו עובר למפרע, ויקשה מפירורין.

אבל לפמש"נ נראה דמה שאינו עובר למפרע על גלוסקא הוא משום שבדק אחריה ולא מצא, ולכן אינו נחשב שמקיים אותה, שהרי הביטול הוא עסק ההשבתה וכיון שעסק להשבתה לא חשיב מקיימה עד שימצאנה ויחוס עלי'. אבל פירורין שלא היו בכלל הבדיקה מעיקרא א"כ לא עסק להשבתה, וגם חשיבי נראים, שהרי יודע שהם בביתו, ולכן ס"ד שצריך לבטל משום פירורים, ואפילו לא ימצא את הפירורים כלל (והרי לא קאמר הגמ' שמא ימצא פירורין), דכיון שלא בדק אחריהם הרי הוא מקיימם. ולכן הוצרך הגמ' לומר דלא חשיבי.

ד. דעת התוס' והר"ן דגלוסקא יפה היינו לאפוקי פירורין. ודעתו עלה דקאמר היינו שאינו בטל מאליו. ולדעתם נראה דהך "דעת" היינו דעת לשמרה. וכמו סופי תאנים ומשמר שדהו כו'.

ויקשה לדעתם למה אינו עובר למפרע. והר"ן פי' עפמש"כ בריש פירקין דסמכה תורה על החזקות וכיון שבדק כדין אינו עובר גם אם נעלם ממנו איזה חמץ. אבל התוס' (כא.) תי' דאינו עובר על חמץ שאינו יודע דלא חשיב מצוי.

ובתוס' הרא"ש (שם) הקשה א"כ פירורין נמי, ומ"ק הגמ' אילימא משום פירורין. ולכן פי' דבאמת עובר למפרע אלא דהגמ' עדיפי מיניה משני דיעבור להבא במזיד.

ונראה דגם התוס' לא כתבו יסוד זה דאינו עובר על חמץ שאינו יודע אלא בחמץ שהוא טמון, כמו הך גלוסקא יפה שודאי לא היה בגלוי. אבל פירורין שהם בגלוי היה עובר עליהם (אלמלא דלא חשיבי) כיון שהם במקום גלוי. ולק' נדבר עוד בזה.

ה. והנה לדעת התוס' צריך להבין למה עובר על גלוסקא יפה כיון שמבערו מיד ומ"ש ממש"כ תוס' (כט:) דאינו עובר במשהה חמץ ע"מ לבערו כיון שניתק לעשה. ועי' צל"ח.

אכן באמת עי' בר"ן שפי' על דרך התוס' והוסיף "וחיישינן דילמא משהה לה פורתא ועבר עליה". פ' אמנם לתוס' אינו "חס" כרש"י, דא"כ מאי פריך הגמ' שיבטלו. אבל מ"מ מתוך עצלות שמא לא יבער מיד. רק פריך הגמ' דכי משכח"ל יבטלו דבזה ל"ש עצלות. ובכה"ג שמתעצל מלבער נראה דל"ש הפטור דמשהה ע"מ לבער.

ועי' תוס' הרא"ש לק' (כא.) ד"ה ואי תנא) דס"ל דעובר גם על חמץ שאינו יודע, והגמ' (שם) דקאמר דאי תנא חיה הו"ה משום דאי משיירא מיהא מצנעא ה"ק דאינו אלא שוגג, משא"כ בבהמה זימנין דמשיירא וקא חזי לי' ולא אדעתיה לבעורי מיד וקא עבר עלי' במזיד עיי"ש. הרי מפורש חשש זה דשמא יתעצל מלבער מיד.

## חמץ שאינו ידוע

עי' תוד"ה לק' (כא.) ד"ה ואי, מש"כ דאין עובר משום כל יטמין כשאינו יודע היכן הוא, והוכיחו הדבר מסוגיין דפריך הגמ' וכי משכח"ל לבטלי. יל"ע אם גם בחמץ שבגלוי הוא כן, או"ד דוקא בטמון קאמרי התוס' דאינו עובר אא"כ יודע היכן הוא<sup>ט</sup>.

ב. וכן נראה, בהקדם דהנה עי' תוס' הרא"ש (לק' שם) שהקשה על שיטת התוס' דא"כ מ"ק הגמ' אילימא משום פירורין, והרי אינו יודע היכן הם<sup>ז</sup>. ומה"ט פליג תוס' הרא"ש על התוס' וס"ל שעובר גם על חמץ ידוע. והא דפריך הגמ' לענין גלוסקא יפה וכי משכח"ל לבטלי

<sup>ט</sup> המקו"ח הק' מהגמ' לעי' (ד:): דנשים נאמנות על בדיקת חמץ כיון דאינו אלא מדרבנן דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי עיי"ש, ומבואר דאלמלא הביטול היה בדיקת חמץ דאורייתא, והרי הבדיקה היא בשביל חמץ שאינו ידוע, ולדעת התוס' אינו עובר עליו. אבל אם נימא דהתוס' לא דברו כ"א בחמץ שהוא טמון, א"כ י"ל דהחיוב בדיקה מדאורייתא הוא משום חמץ שבגלוי. אלא דעי' תוס' שם ד"ה הימנוהו, דהטעם דנשים לא היו נאמנות בבדיקה דאורייתא משום שיש בה טורח, ומשמע דמיירי בבדיקת חורין וסדקין, דהוא טמון לכאורה, וא"כ עדיין ק' הא בדיקת חורין וסדקין אינה דאורייתא. ושמא יש חיוב בדיקה מדאורייתא שמא ימצא חמץ בפסח ויעבור על ב"י וב"י. אבל ק' דאי משו"ה כי משכח"ל יבערנו.

<sup>ז</sup> מבואר דפשיטא להו לתוס' הרא"ש דפירורין דסוגיין לאו היינו שמצא אותם בתוך הפסח וחיישינן שיתעצל מלבערם, דומיא דגלוסקא יפה, אלא

פי' תוס' הרא"ש (בסוגיין) דהו"מ למימר דעובר למפרע בשוגג, אלא דעדפי מיניה קאמר דעובר להבא במזיד.

והרא"ש בסוגיין (סי' ט') כתב וז"ל אי נימא משום פירוין דקים לן שלא מצא בבדיקה ונשאר ועובר עליו בבל יראה, ואע"פ שאינו רואה דהא לא כתב לא תראה חמץ אלא לא יראה, משמע לא יהא לך חמץ במקום הראוי לראיה, ואע"פ שאין יודע שהם בביתו מ"מ כל יראה איכא עכ"ל. ודבריו תמוהים לכ' למה הוצרך לומר דבל יראה משמע במקום הראוי לראיה, ומה צריך לזה, הא אפילו על טמון עובר לא. וגם מ"ק ואע"פ שאין יודע שהם בביתו כל יראה איכא, ומאי בעי בזה לב.

ובפשוטו דכונתו דכיון שאין יודע שהם בביתו, כל ימצא ליכא, דאי"ז מצוי, וכדברי התוס'. (והראיה מגלוסקא יפה דפריך הש"ס וכי משכח"ל לבטליה כו', וכמה שהוכיחו התוס'). ומ"מ עובר על הפירוין משום כל יראה, כיון שהם במקום הראוי לראות, דכל יראה שייך אפילו בחמץ שאינו ידוע.

ודברי הרא"ש בפסקים הם תירוץ לקו' תוס' הרא"ש, שהקשה על יסודם של התוס' דאינו עובר על חמץ שאינו ידוע דא"כ מאי פריך הגמ' מפירוין, ועל זה תירץ הרא"ש בפסקים דאף דאיה"נ כיון שאין החמץ ידוע אינו מצוי, ואינו עובר על כל ימצא, אבל כל יראה איכא, דאף שאינו רואהו (שהרי משמע בגמ' דמיירי בפירוין שלא מצא) אבל הוא במקום הראוי לראות, וסגי בזה לאיסור כל יראה. וכל יראה לחוד, וכל ימצא לחוד.

משא"כ גלוסקא יפה אינו עובר עליו למפרע, כי אינו במקום הראוי לראות. (כי בודאי אם היה במקום גלוי היה רואה אותה בשעת בדיקה.) וא"כ כל יראה ליכא, וגם כל ימצא ליכא כיון שאינו ידוע.

ג. אבל אין תירוץ הרא"ש עולה להתוס' שלפנינו, כי התוס' שלנו אינם מחלקים בין הלאו דכל יראה לבין הלאו דכל ימצא, כמבואר מדבריהם כשבאו להוכיח יסודם דחמץ שאינו יודע היכן הוא לא חשיב מצוי כתבו בזה"ל וכן משמע בפ"ק דפריך וכי משכח"ל ליבטלה משמע דכל כמה דלא משכח"ל לא עבר ב"כל יראה" עכ"ל. ולפי"ד הרא"ש מה ענין כל יראה לכאן, והו"ל להתוס' לומר דלא עבר בבל יטמין. (ובאמת תוס' הרא"ש הביאו ראית התוס' כתבו וז"ל ופריך וכי משכח"ל ליבטלה, ואם איתא שעובר "בכל יטמין" מאי קא פריך ליבטלה עכ"ל.) אלא משמע דהתוס' שלנו ס"ל כהר"ן (ד:): דאחר דכתב קרא לא ימצא א"כ זה מגלה על כל יראה דהוא לאו דוקא. ולכן סבירא להו להתוס' דכמו שאינו עובר על חמץ שאינו ידוע בכל ימצא ה"ה שאינו עובר על כל יראה, דהכל אחד.

ולהתוס' הדרא קושיית תוס' הרא"ש לדוכתה, כיון שאינו עובר על חמץ שאינו ידוע לא בכל יראה ולא בכל ימצא, א"כ מאי קאמר הגמ' אילימא משום פירוין, והרי הוא חמץ שאינו ידוע<sup>ל</sup>.

ונראה דכל יסודם של התוס' דאינו עובר על חמץ שאינו ידוע היכן הוא לא נאמר אלא בחמץ טמון, דכיון שגם טמון וגם אינו ידוע לא חשיב מצוי. אבל חמץ שבגלוי – כמו פירוין – חשיב מצוי אף אם אינו ידוע היכן הוא.

משא"כ הרא"ש ס"ל דגם חמץ שבגלוי כל שאינו ידוע לא חשיב מצוי, ואין בו משום כל ימצא. אלא דס"ל דכל יראה לחוד וכל ימצא לחוד, ולכן פירוין אילו הוי חשיבי היה עובר עליהם בכל יראה, דנהי שאינם מצויים אבל כל יראה איכא.

ד. והדברים מדוייקים היטב דבאמת המדקדק יראה שיש חילוק אחר בין לשון התוס' ללשון הרא"ש, דהתוס' כתבו דצריך שידע "היכן

בפירוין עלומים אלא דקים לן שלא מצא אותם בבדיקה, אבל גם עכשיו אינו רואה אותם. וכן מבואר ברא"ש כאן (סי' ט'). ונראה דפשיטא ליה כן משום דל"ק הגמ' אילימא שמא ימצא פירוין, ועל משקל מש"א לענין גלוסקא יפה שמא "ימצא" גלוסקא יפה.

<sup>ל</sup> א"כ נאמר דס"ל כשיטת ר"ש שנתבאר בפ"ק (ה:): דלא אסרינן בבל יטמין אלא הטמנה בידים.

<sup>ל</sup> ואולי כונתו לומר דלית לי' סברת התוס' דאינו עובר על חמץ שאינו ידוע. וכ"ז דחוק אלא משמע כמש"נ בפנים.

<sup>ל</sup> ושמא נדחוק דהתוס' שלנו יפרשו דכונת הגמ' אילימא שמא ימצא פירוין. ודלא כהרא"ש ותוס' הרא"ש דמיירי כשלא מצא הפירוין רק קים לן שנשארו.

הוא, ואילו הרא"ש כתב שצריך לידע "שהן בביתו", ומשמע דכשיודע שיש חמץ בביתו עובר אפילו אם אינו יודע היכן הוא. (ובגוף הדין אם יודע שיש חמץ בביתו אבל אינו יודע היכן הוא, אי חשיב חמץ ידוע, נחלקו הפר"ח והמהרש"ל). ונראה דתלוי בהנ"ל, דהתוס' ס"ל דדין חמץ ידוע הוא תנאי בכל יטמין, דטמון לא חשוב מצוי א"כ יודע היכן הוא, דבעי' שידע איפה הוא טמון, דדבר טמון ולא ידע איש את מקומו הוא אבוד ואינו מצוי. אבל חמץ שבגלוי רק שהבעלים אינו יודעים או זוכרים היכן הוא עכ"פ אינו אבוד, שהרי בקל יכול למצאו. ולכן פירורים כיון שהם במקום גלוי חשיבי כחמץ המצוי.

אבל הרא"ש ס"ל דאין כאן תנאי בדין טמון דוקא, אלא אפילו חמץ שבגלוי כמו פירורין חשיב אינו מצוי, דכל שאינו יודע שהם בביתו – דהיינו שאינו יודע ממצאות החמץ דאפשר שאינו קיים כלל – אינו נחשב מצוי. ולכן אין מקום לעבור על פירורים (אפילו היו חשובים) בכל ימצא. אלא דהרא"ש ס"ל דכל ימצא לחוד ובל יראה לחוד, ולכן נהי דאינו עובר בכל ימצא, בל יראה איכא (אלמלא דלא חשיבי).

ולהרא"ש זהו החילוק בין גלוסקא יפה (דאינו עובר עליו למפרע) לבין פירורין (שהיה עובר עליהם אלמלא דלא חשיבי אף שלא מצאם), דגלוסקא יפה הוא טמון (דאל"כ היה מוצאה בשעת בדיקה) ואין שם בל יראה, וגם בל ימצא ליכא כיון שאינו יודע שהם בביתו, אבל פירורים הם בגלוי במקום הראוי ליראות ולכן נהי דכל ימצא ליכא, אבל בל יראה איכא. ולדעתו זהו גם הצריכותא בגמ' לק' דאי תנא חיה הו"א דשריא משום דאי משיירא מיהא מצנעא וליכא בל יראה, משא"כ בהמה דלא מצנעא ואיכא בל יראה. אבל בל ימצא ליכא לא בחיה ולא בהמה דאינו יודע שיש שם חמץ כלל.

אבל להתוס' אין חילוק בין בל יראה לכל ימצא, ולעולם אינו עובר לא על בל יראה ולא על ימצא כ"א על חמץ מצוי. אלא דס"ל דחמץ שבגלוי לעולם חשיב מצוי, דגם אם אינו יודע היכן הוא אבל בקל יכול למצאו, ולכן פירורים שהם בגלוי חשיבי חמץ המצוי. אבל דבר טמון וגם אינו יודע היכן הוא אבוד, ואינו מצוי, ולכן אינו עובר על גלוסקא יפה שהיה טמון ונעלם בשעת בדיקה אלא לאחר שמצאה. וזהו הצריכותא דאי תנא חיה הו"א דשריא משום דאי משיירא מיהא מצנעא לה ולא ידע היכן הוא משא"כ בהמה דלא מצנעא ויודע היכן הוא ואי' גם בל יראה וגם בל ימצא.

ה. ונראה עוד דהתוס' והרא"ש אזלי לשיטתייהו, דהנה הגמ' לק' (כא.) קאמר דאי תנא חיה הו"א משום דאי משיירא מצנעא. והק' ראשונים מ"ש מחולדה דאם נטלה בפנינו צריך לבדוק הבית מחדש. ותירצו התוס' (שם) וז"ל ויש לחלק בין חיה לחולדה המגדלים בבתיים דההיא לא מצנעא כולי האי כמו חולדה הטומנת בחורים וסדקים עכ"ל, ולכאורה אינו מובן כלל דאדרבא זו סברא להתיר יותר בחולדה דטפי אינו מצוי<sup>ל</sup>. גם בלא"ה לשון התוס' קשה דמחלקים בין "ההיא" לבין "חולדה", והרי חולדה היא היא דמקשים התוס' ממנה. ויש אחרונים שהגיהו בדברי התוס' באופנים שונים, ולענ"ד ברור דצ"ל "כמו חיה" במקום "כמו חולדה", והכונה דחיה שאינה גדלה בתים מצניעה יותר בעומק ולכן טפי דיותר הוא נחשב שאינו יודע היכן הוא, משא"כ חולדה שאינה מצניעה כ"כ חשיב מצוי טפי, וזה כמש"נ שההיתר כשאינו יודע היכן הוא הוא דוקא בדבר הטמון דע"י שאינו יודע היכן הוא טמון הוי כאבוד ואינו מצוי.

אבל הרא"ש תי' באופן אחר דהא דחיה מיירי שעומד עליה שתאכל הכל, והחשש הוא שמא העלים עינו. וא"כ באמת אינו יודע שהחמץ קיים כלל.

ומעתה, לפי התוס' א"א לבסס את ההיתר דחיה על מה שאינו יודע שהם בביתו, דהיינו שאינו יודע מקיום החמץ כלל, דלא גרע מחולדה דאם נטלה בפנינו צריך לבדוק מחדש דמסתמא שירה ולא שרינן משום שאינו יודע אם החמץ קיים. רק ההיתר הוא דכיון שחיה מטמינה בעומק בחורים ובסדקים טפי מחולדה חשיב אבוד טפי ואינו מצוי. ולהתוס' מוכח מדין חולדה דכל שאינו טמון בחורים וסדקים חשיב מצוי, וכל שכן פירורים שהם בגלוי ממש.

אבל להרא"ש דמיירי שעומד עליה ומסתמא אכלה הכל ורק יש חשש רחוק שמא העלים עינו א"כ שפיר י"ל דההיתר הוא משום שאינו יודע ממצאות חמץ זה כלל, ולכן להרא"ש גדר ההיתר הוא דאינו יודע שהם בביתו, דהיינו שאינו יודע שיש לו בביתו חמץ כלל. ומש"א הגמ' דאי תנא חיה הו"א משום דאי משיירא מצנעא לה ה"ק דלכן אין שם בל יראה, שאינו במקום הראוי ליראות, משא"כ בהמה דלא

<sup>ל</sup> אכן בתוס' הרא"ש כתב באופן אחר דהכא מיירי בחית תרבות שאן דרכה להטמין כ"כ לפי שנתנין לה לאכול כל ז', ונראה דכונתו דכיון שבטנה שבעה מסתמא לא מצנעא כלל ויראה את החמץ ויבערנו והוא רק חשש רחוק דילמא מצנעא לה. אבל לשון התוס' משמע שהחילוק הוא שמטמין יותר בעומק בחורים ובסדקים.

מצנעא היה עובר על בל יראה. אבל בל ימצא ליכא לא בבהמה ולא בחיה כיון שאינו יודע ששיירו חמץ כלל, דמסתמא כיון שהיה עומד עליהם אכלו הכל. ולהרא"ש גם מוכח מדין חולדה דכל שיודע (או מוחזק) שהחמץ קיים חשיב מצוי, אע"פ שאינו יודע היכן הוא, וכל שכן פירושים דקים לן שלא מצא בבדיקה.

**הרא"ש הביא מש"כ רש"י בפסקי הלכות פסח**, שיש נוהגים לבטל בתחילת ר' (וכתב הרא"ש ועו"ר שהוא לאו דוקא אלא בסוף ה'). וכתב הרא"ש דשניהם כאחד טובים, דבגמ' איתא כיון דלאו זמן איסורא הוא ולא זמן ביעורא הוא דילמא פשע כו', ומשמע דאלמלא כן היה מקום לבטל בשעת ביעורו. (ולכ' הכונה דלפי המנהג שמבערים קודם שעה ששית יכולים לבטל אז. ועי' פר"ח.) ומסיים הרא"ש וכן היה אומר ריצב"א והטעם לפי שרגילים לקנות פת ביום כו' עיי"ש.

ואינו ברור אם מש"כ הרא"ש דשניהם כאחד טובים היינו או זה או זה, או שניהם יחד. דאם הכונה דטוב לעשות שניהם, למה הוצרך להביא הגמ' דכיון דלאו זמן איסורא כו' כדי להוכיח דיאות לתקן ביטול בשעת ביעור, והרי באמת ביטול בשעת בדיקה כדין, והביטול השני רק לתוספת חומרא שמא קנה חמץ, ומהיכ"ת שצריך להיות בשעה הראויה לתקן ביטול.

אבל מאידך ממש"כ דכן אומר ריצב"א, והריצב"א נתן טעם משום שרגילים לקנות פת ביום, ומשמע דהכונה לבטל כ"פ. ואף שאי"ז מוכח, אבל כן מבואר בסמ"ג (מ"ע ל"ט) שהריצב"א היה בודק כ"פ. והטור כתב שכן נהג הרא"ש עצמו לבדוק כ"פ. וכן הביין הב"י.

גם ברבינו ירוחם מבואר דריצב"א היה בודק כ"פ. ובאמת רבינו ירוחם השמיט הראיה מן הגמ' דקאמר דכיון דלאו זמן איסורא כו'.

מאידך, הרי מקור דברי הרא"ש דשניהם כאחד טובים הוא בראבי"ה, והראבי"ה הביא הראיה מן הגמ', וגם כלל לא הזכיר טעם הריצב"א שרגילים לקנות פת, ומשמע ודאי דכונת ראבי"ה באמת לבדוק פעם א' ויכול לכתחילה לעשות ביום.

והנה לפנינו ברא"ש הלשון הוא "וכן היה אומר ריצב"א", אבל רבינו ירוחם (שדבריו בנויים על דברי הרא"ש רבו) כתב "וכן נהג ריצב"א", ואם נאמר דכן צ"ל ברא"ש א"כ היה ניחא, דהמנהג שכתב רש"י היה באמת לבדוק כ"פ. אלא שהרא"ש הוסיף דבאמת שניהם כאחד טובים, דהיינו או זה או זה, וכדברי ראבי"ה, דאף שתקנו ביטול בשעת בדיקה אבל בגמ' מבואר דגם בשעת ביעור היה אפשר לבטל, ובאמת הבדיקה והביעור הם דבר אחד. אבל מ"מ המנהג שהזכיר רש"י היה לבטל כ"פ. ולכן אחר שכתב (כדברי ראבי"ה) דשניהם כאחד טובים, חזר לענין המנהג וכתב דכן היה נוהג ריצב"א. וגם לגי' שלפנינו ברא"ש אפשר דכן הכונה.

אבל הב"י הביין משמ"כ הרא"ש שניהם כאחד טובים היינו לבטל כ"פ. והקשה א"כ למה צריך ראיה מן הגמ'. וכתב משום דאל"כ היה הביטול ביום מילתא דכדי. והדברים צ"ב.

ויל"פ עפ"י הסברא שכתבנו דתקנת ביטול לא היתה תקנה בפנ"ע אלא חלק מתקנת הבדיקה. וזה גופא כונת הגמ' דלא תקנו לבטל בשעה אחרת דילמא פשע, דמה"ט עשו את הביטול כחלק מתקנת הבדיקה. וכמו שמדגיש רש"י "סמוך לבדיקה מיד". ולכן היה מקום לומר דל"ש לנהוג ביטול ביום כלל. ולזה ביאר הרא"ש דמבואר בגמ' דהיה מקום להסמיך הביטול גם לביעור, והוא כי הבדיקה והביעור הם דבר אחד, שבודק ומבער חמצו, ולכן יש מקום לנהוג ביטול בשעת ביעור.

ואף דהרא"ש בפ' כל שעה הביא שתי השיטות בטעם בדיקת חמץ, משום ב"י וב"י או שמא יבוא לאכלו, אפשר דס"ל דגם לתוס' דבדיקת חמץ היא שמא יבוא לאכלו, ואילו ביטול הוא משום ב"י וב"י, וא"כ לכ' הן ב' תקנות, י"ל דמ"מ חז"ל עשו אותן תקנה אחת לבער חמצו ע"י בדיקה וביעור וביטול. ול"ש לבטל אלא בשעת בדיקה וביעור.

(ומ"מ לסברת התוס' שהבדיקה היא שמא יבוא לאכלו והביטול משום ב"י וב"י לא מסתבר שהביטול יהיה מצומצם לביתו, ולכן דעת הסמ"ג והטור שמבטל כל חמץ שברשותו, ורק ברש"י שהכל משום ב"י וב"י הוא דמסתבר שתקנת הביטול היא רק למקום שתקנו גם בדיקה. ואם היה חשש ב"י וב"י במקומות אחרים היה צריך גם לבדוק שם, וכמש"נ לעיל.)

### שיטת הרמב"ם במוצא גלוסקא יפה

עיינ רמב"ם (פ"ג חו"מ ה"ח) וז"ל לפיכך אם לא בטל 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 בטל. ואין הבטול עתה מועיל לו כלום לפי שאינו ברשותו והכתוב עשהו כאילו הוא ברשותו לחייבו משום לא יראה ולא ימצא. וחייב לבערו בכל עת שימצאנו עכ"ל.

וברור דמש"כ הרמב"ם שהיה דעתו עליו והיה בלבו ושכחו, זהו ביאור במש"א הגמ' ודעת' עלויה. דלא כרש"י ותוס' שפי' שיהיה דעתו עליו עכשיו מלבערו, אלא שהיה דעתו עליו וידע ממנו מעיקרא, אלא ששכחו בשעת בדיקה.

ולפי"ז נראה דעובר עליו משעת בדיקה, והוא ככל עבירה בשוגג. דאם היה הנידון מכאן ולהבא א"כ מה לי אם ידע מהחמץ מעיקרא, הרי עכשיו יודע. אלא ברור דהרמב"ם ס"ל דאין החשש דגלוסקא יפה משום מכאן ולהבא, כי יכול לבערו מיד כשימצאנו. אלא הנידון הוא משום לשעבר. וכן מורה לשון הרמב"ם שכתב "הרי זה עבר על לא יראה ולא ימצא", הרי שנקט לשון עבר, לשעבר. ומש"כ הרמב"ם שמצא חמץ, וכן מש"א הגמ' שמא ימצא גלוסקא, אין המציאה נצרכת לאיסור, אלא שדיבר הגמ' בהוה דאם לא נמצא גלוסקא מהיכ"ת שהיה שם.

(וק"ק כשהקשה הגמ' וכי משכח"ל לבטלי' למה לא תי' דחיישינן שלא ימצאנו. וצ"ל דעדיפי מיניה משני.)

אבל אילו לא ידע מהחמץ מעיקרא, ובדק כדין, לא היה עובר למפרע אם ימצא גלוסקא אח"כ, חדא דהו"ל אנוס, ועוד דאפשר דכל שלא ידע מהחמץ וגם בדק כדין לא חשיב משהה חמץ בעצם.

נמצא דהרמב"ם מפרש דאם לא ידע מהחמץ ובדק כדין, אין חשש שמא ימצא גלוסקא יפה, דיבער מיד ולא יעבור. אבל החשש הוא שמא ימצא גלוסקא שהיה דעתו עליה מעיקרא ושכחה ונמצא שעובר בשוגג על ב"י וב"י מכניסת הפסח עד שעת בדיקה. ולכן הבודק צריך לבטל.

ב. אלא שצ"ב א"כ מ"ק הרמב"ם דאין הביטול מועיל לו כלום לפי שאינו ברשותו, וכי אם היה ברשותו היה מועיל למפרע. אמנם היה אפשר לדחוק דכונת הרמב"ם דאין הביטול מועיל להבא וצריך לבערו כדי שלא יעבור מעכשיו במזיד. וכמש"כ הרמב"ם בהמשך דצריך לבערו בכל עת שימצאנו. אבל אכתי קשה איך יפרנס הרמב"ם לקושיית הגמ' וכי משכח"ל לבטלי', דכיון דכל החשש דגלוסקא יפה הוא שיעבור למפרע כיון שהיה דעתו עליה מעיקרא, מה יועיל לזה מה שיבטלה בשעת מציאה, והרי יעבור למפרע.

ואם מאיזה טעם הביטול בשעת מציאה יכול להועיל שלא יעבור למפרע א"כ גם ביעור יועיל למפרע, ולמה צריך לבטל בשעת בדיקה, הרי כשימצא הגלוסקא יבערנה.

(אמנם תוס' הרא"ש ס"ל דעובר למפרע בשוגג (אפילו לא ידע מהחמץ מעיקרא), ונתקשה באמת מאי פריך הגמ' וכי משכח"ל לבטלה, והרי סוכ"ס עובר למפרע, ותריך דהו"מ הגמ' לתריך כן אלא דעדיפי מיניה משני שאינו יכול לבטל בשעת איסור ויעבור להבא במזיד. אבל היינו לטעמי' דהחשש הוא שישעה מלבערו ונמצא עובר במזיד. אבל הרמב"ם לא הזכיר חשש שהייה להבא, אלא סתם שעובר על ב"י וב"י והיינו למפרע כיון שידע מהחמץ מעיקרא, ומפרש כן לדברי הגמ' ד"דעתיה עלויה" כנ"ל, וא"כ מאי פריך הגמ' דכי משכח"ל לבטלי').

ונראה דהרמב"ם לשי' דעי' בדבריו (פ"ב שם ה"ב) 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 עכ"ל. ואח"כ ממשין ומבאר דמד"ס צריך גם לבדוק ולבער. הרי דשיטת הרמב"ם דמצ' תשבתו מה"ת היא ביטול דוקא, אבל שאר עניני ביעור אין בהם קיום מצ' תשבתו.

ולכן ס"ל להרמב"ם דאם היה אפשר לבטל לאחר זמן איסורו אז היה מקיים מצ' תשבתו וס"ל דאז היה מנתק את הלאו למפרע. וזהו שאלת הגמ' וכי משכח"ל לבטלי'. ומתריך הגמ' דילמא משכח"ל לבתר זמן איסורו דשוב ל"ש ביטול, וממילא אין שום אפשרות לנתק

הלאו למפרע. ואף שיבער החמץ מיד הרי יעבור למפרע, כיון שהיה דעתו עליו מעיקרא ושכח.

אכן נראה דגם להרמב"ם דמצ' תשבתו היא בכיטול דוקא, מ"מ המפרר וזורה לרוח מקיים מצ' תשבתו מה"ת אפילו לא ביטל, דובדאי מבטלו בלבו ג"כ, ואין לך מבטל בלבו יותר מהמפרר וזורה לרוח. ותדע, דאי לא תימא הכי א"כ למ"ל לגמ' למימר דהבודק צריך שיבטל משום שמא ימצא גלוסקא יפה, תפ"ל דצריך לבטל לקיים מצ' תשבתו. אלא ע"כ דגם ע"י ביעור מקיים מצות תשבתו. אלא שהקיום תשבתו שבביעור הוא מצד ההשבתה בלב שבו דוקא. וכמבואר ברמב"ם דכל מצות תשבתו היא השבתה בלב. וא"כ אחר חצות גם אם יפרר וזורה לרוח לא יהיה לו קיום תשבתו, דל"ש ביטול אחר חצות. ולכן אחר חצות אין שום עצה לנתק הלאו למפרע, ולכן צריך לבטל מעיקרא בשעת בדיקה.

ג. אבל לפי גירסת ספרים אחרים ברמב"ם (פ"ב שם) שמצות תשבתו היא "שיסיר החמץ הידוע לו מרשותו ושאינו ידוע יבטלו בלבו ויחשוב אותו כעפר..." , הרי דגם ע"י ביעור מקיים מצות תשבתו, א"כ שוב יקשה במוצא גלוסקא יפה אמאי אינו יכול לבערו ועי"ז ינתק את הלאו למפרע. ומאי שנא ביטול – שאילו היה יכול לבטל היה מנתק את הלאו למפרע, דזו היא שאלת הגמ' וכי משכח"ל לבטלי" כנ"ל – ומאי שנא ביעור דאינו יכול לנתק את הלאו למפרע.

אבל לק"מ, דמדוייק בדברי הרמב"ם – לגירסא זו – דעיקר ענין תשבתו הוא מה שמסירו מרשותו. רק שיש שני אופנים של הוצאה מרשותו, ע"י מחשבה וע"י מעשה<sup>לה</sup>. וא"כ סוכ"ס לאחר זמן איסורו כיון שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו ל"ש תשבתו לא ע"י מחשבה ולא ע"י מעשה. רק מבער החמץ מן העולם כדי שלא יעבור במזיד מכאן ולהבא, אבל אין כאן מצות תשבתו שינתק את הלאו למפרע.

אלא שקשה לגי' זו לשון הגמ' וכי משכח"ל לבטלי, והרי בחמץ ידוע לא סגי בכיטול<sup>לו</sup>. ונראה דאיה"נ הכונה שיוציאו מרשותו, ונקט לשון זה ולא לשון ביעור משום שרוצה הגמ' להדגיש דהקר' היא מצד מצות תשבתו, דהוי ניתוק למפרע, ולא מצד ביעור החמץ מן העולם דאינו ענין למצות תשבתו ומועיל אמנם להבא אבל אינו עוקר הלאו למפרע.

ד. והרמב"ם לשיטתו שפסק דאם קנה חמץ בפסח לוקה, והקשו עליו מהגמ' לק' (צה.) דחשיב ל' לאו הניתק לעשה. אכן מהגמ' לק"מ דר"ח יש לו שם גירסא אחרת, ומ"מ קשה מסברא למה אי"ז לאו הניתק לעשה. ויש שכתבו דהוי לאו שקדמו עשה כיון שתשבתו נוהגת גם קודם זמן איסורו. וכבר דיברנו מזה לעיל (ד:).

אבל למש"נ ניחא דבאמת זו היא קושיית הגמ' וכי משכח"ל לבטלי, דעי"ז ינתק את הלאו, ומתוך דלבתר זמן איסורו אינו יכול לקיים מצ' תשבתו כלל.

ומש"כ הרמב"ם ברמזים ריש הל' חמץ "להשבת שאור מי"ד" אין הכונה שהמצוה היא מי"ד ואילך, אלא שישבת שאור כדי שיהיה מושבת מרשותו מי"ד דהיינו קודם זמן איסורו וכמש"כ הרמב"ם ריש פ"ב. אבל מצ' תשבתו עצמה אינו יכול לקיים אלא קודם חצות די"ד.

ה. אלא דיל"ע לשי' הרמב"ם דתשבתו היא בכיטול דוקא (או לגי' האחרת בהוצאה מרשותו במחשבה או במעשה דוקא) אבל בכיעור מן העולם אינו מקיים מצות תשבתו, דלכן אחר חצות ל"ש מצות תשבתו ואין הלאו ניתק לעשה כנ"ל, והא ר' יהודה ס"ל אין ביעור חמץ אלא שריפה, הרי דשייך מצות תשבתו שגדרה ביעור מן העולם.

ולכאורה צ"ל דאמנם לר' יהודה תשבתו היינו שריפה, ולדידיה גדר תשבתו הוא ביעור מן העולם ע"י שריפה, אבל לחכמים דפסק הרמב"ם כותייהו תשבתו היינו ביטול דוקא, או לגי' האחרת תשבתו היא הוצאה מרשותו במחשבה וכל שכן במעשה דוקא, ול"ש זה

<sup>לה</sup> וצ"ל דמה שמפרר וזורה לרוח הוא רק שלא יבוא לאכלו, אבל מצ' תשבתו מתקיימת ע"י הוצאה מרשותו גרידא. וכמפורש בדברי הרמב"ם לגי' זו.

<sup>לו</sup> וזה קשה על גי' זו גם בלא דברינו. וכן מכ"מ דמבואר דמועיל ביטול לחמץ ידוע, כמשה"ק המפרשים. ולשאר המקומות י"ל דגם לגי' זו מועיל ביטול לחמץ ידוע לענין שלא יעבור עליו בב"י וב"י, רק שאין בו קיום מצות תשבתו. אבל כאן קשה דאם אינו מקיים מצות תשבתו במה מנתק את הלאו למפרע.

אלא קודם חצות כנ"ל.

אלא דלכאורה א"כ לר' יהודה לא יועיל ביטול כלל כיון דלדידיה תשביתו יש לה גדר אחר<sup>17</sup>. וקשה דהא במשנה (מט.) איתא דההולך לאכול סעודת אירוסין כו' מבטלו בלבו ודיו, והגמ' מוקי לה כר' יהודה עיי"ש.

אבל לק"מ, דאמנם לר' יהודה תשביתו היא בשריפה, ולדידיה אין מצות תשביתו מתקיימת ע"י ביטול, אבל מ"מ מועיל ביטול שיעשה הפקר להנצל מאיסור ב"י וב"י.

ואף שהרמב"ם לא הזכיר לשון הפקר אצל ביטול, אבל לשון הרמב"ם מדוייק שעיקר הביטול הוא שיחשוב שאין לו חמץ ברשותו, והוא כעין הוצאה מרשותו, דהיינו ע"י שחושב שאין רשותו שומר על החמץ, והוא כמו סופי תאנים, דכיון שאינו משמר שדהו בשבילם נעשו הפקר. ומדוייק דהגמ' לעי' מדמי להו אהדדי. ולדעת הרמב"ם זהו ממש ענין ביטול, שחושב שאין ברשותו חמץ ואין רשותו שומר על חמצו. וממילא דנעשה גם הפקר ומועיל לר' יהודה להנצל מבי"י וב"י, אף שאין מצ' תשביתו לר' יהודה אלא בשריפה.

ו. עוד יל"ע במה שצייר הרמב"ם שמצא החמץ משעה ששית, והראב"ד הבין מזה דס"ל להרמב"ם דעובר על ב"י וב"י מחצות. והמ"מ דחה זה דברמב"ם בסה"מ משמע דאין ב"י וב"י אלא כל ז'. ומפרש דלא קאמר הרמב"ם שמצא החמץ משעה ששית אלא לענין דמאז אינו יכול לבטל.

אבל לפי דברינו ק"ק דבמוצא החמץ משעה ששית הרי ממנ"פ אם ביער מיד לעולם לא עבר על ב"י וב"י, ואם שהה א"כ כשנכנס הלילה עובר במזיד ואי"צ לציור דידע מהחמץ מעיקרא ושכח בשעת בדיקה. וצריך לדחוק דאיה"נ ומש"כ הרמב"ם שהיה דעתו עליו מעיקרא לא נצרכא אלא למוצא חמץ בתוך הפסח, ולאשמעינן דגם אם ביער מיד מ"מ עובר למפרע על מה ששכח.

ואולי נאמר דבאמת סובר הרמב"ם דעובר על ב"י וב"י מחצות (וכשיטת רש"י ד.). ומש"כ בסה"מ דהמצוה היא שלא יראה ולא ימצא חמץ כל ז', שמזה הוכיח המ"מ שהמצוה היא כל ז' דוקא ולא קודם, היינו לענין מנין המצוות דאזלינן בתר תושב"כ, אבל לאחר דדרשינן דמצות תשביתו היא מחצות די"ד ה"ה דעובר על ב"י וב"י. או לאחר דדרשינן דיש איסור אכילה מחצות (לשי' הרמב"ם שפסק כר' יהודה בחמץ קודם זמנו) ה"ה דיש איסור ב"י וב"י מחצות. (ועי' לעי' ה: מש"נ בענין שי' הרמב"ם שמנה ב"י וב"י לב' לאוין.)

אלא שקשה מדברי הרמב"ם (פ"ב הי"ט) דהמפרש והיוצא בשיירא קודם ל' אם דעתו לחזור קודם הפסח צריך לבדוק ואח"כ יצא שמא יחזור ער"פ בין השמשות ולא יהיה לו פנאי לבער. ולמ"ל זה תפ"ל שמא יחזור בער"פ אחר חצות. אלא ע"כ דליכא איסור ב"י וב"י עד הערב. ושי"ל דאם יחזור ער"פ יבער מיד ולא יעבור למפרע, כיון שיצא קודם הזמן שצריך להזהר באיסורי פסח – והוי כאילו לא ידע מהחמץ – וכשיחזור יבער מיד (דהרמב"ם הרי לא חייש שמא יתעצל כמ"נ). וכן אם חזר בתוך הפסח ג"כ ליכא חשש. וכל החשש הוא שיחזור בין השמשות ולא יהיה פנאי לבער, וביו"ט אינו יכול לבער להשיטת הרמב"ם דאפילו לא ביטל אינו יכול לבער ביו"ט, ונמצא דכל משך היו"ט עובר על איסור.

### בענין שני דברים אינם ברשותו

דאר"א שני דברים כו'. האחרונים הקשו למה זה נצרך, ולא הו"ל אלא לומר דחמץ אסור בהנאה ואינו ברשותו וממילא אינו יכול לבטל.

בפשוטו י"ל דבא למנוע קושיא, דעיקר כונת הגמ' דאינו יכול לבטל כי ביטול הוא מעשה בעלים וצ"ל ברשותו. אלא שהשומע ישאל א"כ

<sup>17</sup> דלא מסתבר לומר דלר' יהודה יש תרי גווני תשביתו, ע"י שריפה או ע"י ביטול, דא"כ גם לחכמים נאמר כן, דיש תשביתו בביעור מן העולם מלבד תשביתו דביטול, וא"כ אחר חצות למה לא יוכל לנתק הלאו ע"י ביעור מן העולם. אלא ע"כ דלהרמב"ם ליכא אלא חד גונא דתשביתו, ולחכמים שהוא בביטול אינו מקיים תשביתו אלא בביטול דוקא (או לגי' האחרת בהוצאה מרשותו דוקא) דל"ש אחר חצות. ומינה דלר' יהודה אין תשביתו אלא בשריפה דוקא ולא בביטול.

איך עובר על ב"י וב"י<sup>ל</sup>. ולזה מייתי הא דר"א דלענין איסור ב"י עשהו הכתוב כאילו הוא ברשותו, אבל לשאר דברים אינו ברשותו.

אבל הרמב"ם (פ"ג ה"ח) כתב שאין הביטול אחר זמן איסורו מועיל לו לפי שאינו ברשותו והכתוב עשהו כאילו הוא ברשותו לחייבו משום ב"י וב"י. ומבואר שלא הובאו דברי ר"א למנוע קושיא אלא זהו גופא טעמא דאין ביטול מועיל משום שעשהו הכתוב כו'. גם צריך לעמוד על לשון הרמב"ם במש"כ שאין הביטול "מועיל לו", דאם כונתו שאין הביטול יכול לחול הול"ל דאינו יכול לבטל, או שאין הביטול מועיל, אבל לשון זה שאין הביטול "מועיל לו" משמע שהביטול אמנם חל אבל אינו מועיל לפוטרו. וזה צ"ב.

ב. ומתחילה רציתי לומר בזה, דעי' ברמב"ם ריש פ"ב (ה"ב) דהביטול הוא שיחשוב שהחמץ אינו ברשותו. ונראה הגדר דאינו משמר ביתו אגב החמץ, וממילא אינו נחשב ברשותו.

ומכוון מאד מה שהגמ' (לעי' עמ' א') מדמה פירורין שבטלין מאליהם לסופי תאנים שפטורים מן המעשר מכח שאינו משמר שדהו בשבילם. ומדברי הרמב"ם משמע דאינו הפקר רק דהוי כיצאה מרשותו.

ולעי' הוספנו דגם לגי' ברמב"ם דמוציא החמץ הידוע כו' הכל הוא ענין אחד של הוצאה מרשות, אלא דבחמץ ידוע מוציאו בפועל ובחמץ שאינו ידוע מוציאו ע"י שאינו משמר ביתו בשביל החמץ ואינו נחשב שמתזיקו ברשותו.

ולפי הרמב"ם נראה דביטול אינו מעשה בעלים, כי אינו פועל שום חלות בחמץ, רק אינו משמר רשותו בשבילו וממילא אינו נחשב ברשותו, ומה שאינו יכול לבטלו אחר שעת איסורו הוא משום שכל ענין הביטול הוא שמוציאו מרשותו ע"י שאינו משמרו, והרי חמץ בפסח בלא"ה אינו משמרו דהרי אסור בהנאה ואינו ברשותו, ובכל זאת התורה עשהו כאילו הוא ברשותו, ומה יוסיף מה שמבטלו, שאין הביטול אלא הוצאה מרשותו ובלא"ה יצא מרשותו ובכל זאת התורה עשהו כאילו הוא ברשותו. (ויש לתת לזה גדר דהתורה משמרו בביתו בשביל האיסור.)

וזהו מש"כ הרמב"ם שאין הביטול "מועיל לו", לא שהביטול אינו יכול לחול, אלא שהביטול אינו מוסיף כלום, כי אין הביטול אלא הוצאה מרשותו והרי לאחר זמן איסורו בלא"ה אינו ברשותו ובכל זאת עשהו הכתוב כאילו הוא ברשותו. וכמו שה"ע עשהו הכתוב כאילו הוא ברשותו" מחייבו על אף שאינו ברשותו מחמת האיסור<sup>נ</sup> כך הוא מחייבו על אף שאינו ברשותו מחמת הביטול. דבכל אופן שבא להוציאו מרשותו אחר חלות האיסור התורה אחת דתו שהתורה עשהו כאילו הוא ברשותו.

ג. אבל שבתי וראיתי שקשה על מהלך זה מלשון הרמב"ם בהלכה שלפנ"ז (פ"ג ה"ז) כשביאר למה אינו יכול לבטל בשעה ששית, כתב ש"אינו יכול לבטל שהרי אינו ברשותו שכבר נאסר בהנייה". והחסיר העיקר דהביטול אינו מועיל משום שהתורה עשהו כאילו הוא ברשותו.

ועו"ק אם איתא דמה שמונע הביטול הוא מה ש"עשהו הכתוב כאילו הוא ברשותו", א"כ למה אינו יכול לבטל אחר חצות, דאין שם ב"י וב"י (כמו שהוכיח המ"מ שם ה"ח מדברי הרמב"ם בסה"מ, ודיברנו מזה לעיל) ואכתי לא עשהו הכתוב כאילו הוא ברשותו. וביותר קשה למה אינו יכול לבטל בשעה ו', דאף שחכמים אסרוהו בהנאה ואינו ברשותו אבל אין שם לא ב"י וב"י ולא "עשהו הכתוב".

ולכן נראה באופן אחר, דהרמב"ם מפרש כונת הגמ' דכל חמץ שיצא מרשותו ע"י האיסור חמץ גרידא, כשמגיע זמן איסור ב"י וב"י התורה עשהו כאילו הוא ברשותו. אבל חמץ שיצא מרשותו שלא ע"י האיסור חמץ, אלא ע"י שהבעלים הוציאוהו מרשותם כדין תשביהו, כשמגיע זמן האיסור לא עשהו הכתוב כאילו הוא ברשותו, ופטור.

ולכן המבטל קודם שעה ו' כדין יצא החמץ מרשותו ע"י הביטול, שזהו ענין ביטול להרמב"ם וכמש"נ, ושוב בבוא עת איסור ב"י וב"י פטור ולא עשהו הכתוב כאילו הוא ברשותו. אבל אם המתין עד שעה ו', כבר יצא החמץ מרשותו ע"י האיסור הנאה, ומה שהוא מבטלו

<sup>ל</sup> ועי' תוס' ר"ד לעי' ו. דעובר על חמץ ברה"ר דחשיב ברשותו שהרי יכול להקדישו, ומשמע הא על חמץ גזול אינו עובר כיון שבאמת אינו ברשותו, וכ"כ השטמ"ק בשם הר"מ מסרקסטה. ויש שם חידוש אחר דגם הגזול אינו עובר אף שיש לו אחריות ועל זה דיברנו לעי'.

עכשיו אינו מוסיף שום דבר דכבר יצא מרשותו ע"י האיסור הנאה, וחזרנו לכללא דחמץ שיצא מרשותו ע"י האיסור חמץ גופא אח"כ כשמגיע זמן האיסור עשהו הכתוב כאילו הוא ברשותו.

וזהו מש"כ בהל' ח' דאין הביטול מועיל לו לפי שאינו ברשותו והכתוב עשהו כו' פי' דאין הביטול מועיל כלום להוציאו שכבר יצא מרשותו וממילא עשהו הכתוב כאילו הוא ברשותו. וגם מש"כ בהל' ז' דאינו יכול לבטלו משום שאינו ברשותו כונתו דאין הביטול פועל שום הוצאה מרשותו, והוי ככל חמץ שיצא מרשותו ע"י איסורו, והכל אחד.

ד. מאידך, הרי הריטב"א בסוכה (לה.) ס"ל דאיסורו הוי שלו, וכתב הקצה"ח (ת"ו ב') דלדידיה ע"כ כונת הגמ' בסוגיין דאמנם הוא שלו אבל אינו ברשותו, ומאידך הרי הריטב"א ס"ל (ו:): דביטול מטעם הפקר, וא"כ הביטול פועל יותר מהאיסורו, דע"י איסורו נ"ק רק יצא מרשותו, וע"י ביטול נעשה הפקר, וא"כ מה לי שכבר נאסר בהנאה הרי עכשיו ע"י הביטול נעשה אינו שלו ונהי דהתורה עשהו כאילו הוא ברשותו אבל מהיכ"ת שעשהו כאילו הוא שלו, ועוד דמה שנעשה אינו שלו לא היה ע"י האיסור חמץ אלא ע"י ביטול הבעלים.

אלא ע"כ דהריטב"א מפרש דכונת הגמ' דביטול הוי מעשה בעלים כיון שהוא מדין הפקר וכמו שאינו יכול להפקיר ולהקדיש דבר שאינו ברשותו כך אינו יכול לבטל. ודברי ר"א לא הובאו אלא למנוע קושיא כיון שכל חמץ אינו ברשותו איך עובר עליו בב"י וב"י, וכמש"נ לעיל.

ה. ולעיל נתבאר שדעת רש"י דביטול משום היסח הדעת כיון שמסיח דעתו מיניה אינו נחשב מקיימו, וביארנו בזה שי' רש"י דאינו עובר על חמץ שנפל עליו מפולת כיון שאינו נראה, ורק אם הטמינו בידים עובר. ולדעתו ג"כ אינו מעשה בעלים (ועי' לעי' ד. דאפשר דהשוכר יכול לבטל). וא"כ א"א לפרש הגמ' על דרך הריטב"א שאינו יכול להחיל הביטול על דבר שאינו ברשותו. אלא שנראה שהוא יפרש על דרך מש"נ בדעת הרמב"ם דכיון שאינו שלו ממילא אין הביטול פועל כלום, דכל ענין ביטול הוא שמסיח דעתו באופן שאינו נחשב שמקיימו, ואם אין חמץ שלו הרי בלא"ה אינו מקיימו. נמצא שהביטול לא עשה כלום, והחמץ יצא מבעלותו ע"י האיסור חמץ גופא, ובה אמרי' דעשהו הכתוב כאילו הוא ברשותו כנ"ל.

ו. באמת הרמב"ם לטעמי' שנתבאר לעיל דס"ל דקושיית הגמ' וכי משכח"ל לבטלי' אינו לענין להבא אלא כדי לנתק הלאו למפרע. וא"כ אם איתא דכל מה שאינו יכול לבטל אחר זמן איסורו הוא משום שאין הביטול יכול לחול על דבר שאינו ברשותו א"כ סוכ"ס הרי יכול להוציאו מרשותו בפועל או לבערו מן העולם וזה ודאי יחול ויועיל להוציאו מרשותו שהרי יצא מהעולם ומרשותו. אלא ע"כ דכונת הגמ' דאחר זמן איסורו אין הוצאה מרשותו פוטרו, דכבר יצא מרשותו ע"י האיסור חמץ גופא, וכל מצות תשבתו אינה אלא קודם זמן איסורו שמצוה להוציאו בעצמו מרשותו.

## ז' ע"א

### כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש

המקדש משש שעות ולמעלה אפילו בחיטי קורדניתא כו'. רש"י כתב ב' טעמים, משום דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש, והפקר ב"ד הפקר. ומה דלא סגי לי' בטעמא דכל דמקדש כו' הוא לשיטתו ריש כתובות (ג.) דקאמר רבא שתקנו שאין אונס בגיטין ומפרש דכל דמקדש כו' ומקשה הגמ' תינח דקידש בכספא קידש בביאה מא"ל ופרש"י דבכספא כיון שתולה בדעת חכמים נעשו מעות מתנה, אבל בביאה מא"ל. ומתריך הגמ' דשויניהו לבעילתו בעילת זנות. והרמב"ן הביין דכל דמקדש היינו שמקדש על תנאי והקשה א"כ מאי פריך תינח דקידש בכספא כו' הא שייך קידושין על תנאי גם בקידושי ביאה. ולכן הרמב"ן מפ' דהיה ס"ד דאין כאן התנאה בדעתו רק ממילא הקידושין נעשים על דעת רבנן משום שהפקר ב"ד הפקר ותלוי בדעתם, ומק' מקידושי ביאה, ומתריך דבאמת הוא בדעתו מקדש על דעת חכמים. ונמצא דלמסקנא אי"צ לטעמא דהפקר ב"ד הפקר.

אבל רש"י פי' דגם מתחילה ידע הגמ' דכל דמקדש היינו שמקדש על דעת כן, ומ"מ לא ניח"ל אלא בכספא ולא בביאה, וע"כ דס"ל דאין כאן תנאי ממש רק תולה מהות המעשה בחכמים, ולכן כשקידש בכספא נעשו מעות מתנה ולא כסף קנין כיון שכך דעתם. הרי שצריך צירוף שני הדברים, מה דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש, ומה שהם אמרו שהמעות מתנה.

אלא שיש חילוק בין דברי רש"י שם לדבריו כאן, דשם לא הזכיר ענין הפקר בי"ד הפקר, רק כתב שהמעוות נעשים מתנה, והרי מתנה אינה הפקר, ומשמע שלא הפקירו המעוות רק אמרו שהנתינה היא לשם מתנה, אבל כאן תלה הדבר במה שהפקר בי"ד הפקר.

עו"ק למ"ל לרש"י טעמא דהפקר בי"ד הפקר תפ"ל שהם אמרו שחמץ בשעה ו' אסור בהנאה וממילא אינו שלו וכמש"כ רש"י לעיל. ואף דבוראי כונת רש"י דינו שלו מדרבנן (דאל"כ למ"ל טעמא דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש) אבל תסגי בזה שלפי תקנתם החמץ אינו שלו והוא מקדש על דעת כן.

אבל קושיא אחת מתרצת את חברתה, דתינח בהא דכתובות הרי תקנו ביחוד להפקיע הקדושין כשגירשה על תנאי ונאנס, והתקנה היתה שיהיו המעוות מתנה, ובידם לעשות כן כיון דמקדש על דעתם. אבל לא מציינו שעשו תקנה מיוחדת להפקיע קדושי המקדש בחמץ בשעה ששית. רק התקנה היתה עצם מה שאסרו חמץ בשעה ששית, וכיון דבאיסור דאורייתא אינו שלו, כך כשתקנו שחמץ בשעה ו' אסור בהנאה מדרבנן כעין דאורייתא תקנו ובכלל תקנתם שלא יהיה החמץ שלו. והרי איזה כח יש להם לתקן שלא יהיה שלו, ע"כ הכח של הפקר בי"ד הפקר. נמצא דמש"כ רש"י שתקנו שאסור בהנאה ואינו שלו הוא דבר אחד עם מש"כ רש"י דהפקר בי"ד הפקר.

(וממוצא הדברים דמה שאיסור הנאה אינו שלו אי"ז מחמת המציאות דא"א להשתמש בו דא"כ למ"ל טעמא דהפקר בי"ד הפקר, אלא דינא הוא דאיסור הנאה מפקיע בעלותו, וכמו שייסד השערי ישר, וממילא כשתקנו איסור הנאה דרבנן כעין דאורייתא תקנו שיופקע בעלותו, ויכלו לתקן מכח דין הפקר בי"ד הפקר.)

וזהו גופא דמייתי הגמ' הא דרב גידל אהא דא"א לבטל בשעה ו', אף דהתם איכא טעמא אחריתא דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש, שמביא ראיה דכשתקנו שיהיה אסור בהנאה כללו בתקנתם גם שיופקע בעלותו, ואף שאינו אלא דרבנן אבל כל דמקדש על דעת כן מקדש.

אלא שעדיין צ"ע כיון שהפקר בי"ד הפקר א"כ מה"ת אינו שלו שהרי הפקר בי"ד הפקר מועיל גם לדאורייתא כמבואר בגיטין (נה:). ושמה כיון שכל מה שהפקיעו בעלותו הוא מכח התקנה שיהיה אסור בהנאה מדרבנן, לכן אין ההפקעת ממון אלים יותר, שלא האלימו התקנה של הפקעת בעלות יותר מהתקנה של איסור הנאה שבאה מכחה.

אבל קשה דגם ביבמות (צ:): כתב רש"י דמקדש אדעתא דרבנן והפקר בי"ד הפקר, ושם מיירי בתקנה מיוחדת במבטל שליח הגט שלא בפניו, וא"כ למה צריך לטעמא דהפקר בי"ד הפקר תסגי לומר שתקנו שיהיו המעוות מתנה כיון שמקדש על דעתם, וכמש"כ רש"י בכתובות. ועו"ק דאם איתא דהפקר בי"ד הפקר א"כ למ"ל טעמא דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש כלל, דשם אין סיבה שלא יפקירו ממנו גם מה"ת. וצ"ע.

**רש"י ד"ה כיון דאיסורא דרבנן.** יל"ע במש"כ בסו"ד וכיון דחס עלי' ומשהי לי' פורתא עבר עלי'. ולכ' משמע שעובר מה"ת, דאיסורא דרבנן מועיל שיעשה אינו שלו מה"ת. אבל א"א לומר כן דא"כ למה גבי מקדש בחמץ בשעה ו' הוצרך רש"י לטעמא דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש. ובכלל דברי רש"י כאן צ"ב מאי בעי בזה הרי אינו אלא חזרו על דברי הגמ' דחיישינן שמא ימצא גלוסקא יפה ודעת' עלויה.

ושמא כונתו לבאר דאע"פ שאין כאן אלא איסורא דרבנן וא"כ מהו החשש דגלוסקא יפה, אבל כיון שרבנן תקנו כעין דאורייתא א"כ דינין שאין החמץ שלו וממילא לא הועיל הביטול וממילא כשחס עלי' עבר, ואף אמנם שהכל מדרבנן אבל מדרבנן מיהת כך צריכים לדון ושייך החשש דגלוסקא יפה.

**תוד"ה משש.** לפי' התוס' למה נקט רב גידל משש ולמעלה עדיפא מיניה הול"ל שאפילו קידש בחיטי קורדנייתא בשעה ו'. אכן התוס' בקדושין (נח:.) ובחולין (ד:.) כתבו דבאמת בתרי דרבנן חוששין לקדושין.

והגרש"ש (שערי ישר שער א' פרק ט') ביאר דמה שאיסורא דלא ברשותי' קאי אינו מחמת המציאות שאינו יכול ליהנות אלא דינא הוא

שהאיסור מפקיע דין ממון בחפצא, וגם בדרבנן תקנו כעין דאורייתא, אבל לאו כל איסורי דרבנן שוין בזה. וא"כ י"ל דבחמץ שיש לו עיקר דאורייתא כשעות דאורייתא או חמץ דאורייתא אף שיש בו צד דרבנן תקנו שיהיה כאיסוה"נ דאורייתא בחפצא שמפקיע דין ממון משא"כ בחמץ דרבנן ושעות דרבנן דליכא שום צד דאורייתא לא תקנו כעין דאורייתא ואינו אלא איסור גברא ולא פקע דין ממון.

אלא דלפי"ז בתרי דרבנן היה הדין צ"ל דמקודשת גמורה, אבל בתוס' חולין (שם) מבואר דאף שאין חוששין לקדושין אבל מקדושת גמורה נמי לא הוי ואם קיבלה קדושין מאחר צריכה גט משניהם וזה קשה להבין מסברא.

**עי' בריטב"א** שכתב דאי"צ לטעמא דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש דכיון שאסור בהנאה מדרבנן אינו שו"פ ואינה מקודשת מה"ת. ויש להבין א"כ מאי ראייה מייתי מיניה למבטל חמץ בשעה ו' דאינו תלוי בשו"פ. ורש"י פי' דמביא ראייה שאינו שלו (עכ"פ מדרבנן), ולשיטת דאיסוה"נ הויין שלו (כמבואר בריטב"א סוכה לה). רק שאינם ברשותו (כמש"כ הקצה"ח ת"ו ב') י"ל דמייתי ראייה לזה (ונאמר דאינה מקודשת משום שאין הכסף קדושין ברשותו) אבל לריטב"א דטעמא דאינה מקודשת משום שאינו שו"פ א"כ אי"ז ענין לביטול כלל.

עוד יל"ע במש"כ דמילתא אגב אורחא קמ"ל דהמקדש באיסוה"נ דרבנן אינה מקדושת, ולכ' מאי מילתא אגב אורחא שייך לומר בדבר שהוא עיקר הסוגיא דעל זה מייתי דברי רב גידל.

ונראה דהנה הריטב"א ס"ל כנ"ל דאיסוה"נ הויין שלו, ומה שאינו יכול לבטל ע"כ משום שאינו ברשותו, ונראה דהריטב"א ס"ל דהא גופא שאינו ברשותו הוא מחמת המציאות שאינו יכול ליהנות ממנו ולכן אינו בשליטתו (ודלא כסברת הגרש"ש הנ"ל). ואהא מייתי הגמ' ראייה דאיסור דרבנן עושה מציאות דאורייתא, דהיה מקום לומר דבאמת יכול ליהנות במציאות רק אריא דאיסורא רביע עלי', ולזה מייתי מדרב גידל דחזינן דע"י שאינו יכול ליהנות מצד האיסור הוי כאילו אינו יכול למכרו במציאות ואינו שו"פ.

ובגוף הנידון דהריטב"א ס"ל דכיון שאינו יכול למכרו במציאות מחמת האיסור דרבנן נעשה אינו שו"פ, ורש"י שהוצרך לטעמא דכל דמקדש כו' ע"כ ליי"ל סברא זו, אולי תלוי בפלוגתא הראשונים סו"פ כיצד הרגל בזרק כלי מראש הגג ובא אחר ושברו למ"ד בתר תבר מנא אזלינן דרש"י ושאר ס"ל דהראשון פטור והשני חייב שהרי השני הוא ששברו, אבל הרמב"ן ס"ל דשניהם פטורים, הראשון משום שלא שיברו והשני משום שלא היה שו"פ. הרי דלרש"י ושאר כיון שאינו שבור שו"פ בעצם והרמב"ן ס"ל דכיון שלמעשה א"א למכרו דמי יקנהו חשיב אינו שו"פ. ויהיה רש"י לשיטתו, והריטב"א אזיל בשיטת הרמב"ן.

### שיטות הראשונים בענין חמץ אחר חצות לר"ש

עי' בעה"מ דלר"ש מקיים תשבתו גם ע"י אכילה ואין לך השבתה גדולה מזו, ולכן אם קידש אשה חוששין לקדושין. ומ"מ מדרבנן ומ"מ לא שרינן ל' לכתחילה למיכל ולא ליהנות בו. והק' הראב"ד א"כ דמדרבנן אסור באכילה והנאה א"כ אינה מקודשת וכמו בשעה ששית לר' יהודה.

(והיה אפשר ל"ע ע"י מה שחילקו התוס' בין חד דרבנן לתרי דרבנן, דלר"ש דליכא איסור מה"ת בער"פ כלל חשיב שאין לו עיקר מה"ת כלל והוי כתרי דרבנן. אבל חילוקם של התוס' בנוי על דיוק לשון רב גידל דנקט המקדש משש שעות ולמעלה, הא בשעה ששית חוששין לקדושין, וזהו לפי הבנת התוס' דשעה ו' ולמעלה היינו אחר חצות. אבל לשון בעה"מ בר"ד דלא הו"ל להרי"ף להביא הא דרב גידל אמר רב, דדרב לטעמי' דס"ל כר' יהודה דחמץ משש שעות ולמעלה עובר עלי' מה"ת וחכמים עשו לה סייג שעה ששית מדבריהם, ומבואר דהא דרב גידל אמר רב מיירי בשעה ו', דאל"כ למ"ל להזכיר שחכמים עשו לה סייג שעה ששית מדבריהם, דאי"ז ענין לדברי רב גידל אמר רב דמיירי בהו.)

ונראה דבאמת יל"ע להראב"ד כיון שאין איסור אכילה מה"ת עד הלילה למה יעשו סייג לאסור אחר חצות, וכי עשו סייג לאסור מלאכה מחצות. אלא נראה דאי"ז סייג מחמת איסור אכילה אלא מחמת איסור שהייה, דמבואר מדברי בעה"מ דמכח מצות תשבתו אין לו לשהות, ועשו סייג לאסור לשהות אפילו משעה ו'. ומשמע דס"ל כהמג"א דכל רגע שאינו משבית עובר על מ"ע, ולכן אסור לו לשהות משעה

שביעית, ומדרבנן אסרו לשהות מתחילת שעה ששית. ועל זה ממשיך בעה"מ וכותב דלא שרינן ל' לכתחילה למיכל ולא ליהנות בו, דהיינו מחשש שמא מחמת שרוצה לאכול וליהנות ימתין מלבער, ויבעור על מצוות תשביתו.

ומעתה י"ל עוד דס"ל דכל מה שאמרו בגמ' לדעת רב דע"י שאסור בהנאה אינה מקודשת, שהאיסור הנאה מפקיע מן החמץ דין ממון, זהו באיסור הנאה שגזרו כסייג לאיסור הנאה מדאורייתא, והוא איסור בחפצא של החמץ, וזה מפקיע ממנו דין ממון. וכיסודו של השערי ישר שמה שמפקיע את הדין ממון אינו המציאות שמנוע מלאכול ומליהנות אלא עצם הדין איסור הנאה שיש בו. אבל לר"ש דאין כאן איסור אכילה והנאה מה"ת, רק מצות תשביתו שאין לשהות מלקיימה, ומחמת כן גזרו גם שלא לאכול או ליהנות מן החמץ כדי שלא יתעצל מלבערו, אין החמץ נחשב חפצא של איסור הנאה רק זה מניעה בגברא שלא יאכל ולא יהנה כדי שיזדרז לבערו, ועדיין יש לו דין ממון ושפיר מקודשת.

והנה הרמב"ן בסו"ד הקשה דלפי"ד בעה"מ לכאורה יוכל לבטל גם בשעת ביעור. ויש לעיין מנא פשיטא ל' לרמב"ן דאינו כן לדעת בעה"מ. ושמא ממה שלא חלק בעה"מ על מה שהרי"ף הביא את דברי רב יהודה אמר רב שהבודק צריך לבטל, דמשמע שהביטול צ"ל בשעת בדיקה דוקא ולא בשעת ביעור.

ולדעת בעה"מ שמא י"ל דנהי דאיסור גברא אינו יכול להפקיע את הדין ממון מן החמץ, אבל מ"מ אינו ברשותו, דכיון שמנוע מליהנות ממנו חסר בשליטתו והוי כגזול דאף שהוא בעצם שלו לגמרי מ"מ חשיב אינו ברשותו כיון שאינו בשליטתו. ולכן אינו יכול לבטל דביטול הוא מדין הפקר והוא מעשה בעלים וצ"ל ברשותו.

ויהיה צ"ל דס"ל דאילו לענין קידושין אי"צ שיהיה ברשותו, רק שיהיה שלו ושיהיה שו"פ, ולכן לר' יהודה שאסור בחפצא אין חוששין לקדושין. אבל לר"ש דאין כאן איסור בחפצא רק הגברא מנוע מליהנות הוי שפיר שלו.

אלא שק"ק א"כ מה מדמה הגמ' הא דרב יהודה אמר רב דא"א לבטל בשעה ו' להא דרב גידל אמר רב דאין חוששין לקדושין. והרי הם שני ענינים. וצ"ל דבדרך כל שכן קאמר, דכיון דחזינן דחמץ בשעה ו' אינו נחשב שלו כלל ואין חוששין לקדושין, כ"ש דאינו יכול לבטל. אבל לר"ש באמת הדין חלוק, דחוששין לקדושין, כיון שהחמץ שלו, אבל אינו יכול לבטל, דאינו בשליטתו ורשותו.

ב. הראב"ד בהשגות על בעה"מ ס"ל דתשביתו משמע איסור אכילה אבל לא איסור הנאה. ומ"מ אסור בב"י וב"י מכח העשה שנאמר בו תשביתו.

ויל"ע בכונתו כיון שאין תשביתו מגלה על איסור הנאה, א"כ מהיכ"ת שעובר על ב"י וב"י. עוד יל"ע דלכאורה סותר דבריו בפ"ג הל' חו"מ דפשיטא ל' דאין ב"י וב"י אלא שבעת ימים.

ודברי הראב"ד יכולים להתפרש בשני אופנים, האחד דעובר על ב"י וב"י ממש, ודלא כדבריו בהל' חו"מ, ויש כאן חזרה בדעתו. וכ"כ בספר המאורות שדברי הראב"ד בשתי המקומות חלוקים זמ"ז. ומש"כ שעובר על ב"י וב"י מכח העשה דתשביתו, היינו דהעשה תשביתו מגלה על הלאו. ואף שאינו מגלה על איסור הנאה, אבל שאני ב"י וב"י שהעשה דתשביתו והלאו דב"י וב"י שניהם הם בענין שהייה. ובירושלמי איתא דאכילה יש בו עשה ול"ת, ושהייה יש בו עשה ול"ת דהיינו תשביתו וב"י וב"י. ועוד דתשביתו הוא הניתוק דב"י וב"י, ולכן כיון שמחצות נוהג הניתוק ע"כ נוהג גם הלאו. וכך מבואר בתוס' הרא"ש (ד: דמצות תשביתו אינו אלא לאחר שעבר על ב"י וב"י, כדי לנתקו, ולפי דבריו מוכח דעובר על ב"י וב"י מחצות.

או שכונת הראב"ד דלעולם אינו עובר על הלאו דב"י וב"י, וכדבריו בהל' חו"מ. (ובאמת משמע מדבריו שם דאפילו לר' יהודה דיש איסור אכילה מחצות אבל לאו דב"י וב"י ליכא, שהרי הרמב"ם פסק כר' יהודה, ומ"מ השיג עליו הראב"ד במה שנקט – לפי הבנת הראב"ד – דעובר על ב"י וב"י מחצות.) ומש"כ דאסור בב"י וב"י מכח העשה היינו דאסור בשעהייה מכח העשה, והוא איסור עשה.

וגם בבעה"מ ראינו שכיון שמצווה בתשביתו אסור להשהותו, אבל בדברי בעה"מ משמע דאינו אלא ביטול עשה, אבל לדעת הראב"ד לפי זה משמע דהוי איסור עשה. (וידועה סברת הגר"ח דלדעת חכמים שהשבתתו בכל דבר אין תשביתו מצוה בקום ועשה אלא איסור עשה.)

ג. ובמה דס"ל להראב"ד דמשבתיתו נלמד איסור אכילה אף שמותר בהנאה, היה אפשר לבאר עפ"י דברי התוס' (כח:) דהשבתה משמע שלא ע"י אכילה. אלא דמלשון הראב"ד בריש דבריו משמע שיכולים ללמוד איסור השבתה גם מקרא דלא תשחט על חמץ דם זבחי (וזה תלוי בביאור הילפותא דרבא לעי' ה. אם הוא גילוי על תשבתו או לאו בפנ"ע, עי' מש"נ שם). והיה בקרא דלא תשחט לא כתיב לשון השבתה. (ותוס' לשי' שם דס"ל דלא תשחט אינו אלא גילוי על תשבתו).

עוד אפשר ל' כדברי המלחמות בר"ד שאין לך בתורה דבר שצריך השבתה ומותר באכילה. וע"כ אין כונתו מצד לשון השבתה דהרי לא כתיב לשון השבתה אלא אצל חמץ. רק סברא קאמר דכל חיוב השבתה מורה על איסור אכילה. וכעין הא דקדושין (נ:): דילפינן איסור הנאה בערלה ממה שטעון שריפה. אלא דיל"ע דא"כ ניליף גם איסור הנאה, והרמב"ן הסכים עם הראב"ד דלר"ש אין איסור הנאה מה"ת מחצות רק איסור אכילה גרידא. ועי' בשיעורים ע"פ כל שעה (כג:): מש"נ בזה.

עו"ל דהראב"ד עפ"י סברת הר"ן ריש מכילתין דהטעם שהתורה החמירה בחמץ לעבור עליו בב"י וב"י הוא מחמת חומר איסור אכילתו שהוא בכרת. ובאמת הוא גם פשוט דקרא דתשבתו דכתיב אך ביום הראשון תשבתו גו' כי כל אוכל חמץ ונכרתה. וא"כ י"ל דמה"ט ס"ל להראב"ד דתשבתו מורה על איסור אכילה שהוא בכרת. אבל איסור הנאה אין לנו.

ד. ועי' רש"י לעי' (ד.) דמאך חלק ילפינן דעובר מחצות על ב"י וב"י וגם אסור באכילה. וזהו כהראב"ד. אלא דאינו מפורש בדברי רש"י מה הדין לענין איסור הנאה. וגם נחלקו האחרונים בדעת רש"י אם כונתו לב"י וב"י ממש, או לאיסור שהייה, דמדבריו במשנה לק' (סג.) משמע דליכא ב"י וב"י בער"פ, וכמו שדייק התוס' יו"ט, וכתבנו מזה לעיל.

וע"ע ח"י הר"ן בסוגיין דס"ל דגם לר"ש אסור בהנאה דהרי תשבתו הוא ביטול ולא יתכן ביטול בדבר שמותר בהנאה וכתבנו מזה לעיל ריש מכילתין.

## הפת שעיפשה

הגמ' מקשה למ"ל רבתה מצה ניזיל בתר בתרא ופרש"י בדבר העשוי להתכבד אמרי' קמאי קמאי אזדו וסתם תיבות שמשמשין בהן אוכלין נוטלין ראשון ראשון כדי שלא יתעפשו וכל שכן דמסתמא בדקה זה אור לארבעה עשר. וקשה כיון דחשיב עשוי להתכבד ע"י הבדיקה א"כ למ"ל לרש"י לחדש סברא אחרת דסתם תיבות שמשמשין בהן אוכלין נוטלין ראשון ראשון.

עו"ק כיון דמירי במוחזק שהוא בדוק כמבואר בדברי רש"י לט' א"כ למ"ל טעמא דאזלינן בתר בתרא, תפ"ל דאפילו ספק ליכא דמסתמא ודאי בדק, וכמש"כ רש"י (ד"ה אי הכי פשיטא).

ודברי רש"י אלה באמת צ"ב דלמה המתין עד שם לבאר שמסתמא בודאי בדק, ועוד שהרי כבר ביאר (בד"ה בהר הבית לעולם חולין) דמסתמא בדק. וגם מה זה שהוסיף שם "דאפילו ספק ליכא", וגם שינוי לשון רש"י צ"ב דתחילה כתב דמסתמא בדק ואח"כ כתב דאפילו ספק ליכא דמסתמא "ודאי" בדק.

ומשמע שהוקשה לו לרש"י מאי פריך הגמ' "אי הכי פשיטא", והרי למה זה פשוט הרי חידוש הוא דאזלינן בתר בתרא. ואם כונת הגמ' דכבר שמעינן זה מהמשנה הו"ל להקשות בלשון אחרת דמאי קמ"ל תנינא. ועי' בחי' הר"ן מש"כ בזה. אבל רש"י נראה דשמיע ל' דקושיית הגמ' דכיון שרבו ימי מצה א"כ פשיטא שהוא מצה שהרי ודאי בדק ואפילו ספק ליכא, ואי"צ לטעמא דזיל בתר בתרא שהוא סברא בספיקות. אלא שקשה דא"כ למה מתחילה הקשה הגמ' מהמשנה בשקלים ולא מכח הך ודאות.

<sup>לט</sup> אף דלעי' (ד:): מבע"ל אם סתם בית בחזקת בדוק ולא אפשיטא אבל התם מיירי כשאין בעה"ב לפנינו אבל נראה לדעת רש"י דכאן מיירי בבעה"ב עצמו שיודע שבדק הבית ומסתמא בדק גם התיבה.

והנה באמת צריך להבין בתחילת הסוגיא כשלא ידע הגמ' עדיין הסברא דעיפושה מוכיח עלה א"כ למה נקט רב פת שעפישה כלל, ולא הו"ל אלא לומר שאם מצא פת אם רבתה מצה מותרת.

ב. ונראה לדעת רש"י דס"ד דמשו"ה נקט פת שעפישה, דפת שלא עיפשה אפילו ספק ליכא דודאי בדק, ולא היה צריך לרוב או לראיות אחרות. אבל פת שעפישה העיפוש הו"ל ריעותא בחזקת בדוק ונעשה ספק. ולכן צריך לברר הספק ע"י רוב דהיינו שרוב ההשמשות היה של מצה. כך הבינה הגמ' מתחילה את דברי רב.

ולכן הגמ' מתחילה נקטה בפשיטות בדעת רב דבפת שעפישה אין כאן חזקת בדוק שיהיה ודאי מותר, דא"כ למ"ל רבתה מצה, אבל מאידך אין העיפוש הוכחה שהוא ודאי חמץ דא"כ לא יועיל רוב, רק יש כאן ספק, דהעיפוש מוליד ספק שמא לא בדק תיבה זו.

ועל זה מקשה הגמ' דאם הוא ספק למ"ל הבירור של רבתה מצה, הרי גם אם לא רבתה מצה יש לנו בירור אחר דבכל דבר העשוי להתכבד אזלינן בתר בתרא.

ומה שהתיבה חשובה עשויה להתכבד א"א לפרש משום הבדיקה גופא, שהרי על החזקת בדוק יש ריעותא ובהא גופא מספקא לן שמא לא בדק. ולכן הוצרך רש"י שהתיבה עשויה להתכבד תמיד שבסתם תיבה מוציאים ישן מפני חדש.

ובזה ל"ש לומר שהעיפוש יעשה ריעותא שלא תיחשב עשויה להתכבד, דתינח לענין חזקת בדוק העיפוש הוי ריעותא ומוליד ספק שמא לא בדק תיבה זו. אבל אין העיפוש יכול לעשות ריעותא שמא אין התיבה עשויה להתכבד, כי זהו טבע קיים שתיבה עשויה להתכבד תמיד שמוציאין הישן ומכניסים החדש.

וזהו שכתב רש"י דסתם תיבות נוטלין ראשון ראשון ועי"ז הויא עשויה להתכבד. אלא שהוסיף דכל שכן דמסתמא בדק, דהיינו דאף שיש ריעותא בחזקת בדוק אבל מ"מ מסתמא בדוק, וזה עכ"פ מחזק את העשויה להתכבד של התיבה. וכאן לא כתב רש"י דמסתמא "ודאי" בדק, דאין כאן ודאי, שהרי העיפוש הוא ריעותא בחזקת בדוק, וכדמוכח מדברי רב דחשיב לי' ספק להכריע עפ"י רוב, כנ"ל. רק "מסתמא בדק" וזה מצטרף למה שסתם תיבות נוטלין ראשון ראשון דחשיב טבע מתמיד שהתיבה עשויה להתכבד, ולמה לא נוכל להכריע הספק ע"י דאזלינן בתר בתרא.

ומתרץ הגמ' דעיפושה מוכיח, דהיינו דהגמ' חוזרת ממה דהוי ס"ד שהעיפוש הוא רק ריעותא, והשתא מחדש הגמ' דהעיפוש הוי הוכחה דודאי חמץ הוא, ואין כאן ספק כלל, ול"ש למיזיל בתר בתרא.

ומקשה הגמ' דאם אין כאן ספק גם רוב לא יועיל. דמה"ט היה פשוט לגמ' מתחילה דאין העיפוש אלא ריעותא.

ומתרץ דאיה"נ, בתחילת הרגל אין רוב מועיל, ומש"א רב רבתה מצה היינו שרבו ימי מצה, דבסוף הרגל אין העיפוש מוכיח שהוא חמץ.

ועל זה מקשה הגמ' דאי הכי פשיטא, ורש"י דייק שאין הקושיא דניזיל בתר בתרא דא"כ הו"ל מאי קמ"ל תנינא, אלא קושיית הגמ' היא דבסוף הרגל כיון שאין העיפוש מוכיח כלום א"כ גם ריעותא ליכא, והדרינן לכללא שהתיבה בחזקת בדוק ודאי, ואפילו ספק אין כאן. וזהו שמדגיש רש"י כאן (בד"ה אי הכי פשיטא) דאפילו ספק ליכא, דמסתמא ודאי בדק.

וכל הסוגיא סובבת סביב ציר זה, דמצד אחד יש חזקת בדוק ומצד שני יש עיפוש, ומתחילה היה משמע דרב קאמר שצריכים להכריע הספק ע"י רוב, וא"כ מוכח דהוא בגדר ספק, כי העיפוש עושה ריעותא בחזקת בדוק ונעשה ספק. ועל זה מקשה דאם ספק הוא ניזיל בתר בתרא, שהרי התיבה עשויה תמיד להתכבד.

והגמ' מתרץ דהעיפוש הוי הוכחה ודאית ואין כאן ספק. ובאמת רוב אינו מועיל. ומש"א רב אם רבתה מצה היינו דבסוף הרגל פרוח הוכחת העיפוש ולכן הוא מותר. ועל זה מקשה דא"כ בסוף הרגל העיפוש אינו לא מעלה ולא מוריד וא"כ פשיטא שהוא בחזקת בדוק ומאי קמ"ל רב.

ומתריך הגמ' דיש עיפוש מרובה שלכאורה גם בסוף הרגל היה צ"ל ליחשב ראיה אלא דקמ"ל רב דאמרינן כל יומא ויומא נהמא חמימא אפה כו'.

ויש לפרש מסקנת הגמ' בשני אופנים, או דקמ"ל רב דגם בסוף הרגל העיפוש אינו לא מעלה ולא מוריד, ואפילו ספק ליכא והוא בחזקת ודאי בדוק. או דכונת רב דבכה"ג שיש עיפוש מרובה והוא סוף הרגל אמנם אין כאן הוכחה ודאית שהוא חמץ, שהרי אפשר דע"י דכל יומא ויומא נהמא חמימא אפה נתעפש הרבה, אבל ריעותא עכ"פ איכא כיון שהעיפוש מרובה ממה שהיינו מצפים, והוי ספק, אלא שמכריעים הספק ע"י דאזלינן בתר רובא<sup>מ</sup>. לא סגי דלאו איהו מהיל. לכאורה היה אפשר ל"ל דכיון שאין המוהל חייב במילה ע"כ אין הברכה שלו מוסבת על מעשה מילה המסויים הזה, אלא על מצות מילה בעלמא, ולכן מברך בלשון על דהיינו המצוה בכלל, ולכן ל"ש זה לפלוגתא דרב פפי ורב פפא. אבל בתוס' (ד"ה כ) מבואר דגם כשהמוהל מברך הכונה למעשה מילה שעומד לעשות, ולכן הכריחו דגם לרב פפי על משמע קצת להבא. וקשה כיון דסוכ"ס מברך אשר קדשנו כו' וצונו על המילה, והכונה למעשה המילה שעומד לעשות, א"כ במה זה עדיף מאשר לברך בלשון למול, ולמה אין כאן עדיין הטענה דלא סגי דלאו איהו מהיל. וצ"ל דבכל זאת לשון "וצונו למול" משמע שיש עליו מצוה חיובית למול, והרי זה אינו דאינו חייב למול, אבל לשון "וצונו על" גם כשהיא מוסבת על המעשה המסויים שעומד לעשות אבל אינו משמע אלא שיש מי שמצוה לעשותו, אבל אינו חיוב של המברך. וצ"ב איך חילוק זה משתמע מן השינוי מ"למול" ל"על", כיון דבין כך ובין כך הכונה למעשה מילה מסויים הזה.

## סוגיא דלבער ועל ביעור

**אבי הבן מאי איכא למימר.** באחרונים יש ג' אפשריות איך אחר יכול למול במקום האב, כיון שהמצוה על האב: א) שבאמת זה מצוה שבגופו של אב, וא"א ע"י שליח, וכשאחר מל האב באמת מחסר המצוה, וכל שהאב יודע למול באמת אין לו להניח לאחר למול (ש"ך חו"מ שפ"ד ד', קצה"ח שם ב'). ב) אמנם המצוה על האב, אבל יכול לעשות שליח (קצה"ח שם בשם תבואת שור יו"ד כ"ח). ג) המצוה על האב אבל אינו חיוב לעשות מעשה מילה אלא לסדר שהבן יהיה מהול, ואי"צ לתורת שליחות כלל (מהר"ח או"ז סי' י"א, אבנ"ז יו"ד ש"א א', קובץ שיעורים אות כ"ט). (וכמו מצות קבורה דמת ביו"ט ראשון יתעסקו בו עממין והוכיח מזה הגרא"ו דיש מצוות דאפילו שליחות אי"צ כי המצוה לסדר שהמת ייקבר.)

והנה המשנ"ב (תל"ב י') כתב שכששליח בודק נעשה שליח גם על הברכה. וקשה דא"כ למה המוהל אינו יכול לברך בלשון למול לרב פפי, כיון שהברכה מתיחסת למשלח. אבל להש"ך ניחא דבמילה אין המל מל בתורת שליחות, וממילא גם הברכה אינה בתורת שליחות דאין יברך האב על מעשה של המוהל. וכן לצד דמילה אי"צ שליחות שמא ניחא ג"כ דמסתמא לא מל בתורת שליח וממילא גם הברכה אינו יכול להיות בתורת שליח. ומ"מ עצם סברת המשנ"ב צ"ב איך שייך שליחות בברכה ולכאורה היא מצוה שבגופו.

**ע"י תוס' הרא"ש** שהקשה א"כ בביעור נמי לא סגי דלאו איהו ביעור ולמה לא חילק רב פפי בין הבודק ביתו לבין שליח. והו"ל לפלוגי בין

<sup>מ</sup> וע"י בחי' הר"ן שמפרש כן, אלא שהר"ן מפרש כל הסוגיא בלי להזכיר כל הענין של חזקת בדוק. והר"ן באמת הוקשה לו מאי קאמר הגמ' "אי הכי פשיטא", והרי אשמעינן דאזלינן בתר בתרא, ותי' דאי משו"ה לא היה רב צריך למנקט פת שע"פשה, אלא פת סתם, דתלינן שהוא מצה משום דאזלינן בתר בתרא. וצריך להבין לדידיה בפת סתם למ"ל דאזלינן בתר בתרא תפ"ל שהוא בחזקת ודאי בדוק. ואפשר דהר"ן מפרש דהגמ' מיירי כשאין הבית בחזקת בדוק, או דס"ל דהבדיקה גופא אינה עושה שיהיה ודאי שאין חמץ, וכשמוצא פת באמת יש ספק על אף שבדק, אלא דע"י הבדיקה חשיב עשוי להתכבד כדי דניזיל בתר בתרא. וכן משמע בשו"ע (תמ"ד ד'). אבל דעת רש"י הוא כמש"נ בפנים.

<sup>מא</sup> לפי"ז לא היה צריך הגמ' לומר מה"ד כיון דעיפושה מרובה כו', דגם אם היה הדבר פשוט דכיון שרבו ימי מצה יכולים לומר כל יומא ויומא כו' מ"מ קמ"ל רב דאזלינן בתר בתרא. אלא דהגמ' רצה לבאר שיש חידוש בדברי רב דלא הוי שמעינן מהמשנה בשקלים.

אם בעה"ב בודק או אחר בודק.

(לפי"ד המשנ"ב (תל"ב י') הנ"ל שנעשה שליח על הברכה לכאורה אין מקום לקושיית תוס' הרא"ש, ומשמע דלא כהמשנ"ב.)

ותירץ דאורחא דמילתא דכ"א מבער בביתו. ואינו ברור אם כונתו דרב פפי לא מיירי אלא בגונא הרגיל, אבל איה"נ אחר הבודק מברך בלשון על. או"ד כונתו דכיון דאורחא דמילתא שבעה"ב בודק לכן תקנו הברכה לעולם בלשון לבער.

עוד תי' תוהרא"ש דחמץ הכל מצוים עליו לבערו להסיר מכשול מבעה"ב כדי שלא יהא עליו איסור שגגת כל יראה.

והנה לשון זה דהכל מצוים עליו לבערו הוא מן הגמ' (ב"ק צח:) לענין שורף חמץ ברשות גזלן במועד דאיי"ח מדין דבר הגורם לממון דהכל מצוין עליו לבערו. וצ"ב איך חיוב יש לשאר בנ"א לבער חמץ שאינו שלהם. והקוב"ש (אות ז') כתב שמכאן סיוע להגר"א דעובר על חמצו של ישראל וכל הדין שאתה רואה של אחרים לא נאמר אלא בחמצו של הקדש ושל עכו"ם. ותמוה דהגר"א מיירי כשהחמץ עכ"פ ברשותו.

ובדברי תוס' הרא"ש כאן משמע שמפרש את דברי הגמ' שם שהכל מצוים לבערו כדי להציל בעל החמץ מאיסור ב"י. וצ"ב אם הכונה להציל את הנגזל או את הגזול. ואם הכונה לנגזל יהיה תוס' הרא"ש לשי' (ו.) דייחד לו בית הוא פטור רק בחמץ של נכרי שקיבל עליו אחריות, ולא בחמצו של ישראל, וכן מבואר בדבריו בסוגיא דמשכיר בית בי"ד (ד.) דהמשכיר היה עובר בב"י. ולכן הנגזל היה עובר על ב"י אף שאין החמץ מצוי אצלו.

אלא דיש כאן חידוש דהתוס' רי"ד (שם) ג"כ ס"ל דבחמץ שלו ל"ש פטור ייחד לו בית וביאר דגם על חמץ ברה"ר עובר ואע"ג דכתיב בתיכם אבל גם חמץ ברה"ר חשיב בביתו דהרי גבי הקדש דרשי' איש כי יקדיש את ביתו מה ביתך ברשותו אף כל ברשותו, ומ"מ כשהוא ברה"ר יכול להקדישו. הרי שגם דבר שהוא ברה"ר חשיב ברשותו. ומבואר מדבריו דאילו חמץ הגזול שבודאי אינו ברשות הנגזל לענין הקדש באמת אינו עובר עליו. ואם תוס' הרא"ש מפרש את הגמ' בב"ק דהכל מצוים לבערו להציל את הנגזל מב"י יהיה מבואר דפליג על התוס' רי"ד.

אבל אפשר דכונת הגמ' בב"ק לא להציל הנגזל אלא להצלת הגזלן, שהרי ברשותו, וגם חשיב שלו לענין ב"י שהרי חייב באחריותו. וכמבואר בתוס' (כט. ד"ה בדין) שהגזול חמץ מעכו"ם חייב בב"י כיון שחייב באחריותו. ודלא כהר"ם סרקסטה שהביא השטמ"ק (ב"ק צו:) דלא הגזלן ולא הנגזל עוברים בב"י.

ב. ועדיין יל"ע בדברי תוהרא"ש שהרי הוא עצמו כתב בסוגיא דמשכיר בית דהצד שעל השוכר לבדוק הוא משום שהחששא דשמא יבוא לאכלו שייך אצלו, וגם להצד דעל המשכיר לבדוק אינו אלא במשכיר בי"ד שכבר נתחייב המשכיר בכניסת ליל י"ד, אבל המשכיר בי"ג ודאי על השוכר לבדוק. ומבואר דס"ל כשי' התוס' (ב.) דהטעם שתקנו בדיקה אף שמבטל הוא שלא יבוא לאכלו. וא"כ מ"ק כאן דהשליח מברך על הבדיקה בלשון לבער משום שהכל מצוים עליו לבערו.

אמנם בב"ק נחא ד"ל דלא הנגזל ולא הגזלן יכולים לבטל שהרי דעת תוהרא"ש (ד:) דביטול משום הפקר והוא מעשה בעלים. אבל כאן קשה.

ונראה דעי' ברא"ש (סי' י') דהברכה בעיקרה אינה על הבדיקה דא"כ הו"ל לברך על בדיקת חמץ, אלא הוא על ביעור החמץ שלא יעבור בב"י דהיינו מה שמבטל החמץ שאינו ידוע לו ומצניע החמץ הידוע לו עד שעה חמישית שאז מבערו מרשותו. ומסיים דעל עסק זה נגרה הברכה של בדיקה שהיא תחילת הביעור. ונראה דאין כונתו דנקט לשון הכולל את הכל, גם בדיקה וגם ביעור, אלא דבעצם הבדיקה הוא ענין אחר שלא יבוא לאכלו, אלא דכיון שהוא גם תחילת עסק הביעור שהרי החמץ שמוצא אינו מבטל אלא מוציאו מרשותו, לכן תקנו לשון ביעור גם על הבדיקה.

ועכ"פ מבואר דהברכה בלשון ביעור כוללת גם ביטול חמץ שאינו ידוע לו וגם הוצאת חמץ הידוע לו מרשותו, מלבד עצם ענין הבדיקה. ואשר על כן שפיר כתב תוהרא"ש דהכל מצוים לבערו, דאם בעה"ב לא עשה דבר מעסק זה, דהיינו שלא בדק ולא ביטל ולא ביער, בודאי

הכל מצוים עליו לבערו שלא יעבור בב"י. ולכן שפיר יכול כל אחד לברך בלשון לבער.

ג. ועדיין יל"ע למה במילה ל"ש סברא זו שהכל מצוים למול להציל האב מאיסור. ושמא לא נאמר זה אלא באיסורים ולא במ"ע. ואפשר עוד דאם אחר מל שלא ברשות האב באמת לא קיים האב את המצוה.

**פסח וקדשים כו' יש מביאים ראייה מכאן דשחיטת קדשים צריכה בעלים (או שליחות).** וכן משמע ברש"י (קדושין מא: ד"ה מגלן). מאידך בתוס' הרא"ש (שם) מבואר דרק שחיטת פסח צריכה בעלים ולא שחיטת שאר קדשים. ויקשה מכאן. וי"ל דהכונה למצות הבאה המוטלת על הבעלים, ובכלל זה לדאוג שישחט, אבל אי"צ מעשה שחיטת בעלים.

### מחלוקת רשב"ם ור"ת מתי מברך להכניסו בבריתו של א"א

אינו מפורש מהו דיוקו של ר"ת מדתני המל תחילה. אכן בתוס' בשבת סו"פ ר"א דמילה מבואר דרשב"ם לשי' גרס אבי הבן מברך קודם המל מברך. ומבואר דפשיטא להו הן לרשב"ם והן לר"ת דהמל צריך לברך תיכף למילה, ולכן אם גם ברכת האב צ"ל קודם המילה ע"כ שהוא מברך קודם המל. כי ברכה האב אף לרשב"ם אי"צ להיות תיכף למילה, רק עוב"ל גרידא. והדברים צ"ב.

אולי גם רשב"ם ס"ל שהוא ברכת השבח, וסבירא להו דברכת השבח אי"צ להיות תיכף למצוה. אלא שקשה דאם ברכת להכניסו הוא ברכת השבח לדעת רשב"ם ומ"מ ס"ל דצ"ל עוב"ל (ודלא כהר"ן) א"כ מהיכ"ת דאי"צ להיות גם תיכף.

ויותר מסתבר שדעת רשב"ם דאף דברכת להכניסו צ"ל עוב"ל (או משום שהיא ברכת המצוה לדעתו או משום שגם ברכות השבח צ"ל עוב"ל) אבל אי"צ להיות תיכף למילה, דדין תיכף והפסק ל"ש אלא כשהמברך עושה המצוה, אבל כשאחד מברך והשני עושה המצוה אין לך הפסק גדול מזה. וגם ר"ת משמע דפשיטא לי' כן. ולכן אם איתא דברכת להכניסו צ"ל עוב"ל ע"כ שהוא קודם לברכת על המילה, כי ברכת המילה צ"ל תיכף למצוה, וברכת להכניסו אי"צ.

ומבואר דלרשב"ם עוב"ל ותכיפות הם ב' דברים נפרדים, וברכת להכניסו צ"ל עוב"ל, אבל אי"צ תכיפות. ועי' בר"ן דס"ל דברכת השבח אי"צ עוב"ל, ומסתפק אם מה"ט גם תכיפות אי"צ, והיינו דמספק"ל אם הכל דין אחד, שצ"ל תיכף לפני המצוה, או"ד הם שני ענינים. או דודאי שהם שני ענינים אבל מספק"ל שמא כמו שברכות השבח אי"צ עוב"ל גם תיכף אי"צ.

ב. והנה בדברי ר"ת מבואר דאף דברכת להכניסו היא ברכת השבח עדיין הוקשה לו למה אי"צ עוב"ל, ומוכח דגם ברכות השבח צ"ל עוב"ל. ועי' מהרש"א. אבל הר"ן ס"ל דברכת השבח אי"צ עוב"ל והביא ראייה מברכות הראיה.

הרא"ש בכתובות (פ"א י"ב) דן בברכת אירוסין שהיו נוהגים לברך אחר הקידושין (דלא כהרמב"ם שצריך לברך קודם), וכתב על זה ב' טעמים, חדא דילמא הדרא בה והויא ברכה לבטלה, ועוד משום דבנוסח הברכה אינו מברך אקב"ו על עשיית המצוה. וראיתי מפרשים שכונתו על דרך הר"ן שהיא ברכת השבח. אבל לא משמע כן ברא"ש כלל, דאף שגם הוא כתב שם בהמשך שהיא ברכת השבח משום שהמצוה היא פו"ר ולא עצם הקדושין אבל לא כתב כן אלא מחמת קושיות אחרות ואחר שכבר ביאר דאי"צ עוב"ל משום שאינו מברך בלשון על עשיית המצוה. אלא משמע דס"ל דאינו תלוי אם היא ברכת המצוה או השבח אלא בנוסח הברכה, כי כשמברך בנוסח זה של על המצוה או לעשות המצוה הברכה קאי על המצוה שעומד לעשות.

ובסוגיין כתב הרא"ש דמברכים להכניסו אחר המילה משום שלא נתקנה על מצוה זו (דלכן מברך בלשון להבא), תדע שמברכין אותה אחר המילה, ואח"כ ממשיך לבאר שמברכים אותה לשבח להקב"ה, ומשמע דמה שמברכים אותה אחר המילה אינו נובע ממה שהיא ברכת השבח, אלא ממה שלא נתקנה על מצוה זו, דהיינו דלהכניסו בבריתו כו' לא קאי על מצוה זו, וזה כעין מש"כ בכתובות דכיון דנוסח הברכה אינה מזכירה מצוה זו אי"צ עוב"ל. ויסוד הדברים שברכה שנתקנה על המעשה מצוה דהיינו שהברכה מוסבת על מעשה המצוה

שעומד לעשות תיקנו לברך קודם המעשה.

אבל ר"ת ל"ל ב' הסברות והוקשה לו איך אבי הבן מברך אחר המילה – אף דגם הוא ס"ל שהברכה היא ברכת השבח וקאי להבא – הרי צריך עוב"ל. ותי' משום שהמברך אינו עושה המצוה.

וא"כ יש לנו ד' שיטות נפרדות איזו ברכות צ"ל עוב"ל, שיטת הר"ן דדוקא ברכות המצוה צ"ל עוב"ל, שיטת הרא"ש שתלוי בנוסח הברכה שמזה מבחינים אם נתקנה על מעשה מצוה זה, שיטת ר"ת דל"ל ב' סברות אלו אבל מייסד דאם אחד מברך והשני עושה המצוה אי"צ עוב"ל. ושיטת הרשב"ם דל"ל כל הנך חילוקים.

ג. והנה בסברת ר"ת דמברך להכניסו אחר המילה משום שאחר מברך, יש שביארו בכונתו דחיישינן דילמא הדר ביה המוהל ולא ימול. וסברא זו מצינו בראשונים לענין ברכת אירוסין, דהראב"ד (פ"ג אישות הכ"ג) והרא"ש בכתובות (בחד תי') כתבו דלכך מברכת ברכת אירוסין אחר הקדושין דילמא הדרה בה (ואם אחר מברך דילמא הדרי בהו). גם בתוס' הרא"ש מוזכרת סברא כע"ז דחיישינן שהמוהל יקלקל ותהיה ברכה לבטלה (אבל כשעושה המצוה בעצמו לא חיישינן לזה כמו השוחט שמברך קודם דבידו לעשות כהוגן, והחילוק צ"ב). ומהר"ם הבין שזו כונת ר"ת בתוס'.

אבל בראשונים אחרים מבואר דהם שני טעמים, דעי' הגה"מ (פ"ג אישות הכ"ג אות ס') דבמדינות אלו אין המקדש מברך אלא אחר ולפיכך אין מברכין עד אחר האיסורין כיון שאין המצוה מוטלת על המברך, ועוד דילמא הדרי בהו עיי"ש, הרי שהן ב' סברות. וכן משמע באו"ז (הל' מילה) שכתב בשם ר"ת שהדין לברך עוב"ל הוא דוקא כשהמברך עושה המצוה ולא כשהמברך אינו עושה כלום, ולא משמע דתלוי בחשש פרטי דילמא עושה המצוה יחזור בו.

גם הר"ן כתב בשם תוס' דלא אמרי' שצריך לברך עוב"ל אלא כשהמברך עושה המצוה, ודבריו קאי על אירוסין, ומשמע דאם החתן היה מברך שפיר היה צריך לברך עוב"ל, אף שהרי אפשר שהכלה תחזור בה, וע"כ דאינו תלוי בחשש זה.

אלא שסברת ר"ת צ"ב, מה החילוק אם המברך עושה המצוה או אחר. ונראה דס"ל דעוב"ל הוא דין ששתי המצוות לפניו – הברכה והעשייה – ועוב"ל ענינו שהמצוה לברך קודמת. (ועי' בריטב"א שאחד מהטעמים שכתב לדין עוב"ל הוא להקדים עבודת הנפש לעבודת הגוף.) ול"ש זה אלא באדם אחד ששתי מצוות לפניו.

## ז' ע"ב

### ברכת למול את הגרים

עי' שבת (קל"ז): המל את הגרים כו' וברא"ש שם, ומבואר די' ב' גירסאות, הגירסא הראשונה שהביא הרא"ש דלא הזכירה הגמ' אלא ברכה אחת והיא למול את הגרים ולהטיף מהם דם ברית כו', והגירסא השניה (שהיא גי' ספרים שלנו) שהגמרא הזכירה ב' ברכות, המל אומר על המילה, והמברך אומר למול את הגרים ולהטיף מהם דם ברית. ומ"מ כתב הרא"ש דאין נפק"מ בין ב' הגירסאות, דגם לגירסא הראשונה בודאי המל מברך על המילה אלא שהגמרא לא הוצרכה להזכיר את זה כי הוא פשוט דלא שנא משאר מילות שמברך על מצות מילה.

וענין שתי הברכות ביארו תוס' והרא"ש שהברכה דעל המילה היא ברכת המצוה כמו בכל מילה, ואילו ברכת למול את הגרים ולהטיף מהם דם ברית היא כנגד ברכת האב שמברך להכניסו בכריתו של אברהם אבינו, שהיא ברכת השבח.

ולשתי הגירסאות מוכח שהברכה הראשונה מברך בלשון "על", דלגירסא השניה הרי מפורש כן, וגם לגירסא הראשונה הרי כל מה שלא הזכירה הגמ' ברכה זו הוא משום שאין בה חידוש שהוא שוה למילת תינוק, והרי המל תינוק מברך בלשון "על" (אא"כ אבי הבן מל, דלדעת רב פפי עכ"פ מברך "למול").

ומעתה צ"ב דברי התוס' כאן וכן הוא בתוס' הרא"ש שהקשו על לשון למול את הגרים – שהיא הברכה השניה – דכי לא סגי דלאו איהו מהיל, ותירצו דכל אדם חייב למול את הגר, א"כ מה יענו לברכה הראשונה שמברך בלשון "על", כמבואר שם.

אמנם שיטת הרמב"ם (פ"ג מילה ה"ד) דבמילת גרים ליכא אלא ברכה אחת שהיא למול את הגרים ולהטיף מהם דם ברית. והרמב"ם לטעמי' דס"ל (שם ה"א) דברכת להכניסו לבריתו של אברהם אבינו היא ברכה שמברך האב על מה שיש לו מצוה נוספת יתר על המצוה שיש לכל ישראל למול כל ערל שביניהם. ולכן אם אין שם אב מברכים רק ברכה אחת. אשר על כן לדעתו אין מקום לברך על מילת גר כ"א ברכה אחת.

אבל דוחק גדול לומר שהתוס' ותוס' הרא"ש כאן אזלי בשיטת הרמב"ם, דלא כשיטת התוס' והרא"ש בשבת דסבירא להו שמברך ב' ברכות על מילת גר. ועוד דהרי התוס' בסוגיין ס"ל דברכת להכניסו לבריתו של אברהם אבינו היא ברכת השבת ובכל מילה מברך ברכת המצוה וברכת השבת וכמו שביארו התוס' לעי' וא"כ למה במילת גר לא יברך ג"כ ב' ברכות כעיי"ז וכדסבירא להו באמת להתוס' והרא"ש בשבת.

ועוד דתוס' הרא"ש כתב וז"ל אבל גבי המל את הגרים שהמברך אומר למול את הגרים... עכ"ל, דקדק וכתב ש"המברך" אומר למול את הגרים, והיינו כגירסא השניה שכתב הרא"ש שם (שהיא גי' ס"ש) ש"המל" מברך על המילה, ו"המברך" אומר למול את הגרים ולהטיף כו'. וא"כ מבואר דקאי על הברכה השניה. אמנם התוס' שלנו כתב "אבל המל גרים..." הרי דנקט לשון "המל" ולא לשון "המברך", אבל נראה דנקט כגירסא הראשונה של הרא"ש שהגמ' שם לא הזכירה את ברכת על המילה כלל, ולגירסא זו לשון הגמ' היא "המל את הגרים אומר... למול את הגרים ולהטיף מהם דם ברית", והתוס' שלנו נמשכו אחר לשון זה<sup>22</sup>. ועכ"פ מלשון תוס' הרא"ש מבואר דהקושיא היא על הברכה השניה, וגם התוס' נראה שלכך נתכונו.

(אמנם הבית הלוי ח"א סי' י' נקט דתוס' כאן פליגי על הרא"ש בשבת וס"ל דהברכה הראשונה היא בלשון למול את הגרים, ויהיה צ"ל שהיתה להם גירסא אחרת בגמ' בשבת, וזה תמוה, ודברי תוס' הרא"ש מוכיחים.)

ב. ונראה דלענין הברכה הראשונה דקאי על מעשה המילה של גר זה באמת שייך טענת לא סגי דלאו איהו מהיל, שהרי כל אחד יכול למול אותו. אבל הברכה השניה למול את הגרים ולהטיף מהם דם ברית, שהיא כנגד ברכת להכניסו לבריתו של א"א כמש"כ תוס' והרא"ש בשבת קאי על מילת גרים בעלמא, ולענין זה הוא שכתבו תוס' דל"ש טענת לא סגי דלאו איהו מהיל, שהמברך חייב למול. ולשון תוס' הרא"ש "שהרי כל אדם חייב למול את הגר כמו אב את הבן", ונראה שכונתו דכל ישראל חייב למול את כל הגרים, ואף שאין החובה על אדם פרטי יותר מחבירו, דלכן לענין מילה פרטית הרי מהיכ"ת שהוא מצווה למול גר זה, אבל באופן כללי הוא בכלל הציווי למול את הגרים. (ושמא במקום "למול את הגר" צ"ל "למול את הגרים", דכל אדם חייב למול את כל הגרים, וכנ"ל.)

אכן סיום לשון התוס' "כמו האב המל" צ"ב, דהרי אין אנו דנים על הברכה הראשונה שבה נאמרה הלכה מיוחדת שאב המל את בנו מברך בלשון מיוחדת, אלא על הברכה השניה שהיא מקבילה לברכת להכניסו לבריתו של אברהם אבינו, שתמיד האב הוא שמברך אותה. אבל באמת בתוס' הרא"ש הלשון הוא "שהרי כל אדם חייב למול את הגר כמו אב את הבן", וקרוב בעיני להגיה בתוס' עד"ז, אכן גם הלשון שלפנינו נראה דע"כ מתפרש כן, והכונה כמו שהאב מברך להכניסו לבריתו של אברהם אבינו, כי הוא מצווה למול את כל בניו, כך במילת גרים מברך למול את הגרים ולהטיף כו' כי הברכה היא על מילת הגרים בכלל, וכל אדם חייב למול את כל הגרים.

ג. ויל"ע דלשון התוס' ותוהרא"ש משמע דמצוה זו שיש לכל אדם למול את הגרים זהו במילת גרים דוקא אבל מצות מילת קטנים אינה אלא לאב על הבן. ואף דאם אין שם אב ביי"ד חייבים למולו כדאיתא בקדושין (כט.). צ"ל דבי"ד דוקא אבל אין החיוב על כל אדם<sup>23</sup>. וצריך להבין מאי שנא ממילת גרים דכל אדם חייב בה.

והבית הלוי (שם) ביאר דבאמת גם במילת קטן כל ישראל חייבים, אבל דוקא כשהאב אינו רוצה למול, אבל כאן שהאב מינה את המוהל

<sup>22</sup> ובאמת הלשון צ"ב דלכאורה גם אחר יכול לברך כיון שברכה זו היא במקום ברכת להכניסו לבריתו של א"א, שאינו ענין למוהל דוקא, וגם ברא"ש משמע דגם לגי' זו אין ברכה זו מיוחדת למוהל, דאם לא כן הו"ל לבאר שיש נפק"מ בין ב' הגירסאות לענין מי מברך הברכה השניה.

<sup>23</sup> ואף להשיטות דאם אין שם אב אחר מברך להכניסו לבריתו של א"א, משמע בלשון הרמ"א (רס"ה א') שהוא מחמת חיוב ביי"ד.

לשליח למול הרי האב באמת קיים את מצותו מדין שליחות, וממילא דכל אדם פטור (וגם המוהל פטור מצד עצמו, והרי אינו מברך בשליחות אלא מחמת מעשה עצמו אשר מצד עצמו אינו מחוייב בו כי האב מקיים את חיובו), וזהו דקאמר הגמ' דלא סגי דלאו איהו מל. משא"כ במילת גרים דאין שם אב, שם באמת כל ישראל חייבים.

והסברא עמוקה, אבל לא יעלה זה למה שנתבאר כאן דהנידון בתוס' ובתוס' הרא"ש אינו על הברכה ראשונה של מילת גרים כי הברכה הראשונה במילת גרים היא על המילה, כדמוכח לשתי הגירסאות, וע"כ (עכ"פ לרב פפי) צ"ל משום דגם במילת גרים אמרינן דלא סגי דלאו איהו מהיל, דאינו חייב במילה זו הפרטית, כי אדם אחר יוכל למול, וגוי אחר יכול להתגייר. ואין אנו דנים אלא על הברכה השניה דלמול את הגרים ולהטיף מהם דם ברית, שהיא ברכה כללית על מצות מילת גרים בעלמא, ודמי לברכת להכניסו לבריתו של א"א שהיא ברכה כללית כמש"כ תוס'. ובאופן כללי באמת כל ישראל מצווים וחייבים בה.

ומעתה צ"ב למה במילת גרים אמרי' דבאופן כללי כל ישראל מצווים במילת גרים, ובמילת קטנים רק האב חייב, והרי אם אנו דנים באופן כללי ולא על מילה זו הפרטית למה לא נאמר דגם במילת קטנים כל ישראל חייבים למול את הקטנים כשאין אביהם רוצים למולם.

ושי"ל דבאמת תוס' הרא"ש בשבת (שם) הוקשה להם איך מברכים וצונו למול את הגרים, והרי היכן ציונו במילת גרים, ותי' משום דכתיב ואהבתם את הגר ואם לא יגירו גרים איך תתקיים מצות ואהבתם. ומעתה אף אנו נאמר, דכיון שכל אחד חייב באהבת הגר לכן כל ישראל חייבים במילת גרים. משא"כ מצות מילה היא מצות האב וכשאין שם אב לא אשכחן דמרבין אלא בי"ד, ולא כאו"א.

ד. אבל דעת הרמב"ם כמש"נ דאין במילת גרים אלא ברכה אחת, והיא למול את הגרים ולהטיף מהם דם ברית כו', והיא במקום ברכת על המילה, וא"כ לדידיה יקשה איך מברך בלשון למול, והרי ע"כ הברכה קאי על מעשה מילה זה, וכי לא סגי דלאו איהו מהיל.

וצ"ל לדעתו דכיון שכל ישראל מצווים למול את כל הגרים לכן יכול לברך בלשון למול.

אלא שקשה דברמב"ם שם (ה"א) מבואר דבאמת כל ישראל מצווין למול כל ערל שביניהם, ומ"מ המל מברך בלשון על.

אכן עי' ברמב"ם שם (ה"ה) דהמל עבדו של אחרים מברך בלשון על, והקשה הכס"מ מאי שנא ממל את הגרים, ובמה גרע עבד של אחרים מגר בעלמא<sup>127</sup>. ויסוד תירוצו של הכס"מ דכל שיש אחר שחייב יותר ממנו מברך בלשון על, ולכן כיון שיש שם אדון שחייב טפי מברך בלשון "על". ולהרמב"ם זהו טענת "לא סגי דלאו איהו מהיל", לא שאינו מחוייב כלל, אלא שיש אחר שמחוייב יותר ממנו. ולכן במילת קטן המל מברך בלשון על, כי האב חייב יותר ממנו. אבל במילת גרים שאין אחר חייב יותר, מברך בלשון למול<sup>128</sup>.

ד. והנה השו"ע (יו"ד רס"ח ה') פסק שהמל את הגרים מברך ב' ברכות, למול את הגרים, ואח"כ למול את הגרים ולהטיף מהם דם ברית כו'. והיינו, דלענין כמה ברכות מברך פסק כתוס' והרא"ש שמברך ב' ברכות, ולענין נוסח הברכה פסק כהרמב"ם דמברך גם ברכת המצוה בלשון למול כיון שאין אחר מחוייב יותר ממנו<sup>129</sup>. אבל קשה דהוא דלא כשום גירסא בגמ' בשבת, דלגירסא שהגמ' מזכירה את שתי הברכות

<sup>127</sup> לפמש"כ תוס' הרא"ש בשבת שהמצוה למול גרים היא ממש"כ ואהבתם את הגר שי"ל דל"ש זה בעבדים, דאינו גר גמור לדעת הרמב"ם דיצא מכלל עכו"ם ולכלל ישראל לא בא, ושמא אין בו מצות ואהבתם את הגר. ולכן ל"ש לברך בלשון למול כ"א האדון שמצוה במילת יליד ביתו ומקנת כספו. אלא שא"כ איך המל עבדו של אחר מברך בלשון וצונו כלל. ושמא הכונה לא למצוה של חיוב אלא לפרשת מילת עבדים וגם זה נקרא וצונו, אבל מ"מ ל"ש וצונו "למול" ל"ש בו, דלא סגי שלא ימול כלל, כיון שאין במילתו משום אהבת הגר.

<sup>128</sup> הב' אבי בודזין נ"י הקשה כיון שהאדון מצווה יותר מאחרים למה אינו מברך ברכה נוספת, וכמו במילת קטן שהאב מברך להכניסו לבריתו של א"א משום שמצוה למול את בנו יתר על המצוה שמצווין כל ישראל, כמש"כ הרמב"ם (שם ה"א), וצ"ע.

עוד יע"ל דלפי דברינו אם מת האב דאין שם מי שחייב יותר נימא שהמל יברך בלשון למול כמו במל את הגרים, והו"ל להרמב"ם לבאר זה. ושמא לא חילקו בנוסח הברכה כיון שברך כלל יש שם אב. או שמא איהו"נ אבל לא ביאר זה הרמב"ם כיון שאינו מפורש בגמ'.

<sup>129</sup> והנה הרמב"ם פסק שאם אין שם אבי הבין אינו מברך להכניסו, שהיא ברכה על המצוה שהאב מחוייב יותר, ולפי"ז אין טעם לברך ב' ברכות במילת ג', והרמב"ם לשי' דבאמת במילת גר ליכא אלא ברכה אחת. וכיון שהשו"ע פסק שמברך ב' ברכות על מילת גר, וכתוס' והרא"ש, והם ביארנו (בשבת שם) ענין הברכה השניה שהיא כנגד ברכת להכניסו לבריתו של א"א, א"כ מוכח לדעת השו"ע דגם אם אין שם אבי הבין מברכים להכניסו. והרמ"א

הרי מפורש בגמ' שהראשונה היא בלשון על, כמש"כ הרא"ש. ולגי' שהגמ' מזכירה רק ברכה אחת דהיינו ברכת למול את הגרים ולהטיף מהם דם ברית, שהיא הגי' הראשונה ברא"ש וגי' הרי"ף והרמב"ם, תינתן להרמב"ם היא היא ברכת המצוה והיא בלמול, אבל לסוכרים שמברך ב' ברכות ע"כ דהגמרא השמיטה הברכה הראשונה משום שסמכה על מש"כ מקודם דהמל מברך אקב"ו על המילה. ואיך אפשר לפסוק דמברך ב' ברכות ושתייהן בלשון למול, שזה נגד ב' הגירסאות, וצ"ע.